

إيضاح المطالب

في شرح المسالك

لشيخنا الأنصاري

الجزء الأول

تأليف

علي العارفي البشي بن قربان علي



إيضاح المطالب في شرح المكاسب

لشيخنا الأنصاري رحمته الله

الجزء الأول

تأليف

علي عارفي البوشي ابن قربان علي غفر الله تعالى ذنوبهما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دار الفقه للطباعة والنشر

اسم الكتاب : إيضاح المطالب في شرح المكاسب لشيخنا الأنصاري (قده) ج ١

المؤلف : علي الحارفي البشي ابن قربانعلي غفر الله تعالى ذنوبهما

تاريخ الطبع : الأولى - ١٤٢٥ هـ. ق - ١٣٨٣ هـ. ش

عدد المطبوع : ٥٠٠ نسخة

المطبعة : برهان

السعر : ٢٠٠٠ تومان

شابك : (دوره) X - ٠٠٣ - ٩٦٤ - ٤٩٩ - ISBN 964-499-003-X(3 VOL.SET)

شابك : (ج ١) ٣ - ٠٠١ - ٩٦٤ - ٤٩٩ - ISBN 964 - 499 - 001 - 3 (VOL.1)

ص.ب. ٣٦٦٣ - ٣٧١٨٥ - تلفن: ٧٧٣٤٨٧٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليّه و الصلوة والسلام على نبيّه وعلى آله وأصحابه المتأدبين
بآدبه.

في اقسام المكاسب

«قوله في المكاسب» وهي على وزن مفاعل جمع تكسير المكسب وهو
أما مصدر ميمي بمعنى الكسب كالمصائب وزناً وجمعاً لأنه جمع تكسير المصيبة
بمعنى الاصابة وأما اسم مكان بمعنى محل الكسب كالمساجد وهي جمع تكسير
المسجد بمعنى محل السجود وكذا المكاسب جمع تكسير المكسب بمعنى محل
الكسب والمراد من محل الكسب ما يتعلق به الكسب وذلك كالأعيان الخارجية
كالدور والأراضي وأمثالهما وليس المراد منه هو المكان الذي يقع فيه الكسب
وذلك كالسوق مثلاً لأجل التقسيم الذي سيأتي من الإكتساب المحرّم والمكروه
والمباح والمستحب والواجب إذ لا معنى لتقسيم مكان الاكتساب والكسب إلى
الاقسام المذكورة وعلى ضوء هذا المطلب فيكون احتمال الأوّل أرجح من
إحتمال الثاني في مباحث الفقه الشريف حيث إنّ وظيفة الفقيه فيه هو البحث عن
عوارض أفعال المكلفين من حيث الصحة والاقتضاء والتخيير لا البحث عن
الأعيان الثابتة الخارجية فانها معروضات أفعالهم ومتعلقاتها وينبغي هنا ذكر

الأمرين الأوّل ذكر بعض الأخبار الواردة على طريق الضابطة وتقنين للاكتسابات من حيث الحلّ بالمعنى الأعم الذي يشمل الواجب والمستحب والمباح بالمعنى الأخص والمكروه ومن حيث الحرمة لوجهين الأوّل أن يذكر للتيمّن والتبرّك والثاني لكونه دليلاً على المدعى الذي هو عبارة عن التقسيم الآتي ان شاء الله تعالى ولا بدّ هنا من توضيح بعض فقرات الرواية الشريفة أولها فقرة معاش العباد وازدادة كلمة المعاش إلى العباد لامية كازدادة الغلام إلى زيد في نحو غلام زيد أي غلام لزيد وكذا معاش للعباد اذ اضافة أحد المتباينين إلى المبائن الآخر للعلاقة من العلائق (وتلك) كعلاقة الملكية والقربة ونحوهما لامية والمراد ما يعيش به الانسان نحو المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوحه مثلاً فالمعاش على وزن مفاعل بمعنى ما يفعل به كالملبس بمعنى ما يلبس به والمعاش بمعنى ما يعيش به وثانيتهما فقرة وجوه المعاملات والازدادة هنا بيانية اذ اضافة الاعم المطلق إلى الأخص المطلق بيانية على التحقيق كازدادة العلم إلى الفقه أو إلى الأصول نحو علم الفقه وعلم الاصول وأمثالهما والمراد منها طرق المعاملات من البيع والصلح والهبة والاجارة والتملك وثالثتها فقرة أربع جهات وازدادة كلمة الاربع إلى كلمة الجهات بيانية أيضاً بتقدير كلمة من البيانية نحو خاتم فضة أي خاتم من فضة اذ اضافة الأعم من وجه إلى الأخص من وجه بيانية فينحصر الاكتسابات بالولاية والتجارة والصناعات والإجارات ورابعها كلمة السوق بفتح السين والقاف بمعنى الرعية من الناس تستعمل للواحد والجمع والمذكر والمؤنث بصيغة واحدة كلفظ الجنوب مثلاً اذ يقال زيد جنب زيدان جنب زيدون جنب هند جنب وينقسم كل واحد من هذه الأربعة إلى الحلال وإلى الحرام مثلاً ولاية والي العدل وتصرفه في أمور الناس حلال كولاية الائمة عليهم السلام وولاية ولأئهم وولاية والي الفاسق الجائر

حرام ومحرم وكذا ولاية ولأتهم وكذا التجارة تنقسم إلى المحلل والحلال وذلك كالبيع للأشياء التي يكون فيها صلاح العباد وقوامهم من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح وإلى المحرم وذلك كالبيع للأشياء التي يكون فيها فسادهم كبيع الميتة والدم ولحم الخنزير والسباع وكبيع الأشياء النجسة وكذا الصناعات تنقسم إلى المحلل مثل توليد الحبوبات والمأكولات والملبوسات وآلات الزراعة وتوليد كل ما يحتاج إليه الناس من جهة تغيّشهم ومن جهة نظم أمورهم وإلى المحرم كصناعة آلات القمار وصناعة كل ما فيه فسادهم وكذا تنقسم الاجارات إلى المحلل كاجارة الأراضي للزراعة والدور للسكنى والدكاكين للتجارة والدابة للحمل والركوب والي المحرم مثل اجارة الانسان نفسه لهدم المساجد والمعابد من جهة الضرر لامن جهة العمران ولحمل المكسرات وإجارة المكلف نفسه أو دابته أو داره أو عبيده لكل شيء منهي عنه في الشريعة المقدسة كالاجارة لقتل النفس المحترمة بغير حق القصاص وكعمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط وكصناعة الخمر ولحفظ الخنازير لأجل اكل لحومها ولحفظ الميتة والدم لأجل أكلهما واجارة الانسان نفسه أو دابته أو ابنه أو مملوكه لشيء من وجه الفساد الذي كان محرماً عليه شرعاً من غير جهة الاجارة لكونه منهياً عنه كحفظ محرم الأكل والشرب وحمله وبيعه وهبته وتمليكه وأكله وشربه فالنتيجة يحرم شرعاً على الانسان إجارة نفسه فيه أي في اتيان المنهي عنه نفسه بأسره أو في اتيان مقدمته بأسرها أو في اتيان بعض منه أو في اتيان بعض مقدماته.

وخلاصة الكلام أن رواية تحف العقول^(١) ورسالة المحكم والمتشابه^(٢)

وفقه الرضاء عليه السلام قد فصلت وبيّنت وجوه الحلال من المعاملات والتجارات والصناعات ووجوه حرامها مع اختلاف عباراتها من حيث التقدّم والتأخر والزيادة والنقيصة ولا يخفى عليك أن بعض الاشياء حرام اذ فيه فساد فقط وذلك فهو لحم الخنزير مثلاً وبعض الاشياء حلال فقط كالخبز مثلاً وبعض الاشياء حلال من جهة صرفه في جهة الصلاح وحرام من جهة صرفه في جهة الفساد وذلك كالسكين والسيوف مثلاً اذ صرفهما في وجوه صلاح الناس حلال وتلك كصرف السكين في الذبح وكصرف السيوف في الجهاد وفي وجوه الفساد حرام كصرفهما في قتل المسلم بغير حقّ أما بيان اختلافها في الامور المذكورة فيقال ان في الاولى منها قد ذكرت اربع جهات من جهة الحليّة، والجرمة الاولى منها الولاية فهي من جهة الوالي العادل الذي أمر الله تعالى عباده بولايته على كافة الناس حلال ومن جهة الوالي الجائر الذي أمر الله عباده بالقيام على قبالة حرام وكذا حكم ولاتهما واعانتهم والعمل لهما وتقويتهم اذ ولاية الوالي العادل احياء الحقّ والشريعة المقدسة كما أنّ في ولاية والي الجائر إندراس الحقّ واحياء الباطل من اظهار الظلم والفساد وابطال الكتب وقتل الانبياء العظام وهدم المساجد وتبديل سنة الله تعالى وشرائعه والثالثة منها التجارات والثانية منها الصناعات والرابعة منها الاجارات وانقسام كل واحد منها الى الجهتين جهة الحليّة وجهة الجرمة قد مضى «وأنّ في الثانية منها قد ذكر فيها جميع معاش العباد على النهج الآخر أي من طريق الاجارات والصناعات ولم تذكر فيه الولاية والتجارات وأنّ في الثالثة منها قد فصل فيها حلال من البيوع بالاضافة الى كلّ شيء يكون فيه قوام الناس وحرام منها ما يكون فيه فسادهم ويكون محرماً

بالأصل لأجل كونه منهياً عنه بحيث لا يجوز بيعه ولا شراؤه «وكل واحد من تلك الروايات الأربع حجة لاجتماعه لجهات الأربع الأول هو السند والثانية هو الدلالة والثالثة هو عدم صدورها عن تقية وصدورها لبيان الحكم الواقعي أي يكون سندها تاماً ودلائلها تامة وجهة صدورها كاملة والرابعة أن تكون معمولاً بها عند الأصحاب عليه السلام وعلى هذا فلا تسمع الاشكالات الواردة على اسنادها بالارسال تارة وعلى دلالتها من حيث تشويش كلماتها أخرى اذ إرسالها منجر بعمل الأصحاب عليه السلام على طبقها وأما تشويش كلماتها من حيث التقدّم والتأخر والقلّة والكثرة فهو لا يدلّ على عدم صدورها عن الإمام عليه السلام إذ يحتمل أن يكون تشويش الكلمات من الراوي لا المروي عنه وخلاصة الكلام أن الإمام عليه السلام فصل في رواية تحف العقول ورواية رسالة المحكم والمتشابه والفقّه ودعائم الاسلام احكام معاش بني آدم في الدنيا من حيث الجواز والحليّة ومن حيث عدم الجواز والحرمة من وجوه المعاملات والتجارات والصناعات والولاية اذ ينحصر تعيّن الانسان في هذه الامور المذكورة بقي هنا أمور الاول ان الولاية عن طرف الجائر حرام الا عند الضرورة وهي تباح عندها كما يباح كل محرّم شرعاً عندها الا القتل للمؤمن بغير حقّ وهو لا يتحمل الاكراه الثاني أن كلّ شيء يتوقف عليه قوام الاجتماع وصلاحه هو حلال محلّل وكلّ شيء يوجب فساد الاجتماع فهو حرام محرّم عقلاً وشرعاً وقد فصلت هذه الاشياء في هذه الروايات الاربع تفصيلاً كاملاً واضحاً لا تحتاج الى مزيد توضيح وبيان ويدلّ صراحة على حرمة بيع المحرّم النبوي المشهور أيضاً وهو عبارة عن قوله عليه السلام ان الله تعالى اذ حرّم شيئاً حرّم ثمنه وفيه ان كلّ شيء حرّم أكله حرّم ثمنه اذ اعرفت مدلولات كل واحد من هذه الروايات الأربع فيقال انه قد جرت عادة الفقهاء العظام على تقسيم المكاسب الى محرّم وواجب ومباح حال كونهم مهملين للمستحبّ والمكروه

اعتماداً على عدم وجودهما في المكاسب ولكن قال المصنف رحمه الله ويمكن التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعى وغيرهما مما ندب الشرع العباد إليه أي تستحب الزراعة إذا أقام بها من به الكفاية والا فهي واجبة وكذا حكم الرعى سواء كان بمعنى الارعاء أي چرايدن أم بمعنى الحفظ والحفاظة أم بمعنى المدير وللواجب بالصناعة الواحدة كفاية وتلك كالخياطة والكتابة والنجارة وأمثالها مما يتوقف عليه نظام أمور بني آدم على نبيّنا واله وعليه الصلوة والسلام خصوصاً إذا تعذر قيام الغير بها ولا يخفى أنه أي ما ذكر على هذا التقدير واجب عيني (قوله فتأمل) وهو إشارة إلى أنّ الزراعة ونحوها مما فيه قوام الناس وصلاح أمورهم ومعايشهم واجبان كفاية على جميع الناس وأما إذا قام بهذه الأمور جمع من الناس فتسقط عن ذمة الباقيين كما هو شأن جميع الواجبات الكفائية فالتمثيل للمكاسب المستحبة بمثل الزراعة والرعى ليس في محله كما ترى بل الأولى التمثيل لها بالمكاسب التي تكون للوسع على العيال والازدياد للمال نعم إذا قام جمع بالزراعة أي قام بها من فيه الكفاية فيستحب القيام بها لجمع آخر وكذا حكم كل شيء فيه قوام العباد وصلاحهم ومعنى حرمة اكتساب المحرم حرمة النقل من البائع إلى المشتري والانتقال إلى المشتري فهي أي الحرمة متفرّعة على فساد البيع وكالاكتساب بالخمر مثلاً لأن هذا المال الذي في مقابل الخمر مال الغير وقع في يد بائع الخمر لأنّ الخمر ليس بمال شرعاً كي يكون الأكل عن تجارةٍ على نحو التراضي وأما إذا قلنا بعدم فساد بيع الخمر بقصد انقلابه إلى الخل فلا دليل حينئذٍ على تحريم المعاملة وعلى حرمة المال لأنّ ظاهر أدلة تحريم بيع الخمر والمسكرات منصرف إلى قصد ترتب الآثار المحرّمة من بيع الخمر من التخمر نعم يكون بيع مثل الخمر بقصد الأثر المحلل تشريعاً محرّماً كتاباً وسنةً وإجماعاً لعدم الدليل عليه قال

المصنّف رحمه الله وكيف كان بيع الخمر ونحوه من المسكرات من حيث الحليّة من جهة قصد التخليل والحرمة من قصد التخدير فالإكتساب المحرّم انواع نذكر كلا منها في طيّ مسائل الاولى هي الإكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى من العبد الكافر وكلب الصيد وكلب الماشية وكلب الزرع وكلب الحائط وفي النوع الاول مسائل ثمان الاولى تحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر لوجوه ثلاثة الاول لحرمة شرعاً الثاني لنجاسته شرعاً الثالث لعدم الانتفاع به منفعةً محلّلة مقصودة للعقلاء الا بول الابل الجلالة أو الابل الموطوءة للتداوي كعلاج للضيق النفوسي مثلاً كما أخبر بهذا الأمر المذكور بعض الاطباء هذا أولاً وثانياً للنص الخاص وهنا فرعان الاول ما عدا بول الأبل من أبوال الحيوان المأكول اللحم يجوز بيعها اذا قلنا بطهارتها وبجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة من القدماء والمتأخرين رحمهم الله فيجوز بيعها خلاصة الكلام في المقام أنه اذا قلنا بجواز شربها اختياراً فجواز بيعها مسلم وأما اذا قلنا بعدم جواز شربها اختياراً لأجل استخبائها ويشملها قوله تعالى ويحرّم عليهم الخبائث كما هو مذهب جماعة رحمهم الله فعدم جواز بيعها بلا اشكال وأما طهارتها فهي مشهور واستدل من قال بحرمة الشرب بكونها من الخبائث لان الخبائث بمعنى ما لا يوافق النفس ولا يلائم الطبع واحتج من ذهب الى جواز الشرب حال الاختيار بعدم الدليل على كونها من الخبائث لأن الخبائث بمعنى القبائح كالكفر والكذب والنميمة مثلاً ولا تكون بمعنى ما لا يوافق النفس ولا يلائم الطبع كي تشملها أي الأبوال المأكول اللحم وليس مناط الحليّة والحرمة موافقة الطبع ومنافرتة كما قيل بل ملاكهما هو الضرر وعدمه ولهذا حرّم أكل الطين وأحلّ أكل الشحوم مع موافقة الاول للطبع مع منافرة الطبع عن الثاني لأجل أكل الاول مضراً وأكل الثاني نافعاً فالنتيجة أنه اذا قلنا بجواز شربها فيجوز بيعها واما اذا قلنا بحرمة شربها ففي جواز بيعها قولان

قول بعدم الجواز لعدم المنفعة المحللة المقصودة بحيث يصحّ عند العقلاء بذل المال بازائها فان قيل يتصور لها نفع وذلك كالتسميد للاراضي ونمو النباتات وعلى ضوء هذا فيجوز بيعهما كما يجوز بيع سائر الأجناس التي يكون لها نفع قلنا انّ المنفعة النادرة لو جوّزت المعاوضة والمعاملة فقد يلزم جواز المعاوضة لكل شيءٍ والتالي منتفٍ فالمقدّم مثله أما بيان الملازمة فواضح اذ لا يخلو شيء من الاشياء المختلفة من المنفعة من المنافع فان قيل إنّ التداوي بالأبوال المأكول اللحم لبعض الأوجاع يكفي في جواز المعاوضة عليها كالتداوي بسبب بول الابل لدفع ضيق النفوسي وبسبب بول الغنم لدفع وجع المعدة كما أخبر بهذا الأمر بعض أهل التجربة قلنا إنّ هذا لا يوجب قياسها أي الأبوال على الأدوية والعقاقير والفرق بين الادوية والعقاقير ان الاولى عام تشمل الدواء المتّخذ من النباتات أم من غيرها والثانية مأخوذة من النباتات فذكر العقاقير بعد الادوية من قبيل ذكر الخاص بعد العام لوجهين الاول ان أكل الأدوية والعقاقير جائز شرعاً حال الاختيار وشربها لا يجوز حاله أي حال الاختيار بالاجماع الثاني أنّهما يعدّان مالاً عند العقلاء بما هم عقلاء وهي لا تعدّ عندهم مالاً فقياسها عليهما مع الفارق هذا مضافاً الى انّ صحّة هذا القياس يوجب قياس كل شيءٍ على الأدوية والعقاقير لأجل الانتفاع به في بعض الاوقات ولو في حال الضرورة ومن الطبيعي ان المعاوضة بكل شيء موجود في عالم الخارج لا يجوز قطعاً هذا دليل عدم جواز بيع الأبوال التي تكون لمأكل اللحم وأما دليل جواز بيعها فيقال إنّ لها منفعة ظاهرة ولو عند الضرورة التي تجوّز الشرب وهي كافية في جواز بيعها فان قيل إنّ الأشياء التي تكون صاحبة المنفعة غير المقصودة للعقلاء لاتجوز المعاوضة عليها فكذا الأبوال التي تكون لها منفعة ظاهرة لاتجوز المعاوضة عليها قلت ان الفرق بين الاشياء المذكورة غير مقصودة للعقلاء وبين الأبوال

المذكورة بحيث لا تجوز المعاوضة عليها وتجاوز على الأبوال حكم العرف العام بأنّه لا منفعة في هذه الاشياء لان المنفعة غير المقصودة في حكم العدم بنظر العرف كما سيبيح في الكلام في ضابطة المنفعة المسوّغة للبيع في محلّه ان شاء الله تعالى فاستدرك المصنّف جواز بيع الأبوال لمأكل اللحم بقوله نعم يمكن أن يقال ان قول الرسول الاكرم ﷺ ان الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه وكذا خبر الدعائم يدلّان على أنّ ضابطة المنع تحريم الشيء حال الاختيار فقط والاكل حرام حلال عند الضرورة والمفروض حرمة شرب الأبوال المذكورة اختياراً والا فلا حرام الا وهو محلّل عند الضرورة وذلك كالهيئة مثلاً فان أكلها حرام اختياراً ولكن هي حلال عند الضرورة لحفظ الرميح فان قيل ان المنافع الأخر ثابتة للأبوال غير الشرب وتلك كالتسميد للأرض مثلاً وعلى هذا يجوز بيعها قطعاً قلنا ان المنافع الأخر غير الشرب لا يعتنى بها أصلاً عند العرف فالنتيجة أنه لا ينتقض عدم جواز بيع الأبوال بجواز بيع الطين المحرّم أكله فان المنافع الأخر غير الأكل للطين أهم عند العرف والعقلاء من منفعة الأكل المحرّم وذلك كصنعة لبنه أو أجراً مثلاً بل لا يعدّ الأكل من منافع الطين عند العقلاء كما لا يخفى ولأجل هذه المنافع يجوز بيعها فان قيل إنّ النبي يدلّ على أنه اذا حرّم الله تعالى شيئاً حرّم ثمنه فكل الطين حرام أكله الا طين الكربلاء للاستشفاء بقدر الحمصة فالنتيجة انه حرم ثمنه وعلى ضوء هذا فلا يجوز بيع الطين أصلاً لانه اذا قيل يحرم الشيء الفلاني فيحرم بيعه اذ حرمة عين الشيء لا يخلو من وجهين أحدهما ان يكون المراد منه حرمة جميع منافعه الثاني ان يكون تحريم أهم منافعه في الاشياء التي لا ينتفع بها منفعةً محللةً مقصودةً وذلك كأكل لحم الخنزير مثلاً ولكن الطين لم يحرم شرعاً من حيث جميع المنافع أو من حيث أهم منافعه عند العرف بل هو المنفعة التي تكون غير مقصودة منه عندهم كالأكل أمّا بخلاف الأبوال فان التحريم

الشرعي يرجع إلى شربها وهو من أهم منافعه وغيره من المنافع الآخر في حكم العدم وبالجمله فالانتفاع بالشيء حال الضرورة وذلك كالانتفاع ببول الإبل لعلاج ضيق النفوسي مثلاً منفعة محرمة حال الاختيار أي يحرم شربه اختياراً وهذا الانتفاع لا يوجب جواز بيعه بلا ضرورة ولا ينتقض عدم جواز بيع الأبوال المذكورة بجواز بيع الأدوية التي تكون محرمة علينا في غير حال المرض لأجل كونها مضرّة بحال الأدمي لأنّ حليّة هذه الأدوية في حال المرض ليست لأجل الضرورة بل تكون حليتها حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع لانها دواء أما بخلاف الأبوال فانها مضرّة حال الاختيار وحال الاضرار لانها من الخبائث وكل الخبائث مضرّ فهذا مضرّ قطعاً.

قوله ومما ذكرنا يظهر ان قوله رحمه الله في رواية تحف العقول وكل شيء فيه الصلاح من جهة من الجهات:

فان قيل إنّ الأبوال الطاهرة في حال الاضرار إلى شربها لها جهة الصلاح وعلى ضوء هذا فتشملها رواية تحف العقول فيجوز بيعها لاجل جهة الصلاح فيه حال الاضرار قلنا إنّ المراد من جهة الصلاح في هذه الرواية هي الجهة الصلاح حال الاختيار وليس المراد منها جهة الصلاح حال الاضرار أيضاً وعليه فلا تشملها هذه الرواية الشريفة ولا يجوز بيعها لعدم الدليل عليه أي على جواز بيع الأبوال الطاهرة.

قوله ومما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها:

أي يظهر ممّا ذكرنا من أنّ ملاك حرمة البيع تحريم جميع منافع المبيع أو تحريم أهم منافعه يتبادر منه عند الاطلاق حرمة بيع لحوم السباع كالأسد

والذئب وأمثالهما دون شحومها فإنّ الأوّل يكون مثل الأبوال في حرمة جميع المنافع والثاني مثل الطين في عدم حرمة جميع المنافع التي تكون مقصودة منها فإن قيل ان أهم منافعها عبارة عن أكلها وهو محرّم علينا وعليه لا يجوز بيعها فلم قلت انه يجوز بيعها قلنا انه ليس الأكل من أهم منافع شحوم السباع عند المسلمين كما أن أكل الطين ليس من أهم منافعه عندهم بل أهم منافعها عندهم هو الاستصباح مثلاً كما أنّ أهم منافع الطين صنعتها أجراً أو جداراً مثلاً وعلى طبيعة الحال تكون الشحوم كالطين في عدم حرمة أهم المنافع وعلى هذا يجوز بيعها كالطين كما لا يخفى.

قوله ولا ينافيه النبوي: أي لا ينافي جواز بيع شحوم لسباع خبر النبوي وهو عبارة عن قوله ﷺ لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها لأنّ المراد من تحريمها شحوم غير مأكول اللحم علينا أي على المسلمين من حيث الأكل فقط فيكون تحريمها كتحريم الطين علينا وعليه يجوز بيعها كما يجوز بيع الطين فالنتيجة انه يشترط في التناقض والتنافي وحدة الموضوع وحدة المحمول وحدة المكان وحدة الشرط وحدة الاضافة وحدة الكلّ والجزء وحدة القوة والفعل وحدة الزمان وعلى ضوء هذا اذا قيل يحرم على اليهود شحوم السباع أي يحرم عليهم جميع منافعها حتى الأكل ولا يحرم علينا شحوم السباع أي لا يحرم علينا جميع منافعها وذلك كالأكل فقط اذ يجوز لنا الاستصباح بها تحت السماء فهذا الكلام ليس بتناقض لعدم وحدة الكلّ والجزء فيه كما هو واضح قوله هذا أي خذ هذا المطلب ولكن الموجود من الخبر النبوي في باب أطعمة الخلاف للشيخ رحمه الله إنّ الله تعالى اذا حرّم أكل كلّ شيء حرّم ثمنه وهذا يدل صراحة على تحريم بيع شحوم السباع لتحريم أكلها فيدل هذا على تحريم ثمنها والجواب عن هذا النبوي مضافاً إلى ضعفه سنداً إذ راويه ابن عمر

وإلى عدم الجابر له من جهة عدم عمل الاصحاب رضي الله عنهم على طبقه وإلى ضعف دلالة على تحريم بيع الشحوم لانه لا يدل على حرمة جميع منافعها بل يدل هذا على تحريم بيع الشحوم لأجل الأكل فقط ونحن نقول بها وعلى ضوء هذا لا يطابق هذا الحديث للمدعى لزوم تخصيص الاكثر هذا خبر للجواب وهو مبتداء في التركيب النحوي أي الجواب عن هذا الحديث لزوم تخصيص الاكثر او عمل على طبقه اذ كثير من الاشياء محرّم الأكل ولكن يجوز بيعه ولا يحرم ثمنه وذلك كالطين واللبنة والآجر وامثالها وهو مستهجن عرفاً لا يصدر من المولى الحكيم وعلى هذا لا يعمل به أصلاً للوجه الذي ذكر أنفاً فالنتيجة أنه يجوز بيع شحوم السباع عند المسلمين كثر الله تعالى امثالهم في اقطار العالم لأجل الاستصباح بها تحت السماء.

قوله الثاني بول الابل يجوز بيعه اجماعاً

الفرع الثاني في بيان جواز بيع بول الإبل سواء كان جملاً أم ناقّةً وهو جائز اجماعاً كما حكى هذا الاجماع عن جامع المقاصد للمحقّق الثاني رحمه الله وعن إيضاح النافع لفخر المحقّقين أعلى الله تعالى مقامه واستدلّ عليه بوجهين الأوّل لجواز شربه اختياراً كما يدلّ عليه قول الامام المعصوم عليه السلام في رواية الجعفري أباوال ابل خير من البانها من حيث الاستشفاء^(١) الثاني هو الاجماع المنقول على جواز بيعه لو قلنا بعدم جواز شربها الا في حال المرض والضرورة لأجل الاستشفاء في دفع بعض الأمراض وذلك كضيق النفوسي ويدلّ على عدم جواز شربها الا لضرورة رواية سماعة بن مهران رضي الله عنه قال سألت ابا عبد الله الصادق عليه السلام

عن بول الإبل والبقر والغنم هل ينتفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب قال عليه السلام نعم لا بأس ويدل عليه أيضاً موثقة عمّار الساباطي عن بول البقر يشربه الرجل قال عليه السلام ان كان محتاجاً إليه يتداوى بشربه فلا بأس وكذلك بول الابل والغنم ^(١) والبقر في حال الضرورة والتداوي فلا يجوز شربها أي الأبول حال الاختيار وعليه يشكل الحكم بجواز بيعها ان لم يكن جواز البيع اجماعياً والحال انه ليس باجماعي كما يظهر عدم الاجماع المذكور من مخالفة العلامة الحلّي رحمته الله في النهاية وابن سعيد الحلّي في النزهة ولا بأس بنقل كلام العلامة في النهاية ويحرم بيع البول أي بول الابل وان حكمنا بطهارته لأجل الاستخبات فتشمله الآية الشريفة وهي قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وكذا بول البقر وان انتفع به في شربه اي انتفع في شرب بول البقر حرفاً بحرف وان انتفع به في شربه اي انتفع في شرب بول الابل لاجل الدواء لبعض الامراض لانه منفعة جزئية وهي نادرة عرفاً فلا يعتد بالنفع النادر انتهى كلامه فيها رفع مقامه قال الشيخ رحمته الله بل يحرم بيع بول الابل مطلقاً أي سواء كانت المنفعة المحللة لاجل الاضرار والتداوي كليتة أي كثيرة أم نادرة فهي لا تجوز البيع لأجل استخباتها ونقل هذا عن خلاف الشيخ الطوسي رحمته الله.

قوله الثانية يحرم بيع العذرة من كل حيوان على مشهور

المسألة الثانية من مسائل ثمان في حرمة بيع العذرة من كلّ حيوان سواء كان مأكول اللحم أم غير مأكول اللحم على المشهور بل في التذكرة للعلامة الحلّي رحمته الله كما عن الخلاف للشيخ الطوسي رحمته الله الاجماع على حرمة بيع السرجين

النجس (وهو معرب سرگین) ومن الواضح أن بيع السرجين جائز للتسميت سواء كان طاهراً أم نجساً سيما إذا كان من الحيوان المأكول اللحم ولكن قال الشيخ رحمه الله ويدل على تحريم البيع أي بيع السرجين النجس مضافاً الى الأخبار المتقدمة من رواية تحف العقول والدعائم ورسالة المحكم والمتشابه رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السحت^(١) والسحت هو المال الحرام فيكون معنى الحديث المذكور ثمن العذرة من المال الحرام وهذا يدل صراحة على حرمة بيع العذرة واما الفرق بين في التذكرة وبين عن التذكرة أن الاول يدل على رؤية الشيخ رحمه الله هذا الكتاب والثاني يدل على عدم الرؤية بل حكى له.

قوله نعم في رواية محمد بن مضارب لا بأس ببيع العذرة!

وهذا استدراك عن حرمة بيع العذرة أي يدل على جواز بيع العذرة رواية محمد المذكور اذ قال المعصوم أي ابو عبد الله الصادق عليه السلام لا بأس ببيع العذرة^(٢) ورجع الشيخ الطوسي رحمه الله الى قانون الجمع لأجل دفع التنافي بين الخبرين المذكورين لانه أولى من طرح كليهما أو طرح أحدهما والرجوع الى الأصل من الاصول العملية ولهذا جمع بينهما بحمل الاول على عذرة الانسان والثاني على عذرة البهائم التي يؤكل لحمها كالبقرة والفرس والإبل وأمثالها وقال العلامة الأنصاري رحمه الله لعل الجمع الدلالي من الشيخ الطوسي رحمه الله انما يكون ثابتاً لكون الاول صريحاً في عذرة الانسان بقرينة كلمة السحت وظاهراً في عذرة البهائم والثاني ضاهراً في عذرة الانسان ونصاً في عذرة البهائم بقرينة كلمة لا بأس

١. الوسائل ج ١٢ باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ح ١ ص ١٢٦.

٢. المصدر نفسه ج ١٢ باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ح ٣ ص ١٢٦.

وعلى ضوء هذا فيطرح ظاهر كل واحد من الخبرين بنص الآخر قال المصنف رحمته الله وتكون رواية سماعة بن مهران مقربةً لهذا الجمع قال سماعة بن مهران رحمته الله سئل رجل أبا عبد الله الصادق عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذرة فقال إنني رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثنمها وقال لا بأس ببيع العذرة ^(١) ثم علل التقريب المذكور بقوله فان الجمع بين الحكمين اللذين هما عبارة عن حرمة بيع العذرة وثنمها وعن إباحة بيعها في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على ان التعارض بين الحكمين الأولين الثابتين في الروايتين الأوليين ليس الا من حيث الدلالة لا من حيث السند لكون الكلام واحداً ولكون المخاطب بهذا الكلام واحداً ايضاً وعلى ضوء هذا يكون تعارض السندي في كلامين اذا كانا لمخاطبين فلا يرجع في التعارض الدلالي الى المرجحات السندية مثل كون أحد الراوي أعدل وأوثق وأضبط من الراوي الآخر ولا الى المرجحات الخارجية مثل كون أحدهما موافقاً لكتاب العزيز أو كون أحدهما مخالفاً للعامة بل يرجع فيه الى المرجحات الدلالية ككون أحد الخبرين نصاً والآخر ظاهراً وحينئذٍ يحمل الظاهر على النص ويقال إن المراد من الظاهر هو غير النص وذلك كتعارض العام والخاص نحو اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم فيتعارضان في اكرام الفساق منهم ويحمل الظاهر وهو العام على النص ويقال أن المراد من العلماء هو غير الفساق منهم أي العدول منهم وكذا تعارض المطلق والمقيّد نحو إذا ظهرت فأعتق رقبةً وإن ظهرت فأعتق رقبةً مؤمنةً فيتعارضان في الاكتفاء في كفارة الظهار بعق الكافرة ويحمل الظاهر وهو المطلق على النص وهو المقيّد ويقال ان المراد من المطلق هو المقيّد من باب الجمع الدلالي بينهما فعلم من هذا أن المراد

من الظاهر هو العام ومن النص هو الخاص والوجه في كون العام ظاهراً والخاص نصاً أن دلالة العام على خصوص الخاص إنما يكون بالتضمن ودلالة الخاص على الخصوص إنما يكون بالمطابقة ومن الواضح أن دلالة المطابقة تكون أظهر من الدلالة التضمنية وكذا المطلق والمقيّد حرفاً بحرف وقد علم من هذا البيان أن المرجّحات إنما تكون ثلاثة أولها المرجّحات الدلالية ككون أحد المتعارضين أظهر والآخر ظاهراً أو كون أحدهما نصاً والآخر ظاهراً أو أظهر وثانيتهما المرجّحات السندية ككون راوي أحدهما أعدل أو أوثق أو أضبّط والآخر عادلاً أو موثقاً أو ظابطاً وثالثها المرجّحات الخارجية ككون أحدهما موافقاً للكتاب المجيد والآخر مخالفاً له أو كون أحدهما مخالفاً للعادة والآخر موافقاً لها أو كون أحدهما مشهوراً والآخر شاذاً.

قوله وبه يدفع ما يقال من أن العلاج في الخبرين المتنافيين الى قوله لا تخفى

أي بالجمع الدلالي بين الخبرين المتنافيين يدفع ما يقال من أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي بحيث يدل أحدهما على الحرمة والآخر على الاباحة هو الرجوع الى المرجّحات الخارجية من الموافقة للكتاب (المجيد) والمخالفة له والموافقة للعادة والمخالفة لها وأما إذا كان راويهما أعدلين أو ثقيين أضبطين فالتخير ثابت بينهما أو التوقف وليس الأمر الغاء ظهور كل واحد من الخبرين المتنافيين بنص الآخر من باب الجمع الدلالي ولهذا اطلع هذا القائل على من جمع بين الأمر والنهي الواردين على موضوع واحد كما إذا أمر المولى بإقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة ونهى عن إقامتها فيه كما هو مفاد بعض الأخبار بحمل الأمر على الكراهة وحينئذ لا منافاة بينهما وهذا الجمع

يسمى بالجمع الدلالى العرفي ولكن هذا القائل رجع الى المرجحات الخارجية في صورة ورود الأمر والنهي على موضوع واحدٍ وأما الشيخ رحمته الله فقد جمع بينهما جمعاً دلاليّاً عرفياً كما جمع جمعاً دلاليّاً عرفياً بين الخبر الدال على حرمة ثمن العذرة والخبر الدال على اباحة ثمنها من باب حمل الظاهر على النص وقد مرّ هذا واحتمل شيخنا محمد باقر السبزواري رحمته الله صاحب الكفاية والذخيرة في هذا المقام حمل خبر المنع على الكراهة من باب حمل الظاهر على النص لان خبر المنع ظاهر في الحرمة وخبر الجواز نص عليه والكراهة تلائم الجواز لا الحرمة وبهذا جمع السبزواري رحمته الله بينهما أي بين الخبرين المذكورين من رواية يعقوب بن شعيب ورواية محمد بن مضارب ولكن قال المصنف رحمته الله ولا يخفى عليك ما في هذا الجمع من البعد اذ لفظ السحت لا يلائم الكراهة لانه بمعنى مال الحرام وأبعد منه جمع مولانا المجلسي رحمته الله من حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع بها وحمل خبر الجواز على بلاد ينتفع بها وهذا بعيد من وجهين الاول لعدم معنى محصل لهذا التفصيل لانه اذا انتفع بها انتفع بها كلّ البلاد للتسميد واذا لم ينتفع بها لم ينتفع بها كلّها الثاني أن هذا الجمع لا يلائم مع اطلاق لفظ السحت في الرواية اذ لم يقل الامام المعصوم عليه السلام ثمن العذرة سحت في البلاد التي تنتفع بها وجمع بعض بينهما بحمل خبر المنع على التقيّة وحمل خبر الجواز لبيان الحكم الواقعي ووجه هذا موافقة خبر المنع لمذهب اكثر العامة غير مذهب الحنفي وهذا الجمع كسابقه في كونه أبعد من وجهين الاول ان لسان خبر المنع عن بيع العذرة يأبى عن التقيّة اذ لفظ السحت صريح في الحرمة الواقعية الثاني أن لخبر المنع نظائر كثيرة وتلك كرواية تحف العقول والدعائم والمحكم والمتشابه والنبوي المذكور ومن البعيد كون جميعها وارداً تقيّةً وعلى طبيعة الحال فالأظهر قول الشيخ الطوسى رحمته الله وجمعه الدلالى لوارد التبرع وبرجاء ورود خبر الجواز عن المعصوم عليه السلام بحمل

الظاهر على النص لاجل كون الجمع أولى من الطرح وان لم يكن الرجاء المذكور بوجود فلا يجوز الأخذ برواية الجواز من جهة الوجوه الواضحة بحيث لا تخفى عليك أحدها اعراض المشهور عنه ولم يعمل على طبقه أكثر الفقهاء العظام رحمهم الله ثانيها مخالفته لكثير من الأخبار التي جبر سندها بعمل الاصحاب رحمهم الله كخبر التحف وغيره ولا يمكن رفع اليد عنها بواسطة الثالث مخالفة خبر الجواز لصريح لفظ السحت اذ هو صريح في الحرمة لغة كما لا يخفى.

قوله ثم إن لفظ العذرة في الروايات ان قلنا انه ظاهر في عذرة الانسان الى قوله فرع

هنا تفصيل وهو أنه اذا قلنا بأن لفظ العذرة ظاهر في عذرة الإنسان كما صرح به بعض أهل اللغة كصاح اللغة مثلاً فيثبت حكمها بهذا الخبر وحكم سائر العذرات ثابت بالأخبار المتقدمة وتلك كرواية تحف العقول وغيرها من رواية الدعائم والمحكم والمتشابه وبواسطة الإجماع الذي نقل عن التذكرة على المنع عن بيع السرجين النجس فالنتيجة ان بيع العذرة سواء كانت من آدمي أم من غيره من الحيوان لا يجوز بيعه على مبنى الشيخ الأنصاري رحمه الله.

ولكن استشكل المحقق السبزواري رحمه الله في حرمة بيع سائر العذرات في الكفاية حال كونه تابعاً لمولى المقدس الاردبيلي رحمه الله وإشكال المحقق السبزواري رحمه الله حسن لكون الأخبار العامة التي تدل على حرمة كل شيء له الفساد للناس ضعيفة من حيث السند ولكن الإجماع المنقول عن الخلاف والتذكرة جابر لضعف سندها اذ اتفاق الاصحاب رحمهم الله على طبق الأخبار الضعاف وعملهم على وفقها جابر عند الكل الا عند سيدنا الاستاذ الخوئي رحمه الله اذا الملاك عنده وثاقة الراوي وعدم وثاقته لا العمل على طبق الرواية وعدمه للفقهاء رحمهم الله.

وربما يستظهر من عبارة الاستبصار للشيخ الطوسي عليه السلام القول بجواز بيع عذرة ما سوى الانسان من الحيوانات لحمله أخبار المنع على عذرة الانسان قال المصنّف عليه السلام وفي جواز بيع عذرة غير الانسان نظر واشكال الاول انه لا يجوز بيع العذرة لكونها من الخبائث فيشمّلها قوله تعالى وبحرّم عليهم الخبائث ^(١) الثاني لشمول النبوي المشهور لحرمة بيعها اذ روي عن النبي الاكرم عليه السلام ما حرم اكله حرم ثمنه الثالث لكون جواز بيع العذرة خلاف الاجماع المتقدم عن الخلاف والتذكرة نعم يجوز بيعها للتسميد للاراضي كما لا يخفى.

قوله فرع الاقوى جواز بيع الارواث الطاهرة الى قوله الثالثة!

ولا يخفى عليك ان لفظ العذرة يطلق على مدفوع الادمي والفضلة تطلق على مدفوع الحيوان غير ما كُول اللحم كالذبّ والأسد وامثالهما والروث يطلق على مدفوع الحيوان المأكول اللحم وعلى ضوء هذا فالفرع الثاني يكون في بيان حكم الروث قال المصنّف عليه السلام ألاقوى جواز بيع الارواث الطاهرة لوجوه الاول أنّ لها منفعة محلّلة مقصودة عند العقلاء وتلك كالتسميد للاراضي الثاني دعوى نفى الخلاف فيه كما في الخلاف الثالث دعوى الاجماع عليه كما حكى هذا عن السيد المرتضى عليه السلام ولكن حكى عن الشيخ المفيد عليه السلام حرمة بيع العذرة والأبوال كلها الأبوال الإبل وكذا حكى عن شيخنا السّار عبد العزيز الديلمي عليه السلام واستدلّا على أنّ تحريم الخبائث يشملها فيشمّل تحريم بيعها هذا أولاً وثانياً على النبوي المشهور ان الله تعالى اذا حرّم شيئاً من حيث الأكل أو الشرب حرّم ثمنه ولا ريب في شمول هذا الحديث الشريف لها وثالثاً على رواية دعائم

الاسلام وتحف العقول والمحكم والمتشابه اذ ذكر في خبر الدعائم وما كان محرماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شرائه وذكر في خبر التحف وكل أمر يكون فيه الفساد من جهة أكله وشربه فهو حرام بيعه وشرائه وكذا في فقه مولانا الرضا عليه السلام قال المصنّف رحمته الله ولا أعزف مستندا ومدركاً معتبراً لتحريم بيع العذرة والأبوال كلها الادعوى أنّ تحريم الخبائث في قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث يشمل تحريم بيعها ولكن يرد على شمول تحريم الخبائث إيّاها أنّ المراد من تحريمها هو أكلها فقط بقرينة مقابلته بحلّ الطيبات ومن الواضح أنّ المراد من حلّها هو أكلها فيكون المراد من تحريمها هو أكلها فيكون المراد من تحريمها تحريم أكلها وليس المراد منه تحريم جميع منافعها حتى التسميد بها وأما النبوي فهو يدل على ان السبب لحرمة الشيء هو حرمة ثمن الشيء وحرمة عين الشيء تستلزم حرمة جميع منافع الشيء أو تستلزم حرمة المنفعة المقصودة الغالبة وتلك كالأكل في المأكولات والشرب في المشروبات واللبس في الملابس والوطى في الموطونات ومن الواضح أنّ منفعة الأرواث والأبوال لا تكون أكلها بل تكون منفعتهما المقصودة الغالبة هي التسميد للاراضي والتسخين والتحريق في الارواث فالنتيجة أنّهما كالطين المحرّم أكله وكذا رواية التحف والدعائم والفقه لأنّها تدل على تحريم بيع المنهى عنه للأكل فقط ولا تدلّ على تحريم بيع المنهى عنه لغير الأكل اذا كان له نفع آخر غير الأكل والشرب وغيرها لا تشملها أصلاً فالوجوه الثلاثة مردودة جداً أما استثناء بول الأبل فوجهه واضح لما تقدّم في رواية الجعفري من أنّ أبوال الأبل خير من ألبانها فالنتيجة أنّ حكم الأرواث الظاهرة كحكم الطين المحرّم أكله في عدم جواز الأكل من منافعهما عرفاً كما عرفت حكم الطين سابقاً.

قوله الثالثة يحرم المعاوضة على الدم بلاخلاف بل عن النهاية للعلامة رحمته الله وشرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح للفاضل المقداد رحمته الله الاجماع عليه ويدل عليه الأخبار المتقدمة

أي يحرم المعاوضة على الدم النجس سواء كان بعنوان البيع أم الصلح وأم هبة المعاوضة لوجهين الأول الاخبار المتقدمة وتلك كاخبار التحف العقول والدعائم والمحكم والمتشابه والفقهاء على تحريم المعاوضة عليه لكونه داخلا في كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه الثاني الاجماع القائم عليه كما ادعى في النهاية للعلامة الحلبي وشرح الارشاد لفخر المحققين والتنقيح للفاضل المقداد رحمته الله وهذا الاجماع ليس بكاشف عن قول المعصوم عليه السلام لانه مدركي.

قوله فرع واما الدم الطاهر الى قوله الرابعة

أي الفرع الثالث في بيان حكم الدم الطاهر وأما حكمه فجواز بيعه متفرع على فرض المنفعة المحللة له وتلك كصبغ الشيء به اذا قلنا بجواز الصبغ بالدم الطاهر ففي جواز بيعه وجهان ولكن أقوى الوجهين هو الجواز أي جواز بيع الدم الطاهر لانها عين طاهرة ينتفع بها بمنفعة محللة وتلك كالصبغ أو التزريق أو التدوي لبعض الأمراض وذلك كوجع البطن مثلاً فان قيل إن الدم مذكور وليس بمؤنث لفظي ولا معنوي وعليه فلم أوتي الضمير الراجع اليه مؤنثاً قلنا أنت بلحاظ مراعاة الخبر وهو لفظ عين لانه مؤنث سماعي واذا ادار الأمر بين مراعاة المرجع ومراعاة الخبر فمراعاة الخبر أولى من مراعاة المرجع (هذا) الوجه الآخر هو عدم الجواز لأجل كونه من الخبائث وأما الصبغ به فهو غير معهود واما التزريق والتدوي لبعض الامراض (كوجع البطن) بالدم المأكول اللحم سيما

الغنم خصوصاً اذا كان لونه سواداً فهما متعارفان به فان قيل ان رواية مرفوعة
الواسطي المتضمنة لمرور أمير المؤمنين علي عليه السلام بالقصابين ونهيهم عن بيع سبعة
اشياء من الحيوان بيع الدم والغدد واذا ان الفؤاد والطحال والنخاع والخصى
والقضيب أي مرّ أمير المؤمنين علي عليه السلام في يوم من الايام في سوق الكوفة
بالقصابين ونهاهم عن بيع الاشياء المذكورة بل تحرم من الحيوان المأكول اللحم
المثانة والمرارة والمشيمة والفرج والعلباء وخزرة الدماغ والحدق وذات
الاشجاع أي حرم أكل هذه الاشياء ولا بأس بتوضيح معاني بعض الكلمات
المذكورة ولذا يقال ان العلباء عصبه في صفحة العنق والحدق هو سواد العين
وخزرة الدماغ هو أم الدماغ والنخاع بتثليث النون (ج) نُخَع عرق ابيض في
داخل العنق يمتد في قضار بالفاً فوقانية الصلب الى عجب الذنب وذات
الاشجاع اصول الاصابع التي تتصل بعصب ظاهر الكف والغدد قطعة لحم صلبة
تحدث عن داء بين الجلد واللحم واذا ان الفؤاد هو ازرق اللون صغير الحجم استقر
في أيمن الفؤاد وفي أيسره والطحال غدة اسفنجية في يسار جوف الانسان
والحيوانات لازقة بالجنب والخصى جمع خصية والقضيب هو آلة التناسلي
والمرارة هي كيسة الصفراء والمثانة هي كيسة الادرار ولا يخفى أن المراد من
الدم الطاهر يكون هو الدم الذي يعضى في الصلوة اذا كان أقل من الدرهم البغلي
أي دم غير المذبح وغير الدماء الثلاثة وغير دم نحس العين يرد في المعدة بعد
الترشح من الكليتين والمشيمة والفرج واضحان كالدّم ولا ريب في ارادة المولى
من نهيه حرمة بيع هذه الاشياء للأكل فقط ولا شك في حرمة بيعها لأن المنفعة
المحرمة في المبيع يوجب لحرمة البيع من حيث التكليف وبطلانه من حيث
الوضع وأتى المصنّف رحمه الله بكلمة بل الترقي هنا اذ لا ملازمة بين حرمة البيع وبين
بطلانه كي يستفاد من الحرمة البطلان بل يكون بينهما عموم من وجه مادة

الاجتماع كبيع العنب ليعمل خمراً مثلاً مادة الافتراق عن طرف البطلان كبيع الصرف بلا تقابض في مجلس العقد ومادة الافتراق عن طرف الحرمة كبيع الفضولي قبل الاجازة اذ هو مستلزم للتصرف في مال الغير بغير اذنه اما اذا اجازاه المالك فهو نافذ صحيح وهذا المطلوب سيجيء ان شاء الله تعالى ولكن صرح العلامة الحلبي رحمته الله في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر في كتاب البيع واستدل بوجهين الاول أنه خبيث فتشمله الآية الشريفة وهي قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث الثاني أنه ليس له منفعة ظاهرة غير الأكل المحرم وهذا متين في حال الاختيار وأما حال الاضطراب وحال التداوي لبعض الامراض فهو جائز اذ لا حرام الا وهو محلل عند الضرورة.

قوله الرابعة لا اشكال في حرمة بيع المني لنجاسته وعدم الانتفاع به الى قوله الخامسة!

المسألة الرابعة من مسائل الثمان في بيان حرمة بيع المني من حيوان ذي نفس سائلة وبيعه حرام لوجهين الاول لنجاسته بالاجماع فتشمله رواية تحف العقول أو شيء من وجوه النجس الثاني أنه لا منفعة فيه اذ هو ليس بمال عند العقلاء وكل ما ليس بمال لا يصح بيعه اذ أدلة جواز البيع منصرفة الى كون المبيع مالاً أما بشرط وقوعه في خارج الرحم أما لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري كما لا ينتفع به اذا وقع خارج الرحم لان الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً ونماء الاب في الانسان شرعاً ولهذا لا يستحق الخمس من انتسب بالأم الى قريش أي الى هاشم عليه السلام هذا اذا كان الحيوان الذي وقع في رحمه المني لغير المشتري للمني وأما اذا كان الحيوان الذي وقع في رحمه المني للمشتري وانعقد الولد فالنماء تابع للأم ومن الواضح أنه على تقدير الاول لا يصح شرائه لان الولد

تابع للأم في الحيوان في الملكية وعليه إذا لم يكن الأم له فليس الولد له وأما إذا كان الأم له فالولد له قهراً بمقتضى التبعية للأم وعلى الأول لا يكون الولد له فيكون بذل المال عبثاً وأكله حرام لأنه أكل بالباطل وعلى الثاني يكون بذل المال في قبالة مال نفسه وأكله حرام على البائع هذا كله إذا صار المني ولداً وعليه فليس أكله تجارة عن تراض وهذا الاستدلال متين إذا قيل بعدم تملك المني وبعدم قابليته للملكية وأما لو قلنا بقابليته للتملك فيكون المني كالبذر يتبعه الزرع مثلاً إذا كان الأرض لزيد والبذر لعمر و فلا ريب في أن حاصل الزرع لعمر و لأنه مالك البذر والزرع تابع للبذر ولكن تكون في ذمة عمر و أجرة مثل الأرض لزيد وكذا ما نحن فيه حرفاً بحرف ولا يخفى عليك أن حكم الفقهاء رحمهم الله بتبعية الأم في الحيوانات متفرع على عدم تملك المني بالبيع ولا بغيره لعدم كونه مالاً عند العقلاء كي يقبل الملكية والتملك وأما إذا قلنا بتملكه وبقابليته له فقد كان كالبذر المملوك يتبعه الزرع كما سبق هذا المطلب فالمتعين حينئذ هو التعليل بالنجاسة إذ خبر تحف العقول أو شيء من وجوه النجس يشمله هذا أولاً وثانياً أنه نجس وكل نجس يحرم أكله فهذا يحرم أكله فيشملة النبوي المشهور إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه وعلى طبيعة الحال وهو قابل للتملك لأجل الاستنتاج من طريق غير البيع ولكن بيعه لا يجوز لأجل كونه نجساً هذا أولاً وثانياً فلو علل عدم جواز بيعه بعدم قابليته للتملك للزم الدور المصرح إذ عدم جواز البيع يتوقف على عدم قابليته للتملك وعدم قابليته له يتوقف على عدم جواز بيعه والدور محال عقلاً فالتعليل به محال أيضاً وعلى ضوء هذا فالتعليل بنجاسته متعين ولكن قد منع بعض الفقهاء رحمهم الله من نجاسة المني إذا دخل من باطن الذكر إلى باطن الفرج وعليه البول والغائط والدم والمني إذا لم تخرج فهي طاهرة وليست بنجسة وعلى هذا فلا بأس بجواز بيعها ولكن الأظهر أنها نجسة مطلقاً أي سواء كانت في الداخل أم

في الخارج لان النجاسة لازمة لها بحيث لا تنفك عنها وقد ذكر العلامة الحلبي رحمته الله في بعض كتبه من المحرمات عسب الفحل من الحيوان المأكول اللحم وهو ماء قبل الاستقرار في الرحم وهذا يدل على نجاسة المني من كل حيوان المأكول اللحم كما أن الملاقح (جمع تكسير ملحوقه) كمناصير جمع تكسير منصورة عبارة عن ماء الفحل بعد استقراره فيه وهذا المطلوب موجود في جامع المقاصد وغيره من الكتب الفقهية القيمة سيما جواهر الكلام وقد علل ابن زهرة في الغنية بطلان بيع ما في اصلاب الفحول من الحيوانات المأكول اللحم من مائها بالجهالة من حيث الوجود والعدم وعدم القدرة على تسليم المبيع فيستفاد من كلمات الفقهاء رحمهم الله أن لبطلان بيع المني ثلاثة أوجه الاول نجاسته الثاني جهالته وجوداً وعدمًا الثالث عدم القدرة على التسليم.

فان قيل إن الجهالة على انواع ثلاثة الاولى الجهالة من حيث الوجود والعدم الثاني الجهالة من حيث العنوان بمعنى أن الموجود من الماء هل هو مبدأ نشو الحيوان أم لا الثالث الجهالة من حيث المقدار وفي جميع أدلة عدم جواز بيع ماء الفحل من الحيوان المأكول اللحم وفي كل انواع الجهالة نظر أما الاول فلان النجاسة مانعة عن بيع النجس للأكل فقط ولا تكون بمانعة عن بيعه لغير الأكل اذا كانت له منفعة محللة معتد بها عند العقلاء بما هم عقلاء وأما الثاني فلان الجهالة بجميع انواعها غير مانعة عن البيع اذ يجوز بيع بعض الاشياء جزأاً وان كان المشتري جاهلاً بمقدار المبيع وبعنوانه من حيث الجودة والردائة وأما الجهالة من حيث الوجود والعدم فهي محض فرض ليس لها تحقق في الخارج اذ أكثر الفحول ذو ماء والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وأما عدم القدرة على تسليم المبيع فهو صرف فرض أيضاً لأن البائع قادر على تسليمه بتبع تسليم الفحل نفسه كبيع اللبن في الضرع وعلى ضوء هذا فقد انقذ لك ان ملاك جواز البيع هو

النفع المحلل المعتدّ به عند العقلاء كما ان ملاك عدم جواز البيع هو عدم نفع المحلل المعتدّ به عندهم لا الطهارة ولا النجاسة وهذا واضح والقيد الثاني يكون لخراج اجزاء ميتة السمك والحية قوله الخامسة يحرم المعاوضة على الميتة وأجزائها الى قوله فرعان.

المسألة الخامسة من مسائل الثمان في حرمة المعاوضة على الميتة من حيوان ذي نفس سائلة مأكول اللحم وكذا يحرم المعاوضة على أجزائها التي تحلّها الحياة والاجزاء مقيدة بقيدين والقيد الاول يكون لخراج الصوف والشعر والوبر من الحيوان من ذي نفس سائلة والقيد الثاني يكون لخراج أجزاء ميتة السمك مثلاً هذا بناء على المعروف من مذهب الاصحاب رحمهم الله بل ادعى العلامة رحمهم الله في التذكرة والمنتهى وكذا ادعى الفاضل المقداد رحمهم الله في التنقيح الإجماع على تحريم المعاوضة على الميتة وأجزائها وادعى الشيخ رحمهم الله في رهن الخلاف الإجماع على التحريم أيضاً واستدلّ عليه أولاً باخبار تحف العقول والدعائم وغيرهما اذهى تدل صراحةً على حرمة المعاملة على وجوه النجس واشياء النجسة وثانياً بصحيفة على بن مغيرة رحمهم الله لانها تدل على أن الميتة لا ينتفع بها للأكل مع اشتراط وجود المنفعة المباحة في كل المبيع لئلا يدخل تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل كما قال الحكيم في كتابه الكريم ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارةً عن تراض منكم^(١) وثالثاً يعدّ ثمن الميتة من السُّحْتِ في رواية السكوني عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال السحت ثمن الميتة وثمر الكلب وثمر الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم^(٢) نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز مثل رواية الصيقل أبي القاسم قال كتبوا الى الرجل جعلنا لله

تعالى فذاك انا نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما غلافها من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها أي لا يمكن لنا غير جلود الميتة في الغلاف فيحلّ لنا عملها وشرائها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا ونحن نصليّ في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في المسألة يا سيّدنا لضرورتنا اليها فكتب عليه السلام اجعلوا اثواباً للصلاة الحديث ونحوها رواية^(١) أخرى وعلى ضوء هذا فقد ظهر لك أن الروايات في عدم جواز الانتفاع عن الميتة وفي جواز الانتفاع بها مختلفة بحيث يدلّ بعضها على عدم جواز الانتفاع بها وذلك كرواية علي بن مغيرة عليه السلام وكرواية السكوني وبعضها يدل على جواز الانتفاع بها وذلك كرواية أبي القاسم الصيقل عليه السلام قوله لضرورتنا اليها أي الى هذه المسألة ولأجل اختلاف الروايات قال المحقّق السبزواري في الكفاية والمحقّق البحراني عليه السلام في الحقائق إنّ الحكم لا يخلو عن اشكال لتعارض الروايات في هذا المورد كما لا يخفى ويمكن أن يقال أن مورد السؤال عمل السيوف وصنعتها وبيعها منضمّاً إلى الغلاف كي يقع الثمن في قبال السيوف فقط غاية الأمر مع الغلاف الذي يكون من الميتة وعليه فلا تدل هذه الرواية على بيع الميتة والانتفاع بها فالنتيجة أن الامام عليه السلام لم يجوّز الانتفاع بالميتة كبيعها وشرائها وهبتها فلا يقع جزء من الثمن في مقابل عين الجلد بحيث يلاحظ نسبتها الى المبيع كي يقع الثمن في قبالها على النسبة مثلاً اذا كان غلاف السيف ثلث المبيع من حيث القيمة فيقع ثلث الثمن في قباله وهكذا ولكن غاية ما يدل خبر الصيقل المذكور عليه هو عبارة عن جواز الانتفاع بجلد الميتة غلافاً للسيوف وجواز الانتفاع بها لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال في مقام البيع والشراء اذ

ليس الملازمة بين جواز الانتفاع بشيء وبين جواز معاوضه بالمال اذ رب شيء يجوز الانتفاع به ولكن لا يجوز بيعه ولا شرائه وذلك كالطعام الذي يحضر المضيف للضيف اذ لا يجوز بيعه للضيف بلا إذن المضيف. ولأجل عدم الملازمة بين جواز الانتفاع وبين جواز المعاوضة جواز جماعة منهم المحقق الحلّي في النافع والعلامة الحلّي في الارشاد^(١) على ما حكى عنهما الاستقاء ونزح الماء من البئر لغير الوضوء ولغير الشرب بواسطة جلد الميتة كسقي الدواب والزرورع والاشجار ومن هنا يعلم الجمع بين الاخبار لان الاخبار المجوّزة للانتفاع بجلد الميتة تحمل لغير الوضوء والشرب الانساني بل لشرب الحيوان ولسقي الزراعات والاشجار بجعله دلوّاً مثلاً والاخبار المانعة عن الانتفاع بجلدها محمولة للوضوء والشرب أي لا يجوز نزح الماء من البئر به للوضوء وللشرب الانساني بجعله دلوّاً ولكن مع عدم قولهم بجواز بيع جلد الميتة هذا أولاً وثانياً أن سكوت الامام^(٢) اذ المراد من الرجل المسئول عنه هو الامام بل المراد منه في لسان الرواية مولانا موسى بن جعفر^(٣) لا يدل على تقريره وأمضائه لكلام السائل ولم يذكر اسمه تقيّةً فجواب الامام^(٤) ليس بظاهر في جواز بيع جلد الميتة الا من حيث تقريره لكلام السائل وهذا التقرير ليس بظاهر في رضاء المعصوم^(٥) اذ لتقريره احتمال صدوره عنه تقيّةً من باب المصلحة سيّما ليس بظاهر فيه في المكاتبات التي تحتل فيها التقيّة كثيراً هذا أي خذذا.

ولكن الانصاف أنه اذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعةً مقصودةً كالاستقاء به للبهاتين والزراعات بشرط فرض كونه مالاً عرفاً فمجرد النجاسة لا تصلح علّة للمنع عن بيع جلد الميتة لولا الإجماع على حرمة بيع الميتة وجلدها وأجزائها التي تحلّها الحيوة بقول مطلق أي سواء كانت الميتة ذات منفعة

محللة مقصودة وتلك كميتة الأغنام لرشد الاشجار اذا دفنت في قريها أم لم تكن ذات منفعة محللة مقصودة كميتة الحمير مثلاً لأن المانع عن البيع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة من حيث هي النجاسة وعلى ضوء هذا فملاك عدم جواز البيع هو حرمة الانتفاع لا النجاسة من حيث هي وأما اذا قلنا إن مقتضى الأدلة كتاباً وسنة وإجماعاً حرمة الانتفاع بكل نجس فهذا كلام آخر سيجي ما فيه من الاشكال بعد ذكر المصنّف رحمه الله النجاسات فان هذا كلام آخر اذ الكلام سابقاً في حرمة بيع النجس وعدمها والكلام اللاحق هل يجوز الانتفاع بالنجس أم لا لكننا نقول اذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فالمانع حينئذٍ من صحّة بيعه ومن جواز المعاوضة عليه كما تقدّم في عذرة الانسان فالمصنّف رحمه الله ادعى صحّة بيع الاعيان النجسة والمنتجسة إذا كانت لها منفعة محللة مقصودة عند العقلاء واستدلّ على المدعى بالنص المعتبر والاجماع المنقول ظاهرين في كون المانع عن البيع حرمة الانتفاع اذ قد علّل في رواية تحف العقول المتقدمة المنع عن بيع النجس وعن بيع شيء من وجوه نجس بكونه منهياً عنه في الشريعة المقدسة أكلاً وشراباً الحديث ولم يعلّل المنع عن بيع النجس بكونه نجساً والحال أن مقتضى رواية دعائم الاسلام المتقدمة أيضاً إناطة جواز بيع النجس وعدم الجواز بجواز الانتفاع به وبعدم جواز الانتفاع به وأدخل السيّد ابو المكارم ابن زهرة رحمه الله في الغنية النجاسات في الاشياء التي لا يجوز بيعها عدا ما استثنى واستدل عليه بعدم حلّ الانتفاع بها واستدلّ السيد المذكور رحمه الله على جواز بيع زيت النجس بان النبي الاكرم ﷺ أذن في الاستصباح بزيت النجس تحت السماء لا تحت السقف ثم قال إن إذنه ﷺ يدلّ صراحةً على بيع الزيت المذكور لأجل الاستصباح تحت السماء انتهى كلامه فيها (رفع مقامه) قال المصنّف رحمه الله قد ظهر لك من أول كلام ابن زهرة واخر

كلامه أن المانع من بيع النجس منحصر في حرمة الانتفاع به وقد ظهر جواز بيعه مع عدم حرمة الانتفاع به ومثل كلام الغنية كلام الشيخ الطوسي رحمه الله في الخلاف في باب بيع الخلاف من حيث المتن والاستدلال حيث ذكر النبي الدال على اذن النبي الأكرم ﷺ في الاستصباح بزيت النجس تحت السماء ثم قال وهذا يدل على جواز بيع الزيت المذكور انتهى كلام الشيخ في الخلاف (رفع مقامه) وحكى عن فخر الدين رحمه الله في شرح الارشاد وعن فاضل المقداد في التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرّم الانتفاع وكل محرّم الانتفاع لا يجوز بيعه فهذا لا يجوز بيعه نعم قد ذكر العلامة الحلّي رحمه الله في التذكرة شرط الانتفاع وحليّة الانتفاع بعد اشتراطه الطهارة أي اشترط العلامة رحمه الله في جواز البيع أمرين الأوّل طهارة المبيع الثاني وجود المنفعة المحلّة فيه بحيث يميل العقلاء على شرائه وأما المصنّف رحمه الله فقد اشترط في جواز بيع شيء من الاشياء جواز الانتفاع بالمبيع وفي عدم جوازه عدم جواز الانتفاع المحلّل به واستدلّ العلامة رحمه الله لاشتراط الطهارة أي طهارة المبيع بالروايات التي تدلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات كلاً والاجتناب عن الميتة فالنتيجة اشترط العلامة الحلّي رحمه الله في المبيع وفي جواز البيع أمرين الاول الطهارة والثاني حليّة الانتفاع عن المبيع شرعاً وعليه لا يجوز بيع الدم الطاهر لعدم حليّة الانتفاع به وأما الصبغ به فهو غير معهود عرفاً.

قال المصنّف رحمه الله والانصاف يقتضى إرجاع قول العلامة رحمه الله الى قول باشرط حليّة الانتفاع به بأن يقال أن المقصود من اشتراط الطهارة كونها طريقة إلى حليّة الانتفاع به مستقل من باب كونها موضوعاً للجواز بحيث لا يجوز بيع النجس ولا المتنجس بل تكون هي كنايةً عن حليّة الانتفاع من باب ذكر الملزوم (وهو الطهارة) واردة اللازم وهو حليّة الانتفاع ولهذا لم يعكس العلامة رحمه الله في الترتيب

من حيث الذكر بأن ذكر أولاً حلية الانتفاع بالمبيع فذكر الطهارة ثانياً فيستفاد حينئذ كون الطهارة شرطاً مستقلاً قوله فتأمل وهو إشارة الى أن هذا الارجاع وان كان خلاف الظاهر لان الظاهر من كلامه هو كون الطهارة شرطاً مستقلاً للجواز ولكن نرفع اليد من هذا الظاهر بواسطة تقديم الطهارة على حل الانتفاع من حيث الذكر ولو قدمه عليها في مقام الذكر لاستفدنا منه شرطية الطهارة مستقلاً للجواز فقد انقذ لك من هذا البيان جواز بيع النجس اذا كان له نفع محلل ويؤيده اتفاق الاصحاب عليه السلام على جواز بيع العبد الكافر وعلى جواز بيع كلب الصيد بواسطة حلية الانتفاع بهما ورد قول من منع عن بيعهما لأجل نجاسته بقوله بان النجاسة غير مانعة عن بيعهما ومن هذا تعدي منه الى جواز بيع كلب الحائط وكلب الماشية وكلب الزرع لوجود المقتضي لجواز بيعهما (أي من جواز بيع كلب الصيد) وهو النفع المحلل بكل واحد منها وذلك كحفظ ثمرات البساتين عن السارق وكحفظ الماشية والأغنام من حملة الذئب والأسد عليها وكحفظ حاصل الزراعة والمانع عنه مفقود وانما قال ويؤيده ولم يقل ويدلّ علة لانه ثبت جواز بيع كلاب الأربع بالدليل المعتبر والنص الخاص والفرق بين الدليل وبين التأييد أنّ في الاول ليس احتمال الخلاف بموجود وفي الثاني احتمال الخلاف موجود فقوله ويؤيده واضح اذ يحتمل قوياً جواز بيع الكلاب بالنص ويحتمل ضعيفاً جواز بيعها بواسطة حل الانتفاع بها ومما ذكرنا من قوة جواز بيع جلد الميتة لولا الاجماع على عدم الجواز اذا جوّزنا الانتفاع به في الاستقاء ونزح الماء من البئر بجعله دلوّاً يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية والنصرانية المرضعتين للطفل يكون جواز المعاوضة عليه ثابتاً بهذا الطريق وهو عبارة عن جعل تمام الأجرة أو بعض الأجرة في قبال اللبن والبعض في مقابل سائر افعالهما وذلك كغسل ثياب الطفل ونزاهة بدنه وتغذيته مثلاً اذ نجاسته لا

تمنع عن جواز المعاوضة عليه اذ الملاك في الجواز هو حل الانتفاع شرعاً بالموجرة عليه وهو لبنها.

قوله فرعان الاول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة الى قوله الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة

الفرع الاول يكون في بيان مسائل الاولى أنه لا يجوز بيع الميتة من حيوان ذي نفس السائلة منفردةً لوجهين الاول لنجاستها فتشملها رواية تحف العقول والدعائم والمحكم والمتشابه وفقه الرضا عليه السلام الثاني لعدم النفع المحلل منها كي يصح بيعها الثانية أنه لا يجوز بيعها منضمةً الى المذكى وهذا الانضمام لا يخلو من وجهين الوجه الاول ان يكون المذكى ممتازاً فيصح البيع فيه ويبطل فيها بلا اشكال كما سيجيء هذا في محله ان شاء الله تعالى الوجه الثاني أن يكون المذكى مشتبهاً بالميتة ففي هذه الصورة لا يجوز بيع المذكى أيضاً واستدل المصنف رحمته الله عليه بأنه لا ينتفع بالمذكى منفعةً محللة لان العلم الاجمالي بنجاسة أحد المشتبهين منجزٌ لوجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين اذ أطرافه محصورة فالمذكى المشتبه بالميتة في حكم الميتة في عدم جواز الانتفاع به فأكل المال بازائه أكل المال بالباطل وهو منهى عنه كما ان أكل كل من المشتبهين يكون في حكم أكل الميتة من حيث النجاسة ومن حيث وجوب الاجتناب فان قيل هل يجوز أكل احدهما أم لا قلنا إن هذا لا يجوز أيضاً لوجهين الاول ان العلم الاجمالي يقتضي وجوب الاجتناب عن هذا وعن ذاك لأن أطرافه اذا كانت محصورة فيجب الاجتناب عن هذا وعن ذاك لأن أطرافه اذا كانت محصورة فيجب الاجتناب عن جميع الاطراف الثاني أن الحكم بجواز أكل احدهما دون الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح لكون كل واحد منهما يحتمل أن يكون مذكى

وأن يكون ميتةً ومن عدم جواز بيع المذكى إذا كان مشتبهاً بالميتة يعلم عدم الفرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة وغيره من الذي لا يستحل الميتة إذ لا يجوز بيعه سواء كان المشتري كافراً أم مسلماً لكن في صحيحة الحلبي^(١) وحسنه^(٢) إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة من الكافر الذي يستحلها وحكى نحوه عن كتاب علي بن جعفر عليه السلام واستوجه المحقق السبزواري رحمته الله العمل بهذه الرواية ولا يخفى عليك أنه إذا عملنا بصحيحة الحلبي وحسنه فتكونان مخصصتين للقاعدة التي قد ذكر الفقهاء رحمهم الله في الشبهة المحصورة من وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين لأنه قد ثبت في علم الاصول جواز تخصيص العمومات بالخبر الواحد الصحيح أو الموثق سواء كانت عموم الكتاب العزيز أم عموم غيره.

قال المصنف رحمته الله ان العمل بهذه الأخبار مشكل جداً إذ لا تقاوم هذه مع النصوص المتضادة والاجماع المنقولة على حرمة بيع الميتة وعلى حرمة بيع النجس سواء كان المشتري كافراً مستحلاً للميتة أم مسلماً لا يستحل الميتة هذا مضافاً الى إعراض الاصحاب رحمهم الله عن الصحيحة والحسنة المذكورتين هذا مع أن المروي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه يرمي بهما الى الكلاب ومن هنا انقذ لك التعارض بين هذا المروي وبين صحيحة الحلبي وحسنه وغيرهما من الروايات التي تدل على جواز بيع الميتة التي اشتبهت بالمذكى بمن يستحل بيع الميتة وأكل ثمنها ولكن الاصحاب رحمهم الله لم يعملوا بهذه الأخبار بل عملوا بالروايات التي تدل على حرمة بيع الميتة سواء كانت منفردة أم منضمة الى

١. الوسائل ج ١٢ ص ٦٧ باب ٧ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

٢. المصدر نفسه ج ١٢ ص ٦٨ باب ٧ من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

المذكى وسواء كان مشتريها مسلماً أم كافراً ومن الواضح أن عملهم كان للدليل كما أن عدم عملهم كان للدليل أيضاً وجوز بيع الميتة المشتبهة بالمذكى لكن بقصد بيع المذكى وعليه فيقع الثمن بتمامه في قبالة قال المصنف رحمه الله وفيه أن هذا القصد لا ينفع في صحة البيع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه بالميتة اذ يجب الاجتناب عن كليهما أي عن هذا وعن ذاك في الشبهة المحصورة نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف أو عن الطرفين في الشبهة المحصورة وبجواز ارتكاب أحد الطرفين لعدم العلم التفصيلي بكون أحدهما ميتة والعلم الاجمالي ليس بمنجزٍ للتكليف على ما قيل لجاز البيع بقصد المذكى بحيث يقصد المذكى وبحيث يقصد تمام الثمن في قبالة ويقصد كون المذكى مبيعاً لكن لا ينبغي القول بجواز ارتكاب أحد الطرفين في هذا المقام كي يجوز البيع بقصد المذكى لان الأصل الذي يجري في اللحوم عبارة عن عدم التذكية في صورة الشك في التذكية وفي صورة اشتباه المذكى بالميتة كما في المقام فان قيل لا تجرى اصالة عدم التذكية في كل واحد من الطرفين فيما نحن فيه لأجل العلم الاجمالي بتذكية أحدهما وهو مانع عن جريانها في كل واحد منهما قلنا ان العلم الاجمالي المذكور لا يضر في العمل باصالة عدم التذكية في هذا وفي ذاك اذ لا يلزم من العمل بالأصل في كل واحد من الطرفين مخالفة قطعية عملية اذ يلزم من جريانه في كل واحد منهما وجوب الاجتناب عن الطرفين وهو مستلزم للموافقة القطعية التي هي عبارة عن الاجتناب عن الميتة قطعاً فاصالة عدم التذكية مستلزمة لموافقة القطعية لا المخالفة القطعية وفي هذه الصورة لا يجوز الارتكاب نعم يجوز ارتكاب أحد الطرفين في المشتبهين اذا كان الأصل في كل واحد من الطرفين في الشبهة المحصورة الحلّ وعلم اجمالاً بوجود الحرام مثلاً اذا اشتبه الحلال والحرام كما اذا شتبه الخل والخمر وفي هذه

الصورة يجوز ارتكاب أحد الطرفين لاجل اصاله الحلّ في احد الطرفين فيجوز ارتكابه ولكن لا يجوز ارتكاب الآخر عقلاً بعد ارتكاب الطرف الآخر حذراً عن إرتكاب الحرام الواقعي في هذا المقام اذ العلم الاجمالي ثابت بحرمة أحد الطرفين ولكن جواز ارتكاب أحد الطرفين يكون مخدوشاً في الموارد التي يكون الأصل فيها الحلّ بمقتضى كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف كالعلم التفصيلي ولكن مع هذا يمكن القول بجواز ارتكاب أحد الطرفين في الشبهة المحصورة في موارد جريان اصاله الحلّ أو اصاله الطهارة بمقتضى حديث شريف كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وحديث شريف كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قدر أي نجس أما بخلاف ما نحن فيه فانه لا يمكن القول بجواز ارتكاب أحد الطرفين لان اصاله عدم التذكية في اللحوم تحرز الموضوع وتكشف عنه وهو كون الحيوان ميتةً فالنتيجة ان الحديثين الشريفين واردان على العلم الاجمالي اذ المراد من المعرفة في الاول هو المعرفة التفصيلية ومن العلم في الثاني هو العلم التفصيلي ولهذا يجوز ارتكاب احد الطرفين في صورة اشتباه الحلال والحرام والظاهر والنجس اذ ليس العلم التفصيلي والمعرفة التفصيلية بحرمة أحد الطرفين ولا بنجاسته بموجود كما لا يخفى.

قوله فافهم وهو اشارة الى أن العلم الاجمالي بكون احد الطرفين ميتةً أو حراماً أو نجساً يكون كالعلم التفصيلي بكون أحدهما ميتةً أو حراماً أو نجساً وعليه لا فرق بين كون الأصل الجاري في الطرفين في الشبهة المحصورة الحلّ أو الطهارة أو عدم التذكية فالنتيجة أنه لا يجوز ارتكاب أحد الطرفين مطلقاً أي سواء كان الأصل الجاري في الطرفين الحلّ أو الطهارة أو عدم التذكية وحكى عن العلامة الحلي رحمته الله حمل صحيح الحلبي وحسنه على جواز أخذ مال الكافر

الذي يستحل الميتة بسبب هذا البيع برضاء الكافر وقد جمع بين الأخبار التي تكون مانعة عن بيع الميتة المشتبهة بالمذكي وبين الأخبار التي تكون مجوزة لبيع الميتة المشتبهة بالمذكي بحيث تحمل الأخبار المانعة على عدم جواز بيعها بالمسلم الذي لا يستحل بيع الميتة وأكل ثمنها والأخبار المجوزة تحمل على جواز بيعها بالكافر الذي يستحل بيع الميتة وأكل ثمنها وأستشكل المصنّف رحمه الله على هذا الجمع بأن المستحل قد يكون ممن لا يجوز أخذ ماله إلا بالاسباب الشرعية كالبيع والشراء والصلح والهبة والتملك مثلاً مثل الكافر الذمي لأنه لأنه محقون الدم ومحترم المال والعرض هذا مضافاً إلى أن الكافر الحربي انقرض بعد انقطاع الوحي ويمكن حمل الصحيحة والحسنة على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة من الصوف والشعر والوبر وهذا جمع آخر ويمكن تخصيص المشتري بالكافر المستحل لأن الداعي على اشتراء الميتة المشتبهة بالمذكي هو اللحم لا الصوف والشعر والوبر ونحوها فقط أي أعلمنا الامام عليه السلام بقوله تخصيص المشتري بالكافر بأن الغرض من جواز البيع ليس الاجزاء التي لا تحلها الحياة والمذكي منضمّاً إلى لحم الميتة لأنّ الكافر يستحل بيعها وأكل ثمنها بل الغرض من جواز البيع هو الاجزاء التي تحلها الحياة والمذكي منضمّاً الى لحم الميتة لأنّ الكافر يستحل بيعها وأكل ثمنها والا يجوز بيع الاجزاء التي لا تحلها الحياة منضمّاً الى المذكي بالمسلم الذي لا يستحل بيع الميتة وأكل ثمنها نعم اذا كان البيع على خصوص لحم الميتة مع قطع النظر عن الصوف والشعر والوبر والمذكي فهذا فاسدٌ جداً للأخبار التي تدل على المنع عن بيع الميتة والانتفاع بها والحال أنه ليس لها معارض أقوى سنداً واطهر دلالة بل المعاملة على جميع أجزاء الميتة من اللحم وغيره منضمّاً بالمذكي صحيح اذا كان المشتري كافراً يستحل بيع الميتة ويستحل أكل ثمنها ولا يوجب ذلك الأمر فساد البيع أصلاً

مادام لم يقع عقد البيع والمعاملة على خصوص لحم الميتة وفي مستطرفات السرائر لابن إدريس الحلبي رحمته الله نقل عن جامع البزنطي رحمته الله صاحب مولانا الرضا رحمته الله قال سئلته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها بتوسط الذئب والحال ان الاغنام أحياء أ يصلح ان ينتفع بها قال رحمته الله نعم يذبيها بتوسط النار ويسرج بها ولكن لا يأكلها ولا يبيعها للأكل^(١) واستوجه المحقق السبزواري رحمته الله في الكفاية العمل بها تبعاً لما حكاه الشهيد الاول عن العلامة الحلبي رحمته الله في بعض أقواله وفتاواه ويعلم من هذا الخبر جواز الانتفاع بالميتة بغير الأكل فيقع التعارض حينئذ بين هذا الخبر وبين الأخبار التي تدل على منع الانتفاع بالميتة مطلقاً أي سواء كان بالأكل أم بغيره من الاستصباح بدهنه بعد ذوبه ويجمع بينهما بأن هذا الخبر الموثق يدل على الانتفاع بها من طريق الاستصباح ولا يدل على الانتفاع بها من طريق الأكل والأخبار المانعة عن الانتفاع بها تدل على منع الانتفاع بها من طريق الأكل فقط وعلى طبيعة الحال فلا تهافت بينهما في البين هذا مضافاً الى ان هذه الرواية شاذة لم ينقلها أحد الا صاحب السرائر في آواخر كتاب السرائر وأما الرويات التي تدل على منع الانتفاع بالميتة فهي مشهورة نقلها كثير من الرواة كالحرّ العاملي والبحراني وغيرهما والشاذ لا يقاوم مع المشهور من حيث الرواية والفتوى وعلى طبيعة الحال فالعمل به متعين ثم ذكر ابن ادريس الحلبي رحمته الله بعد ايرادها وذكرها في اواخر كتاب السرائر أنها من النوارد أي من الأخبار النادرة من حيث الرواية والفتوى وأما الاجماع فهو منعقد على تحريم الانتفاع بالميتة وعلى تحريم التصرف فيها على كلّ حال من الاحوال الا أكلها للمضطر بحيث يتوقف حفظ الرmq عليه

وحينئذٍ يجوز أكلها بقدر الحاجة إذا ما من حرام إلا وهو محلل عند الضرورة قال المصنف رحمه الله إن هذه الرواية الموثقة تبطل بالمعارضة بينها وبين ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة في موارد الميتة حال كون المنع معللاً بقول الامام رحمه الله أما علمت انه يصيب الثوب واليد وهو حرام أي اذا انتفع بدهن اليات الغنم بالاستصباح فأما تعلم ان الدهن لا محالة يصيب الثوب والبدن ومن الواضح أن الصلوة مع هذا الثوب الذي يصيبه دهن الميتة ومع هذا البدن المتنجس بدهن اليات الغنم الحي باطل بالاجماع فالاستعمال لهذا الثوب والبدن لا يجوز فلا محيص حينئذٍ عن القول بأن الانتفاع بدهن الميتة حرام قطعاً فالنتيجة أن المرجحات موجودة مع أخبار المنع المرجح الأول من حيث السند اذ راويه حسين بن محمد ومعلّي بن محمد وحسن بن علي وكلّهم عدول ضباط وأما رواية حديث البزنطي فهم عبد الله بن الحسن وحسن بن علي الوشاء وعلي بن محبوب رحمه الله فهذه الثلاثة موثقون ولكن لم تحرز عدالتهم ولا كونهم ضباطاً فالموثق لا يقاوم مع الصحيح الأعلائي هذا مضافاً إلى أن الموثق مضر والصحيح غير مضر بانه كلما جاز الانتفاع به جاز بيعه بلا خلاف الا ان تحمل على ارادة منع البيع من غير اعلام البائع للمشتري بالنجاسة وبالميتة فحينئذٍ لا يجوز بيعها واما اذا علمه بها فلا مانع حينئذٍ من بيعها وعلي أي تقدير فلا يعمل بهذه الصحيحة للبزنطي رحمه الله للوجه الذي ذكر آنفاً (كما لا يخفى).

قوله الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة الى قوله السادسة!

الفرع الثاني يجوز المعاوضة على الميتة من الحيوان الذي ليس له النفس السائلة اذا كانت مما ينتفع بها عرفاً لأجل الملازمة بين جواز الانتفاع بشيء

وبين جواز بيعه ومعوضته وجوداً وعدماً وكذا يجوز المعاوضة على أجزائها كدهن السمك الميتة لاستصباح وللتدهين لدفع وجع الرجل مثلاً وانما يجوز المعاوضة عليها وعلى أجزائها لوجود مقتضى البيع وهو عبارة عن الانتفاع بهما منفعةً محللةً مقصودة عند العقلاء بما هم عقلاء ولعدم المانع عنه وهو عدم النجاسة وإذا تحقق المقتضى وفقد المانع فيتحقق المقتضى (بافتح) قهراً فإن قيل إن أدلة عدم جواز الانتفاع بالميتة تشمل هذه الميتة أيضاً لعمومها أو إطلاقها قلنا أنها مختصة بالميتة النجسة ولا تشمل الميتة الطاهرة كما صرح بما ذكرناه من اختصاص الأدلة المذكورة بالنجسة جماعة من الفقهاء العظام عليهم السلام فالظاهر من الأخبار والفتاوي جواز المعاوضة على الميتة الطاهرة وهذا اجماعى كما لا يخفى.

قوله السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين الى قوله السابعة: المسألة السادسة من المسائل الثمان يحرم التكسب بالكلب الهراش البري لوجهين الاول لنجاسته الثاني لعدم جواز الانتفاع به شرعاً فيكون بذل المال في قبالة أكلاً بالباطل وهو حرام وكذا حكم الخنزير البري حراماً بحرفٍ واحترز بقيد البريين عن الكلب والخنزير البحرين فانهما طاهران يجوز الانتفاع بجلدهما فيجوز بيعهما اذ كلما جاز الانتفاع به شرعاً لجاز بيعه شرعاً ولكنهما يكونان غير مأكول اللحم والدليل الثالث على حرمة التكسب بالهراش والخنزير المذكورين هو الاجماع على حسب الظاهر المصرح في المحكى عن جماعة عليهم السلام وكذا يحرم التكسب على أجزائهما سواء كانت مما تحلها الحيوة أم لا تحلها الحيوة نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير البري في غير حال الصلوة وجلده لجاء فيه الاحتمالان المتقدمان في جلد الميتة من الحيوان الذي يكون ذا نفس سائلة أحدهما الجواز أي جواز بيعهما للانتفاع بهما بجعل الشعر جلاً

للفرس مثلاً وبجعل جلده دلواً للبساتين والزرعات أو بجعله غلافاً للسيف مثلاً والآخر المنع عن بيعهما للعمومات الدالة على حرمة بيع الأشياء النجسة ولكن الاظهر هو المنع لأجل العمومات التي تكون سليمةً عن المعارض القوي فالعمل بها متعين والهراش هو الكلب الذي يدور في الشوارع والبراري وفي قرب أبواب الدور والمنازل وانما قال المصنف رحمه الله بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده لورود النص بالخصوص فيهما ح ١ و ٢ و ٣^(١) ولم يرد النص بجواز استعمال شعر الكلب وجلده اصلاً ولكن هذا النص يكون غير معمول به فلا يتوجه اليه الاصحاب رضي الله عنهم فلا يقاوم مع الأخبار المانعة عن استعمال شعر الخنزير البري وجلده فالعمل بها متعين.

قوله السابعة يحرم التكبس بالخمير وكل مسكر مايع والفقاع الى قوله الثامنة! المسألة السابعة من المسائل الثمان في بيان حرمة التكسب بالخمير وبكل مسكر مايع وبالفقاع ويدل عليها الاجماع نصاً وفتوى أي عمل بالنصوص الواردة عن الائمة رضي الله عنهم بالاضافة الى المسكرات كل الفقهاء العظام رضي الله عنهم وأفتى كلهم على طبقها وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني خمراً قال رضي الله عنه خذها وأفسدها قال ابن أبي عمير رضي الله عنه يعني اجعلها خلاً فان قيل إن هذا الخبر يدل على جواز التكسب بالخمير وعلى جواز بيعه لان الامام رضي الله عنه أمر السائل بأخذها وجعلها خلاً بعد الغليان وبعد ذهاب الثلثين اذ من الواضح ان الرجل المديون بالدراهم اعطاها بالدائن عوض دراهمه التي كانت في ذمته غاية الأمر أخره بجعلها خلاً نظراً الى حرمة شربها قلنا ان المراد بالأخذ اما أخذ الخمر منه

١. الوسائل ج ١٦ ص ٤٩٥ الى ٤٩٦ باب ٦٥ من ابواب الاطعمة المحرمة ولا بأس بذكر الحديث الثالث في هذا المقام وهو روى هشام بن سالم عن سليمان الاسكاف قال سئلت أبا عبد الله رضي الله عنه عن شعر الخنزير نخرز به قال لا بأس به ولكن يغسل يده اذا اراد أن يصلي.

مجاناً بلا عوض الدراهم ثم تخليها واما أخذها لصاحبها وتخليها ثم أخذ الخلل
وفاء عن الدراهم وعلى كلا التقديرين لا يدل هذا الخبر على جواز التكبس
بالخمر أصلاً ويدل على حرمة التكسب والمعاملة بالخمر رواية المشهورة بين
الفريقين الخاصة والعامة وهي عبارة عن قول الرسول الاكرم ﷺ لعن الله الخمر
وعاصرها وباعها ومشتريها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه واما
سائر المسكرات فتلحق بها من باب قياس منصوص العلة وهو حجة عند الأكثر
وأما الفقاع من قبيل ذكر الخاص بعد العام لشدة الاهتمام بالخاص لورود النص
الخاص به في بعض الأخبار وهو عبارة عن قول الإمام الصادق عليه السلام الفقاع خمر
استصغره الناس كما لا يخفى.

قوله الثامنة يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهر الى
قوله الاولى! المسألة الثامنة من المسائل الثمان في بيان حرمة المعاوضة على
الأعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير وتلك كالدهن المتنجس مثلاً اذا توقف
منافعها المحللة المقصودة المعتدة بها عند العقلاء على طهارتها مثلاً توقف أكل
الدهن واللحم والخبز والفواكه على طهارتها لحرمة أكل الاعيان النجسة
والمتنجسة بالاجماع ويدل على الحرمة النبوي المشهور وهو قوله ﷺ ان الله اذا
حرّم شيئاً حرّم ثمنه (وخبر دعائم الاسلام) وهو عبارة عن قول مولانا
الصادق عليه السلام وما كان محرماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شرائه وأما التمسك
بعموم قول امامنا الصادق عليه السلام في رواية تحف العقول أو شيء من وجوه النجس
ففيه نظر لان الظاهر والمتبادر من كلمة وجوه النجس العنوانات النجسة
والاعيان النجسة عيناً وذاتاً كالكلب والخنزير البري والكافر لا الاعيان
المتنجسة بالعرض والطاهرة عيناً وذاتاً كالدهن المتنجس واللحم المتنجس مثلاً
نعم يمكن الاستدلال على حرمة المعاوضة بالأعيان المتنجسة بالتعليل المذكور

فيها وهو عبارة عن قول مولانا الصادق عليه السلام لان ذلك كله محرّم أكله وشربه ولبسه الى اخر ما ذكر فيها والامام عليه السلام قد علّل حرمة الانتفاع بالاشياء النجسة بتحريم اكلها وشربها ولبسها وهذا التعليل يشمل حرمة الانتفاع والمعاوضة بالاعيان المتنجّسة لانها محرّم الأكل والشرب واللبس ثم اعلم انه قد قيل بعدم جواز بيع المسوخ وذلك كالقردة والخنازير ونحوهما من جهة نجاستها أي نجاسة المسوخات فرتّب هذا القائل الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول وقال المسوخات نجسة وكل نجسة لا ينتفع بها فالمسوخات لا ينتفع بها وكل شيء لا ينتفع نفعاً محللاً مقصوداً عند العقلاء لا يجوز بيعه لأخبار التحف والدعائم وغيرهما والمختار عند المصنّف رحمه الله طهارتها فلا يحتاج الى التكلّم في جواز بيعها هنا لوجود المنفعة المحلّلة بجلدها وشعرها نظرا الى طهارتها والدليل على طهارتها سيجيء في محله ان شاء الله تعالى نعم لو قيل بحرمة بيع المسوخات لامن حيث نجاستها لكان محل التعرض لهذا القول ما سيجيء من أنّ كل شيء طاهر له منفعة محلّلة مقصودة عند العقلاء وسيجيء بحث هذا في القسم الثاني مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعة المحلّلة فيه ان شاء الله تعالى.

قال المصنّف رحمه الله استثنى من حرمة التكبس بالاعيان المتنجّسة اربعة اشياء تذكر في طى المسائل الرابع.

قوله الاولى يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتداً ملياً الى قوله الثانية

المسألة الاولى يجوز بيع العبد الكافر فهو وان كان نجساً الا انه يجوز بيعه وشرائه بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع سواء كان الكافر أصلياً أم مرتداً ملياً وليس جواز بيع العبد الكافر ببيعيد عن الصواب كما يظهر هذا الجواز للمتّبع

في المواضع المناسبة لهذه المسألة ومنها جواز استرقاق الكفار للمسلمين والاسترقاق يدل على تملك المسلمين اياهم وبعد التملك يجوز لهم بيعهم بمقتضى قاعدة التسلط على الاموال ومنها مسألة شراء بعض الكفار عن بعض الكفار ومنها مسألة بيع العبد الكافر اذا اسلم على ضرر مولاه الكافر مثلاً كان العبد والمولى كافرين فأسلم العبد ويجبر المولى على بيعه من الإمام عليه السلام أو نائبه كي لا يكون له عليه سبيل لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً^(١) ومنها مسألة جواز عتق الأمة الكافرة لأجل الكفارة والحال أنه لا عتق إلا في الملك ومنها مسألة ظهور كفر العبد المشتري (بالفتح) على ظاهر الاسلام بان كان مظهرًا للاسلام لساناً ثم بيع على مولاه واشترى ثم ظهر كفره بعد الشراء والاشترى ومن الواضح ان البيع والشراء فرعان للملك وغير ذلك من المواضع المناسبة المسألة تظهر للمتتبع للمطولات في هذا الفن (الشريف) وكذا يجوز بيع المرتد الفطري على الاقوى وينبغي أن يعلم الفرق بين المرتد الملى وبين المرتد الفطري وهو عبارة عن أن المرتد الفطري من كان حين انعقاد نطقه أبواه مسلمين أو أحد ابويه مسلماً وتولّد ثم بالغ واختار دين الاسلام ثم أنكر أحدي ضروريات الاسلام وارتدّ ارتداداً فطرياً وقال بعض من الفقهاء الكرام عليه السلام بعدم قبول توبته ظاهراً فلا بد أن يقتل وتحفظ زوجتها عدّة الوفاة وتقسم الوراث أمواله وقال أكثرهم بقبول توبته ظاهراً. وأن المرتد الملى من كان حين انعقاد نطقه أبواه كافرين وتولّد منهما ثم بالغ واختار دين الاسلام (الحنيف) ثم أنكر أحدي ضروريات الاسلام وتلك كتوحيد المبدأ الاعلى أو المعاد الجسماني أو وجوب الصلوة والزكاة مثلاً ولكن اتفق الفقهاء عليه السلام بقبول توبته ظاهراً قال

المصنّف رحمه الله بل الظاهر أنّ جواز بيع الفطري مما لا خلاف فيه لوجود المنفعة المحلّة فيه وهي الخدمة والكسب اذ المقصود من العبد الكافر هو الخدمة والكسب لا الأكل من حيث اللحم كي يقال انه غير ما كول اللحم بل هو نجس العين وعلى ضوء هذا فلا مانع من بيع المرتدّ من جهة نجاسته ولكن كان في جواز بيع المرتدّ الفطري كلام وبحث من جهة كونه في معرض التلف لوجوب قتله على رأي الاكثر رحمه الله ولكن قال المصنّف رحمه الله لم نجد من تأمل في جواز بيع المرتدّ من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الاساطين وهو عبارة عن المرحوم كاشف الغطاء رحمه الله في شرحه على القواعد للعلامة الحلي رحمه الله حيث احترز بقول العلامة رحمه الله ما لا يقبل التطهير من النجاسات عن النجاسات التي تقبل التطهير ولو بالاسلام كالمرتدّ ولو عن فطرة على أصح القولين وهو عبارة عن طهره بالاسلام وقبول توبته ظاهراً ويستفاد من قول كاشف الغطاء رحمه الله عدم جواز بيع المرتدّ الفطري مادام يكون مرتدّاً أما إذا تاب فيكون بيعه جائزاً بل بنى جواز بيع مطلق الكافر سواء كان أصلياً أم مرتدّاً أم فطرياً على قبوله للطهر بالاسلام ولكن قال المصنّف رحمه الله وأنت خير بأنّ حكم الاصحاب رحمه الله بجواز بيع مطلق الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب الصيد وكلب الزرع والماشية والحائط أي لا يشترطوا في جواز البيع طهر المبيع لعدم قبول الكلب الطهر اصلاً فردّ المصنّف رحمه الله بهذا قول الكاشف المرحوم رحمه الله إذ لا يشترطوا الطهر نظير الماء المتنجّس الذي هو قابل للطهر بواسطة اتصاله بالجاري أو الكرّ الطاهر ويجوز بيعه والظاهر أنّ اشتراطهم قبول التطهير والطهر انما يكون في المبيع الذي يقبل الطهر والتطهير وفي المبيع الذي يتوقف الانتفاع به على طهارته كما يكون النفع الغالب فيه هو الأكل أو الشرب أو اللبس كي يتصّف المبيع الطاهر بالملكية شرعاً أمّا بخلاف الخمر فانه غير متصّف بالملكية شرعاً لاجل نجاسته اذ كلّ شيء نجس ليس بمملوك

شرعاً وإن كان مملوكاً عرفاً ولا يشترطوا الطهارة في مثل الكلب والكافر المملوكين مع نجاستهما اجماعاً بل اشترطوا في جواز البيع حلية الانتفاع به وذلك كالاصطياد به والاستخدام ولكن بالغ تلميذ كاشف الغطاء رحمته الله في مفتاح الكرامة فقال أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً لعدم قبول توبته ظاهراً فلا يقبل الطهر والتطهير أصلاً كالكلب ومن هنا إنقذ لك مبالغة التلميذ إذ قال بعدم قبول التوبة وأما الاستاذ فهو قائل بقبول توبة المرتد الفطري ظاهراً ثم ذكر جماعة رحمته الله ممن جوز بيع المرتد الفطري الى أن قال السيد السند محمد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة رحمته الله بعدم جواز بيع الفطري لعدم قبول توبته ظاهراً عنده ولعل من جوز بيع المرتد الفطري بنى على قبول توبته ظاهراً انتهى كلامه رفع مقامه وتبع صاحب مفتاح الكرامة رحمته الله شيخنا المعاصر صاحب الجواهر رحمته الله قال المصنف رحمته الله أقول لا اشكال ولا خلاف بين الاعلام رحمته الله في كون المرتد عن فطرة ملكاً ومالاً لمالكة ويجوز الانتفاع به بالاستخدام ما دام لم يقتل وأدلى دليل على ملكيته جواز عتقه في الكفارة إذ لا عتق الا في ملك وعلى ماله جواز شرائه عن ماله وإنما استشكل المستشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل اذا قلنا بعدم قبول توبته ظاهراً بل يكون واجب الإتلاف والاعدام شرعاً في صورة عدم قبول التوبة فجواز بيعه وعدم الجواز اختلاف في وعلى هذا كان الإجماع منعقد على عدم المنع من بيع المملوك من المرتد الفطري من جهة عدم قابليته للطهارة والطهر بقبول التوبة ومن هنا يعلم أن الاقوى عند المصنف رحمته الله جواز بيع المملوك المرتد الفطري إذ لم يشترط فيه الطهارة لجواز الانتفاع به بالاستخدام فالقاعدة التي هي عبارة عن كلما جاز الانتفاع به جاز بيعه تقتضي الجواز حين الارتداد هذا مضافاً الى هذا قال المحقق في الشرائع ويصح رهن المرتد الفطري وثيقة للدين ومن هذا يعلم كونه ملكاً ومالاً ولكن استشكل ثاني

الشهيدين عليه السلام في المسالك في رهن المرتد الفطري من جهة وجوب اتلافه شرعاً ومن جهة كونه في معرض التلف وعليه فلا يحصل الاستيثاق للدين به فلا بد أن نقول حينئذٍ بعدم صحة رهنه ولكن بعد الاستشكال اختار الشهيد الثاني رحمته الله جواز رهنه لبقاء ماليته الى زمان القتل والاتلاف وقال العلامة الحلي رحمته الله في القواعد ويصحّ رهن المملوك المرتد الفطري لكن على اشكال من جهة لزوم قتله على قول ومن جهة بقاء ماليته الى زمان القتل فالوجه الاول يقتضي عدم صحة رهنه والوجه الثاني يدلّ على صحة رهنه وذكر المحقق الكركي رحمته الله في جامع المقاصد أن منشأ إشكال رهن الفطري انه هل يجوز بيعه أم لا واذا جار بيعه يصح رهنه بطريق أولى اذ جواز بيعه يدل على كونه ملكاً ومالاً وكلّما كان مالاً يصحّ رهنه كما يصح بيعه وشرائه فجواز الرهن فرع جواز البيع لان البيع يدل على خروج المبيع عن ملك البائع وتحقّقه للمشتري أما بخلاف الرهن فانه لا يدل على خروج العين المرتهنة عن ملك الراهن بل تبقى ملكيته ففي البيع لا تبقى الملكية للبائع وفي الرهن تبقى للراهن واذا جاز البيع مع زوال الملكية جاز الرهن مع بقاء الملكية بطريق أولى وأما يحتمل أن لا يجوز رهن المرتد الفطري فانه لا يحصل المقصود من رهنه وهو عبارة عن استيفاء الدين بسبب بيعه اذا لم يؤدّ الراهن المديون الدين اذ هو معرض القتل والاتلاف في كلّ زمان من الأزمنة والمملوك المرتد الملي قد يتوب ويقبل توبته فيصحّ رهنه في هذه الصورة وبعد التّياتي والتّي إختار صاحب جامع المقاصد رحمته الله جواز رهن المرتدّ الفطري للوجه المتقدم وهو عبارة عن بقاء ملكيته وماليته الى أن يقتل وقال العلامة الحلي رحمته الله في التذكرة المرتد ان كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر ينشأ عن تضاد الحكمين أحدهما وجوب قتله وإتلافه والبيع يقتضي وجوب بقاءه ووجوب الاتلاف ووجوب قتل المرتدّ الفطري وثانيهما وجوب البقاء ووجوب الاتلاف ووجوب البقاء متضادان

هذا وجه عدم جواز البيع وأما وجه جواز بيعه فهو بقاء ملكيته بعد الارتداد اذ كسبه لمولاه وهذا يدل على بقاء ملكيته لمولاه واما المرتد عن غير فطرة أي المرتد الملي فالوجه صحة بيعه لعدم وجوب قتله لأجل قبول توبته ظاهراً بالاجماع فأيد المصنف رحمه الله مرامه وهو عبارة عن جواز بيع المرتد الفطري بأقوال العلماء كالعلامة والشهيد الثاني والمحقق الكركي رحمه الله ثم ذكر العلامة الحلبي رحمه الله فيها حكم المحارب المفسد في الارض لا تقبل توبته اذ هو جرّد السلاح ليلاً ونهاراً برّاً وبحراً مصراً وغير مصر للإخافة للناس كي يأخذ أموال الناس وربّما يقتل الناس وحده شرعاً أحد أمور اربعة إما القتل وإما الصلب وإما قطع يده اليمنى ورجله اليسرى وإما النفي عن بلده الى بلد آخر كما قال الله تعالى: ﴿انّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾^(١) والروايات كثيرة في هذا الباب والمحارب هو الذي لا يقبل توبته لأجل وقوع التوبة منه بعد قدرة حاكم الشرع عليه نظير توبة فرعون قرب الغرق فهي لا أثر لها في اسقاط الحد عليه واستدلّ العلامة رحمه الله على جواز بيع المملوك المريض الذي هو مشرف على الموت فكما يجوز بيع المريض المذكور وشرائه لأجل العتق في الكفّارة وكذا يجوز بيع المملوك المحارب لأجل العتق فيها اذ المشتري اذا اشتريها قد دخلا في ملكه ثم أعتقهما فيها نعم منع العلامة في التحرير والشهيد الأوّل في الدروس رحمه الله عن بيع المرتد الفطري وعن بيع المملوك المحارب اذا وجب قتل المحارب بأن يكون قاتلاً للنفس المحترمة فيقتل قصاصاً للوجه المتقدم عن التذكرة من لزوم تضاد

الحكمين لزوم البقاء نظراً الى بيعه وجوب الاتلاف نظراً الى وجوب قتل كل واحد منهما اذ لم تقبل توبتهما لانه لا تقبل توبة المرتد الفطري على قول ولا تقبل توبة المحارب لوقوعها منه بعد قدرة الحاكم عليه كما سبق هذا آنفاً بل في الدروس أفتى الشهيد الأوّل رحمه الله بتوقف جواز بيع المرتد الملى أيضاً على التوبة كالمرتد الفطري فاشترط في المبيع أن يكون طاهراً ففي صورة عدم التوبة يجب قتله ويكون نجساً ويسقط عن المالية فاعطاء الثمن في قبالة يكون من قبيل أكل المال بالباطل وكيف كان الأمر فالمتتبع في كلمات الفقهاء العظام رحمه الله يحصل له القطع بأن اشتراط الطهارة وقابلية الطهر والتطهير إنما يكون في المبيع الذي يتوقف الانتفاع المعتد به عند العقلاء على طهارته كما يكون الانتفاع به أكله أو شربه أو لبسه وأما إذا لم يتوقف الانتفاع به على طهارته كما إذا كان المبيع عبداً أو أمة إذ المقصود منهما الخدمة والكسب فلا تشترط الطهارة ولهذا قسم الشيخ الطوسي رحمه الله المبيع الى آدمي وغير آدمي ثم اشترط الطهارة في غير الآدمي كما يكون المبيع من المأكولات أو المشروبات أو الملبوسات ولكن استثنى من اشتراط الطهارة في غير الآدمي كلب الصيد الصيود على وزن فعول صيغة مبالغة أي كلب كثير الصيد.

قوله الثانية يجوز المعاوضة على كلب غير الهراش الى قوله الثالثة!

المسألة الثانية يجوز المعاوضة على كلب الهراش من كلب الصيد وكلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع وانما قال في الجملة لوجود الاختلاف في غير كلب الهراش من بعض افراد الكلاب الاربعة المذكورة في جواز المعاوضة عليه كما سيحيى ان شاء الله تعالى بلا خلاف ظاهر الاطلاق العتاني المصري ظاهراً فانه أفتى بعدم جواز بيع الكلب مطلقاً قال المصنف رحمه الله لعل اطلاق

العُماني يكون مثل اطلاق كثير من الأخبار بأنّ ثمن الكلب سحت ولا ريب في أنّ هذا الاطلاق محمول على كلب الهراش لأجل الأخبار المتواترة والاجماع الدالّتين على جواز بيع الكلب في الجملة الحاصل أنه يقع التعارض بين هذه الأخبار الدالة على ان ثمن الكلب سحت بطور الاطلاق وبين الأخبار الدالة على جواز بيع كلب غير الهراش على نحو تعارض المطلق والمقيّد في كلب غير الهراش والمطلق لا يجوز بيعه والمقيّد يجوز به فيجمع بينهما بحمل المطلق على غير المقيّد ويقال ان المراد من المطلق غير المقيّد أي ثمن كلب الهراش فقط سحت هذا مضافا الى ان الملاك في جواز البيع هو حليّة الانتفاع به لا الطهارة وقد سبق هذا ثم أن ما عدا كلب الهراش على أقسام أحدها كلب الصيد السلوقي وهو منسوب إلى السلوق بفتح السين وضمّ اللام وسكون الواو قرية باليمن وأكثر كلاب قرية السلوق معلّم للاصطياد وهو من أكمل الكلاب للصيد لانه رفيع الاقدام مجذوب البطن فهو سريع العدو ولهذا يكون هذا الكلب متيقناً من الأخبار الدالة على جواز بيع كلب الصيد ومن معاهد الاجماع الدالة على جواز بيعه وشرائه وهذا لا خلاف فيه الثاني كلب غير السلوقي وبيعه جائز على المعروف بين الاصحاب رحمهم الله من غير ظاهر اطلاق الشيخ المفيد رحمهم الله في المقنعة ومن غير ظاهر اطلاق الشيخ الطوسي رحمهم الله في النهاية أي ظاهر اطلاق قولهما والاطلاق هنا يكون بمعنى الاستعمال أي استعمل المفيد والطوسي رحمهم الله كلب الصيد في السلوقي فقط فلا يسمع قولهما في قبال الاخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على جواز بيع كلب الصيد غير السلوقي وهي سالمة عن المعارض فالعمل بها متعيّن كما عمل بها أكثر الاصحاب رحمهم الله ولهذا قال المصنّف رحمهم الله ويدل على جواز بيعه قبل الاجماع المحكي عن الخلاف للطوسي وعن المنتهى للعلامة وعن الايضاح لفخر المحقّقين رحمهم الله وغيرها من الكتب الفقهية القيمة الأخبار المستفيضة منها قول

امامنا الصادق عليه السلام في رواية القسم أو القاسم بن الوليد عليه السلام قال سئلت ابا عبد الله الصادق عليه السلام عن ثمن الكلب الذي لا يصيد قال عليه السلام سحت وأما الصيود فلا بأس به (١).

ومنها خبر الصحيح عن ابن فضال عن أبي جميلة عن ليث قال سئلت ابا عبد الله الصادق عليه السلام عن كلب الصيود يباع قال عليه السلام نعم ويؤكل ثمنه (٢) ومنها رواية أبي بصير عليه السلام قال سئلت ابا عبد الله الصادق عليه السلام عن ثمن كلب الصيد قال عليه السلام لا بأس به واما الكلب الآخر فلا يحل ثمنه (٣) ومنها ما عن دعائم الاسلام للقاضي نعمان المصري عليه السلام عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا بأس بثمن كلب الصيد (٤).

ومنها مفهوم رواية أبي بصير عليه السلام عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت (٥) ويستفاد منه ان ثمن الكلب الذي يصطاد ليس بسحت فان قيل اي مفهوم من المفاهيم الست وهي عبارة عن مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم اللقب ومفهوم الحصر ومفهوم العدد بموجود هنا قلنا ان مفهوم الوصف موجود هنا لان الكلب موصوف والموصول مع صلته صفة أي الكلب الذي يصطاد ثمنه ليس من السحت.

ومنها مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال ثمن الكلب الذي لا يصيد من السحت ومن الواضح ان الكلب

١. الوسائل ج ١٢ ص ٨٣ باب ١٤ من ابواب ما يكتسب به ح ١.

٢. التهذيب ج ٩ ص ٨٠ باب ٢ ح ٧٨. ٣. الوسائل ج ١٢ ص ٨٣ باب ١٤ ح ٥.

٤. دعائم الاسلام ج ٢ ص ٢٨ ح ٢٨ طبع دار المعارف مصر.

٥. التهذيب ج ٧ ص ١٣٥ باب ٩ ح ٧٠ الوسائل ج ١٢ ص ٨٣ باب ١٤ ح ٦.

الذي يصيد ليس ثمنه بسحت قال عليه السلام ولا بأس بثمن الهرة ومنها مفهوم رواية
مرسلة الصدوق عليه السلام ^(١) وفيها ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت ويستفاد
من منطوق بعضها ومفهوم بعضها الآخر جواز بيع كلب الصيد والحال أنه ليس
لها معارض فالعمل بها متعين.

ثم ان دعوى إنصراف هذه الأخبار كمعاقد الإجماعات المنقولة المتقدمة
الى كلب السلوقي كما أن جواز بيعه كمعاقد اجماعات الاصحاب عليه السلام ضعيفة جداً
لان علّة الانصراف اما تكون غلبة الوجود واما كثرة الاستعمال وكلاهما
ممنوعان لعدم غلبة المعتدّ بها وجوداً الكلب السلوقي هذا مضافاً الى فرض
تسليم غلبة الوجود للسلوقي أن غلبة الوجود لا توجب الانصراف كما حقّق هذا
في محله فالنتيجة انا لا نسلم أولاً غلبة وجود السلوقي في الخارج وعلى فرض
التسليم لا نسلم كون غلبة الوجود سبباً للانصراف للمطلق الى فرد غالب الوجود
خارجاً نعم انما يكون سبب الانصراف كثرة الاستعمال فقط ولكن كثرة
الاستعمال لا تصح في قول الامام الصادق عليه السلام ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس
بكلب الصيد لان مرجع تقييد الكلب بعنوان كونه لا يصيد في لسان روايات
الباب الى ارادة الامام عليه السلام الكلب الذي يصح عنه سلب وصف الاصطياد وعنوان
الصيد وليس المراد من التقييد المذكور صحّة سلب عنوان السلوقية ووصف
السلوقية عن الكلب الذي لا يصيد كي يحترز به عن كلب الصيد الذي يكون غير
السلوقي بل المراد منه سلب وصف الاصطياد أي لا يجوز بيع الكلب الذي لا
يصيد هذا منطوق الخبر وأما مفهوم الخبر فيجوز بيع الكلب الذي يصيد سواء كان
سلوقياً أم غير سلوقي وكيف كان الأمر سواء صحّ دعوى الانصراف من مطلق

الكلب غير الصائد الى مطلق الكلب الصائد أم خصوص الكلب الصائد السلوقي أم لا يصح فدعوى الانصراف ممنوع بل يمكن أن يكون مراد المقنعة والنهاية من السلوقي مطلق كلب الصيد سواء كان سلوقياً أم غير الكلب السلوقي بان كان السلوقي من باب المثال لا الحصر على ما شهد به بعض الفحول الذي يكون المراد منه كاشف الغطاء رحمه الله وشهادته عبارة عن اطلاق السلوقي على مطلق كلب الصيد وشهادته حجة لانه عادل بل أعدل العدول ويؤيد اطلاق السلوقي على مطلق كلب الصيد بالكلام الذي نقل عن المنتهى للعلامة رحمه الله وعُني بالسلوقي في كلمات الفقهاء رحمه الله كلب الصيد مطلقاً سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي وعُلل العلامة رحمه الله هذا الاطلاق بقوله لان السلوق قرية باليمن يكون أكثر كلابها معلّمة للاصطياد والصيد ولهذا نسب كلب الصيد اليها ويقال كلب السلوقي ولكن قال المصنّف رحمه الله إنّ هذا الكلام من المنتهى يحتمل أن يكون مسوقاً لاجراء غير كلب الصيد أي يجوز بيع الكلب السلوقي المعلن للاصطياد أي لا يجوز بيع غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية اذ ليس كلّ كلاب قرية السلوق معلّماً للاصطياد بل اكثرها معلّم له أي أنّ المراد بالسلوقي خصوص الصيد منها لا مطلق السلوقي فالنتيجة ان في كلام العلامة رحمه الله احتمالين الاحتمال الاول أن يكون المراد بالسلوقي مطلق كلب الصيد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي لان اكثر كلاب السلوق معلّم ولهذا عبّر عن كلب الصيد بالكلب السلوقي ومثّل به كما ان هذا القانون مرسوم عرفاً لأن أهل العرف يعبّر كثيراً عن الفرس الجيّد بالفرس الجيّد العربي وهكذا هلّم جرّاً والاحتمال الثاني ان يكون المراد من السلوقي اخراج كلب غير السلوقي سواء كان كلباً صائداً أم هراشاً ومن الواضح ان احتمال الاول يشمل مطلق كلب الصيد سواء كان كلباً سلوقياً أم كلباً ماشيةً أم كلباً حائطاً أم كلباً زرعاً وانّ احتمال الثاني لا يشمل الكلاب الثلاث المذكورة قال المصنّف رحمه الله

ان الاحتمال الاول أظهر من الاحتمال الثاني لأن الاحتمال الثاني مستدرك بلا فائدة اذ من الواضح عدم جواز بيع كلب الهراش وأما الاحتمال الاول فهو ذو فائدة لافادته جواز بيع الكلاب الاربع قوله فتدبر وهو تدقيقي اشارة الى دقة المطلب المذكور كي يظهر لك وجه اظهرية لاحتمال الاول في كلام العلامة رحمته من الاحتمال الثاني وبقي المثال لغلبة الوجود ولغلبة الاستعمال اما المثال لغلبة الوجود خارجاً فكلانسان الذي يكون له خمسة اصابع في يده ورجله فهو غالب وجوداً من الانسان الذي يكون له ستة اصابع في أحدهما أو في كليهما وعليه اذا قيل جئني بانسان لا ينصرف الذهن اي ذهن المخاطب منه الى الانسان الذي يكون له خمسة اصابع بل ينصرف الى مجيء انسان ولهذا اذا اتى بانسان يكون له ستة اصابع فقد أمثل أمر المولى ومدحه العقلاء ولو قيل له من قبل المولى لِمَ لم تجيء بالانسان الذي يكون له خمسة اصابع فلم يقبل هذا القول منه أصلاً وأما المثال لغلبة الاستعمال فكلالماء الذي يستعمل كثيرا في الماء البارد العذب وعليه اذا قال المولى لعبده جئني بالماء ينصرف ذهن المخاطب منه الى الماء البارد العذب الصافي المطلق فهذا يوجب للانصراف لا الاول هذا.

قوله الثالث كلب الماشية والحائط وهو البستان والزرع الى قوله الثالثة!

القسم الثالث من اقسام ما عدا كلب الهراش كلب الماشية وكلب البستان وكلب الزرع قال المصنّف رحمته والأشهر بين القدماء من الاصحاب رحمته المنع عن بيع الكلاب الثلاثة المذكورة واستدلوا على ذلك بالأخبار الحاضرة التي تدل على حصر جواز بيع الكلب بكلب الصيد فقط وهذه الأخبار الحاضرة مشهورة بين محدثين العظام رحمته بل هي مشهورة بين أهل الفتوى كالمفيد والقاضي ابن البرّاج وابن زهرة وابن سعيد الحلّي رحمته والعلامة الحلّي رحمته في المختلف بل ظاهر

الخلاف وابن زهرة في الغنية رحمه الله الإجماع عليه أي على منع جواز بيع الكلاب المذكورة هذا مضافاً الى نجاستها العينية نعم المشهور بين الشيخ الطوسي ومن تأخر عنه زماناً الى زماننا هذا هو جواز بيع الكلاب الثلاثة وفاقاً للمحكي عن ابن الجنيد وهو أحد القديمين رحمه الله حيث قال ابن الجنيد رحمه الله لا بأس بشراء كلب الصائد والحارس للماشية والزرع ثم قال لا خير في الكلب فيما عدا الصيود والحارس والكلمة الاخيرة وهي عبارة عن كلمة الحارس لو لم تحمل على الاولى اي على الحارس للماشية والزرع في كلام ابن الجنيد رحمه الله لدلّ كلامه الاخير على جواز بيع كلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع اذا طلاق لفظ الحارس يشمل جميع كلاب الحارس لان كلب الماشية يحرس الاغنام من السباع والساوق وكلب الحائط يحرس البستان وكلب الزرع يحرس ويحفظ الزرع فكلها حارس ويصح اطلاق هذا العنوان على كل واحد منها بل يشمل اطلاقه كلب الحارس للدور والخيام والفسطاط هذا مضافاً الى كون اللام الداخلة على كلمة الحارس عهدية خارجية اشارة الى حارس الماشية والزرع مع أن قانون التلفظ يقتضي حمل المطلق على المقيّد لان المتكلم الفصيح والبلّغ اذا تكلم بالمقيّد أولاً ثم بالمطلق ثانياً فقانون التكلمي يقتضي الحمل المذكور وحكى جواز بيع الكلاب الثلاث أيضاً عن الشيخ والقاضي ابن البراج رحمه الله في كتاب اجارة كتابهما وعن سلال وأبي الصلاح الحلبي وابن حمزة وابن ادريس الحلبي وعن اكثر المتأخرين كالعلامة الحلبي وولده السعيد فخر المحققين والشهيدين والمحقق الثاني وابن القطّان في المعالم والصيمري وابن فهد الحلبي وغيرهم من متأخري المتأخرين عدا قليل من الفقهاء رحمه الله وافق المحقق الاول صاحب الشرائع المحقق السبزواري ومحمد تقي المجلسي الاول وصاحب الحقائق والعلامة الطباطبائي في مصابحه وفقه عصره الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله في

القواعد ولكن قال المصنّف رحمه الله والمنع عن بيع الكلاب الثلاث موافق للعمومات المتقدمة المانعة عن بيع مطلق الكلب الاكلب الصيد منطوقاً وبعضها مانع عنه مفهوماً وقد تقدّمت هذه الأخبار المانعة فان قيل اشتهر في اللسان كلام وهو عبارة عن قولنا ما من عام الا وقد خصّص وعلى هذا يحتمل ان يكون لها مخصّص دالّ على جواز بيع كلب الماشية والحائط والزرع قلنا لم نجد مخصّصاً لها سوى رسالة الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط من رواية جواز بيع كلب الماشية والحائط فان قيل إنّ خبر المرسل ليس بحجّة فكيف يعتمد عليه ويكون مخصّصاً للعمومات المذكورة قلنا انجبر ضعف سنده بالارسال بعمل أكثر الاصحاب رضي الله عنهم على طبقه وكذا انجبر قصور دلالته لأجل كون المنقول مضمون الرواية لامعناها ولا ترجمتها والتوضيح هنا يحتاج الى تفصيل وهو ان النقل للخبر عن الامام عليه السلام تارة يكون بكلمات الامام عليه السلام وبالفاظه من غير تقديم وتأخير وتغيير وتصحيف وإسقاط وهذا يسمى بالنقل الملفوظ وأخرى يكون النقل بالترجمة كما اذا تبدّل الناقل لفظ الامام عليه السلام بلفظ آخر وثالثة يكون النقل بالمضمون وهو عبارة عن النقل بحسب فهم الناقل عن كلام المعصوم عليه السلام مطلباً وحكماً كما اذا قال المعصوم عليه السلام لشخص اغتسل للجمعة فيستزيد منه الناقل بحسب فهمه ودركه وجوب غسل الجمعة ثم نقل للغير وجوب غسلها من جانب الامام عليه السلام ومن هنا انقدح لك ان قصور الرواية من حيث الدلالة ثابت في صورة النقل بالمضمون فقط وليس قصور الدلالي بموجود في صورة النقل بالفاظ الامام عليه السلام وفي صورة نقل ترجمة الفاظه هذا ولكن إنجبر ضعف سنده بسبب اشتهاره بين المتأخرين رضي الله عنهم وبسبب ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب الاجارة وظهور الاتفاق على جواز بيع الكلاب الثلاث يكون ثابتاً بان أحداً من الاصحاب رضي الله عنهم لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب الماشية والحائط والزرع

وبين اجارتها أي كلما جاز بيعها جاز اجارته فجواز اجارتها إجماعي فبيعها جائز لعدم الفرق من حيث الجواز بين الاجارة والبيع واذا لاحظنا الاتفاق على جواز اجارة كلاب الاربع فقد استفدنا منه جواز بيعها فالنتيجة أن المخصّص موجود للعمومات المانعة عن بيع الكلاب الثلاثة وهو عبارة عن مرسلّة الصدوق رحمه الله المنجبرة ضعف سندها وقصور دلالتها بعمل أكثر الأصحاب رضي الله عنهم على طبقها وظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ الطوسي رحمه الله والانتفاع المحلّل موجود في الكلاب الثلاثة وتقدير الدية ثابت للكلاب المذكورة ويظهر من قول العلامة رحمه الله في التذكرة جواز بيع هذه الكلاب عندنا ومن المحكي عن الشهيد الأوّل رحمه الله في كتاب حواشيه على قواعد العلامة رحمه الله أن أحداً من الاصحاب رضي الله عنهم لم يفرّق بين الكلاب الاربعة فتكون الدعاوي على جواز بيع الكلاب موجودة أحدها دعوى التخصيص للعمومات ثانيها دعوى الاتفاق على جواز اجارتها ثالثها دعوى وجود الانتفاع المحلّل في الكلاب وهو حراسة الأغنام والبستان والزرع رابعها دعوى تقدير الدية شرعاً لها خامسها دعوى عدم الفرق بين الكلاب الاربع وهي تكون قرينة واضحة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد في جواز البيع على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة كما يظهر هذا المطلب من عبارة ابن زهرة في الغنية حيث عبّر سيّد السند أولاً في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة ثم قال السيّد المذكور واحتزرنا بقولنا ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة عما يحرم الانتفاع به شرعاً ويدخل في ذلك كل نجس الا ما خرج بالدليل المعتبر من بيع الكلب المعلوم للصيد ومن الزيت النجس للاستصباح تحت السماء قال المصنّف رحمه الله ومن المعلوم بالاجماع والسيرة قديماً وحديثاً جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محلّلة مقصودة بحيث تكون أهم عند العقلاء من منفعة الصيد اذ حفظ الاغنام الكثيرة

والبستان الذي تكون فيه الثمرات والفواكه وحفظ الزرع يكون فيه حنطة وحبوبات قيمة أهم من الصيد القليل وعلى ضوء هذا فيجوز بيع كلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع لوجود القيد الذي اعتبره السيد السند^{رحمته} في الغنية من المنفعة المحللة المقصودة في هذه الكلاب كما لا يخفى فإن قيل إن بيع النجس ممنوع شرعاً كما هو مفاد رواية تحف العقول والدعائم وغيرهما ولا خفاء في نجاسة الكلاب قلنا ان المنع شرعاً عن بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع وعلى طبيعة الحال فينتفي المنع عن البيع للنجس بانتفاء حرمة الانتفاع ولا ريب في حلية الانتفاع بالكلاب المذكورة وقد سبق هذا قال المصنف^{رحمته} ويؤيد أي ذلك جواز بيع الكلاب الثلاثة المذكورة قول التذكرة من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد اعنى منه المنفعة المحللة موجود في هذه الكلاب وحكى عن العلامة الحلبي^{رحمته} في موضع آخر من التذكرة أن تقدير الدية لهذه الكلاب يدل على مقابلتها بالمال وهذا يدل على جواز مقابلتها بالثمن من حيث البيع قال المصنف ولكن ضعف الدليل الاول للعلامة^{رحمته} بسبب رجوعه الى القياس الباطل اذ قاس الكلاب الثلاثة بكلب الصيد وشبهها به في وجود النفع في كل واحد منها وكذا ضعف الدليل الثاني بان الدية في صورة إتلاف الكلاب لا تدل على تملكها وعلى مقابلتها بالمال اذ يحتمل ان تكون الدية من باب تعيين الغرامة المعيّنة شرعاً من جهة تفويت المتلف شيئاً ينتفع به ولا تكون الدية ثابتة من جهة اتلاف المال والا لكان الواجب قيمتها كائنة ما كانت أي سواء كانت قيمتها متساوية لديتها أم زائدة عليها أم ناقصة عنها فإتلاف الكلاب الثلاثة يكون مثل اتلاف الحر ومن المعلوم أن إتلاف الحر يكون سبباً لضمان المتلف الغرامة المعيّنة شرعاً ولا يكون إتلافه سبباً لضمان تفويت ماليته أي مالية الحر لان الحر ليس بمال شرعاً ولهذا لا يجوز بيعه وكذا الكلاب الثلاثة حرفاً بحرف والحاصل أن

الدية لو لم تدلّ على عدم تملك الكلاب شرعاً فلم تدلّ على تملكها وعلى ماليتها لان الدية دية المنفعة الفائتة لا الدية لمالية الكلاب والا لكانت قيمتها كائنة ما كانت واجبةً والحال ان ديتها معيّنة ومن تعيّن شرعاً يعلم كون الدية ثابتةً لاجل تقويت المنفعة ولأجل غرامتها لا لأجل ماليتها ونحو الدليل الاول والدليل الثاني في الضعف انجبار مرسله لصدوق عليه الرحمة بعمل الاصحاب رضي الله عنهم بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ رحمه الله في كتاب الاجارة وعن العلامة والشهيد رضي الله عنهما لو هن هذه الدعوى وضعفها بسبب ظاهر عبارة الخلاف للشيخ الطوسي وعبارة الغنية للسيد المكارم رضي الله عنهما من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب الثلاثة هذا أولاً ولو هن دعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ رحمه الله في كتاب الاجارة وعن العلامة والشهيد الاول رضي الله عنهما بسبب وجدان الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى هذا ثانياً نعم استدرك المصنّف رحمه الله ضعف دعوى الاجماع المتقدم على جواز بيع الكلاب غير كلب الصيد بقوله نعم لو ادعى الاجماع على جواز بيع الكلاب لأمكن منع وهن الدعوى بمجرد الخلاف على جواز بيعها ولو كان الاختلاف من كثير الاصحاب رضي الله عنهم هذا بناء على ما ذهب اليه بعض المتأخرين في الاجماع من كونه منوطاً بحصول الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام سواء حصل الكشف المذكور عن اتفاق الاثنين من الفقهاء رضي الله عنهم أو عن اتفاق الثلاثة او الاربعة أو الاكثر فالاجماع الكشفي منوط بحصول الكشف عن رأي الامام عليه السلام ولو خالف المجمعين اكثر الاصحاب رضي الله عنهم فضلاً عن خلاف قليل منهم هذا مع أن دعوى الاجماع الكشفي من الشيخ والعلامة والشهيد الاول رضي الله عنهم تكون ممن اصطلاح الاجماع على مثل هذا الاتفاق الذي خالفه جماعة كثيرة لانهم قائلون بالاجماع بقاعدة اللطف أو الحدس فلا يعتنى بدعوى الاجماع عند وجدان الخلاف عند من لم يصطلح الاجماع على مثل هذا الاتفاق أعلم أن القائلين

بحجية الاجماع فهم ثلاثة فرق الاولى قائلة بحجية الاجماع من باب اللطف بمعنى ان وجود الامام المعصوم عليه السلام لطف في عالم الامكان وتصرفه فيه لطف آخر وعليه اذا اتفق العلماء عليهم السلام على حكم من الاحكام الشرعية فان وافق رأيهم رأي الامام عليه السلام فهو والا وجب عليه من باب اللطف القاء الخلاف فاذا لم يلق الخلاف بين المجمعين فيكشف هذا من باب اللطف عن رضا الامام عليه السلام وعن مطابقة قولهم قوله عليه السلام الثانية قائلة بحجيته من باب الكشف ومن الواضح ان الكشف عن رضا المعصوم عليه السلام لا يحصل الا باتفاق الكل ويقدر فيه خلاف واحد منهم فضلاً عن خلاف جماعة الثانية ذهبت الى حجتيه من باب الحدس عن قول المعصوم عليه السلام لان الامام عليه السلام سيد العلماء ورئيسهم ومن البعيد ان يتفق الرعايا والمرءوسين على أمر من الأمور الدينية وعلى أمر من الأمور السياسية ولم يدخل الرئيس فيما بينهم وعليه اذا اتفق الاصحاب عليهم السلام على حكم من الاحكام الشرعية فنحن نحس رضا المعصوم عليه السلام ودخوله في المجمعين قطعاً ومن الواضح أنه يشترط فيه اتفاق الكل أيضاً ويقدر فيه المخالف سيما خلاف مجهول النسب اذ يحتمل كونه اماماً معصوماً عليه السلام فان قيل انا سلمنا عدم الاتفاق على جواز بيع الكلاب الثلاثة وعدم حجية الاجماع الكشفية عند الشيخ الطوسي والعلامة والشهيد الاول عليه السلام ولكن الشهرة الفتوائية على جواز بيع الكلاب المذكورة بين المتأخرين جابرة لضعف سند الرواية المرسلة اذا كانت من المتقدمين أيضاً قلنا إن مع مخالفة كثير من القدماء عليهم السلام كيف تدعى الشهرة الفتوائية بين القدماء عليهم السلام على جواز بيع الكلاب الثلاثة الماشية والزرع والحائط هذا مضافاً الى كثرة ظواهر العمومات الواردة الناهية عن بيع الكلاب غير كلب الصيد وهذه العمومات واردة في مقام الحاجة أي سئل السائل عن جواز بيع الكلاب واجاب الامام عليه السلام بالمنع عن بيعها ومع خلوك كتب الروائية المشهورة

وتلك كالكتب الاربعة والوافي والمستدرك وغيرها عن هذه الرسالة الدالة على جواز بيعها حتى ان الشيخ رحمه الله لم يذكرها في جامعيه التهذيب والاستبصار وإنما ذكرها في المبسوط فقط وأما حمل كلمات القدماء رحمه الله في استثناء كلب الصيد فقط عن عدم جواز بيع الأعيان النجسة على المثال لا الحصر ففي غاية البعد لان سياق كلماتهم يدل على أن المقصود منها بيان الاحكام الواقعية وذكر المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى في الكلام يدل على انحصار جواز البيع بكلب الصيد فقط وأما كلام السيّد السند ابن زهرة رحمه الله فهو مختل وناقض من حيث المفهوم لانه استثنى عن كل نجس الكلب المعلم للصيد والزيت النجس للاستصباح تحت السماء مع أن الاجماع قائم على جواز الانتفاع بالعبد الكافر وعلى طبيعة الحال فلا يفي كلامه واستثنائه بكل ما خرج بالدليل المعتبر عن النجس وعمّا يحرم الانتفاع به هذا أي خذ ذا فان قيل انا نحمل كلام ابن زهرة رحمه الله بكلب الصيد على المثال لا الحصر وعليه فلا اختلال ولا نقص في كلامه قلنا ان حمل كلامه عليه لا يصحّح كلامه أصلاً لعدم شمول كلامه للعبد الكافر لانه استثنى من النجس كلب الصيد والزيت النجس فقط مع ان المملوك الكافر سواء كان أصلياً أم عارضياً والدهن الكلي سواء كان زيتاً أم غيره من المستثنى اجماعاً قال المصنّف رحمه الله لو أراد ابن زهرة رحمه الله من الكلب المعلم للصيد الحيوان النجس الذي يجوز الانتفاع به شرعاً فيشمل حينئذ المملوك الكافر أيضاً كما انه لو اراد من الزيت المتنّجس مطلق الدهن المتنّجس من باب استعمال الفرد في الكلي مجازاً بغلاقة الجزء والكل لشمّل مطلق الدهن فيكون الكلب مثلاً للحيوان النجس الذي يجوز الانتفاع به منفعة محلّلة مقصودة فيشمل الكلاب الثلاثة وتدخل في المستثنى وكذا الزيت النجس حرفاً بحرف أي مثالا للدهن ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه يكون على خلاف الظاهر من كلامه فلا يصار اليه الا بالقرينة وهي

مفقودة في المقام هذا.

ولكن الحاصل من شهرة جواز بيع الكلاب الثلاثة بين المتأخرين عليه السلام مع ضميمه أمارات الملك في هذه الكلاب الماشية والحائط والزرع والامارات عبارة عن حق الاختصاص لشخص بهذه الكلاب ولهذا لو غصب غاصب هذه الكلاب فيجب عليه ردّها وعن تقدير الدية لها شرعاً لو قتلها قاتل أو نقص بعض اعضائها وعن جواز اجارتها للمستأجر وعن جواز الانتفاع بها فالشهرة وأمارات الملك توجبان الظنّ بجواز بيعها حتى في غير هذه الكلاب مثل كلب الدور وكلب الخيام اذ هما يلحقان بها من جهة تنقيح المناط وبعد اللتيّ والتي ان مسألة جواز بيع الكلاب لا تخلو عن اشكال لوجود الاختلاف بين اكثر المتقدمين والمتأخرين عليه السلام وكذا التعارض بين أدلة الباب موجود وبعد تحقّق الاختلاف وتحقّق التعارض تصل النوبة بالاحتياط وهو يقتضي المنع عن بيعها لدوران الأمر بين حرمة البيع وبين جواز البيع والاحتياط في الترك لاحتمال حرمة بيعها وهذا واضح لا غبار عليه قوله فافهم وهو اشارة الى أنّ مختار المصنّف عليه السلام هو جواز بيع الكلاب الثلاثة وان كان الاحتياط يقتضي المنع عن بيعها لأجل نجاستها العينية ولكن بتنقيح المناط يكشف جواز بيعها لان كلب المعلم للاصطياد يكون نجس العين أيضاً ولكن لما كان له منفعة محلّلة وهو الاصطياد جاز بيعه لأنّ الملاك في جواز بيع الاشياء هو وجود المنفعة المحلّلة فيها سواء كانت طاهرة العين أم نجسة العين أم متنجّساً ويحتمل ان يكون اشارة الى أنّ الكلاب الثلاثة لها ملكية وليس لها مالية شرعاً اذ النسبة بين الملك والمال من النسب الاربع عموم من وجه مادة اجتماعهما في الكتب القيّمة كالوسائل مثلاً ومادة الافتراق عن جانب الملكية في حبة من العدس ومادة الافتراق عن جانب المالية في حطب الصحرى مثلاً.

قوله الثالثة الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه الى قوله الرابعة

المسألة الثالثة من المسائل الأربع التي تكون لبيان جواز بيع الأعيان النجسة من حيث الاستثناء عنها في بيان حكم العصير العنبي اذا غلى بالنار ولم يذهب ثلثاه فهو وان كان نجساً ولكن الاقوى جواز المعاوضة عليه ولهذا جعله من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة واستدل عليه بعمومات البيع واطلاقات البيع وعمومات التجارة عن تراضٍ مثل قول الله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وعمومه بناء على افادة المفرد المعرف باللام العموم والا فاطلاقه يشمل جواز المعاوضة عليه اذ لم يخرج بالدليل عن تحته فيبقى تحته وكذا عموم التجارة عن تراضٍ يشملها أيضاً كقوله تعالى: ﴿إِن تَكُنْ تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(٢) فعمومات البيع والتجارة صادقة عليه من جهة انه مال عند العقلاء قابل للارتفاع به بعد طهارته بسبب النقص الحاصل بذهاب ثلثيه كي يصير خلاً فإن قيل انه بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين كان نجساً على الأظهر وكونه نجساً يكون مانعاً عن كونه مالاً فيكون أكل المال بازائه اكلاً بالباطل قلنا نستصحب بقاء ماليته الى حين الغليان وقبل ذهاب الثلثين لتامة اركان الاستصحاب هنا لانه كان مالاً قبل الغليان قطعاً وبعد الغليان نشك في بقاء ماليته وزوالها فنستصحب بقاء ماليته الى حين الغليان وعلى هذا تجوز المعاوضة عليه بلا اشكال غاية الأمر انه بعد الغليان وقبل النقص مال ولكن معيوب بالنجاسة التي يمكن زوالها بذهاب الثلثين وهو يطهره فيصير مالاً صحيحاً ومن أجل هذا لو غصب حال كونه عصيراً فاغلاه الغاصب بالنار حتى حرم وصار نجساً فلم يكن العصير في حكم التالف

كي يضمن الغاصب بالمثل إن كان مثلياً أو القيمة إن كان قيمياً بل وجب عليه شرعاً ردّه الى مالكة ووجب عليه غرامة الثلثين وخسارتهما من مثلهما أو قيمتهما وأجرة العامل فيه حتى يذهب الثلثان ومؤنة العمل فيه من تهية الحطب أو الخشب عليه لان الغاصب يكون علّة لحدوث العيب ولوجوب ذهاب الثلثين فيجب عليه حينئذٍ غرامة الثلثين وهو يتوقف على الغليان فتكون عليه والغليان يتوقف على مؤنة من تهية الحطب أو الخشب فتكون عليه ويجب على الغاصب أيضاً أجرة العمل فيه لان ما يتوقف عليه الواجب واجب عقلاً كما حقق هذا المطلب في علم الأصول في بحث المقدمة وصرّح بهذا الأمر العلامة رحمته في التذكرة حال كونه معللاً لغرامة أجرة العمل فيه على الغاصب بانه صار سبباً لحدوث العيب بالغليان والنجاسة والحال أنه يحتاج زوال العيب الى مؤنة وخسارة والحال ان العيب يكون من فعل الغاصب فالنتيجة كانت الخسارة عليه بلا اشكال وهذا ظاهر نعم ناقش المحقق الكركي رحمته كلام العلامة الحلّي رحمته في جامع المقاصد في الفرق بين غضب العصير وغليانه حتى حرم ونجس قبل النقص وبين غضبه وصيروته خمرأً بعد الغليان بان فرق العلامة رحمته أعلى الله تعالى مقامه بين غضب العصير اذا غلى بواسطة اغلائه الغاصب وبين صيروته خمرأً بعد الغليان اذا غضب عصيراً فصار خمرأً فيجب عليه ردّ مثله لان المالية أي مالية العصير قد فاتت تحت يد الغاصب فكان عليه ضمانها كما اذا تلفت يكون باطلاً اذا لا فرق بين الصورتين لان العصير اذا غلى حتى حرم ونجس سواء صار خمرأً أم لم يصّر خمرأً بعد فهو في حكم التالف في الصورتين فيجب عليه ردّ المثل وأما العلامة رحمته فقد أفتى في الصورة الاولى بعدم كونه في حكم التالف وقال يجب على الغاصب ردّ وفي الصورة الثانية فقد ذهب الى كونه في حكم التالف وقال يجب عليه ردّ مثله والمحقق الكركي رحمته قال انه في الصورتين في حكم التالف

فيجب على الغاصب ردّ مثله اذا رضى المالك به واما اذا لم يرض به وقال ردّه الىّ خلاّ فيجب عليه مؤنة الغليان وذهاب الثلثين واما اذا صار خمرأً فيجب عليه ردّ مثله قطعاً لعدم الخمر مالاّ شرعاً وأما المصنّف رحمه الله فقد استدرك أي دفع توهم ورود الاشكال الذي ذكره المحقّق الثاني على العلامة الحلّي رحمه الله بقوله لكن لا يخفى على أهل التحقيق أنّ مناقشة المحقّق الكرّكي اعلى الله تعالى مقامه لا يرد على الفاضل العلامة رحمه الله لوجود الفرق الواضح بين صورتين أي بين العصير العنبي اذ اعلى بالنار وبينه اذا صار خمرأً بعد الغليان وأمّا بيان الفرق بينهما فإنّ عصير العنبي بعد الغليان يكون مالاّ عرفاً كما يكون قبل الغليان مالاّ عرفاً وشرعاً ولكن النجاسة العارضة عليه لا تمنع عن ماليته عرفاً وشرعاً بسبب قبوله الطهارة بالنقص والنجاسة العارضة بالغليان لا تعتبرها أما بخلاف صيرورته خمرأً فإنّ النجاسة العارضة عليه بسبب صيرورته خمرأً مانعة عن ماليته شرعاً لان هذه النجاسة ليست بقابلة للتطهير والطهارة وعلى ضوء هذا فالخمر لا تزول نجاستها اصلاً الا بزوال الموضوع اي اذا تبدل عنوان الخمرية بعنوان آخر من العناوين الطاهرة والا الخمر مادام خمرأً فهي نجسة ليست بمال شرعاً ولهذا يكون أكل المال بازائها أكلاً بالباطل أما بخلاف العصير فانه تزول نجاسته العارضة بنقصه الذي يتحقّق بذهاب الثلثين فتكون طهارته نظير طهارة ماء البئر بالنزح المقدّر شرعاً أي تطهير ماء البئر بالنزح هذا عند القدماء رحمه الله وأما المتأخرون فهم قائلون باستحباب نزح البئر مالم يتغيّر أحد اوصافه الثلاثة اللون والطعم والريح بواسطة وقوع النجاسة فيه وبالجملّة فالنجاسة في العصير وحرمة الشرب له عرضيّة تعرضانه في حال متوسط بين حالتي طهارته اذ للعصير العنبي حالات ثلاثة يكون طاهرأً في اثنين منها وفي احديها نجساً الاولى حالته قبل الغليان وهو في هذه الحالة طاهر بلا اشكال الثانية حالته بعد الغليان وقبل ذهاب

الثلاثين وهو في هذه الحالة المتوسطة نجس بحيث لا يجوز شربه ولا بيعه ولا سائر المعاولات عليه الثالثة حالته بعد الغليان وبعد ذهاب الثلاثين وهو في هذه الحالة طاهر أيضاً ومن هنا انقذ لك عروض النجاسة عليه في حال متوسط بين حالتي طهارته اذا علم هذا فقد علم أن حكمه حكم النجس بالعرض الذي يقبل التطهير والطهر وعلى طبيعة الحال فلا يشمل قول امامنا الصادق عليه السلام في رواية تحف العقول أو شيء من وجوه النجس وكذا لا يدخل تحت قول الرسول الأكرم عليه السلام اذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه لأن الظاهر والمتبادر من وجوه النجس ومن حرمة الشيء العنوانات النجسة والمحرمّة أي يتبادر منها الاشياء التي تكون نجاستها وحرمتها ذاتيين وتلك كالنجاسات المعهودة في الشريعة المقدسة وهي نجسة بقول مطلق مثلاً المني من الحيوان ذي نفس السائلة نجس في جميع الحالات وبقول مطلق ولا تكون نجاسته ثابتة في حالة حرارته مثلاً بل هو نجس في حالة حرارته وفي حالة برودته ولا يشملان ما تعرضانه في حال غليانه وفي حال قبل ذهاب الثلاثين ولا يعرضانه في حال غليانه وفي حال ذهاب ثلثيه ولهذا يقال العصير العنبي حرام ونجس في حال الغليان وقبل النقص وبما ذكرنا من أن المراد من وجوه النجس في رواية تحف العقول العنوانات النجسة التي تكون نجاستها ذاتية يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين أي النجس الذي تكون نجاسته ذاتية لا عرضية للعصير العنبي لأن المراد بالعين الذي يكون مضافاً اليه كلمة النجس هو العنوانات النجسة التي تكون نجاستها ذاتية تكون في جميع الحالات كما تقدّم هذا آنفاً كما ان اطلاق لفظ الاسد على الحيوان المفترس يكون على نحو الحقيقة لانه اسد في جميع الحالات أما بخلاف الرجل الشجاع فان اطلاق لفظ الاسد عليه مجاز لانه ليس بأسد في جميع الحالات بل هو أسد حين اظهاره الشجاعة والجرأة وكذا

البول اذا اطلاق النجس عليه يكون على سبيل الحقيقة في جميع الحالات وأما بخلاف العصر العنبي فان اطلاق النجس عليه مجاز لأنّه لا يكون نجساً في جميع الحالات بل هو نجس بعد الغليان وقبل النقص الذي يتحقّق بذهاب الثلثين فقط ويمكن ان ينسب جواز بيع العصير العنبي الى كل من قيّد الاعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتطهير وعلى هذا فيجوز بيعه نظراً الى ما يستفاد من كلامه قال المصنّف رحمه الله ولم أجد من بين الفقهاء رحمه الله من صرح بالخلاف بالنسبة الى بيع جواز العصير عدا ما في مفتاح الكرامة من أن الظاهر هو المنع عن بيع العصير لأجل العمومات المتقدّمة وهي عبارة عن خبر تحف العقول والدعائم وغيرهما والنبوي المشهور هذا أولاً وثانياً لخصوص بعض الأخبار الذي ورد في خصوص المنع عن بيع العصير اذا غلى مثل قول أبي عبد الله الصادق رحمه الله وان غلى فلا يحلّ بيعه الحديث^(١) ومثل رواية أبي بصير قال سألت أبا عبد الله الصادق رحمه الله قال اذا بعته قبل أن يكون خمرأ وهو حلال فلا بأس^(٢) ويستفاد من كلامه رحمه الله نظراً الى مفهوم الشرط ان بيعه لا يجوز وليس بحلال بعد أن يكون خمرأ ومن الواضح ان العصير اذا غلى فيصير خمرأ قبل النقص وكمرسل ابن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله الصادق رحمه الله قال سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أيشربه صاحبه فقال رحمه الله اذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه أي فلا خير في شربه ولا في بيعه^(٣) والاستدلال به على المدعى مبنى على شمول الخير المنفي للبيع أيضاً كما يشمل الشرب وفي جميع أدلّة صاحب مفتاح الكرامة رحمه الله على منع بيع العصير اذا غلى نظر واشكال أمّا في العمومات المتقدّمة

١. وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٧٠ باب ٥٩ ح ٦. ٢. المصدر نفسه ج ١٢ ص ١٦٩ ح ٢ باب ٥٩.

٣. الوسائل ج ١٧ ص ٢٢٧ باب ٢ ح ٧.

فلما مرّ من أنّ المراد من وجوه النجس أو شيء من النجس هو العنوانات النجسة التي تكون نجاستها ذاتية لا النجس العارضي الذي يقبل التطهير كعصير العنبي وعلى طبيعة الحال ان نهي الامام عليه السلام بلفظ الجملة الخبرية مثل قوله فلا يحلّ كما في رواية أبي كهمس عليه السلام وبقوله ففي بيعه بأس اذا صار خمرًا وهذه الصيرورة تتحقّق في صورة الغليان وقبل النقص كما في رواية أبي بصير عليه السلام ومثل قوله فلا خير فيه منطوقاً كما في مرسل ابن الهيثم عليه السلام إنّما يكون بعد الغليان وقبل النقص وهذا لا كلام فيه وأمّا بيعه بعد الغليان وبعد ذهاب الثلثين فهو جائز بالاجماع والفقهاء عليهم السلام ذهبوا الى جواز بيعه في هذا الفرض فقط وعلى ضوء هذا فهذه الروايات أجنبية عن المدعى هذا مضافاً الى أن خبر ابن الهيثم ضعيف من وجهين الأوّل لارساله والثاني لإجماله لانه نقل عن رجل وهو غير معلوم من حيث الوثاقة والعدالة بل من حيث المذهب والعقيدة ولكن لا حاجة الى هذا التحقيق بعد كونها اجنبيةً عن المدعى فالنتيجة ان بيع العصير يجوز بقصد التطهير مع إعلام المشتري بغليانه وبعد ذهاب ثلثيه فبيعه نظير بيع الدبس المتنجّس والخلّ المتنجس اذ لا يجوز بيعهما بدون إعلام المشتري بنجاستهما فبيع العصير العنبي اذا غلى بالنار وقبل ذهاب الثلثين لا يجوز بدون اعلام المشتري بنجاسته كي يقدم على ذهاب ثلثيه وعلى صيرورته خلاً فان قيل إنّ الدبس والخلّ المتنجّسان لا نفع فيهما اذ لا يجوز أكلهما وعليه فكيف يجوز بيعهما مع إعلام المشتري بنجاستهما فيكون أكل المال في قبالتها أكلاً بالباطل قلنا أنّهما قابلان للتطهير والطهر بعلاج والمعالجة لتطهيرهما عبارة عن نفوذ ماء الجاري أو الكرّ في جوفهما وعليه يجوز بيعهما بقصد التطهير س كيف يكون تطهيرهما اذ اتصالهما بالماء الطاهر كالجاري والكرّ الطاهر يوجب تبدّلهما وتغيّرهما بالعنوان الآخر وعليه لا فائدة في تطهيرهما ج تطهيرهما ممكن يعرف كيفيته اهل الخبرة

فالتيجة أن يبيع العصير العنبي الذي غلى بالنار ولم يذهب ثلثاه بعد يجوز مع إعلام المشتري به وكذا يجوز بيع الدبس المتنجس والخل المتنجس مع إعلام المشتري بنجاستهما وعليه فيكون النهي عن بيعه كنايةً عن عدم جواز الانتفاع به مادام لم يذهب ثلثاه فقد ذكر الامام رحمه الله الملزوم الذي هو عبارة عن عدم جواز بيعه وأراد اللازم الذي هو عبارة عن عدم جواز الانتفاع به وهذا كناية على مذهب الجمهور غير السكاكي صاحب مفتاح العلوم اذ عنده هي عبارة عن ذكر اللازم وارادة الملزوم والتفصيل موكول الى محله وهو علم البيان وعلى طبيعة الحال فلا يشمل هذا النهي بيع العصير المذكور بقصد التطهير بالنقص اذ يجوز الانتفاع به من حيث الأكل ولكن مع اعلام المشتري بنجاسته نظير جواز بيع الماء المتنجس حرفاً بحرف وبالجملة فلو لم يكن دليل على جواز بيعه بموجود الا استصحاب ماليته واستصحاب بقاء جواز بيعه بعد الغليان بالنار لكفى هذا الاستصحاب في جواز بيعه لتامة اركانه اذ قبل الغليان فهو مال يقيناً ويجوز بيعه وبعد الغليان نشك في بقاء ماليته وفي جواز بيعه فنستصحب البقاء والجواز قال المصنّف رحمه الله ولم أطلع على من تعرّض للمسألة صريحاً في طي كلماته عدا جماعة من المعاصرين رحمه الله نعم قال المحقق الثاني صاحب جامع المقاصد رحمه الله في حاشيته على الارشاد للعلامة الحلّي رحمه الله في ذيل قول المصنّف ولا بأس بموجود شرعاً ببيع الاشياء التي عرض لها التنجيس ولكن مع قبولها للتطهير والطهر بعد الاشكال أي بعد اشكال المحقق المذكور على العلامة صاحب الارشاد رحمه الله بقوله بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسة مثلاً اذ عرض لها التنجيس ففي جواز بيعها بأس بسبب عدم قبولها التطهير لاشتراط العلامة في جواز البيع قابلية التطهير ثم دفع المحقق الكركي رحمه الله هذا الاشكال بقوله بقبولها التطهير أي يجوز بيع الأصباغ المتنجسة بسبب قبولها التطهير بعد الجفاف بان يتصل الثوب المصبوغ

بها بعد جفافه بالجاري أو الكبر الطاهر كي ينفذ الى باطنه ثم تعرّض المحقّق المذكور حكم العصير المتنجّس بالغليان والديس المتنجّس والخلّ المتنجّس وقال هل يجوز بيعها ولكن على من يستحلّه من المشتري الكافر قال ففيه اشكال من جهة كون شربه حلالاً عنده وعليه فلا بأس به لانها تعدّ مالاً عند هذا المشتري المستحلّ لشربها فلا يكون أكل المال في قبالة أكلاً بالباطل ومن أنّ بيعه إعانة على الاثم وعموم قول الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان يشمله وعلى هذا لا يجوز بيعه وهذا مختار المحقّق الكركي رحمته لانه قال الاقوى هو العدم أي عدم جواز البيع انتهى كلامه رفع مقامه قال الشيخ الانصاري رحمته والظاهر أن المحقّق الثاني رحمته أراد بعدم جواز بيع العصير المتنجّس بيعه للشرب فقط من غير التثليث والتطهير ويدلّ على هذا المطلب ذكره المشتري المستحل في طيّ كلامه لانه يستفاد من ذكر المشتري المستحل لشربه قبل النقص انه لا يجوز بيعه على من لا يستحلّ لشربه قبل ذهاب ثلثيه والا لكان بيعه جائزاً بقصد التطهير بلا اشكال كما تقدّم هذا ويدلّ على مراده من كلامه هذا ذكر الدليل على عدم جواز البيع وهو عبارة عن الآية الشريفة اذ من الواضح أن بيعه بقصد التطهير ليس من مصداق الاعانة على الأثم والعدوان واذا كان مراد المحقّق الكركي رحمته من كلامه تعرّض عدم جواز بيع العصير للشرب من غير التثليث فلا يظهر حينئذٍ من كلامه حكم بيع العصير من حيث الجواز وعدمه على من يطهره بالنقص اذ تعرّض حكم بيع العصير المتنجّس من حيث المنع للشرب بلا تثليث فقط فلا يستفاد هذا اذ لم يذكر في كلامه شرط ولا غاية ولا وصف ولا لقب ولا عدد ولا حصر وهذا واضح لا ستره فيه ولكن يستفاد حكم بيعه عليه من الدليل الخارج فالنتيجة أنّ كلام المحقّق الثاني رحمته ليس بمخالف لكلام العلامة رحمته كما لا يخفى.

قوله الرابعة يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف الى قوله النوع الثاني مما يحرم التكسب به!

المسألة الرابعة من المستثنى من الاعيان المتنجسة في بيان حكم بيع الدهن المتنجس وهو جائز شرعاً بناء على المعروف من مذهب أصحاب الامامية عليهم السلام وبناء على المعروف من قانون مذهبهم ولتوضيح جعل جواز بيع الدهن المتنجس من المستثنى من الاعيان النجسة لابد من تمهيد مقدمة وجيزة وهي عبارة عن انقسام المستثنى الى متصل ومنقطع فالاول عبارة عن المستثنى الذي هو يكون داخلاً في المستثنى منه حقيقةً وخارجاً عن حكمه بواسطة إلا أو اخواتها نحو جاءني القوم الا زيداً والثاني عبارة عن المستثنى الذي هو داخل في المستثنى منه ادعاءً وعنايةً وخارج حكماً بواسطة الا أو اخواتها نحو جائي القوم الا حماراً فاذا تمهّدت هذه المقدمة فيقال إنّ جعل البيع الدهن المتنجس من المستثنى المتصل مبنى على أحد الأمرين اما المنع شرعاً عن الانتفاع بالمتنجس أي لا يجوز الانتفاع بالمتنجس الا بالدهن المتنجس لانه خرج بالدليل عن تحت المستثنى منه العام أو المطلق واما المنع شرعاً عن بيع المتنجس أي لا يجوز بيع المتنجس وان كان له النفع المحلل المقصود المعتد به الا الدهن المتنجس سواء كان جائزاً الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً كالدهن المتنجس أم لم يكن جائزاً الانتفاع به كالعصير العنبي قبل النقص مثلاً واما الدهن المتنجس فيجوز بيعه لأجل الدليل المعتبر على خروجه عن تحت العام أو المطلق كما يجوز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً لأجل النص وذلك كالاستصباح به تحت السماء والا أي وان لم يكن النفع المحلل للمتنجس لكان استثناء بيع الدهن المتنجس عن بيع الأعيان النجسة استثناءً منقطعاً لتحقيق النفع المحلل فيه وهو الاستصباح به تحت السماء هذا أولاً وثانياً أنّ المستثنى منه على

هذا التقدير ليس فيه منفعة محللة مقصودة كالنجاسات والمنتجسات كي يشمل الدهن المتنجس وحتى يستثنى منه لانه ذو منفعة محللة مقصودة وقد تقدم أن دليل المنع عن بيع النجس والمتنجس هو حرمة المنفعة المقصودة وانما قال المصنف رحمته فضلاً عن المتنجس لان حرمة الانتفاع بالمنتجس تستلزم حرمة الانتفاع بالنجس اما حرمة الانتفاع بالنجس فلا تستلزم حرمة الانتفاع بالمنتجس اذ نجاسة المتنجس أضعف من نجاسة النجس كما ان نجاسة النجس أضعف من نجاسة نجس العين مثل كلب البري مثلاً وعلى طبيعة الحال فاذا فرض حلها أي حل المنفعة بالنجس أو المتنجس فلا مانع حينئذ عن بيع الدهن المتنجس كذلك هذا ولكن يظهر من ثاني الشهيدين رحمتهما في المسالك خلاف كون استثناء الدهن المتنجس منقطعاً اذ على هذا يكون هذا الاستثناء متصلاً لانه قائل بعدم جواز بيع النجس وبيع المتنجس مطلقاً أي سواء كان لهما منفعة محللة مقصودة أم لم تكن لهما فصار تقدير الكلام عند الشهيد المذكور لا يجوز بيع النجس ولا المتنجس الا الدهن المتنجس وكذا لا يجوز الانتفاع بهما الا الانتفاع بالدهن المتنجس لأجل النص الصحيح ويظهر من ثاني الشهيدين رحمتهما أن جواز بيع الدهن المتنجس انما يكون لأجل النص ولا يكون جوازه بسبب تحقق جواز الانتفاع به والا أي وان لم يكن الجواز لأجله أي جواز بيع الدهن المتنجس لأجل النص لشاع الجواز وأطرد في غير الدهن المتنجس أيضاً لاجل تحقق الانتفاع به وذلك كالتداوي لبعض الأمراض بالخل المتنجس وذلك كتعديل ضغط الدم مثلاً وأما حرمة الانتفاع بالمنتجس الا ما خرج بالدليل كالدهن المتنجس فسيجيء الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى وكيف كان الاستثناء متصلاً كان أم منقطعاً فلا اشكال في جواز بيع الدهن المتنجس واستدلال عليه بالاجماع أولاً وبالأخبار المستفيضة ثانياً منها خبر الصحيح عن معاوية بن

وهب الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال قلت له جُرْذُ مات في سمنٍ أو زيتٍ أو عسلٍ قال عليه السلام أما السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله والزيت فيستصبح به^(١) والجرذ بضم الجيم وفتح الراء فأرة صحراوي كبير الجسم ويستفاد من هذا الكلام المبارك أنَّ موضع ملاقة الجرد وما حوله متنجس في السمن والعسل وأما الزيت فهو متنجس بتمامه بواسطة موت الجرد فيه بعد سقوطه فيه فقد فرّق الامام عليه السلام بين السمن والعسل والزيت ولعلَّ الفرق بين الزيت واخويه أي السمن والعسل يكون ثابتاً من جهة كون الزيت مائعاً دائماً أو غالباً أما بخلاف السمن والعسل فانهما جامدان أما السمن فهو جامد غالباً ومائع نادراً وأما العسل فهو جامد دائماً ولأجل هذا الفرق يصير الزيت متنجساً بتمامه بموت الجرد فيه وأما السمن والعسل فيصير موضع الملاقة وما حوله فقط متنجسان ولا يصيران متنجسين بتمامهما وزاد في المحكي عن التهذيب أي زاد ثاني الشهيدين عليه السلام فيه انه يبيع ذلك الزيت.

قوله في الجملة أي في خصوص الاستصباح ولا يجوز بيعه للأكل لحرمه أكل النجس بالاجماع

وبيّنه لمن اشتراه أي يعلمه بنجاسته كي يستصيح به ولا يأكله ويستفاد من هذا الكلام جواز بيعه مع إعلام المشتري بنجاسته فان قيل انكم قلتم بالفرق المذكور بين الزيت والسمن والعسل وما هذا الا رجم بالغيب أو قل وما هذا الا يبين فلسفة الاحكام الالهية من عند انفسهم وهذا محرّم بلا اشكال اذ عقولنا قاصرة جدّاً عن درك علل الأحكام وفلسفتها قلنا ليس الأمر كما ذكرتم بل هذا

الفرق مستفاد من رواية اسماعيل ابن عبد الخالق عليه السلام وهي آتية ان شاء الله تعالى وعلى ضوء هذا فليس هذا الفرق رجماً بالغيب ومن الأخبار المستفيضة الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس خبر الصحيح لسعيد الأعرج عليه السلام عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في الفأرة والدابة كالوزغة مثلاً تقع في الطعام والشراب فتموت فيه قال ان كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإذا كان وقوع الفأرة في السمن في الشتاء فأنزع ما حولها وكله وإذا كان في الصيف فأدفعها ويستصبح به ^(١) فالضمير المنصوب المتصل والمجرور والمتصل يرجعان إلى السمن والضمير أن المؤنثان يرجعان إلى الفأرة وعلى طبيعة الحال فقد بين الإمام عليه السلام حكم السمن فقط وأما حكم الزيت والعسل فلا يستفاد من هذا الخبر الشريف الا ان يستفاد حكمهما بتنقيح المناط ومنها ما عن أبي بصير في الموثق عن الفأرة تقع في السمن أو الزيت فتموت فيه قال عليه السلام ان كان جامداً فاطرحها وما حولها من السمن ويؤكل ما بقي وان كان ذائباً أي مائعاً فاسرج به وأعلمهم اذا بعته ^(٢) والضميران المؤنثان راجعان إلى الفأرة والضامرات الثلاثة الاخر راجعة الى السمن بقرينة جملة فاسرج به لان الاسراج متعارف بالسمن لا بالزيت وضمير الجمع راجع الى الناس الذين يشترون السمن أو الزيت ومنها رواية اسماعيل ابن خالد قال سئله سعيد الأعرج السمن أي بائع السمن وأنا حاضر أما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فيبياتع للسرّاج وأما الأكل فلا أي فلا يجوز وأما السمن فان كان ذائباً فكذلك أي فمثل الزيت من حيث الحكم وان كان جامداً والفأرة في اعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس والعسل كذلك أي مثل السمن من حيث الحكم ان كان جامداً هذا متن الرواية من تبديل فكذلك الى فهو كذلك وضمير سئله راجع الى مولانا

أبي عبد الله الصادق عليه السلام والضماير المذكور راجعة الى كل واحد من السمن والزيت والعسل الا ضمير لا تبعه ويتنازع لانه راجع الى الزيت فقط والضماير المؤنث راجعة الى الفأرة التي تموت في كل واحد من السمن والزيت والعسل بعد السقوط ويستفاد منه أن الزيت مائع دائماً ولهذا لم يفصل الامام عليه السلام بين كونه ذائباً فهو على هذا التقدير كالسمن حكماً وبين كونه جامداً فهو على هذا الفرض كالعسل من حيث الحكم وأما العسل فهو جامد وحكمه واضح وإنما قال المصنف رحمه الله وفي رواية إسماعيل بن عبد الخالق اشعار بهذا الفرق ولم يقل دلالة على ذلك الفرق بين الزيت والعسل لأن الرواية فرض كل واحد من السمن والعسل ذائباً وجامداً وعلى تقدير كونهما ذائبين لا يتحقق الفرق المذكور بين الزيت والسمن والعسل ولكن الرواية تشعر بهذا الفرق على تقدير كون السمن والعسل جامدين اما الفرق بين الدلالة والاشعار أن الاولى تفيد القطع والثاني يفيد الظن نعم لو كانا جامدين دائماً فيحصل الفرق المذكور قطعاً اذا عرفت دلالة الأخبار المذكورة على جواز المعاوضة على الدهن المنتجس للاستصباح فلاشكال يقع في مواضع الاربعة الاول أن صحة بيع الدهن المنتجس هل هي مشروطة باشتراط البائع على المشتري الاستصباح به صريحاً بأن يقول البائع للمشتري بعتك هذا الدهن بمائة درهم مثلاً ولكن أشرت عليك في ضمن عقد البيع الاستصباح به أو يكفي قصد البائع والمشتري الاستصباح به أو لا يشترط هذا ولا ذاك بل يجوز بيعه بلا شرط الاستصباح صريحاً وبلا شرط قصد الاستصباح به ظاهر الحلّي رحمه الله في السرائر هو الاول فان الحلّي صاحب السرائر بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المنتجسة جمع سواء كان دهن الحيواني أم دهن النباتي أم زيتاً قال رحمه الله ويجوز بيع الدهن المنتجس بهذا الشرط أي شرط الاستصباح به عندنا أي عند الامامية رحمه الله وظاهر المحكي عن الخلاف

هو الثاني حيث قال شيخ الطوسي رحمته جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء لا تحت السقف بلا ذكر شرط الاستصباح به ثم قال دليلنا اجماع الفرقة الناجية وأخبارهم ^(١).

وقال ابو حنيفة يجوز بيعه مطلقا أي بلا شرط الاستصباح به وبلا قصدهما أي أنه انتهى كلامه رفع مقامه أي كلام الشيخ رحمته ومثله أي مثل كلام الشيخ رحمته في الخلاف كلامه في المبسوط أنه لا يجوز بيعه إلا لأجل الاستصباح به وظاهره أي ظاهر كلامه كفاية القصد أي قصد الاستصباح وكفاية القصد ظاهر كلام غير الشيخ رحمته ممن عبر بقوله جاز بيعه لإستصباح أي لقصده كما في الشرائع والقواعد وغيرهما من كتب الفقهاء العظام رحمته نعم ذكر المحقق الثاني رحمته كلاماً حاصله أن التعليل في كلمات الفقهاء رحمته منوط بجواز بيع الدهن المنتجس وليس منوطاً بأصل بيعه على أي كيفية أي هل يجوز بيعه للاستصباح فقط أو لا يجوز بيعه لغرض آخر أم لا وعلى طبيعة الحال فالجواز مقيد بقيد الاستصباح وأما البيع فهو مطلق أي سواء كان بيعه بقصد الاستصباح أم بيعه لغرض آخر وبعبارة أخرى إن جوهر البيع مشروط بقصد الاستصباح وأما أصل البيع فليس مشروطاً بقصد الاستصباح وعلى ضوء هذا إذا باعه بقصد الاستصباح فهو صحيح يترتب عليه أثره وهو النقل والانتقال وأما إذا باعه بقصد الغرض الآخر فهو فاسد لا يترتب عليه أثره المذكور فاستدرك المصنف رحمته بقوله نعم عما افاده الفقهاء رحمته من أن قصد الاستصباح شرط لأصل البيع واستدرك هذا بأن قصد الاستصباح شرط لجواز البيع فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح به ولكن يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح كما ان الأمر في الدهن المنتجس كذلك والحال

١. خلاف الشيخ رحمته ص ٢٠٢ مسألة ١٩ كتاب الأطعمة ط ق.

كان الاستصباح من المنافع النادرة التي لا تلاحظ عرفاً في ماليته كما في دهن اللوز والبنفسج أي عطر البنفسج لان الفائدة الغالبة في الاول هو الشرب أو التدهين والاستصباح فائدة نادرة فيه والفائدة الغالبة في الثاني هو التدهين للجسم أو اللباس والاستصباح فائدة نادرة فيه وكذا شبههما من الأدهان التي ليس فيها الاستصباح فائدة غالبية فيشترط في جواز بيعها اذا تنجّست قصد الاستصباح ووجه هذا الشرط فيها أنّ مالية الشيء انما هي باعتبار منافعها المحلّلة المقصودة منه وليست ماليته بلحاظ الفوائد المحرّمة وتلك كأكل الأدهان المتنجّسة وعلى ضوء هذا فلو فرض عدم فائدة محلّلة فيه أي في الشيء فلا يجوز حينئذ بيعه وذلك كاللبن المتنجّس مثلاً فالشيء الذي لا فائدة فيه محلّلة غالبية أصلاً فلا يجوز بيعه لا على وجه الاطلاق كما باع البائع الدهن المتنجس بلا تقييده بقيد الاستصباح الذي هو منفعته وذلك كدهن اللوز مثلاً لان اطلاق بيعه ينصرف الى المنفعة الغالبة وتلك كالتدهين به والحال انه متنجّس لا يجوز شرعاً التدهين فأكل المال في قبالة يكون أكلاً بالباطل ولا على وجه التقييد بالفائدة النادرة المحلّلة غير المقصودة منه بأن يقول البائع للمشتري بعتك هذا الدهن المتنجّس بعشرة دراهم مثلاً لأجل الاستصباح به لان قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشيء مالاً وقد سبق هذا وعلى ضوء هذا لو فرض ورود النص الخاص على جواز بيع هذا الدهن المتنجس الذي يكون الاستصباح به منفعة نادرة كما ورد النص الخاص عن المعصوم عليه السلام على جواز بيع دهن اللوز اذا تنجّس للاستصباح به فلا بدّ من حمل هذا الجواز على ارادة الشارع المقدّس صورة قصد الفائدة النادرة وباعتباره يصحّ البيع كي لا يكون أكل المال في قبالة أكلاً له بالباطل اذ حكم الشارع المقدّس بجواز بيعه كما أجاز بيع الدهن الذي ليس الاستصباح منفعته الغالبة فيه كدهن اللوز مثلاً أمّا بخلاف صورة عدم قصد

الفائدة النادرة فإنّ المال في هذه الصورة مبذول في مقابل المطلق الذي ينصرف الى فوائد المحرّمة كما سبق هذا آنفاً.

قوله فافهم وهو اشارة الى أنّ حكم الشارع المقدّس بجواز بيع الدهن المتنجّس ليس الاستصباح به منفعةً غالبيةً مقصودةً منه كدهن اللوز مثلاً يقتضي المساواة بين المنفعة الغالبة والنادرة وعليه اذا كانت المنفعة الغالبة في الدهن المتنجس الاستصباح به كدهن السمسم مثلاً لا يعتبر في مقام بيعه قصد الاستصباح ولا شرطه وكذا لا يعتبر قصد الاستصباح ولا شرط الاستصباح به في جواز بيع الدهن الذي ليس الاستصباح فيه منفعة غالبية بل تكون منفعة نادرة فيه كدهن اللوز مثلاً بل يجوز بيعه على وجه الاطلاق كما يجوز بيع الدهن المتنجّس الذي يكون الاستصباح به منفعة غالبية فيه كدهن السمسم مثلاً وكدهن التبرّك في اللغة الفارسية وكالنفط بلا قصد الاستصباح به ولا شرطه بل يجوز بيعه على وجه الاطلاق وعلى طبيعته الحال لا فرق بين دهن السمسم اذا تنجّس وبين دهن اللوز في صورة تنجّسه وحين لزوم القصد بالفائدة النادرة المحلّلة وتلك مثل قصد الاستصباح في مقام بيع دهن اللوز مثلاً فلو لم يعلم المتبايعان أي البائع والمشتري جواز الاستصباح بدهن اللوز شرعاً وتعاملاً من غير قصد الى هذه الفائدة النادرة المحلّلة لكانت هذه المعاملة باطلة لان الثمن حينئذٍ مبذول من قبل المشتري مع الاطلاق وبلا قصد الاستصباح به في مقابل الشيء المتنجّس باعتبار الفوائد المحرّمة شرعاً وهي عبارة عن أكل دهن اللوز والحال انه فرض تنجّسه وأكل المتنجّس حرام شرعاً فيكون اكل المال في قبالة أكله بالباطل ووجه بذل المال والثمن مع الاطلاق في قبالة الفائدة المحرّمة انصراف الإطلاق اليها كما تقدّم هذا المطلب آنفاً نعم لو علمنا من القرائن الخارجية عدم التفات المتعاملين الى المنافع المحرّمة والمحلّلة أصلاً وتعاملاً لأمكن صحّة هذه

المعاملة لأنّ دهن اللوز اذا تنجّس مال واقعي شرعاً بلحاظ جواز الاستصباح به فهو قابل لبذل المال والثلثين بازائه وقبالة والحال انه لم يقصد به شربه الذي لا يصحّ بذل الثمن في قبالة لأنّه من المنافع المحرّمة ومن هنا انقذ لك أنّ مالمية الشيء عند الشارع المقدّس تكون باعتبار المنفعة المحلّلة سواء كانت غالبية أم نادرة وأما مالمية الشيء عند العرف فأنّما يكون بلحاظ المنفعة الغالبة فقط المحلّلة اذ الملاك عرف اهل الشرع ولهذا يكون دهن اللوز اذا تنجّس مالملاً عند الشارع المقدّس وليس بمال عند العرف قوله ومرجع هذا في الحقيقة أي مرجع صحّة هذا القسم من المعاملة حقيقةً وواقعاً الى أنّه لا يشترط في صحّتها شيء فهي صحيحة شرعاً ويستفاد من هذا عدم اشتراط الاستصباح صريحاً ولا قصده في صحّة بيع الدهن المتنجّس أصلاً كما لا يخفى فتحصّل مما ذكر صحّة بيع دهن اللوز اذا تنجّس مع قصد الاستصباح به وبطلان بيعه اذا لم يقصد به وامكان صحة بيعه في فرض عدم التفات البائع والمشتري الى فائدة الدهن أصلاً لا الى المنفعة الغالبة المحرّمة وهي عبارة عن شربه والتدهين به ولا إلى المنفعة النادرة التي هي عبارة عن الاستصباح به فمرجع صحّة البيع الى عدم قصد المنفعة المحرّمة.

قوله فافهم وهو اشارة الى أنّ اجازة الشارع المقدّس بيع مثل الدهن المتنجّس اللوزي على نحو الاطلاق بلا تقييد بعدم قصد المنافع المحرّمة فالقصد وعدم القصد غير دخيلين في مالمية الشيء وعدمها كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل وأما فيما كان الاستصباح منفعة غالبية فيه وتكون مالمية هذا الدهن باعتبار الاستصباح به ومثّل المصنّف رحمه الله بالأدهان المعدة للإسراج وتلك كدهن السمسّم والنفط وغيرهما فلا يعتبر في صحّة بيع هذه الأدهان اذا تنجّست قصد الاستصباح بها أصلاً لأنّ الشارع المقدّس قد قرّر ما ليّتها العرفية بتجويز

الاستصباح بها وان فرض حرمة سائر منافعها بسبب نجاستها وذلك كشرهها والتدهين بها بناء على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالمتنجس على مورد النص لان القاعدة تقتضي حرمة جميع منافع المتنجس إلا ما خرج بالدليل وهو الاستصباح به هذه أضعف الوجهين وأما أقوى الوجهين فهو عبارة عن ان الأصل يقتضي حلية جميع منافع المتنجس إلا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب وكذا لا يلزم قصد الاستصباح في صحة بيع الأدهان المتنجسة اذا كان الاستصباح منفعة مقصودة مساوية لمنفعة الأكل المحرم كالإلية والزيت وعصارة السمس فـلا يعتبر في صحته بيعه قصد المنفعة المحللة المقصودة منه فضلاً عن اشتراطه اذ يكفي في ماليته شرعاً وجود المنفعة المحللة المقصودة وتلك كالاستصباح به غاية الأمر كون حرمة منفعة الاخرى المقصودة منه نقصاً في هذا وهو الأكل يكون نقصاً في هذا الدهن يوجب الخيار للجاهل بهذا النقص فان قيل أي خيار من الخيارات المعهودة شرعاً يثبت للجاهل بنجاسة في هذا المقام قلنا ان هذا الخيار خيار العيب وهو ثابت له ويحتمل أن يكون خيار الغبن ثابتاً هنا لأن المشتري يشتري بإشترائه بقصد الأكل وبعد الشراء انكشفت له نجاسته وحرمة أكله فيثبت له خيار العيب نظراً الى نجاسته وحرمة أكله ويحتمل ثبوت خيار الغبن له نظراً الى قيمته العليا اذ اشتراء الدهن للأكل يكون بأعلى القيمة من اشتراء للاستصباح به كما هو معلوم عند أهل العرف وأهل السوق نعم يشترط في صحة بيع هذه الادهان المتنجسة عدم اشتراط البائع على المشتري المنفعة المحرمة بان يقول البائع بعثك هذا الدهن بشرط أن تأكله وان شرطها فقد فسد العقد أي عقد البيع بسبب فساد الشرط لان الشرط الفاسد مفسد كما عليه جمهور الفقهاء رضي الله عنهم بل يمكن فساد عقد البيع وان لم نقل بافساد الشرط الفاسد الذي هو عبارة عن الشرط الذي يخالف الكتاب العزيز والسنة المباركة لأن مرجع هذا

الشرط الفاسد في فرض بيع الدهن المتنجس للأكل الى تعيين المنفعة المحرمة على المشتري نظرا الى الاشتراط وعلى طبيعة الحال فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل لان حقيقة النفع العائد الى المشتري بازاء ثمنه هو النفع المحرم وهو أكله.

قوله فافهم وهو اشارة الى أن للدهن المتنجس نفعين نفع المحرم وهو أكله ونفع المحلل وهو الاستصباح به تحت السماء وعلى ضوء هذا فليس النفع العائد الى المشتري محرماً فقط بل يعود النفع المحلل في قبال ثمنه اليه وهو الاسراج به وعلى صبيعة الحال ليس الأكل أكلاً بالباطل بل يكون تجارة عن تراض فتكون المعاملة صحيحة وعلى هذا اذا كان المشتري جاهلاً بنجاسته حين الشراء ثم علم بنجاسته فلا يثبت الخيار لا خيار العيب ولا خيار الغبن له لوجود النفع المحلل للدهن كما اذا علم بالنجاسة حين الاشتراء اذا لا يثبت له الخيار أصلاً في هذه الصورة لاقدامه على ضرر نفسه هذا هل يمكن القول ببطان المعاملة بمجرد قصد المنفعة المحرمة أم لا فهذا اختلاف في ليس باجماعي وهذا متفرع على أن فساد الشرط هل يسرى الى فساد المشروط أم لا وان لم يشترطها البائع على المشتري في متن العقد وبالجملة.

فكل بيع قصد فيه منفعة محرمة بحيث قصد أكل تمام الثمن أو بعضه بازاء المنفعة المحرمة كان باطلاً لا يترتب عليه أثره والأمثلة واضحة كبيع العنب ليعمل خمرًا وكبيع الخمر للشرب وأمثالهما وأما توضيح أكل تمام الثمن وأكل بعض الثمن بازاء النفع المحرم فيقال أن أكل تمام الثمن يتحقق في قبال عمل العنب خمرًا مثلاً وأما أكل بعض الثمن فيتحقق بازاء غناء الجارية المغنية وبعضه الآخر في قبال خدمته كتنظيفه للدار وتغسيله للظروف والثياب والطبخ للغذاء كما اذا كان ثمن الجارية غير المغنية بمائة الف تومان مثلاً وقيمتها حال كونها مغنية

بمائة وخمسين الف تومانٍ كما قال المصنّف رحمه الله كما يشير الى ذلك البطلان النصّ الذي ورد في تحريم شراء الجارية المغنّية وبيعها اذ تفاوت قيمتها بوجوب قصد النفع المحرّم وهو عبارة عن غنائها في الاعراس مثلاً مع أنّها ذات منافع كثيرة محلّلة كما لا يخفى وأما الأخبار في هذا الباب فهي كثيرة.

(ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع الوسائل ج ١٢ ص ٨٧ ب ١٦ ط ق.)

وصرّح العلامة رحمه الله في التذكرة بأنّ الجارية المغنّية اذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لولا غنائها فالوجه التحريم انتهى كلامه رفع مقامه أي اذا بيعت بمائة دينار مثلاً فهذا البيع حرام لانه منهي عنه وكل منهي عنه ينهي التحريمي حرام مع لحاظ غنائها وتغنيها وإذا بيعت بثمانين ديناراً مع قطع النظر عن تغنيها فهذا حرام ووجه كونه منهيها عنه إنما يكون لقصد المنفعة المحرّمة عن شرائها وهو غنائها وكل شيء اذا قصدت منفعتها المحرّمة فيبيعه باطل ويستفاد من كلام العلامة رحمه الله بطلان بيع الجارية المغنّية بهذا الشرط المذكور لأجل قصد المنفعة المحرّمة من هذا البيع قال المصنّف رحمه الله ثم أن الأخبار المتقدّمة من رواية معاوية بن وهب رحمه الله ورواية أبي بصير رحمه الله وسعيد الاعرج رحمه الله واسماعيل بن عبد الخالق رحمه الله خالية عن إعتبار قصد الإستصباح في جواز بيع الأدهان المتنجّسة لان موردّها من حيث السؤال عن الامام عليه السلام والجواب يكون الأدهان التي يكون الاستصباح فيها منفعة مقصودة منها كافية في ماليّتها العرفية كدهن السمسّم والنفط وأمثالهما وقد علم سابقاً جواز بيع هذه الأدهان المتنجّسة بلا شرط قصد الاستصباح بها قلباً نعم ربّما يتوهم من قول مولانا الصادق عليه السلام في رواية سعيد الاعرج رحمه الله المتقدمة فلا تبعه الا المشتري الذي انكشفت له نجاسته كي لا يأكله بل يستصحب به ويتوهم من هذا اعتبار قصد الاستصباح به في جواز بيعه ولكن يدفعه أنّ الابتياح للسراج والاستصباح انما جعل غاية للإعلام ولم يجعل الابتياح للسراج علّة الجواز لبيع

الدهن المتنجس أي نتيجة الإعلام هي الاسراج بمعنى أن المسلم إذا اطلع على نجاسته بواسطة إعلام البائع فلا جرم يشتريه للاسراج لا للأكل وهذا نظير قوله ﷺ في رواية معاوية بن وهب رضي الله عنه يبيته لمن اشتراه ليستصبح به فالاستصبح جعل غاية الاعلام ونتيجته ولم يجعل علة لجواز البيع الدهن المتنجس بحيث لا يجوز بيعه بلا قصد الاسراج والاستصبح به فاللام في الاسراج في رواية الأعرج وفي ليستصبح في رواية معاوية بن وهب للغاية أي نتيجة الإعلام هي الاسراج والاستصبح نظير قول مولانا وامامنا أمير المؤمنين علي رضي الله عنه للموت وابنوا للخراب أي نتيجة التولد وعاقبته هو الموت كما أن نتيجة البناء والعمارة هي الخراب وليس اللام بعلّة لهما وإلا لم يولد أحد من الناس ولم يبن أحد وهذا واضح.

قوله الثاني أن ظاهر بعض الأخبار وهو عبارة عن رواية معاوية بن وهب رضي الله عنه وكذا رواية أبي بصير واعلمهم إذا بعته في قول الامام ﷺ فلا تبعه الآ لمن يبيته لمن اشتراه وجوب اعلام البائع المشتري بنجاسته لأن في رواية أبي بصير صفة الأمر وهي حقيقة في الوجوب أو ظاهر فيه ما لم تكن القرينة موجودة على خلاف حقيقتها أو على خلاف ظاهرها وأما رواية معاوية بن وهب رضي الله عنه فيها جملة خبرية وهي أدل على الوجوب من صيغة الأمر لانها تدل على تحقق الشيء والمبدأ في الخارج فكان التبين والإعلام واقعان في عالم الخارج أما بخلاف صيغة الأمر فانها لطلب ايجاد المبدأ في الخارج وعلى طبيعة الحال هل يجب الإعلام مطلقاً أي سواء علم البائع أن المشتري يشتريه للاسراج أم لم يعلم هذا أم لا يجب الاعلام بنجاسته حينئذٍ وعلى بناء الوجوب على نحو الاطلاق أو على نحو التقييد بصورة عدم العلم بصرف المشتري هل يكون وجوبه نفسياً أو يكون وجوبه شرطياً وأما اذا كان وجوبه نفسياً فالبيع صحيح اذا ترك الاعلام بها

فهو عاص يستحق المذمة في الدنيا والعقوبة في العقبى بسبب تركه الواجب النفسى وأما اذا كان وجوبه شرطياً بمعنى إعتبار اشتراط الإعلام المذكور في صحة البيع فاذا بيع الدهن المتنجس بدون الإعلام فالبيع فاسدٌ لانه اذا فات الشرط فات المشروط أو فقل اذا إنعدم الشرط فقد انعدم المشروط قال المصنّف رحمه الله الذي ينبغي أن يقال في هذا المقام إنه لا اشكال في وجوب الإعلام بشرط أن نقول باعتبار إشتراط الاستصباح في متن العقد أو توافق البائع والمشتري على الإستصباح به من الخارج عن العقد ووجه وجوب الإعلام بالنجاسة هو توقف قصد الاسراج به على العلم لنجاسة لان بيع الدهن واشترائه انما يكونان للأكل بحسب قانون العرف هذا كله اذا قلنا باعتبار اشتراط الإستصباح في صحة البيع وأما اذا لم نقل باعتبار اشتراط الإستصباح في عقد بيع الدهن المتنجس فالظاهر من أخبار الباب وجوب الإعلام نفسياً قبل العقد أو بعده لرواية معاوية بن وهب رحمه الله ورواية اسماعيل بن عبد الخالق رحمه الله وفي قول الإمام ٧ يبيته لمن اشتراه إشارة الى وجوب الإعلام نفسياً لثلاث أسباب فإن قيل لم لم يقل المصنّف رحمه الله دلالة بوجود الاعلام قلنا لانه لا ملازمة عقلاً ولا عادةً بين التبين والاعلام وبين الاستصباح به اذ يحتمل أن يُعلم المشتري بنجاسته ومع هذا لا يستصحب به والحال أن الملازمة العقلية ثابتة بين الدال والمدلول الالتزامي ولكن ليست الملازمة بثابتة بين المشار وهو وجوب الاعلام والمشار اليه وهو الاستصباح به ولهذا قال اشارة اليه فليست الملازمة العقلية ولا الملازمة الشرعية ولا الملازمة العادية بين وجوب الإعلام بنجاسته وبين الاستصباح به وأما مثال الملازمة العقلية ففي ما بين طلوع الشمس ووجود النهار مثلاً والملازمة الشرعية تكون بين الصلوة الصحيحة التامة وبين الطهارة والملازمة العادية ثابتة بين الكون على السطح ونصب السلم مثلاً أما بين الإعلام بالنجاسة

وبين الإستصباح به فليست الملازمة باقسامها الثلاثة بموجودة اذ يمكن ان يُعلمه بها ولا يتحقق الاستصباح منه كما يمكن تحقق الاستصباح به منه من دون الإعلام وعلى هذا فقد يتحقق الإعلام والاستصباح به معاً وقد يتحقق الإعلام بدون الإستصباح وقد يتحقق الإستصباح بدون الإعلام وعلى طبيعة الحال قد يجتمعان وقد يفترقان فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه كالانسان والايض مثلاً وبناء على عدم الملازمة بين الاعلام بالنجاسة وبين الاستصباح فلا فائدة في وجوب الإعلام.

قلنا ان الفائدة في وجوبه حصر انتفاع المشتري بالاستصباح بمعنى عدم الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لأن وظيفة كل مسلم أن لا يوقع اخاه المسلم في الحرام وعلى هذا ففي الخبر الذي يدل على وجوب الإعلام بالنجاسة كخبر معاوية بن وهب رضي الله عنه وغيره اشارة الى وجوب اعلام الجاهل على العالم بعنوان المبيع الذي يكون الانتفاع الغالب به محرماً بحيث يُعلمُ البائع وقوع المشتري في الحرام الشرعي كما اذا باعه الدهن المتنجس الحيواني مثلاً واذا لم يعلمه بنجاسته فيبتلى المشتري عادةً بأكله اذ المنفعة الغالبة فيه هو الأكل لا الإستصباح وعلى ضوء هذا فالشارع المقدس كانه قال للبائع أعلمه بنجاسة لأن لا يقع المشتري في الحرام الواقعي بسبب تركه أيها البائع الإعلام فقانون الشرعي يقتضي إعلام كل الجاهل بالحرام لئلا يرتكبه ويشير الى هذا القانون كثير من الأخبار المأثورة عن أئمتنا المعصومين عليهم السلام المنفرقة في الابواب المتعددة أي ورد بعضها في باب لباس المصلي وهي دالة على حرمة تغير الجاهل بالحكم أو الجاهل بالموضوع في المحرمات الشرعية مثلاً أوقع زيد عمرواً في خطر شرب الخمر بالقول بأن شربه ليس بحرام هذا مثال تغير الجاهل بالحكم أو أوقعه في خطر شربه بالقول بأن هذا المائع ليس بخمر هذا مثال تغير الجاهل

بالموضوع فالنتيجة ان التغرير بمعنى ايقاع الشخص المسلم في خطر ارتكاب الحرام حرامٌ ومن الأخبار التي تدلّ على وجوب إعلام الجاهل بالحكم أو الموضوع خبر يدلّ على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه^(١) وطريق الاستدلال به على المدعى أن اثبات الوزر على المباشر من جهة ارتكابه فعل القبيح الواقعي اذ أفتى المفتي بغير علم بالحكم الشرعي وعلى هذا يمكن أن يفتي بحلّية الشيء وهو في الواقع كان حراماً ويحتمل أن يفتي بوجوب الشيء وهو في الواقع حرام أو يفتي بحرمة الشيء وهو في الواقع واجب فاتيان الحرام وترك الواجب قبيح واقعاً عقلاً وشرعاً كما برهن هذا في محله وهو علم الكلام والهيئات الفلسفة وأما حمل وزر العامل على المفتي من جهة كونه مسبباً لفعل القبيح الواقعي ومن جهة كونه موقعاً له في الحرام وعلى طبيعة الحال فالمفتي أوقع المقلّد في الهلاك والخطر بسبب عدم علم المفتي بالحكم أو الموضوع ومنها قوله ﷺ ما من امام صلّى يقوم فيكون في صلاتهم تقصير الا كان عليه أوزارهم وفي رواية أخرى فيكون في صلوته وصلوتهم تقصير الا كان اثم ذلك عليه أي على امام الجماعة وفي رواية أخرى لا يضمن الامام صلوتهم الا أن يصلّي بهم جنباً ومثل رواية أبي بصير المتضمّنة لكرهه أن يسقى البهيمة أو يطعم ما لا يحلّ للمسلم أكله أو شربه^(٢) يعني منه الاشياء النجسة أو المتنجّسة وأما بيان دلالتها على المدعى فإن المراد من التقصير في الأوليين منها هو تقصير الامام من حيث شرائط الصلوة أو من حيث اجزائها الواجبة والحال ان المأمومين لا يعلمون تقصيره وهو يغرّره باماماته لهم وأمّا بيان رواية الثالثة

١. الوسائل ج ١٨ ص ٩ باب ٤ ح ١ والرواية عن مولانا الباقر ﷺ .

٢. وكل هذه الروايات لاربعة في البحار ٨٨ ص ٩٣ ط ج باب فضل صلوة الجماعة.

على المدعى فلان الجنبية التي توجب بطلان الصلوة ثابتة للامام والمأمومون لا يعلمون جنبته وهو بامامته يغزّهم بالغين المعجمة في الموضعين كما لا يخفى وأما توضيح رواية الرابعة على المدعى فلانه ثبت بالاجماع كراهة أكل النجس والمتنجس للحيوانات التي تكون مأكولة اللحم وثبت أيضاً أن كلّ شيء يكون مكروهاً للحيوان المأكون اللحم من حيث الأكل والشرب فهو يكون حراماً للإنسان أكلاً وشراباً وعلى طبيعة الحال فالانتفاع بالدهن المتنجس منحصر بالاسراج لحرمة أكله وعلى ضوء هذا فلو ترك الإعلام فقد غرّر المشتري الجاهل البائع اذ اشتراه للأكل لانه منفعة غالبية فيه أي في الدهن فقد غرّر المشتري الجاهل والتغير حرام في الشريعة المقدسة.

قال المصنّف رحمه الله ويؤيد حرمة تغير الجاهل أن أكل الحرام وشربه من القبائح ولو كان الآكل والشارب جاهلين بالحكم كما اذا كان جاهلاً بحرمة أكل المتنجس وبحرمة شربه أو كان جاهلاً بالموضوع كما اذا كان جاهلاً بكون هذا الشيء نجساً أو متنجساً ولذا يكون الاحتياط حسناً في كل شيء اذا كان مشكوك النجاسة والحرمة فان قيل أتنا نحن أن يكون العلم بالنجاسة والحرمة دخیلاً في قبح الأكل للحرام المتنجس وشربه قلنا إن العلم ليس بدخيل في القبح ولو كان العلم دخیلاً فلم يحسن الاحتياط والاجتناب عن مشكوك النجاسة والحرمة كما اذا دار أمر الشيء بين الحرمة والاباحة فلاحتياط بالترك مطلوب وذلك كشرب التبغ مثلاً وكما اذا دار أمر الشيء بين الوجوب والاباحة أو بينه والاستحباب فلاحتياط بالفعل مطلوب عقلاً وشرعاً وما هذا إلا لقبح الحرام ولقبح ترك الواجب وانما قال المصنّف رحمه الله ويؤيده ولم يقل وبدل عليها لانه يحتمل أن يكون القبح مختصاً بفعل الحرام المتيقن وترك الواجب المقطوع به لا المحتمل حرمة أو وجوباً وبواسطة هذا الاحتمال قال ويؤيده وحينئذ أي حين

كان الاغراء قبيحاً عقلاً وشرعاً فيكون اعطاء النجس للجاهل بالحكم أو الموضوع قبيحاً لانه اغراء بالقبيح وهو قبيح عقلاً لانه ظلم عليه وهو قبيح عقلاً وأما بيان قبحه شرعاً فلكونه منهيّاً عنه فالمكلّف العالم بالنجاسة اذا كان مسبباً لوقوع الجاهل بأكل النجس أو المتنجّس فقد فعل فعل الحرام لانه بترك الإعلام أوقع المكلّف في الهلاك وان لم يكن المكلّف العالم بالنجاسة مسبباً بالكسر لوقوعه في الحرام كما اذا رأى شيئاً نجساً في يد الجاهل بالنجاسة وهو يريد أكله أو شربه يجب إعلام العالم الجاهل بكون هذا الشيء نجساً أو متنجساً وبوجوبه في هذا الفرض صرح العلامة رحمته في أجوبة المسائل المهنائية حيث سئل السيد المهنائي رحمته عن رأى في ثوب المصلي نجاسة فهل يجب عليه الإعلام أم لا مثلاً اذا رأى زيد في ثوب أحمد المصلي نجاسة فهل يجب عليه الإعلام أم لا ولكن المصلي لا يعلمها هل يجب على زيد إعلامه بها أم لا سئل السيد المهنائي رحمته عن حكم هذه الواقعة فأجاب بانه يجب الإعلام لأجل وجوب النهي عن المنكر كما أن الأمر بالمعروف واجب قال المصنّف رحمته اثبات كون ترك الإعلام من المنكر مشكل جداً لان المصلي الجاهل بنجاسة ثوبه لا يرتكب المنكر كي يجب النهي عن ارتكابه من باب وجوب النهي عن ارتكاب المنكر لان حديث الرفع وحديث السعة يرفعان قبح فعل الصلوة في هذا الثوب المتنجس وعليه لا يكون فعلها به في حال الجهل بها من المنكر القبيح حتى يجب النهي عنه وبعبارة أخرى وهي أن الكلام في الصغرى أي هل فعل الصلوة بالثوب المتنجس حال الجهل بالنجاسة من المنكر القبيح أم لا واما الكبرى فهي مسلمة أي فعل المنكر من القبيح عند الكل والحاصل أن هنا أموراً أربعة ولا بد أولاً من بيان الفرق بين حاصل الكلام ومحصل الكلام هو ان الاول عبارة عن خلاصة قبل التفصيل والثاني عبارة عن خلاصة أي خلاصة الكلام بعد التفصيل أحدها أن يكون فعل

الشخص علّة تامة لوقوع الحرام في الخارج كما اذا أكره زيد غيره على فعل المحرّم مثلاً اذا اكره زيد بكرّاً على شرب الخمر مثلاً فلا اشكال حينئذٍ في حرمة هذا الاكراه ولا اشكال في كون وزر الحرام على المكروه بل يكون الوزر الأشد على المكروه بالكسر أي يكون عليه الوزران وزر الحرام الذي فعله المكروه بالفتح ووزر الظلم لانه أوقعه في الحرام بسبب اكراهه ايّاه والاكراه ظلم على المكروه بالفتح وثانيها أن يكون فعل الشخص سبباً للحرام وذلك كمن قدّم الى غيره شيئاً محرّماً كلحم الخنزير مثلاً بعنوان كونه لحم الغنم ذكياً لياً كله فالتقديم يكون جزء السبب لفعل الحرام والسبب الآخر لفعله هو جهله بالحكم أو الموضوع ومثل هذا المورد ما نحن فيه اذ ترك إعلام البائع بنجاسة الدهن جزء السبب لأكله والسبب الآخر هو جهله بها أي جهل المشتري بالنجاسة قال المصنّف رحمه الله وقد ذكرنا أنّ الاقوى في بيع الدهن المتنجّس بلا إعلام البائع المشتري بنجاسته هو التحريم تكليفاً لأنّ استناد الفعل الحرام الى السبب أقوى من استناده الى الفاعل المباشر ولهذا ينسب الفعل الى المسبّب دون المباشر كما يقال بنى زيد هذا المسجد وبنى عمرو هذه الدار وبنى بكر هذا المصّر مع انهم ليسوا ببناءين ومعمارين بل هم آمرون بالبناء ومسبّبون لتأسيس المسجد والدار والمصر والحاكم بهذا المطلب المذكور هو العرف وعلى طبيعة الحال فنسبة الفعل الى المسبّب أولى من نسبة الفعل الحرام الى المباشر ولهذا يستقر الضمان على المسبّب دون المباشر مثلاً اذا اعطى زيد الغاصب مالاً مغضوباً الى عمرو الذي يجهل بكونه مغضوباً وأتلفه وجع مالكة الى عمرو المتلف بالمثل ان كان مثلياً وبقيمة يوم التلف ان كان قيمياً ثم رجع عمرو الى زيد الغاصب بالمثل أو القيمة لانه سبب الإتلاف فيأخذ الغرامة منه ويدفعها الى المالك بل قيل انه لا ضمان ابتداءً الا على المسبّب والفرق بين احتمال الأوّل واحتمال الثاني أنّه يجوز للمالك أن يرجع الى المباشر

الجاهل بالغصبية ثم هو يرجع الى الغاصب المسبب ويأخذ المثل أو القيمة عنه ويدفع الى المالك على احتمال الاول ولا يجوز رجوعه اليه على احتمال الثاني بل يتعين رجوع المالك الى المسبب الغاصب مستقيماً وثالثها أن يكون فعل الشخص شرطاً لصدور الحرام وهذا الثالث يكون على وجهين أحدهما أن يكون فعل الشخص من قبيل ايجاد الداعي على المعصية اما لحصول الرغبة في المعصية وذلك كترغيب الشخص على المعصية كما اذا رغب زيد أحمد على شرب الخمر بأن له منافع كثيرة بشرط أن يكون زيد جاهلاً بكون شرب الخمر حراماً ومعصيةً والأفصدق الاكراه واما لحصول العناد من الشخص حتى يقع في المعصية وذلك كسب آلهة الكفار وهذا السب يوجب لإيقاع الكفار في سب الحق وهذا يكون منهياً عنه لقول الله تبارك وتعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم^(١) أو كسب آباء الناس الموقع لهم في سب آباء الساب كما شاهدت ذلك كثيراً في أيام صباوتي في الوطن قال المصنف رحمه الله والظاهر من أخبار الباب حرمة القسمين معاً وقد ورد عن أئمتنا المعصومين عليهم السلام في حرمة عدة من الأخبار وعلى طبيعة الحال يكون الدليل على حرمة القسمين من القسم الثالث اخباراً كثيرةً وثانيهما أن يكون فعل الشخص بايجاد شرط آخر غير الداعي على الفعل كبيع العنب ممن يعلم البائع انه يجعله خمرًا فالبيع يكون شرط جعل العنب خمرًا ومقدمة له والداعي هو إرادته الجعل المذكور وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى الرابع أن يكون فعل الشخص ثابتاً من قبيل عدم المانع عن ارتكاب الحرام وعدم المانع يكون تارة مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل للحرام كما يكون الشخص قادراً على نهي

الفاعل عن ارتكاب الحرام ولكن هو يسكت عن النهي عن المنكر ولا اشكال حينئذٍ في حرمة هذا لقسم مع تحقق شرائط النهي عن المنكر ولا يخفى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات الإلهية ولكن جعل في الشريعة المقدسة لهما شرائط الأربعة الأولى أن يكون الأمر والنهي عالمين بالمعروف والمنكر كي لا يأمر بالمنكر ولا ينهى عن المعروف الثاني أن يكون تارك المعروف وفاعل المنكر مصرّين على ترك المعروف وفعل المنكر الثالث أن يكون الأمر والنهي مأمومين من الضرر البدني والمالي والعرضي الرابع أن يكونا محتملين للتأثير وهذا يكون مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة الى الفاعل للحرام لانه يكون جاهلاً بكون الدهن منتجساً وجهله يكون سبباً لعدم الحرمة الفعلية المنجزة في حقه فصدور فعل الحرام وهو عبارة عن أكل الدهن المنتجس مشروط بعدم إعلام العالم بتنجس الدهن الجاهل بها وعلى هذا الاساس هل يجب دفع فعل الحرام عن الجاهل بالإعلام أم لا يجب دفعه عنه بسبب السكوت فيه اشكال منشئه فقد ان الدليل الاجتهادي الدال على وجوب الإعلام بنجاسة الدهن وبحرمة أكله فتصل النوبة بالدليل الفقاهتي وهو يقتضي البراءة عن وجوب الإعلام فان قيل إن تبليغ الأحكام على العالم بها واجب وعلى هذا لم قلّت بالبراءة عن وجوب الإعلام قلنا ان تبليغ الاحكام الشرعية واجبٌ وليس بيان حال الموضوعات الخارجية بواجب لا عقلاً ولا شرعاً على العالم بحالها من طهارتها وبنجاستها وعليه فليس الواجب بيان حال الدهن المنتجس على العالم به هذا مضافاً الى أن الجاهل حين جهله بالحرام غير مكلف بالاجتناب عنه وعلى طبيعة الحال ليس الحرام بموجود كي يجب الإعلام على العالم به فان قيل ان وجوب النهي عن المنكر شامل لهذا المقام ويجب الإعلام من باب وجوب النهي عن المنكر قلنا إن وجوب النهي عن المنكر ثابت فيما اذا

كان الفاعل عالماً بكون هذا الفعل منكراً ولكن في هذا المقام هو جاهل بحرمة أكل الدهن المتنجس فليس المنكر بموجود حتى يجب الإعلام به والنهي عنه نعم يكون الإعلام واجباً من باب وجوب ارشاد الجاهلين وهداية المؤمنين سواء كان الارشاد بالاحكام أم بالموضوعات وعلى ضوء المطلب المذكور لا يجب الإعلام عند المصنّف ﷺ إلا اذا علمنا من الدليل الخاص الخارجي وجوب دفع الحرام الواقعي عن الجاهل به لأجل كونه فساداً في الجامعة البشري قد أمر بدفعه كل من قدر لساناً أو قلماً أو قدماً شرع المصنّف ﷺ بالمثل وقال كما اذا اطلع الشخص العالم على عدم إباحة دم من يريد الجاهل بعدم اباحة دمه قتله او اطلع على عدم اباحة عرضه للجاهل به أو لزم من سكوت العالم ضرر مالي على الجاهل بهذا الضرر قد أمرنا من قبل الشارع المقدس بدفع ضرر مالي عن كل واحد من أفراد المكلف ففي النفوس والدماء والفروج والاموال الخطيرة يجب الإعلام والردع والزجر لو لم يرتدع الجاهل بالإعلام بعدم اباحة الدم والعرض وبالضرر فيجب حينئذ ردعه ومنعه عن ارتكاب القتل والعرض والضرر لأجل اهتمام الشارع المقدس بهذه الثلاثة المذكورة ولذا أوجب الاحتياط فيها على العباد بل الواجب هو الردع ابتداءً ولو بدون الإعلام ففي الحقيقة يكون الإعلام بنفسه غير واجب بل يكون وجوبه غيرياً مقدّمياً لوجوب الردع والزجر والردع واجب نفسي وأما الفرق بين الإعلام والردع فإن الأول يتحقق بالقول وأن الثاني بتحقق بالعمل بأن يأخذ العالم خمراً من يد الجاهل كي لا يرتكب الحرام من القتل المحرّم والعرض المحرّم والضرر المحرّم المالي هذا في الدماء والفروج والاموال الخطيرة وأما فيما تعلق بغير الثلاثة المذكورة من حقوق الله تعالى كما إذا رأى العالم بكون مائع هذا الاناء خمراً ولكن الجاهل بخميرية هذا المائع أراد شربه هل يجب عليه الإعلام أم لا؟ قال المصنّف ﷺ وجوب الإعلام مشكل وكذا

دفع مثل هذا الحرام عن الجاهل مشكل منشاءه أن الظاهر من أدلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية الفعلية المنجزة فلا تدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية لأنّ المعصية ليست بفعلية في حقّ الجاهل بالموضوع إذ ليس له العلم بخمريّة هذا المائع.

هذا كلّه إذا كان الجاهل بالموضوع نعم إذا كان الجاهل بالحكم فقد وجب الإعلام بالحكم الشرعي من جهة وجوب تبليغ التكاليف الإلهية ليستمرّ التكليف إلى الأبد بسبب تبليغ الشاهد الغائب أي الحاضر الغائبين كي تصل إليهم وتستمرّ إلى الأبد وتدلّ على وجوب تبليغ الأحكام الكلّية على العالم بها آية النفر وآية السؤال وغيرهما من الآيات المباركات والروايات الماثورة عن ائمتنا المعصومين عليهم السلام فاعلام الجاهل بالحكم واجب من باب وجوب تبليغ الأحكام لا من باب وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى ضوء هذا فالعالم في الحقيقة مبلّغ عن قبل الله تعالى ليتّم الحجّة على الجاهل ويتحقّق فيه قابلية الإطاعة والمعصية لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فالجاهل لا يكون بقابل للإطاعة الإلهية ولا المعصية الإلهية ولهذا أمر الشارع المقدّس بوجوب تحصيل العلم على كلّ مسلم ومسلمة بقوله طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة.

ثمّ إنّ بعض الفقهاء رحمهم الله استدلّ على وجوب الإعلام بنجاسة الدهن المتنجّس بأنّ النجاسة عيب خفي فيجب اظهارها كي لا يقع الجاهل بها فيها (وفيه) مع أنّ وجوب الإعلام بالسبب الخفي على القول به ليس مختصاً بالمعاوضات كبيع الشيء النجس أو المتنجّس وكهنته مع العوض وكالصلح له بشيء بل يشمل مثل الإباحة والهبة المجّانية مثلاً إذا كان الطعام متنجّساً وأحضره المضيف للضيف فلا بدّ أن يجب الإعلام بنجاسته على المضيف والحال إنّ لا يجب الإعلام بمثل

الإباحة والهيئة المجانية لعدم الدليل عليه فيهما فيكون هذا الدليل أخص من المدعى وكون النجاسة عيباً ليس إلا لكون العيب منكراً واقعياً وقبيحاً وعلى هذا فإن ثبت ذلك المطلب حرم الإلقاء فيه أي كون النجاسة منكراً وقبيحاً مع قطع النظر عن مسألة وجوب اظهار عيب الشيء وإن لم يثبت كونها منكراً وقبيحاً فلم تكن عيباً خفياً كي يجب اظهاره قوله فتأمل وهو اشارة إلى الفرق الواضح بين المعاوضات وبين المجانيات لأن عدم اظهار عيب الشيء وإن كان تنجسه يعدّ غشاً في المعاوضات وقد ثبت حرمة قبل الإجماع بالنصوص المتظافرة أمّا بخلاف المجانيات فلا يعدّ عدم اظهار عيب الشيء فيها غشاً محرماً ولذا لا يجب الإظهار فيها هذا مضافاً إلى أن البراءة تقتضي عدم وجوب الإظهار حيث لا دليل اجتهادي بموجود فيها وقد سبق هذا الأمر فلا حاجة إلى مزيد التوضيح.

ولابدّ هنا من بيان الفرق بين العلة التامة والسبب والشرط وعدم المانع ولذا يقال أن الأول عبارة عن مجموع المقتضي والسبب والشرط وعدم المانع وذلك كالنار بالإضافة إلى الاحراق لأنّه مقتضي للإحراق مع تحقّق الشرط وهو عبارة عن لصوق الجسم بها ومع عدم المانع وهو عبارة عن عدم رطوبة الجسم ولهذا يقال إذا وجد النار فوجد الإحراق لأنّه إذا وجدت العلة فوجد المعلول بتخلل الفاء كما في المنظومة للسبزواري رحمته الله وأنّ السبب عبارة عن المقتضي الذي يلزم من عدمه عدم المقتضي بالفتح ويحتمل ان يتحقّق المقتضي بالفتح من وجوده مع تحقق الشرط ومع تحقّق عدم المانع وإن لا يتحقّق المقتضي من وجوده مع فقدان كليهما أو مع فقد ان أحدهما وذلك كالظهار بالإضافة إلى عتق العبد بعنوان الكفّارة وكذا سائر الأسباب الشرعية وأنّ الشرط عبارة عما يلزم من عدمه عدم المشروط ولكن لا يلزم من وجوده وجوده ولذا يقال إذا انعدم الشرط انعدم المشروط أو قل إذا فات الشرط فات المشروط ولا يقال إذا وجد الشرط وجد

المشروط وذلك كالطهارة بالإضافة إلى الصلوة وكنصب السلم بالإضافة إلى الصعود على السطح.

الأول هو مثال الشرط الشرعي.

والثاني هو مثال الشرط العادي.

وأن عدم المانع عبارة عما يلزم من عدمه نقيض الممنوع ويلزم من وجوده وجود الممنوع وذلك كعدم رطوبة الجسم إذ يلزم من عدمها احتراق الجسم ويلزم من وجودها عدم احتراق الجسم وكعدم الحدث إذ يلزم من عدمه صحة الصلوة وهي نقيض البطان الذي هو ممنوع شرعاً ولكن يلزم من وجوده بطلان الصلوة وهو ممنوع شرعاً.

قوله الثالث المشهور بين الأصحاب ٢ إلى قوله الرابع هل!

المسألة الثالثة التي تكون محل الإشكال مسألة جواز الاستصباح بالدهن المتنجس قال المصنف رحمه الله المشهور بين أصحاب الإمامية رحمه الله وجوب كون الاستصباح به تحت السماء لا تحت السقف بل إدعى ابن ادريس الحلبي رحمه الله في السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال والسقف ممنوع بغير خلاف فكلمة بل تكون ترقياً من الشهرة التي هي عبارة عن ذهاب الجل إلى الإجماع الذي هو عبارة عن ذهاب الكل أي تكون المسألة اجماعياً وعليه فانقدح لك الفرق بين الشهرة الفتوائية وبين الإجماع ولا بدّ هنا من بيان الفرق بين الأمور الثلاثة التي هي مذكورة في طيّ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله كثيراً في الموارد العديدة:

الأمر الأول هو عبارة عن كلمة ويؤيده وعن كلمة ويدلّ عليه.

الأمر الثاني هو عبارة عن كلمة ويدلّ عليه قبل الإجماع وعن كلمة ويدلّ

عليه بعد الإجماع.

الأمر الثالث هو عبارة عن كلمة في التذكرة وفي المبسوط ونحوهما وعن كلمة عن التذكرة وعن المبسوط ومثلاً.

ويقال بتوفيق الملك العلّام أنّه لا يحتمل الخلاف في الدليل أما بخلاف المؤيد فإنّه يحتمل الخلاف فيه لأنّ الدليل يتألف من اليقينيّات اليقين هو عبارة عن التصديق الجازم المطابق للواقع بحيث لا يزول بتشكيك المشكك وهو إمّا إنّي وإمّا لمّى وكلاهما يفيدان اليقين، والتفصيل موكول إلى محله وأمّا المؤيد فهو يفيد الظن ومن الواضح أنّ اليقين لا يجتمع مع احتمال الخلاف وأمّا الظن فهو يجتمع مع احتمال الخلاف ثم يقال إنّ كلمة يدلّ على قبل الإجماع تدلّ على عدم كون الإجماع دليلاً مستقلاً على الحكم الفرعي النظري وأمّا كلمة ويدلّ عليه بعد الإجماع فهي تدلّ على كون الإجماع دليلاً مستقلاً على الحكم الفرعي وأمّا الفرق بين كلمة في المبسوط وبين كلمة عن المبسوط مثلاً فهو أنّ كلمة في تدلّ على رؤية المصنّف رحمه الله الحكم في هذا الكتاب لوجوده بين يديه وكلمة عن تدلّ على حكاية الغير للمصنّف هذا الحكم وهو لا يرى نفسه هذا الحكم في هذا الكتاب ولهذا قال وفي المبسوط أنّه روى أصحابنا رحمه الله أنّه يستصبح بالدهن المتنجّس تحت السماء دون السقف لكن الأخبار المتقدّمة المستفيضة من رواية أبي بصير وسعيد الأعرج ومعاوية بن وهب واسماعيل بن عبد الخالق رحمه الله على كثرتها وعلى ورودها في مقام بيان الحكم الواقعي خالية عن هذا القيد أي عن قيد الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت السماء والحال أنّه لا مقيّد لهذه الأخبار الكثيرة من الخارج عدا ما يدعى من رواية مرسلة الشيخ رحمه الله في المبسوط وهي منجبرة بالشهرة المحقّقة بين الأصحاب رحمه الله وبالاتفاق المحكي عن الحلّي رحمه الله في السرائر ولكن المصنّف رحمه الله قال إنّّه لا نسلم انجبار ضعفها بالإرسال بالشهرة المحقّقة وبالإجماع المحكي عن السرائر إذ مجرد الشهرة الفتوائية لا يدلّ على

اعتماد المشهور وجلّ الأصحاب عليهم السلام بهذا الخبر المرسل والرواية المرسلة وكذا الإجماع لا يدلّ على الكشف عن قول المعصوم عليه السلام إذ نحتمل أن يكون هذا الإجماع مدركياً والمدرّك لم يصل إلينا هذا مضافاً إلى إنّنا نحتمل أن يكون مدرّك الشهرة بل مدرّك الإجماع المحكي نجاسة، دخان الدهن المتنجّس كما علّل بعض الفقهاء عليهم السلام وجوب الاستصباح به تحت السماء بها أي بنجاسة دخانها ويستفاد من هذا التعليل أنّ مدرّك الاستصباح به تحت السماء هو نجاسة الدخان لا الخبر المرسل هذا وعلى فرض تسليم انجبار ضعفه فغاية الأمر الذي يلزم من الانجبار دوران الأمر بين تقييد المطلقات المتقدّمة الكثيرة المستفيضة وبين حمل الجملة الخبرية في المرسلة على الاستحباب والأفضلية كما إذا قال المولى لعبده إن ظهرت فاعتق رقبةً وإن ظهرت فاعتق رقبةً مؤمنةً إذ يدور أمر المقيد بين تقييده للمطلق بحيث لا يجزي في كفارة الظهار عتق الرقبة الكافرة وبين حمله على الاستحباب والأفضلية بحيث يجزي عتق الرقبة الكافرة فيها ولكن عتق الرقبة المؤمنة أفضل أي أكثر ثواباً واعظم أجراً نظير الصلوة تكون صحيحة في كلّ مكان مباح ولكن هي في الأماكن المتبركة والمساجد أفضل وكذا ما نحن فيه أي يجوز له الاستصباح به تحت السقف وتحت السماء ولكن تحت السماء أولى أو لا يجوز الاستصباح به إلاّ تحت السماء بناء على تقييد المرسلة للمطلقات المتقدّمة فلا يتعيّن التقييد بخصوصه في المقام أو تحمل الجملة الخبرية في المرسلة على الإرشاد أي إرشاد الشارع المقدّس بعنوان كونه طيباً ماهراً حاذقاً لا بعنوان كونه شارباً ومقتناً للعباد بالأمر بالاستصباح به تحت السماء دون السقف كي لا يتأثر السقف بدخان الدهن المتنجّس لأنّه نجس أيضاً هذا بناءً على قول الشيخ عليه السلام من دلالة رواية مرسلة على نجاسة دخان النجس وقد علّل الاستصباح به تحت السماء بأنّه لا يخلو الدخان من أجزاء لطيفة دهنيّة

تتصاعد إلى السقف بواسطة الحرارة بعد ذوبه ولكن تنجس السقف ليس بحرام شرعاً كي يعاقب عليه في العقبي ويذمّ عليه في الدنيا وإذا حملت جملة أنّه يستصبح به تحت السماء على الإرشاد إلى مصلحة وهي عبارة عن تأثر السقف بالدخان النجس إذ يحتمل ان تتصاعد أجزاء لطيفة دهنية إلى السقف بواسطة الحرارة فلا يكون الاستصحاب به تحت السماء بواجب ولا مستحب فلا يترتب على فعل الاستصحاب تحت السماء ثواب في الآجل كما يترتب على فعله بقصد التقرب إلى ساحة المولى الجليل كما يترتب العقاب على تركه لو قلنا بتقييد المطلقات بالخبر المرسل المذكور لو قلنا بوجوبه أو استحبابه هذا وقد انقذح أنّ الأمر دائر بين تقييد المطلقات المتقدّمة وبين حمل جملة أنّه يستصبح به تحت السماء على الاستحباب أو على الإرشاد ولا ريب أن مخالفة الظاهر الذي هو عبارة عن الوجوب في المرسلة بالحمل على الاستحباب خصوصاً بالحمل على الإرشاد أولى من تقييد المطلقات به لأنّ صدور الجملة الخبرية عن الشارع المقدّس إنّما يكون لبيان حكم واقعي الزامي تارةً ولغير الزامي أخرى ولا يكون صدورها عنه لمحض الإرشاد إلّا في قليل الموارد والقليل كالمعدوم والظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب هذا وجه أبعدية الحمل على الإرشاد وأما وجه بعد الحمل على الاستحباب فلانه خلاف الظاهر إذ ظهورها في الوجوب يكون أقوى من ظهور صيغة الأمر في الوجوب إذ هي إخبار عن وقوع المطلوب في الخارج وتحقيقه فيه وأما صيغة الأمر فهي تدلّ على طلب إيجاد المطلوب فيه ولذا قيل أنّها أدلّ على الوجوب منها وقد حقّق هذا الأمر في علم الأصول وأما وجه أولوية حمل الجملة الخبرية في المرسلة على الاستحباب أو على الإرشاد من التقييد فلأنّ التقييد يبنّي على أمور ثلاثة:

الأول أن لا تكون الأخبار المتقدّمة في صدد بيان الحكم الواقعي وأن لا

تكون ظواهرها مرادةً.

الثاني أن يكون دخان دهن المتنجس نجساً ويتنجس السقف بتصاعد الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة.

الثالث أن يكون الاستصباح به تحت السماء تعبدًا محضاً لم نعلم فلسفته وعلته كما لا نعلم فلسفة وجوب الصلوة والصوم وما شاكلهما من الفرائض المقدسة وكلها مورد للنظر.

أما وجه الأول فلأنها وردت في بيان الحكم الواقعي وظواهرها أي الأخبار تأتي عن التقييد سيما مع كثرتها بالفاظ متعددة.

وأما وجه الثاني فلأن دخان المتنجس ليس بنجسٍ لاستحالة الدهن بالدخان كما إذا استحال جنس الكلب بجنس الملح وإن كانت صورة الكلية باقية بحالها فالملاك في كون الاستحالة من المطهرات هو تبدل جنس النجس بجنس الطاهر وكذا ما نحن فيه إذ تبدل جنس الدهني بجنس الدخاني بواسطة الحرارة مع أننا لو سلمنا نجاسة دخان دهن المتنجس فليس تنجيس السقف بحرام لعدم الدليل على حرمة تنجيسه فإن قيل أن الرواية المرسلة تدل على نجاسة دخان دهن المتنجس وتكون النجاسة بواسطة تصاعد الأجزاء الدهنية بالحرارة قلنا أن هذه المرسلة لا تقاوم مع الشهرة المحققة على طهارة دخان المتنجس بواسطة الاستحالة وذلك كدخان الخشب المتنجس مثلاً وكذا دخان دهن المتنجس.

- وأما وجه الثالث فلأن كون لزوم الاستصباح به تحت السماء تعبدًا محضاً بعيد جداً لأن الأحكام الإلهية تابعة للمصالح الواقعية وعلى هذا فالمصلحة ثابتة في لزوم الاستصباح به تحت السماء فإن قيل إن المصلحة فيه عدم تنجيس السقف قلنا أولاً لا نسلم تنجسه به لأن الدخان طاهر كما سبق وجهه وثانياً على

تسليم التنجّس لا يكون الدليل بوجود على حرمة تنجّسه ولعلّ الشيخ عليه الرحمة لمّا أفتى بکراهة الاستصباح به تحت السقف من جهة الفرار بالفاء عن مخالفة المشهور القائل بوجوب الاستصباح به تحت السماء ومن جهة الفرار بالفاء عن كون الاستصباح به تحت السماء تعبدًا محضاً أما المشهور فهو قائل بوجوب الاستصباح تحت السماء دون السقف والشيخ رحمته لو قال بجواز الاستصباح به تحت السقف فهو يخالف المشهور وأما إذا أفتى بکراهة الاستصباح به تحت السقف فهو لا يخالف المشهور لموافقته إياهم في مبغوضية الاستصباح به تحت السقف إذ لازم وجوب الشيء محبوبية فعله عند المولى ومبغوضية تركه عنده ولازم كراهة الشيء مبغوضية فعله ومحبوبة تركه وعلى ضوء هذا فالشيخ رحمته يوافق المشهور في المحبوبة للاستصباح به تحت السماء وفي مبغوضية تحت السقف وأما إذا لم يفت بکراهة الاستصباح تحت السقف فيكون الاستصباح تحت السماء تعبدًا محضاً بل له وجه وهو كراهة الاستصباح تحت السقف ولهذا أفتى في المبسوط بکراهة الاستصباح تحت السقف مع روايته المرسلة التي تدلّ على تعيّن الاستصباح به تحت السماء دون السقف أي لم يعمل بها لإرسالها قال المصنّف رحمته والإنصاف أن المسألة لا تخلو عن اشكالٍ من حيث ظواهر الروايات البعيدة عن تقييد الاستصباح تحت السماء فظواهرها تأبى عن التقييد المذكور لأنّها صدرت في بيان الحكم الواقعي والإمام عليه السلام لم يتعرض فيها لتقييد الاستصباح به تحت السماء وعلى ضوء هذا فلو كان التقييد المذكور شرطاً فلا محالة من أن يتعرّضه ومن حيث إباء المقيّد عن التقييد بكون الاستصباح به تحت السماء لأنّ التقييد يتضرّع على أحد الأمرين على سبيل منع الخلو بالمعنى الأخصّ إمّا على نجاسة دخان الدهن المتنجّس وأما على كون التقييد تعبدًا محضاً وكلاهما بعيدان عن الصواب والتحقيق وعن ظاهر أخبار

الباب لأنّ الأوّل يكون على خلاف المشهور إذا المشهور طهارة دخان دهن المتنجّس بواسطة الاستحالة كالدخان الخشب المتنجّس لأنّه طاهر بالإجماع بواسطة الاستحالة فكذا دخان الدهن المتنجّس حرفاً بحرفٍ والثاني أبعد عنه أي عن الوجه الأوّل لأنّ الواجبات تابعة للمصالح الواقعية ومن حيث الشهرة المحقّقة بين الأصحاب عليه السلام على وجوب كون الاستصباح به تحت السماء دون السقف والظلال ومن حيث الإجماع المحكى عن الحلّي عليه السلام في السرائر بكون الاستصباح به تحت السماء وعلى طبيعة الحال فالحيثية الأولى عبارة عن ظواهر الروايات الأربع من رواية أبي بصير عليه السلام ومن رواية سعيد الأعرج عليه السلام ومن رواية معاوية بن وهب عليه السلام ومن رواية اسماعيل بن عبد الخالق عليه السلام والحيثية الثانية عبارة عن إباء المقيّد عن التقييد وهو عبارة عن الخبر المرسل لأنّه لا يصلح مقيّداً للمطلقات والمطلقات عبارة عن الأخبار من خبر أبي بصير وغيره تقتضيان عدم التقييد بكون الاستصباح تحت السماء والحيثية الثالثة عبارة عن الشهرة الفتوائية والروائية والعملية على طهارة الدخان والرابعة عبارة عن الإجماع المحكى بكون الاستصباح في السرائر به تحت السماء تدلان على التقييد المذكور أي لزوم الاستصباح به تحت السماء دون السقف وعلى ضوء هذا يكون الفقيه في مقام الافتاء متحيّراً طبعاً ولو رجع حينئذٍ إلى إصالة البراءة عن وجوب الاستصباح به تحت السماء لا يلزم المحذور إلّا أنّه يلزم من الرجوع إليها بعد عن الاحتياط العقلي لدوران الاستصباح به بين وجوبه تحت السماء وبين عدم وجوبه تحتها ولا ريب أنّ الاحتياط يقتضي الاستصباح به تحت السماء فقط أما مقتضى إصالة البراءة فهو عدم تعيّن الاستصباح به تحت السماء كما أن مقتضاها جرئة على مخالفة المشهور إذ المشهور ذهب إلى وجوب الاستصباح به تحت السماء فإن قيل إنّ إصالة البراءة تجري في المورد الذي ليس فيه دليل اجتهادي

وفي ما نحن فيه وجد الدليل الاجتهادي الدالّ على وجوب الاستصباح به تحت السماء وهو عبارة عن الخبر المرسل الذي رواه الشيخ في كتابه المبسوط قلنا إنّهُ يسقط عن الحجية بواسطة تعارضه مع الأخبار المتضاربة حال كونه منفرداً بنقله وكذا تسقط هي عنها بمقتضى القاعدة المشهورة الشئان إذا تعارضا تساقطاً فيرجع حينئذٍ إلى إصالة البراءة حيث لا دليل اجتهادي في المقام وهي تدلّ على عدم وجوب الاستصباح به تحت السماء وهو مختار المصنّف رحمته في هذا المقام.

ثم ان العلامة الحلّي رحمته في كتابه المختلف قد فصل بين ما إذا علم بتصادم شيء من أجزاء الدهن إلى السقف بواسطة الحرارة والاحتراق (وبين ما إذا لم يعلم به فوافق المشهور في الأوّل أي ذهب العلامة رحمته إلى ما ذهب إليه المشهور من وجوب الاستصباح به تحت السماء وهذا الوجوب للاستصباح تحت السماء مبتن على ثبوت حرمة تنجيس السقف وعلى ثبوت نجاسة دخان الدهن المتنجّس والحال أنّه لم يدلّ على كل واحد من الأمرين المذكورين دليل أصلاً وإن كان ظاهر كل من حكم بلزوم كون الاستصباح به تحت السماء تعبداً شرعياً وليس هذا لنجاسة دخان الدهن المتنجّس حال كونه معللاً كون الاستصباح به تحت السماء بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة تنجيس السقف وتوافقها مع المشهور والمعطوف عليه والمعطوف خبر أن لكان المتقدم ويستفاد من تعليل التعبد الشرعي بطهارة الدخان لأجل الإستحالة توافق المعلّل مع القائل بحرمة تنجيس السقف ولكن لما كان الدخان طاهراً فلم ينتجس السقف وإن لم يكن تسالمة عليها أي تسالم القائل بلزوم الاستصباح تحت السماء على حرمة تنجيس السقف لكان الأولى تعليل تعبد الاستصباح تحت السماء بعدم حرمة تنجيس السقف وليس الأولى تعليل التعبد المذكور بطهارة الدخان أمّا القائل بالتعبد فلما علل تعبد الاستصباح به تحت السماء بطهارة الدخان فهو يتسالم

حرمة تنجيس السقف وفاقاً للمشهور فيصح حينئذٍ تعليل التعبد بطهارة الدخان وأما إذا لم يتسالم حرمة التنجيس خلافاً للمشهور فينبغي أن يعلل التعبد بعدم حرمة تنجيس السقف كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل.

الرابع هل يجوز الإنتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح إلى قوله انتهى هذا

الموضع الرابع من المواضع الأربعة التي يقع فيها الإشكال في الدهن المتنجس أنه هل يجوز الإنتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح بأن يصنع صابوناً أو يطلى به الأجر أو السفن هنا قولان مبنيان على أن الأصل في كل المتنجس جواز الإنتفاع إلا ما خرج بالدليل الخاص وذلك كالأكل والشرب والإستصباح تحت الظلال وبقي الباقي تحت العام فيجوز الإنتفاع بالدهن المتنجس بواسطة صنعته صابوناً وبواسطة طليه الأجر والسفن أو على أن القاعدة الفقهية في كل المتنجس هو المنع عن التصرف وعدم جواز الإنتفاع به إلا ما خرج بالدليل وذلك كالاستصباح به تحت السماء فقط وبيع الدهن المتنجس ليعمل صابوناً هذا بناء على رواية ضعيفة من حيث السند تأتي عن قريب إن شاء الله تعالى وهي تدل على جواز بيعه لعمله صابوناً وبناءً على هذه القاعدة لا يجوز الإنتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح به تحت السماء وغير جواز بيعه كي يصنع صابوناً والذي صرح به سيدنا العاملي رحمه الله في مفتاح الكرامة هو الثاني أي إصالة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل الخاص ووافقه في هذا المبنى صاحب الجواهر رحمه الله وهو أي هذا المبنى ظاهر جماعة من القدماء رحمهم الله كالشيخين الطوسي والمفيد رحمهم الله والحلي صاحب السرائر رحمه الله وغيرهم كالفخر وإبن نما رحمه الله وغيرهما من القدماء رحمهم الله قال علم الهدى رحمه الله في كتابه الانتصار ومما انفردت به

الإمامية عليه السلام أن كلّ طعام سواء كان خبزاً أم غيره عالجه وصانعه أهل الكتاب كاليهود والنصارى ومن ثبت كفرهم كالغلاة والنواصب والخوارج والمجسّمة مثلاً بدليل قاطع عقليّ ونقليّ لا يجوز أكله ولا الإنتفاع به ويستفاد من كلام السيّد عليه السلام أنّ القاعدة الفقهية تقتضي عدم جواز الإنتفاع بالمتنجّس إلّا ما خرج بالدليل وكذا يستفاد من كلامه عليه السلام أنّ أهل الكتاب نجس قطعاً ولكن اختلف باقي الفقهاء من العامة في نجاسة أهل الكتاب كما اختلف في هذا العصر سيّدنا الحكيم صاحب المستمسك طاب ثراه لأنّه ذهب إلى طهارة أهل الكتاب كاليهود والنصارى قال السيّد عليه السلام وقد دلّلنا أي أثبتنا بالدليل في كتاب طهارة الانتصار على أنّ سور الكفار سواء كانوا من أهل الكتاب أم لم يكونوا من أهله نجس من أجل مباشرتهم مع المشروب والمأكول وكذا إذا باشروا الطعام فهو يصير متنجّساً وقال الشيخ عليه السلام في المبسوط في حكم الماء المضاف أنّه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف وتلك كشربه وبيعه وهبته والصلح وما لم تقع فيه نجاسة من النجاسات فإن وقعت النجاسة فيه فلم يجز استعماله أصلاً فيما يشترط فيه الطهارة على حال من الأحوال الا حال الضرورة إذ ما من محرّم إلّا وقد أحله الله تعالى عند الضرورة إلّا القتل عند الإكراه.

وقال الشيخ عليه السلام فيه في حكم الماء المتغير بالنجاسة كما إذا وقع فيه الدم مثلاً أنّه لا يجوز استعماله أصلاً إلّا عند الضرورة للشرب فقط لا غيره وقال الشيخ عليه السلام في النهاية وإن كان الشيء الذي وقع فيه الميتة من الحيوان مايعاً فلم يجز استعماله على كلّ حال ووجب اهراقه انتهى كلامه رفع في الجنان مقامه فانقذ لك من كلام الشيخ عليه السلام أنّ الأصل في المتنجّس عدم جواز الإنتفاع به إلّا ما خرج بالدليل قال المصنّف عليه السلام وقريب من كلام الشيخ عليه السلام من حيث المفاد عبارة الشيخ المفيد عليه السلام في كتابه المقنعة وإنّما قال المصنّف عليه السلام وقريب منه ولم يقل بعينه عبارة

المقنعة ولا بمثله ولا بنحوه لأن عبارة المقنعة خالية عن عبارة على حال من الأحوال وعن عبارة وجب اهراقه وقال الشيخ رحمه الله في الخلاف في حكم السمن والبذر والشيرج والزيت إذا وقعت في كل واحد منها فأرة وماتت فيه أنه جاز الاستصباح به ولكن لا يجوز أكله ولا الإنتفاع به بغير الاستصباح وبهذا الحكم قال الشافعي وقال قوم من أصحاب الحديث من العامة لا ينتفع بالدهن المتنجس أصلاً لا بالاستصباح ولا بغيره من صنعه صابوناً مثلاً بل يراق لزوماً فهو كالخمر في عدم الإنتفاع وفي لزوم الإراقة وقال أبو حنيفة يستصبح به ويباع أيضاً للاستصباح به ولعمله صابوناً ولطليه الأجرأ أو السفن مثلاً وقال ابن داود إن كان المائع سمناً إذا وقعت فيه فأرة وماتت فلم ينتفع به بحال من الأحوال وإن كان المائع غير السمن من الأدهان فلم ينجس بموت الفأرة فيه ويحل أكله وشربه فابن داود قد فصل بين السمن المائع وقال بتنجسه إذا ماتت الفأرة فيه وبين غير السمن المائع من الأدهان الآخر كدهن شحم الحيوان وكدهن الية وكدهن الزيت وكدهن السمسم وغيرها من الأدهان النباتية.

وقال بعدم تنجيسها إذا ماتت الفأرة فيها فإن قيل إن الخبر النبوي ورد في تنجيس مطلق الدهن إذا وقعت الفأرة فيه وماتت قلنا إن الخبر ورد في تنجيس السمن فحسب وهو لا يشمل سائر الأدهان الموجودة في الخارج لأن السمن دهن حيواني يسمى بالفارسية بكرة في اصطلاح الإيرانيين ويسمى بالمسكة في اصطلاح الأفغانيين.

- ولا بد هنا من توضيح كلمات الشيخ رحمه الله في كتابه الخلاف من السمن والبذر والشيرج والزيت ويقال السن واضح وقد سبق توضيحه آنفاً وأما البذر بفتح الباء وكسر الذال فهو دهن الكتان فاصله محذوف المضاف أي دهن البذر قال به شيخنا الطريحي رحمه الله في كتابه مجمع البحرين (ج ٣ ص ٢١٧) (والشيرج دهن

السمسم معرّب شيرة قاله في المصباح والسمسم حبّ معروف صغير الحجم ولونه مثل لون القهوة ذودهن والزيت دهنة معروفة ويستفاد من كلام الشيخ رحمته في المبسوط والنهاية والخلاف أنّ القاعدة في المتنجّس عدم جواز الإنتفاع به إلّا ما خرج بالدليل وقال بمقالته الشافعي ولكن يستفاد من كلام أبي حنيفة أنّ الأصل في المتنجّس جواز الإنتفاع به إلّا ما خرج بالدليل (فالنتيجة) أنّ كل ما يشترط فيه الطهارة كالأكل والشرب فقد خرج عن جواز الإنتفاع بالمتنجّس كما هو داخل في تحت عدم جواز الإنتفاع بالمتنجّس.

قال الشيخ في الخلاف دليلنا على المدعى اجماع الفرقة المحقّة الناجية وأخبارهم المأثورة عن أئمتهم عليهم السلام قال الحلّي رحمته في كتابه السرائر في حكم الدهن المتنجّس أنّه لا يجوز الإدهان به للأجرب والسفن مثلاً ولا استعماله في شيء من الأشياء عدا الاستصباح به تحت السماء انتهى كلامه رفع في الجنان مقامه وادعى الحلّي صاحب السرائر رحمته في موضع آخر من كتابه السرائر أنّ الاستصباح تحت الظلال محظور بغير خلاف بين الأصحاب عليهم السلام وقال السيّد السند ابن زهرة رحمته بعد اشتراطه في كل مبيع أن يكون ممّا ينتفع به منفعة محلّلة وشرطنا في المنفعة أن تكون مباحة لأجل تحفّظ المكلف من المنافع المحرّمة ومن الواضح أنّه يدخل في ذلك التحفظ عن كلّ متنجّس لا يمكن تطهيره أصلاً عدا ما استثنى من جواز بيع الكلب المعلم للصيد والاصطياد والزيت المتنجّس للاستصباح به تحت السماء فقط وهذا الحكم أي جواز بيعهما مورد إجماع الطائفة المحقّة ثم استدلّ ابن زهرة رحمته على جواز البيع بعد الإجماع بأنّ النبي الأكرم عليه السلام أذن في الاستصباح به تحت السماء كما في الرواية المرسلة التي رواها الشيخ رحمته في كتابه المبسوط وقال رحمته وهذا الإذن يدلّ بالالتزام على جواز بيعه للاستصباح فقط انتهى كلامه رفع مقامه هذا أي خذ كلام الحلّي وابن

زهره عليه السلام لأن كلامهما يدل على أن القاعدة في المتنجس عدم جواز الإنتفاع به إلا ما خرج بالدليل من جواز الاستصباح بدهن المتنجس تحت السماء.

قوله ولكن الأقوى وفاقاً لأكثر المتأخرين جواز الإنتفاع إلى قوله أقول أن بل الصبغ

لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان نقل أقوال العلماء الخاصة عليه السلام والعامة شرع في بيان مختاره وقال ان الأقوى وفاقاً لأكثر المتأخرين عليه السلام جواز الإنتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل الخاص كالأكل والشرب والاستصباح بدهن المتنجس تحت الظلال وإنما قال أكثر المتأخرين لأن صاحب مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر ذهبوا إلى منع الإنتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل ثم قال ويدل على جواز الإنتفاع به إصالة الجواز والإباحة لاءن الأصل الأولي في الأشياء هو الإباحة خلافاً لأكثر الأخباريين فانهم قائلون بأن الأصل الأولي في الأشياء هو الحظر والمنع ويدل عليه قاعدة الحل أي حل الإنتفاع بما في الأرض كما قال الله تعالى ﴿وخلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾^(١) واللام فيها للإنتفاع أي خلق لانتفاعكم ما في الأرض جميعاً كما في قوله تعالى ﴿وجعل لكم الأرض فراشاً﴾^(٢) أي جعل لنفعكم ولانتفاعكم الأرض فراشاً ولا يكون الدليل الحاكم على هذه القاعدة بوجود سوى ما يتخيل من بعض الآيات والأخبار سيأتي ذكرهما إن شاء الله تعالى ودعوى الجماعة كالشيخين والسيديين والحليين وابن نماء الحلي الإجماع على منع الإنتفاع بالمتنجس ولكن الكل غير قابل للحكومة عليهما أصلاً وسيأتي وجه ذلك أي على الأصل الأولي وقاعده الحل

إن شاء الله تعالى أما الآيات المباركات فهي تدلّ على وجوب الاجتناب فمنها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(١) دلّ قوله تعالى بمقتضى التفریع على وجوب اجتناب كلّ رجس لأنّ الفاء في فاجتنبوا تفریعیة جزائیة وهي تدلّ على ترتب وجوب الاجتناب على الرجس كترتب المسبّب على السبب بحيث إذا وجد السبب وجد المسبب فالوجوب مستفاد من صیغة الأمر والسببیة والمسببیة مستفادتان من الفاء التفریعیة لأنّها مع ما بعدها جزء للشرط المستفاد من مفهوم الكلام السابق أي إذا وجد الرجس فالاجتناب عنه واجب ولا ريب أن الدهن المتنجس رجس لأنّه لغةً بمعنى القذر فيجب الاجتناب عنه.

وفیه أن الظاهر من الرجس هو الشيء الذي يكون رجساً وقدرّاً ذاتاً وماهیةً وليس المراد منه الشيء الذي عرض له عنوان الرجس والقذارة بسبب ملاقاته للنجس وكان هذا الشيء طاهراً ذاتاً وذلك كالدهن المتنجس مثلاً فليس هذا ثابتاً من الرجس كي يجب الاجتناب عنه وعلى طبيعة الحال فيختص الرجس بالعناوين النجسة وهي عبارة عن النجاسات العشرة في الشريعة المقدّسة البول والغائط من الحيوان غير المأكول اللحم ذی نفس سائلة والمنی من الحيوان الذي له نفس سائلة والميتة من الحيوان الذي يكون له نفس سائلة والدم من الحيوان الذي له دم سال والكلب والخنزير البريّان والكافر والخمر والفقاع هذا جواب الأوّل عن الاستدلال بالآية الشريفة وأمّا الجواب الثاني عنه فيقال إنّ الرجس لو شمل المتنجس أيضاً كما أنّه شمل النجس ذاتاً للزم أن يخرج عن تحت وجوب الاجتناب عن الرجس أكثر أفراد المتنجس فإنّ أكثر

المتنجّسات لا يجب الاجتناب عنه إذ أكثرها قابل للتطهير الشرعي وذلك كالظروف والفروش والفواكه والثمار والألبسة واللحوم و... وبعبارة أخرى وهي أنّه يلزم لو شمل الرجس المتنجّس أيضاً تخصيص الأكثر وهو مستهجن عرفاً نظير قول القائل أكلت كلّ رمانة في البستان إلا رمانة هذه الشجرة وتلك الشجرة حتى يبقى اثنان من رمان الشجرة الميّنة وهذا التخصيص قبيح عقلاً وعرفاً وأما الجواب الثالث عنه فيقال إنّ وجوب الاجتناب ثابت في الرجس الذي كان من عمل الشيطان ومخترعاته وابتكاراته وعلى ضوء هذا فيختصّ وجوب الاجتناب المطلق غير مقيّد بالرجس الذي كان ثابتاً من عمل الشيطان سواء كان نجساً ذاتاً كالخمر مثلاً أو قدراً معنوياً باطنياً كالميسر مثلاً ومن المعلوم الذي لا ينكره أحد أنّ المائعات المتنجّسة كالدهن المتنجّس والطين المتنجّس والصبغ المتنجّس والدبس المتنجّس وأمثالها ليست من أعمال الشيطان إذ تنجيسها إنّما يكون من أعمال المكلف لا الشيطان الرجيم وأمّا لو أريد من عمل الشيطان عمل المكلف من باب اسناد الفعل إلى المسبّب فقط إذ عمل المكلف متحقّق في الخارج بسبب اغوائه له كما قال اللعين للباري عزّ اسمه ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾^(١) وعلى هذا يكون المراد من المذكورات في الآية الشريفة استعمالها على النحو الخاص أي اجتناب عن شرب الخمر يكون من عمل الشيطان وعن الميسر والازلام والأنصاب اللواتي يكنّ من أعمال الشيطان ولهذا قال المصنّف رحمه الله فالمعنى أنّ الإنتفاع بهذه المذكورات في الآية المباركة رجس من عمل الشيطان فاجتنابه كما يقال إنّ سائر المعاصي من عمل الشيطان الرجيم مثلاً لو زنى زيد بن ارقم لقليل له أنّه عمل

عمل الشيطان فلا تدل الآية الشريفة.

أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال الدهن المتنجس كما لا تدل على أن الدهن المتنجس من عمل الشيطان إلا إذا ثبت كون استعمال الدهن المتنجس وغيره من المتنجسات رجساً يجب الاجتناب عنه وهذا أول الكلام وحينئذ متى لم يكن الدليل العقلي ولا النقلي دالين على أن استعمال المتنجسات من الرجس فتصل النوبة بالأصل العملي وهو يقتضي عدم كونه منه لأننا نشك في كون استعمالها منه أم لا فالأصل عدمها منه أي من الرجس وكيف كان الرجس هل هو عبارة عن مخترعة الشيطان الرجيم أم هو عبارة عن عمل المكلف صادر عنه بإغوائه وإضلاله نعوذ بالله تعالى منه سيما زمان خروج الروح عن الجسد.

فالأية الشريفة لا تدل على المطلوب وهو عبارة عن وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس لأنه ليس برجس فالنزاع إنما يكون في الصغرى والكبرى مسلمة عند الكل وهيئة القياس في هذا المقام هكذا استعمال المتنجس رجس وكل رجس يجب الاجتناب عنه فاستعمال المتنجس يجب الاجتناب عنه فإنا نمنع الصغرى فقط كما عرفته وعلى ضوء هذه الأجوبة الثلاثة فانقدح لك أنه ليس الدليل الحاكم بموجود على قاعدة حل الانتفاع بما في الأرض جميعاً كما لا يخفى.

ولابدّ هنا من إيضاح الأمرين الأوّل إيضاح كلمة الخمر والميسر والأنصاب والازلام والرجس الثاني إيضاح الحكومة أي حكومة أحد الدليلين على الدليل الآخر وورود احدهما عليه وإيضاح الفرق بينهما ولا محيص هنا من توضيح الفرق بين الحكومة والتخصيص وبين الورود والتخصّص وبيان الفرق بين التخصيص وبين التخصّص وأما توضيح الكلمات المذكورة في الآية الشريفة فيقال إن الخمر هو عصير العنب المشتدّ يسكر قليله وكثيره والميسر هو القمار

كله حتى اللعب بالجوز والبيضة والأنصاب هو الأصنام قيل لها أنصاب لأنها كانت تنصب للعبادة الباطلة في مكان مخصوص.

والإزلام هي القداح وهي سهام كان المشركون قبل طلوع الإسلام العزيز في مكة المكرمة يجيلونها للقمار ويجعلون عليها علامات أفعل ولا تفعل في الأمور المهمة وتلك كالمسافرة والإقامة والزواج والبيع والشراء وقال الأصمعي كان المشركون يقسمون الجزور وهو عبارة عن الإبل على ثمانية عشر جزءاً بعد النحر قال أبو عمرو كان عدد السهام على عشرة ذوات الخطوط منها سبعة وأسماءها الفذ الذي يكون له جزء واحد من الثمانية عشر جزءاً والتوأم الذي له جزءان منها والرقب الذي يكون له ثلاثة أجزاء منها والحلس الذي جعل له أربعة أجزاء منها والنافس الذي عيّن له خمسة أجزاء والمسيل الذي له ستة أجزاء والمعلّى الذي قد قرّر له سبعة أجزاء وثلاثة منها لا خطوط لها وهي السفيح والمنيح والوغد كما لا نصيب لها فمن خرج إحدى القداح السبعة باسمه أخذ نصيبه وأما صاحب كل واحد من الثلاثة الأخيرة التي لا خطوط لها ولا نصيب لها إذا خرجت إحديها باسمه فيفرون قيمة الجزور فالحاصل إن الإزلام بهذه الكيفية حرام لأنها نوع من القمار وأما الرّجس فهو بمعنى نجس لغة أو بمعنى الشرّ أو بمعنى السخط كما قال بهذا المعنى ابن عباس حبر الأمة عليه السلام وأما إيضاح الأمر الثاني فيقال إن الحكومة أما يوسع دائرة موضوع دليل المحكوم وأما يضيّقه فالأوّل يسمى بالموسّع والثاني بالمضيّق فالدليل الحاكم ناظر إلى موضوع دليل المحكوم وأما مثال الحاكم الموسّع فمثل الطواف بالبيت صلوة فيوسّع هذا موضوع نحو أقيموا الصلوة لتنزيل الدليل الحاكم الطواف منزلة الصلوة وأما مثال الحاكم المضيّق فمثل لا ربا بين الوالد والولد فيضيّق هذا موضوع نحو حرّم الربوا أي الربوا يكون بين غير الوالد والولد وهو حرام وأما بين

الوالد والولد فليس الربوا بموجود وأمّا الفرق بين الحكومة والورود فهي موسّعة أو مضيّقة لموضوع الدليل المحكوم وأمّا الورود فهو رافع لموضوع الدليل المورد مثل الطرق والإمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً بالاضافة إلى الأصول العملية إذ موضوع الأصول هو الشكّ في التكليف والأمارات رافعة له فيه لأنّه تبين التكليف الإلزامي فعلاً أو تركاً أو اقتضاءً وأمّا الفرق بين الورود والتخصّص فيقال إن الورود عبارة عن خروج الموضوعي تعبدّاً والتخصّص عبارة عن خروج الموضوعي تكويناً فالإمارات خارجة عن موضوع الأصول العملية تعبدّاً لأن الشارع المقدّس نزلها منزلة العلم غاية الأمر إن العلم واجب الاتباع عقلاً والأمارات واجبة الاتباع تعبدّاً.

وأما بيان الفرق بين الحكومة وبين التخصيص فهو أن الدليل الحاكم ناظر إلى موضوع الدليل المحكوم وهو ليس بناظر إلى حكم الموضوع وأمّا التخصيص فهو ناظر إلى حكم الموضوع نحو أكرم العلماء إلّا زيداً وإلّا النحاة منهم مثلاً والمخصص ناظر إلى عدم شمول وجوب الإكرام لزيد أو لنحاة مع كونهم من العلماء ومع كون زيد من أفراد العلماء ولكن ليس إكرامه بواجب وتفصيل هذا البحث موكول إلى علم الأصول سيّما كتاب كفاية الأصول الجزء الثاني منه.

قوله ومن بعض ما ذكرنا سابقاً من أن المراد من النجس هو خصوص النجس الذاتي بناء على كون الرجس بمعنى القذر والنجس والألزم تخصيص الأكثر لو عمّ التنجس أيضاً يظهر ضعف الاستدلال على ذلك أي على وجوب الاجتناب عنه بقوله تعالى ﴿والرجز فاهجر﴾^(١) والاستدلال به على المدعى

متفرع على كون الرجز رجساً أي الرجز بعد عن نفسك ولكن قلنا فيما سبق إن الرجز لا يشمل المتنجس أصلاً إذ لو شمله أيضاً لزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن فلا بد حينئذٍ من أن يكون المراد منه النجس الذاتي فقط ولذا قال المصنف رحمه الله ومن بعض ما ذكرنا وهو إشارة إلى الجواب الثاني عن الاستدلال بالآية الشريفة السابقة وأضعف من الاستدلال بالآيتين الشريفتين الاستدلال على وجوب الاجتناب عن المتنجس بآية تحريم الخبائث نحو قوله تعالى ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾^(١) والاستدلال بها مبتن على كون كل متنجس خبيثاً فإن قيل أن تحريم الخبائث ظاهر في تحريم أكل الخبائث ولا يشمل الإدهان للأجرب والسفن مثلاً وإن سلّمنا كون الدهن المتنجس من الخبائث والنزاع إنما يكون في الانتفاع به غير الأكل إذ أكله حرام محرّم بالإجماع قلنا إن تحريم الخبائث مطلق في الآية الشريفة غير مقيد بأكلها والإطلاق يفيد تحريم عموم الانتفاع من الأكل وغيره من الإدهان والاستصباح بالدهن المتنجس والجواب عن الاستدلال بتحريم الخبائث التي يكون الدهن المتنجس من جملتها بأن المراد هنا حرمة أكل الخبائث وليس المراد حرمة جميع انتفاعات الخبائث بقرينة مقابلة تحريم الخبائث بحلّية الطيبات فصار تقدير الآية الشريفة هكذا ويحلّ عليهم أكل الطيبات ويحرّم عليهم أكل الخبائث وهذا لانزاع فيه وإنّما النزاع في سائر الانتفاعات بالخبائث كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل وأما وجه كون هذا الاستدلال أضعف من الاستدلال السابق فلان الاستدلال السابق يحتمل أن يكون دليلاً على مدعى المستدلّ بناءً على إطلاق الاجتناب وبناءً على شمول الرجز للمتنجس أيضاً إذا الاجتناب

غير مقيد بالأكل وبناء على اطلاق الهجر إذ هو غير مقيد بالأكل وبناء على شمول الرجز للمتنجس أيضاً وأما آية تحريم الخبائث فلا تشمل استعمال المتنجس بالاستصباح والإدهان به إذ المراد من تحريمها تحريم أكلها فقط وهذا لانزاع فيه بقرينة تدارفه بحلّ الطيبات أكلاً ومقابلته بحلّية الطيبات من حيث الأكل فقط وأما الأخبار فمنها ما تقدّم في أوّل الكتاب من رواية تحف العقول في قول مولانا الصادق عليه السلام أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرّم لأنّ ذلك كلّ منهى عن أكله وشربه وإمساكه والتقلّب فيه أي أكل النجس وشربه وإمساكه وجميع التصرف فيه حرام محرّم لأنّ كلّ واحد من هذه الأمور منهى عنه وعلّل النهي عن بيع وجوه النجس في هذه الرواية بتحريم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه فهي تشمل بعمومها الأشياء المتنجسة والعموم مستفاد منها من اضافة الجمع المذكور وهو عبارة عن كلمة الوجوه إلى المفرد المعرّف باللام وهو لفظ النجس وهي تفيد العموم نظير جاءني علماء البلد كما لا يخفى شرع المصنّف عليه السلام في ردّ هذا الاستدلال بقوله وفيه ما تقدّم مراراً من أنّ المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة في الشريعة المقدّسة لأنّ الوجه بمعنى العنوان فالوجوه بمعنى العنوانات ولكن الدهن المتنجس ليس عنواناً للنجاسة الذاتية فإن قيل ان الملاقي للنجس كالدهن وعلى هذا فتشمل الوجوه العنوانات النجسة إذا لاقى الدم مثلاً فهو يصير متنجساً بلا خلاف فالملاقي للنجس يكون عنواناً للنجاسة إذ يصدق عليه عنوان كونه متنجساً وعليه فيشملة رواية تحف العقول فيصح الاحتجاج للمدعى بهذه الرواية قلنا إنّ الملاقي يكون عنواناً للنجاسة العرضية والمراد من وجوه النجس يكون نجاسة ذاتية وعلى ضوء هذا لا تنطبق الوجوه على الدهن المتنجس فالملاقي للنجس ليس وجهاً من وجوه النجس في قبال غيره أي غير الملاقي مثلاً الدم نجس بعنوان كونه دماً وأما الدهن فليس

بمتنجس بعنوان كونه دهناً والدم نجس في مقابل البول مثلاً والدهن ليس بنجس في قبال الدم مثلاً بل إذا لاقى الدم فهو يصير متنجساً ولأجل هذا الأمر لم بعده الفقهاء رحمهم الله عنواناً في مقابل عناوين النجسة المعهودة في الشرع الأقدس وهي عشرة هذا جواب الأول عن الاستدلال بها شرع المصنف رحمه الله في الجواب الثاني بقوله مع ما عرفت سابقاً في طي الاستدلال بآية الرجس من لزوم تخصيص الأكثر لواريد بالنهي المنع عن استعمال كل متنجس إذ أكثر المتنجسات ليس استعمالها الذي لا تكون الطهارة شرطاً فيه بمنهى عنه هذا.

ومنها الخبر الذي دلّ على الأمر باهراق المائعات الملاقية للنجاسة كما دلّ عليه خبر سماعة قال سئلت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن رجل معه اناءان من الماء وقع في احدهما قدر لا يدري أيتهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال عليه السلام يهريقهما جميعاً ويتيمم^(١).

ومن الواضح أن الأمر بالاهراق ليس إلا من جهة وجوب الاجتناب عن الماء المتنجس وثبت وجوب الاجتناب عن كلّ متنجس سواء كان دهناً متنجساً أم غيره من جهة عدم القول بالفصل لأنه كلّ من قال بوجوب الاجتناب عن كلّ متنجس قال بوجوب الاجتناب عن الدهن المتنجس فالقول بوجوب الاجتناب عن المتنجس وبعدم وجوب الاجتناب عن الدهن المتنجس قول بالفصل وهو لا يجوز لخرقه الإجماع المركب.

ومنها ما دلّ على القاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه من الزيت وللمسّم ونحوهما وطرحه إذا تنجس كل واحد منها بموت الفأرة فيه وقد تقدّم بعضها من رواية معاوية بن وهب عن مولانا الصادق عليه السلام ومن المعلوم أن الإلقاء

والطرح لما حول الفأرة التي تموت في الجامد يدل على وجوب الاجتناب عن المتنجس وبعضها الآخر متفرقة أي ذكر بعضها في باب الطهارة وبعضها في باب التيمم وبعضها في باب الدماء الثلاثة وبعضها في المرق المتنجس وبعضها في الزيت المتنجس وبعضها الآخر في الشيرج المتنجس و...

مثل قول مولانا الصادق عليه السلام يهريق المرق ونحو ذلك من قوله يهريق اللبن مثلاً إذا تنجس بموت الهرة أو بموت الفأرة فيهما وأجاب المصنف رحمته عن هذا الاستدلال على وجوب الاجتناب عن كل متنجس بقوله وفيه أن طرح المتنجسات سواء كانت مائعات كالماء والشاي ونحوهما أم جامدات كناية عن عدم الإنتفاع بها للأكل فقط من باب ذكر اللازم وهو طرحها وإرادة الملزوم وهو عدم الإنتفاع بها للأكل فقط والقائلون بأن الأصل في المتنجس جواز الإنتفاع به إلا ما خرج بالدليل يقولون بعدم جواز الإنتفاع به للأكل والشرب والاستصباح به تحت الظلال والنكتة في هذه الكناية جواز الاستصباح بالدهن والزيت اللذين قد أمر بطرحهما إذا تنجسا بالإجماع وعلى ضوء هذا فيكون المراد من إطراح ما حول القدر في الجامد من ظرف الدهن كي لا يؤكل وترك الباقي للأكل لأن ما حوله متنجس وأكله محرّم بالإجماع وأما ترك الباقي للأكل فلطهارته فالنتيجة أن الآيات والأخبار اللتان قد استدلتّ بهما على وجوب الاجتناب عن كل متنجس وعلى عدم جواز الإنتفاع به ليستا بحاكتين على قاعدة أصالة الجواز في الأشياء قبل الشرع والشرعية وعلى قاعدة حلّ الإنتفاع بما في الأرض لفساد الاستدلال على المدعى بهما كما عرفت.

وأما الإجماعات ففي دلالتها على المدعى نظر يظهر لك من ملاحظتها لأن الإجماع الذي ادّعاه السيّد المرتضى رحمته في كتابه الانتصار مورده نجاسة الشيء الذي باشره أهل الكتاب برطوبة وأما حرمة أكله بعد التطهير وحرمة الإنتفاع به

فلا تكونان بمورد الإجماع فإن قيل ان السيّد قال ولا الإنتفاع به من بعد لا يجوز أكله وعلى هذا فكيف قلت أيّها المصنّف إنّ حرمة الأكل وحرمة الإنتفاع به ليستا بمورد الإجماع.

قلنا إنّ حرمة أكل الشيء الذي باشره أهل الكتاب وحرمة الإنتفاع به من فروع نجاسته فيكون أصل النجاسة مورداً للإجماع وليس الفرعان بمورد الإجماع لأنّ أكل هذا الشيء الذي باشره أهل الكتاب بشرط أن يكون قابلاً للتطهير جائز بالإجماع وكذا الإنتفاع الأكلّي بعد التطهير والإنتفاع الاستصباحي جائز ان أيضاً بالإجماع ولكن اختلاف باقي الفقهاء يكون في أصل النجاسة في أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهما من أهل الكتاب وليس الاختلاف بين الفقهاء في أحكام النجس من جواز الأكل وعدمه ومن جواز الإنتفاع بالمتنجّس وعدمه بل عدم جواز الأكل للمتنجّس إجماعي كما أن جواز الإنتفاع به كالاستصباح بدهن المتنجّس تحت السماء إجماعي أيضاً.

فالحاصل أنّ ما باشره أهل الكتاب نجس بإجماع فقهاء الإمامية عليهم السلام وليس معقد الإجماع حرمة الإنتفاع بالمتنجّس.

وأما إجماع الخلاف فالظاهر أنّ معقد الإجماع يكون حكماً وقع الخلاف بين الشيخ عليه الرحمة وبين ابن داود وهو من المخالفين للحق أي من العامة من جواز الاستصباح بالسمن وبالبذر والشيرج والزيت إذا تنجّست بموت الفأرة والحال أنّها كانت مائعاً.

- وأما ابن داود فقد ذهب إلى عدم جواز الاستصباح بالسمن المائع المتنجّس فمعقد الإجماع أي إجماع الإمامية عليهم السلام جواز الاستصباح بالسمن المائع المتنجّس وليس معقد إجماع الخلاف وجوب الاجتناب عن المتنجّس وعدم جواز الإنتفاع به.

فإن قيل من أي دليل علمت أن معقد إجماع الخلاف هو جواز الاستصباح بالدهن المائع المتنجس وليس موردوه عدم جواز الإنتفاع به قلنا علمت هذا المطلب من الفرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين دعوى الإجماع ابتداءً على الأحكام المذكورة في عنوان المسألة فإن الثاني يشمل الأحكام كلها والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف لأنه الظاهر من قول الشيخ عليه الرحمة دليلنا إجماع الفرقة المحقة الناجية مثلاً نقل الشيخ عليه الرحمة في كتابه الخلاف ابتداءً قول الشافعي بقوله وبه قال الشافعي ثم نقل قول قوم من أصحاب الحديث ثم نقل قول أبي حنيفة وقول ابن داود ثم قال دليلنا إجماع الفرقة فادعى الإجماع بعد تحرير محل النزاع في جواز الاستصباح بالسمن المتنجس إذ خالف فيه قوم من أصحاب الحديث وابن داود وكلاهما من العامة وأصحاب الإمامية عليه السلام جَوَزَ الاستصباح به تحت السماء ووافقهم الشافعي وأبو حنيفة فالإجماع المدعى مربوط بجواز الاستصباح فقط وليس مربوطاً بسائر الأحكام واللوازم من عدم جواز أكل الدهن المتنجس ومن جواز بيعه للاستصباح وللإدهان للسفن وللأجرب ومن المنع عن التصرف فيه إلا ما خرج بالدليل وأما إذا ادعى الإجماع قبل تحرير محل النزاع وإبتداءً فهو مربوط بجميع الأحكام المذكورة ذيلًا مثلاً لو قال الشيخ على الفرص دليلنا إجماع الفرقة على عدم جواز الإنتفاعات بالدهن المتنجس فلا ريب أن هذا الإجماع يربط بجميع الأحكام من حرمة البيع وعدم جواز الاستصباح به وعدم جواز الإدهان به للأجرب والسفن وآلات الأخر كآلة الخياطة مثلاً وأما الشيخ الطوسي عليه السلام فادعى الإجماع في الخلاف بعد تحرير محل النزاع بينه وبين العامة قوله فافهم وهو إشارة إلى دقة الفرق بين دعوى الإجماع ابتداءً أي قبل تحرير محل النزاع وبين دعواه بعد تحرير محل النزاع واعتنم هذا الفرق لأنه نافع وكن من الشاكرين هذا

حال إجماع الخلاف إذ قد علمت أنه أجنبي عن مدعى المستدل به كما لا يخفى.
وأما إجماع السيد صاحب الغنية رحمه الله في الغنية فهو في أصل مسألة تحريم بيع
النجاسات وفي استثناء الكلب المعلم والزيت المتنجس إذ يجوز بيعهما وهذا
لا كلام فيه وليس إجماع الغنية بمربوط فيما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس
تكون ثابتة من جهة دخوله فيما يحرم الانتفاع به وفيما يجب الاجتناب عنه.

نعم هو قائل بحرمة الانتفاع عن المتنجسات أي ابن زهرة رحمه الله قائل بحرمة
الانتفاع عن المتنجسات وبالجمله لم ينكر أحد أن كلام السيد ابن زهرة رحمه الله في
الغنية إنما يكون في بيان حرمة الانتفاع عن المتنجسات والنجاسات.

فإن قيل من أي دليل وقرينة استفيد كون كلامه في أصل مسألة حرمة بيع
المتنجسات وليس كلامه في بيان حرمة الانتفاعات بالمتنجس إلا ما خرج
بالدليل وذلك كالاستصباح بالدهن المتنجس تحت السماء كما هي أي حرمة
الانتفاعات مدعى المستدل بالإجماعات.

قلنا نستفيد هذا المطلب من استثنائه من حرمة بيع المتنجس بيع الكلب
المعلم للصيد وبيع الزيت المتنجس للاستصباح مثلاً إذا قلنا جاءني القوم إلا زيداً
فزيد أخرج بواسطة إلا استثنائية عن المجيء لا عن القوم بحيث لا يكون زيد
فرداً من أفراد القوم وهذا واضح لا غبار عليه وكذا إذا قال السيد ابن زهرة رحمه الله
يحرم بيع المتنجسات إلا الكلب المعلم والزيت المتنجس فهما قد أخرجنا
بواسطة إلا استثنائية عن حرمة بيع المتنجسات لا عن نفس المتنجسات بحيث لا
يكونان فردين من المتنجسات.

خلاصة الكلام أن كلام ابن زهرة رحمه الله يكون في بيان حرمة الانتفاع بالنجس
الذاتي وبالنجس العرضي الأول كنجاسات العشرة والثاني كالمتنجسات لكن
دعواه الإجماع على تحريم الانتفاع بهما بعيدة عن مدلول كلامه جداً إذ مدلول

كلامه في أنَّ حرمة بيع المتنجّسات للأكل إجماعي وليس مدلول كلامه في أنَّ حرمة مطلق الإنتفاعات بالمتنجّس إجماعي ولو حملنا كلامه على الإجماع بحرمة الإنتفاعات بها أي بالمتنجّسات للزم تفسير بما لا يرضى صاحبه.

فالنّتيجة أنَّ هذه الإجماعات المذكورة لا تكون حاكمة على قاعدة الحلّ بما في الأرض جميعاً لأنّها أجنبية عن مدعى المستدلّ بها وكذلك لا ينكر أحد من الأصحاب عليه السلام كون السيّد والشيخ عليهما السلام قائلين بحرمة الإنتفاع بالمتنجّس كما أنَّ ظاهر كلام شيخنا المفيد عليه السلام حرمة الإنتفاع به وهو صريح الحلّي صاحب السرائر عليه السلام لكن دعوى السيّد والشيخ عليهما السلام الإجماع على حرمة الإنتفاع بالمتنجّس ممنوعة عند المتأمل المنصف إذ دعوتهما الإجماع إنّما يكون في حرمة بيع المتنجّس وأكله وشربه وأما دعوتهما الإجماع على أنَّ القاعدة فيه المنع عن التصرف فيه وحرمة الإنتفاع به ووجوب الإجتنب عنه إلّا ما خرج بالدليل بعيدة جداً ثمّ على تقدير تسليم دعوى السيّد والشيخ وابن زهرة عليه السلام الإجماعات على وجوب الإجتنب عن المتنجّس وعلى حرمة التصرف فيه وحرمة الإنتفاع به إلّا ما خرج بالدليل فلا ريب في وهن هذه الإجماعات بسبب ما يظهر من أكثر المتأخّرين من قصر أي حصر حرمة الإنتفاع على أمور خاصّة من أكله وشربه ولبسه فيما يشترط فيه الطهارة كالصلوة والطواف قال المحقّق الحلّي عليه السلام في كتابه المعتبر في أحكام الماء القليل المتنجّس وفي أحكام كلّ ماء حكم بنجاسته كالماء الجاري المتغيّر لونه أو طعمه أو رائحته وكذا الماء الكرّ وماء البئر وماء المطر إذا تغيّر لون كلّ واحد منها أو طعمه أو رائحته لم يجز استعماله فيما يشترط فيه الطهارة إلى أن قال عليه السلام ونريد بالمنع من استعماله الاستعمال في الطهارة أي الوضوء والغسل وفي إزالة الخبث وفي الأكل والشرب دون غير ما ذكر من بلّ الطين وسقى الدابة انتهى كلامه رفع في الجنان مقامه ويستفاد منه المنع عن

استعمال المتنجس فيما يشترط فيه الطهارة وأما فيما لا تشترط فيه فلا منع عن استعماله كما لا يخفى.

وعلى هذا فانقذح لك أنّ حرمة الإنتفاع بجميع انحائه عن المتنجس ليس بإجماعي.

توضيح وهو ان العلماء الذين كانوا من افتتاح الغيبة الكبرى موجودون في الدنيا إلى سنة ستة مائة من الهجرة النبوية على مهاجرها أفضل الصلوة وأتم السلام فهم من المتقدمين والعلماء الموجودون بعد سنة ستة مائة من الهجرة فهم من المتأخرين.

وعلى ضوء هذا يكون العلامة الحلّي رحمه الله من المتأخرين إذ تولّده سنة ستة مائة وأربعين من الهجرة أقول ان بلّ الصبغ وبلّ الحناء بذلك الماء المتنجس داخلان في الغير الذي هو مذكور في كلام المحقق رحمه الله وعليه فلا يحرم الإنتفاع بهذا الصبغ وبذاك الحناء وأمّا العلامة رحمه الله فقد قصر أي حصر حرمة استعمال الماء المتنجس في كتبه الثلاثة التحرير والقواعد والإرشاد لا الذكرى والدروس والبيان كما هي المراد منها في غير هذا الموضع على الطهارة كالوضوء والغسل والأكل والشرب فقط وجوّز العلامة رحمه الله في كتابه المنتهى الإنتفاع بالعجين^(١) المتنجس في علف الدواب حال كونه محتجاً بأن المحرّم على المكلف تناول العجين المتنجس وليس تعليف الدواب من تناول المكلف كي يحرم عليها وبأن تناول الدواب له إنتفاع به من حيث ازدياد اللبن للحيوان إذا كان ذالبن ومن حيث ازدياد الحمل وقوّة الحيوان بواسطة تناوله له إذا كان المقصود منه الحمل والركوب كالبعير فيكون هذا الإنتفاع سائغاً أي جائزاً للأصل إذا الأصل الأولى

١. العجين بالفارسية هو الخمير.

في الأشياء هو الإباحة والجواز لا الحظر والمنع.

قال المصنّف رحمه الله: ولا يخفى عليك أنّ كلا دليلي العلامة ﷺ صريح في حصر التحريم والحرمة في أكل العجين المتنجس دون سائر الإنتفاعات كتعليف الدواب فإن قيل هل يبيعه جائز أم لا قلنا إنّّه جائز لتعليف الحيوانات لا للأكل. فإن قيل هل إعلام البائع للمشتري بنجاسته واجب أم لا قلنا إنّّه واجب لئلا يقع المشتري في أكل المتنجس وأستفيد من كلام المحقّق الأوّل رحمه الله في المعتبر حرمة استعمال الماء المتنجس فيما يشترط فيه الطهارة أي طهارة الماء كالوضوء والغسل والشرب وإزالة الخبث وجواز الإنتفاع به فيما لا يشترط فيه طهارة الماء كسقي الدواب وبَلّ الطين وقال الشهيد الأوّل رحمه الله في قواعده النجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والأغذية لاشتراط الطهارة فيهما إجماعاً ثم ذكر الشهيد رحمه الله كلاماً يؤيد المطلوب وهذا المطلوب عبارة عن جواز الإنتفاعات بالمتنجس فيما لا يشترط فيه الطهارة وقال الشهيد في الذكرى في باب أحكام النجاسة تجب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن ﷺ ثم ذكر المساجد وغيرها من المشاهد المشرفة أي تجب إزالة النجاسة عنهما إلى أن قال تجب إزالة النجاسة عن كلّ شيء مستعمل في أكلٍ وشرب أو وضوءٍ أو الاستصباح به تحت ظلّ أي لا يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلّ للنهي عن النجس والمتنجس وللنصّ انتهى كلامه رفع مقامه.

قال المصنّف رحمه الله ومراد الشهيد بالنهي عن النجس والمتنجس النهي عن أكلهما فقط لا النهي عن جميع الإنتفاعات بهما ومراده بالنصّ ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلى صراحة كلامه في الذكرى في أنّ المحرّم من الدهن المتنجس بعد الأكل والشرب خصوص الاستئذاة تحت الظلّ لأجل ورود النصّ على حرمة الاستئذاة بالدهن

المتنجس تحت الظلّ وهذا التصريح مطابق لما حكاه المحقق الثاني رحمه الله في حاشية الإرشاد عن الشهيد الأول رحمه الله في بعض فوائده وكتبه الشريفة من جواز الإنتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائد الدهن المتنجس من صنعه صابوناً ومن طلى الأجر به ومن طلى الدواب به ومن الاستئذنة به تحت السماء.

فالحاصل أنّ أولّ الشهيدين رحمه الله قائل بجواز الإنتفاعات بالدهن المتنجس إلّا ما خرج بالدليل كالأكل والاستصباح به تحت السقف لأنّه يقول بإصالة الإباحة في الأشياء قبل الشرع والشريعة وبعدهما نستصحب بقائه ودوامه أي بقاء الإباحة ودوامه حتى يرد النصّ من قبل الشارع المقدّس على حرمتها أو على كراهيتها أو على وجوبها أو على استحبابها وقال المحقق والشهيد الثانيان رحمه الله في المسالك وحاشية الإرشاد عند قول المحقق والعلامة رحمه الله تجب إزالة النجاسة عن الأواني والظروف إن هذا الوجوب ثابت في الشريعة المقدّسة إذا استعملت هذه الأواني فيما يتوقف استعمالها فيه على الطهارة كالأكل والشرب فضمير استعمالها عائد إلى الآواني وضمير فيه عائد الموصول والموصول عبارة عن الأكل والشرب وعلى هذا فعبارة الكتاب ناقص توضيح في طي الكتب القيّمة المذكورة وهو أنّ المعتبر للمحقق والإرشاد للعلامة والمسالك للشهيد الثاني وحاشية الإرشاد للمحقق الكركي والذكرى للشهيد الأول رحمه الله وسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى عن المحقق الثاني رحمه الله في حاشية الإرشاد في مسألة الإنتفاع بالأصباغ المتنجسة كلام يدلّ على عدم توقف جواز الإنتفاع بها أي بالأصباغ المتنجسة على الطهارة أي على طهارة الأصباغ كما لا يخفى.

قال الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك في ذيل قول المحقق صاحب الشرائع رحمه الله وكلّ مائع نجس عدا الأدهان بفتح الهمزة جمع الدهن لا فرق في عدم جواز بيع

الأدهان على القول بعدم قبولها للطهارة أصلاً كما هو المشهور بين الأصحاب عليه السلام بين صلاحيتها للإنتفاع بها على بعض الوجوه وبين عدم صلاحيتها للإنتفاع بها على بعض الوجوه ولا فرق أيضاً على هذا القول بين إعلام البائع للمشتري بحالها وبين عدم إعلامه به على ما نصّ عليه الأصحاب عليه السلام فإن قيل إن كل مائع مذكور وضمير قبولها وصلاحيتها مؤنث وهو راجع إلى كل مائع ولم يطابق الراجع المرجع في التذكير.

والحال أن المطابقة بينهما شرط في الأمور الخمسة التذكير والتأنيث والأفراد والتثنية والجمع قلنا إن تأنيث الضمير هنا إنما يكون باعتبار أفراد كل مائع أي المائعات المتنجّسات فإن قيل إن أفرادها زائد على الاثنين فينبغي أن يؤتى بضمير الجمع كي يطابق الراجع المرجع في الجمع قلنا أنّ الضمير حال كونه مفرداً باعتبار تأويل الجمع بالجماعة وهي مؤنث حال كونها مفرداً وعلى ضوء هذا فيطابق الضمير المرجع في التأنيث والأفراد وهذا واضح مطابق لقانون علوم العرب.

فإن قيل لم لا يقبل المائع المتنجس الطهارة حال كونه غير الماء قلنا إنه لا يقبلها من جهة إنه متى لا ينفذ الماء الطاهر في جوفه وباطنه لا يقبل الطهارة وأما إذا نفذ في باطنه فينعدم الموضوع وينقلب الموضوع إلى موضوع آخر وعلى هذا فالمخيض المتنجس مثلاً لا يقبل الطهارة إذا بقي مخيضاً وإذا نفذ الماء الطاهر فيه فلا يبقى مخيضاً بل يصير ماءً قهراً وكذا حال سائر المائعات المتنجّسات فعدم قبول المائع المتنجس غير الأدهان الطهارة باتصاله بالجاري أو الكرّ الطاهر إنما يكون من باب انقلاب الموضوع بموضوع آخر ومن جهة انعدامه هذا حكم غير الأدهان المتنجسة وأما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية كالزيت تقع فيه الفأرة وتموت فيه فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها تحت السماء وإنما خرج

هذا الفرد أي الدهن المتنجّس بالنصّ بل بالنصوص إذ يجوز بيعه لفائدة الاستصباح به تحت السماء والنصوص عبارة من رواية معاوية بن وهب رضي الله عنه ورواية أبي بصير ورواية إسماعيل بن عبد الخالق رضي الله تعالى عنهم. وإلا أي وإن لم يكن الخروج لهذا الفرد بالنصّ فكان ينبغي مساواة الأدهان المتنجّسة لغيرها من المائعات المتنجّسات التي يمكن الإنتفاع بها في بعض الوجوه كسقي الدواب سيّما الأغنام بالمخيض المتنجّس مثلاً في عدم جواز البيع ولكن النصّ قد خرجها عن تحت عدم جواز بيع المائع المتنجّس وقد ألحق بعض الأصحاب رحمهم الله ببيعها للاستصباح بها تحت السماء ببيعها لتعمل صابوناً أو يطلى بها الأجرب أو السفن أو السيّارة أو الطيّارة ونحو ذلك قال المصنّف رحمهم الله ويشكل هذا الإلحاق بأنّه خروج عن مورد النصّ لأنّ موردّه هو بيعها للاستصباح بها تحت السماء وأمّا سائر الإنتفاعات بها فهو خارج عن موردّه ولكن هذا النصّ مخالف للأصل لأنّ الأصل والقاعده حرمة الإنتفاع بالمتنجّس وعدم جواز بيع المتنجّسات سواء كانت من الأدهان أم من غيرها.

فإن قيل إذا جاز بيع الأدهان المتنجّسة لعملها صابوناً ولطلي الأجرب وغيره من الآلات التي تحتاج إلى التدهين ولا ريب أن هذه الإنتفاعات محلّلة شرعاً مقصودة عرفاً وعلى ضوء هذا المطلب ينبغي جواز مثل هذا البيع في سائر المائعات المتنجّسات وذلك كالدبس المتنجّس الذي يطعم به النحل وغير الدبس كاللبن المتنجّس يطعم به أولاد الغنم والبقر وأولاد الطير وكالغنم الذي مات حتف أنفه أو مات مع فقدان إحدى شرائط التذكية يطعم به الأشجار كما أخبر بهذا المطلب متخصّصون في فنّ غرس الأشجار.

والحال إن بيعها لهذه الإنتفاعات لا يجوز جداً فبيع الأدهان المتنجّسة لعمل الصابون وللطلى لا يجوز قطعاً فالحاق البعض مردود يقيناً نعم خرج الاسراج بها

تحت السماء بالنصّ المعتبر انتهى كلام أول الشهيدين عليه السلام في الذكرى قال المصنّف عليه السلام ولا يخفى ظهور كلام الشهيد عليه السلام في كتابه الذكرى في جواز الإنتفاع بالمتنجس حال كونه غير الأكل والشرب وغير البيع فيما لا يشترط فيه الطهارة وكون المنع من بيع المتنجس إنّما يكون لأجل ورود النصّ فيقتصر على مورده وهو عبارة عن المنع عن بيع غير الدهن المتنجس من المائعات المتنجسات وكيف كان الإنتفاع بالمتنجس من حيث ظهور كلام الشهيد عليه السلام في جوازه ومن حيث عدم ظهوره فيه فالمتتبع في كلام المتأخرين عليه السلام يقطع بما استظهرناه من كلماتهم من جواز الإنتفاعات بالمائعات المتنجسات حال كونها غير الأكل والشرب وغير البيع والذي أظنّ وإن كان الظنّ لا يغني بالغين المعجمة لغيري من مجتهد آخر من الحقّ شيئاً إذ ظنّ المجتهد ليس بحجّة لمجتهد آخر ولذا قال المصنّف عليه السلام هذا الكلام في هذا المقام.

أنّ كلمات القدماء عليه السلام يرجع إلى ما ذكره المتأخرون من جواز الإنتفاع بالمائعات المتنجسات فيما لا يشترط فيه الطهارة لأن المراد بالإنتفاع المحرّم في كلمات القدماء عليه السلام هو الإنتفاعات الراجعة إلى أكل المائعات المتنجسات سواء كانت دهناً أم غير دهنٍ وشربها واطعام الغير بها وبيعها على نحو بيعت للأكل كما بيع اللحم للأكل وعلى طبيعة الحال فالمتقدّمون عليه السلام يكونون موافقين مع المتأخرين عليه السلام في جواز الإنتفاعات بالمائعات المتنجسات حال كونها غير الأكل والشرب واطعام الغير كالضيف بها وبيعها للأكل أو للشرب وفي حرمة أكلها وشربها والاطعام بها وبيعها للأكل أو الشرب أو اطعام بها لا إشكال فيها ثمّ لو فرضنا مخالفة القدماء عليه السلام لكفى موافقة المتأخرين في جواز الإنتفاعات بها في دفع وهن عن الأصل والقاعدة السالمين عن الإشكال الذي يرد من قبل المستشكل عليهما.

توضيح في هذا المقام وهو إن الأصل عبارة هنا عن أصل البراءة عن الحرمة والقاعدة عبارة عن قاعدة حلّ الإنتفاع بما في الأرض وعلى ضوء هذا لو فرضنا مخالفة المتقدمين في جواز الإنتفاعات بالمائعات المنتجّسات أي هم قائلون بحرمة الإنتفاعات بها لكفى موافقة المتأخّرين رحمهم الله في دفع الوهن عن إصالة البراءة عن حرمة الإنتفاعات بها وفي دفع الضعف عن قاعدة حلّ الإنتفاع بما في الأرض والضعف الوارد عليهما عبارة عن حكومة الآيات والأخبار والإجماعات عليهما والآيات التي أدعت حكومتها على إصالة الإباحة في الأشياء وعلى قاعدة الحلّ بما في الأرض عبارة عن آية سورة المائدة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ وعن آية سورة المدثر وقوله تعالى: ﴿وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ وعن آية سورة الأعراف وقوله تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ الْآيَةُ﴾ وأما الأخبار فهي عبارة عن خبر تحف العقول ومن خبر اهرق الاناءين المشتبهين ومن رواية معاوية بن وهب وأبي بصير واسماعيل بن عبد الخالق رحمهم الله والإجماعات عبارة عن الإجماع الذي ادعاه السيّد المرتضى رحمه الله في كتابه الانتصار ومن الإجماع الذي ادعاه الشيخ رحمه الله في كتابه الخلاف ومن الإجماع السيّد ابن زهرة في كتابه بالغين المعجمة أي الغنية رحمه الله وقد سبق الجواب عنها أي عن الآيات والروايات والإجماعات وعلى طبيعة الحال فتكون إصالة الإباحة والجواز وإصالة البراءة عن حرمة الإنتفاع بالمنتجّس في الأشياء وقاعدة الحلّ بما في الأرض سالمن عن الإشكال والمعارض ثم على تقدير جواز غير الإستصباح من الإنتفاعات الآخر فالظاهر من الأخبار والفتاوى جواز بيع الدهن المنتجّس لأجل هذه الإنتفاعات وتلك عبارة عن جعله صابوناً والطلي به للأجرب والسفن وغيرها

كالسيّارة والطّيارة ونحوها من آلات الخياطة والحياكة ونحوهما.

وفاقاً للشهيد والمحقّق الثّاني رحمهما وهذا مختار المصنّف رحمهما قال المحقّق الثّاني رحمه في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلّامة الحلّي رحمه إلّا الدهن المتنجّس للإستباح هذا مقول لقول العلّامة إنّ في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا العلّامة الشهيد رحمهما أنّ الفائدة الثّابتة في الدهن المتنجّس لا تنحصر في الإستباح به تحت السماء إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن المتنجّس لا تتوقف على طهارته يمكن بيعه لهذه الفائدة وتلك كاتخاذ الصابون من الدهن قال أوّل الشهيد رحمهما وجواز بيع الدهن لها مروى عن المعصوم عليه السلام ومثل اتخاذ الصابون في الجواز طلي الدواب سيّما الفرس والبغل والحمار به وكذا السفن وغيرها انتهى.

أقول أيّ المحقّق الثّاني رحمهما لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا الشهيد رحمهما والحال أنّ الشهيد رحمهما قد ذكر إن لجواز بيع الدهن المتنجّس لغير الاستباح رواية وعليه يكون فتاوى العلّامة مع الشهيد به مع الدليل والنصّ فالمتعّين هو الوفاق والموافقة معهما. كما لا يخفى.

انتهى كلام المحقّق الثّاني في حاشية الإرشاد ولا بأس بالإشارة إلى الفرق بين الشرح والحاشية وهو أنّ الأوّل يذكر فيه جميع المتن مع زيادة الإيضاح والنقض والابرام وأنّ الثّاني يذكر فيه بعض المتن الذي يحتاج إلى ذكره ولا يذكر فيها ما لا يحتاج إلى ذكره.

أقول أيّ المصنّف رحمهما والرواية التي أشار إليها الشهيد رحمهما عبارة عن الخبر الذي رواه الراوندي رحمهما في كتابه النوادر بإسناده عن مولانا وإمامنا أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام وفي هذا الخبر سئل عليه السلام عن الشحم الذي يقع فيه شيء له دم سيّال فيموت فيه مثلاً كان الشحم مذاباً استقرّ في آناء وقع فيه

الحيوان الذي كان له دم سيّال.

فيموت فيه قال ﷺ تبّيعه لمن يعمل له صابوناً (الخبر) وهذا الخبر سالم عن المعارض القوى فالعمل على طبقه متعيّن ثم إذا قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص أي لغير الاستصباح به تحت السماء من الإنتفاعات المباحة المذكورة فهل يجوز بيع غير الدهن من الأعيان المتنجّسات الأخر كاللبن المتنجّس والمخيص المتنجّس وأمثالهما التي ينتفع بها في المنافع المقصودة المحلّة وتلك عبارة عن إصباغ الأشياء والثياب بالدم المتنجّس وبلّ الطين بالماء المتنجّس وإطعام النحل بالشيرج المتنجّس و(أم يقتصر على المتنجّس المنصوص وهو عبارة عن الدهن المتنجّس فقط هنا احتمالان احتمال التعدي منه إلى غيره من باب تنقيح المناط لأن مناط جواز بيع الدهن المتنجّس للاستصباح به هو إنتفاع البشر ونفعه وهذا المناط موجود في غيره من إنتفاع الإنسان باشترائها وبيعها كما تتعدّي من الخمر إلى كلّ مسكر بتنقيح المناط هذا وجه احتمال التعديّ وأمّا وجه احتمال عدم التعديّ من الدهن إلى غيره من المتنجّسات الأخر فهو إنّما يكون ثابتاً لأجل ظهور الإستثناء أي استثناء الدهن في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عدا الدهن المتنجّس من المائعات المتنجّسات الآخر ولهذا قال المصنّف ﷺ غاية الأمر التعديّ من الاستصباح إلى غير الاستصباح من جهة غاية الاستصباح بالدهن وهي أي غاية الاستصباح عبارة عن إنتفاع البشر ونقول إنّ هذا الإنتفاع موجود في الطلي وفي العمل صابوناً فيصحّ التعديّ من باب تنقيح مناط الحكم ولكن المصنّف ﷺ قال غاية الأمر التعديّ من حيث غاية البيع وغرضه إلى غير الاستصباح مشكل من حيث ظهور استثناء الدهن من قولهم لا يجوز بيع المتنجّس إلّا الدهن المتنجّس للاستصباح به تحت السماء فقط في عدم جواز بيع ما عداه فتعدّي الأوّل محلّ إشكال وهو عبارة عن التعديّ من الاستصباح به

إلى غير الاستصباح وتعديّ الثاني وهو عبارة عن التعديّ عن جواز بيع الدهن للطلّي والعمل صابوناً إلى جواز بيع غيره من المائعات المتنجّسات إذا كانت لها منفعة محلّلة مقصودة للعقلاء يكون محلّ إشكال أيضاً لأنّه فرع تعديّ الأوّل وإذا إشكل الأصل فيشكل الفرع أيضاً.

هذا وجه عدم جواز بيع ما عدا الدهن من المائعات المتنجّسات بل قد عرفت من المسالك على صاحبها آلاف الرحمة نسبة عدم الفرق بين الشيء الذي له منفعة محلّلة كالدهن المتنجّس للاستصباح وبين الشيء الذي ليست له منفعة محلّلة أصلاً وذلك كالمنى مثلاً في عدم جواز البيع إلى نصّ الأصحاب عليه السلام وهم لا يجوزون بيع المنى مثلاً فكذا لا يجوزون بيع غير الدهن من المائعات المتنجّسات وإي كانت لها منفعة محلّلة مقصودة ومما تقدّم في مسألة جلد الميتة من أن الظاهر من كلمات جماعة من القدماء والمتأخّرين عليه السلام كالشيخ في كتابه الخلاف وابن زهرة والعلامة وولده فخر المحقّقين والفاضل المقداد والمحقّق الثاني رضي الله تعالى عنهم وغيرهم من الفقهاء عليه السلام دوران المنع الشرعي عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع بالنجس وعدم جواز الانتفاع به فكلاً جاز الانتفاع به فجاز بيعه وكلّم لم يجز الانتفاع به لم يجز بيعه إلّا ما خرج بالنصّ كإليات الميتة فإنّها ذات منفعة محلّلة مقصودة إذا ذببت وتلك كالاستصباح بها وتدهين السفن وغيرها بها وعلى هذا لا بدّ من أن يجوز بيعها ولكن النصّ الخاص قد أخرجها عن الكبرى الكلية أي عن كلّما جاز الانتفاع به جاز بيعه وكذا كلّ نجس العين سواء كان ذا منفعة محلّلة أم لم يكن ذا نفع محلّل مقصود قد أخرجها النصّ على ما سيأتي من الكلام والبحث فيه أي في نجس العين وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجّس أي جواز بيع المتنجّس الذي يجوز الانتفاع به يكون مقتضى استصحاب الحكم ببقاء جواز البيع بعد التنجّس مثلاً بيع الدهن

قبل تنجّسه جائز قطعاً وبعد تنجّسه نشك في بقاءه فنستصحب بقاءه أي بقاء جواز بيعه بعد التنجّس وهي القاعدة المستفادة من قول مولانا أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أي جواز بيع كلّ متنجّس يجوز الإنتفاع به إلّا ما خرج بالنص قاعدة كلّية مستفادة من قول الإمام الصادق (عليه السلام) في رواية تحف العقول إن كلّ شيء يكون لهم أي للعباد فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كلّ حلال ومما تقدّم في صدر الكتاب هذا من رواية دعائم الإسلام من حلّ بيع كلّ ما يباح الإنتفاع به وهذه القاعدة الكلّية تشمل بعمومها جميع الأشياء تكون ذوات منافع محلّلة سواء كانت طاهرة أم نجسة ويكون صلاح العباد فيها من جهة الاستصباح والطلي للأجرب والتدهين للسفن وغيرها وإطعام الحيوانات والنحل.

فإن قيل إن الضمير في وهي القاعدة المستفادة لم يطابق المرجع في التذكير لأنّه راجع إلى جواز البيع والحال أن المطابقة في الأمور الخمسة الأفراد والتذكير والتأنيث والتثنية والجمع.

واجب قلنا أن أمر الضمير إذا دار بين مراعاة المرجع وبين مراعاة الخبر فمراعاة الخبر أولى من مراعاة المرجع فالضمير هنا مبتداء في التركيب الأدبي والقاعدة خبر له وهي مؤنّث ولذا أوتى الضمير مؤنثاً فإن قيل إنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلّية الإلهية على مبنى سيّدنا الأستاذ الخوئي (رحمته) لأنّ هذا الاستصحاب الجاري فيها يبتلى دائماً بالمعارض مثلاً استصحاب نفس الحكم من الوجوب والحرمة والجواز والاستحباب والكراهة أبتلى دائماً باستصحاب عدم جعل الأحكام المذكورة بمعنى أن قبل الشرع والشرعة لم يجعل الوجوب للشيء ولا الحرمة له ولا الكراهة له ولا الاستحباب له ولا الإباحة بمعنى الأخص له وبعدهما نشكّ في جعل أحد الأحكام له فنستصحب بقاء عدم الجعل ولكن استصحاب عدم جعل الحكم مقدّم على استصحاب بقاء الحكم إذا شككنا

في بقاء نجاسة الماء المتتمّ كراً فلنا يقين متعلّق بالمجعول ويقين متعلّق بالجعل فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة إذ هذا الماء قبل التتميم كان نجساً متيقناً وبعد التتميم نشكّ في بقاء نجاسته فنستصحب بقائها وبالنظر إلى جعلها له يجري استصحاب عدم النجاسة لكون عدم النجاسة متيقناً أيضاً وذلك لعدم جعل النجاسة للماء القليل قبل الشرع والشرعة إلى حين صدر الإسلام وأول البعثة وبعدهما نشكّ في جعلها له فنستصحب عدم الجعل.

فإن قيل ان النجاسة مجعولة للماء القليل إذا لاقى النجس قطعاً بعد الشرع وعلى هذا لا يتمّ أركان الاستصحاب هنا لعدم الشكّ اللاحق فكيف تمسّكت باستصحاب عدم الجعل قلنا ان المتيقّن جعل النجاسة للماء القليل الذي يكون غير المتتمّ للكرية أما المتتمّ لها فليس لنا يقين بجعل النجاسة له وكذا حكم الدهن المتنجّس إذ لنا يقين متعلّق بالمجعول ويقين متعلّق بالجعل فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب عدم النجاسة لكونها متيقّنة الحدوث مشكولة البقاء فيتمّ أركان الاستصحاب إذا لاقى الجاري أو الكرّ وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة لكونه متيقناً أيضاً ومشكوك الحدوث.

وعلى طبيعة الحال تقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل دائماً هذا أي خُذ ذا هذا وجه التفصيل بين الأحكام الكلية الإلهية وبين الأحكام الجزئية وبين الموضوعات الخارجية اختار السيّد الأستاذ رحمه الله عدم جريان الاستصحاب في الأولى وجريانه في الثانيةين وهذا مختار المحقّق النراقي رحمه الله في المستند أيضاً.

فإن قيل ان هذا الاستصحاب تعليلي وهو ليس بحجّة أما بيانه على نحو الإيجاز فيقال ان الشكّ في بقاء الحكم الكلي يكون لأجل الشكّ في سعة موضوعه وضيقة في مقام الجعل ويعبّر عن هذا الشكّ بالشبهة الحكمية كما إذا

شككنا في حرمة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال لأننا نحتمل أن يكون الموضوع لحرمة الوطئ خصوص المرأة حال رؤيتها الدم أو المحدثه بحدث الحيض حتى يشمل من لم تغتسل بعد وإن انقطع الدم عنها وإذا لم ينقطع الدم عنها فوطئها حرام قطعاً.

وأما إذا انقطع الدم عنها ولم تغتسل بعد فنشكّ في حرمة وطئها فنتمسك باستصحاب بقاء حرمة الوطئ معلقاً على عدم الاغتسال فالموضوع لحرمة الوطئ إذا كان مضيئاً أي خصوص المرأة حال رؤيتها الدم فلا يصحّ استصحاب بقاء حرمة الوطئ وأما لو كان موسعاً أي المرأة المحدثه بحدث الحيض فيصحّ استصحاب بقاء حرمة الوطئ قبل الاغتسال وبعد انقطاع الدم وبتقرير آخر وهو إن القيود المأخوذة في الحكم كحدث الحيض ورؤية الدم وهما قيدان لحرمة وطئ الحائض هل هي راجعة إلى نفس الحكم بحيث لا دخل لها بالموضوع أم راجعة إلى الموضوع فعلى تقدير القول برجوعها إلى نفس الحكم فيثبت الحكم عند تحقق موضوعه وعلى هذا إذا وجد العنب في الخارج كان الحكم بحرمة الخاصة فعلياً لا محالة فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم عند الشك في بقاءه وأما على تقدير القول برجوعها إلى الموضوع فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذٍ مركباً من العصير وغلانيه.

ولا يخفى عليك أن فعليّة الحكم المترتب على الموضوع المركب متوقفة على وجود موضوعه بتمام اجزائه لأنّ نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته ولا يمكن أن يتحقق المعلول في الخارج إلّا بعد تحقق العلة بما لها من الأجزاء فوجود أحد جزئي الموضوع بمنزلة العدم لعدم ترتّب الحكم عليه فلم يتحقق حكم كي نشك في بقاءه ليكون مورداً للاستصحاب وحيث ان المختار في القيود هو كونها راجعة إلى الموضوع كما برهن هذا في علم الأصول في

مبحث الواجب المشروط فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام أصلاً وكذا حكم المرأة الحائض حرفاً بحرفٍ كما لا يخفى.

وتفصيل هذا البحث موكول إلى علم الأصول سيّما كفاية الأصول ج ٢ فتحصل ممّا ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليقي هذا مبنى سيّدنا الأستاذ الخوئي رحمته ولكن لا يخفى عليك أن استصحاب الأحكام الكلية يرجع إلى استصحاب الشك في المقتضي وقد ثبت في علم الأصول بالبرهان إن الاستصحاب حجة سواء كان من جهة الشك في المقتضي أم من جهة الشك في الرافع أم من جهة الشك في المانع مثلاً إذا أضاء زيد سراجاً في البيت في أوّل الليلة الماضية وفي ساعة الخامسة منها شك في تحقّق الرافع أي رافع ضياء السراج الريح العاصف مثلاً أو شك في وجود المانع عن الضياء كاطفاء بكر مثلاً السراج أو شك في بقاء دهن السراج إلى هذه الساعة هذا شك في المقتضي فتمسك زيد المضي باستصحاب بقاء ضياء السراج إلى الساعة الخامسة مثلاً في صورة الشك في المقتضي والرافع والمانع إذ قد ثبت في محلّه حجية الاستصحاب مطلقاً وكذا ما نحن فيه لأنّ جواز البيع قد جعل للدهن وغيره من المائعات المتنجّسات قبل تنجّسها قطعاً وكذا جواز الانتفاع بها وبعد تنجّسها نشك تارة في وجود المقتضي جواز البيع والانتفاع والمقتضي عبارة عن جعل الشارع المقدّس بعد التنجّس جواز البيع والانتفاع له وأخرى في الرافع للجواز والرافع عبارة عن تنجّسها وثالثة في المانع عن الجواز أي جواز البيع والانتفاع والمانع عبارة عن عدم جعل الشارع المقدّس الجواز أي جواز البيع لها بعد تنجّسها وحينئذٍ فجرى الاستصحاب تام في جميع الموارد لتامة أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق وبقاء الموضوع بنظر العرف هذا وأمّا الاستصحاب التعليقي فقد ثبت في علم الأصول بالبرهان حجّيته مثلاً إذا ورد في الشريعة

المقدّسة يحرم ماء العنب إذا غلّي واستفدنا منه لماء العنب حكماً تحريماً تعليقاً على الغليان فإذا بقي العنب مدةً وصار زيباً بواسطة الجفاف كما إذا كان العنب عنباً زيبياً وإذا غلّي الزبيب بواسطة النار فشككنا في حرمة التعليقية وعدمها لكان الاستصحاب الجاري في حرمة استصحاباً تعليقاً لكون المستصحب بالفتح وهو حرمة معلقاً على الغليان وعلى ضوء هذا لا فرق بين استصحاب التنجيزي كاستصحاب بقاء حلّة أكل العنب بعد صيرورته زيباً وكاستصحاب طهارته وكاستصحاب ملكيته لمالكه مثلاً لأنّ أكل العنب حلال ما دام عنباً قطعاً وبعد صيرورته زيباً نشكّ في بقاء حلّة أكله فنستصحب بقائها وكذا طهارته وملكيته وماليته حرفاً بحرفٍ وبين الاستصحاب التعليقي في الحجّة والاعتبار والمثال قد مضى آنفاً لا حاجة إلى التكرار لأنّه ممثّل ولكن الإشكال الذي أورد على صحّة جريان الاستصحاب التعليقي والجواب عنه موكولان إلى الكتب الأصولية ووضع الرسالة لا يناسب أزيد من هذا التفصيل هذا مضافاً إلى أنّ عروض النجاسة على الشيء كالمائع إذا تنجّس يكون من تبدّل حالات الشيء ومن انقلاب أوصافه وعناوينه والموضوع قبل عروض النجاسة وبعد عروضها يكون متحداً بنظر العرف كما أن زيداً العادل عادل في آوان كونه شأباً وهو عادل بنظر العرف في ازمان كونه شيباً وفي أوقات كونه نائماً وبعد وحدة الموضوع عرفاً لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي وقد يستدلّ على جواز بيع المائعات المتنجّسات والانتفاع بها برواية تحف العقول كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كلّه حلال بيعه وشرائه وأمسأك واستعماله وهبته وغاريته وبرواية دعائم الإسلام حلال بيع كلّ شيء يباح الاستفادة منه وقد احتجّ بعض من الأصحاب عليه السلام على جواز بيع المتنجّسات وعلى جواز الانتفاع بها بعموم أوفوا بالعقود وباطلاق أحلّ الله البيع وتجارة عن تراض منكم

لأنّها تشمل بواسطة العموم والإطلاق جواز بيع المتنجّسات وعلى طبيعة الحال لا حاجة حينئذٍ إلى التمسك بالاستصحاب التعليقي على جواز الإنتفاع بالمائعات المتنجّسات لأنّه حجة حيث لا دليل اجتهادي على الأحكام الشرعية إذا الدليل وارد على الاستصحاب وعلى سائر الأصول العملية ومن الواضح الذي لا ينكره أحد أن التمسك بالدليل المورد لا يجوز مع وجود الدليل الوارد كما ثبت هذا بالبرهان القوي في علم الأصول كما لا يخفى.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالرِّجْزُ فَاهْجُرْ﴾ فقد عرفت سابقاً إنّهما لا تدلّان لا مطابقةً ولا تضمناً ولا التزاماً على حرمة الإنتفاع بالشيء المتنجّس فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الإنتفاع لأنهما تدلّان على حرمة الإنتفاع بالنجاسات العشرة المعهودة في الفقه الشريف فقط لأنّ الرجس الذي يكون واجب الاجتناب والرجز الذي يكون واجب الهجر والترك بمقتضي الآيتين الشريفتين مختصان بالعناوين النجسة ذاتاً فالقاعدة تقتضي جواز بيع المائعات المتنجّسات بعد جواز الإنتفاع بها إذ جواز البيع يبتني على جواز الإنتفاع كما أنّ حرمة بيع شيء يتفرّع على حرمة الإنتفاع به ولهذا قال المصنّف رحمه الله فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الإنتفاع أي الآيتان لا تدلّان على عدم جواز البيع كي تردا على إصالة الجواز ومن ذلك أي من عدم دلالة الآيتين الشريفتين على حرمة الإنتفاع بالمتنجّسات يظهر لك عدم صحّة الاستدلال فيما نحن فيه أي في حرمة الإنتفاع بها بالنهي الوارد في رواية تحف العقول عن بيع شيء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعليل المنع عن البيع في هذه الرواية بحرمة الإنتفاع ومن الواضح إن الحرام هو حرمة الإنتفاع بالعناوين النجسة فالنهي عن البيع مختصّ بها وليس النهي عنه متوجّهاً إلى بيع المائعات المتنجّسات أصلاً وعلى هذا يمكن

حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلا الدهن المتنجس إذ يجوز بيعه للاستصباح به تحت السماء على إرادة المائعات النجسة التي لا ينتفع بها أصلاً في غير الأكل والشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها وليس المراد من النهي عن بيع النجس إرادة المائعات التي ينتفع بها في غير طريق الأكل والشرب وأما المائع المتنجس الذي لا ينتفع به بعد التنجس من غير الأكل والشرب فالشاي مثلاً وأما المائع الذي ينتفع به بعد التنجس من غير الأكل والشرب فكالدهن للاستصباح به وللطلي مثلاً ونحوه من المائعات المتنجسات التي ينتفع بها من غير الأكل والشرب فهي كثيرة جداً ويؤيد هذا الحمل تعليل استثناء الدهن المتنجس عن عدم جواز بيع المتنجس بفائد الاستصباح به نظير استثناء بول الإبل لفائدة الاستشفاء لبعض الأمراض به فاللام للعلية وذلك كضيق النفوسي والتنفس به ولا يخفى أن ذكر الفائدة للمستثنى يدل على جواز الانتفاع ببعض المتنجسات بل بأكثرها وهو يدل على جواز البيع ولكن يحتمل أن يكون ذكر الاستصباح في الكلام بعد استثناء الدهن لبيان ما يشترط أن يكون غاية للبيع ولا يكون ذكره علة لجواز بيع الدهن المتنجس بأن تكون اللام لفائدة الاستصباح غائية ونتيجة نظير فالتقطه ليكون لهم غداً وحرناً^(١).

ونحو قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام لدوا للموت وابنوا للخراب أي يجوز بيع الدهن المتنجس ونتيجة جواز البيع وغايته الاستصباح فقط لا الأكل وعلى هذا لا تؤيد تعليل استثناء الدهن المتنجس حمل كلام المطلق للمنع عن بيع مطلق النجس على إرادة المائعات المتنجسات التي لا ينتفع بها من غير طريق الأكل والشرب بل يكون مراده المنع عن بيع مطلق النجس والمتنجس

كما لا يخفى.

قال المحقّق الثاني رحمته الله في كتابه جامع المقاصد في شرح قول العلامة رحمته الله لأنّ جامع المقاصد يكون شرحاً لقواعد العلامة رحمته الله إلّا الدهن المتنجّس لتحقيق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصّة أي لا تحت السقف والظلّ ليس المراد بكلمة خاصّة في قول العلامة رحمته الله بيان حصر الفائدة في الاستصباح فقط بل للدهن المتنجّس فوائد كثيرة كالاستصباح والطلاي به للأجرب والتدهين به للسفن ونحوها من الوسائل التي تحتاج إليه كما هو الظاهر لأنّ اللام تكون ظاهرة في العليّة لا الغاية نحو ضربت زيدا للتأديب ولكنّ اللام هنا تكون للغاية.

قال المصنّف رحمته الله: وقد ذكر شيخنا الشهيد رحمته الله في حواشيه على إرشاد العلامة الحلّي رحمته الله أنّ في رواية جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجّس أي أنّ العمل ثابت في رواية الراوندي عن أبي الحسن موسى بن جعفر رحمته الله وهي تدلّ صراحة على جواز اتخاذ الصابون من الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت قال رحمته الله تبيعه لمن يعمل صابوناً وقد سبق هذا آنفاً وعلى هذا فكيف أراد العلامة رحمته الله من قوله إلّا الدهن لفائدة الاستصباح به الحصر بحيث لا يجوز بيع الدهن المتنجّس لغير الاستصباح وقد صرّح أوّل الشهيدين رحمته الله مع تجويزه اتخاذ الصابون منه بجواز الانتفاع بالدهن المتنجّس فيما يتصوّر من فوائده كطلاي الأجرب والدواب به وكتدهين السفن ونحوها فإن قيل إنّ العبارة أي عبارة العلامة رحمته الله في كتابه قواعد الأحكام تقتضي الحصر والاختصاص لأنّ الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر مثل ما جاءني القوم إلّا زيدا فالمتكلم بهذا الكلام قد حصر المجيء في زيدٍ والعلامة لما قال لا يجوز بيع النجس إلّا الدهن للاستصباح وهو قد حصر جواز البيع فيه للاستصباح به فقط ولذا قال المصنّف رحمته الله فإنّ المعنى في عبارة العلامة رحمته الله إلّا الدهن النجس أي المتنجّس لهذه الفائدة أي فائدة الاستصباح به قلنا ليس

المراد هو الحصر لأنَّ الفائدة أي فائدة الاستصباح بيان لوجه الاستثناء فيصير تقدير الكلام هكذا أي إلا الدهن المتنجس لتحقيق فائدة الاستصباح فيه وليست الفائدة في كلام العلامة رحمته لبيان عليّة الاستثناء بل تكون بياناً لوجه الاستثناء وبيان وجه الاستثناء لا يستلزم الحصر والاختصاص مثلاً إذا قيل أكرم زيداً لكونه عالماً والعالميّة بيان لوجه وجوب الإكرام وليست علّة لوجوبه ولهذا يستحقّ زيد الإكرام بعنوان كونه مؤمناً وكذا ما نحن فيه لأنَّ فائدة الاستصباح بيان لوجه جواز البيع وليست علّة لجواز البيع بحيث لا يجوز بيعه لاستفادة الآخر منه ويكفي في صحّة ما قلناه من عدم الحصر تطرّق الاحتمال أي احتمال عدم الحصر في عبارة العلامة رحمته وهذا يقتضي عدم الحصر لأنّ اللام الفائدة وإن كانت ظاهرة في العلّة التي تقتضي الحصر ولكن تحتل أن تكون للغاية التي لا تقتضي الحصر المذكور وإذا جاء الاحتمال أي احتمال عدم الحصر بطل الاستدلال أي الاستدلال بأنّ الاستثناء في سياق النفي والنهي يفيد الحصر والاختصاص انتهى كلام المحقّق الكركي الآغا الشيخ علي رحمته.

وكيف كان الأمر أي سواء كان اللام للعلّة أم للغاية والنتيجة فالحكم بعموم كلمات هؤلاء الفقهاء العظام رحمهم بالإضافة إلى عدم تجويزهم بيع كل متنجس وإن كان فيه فائدة محلّلة مقصودة مثل الطين المتنجس المائع والجص المائع المتنجس والصبغ المائع المتنجس والشيرج المائع المتنجس محل تأمل وإشكال هذا لأجل الروايات التي تدلّ على جواز بيع المائعات المتنجّسات إذا كانت لها منفعة محلّلة كإطعام النحل بالشيرج المتنجس وكإصباغ الثوب والשיاب بالاصباغ المتنجّسة وكصنع الآجر بالطين المتنجس... وما نسب ثاني الشهيدين رحمهم في كتابه المسالك في ذيل قول المحقّق الأوّل رحمته وكلّ مائع من عدم الفرق في عدم جواز بيع المائعات المتنجّسات على القول بعدم قبولها للطهارة

بين صلاحيتها للانتفاع بها على بعض الوجوه وبين عدم صلاحيتها له إلى صريح الأصحاب عليهم السلام لم يثبت صحته أي صحة هذه النسبة لأن أكثر الأصحاب عليهم السلام قال: بأن جواز بيع المتنجّسات فرع جواز الانتفاع بها وعدم جواز البيع يكون فرع عدم جواز الانتفاع بها كما قال المصنّف عليه السلام مع ما عرفت سابقاً من كثير الأصحاب عليهم السلام من إناطة جواز البيع مدار جواز الانتفاع بها في غير الأكل والشرب ولأجل ذلك المطلب استشكل المحقّق الثاني عليه السلام في حاشية الإرشاد فيما ذكره العلامة عليه السلام بقوله ولا بأس ببيع ما عرض له التنجيس والنجاسة مع قبول الطهارة حيث قال المحقّق الثاني عليه السلام يكون مقتضي قول العلامة عليه السلام أن المتنجّس والنجس لو لم يكونا قابلين للطهارة فلم يجز بيعهما والحال إن جواز البيع يدور مدار جواز الانتفاع بهما وليس يدور مدار قابلية التطهير وهذا أي عدم جواز البيع في صورة عدم القابلية له مشكل جداً إذا الأصباغ المتنجّسة لا تقبل التطهير أصلاً عند الأكثر والحال أن الظاهر من فتاوى أكثر الأصحاب عليهم السلام جواز بيعها لأن منافعتها لا تتوقف على طهارتها إذ يجوز أصباغ الأشياء بها التي لا يتوقف إصباغها على طهارتها كصبغ الأبواب مثلاً اللهم إلا إن يقال إن الأصباغ المتنجّسة تؤل أي ترجع إلى حالة تقبل مع هذه الحالة التطهير لكن بعد جفافها ثم ألقى الشيء المصبوغ بها في الكرّ أو الجاري حتى نفذ الكر أو الجاري في جوفه لأنّها تصير جامدة بعد الجفاف فتطهر بواسطة نفوذ الماء الطاهر في جوفها كالفروش التي تقبل النفوذ ولكن هذا التوجيه أي توجيه كلام العلامة عليه السلام غير تام لأنّ الفرض كون الأصباغ المتنجّسة مائعة حين البيع وهي لا تقبل التطهير حين ميعانها ولذا تمسك الموجه بالكسر بالله تعالى وقال: اللهم لكي أعمى الله تعالى بصر معرفة الخصم كي لا يبصر ضعف التوجيه المذكور بل الجفاف هو المقصود منها إذا المقصود منها هو الإصباغ للأشياء والمقصود من الإصباغ هو جفافها فالمقصود منها هو الجفاف

لأنَّ مقصود المقصود مقصود على نحو قياس المساواة وحينئذٍ يندفع الإشكال الوارد على العلامة رحمه الله أقول لو لم يعلم من مذهب العلامة رحمه الله دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمة الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال أي لو لم يعلم المحقق الثاني رحمه الله بأنَّ العلامة رحمه الله قائل بالملازمة بين جواز بيع الأصباغ المتنجسة وبين جواز الانتفاع بها وبين عدم جواز بيعها وبين حرمة الانتفاع بها لم يرد على عبارة العلامة رحمه الله حينئذٍ إشكال المحقق الثاني رحمه الله عليها بقوله ومقتضاه لو لم يكن قابلاً للطهارة لم يجز بيعه فيرد على العلامة رحمه الله القائل بالملازمة المذكورة بأنَّ الانتفاع بالأصباغ المتنجسة جائز إذ منافعها لا تتوقف على طهارتها مع عدم قابليتها للطهارة فكيف لا يجوز بيعها والحال أن الانتفاع بها جائز فقله لأنَّ المفروض التزام العلامة رحمه الله بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها بيان الطريق الإشكال الوارد على عبارة العلامة من قِبَل المحقق الثاني رحمه الله وأما إذا لم يعلم المحقق الكركي رحمه الله من مذهب العلامة رحمه الله دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمة الانتفاع فلا يرد على عبارته إشكال إذ يحتمل أن لا يكون مذهب العلامة رحمه الله الملازمة بين المنع عن بيع المتنجس وبين حرمة الانتفاع به بل يحتمل أن يكون مذهبه تفكيكاً بينهما بأن يجوز الانتفاع بالمتنجس مع المنع عن بيعه فالمصنّف رحمه الله أجاب عن قبل العلامة عن إشكال المحقق الثاني رحمه الله فلا يرد حينئذٍ إشكال على العلامة الحلّي رحمه الله إلا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامة وفتواه بأنَّ الانتفاع بالمتنجس جائز مع عدم جواز بيعه فيرد حينئذٍ إشكال المحقق الثاني عليه بأنَّ الانتفاع بالصبيغ المتنجس جائز مع جواز بيعه والحال أنَّه لا يقبل التطهير عند الأكثر فضلاً عن المتنجس الذي يقبل الطهارة والتطهير فحكم العلامة رحمه الله مشكل بناء على مختار المحقق الكركي رحمه الله لأنَّه قائل بالملازمة بين جواز الانتفاع وبين جواز البيع كما سبق وأما أن رجع الإشكال المذكور إلى كلام العلامة رحمه الله في

كتابه الإرشاد فلا يرد هذا الإشكال عليه أصلاً كما عرفته من احتمال التفكيك بين جواز الانتفاع بالمتنجّس وبين المنع عن بيعه بأن يجوز الانتفاع به مع المنع عن بيعه.

فالنّتيجة إن حكم العلامة وافتائه رحمته بالتفكيك بين حرمة الانتفاع وبين المنع عن البيع مشكل على مذهب المتكلّم أي المحقّق الثاني رحمته قوله فافهم وهو إشارة إلى أن الإشكال المحقّق الثاني راجع إلى ما ذكره العلامة الحلي رحمته من اناطة حكم جواز بيع المتنجّس مدار جواز الانتفاع به وعلى ضوء هذا يرد إشكال المحقّق الثاني رحمته عليه بأنّ الأصباغ المتنجّسة غير قابلة للطهارة فلا جرم بناء على اشتراط العلامة رحمته في جواز بيع ما عرض له التنجيس قابليته للطهارة أن لا يجوز بيع الأصباغ المتنجّسة والحال أن الانتفاع بها فيما لا يتوقّف على الطهارة جائز بالإجماع فاشكال التفكيك بين جواز الانتفاع وجواز البيع بحيث يجوز الأول ويمنع الثاني في الأصباغ المتنجّسة يرد على العلامة رحمته من قبل المحقّق الثاني رحمته وعلى طبيعة الحال فالإشكال المذكور راجع إلى حكم العلامة رحمته بحسب مذهبه ثمّ أن ما دفع به المحقّق الثاني رحمته في طي قوله اللهمّ الإشكال الوارد على العلامة الحلي رحمته من جعل الأصباغ المتنجّسة قابلة للطهارة بعد جفافها وبعد نفوذ الماء الطاهر في جوفها وباطنها إنّما ينفع هذا في خصوص الأصباغ وأمّا مثل بيع الصابون المتنجّس فلا يندفع الإشكال الذي أورد المحقّق الثاني على العلامة رحمته بما ذكره المحقّق الكركي رحمته من قبول الأصباغ المتنجّسة الطهارة بعد الجفاف وبعد النفوذ لعدم قبول الصابون المتنجّس الطهارة لعدم قبوله نفوذ الماء الطاهر في باطنه والحال قد تقدّم من المحقّق الثاني طاب ثراه جواز بيع الدهن المتنجّس ليعمل صابوناً بناءً على أن عمل الصابون من فوائد الدهن المتنجّس وهذا من الفوائد المحلّلة.

فالإشكال الذي أورده المحقق الكركي رحمه الله على العلامة رحمه الله يبقى بحاله في الصابون المتنجس هذا مع أن ما ذكره المحقق الثاني رحمه الله من قبول الصبغ المتنجس التطهير والطهارة بعد الجفاف محل إشكال لأن المقصود من قبوله الطهارة قبل الانتفاع به وهذا القبول مفقود في الأصباغ المتنجسة لأن الانتفاع بها وهو عبارة عن الصبغ والإصباغ قبل طهارتها وقبل جفافها وأما ما يبقى منه في المصبوغ بها بعد الجفاف وهذا عبارة عن اللون من الألوان فهو نفس المنفعة لا الانتفاع مثلاً الزارع إذا زرع الحنطة أو الشعير مثلاً فينتفع به في قبال من من البذر عشرين مثلاً من الحنطة أو الشعير وهذا انتفاع وإذا طبخ وخبز ثم أكله فهذا منفعة فالمنفعة هي نتيجة الانتفاع وما حصل من الانتفاع كالغسل بالفتح والغسل بالضم لأن الغسل بالضم هو نتيجة الغسل بالفتح وكذا التوضأ والوضوء حرفاً بهذا أولاً وثانياً مع أن الصبغ لا يقبل التطهير والطهارة وإنما القابل لها هو الثوب الملون لأن اللون من حيث هو كيف محسوس بالبصر وكيف من الأعراض والأعراض لا تقبل الطهارة فكيف لا يقبل التطهير وكيف كان الأمر فالإشكال وارد على المحقق الكركي طاب ثراه بل الإشكالات الأربعة المذكورة في ضمن بيع الصابون وفي ضمن قبول الصبغ الطهارة بعد الجفاف وفي أن اللون بعد الجفاف منفعة لا الانتفاع وفي أن اللون غير قابل للطهارة هذه الإشكالات واردة عليه أي على المحقق الكركي طاب ثراه بقي الكلام في حكم نجس العين لما فرغ المصنّف طاب ثراه عن بيان حكم المتنجّسات شرع في بيان حكم نجس العين من حيث إصالة الحل أي حل الانتفاع بالنجس العين في غير ما ثبت حرمة في الشريعة المقدسة وذلك كحرمة أكل لحم الكلب ولحم الخنزير أو من حيث إصالة حرمة الانتفاع بالنجس العين إلا ما خرج بالنص وذلك كالانتفاع بكلاب الأربعة كلب الصيد وكلب الماشية وكلب الزرع وكلب الحائط وكالانتفاع بمملوك الكافر فأعلم أن

ظاهر أكثر الأصحاب رحمهم الله حرمة الإنتفاع بنجس العين إلّا ما خرج بالنصّ بل ظاهر فخر المحقّقين رحمهم الله في شرح الإرشاد والفاضل المقداد رحمهم الله في التنقيح الإجماع على ذلك أي على حرمة الإنتفاع به حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنّها محرّمة الإنتفاع وكلّ ما هو كذلك لا يجوز بيعه قالوا أمّا الصغرى فأجماعية واستدلّاهما يتشكّل من الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الأوّل وهو بديهي الإنتاج ويظهر من صاحب الحقائق رحمهم الله في مسألة الإنتفاع بالدهن المتنجّس في غير الاستصباح كعمله صابوناً مثلاً نسبة حرمة الإنتفاع بالأعيان النجسة إلى أصحاب الإمامية وفقهاء الشيعة رحمهم الله فيعلم من هذه النسبة كون حرمة الإنتفاع بالأعيان النجسة إجماعياً ويدلّ على هذا المطلب ظواهر آيات الكتاب الكريم والسنة الشريفة مثل قول الله تعالى: ﴿حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخقة والموقوذة﴾^(١) الآية ودلالاتها على المدعى بناء على ما ذكره الشيخ عليه الرحمة والعلامة رحمهم الله من إرادة جميع الإنتفاعات أعم من الأكل وغيره لا خصوص الأكل فقط ومثل قوله تعالى: ﴿إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾^(٢). وهذا يدلّ على وجوب الاجتناب عن كلّ رجس وهو بمعنى نجس فإن قيل من أين علم منها وجوب الاجتناب عن كلّ رجس وظاهر الآية الشريفة يدلّ على وجوب الاجتناب عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ولا يدلّ على وجوب الاجتناب عن كلّ رجس موجود في العالم كما لا يخفى.

قلنا أن وجوب الاجتناب مستفاد من صيغة الأمر وهي عبارة عن فاجتنبوه إذ هي إمّا حقيقة في الوجوب كما قال به الأكثر وإمّا ظاهرة فيه لولا القرينة على

خلافه وقال به البعض والوجوب عن كل رجس مستفاد من كلمة إنما لأنها من أدوات الحصر فانحصرت الرجس في الأشياء الأربعة فالاجتناب واجب على كل مكلف عنه وعلى هذا إذا كان الرجس بمعنى النجس.

توضيح الجواب: أنه إذا كان الرجس بمعنى النجس فالاجتناب واجب عن مطلق الرجس سواء كان خمرًا وميسرًا وانصابًا وأزلاماً أم غيرها من كل نجس. ومثل قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾^(١) وهذا يدل على المدعى بناء على أن الهجر أي هجر الرجز لا يحصل إلا بالاجتناب عن الرجز من حيث جميع الانتفاعات أعم من الأكل والشرب وغيرهما ومعنى الهجر قد سبق ولا بأس بذكر معنى الرجز في هذا المقام أيضاً وقيل هو عبارة عن كل معصية فدلالتها على المدعى أن الانتفاع بنجس العين معصية وترك المعصية عبارة عن اجتنابها وقيل أن الرجز بمعنى العذاب ودلالتها على المدعى أن المراد من هجر العذاب هجر أسبابه إذ ترك العذاب غير مقدور للمكلف كما أن سرعة العباد إلى المغفرة غير مقدور لهم في قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ الآية لأنه فعل الله سبحانه وتعالى كما أن ترك العذاب فعل الله الواحد ومن المحال سرعة العباد إلى فعله جلّ وعلى وكذا وجوب ترك العذاب محال وعلى ضوء هذا فالمراد وجوب ترك أسباب العذاب ووجوب المسارعة إلى أسباب المغفرة ومن الواضح أن ترك الانتفاعات عن نجس العين يكون تركاً لأسباب العذاب ومثل تعليل الإمام مولانا الصادق عليه السلام في رواية تحف العقول حرمة بين وجوه النجس بحرمة الأكل والشرب والإمساك وجميع التقلبات فيه وهذا واضح من حيث الدلالة على المدعى ويدل على تحريم الانتفاعات عن نجس العين أيضاً كلما دلّ من الأخبار

المأثورة والإجماع المنقول على عدم جواز بيع نجس العين وهذا يدلّ على المدعى بناء على أنّ المنع عن بيعه لا يكون إلّا مع حرمة الإنتفاع به هذا أي خذوا لأنّه حق مطابق للواقع لأنّه إذا قلنا أن بيع لحم الميتة لا يجوز وهذا يدلّ على حرمة الإنتفاع به وإلّا لا يكون معنى محصّل لمنع بيعها قال المصنّف رحمه الله ولكن المتأمل الصادق يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابل إصالة الإباحة في الأشياء إلّا ما خرج بالدليل على شيء ممّا ذكر من الآيات المباركات ومن التعليل في رواية تحف العقول والأخبار والإجماع أما آيات التحريم كحرّمت عليكم الميتة الآية وآية الاجتناب كأنما الخمر الآية وآية الهجر فلظهورها في تحريم الإنتفاعات المقصودة في كلّ نجس بحسبه أي بحسب النجس وهي عبارة في مثل الميتة عن الأكل وإذا قيل حرّمت عليكم الميتة فالمراد حرمة أكلها وكذا أمثالها من الأشياء التي تكون قابلة للأكل كالحبوبات واللحوم مثلاً إذا قيل حرّم عليكم هذا الأرز وحرّمت عليكم هذه الحنطة وحرّم عليكم هذا اللحم أي أكلها إذا المراد من تحريمها تحريم المنفعة المناسب لهذه الأشياء وإذا قيل حرّم عليكم الخمر فالمناسب هو حرمة شربه وإذا قيل حرّم عليكم الحرير أي حرّم لبسه وإذا قيل حرّمت عليكم أمهاتكم وأخواتكم فالمناسب هو حرمة نكاحها ولهذا قال المصنّف رحمه الله وهي في مثل الميتة الأكل وفي الخمر الشرب وفي الميسر اللعب به لأنّه إذا قيل حرّم عليكم القمار فالمناسب هو حرمة اللعب به وإذا قيل حرّم عليكم آنية الذهب فالمناسب هو حرمة استعمالها وإذا قيل حرّم عليكم الأنصاب والازلام فالمناسب هو حرمة ما يليق بحالهما فاللايق بحال الأنصاب حرمة عبادتها لأنّ الأنصاب التي هي جمع تكسير نصب بضم النون والصاد أصنام كانت معبودة للناس في عصر الجاهلية وفي الازلام التي هي سهام كان المشركون يجعلون عليها علامات (أفعل ولا تفعل) في سفرٍ كانوا يجيلونها للقمار حرمة

الازلام من حيث هي أزالام لأنها نوع من آلات القمار + وأما رواية تحف العقول فالمراد بالأمساك والتقلّب في النجس ما يرجع إلى الأكل إذا كان من المأكولات وإلى الشرب إذا كان من المشروبات ولا تدلّ حرمة إمساك النجس وحرمة التقلّب فيه على حرمة جميع الانتفاعات به وإلا أي وإن لم يرجع إليهما فسيجئ الاتفاق من جميع الأصحاب رحمهم الله على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد كإمساك كلب المعلم للاصطياد وكلب الزرع لحفظ الزراعة وكلب الحائط لحراسة البساتين وكلب الماشية لحفاظة الأغنام وكاشتراء المملوك الكافر للخدمة وأما ما دلّ من الإجماع والأخبار على حرمة بيع نجس العين فهو يدلّ على حرمة الانتفاع به وإلا لم يحرم بيعه فقد يدعى اختصاص كلّ واحد من الإجماع والأخبار بغير ما يحلّ الانتفاع المعتدّ به به (وذلك كالمنى) مثلاً وأما ما يحلّ الانتفاع المعتدّ به به فلا يشملانه هذا أولاً وثانياً يمنع الملازمة وجوداً وعدمًا بين حرمة البيع وبين حرمة الانتفاع إذ من الممكن أن يمنع بيع نجس العين ولكن يجوز الانتفاع به فيما لا يشترط فيه الطهارة هذا أي عدم الملازمة بينهما إنّما يكون بناء على أن نجاسة العين مانع مستقلّ عن جواز بيع نجس العين من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحلّلة أي إرجاع نجاسة العين إلى عدم المنفعة المحلّلة يعني النجاسة العينية الثابتة في نجس العين مانعة عن البيع وليس عدم المنفعة المحلّلة فيه بمانع عن بيعه وعلى هذا يمنع بيع نجس العين ولا يمنع الانتفاع به نعم إذا كان المانع عن بيع نجس العين عدم المنفعة المحلّلة فيه فالملازمة وجوداً وعدمًا ثابتة بين حرمة البيع وبين حرمة الانتفاع وأما إذا كان المانع عن البيع نجاسته العينية من حيث هي فالملازمة بين حرمة البيع وبين حرمة الانتفاع ليست بثابتة كما لا يخفى وأما توهم الإجماع على حرمة مطلق الانتفاع به فمدفوع بواسطة ظهور كلمات كثير من الأصحاب رحمهم الله في جواز

الانتفاع به في الجملة أي في بعض الموارد وبعض الانتفاعات قال شيخ الطائفة عليه السلام في كتابه المبسوط إن سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الإنسان وخرؤ الكلاب لا يجوز بيعها أصلاً ولكن يجوز الانتفاع بها في الزروع والكروم وأصول الأشجار بلا خلاف بينهم انتهى كلام الشيخ عليه السلام فيه رفع في الجنان مقامه.

قال العلامة عليه السلام في التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسة أي جمعها لفائدة لا لبيعها ونحو التذكرة قال العلامة عليه السلام في كتابه المسمى بالقواعد وقرّره المحقق الثاني أي صدّقه المحقق الكركي عليه السلام على جواز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة في جامع المقاصد وزاد فيه على قول العلامة عليه السلام قوله أي قول المحقق الثاني عليه السلام لكن هذه الفائدة لا تصير الأعيان النجسة مالاً شرعاً بحيث تقابل بالمال كي يجوز بيعها فبيعها لا يجوز لعدم كونها مالاً شرعاً ولكن يجوز اقتنائها وحراستها لفائدة وقال العلامة عليه السلام في باب الأطعمة والأشربة من المختلف أن شعر الخنزير يجوز استعماله فيما لا يتوقّف على الطهارة مطلقاً خلافاً للبعض حيث جعله حبلاً فقط لاستقاء البساتين والزراعات والكروم أي سواء كان الشعر المذكور حبلاً للاستقاء بالإضافة إلى الزراعة والحيوانات أم غير حبلي من الوسائل التي لا يشترط فيها الطهارة حال كون العلامة عليه السلام مستدلاً على هذا الجواز بأن نجاسة شعر الخنزير لا يمنع عن الانتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل أي عن ضرر دنيوي وعن ضرر آجل أي عن ضرر أخروي فالعلامة والمحقق الكركي عليه السلام قد أفتيا بجواز الانتفاع عن نجس العين فيما لا يشترط فيه الطهارة وقال أول الشهيد عليه السلام في كتاب قواعده النجاسة ما حرّم استعماله في الصلوة والأغذية لأجل الاستقذار والتنفّر فإن طبع البشر يتنفّر من الأعيان النجسة أو لأجل التوصل بها إلى الضرر أي ضرر الدنيوي والأخروي وإن لم يتنفّر منها طبع البشر وذلك كالخمر مثلاً إذ لا يتنفّر طبع البشر من شربها لعدم رؤيته الاستقذار فيها

ولكن شربها موجب للضرر المالي بل البدني أيضاً وللضرر الأخروي لأن شربها ينجّر إلى ترك الصلوة وهذا الترك يكون ضرراً أخروبياً فصارت الأعيان النجسة على نحوين أحدهما أنّ حرمتها إنّما تكون من جهة الاستقذار والتفر والخبائث وثانيهما أنّ حرمتها إنّما تكون لأجل تضرّرها في العاجل والآجل ثمّ ذكر الشهيد رحمه الله أنّ قيد الأغذية لبيان مورد الحكم لكونها جاراً ومجروراً أي في الأغذية وقد ثبت في محله إنّهما قيدان للعامل نحو مررت بزيد أي يكون مروري بزيد فقط وكذا ما نحن فيه أي حرم استعماله في الأغذية لا في الأشربة ولهذا قال رحمه الله تعالى إن ذكر الأغذية إنّما يكون لبيان مورد الحكم ولا يكون لبيان موضوع الحكم الذي هو عبارة عن حرمة الاستعمال بحيث لا يكون استعمالها في الأشربة بحرام فالنتيجة إن في ذكر الأغذية تنبيهاً على الأشربة كما أن في ذكر الصلوة تنبيهاً على الطواف لاشتراط كلّ واحد من الأغذية والأشربة والصلوة والطواف بالطهارة لأنّ الشارع المقدّس نزل الطواف منزلة الصلوة وقال الطواف بالبيت صلوة وكذا الأشربة تكون كالأغذية في اشتراط كلّ واحد منهما بالطهارة انتهى كلام أول الشهيد في قواعدهم.

وهو كالنصّ في جواز الإنتفاع بنجس العين في غير الأغذية والأشربة والصلوة والطواف وإنّما قال المصنّف رحمه الله وهو كالنصّ ولم يقل وهو نصّ لأجل عدم ذكره لغير هذه الأمور المذكورة صراحةً في كلامه وعدم الذكر أعم من توافق غير هذه الأمور لهذه الأمور في الحكم وتخالفه لها فيه ولذا قال كالنصّ ولم يقل وهو نصّ وقال الشهيد الثاني رحمه الله في الروضة البهيّة عند قول المصنّف أي الشهيد الأوّل رحمه الله في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات والدمّ أي الدمّ لا يجوز بيعه وإن فرض له نفع حكمي كالصبغ للثياب به أعلم أنّ النفع على نوعين الأوّل هو النفع الحقيقي الفعلي يعدّه العقلاء نفعاً كمنافع الخبز واللحم الطاهرين الثاني هو النفع

الحكمي بحيث لا يعدّه العقلاء نفعاً كالصبغ بالدم المتنجّس وكأبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه وإن فرض لهما نفع وذلك كالتسميد للأرض بهما مثلاً فإن قيل إذا كان للدم نفع وكذا إذا كان لأبوال وأرواث ما لا يؤكل نفع فلا جرم من جواز بيعها والحال أن الشهيد الأول رحمته الله.

قد منع في الروضة عن بيع النجاسات والدم والقاعدة الكلية تقتضي جواز بيعها إذا الملازمة ثابتة بين جواز البيع وبين جواز النفع إذ كلما جاز النفع به جاز بيعه قلنا إنّ المراد من النفع المفروض للدم والأبوال والأرواث ما لا يؤكل لحمه هو النفع المحلّل كالصبغ به والتسميد بهما وإن لم يكن المراد من النفع هو المحلّل منه فلم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات إذ ما من شيء إلا وله نفع إمّا محرّم وإمّا محلّل وكذا لم يحسن ذكر خصوص الصبغ للدم ومن القيد ومن ذكر خصوص الصبغ للدم يستفاد أن المراد من النفع هو خصوص المحلّل منه فالنتيجة أن بيع الدم والأبوال والأرواث ما لا يؤكل لحمه لا يجوز وإن فرض لكل واحد من هذه الأمور نفع محلّل ولكن الانتفاع بها يجوز هذا مع أن الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق فهو أولى بالذكر من الصبغ والتسميد للأرض أي إذا لم يكن مراد الشهيد الثاني من النفع والمحلّل منه فقط لكان ذكر الأكل أرجح من ذكر غيره لأن إطلاق الحرمة ينصرف إليه في قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ حَرَمَ عَلَيْكُمْ أَكْلَ الْمَيْتَةِ وَأَكْلَ دَمٍ الْمَذْبُوحِ﴾^(١) لأنّ المراد من الدم المسفوح هو الدم المذبح وعلى ضوء هذا ينبغي أن يكون سياق كلام الشهيد الثاني رحمته الله في الروضة بهذا النحو لا يجوز بيع النجاسات والدم لحرمة أكلهما وعلى طبيعة الحال يعلم أن مراده من القيد هو النفع المحلّل.

قال المصنّف رحمه الله وما ذكرناه من جواز الإنتفاعات بالأعيان النجسة ظاهر قول المحقّق الثاني رحمه الله حيث حكى عن الشهيد الأوّل رحمه الله أنّه حكى عن العلّامة الحلّي رحمه الله جواز الاستصباح بدهن الميتة ثمّ قال المحقّق الكركي رحمه الله وهو أي جواز الاستصباح بدهن الميتة بعيد عن الصواب لعموم النهي عن الإنتفاع بالميتة فقول المحقّق الكركي رحمه الله عدم جواز الاستصباح بدهن الميتة فإنّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الإنتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدلّ على عدم العموم في النجس وأمّا سائر الأعيان النجسة سواء كان ميتة أم غيرها فيجوز الإنتفاع به فيما لا يشترط فيه الطهارة فتحصل ممّا ذكرناه أنّ المحقّق الكركي رحمه الله اختار عدم عموم النهي الوارد عن جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة واختار عموم النهي الوارد في الميتة بالإضافة إلى عدم جواز الإنتفاع بها سواء كان الإنتفاع بها بالاستصباح أم بغيره.

وكيف كان الأمر والمطلب واقعاً أي هل يجوز الاستصباح بدهن الميتة كما قال به العلّامة رحمه الله أم لا يجوز به كما افتى به المحقّق الثاني طاب ثراه فلا يبقى بملاحظة ما ذكرناه من اختلاف أقوال الفقهاء رحمه الله الدالّة على جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة في الجملة أي فيما لا يشترط فيه الطهارة إلّا ما خرج بالدليل والنصّ وذلك كعدم جواز الإنتفاع بالميتة مطلقاً أي فيما يشترط فيه الطهارة وفيما لا يشترط فيه الطهارة بالإضافة إلى جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة وعدم جوازه بها وثوق واطمينان بنقل الإجماع المتقدّم عن شرح الإرشاد وعن التنقيح الجابر لرواية تحف العقول فالمتقدّم والجابر صفتان للإجماع فالمراد من الإجماع هو الإجماع الذي يكون جابراً لضعف رواية تحف العقول سنداً لإرسالها وهي ناهية عن جميع أنواع التقلّبات في النجس سواء كانت بيعاً أم غيره من أنواع التقلّبات والتصرّفات فيه وخلاصة الكلام أنّ الإجماع بكلا

قسميه المحصّل والمنقول ليس بموجود في المسألة والرواية ضعيفة أي رواية تحف العقول ضعيفة من حيث السند لإرسالها فيرجع إلى إصالة جواز الإنتفاع بالنجس إلّا ما خرج بالدليل هذا مع احتمال أن يراد من جميع التقلّب جميع أنواع التعاطي من التملك والتملك سواء كان بعوض أم بدون العوض والهبة المعوّضة وغير المعوّضة والصالح لا الاستعمالات العرفية واحتمال أن يراد من إمساك النجس إمساكه للوجه المحرّم شرعاً أي للأكل ولعلّ لأجل القول بجواز الإنتفاع بالنجس وللإحاطة بما ذكرناه من عدم الإجماع على حرمة الإنتفاع بالأعيان النجسة ومن عدم دلالة الأخبار عليها اختار بعض الاساطين الشيخ الكبير كاشف الغطاء صاحب كشف الثام أعلى الله مقامه في شرحه على قواعد العلّامة الحلّي أعلى الله مقامه جواز الإنتفاع بالنجس كما جاز الإنتفاع بالمتنجّس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفته في محلّ الكلام والبحث لأنّا نقول بجواز الإنتفاع بالنجس فيما لا يشترط فيه الطهارة وأما كاشف الغطاء رحمته فهو يقول بجواز الإنتفاع بالأعيان النجسة والمتنجّسة في غير ما ورد النصّ بمنع الإنتفاع بالنجس كالميتة النجسة أي ميتة الحيوان الذي له نفس سائلة إذ لا يجوز الإنتفاع بها فيما يسمى استعمالاً عرفاً كلبس جلد الميتة وكأكل لحمها وهذان يسمّيان استعمالاً لها عرفاً للأخبار الناهية عن الإنتفاع الكذائي وللإجماع الدالّ على عدم جواز الإنتفاع بالميتة النجسة وكذا لا يجوز الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت الظلال والسقف وهذا التفصيل بين الأعيان النجسة وبين الميتة النجسة موافق لما اخترناه فإن قيل النصوص واردة على المنع عن الإنتفاع بالنجس والمتنجّس معاً وعلى هذا كيف قلت أيّها الكاشف بجواز الإنتفاع بهما قلنا ما ورد من النصوص على المنع عن الإنتفاع مخصوص فيما يشترط فيه الطهارة أو منزل على الإنتفاع بهما الدالّ على عدم إلّا كثرات بالدين وعدم المبالاة فيه مثلاً إذا انتفع زيد

بالنجس من غير الأكل والشرب واستعمله فلا جرم من أن يتلوّث يده وظرفه أو لباسه بالنجس وعلى هذا إذا غسل ما يلاقيه واعتنى به فيجوز له الإنتفاع به فيما لا يشترط فيه الطهارة وأمّا إذا لم يعتن به ولم يغسل ما يلاقيه فلا يجوز له الإنتفاع به فيه ولهذا قال كاشف الغطاء رحمه الله وأمّا من استعمله ليغسله أي ما يلاقيه من اليد والظرف واللباس فهذا غير مشمول للأدلة الدالة على المنع عن الإنتفاع بالأعيان النجسة ويبقى هذا الاستعمال على حكم إصالة الجواز للانتفاع بالنجس إلّا ما خرج بالدليل كالميتة النجسة وحينئذٍ فلا إشكال في البين كما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه.

ولا يخفى أن التقيد بما يسمى استعمالاً عرفاً في كلام كاشف الغطاء رحمه الله لأنّه قال المصنّف رحمه الله لا يجوز الإنتفاع بالميتة النجسة فيما يسمى استعمالاً عرفاً لعلّ هذا التقيد يكون لإخراج مثل الإيقاد بالميتة النجسة أي احتراقها للجنّ والآجر وكسّد ساقية الماء الجاري في النهر بها لسقى البساتين والزرّوع والكروم أي لطبخهما مثلاً.

وإطعامها لجوارح الطير لأنّ هذه الأمور لا تسمى استعمالاً لميتة النجسة عرفاً وإذا لم تكن كذلك فتجوز فيها أي في الميتة فمراد كاشف الغطاء رحمه الله يكون سلب الاستعمال العرفي المضاف إلى الميتة النجسة عن هذه الأمور أي إيقاد الميتة وسدّ ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطيور أي لا تكون هذه الأمور استعمالاً لها عرفاً ولذا لا تحرم شرعاً لأنّ استعمال كل شيء إنّما يكون إعماله في العمل المقصود منه عرفاً استعمال المأكولات والمشروبات عرفاً عبارة عن أكلها وشربها والملبوسات لبسها واستعمال الدور عبارة عن سكناها واستعمال الباب والسرير عرفاً وضع الباب في الدار وسدّ بابها لحفظ أهلها عن البرد وأثاثها عن السرقة والجلوس على السرير والنوم عليه واحتراقهما وإيقادهما لا يسمى

استعمالاً لهما عرفاً فالنتيجة أنّ استعمال كلّ شيء عرفاً إنّما يكون بحسب شأنه فالحاصل أنّ الروايات تدلّ على حرمة استعمال الميتة عرفاً.

واستشكل المصنّف عليه السلام على قول كاشف الغطاء عليه السلام بقوله ولكن يشكل قوله هذا بأن المنهى عنه في النصوص الانتفاع بالميتة والانتفاع يشمل للأكل الذي يكون استعمالاً متعارفاً عرفاً بالإضافة إلى الميتة النجسة وغير الأكل لا يكون استعمالاً متعارفاً لها عرفاً كإيقادها وكسدّ ساقية الماء بها وكإطعامها لجوارح الطيور وقد سبقت آنفاً.

ولأجل هذا المطلب قيّد كاشف الغطاء أعلى الله مقامه الانتفاع بما يسمى استعمالاً عرفاً فاستعمالها حرام ومنهى عنه نعم لو كان المنهى عنه أكلها فقط فقول الكاشف عليه السلام تام مقبول ولكن الانتفاع بها منهى عنه وهو شامل لأكلها وإيقادها وسدّ ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير و... والساقية عبارة عن النهر الصغير فسدّ ساقية الماء عبارة عن سدّ ماء النهر الصغير بالميتة وجوارح الطير عبارة عن الطيور الذين يأكلون لحم الميتة كالديك والطاووس وأمثالهما نعم يمكن أن يقال أن مثل هذه الاستعمالات المذكورة لا تعدّ إنتفاعاً عرفاً لأجل تنزيلها منزلة المعدوم لأنّها نادرة والنادر كالمعدوم والمعدوم ليس بشيء ولذا يقال للشيء أنّه ممّا لا ينتفع به مع قابليته للأمر من الإيقاد والسدّ والإطعام لجوارح الطير لأجل الندرة. وعلى هذا فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميتة النجسة بالمنافع المقصودة التي تعدّ عرفاً غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة وتلك كأكل لحمها وشحمها واستعمال جلدها في حال الصلوة وفي حال غيرها وإن كانت الميتة النجس قد تملك لخصوص هذه الأمور من الإيقاد والإحترق لطبخ الجصّ أو الآجر وسدّ ساقية الماء بها وإطعامها لجوارح الطير لكنّها اغراض شخصية ومنافع مخصوصة وهما لا تعدّان إنتفاعاً بالميتة النجسة لا شرعاً لعدم

اعتناء الشارع المقدس بهذه المنافع الجزئية الشخصية ولا عرفاً لندرتها والنادر كالمعدوم والمعدوم ليس بشيء كي يقال أن الانتفاع بالميتة جائز فالملاك هو المنافع النوعية لا الشخصية والكلية لا الجزئية كما قد يشتري الجلاب أي ماء الكلاب لأطفاء النار والباب للإيقاد والتسخين به واطفاء النار به لا يعدّ شرعاً ولا عرفاً من منفعته المقصودة عرفاً إذ منفعة المقصودة من الجلاب التطيب لا الاطفاء والإيقاد والتسخين بالباب ليسا من منفعته المقصودة منه لأن منفعته المقصودة هو التحفظ عن البرودة والحراسة لأثاث البيت عن السرقة ولحفظ سرائر سكنة البيت عن الناظرين فإن قيل إن الميتة ليست بمال شرعاً كي يجوز تملكها بمال بسبب البيع أو الصلح أو الهبة.

قلنا إن ملكيتها باقية بحالها وحق الاختصاص يبقى بحاله أي حق اختصاص المالك بها باقية وعلى ضوء هذا فبيعهها جائز وتملكها نافذ بلحاظ ملكيتها وبملاحظة حق الاختصاص وإن لم تكن بمال شرعاً إذا النسبة بين الملك والمال عموم من وجه مادة اجتماعهما في دار زيد مثلاً ومادة الافتراق عن جانب المال في نباتات الصحاري والبراري ومادة الافتراق عن جانب الملك في حبة من الحنطة أو الشعير ويدل على عدم كون هذه الأمور المذكورة إنتفاعاً من الميتة النجسة قول العلامة الحلي رحمه الله في كتابه النهاية قال فيها في بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول لحمه في الشرب للدواء منفعة جزئية إذ يشربه بعض الأشخاص وأكل الأشخاص لا يعتد أي لا يعتنى به شرعاً ولا عرفاً قال رحمه الله تعالى إذ كل شيء من المحرمات لا يخلو عن منفعة إذ لم يخلق الله تعالى الأشياء عبثاً كما أن الخمر ثابت للتخليل والعذرة للتسميد والميتة لأكل جوارح الطير ولكن لم يعتبرها الشارع المقدس أي لم يعتبر منفعة نادرة غير المقصودة من الأشياء النجسة انتهى كلامه رفع مقامه.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ النهي عن الإنتفاع بالميتة لا يشمل المنفعة الجزئية الشخصية لعدم اعتبارها عند الشارع المقدّس وكذا عند العرف ثمّ أنّ الإنتفاع المنفي بواسطة لاء النافية في الميتة وإن كان مطلقاً غير مقيّد بالإنتفاع المعتدّ به المقصود منه في حيز النفي فالمطلق إذا وقع في حيز النفي أو النهي يفيد العموم نحو ما رأيت عالماً أي ما رأيت زيد العالم ولا بكر العالم ولا عالماً هاشمياً ولا عالماً قمياً ولا تهرائياً... ونحو لا تغتب مؤمناً هذا مثال وقوع المطلق في حيز النهي أي لا تغتب كلّ مؤمن إلّا أن اختصاص النفع والإنتفاع بما إدّ عيناه من المنفعة التي يصحّ تملك الأشياء لأجلها لولا الميتة ولو لا نجاسة الأشياء أي من الأغراض المقصودة من الشيء وليس المراد من المنهى عنه الفوائد المترتبة عليه أحياناً من دون أن تعدّ مقاصده عرفاً ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد التي تعدّ منافع مقصودة حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي والنهي إذ سبب الانصراف كثرة الاستعمال لا كثرة الوجود وليس بمعلوم لنا كثرة استعمال المنافع في المقصودة منها بل هذا أوّل الكلام وعلى طبيعة الحال ليس سبب الانصراف بوجود في المقام فكيف يدعى الانصراف لأنّه إذا فقد السبب فقد المسبب قهراً كما لا يخفى بل يكون الاختصاص المذكور من جهة التسامح العرفي لأنّ أهل العرف يتسامحون ولا يعدّون المنافع النادرة منافع أصلاً تنزيراً للموجود منزلة المعدوم لندرته ولهذا يقال للميتة النجسة مع وجود تلك المنافع والفوائد من الإيقاد لطبخ الجصّ والآجر والآهك وإطعام جوارح الطير بها إنّها ممّا لا ينتفع به أي تكون الميتة من الأشياء التي لا ينتفع بها أصلاً.

وممّا ذكرناه من أنّ المراد من الإنتفاع المنهى عنه في لسان الروايات هو المنافع المقصودة الغالبة ظهر الحال والمطلب في البول والعذرة والمنى أي بول ما لا يؤكل لحمه والمنى من ذي نفس سائلة والعذرة تطلق على مدفوع الإنساني

فإن هذه الأمور تكون من الأشياء التي لا ينتفع بها نفعاً معتداً به عند العرف والعقلاء وإن استفيد منها بعض الفوائد التي لا تعدّ منفعةً معتداً به بحيث يبذل المال بإزائه وتلك كالتسميد للأراضي المزروعة بواسطة العذرة واحراقها لطبخ الجصّ كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب وأما البول فالتداوي لبعض الأمراض به وأما المنى فللتلقيح وأما دليل احتراق العذرة لطبخ الجصّ فوقع السؤال عن الإمام الكاظم عليه السلام في بعض الروايات عن الجصّ الذي يوقد عليه العذرة وعن عظام الحيوانات التي تكون ميتةً يطبخ بها الجصّ ثم يجصّص به المسجد فقال الإمام الكاظم عليه السلام في الجواب أنّ الماء والنار قد طهّراه ومتن الرواية هكذا روى محمد بن الحسن يعني به شيخ الطائفة رحمه الله بإسناده عن الحسن بن محبوب عليهما الرحمة قال سألت أبا الحسن أي الإمام موسى الكاظم عليه أفضل الصلوة وأتمّ السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصّص به المسجد أيسجد عليه فكتب إليّ بخطه أنّ الماء والنار قد طهّراه^(١) ولا بدّ في هذا المقام من بيان الأمرين الأوّل بيان كيفية تطهير النار والماء للنجاسة فيقال أنّ تطهير النار للنجاسة بأحالتها دخاناً ورماداً وأما تطهير الماء فيراد به حصول النظافة وزوال النضرة لأنّه إذا يكفى الرش في تطهير بيوت الكفار فصّب الماء يكفى فيه بطريق أولى وأما بيان الأمر الثاني فيقال أنّ أبا الحسن المطلق في اصطلاح أهل الحديث يكون المراد منه هو مولانا وأما موسى الكاظم عليه السلام كما يكون هو المراد من أبي الحسن الماضي أو أبي الحسن الأوّل والمراد من أبي الحسن الثاني إمامنا الرضا عليه السلام ومن أبي الحسن الثالث إمامنا الهادي عليه السلام بل في الرواية أشعار بالتقرير أي تقرير الإمام الكاظم عليه السلام وامضائه جواز الانتفاع بهذا

الجصّ بقرينة جملة أن الماء والتّار قد طهّراه فتفظن وهو إشارة إلى أن رشّ الماء إذا كان مطهراً للنجاسة المتوهّمة كما في بيوت الكفّار إذا أراد المسلم سكناها فصبّ الماء على الجصّ ومزج الماء بالجصّ على النحو المتعارف يكفي كلّ واحد منهما في طهارة الجصّ عن النجاسة المتوهّمة بطريق أولى كما لا يخفى.

وأما ما ذكره كاشف الغطاء رحمته الله من تنزيل الانتفاع الذي دلّ الدليل على المنع عنه بالنجس على الانتفاع الذي يؤذن أي يشعر بعدم الإكتراث بالدين وبعدم المبالاة فيه لا من استعماله ليغسل يده الملوّث به وكذا ثيابه وسائر آلات الاستعمال فلا يدلّ الدليل على المنع عن الانتفاع به فهو تنزيل بعيد عن الصواب لأنّ الأخبار المانعة عن الانتفاع بالنجس مطلقة تشمل باطلاقها مطلق الانتفاع سواء كان دالاً بعدم الإكتراث وبعدم المبالاة في الدين أم لم يدلّ عليهما والحال أنّه ليس الدليل بوجوده على هذا التقييد والتفصيل.

نعم يمكن أن ينزّل المنع عن الانتفاع بالنجس على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالشيء الطاهر أي بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدن المستعمل وتلويث يده وثيابه وسائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدمّ لأنّه يوجب تلويث بدن الصابغ وتلويث ثيابه وسائر آلات الصبغ فهذا النحو من الانتفاع لا يجوز لأنّه منهي عنه بالنهي التحريمي وإن بني المستعمل المنتفع غسل الجميع من البدن والثياب وآلات الصبغ عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة مثلاً إذا أراد إقامة الصلوة وفعل الطواف فيغسل بدنه وثيابه وإذا قصد أن يأكل الغذاء أو يشرب الماء في الظروف الملوّثة بالدمّ فيطهّرها ثمّ يأكل أو يشرب فيها.

وفي بعض الروايات إشارة إلى ذلك أي التزيل الذي ذكره المصنّف رحمته الله بقوله نعم إلى أخيره ففي الكافي بسنده عن الوشاء رحمته الله قال قلت لأبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام جعلت فداك أنّ أهل الجبل تشغل عندهم إليات الغنم فيقطعونها أي

يقطعون رأسها من الأغنام الأحياء كي يسهل مشيها على وجه الأرض سيما في الجبال لكثرة الارتفاع والانخفاض فيها فقال عليه السلام حرام هي ميتة فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال عليه السلام أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام^(١) توضيح في طي كلمات الحديث الشريف وأما ذكر الجبال فلأن مالكي الأغنام والمواشي يقيمون في الأيام غالباً الجبال لكثرة الكلاء والماء فيها وأما قطع اليات الأغنام فلان نوعاً من الأغنام يكون كبير الآلية وقصير الرجلين وعلى هذا يثقل المشي عليه ويقع الراعي في ثقل ومشقة ولأجل هذا الأمر يقطع أهل الجبال رؤوس الآليات تخفيفاً.

وأما توضيح كلمة وهو حرام فلان الاستصباح بدهن الميتة لا محالة يصيب دهنها باليد والثوب ولذا قال المصنف رحمته الله بحملها أي حمل الرواية الشريفة على الاستعمال الذي يوجب تلويث البدن والثياب وهذا التلويث حرام لأنه منهى عنه بالنهاي التحريمي المولوي فضمير هو راجع إلى أصابة اليد والثوب والإصابة مصدر باب الأفعال كإجابة والمصدر يستوي فيه المذكر والمؤنث وعليه لا إشكال في البين بالإضافة إلى إرجاع ضمير المذكر إلى الإصابة يستفاد من جملة يصيب نظير قوله تعالى: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى أَيْ الْعَدْلُ﴾ فهذه الرواية تدلّ على حرمة استعمال الميتة على النحو الذي يوجب تلويث البدن والثوب واليد بنجاستها وأما حمل الحرام على النجس بإرجاع ضمير هو إلى الميتة بناءً على الجزء المبين من الغنم الحيّ أو يقال أن تاء الميتة ليست بتاء التأنيث بل تاء أصل الكلمة وعليه لا إشكال في إرجاع ضمير المذكر إلى الميتة هذا مع قطع النظر عن الوجهين المذكورين.

يقال إنّ أمر الضمير دائر بين مراعاة المرجع وبين مراعاة الخبر فمراعاة الخبر أولى من مراعاة المرجع كما يرهّن هذا في علوم العرب وفنون الأدب ولكن لا شاهد ولا قرينة على هذا الحمل المذكور لأنّ استعمال الحرام في النجس مجاز وهو يحتاج إلى القرينة الصارفة وهي مفقودة في المقام فحمل صاحب الحقائق رحمه الله الحرام على النجس بلا وجه.

فإن قيل إنّ الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت السماء جائز بالإجماع فلم لا يجوز الاستصباح بدهن إلية الغنم والحال أنّ كليهما دهن متنجّس قلنا إنّ الرواية واردة في نجس العين الذي تكون نجاسته ذاتيةً لأنّ الكلام في الإلية المقطوعة من الغنم الحيّ وهي ميتة وكل ميتة من حيوان ذي نفس سائلة نجس العين لأنّ المراد من نجس العين الأشياء التي لا تقبل التطهير أصلاً والميتة من حيوان ذي نفس سائلة من هذا القبيل وليست الرواية في المتنجّس الذي تكون نجاسته عرضيةً وعلى ضوء هذا البيان لا إشكال ولا نقض في البين لأنّ المتنجّس خارج موضوعاً عن نجس العين لا حكماً ولذا قال المصنّف رحمه الله والرواية في نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجّس لاحتمال كون مزاولة نجس العين واستعماله مبغوضة للشارع المقدّس كما أنّ الأمر كذلك واستعمال المتنجّس ليست مبغوضة على حدّ مبغوضية استعمال نجس العين عنده ولهذا أجاز الأوّل دون الثاني كما يشير إلى هذا المطلب قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾^(١).

هذا بناء على أنّ الرجز بمعنى النجس أو بناء على أنّ الرجز بمعنى معصية ولا ريب في أنّ الإنّتفاع بنجس العين معصية لأنّه منهي عنه بالنهي التحريمي وقد

سبق تحقيق هذا ثم إنَّ منفعة النجس المحللة للأصل الأولي وهو عبارة عن أن الأصل في الأشياء الإباحة وجواز الإنتفاع بها إلا ما خرج بالدليل أو خرج بالنص كرواية البنظري عن مولانا الرضا عليه السلام قال سئلته عن الرجل تكون له الأغنام يقطع من إلياتها وهي أحياء يصلح أن ينتفع بما قطع قال عليه السلام نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها ولا يخفى أن هذه الرواية تختص بالميتة دون النجس^(١) قد تجعله مالاً عرفاً هذا خبر لأن السابقة أي أن منفعة النجس قد تجعله مالاً عرفاً ولكن منع الشرع المقدس عن بيعه وذلك نحو جلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء من البئر به لغیر الوضوء والغسل كما هو مذهب جماعة من الأصحاب رحمهم الله ومنهم الفاضلان رحمهم الله.

مع القول بعدم جواز بيعه لأجل ظاهر الإجماعات المحكيّة عن علم الهدى والشيخ والسيد ابن زهرة والحلي صاحب السرائر رحمهم الله كما أشار المصنف رحمه الله في السابق إلى هذه الإجماعات بقوله ولكن الأنصاف أنه إذا قلنا بجواز الإنتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة وذلك كالاستقاء به للبساتين والزروع وكسقي الحيوانات فمجرد النجاسة لا يصلح علّة لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمة بيع الميتة مطلقاً إذا فرض كونها مالاً عرفاً من حيث المنفعة.

والمثال الثاني كشعر الخنزير إذا جورنا استعماله اختياراً بأن يجعل حبلاً لنزح الماء من البئر لسقاية البساتين والزروع والكروم والحيوانات.
والمثال الثالث كالكلاب الثلاثة من كلب الحائط وكلب الماشية وكلب الزرع.

أما كلب المعلم للصيد فيجوز بيعه بالإجماع أولاً وللنص ثانياً إذا منعنا عن

بيعها خلافاً لجماعه من الأصحاب رضي الله عنه حيث جوّزوا بيعها فمثل جلد الميتة وشعر الخنزير والكلاب أي فمثل هذه الأمور المذكورة أموال عرفاً سيّما الكلاب الثلاثة عند مالك البساتين والزروع والأغنام والمواشي ولكن لا تجوز المعاوضة عليها كبيعها وكهبتها المعوّضة والصلح عليها ولكن لا يبعد عن الصواب جواز هبتها مجاناً لعدم المانع عنها لأنّ المانع من الروايات يمنع عن المعاوضة عليها بمال مع وجود المقتضي للهبة وهو عبارة عن كونها مالاً عرفاً وإذا تحقّق المقتضي وفقد المانع فيؤثّر المقتضي بالكسر في المقتضى بالفتح كالنار في احتراق الجسم مع عدم الرطوبة فيه ومع لصوقه بها.

قوله فتأمّل وهو إشارة إلى عدم الفرق بين البيع وبين الهبة في كونهما معاً تقلّباً وتصرفاً في نجس العين وهو الكلاب الثلاثة وإذا كانت الهبة وإن كانت غير معوّضة تقلّباً فلا تجوز لأنّ التقلّب المنهي عنه في رواية تحف العقول يشملها بإطلاقه وعلى ضوء هذا فلا فرق بين بيعها وهبتها في عدم الجواز ويدلّ على كون هبتها تقلّباً رواية تحف العقول المتقدّمة فانظرها نعم يكون الفرق بين البيع والهبة من ناحية أخرى وهو كون العوض شرطاً في البيع وليس بشرط في الهبة هذا أولاً.

وثانياً يشترط تعيين العوض والمعوّض عنه على النحو المتعارف من الكيل والوزن والعدّ في المكيل والموزون والمعدود في البيع دون الهبة وأمّا الفرق بين الهبة وبين التملك فإن قبض الموهوب له عين الموهوبة شرط صحّة الهبة وأمّا قبض المملك له عين المملّكة يكون شرط لزوم التملك هذا أي خذ ذا الفرق.

وقد لا تجعله مالاً عرفاً لعدم ثبوت المنفعة المقصودة من النجس له فقوله من أي المنفعة النجس متعلّق بالمقصودة وله جار ومجرور متعلّق بثبوت أي لم تثبت المنفعة المقصودة من النجس للنجس وإن ترتّب على النجس الفوائد

كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير والإيقاد بها مثلاً كالعذرة لتسميد الأراضي فإنّ الظاهر من أخبار الباب أنّ هذه الأمور المذكورة من الإطعام والإيقاد والتسميد لا تعدّ أموالاً عرفاً كما اعترف به أي بعدم كون هذه الأمور أموالاً المحقّق الكركي رحمته الله في جامع المقاصد في شرح قول العلامة رحمته الله ويجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة كافتناء العذرة للتسميد والمنى للتلقيح.

ولكنّ الظاهر من الأخبار ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور المذكورة من الميتة التي لا يجوز بيعها والعذرة التي لا يجوز بيعها وجلد الميتة وشعر الخنزير بحيث يجوز لمالكها الاستفادة منها وله أن يمنع غيره من الاستفادة منها وله أن يبيحها لمن يشاء من الناس وحق الاختصاص ينشئ تارةً عن الحيازة التي توجب الإباحة والاختصاص للمحيز.

إذا كان المحاذ من الأعيان النجسة كما إذا حاز المحيز ميتة الغنم أو ميتة السبع من الصحراء والبادية فيكون له فيها حق الاختصاص أو توجب الملك إذا كان من الأعيان المباحة كما إذا حاز الحطب في الصحراء أو النبات أو المعادن ولهذا ورد في الشريعة المقدّسة من حاز ملك وأخرى عن كون أصلها مالاً للمالك كما لو مات حيوان له بلا تذكية شرعية أو فسد لحم اشتراه من القصاب للأكل على وجه خرج عن المالية عرفاً بحيث لا يبذل مال بإزائه ولا يجوز بيعهما ولا هبتهما ولا الصلح عليهما ولكن ثبت للمالك حق الاختصاص بهما بحيث له أن يستفيد منهما كإطعامهما لجوارح الطير مثلاً وله أن يمنع غيره من الاستفادة منهما ويجوز للمالك شرعاً أن يبيحهما من حيث الاستفادة منهما لمن يشاء والظاهر من الأخبار جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحّة هذا الصلح لأنّ الفقهاء رحمته الله اختلفوا في صحّة الصلح بلا عوض وقال بعض بصحّته وقال البعض الآخر ببطلانه والتفصيل موكول في كتاب الصلح ولا بأس بالإشارة

إلى الفرق بين البيع وبين الصلح المتعلق بالأعيان وهو أنه لا بدّ في البيع أن يكون المثلن والثلن معلومين على النحو المتعارف أمّا بخلاف الصلح فلان المتصالح به لا يلزم أن يكون معلوماً على النحو المتعارف.

أمّا قيد بلا عوض فلان جعل العوض في مقابل هذه الأمور منهي عنه في الشريعة المقدّسة بل مع العوض أيضاً بناء على أن هذا العوض لا يعدّ ثمناً لنفس العين كي يقال إنّ جعل العوض لهذه الأمور المذكورة من الميتة والعذرة والكلاب الثلاثة وشعر الخنزير يكون منهياً عنه وسحتاً كما ورد في الرواية ثمن الميتة سحت وثلن الكلاب الثلاثة سحت وثلن العذرة سحت وثلن شعر الخنزير سحت وهذا مقتضي الأخبار المأثورة بل يكون العوض شرطاً للصلح من العوض والشرط خارج عن حقيقة المشروط هذا فرق آخر بين البيع والصلح مع العوض فتحصل ممّا ذكرنا أن الفرق بين البيع والصلح من وجهين كما ذكر آنفاً. وبدلّ على جواز المصالحة مع العوض قول العلامة عليه السلام في التذكرة قال في التذكرة ويصحّ الوصية التمليلية بالشيء الذي يحلّ الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلم والزيت النجس لإشعاله وإسراجه تحت السماء والزبل النجس للانتفاع به بإشعاله وإحراقه لطبخ الجصّ أو للتسخين في المكان البارد وبالتسميد للأراضي به.

والزبل بكسر الزاء سكون الباء معرّب السركين بالفارسيه أمّا من الحيوان غير المأكول اللحم وجلد الميتة أن سوّغنا الانتفاع به بجعله دلوّاً لسقي البساتين والزروع والكُرم وأصول مطلق الشجر والخمر المحترمة في الشريعة المقدّسة وهي عبارة عن الخمر الذي يتّخذ للتخليل بذهاب ثلثيه بعد الغليان.

أمّا بخلاف الخمر الذي يتّخذ للشرب فالانتفاع به لا يجوز أصلاً وعلل العلامة عليه السلام في كتابه التذكرة بقوله لثبوت حقّ الاختصاص فيها أي في هذه الأشياء

المذكورة هذا أولاً ولا تنتقلها من يد زيد إلى يد عمرو بالإرث وغيره هذا ثانياً انتهى كلامه فيها.

قال المصنّف رحمته الله والظاهر من حال العلامة رحمته الله أن مراده بغير الإرث الصلح الناقل وأما هبتها وتمليكها فجائزاً قطعاً كما سبق وأما اليد الحادثة عليها بعد اعراض اليد الأولى فليس انتقالاً من اليد السابقة إلى اليد المسبوبة لسقوط ملكية اليد الأولى بسبب الاعراض.

قال المصنّف رحمته الله لكن الانصاف أن الحكم مشكل جداً أي الحكم بجواز الصلح مع العوض مشكل لأن قول الإمام عليه السلام في رواية تحف العقول فجميع التقلب في ذلك أي في النجس حرام ولفظ الجميع يشمل الصلح مع العوض كما يشمل البيع والهبة والتمليك وغيرها كالوصية التملكية هذا مضافاً إلى عدم كون هذه الأمور أموالاً شرعاً فيكون أكل المال والعوض في مقابلها أكلاً بالباطل.

فاستدرك المصنّف رحمته الله هذا الإشكال بقوله نعم لو بذل البازل مالاً على أن يرفع ذو اليد عنه أي عن هذه المذكورات من النجاسات ليحوزها البازل لكان حسناً من أجل ثبوت حق الاختصاص لذي اليد بها هذا أولاً.

وثانياً لأن المال وقع في مقابل رفع اليد وحق الاختصاص لا في مقابل النجاسات المذكورة كي يستشكل أن المعاوضة عليها ممنوعة فوجه الحسن أمران.

الأول: أن المال وقع في مقابل حق الاختصاص. الثاني: أنه وقع في قبال رفع اليد عنها كما أن المال المبذول وقع في قبال حق الاختصاص ورفع اليد عن المكان في المساجد والمدارس والتكايا والأسواق والآلم تصح المعاوضة عليها لأنها وقف أمّا على النحو الخاص وأمّا على النحو العام وعلى كلا التقديرين لا تجوز المعاوضة على الوقف كما لا يخفى.

كما يبذل الرجل المال لرجل آخر على أن يرفع اليد عن الشيء الذي يكون تحت تصرف المبدول له من الأمكنة المتبركة المشتركة بين الناس كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق فهذا البذل يجوز لثبوت حق الاختصاص والأولوية للمبدول له بالإضافة إلى الأماكن المشتركة بين جميع أحاد المسلمين وذكر بعض الأساطين أي كاشف الغطاء رحمه الله بعد إثبات حق الاختصاص لذي اليد بالإضافة إلى هذه الأمور المذكورة أن رفع شيء من المال المعتنى به إنما يكون ثابتاً لا فتكاكه أي الفك لحق الاختصاص من ذي اليد بحيث يشك دخول المال المدفوع تحت الاكتساب الممنوع فيرجع في ظرف الشك إلى الأصل العملي وهو عبارة عن إصالة الإباحة في الأشياء وإصالة الجواز فيها إلا ما خرج بالدليل فهذا القول يكون شاهداً على جواز دفع المال في مقابل حق الاختصاص ثم أنه يشترط في ثبوت حق الاختصاص بالحياسة قصد الحائز للإنتفاع بالشيء المحاذ ولأجل هذا الشرط ذكر الفقهاء رحمهم الله لو علم كون حيابة الشخص للماء والكلاء لمجرد العبث بلا قصد الإنتفاع بهما لم يحصل له حق الاختصاص وحينئذ فيشكل الأمر في الشيء الذي تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات حتى صارت العذرات من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين والزروع يبذل للجامع مال فأخذت العذرات من الجامع.

ووجه الإشكال أن الظاهر من حال الجامع بل المقطوع من حاله أنه لم يحزها للإنتفاع بها بل إنما حازها لأجل أخذ المال بها ومن المعلوم أن حلّ المال فرع ثبوت حق الاختصاص المتوقّف على قصد الإنتفاع المعلوم إنتفائه في المقام.

وكذا الإشكال ثابت فيما لو سبق زيد بن خالد مثلاً إلى مكان من الأمكنة المذكورة من المدارس والمساجد والأسواق من غير قصد الإنتفاع منها بالسكنى

المناسب لها مثلاً إذا سبق شخص إلى مكان من المسجد لأجل التكلم الديوي أو لأجل النوم ولا ريب أن هذا السبق لا يوجب حق الاختصاص للسابق لأن المساجد وضعت للعبادة فقط فالسكنى المناسب لها هو السكنى للعبادة والصلاة وكذا لا يثبت حق الاختصاص لمن سبق غرفة من المدرسه لوضع الأجناس فيها أو لأجل النوم فيها لأن المدرسة وضعت لسكنى الطلبة والمحصلين وكذا لا يثبت حق الاختصاص لمن سبق مكاناً من السوق لأجل النوم فيه أو الجلوس عليه لأن وضع السوق إنما يكون للكسب والاكتساب فقط.

فالحاصل أن السكنى المناسب لهذه الأمور المذكورة يوجب حق الاختصاص للسابق مكاناً منها فتحصل مما ذكرناه أن بذل المال لجامع العذرات محل إشكال إذا جمعها في الصحراء والبادية وأما إذا جمعها في مكانه المملوك كما إذا جمع في حديقته.

فبذل له المال على أن يتصرف الباذل في ذاك المكان فلا إشكال حينئذ لأن المال قد وقع في مقابل التصرف في مكان الجامع وفي ملكه ولم يقع في مقابل العذرات كما إنه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحيازة في ثبوت حق الاختصاص للمحيز وإن لم يقصد الإنتفاع بعين الشيء المحاذ.

والحال إننا لو نقول بجواز المعاوضة على حق الاختصاص لكان جواز المعاوضة على العذرات أسهل من جواز المعاوضة عليها بشرط جمعها في مكانه وملكه حينئذ إذ هذه المعاوضة بناء على كفاية مجرد قصد الحيازة في ثبوت حق الاختصاص خفيف المؤونة من المعاوضة على العذرات بناء على عدم كفاية مجرد قصد الحيازة في ثبوت حق الاختصاص إذ يحتاج ثبوت حق الاختصاص بناء على هذا المبنى إلى قصد الإنتفاع بالشيء المحاذ وهذا كثير المؤونة ومن الواضح أن خفيف المؤونة أسهل من ثقل المؤونة أو قل إن غير المحتاج إلى

المؤونة أسهل من المحتاج إليها كما لا يخفى.

قوله النوع الثاني ممّا يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به وهو على أقسام:

لمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان نوع الأوّل من الاكتساب المحرّم الذي ذكره في طي المسائل الثمان.

الأوّل في حرمة المعاوضة على بول غير مأكول اللحم.

الثانية في حرمة بيع العذرة من الحيوان غير مأكول اللحم.

الثالثة في تحريم المعاوضة على الدّم.

الرابعة في حرمة بيع المنى.

الخامسة في حرمة المعاوضة على الميتة.

السادسة في حرمة التكسب بالكلب الهراش البرّي والخنزير البرّي.

السابعة في بيان حرمة التكسب بكلّ مسكر.

الثامنة في حرمة التكسب بالأعيان المتنجّسة غير القابلة للتطهير.

شرع في بيان النوع الثاني من الاكتساب المحرّم فقال النوع الثاني من الشيء الذي يحرم التكسب به عبارة عن الشيء الذي يحرم لأجل تحريم الشيء الذي يقصد بذلك الشيء أي ليس الشيء بما هو وبفسه بحرام بل المحرّم هو الشيء الذي يكون مقصوداً بهذا الشيء وهو أي النوع الثاني على أقسام ثلاثة.

الأوّل ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلّا الحرام وهي أي النوع الأوّل أمور فإن قيل يشترط المطابقة بين الراجع والمرجع في الأمور الخمسة التذكير والتأنيث والأفراد والتثنية والجمع وفي هذا المقام لم يطابقه في التذكير لأنّ المرجع مفرد مذكّر وهو عبارة عن النوع الأوّل والراجع مفرد مؤنث وهو عبارة عن كلمة هي قلنا أنت الضمير من جهة مراعاة الخبر وهو عبارة عن كلمة

أمور لأنَّ أمر الضمير إذا دار بين مراعاة الخبر والمرجع فمراعاة الخبر أولى وأرجح من مراعاة المرجع.

فإن قيل أن الخبر جمع والمبتدأ مفرد وعلى هذا فلم يطابق المرجع أيضاً كما لا يخفى.

قلنا إنَّ الجمع يؤلُّ بالجماعة وهي مفرد مؤنث فيطابقه في الأفراد والتأنيث منها هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم والوثن بلا خلاف ظاهر بل الظاهر من أقوال الفقهاء رحمهم الله الإجماع على تحريمه أي على تحريم التكسب بهياكل العبادة المبتدعة وقوله المبتدعة صفة للعبادة لا الهياكل إذ لا يجوز الفصل بين الموصوف وبين الصفة بالأجنبي ويدلُّ على تحريم التكسب بها مواضع أربعة من رواية تحف العقول.

الموضع الأوَّل كقول مولانا الصادق عليه السلام وكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه ولا ريب أن عبادة الهياكل المصنوعة منهي عنه وذو فساد شديد.

الموضع الثاني وكلّ منهي عنه ممّا يتقرَّب به لغير الله تعالى ولا إشكال في كون عبادتها منهيّاً عنها إذ يقصد بهذه العبادة التقرب لغير الله تعالى وهذا يوجب لفساد البشر لأنّه شرك جلّي.

الموضع الثالث قوله أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد ولا خلاف بين المسلمين قاطبة في أنّ عبادتها طريقة إلى فساد جوامع البشري في الدارين.

الموضع الرابع قوله إنّما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها ممّا يجيء منه الفساد محضاً ولا بحث في إنّ الله تعالى حرّم على جميع أفراد البشر صناعة الصنم والوثن وهياكل العبادة الباطلة نظير المزامير ^(١) والبرابط ^(٢) وكلّ ملهوبه

١. جمع مزمار وهو في الفارسية يسمى بسُرنا. ٢. جمع بربط.

والصلبان والأصنام^(١) والمزمار^(٢) والبربط نوع من آلة الموسيقى^(٣) والصلبان^(٤) دار حضرت مسيح على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام.

قال شيخنا الطريحي رحمته في مجمع البحرين الصليب شيء مثلث كالتماثيل تبعده النصارى قاله في المجلد الثاني ص ١٠١ وإلى أن قال عليه فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به واخذ الأجرة عليه وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات الضمائر الخمسة راجعة إلى الملهوبه أو إلى الصليب هذا كله مضافاً إلى أنّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل بالباطل ومن هذا يكشف أن هياكل العبادة المبتدعة التي اخترعها الشيطان لبني آدم على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام ليست بمال شرعاً لأنّ الشارع المقدّس قد ألغى ماليتها وعلى هذا ليست بمال شرعاً فيكون أكل المال في مقابلها أكلاً بالباطل كما ألغى الشارع المقدّس مالية الخمر والخنزير وعلى هذا يشمل أكل المال في مقابلها قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ ولهذا قيل إن أكل المال في مقابلها أكل بالباطل﴾ وإلى قول الرسول الأكرم عليه السلام إنّ الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه ولا خفاء في أنّ الله تعالى حرّم الصليب والصنم فحرّم ثمنهما أيضاً أي حرّم صنعة الصليب والصنم.

فإن قيل أن للصليب والصنم منفعة محلّلة أيضاً فصارا كالخمر والدهن المنتجّس إذ لهما منفعة محلّلة مقصودة كالتخليل للخمر والاستصباح بالدهن المنتجّس تحت السماء وكذا الصليب والصنم لهما منفعة محلّلة وتلك كاحتراقهما للطبخ إذا كانا من الخشب وأمّا إذا كانا من غيره فينتفع بهما أيضاً على حسب

١. جمع صنم. ٢. بمعنى سُرنّا في الفارسية.

٣. ويفسّر عنه في الفارسية به دو تار ودمبک. ٤. جمع صليب بمعنى چلیپا في الفارسية.

يعلمه أهل الخبرة وعلى هذا يجوز بيعهما بقصد المنفعة المحللة كما يجوز بيع الخمر بقصد التخليل والدهن المتنجس بقصد الاستصباح.

قلنا إنَّ تحريم بيع الصليب والصنم والوثن مبني على أنَّ تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة فإنَّ الصليب من حيث إنَّه خشب بهذه الهيئة لا ينتفع به إلَّا في الحرام وهذا الحرام عبارة عن جعله معبوداً بالباطل وليس الصليب بهذه الهيئة الخاصّة من الشيء الذي ينتفع به في المحلّل والمحرم كالخمر والدهن المتنجس إذ ينتفع بهما تارةً في المحلّل وهو عبارة عن التخليل والإستصباح وأخرى في المحرم كشرب الخمر وأكل الدهن المتنجس أمّا الصليب إذا كان صليباً فلا ينتفع به إلّا في المحرم أمّا بشرطين.

الأوّل كونه خشباً لا ذهباً ولا فضةً ولا غيرهما من المعدنيات.

الثاني كونه بهذه الهيئة الخاصّة أمّا إذا انعدمت هذه الهيئة الخاصّة وتغيّرت بهيئة أخرى فيمكن الانتفاع به على وجه المحلّل كاحتراقه للطبخ ولحرارة البيت المسكون مثلاً وعلى ضوء هذا فلا منفعة محلّلة ولو فرض المحلّل والمحرم لها لكان منفعة نادرة لا يقدر نفع المحلّل النادر في تحريم بيع أصل العين لأنّ النادر كالمعدوم والمعدوم ليس بشيء فيصح حينئذٍ أن يقال إنَّ بيع العين حرام مطلقاً أي سواء قصد منه النفع المحلّل أم لم يقصده وتحريم بيع أصل العين يكون مناطاً في تحريم الثمن إذ كلّما حرم بيع الثمن حرم ثمنه.

فالنتيجة أن بيع هذه الأمور من الصليب والصنم والوثن لا يجوز أصلاً بتحريم منافعها الدائمة كما قرّر هذا أنفاً.

نعم لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل العبادة وبين آلة أخرى لعمل محلّل بحيث لا يعدّ هذا العمل المحلّل منفعةً نادرةً لهذا الهيكل المخصوص بل يعدّ عرفاً من المنافع الكثيرة المتعارفة عند العرف.

فالأقوى حينئذٍ جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما هو الحال في كل الأشياء النجسة والمنتجسة لهما حالتان ومنفعتان ومنفعة محرمة ومنفعة محللة كالخمر والدهن المنتجس إذ شربه أي شرب الخمر وأكله أي أكل الدهن المنتجس محرمان لا يجوز بيعهما بقصد المنفعة المحرمة المذكورة وأما بيعهما بقصد التخليل والإستصباح تحت السماء فهو جائز بقصد المنفعة المحللة المذكورة كما اعترف ثاني الشهيدين رحمهما الله بجواز بيع هذه الأشياء في كتابه المسالك على فرض تحقق المنفعة المحللة لها ولكن هيات منها المنفعة المحللة إذا كان الشيء صلياً وصنماً ووثناً كما لا يخفى وبشرط عدم كونها منفعة نادرة بل تكون غالبية كما إذا كانت المرأة على نحو شكل الصليب أو على نحو هيئة الصنم أو الوثن أو كان الشيء على هيئة الصليب بحيث تكون منفعته غالبية شائعة.

وبناءً على جواز بيع هذه الأشياء مع تحقق الشرطين:

الأول فرض تحقق المنفعة المحللة لها.

الثاني: كونها غالبية شائعة فما ذكره بعض الأساطين رحمهم الله من أن ظاهر الإجماع الذي أشار المصنف رحمهم الله إليه بقوله بل الظاهر الإجماع عليه أي على تحريم التكسب بهياكل العبادة المبتدعة والأخبار أيضاً دالة عليه والأخبار هنا عبارة عن مواضع أربعة من رواية تحف العقول والحديث النبوي المشهور الذي قد ذكر سابقاً من أن الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه عدم الفرق في عدم جواز البيع لهذه الأجسام المنفورة بين قصد الجهة المحللة والمنفعة المحرمة فكاشف الغطاء أعلى الله تعالى مقامه مخالف للمصنف أعلى الله تعالى مقامه لأن الكاشف رحمهم الله قال بالمنع عن بيع هذه الأمور استناداً إلى الإجماع والأخبار والمصنف رحمهم الله قال بالجواز أي جواز بيع الأشياء لو كانت لها منفعة محللة المذكورة استناداً إلى فرض كون الهيئة الصليبية مشتركة بين هيكل العبادة وآلة أخرى لعمل محلل

بحيث لا تعدّ هذه الآلة عرفاً ذات منفعةٍ نادرةٍ كما إذا كان الصليب آلة للصعود على السطح مثلاً وعلى ضوء هذا فلا بدّ للمصنّف رحمه الله من توجيه كلام الكاشف رحمه الله ويوجّه كلامه على أحد الاحتمالين.

الأوّل أنّ كلام الكاشف رحمه الله لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة التي لا دخل للهيئة الخاصة الصليبية فيها أي في جهة محلّلة منها كما إذا قصد المشتري بالشراء مادة الصليب دون الهيئة الصليبية فيدفع الفلّس إلى مالك الصليب في مقابل المادّة فالوجه هو المنع لأنّ ما وقع في الخارج لم يقصده المتعاملان إذ تحقّق فيه الصليب بهيئته الخاصّة وما قصده المتعاملان لم يوقع في الخارج والحال أن العقود تابعة للقصد.

الثاني أنّه محمول على الجهة المحلّلة النادرة التي تكون ثابتة بحيث تكون الهيئة الخاصّة دخيلة فيها والنادر كالمعدوم والمعدوم ليس بشيءٍ أما بخلاف ما إذا اشترى المشتري هذه الأشياء من الصليب والصنم والوثن بقصد الجهة المحلّلة التي تكون الهيئة الخاصّة دخيلة فيها كما إذا جعل الصليب من حيث هو صليب دُرجاً للصعود على السطح فالبيع صحيح حينئذٍ لأنّ ما قصد تحقّق في الخارج وما تحقّق في الخارج فقد قصد كما أنّ بيع الخمر صحيح بقصد الجهة المحلّلة التي يكون عنوان الخمر دخيلاً فيها كما إذا أغلاه فذهب ثلثاه وبقي الثلث فهو يصير خلاً وعلى ضوء هذا يكون النزاع بين الكاشف وبين المصنّف رحمه الله لفظياً لتعدّد مورد النفي والإثبات لأنّ الكاشف أعلى الله تعالى مقامه لم يقل بجواز بيع هذه الأشياء المذكورة إذا قصد المشتري الجهة المحلّلة التي لا تكون الهيئة دخيلةً فيها وأمّا المصنّف رحمه الله فيقول بجواز بيعها إذا قصد المشتري الجهة المحلّلة التي تكون الهيئة الصليبية دخيلةً فيها أمّا إذا وجد المصلح بينهما فيرتفع النزاع من البين ويستقرّ الصلح فهو خير نعم ذكر بعض الأساطين رحمه الله حال كونه موافقاً لظاهر

غيره من صاحب الجواهر رحمته بل موافقاً لأكثر الفقهاء رحمته أنه لا فرق بين قصد المادة والهيئة في عدم الجواز وليعلم أن اشتراء الصليب يتصور على أحد الأوجه الثلاثة.

الوجه الأول أن يشتري مادة الصليب فقط بحيث لا تكون الهيئة الصليبية دخيلة فيها.

الوجه الثاني أن يشتري مادة الصليب بحيث تكون الهيئة الخاصة الصليبية دخيلةً فيها.

الوجه الثالث أن يشتري هيئة الصليب بما هو صليب الأول والثالث باطلان والثاني صحيح والوجه في بطلان الوجه الأول أن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد وقد سبق هذا وفي بطلان الوجه الثالث ظاهر لأن بيع هيئة الصليب منهي عنه في الشريعة المقدسة وكلّ منهي عنه بالنهي التحريمي حرام فبيع هذا حرام محرّم وكلّ حرام ومحرّم باطل فهذا باطل والوجه في صحّة الوجه الثاني ظاهر إذ يبذل المشتري ما لا يقصد الجهة المحلّلة وهي عبارة عن مادتها والحال أن ما قصد وقع وما وقع قصد وعلى هذا يكون قوله نعم استدراك عن موافقة الكاشف مع المصنّف رحمته لأنّه قال لا فرق في بطلان البيع بين قصد المادة وقصد الهيئة أمّا المصنّف رحمته فيقول بصحّة البيع إذا قصد المادة والهيئة معاً أي إذا اشترى المشتري مادة الصليب التي تكون الهيئة الخاصّة دخيلةً فيها أي قصد المشتري المادة والهيئة معاً حين الشراء فهذا صحيح لمّا فرغ المصنّف رحمته عن توجيه كلام الكاشف رحمته شرع في فساد كلامه الأخير بقوله أقول أن أراد كاشف الغطاء رحمته بقصد المادة للصليب كونها هي الباعثة للمشتري على بذل المال بإزاء ذلك الشيء وإن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشيء الذي هو عبارة عن الصليب فما استظهره الكاشف رحمته سابقاً من الإجماع والأخبار حسن هذا خبر لما

الموصولة الثابت في قول المصنّف ﷺ فما استظهره وجه الحسن لأنّ بذل المال بإزاء هذا الجسم المنفور المتشكّل بالشكل الخاص من حيث كون هذا الشكل مالاّ عرفاً فقط بذل للمال على الباطل المنفور فيكون أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل فالإجماع والأخبار لا بدّ أن تدلّ على المنع عن بيع هذه الأشياء المذكورة هذا احتمال الأوّل وإن أراد الكاشف ﷺ بقصد المادّة في قوله لا فرق بين قصد المادّة والهيئة كون المبيع هي المادّة فقط سواء تعلّق بها بالخصوص كأن يقول البائع للمشتري بعتك خشب هذا الصنم بكذا أي بثمانية دراهم أم في ضمن مجموع مركّب من الحطب ومن الصليب أو الصنم أو الوثن ومثّل المصنّف ﷺ للمركّب بقوله كما لو وزن البائع للمشتري ورنه حطب بحيث يوضع الصليب أو الصنم مثلاً في كفة الميزان ويوضع الحطب في كفه الآخر فقال البائع للمشتري بعتك وزنة حطب بخمسة دراهم مثلاً فظهر في الحطب صنم أو صليب فالحكم يبطلان البيع في الأوّل أي في صورة كون المبيع هي المادّة فقط من دون ملاحظة هيئة الخاصّة وفي مقدار الصنم أو الصليب في الثاني أي في صورة كون المبيع هو مجموع المركّب من الصليب والحطب أو الصنم والحطب مشكّل هذا خبر لقوله فالحكم وهو مبتداء وجه الإشكال هو منع شمول أدلّة المنع عن بيع هذه الأشياء المذكورة من رواية تحف العقول ورواية الدعائم ورواية فقه مولانا الرضا عليه السلام وخبر النبوي المشهور لمثل هذا الفرد من البيع لأنّ المتيقن من الأدلّة المتقدّمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور من الصليب والصنم والوثن فالمعاوضة عليها تكون نظير المعاوضة على غيرها من الأموال العرفية إذ يلاحظ فيها أي في الأموال العرفية جميع ما يتقوّم به مالية الشيء عند العقلاء من المادّة والهيئة والأوصاف والعناوين أما بخلاف ما نحن فيه فإنّ في الأولى لاحظ المتبايعان المادّة فقط وعلى هذا فلم تقع المعاوضة على مطلق ما يتقوّم به الصليب والصنم

والوثن كي تقع باطلّة بل على المادّة فقط والمعاوضة على المادّة فقط تكون مشمولة لتجارة عن تراض وحلّ الله البيع إذا طلاقهما شامل لصورة الأولى وكذا الثانية لأنّ المعاوضة لم تقع على هذه الأشياء المذكورة فقط بل عليها وعلى الحطب فلا تشملها الأدلّة السابقة بل يشملها إطلاق أحلّ الله البيع وإطلاق تجارة عن تراض منكم.

والحاصل أن الملحوظ في البيع قد يكون مادّة الشيء فقط من غير ملاحظة الهيئة والأوصاف والعناوين ومن غير مدخلية الشكل في البيع أصلاً مثل بيع المعنويات كالذهب والفضّة والنحاس والرصاص وما شاكلها ففي الصورة الأولى يكون الملحوظ مادّته فقط وقد يكون الملحوظ في البيع صورته وهيئته في المبيع والمادّة تلحظ بالتبع فالملاحظ فيه هو صورته وأوصافه الخاصّة وذلك كييع الأوراق النقدية في دُول الدنيا.

وقد يكون الملحوظ فيه مادّتها وهيئتها معاً وذلك كييع الفروش والظروف ونحوهما فصار البيع ثلاثة أنواع وقد علم من هذا التقرير والبيان أنّه إذا كان مورد البيع مادّة هذه الأشياء وهيئتها معاً أو كان هيئتها فقط فهو باطل إجماعاً ونصّاً وأما إذا كان مادّتها فقط فهو صحيح للوجه الذي ذكر سابقاً ثمّ أضاف المصنّف ﷺ مؤيِّداً لصحّة بيع المادّة فقط بقوله إلّا ترى أن البائع إذا باع للمشتري وزنة نحاس فظهر فيها أي في وزنة نحاس أنية مكسورة من النحاس لم يكن للمشتري خيار العيب بواسطة ظهور آنية المكسورة كي يفسخ البيع والمعاملة من جهة كون المبيع هي المادّة فقط وكذا ما نحن فيه حرفاً بحرف كما لا يخفى على أحد.

ودعوى أن هذه الموادّ إنّما تقابل بالثمن بشرط عدم الهيئة وما لم تتشكل بأشكال الصليب والصنم والوثن وآلات اللهو و... وأما إذا تشكّلت بها فتسقط المواد عن المالبية شرعاً بالكلية فيكون أكل المال في مقابلها أكلاً بالباطل وعلى

ضوء هذا البيان فيكون قول المصنّف رحمه الله بصحة بيع هذه الأشياء إذا كان المبيع موادّها فقط باطلاً فالمدعى استشكل على المصنّف رحمه الله كما لا يخفى.

أجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الإشكال بقوله مدفوعة بما صرح المصنّف رحمه الله من جانب الفقهاء رحمه الله به من أنّه إذا أتلّف الغاصب لهذه الأمور من الصليب والصنم والوثن وآلات اللّهُ فقد ضمن موادّها لمالكها ومن الواضح أن الضمان فرع الماليّة وإذا ثبتت ماليّتها فقد ثبتت صحّة بيعها ولو في ضمن الهيئّة الخاصّة الصليبيّة والصنميّة والوثنيّة واللّهوية وحمله أي حمل كلام الفقهاء بالضمان على الإِتلاف تدريجاً بمعنى أن الغاصب أتلّف أولاً الهيئّة التي لا ضمان فيها لا بالمثل ولا بالقيمة أصلاً ثمّ أتلّف الموادّ التي لها ضمان بالقيمة حال كونها معرّاة عن الهيئّة الصليبيّة والصنميّة والوثنيّة واللّهوية وعلى هذا يكون تصريح الفقهاء رحمه الله بضمان الموادّ التي تكون معرّاة عن الهيئّة الخاصّة ولا يكون تصريحهم بضمان الموادّ التي تكون ثابتة في ضمن الهيئّة الخاصّة المعهودة عند المشركين.

أجاب المصنّف رحمه الله عنه بقوله تمحل أي هذا الحمل تكلف بل تعسّف إذ إِتلاف الهيئّة والمادّة يكون دفعياً لا تدريجياً وهذا واضح لمن أمعن النظر وفي محكي التذكرة قال العلامة نور اللّهُ مضجعه إنّهُ إذا كان لمكسور هذه الأشياء المنفورة قيمة السوقية وباعها المالك حال كونها صحيحةً أي غير مكسورة.

والحال كان المشتري ممّن يوثق البائع بديانته وتديّنه وشرط البائع على المشتري بأنّه يكسرها فوراً وفي أوّل أوقات الإمكان فإنّه يجوز بيعها مع هذا الشرط المذكور آنفاً على الأقوى أي على المختار عند العلامة الحلّي رحمه الله لأنّ المعاملة قد وقعت على موادّها التي تكون ذات قيمة وهو يستلزم ماليّتها عرفاً وشرعاً ومن قول العلامة رحمه الله فيها أي في التذكرة يستفاد جواز بيع الموادّ التي تكون في ضمن الهيئّة الخاصّة والشكل الخاص انتهى كلامه فيها.

واختار جواز بيع موادّها المحقّق السبزواري صاحب الكفاية وصاحب الحقائق وصاحب الرياض رحمهم الله حال كون صاحب الرياض نافياً عن جواز بيع الكذائي ريباً وإشكالاً أو حال كون كل واحد من الفحول الثلاثة نافياً عنه الريب والإشكال فأفراد ضمير نافياً إنّما يكون باعتبار كلّ واحد منهم والأمر في الضمائر سهل.

ولعلّ التقييد في كلام العلامة رحمهم الله في التذكرة بكون المشتري مواد هذه الأشياء المنفورة موثقاً به بتديته وديانته لئلا يدخل بيع موادّها في باب المساعدة على المحرّم وفي باب الإعانة على الإثم من جهة أنّ دفع البائع إلى المشتري الشيء الذي يقصد منه العصيان غالباً مع عدم الوثوق بالمدفوع إليه تقوية الدافع لوجه من وجوه الإثم فيكون البيع باطلاً ويكون أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل كما يدلّ على حرمة هذه التقوية رواية تحف العقول وقد مضت في صدر الكتاب فراجع هناك.

أمّا المصنّف رحمهم الله بعد توجيه التقييد بكون المشتري متديّناً فيقول لكن في تقييد العلامة رحمهم الله مضافاً إلى التأمل والإشكال في بطلان البيع المجردّ الإعانة على الإثم والمعصية وجه الإشكال أنه لو بني بطلان البيع على مجردّ الإعانة على الإثم والمعصية لسدّ باب كثير من البيع بالإضافة إلى الفساق من المشتري مثلاً يشتري المشتري اللحم سيّما كبّد الغنم ويأكله ويقوى على الفعل الشنيع وعلى هذا فهذا البيع لا بدّ أن يكون باطلاً لأجل تقوية البائع للمشتري على وجه من وجوه المعاصي.

والحال أنّ مثل هذا البيع والمعاملة صحيح بالإجماع أنّه يمكن الاستغناء عنه أي عن التقييد المذكور والتركيب لهذا الكلام أنّ مع اسمه وخبره مبتداء مؤخّر للخبر المقدّم الذي هو عبارة عن في تقييد العلامة والاستغناء عن التقييد المذكور

حاصل بكسر المبيع أولاً قبل أن يُقبض البائع بالمشتري المبيع ففاعل يُقبض يكون ضميراً مستتراً يرجع إلى البائع وضمير البارز المتصل راجع إلى المشتري وضمير المنفصل راجع إلى المبيع ويكون الفعل ذا مفعولين والكسر لهذه الأشياء المنفورة جائز بل واجب من جهة كون هيئتها غير محترمة كما صرح الفقهاء رحمهم الله بكون الهيئة غير محترمة في باب الغصب من الفقه الشريف بل قد يقال بوجوب اتلاف الهيئة فوراً واتلافها حاصل بكسرها تبعاً للشارع المقدس بالإضافة إلى الأصنام المعلقة في جدران مكة المكرمة زاد الله تعالى شرفها لأن الرسول الأكرم ﷺ أمر مولانا أمير المؤمنين علي عليه الصلوة والسلام بكسرها فوراً قال المصنف رحمهم الله ولا يبعد أن يثبت وجوب إتلاف الهيئة فوراً من جهة وجوب قطع مادة الفساد عن العالم.

قال المحقق الكركي رحمهم الله في كتابه جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء المنفورة سواء أمكن الانتفاع بها على حالها وهيئتها في غير المحرّم كجعل هذه الأشياء دُرْجاً للصعود على السطح مثلاً منفعة لا تقصد منها غالباً لأن الغالب من هذه الهياكل الميشومة يكون عبادة باطلة عند المشركين لا جعلها دُرْجاً للصعود أم لم يمكن الانتفاع بها في غير المحرّم.

قال المحقق الثاني رحمهم الله ولا أثر لكون رضاها أي أجزائها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّ إذ لا يمكن جعل الأجزاء دُرْجاً للصعود ولا لوحاً للسقوف كما لا يخفى ولكن بعد الكسر لا تعدّ الأجزاء مالا عرفاً وإن كانت أجزائها من الذهب والفضة والنحاس وغيرها من المعادن لا الطين والخزف والجصّ ولا ينتفع برضاها بعد الكسر في المحلّ لأنّ بذل المال في مقابلها والحال هي أي الأشياء المنفورة ثابتة على هيئتها بذل للمال في مقابل المحرّم الذي لا يعدّ مالا عند الشارع المقدس لو باع البائع رضاها الباقي بعد كسرها

قبل أن يكسرها والحال كان المشتري شخصاً موثقاً به وإن المشتري يكسرها بعد الشراء فوراً أمكن القول بصحة البيع وأنت ترى رؤية واضحة أن صاحب جامع المقاصد أجاز بيع المواد كالعلامة ﷺ بشرط كون المشتري موثقاً به بالكسر ومثل ما ذكر في الحكم باقي الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة كاواني النقدين الذهب والفضة وكالصنم والوثن المنفورين أي يجوز بيع موادها بهذا الشرط المذكور آنفاً انتهى كلام المحقق الثاني رفع في الجنان مقامه.

فتحصل ممّا ذكر أن بيع هذه الأشياء بلحاظ موادها قبل الكسر جائز مع الوثوق بالمشتري بأنّه يكسرها فوراً وأمّا بيع هيئتها فقط وهيئتها وموادها معاً فهو لا يجوز أصلاً لأجل انصراف الأدلة الدالة على حرمة بيع هذه الأشياء المنفورة إلى بيع هيئتها فقط من دون لحاظ موادها وإلى بيع هيئتها وموادها معاً وليست بمنصرفه إلى حرمة بيع موادها فقط بالشرط المذكور ومن كون المشتري موثقاً به.

فإن قيل إنّ بيع موادها بدون الهيئة يكون نظير بيع الشاة والخنزير وبيع الخمر والخلّ معاً مثلاً ولو باعهما البائع بعشرة دراهم مثلاً ثمّ انكشف للمشتري أنّ الخنزير المبيع ليس بمال شرعاً فيقسط الثمن على المبيع ويثبت للمشتري خيار تبعض الصفقة فهو يكون بالخيار إمّا أن يقسّط الثمن ويستردّ نصفه إن أمضى البيع أو يفسخ بالكلية ويستردّ تمام الثمن لأنّ هذا البيع باطل إذ انضمام الخنزير مع الشاة شرط في البيع والمعاملة وهذا الشرط فاسد جداً فالمشروط فاسد أيضاً لأنّه إذا فسد الشرط فسد المشروط.

فالتنتيجة أن بيع المواد قبل كسر الهيئة يكون نظير بيع ما يملك وما لا يملك ولا ريب في بطلان مثل هذا البيع قطعاً قلنا إنّ قياسكم مع الفارق لأنّ الهيئة والمادة شيء واحد خارجاً عرفاً أما بخلاف الشاة والخنزير فإنّهما شيان

خارجاً عرفاً بل عقلاً أيضاً فمعاملتهما باطلة ومعاملة المواد قبل الكسر جائز.
قوله ومنها آلات القمار بأنواعه بلا خلاف ظاهراً ويدل عليه جميع ما تقدم
في هياكل العبادة:

القسم الثاني من الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاص إلا
الحرام آلات القمار بأنواعه أي أنواع القمار كالنرد والشطرنج والباسور والورق
والقمار على وزن فعال بالكسر ثم الفتح هو عبارة عن كل لعب يشترط فيه أن
يأخذ الغالب عن المغلوب شيئاً سواء كان بالورق أم بغيره والعرب القح يقول
قامر يقامر مقامرة وقماراً وقيماراً فهو صيغة مصدر باب المفاعلة قاله لؤيس
المعلوف صاحب المنجد.

قال المصنف رحمه الله لا خلاف ظاهراً بين الأصحاب رحمه الله في حرمة التكبسب بها
بجميع أنواع آلات القمار ويدل على تحريم التكبسب بها جميع ما تقدم في حرمة
هياكل العبادة المبتدعة من مواضع أربعة من رواية تحف العقول والنبوي
المشهور وهو عبارة عن أن الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه ولا إشكال في
حرمة آلات القمار فيحرم ثمنه بمقتضى النبوي.

قال المصنف رحمه الله ويقوى هنا أيضاً جواز بيع موادها قبل تغيير هيئتها قال ثاني
الشهيدين رحمه الله في كتابه المسالك أنه لو كان لمكسورها قيمة عرفاً وباعها البائع
صحيحة أي غير مكسورة ليكسرها المشتري والحال كان المشتري ممن يوثق
بديانته لفي جواز بيعها وجهان أي احتمالان احتمال الأول هو الجواز بلحاظ
المواد إذا كانت لها قيمة بحيث يبذل العقلاء مالاً في مقابلها وكان المشتري ممن
يوثق بتدينه كي لا يصدق إلا عانة على الإثم والاحتمال الثاني هو عدم الجواز
نظراً إلى كونها آلات القمار قبل الكسر إذ الكلام إنما يكون قبل الكسر وقوي
العلامة رحمه الله في التذكرة الجواز مع زوال الصفة والعنوان قال المصنف رحمه الله وهو حسن

لكن مع تغيير الهيئة مع الوثوق التام بديانة المشتري بأنه يغيّر الهيئة قطعاً وأكثر الفقهاء رحمهم الله منعوا بيع آلات القمار مع زوال الصفة والعنوان انتهى كلامه في المسالك رفع مقامه.

أقول أي المصنّف رحمهم الله إن أراد العلامة الحلّي رحمهم الله بزوال الصفة زوال الهيئة أي هيئة آلات القمار فلا ينبغي الإشكال في الجواز أي جواز بيع آلات القمار بحسب المواد إذا كان لموادها قيمة عرفاً وكذا لا ينبغي جعل الجواز بهذا المعنى محلاً للخلاف بين العلامة رحمهم الله وبين الأكثر أي أكثر الفقهاء رحمهم الله بحيث جوّز العلامة رحمهم الله بيعها والأكثر منع عنه بل الأولى أن يكون كلّهم من المجوّزين لبيعها مع الشرط المذكور آنفاً ثم إن المراد بالقمار المحرّم مطلق المراهنة بعوض والمراد من مطلق المراهنة قليلها وكثيرها من أي جنس كان ومن أي شخص سواء كان غنياً أم فقيراً وعلى هذا فكلّ شيء أعدّ للمراهنة بعوض بحيث لا يقصد من هذا الشيء على ما فيه من الخصوصيات غير المراهنة بعوض فضمير فيه عائد الموصول والمراد من الموصول هو الشيء كما إن ضمير منه راجع إلى ما الموصول أيضاً وضمير غيرها عائد إلى المراهنة بعوض حرّمت المعاوضة على هذا الشيء سواء كانت المعاوضة ببيع أم بغيره هذا حكم المراهنة بعوض وأما المراهنة بغير عوض فسيجيء أنّها ليست بقمار على القول الظاهر.

نعم لو قلنا بحرمة المراهنة بغير عوض لا ألحق الآلة المعدة لها أي للمراهنة بغير عوض حكم آلات القمار مثل ما يعملونه شبه الكرة يسمى هذا الشبه عندنا التّرة والصّولجان وهما نوعان من آلات القمار والمراهنة مأخوذ من الرهن بمعنى وضع شيء عند شخص ويأخذ الراهن عن المرتهن نقداً يساوي قيمة هذا الشيء المرهون بطور القرض في المدة المعيّنة وعلى هذا يكون المراهنة من الطرفين والرهن من طرف واحد ولكن أستثنى من تحريم المراهنة المراهنة

للرماية وللسبق من حيث الفرس فقط كما هو معنون بكتاب السق والرماية في الكتب الفقهية.

قوله ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها بلا خلاف لجميع ما تقدم في المسألة السابقة إلى قوله القسم الثاني

ومن الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاص إلا الحرام آلات اللهو بجميع أصنافها المختلفة المعلومة عند اللاعبين بها ولا خلاف بين الفقهاء الإمامية عليهم السلام في حرمة التكسب بها وفي حرمة بيعها وشرائها وفي كون ثمنها سحتاً ويدل على حرمتها جميع ما تقدم في المسألة السابقة من النبوي المشهور ومن مواضع أربعة من رواية تحف العقول فالنتيجة أن كل دليل يدل على حرمة التكسب بآلات القمار فهو يدل على حرمة بآلات اللهو حرفاً بحرف وأما الكلام في بيع موادها كالكلام في بيع مواد آلات القمار من حيث الجواز وعدمه وحيث ان المراد بآلات اللهو ما أعد له وضمير نائب الفاعل المستتر تحت الفعل المجهول عائد الموصول وضمير المجرور عائد إلى اللهو الذي يكون بمعنى اللعب فيتوقف تحريم آلات اللهو على تعيين معنى اللهو لغة وعلى حرمة مطلق اللهو وان لم يكن مطلق اللهو بمحرّم لا يمكن لنا الحكم بحرمة مطلق آلات اللهو أي الحكم بحرمة جميع اصنافها المختلفة على نحو الاطلاق ولكن المتيقن من آلات اللهو ما كان من جنس المزامير جمع مزمارة بمعنى دوتار في الفارسية وآلات الأغاني جمع تكثير الغناء من السُرنا ودَمَ بَرَه وغيرهما المعهود عند أهل الغناء ومن جنس الطبول جمع طبل ويقال في الفارسية بدمبك ودُول وسيأتي إن شاء الله تعالى معنى اللهو وحكمه.

قوله ومنها أواني الذهب والفضة إذا قلنا بتحريم اقتنائها وقصد المعاوضة على مجموع الهيئة والمادة إلى قوله ومنها الدراهم الخارجة المعمولة

قال المصنّف رحمه الله ومن الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاص إلا الحرام أواني الذهب والفضة فتحرم المعاوضة عليها إذا قلنا بتحريم إقتنائها وتهيتها وأما إذا لم نقل بحرمة اقتنائها وتحفظها وجمعها فلا تحرم المعاوضة عليها فضلاً عن إستعمالها أو قصد المعاوضة على مجموع هيئتها ومادتها معاً لا موادها فقط بعد تغيير الهيئة فإن المعاوضة على موادها فقط جائز قطعاً أو قبل تغيير الهيئة مع الوثوق بديانة المشتري كما سبق في بيع الهياكل العبادة المبتدعة وآلات القمار.

قوله ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ الناس إلى قوله القسم الثاني

قال المصنّف رحمه الله من الأمور التي لا يقصد من وجودها على نحوها الخاص إلا الحرام الدراهم المغشوشة الخارجة عن الدراهم المسكوكة الرائجة الخالصة ولكن هي معمولة كالمتعارفة لأجل غشّ الناس أي لأجل إشتباه الأمر عليهم بحيث لا يفرقوا بين هذه الدراهم المغشوشة وبين الدراهم الخالصة الرائجة فهذه الدراهم محرّمة من حيث المعاوضة عليها ومن حيث المعاملة بها فيكون بذل المال في مقابلها بذلاً فاسداً وأكل المال في قبالتها أكلاً بالباطل إذا لم يفرض على هيئتها الخاصة منفعة محللة معتداً بها عند أهل العرف وتلك كالتزيّن بها سيّما جلّ الفرس بها أو دفعها إلى الظالم الذي يريد أخذ مقدار من أموال الناس كالعشّار الذي يأخذ عشراً من أموال الرعايا ونحوه كشأخذ الخراج والمقاسمة يقال

للخراج بالفارسية ماليات وللمقاسمة شخْ شُمَرِي فالأوّل هو الضريبة من قبل الحكومة على الأراضي والثاني هو الضريبة من قبل حكومة الوقت على الحيوانات هذا بناء على جواز الدفع إليه وأما إذا قلنا بوجوب كسرها فوراً فلا يجوز حينئذٍ دفعها إليه أصلاً وبتقرير آخر هذا بناءً على عدم وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة ولو كان إتلافها فوراً بكسرها عاجلاً من باب وجوب دفع الفساد ومادته كما يدلّ على وجوب دفع مادة الفساد قول مولانا أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رواية عمر الجعفي عليه السلام قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فألقى بين يديه دراهم فألقى إليّ درهماً فقال عليه السلام إيش هذا أي حسّنه فقلت سوق فقال عليه السلام وما السوق فقلت طبقتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فقال عليه السلام إكسرها فإنه لا يحلّ بيعه أي بيع كلّ واحد منها ولا انفاق كلّ واحد منها في سبيل الله^(١) ولهذا قال المصنّف رحمه الله مشيراً إلى درهم إكسر هذا أي حال كون الإمام الصادق عليه السلام مشيراً إلى درهم منها القاه إلى عمر الجعفي عليه السلام بقوله إكسر هذا وعلل وجوب الكسر بقوله فإنه لا يحلّ بيعه ولا انفاقه في سبيل الله تعالى بقصد التقرب إلى ساحته المقدّسة وكذا سائر الدراهم المغشوشة لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز كما لا يخفى على العاقل وفي رواية موسى بن بكير قطعهُ نصفين ومن الحديث هكذا: قال موسى بن بكير عليه السلام: كنّا عند أبي الحسن أي موسى الكاظم عليه السلام وإذا دنائير مصبوبة بين يديه فنظر عليه السلام إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعهُ بنصفين ثم قال عليه السلام لي ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غشّ^(٢) وتماّم الخّلام فيها أي في الدراهم المغشوشة سيأتي في باب بيع الصرف إن شاء الله تعالى.

قوله ولو وقعت المعاوضة عليها جهلاً

ولا يخفى أنه لا تجوز المعاوضة على الدراهم المغشوشة مع العلم بكونها مغشوشة أمّا إذا وقعت المعاوضة عليها جهلاً أي مع الجهل بكونها مغشوشة من البائع والمشتري معاً أو من المشتري فقط فتبيّن الحال لمن صار إليه فضمير المستتر في تحت صار راجع إلى الدراهم المغشوشة بلحاظ كلّ واحد منها والصواب تأنيث الفعل أي صارت إليه من المشتري قال المصنّف رحمه الله إنّ المعاملة على الدراهم المغشوشة على أقسام القسم الأوّل أن تقع المعاملة على الدرهم الكلي كما أن أكثر المعاملات عند أهل العرف يكون المثلن والثلثن كليين ولا خفاء في أنّ الدرهم الكلي ينصرف إطلاقه إلى الدرهم المسكوك بسكّة السلطان الرائج فيما بين الرعايا في معاملاتهم ومعاوضاتهم قال المصنّف رحمه الله فهذا القسم من المعاملة باطل ولكن الأظهر صحّة هذا القسم منها غاية الأمر يكون المشتري بعد تبين الحال مخيراً بين الإمضاء والمطالبة بدراهم متعارفة رائجة عن البائع والفسخ فهو ذو خيار بين الإمضاء والفسخ أي طالب المشتري عن البائع تبديل الدراهم المغشوشة بالدراهم الصحيحة الرائجة لأن المعاملة وقعت على كلي الدرهم لا على شخصه إذ وقع عنوان المعاوضة على الدرهم الكلي الذي ينصرف إطلاقه إلى الدرهم المسكوك بسكّة سلطان الوقت ثم أعطى الدرهم المغشوش في وقت الوفاء لكان اللازم حينئذٍ تبديل هذا الدرهم المغشوش بفرد آخر ينطبق عليه كلي الدرهم فيكون البيع صحيحاً نظير أن يبيعه فرساً كلياً ثم يعطيه حماراً فللمشتري المطالبة بتبديل الحمار بفرس جزئي لان عنوان الفرس الكلي ينطبق على الفرس الجزئي أو يفسخ المعاملة رأساً القسم الثاني أن تقع المعاملة على الدرهم الشخصي من دون عنوان الكلي كأن يقول البائع للمشتري بعتك هذا الدرهم الموجود في الصندوق المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّة السلطان

من دون عنوان الدرهم الكلي المنصرف إلى سكة السلطاني ثم دفع إليه المغشوش فالظاهر صحة البيع والمعاملة مع خيار العيب للمشتري إن كانت المادة مغشوشة أي مخلوطة بغير الفضة من نحاس لأن الغش عيب وأما إن كان الغش مجرد تفاوت السكة من جهة القيمة أو الوزن أو العيار والحال كان ذلك التفاوت متداولاً في المسكوكات كالدينار والدرهم وقعت المعاوضة على الليرة العثمانية ولكن دفع إليه الليرة المجيدة فالخيار أي خيار التدليس ثابت للمشتري نظير من زوج بنته بزيد على أنها باكرة فظهرت ثبته فخيار التدليس ثابت لزيد لأن التفاوت بين الليرتين في الأمور المذكورة لا يعدّ عيباً كي يثبت خيار العيب له بل يعدّ هذا التفاوت تدليساً وكذا التفاوت بين البكرية والثبوبة لا يكون عيباً بل يكون هذا التفاوت تدليساً فله إما يختار الأرض إن أمضى المعاملة وإما يختار الفسخ والأرض عبارة عن قدر التفاوت بين القيمتين والمهرين الأول في الأجناس والنقود والثاني في نساء القسم الثالث أن تقع المعاوضة على الدرهم الشخصي الخارجي كأن يقول البائع للمشتري بعتك هذا الدرهم بكذا المنصرف إلى المسكوك الرائج فيما بين الرعايا ولا يخفى أن الفرق بين القسم الثاني وبين القسم الثالث موجود واقعاً وهو عبارة عن أن الدرهم الجزئي تارة موجود في الصندوق مثلاً وأخرى موجود في كف اليد وعلى ضوء هذا فهو في القسم الثاني من قبيل الأول وفي الثالث من قبيل الثاني الموجود كف اليد مثلاً فقد بطل البيع حينئذٍ لأجل تخلف الوصف والاشارة كما إذا أشار البائع إلى البقرة وقال في مقام انشاء الإيجاب للمشتري بعتك هذا الفرس بكذا وهذا القسم يكون مراد المصنف رحمه الله من قوله بطل البيع وخلاصة الكلام في هذا المقام أن وقوع المعاوضة على الدراهم المغشوشة يكون على ثلاثة أقسام القسم الأول صحيح لكن مع تبديل الدراهم المغشوشة بالدراهم المسكوكة بسكة سلطان الوقت

الرائجة القسم الثاني صحيح أيضاً مع ثبوت خيار العيب للمشتري إن كانت المادة مغشوشة أو مع ثبوت خيار التدليس له إن كان التفاوت بين المبيع وغير المبيع مجرد تفاوت السكّة ولا تكون المادة مغشوشة أصلاً كالسكّة القاجاري والسكّة الأفغاني أو الكابلي القديم القسم الثالث باطل وقد مضى وجه البطلان هذا كلّ مع جهل المشتري بقش الدرهم المدفوع إليه كما لا يخفى.

قوله فتأمل

وهو إشارة إلى أنّه ليس هنا خيار التدليس للمشتري أصلاً إذا ثبت تفاوت السكّة من حيث القيمة أو الوزن لا من حيث الغش أما إعتقاد المشتري كون المبيع سكّة القاجاري فبان سكّة الكابلي فهذا لا يوجب ثبوت خيار التدليس له لان التدليس عبارة عن إظهار خلاف الواقع عين الواقع والبائع إذا أعطى للمشتري سكّة الكابلي فلم يظهر خلاف الواقع عين الواقع بل أظهر له عين الواقع فقط نعم يمكن أن يقال بثبوت خيار الغبن للمشتري أن كان الغبن الذي يوجب خياره موجوداً والا فله خيار تخلف الوصف فقط وعلى ضوء هذا فليس لخيار التدليس رسم ولا أثر في هذا المقام.

قوله وهذا بخلاف ما تقدم من آلات العبادة والقمار

فان قيل أيّ فرق بين المعاوضة على الدراهم المغشوشة وبين المعاوضة على هياكل آلات العبادة المبتدعة وآلات القمار والحال أن المصنّف عليه السلام قال بالفرق بين المعاوضتين المذكورتين حيث حكم بصحة المعاوضة على الدراهم المغشوشة مع خيار العيب أو خيار التدليس للمشتري وأفتى ببطلانها على الهياكل وآلات القمار والاولى أن يقول بصحّتها في الموضعين أو ببطلانها فيهما

فلا معنى للتفكيك بينهما من حيث الصحة والبطان قلنا إن الفرق موجود بينهما قطعاً فان صورة الدراهم المغشوشة لا تقابل بالثمن بل إنما يكون في مقابل موادها فقط ولهذا حكمنا بصحة المعاوضة فيها مع ثبوت الخيار أي خيار العيب أو خيار التدليس للمشتري أما بخلاف هيئة هياكل العبادة المبتدعة وآلات القمار فان لهيتهما دخل في ماليتهما عند أهلها ومن أجل هذا الأمر لكان الثمن في معاوضتها في مقابل موادها المقيّدة بالهيئة الخاصة وحيث أن الشارع المقدس قد ألغى مالية موادها المقيّدة بالهياكل المخصوصة والهيئات الخاصة المعهودة عند الأهل لكان بيعهما باطلاً فان قيل ان الخلّ والخمر إذا بيعا بعقدٍ واحدٍ فيقول الفقهاء عليه السلام بصحة بيع الخلّ وببطان بيع الخمر فيمكن للمشتري إمضاء هذا البيع على الخلّ واسترداد ما وقع من الثمن بازاء الخمر وكذا الأمر في المعاوضة على هياكل العبادة المبتدعة وآلات القمار حيث إن المعاوضة وقعت بازاء المادة والصورة فيقال بصحة بيع المادة وببطان بيع الهيئة والصورة فتكون المعاوضة بازاء الجزئين المادة والهيئة والصورة فالحاصل ان بيع هياكل العبادة كالصنم والوثن وبيع آلات القمار يكون مثل بيع الخلّ والخمر في وقوع الثمن بازاء كل واحد من الخلّ والخمر والمادة والصورة ولهذا يقال بصحة ما وقع من جزء الثمن في قبالة المادة والخلّ ويقال ببطان ما وقع من جزء الثمن بازاء الهيئة والخمر قلنا إن هذا قياس مع الفارق إذ يمكن التفكيك بين الخلّ والخمر كما إذا كانا في إنائين ولذا صحّ للمشتري إمضاء المعاوضة على الخلّ فقط وإسترداد ما وقع من جزء الثمن بازاء الخمر ولكن لا يمكن التفكيك بين المادة والهيئة لان الهيئة تكون مثل القيد للمادة فهي أي الهيئة جزء عقلي للمادة لا جزء خارجي كالحيوان والناطق إذ هما جزءان عقليان للإنسان فلا يقابل الجزء العقلي بالمال فكما لا يجوز التفكيك بين المقيّد والقيد كذا لا يجوز التفكيك بين الهيئة والمادة

وعلى هذا لا يمكن للمشتري إمضاء هذه المعاوضة التي وقعت على هياكل العبادة المبتدعة وآلات القمار أصلاً وإسترداد ما وقع من جزء الثمن بازاء الهيئة والصورة فالهيئة لا تقابل بالثمن على حدة فالنتيجة أن فساد المعاوضة بلحاظ الهيئة في الهياكل والآلات فساد لمعاوضة المادة واقعاً لعدم إمكان التفكيك بينهما وهذا القانون مطرد في كل قيدٍ فاسدٍ بُذِلَ الثمن الخاص المعين لداعي وجوده في المبيع مثلاً إذا اشترى المشتري عبداً بمائة دينار بشرط كونه مغنياً أو سارقاً أو نماماً فهذه المعاوضة باطلة إذ لا يمكن التفكيك بين المقيّد وهو عبد والقيد وهو وصفه وعنوانه أي كونه مغنياً فلا يمكن للمشتري تصحيح هذه المعاوضة وإمضاؤها أصلاً بحيث أمضى المعاوضة على العبد واستردّ ما وقع من جزء الثمن ازاء الوصف والعنوان فيكون المقيّد والقيد مثل الهيئة والمادة وليساً مثل الخلّ والخمر هذا مثال المقيّد والقيد بقى في هذا المقام بيان الفرق بين الجزء العقلي وبين الجزء الخارجي أما بيانه فيقال إنّه من وجوه الأوّل ان الجزء الخارجي يمكن تفكيكه عن الكل وذلك مثل تفكيك الرزّ واللحم أما بخلاف الجزء العقلي فإنه لا يمكن تفكيكه عن الكل لعدم تفكيك الجنس والفصل من النوع الثاني أن الجزء الخارجي قابل للإشارة الحسّية أما بخلاف الجزء العقلي فإنه ليس بقابل لها أصلاً الثالث ان الجزء العقلي يحمل على الكلّ بحمل الشائع وذلك مثل حمل الحيوان والناطق على الانسان فيقال الانسان حيوان ناطق وأمّا الجزء الخارجي فإنه لا يحمل على الكل فلا يقال الانسان رأس أو رجل أو يد ولكن لا يخفى عليك أن الفرق الثالث غالبي وليس بكليّ ولهذا لا تحمل الهيئة على المادة في الهياكل والآلات فلا يقال الفضة صنم مثلاً.

قوله القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة

القسم الثاني مما يحرم التكسب به عبارة عن الشيء الذي يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة ولا يقصدان منه المنفعة المحللة فالمراد هو قصدهما وهو أي القصد تارة يكون ثابتاً على وجه يرجع هذا القصد إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرمة وذلك كالمعاوضة على العنب مع التزام المتعاملين البائع والمشتري على أن لا يتصرّف المشتري في العنب إلا بالتخمين أي جعله خمرأً وأخرى يكون القصد على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لا غير الحرام وذلك كالمعاوضة على العنب مع قصد البائع والمشتري تخميره أي جعل العنب خمرأً فصارت المعاوضة على العنب قسمين الأول والثاني وأما الفرق بين القسمين فيقال أن في القسم الأول يكون الالتزام بالتخمين وشرطه أي اشترط البائع على المشتري تخمين العنب والتزام المشتري به أي بالتخمين وفي القسم الثاني ليس الالتزام والشرط المذكوران آنفاً بموجودين ولكن يكون الداعي في المعاوضة موجوداً بمعنى يكون الداعي على المعاوضة على العنب جعله خمرأً بدون أن يشترط البائع على المشتري في ضمن عقد البيع تخميره أي جعله خمرأً ولكن يكون قصد البائع والمشتري تخميره.

القسم الأول هو عبارة عن المعاوضة في مقابل المنفعة المحرمة على قسمين الأول أن يكون الحرام مقصوداً لا غير الحرام الثاني أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال أما مثال القسم الأول فكبيع العنب على أن يعمله المشتري خمرأً وكبيع الخشب أو الذهب أو الفضة على أن يعملها صنماً.

وأما مثال القسم الثاني فكبيع الجارية المغنيّة بثمان كالمائة دينار لوحظ فيه وقوع بعض الثمن بازاء صفة التغيي وبعضه الآخر في مقابل خدماتها في المنزل أي منزل المشتري ففي القسم الأول يقع تمام الثمن المعين بازاء المنفعة المحرمة

كالتغني بحيث لو لا عنوان التغني لما اشتراها المشتري بهذا الثمن الزائد فهنا أي فيما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة مسائل ثلاث الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرًا وبيع الخشب على أن يعمل صنماً أو آلة لهو كالطبول أو آلة قمار كالنرد وإجارة المساكن لبيع فيها الخمر أو يحرز ويحفظ فيها وكذا اجارة السفن جمع سفينة وإجارة المحمولة وهي عبارة عن كل شيء يحمل عليه سواء كان من الحيوانات كالبعير والبقر والبغل والحمار ام من السيارة والطيارة والقطار في زماننا هذا قال المصنف رحمته الله ولا اشكال في فساد المعاملة وضعاً وفي حرمة تكليفاً ولا خلاف بين الفقهاء رحمته الله في حرمة أي حرمة المعاملة تكليفاً ويدل على حرمة مضافاً إلى كون هذه المعاوضة اعانةً على الاثم وإلى أن الالتزام من البائع والالتزام من المشتري بصرف المبيع في المنفعة المحرمة الساقطة في نظر الشارع المقدس أكل وإيكال للمال بالباطل والفرق بين الأكل والإيكال أن الإيكال بالاضافة إلى المشتري والأكل بالنسبة إلى البائع وعلى هذا يكون كلاهما مخاطبين بالنهي عن اكل المال بالباطل خبر جابر أو خبر صابر هذا فاعل ليدل على اختلاف النسخ قال سئلت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن الرجل يواجر بيته فيباع فيه الخمر قال عليه السلام حرام أجره أو أجرته ^(١) وأما كيفية دلالة على المدعى فيقال إنه لا يخلو من وجهين الأول أنه اما مقيد من حيث الاستيجار بالبيت الذي إذا استأجره المستأجر لبيع الخمر في هذا البيت ولكن من دون اشتراط الموجد على المستأجر بيع الخمر فيه بل المستأجر يستأجره بقصد أن يبيع فيه الخمر والثاني انه إما يدل هذا الخبر على الفساد بالفحوى وبمفهوم الأولوية لأنه إذا كان اجارة البيت حراماً وفاسداً بالمستأجر الذي يعلم الموجد

أنه يبيع الخمر فيه واما اجارته بشرط أن يبيع المستأجر فيه الخمر فيكون حراماً وفاسداً بالطريق الاولى والبحث إنما يكون في حرمة اجارة المساكن مع الشرط على ما سيجيء من حرمة عقد الإجارة مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه في الحرام وليعلم أن أركان العقد أربعة العاقد والمعقود له والمعقود به والمعقود عليه والعاقد هو البائع والمعقود له هو المشتري والمعقود به هو الثمن والمعقود عليه هو المثلث نعم في مصححة ابن أذينة قال كتبت إلى ابي عبد الله الصادق عليه السلام أسأله عن الرجل (هذا نسخة الوسائل) أو قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤجر سفينته أو دابته ممن أو لمن يحمل فيها أي في السفينة أو عليها أي على الدابة الخمر والخنازير قال عليه السلام لا بأس^(١) فيقع التعارض بين خبر جابر أو صابر وخبر ابن أذينة فيرجع حينئذ إلى قانون الجمع بين المتعارضين وجمعهما الشيخ الطوسي عليه السلام تارةً بحمل الأول على من يعلم أنه يبيع فيه الخمر أو يعلم ما يحمل عليها وحينئذ لا يجوز للموَجِر اجارة بيته للمستأجر الذي يبيع فيه الخمر وبحمل الثاني على من لا يعلم أنه يبيع فيه الخمر أو لا يعلم ما يحمل على السفينة واخرى يجمع بين الخبرين المتعارضين المذكورين بأن الخمر الذي يحرز فيه أو يحمل عليها إنما يكون للشرب أو للبيع وبحمل الثاني بأن الخمر الذي يحرز فيه أو يحمل عليها إنما يكون ثابتاً لجعله خلاً وثالثاً يجمع بينهما بأن في الأول يجعل بيع الخمر في البيت أو حمل الخمر على السفينة ركناً وجزءاً في متن عقد الإجارة أو شرطاً فيه وفي الثاني لم يجعل بيعه فيه أو حمله عليها ركناً في العقد ولا شرطاً فيه بل يتفق البيع أو الحمل بعد الإجارة فلكل واحد من الخبرين نص وظاهر ولهذا قال المصنف عليه السلام لكنها أي المصححة محمولة على ما إذا

اتفق الحمل وبناء على أن خبر جابر نص فيما نحن فيه أي فيما إذا جعل البيع أو الحمل ركناً في عقد الإجارة أو شرطاً فيه وظاهر فيما إذا اتفق البيع أو الحمل فيه أو عليه وبناء على أن المصححة نصّ فيما إذا اتفق البيع أو الحمل وظاهراً فيما إذا جعل البيع أو الحمل ركناً وجزءاً في العقد أو شرطاً فيه فيطرح ظاهر كل واحد منهما بنصّ الآخر فالنتيجة أن إجارة البيت أو السفينة لا يجوز مع جعل بيع الخمر فيه أو مع حمله عليها ركناً في عقد الإجارة أو شرطاً فيه ولكن يجوز مع إتفاقهما بعد الإجارة بلا جعلهما ركناً في العقد المذكور أو شرطاً فيه كما لا يخفى على أحد قوله فتأمل وهو ظاهر في التمرّض كما أن فافهم ظاهر في التدقيق ولكن قد يستعمل كل واحد منهما في التدقيق والتمرّض أي يستعمل التأمل في التدقيق وفافهم في التمرّض وهو إشارة إلى أنّ التعارض بينهما باق على حاله بناءً على الجمع الثالث إذ ليس لهما نص وظاهر كي يطرح ظاهر كل واحد منهما بنص الآخر بل يكون كل واحد منهما ظاهراً غاية الأمر يكون خبر جابر ظاهراً في حرمة إجارة البيت أو السفينة لبيع العنب على أن يعمل خمراً والمصححة ظاهرة في جواز إجارة الدابة أو السفينة لحمل الخمر أو الخنزير وكذا الجمع الأول والجمع الثاني مردودان لانهما خلافان للظاهر بل هما خلاف إطلاق الخبرين إذ إطلاقهما شامل للعلم وعدم العلم أي علم الموجد بأن المستأجر يبيع في البيت خمراً وعدم علمه به وكذا إطلاقهما يشمل حرز الخمر أو حمله للبيع أو للشرب أو لجعله خلاً بل خبر جابر ينهى عن إجارة البيت أو السفينة مطلقاً ومصححة ابن أذينة تدل على جواز إجارتهما مطلقاً وعلى هذا فالتعارض باق على حاله وينبغي أن يرجع لدفع التعارض بينهما إلى المرجحات الخارجية مع أنه لو سلّم التعارض بينهما قال المصنّف رحمه الله يجب عن تعارضهما على فرض تسليمه بأنه يكفي في حرمة الإجارة العمومات المتقدمة المذكورة في رواية

تحف العقول والدعائم وفقه الرضاء عليه السلام وفي النبوي المشهور والمحكم والمتشابه وغبرها فيرفع اليد عن مصححة ابن أذينة بواسطة العمومات المتقدمة في صدر الكتاب هذا مضافاً إلى أنه تكون العمومات مؤيدت لخبر جابر وليس المؤيد الواحد لمصححة ابن أذينة وعلى طبيعة الحال فالعمل بخبر جابر متعين.

قوله وقد يستدل أيضاً فيما نحن فيه

قال المصنف رحمه الله وقد يستدل أيضاً على المدعى وفيما نحن فيه بالأخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب بمن يتخذه صلباناً أو صنماً مثل مكاتبة ابن أذينة عن رجل له خشب فباعه بمن يتخذه صلباناً قال لا^(١) أي يكون مورد السؤال عن الإمام عليه السلام مكاتبة عن جواز بيع الرجل الذي له خشب بالمشتري الذي يجعله صلباناً فأجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز هذا البيع بقوله لا أي لا يجوز فالفعل المذكور في السؤال معهود في الجواب بقرينة السؤال والمراد من الإمام المسئول عنه عليه السلام هو مولانا أبي عبد الله الصادق عليه السلام ومثل رواية عمرو بن حريث قال سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن التُّبِّ أبيعه للطيب والصنم قال عليه السلام لا^(٢) أي يكون مورد السؤال عن جواز بيع خشب شجرة التُّبِّ بالمشتري الذي يصنعه صلباناً أو صنماً فأجاب الإمام عليه السلام بعدم الجواز بقوله لا قال المصنف رحمه الله يمكن أن يستشكل المستشكل في الاستدلال بهذين الخبرين بأنهما يدلان على حرمة بيع الخشب وخشب التوت إذا اشترط البائع على المشتري أن يصنعه صلباناً أو صنماً وهذا لا نزاع فيه والمدعى حرمة بيع الخشب ليعمل صلباناً أو

١. الوسائل ج ١٢ ص ١٢٧ ح ١ باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به.

٢. الوسائل ج ١٢ ص ١٢٧ ح ٢ من أبواب ما يكتسب به ب ٤١.

صنماً أم لم يشترطه عليه فالنتيجة أنهما يكونان أخصين من المدعى والدليل الخاص لا يثبت المدعى بتمامه أجاب المصنف رحمه الله عن هذا الإشكال بقوله وفيه أي في هذا الاستدلال أن حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البائع المسلم على المشتري أن يصنع الخشب صلباناً أو صنماً أو على صورة توافق البائع والمشتري على التزام صرف المبيع في الصنم والصليب بعيد في الغاية لأن المسلم العاقل المتدين لا يقدم على الفعل الذي لا فائدة فيه فضلاً عن أن يكون ضرراً عليه ولا خفاء في أن اشتراط البائع على المشتري الشرط المذكور إعانة على الإثم وكل إعانة عليه ضرر أخروي على المعين فهذا الإشكال مردود جداً ويكون الاستدلال بهما على المدعى تام كما لا يخفى.

قوله والفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه وبيع الخشب على أن يعمل صليباً أو صنماً لا يكاد يخفى إلى قوله المسألة الثانية

فان قيل إذا كان اشتراط البائع المسلم المتدين على المشتري صرف المبيع الذي هو خشب في الصليب أو الصنم بعيداً غاية البعد فلا بد من أن نقول هذا الكلام في مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه من أجل عدم الفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه وبين بيع الخشب بشرط أن يصنعه المشتري صليباً أو صنماً والحال إنك ما قلت هذا الكلام في مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه بل تمسكت في حرمتها بخبر جابر قلنا الفرق واضح بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه وبين بيع الخشب على أن يعمل صليباً أو صنماً فإن بيع الخمر في مكان وصيرورته حانوتاً بيع الخمر فيه منفعة عرفية يقع الإجارة عليه من المسلم كثيراً كما يوجرون البيوت لسائر المحرمات الدينية سيما في العصر الحاضر لان الناس يوجرون بيوتهم كثيراً للتغني فيها وللقمار ووو. أما بخلاف جعل العنب خمرًا والخشب

صلياً أو صنماً فإنه لا يتعلّق غرض للمسلم في ذلك الجعل غالباً يقصده المسلم في بيع عنبه أو في بيع خشبه بل يكون غرضه في بيعهما أخذ ثمنهما فقط وعلى طبيعة الحال فلا يحمل على هذا الشرط والشرط عبارة عن موارد السؤال في الروايتين المذكورتين كما لا يخفى على العاقل نعم لو قيل في المسألة الآتية وهي عبارة عن المسألة الثالثة بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنّه يعمل صنماً وإن قلنا سابقاً بجواز بيع الخشب ممن يعلم أنّه يعمل صلباناً أو صنماً بلا شرط البائع على المشتري بأن يعمل صنماً أو صلياً نعم لو قلنا بحرمة بيع الخشب بالمشتري الذي يعلم البائع أنّه يعمل صنماً لأجل ظاهر هذه الأخبار من مكاتبة ابن اذينة ورواية عمرو بن حريث ورواية محمد بن يعقوب ورواية علي بن إبراهيم لصحّ الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه وما نحن فيه عبارة عن حرمة بيع العنب بشرط أن يجعله المشتري خمراً وبيع الخشب بشرط أن يصنعه صلياً أو صنماً أو وثناً وجه الأولوية أنّه إذا كان بيع الخشب بلا شرط صنعه صنماً أو صلياً محرماً تكليفاً كما هو مفاد الأخبار وفاسداً وضعاً لكان بيعه حراماً مع الشرط المذكور بطريق أولى فالنتيجة لو دلّت هذه الأخبار على حرمة بيع الخشب ممن يعلم أنّه يصنعه صنماً أو صلياً أما في صورة الإشتراط على الصنع المذكور فهي تدل على حرمة بيعه بطريق أولى لكن ظاهر هذه الأخبار التي تدل على حرمة بيع العنب بمن يعلم أنّه يجعله خمراً وعلى جواز بيع الخشب بمن يعلم أنّه يصنعه صلباناً أو صنماً كما سيجيء هذا المعارض إن شاء الله تعالى ثم إنه يلحق بما ذكر من بيع العنب ومن بيع الخشب على أن يعمل خمراً و صلياً أو صنماً بيع كل ذي منفعة محللة على أن يصرف في الحرام وذلك كبيع السيف للمحاربة به مع المسلمين وكبيع القرطاس على أن يطبع فيه المطالب المضلّة وكبيع السكنى على أن يعمل فيه الخمر ووو. وجه اللاحق أنّ حصر الانتفاع بسبب بيع السيف في الحرام

يوجب كون أكل الثمن بازاء المثلثن أكلاً بالباطل وليس أكله بتجارة عن تراض منكم كما أن أكل المال بازاء بيع العنب بشرط أن يجعله المشتري خمراً وبيع الخشب بشرط أن يصنعه صنماً أو صليباً أكل بالباطل ثم أنه لا فرق في حرمة البيع تكليفاً وفساده وضعاً بين ذكر الشرط الفاسد المذكور آنفاً في متن العقد كما يقول البائع للمشتري بعثك هذا الخشب بكذا بشرط أن تصنعه صنماً. وبين تواطئهما على هذا الشرط الفاسد خارج العقد على وقوع العقد على الشرط المذكور ولو كان فرق بينهما موجوداً فإنما هو في لزوم الشرط المذكور وعدمه أمّا بيان ذلك فيقال إن الشرط المذكور إذا كان ثابتاً في متن العقد فيكون الشرط لازم الوفاء وإذا كان خارج العقد فيكون غير لازم الوفاء وليس الفرق في ما هو مناط الحكم هنا والحكم هنا عبارة عن حرمة الشرط وفساده والمناط عبارة عن كون أكل المال بالباطل أي إذا كان الشرط حراماً وفاسداً فيكون عقد البيع حراماً وفاسداً وإذا كان حراماً وفاسداً فيكون أكل المال بازاء المبيع أكلاً بالباطل سواء ذكر الشرط في متن العقد أم خارجه قوله ومن ذلك أي من أن بطلان البيع المذكور إنما يكون من جهة أكل المال بالباطل إذا اشترط البائع على المشتري هذا الشرط الفاسد المذكور في متن العقد أو خارجه يظهر لك أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً بحيث إذا قلنا كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد فيكون العقد فاسداً وإذا قلنا بعدم كون الشرط الفاسد مفسداً له فلا يكون العقد فاسداً وحراماً وليس الأمر هنا كذلك بل يكون العقد فاسداً على الأظهر وإن لم نقل بافساد الشرط الفاسد لما عرفت آنفاً من رجوع هذا العقد في الحقيقة إلى أكل المال في مقابل المنفعة المحرّمة وهذا الأكل يكون أكلاً بالباطل وقد تقدّم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرّم مع كون موادّها أموالاً عرافاً مشتملة على منافع محلّلة لرجوع العقد عليها إلى أكل المال في مقابل المنفعة

المحرّمة مع أن المعاوضة على آلات القمار واللّهُو مع كون موادّها كالأخشاب والفلّزّات أموالاً عرفاً باطلة ومحرّمة وعلى هذا كان البطّان والتّحريم فيما نحن فيه بطريق أولى وجه الأوليّة وجهان الوجه الأوّل أن موادّ آلات اللّهُو والقمار وتلك كالفلّزّات والأخشاب أموال عرفاً وشرعاً مشتملة على منافع محلّلة مقصودة عند العقلاء بعد الكسر أي كسر آلات اللّهُو والقمار ومع هذا حكمنا ببطّان المعاوضة عليها فكيف لا نحكم ببطّانها في بيع العنب والخشب مع الشرط على المشتري بأن يجعل العنب خمرأً وبأن يصنع الخشب صنماً أو صليباً والحال أنّه ليس لهما منفعة إلّا الحرام إذ العنب إذا صار خمرأً فليس له منفعة محلّلة إلّا النفع المحرّم وكذا الخشب إذا صنع صنماً فليس له نفع محلّل أصلاً فإن قيل إنّ الخمر يمكن أن يكون له نفع محلّل بعد الغليان وذهاب ثلثيه وكذا يمكن أن يكون لمواد الصنم نفع محلّل بعد الكسر وعلى هذا فكيف قلت أنّه ليس لهما نفع محلّل أصلاً قلنا إنّ نظرنا إلى الخمر والصنم بما هما خمر وصنم وليس نظرنا إلى صيرورة الخمر خلاً وإلى مادة الصنم بعد الكسر والخمر بعنوان خمريّة والصنم بعنوان صنميّة ليس لهما نفع إلّا الحرام كما لا يخفى.

الوجه الثاني مع أن الجزء أقبل على صيغة أفعال التفصيل للتفكيك بين هذا الجزء وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط ومقصود المصنّف رحمه الله من الجزء الأوّل هو الهيئة ومن الجزء الآخر هو المادة في آلات القمار واللّهُو أي تقبل الهيئة التفكيك عن المادة بأن تكسر آلات القمار واللّهُو فتبقى المادة فقط أما بخلاف الشرط والمشروط فإن المشروط ينتفي بانتفاء الشرط كما هو مشهور في الألسنة ويقول أهلها إذا فات الشرط فات المشروط أو يقول إذا إنعدم الشرط إنعدم المشروط والمراد من الشرط فيما نحن فيه الشرط الحرام أي شرط جعل العنب خمرأً وشرط صنع الخشب صنماً أو صليباً. والمراد من المشروط هو المبيع

المشروط فيه الشرط الحرام الفاسد وإذا قال البائع للمشتري بعتك هذا الخشب بكذا بشرط أن تصنعه صنماً أو صليباً فقله بشرط أن تصنعه صنماً يكون شرطاً وقوله بعتك هذا الخشب بكذا حال كونه مقيداً بالشرط المذكور يكون مشروطاً وعلى ضوء هذا إذا قلنا بحرمة بيع آلات القمار واللغو تكليفاً وبفساده وضعاً مع إمكان التفكيك بين الهيئة والمادة التي تكون مالاً شرعاً وعرفاً فيها فنقول بحرمة بيع الخشب تكليفاً وبفساده وضعاً مع الشرط الفاسد المذكور بطريق أولى لعدم إمكان التفكيك بين الشرط الفاسد المحرّم وبين المشروط وجه الأولوية هنا يكون عدم إمكان التفكيك بين الشرط المحرّم الفاسد والمشروط بهذا الشرط وسيجيء أيضاً في المسألة الآتية أي المسألة الثالثة ما يؤيدّ بطلان بيع العنب مع الشرط المحرّم الفاسد المذكور وبيع الخشب معه باستعانة الله تعالى أو قل إن شاء الله تعالى.

قوله المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية إلى قوله المسألة الثالثة

لما فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان أحكام المسألة الأولى شرع في بيان أحكام المسألة الثانية وقال المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية وعلى كلّ عين مشتملة على صفة يقصد من هذه المعاوضة الحرام إذا قصد المشتري من المعاوضة ذلك الحرام وضميران منها ومنها راجعان إلى المعاوضة وذلك إشارة إلى الحرام خلاصة الكلام في المقام إنّ الصفة المحرمة إمّا تكون دخيلة في المبيع بحيث يبذل بازائها المال والتمن زيادة على أصل قيمة العين المبيعة ولا إشكال حينئذ في بطلان المعاوضة والمعاملة مثلاً تكون قيمة العين مائة دينار والمشتري يشتري المبيع بمائة وخمسين ديناراً وإمّا لا تكون دخيلة في العين المبيعة بحيث

يبدل المشتري بإزائها المال زيادة على أصل قيمة العين فلا تبطل المعاوضة حينئذٍ سواء كانت هذه الصفة محرّكة للمشتري على الشراء كما إذا كانت الجارية المغنّية وغير المغنّية بقيمة واحدة ولكن اشترى المغنّية لأجل اشتغالها على صفة التغني والغناء وعلى طبيعة الحال لم يقع هنا الثمن بإزاء صفة الحرام كي تبطل المعاوضة بل وقع الثمن بحذافيره في مقابل العين إذا اشترى المشتري العبد الماهر في القمار أو اللهو أو السرقة فإذا لوحظ فيه هذه الصفة وبُذِلَ بإزائها شيء من الثمن زيادة على أصل قيمته السوقية فهي باطلة جداً وأما إذا كان الوصف الكذائي داعياً له على الشراء ولكن لا يكون الوصف دخيلاً في العين المباعة بحيث يبذل بازائه شيء من الثمن فلا تكون المعاوضة حينئذٍ باطلةً كما لا يخفى. ويدل على بطلان البيع إذا بذل الثمن في قبال الوصف الكذائي أي وصف التغني ووصف المهارة في الأمور المذكورة سابقاً أن بذل شيء من الثمن في مقابل الوصف المحرّم شرعاً يكون أكلاً للمال بالباطل فيشملة قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾^(١).

فان قيل إن للجارية المغنّية جهتين جهة محللة وجهة محرّمة والجهة المحللة عبارة عن نفس الجارية والجهة المحرّمة عبارة عن وصف تغنيها وبتقرير آخر وهو أن الجارية المغنّية مشتملة على شيئين أحدهما نفسها المقيدة بقيد الغناء وثنانيهما قيدها وهو عبارة عن تغنيها وعلى هذا جاز التفكيك بين نفس الجارية وبين قيدها من حيث الثمن بمعنى أن ما وقع بإزاء قيدها من الثمن فحكم ببطلان العقد بالاضافة إليه. وما وقع من الثمن بإزاء نفسها فيحكم بصحّته بالنسبة إليها وكذا العبد الماهر في القمار أو السرقة حرفاً بحرف قلنا إن التفكيك بين

المقيّد وهي الجارية وبين القيد وهو تغنيها بحيث يحكم بصحة العقد في المقيّد وببطلانه في القيد بسبب الشيء الذي قابل القيد من الثمن بحيث يستردّه المشتري غير معروف عرفاً بل غير صحيح لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال والثمن وليس بأمر خارجي كي يوزّع عليه شيء من الثمن وإن كان القيد شيئاً يبذل المال الزائد على أصل قيمة المقيّد والتفكيك بينهما غير واقع شرعاً بناءً على ما اشتهر بين الفقهاء رحمهم الله أن الثمن لا يوزع على الشروط لعدم معروفة التفكيك عرفاً بين الشرط والمشروط كي يقع شيء من الثمن بإزاء الشرط وشيء من الثمن في مقابل المشروط وعليه إذا تخلف البائع عن الشرط أو المشتري عنه فلا يوزّع شيء من الثمن بإزاء الشرط المتخلف عنه كي يستردّه المشتري بل يكون لكل واحد منهما خيار فسخ العقد برأسه أو امضاء العقد بتمامه سواء تخلف البائع عن الشرط أم المشتري عنه وعلى طبيعة الحال فتعيّن بطلان العقد رأساً على الجارية المغنّية وعلى العبد الماهر في القمار أو اللهو أو السرقة كما لا يخفى والحال قد ورد النصّ بأنّ ثمن الجارية المغنّية سحت^(١) وقد ورد النصّ بأنّه قد يكون للرجل الجارية تلهيه أي تغنيّه وما ثمنها إلّا كثمن الكلب الهراش^(٢) فهذا النصّ أدلّ شاهدٍ على بطلان العقد عليها أي على الجارية المغنّية ومتن الحديث قال ابن أبي البلاد قلت لأبي الحسن الأوّل أي موسى بن جعفر عليه السلام جعلت فداك إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال عليه السلام لا حاجة لي فيها إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت ومتن الحديث الثاني قال ابن أبي البلاد أوصى اسحاق بن عمر بجوار له مغنّيات أن تبيعهنّ ويحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن أي موسى بن

جعفر عليه السلام قال إبراهيم فبعت الجواري بثلاث مائة ألف درهم وحملت الثمن إليه أي أبي الحسن عليه السلام (ولا يخفى عليك أن المراد من أبي الحسن المطلق في اصطلاح أرباب الحديث يكون مولانا وإمامنا موسى بن جعفر عليه السلام كما أن المراد من أبي الحسن الأول ومن أبي الحسن الماضي إياه سلام الله تعالى عليه وعلى أجداده وعلى ابنائه أفضل الصلوة وأتم السلام) فقلت له إن مولى لك يقال له إسحاق بن عمر عليه السلام أوصى عند وفاته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن اليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم فقال عليه السلام لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعليمهن كفر والإستماع منهن نفاق وثمانهن سحت ^(١) وغيرها من رواية على الوشاء ومحمد الطاطري ^(٢) نعم لو لم يلاحظ كل واحد من المتبايعين تلك الصفة في كمية الثمن وفي مقداره فلا إشكال حينئذ في صحة المعاوضة ولو لوحظ الصفة من حيث إنه صفة كمال لشخص الموصوف قد يصرف إلى المحلل فيريد لأجل تلك الصفة الثمن أي لو قلنا بحلية الغناء في قراءة القرآن الكريم وفي مراثي أهل البيت عليهم السلام كما هو رأى بعض الفقهاء عليهم السلام وسيجيء هذا الرأي إن شاء الله تعالى. وجه صحة هذه المعاوضة أن في المبيع الذي يتصف بالصفة المحرمة صفة محللة معتداً بها عرفاً وعلى طبيعة الحال ليس بذل المال بإزاء هذه المنفعة المحللة من قبيل الأكل بالباطل والحال أن وجود الصفة المحرمة ليست بموجبة لبطلان البيع لأجل عدم كونها ملحوظة في المبيع لا ركناً ولا شرطاً والتفصيل فإن كانت المنفعة المحللة التي تكون للصفة التي هي عبارة عن وصف الثغني بالقرآن المجيد والمراثي مما يعتد بها عرفاً فلا إشكال في جواز شراء الجارية المغنية وإن كانت نادرة بحيث لا يعتد بها عرفاً بالنسبة إلى المنفعة

المحرّمة وهي غالبية على المنفعة المحلّلة كما إذا كانت الجارية ماهرة في التغنّي واللهو ولكن مهارتها في التغنّي بالقرآن العظيم والمراثي أقل من مهارتها بالتغنّي بغيرهما ومن مهارتها باللهو ففي إلحاق تلك الصفة بالعين التي تكون ذات منفعتين محلّلة ومحرّمة وتلك كالدّم إذ له منفعة محرّمة كشربه ومنفعة محلّلة كالصّبح به أما إذا كانت المنفعة المحلّلة نادرة فلا يصح بيع العين كالدّم لأن المنفعة المحلّلة النادرة لا توجب كون الشيء مالاّ عرفاً وعلى ضوء هذا فتكون هذه الصفة المحلّلة في الجارية المغنّية كالعين التي تكون ذات منفعة محلّلة نادرة في بطلان البيع هذا وجه الإلحاق بالعين المذكورة أما وجه عدم إلحاقها بها فلاّنه لا يعدّ بذل المال أكلاً بالباطل لأجل عدم وقوعه بتمامه في مقابل المنفعة المحرّمة بل المقابل بالمال المبذول هو الموصوف أي نفس الجارية ولا بأس في صحّة المعاوضة زيادة ثمن الموصوف بملاحظة منفعة محلّلة نادرة أما بخلاف العين إذا كانت منفعتها المحلّلة نادرة فإن العين الكذائية لا تكون لها قيمة بسبب هذه المنفعة النادرة إذ المنفعة النادرة تكون كالمعدومة والمعدومة ليست بشيء كي تقابل بالمال فيصحّ بيع الجارية الكذائية.

فإن قيل أن النصّ ورد بأن ثمن الجارية المغنّية سحتٌ وبأن ثمنها كثمن الكلب الهراش وعلى هذا فكيف حكمت بصحّة بيع الجارية المغنّية قلنا إن هذا النصّ ناظر إلى الغالب ومبنى عليه لأن الجارية المغنّية تستعمل في غالب الأوقات والأزمان في المنفعة المحرّمة وهي عبارة عن تغنّيها في المجالس والمحافل اللّتين تتشكّلان من قبل أبناء الزمان في هذا الدوران كما لا يخفى على أحدٍ.

قوله الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرأً بقصد أن يعمله خمرأً وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً إلى قوله القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً

قال المصنّف رحمه الله المسألة الثالثة من المسائل الثلاث في بيان حكم بيع العنب إذا يعمله خمرأً قال يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرأً بقصد أن يعمله المشتري خمرأً وكذا يحرم بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً فيكون العمل الحرام داعياً للبائع في بيع العنب والخشب وعليه فإنقذح لك الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الأولى إذ في المسألة الأولى يبيع البائع العنب أو الخشب بشرط أن يعمل المشتري العنب خمرأً وإن يصنع الخشب صنماً أو صليباً وأما في المسألة الثالثة فليس شرط عمل الحرام من قبل البائع على المشتري بموجود بل يكون عمل المحرّم داعياً ومحرّكاً للبائع على بيع العنب أو الخشب ويدلّ على حرمة هذا البيع كونه إعانةً على الإثم وهي تكون منهيّاً عنها بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(١) أما لو لم يقصد ذلك أي لو لم يقصد البائع من بيع العنب إعماله خمرأً ومن بيع الخشب صنعه صنماً أو صليباً فالأكثر أي أكثر الفقهاء رحمه الله على عدم تحريم هذا البيع ولكن ذهب بعضهم إلى التحريم إذا علم البائع أن المشتري يعمل العنب خمرأً ويصنع الخشب صنماً أو صليباً إذ في هذا البيع إعانة على الإثم والعصيان وإلا فلا والدليل للأكثر الأخبار المستفيضة منها خبر ابن أذينة رحمه الله قال كتبت إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام أسأله عن رجل له كرم يبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأً أو مسكرأً فقال عليه السلام إنما باعه حلالاً في الإثم الذي يحلّ شربه أو أكله فلا بأس

بيعه^(١) الإبان بكسر الهمزة وفتح الباء المشددة إبان الشيء أول الشيء وحين الشيء يقال هو في إبان شبابه أي هو في أول شبابه وفي حين شبابه (المنجد للويس معلوف لبناني) أي كان العنب في أول أمره حالاً لا يحلّ شربه إذا عمل خللاً أو يحلّ أكله إذا بقي العنب عنباً وبعده يعمله المشتري خمرًا وأما قول عمر ابن أذينة أو مسكرًا فهو إما سهو من قلم الناسخ أو إشتباه من لسان الراوي إذ في الوسائل أو سكرًا ولكن الإنصاف يحكم بصحة قول أو مسكرًا لأنه من قبيل عطف العام على الخاص أو نحكم بزيادة كلمة أو بل الصحيح خمرًا مسكرًا على كونه صفة للخمر أو على كونه حالاً له فيقال حينئذٍ يكون المصدر وهو سكر بمعنى الفاعل أي مسكرًا والأمر سهل ومنها رواية أبي كهمس بالسين المهملة قال سئل رجل أبا عبد الله الصادق عليه السلام إلى أن قال هو ذا نحن نبيع تمرنا من يعلم أنه يصنعه خمرًا ومتن الحديث هكذا قال سئل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير فقال لي كزّم أي عنب وأنا أعصره كلّ سنة وأجعله في الدنان وأبيعه قبل أن يغلي قال عليه السلام لا بأس به وإن غلى فلا يحلّ بيعه ثم قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرًا^(٢) ولا يخفى أن الكلمتين في هذه الرواية من كلمة هو ذا وكلمة الدنان يحتاجان إلى التوضيح ويقال إن هو ذا يفتح الهاء وسكون الواو وفتح الدال بمعنى هميشة في الفارسية والدنان بكسر الدال المهملة وفتح النون جمع دَنّ بفتح الدال المهملة وتشديد النون المفتوحة بمعنى خُم بزرّك في اللغة الفارسية إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور وهو عبارة عن الخبرين لأبي بصير وخبر حليبي وخبر رفاعة ومتن رواية أبي بصير قال سئلت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرًا قال عليه السلام إذا بعته قبل أن

يكون خمرًا وهو حلال فلا بأس^(١) ومتن رواية الاخرى لأبي بصير رحمه الله قال سئلت أبا الحسن رحمه الله عن بيع العصير فيصير خمرًا قبل أن يقبض الثمن فقال رحمه الله لو باع ثمرته ممن يعلم أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فإما اذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد^(٢). ومتن رواية محمد الحلبي عن أبي عبد الله رحمه الله أنه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا فقال رحمه الله به ممن يطبخه أو يصنعه خللاً أحب إلي ولا أرى بالأول بأساً^(٣). ومتن رواية رفاعه بن موسى (عليهما الرحمة) قال سئل أبو عبد الله رحمه الله وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره قال رحمه الله حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً^(٤) وأنت ترى إن هذه الروايات الأربع ليست بأقل من حيث الظهور على الدلالة صراحة على جواز بيع الكرم والعنب بمن يجعله خمرًا من رواية ابن أذينة ومن رواية أبي كهس وعلى هذا فكيف قال المصنف رحمه الله إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور والحال إن غيرهما من الروايات الأربع ليس بأقل منهما ظهوراً على المدعى اللهم إلا أن يقال إن مراد المصنف رحمه الله من كلمة دونهما في الظهور إن الروايتين رواية محمد بن أذينة ورواية أبي كهس مشتملتان على كلمة نعلم وعلى كلمة كرم أي عنب وعلى كلمة خمر وعلى كلمة هوذا وهذا ظاهر لمن أمعن النظر فيها أما بخلاف غيرهما فإن رواية محمد الحلبي رحمه الله لا تشتمل على كلمة نعلم وعلى كلمة كرم وعلى كلمة هوذا وكذا رواية رفاعه لا تشتمل على كلمة نعلم ولا على كلمة عنب ولا على كلمة هوذا وأما الروايتان لأبي بصير رحمه الله فإن الأولى منهما في جواب الإمام رحمه الله لا تشتمل على كلمة خمر بل على كلمة حرام وهو أعم من الخمر لأن الحرمة قد تتحقق بتنجسه

٢. الوسائل ج ١٢ ص ٦٩ ح ١ ب ٥.

١. الوسائل ج ١٢ ص ١٦٩ ح ٣.

٤. الوسائل ج ١٢ ص ١٧٠ ح ٨.

٣. الوسائل ج ١٢ ص ١٧٠ ب ٥٩ ح ٩.

أي بتنجس العنب وعصيره والعام لا يدل على خصوص الخاص والمدعى جعل العنب خمرأ.

والثانية منهما لا تشمل على كلمة نعلم هذا مضافاً إلى عدم إشتمالهما معاً على كلمة هوذا وعلى كلمة الدنان ومن الواضح أنّ الرواية التي تشتمل على كلمات الأربع من كلمة نعلم وكرم وخمر وهوذا تكون أظهر دلالة على جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأ كما هو المدعى من الروايات التي لا تشمل عليها كما لا يخفى وعلى هذا لا يرد الإشكال على المصنف عليه السلام من جهة قوله دونهما في الظهور وقد تعارض تلك أي الأخبار المجوزة لبيع العنب لمن يجعله خمرأ بمكاتبة ابن أذينة عليه السلام عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلباناً قال عليه السلام لا ومتنها قد مضى.

وبرواية عمرو بن حريث عليه السلام عن التوت أبيعه ممن يصنعه الصليب أو الصنم قال عليه السلام لا ومتنها قد مضى. فيرجع حينئذٍ إلى قانون الجمع بين المتعارضين لأنه أولى من طرح كليهما أو أحدهما والرجوع إلى الأصول العملية ولهذا يقال قد يجمع بين الخبرين المذكورين آنفاً وبين الأخبار المجوزة لبيع العنب بمن يعمله خمرأ وبيع الخشب بمن يصنعه صنماً أو صليباً بحمل الأخبار المانعة على صورة إشتراط البائع على المشتري جعل الخشب صنماً أو صليباً في متن العقد أو تواطئهما على جعل الخشب صنماً وعلى جعل العنب خمرأ في خارج العقد وبحمل الأخبار المجوزة على ما إذا وقعت المعاوضة بدون الشرط المذكور وبدون التواطء المذكور وفيه أي في هذا الجمع أنّ هذا الجمع في غاية البعد إذ لا داعي للمسلم سيما المتدين منه على إشتراط صناعة الخشب صنماً في متن بيعه أو في خارجه ثم يجيء إلى الإمام عليه السلام ويسئل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا الإشتراط في متن العقد أو في خارجه في الزمان المستقبل وحرمة وهل يحتمل

أن يريد الراوي بقوله في رواية ابن الحريث أبيع التوت ممن يصنع الصنم أو الصليب مشروطاً على المشتري وملزماً للمشتري في متن العقد أو قبل العقد أن لا يتصرف المشتري في خشب التوت إلا بجعله صنماً أو صليباً وتوضيح عبارة المصنف رحمه الله أن هل الإستفهامية إنكارية أي لا يحتمل أن يريد الراوي بقوله أبيع التوت إلى الآخر وقوله مشروطاً وملزماً منصوبان على الحالية عن فاعل أبيع التوت وعلى هذا فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة والتوضيح هنا أن النهي يكون حقيقة في الحرمة ومجازاً في الكراهة على قول جمهور الأصوليين رحمه الله ومن الواضح أن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا مع القرينة الصارفة المعاندة للحقيقة والقرينة على المجاز عبارة عن الأخبار المجوزة إذ الجواز يناسب الكراهة لا الحرمة إذ كل مكروه في الشريعة المقدسة يجوز فعله وتركه معاً وإن كان تركه أرجح من فعله كما أفتى بالكراهة جماعة من الفقهاء رحمه الله ويشهد لهذا الحمل رواية الحلبي رحمه الله عن بيع العصير ممن يصنعه خمرأ قال الله تعالى (وفي الوسائل ج ١٢ ص ١٧٠ ح ٩ و يصنعه) أحب إلي أي جعل العصير العنبي خلاً بواسطة الطبخ والغليان أحب إلي أي ولا أرى بالأول بأساً أي لا أرى بيع العصير العنبي ممن يصنعه خمرأ بأساً فنفي البأس عن هذا البيع بناسب كراهته لا حرمة وغيرها أي غير رواية الحلبي من رواية رفاعة بن موسى ومن رواية يعقوب الأحمر ومن رواية يزيد بن خليفة^(٢) (وهذه الروايات موجودة في الوسائل ج ١٢ ص ١٧٠ ح ٨٧ إلى ١٠٠) أو يجمع بين الأخبار المانعة وبين الأخبار المجوزة بطريق آخر وهو عبارة عن التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمل صليباً أو

٢. المصدر نفسه ج ١٢ ص ١٧٠ ح ٩٨٧ إلى ١٠.

١. الوسائل ج ١٢ ص ١٧٠ ح ٩.

صنماً لأجل ظاهر الأخبار المانعة عن بيع الخشب ممن يصنعه صنماً أو صليباً إذ ظاهرها يكون نهياً عن البيع والنهي ظاهر في حرمة بيع الخشب ممن يصنعه صنماً أو صليباً ونحن نعمل بالأخبار المجورة في مسألة بيع العنب ممن يعمله خمرًا وهذا جمع الثالث بينهما وهذا الجمع الثالث قول فصل بين بيع الخشب ممن يصنعه صنماً وبين بيع العنب أو التمر ممن يعمله خمرًا بحيث يحرم الأول ويجوز الثاني فالجامع بهذا الجمع فصل بين بيع الخشب وبين بيع العنب أو التمر وهذا الجمع متين لأن الشارع المقدس قد منع عن مقدمات عبادة غير الله تعالى وقد إهتم به ولهذا لا يغفر وزر الشرك أصلاً لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١).

والمراد من شبه مسألة بيع العنب مسألة بيع التمر في عبارة المصنّف رحمه الله ولو لم يكن هذا الجمع قولاً بالفصل فلم يكن متيناً أصلاً لأن الفقهاء رحمه الله قد إتفقوا على حرمة بيع الخشب والعنب والتمر مطلقاً أو على جواز بيعها مطلقاً أي سواء كان البيع مع القصد ومع الإشتراط أم لم يكن معهما وأما القول بمنع بيع الخشب وبجواز بيع العنب فهذا قول الثالث وإذا اختلف الفقهاء رحمه الله على قولين بحيث لا يتجاوزونهما فلا يجوز إحداث قول الثالث مثلاً إذا وطىء المشتري بكرائم يجد بها عيباً وذلك كالجذام مثلاً وقال بعض إن الوطي يمنع الرد وقال بعض يردّها مع أرش تفاوت قيمتها بكرةً وثيباً فالقول بردّها مجاناً قول ثالث وهو لا يجوز لأنه خرق للإجماع المركّب وكذا فيما نحن فيه لان علماء الأئمة رحمه الله إختلفوا على قولين إما جواز بيع الخشب والعنب وإما حرمة بيعهما وأما القول بجواز بيع العنب وبحرمة بيع الخشب فهذا قول الثالث وقول بالفصل وهذا لا يجوز لأنه خرق

للإجماع المركّب وهذا لا يجوز والتفصيل موكول في علم الأصول وكيف كان الأمر بين الأخبار المتعارضات من حيث الجمع فقد أستدل على حرمة البيع ممن يعلم البائع أنه يصرف المبيع في الحرام أي يعمل العنب خمرًا محرّمًا ويصنع الخشب صنمًا منفورًا خبيثًا بعموم النهي على التعاون على الإثم والعدوان إذ البائع علم أنّ المشتري للعنب والخشب يعملهما خمرًا وصنمًا فهو يكون معينًا له على الإثم والإعانة عليه ولكن قد يستشكل في صدق الإعانة على الإثم بل يمنع صدق الإعانة على الإثم في هذا المقام حيث لم يقع القصد من البائع إلى وقوع الفعل من المعان على صيغة إسم المفعول هذا بناءً على أن الإعانة هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً أي الإعانة على الإثم تتحقّق إذا فعل المعين بعض مقدّمات الفعل المعان عليه بقصد المعين حصوله من المعان في الخارج ولا تصدق إذا فعل زيد بن أرقم بعض مقدّمات فعل عمرو بن بكرٍ لا بقصد حصوله منه في الخارج وفيما نحن فيه لا يكون بيع العنب والخشب وبقصد تحقّق التصنيع منه فيه أو التخميم وأوّل من أشار من الفقهاء رحمهم الله إلى عدم صدق الإعانة على الإثم المحقّق الثاني رحمهم الله في حاشية على الإرشاد في هذه المسألة حيث أنه أي المحقّق الثاني رحمهم الله بعد حكايته القول بمنع بيع العنب والخشب مستنداً إلى الأخبار المانعة عن البيع المذكور فقوله مستنداً على صيغة إسم المفعول منصوب على الحالية من القول بالمنع أي حال كون القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة كمكاتبة ابن أذينة ورواية عمرو بن حريث ونحوهما قال المحقّق الثاني رحمهم الله ويؤيّده أي منع البيع المذكور قوله تعالى ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى

الإثم﴾ ولكن يشكل هذا التأييد بسبب لزوم عدم جواز بيع شيءٍ مما يعلم عادةً التوصل بهذا الشيء إلى محرّم شرعاً مثلاً يشتري المشتري لحماً من القصاب ليقوى به بتحقيق الفعل الشنيع فلو صدق الإعانة وتمّ هذا الاستدلال بالآية

الشريفة لمنعت معاملة أكثر الناس أي فلو صدق الإعانة على الإثم ببيع العنب بمن يعلم البائع أَنَّهُ يعمل خمرًا بدون شرط البائع هذا العمل عليه أي على المشتري في متن العقد وبلا تواطئهما عليه خارج العقد لمنع أكثر معاملة الناس لأنَّ القَصَاب يعلم أَنَّ المشتري الفلاني يتقَوَّى بالمأكول على الإثم والعصيان والطغيان وكذا الخبَّاز يعلم عادة أَنَّ المشتري للخبز يعان بسبب بيع الخبز له على المعصية والتالي باطل بالإجماع فالمقدَّم مثله وأما بيان الملازمة فواضح لا يحتاج إلى التوضيح لأنَّ الإعانة على الإثم والمنع عنه متلازمان فكل مورد يصدق الإعانة على الإثم فيكون هذا ممنوعاً ومنهياً عنه في الشريعة المقدَّسة ثم أجاب المحقِّق الثاني رحمته الله عن الإستدلال بالآية الشريفة بالمنع من كون محلَّ النزاع الذي هو عبارة عن بيع العنب ممن يعلم البائع أَنَّهُ يعمل خمرًا وعن بيع الخشب ممن يعلم البائع أَنَّهُ يصنعه صنماً أو صليباً بلا شرط البائع على المشتري هذا العمل في متن العقد بأن يقول البائع للمشتري بعتك العنب بكذا بشرط أن تعمله خمرًا وبعتك هذا الخشب بكذا بشرط أن تصنعه صنماً أو صليباً وبلا تواطئهما على هذا العمل في خارج العقد معاونة على الإثم هذا خبر لكون السابق أي تمنع كون بيع العنب والخشب معاونة على الإثم وكذا بيع سائر الأجناس ممن يعلم أَنَّهُ يصرفها في المحرَّم أو يقوى بها في العصيان والطغيان ليس بإعانة على الإثم أصلاً إذ يعتبر في تحقُّق مفهوم الإعانة على الإثم قصد المعين صدور المعصية عن المعان في الخارج هذا مع أَنَّ الأصل الأوَّلي في الأشياء قبل الشرع والشريعة هو الإباحة فتتمسك بإصالة الإباحة في ظرف الشك في جواز البيع وعدمه فإن قيل إنَّ الأخبار المانعة التي تكون أدلة إجتهادية موجودة في المقام فكيف تمسكت أيها المحقِّق الثاني رحمته الله بها في هذا المورد وهذا لا يصح لأنَّ الأصل دليل حيث لا يكون الدليل الإجتهداي بموجود قلنا إنَّ

الأخبار المانعة إنما وردت في صورة قصد البائع صدور عمل المحرّم من المشتري في الخارج وأصالة الإباحة تجري في صورة عدم القصد المذكور والأخبار المانعة لا تشمل هذا المورد أصلاً ولهذا تتمسك فيه بها فإن قيل إن هنا دليل إجتهادي من الأخبار المجوّزة لهذا البيع وعلى هذا لا يصح الإستدلال بها لأن الأصل دليل حيث لا دليل إجتهادي قلنا نعم قولكم أيها المستشكل صحيح مقبول إذا جعلنا الأصل المذكور دليلاً مستقلاً للمسألة وأمّا إذا جعلنا مؤيداً لها فلا بأس حينئذٍ من التمسك بها وهذا واضح لا غبار عليه أصلاً قال المحقّق المذكور رحمه الله وإنّما يظهر المعاونة على الإثم ويتحقّق مع بيع العنب أو الخشب لقصد جعله خمرّاً والخشب صنماً أو صليباً إنتهى كلام المحقّق الثاني رحمه الله وقوله ووافقه. أي وافق المحقّق الثاني رحمه الله في إعتبار قصد المعين تحقّق الفعل المعان عليه من المعان في الخارج في صدق مفهوم الإعانة على الإثم جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الكفاية المحقّق السبزواري رحمه الله وغيره من المحقّق النراقي صاحب معراج السعادة رحمه الله هذا أي خذ ذا أو الأمر هذا أو اعلم هذا ففيها ثلاثة احتمالات الأوّل أن يكون الهاء من أسماء الأفعال بمعنى خذ وذا مفعوله الثاني أن يكون مجموع هذا إسم الإشارة حال كونه خبر المبتداء المقدر في نظم الكلم وهو كلمة الأمر أو المطلب الثالث أن يكون مجموع هذا إسم الإشارة حال كونه مفعولاً به لفعل المقدر أعني منه إعلم هذا الأمر وربّما زاد بعض المعاصرين كالمحقّق النراقي صاحب جامع السعادات رحمه الله على إعتبار القصد إعتبار وقوف الفعل المعان عليه في الخارج في تحقّق مفهوم الإعانة على الإثم والعدوان إذ القصد لتحقق الفعل المحرّم لا يستلزم تحقّقه فيه أي في الخارج بل القصد يكون أعم من التحقّق ولهذا إشتراط المحقّق النراقي رحمه الله تحقّق المعان عليه في الخارج وزعم أنه لو فعل شخص فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلاني وذلك كشرب الخمر من

الغير فلم يتحقَّق هذا الإثم الفلاني من ذاك الغير فلم يحرم ذاك الفعل من جهة صدق الإعانة على الإثم بل يحرم هذا الفعل من جهة قصد الإعانة على الإثم إذا باع البائع عنبه بالمشتري بقصد عمله خمرًا ولكن لم يعمله خمرًا فلم يتحقَّق الخمر في الخارج فلا يحرم هذا البيع من جهة صدق الإعانة على الإثم أي لا تصدق الإعانة عليه حينئذٍ لعدم وقوع المعان عليه خارجاً ولكن يحرم هذا البيع من جهة قصد الإعانة على التجري لأن قصدها يوجب التجري في الحرام والتجري قبيح عقلاً وكل قبيح العقلي حرام شرعاً فحرمة البيع إنَّما تكون من جهة صدق التجري لا من جهة تحقُّق مفهوم الإعانة ومن جهة صدقها والحرمة هنا إنَّما تكون بناء على ما حرَّره المحقِّق النراقي رحمته الله من حرمة إشتغال المكلف بمقدِّمات الحرام بقصد تحقُّق الحرام في الخارج ومن أَنَّهُ لو تحقَّق الفعل في الخارج لكان الاشتغال بمقدِّمات الحرام حراماً من جهتين احديهما من جهة القصد إلى الحرام شرعاً وثانيتها من جهة صدق الإعانة على الإثم لتحقق الفعل المحرَّم المعان عليه في الخارج قال المصنَّف رحمته الله وفيه تأمُّل أي في قول المحقِّق النراقي رحمته الله إشكال ثم بيَّن وجه الإشكال بقوله فإنَّ حقيقة الإعانة على الشيء وذلك كقتل النفس المحترمة خارجاً إتيان المعين لمقدِّمات الفعل المحرَّم بقصد حصول ذاك الشيء المحرَّم خارجاً سواء حصل ذاك الشيء المحرَّم في الخارج أم لا يحصل فيه ومن إشتغل ببعض مقدِّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل للغير إليه أي إلى الحرام فهو أي هذا الإشتغال داخل في الإعانة على الإثم، فيكون بيع البائع للعنب من قبيل الإشتغال ببعض مقدِّمات الحرام الذي هو عبارة عن جعل العنب خمرًا والذي يصدر من المشتري ويكون هذا البيع بقصد توصل المشتري إلى الفعل المحرَّم ولا ريب في أنَّ هذا البيع والقصد المذكور داخلان في الإعانة على الإثم وإن لم يتحقَّق الفعل المحرَّم في الخارج وأما لو تحقَّق الحرام فيه فلم يتعدَّد

العقاب بحيث يكون العقاب الأوّل على البائع من جهة الإعانة على الإثم ويكون العقاب الثاني على تحقّق الحرام في الخارج وليس الأمر كذلك إذ يكون عليه عقاب واحد من جهة الإعانة على الإثم كما لا يخفى والحال أن العقاب عليه واحد من جهة صدق الإعانة على الإثم ولو كان وقوع المعان عليه في الخارج معتبراً في صدق الإعانة على الإثم كما قال به المحقّق النراقي رحمه الله فلا جرم من أن يكون العقاب على البائع متعدداً لتعدد الحرام حينئذٍ الحرام الأوّل هو عبارة عن الإعانة على الإثم بسبب الإشتغال ببعض مقدّمات الحرام وهو بيعه للعنب أو الخشب بقصد أن يعمله المشتري خمرأً أو بقصد أن يصنعه صنماً أو صليلاً والحرام الثاني عبارة عن تحقّق الحرام في الخارج إذ اعتبره المحقّق النراقي في مفهوم الإعانة على الإثم والتالي منتف لعدم الدليل الإجتهادي من الآية القرآنية والأخبار المأثورة عن أئمتنا عليهم السلام عليه أي تعدّد العقاب فتصل النوبة في ظرف الشك بالأصل العملي والأصل عدم تعدّد العقاب على البائع في صورة تحقّق المعان عليه في الخارج.

قال المصنّف رحمه الله متعجباً من قول المحقّق النراقي رحمه الله وما أبده ما بين ما ذكره المعاصر أي المحقّق النراقي رحمه الله وبين ما يظهر من الأكثر من عدم إعتبار القصد في تحقّق مفهوم الإعانة على الإثم إذ عند أكثر الفقهاء رحمه الله تحقّق الإعانة على الإثم بدون قصد المعين تحقّق المعان عليه من المعان في الخارج ولهذا المطلب أدلة وشواهد الأوّل قول الشيخ رحمه الله في تحقّق مفهوم الإعانة على الإثم ومن جملة الأكثر يكون شيخنا الطوسي رحمه الله في المبسوط إستدلّ على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه من جهة الجوع بقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من أعان على قتل مسلم ولو

بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله^(١) ومتن الحديث هكذا وباسناده أي باسناد الكليني عليه السلام عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال من أعان على مؤمن بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله وفي رواية محمد بن أبي عمير عليه السلام على قتل مؤمن. (أنظر ج التاسع عشر من الوسائل ص ٩ ب ٢ ح ٤) ولكن لا نعلم كيف أسند هذا إلى سيدنا الرسول الأكرم عليه السلام والعج أن أحدا من الشراح لم يلتفت إلى هذا المطلب اللهم ألا أن يقال إن قول الرسول الأكرم عليه السلام قول مولانا الصادق عليه السلام وقول مولانا الصادق عليه السلام قول سيدنا الرسول الأكرم عليه السلام كما في زيارة الجامعة الكبيرة قولكم واحد وعلى هذا فليس لنا بهم تحقيق هذه الرواية الشريفة وأما كون مكتوباً منصوباً في الرواية فهو على الحالية من فاعل جاء وأما كونه مرفوعاً فيها فهو على الخبرية لمبتداء وهو الموصول مع صلته أي من أعان على قتل مؤمن مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله تعالى ولا يخفى عليك أن أقوال العلماء عليهم السلام في صدق الإعانة على الإثم ثلاثة الأول أنه لا يعتبر القصد إلى تحقق المعان أي قصد المعين تحقق المعان عليه في الخارج في صدق الإعانة وهذا قول الأكثر الثاني انه يعتبر القصد إلى تحقق الفعل المعان عليه خارجاً في صدق الإعانة على الإثم سواء تحقق فيه أم لا يتحقق وهذا مختار المصنف رحمته ومن تبعه الثالث أنه يعتبر القصد المذكور وتحقق المعان خارجاً في صدق الإعانة على الإثم وهذا مختار المحقق النراقي رحمته وأما الشيخ الطوسي رحمته فهو يقول بعدم إعتبار القصد في صدق الإعانة على الإثم لأنه استدلل على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بدون قصد تحقق تلفه في الخارج بواسطة عدم البذل للطعام في

صدق الإعانة على الإثم بل تصدق الإعانة في صورة عدم البذل للطعام بمجرد خوف التلف وإن لا يقصد تحققه خارجاً وقد استدلل العلامة رحمه الله في كتابه التذكرة على حرمة بيع السلاح الذي أعد للجهاد مع الكفار من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم بدون قصد تحققه في الخارج أي تصدق الإعانة على الظلم بمحض البيع لسلاح الجهاد بالكفار وإن لا يقصد البائع المسلم تحقق الظلم من أعداء الدين خارجاً واستدل المحقق الثاني رحمه الله على حرمة بيع العصور المنتجس ممن يستحلّه بأن يصير العصور بالغليان خمراً خبيثاً بأن فيه إعانة على الإثم وإن لا يقصد البائع المسلم تحقق الشرب منه. وقد استدلل المحقق الأردبيلي رحمه الله على ما حكى عنه من القول بالحرمة في مسألتنا أي في المسألة الثالثة بأن فيه أي في بيع العنب ممن يعمله خمراً إعانة على الإثم وأن لا يقصده البائع وقد قرره صاحب الحقائق رحمه الله أي قد أمضى استدلال المحقق الأردبيلي رحمه الله في كتابه الحقائق فقال إنه جيّد في حدّ ذاته لو سلّم قول المحقق المذكور من المعارضة بالأخبار التي تدل على الجواز وقد مضت كمكاتبه ابن أذينة ورواية أبي كهمس وغيرهما وفي الرياض ذكر العلامة الطباطبائي رحمه الله بعد ذكر الأخبار السابقة من الأخبار الدالة على جواز بيع العنب ممن يعمله خمراً قال وهذه النصوص وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها على جواز البيع المذكور بل بعضها يكون صريحاً في جواز البيع وذلك كخبر ابن أذينة لاشتماله على لفظ العنب كما هو محل البحث هنا أما بخلاف رواية أبي كهمس فإنه يشتمل على لفظ التمر ولكن في مقابلتها للأصل والنصوص المعتمدة بالعقول انتهى كلامه في الرياض قال المصنّف رحمه الله والظاهر أن مراد صاحب الرياض رحمه الله بالأصول قاعدة حرمة الإعانة على الإثم والعدوان وعلى هذا ليس الأصول جمع أصل بمعنى الدليل أو الظاهر أو الاستصحاب بل تكون جمع أصل بمعنى القاعدة والقانون أي قانون حرمة

الإعانة على الإثم كما أن مراده بالعقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر في الشريعة المقدسة مهما أمكن كما أن العقل يحكم بلزوم دفع الفساد والفتنة مهما أمكن وعلى طبيعة الحال يكون الترجيح مع الأخبار المانعة عن بيع العنب ممن يعمله خمرأً وعن بيع الخشب ممن يصنعه صنماً أو صليباً لكونها مؤيدةً بالأصل والعقل فالعمل بها متعين فان قيل ان الأصل الأولي في الأشياء هو الإباحة قبل الشرع والشريعة ولهذا ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام فقبل الشرع كان بيع العنب مباحاً وبيع الخشب حلالاً أما بعد الشرع فنشك في بقاء الإباحة وزوالها وفي بقاء الحلّة وزوالها فنستصحب بقائهما والإستصحاب حجة قلنا أنه لا يجري الإستصحاب هنا أصلاً لوجود الدليل الإجتهادي في المقام وهو عبارة عن الأخبار المانعة عن بيع العنب والخشب ممن يعلم أنه يصنعهما خمرأً وصنماً وبناءً على عدم جريان هذا الإستصحاب الأزلي في المقام ليس للأخبار المجوّزة مؤيد أصلاً أما بخلاف الأخبار المانعة فلان لها مؤيداً من العقل والأصل ولهذا يكون العمل بها متعيّناً فالبيع منهى عنه من جهة صدق الإعانة على الإثم وكلّ منهى عنه بالنهي التحريمي لا يجوز إرتكابه وعلى هذا فالشيخ والعلامة والمحقق الثاني والمحقق الأردبيلي والعلامة الطباطبائي رحمهم الله كلّهم قائلون بصدق الإعانة على الإثم بدون قصد المعين تحقق العمل المعان عليه في الخارج كما يستفاد هذا المطلب من كلماتهم هذه ويؤيد ما ذكره من صدق الإعانة على الإثم بلا قصد تحقق المعان عليه خارجاً إطلاقها أي إطلاق الإعانة في غير واحد من الأخبار أي تكون مطلقة غير مقيدة بالقصد في الأخبار الكثيرة ففي النبوي المروي في الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه أي على موت

نفسه^(١) ولفظ الإعانة فيها مطلق غير مقيّد بقصد تحقّق الموت في الخارج. وفي العلوي الوارد في أكل الطين المروي أيضاً في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام فإن أكلته أي الطين ومِتَّ فقد أعنت على نفسك أي سواء قصدت بسبب أكل الطين تحقّق الموت في الخارج أم لم تقصد إذ لفظ الإعانة فيها مطلق غير مقيّد بتحقيق المعان عليه في الخارج ويستفاد من الخبر النبوي والعلوي أمران أحدهما صدق الإعانة على الإثم بدون قصد المعين تحقّق العمل المعان عليه من شخص المعان في الخارج ثانيهما حرمة أكل الطين ويدلّ على الإثم بدون القصد المذكور غير واحد من الأخبار التي وردت في أعوان الظلمة وستأتي إن شاء الله تعالى في باب الولاية من قبل السلطان الجائر وحكى أنه سئل بعض الأكابر والأعاضم والمراد منه عبد الله المبارك عليه السلام وقيل له أي لابن المبارك أني رجل خيَّاط أخط للسلطان ثيابه فهل تراني داخلاً بذلك أي بخياطة ثيابه في أعوان الظلمة فقال ابن المبارك في جواب سؤال هذا الرجل الخياط المعين لهم من يبيعك إبر والخيوط أي المعين لهم بايعك السوزن والنخ في اللغة الفارسيّة وأما انت ايها الخيَّاط فمن الظلمة أنفسهم ومن الواضح أن بائع الإبر والخيوط لا يقصد من بيعه تحقّق ظلم الظالم في الخارج ولا بد هنا من بيان الأمرين أحدهما أن المصنّف رحمته الله قال ويؤيّد ما ذكره غير واحد من الأخبار ولم يقل ويدلّ على ما ذكره إذ يحتمل أن يكون لفظ الإعانة في هذه الروايات الشريفة مقروناً بلفظ القصد ولكن لم يصل إلينا وخفى علينا لأجل دسيسة الدّسّاسين في الروايات ولأجل هذا الإحتمال قال ويؤيده إذ في التأييد يكون إحتمال الخلاف موجوداً أما بخلاف الدليل فإنه لا يحتمل فيه الخلاف وثانيهما إن الإستشهاد للمدّعى

بقول ابن المبارك المسمى بعبد الله على ما قيل من جهة أنه أحد أفراد أهل العرف وهو يفهم من لفظ الإعانة على الإثم تحققها بدون القصد وفهمه حجة لنا وقال المحقق الأردبيلي رحمته الله في كتابه المسمى بآيات الأحكام في الكلام على الآية الشريفة وهي عبارة عن قوله تعالى ﴿وَلَا تَعُونُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ الظاهر أن المراد الإعانة على المعاصي مع القصد أي إتيان المعين بعض مقدمات الحرام بقصد صدوره من المعان خارجاً أو يكون المراد هو الإعانة على الوجه الذي يصدق عرفاً إنها إعانة على الإثم وإن لم يقصد صدور الإثم في الخارج عن الغير فالملاك هو صدق العرفي مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه أيها فهذا يسمى عرفاً إعانة الظالم أو يطلب الظالم قلماً من شخص لكتابة ظلم على المظلوم فيعطيه إياه ونحو ذلك كمن يطلب السكين من شخص لقتل المظلوم فيعطيه إياه أو نحو ذلك مما يعدّ عرفاً معونةً وهو أي قول المحقق الأردبيلي رحمته الله قول الرابع في صدق الإعانة على الإثم لأنه اعتبر في صدقها أحد الأمرين على منع سبيل الخلو أما قصد الإعانة على الإثم وأما صدق العرفي وعلى هذا فلا تصدق الإعانة على التاجر الذي يتجرّ لتحصيل غرضه وهو كسب الربح من تجارته أن هذا التاجر معاون للظالم العاشر في أخذ العشور منه وكذا لا تصدق على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلماً وغير ذلك مما لا يحصى من جهة الكثرة كالقصاب والخبّاز وغيرهما من الزارع والبنّاء والنجّار ووو إذ من كلّهم يأخذ الجائر العشر بعنوان الضريبة والماليات ولكن لا تصدق الإعانة للظالم على ظلمه بواسطة إعطائهم العشر له لأنهم ليسوا بقاصدين في إعطاء العشر إعانة الظالم على ظلمه كي يكون محرماً شرعاً.

إذا عرفت ما ذكرنا فلا يعلم صدق الإعانة على الإثم على بيع العنب ممن يعمله خمرًا أو على بيع الخشب ممن يعمله صنماً إذ لا يقصد البائع من بيعه إياهما

هذا العمل المحرّم الصادر من المشتري ولذا ورد في الروايات الصحيحة جواز بيع العنب والخشب ممّن يعملهما خمرًا وصنماً وهذا مختار المصنّف رحمه الله لإعتبار قصد المعين تحقّق المعان عليه خارجاً في مفهوم الإعانة على الإثم وفي صدقها عليه وعليه أي على جواز بيع المذكور أكثر الفقهاء رحمهم الله ونحو ذلك مما لا يخفى كبيع الحديد ممن يعلم أنه يصنعه سلاحاً وسكيناً ليقتل المسلم بهما عدواناً وظلماً (انتهى كلامه رفع مقامه في الجنان آمين).

قال المصنّف رحمه الله ولقد دقّق المحقّق الأردبيلي رحمه الله النظر في صدق الإعانة على الإثم حيث لم يعلّق صدق الإعانة على الإثم على القصد فقط ولا أطلق القول بصدق الإعانة بدون القصد فقط بل جعل الأمر بين الأمرين لأنه علّقه بالقصد أو بالصدق العرفي وإن لم يكون في البين قصد أصلاً والمحقّق الأردبيلي رحمه الله قائل حقيقةً بالتفصيل إذ هو يعتبر في صدق الإعانة على الإثم في بعض الموارد قصد المعين تحقّق المعان عليه خارجاً كما في بيع العنب مع القصد أي قصد البائع عمل العنب خمرًا والخشب صنماً وفي بعضها لم يعتبر القصد المذكور في صدقها كما في إعطاء العصا لظرب مظلوم وإن لم يقصد المعطي بإعطائها ضرب المظلوم بل يكفي صدق العرفي وهذا التفصيل يحتاج إلى دقّة النظر قال المصنّف رحمه الله لكن أقول لا شك في أنّه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدّمة من مقدّمات هذا الفعل بل يترتب على فعل الفاعل الوصول إلى المقصد من دون قصد الفاعل فلا يسمى هذا الفعل إعانة على الإثم كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور منه وكذا مسير الحاج إلى مكّة المكرمة زاد الله شرفها بالنسبة إلى أخذ المال منه ظلماً لا يسمى أخذ العشور من التاجر وأخذ مقدار المال من الحاج إعانة على الظلم عرفاً لإشتراط قصد الفاعل تحقّق المعان عليه في الخارج في صدق الإعانة والحال أنه ليس القصد المذكور بموجود في

تجارة التاجر ولا الحاج في مسيره وعلى ضوء هذا فقول المحقق الأردبيلي رحمته الله فاسدٌ جداً عند المصنف رحمته الله وكذلك لا إشكال في صدق الإعانة فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقصده كالظالم إلى مطلبه الخاص وهو ضرب المظلوم بواسطة هذا العصاء وقوله دعاه إليه عطف على إذا قصد وضمير المستتر في تحت دعاه فاعله يكون عائد الموصول وضمير البارز مفعوله يرجع إلى الفاعل والضمير المجرور المتصل يرجع إلى الفعل أي لا إشكال في صدق الإعانة في الموضع دعا هذا الموضع الفاعل إلى الفعل وكلمة وصول الغير مفعول به لقصد ويقال حينئذٍ إن الفاعل أعان الظالم على ذلك المطلب وهذا المطلب عبارة عن ضرب الظالم المظلوم بالعصاء فإن قيل إن جملة قصد تكون صلة الموصول حال كونها خالية عن ضمير العائد إلى الموصول قلنا إن العائد محذوف ولكن هو منوي في نظم الكلام أي فيما إذا قصد فيه الفاعل إذ يجوز حذف العائد المتصل المجرور بمثل الحرف الذي جرّ الموصول به لفظاً ومعنى نحو مرّ بالذي مررت به فالحذف لهذا العائد المجرور شائع ويقال مرّ بالذي مررت وكذا ما نحن فيه والتفصيل فإن كان هذا الفعل الصادر عن الشخص المعان عدواناً مع علم المعين به صدق الإعانة على العدوان إذ العلم يكون شرط تنجز التكليف وعلى طبيعة الحال تكون الموارد كلاً ثلاثة الأول أنه لا تصدق الإعانة على الإثم بلا إشكال فيما إذا لم يكن مقصود الفاعل من فعله وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدّمة من مقدّمات الفعل بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل ففي هذا المورد لا تصدق الإعانة على الظلم والإثم كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور. الثاني أنه تصدق الإعانة على الإثم بلا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقصده الخاص كما في إعطاء العصا لضرب المظلوم.

الثالث هو مورد الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة

مشتركة بين المعصية وغيرها من الإباحة مثلاً إذا باع البائع عنبه بالمشتري الذي يريد عمله خمرأً فالفاعل الذي يكون المراد منه هو البائع أراد ببيعه وصول المشتري إلى أكله العنب أو عمله خمرأً فالبيع مقدّمة مشتركة بين الأكل والتخمير مع علم الفاعل بصرف الغير إياها أي المقدّمة المشتركة في المعصية أي يجعل العنب خمرأً كما إذا باعه العنب أي يكون بيع العنب مقدّمةً للتخمير أو التخليل فكيف يكون بيع العنب أو الخشب مقدّمة مشتركة بين المعصية وبين غيرها من الإباحة فإن مقصد البائع للعنب تملك المشتري له أي للعنب وإنّتفاعه به أي إنّتفاع المشتري بالعنب مع علم البائع بأن المشتري يعمل العنب خمرأً فهي أي المعاملة إعانة له أي للمشتري بالنسبة إلى أصل التملّك كما هو الحال في بيع جميع الأشياء ولذا أي لأجل أن البائع أعان المشتري في تملّك العنب وفي الإنّتفاع به لو فرض ورود نهى الشرعي عن معاونة هذا المشتري الخاص الذي يعمل العنب خمرأً في جميع أموره سواء كان بيع العنب أو الخشب أم غيرهما ورد النهي في خصوص تملّك العنب لحرمة بيع العنب على هذا المشتري مطلقاً أي سواء أكل العنب أم جعله خلاً أم عمله خمرأً لأنّ المفروض حرمة إعانته مطلقاً بسبب ورود النهي عن إعانته مطلقاً وليس النهي بوارد في خصوص إعانته بفعل المحرّم الذي هو عبارة عن التخمير فمسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأً نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً حيث إنّ غرض المعطى من الإعطاء ثبوت المعطى به بيد المعطى له وتمكّن المعطى له من المعطى به كما أن الفرض من بيع العنب تملّكه للمشتري وثبوته بيده والتمكّن منه فكل واحد من البيع للعنب والإعطاء للسيف بالنسبة إلى أصل تملّك الشخص من المشتري والمعطى له وإستقراره أي استقرار كلّ واحد من العنب والسيف بيد هذا الشخص إعانة له وهذا خبر لكل من البيع والإعطاء في التركيب النحوي أي كلّ واحد

منهما إعانة له أي للمشتري إذ الملاك في صدق الإعانة هو العرف وأهل العرف يرون البائع والمعطى معينين للمشتري الخاص إلى هنا لا إشكال في صدق الإعانة على الإثم والضرب عدواناً وهذا واضح لا غبار عليه إلا أن الإشكال في أن علم البائع للعنب وعلم المعطى للسيف أو العصا بصرف ما حصل للمشتري وللظالم بإعانة البائع والمعطى في الحرام الذي هو عبارة عن عمل العنب خماً والخشب صنماً أو صليباً وعن القتل عدواناً أو الضرب عدواناً هل يوجب هذا العلم صدق الإعانة على الحرام في حقهما أم لا فحاصل محل الكلام هو أن الإعانة على شرط الحرام مع علم البائع والمعطى بصرف المبيع والمعطى به في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا وبعبارة أخرى وهي هل تصدق الإعانة على الإثم والعدوان بمحض القصد إلى تحقق الإثم في الخارج أم لا بد مع القصد تحقق المعان عليه بالفعل خارجاً وبعبارة أخرى ثانياً هل تصدق الإعانة على الحرام بصرف تملك البائع للمشتري العنب بسبب البيع مع علم البائع بأنه يعمل خماً ثم يشربه وبمحض إعطاء المعطى السيف أو العصا للظالم مع علم المعطى بأنه يقتل المسلم به بغير حق وبأنه يضرب برأس المؤمن بالعصا عدواناً وظلماً أم لا بد في صدق الإعانة على الحرام من تحقق التخمير والشرب خارجاً ومن تحقق القتل والضرب خارجاً إذا علم ما ذكرنا من صدق الإعانة على الإثم ببيع العنب ممن يعمل خماً وبيع الخشب لمن يصنعه صنماً أو صليباً وإعطاء السيف أو العصا للظالم لكن مع علم البائع بأن المشتري يعمل العنب خماً والخشب صنماً أو صليباً ومع علم المعطى بأن الظالم يضرب بالعصا للمظلوم عدواناً وهذا مختار المصنف رحمته في هذا المقام كما لا يخفى فقد ظهر لك الفرق بين بيع العنب ممن يعمل خماً وبين تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور منه وبين مسير الحاج إلى مكة المكرمة بالنسبة إلى أخذ المال منه ظلماً لأن بيع العنب وإعطاء

العصا إعانة على الإثم وتجارة التاجر ومسير الحاج ليسا بإعانة عليه وظهر لك أيضاً أنّ الفرق بين إعطاء السوط أو السيف للظالم وبين بيع العنب بحيث يكون الأول إعانة على الحرام والثاني لا يكون بإعانة عليه فهذا لا وجه له إذ يكون كلاهما معاً إعانة على الحرام وظهر لك أيضاً أنّ إعطاء السوط للظالم لضرب المظلوم إذا كان إعانة له على الحرام كما اعترف المحقق الأردبيلي رحمه الله به أي يكون الإيعطاء المذكور إعانة فيما تقدم من كتابه آيات الأحكام لكان بيع العنب ممن يعمله خماً كذلك أي إعانة على الإثم كما اعترف المحقق الأردبيلي رحمه الله به في شرح الإرشاد فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام الذي هو عبارة عن بيع العنب بالمشتري الذي يعمله خماً وعن إعطاء العصا للظالم الذي ضرب به المظلوم عدواناً حرام هذا خبر لأنّ السابق في التركيب أي شرط الحرام حرام مع فعله أي مع فعل المشتري شراء العنب من جهة توصله إلى الحرام الذي هو عبارة عن عمل العنب خماً كما قطع به أي بكون شرط الحرام حراماً بعض الفقهاء رحمه الله فقد دخل ما نحن فيه أي بيع العنب ممن يعمله خماً في الإعانة على المحرّم فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرّم مع قصد التوصل بواسطة تملك العنب إلى التخدير أي إلى جعله خماً بالغليان قبل ذهاب الثلثين وإن لم يكن بيع العنب بالمشتري الخاص الكذائي إعانة على نفس التخدير أو على شرب الخمر فالنتيجة أنّ بيع العنب بالمشتري الكذائي داخل في الإعانة على المحرّم وكلّ ما دخل في الإعانة على المحرّم حرام فالبيع للعنب حرام وإن شئت قلت أن شراء العنب لأجل التخدير حرام وهو كفرس أشجار العنب لأجل ذلك أي التخدير وعلى طبيعة الحال فالبايع إنما يعين المشتري على الشراء المحرّم فهذا البيع للعنب والخشب لا يجوز عند المصنّف رحمه الله ومن تبعه نعم لو لم يعلم البائع أن المشتري للعنب يكون لأجل التخدير فلم يحرم هذا البيع وإن علم أن المشتري

سيخمر العنب بعداً بإرادة جديدة منه أي من المشتري وجه عدم الحرمة لهذا البيع إن البائع لم يبيع عنبه بقصد التخمير ولم يقصد التخمير عند الشراء وقصد التخمير منه يوجد بعد البيع والشراء وهذا لا يقدح في صحة المعاملة كما لا يخفى وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي فإنه أي البائع لو علم إرادته أي المشتري من الطعام المبيع التقوي والقوة بسبب هذا الطعام عند التملك على المعصية فقد حرم البيع منه أي من البائع بهذا المشتري لصدق الإعانة على الإثم وأما العلم أي علم البائع بأنه يحصل في المستقبل من هذا الطعام قوة للمشتري على المعصية يتوصل بسبب هذه القوة التي تحصل له من أكل هذا الطعام إلى المعصية الفلاني وتلك كالقتل للمظلوم عدواناً فلا يوجب هذا العلم في المستقبل تحريم البيع وحرمة المعاملة أصلاً وإلا لا نسدّ باب كثير من المعاملة فملاك حرمة البيع هو علم البائع حين البيع بقصد المشتري عمل العنب خمرًا وقصد المشتري هذا العمل حين الشراء هذا أي خذ ذا ولكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلًا إليه أي إلى الحرام قد يمنع هذا الحكم عن التحريم فهذا إستدراك من قول المصنّف رحمه الله بحرمة بيع العنب ممن يعمله خمرًا وبحرمة إعطاء السيف أو العصا في يد الظالم بشرط الحرام الذي هو عبارة عن تملك المشتري العنب وثبوت بيده كي يتمكن من عمله خمرًا وعن ثبوت العصا أو السيف بيد الظالم وتمكّنه منهما كي يقدر الظالم من ضرب المظلوم وقتل المؤمن وجه عدم حرمة بيع العنب بالمشتري الكذائي وإعطاء العصا أو السيف في يد الظالم لأنّ تملك العنب بالمشتري وثبوت بيده وتمكّنه منه مقدّمة للتخمير المحرّم وكذا إعطاء السيف أو العصا للظالم مقدّمة للقتل والضرب المحرّمين عقلاً وشرعاً والحال أنّ مقدّمة الحرام ليس بحرام عند الأكثر إلّا من حيث صدق التجري على المعصية الذي هو عبارة عن شراء المشتري العنب كي يعمله خمرًا وعن شراء

الخشب كي يصنعه صنماً أو صليلاً والبيع ليس إعانة عليه أي على التجري وإن كان هذا البيع إعانة على الشراء إلا أن هذا الشراء ليس تجريباً في نفسه فإن التجري على المعصية بالفعل المتلبس بالقصد وذلك كالشراء للعنب بقصد عمله خمرًا ثم شربه وكالنظر إلى المرئة الأجنبية بقصد التلذذ ووو. وفيما نحن فيه ليس قصد المشتري من الشراء عمله خمرًا كي يصدق التجري في حقه وكذا ليس هذا القصد من قبل البائع بموجود على الفرض كي يصدق التجري في حقه وأما إذا كان القصد على العمل المحرم من قبل البائع أو المشتري فهذا خارج عن محل الكلام وليعلم أن المراد من التجري هنا معناه اللغوي وهو عبارة عن جرئة الشخص على المعصية ووقوعه فيها وليس المراد منه معناه المصطلح وهو عبارة عن شرب الماء واقعاً بقصد شرب الخمر أو عن المقاربة مع زوجته وحليلته واقعاً بقصد أنها أجنبية ولهذا يتحقق التجري بهذا المعنى بجزئين أحدهما الشراء للعنب و ثانيهما قصد التخمير للعنب ولو كان التجري بمعناه المصطلح لما احتاج إلى هذين الجزئين الشراء وقصد التخمير فإن قيل إن الفعل أي الشراء مقدمة داخلية للتجري وبعبارة أخرى وهي أن الشراء جزء من جزئي التجري وقصد التخمير جزء آخر له فيحرم الإعانة أي إعانة البائع للمشتري الذي قصد التخمير للعنب لأن الشراء جزء التجري والإعانة على الجزء إعانة على الكل الذي هو عبارة عن نفس التجري فالشراء الذي هو مسبب عن البيع إعانة على التجري المحرم وكلما كان إعانة على المحرم فهو حرام فالشراء حرام وإعانة البائع للمشتري على الشراء حرام قلنا إن هذا التوهم مدفوع بأنه لم يوجد قصد من البائع إلى التجري للمشتري إلى المعصية والحرام كي يحرم بيعه للعنب من جهة تمامية جزئي التجري وإلا لزم التسلسل الذي هو عبارة عن إستحضار ما لا نهاية له ومن الواضح أن حضور ما لا نهاية له محال فالتسلسل محال وأما بيانه أي بيان

التسلسل على كونه مركباً من الشراء للعنب ومن قصد المشتري إلى تخميره بالغليان قبل ذهاب ثلثيه فإن مجرد القصد إلى الحرام من دون عمل الواقعي وفعل الخارجي لو كان تجريباً لا يحتاج هذا القصد الذي يكون تجريباً إلى قصد ثانٍ والقصد الثاني احتاج إلى القصد الثالث والقصد الثالث إلى الحرام لا احتاج إلى القصد الرابع وهكذا هلمّ جراً حتى إلى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل وهو باطل بل محال كما حقق في محلّه وهو علم الكلام والفلسفة العليا هذا على تقدير أن يكون وجود القصد من المشتري إلى عمل العنب خماً تجريباً بلا تحقق هذا العمل أى عمل التخمير منه في الخارج وأما إذا لم يتحقق منه هذا القصد المذكور فلا يكون الشراء حراماً كي تصدق الإعانة على الإثم فالنتيجة أن للتجربى هنا جزءين أحدهما الشراء للعنب وثانيهما هو القصد إلى التخمير وإذا لم يوجد القصد من المشتري حين الشراء فلا يتحقق التجربى المحرم لأن المركب من الجزءين ينتفي بإنتفاء أحدهما كما ينتفي بإنتفاءهما معاً وإذا لم يتحقق التجربى فلا يكون الشراء للعنب حراماً وإذا لم يكن الشراء حراماً فلم تصدق الإعانة من البائع على الإثم قوله فافهم وهو إشارة إلى أنه إذا كان الشراء مقدّمة داخلية للتخمير فلا يحرم هذا الشراء لأنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام إذ بعض مقدّماته إرادة تحقق الحرام في الخارج والإرادة غير قابلة للحرمة الشرعية أذهى أمر غير اختياري وكلّ أمر غير اختياري غير قابلة للتكليف الشرعي وأما وجه كون الإرادة غير اختياري فلان كل أمر اختياري مسبوق بالإرادة فلو كانت مسبوقة بإرادة أخرى للزم التسلسل وهو محال فالحاصل أنّه إذا كانت مقدّمات الفعل مركبة من الأمر الاختياري ومن الأمر غير الاختياري فليست هذه المقدّمات بمحرّمة وإن كان ذو المقدّمة محرّماً كشرب الخمر مثلاً وعلى ضوء هذا فمقدّمات الحرام ليست بحرام كما حقق في علم الأصول لو رود النهي

بالخصوص عن بعض شروط الحرام ومقدماته كالغرس أي غرس اشجار العنب فقد دخل الإعانة عليه أي على بعض الشروط للحرام في الإعانة على الإثم قطعاً هذا استدراك من عدم حرمة بيع العنب ممن يعمله خمرًا إذ تملك المشتري للعنب بالبيع ليس بحرام كي تكون الإعانة على التملك المذكور حراماً خلاصة الكلام أنه إذا كان الغرس منهياً عنه فقد حرم الإعانة على الغرس وعلى هذا فسقى الماء لأشجارها إعانة على الغرس المحرم أما الشراء للعنب فلا تكون الإعانة عليه بالبيع بحرام لأنه غير منهى عنه بالخصوص كي يكون حراماً وهذا مناط الفرق بين الغرس والشراء إذ الأول يكون منهياً عنه والثاني ليس بمنهى عنه كما عرفته سابقاً وأما وجه كون الغرس منهياً عنه فهو الخبر الذي رواه جابر رضي الله عنه عن أبي جعفر عليه السلام قال لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وحاملها والمحمولة إليه وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها^(١).

ولا يخفى أن لعن الغارس يدلّ بالالتزام على حرمة الغرس والحرمة تدلّ بالالتزام على كونه منهياً عنه فإعانة الغارس كبيع الأرض للغارس وبيع الماء له ووو، حرام لأنها إعانة على المحرم كما تحرم إعانة تسعة طوائف مذكورة في رواية جابر رضي الله عنه للوجه الذي ذكر آنفاً ولا يخفى عليك أن ضمائر المؤنثة راجعة إلى الخمر غاية الأمر أن إضافة الغارس إلى ضمير الخمر إنما تكون مجازاً بعلاقة الأول إذ إضافة الغارس إلى الأشجار تكون بالحقيقة ولكن لما كان الغرض من الغرس تخمير أعنابها فإضافه الرسول الأكرم ﷺ إلى ضمير الخمر إذ يكون أول الأشجار إلى الأعناب والأعناب إلى الخمرور إذا الغرض الأصلي من غرس الأشجار هو الخمرور وكذا إضافة العاصر إلى ضمير الخمر حرفاً بحرف فإن قيل

من أين علم أن ضمير غارسها راجع إلى الخمر قلنا إنه علم هذا من جهة سياق الوحدة إذ سائر الضمائر يرجع إلى الخمر فضمير غارسها يرجع إليها أي إلى الخمر أيضاً كما إنه إستدلنا أي طلبنا الدليل على حرمة شراء العنب على المشتري الذي يعمله خمرأً بفحوى الدليل الذي دلّ على لعن الغارس وهذا اللعن يدل بالالتزام على حرمة الغرس الذي يكون مقدّمة للتخمين وإذا كان هذا حراماً فشراء العنب وتملكه للمشتري بالبيع والصلح والتملك سواء كان التملك بعوض أم مجاناً وأما الصلح فليس بصحيح إلا مع العوض تكون محرّمات بالطريق أولى وجه الأولوية إنه إذا كانت المقدّمة البعيدة للتخمين حراماً من الغرس فتملك العنب الذي يكون مقدّمةً قريبةً للتخمين يكون حراماً أيضاً كما لا يخفى قال المصنّف رحمه الله فتحصل مما ذكرنا من أنّ الإعانة على الإثم لا تصدق من البائع للعنب مع عدم قصد المشتري للتخمين أنّ قصد الغير أي غير البائع وهو المشتري لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين أي إذا قصد المشتري بسبب الشراء تخميراً فيكون بيع البائع حراماً لأنه من مصاديق الإعانة على الإثم وإلا فلا أي وإن لم يقصد المشتري فعلاً حراماً وذلك كالتخمين فلا يكون بيع البائع حراماً فحرمة البيع مدار القصد المذكور وجوداً وعدماً فإن مفتوحة الهمزة مع إسمها وخبرها بتأويل المصدر فاعل لتحصل أي تحصل مما ذكرناه إعتبار قصد المشتري للتخمين في حرمة بيع البائع فتحصل مما ذكرناه إعتبار قصد المشتري للتخمين في حرمة بيع البائع وتحصل مما ذكرناه أيضاً أنّ محل الكلام في كون الإعانة حراماً أم لا هي الإعانة على شرط الحرام الذي هو عبارة عن الشراء والتملك بقصد البائع تحقّق الشرط الحرام الذي هو عبارة عن التملك المشتري للعنب بالبيع وليس محل الكلام قصد البائع تحقّق المشروط الذي هو عبارة عن عمل العنب خمرأً فإنه إذا قصد البائع في حين البيع تحقّق المشروط

من ناحية المشتري فقد حرم البيع بلا إشكال وهذا المورد خارج عن محلّ الكلام والنزاع قطعاً فالشرط في هذا المقام عبارة عن الشراء والتملك والمشروط في هذا المورد عبارة عن التخمين وتحصل مما ذكرناه أيضاً أنّ الإعانة على الشراء من دون قصد البائع تحقق المشروط لا تكون بحرام هذه الإعانة على الشرط مادام لم تثبت حرمة الشرط بالنهي الشرعي من غير جهة التجري كما ثبتت حرمة الغرس والحرس ونحوهما باللعن وأما إذا ثبتت حرمة الشرط من جهة التجري الذي يتحقق بالجزءين الشراء والتملك وقصد التخمين فهذا خارج عن محلّ الكلام فإنّ البيع والشراء محرّمان بلا خلاف. وتحصل مما ذكرناه أيضاً أنّ مجرد بيع العنب ممن يعلم أنّه سيجعله خمرّاً في المستقبل من دون علم البائع بقصد المشتري ذلك أي التخمين من جهة الشراء ليس بمحرّم أصلاً لا من جهة الشرط ولا من جهة المشروط أما من جهة الشرط فلان مقدّمة الحرام ليست بحرام ولذا من ذهب إلى بيت الخمر للشراء فإشتراه ثم أخذ ظرفه بيده لقصد الشرب ولكن لم يشربه فهو لا يعاقب على هذه المقدّمة بل يعاقب على ذي المقدّمة فقط وأما من جهة المشروط فلعدم صدق الإعانة على الإثم من البائع للمشتري حين البيع لعدم علم البائع بقصد المشتري عمل العنب خمرّاً وتخميناً والحال أنّ التكليف منوط بالعلم أي علم المكلف ولا يخفى عليك أنّ في قول المصنّف رحمه الله من فتحصل مما ذكرناه إلى قوله ولا من جهة المشروط أربعة جمل مصدرية بأنّ مفتوحة الهمزة موجودة بحيث تكون ثانيتهما مع اسمها وخبرها معطوفة على أنّ الأولى وثالثتهما مع اسمها وخبرها تكون معطوفة عليها أيضاً رابعتهما تكون مع اسمها وخبرها بتأويل المصدر أيضاً معطوفة عليها وجميع المصادر الأربع يكون فاعلاً لتحصل السابق وجميع الجمل الأربع التي تكون مصدرية بأنّ مفتوحة الهمزة متفرع على صدق الإعانة على الإثم من ناحية البائع

للغيب مع عدم قصد المشتري للتخمير وللحرام كما لا يخفى على أولي الإلباب. قوله من ذلك أي من أن إشتراء الغيب إذا كان بقصد عمله خمرًا كان بيع البائع إعانة للمشتري على الإثم والعصيان فيكون البيع حراماً وأما إذا كان إشتراء الطعام ثابتاً من دون قصد التقوى به على المعصية فلا يكون بيع الطعام في هذا الفرض إعانة على الإثم يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد أي يعلم عن مما تقدّم من أن قصد المشتري لفعل الحرام معتبر في حرمة فعل المعين الإشكال الذي يرد على حاشية الإرشاد قال المحقق الثاني رحمته في حاشيته على الإرشاد بلزوم عدم جواز بيع الشيء الذي يتوصّل به إلى الحرام ولفظ الإشكال موصوف مع وصفه فاعل ليعلم عادةً منع معاملة أكثر الناس وأما الإشكال الوارد على قول المحقق الثاني في حاشية الإرشاد فهو عبارة عن عدم التلازم والملازمة بين عدم جواز بيع الغيب ممن يعمله خمرًا وبين المنع عن معاملة أكثر الناس إذ قصد المشتري للعصيان بواسطة الشيء المشتري بالفتح دخيل في حرمة فعل المعين وعلى ضوء هذا ومن الواضح أن أكثر الناس لا يقصد من إشتراء الطعام التقوى على العصيان كي تكون المعاملة مع إعانة على الإثم أما مشتري الغيب فيقصد من شراءه الغيب التخمير فيكون البيع للغيب إعانة له على الإثم إذ محل الكلام يكون في المشتري الخاص الذي قصد التخمير لا في مطلق المشتري وعلى هذا يكون إشكال المحقق الثاني رحمته على عدم جواز بيع الغيب على المشتري الخاص المذكور فاسدًا قطعاً كما لا يخفى على أحد.

قوله ثم إن محل الكلام فيما يعدّ شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير

قال المصنّف رحمته ثم إن محل الكلام في هذا المقام إنما يكون في الإعانة التي تعدّ شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير أي المشتري أي قصد المشتري من شراء

العنب عمله خمرًا ويكون فعل المعين أي البائع مقدّمة قريية للتخمين فبناءً على هذا فما تقدّم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف حال كون الشيخ رحمه الله مستنداً (بكسر النون) إلى قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة أي بجزء كلمة جاء يوم القيامة مكتوب أو مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله^(١) محل تأمل هذا خبر في التركيب النحوي لما تقدّم إذ الماء الموصولة مع صلتها مبتداءً أما وجه التأمل أن الموت الذي يتحقق للشخص الجائع بسبب عدم الطعام ليس بعمصية أصلاً كي يكون عدم بذل الطعام له إعانة على الإثم المحرّم إلا أن يريد الشيخ رحمه الله بحرمة ترك بذل الطعام للجائع المشرف على الموت بواسطة الجوع الفحوي ولحن الخطاب أي فحوي الرواية المذكورة لأنها تدلّ صراحةً على حرمة الإعانة بقتل المسلم ولو بشرط كلمة وعلى هذا يكون عدم بذل الطعام يوجب لهلاك المسلم حراماً بالطريق أولى لقوة ملاك الحرمة هنا وهو الهلاك القطعي أما بخلاف الإعانة بشرط كلمة على قتل المسلم فإن الهلاك ظني إذ يحتمل أن يعين المعين بشرط كلمة على قتل المسلم أو المؤمن ولكن لا يقتل هذا المسلم أو المؤمن وبعبارة أخرى وهي أن الإعانة لقتل المسلم بشرط كلمة تكون جزء العلة للهلاك أما بخلاف عدم بذل الطعام للجائع المشرف على الموت بواسطة الجوع وعدم الطعام فإنه تمام العلة للهلاك وإذا كان جزء علة الهلاك حراماً فيكون تمام علة الهلاك حراماً بطريق أولى إذ حرمة الأضعف تدل على حرمة الأقوى كحرمة التأفيف تدل على حرمة ضرب الوالدين بطريق أولى. ولذا أي لأجل التأمل في استدلال الشيخ رحمه الله في المبسوط استدلال العلامة الحلبي رحمه الله في كتابه المختلف بعد حكاية استدلال الشيخ رحمه الله على حرمة ترك بذل

الطعام لخائف التلف بحديث المذكور بوجوب حفظ النفس المحترمة عن الهلاك مع تحقق الشرطين أحدهما قدرة المكلف على الحفظ والتحفظ إذ التكليف فرع القدرة ومشروط بها وثانيهما عدم الضرر عليه كما كان عند المعطي من الطعام الذي يكفي نفسه فقط والحال أنه جائع جوعاً شديداً وعلى هذا فالأمر دائر بين حفظ نفسه وبين حفظ نفس الغير وإذا أعطى طعامه للغير فيهلك من جهة الجوع وإذا لم يعطه له فيحفظ ويهلك غيره ولا ريب في أن حفظ نفسه مقدّم على حفظ نفس غيره عقلاً وشرعاً وعلى ضوء هذا فإستدلال العلامة رحمته متين إنصافاً مع تحقق الشرطين المذكورين آنفاً.

قوله ثم نه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليه

ذهب المصنّف رحمته إلى أنّ شرط الحرام ليس بحرام سواء كانت فائدة الشرط منحصرة في المشروط المحرّم أم لا ثم قال إنّ يمكن القول بالتفصيل في شروط الحرام المعان عليه بين الحرام الذي تنحصر فائدته عرفاً في المشروط الحرام وذلك كحصول العصا المستعار في يد الظالم لضرب المظلوم فإن ملكه أي ملك الظالم للإنتفاع بالعصا في ضرب المظلوم تنحصر فائدتها عرفاً في الضرب وكذا من إستعار كأساً عن الغير ليشرب الخمر فيه فقط إذ فائدة الكأس المستعار (بافتتح) منحصرة في زمان إرادة الشارب شرب الخمر في الشرب المحرّم وبين الشرط الذي لا تنحصر فائدته في المشروط المحرّم وذلك كتمليك البائع عنبه بالبيع للخمّار فإنّ منفعة التمليك غير منحصرة عرفاً في التخمير حتى عند الخمّار إذ يحتمل أن يأكله وأن يبيعه بغيره وأن يجعله خلاً وعلى طبيعة الحال فيعدّ الأوّل إعانة على المشروط المحرّم فلا يجوز إعطاء العصا للظالم الذي أراد ضرب المظلوم عدواناً بها وكذا إعطاء السيف للظالم الذي أراد قتل المظلوم عدواناً

وظلماً به أمّا بخلاف الثاني فإن بيع العنب للخمّار جائز بلا إشكال قال المصنّف رحمه الله ولعلّ من جعل بيع سلاح الحرب من أعداء الدين أي الكفّار حال قيام الحرب بينهم وبين المسلمين المجاهدين رضي الله عنهم من المساعدة والإعانة على المحرّم إذ فائدة سلاح الحرب تنحصر في الزمان الذي أراد الكفّار الحرب به مع المسلمين في المشروط المحرّم الذي هو عبارة عن الظفر على المسلمين والقتل للمسلمين. وجوّز بيع العنب ممن يعمله خمرأً المحقّق في الشرائع والعلامة في التذكرة وغيرهما من الفقهاء العظام رحمه الله نظر كلّ واحد منهم إلى التفصيل الذي ذكرناه وكذلك المحقّق الثاني رحمه الله نظر إلى التفصيل المذكور حيث منع من بيع العصير المتنجّس على مستحلّه من الكافر حال كون المحقّق الكركي رحمه الله مستنداً بالكسر أي معتمداً إلى كون بيع العصير عليه من الإعانة على الإثم لأجل إنحصار فائدة العصير المتنجّس في الشرب عرفاً إذا كان المشتري كافراً مستحلاً لشربه. ومنع المحقّق المذكور رحمه الله من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأً من الإعانة على الإثم والوجه في منع بيع العصير المتنجّس على مستحلّه وفي جواز بيع العنب بالمشتري الذي يعلم البائع أنّه يجعله خمرأً إنحصار فائدة العصير المتنجّس في الشرب عند الكافر عرفاً وعدم إنحصار فائدة العنب بالتخمير عرفاً وما هذا القول إلا التفصيل السابق كما لا يخفى ولذا قال المصنّف رحمه الله فإن تملّك المستحلّ للعصير المتنجّس بالبيع منحصر فائدته عرفاً عنده أي عند المستحل بشربه في الإنّفاع به أي بالعصير المتنجّس حال النجاسة بخلاف تملّك العنب والوجه قد بيّن مفصلاً فلا حاجة إلى الإعادة لأنها تكرار وكيف كان الشرط أي سواء كانت فائدته منحصرة في المشروط المحرّم أم لم تكن منحصرة فيه فلو ثبت تميز موارد الإعانة على الإثم من العرف فالظاهر مدخلية قصد المعين في الإعانة على الإثم وقصده فيها يتحقّق بعلمه بأنّ المعان يصرف المعان عليه في الحرام

يمكن الإستدلال على حرمة بيع الشيء سواء كان عنباً أم غيره ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب ولا يتم دفع المنكر إلا بترك البيع فيجب ترك البيع لأن ترك البيع يكون مما لا يتم الواجب إلا به هذه صغرى وكل ما لا يتم الواجب إلا به واجب عقلاً هذه كبرى فهذا أي ترك البيع واجب هذه نتيجة وأما الفرق بين الدفع وبين الرفع فيقال إن الدفع عبارة عن إعدام الشيء قبل مجيئه والرفع عبارة عن إعدام الشيء بعد مجيئه وحصوله ولهذا قيل إن الدفع أسهل من الرفع فإذا كان ترك البيع واجباً فيكون نفس البيع حراماً إذ ترك الواجب حرام وإليه أي إلى وجوب دفع المنكر أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث إستدل على حرمة بيع في المسألة بعموم النهي عن الإعانة على الإثم بأدلة النهي عن المنكر (الجار والمجرور) متعلق بإستدلال أي إستدل بأدلة النهي عن المنكر الدفعي والرفعي ويشهد بهذا أي بوجوب دفع المنكر ما ورد من أنه لو لا أن بني أمية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا^(١) دلّ هذا الخبر بالالتزام على مذمة الناس من حيث جبايته وجمعه لبني أمية صدقات ومن حيث حضورهم لجماعتهم ومن حيث عدم دفع الناس المنكر وهو أي المنكر عبارة في هذا المقام عن معاونة بني أمية في إستقرار حكومتهم وفي تحكيم سلطنتهم على رقاب الناس أي دلّ هذا الخبر على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه من الجباية والشهود أي الحضور في جماعتهم لما سلبوا حقنا أي لو دفعوا المنكر بواسطة عدم معاونتهم المتحققة بالجباية والحضور في جماعتهم لما سلبوا حقنا ولكن لم يدفعوا المنكر فسلموا حقنا أهل البيت عليهم السلام هذا وإن دلّ هذا الخبر الشريف بالالتزام على حرمة بيع العنب ولو ممن يعلم أنه سيجعله

خمرًا مع عدم قصد ذلك أي عمل العنب خمرًا حين الشراء بل يعمل خمرًا في الزمان المستقبل ويستفاد هذا المطلب المذكور آنفًا أي حرمة بيع العنب سواء قصد المشتري تخميرًا حين الشراء أم لم يقصده حينه ويستفاد هذا المطلب من هذا الخبر بواسطة الشرط والجزاء المذكورين فيه بحيث يكون الشرط سببًا وعلّة للجزاء أي جباية الصدقات لهم والشهود في جماعتهم سببان لسلب حق أهل البيت عليهم السلام فدل هذا الخبر بالالتزام بأن كلّ شيء إذا كان سببًا للحرام فهو حرام سواء كان بيع العنب أم غيره أي يبيع غير العنب من يبيع سائر الأشياء إلا أنه لم يقم دليل العقلي ولا الشرعي على وجوب سلب القدرة عن الشخص الذي يريد فعلاً من الأفعال القبيحة في الزمن المستقبل وعليه لا يجب على البائع تعجيز المشتري عن عمله العنب خمرًا في المستقبل من الزمان بترك البيع وإنما الثابت من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف الذي هو عبارة عن تقريب العباد إلى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية بإرسال الرسل وإنزال الكتب وعلى هذا لطف الباري عزّ اسمه المبارك يقتضي دفع المنكر كما يقتضي رفع المنكر وجوب ردع من همّ بها أي بالمعصية وكلمة وجوب الردع خبر لكلمة الثابت أي إنما الثابت عقلاً ونقلاً وجوب ردع من همّ بالمعصية أو استمرّ عليها ثم إن استدلال المذكور الذي هو عبارة عن وجوب دفع المنكر كوجوب رفع المنكر لحرمة بيع العنب ممن يعمل خمرًا إنما يحسن ويتمّ مع علم البائع بأنه لو لم يبعه له أي لم يبيع البائع العنب للمشتري الخاص لما تحصل المعصية أصلاً أي لما يحصل حمل العنب خمرًا لأنه أي البائع قادر على الردع والمنع عن فعل المعصية أما لو لم يعلم البائع ذلك الأمر أي عدم حصول المعصية عند عدم حصول البيع أو علم البائع بأنه يحصل من هذا المشتري المعصية من الغير أي يبيع غير هذا البائع عنده بهذا المشتري ويعمله خمرًا فلا يتحقّق الإرتداع والإمتناع عن فعل المعصية

وعمل العنب خمراً بترك البيع كمن يعلم عدم الإنتهاء بنهي من يعلم عدم الإنتهاء عن المنكر وحاصل الكلام في هذا المقام أنّ بائع العنب ممن يعمله خمراً إذا لم يعلم عدم حصول المعصية من المشتري بترك البيع أو علم البائع بحصول المعصية من هذا المشتري بفعل الغير أي ببيع البائع الآخر عنه لا يجب على هذا البائع الارتداد حينئذٍ بترك البيع إذ من جملة شرائط الارتداد عن المنكر إنتهاء فاعل المنكر وإذا لم ينته عنه فلا يجب الارتداد عنه على أحدٍ فإن قيل إنّ بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمراً حرام مطلقاً أي سواء تحقق الارتداد بتركه وسواء انحصر البائع في شخصٍ أم لم ينحصر فيه بل وجد بائع آخر وعلى أيّ تقدير تكون وظيفة البائع ترك البيع لهذا المشتري الخاص ولا يقبل منه الاعتذار بعمل البيع بأنه لو ترك البيع لهذا المشتري الخاص لفعله أي البيع غير هذا الشخص فقول المصنّف رحمه الله وتوهم أنّ البيع حرام على كل أحد إشارة إلى هذا الإشكال وقوله مدفوع خبر لقوله وتوهم في التركيب النحوي وجه دفع التوهم أن القول بحرمة بيع العنب على هذا البائع مطلقاً إنما يتمّ فيما إذا كان النهي عن بيع العنب متوجّهاً إلى كل فرد من المكلفين على سبيل الإستقلال على نحو الكلّي الأفرادي كتوجه النهي عن شرب الخمر إلى كل فرد من أفراد المكلفين فلا يجوز شرب الخمر لفرد حال كونه معتزلاً بأنّي لو لم أشربه لشربه غيري وعلى هذا فتركي شربه لا ينفع لوقوع الشرب لا محالة عن غيري في الخارج وكذا فيما نحن فيه يقول البائع ترك بيعي العنب لهذا المشتري لا ينفع لوقوع بيع العنب له عن غيري في الخارج وهذا الاعتذار لا يسمع منه أصلاً بل يجب على كل واحد منهم ترك بيع العنب كما يجب على كل واحد منهم على نحو الإستقلال ترك شرب الخمر وكذا ترك سائر المحرّمات في الشريعة المقدسة كما لا يخفى على أحدٍ أما إذا وجب على جماعة شيء واحد وذلك كحمل شيء ثقيل كالحجر الذي يكون

وزنه ألف كيلو غرام على نحو الكلي المجموعي بحيث يراد منهم الاجتماع بحيث يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إيجاد الشيء في الخارج وعلى هذا فلو علم واحد منهم من حال الباقي عدم القيام به أي برفع هذا الشيء الثقيل وعدم إتفاقهم معه في إيجاد الفعل والرفع في الخارج لكان قيامه أي قيام واحد منهم بذلك الفعل وبهذا الرفع لغواً لتساوي القيام أي قيام واحد منها بالإضافة إلى عدم تحقق رفع الشيء الثقيل في الخارج وعلى هذا لا يجب القيام على واحد منهم وما نحن فيه من هذا القبيل أي من قبيل حمل الشيء الثقيل وليس من قبيل شرب الخمر والوجه في ذلك أن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق ترك بيع العنب من كل بائع وعلى طبيعة الحال يكون ترك المجموع أي مجموع البائعين سبباً واحداً لترك المعصية كما أن بيع واحد منهم على البدل الأفرادي شرط لتحقيق المعصية فإذا علم واحد منهم من قرينة الحال أو من قرينة المقال عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب أي في تحقق سبب ترك المعصية والحال إن المفروض أن قيام واحد منهم حال كونه منفرداً لغو ومستدرك لسقط وجوب القيام عنه أي عن واحد منهم.

وأما ما تقدم من الخبر المذكور في اتباع بني أمية فالذم فيه إنما هو على إعتاقهم بالأموال المذكورة في الرواية من جباية الصدقات لهم والشهود في جماعتهم وليس هذا الخبر بمربوط في دفع المنكر كي يكون دليلاً على المدعى وشاهداً لما نحن فيه من بيع العنب ممن يعمله خمرأ بل هو مربوط بحرمة إعانة الظلمة مالاً وقلماً وعملاً وقدماً وسيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتى في المباحات كخياطة ألبستهم وطبخ الغداء لهم والحال أن أمثال هذه المباحات لا تكون دخيلة برياستهم وتقوية ظلمهم فضلاً عن مثل جباية الصدقات لهم والحضور في جماعاتهم من حيث الكون من جنودهم وعساكرهم

ونحوهما مما يكون دخيلاً في رياستهم وتقوية ظلمهم وطغيانهم لأنّ هذه الأمور من أعظم المحرّمات كما هو مفاد غير واحد من الروايات المأثورة عن أئمتنا عليهم السلام.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرّم لعدم كونه إعانة على المحرّم عرفاً مطلقاً أي سواء كان الشرط شرعياً أم عادياً أم عقلياً ولا بدّ هنا من بيان الفرق بين الشرط والسبب والمانع ويقال أنّ الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط كالطهارة بالإضافة إلى الصلوة والطواف وكنصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح وكقطع الطريق بالإضافة إلى الكون في بلدة مكّة المكرّمة زاد الله شرفها وأنّ السبب ما يلزم من وجوده وجود المسبّب ومن عدمه عدمه مثل جزّ الرقبة بالإضافة إلى زهوق الروح وكصيغة العتق بالإضافة إليه وكالأكل بالإضافة إلى سدّ الجوع وأنّ المانع ما يلزم من وجوده وجود الممنوع ولا يلزم من عدمه عدم الممنوع عكس الشرط وذلك كالحدث بالإضافة إلى بطلان الصلوة؟ ويلزم من وجود الحدث في إثناء الصلوة بطلانها ولكن لا يلزم من عدمه عدمه إذ للبطلان أسباب متعددة غير الحدث كالسكوت الطويل مثلاً وعلى هذا نقول إنّ بيع البائع للعنب بالمشتري الذي يعمله خمرأ شرط لتحقيق التخمير من المشتري من دون قصد البائع حين البيع توصل المشتري بواسطة البيع إلى التخمير غير محرّم مطلقاً أي سواء كانت فائدة الشرط منحصرة في المشروط المحرّم كاعطاء العصا للظالم أم لا تنحصر فائدته فيه كتمكّك الخمّار للعنب بواسطة البيع أو بناء على التفصيل الذي احتملناه أخيراً ممّا تنحصر فائدة الشرط في المشروط المحرّم كحصول العصا في يد الظالم لضرب أحد ولا تنحصر فائدته فيه كتمكّك الخمّار للعنب بالبيع وأمّا ترك هذا

الفعل أي بيع العنب فإن كان سبباً أي علّة تامّة لعدم المعصية من الغير كما إذا انحصر العنب عند البائع بحيث لا يكون عند غيره عنب أصلاً على الفرض فقد وجب ترك البيع على هذا البائع لوجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلًا أمّا عقلاً فلأن الفعل الذي يوجب وقوع الإنسان في المعصية والحرام قبيح عقلاً.

وأما نقلًا فلآيات والروايات فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾^(١) الآية ومن الثاني ما روى عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام ولتأمرّون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم^(٢) أي إذا تركتم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيسلّط الله عليكم شراركم فيدعوا خياركم فلن يستجاب لهم وأمّا لو لم يكن ترك البيع علّة لترك الحرام بل كان السبب لترك الحرام ترك البيع حال كونه منضمّاً إلى ترك غير هذا البائع والتفصيل هنا فإن علم هذا البائع أو ظنّ أو احتمال قيام الغير أي غير هذا البائع بالترك أي ترك بيع العنب لهذا المشتري الخاص وجب قيام هذا البائع به أي بالترك أيضاً لوجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلًا كما سبق وإن علم هذا البائع أو ظنّ عدم قيام الغير بترك البيع فقد سقط عن هذا البائع وجوب الترك أي ترك بيع العنب لأنّ تركه للبيع بنفسه أي مع قطع النظر عن ترك غير هذا البائع ليس برادع للمشتري عن المعصية كي يجب ترك البيع عليه نعم هو أي ترك هذا البائع كزيد بن خالد يكون جزءً للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقّق الكلّ في الخارج إذا كان البائع للعنب متعدداً ولكن المشتري يعمل

١. سورة آل عمران الآية ١١٥.

٢. الوسائل ج ١١ ص ٣٩٤ ح ٣ ب ١ من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

العنب خمرًا فبيع كل واحد من البائع للعنب يكون علّة لعمل العنب خمرًا وترك بيع كل واحد منه يكون جزء العلّة لعدم عمل العنب خمرًا كما أن ترك الجميع للبيع يكون تمام العلّة لعدم عمل العنب خمرًا ولكن ترك جزء العلّة ليس بواجب لأنّه ليس بنفسه برادع عن المعصية والحرام فعلم ممّا ذكرناه في هذا المقام الذي هو عبارة عن تملك العنب بالمشتري الذي يعمله خمرًا أن فعل ما هو شرط الحرام الصادر من الغير يقع على وجوه ثلاثة أي علم ممّا سبق أن بيع البائع للعنب ممّن يعمله خمرًا يقع على انحاء ثلاثة.

أحدها: أن يقع البيع من البائع والفعل من الفاعل قصدًا منه لتوصل الغير به إلى الحرام أي يقع بيع البائع في الخارج حال كونه قاصدًا من بيعه توصّل المشتري بسبب هذا البيع إلى التخمير المحرّم شرعًا وهذا لا إشكال في حرمة لكونه اعانةً على الإثم والمحرّم كما لا يخفى إذ يبيع البائع عنبه بقصد توصّل المشتري إلى التخمير.

الثاني: أن البيع من البائع والفعل من الفاعل من دون قصد من البائع لحصول الحرام وتحقّق التخمير من المشتري في الخارج ولا لحصول ما هو مقدّمة له أي لا لحصول الشيء الذي هو مقدّمة قريبة للحرام والتخمير مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر فإنّه أي التاجر لم يقصد بها أي بسبب التجارة تسلّط العاشر على نفسه الذي هو شرط أخذ العشر منه بل قصد التاجر من تجارته وكسبه انتفاع نفسه وعياله لا تسلّط العاشر الذي يأخذ العشر منه ومن غيره من سائر التجار على نفسه كي تصدق الإعانة له على أخذ العشر حتى تكون التجارة حرامًا.

وكذا ما نحن فيه حرفاً بحرفٍ ولهذا قال المصنّف رحمته وهذا لا إشكال في عدم

الثالث: أن يقع الفعل من الفاعل والبيع من البائع بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير أي المشتري وليس القصد من البيع حصول نفس الحرام منه أي من الغير أي غير البائع وهو عبارة عن المشتري وهذا أي القسم الثالث قد يكون من دون قصد الغير أي المشتري التوصل بذلك الشرط الذي هو عبارة عن تملك العنب بواسطة الشراء إلى الحرام الذي هو عبارة عن عمل العنب خمراً وذلك كبيع العنب من المشتري الخمار يكون المقصود من البيع تملكه أي تملك المشتري الخمار للعنب الذي هو شرط لتخميره وليس قصد البائع من البيع نفس التخمير المحرم مع عدم قصد الغير أي المشتري أيضاً التخمير حين الشراء وحال الشراء وهذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمة إذ لا يكون قصد المعصية والتخمير من البائع حال البيع ولا من المشتري حال الشراء. كالقسم الثاني وقد يكون هذا القسم مع قصد الغير أي المشتري التوصل بواسطة شراء العنب إلى الحرام أعني منه التخمير حال شراء العنب.

وهذا أيضاً يتصور على وجهين كالقسم الأول من القسم الثالث.

أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل وترك هذا البيع من البائع علّة تامّة لعدم تحقق الحرام من الغير أي من المشتري والأقوى هنا وجوب الترك وحرمة الفعل أي البيع كما إذا انحصر العنب عند هذا البائع فقط وقد سبق هذا فلا حاجة إلى الإعادة.

وثانيهما أن لا يكون ترك الفعل علّة تامّة لعدم تحقق الحرام بل يعلم عادة أو يظن عادةً بحصول الحرام من الغير أي المشتري من غير تأثير لترك ذلك الفعل في عدم حصول الحرام في الخارج والظاهر عدم وجوب ترك الفعل والبيع على هذا البائع حينئذٍ وهذا أي عدم وجوب ترك البيع حين كونه غير مؤثر في عدم تحقق الحرام أعني منه التخمير ثابت بناء على ما ذكرناه سابقاً من اعتبار قصد

الحرام في صدق الإعانة عليه أي على الحرام مطلقاً أي سواء كانت فائدة الشرط منحصرة في المشروط المحرّم وذلك كاعطاء العصا للظالم لضرب المظلوم أم لم تكن منحصرة فيه كبيع العنب للمشتري الخمر إذ يحتمل أن يأكله وأن يجعله خلاً أو على ما احتملنا أخيراً من التفصيل وقد تقدّم هذا التفصيل وعلى طبيعة الحال فصارت الوجوه خمسة لأنّ الوجه الثالث قد صار قسمين والقسم الثاني منه قد صار قسمين فالوجه الثالث قد صار ثلاثة أقسام ولهذا قال المصنّف رحمه الله ثم كل مورد حكم فيه بحرمة بيع العنب كالوجه الأوّل وكالوجه الثاني من الوجه الثالث من هذه الموارد الخمسة فالظاهر من الروايات عدم فساد البيع إذ يمكن أن يكون البيع حراماً تكليفاً وصحيحاً وضعاً بمعنى ترتّب الأثر من نقل المبيع عن ملك البائع إلى ملك المشتري وانتقال الثمن من ملك المشتري إلى ملك البائع أمّا وجه عدم فساد البيع فلتعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة والبيع اعني منه الإعانة على الإثم أو المسامحة في الردع عنه أي عن الإثم كالنهي الذي تعلّق بأمر خارج عن الصلوة وهو عبارة عن النظر إلى الأجنبية وعلى هذا إذا صلى زيد بن أرقم ولكن نظر إليها حال الصلوة فهي صحيحة مسقطة للإعادة في الوقت والقضاء خارجه لأنّ النهي قد تعلّق بأمر خارج عن حقيقة الصلوة ولكن المكلف يذمّ عليه في الدنيا ويعاقب عليه في العقبى إذا كان مع الشهوة والالتذاذ كما لا يخفى.

أمّا بخلاف تعلّق النهي بنفس الصلوة فإنّه يوجب لفسادها كالنهي عنها في المكان المغصوب وكذا إذا تعلّق النهي بنفس البيع فإنّه يوجب لفساده وبطلانه وضعاً وذلك كالنهي عن بيع الربوي والغرري أمّا بخلاف ما إذا تعلّق بأمر خارج عن أركان البيع وحقيقته فإنّه لا يوجب فساده وذلك النهي كالنهي عن الإعانة على الإثم ولكن يحتمل الفساد أي فساد البيع في الوجه الأوّل وفي الوجه الثاني

من الوجه الثالث لإشعار قوله أي قول مولانا وأمامنا الصادق صلوات الله وسلامه عليه في رواية تحف العقول المتقدمة في صدر هذا الكتاب.

بعد قوله عليه السلام وكلّ مبيع ملهوبه وكلّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله تعالى أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه الخبر ودلالاتها على الفساد يكون بناء على أنّ التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية الشريفة أي تحريم البيع والشراء يشمل حرمة التكليفية والحرمة الوضعية التي هي عبارة عن الفساد وقال المصنّف رحمه الله لإشعار قوله عليه السلام ولم يقل لدلالة قوله عليه السلام لأنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية أي عليّة مأخذ الاشتقاق نحو أكرم عالماً أي يجب عليك إكرام العالم لعلمه وكذا في الرواية المباركة يعلّق الإمام الصادق عليه السلام كلّ منهي عنه بمحرّم وهو وصف أي كلّ منهي عنه محرّم لحرمة تكليفاً ووضاً وليس تعليق الحكم بالوصف بدال على العلية لأنّ الدلالة على ثلاثة أنواع أحدها المطابقة وثانيها التضمينية وثالثها الالتزامية وكلّها منتفية.

أمّا الأولى والثانية فظاهرتان إذ ليس معنى المطابقي ومعنى التضميني وجوب الإكرام في قولنا أكرم عالماً علم العالم وأمّا الالتزام فهو مشروط باللزوم العقلي كما في العمي والبصر أو باللزوم العرفي كما في حاتم والجود وليست الملازمة لا عقلاً ولا عرفاً بين وجوب الإكرام وبين عليّة العلم إذ يحتمل أن تكون علّة الإكرام إيمانه أي أكرم عالماً لكونه مؤمناً لكن في الدلالة أي في دلالة الرواية المباركة المذكورة على فساد بيع العنب بالمشتري الخمّار تأمل ظاهر لأنّ المتأمل الصادق في الجملات الثلاث يستفيد منها كونها أجنبية عن دلالتها على فساد بيع العنب بالمشتري الكذائية.

إذ الأولى منها عبارة عن جملة ما يتقرّب به لغير الله تعالى تدلّ على حرمة

عبادة الأصنام يتقرب عابدها إلى غير الله تعالى.

والثانية منها عبارة عن جملة أو يقوى به الكفر والشرك تدل على قوتها من طريق عبادة الأصنام والأوثان وهي محرّم بحرمة الشديدة في الشريعة المقدسة ولا تدل على قوتها من جهة بيع العنب ممن يعمله خمرًا.

والثالثة منها عبارة عن جملة أو يوهن به الحق تدل على حرمة وهن الحق الذي هو عبارة عن الدين والمذهب الحق أي المحرّم باب يوهن أي يضعف به الحق من الدين الحنيف والمذهب الحق ولا تشمل هذه الجملة الثالثة على حرمة بيع العنب ممن يعمله خمرًا وعلى الفرض لو تمت دلالتها على فساد بيع العنب بالمشتري الخمار لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصّة للحرام الذي هو عبارة عن التخدير لأنّ قصد المشتري للحرام يوجب فساد شراؤه وإذا فسد الشراء فسد البيع.

فإن قيل إن البائع لم يقصد الحرام على الفرض أي لم يقصد من بيعه العنب توصل المشتري إلى الحرام الذي هو عبارة عن التخدير وعلى هذا لم يكن بيعه فاسدًا.

قلنا فساد البيع إنّما يكون بواسطة فساد الشراء لأنّ الفساد لا يتبعض بحيث يقال أن الفساد إنّما يعرض على الشراء فقط دون البيع وهذا مردود جداً لأنّ الفساد غير قابل للتبعيض لأنّ الشيء أمّا فاسد بتمامه وأمّا صحيح بأسره وعلى طبيعة الحال فالفساد والصحة غير قابلين للتبعيض وهذا المطلوب واضح لا غبار عليه.

قوله القسم الثالث ما يحرم لتحرير ما يقصد منه شأن:

لمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن القسمين الأوّل والثاني من النوع الثاني من

الاكتساب المحرم شرع في القسم الثالث منه ولذا قال القسم الثالث ما يحرم لتحرير ما يقصد منه شأنًا لا فعلًا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام وذلك كبيع السلاح لأعداء الدين من الكفار إذ بيع السلاح من حيث هو بيع ليس بحرام فكان بيعه مباحاً مع عدم علم البائع بصرفه في الحرام لأن البائع لم يقصد بواسطة بيع السلاح بأعداء الدين تقويتهم على المسلمين فرضاً حين البيع وكذا أعداء الدين لم يقصد به غلبتهم على أهل الإسلام حين الشراء ويشمله عموم حلية البيع أو إطلاقها إذ لا دليل آخر على فساده بحيث يخرج عن تحت عمومها أو عن تحت إطلاقها.

وعلى ضوء هذا لا تصدق الإعانة على الإثم في بيع السلاح بأعداء الدين فالنتيجة أن بيع السلاح بأعداء الدين جائز بالشروط الثلاثة.

الأول عدم العلم بصرفه في قتل أهل القبلة.

والثاني عدم القصد من هذا البيع تقويتهم على المسلمين.

الثالث عدم النصد منهم من هذا الشراء غلبتهم في مقام الحرب.

بواسطة هذا السلاح على المسلمين سيما بيع السلاح جائز مع عدم العلم باستعمال أعداء الدين لهذا المبيع الخاص في حرب المسلمين هذا بحسب القواعد الأولية إلا أن المعروف بين الأصحاب رحمهم الله حرمة أي حرمة بيع السلاح بل لا خلاف بين الأصحاب رحمهم الله فيها أي في حرمة بيع سلاح الحرب بأعداء الدين من الكفار والأخبار بها أي بالحرمة مستفيضة أي تكون الأخبار عليها من الأخبار الآحاد وسفلى من الأخبار المتواترة أي تكون بين وهذا ملاك الفرق بين الآحاد والمستفيضة والمتواترة ومنها رواية أبي بكر الحضرمي قال دخلنا على أبي عبد الله الصادق عليه السلام فقال له حكم السراج ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج وأداتها فقال عليه السلام لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إنكم في هدنة

أي صلح فإذا كانت المباينة بينكم وبينهم حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح^(١) والسروج جمع تكسير سرج بمعنى زين اسب في الفارسية. ومنها رواية هند السراج قال قلت لأبي جعفر عليه السلام أصلحك الله أي ثبتك الله في العافية إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما عرّفني الله هذا الأمر ضقت بصيغة المتكلّم مع النفس فعل ماضي معلوم على وزن بعت من ضاق يضيق ضيقاً على وزن باع يبيع بيعاً أي ضاق عن هذا الأمر أي عن حمل السلاح وبيعه بأهل الشام صدري من الحزن والهّم أي ما علمت قبح هذا الأمر وإذا علمته وعرّفني الله تعالى بقبحه فقد ضاق صدري من الحزن والهّم بذلك أي بسبب حمل سلاح إلى أهل الشام وقلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال عليه السلام لي إحمل إليهم وبِعْهُمْ فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم يعني أهل الروم وبعه أي السلاح فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك أي عمله عمل الشرك وليس المراد منه كونه مشركاً واقعاً^(٢).

ولا يذهب عليك أن صريح الروايين اختصاص الحكم أي حرمة بيع السلاح بأعداء الدين بصورة قيام الحرب فعلاً شأنًا وقوّةً في مقابل الهدنة والصلح وبهما تقيّد المطلقات أي برواية أبي بكر الحضرمي وبرواية هند السراج أي بائع السروج تقيّد المطلقات جوازاً ومنعاً لأنّ روايات الباب على طائفتين. أحديهما تدلّ على جواز بيع الأسلحة بأعداء الدين سواء كان بين المسلمين وبينهم المباينة والحرب أم بين المسلمين وبينهم الصلح. وثانيتها تدلّ على منع بيع الأسلحة بأعداء الدين مطلقاً أي سواء كان

٢. الوسائل ج ١٢ ص ٧٠ باب ٨ ح ٢.

١. الوسائل ج ١٢ ص ٦٩ باب ٨ ح ١.

الحرب قائماً أم لم يكن قائماً وسواء كانت المباينة بين أهل الإسلام وبين أهل الكفر محققة أم لم تكن محققة وعلى هذا فتقيّد الطائفة الأولى بصورة قيام الصلح بين الحق والباطل وتقيّد الطائفة الثانية بصورة قيام الحرب بين المسلمين وبين الكافرين وبواسطة تقييدهما بهما يعمل بهما أي بأخبار الجواز وبأخبار المنع وهو أولى من طرح كليهما أو أحدهما في مقام التعارض والرجوع إلى الأصل هذا مع إمكان دعوى ظهور بعضها أي بعض أخبار الباب في ذلك أي في التقييد المذكور وذلك مثل مكاتبة الصيقل أي أبي القاسم الصيقل صيغة مبالغة العاقل بمعنى «جلا دهنده شمشير» أي «تيز كنده شمشير» في الفارسية قال كتبت إليه إني رجل صيقل أشتري السيوف وأبيعها من السلطان أجائز لي يبيعها فكتب لا بأس به^(١) وجه ظهورها في التقييد كونه مطلقة غير مقيدة بالهدنة والصلح ومثل رواية علي بن جعفر الصادق عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة قال عليه السلام إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس.

والمراد من التجارة مال التجارة سواء كان سلاحاً أم غيره ولكن تقيّد ذيلاً بعدم حمل السلاح إلى الكفار سواء كان الحرب قائماً أم الصلح قائماً فوجه ظهورها في التقييد كونها مطلقة من حيث عدم جواز حمل السلاح إليهم ولكن يقيّد عدم جواز حمل السلاح بقيام الحرب بين المسلمين وبين الكافرين كما لا يخفى.

ومثل هذا الخبر في الظهور في التقييد ما في وصيّة النبي الأكرم عليه السلام لعلي أمير المؤمنين عليه أفضل الصلوة وأتم السلام يا علي كَفَرَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَشْرَةٌ أَنْصَافُ الْقِتَالِ وَالسَّاحِرُ وَالْدِيوثُ وَنَاكِحُ الْمَرْثَةِ حَرَاماً فِي دَبْرِهَا

وناكح البهيمة أي واطئ المرأة جراماً في دبرها وواطئ البهيمة ومن نكح ذات محرمة كالأخت مثلاً وساعي في الفتنة وبائع السلاح من أهل الحرب الفعلي لا الحرب الواقع في المستقبل من الزمان ومانع الزكوة ومن وجد سعةً فمات ولم يحج^(١).

وعدّ الرسول الأكرم ﷺ منها بائع السلاح من أهل الحرب أي كفر بالله العظيم بائع السلاح من أهل الحرب أي الكفّار الحربي في زمان قيام الحرب بين المسلمين وبين الكافرين فيقيّد إطلاقها بقيام الحرب وعلى هذا فما عن حواشي الشهيد الأوّل^{رحمته} من أن المنقول عن الإمام^{عليه السلام} أن بيع السلاح من أعداء الدين حرام مطلقاً في حال قيام الحرب وفي حال الصلح والهدنة وعلّله بأن فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كلّ حال حال قيام الحرب وحال قيام الصلح والهدنة شبه الاجتهاد في مقابل النصّ مع ضعف دليله كما لا يخفى.

وكلمة شبه الاجتهاد خبر لما عن حواشي الشهيد^{رحمته} إذ ما لموصولة مع صلتها مبتداء أي ما ثابت عن حواشي الشهيد^{رحمته} شبه اجتهاد.

قال المصنّف^{رحمته} شبه الاجتهاد ولم يقل اجتهاد في مقابل النصّ لأنّ الشهيد^{رحمته} نظر إلى الروايات التي تدلّ على المنع من بيع السلاح بأعداء الدين ولو في حال الصلح ولم ينظر إلى الروايات التي تدلّ على جواز بيع السلاح بأعداء الدين حال الهدنة والصلح وهذا شبه الاجتهاد نعم إذا نظر^{رحمته} إليهما معاً ثم جمع بينهما بحمل المطلقات على المقيدات وقال أن المراد من المطلقات هو المقيدات كما فعل المصنّف^{رحمته} كان هذا اجتهاداً كاملاً وشبه الاجتهاد في مقابل النصّ مردود كالا جتهاد في مقابل النصّ هذا أولاً.

وثانياً مع ضعف دليل الشهيد عليه مدعاه إذ ليس بيع السلاح بأعداء الدين تقويتهم على المسلمين مطلقاً أي في جميع الحالات بل ربّما يكون بيع السلاح لمنفعة المسلمين ولضرر الكافرين كما إذا حارب الكفار مع الكفار الذين يكونون أعداء للمسلمين وإذا باعه المسلم بها فهو يكون على نفع أهل الإسلام وضرر أهل الكفر من جهة أن هذا الشراء سبب لتقويتهم على أعداء المسلمين وهي عبارة عن الكفار.

وثالثاً لا يطابق صدر كلام الشهيد عليه ذيل كلامه لأنه إدّعى أولاً أن عدم جواز بيع السلاح منقول عن الأئمة عليهم السلام وذيلاً بالدليل العادي البشري وهو عبارة عن تقوية الكافر على المسلم وما هذا إلا تناف وعلى ضوء هذا يكون مبنى الشهيد عليه مردود من وجوه ثلاثة.

الأول لكونه شبه الاجتهاد في مقابل النص الصريح.

الثاني لضعف دليله.

الثالث لعدم مطابقة صدر كلامه مع ذيل كلامه وقد سبق وجهه آنفاً كما لا يخفى.

قوله ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم:

ولا يخفى عليك أن ظاهر روايات الباب شمول الحكم أي حرمة بيع السلاح لما إذا لم يقصد البائع من بيع السلاح بأعداء الدين المعونة والمساعدة لهم أصلاً ومع هذا الوصف يكون بيع السلاح محرماً بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم السراج والهند السراج هو صورة عدم قصد ذلك أي عدم قصد المعاونة والمساعدة لأعداء الدين إذ ظاهرهما دالّ على حمل السلاح والسروج إلى أهل الشام ومن المعلوم أن حملهما إنّما يكون للتجارة وجلب المنفعة ظاهراً

لا المساعدة والمعاونة فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المعاونة والمساعدة كما يظهر من بعض العبارات كعبارة المحقق رحمته الله في الشرائع ضعيف جداً وهذا خبر للقول أي القول بالاختصاص المذكور ضعيف وكذلك ظاهراً أي ظاهر روايات الباب هو الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب بل يكفي مظنة ذلك أي يكفي مظنة أهل استعمال الحرب السلاح في الحرب مع أهل الإسلام بحسب غلبة الظن بهذا الاستعمال مع قيام الحرب بيننا وبينهم بحيث يصدق حصول التقوى لهم بواسطة بيع السلاح وهذا المقدار يكفي في حرمة بيع السلاح وحينئذ أي حين شمول روايات الباب صورة عدم علم البائع باستعمال أهل الحرب السلاح في الحرب والمحاربة مع المسلمين فالحكم أي حرمة بيع السلاح بأعداء الدين مخالف للأصول أي إصالة الحلية وإصالة الجواز إذ كل شيء لك حلال والأصل جواز بيع كل شيء إلا ما خرج بالدليل صير فعل ماضي المجهول على وزن بيع أي صير إليه أي إلى الحكم المذكور للأخبار المذكورة الدالة على حرمة بيع السلاح بأعداء الدين وصير بمعنى أنتقل أي أنتقل من الحلية الأولية إلى الحرمة ومن الجواز إلى المنع لأجل الأخبار المانعة عن بيع السلاح بالكفار مطلقاً ولعموم رواية تحف العقول المتقدمة في صدر هذا الكتاب إذ جملتان منها أحدهما أو يقوى به الكفر.

وثانيتهما أو باب يوهن به الحقّ تشملتان إحداهما بعمومها بيع السلاح بأعداء الدين مطلقاً أي سواء كان الحرب قائماً أم لا؟ وعلى طبيعة الحال فيقتصر في الحكم المخالف للأصل على مورد الدليل وهو عبارة عن السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك أي السلاح فما موصولة وجملة لا يصدق صلتها وضمير المجرور في عليه عائد الموصول ومشار إليه اسم الإشارة هو السلاح ومثال غير السلاح كالمجن بكسر الميم وفتح الجيم وتشديد النون المفتوحة والدرع والمغفر

وسائر ما يكنّ وفاقاً للنهاية وظاهر السرائر وأكثر كتب العلامة الحلّي رحمه الله والشهيدين والمحقق الثاني رحمه الله.

ولابدّ هنا من توضيح الكلمات الثلاث وهي عبارة عن المجن والدرع والمغضر والمجن عبارة عن الجنة ويقال لها سِير في الفارسيّة ومن هذا القبيل ما ورد من أن الصوم جُنّة من النار كما أن السير يحفظ الإنسان من أثر سيف العدو كذلك يحفظ الصوم الإنسان من العذاب الجحيم والدرع بكسر الدال وسكون الراء هو قميص يصنع من الحديد يلبس وقايةً من سيف العدو ويقال له زِرّه في الفارسيّة والمغضر بكسر الميم وسكون الفين المعجمة وفتح الفاء المعجمة ينسج من الحديد على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة لحفظ الرأس من سلاح الأعداء فيجوز بيع ما لا يصدق عليه السلاح من المجن والدرع والمغضر والسرّج والخفين وغيرها للأصل أي أصالة الجواز لأنّ الأصل جواز بيع كلّ شيءٍ إلّا ما خرج بالدليل وأمّا قوله وسائر ما يكنّ بالتشديد للنون المفتوحة فهو صيغة جمع المؤنث الغائبة معلوم فعل المضارع من باب كان يكون كوناً وفي الأصل كان يكون على وزن يقولن والضمة على الواو ثقيل ولذا نقلت إلى ما قبلها الذي يكون حرفاً صحيحاً وهو عبارة عن الكاف فيلزم التقاء الساكنين على غير حدّه فيما بين الواو والنون المدغمة التي تكون علامة جمع المؤنث الغائبة وادغمت النون الأولى في الثانية لتجانسهما فصار يكنّ وهو بمعنى يجدن ويشتن لأنّه من كان التامة أي وسائر ما يشتن حال كونها أسلحة للحرب وعلى ضوء هذا فانقدح لك أنّ تأنيثها إنّما يكون لأجل مراعاة معنى لفظ الماء الموصولة إذ هي عبارة عن الأشياء غير ذوي العقول والقاعدة الأدبية أن تستعمل صيغة جمع المؤنث في الأشياء غير ذوي العقول وأن تستعمل صيغة جمع المذكر في الأشياء ذوي العقول نحو الأشجار يكنّ في الصحرى والرجال يكونون في المدرسة مثلاً ومن هذا

الباب قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾
الآية (١).

واستدلّ العلامة رحمته في التذكرة على جواز بيع ما لا يصدق عليه اسم السلاح
ثانياً برواية محمد بن قيس رحمته أي استدلّ على جوار البيع بإصالة الجواز أولاً
وبرواية ابن قيس ثانياً ومتن الرواية قال سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن
الفتنين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح فقال عليه السلام بهما ما يكنهما الدرع
والخفين ونحوهما أو نحو هذا (٢).

وهذه الرواية تدلّ على جواز بيع الأشياء التي لا يصدق عليها اسم السلاح
كالأشياء المذكورة ولكن يمكن أن يقال إنّ ظاهر رواية تحف العقول إناطة
الحكم أي حرمة بيع السلاح بأعداء الدين على تقوى الكفر ووهن الحق أي
ضعفه إذا المذكور فيها أو باب يوهن به الحق أو يتقوى به الكفر ووهن الحق
وتقوية الكفر كما يحصلان ببيع السلاح للكفار كذلك يحصلان ببيع السروج
والدرع والمجن والمغضر فلا فرق بينهما من حيث وهن الحق وتقوية الكفر.

وكذا ظاهر قوله عليه السلام في رواية هند السراج من حمل إلى عدونا سلاحاً
يستعينون به علينا فهو مشرك وقد كان الحكم أي حرمة بيع السلاح منوط
بالاستعانة والكل أي وهن الحق وتقوية الكفر موجود فيما يكن أي في الأشياء
التي تباع لهم سواء كانت سلاحاً أم غيره من المجن والدرع والمغضر والسروج
ونحوها.

فالنتيجة أنّه كما يتحقّق وهن الحق وتقوية الكفر ببيع السلاح والأسلحة لهم
كذلك يتحقّقان ببيع ما لا يصدق عليه اسم السلاح أيضاً كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى فحوى رواية حكم السراج المانعة عن بيع السروج والسلاح إذا كانت المبينة وعدم الهدنة بين المسلمين وبين الكافرين والفحوى أنه إذا حرم بيع السروج حين المبينة مع كونها من آلات الحرب فالأشياء التي تكون من آلات الحرب كالمجن والدرع والمغضر ونحوها يكون بيعها حراماً بطريق أولى حين قيام المبينة أي إذا حرم الأضعف حرم الأقوى ملاكاً بطريق أولى.

فإن قيل أنا نحمل السروج في رواية حكم السراج على السيوف السريجية أي السيوف المنسوبة إلى السريج وهو اسم قين كان في السابق وسيوفه مشهورة بين أهل زمانه وعلى ضوء هذا فلا تكون الفحوى لهذه الرواية أي رواية حكم السراج لأن السيوف السريجية تكون من سلاح الحرب فحرمة بيعها لهم لا تدل بحرمة بيع ما لا يصدق عليه اسم السلاح كالأشياء المذكورة كما لا يخفى.

على العاقل فضلاً على الفاضل قلنا إن هذا الحمل لا يناسبه صدر الرواية الشريفة إذ في صدر الرواية تكون هذه الجملة ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج وأدواتها ولا ريب في أن كلمة أدواتها تناسب السروج جمع السرج^(١) إذ للسرج لوازم عديدة وأدوات كثيرة من اللجام والركاب ورسن الركاب وعقد صدر الفرس وذنبه والمناسب للسيوف السريجية هو غلافها ولو كانت مرادة لكان المناسب أن يقول السائل وغلافها هذا مضافاً إلى أنه لو كان المراد من السروج هو السيوف السريجية لكان المناسب من حيث قانون لغة العرب والأدب أن يقول السائل إني أحمل السريجية بحذف الموصوف الذي هو عبارة عن السيوف هذا مع كون الراوي هذا الخبر سراجاً أي بائع السروج وما كان بائع السيوف السريجية كي يسئله أي الإمام عليه السلام عن حكمها أي عن حكم

١. بمعنى زين اسب في الفارسية.

السيوف السريجيّة.

وأما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب الذي هو عبارة عن جواز بيع ما لا يصدق عليه اسم السلاح من المجن والدرع والمغضر والخفين والسروج مثلاً لأنّ مدلولها بمقتضى التفصيل قاطع للشركة أي التفصيل بين السلاح وبين غيره قاطع للشركة في الحكم أي لا يكون حكم السلاح وحكم غيره واحداً بل فصل الإمام عليه السلام بين بيع السلاح وبين بيع غيره بحيث يكون بيع السلاح حراماً بأعداء الدين وبيع غيره مباحاً وجائزاً مع كون الفئتين من أهل الباطل وعليه فلا بدّ من حملهما على الفريقين حال كونهما محقوني الدم إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه. فالتفصيل بين الأسلحة وبين غيرها يدلّ على هذا الحمل المذكور إذ لا معنى لهذا التفصيل لو كان الفريقان كافرين فلا بدّ من أن يكون كلاهما محقوني الدم أو أحدهما محقون الدم وبناء على هذا الحمل فالمقصود من جواز بيع ما يكتنّ أي يثبتن ويوجدن منهما أي من الفريقين تحقّظ كل منهما عن صاحبه وتترسّ به بما يكتنّ أي وقايته عن سلاح صاحبه بواسطة الدرع والمغضر والخفين ونحوها وهذا أي المعنى الذي ذكر للرواية غير مقصود فيما نحن فيه إذ محلّ البحث إنّما يكون في محاربة المسلمين مع الكفار وفي هذا المورد يكون بيع الأسلحة بالكفار حراماً إجماعاً وإنّما النزاع يكون في جواز بيع غير السلاح ممّا لا يصدق عليه اسم السلاح بالكفار من الدرع والمغضر والسرّج والخفّين ونحوها من الأشياء التي تحفظ الكفار عن بأس المسلمين بواسطة الأشياء التي لا يصدق عليها اسم السلاح وهذا التحفظ خلاف مقصود الشارع المقدّس بل المقصود هو تحفظ المسلمين عن بأس المسلمين الآخر ولهذا إذا قام الحرب بين الفريقين المسلمين فالشارع المقدّس لا يجوز بيع السلاح لأحدهما ولكن يجوز بيع غير

السلاح الوجه هو تحفظ دماء المسلمين إذ تحفظ دماهم يكون بعدم بيع السلاح لأحدهما أو لكليهما وبيع غير السلاح لأحدهما أو لكليهما.

خلاصة الكلام أن الاحتمالات المتصورة هنا ثلاثة أحدها كونهما كافرين مهدوري الدم بحيث يجوز إهراق دمهما في نظر الشارع المقدس الثانية كون أحدهما كافرين مهدوري الدم والآخرين محقوني الدم الثالثة كونهما محقوني الدم كالفريقين المسلمين وعلى الاحتمال الأول يجوز بيع السلاح وغير السلاح بالكفار إذ في قبال الكفار كفار وعلى الاحتمال الثاني لا يجوز بيع السلاح بالكفار ولكن يجوز بيع غير السلاح بهم ولا اشكال في جواز بيع السلاح بالمسلمين سيما مع قيام الحرب بين المسلمين، وبين الكافرين فمورد رواية محمد بن قيس هو الاحتمال الثالث أي محاربة المسلمين مع المسلمين ولهذا يمنع بيع السلاح بكليهما أو بأحدهما وعلى هذا فالتعدّي عن مورد الرواية المذكورة إلى ما نحن فيه وهو عبارة عن محاربة الكافرين مع المسلمين يشبه القياس مع الفارق وإنما قال يشبه ولم يقل قياس مع الفارق أي لم يقل فالتعدّي عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه قياس مع الفارق لأنّ للقياس أركان أربعة أحدها المقيس وثانيها المقيس عليه وثالثها وجه القياس ورابعها أداة القياس وبتقرير آخر وهو أن أركانه عبارة عن المشبّه والمشبّه به وجه الشبه أداة الشبه والتشبه وعلى ضوء هذا ففي كلّ قياس لا يكون فيه وجه القياس والشبه كاملاً فيكون هذا القياس مع الفارق مثلاً كقياس الأمر على النهي في أفادة الأمر الفور ويقال أن الأمر مثل النهي في الطلب والنهي يفيد الفور وكذا الأمر.

والجواب أن بينهما فرقاً بأن الأمر لا يمكن توجيهه إلى الحال إذ الحاصل لا يطلب ثانياً لأنّه قبيح والقبیح لا يصدر من المولى الحكيم.

وأما قياس محاربة المسلمين مع المسلمين بمحاربة الكافرين مع الكافرين

فهو صحيح لتامة أركان القياس إذ يكفي في القياس أدنى مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولكن الدليل الخاص فرّق بين محاربة المسلمين مع المسلمين وبين محاربة الكافرين مع الكافرين بحيث لا يجوز بيع السلاح بالمسلمين تحفظاً من سفك دماء المسلمين إذ دم المسلم محترم عند الشارع المقدّس فهو محقون الدم ويجوز بيع السلاح بالكفّار لأنّ الكافر مهدور الدم عند الشارع المقدّس.

وعلى طبيعة الحال فالدليل الخاص عبارة عن الرواية المذكورة وعلى ضوء هذا قد ثبت لك كون التعدي عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه شبه القياس مع الفارق وهو باطل بإجماع الخاصّة فمع قطع النظر عن الدليل الخاص المذكور قياس محاربة الكفّار مع الكفّار أو الكفّار مع أهل الإسلام بمحاربة أهل الإسلام مع أهل الإسلام صحيح إذا المقيس والمقيس عليه ووجه القياس الذي هو عبارة عن الحرب والمحاربة موجودة وكذا أداة القياس من لفظ التشبيه ولكن الدليل الخاص صيرّه شبه القياس مع الفارق كما لا يخفى.

ولعلّه لمّا ذكر والضمير في لعلّ ضمير الشأن والمراد من لمّا ذكر الفرق الذي حصل بين الحربين في حرمة بيع السلاح وجواز بيعه قيّد الشهيد فيهما حكى عن حواشيه على القواعد إطلاق العلامة الحلّي جواز بيع ما يكنّ بصورة الهدنة والصلح أمّا في صورة قيام الحرب فبيع السلاح لا يجوز وبيع غير السلاح إذا كان الحرب بين أهل الإسلام وأمّا إذا كان قيام الحرب بين أهل الكفر والشرك فيجوز بيع السلاح وغير السلاح وأمّا إذا كان قيام الحرب بين أهل الإسلام وبين أهل الكفر فلا يجوز بيع السلاح بأهل الكفر ولا يجوز بيع ما يكنّ به أي بأهل الكفر من المجن والدرع وغيرهما وأمّا إذا كان الصلح والهدنة بين أهل الكفر وبين أهل الإسلام فيجوز بيع ما لا يصدق عليه اسم الصلاح بالكفّار ولكن لا يجوز بيع

السلاح بهم مطلقاً كما لا يخفى.

وأما لو كان الحرب بين أهل الإسلام فقط فلا يجوز بيع السلاح بأحد الطرفين ولا بكليهما تحفظاً من سفك الدماء أي دماء المسلمين وأما بيع ما يكن من المجنّ والدرع والمغضّر ونحوها فيجوز بهم للوجه المذكور آنفاً وهو عبارة عن تحفظ دماء المسلمين فانقذ لك من هذا البيان أن بيع غير السلاح يجوز بالكفار في صورة الهدنة وعدم قيام الحرب بين المسلمين وبين الكافرين وأما بيع غير السلاح فيجوز للمسلمين ولو مع قيام الحرب والمحاربة بين الطائفتين من المسلمين.

ثم أن مقتضى الاقتصار على مورد النصّ الذي هو عبارة عن الكفار وأعداء الدين في الحكم الذي خالف الأصل الأوّلي إذا الأصل الأوّلي جواز بيع كل شيء إلا ما خرج بالدليل كالبيع الربوي والبيع الغرري عدم التعدي إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق من المسلمين فيجوز بيع السلاح بهم بمقتضى الأصل إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول المتقدمة إناطة الحكم وعدم جواز بيع السلاح وحرمة بيعه بتقوى الباطل ووهن الحقّ فلعلمه يشمل ذلك أي لعلّ المستفاد من رواية تحف العقول أنها تشمل ذلك أي بيع السلاح من حيث الحرمة من قطاع الطريق إذ بيعه لهم يتقوى الباطل والعصيان والطغيان ويوهن الحقّ الذي هو عبارة عن كون كلّ آحاد المسلمين مالكاً لماله ومتصرفاً فيه ومسلطاً عليه والسرقة بواسطة قطاع الطريق تنافي كلّ واحد من هذه الأمور المذكورة آنفاً.

قال المصنّف رحمه الله وفيه تأمل أي في شمول مناط الحكم الذي هو عبارة عن تقوى الباطل ووهن الحقّ لبيع السلاح بقطاع الطريق تأمل ظاهر لأنّ المراد من الباطل هو الكفر والشرك ومن الحقّ هو الإسلام وليس المراد من الباطل هو

العصيان والطغيان ومن الحقّ هو حقّ المالكيّة والتسلّط كي يشملهما ثم إنّ النهي في هذه الأخبار الماضية من رواية حكم السّراج وهند السّراج ورواية علي بن جعفر عليه السلام ومكاتبة الصيقل ووصيّة الرسول الأكرم عليه السلام لمولانا علي عليه السلام لا يدلّ على فساد البيع لأنّ النهي في المعاملات لا يدلّ على فساد المنهي عنه وضعا بل يدلّ على حرمة البيع تكليفاً فقط وعليه لو باع المسلم سلاح الحرب بالكفّار فيترتب عليه أثره وهو عبارة عن النقل والانتقال ولكن يذمّ عليه في الدنيا ويعاقب عليه في العقبى فلا مستند له أي للفساد من الروايات سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفسادة في قول مولانا الصادق عليه السلام وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله وشربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاربه أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد فجميع تقلّبه أي تصرّفه حرام وهذا الخبر يدلّ على فساد بيع السلاح بأعداء الدين من جهة دخوله تحت كلّ أمر يكون فيه الفساد فهو منهي عنه وكلّ منهي عنه يلزم الفساد ولا ريب في كون الفساد ثابتاً في بيع السلاح بالكفّار فهو منهي عنه من حيث جميع التصرفات وإذا كان منهيّاً عنه فهو فاسدٌ وهذا المطلوب مفاد ظاهر خبر التحف ولكن الدليل الذوقي الوجداني قائم على عدم الملازمة بين النهي عن الشيء وبين فساده مثلاً إذا قال المولى لعبده قد نهيتك عن البيع وقت النداء للصلاة الجمعة ولكن لو فعلت هذا لعاقبتك لكنّه يحصل به الملك والنقل والانتقال فلا يكون التنافي بين صدر كلامه وذيل كلامه أصلاً يشهد بذلك الطبع المستقيم والذوق السليم واللّه هو العالم بحقائق الأشياء.

قوله النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب ما لا منفعة فيه محلّة مقصودة معتدّاً بها عند العقلاء

إلى قوله النوع الرابع لمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان أحكام النوع الثاني شرع في بيان أحكام النوع الثالث وقال النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب به أي النوع الثالث عبارة عن الأشياء التي يحرم الاكتساب بها من جهة عدم المنفعة المحلّة المعتدّاً بها لها عند العقلاء والتحرّيم في هذا القسم أي النوع الثالث. ليس إلّا من حيث فساد معامله ومن حيث عدم تملّك الثمن لأجل عدم امضاء الشارع المقدّس هذه المعاملة والاكتساب بالخمّر والخنزير حرام تكليفاً وفاسد وضعاً لأنّهما ليسا بمالٍ عند الشارع المقدّس فلا يصدق على بيعهما أنّه مبادلة مال بمال فيكون لا محالة أكل المال في قباليهما أكلاً بالباطل فيكون بيعهما حراماً تكليفاً وفاسداً وضعاً.

أمّا بخلاف الاكتساب بما لا منفعة معتدّاً بها عند العقلاء فإنّ التحريم أي تحرّيم الاكتساب فيه لا يكون إلّا فساد البيع والمعاملة فلا يكون الاكتساب به حراماً تكليفاً لأنّ ما لا منفعة فيه معتدّاً بها ليس بمالٍ عند أهل العرف فلا يصدق على بيعه مبادلة مال بمال عرفاً أمّا بخلاف الخمّر والخنزير فإنّهما يكونان مالاً عرفاً ولكن الشارع المقدّس أسقط ماليتهما وألغاهما والدليل على الفساد في هذا القسم من الاكتساب على ما صرّح به أي على ما صرّح به فخر المحقّقين رحمه الله في كتابه الإيضاح كون أكل المال بازائه أكلاً بالباطل لعدم مالية ما لا منفعة فيه شرعاً ولا عرفاً وذلك كالحشرات والخنافس مثلاً قال المصنّف رحمه الله وفيه تأمّل أي في دليل الإيضاح تأمّل واشكال وجه التأمل لأنّ منافع كثير من الأشياء التي ذكروها في المقام أي في النوع الثالث وستأتي هذه الأشياء إن شاء الله تعالى يقابل كلّ واحد منها أي من المنافع عرفاً بمال ولو قليلاً أي ولو كان المال قليلاً قلّة المنافع

التي تقابل به بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه أي بإزاء قليل من المنفعة سفهاً عند العرف والعقلاء وعلى هذا ليس أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل فالعمدة في المقام ما يستفاد من الفتاوى والنصوص من عدم اعتناء الشارع المقدس بالمنافع النادرة ومن كونها أي كون المنافع النادرة كالمعدومة لأن النادر كالمعدوم والمعدوم ليس بشيء ومن النصوص الواردة في هذا المقام ما رواه عمّار بن مروان عليه السلام قال سألت أبا جعفر أي باقر العلوم عليه السلام عن الغلول فقال عليه السلام كل شيء غلّ من الإمام عليه السلام فهو سحت وأكل مال اليتيم وشبهه سحت والسحت أنواع كثيرة منها أجور الفواجر وثمر الخمر والنبذ والمسكر والرّبا بعد البيّنة فأما الرشا في الحكم فإن ذلك هو الكفر بالله العظيم جلّ اسمه وبرسوله صلى الله عليه وآله ^(١).

ورواه الشيخ رحمته الله مثله ومنها ما رواه سماعة بن مهران عليه السلام قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام إذا شارط وأجر الزانية وثمر الخمر وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم ^(٢).

ودالتهما على كون أكل المال بإزاء الشيء الذي لا منفعة فيه أكلاً بالباطل تكون بالدلالة الالتزامية إذ كون أكل مال اليتيم وأجور الفواجر وثمر الخمر والمسكر سحتاً يستلزم عقلاً كون أكل المال في قبالة الحيّات والعقارب والفأرة سحتاً بطريق أولى لأن الخمر والمسكر وغيرهما من الأشياء المذكورة في الروايتين أموالاً عرفاً أمّا بخلاف الحيّات والعقارب والخنافس ونحوها فإنّها ليست بأموال عرفاً ولكن رواية تحف العقول تدلّ على المدعى إذ فيها نهْي عن بيع جلود السباع التي لا ينتفع بها وقد علّل النهي فيها بكون أكل المال في قبالتها أكلاً بالباطل.

وأما الفتاوى فقال الشيخ رحمه الله في المبسوط إن الحيوان الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به من حيث جلوده كالثعلب والسنجاب والخز مثلاً وضرب الآخر لا ينتفع به من حيث جلوده كالأسد والذئب والحشرات إلى أن قال وإن كان مثلاً لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات مثل الحيات والعقارب والفأرة والخنافس والجعلان والحذاء والرخمة والنسر وبغات الطير وكذلك الغراب إنتهى كلام الشيخ الطوسي رحمه الله.

ولا بأس بتوضيح أسامي الحيوانات المذكورة ويقال: أن الخنافس جمع خنفس بالضم ثم السكون بعد الضم) وهي حشرة تسكن تحت الأرض لونها أسود كريهة الرائحة أصغر من الجعل والجعلان بكسر الجيم وسكون العين جمع الجعل بضم الجيم وفتح العين ضرب من الخنافس فعلم أنه من الحشرات وهذا الحيوان باعث لموت نمرود اللعين بواسطة لزعجه رجله والحدأ بكسر الحاء وفتح الدالّ وفتح الهمزة طائر يصيد الجرذان والجرذان نوع من الوزغة الصغيرة والرخمة بفتح الرّاء والخاء طائر كبير الجثة يأكل لحوم الميتات ويعبر عنها بكركس في الفارسية والنسر بتثليث النون طائر بطيئ الطيران أصغر من حيث الجثة من الرخمة والغرابان بكسر الغين وسكون الرّاء جمع الغراب بضم الغين وله أنواع الغراب الأسود والغراب الأبقع والزّاغ والابقع عبارة عن الغراب الذي تكون في بدنه نقطة سوداء ونقطة بيضاء.

وظاهر الغنية الإجماع على ذلك أي على ما ذكر في المبسوط من عدم جواز بيع مالا منفعة فيه أيضاً ويشعر به أي بالإجماع على فساد بيع الأشياء التي ليست لها منفعة معتدّ بها عند العقلاء والعرف عبارة التذكرة حيث استدلل على فساد البيع أي بيع مالا منفعة فيه بحسّة تلك الأشياء أي بنقص قدرها وعدم نظر الشارع المقدّس إلى مثلها في التقويم ولا يثبت يد لآحد من الناس عليها أي على

هذه الحيوانات التي لا نفع معتدّاً به لها فهذه الوجوه الثلاثة من خساستها قدراً ومن عدم نظر الشارع المقدّس إلى مثلها من حيث القيمة إذ ليست لها مالية عند الشرع والعرف كي تكون لها قيمة توجب نظره إليها وتقويمها ومن عدم ثبوت يد الملكية لأحد عليها تدلّ على فساد المعاملة بها وعلى عدم جواز بيعها بلا خلاف وإنّما قال المصنّف رحمه الله في نقل عبارة التذكرة يشعر ولم يقل ويدلّ لأنّ خسارة الشيء لا تدلّ لا بالمطابقة ولا بالتضمّن ولا بالالتزام على فساد بيعه بل تدلّ على قلّته من حيث المالية تدلّ على قلّة منفعته وقلّة المنفعة لا تدلّ على عدم جواز بيعه أي بيع الشيء الذي تكون منفعته قليلة نعم خسارة الشيء تشعر بعدم جواز بيعه كتعليق الحكم بالوصف يشعر بعليّة مأخذ اشتقاق الوصف نحو أكرم عالماً أي لعلمه ولا يدلّ عليها أي على عليّة مأخذ الاشتقاق للحكم قال العلامة الحلّي رحمه الله في كتاب التذكرة ولا اعتبار بما ورد في خواص الأشياء كلاً من منافعتها لأنّه لا تعدّ مالاً عند العرف مع ذلك أي مع كلّ واحد منها من الخواص إذ ما من شيء في عالم الكون إلّا وله خاصية مثلاً يكون للأسد خاصية ولكن لا توجب هذه ماليته بحيث يميل العقلاء إليه ويبدلون المال في قبالة وكذا شبيهه لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز وكذا عند الشافعي أي هو أفتى بعدم جواز بيع مثل الأسد والذئب والحيتات والعقارب وما شاكلها انتهى كلام العلامة رحمه الله قال المصنّف رحمه الله وظاهره أي ظاهر كلام العلامة رحمه الله إتفاقنا أي نخصّ معاشر الخاصّة عليه أي على عدم جواز البيع لهذه الأشياء المذكورة آنفاً ويستفاد من ظاهر كلامه وكذلك عند الشافعي لأنّ الفقيه إذا ذكر قول العامّة في قبالة قول الخاصّة فيستفاد منه اتفاق الخاصّة على الحكم.

قال المصنّف رحمه الله وما ذكره العلامة رحمه الله من عدم جواز بيع ما لا يعدّ مالاً شرعاً ممّا لا اشكال فيه لكون أكل المال في قبالة أكلا بالباطل ولكن إنّما الكلام فيما

عدوّه من هذا أي البحث إنّما يكون في الأشياء التي حاسبهم الفقهاء رضي الله عنهم من باب عدم جواز بيع ما لا يعدّ مالاً عند العرف بل عند الشرع أيضاً. والحال قد علم من الأمثلة المتقدّمة كون بعضها مالاً عرفاً كالنسر والرخمة والفيل.

قال فخر المحقّقين رضي الله عنهما في محكي إيضاح النافع ونعم ما قال قد جرت عادة الأصحاب رضي الله عنهم بعنوان هذا الباب في كتبهم وذكر أشياء معيّنة على سبيل المثال لتوضيح الممثل فإن كان ذكر الأشياء المعيّنة على سبيل المثال فحسن لأنّ عدم النفع مفروض فيها أي في الأشياء المذكورة فلا نزاع حينئذٍ في البين لأنّ ما مثل به لا يصحّ بيعه بوجه من الوجوه إذ بيع الذئب مثلاً لا يجوز مطلقاً لأنّه محكوم بعدم الانتفاع وعلى هذا فالمنع عن البيع متوجّه في أشياء كثيرة إذ لا نفع معتدّاً به لكثير من الأشياء الموجودة في الخارج.

وبالجملة فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسة مانعاً عن بيعه وعلى هذا فالمتعيّن فيما اشتمل منها أي من الحيوانات المذكورة آنفاً على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع هذا خبر للمبتدأ الذي هو عبارة عن كلمة المتعيّن فكلّ ما جازت الوصية التملّكية به لكونه أي لكون هذا الحيوان مقصوداً بالانتفاع للعقلاء فينبغي جواز بيعه أي بيع الحيوان الذي جازت الوصية به فالوصية بمثل الفيل والأسد والطاووس مثلاً جائز فيبيعها جائز للملازمة بين جواز الوصية وبين جواز البيع إلّا ما دلّ الدليل على المنع عن البيع فيه أي في الحيوان تعبّداً كما تعبّدنا الدليل بالمنع عن بيع أكثر المسوخات كاليربوع والقنفذ والسلحفاة مثلاً لعدم النفع المعتبر به بها عند العقلاء وقد صرّح في التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخات والمؤذيات كالثعبان والتمساح وإن منعنا عن بيعها أي بيع المسوخات والمؤذيات وظاهر هذا الكلام أي كلام العلامة رضي الله عنه في التذكرة أنّ

المنع عن بيعها على القول به أي بالمنع عن بيعها إنما يكون للتعبّد الشرعي وليس هذا المنع ثابتاً لعدم المالية وإلاّ لما جازت الوصية بها ومن جواز الوصية بها يستفاد كون المنع عن بيعها إنما يكون للتعبّد الشرعي.

ثم إنّ ما تقدّم منه أي من العلامة ﷺ من أنّه لا اعتبار بما ورد في الخواص أي في خواص الأشياء أعم من الحيوانات والنباتات والجمادات من منافعها لأنّه لا تعدّ ما لا عرفاً مع ذلك أي مع ما ورد من الخواص يشكل هذا خبر لأنّ في التركيب النحوي أي أنّ ما تقدّم يشكل بأنّه إذا اطّلع العرف على خاصية في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها أي غير التجربة كأخبار الشخص الماهر بخاصية حيوان من الحيوانات بحيث يحصل الإطمينان لنا بسببه فلا محيص حينئذٍ عن جواز البيع وعلى هذا فأبى فرق بينها وبين نبات من الأدوية قد علم في نبات الدواء بالتجربة أو غيرها تلك الخاصية يجوز بيع النباتات التي أخذت منها الأدوية بالإجماع وكذا بيع الحيوانات التي تكون لها خاصية وحينئذٍ أي حين كون الحيوان ذا خاصية فعدم جواز بيعه وعدم جواز أخذ المال في مقابله بملاحظة تلك الخصوصية يحتاج كلّ واحد منهما إلى دليل عقلي أو نقلي لأنّه حينئذٍ والضمير في لأنّه ضمير الشأن وحينئذٍ في الأصل كان حين إذ كان الحيوان ذا خاصية فخذف المضاف إليه وعوّض عنه التنوين فليس أخذ المال في قبالة أكلاً بالباطل بل يكون تجارة عن تراضٍ ويؤيد ذلك أي جواز البيع أي بيع الفيل والأسد وبعض الحشرات ما تقدّم في رواية التحف من أن كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيعه الرواية.

ووجه التأييد أنّ الحيوان إذا كان ذا خاصية سواء كان من المسوخ أم من السبع أم من الحشرات فيكون ذا مصلحة فيشملة عموم أنّ كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح فذلك حلال بيعه الرواية.

قال المصنّف رحمه الله ويؤيد ولم يقل ويدلّ لاحتمال تخصيص عموم كلّ شيءٍ بالمخصّص اللفظي أو العقلي بحيث خرج المخصّص عن تحت العام المسوخات والسباع والحشرات كلّاً أو بعضاً. وقد أجاد الشهيد رحمه الله في كتابه الدروس حيث قال ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء كالحشرات وفضلات الإنسان والحشرات أن كان بالحاء المهملة فهو جمع الحشرة ولكن المشهور أن جمعها حشرات وإن كان بالحاء المعجمة فهو مفرد بمعنى الشعر الذي لا لبّ له ولكن الاحتمال الأوّل أظهر وأنسب فيما نحن فيه وعلى أي حال وبيع ما لا منفعة معتداً بها عند العقلاء باطل من وجوه.

الأوّل: أنّ البيع عبارة عن مبادلة مالٍ بمالٍ والأشياء التي ليست لها منفعة معتداً بها عند العقلاء لا تكون بمالٍ بحيث يميل العقلاء بها ويذلون المال بازائها. الثاني: أنّ المعاملة على الأشياء التي لا تكون لها منفعة محلّلة باطلة لأنّ أكل المال بازائها أكل بالباطل فيشمّلها قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارةً عن تراض منكم﴾.

الثالث: أنّ المعاملة على الأشياء التي لا تكون لها منفعة محلّلة معتداً بها سفهية والمعاملة السفهية فاسدة بالإجماع.

الرابع: أنّ المعاملة عليها فاسدة بالإجماع وهو حجة إن لم يكن مدرِكياً وإلّا فلا.

الخامس: عبارة عن رواية تحف العقول وقد مضت فلا حاجة إلى الإعادة وقد حكى عن التنقيح أنّ بيع ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه لا بوجه البيع ولا بوجه الهية ولا بوجه الصلح ولا بوجه الإرث وذلك كالخنافس والديدان والخنافس جمع تكسير الخنفساء وقد مضت ولا بوجه الأكل ولا بوجه اللبس والديدان بكسر الدال وسكون الياء جمع دودة بمعنى كرمها بالفارسية لا يجوز إلّا

دودة القزّ فإنّه يجوز بيعها بلا خلاف ولهذا تباع بأعلى القيم في زماننا هذا أما وجه فعل الشهيد عليه السلام جيّداً في الدروس فلاّنه بيّن الكبرى الكليّة وأما ذكر الحشار وفضلات الإنسان فهو من باب المثال كما لا يخفى.

قال المصنّف عليه السلام وممّا ذكرنا من أنّه إذا كان للشيء نفع مقصود للعقلاء جاز بيعه يظهر النظر والإشكال فيما ذكره العلامة عليه السلام في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتنصاص الدم أي لمكيدين الخون في الفارسية.

وديدان القزّ التي يصاد بها السمك مثلاً إذا ماتت ديدان القزّ فيصطاد بها السمك بالنشر لها على وجه الماء كي يخرج السمك من الماء لأجل أكلها وحينئذٍ يصطاد.

وأما قبل موت ديدان القزّ فهي تكون أموالاً يميل العقلاء إليها ويبدلون المال بإزائها فالإشكال إنّما يكون في جواز بيع العلق حال حياته. وفي جواز بيع ديدان القزّ حال موتها وبعد ورود العلامة عليه السلام إشكالاً على جواز بيعها إستقرب المنع عن بيعهما قال في وجه المنع لندور الإنتفاع بهما فيشبه ما لا منفعة فيه لأنّ المنفعة النادرة كالمعدومة والمعدومة ليست بشيء.

فإن قيل إنّ لهما نفع عقلائي وهو إمتصاص الدم وصيد السمك فهذا النفع يجوز بيعهما. قلنا إنّ كلّ شيء موجود في عالم الإمكان له نفع ما إذ لم يخلق الأشياء عبثاً وبلا خواص ولكن الملاك في جواز بيع الأشياء ميل العقلاء بما هم عقلاء إليها بحيث يبدلون المال بإزائها ويبيعون ويشترون ولكن نوع العقلاء لا يميلون إلى العلق وديدان القزّ بعد موتها انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول ولا مانع من التزام جواز بيع كلّ ماله نفع ما بحيث يوجب التمايل وبذل المال لأنّ المقتضى لجواز البيع موجودٌ وهو عبارة عن نفع ما والمانع عنه مفقود إذ لا دليل العقلي ولا النقلي على عدم جواز البيع هذا مضافاً إلى أنّ الأصل الأوّلي

في الأشياء هو الجواز إلا ما خرج بالدليل.

ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع أي الشك في صدق مالية الشيء مستلزم للشك في جواز البيع أي بيع هذا الشيء لأمكن الحكم بصحة المعاوضة عليه لعمومات التجارة وهي تشمل بعمومها لبيع الأشياء التي شك في ماليتها إذ خرج منها أشياء مخصوصة بالتجارة بالخمير وسائر المسكرات والأعيان النجسة والمنتجسة وما لا منفعة فيه معتداً بها كالحشرات والمسوخات والسباع وكذا العمومات الصلح والعقود والهبة المعوضة وغيرها من أسباب الملك والنقل والانتقال وعمومات كل واحد منها تشمل ما نحن فيه وعدم المانع عن جواز بيعها إذا المانع عنه ليس بوجوده إلا أكل المال بالباطل ولكن المفروض عدم تحققه هنا لأن الفرض مالية الأشياء المشكوكة من حيث المالية فتكون لها منافع ولو كانت نادرة وعلى هذا فالوجوه التي ذكرت لفساد بيع الأشياء التي لها منفعة نادرة مردودة ومن جملة الوجوه كون المنفعة النادرة كالمعدومة ولهذا قال المصنف رحمه الله فالعمدة في المسألة هو الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة وهو أي عدم الاعتناء بها ظاهر من التأمل والتعمق في الأخبار أيضاً كما يظهر من الإجماع ومنها ما دلّ على تحريم بيع ما تحرم منفعته الغالبة مع اشتماله على منفعة نادرة محللة والموصول الأول عبارة عن الخبر الواصل إلينا عن المعصوم عليه السلام والموصول الثاني عبارة عن الشيء الذي تحرم منفعته الغالبة والضمير في إشتماله راجع إلى هذا الشيء مثل قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها وهذا الخبر يكون شاهداً على المدعى بناءً على أن للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود وتلك كجعلها صابوناً وكتهدين السيّارات وغيرها بها والظاهر من تحريمها تحريم أكلها أو تحريم سائر منافعها المتعارفة وذلك كصنع المأكولات المتنوعة

بها سيمّا في زماننا هذا لمهارة الناس في هذا الزمان بصنع الخبز المتنوّعة من شحم الطيور والبقرة وغيرهما.

فالنتيجة أنّ منافع غالبية الشحوم كأكلها وسائر منافعها المتعارفة عند الناس محرّمة عليهم أما منفعتها النادرة فهي محلّلة لهم وتلك كجعلها جزء الصابون وكالاستصباح بها فلولاً أنّ النادر أي النفع النادر في نظر الشارع المقدّس كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن بيع الشحوم ومنع الشارع المقدّس عن بيع الشحوم يكون دليلاً على عدم الاعتناء بالمنفعة النادرة.

كما لم يمنع الشارع المقدّس عن بيع ماله منفعة محلّلة مساوية للمنفعة المحرّمة في التعارف أي عرف الناس والاعتداد أي اعتناء الناس بالمنفعة المحلّلة كالأعشاب إذ لها منفعة محلّلة كأكلها ولها منفعة محرّمة كتخميرها والشارع المقدّس لم يمنع عن بيعها أصلاً وما هذا إلاّ لاعتناء الشارع المقدّس بالمنفعة المحلّلة المساوية للمحرّمة.

إلاّ أن يقال إنّ المنع عن البيع فيها أي في الشحوم تعبّد للنجاسة وليس المنع عن البيع فيها ثابتاً من حيث عدم المنفعة المتعارفة لأنّ المراد من الشحوم هو شحوم الخنزير أو شحوم الحيوان الذي لم يذكّر شرعاً وعلى هذا لا يكون هذا الخبر دليلاً على المدعى كما لا يخفى.

قوله فتأمّل وهو إشارة إلى أنّ المانع عن بيع الشحوم ليس لأجل النجاسة لأنّ مجرد نجاسة الشيء لا يوجب حرمة بيعه بل حرمة البيع والمعاملة تدور مدار المنفعة المحرّمة بحيث تكون منفعة غالبية الشيء محرّمة شرعاً كما يدور جواز البيع والمعاملة مدار المنفعة المحلّلة وعلى ضوء هذا فانقدح لك أن منع اليهود عن بيع الشحوم إنّما يكون لأجل عدم المنفعة المحلّلة المتعارفة لهم فيها وليس المنع عن بيعها لأجل نجاستها وقد سبق جواز بيع المتنجّس كالدهن

المتنجس وغيره فراجع هناك كما لا يخفى.

قوله وأوضح من ذلك قوله عليه السلام في رواية تحف العقول

قال المصنف رحمه الله وأوضح من الاستدلال على المدعى بخبر المذكور قول مولانا الصادق عليه السلام في رواية تحف العقول واردة في ضابط ما يكتسب به وكل شيء يكون لهم أي للعباد فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشرائه الحديث وطريق الاستدلال بهذا الخبر أن الظاهر من الصلاح من جهة من الجهات هو المنافع الغالبة المتعارفة بحيث يكون فيها صلاح للعباد من حيث التعيش في الدنيا وتحصيل الزاد للعقبى والمنفعة النادرة لا تعد من صلاح تعيش العباد ولا من محصل زادهم ولهذا كانت المنفعة النادرة في نظر الشارع المقدس كالمعدومة بحيث لا يصح بذل المال بازائها عند العقلاء وعلى ضوء هذا لا يراد من الصلاح المذكور في الرواية مجرد المنفعة وإن كانت قليلة وإلا أي لو أراد منه مطلق المنفعة لعم أي لشمّل لفظ الصلاح الأشياء الموجودة في العالم كلّها إذ ما من شيء إلا وله نفع ما لأن كلّ الأشياء مخلوق الله تعالى وكلّ مخلوق الله له نفع فكلّ الأشياء له نفع وقوله هذا معطوف على قوله السابق أي وأوضح من ذلك قول مولانا الصادق عليه السلام في آخره أي آخر رواية تحف العقول إنما حرّم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا الخبر ولفظ كذا وكذا كناية من الألفاظ التي هي المذكورة في هذه الرواية من الفاظ البرابط والمزامير والشرطنج وكلّ ملهوّ به والصلبان والأصنام وغيرها وجه الدلالة على المدعى فإن كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك أي في الرواية لها منافع محلّلة وقيد الكثير يكون لإخراج الأصنام إذا صنعت من الحجر أو الجصّ مثلاً فإن الأشربة المحرّمة كالخمر وسائر المسكرات ينتفع بها في معالجة الدوّاب وهي جمع دابة بل

المرضى من الإنسان ولكن جعل الخمر والمسكرات من جملة الأشياء التي يجئ منها الفساد محضاً يكون بلحاظ عدم اعتناء الشارع المقدس بالمنفعة النادرة وبهذه المصالح لندرتها.

وأما بيان وجه كون حديث التحف أوضح دلالة على المدعى الذي هو عبارة عن عدم جواز بيع ما لا منفعة فيه فيقال إن دلالة حديث التحف صدرًا وذيلًا على عدم جواز البيع لهذه الأشياء التي ليست لها منفعة متعارفة وإن كانت لها منفعة نادرة أوضح من دلالة حديث النبوي المشهور عليه لأن دلالة لفظ الصلاح على الحلية ولفظ الفساد على الحرمة تكون أوضح من دلالة لفظ لعن على الحرمة لأن الأحكام الالهية تابعة للصلاح والفساد والمصالح والمفاسد وليست بتابعة للعن فكل شيء فيه الصلاح للعباد فهو جائز فعلاً مع المنع من النقيض أو مع عدم المنع من النقيض كما أن كل شيء فيه الفساد لهم فهو جائز تركاً مع المنع من النقيض أو مع عدم المنع من النقيض هذا أولاً وثانياً أن دلالة لفظ حلال مذكور في صدر الرواية ولفظ حرّم مذكور ذيلًا على حلية البيع وحرمة البيع إنما تكون بالمطابقة ودلالة لفظ لعن على حرمة بيع الشحوم بالالتزام ولا إشكال في أن دلالة المطابقة أظهر من دلالة الإلزامية وهذا واضح لا غبار عليه إلا أن الإشكال في تعيين المنفعة النادرة وتمييزها وإفتراقها عن غيرها من المنفعة المتعارفة المتداولة لأننا لا نعلم خواص كثير الأشياء نفعاً وضرراً ولهذا اشتبه علينا الأمر واشكل علينا تمييز المنفعة النادرة عن المنفعة المتعارفة ولو تميّزنا النادرة منها عن المتعارفة منها فحسن وإلا فالواجب هو الرجوع في مقام الشك إلى أدلة التجارة ونحوها من أدلة الصلح والهيئة المعوضة وغير المعوضة نحو قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ ونحو قول الرسول الأكرم ﷺ الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم

حلالاً ونحو قول مولانا الصادق عليه السلام تجوز الهبة لذوي القرابة والذي يثاب عن هبته وغيرها من العمومات الدالة على المدعى.

وهذه الأدلة بعمومها تشمل للموارد المشكوكة المجملة من حيث النفع المتعارف والنفع النادر وهذا الشك مسبب عن الشك في المالية عرفاً وعدمها وقد إنقذ لك عما سبق أن يبيع كل شيء يجوز إذا كان ذا نفع محلل وإذا كانت منفعته المتعارفة محللة في الشرع الأقدس وبيع كل شيء لا يجوز إذا كانت منفعته الغالبة المتعارفة محرمة في الدين الحنيف وكذا حكم الصلح والهبة وسائر أسباب الملك والنقل والانتقالات حرفاً بحرف.

ومنه يظهر أي من صحة جواز بيع الأشياء التي له مالية عرفاً يظهر لك أن الأقوى جواز بيع السباع كالأسد والذئب والنمر والثعلب ونحوها بناء على وقوع التذكية الشرعية عليها أي على السباع كما هو قول الأكثر وهو الأظهر للانتفاع البيّن الواضح بجلودها.

والحال قد صرح في الرواية المأثورة على بعضها من حيث الانتفاع بجلودها كصنعها سروجاً للأفراس والبغال والحمير والسيارات والطيارات ونحوها وذلك كالثعلب والنمر والسنجاب والخزّ وكذا حكم شحومها للتدهين وكذا حكم عظامها لعقد السكين والسيوف ونحوهما وأما لحومها للسفن ونحوها فالمصرّح به في التذكرة عدم الجواز أي عدم جواز بيعها حال كون عدم الجواز معللاً بدور المنفعة المحللة المقصودة منها وتلك كإطعام الكلاب المحترمة ككلب الصيد وكلب الحائط وكلب الزرع وكلب الماشية وإطعام جوارح الطير والمنفعة النادرة كالمعدومة والمعدومة ليست بشيء ويظهر أيضاً ممّا ذكرنا من جواز بيع الأشياء التي لها مالية عرفاً جواز بيع الهرة سيّما الصياد منها فأرة وطيوراً صغاراً والحيات وهو المنصوص في غير واحد من الروايات.

ومنها ما رواه محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام عن مولانا الصادق عليه السلام قال: ثمن الكلب الذي لا يصيد ككلب الهراش سحت ثم قال عليه السلام ولا بأس بثمرن الهرة ^(١).

ونسبه في موضع من التذكرة أي نسب العلامة عليه السلام جواز بيع الهرة إلى علمائنا عليهم السلام بخلاف القرد لأن المصلحة المقصودة منها وهو عبارة عن حفظ المتاع والأجناس بتوسطها نادرة جداً إذ يتفق حفظ المتاع بها لبعض الأشخاص في زمان من الأزمنة وفي مكان من الأمكنة ثم أعلم أن عدم المنفعة المعتد بها عند العقلاء يستند تارة إلى خسة الشيء كالحشرات ولهذا قال المصنف عليه السلام كما ذكر من الأمثلة في عبارة المبسوط للشيخ عليه السلام من الأسد والذئب والحيات والعقارب والفأر والخنافس والجعلان وأمثالها وأخرى إلى قلته كجزء يسير من المال بحيث لا يبذل في مقابله مال كحبة حنطة من الصبرة والفرق بين الأول وبين الثاني أن الأول لا يملك أي ليس بمملوك ولا يدخل تحت اليد أي ليس لأحد يد المالكية عليه أما بخلاف الثاني فإنه يملك أي يكون مملوكاً ولذا إذا غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً كالحبوب مثلاً أو قيمته إن كان قيمياً كالحيوانات مثلاً خلافاً للتذكرة فلم يوجب لا مثله ولا قيمته أي لا مثل الجزء اليسير من المال كحبة حنطة وغيرها من الحبوب ولا قيمته إذا كان قيمياً.

ولو غصب غاصب حبة حنطة وأتلفه فلم يوجب العلامة عليه السلام ردّ مثلها إلى مالكها وكذا لو غصب شيئاً يسيراً من القيمي كعشر الوجب من المنسوجات مثلاً فلم يوجب العلامة عليه السلام ردّ قيمته إلى مالكه وهذا مراد من قول المصنف عليه السلام كغير المثلي.

وضعه بعض الفقهاء رحمهم الله بأنّ اللازم حينئذٍ عدم الغرامة والضمان فيما لو غصب غاصب صبرةً من الحنطة تدريجاً أي حبةً حبةً ويمكن أن يلتزم العلامة رحمهم الله فيه أي في المثلي بما يلتزم في غير المثلي ولا يخفى.

أنّ هذا الكلام يكون جواباً عن قِبَل العلامة رحمهم الله من الإشكال الذي أورده البعض على العلامة رحمهم الله أمّا بيان الجواب فهو أنّ الغاصب إذا غصب قليل القيمي تدريجاً أي شيئاً فشيئاً حتى اجتمع عنده كثير منه بحيث يصير مالاً ويصدق عليه اسم المالية ويستقرّ الضمان عليه بالقيمة لو أتلفه وكذا لو غصب صبرةً تدريجاً حتى اجتمع عنده كثير منها بحيث يصدق عليه اسم المالية عرفاً فيصير ضامناً ووجب عليه ردّ مثله إلى مالكه.

قوله فافهم وهو إشارة إلى أنّ قاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤدّي تشمل عمومها شيئاً قيمياً قليلاً وإن لم يصدق عليه اسم المالية عرفاً فهي تقتضي الضمان وشيئاً مثلياً سيراً والعموم في القاعدة يستفاد من الماء الموصول وهو يشمل القليل والكثير القيمي والمثلي سواء صدق عليهما اسم المالية عرفاً أم لم يصدق عليهما عرفاً والعلامة رحمهم الله قال بالضمان في المثلي اليسير كحبة حنطة مثلاً كما قال به في القيمي القليل وعلى ضوء هذا لا يرد على العلامة رحمهم الله إشكال البعض وينبغي في هذا المقام توضيح الأمرين:

الأوّل أن النسبة بين المال وبين الملك عموم من وجهٍ مادة اجتماعهما في كتاب شريف جواهر الكلام الذي هو ملك الآقا مفيدي مثلاً ومادة الافتراق عن جانب المال في النباتات التي تنبت في الأراضي الموتى ومادة الافتراق عن جانب الملك في حبة الحنطة مثلاً ولهذا لو غضبها غاصب فيجب عليه ردّ مثله إلى مالكه في صورة التلف والاتلاف أو ردّ عينها إليه إذا كانت باقيةً.

الثاني بيان الفرق بين المثلي والقيمي ويقال إنّ المثلي عبارة عما يتساوى

اجزائه كالحبوب مثلاً والقيمي عبارة عما يتفاوت اجزائه كالحيوانات مثلاً. ثم أن منع حق الاختصاص في القسم الأول الذي هو عبارة عن استناد عدم المنفعة في الشيء إلى خساسته وخسسته مشكل جداً مع عموم قول الرسول الأكرم ﷺ من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به^(١) وعموم هذا الحديث يشمل ما نحن فيه من جمع زيد بن أرقم حشرات كالخنافس والجعلان هذا مع عد أخذ منه قهراً ظلماً عرفاً أي مع عد أخذ ما لا منفعة فيه لخساسته من الحائز قهراً أي بدون رضاه ظلماً عرفاً لأن هذا الأخذ بلا حق وكل أخذ شيء من المسلم بلا حق ظلم عليه أي على المسلم.

وأما الفرق بين الحق والحكم فمن جهات:

الأولى أن الحق قابل للإسقاط والحكم غير قابل للإسقاط مثلاً يصح أن يقول ذو الخيار أسقطت خياري سواء كان خيار الشرط وخيار الغبن أم غيرهما من خيار المجلس وخيار الحيوان... ويأتي تفصيل أقسام الخيارات وأحكامها في بحث الخيارات إن شاء الله تعالى وكذا حكم سائر الحقوق من حق السبق وحق الأولوية وغيرهما من حق الاختصاص مثلاً ولا يصح أن يقول المكلف أسقطت حكم الصلوة أي وجوبها مثلاً.

الثانية أن الحق يورث فينتقل إلى المورث كحق الخيار مثلاً أمّا بخلاف الحكم فإنه لا يورث فلا ينتقل إلى المورث.

الثالثة أن ما كان قابلاً للمعاوضة والمصالحة بأن ينتقل إلى الغير بصلح وغيره فهو حق وإلا فحكم ومن أراد الاطلاع على سائر الفروق بينهما فعليه بالمطولات.

في بيان الإشكالات الواردة على روايه تحف العقول^(١)

الإشكال الأول: إن متن الرواية يخلو عن الاستحكام للاضطراب المسهود فيها من حيث تكرار بعض كلماتها ومن حيث إجمال بعض جملاتها بحيث يصعب فهمها وتفهمها.

الإشكال الثاني: أنّها لم تنقل في الكتب المعتبرة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار.

الإشكال الثالث: أنّها مرسلة لأنّ الوسائط التي كانت بين الراوي والمروي عنه حذفت ومن الواضح أن الإرسال يوجب عدم حجية الخبر.

في الأجوبة عنها

أما الجواب عن الإشكال الأول: فيقال إنّنا لا نسلم اضطرابها وتشويشها بالمعنى الذي ذكر في طيّ الإشكال الأول لأنّها تكون في كمال الوضوح والترتيب من حيث تقدّم الشرط على الجزاء والمبتداء على الخبر ومن حيث تعريف المبتداء وتنكير الخبر...

الحاصل ليس فيه تكرار ولا اضطراب ولا خلل. وعن الثاني أن كتبنا المعتبرة لا تنحصر في الكتب الأربعة بل لنا بحمد الله تعالى كتب قيّمة آخر كالوسائل والوافي وتحف العقول وأمثالها فالشهرة العملية جابرة لإرسالها وضعف سندها كما لا يخفى.

~ وأما الإشكالات الآخر فهي لا تليق بالذكر في هذا المقام أصلاً لسخافتها

١. وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٤ باب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحقائق ج ١٨ ص ٦٧ تحف العقول ص ٣٣١.

كما لا يخفى، على المتأمل الصادق الحمد لله اللهم صل على سيدنا محمد وآله الأطهار.

قال المصنف رحمه الله: النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه إلى قوله المسألة الثانية:

قال المصنف رحمه الله: النوع الرابع من أنواع اكتساب المحرم في الشريعة المقدسة ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه وأعلم أن العمل الصادر من المكلف إما يكون محرماً بنفسه وذلك كالتنجيم والتطيف مثلاً لأنهما محرمان بنفسهما وذاتهما مع قطع النظر عن شيء آخر حلالاً كان أو حراماً مثلاً التطيف حرام سواء كان في الشيء الحلال أم في الشيء الحرام وإما يكون محرماً بواسطة ترتب شيء آخر عليه وذلك كبيع الخمر مثلاً لأن البيع من حيث هو بيع ليس بحرام بل تكون حرمة باعتبار اضافته إلى الخمر وبلحاظ ما يترتب عليه وكذا سائر البيوع الباطلة كالبيع الربوي والبيع الضروي وغيرهما من البيوع الباطلة في الشريعة المقدسة ثم قال المصنف رحمه الله: وهذا النوع وإن كانت أفراده ومصاديقه جميع الأعمال المحرمة بنفسها وذاتها القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والبعالة وغيرهما وحاصل الكلام أن المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان النوع الأول من الاكتساب المحرم والنوع الثاني منه والنوع الثالث منه شرع في بيان النوع الرابع منه والتفصيل أن النوع الأول في بيان الاكتساب بالأعيان النجسة كالخمر، والكلب، والدم، وأن النوع الثاني في بيان الاكتساب بالأشياء التي لا يقصد منها إلا الحرام كهيكل المبتدعة وأن النوع الثالث في بيان الاكتساب بالأعيان الخارجية التي ليست لها منفعة معتد بها عند العقلاء كالحشرات فهذه الأنواع الثلاثة مشتركة في جهة المعاضة على الأعيان الخارجية وفي أن متعلق البيع

الصادر من المكلف يكون في كلّ واحد منها الأشياء الخارجية والأعيان الثابتة وليس متعلّق البيع عمل المكلف الصادر منه بالاختيار وهذا المطلوب واضح لا غبار عليه.

وأما النوع الرابع من الإكتساب المحرّم فهو مربوط بعمل المكلف الصادر منه باختياره ولهذا قيل أن كلّ عمل يصدر من المكلف باختياره لا محالة يترتب عليه حكم من الأحكام الخمسة التكليفية وحكم من الأحكام الوضعية فيترتب عليه إمّا الوجوب وإمّا الاستحباب وإمّا الكراهة فالأوّل كصلوة الظهر والثاني كصلوة الليل والثالث كالصلوة في الحمام وإذا صدر عنه شرب الخمر فيترتب عليه الحرمة وإذا صدر عنه أكل الخبز وشرب الماء فيترتب عليهما الإباحة بالمعنى الأخصّ وإذا صدر عنه باختياره بيع داره بقيمته فيترتب عليه الصحة وإذا صدر عنه بيع كتبه على نحو الإكراه والإجبار فيترتب عليه الفساد وهكذا هلم جرّاً والأعمال المحرّمة في حد نفسها وذاتها على نحوين:

الأوّل أن تكون قابلة لمقابلة المال عرفاً ويصحّ أن تكون مورد المعاوضة في مقام البيع والإجارة والصلح والهبة والتملك وتلك كالتخمير والتصليب والتجسيم.

ويصحّ عرفاً وعند العقلاء بما هم عقلاء بيع الأعتاب لأجل التخمير كما هو رائج ومتعارف في قارة أوروبا وفي قارة أمريكا وبيع الأخشاب لأجل صنعها صليباً أو صنماً وكذا يصحّ عرفاً استئجار شخص للتخمير والتصليب والتجسيم وكذا الجعالة والصلح والهبة ونحوها يصحّ عرفاً أن يقول الشخص كلّ من صنع لي مجسماً كذا وكذا فله شيء أو يقول لشخص صالحتك بكذا أي بألف دينار على أن تصنع لي هذا الذهب صليباً أو صنماً أو وثناً ويصحّ عرفاً أن يقول الموجر للأجير أجرتك بكذا على أن تجعل لي هذا العنب خمراً وعلى أن تصنع

لي هذا الخشب صليباً ويصحّ عند العقلاء أن يقول الشخص لشخص وهبتك هذا الخمر أو الصليب أو الصنم بشرط أن تهب لي ألف قلم أو بلا شرط العوض ويصحّ أن يقول الشخص لشخص آخر ملكتك هذا الصليب أو هذا الصنم بكذا ولكنّ الشرع الأقدس لم يمض أصلاً هذه الأمور المذكورة كالبيع والصلح والإجارة والجعالة والهبة والتمليك.

الثاني أن تكون غير قابلة للمقابلة بالمال عرفاً وعند العقلاء ولا تصحّ أن تكون مورد المعاوضة بالمال عندهم وتلك كالكذب والغيبة والبهتان والنميمة وما شاكلها من المحرّمات الشرعية التي ليس بذل المال في قبالتها بمتعارف عرفاً إذ لا يعقل عرفاً أن يقول الشخص لشخص بعتك كذبي وغيبتي بكذا أو يقول له أجرتك بكذا على أن تقول لي كذباً أو غيبةً أو بهتاناً وكذا لا يصحّ عرفاً أن يقول له صالحتك كذبي وغيبتي بكذا ولا يصحّ أيضاً أن يقول الشخص كلّ من قال كذباً أو غيبةً فله كذا ولا يعقل أن يقول وهبتك كذبي وبهتاني بكذا أو مجّاناً أو ملكتك كذبي أو بهتاني الذي قلته على شخص بكذا أي بألف تومان.

وعلى أيّ حال تكون الأعمال المحرّمة في حدّ ذاتها من حيث الأفراد كثيرة جداً في الشريعة المقدّسة ولكن جرت عادة الأصحاب عليهم السلام بذكر كثير من الأعمال التي يكون الاكتساب بها من المحرّمات الشرعية والتي تكون قابلة، للمقابلة بالمال عرفاً بل ذكروا في هذا النوع الأعمال التي ليست بقابلة للمقابلة بالمال عرفاً وتلك كالكذب، والغيبة، والتهمة، والنميمة، ونحوها ولا يذهب عليك أنّه ينبغي أن يذكر الفقهاء العظام عليهم السلام جميع الأعمال المحرّمة القابلة للمقابلة بالمال عرفاً ولم يذكروا بعض الأعمال المحرّمة الذي ليس بقابل للمال عرفاً كي يكون البحث عن النوع الرابع من الاكتساب المحرّم جامعاً لأفراده ومانعاً لأغياره وعلى ضوء هذا فانقدح لك أن ذكر بعض الأعمال المحرّمة القابل للمقابلة بالمال

عرفاً أصلي ومحور البحث في هذا المقام وذكر بعض الأعمال المحرمة الذي ليس بقابل للمقابلة بالمال عرفاً إستطرادي وطفيلي لكمال التناسب والتشابه بينهما أي بين الأعمال المحرمة القابلة للمقابلة بالمال عرفاً وبين الأعمال المحرمة غير القابلة للمقابلة بالمال عرفاً في الحرمة والتحريم كما أن النحاة ذكروا في مبحث الموصول الإسمي موصولاً حرفياً استطراداً وطرده للباب وكما أن الصرفيين حذفوا الهمزة في يكرم وتكرم ونكرم إذ في الأصل يأكرم تأكرم نأكرم من جهة طرد الباب مع أكرم وهي في الأصل أأكرم اجتماع الهمزتين في الكلمة الواحدة ثقيل ولهذا حذفت إحدى الهمزتين لأجل التخفيف ولكن حذفت الهمزة في الأفعال الثلاثة الآخر طرده للباب.

قال المصنّف رحمه الله وكيف كان الأمر في هذا المقام سواء كان ذكر بعض المحرمات الذي ليس المتعارف فيه للمقابلة بالمال عرفاً وعند العقلاء بما هم عقلاء حسناً أم لا يحسن تقتضي وتتبع آثار الفقهاء العظام رحمه الله بذكر أكثرها أي أكثر الأعمال المحرمة القابلة للمقابلة بالمال عرفاً وبذكر بعض الأعمال المحرمة الذي ليس المتعارف فيه للمقابلة بالمال عرفاً في طي المسائل الثمانية عشر المترتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله تعالى نذكر أولاً العمل المحرم الذي يكون في أول عنوانه حرف التاء المعجمة من حروف الهجائية وذلك كالتدليس والتشبيب. ثم نذكر ثانياً العمل المحرم الذي يكون في أول عنوانه حرف الحاء المهملة نحو حفظ كتب الظلال حرام. ثم نذكر ثالثاً العمل المحرم الذي يكون في أول عنوانه حرف الراء المهملة نحو الرشوة حرام ثم نذكر رابعاً العمل المحرم الذي يكون في أول عنوانه حرف السين المهملة مثل سب المؤمنين حرام ثم نذكر خامساً العمل المحرم الذي يكون في أول عنوانه حرف الغين المعجمة نحو الغش حرام ثم نذكر سادساً العمل المحرم الذي يكون في

أول عنوانه حرف القاف المعجمة نحو القمار حرام ثم نذكر سابعاً العمل المحرّم الذي يكون في أول عنوانه حرف الكاف المهملة نحو الكذب حرام ثم نذكر ثامناً العمل المحرّم الذي يكون في أول عنوانه حرف اللام المهملة نحو اللّهُو حرام ثم نذكر تاسعاً العمل المحرّم الذي يكون في أول عنوانه حرف الميم المهملة نحو معونة الظالمين في ظلمهم حرام ثم نذكر عاشراً العمل المحرّم الذي يكون في أول عنوانه حرف النون المعجمة نحو النّميمة محرّمة ثم نذكر حادي عشرّاً العمل المحرّم الذي يكون في أول عنوانه حرف الواو المهملة نحو الولاية من قبل الجائر محرّمة. ثم نذكر ثاني عشرّاً العمل المحرّم الذي يكون في أول عنوانه حرف الهاء المهملة نحو هجاء المؤمن حرام وعلى ضوء هذا.

فنقول المسألة الأولى تدليس الماشطة المرثة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام إلى قوله المسألة الثانية أي تدليس المرثة التي يريد زيد بن أرقم تزويجها حرام شرعاً وعقلاً أي تظهر الماشطة حسن المرثة وجمالها وملائمتها بوسيلة الوسائل التي هي موجودة عند الماشطة سيما في زماننا هذا فهذا تدليس وهو حرام بلا خلاف كما عن الرياض للطباطبائي رحمته الله وعن مجمع الفائدة للمقدّس الأردبيلي رحمته الله إذا أراد شخص تزويج المرثة أو اشتراء الأمة ولكن المرثة الماشطة تدلس أو المرثة تدلس بنفسها من غير المراجعة إلى الماشطة لأجل رغبة الشخص الذي أراد تزويجها أو قصد اشتراها أي اشتراء الأمة والتدليس المحرّم يتحقّق بأمر منها بوشم الخدود والأيدي والأرجل كما في المقنعة والسرائر والنهاية والجمع وشوم على وزن فعول بالضم كوسم والجمع وسوم بالضم أيضاً والخدود جمع الخد بمعنى رخسار في الفارسية والأيدي جمع اليد والأرجل جمع الرجل ومعناها واضحان وأما الوشم فهو بمعنى «خال كه با ميل و سوزن روی پوست بدن بکوبند» في الفارسية بحيث يوجب الزينة

ظاهراً والرغبة في تزويجها أو شرائها فإن قيل لِمَ جعل العلماء رحمهم الله التدليس عنواناً مستقلاً في هذا المقام قبال عنوان الغش والحال أنه من مصاديقه قلنا إنهم جعلوه عنواناً مستقلاً لأجل ورود الأخبار الخاصة في تدليس المرأة من جهة حرمة الوشم والنمص والوشر.

وسياأتي توضيح مفاهيم هذه الكلمات قال المفيد رحمهم الله في كتابه المقنعة وكسب المواشط حلال وهي جمع تكسير الماشطة إذا لم يفشش ولم يدلّسن في عملهنّ وقد علم من هذا الكلام أن المشط من حيث هو مشط ليس بحرام أصلاً بل هو أمر مستحسن عقلاً وشرعاً وعرفاً بل حرمة من جهة الغش والتدليس وهما يتحقّقان بوصل شعر المرأة وبوشم الخدود والأيدي والأرجل وبتخمير الخدود والوصل أي وصل الشعر يتحقّق بوصل شعر الإنسان المذكر أو المؤنث بشعر المرأة التي تكون قليلة الشعر أو قصيرة الشعر أو تكون جرباء كي يوجب زينتها فيرجب الرجل الذي يريد تزويجها أو اشتراها وعلى هذا فالتدليس المحرّم مأخوذ من الدلس بمعنى الخديعة أي إظهار خلاف الواقع وإخفاء نفس الواقع ولهذا ثبت خيار التدليس للمشتري إذا ظهر المبيع معيباً لأنّ البائع قد أخفى عيبه وأظهر أنّه بريء من العيب والنقص نعم وصل شعر غير الإنسان كشعر المعز أو الفرس بشعر المرأة سواء كانت حرّة أم أمّة ليس بحرام كما قال بهذا المطلب المفيد رحمهم الله في كتابه المقنعة وكذا العلامة رحمهم الله في كتابه النهاية وكذا قال ابن ادريس الحلبي رحمهم الله في كتابه السرائر في عداد المحرّمات وعمل المواشط بالتدليس أي ومنها عمل المواشط بالتدليس الذي يتحقّق بوشم الخدود وتخميرها ونقشها ونقش الأيدي والأرجل وبوصل شعر النساء بشعر غيرهنّ من الإنسان سواء كان رجلاً أم أنثى وما جرى مجرى ذلك كمن تزوّج ابنته بزيد بشرط أن تكون باكرة فظهرت ثبّة وغير ذلك من أنواع التدليس المحرّم وكذا قال الشهيد الأوّل رحمهم الله

بحرمة التدليس بهذا المعنى في الدروس وكذا قال بالحرمة في حاشية الإرشاد. قال المصنّف رحمه الله وفي عدّ وشم الخدود من جملة التدليس تأمل وإشكال لأنّ الوشم في حدّ نفسه ومن حيث هو هو زينة والزينة مستحسن عقلاً وشرعاً وعرفاً هذا أوّلاً.

وثانياً لأنّ الله جميل يحبّ الجمال كما في الحديث وكذا التأمل ثابت في التفصيل بين وصل شعر المرأة التي يراد تزويجها أو شعر الأمة التي يراد اشتراها بشعر الإنسان ووصله بشعر المعز أو الفرس مثلاً بحيث يكون الأوّل تدليساً محرّماً والثاني مباحاً إذ لا يكون تدليساً وجه الإشكال أن وصل شعر المرأة بشعر الإنسان ووصل شعرها بشعر غيره إمّا يكونان معاً تدليساً وإمّا لا يكونان معاً تدليساً وعلى هذا فلا معنى للتفكيك بينهما بحيث يكون الأوّل تدليساً والثاني لا يكون بتدليس ولكن دفع المصنّف رحمه الله الإشكال الذي أورده على كون وشم الخدود تدليساً بهذا التوجيه بأنّه قد يكون الغرض الأصلي من وشم الخدود أن يحدث في البدن نقطة خضراء حتّى يترأى بياض سائر البدن وصفائه أكثر ممّا كان البدن يرى لولا هذه النقطة الخضراء ولا ريب في كون هذا تدليساً لأنّها ترى خلاف الواقع واقعاً هذا توجيه الإشكال الأوّل.

وأما توجيه الإشكال الثاني بأن شعر غير المرأة كشعر المعز أو الفرس لا يلتبس ولا يشتهبه على الشعر الأصلي الثابت للمرأة وعلى هذا فلا يحصل بهذا الوصل تدليس أمّا بخلاف شعر المرأة فإنّه يحصل به تدليس إذ يلتبس هذا الشعر بشعر الأصلي الثابت للمرأة.

وكيف كان حال وشم الخدود هل يكون من الزينة المستحسنة أم ليس منها يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير سواء كان الغير إنساناً أم غير إنسان وهذا المطلب يستفاد من إطلاق هذا الخبر ولهذا قال

المصنّف رحمه الله وظاهرها أي ظاهر روايات الباب المنع عن الوشم والوصل ولو في غير مقام التدليس إذ لم تقيّد المنع عن الوشم والوصل بصورة التدليس فقط والحال أنّه تكون في مقام بيان الأحكام الواقعية.

ومنها مرسله ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: دخلت ما شطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لها هل تركت عملك أو أقمت عليه فقالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله أنا أعمله الآن إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه أي إذا نهيتني عنه فأتركه فقال صلى الله عليه وآله فإفعلني فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فإنّها تذهب بماء الوجه ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها^(١).

ويستفاد من هذه الرواية النهي عن الأمرين أحدهما جلاء الوجه بالخرقة المعهودة عند الماشطة ثانيهما وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى وأمّا وصل شعر المعز بشعر المرأة فلا بأس به ولكن النهي عن الأمرين المذكورين إرشادي وليس بمولوي وأمّا الفرق بين النهي المولوي وبين النهي الإرشادي فقد حقّق في علم الأصول ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع هناك سيّما كتاب كفاية الأصول للمحقّق الخراساني رحمه الله ولا يخفى عليك أنّ ضمير المؤنث الثابت في كلمة فإنّها ترجع إلى الخرقّة فيكون المراد أن هذه الخرقّة التي تدلكين بها الوجه موجبة لتضرّر الوجه بحيث تذهب رونق الوجه وأمّا احتمال رجوعه إلى التجلية المستفادة من كلمة لا تجلي نظير إغولوا هو أقرب للتقوى أي العدل المستفاد من جملة اعدلوا فهذا احتمال بعيد من جهة تأنيث الضمير لأنّ التجلية مصدر وفيه يساوي المذكر والمؤنث والمذكر أصل ومع التمكن من الأصل لا حاجة إلى ذكر الفرع سيّما في كلام الإمام عليه السلام وعلى فرض رجوعه إلى التجلية فيكون المستفاد

منها أن تجلية الوجه بحسب الظاهر توجب استخفاف الإنسان وحقارته بل توجب تدليسه.

إذا لا يكون لهذا الجلاء دوام وبقاء بل هو زائل بعد اليومين أو ثلاثة أيام مثلاً وعلى أي حال فيكون المستفاد منه نهياً عن الأمرين:

أحدهما تجلية الوجه بالخرقة والآخر وصل الشعر أي شعر المرأة بغيرها. ومنها مرسله الصدوق عليه السلام في من لا يحضره الفقيه لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصله بشعر المرأة^(١).

والصواب بأن توصله بتأنيث الفعل بقرينة الضمير البارز وهذا الضمير يدل على كون الفعل معلوماً مضارعاً وعلى هذا يكون الفاعل ضميراً مستتراً راجعاً إلى الماشطة والضمير البارز يرجع إلى شعر المعز فيكون تذكير الفعل من طغيان لسان الراوي أو قلم الناسخ وهذا الخبر يدل على جواز كسب الماشطة مع تحقق الشرطين.

الأول أن لا يكون شرط العوض المالي في قبالة مشط الماشطة على المشتري بل تتقبل بالمقدار الذي يعطيه المشتري لها.

الثاني أن لا تتصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها. وأما إذا اشترطت المبلغ المعين ووصلت شعر امرأة بشعر امرأة غيرها فلا يحل كسب الماشطة أصلاً كما لا يخفى.

ومنها رواية الصدوق عليه السلام في كتابه معاني الأخبار بسنده عن علي بن غراب عن مولانا جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال عليه السلام لعن رسول الله صلى الله عليه وآله

- ١- النامصة، ٢- والمنتمصّة، ٣- والواشرة، ٤- والموتشرة، ٥- والواصلة، ٦- والمستوصلة، ٧- والواشمة، ٨- والمستوشمة^(١).

قال الصدوق رحمه الله قال علي بن غراب الذي يكون راوياً لهذا الخبر النامصة عبارة عن المرأة التي تنتف الشعر بنفسها أو تنتف امرأة شعر امرأة أخرى أي لعن رسول الله ﷺ الناتفة شعراً زائداً عن خدّها وحاجبها وجبهتها ويدها ورجلها وعن جميع بدنّها لكي تتراى امرأة جميلة حسناء للرجل الذي يريد تزويجها أو إشتراها والتزويج للحرّة والإشتراء للأمة والمنتمصّة عبارة عن المرأة التي تقبل تنف الشعر والواشرة عبارة عن المرأة التي تحدّد أسنان امرأة أخرى وترقّفها كي تظهر صغيرة لمريد الازدواج بها أو لمريد إشتراها والموتشرة عبارة عن المرأة التي تقبّل هذا التحديد والترقيق بالإضافة إلى أسنانها.

والواصلة عبارة عن المرأة التي توصل شعر امرأة بشعر امرأة أخرى والمستوصلة عبارة عن المرأة التي ترضى بذلك العمل والواشمة عبارة عن المرأة التي تشم يد المرأة أو رجلها أو بدنّها بشيء معهود عند أهل الوشم لكي صارت يدها ورجلها وبعض موضع من أجسادها خضراً أو السودي.

والمستوشمة عبارة عن المرأة التي ترغب به وترضى بذلك ولا يخفى عليك أن هذه الروايات الثلاث تدلّ على حرمة وصل الشعر أي شعر امرأة بشعر امرأة غيرها كما هي تكون مفاد مرسلّة ابن أبي عمير ومرسلّة الفقيه وأمّا مفاد خبر معاني الأخبار فهو حرمة وصل الشعر مطلقاً أي سواء كان إنساناً أم غير إنسان.

وعلى ضوء هذا فلا بدّ هنا من بيان الأمرين: الأوّل بيان النسبة بين الخبرين

الأولين وبين الخبر الثالث الثاني بيان دفع التعارض بين هذه الأخبار الدالة على حرمة الوصل وبين الخبر الذي يدل على كراهة الوصل وذلك كخبر عبد الله بن حسن عليه السلام ويقال إن النسبة بينهما وبين الثالث عموماً مطلقاً لأن الثالث مطلق والأولين مقيدان بوصل شعر المرأة فيتعارض بوصل شعر المعز إذ مفاد الأولين حرمة الوصل المقيد ومفاد الثالث حرمة مطلق الوصل ومن الواضح أن المطلق يحمل على المقيد عند تعارضهما ويقال إن المراد من المطلق هو المقيد وعلى هذا يكون المراد حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى وأمّا وصل شعر المعز أو الفرس بشعر امرأة فلا بأس به هذا نتيجة الجمع بين المطلق والمقيد عند تعارضهما والرجوع إلى قانون الجمع بينهما مشهور عند الأصحاب عليهم السلام وقيل يحمل المقيد على أفضل الأفراد ويبقى المطلق على إطلاقه إذا كانا موجبين وإما إذا كانا دالين على الحكم السلبي فيحمل المقيد على هذا المبنى على تأكد الحرمة أو على تأكد الكراهة على اختلاف الرأيين كما في المقام وليعلم أن أخبار الباب تكون على أنحاء أربعة: الأول يدل على حرمة الوشم مطلقاً أي سواء كان تدليساً أم تزئيناً وذلك كمرسلة ابن أبي عمير وقد سبقت الثاني يدل على حرمة الوشم إذا كان تدليساً وذلك كمرسلة الفقيه والثالث يدل على كراهة الوشم والوصل مطلقاً وذلك كرواية عبد الله بن الحسن عليه السلام الرابع يدل على جواز الوشم والوصل مطلقاً وذلك كرواية سعد الاسكاف قال سئل أبو جعفر أي باقر العلوم عليه السلام عن القرامل التي يضعها النساء في رؤسهن يصلن بشعورهن قال عليه السلام لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال أي الراوي قلت له أي للإمام عليه السلام بلغنا أن رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة فقال عليه السلام ليس هناك إنما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى

الرجال فتلك الواصلة والموصولة^(١).

والقيادة عبارة عن المرأة الشبيخة التي تكون واسطة بين النساء والرجال كي تجمع بينهما على فعل الزنا الفاحشة فالواصلة الملعونة عبارة عن المرأة التي تكون واصلة شعر امرأة أخرى بشعرها لأجل رغبة الرجال إليها لا لأجل الزينة لزوجها كما أن الموصولة الملعونة على لسان رسول الله ﷺ عبارة عن المرأة التي تجمع المرأة مع الرجل لأجل الزنا فإن قيل إن رواية ابن أبي عمير مرسلة وهي ضعيفة فلا تكون دليلاً على حرمة الوشم والوصل مطلقاً وكذا مرسلة الفقيه حرفاً بحرف قلنا إن مراسيل ابن أبي عمير رضي الله عنه تكون عند الأصحاب رضي الله عنهم كمراسيل الأخر في الحجية والاعتبار وكذا مراسيل الفقيه أي مراسيل شيخ الصدوق رضي الله عنه عندهم وإذا علمت هذه الأخبار فيقع التعارض بينها إذ بعضها يدل على حرمة الوشم والوصل مطلقاً أي سواء كان الوصل شعر إنسان أم شعر غيره وتدليساً أم زينةً كخبر معاني الأخبار وأما مرسلة ابن أبي عمير ومرسلة الفقيه فهما تدلان على حرمة الوشم والوصل المقيّد بشعر امرأة أخرى وأما وصل شعر المعز بشعر امرأة فهما تدلان على جوازه.

وبعضها يدل على جواز الوصل مطلقاً كخبر سعد الإسكاف وبعضها يدل على كراهة الوصل كخبر عبد الله بن الحسن فالنتيجة لابد أن يرجع إلى قانون الجمع بينها إذ هو أولى من طرح جميعها أو أحدها أو اثنيهما والرجوع إلى الأصول العملية ولأجل هذا قال المصنف رحمه الله.

- ويمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر سواء كان شعر إنسان أم شعر غيره من المعز والفرس وغيرهما كما في رواية عبد الله بن

الحسن عليه السلام والحكم بشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة فإن قيل لم تحمل الأخبار التي تكون ناهية عن مطلق الوصل أو عن الوصل بشعر المرأة على الكراهة دون الحرمة والحال أن النهي ظاهر في الحرمة قلنا لأجل رواية دالة على جواز مطلق الوصل وذلك كرواية عبدالله بن الحسن عليه السلام وتحمل على شدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة كما في رسالة ابن أبي عمير عليه السلام فالجواز يجمع مع الكراهة ولا يجمع مع الحرمة فإن قيل إن الكراهة أخص من الجواز إذ كل مكروه جائز وليس كل الجائز بمكروه لتحقق الجواز في ضمن الاستحباب والإباحة بالمعنى الأخص.

بل في ضمن الوجوب أيضاً فيصير الجواز أعم مطلقاً من الكراهة ولا يستلزم تحقق العام تحقق الخاص بخصوصه وعلى ضوء هذا فكيف تحمل الأخبار الناهية عن الوصل على الكراهة لأجل أخبار الجواز المطلق قلنا نحملها عليها لأجل أن المطلق يكون قوياً من حيث الدلالة والمقيد يكون ضعيفاً وقد تقرّر في علم الأصول أن المطلق إذا كان قوياً والمقيد ضعيفاً فيحمل المقيد على الكراهة ولا يكون مقيداً للمطلق وكذا العام والخاص حرفاً بحرفٍ وأمّا توضيح كون المطلق والعام قويين وكون المقيد والخاص ضعيفين فيقال إن دلالة المطلق على الإطلاق تكون على نحو الحقيقة وبالوضع ودلالة المقيد على التقييد إنما تكون ثابتة من باب صون كلام المولى عن الهذرية واللغوية أو قل إن دلالة المطلق بالإطلاق تكون مطابقةً ودلالة المقيد على التقييد بالالتزام ولا ريب أن دلالة الوضعية المطابقة قوية بالإضافة إلى الدلالة الإلزامية ومما يدل على حمل المقيد الذي هو عبارة عن رسالة ابن أبي عمير ورسالة الفقيه على الكراهة أي كراهة الوصل المعهود الإجماع الذي أدعى في الخلاف والمنتهى على أنه يكره وصل شعرها أي شعر المرأة بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة هذا حكم

الوصل إذا لم يكن تدليساً وأما إذا كان تدليساً فهو حرام محرّم بالإجماع وأما ما عدا الوصل ممّا ذكر في رواية معاني الأخبار من النمص والوشر والوشم إذ الأوّل يستفاد من كلمة النامصة والثاني من كلمة الواشرة والثالث من كلمة الواشمة فيمكن حملها أيضاً على الكراهة كالوصل لأجل ثبوت الرخصة شرعاً في مطلق الزينة في روايه سعد الإسكاف بقرينة كلمة لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها. أي يجمع بين الأخبار الناهية عن الوصل والنمص والوشر والوشم مطلقاً أو عن الوصل مقيداً بشعر امرأة أخرى وبين الأخبار الدالة على جواز الوصل مطلقاً بأن تحمل الأخبار الناهية عن الوصل والنمص والوشر والوشم على كراهة هذه الأمور لأنّها تجمع مع الجواز ولا تجمع مع الحرمة أي مع حرمة هذه الأمور المذكورة أصلاً خصوصاً تحمل على الكراهة مع صرف الإمام عليه السلام للنبوي المشهور الوارد في الواصلة والمستوصلة عن ظاهره المتّحد سياقاً مع سائر ما ذكر في النبوي من النامصة والواشرة والواشمة والمستوصلة والمنصمة والموتشرة والمستوشمة إذ ظهور الواصلة إنّما يكون ثابتاً في الوصل ليست بظاهرة في الزانية إذا كانت شابة وفي الفائدة إذا كانت شيبوبةً ومن هذا الصرف من معناها الحقيقي إلى معنى المجازي الذي ذكر يعلم أنّ الوصل كان مكروهاً وإلا لم يصرف عن ظاهره إلى غير ظاهره كما لم يصرف الإمام عليه السلام سائر الكلمات التي قد ذكرت فيه لأجل حرمتها.

فالنتيجة أن الشيخ رحمه الله اختار التفصيل في هذا المقام بين الوصل والنمص والوشر والوشم بحيث يكون الوصل مكروهاً وهي محرّمة في الشريعة المقدّسة.

قوله لعله أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأمور مع أنه لولا الصرف لكان الواجب أمّا تخصيص الشعر بشعر المرأة أو تقييده به فإن قيل إنّ التعارض بحسب الدلالة محقق بين رواية النبوي وبين رواية سعد الإسكاف لأنّ الأوّل يدلّ على حرمة الوصل والوشم والنمص والوشر، لظهور اللعن في الحرمة والثاني يدلّ على جواز هذه الأمور الأربعة بقريضة كلمة لا بأس على المرأة بما تزيتت به لزوجها ولفظ الموصول يدلّ على العموم يشمل هذه الأمور إذ كلّها يعدّ زينة عرفاً كما لا يخفى.

والمصنّف رحمه الله جمع بينهما يرفع اليد عن ظاهر رواية النبوي إذ هو يدلّ بظاهرها على الحرمة وحملها على الكراهة فالكراهة تجتمع مع الجواز فالنتيجة أنّ الوصل والوشم والنمص والوشر تجوز شرعاً للزينة ولكن مع الكراهة. والحال أن الجمع بينهما يمكن بطريق آخر وهو عبارة عن تخصيص النبوي بواسطة خبر الإسكاف بأن يقال إنّ زينة المرأة لزوجها تجوز إلّا في الوصل والوشم والنمص والوشر قلنا إنّ حمل رواية النبوي على الكراهة أولى من تخصيص عموم الرخصة الذي يكون في رواية سعد الإسكاف بهذه الأمور الأربعة المذكورة في النبوي ونأخذ الراجح ونترك المرجوح.

وأما توضيح وجه أرجحية حمل اللعن في النبوي على الكراهة فأمور:

الأوّل: أن تخصيص رواية سعد الإسكاف بالنبوي مستلزم لتخصيص الأكثر وهو قبيح إذ يكون أكثر الزينة بهذه الأمور سيّما العصر الحاضر أمّا الحمل لكلمة اللعن على الكراهة فهو شائع لا يستلزم القبح لأنّ اللعن يكون لغّة بمعنى البعد عن رحمة الله تعالى وعلى هذا يكون فاعل الحرام وفاعل المكروه كلاهما ملعونان فكلمة اللعن في النبوي ليست بظاهرة في فعل الحرمة فقط أمّا بخلاف رواية السعد فإنّه ظاهر في العموم لوضع، ماء الموصولة للعموم كمن الموصولة وفي

الحقيقة نرفع اليد عن غير الظاهر بواسطة الظاهر في مقام تعارضهما لأن كلمة اللعن غير ظاهرة في الحرمة أمّا بخلاف الماء الموصولة فإنّها ظاهرة في العموم لوضعها له لغة كما لا يخفى.

الثاني: أن حمل اللعن على الكراهة شائع في الكتاب الكريم والسنة الشريفة كحمل الأمر على الاستحباب فيهما أمّا بخلاف التخصيص فإنه ليس بشائع إذ كثير من العمومات يأبى عن التخصيص كقوله تعالى والله بكل شيء عليم وقدير ونحو قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء وهو خلق كل الأشياء وأمثال ذلك من الموارد العديدة.

فإن قيل: إن تخصيص العام شائع أيضاً حتى قيل ما من عام إلا وقد خصّ وعلى ضوء هذا يكون تخصيص العام شائعاً أيضاً قلنا إن تخصيص العام الذي يقبل التخصيص شائع وليس هذا بكليّ وأمّا المثل المشهور فيقال إنه مشهور بالإضافة إلى بعض العمومات وليس هو بمشهور بالنسبة إلى جميع العمومات وما نحن فيه يكون من العمومات التي لا تقبل التخصيص لجواز كل زينة للنسوان كما لا يخفى.

وفي مورد الشك في تخصيص العام وعدمه نرجع إلى إصالة عدم التخصيص بمعنى استصحاب عدم التخصيص إذ قبل ورود العام ليس التخصيص بوجود أصلاً من باب انتفاء العنوان بانتفاء المعنوي وبعد وروده نشك فيه وعدمه فنستصحب عدمه فإن قيل: إن الأصل عدم حمل كلمة اللعن على الكراهة بمعنى استصحاب عدم الحمل المذكور إذ قبل ورود اللعن من لسانه المبارك ليس الحمل المذكور بوجود أصلاً وبعد وروده نحن نشك فيه وعدمه فنستصحب عدمه لتمامية أركان الاستصحاب في هذا المقام.

قلنا إن القرينة موجودة في هذا المقام للحمل المذكور وهي عبارة عن أن

نأخذ ظاهر اللعن ونحكم بحرمة الوشم والوشر والنمص فلا بدّ حينئذٍ من تقييد النبوي بصورة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى إذ تكون أخبار الباب مطلقةً ومقيّدةً أي بعضها يدلّ على حرمة مطلق الوصل سواء كان وصل شعر المرأة بشعر إنسان رجلاً كان أو امرأة أم كان وصل شعر المعز أو الفرس بشعر امرأة وبعضها يدلّ على حرمة وصل شعر المرأة بشعر المرأة الأخرى فالقانون يقتضي تقديم المقيّد على المطلق وحمله عليه أي حمل المطلق على المقيّد ويقال إنّ المراد من المطلق هو المقيّد من باب حمل الظاهر على الأظهر إذ دلالة المطلق على خصوص المقيّد بالتضمّن ودلالة المقيّد على خصوص المقيّد بالمطابقة ولا ريب في أنّ دلالة المطابقة أظهر من دلالة التضمّنية أو لا بدّ حين الأخذ بظاهر اللعن الوارد في النبوي من الحكم بحرمة الوصل والوشر والنمص إذا كانت في مقام التدليس أي تكون هذه الأمور محرّمة في الشريعة المقدّسة إذا كانت في مقام التدليس وأمّا إذا كانت للزينة فالنبوي لا يدلّ على حرمتها مثلاً الزوجة إذا فعلت هذه الأمور الثلاثة من الوصل والوشر والنمص لأجل سرور زوجها ورغبته إليها فهي لا تكون بمحرّمة شرعاً وعلى ضوء هذين تلزم الأمرين على فرض تخصيص رواية سعد الإسكاف بالنبوي أمّا حليّة كلّ زينة إلّا الوشم والوشر والنمص.

والحال أنّه لا دليل على حرمة هذه الأمور الأربعة من الوصل والوشم والوشر والنمص في غير مقام التدليس لإطلاق أدلّة التزيين بل لعمومها في رواية سعد الإسكاف.

الحاصل إنّهُ لو قلنا بتخصيص عموم حليّة الزينة بواسطة النبوي وقلنا إنّ كلّ زينة حلال إلّا الوصل والوشم والوشر والنمص فيلزم حينئذٍ أمّا تخصيص الوصل بشعر المرأة لأنّ الدليل قد دلّ على جواز الوصل بشعر المَعز كمرسلة ابن

أبي عمير ومرسلة الفقيه رحمه الله وأما تقبيد الوصل المحرّم والوشم المحرّم والوشر المحرّم والنمص المحرّم في مقام التدليس وأما إذا كانت هذه الأمور الأربعة للزينة لأزواجها فلا تحرم وهذا على فرض التخصيص لعموم حلّة الزينة بالنبوي وأما إذا حملنا اللعن في النبوي على الكراهة فلا يلزم هذان الأمران المذكوران بل تلزم كراهة الوصل والوشم والوشر والنمص وحينئذٍ يعمل بالنبوي وبعموم رواية سعد الإسكاف وبرواية عبد الله بن الحسن وهي تدلّ على كراهة مطلق وصل الشعر ويعمل أيضاً بإجماع الخلاف والمنتهى للشيخ والعلامة رحمه الله على نحو اللّف والنشر المرتّب وأما لو حملنا اللعن في النبوي المذكور على الحرمة فلا يعمل حينئذٍ بعموم رواية سعد الإسكاف ولا بظاهر رواية عبد الله بن الحسن ولا بإجماع الخلاف والمنتهى هذا وجه الثاني لترجيح حمل اللعن في النبوي على الكراهة على تخصيص عموم رواية سعد الإسكاف تدلّ على حلّة كلّ زينة.

الثالث: رواية علي بن جعفر رحمه الله وعليه الرحمة، عن أخيه موسى بن جعفر رحمه الله عن المرأة تحف الشعر أي تنتفه عن وجهها قال رحمه الله لا بأس^(١) أي لا اشكال فيه وهذا يكون نصّاً في جواز النمص والتنف وبهذا نرفع اليد عن ظاهر جملة لعن رسول الله ﷺ النامصة ونحملها إمّا على الكراهة وإمّا في مقام التدليس فهذه الوجوه الثلاثة تدلّ على أرجحية حمل اللعن في النبوي على الكراهة.

قوله نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنّه إيذاء لهم بغير مصلحة

قال المصنّف رحمه الله إذا ثبت كون الوشم للنسوان مكروهاً بل للرجال أيضاً لأجل كونه زينةً وعلى هذا يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنّه إيذاء لهم بغير مصلحة وأما للنسوان والرجال فهو مصلحة لهما وتلك كالترغيب بالازدواج الذي يوجب كثرة التناسل وهي أمر مطلوب في الشريعة المقدّسة وأما هو في الأطفال فيخلو عن المصلحة ولهذا يكون هذا إيذاء لهم فقط والمصلحة الأخرى في وشم النسوان عبارة عن التدليس الذي ثبت بإظهار شدّة بياض البدن وصفائه بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن كما نشاهد هذا الأمر في بدن بعض الأشخاص في الحمّامات ولكن هذا ليس من جملة التدليس المحرّم وإذا لم تكن لهم مصلحة فهو ليس إلاّ تدليساً بالإضافة إلى الأطفال فهذا يكون محرّماً بالإضافة إليهم لخلّوه عن المصلحة التي تكون زينةً يترتّب عليها الزواج والشرآء هذا مضافاً إلى كونه إيذاء لهم ولكن قال المصنّف رحمه الله الانصاف أنّ كون الوشم بالإضافة إلى النسوان والرجال والأطفال تدليساً مشكل بل ممنوع لأنّه يكون تزئيلاً للمرأة من حيث خلط البياض أي بياض البدن بالخضرة أي خضرة الوشم وعلى هذا يكون هذا الوشم زينةً فهذا ليس بتدليس لأنّه ليس بموهم لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء كي يكون تدليساً محرّماً في الشريعة المقدّسة وعلى كون هذا زينةً يكون إيذاء الأطفال بواسطة الوشم لمصلحة تكون حلالاً في الشريعة المقدّسة ولا خفاء في أنّ إيذائهم لمصلحة يجوز شرعاً فالمصنّف رحمه الله اختار كون الوشم زينةً لا تدليساً للنسوان ولا للرجال ولا للأطفال كلّاً.

نعم يكون مثل نقش الأيدي جمع اليد والأرجل جمع رجلٍ بالسود تدليساً لأنّ الغالب فيه إرادة إيهام بياض البدن وصفائه أي أراد الشخص سواء كان ذكراً

أم أتى من هذا النقش إراءة ما ليس بواقع واقعاً من بياض اليد والرجل وإراءة ما ليس بواقع واقعاً تكون تدليساً ومثل هذا النقش في التدليس يكون الخط الأسود فوق الحاجبين كي يصيرا عريضين أو وصل الحاجبين بالسواد كي يتوهم طولهما وتقوسهما وهذا من مصاديق التدليس المحرّم في الشريعة المقدسة لأنّ التدليس المحرّم عبارة عن إراءة ما ليس بواقع واقعاً وهذا تدليس محرّم.

قوله ثم إنّ التدليس بما ذكرنا إنّما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري وإنّ علماً أنّ هذا البياض والصفاء ليساً بواقعين

قال المصنّف رحمه الله إذا علم كون الخط الأسود فوق الحاجبين ونقش الأيدي والأرجل ووصل الحاجبين بالسواد من مصاديق التدليس.

فأعلم أنّ التدليس بما ذكرنا أنّاً إنّما يحصل بمجرد رغبة الخاطب في الازدواج مع الحرّة أو رغبة المشتري في إشتراء الأمة.

قال المصنّف رحمه الله إنّ التدليس يتحقّق بواسطة نقش الأيدي والأرجل بالسواد وبالخط الأسود فوق الحاجبين وبوصل الحاجبين بالسواد بمجرد حصول رغبة الخاطب أو المشتري في الازدواج والإشتراء سواء علماً أنّ هذا البياض الذي عرض البدن والصفاء العارض عليه ليساً بواقعين أم جهلاً بكون عدم هذين البياض والصفاء واقعيين بل حدث كلّ واحد من البياض والصفاء بواسطة هذه الأمور المذكورة أنّاً وعلى هذا لا يقال من جانب المعارض أنّ هذه الأمور من النقش والخط الأسود والوصل ليست بتدليس لأجل عدم خفاء أثرها على الناظر.

لأنّه يقال في جواب المعارض بأنّ المناط في حصول التدليس بهذه الأمور رغبة الخاطب أو المشتري فقط وليس المناط في حصوله شيئاً آخر من خفاء

الأثر على الناظر في هذا المقام. نعم يكون مناط حصول التدليس في المواضع الأخر خفاء أثر ما يدّلس به على الناظر كما في الأدهان واللحوم والحبوبات مثلاً وحينئذٍ أي حين نقول إنّ زيادة الرغبة في الخاطب أو المشتري توجب تحقّق التدليس بواسطة الأمور المذكورة فينبغي أن يعدّ من التدليس لبس المرأة الحرّة أو لبس الأمة الثياب الحمر أو الثياب الخضراء الموجبة لظهور البياض في البدن وصفائه. والحال أنّ كونه من التدليس مشكل جداً كما لا يخفى وكذا تحمير الوجه والشفتين والله تعالى عالم بالحقائق.

قوله ثم إنّ مرسله الفقيه المتقدّم دلّت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعيّنة

قال المصنّف رحمه الله فينبغي التدقيق في مرسله الفقيه أي المرسله التي نقلت عن كتاب من لا يحضره الفقيه للصدوق عليه الرحمة وهي قد دلّت على كراهة كسب الماشطة إذا اشترطت على الممشوط بها أجرة معيّنة وأفتى الصدوق رحمه الله بها على هذا الفرض في كتابه المقنع وكذا أفتى بها غير الصدوق من الفقهاء العظام رحمه الله أو أفتى الصدوق رحمه الله بها في غير كتابه المقنع من سائر كتبه القيّمة والتدقيق حيث قال الإمام رحمه الله وكلمة غيره تكون مرفوعاً على الأوّل من باب العطف على ضمير أفتى يرجع إلى الصدوق كما تكون مجروراً على الاحتمال الثاني من باب العطف على المقنع رحمه الله.

لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلت ما تعطي وأمّا إذا اشترطت الماشطة أصل الأجرة بلا تعيينها قدرأ معيّناً فلا كراهة في كسبها أصلاً ولا يخفى عليك أن المراد بقول الإمام رحمه الله إذا قبلت ما تعطي في مرسله من لا يحضره الفقيه هو البناء على ذلك حين العمل والمشط وإلا أي وإن لم يكن البناء على ذلك حينه

فلا يلحق العمل بعد وقوعه في الخارج ما يوجب كراهته شرعاً أي كان مقصود الماشطة حين العمل تقبّلها مقداراً من المبلغ الذي، يعطيه صاحب العمل لها، وعلى هذا إذا كان مقصودها حين العمل أجرة معيّنة فهي ترتكب أمراً، مكروهاً شرعاً، وأمّا إذا عيّنت الماشطة أجرتها بعد العمل فلا كراهة في البين أصلاً إذ لا معنى لإتصاف الفعل والعمل بعد الوقوع بالكراهة بواسطة الشيء الذي يكون متأخراً زماناً من العمل الذي وقع في الخارج، وهذا واضح لا غبار عليه.

قوله ثم إنّ أولوية قبول ما يعطى وعدم مطالبة الزائد إلى قوله المسألة الثانية

قال المصنّف رحمه الله يكون قبول أولوية ما يعطى للماشطة من مطالبة الزائد ثابتاً بأحد أمور ثلاثة: أحدها أنّ ما يعطى لها لا يكون غالباً أقلّ من أجرة مثل عملها ولكن الماشطة والحجّام والختّان وأمثالها يتوقعون غالباً أكثر من أجرة المثل وممّا يستحقّون سيّما من أولى المروّة والكرم والإنصاف والثروة بل يرى بالحسّ والعيان أنّ الماشطة والحجّام والختّان وأمثالها إذا لم تصل إليهم الأجرة التي تطلبونها من صاحب العمل فيتبادرون إلى هتك عرض صاحب العمل إذ المتعارف بين الناس أنّ ما يعطون زيادة على استحقاقهم ودون ما يطلبونه من صاحب العمل حرصاً وطمعاً على جمع المال ولهذا يعطيهم صاحب العمل زيادة على استحقاقهم لأجل حفظ العرض وهتك الحيثية، ومن الواضح أنّ أخذ مثل هذه الأجرة الزائدة يكون حراماً في الشريعة المقدّسة لأنّه مأخوذ حياءً والمأخوذ حياءً كالمأخوذ غصباً هذا مضافاً إلى أنّه لا يحلّ مال إمّره مسلم إلّا بطيب نفسه ومن الواضح أنّ هذه الزيادة لم يعطهم رغبة ورضاءً بل تعطى لهم حياءً وحفظاً للعرض والحيثية ولهذا أمر في الشريعة المقدّسة بإقناعهم بما يعطى

لهم من دون مطالبة الزيادة.

فإن قيل إذا جعلت أجرتهم قليلةً من أجرة مثل عملهم وعلى هذا إذا طالبوا الزيادة بقدر أجرة مثل العمل فهذه المطالبة جائزة قطعاً فليست الأولوية أي أولوية ما يعطى لهم من مطالبة الزائد عليه بل الأولى مطالبة الزائد كي لا يفوت حقهم ولا تنقص أجرة عملهم.

قلنا إن هذه المطالبة على هذا التقدير لا تنافي ما ذكرنا آنفاً من أولوية قبول ما يعطى لهم ومن أولوية عدم مطالبة الزائد على ما يعطى لهم لأن الغالب أي غالب الأفراد يعطى لهم بقدر أجرة مثل عملهم وعلى هذا فلا محل لمطالبة الزائد وأما قليل من الأفراد الذين يرجعون إليهم فيعطون لهم أقل مما يستحقونه وهذا قليل من حيث الوجود الخارجي وجواز مطالبة الزائد على ما يعطى لهم ثابت على هذا الفرض وعدم جواز مطالبة الزائد عليه يكون على الفرض السابق وعلى هذا فلا منافاة في البين أصلاً لتعدد مورد جواز المطالبة وعدم جوازها.

ثانيها أن المشاركة ليست بلائقة بشأن كثير من الأفراد الذين يراجعون إلى الماشطة والحجّام والخّتان مثلاً فتكون المماكسة بالإضافة إليهم خلاف المروّة والإنصاف والفتوة كما أن إعطاء الأجرة التي تطلبونها منهم قد يكون على خلاف مصلحتهم لقلّة الرغبة إليهم ولكن الغالب يكون المباشر لهذه الأفعال من المشط والختنة والحجامة ونحوها متوقعاً وطمّاعاً ولأجل هذا أمر في الشريعة المقدسة بترك المشاركة والجعل بقدر معيّن من الأجرة ومن المعلوم أن ترك المشاركة وتقبل أقل أجرة على مقابل العمل أمران مستحبّان ولكن يجب عقلاً وشرعاً على صاحب العمل أن يعطى له تمام أجرتهم كما أن العامل يستحب سكوته وترك مطالبة الزائد.

ثالثها أنه ينبغي للعامل قصد التبرّع في عمله من باب الخدمة بالجامعة

البشرى وعلى هذا فلا يأخذ ما يعطي له بقصد أجره مثل العمل بل تبرعاً وهو مكلف شرعاً بتقبل ما يعطي له وترك مطالبة الزائد على ما يعطي له فهذه الوجوه الثلاثة تدلّ على الأولوية المذكورة.

فإن قيل كيف يكون للعاملين هذه الأعمال من المشط والحجامة والختنة وأمثالها مستحبة بحيث لا يقصدون الأجره في قبالتها والحال أنّه ورد في الروايات المعتبرة عدم استعمال الأجير حتى تقاطعه أي حتى تعين له الأجره المعينة في قبال عمله لأنّ الإمام عليه السلام قال لا تستعملنّ أجيراً حتى تقاطعه وبين قصد التبرّع بهذه الأعمال المذكورة لأنّ مورد قول الإمام عليه السلام يكون في أجير أي إذا اختار الشخص لنفسه أجيراً فهو مكلف شرعاً بلزوم تعيين الأجره له وفيما نحن فيه ينبغي أن لا يكونوا أجيرين أي لا يعدّ أنفسهم أجيرين بل يستحبّ لهم أن يقصدوا التبرّع في عملهم.

فالنّتيجة أنّ مورد البحث ومورد الرواية يكونان متفاوتين موضوعاً كما إذا قال المولى أكرم العلماء ولا تكرم الجهّال فلا منافاة بينهما أصلاً لتفاوت الموضوع فيهما وكذا ما نحن فيه إذ موضوع لزوم تعيين الأجره يكون أجيراً. وموضوع قصد التبرّع وعدم لزوم تعيين الأجره يكون شخصاً متبرّعاً وحينئذٍ لا منافاة بين مفاد الأخبار وبين استحباب التبرّع وقصده بهذه الأعمال لعدم اتحاد الموضوع فخروج الماشطة والحجام والختّان عن تحت عموم الحديث يكون موضوعاً وتخصّصاً نظير خروج الجهّال عن تحت عموم أكرم العلماء هذا بناءً على احتمال الثالث كما إنّ خروجهم عن تحت عموم الحديث المذكور بناءً على احتمال الأوّل والثاني يكون حكماً وتخصيصاً للدليل الخاص نظير خروج فساق العلماء عن تحت عموم قول المولى أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم يكون تخصيصاً وحكماً والفرق بينهما لا يخفى على أحد.

قوله المسألة الثانية تزئين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام إلى قوله المسألة الثالثة

قال المصنف رحمه الله تعالى: المسألة الثانية، ممّا يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه أي المسألة الثانية من المسائل التي تذكر في النوع الرابع في بيان حرمة تزئين الرجال بما يحرم عليهم من لبس الحرير والذهب وحرمة هذا اللبس ثابت عليهم بالدليل كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأعلم أنّ هذا العمل والتزئين لا يقابلان بالمال كالكذب والبهتان على البرى والغيبة مثلاً ولكن لما كانت حرمة هذا العمل مشهورة عند الأصحاب رحمه الله فقد ذكر المصنف رحمه الله هذا في قطار المكاسب المحرمة وكذا يحرم عليهم ما يختص بالنساء من اللباس وذلك كالسوار والخلخال والثياب المختصة بهن في العادات بحسب الأمكنة والأشخاص مثلاً يتعارف في الأفغانستان بحسب العادة والرسم بعض أنواع اللباس بالنساء فيحرم على رجال هذا الكشور لبس هذه الألبسة.

وكذا العكس أي يحرم على النساء التزئين بما يختص بالرجال وذلك كالمنطقة والعمامة ويختلف هذا اللبس المذكور بحسب العادات والرسوم إذ بعض النساء يلبسن ما يختص بالرجال في بعض الأماكن كلبس العمامة وكذا بعض الرجال يلبس ما يختص بالنساء كلبس الشلوار الوسيع العريض وعلى هذا فيختلف خصائص الرجال والنساء باختلاف العادة والرسوم والعرف إذ يكون بعض الألبسة بحسب العادة والرسم يختص بالرجال وليس هذا بحسب العادة والرسم في المكان الآخر من المختصات بالرجال بل يكون مشتركاً بين الرجال والنساء وكذا بعض الألبسة بحسب العادة والرسم يختص بالنساء وهو في المكان الآخر يكون من اللباس المشترك بينهما.

وأعلم أنّ حرمة لبس الحرير الخالص والذهب على الرجال ثابت في

الشريعة المقدسة قطعاً وأما حرمة لبس ما يختص بالنساء على الرجال وكذا حرمة لبس ما يختص عادةً بالرجال على النساء فلم يكن عليها دليل معتبر كما اعترف غير واحد من الأصحاب عليه السلام بعدم العثور والإطلاع على الدليل لهذا الحكم المذكور عدلاً النبوي المشهور المحكي عن الكافي ^(١) والعلل أي علل الشرائع ^(٢) للصدوق عليه السلام لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ولكن في دلالة هذا النبوي مضافاً إلى ضعف سنده قصور على حرمة مطلق التشبه حتى في اللباس فهي قاصرة سنداً ودلالة وأما قصوره من حيث السند فلا أنه نبوي ولكن جبر ضعف سنده بعمل الأصحاب عليه السلام على طبقه وأما بيان قصوره من حيث الدلالة فلا أن الظاهر من التشبه تأنت الذكر وتذكر الأنثى إذ يشترط في التشبيه والتشبه أن يكون المشبه والمشبه به شبيهين في أظهر الأوصاف وأكملها مثل زيد كالأسد في وصف الشجاعة والجرأة إذ وصف الشجاعة وعنوان الجرأة يكونان من أظهر أوصاف الأسد وأكملها وعلى ضوء هذا يكون أظهر الأوصاف وأكملها تأنت الذكر وتذكر الأنثى وليس أظهر أوصاف الرجال والنساء مجرد لبس أحدهما لباس الآخر سيما مع عدم قصد تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال وعلى هذا يكون المراد من تأنت الذكر كونه مفعولاً وملوطاً كما أن المراد من تذكر الأنثى كونها مساحقةً ويؤيد كون المراد من تشبه كل واحد منهما بالآخر هذا المعنى المحكي عن العلل أي علل الشرائع للصدوق عليه السلام أن أمير المؤمنين علياً عليه أفضل الصلوة والسلام.

١ - رأى رجلاً به تأنت في مسجد رسول الله ﷺ فقال له أخرج من مسجد رسول الله ﷺ فإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول لعن الله الحديث كما ذكر آنفاً.

وفي رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة قال رسول الله ﷺ لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلى آخر الحديث الشريف وفي رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال.

فالنتيجة أنّ في رواية النبوي وفي رواية أبي خديجة تكون الاحتمالات ثلاثة: الأول أن يكون المراد من التشبه تأثت الذكر وتذكر المؤنث أي وقع الذكر مفعولاً وملوطاً ووقعت الأنثى فاعلةً ومساحقة بالكسر.

الثاني أن يكون المراد من التشبه مطلق تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال في وقوع الرجال مفعولاً كالنساء وفي لبسهم لباسهنّ وفي فعلهم فعلهنّ وكذا في طرف النساء حرفاً بحرفٍ.

الثالث أن يكون المراد من التشبه مجرد لبس الرجال لباس النساء ولبس النساء لباس الرجال سواء كان هذا اللبس بقصد التشبه أم لم يكن بقصده ولكن يستفاد من لسان رواية يعقوب بن جعفر عليه السلام أنّ المراد من التشبه هو خصوص تأثت الذكر وتذكر الأنثى أي تدلّ على حرمة اللواط على الرجال وحرمة المساحقة على النساء فهذه تكون قرينة على تقييد هاتين الروايتين المذكورتين بالتشبه بمعنى خصوص حرمة تأثت الذكر أي وقع ملوطاً ومفعولاً وتذكر الأنثى أي وقعت لوطيةً وفاعلةً بسبب المساحقة ولا بدّ هنا من توضيح الأمرين:

الأول بيان الفرق بين التشبه وبين التشبيه مفهوماً ومصادقاً كما أنّ الفرق بينهما موجود لفظاً وصيغةً لأنّ الأوّل يكون على وزن تفعلّ وهو مصدر من باب التفعل نحو تشبه يتشبه تشبهاً.

والثاني يكون مصدر باب التفعيل نحو شبه يشبه تشبيهاً وأمّا الفرق بينهما مفهوماً ومصادقاً فيقال إنّ التشبه يكون بمعنى تشبه الشيء بالشيء في جميع

الأوصاف والعناوين أو في أغلبهما وذلك كتشبه الرجال بالنسوان أو تشبه النساء بالرجال في الألبسة والأقوال والأصوات والأفعال وسائر الشؤون والعناوين أو تشبه كل واحد منهما بالآخر في أغلب الأوصاف والعناوين.

وأن التشبيه عبارة عن تشبيه الشخص لشيء بالشيء الآخر في أظهر أوصاف الشيء المشبه به وذلك كالشجاعة والجرأة نحو زيد كالأسد أي في وصف الشجاعة وقد ظهر لك أن التشبه يكون لازماً لا يتجاوز عن الفاعل إلى المفعول به أي تشبه الشخص بالشخص الآخر وأن التشبيه يكون مصدراً تعدياً يتجاوز عن الفاعل إلى المفعول به أي شبه الشخص للشخص بالشيء الآخر كما شبه بكر زيدا بالأسد في وصف الشجاعة والجرأة بقوله زيد كالأسد.

والثاني أن اللبس بضم اللام وأما اللبس بفتح اللام فهو يكون بمعنى الالتباس أي التباس الشيء بالشيء، إذا عرفت ما ذكرنا. فأعلم أن التشبه يكون فعلاً اختيارياً وقصدياً وأن التشبيه يكون فعلاً غير اختياري لأن الأول بالإضافة إلى الشخص المشبه يكون فعل نفس الشخص. والثاني يكون فعل الغير الصادر منه بالاختيار هذا مضافاً إلى كون التشبه من العناوين القصدية بمعنى أن الشخص يجعل نفسه شبيهاً بالشخص الآخر أما بخلاف التشبيه فإنه يلحظ فيه القصد تارةً كما جعل شخص نفسه شبيهاً بالشخص الآخر بالقصد والاختيار إذ عنوان التشبيه يصدق في هذا المورد.

وأخرى لا يلحظ فيه القصد إذ كون الشخص شبيهاً بالشخص الآخر يكون تكويناً وخلقةً فلا يصدق عنوان التشبه في هذا المقام كما لا يخفى.

وعلى ضوء هذا فالروايتان أي رواية النبوي ورواية أبي خديجة ظاهرتان في احتمال الأول وفي احتمال الثاني وليس بظاهرتين في حرمة لبس الرجال ما يحرم عليهم من لبس الحرير الخالص والذهب فتكون دلالتهما على المدعى

قاصرةً ولأجل هذا عبّر المصنّف رحمته الله بالتأيد ولم يعبر بالدليل لوجود احتمال الأوّل والثاني ولا يخفى عليك.

أنّ المراد من الرجال المتشبهين بالنساء هم المختّثون لأنّهم يقعون فاعلين ومفعولين أمّا وقوعهم فاعلون فلا بأس لاحتمال ذكوريته وأمّا وقوعهم مفعولون فهو غير جائز لعدم احتمال أنوثيته مع احتمال ذكوريته وأنّ المقصود من النساء المتشبهات بالرجال هو نكاح بعضهن بعضاً أي يساحقن وعلى هذا فصار الرجال كالمختّثين لكون المختّثين فاعلين ومفعولين وأمّا كونهم فاعلين فلكونهم مذكرين أي لكونهم ذوات آلة الذكورية وأمّا كونهم مفعولين فلكونهم مؤنّثين أي لكونهم ذوات آلة الانوثة ولذا قيل إذا دخل الرجل في الخنثى والخنثى في الانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى لعدم كونها معلومة الذكورية كي يجب الغسل على الانثى ولعدم كونها معلومة الانوثة كي يجب الغسل على الرجل وأمّا هي نفسها فلا يخلوا ما تكون رجلاً في الواقع وإمّا مؤنّثاً في الواقع ولا تكون طبيعاً ثالثةً وعلى فرض كونه ذكراً في الواقع فيجب الغسل عليها لكونها لوطيةً وفاعلةً وعلى فرض كونها مؤنّثاً فيجب الغسل عليها أيضاً لكونها ملوطةً ومفعولةً فاستدرك المصنّف رحمته الله توهم عدم الدليل المعتبر على حرمة لبس النساء ما يختصّ بالرجال وبالعكس أي توهم عدم الدليل على حرمة الصورة الثانية بقوله نعم تكون الروايتان موجودتين في هذه الحرمة أي حرمة اللبس المذكور:

الأولى هي رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن رجل يجزّ ثيابه على الأرض قال عليه السلام في مقام الجواب بعد سؤال السائل عن حكم تشبه الرجال بالنساء من حيث اللباس فقال عليه السلام إنّني لأكره أن يتشبه الرجل بالنساء.

الثانية رويت عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام.

كان رسول الله ﷺ يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها.

ولا يخفى عليك أن تشبه كل واحد من الرجال بالنساء والنساء بالرجال يكون في خصوص التشبه من حيث اللباس والألبسة في هاتين الروايتين المذكورتين أنفاً فتكونان دليلين على حرمة لبس الرجال لباس النساء وعلى حرمة لبس النساء لباس الرجال إذ في الثانية منهما يكون لفظ الزجر موجوداً وهو والنهي حقيقة في الحرمة على المشهور مادام لم تكن القرينة على الكراهة بموجودة هذا مضافاً إلى أن الأصل هو الحقيقة من باب حجية أصالة الحقيقة من باب الظهور إذ كل لفظ يكون ظاهراً في معناه الحقيقي وأما في الأولى منهما يكون لفظ الكراهة موجوداً فهو أستعمل كثيراً في لسان الأئمة عليهم السلام بمعناه اللغوي أي المبعوضة والمبعوضة تدل على الحرمة شرعاً كما لا يخفى على أهل الذوق.

قال المصنف رحمه الله وفيهما أي في هاتين الروايتين خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة كما لا يخفى على العاقل.

أجاب المصنف رحمه الله عن الاستدلال بهما على حرمة الصورة الثانية وهي عبارة عن لبس الرجال لباس النساء وبالعكس بأنهما ظاهرتان في الكراهة ولا يستفاد منهما الحرمة لأنه يكون الفرق موجوداً بين لفظ نهى ولفظ زجر يزجر أي منع يمنع وصيغة النهي نحو لا تشرب الخمر.

٠ إذ الأول يكون ظاهراً في الكراهة مثلاً إذا نهى زيد عمراً عن أكل الغداء الحار أو عن أكل التفاح الحامض فهذا يكون ظاهراً في الكراهة لا الحرمة وكذا إذا نهى الأب ابنه عن الشيء الفلاني وذلك كالنوم الكثير وكذا لفظ زجر يزجر حرفاً بحرفٍ أما بخلاف الثاني فإنه ظاهر في الحرمة لولا القرينة على خلافها أي

صيغة النهي إذا قال الإمام عليه السلام لا تلبس الرجال لباس النساء ولا تلبسي النساء لباس الرجال فيستفاد منه الحرمة هذا حال الثانية منهما.

وأما حال الأولى منهما فهي ظاهرة في الكراهة إذ لفظ أكره ونكره إذا صدر عن لسان الإمام عليه السلام يكون ظاهراً في الكراهة سيما المورد إذ مورد هذه الرواية يكون في لباس الرجل يجرّ ثيابه أو ثوبه على الأرض من جهة كونها طويلة أو كونه طويلاً وهذا النوع من اللباس ليس بحرام قطعاً في الشريعة المقدسة بل يكون مكروهاً بالإجماع فالكراهة يكون بمعنى عدم المحبوبة أي لا أحبّ هذا اللباس الطويل الذي يكون شبيهاً بلباس النسوان.

وعلى ضوء هذا ليس الدليل القرص بوجود على حرمة اللبس المذكور فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

قوله ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين

لما فرغ المصنّف رحمته عن بيان حكم الرجال والنساء شرع في بيان حكم المختنئين وقال إنّ الخنثى يجب عليها ترك الزينة التي تختصّ بالرجال وترك الزينة التي تختصّ بالنساء لكونها مرددة بين الرجل والانثى فلبس العمامة والمنطقة حرام عليها لعدم كونها معلوم الذكورية إذ يحتمل أن تكون انثى في الواقع. وكذا لبس الخلخال والسوار يكون محرماً عليها لعدم كونها معلوم الأنوثة إذ يحتمل أن تكون ذكراً في الواقع فيكون لباس الرجال لباس المخالف لها. وكذا لباس النساء يكون لباس المخالف لها فوجب ترك الزينتين عليها يكون وجوباً مقدّماً لأنّ الزينتين تكونان من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما اجمالاً مثلاً كان الاناء أن موجودين أحدهما خمراً والآخر خلّاً ولكن إشتها فيجب على المكلف حينئذٍ الإجتنب عن كليهما مقدّمةً أي من باب

المقدّمة العلمية في الشبهة المحصورة وكذا إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً واشتبهها، وكذا إذا كان أحدهما مباحاً والآخر مغصوباً واشتبهها فيكون وجوب الإجتنب عن كليهما معاً وجوباً مقدّماً علمياً وكذا إجتنب الخنثى عن هاتين الزينتين حرفاً بحرف.

قوله ويشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه

أي ويشكل وجوب ترك الزينتين زينة الرجال وزينة النساء على الخنثى المشكل إذا كان مدرك الإحتياط وجوب ترك الزينتين حرمة تشبه الرجال بالنساء وحرمة تشبه النساء بالرجال لأنّ الظاهر من التشبه المحرّم في الشريعة المقدّسة هو علم المتشبه علماً تفصيلاً بالذكورية أو الانوثة أي يعلم المتشبه تفصيلاً بذكورية شخصه أو بأنوثة نفسه ولكن الخنثى لا علم لها تفصيلاً بذكورية شخصها ولا بأنوثة نفسها لأنّ البحث إنّما يكون في الخنثى المشكل التي لا يعلم بواسطة العلامات المبيّنة في الشريعة المقدّسة ذكوريته ولا أنوثتها سيّما في كلام مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل الصلوة والسلام بعد السؤال عنه أمّا بخلاف الخنثى غير المشكل فإنّه لا يجب عليها ترك الزينتين إذ ذكوريته أو أنوثيتها بالعلامات العرفية أو الشرعية معلومان.

توضيح وهو أنّ العناوين على قسمين: الأوّل هو العناوين الواقعية وذلك كشباهة الشيء بالشيء في بعض العناوين والأوصاف كشباهة زيد بالأسد في المشجاعة وشباهة زيد بعمرٍ في الزهد الثاني هو العناوين القصديّة وذلك كتشبه زيد بهند في كيفية القول والمشي واللباس.

وعلى هذا إذا لم تعلم الخنثى بذكوريته فلا يتمشي منها قصد التشبه بالنساء وإذا لم يعلم منها قصد التشبه فلم يتحقّق التشبه منها وكذا إذا لم تعلم بأنوثيتها فلا

يسرى منها قصد التشبّه بالرجال وإذا لم يسر منها القصد المذكور فلم يتحقّق التشبّه وإذا لم يتحقّق التشبّه فلا يجب عليها ترك الزينتين أي زينة الرجال وزينة النساء، وزينة كلّ واحد منهما تختلف باختلاف الرسوم والعادات وباختلاف الأمكنة كما لا يخفى على الناقد البصير، وعلى طبيعة الحال يكون الإشكال المذكور في محلّه كما لا يخفى.

قوله المسألة الثالثة التشبيـب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهو كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها واطهار شدّة حبّها بالشعر حرام إلى قوله المسألة الرابعة

لما فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان حكم المسألة الثانية من المسائل الثمانية والعشرين، شرع في بيان حكم المسألة الثالثة منها وقال المسألة الثالثة التشبيـب بالمرأة المعروفة المشهورة عند الناس المؤمنة بالله تعالى ويوم المعاد المحترمة بسبب إيمانها حرام ولفظ التشبيـب مبتداء ولفظ حرام في العبارة خبره أي التشبيـب حرام في الشريعة المقدّسة.

قال المحقّق الثاني رحمه الله إنّ التشبيـب المحرّم عبارة عن ذكر محاسن المرأة من حيث الشعر والحاجب والأنف والاضراس ومن حيث بياض العنق والبدن ومن حيث القدّ والقيافة وإظهار شدّة المحبّة والعلاقة بالإضافة إليها في قالب الشعر كما هو معلوم في الأعراس عند أهالي الأفغانستان وكذا عند أهالي اللرستان والكردستان في إيران الإسلامي وأفتى بحرمة شيخ الطائفة رحمه الله في كتابه المبسوط وجماعة من الفقهاء العظام كالفاضلين أي المحقّق الأوّل والعلامة الحلّي رحمه الله والشهيدين والمحقّق الثاني رحمه الله.

واستدلّ على حرمة بوجوه الخمسة: الأوّل هو لزوم تفضيحها أي إظهار

صفاتنا للناس وهذا يوجب لتهييج الشهوة، الثاني أنه يوجب لهتك حرمتها وهو يستلزم إستخفافها، الثالث أنه يوجب لأذيتها، الرابع أنه يوجب أن يزاحمها الفساق وهذا يستلزم لأذيتها، الخامس أنه يوجب ورود النقص عليها وعلى أقاربها ولهذا لا يرضى صاحب الحمية والغيرة أن يذكر الآخر بعض محاسن بعض بناته أو بعض أخواته بل لا يرضى أصلاً بذكر محاسن بعض النساء يكون بعيداً من حيث النسب عنه كذكر بعض محاسن بنت بنت خالته فهذه الوجوه الخمسة تدل على حرمة التشبيب المذكور.

قال المصنّف رحمه الله والإِنصاف أنَّ هذه الوجوه الخمسة المذكورة لا تنهض لإثبات تحريم التشبيب.

إذ لا دليل على حرمة تفضيح المرأة بمثل هذه الفضيحة التي هي عبارة عن ذكر جمالها وحسنها والميل والرغبة إليها واللّه تعالى قد خلقها على تلك الهيئة الحسنی لأن يختارها رجل من الرجال للتناكح والتناسل. فإن قيل إنَّ تفضيح المرأة المزوجة بمثل هذه الفضيحة المذكورة حرام قطعاً فكيف تقول أيها الفقيه المعظم أنه ليس الدليل على الحرمة قلنا إنَّ هذه الحرمة ثابتة بالإضافة إلى المزوجة من حيث كونها ذات بعل لا من حيث كونها المؤمنة المعروفة عند السامع المحترمة غير المزوجة بلا زياده صفة أخرى لها وكذا القول في هتك حرمتها وايدائها إذ لا يوجب التشبيب بالمعنى المذكور هتك حرمتها ولا ايدائها هذا أولاً وثانياً لا دليل على حرمتها الا ترى أنه إذا سئل الخاطب زيداً مثلاً عن بنت من بنات بكرٍ فوصفها زيد له بالجمال والكمال وحسن الصورة لم يكن هذا على هذا الوجه بحرام شرعاً وان كان الواصف بمحضر الجماعة الكثيرة وكذا لو تأذت بذلك لما حكم على هذا الإيذاء بالحرمة سوا علم الواصف باذائها وأذيتها أم لم يعلم بهما وكذا لو تأذت بالخطبة لما حكم عليه بالحرمة وكذا الحال في

إغراء الفساق بها إذ لا يستلزم التشبيب إلا إحداث الميل في قلوبهم إليها والحال أنه لا دليل على حرمة الإحداث المذكور بواسطة التشبيب.

وكذا القول في ورود النقص عليها وعلى أقاربها إذ ليس التشبيب بالمعنى المذكور نقصاً عليها ولا على أقاربها بل يكون كمالاً لها ولاقاربها كما لا يخفى.

هذا مع كونها أخص من المدعى أي من حرمة التشبيب إذا تشبّب الرجل زوجته أي ذكر محاسنها وأظهر المحبة لها فقد تحقّق التشبيب ولم يتحقّق أحد الوجوه الخمسة أو تشبّب زيد بالمرأة المؤمنة المحترمة بحيث لا يطلع عليه أحد من الناس فيصدق التشبيب حينئذٍ ولا يصدق أحد الوجوه المذكورة وإذا لم تتحقّق مع تحقّق التشبيب فلم تتحقّق مع حرمة التشبيب كما لم يتحقّق الإنسان مع تحقّق الحيوان كالفرس في مكان من الأمكنة وعلى ضوء هذا فصارت أخص من المدعى والدليل الخاص لا يثبت المدعى الأعم بتمامه بل وأعم منه من وجه كالإنسان والأبيض وإذا كان بين الدليل وبين المدعى أعم وأخص من وجه فيجتمعان في مادة ويفترقان في مادّتين كما أنّ الإنسان والأبيض، يجمعان في الإنسان الأبيض ويفترق الإنسان في الإنسان الأسود كالإنسان الزنجي ويفترق الأبيض في السليج والعاج.

وكذا الوجوه المذكورة أمّا مادة اجتماعهما فتكون ثابتة في تشبيب الرجل بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة أي المعروفة عند السامع المحترمة عند الناس فهما مجتمعان في هذا المورد وأمّا مادة الافتراق عن جانب المدعى أي حرمة التشبيب فتكون ثابتة في تشبيب الشخص بزوجه وحليته فإن التشبيب بالزوجة يوجب بعض الوجوه الخمسة أي هتك حرمتها.

وورود النقص عليها وعلى أقاربها لعدم اطلاع أحد حتى المرأة المشبهة على هذا التشبيب كي يوجب إيذاؤها وهتك حرمتها وورود النقص عليها أو على

أقاربها ولكن تشييب الزوج زوجته بحرام شرعاً على المشهور وأما مادة الافتراق عن جانب الدليل فتكون كائنةً في تشييب الرجل بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة من غير أن يطلع عليه أحد من الناس فالتشييب موجود هنا ولكن الدليل ليس بموجود هنا لأن الزوج إذا شَبَّ زوجته أي ذكر محاسنها للرجل الآخر في قالب الأشعار فهذا يوجب إيذاها وهتك حرمتها وورود النقص عليها وعلى أقاربها بحسب الوجدان أي هذه الأمور مربوطة بالوجدان وكلّ من راجع الوجدان كالفرح والحزن والجوع والعطش يجدها وليست من المسائل النظرية التي تحتاج إلى إقامة البرهان العقلي أو الدليل السمعي فيكون للتشييب المحرّم شرائط: الأوّل أن يكون بالإضافة إلى المرأة المعروفة عند المستمع بحيث لا تكون بمبهمة عنده، الثاني أن تكون مؤمنة أي شيعةً اثني عشرية، الثالث أن تكون اجنبيةً بالإضافة إلى المشبّب بالكسر، الرابع أن يكون التشييب بالأشعار الخامس أن تكون محترمة وعلى طبيعة الحال لو تشبّب شخص امرأةً مبهمةً مسلمةً فاحشةً في قالب الشعر المسجع وإن كان بالكلمات الفصيحة وبالكلام البليغ وإن كان يوجب إيذاها وهتك حرمتها وورود النقص عليها وعلى أقاربها ومزاحمة الفسّاق لها على تقدير معرفتهم إيّاها فهذا يكون تشبيهاً ولكن ليس هذا بحرام شرعاً لفقد شروط الحرمة ومن الواضح أنّه إذا فات الشرط فات المشروط وهذا واضح لمن أمعن النظر.

توضيح في طيّ الدليل الأخصّ المطلق والدليل الأعم من وجه أمّا النسب بين الكلبيين فدائماً أمّا تكون تبايناً كلياً كالإنسان والفرس أو تساوياً كلياً وذلك كالإنسان والبشر أو عموماً مطلقاً كالإنسان والحيوان أو عموماً من وجه كالإنسان والأبيض.

وعلى هذا فلا بدّ أن يكون بين الدليل والمدعى تساوياً كلياً كحدوث العالم

وتغيّره في قولنا العالم حادث لأنّه متغيّر وكلّ متغيّر حادث فهذا الدليل يكون مثبتاً للمدعى كما رأيت في هذا المثال إذ يكون بين الحدوث وبين التغيّر تساوياً كلياً وهذا واضح لا غبار عليه وأمّا إذا كان الدليل أعمّ مطلقاً من المدعى كما لو قلنا الإنسان ناطق لأنّه حيوان فهذا الدليل لا يكون مثبتاً للمدعى إذ ليس كلّ حيوان ناطق وكذا لو كان الدليل أعمّ من وجه من المدعى كما إذا قلنا الإنسان حيوان لأنّه أبيض إذ لا يكون كلّ أبيض بحيوان وكذا المقام إذ الوجوه الخمسة التي أقيمت لحرمة التشبيب إمّا تكون أخصّ مطلقاً من حرمة التشبيب كتشبيب الزوج زوجته ولو في محضر الأجنبي ففي هذا المورد يكون الدليل موجوداً وليس المدعى بوجود لعدم حرمة تشبيب الزوج زوجته وحليلته على المشهور لانحصارهم حرمة بالإضافة إلى الأجنبيّة وكذا إذا كان الدليل أعمّ من وجهٍ حرفاً بحرفٍ.

قوله ويمكن أن يستدلّ عليه بما سيجي من عمومات حرمة اللهو والباطل وما دلّ على حرمة الفحشاء

قال المصنّف رحمه الله ويمكن أن يستدلّ على تحريم التشبيب بعمومات حرمة اللهو والباطل نحو قوله تعالى: ﴿قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين﴾^(١) قل يا حبيبي إنّ الجزء الذي عند الله تعالى في قبال صلاة الجمعة وإستماع خطبتها خيرٌ من إستماع الغناء والسرنا ولا ريب أن التشبيب من اللهو والباطل ولا يخفى أنّ التشبيب يكون منافياً لعقّة اللسان وعمومات ما دلّ على حرمة الباطل نحو قوله تعالى: ﴿ولا تلبسوا الحقّ

بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون^(١) ولا يخفى عليك أن التشيب بالمعنى المذكور من التباس الحق بالباطل أي ستر الحق بواسطة الباطل وبعمومات ما دلّ على حرمة الفحشاء نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ الآية^(٢) ونحو قوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾^(٣) وبمنافاته أي بمنافاة التشيب للعفاف ولا ريب في كون التشيب من المنكر المأخوذ في العدالة إذ من جملة شرائط العدالة أن يكون الشخص العادل معروفاً فيما بين الناس بالعفاف أي عفة اللسان عن المحرم الشرعي وعفة البطن عنه.

ويمكن أن يستدلّ على تحريم التشيب بفحوي ما دلّ على حرمة ما يوجب تهيج الشهوة بالنسبة إلى غير الحليلة وذلك كالنظر إلى الأجنبية والتكلم معها بلا ضرورة وكالخلوة معها ومثل كراهة الجلوس في مكان المرأة الأجنبية حتّى يبرد المكان وكرجحان التستر عن نساء أهل الذمة أي رجحان تستر النساء المسلمات أبدانهنّ عن نساء أهل الذمة لأنّهنّ يصفن لأزواجهنّ إذا رجعن إلى المنزل يوجب تهيج الشهوة لأهل الذمة ورغبتهم إليها وكرجحان التستر عن الصبي المميّز الذي يصف ما يرى لغيره وهذا الوصف يوجب تهيج شهوة الموصوف له بالنسبة اليهنّ ولا يخفى عليك.

أنّ الروايات الدالة على حرمة النظر إلى الموصوف عنها وهو عبارة عن النساء المسلمات ولا بدّ هنا من توضيح الأمرين:

الأوّل: أن تكون علّة تهيج الشهوة قريبةً وبعيدةً والقريبة منها عبارة عن

التقبيل والتفخيز والإصطجاع و... والبعيدة منها عبارة عن النظر إلى الأجنبية والخلوة معها والجلوس في مكانها قبل أن يبرد و...

ولهذا قال المصنّف رحمه الله فحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب ولو بعيداً تهيج الشهوة بالإضافة إلى المرأة الأجنبية كثيرة مذكورة في الوسائل ج ١٤ ص ١٣٨ باب ١٠٤ ح ١ و ٥ وكذا الروايات الدالة على النهي من الخلوة معها كثيرة مذكورة في الوسائل ج ١٣ ص ٢٨١ باب ٣١ من أبواب الإجارة وكذا الروايات التي تدلّ على النهي عن الجلوس مكان المرأة.

الثاني: أنّ الفحوى عبارة عن المفهوم الموافق وعن المفهوم الأولوية إذ علّة حرمة النظر إلى الأجنبية وعلّة حرمة الخلوة معها ليس إلاّ تحريك القوّة الشهوية وتهيجها ولهذا ورد في الروايات الشريفة إنّ النظر إليها سهم من سهام إبليس اللعين كما أنّ السهم يوجب التحريك والتهيج كذا النظر يوجب تحريك شهوة الناظر بالإضافة إلى المنظور إليها أي تحريك جسم الطرف.

وورد في الروايات المباركة إنّ الأجنبي إذا كان مع الأجنبية في مكان الخلوة يكون ثالثهما الشيطان الرجيم وهو يوسوس لهما فيوجب هذا الوسواس تحريك شهوة الطرفين والروايات التي تدلّ على النهي عن الجلوس في مكانها قبل أن يبرد مذكورة في الوسائل ج ١٤ ص ١٨٥ باب ١٤٥.

وكذا الروايات الدالة على استحباب التستر شرعاً ورجحانه عقلاً لنساء المسلمات عن نساء أهل الذمّة كثيرة مذكورة في الوسائل ج ١٤ ص ١٣٣ ب ٩٨ ح ١.

وكذا الروايات التي تكون دالة على استحباب تستر النساء المسلمات زينتهنّ عن الصبي الذي يميّر الحسن والفبح ويدركهما كثيرة مذكورة في الوسائل ج ١٤ ص ١٧٢ ب ١٣٠ ح ٢. وعلى طبيعة الحال يكون مناط حرمة الخلوة

تحريك الشهوة وتهيجها وملاك كراهة الجلوس أي جلوس الرجل الأجنبي مكان المرأة الأجنبية يكون تحريك الشهوة ومناط رجحان تستر نساء المسلمات أبدانهن عن النساء أهل الذمة يكون تحريك شهوة أزواجهن أو أخوانهن بالنسبة إلى نساء المسلمات المؤمنات بعد وصفهن لهم إذا رجعن من المجالس والمحافل إلى المنزل ومحل السكنى وكذا ملاك رجحان تستر النساء أبدانهن عن الصبي المميز حرفاً بحرف إذ نقل بعد الرجوع إلى المنزل لأبيه أو لأخيه الأكبر منه وهذا يوجب تحريك شهوتهما وتهيجها بالإضافة إليها وعلى ضوء هذا البيان لا يخفى عليك أن التشبيب بالمعنى المذكور يوجب تحريك شهوة المستمع بطريق أولى إذ تأثير الكلام والألفاظ يكون أقوى من تأثير الأفعال المذكورة من النظر والخلو والجلوس مكانها ...

ولهذا قيل جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان كما هو مجرب لأهل العرف والعقلاء ويستفاد من هذا البيان أن التشبيب يكون حراماً بطريق الأولى نظير حرمة ضرب الوالدين يستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما أف لقوة ملاك حرمة التأفيف فيه وهو عبارة عن إيذاهما فيه والنهي في الكتاب المجيد أي ويمكن أن يستدل على حرمة التشبيب بالنهي في الكتاب المجيد.

عن نحو قوله تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾ الآية (١).

وقد نهى الله تعالى نساء النبي الأكرم ﷺ عن الكلام اللين وعن الصوت الرقيق وملاك النهي فيهما يكون أي في الآية الشريفة وحديث النبوي ﷺ تهيج الشهوة بالإضافة إلى المستمع الذي يكون في قلبه مرض وفقدان الإيمان الذي

يردع شخصاً مؤمناً عن الميل إلى الفحشاء والمنكرات والقبائح.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الملاك موجود في التشبيب للمرأة المؤمنة المعروفة عند السامع ويمكن أن يستدلّ على حرمة التشبيب بالإضافة إلى المرأة المذكورة بقوله تعالى: ﴿ولا يضرين بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ﴾ الآية^(١) فالله تعالى نهى النساء المسلمات عن ضرب الأرجل شديداً في الأرض لأنّه يوجب ظهور زينتهنّ وظهور الزينة يوجب تهيج شهوة الناظر فيكون ملاك النهي تهيج الشهوة.

وهذا الملاك متحقّق في التشبيب بالنسبة إلى المستمع بل يكون تهيج الشهوة في التشبيب أقوى من هذه الأمور المذكورة من النظر إليها والتكلّم معها من دون الضرورة والخلوّة بها والجلوس في مكان جلوسها قبل أن يبرد.

قال المصنّف رحمه الله إلى غير ذلك من المحرّمات الشرعية والمكروهات التي يعلم منها حرمة ذكر محاسن المرأة المؤمنة المعروفة عند السامع بما يهيج الشهوة عليها خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع المقدّس أصلاً بتعريضها للنكاح والزواج بقوله ربّ راغب فيك وهذا القول محرّم بالنسبة إليها وعلى ضوء البيان المذكور، فانقدح لك أنّ التشبيب حرام بالأدلة الأربعة:

الأوّل عبارته عن العمومات التي تدلّ على حرمة اللهو والباطل المنبعثين عن القوّة الشهوية.

توضيح وهو أنّ تشبيب المرأة المؤمنة المعروفة التي تكون ذات بعل حرام بالإجماع قطعاً فحرمة تشبيبها تكون ذات خصوصية وهي عبارة عن تيقّن حرمة تشبيبها وأمّا إذا لم تكن ذات بعل ولم تكن مخطوبة والحال أنّ المشبّب بالكسر

قصد الإزدواج معها فلا يكون تشبيهه إياها حراماً وأما إذا لم يقصد الإزدواج معها فيكون تشبيهه إياها حراماً أيضاً.

الثاني عبارة عن العمومات التي تدلّ على حرمة الفحش والقول القبيح ولا ريب في قباحة التشبيب، الثالث هو عبارة عن منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة، الرابع عبارة عن حرمة الأشياء التي توجب تحريك الشهوة وتهيجها.

وأما إذا كانت مخطوبةً لغير المشبّب بالكسر وهي لم تعقد بعد ففي حرمة تشبيهها وجهان بل قولان وجه القول بالحرمة أنّ هذه المرأة المذكورة بالنسبة إلى شخص المشبّب تكون أجنبية فعلاً فتشمّلها أدلّة حرمة التشبيب.

ووجه القول بعدم الحرمة لأنّه لا تكون ذات بعل بعد فتشمّلها أدلّة جواز التشبيب بالإضافة إلى المرأة التي تكون غير ذات البعل سيّما إذا قصد الإزدواج معها والحال أنّها تقبل الإزدواج مع الخاطب المشبّب كمال القبول بشرط عدم سماع الأجنبي والأجنبيّة وهذا واضح لا غبار عليه.

قوله نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيداً

قال المصنّف رحمه الله نعم لو قلنا بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد كما هو رأي الأكثر رحمهم الله بل قلنا بعدم حرمة التشبيب بمطلق المرأة سواء كانت مخطوبة أم غير مخطوبة فلم يكن هذا القول بعيداً عن الصواب توضيح وهو أنّ المرأة المؤمنة المعروفة إمّا تكون مخطوبة لغير المشبّب وإمّا مخطوبة لنفسه وإمّا غير مخطوبة لآله ولا لغيره.

وأما إذا كانت مخطوبة لغيره فقد مضى حكم تشبيهها وأما إذا كانت مخطوبة لنفس المشبّب فلا يكون تشبيهها حراماً كما أنّه إذا كانت غير مخطوبة والحال أنّ

المشَبَّب قصد الإزدواج معها فلا يكون تشبيها حينئذٍ حراماً أيضاً نعم إذا لم يقصد الإزدواج معها فيكون تشبيها حراماً أيضاً كما لا يخفى.

السؤال هل يجوز تشبيب الحليلة للزوج أم لا؟ قلنا إنه يجوز بشرطين: الأول أن لا يسمع أجنبياً، الثاني أن ترضى بذكر محاسنها وهذا مربوط بعدم سماع الأجنبي أو استماعه لأن طبيعة المرأة لا تقتضي هذا المطلب، كما هو معلوم من حالات النسوان.

و خلاصة الكلام في هذا المقام أن التشبيب حرام في كل مورد يوجب اللهو والباطل والإيذاء والهتك لحرمة المرأة وورود النقص عليها وعلى أقاربها فهو حرام ومحرم شرعاً وإلا فلا فالتشخيص مربوط بأهل العرف والعقلاء كما تشخص أهل العرف والعقلاء بعدم جريان الإيذاء والهتك وورود النقص بالإضافة إلى المخطوبة والحال أنها قبلت الإزدواج مع الخاطب بل مطلق من يريد تزويجها وإن لم تكن مخطوبة بالفعل.

ولكن في كل هذه الموارد مشروط عدم الحرمة بعدم سماع الأجنبي والأجنبية.

وقال المصنّف رحمه الله لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها يكون احترازاً عن جريان اللهو والباطل من حيث التشبيب بالإضافة إلى النساء المذكورات آنفاً كما لا يخفى.

قوله والمسألة غير صافية عن الإشتباه والإشكال

قال المصنّف رحمه الله إن مسألة التشبيب لا تخلو عن الإشتباه والإشكال أمّا وجه الإشتباه فلأن بعض الأصحاب رحمه الله أفتى بحرمة تشبيب المخطوبة مطلقاً ولم يفصل بين مخطوبة نفس المشَبَّب وبين مخطوبة غيره وكذا لم يفصل أيضاً بين أن

تقبل الإزدواج مع الخاطب وأن لا تقبله معه.

والحال أن القول بحرمة تشبيب المخطوبة على نحو الإطلاق يكون إشتباهاً لأنه لا يكون تشبيب المخطوبة التي قبلت الإزدواج مع الخاطب المشتبَّ بحرام لعدم الدليل المعتبر على حرمة، نعم يكون تشبيب المخطوبة لغير المشتبَّ قابلةً للإزدواج مع الخاطب حراماً لأنها في قوة الأجنبية بالإضافة إلى المشتبَّ بعلاقة الأول والمشاركة نظير قول الرسول الأكرم ﷺ في غزوة بدر الكبرى من قتل قتيلاً أي مقتولاً فله سلبه هذا أولاً.

وثانياً لا يكون تشبيب الأجنبية التي لا تكون ذات بعل بحرامٍ سيماً إذا قصد المشتبَّ الإزدواج معها، والحال أن بعض الأصحاب رحمه الله ذهب إلى حرمة تشبيب مطلق الأجنبية وإن كانت غير ذات البعل فالمتحصّل ممّا ذكرنا أن تشبيب الأجنبية التي يقصد المشتبَّ الإزدواج معها في المستقبل ليس بحرام شرعاً سيماً مع خطبتها وقبولها الإزدواج مع المشتبَّ هذا بيان الإشتباه وأما بيان الإشكال فلأنه ليس النصّ الخاص في المقام بموجودٍ في الكتب المعتمدة عند الشيعة كي يتّضح به حدّ مسألة التشبيب كمّاً وكيفاً جوازاً وحرمةً.

فالنّتيجة أن القول بحرمة تشبيب مطلق الأجنبية سواء كانت مخطوبة أم غير مخطوبةٍ وسواء كانت المخطوبة قابلةً للإزدواج مع الخاطب أم لم تكن قابلةً له معه اشتباه محض لعدم الدليل عليها فتصل التوبة بالأصل العملي مع فقد الدليل الإجتهادي، وهو عبارة عن إصالة الإباحة في الأشياء كما هو قول أكثر الأصوليين والمجتهدين كثّر الله تعالى أمثالهم خلافاً للأخباريين رحمه الله حيث يقولون إن الأصل الأولي في الأشياء هو الحظر والمنع إلا ما خرج بالدليل المعتبر المتقن والتفصيل موكل إلى محلّه وهو علم الأصول.

**قوله ثم أنّ المحكي عن المبسوط وجماعة جواز التشبيب بالحليلة
بزيادة الكراهة عن المبسوط**

لما فرغ المصنّف رحمه الله عن تشبيب الأجنبية بأقسامها الأربعة: الأوّل أن تكون ذات بعل، الثاني أن تكون غير ذات البعل وكانت غير مخطوبة لا للمشبّب ولا لغيره والحال أن المشبّب لم يقصد الإزدواج معها ويكون تشبيب القسم الأوّل حراماً قطعاً والقسم الثاني حلالاً جداً، الثالث أن تكون مخطوبة لغير المشبّب، والحال أنّه قصد الإزدواج معها وهي تكون قابلة له معه يكون تشبيبها حراماً أيضاً، الرابع أن تكون مخطوبة لنفس المشبّب والحال أنّها تكون قابلة للإزدواج معه فتشبيبها ليس بحرام ولكن تشبيب القسمين حرام وتشبيب القسمين الآخرين حلال كما لا يخفى.

هذا توضيح الأقسام في هذا المقام لما فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان حكم تشبيب المخطوبة شرع في بيان حكم تشبيب الحليلة أي إذا كانت المرأة المشبّبة زوجة شرعياً للمشبّب قال الشيخ رحمه الله في كتابه المبسوط بجواز تشبيبها لزوجها ولكن مع الكراهة إذا لم يسمع الأجنبي وكذا جماعة من الأصحاب رحمه الله قائلون بجواز تشبيبها بلاكراهة.

لكن مع الشرط المذكور آنفاً أمّا إذا سمعه الأجنبي فهو حرام قطعاً لأنّه يوجب تهيج شهوة الأجنبي وقد سبق أنّ كلّ فعل يوجب تهيج الشهوة فهو حرام ومحرم شرعاً هذا مضافاً إلى أنّ هذا التشبيب في صورة سماع الأجنبي يوجب هتك حرمتها وورود النقص عليها وعلى أقاربها وإيذائها.

فالتيجة أنّه ينطبق كثير من العناوين المحرّمة على تشبيب الزوج لزوجتها مع وجود الأجنبي مع السماع أو الاستماع فهذا التفصيل يكون لازماً في هذا المقام كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

قوله وظاهر الكلّ جواز التشبيب بالمرأة المبهمة بأن يتخيّل امرأة ويشبّب بها

قال المصنّف رحمه الله ويستفاد من ظاهر كلام جميع الأصحاب رحمه الله جواز التشبيب بالمرأة المبهمة غير المعيّنة بأن يتخيّل المشبّب امرأة جميلة حسنة ويشبّب بها كما هو سيرة بعض الأشخاص، فالمرأة التي لا تكون معروفة عند المشبّب ولا عند السامع يجوز تشبيبها بناءً على المشهور لاشتراطهم في حرمة التشبيب كون المرأة معروفة عند القائل والمستمع وأمّا المرأة المعروفة عند القائل دون السامع ففي جواز تشبيبها إشكال وجه الإشكال هو أنّه إن جعلنا ملاك حرمة التشبيب تهيج شهوة السامع أو المستمع فتشبيبها حرام لأنّه يوجب تهيج الشهوة.

وإن جعلنا مناط حرمة الإيذاء وهتك الحرمة وورود النقص على المرأة المشبّبة وعلى أقاربها فلا يكون تشبيب المرأة المبهمة عند السامع بحرام قطعاً هذا بناء على المشهور.

وأما بناء على مسلك الشيخ الأنصاري رحمه الله فالتشبيب يكون حراماً مطلقاً أي سواء كانت المشبّبة مبهمةً عند المشبّب والسامع أم معروفةً عند القائل دون السامع أو المستمع لأنّ ملاك حرمة التشبيب عنده يكون لهواً وباطلاً فهذا العنوان ينطبق على جميع أفراد التشبيب وهذا واضح لا غبار عليه أصلاً.

قوله وفي جامع المقاصد كما عن الحواشي الحرمة في الصورة الأولى

- قال المحقّق الكركي رحمه الله في كتابه المسمّى بجامع المقاصد أنّ التشبيب في الصورة الأولى يكون حراماً أي تشبيب المرأة المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالاً أنّ المشبّب يقصد من هذا التشبيب امرأة معيّنة من نساء البلد الفلان أم لم يعلمه وكذا قال الشهيد الأوّل رحمه الله في حواشيه على الإرشاد

للعلامة الحلبي رحمته الله.

قال المصنف رحمته الله وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم أي في قول صاحب جامع المقاصد وصاحب الحواشي على الإرشاد إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة لتحريم التشبيب من تهيج الشهوة والإيذاء والهتك وورود النقص واللغو والباطل.

وعلى ضوء هذا إذا شُبِّبَ المرأة المعروفة عند المشبِّب دون السامع فيكون تشبيبها حراماً إذا جعلنا مناط حرمة التشبيب تهيج شهوة السامع وأما إذا جعلنا ملاك حرمة هتك الحرمة وورود النقص فهو ليس بحرام وهذا الاختلاف أي اختلاف أدلة الحرمة صار منشاء الإشكال هنا توضيح وهو عبارة عن أن تشبيب المرأة المعروفة عند القائل يتصوّر على صورتين: الأولى أن يكون السامع موجوداً عند المشبِّب هذا حكم الصورة الأولى وكذا إذا لم يكن هنا سامع أو مستمع.

ففي حرمة تشبيب المرأة المعروفة عند القائل دون السامع إذا لم يكن هنا سامع أو مستمع بل يكون المشبِّب وحده أي منفرداً إشكال في هذه الصورة الثانية أيضاً.

وجه الإشكال أن الملاك إمّا في الحرمة هو تهيج الشهوة وأمّا اللغو والباطل ولا يخفى أن هذا التشبيب يوجب تهيج شهوة المشبِّب سيّما إذا كان شاباً غير المزوّج وكان غنياً كما هو المشاهد في عصر الحاضر.

وأما إذا جعلنا الملاك لحرمة التشبيب التهيج للشهوة أي شهوة المشبِّب واللغو والباطل فهو حرام شرعاً لتحقيق الملاك للحرمة وأمّا إذا جعلنا المنطاب للحرمة الهتك لحرمتها وإيذاؤها وورود النقص عليها وعلى آقاربها فهذا التشبيب ليس بحرام شرعاً لعدم تحقّق مناط الحرمة هنا كما لا يخفى.

قوله وأما اعتبار الإيمان فاختره في القواعد والتذكرة

قال المصنّف رحمه الله: وأما اعتبار الإيمان في المرأة المشبّبة بمعنى كونها شيعياً اثني عشرياً فهو مختار العلامة رحمه الله في القواعد والتذكرة وتبعه في هذا المقال بعض الأساطين أي كاشف الغطاء رحمه الله لأجل عدم احترام غير المؤمنة شرعاً وعقلاً كي يحرم تشبيهاً أما شرعاً فلكونها منحرفة عن الحق وفي جامع المقاصد للمحقّق الكركي رحمه الله كما عن غيره من الأصحاب رحمه الله.

وأما عقلاً فلكونها ظالمة على نفسها والظالم غير محترم عقلاً الكلام في حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف وبنساء أهل الذمة لفحوى حرمة النظر مع الشهوة اليهن أي إلى نساء أهل الخلاف وأهل الذمة أي نساء أهل السنة والجماعة ونساء الكافر الذمّي إذ لكلّ قوم نكاح وعلى هذا إذا حرم النظر اليهن فيكون تشبيهاً حراماً بطريق أولى.

أما بيان وجه الأولوية أنّ ملاك حرمة النظر اليهن يكون تهيج شهوة الناظر وإيذائها وهتك حرمتها وورود النقص عليها وعلى أقاربها وهذا الملاك موجود على نحو الأقوى وأشدّ في تشبيهاً كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل ولكن نقضت الفحوى المذكورة بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنّه يشترط أن يكون مع الشهوة أي المحقّق الكركي رحمه الله صرح بجواز التشبيب بهنّ وعلى هذا فالملازمة التي قال بها صاحب جامع المقاصد رحمه الله بين حرمة النظر وبين حرمة التشبيب منقوضة بنساء أهل الحرب إذ يحرم النظر اليهنّ ولكن لا يحرم تشبيهاً فالحق في المقام جواز تشبيب غير المرأة المؤمنة سواء كانت مسلمة أم كافرة سواء كانت كتابية أم غير كتابية لعدم احترامهنّ عقلاً وشرعاً وقد سبق هذا آنفاً في جواز تشبيب غير المؤمنة فلا حاجة إلى التكرار والتوضيح.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ مسألة التشبيب مشكلة من جهة الإشتباه وعدم العلم

بملاك حرمة التشبيب إذ ليس لنا علم بأن ملاك الحرمة هل هو الإيذاء والنقص والهتك والتفضيح والإغراء أم تهيج شهوة المشيئة بالكسر والسامع أو المستمع وعلى طبيعة الحال لو كان الإيذاء ونحوه ملاكاً لما كان تشبيبها حراماً إذ لا حرمة والإحترام لهنّ لكونها ظالمات على أنفسهنّ بواسطة الكفر.

ولو كان تهيج الشهوة لكان تشبيبها حراماً أيضاً كتشبيب نساء أهل الخلاف وأهل الذمّة وكيف كان الملاك فإذا شكّ المستمع في تحقّق شروط الحرمة من إيمان المرأة ومعروفيتها عند المستمع وإحترامها لم يحرم تشبيبها لأنّ الأصل الأوّلي في الأشياء هو الإباحة إلّا ما خرج بالدليل ولكن الدليل قد خرج تشبيب المرأة المؤمنة المعروفة المحترمة بحيث يحرز بالعلم أو بالظنّ القوي إيمانها وإحترامها مع كونها معروفةً عند السامع أو المستمع.

وأما إذا لم تحرز الشرائط بأحدهما أي بالعلم أو الظنّ فالأصل هو الإباحة كما ذهب إلى هذا جمهور الأصوليين عليه السلام خلافاً للأخباريين عليه السلام حيث ذهبوا إلى أنّ الأصل الأوّلي في الأشياء هو الحظر وقد حقّق بحث هذا المطلب في الأصول.

قوله وأما التشبيب بالغلام فهو محرّم

قال المصنّف عليه السلام وأما التشبيب بالغلام المعيّن فهو محرّم شرعاً على كلّ حال سواء كان الغلام مؤمناً محترماً أم غير مؤمنٍ سواء كان غير المؤمن مسلماً أم كافراً سواء كان الكافر كتابياً أم حربياً سواء كان ملاك حرمة التشبيب إيذاءً وهتكاً ونقصاً ونحوها أم تهيج شهوة ولهواً وباطلاً كما أفتى بذلك الشهيدان ^(١)

١. شهيد الأوّل في الدروس ج ٣ ص ١٦٣ وشهيد الثاني في المسالك ج ٣ ص ٣٢٣.

والمحقق الثاني في جامع المقاصد^(١) وكاشف اللثام^(٢).

واستدلوا على ذلك بأنه فحش محض نظراً إلى أن وطيه حرام وليس سبب المحلل له أصلاً وعلى هذا ليس تشبيهه إلا فحشاً وهتكاً ونقصاً وإيذاءً ومهيجاً أما بخلاف النساء غير ذوات البعل فإن لحلية وطيهن سبباً محلاً وهو عبارة عن وقوع العقد وتحققه بالإضافة اليهن كما لا يخفى.

ولكن حكى عن المفاتيح^(٣) أن في إطلاق الحكم نظراً والله هو العالم بحقائق الأشياء.

وجه النظر أن تشبيب الغلام لا يكون فحشاً محضاً مطلقاً بالإضافة إلى كل غلام سواء كان مؤمناً محترماً معروفاً أم مسلماً وكافراً مبهماً بل يكون تشبيب الغلام حراماً إذا كان واجداً للشرائط أما إذا لم يكن واجداً لها بأن يكون كافراً أو مبهماً أو غير محترم فليس لنا علم بحرمة تشبيهه حينئذٍ ويرجع إلى إصالة الإباحة لفقد الدليل الاجتهادي الدال على حرمة فتصل النوبة بالأصل العملي وهو دال على الإباحة هذا وجه نظر الفيض الكاشاني رحمه الله في مفاتيح الشرائع.

قوله المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسمةً بلا خلاف فتوى ونصاً

لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان حكم المسألة الثالثة شرع في بيان حكم المسألة الرابعة وقال إن تصوير الأشياء الخارجية يكون من الأعمال المحرمة التي تكون قابلة للمعاوضة بالمال كتدليس الماشطة فيصح أن يقع التصوير متعلق

٢. كاشف اللثام ج ٢ ص ٣٧٣.

١. جامع المقاصد ج ٤ ص ٢٨.

٣. مفاتيح الشرائع لفيض الكاشاني رحمه الله ج ٢ ص ٢٠.

الإجارة والصلح والجعالة أمّا بخلاف مسألة تزيين الرجال بما يحرم عليهم من لبس الحرير الخالص مثلاً وبخلاف مسألة التشييب فإنّهما ليستا بقابلتين للمعاوضة بالمال وأمّا الفرق بين الإجارة والصلح والجعالة فيقال إنّ في الإجارة يكون العمل والأجرة كلاهما معلومين بحسب المتعارف وأمّا في الصلح فيكون العمل معلوماً والأجرة ليست بمعلومة بحسب العرف وأمّا في الجعالة فليس العمل ولا الأجرة معلومين والتفصيل موكول إلى محلّه وهو علم الفقه الشريف.

قال المصنّف رحمه الله تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسّمة بلا خلاف من حيث الفتاوى والنصوص وكذا يحرم تصوير صور ذوات الأرواح كالإنسان والحيوان والطيور مع عدم التجسّم وفقاً لظاهر النهاية^(١) وصريح السرائر^(٢) والمحكي عن حواشي الشهيد الأوّل رحمه الله^(٣) وعن حواشي الميسية^(٤) والمسالك^(٥) وإيضاح النافع^(٦) والكفاية^(٧) ومجمع البرهان^(٨) وغيرهم كالقاضي ابن البراج رحمه الله وأبي الصلاح الحلبي رحمه الله.

فتصوير ذوات الأرواح حرام مطلقاً سواء كانت مجسّمة أم منقوشة واستدلّ الفقهاء العظام رحمه الله على حرمة مطلقاً بعدّة من الروايات المستفيضة مثل قول الإمام أي الإمام الصادق عليه السلام نهى رسول الله ﷺ أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم^(٩) وقوله عليه السلام وينهى الله تعالى عن تزويق البيوت قلت وما تزويق البيوت قال تصاوير التماثيل^(١٠) وكالمتقدّم عن تحف العقول في صدر الكتاب من قول

١. نهاية للشيخ ص ٣٦٣.
٢. سرائر ج ٢ ص ٢١٥.
٣. حواشي الشهيد ج ٤ ص ٤٨.
٤. حواشي الميسية ج ٤ ص ٤٨.
٥. ج ٣ ص ١٢٦.
٦. إيضاح النافع ج ٤ ص ٤٨.
٧. ص ٨٥.
٨. مجمع البرهان ج ٨ ص ٥٥.
٩. الوسائل ج ١٢ ص ٢٢١ ب ٩٤ ج ٦.
١٠. الوسائل ج ٣ ص ٥٦٠ ب ٣ ج ١.

مولانا الصادق عليه السلام أو عمل التصاوير وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مُثَلَّ الروحاني والمثل جمع تكسير المثل والروحاني منسوب إلى الروح والمراد من المثل الروحاني تصوير ذوات الأرواح أي حلال تصوير غير مثل الروحاني أي تصوير غير ذوات الأرواح كتصوير الجبال والبحار والأشجار والعمارات والدور والأبنية ونحوها.

ويستفاد من هذا الكلام أنّ تصوير مثل الروحاني حرام فالنتيجة أنّ تصوير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة مجسّمة حرام بالإجماع وأنّ تصوير ذوات الأرواح سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة حرام عند المصنّف رحمه الله ومن تبعه فيه وأنّ تصوير المجسّمة سواء كانت ذوات الأرواح أم غير ذوات الأرواح حرام عند الجماعة وأنّ تصوير غير ذوات الأرواح سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة حرامان عند البعض.

ومثل قول إمامنا الصادق عليه السلام في عدّة أخبار منها من صوّر صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ^(١) ولا يخفى أن إطلاق الصورة يشمل المجسّمة والمنقوشة على الجدران والقرطاس ولا يخفى أيضاً أن نفخ الروح لا يمكن لأحد إلا لله تعالى فإن قيل إن عيسى بن مريم على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام نفخ الروح في الطين الذي كان على شكل الطير فطار في الهواء طيراً كسائر الطيور.

قلنا إنّ هذا إنّما يكون بإذن الله تعالى ففي الحقيقة بحسب الواقع كان الله تعالى نافخاً وبحسب الظاهر كان المسيح عليه السلام نافخاً بالتبع والمجاز كعروض الحركة على جالس السفينة بالتبع لحركة نفس السفينة فالسفينة متحركة واقعاً

وجالسها متحرك مجازاً وتبعاً من باب المجاز في الأسناد.

قوله وقد يستظهر إختصاصها بالمجسّمة من حيث إنّ النفخ أي نفخ الروح لا يكون إلّا في الجسم

وقد يستشكل بأنّ هذه الرواية تكون أخصّ من المدعى الذي هو عبارة عن حرمة مطلق التصوير سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة.

لأنّ نفخ الروح عادةً أي بحسب عادة الله تعالى وبحسب سنة المباركة لا يكون إلّا في الجسم فقط كما هو المشاهد بالعيان.

فإن قيل إنّّه يحتمل أن يكون المراد من نفخ الروح إرادة المنقوش على القرطاس مجسّماً أولاً يوم القيامة أي خوطب الناقد يوم القيامة بأن تجعل المنقوش مجسّماً مقدّمه لنفخ الروح ثم إنفخ فيه الروح والحال انه لا يقدر على كلا الأمرين أي جعل المنقوش مجسّماً ونفخ الروح فيه وعلى ضوء هذا لا يكون الدليل أي رواية من صوّر صورة الخ أخصّ من المدعى كما لا يخفى.

قلنا إنّ هذا التوجيه الذي ذكرتم أيّها المستشكل يكون على خلاف الظاهر وما هذا إلّا تفسير الكلام بما لا يرضى صاحبه لأنّ الظاهر من جملة من صوّر صورة كلّف الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها أي في الصورة سواء كانت مجسّمة أم منقوشة وتكون الصورة في الكلام مطلقة وهي بإطلاقها تشمل المجسّمة والمنقوشة معاً.

فإن قيل إنّ نفخ الروح لا يمكن إلّا في الجسم فقط وعلى هذا لا محيص من أن يكون المراد من الصورة في الرواية الشريفة الصورة الجسمية لا الصورة المنقوشية بقرينة النفخ. قلنا إنّ النفخ يمكن تصوّره في النقش أيضاً بملاحظة محلّه إذ محلّ النقش يكون جسماً هذا أولاً وثانياً يمكن نفخ الروح في المنقوش

بلا ملاحظة محلّه كما في أمر الإمام أي إمام السابع عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة أي هارون الرشيد خليفة العباسي ويعلم من هذه القصّة أنّه يمكن نفخ الروح في الصورة المنقوشة من دون أن تكون مجسّمةً وخلاصتها أن هارون الرشيد أحضر رجلاً ساحراً في المجلس الذي أحضر هارون فيه مولانا موسى بن جعفر عليه السلام كي يخجل الساحر خادم مولانا الإمام عليه السلام فلمّا حضرت المائدة من الطعام فأراد خادم الإمام عليه السلام رغيفاً من الخبز طار الخبز من يده مرّات فضحك هارون ضحكاً عالياً فرفع الإمام عليه السلام رأسه إلى صورة أسد على بعض المستور وقال عليه السلام يا أسد الله خذ عدوّ الله قال علي بن يقطين عليه السلام فوثبت تلك الصورة حال كونها أسداً عظيماً فافترس الساحر الملعون وبلعه حتى شرب دمه بحيث لم تبق قطرة من دمه فخرّ هارون وندمائه على وجوههم حال كونهم غاشين خوفاً من الهول العظيم إلى آخر القصّة المذكورة في كتب التاريخ والأحاديث.

وثالثاً يمكن نفخ الروح في الصورة المنقوشة غير المجسّمة بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ فهي من المجسّمات اللطيفة كما لا يخفى.

فأجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الإشكال بأجوبة ثلاثة مذكورة آنفاً فالنتيجة أنّ نفخ الروح لا يستلزم كون المنفوخ جسماً حجرياً أو خشبياً أو فلزياً فلا يكون نفخ الروح الذي ذكر في ذيل حديث الشريف قرينةً على تقييد صدر الحديث بالصورة المجسّمة فاطلاق الصورة باق على حاله وهو يشمل المجسّمة والمنقوشة على القرطاس مثلاً ولا ريب أنّ التقييد يكون في قبال المطلق كما أن التخصيص يكون مقابل العام وعلى هذا يكون التعبير بالتقييد صواباً لا التخصيص وأمّا الفرق بين العام والمطلق فقد حقّق ويّين في علم الأصول ولا

حاجة إلى ذكره هنا ومن أراد الاطلاع عليه فعليه بالجزء الأول البداية في توضيح الكفاية.

قوله وأظهر من الكل صحيحة محمد بن مسلم عليه السلام

قال سئلت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال عليه السلام لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان ^(١).

قال المصنف رحمته الله وهذه الرواية الشريفة تكون أظهر من الروايات السابقة من حيث الدلالة على حرمة مطلق التصوير سواء كان مجسماً أم منقوشاً وجه كونها أظهر من حيث الدلالة على المدعى أنه مثل فيها بالشمس والقمر وسئل السائل عن حكم تصويرهما وهذا يكون دليلاً على أن مراد السائل يكون مجرد نقشهما إذ لا يمكن في عصر مولانا الصادق عليه السلام عن تصوير جسمهما بل ينقشان فيه على القرطاس أو الفلز إذ لا يمكن للناس في عصر السابق صنعة تجسم الشمس والقمر إذ لا علم لهم فيه بكرويتهما وشكلهما كي يصنعوا مجسمهما وعلى ضوء هذا فعلم أن المراد يكون نقشهما وعكسهما ومثل قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من جدّد قبراً فقد خرج عن الإسلام ^(٢).

وهنا بحث وهو عبارة عن كيفية مفهوم تجديد القبر ويقال إن المراد من تجديد القبر تعميره بعد خرابه فإن قيل إن تجديد القبر بهذا المعنى مكروه وليس بحرام في الشريعة المقدسة ومن الواضح أن فعل المكروه لا يكون سبباً للخروج عن الإسلام ومن هنا علم أن احتمال هذا المعنى بعيد عن الأنظار قلنا إن المراد

١. الوسائل ج ١٢ ص ٢٢٠ ب ٩٤ ح ٣.

٢. الوسائل ج ٢ ص ٨٦٨ ب ٤٣ من أبواب الدفن ح ١.

من الخروج عن الإسلام هو خروجه عن قانون الإسلام وحدوده المستحبة. وبعبارة أخرى وهي أنّ المراد من الخروج المذكور هو الخروج عن سُنَنِ الإسلام ومندوباته وليس المراد عنه هو الخروج عن دين الإسلام الحنيف بحيث يستلزم التجديد كفر المتجدّد كما لا يخفى.

وعلى طبيعة الحال يكون المراد من تجديد القبر هو تعميره بعد خرابه فالنتيجة أنّ بقاء القبر على حاله مستحبّ شرعاً هذا حال الجملة الأولى بحسب فهم المتعارف وأهل العرف ويحتمل أن يكون المراد من تجديد القبر هو نبشه ومن الواضح أن نبش القبر حرام ومحرمّ شرعاً بلا إشكال ويكون المراد من الخروج هو الخروج عن حدود الإسلام أيضاً.

وأما الاحتمالان الآخران اللذان هما عبارة عن أنّ المراد من تجديد القبر هو قتل النفس المحترمة إذ هذا يوجب تجديد القبر وإحداثه بواسطة وجوب تدفينه وعن أنّ الحديث الشريف يحتمل أن يكون بالحاء المهملة أي من حدّد قبراً كما فعل أهل السنة تحديد قبور أمواتهم بحيث يجعلها كالسيف كما هو المشاهد بالحيّس والعيان فهما بعيدان عن النظر والدقّة وهذه التكة من الحديث الشريف ليست محلّ الشاهد لنا وإنّما يكون محلّ الشاهد التكة الثانية منه وهي عبارة عن جملة من مثّل مثلاً فقد خرج عن الإسلام.

فإن قيل إنّ المثال يكون ظاهراً في المجسّمة ولا يشمل المنقوش على القرطاس والحال أن المدعى يكون حرمة المنقوش أيضاً فالنتيجة أنّ هذا الحديث الشريف أجنبى عن مدّعكم.

قلنا إنّ المثال والتصوير لفظان مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام أي فاضل الهندي رحمه الله عن أهل اللغة وعلى هذا كما يشمل لفظ التصوير المجسّمة والمنقوشة كذا يشمل لفظ المثال المجسّمة والمنقوشة أيضاً وعلى طبيعة الحال

ليس الإشكال علينا من هذه الناحية أصلاً كما لا يخفى.

هذا أي خذنا مع أن الشائع عند العرف من التصوير والمطلوب منه هي الصورة المنقوشة على أشكال الرجال والنساء والطيور والسباع دون الأجسام المصنوعة على تلك الإشكال، كما هي المتعارفة في زماننا هذا إذ نرى الأجسام المصنوعة على شكل الأسد والطيور في البلاد فلو حمل لفظ المثال في الرواية على المجسم من ذوات الأرواح فقط لزم حمله على النادر وهذا لا يجوز مع إمكان الحمل على الفرد الغالب كما لا يخفى.

قوله ويؤيده أن الظاهر أن الحكمة في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق المتعال

قال المصنّف رحمه الله ويؤيد كون المراد من المثال هو التصوير سواء كان المثال مجسماً أم منقوشاً حكمة التحريم التي هي عبارة عن حرمة التشبه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها كراسها ورجليها على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها.

قوله على الإشكال جار ومجرور متعلق بقوله في إبداع وهو بمعنى الاختراع ولا يخفى عليك أن تشبه البشر بالخالق المتعال يشمل صنعة البشر تجسمها وتنقيشها على القرطاس أو الفلز.

وقال المصنّف رحمه الله ويؤيده ولم يقل وبدل عليه لأنه يحتمل أن تكون حكمة التحريم شبهها بالأصنام التي تعبد عبادة باطلة من دون الخالق المتعال ومن الواضح، أن الأصنام تكون مجسمة فقط ومن هنا يعلم أن هذا الحديث الشريف لا يدل على حرمة المنقوش على أي شكل كان سواء كان المنقوش على شكل الإنسان أم على شكل الحيوان والطيور والسباع ونحوها من ذوات الأرواح

الموجودة في عالم الكون والفساد بل يدلّ على حرمة المجسمه التي كانت على شكل الأصنام التي تكون معبودات باطلة، ولأجل هذا الاحتمال قال ويؤيده فتحصل ممّا ذكرنا أنّ جميع البشر يعجز عن إختراع الحيوانات وعن إختراع اعضائها على ما هي عليه واقعاً فضلاً عن إختراعها إذ إختراع مثل الشيء الموجود يكون أسهل بمراتب من اختراع مثل الشيء المعلوم خارجاً كما أنّ البشر لا يعلم حقيقة الأشياء وكنهها على ما هي عليه واقعاً.

فإن قيل أن عيسى المسيح على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام قد إخترع الطير بمزاة الحال أنّه هو فرد من البشر قلنا إنّ هذا الاختراع إنّما كان بإذن الله تعالى أي كان المخترع هو الله تعالى وأظهره بيد المسيح ﷺ ولذا أي لأجل حرمة تشبّه البشر بخالق المتعال في إختراع الحيوانات بأشكالها المختلفة وفي إختراع أعضائها وإبداعها منع بعض الأساطين أي كاشف الغطاء رحمه الله عن تمكين غير المكلف من إبداع الحيوانات وأعضائها لصدق تشبه البشر سواء كان بالغاً أم صبيّاً بالخالق المتعال في إبداع الحيوانات بأشكالها المختلفة ومن الواضح أنّ المادّة كالخشب والفلز والخزف لا دخل لها في هذه الإختراعات العجيبة المتحيّرة لعقول البشر بحيث يستلزم هذا الإختراع تشبّه المخلوق الضعيف بالخالق القوي لأجل صدق التشبّه بالخالق المنان بوسيلة النقش والشكل وإن كانا في ضمن المركّب والمداد.

وعلى هذا يجب على الولي أن يمنع ولده الصبي أو الصبية عن النقش والتصوير للحيوانات ولأعضائها وكذا يمنعه عن النقش لغير الحيوانات كالأشجار والجمال وما شاكلهما من غير ذوات الأرواح.

فالنتيجة أنّ التشبّه المحرّم يصدق في تصوير ذوات الأرواح وفي تصوير غير ذوات الأرواح فيكون النقش كلّها وجميعها محرّم أي كلّ تصوير المخلوقات

حرام سواء كان من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح لأن التشبّه الذي هو أعلى من التشبيه يصدق على التصوير سواء كان من ذوات الأرواح كالحيوانات أم من غير ذوات الأرواح كالأشجار والرياحين والنباتات.

قوله ومن هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

قال المصنّف رحمه الله يمكن أن يقال باختصاص حرمة التشبّه بتصوير ذوات الأرواح لأنّ الفرض في تصوير غير ذوات الأرواح وذلك كتصوير الأشجار والنباتات والجبال والبحار يكون لأغراض آخر غير قصد التشبّه بالخالق المتعال وتلك كإظهار الكمال والصنعة والتجارة وإمرار المعاش ... ولو صدق التشبّه المحرّم بتصوير غير ذوات الأرواح لصدق هذا على جميع مصنوعات البشر إذ بواسطة تصرّفاته في الأجسام تتشكّل بأشكال مخلوقات الباري عزّ اسمه وجلّ جلاله وعلى هذا لا يمكن لنا الحكم بحرمة مصنوعات البشر بواسطة تشاكلها بمخلوقات الباري عزّ اسمه المبارك وإلاّ لانسد باب الصنعة من البشر.

وعلى طبيعة الحال فتصوير ذوات الأرواح محرّم بالإجماع إذا كانت الصورة مجسّمةً لأنّه القدر المتيقّن من حرمة التصوير والحال أنا نقتصر على القدر المتيقّن فيما خالف الأصل أي إصالة الإباحة في الأشياء هذا أولاً، وثانياً للروايات.

ومنها ما رواه حسين بن زيد رحمه الله عن الصادق عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التصاوير وقال من صوّر صورةً كلّفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافع^(١) وهذه الرواية تدل على حرمة تصوير الصورة حال كونها مجسّمة بقرينة

نفخ الروح إذ نفخ الروح لا يكون إلا في المجسمة بحسب عادة الله تعالى وسنته أن ينفخ فيها ويستفاد تحريم تصوير الصورة المجسمة من سياق هذا الخبر بقرينة كلمة أن ينفخ فيها وليس بنافخ وغيرها كرواية ابن أبي عمير وأبي بصير ومن هنا يعلم أن الإجماع في هذا المقام يحتمل أن يكون مدركياً ومثله لا يكون حجة فالعمدة هي النصوص وأما تصوير صور ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشة فهو حرام أيضاً لأجل النصوص المستفيضة كرواية محمد بن مسلم رحمه الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ما لم يكن شيئاً من الحيوان أي يجوز تماثيل الشجر والشمس والقمر ولكن يستفاد منها عدم جواز تماثيل الحيوان والتماثيل يشمل بإطلاقه المجسم والمنقوش معاً وكرواية أبي بصير رحمه الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام وينهى ربك عن تزويق البيوت فقلت وما تزويق البيوت فقال عليه السلام تصاوير التماثيل^(١) والتماثيل تشمل المجسمة منها والمنقوشة وغيرهما كقول مولانا الصادق عليه السلام نهى رسول الله ﷺ أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم^(٢) هذا مضافاً إلى صدق تشبّه المخلوق بالخالق المتعال أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم وهذه الروايات المذكورة تكون أدلة القول بحرمة تصوير ذوات الأرواح على نحو الإطلاق أي سواء كانت الصورة مجسمة أم منقوشة وهذا مختار المصنّف رحمه الله في هذا المقام.

وأما تصوير غير ذوات الأرواح سواء كانت الصورة مجسمة أم منقوشة فهو جائز عند المصنّف رحمه الله وفقاً للفاضل الهندي صاحب كاشف اللثام رحمه الله واستاذنا المجاهد الكبير الخميني المرحوم رحمه الله وإستدلّ عليه أولاً بإصالة الإباحة وإذا شككنا في حرمة تصوير غير ذوات الأرواح وحليته فنتمسك بإصالة الإباحة في

في الأشياء أي أصالة الجواز في الأشياء بمقتضى القاعدة الأوليّة العقلية هي مقدّمة على الدليل الإجتهادي من آية أو رواية أو إجماع محصّل وليس المراد منها هي الإصالة الإباحة الشرعية تجري في موارد الشك في التكليف التحريمي والشبهة البدوية التحريمة بعد فقدان النص وإجماله وتعارض النصين وثانياً بمثل صحيحة محمد بن مسلم رضي الله عنه يقول الإمام الصادق عليه السلام لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان بعد سؤال السائل عن تماثيل الشجر والشمس والقمر وأمثالها وثالثاً بمثل رواية تحف العقول بقول مولانا الصادق عليه السلام وصنعة صنوف التصاوير جائزة ما لم يكن مثل الروحاني. ورابعاً بما ورد في تفسير قوله تعالى رواه أبو العباس عن مولانا الصادق عليه السلام في قول الله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل فقال عليه السلام والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها تماثيل الأشجار من المحاريب والجبال ووو. وعلى ضوء هذا تكون الأقسام في هذا المقام أربعة الأوّل تصوير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة مجسّمة وهذا محرّم بالإجماع الثاني تصوير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشة على البساط أو الجدار الثالث تصوير غير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة مجسّمة الرابع تصوير غير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشة فالأوّلان محرّمان والثانيان جائزان عند المصنّف وفاضل الهندي رحمته الله ومن تبعهما في هذه المقالة فالأقوال هنا أربعة الأوّل والثاني ذكرهما المصنّف رحمته الله الثالث حرمة التصوير مطلقاً أي سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة من ذوات الأرواح ومن غير ذوات الأرواح الرابع حرمة إذا كانت الصورة مجسّمة سواء كانت الصورة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح أما إذا كانت منقوشة من ذوات الأرواح ومن غير ذوات الأرواح فهي ليست بمحرّمة بل مكروهة ولا ريب أنّ التحريم على نحو الإطلاق يكون أحوط لدوران الأمر بين الحرمة والكرهة فالإحتياط حينئذٍ يكون في الترك كما لا

يخفى على أولى الأبصار فالحاصل أن تصوير غير ذوات الأرواح جائز لعدم صدق تشبه المخلوق بالخالق المبدع تبارك وتعالى في تصوير غير ذوات الأرواح.

قوله ولذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه في مسألة كراهة الصلوة في الثوب المشتمل على التماثيل

ولأجل جواز تصوير غير ذوات الأرواح نقل عن فاضل الهندي صاحب كاشف اللثام رحمه الله في مسألة كراهة قراءة الصلوة في الثوب المشتمل على التماثيل أنه قال لو عمّت الكراهة الصلوة في الثياب ذوات الأعلام لأجل شبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها أي والنقوش والخطوط وهما مخلوقان للباري عزّ اسمه وكذا لو عمّت الكراهة لتماثيل ذوات الأرواح لكرهت الصلوة في الثياب المشتملة على الحشو والزوائد إذ يكونان شبيهين بواسطة الخياطة بالأخشاب والقصبات اللتين هما مخلوقان للباري جلّ جلاله بل تكون الصلوة في الثياب المخيطة مكروهة كلاً إذ يكون خيوطها وحواشيها شبيهين بالأخشاب إذا كانا فيها أفيين وبالقصبات إذا كانا عموديين.

والحال أنه لم يقل أحد من الأصحاب رحمه الله بالكراهة من القديم إلى زماننا هذا إنتهى كلامه رفع مقامه فيستفاد من هذا الكلام جواز تصوير غير ذوات الأرواح ومن هنا علم أنّ مجرد تشبه مصنوع البشر بمخلوق الباري عزّ اسمه ليس منشاء الحكم بالحرمة بل يكون منشاء حرمة التشبه قصد المصوّر وعلى هذا إذا قصد التشبه بالمبدع الكريم بواسطة التصوير فيكون هذا التصوير حراماً وإلا فلا.

ثم قال المصنّف رحمه الله وفي كلام الفاضل الهندي رحمه الله إشكال وسيأتي وجهه إن شاء الله تعالى ولكن العمدة في إختصاص الحكم أي الحرمة بذوات الأرواح

إصالة الإباحة في تصوير غير ذوات الأرواح بمعنى إذا نشكّ في حليّة تصوير غير ذوات الأرواح وحرمته فنتمسك بإصالة الإباحة مضافاً إلى الروايات المعتبرة وتلك كصحيحة محمد بن مسلم عليه السلام ورواية تحف العقول المتقدمة وما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ﴾^(١) من قول مولانا الصادق عليه السلام والله كانت هذه التماثيل التي يعمل الأجنّة لسليمان حشمة الله على نبيّنا وآله وعليه الصلوة والسلام تماثيل الأشجار وشبهها والظاهر أن هذه الروايات تجوّز تصوير غير ذوات الأرواح مطلقاً أي سواء كانت الصورة مجسّمة بحيث إذ أظهر عليها النور ظهر لها ظل أم منقوشة بحيث إذا طلع عليها النور فلم يحدث لها الظل وعلى ضوء هذا يمكن بهذه الروايات تقييد الأخبار المطلقة التي تدل على حرمة مطلق التصوير سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة سواء كانتا من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح وإذا قيّدت المطلقات بهذه الأخبار الدالة على جواز تصوير غير ذوات الأرواح فيكون المقصود من المطلقات الدالة على حرمة مطلق التصوير هو حرمة تصوير ذوات الأرواح فقط وحمل المطلق على المقيّد عند تعارضهما من باب الجمع العرفي بينهما كما في أعتق رقبةً وأعتق رقبة مؤمنة ويتعارضان في عتق الرقبة الكافرة ويحمل المطلق على المقيّد ويكون المراد من المطلق هو المقيّد ويجمع بينهما ويعمل بهما معاً وكذا المقام لأن الأخبار المطلقات تدلّ على حرمة مطلق التصوير سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة وسواء كانتا من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح فتعارضان في جواز تصوير غير ذوات الأرواح وعدم جوازه وحينئذٍ يجمع بينهما بحمل المطلقات على غير المقيّدات بحيث يكون

المراد من المطلقات حرمة تصوير ذوات الأرواح فقط وحينئذٍ يرتفع التعارض والتكاذب من البين وهذا ظاهر لا غبار عليه وهذا من باب حمل الظاهر على الأظهر عند تعارضهما أو من باب حمل الظاهر على النص لأن دلالة المطلق على الإطلاق تكون بواسطة مقدمات الحكمة وإلا هو يدل بحسب الوضع على الطبيعة المهمة بلا قيد الوحدة وبلا قيد الكثرة ودلالة المقيد تكون على التقييد بالوضع ولا يخفى عليك أن دلالة الوضعية تكون أظهر من الدلالة بحسب مقدمات الحكمة بعد تماميتها فالنتيجة أن تصوير ذوات الأرواح مطلقاً حرام وتصاوير غير ذوات الأرواح مطلقاً جائز وهذا القول مختار المصنّف رحمه الله في هذا المقام وهذه الروايات تكون أدلة هذا القول المختار عند المصنّف رحمه الله ومن تبعه.

قوله خلافاً لظاهر جماعة حيث أنهم بين من يحكي عن تعميم الحكم لغير ذوات الأرواح ولو لم يكن مجسماً لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم

أشار المصنّف رحمه الله بهذا الكلام إلى القول الثالث والقول الرابع ولا يخفى عليك أن القائل بهذين القولين يخالف مع المصنّف رحمه الله حيث عمم الحرمة وقال بحرمة مطلق التصوير سواء كانت الصورة مجسمة أم منقوشة من ذوات الأرواح ومن غير ذوات الأرواح وإستدل هذا القائل بالأخبار الناهية عن مطلق التصوير وهي روايات ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ أتاني جبرئيل عليه السلام قال يا محمد ﷺ إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت قال أبو بصير فقلت وما تزويق البيوت فقال عليه السلام تصاوير التماثيل ولا يخفى عليك أن لفظ التماثيل يشمل بإطلاقه وبمفهومه المجسمة من ذوات الأرواح ومن غير ذوات الأرواح والمنقوشة ومنها رواية ابن أبي عمير عن رجل

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح ولفظ التمثال يشمل بمفهومه وبإطلاقه جميع الصور والتماثيل على نحو الإطلاق لأن لفظ الصورة والتمثال مترادفان كالأسد والغضنفر وغيرهما كرواية ابن المنذر ورواية ابن القداح عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ويشمل لفظ الصورة جميع الصور وكذا لفظ التمثال حرفاً بحرف أجاب المصنف رحمته الله بأن هذه الأخبار المطلقة تقيد بواسطة المقيّدات بحرمة تصوير ذوات الأرواح فقط سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة هذا قول الثالث وحيث خصّص القائل بالحرمة الحرمة بالتجسيم فقط سواء كانت الصورة المجسّمة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح قال هذا القائل وأما إذا كانت الصورة منقوشة على الشيء كالبساط مثلاً سواء كانت الصورة المنقوشة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح فهي حائزة وإستدلّ هذا القائل على دعوى الأولى أي حرمة التجسيم بالروايات التي تدلّ على حرمة تصوير المجسّم بواسطة إطلاقاتها وتلك كرواية أبي بصير وابن عمير عن مولانا الصادق عليه السلام وقد تقدّمتا آنفاً وغيرهما من الروايات الدالة على حرمة المجسّمة وعلى دعواه الثانية أي جاز الانتقاش برواية زرارة بن أعين رضي الله عنه عن أبي جعفر عليه السلام قال لا بأس بتمثيل الشجر وبرواية محمد بن مسلم رضي الله عنه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان وغيرهما من الروايات في هذا الباب فإن قيل إنّ هذه الروايات تدلّ على جواز تصوير غير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشة ولا تدلّ على جواز تصوير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشة والحال أن مدعى أعم من ذوات الأرواح وغير ذوات الأرواح وعلى ضوء هذا يكون الدليل أخص من المدعى والدليل الخاص لا يثبت المدعى بتمامه هذا مضافاً إلى أنه قد عبّر في لسان الروايات التماثيل المجسّمة حرام وهذه العبارة تدلّ على حرمة المجسّمة

سواء كانت المجسّمة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح لشمول التمثال لغير الحيوان أيضاً كما يقال تمثال البقر وتمثال الشجر وتبقى صور المنقوشة تحت إصالة الإباحة.

قلنا إنّ الدليل على جواز تصوير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشة على البساط أو على الوسادة رواية لث المرادي رحمه الله حين سئل أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن الوسائد تكون في البيت تكون فيها التماثيل عن يمين وعن شمال فقال لا بأس به ما لم تكن تجاه القبلة^(١) هذا أولاً.

وثانياً ورد أن التماثيل المجسّمة محرّمة ولفظ التماثيل كلفظ الصورة يشمل تمثال الحيوان وغير الحيوان كما هو كذلك واقعاً ولفظ المجسّمة يكون صفةً لفظ التماثيل والصفة تكون قيداً للموصوف والأصل في القيد أن يكون إحترازياً وقد علم هذا من نحو إكرم رجلاً عالماً ويستفاد من هذا الكلام وجوب إكرام الرجل العالم فقط وكذا يستفاد من هذا الكلام حرمة المجسّمة فقط وثالثاً لأن المتيقّن من المقيّدات للأطلاقات الدالة على حرمة مطلق التصوير والظاهر منها أي من المقيّدات الدالة على جواز تصوير غير ذوات الأرواح بحكم غلبة الإستعمال وغلبة الوجود هو النقوش لا غير النقوش من المجسّمة كما إذا قال الولي لعبده جنني بماء فالمتيقّن من لفظ الماء المطلق هو ماء البارد الصافي العذيب بحكم غلبة الإستعمال وبحكم غلبة الوجود في العالم وكذا إذا قال المولى إنّ التماثيل جائزة ويكون المتيقّن منها هو النقوش بحكم غلبة الإستعمال لأن لفظ التماثيل يحتعمل عند العرف كثيراً في تماثيل غير ذوات الأرواح وتكون تماثيل غير ذوات الأرواح كثير الوجود في الخارج من تماثيل ذوات الأرواح وعلى طبيعة

الحال فالمقيّدات تجوّز النقوش من ذوات الأرواح ومن غير ذوات الأرواح وهذه الوجوه الثلاثة وتكون أدلّة هذا القول الرابع في المقام.

قوله وفيه أن هذا الظهور لو إعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم

قال المصنّف ﷺ يستشكل على هذا القول بإشكالات، الأوّل أنّ المقيّدات لو كانت ظاهرة في النقوش بواسطة غلبة استعمال لفظ التماثيل في غير ذوات الأرواح وبواسطة غلبة وجودها في الخارج بالإضافة إلى تماثيل ذوات الأرواح لسقطت الإطلاقات عن درجة الإعتبار بالإضافة إلى حرمة المجسّمة من غير ذوات الأرواح لأجل الملازمة بين الملزوم وبين اللازم ووجه الملازمة أنّ لفظ المثل ولفظ المثل لو كانا ظاهرين في النقوش بواسطة غلبة الاستعمال وغلبة الوجود لجاز تجسيم غير ذوات الأرواح من جهة خروجه عن تحت أدلة الحرمة ولتمسك بإصالة الإباحة بالنسبة إلى تصوير غير ذوات الأرواح والحال أن هذا القائل يقول بحرمة تصوير المجسّمة سواء كانت الصورة المجسّمة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح وبتقرير أوضح وهو أن ظاهر الإطلاقات لو كان خصوص النقوش لما جاز لنا الإستدلال بها على حرمة المجسّمة والحال أنّ هذا القائل قد إستدلّ بها على حرمتها كما هو كذلك واقعاً.

الثاني أنّ لازم هذا القول يكون حرمة تصوير ذوات الأرواح سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة والوجه أن المقيّدات تكون ناظرة إلى جواز تصوير غير ذوات الأرواح وعلى ضوء هذا فلو خصّصنا المقيّدات بغير المجسّمة أي بالنقوش لبقى تحت الإطلاقات تصوير الحيوان سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشة وتصوير غير الحيوان إذا كانت مجسّمة.

فالتنتيجة إنّ هذه الأقسام الثلاثة المذكورة آنفاً بقيت تحت الإطلاقات الدالة على حرمة المثل والتصوير وخرج عن تحتها قسم واحد من الأقسام الأربعة وهو عبارة عن نقوش غير ذوات الأرواح وعلى طبيعة الحال لا بد من أن يقول هذا القائل بجواز تصوير غير ذوات الأرواح إذا كانت الصورة منقوشةً والحال هو قائل بجواز مطلق النقش والانتقاش سواء كانت الصورة المنقوشة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح فدلّيل هذا لا يطابق مدّعا كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل.

الثالث أنّ هذا القول يكون بلا دليل ومدرك لأنّ دليلنا إطلاقات ومقيّدات والإطلاقات تدلّ على حرمة التصوير على نحو الإطلاق أعم من المجسّم ومن المنقوش ومن الحيوان ومن غيره والمقيّدات ظاهرة في جواز تصوير غير ذوات الأرواح سواء كانت الصورة مجسّمة أم منقوشةً فالقول بجواز نقش ذوات الأرواح يكون بلا دليل ومدرك كما لا يخفى.

قوله فتعيّن حملها على الكراهة دوون التخصيص بالمجسّمة

قال المصنّف رحمه الله كلّ من قال بأنّ الظاهر من المقيّدات المجوّزة هي النقوش لا غيرها ففيه إشكال ووجهه أنّه لو قلنا بأنّ الظاهر من المقيّدات المجوّزة هي النقوش المتجرّدة عن التجسّم فيكون مفاد الإطلاقات المانعة نقوشاً عامة أي سواء كانت النقوش مجسّمة أم مجرّدة عن التجسّم وسواء كانت النقوش لذوات الأرواح أم لغير ذوات الأرواح نظراً إلى مفهوم الإطلاق والتقييد وحينئذٍ يقع التعارض بين المطلقات وبين المقيّدات على نحو تعارض عموم المطلق وخصوص المطلق نظير قول المولى أكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء فيتعارضان في إكرام الفساق من العلماء ويرجع حينئذٍ إلى قانون الجمع لأنّه أولى

من الطرح والرجوع إلى الأصل ويجمع بينهما بحمل الأعم المطلق على غير الأخص المطلق ويقال إن مراد المولى وجوب إكرام خصوص العدول من العلماء وبعبارة أخرى وهي أنا نقول بالتخصيص ونرفع اليد من عموم العلماء ويعمل بهذا الطريق بهما معاً بحيث يكون إكرام العدول منهم واجباً ويحرم إكرام فسّاقهم ولكن في المقام نعامل مع المطلقات المانعة والمقيّدات المجوّزة معاملة التباين الكلي مثل قول المولى أكرم العلماء ولا تكرم الجهّال ويكون لكلّ واحد منهما حكم علحده بواسطة عدم التعارض بينهما وكذا ما نحن فيه لأنّ المطلقات المانعة عن المثال والتمثال تحمل على الكراهة وهي لا تعارض حينئذٍ مع المقيّدات المجوّزة لملائمة الكراهة مع الجواز أما وجه تعيين حمل المطلقات الناهية على الكراهة فهو إنّ أخبار المطلقات وأخبار المقيّدات المجوّزة لتصوير غير ذوات الأرواح تكونان على نحوين النحو الأوّل هي الإطلاقات الناهية كقول مولانا الصادق عليه السلام ما لم يكن مثل الروحاني ومن مثّل مثلاً فقد خرج عن رتبة الإسلام وغيرهما من الروايات المباركات في هذا الباب.

النحو الثاني هي الأخبار التي تجوّز التصوير والمثال والتمثال كقول إمامنا الصادق عليه السلام ولكنّها تماثيل الشجر وشبهه وكقوله ما لم يكن شيئاً من الحيوان بعد السؤال عنه عن تماثيل الشمس والقمر والشجر وغيرهما من الروايات المباركات. وعلى ضوء هذا فإذا ورد النهي والترخيص على المثال والتمثال فلا يصحّ أن يرد النهي أي الحرمة والترخيص أي الجواز على موضوع واحد وشيء فأرد فلا محيص حينئذٍ من رفع التنافي والتهافت بينهما بحيث يجمع بين الأخبار ويعمل بها ورفع التنافي بينهما يتعيّن بحمل الأخبار الناهية عن التمثال والمثال على الكراهة بقرينة الأخبار المرخّصة لهما وبهذا يرفع التنافي بين الأخبار كما لا يخفى.

هنا توضيح وهو أن موضوع الأخبار يكون تمثال غير المجسم وعلى هذا إذا لاحظنا منع الشارع المقدس عنه في بعض الأخبار وترخيصه له في بعض الآخر منها فلا بدّ لنا أن نتصرّف حينئذٍ في دلالة الأخبار المانعة ولنلتزم بحمل النهي على الكراهة ولا نحمله على الحرمة وبهذا الحمل المذكور نرفع التنافي بينهما وخلاصة الجمع أن الموضوع في الأخبار يكون صورة غير المجسم أي الصورة المنقوشة ولكن نهى الشارع المقدس في بعض الأخبار عنها والنهي يكون ظاهراً في الحرمة وفي بعض الأخبار رخصها وأجازها فنرجع إلى قانون الجمع بين الأخبار الناهية وبين الأخبار المرخصة فلا بدّ لنا من أن نتصرّف في دلالة الأخبار المانعة ولنلتزم بأن المقصود من النهي في الأخبار الناهية هو الكراهة فيكون النهي تنزيهاً وليس المراد منه الحرمة وبهذا الجمع يرفع التنافي بينهما أي بين الأخبار الناهية وبين الأخبار المرخصة فإن قيل لم لا يجوز التصرف في موضوع الأخبار الناهية ونقول إنّ المراد منه هو التمثال المجسم. كما أن المراد من موضوع الأخبار المجوّزة هو التمثال المنقوش فلا تنافي بين الأخبار حينئذٍ أصلاً لتعدد الموضوع فيها قلنا إنّ التصرف في موضوع الأخبار الناهية لا يجوز بهذا الوجه المذكور لأنّ الموضوع فيها وفي الأخبار المرخصة شيء واحد وعلى هذا لا يجوز التصرف في موضوع الأخبار المطلقات الناهيات بحمله على خصوص المجسم بقرينة الأخبار المرخصة بواسطة غلبة الإستعمال وغلبة الوجود إذ يكون المراد من موضوعها هو النقوش والوجه في عدم جواز هذا التصرف في موضوع المطلقات أنه لا بدّ أن يكون الموضوع في المطلقات الناهيات وفي المرخصات شيئاً متغايراً والحال أن الموضوع فيهما شيء واحد وعلى طبيعة الحال لا بدّ لنا من التصرف في دلالتها بحمل النهي فيها على الكراهة ثم قال المصنّف رحمه الله وبالجملّة التمثال في الإطلاقات المانعة مثل قول الرسول

الأكرم ﷺ من مثل مثلاً فقد خرج عن رتبة الإسلام ونحوه من الإطلاقات الناهية إن كان ظاهراً في المجسم من ذوات الأرواح ومن غير ذوات الأرواح كان الموضوع عاماً شاملاً للمجسم أيضاً في الأخبار المرخصة لما عدا الحيوان لأن الموضوع في المرخصات عبارة عن تماثيل غير الحيوان والمرخصات عبارة عن رواية تحف العقول ورواية صحيحة محمد بن مسلم رضي الله عنه وما تفسير الآية الشريفة التي هي عبارة عن قوله تعالى ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مِنْ مَحَارِيبٍ وَتَمَاثِيلٍ﴾^(١). فتكون نتيجة هذا التصرف وحمل المطلق على غير المقيّد جواز تجسيم غير الحيوان والحال أن القائل الثاني يقول بحرمة التجسيم مطلقاً أي سواء كانت الصورة المجسّمة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح كما لا يخفى.

وعلى طبيعة الحال فتكون دعوى الإطلاقات المانعة في العموم للمجسّمة وغير المجسّمة ودعوى إختصاص المقيّدات المجوّزة بالنقوش تحكّماً لأن الموضوع فيهما شيء واحد وهو لا يقبل التوجهين المختلفين بحيث يشمل المجسّمة في الإطلاقات ولا يشملها في المقيّدات بل فلا بد أن تكون الإطلاقات ظاهرة في النقوش مطلقاً أي سواء كانت الصورة المنقوشة من ذوات الأرواح أم من غير ذوات الأرواح والمقيّدات المرخصات مختصة بنقوش غير ذوات الأرواح فتكون نتيجة حمل المطلق على غير المقيّد جواز تصوير غير ذوات الأرواح فقط في المقيّدات وبقي الكلام في ردّ قول الفاضل الهندي صاحب كاشف اللثام رحمته الله حيث قال بکراهة الصلوة في الثياب ذوات الأعلام أي ذوات النقوش والخطوط اللّتين تكونان شبهتين بالأخشاب والقصبات حال كونهما مخلوقتين لله والوجه في ردّ كلام هذا الفاضل رحمته الله أن قصد المصوّر لصورة الحيوان

وتجسيمه حكايةً عن الواقع دخيل في الحرمة بمعنى أن يكون قصد المصوّر والمجسم كلاهما بالكسر من التصوير والتجسيم تشبّه نفسه بالخالق المتعال في الواقع وعلى ضوء هذا فإن دعت الضرورة إلى تصوير الشيء الذي يشبّه بمخلوق الباري سواء كان هذا الشيء حيواناً أم غيره من دون قصد الحكاية عن الواقع فليس هذا التصوير بحرام قطعاً والتصوير في الثياب يكون كذلك أي بلا قصد الحكاية عن الواقع ومن هنا يعلم فساد قول الفاضل ولا يخفى أن هذا وفاء بالوعد السابق.

قوله ثم أنه لو عمّمنا الحكم بغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما كا مخلوقاً لله سبحانه على هيئة

قال المصنّف رحمه الله لو قلنا بأن صورة غير ذوات الأرواح محرّمة على نحو العموم أي سواء كانت الصورة غير الحيوان مجسّمة أم منقوشة أو قلنا بأن صورة غير الحيوان محرّمة إذا كانت مجسّمة أما بخلاف صورة الحيوان فإنّها محرّمة مطلقاً أي سواء كانت مجسّمة أم منقوشة فالظاهر من الأخبار أن المراد به أي بغير الحيوان ما كان مخلوقاً لله سبحانه وتعالى حال كونه ثابتاً على هيئة خاصة غريبة بحيث تكون معجبةً للناظر إليها على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها حال كونها مجردة عن المادة كما إذا كان غير الحيوان منقوشاً أو مع المادة كما إذا كان مجسّماً إذا عرفت ما ذكرنا فمثل تمثال السيف والرمح والقصور والأبنية والسفن وغيرها ممّا هو مصنوع للعبد من تمثال السكين والساعة والتلويزيون والظبط ونحوها خارج عن الحكم أي الحرمة وإن كانت صور هذه الأشياء المذكورة على هيئة حسنة خاصة معجبة للناظر إليها على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها.

وعلى طبيعة الحال لا يكون تصويرها وتجسيّمها محرّمين قطعاً وإلا لا إنسَدَّ باب الصنعة والكمال وقد سبق هذا تفصيلاً وكذا مثل تمثال القصبات وا لأخشاب والجبال والشطوط (جمع شطّ) وغيرها ممّا خلق الله تعالى بقدرته الكاملة حال كونها ثابتةً على غير حياة معجبة للناظر إليها لأن الصور الأصلية الواقعية تكون معجبة للناظر بحيث تميل النفس على مشاهدتها وليست الصور المنقوشة على الجدار بمعجبة للناظر إليها وهذا الأمر يكون مراد المصنّف رحمه الله من هذه العبارة وبناء على اشتراط الإعجاب للناظر في الحرمة فتصوير صور هذه الأمور المذكورة جائز لأجل عدم شمول أدلة التحريم لتصويرها لأن الأدلّة تشمل الصور المحكية الأصلية ولا تشمل الصور الحاكية لها أي للصور الأصلية والواقعية ومن هذا البيان يظهر النظر فيما تقدم عن صاحب كاشف اللثام رحمه الله من كراهة الصلوة في الثياب ذوات الخطوط والنقوش والتماثيل والوجه قد سبق فلا حاجة إلى الإعادة.

قوله ثم إن المرجع في الصورة إلى العرف فلا يقدر في الحرمة نقص بعض الأعضاء

قال المصنّف رحمه الله إن المرجع في صورة ذوات الأرواح هو العرف وبناء على هذا فما سمي عند العرف صورةً فهو حرام ومحرّم سواء كانت الصورة ناقصةً من حيث بعض الأعضاء والجوارح وذلك كالرجل الواحد واليد الواحدة فلا يقدر في الحرمة نقص بعض الأعضاء فيرتكب المصوّر حراماً إذا صوّر صورة ناقصةً. فإن قيل إنّه ورد في بعض الأخبار هذا المضمون بأن المكلف إذا رأى صورةً في الخارج فليقطع رأسها أو يقلع عينها ويبقى الباقي منها بحالها فيعلم من هذا المضمون جواز تصوير الصورة الناقصة ابتداءً إذ لو لم يكن جائزاً لما إكتفى

الشارع المقدس بنقص العين أو الراس بل يأمره بمحوها رأساً فكيف قلت أيها المصنّف بأنه لا فرق في الحرمة بين تصوير الصورة الكاملة وبين تصوير الصورة الناقصة.

قلنا أنّ رجحان تغيير الصورة بواسطة قلع عينها أو قطع رأسها أو كسره لا يدلّ على جواز تصوير الصورة الناقصة ابتداءً لأنّ الدلالة أما تكون مطابقة أو تضمناً وإما تكون التزاماً أما الأولان فظاهران؛ إذ ليس معنى المطابقى لرجحان تغيير الصورة وإبقائها بحالها جواز الصورة الناقصة بدوياً وكذا ليس معنى التضمنى له جوازه ابتداءً وأما إنتفاء الإلتزام فلان دلالة الإلتزامية التي تكون دلالة اللفظ على لازم الموضوع له مشروطة باللزوم العقلي كما في بين العمى والبصر أو اللزوم العرفي كما في بين حاتم الطائي والجود وليست الملازمة لا عقلاً ولا عرفاً بين رجحان تغيير الصورة وإبقائها بحالها وبين جواز تصوير الصورة الناقصة بدوياً لأن إبقاء الصورة ناقصة يكون غير إيجادها ناقصةً بدوياً كما لا يخفى إذ لا ملازمة عقلاً ولا عرفاً بين إبقائها ناقصةً وبين إحداثها ناقصةً من حيث ا لحكم وبعبارة أخرى وهي أن الجواز مترتب في لسان الدليل على الإبقاء بعد التغيير وليس بمتربّب على الإحداث الذي يكون غير الإبقاء فيمكن عقلاً وشرعاً أن يكون إحداث الصورة الناقصة محرّماً وإبقاء الصورة الكاملة بعد التغيير والتنقيص جائزاً.

قوله ولو صوّر بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظره بل منع

قد بيّن المصنّف رحمه الله في هذا المقام فروعاً ثلاثة الفرع الأول أنه لو صوّر الشخص بعض أجزاء الحيوان وذلك كراسه ففي حرمة هذا التصوير نظر من عدم صدق الصورة المحرّمة على هذا البعض ولذا لا تحمل عليه فلا يصحّ أن تقول

الرأس صورة الحيوان ولا يحمل عليها فلا يجوز أن تقول صورة الحيوان رأس ومن صدق الصورة الناقصة عرفاً عليه لأن الصورة عبارة عن تركيب بعض الأعضاء مع بعض الآخر وعلى هذا يصح أن يقال أن بعض الأعضاء صورة غاية الأمر يكون صورة ناقصة لأن الصورة الكاملة عبارة عن جميع الأعضاء والجوارح وعلى ضوء هذا يصح قول المصنّف رحمه الله بل منع لأن إحداث الصورة الناقصة لا يجوز ابتداءً وقد سبق هذا آنفاً.

وعليه أي بناء على حرمة تصوير بعض أعضاء الحيوان فلو صور المكلف نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه ولو فرض الباقي موجوداً في الخارج بأن فرضه إنساناً جالساً بحيث لا يتبين ما دون وسطه لحرّم هذا التصوير لصدق الصورة الكاملة على هذا النصف إذ نصفه موجود في الخارج ونصفه الآخر معهود ومفروض الوجود في الخارج أما إن قصد المصور النصف فقط لا غير فلم يحرم هذا التصوير إلّا مع صدق الحيوان على هذا النصف إذ نصفه موجود في الخارج ونصفه الآخر معهود ومفروض الوجود فيه ويحتاج هذا الكلام الأخير إلى التوضيح وهو عبارة عن أن المصور لو قصد النصف الذي يكون مع الرأس والعنق والصدر فقط يصدق على هذا النصف حيوان عرفاً فيحرم تصويره حينئذٍ ولو قصد النصف الذي يكون مع الوسط والرجلين فقط لما يصدق عليه الحيوان عرفاً فلا يحرم تصويره فملاك الحرمة وعدمها صدق الحيوان وعدم صدقه عرفاً كما لا يخفى هذا فرع الأوّل. وأما الفرع الثاني فيقال ولو بدأ له في إتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بواسطة إكمال الصورة ولا ريب أن الإتمام يكون ثابتاً بمعنى إيجاد الصورة الكاملة ولو تدريجاً فالنتيجة إن إيجاد الصورة الكاملة لذوات الأرواح محرّم سوا كان إيجادها دفعياً أم تدريجاً هذا فرع الثاني.

والفرع الثالث ولو اشتغل المصور بتصوير الحيوان لفعل محرّماً سواء

إنصرف في الأثناء أي في أثناء التصوير عن إتمام الصورة أم لم ينصرف فيه عنه لأن إيجاد الصورة وإن كانت ناقصة لذوات الأرواح محرّم كما سبق هذا آنفاً فإن قيل إن الفعل الذي إرتكبه المصوّر من التصوير هل يكون حراماً من حيث صدق التصوير على هذا الفعل أم لا يكون حراماً من هذا الحيث بل يكون محرّماً من حيث التجري هنا وجهان أي احتمالان من أنه لم يقع في الخارج إلا بعض مقدّمات الحرام بقصد تحقّق الحرام وإن لم يقع ذو المقدّمة في الخارج بعد لأنّ الحرام عبارة عن تصوير الكامل لذوات الأرواح والحال أن الفرض أنما يكون في تصوير بعض الأعضاء مقدّمة لتحقّق الصورة الكاملة وإذا رسم المصوّر بعض الأعضاء وصوّر بعض الأجزاء بقصد تصوير تمام الأعضاء والجوارح فقد بادر إلى فعل المقدّمة للمحرّم فهذا المبادرة إلى إتيان مقدّمة الحرام يكون من مصاديق التجريّ هذا وجه عدم الحرمة إلا من حيث التجريّ ومن أن معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلا حرمة الإشتغال به عمداً وعلى هذا فلا يراعي الحرمة بإتمام العمل أي يكون تصوير بعض الأعضاء حراماً شرعاً وواقعاً لأن معنى حرمة الفعل عرفاً أي عند أهل العرف والعقلاء إنما يكون بمعنى حرمة الإشتغال بالمحرّم عمداً وإختياراً بلا إكراه وبلا إضطرارٍ فالمصوّر إذا إشتغل إبتداءً بترسيم الصورة وتصويرها فقد بادر إلى فعل الحرام ولا يعلّق إتصاف هذا الفعل بوصف الحرمة بإتمام هذا الفعل وعلى طبيعة الحال يكون الشروع في الفعل الحرام حراماً سواء أتمّه أم لم يتمّه كما علم هذا المطلب من التقييل والتفخيذ ونحوهما إذ لا يعلّق اتّصاف هذه الأفعال بوصف الحرمة بإتمامها.

فإن قيل إنه يلزم على هذا أن يكون المكلف آتياً بالفعل الواجب بمحض الشروع فيه وإن لم يتمّه كصلوة الظهر مثلاً وإذا شرع زيد فيها بتكبيرة الإحرام فلا جرم يكون فاعلاً لها وإن لم يتمّها والحال أنه لم يقل به أحد من الأصحاب رضي الله

قلنا إن الحاكم بالفرق بين الفعل المحرّم وبين الفعل الواجب هو العرف وهو يحكم بأن إتيان الواجب يتوقّف على إتمامه وإتيان الحرام يتحقّق بالشروع فيه ولا يتوقّف فعله على إتمامه وحكم العرف بهذا الفرق بينهما يكون ممضى عند الشارع المقدس ولذا لا يستحقّ فاعل الواجب مدحاً في العاجل وثواباً في الآجل بمحض الشروع للواجب ولكن يستحقّ فاعل الحرام ذمّاً وعقاباً بمحض الشروع في الحرام.

قوله فتأمّل

وهو إشارة إلى أن المطلوب بالحرام هو ترك إيجاد طبيعة الحرام وهو أي إيجاد الطبيعة تحقّق بالإشتغال بالحرام وأن المطلوب بالواجب هو إتيان الواجب وهو لا يتحقّق إلّا بإتمامه وعلى ضوء هذا يكون فرق أهل العرف بين الواجب وبين الحرام بما ذكر آنفاً متيناً جداً كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل وهذا يكون مؤيداً للفرق المذكور.

قوله بقى الكلام في جواز إقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه إلى قوله ويمكن أن يستدل للحرام

قال المصنّف رحمه الله بقى الكلام والبحث في جواز حفظ ما حرم عمله على المكلف من الصور لذوات الأرواح وعدمه أي عدم جواز الحفظ فالإقتناء في العبارة يكون لغةً بمعنى الحفظ فالمحكى عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلي رحمه الله والإرشاد للعلامة الحلي رحمه الله إن المستفاد من الأخبار الصحيحة التي تكون رواتها عدولاً ظابطاً إمامياً ومن أقوال الأصحاب رحمه الله عدم حرمة إقتناء الصور وعدم حرمة إبقائها إنتهى كلامه رفع في الجنان مقامه اللهم أحشرنى معه.

وقرّره أي المحكى عنه الحاكي على هذه الإستفادة منهما أي أيده الحاكي على هذه الإستفادة وقال إنّ جواز إبقاء الصور يكون أقوى عند المحكى عنه. وممّن اعترف من الأصحاب عليه السلام بعدم الدليل الاجتهادي على الحرمة المحقّق الثاني عليه السلام في كتابه جامع المقاصد حال كونه مفرّعاً على ذلك أي على عدم الحرمة جواز بيع الصور المعمولة عند الناس سيّما في زماننا هذا وعدم لحوقها أي حال كونه مفرّعاً على ذلك عدم لحوق الصور المعمولة بآلات اللهو والقمار وأواني النقدين من الذهب والفضّة وعلى هذا يجوز بيع الصور المعمولة وإبتيعها كما لا يجوز بيع آلات القمار واللهو وظروف النقدين وإبتيعها إذ لا يجوز إبقائها بل يجب إفنائها وإعدامها وقد سبق تفصيل هذا المطلب وقد صرح المحقّق الثاني عليه السلام في كتابه حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها وجواز النظر إليها يدل على جواز إبقائها هذا مضافاً إلى أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة هذا أي خذ ذا ولكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وحرمة إبتيعها ففي المقنعة بعد أن ذكر المفيد عليه السلام فيما يحرم الإكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها والضميران المؤنثان راجعان إلى الخمر لأنّها مؤنث سماعي كالأرض والدار قال وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسّمة والشطرنج والنرد وما أشبه ذلك من سائر أنواع آلات القمار حرام ببيعها وإبتيعها إنتهى كلامه رفع في الجنان مقامه والشاهد إنّما يكون في التماثيل المجسّمة لأنّ شيخنا المفيد عليه السلام عدّها من المحرّمات والحال إنّ التماثيل والصور من المحرّمات من حيث البيع والإبتيع قال الشيخ عليه السلام في كتابه النهاية وعمل الأصنام والصلبان والتماثيل المجسّمة والصور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز قال والتجارة فيها أي في هذه الأشياء المذكورة والتصرّف فيها والتكسّب بها محظور شرعاً أي ممنوع إنتهى كلامه رفع في الجنان مقامه ونحوها أي نحو عبارته

الشيخ رحمه الله في النهاية ظاهر السرائر لابن إدريس الحلي رحمه الله ولا ريب إنَّ المراد من التجارة فيها بيعها وإبتاعها ومن التصرّف فيها حفظها وهبتها بعوض أو بغير عوض والمراد من التكتسب بها مطلق التصرّف بها بالبيع والهبة والتملك والتوارث والصلح بها وقد إنقذ لك من هذه العبارات حرمة الصور المجسّمة لذوات الأرواح من حيث البيع والإبتاع والهبة والتملك والصلح بها والإقتناء والحفظ وهذا واضح لا غبار عليه فإنقذ لك إن إقتناء الصور لذوات الأرواح إختلافي بين الأصحاب رضي الله عنهم قال أكثرهم بالحرمة وقال بعضهم بالجواز لكن مع الكراهة إستدلّ الأكثر بالروايات والنصوص منها صحيحة محمد بن مسلم رحمه الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ما لم يكن شيئاً من الحيوان بعد سؤاله عنه عن حكم تماثيل الشجر وشبهه فأجاب بالجواز بشرط أن لا تكون من الحيوان ومنها رواية تحف العقول إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً ولا يكون منه شيء من وجوه الصلاح وغيرهما من الروايات التي تجيء إن شاء الله تعالى وأما دليل القائلين بالجواز فهو عبارة عن عدّة روايات أيضاً وستأتيك إن شاء الله تعالى.

قوله ويمكن أن يستدلّ للحرمة مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً وإستدامة بما تقدّم في صحيحة ابن مسلم

قال المصنّف رحمه الله ويمكن أن يستدلّ لحرمة إقتناء الصور لذوات الأرواح مضافاً إلى أنّ الظاهر من الروايات حرمة عمل الشيء عين مبغوضية وجود المعمول ابتداءً وإستدامةً، فالمعمول عبارة عن الأصنام والصلبان وآلات القمار والخمر والعامل عبارة عن الموجد لها والعمل عبارة عن إيجادها في الخارج

مبغوض عند الشارع المقدّس وكذا إستدامة وجوده فيه مبغوض عنده ولذا يجب كسره وتغيير هيئته فوراً وكذا حكم أمثاله حرفاً بحرفٍ لإِتِّحاد حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز كما أن وجوب عمل الشيء عبارة عن محبوبية المعمول ابتداءً وإستدامةً مثلاً إقامة الصلوة محبوبة ابتداءً وإستدامةً بما تقدّم في صحيحة ابن مسلم رحمه الله من قول مولانا الصادق عليه السلام لا بأس ما لم يكن حيواناً ولفظ الحديث يكون مالم يكن شيئاً من الحيوان وقد سبق وهذا الحديث نقل بالترجمة والإستدلال بهذا يكون متفرّعاً على إن سؤال السائل عن الإمام عليه السلام يكون عن حكم الفعل المتعارف الذي تعلّق بالتمثيل والصور بحيث ابتلى به عموم الناس من إقتناء التماثيل وحفظها وتحفظها والحال أن قانون البشري يقتضي أن يكون السؤال عن إقتنائها لأنه يكون عامة البلوى وليس مورد السؤال عن تصويرها وإيجادها في الخارج لأن التصوير والترسيم يختصان بالأشخاص المعيّنة المسماة في عرف زماننا بالنقّاش وعلى طبيعة الحال فالسائل سئل عن الإمام عن إقتنائها وحفظها والإمام عليه السلام أجاب بجواز إقتناء تماثيل الشجر وشبهه من غير ذوات الأرواح وبعدم جواز إقتناء تماثيل الحيوان ولم يكن سؤاله عن حكم التصوير نظراً إلى الفاظ الرواية وكلماتها لأنّ المناسب لو كان السؤال عن حكم التصوير أن يقول السائل ماترى فيمن يصوّر أو يرسم ألا ترى انه إذا سئل السائل عن الإمام عليه السلام عن الخمر فأجاب عليه السلام بالحرمة أو عن العصير العنبي أو عن العصير الزبيبي فأجاب عليه السلام بالإباحة إنصرف ذهن المستمع إلى شربهما ولا ينصرف إلى صنعتهما وعملهما لأن شربهما يكون عامة البلوى أما بخلاف صنعتهما فإنها ليست بعامة البلوى بل هي مختصة بالأشخاص المعيّنة فالعاقل يسئل دائماً عن حكم الفعل المبتلى به ولا يسئل عن حكم الفعل الذي يكون غير مبتلى به بل مانحن فيه أولى بالإنصراف عن الخمر والعصير لأن صنعة الخمر والعصير تقع في

الخارج من كلٍّ أحد إلا المجانين والصبيان أما بخلاف صنعة التماثيل فإنها لا تقع في الخارج إلا من الأشخاص المعيّنة وعلى هذا يمكن أن يكون السؤال عن صنعة الخمر والعصير ومع هذا ينصرف الذهن عن سؤال الخمر والعصير إلى شربهما من حيث الحليّة والحرمة بخلاف السؤال عن التماثيل لأنه لا يناسب السؤال عن صنعها بل المناسب هو السؤال عن إقتنائها وحفظها وعلى ضوء هذا يكون الإنصراف أي إنصراف ذهن المستمع إلى إقتناء التماثيل والصور أولى من الإنصراف إلى الشرب في مورد السؤال عن حكم الخمر والعصير. للوجه الذي ذكر آنفاً هذا أولاً ويمكن أن يستدلّ لحرمة إقتناء التماثيل ثانياً بما تقدّم من الحصر في قول مولانا الصادق عليه السلام في رواية تحف العقول إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً ولا يكون فيه شيء من وجوه الصلاح فالله تعالى حرّم الصناعة التي ليست في نفسها جهة الصلاح لأنها تكون مادة الفساد فالنتيجة أن كل صنعة يجيء منها الفساد محضاً فهو حرام لرؤية الشريعة من جهة الحصر فيها ولا ريب أنّ الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً يحرم فيها جميع الثقلب من البيع والإبتياح والهبة والتمليك والإيقاف والإمساك والتحفّظ وو. فالتماثيل التي يجيء منها الفساد محضاً يحرم فيها جميع الثقلب ومن جملة جميع الثقلب إقتنائها وحفظها فالنتيجة ربّنا في هذا المقام قياساً على هيئة الشكل الأوّل ونقول إنّ التصاویر يجيئ منها الفساد محضاً وكلّ التصاویر التي تكون كذلك فيحرم جميع الثقلب فيها فالتصاویر يحرم فيها جميع الثقلب بمقتضى الفقرة الثانية التي ذكرت في هذه الرواية الخمر يجيء منه الفساد محضاً ما دام خمرأ فيحرم بيعه وإبتياحه وهبته وإمسাকে وجميع الثقلب فيه ويمكن أن يستدلّ ثالثاً لحرمة إقتناء الصور والتماثيل أيضاً بالنبوي لا تدع صورة إلا

محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته^(١) ومن الواضح أن محو الصورة يدل على كونها مبغوضة عند الشارع المقدس وإلا فلا معنى لمحوها وزوالها ومن المعلوم أن كل مبغوض عنده يكون محرماً في الشريعة المقدسة كما أن كل محبوب عنده يكون واجباً أو مستحباً فيها كما لا يخفى فإن قيل إن قتل الكلب لا يجب في الإسلام وكذا تسوية القبر لا تجب بل هي مستحبة وعلى هذا لا يجب محو الصورة لرجحان وحدة سياق الكلام على اختلاف سياقه كما هو معلوم عند الفصحاء وإذا لم يجب محوها فلا يحرم إبقائها كما لا يحرم إبقاء الكلب ولا يحرم خلاف تسوية القبر فالنتيجة أن هذا الحديث لا يدل على حرمة إقتناء الصور كما لا يخفى على أحد قلنا إن قتل الكلب واجب بناء على إرادة كلب الهراش المؤذي وقتله واجب بمقتضى الحديث الشريف أقتل المؤذي قبل أن يؤذي وإذا وجب قتله فيحرم إقتنائه وكذا الصورة حرفاً بحرفٍ هذا مضافاً إلى أن بعث الرسول الأكرم ﷺ مولانا أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) يدل على وجوب محو الصورة ووجوب قتل الكلب بشرطين الأول أن يكون هراشاً الثاني أن يكون مؤذياً للزوم دفع الفساد عن العالم وكلب الهراش المؤذي يكون من الفساد ومن هنا تجب إقامة الحدود لأجل قلع الفساد من العالم.

يمكن أن يستدلّ رابعاً لحرمة إقتناء الصور والتماثيل أيضاً بما عن قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام رحمه الله عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سئلت عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها قال لا^(٢) وهذا الحديث الظريف يدل على عدم جواز اللعب بالتماثيل وعدم جواز اللعب بها يدل على

١. الوسائل ج ٣ ص ٥٦٢ ح ٨ ب ٣ من أبواب عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل.

٢. الوسائل ج ١٢ ص ٢٢١ ح ١٠ ب ٩٤ من أبواب تحريم عمل الصور المجسمة.

عدم جواز إقتنائها وهذا هو المطلوب.

ويمكن أن يستدلّ خامساً لحرمة إقتناء الصور أيضاً بما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان حشمة الله تعالى (على نبينا الخاتم واله الأطهار وعليه الصلوة والسلام) ليس تماثيل الرجال والنساء أي تماثيل ذوات الأرواح لأن ذكر الرجال والنساء يكون من باب المثال والمراد إنكار مطلق تماثيل ذوات الأرواح وعلى طبيعة الحال فالإنكار يرجع إلى مشيئة سليمان النبي (على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام) للمعمول الذي هو عبارة عن تماثيل الرجال والنساء أي أنكر الإمام عليه السلام أن حشمة الله لم يرد من الآجنة والديوان أن يعملوا له تماثيل الرجال والنساء وتماثيل ذوات الأرواح من أنواع الحيوانات كما هو ظاهر الآية الشريفة وهي قوله تعالى ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل﴾^(١).

أما وجه ظهور الآية الشريفة في أن المعمول له كان تماثيل غير ذوات الأرواح فلان المحاريب عبارة عن تماثيل المساجد والمعابد فالتماثيل عبارة أيضاً عن تماثيل غير ذوات الأرواح من تمثال الشجر والجمال والبحار والبراري والبلاد وو. بقرينة الترادف والمقابلة ووحدة السياق أي سياق الكلام هذا مضافاً إلى إجماع المفسرين بأن التماثيل التي يعملونها له عبارة عن تماثيل غير ذوات الأرواح كما هو معلوم للمتتبع البصير فالنتيجة أن الإنكار لا يرجع إلى أصل العمل بل يرجع إلى المعمول بأنه ليس تماثيل ذوات الأرواح كتماثيل الرجال والنساء.

ومن الواضح أن إنكار الإمام عليه السلام يدلّ على أن وجود تمثال ذي الروح وبقائه من المنكرات وإرتكاب المنكر لا يليق بشأن النبوة التي تكون أسوة.

يمكن أن يستدل سادساً لحرمة إقتناء الصور لذوات الأرواح أيضاً بمفهوم صحيحة زراة بن أعين رضي الله عنه عن أبي جعفر عليه السلام لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤسها وترك ما سوى ذلك ^(١).

وهو تدل بواسطة مفهوم الشرط إذا لم تغيّر رؤوس التماثيل التي هي في البيوت ففي كونها فيها بأس وإذا كان في الشيء بأس فلا محالة يكون بقاءه حراماً وأما إذا تغيّرت رؤوس التماثيل فتخرج حينئذٍ عن كونها تماثيل الطيور وبقيت حال كونها شبيهة بتماثيل الشجر أو غيره ولأجل هذا أمر الإمام عليه السلام بتغيّر الرؤوس.

ويمكن أن يستدل سابعاً لحرمة إقتناء صور ذات الأرواح أيضاً برواية المثنى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام إنَّ عليّاً عليه السلام (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) كان يكره الصور في البيوت بضميمة ما ورد في رواية أخرى مروية في باب الربا أن عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال أصلاً ^(٢) وهذا الخبر الشريف يدلّ على حرمة إقتناء الصور بقرينة استعمال يكره في الحرمة مجازاً أي يحرم مولانا أمير المؤمنين عليه السلام الصور في البيوت والقرينة الصارفة للمجاز أن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام لا يكره الحلال أصلاً وعلى ضوء هذا لو كان إقتناء الصور في البيوت حلالاً فلا معنى لكرهته إياها في البيوت قطعاً وهذا واضح لمن أمعن النظر ويمكن أن يستدل ثامناً لحرمة حفظ صور ذوات الأرواح أيضاً برواية الحلبي المحكية عن كتاب مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال عليه السلام اهدي إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر

١. الوسائل ج ٣ ص ٥٦٤ ح ٣ ب ٣ من أبواب جواز بقاء التماثيل.

٢. الوسائل ج ٣ ص ٥٦١ ح ٣ ب ٣ من أبواب أحكام المسكن.

وقال إن الشيطان أشد ما يهّم بالإنسان إذا كان وحده^(١) والطنفسة نوع من الفرش الذي ينسج في الشامات وأمر الإمام عليه السلام بتغيير رأس الطائر يدل على مبغوضية تمثال الطائر عند الشارع المقدّس والمبغوضية تدل على حرمة إقتناء صورة ذوات الأرواح وهذا مطلوب المستدل بها.

قوله وفي الجميع نظر

قال المصنّف رحمته الله وفي جميع أدلّة القائلين بحرمة إقتناء صور ذوات الأرواح نظر أما الدليل الأوّل فيقال إن الذي يستفاد من الأدلّة حرمة إيجاد الصورة في الخارج ولا يستفاد منها حرمة وجودها فيه وعلى هذا إذا أوجدت الصورة في الخارج إيجاداً حراماً فلا يجب إزالتها فوراً ورفعها سريعاً إذ ليس وجودها بحرام لأنه ليس بمبغوض كي يجب رفع وجودها فالنتيجة إن المبغوض إيجادها ابتداءً وليس المبغوض وجودها إستدامةً وعلى طبيعة الحال لا تكون الملازمة من حيث الحكم والحرمة بين إيجادها ابتداءً وبين وجودها إستدامةً. نعم قد يفهم الملازمة بين الإيجاد للشيء وبين وجوده حكماً من سياق الدليل كما إذا قال المولى لا توجد الصورة لذات الروح في الخارج لأن وجودها يشبه الصنم ويستفاد منه الملازمة حكماً بين إيجاد الصورة وبين وجودها وبقائها لأن وجود الصنم في الخارج مبغوض عند الشارع المقدّس كما أن إيجاده مبغوض عنده فكلاهما مبغوضان (صغرى) وكلّ مبغوضين محرّمان (كبرى) فهما محرّمان.

فيستفاد الملازمة بينهما من سياق هذا الكلام كما لا يخفى أو يستفاد الملازمة بينهما من دليل خارجي كما أن حرمة إيجاد النجاسة في المسجد

يستلزم مبعوضه وجودها فيه والمغوضية وجودها فيه نستلزم لوجوب رفعها عنه فوراً لأن إيجابها فيه يستلزم لهتك حرمة وكذا وجودها فيه مستلزم لهتك حرمة وهتك حرمة حرام شرعاً فالإيجاد والوجود محرمان لإستلزامهما الهتك المحرّم ومستلزم المحرّم محرّم وذلك كالنظر إلى الأجنبية مع الشهوة محرّم لأنه مستلزم عادةً للمحرّم الذي هو عبارة عن المعاشرة معها فيستفاد الملازمة بينهما حكماً من هذا الدليل الخارجي المذكور آنفاً ولذا أفتى جميع الفقهاء قديماً وحديثاً بحرمة إيجابها فيه وبوجوب رفعها عنه فوراً لأن بقائها فيه حرام لإستلزامها الهتك وأما الروايات الصحيحة التي قد إستدلّ بها على حرمة إقتناء الصور فالصحيحة الأولى لمحمد بن مسلم عليه السلام تكون غير ظاهرة في السؤال عن الإقتناء لصور ذوات الأرواح بل يحتمل أن يكون السؤال عن عمل الصور وصنعها لأنّ عمل الصور مما هو مركوز في الأذهان في جميع الأعصار بحيث يكون السؤال عن حكم إقتنائها بعد معرفة السائل حرمة عملها وصنعها وإذا عرف حرمة عملها أولاً فسئل عن حكم إقتنائها ثانياً لأنّ السائل لا يحتمل حرمة إقتناء الشيء لا يحرم عمله في الشريعة المقدّسة وعلى طبيعة الحال فقد بطل الإستدلال بها لأنه إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال كما هو معروف في السنة الأساتيد العظام وعلى ضوء هذا فهذه الصحيحة لا تدل على حكم إقتناء الصور حرمةً.

وأما الحصر في رواية تحف العقول فهو إضافي بقرينة الفقرة السابقة منها أي من هذه الرواية الشريفة وهذه الفقرة السابقة واردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال تارةً والحرام أخرى وذلك كالسيف والسكين وما لا يترتب عليه إلا الحرام وذلك كالات القمار والمزمار بالنسبة إلى هذين القسمين فقله بالنسبة جار ومجرور متعلّق بقوله إضافي والتوضيح هنا يحتاج إلى تمهيد مقدّمة

وجيزة وهي أن الحصر على نحوين الأول أن يكون حقيقياً وهو عبارة عن إثبات الشيء المحصور للشيء المحصور فيه ونفيه عن جميع ما عداه نحو ما شاعر إلا زيد فهو يدل على ثبوت عنوان الشاعرية لزيد بن أرقم وعلى نفيه عن جميع من عداه من عمرو وبكر وامثالهما وكذا آية الشريفة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الثاني أن يكون إضافياً وهو عبارة عن إثبات الشيء للمحصور فيه ونفيه عن بعض ما عداه نحو مالنا إلا إتباع أمير المؤمنين علي (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) والمتكلم بهذا الكلام ثبت لنفسه إتباع الأمير (سلام الله عليه وعلى أولاده المعصومين) ونفى عن نفسه إتباع بعض من عداه من إتباع الأول والثاني وما نفى عن نفسه إتباع النبي الخاتم وسائر الأئمة المعصومين (عليه وعليهم الصلوة والسلام) وعلى ضوء تقسيم الحصر إلى القسمين فيكون معنى الحصر فيها أنه لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام بحيث لا يترتب عليه إلا الفساد محضاً وذلك كآلات المزمار وكصناعة آلات القمار فالنتيجة أن الحرمة تختص بالقسم الذي لا يترتب عليه إلا الحرام وليعلم أن الحصر الإضافي لا ينافي مع تحقق القسم الثالث من الصنعة التي يكون إيجادها حراماً ولكن لا يحرم وجودها وبقائها فيه وتلك كالصور والتماثيل لذوات الأرواح كما لا ينافي حصر الإتيان في مولانا أمير المؤمنين علي (عليه السلام) مع إتباع الحسين وسائر الأئمة المعصومين (عليهم السلام) إذ ليس هذا الحصر أي حصر الحرمة في القسم الثاني بحيث يكون إيجادها ووجودها حرامين في رواية تحف العقول حقيقياً كي ينفي هذا الحصر الحرمة عن جميع ما عدا القسم الثاني من الصنعة حتى لا يكون إيجادها أي إيجاد الصنعة في الخارج حراماً وكذا الحصر في إتباع مولى الموحدين يعسوب الدين أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في المثال المذكور لا ينافي مع إتباع سائر الأئمة المعصومين (عليهم السلام) لأن الحصر إضافي وليس هذا الحصر حقيقياً وقد سبق

هذا مفصلاً فلا يثبت هذا الدليل أيضاً للمدعى وهذا ظاهر.

قول نعم يمكن أن يقال إن الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء الضابطة

قال المصنّف رحمه الله نعم يمكن أن يقال إن الحصر في رواية تحف العقول يكون حقيقياً بملاحظة أنه وارد في بيان علة حرمة العمل وحليته وبلحاظ أنه وارد في بيان الضابطة لأجل الفرق بين الصنائع من حيث الحلية والحرمة أي كلّ صنعة يترتب عليها الحلال والحرم فهو حلال وذلك كالتلويزيون في عصر الحاضر وكلّ صنعة يترتب عليها الحرمة فقط فهو حرام وذلك كآلات القمار ولا ريب في أن صنعة الصورة يترتب عليها تشبه المخلوق بالخالق والتشبه المذكور حرام فصنعة الصورة حرام والتشبه يصدق بإيجادها ووجودها معاً فهما حرامان وعلى هذا يكون الحصر حقيقياً فليس الحصر وارداً لبيان حرمة خصوص القسم المذكور أي بيان حرمة خصوص القسم الثاني من القسمين فقط فلا يثبت هذا الدليل للمدعى أيضاً كما لا يخفى على العاقل فضلاً لأنه إذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال والإحتمال هنا عبارة عن كون الحصر حقيقياً بحيث ينافي مع جواز إبقاء الصور ووجودها في الخارج وأما النبوي فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب قال المصنّف رحمه الله إما وجه النظر فيه فيقال إن ظاهره يدل على كراهة إبقاء الصور بواسطة القرينة التي تكون في هذه الرواية وهي عبارة عن عموم الأمر بقتل الكلاب ومن المعلوم إن قتل عموم كلب الهراش سواء كان مؤذياً أم لم يكن بمؤذي ليس بواجب فمحو الصورة ليس بواجب فحمل النهي في جملة لا تدع صورة إلا محوتها على الكراهة بقرينة وحدة سياق الكلام فإن قيل من أين يعلم عموم الأمر بقتل الكلاب كي يجب قتل عموم

الكلاب قلنا إن العموم مستفاد من وقوع النكرة في سياق النهي في الحديث الشريف إذ وقوعها في سياق النهي يفيد العموم نحو لا تضرب أحداً ولا تضرب رجلاً وكذا لا تدع كلباً إلا قتلته حرفاً بحرّف هذا قرينة الأولى.

والقرينة الثانية على حمل النهي في لا تدع صورةً على الكراهة عبارة عن قول الرسول الأكرم ﷺ ولا قبراً إلا سويته لأن تسنيم القبر مكروه بالإجماع والتسوية للقبر أي تسطيحه مستحب في الشريعة المقدسة فهذا قرينة أخرى على كون النهي في لا تدع صورةً تنزيهاً لا تحريماً من باب وحدة السياق وعلى طبيعة الحال فلا يدل هذا النبوي على حرمة إبقاء الصورة وعلى وجوب محوها كما هو مراد المستدلّ به.

وأما رواية على بن جعفر عليه السلام فلا تدلّ إلا على كراهة اللعب بالصورة والحال إنا لا نمنع كراهة اللعب بها حتى لعب الصبيان ومن الواضح أن كراهة اللعب بها لا تلازم حرمة إقتنائها كما أنّ كراهة أكل الشيء لا تلازم حرمة إقتناء هذا الشيء وذلك كالفرس إذ أكل لحمه مكروه والحال إنّ حفظه في البيت ليس بمكروه قطعاً بل لا نمنع حرمة اللعب بها إذا كان اللعب لا على وجه اللهو الذي حرم في الشريعة المقدسة فأجيب عن هذه الرواية بجوابين الأوّل إنه يدل على كراهة اللعب بها وهي لا تستلزم حرمة إقتنائها ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا إنه يدل على حرمة اللعب بها بواسطة لا النافية التي ذكرت في كلام الإمام عليه السلام وحرمة اللعب لا تستلزم أيضاً حرمة الإقتناء هذا جواب الثاني عن هذا الحديث الشريف وأما ما في تفسير الآية الشريفة فظاهره إنكار الإمام عليه السلام إلى مشيئة سليمان النبي (على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام) بالإضافة إلى أصل العمل بحيث أنكر الإمام عليه السلام أذن سليمان حشمة الله عليه الأجرة في العمل وتقديره وإمضائه لهم أصل العمل وعلى هذا يكون تفسير الآية الشريفة أجنبياً عن مدعى القائلين بحرمة

إقتناء الصور والتماثيل ولا بأس ببيان الفرق بين الإذن والإجازة وهو أن الإذن يكون قبل تحقق الفعل والعمل في الخارج كما أذن زيد لعمره أن يشتري له كتاب الجواهر وأن الإجازة يكون بعد تحقق الفعل والعمل كما إذا باع زيد كتاب عمرو فضولاً ثم إجازته ولهذا قال الفقهاء العظام رحمهم الله إن الإجازة في بيع الفضولي إما كاشف وإما ناقل والتفصيل موكول إلى محله وإما وجه النظر في صحيحة زرارة بن أعين رحمته الله فكلمة البأس فيها محمولة على الكراهة مع دلالة البأس على جواز إقتناء الصور أي إذا لم تتغير التماثيل التي هي في البيوت فالصلوة فيها مكروهة أو التماثيل في البيوت مكروهة حال الصلوة وحال غيرها إذا لم تتغير فالكراهة تكون غير الحرمة أي كراهة إقتناء الصور والتماثيل فيها تكون غير حرمة إقتنائها فيها وثانياً إنه إذا لم تتغير ففيها بأس نظراً إلى مفهوم الشرط الذي يكون في الحديث الشريف وكلمة البأس أعم من الحرمة والكراهة والعام لا يدل على خصوص الخاص الذي هو عبارة عن حرمة إقتناء الصور في البيوت والمساكن بل يؤخذ القدر المتيقن وهو كراهة الإقتناء والكراهة تجتمع مع الجواز أي جواز إقتناء الصور وعلى طبيعة الحال فليس محوها بواجب إذ ليس بقائها حراماً كي يكون واجباً وهذا ظاهر.

وأما وجه النظر فيما ورد من إن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام لم يكن يكره الحلال في الشريعة المقدسة أصلاً والحال هو كره الصور في البيوت فهو محمول على المباح المتساوي طرفاه أي فعله وتركه وهو يعبر عنه في الإصطلاح بالإباحة بالمعنى الأخص المقابلة للوجوب والاستجاب والكراهة أي مقابلة للإباحة بالمعنى الأعم الذي هو جنس للوجوب والاستجاب والكراهة فالنتيجة إنه عليه السلام لم يكن يكره المباح أصلاً والدليل على هذا الحمل المذكور آنفاً إنه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً كما يكره الحرام وكما يحب المستحب والمندوب ويحب

الواجب وهذا سيرته المستمرة وعلى هذا يكون المنصرف من كلام يكره الصور في البيوت إنها تكون مكروهة فيها وهذا لا كلام فيه.

فخلاصة الردّ إنّ الحلال الذي لم يكره المولى أمير المؤمنين يكون مباحاً بالمعنى الأخص وليس المراد منه مباحاً بالمعنى الأعم الشامل للواجب والمستحب والمكروه كي يكون معنى الكلام أن مولى ﷺ لم يكره الواجب والمستحبّ والمباح والمكروه وحينئذٍ ثبت حرمة إقتناء الصور في البيوت بواسطة كراهة المولى ﷺ الصور فيها وليس الأمر كذلك بل يكون معنى الكلام إنّ المولى أمير المؤمنين علي ﷺ لم يكره المباح وحينئذٍ ثبت كراهة إقتناء الصور في البيوت وأما رواية الحلبي رحمه الله فلا تدل على وجوب تغيير رؤوس الطير بحيث يكون إقتناء الصور وإقتناء الطير في الفرش وغيره حراماً بل يحتمل أن يكون التغيير لرؤوس الطيور لأجل كراهة الصلوة في البيوت التي هي فيها وهذا لا كلام فيه.

قوله ولو سلّم الظهور في الجيع فهي معارضة بما هو أظهر

قال المصنّف رحمه الله ولو سلّمنا ظهور الأدلة المقدّمة في الدلالة على حرمة إقتناء الصور في البيوت من باب المماشة مع الخصم فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر وأما أكثريته عدداً فلان الصحيح هنا خمسة وثم ثلاثة أو أربعة أما بيان الصحيح فيما سبق فهو عبارة عن صحيحة زرارة رحمه الله وصحيحة محمد بن مسلم رحمه الله وصحيحة علي بن جعفر رحمه الله وصحيحة الحلبي على ما قيل فراجع هناك تجده إن شاء الله تعالى. وأما الصحيح المعارض فهو عبارة عن صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله الصادق رحمه الله وعن صحيحة علي بن جعفر رحمه الله عن أخيه موسى الكاظم رحمه الله ورواية صحيحة أخرى عنه عن أخيه رحمه الله وصحيحة أبي بصير المرادي رحمه الله عن

مولانا الصادق عليه السلام وصحيحة أخرى عنه عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام وستأتي إن شاء الله تعالى. وأما وجه أظهرية المعارض فلأنه أجاب الإمام عليه السلام بكلمة لا بأس بعد السؤال عنه عليه السلام عن تماثيل ذوات الأرواح تكون في البيت وهذه الكلمة تكون صريحة في عدم الحرمة أما بخلاف الأخبار التي قد سبقت فلأنه ليس فيها السؤال عن التماثيل لذوات الأرواح في البيوت والجواب بتوسط كلمة ففيها بأس كي تكون صريحة في حرمة إقتناء التماثيل لذوات الأرواح في البيت كما لا يخفى على العاقل نعم تكون ظاهرة في حرمة الإقتناء وعلى هذا يكون التعارض بين هذه الأخبار والأخبار السابقة التي قد استدل بها على حرمة الإقتناء فلا جرم يرجع حينئذ إلى قانون الجمع بينهما إذ هو أولى من طرح أحدهما أو كليهما والرجوع إلى الأصل العملي فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النص ويقال إن المراد من الظاهر هو النص أو يجمع بينهما بطريق آخر ويقال إن النهي في الأخبار الناهية لإقتناء الصور والتماثيل في البيوت يحمل على الكراهة ولا كلام فيها والروايات المجوزة كثيرة منها صحيحة الحلبي رحمه الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ربما قمت أصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا^(١) فهذا يدل على وجود التماثيل في البيت الذي صلى فيه الحلبي رحمه الله ومنها رواية علي بن جعفر عليه السلام وعليه الرضوان عن أخيه موسى الكاظم عليه السلام عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع أيسل في فيه قال عليه السلام لا بأس^(٢) ولا يخفى إن هذا الخبر يدل على عدم حرمة إقتناء الصور والتماثيل لا في الخاتم ولا في غيره من باب تنقيح المناط ومنها عن علي بن جعفر الصادق عليه السلام ورحمته عن أخيه موسى

١. الوسائل ج ٣ ص ٤٦١ ح ٢ ب ٣٢ من أبواب كراهة إستقبال المصلي والصور.

٢. الوسائل ج ٣ ص ٣٦٤.

الكاظم عليه السلام سئلته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير أو شهما يعث به أهل البيت هل تصلح الصلوة فيه أي في هذا البيت فقال لا حتى يقطع رأسه منه ويفسد^(١) ومن الواضح أن عدم نهي الإمام عليه السلام عن إتيان الصلوة فيه بعد قطع الرأس وبعد الفساد يدل على عدم حرمة إقتناء الصور والتماثيل في البيوت وفي غيرها كما لا يخفى ومنها رواية أبي بصير عليه السلام قال سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل قال لا بأس به يكون في البيت قلت ما التماثيل قال عليه السلام كل شيء يوطأ فلا بأس^(٢) فهذا يدل على عدم حرمة إقتناء الصور والتماثيل في الوسادة والبساط لأن الوسادة قد تجعل تحت الرأس وتحت اليد والبساط عبارة عن الفرش في اللغة الفارسية ولذا قال الإمام عليه السلام كل شيء يوطأ فلا بأس به لأنها لا تكون حينئذ شبيهة بالأصنام والأوثان من حيث الإحترام فهذه الرواية تدل على عدم حرمة إقتناء الصور على نحو العموم ومنها رواية أخرى لأبي بصير عليه السلام قال قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام إننا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها أي نجعلها تحت رؤسنا قال عليه السلام لا بأس منها بما يبسط ويفرش ويوطأ وإنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير^(٣) أما وجه كراهة نصب التماثيل على الحائط فعبارة عن تشبهها بالأصنام كما أن عدم كراهتها إذا كانت تحت الأقدام أي كانت على الوسائط والبساط عدم تشبهها بها ومنها ما عن قرب الأسناد عن علي بن جعفر الصادق عليه السلام (وعليه الرضوان) عن أخيه موسى الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الرجل كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم الرجل التماثيل فيه وهو يصلي في ذلك البيت معلّم ما عليه من التماثيل

١. الوسائل ج ٣ ص ٤٦٣. ٢. الوسائل ج ٣ ص ٤٦٤.

٣. الوسائل ج ١٢ ص ٢٢٠ ب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

قال رحمه الله ليس عليه فيما لم يعلم شيء فإذا علم فليزعه الستر وليكسر رؤس التماثيل^(١) وهذه الرواية تدل على إن نفس الإقتناء للتماثيل في البيوت والوسائد والبساط ليس بحرام بل تدل على أن الصلوة مكروهة في هذه البيوت ولذا أمر الإمام رحمه الله بنزع الستر وكسر الرؤس لأجل الصلوة ولو كان الإقتناء حراماً لأمر الإمام رحمه الله بإعدام التماثيل ومحوها ولم يكتف بنزعه وكسر رؤوسها أي بنزع الستر وكسر رؤس التماثيل كما لا يخفى ولا يخفى عليك أيضاً إن ظاهر قول الإمام رحمه الله وليكسر رؤس التماثيل يدل على كون التماثيل ثابتة من قبيل الأجسام القابلة لكسر وليست من قبيل النقوش إذ المناسب حينئذ يكون التعبير بالخرق لا بالكسر وعلى ضوء هذا يكون هذا الخبر دليلاً واضحاً على جواز إقتناء التماثيل والصور في البيوت.

قوله ومنه يظهر إن ثبوت البأس في صحيحة زرارة بن أعين رحمه الله
قال المصنف رحمه الله يظهر لك مما ذكرناه في هذه الرواية الأخيرة من أن الأمر بالكسر بعدم علم المصلي بوجود التمثيل في البيت أن ثبوت البأس في صحيحة زرارة بن أعين رحمه الله مع عدم تغيير رؤس التماثيل التي في البيت إنما يكون لأجل الصلوة في هذا البيت وليس هذا لأجل حرمة إقتنائها فيه كما لا يخفى وكيف كان الأمر بين الروايات السابقة التي قد استدلل بها على حرمة إقتناء الصور والتماثيل في البيوت وبين الروايات قد احتج بها على جواز إقتناء التماثيل فيها من حيث تعارضهما أو من حيث حمل الأولى منها على الثانية منها من باب حمل الظاهر على الأظهر وتكون نتيجة الحمل كراهة إقتناء التماثيل في البيوت كما إن نتيجة

التعارض يكون الرجوع اللازم إلى المرجّحات السندية من وثاقة الراوي والأوثقية وعدالته وأعدلته وضبطه وأصبتيته وإلا يرجع إلى المرجّحات الدلالية من الظهور والأظهر والنص لأحدهما أي لأحد المتعارضين وألا يرجع إلى المرجّحات الخارجية من عمل الأصحاب عليه السلام على طبق أحدهما وإفتاهم على وفق مضمون أحدهما ولكن إختار المصنّف رحمته في هذا المقام عدم تعارض الأخبار لأنّ الأخبار المانعة عن إقتناء التماثيل في البيوت ظاهرة في الحرمة والأخبار المجوّزة تكون ناصّة في الجواز وعلى طبيعة الحال يحمل الظاهر على النص ويقدم النص على الظاهر فالنتيجة يكون جواز الإقتناء مطلوباً ولكن مع الكراهة لعدم المنافاة بين الجواز وبين الكراهة وهذا ظاهر لا غبار عليه وقد سبق مختاره ولذا قال فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة إقامة الصلوة في البيت الذي يكون فيه التماثيل ولكن لا تكره فيه بشروط ثلاثة، الأول إن تغيّر التماثيل من حيث تغيير الرأس، الثاني إن تكون بعين واحدة أي تكون ناقصة الأعضاء والجوارح، الثالث إن يلقي عليها الثوب كي لا تكون ظاهرة بحيث يشتغل المصلّي بها جواز إقتنائها وإتخاذها في البيوت وقال عمومها يشمل المجسّمة والمنقوشة على الوسادة أو على البساط وكلمة الجواز تكون خبراً لكلمة المستفاد بحسب تركيب النحوي أي فالمستفاد من الأخبار الكثيرة جواز إتخاذها في البيوت وهذا مختاره في هذا المقام كما لا يخفى على أحد.

قوله ويؤيّد الكراهة الجمع بين إقتناء الصور والتماثيل في البيت وإقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة

قال المصنّف رحمته ويؤيّد كراهة إقتناء الصور والتماثيل في البيت الجمع بين إقتناء الصور والتماثيل في البيت وبين إقتناء الكلب والإناء المجتمع فيه البول في

الأخبار الكثيرة المروية عن أهل البيت عليهم السلام مثل ما روي عنهم عليهم السلام مستفيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان جبرئيل عليه السلام إنا أي معاتر الملكة لا ندخل بيتاً يبالي فيه ولا بيتاً فيه كلب ^(١) ومن الواضح أن إقتناء الكلب في البيت ليس بحرام بالإجماع وكذا البول في البيت حرفاً بحرف ومن ذكر صورة الإنسان في رديفهما يحصل لنا الظن بكراهة إقتنائها في البيت إذ إقتناء الكلب والتبول فيه مكروهان فكذا إقتناء الصورة أي صورة الإنسان فيه بقرينة وحدة سياق الكلام إذ من عادة البلغاء أن يذكروا الواجبات علحده والمحرّمات في باب آخر والمندوبات في فصل آخر والمكروهات في باب آخر كما يعلم هذا المطلب من الكتب القيّمة الفقهيّة والحال أن أئمتنا المعصومين عليهم السلام كانوا في حدّ إنتهاء كمال البلاغة التي تكون فوق بلاغة البشر ودون بلاغة الباري عزّ اسمه ومن هنا إنقذ لك إنقذاً واضحاً الكراهة فقط.

قوله وفي بعض الأخبار إضافة الجنب إليها

قال المصنّف رحمه الله إنقذح الكراهة أيضاً بواسطة ملاحظة بعض الأخبار الذي ذكر فيه الجنب في رديف الصورة والكلب والبول ومتن هذا الخبر الشريف هكذا روي يحيى الكندي عن أبيه عن مولانا وإمامنا بالحق أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال صلى الله عليه وآله انّ جبرئيل عليه السلام قال إنا أي معاتر الملكة عليها السلام لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ أي تكون على البساط ^(٢) وكون الجنب في البيت مكروها قطعاً أي بلا إشكال وكذا صورة الإنسان فيه حرفاً بحرف بقرينة

١. الوسائل ج ٣ ص ٤٥٦ باب ٣٣ من أبواب مكان المصلي ح ٣.

٢. الوسائل ج ٣ ص ٤٦٦ باب ٣٣ من أبواب مكان المصلي.

وحدة سياق الكلام الصادر من معدن الرسالة ومنبع البلاغة والعصمة واللّه تعالى عالم بأحكامه وقوانينه.

فان قيل لِمَ قال المصنّف رحمته ويؤيد الكراهة الجمع ولم يقل ويدلّ عليها قلنا إنّ سياق وحدة الكلام يكون شاهداً على المدعى وهو ليس بدليل عليه ومن المعلوم أنّه إذا أقام المدعى شاهداً على المدعى عليه فقولُه يفيد الظن لا اليقين وإحتمال الخلاف موجود مع الظنّ دائماً غاية الأمر نزله الشارع القدّس منزلة العلم في الدعاوي والمرافعات للحكّام الشرع الأنور وكذا نحتمل من سياق وحدة الكلام أن لا يكون مراد المتكلم وحدة السياق لأنّه أمر مستحسن وليس بأمر لازم في كلّ الموارد وعلى ضوء هذا المطلب فقد ظهر لك الفرق بين التأييد وبين الدليل إذ يحتمل الخلاف في الأوّل دون الثاني مثلاً إذا أقمنا الدليل على حدوث العالم زماناً وقلنا بأنّ العالم متغيّر (صغرى) وكلّ متغيّر حادث (كبرى) فالنتيجة أن العالم حادث فلا يبقى لنا حينئذٍ مجال احتمال قدم العالم زماناً لأن الدليل الذي هو عبارة عن هيئة القياس على الشكل الأوّل يفيد اليقين والقطع كما لا يخفى وأما إذا أقمنا شاهداً من كلام الفصحاء والبلغاء على المدعى فهو يفيد الظن لإحتمال أن يكون مراد المتكلم خلاف الظاهر ولأجل هذا اختلف الفقهاء العظام رحمهم في وجوب الشيء وإستحبابه وذلك كغسل الجمعة والإقامة إذ قال بعضهم بوجوبهما وقال أكثرهم بإستحبابهما مؤكداً وما هذا إلّا لأجل احتمال الخلاف في الشواهد مثلاً إذا أقام الفقيه شاهداً على وجوب غسل الجمعة من قول المولى المعصوم عليه السلام اغتسل للجمعة لأنها حقيقة في الوجوب لغةً وعرفاً. ولكن يحتمل أن يكون المراد خلاف الظاهر لقيام القرينة عليه وهي عن كلمة لا بأس بتركه فصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أو حقيقة فيه ولكن يحتمل أن تستعمل في المندوب.

قوله الخامسة التطفيف حرام ذكره في القواعد

والتطفيف مصدر باب التفعيل قال في المصباح وهو مثل التقليل وزناً ومعنى أي تقليل في الكيل أو في الوزن قال المصنف رحمه الله المسألة الخامسة التطفيف حرام في الشريعة المقدسة.

فإن قيل إن البحث إنما يكون في المكاسب المحرمة وتلك كتدليس الماشطة وتصوير ذوات الأرواح والتطفيف لا يكون من أنواع المكاسب المحرمة عند أهل العرف أصلاً وعلى هذا بأي وجه ذكره المصنف رحمه الله في بحث المكاسب المحرمة قلنا إن ذكر الشيء في مورد يكون على نحوين الأول أن يكون أصلياً الثاني أن يكون طفيلياً كما ذكره العلامة رحمه الله في كتابه القواعد في مبحث المكاسب المحرمة ونحن نفتفي آثاره هذا أولاً، وثانياً يحتمل أن يكون المراد منه إتخاذه كسباً بأن ينصب الشخص نفسه كيتالاً أو وزاناً فيطّقف لنفع البائع ولضرر المشتري وعلى طبيعة الحال يكون ذكره أصلياً وكيف كان أمر التطفيف إما يكون المراد نفس التطفيف من حيث هو هو وإما يكون المراد إتخاذه كسباً في هذا المقام وهو حرام ويدل عليه الأدلة الأربعة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة والإجماع والعقل أما الكتاب الكريم فهو قوله تعالى ﴿فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾^(١) ﴿ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾^(٢) وغيرهما من الآيات المباركات وأما السنة فهي كثيرة منها ما رواه سعد بن سعد عن أبي الحسن عليه السلام قال سئلته عن قوم يصغرون القغزين يبيعون

بهما قال أولئك الذين يبخسون الناس أشياءهم^(١) ومنها ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال لا يصلح للرجل أن يبيع بصاع غير صاع المصر وغيرهما من روايات الباب^(٢) وأما الإجماع فهو مستفيض من حيث النقل في كلمات الأصحاب عليهم السلام ولكن الظاهر إن هذا الإجماع لا يكون تعبدياً بحيث يكشف عن قول المعصوم عليه السلام بل يكون مدركياً يمكن إستناد المجمعين إلى الكتاب الكريم والسنة الشريفة وأما العقل فلان التطفيف في الكيل والوزن ظلم على المشتري والظلم قبيح عقلاً حرام شرعاً لثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في سلسلة العلل أي علل الأحكام الشرعية فيصح حينئذ أن يقال كلما حكم به العقل حكم به الشرع الأقدس وأما العكس فلا كلفة له أي ليس كلما حكم به الشرع حكم به العقل وذلك في أجزاء العبادات وشروطها لأن الشرع حكم بها وليس العقل بحاكم بها وكذا كميّتها وكيفيّاتها حرفاً بحرف.

قوله ثم إنّ البخس في العدّ والزرع يلحق به حكماً

قال المصنّف رحمته الله إنّ البخس والتقليل في العدّ أي المعدود والزرع أي المزروع كالمنسوجات يلحق بالمكيل والموزون حكماً أي في التحريم والحرمة وإن خرج كل واحد من المعدود كالجوز وبيضة الطير عن موضوع التطفيف من المكيل والموزون وهذان يكونان ثابتين في حكم التطفيف كالفقاع لأنّه خرج موضوعاً عن الخمر ولكن لحق به حكماً لأنه خمر حكماً ولكن إستصغره الناس كما في الرواية الشريفة الفقاع خمر إستصغره الناس وهذه الرواية عن مولانا

١. الوسائل ج ١٢ ص ٢٥٨ الباب ٦ من أبواب عقد البيع وشروطه ح ١ و ٢.

٢. الوسائل ج ١٢ ص ٢٥٨ الباب ٦ من أبواب عقد البيع وشروطه ح ١ و ٢.

وإمامنا أبي عبد الله الصادق (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام).

قوله ولو وازن الربوي بجنسه فطَقَّف في أحدهما

هنا فرع وهو إذا عاوض الكيَال أو الوزَان جنس الربوي بجنسه وذلك ك معاوضة الحنطة بالحنطة ولكن بجنس وطَقَّف في أحد العوضين فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة أوجه أحدها أن يقع المعاوضة على الموزون الكلي فيقول البائع للمشتري بعتك منّا من هذه الحنطة بمنّ من تلك الحنطة والحكم في هذا الوجه صحّة المعاملة لسلامتها عن الربا ولكن بقيت ذمته أي ذمة أحد المتعاملين مشغولة بالقدر الذي نقصه في وقت الوفاء والإيفاء وثانيها أن يقع المعاوضة على الشخص بأن يعتقده المشتري مقدار منّ فيقول البائع للمشتري بعتك هذا بمنّ من الحنطة الفلانية أو يقول له بعتك هذا بذلك والحال إنّ البائع اعتقد أيضاً أنه مساو له في المقدار أي المثلّ من مساو للثلث ثم إنكشف للمشتري إنّ المبيع يكون ناقصاً من حيث المقدار عن الثمن ولا ريب في بطلان المعاملة حينئذٍ من لزوم الربا في هذا الفرض والربا يقتضي فساد المعاملة وضاعاً كما أنه يوجب الحرمة تكليفاً ولكن الجهل في الربا في هذا المقام يكون عذراً للمكلف وثالثها أن يقع المعاوضة على الشخص المعنون بكونه مقداراً معيّناً بأن يقول البائع بعتك هذه الحنطة التي هي ثابتة بمقدار منّ ثم تبين أنّ المشار إليه ليس مساوياً لذلك المقدار أي حصل الاختلاف بين العنوان وبين المشار إليه لم يبعد الصحّة أي الأقوى صحّة هذه المعاملة والوجه في ذلك رجوع المعاملة حينئذٍ إلى معاوضة الكلّي وبعبارة أخرى الملاك في صحّة المعاملة حينئذٍ إنّما يكون بالعنوان دون الشخص المشار إليه فيرجع الأمر إلى كون المقصود بالبيع هو العنوان الكلي فعدم مطابقة الشخص له حينئذٍ يوجب عدم الوفاء بالمبيع ويستلزم بقاء الذمة مشغولة

بالمقدار الذي نقصه كالوجه الأوّل دون فساد أصل المعاوضة من جهة لزوم الربا كالوجه الثاني أما بخلاف ما لو قلنا إنّ العبرة بالشخص المشار إليه وأنه هو المقصود بالبيع والمعاملة فإنّه لا إشكال حينئذٍ في فساد المعاوضة لتحقيق الربا حينئذٍ ولا يخفى عليك الفرق بين الوجه الثاني وبين الوجه الثالث إذ في الوجه الثاني لم يذكر البائع في اللسان حين المعاملة مقدار الثمن وفي الثالث ذكره حينها فيه أي في اللسان وهذا الفرق واضح لا غبار عليه.

قوله ويمكن إبتناؤه على أنّ لإشتراط المقدار مع تخلّفه

قال المصنّف رحمه الله ويمكن إبتناء مسألة إختلاف العنوان وإختلاف المشار إليه بمعنى أن المشتري اعتقد أنّ هذه الحنطة تكون معنونة بعنوان خاص يكون هذا العنوان مورد نظر المشتري كمائة منّ ثم إنكشف له تخلّف العنوان والمشار إليه بمعنى كون المشار إليه ناقصاً من العنوان الخاص الذي اعتقده المشتري من حيث الصحّة والبطان على أن لإشتراط المقدار المعيّن مع تخلّفه قسطاً من الثمن والعوض أم لا وإذا قلنا بكون إشتراط المقدار المعيّن جزءاً حكماً للمبيع فالمعاملة حينئذٍ تكون صحيحة إذ يقع تسعون منّاً من الحنطة في مقابل تسعين منّاً من الحنطة في مقابل الإشتراط المذكور وعلى طبيعة الحال تكون المعاملة حينئذٍ سالمة عن الربا فهي لا محالة صحيحة وأما إذا قلنا بعدم كون إشتراط المعيّن جزءاً حكماً للمبيع والثمن فالمعاملة حينئذٍ باطلة لأجل لزوم الربا لزيادة الثمن كلاً أو وزناً على الثمن على هذا الفرض إذ يقع مائة منّ من الحنطة في مقابل تسعين منّاً منها كما لا يخفى والربا موجب للبطان بالإجماع ولا يخفى عليك أن الربا في المكيل والموزون كما يتحقّق بالزيادة العينية كما إذا بيع منّ من الحنطة بمنّ وربع منّ منها كذلك يتحقّق بالزيادة الحكيمة كما إذا بيع مائة

منّ من الحنطة نسيئة بمائة منّ منها حاضراً ونقداً.

ولا يخفى عليك أن معنى ثبوت قسطٍ من العوض للإشتراط مع تخلّفه هو أنه يسقط من العوض بمقدار ما تخلّف من مقابله فحنطة زيد المبيعة بعنوان أنها منّ واحد بحنطة عمرو المعنونة بهذا العنوان أي بيع منّ من الحنطة بمنّ منها قد بيعت حنطة زيد بشرط كونها منّاً كاملاً فإذا تخلّف منها رطل والتفصيل فإن قلنا بأن لشرط المقدار قسطاً من العوض بمعنى أنه يسقط في مقابل هذا الشرط ذلك المقدار الذي هو الرطل من حنطة عمرو المعوّض بها أي بحنطة زيد صحّت المعاوضة إذ يرجع الحال حينئذٍ إلى تساوي العوضين في المقدار فلا يتحقّق المفسد الذي هو الربا وإن قلنا بأنه ليس له قسط من العوض بالمعنى الذي ذكر آنفاً فسدت المعاوضة من جهة لزوم الربا بزيادة أحدهما على الأخرى وهذا التفصيل إنما يكون موجوداً إذا وقعت المعاوضة بين الشخص وغيره أي يكون المثلّم والثمن كلاهما شخصيين، ولا يجرى هذا التفصيل إذا كانا كليين إذ يجوز تبديل الناقص بالكامل في صورة كونهما كليّين لتحقّق الكلي في ضمن كلّ فرد فرد.

قوله السادسة أي المسألة السادسة مما يحرم التكسب به لكونه عملاً

محزماً التنجيم وهو في الجملة حرام وهو كما في جامع المقاصد

وعرّف المصنّف رحمه الله التنجيم أولاً ثم شرع في بيان احكامه لأنّ الشيء متى لم يعرف أولاً لا يبيح عن أحواله وأحكامه مثلاً إذا عرفنا زيداً فنبحث عن أحواله وأوصافه كصحّته وسقمه وحضوره وغيباه وو.

وهو عبارة عن الأخبار عن أحكام النجوم بإعتبار الحركات الفلكية والاتّصالات الكوكبية هذا التعريف للتنجيم مذكور في جامع المقاصد يقول

المنجم إن الهواء يصير بارداً وينزل الثلج أو المطر إذا إتصل الكوكب الفلاني بالكوكب الفلاني أو أن الهواء يصير حاراً إذا تحرك فلك الشمس حتى يصل إلى قرب خط الإستواء وإلى قرب خط دائرة نصف النهار وتوضيح المطلب بتوقف على الكلام في مقامات الأربعة الأوّل الظاهر إنه لا يحرم شرعاً الأخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب وذلك كالأخبار عن خسوف القمر الناشي عن حيلولة الأرض بين النيرين الشمس والقمر ولذا يقال كلّ قمر منخسف عند حيلولة الأرض بينه وبين الشمس إذ ليس للقمر نور ذاتي بل له نور إكتسابي يكتسب من الشمس وكالكسوف الناشي عن حيلولة القمر بين الشمس وبين الأرض أو هو ناشيء عن حيلولة غير القمر بينهما وبينها بل يجوز الأخبار بهذه الأمور سواء كان الأخبار بها على نحو الجزم والقطع بأن إستند الحاكي إلى الدليل القطعي والبرهان اليقيني أم الأخبار بها على نحو الظن بأن إستند المخبر إلى العلامات التي لا تفيد العلم واليقين فيجوز الأخبار بها وقد اعترف بذلك أي بجواز إخبار المنجم عن هذه الأمور المذكورة جملة من الأعظم الذين أنكروا التنجيم إنكاراً شديداً منهم السيّد المرتضى والشيخ ابو الفتح الكراجكي رحمهما الله فيما حكى عنهما إعلم أن كلمة بل على نحوين الأوّل أن يكون إضراباً عن السابق إلى اللاحق بحيث ينفي الحكم عن السابق ويثبت للاحق نحو قام زيد بل عمرو أي ما قام زيد بل عمرو قام الثاني أن يكون ترقياً بحيث يترقى عن السابق إلى اللاحق أي يثبت حكم السابق للاحق نحو إضرب زيداً بل عمرواً أي إضربهما معاً وإما البل في الكلام بل يجوز الأخبار بذلك يكون ترقياً عن الإخبار الإحتمالي عن الأوضاع الفلكية إلى الأخبار اليقيني والظني عنها أي إذا جاز الإخبار الإحتمالي عنها فقد جاز الإخبار العلمي والظني عنها بطريق أولى.

ولا بدّ في هذا المقام من نقل كلام السيّد المرتضى رحمهما الله كي يكشف الحال

والمطلب قال ﷺ إِنَّ الكسوفات وإقتران الكواكب وإنفصالها من باب الحساب النجومى وسير الكواكب والنجوم والكرات والحال أن له أي لحساب النجومى أصولاً صحيحة وقواعد سديدة ومع ذلك ليس ما يدّعون عن تأثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضرر وهذا ليس بمطابق للواقع إذ هذا الإخبار عن تأثير الكواكب في هذه الأمور المذكورة ليس إلا كالإخبار عن أن زيد المسافر إلى النجف الأشرف يصل في الوقت الفلاني إلى خان النوس ومن الواضح أن هذا الإخبار ليس بمطابق للواقع فكذا إخبار المنجمين عن تأثيرها في النفع والضرر والخير والشر حرفاً بحرفٍ. فالفرق حاصل جداً بين الكسوفات والخسوفات والإقتران والإفتراق والإنفصال. وبين أحكام النجوم والكواكب من تأثير الكوكب الفلاني في الخير والشر والنفع والضرر.

وخلاصة الفرق بينهما أن المنجمين إذا أخبروا عن الكسوف والخسوف والزلزلة وغيرها يكون إخبارهم مطابقاً للواقع ولم ير الخطأ والاشتباه منهم أما بخلاف إخبارهم عن أحكام النجوم من حيث تأثيرها في الخير والشر والنفع والضرر فإنه يكون غير مطابق للواقع غالباً نعم يكون مطابقاً للواقع نادراً والمطابقة النادرة لا تكون دليلاً وبرهاناً على صحة إخبارهم عن أحكام النجوم دائماً لأن الإخبار المطابق للواقع قد يصدر من الشخص المخمّن بالكسر على صيغة إسم الفاعل الذي يكون إخباره عن مقدار الشيء الفلاني وزناً أو كيلاً مبنياً على الحدس والتخمين والحال أن إصابة تخمين المخمّن للواقع يكون أكثر من إصابة إخبار المنجمين عن أحكام النجوم للواقع والحال ليس الإعتبار بتخمين المخمّن دائماً عند أهل العرف فكذا ليس الإعتبار بإخبار المنجمين وأقوالهم عن أحكام النجوم أصلاً ولا يخفى عليك أن السيّد المرتضى رحمه الله ردّ بهذا الكلام الإستدلال على إصابة المنجمين للواقع في إخبارهم عن أحكام النجوم بواسطة

إصابتهم في الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب من الخسوف والكسوف وغيرهما فالنتيجة أنّ حمل أحد الأمرين على الآخر أي حمل حساب الكوكبية على حساب أوضاع الفلكية بهت (بالفتح أي كذب) وقلة حياء في الدين المقدّس بأن يقال كما إنّ المنجمين يصيبون في الأخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكوكب كذلك يصيبون في إخبارهم عن أحكام النجوم وتأثيرها في الخير والشر والنفع والضرر وما هذا إلّا كإخبار بعض النسوان بأن الضيف إذا ورد في بيتنا الليلة الفلانية يورث الفرح (كالليلة الجمعة) وإذا نزل الليلة الفلانية يورث الحزن والحال إنّ هذا رجم بالغيب فكذا إخبارهم عن أحكام النجوم يكون رجماً بالغيب إنتهى المحكى من كلام السيّد المرتضى.

وقد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد أي إلى جواز الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب مؤدياً بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب وكلمة مؤيدٍ في العبارة تكون منصوبة على الحالية عن ضمير أشار أي حال كون المحقّق الثاني رحمه الله مؤيداً جواز الإخبار عن الأوضاع الفلكية بروايتين الأولى هي عبارة عن الرواية التي تدل على كراهة السفر في حال كون القمر في برج العقرب ^(١) وهو يتحقّق في زمان المخصوص، الثانية هي عبارة عن الرواية التي تدل على كراهة الإزدواج في حال كون القمر في برج العقرب ^(٢) وتستفاد من هاتين الروايتين ثلاثة أمور الأوّل يستفاد منهما الربط بين الأوضاع الفلكية والحوادث الأرضية على نحو الكشف لا الربط العلّي والمعلولي. الثاني يستفاد منهما كون البرج متعدداً لأنّ برج العقرب يستلزم برج

١. السوائل ج ٢٦٦٨ باب ١١ من أبواب آداب السفر.

٢. السوائل ج ١٤ ص ٨٠ باب ٤٥ من أبواب آداب النكاح.

الحمل و برج الثور و برج الجوزأ و برج السرطان و برج الأسد و برج السنبلة و برج الميزان و برج القوس و برج الجدي و برج الدلو و برج الحوت و إلآ لزم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح ولذا قسّم المنجمون دائرة منطقة البروج بإثنا عشر جزءً الثالث يستفاد منهما إنَّ لانتقال القمر في كل واحدٍ من البروج الإثنا عشر خواصاً وآثاراً قد ذكرنا في علم النجوم فليراجع هناك وبعد اللتيا والتي فإنقدح لك أنَّ قياس الإخبار عن أحكام النجوم وتأثيرها في الحوادث الأرضية بالإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب وذلك كالإخبار عن الخسوف والكسوف وغيرهما في الأوقات الخاصة يكون مع الفارق لإصابة الثاني للواقع كثيراً ولاشبهة الأول كثيراً وهذا الأمر معلوم لنا بالتجربة فإن قيل لِمَ جعل المحقّق الثاني رحمه الله هاتين الروايتين مؤيِّداً لجواز الإخبار عن الأوضاع الفلكية ولم يجعلهما دليلاً عليه قلنا لأنّه يحتمل أن تكون الخصوصية ثابتة في كون القمر في برج العقرب لا نعلمها ولكن الراسخين في العلم يعلمونها ولذا أخبرونا بكرة السفر والتزويج في كون القمر في برج العقرب ولكن يحتمل عدم هذه الخصوصية في سير الكواكب من المقارنة والتسديس والتربيع والتثليث والمقابلة، والمقارنة عبارة عن إجتماع الكوكبين أو الأكثر في برج واحد ودرجة واحدة غاية الأمر إذا كان القرآن بين الشمس والقمر يسمى بالإجتماع وإذا كان بين الشمس والعطارد أو بينه والمريخ أو بينه والمشتري يسمى بالإحتراق في اصطلاح الهويين والتسديس عبارة عن الفاصلة بين الكوكبين بسدس دائرة أي ستين درجةً والتربيع عبارة عن الفاصلة بين الكوكبين برقع الدائرة أي تسعين درجةً والتثليث عبارة عن الفاصلة بين الكوكبين بثلاث الدائرة أي بمائة وعشرين درجةً والمراد من المقابلة أنَّ الفاصلة بين الكوكبين تكون بنصف الدائرة أي بمائة وثمانين درجةً وعلى ضوء هذا فقد إنقدح لك أنَّ المراد من إتصال الكواكب

مقارنتها وإجتماعها في برج واحد ودرجة واحدة وأنّ المراد من انفصالها يكون تسديسها أو ترييعها أو تثليثها أو مقابلتها وإنقذح لك أيضاً إنّ المراد من الأوضاع الفلكية هي الاثار التي تترتب على الكواكب من الخسوف والكسوف وغيرهما من الإحترق والبرودة ونحوها كما لا يخفى.

قوله لكن ما ذكره السيّد عن الإصابة

قال المصنّف رحمه الله لكن ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله من الإصابة الدائمة للواقع في إخبار المنجمين عن الأوضاع الفلكية محلّ نظر وإشكال لأنّ خطأهم وإشتباؤهم في الحساب في غاية الكثرة ولذلك أي لأجل خطائهم في الحساب كثيراً لا يجوز الإعتماد في ذلك أي في الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب على عدولهم فضلاً عن فساقهم لأن حسابهم مبتنية على أمور نظرية تحتاج إلى الإستدلال وإقامة البرهان وليس حسابهم مبتنية على أمور بديهية والحال أنّ تلك الأمور النظرية مبنية على نظريات آخر لأنّ إخبارهم يبتني على المحاسبات الفلكي وهي تبتني أيضاً على الأصول الفكرية والقواعد النظرية فليس الإخبار عن الأوضاع الفلكي بمبتنى عن الحسّ كي يكون مورد القبول ولا يعتنى حينئذٍ بإحتمال الإشتباه إذ بناء العقلاء بما هم عقلاء جار على إصالة عدم الخطأ والإشتباه في الحسيّات هذا أولاً وثانياً إنّ الإعتماد على قول الغير لا بد فيه من نفي الخطأ منه بإصالة عدمه أي عدم الخطأ ولكن لما كان هذا الأصل إنما يعتبر ببناء العقلاء وهم لا يعتبرونه إلّا فيما لا يكثر فيه الخطأ ولهذا لا يعتبرون بقول كثير السهو والنسيان فلذلك قال السيّد رحمه الله لا يجوز الإعتماد في ذلك على عدولهم وقد بني إعتبار الضبط في راوي خبر الواحد في علم الأصول على هذه القاعدة المذكورة أي لعدم الإعتبار بقول الشخص الذي يكون كثير السهو

والنسيان وإن كان أعدل العدول كما لا يخفى.

ولكن يجوز الإعتماد على إخبارهم في الأمور التي تكون كالبديهيات وتلك كإخبارهم بكون القمر في هذا اليوم من برج العقرب وكإخبارهم بانتقال الشمس عن برج الحوت إلى برج الحمل في هذا اليوم كما يخبروننا عن تحويل السنة وإن يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير كما لا يخفى. قال بعضهم إن الساعة العاشرة من اليوم الكذائي يقع الكسوف والساعة والتاسعة من الليلة الكذائية يتحقق الخسوف وأخبر بعضهم الآخر بوقوع الكسوف في الساعة التاسعة من اليوم الكذائي والساعة العاشرة من الليلة الكذائية بتحقق الخسوف وكذا يقع الاختلاف بينهم في مقدارهما إذ أخبر بعضهم بطولهما في مدة عشرين دقيقة وإثنا عشر ثانية وإطلع بعضهم الآخر بإمتدادهما عشرة دقائق ولكن الاعتماد يجوز في إخبارهم بمثل الكسوف والخسوف والبرودة والحرارة ونزول الثلج والمطر إذ أخبروا بهذه الأمور المذكورة على نحو الإحتمال المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة عن القدماء وكذا يمكن الإعتماد في مثل الأمور التي تكون كالبديهي على شهادة عدلين منهم إذا احتاج الحاكم الشرع لتعين أجل دين أو نحوه إذا جعل الدائن والمديون أجل دين في أول برج الحمل ثم اختلفا في تعيين الأجل وقال الدائن إن الأجل في أول برج الحمل ثم ترافعا عند الحاكم الشرع وعيّن الحاكم الأجل في خمسة عشر من الحمل لأجل قطع التنازع بينهما ولكن تعيين الحاكم الشرع يكون من جهة الإعتماد على قول عدلين من المنجمين قوله أو نحوه مثل أن يجعل التاجر أول سنة تجارته برج الثور أو برج الميزان وإن يجعل الزارع أول سنة زراعته نصف برج السنبلة أو أول برج الميزان اعتماداً على قول المنجمين وإخبارهم وإتّما قال المصنّف رحمه الله إلا فيما هو كالبديهي ولم يقل إلا فيما بديهي لأن إخبارهم بمحاذاة القمر والعقرب وكونه في برجه في

هذا اليوم لا يدل على أنه محاذٍ له واقعاً لأنّ الأجسام البعيدة لا تكون كالأجسام القريبة من حيث الرؤية لأنّ الأجسام القريبة ترى واقعاً أما بخلاف الأجسام البعيدة فإنها لا ترى كالواقع ولأجل هذا الأمر قال كالبديهي كما لا يخفى.

قوله الثاني يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الإتصالات والحركات المذكورة

قال المصنّف رحمه الله المقام الثاني من المقامات الأربعة هل يجوز للمنجم الإخبار عن وقوع الحوادث على وجه الأرض عند حدوث الأوضاع الفلانية للأفلاك من قرب الكواكب وبعدها ومقابلتها هل يجوز للمنجم أن يخبر بوقوع الخير والبركة وسلامة الناس عن الأمراض إذا حدث القرب بين الكواكب الفلانية وأن يخبر بوقوع الشرّ والقحط والمرض والفتنة إذا حدث البعد بين الكواكب الفلانية وأمثال ذلك قال يجوز إذا كان على وجه الظن بمعنى أن يصرّح المنجم في كلامه بأنّ إخباره إنّما يكون عن هذا أولاً وثانياً أن لا يعتقد المنجم إرتباط العلّي والمعلولي بين الأحكام الأرضية والإتصالات والحركات أي إتصالات الكوكبية وحركات الأفلاكية بل يكون كاشفاً ومكشوفاً ولا يحصل هذا الاعتقاد إلّا للموحّدين منهم لأنّهم يعتقدون أنه لا مؤثّر إلّا الله وإلا فلو ظنّ بالحكم وأخبر به من دون تقييد بالظن كان ذلك على قسمين أحدهما أن يخبر بصورة القطع ولا ريب في حرمة لكونه كذباً وثانيهما أن يخبر مجرداً عن التقييد بالقطع ومن المعلوم أنّ الكلام حينئذٍ يصير ظاهراً في القطع ولذا يشكل الحكم بالجواز وعلى ضوء هذا فلا محيص عن تقييد إخبارهم بحدوث الأحكام واللوازم من الحياة والممات والأمن من الأمراض وكثرة الأمراض والقحط والغلاء ووو في المستقبل عند الإتصالات أي إتصالات الكواكب الفلانية والحركات المذكورة

بالظن ولا يخفى عليك أن الإخبار على وجه الظن أو الإحتمال يكون مستنداً إلى تجربة محصلة لهذا المنجم الماهر أو منقولة له في التقاويم عن المنجمين السابقين في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من البعد بين الكوكبين الفلانيين أو الكواكب الفلانية ومن القرب والإقتران والمحاذاة بينهما أو بينها من دون إعتقاد المنجم الربط على نحو العلّي والمعلولي بينهما أي بين الوضع الخاص الفلكي والحادثة الأرضية بل الظاهر حينئذٍ أي حين كون المنجم موحداً ومتديناً غير معتقدٍ للربط بين الوضع الخاص الفلكي وبين الحادثة الأرضية من القحط والغلاء والبرودة والحرارة والمرض والموت على نحو العلية والمعلولية ولا نحو المقتضى (بالكسر) والمقتضى (بالتفتح) ولا على نحو جزء العلة من قبيل الشرط وعدم المانع إذ هو يعتقد أنه لا مؤثر في العالم إلا الله تعالى وحده لا شريك له بل يعتقد أن الربط والإرتباط بينهما يكونان على نحو الكاشفية والمكشوفية أي أن الوضع الفلاني الفلكي يكون كاشفاً عن إرادة الله تعالى على وقوع الحادثة الفلانية وتحققها على وجه الأرض وبناء على هذا يجوز الإخبار بها على وجه القطع والجزم إذا استند المنجم في إخباره إلى تجربة قطعية يجوز له الإخبار بطور القطع والجزم لا الظن والإحتمال أن الهواء يصير حاراً أو بارداً بعد يوم أو نصف يوم أو بعد عشرين ساعة من هذا الزمان أو أخبر بنزول المطر في هذه الليلة الحاضرة إذ لا حرج على من حكم حكماً قطعياً بنزول المطر في هذه الليلة نظراً إلى ما جرّ به من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت كما حكى أنه إتفق ذلك المطلب لمروج هذا العلم أي علم النجوم بل محبيه نصير الملة والدين الحنيف خواجه نصير الدين الطوسي رحمه الله حيث نزل في بعض أسفاره على طحان له طاحونة خارج البلد فلما دخل منزله أي منزل الطحان صعد السطح لكي ينوم عليه لأجل حرارة الهواء فقال له صاحب المنزل إنزل ونم في البيت تحفظاً من

المطر فنظر المحقق الطوسي رحمته الله إلى الأوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في نزول المطر فقال صاحب المنزل إن لي كلباً ينزل من السطح في كل ليلة يحسّ المطر فيها في البيت جار ومجرور متعلق بينزل فلم يقبل منه المحقق الطوسي ذلك وبات فوق السطح فجاءه المطر في الليل وتعجب المحقق رحمته الله من فعل الكلب وحسّه بل هذا الحس القوي الذي يكون مطابقاً للواقع لا يختص بالكلب فقط بل لكثير من الحيوانات والطيور سيّما الغراب والهدهد^(١) ولا يخفى عليك أنّ هذه القصة الكلاية ناظرة إلى الأولوية لأنه إذا جاز الإخبار عن نزول المطر من جهة نزول الكلب من السطح بواسطة التجربة والحال أنّه لا رابطة أصلاً بين نزول الكلب من السطح وبين نزول المطر بوجه من الوجوه ففيما إذا كان هناك مظنة علاقة أو احتمالها كما في الفلكيات جاز الحكم بنزول المطر بطريق أولى ولهذا ذكرت هذه القصة في هذا المقام وعلى ضوء هذا فإنقدح لك جواز التنجيم في موردين أحدهما الإخبار على وجه الظن عن تحقّق الحادثة الفلانية على وجه الأرض عند الوضع الخاص الفلكي إذا كان هذا الإخبار في المستقبل مستنداً إلى تجربة محصّلة أو منقولة عن المنجمين الموحّدين الماهرين. وثانيهما الإخبار عن تلك الحادثة الأرضية على وجه القطع عند الوضع الخاص الفلكي إذا كان هذا الإخبار مستنداً إلى تجربة قطعية وتلك كتجربة الطحان نزول المطر حتماً بواسطة نزول كلبه من السطح إلى البيت في كل ليلة وقد مرّت هذه القصة آنفاً ويستفاد من هذه القضية أن كاشفية شيء عن وقوع الأمر في المستقبل ممكنة عقلاً وجائزاً شرعاً غاية الأمر إن كاشفية بعض الأشياء عن وقوع الحادثة في المستقبل ترى بالحس والعيان وتشاهد وكاشفية بعضها عنه فيه لا ترى ولا

تشاهد فالأول يعلمه كل الناس سواء كان منجماً أم غير منجم كوجود الغيم الغليظ في الهواء لأنه كاشف عن نزول المطر إن كان في الصيف وعن نزول السليج إن كان في الشتاء والثاني لا يعلمه إلا المنجمين من الناس إذا إتصل الكوكب الفلاني فهذا يوجب برودة الهواء أو حرارته وهذا الأمر يعلمه المنجمون من الناس.

قوله ثم إن ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجم

قال المصنف رحمه الله إن ما ذكرنا من جواز القسمين المذكورين من التنجيم ينافي ما سيجيء من عدم جواز تصديق المنجم قلنا إن ما ذكرناه لا ينافي ما سيجيء لأنه لا يراد به أي بما سيجيء غير ما ذكرناه من القسمين السابقين فالمراد من ما سيجيء غير القسمين المذكورين وينصرف عدم جواز تصديق المنجم إلى غير ما ذكرناه من القسمين السابقين لما عرفت من معنى التنجيم وهو عبارة عن بيان أقسام التنجيم من حيث الجواز ومن حيث عدم الجواز ولهذا يقال إن الإخبار بحدوث الأمور في الأرض مثل الموت الكثير وكثرة المياه ونحوهما من الحوادث الأرضية ولوازمها عند الإتصالات الكوكبية الفلانية وعند حركاتها وضعاً أو إنتقالاً إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة ولكن وقوع تلك الحادثة إنما تكون بإرادة الله تعالى (جلّ وعلى) بلا اعتقاد ربط العلّي والمعلولي بينهما أي تكون الإتصالات الكوكبية وحركاتها علامة لوقوع الحادثة الفلانية بإرادة الله تعالى وحده لا شريك له كما إن الله تعالى جعل لكل شيء علامة لحكمة ومصلحة جازر وهذا خبر لأن السابق لوجهين. الأول لعدم النص على المنع الثاني لإصالة الإباحة في الأشياء فالإخبار بحدوث الأحكام الأرضية عند الإتصالات والحركات يجوز بأربعة شروط الأول أن يكون على

وجه الظن الذي يعتني به العقلاء الثاني أن يكون مستنداً إلى التجربة الثالث أن لا يعتقد المنجّم كون الإتصالات والحركات علّة تامة لحدوث الحوادث الأرضية بحيث تكون معلولها الرابع أن يعتقد جناب المنجّم وقوع الحوادث بإرادة الله تعالى ويعتقد كون الإتصالات والحركات علامة لذاك الوقوع كما هو دأب المنجّمين في تقاويمهم لأنهم أخبروا عن وقوع الحوادث الأرضية على وجه الظن والإحتمال بل يجوز الإخبار حين وجود العلامة وفي زمان تحقّقها بوقوع الحوادث الأرضية على وجه القطع إذا استند وقوعها إلى تجربة قطعية ولكن مع تحقّق الشرط الثالث والرابع المذكورين آنفاً وهذان القسمان من النجوم جائزان مع الشروط وأما القسم من التنجيم الذي لا يجوز قطعاً فهو عبارة عن إعتقاد تأثير الوضع الفلكي من المقارنة والتسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والإستقامة والرجوع و... في الحوادث الأرضية مستقلاً بلا دخل إرادة الله تعالى (جلّ وعلى) أو منضماً إلى إرادته (جلّ وعلى) أي يعتقد المنجّم كون الوضع علّة تامة لوقوع الحوادث الأرضية أو كونه جزء العلّة له والجزء الآخر منها إرادة الله تعالى وحده لا شريك له وهذا القسم من التنجيم ممنوع قطعاً لآنه مستلزم للشرك لو إعتقد المنجّم كون الوضع الفلكي لوقوع الحوادث الأرضية جزء العلّة أو هو مستلزم للكفر بالله (العلي العظيم) لو إعتقد كونه له تمام العلّة ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

قوله الثالث الأخبار عن الحادثات والحكم بها

قال المصنّف رحمه الله إنّ القسم الثالث من التنجيم هو الأخبار عن الحادثات الأرضية والحكم بها حال كونها مستندين إلى تأثير إتصالات للكواكب فيها أي في الحادثات بالإستقلال أي يعتقد كونها علّة تامة لها أو بالمدخلية أي يعتقد

كونها جزء العلة لها وهذا القسم من التنجيم يكون مصطلحاً عليه في اصطلاح الفقهاء العظام رحمهم الله والنصوص والفتاوى أنما تكونان على حرمة هذا القسم منه مؤكداً ومن جملة النصوص النص الذي نقله المحقق رحمه الله مرسلاً عن النبي الأكرم عليه السلام من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام ^(١) وهذا النص كما ترى يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه وجه الأبلغية أن كفر المصدق يدل على كفر المنجم من باب الكناية لأن كفر اللازم يدل على كفر الملزوم كناية وهي أبلغ من التصريح لأنها كدعوى الشيء بيّنة وبرهان ولا يخفى عليك إن المراد من اللازم هنا كفر المصدق ومن الملزوم هو كفر المنجم فالمراد من الكناية في هذا المقام ذكر اللازم وإرادة الملزوم مع جواز إرادة اللازم أيضاً وهذه الكناية تكون على طبق مذهب السكاكي صاحب مفتاح العلوم كما لا يخفى وفي رواية نصر بن قابوس عن الصادق عليه السلام إن المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون ^(٢) ولا بأس ببيان الفرق بين المنجم والكاهن والساحر وهو إن المنجم يخبر عن وقوع الحوادث الأرضية في المستقبل حال كونه مستنداً إلى الأوضاع الفلكية وإتصالات الكوكبية وحركات النجومية والكاهن يخبر عن الأمور الكائنة في زمان الحال أو في زمان الإستقبال حال كونه مستنداً إلى قوة نفسانية له بحيث ترتبط ببعض الجان والأجنّة والساحر يضر بالغير بدنأً أو مالاً أو يفرّق بين الزوج والزوجة أو يجلب النفع إلى نفسه بواسطة الأوراد التي تعلّمها من الساحر من دون إرتباط أفعاله بالأوضاع الفلكية العلوية وبالقوة النفسانية هذه الرواية الثانية.

بيان الرواية الثالثة

وفي كتاب شريف نهج البلاغة أنَّ الإمام أمير المؤمنين عليّاً عليه أفضل الصلوة وأتم السلام لما أراد المسير إلى بعض أسفاره أي الخروج إلى نهر وان فقال له بعض أصحابه الذي كان منجماً وعالمًا بقواعد علم النجوم إن سرت في هذا الوقت والزمان خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم من باب الكشف والاكتشاف ولا أقول من قبل نفسي فقال ﷺ له أترعم أنَّك تهدي العباد إلى السعادة من سار فيها إنصرف عنه سوء وتخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضرُّ أي ابتلى بالضرر والخسران بدناً أو ماله أو عرضاً فمن صدّقك بهذا القول فقد كذب القرآن الكريم وإستغنى عن الإستعانة في الأمور بالله تعالى وحده لا شريك له في نيل المحبوب ودفع المكروب لأنَّ المنجم يرى الارتباط بين الوضع الفلكي وبين الحوادث الأرضية وكذا يرى المنجم للناس هذا الارتباط بينهما وعلى طبيعة الحال يرى الناس أنفسهم مستغنياً عن الإستعانة بالله الواحد القهَّار في الوصول إلى المقصود ودفع الضرِّ والمكروب إلى أن قال ﷺ أيها الناس إياكم وتعلَّم النجوم هذا الكلام يكون تحذيراً نظير إياك والأسد أي إتق واجتنب من تعلَّم علم النجوم إلّا بقدر الضرورة بحيث تحتاجون إلى معرفة قواعده في معرفة الطرق البرية والبحرية إذا وقعتم في ضلالة الطريق وبواسطة معرفة بعض السيَّارة والكواكب تشخَّصون مسير حركتكم يميناً أو شمالاً كما قال الله الحكيم ﴿وبالنجم هم يهتدون﴾^(١) والمنجم كالكاهن

والكاهن كالساحر والساحر كافر والكافر في النار سيروا على اسم الله تعالى^(١).

قوله وقريب منه ما وقع بعينه بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً

ونظير هذه القصة المذكورة آنفاً تكون القصة التي وقعت بين سيد الموحدين الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وبين المنجم الآخر نهاه عن المسير أيضاً لما أراد المسير وقال إن السفر في هذا الوقت ليس بصلاحك فقال أمير المؤمنين عليه السلام له أتدري ما في بطن هذه الدابة ذكر أم أنتى قال إن حسبت علمت ذكر ولد هذه الدابة أم أنثاه فقال أمير المؤمنين عليه السلام من صدقك على هذا القول فقد كذب القرآن الكريم قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إِنَّ اللَّهَ عليم خبير﴾ صدق الله العلي العظيم^(٢).

ولا يخفى عليك إن علم الأمور المذكورة في الآية الشريفة مخزون عند الله تعالى فقط حتى الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم أجمعين لا يعلمون هذه الأمور فضلاً عن غيرهم الأول علم القيامة الثاني وقت نزول الغيث والمطر الثالث علم الأرحام من حيث الذكورية والأنوثة الرابع هو كسب الإنسان من عمل الخير ومن عمل الشر في الغد وزمان المستقبل والخامس هو وقت موت الإنسان بأي أرض.

ولا يعلم هذه الأمور المذكورة أحد من الأنبياء والرسل والأولياء والراسخين في العلم إلا الله تعالى فقط لأنه لم يكن محمد خاتم الأنبياء والرسل

حال كونه عقل الكل ﷺ يدعي ما إدّعت أي العلم بالأشياء المذكورة آنفاً
أترعم أيها المنجم إنك تهدي الناس إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه
السوء من تلف الجسم والمال وسرقة المال والساعة التي من سار فيها حاق به
الضرر من صدّقك بهذا القول إستغنى بقولك عن الإستعانة بالله العظيم في هذا
الوجه الذي قلته الآن وأحوج من الرغبة إليك من الله تعالى في دفع المكروه عنه
ولا بأس عن أن أصرف النظر عن بيان كلمات هذا الخبر وتوضيحها لأنها واضحة
لا تحتاج إليه^(١).

بيان رواية الرابعة

وفي رواية عبد الملك بن أعين رضي الله عنه المروية في من لا يحضره الفقيه قلت
لأبي عبد الله الصادق عليه السلام إنني قد إبتليت بالنجوم أي علم النجوم فاريد الحاجة
فإذا نظرت فيها إلى الطالع ورأيت الطالع شراً جلست ولم أذهب فيها أي في تلك
الحاجة التي أريدها من هذا السفر والسير وإذا رأيت الطالع خيراً ذهب في
الحاجة فقال عليه السلام لي أتقضى وتحكم بأنّ الطالع الذي نظرت إليه يكون دخيلاً في
الأمر التي تقع على الناس قلت نعم قال عليه السلام أحرق كتبك ولا تعمل بها أصلاً لأنها
مضلة إياك قطعاً^(٢).

١. الوسائل ج ٨ ص ٢٦٩ ب ١٤ من أبواب آداب السفر ج ٤.

٢. من لا يحضر ج ٢ ص ٢٦٧ ح ٢٤٠٢؛ الوسائل ج ٨ ص ٢٦٨ ب ١٤ ح ١.

بيان رواية الخامسة

وفي رواية الفضيل بن عمرو المروية عن معاني الأخبار للصدوق رحمه الله في قوله تعالى ﴿وَإِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾^(١) وأما الكلمات التي ابتلى بها إبراهيم الخليل (عليه وعلى نبيينا واله أفضل الصلوة وأتم السلام) فلها معان الأول ما ذكر سابقاً من الحكم بالخير والنفع والشر والضرر على أساس الكواكب من القرب والبعد والافتراق والمقابلة و... وعلى أساس الأوضاع الفلكية. وقال بعض المحققين رحمه الله يحتمل أن يكون المراد من هذه الكلمات التي ابتلى بها إبراهيم الخليل (عليه وعلى نبيينا واله الصلوة والسلام) الخمسة الطيبة الطاهرة المطهرة (عليهم الصلوة والسلام). الثاني هو المعرفة بقدم بارئه وخالقه وخالق كل شيء ذاتاً وزماناً الثالث هو معرفة توحيده وتنزيهه عن التشبيه والتشبه أي ليس له نظير ولا مثل وترقى في التوحيد وتكامل في التنزيه عن التشبيه حتى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس واستدل بأفول كل واحد منها على حدوثه واحتجّ بواسطة حدوث الكل على وجود محدثه إذ كل شيء حادث يحتاج في حدوثه إلى محدثٍ وموجدٍ (جلّ جلاله وعظم شأنه وعمّ نواله) وهذا الكلام من المصنّف رحمه الله إشارة إلى مضمون قول الله تعالى ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا

تَشْرُكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مَسْلَمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ (صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْعَظِيمَ).

ثمَّ إعلم أَنَّ الحكمَ على طبق النجوم خطأ بحيث لا يجوز الإعتماد عليه بل لله الأمر والحكم وهو مؤثر في العالم فقط.

قوله ثم إن مقتضى ترك الإستفصال في رواية عبد الملك المتقدِّمة بين القضاء

لَمَّا فرغ المصنَّفُ ﷺ عن بيان حكاية الرواية التي تدل على فساد علم النجوم شرع في بيان خصوصيتها أي خصوصية دلالتها وقال ثم إن مقتضى الإستفصال والتفصيل في رواية عبد الملك بن أعين ﷺ بين الحكم بالنجوم بعد النظر إليها وبين عدمه أي عدم الحكم بها بعده أنه لا بأس ولا إشكال بالنظر إلى النجوم إذا لم يقض على طبقها بعد النظر بل أريد مجرد التفاؤل إن فهم الخير والتحذر بالصدقة إن فهم الشرَّ لأنها تدفع البلايا وكذا الدعاء والإبتهاال والتضرُّع كما يدل عليه ما عن المحاسن للبرقي ﷺ المسمى بأحمد البرقي عن أبيه المسمى بخالد البرقي عن ابن أبي عمير عن عمرو بن أذينة عن سفيان بن عمر قال كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلن من ذلك شيء أي أجد في نفسي في بعض الأزمنة حالة الإضطراب إذا عرفت من طريق علم النجوم طالع الفلاني شرًّا وأجد وسوسة في قلبي من جهة كون الكوكب الفلاني مؤثرًا وكون الوضع الفلكي سببًا لحدوث الحوادث الأرضية فيكون السفر شرًّا بي ولهذا فشكوت ذلك الأمر إلى أبي الحسن أي مولانا وإمامنا موسى بن جعفر ﷺ فقال ﷺ إذا وقع

في نفسك من ذلك شيء فتصدق على أول مسكين تراه ثم إمض فإن الله تعالى يدفع عنك البلاء بالصدقة^(١).

كما في الرواية الصدقة القليلة تدفع البلايا الكثيرة وهذه الرواية الشريفة كما تراه تدل على جواز النظر إلى علم النجوم بشرط أن لا يقضى على طبقه بحيث يرى المنجم الأوضاع الفلكية مؤثرة في الحوادث الأرضية من الخير في السفر والشر فيه، بل ليعتقد كون الأوضاع الفلكية وإتصالات الكوكبية علامة لإرادة الله تعالى للحوادث كما أن الله تعالى جعل لكل شيء في العالم علامة بل علامات.

قوله ولو حكم بالنجوم على جهة إن مقتضى الإتصالات الفلاني والحركة الفلانية الحادثة الواقعة

ولو حكم المنجم بواسطة علم النجوم على جهة إن مقتضى الإتصال الفلاني بين الكوكبين الفلانيين والحركة الفلانية وتلك كحركة الكوكب الفلاني شمالاً أو جنوباً الحادثة الواقعية كالنار الذي يكون مقتضاه هو الحرارة والإحراق وكالسليج الذي يكون مقتضاه هو البرودة من دون أن يكونا علّتين لهذه الحادثة والواقعة لأن الله تعالى يحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب فلم يدخل هذا أيضاً في الأخبار الناهية عن التنجيم وجه عدم دخول هذا القسم فيها كون الأخبار الناهية ظاهرة في أن الأوضاع الفلكية والإتصالات الكوكبية علّة تامة ومؤثرة تامة لحدوث الحوادث ولا ريب إن هذا ممنوع جداً لأن هذا الاعتقاد يكون كفراً بالله العظيم إذا اعتقد كونها علّة تامة للحوادث وإما يكون شركاً بالله الكبير المتعال إذا اعتقد كونها جزء العلّة وأما إذا اعتقد كونها

علامةً لوقوع الحوادث فهذا ليس بممنوع لا عقلاً ولا شرعاً وأما عقلاً فلأنه ليس بكفر ولا شرك وأما شرعاً فلأن الأخبار الناهية عن التنجيم ظاهرة في الحكم على إنها علّة تامة للحوادث أو على إنها جزء العلّة والحال أن من علم النجوم وأعتقد أن الأمور كلاً بيد الله تعالى لأنه يحمو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب.

كما يظهر هذا الإستغناء من قول مولانا وإمامنا أمير المؤمنين علي عليه السلام للمنجم فمن صدق بهذا فقد إستغنى عن الإستعانة بالله العظيم في دفع المكروه بواسطة الصدقة والدعاء وغيرهما من الأسباب التي تكون دافعة للبلايا والمكروهات ومن جملة الأسباب الدافعة للمكروهات والنيل إلى الحاجات التوسّل بالأئمة الأطهار وزهراء المرضية وأبي الفضل عليه السلام نظير تأثير نحوسة الأيام الواردة في الروايات وتدفع نحوستها بالصدقة وقراءة آية الكرسي وهذه كيوم الأربعاء ويوم الإثنين ويوم الجمعة قبل الزوال وكذا المكروه يدفع إن شاء الله تعالى بالصدقة إلا إن جوازه أي جواز الاعتقاد مبني على جواز إعتقاد الإقتضاء في العلويات للحوادث السفلية من دون أن تكون الأوضاع الفلكي علّة تامة لوقوع الحوادث السفلية بل إعتقد المنجم كونها مقتضية للحوادث الأرضية لو لا المانع كما إن النار مقتض لإحراق لو لا المانع. والمانع هنا عبارة عن إرادة الله تعالى وقدرته ومحوه (جلّ وعلى) ولكن سيجيء إنكار المشهور لذلك أي لجواز هذا الاعتقاد المذكور أي الاعتقاد الإقتضاء لا العلّية وإن كان يظهر من المحدث الكاشاني صاحب تفسير الصافي والوافي وغيرهما من الكتب القيمة عليه جواز هذا الاعتقاد كما يجوز الاعتقاد بكون الأوضاع الفلكي علامةً لتحقيق الحوادث الأرضية وكذا يجوز الاعتقاد بكونها كاشفةً عنها في عالم الكون والفساد. نعم لا يجوز الاعتقاد بكونها علّة تامة ومؤثراً كاملاً لها إذ هو كفر بالله

الواحد الأحد وكذا لا يجوز الاعتقاد بكونها جزء العلة لها لأنه شرك بالله وحده لا شريك له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له (جلّ وعلى). هنا فرعان الأول ولو أخبر المنجم على طبق القواعد النجومية بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة في الأرض عند الحركة الفلانية أي حركة الكوكب الفلاني وضعاً أو انتقالاً من دون أن يكون بين الحركة الفلانية وبين الحوادث ربط العلّي وربط الإقتضائي وربط العلامي بل يكون الوقوع عندها من باب الإتفاق المحض ومن جهة تقارن الخارجي نظير تقارن الخارجي بين نطق الإنسان وبين نهق الحمار لكان هذا الأخبار عن الاعتقاد الفاسد أسلم من اعتقاد الشركي والكفري قال الشهيد رحمته الله في كتابه «الدروس» وإن أخبر المنجم بأنّ الله تعالى يفعل كذا أي كثرة المياه توجب كثرة الحبوب والنباتات في الأرض عند كذا أي عند الحركة الفلانية للكوكب الفلاني فلم يحرم هذا الأخبار لإعتقاد هذا المنجم إنّ المؤثر في تحقّق الحادثة الفلانية هو الله تعالى فقط وأما الحركة الفلانية فهي علامة الوقوع والتحقّق. إنتهى كلامه رفع مقامه.

الثاني أي الفرع الثاني لو أخبر المنجم على طبق الضوابط النجومية أنّ إتصال الكواكب الفلاني والحركة الكذائية يقتضيان وقوع الحادثة الكذائية في الأرض ولكن الله تعالى إذا أراد محوها فقد محاها بقدرته الكاملة وإذا شاء فقد يشبّتها ولا ريب أنّ هذا الحكم والإخبار لا يدخلان في الأخبار الناهية عن تصديق المنجم ولا يمكن لنا أن نحكم بحرمتها لأنه إعتد كون الأوضاع الفلكي مقتضياً لها لو لا المانع ولا يعتقد كونها علة تامة ولا جزء العلة لها كي يلزم الكفر أو الشرك والفرق بين الفرعين واضح. فلا حاجة إلى التفصيل.

قوله الرابع إعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات والربط يتصور على وجوه

الأوّل أن يكون المنجم معتقداً باستقلال الأجرام العلوية في الحوادث السفلية وفي تأثيرها فيها على نجو الإستقلال بحيث يمتنع التخلف عنها على نحو إمتناع تخلف المعلول عن العلة التامة العقلية بل بوجود المعلول بمحض وجود العلة بتخلّل الفاء أي إذا وجدت العلة فوجد المعلول وعلى هذا يكون الربط العلوي والمعلولي بين الأوضاع الفلكية وبين الحوادث الأرضية بحيث يعتقد كون الحركات الفلكية علّة للحوادث الأرضية قال المصنّف رحمه الله وظاهر كثير من العبارات كون هذا أي إعتقاد العلوي والمعلولي كفراً الآن ننقل كلام جماعة من الأعاضم رضي الله عنهم قال السيّد المرتضى رحمه الله فيما حكى عنه أي لم أرى كلامه ولكن سمعته من الموثّق على نحو الحكاية وكيف يشتهبه على مسلم بطلان أحكام النجوم وقواعدها وقد أجمع قديماً وحديثاً على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم ومشرّبهم وبطلان أحكامهم وكلمة الشهادة وكلمة البطلان في كلامه معطوفتان على كلمة التكذيب ومعلوم من دين الرسول الأكرم ﷺ تكذيب ما يدّعيه المنجمون والأزراء عليهم والتعجيز لهم أي قد علم من دين الإسلام إهانة المنجمين وتحقيرهم وبيان عجزهم بل بيان جهلهم عن الإخبار بالحوادث الأرضية عند الأوضاع الفلكية وفي الرويات المأثورة عنه ﷺ ما لا يحصى كثرة في طيّ تكذيبهم وإهانتهم وتعجيزهم وكذا عن علماء أهل بيته من الأئمة الإثنا عشر عليه السلام وكذا عن خيار أصحابه المتأدبين بأدابه ﷺ قال السيّد رحمه الله وما إشتهر بهذه الشهرة بين المسلمين حتى وصلت بمرتبة الأمس والشمس في رابعة النهار في الوضوح فكيف يفتى بخلافه من نسب إلى الملة الإسلامية ومصلّ إلى القبلة هيهات الإجتماع أي إجتماع الإسلام الحنيف والتصديق

لِلنُجُومِ وَقَوَاعِدُهَا وَالْإِعْتِقَادُ بِهَا. (إِنْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ)

وَقَالَ الْعَلَامَةُ رحمه الله فِي كِتَابِهِ الْمُنْتَهَى بَعْدَ مَا أَفْتَى بِتَحْرِيمِ التَّنْجِيمِ وَتَعَلَّمَ النُّجُومَ مَعَ إِعْتِقَادِ أَنَّهَا أَيُّ قَوَاعِدِ عِلْمِ النُّجُومِ مُؤَثَّرَةٌ فِي الْحَوَادِثِ الْأَرْضِيَّةِ أَوْ أَنَّ لَهُ مَدْخَلًا فِي التَّأْثِيرِ فِي الضَّرِّ وَالنَّفْعِ قَالَ رحمه الله كُلُّ مَنْ إِعْتَقَدَ رِبْطَ الْحَرَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ بِالْحَرَكَاتِ الْفَلَكَيَّةِ وَالْإِتِّصَالَاتِ الْكَوْكَبِيَّةِ كَافِرٌ هَذَا خَبَرٌ فِي التَّرَكِيبِ لِلْمُبْتَدِئِ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ لَفْظِ الْكُلِّ أَيُّ كُلِّ مَنْ إِعْتَقَدَ مِنَ الْمُنْجَمِّينَ رِبْطَ الْعَلِيِّ وَالْمَعْلُولِي بَيْنَ الْحَوَادِثِ الْأَرْضِيَّةِ وَبَيْنَ الْأَوْضَاعِ الْفَلَكَيَّةِ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ أَيُّ مَنكَرٌ لَهُ وَالْحَالُ أَنَّهُ لَا مُؤَثَّرَ فِي الْعَالَمِ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى فَقَط. (إِنْتَهَى كَلَامُهُ).

وَقَالَ الشَّهِيدُ رحمه الله فِي كِتَابِهِ الْقَوَاعِدُ كُلُّ مَنْ إِعْتَقَدَ فِي الْكَوَاكِبِ أَنَّهَا مَدْبُورَةٌ لِهَذَا الْعَالَمِ وَمَوْجِدَةٌ لِلْحَوَادِثِ فِي الْعَالَمِ فَلَا رَيْبَ أَنَّهُ كَافِرٌ بِالصَّانِعِ الْحَكِيمِ (هَذَا مَرَادُهُ مِنْ كَلَامِهِ) وَهُوَ وَاضِحٌ لَا غِبَارَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْكُرْكِيُّ رحمه الله فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِجَامِعِ الْمَقَاصِدِ أَعْلَمُ أَنَّ التَّنْجِيمَ مَعَ إِعْتِقَادِ أَنَّ لِلنُّجُومِ تَأْثِيرًا فِي الْمَوْجُودَاتِ السُّفْلِيَّةِ وَلَوْ كَانَ الْإِعْتِقَادُ عَلَى أَنَّهَا جُزْءُ الْعِلَّةِ لِلْحَوَادِثِ فَضْلًا عَنْ إِعْتِقَادِ كَوْنِهَا تَمَامَ الْعِلَّةِ لَهَا أَيُّ لِلْحَوَادِثِ حَرَامٌ هَذَا خَبَرٌ أَنَّ وَلِهَذَا كَانَ مَرْفُوعًا وَإِعْلَمُ أَنَّ التَّنْجِيمَ حَرَامٌ وَكَذَا تَعَلَّمَ النُّجُومَ عَلَى هَذَا النُّحُوِّ أَيُّ تَعَلَّمَهَا حَرَامٌ مَعَ إِعْتِقَادِ كَوْنِ النُّجُومِ مُؤَثَّرَةً فِي الْمَوْجُودَاتِ السُّفْلِيَّةِ بَلْ هَذَا الْإِعْتِقَادُ فِي نَفْسِهِ وَذَاتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ حَرَمَتِهِ كُفْرٌ مَحْضٌ نَعُودُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ مِنْهُ. (إِنْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ)

وَكَلِمَةٌ بَلْ فِي كَلَامِهِ لِلتَّرْقِي لَأَنَّ الْحَرَمَةَ لَا تَسْتَلْزِمُ الْكُفْرَ لِأَنَّهَا عَامٌ وَالْعَامُ لَا يَسْتَلْزِمُ خُصُوصَ الْخَاصِّ مِثْلًا إِذَا قُلْنَا فِي الدَّارِ حَيَوَانَ وَكَوْنَ الْحَيَوَانَ لَا يَسْتَلْزِمُ خُصُوصَ كَوْنَ الْإِنْسَانِ أَوْ الْفَرَسِ فِيهَا أَوْ قُلْنَا فِي الْقَفْصَةِ كِتَابٌ وَكَوْنَ الْكِتَابِ فِيهَا لَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ خُصُوصَ كِتَابِ جَوَاهِرِ الْكَلَامِ فِيهَا. وَقَالَ شَيْخُنَا الْبَهَائِيُّ رحمه الله مَا زَعَمَهُ الْمُنْجَمُونَ مِنْ إِرْتِبَاطِ بَعْضِ الْحَوَادِثِ السُّفْلِيَّةِ بِالْأَجْرَامِ الْعُلَوِيَّةِ مِنَ الْكَوَاكِبِ

السماءية إن زعموا إنها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أي تكون علة تامّة لها بحسب الاعتقاد أو أنها شريكة في التأثير أي إعتقد كونها جزء العلة قال ﷺ فهذا لا يحلّ للمسلم الذي يصلّي إلى القبلة إعتقاده أصلاً وعلم النجوم المبني على هذا الاعتقاد كفر بالله العظيم. قال وعلى هذا المعنى المذكور حمل ما ورد في الحديث من التحذير والتخويف عن علم النجوم وتعلّمه على هذا المنوال والنهي عن إعتقاد صحّته. (إنّتهى كلامه رفع في الجنان مقامه). وقال المجلسي رحمه الله في البحار لا نزاع بين الأئمة في أنّ من إعتقد أنّ الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخير والشرّ فإنّه يكون كافراً على الإطلاق (إنّتهى كلامه رفع في الجنان مقامه).

توضيح، في طيّ الكافر المطلق وهو عبارة عن الشخص الذي أنكر قلباً وإعتقاداً، الخالق الواحد الأحد (جلّ وعلى) وهذا يقال له كافر المطلق إذ من أنكر المبدأ فقد أنكر الرسالة والمعاد وجميع الضروريات أي ضروريات دين الإسلام الحنيف إمّا إذا ترك الشخص الصلوة المكتوبة فيطلق عليه الكفر ولهذا ورد في الحديث من ترك الصلوة عامداً أو متعمّداً فقد كفر وهذا ليس بكافر مطلق بل هو كافر مقيد أي هو كافر بالإضافة إلى الصلوة فقط أي منكر وجوبها وإلا لما تركها عمداً أو متعمّداً. وعنه أي عن المرحوم المجلسي رحمه الله في موضع من كتابه البحار الأنوار أن القول بأنها علة فاعلية بالإرادة والاختيار وإن توقّف تأثرها على شرائط أخر كفرّ هذا خبر إنّ أي أنّ القول بهذا الأمر كفر بالله العظيم، لأنّ العلة الفاعلية منحصرة في ذات الباري (عزّ اسمه) ولا يخفى إنّ العلة تكون على أقسام أربعة، الأولى هي العلة الغائية وهي تكون مقدّمة تصوراً ومؤخّرة وجوداً وتحقّقاً وتلك كجلوس السلطان على السرير بعد صنعه وتحقّقه في الخارج. الثانية هي العلة الفاعلية وتلك كموجده في الخارج كالنجار. الثالثة هي

العلّة المادية وتلك كالخشب مثلاً الرابعة هي العلّة الصورية وتلك كطول السرير وعرضه وإرتفاعه، هُنا توضيح في طيّ كلمات العلامة رحمه الله وهي عبارة عن ربط الحركات النفسانية والطبيعية فالأولى عبارة عن التحركات العارضة على النفس والتي تنسب إليها من الدرك والإدراك والتفكر ونحوها والثانية عبارة عن الحركات التي تنسب إلى الطبيعة من الرشد والنمو في الحيوانات والنباتات بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم والقول بكفر معتقده والقول في العبارة معطوف على كلمة الدعوى أي نسبة القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا الإمامية (عليهم السلام) فصاحب الوسائل إدعى الضرورة من الدين على فساد التنجيم وبطلانه والإجماع على كفر معتقد النجوم سواء كان نفس المنجم أم غيره حيث قال الله تعالى قد صرح علمائنا الإمامية (عليهم السلام) بتحريم علم النجوم وبتحريم العمل بها وبكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير أي قد صرح علمائنا بكفر المعتقد لعلم النجوم سواء كان إعتقاده ثابتاً بعنوان أنّ النجوم من حيث الإتصال ومن حيث الحركة وضعاً أو إنتقالاً تكون علّة تامّة للتأثير في الحوادث الأرضية أم ثابتاً بعنوان أنها تكون جزء العلّة وقال الله تعالى ذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريات الدين (إنتهى كلامه رفع في الجنان مقامه). بل يظهر من المحكى عن ابن أبي الحديد المعتزلي الشارح لنهج البلاغة أنّ الحكم في علم النجوم والتنجيم كذلك أي كفر عند علماء العامة أيضاً حيث قال في شرح نهج البلاغة إنّ المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم وتحريم الإعتقاد بها والتحريم في كلامه يكون معطوفاً على الإبطال أي المعلوم ضرورة من الدين تحريم الإعتقاد بها والنهي والزجر عن تصديق المنجمين وكلمة النهي في العبارة معطوفة على كلمة الإبطال أيضاً وكلمة الزجر مطوفاً على كلمة النهي وعلى هذا يصير تقدير العبارة هكذا أي المعلوم ضرورة من الدين النهي والزجر أي المنع عن تصديق المنجمين

قال ابن أبي الحديد هذا أي إبطال حكم النجوم وتحريم الاعتقاد بها والنهي عن تصديق المنجمين من الضروريات يكون معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام للمنجم فمن صدّقك بهذا فقد كذّب بالقرآن العظيم وإستغنى عن الإستعانة بالله الواحد الأحد.

قوله ثم لا فرق في أكثر العبارات

قال المصنّف رحمته الله وليعلم إنّ الاعتقاد بالتنجيم إنّما يتصوّر على أحد الوجوه الخمسة، الأول إنّ الاعتقاد به قد يوجب إنكار الصانع الحكيم (جلّ وعلى) وهذا مذهب بعض المنجمين. الثاني أنّ الاعتقاد به قد يوجب تعطيل الله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها زماناً كما هو مذهب بعض أم بحدوثها زماناً أي إعتقد المنجم بأنّ الله تعالى قد خلق الكواكب السماوية أولاً قد تحرّكت على الطريق المخصوص المعين توجب حدوث الحوادث الأرضية أي قد فوّض الأمور إلى الكواكب وحركاتها وإتصالها وهو قد إنصرف عن التصرف في الأشياء نظير الوالد إذا فوّض الأمور الداخلية والخارجية إلى ولده الأرشد وعلى هذا تتصرّف الكواكب في عالم الكون والفساد كيف تشاؤون سواء قلنا بقدمها زماناً لأنها مستغنية عن المؤثر وكلّ مستغن عن المؤثر قديم فهي قديمة أو لأنها معلولة للعلّة القديمة وكلّ معلولة للعلّة القديمة قديم فهذه الكواكب قديمة زماناً أم بحدوثها زماناً لأنها متغيّرة وكلّ متغيّرة حادثه فهي حادثه (والقول بقدمها للحكماء) والقول بحدوثها للمتكلّمين) وكلّ مخلوق لا بد أن يتأخر من حيث التحقق والوجود عن الخالق والحدوث الذاتي عبارة عن الشيء الحادث المسبوق بالغير كمسبوقية وجود النهار بالإضافة إلى طلوع الشمس بل مسبوقية

كلّ معلول ذاتاً بالإضافة إلى علته التامة والحدوث الزماني عبارة عن الشيء الحادث المسبوق بالعدم كالعالم الممكن طرّاً فالحدوث الذاتي عبارة عن الشيء الذي يكون مسبوقاً بالغير والحدوث الزماني عبارة عن الذي يكون مسبوقاً بالعدم وعلى هذا تكون النسبة بينهما من النسب الأربع عموماً وخصوصاً مطلقاً إذ كلّ مسبوق بالعدم مسبوق بالغير وليس كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وعلى طبيعة الحال يكون الحادث الزماني أخص مطلقاً من الحادث الذاتي وهو أعم مطلقاً منه كالحيوان بالإضافة إلى الإنسان كما لا يخفى الثالث أن يعتقد المنجم بقدّم الكواكب والنجوم زماناً ولكن فرض التعطيل باق بحاله، الرابع أن يعتقد المنجم أنّ حركات الأفلاك علوية يميناً وشمالاً تابعة لإرادة الله تعالى بحيث يكون كلّ واحد من الأفلاك مظهراً لإرادة الباري (عزّ اسمه) أي تكون حركات الأفلاك آله ووسيلة لتحقيق الحوادث الأرضية على طبق إرادة الفاعل حركاتها.

الخامس ان يعتقد المنجم إنّ الكواكب تكون مختارة بإرادتها التي ترتبط بإرادة الباري التي تكون عين ذاته المقدّسة وعلى ضوء هذا أي بيان أقسام الخمسة فقد ذكر المصنّف رحمه الله أنّ المستفاد من عبارة العلماء الأعلام من السيّد المرتضى والعلامة الحلّي والشهيد الأوّل والمحقّق الثاني والشيخ البهائي والشيخ حرّ العاملي صاحب الوسائل (قدّس الله تعالى أسرارهم) عدم الفرق بين الأقسام المذكورة في كون الاعتقاد بكلّ واحد منها كفراً بالله العظيم.

والحال أنّ المستفاد من بعض الأخبار إنّ المنجم بمنزلة الكافر وأما الأقسام الثلاث الأوّل فلا إشكال في كفرهم لأنها تؤوّل إلى إنكار الصانع كما في القسم الأوّل وإلى تعطيل الصانع الحكيم عن التصرّف في حوادث عالم الكون والفساد وهذا التعطل إما يستلزم عجز الباري (عزّ اسمه المبارك) لو اعتقد المنجم عجزه

(جلّ وعلى) عن التصرف وإما يستلزم الشريك له فيه لو اعتقد المنجم قدرته عليه ولكن إنصرف ذاته الأقدس عنه اختياراً كما في القسم الثاني والقسم الثالث وعلى طبيعة الحال بل هم من أكفر الكفار لا بمنزلتهم كما لا يخفى على أولى النهى.

وإنما قال المصنّف في هذا المقام ثم لا فرق في أكثر العبارات المذكورة من كلمات الأعلام عليه السلام ولم يقل في جميع العبارات لأنّ عبارة السيّد عليه السلام لم يدلّ صراحةً على كفر المنجم لأنه إدعى أنّ تكذيب المنجمين والازراء عليهم والتعجيز لهم من ضروريات الدين.

بسم الله الرحمن الرحيم

فالروايات التي تدلّ على أنّ المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكاfer والكافر في النار فهي تشمل القسم الرابع والقسم الخامس فقط وأما القسم الأوّل والثاني فالمنجم الذي أنكر الصانع كما في القسم الأوّل أو اعتقد تعطيله عن التصرف كما في القسم الثاني يكون كافراً مطلقاً بلا إشكال ولا يكون كالكاfer وكذا في القسم الثالث وإلاّ فالمنجم الذي أنكر الصانع الحكيم بحسب اعتقاده أو زعم تعطيل الباري (جلّ وعلى) عن التصرف في عالم الكون والفساد وزعم أنّ الله فوّض الأمور إلى النجوم مع القول بقدمها زماناً أو مع القول بحدوثها زماناً فالأوّل هو الأوّل والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث ولا ريب أنّ القول بالإنكار والقول بالتعطيل يكونان من أكفر الكفار نعوذ بالله العظيم منه ولا يوجبان كون المنجمين بمنزلة الكفار بل يوجبان نفس ثبوت الكفر المطلق عليهم.

قوله ومنه يظهر أنّ ما رتبته ﷺ على تصديق المنجم من كونه تكذيباً للقرآن الكريم وكونه موجباً للإستغناء عن الإستعانة بالله

قال المصنّف رحمه الله ومنه أي من أنّ المقصود من المنجم الذي يكون ثابتاً بمنزلة الكافر هو المنجم القسم الرابع والقسم الخامس يظهر لك أنّ ما رتبته مولانا وإمامنا أمير المؤمنين عليّ (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) على تصديق المنجم (الجار والمجرور يكون متعلقاً بفعل) رتبته أي على تصديق المنجم من كونه تكذيباً للقرآن الكريم وكونه موجباً للإستغناء عن الإستعانة بالله تعالى في جلب الخير ودفع الشرّ يراد منه أي من هذا الكلام من التكذيب للقرآن ومن الإستغناء إبطال الإمام ﷺ قوله أي قول المنجم بواسطة كون قوله مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من الدين أي تصديق قول المنجم مستلزم لتكذيب القرآن لأن القرآن بيّن لنا بياناً فصيحاً بليغاً بأنّ الخالق موجد العالم ومؤثّر ومدبّر والمنجم زعم إنّ المدبّر لهذا العالم هي النجوم والكواكب والقرآن الكريم أظهر إظهاراً بليغاً بأنّ العباد تحتاج إلى إستعانة الباري (جلّ وعلی) في جلب الخيرات ودفع الشرور والمكروهات والتكذيب للقرآن الكريم والإستغناء عن إستعانة الله القهار القادر مخالفان للضرورة من الدين فتصديق المنجم مخالف للضرورة من الدين فأبطل الإمام أمير المؤمنين ﷺ لازم قول المنجم يستفاد منه إبطال الملزوم وهو عبارة عن تصديق المنجم في قوله كما لا يخفى.

فرتب ﷺ الملزوم واللازم وإستدل ﷺ من بطلان اللازم على بطلان الملزوم كما هو أي إبطال لازم قول الخصم طريقة كلّ من أسند بطلان التالي واللازم إلى ما هو بديهي البطلان عقلاً أو شرعاً أو حساً أو عادةً ولا بدّ هنا من تمهيد مقدّمة وهي لو قلنا إنّ الحركة والسكون متناقضان وكلّ المتناقضين لا يجتمعان فهما لا يجتمعان هذا قياس إقتراني على هيئة الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة وأما لو

قلنا بأن هذا الشيء لو كان إنساناً لكان حيواناً فهذا قياس إستثنائي لإشتماله على كلمة الإستثناء أعني منها اللكنّ وتتصور فيه الحالات الأربعة وضع المقدم ووضع التالي ورفع المقدم ورفع التالي والمنتج إثنان الأول وضع المقدم ينتج وضع التالي أي لكنه إنسان فينتج أنه حيوان لإستحالة تحقّق الأخص بدون تحقّق الأعم وذلك كإستحالة تحقّق الإنسان بلا تحقّق الحيوان الثاني رفع التالي ينتج رفع المقدم أي لكنه ليس بحيوان فينتج أنه ليس بإنسان لإستلزام رفع الأعم رفع الأخص وذلك كإستلزام رفع الحيوان رفع الإنسان الثالث والرابع عقيمان أي رفع المقدم لا ينتج رفع التالي ولا وضعه لا ينتج وضع التالي وضع المقدم إذ رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم ولا وضعه أي وضع التالي لا ينتج وضع المقدم إذ ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص وهذان ظاهران في المثال المذكور وبعد تمهيد هذه المقدمة نعلم أن من رفع التالي نصل إلى رفع المقدم عقلاً أو شرعاً كما لو قلنا لو كان زيد مصلياً لكان متوضئاً أي نصل من رفع التالي وبطلانه إلى بطلان المقدم شرعاً أي إذا كان وضوئه باطلاً فتكون صلاته باطلة ولو قلنا لو كان هذا الشيء جسماً لكان ذا عمقٍ وطولٍ وعرضٍ لكنّه ليس بذي عمقٍ وطولٍ وعرضٍ فينتج أنه ليس بجسم وفي هذا المورد نصل من بطلان التالي ورفعته إلى بطلان المقدم ورفعته حساً ولو قلنا لو كانت هذه الجماعة عدولاً لما توافقوا على الكذب ولكنهم توافقوا على الكذب فينتج أنهم ليسوا بعدول وفي هذا المقام نطّلع من بطلان التالي ورفعته إلى بطلان المقدم ورفعته عادةً.

ولو قلنا لو كان فيهما الهةٌ ففسدتا ولكن ليس فساد السماوات والأرضين بمتحقّق أصلاً بل يستقرّ نظم عالم الكون إلى يوم القيامة فينتج أنه ليس تعدّد الإله بوجوده في العالم وفي هذا المورد نطّلع من بطلان التالي ورفعته إلى بطلان المقدم ورفعته عقلاً فإنقذ لك الأمران الأول أنك قد عرفت من المثال الرابع أن إثبات

توحيد المبدأ المتعال إنما يكون بحكم العقل؛ الثاني قد علم لك من ملاحظة الأمثلة المذكورة طريق الاستدلال وهو عبارة عن إبطال اللازم والتالي عقلاً أو شرعاً أو حساً أو عادةً كي يصل الخصم إلى بطلان المقدم الذي إدّعه وأنت راع هذه الطريقة في مقام الإحتجاجات والاستدلالات كما إستدلّ بهذه الطريقة مولى أمير المؤمنين عليه السلام لإبطال قول المنجمين وقد عرفته فلا حاجة إلى التكرار وزياد التوضيح.

قوله ولا يلزم من مجرد ذلك الكفر

قال المصنّف رحمه الله ولا يلزم من مجرد ذلك التلازم واقعاً بين تصديق قول المنجم وتكذيب القرآن والاستغناء عن الإستعانة بالله الواحد الأحد الكفر لا لمنجم ولا لمصدق قوله لأنّ المنجم والمصدق كلاهما لا يلتفتان بهذه الملازمة وبهذا التلازم هذا أولاً، وثانياً لم يقصدوا هذا التلازم نعم إنما يلزم الكفر ممن إلتفت إلى الملازمة والتلازم أولاً وإعترف بلسان فصيح باللازم الذي هو عبارة عن تكذيب القرآن الكريم عن الإستعانة والاستغناء في جلب الخير ودفع الشرّ بالله الغني القهار وإلا أي وإن كان مجرد التلازم بين المقدم وبين التالي الذي هو باطل بالضرورة من الدين كفراً للملتزم لكان كلّ من أفتى بما هو مخالف لقول الله تعالى واقعاً كافراً لأنّا نقول ببطلان التصويب ونلتزم بالتخطئة وعلى طبيعة الحال فلا محيص من أن أفتى الفقيه على خلاف حكم الله الواقعي الأوّلي لوجهين. الأول لعدم تفتّنه لقول الله تعالى في كتابه المقدّس أي لعدم عثوره بقول الله تعالى فيه الثاني لعدم دلالته على الحكم بنظر هذا الفقيه الذي أفتى على خلاف حكم الله تعالى مثلاً أفتى الفقيه في عصر الغيبة بحرمة إقامة صلوة الجمعة والحال أنّ قوله تعالى في سورة الجمعة المباركة يدل على وجوبها في عصر

الغيبية بدليل أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب لو لا القرينة على خلاف ظاهرها وهو عبارة عن يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع الآية ولكن هذا الفقيه الذي أفتى بالحرمة لا يسلم دلالة الأمر على الوجوب وعلى هذا فإن كانت واجبة في الواقع لكان أفتائه بالحرمة مخالفاً لحكم الله الواقعي.

وعلى طبيعة الحال فكل من أفتى على الخلاف فهو كافر إذ هذا الفتيا يوجب تكذيب القرآن الكريم والحال أن أحداً من الفقهاء العظام قديماً وحديثاً ليس بكافر أصلاً لعدم قصدهم حين الفتوى والإفتاء هذا التلازم أصلاً بل يجتهدون إجتهاً تاماً ويسهرون في الليالي الطوال لأجل مطابقة أقوالهم وأرائهم للكتاب الكريم والسنة الشريفة ومن هنا ثبت أن المنجم ليس بكافر بحيث يجب علينا الإحتراز من لعبه وسائر رطوباته وأما قول الرسول الأكرم ﷺ من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ فلا يدل أيضاً على كفر المنجم ولا على كفر من يصدقه في قوله بل إنما يدل على تكذيبه فيكون تصديقه تكذيباً للشارع المقدس فإن قيل إن هذا الحديث الشريف يدل على كفره لإستلزام تصديقه لكفر ما أنزل على محمد المصطفى ﷺ والحال أنه لا كفر أجلى من كفر الأحكام التي أنزلت من قبل الله (سبحانه وتعالى) على خاتم الأنبياء ﷺ فيكون لحن هذه الرواية المباركة دالاً على كفره وعلى هذا فكيف قلت إن هذا الحديث الشريف لا يدل لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً على كفره كما لا يخفى قلنا إن هذا الخبر المبارك إنما يدل على كذبه لا على كفره ويدل على هذا المطلوب عطف الكاهن بواسطة الواو العاطفة عليه والعطف بالواو يدل على اشتراك المعطوف عليه والمعطوف في الحكم مثل جاءني زيد وعمرو أي يكونان جائيين متصلين أو منفصلين مترتبين أو غير مترتبين لأنها لمطلق الجمع وعلى ضوء هذا فالكاهن

ليس بكافر إجماعاً وكذا المنجم وإلا لما إشتراكا في الحكم وهذا خلاف قانون العرب في العطف بالواو. أي حكم الشارع المقدس إن المنجم كاذب وعلى طبيعة الحال فلو صدقنا المنجم لكذبنا الشارع المقدس ولا ريب أن تكذيبه يوجب كفرنا نعم يلزم كفر المنجم لو حكم الشارع المقدس بكفره والحال أنه حكم بكذبه وبالجملة فلم يظهر من الروايات الشريفة تكفير المنجم بالمعنى الذي تقدّم للتنجيم في صدر عنوان المسألة كفرأ حقيقاً لا من الرواية المرسلة للمحقق رحمه الله في كتابه المعتبر ولا من رواية مفضل بن عمرو ولا من رواية المحاسن ولا ما في نهج البلاغة الشريفة والمعنى الذي تقدّم للتنجيم في صدر عنوان المسألة عبارة عن الإخبار عن أحكام النجوم بإعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكواكبية فلا حاجة إلى التكرار وعلى طبيعة الحال فالواجب علينا هو الرجوع فيما يعتقده المنجم ولا بدّ من ملاحظة إعتقاده هل هو يطابق مع أحد موجبات الكفر وأسبابه من إنكار الصانع الحكيم ومن تعطيله عن التصرف في عالم الكون مع إعتقاد كون النجوم قديماً زماناً أو حادثاً زماناً فخلاصة الكلام أن المنجم لو إعتقد إنكار ما علم من الدين ضرورياً لكان كافراً بلا إشكال وإلا فلا.

ولعلّه أي لعلّ من عدم كفر المنجم إقتصر الشهيد رحمه الله فيما تقدّم من كتابه القواعد في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم الطويل العريض وموجدة له ولكن هو لم يكفر غير هذا الصنف من النجوم كما سيجيء تنمّة كلامه أي كلام الشهيد الأوّل الذي قد سبق في طيّ نقل أقوال العلماء رحمه الله في تكفير المنجم إن شاء الله تعالى قال المصنّف رحمه الله ولا شك أن هذا الإعتقاد يكون إنكاراً إمّا للصانع الحكيم (جلّ وعلى) لو لم يعتقد وجود الخالق المتعال وإمّا يكون إنكاراً لما هو ضروري الفطرة من كونه فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء ومن كونه موجداً هذا العالم ومن كونه مدبراً له فالله تعالى فاعل يفعل

إيجاد العالم وتدييره إذا اعتقد المنجم وجود الباري جلّ وعلى. فالنتيجة أنّ للتنجيم معنىً واسعاً كما سبق مفصّلاً ولا يوجب كلّ واحد واحد من معانيه كفر المنجم قال السيّد عبد الله الجزائري رحمه الله حال كونه حفيداً لآية الله السيد نعمة الله الجزائري (طاب ثراه) أنّ المنجم المصطلح عبارة عن أنكر الصانع الحكيم وإنتسب الحوادث الأرضية إلى الكواكب السماوية وإعتقد أنّ الكواكب موجدة لهذا العالم الكبير وهذا المعنى يكون مقصوداً من الأوّل في عبارة الحفيد رحمه الله السيّد الشارح للنخبة للمولى فيض الكاشاني رحمه الله وهي مشتملة على لحكمة العملية والأحكام الشرعية أنّ المنجم من يقول بقدم الأفلاك والنجوم زماناً ولم يعتقد بالمفلك ولا خالق المفلك وهو عبارة عن جاعل الفلك فلکاً وخالقه ولا خالق لهذا العالم وهم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالأناء (جمع تكسير نوء) وهو النجم الذي يكون مطلعُه منزلاً من منازل القمر ولكن المراد منه في هذا المقام عبارة عن مجموع الكواكب بهذا الشرح شرطان وبطين وثريّا ودبران وذراع ونایم وسعد السعود وفرع المقدّم وفرع المؤخّر أي يطلب الجاهليون نزول المطر وقت طلوع هذه الكواكب المذكورة وينظرونه عنده وهم معدودون من فرق الكفّار بلا شبهة إذ إعتقادهم يؤوّل إلى إنكار الصانع وإلى إنكار مدبر الموجودات العلوية والسفلية جمعهم في مسفورات الخاصة أي في مصنّفاتهم ومؤلفاتهم وكتبهم وفي مسفورات العامة وهم يعتقدون في الإنسان إنه يكون كسائر الحيوانات يأكل ويشرب وينكح مادام حيّاً فإذا مات بطل وإضمحلّ وينكرون جميع الأصول الخمسة الإسلامية (إنتهى كلامه رفع في الجنان مقامه).

والأصول الخمسة عبارة عن التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد ويقال لطائفة الشيعة الإثنا عشرية كثّر الله أمثالها في أقطار العالم الخاصة لأنهم يعتقدون إنّ منصب الإمامة منصب إلهي أعطاه الله تعالى من يشاء من عباده ولا

يجوز للعباد تعيين الإمام كما لا يجوز لهم تعيين النبي في عصر من الأعصار وعلى طبيعة الحال يكون تعيين الإمام والقائد مخصوصاً لذات الباري جلّ وعلى أما بخلاف العامة فإنهم يزعمون أن الله تعالى كما عيّن الإمام والخليفة لرسول الله ﷺ كذلك يجوز أن يعيّن الإمام فضلاء الأمة فهم يقولون إن تعيين الإمام ليس مختصاً بذات الباري (عزّ اسمه) ولهذا المطلب يقال لنا الخاصة ولهم العامة وأما الفرق بين الحفيد والسيّد أن الأوّل يقال لابن الابن لشخص والثاني يقال لابن البنت لشخص ولهذا يقال للحسن المجتبي عليه السلام السبط الأكبر وللحسين عليه السلام السبط الأصغر ويقال لهما السبطان ثم قال السيّد المذكور رحمه الله وإما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيّات وربما يتخرّصون على النجوم بأحكام مبهمّة متشابهة ينقلونها تقليداً لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحّة عقائدهم الإسلامية غير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن إنتهى كلامه الآخر. أي يستخرجون الأحكام المتشابهة أي الأحكام المبهمة المجهولة وينقلونها للناس في تفاويمهم من جهة التقليد لبعض كلمات الحكماء المتقدمين وتلكم كالحكماء اليونان والحال أن إعتقادهم الإسلامية باق بحاله فهؤلاء المنجمين لا يدخلون في زمرة المنجمين الذين ورد المطاعن الكثيرة في حقّهم كما لا يخفى قال المصنّف أقول فيه مضافاً إلى عدم إنحصار الكفّار من المنجمين فيمن ذكره من المنكرين لأصول الخمسة فقط بل هم على فرق ثلث الأولى من أنكر الصانع الحكيم أي أنكر الأصول الخمسة الثانية من إعتقد تعطيل الباري عن التصرف في عالم الكون مع الإعتقاد بعدم قدم النجوم زماناً الثالثة من إعتقد تعطيل الباري عنه وتفويض الأمور إلى الأجرام العلوية والكواكب السماوية مع الإعتقاد بحدوث النجوم والكواكب زماناً فاللازم هو الإعتقاد بأن الله تعالى خارج عن الحدّين حدّ التشبيه وحدّ التعطيل كما نطق بهذا

الكام السيّد عبد العظيم الحسيني رحمته الله حين عرض دينه على أبي الحسن الهادي عليه السلام وهذه القصّة المذكورة في كتب الأنساب والتواريخ كما أشرنا إليه سابقاً وسيجيء التصريح به من البحار في مسألة السحر إن شاء الله تعالى.

فالنّتيجة أنّ النزاع المشهور بين المسلمين قاطبةً في صحّة التنجيم وبطلانه هو يكون في المعنى الذي ذكره شارح النخبة أخيراً ولا يخفى عليك أنّه يكون إنّ مع إسمها وخبرها الذي هو عبارة عن كلمة هو المعنى الذي ذكره أخيراً مبتدأ مؤخراً للكلمة فيه وهي جارو مجرور بإعتبار المتعلّق يكون خيراً مقدّماً والجملة مقولة القول الذي هو عبارة عن جملة أقول أي من إستخرج من أوضاع السيارات الأحكام المشابهة وينقلونها للناس لساناً أو كتباً تقليداً من الحكماء المتقدّمين كما عرفت هذا المطلب من جامع المقاصد وأمّا المطاعن الواردة في الأخبار المتقدّمة وغيرها من سائر أخبار الباب كلّها أو جلّها فهي ثابتة على هؤلاء المنجّمين الذين ذكرهم أخيراً دون المنجّمين الذين ذكرهم أولاً لأنهم كافرون على الإطلاق كما ذكر وجهه سابقاً وعلى ضوء هذا فالمطاعن والذموم واردان على الطائفة الثانية دون الأولى قال المصنّف رحمته الله إنّ ملخص الكلام في هذا المقام أنّ ما ورد فيهم أي في المنجّمين من المطاعن والذموم لا صراحة فيها بكفرهم بل الظاهر من روايات الباب ما عرفت خلاف الكفر إذ نزلوا فيها منزلة الكاهن ومن الواضح أنّ الكاهن ليس بكافر في الإصطلاح وكذا منزلته من المنجّم والساحر قال المصنّف رحمته الله ويؤيد عدم كفر المنجّمين ما رواه في البحار عن محمّد وهارون إبني سهل النوبختي أنّهما كتبا إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام نحن ولد نوبخت المنجّم وقد كنّا كتبنا إليك هل يحلّ النظر فيها أي النجوم والكواكب قال الإمام عليه السلام فكتبت في الجواب نعم ولكن المنجّمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقولون إنّ الفلك فيه النجوم والشمس والقمر إلى أن قال فكتب الإمام عليه السلام

نعم ما لم يخرج عن التوحيد ويستفاد من هذه الرواية الشريفة أنّ الإمام عليه السلام أجاز النظر إلى النجوم بقوله نعم مادام لم يضرّ بالتوحيد وسائر ضروريات الدين فذكر التوحيد يكون من جهة الإهتمام به ولا يكون من باب الحصر والإنحصار لأنّ التنجيم إذا أضرّ بالمعاد أو النبوة أو العدل أو الإمامة أو بأحد ضروريات الدين كخاتمية الرسول الأكرم ﷺ وكولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام وكوجوب الصلوة والزكاة والحجّ وأمثالها من الواجبات الإلهية وكحرمة قتل المؤمن عمداً وكحرمة شرب المسكرات ونحوهما من المحرّمات الإسلامية ويمكن أن يقال إنّ التنجيم قانوناً يضرّ بالتوحيد لأنّ المنجم يعتقد تأثيراً لنجوم والأفلاك في الحوادث الأرضية وفي تدبير العالم وهذا الاعتقاد ينافي توحيد المبدأ الأعلى إذ لا مؤثر في العالم إلا الله

تعالى ولا مدبّر إلا الخالق المتعال كما لا موجد إلا هو وحده لا شريك له ومن هذه الجهة قال الإمام عليه السلام ما لم يخرج عن التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي والعبادي والفرق بينها مقرر في محلّه^(١).

قوله الثاني أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها

قال المصنّف رحمه الله القسم الثاني من أقسام الاعتقاد أي اعتقاد الربط بين الأوضاع الفلكي وبين الحوادث الأرضية عبارة عن اعتقاد أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها ولكن الله تعالى هو المؤثر الأعظم كما يقوله بعض المنجمين على ما ذكره العلامة رحمه الله وغيره من الفقهاء العظام عليهم السلام ولا ريب أنّ هذا الاعتقاد يستلزم الحياة للأفلاك العلوية والشعور والإدراك لها كي تفعل الحوادث الأرضية من

الحرارة والبرودة والأمراض والوباء والقحط والغلاء وكثرة المطر والحياة والممات و... بالإرادة والاختيار ولكن مع هذا الحال يكون المؤثر الأعظم هو الله تعالى بحيث تكون إرادتها لها تابعة لإرادة الله تعالى (جلّ وعلى) لها فيكون الله تعالى على هذا المبنى نظير الرئيس الجمهور لمملكة الفلانية والأفلاك العلوية والنجوم السماوية تكونان نظيرين لقوة المجريّة الانتظامية (نعوذ بالله تعالى من هذه العقيدة السخيفة الباطلة) لأنها تستلزم الشرك الجلي لإعتقاد إشتراك غير الله تعالى مع الله تعالى (جلّ وعلى) في التأثير والتدبير والإيجاد والحال أنّه لا مؤثر في الوجود إلّا هو وحده ولا مدبر للعالم إلّا هو وحيداً فريداً ولا موجد للعالم كلاً إلّا هو وحده لا شريك له قال العلامة رحمته في محكى شرح فصّ الياقوت أختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول إنّها أي الأفلاك العلوية والأجرام السماوية حيّتان مختارتان في الأفعال والتروك كالإنسان حرفاً بحرفٍ ثانيهما قول من يقول إنّها حيّة موجهة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق فهذان القولان يتفقان في حياتها ويختلفان في كونها فاعلين للحوادث السفلية بالإرادة والاختيار كالإنسان بالإضافة إلى الأفعال أو فاعلين لها بالإيجاب والإضرار كيد المرتعش في إرتعاشها والنار في إحراقها والشمس في إشراقها قال المصنّف رحمته والقولان باطلان وسيجيء وجه بطلانهما وقد تقدّم عن المجلسي رحمته صاحب بحار الأنوار أنّ القول بكونها فاعلة للحوادث في عالم الكون والفساد بالإرادة والاختيار وإن توقّف تأثيرها على شرائط آخر كفر بلا إشكالٍ هذا شروع في بطلان القول الأوّل ولا بدّ هنا من توضيح شرائط آخر من إرادة الله تعالى لها وإختياره إيّاها ومدّتها وأمدّها وكيفيتها وكميّتها وهو ظاهر أكثر العبارات المتقدّمة أي كون هذا الإعتقاد كفراً يكون طاهر أكثر العبارات المتقدّمة من عبارة السيّد وجامع المقاصد والعلامة الحلّي رحمته قال

المصنّف رحمه الله ولعل وجه الكفر أنّ نسبة الأفعال التي قد دلّت ضرورة الدين على إستنادها إلى الله تعالى وسبحانه فقط وتلك كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والعزة والذلّة والغناء والفقر والفرح والحزن والقوّة والضعف والشبابية والشيبوية فأستناد هذه الأفعال إلى غيره جلّ وعلى مخالف لضرورة الدين الحقّ لأنّه خالق ورازق ومحي ومميت ومعزّ ومذلّ والمغني والمفقر والفارح والحازن والمقوي والمضعف والشاب والمشيّب لا غيره من الأوضاع الفلكي والاتصالات الكوكبية هذا أولاً؛ وثانياً أنّ إستنادها إلى غيره جلّ وعلى ينافي مقام التوحيد الأفعالي لكن ظاهر شيخنا الشهيد رحمه الله في كتابه المسمى بالقواعد عدم كون هذا الإعتقاد المذكور آنفاً كفراً قال المصنّف رحمه الله ويحتمل أن يكون وجه عدم هذا الإعتقاد كفراً ووجه عدم منافية هذا الإعتقاد مع الضروري أي مع ضروري الدين صحّة إستناد هذه الأفعال إلى الفاعل المختار الذي يفعل الأمور بالتبع لإرادة الله تعالى ومشيتّه فتكون الأفلاك وسيلةً في الحقيقة نظير المأمورين المجريين للأمور القوانين الصادرة من القوّة المقتّنة لأنّهم يجرونها بالتبع أي بتبع فرمان رئيس الجمهور وإرادته ومشيتّه فهؤلاء يكونون وسائل وآلات ولكن يكونون مجريين لها بالإرادة والاختيار ومن المعلوم أنّ إرادتهم تابعة وجوداً وعدماً لإرادة السلطان العادل أو رئيس الجمهور المحترم فتكون إرادتهم للإجراء بواسطة إرادة الرئيس الأعظم له فهو إعطاها لهم وكذا الأفلاك بالنسبة إلى الباري جلّ وعلى حرفاً بحرفٍ. نعم إذا إستندت هذه الحوادث الأرضية إلى أوضاع الأفلاك مستقلاً وإصالةً بحيث يوجب هذا الإستناد تعطيل ذات الباري عن التصرف في عالم الكون وتقويضه الأمور إليها فهذا كفر بلا إشكال وأمّا إذا إستندت إليها تبعاً بحيث يصدق أنّ الحوادث تكون فعل الله (سبحانه وتعالى) وفعل الأفلاك فلا يلزم الكفر أصلاً وعلى طبيعة الحال نرجع إلى توضيح كلام الشهيد رحمه الله وقلنا فإنّه أي

الشهيد عليه السلام بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً قال عليه السلام من أنه كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم وموجد له فلا ريب أنه كافر وهذا كلامه السابق بعينه في قواعده وإن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها واللّه (سبحانه) هو المؤثر الأعظم فهو مخطيء في هذا الاعتقاد إذ لا حياة لهذه الكواكب لا بدليل عقلي ولا نقلي (انتهى كلامه رفع مقامه).

ولا يخفى عليك أن ظاهره أي ظاهر كلام الشهيد الأول عليه السلام أن عدم القول بين الأعلام عليه السلام بذلك أي بحياة الكواكب السماوية كي تكون الآثار لها مع كون الله تعالى هو المؤثر الأعظم إنما يكون لعدم مقتضى لثبوت الحياة لها من العقل والنقل والمقتضى للحياة عبارة في هذا المقام من الدليل العقلي أو النقلي أي ليس الدليل لا عقلاً ولا نقلاً على حياتها بموجود أصلاً وليس عدم ثبوت الحياة لها بثابت لوجود المانع عنه وهو أي المانع عبارة هنا من إنعقاد الضرورة أي ضرورة الدين على خلاف ثبوت الحيات لها أي ليس ثبوت الحياة لها على خلاف ضروري الدين كإنكار وجوب الصلوة والحج وكإنكار حرمة قتل المؤمن وشرب المسكرات أو كإنكار توحيد المبدأ وقدرته وعلمه وحكمته وعلى طبيعة الحال فهو ممكن عقلاً ولكن غير معلوم الوقوع أي ثبوت الحياة لها ممكن ذاتاً ولكن لم يقع في الخارج نظير الجبل من الياقوت وبحر من الزبيق إذ هما ممكنان ذاتاً ولكن لم يتحققا خارجاً وكذا الكواكب حرفاً بحرفٍ فالنتيجة أن كونها مؤثرة يكون فرع حياتها ويترتب القياس الاستثنائي في هذا المقام على هذا الشكل لو كانت الكواكب مؤثرة في العالم لكانت أحياء ولكنها ليس بأحياء فينتج رفع التالي رفع المقدم أي ليست هي بمؤثرة في العالم العلوي والسفلي فتحصل مما ذكر أن إسناد الحوادث إلى أوضاع الأفلاك على نحوين؛ تارة تستند إليها مستقيماً وذاتاً ومن الواضح أن هذا يستلزم إما إنكار الصانع رأساً وإما يستلزم

تعطيل الباري عن التصرف في عالم الكون والفساد وتفويض الأمور كلاً إلى الأفلاك والكواكب وهذان الأمران يوجبان الكفر الجلي وهذا واضح لا غبار عليه. وأخرى تستند إليها تبعاً بحيث يكون المؤثر الأعظم المستقل ذات الباري (جلّ وعلى) وأوضاع الأفلاك وأوضاع الكواكب من حيث الإتصال والانفصال والافتراق علامتان للحوادث وأبزارها وآلاتها نظير القلم للكاتب والمنشار للنجار ونحوهما من الآلات والأبزار للصنائع في العالم كما تستند الكتابة إلى الكاتب إصالةً وإلى القلم تبعاً وعلى طبيعة الحال تكون الكتابة فعل الكاتب إصالةً وحقيقةً وفعل القلم تبعاً وثانياً وكذا سائر الأبزار وهكذا يكون التأثير في الحوادث فعل الباري (عزّ اسمه) إصالةً وحقيقةً وفعل الأفلاك والنجوم تبعاً فهذا الاعتقاد خطأ وباطل لأنّ هذا فرع حياة الأفلاك والنجوم وشعورهما والحال أنّه ليس الدليل العقلي ولا النقلي بثبوت الحياة لهما أصلاً وتصل النوبة بإصالة عدم الحياة عند الشك في الحياة وعدمها وإذا ثبت عدم الحياة لها فقد ثبت عدم شعورها وإذا ثبت عدم شعورها فقد ثبت أنّ إسناد الحوادث إليها خطأ محض.

قوله أمّا إستنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار

قال المصنّف رحمه الله: أعلم أنّ الأفعال والحوادث يقتضى ضروري الدين إستنادهما إلى الباري (عزّ اسمه) وتلكما كالإماتة والحياة والخلق والرزق ونحوها وعلى هذا فإستنادهما إلى غير الباري (جلّ وعلى) يكون كفراً بلا إشكال والوجه كما ذكر سابقاً فلا حاجة إلى التكرار وأمّا إستنادها أي إستناد الأفعال إلى الفاعل الذي يكون مريداً للفعل بإرادة الله تعالى ومختاراً بإختياره (جلّ وعلى) وبمشيئته (عزّ اسمه) بحيث يكون هذا الفاعل كآلة والوسيلة يكون الفعل حقيقةً فعل الله سبحانه وتعالى ولكن مع الفرق بين هذا الفاعل الآلي وبين

سائر الآلات والوسائل بكونه ذا شعور وحياء وبكون غيره من الآلات والوسائل فاقداً لهما وذلك كالمنشار للنجار وكالقلم للكاتب هذا مضافاً إلى كون هذا الفاعل مختاراً بحيث يصح إسناد الفعل إليه وإلى الباري (عزّ اسمه) غاية الأمر يكون هذا الفاعل مباشراً لهذا الفعل ويكون الله تعالى مسبباً لإيجاد هذا الفعل خارجاً فليس هذا الإسناد بكفر أصلاً ولا يكون مخالفاً لضروري الدين لأنّ المخالف لضروري الدين إنكار إسناد هذه الأفعال والحوادث إلى الله تعالى وسلب إستنادهما عن الله تعالى وأمّا إذا أسندت إليه جلّ وعلى حقيقةً وذاتاً وأولاً وإلى غيره تبعاً وثانياً فلا يكون هذا بكفر ولا مخالف لضروري الدين أصلاً وهذا واضح لا غبار عليه. ولهذا الإسناد المذكور نظائر في الشريعة المقدّسة، مثلاً الموت قد أسند إلى الله تعالى تارةً نحو قوله تعالى الله ﴿يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(١) وأخرى إلى الملك الموكّل بالموت، نحو قوله تعالى ﴿قُلْ يَتُوفَاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ الْآيَةَ﴾^(٢) أي عزرائيل عليه السلام فإسناد الوفاة إلى الملك إنما يكون تبعاً لإرادة الباري جلّ وعلى وهو فاعل حقيقةً وواقعاً وإرادة الملك الوفاة تابعة لإرادة الباري (عزّ اسمه) فهو فاعل تبعاً وهذا لا إشكال فيه وثالثة إلى الملائكة نحو قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأُدْبَارَهُمْ﴾^(٣) وإختلاف الأسناد أي اسناد الوفاة إنما يكون بإختلاف مراتب الإنسان من حيث مرتبة العليا من الكمال ومرتبة الوسطى منه ومرتبة السفلى من النقص والخساسة يقبض الله تعالى الروح المقدّس ختم المرتبة عقل الكل هادي سبل خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ وهكذا الأرواح المطهّرة الأئمّة الأطهار عليهم السلام

١. سورة الزمر آية ٤٢.

٢. سورة محمد ﷺ آية ٢٧.

٣. سورة محمد ﷺ آية ٢٧.

ويقبض أرواح المؤمنين والصالحين ملك الموت ويقبض أرواح الكفار ملائكة الغلاظ والشداد وبالجمله إذا كان الاعتقاد ثابتاً بأن إرادة الباري وقدرته مؤثران عظيمان وإستندنا الأفعال إلى الأسباب والأبزار تبعاً لإرادة الباري (عزَّ اسمه) فهذا ليس بكفر جلِّي مطلق ولا كفر خفيّ مقيد إذ لا يستلزم هذا إستحالة العقلية التي هي عبارة عن إجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد في عرض واحد بل يستلزم هذا الاعتقاد إجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد في الطول نظير إجتماع المالكين على المملوك الواحد في الطول بحيث كان هذا ملك زيد في الأمس وهو ملك عمرو في الغد وفيما نحن فيه يكون الفعل أولاً وبالذات فعل الله سبحانه وتعالى ويكون فعل غيره ثانياً وبالتبع وهذا ليس من قبيل إجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد في عرض واحد كما لا يخفى.

قوله نعم ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق

وهذا الاعتقاد ليس بكفر لعدم إستلزامه انكار الصانع الحكيم ولا تعطيله عن التصرف في عالم الكون والفساد ولكن ليس الدليل العقلي ولا النقلي بوجود على حياة الأفلاك ولا على شعورها ولا على إرادتها وعلى طبيعة الحال فإسناد الحوادث إليها تبعاً وثانياً يكون تخميناً وحساً ويكون نظير رمي السهم في الظلمة ورمي الحجارة في الليل ونسبة فعل الله سبحانه وتعالى إلى غيره بلا دليل على صالحية الإسناد إلى الغير قبيح بلا إشكال نعم يصح إسناد الفعل الصادر من الله تعالى بإرادته وإختياره أولاً وبالذات إلى غيره تبعاً وثانياً من باب الأبزارية والآلية إذا كان هذا الغير حياً وذات شعور وإدراك وإرادة وإختيار نظير إسناد الفعل الصادر من الرئيس الجمهور أولاً وبالذات إلى القوة المجرية تبعاً وثانياً بمعنى أن إختيارها وإرادتها لإجراء هذا الفعل والقانون تابعان لإرادة الرئيس وإختياره كما

هو القانون في الدول الفعلية ولكن الأفلاك لا تكون بأحياء كي تنسب الحوادث إليها بالتبع وثانياً وعلى هذا الأساس فيكون قول الشهيد عليه السلام إذ ليس للواقع الدليل العقلي ولا النقلي على حياتها بموجود حقاً مطابقاً وما ذكره الشهيد الأول عليه السلام من عدم الدليل العقلي والنقلي على حياتها كان مأخذه ما في الاحتجاج للطبرسي عليه السلام عن هشام بن حكم قال سئل الزنديق أبا عبد الله الصادق عليه السلام فقال الزنديق ما تقول فيمن يزعم أنّ هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير نجوم سبعة السيّارات على رأي القدماء وهي عبارة عن الشمس والقمر والعطارد والزهرة والمريخ والمشتري والزحل كما قال الشاعر الفارسي

در فلک هفت کوکب سیّار آفریده خدای عزّ وجلّ

قمر است و عطارد و زهره شمس و مریخ و مشتری و زحل

والزنديق عبارة عن المنافق الذي يبطن الكفر ويظهر الإسلام باللسان والعمل الصوري والجمع زناديق على وزن فعاليل وزنادقة على وزن فعالة قال هذا المطلب صاحب أقرب الموارد قال الإمام عليه السلام في الجواب يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم الأكبر والأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك والضمير المستتر في يحتاجون راجع إلى من الموصولة في من يزعم فالموصول مع الصلة فاعل ليجتاحون من جهة أنّ الراجع عين المرجع فلا إثنيّة بينهما، فإن قيل إنّ الضمير لا يطابق المرجع في الأفراد والحال إنّ الضمير يكون جمعاً والمرجع يكون مفرداً ويشترط المطابقة بين الراجع والمرجع في الأمور الخمسة أعني منها الأفراد والتذكير والتأنيث والتثنية والجمع قلنا إنّ المطابقة بينهما في الجمعية حاصلة نظراً إلى مراعاة معنى من الموصولة ويجوز في لفظ من وما الموصولتين مراعاة اللفظ والمعنى ولفظ من الموصولة مفرد ومعناه يكون جمعاً لأنّ المراد من العالم الأصغر يكون حقيقة النوعية الإنسانية التي إنطوى فيها العالم الأكبر كما

قال مولانا أمير المؤمنين علي (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) «أتزعم أنك جرم صغير وفيك إنطوى العالم الأكبر» كما أن المراد من العالم الأكبر يكون جميع ما سوى الحقيقة النوعية الإنسانية من الأرضين والسموات وما فيهما وما بينهما وما فوقهما وما تحتهما ومن العرش إلى الفرش أي جميع ما سوى الباري (عزَّ اسمه وجلَّ جلاله) وقوله تسج يكون بمعنى تسير في الفلك والفلك بضم الفاء وسكون اللام جمع تكسير فلك بفتح الفاء واللام كأسد بضم الهمزة وسكون السين جمع تكسير أسد بفتح الهمزة والسين والفلك عبارة عن المدارات حول الشمس وقوله متعبة بضم الميم وسكون التاء المتقدمة على العين المهملة على صيغة إسم المفعول من باب أتعب يتعب إتعاباً على وزن إفعل يفعل إفعلاً هذا بحسب الصيغة أما بحسب الأعراب فهي منصوبة على الحالية من فاعل دارت أي دارت النجوم السائرة حال كونها غير ساكنة ولا مستريحة لا تفتتر وهي مأخوذة من الفتور وجملة لا تفتتر صفة لمتعبة وقوله سائرة على وزن إسم الفاعل من باب سار يسير سيراً وهي عطف أي معطوف على كلمة متعبة وجملة لا تقف صفة لكلمة سائرة ثم قال أبو عبد الله عليه السلام وأن كل نجم منها أي من الكواكب موكل بأمر خاص من الأمور الإلهية ومدبر بفتح الباء على صيغة إسم المفعول كما أن الموكل بفتح الكاف على زنة إسم المفعول وكلاهما من باب التفعيل وعبر الإمام عليه السلام عن كل واحد منها بكونه مدبراً لأن الله تعالى دبر أمره بهذه الكواكب فهي تحرك بواسطة تدبير الله تعالى وهي تكون بمنزلة عبد المأمورين المنهيين في حركاتهم ولكن الفرق ثابت بين هذه الكواكب السبع وبين العبيد المأمورين المنهيين لأن العبيد كانوا ذا إرادة وشعور أما بخلافها فإنها ليس بذي إرادة وشعور ولهذا قال الإمام عليه السلام فهن بمنزلة العبيد ولم يقل فهن كالعبيد لأن في التشبيه لا بد أن يكو المشبه شبيهاً للمشبه به في أظهر الأوصاف كشباهة زيد الشجاع بالأسد في

وصف الشجاعة مثل زيد كالأسد في الشجاعة ولا ريب أن أظهر أوصاف العبيد عبارة عن حياتها وعلى هذا لا يصح أن يقال الكواكب كالعبيد وهذا واضح لا غبار عليه.

ولا يخفى عليك أنها تكون في حركاتهن وسيرهن بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين في تدبير العالم بواسطة حركاتهن فهي مدبرة بإختياره أي بإختيار الله تعالى المنبعث عن أمر الله تعالى وكلمة المنبعث تكون صفة لإختياره وهذا واضح لا سترة فيه ومن هنا يعلم أن تدبير العالم ليس بإختيار الكواكب السبع السيّارات إذ ليس لها إرادة وحياة كي يكون لها إختيار بحيث تكون فاعلين بالإختيار نعم ذكر المحدث الكاشاني أي فيض الكاشاني رحمته في كتابه الوافي ^(١) في طيّ مسألة توجيه البدء كلاماً يستفاد منه خلاف المشهور أي يظهر منه كون الأفلاك ذا حياة وإرادة فهي تحدث الحوادث الأرضية والأمور النسوتية من الحرّ والبرد والمرض والرخص والغلاء ونحوها قال المحدث المذكور رحمته غاية الأمر المؤثر الأعظم هو الله تعالى في الأرضين لأنه قال فاعلم أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور أي لم تحط الأفلاك بواسطة القوى المعجونة فيها من قبل الله تعالى بالحوادث كافة دفعة واحدة بل تحيط بها شيئاً فشيئاً وجملَةً فجملَةً وعلّة عدم الإحاطة بها دفعة تكون عدم تناهي تلك الحوادث والأمور ولكن الإحاطة التدريجية بها ثابتة مع أسبابها وعللها على نهج مستمرّ ونظام مستقرّ فإن ما يحدث في عالم الكون والفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخرة لله تعالى ومن نتائج

١. الوافي ج ١ ص ٥٠٨ باب ٥٠.

العنوان لهذه الرواية إحتجاج الطبرسي ج ٢ ص ٩٣ - ٩٤.

بركاتها فهي تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا إنتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه قال الكاشاني رحمه الله إن القوى من قبل الله تعالى مودعة للأفلاك بحيث لا تحيط بتفاصيل الجزئيات الحوادث المستقبلية كلاً ويدل على ذلك أن حوادث العالم غير متناهية والقوى الفلكية متناهية فكيف تحيط المتناهية بغير المتناهية نعم تنقش الحوادث الأرضية في القوى الفلكية شيئاً فشيئاً أي قليلاً قليلاً وجملةً فجملةً أي قطعةً فتطلع الأفلاك عليها ولكن تنقشها عليها إنما يكون مع أسبابها وعللها وهو إنما يكون على نهج مستمر ونظام مستقر لأن الأفلاك كلاً وتنقش الحوادث جميعاً مسخرتان لأمر الله تعالى ومطيعتان لأوامره ونواهيه (جلّ وعلى) وإذا كان الأمر كذلك فتعلم الأفلاك الحوادث الأرضية أي تعلم أن زيد بن خالد إذا مرض فهو يموت من هذا المرض أو لا يموت منه وأن الحرارة ستوجد مدة معينة ثم تنعدم ويقوم البرد مقامها وأن المرض سيوجد في عالم الكون والفساد في الأوقات المعلومة المحدودة ثم ينعدم فيقوم مقامه الصحة.

خلاصة الكلام أن الأفلاك تعلم أنه إذا تحقق الوضع الفلاني فيها فقد تحقق الحادث الفلاني في الأرض غاية الأمر أنها تعلم الملازمة بين الملزوم الذي هو عبارة عن تحقق الوضع الفلاني فيها وبين اللازم الذي هو عبارة عن تحقق الحادثة الفلانية في الأرض وفي عالم الناسوتية ولكن لا تعلم عدم تحقق اللازم فيها بواسطة التوبة والإنابة والدعاء والصدقة فظاهر كلام الفيض الكاشاني رحمه الله إنها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث التي تتحقق في عالم الكون والفساد وملزومات الحوادث عبارة عن حركاتها التي تلزم منها الحوادث ويستفاد هذا المطلب من قوله فإن ما يحدث في عالم الكون والفساد إنما هو من لوازم حركات لأفلاك ونتائج بركاتها وسمي هذا العالم بعالم الكون والفساد لأن الأمور تتكون فيها ثم تفسد وتفنى كما نشاهد هما من تغير الأمور والحوادث في العالم

هذا وبالجملة فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني أي الوجه الذي تكون الأفلاك فيه فاعلة بالإرادة والاختيار لهذه الآثار العلوية والسفلية والسماوية والأرضية حال كون إرادتها تابعة لإرادة الله تعالى واختيارها منوطاً بإختياره (جلّ وعلى) لأنّ الله تعالى هو المؤثر الأعظم لم يظهر كفر هذا من الأخبار والآثار ومخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضاً إذ ليس المراد العلوية التامة أي ليس مراد هذا القائل كون الأوضاع الفلكية علة تامة لحوادث الأرضية كي يلزم شرك ذا القائل بل يكون المراد أنّ الأفلاك تحدث هذه الأفعال والحوادث في عالم الكون والفساد بإرادة الباري (جلّ وعلى) وإختياره فتكون هذه الأفلاك كالأبزار نظير المنشار للنجار والة الخياطة للخياط ويدلّ على ذلك أنّ المحدث الكاشاني رحمه الله كان في صدد إثبات البداء بهذه المقدمات ولو كانت الأفلاك علة تامة لهذه الحوادث لم يمكن تخلف المعلول عن العلة التامة ولم يتحقّق البداء الذي يكون بمعنى إظهار الشيء بعد إخفائه وليس بمعنى ظهور الشيء بعد خفائه فالنتيجة أنّ إثبات البداء بالمعنى المذكور لا يمكن إلّا بنفي الإستقلال عن الأفلاك وبنفي كونها علّة تامة للحوادث الأرضية ولا بأس بالإشارة إلى البداء الذي يكون من معتقدات الشيعة (كثّر الله تعالى أمثالها في أقطار العالم) وأعلم إنّ البداء في التكوينيات كالنسخ في التشريعات كما أنّ الحكم والقانون إذا جعلاً في الشريعة المقدّسة فيكونان ظاهرين في الدوام والإستمرار بمقتضى الدليل الذي دلّ عليهما بالمطابقة ولكن ينسخان فجأةً ويقوم مقامهما حكم وقانون آخران وكذا الحال في التكوينيات مثلاً كان وقوع العذاب على قوم يونس النبي (على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام) مراداً حتمياً ولكن حصل البداء ولم يقع عليهم لأجل المصلحة التي يعلمها الله تعالى فقط وهكذا سائر الموارد حرفاً بحرف (كما لا يخفى على العاقل فضلاً عن الفاضل الكامل).

قوله الثالث إستناد الأفعال إليها كإستناد الإحراق إلى النار إلى قول الرابع

لما فرغ المصنّف رحمه الله عن القسم الأول من ربط الحركات الفلكية بالكائنات الأرضية وعن القسم الثاني من ربطها بها وقد مرّ بحثهما مفصلاً شرع في القسم الثالث من أقسام الربط الذي يتصوّر في المقام وهو أنّ إستناد الأفعال والحوادث إلى الحركات الفلكية والأجرام العلوية يكون كأسناد الإحراق إلى النار والإشراق إلى الشمس ومن الواضح أنّهما فاعلان موجبان بالإضافة إلى الإحراق والإشراق كذلك تكون الأفلاك والنجوم فاعلين الموجبين بالإضافة إلى الحوادث الأرضية والكائنات العلوية والسفلية وظاهر كلمات جماعة من الفقهاء الذين تقدّم ذكرهم كون هذا الاعتقاد كفراً إلّا قال الشهيد الأول رحمه الله في كتابه المسمى بالقواعد بعد ذكره الوجهين الأولين وأما ما يقال من إستناد الأفعال إليها كأسناد الإحراق إلى النار والإشراق إلى الشمس أي أنّ الأفلاك ليس لها إختيار ولا إرادة بل تكون فاعلين بالإيجاب فإستناد الحوادث الأرضية إليها وإلى النجوم يكون كأسناد الإحراق إلى النار وغيره من العاديّات بمعنى أنّ الله تعالى أجرى عادته على أنّها إذا كانت على شكل بمعنى أنّ الله تعالى أجرى عادته على أنّها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع خاص يفعل الله تعالى في عالم الكون والفساد ما ينسب إليها ويكون ربط المسبّبات بها كربط مسبّبات الأدوية والأغذية بها مجازاً أي بالأدوية والأغذية بإعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي فأفراد الضمير إنّما يكون بإعتبار كل واحد منهما وتأنيثه يكون بإعتبار كونهما جمعاً والجمع يأوّل بتأويل الجماعة وهي مفرد مؤنّث كما يقال لجمع المؤمنين الجالسين في المسجد جلس فيه جماعة منها أي جماعة منهم وتوضيح المجاز أنّ السبب الحقيقي إنّما يكون هو الله تعالى فقط والدواء يكون سبباً مجازياً إذا مرض زيد فيعائنه الطبيب فيأمره بأكل الدواء الفلاني لدفع

المرض ويكون الدافع الحقيقي هو الله تعالى فقط والدواء الفلاني يكون وسيلةً وسبباً مجازياً ودافعاً للأمراض عنايةً والعلاقة المصححة للتجوّز هنا علاقة السببية والمسببية كما لا يخفى وكذا الكلام في الأغذية حرفاً بحرّفٍ وأعلم أنّ الربط بين الشئيين يكون على نحوين بإعتبار أو قلّ إنّ السببية والمسببية بينهما على قسمين الأوّل هو الربط العقلي والسببية الحقيقية وهذا يتحقق فيما إذا كان الشيء علّةً فاعليّةً للشيء الآخر بحيث يستحيل الإنفكاك عقلاً بينهما بحسب الوجود الخارجي كإستحالة إنفكاك المعلول عن علّته التامة وهذا ينحصر في الواجب الوجود لذاته لأنّه يكون علّةً تامة لا تاره وصنعه فهو إذا أراد شيئاً من حيث التحقق في الخارج فيكون بلا تخلف أما بخلاف سائر العلل سواء كان فاعلاً مختاراً أم فاعلاً مضطراً وموجباً فهو لا يكون علّةً تامة لا تاره ومعلولاته مع قطع النظر عن مشية الله تعالى ويدل على هذا المطلب إنفكاك المعلول عن علّته والأثر عن مؤثره كما في قصّة إبراهيم النبي (عليه وعلى نبينا وآله أفضل الصلوة وأتم السلام) لأنّ النار كان موجوداً في الخارج وليس الإحراق بموجودٍ بدليل قوله تعالى ﴿يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم﴾^(١). الثاني هو الربط العادي بينهما وذلك كالإرتباط بين الأدوية وبين رفع وجع البطن أو وجع الرأس فهذا القسم من الإعتقاد لا يكفر معتقده لأنّه إعتقد أنّ المؤثر الحقيقي الواقعي هو الله تعالى فقط وإعتقد أنّ هذه الأجرام العلوية هي علامات لظهور الحوادث الأرضية من حيث إنّ سنة الله تعالى قد أجرت بأنّ الأجرام العلوية إذا تشكّلت بشكل مخصوص وإذا كوّنت بكيفية مخصوصة فقد وجدت الحوادث التي تنسب إليها مجازاً مثل إرتباط مسبّات الأدوية والأغذية إلى كل واحد منهما ولكن

المعتقد بهذا الاعتقاد مخطئ فيه وإن كان خطائه أقل من خطأ معتقد الوجه الأول ويدل على خطائه أن وقوع الآثار والأفعال من الأجرام العلوية في عالم الكون والفساد ليس بدائمي ولا غالبى وعلى هذا الوصف كيف تستند الأفعال والحوادث إليها ولو على نحو المجاز والعناية فالنتيجة إن كان بين الأوضاع الفلكية وبين الحوادث الأرضية ربط عادي فالضابطة في هذا الربط أن يكون عقيب السبب الفلاني مسبباً إما دائماً وإما غالباً فالأول كالإحراق الذي يكون دائماً عقيب النار والثاني كالبرودة التي تكون غالباً عقيب الثلج إذ الملازمة العادية ثابتة بين النار والإحراق والشمس والإشراق دائماً وبين الثلج والبرودة وبين القمر والبرودة غالباً أما بخلاف ما نحن فيه فإنه ربما تحققت الأوضاع الفلكية ولم تتحقق الحوادث الأرضية أصلاً فضلاً عن تحققها دائماً أو غالباً (إنتهى كلام الشهيد الأول في قواعده). وأما وجه أقلية خطأ معتقد الوجه الثالث من المعتقد الوجه الأول فيقال إن المعتقد في الوجه الثالث إعتقد كون الله تعالى هو المؤثر الأعظم ولكن تكون الأوضاع الفلكية وكيفية الأجرام العلوية علامتين لوقوع الحوادث وأسباب لها على نحو المجاز وهذا لا يصح إلا على تقدير حياة الأفلاك كي يعتقد كونها مؤثرة في الحوادث الأرضية وهذا وجه آخر لأقلية خطأ الثاني عن الوجه الأول لأن الأول يعتقد الحياة بخلاف الثاني لأنه لا يعتقد حياة الأفلاك والأجرام العلوية فالنتيجة فقد ظهر لك وجه الخطأ إذ ربط الحوادث الأرضية لو كان بالأوضاع الفلكية عادياً فالضابطة فيه أن يكون المسبب عقيب السبب دائماً ككون النهار عقيب طلوع الشمس أو ككون ضياء العالم عقيب طلوع القمر أو غالباً ككون دفع المرض الفلاني عقيب أكل الدواء الفلاني علامات لوقوع هذه المسببات لها على نحو المجاز والعناية أما بخلاف المعتقد الأول فإنه إعتقد أن المؤثر لهذه الحوادث هي الأوضاع الفلكية وأوضاع الأجرام

العلوية ولهذا ذهب الأعظم رحمته إلى كفر هذا المعتقد الأوّل والحال كان كفر المعتقد الثاني خلافاً إذ قال الشهيد رحمته بعدم كفره وإن قال الأكثر بكفره.

قوله وغرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي
وغرض الشهيد الأوّل رحمته من التعليل المذكور في قوله لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائي ولا أكثرى هو الإشارة إلى أنّ بين الأجرام العلوية وبين الحوادث الأرضية لا يكون الربط بوجود أصلاً إذ ليس هذا الارتباط بمعلوم لنا من طريق الحسّ ولا يمكن أن يكون هذا الارتباط كارتباط الحرارة بالنار أو الشمس وكارتباط البرودة بالقمر أو الثلج وليس هذا الارتباط بثابت لنا من طريق العادة الدائمة أو الغالبية إذا يتّفق صدور هذه الأفعال والحوادث على نحو الدفعات من الأجرام العلوية والأفلاك السماوية حتى يحصل لنا العلم أو الظن بالارتباط بينهما ولهذا تكون عبارة الشهيد رحمته صحيحة لأنّ وقوع الحوادث لا يكون دائماً ولا غالباً إذ لا نحسّ هذه الآثار كالموت والحزن والغلاء والرخص ونحوها عند الأوضاع الفلكية ولا نشاهدها وعلى ضوء هذا فلا يثبت لنا الربط العادي بين الأوضاع الفلكية والحوادث الأرضية أصلاً وإذا لم يكن الربط العادي بينهما فليس الربط العقلي بينهما أيضاً ثم لو فرضنا الربط العادي بين الأوضاع الفلكية وبين الحوادث الأرضية ليس في تحقّق الربط المذكور بينهما دليل على أنّ أوضاع الأفلاك وحركاتها الخاصة تكونان مؤثرتين في الحوادث الأرضية بل تكون الإحتمالات في هذا المقام ثلاثة؛ الأوّل يحتمل أن يكون الأمر بالعكس بمعنى أن تكون الحوادث الأرضية مؤثّرة في الأوضاع الفلكية، الثاني يحتمل أن تكون الأوضاع الفلكية مؤثّرة في الحوادث السفلية الأرضية كلتاها مستندتين إلى مؤثّر ثالث ولكن يكون التلازم الخارجي بينهما بوجود أي ليس أحدهما

علّة للآخر وذلك كوجود النهار وضياء العالم إذ كلاهما مستندان إلى مؤثر واحد وهو عبارة عن طلوع الشمس من دون أن يكون أحدهما علّة للآخر ولكن التلازم الخارجي بينهما بموجود في الوجود الخارجي وكذا ما نحن فيه حرفاً بحرف ولا يذهب عليك أن المراد من المؤثر الثالث هو الله تعالى (جلّ وعلى) فلا يثبت الربط العادي بين أوضاع الأفلاك والحوادث كربط العادي بين الغذاء والشبع والدواء والشفاء كي نعتقده بينهما كما لا يخفى.

قوله وبالجمله

خلاصة الكلام في هذا المقام أن الرواية التي تدل على أن الله تعالى أبى أن يوجد الأشياء بلا أسباب بل يوجدها بواسطة الأسباب ويكون مقتضاها كون كل حادث في عالم الكون والفساد مسبباً عن السبب وأما بيان أن السبب للحوادث فهي الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت فعلاً بالأدلة الواضحة ولم يثبت أيضاً كونه أي كون هذا السبب مخالفاً لضرورة من الدين والرواية المذكورة تكون في الكافي الشريف هكذا أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسباب فجعل لكل شيء سبباً وجعل لكل سبب شرحاً وجعل لكل شرح علماً وجعل لكل علم باباً ناطقاً عرفه من عرفه وجهله من جهله ذاك رسول الله ﷺ ونحن والمراد من الضمير المتكلم مع الغير الأئمة الأطهار عليهم السلام^(١) فالنتيجة أن مقتضى هذا الحديث الشريف أن كل حادث في عالم الكون والفساد يكون مسبباً عن سبب ولذا يقال إن العالم عالم الأسباب والسببات وكذا يقال إن كل شيء إما علّة وإما معلول على نحو القضية المنفصلة الحقيقية وأما السبب للحوادث الأرضية فلم يبين في الشريعة

المقدسة هل يكون الأوضاع الفلكية أو غيرها ولم يثبت كون السبب لشيء وكذا لم يثبت كون السبب هي الحركة الفلكية مخالفاً لضرورة الدين بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب السماوية مثل ما في الاحتجاج عن آبان بن تغلب عليه السلام في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله الصادق عليه السلام وسمّاه بإسمه الذي لم يعلمه أحد من الناس وهو عبارة عن سعد فقال له يا سعد وما صناعتك قال أنا من أهل بيت ننظر في النجوم إلى أن قال عليه السلام ما إسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل فقال لا أدري قال عليه السلام صدقت فقال عليه السلام ما إسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب فقال لا أدري قال عليه السلام صدقت في قولك لا أدري فقال عليه السلام فما زحل عندكم في النجوم فقال سعد اليماني نجم نحس فقال أبو عبد الله الصادق عليه السلام لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين عليّ (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) وهو نجم الأوصياء عليهم السلام وهو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه الكريم ﴿والسماء والطارق وما أدراك ما الطارق النجم الثاقب﴾ (١) (٢) وفي رواية المدائني المروية في الكافي الشريف عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام إن الله تعالى خلق نجماً في الفلك السابع فخلقه من ماء باردٍ وخلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار وهو نجم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وهو نجم أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) يأمر بالخروج من الدنيا ولا ريب إن المراد بالخروج من الدنيا يكون خروجاً قلبياً وهو كناية عن عدم حب الدنيا وعدم جعلها أكبر الهمّ والهمة وليس المراد منه خروجاً بدنياً بأيّ علّة كان ولو بالإقدام على قتل نفسه كما لا يخفى والزهد فيها ويأمر بإفتراش التراب وتوسّد اللّبن ولباس الخشن وأكل الجشب وما خلق الله تعالى نجماً أقرب إلى الله تعالى منه

ولا بد هنا من بيان أمور الأول أنه لا بدّ من بيان جهة تأنيث الفعل في المواضع الثلاثة في كلام الإمام عليه السلام، الثاني في بيان دلالة هاتين الروايتين على تأثير الكواكب السماوية في الحوادث الأرضية. الثالث أنه إذا ثبت تأثيرها فهل يكون على نحو الإقتضاء أو على نحو العلة التامة. الرابع لا محيص من أن يبيّن ضبط لغات الرواية الثانية ويقال في بيان الأمر الأول أنّ تأنيث الفعل في الفقرتين الأولين يكون من جهة أنّ الإبل والبقر إسمان جنسان لمذكرين غير عاقلين وهذا المذكر لا يعقل حكمه حكم إسم المؤنث ولهذا أنّث الفعل كما أنّث إذا أسند إلى المؤنث كقولنا قالت النملة وكسرت اللبنة وفي الفقرة الثالثة أنّث الفعل لكون الفاعل جمعاً وذلك كالكلاب والجمع يأول بالجماعة وهي مؤنث مفردة ولذا يقال للجمع الذين جلسوا في مكان من الأمكنة جلست جماعة في هذا المكان هذا مضافاً إلى كون الكلاب جمع مذكر لا يعقل وحكمه كحكم الجمع المؤنث السالم كما قرّر هذا في علوم الأدب وفنون العرب، الثاني أنه لا بد من بيان ضبط لغات رواية المدائني ومن توضيح معانيها ولهذا يقال إنّ التوسّد مصدر باب التفعّل مثل توسّد يتوسّد توسّداً على وزن تفعّل يتفعّل تفعّلاً واللّبن بفتح اللام وكسر الباء على وزن الكلم واحدة لبنة بفح اللام وكسر الباء أيضاً على وزن الكلمة والخشن بفتح الخاء المعجمة وكسر الشين المعجمة والجشب بفتح الجيم وكسر الشين هذا في بيان ضبط لغات كلماتها وإما بيان معانيها فيقال إنّ توسّد اللبن يكون بمعنى جعل اللبن وسادة عند النوم لنفسه ولباس الخشن عبارة عن جعل اللباس الصوفى لنفسه المعبر عنه بالفارسية لباس پشمي والجشب عبارة عن الطعام الذي يكون بلا إدام أي خبز اليايس الثالث في بيان أنّ أمر هذا النجم بهذه المحاسن والصفات الحسنة كما ذكرت آنفاً هل يكون ثابتاً لأجل كونه علة تامة لها أم يكون مقتضياً لها والتوضيح يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وجيزة وهي أنّ أمره

بها ليس أمراً لسانياً إختيارياً كأوامر المولى عبيده بأمر وبعد يقال إن هذه الأمور تكون أثرات وضعيّة هذا النجم بحيث يكون مقتضياً لها بالطبع كإقتضاء النار الحرارة طبعاً والثلج البرودة بالطبع وليس علّة تامة تكويناً لهذه الأمور بل يكون مقتضياً لها تكويناً ومن هنا إنقذ لك أنّ النجوم تكون مؤثرة في سلسلة الأمور الأرضية قطعاً، الرابع بيان الفرق بين النجم وبين الكواكب وهو أنّ النجم يقال للسيّار والكوكب للثابت من النجوم والجمع منهما النجوم والكواكب.

قوله الرابع إن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف والمكتشف

أي إعتقد المنجم بأنّ الحركات العلوية تكون كاشفةً عن الحوادث الأرضية أي تدل عليها فتكون الرابطة بينهما مثل الرابطة بين الكاشف والمكتشف ولا يخفى أن لازم الكشف وخاصيّته أن يحصل لنا العلم من الكاشف بالمكتشف بحيث يكون الكاشف علامة لوجود المكتشف وواسطة في إثباته وتصديقه سواء كان واسطةً في ثبوته أم لا ولكن يحتمل أن يكون وجود الكاشف علّة موجدة في الواقع لوجود المكتشف كما في البرهان اللّميّ كقولنا زيد محموم لأنّه متعفّن الإخلاط وكلّ متعفّن الإخلاط محموم فزيد محموم فإنقذ لك أنّه يحصل لنا العلم من وجود تعفّن الإخلاط بوجود حمى وتحقّقه واقعاً فالعلّة الكاشفة تكون علّة موجدة في الواقع لمعلولها أم كان المكتشف علّة موجدة في الواقع لوجود الكاشف واقعاً عكس الأوّل كما في البرهان اللّائيّ كقولنا زيد متعفّن الإخلاط لأنّه محموم وكلّ محموم متعفّن الإخلاط فزيد متعفّن الإخلاط فظهر لك أنّه يتحقّق من العلم بالكاشف العلم بالمكتشف وأنّ المراد بالعلّة المكشوفة هو كون إخلاطه متعضّناً كما نكشف من حمرة الوجه خجله أو غضبه

وكذا إنكشف من مشاهدة الدخان وجود النار والحاصل أن الكشف موجود في جميع أقسام الدلالة سواء كانت وضعية أم عقلية أم طبيعية وسواء كانت لفظية أم غير لفظية كما في المنطق فصارت أقسام الدلالة ستة ففي جميع الأقسام تكون الرابطة بين الدال والمدلول كاشفية وعلامية وعلى ضوء هذا إذا نعتقد بأن الأوضاع الفلكية تكون كاشفة عن الحوادث الأرضية بحيث يكون الوضع الخاص الفلكي علامة لفلان الوضع الأرضي وكاشفاً عن وقوع الحادثة الأرضي بلا اعتقاد أن يكون الوضع الفلكي مؤثراً وموجداً الحادثة الأرضية فليس هذا الاعتقاد الربطي على نحو الكاشفية والمكشوفية بكفر إذ لم يقل أحد من علماء الإسلام ﷺ بكون هذا الاعتقاد المذكور كفراً بل يظهر من كثير من العبارات عدم الاشكال فيه ومن جملتها كلام الشيخ البهائي رحمه الله قال بعد كلامه المتقدم المرتبط بكفر من اعتقد بأن الكواكب مؤثرة في الحوادث الأرضية على نحو العلة أو على نحو جزء العلة أن المنجمين إذا اعتقدوا بأن اتصالات الكواكب وأوضاعها الخاصة وحركاتها الخاصة تكون علامات لأوضاع الأرضية وكاشفة عنها وحوادثها فليس هذا الاعتقاد بكفر لأن الله تعالى يوجدها في الخارج بقدرته المطلقة وإرادته الكاملة وليس للأفلاك ولا للكواكب تأثير فيها أصلاً بل تكون أوضاعهما الخاصة علامات لها في عالم الكون والفساد كما إن حركات النبض وإختلاف أوضاعه من حيث سرعة حركاته ومن حيث بطونها علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة وإشتداد المرض ونحوه من خفة العرض وسرعة برئه وبطوء برئه وكما يستدل بإختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلية والإختلاج بمعنى الإضطراب أي يستدل بواسطة إضطراب طرف عين الأيمن لشخص فينفأل لحسن أمره المستقبل من الفرح ونظم أمره ومجئ مسافره صحيحاً سالماً غانماً وإذا إضطرب وإختلج طرف عينه

الأيسر فيتطير له بسوء أمره المستقبل كما هو مذكور في علم تشريح البدن فليراجع هناك وعلى ضوء هذا إذا اعتقد الشخص بأن الأوضاع الفلكية والكوكبية تكون علامات لبعض الحوادث الأرضية فلا مانع عقلاً ولا شرعاً منه أي من هذا الاعتقاد على نحو الكاشفية بلا اعتقاد أن تكون هذه مؤثرة لها على نحو العلة والمعلول والسبب والمسبب ثم قال ﷺ ولا بأس بهذا الاعتقاد كما أنه ليس بحرَجى كما لا يخفى على أحدٍ وما روى من الأئمة الأطهار ﷺ في صحة علم النجوم وفي جواز تعلمه محمول على هذا المعنى فلا تعارض ولا تنافي حينئذٍ بين الأخبار الناهية من تعلم علم النجوم وتعليمه والاعتقاد به وبين الأخبار المجوزة لتعليمه وتعلمه والإذعان به لأنه يمكن الجمع بينهما بحمل الناهية منها على اعتقاد الأوضاع الفلكية مؤثرة للحوادث الأرضية والمجوزة منها على اعتقاد كونها علامات لها على نحو الكاشفية والمكشوفية (إنتهى كلامه رفع مقامه) ^(١).

والإف يكون الاعتقاد الآخر كالاعتقاد بكونها مؤثرة لها على نحو العلة والمعلول كفراً وقد سبق هذا مفصلاً وقد قال بكفر المنجم الذي يكون اعتقاده هكذا كثير من العلماء الأعلام ﷺ وقال العلامة ﷺ إن المنجمين الذين ورد الطعن لهم في الروايات المأثورة عن أئمتنا الأطهار ﷺ يكونون على فرقتين الأولى هم يقولون بحياة الأفلاك والكواكب بكونها ذات إرادة وإختيار وقدرة بحيث يكونون فاعلين بالإيجاب والإضطرار وهم ينسبون الحوادث الأرضية، الثانية هم قائلون بأن الكواكب فاعلون بالإيجاب والإضطرار وهم ينسبون الحوادث الأرضية إلى الأفلاك وهاتان الفرقتان ورد الطعن في الروايات عليهما ودمهما العلماء

الأعلام رحمهم الله وإستهزأهم كثير منهم ولكن الفرقة الثالثة قد خرجت عن الطعن والإستهزاء وهم معتقدون بكون أوضاع الأفلاك والكواكب علامات للحوادث الأرضية بحيث يكون الربط بينهما كربط الكاشف والمكشوف والదال والمدلول وهذا الاعتقاد ليس بكفر وهو ليس بحرجي وقد سبق في طي حكاية كلام الشيخ البهائي رحمهم الله ويظهر ذلك أي خروج هذه الفرقة من المنجمين عن مورد طعن الروايات وإستهزاء العلماء رحمهم الله والسيد المرتضى رحمهم الله حيث قال بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم أي على المنجمين ما هذا لفظه المحكي وما فيهم أحد أي لا يوجد أحد في المنجمين يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها أي بعض الكواكب من البعض الآخر أو بعده عن البعض أفعالاً من غير أن يكون الكواكب والأفلاك تأثيراً بأنفسهما تأثيراً في الحوادث السفلية والأوضاع الأرضية بل كل المنجمين معتقدون بأن الأوضاع الفلكي مؤثرة في الحوادث الأرضية بحيث يزعمون أنهما تكونان علتين لها قال السيد رحمهم الله ومن إدعى هذا المذهب من المنجمين أي قال بأن الأوضاع الفلكي تكون كاشفة ودالة على الأوضاع السفلية والحوادث الأرضية بحيث يكون الربط بينهما على نحو الكاشفية والمكشوفية والعلامة وذو العلامة فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء منهم ومتجمل عند أهل الإسلام بواسطة هذا المذهب أي هو مرضي من حيث الاعتقاد عند أهل الإسلام وأهل التوحيد إذ هذا الاعتقاد صحيح غير حرجي وقد سبق في طي كلام العلامة رحمهم الله (إنتهى كلامه رفع مقامه). أي كلام السيّد رحمهم الله فيستفاد من كلامه أنه قائل بكون الأوضاع الفلكية والكوكبية علامات للحوادث الأرضية كما إن كل شيء في العالم علامة لشيء آخر ولكن ظاهر المحكي عن السيد بن طاووس رحمهم الله إنكار السيد المرتضى رحمهم الله لذلك أيضاً أي القول بكونها علامة لها وكاشفة عنها كما أنكر سائر عقائد المنجمين إنكاراً شديداً

والدليل على هذا الإنكار أنّ ابن طاووس عليه السلام بعد ما ذكر أنّ للنجوم علامات ودلالات على الحادثات وكاشفات عنها أي عن الحوادث الأرضية ولكن مع ذلك يجوز عقلاً وشرعاً أن يغيّر الله تعالى الحوادث بواسطة البرّ والصدقة والدعاء والتضرّع والإبتهال والتوبة والإحسان بالوالدين وغيرها من الأسباب التي ذكرت في بعض الروايات المباركات وجوّز السيد بن طاووس عليه السلام تعلّم علم النجوم والنظر فيه والعمل على طبقه إذا لم يعتقد ثم أنكر أنّها مؤثّرة في الحوادث ولذا حمل الأخبار الناهية عن تعليم علم النجوم على ما إذا اعتقد أن الأوضاع العلوية مؤثّرة وعلة لحوادث الأرضية علم الهدى عليه السلام ذهب إلى تحريم ذلك أي تحريم اعتقاد كونها علامات ودلالات وكاشفات (أي إعتراض عليه وردّ قوله) ثم ذكر ابن طاووس عليه السلام لتأييد مذهبه ومختاره أسماء جماعة من الشيعة كثر الله تعالى أمثالها في أقطار العالم كانوا عارفين به أي بعلم النجوم (إنتهى كلامه رفع مقامه). قال الشيخ الأنصاري عليه السلام وما ذكره حق مطابق للواقع إذ جرت سنة الله تعالى في عالم الكون والفساد على إيجاد العلامة لكلّ شيء بحيث تكون كاشفة عن ذي العلامة ودالة عليه كما لا يخفى ولكن مجرّد كون النجوم وأوضاعها علامات للحوادث والإنفاقات لا يجدى ولا ينفع مع عدم الإحاطة الكاملة بتلك العلامات ومع عدم الإحاطة بمعارضتها ومزاحمتها إذ نحتمل أن يكون الوضع الواحد السماوي علامةً للشيء الفلاني أو يكون هو مع معارضه ورقبيه معاً علامةً لذلك الشيء الفلاني وعلى هذا لا يكون الحكم بكونها علامات وكاشفات مع عدم الإحاطة الكاملة قطعياً بل ولا ظنيّاً بل يكون إحتمالياً والعقلاء لا يعتنون بهذا الإحتمال ولكن السيّد علم الهدى عليه السلام أنكر من المنجم أمرين أحدهما إعتقاد التأثير ولكن السيّد ابن طاووس عليه السلام قد إعترف به أي بإعتقاد التأثير من جهة العلامة والكشف لا من جهة العلّة والسببية وثانيهما غلبة الإصابة في أحكامهم

كما تقدّم منه أي من السيّد رحمه الله ذلك أي عدم الإصابة بالواقع في غالب الأوقات في صدر المسألة فالنتيجة أنّ السيّد علم الهدى رحمه الله لم ينكر أصل العلامة والدلالة والكشف ولم يقل بكون معتقد العلامة كافراً بل أنكر عليهم الأمرين المذكورين قال الشيخ الأنصاري رحمه الله وهذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة الكاملة بالعلامات ومعارضتها ورقبائها إذا قال المنجم الفلاني يكون فلان سفر شراً وفلان أمر خيراً بدليل الحادثة الفلانية في السماء من طلوع الكوكب الفلاني ومن غروبه ومن اتصال الكواكب الفلانية وإنفصالها فيحتمل احتمالاً قوياً خطأ حكمه الصادر عنه وقد عرفت تخطئة مولانا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام المنجم حين خروجه عليه السلام إلى النهروان ولقد أجاد شيخنا البهائي رحمه الله أيضاً كما كان كلامه السابق جيّداً حيث أنكر تأثير الكواكب والأوضاع الأفلاك في الحوادث الأرضية بل قال بأنّها علامات لها بحيث تكون كاشفة عنها وكذا كان كلامه جيّداً في هذا المقام حيث أنكر الأمرين اللّذين أنكرهما السيّد علم الهدى رحمه الله عن اعتقاد التأثير للكواكب ومن غلبة الإصابة في الأحكام وقال عليه السلام بعد كلامه المتقدم في إنكار التأثير للكواكب والإعتراف بالإمارة والعلامة أعلم أيّها الطالب العلم أنّ الأمور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الإستقبالية تكون على إنحاء بعضها أصول وقواعد مأخوذتان من أصحاب الوحي من الأنبياء العظام (عليهم صلوات الله الملك العلّام) لأنّهم عالمون بعلم البلايا والمنايا ويعرفونهما عرفاناً كاملاً وكذا أنّهم أطهار عليهم السلام يعرفونهما على ما هما عليه بل يعرفهما بعض أصحابهم أيضاً وبعضها يحصل لهم بالتجربة القطعية وبعضها مبني ومتفرّع على أمور متشعبة لا تفيّ القوة البشرية بضبطها كما يؤمى إلى هذا المطلب قول إمامنا

الصادق عليه السلام كثيره لا يدرك وقليلة لا ينتج^(١) أي كثير علم النجوم الذي يكون منتجاً ونافعاً ليس بقابل للإدراك وقليله لا ينتفع به ولا ينتج نتيجة كاملةً ولذلك أي ولا أجل ذاك المطلب وجد الاختلاف في كلامهم وتطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم (كما نشاهده) لأنهم لا يكونون بعالمين بالغيب وبما وراء الطبيعة نعم من اتفق له المشي على الأصول الصحيحة فلا محالة صحّ كلامه وصدقت أحكامه كما نطق نطقاً فصيحاً بهذا المطلب مولانا الصادق عليه السلام وقد تقدّم آنفاً كلامه المبارك ولكن هذا أي الجري على الأصول الصحيحة أمر عزيز المنال أي يكون هذا الجري قليلاً جداً بحيث لا يظفر به إلا القليل من العباد والله هو الهادي إلى سواء السبيل أي إلى طريق المستوى الذي لا أعوجاج له ولا إرتفاع ولا انخفاض له (إنتهى كلامه مقامه).

قوله وما أفاده عليه السلام أولاً من الإعراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية

علامات و آخراً من عدم النفع في علم النجوم إلّا مع الإحاطة التامة

قال الشيخ الأنصاري عليه السلام إنّ المطلبين اللذين ذكرهما الشيخ البهائي عليه السلام متينان، أحدهما عبارة عن كون الحركات الفلكية علامات للحوادث الأرضية وثانيهما عبارة عن عدم نفع علم النجوم إلّا الإحاطة الكاملة التامة بقواعده وضوابطه وبكل جوانبه وصرّح بهما مولانا الصادق عليه السلام في رواية هشام الأتية بقوله إنّ أصل الحساب حقّ أي أصل محاسبات الفلكي حق مطابق للواقع ولكن لا يعلم ذلك أي أصل الحساب ومحاسبات الفلكي على ما هو عليه إلّا من علم مواليد الخلق من ذكرٍ أو أنثى أو خنثى ومن الصفات الحسنة أو الذميمة للأجساد

البشرية والعلم بمواليد الخلق مختص بذات الباري (جلّ وعلى) أو بمن علّمه الله تعالى هذا العلم كالأنبياء والأوصياء (عليهم أفضل الصلوة وأتم السلام) وتدلّ أيضاً على كل من الأمرين (المذكورين) آنفاً الأخبار المتكثرة فما يدل على الأوّل وهو عبارة عن ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة أي لبعض المنجم لا لكل منجم مضافاً إلى ما تقدّم من رواية سعد المنجم الدالة على كون طلوع الكوكب الفلاني علامة لهيجان الإبل والبقر والكلاب بعد صرفها عن ظاهرها الدال على سبية طلوع الكواكب الفلانية لهيجان الحيوانات المذكورة على كونه أي كون طلوعها علامةً وأمارَةً على الهيجان المروي في الإحتجاج عن رواية الدهقان المنجم وكلمة المروي تكون فاعلاً لكلمة يدل وفي الإحتجاج جار ومجرور متعلّق بها ووجه حمل رواية سعد المنجم على العلامات أنّ القول بسبية أوضاع الأفلاك للحوادث الأرضية يكون كفوفاً عند المشهور ولذا حملت على العلامات والدلالات لها ومتن رواية دهقان المنجم وهو شايع وهو عبارة عن أنّه إستقبل مولانا أمير المؤمنين عليّ (عليه أفضل الصلوة والسلام) حين خروجه إلى نهران لقتال المارقين عن الدين وقال الدهقان المنجم لمّا إستقبل مع أمير المؤمنين عليّ (عليه أفضل الصلوة وأتم السلام) إنّ هذا اليوم يوم شديد إنقلب فيه الكوكب ثم سقط وظهر من برجكم الذي أنت فيه ناراً فلذا تكون الشدائد الكثيرة في هذا اليوم لكم ومن أجل هذا الأمر لا تكون المصلحة في خروجكم في هذا اليوم ثم قال الأمير عليّ عليه السلام للدهقان المنجم إنّك إدّعت علماً بالإضافة إلى الحوادث المستقبلية وأخبرت بها وحذّرتني من القضاء الإلهي ومن قدره ولا يخفى عليك أنّ كلمات مولانا هذه تكون طعنًا وقدحاً للمنجم ثم سئل المولى عنه من الموضوعات الشتّى والأمور المتفرقة وهو يعترف إعترافاً فصيحاً بعدم العلم وبالجهل حتى وصل كلام مولانا إلى أنّك قلت أنّ النار قد ظهرت من

برجكم الذي أنت فيه فقد حكمت بنفعي الوافر إذ يكون ضياء هذه النار عندي ولكن بعد عني لهبها وحريقها ثم قال المولى عليه السلام إن مسألة النجومية عميقة لا تقدر على حسابها كاملاً وإن كنت صادقاً في قولك إنني أعلم حساب النجوم فحاسب^(١) والحال لا تحاسب جميع الزوايا والأكوار والأدوار فلا تكون عالماً بجميع أدوار النجوم وأكوارها وفي معناها روايات أخر وتلك كرواية عبد الرحمن بن سيابة عليه السلام قال قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام جعلت فداك أن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبنى فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إنني لا أشتهاها وأشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضرّ بدينك ثم قال أنكم تنظرون في شيء كثيره لا يدرك وقليله لا ينفع الخبر^(٢) وكرواية البحار في المجلد الثمانية والخمسين منه ص ٢٤٣.

والحاصل أن الأخبار الكثيرة تامة سنداً ودلالة تدل على الأمر الأوّل المذكور في طيّ كلام شيخنا البهائي عليه السلام وهو عبارة عن كون الحركات الفلكية السماوية علامات للحوادث الأرضية الناسوتية وأن الأخبار المتكثرة بعضها صحيح وبعضها موثق تدل على الأمر الثاني الذي اختاره البهائي (أعلى الله تعالى مقامه) من عدم نفع علم النجوم ومن عدم الإنتفاع به إلا مع الإحاطة الكاملة بقواعده وخصوصياته ولا يخفى عليك أن مضمون كلام الشيخ البهائي عليه السلام موافق لقول مولانا الصادق عليه السلام في رواية هشام عليه السلام قال: قال لي أبو عبد الله الصادق عليه السلام كيف بصرك بالنجوم قلت ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم منّي ثم سأله عن أشياء لم يعرفها ثم قال عليه السلام فما بال العسكريين يلتقيان في هذا حاسب

وفي ذاك حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر فأين كانت النجوم قال هشام فقلت والله ما أعلم ذلك فقال رحمه الله صدقت إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم وهذا الخبر يدل صراحةً ومطابقةً على خطأ حساب علم النجوم وعلى إشتباه المنجم كما لا يخفى وما يدل على الأمر الثاني الأخبار الكثيرة أيضاً كما لا يخفى وهنا توضيح وهو عبارة عن تعيين معنى الأكوار الواقعة في رواية دهقان المنجم والأكوار جمع تكسير الكور على وزن القول بسكون الواو بمعنى ادرار العمامة على أطراف الراس ولذا يقال كار الرجل العمامة أي أدارها في جوانب الرأس وعلى ضوء هذا تكون كلمة الأدوار من قبيل عطف تفسيري لها أي للأكوار وعن تعيين مفهوم كلمة الأجمة الواقعة في رواية الدهقان المنجم وهي تكون بفتح الهمزة وتشديد الميم مفرد والجمع اجام وهي عبارة عن المكان الذي تكون فيه القصبات وبالفارسية نيزار وكلمة الآثار بمعنى الحوادث وهي جمع تكسير الأثر بمعنى الحادثة والواقعة وكلمة الأقدار بالفتح جمع تكسير القدر بمعنى الأمور التي قدرها الله تعالى للموجودات وكلمة اللهب بفتح اللام وكسر الهاء بمعنى شعلة النار كما في الصحاح وغيره من كتب اللغة.

قوله وأما ما دل على كثرة الخطاء والغلط في حساب المنجمين فهي كثيرة منها ما تقدم في الروايات السابقة مثل قوله رحمه الله في الرواية الأخيرة فشاب الحق بالكذب الواقع في رواية معلّى بن خنيسٍ ومنها قوله رحمه الله ضلّ فيها علماء النجوم الواقع في رواية محمد بن سالم وقوله رحمه الله في تخطئة ما إدّعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحسّ إنّه كوكب أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلوة وأكمل السلام) والأوصياء رحمه الله ومنها تخطئة أمير المؤمنين رحمه الله للدهقان الذي حكم

بالنجوم أي بواسطة علم النجم بنحوسة اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين (عليه أفضل التحيات والثناء) وﷺ لقتال المارقين عن دين الإسلام الحنيف ومنها خبر عبد الرحمن بن سيابة وقد سبق هذا ومنها خبر هشام وقد مضى أيضاً ومنها خبر المروي في الإحتجاج عن مولانا الصادق ﷺ الحاصل تدل الأخبار الكثيرة على خطأ المنجمين وعلى إشتباههم ولا يخفى عليك أنه لا يحصل الظن بالأحكام المستخرجة من علم النجوم فضلاً عن القطع بها كما لا يخفى.

قوله نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية

وإستدرك المصنّف رحمه الله بقوله نعم كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجمين وقال قد يحصل الظن بل علم بمقارنة وقوع الحادثة من الحوادث الأرضية ببعض الأوضاع الفلكية وذلك كنزول المطر العزيز عند إتصال الكوكب الفلاني مع الكوكب الكذائي ولكن يكون تحقق هذه المقارنة المذكورة نادراً جداً وليس بغالبي فضلاً عن كونه دائماً وعلى هذا فالأولى هو التجنب والإجتناب عن الحكم بها أي بالنجوم وأما في صورة الإرتكاب للحكم بها فينبغي أن يكون الحكم بها على نحو الإحتمال بحيث يقول المنجم لا يبعد أن تقع الحادثة الكذائية في عالم الكون والفساد عند وضع الفلك من الإتصال والمقارنة والانفصال والإفتراق والله هو المسدّد ووليّ التوفيق.

وفي رواية أخرى إن كنت عالماً بالأكوار والأدوار قال لو علمت هذا أي بالأكوار والأدوار وعطف الأدوار على الأكوار تفسيري نظير عطف البشر على الانسان والقعود على الجلوس مثلاً وافراد اسم الاشارة يكون بلحاظ ما ذكر

لعلمت تمام عقود القصب في هذه الأجمة^(١).

وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سَيَّابة رحمه الله هذا حساب إذا حسبه الرجل ووقف عليه أي إذا اطلع الرجل على حساب علم النجوم عرف القصة التي في وسط الأجمة وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما امامها حتى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمة ولا بدّ هنا من توضيح الأمرين الأوّل أن وجه تعليق حساب علم النجوم على حساب قصبات الأجمة ماذا الثاني أن جهات الستّة تتصوّر في الأجسام ذوات الأرواح ويقال في الأمر الأوّل أن تعليق الحساب على حساب قصبات الأجمة يدلّ على استحالة حساب علم النجوم لأنّ حساب قصبات الأجمة محال فالتعليق على المحال محال نظير قول الله تعالى ولا يدخلون الجنة أي الكفّار حتّى يلج الجمل في سمّ الخياط ولا ريب أن ولوج الجمل في سمّ الخياط محال فدخولهم فيها محال أيضاً ويقال في الوجه الثاني أن المولى نزل غير العاقل منزلة العاقل وشبّه به وملاك الجهات الستّة في العاقل يده اليمنى ويده اليسرى ووجهه ظهره والمراد من يمينه مقابل يده اليمنى كما أن المراد من يساره مقابل يده اليسرى والمراد من إمامه مقابل وجهه والمنظور من خلفه مقابل ظهره وكذا غير العاقل حرفاً بحرف قوله وفي البحار وجد في كتاب عتيق أي قديمي روى ابن طاووس بأسناده عن عطا قال قيل لعلي بن أبي طالب عليه السلام هل كان للنجوم أصل قال نعم وهو عبارة عن أن نبياً من الأنبياء عليه السلام قال له قومه أنا لا نؤمن بك حتى معلّمنا بدء الخلق وآجالهم أي آخر حياتهم فأوحى الله عزّ وجلّ إلى غمامة فأمطر لهم استنقع أي اجتمع حول الجبل ماءً صافياً ثمّ أوحى الله عزّ وجلّ إلى الشمس والقمر والنجوم أن تجري في الماء

ذلك ويكون مشار إليه ذلك ماءً صافياً والمنظور من جريانها في الماء جريان عكسها في الماء أو المنظور أجرام صغارها بعد الخلقة وجريانها في الماء ثم تحرّكت في الماء على قدر حركاتها في السماء ثم أوحى الله إلى ذلك النبي ﷺ أن يرتقى هو وقومه على الجبل فارتقوا الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق وآجالهم بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار وكان أحدهم يعرف أي عرف كل واحد منهم متى يموت كل واحد منهم ومتى يمرض ومن ذا الذي يولد له ومن ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهةً من دهرهم حتى وصلت النوبة بدادود عليه السلام قاتلهم على الكفر من جهة الأفراط في عقائدهم بحيث يعتقدون أن النجوم تكون علّة تامّة للحوادث الأرضية فأخرجوا إلى داود النبي ﷺ في القتال من لم يحضر أجله ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم أي بقوهم في البلد فكان يقتل من أصحاب داود ولا يقتل من هؤلاء أحد فقال داود النبي ﷺ ربّ اقاتل على طاعتك ويقا تل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابي ولا يقتل من هؤلاء أحد وهذه الجملة تكون مناجاةً بمحضر قاضي الحاجات فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أنّي علّمتهم بدء الخلق وآجالهم وإنّما أخرجوا إليك من لم يحضر أجله ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم ومن ثمّ يقتل من أصحابك ولا يقتل منهم أحد قال داود عليه السلام ربّ على ماذا علّمتهم قال على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار قال أمير المؤمنين علي عليه السلام فدعى داود الله عزّ وجلّ بعنوان النفرين عليهم فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار واختلطت الزيادة في الليل والنهار ولم يعرفوا قدر الزيادة بالإضافة إلى الليل والنهار فاختلف حسابهم أي وقعوا كثيراً في الاشتباه والخطأ قال علي عليه السلام فمن ثمّ

كره النظر في علم النجوم^(١) وفي البحار أيضاً عن الكافي بإسناد الكليني رحمه الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام سئل عن علم النجوم فقال لا يعلمه إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند^(٢).

روي المجلسي عليه الرحمة عن الكافي بإسناده عن محمد بن سالم رحمه الله قال قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام قوم يقولون إن النجوم أصح من الرؤيا وكان ذلك صحيحاً حين لم يردّ الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين علي عليه السلام أفضل الصلوة وأتم السلام فلما ردّ الله عز وجل الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النجوم^(٣) وخبر يونس قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك أخبرني عن علم النجوم ما هو قال علم من علوم الأنبياء فقلت كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعلمه قال كان أعلم الناس به الخبر^(٤).

وخبر ريثان بن الصلت رحمه الله قال حَضَرَ عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي وسأله عن علم النجوم فقال هو علم أصله حقّ وذكروا أنّ أول من تكلم في النجوم أدريس النبي صلى الله عليه وآله وكان ذو القرنين به ماهراً وأصل هذا العلم من الله تعالى^(٥) وعن معلي بن خنيس رحمه الله قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحقّ هي قال نعم إنّ الله بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجلٍ فأتى رجلاً من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلاً منهم فمن هناك صار علم النجوم أي انتقل علم النجوم بها أي ببلدة الهند وقد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوصاً بها لأسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحقّ بالكذب أي اختلط الحقّ بالكذب^(٦).

١. بحار الأنوار ج ٨٥ ص ٢٣٦ حديث ١٧. ٢. بحار الأنوار ج ٥٨ ص ٢٤٣ حديث ٢٣.

٣. بحار الأنوار ج ٥٨ ص ٢٤٢ حديث ٢٢. ٤. المصدر نفسه ج ٥٨ ص ٢٣٥ حديث ١٥.

٥. المصدر نفسه ج ٥٨ ص ٢٤٥ حديث ٢٩. ٦. الكافي ج ٨ ص ٣٣٠ حديث ٥.

إلى غير ذلك من الروايات التي تدلّ على صحّة علم النجوم في نفسه مع قطع النظر عن اشتباهات المنجمين وخطائهم في الحساب وأمّا ما دلّ على كثرة الخطأ. فهو عبارة عن خطأ خواجه نصير الدين الطوسي (عليه الرحمة) في الليلة الصيفية بالاضافة إلى عدم نزول المطر فيها وعن اشتباه سعد اليماني في نحوسة الزحل وعن خطأ منجم الدهقان وعن اشتباه المحاسبين إذا التقى الجندان نعم يكون قول المنجمين عن تولّد إبراهيم الخليل عليه السلام وعن تولّد موسى كليم الله عليه السلام فالأوّل كان سبب بطلان الوهية نمرود. الثاني كان سبباً لاضمحلال الوهية فرعون (والسرّ في كثرة خطائهم) أنّه لا يقدرّون على الاحاطة الكاملة التامّة على جميع جوانب علم النجوم وعلاماته فلا يصلّون إلى عمق مسائله ولذا وقع الخلط منهم وتحقّق الاشتباه كثيراً عنهم (فالنتيجة) ان الربط بين الأوضاع الفلكي والحوادث الأرضية مسلّم اما بطور العلامة فإنّ الله تعالى جعل لكلّ شيء علامة من باب الحكم والمصالح وعلى هذا يكون علم النجوم حقّاً لأنّه يكون من علوم الأنبياء العظام صلوات الله عليهم أجمعين، تمّ الجزء الأوّل بتوفيق الملك العلام وحده لا شريك له في جوار كريمة أهل البيت عليها وعليهم الصلوة والسلام في شهر شوال المكرّم سنة ١٤٢٥ هـ. ق. وبتلوه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى والحمد له كما هو أهله وصلّ اللهم على الرسول المعظم والنبي الخاتم وعلى آله الأطهار آمين اللهم ارزقني شفاعتهم يوم الحساب والمعاد.

فهرس المحتويات

في جواز بيع المملوك الكافر وإن كان	٥	في أقسام المكاسب	٥
مرتداً	٤٧	الاكتساب بالأعيان النجسة	٩
في جواز المعاوضة على كلب الصيد	٥٥	الاكتساب بالأبوال الطاهرة	١١
في جواز المعاوضة على الكلاب الثلاث	٥٧	الاكتساب بلحوم السباع	١٥
في كيفية حجّة الاجماع	٦٢	الاكتساب ببول الابل	١٦
في بيان امارات الملك على الكلاب	٦٥	في حرمة بيع العذرة	١٨
الثلاث	٦٦	في بيع الدم الطاهر	٢٣
في جواز المعاوضة على العصير العنبي	٧١	في حرمة المعاوضة على الدم	٢٥
في حرمة بيع العصير إذا صار خمرأ	٧٤	في حرمة بيع المنى	٢٧
في جواز المعاوضة على الدهن	٧٧	في حرمة المعاوضة على جلد الميتة	٣٠
المتنجس	٧٩	وعدمها	٣٥
في جواز بيع الدهن المتنجس	٨٠	في حرمة بيع الميتة منضمة إلى المذكى	٣٧
في الدهن المتنجس وغيره	٨٣	في جواز المعاوضة على الميتة من غير	٤٣
في الدهن المتنجس بقصد الاستصباح	٩١	ذي نفس السائلة	٤٤
في وجوب الاعلام بنجاسة المبيع	٩٩	في التكبس بالخمر وكل مسكر	٤٥
في وجوب الاعلام بنجاسة المبيع		في حرمة المعاوضة على الأعيان	
وعدمه		المتنجسة	
في وجوب الاستصباح تحت السماء			

- في جواز الإنتفاع بالدهن المتنجس
غير الاستصباح ١٠٦
في جواز الانتفاع بالمتنجس إلا ما
خرج بالدليل ١١٠
في الفرق بين الحكومة والورود
والتخصيص والتخصّص ١١٥
في جواز الإنتفاع بالمتنجس وعدمه
..... ١١٧
في جواز الإنتفاع بالمتنجس سواء
كان دهناً أم غيره ١٢٧
في جواز الإنتفاع بالمتنجس وعدمه
..... ١٢٩
في صحّة بيع الدهن المتنجس وغيره
..... ١٣١
في جواز بيع سائر المتنجّسات ... ١٣٣
في جواز بيع سائر المتنجّسات
واستعمالها ١٥٧
في الفرق بين البيع والهبة المعوّضة ١٦٥
في الاكتساب المحرّم ١٧١
في حرمة الاكتساب بهياكل المبتدعة
..... ١٧٣
في حرمة بيع الهياكل المبتدعة ... ١٧٥
في حرمة بيع الهياكل المبتدعة وآلات
القمار ١٨١
في حرمة بيع الهياكل المبتدعة وآلات
اللهوية ووجوب كسرها ١٨٣
في حرمة التكسب بآلات القمار .. ١٨٥
- في حرمة المعاوضة على آلات اللهو
والدراهم المغشوشة ١٨٧
في حرمة التكسب بالدراهم المغشوشة
..... ١٨٩
في الفرق بين الهياكل المبتدعة
والدراهم المغشوشة ١٩٢
في بيع العنب على أن يعمل خمراً ١٩٥
في حرمة التكسب بالعنب على أن
يعمل خمراً ١٩٧
في حرمة بيع العنب على أن يعمل خمراً
..... ١٩٩
في حرمة التكسب ببيع الخشب والعنب
بشرط أن يعمل صنماً وخمراً ٢٠١
في حرمة بيع العنب والخشب وغيره
على أن يعمل خمراً وصنماً ٢٠٣
في حرمة بيع الجارية المغنيّة ٢٠٥
في حرمة بيع العنب بقصد عمله خمراً
..... ٢٠٨
في الاستدلال على حرمة المبيع ممّن
يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام .. ٢١٥
في الاستدلال على حرمة المبيع ممّن
يعلم أنّه يصرفه في الحرام ٢١٧
في حرمة الإعانة على الإثم ٢٢١
في حرمة بيع العنب والخشب مثلاً إذا
عملاً خمراً وصنماً ٢٢٣
في عدم صدق الإعانة على الإثم بلا
قصد ٢٢٥

- في حرمة وصل شعر المرأة بشعر غيرها ٢٩١
- في حرمة الوشم والوصل ٢٩٣
- في كراهة الوصل ٢٩٥
- في كراهة الوشم والوشر والنمص ٢٩٧
- في حرمة وشم الأطفال أو حليته ٢٩٩
- في جواز كسب الماشطة إذا لم تشارط ٣٠١
- في اولوية عدم مطالبة الماشطة زائداً ٣٠٢
- في حرمة لبس الحرير الخالص ٣٠٥
- والذهب على الرجال ٣٠٧
- في حرمة تشبه الرجال بالنساء ... ٣٠٩
- في دليل حرمة التشبه ٣١٣
- في حرمة التشبيب بالمرأة ٣١٥
- في ردّ الوجوه الخمسة ٣١٩
- في دليل حرمة التشبيب ٣٢١
- في الوجوه التي تدلّ على حرمة التشبيب ٣٢٣
- في الأدلة على حرمة التشبيب ٣٢٥
- في بيان الاشتباه والإشكال في المسألة ٣٢٧
- في جواز التشبيب بالمرأة المبهمة ٣٢٩
- في شرائط المشيئة ٣٣١
- في حرمة تشبيب الغلام ٣٣٣
- في حرمة تصوير ذوات الأرواح .. ٣٣٥
- في إمكان نفخ الروح في المنقوش ٣٣٦
- في بيان المراد من تجديد القبر ٢٢٧
- في عدم صدق الإعانة على التاجر من جهة أخذ العشور منه ٢٢٩
- هل يعتبر في صدق الإعانة على الإثم تحقّقه خارجاً ٢٣١
- الإعانة على الحرام تصدق بأمرين الشراء والقصد ٢٣٣
- في حرمة غرس الأشجار لقصد التخمير ٢٣٥
- في حرمة شرط المعصية ٢٣٦
- في حرمة الإعانة على شرط الحرام في الاختلاف ببيع العنب والعصير العنبي من يعمله خمرأ ٢٣٩
- في وجوب الردع عن المعصية ... ٢٤١
- في حرمة بيع الشيء ممّن يصرفه في الحرام ٢٤٥
- في حرمة بيع السلاح بالكفّار ٢٥١
- في جواز بيع غير الأسلحة بأعداء الدين ٢٥٧
- في اختلاف الفقهاء في بيع غير السلاح بالكفّار ٢٥٩
- في حرمة بيع غير الأسلحة بالكفّار وعدمها ٢٦٥
- مما يحرم الاكتساب ما لا منفعة فيه ٢٦٧
- في الفرق بين الحكم والحقّ ٢٧٩
- في الاشكالات على رواية تحف العقول ٢٨٠
- فيما يحرم الاكتساب به ٢٨١
- في حرمة تدليس الماشطة ٢٨٧

في عدم كفر المنجم إذا أخبر عن تجربة	٣٣٧	في حرمة التشبه بالخالق	٣٣٧
٣٩١		في حرمة التصوير وأنواعه	٣٤١
في جواز التنجيم مع الشروط	٣٩٣	في اشتراط قصد التشبه بالخالق في	
في التنجيم إذا أخبر عن الحوادث على		حرمة التصوير	٣٤٣
نحو القطع	٣٩٧	في حرمة التصوير مطلقاً	٣٤٥
في فساد علم النجوم إذا حكم على		في جواز النقوش مطلقاً	٣٤٧
طبقتها	٣٩٩	في الجمع بين المطلق والمقيّد	٣٤٩
في جواز حكم التنجيم إذا اعتقد المنجم		في جواز تصوير غير ذوات الأرواح	٣٥١
علامة	٤٠١	في جواز تصوير صور الحاكية	٣٥٣
في كفر المنجم المعتقد فاسداً	٤٠٥	في حرمة التصوير لذوات الأرواح	٣٥٥
في أقسام الخمسة المتصورة للتنجيم	٤٠٩	في حرمة اقتناء الصور وعدمها	٣٥٧
في أنّ المنجم كالكاهن	٤١١	في حرمة إقتناء الصور	٣٥٩
في عدم كفر المنجم	٤١٣	في الاستدلال على حرمة إقتناء	
في كفر المنكر المدبّر في العالم	٤١٥	الصور	٣٦٣
في المطاعن الواردة على المنجم	٤١٩	في ردّ الاستدلال على حرمة اقتناء	
في شرائط عدم كفر المنجم	٤٢١	الصور	٣٦٥
في عدم الحيات للأفلاك	٤٢٣	في ردّ أدلّة حرمة إقتناء الصور	٣٦٩
في كون الكواكب السبع بمنزلة العبيد		في أدلّة عدم حرمة إقتناء الصور	٣٧١
٤٢٥		في ردّ أدلّة حرمة إقتناء الصور	٣٧٣
في نقل كلام الفيض الكاشاني	٤٢٩	في أدلّة جواز إقتناء الصورة مع الكراهة	
في القسم الثالث من الربط	٤٣٠	٣٧٧	
في عدم الربط بين أوضاع الأفلاك		في حرمة التطفيف	٣٧٨
والحوادث	٤٣٣	في حرمة التنجيم	٣٨٣
في تأثير النجوم في الحوادث	٤٣٥	في حرمة التنجيم الموجب للخير والشرّ	
في كاشفية وضع الفلك عن الحادثة	٤٣٧	٣٨٥	
في علامات النجوم للحوادث	٤٣٩	في حرمة التنجيم	٣٨٧
في علامات الكواكب للحوادث	٤٤١	في حرمة التنجيم إذا كان الأخبار على	
في وقوع الخطأ عن المنجم	٤٤٧	نحو القطع	٣٨٩