



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر  
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مَهَلِكُ الْقُلُوبِ

وَاللَّيْلُ كَالنَّجْمِ وَالنَّجْمُ كَاللَّيْلِ

أَلَيْسَ

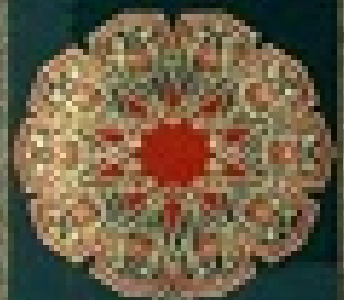
فِيهَا الْقَصَبُ

الْحَقُّ وَالْقَدِيمُ وَالْمُعْتَمَدُ

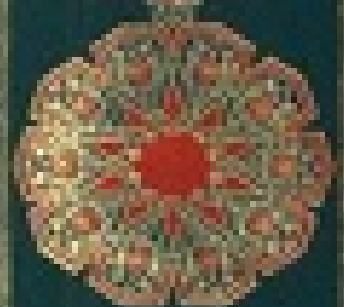
الْقَدِيمُ وَالْحَقُّ وَالْمُعْتَمَدُ

عَلَيْهِ

الجزء الأول



مَهَلِكُ الْقُلُوبِ  
وَاللَّيْلُ كَالنَّجْمِ  
وَالنَّجْمُ كَاللَّيْلِ  
أَلَيْسَ فِيهَا  
الْقَصَبُ الْحَقُّ  
وَالْقَدِيمُ  
وَالْمُعْتَمَدُ  
الْقَدِيمُ  
وَالْحَقُّ  
وَالْمُعْتَمَدُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# منهاج الفقاهه: التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم

كاتب:

محمد صادق روحانى

نشرت فى الطباعة:

انوار الهدى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
١٢	منهاج الفقاهة: التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم المجلد ١
١٢	اشارة
١٢	الجزء الاول
١٢	[مقدمة المؤلف]
١٣	[المكاسب المحرمة]
١٣	و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الاخبار الواردة
١٣	اشارة
١٣	[رواية تحف العقول]
١٨	فقه الرضا عليه السلام
١٩	دعائم الاسلام
٢٠	النبوى المشهور
٢٠	اقسام المكاسب
٢٢	معنى حرمة الاكتساب
٢٣	حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها
٢٤	فالاكتساب المحرم أنواع
٢٤	اشارة
٢٤	[النوع الأول] الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى.
٢٤	و فيه مسائل:
٢٤	الأولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر،
٢٤	اشارة
٢٨	يحرم شرب ابوال ما يؤكل لحمه
٢٩	الاكتساب بالابوال

- ٣١ ..... بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه
- ٣٣ ..... الثانية يحرم بيع العذرة من كل حيوان على المشهور
- ٣٣ ..... اشارة
- ٣٧ ..... تميم
- ٣٨ ..... بيع السرجين النجس
- ٣٩ ..... بيع الاروات الطاهرة
- ٣٩ ..... الثالثة: يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف،
- ٣٩ ..... اشارة
- ٤١ ..... فرع: و أما الدم الطاهر
- ٤١ ..... الرابعة: لا إشكال في حرمة بيع المنى
- ٤٤ ..... الخامسة: يحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التي تحلها الحياة
- ٤٤ ..... اشارة
- ٥٠ ..... فرعان:
- ٥٠ ..... الأول: انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى.
- ٥٤ ..... الثانى: ان الميتة من غير ذى النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها
- ٥٥ ..... السادسة: يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين (١) اجماعا
- ٥٥ ..... اشارة
- ٥٥ ..... حكم بيع الكلب
- ٥٦ ..... حكم بيع الخنزير
- ٥٧ ..... البحث فى اجزاء الكلب و الخنزير
- ٥٨ ..... السابعة: يحرم التكسب بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع
- ٦١ ..... الثامنة: يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة
- ٦٢ ..... و أما المستثنى من الاعيان المتقدمة فهي أربعة تذكر فى مسائل أربع:
- ٦٢ ..... اشارة

- ٦٢ ..... الاولى يجوز بيع المملوك الكافر اصليا كان ام مرتدا مليا (١)
- ٦٤ ..... الثانية: يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش فى الجملة (١)
- ٦٤ ..... اشارة
- ٦٧ ..... بيع كلب الماشية و الحائط
- ٧٠ ..... الثالثة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى إذا غلا و لم يذهب ثلثاه (١)
- ٧٥ ..... الرابعة: يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس
- ٧٦ ..... اشارة
- ٧٨ ..... اشتراط الاستصباح فى البيع
- ٨٢ ..... وجوب الإعلام بالنجاسة حين البيع
- ٨٣ ..... التسبب إلى وجود الحرام من الجاهل
- ٨٧ ..... حكم الإعلام مع عدم التسبب
- ٩٠ ..... الاستصباح تحت الظلال
- ٩٢ ..... حكم الانتفاع بالمتنجس
- ١٠٠ ..... بيع غير الدهن من المتنجسات
- ١٠٣ ..... الانتفاع بالأعيان النجسة
- ١٠٣ ..... نقد الأدلة
- ١٠٦ ..... الانتفاع بالميتة
- ١٠٩ ..... المعاملة على الأعيان النجسة
- ١١٠ ..... منشأ ثبوت حق الإخلاص
- ١١٢ ..... [القسم] الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص الا الحرام
- ١١٢ ..... اشارة
- ١١٢ ..... حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة
- ١١٨ ..... بيع آلات القمار
- ١٢٠ ..... بيع آلات اللهو

- ١٢٠ ..... بيع اوانى الذهب و الفضة
- ١٢١ ..... بيع الدراهم المغشوشة
- ١٢٥ ..... القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة
- ١٢٥ ..... اشارة
- ١٢٦ ..... بيع العنب على ان يعمل خمرا
- ١٢٩ ..... حكم بيع الجارية المغنية
- ١٣١ ..... بيع العنب ممن يجعله خمرا
- ١٣٥ ..... الاعانة على الاثم
- ١٣٦ ..... حقيقة الاعانة و مفهومها
- ١٤٢ ..... وجوب دفع المنكر
- ١٤٧ ..... القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا (١)
- ١٤٧ ..... اشارة
- ١٤٨ ..... بيع السلاح لأعداء الدين
- ١٥٢ ..... النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء
- ١٥٦ ..... النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه
- ١٥٦ ..... اشارة
- ١٥٧ ..... (المسألة الاولى): تدليس الماشطة المرأة التى يراد تزويجها او الامة التى يراد بيعها
- ١٥٧ ..... اشارة
- ١٥٩ ..... حكم وصل الشعر بالشعر
- ١٦٢ ..... كراهة كسب الماشطة
- ١٦٤ ..... المسألة الثانية: تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام
- ١٦٤ ..... اشارة
- ١٦٥ ..... حكم تشبه كل من المرأة و الرجل بالآخر
- ١٦٨ ..... المسألة الثالثة: التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة



- ١٦٨ ..... اشارة
- ١٧١ ..... حكم الخلوة بالاجنبية
- ١٧٥ ..... المسألة الرابعة: تصوير صور ذوات الارواح حرام (١)
- ١٧٥ ..... اشارة
- ١٨١ ..... جواز التصوير المتعارف في هذا الزمان
- ١٨٢ ..... تصوير الملك و الجن
- ١٨٤ ..... الاعجاب ليس شرطا للحرمة
- ١٨٥ ..... لا يعتبر قصد الحكاية في الحرمة
- ١٨٦ ..... يعتبر الصدق العرفي في حرمة التصوير
- ١٨٧ ..... لو اشترك اثنان في عمل صورة
- ١٨٨ ..... حكم اقتناء الصور المحرمة
- ١٩٧ ..... (الخامسة): التطفيف (٢) حرام
- ١٩٧ ..... اشارة
- ١٩٨ ..... حكم المعاملة المطفف فيها
- ١٩٩ ..... (السادسة): التنجيم حرام (٢)
- ١٩٩ ..... اشارة
- ٢٠٤ ..... اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات
- ٢١٠ ..... [نقل الاخبار في النجوم]
- ٢١٣ ..... تعلم علم النجوم
- ٢١٤ ..... السابعة: حفظ كتب الضلال حرام في الجملة
- ٢١٤ ..... اشارة
- ٢١٥ ..... و الامر بالاجتناب (١) عن قول الزور
- ٢٢٠ ..... حكم المعاملة على كتب الضلال
- ٢٢١ ..... الثامنة: الرشوة حرام (١)

- ٢٢١ ..... اشارة
- ٢٢٢ ..... موضوع الرشوة
- ٢٢٥ ..... أجور القضاء
- ٢٢٨ ..... الارتزاق من بيت المال
- ٢٢٩ ..... أخذ القاضى للهدية
- ٢٣١ ..... الرشوة فى غير الاحكام
- ٢٣٣ ..... حكم المعاملة المحاباتيئة مع القاضى
- ٢٣٤ ..... حكم الرشوة وضعاً
- ٢٣٥ ..... اختلاف الدافع و القابض
- ٢٣٨ ..... التاسعة: سب المؤمنين حرام
- ٢٣٨ ..... اشارة
- ٢٤١ ..... المستثنيات
- ٢٤٣ ..... العاشرة السحر حرام
- ٢٤٣ ..... اشارة
- ٢٤٤ ..... حقيقة السحر
- ٢٤٨ ..... أقسام السحر
- ٢٥٢ ..... دفع ضرر السحر بالسحر
- ٢٥٥ ..... حكم التسخيرات
- ٢٥٥ ..... الحادية عشرة: الشعبة حرام
- ٢٥٧ ..... الثانية عشر: الغش حرام
- ٢٥٧ ..... اشارة
- ٢٥٩ ..... حقيقة الغش
- ٢٤١ ..... حكم المعاملة وضعاً
- ٢٤٣ ..... الثالثة عشر: الغناء لا خلاف فى حرمة فى الجملة

- ٢٤٣ ..... اشارة
- ٢٤٧ ..... بيان حقيقة الغناء
- ٢٧١ ..... [حكم الغناء]
- ٢٧٥ ..... الغناء في المراثى
- ٢٧٨ ..... الغناء في قراءة القرآن
- ٢٨٠ ..... الحداء لسوق الابل
- ٢٨٠ ..... الغناء في زف العرائس
- ٢٨١ ..... تعريف مركز القائمة باصفهان للتمريرات الكمبيوترية



إذ كانت مباحث هذا الكتاب فتحة عهد جديد مبارك في الدراسات الفقهية و التتبع و التحقيق، تقتضى مزيدا من العناية بشرحها و تيسير الاطلاع عليها- و هذا ما توخينا في هذا الكتاب- و الله من وراء القصد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٧

### [المكاسب المحرمة]

#### و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الاخبار الواردة

#### إشارة

على سبيل الضابطة الكلية للمكاسب من حيث الحل و الحرمة (١) فنقول مستعينا بالله تعالى (٢)

### [رواية تحف العقول]

روى في الوسائل و الحدائق عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول (٣) عن مولانا الصادق (صلوات الله عليه) حيث سئل عن معاش العباد.

(١) كر المصنف قدس سره بعنوان الضابطة روايات أربع، خبر تحف العقول و ما عن فقه الرضا، رواية عن دعائم الاسلام و رواية نبوية عامية.

و ستعرف أن شيئا من هذه النصوص لا يصلح دليلا في المسائل الآتية.

(٢) هذه أولى الروايات الاربع و هي رواية طويلة رواها المصنف عن الوسائل «١»

و الحدائق «٢» و لكن المتن الموجود فيهما يختلف عما في تحف العقول «٣»

(٣) لا- كلام في ان الحسن بن علي مؤلف كتاب تحف العقول جليل القدر عظيم المنزلة، و كتابه هذا جليل و انه معتمد عليه عند الاصحاب كما صرح بذلك كله ائمة الفن، الا انه، لم يرو هذا الخبر مسندا، بل ارسله عن الامام الصادق عليه السلام فلا تشمل ادلة حجية خبر الواحد.

و استدل لحجته بوجوه.

الاول قيام القرينة على اعتبار الرواة المحذوفين، و وثاقتهم.

و فيه: ان المراد بها ان كان نقل هذا الشيخ الجليل عنهم، فيرد عليه ان جلاله قدره تمنع عن كذبه لاعن نقله عن غير الثقة، و إن كان غير ذلك فغير ظاهر علينا.

الثاني: انجبار ضعفه بعمل المشهور.

و فيه: ان عمل المتقدمين من الاصحاب به الذي هو الجابر لضعف السند غير ثابت و عمل المتأخرين غير نافع بل يمكن منع عملهم به أيضا، فإن فتاوى جلهم في المسائل المتفرقة لا تطابق بعض جمل الخبر و ذلك: لان بعض جملة يدل على حرمة بيع النجس

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

(٢) الحدائق ج ٨ ص ٦٧.

(٣) تحف العقول ص ٣٣١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٨

فقال: جميع المعاش (١) كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات (٢) و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة.

مطلقا، مع أنه يفت به الاكثر، و بعضها يدل على حرمة التقلب فيه و إمساكه مع أنه لم يفت به احد.

الثالث: موافقة مضمونه لمضمون جملة من الروايات الصحيحة المعتبرة.

و فيه: ان الخبر الضعيف لا يصير حجة و معتبرا بالموافقة لما هو الحجة.

الرابع: ان آثار الصدق منه ظاهرة.

و فيه: انه لم يظهر لى معنى آثار الصدق فى مثل هذا الخبر سوى اضطراب متنه و تكرار جملة و هو كما ترى.

فتحصل: ان الاقوى عدم حجية هذا الخبر، فلا يصح جعله فى صدر الكتاب و اخذه مدركا للاحكام الآتية، بل لا بد فى كل مسألة من ملاحظة مدركها بالخصوص.

(١) قوله عليه السلام جميع المعيش ... (الخ) المراد بها ما يحتاج اليه العباد فى بقاء نوعهم او شخصهم من المأكولات و الملابس و المناكح، و الظاهر ان المقصود بالسؤال هو ان تلك الاشياء من اى سبب يحل تحصيل و من اى سبب لا يحل، كى يجوز تناولها فى الاول و لا يجوز فى الثانى، لا السؤال عن حكم المسببات من حيث هى الذى هو مذكور فى كتاب الاطعمة و الاشربة.

(٢) قوله عليه السلام اربع جهات.. (الخ) اورد على الحديث بعدم انحصار طرق المعاش فى الاربع، فإن فيها الحيازات و الهبات و الاوقاف و احياء الموات و إجراء القنوات و نحوها.

و اجيب عنه: تارة: بدخول جملة منها فى الاجارات كالجعالات و العمل للغير بمجرد الاذن و حق الوكالة و النظارة و الوصاية، و جملة منها فى التجارات كالهبات و الصدقات، و جملة منها فى الصناعات كإحياء الموات و الحيازات و نحوها.

و اخرى: بأن الرواية مسوقة لبيان حصر المعاملات فى الاربع حصر كلية طرق المعاش فيها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٩

فأول هذه الجهات الاربع: الولاية، ثم التجارة، ثم الصناعات، ثم الاجارات (١) و الفرض من الله تعالى على العباد. فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها، فاحدى الجهتين من الولاية، و ولاية ولاة العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس، و الجهة الاخرى: ولاية ولاة الجور،

فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالى العادل، و ولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالى العادل بلا زيادة و نقيصة، فالولاية له و العمل معه و معونته و تقويته حلال محلل.

و فيهما نظر:

أما الاول: فلان كون المراد من الصناعة كل فعل من الشخص يكون سببا لتعيشه كى تشمل ما ذكر غير معلوم، بل قوله عليه السلام فى آخر الخبر: و أما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم ... الخ يدل على عدم كون المراد بها ذلك، و منه يظهر ما فى دعوى شمول الاجارات للجعالات و التجارات للباحات.

و أما الثانى: فلان الظاهر أن المراد من هوله عليه السلام وجوه المعاملات لا سيما بقريته كون السؤال عن حكم جميع الطرق ليس هى المعاملة المصطلحة بل المعنى اللغوى الشامل لجميع المذكورات.

فالصحيح أن يجاب عنه: بأن الحصر إضافي، وانه عليه السلام في مقام بيان الافراد الغالبة لا جميع الافراد.

(١) قوله عليه السلام فاول هذه الجهات الولاية ثم ... الخ) الفرق بين الولاية والاجارة ان الولاية منصب مجعول من طرف الغير بالانفراد ولا يعتبر فيها القبول والرضا ممن جعلت له و يترتب على جعلها استحقاق مال، وهذا بخلاف الاجارة.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠

و أما وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالى الجائر و ولاية ولاته، فالعمل لهم و الكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام معذب فاعل ذلك على قليل من فعله او كثير، لان كل شىء من جهة المئونة له معصية كبيرة من الكبائر، و ذلك ان فى ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم و الميتة. (١) و أما تفسير التجارات فى جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارة التى يجوز للبائع ان يبيع مما لا يجوز له، و كذلك المشتري الذى يجوز له شرائه مما لا يجوز له (٢).

و قد يستشكل فى عد الصناعات من المعاملات بانها ان اعتبرت من حيث انفسها مع قطع النظر عن اخذ اجرة عليها فليس تلك من المعاملة فى شىء و ان اعتبرت من حيث انه يعملها للغير و يأخذ الاجرة عليها فهى داخله فى الاجارة و ان اعتبرت من حيث انه يعملها ثم يبيعها فهى داخله فى البيع فكيف عدت قسما من المعاملات.

و فيه: الظاهر ان الصناعة و بعبارة اخرى عمل الصناعة بنفسه مال مكتسب، فان السرير قبل ان يعمل كان له مقدار من المالىة و قد ازدادت بهذا العمل كما هو واضح، فتحصل تلك الزيادة اكتساب.

(١) قوله عليه السلام الا بجهة الضرورة ... الخ) و الذى يدل عليه هذه الجملة من الحديث انما هو عدم حرمة العمل و الولاية فى حال الضرورة، و انه يحل له التصرف فيما يأخذه من العوض، و أما كون ذلك من جهة جواز التكسب بالولاية فى حال الضرورة حتى بالنسبة الى الحكم الوضعى او كون اخذ الاجرة تقاصا عن المنفعة المفوتة، فالخبر ساكت عن بيانه، فاستظهار الاول مما لا شاهد له، فتأمل.

(٢) قوله عليه السلام و كذلك المشتري ... الخ) يحتمل ان يكون بصيغة الفاعل، فيكون معناه: و كذلك تفسير وجوه الحلال من البيوع بالنسبة الى المشتري، و يحتمل ان يكون عبارة عن البيع، و يكون الفرق بين الجملتين انه اريد بالاولى تمييز البيع الجائر عن غيره بنفسه، و بالثانية تمييز المبيع الذى يجوز بيعه عما لا يجوز.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١١

فكل مأثور به (١) مما هو غذاء للعباد، و قوامهم به فى امورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها، و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال بيعه، و شراؤه، و امساكه، و استعماله و هبته و عاريتة.

و أما وجوه الحرام: من البيع و الشراء، فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه (٢) من جهة اكله، و شربه، او كسبه، او نكاحه (٣) او ملكه، او امساكه،

او هبته، او عاريتة، او شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا او بيع الميتة، او الدم، او لحم الخنزير او لحوم السباع من

صنوف سباع الوحش.

(١) (قوله عليه السلام: فكل مأمور به ... الخ) الظاهر ان المراد من قوله مأمور به هو المرخص فيه، و ان المراد من وجه الصلاح عدم الفساد، فلا يكون الخبر ساكتا عن حكم ما لا يكون فيه الفساد و لا الصلاح.

(٢) (قوله عليه السلام: فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه ... الخ).

...الظاهر من هذه الجملة و ما بعدها و ان كان حرمة بيع ما فيه الفساد بقول مطلق،

و ما فيه وجه من وجوه الفساد و ان كان فيه جهة الصلاح و لازم ذلك وقوع التراحم بين هذه الجملة و بين ما قبلها من الجملة الدالة على جواز بيع ما فيه الصلاح، الا انه من جهة ان الظاهر و لا أقل من المحتمل كون المشار اليه بقوله عليه السلام فهذا كله حرام محرم هو بيع المذكورات و قد علل هذا الحكم على هذا بحرمة جميع التقلبات و التصرفات فيها، فيكون المستفاد حينئذ ان علة المنع هي حرمة جميع التصرفات، فيقيد بهذه الجملة اطلاق الجملة المتقدمة لان العلة تعمم و تخصص، و لا ينافي ذلك قوله عليه السلام: من جهة اكله ... الخ فانه على ذلك يحمل على ارادة ما كان فائدته العقلائية منحصرة في الاكل كالحم فتأمل.

(٣) (قوله عليه السلام: او نكاحه ... الخ) الظاهر ان تذكير الضمير باعتبار لفظ ما و ان المراد به الوطء، بعنوان الملك، فيكون المراد به ان المرأة التي يحرم نكاحها على من انتقلت اليه لكونها ممن تنعتق عليه لا يجوز بيعها و يفسد لعدم استقرار ملكه لها و انعاقها عليه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢

او الطير، او جلودها او الخمر او شئ من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و التقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام، و كذلك كل مبيع ملهوه به، و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله عز و جل او يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي، او باب يوهن به الحق،

فهو حرام محرم يبيعه، و شراؤه، و امساكه، و ملكه، و هبته، و عاريتها، و جميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة فيه الى ذلك.

و أما تفسير الاجارات: فاجارة الانسان نفسه، او ما يملك او يلي امره، من قرابته، او دابته او ثوبه بوجه الحلال، من جهات الاجارات ان يؤجر (١) نفسه او داره او ارضه او شيئا يملكه، فيما ينتفع به من وجوه المنافع، او العمل بنفسه، و ولده، و مملوكه، و اجيره، من غير ان يكون و كيلا (٢) للوالى او وليا للوالى، فلا باس ان يكون اجيرا (٣) يؤجر نفسه، او ولده، او قرابته او ملكه او

(١) (قوله عليه السلام ان يؤجر نفسه او داره الخ) الظاهر انه اريد بذلك الاجارة لمطلق منافعه و يكون الخيار بيد المستأجر في صرفه فيما يريد و اريد بقوله عليه السلام او العمل الخ العمل بمجرد الاذن بلا اجراء صيغة الاجارة، و اريد بقوله: او يؤجر نفسه في عمل الخ الاجارة لمنفعة خاصة.

(٢) (قوله عليه السلام: من غير أن يكون و كيلا ... الخ) يحتمل أن يكون راجعا إلى الجميع، يعنى يعتبر في حلية إجارة نفسه او ولده او ما يملكه أن لا يكون الموجر واليا للوالى او و كيلا للوالى، فإن الاجارة حينئذ إنفاذ لولاية الوالى الجائر، و يحتمل ان يكون قيذا لخصوص اجيره، يعنى يجوز اجارته لاجيره اذا لم تكن اجيرته له من جهة كون الموجر و كيلا للوالى، فإنه حينئذ يكون اجيرا للوالى فلا يجوز اجارته لنفسه، و ايضا فهو حينئذ أجير للوالى باجارة فاسدة، فلا سلطنة له عليه في الواقع.

(٣) (قوله عليه السلام: اجيرا ... الخ) المراد به الموجر، و اطلاقه عليه باعتبار أن الموجر نفسه يصير أجيرا.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣

وكيله في إجارته (١) لانهم وكلاء الاجير من عنده ليس هم بولاة الوالى نظير الحمال الذى يحمل شيئا معلوما بشئ معلوم، فيجعل ذلك الشئ (٢) الذى يجوز له حمله بنفسه او بملكه او دابته او يؤجر نفسه في عمل يعمل ذلك بنفسه او بمملوكه او قرابته او بأجير



من قبله، فهذه وجوه من وجوه الاجارات حلال لمن كان من الناس ملكا،

او سوقة، او كافرا او مؤمنا، فحلال اجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه:

فأما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظير: أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه، أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضرارا أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير و الاصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرما عليه من غير جهة الاجارة فيه، و كل امر منهي عنه، من جهة من الجهات، فمحرم على الانسان إجارة نفسه فيه (٣) أو له أو شيء منه أو له الا لمنفعة من استأجرته، كالذي يستأجر له الاجير له الاجير ليحمل الميتة ينحياها عن أذاه أو أذى

(١) (قوله عليه السلام: أو وكيله في اجارته ... الخ) سوق العبارة يشهد بأنه معطوف على نفسه، و المراد به: انه يوجر موكله في الاجارة أو انه يؤجر أجيره، و لا تبعد دعوى أظهرية الثاني.

و على اى تقدير يكون قوله عليه السلام لانهم وكلاء الاجير، راجعا الى الموجر باعتبار انه متعدد فى المعنى و الغرض منه ان هذه الاجارة ليست من جانب الوالى بل هو وكيل له من عند نفس الاجير، لانه باختياره جعله و كيلا لنفسه.

(٢) (قوله عليه السلام: فيجعل ذلك ... الخ) الظاهر انه من غلط النسخ، و الصحيح فيحمل كما ان الاظهر ان عمل التصاوير غلط لعدم صحة حمل الخنازير و الميتة و الدم عليها، و الصحيح كما فى بعض النسخ حمل التصاوير.

(٣) (قوله عليه السلام: فيجعل ذلك ... الخ) و الفرق بين الاجارة فى الشيء و للشيء ان ذلك الشيء فى الاول هو مورد الاجارة و فى الثانى موردها المنفعة لتحصيل ذلك الشيء.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٤

غيره، و ما اشبه ذلك الى ان قال: و كل من اجر نفسه او ما يملك او يلى امره، من كافر او مؤمن، او ملك او سوقة على ما فسرنا مما يجوز الاجارة فيه، فحلال محلل فعله و كسبه.

قال- و أما تفسير الصناعات فكلما يتعلم العباد او يعملون غيرهم من اصناف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و التجارة و الصياغة و السراجة و البناء و الحياكة و القصاره و الخياطة و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى و انواع صنوف الآلات التى يحتاج اليها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله و تعليمه و العمل به و فيه لنفسه او لغيره، و ان كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصى و

تكون مقوية على الحق و الباطل فلا- باس بصناعته و تعليمه، نظير الكتابة التى هى على وجه من وجوه الفساد تقوية و معونة لولاء الجور كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلة التى تصرف الى جهات الصلاح و جهات الفساد و تكون آله و معونة عليهما فلا- باس بتعليمه و تعلمه و اخذ الاجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، و محرم عليهم فيه تصريفه الى جهات الفساد و المضار، فليس على العالم و المتعلم اثم و لا- و زر لما فيه من الرجحان فى منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم، و انما الاثم و الوزر على المتصرف بها فى وجوه الفساد و الحرام، و ذلك انما حرم الله الصناعة التى هى حرام كلها التى يجئ منها الفساد محضا نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهوه به و الصلبان و الاصنام و ما اشبه من ذلك من صناعات الاشربة الحرام، و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعليمه و العمل به و اخذ الاجر عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها الا ان تكون صناعة قد تتصرف الى جهات الصنائع و ان كان قد يتصرف بها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصى فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به، و يحرم على من صرفه الى غير وجه الحق و الصلاح.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥

و حكاة غير واحد (١) عن رسالته المحكم والمتشابه للسيد قدس سره، وفي الفقه المنسوب (٢) الى مولانا الرضا عليه السلام: اعلم رحمك الله ان كل ما هو مأمور به على العباد، وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون، و ينكحون، و يملكون، و يستعملون، فهذا كله حلال بيعه و شرائه و هبته و عاريتة، و كل امر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة اكله، و شربه، و لبسه، و نكاحه، و امساكه، بوجه الفساد، مثل: الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر، و ما اشبه ذلك، فحرام ضار للجسم و فساد للنفس، انتهى.

(١) منهم صاحب الوسائل في الوسائل ج ١٢، ص ٥٧ و منهم صاحب الحدائق فيها، ج ١٨، ص ٧٠.

(٢) الظاهر ان تلك الرسالة لا يعتمد عليها، و ذلك لانها تفسير النعماني المعروف و صاحبه و ان كان شيخا من اصحابنا الا برار الا انه لا يعتمد عليه لان من جملة رواته احمد ابن يوسف و حسين بن علي بن ابي حمزة و اباه، و هم من الضعفاء. مع ان الموجود في ذلك الكتاب ان معاش الخلق على خمسة اوجه، باسقاط الصناعات و اضافة العمارات و الصدقات و الاحكام المذكورة فيه المترتبة على هذه الاقسام غير ما في خبر تحف العقول، و عليه فلا مورد لقوله قدس سره و حكاة غير واحد الخ.

### فقه الرضا عليه السلام

(٣) قد استدلل لاعتباره بوجوه عمدتها ما نشير اليه:

الاول: ان اول من اطلع على هذا الكتاب هو الثقة الفاضل السيد امير حسين طاب ثراه، و هو اخبر بكون هذا الكتاب للامام عليه السلام فيصدق في اخباره لكونه ثقة.

وفيه: انه لا شبهة في كون الرجل من الثقات و لكن خبره هذا غير مشمول لأدلة حجية خبر الواحد، لان اخباره اما ان يكون مستندا الى القرائن من الخطوط الموجودة فيه للامام عليه السلام و نحوها الموجبة لحصول العلم العادي له، او الى اخبار ثقتين عدلين من اهل قم للسيد بكون الكتاب للامام عليه السلام.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦

...

و شيء من الطرفين لا يصلح لإدراج الخبر، في الاخبار المعتمدة.

اما الاول: فلان المخبر عنه عليه يكون من الامور الحدسية التي ليس بينها و بين

اسبابها ملازمة عادية بحيث يلزم من العلم بها العلم بها، لان حصول العلم للسيد بكون الكتاب للامام عليه السلام انما كان من القرائن التي لا- توجب العلم المزبور عادة، و انما اوجبت العلم لخصوصه، فانه من اي طريق يحرز كون الخطوط للامام عليه السلام غير طريق الحدس الشخصي، فلا تشمل ادلة حجية خبر الواحد لاخباره لانها مختصة بالاخبار الحسية و الحدسية التي تكون بين الاسباب و مسبباتها ملازمة عادية.

و أما الطريق الثاني: فلان اخبار هذين العدلين اما ان يكون لحصول العلم لهما من القرائن فالكلام فيه حينئذ هو الكلام في اخبار السيد، و أما ان يكون لسماعهما من غيرهما،

فغاية ما يكون حينئذ هو كون الخبر من الاخبار المرسله غير المعتمدة كما تقدم، مع ان الذي حكى المجلسي الاول عنهما انهما قالوا: ان

هذه النسخة قد اتى بها من قم الى مكة المشرفة و عليها خطوط العلماء و اجازاتهم و خط الامام عليه السلام فى عدة مواضع، و اين هذا من اخبارهما يكون الكتاب للامام عليه السلام.

الثانى: انه فيه عبارات تنطق بكونه للامام عليه السلام مثل ما فى اول الكتاب يقول:

عبد الله على بن موسى الرضا عليه السلام، و فى بعض كلماته: نحن معاشر اهل البيت، و غير ذلك من العبارات. و فيه: ان هذه العبارات لو سلم انه لا يصح صدورها عن غير الامام عليه السلام، لكن مجرد ذلك لا يوجب صدورها عنه بعد انفتاح باب الوضع و الجعل و الافتراء، مع انه يمكن ان يكون المؤلف رجلا علويا.

الثالث: موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام و هو كما ترى.

الرابع: موافقة الكتاب لرسالة على بن بابويه الى ولده الصدوق و فتاوى ولده الصدوق من دون تغيير او مع تغيير يسير فى بعض المواضع، و هذه كاشفة عن اعتمادهما

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٧

و عن دعائم الاسلام للقاضى نعمان المصرى (١) عن مولانا الصادق عليه السلام: ان الحلال من البيوع كلما كان حلالا من الماكول و المشروب و غير ذلك، مما هو قوام للناس، و يباع لهم الانتفاع و ما كان محرما اصله منها عنه، لم يجز بيعه و لا شراؤه، (انتهى).

عليه فى الفتوى و ان لم يسميا به.

و فيه: انه من الممكن اخذ مؤلف الفقه الرضوى من تلك الرسالة التى يتعامل الفقهاء معها معاملة متون الاخبار عند اعزاز النصوص، بل هذا الاحتمال اقوى من الاول المستلزم لإسناد ابن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان ينه عليه.

الخامس: عمل جمع من الاساطين به كالمجلسيين و غيرهما.

و فيه: ان مستندهم فى العمل هى الوجوه المذكورة التى عرفت ما فيها.

فتحصل: انه لا دليل على اعتبار هذا الكتاب، بل الظاهر كونه رسالة عملية لفقهاء ذكرت فيها الفتاوى و الروايات بعنوان الافتاء، لان اكثر رواياته انما هى بعنوان: روى، و نحوه، او نقل عن الرواة، و لما صرح به المحدث النورى قدس سره بان فيه احكاما متناقضة و ما يخالف مذهب الشيعة بكثير، و حمل ذلك على التقيّة مع ان فيه ما يخالفها، و تكذيب العامة و الازراء عليهم فى المتعة كما ترى.

## دعائم الاسلام

(١) هذا الخبر «١» غير معتبر لوجهين:

الاول: ان مؤلف هذا الكتاب و هو ابو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضى

مصر و ان تبصر عن كونه مالكيًا و صار اماميا بلا شبهة كما صرح بذلك ائمة الرجال الا ان كونه اثني عشريا و ثقة غير ثابتين، لعدم تصريح القوم بشيء منهما.

الثانى: انه مرسل، غير مجبور بشيء.

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٨

و فى النبوى المشهور: (١) ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه...

و دعوى انه على فرض وثاقته لا يضر ارسال الخبر بحجته لقوله في اول كتابه: انى اقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الائمة من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه و آله، فيكون هذا توثيقا اجماليا للرواة المحذوفين، مندفعه بان ثبوت الصحة عنده لا يلزم ثبوتها عندنا،

لاحتمال استناده الى القرائن الموجبة لعلمه بالصحة، غير الموجبة عندنا للعلم لو اطلعنا عليها.

### النبوى المشهور

(١) الظاهر ان هذا النبوى «١» و ان كان مشهورا الا انه لا أصل له فى اصول العامة و الخاصة، فان الموجود فى اصول العامة انما هو هكذا: ان الله اذا حرم على قوم اكل شىء حرم عليهم ثمنه «٢» مع اضافة لفظ اكل فهو لم يثبت كونه رواية. و أما ما هو الموجود فى اصولهم فلضعف سنده و عدم انجباره بشىء لا يعتمد عليه، مع ان عمومه على هذا لم يعمل به احد، فان كثيرا من الامور التى حرم اكلها يجوز بيعها. بل الظاهر: انه لو كان الموجود فى كتب الحديث هو ما اشتهر فى ألسنة الاصحاب لما كان يعتمد عليه لضعف السند، و عدم الانجبار بالشهرة اذ، و ان كانت فتاويهم على وفق مضمونه حينئذ الا انه لم يثبت استنادهم اليه فى الفتوى. بل الظاهر انهم استندوا فى افتائهم بذلك الى اعتبارهم المالىة فى العوضين المتوقفه على كون الشىء ذا منفعة محللة، و انما يذكرون النبوى للتأييد، هذا بناء على ان يكون المراد من تحريم الشىء تحريم جميع منافعه. و ان كان المراد به تحريم بعض منافعه فعدم عملهم به اوضح: فانهم افتوا بجواز البيع.

(١) أورده العامة و الخاصة فى كتبهم الاستدلالية راجع مستند احمد، ج ١، ص ٣٢٢ و البحار، ج ٢٣، ص ١٧- و الخلاف، ج ١، ص ٢٢٥- و الغنية و غيرها.

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٩

اذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متدبرا لمدلولاته فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب الى محرم و مكروه و مباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما فى المكاسب. مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة و الرعى مما ندب اليه الشرع. و الواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصا اذا تعذر قيام الغير به، فتأمل (١).

### اقسام المكاسب

فتحصل ان شيئا من هذه الاخبار لا يكون دليلا فى المسائل الآتية بل لا بد فى كل مسألة من ملاحظة مدر كها بالخصوص.

(١) المكاسب جمع مكسب، و هو مصدر ميمى بمعنى الكسب او التكسب، و هو تارة يلاحظ بما انه فعل المكلف مع ما يطرأ عليه من العناوين الثانوية، و اخرى يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن تلك العناوين، لا كلام فى انه ينقسم بالاعتبار الاول الى خمسة اقسام كما لا يخفى.

انما الكلام فى انه بالاعتبار الثانى هل ينقسم الى قسمين، المكروه كبيع الاكفان، و المباح كبيع الاشياء المباحة، كما اختاره بعض المحققين قدس سرهم، ام الى ثلاثة، و هى ما تقدم باضافة المحرم كبيع الخمر مثلا كما لعله المشهور، ام الى اربعة و هى ما تقدم

بضميمة المستحب، ام الى خمسة كما اختاره المصنف قدس سره.

الظاهر ان القول الاول ضعيف لوجود المكاسب المحرمة كما سيمر عليك، اللهم الا ان يقال ان حرمتها التكليفية انما تكون من جهة انطباق احد العناوين المحرمة كعنوان تقوية الكفر ونحوها عليها، لا انها محرمة من حيث الاكتساب و لذا يحرم هبتها ايضا عندهم. و أما المكاسب الواجبة فقد مثل المصنف قدس سره لها بالصناعات الواجبة كفاية اذا وجد القائم بها اكثر من واحد، وعينا اذا لم يوجد الا واحد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠

...

و فيه: ان الواجب في الصناعات الواجبة انما هو التصدي لتلك الصنعة لا التكسب بها، مع ان وجوبها انما يكون من جهة وجوب اقامة النظام، لا انها واجبة من حيث هي. و بذلك يظهر اندفاع ما اورد على الوجه الاول. و حاصله: انه قد يجب التكسب بها، و هو ما اذا افضى التصدي لها مجانا الى اختلال النظام، فيكون وجوبه نظير التكسب بالندر، او اليمين، او العهد.

و قد مثل بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم للتكسب الواجب ببيع العبد المسلم على مولاه الكافر، و بيع المصحف على الكافر. و فيه: ان الواجب انما هو رفع سلطنته عنهما باى نحو كان و لذا لو رفعت سلطنته بالهبة و شبهها لا يجب البيع. و أما التكسب المستحب: فقد مثل له الشيخ الاعظم بالزراعة و الرعاية للنصوص الدالة على استحباب الرعى و الزرع. كخبر الواسطي عن الامام الصادق عليه السلام عن الفلاحين فقال عليه السلام هم الزارعون كنوز الله في ارضه، و ما في الاعمال شىء احب الى الله من الزراعة، و ما بعث الله نبيا الا زارعا الا ادريس فانه كان خياطا «١». و خبر ابن عطية قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله عز و جل اختار لأنبياؤه الحرث و الزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء «٢» و خبر عقبه الآتى «٣» و نحوها غيرها. و فيه: ان غاية ما يستفاد من هذه النصوص، كونها مستحبين في انفسهما و لو فعل الرعى مجانا او في غنم نفسه و زرع بذر الغير في ملكه مجانا، و لا يكونان مستحبين

(١) الوسائل، الباب ١٠، من ابواب مقدمات التجارة، حديث ٣.

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

(٣) الوسائل، الباب ٣ من كتاب المزارعة و المساقاة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١

و معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الاثر المحرم. و اما حرمة اكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لانه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعى و ان قلنا بعدم التحريم. لان ظاهر ادلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو اراد ترتيب الآثار المحرمة. اما لو قصد الاثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة الا من حيث التشريع (١).

بعنوان التكسب، و ما دل على ثبوت البركة في الغنم لا يدل على استحباب التكسب بها. و انما يدل على وجودها في نفسها، و مما يدلنا على استحبابهما في انفسهما الحكم المذكورة في الاخبار «١» لذلك فانه ذكر فيها في وجه استحباب الزراعة انها توجب التوكل،

و في وجه استحباب الرعاية انها موجبة لاستكمال النفس و التمرين على ادارة شئون الرعية. ففى رواية عقبه عن الامام الصادق عليه السلام ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعية الناس «٢». فتحصل ان الاظهر انها تنقسم الى اقسام ثلاثة او الى قسمين.

### معنى حرمة الاكتساب

(١) و قد افيد فى معنى حرمة الاكتساب تكليفا وجوه:

الاول ما فى المتن و حاصله: ان معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال مقيدة بقصد ترتب الاثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب. و استدل له: بانصراف الادلة الى صورة قصد ترتب الاثر المحرم. و فيه: اولاً: انه قدس سره لا يلتزم بذلك فى المباحث الآتية، حيث انه يلتزم بحرمة بيع الصليب و الصنم و آلات القمار مطلقا، و كذلك يلتزم بحرمة بيع السلاح لأعداء الدين و ان لم يقصد البائع تقويتهم على المسلمين.

(١) الوسائل، باب ٣، من كتاب المزارعة و المساقاة.

(٢) البحار، ج ١١، ص ٦٥، من الطبع الجديد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢

...

و ثانيا: ان دعوى الانصراف ممنوعة جدا، و عليه فلا وجد لتقييد ما دل على حرمة البيع بالقصد المذكور لكونه تقييدا بلا موجب، نعم اذا كان دليل الحرمة هو ما دل على حرمة الاعانة على الاثم صح ما ذكره بناء على اعتبار قصد ترتب الاثر فى صدق الاعانة و سيجىء تنقيح القول فيه. الثانى: ان المراد من حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب امضاء من بيده الامر عليه. و فيه: ان تقييد ما دل على حرمة الاكتساب بذلك تقييد بلا موجب. الثالث: ما افاده المحقق الايروانى قدس سره و هو: ان معنى حرمة الاكتساب هو حرمة انشاء النقل و الانتقال بقصد ترتب اثر المعاملة و هو التسليم و التسلم للمبيع و الثمن.

و فيه: ان حرمة المعاملة ان كانت من جهة تعلق النهى التحريمى بنفس المعاملة فلا بد من الالتزام بان المحرم انما هو الاعتبار النفسانى المبرز بمبرز خارجى سواء تعلق به الامضاء من الشرع او العرف ام لا، فان هذا هو حقيقة المعاملة كالباع مثلا على ما سيأتى تحقيقه فى اول البيع، و ليس المحرم هو الاعتبار النفسانى المجرد و لا- الإنشاء الساذج، و لا- يعتبر فيه شىء آخر غير ذلك، و ان كانت الحرمة متعلقة بها لأمر خارج عن حقيقتها المنطبق عليها كعنوان تقوية الكفر المنطبق على بيع السلاح للاعداء على اشكال فى المثال، فلا بد من ملاحظة انه هل ينطبق على خصوص المعاملة ام عليها مع تسليم المثمن، ام ينطبق على خصوص التسليم؟ فعلى الاول تحرم المعاملة، و على الثانى يكون المركب من المعاملة و التسليم متعلقا لها، و على الثالث لا تحرم المعاملة، و هذا هو الضابط فى المقام. و به يظهر ما فى كلمات المحقق المذكور و سائر الاعلام فلا حاجة الى اطالة الكلام فى ذلك.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٣

...

## حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها

و لا بد في المقام من امر يبتنى عليه كثير من الفروع الآتية، و هو ان حرمة المعاملة، هل تستلزم فسادها كما لعلة المشهور، أم تستلزم صحتها كما عن أبي حنيفة، أم لا تستلزم شيئا منهما بل لا بد في إثبات صحتها أو فسادها من التماس دليل آخر. و تنقيح القول في المقام ان النهى المتعلق بالمعاملة تارة يكون ارشاديا، و أخرى يكون تحريما و ثالثه يكون تشريعا. و على الثانى قد يتعلق النهى بالآثار و التصرف في الثمن او المثلن كقوله عليه السلام ثمن العذرة سحت و قد يتعلق بنفس المعاملة او بعنوان منطبق عليها.

لا ريب في دلالة القسم الاول على الفساد، و كذلك القسم الثانى إذ لا وجه للمنع عن التصرف في الثمن او المثلن، سوى عدم صحة المعاملة و بقاءه على ملك مالكة، نعم دلالة القسم الاول عليه تكون بالمطابقة و دلالة الثانى بالالتزام. و أما القسم الثالث و هو النهى التحريمى المتعلق بالمعاملة فهو قد يتعلق بالاعتبار النفسانى القائم بالمتعاملين و قد يتعلق بابراره بمرز خارجى.

توضيح ذلك: ان في المعاملة كالبيع اربعة أمور:

احدها اعتبار الملكية القائم بالمتبايعين.

ثانيها اعتبارها القائم بالعقلاء.

ثالثها الاعتبار القائم بالشارع الاقدس.

رابعها إظهار المتبايعين اعتبارهما النفسانى بمظهر خارجى، من لفظ او غيره.

أما الاعتبار القائم بالشارع فهو غير قابل لتعلق النهى به، و ذلك لانه من الافعال الاختيارية للمولى و خارج عن تحت قدرة المكلف، مع انه إذا كان مبعوضا له فلاى جهة يوجد.

و أما الاعتبار القائم بالعقلاء الذى يعبر عنه في كلماتهم بالمسبب العرفى أى إمضاء

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٤

...

العقلاء اعتبار المتبايعين فهو ايضا غير قابل لتعلق النهى به لكونه خارجا عن تحت قدرة

المتبايعين، و ليست نسبته إلى فعلهما نسبة المسبب التولىدى إلى سببه كى يصح النهى عنه للقدرة على سببه.

و بذلك يظهر فساد ما افاده المحقق النائنى قدس سره حيث التزم بأن متعلق النهى هو المسبب العرفى.

و على ذلك فيتعين تعلق النهى اما بالاعتبار القائم بالمتبايعين، او بما يكون مظهرا له فى الخارج، و على كل تقدير لا يدل النهى على الفساد.

أما على الثانى: فواضح سواء تعلق النهى بذات ما هو مظهر كانشاء البيع باللفظ اثناء الاشتغال بالفريضة او به بما له مظهر للاعتبار المزبور.

و أما على فرض تعلقه بالاعتبار النفسانى: ما قيل فى دلالة على الفساد وجهان: الاول: ما افاده المحقق النائنى قدس سره و هو: انه يعتبر فى صحة المعاملة امور ثلاثة:

احدها: كون كل من المتعاملين مالكا للعين او بحكمه. ثانيها: أن لا يكون محجورا عن التصرف فيها من جهة تعلق حق الغير بها او غير ذلك من اسباب الحجر ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيها.

ثالثها: أن توجد المعاملة بسبب خاص و آله مخصوصة، فإذا تعلق النهى بالمسبب، أى الاعتبار النفساني، و بعبارة اخرى: بالملكية المنشأة كما فى النهى عن بيع المصحف من الكافر، كان النهى معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته عليه، فيختل بذلك الشرط الثانى المعتبر فى صحة المعاملة، و يترتب عليه فسادها.

و بالجملة: يعتبر فى المعاملة السلطنة الفعلية على التصرف فى العين و منع المولى يوجب رفع السلطنة فلا محالة تفسد المعاملة. و فيه: ان توقف نفوذ المعاملة و صحتها على السلطنة الوضعية بديهى، و أما كون

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٥

...

النهى موجبا لسلب هذه السلطنة فهو أول الكلام: نعم، النهى يوجب رفع السلطنة التكليفية و نفوذ المعاملة غير متوقف عليها.

و بالجملة: المعتبر فى صحة المعاملة إنما هى السلطنة الوضعية، و الحرمة إنما توجب رفع السلطنة التكليفية، لا السلطنة الوضعية، إذا لا منافاة بين حرمة شىء و نفوذه و ضعا الوجه الثانى: الروايات الواردة فى نكاح العبد بدون إذن سيده، الدالة على صحته مع اجازته لا بدونها، معللة بانه لم يعص الله و إنما عصى سيده، فإذا أجاز، جاز.

كصحيح زرارة عن الامام الباقر عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال:

ذاك إلى سيده إن شاء اجازته و إن شاء فرق بينهما، قلت: اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة و ابراهيم النخعى و أصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد و لا تحل إجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام: انه لم يعص الله و إنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز (١).

و صحيحه الآخر عنه عليه السلام: سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال عليه السلام: ذلك لمولاه إن شاء فرق بينهما و إن شاء أجاز نكاحهما - إلى ان قال - فقلت لابي جعفر عليه السلام فانه فى أصل النكاح كان عاصيا؟ فقال أبو جعفر عليه السلام إنما اتى شيئا حلالا و ليس بعاص لله، إنما عصى سيده و لم يعص الله تعالى، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عدة و اشباهه (٢) و نحوهما غيرهما.

و تقريب الاستدلال بها: انها تدل على ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسدا.

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٦

...

و فيه: إن احتمالات المراد من العصيان فى الجملتين أربعة:

الاول: أن يراد به فيهما العصيان الوضعى.

الثانى: أن يراد به فيهما العصيان التكليفى.

الثالث: أن يراد بالعصيان فى الاولى: التكليفى منه، و فى الثانية: الوضعى منه.

الرابع: عكس ذلك.



و الاحتمالان الاخيران يدفعان بوحدة السياق، فيدور الامر بين الاولين، و الظاهر هو الاول، و ذلك لوجهين:

الاول: إن إنشاء البيع او التزويج ليس تصرفا عرفا كى يكون حراما، و لذا لو أنشأ البيع العبد لغير نفسه لما توقف على اجازة سيده بلا كلام.

الثانى: إن عصيان السيد حرام شرعا، فمعصيته تكون معصية لله تعالى، فكيف يتصور ان يكون فعل معصية للسيد و لا يكون معصية لله، فلا محالة يكون المراد منه العصيان الوضعى، أعنى عدم النفوذ.

فالمتحصل حينئذ: أنه لا-توقف فى نفوذ النكاح من قبل الله تعالى، و ليس نكاحا غير مشروع فى نفسه، بل التوقف فى نفوذه إنما هو من قبل السيد لا اعتبار رضاه فيه،

فيدور عدم الصحة مدار عدم رضا السيد حدوثا و بقاء، فاذا أجاز، جاز. لا يقال:

ان العصيان الوضعى للسيد مستلزم لعصيان الله تعالى ايضا، لان عدم امضاء السيد، موجب لعدم امضاء الله تعالى.

فإنه يقال: ان عصيان السيد و مخالفته حرام شرعا، و المحرم الشرعى ليس على قسمين، و بعبارة اخرى: بالاجازة و الرضا البعدى لا ينقلب ما وقع معصية عما وقع عليه،

و هذا بخلاف عدم الامضاء، فإن عدم امضاء الشارع الاقدس لما لم يمضه السيد عدم امضاء مادامى اى ما دام لم يجز السيد، فتدبر فإنه دقيق.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٧

...

و يؤيد ما ذكرناه من كون المراد من العصيان فيهما العصيان الوضعى: تمثيله عليه السلام

لعصيان الله تعالى فى الصحيح الثانى بالنكاح فى العدة و اشباهه.

فتحصل: انه لا دليل على دلالة النهى التحريمى على الفساد.

و مما ذكرناه ظهر انه لا يدل النهى عن المسبب على الصحة ايضا، لانه قد استدلل لذلك بوجهين: الاول: انه يعتبر فى متعلق النهى القدرة، و لا يكاد يقدر على المسبب الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة.

الثانى: النصوص المتقدمة، بتقريب انها صريحة فى ان عصيان السيد لا يستلزم بطلان النكاح، و بما ان عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى، يستفاد منها ان عصيانه تعالى لا يستلزم الفساد، و أما عصيانه تعالى المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام لم يعص الله فلا بد ان يراد به العصيان الوضعى.

و كلاهما فاسدان،

أما الاول: فلانه يتم لو كان متعلق النهى الاعتبار القائم بالشارع، و قد عرفت عدم معقولية ذلك، و إنما المتعلق له الاعتبار القائم بالمتابعين و هو مقدور و ان لم يكن صحيحا.

و أما الثانى: فلتوقفه على ان يكون المراد من العصيان فى كل من الموردین معنى يغير ما يراد منه فى الآخر، و قد عرفت فساد ذلك ايضا.

فتحصل: ان النهى التحريمى عن المعاملة لا يستلزم فسادها و لا صحتها، و لا بد من الحكم بأحدهما من التماس دليل آخر.

و أما القسم الرابع: و هو النهى التشريعى فملخص القول فيه: إنه إن تعلق نهى بمعاملة خاصة فهو لا-محالة يكون دالا على فسادها و عدم مشروعيتها و أما المعاملة التى لا يعلم مشروعيتها و لا دليل عليها إذا أتى بها بما أنها مشروعة فمقتضى عموم النهى عن التشريع حرمتها، و مقتضى اصالة عدم الانتقال هو البناء على الفساد ما لم ينكشف كونها ممضاه، و إنما الكلام فيما لو انكشف كونها

مشروعة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨

و كيف كان،

## فالاكتساب المحرم أنواع

### إشارة

نذكر كلا منها في طي مسائل ثمان:

الأولى:

[النوع الأول] الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى.

### و فيه مسائل:

الأولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر،

### إشارة

لحرمة و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعه محللة مقصودة (١) فيما عدا بعض أفراده كبول الابل

فعلى المختار من عدم دلالة النهى النفسى المتعلق بالمعاملة على الفساد صحت هذه المعاملة، و أما على ما اختاره المحقق النائنى تبعا للمشهور من دلالة على الفساد فلا- بد له من الالتزام بالفساد بناء على ان المحرم فى المقام، إذا لا فرق بين تعلق نهى خاص بمعاملة خاصة و بين انطباق عنوان عام محرم عليها، فإن المبغضية إن استلزمت الفساد فهو فى الموردين، و الا فكذلك، و بذلك ظهر أن اختيار المحقق النائنى قدس سره الصحة فى الفرض، و عدم دلالة النهى التشريعى على الفساد لا ينطبق على مسلكه، فليكن ما أطلنا الكلام فيه و حققناه فى المقام على ذكر منك لانه ينفع فى كثير من الفراغ الآتية.

المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه

(١) لا يخفى ان المصنف قدس سره خلط فى المقام بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعية كما صنع ذلك فى المباحث الآتية، و ظاهر كلامه كون كل من الحرمة و النجاسة و عدم الانتفاع دليلا على كلا الحكمين و عليه، فلا بد من التعرض لكلا الحكمين، و ما ذكر مدركا لهما.

و الكلام يقع اولاً فى الدليل على الحرمة التكليفية.

ثم فى ما استدل به على الحرمة الوضعية.

أما المقام الاول: فقد استدل لها بوجوه:

الاول: انه نجس و يحرم بيع النجس كما دل على ذلك قوله عليه السلام فى خبر تحف العقول او

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩

...

شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و امساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام «١».

و فيه اولا: ما تقدم من انه ضعيف السند غير مجبور بعمل الاصحاب.

و ثانيا: ان الخبر مختص بمقتضى التعليل المذكور فيه، بما اذا لم يكن للنجس منفعة محللة، و ستعرف ان للبول منفعة محللة فلا يشملها الخبر.

و دعوى انه لا يجوز الانتفاع بالنجس بجميع منافعه، ستعرف ما فيها عند تعرض الشيخ للمسألة.

الثاني: انه حرام و لا يجوز بيع الحرام لقوله صلى الله عليه و آله في النبوى المشهور: ان الله اذا حرم شيئا، حرم ثمنه «٢».

و فيه: انه ان اريد بذلك حرمة بعض منافعه كالاكل و الشرب فالحرمة لا تستلزم عدم جواز البيع لعدم الدليل عليه، و النبوى مختص بما حرم بجميع منافعه، و لو فرض وجود دليل عليه لا بد من رفع اليد عنه و الا لزم تخصيص اكثر افراده المستهجن.

و ان اريد به حرمة جميع منافعه فهى و ان استلزمت عدم جواز البيع وضعها كما سيمر عليك الا انه لا دليل على كونها موجبة للحرمة التكليفية، و النبوى مضافا الى ضعف سنده، دال على عدم الجواز الوضعى لتعلق الحرمة بالتصرف فى الثمن، و قد مر ان مثل ذلك دليل على الفساد الوضعى مضافا الى انه ستعرف انه لا دليل على حرمة جميع منافع ابوال ما لا يأكل لحمه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع به فلا يجوز بيعه.

و فيه: ما تقدم من جواز بعض الانتفاعات به اولا.

و ان ذلك يستلزم فساد البيع كما سيمر عليك لا الحرمة التكليفية ثانيا.

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

(٢) قد تقدم مصدر هذا الحديث فى ص ١٨.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٠

الجلالة او الموطوءة. (١) فرعان: الاول: ما عدا بول الابل من ابوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور ان قلنا بجواز شربها اختيارا (٢) كما عليه جماعة من القدماء.

الرابع: الاجماع المحكى عن غير واحد من الاعاظم.

و فيه: انه من المحتمل لو لم يكن هو الظاهر استناد المجمعين الى ما تقدم من الوجوه.

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

و أما المقام الثانى: فقد استدل على الحرمة الوضعية بوجوه: الاول: نجاسته و قد عرفت ما فيه.

الثانى: حرمة و قد مر ما يمكن ان يورد عليه.

الثالث: عدم جواز الانتفاع به، فان حرمة الانتفاع به تستلزم نفي ماليتها التى لا بد منها فى تحقق البيع، و سيجىء ان بول ما لا يؤكل لحمه ينتفع به ببعض المنافع.

و أما الايرادات التى اوردها الاستاذ الاعظم فسيجىء الكلام فيها فى النوع الثالث مما يحرم التكبس به.

الرابع: حرمة بيعه تكليفا، فان حرمة المعاملة تستلزم فسادها.

و فيه: مضافا الى ما تقدم من منع الحرمة التكليفية، انه قد عرفت ان حرمة المعاملة.

لا تستلزم فسادها.

فتحصل: ان الاقوى جواز بيع بول ما لا يؤكل لحمه وضعا و تكليفا.

و منه يظهر جواز بيع بول ما يؤكل لحمه، من دون فرق بين اقسامه.

(١) الظاهر انه استثناء من قوله: و عدم الانتفاع به، و المراد ان بول ما لا- يؤكل لحمه ليس له منفعة محللة معتد بها الا بول الابل الجلالة، فان له منفعة محللة ظاهرة.

(٢) و فيه ان مجرد جواز الشرب بعد تنفر الطباع عن شربها لا- يوجب فرقا بينها و بين ابوال ما لا يؤكل لحمه لانه حينئذ لا يعد من المنافع الظاهرة، و العجيب: انه قدس سره يعترف فيما يأتي بان الاكل لا يعد من منافع الروث فلا فرق بين بول ما يؤكل لحمه و بول ما لا يؤكل لحمه، و عرفت ان الاظهر جواز بيعهما.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣١

و المتأخرين بل عن المرتضى دعوى الاجماع عليه، فالظاهر جواز بيعها (١).

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

### يحرم شرب ابوال ما يؤكل لحمه

(١) و لا- بأس تبعا للشيخ الاعظم من التعرض لحكم فرع في المقام، و ان كان غير مربوط بما وضع الكتاب له، و هو انه: هل يجوز شرب ابوال ما يؤكل لحمه اختيارا كما عن جماعة، بل عن السيد المرتضى، دعوى الاجماع عليه، ام لا يجوز، ام يفصل بين بول الابل و غيره فيجوز في الاول خاصة؟ و قد استدلل للاول: بالاصل، و بما عن قرب الاسناد: عن ابي البختری، عن جعفر، عن ابيه: ان النبي صلى الله عليه و آله قال: لا بأس ببول ما اكل لحمه «١».

و لكن يرد على الاول: انه انما يرجع اليه بعد فقد الدليل.

و يرد على الثاني: مضافا الى ضعف سنده لان في طريقه وهب بن وهب الذي قال النجاشي في حقه: انه كان كذابا، انه لا ظهور له في جواز الاكل، بل الظاهر و لا أقل من المحتمل ان المراد منه طهارته و عدم نجاسته، مع انه لو سلم دلالة على ذلك يتعين تقييده بما دل على الجواز في حال الضرورة.

و استدلل للثاني بقوله تعالى: (و يحرم عليهم الخبائث «٢» بدعوى البول مطلقا من الخبائث، و بخبر سماعه، عن مولانا الصادق عليه السلام عن شرب الرجل ابوال الابل و البقر و الغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له ان يشرب؟ قال عليه السلام نعم لا بأس به «٣».

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

(٢) سورة الاعراف، آية ١٥٨.

(٣) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب الاطعمة المباحة، حديث ٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢

و إن قلنا بحرمه شربها كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخبائتها ففي جواز بيعها قولان:

من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء و التداوى بها لبعض الاوجاع لا يوجب قياسها على

و فيهما نظر: أما الاول: فلانه لم يثبت كون المراد من الخبيث هو ما تتنفر عنه الطبايع، بل الثابت خلافه، فإن كثيرا من الاشياء التي تتنفر عنها الطبايع يجوز شربها و ان لم يكن للتداوى، و قد اطلق الخبيث على العمل القبيح الذي لا تتنفر عنه الطبايع فى الآية الشريفة، بل الظاهر ان المراد بالخبيث هو ما فيه مفسدة و رداءة، و لم يثبت كون الابوال منه بهذا المعنى.

و أما الثانى: فلان التقييد إنما هو فى كلام السائل، مع انه لو كان فى كلام الامام عليه السلام لما كان يدل عليه الانباء على حجية مفهوم القيد.

فالصحيح أن يستدل له بمفهوم موثق عمار عنه عليه السلام: انه سئل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال عليه السلام: إن كان محتاجا إليه يتداوى به يشربه، و كذلك أبوال الابل و الغنم «١».

و استدل للاخير، أى الجواز فى خصوص بول الابل: بخبر الجعفرى، قال سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام: يقول: أبوال الابل خبر من ألبانها، و يجعل الله الشفاء فى ألبانها «٢».

و فيه: اولاً: انه ضعيف السند لبكر بن صالح.

و ثانياً: انه يدل على ثبوت الخير فى بولها، و هو اعم من الجواز التكليفى، إذ يمكن ان يكون ذلك من جهة كونه دواء لكثير من الامراض.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سره فى الجواب عنه من انه إنما سيق لبيان مضرية ألبانها، فغير تام، فإن ذلك يناهى ما فى ذيل الخبر، و يجعل الله الشفاء فى ألبانها.

و ما فى سائر النصوص من انها دواء من كل داء و عاهة.

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

(٢) الوسائل باب ٥٩ من أبواب الاطعمة المباحة، حد

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٣

الادوية و العقاقير، لانه يوجب قياس كل شىء عليها للانتفاع به فى بعض الاوقات (١) و من ان المنفعة الظاهرة و لو عند الضرورة المسوغة للشرب كافية فى جواز البيع و الفرق بينها و بين ذى المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بانه لا منفعة فيه و سيجىء الكلام فى ضابطة المنفعة المسوغة.

## الاكتساب بالابوال

(١) توضيح ما أفاده، انه قد يقال بعدم جواز بيعها لعدم المنفعة المحللة المقصودة

فيها، و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شىء.

و اورد عليه: بانه يتداوى بها لبعض الاوجاع، و هذه فائدة مترتبة عليها، فهى نظير الادوية و العقاقير.

لانه يوجب قياس كل شىء عليها للانتفاع به فى بعض الاوقات.

و اورد عليه: بأن هذا فى بادئ النظر، جواب نقضى و لذا قال بعضهم: ان هذا جواب لا يليق أن يذكر، إذ على الفقيه أن يدفع قياس كل شىء عليها.

و قال الاستاد الاعظم: إن التداوى بها لبعض الاوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الادوية، و انطباق الكلى على أفراد غير مربوط بالقياس.

ولكن: يمكن ان يقال: ان مراده قدس سره بذلك ان أبوال ما يؤكل لحمه بعد فرض انحصار فائدتها بالتداوى لبعض الاوجاع على ما هو مفروض الكلام، بما انها مبتدلة و لا- ينحصر التداوى بها غالباً، بل قل ما يتفق الاحتياج إليها الموجب ذلك لعدم تعلق الغرض بحفظها لا تكون عند العرف من الاموال و لا يعدون ذلك من منافعها، و لا يعتنون بمثل هذه الفائدة في ابتذال المال بازائها، و هذا بخلاف الادوية و العقاقير، و لذا ترى أنها تجلب من أقاصى البلاد و يكون بيعها و شرائها من التجارات المهمة، و الشاهد على ذلك انهم عند الاحتياج إليها يعدونها من الاموال و يعاملون عليها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤

نعم يمكن أن يقال: قوله صلى الله عليه و آله و سلم إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه، و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الاسلام، يدل على أن ضابطة المنع تحريم الشيء اختياراً، و إلا فلا حرام الا و هو محلل عند الضرورة و المفروض حرمة شرب الابوال اختياراً، و المنافع الاخر غير الشرب لا- يعبأ بها جداً، فلا- ينتقض بالطين المحرم أكله، فإن المنافع الاخر للطين اهم و اعم من منفعة الاكل المحرم، بل لا يعد الاكل من منافع الطين، فالنبي دال على انه إذا حرم الله شيئاً بقول مطلق، بأن قال يحرم الشيء الفلاني حرم بيعه، لاين تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه او الى تحريم اهم منافعه الذى يتبادر عند الاطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه، و على التقديرين يدخل الشيء لاجل ذلك، فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة، و الطين لم يحرم كذلك بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصودة منه و هو الاكل بخلاف الابوال، فانها: حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها و غيره من المنافع فى حكم العدم. و بالجملة فالانتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة فى حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه (١).

و بالجملة: بعد كون مناط المالية رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات و الازمنة، الفرق بين الابوال و الادوية و العقاقير واضح.

(١) و قد يستدل لعدم جواز بيعها: بان النبوى المتقدم: انه إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه. يدل على عدم جواز بيع ما حرم اختياراً و الا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضرورة، و المفروض حرمة شرب الابوال اختياراً.

و لكن قد عرفت ضعف سند النبوى و عدم صلاحيته للاعتماد عليه، فلا بد من الرجوع إلى القواعد، و هى تقتضى فساد بيع ما لا يكون له منفعة محللة، و صحة بيع ما له منفعة كذلك كما سيأتى تنقيح القول فى ذلك فى النوع الثالث مما يكتسب به، و عليه فيجوز بيع كل ماله منفعة جائزة حين جوازها و لو كان ذلك حين الاضطرار، إذا أهل العرف يرونه فى حال الاضطرار مالا لرغبتهم إليه بلحاظ الحاجة و يبذلون المال يازائه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٥

و لا ينتقض ايضاً بالادوية المحرمة فى غير حال المرض لاجل الاضرار (١) لان حلية هذه فى حال المرض ليست لاجل الضرورة بل لاجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع.

و أما ما ينتفع به فى حال الاضرار، و لا ينتفع به حال الاختيار، فهل يجوز بيعه فى حال الاختيار مطلقاً، ام لا يجوز كذلك، ام يفصل بين الموارد؟ ووجه: اقواها الاخير، اذ لو كان للشيء منافع محرمة فى حال الاختيار، او لم تكن له منفعة، و منفعة محللة فى حال الاضطرار، و كان الاحتياج اليه قليلاً، و كان ذلك الشيء مبتدلاً لا يعد ذلك فى حال الاختيار مالا عرفاً، لا سيما اذا احتاج الى مؤنثه، و أما اذا كانت منفعته المحللة فى حال الاضطرار شائعة بان كثرت الحاجة الى التداوى به، او كانت نادرة و لكن عز وجوده و قل كلحم الافعى فيصح بيعه، لان اهل العرف يعدون ذلك الشيء مالا و يبذلون المال بازائه قبل زمان الاضطرار للتداوى به عند الابتلاء

به او يبيعه من المريض.

(١) محصل النقض انه كما ان الادوية محرمة الاستعمال في غير حال الصحة لاضرارها بالنفس، و مع ذلك يجوز بيعها لاستعمالها حال المرض. كذلك الابوال بناء على حرمة شربها في حال الصحة و الاختيار فانه لجواز استعمالها حال المرض يجوز بيعها. و اجاب عن ذلك المصنف قدس سره بقوله: ان حلية هذه في حال المرض ليست لاجل الضرورة بل لاجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع.

و فيه: ان عنوان الاضرار من العناوين الثابتة لاستعمال كل شىء من المشروبات و المأكولات زائدا عن حده، و في غير محله، حتى الخبز اذا اكل الانسان في حال الشبع و انطباقة على الادوية ايضا يكون كذلك، فهذا لا يصلح جعله مناطا للحرمة و علة لعدم جواز البيع اذ عليه لا يجوز بيع شىء من المشروبات و المأكولات.

و مع الاغماض عن ذلك، ما ذكره من الفرق غير فارق، اذ على فرض صحة سند النبوى و دلالة على ان ما حرم في حال الاختيار لا يجوز بيعه، لا وجه للفرق بين كون الحرمة ثابتة له بعنوانه الاولى او بعنوان الاضرار.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦

و مما ذكرنا يظهر ان قوله عليه السلام: في روايته تحف العقول المتقدمة، و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار (١) دون الضرورة و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها فان الاول من قبيل الابوال، و الثانى من قبيل الطين، في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها، و لا ينافيه (٢) النبوى: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم،

فباعوها (١) و اكلوا ثمنها، لان الظاهر ان الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحريم شحوم غير ما كحل اللحم علينا.

(١) و فيه ان مقتضى اطلاقه صحة بيع ما فيه جهة الصلاح حين وجودها من غير فرق بين حالتى الاختيار و الاضطرار، و ايضا من غير فرق بين كون تلك الجهة شائعة ام

### بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه

(٢) وجه التنافى هو توهم دلالة على ان استحقاق اليهود للعن انما هو من جهة بيعهم ما حرم اكله، و لو لا الملازمة بين حرمة الاكل لما كان وجه لذلك.

و اجاب عنه المصنف قدس سره بان الظاهر ان الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كحرمة شحوم غير الماكول علينا.

و اورد عليه الاستاذ الاعظم: بانه لا منشأ لهذا الظهور لا من الرواية و لا من غيرها.

و يرد عليه: ان منشأ استظهاره اسناد الحرمة الى الشحوم انفسها لا الى اكلها اذ الظاهر من اسناد الحرمة الى شىء بقول مطلق حرمة جميع منافعه.

فالصحيح ان يورد عليه: بان استظهار ذلك مع عدم كون الكلام مسوقا لبيان حرمة الشحوم في غير محله.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٧

و لكن الموجود من النبوى في باب الاطعمة عن الخلاف ان الله اذا حرم اكل شىء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه (١) و عدم الجابر له سنداً و دلالة لقصودها لزوم تخصيص ال-كثر الثانى بول الابل يجوز بيعه إجماعاً على ما فى جامع المقاصد و عن إيضاح

النافع اما لجواز شربه اختيارا (٢) كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية لجعفرى أبوال ابل خير من ألبانها «١»

و لكن يصح الجواب عن الاستدلال: بانه يحتمل ذلك اى كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لعدم معلومية كيفية حرمة الشحوم عليهم، فلا يمكن رفع اليد عن الادلة الاخر بهذا الخبر.

(١) الظاهر زيادة كلمة (مع) و مراد المصنف قدس سره ان الخبر ضعيف السند.

و الدلالة، للزوم تخصيص الاكثر، لانه مضافا إلى ضعفه سندا و دلالة يلزم تخصيص الاكثر كى يورد عليه بانه لا وجه لضعف الدلالة سوى ذلك فتدبر.

ثم إن حمل الخبر على إرادة حرمة الاكل من المأكولات أعنى ما يقصد للاكل دون ما حرم أكله مطلقا، فلا يلزم منه تخصيص الاكثر، كما عن المحقق الايروانى قدس سره حمل تبرعى لا يصار إليه مع عدم القرينة.

بيع بول الابل

(٢) و فيه أولا انه ضعيف السند لبكر بن صالح.

و ثانيا: انه يدل على ثبوت الخير فى بولها، و هو اعم من الجواز التكليفى، إذ يمكن ان يكون ذلك من جهة كونه دواء لكثير من الامراض.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سره فى الجواب عنه، من انه إنما سيق لبيان مضرية ألبانها.

فغير تام فإن ذلك ينافى ما فى ذيل الخبر و يجعل الله السفاء فى ألبانها و ما فى ساير النصوص من أنها دواء من كل داء و عاهة.

(١) الوسائل باب ٥٩ من أبواب الاطعمة المباحة، حدى

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٨

و أما لاجل الاجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الاستشفاء كما يدل عليه (١) رواية سماعه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الابل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب؟ قال عليه السلام: نعم لا بأس «١» و موثقة عمار عن بول البقر يشربه الرجل قال إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه فلا بأس به كذلك بول الابل و الغنم «٢» لكن الانصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختيارا (٢) أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن اجماعيا كما يظهر من مخالفة العلامة فى النهاية.

و ثالثا أبوال ابل بما انها مبتدلة و لا ينحصر التداوى بها غالبا بل قل ما يتفق الاحتياج اليها، بعد فرض انحصار فائدها بالتداوى لبعض الاوجاع، الموجب لذلك لعدم تعلق الغرض بحفظها لا تكون عند العرف من الاموال و لا يعدون ذلك من منافعها، و لا يعتنون بمثل هذه الفائدة فى ابتدال المال بإزائها.

و بالجملة بعد فرض كون مناط المالية المصححة لجواز البيع رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات و الازمنة عدم جواز بيع الابوال واضح.

(١) و فيه اولا ان التقييد فى كلام السائل لا فى كلام الامام عليه السلام.

و ثانيا انه لو كان فى كلام الامام عليه السلام لما كان يدل عليه البناء على حجية مفهوم القيد.

نعم موثق عمار يدل عليه بمفهوم الشرط.

(٢) و يرد عليه انه لو كان للشىء منافع محرمة فى حال الاختيار او لم تكن له منفعة،

و منفعة محللة فى حال الاضطرار و كانت تلك المنفعة شائعة بأن كثرت الحاجة إلى التداوى به او كانت نادرة و لكن عز وجوده و



قل كلحم الاغعى يصح بيعه فى حال الاختيار لان اهل العرف يعدون ذلك الشىء مالا و يبذلون المال بإزائه قبل زمان الاضطرار للتداوى به عند الابتلاء به او بيعه من المرض نعم ما أفاده يتم فى بول الابل كما مر

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٩

و ابن سعيد فى الزهة قال (١) فى النهاية: و كذلك البول يعنى يحرم بيعه و ان كان طاهرا للاستخبات كأبوال البقر و الابل و ان انتفع به فى شربه للدواء لانه منفعة جزئية نادرة فلا يعتد به (انتهى) أقول: بل لان (٢) المنفعة المحللة للاضطرار و إن كانت كلية لا يسوغ البيع كما عرفت.

### الثانية يحرم بيع العذرة من كل حيوان على المشهور

#### إشارة

(٣) بل فى التذكرة كما عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الاخبار رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السحت، نعم فى رواية محمد بن مضارب لا بأس ببيع العذرة.

(١) لا ظهور لكلام العلامة قدس سره فى عدم جواز البيع على تقدير حرمة شربه اختيارا خاصة، بل يحتمل أن يكون مراده عدم الجواز حتى مع جواز شربه، لما ذكرناه من ان جواز الشرب ليس مناط المالية فراجع.

(٢) الصحيح ما ذكره العلامة قدس سره كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه فى بعض الحواشى السابقة ضابطا لجواز البيع فراجع.

حكم بيع العذرة

(٣) هذا هو المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل عن صريح غير واحد كالعلامة و صاحب الجواهر و غيرهما، و ظاهر آخرين، دعوى الاجماع عليه.

و أما النصوص الواردة فى المقام فهى على طائفتين:

الاولى: ما تدل على عدم جواز البيع و كون ثمن العذرة من السحت، كخبر يعقوب بن شعيب عن الامام الصادق عليه السلام ثمن العذرة من السحت «١».

الثانية: ما تدل على الجواز: كحسن محمد بن مضارب عنه عليه السلام قال: لا بأس ببيع العذرة «٢».

و أما موثق سماعة قال: سال رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر فقال: إني رجل أبيع

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٠

و جمع الشيخ بينهما (١) بحمل الاول على عذرة الانسان و الثانى على عذرة البهائم، و لعله لان الاول نص فى عذرة الانسان ظاهر فى غيرها، بعكس الخبر الثانى، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر.

العذرة فما تقول؟ قال عليه السلام حرام بيعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببيع العذرة «١».

فالظاهر أنه خبران، جمع الراوى بينهما و ذلك لوجهين: الاول: تكرار كلمة (قال) و لو كان خبرا واحدا صادرا عن المعصوم فى مجلس واحد لما كررها.

الثانى: أنه لو كان خبرا واحدا لكان للمعصوم عليه السلام ذكر المضمرة موضع المظهر و كان يقول لا بأس ببيعها، فما ذكره بعض من ان روايات الباب على طوائف فى غير محله.

بل هى طائفتان: مانعة، و جوزة.

و قد ذكر الاساطين فى مقام الجمع بين الطائفتين وجوها:

(١) الاول: ما نقله المصنف قدس سره عن شيخ الطائفة و هو حمل خبر المنع على عذرة الانسان و خبر الجواز على عذرة البهائم. و فيه: أولا- ان حمل الظاهر على نص إنما يكون جمعا عرفيا فيما إذا كانت النصوصية باقتضاء نفس الدليل كما فى أفعل و لا بأس بتركه، حيث ان الثانى نص بنفسه فى عدم الوجوب، لا فيما إذا كانت من جهة تيقن اندراج فرد أو أفراد فى الدليل من جهة مناسبة الحكم و الموضوع أو غيرها، إذ أهل العرف لا يرون مثل هذا النص قرينة على التصرف فى الظاهر.

و إن شئت قلت: ان النص الذى يكون قرينة هو النص فى تمام المدلول لا فى بعضه كما فى المقام، و ذلك فإن جعل احد الدليلين فى أمثال المقام قرينة على التصرف فى ظاهر الآخر،

اما أن يكون باعتبار معناه الظاهر، أو باعتبار بعض مدلوله الذى هو نص فيه، لا- سبيل إلى توهم الاول، فإن ظاهر كل منهما ينافى صدور الآخر و يستدعى عدم صدوره لا حملة على بعض مدلوله.

و أما بالاعتبار الثانى فإن ادعى كونه قرينة بذلك الاعتبار قبل تخصيصه به فهو كما

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٤١

و يقرب هذا الجمع (١) رواية سماعه قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام و انا حاضر عن بيع العذرة فقال انى رجل ابيع العذرة فما تقول؟ قال: عليه السلام حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذرة، «١» فان الجمع بين الحكيمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدل على ان تعارض الاولين ليس الا من جهة الدلالة فلا يرجع فيه الى المرجحات السنية او الخارجية.

ترى، و ان ادعى كونه قرينة بعده فهو دور واضح، مثلا- جعل ثمن العذرة سحت، قرينة لحمل لا بأس ببيع العذرة على عذرة غير الانسان لا يصح قبل تخصيصه بعذرة الانسان كما هو واضح، و لا بعده، فان تخصيصه بها لا وجه له سوى لا بأس ببيع العذرة الذى لا يكون قرينة على ذلك الا بعد تخصيصه بعذرة غير الانسان المتوقف على قرينة ثمن العذرة سحت، فتدبر فانه دقيق.

و ثانيا: لا نسلم نصوصية لا بأس ببيع العذرة، فى عذرة غير الانسان كما لا نسلم نصوصية ثمن العذرة سحت فى عذرة الانسان اذ جواز البيع و عدمه لا يكونان تابعين للطهارة و النجاسة، بل انما يكونان تابعين لوجود المنفعة المحللة و عدمها، و لا أقل من احتمال ذلك، و عليه فيما ان منفعة عذرة الانسان تكون ازيد للانتفاع بها فى التسميد و نحوه،

و لا اقل من التساوى، لا تصح دعوى النصوصية المذكورة كما لا يخفى.

و ثالثا: انه لو صح الحمل المذكور كان مقتضاه جواز بيع عذرة مأكول اللحم، و عدم جواز بيع عذرة غير مأكول اللحم، لا خصوص الانسان و البهائم.

و رابعا: الظاهر ان العذرة لا- تطلق على خرد البهائم بل هى حقيقة فى خصوص عذرة الانسان و لقد خرجنا فى المقام عما يقتضيه

الادب و الله تعالى مقيل العثرات.

(١) و فيه اولاً: انه لو تم ذلك فانما هو لو ثبت صدورهما من المعصوم عليه السلام في مجلس واحد لا فيما اذا صدر عنه عليه السلام في مجلسين و الراوى جمع بينهما، و قد عرفت ان الاظهر هو الثانى.

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٢

و به يدفع ما يقال من ان العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع الى المرجحات الخارجيه ثم التخيير او التوقف (١) لا- إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الامر و النهى بحمل الامر على الاباحه و النهى على الكراهه و احتمال السبزواري حمل خبر المنع على الكراهه و فيه ما لا يخفى من البعد.

و ثانياً: لا يتم ذلك و ان صدر منه عليه السلام في مجلس واحد، إذ لو لم تكن إحدى الجملتين قرينه على التصرف في الاخرى لا مناص عن الحكم بالاجمال و سقوطهما عن الاعتبار.

و دعوى ان دليل التعبد بالخبر الذى فيه الجملتان يقتضى معامله الصادر معهما المستلزمه للعمل بما و لهما.

مندفعه بأن غاية ما يدل عليه دليل التعبد صدورهما، و أما حمل كل من الجملتين على معنى لا تكون ظاهرة، فيه أو الحكم بالاجمال فهو اجنبى عنه، و لزوم اللغويه من التعبد بخبر محكوم بالاجمال لا يوجب العمل بمأولهما بعد كون دليل التعبد هى الادله العامه، بل يستلزم عدم شموله له لعدم الاثر.

و ثالثاً: ان الجمع بينهما فى روايه واحده لو سلم كونه مقتضيا للعمل بمأولهما فإنما يقتضى وجود الجمع بينهما، لا تعيين خصوص ما ذكره الشيخ قدس سره بعد كونه فى نفسه جمعا تبرعيا كسائر طرق الجمع.

(١) يعنى إذا وقعت الجملتان فى خبر واحد يكون مفادهما خاصا فيه يقيد إطلاق كل من الخبرين الشاملين لهما منعا و ترخيصا.

الثانى: ما عن كفايه السبزواري قدس سره و هو حمل خبر المنع على الكراهه.

و أجاب عنه المصنف قدس سره بقوله و لا يخفى ما فيه من البعد.

و ذكر بعضهم فى وجه استبعاد المصنف قدس سره ان خبر يعقوب صريح فى المنع إذ السحت لا يستعمل فى الكراهه بل هو فى اللغه على ما صرح به أئمة الفن، عبارة عن الحرام.

و فيه: انه قد اطلق السحت فى جمله من النصوص على ثمن ما يجوز بيعه و لكنه مكروه كثرمن جلود السباع كخبر الجعفرىات عن الامام على عليه السلام حيث عد من السحت

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٣

و أبعد منه ما عن المجلسى من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به و الجواز على غيرها (١)

ثمن جلود السباع «١» و نحوه غيره.

و كسب الحجام، كموثق سماعه عن الامام الصادق عليه السلام: السحت أنواع كثيرة: منها كسب الحجام «٢» و نحوه غيره.

و قبول الهدايه مع قضاء الحاجه كخبر العيون عن الامام الرضا عليه السلام عن آباءه عن سيدنا على عليه السلام فى قوله تعالى (أكالون للسحت) هو الرجل يقضى لآخيه الحاجه ثم يقبل هديته. «٣» إلى غير ذلك من الموارد التى يجوز فيها البيع على ما ثبت فى مواردنا فليكن المقام من تلك الموارد.

فالاولى ان يقال فى وجه بعد هذا الجمع - مضافا الى ان الالتزام بكراهة التصرف فى الثمن مع جواز بيع العذرة مخالف للاجماع المركب لا يمكن المصير إليه - إن موثق سماعه صريح فى الحرمة لا يصح حمله على الكرامة.

(١) الثالث: ما عن المجلسى قدس سره احتمالاه و هو حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع بها، و حمل خبر الجواز على بلاد ينتفع بها. و فيه: انه جمع تبرعى لا شاهد له، و كونها فى بلاد لا ينتفع بها، لا يوجب سلب ماليتها بعد الانتفاع بها فى بلاد اخر، فلا يصح جعله قرينة لهذا الحمل، اللهم الا - ان يقال انها لا تبدلها و كثرتها لا تنقل من بلد الى آخر، فتدبر. مع ان الظاهر ورود الاخبار المانعة و المجوزة سؤالا و جوابا فى صورة كون البيع سفهيا.

الرابع: حمل خبر المنع على عدم الجواز الوضعى، و خبر الجواز على الجواز التكليفى، فيكون بيع العذرة فاسدا غير محرم.

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

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

(٣) الوسائل، باب ٥ من ابواب ما يكتسب به، حدى

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٤

و نحوه حمل خبر المنع على التقيّة لكونه مذهب اكثر العامة (١).

و فيه: ان هذا الجمع ان صح بين خبرى يعقوب و ابن مضارب، لا يصح فى موثق سماعه، اذ قوله عليه السلام حرام بيعها، ظاهر فى الحرمة التكليفية، و قوله حرام ثمنها، ظاهر فى الحرمة الوضعية على ما عرفت فى ضابط دلالة النهى على الفساد.

الخامس: ما عن العلامة المامقانى من حمل خبر الجواز على الاستفهام الانكارى و هو كما ترى.

فتحصل: ان الطائفتين متعارضتان لا يمكن الجمع بينهما.

فحينئذ، قد يقال: ان خبر المنع و هو خبر يعقوب ضعيف السند. للارسال، و لجهالة على بن مسكين.

و فيه اولاه ان العلامة و ان ارسله فى المنتهى، الا انه مروى فى كتب الاحاديث مسندا، نعم ابن مسكين مجهول الا انه يمكن دعوى جبر ضعف السند بالشهرة.

و دعوى ان ابتناء الشهرة فى المقام ثابتة مع بنائهم على جواز الانتفاع بها فى التسميد و نحوه، و الشهرة الثابتة فى مطلق النجاسات انما هى فيما لا ينتفع به منفعة محللة، فيستكشف من ذلك ثبوت الشهرة فى خصوص بيع العذرة، و يؤيده تصريحهم بذلك و دعوى جماعه منهم الاجماع على المنع عن بيع العذرة خاصة.

و ثانيا: انه قد مر عدم اختصاص خبر المنع به، بل موثق سماعه ايضا دال عليه و على الحرمة التكليفية.

(١) و قد يقال: انه يحمل خبر المنع على التقيّة.

و اورد عليه: بان المنع و ان كان مذهب اكثر العامة الا انه لا يفيد، مع كون فتوى معاصر الامام الذى صدر عنه خبر الجواز و هو امامنا الصادق عليه السلام هو الجواز، فان ابا حنيفة افتى بالجواز.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٥

و الاظهر ما ذكره الشيخ لو اريد الترع بالحمل لكون اولى من الطرح و الا فرواية الجواز لا يجوز الاخذ بها من وجوه لا تخفى (١).

و فيه: ان ابا حنيفة من المفتين بالمنع فى العذرة غير المختلطة بالتراب، و انما افتى بجواز بيع المختلط و بيع السرجين و بيع البعر كما يظهر لمن راجع فقه المذاهب الاربعة.

و لكن يرد على هذا الحمل: ان مخالفة العامة انما هي من المرجحات بعد فقد جملة من المرجحات لا مطلقا.

و التحقيق ان يقال: انه بناء على ان المرجح الاول انما هي الشهرة الفتوائية، و انه مع وجودها لا يرجع الى المرجحات الاخر و لا يعارضها غيرها، يتعين في المقام تقديم خبر المنع لكونه مشهورا، و أما بناء على ان المرجح هي الشهرة الروائية لا الفتوائية، فحيث انهما معا مشهوران، و موثقا سماعه لا مرجح لاحدهما على الآخر من حيث صفات الراوي، فيتعين تقديم خبر الجواز لكونه مخالفا للعامة.

(١) الظاهر ان الوجوه المشار اليها انما هي: مخالفتها للمشهور، و للإجماعات المنقولة، و لفتوى ابي حنيفة، و للروايات العامة المتقدمة، و ما عن المجلسي قدس سره من ضعف سند خبر الجواز.

اما الاول: فقد عرفت انه يوجب تقديم خبر المنع.

و أما الثاني: فالاجماع المنقول غير التعبدى لا يكون من المرجحات و التعبدى حجة مستقلة، و أما المخالفة لفتوى ابي حنيفة فقد مر ما فيها فراجع.

و أما ضعف سند خبر الجواز، فالظاهر ان منشأ تخيله خلط ابن مضارب بابن مصادف، حيث ان الاول مجهول الحال، و الثاني الذي هو الراوى حسن، و في كتب الحديث روى الخبر عن الثاني، و أما الروايات العامة فقد تقدم ما فيها، مضافا الى ما سيجيء من انها انما تدل على عدم جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به منفعة محللة، و لا تشمل ما له نفع كذلك كما في العذرة فانه ينتفع بها في التسميد كما دل عليه خبر ابي البختری المجبور ضعفه

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٦

...

بعمل الاصحاب، مع ان العام الفوق لا يوجب ترجيح موافقه على مخالفه في المتعارضين، بل لو قدم مخالفه يخصص به.

#### تتميم

و للمحقق النائيني قدس سره كلام لا بأس بذكره و حاصله: انه بناء على كون النجاسة مانعة عن صحة البيع مستقلا لا يمكن الجمع بين المتعارضين، فيتساقطان و يرجع الى عموم ما دل على عدم جواز بيع النجس، و أما بناء على ان النجاسة مانعة عن صحة البيع إذا توقف الانتفاع بالشيء على طهارته و الا فلا، فيمكن الجمع بين المتعارضين باختلاف البلاد للمناسبة بين الحكم و الموضوع، التي هي من القرائن المكتنفة بالكلام الموجب ذلك لخروج الجمع بينهما عن الجمع التبرعي، او التورعي.

و في كلامه قدس سره مواقع للنظر:

الاول: فيما ذكره بناء على مانعية النجاسة بنفسها من تساقط المتعارضين و الرجوع إلى عموم ما دل على عدم جواز بيع النجس: فإنه يرد عليه انه عند تعارض الخبرين، و عدم امكان الجمع بينهما يتعين الرجوع الى المرجح الى المرجحات، و عند فقدتها يتخير في الاخذ بأيهما شاء، و ستعرف ان الترجيح مع خبر المنع فلا وجه للرجوع إلى ذلك العموم.

الثاني: ما ذكره بناء على عدم مانعية النجاسة من الجمع بينهما باختلاف البلاد لمناسبة الحكم و الموضوع: فإنه يرد عليه، ان المناسبة إن اوجبت ظهور كل من المتعارضين فيما عليه الذي لازمه الحمل عليه حتى مع عدم المعارض فلا كلام، و إلا فالجمع يكون تبرعيا كما يظهر لمن راجع ما ذكرناه في الحشية السابقة هذا كله مضافا الى ما عرفت من أن مورد خبر المنع ايضا هو بيع العذرة في بلد ينتفع بها فيه فيدبر جيدا.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٧

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

### بيع السرجين النجس

قوله قدس سره ثم ان لفظ العذرة في الروايات ان قلنا انه ظاهر في عذرة الانسان.

بناء على جواز بيع عذرة الانسان يجوز بيع السرجين النجس مطلقاً.

و أما بناء على القول بالمنع فيها كما اخترناه، فهل يجوز بيع السرجين النجس مطلقاً أم لا، قولان: قد استدلل للاول بصدق العذرة عليه فيدل على المنع ما دل على المنع عن بيعها، و بالاخبار العامة المتقدمة، و بالاجماع المدعى في محكى الخلاف و التذكرة على المنع، و بآية تحريم الخبائث، بدعوى أنها تدل على حرمة جميع الانتفاعات و منها البيع.

و في الجميع نظر.

أما الاول: فلانه بعد تصريح من اللغويين باختصاصها بعذرة الانسان لا يبقى وثوق بالصدق، و معه لا وجه للتمسك بما دل على عدم جواز بيع العذرة.

و أما الثاني: فلما عرفت في أول الكتاب من أنها ضعيفة السند لا تصلح أن يعتمد عليها في الحكم.

و ما ادعاه المصنف قدس سره من أن الاجماع المنقول هو الجابر لضعف سندها، غير تام، إذ لم يحرز استناد الاصحاب إليها كى يكون ذلك جابراً للضعف، إذ مجرد موافقة فتواهم لها لا تكون جابرة، مع أنك قد عرفت، و سيأتى تنقيح ان تلك الاخبار لا تشمل ما ينتفع به منفعة محللة.

و أما الثالث: فلان الاجماع المنقول في المقام على فرض ثبوته لا يكون اجماعاً تعبدياً إذ لا أقل من احتمال استنادهم إلى بعض ما تقدم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٨

و ربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الانسان،

لحملة أخبار المنع على عذرة الانسان و فيه نظر. (١) فرع: الاقوى جواز بيع الارواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة (٢) و عن الخلاف نفى الخلاف فيه. و حكى أيضاً عن المرتضى قدس سره الاجماع عليه.

و أما آية تحريم الخبائث فقد مر ان الخبيث عبارة عما فيه مفسدة و دنائته، لاما يتنفر الطبع منه فصدقه على السرجين غير معلوم.

مضافاً الى ما نبه عليه المصنف من أن المراد منها تحريمها أكل الخبائث لا مطلق الانتفاعات بها.

فالأظهر جواز بيعه، لعموم ادله حل البيع إلا أن يستدل لعدم الجواز بما تقدم من خبر المنع في العذرة بضميمة الاولوية او بتنقيح المناط.

(١) إذ لعله أراد بالحمل على عذرة الانسان الحمل على عذرة غير مأكول اللحم،

بل هذا هو الظاهر، كما يشهد له قوله في محكى المبسوط، فلا يجوز بيع العذرة و السرجين مما يؤكل لحمه، و في محكى الخلاف فالسرجين النجس محرم بالاجماع فوجب ان يكون بيعه محرماً.

و أما ما ذكر المحقق التقى، في وجه النظر من أن الجمع تبرعى لا يقتضى ثبوت القول بالجواز و تبعه تلميذه المحقق. فغير سديد إذ الشيخ قدس سره لا يرى ذلك تبرعيا بل يكون ما ذكره عنده جمعا مقبولا كما لا يخفى.

### بيع الأرواث الطاهرة

(٢) هذا هو المشهور بين الاصحاب على ما نسب إليهم.

و يشهد له العمومات الدالة على حلية البيع.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٩

و عن المفيد حرمة بيع العذرة و الأبقال كلها إلا بول الأبل و حكي عن سلار أيضا و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى ان تحريم الخبائث في قوله تعالى (و يحرم عليهم الخبائث) يشمل تحريم بيعها و قوله عليه الصلاة و السلام إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و ما تقدم من رواية دعائم الاسلام و غيرها، و يرد على الأول ان المراد بقرينه مقابلته لقوله تعالى (يحل لهم الطيبات) الاكل لا مطلق الانتفاع (١) و في النبوى و غيره ما عرفت من ان الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشئ بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة الروث ليست هي الاكل المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا.

و قد استدلل للمنع بما دل على عدم جواز بيع العذرة بدعوى صدقها عليها، و بالأخبار العممة، و بآية تحريم الخبائث.

و قد عرفت في الفرع المتقدم ما في جميع ذلك.

(١) أورد عليه المحقق الأرواني قدس سره بأن آية حل الطيبات كآية تحريم الخبائث و لا قرينه تخصصها بالاكل لتكون قرينه على هذه أيضا.

و أجاب هو قدس سره عن هذا الوجه بأن البيع ليس انتفاعا بالمبيع و لا تصرفا فيه حتى يقدر عند نسبة الحرمة إليه.

و يرد على ما ذكره أولا- أن آية حل الطيبات بقرينه صدرها و ذيلها ظاهرة في حلية خصوص الاكل كما يظهر لمن لاحظ الآية الشريفة.

و يرد على ما ذكره ثانيا، أى ما ذكره في الجواب عن الاستدلال: انه لو سلم ان آية تحريم الخبائث تشمل جميع المنافع يكون لازم ذلك عدم جواز البيع إذ ما لا يكون له منفعة محللة مقصودة لا يجوز بيعه، مع انه لو سلم عموم الحرمة لغير الاكل فيما ان المقدر ليس هو الانتفاع بالعين كى يصح دعوى عدم شموله للبيع، بل كل فعل متعلق بها و من جملة تلك الأفعال بيعها، فلا مناص عن تسليم شمول الآية للبيع أيضا.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٠

### الثالثة: يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف،

#### إشارة

بل عن النهاية و شرح الارشاد لفخر الدين و التنقيح الاجماع عليه (١) و يدل عليه الاخبار السابقة.

حكم بيع الدم

(١) الظاهر: أنه لا إشكال في فساد البيع إذا لم يكن له منفعة محللة، إنما الكلام فيما إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ و التسميد لبعض النباتات.

وقد استدلل للفساد في هذا الفرض بوجوه: الاول: الاخبار العامة المتقدمة الدالة على عدم جواز بيع النجس. وهو فاسد من وجوه: الاول: انه ليس في شيء من النصوص المتقدمة ما يمكن الاستدلال به في المقام إلا ما في خبر تحف العقول، وهو قوله عليه السلام أو شيء من وجوه النجس... الخ «١». و أما البقية فقد اعترف هو قدس سره باختصاصها بما إذا لم يكن للمبيع منفعة محللة مقصودة.

الثاني: ما تقدم من أن الاخبار المتقدمة كلها ضعيفة السند لا يمكن الاستدلال بشيء منها.

الثالث: ما تقدم منا، وسيعترف هو قدس سره به من أن التعليل فيه لمنع بيع شيء من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله و شربه إلى آخر ما ذكر فيه يدل على ان المانع حرمة الانتفاع لا النجاسة من حيث هي فمع فرض ترتب منفعة محللة على النجس يجوز بيعه، مع انه لو سلم ظهوره في عدم جواز بيع النجس مطلقا يقع التعارض في أمثال المقام مما ينتفع به منفعة محللة، بين هذه الجملة منه وبين قوله عليه السلام و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات المقتضى للصحة، و بما ان التعارض ليس بين روايتين بل جملتين من رواية واحدة، لا سبيل إلى الرجوع إلى المرجحات، بل تتساقطان و يرجع الى عموم ما دل على جواز البيع.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥١

...

الثاني: ان بيع الدم إعانة على الاثم فيكون محرما.

وفيه: مضافا الى ما سيجيء من عدم حرمة الاعانة على الاثم، و إلى ما تقدم من عدم ملازمة الحرمة للفساد، ان النسبة بين بيع الدم و بينها عموم من وجه، إذ قد يشتري الدم لغير الاكل بل للتسميد و نحوه.

الثالث: ما دل من الكتاب و السنة على حرمة الدم كقوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة و الدم «١» بضميمة النبوي: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمه.

فيه: مضافا الى ما تقدم من ضعف سند النبوي، ان المراد من حرمة الدم حرمة اكله خاصة و قد مر عدم الملازمة بين تلك و بين الفساد.

الرابع: مرفوع ابي يحيى الواسطي قال: مر امير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة اشياء من الشاء، نهاهم عن بيع الدم... الخ «٢».

و اورد عليه الاستاذ الاعظم: بانه ضعيف السند، و باختصاصه بالدم النجس، و بان الظاهر منه ارادة عدم جواز البيع للاكل فقط - تكليفا او وضعا ايضا - كما نبه على ذلك العلامة الانصاري قدس سره.

و الجميع نظر:

اما الاول: فلان ضعفه مجبور بعمل الاصحاب و افتائهم بعدم الجواز، فعن النهاية و المبسوط و المراسم: ان المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس، و عن التذكرة: دعوى الاجماع على عدم بيع نجس العين.

و أما الثاني: فلانه لا محذور في الالتزام بذلك. بل ظاهر الفتاوى ايضا كالنص هو ذلك.

و أما الثالث: فلانه لا وجه لهذه الدعوى سوى دعوى الانصراف و مناسبة سياق اخواته، و كلتا الدعويين كما ترى.



(٢) الوسائل، باب ٣١، من ابواب الاطعمة المحرمة، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٢

### فرع: و أما الدم الطاهر

اذا فرضت له منفعة محللة كالصبيغ و قلنا بجوازه ففي جواز بيعه وجهان: اقواهما الجواز. لانها عين طاهرة ينفع بها منفعة محللة. (١) و أما مرفوعة الواسطى المتضمنة لمرور امير المؤمنين عليه السلام بالقصابين و نهيهم عن بيع سبعة: بيع الدم و الغدد و اذان الفؤاد و الطحال، الى آخرها (٢) فالظاهر ارادة حرمة البيع للاكل، و لا شك في تحريمه لما سيجىء من ان قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه (٣) و صرح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستخباته. و لعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الاكل المحرم.

فتحصل: ان الاظهر عدم جواز بيع الدم النجس، هذا في غير دم الانسان.

و أما دم الانسان فالكلام فيه محرر في (المسائل المستحدثة).

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

و لكن قد يقال بعدم جوازه، و لا وجه له سوى توهم انه مما تقتضيه آية تحريم الخبائث و قد مر ان الخبيث عبارة عن ما فيه مفسدة و دناءة، و ليس المراد به ما يتنفر منه الطبع، مضافا الى ما تقدم ايضا من اختصاصها بالاكل.

و قد يقال: انه على القول بجوازه لا يجوز البيع، و غاية ما قيل في وجه عدم الجواز مضافا الى ما تقدم الذي عرفت ما فيه: ان الصبيغ و كذا ما شابهه ليس من المنافع الشائعة للدم، فيصح ان يقال: انه شيء لا ينتفع به منفعة محللة فيشمله النبوى: ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه. لكنك عرفت ان النبوى ضعيف السند، و القواعد تقتضى صحة بيع كل ما له منفعة شائعة كانت ام نادرة. فالظاهر جواز بيعه.

(١) قد ظهر مما مر من عدم الفرق بين النجس و الطاهر بعد وجود المنفعة المحللة الموجبة للمالية عرفا.

(٢) قد مر من حمل الدم في المرفوعة على الدم النجس.

(٣) سيجىء البحث في ذلك في مسألة بيع العنب بقصد ان يجعل خمرا.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٣

### الرابعة: لا إشكال في حرمة بيع المنى

لنجاسته و عدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم (١).

بيع المنى

(١) تنقيح القول في المقام يستدعى البحث في شقوق بيع النطفة التي عنوانها المصنف في الكتاب و هي ثلاثة:

الاول: بيع المنى اذا وقع في خارج الرحم.

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

الثالث: في بيع عسيب الفحل و هو ما في الصلب من الماء و يسمى بالمضامين.

اما الموضوع الاول: و هو بيع المنى اذا خرج و وقع في خارج الرحم و المصنف قدس سره حكم بحرمة لنجاسته، و عدم الانتفاع به.

و لكن يرد على الوجه الاول ما قد تقدم مرارا و يعترف به المصنف في بيع الميته ان النجاسة من حيث هي ليست مانعة عن صحة البيع.

و يرد على الوجه الثاني ان المراد من عدم الانتفاع ان كان حرمة الانتفاع بالنجس مطلقا كما عن التنقيح الاجماع عليها فهي ممنوعة كما مر.

و ان اريد به عدم الانتفاع خارجا فلا يكون مالا فلا يصح بيعه.

فهو غير تام في هذا العصر حيث انه يمكن ان ينتفع بالمنى الواقع في خارج الرحم في الظروف الخاصة في المصانع الحديثة او بالتركيب مع نطفة الانثى فتصير بذلك مالا يرغب فيه و يبذل بازائه المال و قد شعبنا الكلام في ذلك في كتابنا المسائل المستحدثة. نعم اذا القيت النطفة في خارج الرحم في مكان و زمان خاص لم يكن الانتفاع بها لا يصح بيعها لعدم جواز بيع ما ليس له منفعة و لو نادرة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٤

و لو وقع فيه فكذلك لا- ينتفع به المشتري، لان الولد نماء الام في الحيوانات عرفا و للأب في الانسان شرعا. (١) لكن الظاهر ان حكمهم (٢) بتبعيته الام متفرع على عدم تملك المنى و الا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمتعين التعليل بالنجاسة. (٣) لكن قد منع بعض من نجاسته اذا دخل من الباطن الى الباطن.

(١) هذا هو الموضوع الثاني في المسألة، و هو بيع المنى بعد ما وقع في الرحم.

فقد استدل لعدم جواز بيعه بوجوه:

الاول: انه لا ينتفع به المشتري، اذ الولد نماء الام في الحيوانات عرفا، فبمجرد وقوع المنى في الرحم يصير ملكا لملك الانثى بالتبعيه، فلا يجوز بيعه لا من صاحب الام و لا من غيره.

(٢) و فيه: مضافا الى ما ذكره المصنف من انه بناء على تملك المنى يكون هو كالبذر المغروس في ارض الغير يتبعه الذرع.

انه لو سلم كون الولد نماء الام في غير الانسان، يمكن تصحيح شراء صاحب الانثى بانه لا وجه لعدم جوازه سوى كونه نماء ملكه و هو انما يمنع عن شرائه بعد الاستقرار في الرحم لا قبله، لانه يكفي في المنفعة حصول الولد في ملك المشتري فتدبر.

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

(٣) الثاني: انه نجس فلا يجوز بيعه.

و فيه: اولاً: لا نسلم نجاسته اذا دخل من الباطن الى الباطن كما هو المفروض.

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

الثالث: الجهالة، و المراد بها هو الجهل بالحصول و صيرورته ولدا لا الجهل بالكم، و عليه فالإيراد على هذا الوجه كما عن جمع من المحققين كالمحقق الايرواني و الاستاذ الاعظم

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٥

و قد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم (١).

و غيرهما من أن الجهالة إنما توجب المنع فيما كان المطلوب فيه الكم و تختلف القيمة باختلاف الكم و الكيف دون مثل المقام، في غير محله.

الرابع: عدم القدرة على التسليم.

و يرد عليه: ما أوردوه من ان تسليم كل شيء بحسب حاله، و هو فى المنى وقوعه فى الرحم و هو حاصل فى الفرض. و يشهد لعدم جواز البيع - مضافا إلى الجهالة - ما عن الصدوق فى معانى الاخبار روايته بسند متصل عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم انه نهى عن المجر و هو ان يباع البعير او غيره بما فى بطن الناقة، و نهى عن الملائيح و المضامين، فالملائيح ما فى البطون و هى الاجنة، و المضامين ما فى أصلاب الفحول، و كانوا يبيعون الجنين الذى فى بطن الناقة و ما يضرب الفحل فى عام أو أعوام «١». و مصحح محمد بن قيس عن مولانا الباقر عليه السلام لاتباع راحلة عاجلة بعشر ملائيح من أولاد جمل فى قابل «٢». و عن العلامة قدس سره: ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم نهى عن بيع الملائيح و المضامين. و بما ان النهى عن المعاملة ظاهر فى الفساد لا الحكم التكليفى فلا يستفاد من هذه النصوص إلا بطلان البيع. فتحصل: ان الاظهر عدم جواز بيعه.

(١) هذا هو الموضوع الثالث و يشهد لعدم جواز بيعه امور: الاول: جهالته، بالمعنى المتقدم.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب عقد البيع و شروطه، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ١٠ من أبواب عقد البيع و شروطه، حديث ٣.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٥٦

...

و الايراد عليه بأنه إنما يعتبر العلم بعوضى المعاملة من جهة الغرر المرتفع بالعلم بالطروقة و الاجتماع فلا تضر الجهالة كما عن الاستاذ الاعظم. فى غير محله إذ الغرض المهم المترتب على عسيب الفحل الموجب لصيرورته مالا إنما هو صيرورته ولدا، لا مجرد الطروقة و الاجتماع، فمع الجهل بذلك لا ريب فى صدق الغرر. الثانى: عدم القدرة على التسليم، إذ الموجود فى أصلاب الفحول غير مقدور على تسليمه، فتدبر، فإن ذلك لا يخلو عن إشكال. الثالث: جملة من النصوص: كالموثق المروى عن الجعفرىات عن سيدنا على عليه السلام و قد عد من السحت ثمن اللقاح و عسب الفحل و جلود السباع «١».

و مصحح محمد بن قيس المتقدم و نحوهما غيرهما.

و أورد على الاستدلال بها: ان فى المقام طائفة اخرى من النصوص تدل على جواز إكراء التيوس و نفي البأس عن أخذ أجورها: كموثق معاوية عن مولانا الصادق عليه السلام - فى حديث - قال: قلت له: أجر التيوس؟ قال: ان كانت العرب لتعاير به و لا بأس «٢».

و خبر حنان بن سدير قال: دخلنا على ابى عبد الله عليه السلام و معنا فرقد الحجام فقال له:

إن لى تيسا أكرهه فما تقول فى كسبه؟ قال عليه السلام كل كسبه فإنه لك حلال «٣».

و الجمع بين الطائفتين يقتضى حمل الطائفة الاولى المانعة على الكراهة.

وفيه: ان الطائفة المجوزة إنما تدل على جواز الاجارة و المانعة تمنع عن البيع، و لا دليل على اتحاد حكمهما، بل مقتضى القاعدة هو الالتزام بالمنع عن البيع و جواز الاجارة، كما لعل هذا هو المشهور بين الاصحاب.

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

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

(٣) الوسائل باب ١٢ من أبواب ما يكتسب به، حدى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٧

كما أن الملايح هو ماؤه بعد الاستقرار، كما فى جامع المقاصد و عن غيره (١) و علل فى الغنية بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة على التسليم (٢).

و أما الايراد على موثق الجعفریات بأنه فى نفسه ظاهر فى الكراهة لاشتماله على جلود السباع التى لا إشكال فى جواز بيعها. ففى غير محله لما حققناه فى محله من أن ثبوت الترخيص فى بعض الامور التى نهى عنها لا يصلح دليلا على الجواز فيما لم يدل دليل على الترخيص فيه.

و حمل الطائفة المانعة على التقيّة، مضافا إلى انه لا وجه له، إذ موافقة العامة من مرجحات إحدى الحجّتين على الاخرى بعد فقد جملة من المرجحات لا من مميزات الحجّة عن اللاجئة، ان المسألة محل الخلاف بين العامة أيضا.

(١) قال فى جامع المقاصد فى مسألة بيع العسيب: و الفرق بينه و بين الملايح أن المراد بها النطفة بعد استقرارها فى الرحم. و العسب هى قبل استقرارها و المجر أعم من كل منهما الظاهر أن المقصود ببيع الملايح و المضامين بيع ما تكون أو يتكوّن أو يولد حيوانا من هذا الفحل أو من هذه الناقة لا بيع النطفة و الماء المبحوث عنه هنا.

(٢) قال فى الغنية: و لما ذكرنا من الشرطين نهى أيضا عن بيع حبل الحبله و هو نتاج التاج، و عن بيع الملايح و هو ما فى بطون الامهات و عن بيع المضامين و هو ما فى أصلاب الفحول، لان ذلك مجهول غير مقدور على تسليمه.

و أنت ترى أن محط نظر الغنية ببيع الملايح و المضامين، و قد عرفت أنهما غير بيع النطفة المبحوث عنه هنا.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٥٨

المعاوضة على الميته

### الخامسة: يحرم المعاوضة على الميته و أجزائها التى تحلها الحياة

#### إشارة

من ذى النفس السائلة (١) على المعروف من مذهب الاصحاب و فى التذكرة كما عن المنتهى و التنقيح الاجماع عليه. و عن رهن الخلاف الاجماع على عدم ملكيتها.

(٢) و يدل عليه- مضافا إلى ما تقدم من الاخبار- ما دل على أن الميته لا ينتفع بها، منضمّا إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة فى المبيع لثلا يدخل فى عموم النهى عن أكل المال بالباطل.

(١) لا- خلاف بين الاصحاب فى حرمة بيع الميته و أجزائها التى تحلها الحياة من ذى النفس السائلة بل عن التذكرة، و المنتهى، و التنقيح الاجماع عليها و عن الخلاف، و التذكرة، و المستند دعوى الاجماع على حرمة بيعها وضعًا و تكليفاً.

و استدلل لها بوجوه: الاول الاجماع.

و فيه: انه ليس إجماعا تعديا بل الظاهر ان مدرّك المجمعين هو الوجوه المذكورة التى ستمر عليك ان شاء الله تعالى.

الثانى: الاخبار العامة المتقدمة.

و فيه: ما تقدم من أنها ضعيفة السند لا يعتمد على شىء منها، و لم يحرز استناد الاصحاب إليها فى المقام كى ينجر ضعفها.

(٢) الثالث: ما ذكره المصنف قدس سره قال: ما دل على ان الميته لا ينتفع بها منضمّا إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة فى المبيع.

فالكلام فى موردین: الاول: حکم الانتفاع بالمیة. الثانی حکم بیعها.

أما المورد الاول فقد استدل لعدم جواز الانتفاع بالمیة مضافا إلى الاجماع و الاخبار العامة المتقدمة الذين عرفت ما فیهما بوجهین.

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

و یرده ما سیأتى عند تعرض المصنف لتلك المسألة.

منهاج الفقاهة (للروحانی)، ج ١، ص: ٥٩

...

٢- النصوص الدالة على ان المیة لا ینتفع بها.

کموتق سماعه سألته عن جلود السباع أ ینتفع بها فقال: إذا رمیت و سمیت فانتفع بجلده و أما المیة فلا «١».

و خبر على بن مغیره قلت لابی عبد الله علیه السلام المیة ینتفع منها بشیء قال: لا.

(الحديث) «٢» و نحوهما غیرهما.

و قد یقال إن هذه النصوص و ان دلت على عدم جواز الانتفاع بها مطلقا، إلا انه یختص بما یعد استعمالا عرفا كما عن کاشف الغطاء

قدس سره.

و أورد علیه الشیخ: أنه لیس فى النصوص ما ینهى عن خصوص الاستعمال حتى یقال باختصاص تلك النصوص بقرینة إضافة

الاستعمال إلى المیة بالاستعمال فیما یكون المقصود منه، فالایقاد بالمیة و سد ساقیة الماء بها و إطعامها لجوارح الطیر غیر مشمولة

لها،

و بعبارة أخرى: انصراف الاستعمال إلى الاستعمال المعهود المتعارف من كل شیء بل المنهى عنه ما یكون انتفاعا بها.

نعم یمکن ان یقال: إن مثل هذه الاستعمالات ای غیر المعهودة من كل شیء لا تعد انتفاعا تنزیلا لها منزلة المعدوم.. فالمنهى عنه هو

الانتفاع بالمیة بالمنافع المقصودة التى تعد عرفا غرضا من تملك المیة لو لا كونها میة.

أضف إليه أن الانتفاع المنفى فى المیة و ان كان مطلقا فى حیز النفی إلا ان اختصاصه بما ادعیناه من الاغراض المقصودة من الشیء

دون الفوائد المترتبة من دون ان تعد مقاصد لیس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتى یمنع انصراف المطلق فى خبر النفی بل من جهة

التسامح، و الادعاء العرفی تنزیلا للموجود منزلة المعدوم، فإنه یقال للمیة مع وجود تلك الفوائد فیها أنها مما لا ینتفع به.

(١) الوسائل باب ٣٤ من أبواب الاطعمة المحرمة، حدیث ٤.

(٢) الوسائل باب ٣٤ من أبواب الاطعمة المحرمة، حدیث

منهاج الفقاهة (للروحانی)، ج ١، ص: ٦٠

...

و فیہ انه لا ریب فى ظهور النهی عن الانتفاع بعنوان من العناوین فى ان المنهى عنه

هو ما یقصد منه من المصارف لا ما یقصد من المادة المشتركة، إلا ان ما یقصد من العنوان أيضا على قسمین: الاول المنافع الشائعة.

الثانى المنافع النادرة.

و الثانى: أيضا على قسمین: الاول ما لا یعد منفعة له من جهة مزاحمته مع ما هو أهم منه كإطعام اللحم للطيور،

فإنه منفعة للحم إلا انه لاجل مزاحمته مع الاكل لا یحسب من منفعه.

الثاني: ما لا يعد منفعة له في نفسه و لو مع عدم المزاحم، و ما ذكره قدس سره يتم في القسم الثالث و لا يتم في القسم الثاني إذ لا وجه له فيه الا الانصراف الذي لا يصلح للتقييد لكونه بدويا زائلا بأدنى النفات.

و أما قوله قدس سره (حتى يمنع انصراف المطلق.. الخ) فقد اورد عليه بعض الاعاظم بان الوقوع في حيز النفي لا يمنع الانصراف في المنفى، اذ شان أداة النفي إفادة العموم فيما المنفى ظاهر فيه، سواء كان الظهور بالوضع أو الانصراف أو القرائن.

وفيه: ان ما ذكره قدس سره يتم بناء على عدم كون النكرة الواقعة في حيز النفي ظاهرة في العموم وضعا كما هو الحق، او على توقف دلالة أداة العموم عليه على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، و إلا فلا يتم كما لا يخفى.

و لكن يرد عليه: ان المطلق في المقام واقع في حيز النهى و عليه فلا- فرق بين كون الحكم تحريما أو وجوبيا في اختصاصه بما ينصرف إليه المتعلق.

و أما قوله: (و الادعاء العرفي ... الخ) فليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصداق حتى يقال بأن المسامحات العرفية في المورد تضرب على الجدار، بل مراده ان الانتفاع بمثل المنافع المذكورة ليس انتفاعا، و بعبارة اخرى: مفهوم الانتفاع بحسب المتفاهم العرفي لا يشمل حقيقة أمثال هذه الانتفاعات، فلا وجه للايراد عليه.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٦١

و خصوص عد ثمن الميته من السحت في رواية السكوني (١).

و لكن بما انه وردت في الميته روايات «١» دالة على جواز بعض الانتفاعات بها،

كإذابة الآلية و الاسراج بها و الاستقاء بجلدها و غير ذلك من ما ورد فيه النص يتعين حمل ما تضمن انه لا ينتفع بالميته على ارادة المنع عن استعمالها فيما يشترط بالطهارة دون مطلق الاستعمال.

و أما المورد الثاني فقد استدل لعدم جواز البيع بما دل على ان الميته لا ينتفع بها.

وفيه ان الاستدلال بهذه النصوص، ان كان من جهة اثبات عدم حلية الانتفاع بها اللازمة في صحة البيع، فيرد عليه: ان الكلام في المقام فرع جواز الانتفاع بها، و ان كان من جهة ان النصوص كما تدل بالدلالة المطابقة على عدم جواز الانتفاع بها تدل بالدلالة الالتزامية على عدم جواز بيعها لاشتراط صحة البيع بكون المبيع ذا منفعة محللة،

و لو دل الدليل على جواز بعض الانتفاعات بها كما هو المفروض فانما يوجب ذلك التخصيص في الدلالة المطابقة فتبقى الدلالة الالتزامية على حالها، فيرد عليه ما حققناه في محله من ان الدلالة الالتزامية كما تكون تابعة للدلالة المطابقة وجودا كذلك تكون تابعة لها حجية.

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

(١) الرابع: النصوص الخاصة كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام (السحت ثمن الميته) «٢».

(١) الوسائل، باب ٣٤، من ابواب الاطعمة المحرمة و باب ٣٠ من ابواب الذبائح.

(٢) الوسائل، باب ٣٤، من ابواب الاطعمة المحرمة، حديث (١).\*

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٦٢

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل رواية الصقيل، قال: كتبوا الى الرجل: جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لا- تجارة غيرها و نحن مضطرون اليها. و انما غلافها من جلود الميته من البغال و الحمير الالهية لا يجوز في اعمالنا غيرها. فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بايدينا و ثيابنا و نحن نصلى في ثيابنا؟ و نحن محتاجون الى جوابك في المسألة يا سيدنا

لضرورتنا اليها.

فكتب عليه السلام: (اجعلوا ثوبا للصلاة) (حديث) (١) و نحوها رواية اخرى بهذا المضمون و لذا قال في الكفاية و الحدائق ان الحكم لا يخلو عن اشكال.

و لا وجه للخدشة في سنده: اذ ليس في سنده من يمكن القول بعدم حجية خبره سوى النوفلى و السكونى - و هما ثقتان على الاظهر - و ان قيل ان الاول صار غالبا في آخر عمره و الثانى عامى.

و ما رواه الصدوق باسناده عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام: يا على (من السحت ثمن الميتة) «١».

و موثق الجعفرىات عن سيدنا على عليه السلام: (من السحت ثمن الميتة) «٢».

و مرسل ابن بابويه: (و ثمن الميتة سحت) «٣».

و لا يبعد دعوى كون هذه الروايات رواية واحدة مروية بطرق متعددة.

و تدل على المنع - مضافا الى ذلك - النصوص الدالة على المنع عن بيع اليات الغنم المقطوعة كصحيح البنظى عن مولانا الرضا عليه السلام عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها و هى احياء أ يصلح له ان ينتفع بما قطع؟ قال عليه السلام: نعم يذبيها و يسرج بها و

لا يأكلها، و لا يبيعها «٤». و نحوه خبر ابن جعفر عن اخيه عليه السلام «٥».

(١) و بازاء هذه النصوص خبر الصيقل و ولده «٦» الذى توهم دلالة على الجواز

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

(٢) الوسائل، باب ٥، من ابواب ما يكتسب به، حديث ٩-٨.

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

(٤) الوسائل، باب ٥، من ابواب ما يكتسب به، حديث ٩-٨.

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٦٣

و يمكن ان يقال: ان مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيوف على ان يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد.

فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيوف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال (١) و لذا جوز جماعة منهم الفاضلان فى النافع و الارشاد على ما حكى عنهما الاستفتاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع ان الجواب

لا ظهور فيه فى الجواز الا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضا خصوصا فى المكاتبات المحتملة للتقية (٢).

المذكور فى المتن.

و قد ذكروا فى بيان الجمع بينه هذه النصوص و بيان المراد من خبر الصيقل وجوها:

(١) و

(٢) ما فى المكاسب من عدم دلالة خبر الصيقل على الجواز، فلا معارض لنصوص المنع بدعوى ان مورد السؤال عمل السيوف و بيعها

و شرائها لا خصوص الغلاف مستقلا ولا في ضمن السيف، مع ان الجواب لا ظهور له في الجواز الا من حيث التقرير غير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتملة للتقية.

و لكن الاظهر فساد كلتا الدعويين:

اما الاولى: فلان الظاهر من السؤال هو السؤال عن حكم بيع الاغمد، اذ الظاهر رجوع ضمير عملها الى جلود الميتة، وكذلك و مسها، كما لا يخفى و هذا يوجب ظهور رجوع ضمير و شرائها، و بيعها اليها، لا إلى السيوف، فالجواب يكون ظاهرا في جواز بيعها. مع ان هذا لو تم فنما هو في هذه المكاتبه، و لا يتم في مكاتبته الاخرى قال:  
 كتبت الى الرضا عليه السلام: انى اعمل اغمد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابى فاصلى فيها؟ فكتب عليه السلام: (اتخذ ثوبا لصلاتك) «١».

و دعوى انه لم يذكر فيها البيع و الشراء، مندفعه بان الظاهر ان المسئول عنه هو

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٦٤

...

بعينه ما كان سال عنه في تلك المكاتبه كما يشهد له سؤاله ثالثا عن الامام التقى عليه السلام كما سيمر عليك مع ان عمل الاغمد ليس الا للبيع او الاصلاح.

و أما الثانية: فلان التقرير بنفسه يكفى في مقام بيان الحكم، و مجرد احتمال التقية لا يمنع عن العمل بالخبر، و الغريب انه قدس سره مع ذلك قوى الجواز بعد ما بين اختصاص النصوص المتقدمه بالنجس الذى لا ينتفع به منفعة محللة بناء على جواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة، اذ لم يظهر لى وجه عدم عمله قدس سره بنصوص المنع التى هى اخص من تلك الادلة العامة.  
 (٣) ما ذكره المحقق النائيني قدس سره و هو: ان الاخبار الواردة في حرمة بيع جلد الميتة قابلة للحمل على بيعه لما تتوقف الطهارة عليه، فتكون ارشادا لعدم قابلية الانتفاع.

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

(٤) ما ذكره بعض اعظم المحشين للمكاسب (ره) و هو: ان المنع عن البيع انما يكون بمناط الانتفاع بها فيما يحرم الانتفاع به و لو من اجل حصول التلوين بها، ثم عدم المبالاة في اتيان ما يشترط بالطهارة في تلك الحالة و الجواز بمناط الصرف في الحلال انتهى.  
 و فيه: ان هذا الجمع جمع تبرعى لا شاهد له، و تعليل المنع عن الانتفاع باليات الغنم بالاسراج بذلك لا يصلح شاهدا لحمل النصوص الواردة في البيع على ذلك كما لا يخفى.

(٥) ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (ره) و هو: ان رواية السكونى و ما بمضمونها مخصصة بمكاتبة الصيقل لأخصيتها منها، و نصوص اليات الغنم لو لم يحتمل اختصاصها بالمنع محمولة على صورة عدم الاعلام بالنجاسة حتى يسرج بها.  
 لنصوصية مكاتبه الصيقل في صورة علم المشتري، بقرينة قوله: (و لا يجوز في اعمالنا غيرها).

هذا بناء على جواز الاسراج بها، و الافتحامل نصوص المنع على صورة عدم وجود المنفعة المحللة و الجواز على صورة وجودها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٦٥

...



وفيه: ان مكاتبة الصيقل و ان كانت اخص من رواية السكوني و ما بمضمونها لاختصاصها بما ينتفع به منفعة محللة، الا انها ليست اخص من نصوص اليات الغنم لدالتها على عدم جواز البيع في خصوص هذا المورد.  
و أما نصوص اليات الغنم، فلا يصح حملها على ما ذكره لوجهين:

الاول: عدم ظهور المكاتبة في الاختصاص بصورة علم المشتري لان عدم صلاحية غير جلد الميتة لا يوجب علم المشتري الذي ليس من اهل هذا الفن بكون المبيع من جلد الميتة، مع انه تدل المكاتبة على الجواز حتى لو فرض وجود مشتر غير عالم بذلك. و ان شئت قلت: ان غلبة علم المشتري بذلك لا تصلح دليلا لاختصاص دليل الجواز بهذه الصورة بعد كونه مطلقا.  
الثاني: الظاهر ان الصيقل اراد بقوله: (و لا- يجوز في اعمالنا غيرها) انه لا بد لنا في بيع السيوف من عمل الغلاف من الجلود و بيعه معها، و لذا في سؤاله عن امامنا التقى عليه السلام قال: فصرت اعلمها من جلود الحمر الوحشية الذكية.  
(٦) اختصاص المكاتبة بصورة الاضطرار.

وفيه: ان الضمير في قوله: و نحن مضطرون اليها يرجع الى السيوف لا الجلود كما هو واضح.  
و التحقيق يقتضى ان يقال: عدم دلالة المكاتبة على الجواز، فلا- معارض لنصوص المنع، اذ الظاهر ان الصيقل لم يفهم من جواب الامام الكاظم عليه السلام حكم بيع الغلاف الذي هو من جلود الميتة، و لذا سال هذه المسألة عن الامام الرضا عليه السلام، و قد تقدمت تلك المكاتبة ايضا، و حيث انه عليه السلام اجابه بمثل جواب ابيه عليه السلام و كان مجملا لا يفهم منه شيء كتب الى الامام التقى عليه السلام هذا السؤال بعينه.

قال: كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اني كتبت الى ابيك بكذا و كذا فصعب على فصرت اعلمها من جلود الحمر الوحشية.  
الذكية فكتب عليه السلام الى كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس «١».

(١) الوسائل، باب ٣٤، من ابواب النجاسات، حديث (٤.٠٤) \*

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٦٦

هذا و لكن الانصاف انه اذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبساتين و الزرع اذا فرض عده مالا عرفا (١) فمجرد النجاسة لا تصلح علل لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمة الميتة بقول مطلق (٢) لان المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة. (٣) و ان قلنا: ان مقتضى الادلة حرمة الانتفاع بكل نجس، فان هذا كلام آخر سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات.

لكننا نقول: اذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحته ببيع، لان ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الاجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع.  
فان رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منها عن اكله و شربه، الى آخر ما ذكر فيها.

و يظهر من هذه المكاتبة ان الصيقل لم يفهم من جواب الامامين الكاظم و الرضا عليهما السلام جواب مسالته من جواز بيع ما كان يعمل و لذا ترك استعماله حتى سال عن الامام الجواد عليه السلام فبين الحق من غير اجمال و تقيه. و جوابه عليه السلام ظاهر في عدم جواز البيع.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا دلالتها على الجواز و حيث انها معارضة مع نصوص المنع و لا يمكن الجمع بينهما، فيتعين الرجوع الى المرجحات، و هي تقتضى تقديم نصوص المنع للاشهرية و غيرها من المرجحات.

فتحصل: ان الاقوى عدم جواز بيع الميتة.

(١) مع فرض وجود المنفعة المحللة لا محالة بعد مالا عرفا فلا وجه للترديد.

(٢) وفيه ان الاجماع، مضافا الى عدم ثبوته، لا يكون تعديا بل يحتمل كونه مدركيا، اضعف الى ذلك انه لا إطلاق له، و المتيقن من مورده ما لو بيع على نحو ما يباع المذكي للاكل و نحوه.

(٣) و قد مر الكلام فيه و عرفت ان النجاسة من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة المعاملة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٦٧

و مقتضى رواية دعائم الاسلام المتقدمة أيضا إناطة جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه. (١) و أدخل ابن زهرة في الغنية النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهة عدم حل الانتفاع بها.

و استدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أذن في الاستصباح به تحت السماء قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك (انتهى).

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

نعم، ذكر في التذكرة شرط الانتفاع و حليته بعد اشتراط الطهارة و استدلال للطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميتة. و الانصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا فتأمل. (٢) و يؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد، و علله في التذكرة بحل الانتفاع به. ورد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة، و تعدى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع، لان المقتضى و هو النفع موجود فيها.

(١) رواها عن الامام الصادق عليه السلام قال: الحلال من البيوع كل ما هو حلال من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و صلاح و مباح لهم الانتفاع به و ما كان محرما أصله و منهي عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه «١».

(٢) ففي الغنية في ذكر شرائط البيع قال و قیدنا بكونها مباحة تحفظا من المنافع المحرمة و يدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٦٨

و مما ذكرنا من قوة جواز بيع جلد الميتة لو لا الاجماع إذا جوزنا الانتفاع به في الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الاجرة او بعضها في مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه. (١)

## فرعان:

الأول: انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكي.

(٢) و لو باعها فإن كان المذكي ممتازا صح البيع فيه و بطل في الميتة كما سيجيء في محله.

و إن كان مشتبه بالميتة لم يجز بيعه أيضا لانه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم

الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزادة أكل المال بالباطل (٣) كما أن أكل من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

(١) ما ذكره مبنى على نجاسة أهل الكتاب نجاسة ذاتية و لكن الاقوى طهارتهم.

حكم بيع الميتة منضمه الى المذكى

(٢) فى المسألة أقوال، عدم جواز بيع الميتة منضمه إلى المذكى مطلقاً، جوازه كذلك، التفصيل بين البيع على مستحلى الميتة فالجواز وغيره فعدمه، جوازه بقصد بيع المذكى.

لا كلام فيما إذا امتازت الميتة من المذكى، و انه يصح البيع فى المذكى خاصة، إذ انضمام كل منهما إلى الآخر لا يغير حكمه. إنما الكلام فى صورة الاشتباه و عدم الامتياز، و الكلام فى هذه الصورة يقع تارة على القول بوجود الاجتناب فى الشبهة المحصورة، و أخرى على القول بعدم الوجوب و جواز ارتكاب احدهما.

(٣) أما على القول بالوجوب فقد يقال كما فى المتن بأن مقتضى القواعد العامة هو عدم جواز البيع، و ذلك لانه لا ينتفع بشيء منهما منفعة محللة، لوجوب الاجتناب عن كل منهما فكل منهما فى حكم الميتة فلا يجوز بيعهما.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٦٩

و من هنا يعلم أنه لا فرق فى المشتري بين الكافر المستحل للميتة و غيره لكن فى صححة الحل و حسنته (إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة) و حكى نحوهما عن كتاب على بن جعفر و استوجه العمل بهذه الاخبار فى الكفاية و هو مشكل (١).

وفيه: ان الاظهر جواز الانتفاع بالميتة كما حقق فى محله، فالعلم الاجمالي بكون احدهما ميتة لا يوجب لزوم الاجتناب عنهما كى يمنع من صححة البيع، مع انه لو تم ذلك فلا يقتضى فساد البيع لو اشترى برضاء زوال الاشتباه و لم يكن مأیوساً منه، أو اشترى ثم اتفق زواله، مضافاً إلى أنه لو بيع من شخصين لما وجب الاجتناب كما لا يخفى، فالصحيح أن يستدل للفساد، بأن المبيع مجهول مردد بين شيئين، و هو يضر بصحة البيع هذا بحسب القواعد.

و أما النصوص الخاصة، فيشهد للجواز إذا بيع من المستحل للميتة موثق الحلبي عن مولانا الصادق عليه السلام إذا اختلط الذكى و الميتة باعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه «١».

و حسنه عنه عليه السلام: انه سأل عن رجل كان له غنم و بقر و كان يدرك الذكى منها فيعزله و يعزل الميتة، ثم ان الميتة و الذكى اختلطا كيف يصنع؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه فإنه لا بأس به «٢».

و أجاب المصنف قدس سره عنهما بوجهين:

(١) الاول: ما ذكره بقوله و هو مشكل، و الظاهر ان جهة توهم إعراض

الاصحاب عنهما الموجب لوهنهما و سقوطهما عن الحجية، فلا يقاومان العمومات المانعة.

و ما ذكره بعض مشايخنا قدس سرهم من أن العموم المانع عن بيع الميتة لا يشمل بيعه من المستحل للانصراف، و إمكان المنع عن صدق الاكل بالباطل عرفاً مع امضاء ملكيتهم للميتة فى الجملة.

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

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٧٠

غير سديد، إذا الانصراف ممنوع، وإمضاء ملكيتهم لها أعم من جواز البيع. و لكن الاظهر حجية الروايتين و عدم الاعراض عنهما، إذ مضافا إلى أن جماعة منهم الشيخ في محكى النهاية و ابن حمزة أفتوا بمضمونهما، و جماعة آخرين من المحققين كالمحقق و العلامة و الشهيد ذكروا لهما محامل، الكاشف ذلك عن عدم طرحهم الخبرين، و إنما لم يفتوا بمضمونهما لما توهموا من مخالفتها للقواعد، و قد ادعى في محكى مجمع البرهان: ان المشهور بين الاصحاب هو العمل بما تضمنناه و الافتاء به.

و مع ذلك كله، دعوى إعراض الاصحاب عنهما و طرح الخبرين الواجدين لشرائط الحجية كما ترى. هذا من حيث السند. و أما من حيث الدلالة فقد حملهما المحقق في الشرائع على البيع بقصد المذكى تخلصا عما المستحل أيضا، مع أن هذا مستلزم للتخالف في القصد الموجب للفساد الا مع قصد المشتري أيضا ذلك، مع ان قصد المذكى يجب كون المبيع مجهولا. و لعله لذلك قال العلامة قدس سره في محكى المختلف: انهما يحملان على كون ذلك استنقاذ المال المستحل، لا يباع. و لكن يرد عليه: ان المستحل ربما يكون محترم المال كالذمي مع انه مناف للظهور.

و منه يظهر ضعف ما قيل من ان المراد بالبيع في الخبرين مطلق النقل الذى يكون بالصلح و الهبة المعوضه و نحوهما مما لا يشترط فيه المعلومية.

و أما ما ذكره المصنف قدس سره من حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التى لا تحلها الحياة، و تخصيص المشتري بالمستحل، لان الداعى له الانتفاع باللحم أيضا، و لا يوجب ذلك فساد البيع لعدم وقوع العقد عليه. منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ١، ص: ٧١ مع أن المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه يرمى بهما (١).

فرد عليه: أولا: ان مجرد قصد البائع لا يفيد بل يوجب الفساد لتخالف القصد، فلا بد من التقييد بقصد هما معا.

و ثانيا: انه لو كان الداعى للانتفاع باللحم بالاكل المحرم على المستحل أيضا بناء على ما هو الحق من ان الكفار مكلفون بالفروع لزم فساد البيع بناء على مختاره قدس سره من أن الاشتراء بداعى الحرام فاسد، هذا كله مضافا إلى ان جميع هذه المحامل تبرعية لا يصار إلى شيء منها بلا دليل و حجة.

فالصحيح فى الجواب عن الحلى: ان الانتفاع بالميته جائزة على الاقوى، مع انه لو سلم عدم الجواز لا- بد من تخصيص ما دل عليه الموجب لفساد البيع بهذين الخبرين لأخصيتهما منه، فلا وجه لرفع اليد عن ظهورهما.

الجواب الثانى الذى ذكره المصنف قدس سره ما ذكره بقوله

(١) مع ان المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام...

هذه الرواية مروية فى الجعفریات عن جعفر بن محمد عن أبيه عن سيدنا على عليه السلام انه سال عن شاء مسلوخة و اخرى مذبوحة عن عمى على الراعى او على صاحبها فلا يدري الذكيه من الميته قال عليه السلام يرمى بهما جميعا إلى الكلاب «١».

و لكنها لا تعارض الخبرين، إما لكون الرمي كناية عن عدم الانتفاع بهما بما يتوقف على الطهارة، أو لانهما على فرض عمومه لجميع أنحاء التقلبات حتى البيع أخصان منها فتخصص بهما، كما انهما لا يعارضان مع ما دل على ان اللحم المشتبه غير المعلوم انه مذكى أم ميته يعرف بالعرض على النار فان انقبض فهو ذكى و كلما انبسط فهو ميت «٢». بل يعمل بالجميع، فما عن الدروس من الميل إلى

تعرفه بالنار و عدم جواز بيعهما من المستحل، ضعيف.

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

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٧٢

و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى، و فيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لاجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة و جواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور. (١) لكن لا ينبغى القول به فى المقام، لان الاصل فى كل واحد من المشتبهين عدم التذكية. غاية الامر العلم الاجمالي بتذكية أحدهما و هو غير قاذح فى العمل بالاصلين. و إنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما فى المشتبهين إذا كان الاصل فى كل منهما الحل و علم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالاً على أصالة الحل و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعى و إن كان هذا الكلام مخدوشاً فى هذا المقام أيضاً لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا، فافهم.

فتحصل: ان الاظهر جواز بيعهما من المستحل. هذا بناء على القول بوجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة، و أما على القول بعدمه فمن حيث النصوص الخاصة بالحكم هو ما تقدم من جواز البيع من المستحل: لاحظ موق الحلبى و حسنه المتقدمين. و أما من حيث القواعد العامة: فقد قال المصنف قدس سره بعد بنائه على أنها تقتضى عدم الجواز فى الفرض الاول:

(١) جاز البيع بالقصد المذكور ... الخ.

و لكن: البيع بقصد المذكى لا يصح و ذلك لان البيع مجهول و مردد بين شيئين، مع أنه بناء على عدم جواز الانتفاع بالميته لا يصح هذا البيع من جهة اخرى و هى عدم الانتفاع بالمبيع، لا لما أشار إليه قدس سره من جريان أصالة عدم التذكية فى كل من الطرفين، لان حرمة الانتفاع من آثار الميته و هى لا تثبت بأصالة عدم التذكية الا على القول بالاصل المثبت بناء على ما هو الصحيح من أن الموت أمر وجودى لا عدم التذكية كما حققناه فى محله.

بل لان جواز ارتكاب بعض أطراف العلم الاجمالي لا يوجب إلا جواز الانتفاع بأحدهما، و لا يعلم ان الذى يختاره للانتفاع هل هو المبيع المذكى أم غيره، فلا يصير البيع مما ينتفع به بجريان أصالة الحل فى أحدهما.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٧٣

...

اللهم الا ان يقال: ان اعتبار جواز الانتفاع بالمبيع انما يكون من جهة اعتبار المالية المتوقفة عرفاً على وجود منفعة محللة فى المبيع، و عليه فيما ان من فوائد البيع و ملك المذكى هو جواز ارتكاب احدهما يعتبرون العقلاء له المالية و هذا يكفى فى صحة البيع، و هذا هو الوجه فى صحة هذا البيع من هذه الجهة.

لا ما ذكره بعض اعظم المحشين من ان جواز الانتفاع ببعض الاطراف يكون داعياً عقلاً لثبات لشرء المذكى.

كى يرد عليه ما ذكره من انه لو صح البيع جاز كل بيع محرم اى فاسد لعدم المالية اذا حصل هناك غرض صحيح.

و قد يقال: انه بناء على عدم وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف فى الشبهة المحصورة يجوز بيع احدهما معينا، اذ باصالة الحل يرتفع

المانع عن الجواز.

و فيه: انه لو كان المانع هو عدم جواز الانتفاع بالميتة صح ما ذكر، و لا يصغى الى ما قيل من ان المانع هو عدم جواز الانتفاع واقعا، و هو لا يرتفع بجريان اصاله الحل، اذ قد عرفت ان اعتبار جواز الانتفاع بالمبيع انما هو ليصير مالا، لا لخبر الدعائم و نحوه كما تقدم، و لا يفرق في ذلك بين الجواز الواقعي، و الظاهري، الا ان المانع عن الصحة هو الموت، و عليه فيما انه لا يثبت باصاله الحل ان موردها ليس بميتة، فيتعين الرجوع الى اصاله الفساد.

و بما ذكرناه انقذح انه في مقام التسليم يكفي تسليم احدهما لو باع بقصد المذكي بناء على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة عن الطرفين، اذ وجوبه انما يكون مقدمة للانتفاع و المفروض عدم جواز انتفاعه الا باحدهما، و ليس وجوبه تعبديا كي يقال انه لا بد من تسليمهما كي يحرز تسليم المبيع المذكي.

و قد نقل المصنف خبر البنزطي المتقدم الصريح في المنع عن بيع اليات الغنم المقطوعة منها و هي احياء.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٧٤

و عن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه و فيه ان المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه الا بالاسباب الشرعية كالذمي و يمكن حملهما على صورة قصد البائع المسلم اجزائها التي لا تحلها الحياة من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصيص المشتري بالمستحل لان الداعي له على الاثراء اللحم ايضا، و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه و في مستطرفات السرائر عن جامع البنزطي سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها و هي احياء، أ يصلح ان ينتفع بها؟ قال: نعم يذبيها و يسرح بها و لا يأكلها و لا يبيعها (١)، و استوجه في الكفاية العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض اقواله. و الرواية شاذة، ذكر الحل بعد ايرادها: (انها من نوادر الاخبار، و الاجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال الا اكلها للمضطر معللا بقوله عليه السلام اما علمت انه يصيب الثوب و اليد و هو حرام (٢) و مع الاغماض عن المرجحات.

و اشكل عليه بعض مشايخنا المحققين: بان ذلك غير مرتبط بما سبق، فانه قدس سره انتقل عن حكم بيع المختلط الى جواز الانتفاع بالميتة، ثم قال: و على اي حال فلم يعلم وجه للاضافة التي ذكرها بقوله، مع ان الصحيحة صريحة في المنع.

و يمكن دفع هذا الاشكال، بانه قدس سره لما بنى جواز بيع الميتة و عدمه على جواز الانتفاع بها و عدمه، ثم قال: لا يجوز بيع الميتة منضمة الى المذكي، و علله بانه لا ينتفع بالمذكي ايضا للعلم الاجمالي كان ذلك كاشفا عن بنائه على عدم جواز الانتفاع بالميتة، ثم ذكر صحيح البنزطي ايرادا على نفسه، حيث انه يدل على جواز بعض الانتفاعات،

فلازمه جواز البيع، فاجاب عنه: اولاً: باعراض الاصحاب، ثم بمعارضته بما دل على المنع في مورده، ثم بانه صريح في المنع عن البيع. و لكن الظاهر ان الايراد المذكور لا يندفع بشيء مما افيد.

(١) السرائر، ج ٣، ص ٥٧٣.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من ابواب الاطعمة المحرمة، حديث ١، و فيه (اما تعلم).

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٧٥

اقول: مع انها معارضة بما دل على المنع من موردها معللا بقوله عليه السلام اما علمت انه يصيب الثوب و اليد و هو حرام (١) و مع الاغماض عن المرجحات يرجح الى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا (٢)، مع ان الصحيحة صريحة في المنع عن البيع الا ان يحمل على ارادة البيع من غير الاعلام بالنجاسة.

الثاني: ان الميتة من غير ذى النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للأسراج والتدهين، لوجود المقتضى و عدم المانع، لأن أدلة عدم الانتفاع بالميتة المختصة بالنجسة. (١) و صرح بما ذكرنا جماعة، و الظاهر انه مما لا خلاف فيه.

أما كون الرواية شاذة فلانه يرد ان حكم المشهور بعدم جواز الانتفاع لا يكون كاشفا عن اعراضهم عن الخبر، اذ لعله مستند الى ما استدل به لذلك الذى ذكرناه مع جوابه فى الجزء الثالث من هذا الشرح مفصلا، فالاعراض غير ثابت، فلا وجه لرفع اليد عن الخبر الجامع لشرائط الحجية.

أما معارضته بما دل على المنع فى مورد فلان الخبر المذكور ظاهر فى عدم حرمة الاسراج فى نفسه، بل حرمة ما يلازمه فى الاستعمال المتعارف من تلويث اليد و اللباس. و مقتضى ذلك عدم حرمة الاسراج مع عدم تلويثهما. و أما صراحته فى المنع عن البيع من شواهد ما اخترناه من ان الموت مانع تعبدى عن الصحة لا بلحاظ عدم جواز الانتفاع. ميتة ما ليس له دم سائل

(١) و استدل له: بوجود المقتضى، و هو الانتفاع بها بالمنافع المحللة، و عدم

(١) الوسائل، باب ٣٢، من ابواب الاطعمة المحرمة، حديث ١، و فيه (أما تعلم).

(٢) الوسائل، باب ٣٤، من ابواب الاطعمة المحرمة.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٧٦

## السادسة: يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البرين (١) اجماعا

### إشارة

على الظاهر المصرح به فى المحكى عن جماعة، و كذلك اجزاؤهما.

المانع عنها لعدم ما يصلح للمانعية عن المعاوضة على الميتة الطاهرة، اذ الروايات العامة ضعيفة السند، و الروايات الخاصة ظاهرة فى الميتة النجسة.

وفيه: ان بعض النصوص و ان اختص بالنجسة الا انه لا مفهوم له كى يقيد اطلاق سائر النصوص المتضمنة ان ثمن الميتة من السحت الشاملة للطاهرة ايضا، و توهم اختصاص تلك النصوص بانفسها بالنجسة لا وجه له سوى الانصراف الممنوع اذ مضافا الى ان قلة افراد صنف بالنسبة الى غيره لا يكون منشأ للانصراف، لا نسلم قلة افراد الميتة الطاهرة لكثرة الميتات الطاهرة من السمك و غيرها.

### حكم بيع الكلب

(١) تنقيح القول فى المسألة يستدعى البحث فى مقامات:

الاول فى بيع الكلب.

الثانى: فى بيع الخنزير.

الثالث: فى بيع اجزائهما.

اما المقام الاول فالمشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة عدم جواز بيعه، و عن بعض الاساطين دعوى الاجماع عليه. و ملخص القول فى المقام: ان الحرمة التكليفية لا دليل عليها، و ما عن التذكرة:

الكلب ان كان عقورا حرم بيعه عند علمائنا، ليس نقل اجماع تعبدى على الحرمة كى يكون دليلا عليها، مع انه من المحتمل ارادة الحرمة الوضعية، و قوله عليه السلام فى بعض النصوص و نهى عن ثمن الكلب «١» لا يدل عليها كما لا يخفى.

و أما الحرمة الوضعية: فتشهد لها جملة من النصوص كخبر السكونى عن مولانا الصادق عليه السلام السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب «٢».

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٧٧

...

و موثق الجعفریات عن سيدنا على عليه السلام و قد عد فيه من السحت ثمن الكلب «١» و نحوهما غيرهما، و قد تقدمت جملة من تلك النصوص.

و هذه النصوص و ان كانت مطلقة الا انها تقيد بالنصوص الدالة على جواز بيع كلب الصيد.

و هذه النصوص مختصة بالبيع لعدم اطلاق الثمن على العوض فى غير البيع من المعاوضات، فعموم الحكم لسائر انحاء المعاوضات يبنى على ثبوت عدم الفصل او الاجماع التعبدى، او عدم وجود المنفعة المحللة له الموجب لعدم ماليته.

### حكم بيع الخنزير

و أما المقام الثانى فالمشهور بين الاصحاب: عدم جواز بيع الخنزير، بل لعل المجمع عليه بين الخاصة و العامة عدم جواز بيعه.

و أما النصوص الواردة فى المقام فهى طوائف:

الاولى: ما تدل على عدم الجواز اذا كان البائع مسلما، و الجواز اذا كان ذميا:

كموثق على بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن رجلين نصرانيين باع احدهما خمر او خنزيرا الى اجل فاسلما قبل ان يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الاسلام؟ قال عليه السلام: انما له الثمن فلا باس ان يأخذه «٢» فانه كما يدل على جواز بيعه قبل الاسلام يدل بمفهومه على عدم جوازه بعد الاسلام كما هو واضح.

الثانية: ما تدل على عدم جواز بيع المسلم الخنزير: كخبر معاوية بن سعيد عن الامام الرضا عليه السلام عن نصرانى اسلم و عنده خمر و خنازير و عليه دين هل يبيع خمره

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٧٨

...



و خنازيره فيقضى دينه؟ فقال عليه السلام لا «١».

الثالثة: ما تدل على جواز بيع الذمي اياه: كموثق منصور قلت لابي عبد الله عليه السلام لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر و الخنزير و انا حاضر فيحل لي اخذها؟ فقال عليه السلام: انما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك «٢».

و موثق عمار عن الامام الصادق عليه السلام عن رجلين نصرانيين باع احدهما من صاحبه خمرا او خنازير ثم اسلما قبل ان يقبضا الدراهم قال عليه السلام: لا بأس «٣».

الرابعة: ما تدل على الجواز مطلقا كحسن زرارة عن مولانا الصادق عليه السلام في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرا و خنزيرا ثم يقضى منها قال عليه السلام لا بأس. او قال: خذها «٤» و نحوه غيره. فان هذه الطائفة صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، و لازم ذلك. صحة بيعه، و الا لزم استيفاء الدين من مال الغير، و هو اكل المال بالباطل.

الخامسة: ما تدل على المنع مطلقا كخبر الجعفریات، حيث جعل الامام عليه السلام فيه من السحت ثمن الخنزير «٥». و نحوه خبر دعائم الاسلام «٦».

و الجمع بين النصوص يقتضى الالتزام بجواز بيع الذمي الخنزير و عدم جواز بيع المسلم، و ذلك لان الطائفة الاولى بمنطوقها تقيد اطلاق الطائفة الخامسة، و تعضدها في ذلك الطائفة الثالثة، و بمفهومها تقيد اطلاق الطائفة الرابعة المجبورة، و تعضدها في ذلك الطائفة الثانية.

هذا كله في الجواز الوضعي.

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

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

(٣) الوسائل، باب ٣٤، من ابواب الاشربة المحرمة، حديث ٣.

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

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

(٦) المستدرک، باب ٥، من ابواب ما يكتسب به، حديث ٥.\*

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٧٩

...

و أما من حيث الحكم التكليفي، فالظاهر هو الحرمة حتى فيما جاز البيع وضعا

كما يشهد له حسن ابن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام في رجل كان له على رجل دراهم

فباع خمرا او خنزير و هو ينظر فقضاه فقال: لا بأس به اما للمقتضى فحلال و أما للبائع فحرام «١».

فانه صريح في الجواز الوضعي من جهة صراحته في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، و في الحرمة التكليفية.

### البحث في اجزاء الكلب و الخنزير

و أما المقام الثالث، و هو البحث في حكم بيع اجزاء الكلب و الخنزير.

فملخص القول فيه ان موضوع النصوص هو الكلب و الخنزير، ففي كل مورد يحكم بعدم جواز البيع لا- بد و ان يحرز صدق احد هذين العنوانين و الا- فلا وجه للحكم به، و لا ريب في عدم صدق عنوان الكلب و الخنزير على اجزائهما، و عليه فلا مورد لاستفادة حرمة بيعها من النصوص المتقدمة.

و دعوى ان المستفاد منها فساد بيع كل جزء من اجزائهما، اذ لو كان بيع بعض اجزائهما جائزا لما كان وجه لكون تمام الثمن سحتا، كما عن بعض المحققين.

مندفعة بان المستفاد من النصوص فساد بيع كل جزء من اجزائهما حتى الاجزاء التي لا تحلها الحياة الا ما يكون تبعا في البيع و لا يقع جزء من الثمن في مقابله.

و لكن ذلك في صورة الانضمام و صدق عنوان الكلب و الخنزير لا في صورة الافتراق، اللهم الا ان يدعى العلم بعدم دخل خصوصية الانضمام في هذا الحكم، و بعبارة اخرى: بعد ما لا ريب في صدق عنوان الكلب و الخنزير على الميتة منهما و لو بالمسامحة و العرفية، و دلالة تلك النصوص على حرمة بيعها، دعوى العلم بعدم دخل خصوصية الاتصال في الحكم و كون تمام الموضوع بحسب المتفاهم العرفي في

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٨٠

نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم في جلد الميتة.

### السابعة: يحرم التكبس بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع

اجماعا نصا و فتوى (١).

جسد الكلب و الخنزير بلا- دخل للاتصال فيه، قريبة جدا، و عليه فلا- يجوز بيع اجزائهما التي لا تحلها الحياة بالتقريب المتقدم عن بعض المحققين. نعم في خصوص شعر الخنزير دلت النصوص على جواز بيعه كموثق زرارة عن الامام الباقر عليه السلام: قال: قلت له: ان رجلا من مواليك يعمل الحمامل بشعر الخنزير قال عليه السلام: اذا فرغ فليغسل يده «١». و نحوه غيره من النصوص المعتمدة.

و لو تنزلنا عما ذكرناه يدل على عدم جواز بيع اجزائهما التي تحلها الحياة ما دل على حرمة بيع الميتة الصادقة عليهما. التكبس بالخمير و كل مسكر

(١) يحرم التكبس بما يزيل العقل كالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع بلا خلاف

في شيء من هذه الثلاثة، بل غير واحد: دعوى اجماع العلماء على ذلك كله، بل عليها اجماع المسلمين.

و تنقيح القول في المقام بالبحث في كل واحد منها.

اما الخمر: فيشهد لعدم جواز بيعها وضعا جملة من النصوص كحسن محمد بن مسلم عن امامنا الصادق عليه السلام- في حديث- ان رجلا من ثقيف اهدى الى رسول الله صلى الله عليه و آله

روايتين من خمر فامر بهما رسول الله صلى الله عليه و آله فاهريقتا، و قال: ان الذي حرم شربها حرم ثمنها «٢».

و خبر المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام: من اكل السحت ثمن الخمر.

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

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٨١

...

و نحوهما غيرهما فلا اشكال في عدم صحة بيعها.

و يشهد لحرمة بيعها تكليفا للخبر المشهور من ان رسول الله صلى الله عليه و آله لعن الخمر و

عاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و ساقياها و آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحمولة اليه «١».

و في خبر ابى الجارود المروى عن تفسير القمى عن الامام الباقر عليه السلام: حرم الله الخمر قليلها و كثيرها و بيعها و شرائها و الانتفاع بها «٢».

و ما ادعاه المحقق النائنى قدس سره من انه لا يستفاد من الاخبار الواردة في المقام التعبدية الصرفة بل ظاهرها كون عدم جواز بيعها لاجل كونها مما لا ينتفع به، و عليه فبناء على جواز اقتناء الخمر للتخلييل فيبيعها لذلك جائز للمعلومات.

غير تام، اذ يرد عليه: ان هذا مخالف لظاهر النصوص، فان مقتضى ظاهر فساد بيعها بقول مطلق، اى و ان جاز اقتنائها.

و ظاهر بعض النصوص كحسنى زرارة و محمد بن مسلم المتقدمين في المسألة السابقة و ان كان جواز بيعها وضعا، الا ان الجمع بين النصوص يقتضى الالتزام بالجواز لو كان البائع ذميا، و عدم الجواز اذا كان مسلما، و ذلك لان في المقام طوائف من النصوص.

الاولى: ما تدل على عدم الجواز مطلقا، و قد تقدمت.

الثانية: ما تدل على الجواز كذلك كالحسينين.

الثالثة: ما تدل على الجواز اذا كان البائع ذميا كموثق منصور عن الامام الصادق عليه السلام المتقدم في المسألة المتقدمة، فانه اخص من الطائفة الاولى فيقيد اطلاقها،

فتخص بالمسلم، فتقلب النسبة بذلك و تصير الطائفة المانعة اخص من المجوزة فيقيد اطلاقها.

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

(٢) الوسائل، باب ١، من ابواب الاشربة المحرمة، حدى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٨٢

و في بعض الاخبار: يكون لى على الرجل دراهم فيعطينى خمرا قال: (خذها و افسدها) (١) قال ابن ابى عمير: يعنى اجعلها خلا و المراد به اما اخذ الخمر مجانا ثم تخليلها، او اخذها و تخليلها لصاحبها ثم اخذ الخل و فاء عن الدراهم.

(١) و كما يدل بعض النصوص على جواز تخليل الخمر و اقتنائها لذلك، كذلك يدل موثق ابن ابى عمير و على بن حديد عن جميل

قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام يكون لى على الرجل الدراهم فيعطينى بها خمرا فقال: خذها ثم افسدها، قال على عليه السلام:

و اجعلها خلا «١»، على انها تملك و يجوز اخذها و فاء عن الدين للتخلييل.

وقيل في بيان المراد من الخبر وجوه:

الاول: ما ذكره المحقق الايروانى قدس سره و هو: انه ليس في الخبر اشارة الى اخذ الخمر بدلا عن الدراهم، و اجتهاد الراوى لا يفيد،

فيحكم ببقاء الدراهم فى الذمة، و أما الخمر فيفسدها حسما لمادة الفساد و فيه: ان السائل انما سال عن اخذ الخمر و فاء للدين و الامام

عليه السلام في مقام الجواب قال خذها و ظاهر ذلك اخذها بذلك العنوان الذي يعطيه صاحب الخمر. و على ذلك فظاهر الخبر ان الخمر مما يملك، و لازم ذلك جواز اقتنائها للتخليل كما دلت على ذلك بعض النصوص الاخر، فقوله عليه السلام و افسدها ظاهر في ارادة التخليل، فاجتهاد ابن حديد في محله.

(٢) الثاني: ما في المتن و هو: ان المراد اخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها.

و فيه: ان لازم ذلك عدم سقوط الدين مع انه صريح في سقوطه، و بعبارة اخرى: ظاهره اخذ الخمر وفاء للدين.

(٣) الثالث: ما في المتن ايضا، و هو اخذها و تخليها لصاحبها ثم اخذ الخل وفاء للدين.

(١) الوسائل، باب ٣١، من ابواب الاشربة المحرمة، حديث ٦.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٨٣

...

و فيه: ان ظاهره كون الخمر نفسها وفاء للدين مع انه على هذا يحتاج اخذ الخل وفاء الى اذن جديد من المالك لعدم اذنه في التملك، و لا ينافي ذلك عدم جواز بيعها كى يقال انه يدل على جواز البيع و الشراء بقصد التخليل فيقيد اطلاق ما دل على المنع. و أما غير الخمر من المسكرات المائعة، فان قلنا بصدق الخمر عليها حقيقة كما صرح بذلك جمع من اللغويين و نطقت به جملة من النصوص فلا كلام، و الا فيشكل الحكم بحرمة بيعها الا اذا قام اجماع تعبدى عليها او يدعى تنقيح المناط. و استدلل لها بوجوه: الاول: قوله عليه السلام في موقوف على بن يقطين عن الامام الكاظم عليه السلام: ان الله لم يحرم لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر «١».

و نحوه قوله عليه السلام في خبره الآخر: فما فعل الخمر فهو خمر «٢».

بدعوى انها بعموم التنزيل يدلان على ترتب جميع احكام الخمر على كل مسكر، و منها حرمة البيع.

و فيه انها بقرينة صدرهما ظاهر ان في ارادة التنزيل من حيث حرمة الشرب خاصة.

و الغريب ان الاستاذ الاعظم تمسك بهما لذلك بدعوى دلالتهما على كون النبيذ المسكر خمرا واقعا اذ ينافي ذلك قوله عليه السلام

ان الله لم يحرم الخمر لاسمها الذي هو كالصريح في عدم صدق الخمر على كل مسكر.

و اغرب من ذلك دعواه اختصاص الخبرين بالنبيذ المسكر و عدم شمولهما

(١) الوسائل، باب ١٩، من ابواب الاشربة المحرمة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٩، من ابواب الاشربة المحرمة، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٨٤

...

للمسكرات الجامدة، اذ لم يظهر وجه ذلك مع كونها مطلقين.

الثاني: حسن عمار بن مروان عن الامام الباقر عليه السلام: والسحت انواع كثيرة، وعد منها ثمن النبيذ والمسكر (١).

وفيه اولاً: انه لو ثبت هذا المتن لدلّ على عدم الجواز الوضعي في جميع المسكرات جامدها و مائعها، ولا يدل على الحرمة التكليفية.

و ثانياً: ان الحديث مروى في غير نسخة التهذيب مع اسقاط لفظ (واو) فيكون المسكر وصفا للنبيذ، فغاية ما يستفاد من الحسن عدم صحة بيع النبيذ المسكر.

الثالث: قوله صلى الله عليه وآله «٢» في خبر عطاء: كل مسكر خمر. حيث ان الظاهر ترتيب جميع آثار الخمر على كل مسكر. وفيه: ان الخبر ضعيف السند لضعف عدة من رواته.

و بما ذكرناه ظهر حكم المسكر الجامد و ما يمكن ان يستدل به على عدم جواز بيعه و ما يرد عليه.

و على فرض التعدي الى كل مسكر مائع لا ينبغي التوقف في اختصاص الحكم بما كان المطلوب منه الشرب و الاسكار. و أما المسكرات المستحدثة التي ليس الشرب منفعة مقصودة منها و لها منافع اخرى، كتطهير القذارات العرفية، و قتل الجراثيم الهوائية، و غير ذلك من المصالح النوعية و الاغراض العقلائية، فلا يحرم بيعها لا وضعا و لا تكليفاً، و ذلك اما بناء على كون التعدي عن الخمر الاجماع و تنقيح المناط فواضح، و أما بناء على كون المدرك الروايات الخاصة، فلانصرافها عنها كما لا يخفى وجهه.

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

(٢) الوسائل، باب ١٥، من ابواب الاشربة المحرمة، حديث (٥).\*

منهاج الفقهاء (لروحاني)، ج ١، ص: ٨٥

### الثامنة: يحرم المعاوضة على الاعيان المنتجسة الغير القابلة للطهارة

إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة (١).

لما تقدم من النبوى: (إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) «١» و نحوه المتقدم عن دعائم الاسلام «٢» و أما التمسك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول (أو شيء من وجوه النجس) ففيه نظر، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة لان ظاهر الوجه هو العنوان (٢).

نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك و هو قوله عليه السلام: (لان ذلك كله محرم أكله و شربه و لبسه) إلى آخر ما ذكر «٣»

### حكم بيع المنتجس

(١) هذا هو المشهور بين الاصحاب بل عن بعضهم: دعوى الاجماع عليه.

و استدل له بقوله عليه السلام: في خبر تحف العقول: أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس.

(٢) و أورد عليه المصنف: بأن الظاهر من وجوه النجس العناوين النجسة، لان ظاهر الوجه هو العنوان.

و قد استدل هو قدس سره لهذا الحكم فيما إذا كانت منافع المعتد بها متوقفة على الطهارة: بالنبوى المشهور، و خير دعائم الاسلام المتقدمين، و بقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: لان ذلك كله محرم أكله و شربه و لبسه ... الخ.

وفيه: ما تقدم من ضعف سند النصوص فلا يعتمد عليها.

و أورد عليه الاستاذ الأعظم: بأن المراد من الحرمة فيها ان كان هو الحرمة

(١) عوالى اللثالى، ج ٢، ص ١١٠، حديث ٣٠١.

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

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

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٨٦

ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الاقوى طهارتها لم يحتج الى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محل التعرض له ما سيجىء من أن كل طاهر له منفعة محللة مقصودة يجوز بيعه. و سيجىء ذلك فى ذلك فى ذيل القسم الثالث مما لا يجوز الاكتساب به لاجل عدم المنفعة فيه.

**و أما المستثنى من الاعيان المتقدمة فهي أربعة تذكّر فى مسائل أربع:**

**إشارة**

الذاتية فلا تشمل المتنجس، و إن كان هو الاعم منها و من الحرمة العرضية فلا وجه للفرق بين ما يقبل التطهير و ما لا يقبل.

و فيه: ان المراد هو الثانى، و وجه الفرق بين القسمين عدم صدق حرمة الشيء بقول مطلق فى الاول و صدقها فى الثانى.

و أورد عليه المحقق الايروانى قدس سره بأن قبول الطهارة إن كان مسوغا للبيع يسوغ فى الاعيان النجسة لانها قابلة للتطهير بالاستحالة و الاستهلاك.

و فيه أنه فى هذين الموردين إنما يحكم بعدم بقاء النجاسة لارتفاع الموضوع و انعدام النجس و عليه فالفرق بين المتنجس القابل للطهارة و النجس انه فى الاول بما انه قابل للطهارة فهذا الموجود مما له منفعة محللة فيجوز بيعه، و هذا بخلاف الثانى فإنه و إن فرض جواز الانتفاع بما استحيل اليه الا ان بيع شيء و موجود خاص لاجل ما يترتب على موجود آخر من المنافع لا يصح.

نعم هذا على مسلك المصنف قدس سره و هو ان دليل فساد البيع فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة هو الاخبار العامة.

و أما بناء على المختار من عدم صحة الاستدلال بها، و ان المدرك عدم صدق عناوين المعاملات على ما لا نفع له، فالظاهر تمامية ما ذكره اذ لو فرضنا وجود منفعة محللة لما استحيل اليه العين النجسة يصدق عنوان البيع هو الاعطاء لا مجانا، و تجارة عن تراض، غيرهما من عناوين المعاوضات.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٨٧

**الاولى يجوز بيع المملوك الكافر اصليا كان ام مرتدا مليا (١)**

بلا خلاف ظاهر

بل ادعى عليه الاجماع و ليس ببعيد كما يظهر للمتتبع فى المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار (٢) و شراء بعضهم من بعض، و بيع العبد الكافر اذا اسلم على مولاه الكافر، و عتق الكافر، و بيع المرتد، و ظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الاسلام، و غير ذلك.

و كذا الفطرى على الاقوى (٣) بل الظاهر انه لا خلاف فيه من هذه الجهة، و ان كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف

لوجوب قتله.

و لم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الاساطين في شرحه على القواعد، حيث احترز بقول العلامة: (ما لا يقبل التطهير من النجاسات) عما يقبله و لو بالاسلام كالمرتد و لو عن فطرة على اصح القولين. فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته. بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للتطهير بالاسلام.

(١) و يشهد له مضافا الى الاجماع، جملة من النصوص.

كموثق ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام في شراء الروميات، قال عليه السلام: اشترهن و بعهن «١».

و خبر اسماعيل بن الفضل عن الامام الصادق عليه السلام عن شراء مملوكي اهل الذمة قال اذا اقروا لهم بذلك فاشتر و انكح «٢» و نحوهما غيرهما.

و الاستدلال لعدم الجواز بالاخبار العامة.

فاسد، من وجوه، تقدمت مع ان هذه النصوص اخص منها فتقدم عليها.

(٢) جواز الاسترقاق لا يدل على جواز البيع و انما يدل على التملك، كما ان بيع العبد الكافر اذا اسلم على مولاه الكافر لا يدل على جواز بيعه و هو كافر.

(٣) و الذى يظهر من مجموع كلماتهم فى وجه عدم جواز بيع الفطرى، وجوه:

الاول: كونه فى معرض التلف لوجوب قتله.

وفيه: ان كونه فى معرض التلف اعم من وجوب قتله من وجه و اخص منه.

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

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٨٨

و انت خير بان حكم الاصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع

الكلب لا من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس. و ان اشتراطهم قبول التطهير انما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليتصف بالملكية لا- مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسة اجماعا و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامة فقال: (اما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا- يقبل التطهير). ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه- الى ان قال:- (و لعل من جواز بيعه بناء على قبول توبته) انتهى. و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر.

كذلك اذ مع وجود المتصدى للقتل يكون فى معرض التلف و لو كان القتل عدوانا، و مع عدمه لا يكون كذلك و ان وجب قتله، و على اى تقدير لا يوجب ذلك سلب المالىة ما دام لم يقتل كى لا يجوز بيعه.

الثانى: ما يظهر من بعض الاساطين فى شرحه على القواعد و هو نجاسته.

وفيه: انه قد مر ان النجاسة لا تكون مانعة عن صحة البيع مضافا الى ما تقدم من دلالة جملة من النصوص على جواز بيع الكافر و هى اخص مما دل على مانعية النجاسة لو كان بناء على ما هو المشهور من نجاسة اهل الكتاب.

و على فرض مانعية النجاسة تعبدا لا وجه للحكم بالصحة فيمن يقبل التطهير بالاسلام اذ الاسلام لا يوجب رفع مانعية ما قبل تحقيقه،

كما انه، على القول بالعدم يجوز بيعه مع عدم الاسلام و عدم قبول توبته.

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

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

و لكن يمكن الجواب عنه بامور: الاول: ان وجوب الوفاء انما يوجب التسليم و هو لا ينافي وجوب القتل الممكن بعد الاقباض، الثاني:

ان دليل وجوب الوفاء في المقام بيان الحكم الوضعي و دليل وجوب القتل متضمن للحكم التكليفي، الثالث: انه لو سلم كونهما معا

في مقام بيان الحكم التكليفي و عدم امكان امتثالهما معا لا يكون

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٨٩

...

ذلك مانعا عن صحة البيع اذ لازمه سقوط احد الحكمين، فلو سقط وجوب القتل فلا

كلام، و لو سقط وجوب الوفاء يكفي للحكم بالصحة، احل الله البيع، و غيره.

اقول: لا- إشكال و لا خلاف في كون المملوك المرتد عن فطرة ملكا و مالا لمالكه، و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل، و

انما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل بل واجب الاتلاف شرعا، فكان الاجماع منعقد على عدم

المنع من جهة عدم قابلية طهارته بالتوبة.

قال في الشرائع: و يصح رهن المرتد و ان كان عن فطرة، و استشكل في المسالك من جهة وجوب اتلافه و كونه في معرض التلف،

ثم اختار الجواز لبقاء ماليته الى زمان القتل.

و قال في القواعد و يصح رهن المرتد و ان كان عن فطرة على اشكال.

و ذكر في (جامع المقاصد) ان منشأ الاشكال انه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق اولي و ان مقصود البيع حاصل.

و أما مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطري حتما، و الآخر قد لا يتوب، ثم اختار الجواز.

و قال في (التذكرة): المرتد ان كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين و من بقاء الملك، فان كسبه لمولاه، اما عن

غير فطرة، فالوجه صحة بيعه لعدم تحتم قتله، ثم ذكر المحارب الذي لا يقبل توبته لوقوعها بعد القدرة عليه و استدل على جواز بيعه

بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة و جعله نظير المريض المأبوس عن برئه.

نعم منع في التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطرة، و المحارب اذا وجب قتله للوجه المتقدم عن التذكرة، بل في الدروس ان بيع

المرتد عن ملء ايضا مراعى بالتوبة.

و كيف كان فالمتبع يقطع بان اشتراط قابلية الطهارة انما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتمد به على طهارته.

ولذا قسم في المبسوط المبيع الى آدمي و غيره، ثم اشترط الطهارة في غير الآدمي، ثم استثنى الكلب الصيد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٩٠

### الثانية: يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة (١)

#### إشارة

بلا خلاف ظاهر

ال- ما عن ظاهر اطلاق العماني، و لعله كإطلاق كثير من الاخبار بان ثمن الكلب سحت، محمول على الهراش، لتواتر الاخبار و

استفاضه نقل الاجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش (٢) في الجملة، ثم ان ما عدا كلب الهراش على اقسام:



احدها: كلب الصيد السلوقي و هو المتيقن من الاخبار و معاهد الاجماع الدالة على الجواز. (٣) الثاني: كلب الصيد غير السلوقي و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر اطلاق المقنعة و النهاية، و يدل عليه قبل الاجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الايضاح و غيرها الاخبار المستفيضة.

(١) هذا فى الجملة مما قام عليه الاجماع و النصوص الكثيرة بل المتواترة المروية من الفريقين تشهد به، و ما نقله السيد العاملى فى مفتاح الكرامة (٤: ٢٨) قال و لا مخالف سوى الحسن العماني على ما حكى يتعين حمله على ما افاده المصنف لو صح النقل.  
(٢) و الغرض هنا البحث فيما استثنى من الكلاب و المتيقن من موارد المنع الكلب الذى لا خاصية له و لا منفعة عقلانية توجب ماليته او تمحض منافعه فى المحرمة، كما ان المتيقن من موارد كلب الصيد اذا كان سلوقيا، و الاقسام الاخر وقع الخلاف فيها و ستعرف ما هو الحق فى المباحث الآتية.

(٣) و تشهد له جملة من النصوص: كموثق محمد بن مسلم عن الامام الصادق عليه السلام: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت «١». و خبر ابى بصير عنه عليه السلام: عن ثمن كلب الصيد قال عليه السلام: لا بأس بثمانه، و الآخر لا يحل ثمنه «٢». و خبر الوليد عنه عليه السلام: عن ثمن الكلب الذى لا يصيد فقال عليه السلام: سحت، و أما الصيود فلا بأس «٣». و نحوها غيرها.

(١) الوسائل، باب ١٤، من ابواب ما يكتسب به، حديث ٣.

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

(٣) الوسائل، باب ١٤، من ابواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٩١

منها قوله عليه السلام فى رواية القسم بن الوليد، قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ثمن الكلب الذى لا يصيد، قال: سحت، و أما الصيود فلا بأس به، و منها الصحيح عن ابن فضال عن ابى جميلة عن ليث قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكلب الصيود يباع؟ قال: نعم، و يؤكل ثمنه.

و منها رواية ابى بصير قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن كلب الصيد، قال: لا بأس به، و أما الآخر فلا يحل ثمنه. و منها ما عن دعائم الاسلام للقاضى نعمان المصرى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال: لا بأس بثمان كلب الصيد و منه مفهوم رواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه و آله ثمن الخمر و مهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت،

و منها مفهوم رواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله عليه السلام، قال: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت، و لا بأس بثمان الهرة، و مرسله الصدوق و فيها ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت، ثم ان دعوى انصراف هذه الاخبار كمعاهد الاجماع المتقدمة الى السلوقي (١) ضعيفة، لمنع الانصراف لعدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف، مع انه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا يصيد او ليس بكلب (٢)

(١) و قد يتوهم اختصاص هذه النصوص بالسلوقي، بدعوى انصراف كلب الصيد اليه لكثرة وقوع الاصطياد به.

وفيه: اولاً: ان الاصطياد، بغيره ايضا كثير، و ان كان بالنسبة اليه اقل.

و ثانياً: ان غلبة الوجود كغلبة الاستعمال لا تكون منشأ للانصراف الموجب

للتقييد.

(٢) و اجاب المصنف (ره) عنه بجواب آخر و قال قدس سره مع انه لا يصح في مثل قوله:

ثمن الكلب الذى لا يصيد او ليس بكلب الصيد ... الخ.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٩٢

الصيد لان مرجع التقييد الى ارادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد، و كيف كان

فلا مجال لدعوى الانصراف بل يمكن ان يكون مراد المقنعة و النهاية من السلوقى مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من اطلاقه عليه احيانا، و يؤيد بما عن المنتهى حيث انه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقى عن الشيخين، قال: و عنى بالسلوقى كلب الصيد، لان سلوق قريه باليمن اكثر كلابها معلمة، فنسب الكلب اليها و ان كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لان يكون مسوقا لاجراء غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية، و ان المراد بالسلوقى خصوص الصيود لا كل سلوقى، لكن الوجه الاول اظهر.

ما ذكر من منع الانصراف على فرض التنزل و تسليم انصراف كلب الصيد الى السلوقى فى المثال الاول تام، اذ الظاهر منه الكلب الذى لا يكون متصفا بصفة الاصطياد، و معلوم انه ليس فى صفة الاصطياد انصراف الى اصطياد السلوقى، و لا يتم فى المثال الثانى، اذ المستثنى هو الكلب الذى لا يكون كلب الصيد، و هو منصرف على الفرض الى السلوقى، فالمستثنى منه هو الكلب غير الصيود و غير السلوقى.

مع ان منع الانصراف فى المثاليين لا يضر بالاستدلال بانصراف سائر النصوص، اذ غاية ما يثبت بهما- بعد منع الانصراف- اختصاص المنع الثابت بدليلهما بالكلب الذى لا يصيد، و ليس لهما مفهوم كى يدلان على جواز بيع كلب الصيد مطلقا. و ربما يستدل على الاختصاص بالسلوقى بوجه آخر و هو: ان الروايات المجوزة على قسمين: الاول: ما دل على جواز بيع الكلب المتصف بوصف الاصطياد سلوقيا كان ام لم يكن، و عدم جواز بيع غيره كالنصوص المتقدمة.

الثانى: ما دل على جواز بيع كلب الصيد، و عدم جواز بيع غيره كخبر ابى بصير المتقدم، و الظاهر من كلب الصيد هو نوع كلب الصيد و ان لم يتصف بعض افراده بهذا الوصف لاما كان صيودا بالفعل، اذ فى اضافة الموصوف الى وصفه لا يعتبر الاتصاف الفعلى، بل اضافة الموصوف الى وصف نوعه فى غاية الكثرة.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٩٣

الثالث: كلب الماشية و الحائط، و هو البستان و الزرع و الاشهر بين القدماء

على ما قيل المنع، و لعله استظهر ذلك من الاخبار الحاضرة لما يجوز بيعه فى الصيود المشتهرة بين المحدثين كالكلىنى و الصدوقين، و من تقدمهم بل و أهل الفتوى، كالمفيد و القاضى و ابن زهرة و ابن سعيد و المحقق، بل ظاهر الخلاف و الغنية الاجماع عليه، نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز وفاقا للمحكى عن ابن الجنيد قدس سره حيث قال: لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع، ثم قال لا خير فى الكلب فيما عد الصيود و الحارس و ظاهر الفقرة الاخيرة لو لم يحمل على الاولى جواز بيع الكلاب الثلاثة و غيرها، كحارس الدور و الخيام و حكى الجواز أيضا عن الشيخ و القاضى فى كتاب الاجارة:

فالمتحصل من هذا القسم من الاخبار: ان الكلب السلوقى الذى هو فى نوعه صيود يجوز بيعه و غيره لا يجوز بيعه، و النسبة بين هاتين الطائفتين عموم من وجه، و تتعارضان فى السلوقى غير الصيود و الصيود غير السلوقى، و حيث ان دلالة كل منهما على موردى التعارض بالاطلاق فيتساقط الاطلاقان و يرجع الى الطائفة الثالثة من النصوص و هى ما دل على المنع عن بيع الكلب مطلقا. و فيه أولا: ان ما تضمن من النصوص تجوز بيع كلب الصيد ضعيف السند.

و ثانيا: انه من المحتمل ان يكون المراد بكلب الصيد هو المعنى الاعم من نوع كلب الصيد، و ما هو صيود بشخصه، لكفاية أدنى

الملاسة في صحة الاضافة، و على هذا فالنسبة بينهما عموم مطلق و تكون النتيجة جواز بيع كلب الصيد سلوقيا كان أم لم يكن، و عدم جواز بيع غيره و لو كان سلوقيا، فتدبر فإنه دقيق.

### بيع كلب الماشية و الحائط

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

الاول: ان ذلك مما يقتضيه الجمع بين الاخبار المانعة عن بيع الكلب، و بين قوله عليه السلام في خبر تحف العقول: و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شرائه ... الخ. الدال على جواز بيع كل ما فيه جهة من جهات-

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٩٤

و عن سلا و أبي الصلاح و ابن حمزة و ابن إدريس و أكثر المتأخرين

كالعلامة ولده السعيد و الشهيدين و المحقق الثاني و ابن القطان في المعالم، و الصيمري و ابن فهد و غيرهم من متأخري المتأخرين عدا قليل وافق المحقق كالسبزواري، و التقى المجلسي، و صاحب الحقائق، و العلامة الطباطبائي في مصابحه و فقيه عصره، في شرح القواعد و هو الاوفق بالعمومات المتقدمة المانعة،

إذ لم نجد مخصصا لها سوى ما أرسله في المبسوط (١) من انه روى ذلك، يعني جواز البيع في كلب الماشية و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالة لكون المنقول مضمون

الصلاح فان النسبة بينهما عموم من وجه، و الكلاب المزبورة من موارد الاجتماع لجواز الانتفاع بها في الحراسة و غيرها، و حيث ان دلالة خبر تحف العقول على الجواز بالعموم دلالة تلك الاخبار على المنع بالاطلاق، فيقدم عليها.

و أجب عنه بجوابين:

الاول: ان الاخبار المقسمة للكلب الى كلب الصيد و غيره تكون أخص من خبر تحف العقول فيخصص بها.

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

الثاني: ان هذه الجملة من خبر تحف العقول لا يصح الاستدلال بها في نفسها لمعارضتها مع الجملة الاخرى المتضمنة للمنع عن بيع النجس، و حيث ان دلالة كل منهما تكون بالعموم فتساقطان في المقام.

و فيه: ما عرفت من ان الجملة المتضمنة للمنع عن بيع النجس مختصة بالنجس الذي لا يكون له منفعة محللة مقصودة فلا تشمل المقام، و لكن الذي يسهل الخطب ضعف سند خبر تحف العقول و عدم صحة الاستدلال به.

(١) الثاني: مرسل المبسوط، فإنه قال بعد الافتاء بجواز بيع كلب الصيد

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٩٥

الرواية لا معناها، و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين، بل ظهور الاتفاق المستفاد

من قول الشيخ في كتاب الاجارة (١) ان أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتهما، بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتهما، و من قوله قدس سره في التذكرة يجوز بيع هذه الكلاب عندنا و من المحكى عن الشهيد في الحواشي ان أحدا لم يفرق بين الكلاب الاربعة فيكون هذه الدعاوى قرينة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة.

كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة في الغنية حيث اعتبر أولا في المبيع ان يكون مما ينتفع به منفعة محللة مقصودة ثم قال: و احترزنا

بقولنا ينتفع به منفعة محللة عما يحرم الانتفاع به، و يدخل في ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدليل من بيع

المعلم و روى: ان كلب الماشية و الحائط مثل ذلك «١».

و لكن: الاستدلال بهذا المرسل على الجواز يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما:

جبر ضعف سنده، و ثانيهما: جبر قصور دلالتة.

أما الاول: فلا رسالة، و أما الثاني: فلان من المعلوم أنه لم يكن في كلام الامام عليه السلام اسم الاشارة فهو نقل مضمون كلامه عليه السلام لا ألفاظه و لا ترجمتها، و حيث ان نقل المضمون مشتمل على اجتهاد الراوى و ليس هو حجة علينا، فالاستدلال به يتوقف على إثبات حجية نقل هذا المضمون.

أما ضعف سنده فقد يقال بانجبار ضعف السند باشتهار القول بالجواز بين المتأخرين.

و أوجب عنه: بأنه لا اعراض قداماء الاصحاب عنه و إفتائهم بالمنع لا يوجب ذلك الجبر.

و فيه: انه يمكن ان يكون إفتائهم بالمنع لاجل عدم الظفر به لا للإعراض عنه،

فالصحيح ان يقال في مقام الجواب: ان الشهرة بين المتأخرين لا تكون جابرة، مع ان إفتائهم بالجواز يمكن ان يكون لما تقدم، او لبعض ما سيجيء كما صرح به بعضهم، لا للمرسل، فالاعتماد غير ثابت.

(١) و قد يقال بانجباره بما عن الشيخ في كتاب الاجارة من أن أحدا لم يفرق بين

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

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٩٦

الكلب المعلم و الزيت النجس للاستصباح تحت السماء، و من المعلوم بالإجماع و السيرة جواز الانتفاع بهذه الكتاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها و ان المنع من بيع النجس منوط بحرمه الانتفاع، فينتفى بانتفائها و يؤيد ذلك كله ما في التذكرة من ان المقتضى لجواز بيع كلب الصيد أعنى المنفعة موجودة في هذه الكلاب (١).

بيع هذه الكلاب و إجاتها، فإن الاستفادة منه بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجاتها الاتفاق على جواز بيعها، و قد ادعاه العلامة و الشهيد.

و فيه: انه لا يعبأ بهذه الدعاوى بعد ملاحظة ذهاب أكثر المتقدمين إلى المنع، و دعوى الشيخ في محكي الخلاف و ابن زهرة الاجماع على المنع.

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

و فيه: ان المعروف بين الأصحاب عدم جبر قصور الدلالة بالشهرة، و الظاهر ان وجهه عدم حجية اجتهاد القوم للمجتهد.

و دعوى انه فرق بين ما لو نقل الفاظ الإمام عليه السلام او ترجمتها، و عمل القوم بها، و لم

يكن لنا حجة على ان مدلول الخبر هو الذى استفادوه و بين ما لو نقلوا مضمون خبر لم يصل إلينا ألفاظه و لا ترجمتها، فإنه في الاولين يجب علينا تحصيل الدلالة بأنفسنا، و فى الأخير يمكن ان يقال: بأنه يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون و هو المطلوب، و إن شئت قلت: ان جبر السند فى الأخير يرجع إلى الوثوق بصدور المضمون.

و الفتوى و هو كاف فى الحجية، كما عن بعض مشايخنا المحققين (ره) مندفعاً بأن نقل القوم مضمون خبر انما يوجب الوثوق بصدور ألفاظ من الإمام عليه السلام التى استفادوا منها هذا المضمون، لا صدور هذا المضمون منه عليه السلام، فجبر السند فيه، لا يرجع الى

الوثوق بصدور هذا المضمون.

فتحصل: انه لا يصح الاستدلال بالمرسل لقصور السند و الدلالة.

(١) هذا هو الوجه الثالث و حاصله انه إذا جاز بيع كلب الصيد، جاز بيع

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٩٧

و عنه قدس سره في مواضع آخر ان تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال (١) و ان

ضعف الأول برجوعه إلى قياس (٢) و الثاني بأن الدية لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب القيمة كائنه ما كانت لم تدل

على التملك (٣) لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحر،

و نحوهما في الضعف دعوى انجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامة و الشهيد قدس سرهم لو لو هنها بعد

الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف و الغنية من الإجماع على عدم جواز غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم

من أهل الرواية و الفتوى، نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع و هنها بمجرد الخلاف و لو من الكثير بناء على ما سلكه بعض متأخر

المتأخرين في الإجماع من كونه منوطا بحصول الكشف من اتفاق جماعة و لو خالفهم أكثر منهم مع ان دعوى الإجماع ممن لم

يصلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعابها عند وجدان الخلاف.

باقى الكلاب الأربعة، و الأول ثابت اجماعا، فكذا الثاني، بيان الشرطية ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به و ثبوت

الحاجة الى المعاوضة، و هذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع، فيثبت الحكم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض.

(١) هذا هو الوجه الرابع أفاده العلامة قدس سره أيضا، و هو ان لها ديات منصوصة فيجوز المعاوضة عليها.

و فيه: ان العلامة قدس سره يدعى تنقيح المناط، فالصحيح في الجواب عنه: انه لم يحرز المقتضى للجواز في كلب الصيد و لعله غير

جواز الانتفاع به، مع انه يمكن ان يكون ذلك في غير كلب الصيد مقرونا بالمانع، و لا- وجه لدعوى تنقيح المناط إلا بعد إحراز

المقتضى و عدم المانع.

(٢) و أورد عليه المصنف قدس سره: بأنه يرجع الى القياس.

و عن الأستاذ الأعظم: انه قياس واضح.

(٣) و أورد عليه المصنف بقوله: ان الدية لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب القيمة كائنه ما كانت لم تدل على التملك.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٩٨

و أما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية خصوصا مع مخالفة كثير من القدماء، و مع كثرة ظاهر عمومات الواردة في مقام

الحاجة و خلو كتب الرواية المشهورة عنها حتى ان الشيخ لم يذكرها في جامعیه، و أما حمل كلمات القدماء على المثال ففي غاية

البعد، و أما كلام ابن زهرة المتقدم فهو مختل على كل حال لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به، مع ان الاجماع على جواز

الانتفاع بالكافر، فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلا ان يريد كونه مثلا و لو للكافر أيضا، كما ان استثناء الزيت من

باب المثال لسائر الادهان المتنجسة، هذا.

و لكن الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى في غير هذه

الكلاب مثل كلاب الدور و الخيام،

فالمسألة لا يخلو عن إشكال، و إن كان الأقوى بحسب الأدلة و الأحوط في العمل هو المنع فانهم.

و فيه: أنه لا تدل الدية على عدم التملك، إذ هي ثابتة في كلب الصيد الذي لا كلام

في انه يملك و يجوز بيعه.  
 نعم ما ذكره قدس سره من أنها لا تدل على التملك في محله، لاحتمال أن يكون من قبيل ثبوت الدية في الحر من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا- لإتلاف مال، مع ان التملك اعم من جواز البيع، فلو دل ثبوت الدية على التملك لما كان دالا على جواز البيع إلا من جهة شمول العمومات له و هي مخصصة بأخبار المنع عن بيع غير كلب الصيد.  
 فتحصل: ان شيئا مما استدل به على الجواز لا يدل عليه و على ذلك.  
 فالحق هو عدم الجواز كما هو المشهور للأخبار «١» الخاصة الدالة على المنع عن بيع غير كلب الصيد المخصصة لعموم ما دل على جواز بيع كل ما فيه منفعة محللة.

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٩٩

...

و في الجواهر: ان تلك الأخبار على قسمين: الأول: ما تضمن عد ثمن الكلب من السحت. الثاني: ما تضمن تقسيم الكلب الى كلب الصيد وغيره. و شيء منهما لا يتم الاستدلال به.  
 اما الأول: فلأنه لا يراد منه إلا قضية مهملة، بقرينه عدم استثناء كلب الصيد المتفق عليه منه، مع انه قد ذكر في بعض تلك النصوص ما علم ارادة الكراهة من السحت بالنسبة إليه معه كأجرة الحجامه و نحوها.  
 و أما الثاني: فلانه يحتمل ان يكون المراد به ما في الخلاف من التفصيل في كلب الصيد بين المعلم منه و غيره، بل لعله الظاهر من لفظ الصيد و يصطاد و يصيد في تلك النصوص.  
 و في كلامه قدس سره مواقع للنظر:

الأول: ما ذكره من انه لم يرد بالنصوص المتضمنة عد ثمن الكلب من السحت الا قضية مهملة بقرينه عدم استثناء كلب الصيد. فإنه يرد عليه: ان تخصيص العام و تقييد المطلق بدليل منفصل غير عزيز و لا سبيل الى توهم انهما يوجبان إجمالهما و الالتزام بكونهما مهملين كما حقق في الأصول في مبحث العام و الخاص.

الثاني: ما ذكره من تعيين حمل السحت على إرادة الكراهة لضم ما اريد من السحت بالنسبة اليه الكراهة. فانه يرد عليه: ما حققناه في محله من ان الكراهة و الحرمة خارجتان عن الموضوع له و المستعمل فيه. و انهما تنتزعان من الترخيص في الفعل و عدمه، و عليه فحيث انه ورد الترخيص في أكل أجرة الحجامه فيقال انه مكروه، و لم يرد في ثمن الكلب، فلا بد من البناء على حرمة أكله الموجب لفساد البيع.

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

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٠

**الثالثة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى إذا غلا و لم يذهب ثلثاه (١).**

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

فتحصل: ان الأظهر عدم جواز بيع تلك الكلاب، و لكن بما انه لا شبهة في جواز الانتفاع بها للإجماع وللصحيح لا خير في الكلاب الا كلب صيد او ماشية «١».

و عن عوالي اللثالي: ان النبي صلى الله عليه وآله أمر بقتل الكلاب في المدينة فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها، فاستثنى كلاب الصيد و كلاب الماشية و كلاب الحرث و اذن في اتخاذها «٢» فمقتضى القاعدة جواز المعاملات الاخر.

بيع العصير العنبي

(١) و تنقيح القول في المقام: ان العصير تارة يغلى بنفسه، و أخرى بالنار، ففي الصورة الأولى ينجس و يحرم و لا يحل الا بصيرورته خلا، و في الثانية لا ينجس و يحرم، و حد الحرمة حينئذ ذهاب الثلثين كما حققنا في الجزء الثالث من فقه الصادق مفصلا. و عليه ففي الصورة الأولى لا يجوز بيعه لما ذكرناه في الخمر، و في الثانية يجوز لوجود المقتضى و هو وجود المنفعة و عدم المانع. و دعوى انه قبل ذهاب الثلثين لا ينتفع به فلا يكون المقتضى موجودا. مندفعه بأن عدم الانتفاع في الحالة المخصوصة التي تزول بنقصه لا يوجب سلب المالىة عنه، ألا ترى ان اللحم ما لم يطبخ به مع انه مال بلا كلام فالعصير يكون مثله.

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

(٢) المستدرک، باب ١٢، من أبواب ما يكتسب به، حدى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠١

...

و استدلل لعدم الجواز بوجوه: الأول: ما ذكرت و قد عرفت ما فيه.

الثاني: انه نجس و لا يجوز بيع النجس.

و فيه: مضافا الى ما حققناه في محله من عدم النجس قد تقدم انها من حيث هي لا تكون مانعة عن صحة البيع، مع انك ستعرف ان ما ذكره الشيخ قدس سره في مقام الجواب تام فانتظر.

الثالث: خصوص بعض الأخبار كقوله عليه السلام في خبر أبي كهمس: و ان غلى فلا يحل بيعه «١».

٢ و قوله عليه السلام في مرسل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه «٢».

و قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس «٣».

و فيه: أولا: أنها ضعيفة السند. أما الأول فلأن أبا كهمس مجهول، و أما الثاني:

فإرساله و أما الثالث: فلأن في طريقه قاسم بن محمد- و غير منجبرة بعمل الأصحاب فلا يعتمد عليها.

و ثانيا ان خبر بن منها و هما الأول و الأخير مختصان بالقسم الأول و هو ما إذا غلا بنفسه، أما الأخير فواضح، و أما الأول فلأن استناد الغليان الى العصير من دون ذكر السبب ظاهر في حدوثه فيه بنفسه، و يؤكد ذلك سؤاله: قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير فقال: لى كرم و أنا اعصره كل سنة و اجعله في الدنان و أبيعته قبل ان يغلى.

قال عليه السلام: لا بأس و إن ... الخ، فان هذا الخبر و جوابا كالنص في ارادة ما إذا غلى بنفسه.

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

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

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٢

...

و أما الثاني: فالظاهر من نفى الخير فيه عدم ترتب الأثر المترقب منه و هو الشرب عليه، و يشهد له - مضافا الى كنه ظاهر السؤال: قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أ يشربه صاحبه؟ فقال عليه السلام: إذا تغير ... الخ.

الرابع: إطلاق الخمر عليه في كلمات الخاصة و العامة، بل عن المذهب البارع: ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب إجماعا. و فيه: ان كلمات الفقهاء انما تكون للإشارة الى ان المختار عندهم فيما وقع الخلاف فيه ان الخمر، هل هي اسم لخصوص مسكر خاص، و هو العصير الذي صار مسكرا، او كل مسكر، هو الأول، كما ان الإجماع المدعى إشارة الى ان العصير الذي أسكر، خمر على كلا القولين، و لا تدل هذه الكلمات و الإجماع على ان العصير الذي لم يسكر خمر، مع بدهاه أخذ الإسكار في مفهوم الخمر. الخامس: صحيح معاوية بن عمار: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و أنا أعرف انه يشرب على النصف فأشربه بقوله و هو يشرب على النصف؟ فقال عليه السلام: خمر لا تشربه. (الحديث) «١». هكذا روى عن التهذيب، و مقتضى إطلاق التنزيل ثبوت عدم جواز البيع الذي هو من أحكام الخمر للبختج الذي هو العصير المطبوخ. و فيه: أولا- ان الحديث مروى عن جميع نسخ الكافي و بعض نسخ التهذيب خاليا عن لفظة خمر و لأجل كون الكليني أضبط، و المروى عن الشيخ مختلف و كثرة اختلال التهذيب لا مجال للاعتماد على أصالة عدم الزيادة المقدمة على أصالة عدم النقيصة عند التعارض بينهما كما لا يخفى.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٣

...

و ثانيا: ان الظاهر من التنزيل بقريئة السؤالين و الجوابين المذكورين في الخبر إرادة التنزيل من حيث الحرمه خاصة.

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

السادس: موثق عمر بن يزيد عن مولانا الصادق عليه السلام: عن الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا فقال عليه السلام: ان كان من يستحل العسكر فلا تشربه، و ان كان ممن لا يستحل فأشربه «١».

فان التعبير يذهب ثلثاه بكون من اهداه إليه للمسكر، يدل على انه في حكم المسكر الذي لا يجوز بيعه، و إلا لما صح هذا التعبير الكنائى.



وفيه: انه يمكن ان يكون سر التعبير عنه بذلك ان العصير إذا لم يذهب ثلثه يتسارع إليه الإسكار فيصير مسكرا لا انه يحكمه. السابع: النصوص المتضمنة لنزاع آدم و نوح مع ابليس و ان الثلث لهما و الثلثين لابليس لعنه الله الواردة في أصل تحريم الخمر الدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر «٢» فانها تدل على ان العصير إذا غلى حكمه حكم الخمر. وفيه: ان دلالة تلك النصوص على ان العصير إذا غلى يشارك الخمر في الحرمة، و ان حرمة حرمة خمريه و ان كانت لا تنكر. إلا ان عدم جواز البيع التابع اسم الخمر لا لحرمتها، لا يثبت بها.

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

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٤

و إن كان نجسا لعمومات البيع و التجارة الصادقة عليها بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته (١) و عدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر انه مال معيوب قابل لزوال عيبه.

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

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

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

(١) و قد استدلل المصنف لجواز بيع العصير و ان كان نجسا بعمومات البيع و التجارة الصادقة عليه، بناء على انه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته.

وفيه: اما العمومات فلا يرجع إليها في المقام لما مر من ان العصير المغلى النجس يدل على عدم جواز بيعه نصوص خاصة، و هي ما دل على عدم جواز بيع الخمر، و معها لا مجال للرجوع الى العمومات كما لا يخفى. نعم العمومات تكلي لجواز بيع المغلى الذي لا يكون نجسا كما تقدم.

و أما أصالة بقاء ماليته: فقد أورد على الاستدلال بها بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم

بان المالية المشكوكة هي المالية الشرعية، إذا المالية العرفية و سلب مالية الشيء و تنزله منزلة غير المال، و عليه فالشك في بقاء مالية العصير إذا غلا يرجع الى الشك في

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب الأشربة المحرمة، حدى

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٥

ولذا لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن في حكم التالف بل وجب عليه رده، و وجب عليه غرامه الثلثين (١) و أجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح في التذكرة معللا لغرامة الأجرة بأنه رده معيبا و يحتاج زوال العيب الى خسارة و العيب من فعله فكانت الخسارة عليه.

مجمعول الشرع، و منشؤه الجهل بما له الحكم أى الموضوع المسلوب عنه المالىة، فيكون من قبيل الشك فى الحكم المسبب عن الشك فى الموضوع الذى لا- يجرى فيه استصحاب الحكم و لا- الموضوع، اما الأول: فللشك فى بقاء موضوعه، و أما الثانى فلعدم الشك فى الموجود الخارجى و استصحاب بقاء الموضوع بما انه موضوع يرجع الى استصحاب بقاء الحكم.

و فيه: مضافا الى ما حققناه فى محله من جريان الاستصحاب فى هذه الموارد: ان المقام ليس من ذلك القبيل، إذ موضوع المالىة الشرعية ليس هو المالىة العرفية بل ذات ما ثبت له المالىة العرفية، إذ لا فرق بين الأحكام التأسيسية و الإيضائية من هذه الجهة، و عليه فالموضوع يكون باقيا، فلا مانع من استصحاب بقاء الحكم.

فالأولى ان يورد عليها: بان المالىة الشرعية ليست بنفسها أمرا مجعولا شرعيا بل هى تنتزع من كون الشىء ذا منفعة محللة بالفعل او بالقوة و هى بهذا المعنى معلوم الثبوت فى المقام، و ان شئت قلت: انه لم يرد دليل متضمن لجعل المالىة لشىء او سلبها عن شىء، بل هما ينتزعا من تجويز الشارع الانتفاع بشىء و بيعه و عدمه، و على ذلك فيكفى فى المقام العمومات المتضمنة لحيثية البيع لثبوت المالىة الشرعية فلا تصل النوبة الى الاستصحاب.

(١) و قد أريد المصنف الأصل المزبور، بانه لو غصب عصيرا فأغلاه و جب عليه رده ... الخ.

و فيه: ان العصير مثلى فيضمن الغاصب بمقدار التالف أو ما بحكمه، و ازدياد

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٦

نعم ناقشه (١) فى جامع المقاصد فى الفرق بين هذا و بين ما لو غصبه عصيرا فصار خمرا حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير لأن المالىة قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت، لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا و بينه إذا صار خمرا (٢) فإن العصير بعد الغليان مال عرفا و شرعا، و النجاسة انما تمنع من المالىة إذا يقبل التطهير كالخمر فإنها لا يزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه يزول نجاسته بنقصه نظير طهارة ماء البئر بالترح.

القيمة بعمله غير المحترم لا يقوم مقام ذلك.

و ما عن المبسوط من أنه لا يلزم ضمان لأنها نقيصة الرطوبة التى لا قيمة لها، إذ النار تعقد أجزاء العصير و لهذا تزيد حلاوته.

غير سديد، إذ لا تسلم كون الذاهب خصوص الأجزاء المائية، مع ان الواقع نقص محسوس فى العين فيجب بدله، فالأظهر وفاقا لأكثر المتأخرين او جميعهم كما فى الجواهر و جوب غرامه الثلثين.

(١) و قد ناقش المحقق الثانى فيه: بأنه ما الفرق بين هذا و بين ما لو غصب عصيرا فصار خمرا، حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير، لأن المالىة قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت.

(٢) و أجاب عنه المصنف بقوله: لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلا،

.. الخ.

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

و أما ما أورده بعض أعظم المحشين قدس سرهم بأن النجاسة ان ذهبت بالمالىة ذهبت بها فى المقامين و إلا لم يذهب بها فيهما.

فغير سديد، إذ لو سلم ان العصير العنبى إذا غلى بالنار ينجس و يظهر بذهاب

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٧

و بالجملة فالنجاسة فيه و حرمة الشرب عرضية تعرضانه فى حال متوسط بين حالتى طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشمل قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول او شىء من وجوه النجس، و لا يدخل تحت قوله عليه السلام: اذا حرم الله شيئا حرم ثمنه (١) لأن الظاهر منهما العنونات النجسة و المحرمة بقول مطلق لاما تعرضانه فى حال دون حال فيقال يحرم فى حال كذا

و ينجس في حال كذا، و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصير لأن المراد بالعين هي الحقيقة و العصير ليس كذلك، و يكمن ان ينسب جواز بيع العصير الى كل من قيد الأعيان النجسة المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، و لم أجد مصرحا بالخلاف عدا ما في مفتاح الكرامة من ان الظاهر المنع للعمومات المتقدمة و خصوص بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام و ان غلا فلا يحل بيعه.

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

(١) و الظاهر ان هذا هو مراد المصنف حيث قال: لأن الظاهر منهما العوانات النجسة و المحرمة بقول مطلق لاما تعرضانه في حال دون حال.

و الإيراد عليه كما عن هذا المحشى قدس سره بأنه لو جاز بيع العصير لذلك لجاز بيع سائر المسكرات المائعة غير الخمر لدوران نجاستها مدار الإسكار الزائلة بزواله و إن بقيت الصورة النوعية.

غريب، إذ النجاسة لا تزول بزوال الإسكار فان المانع إذا تنجس لا يظهر بلا ورود مطهر عليه او استحالته و انقلابه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٨

و رواية أبي بصير إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا- بأس، و مرسل ابن هيثم إذا تغير عن حاله و غلا خير فيه بناء على ان الخير المنفى يشمل البيع،

و في الجميع نظر، أما في العمومات فلما تقدم، و أما الأدلة الخاصة (١) فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف، و في الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس.

و بالجملة فلو لم يكن إلا استصحاب ماليتها و جواز بيعه كفي، و لم أعثر على من تعرض للمسألة صريحا عدا جماعة من المعاصرين، نعم قال المحقق الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول المصنف: و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله التطهير بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الاصباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف، و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحلها؟ فيه اشكال ثم ذكر ان الأقوى عدم لعموم (و لا تعاونوا على الإثم و العدوان) (انتهى).

و الظاهر انه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل فلا يظهر منه حكم بيعه على من يظهره.

نعم في الخمر كلام، و هو انه لو زال سكرها و لم تنقلب خلا- هل تطهر أم لا-؟ و أما في غيرها فلا وجه له، مع انه لو تم ذلك نلتزم بجوازه لو لا ما دل على عدم جواز بيع المسكر، و معه يكون هو الفارق بين المقامين.

(١) ما ذكره قدس سره من التقييد او الحمل خلاف الظاهر. إذ لا منشأ له سوى دعوى الانصراف الممنوع كما تقدم.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٠٩

**الرابعة: يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس**

## إشارة

على المعروف من مذهب الأصحاب (١) وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل أو على المنع من بيع المتنجس و ان جاز الانتفاع به نفعا مقصود محللا، وإلا كان الاستثناء منقطعاً من حيث ان المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات (٢) وقد تقدم ان المنع عن بيع النجس فضلا عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع.

## المعاوضة على الدهن المتنجس

(١) و النصوص به مستفيضة: كصحيح ابن وهب عن مولانا الصادق عليه السلام في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به «١».

و نحوه غيره.

وقد ذكر الشيخ قدس سره جملة منها، و ان كان بعضها لا يدل عليه كما لا يخفى على الناظر، و ما دل على المنع عن بيعه كقول الإمام على عليه السلام في خبر الجعفریات: إن كان ذائبا فلا يؤكل، يصرح به و لا يباع «٢».

و قول الإمام الكاظم عليه السلام في خبر اخيه: لا تدهن به و لا تبعه من مسلم «٣». محمول على البيع مع عدم الإعلام لا خصية جملة من نصوص الجواز المختصة بالبيع من الإعلام بالنجاسة عن ذلك.

(٢) و أورد عليه: تارة بأن المستثنى منه ان كان خصوص الأعيان النجسة،

فالاستثناء منقطع على كل تقدير، و إن كان عاما شاملا للأعيان النجسة و المتنجسة فالاستثناء متصل كذلك، إذ النظر في اتصال الاستثناء و انقطاعه الى ظاهر عنوان الدليل في مقام الإثبات لا واقع ما يعرضه الحكم، فيما ان عنوان المستثنى منه هو نفس النجس و المتنجس بلا دخالة قيد حرمة الانتفاع به في ذلك و ان كان هو دخيلا واقعا، فالاستثناء متصل.

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

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

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٠

و يظهر من الشهيد الثاني في المسالك خلاف ذلك، و ان جواز بيع الدهن للنص لا- لجواز الانتفاع به و إلا لا طرد الجواز في غير الدهن أيضا، و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله و كيف كان فلا اشكال في جواز بيع الدهن المذكور و عن الاجماع عليه في الجملة و الأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

قلت له: جرد مات في سمن او زيت او غسل، قال: أما السمن و العسل فيؤخذ العرذ و ما حوله و الزيت يستصبح به (١) و زاد في المحكى عن التهذيب انه يبيع ذلك الزيت و بينه لمن اشتراه ليستصبح به (٢) و لعل الفرق بين الزيت و اخويه من جهة كونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل. و في رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك.

و أخرى: بأن الوجه الأول المذكور لتصحيح الاتصال لا يصححه لأن أصالة حرمة الانتفاع بالمتنجس ان سلمناها لا أثر لها في المقام

الذي لا تقول بمقتضاها لما دل من النصوص على جواز الانتفاع به.

و فيهما نظر: لأن المستثنى منه ليس هو خصوص الأعيان النجسة كما يشهد له عد المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمان. بل الأعم منها و من الدليل على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس، يكون الدهن المتنجس داخلا في المستثنى منه، فبعد ورود الدليل على جواز الانتفاع به و بيعه لا محالة يكون الاستثناء متصلا.

فتحصل: ان ما ذكره قدس سره ملاكا لكون الاستثناء متصلا او منقطعا متين جدا.

و قد أشار إلى فساد كلا المبنيين، أما المبني الثاني فبقوله و قد تقدم الخ.

و أما المبني الأول فبقوله، و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس الخ.

(١) هذا الصحيح لا يدل إلا على جواز الإسراج و لا ربط له بالبيع.

(٢) و ما في التهذيب انما هو إشارة الى صحيحة «١» الأخر.

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١١١

و منها الصحيح (١) عن سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام في الفأرة و الدابة تقع في الطعام و الشراب فتموت فيه، قال: إن كان سمنا او عسلا او زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فأنزع ما حوله و كله و ان كان الصيف فادفعه حتى يسرج به، و منها ما عن أبي بصير في الموثق عن الفأرة تقع في السمن او الزيت فتموت فيه، قال: ان كان جامدا فاطرحها فطرحتها و ما حولها و يؤكل ما بقي و ان كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته «١».

و منها رواية إسماعيل بن عبد الخالق «٢»، قال: سأله سعيد الأعرج السمان و انا حاضر، عن السمن و الزيت و العسل يقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به، قال: اما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج و أما الأكل فلا. (٢) و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن جامدا و الفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به، و العسل كذلك ان كان جامدا إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع:

(الأول) ان صحة بيع هذا الدهن هل هي مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحا و يكفي قصد هما لذلك او لا يشترط أحدهما، ظاهر الحلبي في السرائر الأول،

فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة جمع، قال: و يجوز بيعه بهذا الشرط عندنا، و ظاهر المحكي عن الخلاف الثاني حيث قال: جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم، و قال أبو حنيفة: يجوز مطلقا (انتهى).

و نحوه مجردا عن دعوى الإجماع عبارة المبسوط، و زاد انه لا يجوز بيعه الا لذلك و ظاهرة كفاية القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله: جاز بيعه للاستصباح كما في الشرائع و القواعد و غيرها، نعم ذكر المحقق الثاني ما حاصله: ان التعليل راجع

(١) و يرد عليه مضافا الى ما أورد على سابقه من انه لا يدل إلا على جواز الإسراج و لا ربط له بالبيع انه مروى عن الحلبي لا السعيد.

(٢) لأنه عليه السلام فصل فيه بين السمن الذائب فجعله كالزيت و الجامد.

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

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٢

الى الجواز يعنى يجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بيعه، و كيف كان فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح (١) و يمكن ان يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه، و كان من منافعه النادرة التي لا تلاحظ في ماليته كما في دهن اللوز و البنفسج و شبههما، و وجهه ان مالية الشيء انما هي باعتبار منافعها المقصودة منه لا باعتبار مطلق.

### اشترط الاستصباح في البيع.

(١) قد صرح جماعة بأن صحة بيع هذا الدهن مشروطة بكونه (للاستصباح به) و هم ما بين من اشترط كونه صريحا، و من اكتفى بالقصد، و صرح آخرون بعدم الاعتبار و مجموع اقوال المسألة او وجوهها ستة:

الأول: اعتبار اشترط الاستصباح في صحة البيع.

الثاني: اعتبار قصد الاستصباح فيها.

الثالث: اعتبار عدم قصد المنفعة المحرمة.

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

الخامس: اعتبار الاستصباح الخارجى.

السادس: عدم اعتبار شيء من هذه القيود فيها.

و الذى يختاره المصنف قدس سره فى آخر كلامه هو الوجه الثالث.

و الأظهر منها هو الأخير.

و تحقيق القول فى المقام يقتضى أن يقال: ان الدهن المنتجس على أقسام أربعة:

من منافعه المقصودة باعتبار مزاحمة هذه المنفعة فى الاستيفاء مع المنفعة الأخرى و هى الأكل و هو أنفع منها بمراتب فى العرف، بحيث لا تلاحظ منفعة الاستصباح فى ماليته و لعل من هذه القسم دهن اللوز إذ ماليته بعد كون فائدتى الأكل و الاستصباح لا يمكن استيفائهما معا، انما تكون فى نظر العرف باعتبار الأكل لما فيه من فوائد و خواص مهمة لا- يقوم غيره مقامه و لو بأضعاف قيمته بخلاف الاستصباح

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١١٣

...

الثانى: ما تكون منفعته المقصودة التى هى مناط ماليته بنظر العرف هو الأكل، و لا يكون الاستصباح مناط ماليته لأجل كونه منفعة غير معتد بها عند العقلاء كما لو كان دهن لو استصبح بكثير منه يحترق فى دقيقة واحدة مثلا.

الثالث: ما تشترك منافعه المقصودة بين الأكل و الاستصباح كالزيت.

الرابع: ما تختص منفعته المقصودة بالإسراج، كالنفت.

اما القسم الأول: فلو فرضنا ان الدهن تنجس و انتفت الفائدة المقصودة صح بيعه لأن المنفعة المرجوعة التى لم تكن مناط المالية لأكمليّة المنفعة الأخرى و اتميتها تكون مناطا لماليته حينئذ، فهو مال فيصح بيعه و ان لم يقصد المنفعة المحللة بل و إن قصد المحرمة فإن المبادلة انما تكون بين المالىن، و ليس طرف المبادلة المنفعة كى يقال إن دفع الثمن بإزاء المحرمة منها أكل المال بالباطل، بل نفس ما فيه المنفعة، و قصد المنفعة المحرمة لا يوجب سلب المالية عنه حتى لا يصح لذلك.

و بعبارة أخرى: وجود المنفعة الواقعية موجب لكون هذا الشيء مالا و إن قصد البائع المنفعة المحرمة فيصح بيعه لذلك، نعم لو شرط استيفاء المنفعة المحرمة خارجا و إن لم يقصد تلك المنفعة بالقصد المعاوضي بطل البيع بناء على ان الشرط الفاسد مفسد، لكن هذا كلام آخر لا ربط له بالقمام، و ستعرف في محله فساده في نفسه، بل لو قصد المنفعة المحللة بالقصد المعاوضي بان دفع الثمن بإزائها بطل البيع لعدم كون المبيع عينا.

و ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في وجه اعتبار قصد المنفعة المحللة من أن عناوين الأشياء تكون مناط ماليتها لا الجسم المطلق الذي هو المادة المشتركة بين ماله قيمة و ما لا قيمة له، فإذا فرضنا ان الشيء لا ماله له إلا باعتبار منفعة خاصة، فكما يجب تعيين العنوان في المبيع و لا يصح بيع القدر المشترك بين الدهن و اللحم مثلا، فكذلك يجب تعيين العنوان الذي يكون الدهن مالا باعتباره بقصد المنفعة المحللة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٤

...

غير تام، إذ لا ريب في اعتبار كون المبيع أى ما يقابله الثمن مقصودا و معلوما و مالا، و لذا لا يصح بيع القدر المشترك بين ما لا قيمة و ما له قيمة، فإن القدر المشترك لا ماله له، فان الماله متزعة من وجود المنفعة المحللة و هى انما تترتب على الصور النوعية لا القدر المشترك بين الأنواع، و يكفى في انتزاع الماله وجود المنفعة الواقعية، و عليه فيما ان المبيع هو العين، و المنفعة ليست مما يقابله الثمن فلا يعتبر زائدا على قصد عنوان المبيع، و كونه ما لا قصد المنفعة، فإن ماليته لا تقوم بقصدها بل هى تابعة لوجودها الواقعي. فتدبر فإنه دقيق.

و بما ذكرناه ظهر حكم القسمين الآخرين.

و أما القسم الثانى: فإن كانت المنفعة النادرة موجبة لانتزاع الماله عند العرف فحكمه حكم سائر الأقسام، و إلا فلا يصح بيعه لعدم الماله، و لو فرض ورود دليل خاص على جواز البيع فى هذا الفرض لا بد من الالتزام بأحد أمرين: اما كونه يباعا حكيما لا حقيقيا، او ان الشارع تصرف فى المبيع و جعله مالا.

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

و فيه: مضافا الى ضعف سنده لأن فى طريقه محمد بن خالد الطيالسى الذى لم ينقل فيه توثيق: ان ظهوره فى نفسه فى ذلك لا ينكر، إلا انه لا بد من التصرف فيه بقريئة ان الإعلام واجب نفسى - كما ستعرف - و هو يمنع عن ظهور النهى عن البيع فى الفساد.

و إن شئت قلت: انه لهذه القرينة يكون ظاهرا فى ان اعتبار القصد المذكور انما

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٥

الفوائد الغير الملحوظة فى ماليته (١) و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة،

فإذا فرض أن لا فائده فى الشيء محللة ملحوظة فى ماليته فلا يجوز بيعه لا على الإطلاق، لأن الإطلاق ينصرف الى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة

يكون فى الإقباض لا فى البيع، و ماله الى حرمة التسيب لوقوع الغير فى الحرام، و يؤيد ذلك ان ظاهره اعتبار قصد المشتري خاصة. مع انه لو سلم دلالة على اعتباره فى البيع، يقع التعارض بينه و بين قوله عليه السلام فى صحيح معاوية بن وهب المروى عن التهذيب:

بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به (١).  
 و قوله عليه السلام فى موثق أبى بصير: و أعلمهم إذا بعته (٢).  
 و لعل الجمع العرفى يقتضى حمل خبر الأعرج على ما ذكره ناه.  
 و أما ما ورد (٣) فى تحريم شراء الجارية المغنية، فالظاهر كونه اجنبيا عن هذه المسألة: فإنه يدل على فساد البيع فيما إذا كانت صفة محرمة فى المبيع و قصدها البائع و المشتري، و لعل مقتضى القاعدة حينئذ هو الفساد، فان الصفات المتمولة الموجودة فى المبيع اذا قصدها البائع و المشتري يقع مقدار من الثمن بإزائها.  
 و بعبارة اخرى: تكون هى من عناوين المبيع، و هذا بخلاف هذه المسألة و هى ما لو قصد التصرف فى المبيع على الوجه المحرم الذى لا يوجب صفة فى المبيع ليقع مقدار من الثمن بإزائها.  
 و الظاهر انه ليس فى الأدهان لا- سيما الأدهان الواقعة فى مورد النصوص ما يكون الإسراج من منافعه النادرة غير الموجبة لماليتها، فالنصوص الخاصة لا تنافى القاعدة.  
 (١) قد عرفت ان الفوائد غير الملحوظة على قسمين أحدهما ما يكون عدم ملاحظة المنفعة المفروضة لأجل مزاحمتها مع ما هو أهم منها، الثانى ما يكون لأجل عدم اعتداد العقلاء بها و ما ذكره يتم فى الثانى دون الأول كما عرفت.

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

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

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١١٦

منه (١) و المفروض حرمتها فيكون أكلا للمال بالباطل، و لا على قصد الفائدة النادرة المحللة لأن قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشئ مالا، ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه كما فيما نحن فيه (٢) فلا بد من حمله على صورة قصد الفائدة النادرة (٣) لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورة عدم القصد لأن المال فى هذه الصورة مبذول فى مقابل المطلق المنصرف الى الفوائد المحرمة، فافهم. (٤) و حينئذ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملوا من غير قصد الى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة لأن المال مبذول مع الإطلاق فى مقابل الشئ باعتبار الفوائد المحرمة.  
 نعم لو علمنا عدم التفات المتعاملين الى المنافع أصلا أمكن صحتها لأنه مال

(١) قد مر أن الثمن لا- يقع بإزاء المنافع و إنما يقع بإزاء نفس العين مع انه لو سلم ذلك فانما هو اجنبى عما هو محل البحث، فان مرجع هذا الوجه الى جعل الثمن بإزاء حيثيات المنافع و ان لم يقصد الانتفاع بها بل و ان قصد الانتفاع المحرم، و محل البحث هو قصد الفعل الخارجى اى الانتفاع المحلل.

(٢) فيه: ان الاسراج منفعة شائعة لكن دهن لا سيما ما هو مورد النصوص فدعوى ورود النص الخاص فى الدهن الذى يكون الاسراج منفعة النادرة فى غير محلها، هذا إذا اريد المنفعة غير الملحوظة لعدم الاعتداد بها عند العقلاء و ان اريد بها منفعة لم تلاحظ من جهة المزاحمة لما هو أهم، فدعوى عدم كون الشئ مالا بلحاظها ممنوعة كما تقدم.

(٣) قد عرفت انه لو ورد نص خاص على جواز بيع ما لا- منفعة له محللة مقصودة يتعين حمله على كونه بيعا حكيميا، او ارادة جعل المالية للمبيع تعبدا، لا- على ما ذكره قدس سره لأنه إذا كان أكل المال فى مقابله أكلا للمال بالباطل بدون القصد المزبور يكون كذلك معه لأنه لا يوجب صيرورته مالا.



(٤) لعله اشارة الى ما ذكرناه من ان الثمن ليس بإزاء المنافع كى يدعى ان المال مبذول بازاء المطلق المنصرف الى الفوائد المحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٧

واقعى شرعا قابل لبذل المال بازائه و لم يقصد به ما لم يصح بذل المال بازائه من المنافع المحرمة، و مرجع هذا فى الحقيقة الى انه لا يشترط الا عدم قصد المنافع المحرمة، فانهم. (١) و أما فيما كان الاستصباح منفعة غالبية بحيث كان مالىة الدهن باعتباره كأدهان المعدة للاسراج فلا يعتبر فى صحته بيعه قصده أصلا، لأن الشارع قد قرر مالىته العرفية بتجوز الاستصباح به و ان فرض حرمة سائر منافعه بناء على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار فى الانتفاع بالنجس على مورد النص، و كذا إذا كان الاستصباح منفعة مقصودة مساوية لمنفعة الأكل المحرم كالأليء و الزيت و عصارة السمسم، فلا يعتبر قصد المنفعة المحللة فضلا عن اشتراطه إذ يكفى فى مالىته وجود المنفعة المقصودة المحللة، غاية الأمر كون حرمة منفعة الأخرى المقصودة نقصا فيه يوجب الخيار للجاهل، نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله و إلا فسد العقد بفساد الشرط، بل يمكن الفساد و ان لم نقل بإفساد فيكون أكل الثمن أكلا بالباطل لأن حقيقة النفع العائد الى المشتري بازاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم. (٢) بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و ان لم يشترط فى متن العقد.

و بالجملة فكل بيع قصد فيه منفعة محرمة بحيث قصد أكل او بعضه بازاء المنفعة المحرمة كان باطلا كما يومئ الى ذلك ما ورد فى تحريم شراء الجارية المغنية و بيعها (٣) و صرح فى التذكرة بأن الجارية المغنية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء فالوجه التحريم. (انتهى).

(١) بل مرجعه الى ما ذكرناه من انه لا يعتبر قصد عدم المنفعة المحرمة أيضا كما

لا يخفى و لعله اشار الى ذلك بقوله فافهم.

(٢) قد مر ان الاشتراط اجنبى عن جعل الثمن بازاء المشروط و هى المنفعة المحرمة فلا يكون أكل الثمن الذى جعل فى مقابل ما هو مال واقعا أكلا للمال بالباطل.

(٣) و لكن قد مر ان مفاد تلك الأخبار الجنبى عن محل البحث و هو قصد المنفعة المحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٨

ثم ان الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبار قصد الاستصباح لأن موردها مما يكون الاستصباح فيه منفعة مقصودة منها كافيية فى مالىتها العرفية و ربما يتوهم من قوله عليه السلام فى رواية الأعرج المتقدمة: فلا تبعه الا لمن تبين له، فيبتاع للسراج اعتبار القصد و يدفعه ان الابتاع للسراج انما جعل غاية للإعلام (١) بمعنى ان المسلم إذا الطلع على نجاسته فيشتريه للسراج قوله عليه السلام فى رواية معاوية بن وهب: بينه لمن اشتراه ليستصبح به.

(الثانى) ان ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام (٢) فهل يجب مطلقا أم لا (٣) و هل وجوبه نفسى او شرطى بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحة البيع الذى.

و ما ذكره بعض أكابر المحققين قدس سرهم من ان ظاهرها حرمة الشراء مع ملاحظة صفة الغناء، و الظاهر ان ذلك لأجل كون تلك الصفة محرمة التحصيل، و حيث ان حرمة التحصيل الوصف انما تكون لأجل ترتب الحرام عليه، فقصد نفس الفعل اولى بالتحريم. فاسد لما عرفت من ان وجه التحريم فى الجارية المغنية هو اعتبار وصف محرم فى أحد العوضين و جعله عنوان المبيع، و هذا غير مربوط بما إذا التزم بفعل محرم الذى لا يقع شىء من الثمن بازائه.

(١) لو كان متن الخبر ما ذكره هو قدس سره كان هذا الجواب فى محله، و لكنه هكذا فلا تبعه الا لمن تبين له فيبتاع للسراج و عليه

فلا يتم ما ذكره كما لا يخفى.

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

### وجوب الإعلام بالنجاسة حين البيع

(٢) مورد البحث في هذا الأمر هو وجوب الإعلام شرطياً أم نفسياً و عدمه سواء وقع البيع مع قصد الاستصباح او نفسه، أم لا، و موضوع البحث السابق اعتبار شرط الاستصباح او قصده سواء اعلم بالنجاسة أم لا. ثم ان المراد من بعض الأخبار هو ما تضمن من النصوص الأمر بالإعلام و البيان كخبري أبي بصير و إسماعيل و صحيح وهب المتقدمة.

(٣) المراد من الإطلاق هو إيجابه بعنوانه، بالوجوب الجامع بين النفسى

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١١٩

ينبغي أن يقال إنه لا- إشكال في وجوب الإعلام، إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد او تواطؤهما عليه من الخارج لتوقف القصد، على العلم بالنجاسة و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً قبل العقد، او بعده (١) لبعض الأخبار المتقدمة و في قوله عليه السلام

و الغيرى، و مراده بذلك ان الأمر دائر بين امور ثلاثة، عدم وجود الإعلام، و وجوبه بالوجوب الشرطى لصحة البيع، و وجوبه بالجواب النفسى.

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

(١) محصل مراده من الشرطية الأولى: انه لو بنينا على اعتبار الشرط السابق فى صحة البيع، لا بد من القول باشتراط الصحة بالإعلام، لتوقف القصد على العلم بالنجاسة.

و فيه: انه يمكن قصد الاستصباح بتواطؤهما عليه خارج العقد من دون أن يعلمه البائع بالنجاسة، و اشتراطه فى العقد، فاعتبار شرط الاستصباح او قصده لا يوجب ان يكون الإعلام واجبا شرطياً من باب توقف الشرط عليه.

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

مندفعة أولاً: بان ذلك خلاف مقتضى إطلاق العقد لا نفسه فتشمله ادلة الشروط،

و لا مانع من نفوذه.

و ثانياً: ان البيع صحيح واقعا و ان كان المشتري جاهلاً بصحته من جهة ان الاشتراط يكون اشتراطاً للانتفاع بالمنافع المحللة لا ببعضها. و أما ما أفاده فى الشرطية الثانية، فليس مراده بالنفسى كون الإعلام أحد الواجبات و ان لم يقبض المبيع، بل مراده ما يقابل الشرطى لصحة العقد، غير المنافى لكونه شرطاً لجواز الإقباض، و على أى تقدير وجوبه لو ثبت فانما يكون فى صورة الإقباض، و عليه فالنزاع فى كونه فى صورة الإقباض واجبا نفسياً، او كونه

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢٠

يبينه لمن اشتراه ليستصبح به اشارة الى وجوب الإعلام لئلا يأكله فإن الغاية للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح إذ ترتب بينهما شرعا و لا عقلا و لا عادة (١) بل الفائدة حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره، ففيه اشارة الى وجوب اعلام الجاهل بما يعطى اذا

كان الانتفاع الغالب به محرماً بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لو لا- الإعلام فكانه قال: اعلمه لأن يقع في الحرام الواقعي بتركك الإعلام.

شرطاً لجواز الإقباض لا تترتب عليه ثمرة فالصفح عنه أولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: ان غاية ما قيل في وجه كون وجوب الإعلام شرطياً لصحة البيع ان قوله عليه السلام في خبر أبي بصير: و اعلمهم إذا بعته. يدل عليه.

و لكن يرد عليه: ان هذا الأمر يتعين حمله على ارادة الوجوب النفسي لوجهين.

الأول: ظهور التعبير بالماضي في كون الإعلام بعد وقوع البيع و تحققه، و كونه بوجوده المتأخر شرطاً مما لم يلتزم به أحد.

الثاني: ظهور سائر النصوص في الوجوب النفسي كقوله عليه السلام في خبر ابن وهب بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به.

(١) و لكن يمكن ان يقال بثبوت الترتب العادي بعد ملاحظة الحكم الشرعي،

فانه لو اعلمه بالنجاسة بما ان العين لا تترك معطلة عادة و قد منع عن الانتفاع بها بالأكل،

فلا- محالة ينتفع بها في الاستصباح، و لكن بما انه لا- يحتمل كون الاستصباح واجباً فلا يصح جعله بنفسه غاية الواجب، إذ غاية

لواجب، إذ غاية الواجب واجبة، بل من الواضح ان غرض الشارع عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطاهرة، و عليه فلو

لم يكن عدم التسيب الى صدور الحرام من الغير جهلاً مطلوباً للشارع لما صح الأمر بالإعلام بالنجاسة.

حرمة التسيب الى وجود الحرام الواقعي من الغير جهلاً.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢١

و يشير الى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغيير الجاهل بالحكم او الموضوع في المحرمات مثل ما دل ان من

أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه (١) فإن اثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي و حمله على المفتي من حيث

التسيب و التغيير و مثل قوله عليه السلام: ما من إمام صلى بقوم فيكون

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

قاعدة كلية، و هي:

### التسيب إلى وجود الحرام من الجاهل

و قد يقال كما في المكاسب انه يمكن الاستشهاد لهذه القاعدة، مضافاً الى ما مر من الأخبار بطوائف من النصوص:

(١) الاولى: ما تدل على ان من افتى بغير علم لحقه وزر من عمل له، كصحيح أبي عبيدة الحذاء عن الإمام الباقر عليه السلام من أفتى

الناس بغير علم و لا هدى لعنه ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه «١». و نحوه غيره، بدعوى ان ثبوت وزر

العامل للمفتي و حمله عليه، انما يكون لأجل التسيب و التغيير.

و فيه إن الإفتاء بغير علم حرام بنفسه أصاب الواقع أم أخطأ، عمله له الغير أم لم يعمل، و أما كون مقدار وزره وزر من عمل بفتياه في

صورة العمل، فإما ان يكون بمعنى انه في صورة الخطأ ثبت له مقدار اوزار العالمين لو كانوا معتمدين بالمعصية، او يكون بمعنى ان

عملهم إذا كان عن تقصير في الفحص عن أهلية المفتي يثبت للمفتي بمقدار اوزارهم من جهة الإعانة على الحرام من دون ان ينقص

من اوزارهم شيء.

و على كل تقدير يكون اجنبياً عن المقام أما على الثاني: فواضح، و أما على الأول فلأن ثبوت وزر محدود بذلك على فعل محرم في

نفسه أعم من صيرورته

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢٢

في صلواتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم. (١) وفي رواية أخرى فيكون في صلاته و صلواتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه و

حراما بعنوان آخر، و هو التسبب الى وقوع الفعل القبيح الواقعي، نعم لو لم يكن الإفتاء بغير علم حراما في نفسه كان يستكشف من ذلك جعل الحرمة له بالملازمة فتدبر.

مع ان هذا انما يكون في التغيرير بالحكم، و محل الكلام هو التغيرير بالموضوع.

مع انه فرق آخر بين المقام و مورد هذه النصوص و هو ان فعل الحرام في المقام لا- يكون مستندا الى البائع المسلط للمشتري على المبيع النجس، لان المشتري لو فعل الحرام فانما يفعله استنادا الى الطهارة لا إلى فعل البائع او قوله، اما عدم استناده الى فعله فلعدم اشتراط البيع بالطهارة، و أما عدم استناده الى قوله فلعدم إخباره بها، و هذا بخلاف مورد النصوص فان عمل المستفتي انما يكون مستندا الى قول المفتي و لو لم يعتقد حجية قوله كان مقتضى الأصل عدم العمل بفتواه.

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

و قوله عليه السلام في خبر آخر: فيكون في صلاته و صلواتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه «٢».

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

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

(٢) تحف العقول، باب ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام كتابه الى اهل مصر.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢٣

في رواية أخرى لا يضمن الإمام صلواتهم إلا ان يصلى بهم جنبا (١).

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

و على ذلك فيتعين حملهما اما على إرادة انه لو علم الإمام انه لو تصدى للإمامة يقتدى به الناس من غير فحص عن حاله فتصير صلواتهم باطلة، لا يجوز له ذلك، و لو فعل، يكون عليه مثل أوزارهم من دون ان ينقص من أوزارهم شيء و أما على إرادة ان الإمامة نحو رئاسة دينية و عليه فيكون وظيفه الإمام تصحيح صلاة من يقتدى به و لو كان في صلواتهم نقص تكون عليه أوزارهم.

و على أى تقدير يكونان اجنبيين عن المقام أما على الثانى: فواضح، و أما على الأول: فلأنهما انما يدلان حينئذ على حرمة الإعانة على الإثم، و لا ربط لهما بالمقام.

(١) الثالثة: ما تدل على ضمان الإمام صلاة المأمومين اذا صلى بهم جنبا و هى صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه

السلام أ يضمن الإمام صلاة الفرضية فإن هؤلاء يزعمون انه يضمن؟ فقال عليه السلام: لا يضمن أى شىء يضمن الا ان يصلى بهم جنباً او على غير ظهور «١».

وهى لا سيما بضميمة ما دل من النصوص المعمول بها على ان الإمام لو كان جنباً او على غير وضوء يعيد هو صلاته و هم لا يعيدون، و ما فى صدره، اذ الظاهر ان المخالفين يعتقدون ان المؤمن يكون صلاتهم الى الإمام و يتابعونه فى الأفعال من باب التبعية، ظاهرة فى ارادة التعريض عليهم و ان الإمام لا يكون متحملاً عنهم الصلاة، و لا يكون متعهداً لشيء سوى ان يصلى بهم صلاة صحيحة فلو صلى جنباً فقد أخل بذلك، فإن كان عالماً أثم، و إلا فعليه الإعادة و لا شىء عليه.

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٢٤

و مثل رواية أبى بصير (١) المتضمنة لكرهه ان يسقى البهيمة او يطعم ما لا يحل للمسلم أكله او شربه فإن فى كراهه ذلك فى البهائم إشعاراً بحرمة بالنسبة الى المكلف و يؤيده ان أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل، و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك إذ لو كان للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط، و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلاً (١).

و على ذلك فما فى الوسائل من ان الحكم بضمنان الإمام فى هذه الرواية يدل على وجوب الإعادة عليه، و عدم وجوب الإعادة على المؤمن، هو صحيح.

(١) الرابعة: ما تدل على كراهه إطعام الأتعمه و الأشربة المحرمة للبهائم: كخبر أبى بصير عن مولانا الصادق عليه السلام المتضمن لكرهه ان تسقى البهيمة او تطعم ما لا يحل للمسلم أكله او شربه «١».

و موثق غياث عنه عليه السلام: ان أمير المؤمنين عليه السلام كره ان تسقى الدواب الخمر «٢».

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

وفيه: ان يمكن ان تكون كراهه ذلك لأجل كونه انتفاعاً بالمتنجس، لا لأجل كونه تسبباً لحصول هذا الفعل من البهيمة و الكافر، و على فرض التعدى يتعدى الى كل ما يكون انتفاعاً به و لو كان ذلك بيعه و تسليمه الى المشتري و يحكم بكراهته، و لا وجه لاستشعار الحرمة على ذلك كما لا يخفى.

(٢) وفيه: ان المراد من القبيح ان كان هو العقاب فهو مقطوع العدم لترخيص الشارع فيه، و ان كان هو المفسدة، و هى إن كانت موجودة الا- ان دعوى قبح القاء الجاهل فيها المستلزم لحرمة ممنوعه، إذ المفسدة التى رخص الشارع فى فعل ما تضمنها لا يكون الإلقاء فيها قبيحاً، و إلا كان فعل الشارع المرخص فى الفعل قبيحاً و هو كما ترى.

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

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

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٢٥

و إن شئت قلت: ان الشارع تدرك تلك المفسدة لترخيصه فيه.

و دعوى انه يستكشف قبحة الفعلى من مطلوية الاحتياط مع الشك، إذ لو كان للعلم دخل فى قبحة لم يحسن الاحتياط. مندفعه بان مطلوية الاحتياط انما تكون لأجل حسن إحراز عدم الوقوع فى المفسدات الواقعية، و إن كانت متدركة و إلا فإن لم يكن للعلم دخل فى القبح كان اللازم إيجاب الاحتياط، كما هو واجب فى موارد الشبهات قبل الفحص.

فإن قلت: ان عطاء الجاهل النجس تسبب الى وجود مبغوض الشارع فى الخارج اذا شربه و هو قبيح بحكم العلاء، أ لا ترى انه لو نام المولى و نهى عبيده عن الدخول فى الدار، فكما ان دخول العبد كذلك تسيبه لدخول الأخر، و بالملازمة تستكشف الحرمة. قلت: ان شرب الجاهل لترخيص الشارع فيه لا يكون مبغوضاً، فلا يكون الإعطاء تسيباً الى وجود المبغوض فى الخارج، و ما ذكر من المثال الجنبى عن المقام،

فان المنهى عنه فيه هو تحقق الفعل فى الخارج الذى هو معنى اسم المصدر، و لم يلاحظ فى تحقيقه، حيث الصدور من شخص و الانتساب اليه و فى مثله لا ريب فى انه يجب على كل أحد ترك التعرض له، بل التسيب لعدمه، فلا محالة يكون التسيب الى وجوده قبيحاً لكونه بنفسه مخالفة و عصياناً، و الظاهر ان الأبواب الثلاثة، أى الدماء و الفروج و الأموال من هذا القبيل، و أما فى غيرها مما يكون المحرم هو مباشرة الفعل كشرب النجس فلا يتم ذلك.

و الاستاذ الأعظم بعد تسليمه دلالة الطوائف المتقدمة من النصوص على هذه الكبرى الكلية، استدلل لها بطوائف أخر من النصوص: منها: ما دل على حرمة سقى الخمر للصبى و الكافر، كالنبوى المروى عن عقاب الأعمال و من سقاها، أى الخمر، يهوديا او نصرانيا او صبيا او من كان من

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٢٦

...

الناس فعليه كوزر من شربها «١» و نحوه غيره.

بتقريب انه اذا كان التسيب بالإضافة الى الصبى و الكفار حراماً فهو اولى بالحرمة فى غير الصبى و الكفار.

وفيه: مضافاً الى ضعف سند هذه النصوص انه يمكن ان يقال: ان المستفاد من النصوص كون شرب الخمر من المحرمات التى يكون متعلق الزجر فيها تحقق الفعل فى الخارج الذى هو معنى اسم المصدر، و لم يلاحظ فى تحققه حيث الصدور من شخص و الانتساب اليه، و قد عرفت ان مقتضى القاعدة فى مثل ذلك وجوب ترك التعرض له لكل احد، بل التسيب لعدمه، و هذا غير ما هو محل الكلام، و هو ما اذا كان المحرم هو مباشرة الفعل، و الذى يشهد لما ذكرناه ذكر الصبى مع اليهود و النصارى، مع انه لا كلام فى عدم كونه مكلفاً، فالتسيب لشربه ليس تسيباً لوقوع الحرام.

و منها: الأخبار «٢» الآمرة بإهراق المائعات المتنجسة.

و سيأتى لها فى حكم الانتفاع بالمتنجس، و ستعرف ما يرد على هذا الوجه.

و منها: الأخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات، بدعوى انه لا فرق فى ايجاد المحرم بين الايجاد بالمباشرة او بالتسيب.

وفيه: ان الاستدلال بهذا الوجه من مثل هذا البحر الموج فى غاية الغرابة، كيف و هو دام ظله ممن صرح فى الأصول بان ظاهر التكاليف هو كون المتعلق مباشرة الفعل، بل لعل هذا فى الجملة من البديهيات، أ لا ترى انه لا يمكن لأحد التفوه لأن المأمور به فى الصلاة اعم من صدورها بالمباشرة او بالتسيب.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٧.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢٧

بل قد يقال بوجود الإعلام وإن لم يكن منه تسبب كما لو رأى نجسا في يده يريد أكله و هو الذي صرح به العلامة قدس سره في (أجوبة المسائل المهنية) حيث سأله السيد المهنا عن رأى في ثوب المصلى نجاسة، فأجاب: بأنه يجب الإعلام لوجوب النهي عن المنكر (١) لكن إثبات هذا مشكل (٢).

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

### حكم الإعلام مع عدم التسبب

و بعد ما عرفت حكم الإعلام مع التسبب لوقوع الحرام الواقعي يقع الكلام في انه هل يجب الإعلام مع عدم التسبب أم لا؟

(١) فعن العلامة قدس سره في المسائل المهنية: التصريح بوجود الإعلام، و استدلال له:

بوجوب النهي عن المنكر.

(٢) و في المتن. لكن اثبات هذا مشكل.

لا اشكال في عدم شمول ادلة النهي عن المنكر للمقام، إذ المنكر الذي يجب النهي عنه لا يشمل الحرام الواقعي بل المحرم المنجز، و في المقام ليس كذلك لفرض جهل الفاعل بالواقع، و الأدلة أقاموها لوجوب الإعلام في الفرض السابق لا تشمل المقام. فالمتعين هو البناء على عدم الوجوب للأصل.

و يمكن ان يستدل له: بصحيح ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام الدال على عدم وجوب الإعلام في إحدى صغريات الباب قال: اغتسل أبي من الجنابة فقليل له: قد ابقيت لمعة في ظهر ك لم يصبها الماء فقال عليه السلام له: ما كان عليك لو سكت: ثم مسح تلك اللعة بيده «١».

نعم إذا كان الفعل من الأمور المهمة- اى من أحد الأبواب الثلاثة- و جب على كل أحد التسبب إلى عدم حصوله و ان كان الفاعل غير ملتفت.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢٨

و الحاصل ان هنا أمورا أربعة:

(احدها): أن يكون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام في الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم، و لا إشكال في حرمة و كون وزر الحرام عليه (١) بل اشد لظلمه. (٢) (و ثانيها): ان يكون فعله سببا للحرام (٣) كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه.

(١) و فيه: أنه إن كان المحرم هو تحقق في الخارج و لم يلاحظ فيه حيث الانتساب كقتل المؤمن، او كان المحرم عنوانا شاملا للتسبب كإتلاف مال الغير، لا ريب في حرمة ذلك، إذ فعل الشخص في الموردين بنفسه معصية و مخالفة للنهي.

و أما إذا كان المحرم عنوانا لا- يعم التسبب، و كان المتعلق للنهي هو مباشرة الفعل كشرب النجس و غيره من المحرمات، فلا وجه

للحرمة حتى مع علم الشارب بالحكم و الموضوع، فضلا عن صورة الجهل لأحدهما، إذ دليل حرمة ذلك العنوان لا يقتضى حرمة فعل السبب، اذ لا- يصدق انه شرب النجس، و حيث ان الفعل يصدر من المباشر من غير اختيار فلا يصدر منه منكرا و إثما كي يحرك التسبب لأجل دليلي وجوب النهي عن المنكر و حرمة الإعانة على الإثم، او البرهان العقلي المتقدم، و نصوص الاستصباح مختصة بصورة صدور الحرام من الشخص جهلا بالموضوع و لا تشمل المقام الذى يصدر الفعل من المباشر غير محرم عليه لعدم الاختيار، فاستدلال بعض مشايخنا المحققين بها فى المقام، فى غير محله.

(٢) فيه انه ربما يكون المجبور راضيا بذلك، مع ان مقتضى هذا الوجه حرمة الإيجاب على فعل المباح، بل المستحب او الواجب و هو كما ترى.

(٣) و المراد بالسبب فى مقابل الشرط، و عدم المانع هو تهيئة الموضوع، فالفرق بين هذا القسم و لاحقيه واضح، كمن قدم إلى غيره محرما.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٢٩

و قد ذكرنا ان الأقوى فيه التحريم (١) لأن استناد الفعل الى السبب أقوى فنسب فعل الحرام إليه أولى (٢) و لذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل، بل قيل: انه لا ضمان ابتداء الا عليه.

(الثالث): ان يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين:

(احدهما): ان يكون من قبيل ايجاد الداعى على المعصية، إما لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية، و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصية، كسب آلهة الكفار الموجب لإلقتهم فى سب الحق عنادا او سب آباء الناس الموقع لهم فى سب أبيه، الظاهر حرمة القسمين. (٣) و قد ورد فى ذلك عدة من الأخبار. (و ثانيهما): ان يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعى كبيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا و سيأتى الكلام فيه.

(١) للنصوص الخاصة- الواردة فى ما نحن فيه بعد الغاء الخصوصيات، و لما ذكرناه فى خصوص ما إذا كان العنوان المحرم شاملا للتسبب، و ما اذا كان هو تحقق العفل فى الخارج الذى هو معنى السم المصدر، و كل ذلك مختص بصورة الجهل بالموضوع، و لا يكون شاملا لصورة العلم بالحكم و الموضوع، و فى تلك الصورة تتوقف الحرمة على شمول دليل وجوب رفع المنكر او دليل حرمة الإعانة على الإثم للمقام، و هو محل تأمل بل منع كما سيأتى تنقيح القول فى ذلك فى مسألة بيع العنب ممن يعمله خمرا. و دعوى استفادة الحرمة فى هذه الصورة من نصوص الاستصباح بالأولوية. ممنوعة كما لا يخفى، فالأظهر عدم الحرمة.

(٢) هذا يتم فيما اذا كان المحرم عنوانا شاملا للتسبب كالاتلاف و لا يشمل ما اذا كان المحرم خصوص ما يصدر من المباشر، مع انه مختص بصورة الجهل و لا يعم صورة العلم بالحكم و الموضوع.

(٣) و لكن يتم ذلك فيما اذا كان الشخص ذلك الشخص عالما بالحكم او جاهلا مقصرا الذى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٠

الرابع: ان يكون من قبيل عدم المانع، و هذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية فى حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنكر و لا إشكال فى المحرمة بشرائط النهي عن المنكر، و اخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه، فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه فهل يجب رفع الحرام بترك السكوت أم لا؟ و فيه إشكال (١) إلا إذا



علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو الطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله او عدم اباحه عرضه له او لزم من سكوته ضرر مالى، قد أمرنا بدفعه عن كل احد فانه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام أما فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله فوجوب رفع مثل هذا الحرام مشكل، لأن الظاهر من أدلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدل على وجوب اعلام الجاهل بكون فعله معصية، نعم وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم لكنه من حيث وجوب تبليغ التكليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحجّة على الجاهل و يتحقق فيه قابلية

و ملحق بالعالم، و بالموضوع، و لا يتم فى ما اذا كان جاهلا قاصرا بالحكم، او كان جاهلا بالموضوع، كما لو رغبه على شرب النجس مع كونه جاهلا بالنجاسة، فان تلك الإخبار و الآية الشريفة الواردة فى بعض مصاديقه مختصة بصورة العلم بهما كما يظهر لمن راجعها، و فى غيرها لا دليل على الحرمة.

و نصوص الاستصحاب مختصة بصورة التسبب، أى تهئية الموضوع غير الشاملة للمقام، اللهم الا ان يقال: انها و ان اختصت بها موردا الا ان المناط معلوم، و هو عدم استناد الحرام الواقعى إلى الشخص، و هذا المناط يقتضى الحرمة فى المقام اذا كان يترتب الحرام على ايجاد الداعى عادة، نعم فيما اذا لم يكن كذلك لا وجه للحرمة.

(١) بل الظاهر عدم وجوب رفع الحرام الا اذ علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١٣١

الإطاعة و المعصية، ثم ان بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفى فيجب إظهارها (١) و فيه مع ان وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات (٢) بل يشتمل مثل الإباحة من المجانيات ان كون النجاسة عيبا ليس الا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا (٣) فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب و الا لم يكن عيبا، فتأمل.

لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من يقدر عليه كما فى باب الدماء و يظهر وجهه مما تقدم.

و لا- يتوهم التنافى بين كلماتنا التابعة لكلمات الشيخ، حيث عددنا المقام سابقا من الأمر الثانى و هنا عددناه من الأمر الرابع: فان ما جعلناه من الأمر الرابع هو نفس عدم الإعلام، مع قطع النظر عن تحقق التسبب منه، و ما جعلنا من الأمر الثانى هو نفس التسليط بلا إعلام.

(١) هو المحقق الأردبيلي قدس سره فى مجمع الفائدة (ج ٨، ص ٣٦).

(٢) و يرد على ما أفاده: انه لو تمّ هذا الدليل لا بد من الالتزام به فى المعاوضات، و ان ثبت عدم الفصل بينها و بين غيرها ثبت هذا الحكم فى غيرها، و الا فلا مانع من الفصل،

نعم يتم الإيراد على المستدل بناء على الثانى بان الدليل أخص من المدعى.

(٣) فيه: انه قد مر عدم كونه منكرا واقعيا و قبيحا، الا- ان يكون مراده من القبيح ما فيه المفسدة، و عليه فقوله: ان ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه، لا يتم، إذ المفسدة المتداركة بالمصالحة الموجبة لجعل الأمانة أو الأصل لا يحرم الإلقاء فيها.

و منه يظهر عدم كون ذلك موجبا لكون النجاسة الواقعية عيبا كى يجب إظهارها.

و دعوى ان النجاسة قدارة معنوية و هى تكون عيبا.

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

فإن قلت: انه لا كلام فى ثبوت الخيار لمن انتقل لو تبينت النجاسة و ظهرت، و من ذلك يستكشف كونها عيبا فى حال العقد، و ان لم

يعلم لها المشتري كما في سائر العيوب.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٢

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء (١) بل في السرائر ان الاستصباح به تحت الظلال بغير خلاف. وفي المبسوط انه روى أصحابنا انه يستصبح به تحت سماء دون السقف.

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

### الاستصباح تحت الظلال

(١) الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء.

أصل جواز الاستصباح بالدهن المتنجس متفق عليه نصا و فتوى.

انما الكلام في اعتبار كونه تحت السماء و جواز كونه تحت الظلال.

وقد استدلل للأول: بالإجماع، و بمرسل الشيخ قدس سره روى أصحابنا انه يستصبح تحت السماء «١». و بأن الاستصباح تحت الظلال يوجب تنجس السقف و هو حرام.

و في الجميع نظر:

أما الأول فلعدم ثبوته، كيف و قد أفتى جماعه من الأساطين بالجواز، مع انه يمكن ان يكون مدرك حكمهم هذا ما سنشير إليه، فعلى فرض ثبوته ليس إجماعا تعبديا.

و أما الثاني: فلأنه لإرساله و عدم احراز استناد الأصحاب اليه لا يعتمد عليه.

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

(١) المبسوط كتاب الأطعمه، ج ٦، ص ٢٨٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٣

لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها و ورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ المنجبره بالشهره المحققه و الإنفاق المحكى (١) لكن لو سلم الانجبار فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمه او حمل الجملة الخبرية على الاستحباب أو الإرشاد لثلا يتأثر السقف بدخان النجس الذي هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسله على نجاسة دخان النجس، إذ قد لا يخلو من اجزاء لطيفة ذهنية تتصاعد بواسطة الحرارة.

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

و أما على كون الحكم تعبديا محضا و هو في غاية البعد و لعله لذلك أفتى في المبسوط بالكراهة مع روايته المرسله، و الإنصاف ان المسألة لا- يخلو عن إشكال من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن القيد لإبائها في أنفسها عنه، و إباء المقيد عنه و من حيث الشهرة

المحقة و الاتفاق المنقول، و لو رجع إلى أصله البراءة حينئذ.

(١) و محصل ما ذكره قدس سره في وجه عدم رفع اليد عن المطلقات وجوه:

الأول: عدم تسليم انجبار المرسله بالشهره المحقة و الاتفاق المحكى.

الثاني: إباء المطلقات عن التقييد.

الثالث: إباء المرسله عن تقييد المطلقات.

أما الأول: فالظاهر انه كذلك، إذ لم يثبت استناد المفتين بعدم جواز الاستصباح تحت الظلال إليها، لان جماعة منهم علوه بأنه ينجس السقف لنجاسة الدخان، و لذا فصل العلامة قدس سره بين ما لو علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن و عدمه، و جماعة غيرهم و ان لم يعللوا بذلك إلا ان اكثرهم لو لا كلهم من القائلين بعدم جواز الانتفاع بالمتنجس، فيمكن

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٤

...

ان يكون إفتائهم بالمنع استنادا إلى الأدلة التي استدلوها بها على تلك الكبرى الكلية بعد

بنائهم على عدم كون مطلقات الباب الدالة على جواز الاستصباح في مقام البيان، فلا يصح التمسك بإطلاقها، و ما ذكرناه بضميمة ان المشهور بين المتأخرين جواز الاستصباح تحت الظلال يوجب عدم الوثوق بصدور المرسله و عدم انجبارها بفتوى أكثر القدماء و أما الثاني: فقد استدل له المصنف قدس سره بكثرة المطلقات، و ورودها في مقام البيان، و شيء منهما لا يصلح لذلك، إذ الكثرة بنفسها لا توجب إباء كل واحد منها عن التقييد، و بعبارة اخرى لا توجب اقوائية دلالة كل واحد منها في الدلالة على العموم بنحو يأبى عن التقييد، مع ان الكثرة ممنوعة كما يظهر لمن راجع نصوص الباب.

و ورودها في مقام البيان من المقدمات ثبوت الإطلاق لا انه يوجب آبائه عن التقييد.

و بعبارة اخرى: التقييد انما يكون فيما اذا كان المطلق في مقام البيان، و الا فلا مورد له، مع ان من تدبر في النصوص يرى انها في مقام بيان مصرف الدهن، و انه الإسراج دون الأكل، و ليست في مقام بيان كيفية الإسراج، فلا إطلاق لها، مضافا الى انه قد مر منا و من المصنف قدس سره ان المراد من قولهم عليهم السلام في تلك النصوص ليستصبح، عدم الانتفاع به بالمنافع المتوقف جوازها على الطهارة، و لازم ذلك عدم كونها في مقام بيان حكم الاستصباح من حيث هو، و عليه فليس في النصوص ما يمكن التمسك بإطلاقه. و أما الثالث: فقد علله بان كون المرسله موجبة للتقييد يبتنى على الالتزام بكون الحكم تعبديا محضاً، او القول بنجاسة الدخان و بتنجس السقف و الأول بعيد غايته، و الثاني مخالف للمشهور و أبعد.

و فيه: انه يمكن ان يقال: ان الاستصباح تحت الظلال مستلزم لاجتماع الدخان في الألبسة التي يصلى فيها و الأمتعة و المأكول، و هو على فرض طهارته يمكن القول بنجاسته بعد الاجتماع، لا سيما مع اشتماله على الأجزاء الدهنية و ليس في ذلك بعد مع مساعدة الدليل.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٥

لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جرأة على مخالفة المشهور (١) ثم ان العلامة في المختلف فصل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور في الأول، و هو مبنى على ثبوت حرمة تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و ان كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبداً لا لنجاسة الدخان معللاً بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة التنجيس، و الا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهارة الدخان كما لا يخفى.

و يؤيده قوله عليه السلام في خبر الوشاء: اما علمت انه يصيب الثوب و البدن و هو حرام مع ان الالتزام بالتعبد ليس ببعيد، كيف و قد التزم المشهور بعدم جواز تدهين السفن به، و جواز الاستصباح به.

و لو جاز ذلك جاز التفكيك في الاستصباح بين كونه تحت الظلال او تحت السماء.

فالمحصل من ما ذكرناه: انه لو تم سند المرسله لزم العمل بمضمونها، و لكن قد مر انها ضعيفة السند، كما عرفت عدم وجود ما يدل بإطلاقه على جواز الاستصباح و المتيقن من النصوص الاستصباح تحت السماء و عليه فالاستصباح تحت الظلال يبتنى جوازه و منعه على القول بجواز الانتفاع بالمتنجس و عدمه سيجيء تنقيح القول في ذلك فانتظر.

(١) مراده انه بعد فرض إباء المطلقات عن التقييد، و حجية المرسله، يقع التعارض بينهما فيتساقطان فيرجع الى أصالة البراءة عن حرمة الإسراج تحت الظلال.

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

و على أى تقدير لا تصل النوبة الى الرجوع البراءة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٦

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح بأن يعمل صابونا او يطلى به الاجرب او السفن (١) قولان مبنيان على ان الأصل في المتنجس جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل، او ان القاعدة فيه المنع عن التصرف الا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و يبيعه ليعمل صابونا على رواية ضعيفة تأتي (٢) و الذي صرح به في مفتاح الكرامة هو الثاني (٣) و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين (٤) و هو ظاهر جماعة من القدماء كالشيخين و السيدين و الحلبي، و غيرهم، قال في (الانتصار) و مما انفردت به الإمامية ان كل طعام عالجه اهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع و اختلف باقي الفقهاء في ذلك (٥) و قد دللنا على ذلك في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سؤر الكفار نجس، و قال في المبسوط، في الماء المضاف انه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم يقع فيه نجاسة، فإن وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال و قال في حكم الماء المتغير بالنجاسة انه لا يجوز استعماله الا عند الضرورة للشرب لا غير (٦) و قال في النهاية و ان كان ما حصل فيه الميتة مائعا لم يجز استعماله على حال و وجب إهراقه (انتهى) (٧).

### حكم الانتفاع بالمتنجس

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

(٢) و هي ما عن الراوندي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت قال عليه السلام تبعه لمن يعمل صابونا.. (الخبر) راجع المستدرک باب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

(٣) مفتاح الكرامة ج ٤، ص ١٣.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ١٥.

(٥) في المصدر و قد خالف الانتصار، ص ١٩٣.

(٦) المبسوط، ج ١، ص ٥ و ٦.

(٧) النهاية، ص ٥٨٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٧

و قريب منه عبارة المقنعة (١) و قال فى الخلاف فى حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأرة إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح.

و به قال الشافعى: و قال قوم من أصحاب الحديث لا- ينتفع به بحال لا- باستصباح و لا- بغيره، بل براق كالخمر، و قال ابو حنيفة: يستصبح به و يباع أيضا،

و قال ابن داود: إن كان المائع سمنا لم ينتفع به بحال، و إن كان ما عداه من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه و يحل أكله و شربه لأن الخبر ورد فى السمن فحسب دليلنا اجماع الفرقه و أخبارهم. (٢) و فى السرائر فى حكم الدهن المتنجس انه لا يجوز الأدهان به و لا استعماله فى شىء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء انتهى. (٣) و ادعى فى موضع آخر ان الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف، و قال ابن زهرة بعد أن اشترط فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة، قال: و شرطنا فى المنفعة ان تكون مباحة تحفظا من المنافع المحرمة و يدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو اجماع الطائفة، ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبى صلى الله عليه و آله اذن فى الاستصباح به تحت السماء قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى (٤).

(١) المقنعة: ٥٨٢.

(٢) الخلاف كتاب الأطعمة، المسألة ١٩.

(٣) السرائر، ج ٣، ص ١٢١-١٢٢.

(٤) الغنية (الجوامع الفقهية) ص ٥٢٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٨

هذا و لكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل و يدل عليه أصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع بما فى الأرض و لا- حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار و دعوى الجماعة المتقدمة الإجماع على المنع و الكل غير قابل لذلك، أما الآيات فمنها قوله تعالى: (إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (١) «١» دل بمقتضى التفرغ على وجوب اجتناب كل رجس.

(١) و قيل بيان كيفية الاستدلال بالآية الشريفة لا بأس ببيان ما هو المراد منها بحسب الظاهر.

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

و دعوى ان الآية على طريقة اللف و النشر المرتبين فكان الرجس محمولا على الخمر و عمل الشيطان محمولا على البقية، فلا مانع من إرادة النجس من الرجس.

مندفعة بأنه مضافا الى كونه خلاف الظاهر، انه ان قدر فى صدر الآية الانتفاع فلا ٢ معنى لحمل الرجس بهذا المعنى على الانتفاع بالخمر أيضا، و الا فلا يلائم ذلك مع أفراد الضمير فى قوله (فاجتنبوه) إذ بعد ما لا يمكن إرجاعه الى المذكورات على هذا التقدير، و الا كان اللازم الاتيان بضمير الجمع يتعين الاتيان بضمير المثنى، كما لا يخفى.

كما انه ليس المراد به القدر المعنوي إذ نفس الازلام مثلا- و هي السهام الخاصة- ليست من القدرات المعنوية، و الانتفاع بها بالتفؤل حرام لا- قدر كما هو واضح، فالمراد به العمل القبيح، إما باستعماله فيه بناء على كونه مشتركا لفظيا بين ما ذكر له من المعاني، او بإرادته منه بناء على كونه مشتركا معنويا، و حملة حيثنذ على المذكورات إما أن يكون من باب إطلاق العمل على ما يقع عليه العمل، او مع تقدير الانتفاع في ابتداء الآية ليكون هو المبتدأ.

(١) سورة المائدة، ٩١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٣٩

و فيه: ان الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته لاما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسة (١) و هي النجاسات العشر مع انه لو عم المتنجنس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

و أما قوله تعالى (من عمل الشيطان) فأريد به كون ذلك من مخترعاته و مبتدعاته او انه من اغوائه.

فالمتحصل من الآية: ان الانتفاع بالخمر و الميسر و ما بعدهما عمل قبيح من اغواء الشيطان او من مبتدعاته، فيجب ان يكون الإنسان على جانب منه، أى في ناحية، و على ذلك فهي اجنبية عن المقام بالمرّة.

ثم على فرض التنزل و تسليم كون الرجس بمعنى النجس.

(١) شموله للمتنجنس غير ثابت كما في المتن فلا وجه للاستدلال بها في المقام.

اذا عرفت ذلك فاعلم: انه كان الرجس هو النجس بالمعنى الشامل للمتنجنس،

الاستدلال بها في المقام على عدم جواز الانتفاع بقول مطلق الا ما خرج بالدليل انما يكون بأحد وجهين:

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

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

و في كليهما نظر:

اما الأول فلأن موضوع الحكم ليس هي المذكورات و إلا كان اللازم الإتيان بضمير الجميع، مع ان كون الرجس علة تامّة محل نظر لما ذكره المصنف قدس سره من

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٠

فإن أكثر المتنجنسات لا يجب الاجتناب منه (١) مع ان وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجود الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء كان نجسا كالخمر او قدرا معنويا مثل المسير.

ان قوله تعالى (من عمل الشيطان) قيد له، فالعلة هي مجموع الأمرين، فكل متنجنس ان ثبت انه من عمل شيطان يثبت له هذا الحكم، و هو اول الدعوى ان اريد (من عمل الشيطان) ما صدر باغوائه لتوقفه على اثبات ان الانتفاع بالمتنجنس غير جائز حتى يكون صدوره باغواء الشيطان كسائر المعاصي، و معلوم العدم. ان اريد به انه من مبتدعات الشيطان و مخترعاته.

و دعوى ان كلا من الرجسية و الكون من عمل الشيطان علة تامّة مستقلة لوجوب الاجتناب من جهة ان الكون من عمل الشيطان علة

مستقلة على كل حال ان كان رجا او لم يكن فليكن الرجس أيضا كذلك.

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

و دعوى: ان الآية على طريقة اللف و النشر المرتبين فكان الرجس محمولاً على الخمر و عمل الشيطان محمولاً على البقية، قد عرفت ما فيها.

و أما الثاني: فلأن الظاهر من الآية و ان كان ان الموضوع هو الرجس، إلا- أن الكون من عمل الشيطان من الجهات التعليلية و علة لثبوت الحكم، محل نظر، فان الظاهر منها كون (من عمل الشيطان) قيداً للموضوع، مع انه لو ثبت كونه علة فالعلة كما تعمم تخصص، و عليه فثبوت الحكم يتوقف على إحراز كون المتنجس من عمل الشيطان، و قد عرفت ما في ذلك آنفاً. فراجع.

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤١

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

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

و أضعف من هذا الإيراد ما أورده بعض أعظم المحشين قدس سره على الاستدلال بها و هو: ان (فاجتنبوه) ظاهر في عدم الانتفاع بالمنافع الظاهرة التي في كل شيء بحسبه، لا مطلق المنافع.

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

(١) و منها قوله تعالى (و الرجز فاهجر) «١».

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

(١) المدثر

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٢

و أضعف من الكل الاستدلال بآية تحريم الخبائث (١) بناء على ان كل متنجس خبيث، و التحريم المطلق يفيد تحريم عموم الانتفاع إذ لا يخفى ان المراد هنا حرمة الأكل (٢) بقريته مقابلته بحلية الطيبات.

و أما الأخبار فمنها ما تقدم من رواية تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فيه. فجميع التقلب في ذلك حرام (٣) و فيه ما تقدم من ان المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لأن الوجه هو العنوان، و الدهن ليس عنوانا للنجاسة، و الملقى للنجس و ان كان عنوانا للنجاسة لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة في مقابلة غيره (٤) و لذا لم يعدوه عنوانا في مقابل العناوين النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو اريد به المنع عن استعمال كل متنجس.

(١) و هي قوله تعالى (و يحرم عليهم الخبائث) «١».

(٢) و قد تقدم في مسألة بيع الأرواث تمامية ذلك و عدم ورود شيء مما أورد عليه.

مضافا الى ما تقدم في مسألة شرب أبوال ما يؤكل لحمه من أن المراد بالخبث هو ما فيه مفسدة و رداءة، و لم يثبت كون المتنجس منه بهذا المعنى.

و فيه: اولاً انه ضعيف السند لا يعتمد عليه كما تقدم في اول الكتاب.

و ثانياً: انه يمكن ان يقال: ان ملاقى النجس ليس من وجوه النجس، فانه جهة تعليلية و واسطة في الثبوت.

و ثالثاً: لو اغمض عن ذلك و سلم كون ملاقى النجس منها يرد عليه ما ذكره المصنف قدس سره

(٤) و حاصله: ان ملاقى النجس ليس في عرض سائر العناوين، بل هو في طولها، و ظاهر الوجوه هي العناوانات التي يكون بعضها في عرض بعض.

(١) سورة الأعراف،

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٣

و منها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة و القاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه (١) و قد تقدم بعضها في مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرقة مثل قوله بهريق المرق و نحو ذلك، و فيه ان طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل فإن ما امر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به اجماعاً فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل.

(١) و هي طوائف.

منها- الاخبار الآمرة بإهراق المتنجس، كخبر زكريا بن آدم «١» اذ لو جاز الانتفاع به بإطعام الصبي و نحوه لما امر عليه السلام بالإهراق، و بضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب.

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

و منها: ان النصوص الدالة على أنه ماتت الفأرة في السمن تطرح الفأرة و ما يليها من السمن «٢». اذ لو جاز الانتفاع به لما امر عليه السلام بطرحه، و بضميمة عدم القول بالفضل يتم المطلوب.

و فيه: ان الظاهر منها هو الطرح من ظرف المعد للأكل، فيكون كناية عن حرمة أكله خاصة، و يؤيده انه يجوز الاستصباح به بلا كلام، مع انه يمكن ان يقال ان الأمر بالطرح كناية عن عدم امكان الانتفاع به لقلته، كما تؤمى الى ذلك النصوص مفصلة بين ما اذا كان ذلك في شتاء فيطرح، و بين ما اذا كان في الصيف فيسرج به، و ليس لذلك وجه الا ما ذكرناه، فانه في الصيف يكون المتنجس كثيراً يمكن الانتفاع به في الاستصباح و نحوه بخلاف ما اذا كان في الشتاء.



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

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٤

و أما الإجماعات (١) ففي دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها، فان الظاهر من كلام السيد المتقدم ان مورد الاجماع هو نجاسة ما باشره اهل الكتاب (٢) و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهي من فروعها المتفرعة على النجاسة لا ان معقد الاجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقى الفقهاء فى اصل النجاسة فى أهل الكتاب لا فى احكام النجس.  
و أما اجماع الخلاف فالظاهر ان معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين (٣) إذ فرق بين دعوى الاجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين

و منها: النصوص الآمرة بإهراق الماء المتنجس «١».

و فيه: ان ذلك كناية عن عدم جواز التوضى به كما لا يخفى على الناظر فيها، و بذلك يظهر ما فى الاستدلال بالخبرين الوارد بين فى الإنائين المشتبهين الأمرين بإهراقهما و التيمم «٢».

(١) و قد استدلل لعدم جواز الانتفاع بالاجتماع.

و لكن الاجماع المحصل غير حاصل، و المنقول منه ستعرف حاله.

(٢) و ما أفاده بين فإن محل الخلاف بيننا و بين باقى الفقهاء هى نجاسة أهل الكتاب لا أحكام النجس، فلا محالة يكون المراد من ذكر خلافهم بيان ما هم يخالفون فيه، لا بيان ما ليسوا مخالفين فيه، فيكون المراد من ما نسبه الى الامامية أيضا هو ذلك، و انما عبر عن النجاسة بعدم جواز الانتفاع لاعتقاده الملازمة بينهما.

و يدل عليه مضافا الى ذلك قوله بعد ذلك: و قد دللنا على ذلك فى كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سور الكفار نجس.

و بهذا التقريب ظهر اندفاع ما أورده بعض أعاضم المحشين على هذا الاستظهار بقوله: كلام السيد صريح فى ان معقد الاجماع هو الانتفاعات، و خلاف العامة فى أصل النجاسة لا يوجب رفع اليد عنه بعد خلافهم فى حرمة الانتفاعات.

(٣) توضيحه: ان المصنف قدس سره ذكر أحكاما ثم نقل الخلاف فى بعضها و لم ينقل عن أحد الخلاف فى حرمة الانتفاع بها بغير الاستصحاب.

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

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٥

دعواه ابتداء على الاحكام المذكورة فى عنوان المسألة، فإن الثانى يشمل الاحكام كلها، و الاول لا يشمل الا الحكم الواقع مورد الخلاف لأنه الظاهر من قوله: دللنا اجماع الفرقة فافهم و اغتتم.

و أما اجماع السيد فى الغنية فهو فى أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس لا فيما ذكره من ان حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم هو قائل بذلك. (١) و بالجملة فلا- ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى لكن دعواه الاجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر

و دعوى ان ابن داود انما خلاف فيه و جوز الانتفاع بغير السمن.

مندفعة بأنه انما خالف في النجاسة. و حكم بحيلة أكله و شربه بعد البناء على الطهارة، مع ان الأكل و الشرب ليسا مورد البحث، و عليه فليس المراد من الاجماع فى كلامه الاجماع على عدم جواز الانتفاع، إذ الظاهر انه انما يدعى الاجماع فى ما وقع فيه الخلاف الزاما للمخالفين.

و بذلك اندفع ما أورده بعض أعظم المحشين قدس سره من ان خلاف ابن داود خلاف فى حرمة الانتفاع أيضا، فلا وجه للتصرف فى كلامه الصريح فى الاستدلال على حرمة الانتفاع بالاجماع.

(١) غاية ما يكون ان يقال فى توجيه كلام المصنف قدس سره ان اسم الإشارة فى قوله: و يدخل فى ذلك كل نجس، اريد به ما لا يجوز بيعه، لان منافعه محرمة، المستفاد ذلك من صدر كلامه، و من استثناء بيع الكلب المعلم و الزيت، فان استثناء بيعهما يستلزم كون المستثنى منه بيع النجاسات و من قوله بعد ذلك بجواز بيع الزيت و الاستدلال له، فانه أيضا يكشف عن كون محل الكلام هو البيع.

و عليه فالاجماع انما ادعاه على ذلك لا على حرمة الانتفاع بالمتنجس، و بهذا يظهر اندفاع ما أورده بعض الأعظم قدس سره عليه بأنه لم يعترض لحرمة بيع النجس صريحا ليكون إجماعه اجماعا على حرمة البيع، مع انه يحتمل ان ابن زهرة استدلال بالاجماع على اشتراط المنفعة المحللة فى صحة البيع، او على استثناء بيع الكلب المعلم و الزيت المتنجس.

فالمتحصل: انه لم يحك الاجماع على عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٦

كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس، كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلى لكن دعواهما الاجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف، ثم على تقدير تسليم دعواهم الاجماعيات، فلا-ريب فى وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة.

قال فى معتبر فى احكام الماء القليل المتنجس و كل ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله (١) الى ان قال: و نريد بالمنع عن استعماله، الاستعمال فى الطهارة و إزالة الخبث و الأكل و الشرب دون غيره، مثل بل الطين و سقى الدالة (انتهى).

و على فرض تسليم الحكاية لا تصلح ان تكون دليلا للحكم لوجوه:

الاول: احتمال استناد الجمعيين الى الآيات و الروايات المتقدمة التى عرفت ما فيها:

الثانى: عدم حجية المنقول من الاجماع فى نفسه كما حقق فى الأصول.

الثالث: ما ذكره المصنف قدس سره من مخالفة أكثر المتأخرين.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سره بأن نقل مثل هذه الاجماعيات فى مقابل المخالفين انما يكون من جهة الالتزام و لا يكون نقلا لرأى المعصوم عليه السلام.

فغير تام، لان الاستدلال بها بعد الإفتاء كاشف عن أن مرادهم بها بيان الحجج الواقعية مع ان حجية الإجماع المنقول لو ثبتت، ليست لأجل كونه نقلا لرأى المعصوم عليه السلام بل لأجل كونه نقلا للسبب.

(١) جاءت العبارة فى النسخة الخطية المصححة كما يلى:

قال فى المعتبر فى احكام الماء القليل المتنجس الماء النجس، لا يجوز استعماله فى رفع حدث، و لا إزالة خبث مطلقا و لا فى أكل و لا فى شرب الا عند الضرورة و اطلق المصنف المنع من استعماله الا عند الضرورة.

لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال مطلقا ترك العمل به فيما ذكرناه بالاتفاق و النقل فيكون الباقي على الأصل (انتهى).

و قال فى موضع آخر من احكام الماء المشتبه فى رد من قال بوجوب الإراقة انه قد يتعلق الغرض ببقائه لأجل الاستعمال فى غير

الطهارة و الأكل و الشرب.

و قال بعد ذلك كل ما الخ.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٧

أقول: ان بل الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل في الغير فلا- يحرم الانتفاع بهما. (١) و أما العلامة فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس في التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهارة و الأكل و الشرب، و جوز في المنتهى الانتفاع بالعجين النجس في علف الدواب محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فيكون سائغا للأصل (٢) و لا- يخفى ان كلا- دليله صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجس و قال الشهيد في قواعده: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية، ثم ذكر ما يؤيد المطلوب، و قال في الذكري في أحكام النجاسة تجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن، ثم ذكر المساجد و غيرها إلى أن قال: و عن كل مستعمل في أكل او شرب او ضوء تحت الظل للنهي عن النجس و للنص (انتهى).

و مراده بالنهي عن النجس النهي عن أكله، و مراده بالنص ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف، فانظر إلى صراحة كلامه في ان المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل و الشرب خصوص الاستضاءة تحت الظل للنص و هو المطابق لما حكاه المحقق الثاني في حاشية الإرشاد عنه قدس سره في بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائده. و قال المحقق و الشهيد الثانيان في المسالك و حاشية الإرشاد عند قول المحقق و العلامة (قدس سرهما) تجب إزالة النجاسة عن الأواني، ان هذا إذا استعملت فيما يتوقف استعماله على الطهارة كالأكل و الشرب، و سيأتي عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد في مسألة الانتفاع بالأصباغ المتنجسة ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهارة. و في المسالك في ذيل قول المحقق قدس سره و كل مائع نجس عدا الأدهان، قال: لا فرق

(١) لعل غرضه بذكر هذه الجملة المعترضة ان مراد المحقق قدس سره جواز جميع الانتفاعات حتى ما ينتفع به الشخص نفسه لا خصوص ما يرجع الى غير المكلف.

(٢) المنتهى، ج ١، ص ١٨٠، لا يوجد في كلامه التصريح بالأصل.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٨

في عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهارة بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نص عليه الأصحاب.

و أما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية كالزيت تقع فيه الفأرة، فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها و انما خرج هذا الفرد بالنص و الا فكان ينبغي مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه.

و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح ليعمل صابونا او يطلى به الأجر و نحو ذلك، و يشكل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعة فينبغي مثله في المائعات النجسة التي ينتفع بها كالدبس يطعم للنحل و غيره انتهى.

و لا- يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجس و كون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على موردته و كيف كان فالمتبع في كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم و الذي اظن و ان كان الظن لا يغني لغيري شيئا ان كلمات القدماء يرجع الى ما ذكره المتأخرين.

و ان المراد بالانتفاع في كلمات القدماء الانتفاعات الراجعة الى الأكل و الشرب و إطعام الغير، و بيعه على نحو بيع ما يحل أكله (١) ثم لو فرضنا مخالفة القدماء كفي موافقة المتأخرين في دفع الوهن عن الأصل و القاعدة السالمة عما يردا عليهما، ثم على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات (٢) وفاقا للشهيد و المحقق الثاني.

(١) في هامش النسخة المصححة زيادة ما يلي.

كما يشهد لذلك ان المحقق قدس سره في ما تقدم من كلامه الأول لم يسند عموم المنع الا الى اطلاق الشيخ لا إلى مذهبه.

(٢) مراده بها الانتفاعات الجائزة بأصالة الحل الواقعي في الأشياء، فلا يرد عليه ان أصالة الحل انما تثبت الحلية ظاهراً، و المانع عن صحة البيع هو المنع الواقعي غير المرتفع بها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٤٩

قال الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلامة قدس سره الا الدهن للاستصباح ان في بعض الحواشي المنسوبة الى شيخنا الشهيد ان الفائدة لا تنحصر في ذلك إذ مع فرض فائدة اخرى للدهن لا يتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه.

قال: و هو مروى و مثله طلى الدواب، اقول: لا بأس بالمصير الى ما ذكره شيخنا، و قد ذكر ان به رواية، (انتهى).

أقول: و الرواية اشارة الى ما عن الراوندى في كتاب النوادر بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام و فيه سأل عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت،

قال: تبعه لمن يعمله صابوناً، (الخبر). (١) ثم لو قلنا: بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل

يجوز بيع غيره من المنتجات المتفع بها في المنافع المقصودة المحللة كالصبغ و الطين و نحوهما، أم يقتصر على المنتجس المنصوص و هو الدهن، غاية الأمر التعدى من حيث غاية البيع الى غير الاستصباح إشكال (٢) من ظهوره استثناء الدهن في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من المسالك نسبة عدم الفرق بين ما له منفعة محللة و ما ليست له الى نص الأصحاب، و مما تقدم في مسألة جلد الميتة من ان الظاهر من كلمات جماعة من القدماء و المتأخرين، كالشيخ في الخلاف، و بان زهرة و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثاني و غيرهم، دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه الا ما خرج بالنص كأليات الميتة مثلاً، او مطلق.

### بيع غير الدهن من المنتجات

(١) و قدم الكلام في الرواية مفصلاً فراجع.

(٢) قد أورد بعض الأعاظم قدس سره عليه: بأن مناط التعدى و عدمه واحد، فإما ان لا

يتعدى الى سائر المنافع او يتعدى الى كل منتجس له منفعة محللة.

وفيه: ان مناط التعدى في الأول كون الاستصباح مثلاً لمطلق المنفعة المحللة، مع التحفظ على ظهوره قولهم للاستصباح في ان شرط صحة البيع ان يكون لهذه الغاية، و ظهور

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٠

نجس العين على ما سيأتى من الكلام فيه، و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس (١) و هى القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام في رواية تحف العقول (٢) ان كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال (١) و ما تقدم

من رواية دعائم الإسلام من حل بيع كل ما يباح الانتفاع به (٢) و أما قوله تعالى (فاجتنبوه) (٣) و قوله تعالى (و الرجز فاهجر) (٤). فقد عرفت انهما لا- تدلان على حرمة الانتفاع بالمنتجس فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع و من ذلك يظهر عدم صحة

الاستدلال فيما نحن فيه بالنهى في رواية

الاستثناء في عدم جواز بيع غيره، و مناط التعدى في الثانى فهم العليئ من قولهم للاستصباح، فانه عليه يتعدى الى كل ما له منفعة محللة، فليس مناط التعدى واحدا.

(١) بعد فرض وجود المنفعة المحللة و صدق البيع عرفا لم يظهر لى وجه عدم الاستدلال لصحة البيع بعموم: (أحل الله البيع) و دليل وجوب الوفاء بالعقود.

و كيف كان: فقد أورد على الاستصحاب: بأنه من الشك في الموضوع من حيث زوال وصفه المحتمل مدخليته في موضوعيته، أعنى وصف الطهارة.

و فيه: ان وصف الطهارة بنظر العرف الذى هو المعيار فى جريان الاستصحاب و بقاء موضوع الحكم، من قبيل العلة لثبوت الحكم، لا انه جزء للموضوع.

و لكن الصحيح عدم جريانه لما حققناه فى محله من ان الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام لكونه محكوما لاستصحاب عدم الجعل. (٢) و فيه أولا: ما تقدم من ضعف سند هذا الخبر.

و ثانيا: انه معارض مع الجملة المتضمنة: لأنه لا- يجوز بيع ما فيه وجه من وجوه الفساد، لأن المتنجس فيه وجه من وجوه الفساد، و حيث انهما جملتان من خبر واحد فالحكم فيهما على المشهور هو التساقط، و الجمع بينهما بالالتزام بالجواز بقصد ترتب الصلاح و عدم الجواز بقصد ترتب الفساد كما عن السيد قدس سره جمع لا شاهد له.

(١) تحف العقول، ص ٣٣٣.

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

(٣) المائدة، ٨٩.

(٤) المدثر، ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥١

تحف العقول عن بيع شىء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع (١) و يمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس الا الدهن لفائدة الاستصباح على إرادة المائعات النجسة التى لا ينتفع بها فى غير الأكل و الشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها (٢) و يؤيده تعليل استثناء الدهن بفائدة الاستصباح نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء و ان احتمال أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط ان يكون غاية للبيع، قال فى جامع المقاصد فى شرح قول العلامة قدس سره الا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة، قال: و ليس المراد بخاصة (٣) بيان حصر الفائدة فى الاستصباح كما هو الظاهر.

و قد ذكر شيخنا الشهيد فى حواشيه ان فى رواية جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس، و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده كطلى الدواب، إن قيل إن العبارة تقتضى حصر الفائدة لأن الاستثناء فى سياق النفي يفيد الحصر (٤) فإن المعنى فى العبارة الا الدهن النجس لهذه الفائدة لأن الفائدة، قلنا: ليس المراد ذلك لأن الفائدة بيان لوجه الاستثناء أى إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح و هذا لا يستلزم الحصر و يكفى فى صحته ما قلنا تطرق الاحتمال فى العبارة المقتضى لعدم الحصر، انتهى.

و دعوى ان ظاهر قوله: او وجه من وجوه الفساد، انطبقه على عنوان يقتضى حرمة بقول مطلق كما عن بعض مشايخنا المحققين قدس سره.

مندفعة بأن المراد به ما يكون بعض منافعه المقصودة محرما.

(١) الظاهر ان الصحيح مضافا الى بدل بعد.

(٢) يكون اللام في قولهم لفائدة الاستصباح، للعلية فإن تعليل جواز بيع الدهن بذلك يدل على أن المستثنى منه هو ما لا فائدة فيه، و إنما قال و يؤيده تعليل الخ من جهة احتمال كونها للغاية لا للعلية.

(٣) لأنها صفة للسماء جيء بها تحرزا عن الاستصباح تحت السماء لا لفائدته.

(٤) و فيه ان الاستثناء المتصل يدل على الحصر مطلقا الا انه يفيد الحصر في المستثنى، و حيث ان المستثنى منه في كلام العلامة عدم جواز البيع فيدل على حصر الجواز في الدهن.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٢

و كيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل مائع منتجس مثل الطين و الجص المائعين و الصبغ، و شبه ذلك محل تأمل، و ما نسبة في المسالك من عدم فرقهم في المنع عن بيع المنتجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح، فلم يثبت صحته مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطة الحكم في كلامهم مدار الانتفاع و لأجل ذلك استشكل المحقق الثاني في حاشية الإرشاد فيما ذكره العلامة بقوله: و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهارة حيث قال: مقتضاء انه لو لم يكن قابلا للطهارة لم يجز بيعه و هو مشكل، إذ الأصباغ المنتجسة لا تقبل التطهير قابلا للطهارة لم يجز بيعها، لأن منافعتها لا تتوقف على الطهارة اللهم الا ان يقال: انها تؤول الى حالة معها التطهير لكن بعد جفافها بل ذلك هو المقصود منها فاندفع الاشكال. (١) أقول لو لم يعلم من مذهب العلامة دوران المنع عن بيع المنتجس مدار حرمة الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال، لأن المفروض حينئذ التزامه بجواز الانتفاع بالاصباغ مع عدم جواز بيعها الا ان يرجع الاشكال الى حكم العلامة، و انه مشكل على مختار المحقق الثاني لا إلى كلامه، و ان الحكم مشكل على مذهب المتكلم فافهم.

و عليه فيتم قوله لأن الفائدة بيان لوجه الاستثناء، و لا يكون ذلك دالا على حصر جواز الانتفاع بالمنتجس، و الظاهر ان هذا هو مراد الشهيد قدس سره لاما يتوهم من ان عرضه منع الحصر لجرد التعليل فتدبر حتى لا تبادر بالإشكال.

(١) مراده قدس سره ان الانتفاع بالاصباغ، ليس بالصبغ بالفتح و هو لا يعد انتفاعا بها بل الانتفاع بها انما هو بالانتفاع بالمصبوغ بها، و لذا لو فرض عدم جواز الانتفاع بالمصبوغ بعد الصبغ كان الصبغ تضييعا للمال لا انتفاعا به.

و عليه فحيث يمكن الثوب المصبوغ، فيصدق ان الانتفاع، انما هو فيما يقبل التطهير. فهذا يوجب اندفاع الاشكال عن العلامة مضافا إلى ان المنسوب اليه انه يطهر المضاف بالاتصال بالكر او الجارى بالاصباغ على مسلكه قابله للتطهير فلا يتوجه اليه الاشكال رأسا و ان جوز بيع الاصباغ.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٣

ثم ان ما دفع به الاشكال من جعل الاصباغ قابله للطهارة انما ينتفع في خصوص الاصباغ، و أما مثل بيع الصابون المنتجس فلا يندفع الاشكال عنه بما ذكره، و قد تقدم منه سابقا جواز بيع الدهن المنتجس ليعمل صابونا بناء على انه من فوائده المحللة مع ان ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر لأن المقصودة من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود في الاصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهارة، و أما ما يبقى منها بعد الجفاف و هو اللون فهي نفس المنفعة لا الانتفاع مع انه لا يقبل التطهير و انما القابل هو الثوب (١) بقى الكلام في حكم نجس العين من حيث أصالة حل الانتفاع به في غير ما ثبت حرمة او أصالة العكس.

فاعلم ان ظاهر الأكثر أصالة الأكثر حرمة الانتفاع بنجس العين (٢) بل ظاهر فخر الدين في (شرح الارشاد) و الفاضل المقداد الإجماع على ذلك، حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنها محرمة الانتفاع، و كل ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالوا: اما الصغرى فإجماعية و يظهر من الحدائق في مسألة الانتفاع بالدهن المنتجس في غير الاستصباح نسبة ذلك الى الأصحاب، و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنة (٣) مثل قوله: (حرمت عليكم الميتة و الدم) بناءً على ما ذكره الشيخ

(١) بعد ما عرفت مراد المحقق الثاني فيهما ذكره من دفع الإشكال عن العلامة، لا وجه لهذا الإيراد.

### الانتفاع بالأعيان النجسة

(٢) المشهور بين الأصحاب: حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة إلا ما خرج بالدليل و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

وقد استدلل لذلك بوجوه:

(٣) منها: الآيات المتقدمة من قوله تعالى: (فاجتنبوه) «١» وقوله تعالى (و الرجز فاهجر) «٢» وقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير) «٣».

(١) المائدة: ٣.

(٢) مدثر، ٦.

(٣) المائدة:

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٤

والعلامة من إرادة جميع الانتفاعات وقوله تعالى: (إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الدال على وجوب اجتناب كل رجس و هو نجس العين، وقوله تعالى: (و الرجز فاهجر) بناء على ان هجره لا- يحصل الا- بالاجتناب عنه مطلقا، و تعليقه عليه السلام في رواية تحف العقول حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلبات فيه (١) و يدل على أيضا كلما دل من الأخبار (٢) و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على ان المنع من بيعه لا يكون الا مع حرمة الانتفاع به، هذا و لكن التأمّل يقضى بعدم جواز الاعتماد في مقابل أصالة الإباحة على شيء مما ذكر. (٣) اما آيات التحريم و الاجتناب و الهجر فلهيظهرها في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه (٤) و هي مثل الميتة الأكل، و الخمر الشرب، و في المسير اللعب به، و الأنصاب و الأزلام ما يليق بحالها.

و قد مر الكلام في كيفية الاستدلال بهذه الآيات في مسألة الانتفاع بالمتنجس فراجع.

(١) و منها التعليل في رواية تحف العقول (لان ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلب في ذلك حرام) «١».

(٢) و منها ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بتقريب انه لو كان له منفعة محللة لكان بيعه جائزا، فمن عدم جواز البيع يستكشف حرمة الانتفاع به.

و منها الاجماع المنقولة المدعاة على حرمة الانتفاع بها كما عن فخر الدين و المقداد و غيرهما من الأعلام.

### نقد الأدلة

(٣) و قد أورد المتأخرون منهم المصنف على تلك الأدلة و بنوا على جواز الانتفاع بها.

(٤) أجاب المصنف عن الآيات و تبعه الاستاد الأعظم في الأخير بظهوره في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه، فما يناسب المذكورات في الآية إنما هو الأكل خاصة

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٥

و أما رواية تحف العقول (١) فالمراد بالإمساك و التقلب فيه ما يرجع الى الأكل و الشرب، و الافييحيىء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد.

و لكن: يرد عليه قدس سره ان الاجتناب عن الشيء و هجره لا يصدق بمجرد عدم أكله مع جواز سائر الانتفاعات، مثلا لو ترك أكل الدهن المأخوذ من لبن الذئب مع استعماله فى سائر حوائجه، كالاستصباح به، و التطيب بما يعمل به من الطيب، و غسل رأسه به، لا يصدق انه هجره و اجتنب عنه.

و دعوى انه يصدق ذلك مع ترك استعماله فى المنافع المقصودة من الشيء و ان استعماله فى غيرها، ألا ترى انه يصدق هجر زوجته بمجرد انه لم يضاجعها، و ان كان مستعملا إياها فى سائر حوائجه، كما يصدق فلان هجر جاريته بمجرد عدم ارجاع الخدمة إليها و ان جامعها.

مندفعة: اولاً: بعدم تسليم صدق ذلك.

و ثانياً: ان ذلك لو تم فإنما هو فيما نسب الهجر الى عناوين الأشياء كالزوجة و الخادمة لا- فيما نسب الى النجس، أى العنوان المشترك بين جميع العناوين، فان الهجر المطلق انما يصدق مع ترك استعماله فى كل منفعة معتد بها. و ثالثاً: لو ثبت ذلك فى بعض المنافع غير المتوقف على الطهارة بلحاظ كونه من المنافع المقصودة من الشيء ثبت فى الجميع لعدم الفصل.

فالصحيح فى الجواب ان يقال: اما آية تحريم الميتة فهى مخصصة فى موردها: لما دل على جواز الانتفاع بجلدها، فالتعدى عنه بلا وجه.

و أما آيتا وجوب اجتناب الرجس و هجر الرجز، فقد تقدم الكلام فىهما مفصلاً فى مبحث الانتفاع بالمتنجس، و عرفت عدم دلالتهما على ذلك فراجع.

(١) و أجاب المصنف قدس سره عن الاستدلال بخبر تحف العقول بقوله: فالمراد بالإمساك الخ. و مراده بذلك ما يكون نسبته الى العين كنسبة الأكل و الشرب الى المأكول و المشروب، و بعبارة اخرى، المنفعة المقصودة:

و فيه: ان هذا الحمل خلاف الظاهر و لا قرينة عليه سوى ما ذكره قدس سره من الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد، و هو لا يصلح للقرينة، لأنه

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٦

و ما دل من الإجماع الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به او يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع (١) بناء على ان نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غيرها الى إرجاعها الى عدم المنفعة المحللة.

يمكن الالتزام بتقييد الإمساك المحرم بغير الإمساك لفائده ثبت جوازها، مع انه لو سلم التنافى بينهما فغاية الأمر رفع اليد عن ظهور النهى فى خصوص الإمساك و حمله على الكراهة، لا حمل الإمساك و التقلب على إرادة المنافع المقصودة من كل شيء. فالصحيح فى الجواب عنه ما تقدم مرارا من ضعف سنده.

(١) محصل ما أجاب عن هذا الوجه أمران:



الأول: انه قد يدعى ان تلك الأدلة مختصة بغير ما يحل الانتفاع المعتد به.

الثاني: انه يمنع استلزام حرمة البيع لحرمة الانتفاع بناء على مانعية نجاسة العين بنفسها من غير ان ترجع الى عدم المنفعة المحللة.

ولكن الجواب الاول بعيد غايته ولا وجه له بعد اطلاق الدليل.

و أما الثاني: فقد يقال بعدم صحته أيضا، لان الملازمة بين عدم جواز البيع و حرمة الانتفاع ثابتة بقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: كل ما فيه وجه من وجوه الصلاح جاز بيعه،

لانعكاسه بعكس النقيض اللازم للصدق للأصل الى قولنا: كل ما لم يجز بيعه لا يجوز الانتفاع به.

وفيه: مضافا الى ضعف سنده: ان أصالة العموم أصل عقلاي عملي موردها ما لو علم الفردية و شك في الحكم لا ما علم فيه الحكم و شك في الفردية، و تمام الكلام في محله.

و الحق ان يقال: انه ليس في النصوص ما يمكن ان يستدل به على عدم جواز بيع نجس العين بعنوانه كى يستدل به في المقام، و خبر تحف العقول قد عرفت انه يدل على عدم جواز بيع النجس الذي لا ينتفع به، و كذلك النبوى و خبر دعائم الاسلام يدلان على ان ما لا ينتفع به لا يجوز لا انه لا يجوز بيع النجس بعنوانه.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٧

و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة. (١) قال في المبسوط: أن سرجين ما لا تؤكل لحمه، و عذرة الإنسان و خرة الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف (انتهى).

و قال العلامة في التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة، و نحوها في القواعد، و قرره على ذلك في جامع المقاصد، و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال، و قال في باب الأطعمة و الأشربة من المختلف ان شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا يمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل.

و قال الشهيد في قواعد: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية للاستقذار و للتوصل بها الى الضرر، ثم ذكر ان قيد الأغذية لبيان مورد الحكم، و فيه تنبيه على الأشربة كما ان الصلاة تنبيها على الطواف (انتهى) و هو كالنص في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

و قال الشهيد الثاني في روضة عند قول المصنف في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات و الدم، قال: و إن فرض له نفع حكى كالصنع و أبوال و أرواث ما لا- و الأرواث هو النفع المحلل و الا- لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصنع للدم مع أن الأكل هي المنفعة

(١) و فيه: ان ثبوت جواز الانتفاع في الجملة لا ينافى عموم ما دل على المنع لإمكان الالتزام بالتخصيص.

فالصحيح في الجواب عن الإجماعات المنقولة: ان دعوى الإجماع مع ذهاب جمع من الأساطين الى الجواز كما ترى.

مضافا الى ما حقق في محله من عدم حجية الإجماع المنقول: لا سيما مع احتمال استناد المجمعين الى وجه و دليل واصل الينا كما في المقام.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٨

المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) و المسوق لها الكلام في قوله تعالى: (او دما مسفوحا) و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثم قال: و هو بعيد لعموم النهي عن الانتفاع بالميتة (١) فان عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس الى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم في النجس، و كيف كان فلا- يبقى بملاحظة ما ذكرنا و ثوق بنقل الاجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لرواية تحف

العقول الناهية عن جميع الثقلب في النجس مع احتمال ان يراد من جميع الثقلب جميع أنواع التعاطي (٢) لا الاستعمالات و يراد من إمساكه،

إمساكه للوجه المحرم (٣) و لعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع الى مخالفة في محل الكلام، فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه كالميته النجسة التي لا- يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع، و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص او منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة

### الانتفاع بالميته

(١) قد أورد المحقق الثاني في جامع المقاصد على العلامة حيث حكى عنه جواز الاستصباح بدهن الميته- بانه دلت النصوص على ان الميته لا ينتفع بها «١» فان مقتضى إطلاقها عدم الانتفاع بشيء منها و لو بالانتفاعات النادرة-.

و المصنف استظهر من هذا الإيراد من جهة العدول عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس الى ذكر خصوص الميته انه يرى عدم العموم في النجس.

(٢) لفظ الثقلب في الخبر المذكور في موضعين: الأول- في ضمن ما ذكره للعلامة للحكم بعدم جواز البيع، الثاني: في تلو الفاء و ما ذكره قدس سره يتم في الثاني لا الأول: فان عدم جواز المعاملة هو المعلل فكيف يذكر حرمة المعاملات علته له.

(٣) لا وجه لهذا التقييد بعد إطلاق اللفظ.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٥٩

و يبقى على حكم الأصل (انتهى).

و التقييد بما يسمى استعمالا في كلامه قدس سره لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميته و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير (١) و مراده سلب الاستعمال المضاف الى الميته عن هذه الأمور، لأن استعمال كل شيء إعماله في العمل المقصود منه عرفا فان إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالها لهما كلن لا يشكل بأن المنهى عنه في النصوص الانتفاع بالميته الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء، و لذا قيد هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

نعم يمكن ان يقال مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم، و لذا يقال للشيء انه مما ينتفع به مع قابليته للأمر المذكورة فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميته بالمنافع المقصودة التي تعد عرفا غرضنا من تملك الميته لو لا كونها ميته (٢) و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور و السباع لكنها أغراض شخصية كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

(١) ظاهره إرادة الانتفاعات التي لا تعد استعمالا و لو للمادة المشتركة، لا خصوص الاستعمال المضاف الى الميته، و عليه فيمكن ان يكون التقييد في كلامه لإخراج مثل الاستغلال بالميته فانه انتفاع بها و ليس باستعمال، و لكن الذي يبعد ذلك ان المنهى عنه في

النصوص الانتفاع بالميتة لا استعمالها و عليه، فيتعين ان يكون المراد ما ذكره المصنف قدس سره. و حاصله انه ليس في النصوص ما ينهى عن خصوص الاستعمال، حتى يقال باختصاص تلك النصوص بقريئة إضافة الاستعمال الى الميتة بالاستعمال فيما يكون المقصود منه، فالإيقاد بالميتة وسد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير غير مشمولة لها. و بعبارة أخرى انصرف الاستعمال الى الاستعمال المعهود المتعارف من كل شيء بل المنتهى عنه ما يكون انتفاعا بها. نعم يمكن ان يقال: إن مثل هذه الاستعمالات أى غير المعهودة من كل شيء لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم، فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميتة، بالمنافع المقصودة التي تعد عرفا غرضا من تملك الميتة لو لا كونها ميتة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٠

قال العلامة في النهاية في بيان ان الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء. منفعة جزئية لا يعتد بها، قال: إذ كل شيء من المحرمات لا تخلو عن منفعة كالخمر للتخليل و العذرة للتسميد و الميتة لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع (انتهى).

ثم ان الانتفاع المنفى في الميتة و إن كان مطلقا في حيز النفي الا- ان اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة عليه من دون ان تعد مقاصد ليس من جهة انصرافه الى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي (١).

أضعف إليه ان الانتفاع المنفى في الميتة و إن كان مطلقا في حيز النفي، إلا- أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة من دون ان تعد مقاصد ليس من جهة انصرافه الى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق في حيز النفي، بل من جهت التسامح و الادعاء العرفي تنزيلا للموجود منزلة المعدوم. فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها انها مما لا ينتفع به و فيه لا- ريب في ظهور النهي عن الانتفاع بعنوان من العناوين في ان المنهى عنه هو ما يقصد منه من المصارف لاما يقصد من المادة المشتركة، إلا ان ما يقصد من العنوان.

أيضا على قسمين:

الأول المنافع الشائعة، الثاني المنافع النادرة.

و الثاني أيضا على قسمين: الاول ما لا يعد منفعة له من جهة مزاحمته مع ما هو أهم منه كإطعام و لا يتم في القسم إذ لا وجه له فيه، إلا الانصراف الذي لا يصلح للتقييد لكونه بدويا زائلا بأذنى التفات.

(١) قد أورد عليه بعض الأعاظم قدس سرهم بأن الوقوع في حيز النفي لا يمنع الانصراف في المنفى إذ شأن أداة النفي العموم فيما المنفى ظاهر فيه، سواء كان الظهور، بالوضع او الانصراف او القرائن.

و فيه ان ما ذكره قدس سره يتم بناء على عدم كون النكرة الواقعة في حيز النفي ظاهرة في العموم وضعا كما هو الحق، او على توقف دلالة أداة العموم عليه على إجراء مقدمات

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦١

بل من جهة التسامح و الادعاء العرفي (١) تنزيلا للموجود منزلة المعدوم، فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها انما مما لا ينتفع به، و مما ذكرنا ظهر الحال في البول و العذرة و المنى فانها مما لا ينتفع بها و ان استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد و الإحراق كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع و السؤال في بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد،

فقال الإمام عليه السلام ان الماء و النار قد طهراه، بل في الرواية إشعار بالتقرير فتفتن. و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع عن

الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة لا من استعماله ليغسله فهو تنزيل بعيد. (٢)

نعم يمكن ان ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصبيغ بالدم و ان بنى على غسل الجميع عند الحاجة الى ما يشترط فيه الطهارة.

الحكمة في مدخولها، و إلا فلا يتم كما لا يخفى.

و لكن يرد عليه ان المطلق في المقام واقع في حيز النهى لا- النفي (و عليه) فلا فرق بين كون الحكم تحريماً او وجوباً في اختصاصه بما ينصرف اليه المتعلق.

(١) ليس مراده بذلك المسامحة في تطبيق المفهوم على المصدق، حتى يقال بأن المسامحات العرفية في المورد تضرب على الجدار، بل مراده ان الانتفاع بمثل المنافع المذكورة ليس انتفاعاً- و بعبارة اخرى- مفهوم الانتفاع بحسب المتفاهم العرفي لا يشمل حقيقة أمثال هذه الانتفاعات فلا وجه للإيراد عليه.

و لكن بما أنه وردت في الميئة روايات «١» دالة على جواز بعض الانتفاعات بها،

كالإذابة و الإسراج بها، و الاستقاء يجلبها، و غير ذلك من ما ورد فيه النص يتعين حمل ما تضمن انه لا ينتفع بالميتة على إرادة المنع عن استعمالها فيما يشترط بالطهارة دون مطلق الاستعمال.

(٢) على فرض تسليم وجود ما يدل على المنع عن الانتفاع بالنجس لا وجه لهذا

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٢

و في بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

ففي الكافي «١» بسنده عن الوشاء، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك ان أهل الجبل تنقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام هي ميتة، فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها، فقال: اما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام بحملها على حرمة الاستعمال (١) على وجه يوجب البدن و الثياب، و أما حمل الحرام على النجس كما في كلام بعض فلا شاهد عليه و الرواية في نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصحاب بالدهن المتنجس لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبعوضه للشارع كما يشير اليه قوله تعالى (و الرجز فاهجر) ثم ان منفعة النجس المحللة للأصل او للنص (٢).

الحمل و لا شاهد له و الغريب تفرقة قدس سره بين هذا العموم و بين ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة، و كذلك لا وجه لما ذكره المصنف قدس سره من الحمل.

(١) قوله بحملها على حرمة الاستعمال بأن يكون ضمير قوله و هو حرام، راجعاً الى إصابة الدهن اليد او الثوب و عليه فيعارضه خبر الصيقل المتقدم الدال على الجواز ما لم يصل في الثوب فيتعين حمل هذا الخبر أيضاً عليه.

و لكن لا يبعد دعوى ظهور، رجوع الضمير الى ما يرجع اليه ضمير، انه و يصيب و هو الدهن لان ظاهر اتحاد مرجع الجميع، و عليه فيتعين حمل الحرام على ارادة النجس كما عن صاحب الحدائق قدس سره.

(٢) بعد ما عرفت من جواز الانتفاع بالأعيان النجسة يقع الكلام في أحكامها الوضعية، و ملخص القول فيها بالبحث في موارد:

(١) الكافي، ج ٦، ص ٢٥٥، حديث ٣- الوسائل، باب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث (١).\*

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٣

قد تجعله مالا عرفا الا انه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعة مع القول بعدم جواز بيعه لظاهر الاجماع المحكية و شعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا و الكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها.

### المعاملة على الأعيان النجسة

(١) في نقلها الى الغير بالبيع او معاوضة اخرى، او بالهبة.

(٢) في ثبوت حق الاختصاص مع عدم جعل المنفعة المحللة لها المالية.

(٣) في خصوص الصلح الناقل على حق الاختصاص.

(٤) في الحيابة لها و انها هل تشترط في الاختصاص بها قصد الحائر للانتفاع أم لا.

أما الأول: فإن كانت المنفعة المحللة للنجس للأصل او للنص تجعله مالا شرعا، و ذلك فيما إذا كانت المنفعة معتنى بها عند أهل العرف.

و دعوى ان المالية لا تدور مدار المنفعة، فإن الجواهر النفيسة مال و لا منفعة لها،

و الماء على الشط له منفعة و ليس بمال كما عن المحقق الإيرواني.

مندفعة بأن عدم المالية في الماء انما يكون لكثرتة و تمكن كل أحد من الوصول إليه و الانتفاع به، و لذا لو فرض قلته يكون مالا بلا كلام، و أما الجواهر النفيسة فماليتها انما تكون لكونها مما تعلق به غرض العامة بحيث يميلون إليه.

فإن قلت: ان المالية العرفية لا تدور مدار المنفعة المحللة، و نهى الشارع لا يوجب حط الشيء عن المالية كما ذكره بعض الأعظم قدس سره.

منهاج الفقهاء (لروحاني)، ج ١، ص: ١٦٤

فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة عليها و لا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى فتأمل (١) و قد لا تجعله مالا عرفا لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له و ان ترتب عليه الفوائد كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها و العذرة للتسميد فإن الظاهر انها لا تعد أموالا عرفا كما اعترف به جامع المقاصد في شرح قول العلامة و يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة و الظاهر ثبوت

قلت: نهى الشارع عن المنفعة انما يكون في حكم تنزيل وجودها منزلة العدم، فهي في عرف المشرعة تنحط عن المالية.

(١) أما البيع فقد مر الكلام فيه، و أما ما أفاده في غير البيع فيرد عليه: ان مدرك عدم جواز المعاوضة إن كان خبر تحف العقول فيرد عليه. مضافا الى ضعف سنده: انه من جهة تعليل عدم الجواز فيه بعدم جواز الانتفاع و عدم الوجود المنفعة المحللة، لا يشمل المقام لفرض وجود المنفعة المحللة.

و إن شئت قلت: انه يدل على ان المانع عدم وجود المنفعة المحللة لا النجاسة، مع انه لو ثبت دلالة هذه الجملة منه المتضمنة لهذا الكلام على المنع عن المعاوضة على النجس بقول مطلق، يقع التعارض بينها و بين الجملة المتضمنة لجواز المعاوضة على كل ما فيه جهة من الصلاح في أمثال المقام، فتساقطان كما تقدم في بيع الدم، فيرجع الى عموم أدلة تلك المعاملات، و إن كان المدرك هي النصوص الخاصة فهي انما وردت في موارد خاصة لا يستفاد منها هذه الكبرى الكلية.

و بذلك ظهر أنه لا مانع من هبتها مع وجود المقتضى، أما المقتضى فهو عموم أدلة الهبة، و أما عدم المانع فلعدم شمول خبر تحف العقول كما تقدم، و عدم شمول النصوص الخاصة لاختصاصها بالمعاملات التي لها إثم، و لا تشمل مثل الهبة، فتأمل الشيخ يكون بلا وجه.

و دعوى أن أن الأمر بالتأمل انما يكون لعدم مالية الكلاب الثلاثة المستفاد من ما ورد

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٥

حق الاختصاص في هذه الأمور الناشئ (١) إما عن الحيابة و أما عن كون أصلها مالا- للمالك كما لو مات حيوان له او فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالية.

من ثبوت الدية في قتلها دون القيمة.

مندفعة بما عرفت من انه أعم من عدم المالية، و لذا ثبتت الدية في كلب الصيد مع انه مال بلا كلام.

### منشأ ثبوت حق الإخلاق

(١) هذا هو المورد الثاني من الموارد و ملخص القول فيه:

أنه لا ينبغي التأمل في ان حق الاختصاص ثابت للمجيز لما لا يملكه، و للمالكين في أموالهم الساقطة عن المالية للعوارض.

انما الكلام في منشأ ذلك، و الظاهر ان منشأ كون ذلك مما عليه بناء العرف و العقلاء،

و لم يرد من الشارع الأقدس نهى عن ذلك، بل لا يعد دعوى سيرة المتشرعة عليه سيرة مستمرة الى زمان المعصوم عليه السلام.

و يشهد له في صورة الحيابة: النبوى من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو أحق

به «١» لكنه ضعيف السند و لم يحرز استناد الاصحاب اليه.

و ما ذكره الاستاذ الأعظم من ان مورده الموارد المشتركة بين المسلمين كأوقاف العامة و يدل على ان احدا من الموقوف عليهم إذا

سبق اليها و اشغلها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته فهو غير مربوط بما هو محل الكلام.

غير سديد لعدم قرينه موجبة لتقييده بتلك الموارد و حمله عليها، فتدبر.

و استدلل له في هذه الصورة أيضا: بالمرسلة المعروفة: من حاز ملك.

و فيه: مضافا الى عدم وجدانها في كتب الحديث، انها على فرض وجودها مرسلة غير منجبرة بعمل الأصحاب لما تقدم، مع انه انما

تدل هي على ثبوت الملكية للمجيز و لا تدل على ثبوت حق الاختصاص في غير ما بملك.

(١) المستدرک، باب ١، من كتاب إحياء الموات، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٦

و الظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح (١) بل مع العوض بناء على انه لا يعد ثمنا لنفس العين

حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار.

قال في التذكرة و يصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزيل

للانتفاع بإشعاله و التسميد به، و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمة لثبوت الاختصاص فيها، و انتقالها من يد الى يد

بالإرث و غيره (انتهى).

و الظاهر ان مراده بغير الإرث، الصلح الناقل.

و أما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا، لكن الإنصاف ان الحكم مشكل (٢).

و استدلل له في صورة الثانية: بالاستصحاب و تقريره انما يكون بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني من استصحاب بقاء العلقه، فإن المورد مما يجرى فيه هذا الاستصحاب لمكان ان المشكوك فيه يعد من مراتب المتيقن السابق لا شيئاً خارجاً عنه.

و فيه: ان الملكية من الأمور الاعتبارية، و هي من نسخ الوجود، و تكون بسيطة لا مراتب لها، فلا يعقل زوال مرتبة منها و بقاء مرتبة اخرى.

و الحق و ان كان مرتبة ضعيفه من الملك إلا ان له اعتباراً غير اعتبار الملكية.

الثاني: استصحاب بقاء الحكم الثابت للمال حين كونه ملكاً و هو عدم جواز تصرف غيره فيه الا بإذنه، إذ بعد زوال الملكية يشك في بقاءه من جهة احتمال ثبوت الحق فيستصحب.

و فيه: ما حققناه في محله من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام، لكونه محكوماً لاستصحاب عدم الجعل، مضافاً الى تبدل الموضوع، فإن موضوعه هو مال الغير الساقط عن المالية على الفرض، و ليس الموضوع ذات ما هو مال، و تكون المالية واسطة في الثبوت و من الجهات التعليلية، بل هي تمام الموضوع و من الجهات التقييدية، و تمام الكلام في ذلك موكول الى محل آخر.

(١) هذا هو المورد الثالث من موارد البحث و هو الصلح على حق الاختصاص.

(٢) و استشكل الشيخ فيه، و غاية ما قيل في وجه الإشكال انما هو امران:

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٧

نعم لو بذل مالا على ان يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسناً كما يبذل الرجل المال على ان يرفع اليد عما في تصرفه من الأمكنة المشتركة كمكانه من المسجد و المدرسة و السوق، و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص إن دفع شيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على أصالة الجواز انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع (١) و لذا ذكروا انه لو علم كون حيازة الشخص للماء و الكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات حتى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع بذل له مال فأخذت منه، فان الظاهر بل

الأول: شمول التقلب المذكور في خبر تحف العقول به، بل هو صادق على المصالحة بلا عوض و بذل المال ليرفع يده عنه.

و دعوى ان التقلب عبارة عن التصرف في الشيء مع محفوظية ذلك الشيء، و بهذا الاعتبار يطلق على البيع، فان مالية الشيء باقية برد بدله، فلا يصدق على المصالحة بلا عوض، ممنوعه أ لا ترى انه يصدق التقلب على عتق العبد.

فتحصل: انه بناء على صحة الاستدلال بخبر تحف العقول ما ذكره الشيخ قدس سره في وجه صحة المعاملة لا يجدي، إلا انه عرفت غير مرة انه ضعيف السند لا يعتمد عليه.

الثاني: ما ورد في الموارد الخاصة من جعل الثمن سحتاً، فإن الثمن لا يختص بما يقع عوضاً في البيع، و لا بما يقع في مقابل نفس العين المملوكة، بل يصدق على كل ما يبذل للتسلط على العين، و عليه فالمصالحة بعوض غير جائزة.

و ما تحراه الشيخ قدس سره في التوصل الى المعاملة تام.

و لكن هذا لو تم فإنما يختص بالنجس الذي ورد النهي عن بيعه خاصاً مع كونه بهذا المضمون، أي بجعل ثمنه سحتاً، و لا يعم جميع النجاسات، مع انه لا يتم فيه أيضاً لما مر من اختصاص الثمن بحسب المتفاهم العرفي، بما جعل عوضاً في البيع.

(١) و فيه: ان ما ذكره قدس سره لو تم في الأمكنة المشتركة لا يتم في المباحات الأصلية كالاصطياد و نحوه، و الشاهد عليه السيرة المستمرة و بناء العرف و العقلاء، فانهم يعاملون مع الحيز لشيء معاملة المالك له و من له حق ثابت عليه حتى مع العلم بأن مقصوده التكبس لا الانتفاع و يؤيده إطلاق النبوي المتقدم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٨

المقطوع انه لم يحزها للانتفاع بها و انما حازها لأخذ المال و من المعلوم ان حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفائه في المقام و كذا لو سبق الى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى، نعم لو جمعها في مكانه المملوك فبذل له المال على ان يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها كان حسنا كما انه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحيازة في الاختصاص و ان لم يقصد الانتفاع بعينه و قلنا: بجواز المعاوضة على حق الاختصاص كان أسهل.

النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به  
و هو على أقسام:

### [القسم] الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص الا الحرام

#### إشارة

و هي أمور:

منها هياكل العبادة المبتدعة كالصليب و الصنم (١) بلا خلاف ظاهر بل

نعم لا يبعد دعوى اعتبار عدم أخذ الشيء عبثا و لا لغايه، كما انه يمكن ان يؤيد ذلك بل يستدل له بالنصوص الكثيرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي.

### حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

(١) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة حرمة بيعها، بل عليها إجماع فقهاء الإسلام على ما نسب اليهم.

و تحقيق القول في المقام انه تارة: تكون منفعة الهياكل المزبورة منحصرة في العبادة المحرمة، بأن لم يترتب على هياتها منفعة اخرى من التزيين و غيره، و كانت موادها خارجة عن حريم المالية، كالهيكال المصنوع من الخزف.  
و أخرى: تكون لها منفعة اخرى، و هي على قسمين:

الاول: ما تكون المنفعة الاخرى مترتبة على الهيئة أيضا كالتزيين، و لعل من هذا القبيل آلات الصنائع كالمكائن المتصفة بصورة الوثنية.

الثاني: ما تكون المنفعة مترتبة على المادة، كما اذا كانت مادة تلك الهياكل من الذهب و الفضة، و ثالثه: تكون المنفعة المحرمة المفروضية معدومة، كما إذا فرض عدم وجود العابد لها، فإن ذلك يوجب انعدام تلك المنفعة المحرمة، و انحصار المنفعة لو كانت في المحللة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٦٩

الظاهر الإجماع عليه و يدل عليه مواضع من رواية تحف العقول المتقدمة (١) في قوله عليه السلام و كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه، و قوله: او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد و قوله عليه السلام و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله و قوله عليه السلام انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها مما يجي منه الفساد محضا نظير المزامير و البرابط و كل ملهوبه و الصلبان و الأصنام



الى ان قال: فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. الخ.

لا اشكال و لا كلام فى فساد بيع القسم الأول، إذ مع فرض عدم وجود المنفعة المحللة لا تكون مالا شرعا فلا يصح البيع لذلك، مع ان المبيع متمحض فى جهة الفساد، و البيع واقع فى سبيل الإضلال، فلا ينبغى التوقف فى الحرمة وضعاً و تكليفاً. و أما القسم الثانى: فمقتضى القاعدة هى صحة بيعه إذا كانت المنفعة المحللة شائعة، او كانت نادرة غير مقومة للمالية، و لكن من حيث المزاحمة مع المحرمة لكونها أتم و فساده إذا كانت نادرة غير موجهة للمالية فى نفسها لخستها لما حققناه فى مبحث بيع الدهن المتنفس، فراجع.

انما الكلام فى المقام فيما تقتضيه الأدلة الخاصة.

و قد استدل لعدم الجواز بوجود:

(١) هذا أحد الأدلة و هى جملات من رواية تحف العقول «١».

و فيه ما تقدم فى اول الكتاب من أنها ضعيفة السند لا تصلح للاعتماد عليها فى الأحكام الشرعية، و بذلك ظهر عدم صحة الاستدلال بقوله عليه السلام فى خبر دعائم الإسلام،

نهى عن بيع الأصنام «٢».

الثانى: جملة من الآيات الشريفة، كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) «٣».

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

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

(٣) سورة الحج، آية

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١٧٠

هذا كله مضافا الى أكل المال فى مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل، و إلى قوله عليه السلام ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه (١) بناء على ان تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة، فإن الصليب من حيث انه حشبه بهذه الهيئة لا ينتفع به الا فى الحرام، و ليس بهذه الهيئة مما ينتفع به فى المحلل و المحرم، و لو فرض ذلك كان منفعة

و قوله تعالى) و الرجز فاهجر) «١».

و قوله تعالى) إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) «٢».

و تقريب الاستدلال بها من وجهين:

الاول: ان الاجتناب المطلق شامل للبيع.

الثانى: انها يدل على حرمة الانتفاعات حتى غير العبادة كالتزيين و غيره،

فتكون مما لا منفعة محللة له فلا يحوز البيع لذلك.

و فيه: ان المستفاد من هذه الآيات لزوم اجتناب الأوثان و الرجس و هجرها بعدم الانتفاع بها بما يكون انتفاعا بها بما هى أوثان، كما هنو الظاهر من إضافة المنفعة الى العنوان،

و على ذلك فلا تشمل الآيات الانتفاع بها بما لا يكون انتفاعا بالوثن بما هو كذلك المفروض وجوده فى المقام، فإذا تلك المنفعة

فعدم شمولها للبيع بطريق أولى.

(١) هذا هو الوجه الثالث و هو النبوى المشهور: ان الله إذا حرم قوم شيئا حرم عليهم ثمنه «٣». وفيه: مضافا الى ضعف سنده كما تقدم، قد عرفت اختصاصه بما ليس له منفعة محللة فلا يشمل هذا القسم. الرابع: الإجماع و هو كما ترى.

(١) سورة المدثر، آية ٦.

(٢) سورة المائدة، آية ٩١.

(٣) عوالى اللالكى، ح ٢، ص ١١٠، حديث ٣٠١.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٧١

نادرة لا يقدح فى تحريم العين بقول مطلق الذى هو المناط فى تحريم الثمن (١) نعم لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل العبادة و آله اخرى لعمل محلل بحيث لا تعدد منفعة نادرة فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به فى المسالك. فما ذكره بعض الاساطين من ان ظاهر الاجماع و الاخبار انه لا فرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها، فلعله محمول على الجهة المحللة التى لا- دخل للهيئة فيها او النادرة التى مما للهيئة دخل فيه، نعم ذكر أيضا، وفاقا لظاهر غيره بل الاكثر انه لا فرق بين قصد المادة و الهيئة.

الخامس: النصوص «١» الدالة على المنع عن بيع الخشب ممن يجعله صليبا أو صنما،

الآتية فى مسألة بيع العنب ممن يجعله خمرا، فإنه إذا حرم بيع الخشب لمن يجعله كذلك، فيبيع الصليب و الصنم أولى بالتحريم، و هذا هو الوجه القوى.

و تويده النصوص المتضمنة اتلافه صلى الله عليه و آله أصنام مكة، إذ لو جاز بيعها لما جاز إتلافها- و ما قيل من انه يجب الاتلاف حسما لمادة الفساد.

(١) إذا كانت المادة مما له منفعة محللة صح البيع بالنسبة اليها و ان كانت بما لها من الهيئة لا ينتفع بها الا فى الحرام كما ستعرف.

و أما القسم الثالث: فالكلام فيه يقع فى موضعين:

الاول: فى بيع مجموع المادة و الهيئة، و منه يظهر حكم بيع الهيئة مجردة.

الثانى: فى بيع المادة وحدها.

اما الموضوع الاول ففيه وجوه:

الاول صحة البيع الواقع على المادة بهيئتها، اختاره بعض الاعاظم من المحشين.

الثانى: فساده، اختاره المصنف قدس سره.

الثالث: التبعض فى لفساد كما فى بيع الشاة و الخنزير و لعله الاقوى.

وقد استدلل للاول: بأنه إذا فرض وجود منفعة محللة و لو كانت مترتبة على المادة.

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٧٢

يصدق ان المبيع فيه جهة من وجوه الصلاح، فإن ما فى الخارج واحد بسيط فيصح البيع، و بعبارة اخرى: بعد فرض كون ما فى الخارج واحدا يدخل المورد فى الكبرى الكلية المتقدمة و هى جواز بيع ذى المنفعتين الشائعتين الحلال و الحرام.

و فيه: انه لا ريب فى ان الهيئة مما يبذل بإزائه المال، لا انها توجب مالية المادة، و هى بنفسها ذات مالية. و إن شئت قلت: ان الهيئة المتمولة كالصفة المتمولة، مثل كون الجارية مغنية تكون من عناوين المبيع، و يقع الثمن بإزائها، بل عرفت انه ربما يكون النظر الى الهيئة، و المادة منظورة تبعا. و استدل للثانى، بأن بذل المال بإزاء هذا المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالا عرفا بذل للمال على الباطل، و بعبارة اخرى: انها بهذه الهيئة لا ينتفع بها إلا فى الحرام. و فيه: انه إذا كان للمادة منفعة أيضا، و كان مقدار من الثمن واقعا بإزائها، لا وجه للحكم بفساد البيع الواقع على المجموع من المادة و الهيئة، بل لا بد من الحكم بفساده فى بيع الهيئة خاصة. فتحصل: ان الأظهر بحسب القواعد هو القول الثالث.

و دعوى ان الهيئة الوثنية فى الصليب و الصنم كالصورة النوعية للمادة فى نظر العرف فلا تكونان فى الخارج الا شيئا واحدا، فلا موضع للانحلال و التقسيط كما عن الاستاذ مندفعه بان ذلك يتم فيما اذا كانت الهيئة منظورا اليها، و كانت المادة منظورا اليها تبعا، و كانت المالية لخصوص الهيئة، و لا يتم فيما كانت كل واحدة منهما منظورا اليها، و كانت المالية لهما كما هو المفروض. و أما الأدلة الخاصة فالنصوص الواردة فى بيع الخشب غايه ما يستفاد منها بالأولوية حرمة بيع الهيئة و فساده، و أما بيع المادة إذا كانت لها منفعة و مالية فلا تدل هى على عدم جوازه كما هو واضح، و أما سائر الأدلة فقد عرفت عدم دلالتها على عدم الجواز.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ١، ص: ١٧٣

أقول: إن أراد بقصد المادة كونها هى الباعثة (١) على بذل المال بإزاء ذلك الشىء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشىء، فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل

(١) هذا هو الموضوع الثانى: و محصل القول فيه: ان الصور المنصورة فى بيع المادة خاصة ست.

الأولى: يبيع المادة بشرط ان يغير المشتري هيئتها، و كان المشتري ممن يوثق بديانته.

الثانية: ان يبيع المادة مع الشرط المذكور ممن لا يوثق بديانته.

الثالثة: ان يبيع المادة ممن يوثق بديانته بلا شرط التغيير.

الرابعة: يبيع المادة ممن لا يوثق بديانته بلا الشرط المذكور.

الخامسة: يبيع المادة المتصفة بتغيير هيئتها بنحو الشرط المتقدم بنحو يتوقف دخولها فى ملك المشتري على تحقق العنوان له فعلا.

السادسة: يبيع المادة المتصفة بأنها التغيير فى ما بعد.

أما فى الصورة الأولى: فلا اشكال و لا كلام فى صحة البيع لعدم شمول أدلة المنع و ما توهم دلالتها فى الصور الآتية عليه له.

و أما فى الصور الثانية: فقد استدل لفساد البيع، بكونه إعانة على الإثم فيكون حراما و فاسدا.

و فيه: اولاً: ان الإعانة على الإثم لو سلم كونها محرمة لا- توجب فساد البيع لما حقق فى محله من عدم المنافاة و بين المبعوضة و الصحة فى باب المعاملات.

و ثانياً: ان الإقباض إعانة على الإثم لا البيع، فالأظهر هى الصحة فيها.

و أما في الصورة الثالثة: فقد استدل لفساد البيع، تارة بأن المال هي المادة بشرط عدم الهيئة، و أخرى بأن عموم العلة المستفاد من قوله عليه السلام: لا يباع شيء فيه غش «١» يقتضى الفساد لكونه واجب الكسر.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حدى

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٧٤

بالشكل الخاص من حيث كونه مالا عرفا بذل للمال على الباطل (١) و إن اراد بقصد المادة كون المبيع هي المادة سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول:

بعتك خشب هذا الصنم أو في ضمن مجموع مركب، كما لو وزن لو وزنه حطب، فقال:

بعتك فظهر فيه صنم أو صليب، فالحكم ببطلان البيع في الأول و في مقدار الصنم في الثاني مشكل لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد لأن المتقين من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاونة على غيره من الأموال العرفية و هو ملاحظة مطلق ما يتقوم به مالية الشيء من المادة و الهيئة و الأوصاف.

و فيهما نظر:

أما الأول: فلأن المادة اذا كانت لها منفعة محللة و لو بعد التصرف فيها تكون مالا قبله، و لذا لا خلاف في ان من أ تلف هذه الأمور، ضمن موادها، كما لا ريب في ان اللحم مال مع انه لا ينتفع به الا بعد الطبخ.

و أما الثاني: فلأن الغش انما يكون إذا خفى العيب، مع انه في صورة خفاء العيب أيضا يصح البيع، غاية الأمر يثبت الخيار، فالأظهر فيها أيضا الصحة.

و بما ذكرناه في هاتين الصورتين ظهر حكم الصورة الرابعة.

و ما يمكن ان يستدل به للفساد فيها.

و أما الصورة الخامسة، فالأظهر فيها الفساد، فإنه إن كان المبيع هو عنوان المغير يكون ذلك من قبيل بيع المعدوم، و إن كان هو المادة الموجودة بعد عروض صفة التغير يكون من قبيل تعليق بيع الموجود بتحقيق صفة في المستقبل.

و أما الصورة السادسة: فالأظهر فيها الصحة ان كانا عالمين بالتغير، لأن المبيع هي المادة المتصفة بوصف متحقق بالفعل، و الا فهو فاسد لكون المبيع مجهولا.

(١) قد مر ان هذا البرهان لفساد البيع الواقع على المجموع بتمامه، لا يدل عليه، و انما يدل على فساد البيع الواقع على الهيئة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٧٥

و الحاصل ان الملحوظ في البيع قد يكون مادة الشيء من غير مدخلية الشكل أ لا ترى انه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنية مكسورة، لم يكن لها) له (خيار العيب لأن المبيع هي المادة و دعوى ان المال هي المادة بشرط عدم الهيئة مدفوعه، بما صرح به من انه لو اتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حمله على الإلتلاف تدريجا تمحل (١) و في محكي) التذكرة (انه إذا كان لمسكور قيمة و باعها صحيحة ليكسر و كان المشتري ممن يوثق بديانته، فانه يجوز بيعها على الأقوى) انتهى، (٢) و اختار ذلك صاحب الكفاية و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافيا عنه الريب.

و لعل التقييد في كلام العلامة بكون المشتري ممن يوثق بديانته لثلا يدخل في باب المساعدة على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصية غالبا مع عدم وثوق المدفوع اليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي فيكون باطلا كما في رواية تحف العقول.

نعم ما ذكره قدس سره من عدم الفرق في الفساد بين كون الداعي الانتفاع بالمادة خاصة و بها و بالهيئة، تام فإن بيع الهيئة باطل و ان قصد عدم الانتفاع بها كما هو الشأن في كل ما لا يجوز بيعه.

و ما نسبة المصنف الى الأكثر و استحسنة، انما هو فساد هذا البيع، لا فساد في صورة بيع المادة مع كونها بتلك الهيئة الخاصة، و كان غرضه التمتع بالمادة بلا اعتبار الهيئة في المبيع على وجه لا يكون لها دخل في الغرض.

فإيراد بعض مشايخنا المحققين قدس سره بأنه لا وجه للفساد في الفرض.

في غير محله، لا بتناؤه على ان يكون مراده البيع على الوجه الثاني.

(١) مع انه يستلزم عدم ضمان مقدار من المادة التالف حين اتلاف الهيئة.

و هو كما ترى.

(٢) الظاهر من نقل كلام العلامة قدس سره تقويته ما اختاره من صحة بيع المادة بلا شرط،

و ذلك يتوقف على ان يكون قوله ليكسر غاية للبيع و يكون القصد الى كسر الهيئة راجعا

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٧٦

لكن منه مضافا الى التأمل في بطلان البيع المجرد الإعانة على الإثم (١) انه يمكن الاستغناء عن هذا التقيد بكسره قبل ان يقبضه اياه فإن الهيئة غير محترمة في هذا الأمور كما صرحوا به في باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا، و لا يبعد ان يثبت لوجوب مادة الفساد.

و في جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها في غير المحرم منفعه لا تقصد منها، قال: و لا أثر لكون رضاها الباقي بعد كسرها مما ينتفع به في المحلل (٢) و يعد مالا لأن بذل المال في مقابلها و هي على هيئتها بذل له في المحرم الذي لا يعد مالا عند الشارع، نعم لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل ان كسرها و كان المشتري موثوقا به، و انه يكسرها أمكن القول بصحة البيع و مثله باقي الأمور المحرمة كأواني النقدين و الصنم، انتهى (.)

الى عدم ملاحظتها في المبيع، بل يبيعها مع كون داعيه كسر الهيئة لينتفع بالمادة خاصة.

و لكن الظاهر منه إرادة اشتراط فعل الكسر من المشتري فلاحظ و تدبر.

(١) مر انه يرد عليه مضافا الى ذلك، عدم صدق الإعانة، إذا قصد بيع المادة خاصة و لم يكن قاصدا للانتفاع بالهيئة في الحرام، و ان البيع لا يكون إعانة أى تقدير،

فراجع.

(٢) ظاهر كلام المحقق الثاني من جهة جعله الرضا، الظاهر في المكور الفعلي لا سيما مع توصيفه بالباقي، إرادة بيع المادة بكونها مكسورة و قد عرفت ان الأظهر هو فساد البيع في هذه الصورة و هي الخامسة المتقدمة.

و أما القسم الرابع فلا أظن أن يفتى أحد بعدم جواز بيعه لخروجه بذلك عن كونه مما له منفعه محرمة و بديهي عدم شمول أخبار الخشب لمن يعمله صليبا أو صنما له فالأظهر جوازه وضعاً و تكليفاً.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٧٧

و منها آلات القمار (١) بأنواعه بلا خلاف ظاهراً (٢) و يدل عليه جميع ما تقدم في هياكل العبادة و يقوى هنا أيضا جواز بيع المادة قبل تغيير الهيئة، و هي المسالك انه لو كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة ليكسر، و كان المشتري ممن يوثق بديانته ففي جواز بيعها وجهان:

## بيع آلات القمار

(١) كالشطرنج، و النرد، و الاربعه عشر و نحوها مما اعد للقمار.

(٢) الظاهر ان حرمة بيعها مما لا خلاف فيه، و عن المستند: دعوى الإجماع عليه و المراد بها ما أعد للمقامرة كالنرد لأكل ما قومه به و لو فى بعض الأحيان كالجوز.

و قد استدل للحرمة: بالوجوه المتقدمه فى بيع هياكل العباده التى عرفت عدم دلالة شىء منها على ذلك، و انما التزمنا بعدم الجواز فيها لنصوص بيع الخشب لمن يجعله صليبا،

غير الشامله لآلات القمار لا سيما بناء على ما ستعرف فى ذلك المبحث من اختصاصها بخصوص موردها.

و بخبر أبى الجارود عن الإمام الباقر عليه السلام الوارد فى تفسير قوله تعالى: (إنما الخمر و الميسر (و أما الميسر فالنرد، و الشطرنج و كل قمار ميسر- الى ان قال- كل هذا بيعه و شرائه و الانتفاع بشىء من هذا حرام من الله محرم) الحديث) «١».

و فيه: انه ضعيف لأبى الجارود.

فالأولى ان يستدل للحرمة و ضعفا و تكليفا بما ورد فى الموارد الخاصه.

كصحيح البنظى عن أبى بصير عن الإمام الصادق عليه السلام بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت. (الحديث «٢».)  
و خبر المناهى الوارد فى بيع النرد «٣».

فإنه بضميمة عدم القول بالفصل بين آلات القمار يثبت الحكم فى الجميع.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، باب ١٠٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ١٧٨

قوى فى التذكرة (١) الجواز مع زوال الصفة و هو حسن الأكثر أطلقوا المنع) انتهى .

أقول: إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغى الإشكال فى الجواز و لا ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامة و الأكثر، ثم ان المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض (٢) فكل ما اعد لها بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها حرمت المعاوضة عليه، و أما

المراهنة بغير عوض فيجىء انه ليس بقمار على الظاهر،

نعم لو قلنا: بحرمتها لحق الآلة القمار مثل ما يعملونه شبه الكرة يسمى عندنا كذا الترتة) النوبة (و الصولجان.

(١) و قد قيل فى بيان مراد العلامة الذى استحسنته الشهيد قدس سره وجوه:

الأول: ان يكون المراد زوال صفة المقامرة بأن ترك أهلها القمار بها.

الثانى: ان المراد زوال الهيئة.

الثالث: ان المراد الجواز مع اشتراط زوال الصفة.

الرابع: ان المراد جواز البيع إذا كانت المادة من الأموال، بأن يرجع قوله مع زوال الى ما ذكر قبل الحكم بالجواز و هو عدها مالا.

(٢) القول في القمار موضوعا يقع في موردين:

الاول في أصل المعنى الموضوع له.

الثاني: في حدود و قيوده.

أما المورد الأول فالمعاني المحتملة له اربعة، نفس الآلات- و المال المجعول في المعاملة- و اللعب بها- و المعاملة الواقعة على اللعب بها-.

أما المعنيان الاولان: فالظاهر انهما أجنيان عن معنى القمار إذ مضافا الى تصريح اللغويين بأنه اللعب بالآلات مع الرهن او بدونه، او المراهنة على اختلاف تعابيرهم، انه مصدر من المفاعلة و المناسب للمعنى المصدرى أحد المعنيين الأخيرين كما لا يخفى. نعم في خبر «١» أبي الجارود أطلق القمار على نفس الآلات.

لكنه مضافا الى ضعف سنده و معارضته مع النصوص الأخر المتضمنة ان كل ما قورم به فهو الميسر الظاهرة في ان القمار هو فعل المكلف، الاستعمال أعم من الحقيقة.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٧٩

...

و الأظهر بحسب المتفاهم العرفي هو المعنى الثالث. و قد صرح به جمع من أئمة اللغة.

و أما المورد الثاني، فالظاهر: ان القمار لا- يصدق على اللعب بدون الرهان، كما يظهر لمن راجع الاستعمالات العرفية و كلمات اللغويين ففي مجمع البحرين أصل القمار الرهن على اللعب بشيء و في القاموس تقرر رهنه فغلبه و نحوه ما عن لسان العرب و في المنجد القمار على لعب يشترط فيه ان يأخذ الغالب من المغلوب شيئا كان بالورق او غيره.

و لا ينافيه ما عن ظاهر الصحاح و المصباح و التكملة و الذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن و دونه، فانه لو يدل على انه موضوع للعب بها مع الرهن و ان إطلاقه على اللعب بدونه نادر و مجاز، لا يدل على انه بنحو الحقيقة.

و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك في صدقه بدونه فيتعين الأخذ بالقدر المتيقن.

و لا يعتبر في صدقه أن يكون اللعب بالآلات المعدة للقمار بحيث لا منفعة لها غير القمار و لا بالآلات المعروفة الشاملة لها و غيرها كالأخاتم و الجواز و البيض التي تعارف اللعب بها و لها منافع شائعة اخر.

لما ترى من صدق القمار على اللعب بكل شيء مع الرهن من دون عناية و علاقة كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللفظ في سائر اللغات.

و لتصريح أكثر اللغويين بذلك.

و لما في جملة من النصوص من التصريح بالتعميم.

ففي صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام النرد و الشطرنج و الاربعة عشر بمنزلة واحدة و كل ما قورم عليه فهو ميسر «١». و في خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام قيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله ما الميسر؟ قال كلما تقوم به حتى الكعاب و الجوز «٢» و نحوهما غيرهما.

فالمتحصل مما ذكرناه ان القمار هو اللعب بأى شيء كان بشرط الرهن.

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حدى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٠

و منها آلات اللهو على اختلاف اصنافها (١) بلا خلاف لجميع ما تقدم فى المسألة السابقة و الكلام فى بيع المادة كما تقدم و حيث ان المراد بآلات اللهو ما اعد له توقف على تعيين معنى اللهو و حرمة اللهو الا ان المتقين منه ما كان

## بيع آلات اللهو

(١) و قد طفحت كلمات القوم بحرمة التكسب) بالآلات المحرمة كالعود و المزمر و الأصنام و الصلبان (و عن المستند: دعوى الإجماع عليه. و المتقين من معقده الآلات المعدة للملاهى كالمزامير و المعازف و الأوتار و ما شابهها، التى تنحصر فائدتها بالانتفاع بها فى الملاهى الذى لا إشكال و لا كلام نصا و فتوى فى حرمة. و عدم جواز البيع فى هذا المورد انما يكون على وفق القاعدة كما عرفت فى مسألة بيع هياكل العبادة المبتدعة.

كما ان حرمة التكليفية لا-شبهه فيها لوقوع فى معرض الإضلال و تمحض المبيع فى جهة الفساد، و لذا يجب إتلافها حسما لمادة الفساد.

انما الكلام فيما اذا اشتراك شىء بين ذلك و بين الأعمال فى عمل محلل، كالراديو المرسومة فى زماننا هذا، فإنه ينتفع بها فى الملاهى، و فى المنافع المحللة كاستماع قراءة القرآن و الأخبار و غير ذلك.

و الأظهر فى ذلك هو الجواز وضعاً و تكليفاً: لعموم أدلة حلية البيع، و ما ذكرناه فى وجه عدم جواز بيع هياكل العبادة و آلات القمار، لا يدل على عدم الجواز فى المقام كما هو واضح.

و النبوى المروى عن تفسير أبى الفتوح: ان الله بعثنى هدى و رحمة للعالمين، و أمرنى ان أمحو المزامير و المعازف و الأوتار و أمور الجاهلية) الى ان قال- ان آلات المزامير شراؤها و بيعها و ثمنها و التجارة بها حرام «١».

ضعيف لإرساله، لا يعتمد عليه، و إفتاء الأصحاب بالمنع غير ثابت، و على فرضه استنادهم إليه غير معلوم، و مجرد الموافقة لا يوجب الجبر.

و الاستدلال بالأخبار العامة المتقدمة فى أول الكتاب، فى غير محله لما عرفت من ضعف السند.

(١) المستدرک، باب ٧٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨١

من جنس المزامير و آلات الأغاني، و من جنس الطبول و سيأتى معنى اللهو و حكمه و منها أوانى الذهب و الفضة إذا قلنا بتحريم اقتنائها و (أو) قصد المعاوضة على مجموع الهيئة و المادة لا المادة فقط (١).

## بيع اوانى الذهب و الفضة



(١) و تنقيح القول في موردين:

(١) في تعيين الموضوع و بيان مفهوم الإناء.

(٢) في حكم المعاملة عليها.

أما الأول: فقد اختلفت كلمات اللغويين في تعيين الاناء، فعن جملة من كتب اللغة كالصاحح و القاموس و مجمع البحرين و غيرها انه معروف، و حيث انه لا استعمال له في عرفنا اليوم يقيد ذلك، و عن المصباح: تفسير، بالوعاء، و الظاهر انه لا ينبغي التوقف في كونه تفسيراً بالأعم لصدق في الوعاء على الصندوق، و لا يصدق عليه الإناء، و منه يظهر ضعف ما عن مفردات الراغب من تفسيره بما يوضع فيه الشيء و ما عن غير واحد من تفسيره بالظرف.

و يؤيد ما ذكرناه مصحح منصور بن حازم عن مولانا الصادق عليه السلام عن التعويد يعلق على الحائض فقال: نعم، إذا كان في جلد او فضة او قصبه حديد «١».

فإن من المستبعد الالتزام بالتخصيص في جلد التعويد، و الظاهر انه عبارة عن متاع البيت الذي يستعمل في الأكل أو الشرب او مقدماتهما كالسماور، أو مؤخراتهما كالإبريق.

و أما صحيح ابن بزيع «٢» المشتمل على مبالغة الإمام عليه السلام في تنزيه فعل أبي الحسن عليه السلام عن إمساك المرأة الملبسة الموهوم لأعمية الإناء من ذلك، فلا يعتنى به لعدم ظهور جوابه عليه السلام فيها كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٦٧، من أبواب النجاسات و الأواني و الجلود، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات و الأواني و الجمل

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٢

و منها الدراهم الخارجة المعمولة (١) لأجل غش الناس إذا لم يفرض على.

هيئتها الخاصة منفعة محللة معتد بها مثل التزين او الدفع الى الظالم الذي يريد مقداراً من المال كالعشار و نحوه بناء على جواز ذلك و عدم وجوب اتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع مادة الفساد كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفي مشيراً الى درهم أكسر هذا فانه لا يحل بيعه و لا إنفاقه.

و في رواية موسى بن بكير قطعه نصفين، ثم قال: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غش و تمام الكلاب فيه في باب الصرف إن شاء الله تعالى.

و أما الثاني: فبناء على ما اخترناه من عدم جواز الانتفاع بها بشيء: لصحيح ابن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام انه نهى عن نهى آنية الذهب و الفضة «١». إذ حذف المتعلق دليل العموم، و موثق ابن بكير عن أبي الحسن عليه السلام آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون «٢». على ما حققناه في أحكام الأواني، تكون الآنية بما لها من الهيئة بما لها من الهيئة مما يجئ منه الفساد محضاً، و مما له منفعة محرمة خاصة، و قد عرفت في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة فساد بيع مثل ذلك، فراجع.

نعم إذا كانت هيئتها مما لا ينتفع به لاجل كونها من الأواني التي ترك استعمالها صح البيع لتمحض المبيع في المادة التي لها منافع محللة. بل بناء على ما عرفت في ذلك المبحث.

يمكن الحكم بالتبعض في الفساد ان كانت لهيئتها مالية.

(١) و محل الكلام الدراهم المغشوشة غير الرائجة، و أما الرائجة بين الناس مع العلم بالغش فلا كلام في جواز المعاوضة عليها وضعا و تكليفا. لأن الجواز تابع للرواج و هو تابع لاعتبار من بيده أزمة الأمور، من غير فرق بين كون المادة مغشوشة، و غير مغشوشة.

(١) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات و الأواني و الجلود، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٦٥، من أبواب النجاسات و الأواني.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٣

...

ثم ان الكلام يقع في موضعين:

الأول: في صورة العلم بالغش.

الثاني: في صورة الجهل به.

أما الأول: فالكلام فيه يقع، تارة في جواز الانتفاع بها في التزيين و نحوه، و أخرى في جواز المعاوضة عليها و عدمه.

أما الأول: فالمشهور بين الأصحاب هو الجواز، و في الجواهر، لم أجد من أفتى بالمنع بل الفتاوى على خلافه.

و تشهد له جملة من النصوص.

و استدلل للمنع بالنصوص الدالة على حرمة الغش الآتية في ذلك المبحث، و بقوله عليه السلام في خبر المفضل بن عمر الجعفي مشيرا

الى درهم مغشوش أكسره فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه «١».

و بخبر موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم

قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش «٢».

و بقول الإمام الصادق عليه السلام في خبر دعائم الإسلام في الستوق: يقطع و لا يحل ان ينفق «٣».

و في الجميع نظر:

أما نصوص الغش: فلعدم شمولها لما نحن فيه، لتوقف صدق الغش على علم الغاش و جهل المغشوش، فلا يصدق في فرض علم

المغرور.

و أما الأخبار الأخر: فضعيفه السند، لأن في طريق خبر الجعفي على بن الحسين الصيرفي، و الثاني مرسل، و خبر دائم الإسلام قد عرفت

حاله في اول الكتاب، فهي غير منجبرة بعمل الأصحاب لما عرفت من إفتائهم بالجواز، مضافا الى معارضتها بما هو أصح سندا منها.

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

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) المستدرک، باب ٦، من أبواب الصرف، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٤

...

و أما الثاني: فالأظهر جواز المعاوضة عليها وضعا و تكليفا، إذ مضافا الى ان ذلك

مما تقتضيه القواعد العامة بعد فرض جواز الانتفاع بها، يشهد له صحيح ابن مسلم المتقدم عن الإمام الصادق عليه السلام الرجل يعمل الدرهم يحمل عليها النحاس او غيره ثم يبيعها قال عليه السلام: إذا بين ذلك، فلا بأس «١» و نحوه غيره، و نصوص الغش، و الأخبار الخاصة قد عرفت حالها.

و بما ذكرناه ظهر ضعف إفتاء المحقق النائيني قدس سره بالفساد لأجل عدم وجود المنفعة المستفاد ذلك من خبر موسى بن بكر. و لا فرق في ذلك كله، بين علم البائع، و جهله، كما لا يخفى.

و أما الموضوع الثاني: فتارة يكونان جاهلين معا، و أخرى يكون المشتري جاهلا- و البائع عالما، أما إذا كانا جاهلين فلا دليل على الحرمة التكليفيه و لا وجه لها، و أما إذا كان المشتري جاهلا فهو يحرم لكون ذلك غشا في المعاملة. هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي.

و أما من حيث الحكم الوضعي، أي صحه البيع و فساده.

فحصل القول فيه ان صور المسألة اربع:

الأولى: ان يوقع المعاملة على الكلي.

الثانية: ان يبيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان أي الدرهم الخارجي المعنون بهذا العنوان.

الثالثة: ان يبيع الدرهم الخارجي معتقدا انه فضة مسكوكه بسكة السلطان.

الرابعة: ان يبيع المادة بلا هيئه.

اما الصورة الأولى: فلا اشكال في عدم فساد البيع فيها، و عدم ثبوت الخيار و انما عليه التبديل.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب ما يكتسب به حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٥

و لو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال لمن صار إليه فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه الى المسكوك سكة السلطان بطل البيع. (١)

(١) في حاشية السيد الفقيه ظاهره كون البيع واقعا على الكلي.

و هو كما ترى لا سيما و انه لا يمكن نسبة القول بالبطان الى المصنف في هذه الصورة.

بل ظاهره هي الصورة الثانية أي بيع الدرهم المسكوك بسكة المعاملة بهذا العنوان أي الدراهم الخارجي المعنون بهذا العنوان.

و كيف كان ففي الصورة الثانية: اما ان يظهر عدم كونه مسكوكا بسكة المعاملة الرائجة، أو يظهر كونه فضة بل نحاسا بتمامه، أو يظهر كون المادة مغشوشة بأن كان بعضها فضة و بعضها نحاسا.

فقد استدلل للبطان في جميع الفروض: بأن المبيع هو العنوان غير المنطبق على ما في الخارج، كما إذا باع هذا الحمار فانكشف انه فرس.

و لكن هذا الوجه يتم في الفرض الثاني، من جهة ان النحاس و الفضة عنوانان مختلفان حقيقة، و لا يتم في باقي الفروض.

أما في الأول: فلائن كون الفضة مسكوكه بسكة المعاملة ليس إلا-وصفا لها، فتخلفه تخلف للوصف و لا يوجب هو الا الخيار، و الشاهد على ذلك هو نظر العرف الذي هو الميزان في هذا الباب، و يؤيد ما ذكرناه بل يشهد له عدم كون العنوان في المقام دخيلا في المالية.

و أما في الفرض الأخير فلأن الغش في المادة يوجب ثبوت خيار العيب، لأن المغشوش معيب غيره نظير شوب اللبن بالماء لا انه عنوان مغاير.

و استدلت لفساد البيع في الفرض الأول: بأن البيع واقع على الموجود الخارجي المتشكل بهذا الشكل الذي لا يصح بيعه فيكون بمقتضى إطلاق ما دل على عدم جواز البيع في هذا الموجود، فإنه غير جائز البيع بذاته لا بما هو معلوم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٦

و إن وقعت معاوضة على شخصه من دون عنوان (١) فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب، إن كانت المادة مغشوشة و إن كان مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس فتأمل.

و فيه: ان الهيئة التي تنحصر فائدتها في المحرم الموجب ذلك لفساد البيع ليست ملحوظة في البيع، و لم تقع المعاملة عليها، و ما لوحظ انما هي الخصوصية المفقودة التي عرفت ان فقدانها لا يوجب البطلان، فالأظهر هي الصحة في الفرض الأول و الثالث. نعم في الفرض الأول يثبت خيار التدليس او تخلف الوصف، و في الفرض الأخير خيار العيب.

(١) مراده بذلك الصورة الثالثة، لا الرابعة.

فما نسيه السيد قدس سره اليه من ان مراده بذلك بيع هذا الشيء من حيث انه فضة.

غير تام على هذا لا وجه لقوله و إن كان مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس.

و كيف كان فقد استدلت للبطلان في الصورة الثالثة في جميع فروضها، من عدم كون الدرهم مسكوكا، أو عدم كونه فضة، أو كونه مركبا من الفضة و غيرها: بأن بيع ذات الشيء المردد بين كونه درهما و غيره و على تقدير كونه درهما صحيحا أم معيبا. باطل للجهل و الغرر.

و فيه: انهما يرتفعان بالعلم، و لو كان جهلا مركبا، و بالشرط و المفروض تحقق أحدهما.

و قد استدلت للفساد في الفرض الأول: بأن البيع على هذا الوجه يكون واقعا على ما هو واقع المبيع، و حيث ان واقعه مما لا يصح بيعه فيكون البيع فاسدا، كما لو باع المردد بين كونه حرا، أو عبدا فإنه لو انكشف كونه حرا بطل البيع.

و فيه: انه مع العلم بكونه درهما مسكوكا، لا يكون الواقع على ما هو عليه موردا للبيع كى لا يصح، فإن هيئته لا تقع المعاملة عليها على ذلك، فالأظهر هي الصحة هي

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٧

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بامضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل و الخمر لأن كل جزء من الخل و الخمر، مال لا بد أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير (١) بخلاف المادة و الهيئة فإن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقيقة و هذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده.

الفرضين الأول و الأخير، مع ثبوت خيار التدليس او تخلف الوصف في الأول و خيار العيب في الأخير، و البطلان في الثاني لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، إذا المقصود هو بيع الفضة، و الموجود نحاس على الفرض.

و مما ذكرناه ظهر حكم الصورة الرابعة و هو البيع لو انكشف كون المادة فضة منشوبة، مع ثبوت الخيار و الفساد لو انكشف كونها غير الفضة، و أما الهيئة فوجودها كالعدم لعدم لحاظ هيئة من الهيئات في البيع.

(١) قد يقال كما عن بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم: بأن غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه: ان ما ذكرناه من تصحيح المعاملة الواقعة على الشخص في الدراهم المغشوشة و لم نجعل في قبال الهيئة شيئا و انما اثبتنا خيار التدليس من جهة عدم السكة الصحيحة، لا- يجرى في سائر الآلات، فلو أوقع المعاوضة على هياكل العبادة مثلا- جهلا- بكونها كذلك معتقدا انها من العناوين المباحة، فتبين كونها كذلك بطلت.

ثم أورد عليه بأنه مضافا الى طلب الفرق بينهما و ليس فيما ذكره كفاية، إذا السكة و هياكل العبادة لا يقسط عليهما الثمن، لا يناسب قوله في مقام الفرق انه لا يمكن التبعيض في الآلات مادة و هيئة، إذ لم يلتزم بذلك في غيرها أيضا.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٨

...

قبل بيان المصنف قدس سره لا بد من بيان: كى يرفع هذا الإشكال و إشكال غيره من

المحشين، و كذلك يرتفع ما أورد عليه بأنه ما الفرق بين تبين الغش في المادة و تبين تفاوت السكة، حيث التزم في الأول بثبوت خيار العيب، و في الثاني بثبوت خيار التدليس.

الأول: ان هيئة الدراهم لا مالية لها، أى لا تقابل بالمال و لا توجب ازدياد مالية المادة، بل مالية الفضة التى بقدر ما فى الدرهم تساوى مالية الدرهم، و هذا بخلاف ما تقدم من هياكل العبادة و آلات اللهو و غير هما، فإنهما إما تكون ما لا تقابل بالمال كما هو المختار، أو توجب ازدياد مالية المادة كما هو مختار المصنف قدس سره بدعوى ان الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلى لا خارجى، أى لا يكون بنظر العرف موجودا مستقلا و ان كانت بالدقة العقلية كذلك.

الثانى: ان خيار العيب مختص بصورة تخلف الوصف الموجب نقصه نقص مالية الموصوف و لا يكون ثابتا فى مورد تخلف وصف لا يوجب نقصه نقص المالية، و لا فى مورد ما إذا كان بدل القيد الصحيح فى المبيع قيدا فاسدا يبذل الثمن الخاص لداعى وجوده، أما فى المورد فلعدم صدق العيب على الفاقده، و أما فى الثانى فلأنه على الفرض المبيع هو الشخص الأول فلعدم الخارجى و هيئته اوجبت زيادة مالية فيه، و حيث انها على الفرض لا تقابل بنفسها بالمال، فلا يمكن لأجل وجودها، فلا بد من الالتزام بفساد المعاملة رأسا، و معه لا مورد لثبوت الخيار من جهة التقيد المفقود.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف تمامية ما ذكره قبل قوله، و هذا بخلاف ... الخ. من الالتزام بثبوت خيار العيب، فيما إذا كانت مادة الدرهم مغشوشة، و ثبوت خيار التدليس فى صورة تفاوت السكة، و عدم ثبوت خيار العيب فيها، فإن تفاوت السكة لا يوجب نقص المالية و كذا تمامية ما ذكره بعده و ارتباطه بما قبله، فإنه فى صورة الجهل.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٨٩

### القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة

#### إشارة

و هو تارة على وجه يرجع بذل المال فى مقابل المنفعة المحرمة كالمعاوضة على العنب مع التزامها ان لا يتصرف فيه الا بالتخمير، و أخرى على وجه يكون الحرام هو الداعى الى المعاوضة لا غير كالمعاوضة على العنب مع قصدهما تخميره.

و الأول اما ان يكون مقصودا لا غير (١) كبيع العنب على ان يعمله خمرا و نحو ذلك و أما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال بحيث

يكون بذل المال بإزائها كبيع الجارية المغنية بثمن فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغمي، فهنا مسائل ثلاث:

في ما تقدم من الآلات الأمر يدور بين أمور ثلاثة: إمضاء المعاملة من جهة المادة خاصة، وإمضائها رأساً، وفسادها، وحيث لا سبيل الى الأول لما تقدم من عدم كون الهيئة مما يقابل بالمال، ولا إلى الثاني لما تقدم أيضاً، فيتعين الالتزام بالثالث. ولكن قد تقدم ان الهيئة قد تكون مما له مالىة و تقابل بنظر العرف بالمال، و تكون ملحوظة باستقلالها، مثلاً الكوز المعمول من الخزف هيئته تقابل بالمال لا- انها توجب ازدياد مالىة المادة، و لذا لو باع الكوز ثم تبين كونه مكسوراً لم يتوهم أحد ثبوت خيار العيب.

(١) أورد عليه السيد الفقيه بأنه لا وجه لتقسيم الأول و هو ما يبذل المال فى مقابل الحرام فقط الى القسمين. و لكن يرد عليه ان مراده من الاول ما يبذل المال فى مقابل الحرام فى الجملة، فى مقابل الثانى، و هو الذى لا يبذل المال بإزاء الحرام رأساً، بل يكون الحرام هو الداعى الى المعاوضة لا غير، و من الضرورى ان الداعى لا شأن له فى باب المعاملات.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١٩٠

المسألة الأولى: بيع العنب على ان يعمل خمراً، و الخشب على ان يعمل صنماً أو آلة لهو قمار، و إجارة المساكن لبيع او يحرز فيها الخمر، و كذا إجارة السفن و الحمولة لحملها (١) و لا إشكال فى فساد المعاملة فضلاً عن حرمة و لا خلاف فيه، و يدل عليه (٢).

### بيع العنب على ان يعمل خمراً

(١) و فى الجواهر فلا- خلاف أجده فيها، مع التصريح بالشرطية أو الاتفاق عليها على وجه بنى العقد عليها، بل عن مجمع البرهان: نسبتة الى ظاهر الأصحاب، بل عن المنتهى، دعوى الإجماع عليه، كما عن الخلاف و الغنية الإجماع على عدم صحة إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر او الدكان لبيع فيه.

(٢) و استدلل له فى جميع المعاملات بوجوه:

و فيه: ان الإجماع المنقول ليس بحجة لا سيما فى صورة احتمال استناد المجمعين الى الأدلة الأخر كما فى المقام.

الثانى: ما ذكره السيد الفقيه قدس سره و هو قوله صلى الله عليه و آله: ان الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه.

و فيه: مضافاً الى ما تقدم من ضعف السند، انه غير شامل للمقام، إذ الثمن لا يقع فى مقابل المنفعة المحرمة و انما يقع فى مقابل العين التى لها منفعة محللة فى المقام.

الثالث: ان الالتزام بأن يعمل العنب خمراً، شرط مخالف للكتاب و السنة، و هو فاسد و فساد الشرط يوجب فساد المشروط.

و فيه: ما سيأتى فى محله من ان الشرط الفاسد لا يوجب فساد المعاملة.

الرابع: ان فعل المباح للتوصل به الى الحرام حرام، فبيع العنب مثلاً لأن يعمل خمراً حرام.

و فيه: ما حقق فى محله من عدم حرمة مقدمات الحرام، الا ما لا ينفك عنه الحرام،

مع ان هذا الوجه لا يقتضى الفساد بناء على ما هو الحق من عدم تلازم المبعوضيه للفساد فى المعاملات كما عرفت فى اول الكتاب.

الخامس: ان أدلة النهى عن المنكر تدل على حرمة، إذ لو وجب النهى للرفع.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١٩١

مضافاً الى كونها إعانة الإثم (١) و إلى ان الالتزام و الالتزام بصرف المبيع فى المنفعة المحرمة الساقطة فى نظر الشارع أكل و إيكال

للمال بالباطل (٢).

فالنهي عن المنكر لدفعه أولى بالوجوب.

و فيه مضافا الى ان هذا الوجه أيضا لا يقتضى الفساد، كما مر انه سيجيء في المسألة الآتية تنقيح القول في ذلك و انه لا دليل على وجوب الدفع.

(١) السادس: ما في الثمن و هو ان البيع في الفرض إعانة على الإثم، المحرمه كتابا و سنه و اجماعا.

و فيه مضافا الى ما ستعرف من عدم حرمتها، ان البيع ليس إعانة على الإثم و انما يكون الإقباض و التسليط الخارجى إعانة عليه.

مع ان حرمة الإعانة على الإثم لا توجب الفساد، إذ حرمة المعاملة و مبعوضيتها لا تلازم الفساد.

(٢) هذا هو السابع و هو ان الالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمه أكل للمال بالباطل.

و فيه: انه ان اريد بذلك ان الشرط يوجب تمحض المبيع في الحرام.

فيرد عليه: انه في البيع الثمن لا يقع في مقابل المنافع، و انما يقع في مقابل العين بداعى الانتفاع بمنافع العين، و عليه فلا يكون أكل المال في مقابل ما اشترط ان ينتفع به بالمنفعة المحرمه أكلا للمال بالباطل.

و على فرض التنزل فانما يقابل الثمن بالمنافع، أى قابلية الشيء لأن ينتفع به، لا الانتفاع الخارجى، و لذا لا شبهة في صحة البيع لو

اشترى خبزا للا. كل و لم يأكله، و فى المقام المبيع له منافع محللة و ان اشترط الانتفاع بالمنفعة المحرمه، نعم ذلك يتم فى الإجارة،

فإن مرجع ذلك الى إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل الا المنفعة الخاصة فتفسد لأجل ان المقابل بالمال فيها المنفعة.

و إن أريد به ان الشرط بمنزلة القيد و به تزيد المالىة و تنقص كما قيل.

فيرد عليه: ان الشرط لا يقابل بالمال، بل هو التزام فى التزام على ما سيأتى تحقيقه فى محله، و لا يترتب على مخالفته الا الخيار.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ١، ص: ١٩٢

خير جابر (١) سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر،

قال: حرام اجرتة فانه أما مفيد بما إذا استأجره او يدل عليه بالفحوى بناء على ما سيجيء من حرمة العقد مع من يعلم انه يصرف

المعقود عليه فى الحرام، نعم (٢) فى مصححة بان اذينة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته او دابته لمن بحمل

فيها أو عليها الخمر و الخنازير، قال: لا بأس.

(١) هذا هو الوجه الثامن و هو و إن ورد فى الإجارة الا انه يتم فى البيع أيضا من جهة اتحاد حكمهما.

و فيه: مضافا الى ضعف سنده لو كان خبر جابر، ان ظاهر هذا الخبر (١) هو فساد الإجارة مع اتفاق وقوع فيه بلا شرط و التزام، و حيث

انه معارض مع النصوص المستفيضة الأخر و لم يفت به أحد فلا بد من طرحه لا حمله على إرادة معنى آخر.

ثم على فرض التنزل و تسليم تعيين حمله على معين آخر لا- يبعد دعوى أظهيرية إرادة الفساد فى صورة العلم بوقوع بيع الخمر فيه، لا

اشتراط ذلك و لا كونه داعيا للبيع، و سيجيء إنه فى هذه الصورة وردت نصوص مستفيضة دالة على صحة المعاملة، و هى تكون

معمولا بها، مع انه لو سلم الفساد فى تلك الصورة، اولوية الفساد فى هذه الصورة، من الفساد فى تلك الصورة غير ثابتة.

ثم على فرض التنزل و تسليم تعيين حمله على صورة الاشتراط، يتردد الأمر بين معنيين: أحدهما: كون الإجارة مطلقه مشروطة بهذا

الشرط. ثانيهما: إيقاع الإجارة لذلك بحيث لا ينتقل الا المنفعة الخاصة.

و على الثانى لا- ريب فى فساد الإجارة: لأن المقابل بالمال فيها المنفعة، و ذلك لا يلازم فساد البيع لذلك الذى يكون المقابل به

نفس العين.

(٢) ولا يخفى ان جماعة منهم صاحب الجواهر قدس سره بعد تسليمهم دلالة خبر جابر على المنع، قالوا يعارضه مصحح ابن اذينة المذكور في المتن «٢».

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ١ و ٢.

(٢) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٩٣

لكنها محمولة على ما إذا اتفق الحمل (١) من دون أن يؤخذ ركنا أ) شرطا في العقد بناء على ان خبر جابر نص فيما نحن فيه، و ظاهر في هذا عكس الصحيحة يطرح (فيطرح) ظاهر كل بنص الآخر (٢) فتأمل، مع انه لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدمة (٣) و قد يستدل أيضا فيما نحن فيه بالاخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا او صنما مثل مكاتبة ابن اذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا.

(١) و أجاب عنه المصنف قدس سره بأن المصحح، محمول على ما إذا اتفق الحمل من دون ان يؤخذ ركنا او شرطا في العقد، بناء على ان خبر جابر نص فيما نحن فيه و ظاهر في هذا عكس الصحيحة فيطرح ظاهر كل بنص الآخر - ثم أمر بالتأمل.

و لكن ظاهر قوله ان المصحح محمول على ما اذا اتفق الحمل كون مورد الاجارة صورة العلم بالحمل فهي أجنبية عن الفرض و عن مورد خبر جابر مع ان موردهما لو كان صورة واحدة يمكن ان يقال بعدم التعارض بينهما، من جهة أن خبر جابر يدل على الفساد مع العلم ببيع الخمر فيه، الذي هو حرام، و المصحح يدل على الصحة مع العلم بحل الخمر الذي لا دليل على حرمة.

(٢) قوله قدس سره فيطرح ظاهر كل ... الخ (تقدم الكلام في هذا الجمع في بيع العذرة و عرفت انه ليس جمعا عرفيا، و لعله لذلك أمر قدس سره بالتأمل.

(٣) قوله قدس سره كفى العمومات ... الخ) على فرض التعارض لا- بد من لا رجوع الى المرجحات و هي تقتضى تقديم الخبر لأشهرية مضمونه.

مضافا الى ما عرفت من عدم دلالة العمومات المتقدمة على الفساد.

أضف الى ذلك كله ان العمومات المتقدمة، هي رواية تحف العقول، و رواية الفقه الرضوي) لو كان كتاب رواية لا فتوى فقيه (كما احتملناه و رواية دعائم الاسلام، و النبوي المشهور المتقدمة كلها في أول الكتاب و عرفت انها ضعيفة الاسناد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ١٩٤

و رواية عمرو بن الحريث عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب او الصنم، قال:

لا، و فيه ان حمل تلك الاخبار على صورة اشتراط البائع المسلم على المشتري او تواطؤهما على التزام صرف المبيع في لصنم و الصليب بعيد في الغاية، و الفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على ان يعمل صليبا او صنما لا يكاد يخفى (١) فإن بيع الخمر في مكان و صيرورته دكانا لذلك منفعة عرفية يقع الاجارة عليها من لا مسلم كثيرا كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات، بخلاف جعل العنب خمرا، و الخشب صليبا فانه لا غرض للمسلم في ذلك غالبا يقصده في بيع عنبه او خشبه فلا يحمل عليه موارد السؤال.

نعم لو قيل في المسألة الآتية بحرمة بيع الخشب ممن يعلم انه يعمل صنما لظاهر هذه الاخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه (٢) لكن ظاهر هذه الاخبار معارض بمثله او بأصرح منه كما سيجيء ثم انه يلحق بما ذكره من بيع العنب و الخشب على ان يعمل



خمرا او صليبا بيع كل ذى منفعة محللة على ان يصرف فى الحرام لان حصر الانتفاع بالبيع فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلا للمال بالباطل، ثم انه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور فى متن العقد و بين التواطى عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه (٣) و لو كان فرق فانما هو فى لزوم الشرط و عدمه

(١) لم يظهر الفرق فإنه كما ان اشتراط جعل الخشب صنما، بعيد عن المسلم، كذلك اشتراط عدم بيع شىء فى الدار الا الخمر، كما انهم يقدمون على المعاوضة مع العلم بأنه لا يبيع غير الخمر كذلك، يقدمون عليها مع العلم بجعل الخشب صنما.  
(٢) قد مر انه لا أولوية للفساد فى صورة الاشتراط، عن الفساد فى صورة العلم كى يتمسك بالفحوى.  
(٣) وقد أورد عليه: بأن معنى عدم اعتناء الشارع بالشرط غير المذكور و اعتبار الذكر فى الشرط صحة العقد بلا شرط، و مقتضاه وقوع تمام الثمن فى مقابل العين، و معه لا يكون أكل المال أكلا بالباطل و بلا عوض.  
منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١٩٥

لا فيما هو مناط الحكم هنا، و من ذلك يظهر انه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا بل الاظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفساد لما عرفت من رجوعه فى لا حقيقة الى أكل المال فى مقابل المنفعة المحرمة و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرم مع كون موادها أموالا مشتملة على منافع محللة مع ان الجزء أقبيل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط (١) و سيجىء فى المسألة الآتية ما يؤيد هذا إن شاء الله تعالى.

و فيه: انه كما ان الشارع ألغى الشرط الذى لم يذكر فى ضمن العقد، كذلك ألغى الشرط المخالف للكتاب و السنة مثل هذا الشرط، فهذا الشرط على كل تقدير ساقط فى نظر الشارع و بحكم عدم.  
و الاظهر هى الصحة فى الموردين لما عرفت من عدم كون أكل المال فى صورة الاشتراط أيضا أكلا بالباطل، من جهة عدم تقابل المال بالمنافع، ثم ان لازم ما ذكره قدس سره.  
الحكم بالبطان حتى فيما كان الداعى، هى المنفعة المحرمة: لعين ما ذكره فى الشرط غير المذكور  
(١) أورد عليه السيد الفقيه بأنه قدس سره صرح بعدم كون الهيئة جزء بل هى من قبيل العنوان و كون مثل هذا الجزء أقبيل للتفكيك ممنوع بل الامر بالعكس.

و فيه انه قدس سره بعدم كونها جزء عرفا و إلا فهو لا ينكر كونها جزء خارجيا كما تقدم و هذا بخلاف المشروط و الشرط.  
و لكن يرد عليه ان لا- شرط فى باب البيع و غيره من العقود لا يرجع الى أحد العوضين، و لا يوجب تقييده كى يتم ما ذكره، من ان المقيد موجود واحد و لا ينحل الى جزئين خارجيين بل هو التزام فى التزام على ما يأتى تحقيقه فى محله فهو أقبيل للتفكيك.  
منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ١٩٦

المسألة الثانية: يحرم المعاوضة على الجارية المغنية و كل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك و قصد اعتبار فى البيع على وجه يكون دخيلا فى زيادة الثمن كالعبد الماهر فى القمار او اللهو و السرقة إذا لوحظ فيه هذه الصفة و بذل بإزائها شىء من الثمن (١) لا- ما كان على وجه الداعى، و يدل عليه ان بذل الشىء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل و التفكيك بين القيد و المقيد بصحة العقد فى المقيد

(١) ملخص القول في المقام: ان اعتبار الصفة في المبيع ان كان على وجه الاشتراط لا إشكال في لا صحة سواء كانت الصفة مما لا مالية له، أم كانت لها مالية عرفية شرعية، أم كانت ماليتها ملغاة شرعا: فإنه على جميع التقادير لا تقابل الصفة بالمال ولا تكون دخيلة في لمبيع، نعم بين الاقسام فرق من جهة لزوم الوفاء بالشرط و عدمه، و هو غير مربوط بالمقام، كما انه لا كلام فيها لو كان اعتقاد وجودها داعيا على المعاملة كما هو واضح، و أولى من ذلك بالصحة ما لو لم تلاحظ الصفة أصلا.

و إن كان اعتبارها على وجه التقييد و العنوان.

فإن كانت لها مالية شرعا فلا اشكال أيضا في الصحة سواء كانت الصفة منافعتها ممحضة في المحللة أم كان لها نوعان من المنفعة المحللة و المحرمة.

و أما ان لم يكن لها مالية شرعا، كان لها المالية العرفية أم لم تكن، فبناء على كون تخلف الوصف فيما أخذ عنوانا للمبيع موجبا لثبوت الخيار دون التبعض و البطلان، كما لعله المشهور المنصور على ما سيأتي تنقيحه في محله الملازم ذلك للالتزام بأن المعوض هو الموصوف، و إن الثمن غير مقابل بالوصف، يتعين القول بالصحة و وقوع جميع الثمن في مقابل الموصوف، و أما بناء على كون تخلفه موجبا للبطلان، كما هو الشأن في العناوين الموجب تخلفها تغاير الموصوف للموجود ذاتا، فإن كان الوجه للبطلان ان ما تعلق الانشاء به و هو العين المتصفة بهذا الوصف غير موجود، و ما هو موجود لم يتعلق به

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ١٩٧

...

الانشاء او ان الوصف دخيل في الرضا، فمع تخلفه لا يكون الرضا الفعلي موجودا، يكون

الحكم في المقام هي الصحة بتمام الثمن، إذا على كل تقدير يكون المفروض كون المبيع هو ذات الموصوف، و ان أوجب الوصف زيادة مالية الموصوف، إلا- ان المعوض هو المال لا- المالية، و ان كان الوجه للبطلان وقوع شيء من الثمن بإزاء القيد يتعين القول بالفساد في لمقام، لان جزء من الثمن وقع في مقابل ما لا مالية له شرعا، إلا ان لازم هذا الوجه هو التبعض في الفساد، إذ لازمه كون كل من الموصوف و الوصف جزء من المبيع و ملحوظا مستقلا.

فتحصل: انه على جميع التقادير لا وجه للبطلان رأسا هذا ما تقتضيه القواعد.

و أما النصوص «١» الخاصة الواردة في الجارية في الجارية المغنية الناهية عن بيعها، فالذي يخطر بالبال انها لم يعمل بها المشهور، و معارضة مع النصوص الاخر، و ذلك يظهر بعد بيان أمرين: الاول ان صفة غناء الجارية لها منفعتان محللة و محرمة بناء على ما هو المعروف من أن كسب المغنيات التي تدعى الى الاعراس ليس به بأس كما نطقت النصوص به.

الثاني: ان بعض نصوص الباب صريح في جواز بيع المغنية و شرائها إذا كان يطلب بها الرزق لا سوى ذلك، و معلوم ان التاجر الذي يشتري المغنيات و يبيعهن انما يوقع المعاملة عليهم بما هن مغنيات لا سيما في فرض البيع، و على ذلك فبعد تقييد تلك النصوص بهذا النص تختص تلك النصوص بما اذا بيعت المغنية بداعي سماعا لغناء و الانتفاع بها في الحرام، و في هذا الفرض بالخصوص و لم يفت أحد بالفساد لا سيما بعد ملاحظة عدم كون صفة الغناء مما لم منفعه محرمة خاصة.

بل يمكن ان يقال: إن هذا النص معارض مع تلك النصوص: لتضمنه جواز بيع التاجر المغنية و إن كان المشتري يشتريها بداعي الانتفاع بغنائها على وجه محرم و البائع كان عالما بذلك، و الجمع العرفي يقتضى حمل تلك النصوص على الكراهة.

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

منهاج الفقاهة (للمروحاني)، ج ١، ص: ١٩٨

و بطلانه في القيد بما قبله من الثمن غير معروف عرفا (١) لان القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظة وجوده و غير واقع شرعا على ما اشتهر من ان الثمن لا يوزع على الشروط فتعين بطلان العقد رأسا، و قد ورد النص بأن ثمن الجارية المغنیه سحت و انه قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها الا كثن الكلب، نعم لو لم يلاحظ الصفة أصلا في كميّة الثمن فلا اشكال في الصحة و لو لوحظ من حيث انه صفة كما قد يصرف الى المحلل فيزيد لاجلها الثمن فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها فلا اشكال في لجواز و ان كانت نادرة بالنسبة الى المنعة المحرمة ففي لحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال الا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة الى المحرمة و عدمه لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير في زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة وجهان: أقواما الثاني، إذ لا يعد أكلا للمال بالباطل (٢) و النص بأن ثمن المغنیه سحت مبنى على الغالب.

(١) و فيه انه بناء على مقابلة القيد بالمال لا مانع من التفكيك، و عدم وقوعه شرعا و عدم معرفته عرفا انما يكونان من جهة عدم بذل شيء من الثمن بإزائه، و لازمه صحة البيع في لا مقيد بتمام الثمن، و كون القيد لغوا، و بذل الثمن بإزاء المقيد بداعي وجود القيد ليس أكلا للمال بالباطل كما تقدم.

(٢) انه لو كانت الصفة ملحوظة مستقلة في لا-بيع، و جعل بإزائها الثمن، يعتبر في عدم كون أكل المال في مقابلها أكلا بالباطل ما يعتبر في العين من اعتبار احتمالها على منفعة غير نادرة، أي منفعة لا يعتد بها عرفا لخستها لا لمزاحمتها مع ما هو أهم منها كما هو ظاهر المصنف على ما عرفت، و إن لم تلاحظ مستقلة، بل كانت موجبة لبذل المال لاجل وجودها، فلا وجه لإلحاقها بالعين كما لا يخفى، و أما النص بأن ثمن المغنیه سحت فقد عرفت ما فيه.

منهاج الفقاهة (للمروحاني)، ج ١، ص: ١٩٩

المسألة الثالثة: يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله، و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لان فيه إعانة على الاثم و العدوان، و لا إشكال و لا خلاف في ذلك. أما لو لم يقصد ذلك، فلاكثر على عدم التحريم. (١)

### بيع العنب ممن يجعله خمرا

(١) اختلفت كلمات القوم في لا-مقام فعن جماعة الجواز عن آخرين المنع، و الشيخ الاعظم قدس سره فصل بين ما لم يقصد منه الحرام، فحكم بالجواز، و بين ما يقصد منه الحرام.

فحكم بالحرمه لكونه إعانة على الاثم التي تكون محرمة بلا خلاف و لا اشكال لكن: يرد على هذا التفصيل.

أولا: انه لا بد من تقييد ذلك بما إذا قصد المعان فعل الحرام، لانه قدس سره يصرح فيما بعد باعتبار ذلك.

و ثانيا: ان جماعة صرحوا باعتبار ترتب المعان عليه في صدق الاعانة فلا بد من التقييد بذلك، اللهم إلا أن يكون ذلك إشارة الى اصل الحكم او الى العلة بلحاظ محرم آخر و عليه فيرتفع الاشكال الثاني: لانه في صورة عدم ترتب فعل الحرام، و ان كان لا تصدق الاعانة بلحاظ، إلا انها تصدق كونه اعانة على اشتغال المشتري بمقدمات الحرام بقصد ترتب الحرام و هو بنفسه معصية.

و كيف كان: فتتقيد القول في هذه الصورة أيضا سيأتي عند التعرض لأدلة الصورة الآتية.

و تنقيح القول في لا مقام يقتضى لبحث في موضعين:

الاول: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

الثاني: فيما تقتضيه القواعد العامة.

أما الموضوع الاول: فالكلام فيه تارة يقع في الحكم الوضعي.

و أخرى في الحكم التكليفي.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠٠

للاخبار المستفيضة (١) منها خبر ابن اذينة قال: كتبت الى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم يبيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا أو مسكرا، فقال: انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه او أكله فلا بأس ببيعه.

و رواية أبي كهمس، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام- الى ان قال- هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا الى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور

أما من حيث الحكم الوضعي فقد استدلل لعدم جواز المعاوضة في صورة العلم بصرف المبيع في المحرم بخبر جابر- او صابر- المتقدم في الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر قال عليه السلام حرام أجره «١».

وقد مر في لمسألة السابقة ما في هذا الخبر من يحث السند و الدلالة، و المعاوضة مع النصوص الاخر، و تقدم انه لا يصح الاستدلال به بوجه.

و أما من حيث الحكم التكليفي، فمجمل القول فيه: ان جميع النصوص الواردة في المقام، او المتوهم ورودها في لباب على طوائف:

(١) الاولى: ما تضمن جواز بيع العنب ممن يعلم انه يصنعه خمرا كحسن ابن اذينة «٢» و خبر أبي كهمس «٣» المذكورين في المتن. و صحيح الحلبي عن مولانا الصادق عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله خمرا فقال عليه السلام: لا بأس به يبيعه حلالا فيجعله حراما أبعد الله و استحقه «٤».

و صحيح رفاعه قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام و أنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره.

فقال عليه السلام: حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا «٥» و نحوها غيرها.

الثانية: ما توهم دلالتها على المنع عن بيع العنب ممن يعمله خمرا و هو خبر جابر- او صابر- المتقدم في المسألة المتقدمة، بدعوى إرادة العلم ببيع الخمر من قوله فيباع فيه الخمر فإنه حينئذ بضميمة عدم الفرق بين الاجارة و البيع يدل على ذلك.

(١) الوسائل: باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ١.

(٢) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

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

(٤) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

(٥) الوسائل: باب ٥٩، من أبواب ما يكتسب به حديث ٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠١

وقد يعارض تلك بمكاتبة ابن أبي اذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا و رواية عمر بن حريث عن التوز (التوت) (ابيعه ممن يصنع الصليب او الصنم، قال: لا (١) و قد يجمع بينهما و بين الاخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة

الثالثة: ما استفيد منها كراهية بيع العنب ممن يخمره و هو صحيح الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام عن بيع العصير ممن يصنعه

خمرا قال عليه السلام: بيعه ممن يطبخه او يصنع خلا أحب إلى ولا أرى بالاول بأسا «١».

الرابعة: ما تدل على المنع عن بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا او يصنعه صنما، فإنه يدل على الحكم في المقام بالغاء الخصوصية:

كحسن بن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال عليه السلام: لا «٢».

و صحيح ابن حريث عن الامام الصادق عليه السلام عن التوت ابيعه يصنع به الصليب و الصنم قال عليه السلام: لا «٣».

(١) الخامسة: ما توهم دلالتها على جواز بيع الخشب أيضا: كحسن ابن اذينة عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط فقال عليه

السلام: لا بأس به «٤» هذه هي جميع نصوص الباب.

وقد قيل في الجمع بينها وجوده، امتنتها: حمل النصوص المانعة على بيع الخشب ممن يعمله صليبا او صنما، كما هو موردها، بأن لا يتعدى عن موردها، و حمل المجوزة على غيره.

و أورد عليه تارة، بكونه خرقا للاجماع المركب.

و أخرى: بأن خبر جابر دال على المنع في بيع العنب أيضا.

و ثالثة: بأنه قام الدليل على اتحاد مناط الحكم و هو قوله عليه السلام في خبر الحارثي: بعته

(١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٢) الوسائل، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٤) الوسائل، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠٢

...

حلالا فجعله حراما فأبعده الله «١»، و نحوه ما في خبر أبي كهمس «٢» و رواية رفاعه «٣».

و رابعة: بأن الطائفة الخامسة تأتي عن ذلك لدالتها على جواز بيع الخشب.

و في الجميع نظر:

أما الاول: فلان مثل هذا الاجماع المركب خرقة لا مانع عنه، إذ في المسألة طوائف من الاخبار، فقد استندوا في فتاويهم إلى هذه

النصوص، و كل واحد جمع بما رآه جمعا عرفيا، و عليه فلا يضر مخالفة الجميع.

مع ان صاحبي الوسائل و المستدرک قائلان بالفصل.

و أما الثاني: فلانه لو سلم استفادة الكبرى الكلية من تلك النصوص إلا انه لا مانع من تخصيصها بما ورد في لخشب يباع ممن يجعله

صنما او صليبا.

و أما الرابع: فلان حسن ابن اذينة وارد في بيع الخشب ممن يجعله برابط، و هو غير جعله صنما او صليبا، بل هو بنفسه دليل الفصل،

فإنه يفصل بين الاصنام و البرابط.

و الانصاف ان هذا الجمع متين غايته.

و يساعده الاعتبار لما علم من الشرع من الاهتمام بالتجنب عن الشرك بأي نحو أمكن.

قال الله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك) «٤».

و بما ذكرناه ظهر ان ما ذكره بعض الاعاظم من: ان النصوص متعارضة، لا يمكن الجمع بينها بوجه، فلا بد من الرجوع الى المرجحات

فى غير محله.

- (١) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.
- (٢) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.
- (٣) الوسائل، باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.
- (٤) سورة النساء، آية ٤٩.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠٣

اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطؤهما عليه. (١) و فيه ان هذا فى الغايه البعد (٢) إذ لا داعى للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنما فى متن بيعه أو فى خارجة، ثم يجئ و يسأل الامام عليه السلام عن جواز فعل هذا فى المستقبل و حرمة و هل يحتمل أن يريد الراوى بقوله: أبيع التوت) التوز (ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعته مشرطا و ملزما فى متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما، فالاولى حمل الاخبار المانعة على الكراهة (٣) لشهادة. غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة.

(١) و قد يجمع بينها بحمل النصوص المانعة على صورة الاشتراط، او التواطى. عليه قبل البيع.

(٢) و فيه: مضافا الى ما ذكره المصنف قدس سره من انه فى غاية البعد، انه جمع تبرعى لا شاهد له، و مجرد كون فرد متيقن الارادة لا يجعلهما من النص او الظاهر لا سيما مع احتياج الجمع الى التصرف فى كلا المتعارضين. و منه يظهر ضعف ما قيل من حمل الاخبار المانعة على صورة القصد الى ترتب الحرام، و المجوزة على صورة العلم خاصة. و فى تعليقه السيد الفقيه الجمع بنحو آخر، و هو حمل الاخبار المانعة على صورة العلم بصرف المبيع فى لمحرّم، و حمل الاخبار المجوزة على صورة العلم بكون المشتري شغله ذلك و إن لم يكن جعله هذا العنب الخاص خمرا معلوما. و فيه: ان ذلك لو تمّ فى بعض نصوص الجواز، لا- يتم فى جميعها، لاحظ قوله عليه السلام فى صحيح رفاعه ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا فإن الظاهر رجوع الضمير الى المبيع الخاص. (٣) المنسوب الى المشهور كما فى لا جواهر، الجمع بين النصوص بحمل الاخبار المانعة على الكراهة و استشهاد له المصنف بقوله عليه السلام فى خبر الحلبي كما فى المتن و رفاعه كما فى ساير النسخ يبعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى. منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠٤

و يشهد له رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا، قال يبعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به بأسا و غيرها، أو التزام الحرمة فى بيع الخشب ممن يعمل صليبا أو صنما لظاهر تلك الاخبار و العمل فى مسألة بيع العنب و شبهها على الاخبار المجوزة، و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل و كيف كان.

فقد يستدل على حرمة البيع ممن يعمل انه يصرف المبيع فى لاحرام بعموم النهى على التعاون على الاثم و العدوان (١) و قد يستشكل

و فيه: انه يوهن هذا الجمع قوله عليه السلام فى خبر أبى كهمس- هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا و قوله عليه السلام فى خبر رفاعه هو حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا لا سيما و ان ظاهرهما تكرار البيع المذكور كما لا يخفى و عليه فيتعين حمل الاحبية فى خبر رفاعه على الاحبية بحسب الاخلاق.

## الاعانة على الاثم

هذا كله بحسب الروايات.

و أما من حيث القواعد فقد استدل على حرمة البيع ممن يعلم انه يصرف المبيع فى الحرام بوجه:

(١) الاول: بعموم النهى عن التعاون على الاثم و العدوان كما فى المتن.

يقع الكلام أولاً: فى حكم الاعانة على الاثم.

ثم فى تحقيق مفهوم الاعانة.

أما الاول: فلا يبعد القول بعدم حرمة الاعانة على الاثم بما هى اعانة عليه.

لا لما قيل من ان الآية الشريفة «١». أريد بها الحكم التزيهى بقربة المقابلة بالامر

(١) سورة المائدة، آية ٣.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٠٥

...

بالاعانة على البر و التقوى الذى ليس للالزام قطعاً.

فإنه يمكن أن يدفع بأن الالزام بجواز ما نهى عنه الشارع عند العقل، يتوقف على ورود ترخيص من الشارع فى الفعل، فمع عدمه يحكم العقل بلزوم المتابعة، و مجرد المقابلة بأمر غير الزامى لا يصلح قرينة على ذلك كما لا يخفى.

بل لان المنهى عنه هو التعاون لا الاعانة، و هو من باب التفاعل، و هو عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لإيجاد أمر و يكون ذلك صادراً عن جميعهم، كان يجتمعوا على قتل نفس محترمة بأن يقتلوا جميعاً.

و أما الاعانة التى هى من باب الافعال فهى عبارة عن إيجاد مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير فى صدور الحرام و الاثم منه، فحرمة التعاون التى هى مدلول الآية الشريفة لا تستلزم حرمة الاعانة على الاثم.

و الاستدلال لحرمتها بالاجماع، فاسد لعدم حجية المنقول منه، مع انه يحتمل استناد المجمعين الى سائر الوجوه المذكور فى المقام من الآية الشريفة، و أدلة النهى عن المنكر التى ستعرف تقريب الاستدلال بها و الجواب عنه.

فالظاهر عدم حرمة الاعانة على الاثم لعدم الدليل عليها، و الاصل عدمها إلا ما خرج بالدليل كإعانة الظالمين و اعانة أعوانهم التين لا شبهة فى حرمتها على ما سيأتى مفصلاً فى البحث عن معونة الظالمين.

ثم بعد الغض عن ذلك كله يمكن ان يقال كما فى الحدائق: بأن النصوص الواردة فى بيع.

العنب تدل على جواز الاعانة فى المقام بعد الغاء الخصوصية، فالجمع بينها و بين أدلة حرمة الاعانة على الاثم، يقتضى الالتزام بعدم الحرمة فى المقام و أمثاله.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٠٦

...

و ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أنه على فرض تحقق موضوع العانة، لا إشكال فى

حرمتها ولا يمكن تخصيص دليلها لان هذه من العناوين غير القابلة للتخصيص فإنها كنفس المعصية. غير تام، لان الاعانة على الاثم من العناوين التي لو لم يدل دليل على حرمتها لما استقل العقل بلزوم تركها، بل كان مقتضى القاعدة جوازها و عليه فكما للشارع ان يحرمها بإطلاقها، له تحريم حصة خاصة منها. و على فرض حرمتها و انطباقها على البيع في لمقام، لا تكون المعاملة فاسدة، بناء على ما حققناه في محله من أن النهي لنفسى عن المعاملة و إن تعلق بالاعتبار الذى يعبر عنه بالمسبب لا يدل على الفساد. مع أنك قد عرفت عدم صدقها على البيع، فلو صدقت فإنما تصدق على إقباض المبيع، و أما الاعتبار النفساني، و إبرازه فليس شىء منهما مصداقا للاعانة قطعا. فتحصل: ان الاستدلال بعموم النهي عن التعاون على الاثم فى المقام غير صحيح من وجوه.

### حقيقة الاعانة و مفهومها

المقام الثانى: فى بيان حقيقة الاعانة. و قد اختلفت كلماتهم فى ذلك غاية الاختلاف، مع ان مفهومها من المفاهيم العرفية، و ستعرف الاقوال عند بيان الحق فى المقام. و كيف كان، فمحصل ما قيل فى اعتباره فى صدق هذا المفهوم أمور: منها القصد الى وقوع الفعل من المعان. منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج 1، ص: 207 فى صدق الاعانة بل يمن حيث لم يقع القصد الى وقوع الفعل من المعان بناء على ان الاعانة هى فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا (1) و أول من أشار الى هذا المحقق الثانى فى حاشية الارشاد فى هذا المسألة حيث انه بعد حكاية القول بالمنع مستندا الى الاخبار المانعة، قال: و يؤيده قوله تعالى: ( و لا تعاونوا على الاثم (و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عادة التوصل به الى به محرم، لو تم هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. و الجواب عن الآية المنع من كون محل النزاع معاونه مع ان الاصل الاباحه، و انما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك انتهى، و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الاعانة جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الكفاية و غيره.

أما اعتبار القصد بمعنى الاختيار و الارادة، الملازم للعلم معتبر قطعا، إذ مع عدم العلم بوقوع الحرام من الغير لا يحرم فعل المعنى لعدم صدق الاعانة بلا قصد كما لعله الظاهر، او لعدم تنجز حرمة على فرض صدق الاعانة إذا ترتب عليه المعان لفرض الجهل به، فعلى كل تقدير لا يحرم الفعل او لا تنجز حرمة مع عدم العلم، و عليه فلا ترتب ثمرة على النزاع فى اعتبار القصد بهذا المعنى و عدمه فى صدق الاعانة.

(1) و أما القصد بمعنى الداعى و الغرض من الفعل، فهو الذى وقع الخلاف فى اعتباره و قد اعتبره مطلقا جماعة منهم المحقق الثانى، و اختار جماعة آخرون عدم اعتبار كذلك، و نسب ذلك الى الأكثر.

و المصنف قدس سره تبعا، للمحقق الاردبيلي فصل بين الموارد، باعتبار فى بعض الموارد و هو ما إذا لم تصدق الاعانة عرفا بدونه، كما إذا لم تنحصر فائدة مقدمة الحرام التى قصد الفاعل بفعالها الوصول إليها فى المشروط المحرم، كبيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا، و عدم اعتباره فى لا مورد الآخر و هو ما إذا صدق ذلك عرفا مع عدم القصد كما إذا انحصرت فائدتها فى المشروط المحرم



كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج 1، ص: 208

...

وقد استدل لاعتباره مطلقاً: بأنه لو لا ذلك لزم عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به الى محرم، فيمنع معاملته أكثر الناس.

ولعدم اعتباره كذلك بإطلاق على أفعال مع عدم اقترانها بهذا القصد في جملة من النصوص: كالنبي المروي عن الكافي عن مولانا الصادق عليه السلام: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه «1».

والعلوي الوارد في الطين المروي عن الكافي عنه عليه السلام: فإن أكلته و مت كنت قد اعنت على نفسك «2»، و نحوه ما ورد في أعوان الظلمة «3».

وفيها نظر: إما الاول: فلانه إن أريد به النقص ببيع المأكولات والمشروبات مع العلم بأنه تحصل بها القوة على ارتكاب المعاصي، فيرد عليه: أنه لا تصدق الاعانة في أمثال هذه الموارد لجهة أخرى سيأتي التعرض لها بعد ذلك، و إن أريد به النقص بموارد بيع ما اقترن بالقصد تصدق الاعانة على الاثم عليه، و لا مانع من صدقها من الجهات الاخر. فيرد عليه: انه لا مانع من الالتزام بفساد المعاملة في هذه الموارد.

و أما الثاني: فلان نصوص الطين اطلقت الاعانة فيها على أكل الطين، مجازاً أو بالعناية لوجه:

الاول: ان موردها من قبيل ارتكاب الحرام نفسه، و الاعانة انما تصدق بالنسبة الى فعل الغير كما سيجيء.

الثاني: ان أكل الطين بنفسه موجب للقتل لا انه اعانة على ما يوجب القتل.

الثالث: ان في موردها لا يعلم بترتب الحرام على فعل الفاعل كما هو ظاهرها، و قد تقدم اعتبارها ذلك في صدقها، مع ان استعمالها أعلم من الحقيقة، و أصالة الحقيقة انما يرجع اليها لتشخيص المراد بعد معلومية الموضوع له، لا لتشخيص الموضوع له بعد معلومية المراد.

(1) الوسائل، باب 58 من أبواب الطعمة المحرمة.

(2) الوسائل، باب 58 من أبواب الطعمة المحرمة.

(3) الوسائل، باب 42، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج 1، ص: 209

...

و به يظهر ما في نصوص أعوان الظلمة، مع انه سيجيء ان المحرم انما هو عون الظالم

مطلقاً حتى في المباحات لا عونه في فعل الحرام.

فتحصل: انه دليل على اعتباره مطلقاً، و لا على عدمه كذلك.

و المصنف قدس سره لما رأى صدقها في بعض الموارد مع عدم القصد، مثل إعطاء السيف لمن يريد قتل المظلوم و عدم صدقها في بعض موارد اخر مع عدم القصد التجأ الى الالتزام باعتبار القصد، الا في ما إذا انحصرت فائدة الشرط المعان عليه في لا مشروط المحرم.

و لكن الظاهر عدم اعتبار القصد فى صدقها كما يظهر من لا رجوع الى موارد صدقها بدون القصد بعد عدم كونها من المشترك اللفظى، و عدم تصوير جامع بين الفعل مع القصد فى بعض الموارد، و بدونه فى آخر.

و أولى من ذلك فى عدم الاعتبار قصد الغير حينما يعان على الشرط لفعل المشروط المحرم، كما عن ظاهر المصنف قد سره حيث التزم بأنه تصدق الاعانة على الاثم إذا اعانه على شرط الحرام مع العلم بصرفه فى لاحرام و كان غرض المعين ذلك، ما لم يقصد الغير لفعل الحرام، فإنه لا دليل عليه شرعا، و لا عرفا اللهم إلا ان يقال ان مراد المصنف من ما ظاهره ذلك غيره، و سيأتى الكلام فى بيان مراده فانتظر.

و الظاهر عدم صدق الاعانة على كل فعل يتوقف عليه صدور الحرام من الغير، بل الظاهر اختصاصهما بما يكون من المقدمات الفاعلية لفعله، و بعبارة أخرى: ما يقع فى سلسلة علل فعل فاعل الاثم، و لا تصدق على إيجاد نفس الفاعل، او حفظ حياته، و لا تهيئة موضوع الفعل.

و بذلك يظهر وجه عدم حرمة توليد الفاسق لمن يعلم ان فى نسله من يرتكب الذنب، و عدم حرمة بيع المأكولات و المشروبات مع العلم بأنه يحصل للمشتري قوة على المعصية، و عدم حرمة تجارة التاجر مع العلم بأنه يأخذ العاشر منه العشور، و عدم حرمة سفر الحاج الذى يعلم انه يؤخذ منه المال ظلما.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢١٠

هذا و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الاعانة فى الخارج (١) و تخيل انه لو فعل فعلا بقصد تحقق الاثم الفلانى من الغير فلم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الاعانة بل من جهة قصدها بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه، و انه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد الى المحرم، و من جهة الاعانة و فيه تأمل.

كما انه ظهر الفرق بين هذه الامثلة و بين إعطاء العصا لمن يريد ضرب المظلوم و تسليط المار على العنب و ما شابههما. كما انه ظهر انه لا بد من الالتزام بحرمة نقل التاجر أمواله الى الكمر ك الذى عينه الظالم لأخذ العشور فيه، فإن ذلك ليس كأصل التجارة من محققات موضوع الظلم، بل من مقدمات الظلم، و الفرق بينهما كالفرق بين تسليط الخمار على العنب و إيجاد العنب. و بالجملة: بعد التدبر فيما ذكرناه لا أظن أن يبقى مورد لا يحرز صدق الاعانة أو عدمه حتى نحتاج الى الإحالية على العرف، ثم ان هذا كله فى المعين.

و أما فى المعان فيعتبر أمران:

الاول: بقاء الاختيار فى المعان بأن لا يكون فعل المعين علة تامه لصدور الفعل منه،

إذ حينئذ لا يكون صدور الفعل من المعان معصية و إثما، فلا يكون فعل المعين إعانة على الاثم، نعم اذا كان المحرم هو ذلك الفعل الذى هو اسم المصدر و لم يلاحظ فى تحققه حيث الانتساب أو كان عنوان الحرام هو العنوان الاعم الصادق على السبب و المباشر حرم فعل المعين لكن لا من باب حرمة الاعانة على الاثم بل من جهة اخرى غير مربوطة بالمقام.

الثانى: تحقق الفعل المعان عليه منه، و هو الذى ذكره المصنف قدس سره بقوله:

(١) "و ربما زاد بعض الاساطين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الاعانة فى الخارج،" إذ مع عدم تحققه لا يكون فعل المعين اعانة على الاثم، بل كانى تخيل كونه كذلك، نعم كان فعله تجريبيا و يعاقب عليه من هذه الجهة.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢١١

فإنه حقيقة الاعانة على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء سواء حصل أم لا، و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل فى الاعانة على الاثم، و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب (١) و ما أبده ما بين ما ذكره المعاصر و بين

ما يظهر من الاكثر من عدم اعتبار القصد، فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله صلى الله عليه وآله: من أغان على قتل مسلم و لو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله (٢) و قد استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من اعداء الدين بأن فيه اعانة على الظلم (٣) و استدل المحقق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه اعانة على الاثم.

و لنعم ما أفاده بعض مشايخنا المحققين قدس سره حيث قال: و يمكن استشعار ذلك من قوله: من أكل الطين فمات فقد أغان على نفسه و في آخر فإن اكلته و مت فقد اعنت على نفسك و المصنف قدس سره لم يذكر وجهها لما اختاره من عدم اعتبار ذلك، سوى تكرار مدعاه و هو كما ترى.

(١) نعم ما ذكره من أنه لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب، متين، إذ مع ترتب الحرام لا- يكون فعل المعين تجرؤا بل معصية حقيقة، فليس عليه غير عقاب واحد.

(٢) الظاهر ان استدلال شيخ الطائفة بقوله صلى الله عليه وآله «١» لوجوب بذل الطعام لخائف التلف، انما يكون بالفحوى و الاولوية كما يصرح بذلك المصنف قد سره فيما سيأتي و كيفية الاستدلال به حيثئذ: انه اذا كان المعين على قتل مسلم يكتب بين عينيه انه آيس من رحمة الله فالقاتل نفسه بترك بذل الطعام الموجب لتلفه اولى بأن يكون كذلك، و على ذلك فيتم الاستدلال لا انه اجنبى عن المقام بالمرّة، فإنه على هذا لا يدعى كون ترك البذل اعانة على الاثم كما لا يخفى.

(٣) سيأتي ان حرمة بيع السلاح لأعداء الدين ليست من باب الاعانة على الاثم بل لاجل نصوص خاصة فانتظر.

(١) عوالى اللاكلى. ٢، ص ٣٣٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١٢

و قد استدل المحقق الاردبيلي قدس سره على ما حكى عنه من القول بالحرمة في مسألتنا بأن فيه اعانة على الاثم، و قد قرره على ذلك في الحدائق فقال: انه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز و في الرياض، بعد ذكر الاخبار السابقة الدالة على الجواز، قال: و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها، بل ربما كان بعضها صريحا لكن في مقابلتها للاصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشكال انتهى. (١) و الظاهر ان مراده بالاصول قاعه حرمة الاعانة على الاثم، و من العقول حكم العقل بوجوب التوصل الى دفع المنكر مهما أمكن و يؤيد ما ذكره من صدق الاعانة بدون القصد إطلاقها في غير واحد من الاخبار (٢) ففي النبوى المروى في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام من أكل الطين فمات فقد أغان على نفسه، و في العلوى الوارد في الطين المروى «١» أيضا في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام فإن أكلته و مت فقد اعنت على نفسك «٢» و يدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمة و سيأتي.

و حكى انه سأل بعض الاكابر، و قيل له: انى رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى داخلا بذلك في أعوان الظلمة، فقال له: المعين من يبيعك الابرو و الخيوط، و أما أنت فمن الظلمة.

(١) الظاهر ان مراده بها ما ذكره المصنف قدس سره أى قاعدة حرمة الاعانة على الاثم.

و الوجه في عدم العمل بالنصوص الخاصة في مقابلها لعله هو ما ذكره العامة النائيني قدس سره الذى تقدم في المقام الاول مع الجواب عنه.

و أما ما احتمله بعض الاعاظم من ان يكون مراده بها أصالة الفساد.

فهو بعيد غايته إذ عدم العمل بالنص الخاص في مقابل الاصل العملي غير معهود من الفقهاء.  
(٢) قد تقدم عند الاستدلال على عدم اعتبار القصد الغائي، كيفية الاستدلال بهذه النصوص و الجواب عنه فراجع.

(١) الوسائل باب ٥٨ من أبواب الاطعمة و الاشربة، حديث ٦.

(٢) الوسائل باب ٥٨ من أبواب الاطعمة و الاشربة، حديث ٧.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١٣

و قال المحقق الاردبيلي قدس سره في آيات أحكامه في الكلام على الآية، الظاهر ان المراد الاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياها او يطلب القلب لكتابة ظلم فيعطيه اياه و نحو ذلك مما معونه عرفا، فلا تصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه انه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور و لا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما و غير ذلك، مما لا يحصى فلا يعلم صدقتها على بيع العنب ممن يعمله خمرا او الخشب ممن يعمله صنما، و لذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه و عليه الاكثر و نحو ذلك مما لا يخفى، انتهى كلامه، و رفع مقامه.  
و لقد دقق النظر (١) حيث لم يعلق صدق الاعانة على القصد، و لا أطلق القول بصدقه بدون بل علقه بالقصد او بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد لكن أقول:

لا شك في انه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير الى مقصده و لا إلى مقدمة من مقدماته، بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى اعانة كما في تجارة التاجر بالنسبة الى أخذ العشور و مسير الحاج بالنسبة الى أخذ المال ظلما، و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه اليه وصول الغير الى مطلبه الخاص، فانه يقال: انه اعانة على ذلك المطلب فإن كان عدوانا مع علم المعين به صدق الاعانة على العدوان، و انما الاشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير الى مقدمة مشتركة بين المعصية و غيرها مع العلم بصرف الغير اياها الى المعصية، كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشتري له و انتفاعه به فهي اعانة له بالنسبة الى أصل تملك العنب، و لذا لو فرض ورود النهي من معاونته هذا المشتري الخاص في جميع اموره او في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقا.

(١) قد مر ان صدق الاعانة على العمل بلا قصد في بعض الموارد عرفا آية عدم اعتباره في صدقتها مطلقا فراجع، و تقدم أيضا ان عدم صدقتها في بعض موارد آخر كتجارة التاجر بالنسبة الى أخذ العشور، ليس لاجل عدم القصد، بل لفقد شيء آخر مما يعتبر في صدقتها وجوده.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١٤

فمسألة بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف او العصا لمن يريد قتلا او ضربا حيث ان الغرض من الاعطاء هو ثبوته بيده و التمكن منه، كما ان الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع و الاعطاء بالنسبة الى اصل تملك الشخص و استقراره في يده إعانة إلا ان الاشكال في ان العلم بصرف ما حصل باعانة البائع و المعطى في الحرام هل يوجب صدق الاعانة على الحرام أم لا، فحاصل محل الكلام هو ان الاعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي اعانة على الحرام أم لا، فظهر الفرق بين بيع العنب و بين تجارة التاجر و مسير الحاج (١) و ان الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا-وجه له، و ان اعطاء السوط إذا كان اعانة كما اعترف به فيما تقدم من آيات الاحكام (كان بيع العنب كذلك كما اعرف به في شرح الارشاد فإذا بنينا على ان شرط الحرام حرام مع فعله توصلا الى الحرام (٢) كما جزم به بعض، دخل ما نحن فيه في الاعانة على المحرم فيكون يباع لعنب اعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به الى التخميم، و إن لم يكن اعانة على نفس التخميم او على شرب الخمر.

و ان شئت قلت: ان شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لاجل ذلك،  
فالبائع انما يعين على الشراء المحرم، نعم لو لم يعلم ان الشراء لاجل التخمير لم يحرم،  
و ان علم انه سيخمر العنب بإرادة جديده منه، و كذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصى فانه لو علم ارادته من الطعام  
المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه.

(١) قد عرفت ان الفرق بينهم، ليس فى ان التاجر لا- يقصد بتجارته وصول العاشر الى أخذ العشور، و لا- إلى مقدمة من مقدماته  
بخلاف بائع العنب، و لا- ان بيع العنب اعانة على شرط الحرام المحرم بخلاف تجارة التاجر، بل ان تجارة التاجر من قبيل تهيئة  
الموضوع و بيع العنب من قبيل ايجاد مقدمة من مقدمات الفعل.  
(٢) ظاهر المصنف و المحقق الثانى، التسالم على حرمة مقدمة الحرام إذا أتى بها توصلا الى الحرام، و انما الكلام فى ان منشأ هذا  
الحكم هل هو التجرى، او الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدمته.  
منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٢١٥

و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوة على المعصية يتوصل بها اليها فلا يوجب التحريم هذا، و لكن الحكم بحرمة الاتيان بشرط  
الحرام توصلا اليه قد يمنع الى من حيث صدق التجرى، و البيع ليس اعانة عليه و ان كان اعانة على الشراء الا انه فى نفسه ليس تجريا  
(١) فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم ان الفعل مقدمة له فيحرم الاعانة (٢) مدفوع بأنه لم يوجد قصد الى التجرى  
حتى يحرم و الا لزم التسلسل فافهم. (٣) نعم لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الاعانة عليه فى  
الاعانة على الاثم، كما انه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمة التملك للتخمير حرم الاعانة عليه أيضا بالبيع،  
فتحصل مما ذكرناه ان قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً فى حرمة فعل المعين، و ان محل الكلام هى الاعانة على شرط الحرام بقصد  
تحقق الشرط دون المشروط، و انها هل تعد اعانة على المشروط فتحرم أم لا؟

و لكن الاظهر كما حققه فى الاصول عدم الحرمة، و ان قصد المعصية مع عدم  
التلبس بها، او بما يعتقد كونه حراما لا يكون حراما و ان اشتغل بالمقدمات.  
(١) قد مر ان التجرى الذى يعاقب عليه هو التجرى بإتيان ما يعتقد كونه حراما و الاشتغال بمقدمات الحرام و لو بقصد التوصل الى  
الحرام لا يعاقب عليه و لا يكون محرما،  
ثم مع الاغماض عن ذلك و تسليم كونه محرما من باب التجرى بما ان الفعل حينئذ حرام بذاته لكونه جزء من المحرم و البيع  
الخارجى على الفرض اعانة عليه فهو اعانة على الاثم  
(٢) محصله بعد اصلاحه بأن المراد من كون الفعل مقدمة، كونه مقدمة داخلية اى جزء من الكل المحرم يرجع الى ما ذكرناه و عليه.  
(٣) فالجواب عنه بأن الشراء مقدمة للتجى المحرم، فحرمة ان ثبت لا- بد و أن تكون لاجل كونه مقدمة للحرام فيكون تجريا، و  
حيث ان كونه تجريا يتوقف على القصد،  
فلا بد فيه من القصد الى التجرى و هو على الفرض معدوم، و على فرضه ينقل الكلام الى ذات الشراء و هكذا الى ان يتسلسل كما فى  
المتن مع توضيح منا.

غير تام إذ لا يعتبر القصد المزبور أى قصد التوصل به الى التجرى فى حرمة المقدمة.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٢١٦

فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجرى و ان مجرد بيع العنب ممن يعلم انه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك

من الشراء ليس محرماً أصلاً لا من جهة الشرط ولا من جهة المشروط (١) و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الارشاد من أنه محل الكلام فيما يعد شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً الى قوله عليه السلام من أعان على قتل مسلم الخ. محل تأمل، الا ان يريد الفحوى و لذا استدل في المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر.

ثم انه يمكن التفصيل (٢) في شروط الحرام المعان عليه بين ما ينحصر فائده و منفعته عرفاً في المشروط المحرم كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع به في هذا الزمان ينحصر فائده عرفاً في الضرب و كذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب، فإن منفعته التمليك و فائده غير منحصرة عرفاً في الخمر حتى عند الخمار فيعد الاول عرفاً اعانته على المشروط المحرم بخلاف الثاني.

الداخليه، و انما هو معتبر في لمقدمات الخارجية و لعله لذلك أمر بالفهم.

(١) إن أراد بذلك اعتبار قصده حين صدور الفعل من المعين، و ان ان أتى المعين بشرط الحرام مع علمه بأن الغير يصرفه في الحرام بإرادته جديدة منه بداعي ذلك، لا تصدق الاعانة على الاثم: لعدم قصد ذلك الغير لفعل الحرام حين صدور الفعل من المعين، كما لعله الظاهر منه فقد عرفت عند بيان تنقيح موضوع الاعانة، انه لا دليل على اعتبار ذلك لا عرفاً و لا شرعاً، و إن اراد اعتبار صدور الحرام من الغير قصداً حين ما يصدر حتى يتصف بالحرمة، فهو متين كما تقدم الكلام فيه عند بيان ما يعتبر في المعان، إلا انه لا يتم على مسلكه و هو عدم اعتبار وقوع المعان عليه إذ لو لم يكن ذلك معتبراً في صدقها فعدم اعتبار صدوره عن قصد أولى بعدم الاعتبار كما لا يخفى.

(٢) و فيه مضافاً الى ما تقدم عند تنقيح موضع الاعانة ان العزم على ان يصرف

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١٧

و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم، و جوز بيع العنب ممن يعمله خمراً كالفاضلين في الشرائع و التذكرة و غيرهما نظر الى ذلك و كذلك المحقق الثاني حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستنداً الى كونه من الاعانة على الاثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمراً من الاعانة، فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائده عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملك العنب، و كيف كان فلو ثبت تميز موارد الاعانة من العرب فهو و الا فالظاهر مدخليه قصد المعين:

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرف المبيع في الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا- يتم الا بترك البيع فيجب (١) و إليه أشار المحقق الاردبيلي قدس سره حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة بعد عموم النهي عن الاعانة بأدلة النهي عن المنكر.

الشيء في مصرف خاص لا يوجب حصر فائده فيه.

مع انه يمكن ان يقال ان صدق الاعانة على الاثم في اعطاء العصا للظالم المستعير لها من غيره لضرب المظلوم، انما يكون لظهور الحال في ان المعطى قصده الغائي من الاعطاء ذلك لا سيما و ان العارية عبارة عن الاذن في الانتفاع و عليه فلا وجه للتفصيل المزبور.

(١) هذا هو الوجه الثاني: مما استدل به لحرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرفه في الحرام و هي ادلة النهي عن المنكر استدل بها المحقق الاردبيلي قدس سره لحرمة بيع العنب في المسألة و تقريب الاستدلال بها انه كما يجب رفع المنكر كذلك يجب دفعه، و لا يتم الا بترك البيع، فيصير ترك البيع واجبا و فعله حراما و لا أقل من انه معصية.  
و لكن يرد على الاستدلال بأدلة النهي عن المنكر: انه و إن كان لا معنى لرفعه المنكر.  
إذ ما وقع لا يمكن إعدامه و رفعه، بل الرفع في هذا المقام أريد به الدفع، مثلا من شرع منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١٨

و يشهد بهذا ما ورد من انه لو لا ان بنى أمية وجودا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا (١) دل على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بنى أمية، فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير، و هذا و ان دل بظاهره على حرمة بيع العنب و لو ممن يعلم انه سيجعله خمرًا مع عدم قصد ذلك حين الشراء الا انه لم يقدّم دليل على وجوب تعجيز من يعلم انه سيهم بالمعصية، و انما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف و وجوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعّلها او استمر عليها.

في شرب الخمر فبالنسبة الى المقدار من الشرب الذى تحقق لا معنى لرفعه و لا لإيجابه و بالنسبة الى الباقي يكون دفعًا، فالنهي عن المنكر مطلقا ايجاب للدفع لا الرفع.

إلا أن الادلة أى ادلة النهي عن المنكر بحسب المدلول اللفظي، مختصة بمن شرع في الحرام، فلا استدلال بها لوجوب ردعه من هم به و اشرف عليه يتوقف على إحراز وجود المناط فيه، بدعوى ان المناط هو عدم وجود المنكر فى الخارج، و دونه خرط القتاد، و إلا لزم الالتزام بأن ترك إيجاد الفاعل للحرام و إبقائه، و تهيئته، و تهيئته الموضوع للحرام، كتجارة التاجر بالنسبة الى أخذ العشور من قبيل الفعل الواجب، لكون كل واحد منها موجبا لعدم وجود المنكر فى الخارج.

و مع الاغماض عن ذلك، ما به يدفع المنكر انما هو ترك الاقباض لا ترك البيع، و على فرض كونه ترك البيع، و بنينا على وجوب دفع المنكر، غاية ما يثبت بهذا الدليل هي الحرمة لا الفساد: لما حققناه فى أول الكتاب من أن حرمة المعاملة لا تلازم فسادها.  
(١) و قد استشهد المصنف لوجوب دفع المنكر بخبر ابن أبى حمزة عن الامام الصادق عليه السلام لو لا ان بنى أمية وجدوا لهم من يكتب و يجبي لهم الفىء و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا «١».

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢١٩

ثم إن الاستدلال المذكور انما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصية لانه حينئذ قادر على الردع، اما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر. (١)

و كيفية الاستدلال به: ان الظاهر منه كون وجه حرمة الجباية و حضور الجماعة:

انهما يوجبان سلب الحق الذى هو محرم، فبعد الغاء الخصوصية يكون الاستفادة منه حرمة كل ما يوجب تركه عدم تحقق المعصية من الغير.

و فيه: إنه لا وجه لإلغاء الخصوصية، مع احتمال ان يكون لسلب الخلافة الذى هو من أعظم المحرمات لكونه المنشأ و الاساس لصدور

سائر المنكرات خصوصية.

أضف الى ذلك كله: انه لو سلم كون دفع المنكر كرفعه واجبا و اغمض عن سائر الايرادات و سلمنا ثبوت حرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرفه في الحرام، كبيع العنب ممن يعلم انه سيجعله خمرًا، لكنه لا يدل ذلك على الحرمة مطلقًا، و إن يقصد ذلك حين الشراء، لان الأدلة المختصة بما إذا هم بالمعصية و أشرف عليها، و لا تشمل ما إذا كان سيهم بالمعصية و ذلك.

فإن أدلة النهي عن المنكر النقلية قد عرفت اختصاصها بمن شرع في الحرام، و غاية ما يمكن ان يقال هو التعدى عن موردها الى من همم الشروع فيه، فلا وجه للتعدى الى من سيهم بالشروع فيه.

و أما دليل العقل: و إن أثبتنا في هذا الشرح تبعًا للشيخ و العلامة و الشهيدين و غيرهم من الاساطين انه يدل على وجوب رفع المنكر و دفعه إلا ان المتيقن منه صورة الاشراف على الحرام.

و أما الخبر: فلان قصد بنى امية سلب حق أولياء الله معلوم، مع احتمال الاختصاص بمورده كما عرفت.

(١) و ملخص القول في المقام: انه تارة نلتزم بأن الواجب انما هو دفع كل فرد من أفراد المنكر بحيث يتعد الوجوب بتعدد أفراد المنكر، و أخرى نلتزم بأن الواجب هو دفع طبيعة المنكر، بمعنى ان الواجب هو حفظ وعاء الخارج من المنكر.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٠

و توهم ان البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غيرى فلا ينفع تركى له.

فعلى الاول: بما انه يحرم تخمير كل فرد من العنب مستقلا، لكون النهي المتعلق بالتخمير منحلًا- الى نواهي متعددة حسب ماله من الافراد، و لذا لو خمر فردا من العنب، ثم بعده خمر فردا آخر يعاقب عقابين، بخلاف ما اذا لم يعقبه بتخمير فرد آخر، فإنه يعاقب عقابا واحدا، فترك بيع كل فرد من الافراد دفع لمنكر خاص فهو واجب تركه آخرون أم لا.

و بعبارة اخرى: على هذا لا يكون الواجب شيئًا واحدا على المجموع، بل يكون الواجب متعددًا حسب تعدد افراد بيع العنب، فكل مكلف متوجه اليه تكليف خاص غير مربوط بغيره، فيجب عليه ترك البيع، و ان كان جاهلًا- بأنه لو لم يبيعه يبيعه غيره، بل و ان علم بحصوله.

نعم لو علم بأنه لو ترك البيع يبيعه غيره، و كان ذلك الغير عازما على البيع، و كان يبيعه موجبا لترك ذلك البيع، يمكن القول بالجواز من جهة انه كما يكون في الفرض ترك البيع دفعا لفرد من المنكر، كذلك يكون البيع دفعا لمنكر آخر و هو بيع الغير.

٢- و حيث ان المفروض انه أيضا يهتم بالبيع بحيث لو لم يبيع هذا يبيعه ذاك، فهو دفع للمنكر فيجب و بما انه لا يمكن الموافقة لهما فلا محالة يتخير بينهما، فيجوز له البيع أيضا.

و لكن ذلك يتم فيما لم يتمكن من دفع بيع الغير بوجه آخر، و الا فيجب ترك البيع و ذلك الوجه كما لا يخفى، فتدبر، فإن ذلك مع دقته قابل للمنع، فإنه لو كان بيع الغير حراما يكون بيع نفسه أيضا حراما لعين ذلك الملاك، و عليه فلا يكون دفع المنكر المنطبق على البيع واجبا، فإن دفع المنكر بفعل الحرام لا- يجب، هذا فيما إذا كان المشتري عازما على تخمير أحد العنبيين، و إلا فلا وجه للقول بالجواز أصلا كما لا يخفى.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢١

أما إذا وجب على جماعة شيء واحد كحمل ثقيل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الاتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق البيع من كل بائع،



فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما ان بيع واحد منهم على البديل شرط لتحقيقها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب و المفروض ان قيامه منفردا لغو سقط وجوبه. (١)

(١) و على الثانى: بما ان دفع المنكر انما يكون بترك المجموع البيع، و لا- يتحقق بترك البائع مع تصدى الغير له، فقد يقال بعدم وجوب ترك البيع كما فى المكاسب و تبعه المحقق النائيني قدس سره بدعوى انه لا يتحقق الارتداع بترك البيع، فهو كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر، و بعبارة اخرى: بعد كون الواجب على الجميع شيئا واحدا و هو ترك المجموع للبيع، فإذا علم واحد عدم قيام غيره به كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب.

و لكن هذا الوجه فاسد، و هو يتضح بعد بيان كيفية وجوب فعل واحد على جماعة.

و حاصلها انه: لا يكون الواجب على كل فرد ذلك الفعل لا مطلقا لكونه غير مقدور له و لا مشروطا بموافقة الآخرين، و إلا لزم عدم تحقق العصيان بترك الجميع، و هو خلاف الفرض، فلا- محيص عن الالتزام بكونه غرضا من الفعل الواجب على كل فرد أى الغرض الاقصى، لا الغرض الموجب لتوجه التكليف، و إلا لما صح تخلفه عن فعل كل واحد، فيجب على كل فرد الاقدام بما فى وسعه من المقدمات، و عليه فلا وجه لدعوى ان قيامه به بالاتيان بما فى وسعه مع علمه بترك الغير لغو، فإن اللغوية بمعنى عدم ترتب الغرض الاقصى لا توجب سقوط التكليف.

لا يقال: إن هذا الوجوب ليس نفسيا لعدم كون متعلقه مطلوبا أصليا، فإن المطلوب الاولى هو ذلك العنوان المترتب على فعل الجميع، و لا واجبا غيريا لعدم كون متعلقه مقدمة لواجب آخر.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٢٢

و ما تقدم من الخبر فى بنى امية فالذم فيه انما هو على إعانتهم بالامور المذكورة فى الرواية و سيأتى تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتى فى المباحات التى لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبههما مما هو من أعظم المحرمات.

و قد تلخص مما ذكرنا ان فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير من دون قصد توصل الى الغير به الى المعصية غير محرم لعدم كونها فى العرف إعانة مطلقا أو على التفصيل الذى احتملناه أخيرا، و أما ترك هذا الفعل فإن كان سببا يعنى علّة تامّة لعدم المعصية من الغير كما إذا انحصر العنب عنده و جب لوجوب الردع عن المعصية عقلا و نقلا.

فإنه يقال: ان الواجب النفسى ليس عبارة عن المطلوب الاولى، و إلا لزم عدم كون

شئ من الواجبات النفسية واجبا نفسيا، الا معرفة الله تعالى، بل هو عبارة عما وجب و لم يكن مقدمة لواجب آخر.

مع انه يمكن ان يقال: إن المطلوب الاولى فى الفرض هو ما ينطبق على فعل الجميع،

ففعل كل واحد جزء من الواجب النفسى لا مقدمة لحصوله.

و على ذلك ففى المقام دفع المنكر انما يكون بترك الجميع البيع، فيجب على كل واحد ان يترك البيع مستقلا، فلا يسوغ له الاعتذار ببناء الغير على عدم الترك أى الفعل فلا ينفذ تركى.

و يؤيد ذلك الخبر «١» الوارد فى من يجبى المال الى بنى امية فانه عليه السلام حكم بحرمة الفعل بقول مطلق، و إن لم يترتب عدم سلب الحق على فرض ترك ما هو مقدمة لسلب الحق عنهم عليهم السلام.

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٣

و أما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضمًا الى ترك غير، فإن علم او ظن) او احتمال (١) قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضا، و إن علم او ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لان تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب، نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل في الخارج، فعلم مما ذكرناه في هذا المقام ان فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه:

( احدها ): ان يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به الى الحرام، وهذا لا إشكال في حرمة لكونه اعانة. (٢) الثاني (: ان يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة الى معصية العاشر فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر، وهذا لا إشكال في عدم حرمة (٣).

(١) المراد به الاحتمال المساوي لقوله و ان علم او ظن، و الوجه في حكمه بالوجوب مع الظن او احتمال قيام الغير به.

مع انه في الموردین يشك في صدق عنوان الدفع الواجب بالشبهة المصدقية، و المختار عنده جريان البراءة فيه.

انما هو ما دل من النصوص على وجوب النهي عن المنكر مع احتمال التأثير.

و بذلك يظهر ما في كلمات المحشين في المقام التي ذكروها إيرادا على المصنف قدس سره.

نعم ما ذكروه من التهافت بين كلماته حيث انه مر منه آنفا عدم وجوب الترك إذا احتمال قيام الغير به و ارد عليه.

(٢) ما أفاده من عدم الجواز على القول بحرمة الاعانة على الاثم تام.

و لكن قد عرفت ما في المبني.

(٣) و لكن بناء على حرمة الاعانة على الاثم، الاظهر حرمة ذلك إذا كان الفعل واقعا في سلسلة علل فعل الغير المحرم لا في مثل

المثال المذكور الذي هو من قبيل إيجاد

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٤

الثالث: ان يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا- لحصول نفس الحرام منه و هذا قد يكون من دون

قصد الغير التوصل بذلك الشرط الى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذي هو شرط لتخميره لا- نفس

التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء، و هذا أيضا لا إشكال في عدم حرمة (١) و قد يكون مع قصد الغير التوصل به

الى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين:

( احدهما ): ان يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير و الاقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل.

( و الثاني ): ان لا يكون كذلك بل يعلم عادة او يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب

الترك (٢) حيثئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الاعانة عليه مطلقا او على ما احتملنا من التفصيل.

الموضوع، فإنه يصدق عليه الاعانة على الاثم لما تقدم من عدم اعتبار القصد الغائي في صدقها ثم على فرض عدم صدقها يمكن ان

يقال بوجوب الترك بناء على وجوب دفع المنكر لكونه دفعا له.

(١) و لكن: هذا يتم بناء على اعتبار القصد الغائي في صدق الاعانة و عدم وجوب تعجيز من سيهم بالمعصية كما اختارهما المصنف

قدس سره فإنه على ذلك لا يشمله دليل وجوب دفع المنكر، و لاما دل على حرمة الاعانة على الاثم.

(٢) قد مر انه على القول بوجوب دفع المنكر، و حرمة الاعانة على الاثم لا- بد من القول بحرمة الفعل، و وجوب الترك في هذا

الفرض، فراجع ما حققناه آنفاً.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٥

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة أعنى الاعانة على الاثم او المسامحة في الردع عنه (١) و يحتمل الفساد لإشعار قوله عليه السلام في رواية التحف المقدمة بعد طوله: و كل بيع ملهوبه و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه الخ. (٢) بناء على ان التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية كما لا يخفى لكن في الدلالة تأمل، و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام لان الفساد لا يتبعص.

(١) الظاهر ان مراده بذلك ان النهي إذا تعلق بالمعاملة يمكن دعوى ظهوره في الارشاد الى الفساد، و أما إذا تعلق بأمر خارج- أى كلى منطبق عليها كعنوان الاعانة على الاثم- لا مناص من حمله على إرادة الحرمة، و حيث انها لا تلازم الفساد فلا يستفاد منه الفساد، و المقام من قبيل الثاني لا الأول، و هو حق متين كما تقدمت الاشارة اليه.

(٢) الاستدلال بها يتوقف على أمور: الاول: اعتبارها سنداً. و الثاني: شمول جملة من جملاتها لما نحن فيه. الثالث: دلالتها على الفساد لا الحرمة، بناء على المختار عندنا و عنده، من عدم تلازم الحرمة مع الفساد.

أما الاول: فقد مر الكلام فيه في أول الكتاب، و عرفت ان الاظهر عندنا هو العدم.

و أما الثاني: فغاية ما يمكن ان يقال في وجه شمولها لما نحن فيه: ان كل معصية و منها الاعانة على الاثم، يتقرب بها الى الشيطان، فيشملمها قوله عليه السلام و كل ما يتقرب به الى غير الله او ان كل معصية داخله فيما يوهن به الحق فيشملمها قوله عليه السلام أو باب يوهن به الحق،

أو ان كل معصية يقوى بها الكفر و الشرك فيشملمها قوله عليه السلام أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٦

### القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأننا (١)

#### إشارة

بمعنى ان من شأنه ان يقصد منه الحرام، و تحريم هذا مقصور على النص إذ لا- يدخل ذلك تحت الاعانة خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص في حرب المسلمين، إلا ان المعروف بين الاصحاب حرمة (٢) بل لا خلاف فيها و الاخبار بها مستفيضة.

و لكن يرد على الجميع: ان ذلك كله يتوقف على حرمة البيع و قد مر عدمها.

و يرد على الاول: ان الظاهر ان المراد بما يوهن به الحق هو كل ما يوجب وهن المذهب لا كل معصية و لو لم تكن مربوطه به، إذ المراد من الحق ذلك.

و يرد على الثاني: ان المراد بما يتقرب به الى غير الله ما يعبد به غير الله كالصنم و الصليب لا كل معصية، و بذلك ظهر ما يرد على الثالث.

## بيع السلاح لأعداء الدين

(١) لا يخفى انه بعد اختصاص النصوص بمورد خاص و هو بيع السلاح لأعداء الدين و البناء على عدم التعدي عن موردها و الالتزام بعدم كون مقتضى القواعد هي الحرمة في كل ما لا يقصد منه الحرام شأنًا، كما بنى على جميع ذلك المصنف قدس سره لا يحسن عنوان المسألة هكذا، بل كان الاولى عنوان المسألة بنحو يختص ببيع السلاح.

(٢) لا خلاف بين الاصحاب في حرمة بيع السلاح لأعداء الدين، و قد اختلفت كلماتهم في التعميم و التخصيص على أقوال: منها: ما عن الشيخين و الديلمى و الشهيد: و هو التحريم مطلقًا، لكن ظاهر بعضهم التحريم في بيع السلاح للكفار، و لم يتعرضوا لبيعه من المخالف، بل يمكن نسبة ذلك الى جميعهم، و عليه فلا يحرز ان يكون هذا قولًا في قبال ما اختاره صاحب المستند و تبعه بعض من تأخر عنه، و هو التحريم مطلقًا بالنسبة الى المشركين، و التفصيل بين حال المباينة منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٢٧

...

و الصلح بالنسبة الى المخالفين.  
 و منها: التحريم في حال قيام الحرب، نسب ذلك الى المشهور.  
 و منها: التحريم في حال المباينة، نسب ذلك الى جماعة.  
 و منها: ما عن المسالك، و هو التحريم في حال الحرب و التهيؤ له.  
 و منها: ما اختاره في الجواهر اولًا، و هو التحريم مع أحد الامرين من، القصد الى المساعدة، و قيام الحرب، و لكن بما انه يرجع عن ذلك في آخر كلامه، و يختار القول الثانى فلا يمكن جعل ذلك قولًا في المسألة.  
 و منها: التحريم مع القصد الى المساعدة و قيام الحرب.  
 و منها: التحريم مع قصد المساعدة خاصة. هذه هي مجموع أقوال المسألة.  
 و أما الادلة فقد استدلت للتحريم مطلقًا بالنسبة الى الكفار بقوله تعالى (و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) (١).  
 و بقوله صلى الله عليه و آله: الاسلام يعلو و لا يعلى عليه (٢).  
 و بقوله في خبر تحف العقول: او يقوى به الكفر و الشرك (٣).  
 بدعوى ان بيع السلاح لأعداء السدين و لو في حال الهدنة، إثبات سبيل لهم على المسلمين،  
 و إعلاء لكلمتهم و تقوية للكفر و الشرك.  
 و لكن يرد على ذلك:

اولا ان هذه العناوين انما تنطبق على إقباض السلاح لا على بيعه.  
 و ثانيا: سيأتى في مسألة بيع العبد المسلم من الكافر، انه يحتمل ان تكون الآية الشريفة واردة في مقام بيان ما يرجع الى أمر الآخرة، كما يحتمل ان يكون المراد بالسبيل الحجة، و عليهما فهي أجنبية عن المقام.

(١) سورة النساء، آية ١٤٢.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب موانع الارث، حديث ١١.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٨

منها رواية الحضرمي فقال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما تقول فيمن يحمل الى الشام من السروج و أداتها، قال: لا بأس انتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله و انتم في هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا اليهم السلاح و السروج.

و منها رواية هند السراج، قال: قلت لابي جعفر عليه السلام أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح الى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرفني الله هذا الامر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل الى أعداء الله فقال: أحمل اليهم و بعهم فان الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فاذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك، و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم و بين المسلمين بمعنى وجود المباينة. (١) في مقابل الهدنة و بهما يقيد

و أما النبوي: فالظاهر منه ان الاسلام يغلب بنفسه على سائر الاديان. و بعبارة اخرى: ظاهره وروده في مقام التكوين، لا التشريع، مضافا الى انه مرسل.

و أما الخبر: فقد مر انه ضعيف لا يعبا به.

كما انه قد استدلل للتحريم بما دل على حرمة الاعانة على الاثم، و بما دل على وجوب دفع المنكر و قد مر انه على هذين الحكمين.

فالعمدة إذا النصوص الخاصة و هي على طوائف:

الاولى ما دل على التحريم بالنسبة الى المخالفين في حال المباينة كصحيح الحضرمي «١» المذكور في المتن.

الثانية: ما دل على التحريم في حال قيام الحرب بالنسبة الى المخالفين كخبر «٢»

هند المذكور في المتن.

(١) الفرق بين المباينة، و قيام الحرب واضح كما سيمر عليك.

فتفسير الثاني بالاول غير صحيح.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٢٩

المطلقات جوازا أو منعا مع امكان دعوى ظهور بعضها في ذلك مثل مكاتبه الصيقل،

اشترى السيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها، فكتب لا بأس به.

و رواية على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة، قال: إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس،

و مثله ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام يا على كفر بالله العظيم من هذه الامة عشر أصناف وعد منها بائع

السلاح من أهل الحرب.

الثالثة: ما دل على الجواز في حال الهدنة بالنسبة الى المخالفين كمكاتبه «١» الصيقل المذكورة في المتن.

و اختصاصها بحال الهدنة انما يكون من جهة ان عصر الراوى عصر الهدنة، و ليس الجواب مطلقا حتى يتمسك بعدم الاستفصال

لدعوى كونها مطلقة، بل وارد في مقام الجواب عن قضية شخصية مختصة بحال الهدنة، و أما اختصاصها بالمخالفين فلان المنصرف

من السلطان سلاطين الجور الذين كانوا في عصر الائمة عليهم السلام.

و بما ذكرناه ظهر ما فى كلمات المصنف حيث ذكر هذا الخبر مثالا لما دل على الجواز مطلقا.

الرابعة: ما دل على المنع فى البيع من المشركين مطلقا: كخبر على بن جعفر «٢» عن أخيه عليه السلام المذكور فى المتن فان مفهومه ثبوت البأس فى حمل السلاح.

الخامسة: ما دل على المنع فى البيع من أهل الحرب كالنبوى الذى ذكره المصنف «٣» و ظاهره الاختصاص بحال قيام الحرب، فانه الظاهر من قوله من أهل الحرب، لان كل عنوان أخذ فى الموضوع ظاهر فى الفعلية، ولكنه مطلق من حيث كون المحارب كافرا أم مسلما.

السادسة: ما استدل به على الجواز فى غير حال الفتنة مطلقا و هو مرسل السراج عن الامام الصادق عليه السلام عن بيع السلاح قال عليه السلام: لا تبعه فى فتنة «٤».

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٦.

(٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حديث ٧.

(٤) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به حدى

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٣٠

فما عن حواشى الشهيد من ان بيع السلاح حرام مطلقا فى حال الحرب و الصلح و الهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال (١) شبه الاجتهاد فى مقابل النص (٢) مع ضعف دليله كما لا يخفى.

أما على القول بثبوت المفهوم للقيود فواضح، و أما على عدمه فلان الراوى قال إنى أبيع السلاح فيستفاد من قوله لا تبعه فى فتنة انه لا بأس به الا فى هذه الصورة.

هذه هى تمام ما وصل اليها من النصوص.

و الحق فى الجمع ان يقال: ان الاولين لا تنافى بينهما، فإن خبر هند لا مفهوم له، كى يدل على الجواز فى غير حال الحرب، فهو و خبر الحضرمى مثبتان لا تنافى بينهما،

فمقتضاهما عدم الجواز بالنسبة الى المخالفين فى حال المباينة.

و أما الثالثة: فهى تدل على الجواز فى خصوص حال الهدنة، فهذه الطوائف لا تعارض بينها.

و أما الطائفة الرابعة المطلقة: فهى مختصة بالمشركين و لا تعم المسلمين المعادين، فلا وجه لتقييدها بما تقدم.

و أما الخامسة: فهى و إن اختصت بحال قيام الحرب إلا انه لا مفهوم لها كى تقيد إطلاق الطائفة الرابعة.

و أما السادسة: فهى لا تدل على الجواز فى غير حال الفتنة، إلا على القول بمفهوم الوصف، فإن ما ذكر وجها للدلالة عليه على هذا القول فهو وجه للدلالة القيد على المفهوم مطلقا.

فتحصل: ان مقتضى الجمع بين النصوص هو الالتزام بالتحريم مطلقا بالنسبة الى الكفار، و التفصيل بين حال المباينة و حال الهدنة بالنسبة الى المخالفين.

و مما ذكرناه ظهر ما فى كلمات القوم فى المقام فلا وجه لاطالة الكلام فى ذلك.

(١) كما انه ظهر أن ما اختاره الشهيد حق لا يتعدى عنه.

(٢) فلا مورد لما ذكره المصنف قدس سره انه شبه الاجتهاد فى مقابل النص.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج 1، ص: 231

ثم ان ظاهر الروايات شمول الحكم لما اذا لم يقصد البائع المعونة و المساعدة أصلاً بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم و الهند هو صورة عدم قصد ذلك (1) فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبائر ضعيف جداً، و كذلك ظاهرها الشمول لما اذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب، بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع (2) و حينئذ فالحكم مخالف للاصول صير اليه للاخبار المذكورة و عموم رواية تحف العقول المتقدمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح (3) دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن وفاقاً للنهاية و ظاهر السرائر و أكثر كتب العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني للاصل.

نعم ما أورده عليه: بأن دليله ضعيف متين، لانه استدلال له بأن فيه تقوية الكافر على المسلم، و ظاهر ذلك هو الاستدلال بالآية الشريفة. و تمام الكلام انما هو بيان أمور:

(1) أضف اليه انه مع اطلاق الدليل لا وجه للاختصاص بمورد خاص.

(2) هل يعتبر العلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب كما عن جماعة، أم يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع كما اختاره المصنف أم لا يعتبر الظن بذلك؟ وجوه: أقواها الاخير، فيحرم مع عدم الظن، بل يحرم مع العلم بعدم استعماله في المحاربة لإطلاق الأدلة الموافق للاعتبار، فإن تقوية الكفار و الكفر من حيث هي مبعوضة، و من الواضح ان بيع السلاح منهم تقوية لهم بنفسه، و كذلك تقوية المخالفين في حال المباينة. و بالجملة: بعد إطلاق الدليل لا وجه للتخصيص بمورد خاص، فالظاهر هو المنع مطلقاً.

(3) ان المصنف قدس سره أفاد حيث ان الحكم مخالف للاصول فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج 1، ص: 232

و ما استدلال به في التذكرة من رواية محمد بن قيس قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل يلتقيان ابيعهما السلاح، قال: بعهما ما يكنهما الدرع و الخفين و نحوهما، لكن يمكن ان يقال ان ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوى الكفر و هن الحق (1) و ظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: من حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا (2) ان الحكم منوط بالاستعانة و الكل موجود فيما يكن أيضاً كما لا يخفى مضافاً الى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج و حملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية مع كون الراوى سراجاً.

محصل ما يفيد في وجه الاقتصار على السلاح - امور - الاصل - و خبر محمد بن قيس «1». و اختصاص النصوص بالسلاح.

و لكن الاصل لا يرجع اليه مع اطلاق الدليل، و خبر محمد بن قيس لا يدل على المطلوب كما أفاده المصنف قدس سره.

و النصوص و ان اختص أكثرها بالسلاح الا ان بعضها كصحيح الحضرمي أخذ الموضوع فيه أعم من السلاح للتصريح بالسروج، و أداتها.

و دعوى ان المراد بالسروج السيوف السريجية.

مندفعة بأن السريجي يجمع على سريجيات، كما ان دعوى ان المراد بأداتها، أداة السيف، كما ترى لرجوع الضمير الى السروج.

نعم يقع الكلام في ان هذا الحكم هل هو مختص بأسباب الغلبة على العدو من السلاح و السروج و نحوهما، أم يعم كل ما يكن و ان

كان موجبا لازدياد القوة على الدفع و التوقى من قهره و بأسه؟ و قد استدل للثانى فى المتن.

(١) بأن ظاهر رواية تحف العقول اناطة الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق.

(٢) و بأن ظاهر قوله عليه السلام فى خبر هند فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا ان الحكم منوط بالاستعانة، و كل موجود فى كل ما يكن.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٣٣

و أما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب لان مدلولها بمقتضى ان التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكن و التحريم فى غيره مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بد من حملهما على فريقين محقونى الدماء إذ لو كان كلاهما او أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه، فالمقصود من بيع ما يكن منهما تحفظ كل منهما عن صاحبه و ترسه بما يكن و هذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدى عن مورد الرواية الى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق، و لعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد اطلاق العلامة جواز بيع ما يكن بصورة الهدنة و عدم قيام الحرب، ثم ان مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق الا ان الاستفادة من رواية تحف العقول اناطة الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق، فلهذا يشمل ذلك و فيه تأمل. (١) ثم ان النهى فى هذه الاخبار لا يدل على الفساد (٢) فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد فى بيان المكاسب الصحيحة و الفاسدة و الله العالم.

و فيهما نظر:

أما الاول: فلما مر مرارا من ضعف سنده.

و أما الثانى: فلانه لا يدل على ان تمام الموضوع هى الاستعانة اولا، و عدم شمول الاستعانة لشراء غير أسباب الغلبة على العدو ثانيا على ذلك، فإن أمكن الغاء الخصوصيات بفهم ان المناط هى تقوية الكفر و المخالف فهو، و إلا فلا بد من التخصيص بغير ما يتوقى به من قهر العدو و بأسه.

(١) لعل نظره الشريف الى ان المراد بالحق و الباطل فى الخبر كسائر الاخبار المتضمنة لهما، المذهب الحق و الباطل.

(٢) اذ النصوص ظاهرة فى الحرمة النفسية فان بعضها متضمن لبيان ترتب العقاب على البيع، و بعضها متضمن لقوله عليه السلام حرم عليكم الخ.

فما عن الاردبيلي من كون النهى إرشادا الى الفساد غير تام و قد حققنا فى أول الكتاب ان حرمة المعاملة لا تستلزم فسادها، و أما خبر تحف العقول فهو ضعيف السند فالظاهر انه لا وجه للفساد.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٣٤

### النوع الثالث مما يحرم الاكساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء

و التحريم فى هذا القسم ليس الا من حيث فساد المعاملة و عدم تملك الثمن (١) و ليس كالاكساب بالخمير و الخنزير و الدليل على الفساد فى هذا القسم على ما صرح به فى الايضاح كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل (٢) و فيه تأمل، لان منافع كثير من الاشياء التى ذكروها فى المقام يقابل عرفا بمال و لو قليلا بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفها، فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى (٣) و النصوص (٤) من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة و كونها فى نظره كالمعدومة.



حكم بيع ما لا منفعة فيه

(١) لا ينبغي التوقف في عدم صحة البيع الواقع على ما لا منفعة له، و لو نادرة: لعدم صدق حقيقة البيع، و هي الاعطاء لا مجانا، بل بعوض، فإن ما لا منفعة فيه إعطاء الشيء في مقابله انما يكون مجانيا و بلا عوض، و لا تشمله سائر العناوين كالتجارة عن تراض. انما الكلام فيما له منفعة نادرة، فمقتضى العمومات هي الصحة لشمول جميع تلك العناوين من البيع، و التجارة عن تراض، و العقد له. و استدلال لعدم الصحة بوجوه:

(٢) هذا هو الوجه الاول و هو ان أكل المال في مقابله أكل للمال بالباطل فيشمله قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم... الخ) «١».

الثاني: انه لا يكون مالا عرفا، فالمعاملة الواقعة عليه لا تكون بيعا، لانه على ما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال.

(٣) هذا هو الوجه الثالث: و هو الاجماع على ان الشارع المقدس لم يعتن بالمنافع النادرة.

(٤) هذا هو الرابع و هو ان الاخبار ظاهرة في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة النادرة،

(١) النساء آية ٢٩.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٣٥

...

فإن اغلب موارد حكمه بفساد المعاملة، كالمعاملة على الاشرية المحرمة لا تخلو عن منفعة محللة نادرة و لو في حال الاضطراب، و من هذا القبيل لعن اليهود لبيعهم الشحوم مع كونها محرمة عليهم، فإن الظاهر ان المحرم عليهم هي المنافع الظاهرة لا مطلقها.

الخامس: قوله عليه السلام في خير تحف العقول في ضابط المعاملات المحللة و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فإن المراد الجهة الشائعة و إلا لم يخل شيء عن جهة صلاح.

السادس: ان بذل المال في مقابله سفهي.

و في الجميع نظر:

أما الاول: فلان أكل المال في مقابل ماله منفعة نادرة التي تكون غرضا للمشتري و يبذل المال بإزاء العين لاجل استيفائها لا يكون أكلا للمال بالباطل.

و أما الثاني: فلان الشيء إذا كان له منفعة و لو نادرة متعلقة للغرض و لو كان شخصا، يكون مالا عرفا مع انه سيأتي في كتاب البيع ان حقيقة البيع ليست ما ذكره صاحب المصباح، فانتظر.

و أما الثالث: فلان مثل هذا الاجماع لو ثبت لا يكون حجة لاحتمال استناد المجمعين الى بعض هذه الوجوه.

و أما الرابع: فلان المستفاد من الاخبار ان ما تكون منفعته الشائعة محرمة لا يعتنى الشارع بمنفعته النادرة. و بعبارة اخرى: مفادها الغاء المنفعة النادرة في جنب المنفعة الشائعة المحرمة لا إلغاء المنفعة النادرة مطلقا، مع انه قد تقدم في أول الكتاب منع الغائها في جنب الشائعة المحرمة أيضا، فراجع.

و أما الخامس: فمضافا الى ضعف سنده كما مر مرارا ان مقتضى إطلاق هذه الجملة جواز بيع كل ما فيه جهة من الصلاح و لو نادرة، و كون لازم ذلك جواز بيع جميع الاشياء ممنوع أولا، و لا محذور فيه ثانيا.

و أما السادس: فلان معاملة السفهية غير ممضأة شرعا لا المعاملة السفهية، مع ان بذل المال القليل لا يعد سفها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٣٦

قال في المبسوط: ان الحيوان الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به والآخر لا ينتفع به الى ان قال: و ان كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الاسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحيات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداء و الرحمة و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان، انتهى (و ظاهر الغنية الاجماع على ذلك أيضا و يشعر به عبارة التذكرة حيث استدل على ذلك بخسة تلك الاشياء و عدم نظر الشارع الى مثلها في التقويم و لا يثبت يد لا حد عليها، قال: و لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها لانها لا تعد مع ذلك مالا، و كذا عند الشافعي انتهى).

و ظاهره اتفاقنا عليه و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فيه، و انما الكلام فيما عدوه من هذا، قال في محكي إيضاح النافع و نعم ما قال:

جرت عادة الاصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معينة على سبيل المثال، فإن كان ذلك لان عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع و ان كان لان ما مثل به لا يصح بيعه لانه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه في أشياء كثيرة انتهى.

و بالجملة فكون الحيوان من المسوخ او السباع او الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسة مانعا، فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع فكل ما جاز الوصية به لكونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فينبغي جواز بيعه الا ما دل الدليل على المنع فيه تعبدًا.

فتحصل: ان الاظهر جواز بيعه.

نعم إذا كان المنفعة النادرة في بعض الحالات كحال الاضطرار و لم يكن ذلك الشيء قليل الوجود، او كان كذلك و لكن كانت مؤنة حفظه الى وقت الحاجة كثيرة لا- يصح بيعه، لان مثل هذا الشيء لا يبذلون العقلاء بإزائه الشيء، بل يرون بذل المال بإزائه إعطائه مجانًا و بلا عوض.)\* (

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٣٧

و قد صرح في التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل و الاسد و غيرهما من المسوخ و الموديات و ان منعنا عن بيعها، و ظاهر هذا الكلام (١) ان المنع من بيعها على القول به للتعبد لا- لعدم المالية، ثم ان ما تقدم منه قدس سره من انه لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها لانها لا تعد مالا، مع ذلك يشكك بأنه اذا اطلع العرف على خاصية في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة او غيرها، فأى فرق بينها و بين نبات من الادوية علم فيه تلك الخاصية و حينئذ فعدم جواز بيعه و أخذ المال في مقابلة بملاحظة تلك الخاصية يحتاج الى دليل لانه حينئذ ليس أكلا للمال بالباطل، و يؤيد ذلك ما تقدم في رواية التحف من ان كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيعه الخ.

و قد أجاد في الدروس حيث قال: ما لا- نفع فيه مقصودا للعقلاء كالحشار و فضلات الانسان، و عن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس و الديدان، و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في التذكرة من الاشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتناع الدم و ديدان القز التي يصاد بها السمك، ثم استقر المنع، قال لندور الانتفاع فيشبهه) فيشمل (ما لا منفعة فيه إذ كل شيء فله نفع ما، انتهى (٢).

(١) و فيه: انه يمكن ان يكون حكمه بجواز الوصية بمثل الفيل و نحوه، مبتنيا على ان الوصية جائزة مع ثبوت حق الاختصاص في الموصى به، و لا يعتبر كونه مالا و ملكا فعدم جواز البيع حينئذ لا يكون للتعبد المحض.

(٢) و فيه: انه لا مانع من الالتزام بجواز كل ما له نفع ما.

فان قيل: انه يشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك في صدق البيع المانع عن التمسك بالاطلاق. أجبنا عنه: بما سيأتي من عدم اعتبار المال بعنوانه في البيع، مع انه يمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة. فإن المعاملات غير محصورة في العناوين الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من البيع منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٣٨

أقول: و لا- مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما، و لو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك في صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها (١) لعمومات التجارة و الصلح و العقود و الهبة المعاوضة و غيرها، و عدم المانع لانه ليس إلا أكل المال بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا، فالعمدة في المسألة الاجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة و هو الظاهر من التأمل في الاخبار أيضا مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعتة الغالبة مع اشتماله على منفعة نادرة محللة مثل قوله عليه السلام: لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها بناء على ان للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود لان ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة فلو لا ان النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع (٢) كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف و الاعتداد، إلا ان يقال المنع فيها تعبد للنجاسة لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة فتأمل.

و الصلح و نحوهما، بل كل ما يكون تجارة عن تراض تكون ممضأة شرعا.

(١) هذا مبنى على ان المعاملات غير محصورة في العناوين الخاصة المعنونة في كتب الفقهاء من البيع و الصلح و نحوهما بل كل ما يكون تجارة عن تراض تكون ممضأة شرعا، و الا فيتعين تقييد الصحة بما إذا انطبق على المعاوضة أحد تلك العناوين. (٢) و فيه: قد مر انه يمكن ان يكون النادر في جنب المنفعة الشائعة المحرمة كالمعدوم، و هذا لا يلزم كون النادر مطلقا كذلك.

و دعوى ان الملاك في عدم اعتناء الشارع بالمنفعة ان كان وجود المنفعة المحرمة فلازم ذلك المنع من بيع ماله منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف و الاعتداد، و حيث لم يمنع عنه فيستكشف ان ذلك ليس هو الملاك، و ان كان كون المنفعة نادرة فلازمه الحكم بذلك مطلقا.

مندفعة بأنه يمكن ان يكون الملاك وجود كلا القيدين.

و عليه فلا وجه للتعدى عن مورد النصوص.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٣٩

و أوضح من ذلك قوله عليه السلام: في رواية تحف العقول في ضابط ما يكتسب به (١) و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال يبيعه و شراؤه الخ. إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا لعم الاشياء كلها (٢) و قوله في آخره انما حرم الله الصناعة التي يجي منها الفساد محضا نظير كذا و كذا الى آخر ما ذكره، فان كثيرا من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محللة فان الاشربة المحرمة كثيرا ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل المرضى، فجعلها مما يجي منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها، الا- ان الاشكال في تعيين المنفعة النادرة و تميزها عن غيرها فالواجب الرجوع في مقام الشك الى أدلة التجارة و نحوها مما ذكرنا، و منه يظهر ان الاقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها، و قد نص في الرواية على بعضها و كذا شحومها و عظامها، و أما لحومها فالمصرح به في التذكرة عدم الجواز معللا بندور المنفعة المحللة المقصودة منه كإطعام الكلاب المحترمة و جوارح الطير و يظهر أيضا جواز بيع الهرة، و هو المنصوص في غير واحد من الروايات و نسبه في موضع من التذكرة الى علمائنا بخلاف الفرد لان المصلحة المقصودة منه و هو حفظ المتاع، نادر. (٣)

(١) هذا ينافي ما ذكره آنفا من جعل هذه الجملة من الرواية مؤيدة لما بينه من ان مقتضى القاعدة هي الصحة فيما فيه منفعة نادرة مقصودة للعقلاء.

(٢) وهذا أيضا ينافي استحسانه لما عن الدروس و التنقيح من جعل عدة أشياء مما لا نفع له بوجه فتدبر.

(٣) وفيه مضافا الى ما تقدم من ان المنفعة النادرة توجب صحة البيع، انه لا نسلم كون منفعته أقل من منفعة الهرة. و عليه فيمكن الاستدلال لجواز بيع القرد بفحوى ما دل على جواز بيع الهرة «١». كما لا يخفى.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٠

ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة الى خسة الشيء كما ذكر من الامثلة في عبارة المبسوط و أخرى الى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابلة مال كحبة حنطة، و الفرق ان الاول لا يملك و لا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثاني فانه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله ان كان مثليا خلافا للتذكرة، فلم يوجب شيئا كغير المثلي (١) و ضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجا و يمكن ان يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلي فافهم.

و أما ما ورد فيه من النص المتضمن للمنع عن بيعه «١» فلضعف سنده لان في طريقه محمد بن الحسن بن شيمون، لا يعبا به.

(١) و اختلفت كلمات القوم في القسم الثاني فيما لو غصبه غاصب، ذهب بعضهم الى ضمانه مطلقا، و آخر الى عدم الضمان كذلك، و ثالث الى التفصيل بين المثلي و القيمي، و الضمان في الاول دون الثاني.

و الحق هو القول بالضمان مطلقا من غير فرق بين ما اذا تعقبه بعض ما يصير بسببه مالا عرفا ان اجتمع المجموع تحت اليد، أم لم يتعقبه ذلك، و ذلك في المثلي واضح، فإن اشتغال الذمة بالمثل لا يتوقف على ثبوت مائة له.

و دعوى انصراف ادلة الضمان و الاتلاف عن ذلك، غير مسموعة.

و أما في القيمي فقد يتوهم انه في صورة عدم التعقب لا شيء عليه، فإن اشتغال الذمة بالقيمة فرع ثبوت القيمة و المالية للتالف و إذ ليست فليس، و لكنه توهم فاسد، فان اشتغال الذمة بالقيمة ليس المراد به اشتغالها بالمالية كي يتوقف على ثبوتها للتالف، بل المراد به اشتغال الذمة بما يكون بقدره من شيء آخر و إن كان قليلا لا يقابل بالمال.

و تمام الكلام في ذلك موكول الى محل آخر.

(١) الوسائل باب ٣٧، من أبواب ما يكتسب به حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤١

ثم ان منع حق الاختصاص في القسم الاول مشكل مع عموم قوله صلى الله عليه و آله: من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا. (١)

**النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه،**

وهذا النوع وان كان افراده هي جميع الاعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها في الاجارة و الجعالة و غيرهما الا انه جرت عادة الاصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل و غير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبه و الكذب و نحوهما، و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء الله فنقول:

### (المسألة الاولى): تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها او الأمة التي يراد بيعها

#### إشارة

حرام (٢) بلا خلاف، كما عن الرياض و عن مجمع الفائدة الاجماع عليه و فعل المرأة ذلك بنفسها و يحصل بوشم الخدود، كما في المقنعة و السرائر و النهاية، و عن جماعة قال في المقنعة: و كسب المواشط حلال إذا لم يغشش و لم يدلن في عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن ذلك بأس انتهى.

(١) الا ان يدعى اختصاصه بالسبق الى الاموال بقصد التمول، و إن كان ذلك قابلا للمنع، و على فرض ثبوت حق الاختصاص يضمن المتلف.

#### حكم تدليس الماشطة

(٢) المشهور بين الاصحاب حرمة تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، و عن الرياض: نفى الخلاف فيه، و عن مجمع الفائدة: الاجماع عليها.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٢

و نحوه بعينه عبارة النهاية، و قال في السرائر: في عداد المحرمات، و عمل المواشط بالتدليس بأن يشمن الخدود و يحمرنها و ينقش بالايدي و الارجل و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن و ما جرى مجرى ذلك، انتهى .)

و حكى نحوه عن الدروس و حاشية الارشاد في القواعد وشم الخدود من جملة تدليس تأمل، لان الوشم في نفسه زينة، و كذا التأمل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الانسان و وصله بشعر غيره، فان ذلك لا مدخل له في التدليس و عدمه الا ان يوجه الاول بأنه قد يكون الغرض من الوشم ان يحدث في البدن نقطة خضراء

ولا- يخفى أن محل الكلام هو فعل الماشطة من حيث هو، و عليه فالأخبار «١» الواردة في الغش و التدليس أجنبية عن المقام. فانها مختصة بمن يعرض المغشوش و المدلس للبيع و الزواج، و لا تشمل فعل الماشطة بل فعلها مما يوجد به موضوع التدليس، فإذا لا دليل على حرمة فعلها سوى الاجماع المحكية و هي لا تصلح دليلا لذلك، فإن كلمات جماعة منهم قابلة للحمل على إرادة الحرمة إذا كان فعل الماشطة بقصد ترتب البيع او التزويج عليه، فتكون الحرمة حينئذ من جهة كونه إعانة على الاثم المحرمة باعتقادهم، و كلمات آخرين لو كانت مطلقة فيحتمل ان يكونوا ممن لا يرى اعتبار قصد ترتب المعان في صدق عنوان الاعانة، و على ذلك فلا يبقى و ثوق بثبوت اجماع تعبدى يمكن ان يستدل به.

و قد وردت روايات صريحة في جواز التمشيط: كصحيح ابن مسلم عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث أم حبيب الخافضة ان النبي صلى الله عليه و آله قال لام عطية: ادنى منى، اذا انت قينت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تشرب ماء الوجه «٢».

و مرسل ابن أبي عمير عن رجل عن مولانا الصادق عليه السلام دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك او اقامت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله الا ان تنهاني عنه فانتهى عنه، فقال صلى الله عليه وآله: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرق فانه يذهب بماء الوجه و لا تصلى الشعر بالشعر (٣) و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٣

حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفائه أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطة، و يوجه الثانى بأن شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الاصلى للمرأة، فلا يحصل التدليس به بخلاف شعر المرأة و كيف كان يظهر من بعض الاخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير (١) و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التدليس، فهى مرسله ابن أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله عليه السلام قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو اقامت عليه؟ فقالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا ان تنهاني عنه، فانتهى عنه. فقال: افعلى فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقة فانها تذهب بماء الوجه و لا تصلى (شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة.

و فى مرسله الفقيه لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر) امرأة (غيرها).

و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة.

و عن معانى الاخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة و المنتمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة.

و دعوى انه يتعين تقييد اطلاقها بمرسل الفقيه قال عليه السلام: لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها.

و أما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة (١). مندفعه بضعف سنده للارسال أولاً، و كونه واردا فى حكم كسبها ثانياً. مضافاً الى ما ستعرف عند تعرض المصنف قدس سره له.

(١) قد ورد فى جملة من النصوص لعن الماشطة على أعمال أربعة الوصل و النمص و الوشم و الوشر، كالخبر المروى عن معانى الاخبار (٢) المذكور فى المتن.

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٤

قال الصدوق قال على بن غراب: النامصة التى تنتف الشعر، و المنتمصة التى يفعل ذلك بها، و الواشرة التى تشر أسنان المرأة و تغلجها و تحدها، و الموتشرة التى يفعل ذلك بها، و الواصلة التى تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، و المستوصلة التى يفعل ذلك بها، و الواشمة التى تشم و شما فى يد المرأة أو فى شىء من بدنها و هو ان تغرز بدنها او ظهر كفها بابرء حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل او شىء من النورة فتخضر، و المستوشمة التى يفعل بها ذلك، و ظاهر بعض الاخبار كراهة الوصل (١) و لو بشعر غير المرأة مثل ما عن

عبد الله بن الحسن، قال: سألته عن القرامل، قال:

وما القرامل، قلت: صوف تجعله النساء في رءوسهن، قال إن كان صوفاً فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والمستوصلة، وظاهر بعض الاخبار الجواز مطلقاً، ففي رواية سعد الاسكاف، قال: سألت أو جعفر عن القرامل التي يضعها النساء في رءوسهن يصلن شعورهن قال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال: فقلت له: بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والمستوصلة، فقال: ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والمواصلة.

وفي خبر عبد الله بن سنان عن مولانا الصادق عليه السلام المروي عن الكافي قال عليه السلام:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه وآله «١». (١) اما الوصل، فإن أريد به ما فسر به في خبري «٢» سعد المذكور في المتن والساباطي. فحرمته من ضروريات الدين، وإن أريد به وصل الشعر بالشعر فسيجيء. الكلام فيه في الامر الثاني.

(١) الوسائل، باب ١٣٧، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٠١، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٤-٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٥

...

و أما بقیة الامور المذكورة فلا يمكن الالتزام بحرمتها لوجوه:

الاول ان الخبرين ضعيفا السند. أما الاول فلعلی بن غراب و بهلول أبی تمیم و أما الثاني فلابن سنان الثاني: ان اللعن طلب للبعد من الله تعالى، و فعل المكروه أيضا يوجب البعد عن الله تعالى، فهو غير ظاهر في الحرمة فتأمل. الثالث: انهما مجملان و متشابهان، و تفسير علی بن غراب لا- يكون حجة علينا و يزدادان تشابها بعد ملاحظة خبری الاسكاف و الساباطي المفسرين للواصلة، بالفاجرة و القوادة، حيث ان هذا التفسير يوجب قوة احتمال ان يراد من سائر الجملات غير أعمال التمشيط.

مع انه لو سلم صحة سند خبر المعاني و عدم اجماله و ظهوره في الحرمة يتعين صرفه عن ظاهره بالنسبة الى جملة النامصة و المنتمصه لخبر علی بن جعفر عن أخيه عليه السلام: عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها قال عليه السلام: لا بأس «١».

### حكم وصل الشعر بالشعر

الامر الثاني: في حكم وصل الشعر بالشعر.

و ملخص القول في ذلك: ان النصوص الخاصة الواردة في المقام على طوائف:

الاولى ما دل على الجواز مطلقا كخبر الساباطي المتقدم.

الثانية: ما دل على المنع مطلقا كخبر عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل،

قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رءوسهن قال عليه السلام: إذا كان صوفاً فلا بأس به و إن كان شعراً فلا خير فيه من

الواصله و الموصوله «٢».

- (١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.  
 (٢) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.  
 منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٦

...

بتقريب ان نفى الخير بقول مطلق دليل المنع.

و خبر الحسين بن أبي سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عليه السلام عن امرأة مسلمة تمشط العرائس - الى ان قال - لا بأس. و لكن لا تصل الشعر بالشعر «١».

و مرسل ابن أبي عمير المتقدم، إذا لزيادة المذكورة في ذيله في المكاسب و أما شعر المعز.. الخ، فهي من سهو القلم.

الثالثة: ما دل على جواز وصل شعر المرأة بشعر المعز و عدم جواز وصله بشعر امرأة غيرها كمرسل الفقيه المتقدم.

و الجمع بين هذه الطوائف يقتضى الالتزام، بجواز الوصل بشعر المعز، و عدم الجواز في الوصل بغيره مطلقا لا اختصاص المنع بالوصل بشعر المرأة كما لا يخفى.

الرابعة: ما دل على جواز وضع القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن وصلنه بشعورهن، اذا كان ذلك بعنوان التزين للزوج كخبر سعد الاسكاف المتقدم، و النسبة بينها و بين ما تقدم و ان كانت عموما من وجهه، و مقتضى الجمع بين النصوص البناء على الحرمة اذا لم يكن بعنوان التزين للزوج.

و دعوى عدم الفرق كما ترى، إلا ان ما في ذيله: فقلت له: بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه و آله لعن الواصله و الموصوله فقال: ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الواصله و الموصوله التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال، فتلك الواصله و الموصوله، يوجب تعين رفع اليد عن ظهور تلك النصوص في الحرمة، و ذلك لان الظاهر من السؤال ان السائل توهم التنافي بين ما دل على جواز وصل الشعر بعنوان التزين للزوج، و ما دل على المنع عن الوصل بشعر المرأة مطلقا، و المعصوم عليه السلام في مقام دفع التوهم تعرض لما ظاهره عدم المنع عنه، و ان ما يوهم ظاهره المنع اريد به غير ذلك.

(١) الوسائل، باب ١٩، من أبواب ما يكتسب به حدى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٧

و يمكن الجمع بين الاخبار بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر (١) كما في رواية عبد الله بن الحسن و شدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة، و عن الخلاف و المنتهى الاجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة.

لا يقال: انه يدل على ان لعن النبي صلى الله عليه و آله الواصله و الموصوله اريد به لعن الزانية و القوادة، لا ان كل ما تضمن النهي عن ذلك لم يرد ظاهره.

فإنه يقال: إنه على ذلك يبقى سؤال السائل بلا جواب، إذ ضرورى ان السائل مراده بقوله: بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه و آله.. الخ انه قد ورد المنع عن ذلك. فالجواب بما يختص ببعض تلك الأدلة كما ترى. و عليه فلا يبعد دعوى صراحة جوابه عليه السلام في عدم المنع عنه مطلقا،



و يؤيد ذلك الاجماع المدعى على عدم الحرمة.

و قد استدل على المنع فى شعر الانسان، بأن شعر الغير لا يجوز الصلاة معه.

و فيه: ما حققناه فى الجزء الرابع من فقه الصادق من جواز الصلاة معه، مع انه غير مربوط بما هو محل الكلام و هو حكم وصل الشعر بالشعر من حيث هو.

و أما دعوى كون شعر الغير عورة، فمندفعة بأن ذلك انما هو فى الشعر المتصل، مع انه لا يتم بالنسبة الى شعر المحارم كالزوجة الاخرى للرجل، مع انه غير مربوط بما هو محل البحث كما لا يخفى.

فتحصل: ان الاظهر جواز وصل الشعر بشعر المرأة أيضا، نعم يكره الوصل بشعر الانسان لا سيما شعر المرأة.

و أما الوصل بشعر غير الانسان فلا دليل على كراهته أيضا، إذ المطلقات قيدت بما هو صريح فى الجواز بالنسبة الى شعر غير الانسان.

(١) و استدلال المصنف قدس سره على الكراهة بأنه مقتضى الجمع بين الاخبار كما فى رواية عبد الله بن الحسن، فى غير محله، إذ قد عرفت ان إطلاقها يقيد بما هو صريح فى عدم البأس بأن يوصل بشعر غير الانسان، و عليه فلا وجه للاستدلال به على الكراهة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٨

و أما ما عدا الوصل مما ذكر فى رواية معانى الاخبار فيمكن حملها أيضا على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد فى مطلق الزينة (١) خصوصا مع صرف الامام للنبوى (٢) الوارد فى الواصلة عن ظاهره المتحد سياقاً مع سائر ما ذكر فى النبوى و لعله اولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الامور (٣).

(١) و فيه: ان خبر سعد متضمن لجواز التزين للزوج، و النسبة بينه و بين ما عن معانى الاخبار عموم من وجه، ففى مورد الافتراق و هو فعل تلك الامور لغير الزوج الفعلى لا صارف لخبر معانى الاخبار عن ظاهره، و هى الحرمة.

و دعوى انه بعد صرفه عن ظاهره بالنسبة الى، الوصل و الى، تنف الشعر و البناء على كراهتهما، لما دل على جوازهما، يتعين البناء على كراهة غيرهما مما تضمنه الخبر لوحدة السياق.

مندفعة بأن الكراهة و الحرمة كالوجوب و الاستحباب خارجتان عن حريم الموضوع له و المستعمل فيه. بل هما امران ينتزعا من الترخيص فى فعل المنهى عنه و عدمه، و عليه فلو ورد الترخيص فى فعل أحد الامور التى تعلق بها النهى، يتعين البناء على كراهته، و حرمة أخواته. فتدبر. فالصحيح هو ما ذكرناه فراجع.

(٢) و فيه انه بعد صرف النبوى فى الواصلة يكون هو بالنسبة الى سائر جملة أظهر فى الحرمة، اللهم إلا ان يكون مراده ان هذا الصرف يوجب إجمال سائر جملة لاحتمال ان يكون المراد بها غير اعمال التمشيط، فلا يصلح دليلاً على الحرمة. و لكنه يصلح لان يستند اليه البناء على الكراهة لقاعدة التسامح.

و لكن يرد عليه: ان قاعدة التسامح لو جرت فى المكروهات- مع انه محل نظر- انما تجرى فيما اذا كان الخبر واضح المراد ضعيف السند لا فيما اذا كان المراد منه غير معلوم. و بذلك ظهر انه لا وجه للبناء على كراهة غير الوصل من اعمال التمشيط.

(٣) لو كان دليل عموم الرخصة شاملاً- لمطلق التزين كان ما ذكر متيناً، إذ عمدة اعمال التمشيط هى تلك الامور، و لكن بما انه يختص بالتزين للزوج، فالنسبة بينهما عموم من وجه كما تقدم، فبالنسبة الى مورد الاجتماع- و هو التزين بتلك الامور للزوج- لو قدم

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٤٩

مع انه لو لا الصرف (١) لكان الواجب اما تخصيص الشعر (٢) بشعر المرأة او تقييده بما اذا كان هو أو أحد أخواته فى مقام التدليس فلا دليل على تحريمها فى غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها خصوصاً بملاحظة ما فى رواية على بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن المرأة تحف الشعر عن وجهها، قال: لا بأس، و هذه أيضاً قرينة على صرف اطلاق لعن النامصة فى النبوى عن

ظاهرة بإرادة التدليس او الحمل على الكراهة.

نعم قد يشكل الامر في وشم الاطفال من حيث انه إيذاء لهم بغير مصلحة (٣) بناء على ان لا- مصلحة فيه لغير المرأة المزوجة الا التدليس بإظهار شدة بيان البدن و صفائه بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن لكن الانصاف ان كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزيين لاموهم لما ليس في البدن واقعا من البياض و الصفا.

دليل التزيين او ذلك الدليل فلا كلام، و الا فيتساقطان و يرجع الى أصالة الاباحة،

و لا وجه للرجوع الى المرجحات، لان دلالة كل منها للمجمع انما تكون بالاطلاق لا بالعموم.

(١) الظاهر انه غلط و كانت النسخة الصحيحة مع انه لو لا الحمل على الكراهة.

(٢) المتعين هو هذا بعد اصلاحه بالتخصيص بشعر الانسان اذ لا وجه للتخصيص بخصوص شعر المرأة كما تقدم، و أما الاحتمال الثاني و هو الحمل على صورة التدليس فمما لا وجه له و لا قرينة عليه فالالتزام به بلا وجه.

و منه يظهر انه لا- مورد للبناء على الاجمال، بدعوى دوران الامر بين الاحتمالين و القول بأنه لا- دليل على تحريمها في غير مقام التدليس.

(٣) و فيه ان المصلحة في وشم الاطفال هي التزيين كما في غيرهم و فيهم بالنسبة الى ثقب الاذان و الانوف.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٠

نعم مثل نقش الايدي و الارجل بالسواد يمكن ان (١) يكون الغالب فيه إرادة ايها بياض البدن و صفائه و مثله الخط الاسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما، ثم ان التدليس بما ذكرنا انما يحصل (٢) بمجرد رغبة الخاطب او المشتري، و ان علما ان هذا البياض و الصفا ليس واقعا بل حدث بواسطة هذه الامور فلا يقال: انها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر، و حينئذ فينبغي أن يعد من التدليس لبس المرأة أو الامة الثياب الحمراء و الخضراء الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم.

ثم ان المرسل المتقدمة عن الفقيه دلت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الاجرة المعينة (٣) و حكى الفتوى به عن المقنع و غيره، و المراد بقوله عليه السلام إذا

(١) لم يظهر لى و لغيرى الفرق بين نقش الايدي و الارجل بالسواد، و بين الوشم و الظاهر ان الجميع جائزة كانت بقصد التزيين او التدليس، في غير مقام المعاملة و التزويج و الا فالجميع محرمة.

(٢) و فيه ان التدليس ليس عبارة عن فعل ما يوجب زيادة رغبة المشتري كى يصدق مع علم المشتري بأن هذا البياض و الصفا ليس واقعا بل هو تلبس الامر على الغير بإخفاء نقص موجود في المبيع أو اظهار كمال مفقود فيه فانه من الدلس و هو الظلمة و عليه فلا مورد لقوله و حينئذ فينبغي ان يعد من التدليس الخ سواء أريد به كونه منه حقيقة أم أريد به كونه منه حكما كما هو واضح.

### كراهة كسب الماشطة

(٣) استفاد المصنف من مرسل الفقيه كراهة كسب الماشطة مع شرط الاجرة المعينة، و حكى الفتوى بها عن المقنع.

و فيه انه لا- مفهوم له كى يدل على ثبوت البأس مع شرط الاجرة المعينة، الا على القول بحجية مفهوم الوصف، مع ان ثبوت البأس ظاهر في المنع لا الكراهة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥١

قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و الا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته (١) ثم ان اولوية قبول ما يعطى و عدم مطالبه الزائد (٢) اما لان الغالب عدم نقص ما تعطى عن أجره مثل العمل الا ان مثل الماشطة و الحجام و الختان و نحوهم كثيرا ما يتوقعون ازيد مما يستحقون خصوصا من أولى المروءة و الثروة و ربما يبادرون الى هتك العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه الاستحياء و صيانة للعرض.

و أما منطوقه فالظاهر منه هو العمل بالاجرة، لا لأن الاجارة مع عدم تعيين الاجرة فاسدة، فانه لو كان المرسل ظاهرا في إرادة الاجارة كان مقيد الاطلاق دليل الفساد، بل لان الكسب مع عدم المشاركة و قبول ما يعطى ليس الا العمل بقصد الاجرة، و عليه فيوجب الخبر تقييد ما دل على استحقاق اجرة المثل، فان مقتضى اطلاق المرسل قبول ما تعطى و ان كان أقل من أجره المثل اللهم إلا أن يقال ان الخبر انما يدل على اولوية عدم مطالبه الازيد.

و عليه فلا وجه لتقييد تلك الأدلة بل يجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل، نعم لو رضى بذلك أى يأخذ ما تعطى حين العمل لا- يجب عليه ذلك: فانه لا تكون مع هذا الرضا، و البناء حين العمل، و استعمالها مبني على ذلك، ذمته مشغولة بأزيد من ما تعطى.

لا يقال: إن هذا ينافى ما دل على كراهة استعمال الاجير مع عدم المقاطعة.

فإنه يقال: إنه انما يكون حكما متوجها الى المعمول له، و هذا حكم متوجه الى العامل، مع انه لو سلم كون الموجه اليه الحكم فيهما واحدا، يتعين تقييد اطلاق دليل الكراهة بهذا الخبر كما لا يخفى.

(١) و فيه ان الظاهر من المرسل عدم البأس فى كسبها مع هذين القيدين، أى عدم المشاركة، و قبول ما تعطى فيكون المكروه الكسب المنتهى الى عدم القبول المستلزم للتشاجر و التباغض و لا محذور فى الالتزام بذلك.

(٢) بعد ما عرفت من عدم حرمة عمل الماشطة فهو عمل محترم قابل لان يقع عليه المعاوضة، فمقتضى القواعد جواز ان تعمل بالاجارة و ان تعمل بالاجرة كما هو الشأن فى جميع الاعمال غير المحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٢

و هذا لا يخلو عن شبهة فأمرنا فى الشريعة بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبه الزائد، فلا ينافى ذلك جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون أجره المثل، و أما لان المشاركة فى مثل هذه الامور لا يلىق بشأن كثير من الاشخاص لان المماكسة فيها خلاف المروءة و المسامحة فيها قد لا يكون مصلحة لكثرة طمع هذه الاصناف فأمرنا بترك المشاركة و الاقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبه الزائد مستحب للعامل و ان وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل فهو مكلف وجوبا بالايفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبة خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء او لان المولى فى حق العامل قصد التبرع بالعمل (١) و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله عليه السلام لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه.

أما المرسل فالظاهر منه هو الثانى لا: لان الاجارة مع عدم تعيين العوضين، فاسدة فإنه لو كان المرسل ظاهرا فى إرادة الاجارة كان مقيد الاطلاق دليل الفساد.

بل لان الكسب مع عدم المشاركة و قبول ما يعطى ليس الا العمل بقصد الاجرة و عليه فيوجب الخبر تقييد ما دل على استحقاق اجرة المثل كما مر مفصلا.

(١) هذا الاحتمال ينافى ظهور قوله لا بأس بكسب الماشطة، فان العمل بقصد التبرع لا يصدق عليه الكسب.

تزيين الرجل بما يحرم عليه

الثانية: المشهور بين الاصحاب ان تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٣

### المسألة الثانية: تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام

#### إشارة

لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال (١) و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك، و كذا العكس أعني تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة و العمامة و يختلف

(١) الكلام في هذه المسألة في مقامين:

الاول لا ريب في حرمة لبس الرجل الحرير و الذهب لاستفاضة النصوص بها.

و أما حرمة التزيين بهما له و لو بغير اللبس فقد وقع فيها الخلاف و الكلام، و قد استدلوا لها بخبر روح بن عبد الرحيم عن الامام الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام: لا تختتم بالذهب فانه زينتك في الآخرة «١».

و بخبر النميري عنه عليه السلام و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه «٢».

و بأنه لعدم تعارف اتخاذ اللباس من الذهب يتعين حمل النصوص على ارادة مطلق التزيين به.

و في الجميع نظر:

أما الاول: فلانه ضعيف، اذ في طريقه غالب بن عثمان الهمداني و هو ضعيف، مع انه يدل على انه زينة الرجل في الآخرة و هذا لا يلازم حرمة التزيين به في الدنيا.

و أما الثاني: فلانه مرسل اذ الشيخ رواه عن رجل عن الحسن بن علي، مع انه يدل على جواز التزيين به للنساء لا عدم جوازه للرجال، بل تغيير التعبير في الرجال و انه حرم عليهم لبسه يشعر بجواز ما عدا اللبس من أفراد التزيين.

و أما الثالث: فلان عدم تعارف كون اللباس أى الثوب و نحوه بتمامه من الذهب، لا ينافي حرمة اللبس خاصة، لكون اللبس أعم من لبس الثوب و نحوه لصدفه على التختيم.

فتحصل: انه لا دليل على تحريم مطلق التزيين به، و يؤيد ذلك ما دل من النصوص على جواز شد الأسنان به، و في بعضها تجويز تشبك الثنية بالذهب فالأظهر جوازه.

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ١، كتاب الصلاة.

(٢) الوسائل، باب ٣٠، من أبواب لباس المصلي، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٤

باختلاف العادات، و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل هذا الحكم عدا النبوي المشهور المحكى عن الكافي و العلل لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال (١) و في دلالة قصور لان الظاهر من التشبه تأنث الذكر

## حكم تشبه كل من المرأة و الرجل بالآخر

(١) المقام الثاني: في تشبه كل من الرجل و المرأة بالآخر، بان يلبس كل منهما لباس الآخر المختص به. وقد استدلل لعدم الجواز بجملة من النصوص المتضمنة للنهي عن التشبه، و ان الله و رسوله لعنا المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء، بالرجال منهما:

النبوي المروى في الوسائل عن الكافي مسندا عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: رسول الله صلى الله عليه و آله في حديث: لعن الله المحلل و المحلل له، و من تولى غير مواليه، و من ادعى نسبا لا- يعرف، و المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال الحديث «١».

و قد دلت جملة من النصوص الاخر على صدور الجملة الاخيرة من النبي صلى الله عليه و آله مثل ما رواه الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن الامام على عليه السلام انه رأى رجلا- به تأنث في مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله فقال له: اخرج من المسجد رسول الله صلى الله عليه و آله يا لعنة رسول الله، ثم قال عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: لعن الله المتشبهين ... الخ «٢».

و خبر يعقوب بن جعفر الوارد في الراكبة و المركوبة، و فيهن قال رسول الله صلى الله عليه و آله لعن الله المتشبهين «٣».

و فيه: ان هذه النصوص كلها ضعيفة السند.

أما الاول: فلعمرو بن شمر الذي قال

(١) الوسائل، باب ٨٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٨٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٥

و تذكر الانثى لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.

و يؤيده المحكى عن العلل ان عليا عليه السلام رأى رجلا به تأنث في مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله فقال له: اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول لعن الله الخ، و في رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة ان فيهن قال رسول الله صلى الله عليه و آله لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء الى آخره، و في رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام لعن رسول الله صلى الله عليه و آله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللانثى ينكحن بعضهن بعضا.

النجاشي في حقه: انه ضعيف جدا زيد احاديث في كتب جابر الجعفي.

و أما الثاني: فلحسين بن علوان الكلبي و عمرو بن خالد التبري العامي.

و أما الثالث: فليعقوب بن جعفر حيث إنه لا ذكر له في كتب الرجال.

و دعوى صاحب الجواهر و تبعه السيد في حاشيته ان قصور السند منجبر بالشهرة، مندفعه بان ما أفتى به القوم في كتبهم و ذكروه في العناوين انما هو تزيين الرجل بما يحرم عليه، و لم ينقل هو قدس سره التعميم الا عن المسالك، بل يمكن ان يقال ان نفس عدم ذكر العكس و التصريح بما يحرم عليه دون كل ما يختص بالنساء، دليلان على عدم التعميم، و على ذلك فالشهرة غير ثابتة.

و مع الاغماض عن ذلك فلا- دلالة فيه على حرمة التشبه في اللباس لما دل من النصوص على حصر المراد به في المخنثين و المساحقات كخبر يعقوب المتقدم المذكور في المتن فان تقديم الظرف يفيد الحصر.  
مع ان للمنع عن دلالة اللعن على الحرمة مجالا واسعا، اذ الظاهر من اللعن مطلق الابعاد الذي يجتمع مع الكراهة.  
مضافا الى ان الظاهر من تشبه الرجل بالمرأة تأنثه باللواط، و من تشبه المرأة بالرجل تذكره بالسحق.  
و أما التشبه في اللباس، فهو تشبه مقيد لا المطلق فتدبر، و يؤيده خبر أبي خديجة المذكور في المتن «١».

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٦

نعم في رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يجر ثيابه، قال: انى لاكره ان يتشبه بالنساء.  
و عنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام كان رسول الله صلى الله عليه و آله يزر الرجل ان يتشبه بالنساء و ينهى المرأة ان تشبه بالرجال في لباسها، و فيهما خصوصا الاولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة (١) فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

فان قوله: و هم المخنثون ... الخ ظاهر في الحصر.

أورد عليه المصنف بايرادين آخرين:

احدهما ان التشبه متقوم بالقصد و لا يتحقق بدونه، ذكره قبل أسطر و أيده بعض المحققين بان التشبه من التفاعل و هيئة التفاعل قد اعتبر في تحقق مفهومها القصد، و هذا هو الفارق بين التشبه و الشباهة، حيث ان الثانية تستعمل في موارد الشباهة القهرية غير القصدية، كما يقال زيد شبيه بعمرو في الجمال، و الاول لا يستعمل في هذه الموارد.

و فيه: انه لا ريب في عدم صدق التشبه في موارد الشباهة القهرية، و لكن ذلك لاجل اعتبار العلم و الالتفات في حصول وجه الشبه في الخارج لا- لأجل اعتبار القصد بالمعنى الذي اراده الشيخ قدس سره الذي لا دليل عليه، بل أطلق التشبه في النصوص على جر الثوب و المساحقة و اللواط مع عدم صدور شئ منها بقصد التشبه.

(١) الثاني: ظهور بعض الاخبار كخبري سماعة المذكورين في المتن «١». في الكراهة و هما يوجبان صرف ظهور النبوى عن الحرمة.

و فيه: انه لم ار وجها لدعوى ظهور الثاني منهما في الكراهة، فان مادة النهى ظاهرة في الحرمة و الزجر بل هي أظهر منه فيها.

و أما الاول: فان كان وجه دعوى ظهوره في الكراهة قوله عليه السلام انى لاكره ان يتشبه بالنساء ففيه: ان الكراهة في الروايات أعم من الكراهة المصطلحة و إن كان لاجل الاجماع

(١) الوسائل، باب ١٣، من أبواب أحكام الملابس، حديث ١ و ٢ كتاب الصلاة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٧

...

على عدم حرمة ما في مورده و هو جر الثوب، ففيه: انه بعد فرض خروج الكراهة

و الحرمة عن حریم المستعمل فيه و الموضوع له و كونهما أمرين انتزاعيين من الترخيص في الفعل و عدمه هو لا يرجع الى محصل.  
و قد أورد عليه الاستاذ الاعظم بايراد آخر و هو: ان المراد من التشبه فيه اما ان يكون مطلق التشبه، او خصوص التشبه في الطبيعة، كتأثت الذكر، و تذكر المرأة أو التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة و التشبه في اللباس.

أما الأول: فبديهي البطلان، و الا لزم حرمة اشتغال الرجل باعمال المرأة كتنظيف البيت و الكنس و الغزل و نحوها، و حرمة اشتغال المرأة باعمال الرجل كالسقى و الزرع و نحوهما، مع انه لا يمكن الالتزام بها، و لم يلتزم بها أحد. و أما الثالث: فلا يمكن الالتزام به لعدم الجامع بينهما، فيتعين الثاني.

و فيه: انه يمكن اختيار الاول و دفع ما ذكره بان التشبه انما يصدق بالنسبة الى الافعال المختصة بكل منهما بحسب الطبع، أو الجعل كلبس كل منهما لباس الآخر و وصل الرجل حاجبيه بالوسمة و تحميره وجهه بالصبغ الذى تستعلمه النساء و ما شابه ذلك، و أما الافعال التى ذكرها دام ظلّه فليس شىء منها مختصا باحدهما كما لا يخفى على من راجع العرف و الافعال المتداولة بينهم، فالصحيح ما ذكرناه.

و منها: النبوى المروى عن مجمع البيان عن أبى امامة انه صلى الله عليه و آله قال: أربيع لعنهم الله من فوق عرشه و آمنت عليه الملائكة- الى ان قال- و الرجل يتشبه بالنساء و قد خلقه الله ذكرا، و المرأة تتشبه بالرجال و قد خلقها الله انثى «١». و فيه: انه مرسل غير مجبور بالشهرة، مع انه يرد عليه ما تقدم من ان الظاهر من التشبه المطلق تأنث الذكر باللواط و تذكر الانثى بالسحق، و لعل هذا النبوى أظهر من

(١) المستدرک باب ٧٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٨

...

سابقه فى ذلك بقرينه قوله و قد خلقه الله ذكرا.

و منها: ما عن الصدوق فى الخصال مسندا عن الجعفى عن الامام الباقر عليه السلام: لا يجوز للمرأة ان يشبه بالرجل لان رسول الله صلى الله عليه و آله لعن المتشبهين من الرجال بالنساء و لعن المتشبهات من النساء بالرجال «١». و يرد عليه: مضافا الى ما أوردناه على سابقه من ان الظاهر من التشبه تذكر الانثى بالسحق، انه ضعيف السند، لان من رواه محمد بن عماره و ابنه جعفر و هما مجهولان. و بما ذكرناه ظهر ما فى خبر دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلى او يتشبهن بالرجال «٢».

و ما عن فقه الرضا عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه و آله سبعة وعد منهم المتشبهه بالرجال و المتشبهه بالنساء «٣». و أما ما تضمن النهى عن تأنث الذكر فظهوره فى إرادة اللواط لا يقبل الانكار، و احتمال إرادة تزيين الرجل بزينة النساء منه كما فى حاشية المحقق الايروانى قدس سره غريب.

و قد يستدل لحرمة تشبه كل من الرجل و المرأة بالآخر فى اللباس بخبرى سماعه المتقدمين، و فى أحدهما: قال فى الرجل يجر ثيابه: انى لاكره ان يتشبه بالنساء.

و فى الآخر: كان رسول الله صلى الله عليه و آله يزحر الرجل ان يتشبه بالنساء و ينهى المرأة ان تشبه بالرجال فى لباسها «٤». و أجاب عن الاستدلال بهما المصنف بما تقدم من أن ظاهرهما الكراهة، و قد مر ما فيه آنفا.

(١) المستدرک باب ٩، من أبواب أحكام الملابس حديث ١.

(٢) المستدرک باب ٩، من أبواب أحكام الملابس، حديث ٤.

(٣) المستدرک باب ٩، من أبواب احكام الملابس حديث ٢.

(٤) المستدرک باب ١٣، من أبواب احكام الملابس حديث ١-٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٥٩

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزيتين (١) المختصتين بكل من الرجل و المرأة كما صرح به جماعة لانها يحرم عليها لباس مخالفها في الذكورة و الانوثة و هو مردد بين اللبس فتجنب عنهما مقدمه لانهما من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما، و يشكل بناء على كون مدرک الحكم حرمة التشبه بان الظاهر عن التشبه صورة

و أجاب عنه الاستاذ الاعظم: بان المراد من التشبه فيهما هو ان يتزيا كل من الرجل و المرأة بزى الآخر لا مجرد لبس كل من الرجل و المرأة لباس الآخر، و الا لزم حرمة لبس كل من الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد و نحوه.

و فيه: ان التشبه يصدق مع وقوع وجه الشبه في الخارج مع الالتفات و العلم كما صرح به دام ظله، فلبس كل منهما لباس الآخر مع العلم و الالتفات تشبه به في اللباس الذي هو المنهى عنه في الخبرين، و لا وجه لاعتبار ان يتزيا كل منهما بزى الآخر في مفهوم التشبه. و ما ذكره من ان لازم البناء عن عدم اعتبار ذلك حرمة لبس كل من الزوجين لباس الآخر لبرد و نحوه، ليس من التوالى الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها على هذا المسلك، فالصحيح في الجواب عنهما: انهما ضعيفان للارسال.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة تشبه الرجل بالنساء و المرأة بالرجال في اللباس و الاصل الاباحة.

(١) بناء على كون الخنثى المشكل طبيعة ثالثة غير الرجل و المرأة كما اختاره جمع لا ريب في جواز ان تلبس لباس كل من الرجل و المرأة حتى بناء على حرمة التشبه في اللباس او مطلقا، كما لا يخفى، و أما بناء على كونها داخله تحت أحد العنوانين، فيجب عليها ترك الزيتين سواء اعتبر في مفهوم التشبه القصد أم لا، و على الثاني سواء اعتبرنا العلم بصدور الفعل كما بنينا عليه، أم لا، أما على الاخير فواضح، و أما على الثاني فلان العلم الذي اعتبرناه أعم من التفصيلي و الاجمالي الموجود في الخنثى و أما على الاول فلانها تعلم بحرمة التزين باحدى الزيتين بقصد التشبه بمن اختصت به فيجب عليها الاجتناب عنهما للعلم الاجمالي.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٠

علم المتشبه. (١)

### المسألة الثالثة: التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة،

#### إشارة

و هو كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار شدة جبهها بالشعر حرام على ما عن المبسوط و جماعة كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثاني (٢) و استدلال عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها (٣).

و أما بناء على عدم ثبوت كونها داخله تحت أحد العنوانين و عدم ثبوت كونها طبيعة ثالثة، فمقتضى أصالة الاباحة جواز كلتا الزيتين عليها للشك في حرمتها و عدم العلم بحرمة إحداهما عليها.

(١) و بما ذكرناه ظهر، ما في قوله قدس سره و يشكل بناء على كون مدرک الحكم حرمة التشبه بان الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه.

كما انه ظهر عدم تامة تسليم السيد الفقيه و المحقق الايرواني ما ذكره المصنف قدس سره ان كان ما ذكره من التعليل من جهة



اعتبار القصد في مفهومه.

التشبيب بالمرأة الاجنبية

(٢) يقع الكلام في مواضع اربعة:

الاول: في حرمة التشبيب بالمرأة في الجملة و عدمها.

الثاني: في حرمة الاستماع على فرض حرمة و عدمها.

الثالث: في الخصوصيات التي اعتبروها فيه.

أما الموضوع الاول: ففيه قولان، و قد استدل للحرمة بوجوه:

(٣) هذا هو أول الوجوه و هو ان التشبيب تقييح و هتك للمشيب بها و إهانة لها فيحرم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦١

ايدائها (١).

وفيه: ان التشبيب بذكر المحاسن، و إظهار شدة الحب من دون ان يشتمل على ما ينافي العفاف و التستر لا يكون هتكا لها و إهانة و تفضيحا، لا سيما إذا كان اظهار شدة الحب من غير جهة الميل الشهوى الى المشيب بها، كذكر محاسن مخدرات الرسالة و اظهار شدة جبهن بجهة الولاية.

نعم إذا اشتمل على ما ينافي العفاف و التستر يكون هتكا لها، إلا انه ينطبق عليه لاجل ما اشتمل عليه لا نفسه، و لعل هذا هو مراد من أجاب عن هذا الدليل بان النسبة بين عنواني الالهانة و الهتك في مورد.

و الغريب ان الاستاذ الاعظم عند بيان مورد افتراق التشبيب عن الهتك بعد اختياره كون النسبة بين العنوانين عموما من وجه، ذكر ما إذا كان التشبيب في حال الخلو مع عدم اطلاع أحد عليه، أو فيما إذا كان ذلك في جواب سؤال السائل المرید ان يخطبها، إذا مضافا الى ما تقدم من عدم انطباق عنوان الهتك عليه مطلقا، انه لو سلم ذلك لا يفرق بين كون ذلك في جواب المرید للخطبة و غيره، بعد هدم كون ذكر المحاسن وحده من التشبيب، بل مع الاقتران بشدة الحب.

و أما الايراد عليه بأن محل كلامنا هو حرمة التشبيب بعنوانه الأولى، فإثبات حرمة بعنوانه عرضي خروج عن محل الكلام، ففي غير محله لو سلم كونه هتكا متلقا كما لا يخفى.

(١) هذا هو الوجه الثاني و هو انه ايداء للمشيب بها و هو حرام.

وفيه: أولا: ان النسبة بين الإيداء و التشبيب عموم من وجه، لو لم ندع عدم كونه إيداء مطلقا ما لم يشتمل على ما ينافي العفاف و التستر المحرم بعنوان الهتك و الفحش.

و ثانيا: ان الإيداء بفعل المباح مع عدم قصد الإيداء لا دليل على حرمة، و إلا لزم البناء على حرمة كل فعل ترتب عليه أذى الغير و إن كان ذلك الفعل مستحبا، بل لو كان

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٢

و إغراء الفساق بها (١) و إدخال النقص عليها و على أهلها (٢) و لذا لا ترضى النفوس الآبية ذوات الغيرة و الحمية ان يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم، و الإنصاف ان هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم مع كونه أخص من المدعى، إذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات في التشبيب بل و أعم منه من وجه فان التشبيب بالزوجة قد توجب أكثر المذكورات، و يمكن ان يستدل عليه بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو و الباطل (٣).

واجبا يقع التزاحم بين الحكمين، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، أ لا ترى انه ليس لفقهاء ان يتفوه بحرمة صلاة إمام الجماعة إذا تأذى الغير من كونه إماما يقتدى به الناس.

و ثالثا: تحقق الايذاء يتوقف على سماعها و إطلاقها عليه، فلو تشبب بها و لم تسمع لا يتحقق الايذاء كما لا يخفى.

(١) هذا هو الوجه الثالث و هو انه إغراء الفساق بها.

و فيه: ان ذلك بمجرد لا دليل على حرمة الا ان يرجع الى الايذاء و قد عرفت ما فيه.

(٢) هذا هو الوجه الرابع و هو انه ادخال النقص عليها و على أهلها.

و فيه: انه ممنوع صغرى و كبرى، و لا يخفى وجه منعها بعد الاحاطة بما ذكرناه.

(٣) هذا هو الوجه الخامس و حاصله ان التشبيب من اللهو و الباطل، فيكون حراما لعمومات حرمة اللهو و الباطل الآتية.

و فيه: انه لا يمكن الالتزام بحرمة كل لهو و باطل و الا لزم حرمة أغلب الافعال المباحة و هي كل ما اشغل عن ذكر الله و رسوله و ذكر القيامة.

مع انه قدس سره لا يلتزم بحرمة كل لهو و باطل كما يصرح به في محله.

مضافا الى المنع من صدق اللهو و الباطل على كل تشبيب، فان الشعر الذي ينشأ أو ينشد في ذلك المقام ربما يشتمل على ما يخرج عن ذلك.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٣

ما دل على حرمة الفحشاء (١) و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة - ٢.

و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب و لو بعيدا تهيج القوة الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة (٣) مثل ما دل على المنع عن النظر لانه سهم من سهام إبليس.

(١) هو الوجه السادس: و هو ان التشبيب من الفحشاء و قد دل الكتاب العزيز على حرمة ذلك «١».

و فيه: ان كون التشبيب من الفحشاء، أول الكلام و لم يدل دليل على كونه منها.

(٢) السابع، انه مناف للعفاف الماخوذ في العدالة في صحيح ابن أبي يعفور عن مولانا الصادق عليه السلام الوارد في تعيين ما به تعرف عدالة الرجل ان تعرفوه بالستر و العفاف «٢».

و فيه: انه ان اعتبرنا في العدالة خصوص العفاف من المحرمات، فيرد عليه: ان كون التشبيب منها أول الكلام، و ان كان المعتبر أعم من ذلك، و من ما يكون عفافا عن ما ينافى العرف و العادة، كما هو الظاهر من من يعتبر في العدالة ترك ما ينافى المروءة.

فيرد عليه: ان كون التشبيب منافيا للعفاف في بعض الموارد مجالا واسعا.

(٣) الثامن: فحوى ما دل من النصوص على حرمة كل ما يوجب تهيج القوة الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة، و هي طائفتان:

الاولى ما دل على المنع عن النظر الى الاجنبية «٣». و في بعضها التعليل بانه سهم من سهام إبليس، و في بعضها التعليل بانه بذر الشهوات، و في بعضها النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، و كفى بها لصاحبها فتنة.

(١) النحل، آية ٩٠- النور، آية ٩١.

(٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب مقدمات النكاح

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٤  
و المنع عن الخلوة بالأجنبية لأن ثالثهما الشيطان (١).

وجه دلالة هذه النصوص بالفحوى على حرمة التشبيب: انه إذا كان النظر حراما لأنه سبب يؤثر في إيمان الناظر، و يوجب وقوع صاحبه في الفتنة و يزرع في قلبه الشهوة،  
فالتشبيب أولى بالحرمة، لأن تأثير الكلام في تحقق هذه الأمور أشد من تأثير النظر.  
وفيه: أولا: كون هذه الأمور علة يدور الحكم مدارها محل نظر بل منع، إذ مضافا الى ضعف سند، ما علل الحكم فيه لا يمكن الالتزام بذلك، و الا لزم البناء على عدم حرمة النظر مع عدم استلزامه لذلك، و هذا مما لم يتفوه به فقيه، و ليس له ذلك، فلا محالة تكون من قبيل الحكمة لا يدور الحكم مدارها، فلا وجه للتعدى عن مورد النصوص.  
و ثانيا: لا نسلم كون التشبيب أشد تأثيرا من النظر الذي هو أقوى أفراد المهيج للشهوة: و ثالثا: ان النسبة بين التشبيب و تهيج القوة الشهوية، هي العموم من وجه.

### حكم الخلوة بالأجنبية

(١) الثانية: ما دل على عدم جواز الخلوة بالأجنبية «١» و هي كثيرة و في بعضها التعليل بأن ثالثهما الشيطان.  
و تقريب الاستدلال بها: انها تدل على حرمة الخلوة من جهة ان الشيطان في تلك الحالة ثالثهما و يهيج القوة الشهوية، و حيث ان التشبيب يهيج القوة الشهوية أزيد من تهيجها الخلوة، فهو أولى بالتحريم.  
وفيه: أولا: ان ما ذكر في تلك النصوص من قبيل الحكمة للحكم لا العلة كي يدور مدارها الحكم كما تقدم.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح- و المستدرک، باب ٧٧، منها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٥

...

و ثانيا: انه لا شاهد لكون العلة تهيج القوة الشهوية، و لعلها كون الخلوة من المقدمات القريبة للزنا، فان تلك الحالة مظنة الوقوع في هذه المهلكة العظمى، بل هذا هو الظاهر منها، و عليه فلا وجه لقياس التشبيب عليها.

و ثالثا: لا دليل على حرمة الخلوة.

فان النصوص التي استدلوها بها على حرمتها ضعيفة السند.

و دعوى انجبار ضعفها بالشهرة.

مندفعة بانها بما ان جملة من تلك النصوص كخبر مسمع عن مولانا الصادق عليه السلام فيما أخذ رسول الله صلى الله عليه و آله البيعة على النساء و لا يقعدن مع الرجال في الخلاء «١» و نحوه غيره،

دالة على حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاء الذي كان متعارفا في زمان الجاهلية و لذا قيده بالقعود، و لم يقيد الرجال بغير المحارم.

و جملة اخرى منها كخبر موسى بن إبراهيم عن الامام الكاظم عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه و آله من كان يؤمن بالله و

اليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم «٢». ونحوه غيره، دالّة على حرمة نوم الرجل في محل يسمع نفس الاجنبية الذي تكون النسبة بينه وبين الخلوة هي العموم من وجه.  
وجملة ثالثة تدل على حرمة نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد «٣».  
وطائفة رابعة منها كخبر الجعفریات عن الامام على عليه السلام: ثالثة من حفظهن كان مصونا من الشيطان الرجيم و من كل بليّة: من لم يخل بامرأة لا يملك منها شيئا.. الخ «٤». ونحوه غيره، غير ظاهرة في الحرمة، إذ هي تدل على ان من خلا باجنبية لا يكون مصونا من

- 
- (١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ١.  
(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢.  
(٣) الوسائل، باب ١٠، من أبواب حد الزنا.  
(٤) المستدرک، باب ٧٧، من أبواب مقدمات النكاح، حدى  
منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٦

وكراهة جلوس الرجال في مكان المرأة حتى يبرد المكان (١) و برجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لأزواجهن (٢).

---

الوقوع في الزنا وغيره من البليات، وهذا لا يلزم حرمة الخلوة كما لا يخفى، و لم يعلم استناد من أفتى بالحرمة الى خصوص ما هو ظاهر فيها كما يظهر لمن راجع كتب الحديث و الفتوى،  
حيث انهم يذكرون هذه المسألة، ثم في مقام ذكر النصوص يذكرون النصوص المتقدمة او بعضها غير الدال على حكم المسألة، فلا وجه لهذه الدعوى.

مع ان للمنع عن إفتاء المشهور بالحرمة مجالا واسعا، و إن قال العلامة المجلسي في مرآة العقول في تحريم الخلوة مع الاجنبية ذكره الاصحاب، لعدم تعرض الاكثر له، و انما أشار اليه في باب الطلاق من ذكره و لم يذكر أحد في باب النكاح، و هذا بنفسه كاشف عن عدم كونها محرمة عندهم كما أشار اليه صاحب الجواهر قال: و لا شهرة محققة للاصحاب.

فالاظهر عدم حرمة الخلوة مع الاجنبية، و تؤيده النصوص الدالّة على جواز صحبة غير المحرم في طريق الحج و غيره «١».

المستلزمة للخلوة في بعض الاحيان، و في بعضها التعليل بأن المؤمن ولى المؤمنة.

(١) التاسع: فحوى ما دل على كراهة أمور:

منها جلوس الرجل في مكان المرأة ما لم يبرد المكان: كخبر السكوني عن مولانا الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله إذا جلست المرأة مجلسا فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها حتى يبرد «٢».

(٢) و منها: انكشاف المرأة بين يدي اليهودية و النصرانية كخبر حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: لا ينبغي للمرأة ان تنكشف بين يدي اليهودية و النصرانية فانهن يصفن ذلك لازواجهن «٣».

الوسائل،

- 
- (١) الوسائل، باب ٥٨، من أبواب وجوب الحج و شرائطه.  
(٢) الوسائل، باب ١٤٥، من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، حديث ١.  
(٣) الوسائل، باب ٩٨، من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٧

و التستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى (١) و النهى فى الكتاب العزيز عن) أن يخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض (و عن) أن يضربن بارجلهن و ليعلم ما يخفين من زينتهن ((٢) إلى غير ذلك فى المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول رب راغب فيك،

(١) و منها: عدم التستر عن الصبي المميز كخبر السكونى عن سيدنا الصادق عليه السلام قال سال أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة؟ قال عليه السلام: إذا كان يحسن يصف فلا «١» و نحوه غيره.

و فيه: أولا: ان فحوى هذه الأدلة- على فرض ثبوت كون العلة لهذه الاحكام- هى اثاره القوة الشهوية و ثبوتها فى التشبيب هى كراهة التشبيب لا حرمة إذ لا وجه للاستدلال بما دل على كراهة شىء لحرمة شىء آخر فيه مناط ذلك الحكم. و ثانيا: انه لم يحرز كون مناط الكراهة هو ذلك، و لذا لم يفت أحد بكراهة الانكشاف بين يدي المسلمة إذا كانت تصف لزوجها، بل ظاهر ما ورد فى الصبي المميز استحباب التستر عنه بنفسه لكونه مميز الا لكونه يصف لغيره و يوجب ذلك اثاره قوته الشهوية، و الوصف فى الخبر انما يكون كناية عن التمييز كما لا يخفى، كما ان الظاهر ان رجحان التستر عن نساء أهل الذمة انما يكون لثلا يطلع أزواجهن على محاسن النساء المسلمات.

(٢) العاشر: النهى فى الكتاب العزيز عن خضوع النساء بالقول لثلا يطمع الذى فى قلبه مرض «٢» و عن) أن يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) «٣». بدعوى ان التشبيب يوجب طمع من قلبه مرض أثر من الخضوع بالقول، كما انه أشد تاثيرا من الضرب بالارجل، فاذا كانا هما منهيها عنهما فالتشبيب أولى بان يكون كذلك.

(١) الوسائل، باب ١٣٠، من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٢.

(٢) الاحزاب، آية ٣٣.

(٣) النور، آية

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٦٨

...

و فيه: ان الخضوع بالقول و الضرب بالارجل ليسا محرمين قطعا فلا محيص عن صرف النهى عن ظاهره، و عليه فلا يبقى مورد للاستدلال بفحواهما لحرمة التشبيب كما مر. فتحصل: انه لا دليل على حرمة التشبيب من حيث هو ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة كالفحش و الغيبة و التهمة و الهتك و نحوها.

و أما الموضوع الثانى: فالظاهر عدم حرمة الاستماع و إن ثبت حرمة التشبيب لعدم الدليل، و قد استدلت المحقق الايروانى على حرمة- بعد بنائه على حرمة التشبيب و اعتبار وجود المخاطب- بان الوجوه القاضية بتحريم التشبيب قاضية بحرمة عنوان منطبق على المركب من القول و السماع، فكان كل منهما دخيلا فى تحقق الحرام، فيحرم كل منهما فى عرض الآخر.

و فيه: ان التشبيب انما ينطبق على القول، و السماع سماع له لا انه محقق عنوان التشبيب، و عدم حرمة التشبيب الا مع وجود المخاطب لا يلزم حرمة السماع.

و بالجملة: بعد كون المحرم هو التشيب و هو انما ينطبق على القول، و السماع لو اعتبر فلنما هو شرط الحرمة لا مقوم لتحقيقه، لا وجه للقول بحرمة.

و لكن الانصاف ان بعض الوجوه المتقدمة كأدلة حرمة اللهو و الباطل، و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهيج القوة الشهوية، يقضى بحرمة الاستماع فى نفسه كالقول كما لا يخفى، و قد عرفت ان هذين الوجهين ضعيفان جدا.

و أما الموضوع الثالث: فلا أرى وجها لاعتبار كون التشيب بالشعر لعدم اختصاص شىء من الوجوه المتقدمة، بما إذا كان بالشعر، بل يمكن ان يقال: ان جملة من الوجوه المتقدمة لو تمت لاختصت بما إذا كان بغير الشعر، لما ذكره المحقق التقي قدس سره بقوله: ان التشيبات المتعارفة فى السنة الشعراء قديما و حديثا لاشتمالها على كثرة إغراقات و مبالغات لا يستفاد منها علم و لا يحصل منها اطلاع على حال الممدوح و صفاته و شمائله، بل ليست هى من قبيل حقيقة الاخبار فى شىء، و انما هى إنشاء و مدح على أنحاء مبالغات و إغراقات يعلم بعدم مطابقتها للواقع انتهى.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٦٩

نعم لو قيل: بعدم حرمة التشيب بالمخطوبة قبل العقد، بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها، و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الاشكال. (١) ثم ان المحكى عن المبسوط و جماعة جواز التشيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط، و ظاهر الكل جواز التشيب بالمرأة المبهمة بان يتخيل امرأة و يتشيب بها. و أما المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا بقصر معينة أم لا، ففيه أشكال.

(١) ظاهر المصنف قدس سره الميل الى جواز التشيب بالمخطوبة.

حيث قال: لو قيل بعدم حرمة التشيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيدا. و فيه: ان مقتضى جميع الوجوه المتقدمة حرمة التشيب بها، حتى أولوية مناط حرمة النظر، فانها أيضا ممن يحرم النظر اليها، و مجرد ثبوت جواز النظر فى الجملة لا مستمرا من حين إرادة التزويج الى حين وقوع النكاح لاستعلام الحال لا يقتضى جواز التشيب مطلقا. نعم اعتبار كون المشبب بها غير الحليلة فى محله، لاختصاص الوجوه المتقدمة بغيرها كما هو واضح. و أما اعتبار كونها معروفة فظاهر الجميع على ما ذكره الشيخ الاعظم البناء عليه.

و لكن أكثر الوجوه المتقدمة مختصة بالمعروفة و لا- تشمل المرأة المتهمة و الخيالية، و مقتضى بعضها، ككون التشيب من اللهو الباطل، و كونه من الفحشاء، و منافيا للعفاف الماخوذ فى العدالة، حرمة التشيب بها أيضا.

و أما المعروفة عند القائل دون السامع فمقتضى أكثر الوجوه حرمة التشيب بها، و هى جميع ما اعتمد عليه المصنف قدس سره فى هذا الحكم.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٧٠

و فى جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمة فى الصورة الاولى، و فيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم، و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

و أما اعتبار الايمان فاختره فى القواعد و التذكرة و تبعه بعض الاساطين لعدم احترام غير المؤمنة، و فى جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشيب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمة لفحوى حرمة النظر اليهن، و نقض بحرمة النظر الى نساء أهل الحرب مع انه صرح بجواز التشيب بهن، و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان فاذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به فى جامع المقاصد.

و أما التشيب بالغلام فهو محرم على كل حال (١) كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و كاشف اللثام لانه فحش محض فيشتمل على

الاعراض بالقبیح.

و عن المفاتيح ان فى اطلاق الحكم نظرا، و الله العالم.

و مما ذكرناه ظهر انه لا وجه لاعتبار الشيخ قدس سره وجود السامع، و لا كون المشبب بها مؤمنة كما لا يخفى.

(١) أما الموضوع الرابع: ففى المكاسب) و أما التشيبب بالغلام فهو محرم على كل حال كما عن الشهيدین .)

و فيه: إن التشيبب به إن كان بما يشتمل على ما ينافى عفاه، كما إذا اشتمل على انه لا يدفع يد لامس، و انه فى عرضة ذلك، لا ريب فى حرمة لانه فحش محض، و هتك و إهانة و تهمة او غيبة، و إلا- فان كان التشيبب لتمنى الوصول الى المحرم الشرعى كاللواط فكذلك فانه جرأة على معصية الله تعالى، و أما إذا لم يكن باحد النحويين و كان مجرد ذكر المحاسن و إظهار شدة الحب به فلا وجه لحرمة، نعم أكثر الوجوه المتقدمة فى المرأة جارية هنا، إلا انه عرفت عدم دلالة شىء منها على حرمة التشيبب.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٧١

### المسألة الرابعة: تصوير صور ذوات الارواح حرام (١)

#### إشارة

إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوى و نسا و كذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهاية و صريح السرائر و المحكى عن حواشى الشهيد و الميسية و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية و مجمع البرهان و غيرهم للروايات المستفيضة.

#### التصوير حرام

(١) الرابعة لا خلاف فى حرمة التصوير فى الجملة، كما فى المكاسب و الحدائق، و فى الجواهر: بل الاجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض، و الاقوال فيها خمسة:

الاول: حرمة التصاوير مطلقا سواء كانت مجسمة أم غيرها، سواء كانت لذوات الارواح أم غيرها، و عن المختلف: نسبة هذا القول الى ابن البراج و ظاهر أبى الصلاح.

الثانى: حرمة التصاوير مطلقا إذا كانت مجسمة، و قد نسب ذلك الى الشيخين و سلاو و هو ظاهر العلامة فى التبصرة حيث قال: كعمل الصور المجسمة.

الثالث: حرمة تصاوير ذوات الارواح سواء كانت مجسمة أم غيرها، اختاره المصنف قدس سره فى المتن وفاقا لجماعة من الاساطين على ما نقله عنهم.

الرابع: حرمة تصاوير ذوات الارواح إذا كانت مجسمة، و هذا هو المتفق عليه، و اختاره جمع من الاساطين المعاصرين و ممن يقرب عصرنا.

الخامس: حرمة تصاوير ذوات الارواح مطلقا و غيرها إذا كانت مجسمة، استظهره السيد من بعض.

و النصوص الواردة فى المقام على طوائف:

الاولى: ما دل على حرمة التصاوير مطلقا مجسمة كانت أم غيرها، لذوات الارواح و غيرها: كخبر محمد بن مسلم عن الامام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن الامام على عليه السلام قال: اياكم و عمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة «١».

(١) المستدرک، باب ٧٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٢

مثل قوله عليه السلام: نهى ان ينقش شىء من الحيوان على الخاتم، وقوله عليه السلام: نهى عن تزويق البيوت، قلت: و ما تزويق البيوت، قال تصاوير التماثيل (١) و المتقدم عن تحف العقول و صنعته صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني، و قوله عليه السلام فى عدة أخبار: من صور صورة كلفه الله يوم القيامة ان ينفخ فيها و ليس بنافخ.

و قد ضعفه الاستاذ الاعظم لقاسم بن يحيى.

و فيه: ان ابن الغضائرى و ان ضعف الرجل و تبعه العلامة فى الخلاصة، إلا- انه يمكن عده من الحسان لان الرجل كثير الرواية و الاصحاب أفتوا بمضامين رواياته، و الاجلاء كأحمد بن محمد بن عيسى و غيره يروون عنه، و هذا يشير الى اعتمادهم عليه، و لم يضعفه شيخ من المشايخ العظام الماهرين بأحوال الرجال على ما ذكره المولى الوحيد، و هذه بضميمة كثرة خطأ ابن الغضائرى فى التضعيفات، و عدم بناء العلامة فى الخلاصة على التدقيق يوجب الاطمينان بعدم ضعفه. فتأمل. فإن جعل مثل هذا الخبر مدركا للحكم الشرعى لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

و أورد عليه المحقق التقى قدس سره بعدم العلم بظهور الصورة فيما يشمل غير المجسمة، بل يظهر من بعض الاخبار الاختصاص بالمجسمة كمقابلته عليه السلام النقش للصورة فى حديث المناهى «١». المذكور فى المتن.

و فيه: ان الصورة لو لم تكن مختصة بغير المجسمة لا تكون مختصة بها كما تشهد له كثير من النصوص الواردة فى الصلاة فى بيت او مسجد فيه تصاوير، أو تماثيل، كخبر على بن جعفر: سألت أخى موسى عليه السلام عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلى فيه؟ فقال عليه السلام: تكسر رءوس التماثيل و تلتطخ رءوس التصاوير و يصلى فيه و لا بأس «٢» و نحوه غيره.

(١) و أما حديث المناهى: فمضافا الى ضعف سنده يرد عليه ما ذكره السيد الفقيه من أن ما اشتمل على كلمة النقش خبر آخر عن النبى صلى الله عليه و آله نقله الامام عليه السلام فلا مقابلة فى كلام النبى، و الامام أراد ان ينقل اللفظ الصادر عنه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ١. و باب ٣ من أبواب المساكن، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلى، حديث ١٠.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٣

و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمة من حيث ان نفخ الروح لا تكون الا فى الجسم و ارادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ، ثم النفخ فيه خلاف الظاهر، و فيه ان النفخ يمكن تصويره فى النقش (١) بملاحظة محله بل بدونها كما فى أمر الامام الاسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفة أو بملاحظة لون النقش الذى هو فى الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ. و الحاصل ان مثل هذا لا يعد قرينه عرفا على تخصيص الصورة بالمجسم.

و بالجملة: لا- ينبغى التوقف فى شمول الصورة للمجسمة و غيرها، و إرادة المجسمة منها فى بعض النصوص كإرادة غيرها منها فى آخر لا تصلح قرينه للاختصاص بشىء منهما.

و أما النصوص الاخر التى استدلوها بها لهذا القول و ادعى ظهورها فى حرمة التصوير مطلقا، فليس فى شىء منها دلالة على ذلك، فانها على قسمين:



الاول: ما تضمن المنع عن التمثال: كخبر اصبح بن نباتة قال أمير المؤمنين عليه السلام: من جدد قبرا، أو مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام «١». و نحوه غيره.

الثاني: ما تضمن النهي عن تصوير التماثيل، كخبر الحضرمي عن عبد الله بن طلحة عن الامام الصادق عليه السلام جعل من أكل السحت تصوير التماثيل «٢» و نحوه غيره.  
و كلا القسمين مختصان بالمجسم.

أما الاول فلان المثال ظاهر في المجسم ولا يصدق على غيرها، إذ مثال الشيء عبارة عن مماثلة من جميع الجهات الست، كما يظهر لمن راجع موارد استعماله في العرف العام، و تؤيده النصوص المتقدم بعضها الظاهرة في ان المثال غير الصورة.  
(١) و بذلك ظهر أن ما أفاده المصنف في وجه عدم اختصاصها بالمجسم بقوله ان النفخ يمكن تصويره في النقش غير مربوط بما هو وجه الاختصاص.

(١) التهذيب، ج ١، باب دفن الميت، ص ١٣٠- و الوسائل، باب ٣، من أبواب المساكن، حديث ١.

(٢) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٤

و أظهر من الكل صحيحة محمد بن مسلم سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر، قال: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان، فان ذكر الشمس و القمر قرينة على إرادة مجرد النقش و مثل قوله عليه السلام من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام، فان المثال و التصوير مترادفان (١) على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة من ان الشائع من التصوير و المطلوب منه هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع دون الاجسام المصنوعة على تلك الاشكال و يؤيده ان الظاهر أن الحكمة في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق في إبداع الحيوانات و أعضائها على الاشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه فضلا عن اختراعها، و لذا منع بعض الاساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك، و من المعلوم ان المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة فالتشبه انما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير.

(١) و ما ذكره المصنف قدس سره من ان المثال و الصورة مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة، غير تام، و مجرد شيوع الصورة من عمل التصاوير دون غيرها من المادة المصنوعة على تلك الاشكال لا يصلح قرينة لصرف هذه النصوص عن ظاهرها، إذ لا مانع من ورود النص لبيان حكم الافراد النادرة، و القبيح انما هو حمل المطلق على الفرد النادر مع ان الشيوع ممنوع.

و أما الثاني: فلانه مبني على التجريد، فمعناه جعل التماثيل و عملها، فيكون القسمان متحدين مفادا.

الطائفة الثانية: الاخبار الظاهرة في النهي عن التصاوير إذا كانت مجسمة لذوات الارواح و غيرها، و هي النصوص المانعة عن التمثال المتقدمة.

الطائفة الثالثة: ما يكون ظاهرا في حرمة تصاوير ذوات الارواح و إن لم تكن مجسمة، و هو ما رآه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن مولانا الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن التصاوير و قال

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٥

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الارواح فان صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الانسان للدواعي الاخر غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الانسان من التصرف في الاجسام فيقع على شكل واحد

من مخلوقات الله تعالى، و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل انه لو عمت الكراهة لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالاخشاب.

من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ- الى ان قال- و نهى ان ينقش شىء من الحيوان على الخاتم «١». الطائفة الرابعة: ما يدل على حرمة تصاوير ذوات الارواح إذا كانت مجسمة و جواز تصاوير غيرها مطلقا كصحيح البقباق عن سيدنا الصادق عليه السلام فى قول الله عز و جل:

( يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل (فقال: و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه «٢») فإن ذكر الرجال و النساء فيه انما يكون من باب المثال، و يشهد له ذيله.

و صحيح زرارة عن الامام الباقر عليه السلام: لا بأس بتماثيل الشجر «٣».

و صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان «٤».

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٤) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٦

...

و ثانيا: انه على فرض عدم شيوعه و كونه نادرا بما ان السؤال انما يكون عن حكم

ذلك الفرد النادر، فلا وجه لجعل جوابه عاما، إذ لا يترتب محذور على تخصيصه بذلك المورد.

و ثالثا: ان التمثال المضاف إلى الشمس و القمر أريد منه النقش بتلك القرينة، و هذا لا يوجب إرادة النقش من التمثال المضاف الى الحيوان، فهذا الخبر لا دلالة له على حرمة تصوير ذى الروح إذا لم يكن مجسما.

و الاخبار المشتملة على نفخ الروح كخبر المناهى المتقدم و خبر سعيد عن مولانا الباقر عليه السلام: ان الذين يؤذون الله و رسوله هم المصورون يكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح «١» و نحوهما غيرهما.

و اختصاص هذه النصوص بذوات الارواح واضح، إذ الظاهر منها ان عدم القدرة على النفخ فى الصورة انما يكون لعجز النافخ، و عليه فلا بد و أن يكون المحل فى نفسه قابلا لذلك، فالشجر و الشمس و القمر و شبههما غير قابله للنفخ فى أنفسها.

و أما اختصاصها بالمجسمة فقد اختاره فى الجواهر: و علله بأن النصوص ظاهرة فى كون الصورة حيوانا لا ينقص منه شىء سوى الروح، و الظاهر ان مراده ان الظاهر منها حرمة تصوير ما لو نفخ فيه الروح لصار حيوانا متعارفا، و لا يكون المنفوخ فيه ناقصا عن مشابهة من المخلوقات بحسب الشكل و الجثة الا من حيث الروح فيؤمر بتتميمه بنفخ الروح فيه.

لا ما ذكره الاستاذ الاعظم من استحالة الامر بنفخ الروح فى النقوش الخالية عن الجسم، فإن الامر بالنفخ لا يكون الا فى محل قابل، و الصور المنقوشة فى الألواح غير قابله لذلك لاستحالة انقلاب العرض الى الجوهر، فعدم القدرة عليه ليس لعجز النافخ كما لا يخفى

على من راجع الجواهر.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٧

...

و على ما ذكرناه فلا يرد عليه شيء من الايرادين الذين ذكرهما المصنف قدس سره بعد  
أسطر بقوله: ان النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة محله بل بدونها كما في أمر الامام الاسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر  
في مجلس الخليفة، او بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ المتقدم.  
أما الاول: فلان الظاهر منها ان الامر بالنفخ انما هو لاجل إحياء نفس الصورة لا محلها، و أمر الامام عليه السلام الاسد المنقوش بأخذ  
الساحر انما كان معجزة منه عليه السلام التي حقيقتها فعل ما يكون خارجا عن نوايس الطبيعة، و على أي تقدير كفيته غير معلومة لنا.  
و أما الثاني: فلانه إن أريد إحياء الاجزاء اللطيفة بما لها من الهيئة المرسومة، فهو لا يصير شيئا من الحيوانات المتعارفة، إذ ليس شيء  
من الحيوانات ذا جسم رقيق مسطح، و إن أريد جمعها و جعلها في صورة صغيرة من أحد الحيوانات ثم نفخ الروح فيها فهو كما ترى.  
و الاستاذ دام ظله حيث تخيل ان أساس استدلال صاحب الجواهر هو انتقال العرض الى الجوهر سلم هذا الجواب و قال: انه لا يلزم  
ذلك بل يلزم انتقال الجوهر الى جوهر آخر، و قد عرفت مراده قدس سره و انه الحق في المقام، و إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ  
ثم النفخ فيه خلاف الظاهر.

فتحصل: اختصاص هذه النصوص بذوات الارواح إذا كانت مجسمة. هذه هي تمام نصوص الباب.

و أما مقتضى الجمع بينها، فمحصل القول فيه: ان الطائفة الثانية- مضافا الى ضعف سند جميعها- لا تنافي الطائفة الاولى لكونهما من  
قبيل المشبتهين، فلا وجه لدعوى تقييدها بها.

و كذلك الطائفة الثالثة: فإنها متضمنة لحرمة تصوير ذى الروح و لا تدل على عدم حرمة تصوير غيره كى توجب تقييد الطائفة الاولى.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٨

...

و أما الطائفة الرابعة: فالصاحح منها من حيث دلالتها على عدم تحريم تصوير غير  
ذى الروح- مجسمة كان او غيرها- فإنها و إن اختصت بالمجسمة الا انها تدل على جواز غيرها بالفحوى، تقييد إطلاق الطائفة الاولى و  
تخصصها بذوات الارواح، فالباقي تحتها تصوير ذوات الارواح مطلقا، و أما من حيث تضمنها تحريم تمثال ذى الروح المختص  
بالمجسمة فلا تنافي مع الطائفة المطلقة، فلا وجه لتقييدها بها.

و أما الاخبار المشتملة لنفخ الروح فهي على قسمين:

الاول: ما تضمن ان من مثل مثالا كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح كمرسل ابن أبي عمير.

الثاني: ما تضمن ان من صور صورة كلف ان ينفخ فيها الروح.

أما القسم الاول: فهو لا ينافي المطلقة كى يوجب تقييدها، و أما القسم الثاني: فهو من جهة ظهوره في ان الصورة المحرمة هي ما يؤمر  
بنفخ الروح فيها، يدل على اختصاص الحكم بالمجسمة، و مقتضى القاعدة تخصيص المطلقة به، الا ان الروايات التي تكون بهذا  
المضمون كلها ضعيفة السند.

فتحصل: ان الجمع بين النصوص يقتضى الالتزام بحرمة تصاوير ذوات الارواح- سواء كانت مجسمة أم غيرها- و جواز تصاوير غيرها. هذا بناء على اعتبار خبر محمد بن مسلم المطلق المتقدم، و أما بناء على ضعف سنده، فالظاهر اختصاص الحكم بالمجسمة من ذى الروح، لعدم الدليل على الحرمة سوى الصحاح المختصة بهذا المورد، كما انه على القول باعتباره و اختصاص الصورة بالمجسمة كما اختاره صاحب الجواهر و المحقق التقي، لا بد من البناء على اختصاص الحرمة بالمجسمة، بل يمكن القول بالاختصاص حتى بناء على اعتبار خبر محمد بن مسلم، و عدم اختصاص الصورة بالمجسمة، بناء على اعتبار ان يكون المنقوش صورة حيوان تام- كما يأتي-، إذ النقش غير المجسم دائما صورة لجانب من جوانب ذى الصورة و الصورة جزء منه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٧٩

و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجيء هذا و لكن العمدة فى اختصاص الحكم بذوات الارواح أصالة الاباحة (١) مضافا الى ما دل على الرخصة مثل صحيحة ابن مسلم السابقة و رواية التحف المتقدمة.

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى: (يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل (من قوله: و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها تماثيل الشجر و شبيهه، و الظاهر شمولها للمجسم و غيره فبها يقيد بعض ما مر من الاطلاق خلافا لظاهر جماعة حيث انهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسما لبعض الاطلاقات اللانزم تقيدها بما تقدم مثل قوله عليه السلام نهى عن تزويق البيوت و قوله عليه السلام من مثل مثلا- الى آخره، و بين من عبر بالتماثيل المجسمة بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك، فخص الحكم بالمجسم لان المتيقن من المقيدات للاطلاقات، و الظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال و الوجود النقوش لا غير (٢).

و مما ذكرناه ظهر ضعف كل ما استدل به على سائر الاقوال، بل القول المختار، فلا وجه لاطالة الكلام فى ذلك.

(١) و فيه انه لا وجه للرجوع اليها مع وجود الدليل، فالعمدة هى الاخبار المرخصة.

(٢) مقتضى هذا البرهان كون المستدل قائلا بالقول الخامس المتقدم، لاما ذكره المصنف قدس سره إذ مقتضى الاطلاقات حرمة التصاوير مطلقا، فإذا كان المقيد دالا على خروج نقش غير ذى الروح فقط يكون الباقي تحت المطلقات تصاوير ذوات الارواح مطلقا و المجسمة من غيرها، و على ذلك فينحصر الجواب عنه بما ذكره المصنف قدس سره أخيرا بقوله: و بالجملة: التمثال فى الاطلاقات المانعة الخ.

و أما جوابه الاول، و هو لزوم الحمل على الكراهة، فغاية ما يمكن ان يقال فى توجيهه أحد أمرين:

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٠

و فيه ان هذا الظهور لو اعتبر لسقط الاطلاقات عن نهوضها لاثبات حرمة المجسم فتعين حملها على الكراهة (١) دون التخصيص بالمجسمة، و بالجملة التمثال فى الاطلاقات المانعة مثل قوله: من مثل مثلا، ان كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم كان كذلك فى الادلة المرخصة لما عدا الحيوان كرواية تحف العقول و صحيحة ابن مسلم، و ما فى تفسير الآية فدعوى ظهور الاطلاقات المانعة فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزة بالنقوش تحكم (٢).

(١) الاول: ان الاطلاقات كالمقيدات مختصة بالنقوش و حيث ان نقش غير الحيوان دلت المقيدات على جوازه، و نقش الحيوان هو القائل بجوازه فيتعين حمل النهى فى الاطلاقات على الكراهة.

(٢) الثانى: ان مورد المقيدات كالمطلقات النقوش مطلقا.

و لكن شيئا منهما لا يتم.

أما الاول فلما عرفت من عدم ثبوت كونه قائلا بجواز نقش الحيوان.  
و أما الثاني فلانه يصرح بان المقيدات مختصة بغير الحيوان فراجع كلامه.

### جواز التصوير المتعارف في هذا الزمان

بقي في المقام فروع مهمة لا بد من التعرض لها في المقام.

الاول: لا ريب في انه لا فرق في حرمة التصوير بين كونه باليد او الطبع او النسخ او غير ذلك، فان المحرم إيجاد الصورة الصادق على جميع ذلك.

انما الكلام في التصوير، المتعارف في هذا الزمان.

لا اشكال فيه بناء على اختصاص الحرمة بالمجسمه كما لعله الاظهر على ما عرفت،  
و أما بناء على شمول الحرمة لغيرها، فقد يقال كما عن الاستاذ الاعظم بجوازه.

و محصل ما ذكره في وجه ذلك وجوه ثلاثة:

الاول: انه ليس إيجادا للصورة المحرمة، فإن الانسان إذا وقف في مقابل الماكنة العكاسه يقع ظله على الماكنة، و ثبت فيها لاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج 1، ص: 281

...

الثاني: ان لازم القول بحرمة ذلك القول بحرمة النظر الى المرأة، إذ لا فرق في حرمة

التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة او مدة مديدة.

الثالث: انه قد اشتهر انطباع صور الاشياء في شجرة الجوز في بعض الاحيان، فهل يحتمل ان يتفوه أحد بحرمة الوقوف ص مقابلها في ذلك الحين، و أي فرق بينه و بين أخذ العكس.

و في الجميع نظر:

أما الاول فلان في أخذ الصورة أمرين:

الاول ما ذكره دام ظله من وقوع الظل على الماكنة و إثباته فيها بالدواء.

الثاني: أخذ العكس من ذلك الظل المحفوظ هناك.

و الاول لا يصدق عليه الصورة، و انما هو عكس الصورة و لهذا لا يحرم لا لما ذكره،

و أما الثاني فهو صورة حقيقة و يصدق على فعله انه إيجاد للصورة.

و أما الثاني: فلانه يمكن أن يقال: إن الابصار ليس بالانطباع، بل إنما هو بخروج الشعاع، فيكون المبصر بالفتح، الانسان نفسه، لا صورته.

و أما الثالث: فلانه على القول بحرمة التصوير- و إن لم تكن مجسمة- لا مانع من الالتزام بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت اختيارا بقصد تحقق الصورة، و إن أبيت الا عن عدم حرمة فليكن ذلك دليلا على ضعف المبني.

فتحصل: انه على القول بحرمة التصوير مطلقا يحرم أخذ الصورة، أي العمل الثاني الذي يعمله المصور، و عليه، فلا يحرم على الانسان التمكين من أخذ صورته حتى على القول بحرمة التصوير مطلقا، إذ ما يتحقق بالوقوف في مقابل الماكنة العكاسه و يبقى بواسطة الدواء انما هو العكس لا- الصورة، و ما يؤخذ من ذلك العكس بالعمل الثاني غير مربوط به فلا وجه للقول بتحقيق الصورة بفعلها

معها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٢

...

فان قيل ان الوقوف في مقابل الماكئة يكون اعانته على الاثم، إذ لو لا ذلك لما تمكن المصور من أخذ الصورة.

أجبنا عنه: بما مر ان الاعانة على الاثم في غير الموارد الخاصة التي ليس المقام منها لا دليل على حرمتها، مع ان صدقها على فعل ما يكون من قبيل ايجاد الموضوع محل تأمل و منع.

### تصوير الملك و الجن

الفرع الثاني: قال في الجواهر: و الظاهر الحاق تصوير الملك و الجن بذلك، و تبعه السيد و الاستاذ الاعظم و عن ظاهر المحقق الاردبيلي: العدم.

و قد استدلل للاول بوجوه:

الاول: صحيح محمد بن مسلم المتقدم: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان «١»

بدعوى ان المراد من الحيوان المعنى اللغوي أى ما هو المصطلح عند أهل المعقول، و هو الجسم الحساس المتحرك بالارادة، و من البديهي ان هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح من أى عالم كانت.

وفيه: ان الحيوان و إن كان بحسب اللغة و فى اصطلاح أهل المعقول معناه ما ذكر الـ أن له مفهوما عرفيا، و هو بذلك المعنى لا يصدق على الملك و الجن و الشيطان.

و دعوى ان الموضوع فى الصحيح هو بما له من المعنى اللغوي.

مندفعة بأن الالفاظ التي تضمنها الصحيح كغيره من الأدلة المتكفلة لبيان الاحكام تنصرف الى مفاهيمها، العرفية بحسب ما ارتكز فى أذهان أهل المحاورات، و لهذا بنوا على انه عند تعارض العرف و اللغة فى مفهوم اللفظ يحمل اللفظ على المفهوم العرفي، سواء كان اخص من المفهوم اللغوي أو أعم منه.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٣

...

و ما ذكره الاستاذ الاعظم من أنه لو كان المراد منه مفهومه العرفي، لزم القول

بانصرافه عن الانسان أيضا، و لذا بنينا على انصراف ما دل على عدم جواز الصلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه عنه، مع انه لم يقل أحد هنا بالانصراف.

غريب، إذ الانصراف لو تم لازمه عدم شمول الصحيح للانسان، و كون مقتضى مفهومه جواز تصويره، الـ انه انما لا- يبنى عليه للتصريح بعدم جواز تصويره فى صحيح البقباق.

الثاني: ما فى خبر تحف العقول و صنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني «١» لصدق الروحاني عليهم.

وفيه: ان خبر تحف العقول لا يصح الاعتماد عليه لضعف سنده و اضطراب متنه كما تقدم في أول الكتاب. و أورد على الاستدلال به السيد قدس سره في حاشيته بأن مفهوم الخبر يعارض مع منطوق الصحيح المتقدم تعارض العامين من وجه في الملك و الجن: فإن مقتضى منطوق الصحيح جواز تصويرهما، و مقتضى مفهوم الخبر عدم الجواز، و حيث انه لا مرجح لاحدهما من حيث الدلالة، فلا بد من الرجوع الى مرجحات السند، و بما ان الصحيح أقوى من حيث السند فلا بد من ترجيحه. و فيه: ان العامين من وجه إذا كانت دلالة كل منهما على حكم المجمع بالعموم يرجع الى المرجح السندى و ان كانت دلالة كل منهما بالاطلاق يتساقط «٢» الاطلاقان كما حققناه في مبحث التعادل و التراجع في الجزء الثاني من حاشيتنا على الكفاية فتأمل. و عليه ففي المقام بما ان دلالة كل منهما في المورد بالاطلاق يتساقطان فيرجع الى

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

(٢) الاظهر هو الرجوع الى مرجحات السند في العامين من وجه مطلقا- منه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٤

...

اطلاق خبر محمد بن مسلم الدال على حرمة التصوير مطلقا على فرض الاعتماد عليه، و الا فإلى أصالة البراءة، فالعمدة في الجواب ضعف الخبر سنداً.

الثالث: ما ذكره الاستاذ الاعظم أيضا و هو صحيح البقباق المتقدم، بدعوى ان الظاهر من قوله عليه السلام فيه و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه هو المقابلة بين ذى الروح و غيره من حيث جواز التصوير و عدمه، و ذكر الامور المذكورة فيه انما هو من باب المثال.

وفيه: انه لا ريب في ظهوره في ان الامور المذكورة فيه انما هو من باب المثال، الا انه هل المراد من العقدين السلبي و الايجابي حرمة تصوير ذى الروح مطلقا و جواز تصوير غيره، أم المراد بهما حرمة تصوير ذى الروح من عالم العناصر، و جواز تصوير غيره، فليس الصحيح ظاهرا في شيء منهما، و القدر المتيقن هو الثاني فيرجع في ذى الروح من عالم آخر الى البراءة.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة تصوير الملك و الجن و الشيطان، بل مقتضى مفهوم صحيح محمد بن مسلم جوازه، و يضاف الى ذلك ان تصوير الملك و الجن و الشيطان تصوير للصورة الوهمية، و شمول دليل الحرمة لمثل ذلك محل تأمل و نظر. لا يقال: ان لازم ذلك عدم حرمة تصوير صورة حيوان لا مماثل له.

فإنه يقال: ان موضوع الحكم ليس هو صورة موجود خارجي بحيث لا بد و ان تنطبق الصورة على موجود خارجي، بل الموضوع هو ما يقال عرفا انه صورة للحيوان و لو لم يكن لشخصه تحقق خارجي، و أما تصوير الملك او الجن او الشيطان فيما ان صورته غير معلومة عند العرف فلا يقال للصورة انها صورة أحدهم الا بعد البناء على انه بهذه الصورة، فتدبر فانه دقيق.

نعم يمكن ان يقال بحرمة تصوير الجن و الملك بالنحو المتعارف في تصويرهما بشكل واحد من الحيوانات، بناء على حرمة تصويرا لحيوان و إن لم يقصد كونه حيوانا، مع فرض

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٥

ثم انه لو عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم، فالظاهر ان المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر على وجه يميل النفس الى مشاهدتها المجردة عن المادة او معها (١) فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الابنية و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن كانت في هيئة حسنة معجبة خارج، و كذا مثل تمثال القصبات و الاخشاب و الجبال و الشطوط مما خلقه

الله لا على هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس الى مشاهدتها و لو بالصور الحاكية لها لعدم شمول الادلة لذلك

### الاعجاب ليس شرطاً للحرمة

العلم بكونه صورة له، و سيأتي الكلام في المبني فانتظر.

(1) هذا هو الفرع الثالث و هو متضمن لبيان أمرين:

الاول: انه لو عمنا الحكم لغير الحيوان يعتبر في الحرمة تصوير ما يكون مخلوقاً لله تعالى و لو بمعدات من العباد من زراعة و نحوها، فلا يحرم تصوير ما هو من مصنوعات البشر كالابنية و السيف و الرمح و شبهها، و الوجه في اعتبار ذلك انصراف الادلة عنه، إذ لو كان ايجاد ذى الصورة جائزاً فإيجاد صورته اولى بالجواز، و يؤيده ما ذكره المصنف قدس سره من ان الظاهر ان حكمه حرمة التصوير هي حرمة التشبه بالخلق.

الثاني: انه يعتبر في الحرمة ان يكون ذو الصورة على هيئة خاصة معجبة للناظر،

بحيث تميل النفس الى مشاهدة صورته، و لعل الوجه في اعتباره ذلك ان المطلوب الغالب الوقوع من التصويرات و النقوش هو ما كان كذلك، فتكون الادلة منصرفه الى ما يكون بتلك الهيئة، أو ما ذكره آنفاً من ان الظاهر ان حكمه الحرمة هي حرمة التشبه بالخالق في إبداع ما يكون على شكل مطبوع يعجز البشر عن نقشه على ما هو عليه فضلاً عن اختراعه.

و لكن الانصاف انه لا يصح الاعتماد على شيء منهما في الحكم الشرعي.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج 1، ص: 286

...

أما الاول: فلان الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود لا يصلح أن يكون مقيداً لإطلاقات.

و أما الثاني: فلان كون الحكمه ما ذكره قدس سره غير ثابت من الادلة الشرعية، و على فرض ثبوته لا تكون الحكمه مقيدة للإطلاق، و ليست كالعلة كما هو واضح، و الانصراف الناشئ عنها أيضاً لا يصلح للتقييد، فالأظهر عدم اعتبار الاعجاب في الحرمة. و أورد على المصنف قدس سره بإيرادين آخرين:

الاول: ما ذكره المحققان اليزدي و الشيرازي و هو: انه لو خصصنا الحكم بالحيوان أيضاً لا بد من الاقتصار على ما كان كذلك، فلا وجه لاعتباره بناء على التعميم خاصة.

وفيه: ان المصنف قدس سره يدعى ان الحيوانات بأجمعها واجدة لهذه الهيئة، و لذا جعل الحكمه التي ذكرناها مؤيدة لاختصاص الحكم بالحيوان لاشتماله بأعضائه على الاشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه.

الثاني: ما ذكره المحقق الايرواني قدس سره و ارتضاه الاستاذ الاعظم، و هو:

ان الاعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة انما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش، و لو كانت صورة نمل او دود، و لذا لا يحصل ذلك الاعجاب من مشاهدة ذى الصورة.

وفيه: ان ذا الصورة إذا كان على هيئة معجبة أى هيئة يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه او يعسر عليه ذلك لا محالة تكون الصورة كذلك، و يكون ايجادها كاشفاً عن مهارة النقاش، و الا فلا يكون كذلك و لا يكشف عن مهارته كما لا يخفى، و عدم حصول الاعجاب من مشاهدة ذى الصورة انما يكون فيما كثر وجوده لا مطلقاً، و ذلك يكون في الصورة أيضاً فالصحيح ما ذكرناه



فراجع.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٧

هذا كله مع قصد الحكاية و التمثيل. فلو دعت الحاجة الى عمل شىء يكون شبيها بشىء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً (١) و منه يظهر النظر فيما تقدم عن كاشف اللثام.

### لا يعتبر قصد الحكاية فى الحرمة

(١) هذا هو الفرع الرابع: ذكره المصنف قدس سره بقوله: هذا كله مع قصد الحكاية و التمثيل ... الخ.

و قد قيل فى بيان مراده وجوه:

الاول: ان مراده تخصيص الحرمة بما إذا كان المقصود هو التشبه و التصوير، و عدمها إذا كان الداعى الى التصوير هو الاكتساب بأن يجرى الناس و ينظروا اليه فيأخذ منهم على النظر اليها شيئاً.

وفيه: ان ثبوت الحرمة من الأدلة للصورة المفروضة كالبديهي، فلا يمكن ان ينسب اليه عدمه، مع انه خلاف الظاهر.

الثاني: ان مراده صورة عدم العلم و اتفاق ذلك.

وفيه: ان عدم الحرمة فى هذا الفرض واضح لا يحتاج الى بيان، إذ لا ريب فى اعتبار القصد فى اتصاف الفعل بالحرمة، فلو شرب الخمر باعتقاد انه ماء لا شىء عليه، مع انه خلاف ظاهر قوله: و لو دعت الحاجة الى عمل ... الخ كما لا يخفى.

الثالث: ان مراده الجواز فى حال الحاجة و الضرورة، و هو كما ترى خلاف ظاهر كلامه.

الرابع: ما ذكره الاستاذ الأعظم و هو: ان ايجاد ما هو شبيه بشىء يكون على نحوين:

أحدهما ما لو كان المقصود حكاية ذى الصورة، الثانى: ما يكون الغرض صنع شىء آخر، و يحصل التشابه بالمصادفة من غير قصد الحكاية.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٨

...

الظاهر ان مراده ذلك، انما الكلام فى وجه التفصيل، و قد ذكر له وجهان:

الاول: ما ذكره الاستاذ الأعظم و هو: ان المذكور فى الروايات النهى عن التصوير و التمثيل، و لا يصدق ذلك مع عدم قصد الحكاية، و هذا نظير اعتبار قصد الحكاية فى صحة استعمال اللفظ فى المعنى، و بدون ذلك ليس هناك استعمال، و أوضح ذلك بالمثل

بالبطائر المصنوعة فى زماننا، فإنها شبيهة بالطيور، و ادعى انه لا يتوهم أحد حتى الصبيان ان صانع الطائرة يصور صورة الطير.

وفيه: ان التصوير ليس من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى، كى لا يصدق فى صورة العلم بكون ما يوجد صورة لشىء آخر و يتوقف على قصد حكاية ذى الصورة، و ذلك لانه فى الاستعمال الذى هو فعليه الوضع الذى حقيقته - على ما حققناه فى الجزء الاول من

زبدة الاصول - التعهد بذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى، عدم صدقه مع عدم قصد تفهيم المعنى واضح، و أما فى المقام فلم يدل دليل على اعتبار قصد الحكاية فى التصوير و ما ادعاه من عدم توهم أحد ان صانع الطائرة يصور الطير فى زماننا هذا واضح، و سره

صيرورة هذه الصورة بعد صنع الطائرة مشتركة بين الحيوان و غيره. و سيأتى زيادة توضيح لذلك.

الثانى: ما ذكره السيد فى الحاشية و هو: ان الصورة حينئذ مشتركة بين الحيوان و غيره، فيكون تمييزه بالقصد.

وفيه: ان ذلك يتم فى بعض الموارد و لا يتم فى جميع موارد عدم قصد الحكاية.

توضيح ذلك: ان صنع شيء شبيه بالحيوان مع عدم قصد الحكاية يتصور على قسمين: الاول: اختراع شيء للمصلحة العامة شبيه بالحيوان من أول تحققه كصنع الطائرة.

الثاني: صنع شيء متحقق في الخارج بأشكال آخر غير الحيوان كالكوز شبيها بالحيوان لا بقصد الحكاية بل لتسهيل شرب الماء منه مثلا، ففي القسم الاول يتم ما ذكره لان الصورة حينئذ تعد عرفا مشتركة بين الحيوان وغيره ولا يتم في الثاني لان منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٨٩

ثم ان المرجع في الصورة الى العرف فلا- يقدر في الحرمة نقص بعض الاعضاء (١) و ليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها او كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص و لو صور بعض أجزاء الحيوان، ففي حرمة نظر بل منع (٢) و عليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه الى وسطه فإن قدر الباقي موجودا بأن فرضه انسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم، و إن قصد النصف لا غير لم يحرم الا مع صدق الحيوان على هذا النصف، و لو بدا له في اتمامه حرم الاتمام لصدق التصوير باكمال الصورة لانه ايجاد لها، و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما حتى لو بدا له في اتمامه، و هل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير أو لا يحرم الا من حيث التجري وجهان: من انه لم يقع الا بعض مقدمات الحرام بقصد

هذا الشكل ليس صورة الكوزيل هو صورة الحيوان خاصة، و بما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا.  
الثالث: الحكمة التي ذكرها المصنف قدس سره فإنه مع عدم قصد الحكاية لا يكون تشبها بالخالق.  
وفيه: ما عرفت من عدم صحة جعل الحكمة لا سيما المستنبطة منها مناطا للحكم نفيًا و اثباتًا.

### يعتبر الصدق العرفي في حرمة التصوير

(١) هذا هو الفرع الخامس: ذكره المصنف قدس سره بقوله: ثم ان المرجع في الصورة الى العرف... الخ .  
و ظاهر ذلك المفروغية عن اختصاص الحكم بصورة حيوان تام، و عدم حرمة تصوير بعض اعضائه، بل ذلك صريح قوله فيما بعد ذلك.

(٢) و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظر، بل منع.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٠

...

و الاظهر تمامية ما ذكره، لان الادلة متضمنة لحرمة تصوير الحيوان و الانسان، و هما ليسا من الالفاظ الصادقة على الكل و أجزاءه، بل يصدقان على الكل خاصة، و عليه فتصوير بعض أعضاء الحيوان لا دليل على حرمة لعدم صدق تصوير الحيوان عليه.

و بذلك ظهر فساد قول المحقق الايرواني قدس سره: ان من المحتمل قريبا حرمة كل جزء جزء او حرمة ما يعم الجزء و الكل، لما عرفت من عدم الوجه لذلك.

ثم ان ما ذكره من ان المدار على الصدق العرفي متين، فلا يقدر نقص بعض الاعضاء الذي لا يضر نقضه بالصدق العرفي و يحمل على المنقوش صورة الحيوان بالحمل الشائع لشمول الادلة له.

و قد يستدل لعدم الحرمة في الفرض بالنصوص الدالة على رجحان تغيير الصورة بقلع عينها او كسر رأسها، بدعوى ان تلك النصوص تدل على ان نقص بعض الاعضاء و لو كان هو العين يكفي في عدم الحكم.

وفيه: أولاً: انه حكم متعلق بمقام آخر، أى كراهة الصلاة و الصورة فى مقابل المصلى، أو نحو ذلك، ولا ربط له بالمقام.  
و ثانياً: انه حكم غير لزومى فلا وجه للتعدى عنه الى المقام.

فإن قيل ان تلك النصوص تدل على جواز إبقاء الصورة الناقصة، و بالملازمة تدل على عدم حرمة الایجاد.  
اجبنا عنه: انه لا ملازمة بين جواز الابقاء و عدم حرمة الایجاد.

و يترتب على ما اخترناه تبعاً له قدس سره انه لو صور نصف الانسان من رأسه الى وسطه، فان قدر الباقي موجوداً كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه او ملتفاً بالرداء او مغطىً باللحاف و رأسه ظاهر فهو حرام، و الا فإن لم يصدق على النصف انه منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٩١

تحقيقه، و من ان معنى حرمة الفعل عرفاً ليس الا حرمة الاشتغال به عمداً (١) فلا يراعى الحرمة بإتمام العمل، و الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على اتمامه و بين الحرام هو قضاء العرف فتأمل.

انسان، فلا يكون حراماً و إن صدق حرم.

و ما ذكره المحقق الايروانى قدس سره: من ان صدق حيوان تام على النصف غير معقول، و صدق حيوان ناقص لا يجدى، غير تام لما حققناه فى الجزء الاول من زبدة الاصول فى مبحث الصحيح و الاعم من انه فى الالفاظ الموضوعه للمركبات ربما يكون الموضوع له عدة أجزاء فصاعداً، بمعنى ان بعض الاجزاء على فرض وجوده داخل فى المسمى و عدمه لا يضر بالصدق كما فى لفظ الدار، فإنه موضوع لحيطان و ساحة و غرفة، فلو زيد على ذلك شىء من سرداب و نحوه يدخل فى المسمى، و عدمه لا يضر بالصدق، و من هذا القبيل الاعلام الشخصية و أسماء الاجناس كالحيوان و الانسان، فإن زياداً مثلاً يصدق على الموجود الخارجى، فلو قطعت رجله و يده و نحوهما لا يكون ذلك مضراً بالصدق،

كذلك لفظ الانسان و الحيوان، و على ذلك فيمكن صدق صورة الحيوان على تصوير نصفه كما لو صور من رأسه الى آخر بطنه، و على ذلك فإن صدق فهو حرام و الا فلا وجه للحرمة.

و على الفرض الثانى لو بدى له الاتمام حرم ذلك، لانه تصوير محرم، و لو اشتغل بتصوير حيوان و قبل اتمامه انصرف عن ذلك لم يفعل محرماً، إلا بعنوان التجرى إذ ما فعله ليس تصويراً كى يكون حراماً.

(١) و ما ذكره المصنف قدس سره بقوله: من ان معنى حرمة الفعل عرفاً ليس الا حرمة الاشتغال به عمداً، لو تم لا يقتضى ما رتب عليه من انه لا يراعى الحرمة بإتمام العمل، إذ لو سلمنا ان المحرم هو نفس الفعل لا الهيئة الاجتماعية الا انه لا ينبغي التأمل فى ان المحرم هو نفس نقش الاجزاء بشرط الانضمام و ما يصدق الصورة عليه، و الا فلا يكون حراماً، ففى الفرض بما انه لا يصدق صورة الحيوان على ما نقش فلا وجه للحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٢٩٢

...

### لو اشترك اثنان فى عمل صورة

الفرع السادس: لو اشترك اثنان فى عمل صورة فإن نقش أحدهما جملةً من الاجزاء و لم يصدق صورة الحيوان على ما نقش و تممه آخر، فهل يكون المحرم هو فعل الثانى أم فعل كل منهما، أم انه لم يفعل واحد منهما حراماً؟ وجوه بل أقوال.  
أقواها الاول، إذ المحرم هو إيجاد الصورة و هو انما يكون بفعل الثانى فهو الفاعل للحرام.

و استدلال المحقق الايرواني قدس سره للثاني: بأنه بناء على كون المحرم هو الاتيان بالهيئة الاجتماعية، أى ايجاد الصورة، يمكن ان يقال بأن كلا منهما فاعل للحرام، اذ الهيئة تحصل بفعل الجميع، فلولا نقش السابق للاجزاء السابقة لم تحصل الهيئة بفعل اللاحق. وفيه: ان ايجاد الصورة و تحصيل الهيئة انما يكون بفعل الثاني، و نقش السابق للاجزاء السابقة انما يكون ايجادا للمقدمة، فلو حرم لا بد و ان يكون من جهة الاعانة على الاثم، و قد عرفت انه لا دليل على حرمتها.

و استدلال للثالث: بأن المحرم هو فعل التصوير، أى نقش مجموع الاجزاء نفسها، و عليه فلم يفعل واحد منهما حراما، لان كلا منهما نقش بعض الاجزاء لا جميعها.

وفيه: ان ذلك و ان احتمله المصنف قدس سره الا انه خلاف الظاهر من الادلة، بل الظاهر منها هو حرمة ايجاد الصورة. و لو قارن نقشهما الاجزاء و تحصيل الهيئة بفعلهما فقد يقال بعدم حرمة فعلهما، لان كلا منهما نقش بعض الاجزاء لا جميعها. و يرد عليه ما عرفت آنفا.

و اختار السيد فى الحاشية ان كلا- منهما فعل حراما، و استدلال له: بأن فاعل ايجاد الصورة فى الرض هو مجموع الاثنين، و هما فاعل واحد و مصور واحد، فتحرم عليهما الصورة و عليه فإن كان المحرم هو نفس الفعل المركب فكل جزء صادر من أحدهما محكوم بالحرمة الضمنية، و على الوجه الآخر، يكون كل جزء حراما مقدما.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٣

بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه (١) فالمحكى عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي قدس سره ان المستفاد من الاخبار الصحيحة و أقوال الاصحاب عدم حرمة إبقاء الصور (٢) انتهى و قرره الحاكي على هذه الاستفادة.

وفيه: ان ظاهر الادلة حرمة ايجاد الصورة، و كل واحد منهما لم يوجد الصورة بل أوجد بعضها، و المجموع ليس مكلفا واحدا كى يصح توجه التكليف اليه.

فالاولى ان يستدل له بأن المستفاد من الادلة كون الاثم هو ايجاد الصورة فى الخارج بلا نظر الى اشخاص الفاعلين و أفرادهم، و عليه فتدل على حرمة فعل كل منهما الآية الشريفة) و لا تعاونوا على الاثم و العدوان (فإن فعلهما تعاون على الاثم.

### حكم اقتناء الصور المحرمة

(١) فى المتن بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه.

و تنقيح القول فى المقام يقتضى البحث فى مواضع.

الاول: وجوب محو الصورة و اعدامها و عدمه.

الثانى: جواز اقتناء الصور المحرمة و التزيين و اللعب بها.

الثالث: جواز ايقاع المعاملات عليها.

(٢) أما الموضع الاول: فالذى يظهر من كلام المحقق الاردبيلي قدس سره الذى ذكره المصنف هو عدم وجوب المحو، و ليس كلامه فى الاقتناء، و لا ملازمة بين عدم وجوب المحو و جواز الاقتناء الذى هو نوع انتفاع بها كما لا يخفى، و قد نسب فى الجواهر اليه القول بحرمة الإبقاء.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٤

و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة: المحقق الثانى فى جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أواني التقدين، و صرح فى حاشية الارشاد بجواز النظر اليها لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل و

ابتاعها، ففي المقنعة بعد ان ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صنعائها و بيعها، قال: و عمل الاصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام و بيعه و ابتياعه حرام، انتهى.

و في النهاية و عمل الاصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجارة فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور انتهى، و نحوها ظاهر السرائر.

و يمكن ان يستدل للحرمة مضافا الى ان الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية و وجود المعمول ابتداء او استدامة (١).

و كيف كان: فقد استدل لوجوب المحو و حرمة الابقاء بوجهين:

(١) هذا أول الوجهين و حاصله ان الظاهر من تحريم عمل شيء مبغوضية و وجود المعمول ابتداء و استدامة، فما دل على حرمة عمل الصور يدل على وجوب محوها بعد وجودها.

و أوجب عنه كما في المكاسب و سيمر عليك: بأن الممنوع هو ايجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه.

و أورد عليه: بأن الايجاد عين الوجود، و التغاير بينهما انما يكون بالاعتبار، حيث انه بالنسبة الى الفاعل يكون ايجادا، و بالنسبة الى القابل يكون وجودا، و عليه فحرمة الايجاد عين مبغوضية الوجود و حرمة.

و فيه: أولا: ان الوجود المستمر في عمود الزمان ينحل باعتبار كونه في الآن الاول و في الآتات اللاحقة الى الحدوث و البقاء، و حرمة الايجاد و ان استلزم بالبرهان المزبور

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٥

...

حرمة الوجود في الآن الاول الذي هو عين الايجاد، بل من جهة اتحادهما يكون التعبير

بالملازمة مسامحة بل هما شيء واحد، الا ان الكلام انما هو في الوجود في الآتات اللاحقة الذي يعبر عنه بالبقاء، و ليس هو عين الايجاد، و معلوم ان حرمة الحدوث لا تلازم حرمة البقاء لا حكما و لا موضوعا، فما دل على حرمة الايجاد لا يدل على حرمة الابقاء الا اذا قامت قرينة على ان الوجه في النهي مبغوضية الاثر و الوجود المستمر في عمود الزمان كما في النهي عن بيع العبد المسلم بالكافر، فإن الظاهر - كما ستعرف في محله - ان الوجه في النهي مبغوضية تسلط الكافر على المسلم، و كما في النهي عن تنجيس المسجد الذي استفادوا منه و وجوب إزالة النجاسة عنه.

لا يقال: ان مقتضى الحكمة التي ذكرها المصنف قدس سره - و هي التشبه بالخالق - تلازم

حرمة الايجاد لحرمة الابقاء في المقام، فإنها ما دامت موجودة يكون التشبه متحققا.

فإنه يرد بأنه لم يثبت من الدليل كون الحكمة ذلك كما تقدم على انه لا وجه للتعدى من جهة الحكمة لعدم كونها من قبيل العلة.

و ثانيا: انه لو سلم تلازم حرمة الايجاد لحرمة الوجود او اتحادهما، فغاية ما يقتضيه هذا البرهان حرمة الابقاء بالنسبة الى الموجد فقط، و الكلام انما هو في وجوب اتلافه على كل أحد، و ذلك بناء على كون دعوى حرمة الابقاء مبنية على اتحاد الايجاد و الوجود واضح، و أما بناء على كون دعوى حرمة الابقاء مبنية على اتحاد الايجاد و حرمة الوجود من الحكمة فلان مقتضاها حرمة ممن يكون ذلك تشبها له بالخالق و ليس هو الا الموجد.

و بالجملة: لا ملازمة بين حرمة عمل شيء و بين حرمة ابقائه، بل قد يجب الثاني مع حرمة العمل كما لو تولد أحد من الزنا فإن ايجاد حرام و ابقائه واجب، بمعنى انه يجب حفظه من التلف.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٦

...

الثاني: خبر السكوني عن الامام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة فقال: لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته «١». وفيه: أولا: انه ضعيف السند فتأمل. وثانيا: انه غير متضمن لقضية حقيقية بل وارد في واقعة خارجية شخصية، ولا نعلم ان الصور التي أمر صلى الله عليه وآله بمحوها بأى كيفية كانت فلعلها كانت أصناما. وأما ما ذكره المصنف قدس سره كما سيأتي من ان سياقه ظاهر في الكراهة من جهة عموم الامر بقتل الكلاب و تسوية القبور. فغير صحيح، اذ الامر انما هو بقتل كلاب المدينة لا مطلق الكلاب، و لعلها كانت موزيات. كما ان الامر بتسوية القبور انما هو في موضوع شخصي و لعله كانت القبور مسنمات. فتحصل: ان الاظهر عدم وجوب محو الصورة. وأما الموضوع الثاني: فالمعروف بين قدماء أصحابنا حرمة اقتنائها و التزيين بها، و لعل المشهور بين متأخري المتأخرين الجواز. و استدلل للاول بوجوه:

الاول: الملازمة بين حرمة عمل شيء، و بين حرمة اقتنائه، و التصرف فيه، و التزيين به.

وفيه: ما عرفت آنفا.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٧

بما تقدم في صحيحة ابن مسلم (١) من قوله لا- بأس ما لم يكن حيوانا بناء على ان الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى و هو الاقتناء. (٢) و أما نفس اليجاد فهو عمل مختص بالنقاش، أ لا ترى انه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة او عن العصير فأجاب بالاباحة انصرف الذهن الى شربهما دون صنعتهما، بل ما نحن فيه اولى بالانصراف لان صنع العصور و الخمر يقع من كل أحد بخلاف صنع التماثيل.

(١) هذا هو الوجه الثاني و هو صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال عليه السلام: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان «١».

(٢) و تقريب الاستدلال به ليس ما ذكره المصنف قدس سره من ان الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها و هو الاقتناء: فإنه يرد عليه ما ذكره قدس سره من ان عمل الصور مما هور مركز في الاذهان، حتى ان السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، بل من جهة ان الظاهر كون المقدر هو الفعل المتعلق بالتماثيل بعد وجودها كالاقتناء و التزيين و نحوهما، لاما هو علة لوجودها، أو ان حذف المتعلق يفيد العموم، فالمقدر أعم من العمل و الاقتناء و نحوهما. و أجاب عنه المحقق الايرواني بأن ثبوت البأس أعم من الحرمة.

وفيه: ما عرفت من ظهوره في إرادة الحرمة، فهذا الصحيح أيضا يدل على حرمة الاقتناء.

الثالث: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل قال: يا محمد إن ربك يقرؤك السلام و ينهى عن تزويق البيوت، قال ابو بصير: فقلت: و ما تزويق البيوت؟ فقال عليه السلام: تصاوير التماثيل (٢).

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٨

و بما تقدم من الحصر في قوله عليه السلام في رواية تحف العقول (١) انما حرم الله الصناعة التي يجي منه الفساد محضا و لا يكون منه، و فيه شيء من وجوه الصلاح فان ظاهره ان كل ما يحرم صنعته. و منها التصاوير يجي منه الفساد محضا فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة.

فإن جوابه بقريته وقوعه تفسيرا لتزويق البيوت الذي هو بمعنى تزيينها يكون ظاهرا في إرادة الاقتناء و تزيين البيوت بها.

(١) هذا هو الوجه الرابع الذي ذكر لحرمة الاقتناء و هو الحصر في خبر تحف العقول، و حاصله ان مقتضى الحصر الاستفادة منه انه لا يحرم من الصنائع الا ما يجي منه الفساد محضا، و حيث ان عمل الصورة من الصنائع المحرمة فهو يدل على انما مما يجي منه الفساد محضا، و كل ما يجي منه الفساد محضا يحرم جمع التقلبات فيه، و منها الاقتناء كما دل على ذلك قوله عليه السلام فيه: و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها و قوله عليه السلام فيه أيضا: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه- الى ان قال- فهو حرام بيعه و شرائه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلب فيه «١».

و فيه: أولا: ان الخبر ضعيف السند لا يستند اليه في الاحكام الشرعية كما تقدم في أول الكتاب.

و ثانيا: انه يدل على حرمة التقلب في ما حرم و هو في المقام صنعة التصاوير لا وجودها، فلا يدل على حرمة التقلب فيه، و الاقتناء تقلب فيه لا فيها.

و ثالثا: ما ذكره المصنف كما سيأتي و حاصل ما ذكره: ان حصر الصناعة المحرمة فيما يجي منه الفساد محضا بقريته الجملة السابقة الواردة في تقسيم الصناعات انما يكون بالنسبة الى حرمة الصنائع الآتية من قبل حرمة المصنوع و عدم وجود المنفعة المحللة له، فيدل على

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٩٩

و بالنبوي لا- تدع صورة الا- محوتها و لا كلبا الا قتلته (١) بناء على إرادة الكلب الهراش المودى الذي يحرم اقتناؤه، و ما عن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: سألت عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها؟ قال: لا (٢) و بما ورد في إنكار ان المعمول لسليمان) على نبينا و آله و عليه السلام (هي تماثيل الرجال و النساء (٣) الانكار انما يرجع الى مشية سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآية دون أصل العمل، فدل على كون مشية وجود التماثيل من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوة.

انه انما تحرم الصناعة التي ليس لمصنوعها منفعة محللة و لا يحرم ما لمصنوعه جهة صلاح، و أما حرمة الصناعة الآتية من قبل نفس الصنع فهي ليس مشمولة لهذه الجلة، فلا يصح الاستدلال بها لاثبات ان عمل الصورة من الصناعات التي يجي منها الفساد محضا، لكونه حراما من جهة نفس الصنع لا من جهة المصنوع.

- (١) هذا هو الوجه الخامس و هو خير السكوني المتقدم و قد مر في الموضوع الاول ما يرد عليه.
- (٢) هذا سادس الوجوه و هو ما دل على حرمة اللعب بالتماثيل كخبر على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها قال عليه السلام: لا «١» و نحوه مرفوع المثنى «٢».
- و فيه: اولاً: انها ضعيفا السند.
- و ثانياً: ان حرمة اللعب اعم من حرمة الاقتناء.
- و ثالثاً: ما ذكره المصنف من انها يدلان على انه لا يصلح اللعب بهما، و عدم الصلاحية اعم من الحرمة.
- و رابعاً: ما احتمله الاستاذ الاعظم من أن يكون المراد بالتماثيل هي القطع التي يلعب بها في الشطرنج التي هي على ستة أصناف، و كل صنف على صورة فيكونان أجنبيين عن المقام.
- (٣) هذا هو الوجه السابع و هو صحيح البقباق عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في تفسير

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٦.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٠

...

قوله تعالى: يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل (قال عليه السلام: و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء، و لكنها الشجر و شبهه «١»).

و تقريب الاستدلال به: ان الظاهر ان الانكار انما يرجع الى مشيئة سليمان للمعمول لا العمل اذ الموصول في ما يشاء مفعول ليعملون و الضمير المحذوف المنصوب لما يشاء يرجع الى الموصول، فمتعلق المشيئة نفس المعمول و الا لزم تعلق العمل بالعمل، و حيث انه عليه السلام أنكر مشيئة سليمان لوجود تماثيل الرجال و النساء فيدل على ان وجودها من المنكرات.

لا يقال: ان لازم هذا البيان دلالة الحديث على وجوب المحو.

فإنه يرد: بأنه يدل على ان سليمان لم يشأ ان يكون ما يعمل له للاقتناء و التزين تماثيل الرجال و النساء.

و قد أجيب عنه بوجوه:

الاول: ان الصانعين للتماثيل له هم الجن، فالاستدلال به على حرمة اقتناء الصور يتم بناء على حرمة التصوير على الجن، و هو غير ثابت.

و فيه: ان الخبر بالتقريب المتقدم انما يدل على حرمة اقتناء الصورة م غير نظر الى ان تحققها و صدورها عن الفاعل كان عصياناً أم لم يكن.

الثاني: ما ذكره الاستاذ الاعظم من ان الظاهر رجوع الانكار الى كون التصاویر المعمولة لسليمان تصاویر الرجال و النساء فلا يدل على مبغوضية العمل فضلاً عن مبغوضية المعمول، و الوجه فيه ان تصاویر الرجال و النساء و اقتناءها من الامور اللاهية التي لا تليق بمنصب النبوة بخلاف تصاویر الشجر و شبهه.

و فيه: ان هذا الجواب متين لو لم يكن في الآية الشريفة قوله تعالى: ما يشاء (و أما مع وجوده فلا يتم، إذ حينئذ يرجع الانكار الى مشيئة سليمان عليه السلام، فيدل على كون متعلق المشيئة الذي هو وجود المعمول بالتقريب المتقدم من المنكرات.

(١) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.



منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠١

و بمفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رءوسها و ترك ما سوى ذلك.

الثالث: ما ذكره المصنف بعد أسطر بقوله: فظاهره رجوع الانكار الى مشيئة سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو الى تقريره لهم في العمل.

توضيحه: على ما ذكره بعض مشايخنا المحققين: ان مجرد الميل و الحب الى شيء مرجوح لا ينافي النبوة ما لم يظهر أثره، فهذه قرينة على رجوع الانكار الى الاذن أو التقرير.

و فيه: انه يمكن أن يكون راجعا الى وجود المعمول و أثره حينئذ اقتنائه، فعلى فرض ظهوره في نفسه في الرجوع الى نفس المعمول لا وجه لرفع اليد عنه بواسطة ذلك.

فالصحيح في الجواب ان يقال: انه انما يدل الحديث على ان اقتناء تماثيل الرجال و النساء لا يناسب مقام النبوة و هو أعم من الحرمه، اللهم ان يقال: ان فعل المكروه لا ينافي مقام النبوة، فالانكار دليل على الحرمه.

لا يقال: انه يدل على الحرمه في تلك الشريعة لا في هذه الشريعة.

فإنه يقال: ان تعرض الامام عليه السلام له يدل على بقاء هذا الحكم.

(١) هذا هو الوجه الثامن من ما استدلل به على حرمه الاقتناء «١».

و أجاب عنه الاستاذ الاعظم بأن البأس فيه محمول على الكراهة للصلاة.

و فيه: انه خلاف الظاهر، فإن الظاهر منه ثبوت البأس في وجود التماثيل في البيت لا في الصلاة.

وقد يقال: ان ثبوت البأس أعم من الحرمه.

و فيه: انه ظاهر في المنع ما لم يثبت الترخيص كما يظهر لمن راجع معناه اللغوي،

فالانصاف انه يدل على عدم جواز الاقتناء، و لكن ستعرف انه معارض بما دل على الجواز فيحمل على الكراهة.

(١) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣، كتاب الصلاة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٢

و رواية المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام يكره الصور في البيوت بضميمة ما ورد في رواية اخرى مروية في باب الربا ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال (١).

و رواية الحلبي المحكية عن مكارم الاخلاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أهدى إلى طنفسة (من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهية الشجر (٢) هذا و في الجميع نظر.

أما الاول: فلان الممنوع هو ايجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه، نعم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل او من خارج كما ان حرمه ايجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها، و أما الروايات فالصحيحة الاولى غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء لان عمل الصور مما هو مركز في الاذهان حتى ان السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمه عملها إذ لا يحتمل حرمه اقتناء ما لا يحرم عمله.

(١) هذا هو الوجه التاسع و هو ما دل على كراهة الامام على عليه السلام وجود الصورة في البيوت كخبر المثنى عن الامام الصادق

عليه السلام «١» و خبر حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن أبيه «٢» فإن ذلك بضميمة ما دل على ان عليا عليه السلام لم يكن يكره

الحلال كصحيح أبي بصير «٣» يدل على حرمة اقتناء الصورة في البيوت. وفيه: أولاً: ان الخبرين مجهولان، أما الاول فلمثنى، و أما الثانى: فلحاتم. و ثانياً: ان المراد من ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال انه لم يكن يكره الحلال المتساوى الطرفين و الا- فهو كان كارها للمكروه قطعاً.

و بذلك يظهر ان المراد من الكراهة فى الخبرين ما يعم الكراهة الاصطلاحية. (٢) هذا هو الوجه العاشر و هو خبر الحلبي «٤». عن أبي عبد الله عليه السلام المذكور فى المتن.

(١) الوسائل، باب ٣ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، حديث ١٤.

(٣) الوسائل باب ١٥ من أبواب أحكام الربا، حديث ١.

(٤) الوسائل، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، حديث ٧.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٣

و أما الحصر فى رواية تحف العقول فهو بقريئة الفقرة السابقة منها الواردة فى تقسيم الصناعات الى ما يترتب عليه الحلال و الحرام، و ما لا يترتب عليه الا الحرام اضافى بالنسبة الى هذين القسمين يعنى لم يحرم من القسمين الا ما ينحصر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه الا- الفساد، نعم يمكن ان يقال: ان الحصر وارد فى مساق التعليل و اعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

و أما النبوى فسياقه ظاهر فى الكراهة كما يدل عليه عموم الامر بقتل الكلاب و قوله عليه السلام فى بعض هذه الروايات و لا قبرا الا سويته.

و أما رواية على بن جعفر فلا تدل الا على كراهة اللعب بالصورة و لا بمنعها،

بل و لا الحرمة اذا كان اللعب على وجه اللهو، و أما ما فى تفسير الآية فظاهره رجوع الانكار الى مشيئة سليمان) على نبينا آله و عليه السلام (لعملهم بمعنى إذنه فيه، أو الى تقريره لهم فى العمل.

و أما الصحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهة لاجل الصلاة أو مطلقاً مع دلالة على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو.

و أما ما ورد من ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال، فمحمول على المباح المتساوى طرفاه لانه عليه السلام كان يكره المكروه قطعاً و أما رواية الحلبي فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً، و لو سلم الظهور فى الجميع فهى معارضة بما هو أظهر و أكثر (١). مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ربما قمت اصلى و بين يدي

و فيه: مضافاً الى انه مرسل غاية ما يدل عليه مرجوحية كونها فى البيت للصلاة او مطلقاً، و لا يدل على الحرمة، إذ فعله عليه السلام لا يدل على اللزوم كما لا يخفى.

فتحصل: ان صحيح البقباق و خبر أبي بصير و صحيحى زرار و محمد بن مسلم تدل على حرمة الاقتناء و التزين بها.

الا انه يتعين صرفها عن ظاهرها و حملها على ارادة الكراهة لاجل الصلاة او مطلقاً.

(١) لما أفاده فى المتن من أنها معارضة بما دل على جواز اقتناء الصور و التماثيل.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٤

كمرسل ابن ابي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليها و انت تصلى فقال: إن كان لها عين واحدة فلا بأس، وإن كان لها عينان فلا «١».

وهذا المرسل بقريته التفصيل بين أن يكون لها عين واحدة أم عينان مختص بذوات الارواح، ولتضمنه لفظه التماثيل ظاهر في المجسمه، فهو يدل على جواز إبقاء المجسمه، وإن المنع انما هو لاجل الصلاة وهو يرتفع اذا كانت بعين واحدة، واحتمال وروده في مقام بيان حكم الصلاة خاصة و انه لا ينافي حرمة الاقتناء كما ترى خلاف الظاهر جدا.

وما أورده الاستاذ الاعظم على الاستدلال به بأنه ضعيف للارسال، وان ما اشتهر من ان مراسلات ابن ابي عمير من الامارات المعتمده فاسد لما نرى ان في مسنده رجالا ضعفاء، ونستكشف من ذلك ان مراسلات أيضا على هذا المنهج.

ودعوى انه لا يرسل الا عن الثقة دعوى جزافيه، إذ لم يثبت لنا ذلك بدليل عقلي او نقلي، مع انه لو سلمنا انه لا يرسل الا عن الثقة و لكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه، في تصحيح الروايه بما لا نكتفي به نحن.

غير تام، وذلك لان مرسل ابن ابي عمير حجه لوجهين:

الاول: ما اشتهر من انه لا يرسل الا عن الثقة، والدليل على هذا بنحو يخرج عن الدعوى الجزافيه ما عن الذكرى من أن الاصحاب اجمعوا على قبول مراسيله، وعن الكشي: ان أصحابنا يسكنون الى مراسيله.

وما ذكره دام ظله من انه لو ثبت ذلك، أى انه لا يرسل الا عن الثقة، لا يجدي، إذ لعله يكتفى في تصحيح الروايه بما لا نكتفي به. غريب، اذ الدليل دل على انه لا يرسل الا عن الثقة، لا انه لا يرسل الا الخبر الصحيح عنده و عليه فارساله توثيق لمن ارسل عنه، فيكون كتوثيق النجاشي وغيره.

الثاني: انه من الطبقة الثالثه من الطبقات الثلاث من أصحاب الاجماع وقد حققنا

(١) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ٧.

منهاج الفقاهه (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٥

الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا. (١) وروايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير او سبع أ يصلى فيه، قال: لا بأس.

وعنه عن أخيه عن البيت فيه صوره سمكه او طير يعبث به أهل البيت هل يصلى فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه و يفسد (٢).

في محله و أشرنا اليه في الجزء الثاني من فقه الصادق في مبحث الحيض ان المراد من قولهم اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم اعتبار روايه من قيل في حقه ذلك لو صحت من أول السند اليه من دون اعتبار الوثاقه فيمن يروى عنه حتى لو روى عن معروف بالفسق، فضلا عما لو ارسل الحديث.

وبما ذكرناه في تقريب الاستدلال ظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم من عدم الدليل على جواز اقتناء المجسمه من ذوات الارواح مدعي ان نصوص الجواز عامه للمجسمه و غيرها، فخصص بما دل على المنع.

(١) و صحيح «١» الحلبي المذكور في المتن، و ظهوره في جواز الاقتناء لا ينكر، و حمله على ما اذا كان هناك مانع عن الازاله خلاف الظاهر قطعاً.

ودعوى انه ظاهر في غير المجسمه، ممنوعه اذ يمكن ان يكون في الوساده مجسمه من الطير منسوجه عليها كما لا يخفى، و عليه فلا وجه لرفع اليد عن ظهور التماثيل في المجسمه.

و ان شئت قلت: ان نصوص المنع عن الاقتناء مانعة عن اقتناء التماثيل، و هذا الصحيح مجوز له، فلا وجه لحمل إحدى الطائفتين على المجسمة، و الاخرى على غيرها بل يتعين الجمع بينهما، إما بأن المنع انما هو لاجل الصلاة، او الحمل على الكراهة.

(٢) و خبر «٢» على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: المذكور في المتن و هو كالصريح في ان المنع انما هو لاجل الصلاة لا لنفسه. لا يقال: انه اعم من النصوص المانعة فإن الصورة اعم من المجسمة و غيرها.

(١) الوسائل، باب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، حديث ٢ و ١٠.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب مكان المصلي، حديث ٢ و ١٠.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٦

و رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسادة و البساط يكون فيه التماثيل قال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: ما التماثيل؟ قال: كل شيء يوطأ فلا بأس به «١». و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى.

و رواية أخرى لابي بصير، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشها، قال: لا بأس منها بما يبسط و يفرش و يوطأ و انما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير «٢».

و عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام سألته عن رجل كان في بيته تماثيل او في ستر و لم يعلم بها و هو يصلي في ذلك البيت ثم علم ما عليه؟،

قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شيء فإذا علم فليزغ الستر و ليكسر رءوس التماثيل، فإن ظاهره ان الامر بالكسر لاجل كون البيت مما يصلي فيه و لذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه «٣».

و منه يظهر ان ثبوت البأس في صحیحته زارة السابقة مع عدم تغيير الرءوس انما هو لاجل الصلاة، و كيف كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الاخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل الا اذا غيرت، أو كانت بعين واحدة أو القى عليها ثوب جواز اتخاذها و عمومها يشمل المجسمة و غيرها.

فإنه يرد بأن المراد بها في المقام هي المجسمة، فإن الصورة التي يلعب بها هي المجسمة،

إلى غير ذلك من النصوص الواردة في الابواب المتفرقة فإن ملاحظة مجموعها توجب القطع بجواز الاقتناء و إن كان بعضها أعم من تمثال ذى الروح و غيره، و بعضها ضعيف السند كجملة مما ذكره المصنف قدس سره في المقام، و بعضها مختصا بغير المجسمة، و بعضها عاما من هذه الجهة.

(١) الوسائل، باب ٤، من أبواب أحكام المساكن، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤، مع اختلاف.

(٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب لباس المصلي، حديث ٢٠.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٧

و يؤيد (١) الكراهة الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل في البيت و اقتناء الكلب و الاناء المجتمع فيه البول في الاخبار الكثيرة مثل ما روى عنهم عليهم السلام مستفيضا عن جبرئيل) على نبينا و آله و عليه السلام (انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان، و لا بيتا يبال فيه، و لا بيتا فيه كلب و في بعض الاخبار إضافة الجنب اليها و الله العالم بأحكامه.

**(الخامسة): التطفيف (٢) حرام****إشارة**

ذكره في القواعد في المكاسب، ولعله استطرادا و المراد اتخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كيالا أو وزانا فيطفف للبائع.

(١) وجه التأييد ان وجود الكلب و الاناء المجتمع فيه البول و الجنب في البيت ليس من المحرمات قطعا بل هو مكروه فكذلك اقتناء التماثيل لوحدة السياق.

الموضع الثالث: في جواز ايقاع المعاملات عليها و عدمه.

بناء على ما عرفت من جواز اقتنائها و التزيين بها في من الاشياء التي لها مالية و منفعة محللة، فمقتضى العمومات جواز ايقاع المعاوضة عليها، بل الظاهر من بعض النصوص الخاصة أيضا الجواز، و هو ما دل على اقتناء البسط و الوسائد التي فيها الصور فانها تشتري من السوق غالبا.

فحصل: ان المحرم خصوص عمل الصور.

و أما اقتنائها، و التزيين بها، و بيعها، و شرائها فجائزة.

حرمة التطفيف

(٢) و الظاهر انه هو التقليل وزنا و معنى كما في المصباح، و يشهد له ملاحظة سائر مشتقاته كالتطفيف الذي هو بمعنى القليل، و احتمال نقله عن ذلك و الوضع لخصوص التنقيص في الكيل و الوزن كما ترى.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٨

و كيف كان فلا اشكال في حرمة و يدل عليه الادلة الاربعه، ثم ان البخس في العد و الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه (١).

و التخصيص في الآية الشريفة بقوله تعالى: الذين إذا اکتالوا... الخ «١» إما أن يكون من جهة الغلبة فلا خصوصية للبخس في الكيل و الوزن، أو من باب إطلاق اللفظ الموضوع للطبيعة على صنف منها.

(١) و بذلك ظهر ان ما ذكره المصنف من ان البخس في العدو الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه، غير تام لشمول التطفيف له موضوعا، اللهم إلا ان يكون نظره قدس سره الى ان الادلة المتضمنة لحرمة التطفيف من الآية الشريفة و النصوص كلها مختصة بالبخس في الكيل و الوزن.

و كيف كان: فتشهد لحرمة الادلة الاربعه:

أما الكتاب: فقوله تعالى: ويل للمطففين «٢» و قوله تعالى: و لا تبخسوا الناس أشياءهم «٣» و قوله تعالى: و لا تنقصوا المكيال و الميزان «٤».

و أما السنة: فقد وردت نصوص كثيرة في الابواب المتفرقة دالة على الحرمة. كحسن حمران عن الامام الصادق عليه السلام في حديث عد فيه جملة من الاوصاف المحرمة و رأيت الرجل معيشته من بخس المكيال و الميزان «٥» و غير ذلك من النصوص المستفيضة.

أما الاجماع: فقد ادعاه غير واحد، و الظاهر انه كذلك، إذ لم يخالف فيه أحد.

أما العقل: فلانه مستقل بقبح الظلم، و تنقيص حق الغير و عدم الوفاء به ظلم.

و ظاهر الادلة حرمة التطفيف بعنوانه و بعنوان انه بخس، لا- بعنوان انه أكل للمال بالباطل، فيحرم لو طفف و لم يتصرف بعد في

العوض، و لا بعنوان عدم دفع حق الغير،  
فيحرم قبل تسليم المعوض أو العوض.

(١) المطففين: ٢.

(٢) المطففين: ٣.

(٣) الشعراء: ١٨٣.

(٤) هود: ٨٥.

(٥) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الامر و النهي و ما يناسبهما، حديث ٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٠٩

و لو وازن الربوى بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلى (١) فيدفع الموزون على انه بذلك الوزن اشتغلت ذمته بما نقص (٢).

فما اختاره المحقق الايروانى قدس سره من عدم كون التطفيف و البخس من العناوين المحرمة فاسد، و أغرب من ذلك ما ذكره متفرعا على ذلك من ان الكيل بالمكيال الناقص و كذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملا ليسا بحرامين، فإن المأخوذ في حقيقة التطفيف و البخس عدم الوفاء بالحق.

و يتفرع على ما اخترناه ان إجارة الانسان نفسه على التطفيف محرمة وضا و تكليفا كما هو الشأن في جميع المحرمات الشرعية. فلو آجر نفسه على الكيل بالكيل التام ثم طفف لا يستحق بذلك شيئا، أما عدم استحقاقه أجره المسمى فلعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه، و أما عدم استحقاقه أجره المثل فلان العمل المحرم لا أجره له.

### حكم المعاملة المطفف فيها

(١) يقع الكلام أولا في حكم المعاملة المطفف فيها إذا لم يكن البيع ربويا، ثم فيما إذا كان البيع كذلك. و أما المورد الاول: فإن وقعت المعاملة على الكلى صحت بلا- كلام من غير فرق بين وقوعها على الكلى في الذمة، أو الكلى في المعين. إذ المعاملة حين وقوعها وقعت صحيحة، و تطفيف البائع او من يباشر الاقباض لا يوجب فساد. (٢) نعم يوجب ذلك اشتغال ذمة الدافع بالمقدار الذي نقص عن الحق كما أفاده المصنف قدس سره. و أما اذا وقعت المعاملة على الموجود الخارجى، فهناك صور:  
الاولى: أن ينشأ البيع معلقا على كون المبيع بذلك المقدار المعين، و هذا لا- ريب في فساده و إن لم يظهر الخلاف، بل مع عدم التطفيف أيضا للاجماع على بطلان التعليق في الانشاء.

الصورة الثانية: ان ينشأ البيع منجزا على الموجود الخارجى بشرط كونه بذلك

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣١٠

...

المقدار ثم ظهر الخلاف صح البيع في هذه الصورة و ثبت الخيار للمشتري، هذا بناء على ان شرط المقدار كغيره من الشروط لا يقسط عليه العوض، و الا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الخامسة.

الصورة الثالثة: ان ينشأ البيع عليه منجزا بعنوان انه مقدر بكذا مقدار، فقد يقال كما عن المحقق الايروانى قدس سره ان البيع باطل اذا ظهر الخلاف لظهور عدم الوجود للمبيع، فإن المبيع العنوان المتحقق في هذا المشاهد و لا عنوان متحقق في هذا المشاهد، و ليس المبيع هذا المشاهد بأى عنوان كان، و لا العنوان فى أى مصداق كان، إذ لا وجه لإلغاء الاشارة أو الوصف.

و فيه: ان تخلف العنوان الذى ليس من العناوين المقومة- و هى ما تعد من الصور النوعية عند العرف- لا يوجب الا الخيار كما تقدم فى مبحث بيع هياكل العبادة فراجع.

الصورة الرابعة: ان يكون المقصود شراء الموجود الخارجى كائنا ما كان، و كان الكيل و الوزن من جهة حصول العلم بالمعوض ليخرج عن كونه بيع المجهول صح البيع فى هذه الصورة مع عدم الخيار، إلا إذا كان البائع جاهلا بمقدار ما طفف، فإنه حينئذ يبطل البيع للجهل بالمبيع، إذ يعتبر علم كلا الطرفين.

فإن قيل انه ما الفرق بين هذه الصورة و الصورتين السابقتين حيث حكمتن فيهما بالصحة مطلقا و فى هذه قيدتم الصحة بما ذا كان البائع عالما بمقدار ما طفف؟ أجبنا عنه بالفرق اذ الاشتراط و انشاء البيع بعنوان انه مقدر بكذا يوجبان الخروج عن كونه بيع المجهول، و هذا بخلاف هذه الصورة.

الصورة الخامسة: ما اذا كان المقصود بيع الموجود الخارجى، و كان الغرض من الاشتراط، الاشارة الى تعيين مقدار العوضين، و وقوع كل منهما فى مقابل الآخر، و فى هذه

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣١١

و إن جرت على الموزون المعين باعتقاد المشتري انه بذلك الوزن فسدت المعاوضة فى الجميع للزوم الربا (١) و لو جرت عليه على انه بذلك الوزن بجعل ذلك عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار اليه لم يبعد الصحة و يمكن ابتناؤه على ان لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا فعلى الاول يصح دون الثانى.

## (السادسة): التنجيم حرام (٢)

### اشارة

و هو كما فى جامع المقاصد الاخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية. و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات:

الصورة يصح البيع فى المقدار الموجود و يبطل فى غيره كما فى بيع ما يملك و ما لا يملك.

(١) هذا كله اذا لم يكن البيع ربويا و أما اذا كان ربويا فإن كان من قبيل البيع الكلى صح لما تقدم و أما إن كان البيع واقعا على الشخص الموجود الخارجى فإن كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق، و إن كان من قبيل الصورة الرابعة بطل لكونه ربويا، و إن كان من قبيل الصورة الخاصة صح البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره، و إن كان من قبيل الصورة الثانية أو الثالثة فبناء على ان شرط المقدار يقسط عليه العوض صح البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره، و بناء على عدم تقسيط العوض بطل البيع لكونه ربويا مع قطع النظر عن تخلف الشرط.

و بما ذكرناه ظهر ما فى كلمات المصنف قدس سره.

حرمة التنجيم

(٢) قوله السادسة: التنجيم حرام.

و تنقيح القول في المقام يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الاولى: ان اتصاف البالغ بالاسلام يتوقف على اعترافه وإقراره بأن الله تعالى موجود، و انه المتصرف و الخالق لجميع الموجودات على اختلافها، و انه واحد لا شريك له، و اعترافه بنبوته محمد صلى الله عليه و آله و انه نبي مرسل، و الاعتراف بالمعاد، فالمنكر لوجوده تعالى،

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٣١٢

...

او لكونه خالقا للموجودات كالدهرية، او كونه واحدا كالثنوية، او كون محمد صلى الله عليه و آله نبيا مرسلا كاليهود و النصرى، او للمعاد كافر بالضرورة، من غير فرق بين ان يكون هذا الانكار مستندا الى التقصير او القصور. و أما المنكر للضرورة فقد حققنا في محله في الجزء الثالث من فقه الصادق إن انكار الضرورى بنفسه ليس موجبا للكفر، بل انما يوجهه اذا رجع الى تكذيب النبى، و يترتب على ذلك أمران:

الاول: ان المنكر للضرورة لشبهه ليس بكافر.

الثانى: ان كل ما جاء به النبى صلى الله عليه و آله من الفرائض و السنن، ان ثبت كونه كذلك جحده و انكاره يوجب الكفر كما دلت على ذلك الأدلة.

المقدمة الثانية: انه كما لا ريب فى ان الاوضاع الفلكية و الكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات لها آثار و لوازم غير مربوطة بما يحدث فى عالم العناصر، مثلا الخسوف لازم وضع المقارنة بين النيرين فى حال كون المقارنة فى إحدى عقدتى الرأس و الذنب، كذلك لها آثار فى الاوضاع السفلية و ما يحدث فى عالم العناصر، مثلا اختلاف الفصول من آثار قرب الشمس و بعدها عن خط الاستواء و غير ذلك من الآثار الواضحة.

المقدمة الثالثة: انه لا إشكال فى جواز النظر الى الاوضاع الفلكية و الهيئات الكوكبية و الاذعان بها و بما يترتب عليها من الآثار فى ذلك العالم و الاخبار عنها، كما هو الشأن فى الحوادث السفلية الواقعة فى هذا العالم، و ليس النظر فيها متوقفا على تعلم علم النجوم المصطلح فى المقام، و لا الإذعان بها و بتأثيرها فى ما لا يكون مرتباً بالحوادث السفلية الا كالأذعان بتأثير بعض ما فى هذا العالم فى بعض آخر كتأثير النار فى الاحراق.

و أما الاخبار عنها فإن كان مستندا الى الامارات القطعية فلا اشكال فيه، و إن كان مستندا الى الامارات الظنية فإن كان الاخبار ظنيا فلا اشكال فيه أيضا، و إن كان جزميا كان حراما من جهة الكذب. و بذلك يظهر تامة ما أفاده المصنف قدس سره فى مقامين من المقامات الذى ذكره فى المسألة. و هما خارجان، عن مسألة التنجيم فلاحظ المتن.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٣١٣

(الاول): الظاهر انه لا يحرم الاخبار عن الاوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالخسوف الناشئ عن حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره، بل يجوز الاخبار بذلك، اما جزما اذا استند الى ما يعتقده برهانا او ظنا اذا استند الى الامارات، و قد اعترف بذلك جملة ممن انكر التنجيم منهم السيد المرتضى و الشيخ ابو الفتح الكراچكى فيما حكى عنهما فى رد الاستدلال على اصابتهم فى الاحكام بإصابتهم فى الاوضاع ما حاصله ان الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب، و له اصول صحيحة و قواعد سديدة و ليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر، و لو لم يكن الفرق بين الامرين الا- الاصابة الدائمة المتصلة فى الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد يتبين فيها خطأ، و ان الخطاء الدائم المعهود انما هو فى الاحكام حتى ان الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الاصابة قد يتفق من المخمن أكثر منه فحمل أحد



الامرین علی الآخر بهت و قلة دین انتهى المحکی من کلام السید قدس سره.

و قد أشار الی جواز ذلك فی جامع المقاصد مؤیدا ذلك بما ورد من کراهة السفر و التزویج فی برج العقرب لکن ما ذکره السید قدس سره من الاصابة الدائمة فی الاخبار عن الاوضاع محل نظر لان خطأهم فی الحساب فی غایة الكثرة، و لذلك لا يجوز الاعتماد فی ذلك علی عدو لهم فضلا عن فساقهم لان حسابهم مبتنیة علی أمور نظریة مبتنیة علی نظریات آخر الا فیما هو کالبدیهی مثل إخبارهم بكون القمر فی هذا الیوم فی برج العقرب و انتقال الشمس من برج الی برج فی هذا الیوم و إن كان یقع الاختلاف بینهم فیما یرجع الی تفاوت سیر، و یمکن الاعتماد فی مثل ذلك علی شهادة عدلین منهم اذا احتاج الحاکم لتعیین أجل دین أو نحوه.

(الثانی:): (جوز الاخبار بحدوث الاحکام عند الاتصالات و الحركات المذكورة بأن یحکم بوجود کذا فی المستقبل (مستندا الی) عند الوضع المعین من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بین الكوکبین اذا كان علی وجه الظن المستند الی تجربه محصلة أو منقولة فی وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من

منهاج الفقهاء (للروحانی)، ج ١، ص: ٣١٤

دون اعتقاد ربط بینهما أصلا، بل الظاهر حینئذ جواز الاخبار علی وجه القطع اذا استند الی تجربه قطعیة اذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر فی هذه اللیلة نظرا الی ما جربه من نزول کلبه عن السطح الی داخل البیت مثلا، كما حکى انه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محیه نصیر الملة و الدین حیث نزل فی بعض أسفاره علی طحان له طاحونة خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم فی البیت تحفظا من المطر فنظر المحقق الی الاوضاع الفلکیة فلم یر شيئا فیما هو مظنة للتأثیر فی المطر، فقال صاحب المنزل: ان لی کلبا ینزل فی کل لیلة یحس المطر فیها الی البیت فلم یقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر فی اللیل و تعجب المحقق، ثم ان ما سیجیء فی عدم جواز تصدیق المنجم یراد به غیر هذا و ینصرف الی غیره لما عرفت من معنی التنجیم.

(الثالث:): (الخبر عن الحوادث و الحکم بها مستندا الی تأثیر الاتصالات المذكورة فیها بالاستقلال او بالمدخلیة و هو المصطلح علیہ بالتنجیم). (١).

(١) إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أن محل الکلام هو الازعان و الاعتقاد بثبوت النسبة بین الحوادث السفلیة الواقعة فی هذا العالم و الاوضاع الفلکیة و الاخبار عنه. و تعلمه، فالکلام یقع فی مواضع:

الاول: فی الاخبار عن الحوادث مع هذا الاعتقاد.

الثانی: فی اعتقاد ربط الحركات الفلکیة بالكائنات.

الثالث فی تعلم هذا العلم.

الموضع الاول: فی الاخبار عن الحوادث و الحکم بها، فمحصل القول فیہ: ان الاخبار عن تأثیر الاوضاع الفلکیة فی الحوادث السفلیة بنحو الاستقلال او بالمدخلیة حرام لکونه کفرا و زندقة، و دعوی ان الاعتقاد بذلك کفر، لا الإخبار عنه، كما ترى، إذ لو لم نقل بتقوم الکفر بالقول، لا ریب فی انه کفر.

و الاخبار عن التأثير بنحو الالیة و ان المؤثر حی مختار، أو مطلقا مع کونه بنحو لا یؤثر وجوه البر فی رفع الاثر، حرام لکونه تکذیبا للنبی الصادق صلی الله علیه و آله.

منهاج الفقهاء (للروحانی)، ج ١، ص: ٣١٥

فظاهر الفتاوی و النصوص (١) حرمة مؤكدة، فقد أرسل المحقق فی المعبر عن النبی صلی الله علیه و آله انه من صدق منجما او کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه و آله و هو یدل علی حرمة حکم المنجم بأبلغ وجه.



بافول كل منها على حدوثه و بحدوثه على محدثه.

ثم اعلم أن الحكم بالنجوم خطأ، «٣» ثم ان مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه انه لا بأس بالنظر اذا لم يقض به بل أريد به مجرد التفاؤل ان فهم الخير و التحذر بالصدقة ان فهم الشر كما يدل عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عمرو بن اذينة عن سفيان بن عمر، قال كنت انظر في النجوم و اعرفها و اعرف الطالع فيدخلني عن ذلك شيء فشكوت ذلك الى أبي الحسن عليه السلام فقال: اذا وقع في نفسك عن ذلك شيء فتصدق على أول مسكين، ثم امض فان الله يدفع عنك، «٤» و لو حكم بالنجوم على جهه ان مقتضى الاتصال الفلاني و الحركة الفلانية الحادثة الواقعية، و إن كان الله يمحو ما يشاء و يثبت لم يدخل أيضا في الاخبار الناهية لانها ظاهرة في الحكم على سبيل

(١) الوسائل باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج: حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر إلى الحج، حديث ٥.

(٤) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر، حديث ٣.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣١٧

البت كما يظهر من قوله عليه السلام: فمن صدقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله (١) في دفع المكروه بالصدقة و الدعاء، و غيرهما من الاسباب نظير تأثير نحوسة الايام الواردة في الروايات ورد نحوستها بالصدقة الا ان جوازه مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفلية، و سيجيء انكار المشهور لذلك و ان كان يظهر ذلك من الحدث الكاشاني، و لو اخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم. قال في الدروس و لو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم و ان كره، انتهى.

و فيه ان التنجيم حقيقته استخراج أحكام النجوم عن أصولها و قواعدها، و ليس هو من مقولة الالفاظ.

(١) الثاني: ما في المكاسب أيضا، و هو: ان النصوص «١» الدالة على ان من صدق منجما فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله و ان من صدقه فقد استغنى عن الاستعانة بالله، تدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه.

و فيه: انه لا ملازمة بين حرمة التصديق و حرمة الاخبار، فإن التصديق يترتب عليه التوالى الفاسدة المتقدمة، و ليس كذلك الاخبار. و أما ما ذكره المحقق الايرواني قدس سره في الجواب عن هذا الوجه من انه يحرم تصديق الفاسق في الاحكام الشرعية و لا يحرم اخباره عنها.

فغير سديد، إذ تصديق الفاسق بمعنى الاعتقاد من قوله لا يكون حراما بلا كلام، و بمعنى العمل به مع عدم الاعتقاد لا يكون حراما تكليفيا، بل وضعيا كما هو واضح.

الثالث: ان الاخبار مطلقا تكذيب للمعصوم الصادق لما دل على ان لعلم النجوم واقعا لا يحيط به غير الله تعالى و المعصومين عليهم السلام.

و فيه: ان تلك الاخبار لا تدل على حرمة الاعتقاد لو حصل و لو من التجربة المنقولة خلفا عن سلف بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الاوضاع الفلكية او من غيرها، و حرمة الاخبار عنه على فرض حصول العلم و الجزم.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣١٨

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات و الربط يتصور على وجوه (١).

الرابع: ما في مرآة العقول و هو حسن عبد الملك بن اعين قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها، و اذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال عليه السلام: تقضى؟ قلت: نعم قال: احرق كتبك «١» بدعوى ان قوله عليه السلام تقضى أى تحكم للناس بأمثال ذلك و تخبرهم بأحكام النجوم، فقوله عليه السلام احرق كتبك يدل على عدم جواز ذلك.

و فيه: انه يحتمل ان يكون تقضى بصيغة المجهول، و المراد حينئذ، انه إن كان حاجتك تقضى فاحرق كتبك من جهة انها مورثة لقطع التوكل من الله و الاعتماد على ما يعتقده من الكتاب، و الاستغناء بها عن الدعاء و الصدقة، و هذا بخلاف ما اذا كانت تقضى تارة و لا تقضى اخرى، مع انه لو سلم انه بصيغة المعلوم فالامر باحراق الكتب يمكن ان يكون من جهة انها داخله في كتب الضلال حينئذ من جهة كثرة ما فيها من الخطأ، و إن جل مطالبها مخالفة للواقع لو لا كلها كما دلت على ذلك نصوص كثيرة، او انها توجب قطعه التوكل عن الله او غير ذلك، و عليه فلا يدل على حرمة الاخبار من حيث هو، فالصحيح ما ذكرناه.

### اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات

الموضع الثاني في اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

(١) و ملخص القول فيه ان الربط يتصور على وجوه: الاول الاستقلال في التأثير،

بمعنى ان المؤثر التام في الحوادث السفلية من ازدياد الاموال و نقصانها و غير ذلك من الخيرات و الشرور، هي الاوضاع الفلكية و الكيفيات الخاصة بالحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض بأنفسها، أى مستقلة حتى من جهة مشيئة الباري. و الاعتقاد بذلك كفر و زندقه، سواء رجع هذا الاعتقاد الى انكار وجوده تعالى كما هو مذهب بعض المنجمين، أم

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب آداب السفر الى الحج و غيره حديث ١

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣١٩

...

رجع الى تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الاجرام العلوية، و إن

الموجودات الممكنة بأجمعها مفوضة الى النفوس الفلكية و العقول الطولية سواء قيل بقدمها كما هو مذهب جماعة منهم، أم بحدوثها كما هو مذهب جماعة آخرين.

أما كفر الطائفة الاولى فلانكار وجوده تعالى، و أما كفر الطائفة الثانية، فلا ثبات الشريك له، و أما كفر الطائفة الثالثة فلانكار الصانع، و قد اطبقت الآيات و الروايات و الادلة العقلية على انه تعالى صانع، و الموجودات الممكنة برمتها تحت قدرته و اختياره، و الظاهر ان

كفر هؤلاء مما لا خلاف فيه بين علماء الاسلام.

وجملة من النصوص المتوهم دلالتها على كفر المنجم واردة في خصوصهم.

الوجه الثاني: إن الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية مؤثرة في الحوادث السفلية على وجه الاشتراك مع البارئ تعالى، بمعنى انها جزء المؤثر، و الجزء الآخر مشيئة البارئ تعالى و المعتقد بذلك سواء اعتقد قدمها أم حدودها كافر.

و أما على الاول: فلانه انكار لتوحيده الوجودى.

و أما على الثانى: فلانه انكار لتوحيده الخلقى الذى دلت الادلة العقلية و النقلية عليه، و إن الله تعالى يفعل ما يشاء و لا يسأل عما يفعل و هم يسألون، و قد صرح جمع من الاساطين بكفر هذه الطائفة أيضا، و لعل جملة من النصوص التى توهم تضمنها لان المنجم كافر ناظرة الى هؤلاء.

الوجه الثالث: ان يلتزم بتأثيرها فى الحوادث السفلية على وجه الالية، و كون المؤثر فى الوجود هو الله تعالى، و انه الفياض على الاطلاق، و هذا على وجهين:

الاول انها تفعل الآثار المنسوبة اليها باختيارها.

الثانى: ان الله تعالى اودع فى طبائع اوضاع الفلكيات خصوصيات تقتضى

حدوث الحوادث السفلية، و تلك الخصوصيات كالخصوصية المودعة فى النار المقتضية للاحراق و شىء منهما بنفسه لا ينافى أصلا من أصول الاسلام كى يكون الاعتقاد به كفرا و

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٢٠

...

زندقة، بل يكون من قبيل الالتزام بتأثير الجواهر السفلية فى الحوادث على سبيل الالية،

أما اختيارا كالأفعال الصادرة عن العبيد اولا عن اختيار كالأثار الصادرة عن الموارد العنصرية كالأحراق الصادر عن النار.

نعم قد دلت الآيات و الروايات بظاها على ان حركة الافلاك قسرية، و إن محركها هو الملائكة فالالتزام بأنها حية مختارة مخالف للشرع و تكذيب للنبي المرسل صلى الله عليه و آله فهو يوجب الكفر لذلك.

و أما الالتزام بالالية على الوجه الثانى، فإن كان التزاما به على نحو لا يؤثر الدعاء و الصدقة و سائر وجوه البر فى المنع عن تأثيرها فهو أيضا تكذيب لما جاء به النبي الصادق صلى الله عليه و آله لما دل من النصوص «١» المتواترة على ان الدعاء و الصدقة و سائر وجوه البر ترد القضاء الذى ينزل من السماء و تدفع البلاء المبرم، و إن كان التزاما به بنحو يؤثر الدعاء و الصدقة و سائر وجوه البر فى منع تأثيرها، فكما لا يكون مخالفا لأصل من أصول الاسلام لا يكون مخالفا لما ثبت من الشرع. و لكن بما انه لا طريق لنا فى مقام الاثبات بل دلت النصوص الكثيرة على ان لعلم النجوم واقعا لا يحيط به غير علام الغيوب، و من ارتضاه لغيبه لا يجوز العمل به و الاعتقاد به.

الوجه الرابع: ان يلتزم بأن اوضاع الفلكيات من تقارن الكواكب و تباعدها و نحو ذلك علامات على الحوادث السفلية التى تحدث بارادة الله تعالى، و يكون الربط من قبيل ربط الكاشف و المكشوف، كنصب العلم علامة على التعزية و كحركات النبض و اختلاف اوضاعها التى هى علامات على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه و قد نسب الى جماعة من الاساطين الالتزام بذلك، و الاعتقاد بذلك ليس كفرا، بلا كلام و لم يحتمله أحد.

(١) الوسائل، باب ٨، و ٢، من أبواب الصدقة من كتاب الزكاة، و باب ٧، من أبواب الدعاء من كتاب الصلاة

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٢١

نعم لو كان الاعتقاد به بنحو لا يؤثر الدعاء والصدقة وسائر وجوه البر في عدم تحقق المكشوف، كان ذلك منافيا للنصوص المتواترة الدالة على انها ترد القضاء والبلاء المبرم، و أما الالتزام به بنحو تؤثر وجوه البر في رفع المكشوف فلا يترتب عليه محذور.

و يشهد له جملة «١» من النصوص الواردة في المقام المتضمنة ان عليا عليه السلام أعلم الناس بهذا العلم، و أن أصل الحساب حق، و انه علم من علوم الانبياء، و غير ذلك من التعابير. و لكن المستفاد من النصوص «٢» الكثيرة ان غير الله تعالى و من ارتضاه لغيره لا يحيط بواقع هذا العلم، أي بتلك العلامات. فلنعم ما أفاد المصنف قدس سره حيث قال: ان من تتبع هذه الاخبار لم يحصل له ظن بالاحكام المستخرجة عنها، فضلا عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الاوضاع الفلكية.

و أما النصوص «٣» المانعة فلا يدل شيء منها على خلاف ما ذكرناه: إذ طائفة منها تمنع عن الاعتقاد بالاحكام المستخرجة عنها، معللة بما تقدم من ان غير الله تعالى و الانبياء و الاوصياء لا يحيط بواقع علم النجوم، و جملة منها متضمنة لان من صدق منجما او كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله و ان من صدق المنجم فقد استغنى عن الاستعانة بالله و نحو ذلك. و قد توهم دلالة هذه النصوص على كفر المنجم بجميع أقسامه، و لكنه فاسد، بل هي لا تدل الا على ان تصديق المنجم مستلزم لتوال فاسدة من رفع اليد عن التضرع و الاستعانة بالله و غيرهما مما يوجب رفع المكاره و يعين على حصول المطلوب، مع ان للمنع عنه مجالا واسعا، و عن السيد شارح النخبة: ان المنجم من يقول بقدوم الافلاك و النجوم و لا يقول بمفلك و لا خالق فهو يحمل على ما تقدم بقرينة سائر النصوص.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢٢

الاول: الاستقلال في التأثير بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية، و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا، قال السيد المرتضى قدس سره فيما حكى عنه و كيف يشبهه على مسلم بطلان احكام النجوم و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم. و معلوم من دين الرسول ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون و الازراء عليهم و التعجيز لهم، و في الروايات عنه صلى الله عليه و آله ما لا يحصى كثرة، و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه، و ما اشتهر بهذه الشهرة في دين الاسلام كيف يفتى بخلافه منتسب الى الملة و وصل الى القبلة انتهى.

و قال العلامة في المنتهى بعد ما افتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة او ان لها مدخلا في التأثير في الضر و النفع قال: و بالجملة كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية و الطبيعية بالحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية كافر انتهى. و قال الشهيد قدس سره في قواعده كل من اعتقاد في الكواكب انها مديرة لهذا العالم و موجودة له فلا ريب انه كافر. و قال في جامع المقاصد:

و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا في الموجودات السفلية و لو على جهة المدخلة حرام و كذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر نعد بالله منه انتهى.

وقال شيخنا البهائي ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية ان زعموا انها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو انها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنى على هذا كفر، و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم و النهي عن اعتقاد صحته انتهى.

وقال في البحار لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم و هي الخالقة لما فيه من الحوادث و الخيرات و الشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق انتهى.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢٣

و عنه في موضع آخر ان القول بأنها علة فاعلية بالارادة و الاختيار و ان توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر، انتهى بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده الى جميع علمائنا حيث قال: قد صرح علمائنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير و ذكروا ان بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

بل يظهر من المحكى عن ابن أبي الحديد ان الحكم كذلك عند علماء العامة أيضا حيث قال في شرح نهج البلاغة ان المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهي و الزجر عن تصديق المنجمين، و هذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام فمن صدقك بهذا فقد كذب بالقرآن و استغنى عن الاستعانة بالله انتهى «١».

ثم لا فرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور الى انكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين و بين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الاجرام العلوية على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قبيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير اليها كما هو المحكى عن ثالث منهم، و بين ان لا يرجع الى شيء من ذلك بأن يعتقد أن حركة الافلاك تابعة لإرادة الله فيه مظاهر لإرادة الخالق تعالى و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآلة أو بزيادة أنها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى عما يقول الظالمون. لكن ظاهر ما تقدم في بعض الاخبار من أن المنجم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر ما عدا الفرق الثلاث الاول اذ الظاهر عدم الاشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

و منه يظهر أن ما رتبته عليه السلام على تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن و الاستغناء عن الله، كما هو طريقه كل مستدل من إنهاء بطلان التالي الى ما هو بديهى البطلان عقلا

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢٤

او شرعا او حسا او عادة و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر، و انما يلزم ممن التفت الى الملازمة و اعترف باللازم و الا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا، اما لعدم تفتنه لقول الله او لدلالته بكون مكذبا للقرآن.

و أما قوله صلى الله عليه و آله من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله فلا يدل أيضا على كفر المنجم و انما يدل على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف الكاهن عليه، و بالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسألة كفرا حقيقيا، فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم الى ملاحظة مطابقتها لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع او غيره مما علم من الدين بديهى، و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب انها مدبرة لهذا العالم و موجدة له، و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجىء تنمته كلامه السابق، و لا شك ان هذا الاعتقاد انكار اما للصانع و أما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو ايجاد العالم و تدبيره،

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم فى الاول، قال السيد شارح النخبه ان المنجم من يقول بقدم الافلاك و النجوم و لا يقولون بمفلكك و لا- خالق، و هم فرقه من الطبيعيين يستمطرون بالانواء معدودون من فرق الكفر فى مسفورات الخاصه و العامه يعتقدون فى الانسان انه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا، فاذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الاصول الخمسه انتهى.

ثم قال قدس سره: و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض اوضاع السيارات و ربما يتخصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل اليهم من كلمات الحكماء الاقدمين مع صحه عقائدهم الاسلاميه فغير معلوم دخولهم فى المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا اليه و سيجيء التصريح به من البحار فى مسأله السحر ان النزاع المشهور بين المسلمين فى صحه التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا كما منهاج الفقاهه (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٢٥

عرفت من جامع المقاصد و المطاعن الوارده فى الاخبار المتقدمه و غيرها كلها او جلها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذى ذكره أولا.

و ملخص الكلام ان ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه و يؤيده ما رواه فى البحار عن محمد و هارون ابني سهل النوبختي أنهما كتبا الى أبى عبد الله عليه السلام نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا اليك هل يحل النظر فيها فكتبت، نعم و المنجمون يختلفون فى صفة الفلك بعضهم يقولون ان الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر الى ان قال: فكتب عليه السلام نعم ما لم يخرج من التوحيد (١).

الثانى: (٢) أنها (٣) تفعل الآثار المنسوبة اليها و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلامة و غيره قال العلامة فى محكى شرح فص الياقوت (٤) اختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول انها حيه مختاره، الثانى قول من يقول انها موجبه و القولان باطلان.

و قد تقدم عن المجلسى قدس سره ان القول بكونها فاعله بالاراده و الاختيار، و ان توقف تأثيرها على شرائط آخر كفر، و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمه و لعل وجهه ان نسبة الأفعال التى دلت ضروره الدين على استنادها الى الله تعالى كالخلق و الرزق و الاحياء و الاماتة و غيرها الى غيره تعالى مخالف لضروره الدين لكن ظاهر شيخنا الشهيد فى القواعد العدم، فانه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقا قال: و ان اعتقد انها تفعل الآثار المنسوبة اليها و الله سبحانه هو المؤثر الاعظم فهو مخطئ اذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلى و لا نقلى انتهى.

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٥٠، حديث ٣٦.

(٢) أى الوجه الثانى من الوجوه المتصوره فى ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

(٣) مرجع الضمير الحركات الفلكية.

(٤) عن الرياض ان لياقوت الذى هو لابی اسحاق ابراهيم بن نوبخت، شروحا منها لعبد الحميد المعتزلى ابن أبى الحديد فى البال انها تسمى فص الياقوت و منها للعلامة اسمه أنوار الملكوت و عليه فقد وقع الاشتباه فى المتن من تسمية شرح العلامة بشرح فص الياقوت. منهاج الفقاهه (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٢٦

و ظاهره ان عدم القول بذلك لعدم المقتضى له و هو الدليل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضروره على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع و لعل وجهه ان الضرورى عدم نسبة تلك الأفعال الى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول



المفوضة، اما استنادها الى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره حتى يكون كآلة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به بحيث يصدق انه فعله و فعل الله فلا، اذ المخالف للضرورة انكار نسبة الفعل الى الله تعالى على وجه الحقيقة لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق انه فعله نعم ما ذكره الشهيد من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص و نسبة فعل الله الى غيره بلا دليل و هو قبيح. و ما ذكره قدس سره كان مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن حكم، قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فيمن يزعم ان هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة، قال: يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الاكبر و العالم الاصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك و تدور حيث دارت منقبة لا تفترو سائرة لا تقف، ثم قال: و ان لكل نجم منها موكل مدير فهي بمنزلة العبيد المأمورين بالمنهين، فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال الخبر «١».

و الظاهر ان قوله بمنزلة العبيد المأمورين بالمنهين يعني في حركاته لا أنه مأمور بتدبير العالم بحركاتهم، فهي مدبرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

نعم ذكر المحدث الكاشاني في الوافي في توجيه البدء كلاما ربما يظهر منه مخالفة المشهور حيث قال: اعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور، بل انما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا، فان ما يحدث في عالم الكون و الفساد انما هو من لوازم حركات الافلاك و

(١) الاحتجاج، ج ٢ ص ٩٤-٩٣.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢٧

نتائج بركاتهما، فهي تعلم انه كلما كان كذا، كان كذا، انتهى موضع الحاجة «١» و ظاهره انها فاعلة بالاختيار لمزومات الحوادث. و بالجملة فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الاخبار و مخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضا اذ ليس المراد العلية التامة، كيف و قد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات اثبات البدء «٢» الثالث استناد الافعال اليها كاستناد الاحراق الى النار، و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا الا انه قال:

شيخنا المتقدم في القواعد بعد الوجهين الاولين، و أما ما يقال في استناد الافعال اليها كاستناد الاحراق الى النار و غيرها من العاديات بمعنى ان الله تعالى اجري عاداته انها اذا كانت على شكل مخصوص او وضع مخصوص يفعل ما ينسب اليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الادوية و الاغذية بها مجازا باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي، فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ و إن كان اقل خطأ من الاول لان وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم و لا أكثر انتهى.

و غرضه من التعليل المذكور الاشارة الى عدم ثبوت الربط العادي لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاصلة بسبب النار و الشمس و برودة القمر، و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة لعدم العلم بتكرار الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم او الظن، ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث فلعل الامر بالعكس او كلاهما مستندان الى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين في الوجود.

و بالجملة فمقتضى ما ورد من انه أبا الله ان يجرى الاشياء الا بأسبابها «٣»

كون كل حادث مسببا و أما ان السبب هي الحركة الفلكية او غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدين، بل في بعض الاخبار ما يدل بظاهرة على

(١) الوافي، ج ١ ص ٥٠٨-٥٠٧، باب ٥٠، من أبواب معرفة مخلوقاته و أفعاله.

(٢) و قد مر ما هو الحق عندنا في ربط الحركات الفلكية بالكائنات و به يظهر ما في كلمات المصنف في المقام فلا حاجة الى التكرار، و اما مسألة البدء فقد اشبعنا الكلام فيها في رسالتنا المطبوعة مرارا و لو ساعدنا التوفيق ننشرها في آخر هذا الجزء فانتظر.

(٣) الكافي، ج ١، ص ١٨٣، حديث ٧، وفيه الا بأسباب.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢٨

ثبوت التأثير للكواكب مثل ما في الاحتجاج عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام و سماه باسمه الذي لم يعلمه أحد و هو سعد، فقال له:

يا سعد و ما صناعتك، قال: انا من أهل بيت ننظر في النجوم، الى ان قال عليه السلام: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر، قال: لا أدري، قال صدقت فقال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب قال: لا أدري قال: صدقت في قولك لا أدري، فما زحل عندكم في النجوم فقال سعد يمانى: نجم نحس، فقال ابو عبد الله عليه السلام لا تقل هذا فانه نجم أمير المؤمنين و هو نجم الاوصياء و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه «١».

و في رواية المدائني المروية عن الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان الله خلق نجما في الفلك السابع فخلقه من ماء بارد) برد (و خلق سائر النجوم الجارية من ماء حار و هو نجم الانبياء و الاوصياء و هو نجم امير المؤمنين يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها، و يأمر بافتراش التراب و توسيد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب الى الله منه «٢» و الظاهر ان امر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع: ان يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظاهر ان هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا. قال شيخنا البهائي بعد كلامه المتقدم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب او مدخليتها ما هذا لفظه: و ان قالوا: ان اتصالات تلك الاجرام و ما يعرض لها من الاوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجد الله سبحانه بقدرته و ارادته، كما ان حركات النبض و اختلافات اوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه، كما يستدل باختلاج بعض الاعضاء على بعض الاحوال المستقبلية فهذا لا- مانع منه و لا حرج في اعتقاده و ما روى في صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٠ و الآية من سورة الطارق ٣.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ٢٥٧، حديث ٣٦٩

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٢٩

### [نقل الاخبار في النجوم]

و مما يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة قدس سره ان المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة و بين من قال انها موجبة و يظهر ذلك من السيد قدس سره حيث قال: بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى، و ما فيهم أحد يذهب الى ان الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض او بعده أفعالا من غير ان يكون للكواكب بأنفسها تأثير في ذلك، قال: و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب اليه القدماء و متجمل بهذا المذهب عند أهل الاسلام انتهى.

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس انكار السيد قدس سره لذلك أيضا حيث انه بعد ما ذكر ان للنجوم علامات و دلالات على الحوادث، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى ان يغيرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الاسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به اذا لم يعتقد انها مؤثرة، و حمل أخبار النهي على ما اذا اعتقد انها كذلك أنكروا على علم الهدى تحريم ذلك، ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى.

و ما ذكره قدس سره حق الا- ان مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الاحاطة بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الاحاطة لا يكون قطعيا و لا ظنيا و السيد علم الهدى انما انكر من المنجم أمرين:

احدهما: اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طوس.

و الثانى: غلبة الاصابة فى أحكامهم كما تقدم منه ذلك فى صدر المسألة، و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الاحاطة بالعلامات و معارضاتها.

و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضا حيث انكر الامرين، و قال بعد كلامه المتقدم فى انكار التأثير و الاعتراف بالامارة و العلامة اعلم ان الامور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية، أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي سلام الله عليهم، و بعضها يدعون لها التجربة و بعضها مبتن على أمور منشعبة، لا تفى القوة البشرية بضبطها و الاحاطة بها كما يومئ اليه قول الصادق عليه السلام كثيرة لا

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٣٠

يدرك، و قليله لا ينتج «١» و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ الى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الاصول الصحيحة صح كلامه و صدقت أحكامه لا محالة كما نطق به الصادق عليه السلام و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به الا القليل و الله الهادى الى سواء السبيل انتهى.

و ما أفاده قدس سره اولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية امارات و علامات و آخرها من عدم النفع فى علم النجوم الا مع الاحاطة التامة هو الذى صرح به الصادق عليه السلام فى رواية هشام الآتية بقوله: ان أصل الحساب حق، و لكن لا- يعلم ذلك الا- من علم مواليد الخلق، و يدل أيضا على كل من الامرين الاخبار المتكثرة، فما يدل على الاول و هو ثبوت الدلالة و العلامة فى الجملة مضافا الى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الابل و البقر و الكلاب على كونه أماره و علامة عليه المروى فى الاحتجاج عن رواية الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين حين خروجه الى نهران، فقال له عليه السلام: يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقذ من برجك النيران، و ليس لك الحرب بمكان، فقال عليه السلام: له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار) بالآثار (المحذر عن الاقدار، ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها الى ان قال عليه السلام له: اما قولك انقذ من برجك النيران فكان الواجب ان تحكم به لى لا على، اما نوره و ضياؤه فعندى، و أما حريقه و لهبه فذهب عنى فهذه مسألة عميقة فاحسبها ان كنت حاسبا «٢».

و فى رواية اخرى عليه السلام قال له: احسبها ان كنت عالما بالاكوار و الادوار،

قال: لو علمت هذا لعلمت انك تحصي عقود القصب فى هذه الاجمة «٣» و فى الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة هذا حساب اذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبه التى فى وسط الاجمة، و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه شىء من قصب الاجمة

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١، و فيها و قليله لا ينتفع به.

(٢) الاحتجاج، ج ١ ص ٣٥٧-٣٥٦.

(٣) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣١، ذيل الحديث ١٣.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٣١

و فى البحار وجد فى كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلى بن أبى طالب عليه السلام:

هل كان للنجوم أصل، قال: نعم نبي من الانبياء قال له قومه انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى الله عز و جل الى

غمامة فامطرتهم واستنقع حول الجبل ماء صافيا، ثم أوحى الله الى الشمس والقمر والنجوم ان تجرى في الماء ذلك، ثم اوحى الله الى ذلك النبي ان يرتقى هو وقومه الى الجبل فاترقوا الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار، كان احدهم يعرف) يعلم من (متى يموت و متى يمرض من ذا الذي يولد له و من ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم، ثم أن داود قاتلهم على الكفر فأخرجوا الى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: رب اقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابي و لا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عز و جل اليه اني علمتهم بدء الخلق و آجاله و انما اخرجوا اليك من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم و من ثم يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام رب على ما ذا علمتهم قال على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار قال: فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار و اختلطت الزيادة في الليل والنهار و لم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم قال على عليه السلام: فمن ثم كره النظر في علم النجوم «١».

و في البحار أيضا عن الكافي بالاسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن النجوم فقال: لا يعلمها الا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند «٢» و بالاسناد عن محمد بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قوم يقولون النجوم اصح من الرؤيا و كان ذلك صحيحا حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين عليه السلام فلما رد الله الشمس عليهما أضل فيها علماء النجوم. «٣» و خبر يونس قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك، اخبرني عن علم

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣٦، نقلا عن فرج المهموم مع اختلاف.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٣) البحار، ج ٥٨، ص ٢٤٢، حديث

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٣٢

النجوم ما هو قال: علم من علوم الانبياء، فقلت كان على بن أبي طالب يعلمه، قال: كان اعلم الناس به الخبر «١».

و خبر ريان بن الصلت، قال: حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي و سأله عن علم النجوم، فقال: هو علم في أصله) أصل (حق و ذكروا ان اول من تكلم به في النجوم إدريس عليه السلام و كان ذو القرنين به ماهرا، و أصل هذا العلم من الله «٢» و عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟ قال: نعم. ان الله بعث المشتري الى الارض في صورة رجل فأتى رجلا من العجم فعلمه «٣» بلد العجم فعلمهم (فلم يستكلموا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها، و قد قال قوم هو علم من علوم الانبياء خصوا به لاسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب الى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم في نفسه، و أما ما دل على كثرة الخطأ و الغلط في حساب المنجمين فهي كثيرة، منها ما تقدم في الروايات السابقة مثل قوله عليه السلام في الرواية الاخيرة فشاب الحق بالكذب، و قوله عليه السلام ضل فيها علماء النجوم و قوله عليه السلام في تخطئه ما ادعاه المنجم من ان زحل عندنا كوكب نحس، و انه كوكب أمير المؤمنين عليه السلام و الاوصياء و تخطئه أمير المؤمنين للدهقان الذي حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام.

و منها خبر عبد الرحمن بن سيابة، قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك أن الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها و هي تعجبنى فان كانت يضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني و إن كانت لا تضر بديني فوالله اني لأشتهيها و اشتهي النظر اليها، فقال: ليس كما يقولون لا تضر بدينك، ثم قال: انكم تنظرون في شيء كثيرة لا يدرك و قليله لا ينفع) ينتفع به (الخبر) «٤».

و منها خبر هشام قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام كيف بصرك بالنجوم، قلت:

(١) البحار، ج ٥٨، ص ٢٣٥، حديث ١٥.

(٢) البحار، ج ٥٨، ص ٢٤٥، حديث ٢٦.

(٣) الى هنا الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٤) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حدى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٣٣

ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم منى، ثم سأله عليه السلام عن أشياء لم يعرفها، ثم قال: فما بال العسكرين يلتقيان فى هذا حاسب، و فى ذلك حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر و يحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر فأتين كانت النجوم، قال: فقلت و الله ما أعلم ذلك، فقال: صدقت أن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم «١».

و منها المروى فى الاحتجاج عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث ان زنديقا قال له: ما تقول فى علم النجوم قال عليه السلام: هو علم قلت منافعه و كثرت مضاره لانه لا يدفع به المقذور و لا يتقى به المحذور، ان خبر المنجم بالبلاء لم ينجبه التحرز عن القضاء و ان اخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و ان حدث به سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله فى علمه بزعمه انه يرد قضاء الله عن خلقه، الخبر «٢» الى غير ذلك من الاخبار الدالة، على ان ما وصل اليه المنجمون اقل قليل من أمارات الحوادث من دون وصل الى معارضاتها، و من تتبع هذه الاخبار لم يحصل له ظن بالاحكام المستخرجة عنها فضلا عن القطع، نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الاوضاع الفلكية، فالاولى التجنب عن الحكم بها و مع الارتكاب فالاولى الحكم على سبيل التقريب و انه لا يبعد ان يقع كذا عنه كذا و الله المسدد.

### تعلم علم النجوم

الموضع الثالث: فى تعلم هذا العلم، فقد أطال المحقق المجلسى الكلام فى المقام، و استدلل على حرمة التعلم و النظر فى علم النجوم بنصوص كثيرة غير دالة، و ملخص القول فيه: ان ما استدلل به على حرمة النظر فيها و تعلم علمها على أقسام:

الاول: ما تضمن ذم المنجم المتقدم.

الثانى: ما يكون ضعيف السند مثل ما رواه الصدوق بسند فيه ضعف فى محكى الخصال عن الامام الباقر عليه السلام عن آبائه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن خصال، و ساق الحديث الى ان قال: و عن النظر فى النجوم «٣».

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٣٤

الثالث: ما فى نهج البلاغة «١» قال عليه السلام: ايها الناس اياكم و تعلم النجوم الا ما يهتدى به فى بر او بحر فانها تدعوا الى الكهانة المنجم كالكاهن و الكاهن كالساحر، و الساحر كالكافر، و الكافر فى النار، سيروا على اسم الله و عونه.

و لا يصح الاستدلال بشيء منها.

اما الاول فلما مر من انه محمول على المعتقد بما يخالف أصلا من أصول الاسلام أو ضروريا من ضروريات الدين و أجنبى عن المقام.

و أما الثانى: فلضعف السند.

و أما الثالث: فلو سلم ظهوره فى المنع مطلقا يتعين صرفه عن ظاهره لما دل من النصوص المعتبرة و غير المعتبرة على الجواز كحسن عبد الملك المتقدم.

و صحيح ابن عمير قال: كنت انظر فى النجوم و اعرفها و اعرفها و اطلع فيدخلنى من ذلك شىء فشكوت ذلك إلى أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فقال: اذا وقع فى نفسك شىء فتصدق على أول مسكين ثم أمض فإن الله يدفع عنك «٢».

و ما رواه المجلسى قدس سره عن السيد ابن طاوس عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن محمد و هارون ابني أبى سهيل: انهما كتبا الى أبى عبد الله عليه السلام ان أبانا وجدنا كان ينظر فى النجوم فهل يحل النظر فيها؟ قال عليه السلام: نعم و نحوها غيرها «٣».

فلا يظهر وفاقا لجمع من الاساطين، جواز تعلم علم النجوم، و النظر فيه من غير إذعان بما يوجب خلاف أصل من أصول الاسلام، و خلاف ما ثبت من الشرع الاقدس.

و بما ذكرناه مفصلا ظهر ما فى كلمات الشيخ الاعظم قدس سره فلا حاجة إلى إطالة البحث فيها.

(١) نهج البلاغة، ص ١٠٥، خطبة ٧٩.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب آداب السفر الى الحج و غيره، حديث ٣.

(٣) المستدرک، باب ٢١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٣٥

### السابعة: حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة

#### إشارة

بلا خلاف (١) كما فى التذكرة، و عن المنتهى و يدل عليه مضافا الى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد (٢) و الذم

حرمه حفظ كتب الضلال

(١) قوله السابعة: حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة بلا خلاف.

تنقيح القول فى المقام بالبحث فى مواضع:

الاول: فى حكمه التكليفى و أنه هل هو حرام أم لا.

الثانى: فيما استثنوه فى المسألة من الحفظ للنقض، و الاحتجاج على أهلها، أو الاطلاع على مطالبهم لتحصل به التقيية أو غير ذلك.

الثالث: فى تنقيح الموضوع و المتعلق.

الرابع: فى حكم المعاملة الواقعة عليها.

أما الموضوع الاول: فقد استدل للحرمة بوجوه:

(٢) الاول: حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد.

و أورد عليه الاستاذ الاعظم: بأن منشأ حكمه ان كان هو قبح الظلم بدعوى ان حفظ هذه الكتب ظلم، فيرد عليه: انه لا دليل على وجوب دفع الظلم فى جميع الموارد، و الا لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، مع انه تعالى هو الذى أقدر الانسان على فعل الخير و الشر، و إن كان مدرك حكمه وجوب الاطاعة و حرمة المعصية لأمره تعالى بقطع مادة الفساد، فلا دليل على ذلك إلا فى موارد خاصة.

و فيه انه: لو سلم كون الحفظ ظلماً، لا وجه لمنع قبحه و حرمة، إذ قبح الظلم من الاحكام العقلية التى يستحيل تخلفها عن موضوعاتها، إذ كل عنوان حكم عليه بالقبح لا بد و أن يكون بنفسه محكوماً به، أو بما هو منته الى ما هو كذلك، و عنوان الظلم من العناوين التى بأنفسها يحكم عليها بالقبح، و عليه فمع حفظ عنوان الظلم عدم قبحه خلف لا يمكن الالتزام به.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٣٦

المستفاد من قوله تعالى) و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله (١)

و أيضاً لا ريب فى ان هذا الحكم من العقل، سواء أ كان بمعنى ادراك العقل وجود المفسدة الالزامية فيه، أم كان بمعنى بناء العقلاء على ذم فاعله لما فيه من المفسدة النوعية مخلتة بالنظام من الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة علل الاحكام، فبالملازمة يستكشف حرمة، فالالتزام بكون الحفظ ظلماً، مع عدم حرمة و عدم وجوب دفعه غريب.

و أغرب منه، ما ذكره من انه لو وجب ذلك، لوجب على الله تعالى المنع عن الظلم تكويناً، إذ يرد عليه:

أولاً: ان المدعى كون الحفظ بنفسه ظلماً فيحرم، و النقض بأنه لو كان كذلك لزم على الله المنع من ان يظلم شخص على آخر تكويناً غير مربوط بالاستدلال كما هو واضح.

و ثانياً: انا نمنع كون كل و احب عقلي واجبا على الله تعالى.

فالصحيح فى الجواب عن هذا الوجه ان يقال: ان مدرك حكمه ان كان هو قبح الظلم، فيرد عليه منع كون حفظ هذه الكتب ظلماً، و إن كان هو استقلال العقل بوجوب دفع المنكر الذى منه ما نحن فيه على ما صرح به المحقق الاردبيلي قدس سره فيرد عليه ما تقدم من عدم استقلال العقل بقبح ترك النهى عن المنكر، فضلاً عن دفعه، و انه يكفى فى اللطف

الواجب الترهيب الصادر عن الشارع المقدس فراجع.

نعم الفساد الموجب لإحياء الباطل و تشييده يجب دفعه بحكم العقل، و إن شئت قلت: ان العقل مستقل بقبح القاء الفساد و عليه فيحرم تأليف كتب الضلال.

(١) الوجه الثانى: قوله تعالى) و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله (١).

(١) لقمان

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٣٧

**و الامر بالاجتناب (١) عن قول الزور**

و تقريب الاستدلال به: ان المراد بالاشترء مطلق الاخذ و التسلط و لو بغير الشراء كما يشهد له ما دل على ان الغناء من لهو الحديث «١» و ما دل على انه هو الطعن فى الحق و الاستهزاء به «٢».

و فيه انه ان أريد من الاشترء معناه الكنائى، فالظاهر انه ليس هو الاخذ و التسلط، بل هو التحدث به، و عليه فهو داخل فى الاضلال عن سبيل الهل بسبب التحدث بلهو الحديث، و هذا لا ريب فى حرمة، و لكنه اجنبى عما هو محل الكلام، و إن أريد منه معناه الحقيقى فهو يدل على حرمة اشترء كتب الضلال.

و يشهد لإرادة ذلك منه ما دل على ورود الآية الشريفة فى الضر بن الحارث الذى كان يسافر الى بلاد العجم، و كان يشتري كتبها أحاديث الفرس من حديث رستم و غيره و كان يلهمى الناس بذلك ليصدهم عن سماع القرآن. و دعوى انه و إن دل على حرمة الاشترء إلا أنه يدل على حرمة الابقاء و الحفظ بتنقيح المناط.

مندفعة بأنه لا ملازمة بين حرمة الاشترء و حرمة الحفظ، و بعبارة أخرى: لا ملازمة بين حرمة الحدوث و حرمة البقاء كما مر مفصلا فى مبحث اقتناء الصور المحرمة، مع انه انما يدل على الحرمة إذا كان الاشترء للاضلال، فلو دل على ما هو محل الكلام فانما يدل على حرمة الابقاء بقصد ترتب الضلال عليه، و لا يشمل الابقاء مع العلم بعدم ترتب الضلال عليه او احتمال ذلك.

(١) الوجه الثالث: الآية الشريفة) و اجتنبوا قول الزور «٣».

و تقريب الاستدلال بها على ما ذكره المحقق الشيرازى قدس سره: ان قول الزور و إن كان ظاهرا فى نفسه فى التكلم بالباطل، إلا انه بعد ما فسرت الآية الشريفة فى الاخبار باستماع الغناء، يعلم ان المراد به أعم من تكلم نفسه و تكلم غيره به، و حينئذ يستفاد منها لزوم الاجتناب عن كتبه.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) الحج،

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٣٨

قوله عليه السلام فيما تقدم من رواية تحف العقول، انما حرم الله تعالى الصناعة التى يجئ منها الفساد محضا الخ (١) بل قوله عليه السلام قبل ذلك: او ما يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق الى آخره (٢).

و بعبارة أخرى: المستفاد منها الاجتناب عن مطلق الباطل قولا كان او كتابة.

و فيه: اولاً: ان صدق قول الزور على الكتابة ممنوع، و دعوى تنقيح المناط كما ترى.

و ثانياً: ان المأمور به فى الآية الشريفة ترك ايجاد كل ما يصدق عليه قول الزور و لو كان هى الكتابة، لا ترك الموجود منه بمعنى إعدامه، و لذا ترى انه لم يفت أحد بوجوب إعدام الكتب التى فيها الاكاذيب و المجعولات، مع ان قول الزور فسر فى بعض النصوص بالكذب.

(١) الوجه الرابع: قوله عليه السلام فى خبر تحف العقول: انما حرم الله تعالى الصناعة التى حرام كلها التى يجئ منها الفساد محضا- الى قوله- و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شىء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الاجرة عليه و جميع التقلب فيه «١». بدعوى انه يدل على ان الصناعة المحرمة- و هى التى من شأنها ترتب الفساد عليها محضا- يحرم جميع التقلب فيها، و كتب الضلال بما انها من شأنها ذلك يحرم التقلب فيها، و منه حفظها.

و فيه: اولاً: قد تقدم ان الخبر ضعيف السند لا يعتمد عليه.



و ثانيا: انه يدل بعد الغاء الخصوصية على حرمة التقلب في كل ما هو منشأ للفساد،  
و لا يدل على حرمة التقلب في المصنوع، و ما هو الموجود مما هو منشأ للفساد.  
و ثالثا: صدق التقلب على الحفظ ممنوع.

(٢) الوجه الخامس: قوله عليه السلام في الخبر: او يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام  
محرم بيعه و شرائه و إمساكه «٢».

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

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

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٣٩

و قوله عليه السلام في رواية عبد الملك المتقدمة حيث شكا الى الصادق عليه السلام إنني ابتليت بالنظر الى النجوم، فقال عليه السلام:  
أ تقضى، قلت: نعم، قال: أ حرق كتبك (١) بناء على ان الامر للوجوب دون الارشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

و يرد عليه: مضافا الى ضعف السند، ما تقدم سابقا من عدم شموله لغير الكفر و الالحاد من أفراد الضلال.

و أما ما ذكره الاستاذ الاعظم من أن الحفظ ليس تقوية للكفر و إهانة للحق.

فغريب، إذ الخبر يدل على حرمة إمساك شيء يكون كذلك، و معلوم ان كتب الضلال مع قطع النظر عما ذكرناه تكون كذلك  
فيحرم إمساكها و حفظها.

(١) الوجه السادس: حسن عبد الملك «١» المتقدم في مبحث التنجيم، حيث شكا عن ابتلائه بالنجوم فقال عليه السلام: أ تقضى؟ قال:  
قلت: نعم قال عليه السلام: أ حرق كتبك. بدعوى ان الامر للوجوب لا الإرشاد.

و فيه: ان التفصيل بين القضاء و عدمه، قرينة لحمل الامر على الارشاد، و إن شئت قلت: انه بمقتضى التفصيل القاطع للشركة يدل على  
جواز الحفظ مع القضاء.

الوجه السابع الاجماع.

و فيه: أولا: انه غير ثابت، و أفتى صاحب الحدائق قدس سره بعدم الحرمة.

و ثانيا: ان المتيقن منه ما يترتب عليه الاضلال.

و ثالثا: انه ليس إجماعا تعبديا لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المتقدمة.

الوجه الثامن: ما دل على وجوب جهاد أهل الضلال و اضعافهم بكل ما يمكن بدعوى انه يدل على لزوم تدمير مذهبهم بتدمير أهله، و  
بالاولى تدمير ما يقتضى قوته.

و فيه: ان الحفظ خصوصا إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع الكتب في أيدي الناس لتصلهم لا يقتضى قوة مذهبهم.

(١) الوسائل، باب ١٤، من أبواب السفر الى الحج و غيره، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٠

و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية (١) انه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من  
إناطة التحريم بما يجى منه الفساد محضا.

و بعبارة أخرى: نفس وجود الكتب لا يوجب تقوية مذهبهم، فلا يجب تدميرها، مع ان المراد من أهل الضلال ليس كل من يعتقد باطلا كما هو واضح، مع ان الاولوية ممنوعة. فتحصل: انه لا دليل على حرمة حفظ كتب الضلال من حيث هو، نعم لو ترتب عليه الاضلال حرم من جهة حرمة إضلال الناس عن الحق.

بقي في المقام فرعان ذكرهما المصنف قدس سره في المقام:  
(١) احدهما ما ذكره بقوله و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية.  
و حاصله انه على فرض وجود الدليل على حرمة الحفظ هل يعتبر فيها ترتب مفسدة عليه أم لا؟ اختار المصنف الاول.  
و استدل له: بحسن عبد الملك، و خبر تحف العقول.  
و فيه: ان هذا يناهى ما ذكره تبعا للقوم، في مسألة بيع ما لا يقصد منه إلا الحرام، حيث استدلوا بخبر تحف العقول على الحرمة، و لم يعتبروا فيها ترتب الفساد فعلا، و بنوا على انه يدل على حرمة بيع ما لا منفعة له الا الحرام، و إن لم يترتب على هذا البيع تلك الفائدة.  
و لازم ذلك البناء على حرمة الحفظ في المقام و إن لم يترتب عليه مفسدة.  
و الظاهر ان ما ذكره هناك هو المستفاد من الخبر بقريته إطلاق ما فيه من الامثلة، و مقابلة هذه الجملة بالجملة السابقة الواردة في بيان ما يصح بيعه بما فيه الصلاح و المنافع.  
نعم على فرض دلالة حسن عبد الملك على حرمة الحفظ الاستدلال به تام.  
لكنك عرفت ما فيه.

منهاج الفقهاء (لروحاني)، ج ١، ص: ٣٤١

نعم، المصلحة الموهومة او المحققة النادرة لا اعتبار بها (١) فلا يجوز الابقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة و كذلك المصلحة النادرة الغير المعتد بها، و قد تحصل من ذلك ان حفظ كتب الضلال لا يحرم الا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعا أو احتمالا قريبا، فإن لم يكن كذلك او كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى أو أقرب وقوعا منها، فلا دليل على الحرمة الا أن يثبت اجماع أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الاجماع.

(١) الثاني: ما ذكره قدس سره بقوله) نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها فلا يجوز الابقاء ... الخ .)

هلصحمو: انه إذا ترتبت مصلحة على الحفظ أقوى من المفسدة المترتبة عليه لا يحرم الحفظ.

و فيه: ان المدرك لهذا ان كان هو خبر تحف العقول الدال على ان المحرم هو ما فيه الفساد محضاً، فيرد عليه: مضافا الى انه لا مفهوم له كي يوجب تقييد سائر الأدلة انه انما يدل على عدم الحرمة مع كونه مما ترتب عليه مصلحة، و لو لم تكن أقوى، بل و لو كانت اضعف، فلا وجه لاعتبار الاقوائية.

و إن كان هو مزاحمة المصلحة للمفسدة التي هي منشأ الحرمة، فيرد عليه: انه لا بد و أن تكون المصلحة المزاحمة مما يجب تحصيله، و تكون أهم كي تقدم على المفسدة، و لا تكون المفسدة منشأ للحرمة، و إن كان هو عدم عموم لدليل الحرمة، فترفع اليد عنه بمجرد وجود مصلحة، فلازمه البناء على عدم الحرمة مع وجود المصلحة و لو كانت أضعف مع انه على فرض دلالة ما تقدم على الحرمة، يكون مطلقا و شاملا للصورتين.

و مما ذكرناه ظهر ما يمكن ان يكون مدركا لما استثنوه و ما يرد عليه، فلا نطيل بالاعادة و المصنف يشير إليه في آخر المسألة.

فلا مورد للبحث في الموضوع الثاني.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٢

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان (١) و ان المراد ما يكون باطلا في نفسه فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة (٢) أو ان المراد به مقابل الهداية فيحتمل ان يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، و ان يراد ما أوجب الضلال و إن كان مطالبها حقة كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون ان المراد غير ظاهرها، فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيقتها. ثم الكتب السماوية المنسوخة الغير المحرفة لا تدخل في كتب الضلال، و أما المحرفة كالتوراة و الانجيل على ما صرح به جماعة فهي داخله في كتب الضلال بالمعنى الاول بالنسبة إلينا حيث انها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلالة، نعم توجب الضلالة لليهود و النصرارى قبل نسخ دينهما فالادلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظها، قال قدس سره في المبسوط في باب الغنيمه من الجهاد: فإن كان في المغنم كتب نظر و إن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمه، و كذلك المصاحف و علوم الشريعة كالفقه و الحديث لان هذا مال يباع و يشتري و إن كانت كتبها لا يحل إمساكها كالكفر و الزندقه و ما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه فإن كان ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود و نحوها، فانها غنيمه و إن كانت مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ فانها تمزق و لا تحرق إذ ما من كاغذ الا وله قيمه و حكم التوراة و الانجيل هكذا كالكاغذ فانه يمزق لانه كتاب مغير مبدل، انتهى.

(١) هذا هو الموضوع الثالث و الكلام فيه في موردين:

الاول في الموضوع و بيان المراد من كتب الضلال.

الثاني: في المتعلق و هو بيان المراد من الحفظ.

(٢) أما الاول فقد احتمل المصنف قدس سره ان يكون المراد بكتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، فالكتب السماوية المحرفة من كتب الضلال حتى بالنسبة الى المسلمين لاشتمالها على المطالب الباطلة، و كذا تصانيف المخالفين المشتملة على تفضيل منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٣

و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمة ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الادلة المتقدمة، نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل في نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الاموال فلا يقابل بالمال لعم المنفعة المحللة المقصودة فيه (١).

الخلفاء و فضائلهم و ما شابه من كتب الضلال حتى بالنسبة الى الشيعة.

و يحتمل ان يكون المراد ما يوجب الضلال و إن كان مطالبها حقة كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون ان المراد غير ظاهرها.

و يحتمل أن يكون المراد ما وضع لحصول الضلال و هو قدس سره لا يختار شيئا منها.

و حق القول في المقام أن يقال ان المراد بكتب الضلال على ما هو الظاهر ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات او الفروع كانت مطالبها حقة في أنفسها، كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون ان المراد غير ظاهرها، أم لم تكن كذلك.

بل مقتضى الوجوه التي استدلت بها للحرمة ان الموضوع أعم من الكتب و غيرها مما يوجب الضلال و الغواية كالمزار و المقبرة و المدرسة و نحو ذلك.

و أما المورد الثاني: فالظاهر ان المراد بالحفظ أعم من الحفظ من التلف و الحفظ بظهر القلب، بل النسخ و المذاكرة و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة لو كان المدرك للحرمة هو حكم العقل، او الاتيان الشريفتان او خبر تحف العقول، و أما لو كان المدرك حسن عبد الملك فالظاهر ان المراد به هو الحفظ من التلف كما لا يخفى.

### حكم المعاملة على كتب الضلال

(١) و أما الموضوع الرابع: فملخص القول فيه: انه إن كانت لها منافع محللة يصح بيعها و شرائها سواء كان حفظها حراما أم لم يكن، أما إذا لم يكن الحفظ حراما فواضح.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٤

مضافا الى آيتي لهو الحديث و قول الزور (١).

و أما إن كان حراما فلما تقدم من ان بيع ما له منفعتان محللة و محرمة جائز، و لا يعتبر قصد المنفعة المحللة بل يصح و إن قصد المنفعة المحرمة.

(١) و استدلال لعدم جواز البيع و الشراء: بآيتي لهو الحديث و قول الزور المتقدمتين.

و بقوله عليه السلام في خبر تحف العقول: أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شرائه ... الخ.

و بأنه يعتبر في صحة البيع ان لا يكون البائع محجورا عن التصرف في المبيع،

ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيه فإذا فرض تعلق النهي بالحفظ و وجوب الاتلاف كان النهي معجزا مولويا للمكلف عن البيع و رافعا لسلطنته عليه، و يترتب عليه فساد المعاملة.

و في الجميع نظر:

أما آية لهو الحديث: فلما تقدم من أنه على فرض إرادة المعنى الحقيقي للاشتراء منها تختص هي بما إذا كان الاشتراء للاضلال و لا تدل على الحرمة مطلقا، مع انه انما تدل الآية على الحرمة التكليفية و هي أعم من عدم الجواز و ضعا بناء على ما حققناه في محله من عدم دلالة النهي عن المعاملة على الفساد.

و أما آية قول الزور: فلما مر من ان شمول قول الزور للكتابة ممنوع، و انه لا تشمل الآية إبقاء الكتاب لو سلم شموله لها، مضافا الى انها انما تدل على عدم الجواز تكليفا لا وضعا.

و أما الخبر فلانه ضعيف السند، مضافا الى ما تقدم من عدم شموله لغير الكفر و الالحاد من أفراد الضلال، مع انه أيضا يدل على الحرمة و لا يدل على عدم الصحة.

و أما الوجه الاخير: فلان النهي انما يدل على الزجر عن الحفظ و لا يكون متعرضا (١) لقمان، ٦.

(٢) الحج، ٣٠.

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

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٥

أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه (١) و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الاصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم، فان المناط في وجوب الاتلاف جريان الادلة المتقدمة، فإن الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب الا القليل مما الف في خصوص إثبات الجبر و نحوه و اثبات تفضيل الخلفاء او فضائلهم و شبه ذلك (٢) و مما ذكرنا أيضا

يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيّة أو غير ذلك، و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال:

ان فوائد الحفظ كثيرة و مما ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فان الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب الا- ان يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال، و لو كان باطلا- في نفسه كان خارجا عن المالية فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنسبة اليه ثم الحفظ المحرم يراد به الاعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكرة و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة (٣).

لإمضاء البيع على تقدير تحققه و عدم إمضائه، مع انه قد عرفت عدم الدليل على حرمة الحفظ.

(١) قد عرفت انه لو كان المدرك لحرمة حفظ كتب الضلال حسن عبد الملك المتقدم و فيه قال عليه السلام أحرق كتبك كان مفاده و جوب الاتلاف، فتدبر.

(٢) بناء على ان المراد من كتب الضلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة و ان لم يوجب الضلال كان كثير منها كذلك. و لكن قد عرفت ان الظاهر ان المراد بها ما وضع لحصول الضلال في الاعتقادات او الفروع، و عليه فتلكم الكتب غير مشمولة للادلة المتقدمة.

(٣) بل عرفت ان الموضوع أعم من الكتب و غيرها مما يوجب الضلال و الغواية كالمزار و المقبرة، و المدرسة و نحوها.)\* ( منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٦

## الثامنة: الرشوة حرام (١)

### إشارة

و في جامع المقاصد و المسالك ان على تحريمها إجماع المسلمين و يدل عليه الكتاب (٢).

### حكم الرشوة

(١) بلا خلاف و عن غير واحد دعوى الاجماع عليه بل الظاهر ان على تحريمها إجماع المسلمين لو لم يكن من الضروريات. و قد ادرج المصنف في هذه المسألة فروعاً.

١- الرشوة موضوعاً و حكماً.

٢- حكم أخذ الحاكم للجعل من المتحاكين و موضوعه أجر القاضى.

٣- حكم الارتزاق من بيت المال.

٤- حكم الهدية، و هى ما يبذل للقاضى مجاناً.

٥- حكم أخذ المال فى مقابل غير الحكم لاصلاح أمر مباح و ما شابه.

٦- حكم المعاملة المشتملة على المحاببات كالبيع من القاضى ما يساوى عشرة دراهم بدرهم.

٧- حكم أخذ الرشوة وضعاً.

٨- اختلاف الدافع و القابض.

أما الفرع الاول، فالكلام فيه فى موردين:

الاول فى حكم الرشوة تكليفا، و قد عرفت ان التحريم لو لم يكن ضروريا كان عليه إجماع المسلمين و يشهد به مضافا الى ذلك ما فى المتن.

(٢) قال و يدل عليه الكتاب و مراده به الآية الشريفة) و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم (فإنها تدل على ان ادلاء المال الى الحكام لابطال الحق، او لاقامة الباطل حرام، و قد عرفت ان هذا هو الرشوة و هى و إن دلت بالمطابقة على حرمة الاعطاء الا انها تدل على حرمة الاخذ أيضا بالملازمة.

و أورد المحقق الايروانى قدس سره على الاستدلال بها: بأنه يحتمل قريبا أن يكون المراد ادلاء المال المتنازع فيه اليهم الحاصل ذلك برفع الخصومات اليهم فيأكلوا مقدارا من ذلك المال و يحكموا لغير مستحقة فى مقدار آخر.

و فيه: ان هذا الاحتمال مندفع بإطلاق قوله و تدلوا بها الى الحكام فإنه لو لم يكن (١) البقرة، (١٨٨)\*)

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٤٧

و السنة (١) و فى المستفيضه انها كفر بالله العظيم أو شرك.

ففى رواية الاصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ايما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه، و إن أخذ هديء كان غلولا و إن أخذ رشوة فهو شرك.

و عن الخصال فى الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شىء غل من الامام فهو سحت، و السحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النيذ المسكر و الربا بعد البيئه، و أما الرشاء فى الاحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم، و مثلها رواية سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام.

ظاهرا فى كون ما يدفع اليهم مال المعطى لا ريب فى إطلاقه.

و أما نزولها فى خصوص أموال اليتامى و الوديعه و المال المتنازع فيه، فلا يصلح دليلا على عدم عموم الحكم لغير تلك الموارد بعد اطلاق الآية الشريفة.

(١) و يشهد به مضافا الى الكتاب و الاجماع و إلى ما دل من الأدلة الاربعه على حرمة الحكم بالباطل و القضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع، بضميمة ما دل على عدم جواز أخذ المال بإزاء العمل المحرم.

ما فى المتن قال و السنة و فى المستفيضه انها كفر بالله العظيم او شرك كقوله عليه السلام فى خبر الاصبغ «١» المذكور فى المتن، و إن أخذ رشوة فهو شرك و فى صحيح عمار «٢» و أما الرشاء فى الاحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم، و مثله رواية سماعة «٣» و نحوها غيرها.

## موضوع الرشوة

أما موضوعها فقد اختلفت كلمات اللغويين و الفقهاء فى تحقيق مفهومها، و مجموع ما قيل فى ذلك أمور:

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

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

(٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى حديث ٥.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٤٨

و فى رواية يوسف بن جابر لعن رسول الله صلى الله عليه و آله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له و رجلا خان اخاه فى امراته و رجلا

احتاج الناس اليه لفقحه فسألهم الرشوة (١).

الاول: ما عن القاموس من تفسيرها بالجعل.

الثاني: ما اختاره الاستاذ الأعظم و هو: ان الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق، او تمشية باطل، او للتملق، او الوصلة الى الحاجة بالمصانعة، او في عمل لا يقابل بالاجرة و الجعل عند العرف و العقلاء و إن كان محطاً لنظرهم.

الثالث: ما عن حاشية الارشاد و هو: ان الرشوة ما يبذله المتحاكمان من المال للحاكم سواء كان للقضاء و تصدى فصل الخصومة أم كان للحكم بالواقع او لنفسه.

الرابع: ما نسب الى جماعة و هو: ان الرشوة ما يبذله أحد المتحاكمين للحاكم ليحكم له حقا كان او باطلا.

الخامس: انها ما يبذل ليحكم بالواقع لنفسه كان او لغيره.

السادس: ما عن المجمع و هو القدر المتيقن من مفهومها و هو الجعل على الحكم بالبطل.

أما الاول: فيرد عليه ان لازم ذلك كون أجره الاجراء و الجعل في مثل قول القائل:

من رد عبيد فله كذا من الرشوة، و هذا مما لا يصح التفوه به.

و أما الثاني: فقد استشهد له بكلمات بعض اللغويين و باستعمالها فيما اعطى للحق في الصحيح عن الرجل يرشوا الرجل الرشوة على ان يتحول من منزله فيسكنه قال عليه السلام: لا بأس به «١» بدعوى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة.

و بقوله عليه السلام في صحيح عمار: و أما الرشا في الحكم «٢» و قريب منه ما في غيره،

بدعوى انه لو لم يكن مفهوم الرشوة عاما لغير الاحكام لزم الغاء التقييد.

(١) و بقوله عليه السلام في خبر يوسف بن جابر: المذكور في المتن «٣».

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

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

(٣) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضي، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٤٩

...

و بقوله عليه السلام في خبر يوسف بن جابر: المذكور في المتن «١».

بتوهم انه يشمل ما يدفع لبذل الفقه من القضاة و التدريس و نحوهما و ما يدفع لاجل تصدى ما هو من وظائف الفقيه كحفظ مال الصغير و الغائب و غيره، أما شموله للاول فواضح، و أما شموله للثاني فلصدق الاحتياج اليه لفقحه على ان يكون الفقه واسطة في الثبوت.

و في الجميع نظر:

أما الاول: فلان قول اللغويين ليس بحجة، لا سيما في صورة اختلافهم في تعيين المفهوم.

و أما الثاني: فلان أصالة الحقيقة انما يرجع اليها لتشخيص المراد، لا لتعيين الموضوع له بعد معلومية المراد.

و أما الثالث: فلان ذكر القيود التوضيحية لا سيما في صورة إجمال المقيد مفهوم غير عزيز.

و أما الرابع: فلانه لا يكون في مقام بيان موضوع الرشوة، فعلى فرض كونه هو ما كان بإزاء الحكم بالبطل لا يكون عموم الصدر قرينة

على إرادة المعنى العام من الرشوة،

بل المستفاد من الخبر حينئذ: هو ان الملعون الصنف الخاص من الرجل الذى احتاج الناس اليه لفقده.

و أما سائر الوجوه- غير الوجه الاخير الذى هو القدر المتيقن- فلم يذكروا لشيء منها ما يعينه، فالمتيقن هو القول السادس.

و لكن الانصاف ان دعوى شمولها لما يدفع بإزاء الحكم للباذل مع جهله سواء طابق الواقع أم لا.

قريبه جدا كما ان دعوى عدم شمولها بحسب المتفاهم العرفى لما يبذل بإزاء الحكم له بالحق مع العلم فضلا عما يبذل بإزاء الحكم بالواقع لنفسه أو لغيره.

قوية جدا.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥٠

و ظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه فيكون ظاهرا فى حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحق (١) او للنظر فى أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجره و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة فى القاموس بالجعل و إليه نظر المحقق الثانى حيث فسر فى حاشية الارشاد الرشوة بما يبذله أحد المتحاكمين.

و ذكر فى جامع المقاصد ان الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة و هو صريح الحلى أيضا فى مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقا و اعطائها الا- إذا كان على إجراء حكم صحيح فلا- يحرم على المعطى هذا، و لكن عن مجمع البحرين قلما يستعمل الرشوة الا- فيما يتوصل به الى ابطال حق أو تمشية باطل.

و عن المصباح هى ما يعطيه الشخص للحاكم او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد.

و عن النهاية انها الوصلة الى الحاجة بالمصانعة و الراشى الذى يعطى ما يعينه على الباطل و المرتشى الاخذ و الرأش هو الذى يسعى بينهما ليزيد (ليستزيد) لهذا و ينقص لهذا و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم فى رواية عمار بن مروان من جعل الرشوة فى الحكم مقابلا- لأجور القضاة خصوصا بكلمة أما نعم لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان او باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهاية و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشى حقا أو باطلا أو يقال إن المراد الجعل فاطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة.

صورة و جوب القضاء عليه خارجة عن محل النزاع، بمعنى ان فيها بحثا آخر و هو جواز أخذ الاجرة على الواجب و عدمه، و سيأتى الكلام فى ذلك مفصلا.

و أما فى صورة عدم التعيين فمقتضى العمومات كتجارة عن تراض و أوفوا بالعقود و غيرهما جوازه و عدم المنع عنه لكونه عملا محترما.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥١

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومة عليه (١) كما يدل عليه قوله عليه السلام احتاج الناس اليه لفقده (٢) و المشهور المنع مطلقا بل فى جامع المقاصد دعوى النص و الاجماع و لعله لحمل الاحتياج فى الرواية على الاحتياج الى نوعه و لإطلاق ما تقدم فى رواية عمار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت (٣) بناء على ان الاجر فى العرف يشمل الجعل، و إن كان بينهما فرق عند المشرعة.



و أما الآية الشريفة المتقدمة فلا تشمل المقام لاختصاصها بالحكم بالباطل كما لا يخفى.  
و أما نصوص الرشوة فقد مر انها مختصة بغير المقام لعدم صدق الرشوة على ما يؤخذ للحكم بالحق.  
و أما ما استدل به لحرمة أخذ الاجرة على القضاء فسيأتى التعرض له فى المسألة الثانية، و ستعرف انه لا دليل عليها، مع انه لو سلم ذلك كون المراد به الاجرة و ما يأخذه فى مقابل الحكم غير ثابت، إذ يحتمل أن يكون المراد به ما يأخذه فى مقابل تقلد منصب القضاء.

### أجور القضاء

- (١) هذا هو ثانى الفروع التى ذكرها المصنف فى المقام و موضوعه أجر القاضى.  
و الاقوال فيه ثلاثة: الاول ما نسب الى المشهور و هو المنع مطلقا.  
الثانى: ما هو المنسوب الى المقنعة و القاضى و هو الجواز كذلك.  
الثالث: ما هو المنسوب الى العلامة قدس سره فى المختلف و هو التفصيل بين ما لو كان القضاء واجبا عينيا او كان القاضى غنيا، فالمنع و بين ما لو لم يكن واجبا عليه عينا فالجواز.  
(٢) و استدل للاول: بخبر يوسف بن جابر المتقدم، بدعوى ان المراد من قوله عليه السلام فسألهم الرشوة مطلق الجعل فى مقابل الحكم و لو كان بالحق، أما لانها حقيقة فيه او انه اطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة، و ان ظاهر قوله عليه السلام احتاج الناس اليه الاحتياج الى نوعه لا الى شخصه.  
(٣) و بصحيح عمار التقدم: و السحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥٢  
و ربما يستدل على المنع بصحيفة ابن سنان، قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين فريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال عليه السلام: ذلك السحت (١) و فيه ان ظاهر الرواية كون القاضى منصوبا من قبل السلطان، الظاهر بل الصريح فى سلطان الجور (٢) إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا و لا شك ان هذا المنسوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه و لو فرض كونه قابلا- للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة السلطان محرما قطعا، فيجب إخراجه عن العموم الا ان يقال: ان المراد الرزق من غير بيت المال (٣) و جعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينه على إرادة العوض و كيف كان

الولاية الظلمة. و منها أجور القضاء. بناء على ان الاجر فى العرف يشمل الجعل و نحوه ما عن الجعفرىات.  
إذ فيه: انه جعل من السحت أجر القاضى.

(١) و بقوله فى حسن ابن سنان المذكور فى المتن ذلك السحت «١».

و أورد عليه المصنف بايرادين:

(٢) الاول ان ظاهره كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الجائر.

الثانى: ان المبدول له هو الرزق من بيت المال، و هو غير ما نحن فيه.

(٣) و أجاب عنهما بقوله قدس سره الا أن يقال ان المراد الرزق من غير بيت المال.

هـ لصحمو: حمل القاضى على ارادة من يشمل من هو قابل فى نفسه للتصدى و حمل الرزق من السلطان على ما يبذل من غير بيت المال بإزاء القضاء بقرينه كلمة (على) الدالة على المقابلة.

و فى الجميع نظر.

أما الاول: فلان الرشوة قد مر عدم شمولها لما يبذل بإزاء الحكم بالحق، بل هي مختصة بما يبذل بإزاء الحكم بالباطل أو الحكم للباذل مع الجهل بالمطابقة للواقع.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٥٣

فالاولى فى الاستدلال على المنع ما ذكرنا خلافا لظاهر المقنعة والمحكى عن القاضى من الجواز، و لعله للاصل و ظاهر روايه حمزة بن حمران، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: ان فى شيعتك قوما يتحملون علومكم و يثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصلة و الاكرام فقال عليه السلام: ليس اولئك بمستأكلين انما ذاك الذى يفتى (قضى) بغير علم و لا هدى من الله ليبتل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا الخبر. (١) و اللام فى قوله ليبتل به الحقوق، اما للغاية أو للعاقبة و على الاول فيدل على حرمة أخذ المال فى مقابل الحكم بالباطل، و على الثانى فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا فى الدنيا، و على كل تقدير فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لاجل الحكم بالباطل او مع عدم معرفة الحق فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق و دعوى كون الحصر إضافيا بالنسبة الى الفرد الذى ذكره السائل، فلا

و دعوى اطلاق الرشوة فى خصوص الخبر على مطلق الجعل قد عرفت ما فيها فى المسألة المتقدمة، و أضف الى ذلك ضعف الخبر فى نفسه لجهالة يوسف و بعض آخر من رجال السند.

و أما الحسن: فلان الظاهر منه هو ما يؤخذ من السلطان من بيت المال او من جوائزه، و حيث انه ستعرف جواز الارتزاق من بيت المال إذا كان القاضى جامعا للشرائط، فيتعين حمله على ما إذا كان فى نفسه غير قابل لذلك، و حرمة أخذه الرزق حينئذ واضحة كما سيأتى، و هو غير مربوط بما نحن فيه.

و أما الصحيح و كذا ما هو بمضمونه: فمنصرفه أو ظاهره و لو بملاحظة العهد القضاة المنصوبون من قبل السلطان الجائر، فحكمه حكم خبر ابن سنان.

(١) و استدلل للقول الثانى بخبر ابن حمران «١» المذكور فى المتن.

(١) الوسائل، باب ١١، من أبواب صفات القاضى، حديث ١٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٥٤

يدل الا على عدم الذم على هذا الفرد دون كل من كان غير المحصور فيه خلاف الظاهر (١) و فصل فى المختلف فجور أخذ الجعل و الاجرة مع حاجة القاضى و عدم تعيين القضاء عليه و منعه مع غناه او عدم الغناء عنه، و لعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الاجرة على الواجبات العينية (٢) و حاجته لا تسوغ أخذ الاجرة عليها، و انما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه اخر، و أما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء

فان الظاهر منه حصر الاستيكال المذموم فيما اذا كان بأخذ المال فى مقابل الحكم بالباطل او مع الجهل بالواقع، فمقتضى مفهومه جواز الاستيكال مع العلم بالحق و الحكم به.

و أورد عليه: بأن الحصر إضافى بالنسبة الى الفرد الذى سأل عنه السائل، فمفهومه عدم الذم على ذلك الفرد دون سائر الافراد.

(١) و أجاب المصنف قدس سره عنه بقوله خلاف الظاهر.

و أيد الاستاذ الاعظم الايراد و وجهه: بأنه لما توهم السائل ان من يحمل العلوم و يبثها فى الشيعة و وصل اليه منهم البر و الاحسان من دون ان يطالب من المستأكل بعلمه المذموم أجاب عليه السلام بأن ذلك ليس من الاستيكال المذموم و ان المستأكل هو الذى يفتى بغير علم لا بطلان الحقوق، و عليه فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور فى الخبر صريحا، و لا يكون الخبر متعرضا لحكم سائر الافراد.

و فيه: انه على فرض تسليم دلالة انما على الحصر لا ينبغى التوقف فى دلالة الخبر على الحصر بالاضافة الى جميع الافراد، إذ لو كان المراد ما ذكره لما كان وجه للتقييد بقوله بغير علم و لا هدى من الله ليبتل به الحقوق. و بعبارة اخرى: ذكر خصوص هذا الفرد و حصر المذموم فيه مع عدم كونه موردا للسؤال كاشف عن ارادة الحصر بالنسبة الى جميع الافراد، فالايراد فى غير محله.

فالصحيح ان يورد عليه: مضافا الى امكان منع افادة انما للحصر كما حققناه فى كتابنا زبدة الاصول بأن الخبر ضعيف السند لتميم بن بهلول و أبيه.

(٢) و استدلل للقول الثالث: بأنه فى صورة تعيين القضاء عليه لا يجوز أخذ الاجر

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥٥

كما يظهر بالتأمل فى روايتى يوسف و عمار المتقدمتين، و لا مانع من التكسب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائى كما هو أحد الاقوال فى المسألة الآتية فى محلها إن شاء الله.

لما دل على عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب و فى صورة عدم التعيين و عدم كونه محتاجا لا يجوز الاخذ لما دل من النصوص على المنع من أخذ الاجر على القضاء، و أما فى صورة عدم التعيين و الحاجة فيجوز لاختصاص نصوص المنع بصورة الاستغناء.

أما فى صورة التعيين فكلام سيأتى التعرض له فى بحث أخذ الاجرة على الواجبات.

و أما فى صورة عدم التعيين فعلى فرض تسليم دلالة النصوص على المنع لم يظهر لى وجه اختصاصها بصورة الاستغناء.

فتحصل مما ذكرناه انه لا دليل على المنع من أجر القاضى فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه القاعدة.

و هى تقتضى جوازه سواء، أ كان المراد به ما يبذل بإزاء الحكم بالحق، أم كان المراد به ما يبذل بإزاء تقلد منصب القضاة و التهيؤ

لحسم المرافعات سواء رفعت اليه خصومه أم لا، لانه عمل محترم فلا يذهب هدرًا.

و مما ذكرناه ظهر جواز أخذ الاجرة على تبليغ الاحكام الشرعية أو تعليم المسائل الدينية.

و استدلل الاستاذ الاعظم للمنع.

بالاطلاقات الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم.

و بخير يوسف بن جابر المتقدم.

و فيهما نظر:

أما الاطلاقات فلما عرفت من عدم صدق الرشوة على ما يؤخذ بإزاء الحكم بالحق و بيان الاحكام الواقعية.

و أما الخبر: فلما مر، مضافا الى ضعف سنده الذى اعترف به.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥٦

و أما الارتزاق من بيت المال فلا- اشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته بل مطلقا إذا رأى الامام المصلحة فيه (١) لما سيجىء من

الاجبار الواردة فى مصارف الاراضى الخراجية و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الاشر من قوله عليه السلام: و

افسح له أى للقاضى بالبذل ما يزيح علة و تقل معه حاجته الى الناس.

ولا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل او من الجائر لما سيجيء من حلية بيت المال لاهله، و لو خرج من يد الجائر.

### الارتزاق من بيت المال

(١) هذا هو الفرع الثالث من الفروع التي تعرض لها المصنف في هذه المسألة وفيه أقوال:

الاول جوازه للقاضي مطلقا.

الثاني عدم الجواز مطلقا او فيما إذا كان منصوبا من قبل السلطان الجائر.

الثالث عدم الجواز مع تعيين القضاء عليه.

الرابع: عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة و عن المسالك انه الاشهر.

و تنقيح القول فيه: ان الارتزاق غير الاجرة فانه بسبب كون الشخص قاضيا مثلا او مؤذنا أو نحو ذلك و هو منوط بنظر الحاكم من دون

ان يقدر بقدر خاص، بخلاف الاجرة فانها تحتاج الى تقدير العوض و ضبط المدة و تقدير العمل.

و القاضي ان كان جامعا لشرائط القضاة يجوز ارتزاقه من بيت المال مطلقا كما هو المشهور، سواء أ كان منصوبا من قبل السلطان

العادل، أم كان منصوبا من قبل السلطان الجائر، و فرض كونه منصوبا من قبل الجائر مع كونه جامعا لشرائط القضاة انما يكون فيما اذا

كان غرضه من قبول المنصب قضاء حوائج الشيعة و انقاذهم من المهلكة و الشدة و التحجب الى فقرائهم.

و كيف كان: فيشهد للجواز: ان بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان تحت يد العادل او تحت يد الجائر، و هذا من مهماتها لتوقف

انتظام امور المسلمين عليه.

و مرسل حماد الطويل و فيه: و يؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٥٧

و أما ما تقدم في صحيحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فيه. (١)

و في مصلحة ما ينويه من تقوية الاسلام و تقوية الدين في وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحة العامة «١».

و ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام الى مالك الاشر، و فيه- بعد ذكر صفات القاضي- و افسح له في البذل ما يزيل عنته و تقل معه

حاجته الى الناس «٢».

و يؤيده خبر الدعائم عن الامام على عليه السلام انه قال: لا بد من قاض و رزق للقاضي،

و كره ان يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضى لهم و لكن من بيت المال «٣».

و استدل لعدم جواز الارتزاق من بيت المال مطلقا او في ما اذا كان منصوبا من قبل السلطان الجائر بحسن عبد الله بن سنان المتقدم،

عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال: ذلك السحت.

(١) و فيه: ما تقدم من تعيين حمله على ما اذا كان القاضي غير قابل للقضاة في نفسه. و الظاهر ان نظر المصنف الى ذلك.

و ذهب بعض الى عدم جواز الارتزاق مع تعيين القضاء عليه، معللا- بوجود القضاء عليه، فلا- يجوز له أخذ العوض كما في سائر

الواجبات.

و فيه: ما تقدم من ان الارتزاق من بيت المال غير الاجرة.

و اختار جماعة عدم جواز الارتزاق مع عدم الحاجة، و عن المسالك انه الاشهر.

و استدل له: بأن للمسلم جواز الارتزاق من بيت المال مع الحاجة و لو بواسطة تقلد منصب القضاة المانع من التكسب، و بأن بيت

المال معد للمحاييج.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، حديث.

(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، حديث ٩.

(٣) المستدرک، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥٨

و أما الهدية و هى ما يبذل على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له،

حقا كان او باطلا و إن لم يقصد المبدول له الحكم الا بالحق، إذا عرف و لو من القرائن ان الاول (البازل) قصد الحكم له على كل تقدير فيكون الفرق بينها و بين الرشوة ان الرشوة تبذل لاجل الحكم و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه، فالظاهر حرمتها (١) لانها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط (٢).

و فيهما نظر: فان بيت المال معد لمصالح المسلمين، كان القائم بالمصالح محتاجا أم لم يكن كذلك، مضافا الى اطلاق الخبرين: نعم إن لم يكن القاضى واجدا لشرائط القضاة المقررة فى الشريعة كجل المنصوبين من قبل سلاطين الجور لا يجوز ارتزاقه من بيت المال لحسن ابن سنان، و لانه ليس من موارد مصرف بيت المال.

### أخذ القاضى للهدية

(١) هذا هو رابع الفروع التى تعرض لها المصنف فى المقام و هو فى مقام بيان حكم الهدية.

و هى ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا كان أو باطلا، و فى حرمتها قولان اختار الاول جماعة منهم صاحب الجواهر قدس سره و المصنف و غيرهما. و استدلل له بوجوه:

الاول: ما دل على حرمة الرشوة بدعوى انها تصدق على الهدية أيضا. و احتمله المصنف.

و فيه ان الرشوة هى ما كان بإزاء الحكم لاما يبذل بداعى الحكم، و لا أقل من هذا هو المتيقن منها. و يشهد له جعل ذلك فى مقابل الرشوة فى خبر الاصبغ.

الثانى: عموم مناط حرمة الرشوة و هو صرف القاضى عن الحكم بالحق للمقام.

(٢) احتمله المصنف قدس سره قال لانها رشوة أو بحكمها بتنقيح المناط.

و فيه: انه لا قطع بالمناط كى يصح التمسك بتنقيح المناط و الا لحرمة مثل المدح له و

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٥٩

و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام و إن أخذ يعنى الوالى هدية كان غلولا (١) و ما ورد من ان هدايا العمال غلول و فى آخر سحت (٢).

تعظيمه و المبادرة الى سماع قوله و قضاء حوائجه و نحو ذلك.

(١) الثالث ما ذكره المصنف بقوله و عليه يحمل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام و نظره الى خبر الاصبغ عن أمير المؤمنين عليه السلام أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه إن أخذ هدية كان غلولا و إن أخذ الاجرة فهو

مشرك «١».

و يرد عليه: مضافا الى ضعف سنده لابي الجارود و سعد الاسكاف: انه يدل على حرمة أخذ الوالى هدية لا أخذ القاضى لها، و لعل وجه حرمة ما ذكره بعض المحققين من انها تكون عن كره و خوفا من ظلمه و جوره، أو يحتمل على الكراهة أو غير ذلك من المحامل المذكورة فى المطولات.

(٢) الرابع ما ورد من ان هدايا العمال غلول «٢» و فى آخر سحت «٣» ذكره فى المتن.

و فيه مضافا الى ضعف السند، انه اما ان يراد من هذه النصوص ما يهديه العمال الى الرعية، او يكون المراد ما يهديه العمال الى الولاة، و على أى تقدير تكون أجنبية عن مقام،

أما على الاول: فواضح، فانها حينئذ تكون من النصوص المتضمنة عدم جواز أخذ جوائز السلطان و عماله، و سيجىء الكلام فى ذلك فى محله، و أما على الثانى: فلما مر فى سابقه.

الخامس: قوله تعالى (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) «٤» بتقريب ان المال الذى يهدى قبل الحكم الى القاضى ليورث المودة الموجبة للحكم له و إن لم يقابل بالداعى الذى دعى الى البذل فى الصورة، الا انه فى اللب و الواقع قوبل به.

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

(٢) لم اعثر على أصل لهما فى كتب الاحاديث نعم بمضمونهما روايات فى بحار الانوار، ج ٢٣، ص ١٤- من طبع الكمپانى- و فى الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، هدايا الامراء غلول.

(٣) لم اعثر على أصل لهما فى كتب الاحاديث نعم بمضمونهما روايات فى بحار الانوار،

ج ٢٣، ص ١٤- من طبع الكمپانى- و فى الوسائل، باب ٨، من أبواب آداب القاضى، هدايا الامراء غلول.

(٤) النساء،

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٦٠

و عن عيون الاخبار عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى (أَكَلُونَ لِلسَّحْتِ) قال: هو الرجل يقضى لـاخيه حاجته، ثم يقبل هديته (١) و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم و على بعضها محمولة على المبالغة فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لئلا يقع فى الرشوة يوما.

و فيه: ما تقدم غير مرة من ان الدواعى لا تقابل بالمال، و لذا لا يضر تخلف الداعى بصحة المعاملة و لزومها.

السادس: ما دل على حرمة الاعانة على الاثم.

و فيه: ما تقدم من انه لا دليل على حرمة الاعانة.

السابع: ما تضمن زجر النبى صلى الله عليه و آله عمال الصدقة عن أخذهم للهدية.

كالنبوى المروى عن أبى حميد الانصارى: و الذى نفسى بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئا الا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه «١».

و يرد عليه: ان الخبر ضعيف السند لكونه نبويا مرويا عن طرق العامة.

(١) الثامن ما فى المتن و هو ما عن عيون الاخبار.

و فيه: مضافا الى عدم اعتبار الخبر من حيث السند: ان ظاهره حرمة أخذ الهدية المتأخرة عن قضاء الحاجة، و حيث انه لم يفت أحد بالحرمة فى الفرض فيتعين حمله على الكراهة و رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لئلا يقع فى الرشوة يوما.

فان ذلك اولى من حمله على الهدية المتقدمة مقيدا لها بما اذا كانت بداعى الحكم له بالباطل كما لا يخفى.

(١) المبسوط، كتاب القضاء

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦١

و هل يحرم الرشوة في غير الحكم (١) بناء على صدقتها كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهاية، كأن يبذل له مالا على ان يصلح أمره عند الامير.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة أخذ الهدية، فالاقوى جوازه سواء كانت متقدمة على الحكم أو متأخرة عنه، و سواء أ كانت للروابط الشخصية أم قرابة الى الله، أم كانت بداعي الحكم بالباطل او بالحق، او الاعم منهما، لعموم دليل صحة الهبة و جوازها.

### الرشوة في غير الاحكام

(١) هذا هو الفرع الخامس من الفروع التي تعرض لها المصنف قدس سره قال و هل تحرم الرشوة في غير الحكم بناء على صدقتها؟ أخذ المال في مقابل غير الحكم، تارة يكون لاصلاح أمر مباح، و اخرى لاتمام أمر محرم، و ثالثه لاتمام أمر مشترك بين المحلل و المحرم.

أما الاول: فلا ريب في جوازه إذ العمل في نفسه جائز و يصلح ان يقابل بالمال، و يشهد له مضافا الى ذلك: صحيح محمد بن مسلم عن الامام الصادق عليه السلام: عن الرجل يرشوا الرشوة على ان يتحول عن منزله فيسكنه غيره قال عليه السلام: لا بأس به «١».

و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و نحوهما. و خبر الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام و سأله حفص الاعور، فقال: ان عمال السلطان يشترون منا القرب و الاداوى فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا و نرشوه حتى لا يظلمنا فقال عليه السلام: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: أ رأيت اذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: فسدت رشوتك «٢».

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٣٧، من أبواب أحكام العقود، حديث

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦٢

فإن كان أمره منحصرا في المحرم أو مشتركا بينه و بين المجلل لكن بذل على إصلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الاطلاقات المنصرف الى الرشاء في الحكم (١) بل لانه أكل للمال بالباطل (٢) فيكون الحرمة هنا لاجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه (٣)

و أورد عليه الاستاذ الاعظم: بأنه ضعيف لإسماعيل بن أبي سماك.

وفيه: ان العلامة قدس سره و ان ضعفه و لكن النجاشي وثقه و الظاهر من منشأ تضعيف العلامة اياه كونه واقفيا و هو كما ترى.

وفيه اولاً: ما تقدم من عدم صدق الرشوة على ما يبذل بإزاء غير الحكم.

و ثانياً: ان نصوص حرمة الرشوة على قسمين: الاول ما دل على حرمة الرشوة في الحكم، الثاني: ما دل على حرمتها من دون تقييد بالحكم، و القسم الاول لا يشمل المقام،

و القسم الثاني ضعيف السند.

(١) و ثالثا: ما ادعاه المصنف قال لعدم الدليل عليه عدا بعض الاطلاقات المنصرف الى الرشاء في الحكم.

و رابعا: انه لو سلم شمولها للمقام لا بد من تقييد اطلاقها بالخبرين المتقدمين.

و أما الثاني: فلا ينبغي التوقف في حرمة لحرمة أخذ المال على عمل محرم، و يشهد له مضافا الى ذلك موثق الصيرفي المتقدم.

و دعوى ان ظاهره كون الرشوة لدفع الظلم، و ان أصل الزامه بالشرط وقع ظلما و على وجه الاجبار فلا تكون الرشوة لأخذ الاقل من الشرط من أخذ المال بإزاء المحرم،

مندفعة بأن ظاهر الخبر هو التفصيل بين ما يؤتى لدفع الظلم، و بين ما يبذل بإزاء الاقل من الشرط، و ليس فيه ما يكون ظاهرا في كون الشرط واقعا ظلما.

و أما الثالث: فإن قصد به الجهة المحرمة فهو حرام، فتأمل، و إن قصد المحللة فهو حلال، و إن لم يقصد شيئا منهما بل بذل المال لاصلاح أمره حلالا أم حراما، فقد ذهب المصنف قدس سره الى الحرمة.

(٢) و استدل له: بأنه أكل للمال بالباطل.

(٣) قوله فلا يحرم القبض في نفسه و انما يحرم التصرف.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦٣

و انما يحرم التصرف لانه باق على ملك الغير، نعم يمكن أن يستدل على حرمة بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاة و العمال. (١) و أما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة، فلاحظ فيه كما يدل عليه ما ورد في ان الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله ليسكنه، قال: لا بأس، و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها.

و مما يدل على التفصيل في الرشوة بين الحالة المحرمة و غيرها رواية الصيرفي، قال: سمعت ابا الحسن عليه السلام و سأله حفص الاعور، فقال: ان عمال السلطان يشترون منا القرب و الادوية (أداوى) فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فرشوه حتى لا يظلمنا، فقال: لا بأس بما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: اذا أنت رشوته يأخذ منك اقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتك.

مراده انه بناء على كون المدرك ما تضمن النهي عن أكل المال بالباطل فهو انما يدل على الفساد و عدم جواز التصرف لبقاء المال في ملك صاحبه، و أما القبض أى اعطاء صاحب المال في نفسه فليس كالرشوة حراما.

و بهذا التقريب يظهر اندفاع ما ذكره المحقق التقى و تبعه غيره بقوله لعله من غلط النساخ و الظاهر فلا يحرم العقد في نفسه لا القبض فإن القبض أيضا من التصرف الذي حكم قدس سره بحرمة فلاحظ و تدبر.

(١) و بفحوى اطلاق ما تقدم في هدية الولاة و العمال.

و فيهما نظر:

أما الاول: فلان أكل المال في مقابل العمل المشترك بين المحلل و المحرم ليس أكلا للمال بالباطل.

و أما الثاني: فلما مر من ضعف سند تلك النصوص و انها محمولة على غير ظاهرها.

و أما ما أورده الاستاذ الاعظم من أن حرمة الهدية لهما تقتضى حرمة اعطاء الرشوة لهما و لا دلالة لها على حرمة الرشوة على غيرهما من الناس.

فغير وارد، إذ مراد المصنف قدس سره ان تلك النصوص بإطلاقها تدل على حرمة الهدية

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦٤

و مما يعد من الرشوة او يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة (١) كبيعته من القاضى ما يساوى عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة الا- المحاباة التى فى ضمنها و قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لاجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما



تواطيا عليه من الشروط الغير المصرح بها في العقد فهي الرشوة، و إن قصد أصل المعاملة و حابى فيها لجلب قلب القاضى فهو كالهديء

بداعى قضاء الحاجة المشتركة، فإذا كانت الهدية بهذا الداعى حراما كان بذل المال بعنوان المقابلة أولى بالحرمة، فالصحيح ما ذكرناه.

### حكم المعاملة المحابتيه مع القاضى

(١) قوله و مما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحابيات هذا هو الفرع السادس من الفروع التى تعرض لها المصنف فى المقام.

و محصل الكلام: انه تارة لا يقصد من المعاملة الا المحابيات التى فى ضمنها، لا بمعنى عدم انشاء المعارضة أصلا، فإن ذلك خروج عن محل الكلام، بل بمعنى ان المقصود الاصلى من المعاملة ايصال الزائد الى القاضى ليحكم له. و بعبارة أخرى: كان قصده للمعاملة تبعا مقدما لاجل ان يتواصل الى المحابيات.

و أخرى: يقصد المعاملة و لكن جعل المحابيات لاجل الحكم له، بمعنى ان الحكم له من قبيل الشروط التى تواطيا عليها التى هى بحكم التى صرح بها فى العقد.

و ثالثة: يقصد المعاملة و حابى فيها لاجل جلب قلب القاضى.

و الكلام فى حكم هذه الصور يقع أولا: فى حكمها التكليفى، ثم فى حكمها الوضعى.

أما الاول: فقد يقال بالحرمة فى الصورة الاولى من جهة كون الناقص من الرشا المحرم.

و فيه: ان الرشوة هى بذل المال بإزاء الحكم، و فى المقام المال انما يبذل بإزاء الثمن،

غاية الامر ان الداعى هو الحكم.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٦٥

ملحقة بالرشوة و فى فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوى (١).

و استدل المحقق التقى عليها: بان عنوان الرشوة يصدق على نفس المعاملة.

و فيه: ان المعاملة انما هى عنوان ينتزع من بذل المال بازاء الثمن و قبول صاحب الثمن، فالمقابلة انما هى بين المالىين و ليس غير ذلك

شئ يقابل بالحكم كى يكون هو الرشوة فتدبر. نعم بعض الوجوه التى استدل بها على حرمة الهدية يدل على حرمة المعاملة

المحابتيه لكن عرفت ما فيها فالأظهر عدم الحرمة.

و أما فى الصورة الثانية: فان قلنا بان الشرط حتى مثل هذا الشرط غير المذكور يقسط عليه الثمن يحرم اعطاء مقدار ما قابل الشرط

لكونه رشوة و الا فحكم هذه الصورة حكم الصورة الاولى، و اولى بعدم الحرمة الصورة الثالثة كما لا يخفى.

و أما الثانى: ففى الجواهر اختيار عدم الصحة و تبعه المصنف (قدس سره) حيث قال:

(١) و فى فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوى و استدل له فى جميع الصور:

بالنصوص الدالة على بقاء المال على ملك الراشئى باى طريق كان.

و فى الصورة الثالثة بان الشرط الفاسد مفسد.

و فى الجميع نظر:

اما الاول: فلان غاية ما يستفاد من النصوص بقاء المال على ملك الراشى ان لم يكن بعقد من العقود مع انك عرفت عدم صدق الرشوة على المعاملة المحابى فيها.

و أما الثانى: فلانه يرد عليه مضافا الى ما تقدم من منع صدق الرشوة عليها: ان حرمة المعاملة غير ملازمة لفسادها كما حققناه فى محله و اعترف به الشيخ (قدس سره) فى مسألة الاعانة على الاثم.

و أما الثالث: فلانه يرد عليه مضافا الى ان الدفع الواجب بمقتضى المعاملة الواقعة لا يكون مصداقا للرشاء انه لا يتأتى فيما كان مقبوضا قبل المعاملة او كان فى حكم القبض مما

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٦٦

ثم ان كل ما حكم بحرمة اخذه و جب على الاخذ رده و رد بدله مع التلف اذا قصد مقابله بالحكم كالجعل و الاجرة حيث حكم بتحريمهما و كذا الرشوة لانها حقيقة جعل على الباطل (١) و لذا فسره فى القاموس بالجعل.

هو ثابت فى الذمة كما صرح بذلك بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم).

و أما الرابع: فلان الشرط الفاسد لا يكون مفسدا كما سيأتى التعرض لذلك فى الجزء السادس من هذا الشرح فلا ظهر هى الصحة.

### حكم الرشوة وضا

(١) قوله و كذا الرشوة لانها حقيقة جعل على الباطل.

هذا هو الفرع السابع من الفروع التى يذكرها المصنف فى هذه المسألة.

و الغرض منه بيان الحكم الوضعى اى الضمان و عدمه.

و فيه اقوال الضمان مطلقا عدمه كذلك التفصيل بين ما يبذل بعنوان الرشوة و غيره فالضمان فى الاول دون غيره و فى المقام تفصيل آخر ستقف عليه.

و محصل الكلام فى هذا المقام: ان كل ما يعطى الباذل بعنوان الرشوة التى حقيقتها على ما عرفت بذل المال للقاضى ليحكم له لا ريب فى ضمان القابض اياه فيجب عليه رده او رد بدله لان المال انما يقع فى مقابل الحكم فيكون ذلك فى الحقيقة اجارة فاسدة او شبيها بها فيكون من صغريات القاعدة المصطادة من النصوص الواردة فى باب الضمان ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده.

و أما ما يبذل بعد المعاملة المحاباتية فان بنينا على فساد المعاملة يكون القابض ضامنا له لقاعدة ما يضمن و الا فلا و لا يخفى وجهه.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٦٧

و لو لم يقصد بها المقابلة بل اعطى مجانا ليكون داعيا ليكون داعيا على الحكم و هو المسمى بالهدية فالظاهر عدم ضمانه لان مرجعه الى هبة مجانية فاسدة اذ الداعى لا يعد عوضا و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده و كونها من السحت انما يدل على حرمة الاخذ لا على الضمان و عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجانى و لذا لا يضمن بالهبة الفاسدة فى غير هذا المقام و فى كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان فى الرشوة مطلقا غير بعيد (١) معللا بتسليط المالك عليها مجانا (٢) قال: و لانها تشبه المعاوضة و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده (٣).

و أما ما يعطى مجانا بعنوان الهدية فالظاهر ان القابض لا يضمن اذ غاية ما تدل عليه الادلة المتقدمة كونها هبة فاسدة فتكون من صغريات عكس القاعدة و هو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده.

و استدلل للضمان فيه بوجهين:

الاول: ان مقتضى النصوص الدالة على ان الرشوة سحت بقائها على ملك المالك فاذا اخذها القابض كان ضامنا. وفيه: ان تلك النصوص انما تدل على حرمة الاخذ و لزوم رد المال الى صاحبه مع بقائه و لا تدل على الضمان بعد التلف.

الثاني: عموم على اليد.

وفيه: انه مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني و لذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير المقام.

(١) قوله و في كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقا غير بعيد.

و علله بوجهين:

(٢) الاول: ان المالك سلطه عليها مجانا فلا وجه للضمان.

و فيه ان التسليط انما يكون في مقابل الحكم لا مجانا.

(٣) الثاني: انها تشبه المعاوضة و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦٨

و لا يخفى ما بين تعليقه من التنافي لان شبهها بالمعاوضة يستلزم الضمان لان المعاوضة الصحيحة يوجب ضمان كل منهما ما وصل اليه بعوضه الذي دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعي و هو المثل او القيمة و ليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتى لا يضمن بفاسده نعم قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة الى غير العوض كما ان العين المستاجر غير مضمونة في يد المستاجر بالاجارة فربما يدعى انها غير مضمونة اذا قبض بالاجارة الفاسدة لكن هذا كلام آخر (قد ثبت فسادها بما ذكرناه في باب الغصب من ان المراد مما لا يضمن بصحيحه ان يكون عدم الضمان مستندا الى الاجارة الصحيحة بل الى قاعدة الامانة المالكية و الشرعية لكون التصرف في العين مقدمة لاستيفاء المنفعة ماذونا فيه شرعا فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الاجارة الفاسدة فان الاذن الشرعي فيها مفقود و الاذن المالكى غير مثمر لكونه تبعا و لكونه لمصلحة القابض فتأمل - كذا في بعض النسخ) و الكلام فعلا في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة و التحقيق ان كونها معاوضة او شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان.

و تقريره بنحو يندفع ما اورد عليه في المكاسب و ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (قدس سرهم) من انه تصحيف من النسخ و الاصح انها تشبه الهبة الفاسدة: ان اعطاء الرشوة مطلقا شبيهة بالعقد المشتمل على الايجاب و القبول الذي هو الموضوع للقاعدة و ليس مراده المعاوضة المشتملة على العوض من الطرفين حتى يرد عليه ما ذكره المصنف (قدس سره).

فالصحيح في الجواب عنه ان اعطاء المال بازاء الحكم اما ان يكون اجارة او شبيهة بها فيكون موجبا للضمان لقاعدة ما يضمن.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٦٩

فروع في اختلاف الدافع و القابض (١) لو ادعى الدافع انها هدية ملحقه بالرشوة في الفساد و الحرمة و ادعى القابض انها هبة صحيحة لداعى القرية او غيرها (٢) احتمال تقديم الاول لان الدافع اعرف بنيتها (٣) و لأصالة الضمان في اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف.

## اختلاف الدافع و القابض

(١) هذا هو الفرع الثامن من فروع المسألة و هو في اختلاف الدافع و القابض كمرسل ابن ابي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عن التماثيل

(٢) ذكر المصنف (قدس سره) في المقام فروضا ثلاثة:

الاول: ان يتسالم المترافعان على عقد واحد و لكن القابض يدعى صحته و الدافع فسادها كما لو ادعى القابض كونه هبة صحيحة و

الدافع ادعى كونها هدية على سبيل الرشوة و هذا النزاع انما يترتب عليه الاثر فيما اذا كانت الدعوى قبل التلف مع كون الهبة لدى رحم او على وجه قربي فانه يترتب عليه حينئذ جواز استرجاع العين من الموهوب له و عدمه و فيما اذا كانت الدعوى بعد الاتلاف فانه يترتب على النزاع حينئذ ضمان الموهوب له اذ لو كان هبةً صحيحةً لا يضمن الموهوب له لانه اتلف مال نفسه و لو كان هبةً فاسدةً ضمن بمقتضى قاعدة اليد و الاتلاف و انما خرج من القاعدة صورة التلف و بقى الباقي.

و بذلك ظهر ما فى كلام الاستاذ الاعظم حيث قال ايرادا على ما ذكره المصنف (قدس سره) بقوله: و لأصالة الضمان اذا كانت الدعوى بعد التلف.

بان النزاع بعد التلف لا أثر له اذ لا ضمان للهبة بعد التلف سواء كانت صحيحة ام فاسدة.

(٣) و قد استدلت لتقديم قول الدافع: بان الدافع اعرف بنيته.

و اورد عليه: بانه لا دليل على تقديم قول الاعرف.

و اجيب عنه: بانه يرجع الى اعتبار قول الشخص فيما لا يعلم الا من قبله.

و نوقش فى هذا الجواب بوجهين:

الاول: ما ذكره المحقق الايروانى (قدس سره) بان تقديم قول من يدعى ما لا يعلم الا من قبله غير مرضى عند المصنف و قد صرح فى الخيارات بعدم نهوض الدليل على ذلك عموماً.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٧٠

...

و فيه: ان المصنف يدعى فى الخيارات اختصاص النصوص بموارد خاصة و انه لم

يدل العموم دليل و لكن يمكن ان يكون نظره فى المقام الى ما ادعاه الفقهاء فى باب الحيض فى مسألة اخبار المرأة بالحيض او الطهر من دلالة ادلة قبول قول ذى اليد على حجية اخبار الشخص عما فى نفسه اما بانفسها او بالاولوية و عليه فلا يرد عليه هذا الايراد.

الثانى: ما ذكره المحقق التقي (قدس سره) من انه: لو تم ذلك فانما هو فيما اذا كان النزاع فى نفس الامر الخفى لا فى ان الامارة التى اقامها عليه كانت كذا و كذا كما فى ما نحن فيه حيث ان النزاع فى ان الامارة التى اقامها على نيته عند المعاملة هل كانت دالة على قصد الرشوة او على قصد الهبة.

و فيه: ان الهبة الخارجية لا تختلف باختلاف القصد و النية كى يكون النزاع فى دلالة الامارة بل هى على نسق واحد و على ذلك فلا محالة يكون النزاع فى نفس ذلك الامر الخفى.

و استدلت له ايضا: باصالة الضمان فى اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف اذ مقتضى عموم على اليد هو الضمان حتى يقوم دليل مخرج. و اورد عليه تارة: بان موضوع القاعدة اليد الواقعة على ملك الغير و القابض يدعى ان يده على ملكه و استصحاب عدم السبب الناقل - اعنى الهبة الصحيحة - لا يعين حال اليد الخارجية و انها يد على مال الغير كى يصح التمسك بعموم على اليد كما فى تعليقه المحقق الايروانى.

و اخرى: بان عموم على اليد مختص باليد العادية و مع الاغماض عنه الشبهة مصداقية كما فى ملحقات العروة.

و ثالثاً: بانه ما الوجه فى التقييد بما اذا كانت الدعوى بعد التلف مع ان ما يمكن ان يستدل به على الضمان بعد التلف يدل عليه قبله ايضا.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٧١

و الاقوى تقديم الثانى لانه يدعى الصحة (١) و لو ادعى الدافع انها رشوة او اجرة على المحرم و ادعى القابض كونها هبةً صحيحةً (٢)

احتمل انه كذلك لان الامر يدور بين الهبة الصحيحة و الاجارة الفاسدة و يحتمل العدم اذ لا عقد مشترك هنا اختلفا فى صحته و فساده فالدافع منكر لأصل العقد الذى يدعيه القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه و ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى.

و فى الجميع نظر:

اما الاول: فلان الدافع و القابض على ورود اليد على ملك الدافع اذ القبض جزء المملك فى الهبة و القابض يدعى ان ورودها مملك و الدافع ينكر.

و أما الثانى: فلان قاعدة على اليد عامة غاية الامر انها تختص فى المورد بما اذا لم يكن المبدول على وجه الهبة الصحيحة و عليه فيمكن احراز هذا الجزء من الموضوع بالاصل و يضم ذلك الى الجزء الآخر المحرز وجدانا فيلتئم الموضوع و يترتب عليه الحكم و لا يعارض هذا الاصل اصالة عدم الهبة الفاسدة لعدم ترتب الاثر عليها.

و أما الثالث: فلان الدعوى ان وقعت قبل التلف فلا مورد للتمسك بقاعدة اليد لوجود الامارة على كونه ملكا للقابض و هى اليد التى هى اماره على الملكية حين وجودها خاصة بناء على حجية اليد مع الاعتراف بسبق ملك الغير لما فى يده كما استظهره المصنف (قدس سره) من الصحيح الوارد فى محاجه امير المؤمنين (عليه السلام) مع ابى بكر فى امر فذك «١»

و أما ان وقعت بعد التلف فحيث انه لا حكم لليد اذ لا دليل على اعتبار اليد السابقة فيرجع الى قاعدة الضمان و لكن التحقيق هو عدم الضمان لما ذكره المصنف (قدس سره)

(١) بقوله: و الاقوى تقديم الثانى لانه يدعى الصحة اشارة بذلك الى اصالة الصحة فى العقود المقدمة على جميع الاصول الموضوعية التى عليها بناء العقلاء و اجماع العلماء.

(٢) الفرض الثانى ما ذكره بقوله و لو ادعى انه رشوة الخ.

و حاصله ان يدعى الدافع فساد العقد و القابض يدعى صحته مع الاختلاف فى

(١) الوسائل باب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم من كتاب القضاء حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٧٢

و لو ادعى الدافع انها رشوة و القابض انها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من ان الهدية المحرمة لا يوجب الضمان (١) ففى تقديم الاول لأصالة الضمان فى اليد او الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع اصالة الضمان و جهان اقواهما الاول: لان عموم خبر: على اليد يقضى بالضمان الا مع تسليط المالك مجانا.

مصعب الدعوى كما اذا ادعى الدافع ان المبدول رشوة او اجرة على المحرم و القابض ادعى انه موهوب بهبة صحيحة.

و الحق ان تقديم قول الدافع او القابض فى المقام يدور مدار حجية اصالة الصحة فيما اذا لم يكن مصعب الدعوى امرا واحدا معلوما للمترافعين و عدمها: اذ على الاولى يقدم قول القابض لما تقدم فى بالفرض السابق و على الثانى: يقدم قول الدافع اذ الاثر مترتب على وقوع العقد الصحيح و عدمه فتجرى اصالة عدمه غير المعارضة باصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة او الاجرة الفاسدة: لعدم ترتب الاثر عليهما اذ موضوع الاثر اى الضمان هو وضع اليد على ملك الدافع مع عدم تحقق السبب الناقل سواء تحقق معه شىء من الاسباب الفاسدة او لم يتحقق فاذا انضم الى ما هو محرز بالوجدان- و هو وضع القابض يده على ملك الدافع الاصل المزبور يلتئم الموضوع و يترتب عليه الحكم و حيث ان مدرك اصالة الصحة هى الادلة اللبية فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن و هو ما ذا كان مصعب الدعوى عقدا واحدا و عليه فالأظهر هو تقديم قول الدافع.

(١) هذا هو الفرض الثالث: وهو ان يتوافق المترافعان على فساد الاخذ و الاعطاء و لكن الدافع يدعى كون المبدول رشوة مثلا فيضمن القابض و القابض يدعى انه موهوب بهبة فاسدة فلا يكون موجبا للضمان و الظاهر هنا ايضا تقديم قول الدافع و ذلك لان موضوع الضمان هو وضع اليد على ملك الغير اذا لم تكن متصفه بالمجانية لاما اذا كانت متصفه بعدم المجانية اذ الخارج عن تحت عموم على اليد التسليط المجاني و عليه

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٣٧٣

و الاصل عدم تحققه و هذا حاكم على اصالة عدم سبب الضمان (١) فافهم.

## التاسعة: سبب المؤمنين حرام

### اشارة

في الجملة بالادلة الاربعه (٢) لانه ظلم و ايداء و اذلال.

فتجرى اصالة عدم تحقق تسليط المجاني و يضم ذلك الى ما هو محرز بالوجدان و هو وضع اليد على مال الغير فيترتب عليه الحكم و هو الضمان و بهذا التقريب اندفع ما اورده المحقق الايرواني على هذا الوجه بان الاصل المزبور لا يثبت ان اليد الخارجية ليست يدا مجانية و تمام الكلام في جريان هذا الاصل و ان تخصيص العام بمخصص منفصل او كاستثناء من المتصل يوجب تعنون موضوع العام بعدم كونه متصفا بعنوان الخاص لا تعنونه بكونه متصفا بعدمه كي لا يفيد الاصل المزبور موكول الى محله و قد اشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا زبدة الاصول في مبحث العام و الخاص.

و لا يعارض هذا الاصل اصالة عدم تحقق سبب الضمان- اى استصحاب عدم المركب المتحقق قبل زمان الشك- اذ لا اثر للمركب بما هو مركب- اى وصف الاجتماع- و انما الاثر يترتب على ذوات الاجزاء التوامة.

(١) و أما ما ذكره المصنف (قدس سره) في وجه عدم الجريان من حكومة اصالة عدم تحقق التسليط المجاني على هذا الاصل. و توضيحه ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) في رسالة لباس المشكوك من ان الشك في وجود المركب مسبب عن الشك في وجود اجزائه و الاصل الجارى في السبب حاكم على الاصل الجارى في المسبب.

فغير تام اذ حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي انما تكون فيما اذا كانت السببية شرعية و السببية في المقام ليست شرعية و لعله لذلك امر بالتأمل.

يحرم سبب المؤمن

(٢) قوله التاسعة سبب المؤمنين حرام في الجملة بالادلة الاربعه.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٣٧٤

ففى رواية ابى بصير عن ابى جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) سباب المؤمن فسوق (فسق) و قتاله كفر و اكل لحمه معصية و حرمة ماله كحرمة دمه. (١) و فى رواية السكوني عن عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة (٢).

و يدل على حرمة من الكتاب قوله تعالى (و اجتنبوا قول الزور «١» فان السب من اوضح مصاديق قول الزور.

و أما العقل فانه مستقل بذلك لكون السب ظلما و ايداء و اذلالا.

و أما الاجماع فالظاهر ان على ذلك اجماع المسلمين.

(١) و من السنة نصوص كثيرة منها: خبر «٢» ابي بصير المذكور في المتن.

و هذه الرواية موثقة و التعبير فيها بالفسوق و في اكل لحمه بالمعصية لا يبعد ان يكون تفننا في العبارة.

و قد يقال انها ضعيفة الدلالة لاحتمال ان يكون سباب بصيغه المبالغة.

(٢) و منها: خبر «٣» السكوني الذي ذكره المصنف (قدس سره).

و قد ضعفه الاستاذ الاعظم للنوفلي.

و فيه: انه و ان ضعف بعضهم الحسين بن يزيد النوفلي و اهمله آخر.

الا انه بعد ملاحظة انه لم يقدح فيه احد من ائمة الرجال و جماعة من الاساطين كالمحقق في المعتمد و الشيخ و غيرهما قد عملوا

برواياته و اعتمدوا عليها و جعلوها من الموثقات و رواية جمع من القميين و اكثرهم من الرواية عنه و المدائح التي نطقوا بها ككونه

ذا كتاب و كثير الرواية و سديد الرواية و مقبول الرواية.

لو لم نقل بان رواياته موثقات لا ريب في انها بضميمة كون الرجل اماميا بلا شبهة توجب كون الرجل من الحسان و ما نسب الى جمع

من القميين انه غلا في آخر عمره لا يوجب طرح روايته اذ مضافا الى عدم الاعتناء برمي القدماء بالغلو و ان الغلو

(١) الحج ٣١.

(٢) الوسائل باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة حديث ٣.

(٣) الوسائل باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٧٥

و في رواية ابي بصير عن ابي جعفر (عليه السلام) قال جاء رجل من تميم الى رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال له: اوصني فكان

فيما اوصاه لا تسبوا فتكتسبوا (فتكسبوا) العداوة. (١) و في رواية ابن الحجاج عن ابي الحسن في الرجلين يتسابان قال البادي منهما

اظلم وزره على صاحبه (و وزر صاحبه عليه) ما لم يعتذر الى المظلوم و في مرجع الضمائر اغتشاش (٢) و يمكن الخطأ من الراوي و

المراد و الله اعلم ان مثل وزر صاحبه عليه لا يقع اياه في السب من غير ان يخفف عن صاحبه شيء فاذا اعتذر الى المظلوم عن سبه و

ايقاعه اياه في السب برء من الوزرين.

في آخر عمره لا- يضر فيما رواه قبل غلوه ان ذلك لا- يوجب مغزما فيه كما في كثير من الفقهاء الثقات الاثبات كيونس بن عبد

الرحمن كما صرح بذلك السيد الداماد.

و لكن الذي يرد على الاستدلال بالخبر: انه ضعيف الدلالة اذ قوله كالمشرف على الهلكة لا ظهور له في الحرمة كما لا يخفى مع انه

يحتمل ان يكون السباب بصيغه المبالغة كشراب بل هذا هو الاظهر منه بقريته كالمشرف.

(١) و اضعف منه الاستدلال بخبر ابي بصير عن الامام الباقر عن رسول الله (صلى الله عليه و آله):

لا تسبوا فتكسبوا العداوة لهم «١» اذ ظاهره ان النهي عن السب ارشادي الى ما يترتب عليه من مفسدة العداوة التي لا تكون لزومية لا

سيما مع اطلاق العداوة من حيث عداوة المؤمن و عداوة غيره.

و منها خبر الاحتجاج عن ابي الحسن (عليه السلام) المذكور في المتن «٢».

(٢) قال المصنف بعد نقل هذا الخبر: و في مرجع الضمائر اغتشاش.

و لكن هذه الرواية رويت في الكتب المعتمدة هكذا: في رجلين يتسابان فقال:

(١) الوسائل باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة حديث ٢.

(٢) الوسائل باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٧٦

...

البادى منهما اظلم و وزره و وزير صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم «١». و في

رواية اخرى باختلاف في صدرا لسند و ذيل المتن اذ فيها ما لم يتعد المظلوم «٢» و الاولى صحيحة و الثانية حسنة و على هذا فلا اغتشاف في مرجع الضمائر و يكون المستفاد منهما في بادئ النظر أن الوزرين ثابتان على البادى و ليس على الراد و زر غاية الامران الاولى تدل على البراءة من الوزرين بالاعتذار الى المظلوم مع التوبة و الثانية تدل على ان الوزرين على البادى و ليس على الراد و زر الا اذا تجاوز عن الاعتداء بالمثل و اذا تجاوز كان هو البادى في خصوص القدر الزائد كما افتي بذلك جمع من الاساطين. و لكن بعد التدبر في الخبرين يظهر عدم تمامية ذلك فان التعبير بوزر صاحبه ظاهر في ثبوت الوزر على الراد و حمله على ارادة مقدار وزر صاحبه لو كان هو البادى ليس باولى من حمله على ارادة مثل وزر صاحبه من دون ان ينقص من وزره شيء و لعل الثاني اظهر. و ثبوت مثل وزر الراد على البادى انما يكون فيما اذا لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل و الا فان تجاوز لا يثبت مثل وزره في القدر الزائد على البادى لا لقوله (عليه السلام) في الرواية الثانية ما لم يتعد المظلوم اذ بعد فرض كون الخبرين رواية واحدة مروية بطريقتين كما هو الظاهر اذ من البعيد جدا سؤال الحجاج عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) هذه المسألة مرتين ثم نقلهما للراوى عنه لا وجه للاستدلال بشيء من الجملتين اللتين اختلفا فيهما كما لا يخفى بل من جهة عدم صدق الراد عليه في القدر الزائد بل هو البادى فيه. و لا يبعد دعوى عدم حرمة الرد و عدم ثبوت الوزر على الراد للآيات الظاهرة في الاعتداء بالمثل فان فيها دلالة على جواز شتم المشتوم بمثل فعله كما نبه على ذلك المحقق الاردبيلي (قدس سره) و لا وجه لحمل الخبر على الاحتمال الاول.

(١) الوسائل باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة في السفر و الحضر حديث ١.

(٢) الاصول من الكافي ص ٣٢٢ باب السفه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٧٧

ثم أن المرجع في السب الى العرف (١) و فسر في جامع المقاصد باسناد ما يقتضى نقصه اليه مثل الوضيع و الناقص. و في كلام بعض آخر ان السب و الشتم بمعنى واحد و في كلام ثالث ان السب ان تصف الشخص بما هو ازراء و نقص فيدخل في النقص كلما يوجب الاذى كالقذف و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشيء من بلاء الله تعالى كالجدام و الابرص، ثم الظاهر انه لا يعتبر في صدق السب مواجهة المسبوب، نعم يعتبر فيه قصد الالهانة و النقص فالنسبة بينه و بين الغيبة عموم من وجه (٢) و الظاهر تعدد العقاب في مادة الاجتماع لان مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لا لقصد الالهانة غيبة محرمة و الالهانة محرمة آخر.

و بناء على كون الخبر على النحو المذكور في المكاسب يمكن أن يقال لا اغتشاف في مرجع الضمائر، فإن الضمير في كلمة وزره يرجع الى السب المستفاد من قوله يتسابان كما اليه يرجع الضمير في كلمة صاحبه أى فاعل السب، فيكون مفاد الخبر حينئذ: ان وزر كل سب على فاعله لهتك كل منهما صاحبه، و لا يرتفع ذلك الا بالاعتذار الى المظلوم.

(١) قوله ثم ان المرجع في السب الى العرف.



و الظاهر من العرف و اللغة، و لا أقل من كون ذلك هو المتيقن لو سلم اجمال مفهومه،  
كون السب متحدا مع الشتم و انه يعتبر فيه كونه تنقيصا و ازراء و اعتبار الالهانة و التعبير فى مفهومه و عليه فيعتبر فى مفهومه قصد  
الهتك و لا يعتبر فيه مواجهة المسبوب.

و أما اعتبار قصد الانشاء فلم يدل عليه دليل، بل الظاهر صدقه مع قصد الاخبار أيضا.  
فما ذكره المحقق الايروانى من ان النسبة بين السب و الغيبة من التباين هو جهة ان السب هو ما كان بقصد الانشاء، و أما الغيبة فجملة  
خبرية.

غير تام، بل الصحيح هو ما ذكره المصنف من.

(٢) ان النسبة بينهما عموم من وجه.

إذ ربما يصدق السب و لا يصدق الغيبة كما لو خاطب المسبوب بصفة مشهورة بقصد الالهانة، بل لو خاطبه بالمذمة و التنقيص، فإن  
الغيبة لا تصدق مع المواجهة فتدبر.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٧٨

ثم انه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق (١) لما سيجىء فى الغيبة من انه لا حرمة له.

و هل يعتبر فى جواز سبه كونه من باب النهى عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا، ظاهر النصوص و الفتاوى، كما فى الروضة الثانى و  
الاحوط الاول و يستثنى منه المبتدع أيضا (٢) لقوله صلى الله عليه و آله اذا رأيتم أهل البدع من بعدى فاطهروا البراءة منهم، و أكثروا  
من سبهم و الوقعة فيهم.

و قد تصدق الغيبة و لا يصدق السب كما لو اظهر عيوبه من دون قصد الى الالهانة و التنقيص، و قد يجتمعان و يتعدد العقاب فى مورد  
الاجتماع.

## المستثبات

(١) قوله و يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفاسق.

اذ يدل على جواز سب المتظاهر بالفاسق فى الجملة ما دل من النصوص على ان الفاسق اذا تجاهر بفسقه لا حرمة له، و سيأتى ذكرها  
فى مسألة الغيبة فانها تدل على ان المتظاهر بالفاسق يوجب سلب احترام الفاسق، هذا بالنسبة الى المعصية التى تجاهر فيها.  
و أما بالنسبة الى المعاصى التى لم يتجاهر فيها فجواز السب بها و عدمه مبنيان على ما سيأتى تحقيقه فى تلك المسألة من ان قوله عليه  
السلام لا حرمة له هل يدل على زوال الاحترام بقول مطلق او بالنسبة الى خصوص تلك المعصية فانتظر.  
و منه يظهر حكم سبه بغير ما ليس فى المسبوب و لم يكن معصية، و أما السب بما ليس فيه فهو افتراء محرم بلا كلام.  
(٢) قوله و يستثنى منه المبتدع أيضا.

و المراد منه المبتدع فى الاحكام الشرعية، إذ المبتدع فى الاصول الاعتقادية كافر لا يشمل ما دل على حرمة السب فخروجه ليس الا  
استثناء منقطعاً.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٧٩

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبوب عرفاً (١) بأن لا يوجب قول هذا القائل فى حقه مذلة و لا نقصا كقول الوالد  
لولده او السيد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه يا حمار و عند غيظه يا خبيث و نحو ذلك سواء لم يتأثر المقول فيه بذلك بأن لم يكرهه  
أصلاً أو تأثر به بناء على ان العبرة بحصول الدال و النقص فيه عرفاً و يشكل الثانى بعموم ادلة حرمة الايذاء

و يشهد لاستثناء المبتدع بالمعنى المذكور، جملة من النصوص.

كصحيح داود بن سرحان عن الامام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رأيتم اهل الريب و البدع من بعدى فاطهروا و البراءة منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقعة، و باهتوهم كى لا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات فى الآخرة «١» و نحوه غيره.

و مقتضى اطلاق قوله عليه السلام و أكثروا من سبهم و القول فيهم لو لم يكن صريحه، و صريح قوله عليه السلام و باهتوهم جواز السب بغير ما تظاهر فيه من البدعة و بما ليس فيه.

و بذلك يظهر ان هذا غير المستثنى المتقدم.

فما أفاده الاستاذ الاعظم من انه لا وجه لجعله من المستثنيات باستقلاله فإنه ان كان المراد به المبتدع فى الاحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق، غير سديد.

(١) قال المصنف قدس سره و يمكن ان يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبب...

و فيه: ان عدم تأثر المسبب بالمعنى المذكور- أى عدم كون السب اهانة المسبب فى نظر العرف- موجب لعدم صدق السب عليه، فلا يحرم من هذه الجهة، و عليه فلا يصح جعل ذلك استثناء من حرمة السب الا بنحو الاستثناء المنقطع.

و أما إذا كان السب موجبا لاهانة المسبب فهو حرام كان السب ابا للمسبب او سيدا او معلما له او غيرهم لإطلاق الادلة.

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الامر و النهى و ما يناسبهما، حديث ١.

منهاج الفقهاء (لروحانى)، ج ١، ص: ٣٨٠

نعم لو قال السيد ذلك فى مقام التأديب جاز لفحوى جواز الضرب (١) و أما الوالد فيمكن استفادة الجواز فى حقه مما ورد من مثل قولهم عليهم السلام انت و مالك لايبك (٢) فتأمل مضافا الى استمرار السيرة بذلك الا أن يقال ان استمرار السيرة انما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك، و من هنا يوهن التمسك بالسيرة فى جواز سب المعلم للمتعلم فان السيرة انما نشأت فى الازمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه ادون من عبده بل ربما كان يفتخر بالسب لدلالته على كمال لطفه. و أما زماننا هذا الذى يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه فى البحث من القول و الفعل فهل ايذاؤه يحتاج الى الدليل و الله الهادى الى سواء السبيل.

و استدلل للجواز فى سب الوالد ولده و المعلم متعلمه و السيد عبده: بأن سب هؤلاء فخر للمسبب و تأديب له، و بالسيرة على الجواز فى الموارد المذكورة.

و فيهما نظر:

أما الاول: فلان عنوانى التأديب و الفخر منافيان لعنوان السب، فان المأخوذ فى حقيقة السب الهتك و الاهانة، فلا يمكن اجتماعهما فى مورد واحد.

و أما الثانى فلان ثبوت السيرة المستمرة الى زمان المعصوم عليه السلام فى موارد الهتك و الظلم ممنوع.

(١) و قد استدلل فى المتن لجواز سب السيد عبده: بفحوى ما دل على جواز ضربه «١».

و فيه: ان مناط حرمة السب لو كان بعينه مناط حرمة الضرب و هو الايذاء كان الاستدلال المزبور له وجه و إن أمكن منعه أيضا من جهة ان الايذاء بالقول أشد من الايذاء بالضرب، و أما إذا لم يكن ذلك مناطه و لم تكن حرمة السب من جهة انطباق عنوان محرم

عليه صادق على الضرب أيضاً، بل كان السب له خصوصية كما هو الظاهر من الأدلة فلا وجه للاستدلال المزبور أصلاً.

(٢) و استدلال لجواز سب الولد ولده: بضم الجملة الواردة في النصوص «٢» الصحيحة

(١) الوسائل، باب ٣٠ من أبواب مقدمات الحدود.

(٢) الوسائل، باب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقه (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨١

...

و هي: أنت. و مالك لايبك بالفحوى التي استدلت بها في المملوك، فانه يستتج من ذلك جواز سب الاب ابنه.

و بفحوى ما دل على جواز تأديب الولد الصغير بالضرب «١» فانه يدل على جواز سب بالاولوية، و بضميمة استصحاب الجواز الى حال الكبر يثبت المطلوب.

و فيهما نظر:

أما الاول: فلان تلك الجملة ناظرة الى الجهات الاخلاقية، و لا تدل على الملكية الحقيقية، كى يكونا من مصاديق السيد و عبده، و لا الملكية التنزيلية كى يكونا بحكمهما لإطلاق التنزيل، اذ لا ريب فى انه ليس للاب التصرف فى أموال الابن تصرفه فى ماله.

و قد ورد فى جملة من النصوص «٢» ان للاب ان يستقرض من مال ابنه، و لو كان الاب مالكا للابن و أمواله لما احتاج الى الاستقراض مع انك قد عرفت عدم ثبوت الفحوى المزبورة.

و أما الثانى: فلمنع الاولوية كما تقدم.

مضافا الى ان ذلك الدليل دل على جواز التأديب بالضرب، فيدل على جواز ذلك بالسب لا على جواز السب بنفسه الذى عرفت انه عنوان مناف لعنوان التأديب.

مع انا أشرنا فى هذا الكتاب مرارا الى ان الاظهر عندنا عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام.

فتحصل: ان استثناء هذه الموارد فى غير محله.

(١) الوسائل، باب ٨٥، من أبواب أحكام الاولاد من كتاب النكاح.

(٢) الوسائل، باب ٧٨، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقه (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٢

## العاشرة السحر حرام

### إشارة

فى الجملة بلا خلاف، بل هو ضرورى (١) كما سيجىء و الاخبار به مستفيضة منها ما تقدم من ان الساحر كالكافر.

و منها قوله عليه السلام من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر و كان آخر عهده بربه وحده ان يقتل، الا ان يتوب (٢).

## حرمة السحر

(١) قوله العاشرة السحر حرام فى الجملة بلا خلاف بل هو ضرورى.

و الكلام فيه مقامين: الاول فى حكم السحر.

الثانى: فى بيان موضوعه.

أما الاول: فالمشهور بين الاصحاب كون السحر حراما فى الجملة، بل لا خلاف فيه،

بل هو ضرورى فضلا عن إجماع المسلمين عليه.

و الاخبار به مستفيضة منها ما فى نهج البلاغة من ان الساحر كالكافر «١».

(٢) اشارة الى حسن أبى البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه: ان عليا عليه السلام قال:

من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا فقد كفر و كان آخر عهده بربه، وحده ان يقتل الا أن يتوب «٢».

و منها: «٣» خبر السكونى عنه عليه السلام المذكور فى المتن و قد ضعفه الاستاذ للنوفلى، و قد مر فى المسألة السابقة انه من الحسان.

قوله صلى الله عليه و آله لان السحر و الشرك مقرونان أى الجملة الثانية بمنزلة الصغرى للاولى،

فيكون مفاد الخبر - و الله العالم - ان الشرك و السحر مقرونان و مجتمعان فى

(١) نهج البلاغة، ١٠٥، خطبة ٧٩.

(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٣) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٨٣

و فى رواية السكونى عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل،

قيل: يا رسول الله صلى الله عليه و آله لم لا يقتل ساحر الكفار، قال: لان الشرك أعظم من السحر و لان السحر و الشرك مقرونان. فى

نبوى آخر ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم (١) الى غير ذلك من الاخبار.

المشرك الساحر، و الشرك أعظم من السحر، فاذا اجتمع السحر مع ما هو أعظم منه سقط أثره.

(١) اشارة الى خبر أبى موسى الأشعري عنه صلى الله عليه و آله «١».

و قد ورد فى جملة من نصوص الباب ما دل على انه يقتل، و فى جملة اخرى انه كافر.

أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الاصحاب، و عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، و عن بعض متأخري المتأخرين تقييده بكونه

مستحلا له.

أما اذا كان مستحلا للسحر فلا ينبغى التوقف فى الحكم بقتله لصيرورته بذلك منكرا للضرورى الدين مضافا الى نصوص الباب.

و أما اذا لم يكن مستحلا له فيدل على انه يقتل اطلاق جملة من النصوص كخبر السكونى المتقدم و فيه: ساحر المسلمين يقتل.

و خبر أبى البخترى: من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا فقد كفر و كان آخر عهده بربه وحده الا أن يتوب «٢» و نحوهما غيرهما.

و قد توقف الاستاذ الاعظم فى الحكم بقتله بدعوى انه و ان ورد فى الروايات العديدة ان حد الساحر هو القتل الا انها روايات ضعيفة.

و فيه: ما تقدم من عدم كون خبر السكونى ضعيفا، و أما حسن اسحاق فقد اعترف هو دام ظله بكونه حسنا مع انه لو سلم ضعف

الروايات فهو مجبور بالشهرة الفتوائية.

(١) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٤

...

و أما الحكم بالكفر، فهو وإن كان ظاهر جملة من النصوص إلا أنه لا يمكن الاخذ

بظواهرها، و يتعين حملها على ارادة مستحل السحر او من يدعى به الرسالة او من يدعى ما لا يقدر عليه الا الله، او حملها على المبالغة في الحرمة، و ذلك لما في جملة أخرى منها ما ينافي ذلك، ففي نهج البلاغة: الساحر كالكافر، و في حسن السكوني: ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل. إذ لو كان الساحر كافرا لما كان بينهما فرق، و فيه أيضا تعليل الفرق بينهما بأن الشرك أى الكفر أعظم من السحر.

و في خبر الامام العسكري في قصة هاروت و ماروت قوله عليه السلام: فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الاضرار به و دعاء الناس الى ان يعتقدوا انك به تحيي و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه الا الله فان ذلك كفر «١».

و في المرسل فيمن أخذ السحر صناعة لنفسه حل و لا تعقد «٢».

و لانه لا كلام عندهم في عدم ترتيب آثار الارتداد من قسمة الاموال و بينونة زوجته و غيرها عليه لو صار المسلم ساحرا.

و يضاف الى جميع ذلك قيام السيرة المستمرة الى زمان المعصوم عليه السلام على عدم معاملة الكافر مع الساحر.

و قد يقال: انه يعتبر في ترتب حكم السحر عليه كون ذلك مضرا بالمسحور.

و فيه ان كان ذلك لاجل دعوى اعتبار الاضرار في موضوع السحر كما عن الشهيدان فسيأتى الكلام فيه.

و ان كان لاجل النصوص الخاصة، بدعوى ان بعض النصوص الواردة في قصة هاروت و ماروت يدل على ذلك.

فيرد عليه: انه لا مفهوم له كى يدل على عدم حرمة غير المضر منه و يوجب تقييد المطلقات، فالاقوى - بناء على عدم اعتبار الاضرار في السحر - حرمة مطلقا سواء كان مضرا أم لا، كما عن جمع من الاساطين لإطلاق الادلة.

(١) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٥

ثم ان الكلام هنا يقع في مقامين:

الاول: في المراد بالسحر و هو لغة على ما عن بعض أهل اللغة: ما لطف مأخذه ودق السحر انتهى.

و عن بعضهم انه صرف الشيء عن وجهه.

و عن ثالث انه الخدع.

و عن رابع: انه إخراج الباطل في صورة الحق، و قد اختلفت عبارات الاصحاب في بيانه، فقال العلامة قدس سره في القواعد و التحرير،

انه كلام يتكلم به او يكتبه او رقيه او يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله من غير مباشرة.

و زاد في المنتهى او عقد.

و زاد في المسالك أو أقسام و عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير.

و زاد في الدروس الدخنة و التصوير و النفث و تصفية النفس، و يمكن ان يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد او يعمل شيئا، نعم

ظاهر المسالك و محكى الدروس أن المعتبر في السحر الاضرار فإن أريد من التأثير في عبارة القواعد و غيرها خصوص الاضرار بالمسحور فهو، و الا كان أعم، ثم ان الشهيدين عدا من السحر استخدام الملائكة و استنزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلييسهم ببدن صبي او امرأة و كشف الغائبات عن لسانه، و الظاهر ان المسحور فيما ذكره هي الملائكة و الجن و الشياطين و الاضرار بهم يحصل بتسخيرهم و تعجزهم من المخالفة له، و الجائهم الى الخدمة.

و قال في الايضاح انه استحداث الخوارق اما بمجرد التأثيرات النفسانية و هو السحر او بالاستعانة بالفلكيات فقط، و هو دعوة الكواكب او بتزيج القوى السماوية بالقوى الارضية و هي الطلسمات او على سبيل الاستعانة بالارواح الساذجة و هي العزائم و يدخل فيه النيرنجات و الكل حرام في شريعة الاسلام و مستحله كافر انتهى.

و تبعه على هذا التفسير في محكى التنقيح و فسر النيرنجات في الدروس بإظهار غرائب خواص الامتراجات و اسرار النيرين.

و في الايضاح اما ما كان على سبيل الاستعانة بخواص الاجسام السفلية، فهو

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٦

علم الخواص او الاستعانة بالنسب الرياضية فهو علم الحيل و جرّ الاثقال و هذان ليسا من السحر انتهى.

و ما جعله خارجا قد أدخله غيره و في بعض الروايات دلالة عليه و سيجيء المحكى و المروى و لا يخفى ان هذا التعريف اعم من الاول لعدم اعتبار مسحور فيه فضلا عن الاضرار ببدنه او عقله.

و عن الفاضل المقداد في التنقيح انه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية، و هذا يشمل علمي الخواص و الحبل.

و قال في البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة انه ما لطف و خفى سببه انه في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه، و يتخيل على غير حقيقته و يجري مجرى التمويه و الخداع انتهى.

### حقيقة السحر

و أما المقام الثاني: و هو بيان حقيقة السحر، فقد اختلفت كلمات أئمة اللغة و الفقه في

بيان حقيقة السحر، و قد ذكر المصنف قدس سره جملة منها في المتن:

و الذى يظهر بعد المراجعة الى موارد استعمال هذه الكلمة و مشتقاتها عند أهل اللسان، و التدبر في مجموع التفاسير المنقولة عن الفقهاء العظام و أئمة اللغة و ضم بعضها ببعض: ان السحر هو صرف الشىء عن وجهه على سبيل التمويه و الخدعة، و قلبه من جنسه فى الظاهر لا فى الحقيقة، و تصويره على خلاف صورته الواقعية، فهو أمر لا واقعية له، بل مجرد تصرفات خيالية.

و بعبارة أخرى: أنه تمويهات، لا حقيقة لها، يخيل الى المسحور ان لها حقيقة، نعم ربما يترتب عليه أمر واقعي، كما لو أظهر الساحر للمسحور شيئا مهولا- فخاف منه و مات او صار مجنونا فإن الموت او الجنون و إن كان واقعيًا، إلا أنه من آثار السحر لا انه بنفسه السحر، و بهذا الاعتبار يطلق السحر على طلى الفضة بالذهب، و اطلق المشركون الساحر على النبي الصادق حيث تخيلوا انه صلى الله عليه و آله يظهر الباطل بصورة الحق بتسخير اعين الناس و قلوبهم، و نفاه عنه سبحانه تعالى.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٧

...

و أما ما عن القاموس من تفسيره بما لطف مأخذه و دق فهو تفسير بالاعم بلا كلام،

فإن كثيرا من ما لطف مأخذه و دق كالتقوة الكهربائية و ما شابهها ليست من السحر قطعا،

كما ان ما عن جمع من تفسيره بصرف الشيء عن وجهه تفسير بالاعم.

ثم انه لا- وجه بحسب المتفاهم العرفي لاعتبار الاضرار في صدق السحر كما عن المسالك، و لا لاعتبار كون السحر مؤثرا في بدن المسحور او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عن العلامة قدس سره كما يظهر من الرجوع الى أهل اللسان.

فإن قيل: انه قد أطلق في خبر الاحتجاج الآتي المروى في المكاسب على جملة أمور غير ما ذكر كالسرعة، و الخفة، و النيمية، فيستكشف من ذلك كون السحر أعم من ما ذكر.

أجبنا عنه مضافا الى ضعف الخبر للارسال: ان الاطلاق أعم من الحقيقة، بل الظاهر ان اطلاق السحر على بعض تلك الامور انما يكون بنحو من العناية و المجاز.

فإن قيل: ان ما رواه الصدوق في الفقيه، في المرأة التي صنعت شيئا ليعطف زوجها عليها فقال لها رسول الله صلى الله عليه و آله أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الاخير و ملائكة السماء و الارض، الحديث، «١» يدل على أن من السحر إحداث حب مفرط في الشخص، كما استدل به المصنف لذلك.

أجبنا عنه: أولا: انه لتضمنه توبيخ النبي صلى الله عليه و آله اياها و حكمه عليها بعدم قبول التوبة و استقباله اياها باللعن و إن كان دالا على الحرمة، إلا أنه ليس فيه شهادة على ان وجه الحرمة انطبق عنوان السحر عليه.

فإن قيل: إن الآية الشريفة (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجته) «٢»

تدل على ان من السحر ايجاد التفرقة بين الزوجين.

(١) المستدرک، باب ٢٢، من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة، آية ١٠٣.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٨

و هذا أعم من الكل لانه ذكر بعد ذلك ما حاصله ان السحر على أقسام:

الاول: سحر الكلدانيين (١) الذين كانوا في قديم الدهر و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون انها المدبرة لهذا العالم، و منها تصدير الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات، ثم ذكر انهم على ثلاثة مذاهب فمنهم.

من يزعم انه الواجبة لذاتها الخالقة للعالم.

و منهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة و منهم من يزعم انها حادثة مخلوقة فعالة مختارة، فوض خالقها أمر العالم اليها و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالية الفعالة بسائطها و مركباتها و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و يعرف معداتها ليعدها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية فيكون متمكنا من استحداث ما يخرق العادة.

قلنا: أولا ان في ذلك أقوالا للمفسرين: أحدها: انه كان من شرع سليمان ان من تعلم السحر بانت منه زوجته: ثانيها: انه اذا تعلم السحر كفر فحرمت عليه امرأته.

و في المقام أقوال اخر، فمن اراد الاطلاق عليها فليراجع كتب التفسير.

و ثانيا: انه لا- يمكن العمل باطلاق الخبر، و الا- لزم الالتزام بحرمة احداث الحب في قلب الزوج بالاخلاق الحسنة التي أمر بها في النصوص، و هذا مما لا يمكن الالتزام به و عليه فلا بد من حمله على كون آله احداث الحب ما يكون محرما بل موجبا للارتداد و الا لما كان وجه لعدم قبوله صلى الله عليه و آله و سلم توبتها.

و بما ذكرناه في بيان حقيقة السحر ظهر الفرق بينه و بين المعجزة، فإن المعجزة أمر واقعي و لها واقعية لكنه غير جارية على السير الطبيعي، بل هي أمر خارق العادة.

### أقسام السحر

(١) في بعض النسخ الكذابين- و في المصدر الكلدانيين و الكذابين و كيف كان

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٨٩

الثاني: سحر أصحاب الاوهام و النفوس القوية (١).

فيرد على ما أفاده في هذا القسم- انه قد مر في مبحث التنجيم ان معتقد تأثير الكواكب في العناصر السفلية استقلالا كافر، من غير فرق بين الفرق الثلاث، و لكن الكلام في ان استحداث ما يخرق العادة هل يصدق عليه السحر أم لا؟ و الاظهر عدمه لعدم انطباق ما ذكرناه في تفسيره الذي ذكره المحقق المجلسي أيضا قبل بيان هذه الانواع على ذلك، فانه عبارة عن صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة من دون أن يكون له واقعية.

(١) أفاد قدس سره في توجيهه أنه قد ثبت إمكان تأثير النفوس في مواد هذا العالم، و هذه النفوس الفعالة تارة، تكون بواسطة الرياضات قوية شديدة الانجذاب الى عالم السماوات و تكون مستغنية في التأثير في صدور الامور الغريبة الخارقة للعادة عن الاستعانة بأدوات سحرية أخرى، و أخرى تكون ضعيفة ممزوجة باوساخ المواد فتحتاج الى الاستعانة بها انتهى ملخصا.

و فيه: انه لا إشكال في عدم انطباق ما اخترناه في معنى السحر على ذلك، فإن النفوس الصافية بالرياضات المؤثرة في الامور التكوينية التي منها نفوس اولياء الله تعالى و إن كانت تصرف الاشياء عن وجهها، لكنه ليس صرفا على سبيل الخدعة، من دون أن يكون له واقعية بل يكون صرفا حقيقيا.

و لا- تكون تصفية النفس بنفسها من المحرمات، بل تصفيتها بالرياضات الحقة مطلوبة للشارع، نعم التصفية بالامور الباطلة محرمة لحرمة أسبابها.

و أما المعتقد بتأثير النفوس في الامور التكوينية فإن اعتقد تأثيرها فيها استقلالا او مع الله تعالى، فهو كافر بلا كلام.

و أما ان اعتقد أن الله تعالى هو المؤثر الاعظم و يكون تأثيرها فيها كتأثير سائر العلل و الموجدات التكوينية، فلا وجه للحكم بكفره.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩٠

الثالث: الاستعانة بالارواح الارضية، و قد أنكرها بعض الفلاسفة، و قال بها الاكابر منهم و هي في أنفسها مختلفة فمنهم خيرة و هم مؤمنو الجن و شريرة و هم كفار الجن و شياطينهم. (١) الرابع: التخيلات و الاخذ بالعيون مثل راكب السفينة يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا (٢).

(١) و أضاف في البحار ان المراد بها الاجنة و هي مختلفة الاصناف، فمنها خيرة و منها شريرة، و هي قادرة عالمة مدركة للجزئيات، و اتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية، الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بواسطة الاتصال بهذه الارواح اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية، و أصحاب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرق و التجريد و الدخن، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم و عمل تسخير الجن. انتهى ملخصا.

و قد عرفت من ما تقدم عدم صدق السحر على ذلك، و أما من حيث حكمه فسيأتي الكلام فيه في آخر هذا المبحث.

و عن المعتزلة: الاتفاق على تكفر من يجوز ذلك، لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء.



وفيه: ان من يظهر هذه الاشياء على يده، أما ان لا يدعى النبوة فلا يفضى الامر الى التلبس، و ان ادعى النبوة فعلى الله تعالى ان لا يظهر على يد هذه الاشياء.

(٢) و أفاد في توضيحه ان هذا النوع مبنى على مقدمات:

الاولى: ان أغلاط البصر كثيرة، كراكب السفينة يرى نفسه ساكنا و الشط متحركا.

الثانية: ان المحسوسات قد تختلط و لا يتميز بعضها عن بعض، و ذلك فيما اذا ادركت القوة الباصرة المحسوس في زمان قصير جدا ثم أدرك بعده محسوسا آخر.

الثالثة: انه قد تشتغل النفس بشيء و لا يدرك الانسان حينئذ شيئا حاضرا عنده كالوارد على السلطان فانه قد يلقيه شخص آخر و يتكلم معه و هو لا يلتفت اليه.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩١

الخامس: الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان (١)

و بعد معرفة هذه الامور يتضح تصوير هذا النوع من السحر، لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين، و يأخذ عيونهم اليه ثم يعمل عملا آخر بسرعة شديدة و حركة خفيفة، و حينئذ يظهر لهم شيء غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا. و لكن هذا النوع هو الشعبة، و الفرق بينها و بين السحر: ان السحر لا واقعية له أصلا و هي أمر له واقعية و ليس خياليا محضاً، و اطلاق السحر على هذا النوع في خبر الاحتجاج قد مر انه مبنى على العناية و المجاز. و أما حكم هذا القسم في يأتي الكلام فيه في المسألة الآتية.

(١) و في البحار النوع الخامس: الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة و على ضرورة الخلا أخرى.

مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، و كفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه أحد، و منها الصور التي تصورها الروم و أهل الهند حتى لا يفرق الناظر بينها و بين الانسان، حتى يصورونها ضاحكة و باكية، و حتى يفرق فيها بين ضحك السرور و ضحك الخجل و ضحك الشامت. فهذه الوجوه من لطيف أمور التخائيل، و كان سحر سحره فرعون من هذا القبيل.

و لكن الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة المتعارفة في زماننا كالتائرات و الراديو و غيرها ليست من السحر قطعاً كما اعترف به المجلسي قدس سره. و كون سحر سحره فرعون من هذا النوع غير ثابت.

و لا دليل على حرمة ذلك لو لم نقل برجحانه ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩٢

السادس: الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة أو المزيله للعقل او الدخن المسكر او عصارة البنج المجعول في الملابس، و هذا مما لا سبيل الى انكاره و اثر المغناطيس شاهد. (١) السابع: تعليق القلب هو ان يدعى الساحر انه يعرف علم الكيمياء و علم اللبنة و الاسم الاعظم حتى يميل اليه العوام، و ليس له أصل (٢).

(١) و فيه انه لا ينبغي التوقف في ان هذا ليس من السحر، فإن اطعام الغير طعاما يوجب زوال عقله كاطعامه طعاما يوجب وجع بطنه، و مجرد عدم معلومية ذلك على عامة الناس لا يوجب صدق عنوان السحر عليه و الا لزم كون علم الطب من السحر.

نعم ان انطبق عليه أحد العناوين المحرمة كعنوان الاضرار بالغير- لو بنينا على حرمة- حرم و الا فلا.

(٢) و فى البحار النوع السابع من السحر: تعليق القلب.

و هو ان يدعى الساحر انى أعرف الاسم الاعظم و ان الجن يطيعوننى و ينقادون لى فى أكثر الامور، فاذا اتفق ان كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق و تعلق قلبه بذلك و حصل فى نفسه نوع من الرعب و المخافة، فاذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة، فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل ما يشاء، و من جرب الامور و عرف أهل العالم علم ان لتعلق القلب أثرا عظيما فى تنفيذ الاعمال و إخفاء الاسرار.

وفيه: انه ان اريد ان الدعوى المذكورة بأنفسها، أو من حيث ترتب ميل العوام الى المدعى لها من السحر، فهو بديهي الفساد، إذ مجرد ذلك لا يصدق عليه السحر و الا لزم كون الاستمالة بمطلقها سحرا و هو كما ترى، و إن أريد ان السحرة هو ما يفعله المدعى لهذه الدعوى من الخوارق بعد حصول تعلق القلب و ضعفه، فيرد عليه: ان ذلك أمر واقعى و السحر هو ما لا واقعية له، بل خيالى محض.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ١، ص: ٣٩٣

الثامن: النميمة (١) انتهى الملخص منه و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الايضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره فى الاحتجاج من حديث الزنديق الذى سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة منها ما ذكره بقوله أخبرنى عن السحر ما أصله و كيف يقدر الساحر على ما يوسف من عجائبه و ما يفعل، قال أبو عبد الله عليه السلام: ان السحر على وجوه شتى منها بمنزلة الطب كما ان الاطباء وضعوا لكل داء دواء و كذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة، و لكل عافية عاهة، و لكل معنى حيلة و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة و نوع منه ما يأخذ اولياء الشياطين منهم، قال: فمن اين علم الشياطين السحر، قال: من حيث علم الاطباء الطب بعضه بتجربة و بعضه بعلاج قال و ما تقول فى الملكين: هاروت و ماروت و ما يقول الناس بانهما يعلمان الناس السحر، قال: انما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة تسيحهما اليوم لو فعل الانسان كذا و كذا لكان كذا، و لو تعالج بكذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم انما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضركم و لا ينفعكم، قال: أ فيقدر الساحر على ان يجعل الانسان بسحره فى صورة كلب او حمار او غير ذلك. قال: هو اعجز من ذلك و اضعف من ان يغير خلق الله ان من أبطل ما ركبه الله تعالى و صور غيره فهو شريك لله فى خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الامراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته، و ان من أكبر السحر النميمة يفرق بها بين المتحابين، و يجلب بها العداوة على المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطأ الارض بقدم، فأقرب أقاويل السحر من الصواب انه بمنزلة الطب ان الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطيب فعالجه بغير ذلك فأبراه الحديث «١»

(١) و فيه: ان النميمة و ان كانت من المحرمات و من المعاصى الكبيرة الا انها ليست من السحر.

(١) الاحتجاج، ج ٢ ص ٨١ مع اختلاف.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ١، ص: ٣٩٤

ثم لا يخفى ان الجمع بين ما ذكر فى معنى السحر فى غاية الاشكال (١) لكن

المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثانى:

فى حكم الاقسام المذكورة فنقول: اما الاقسام الاربعة المتقدمة من الايضاح فيكفى فى حرمتها (٢) مضافا الى شهادة المحدث

المجلسي قدس سره في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشمئها الاطلاقات. (٣)

فتحصل: ان شيئاً من هذه الاقسام ليس من السحر موضوعاً بما فسروا له من المعنى، ولعل غرضهم مشاركة تلك الامور للسحر حكماً لا دخولها فيه موضوعاً كما تنادى بذلك عبارة الايضاح التي تقدم نقلها كما نبه على ذلك بعض المحققين.

(١) لكن قد عرفت ان السحر من المفاهيم المبينة، و إن كلمات القوم اما صريحة فيما ذكرناه، أو قابلة للحمل عليه، و ما ذكره من الاقسام أرادوا بها انها ملحقة به حكماً لا موضوعاً كما ينادى بذلك ما ذكره المجلسي قدس سره فإنه قدس سره فسر السحر اولاً بما ذكرناه، ثم بعد ذلك ذكر الاقسام الثمانية، و حيث انه لا يمكن الجمع بين كلماته لعدم انطباق الضابط المذكور على شيء من تلك الانواع فلا محيص الا عن الحمل على ما نبهنا عليه فراجع.

(٢) قال في محكي الايضاح على ما في المكاسب: ان استحداث الخوارث اما بمجرد التأثيرات النفسانية و هو السحر، او بالاستعانة بالفلكيات فقط و هو دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية و هي الطلسمات، او على سبيل الاستعانة بالارواح الساذجة و هي العزائم، و يدخل فيها النيرنجات، و الكل حرام في شريعة الاسلام و مستحله كافر انتهى. و استدلل لها في المتن بوجهين:

(٣) احدهما شهادة المحدث المجلسي في البحار بدخولها في المعروف للسحر عند أهل الشرع فيشمئها الاطلاقات.

و فيه: اولاً ما تقدم من عدم شهادة المجلسي بكونها من السحر.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩٥

دعوى فخر المحققين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و ان مستحلها كافر و هو ظاهر الدروس أيضاً (١) فحكم بقتل مستحلها فانا و ان لم نطمئن بدعوى الاجماع المنقولة، الا ان دعوى ضرورة الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه في جميع الاعصار نعم ذكر شارح النخبة ان ما كان من الطلسمات مشتملاً على إضرار او تمويه على المسلمين او استهانة بشيء من حرمان الله كالقرآن و ابغاضه، و اسماء الله الحسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا، و ما كان للاغراض كحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمين و نحوه، فمقتضى الاصل جوازه و يحكى عن بعض الاصحاب و ربما يستندون في بعضها الى امير المؤمنين عليه السلام و السند غير واضح و الحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى.

و ثانياً: ان هذه الشهادة معارضة بشهادة الفخر عدم كون أكثرها منه، و بشهادة الشهيد عدم كون ما لا يكون مضراً من السحر و سيصرح المصنف بتقديم شهادة النافي في المقام على شهادة المثبت.

و ثالثاً: إن شهادته بعد كون المفهوم مبيناً عندنا و نرى عدم صدقه عليها لا تصلح أن تكون مدركاً للحكم الشرعي.

(١) هذا هو ثانيهما و هو دعوى فخر المحققين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و ان مستحلها كافر، و هو ظاهر الدروس أيضاً و ذلك يوجب الاطمئنان بالحكم.

و يرد عليه: ان دعوى الضرورة لو اوجبت الاطمئنان باتفاق العلماء، مع ان للمنع عنه مجالاً في المقام، لما افتى به شارح النخبة و حكاة عن بعض الاصحاب من جواز بعض ما في الايضاح من الاقسام، لكنها لا توجب الاطمئنان بالحكم بعد استناد المجمعين، او احتمال استنادهم الى ما بأيدينا من الادلة الضعيفة.

و أما ما أورده عليه جمع من المحشين منهم الاستاذ الاعظم بمعارضة هذه الدعوى بشهادة الفخر و المسالك.

فغريب، إذ المشهود به في كلمات هؤلاء عدم كونها من السحر موضوعاً لا عدم الحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩٦

و لا وجه أوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين و الشهيد قدس سره و أما غير تلك الاربعة، فإن كان مما يضر بالنفس المحترمة فلا اشكال ايضا فى حرمة و يكفى فى الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى ارادته فمثل إحداث حب مفرد فى الشخص يعد سحرا.

روى الصدوق فى الفقيه فى باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله لامرأة سألته ان لى زوجها و به غلظه على و انى صنعت شيئا لأعطفه على فقال لها رسول الله صلى الله عليه و آله أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الاخير و ملائكة السماء (السماوات) و الارض، قال: فصامت المرأة نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ النبى صلى الله عليه و آله فقال: ان ذلك لا يقبل منها بناء على ان الظاهر من قولها صنعت شيئا المعالجة بشيء غير الادعية و الصلوات و نحوهما، و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فى عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

و أما ما لا يضر فان قصد به رفع ضرر السحر او غيره من المضار الدنيوية او الاخروية، فالظاهر جوازه مع الشك فى صدق اسم السحر عليه للاصل بل فحوى ما سيجىء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا، و الا- فلا دليل على تحريمه الا ان يدخل فى اللهو او الشعبة، نعم لو صح سند رواية الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنه و كذا لو عمل بشهادة من تقدم كالفاضل المقداد و المحدث المجلسى قدس سره بكون جميع ما تقدم من الاقسام داخلا فى السحر اتجه الحكم بدخولها تحت اطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من اخراج علمى الخواص و الحيل من السحر و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره، السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر فى بدن المسحور او قلبه او عقله فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الاقسام و تقديم شهادة الاثبات لا يجرى فى هذا الموضع لان الظاهر استناد المثبتين الى الاستعمال و النافين الى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة و الاحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الاقسام

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩٧

فى البحار، بل لعله لا يخلو عن قوة لقوة الظن من خبر الاحتجاج و غيره.

بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر (١) و يمكن ان يستدل به له مضافا الى الاصل بعد دعوى انصراف الأدلة الى غير ما قصد به غرض راجح شرعا (٢) بالاخبار منها ما تقدم فى خبر الاحتجاج (٣).

### دفع ضرر السحر بالسحر

(١) قوله بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر.

المشهور بين الاصحاب على ما نسب اليهم هو ذلك، و عن العلامة فى جملة من كتبه و الشهيدين، و الميسى: المنع من ذلك الا مع انحصار سبب الحل فيه.

و قد استدلت للجواز مطلقا بوجوه:

(٢) الاول: ما فى المتن و هو انصراف الأدلة الى غير ما قصد به غرض راجح شرعا، فمع تعلق غرض الدفع به لا وجه للحرمة.

و يرد عليه منع الانصراف فى قوله عليه السلام من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا فقد كفر و كان آخر عهده بربه «١».

(٣) الثانى: ما فى المتن أيضا، و هو ان الاخبار الساحر ظاهرة فى ارادة من يخشى ضرره، فلو اراد الساحر دفع ضرر السحر به لا وجه

للحرمة.

و فيه انه ان اريد به أخذ الاضرار فى مفهومه، فيرد عليه ما تقدم من منع ذلك و ان اريد به انصرافه الى ذلك فيرد عليه ما أوردناه على الوجه الاول.

الثالث: أخذ الضرر فى مفهوم السحر، فمع عدم الاضرار لا يصدق عليه السحر.

و فيه ما عرفت عند بيان حقيقته منع أخذ الاضرار فى مفهومه.

الرابع: ما ذكره الاستاذ الاعظم و هو الآية الشريفة (و ما أنزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت و ما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن فتنة «٢»).

(١) الوسائل، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٢) البقرة، ١٠٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ١، ص: ٣٩٨

...

بدعوى ان السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى فى مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه

أصلاً، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به فى الجملة. و القدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر.

و لكن يرد عليه: انه يمكن ان يقال بعدم دلالة الآية الشريفة على جواز التعليم، إذ لا وجه لهذه الدعوى سوى ظهورها فى ان الملكين علما السحر.

و لكن ربما يقال كما عن جمع من المفسرين: ان سحره اليهود زعموا ان الله عز و جل انزل السحر على لسان جبرئيل و ميكائيل الى سليمان فأكذبهم الله بذلك، و فى الكلام تقديم و تأخير، فتقديره: و ما كفر سليمان، و ما انزل على الملكين، و لكن الشياطين كفروا، يعلمان الناس السحر ببابل هاروت و ماروت، و هما رجلان ببابل غير الملكين، اسم أحدهما هاروت و الآخر ماروت، و يكون هاروت و ماروت بيانا عن الناس، كذا فى التبيان.

و قد يقال كما عن جماعة آخرين: إن الملكين و ان علما السحر الا انهما خالفا ربهما،

فعن كعب: فوالله ما امسيا من يومهما الذى اهبط فيه حتى استكملا جميع ما نهيا عنه فتعجبت الملائكة من ذلك، ثم لم يقدر هاروت و ماروت على الصعود الى السماء و كانا يعلمان الناس السحر.

و قد يقال كما عن جمع من المفسرين: ان الملكين اهبط ليأمر بالدين و ينهيا عن السحر حيث انه كان كثيرا فى ذلك الوقت و عليه فالتعليم كان من جهة ان من لا يعرف الشىء لا يمكن اجتنابه.

هذا كله مضافا الى ان جواز التعليم فى تلك الشريعة أعم من جوازه فى شريعتنا،

و الاستصحاب قد مر غير مرة انه لا يجرى فى الاحكام.

الخامس: ما فى خبر الاحتجاج المتقدم قال عليه السلام فأقرب أقاويل السحر من الصواب انه بمنزلة الطب ان الساحر عاليج فامتنع من مجامعة النساء فجائه الطيب فعالجه بغير ذلك فأبرئه «١».

السادس: الاخبار الكثيرة اليك طرف منها المذكورة فى المتن.

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٨١، مع اختلاف.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٣٩٩

و منها ما فى الكافى عن القمى عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال:

دخل عيسى بن الثقفى على أبى عبد الله عليه السلام قال: جعلت فداك انا رجل كانت صناعتى السحر و كنت آخذ عليه الاجر و كان معاشى و قد حججت منه و قد من الله على بلقائك و قد تبت الى الله من ذلك فهل لى فى شىء من ذلك و خرج فقال له أبو عبد الله عليه السلام حل و لا تعقد و كان الصدوق قدس سره فى العلل أشار الى هذه الرواية حيث قال: روى ان توبه الساحر ان يحل و لا يعقد، و ظاهر المقابلة بين الحل و العقد فى الجواز و العدم كون كل منهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء و الآيات و نحوهما كما عن بعض لا يخلو عن بعد.

و منها ما عن العسكرى عن آباءه عليهم السلام فى قوله تعالى: (و ما أنزل على الملكين ببال هاروت و ماروت)، قال: كان بعد نوح قد كثرت السحرة و المموهون فبعث الله ملكين الى نبي ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة، و ذلك ما يبطل به سحرهم يرد به كيدهم فتلقاه النبي عن الملكين و اداه الى عباد الله بأمر الله و أمرهم أن يقضوا به على السحر، و ان يبطلوه و نهاهم عن ان يسحروا به الناس، و هذا كما يقال: و ان السم ما هو و ان ما يدفع به غائلة السم ما هو، ثم يقال للمتعم هذا السم فمن رأيت سم فادفع غائلته بهذا و لا- تقتل بالسم الى ان قال: و ما يعلمان من أحد ذلك السحر و إبطاله حتى يقول للمتعم انما نحن فتنه و امتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا، و يبطلوا به كيد السحرة و لا يسحروهم فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الاضرار و دعاء الناس الى ان يعتقدوا انك تحيى و تميت و تفعل ما لا- يقدر عليه الا- الله عز و جل، فإن ذلك كفر الى ان قال: فيتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم لانهم اذا تعلموا ذلك السحر، ليسحروا به و يضروا به فقد تعلموا ما يضر دينهم و لا ينفعهم فيه (الحديث).

و فى رواية محمد بن الجهم (ليس فى كتب الرجال محمد بن الجهم و انما هو على بن محمد بن الجهم) عن مولانا الرضا عليه السلام فى حديث، قال: و أما هاروت و ماروت فكانا ملكين علما الناس السحر فيحترزوا به عن سحر السحرة فيبطلوا به كيدهم و ما علما أحدا من ذلك شيئا حتى قالوا انما نحن فتنه فلا تكفر فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٠

و جعلوا يفرقون بما تعلموا بين المرء و زوجه قال الله تعالى (و ما هم بضارين به من أحد الا بإذن الله) يعنى بعلمه.

هذا كله مضافا الى أن ظاهر اخبار الساحر ارادة من يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الاساطين و استقرب لذلك جواز الحل به بعد ان نسبه الى كثير من أصحابنا لكنه مع ذلك كله قد منع العلامة فى غير واحد من كتبه و الشهيد قدس سره فى الدروس و الفاضل الميسى و الشهيد الثانى قدس سره من حل السحر به، و لعلمهم حملوا ما دل على الجواز مع اعتبار سنده على حالة الضرورة و انحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الادعية و التعويذات، و لذا ذهب جماعة منهم الشهيدان و الميسى و غيرهم الى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر و يدفع به دعوى المتنبي و ربما حمل اخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت و ماروت على جواز ذلك فى الشريعة السابقة و فيه نظر.

و قد أورد عليه بوجه:

الاول: ما عن الاستاذ الاعظم و هو ضعف تلك الاخبار بأجمعها.

وفيه: ان ذلك و إن تم فى بعضها الا انه لا يتم فى الجميع، لاحظ ما عن الكافى عن القمى عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن شفىقى على أبى عبد الله عليه السلام و كان ساحرا يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الاجر و سأله عن ذلك قال عليه السلام: حل و لا تعقد «١». فإن قول ابراهيم شيخ من أصحابنا لو لم يكن ذلك توثيقا له،

لا ريب فى كونه من ألفاظ المدح، فإذا انضم اليه كونه إماميا كما يشهد له قوله من أصحابنا،

يدخل الرجل في الحسان.

مع انه لو سلم ضعف السند يكون ذلك منجبرا بعمل الاصحاب.

الثاني: ما عن بعض و هو إمكان حمل الحل على ما كان بغير السحر من الدعاء و نحوه.

و فيه: انه خلاف الظاهر جدا، فإن الظاهر منه كون الحل و العقد كليهما بالسحر.

(١) الوسائل باب ٢٥ أبواب ما يكتسب به حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠١

ثم الظاهر ان التسخيرات بأقسامها داخله في السحر على جميع تعاريفه. (١) و قد عرفت ان الشهيدين مع أخذ الاضرار في تحريم السحر ذكرا ان استخدام الملائكة و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره، و أما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارة الايضاح أيضا دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم، لان الظاهر دخولها في الاقسام و العزائم و النفث و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصا الانسان و عمل السيميا ملحق بالسحر اسما أو حكما، و قد صرح بحرمة الشهيد في الدروس و المراد به على ما قيل احداث خيالات لا وجود لها في الحس يوجب تأثيرا في شيء آخر.

الثالث: ان النصوص محمولة على حالة الضرورة، و انحصار سبب الحل فيه.

و فيه: انه لا وجه لهذا الحمل بعد إطلاق الاخبار و عدم الوجه للحمل.

فتحصل: انه لا يتم شيء من هذه الوجوه الخمسة الا الوجه الثالث.

و منه يظهر حكم التعليم و التعلم.

### حكم التسخيرات

(١) قوله ثم الظاهر ان التسخيرات بأقسامها داخله في السحر.

و لكن قد مر عند ذكر أقسام السحر ان السحر بما له من المفهوم لا- يصدق على التسخيرات، فهي من هذه الجهة لا- تكون من المحرمات.

و على ذلك فان انطبق على التسخير عنوان آخر محرم كالاضرار بمن يعد ذلك ظلما عليه و يحرم إضراره او صيرورة المسخر في معرض التلف فيحرم، و إلا فلا.

فتسخير اشرار الانس و الجن جائز و ان استلزم ايداءهم.

و أولى بالجواز تسخير الحيوانات، فإنه لا ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة فهل

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٢

### الحادية عشرة: الشعبة حرام

بلا- خلاف (١) و هي الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشيء الى شبهه (٢) كما ترى النار المتحركة على

الاستدارة دائرة متصلة لعدم إدراك السكونات المتخللة بين الحركات

## حرمة الشعبة

يتوهم أحد جواز تسخير الحيوانات بالضرب والغلبة و نحوهما و لا يجوز تسخيرها بما يوجب اطاعتها للانسان طوعا؟

(١) قوله الحادية عشرة الشعبة حرام، بلا خلاف،

و تنقيح القول بالبحث في مقامين:

الاول: في بيان حقيقتها.

الثاني: في بيان حكمها.

(٢) أما الاول فقد فسرها المصنف في المتن بأنها الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس ... الخ.

لا- ينبغي التوقف في ان ذلك تفسير بالاعم، إذ لا ريب في ان مجرد تحريك اليد على الاستدارة بسرعة ليرى الناظر دائرة ليس من الشعبة، ثم مع الاغماض عن ذلك لم يظهر وجه تعليقه ذلك بعدم إدراك السكونات المتخللة، إذ الموجب لتوهم الدائرة هو سرعة حركة اليد الموجبة لتوهم بقاء ذلك الشيء في مبدأ حركته بعد انتقاله عنه في حال انه يراه في محله الحقيقي في ذلك الوقت و هكذا.

فالصحيح ان يقال: إن المتحصل من مجموع كلمات اللغويين و الفقهاء و المتبادر عند اهل العرف من هذه الكلمة: أنها عبارة عن فعل ما يفعله سائر الناس من الافعال المتعارفة بسرعة حركة و خفة يد، بحيث يظهر لهم غير ما هو واقع الامر و كانوا ينتظرونه، الذي يعبر عنه بالفارسي بكلمة (تردستی).

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٣

و يدل على الحرمة بعد الاجماع (١) مضافا الى أنه من الباطل و اللهو (٢) دخوله في السحر في الرواية المتقدمة عن الاحتجاج (٣) المنجبر و هاهنا بالاجماع المحكى، و في بعض التعاريف المتقدمة للسحر ما يشملها. (٤)

و بهذا يظهر الفرق بينها و بين السحر و ان النسبة بينهما هي التباين.

و أما المقام الثاني: فقد استدل لحرمتها في المكاسب و غيره بوجوه.

(١) الاول: الاجماع، و في الجواهر: الشعبة المحرمة بالاجماع المحكى و المحصل.

و فيه: انه لا يصلح مثل هذا الاجماع لان يكون مدركا للحكم الشرعي، بعد استناد المجمعين او احتمال استنادهم الى الوجوه الآتية، كما أشرنا الى ذلك مرارا.

(٢) الثاني: انه من الباطل و اللهو.

و فيه: انه لا دليل على حرمة اللهو الباطل مطلقا، و انما المحرم هو قسم خاص من ذلك، مع انه اذا ترتب عليها غرض عقلائي لا تكون من اللهو و الباطل.

(٣) الثالث: قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج المتقدم: و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفة.

و فيه: مضافا الى ما تقدم من ان هذا الاطلاق مبني على نوع من العناية و المجاز: انه ضعيف السند غير منجبر بعمل المشهور لعدم احراز استنادهم اليه في هذا الحكم و غيره.

(٤) الرابع صدق بعض تعاريف السحر عليها، فيدل على حرمتها ما دل على حرمة السحر.

و فيه: ما تقدم من ان مفهوم السحر مغاير لمفهوم الشعبة، و ليست الشعبة من السحر.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة الشعبة.



منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠٤

## الثانية عشر: الغش حرام

### إشارة

بلا خلاف (١) و الاخبار به متواترة نذكر بعضها تيمنا.

### حرمة الغش

(١) الثانية عشرة: لا خلاف بين الاصحاب في حرمة الغش.

و تنقيح القول فيها بالبحث في مواضع:

الاول: في بيان حكمه التكليفي.

الثاني: في بيان حقيقته.

الثالث: في بيان حكمه الوضعي.

أما الاول: فالاقوى هو حرمة الغش في نفسه كما هو المتفق عليه نصا و فتوى، فقد ذكر المصنف جملة من النصوص المتظاهرة الدالة على ذلك و ستمر عليك.

فما ذكره المحقق الايرواني من ان الغش ليس بنفسه من المحرمات، و انما يحرم من جهة انطباق عنوان الكذب و أكل مال الغير بلا رضى صاحبه عليه، مستندا الى انه لو لم يكن المحرم ذلك، فإما أن يكون المحرم شوب اللبن بالماء، و من المعلوم انه ليس ذلك من المحرمات،

أو يكون عرض المشوب للبيع، و من المعلوم ان مجرد ذلك ليس بحرام حتى اذا اتفق انه لم يبع، او يكون المحرم هو إنشاء البيع، و من المعلوم ان مجرد الانشاء ليس بحرام لو نبه بالغش قبل ان يقبض او حط من ثمنه او أبرأ ذمته من الثمن، او خيره بين الاخذ و الترك، فيتعين ان يكون الغش هو أخذ قيمة غير المغشوش بإزاء المغشوش.

غير صحيح، لان ذلك كله، لا يعتنى به في مقابل ظاهر النصوص الدالة على حرمة الغش.

و ان شئت قلت: ان شوب اللبن بالماء لا يحرم لعدم صدق الغش عليه، كما انه لا يصدق على مجرد العرض للبيع، و أما انشاء البيع و اعتبار ملكية المشتري للمغشوش بعنوان انه غير مغشوش فهو حرام بمقتضى النصوص لكونه غشا، و عدم حرمة في صورة التنبه انما يكون لخروجه بذلك عن كونه غشا كما عرفت، و أما لو حط من الثمن، أو أبرأ ذمته منه، أو خيره بين الاخذ و الترك مع كون البيع واقعا على المعنون بعنوان كونه غير مغشوش، فلا يؤثر في رفع الحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٢٠٥

فعن النبي صلى الله عليه و آله بأسانيد متعددة (ليس من المسلمين من غشهم .) (١) و في رواية العيون بأسانيد (٢) قال رسول الله صلى الله عليه و آله (ليس منا من غش مسلما او ضره أو ما كره) و في عقاب الاعمال عن النبي صلى الله عليه و آله (من غش مسلما في بيع أو شراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامة لانه من غش الناس فليس بمسلم الى ان قال: و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه و أفسد عليه معيشته و وكله الى نفسه .) (٣) و في رسالة هشام (٤) عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك و الغش، فان من غش غش في ماله، فان لم يكن له مال، غش في أهله و في رواية سعد الاسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: مر النبي في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه ما أرى طعامك الا طيبا فأوحى الله اليه ان يدسّ يده في

الطعام ففعل فأخرج طعاما رديا، فقال لصاحبه ما أراك الا وقد جمعت خيانة و غشا للمسلمين.

و كيف كان فيشهد للحرمة كثير من الاخبار و كما أفاده المصنف يذكر جملة منها تيمنا.

(١) اشارة الى جملة من الروايات منها صحيح هشام عن الامام الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله لرجع بيع التمر يا فلان أما علمت انه ليس من المسلمين غشهم «١».

(٢) رواها في عيون الاخبار بأسانيد تقدمت في اسباغ الوضوء عن الامام الرضا عليه السلام عن آباءه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله ليس منا من غش مسلما أو ضره أو ما كره «٢».

(٣) روى الحر العاملي عن عقاب الاعمال في حديث طويل «٣» و فيه ثم قال رسول الله صلى الله عليه و آله الا و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا الحديث.

(٤) روى الخبر في الوسائل و قال و رواه الشيخ بإسناده عن عيسى بن هشام عنه عليه السلام «٤». و روى الخبر في الوسائل بسند قوى.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

(٣) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٤) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٦

و رواية موسى بن بكير عن أبي الحسن عليه السلام انه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها (ثم قطعها) نصفين، ثم قال: القه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غش. (١) و قوله فيه غش جملة ابتدائية و الضمير في لا يباع راجع الى الدنانير.

و في رواية هشام بن الحكم قال: كنت ابيع السابري في الظلال فمر بي ابو الحسن الاول فقال لي: يا هشام ان البيع في الظلال غش و الغش لا يحل. (٢) و في رواية الحلبي قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاما فيكون احسن له و انفق له ان يبيله من غير ان يلتمس زيادته فقال: ان كان بيعا لا يصلحه الا ذلك و لا ينفقه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا بأس و ان كان انما يغش به المسلمين فلا يصلح (٣) و روايته الاخرى قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لوان من الطعام سعرهما شتى.

واحداهما اجود من الآخر فيخطهما جميعا، ثم يبيعهما بسعر واحد فقال: لا يصلح له ان يغش المسلمين حتى يبينه (٤).

و رواية داود بن سرحان قال كان معي جرابان من مسك احدهما رطب و الآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم اخذت اليابس ابيعه فاذا انا لا أعطى باليابس الثمن الذي يسوى و لا يزيدوني على ثمن الرطب فسألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك أ يصلح لي ان انديه؟ قال عليه السلام: لا الا ان تعلمهم قال فنديته ثم اعلمتهم قال عليه السلام: لا بأس.

(١) الخبر مرسل «١» و في المتن.

و قوله فيه غش جملة ابتدائية و الضمير في لا يباع راجع الى الدنانير- و لكن يمكن ان يقال ان جملة فيه غش في معنى الصفة للشئ الذي اريد به الدينار و الضمير في لا يباع يرجع الى الامتعة لا إلى الدينار و يتعين ذلك بناء على ما في بعض النسخ (شئ) بدون الباء.

(٢) الخبر صحيح «٢» السابري نوع من الثياب الرقيق كذا في الصحاح.

- (٣) الخبر صحيح «٣» و في بعض النسخ: سعرها شيء و هو مطابق للفقهاء و التهذيب كما ان ما في المتن مطابق للكافي.  
 (٤) هذا الخبر «٤» ايضا من الصحاح كما ان خبر داود كذلك «٥».

- (١) الوسائل باب ٨٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٥.  
 (٢) الوسائل باب ٨٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٣.  
 (٣) الوسائل باب ٩ من ابواب احكام العيوب حديث ٢.  
 (٤) الوسائل باب ٩ من ابواب احكام العيوب حديث ٣  
 (٥) الوسائل باب ٩ من ابواب احكام العيوب حديث ٣-٢.  
 منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٧

ثم ان ظاهر الاخبار هو كون الغش بما يخفى كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردىء في مثل الدهن فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك. و اما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم لعدم انصراف الغش اليه (١) و يدل عليه مضافا الى بعض الاخبار المتقدمة صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سأل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه اجود من بعض قال: اذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يخلط الجيد الردي.

و في المقام روايات كثيرة اخرى تدل على ان الغش حرام بعنوانه فترديد بعض الاعاظم في الحرمة في غير محله.  
 و مقتضى اطلاق النصوص و ان كان في بادئ النظر حرمة الغش مطلقا كان في المعاملة ام في غيرها الا انه لو لم ندع اختصاص الغش بالمعاملة فلو سقى اللبن الممزوج بالماء للضيف لا- يصدق الغش و ان كان يحرم لو اخبر و لو عملا بموافقة الظاهر للواقع من جهة الكذب.  
 فلا ينبغي التوقف في تعيين حمل الاخبار على خصوص المعاملات.

### حقيقة الغش

فالظاهر انه بمعنى الخديعة و التليس و يعتبر في صدقه علم الغاش و جهل المغشوش فلو كانا عالمين بالواقع او جاهلين به او كان الغاش جاهلا و المغشوش عالما لما تحقق مفهوم الغش عرفا.  
 و يعتبر في صدقه ايضا كون المزج بما يخفى في متعارف الاختبار الذي يختلف باختلاف الاشياء فلو كان المزج بما يظهر في متعارف الاختبار لما صدق الغش عليه و إلى ذلك اشار المصنف بقوله:  
 (١) و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم لعدم انصراف الغش اليه و استدلاله  
 منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٨

و مقتضى هذه الرواية بل رواية الحلبي الثانية و رواية سعد الاسكاف انه لا يشترط في حرمة الغش كونه مما لا يعرف الا من قبل البائع فيجب الاعلام بالعيب الغير الخفي (١) الا- ان ينزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما اذا تعمد الغش برجاء التليس على المشتري و عدم التفتن له و ان كان من شأن ذلك العيب ان يتفتن له (٢) فلا يدل الروايات على وجوب الاعلام اذا كان العيب من شأنه التفتن له فقصر المشتري و سامح في الملاحظة.

ثم ان غش المسلم انما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا- فرق بين كون الاغتشاش بفعله او بغيره فلو حصل اتفاقا او لغرض فيجب الاعلام بالعيب الخفي و يمكن ان يمنع صدق الاخبار المذكورة الا على ما اذا قصد التليس و أما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب

عليه الاعلام.

بصحيح محمد بن مسلم «١».

(١) و لا يعتبر زائدا على ذلك كونه مما لا يعرف الا من قبل البائع لعدم مساعدة العرف عليه فانه و ان كان بعض افراد الغش كذلك كمزج اللبن بالماء الا ان اغلب افراد الغش التي لا يشك احد من اهل العرف في كونها من الغش تعرف بامعان النظر بل قيل لا غش الا و يعرفه اولو الفطنة خصوصا من كان شغله الغش.

(٢) و هل يعتبر في صدقه قصد مفهومه فما يكون ملتبسا في نفسه لا يجب الاعلام كما يظهر من المصنف ام لا يعتبر ذلك؟ وجهان: اقواما الثاني: لان الغش من الامور الواقعية التي لا تختلف باختلاف القصود و ليس القصد من مقوماته. و بعبارة اخرى انه لو كان العيب بارزا ان صدق مفهوم الغش لم يحتج في الاتصاف بالحرمة الى التعمد و ان لم يصدق لم ينفع مجرد ذلك في صدقه.

و استدلال للاول بخبر الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام عن الرجل يشتري طعاما فيكون احسن له و انفق له ان يبيله من غير ان يلتمس زيادته فقال عليه السلام: ان كان يبعلا لا يصلحه الا ذلك و لا ينفقه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا بأس و ان كان انما يغش

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب احكام العيوب حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٠٩

نعم يحرم عليه اظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبرة في الحرمة بقصد تلبس الامر على المشتري سواء كان العيب خفيا ام جليا كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقا او خصوصا الخفي و ان لم يقصد التلبس و من هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الاعلام بالعيب غشا.

و في التفصيل المذكور في رواية الحلبي اشارة الى هذا المعنى (١) حيث انه عليه السلام جوز بل الطعام بدون قيد الاعلام اذا لم يقصد به الزيادة و ان حصلت به و حرمه مع قصد الغش نعم يمكن ان يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقة الاصلية ببيع خفي او جلي (٢) ان التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري كما لو صرح باشتراط السلامة فان العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب انه غاش ثم ان الغش يكون ياخفاء الادنى في الاعلى كمزج الجيد بالردىء او غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن و باظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا و هو التدليس و باظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على انه ذهب او فضة.

به المسلمين فلا يصلح «١» بدعوى انه عليه السلام فصل في الحرمة بين التماس الزيادة و عدمه و حكم بالحرمة و كونه غشا في الاول دون الثاني.

(١) و إلى هذا اشار المصنف بقوله حيث انه عليه السلام جوز بل الطعام الخ.

و فيه: ان الظاهر من الخبر هو التفصيل في بل الطعام بين كونه للإصلاح و رفع العيب او دفعه و بين كونه موجبا لتوهم الناس و الالتباس فحكم بالجواز في الصورة الاولى دون الثانية.

و أما في الصورة الثانية فمقتضى اطلاقه عدم الفرق بين كون الغش و المزج مع قصد مفهومه او بدونه فالأظهر عدم اعتبار قصد مفهومه في صدقه.

(٢) محصله ان شرط السلامة من الشروط المبني عليها العقد التي تكون بحكم الشروط المصرح بها فكما انه مع التصريح به يصدق الغش كذلك مع الاقدام على البيع.

(١) الوسائل باب ٩ من ابواب احكام العيوب حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٠

ثم ان في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها من حيث ان المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكة ينتفع بها و من ان المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب. (١) ثم قال: و في الذكري في باب الجماعة ما حاصله انه لو نوى الاقتداء بامام معين على انه زيد فبان عمرو ان في الحكم نظرا و مثله لو قال: بعثك هذا الفرس فاذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الاشارة او الوصف انتهى.

و ما ذكره من وجهي الصحة و الفساد جار في مطلق العيب لان المقصود هو الصحيح و الجارى عليه العقد هو المعيب و جعله من باب تعارض الاشارة و الوصف مبني على ارادة الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعثك هذا العبد بعد تبين كونه اعمى بمنزلة قوله بعثك هذا البصير و انت خبير بانه ليس الامر كذلك كما سيحيى في باب العيب بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية و عدم كونه مقوما للمبيع (٢) كما يشهد به العرف و الشرع.

### حكم المعاملة وضا

و أما الموضوع الثالث: فقد استدلل لفساد المعاملة بوجوه:

(١) الاول: ما في المتن و عن غيره و هو ان العقد تعلق بالمبيع المعنون بكونه غير مغشوش لا- بذات المبيع باى عنوان اتفق فلو تبين كونه مغشوشا فقد ظهر انه لا وجود للمبيع و ما هو موجود غير واقع عليه البيع.

و بعبارة اخرى ان المبيع هو الصحيح غير المغشوش و الجارى عليه العقد هو المعيب فيكون من باب تعارض الاشارة و الوصف و من يرى تغليب الاشارة و الوصف و من يرى تغليب الاشارة يحكم

بالصحة و من يرى تغليب الوصف يحكم بالبطلان.

و جعلوا المسألة نظيرا لمسألة الاقتداء بامام معين على انه زيد فبان عمرو و اورد المصنف عليه بايرادين.

(٢) احدهما ان وصف الصحة ليس مقوما للمبيع بل هو ملحوظ على وجه الشرطية.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١١

ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار اليه هو الصحيح لم يكن اشكال في تقديم العنوان على الاشارة بعد ما فرض (قدس سره) ان المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب لان ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد (١) و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما اذا تبين احد العوضين معييا من غير الجنس.

(١) هذا هو الايراد الثاني و حاصله انه لو سلم كون المبيع هو الشيء بعنوان انه صحيح لا إشكال في تقديم العنوان لان البيع ليس من قبيل الفعل الخارجى الذى لا يعتبر في تحققه القصد كالضرب حتى يقال انه لا يعقل تعلقه بالمفهوم فمن ضرب زيدا بتخييل انه عمرو فقد ضرب زيدا بل مما يعتبر في تحققه القصد فلو باع الموجود الخارجى بعنوان انه صحيح و كان معيوباً يبطل البيع لعدم تحققه لان ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

ملخص القول في المقام هو: ان المبيع ان كان كليا و كان الغش في الفرد المقبوض الخارجى لا شبهة في صحة البيع لعدم الغش في البيع نعم للمشتري تبديل المقبوض بغيره.

و ان كان المبيع شخصا فان علق البيع على ذلك بطل و ان لم يكن مغشوشا للاجماع على اعتبار التنجيز في صحة البيع. و أما ان كان البيع منجزا فان كان الوصف الذى يقع البيع عليه من الصور النوعية عند العرف كما لو باع الموجود الخارجى بعنوان انه ذهب فبان انه نحاس مذهب بطل البيع لان ما وقع عليه البيع لا تحقق له فى الخارج و ما له تحقق لم يقع عليه البيع. و أما ان كان من الاوصاف الكمالية ككون العبد كاتباً او من اوصاف الصحة ككونه بصيرا صح البيع. نعم ان كان المتخلف من اوصاف الكمال ثبت خيار الشرط و ان كان من اوصاف الصحة تخير المشتري بين الفسخ و الامضاء مع اخذ الارش او بدونه و لا- يفرق فى ذلك بين اخذه عنوانا للمبيع او شرطا كما حقق ذلك كله فى محله و اشرنا اليه فى مسألة التطفيف اجمالا.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤١٢

و أما التردد فى مسألة تعارض الاشارة و العنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية، فانها مرددة بين كون متعلق القصد (العقد) أولا، و بالذات هو العين الحاضرة و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا على الاعتقاد و كون متعلقه هو العنوان و الاشارة اليه باعتبار حضوره، اما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد فى البطلان. و أما وجه تشبيه مسألة الاقتداء فى الذكرى بتعارض الاشارة و الوصف فى الكلام مع عدم الاجمال فى النية فباعتبار عروض الاشتباه للناوى بعد ذلك فيما نواه إذ كثيرا ما يشتبه على الناوى انه حضر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره المعبر فى امام الجماعة فيكون الامام هو المعنون بذلك العنوان، و انما اشار اليه معتقدا لحضوره أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر و عنوانه بذلك العنوان لحرز معرفته بالعدالة أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

و بما ذكرناه ظهر ما هو الحق عندنا، و انه انما يبطل البيع فى خصوص ما اذا كان الوصف المتخلف من قبيل الصور النوعية و كون المبيع شخصا و لا يبطل فى سائر الصور الا اذا كان العقد معلقا على الوصف. الثانى: انه فى بعض النصوص النهى عن بيع المغشوش، و هو يدل على الفساد. و فيه انه ليس فى شىء من النصوص التى بأيدنا النهى عن بيع المغشوش الا خبر موسى المتقدم، و قد مر ما فيه، و خبر الجعفى «١» الضعف السند.

الثالث: ان البيع منطبق عنوان الغش، كما يشهد له خبر هشام عن الامام الكاظم عليه السلام البيع فى الظلال غش «٢» و هو محرم منهى عنه، و النهى يدل على الفساد.

وفيه: ان النهى النفسى المتعلق بالمعاملة نفسها أو بأمر خارج منطبق عليها لا يدل على الفساد كما حقق فى أول الكتاب.

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

(٢) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤١٣

ثم انه قد يستدل على الفساد كما نسب الى المحقق الاردبيلي قدس سره بورود النهى عن هذا البيع فيكون المغشوش منهيا عن بيعه كما أشير اليه فى رواية قطع الدينار و الامر بالقائه فى البالوعة معللا بقوله حتى لا يباع بشىء (١) و لان نفس البيع غش منهى عنه و فيه نظر فان النهى عن البيع لكونه مصداقا لمحرم هو الغش لا- يوجب فساده كما تقدم فى بيع العنب على من (ممن) يعمله خمرا. و أما

النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

و أما خبر الدينار فلو عمل به خرج المسألة عن مسألة الغش لأنه اذا وجب اتلاف الدينار والقائه في البالوعة كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما نظير آلات اللهو والقمار (٢) وقد ذكرنا فيما يحرم الاكتساب لكون المقصود منه محرما فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين او من غير الخالص منهما لاجل التلبس على الناس (٣).

(١) هذا هو الوجه الرابع وهو خبر موسى بن بكر كنا عند أبي الحسن عليه السلام: وإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: القه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش «١». لظهور التعليل في أن كل ما فيه غش لا يصح بيعه.  
(٢) محصل ما يفيد المصنف في الايراد على هذا الوجه: ان الظاهر من الخبر بقريته الامر باللقاء في البالوعة هو كون المورد داخلا فيما يكون المقصود منه حراما نظير آلات اللهو، و اين هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه.  
وفيه: ان مورد الاستدلال هو عموم التعليل لا خصوص المورد والظاهر منه ان تمام العلة هو بيع ما فيه الغش.  
فالصحيح في الجواب عنه: ان الخبر ضعيف السند للارسال ولحسن بن علي بن عثمان.  
(٣) و عليه فهو داخل في القسم الرابع الذي التزم فيه بفساد المعاملة، فلا حاجة الى الالتزام بكونه داخلا فيما لا يقصد منه الا الحرام.

(١) الوسائل، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٤

و معلوم ان مثله بهيئته لا يقصد منه الا التلبس فهو آله الفساد لكل من دفع اليه و اين هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه، فالاقوى حينئذ في المسألة صحة البيع في غير القسم الرابع، ثم العمل على ما يقتضيه القاعدة عند تبين الغش فإن كان قد غش في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب. و إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة (١) و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول، و لو كان شيئا متمولا بطل البيع في مقابله.

### الثالثة عشر: الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة

#### إشارة

(٢) و الاخبار بها مستفيضة و ادعى في الايضاح تواترها.

(١) و فيه انه لو كان المبيع المجموع المركب من جزئين او من أجزاء.  
فإن كان للهية الاجتماعية دخل في زيادة الثمن، كما في مصراعي الباب، لا ريب في ثبوت خيار تبعض الصفقة بالنسبة الى المصراع الموجود.  
و أما إن لم يكن لها دخل في ازدياده، كما في بيع منين من الحنطة بدينارين، فلا يثبت الخيار، بل البيع بالنسبة الى المن الموجود صحيح و لازم، و بالنسبة الى المفقود باطل، فإن مآل مثل هذا البيع الى بيع كل من من الحنطة بدينار.  
و على ذلك فلا مورد لخيار تبعض الصفقة فيما فرضه المصنف في المقام.  
حرمة الغناء

(٢) قوله الثالثة عشرة لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة.

و تنقيح القول في هذه المسألة يستدعي البحث في مقامات:

الاول: في بيان حكم الغناء.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٥

منها ما ورد مستفيضا في تفسير قول الزور في قوله تعالى: (و اجتنبوا قول الزور) ففي صحيحه الشحام و مرسله ابن أبي عمير و موثقه أبي بصير المرويات عن الكافي و رواية عبد الاعلى المحكية عن معاني الاخبار و حسنة هشام المحكية عن تفسير القمي قدس سره تفسير قول الزور بالغناء (١).

الثاني: في تحقيق موضوع الغناء.

الثالث: في المستثنيات.

أما المقام الاول فقد نفى المصنف الخلاف في حرمة في الجملة، فكأنه لم يعبا بما سينقله من المحدث الكاشاني من عدم حرمة، و عن غير واحد دعوى الاجماع عليها، بل عن بعضهم دعوى كونها من الضروريات.

و كيف كان قد استدلل للحرمة بوجوه:

الاول: الاجماع.

و فيه: انه لمعلومية مدرك المجمعين لا يكون الاجماع تعديا، فلا يصح أن يكون مدركا لهذا الحكم.

الثاني: جملة من الآيات الشريفة بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها منها:

(١) قوله تعالى (و اجتنبوا قول الزور «١» ففي جملة من النصوص تطبيق قول الزور على الغناء لاحظ.

صحيح زيد الشحام عن الامام الصادق عليه السلام عن قوله عز و جل (و اجتنبوا قول الزور) قال عليه السلام: قول الزور الغناء «٢».

و مرسل ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عنه عليه السلام في قول الله تعالى (و اجتنبوا قول الزور) قال عليه السلام قول الزور الغناء.

و موثق أبي بصير عنه عليه السلام عن قول الله عز و جل و اجتنبوا قول الزور قال عليه السلام:

(١) الحج: ٣٠.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٦

و منها ما ورد مستفيضا في تفسير لهو الحديث كما في صحيحه ابن مسلم و رواية مهرا بن محمد و رواية الوشاء و رواية الحسن بن هارون و رواية عبد الاعلى السابقة. (١) و منها ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: (وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) كما في صحيحه ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام تارة بلا واسطة و اخرى بواسطة أبي الصباح (٢) الكناني.

الغناء. و خبر عبد الاعلى عنه عليه السلام في حديث و قول الزور الغناء «١» و نحوه حسن هشام «٢».

(١) و منها قوله تعالى (و من الناس من يشتري لهو الحديث ... اولئك لهم عذاب مهين) «٣» بضميمة ما ورد في تفسير لهو الحديث لاحظ.

صحيح محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام قال سمعته يقول الغناء مما وعد الله عليه النار و تلا هذه الآية (و من الناس من يشتري لهو الحديث).



و مثله خبر مهران عن الامام الصادق عليه السلام «٤».

و خبر الوشاء سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يسأل عن الغناء فقال هو قول الله عز و جل (و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله «٥».

و خبر الحسن بن هارون عن الامام الصادق عليه السلام الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله و هو مما قال الله عز و جل (و من الناس من يشتري لهو الحديث).

و خبر عبد الاعلى المتقدم.

و منها قوله تعالى (و الذين لا يشهدون الزور) «٦» بضميمة ما ورد في تفسيره، لاحظ.

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٢) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢٠.

(٣) لقمان، ٦.

(٤) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٥) نفس المصدر، حديث.

(٦) الفرقان، ٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٧

و قد يחדش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الاولى، بل الثانية في ان الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به (١) و يؤيده ما في بعض الاخبار من ان من قول الزور ان تقول للذي يغنى احسنت، و يشهد له قول علي بن الحسين عليه السلام في مرسله الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت لا بأس لو اشتريتها، فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء (٢) و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا، و كذا لهو الحديث بناء على انه من إضافة الصفة الى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمة نفس الكيفية، و لو لم يكن في كلام باطل و منه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة حيث ان مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهد بها هي مجالس التغنى بالباطل، من الكلام، فالانصاف انها لا تدل على حرمة نفس الكيفية الا من حيث إشعار لهو الحديث بكون اللهو على اطلاقه مبغوضا لله تعالى و كذا الزور بمعنى الباطل و ان تحققا في كيفية الكلام لا في نفسه، كما اذا تغنى في كلام حق من قرآن او دعاء أو مرثية.

صحيح محمد بن مسلم عن الامام الصادق عليه السلام في قول الله عز و جل (لا يشهدون الزور) قال عليه السلام الغناء، «١» الى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

و أورد على الاستدلال بذلك في المتن.

(١) بأن ظاهر هذه النصوص كون الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به.

(٢) و لقول علي بن الحسين عليه السلام في المرسل في الجارية التي لها صوت لا- بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء «٢».

و أيده بما في بعض الاخبار من ان من قول الزور ان يقول للذي يغنى أحسنت «٣».

و أورد المحقق الايرواني و الاستاذ الاعظم على الوجه الاول: بأن تفسير قول الزور بالغناء لا يقتضى أن يكون الغناء من مقولة الكلام

لصحته هذا التفسير و إن كان الغناء من

(١) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٣) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٨

...

كيفية الكلام لاتحاد الكيفية في الخارج مع المكيف بالكيفية، فإذا كانت الكيفية زورا باطلا صدق ان الكلام زور باطل.

وفيه: ان اتحاد المادة مع الكيفية في الوجود اللفظي و إن كان لا- ينكر، إلا- انه لا- ريب في ان لكل واحدة منهما أوصافا و عناوين مختصة بها، مثل الكذب من عناوين المادة لا الكيفية و لا يصح نسبه الى الكيفية باعتبار اتحادها وجودا مع المكيف بها، و المصنف يدعى ظهور هذا التفسير في ان الغناء من هذا القبيل.

و أورد عليه المحققان الشيرازيان: بأن تفسير قول الزور بالغناء ليس بالتصرف في الغناء بجعله عبارة عن الكلام المشتمل على المعاني الباطلة، اذ كون الكلام المشتمل على الكيفية و المعاني الباطلة من قول الزور، واضح غير محتاج الى بيان و تفسير، فيتعين التصرف في قول الزور بالحمل على البطون، أو بإرادة الاعم من الزورية بحسب المعنى الذي هو الظاهر منه، و عليه فلا تسقط دلالتها على حرمة الكيفية الخاصة.

وفيه: انه على المعنى الاول يمكن ان يقال: ان التفسير انما هو بلحاظ ان قول الزور بما انه ليس بحرام مطلقا فأراد عليه السلام التنبيه على ان قول الزور المحرم منه الغناء، و عليه فليس هذا واضحا غير محتاج الى بيان.

فالاولى في الايراد على المصنف قدس سره ان يقال: ان المادة حيث لا تكون من حيث

هي زورا بل زوريتها اما ان تكون بلحاظ ما يكون متحدا معها وجودا من الكيفية الخاصة، أو تكون بلحاظ معناها فلا شهادة في تفسير قول الزور بالغناء كون الغناء من مقولة الكلام لملائمته مع كونه من كفيات الكلام.

و يرد على الوجه الثاني: انه حيث لا يكون مطلق الصوت غناء و الامام عليه السلام نفى البأس عن شراء الجارية التي لها صوت إذا لم تتغن بصوتها، فلا شهادة فيه لكون الغناء من مقولة الكلام، و التفسير المزبور لو لم يدل على ان الغنائية متقومة بالكيفية من جهة دلالاته على ان من المذكورات ما هو غناء و منها ما ليس بغناء لما دل على ان الغناء من مقولة الكلام.

و يرد على الوجه الاخير المذكور تأييدا ان عد قول احسنت من قول الزور بلحاظ مدلوله لا يدل على انه ليس من قول الزور ما يكون كذلك بلحاظ الكيفية، اذ لعله عام يصدق مع كل من اللحاظين.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤١٩

و بالجملة فكل صوت يعد في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا و باطلا- فهو حرام، و مما يدل على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا ولغوا رواية عبد الاعلى و فيها ابن فضال، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء و قلت:

انهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه و آله رخص في أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيككم، فقال: كذبوا ان الله تعالى يقول: (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعيين لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين بل نقذف بالحق على

الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون) ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس الخبر.

فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللهو الذين يكذب الامام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه و آله فيه فليس الانكار الشديد المذكور و جعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو الباطل الا- من جهة التغنى به، و رواية يونس قال: سألت الخراساني عن الغناء، و قلت: ان العباسي زعم انك ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق ما هكذا، قلت له: و انما سألتني عن الغناء، قلت له: ان رجلا- أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له اذا ميز الله بين الحق و الباطل فأين يكون الغناء، قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت. و رواية محمد بن أبي عباد و كان مستهترا (مشتهرا) بالسمع و بشرب النبيذ، قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال لاهل الحجاز فيه رأى و هو في حيز الباطل و اللهو. اما سمعت الله عز و جل يقول: (و إذا مروا باللغو مروا كراما) و الغناء من السماع كما نص عليه في الصحاح، و قال أيضا:

جارية مسمعة أى مغنية و فى رواية الاعمش الواردة فى تعداد الكبائر قوله و الملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الاوتار و قوله عليه السلام: و قد سئل عن الجارية المغنية قد يكون للرجل جارية تلهيه و ما ثمنها الا كئمن الكلب و ظاهره هذه الاخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل، كما هو الاقوى و سيجىء فهو و إن كان أعم و جب تقييده بما كان من هذا العنوان، كما انه لو كان أخص و جب التعدى عنه الى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٠

...

و عن المستند: الايراد على المستدل بهذه الآيات بأن النصوص الواردة فى تفسيرها بالغناء معارضه مع النصوص الاخر المفسره إياها بتفسير آخر.

وفيه: ان الروايات الواردة فى تفسير القرآن كلها من قبيل تعيين المصداق و لا تدل على الانحصار، فلا تعارض بينها. الوجه الثالث: الروايات المستفيضة الواردة فى بيان حرمة و حرمة التكسب به و استماعه و حرمة تعليمه و تعلمه. و ما يترتب عليه من المفاسد و قد ذكر طرف منها المصنف لاحظها «١».

فتحصل ان حرمة الغناء لا ينبغى انكاره.

و سيأتى الكلام على ما أفاده المحدث الكاشانى فى المقام و ما يرد عليه عند ذكر المصنف قدس سره له.

### بيان حقيقة الغناء

أما المقام الثانى فقد اضطرت كلمات الفقهاء و اللغويين فى ذلك، و كلماتهم ما بين إفراط و تفريط، فعن بعضهم: انه مد الصوت، و عن الشافعى: انه تحسين الصوت و تربيته،

و عن النهاية: ان كل من رفع صوتا و الاله فصوته عند العرب غناء، و عن آخرين غير ذلك مما يقرب من هذه التعاريف.

و حيث ان بعض مصاديق هذه التعاريف ليس من أفراد الغناء قطعاً كرفع الصوت بالاذان الذى هو من المستحبات الشرعية و تحسينه بقراءة القرآن و المدائح و المراثى،

مضافا الى السيرة القطعية على جواز ذلك كله، و قد دلت النصوص على رجحان بعضها، فيستكشف من ذلك عدم تمامية هذه التعاريف.

و إليك طرف من كلمات الفقهاء و اللغويين المذكورة فى المتن.

(١) راجع الوسائل، باب ١٥ و ١٦ و ٩٩ و ١٠٠ و ١٠١ و غيرها من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٢١

و بالجملة فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى التى ورد النهى عن قراءة القرآن بها سواء كان مساويا للغناء، أو أعم أو أخص مع ان الظاهر ان ليس الغناء الا- هو و إن اختلف فيه عبارات الفقهاء و اللغويين، فعن المصباح ان الغناء الصوت، و عن آخر انه مد الصوت، و عن النهاية عن الشافعى انه تحسين الصوت و ترفيقه.

و عنها أيضا ان كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء، و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها اشارة الى المفهوم المعين عرفا و الاحسن من الكل ما تقدم من الصحاح و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من انه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و الطرب على ما فى الصحاح خفة يعترى الانسان لشدة حزن أو سرور.

و عن الاساس للزمخشري خفة لسرور او هم و هذا القيد هو المدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الذى اراده الشاعر بقوله: (اطربا و انت قنسى اى شيخ كبير و الافمجرد السرور او الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير).

و بالجملة فمجرد مد الصوت لامع الترجيع المطرب او و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا، و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد اراد به المقتضى للاطراب قال فى جامع المقاصد فى الشرح ليس مجرد مد الصوت محرما و ان مالت اليه النفوس ما لم ينته الى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للاطراب انتهى.

ثم ان المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملة بالنسبة الى المغنى او المستمع او ما كان من شأنه الاطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت او غيره. و أما لو اعتبر الاطراب فعلا خصوصا بالنسبة الى كل أحد و خصوصا بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى الى ان زاد فى الروضة و المسالك بعد تعريف المشهور قوله.

او ما يسمى فى العرف غناء و تبعه فى مجمع الفائدة و غيره، و لعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامة الى زعم ان الاطراب فى تعريف الغناء غير الطرب المفسر فى الصحاح بخفة لشدة سرور او حزن و ان توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا و استشهد على ذلك بما فى الصحاح من التطريب فى الصوت مدة و تحسينه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٢

و ما عن المصباح من ان طرب فى صوته رجعة و مده.

و فى القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به و ان التطريب الاطراب كالتطرب و التغنى قال قدس سره فيحصل من ذلك ان المراد بالتطريب و الاطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور، كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا فكانه قال فى القاموس الغناء ان الصوت ما مد و حسن و رجع فانطبق على المشهور اذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس فكان لازما للاطراب و التطريب، (انتهى كلامه).

و فيه ان الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهرى و الزمخشري هو ما يحصل للانسان من الخفة لا جرم يكون المراد بالاطراب و التطريب ايجاد هذه الحالة و الا- لزم الاشتراك اللفظى مع انهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتم منه لفظ التطريب و الاطراب مضافا الى ما ذكر فى معنى التطريب من الصحاح و المصباح انما هو للفعل القائم بذى الصوت لا الاطراب القائم بالصوت، و هو المأخوذ فى تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن ان يكون معنى تطريب الشخص فى صوته ايجاد سبب الطرب بمعنى الخفة بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه كما ان تفريح الشخص ايجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافى ذلك ما ذكر فى معنى الطرب، و كذا ما فى القاموس من قوله ما طرب به يعنى ما اوجد به الطرب مع انه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين و الترجيع اذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع او كون التطريب هو نفس المد، فليست هذه الامور الا أسبابا للطرب يراد من ايجاده فعل هذه الاسباب.

هذا كله مضافا الى عدم امكان ارادة ما ذكر من المدد والتحسين و الترجيع من الطرب في قول الاكثر ان الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا يخفى مع ان مجرد المدد و الترجيع و التحسين لا يوجب الحرمة قطعا لما مر و سيجيء فتيين من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل المطرب في تعريف الاكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفة و توجيه كلامهم بإرادة ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، و إن لم يطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت و مج الاسماع له، و لقد

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٣

أجاد في الصحاح حيث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم في رواية محمد بن أبي عباد المستهتر بالسماع. و كيف كان فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو، فإن اللهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الاوتار و نحوه و بالصوت في الآلة كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفيته و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصي فهو حرام، و إن فرض انه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام، و ان فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء الا من حيث كونه باطلا ولهوا ولغوا و زورا.

و في مقابل هذه التعاريف ما اختار المحقق الايرواني قدس سره و هو: ان المتيقن من الغناء المحرم هو الكلام الباطل في ذاته و بحسب المدلول و المشتمل على المدد و الترجيع و الاطراب، و المراد من بطلان الكلام هو ان يكون معناه معنى لهويا، فالكلام الباطل غير المشتمل على الكيفية ذات القيود الثلاثة لا يكون حراما، كما ان المشتمل على الكيفية المزبورة لا يكون حراما إلا أن يكون باطلا في معناه.

و فيه: ان لازم هذا الوجه خروج بعض أفراد الغناء الذي لا يتوقف أحد في كونه غناء، و قد دلت النصوص عليه، كقراءة القرآن بلحون أهل الفسوق و العصيان.

و المشهور بين الاصحاب على ما نسب اليهم انه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و قد اختلفت كلماتهم في تفسير الطرب، فعن جماعة: انه خفة تعتري الانسان لشدة السرور، و عن آخرين: انه خفة تعتري لشدة حزن أو سرور، و عن مفتاح الكرامة: ان الاطراب المأخوذ في تعريف الغناء غير الطرب المفسر لخفة لشدة السرور أو الحزن و ان المراد به مد الصوت و تحسينه و خير هذه الاقوال أوسطها.

أما فساد الاول: فلما عن القاموس من التصريح بفساد وهم من خص الطرب بالسرور، و أما فساد الاخير: فلما تقدم من ان مجرد مد الصوت و تحسينه ليس غناء قطعا لا سيما و قد ورد ان الله ما بعث نبيا الا حسن الصوت «١» و انه كان على بن الحسين عليهما السلام يقرأ القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته «٢» و ان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ٢، كتاب الصلاة.

(٢) نفس المصدر، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٤

ثم ان اللهو يتحقق بأمرين أحدهما قصد التلهي و إن لم يكن لهوا، و الثاني كونه لهوا في نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهي. (١) ثم ان المرجع في اللهو الى العرف و الحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغنى جارية أو أمردا و نحو ذلك، و مراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح و الخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه.

و لكن يرد على هذا التعريف: انه غير مطرد و لا منعكس.

أما الاول: فلما قيل من ان أظهر أفراد الغناء الالحن التي يستعملها أهل الفسوق مع انها لا توجب الطرب الا احيانا، مضافا الى ان من الغناء عند العرف ما ليس فيه مد و لا ترجيع مع كونه مطربا بالفعل و من ألحن أهل الفسوق بالمعنى الذى سيمر عليك، و الظاهر ان إطلاق الغناء على قول جئناكم جئناكم حيونا... الخ فى خبر عبد الاعلى الآتى من هذا القبيل لعدم مناسبه مع المد و الترجيع.

و أما الثانى: فلانه ربما يكون الصوت مرجعا مشجيا و مثيرا للحزن و البكاء و لا يصدق عليه الغناء، كما اذا كانت مادة الكلام حقا كمرثية أبى عبد الله عليه السلام.

و التحقيق: ان أحسن ما قيل فى المقام- و إن كان هو أيضا لا يخلو عن النقض- هو ما أفاده المصنف قدس سره و هو: ان الغناء عبارة عن الصوت للهوى و ما يعد فى الخارج من ألحن أهل الفسوق و المعاصى.

توضيحه: ان الصوت اذا كان مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغنى جارية او نحو ذلك فهو فى العرف صوت لهوى و قول زور، و هو الغناء.

و لما كان ظاهر هذا التعريف اعتبار فعليه التلهى و لازم ذلك خروج أكثر ما هو غناء عرفا عنه، عممه.

(١) بقوله: ثم ان اللهو يتحقق بأمرين أى أحد أمرين:

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٢٥

و ظهر مما ذكرنا انه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية فى كلام حق أو باطل فقراءة القرآن و الدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها لكونها معصية فى مقام الطاعة و استخفافا بالمقرؤ

أحدهما: قصد التلهى و إن لم يكن لهو او الثانى: كونه لهوا فى نفسه.

و محصل الامر الاول على ما أظن و إن كان خلاف ظاهر كلامه فى بادئ النظر ان الصوت تارة لا- يكون لهوا فعلا بالنسبة الى المسمعين، لعدم وجود المستمع، أو لمانع عن التلهى من شدة المرض و نحوها، فهو أيضا من مصاديق الغناء و لا ينحصر الغناء بما اذا كان لهوا فعلا.

و هذا التعريف أحسن ما قيل فى تعريف الغناء و موافق للمتفاهم العرفى.

و لكن الذى يرد على المصنف قدس سره انه لم يظهر لى وجه اعتباره الترجيع فى صدقه، فإنه لا يعتبر فيه لا بحسب الأدلة و لا بحسب المتفاهم العرفى.

و النسبة بين هذا التعريف و ما ذكره المشهور هى العموم من وجه، لصدق تعريف المشهور على الصوت الموجب للخفة الحاصلة من حزن، و اختصاص هذا التعريف بالخفة الحاصلة من شدة السرور، و صدق هذا التعريف على كل صوت أوجب الخفة المزبورة و إن لم يكن فيه مد و لا ترجيع، و لا يصدق عليه تعريف المشهور.

و كيفية الكلام، تارة تكون بنفسها لا تصلح الا للرقص و موجبة لحصول الخفة،

فالكلام حينئذ يكون غناء و إن كانت مادته حقا، كالقرآن و نهج البلاغة و نحوهما، و على هذا يحمل ما دل على النهى عن التغنى بالقرآن، و قراءته بألحن أهل الفسوق و الكبائر المتقدم.

و أخرى لا تكون كذلك، الا فيما اذا كانت مادة الكلام باطلة ككونها من المعانى المهيجة للشهوة الباطلة، كبعض أنحاء التصانيف المتداولة فى هذا العصر، و فى مثل ذلك لو كانت مادة الكلام حقا لا يصدق عليه الغناء.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٢٦

و المدعو و المرثى و من أوشح تسويلات الشيطان ان الرجل المتستر قد تدعوه نفسه لاجل التفرج و التنزه و التلذذ الى ما يوجب

نشاطه و رفع الكسالة عنه من الزمزمة الملهية فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم و المراثى و نحوها، فيتغنى به أو يحضر عند من يفعل ذلك و ربما يعد مجلسا لاجل احضار أصحاب الالحن و يسميه مجلس المرثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل من ضرب الاوتار من النشاط و الانبساط، و ربما يبكى في خلال ذلك لاجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهوية و يتخيل انه بكى في المرثية و فاز بالمرتبة العالية و قد اشرف على النزول الى دركات الهاوية فلا ملجأ الا الى الله من شر الشيطان و النفس الغاوية.

و ربما يجرى (يجترى) على هذا عروض الشبهة في الازمنة المتأخرة في هذه المسألة تارة من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما الاول: فلانه حكى عن المحدث الكاشانى انه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الكلام بالباطل، و الالفه في نفسه غير محرم و المحكى من كلامه في الوافى انه بعد حكاية الاخبار التي يأتي بعضها قال الذى يظهر من مجموع الاخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الاجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو (المعهود) المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهم و تكلمهم بالباطل و لعبهم بالملاهي من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله: ليست بالتي تدخل عليها الرجال الى ان قال: و على هذا فلا بأس بالتغنى بالاشعار المتضمنة لذكر الجنة و النار و التشويق الى دار القرار و وصف نعم الملك الجبار و ذكر العبادات و الرغبات في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير اليه في حديث الفقيه بقوله: ذكرتك الجنة و ذلك لان هذا كله ذكر

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٧

الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله.

و بالجملة فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الاخبار تمييز حق الغناء عن باطله و ان أكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

أقول: لو لا- استشهاده بقوله ليست بالتي تدخل عليها الرجال أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرنا من ان المحرم هو الصوت اللهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهي و التكلم بالباطل و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوة الزنا دون مجرد الصوت الحسن الذى يذكر أمور الآخرة و ينسى شهوات الدنيا الا ان استشهاده بالرواية ليست بالتي تدخل عليها الرجال ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا- من حيث نفسه فان صوت المغنية التي تزف العرائس على سبيل اللهو لا محالة، و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي كنا قد خصصناه بالدليل و نسب القول المذكور الى صاحب الكفاية أيضا و الموجود فيها، بعد ذكر الاخبار

### [حكم الغناء]

و قد نسب الى المحدث الكاشانى القول بجواز الغناء من حيث هو، و انما يحرم اذا اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الكلام بالباطل و لا يهمننا البحث في صحة النسبة و فسادها.

و فى الجمع بين كلمات المصنف حيث انه ينسب اليه اولا القول بالجواز، ثم ينسب اليه غير ذلك، و انما المهم بيان أصل المطلب.

و حاصله: انه ربما يدعى عدم حرمة الغناء.

و استدلل له بوجه:

الاول: انه ليس فى النصوص رواية معتبرة دالة على حرمة الغناء فالمتعين الاخذ بالمتعين، و المتيقن هو ما اذا اقترن بأحد المحرمات

الآخر كما كان متعارفا فى زمن الخلفاء و فيه: ما تقدم من تواتر الروايات الدالة على ذلك، و قد مر أن فيها روايات معتبرة فراجع.

الثاني: ان نصوص حرمة الغناء منصرفه الى الغناء في جوف آلات اللهو من المزمار و نحوه بايجاده فيها فالغناء المجرد لا يكون حراما. منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٨

المتخالفه جوازا و منعا في القرآن و غيره ان الجمع بين هذه الاخبار يمكن بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم، و يؤيده رواية عبد الله سنان المذكورة اقرءوا القرآن بألحان العرب و اياكم و لحون أهل الفسق و الكبائر و سيجيء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء.

و ثانيهما: ان يقال و حاصل ما قال: حمل الاخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزمان، قال: و الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيرهن في مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهي و التكلم بالباطل و اسماعهن الرجال، فحمل المفرد المعروف يعنى لفظ الغناء على تلك الافراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد، ثم ذكر رواية على بن جعفر الآتية و رواية اقرءوا القرآن المتقدمة،

و قوله: ليست بالتى يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل، قال: ان فيه اشعارا بأن منشأ المنع في الغناء هو بعض الامور المحرمة المقترنة به كالاتهاء و غيره الى ان قال:

ان في عدة من أخبار المنع عن الغناء اشعارا بكونه لهوا باطلا.

و فيه: انه لا وجه لدعوى الانصراف بل ظاهر النصوص النهى عن الغناء نفسه و من حيث هو.

الثالث: ما عن قرب الاسناد بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصحاح عن على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الغناء في الفطر و الاضحى و الفرح قال عليه السلام: لا بأس ما لم يعص به (١).

و هو و إن كان ضعيف السند لعبد الله بن الحسن، و عدم استبعاد صاحب الكفاية الحاقه بالصحاح، يمكن أن يكون لاجل انه اطلع على أمانة مفيدة للظن بوثاقته، و لا يفيد بالنسبة اليها، الا أن الخبر مروى عن كتاب على بن جعفر، و لكن فيه ما لم يزم به و هو يدل

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٢٩

و صدق ذلك في القرآن و الدعوات و الاذكار المقروءة بالاصوات الطيبة المذكورة المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تأمل على ان التعارض واقع بين أخبار الغناء و الاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن و الادعية، و الاذكار مع عمومها لغه و كثرتها و موافقتها للاصل و النسبة بين الموضوعين عموم من وجه فاذا لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهي و نحوهما،

ثم إن ثبت إجماع في غيره و الابقى حكمه على الاباحة و طريق الاحتياط واضح انتهى.

أقول: لا يخفى ان الغناء على استفدنا من الاخبار بل فتاوى الاصحاب و قول أهل اللغة هو من الملاهي نظير ضرب الاوتار و النفخ في القصب و المزمار، و قد تقدم التصريح بذلك في رواية الاعمش الواردة في الكبائر فلا يحتاج في حرمة الى أن يقترب بالمحرمات الاخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

على حرمة الغناء اذا اقترن بالمعاصي الاخر.

و فيه: ان محتملات قوله ما لم يزم به ثلاثة: الاول ارادة ما لم يقترب بضرب المزمار،



الثاني: ارادة ما لم يوجد الغناء في المزمارة، الثالث: ارادة ما لم يكن الصوت صوتا مزماريا و لحنا رقصيا، و الاستدلال بالخبر يتوقف على ارادة المعنى الاول، و لا ريب في كونه خلاف الظاهر، إذ لو كان المراد ذلك لقال ما لم يقترن بالمزمارة، بل الظاهر من الخبر هو ارادة المعنى الثالث كما لا يخفى.

و عليه فيتعين كون اطلاق الغناء على الجامع بين القسمين اطلاقا على المعنى الاعم كإطلاق أهل اللغة.

الرابع: النصوص الدالة على مدح الصوت الحسن، و انه ما بعث الله نبيا الا- و هو حسن الصوت و استحباب قراءة القرآن بالصوت الحسن و ان علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتا بالقرآن، «١» فإنه يستفاد منها جواز الغناء، بل استحبابه في القرآن، و ان الحرمة انما تكون للامور الخارجية.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، من كتاب الصلاة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٠

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب توجه ما ذكرناه بل لا أظن أحد أ يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن و الاخبار بمدح الصوت الحسن و انه من أجمل الجمال و استحباب القراءة و الدعاء به و انه حلية القرآن و اتصاف الانبياء و الائمة عليهم السلام به في غاية الكثرة، و قد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر ان غير واحد من الاخبار يدل على جواز الغناء في القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به. و الظاهر ان شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا انتهى.

و قد صرح به شرح قوله عليه السلام اقرءوا القرآن بألحان العرب ان اللحن هو الغناء، و بالجملة فنسب الخلاف اليه في معنى الغناء اولى من نسبة التفصيل اليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضا ذلك لانه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمر الآخرة المنسى لشهوات الدنيا، نعم بعض كلماتها ظاهرة فيما نسب اليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قولاً باطلاق جواز الغناء و انه لا حرمة فيه أصلا، و انما الحرام ما يقترن به من المحرمات فهو على تقدير صدق نسبتها اليهما في غاية الضعف لا شاهد له يقيد الاطلاقات الكثيرة المدعى تواترها الا بعض الروايات التي ذكرها منها ما عن الحميري بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصحاح عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الغناء في الفطر و الاضحى و الفرح، قال: لا بأس ما لم يعص به و المراد به ظاهرا ما لم يصير الغناء سببا للمعصية و لا مقدمه للمعاصي المقارنة له.

و في كتاب علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الاضحى و الفرح، قال: لا بأس ما لم يزر به، و الظاهر ان المراد بقوله ما لم يزر به ما لم يلعب معه بالمزمارة أو ما لم يكن الغناء بالمزمارة و نحوه من آلات الاغاني، و رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كعب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام و التي تدعى الى الاعراس لا بأس به، و هو قول الله عز و جل:

(و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣١

و عن ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به باس ليست بالتي تدخل عليها الرجال فان ظاهر الثانية و صريح الاولى ان حرمة الغناء منوط بما يقصد منه فان كان المقصود اقامة مجلس اللهو حرم و الا فلا (١) و قوله في الرواية و هو قول الله اشارة الى ما ذكره من التفصيل و يظهر منه ان كلا الغناءين من لهو الحديث لكن يقصد باحدهما ادخال الناس في المعاصي و الاخراج عن سبيل الحق و طريق الطاعة دون الآخر و انت خير بعدم مقاومة هذه الاخبار للاطلاقات لعدم ظهور يعتد به في دلالتها فان الرواية الاولى لعلي بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على

الترجيع و هو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم و قد لا ينتهى الى ذلك الحد فلا يعصى به.

و فيه: انها غير مربوطة بالغناء اذ صوت الحسن غير الغناء كما تقدم.

الخامس: مرسل الفقيه: سال رجل على بن الحسين (عليهما السلام) عن شراء جارية لها صوت فقال (عليه السلام) ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعنى براءة القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء و أما الغناء فمحظور «١».

و فيه: اولاً: انه ضعيف السند للارسال.

و ثانياً: انه وارد فى الجارية التى لها صوت لا- المغنية اذ الظاهر ان التفسير انما هو من الصدوق و على فرض كونه من الامام (عليه السلام) فهو يدل على ان المذكورات على قسمين:

احدهما: ما هو غناء و الثانى: ما ليس كذلك فيدل على ان الغناء محرم.

(١) السادس: صحيح ابى بصير المذكور فى المتن «٢».

و نحوه خبره الآخر المذكور فيه «٣».

(١) الوسائل باب ١٦ من ابواب ما يكتسب به حديث ٢.

(٢) الوسائل باب ١٥ من ابواب ما يكتسب به حديث ٣.

(٣) الوسائل باب ١٥ من ابواب ما يكتسب به حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٣٢

و منه يظهر توجه الرواية الثانية لعلى بن جعفر فان معنى قوله لم يزم به لم يرجع فيه ترجيع المزمار او لم يقصد منه قصد المزمار او ان المراد من الزمر التغنى على سبيل اللهو.

و أما رواية ابى بصير مع ضعفها سنداً بعلى بن ابى حمزة البطائنى فلا يدل الا على كون غناء المغنية التى يدخل عليها الرجال داخلا فى لهو الحديث فى الآية و عدم دخول غناء التى تدعى الى الاعراس فيها و هذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما فى القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعاً فاذا فرضنا ان المغنى يعنى باشعار باطله فدخول هذا فى الآية اقرب من خروجه.

و بالجملة فالمذكور فى الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب من انها تطلب للتغنى اما فى المجالس المختصة بالنساء كما فى الاعراس و أما للتغنى فى مجالس الرجال نعم الانصاف انه لا يخلو من اشعار بكون المحرم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنيات لكن المنصف لا- يرفع اليد عن الاطلاقات لاجل هذا الاشعار خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح فى حرمة غناء المغنية و لو لخصوص مولاها كما تقدم من قوله (عليه السلام) قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها الا ثمن الكلب فتأمل.

السابع: ان الروايات بقريته دلالة بعضها على ان المنع بمناط اللهو محمولة على مطلق المرجوحية اذ من المعلوم ان اللهو بما هو لا يقتضى التحريم.

و فيه: مضافاً الى ما سياتى فى مبحث اللهو من حرمة على بعض معانيه: ان النصوص انما تدل على حرمة الغناء من حيث انه صوت لهوى و هذا لا يستلزم حرمة كل ما يكون لهوا كى يستكشف جوازه من جواز اللهو. هذا كله.

مضافاً انه لو تمت دلالة ما تقدم على هذا القول بما انه لا يمكن حمل جميع ما دل على حرمة الغناء على ان حرمة انما تكون للامور الخارجية و لا يمكن رفع اليد عن ظهورها فى حرمة الغناء نفسه فلا محالة يقع التعارض بينهما و الترجيح معها كما لا يخفى.

و اصف الى ذلك انه لم ينسب القول بالجواز الى احد سوى المحدث المذكور و المحقق السبزواري و قد عرفت دعوى بعضهم ان

عدم الجواز من الضروريات. فاذا لا ينبغي التوقف في الحرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٣

و بالجمله فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص اظهر من ان يحتاج الى الاظهار و ما ابعد ما بين هذا و بين ما سيجيء من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالاعراس لان الروايتين و ان كانتا نصين في الجواز الا انهما لا تقاومان الاخبار المانعة لتواترها. و أما ما ذكره في الكفاية من تعارض اخبار المنع للاخبار الواردة في فضل قراءة القرآن فيظهر فساده عند التكلم في التفصيل.

و أما الثاني: فهو الاشتباه في الموضوع فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبه زماننا تقليدا لمن سبقه من اعياننا من منع صدق الغناء في المراثي و هو عجيب فانه ان اراد ان الغناء مما يكون لمواد الالفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف و اللغة.

اما اللغة فقد عرفت. و أما العرف لانه لا ريب ان من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الاطراب المقتضى للرقص او ضرب آلات اللهو لا يتأمل في اطلاق الغناء عليه الى ان يعلم مواد الالفاظ و ان اراد ان الكيفية التي يقرأ بها للمريئة لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحس.

و أما الثالث: و هو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع فقد حكى في جامع المقاصد قولاً لم يسم قائله باستثناء الغناء في المراثي (١) نظير استثنائه في الاعراس و لم يذكر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخري المتأخرين.

### الغناء في المراثي

و قد استثنى القوم من الغناء المحرم موارد:

(١) الاول: ما حكى في محكي جامع المقاصد عن من لم يصم قائله و هو الغناء في المراثي و لم يذكر وجهه.

و قربه المحقق الاردبيلي في محكي شرح الارشاد و علل ذلك بوجوه:

منها: انه ما ثبت الاجماع الا في غيرها و الاخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٤

بعمومات ادلة الابكاء و الرثاء. (١) و قد اخذ ذلك مما تقدم من صاحب الكفاية من الاستدلال باطلاق ادلة قراءة القرآن.

و فيه ان ادلة المستحبات لا تقاوم ادلة المحرمات (٢) خصوصاً التي يكون من مقدماتها فان مرجع ادلة الاستحباب الى استحباب ايجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم أ لا ترى انه لا يجوز ادخال السرور في قلب المؤمن و اجابته بالمحرمات كالزنا و اللواط و الغناء و السرف في ذلك ان دليل الاستحباب انما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم احد طرفيه فلا ينافي ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله او تركه كما اذا صار مقدمة لواجب او صادفه عنوان محرم فاجابة المؤمن و ادخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله او تركه فاذا تحقق في ضمن الزنا فقد طرا عليه عنوان ملزم لتركه كما انه اذا امر به الوالد او السيد طرا عليه عنوان ملزم لفعله.

و الحاصل ان جهات الاحكام الثلاثة اعني الاباحة و الاستحباب و الكراهة لا يزاحم جهة الوجوب او الحرمة فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع احدي الجهات الثلاث.

و فيه: ما عرفت من وجود روايات صحيحة دالة على حرمة الغناء مطلقاً.

(١) و منها عمومات ادلة الابكاء و الرثاء.

(٢) و اجاب عنه المصنف بقوله: ان ادلة المستحبات لا تقاوم ادلة المحرمات.

و محصل ما ذكره في وجه ذلك: ان دليل الاستحباب انما يتضمن ثبوت الحكم لوجود جهته المقتضية له مع عدم تحقق ما يقتضى الالزام بترك مورده فالفعل انما يتصف بالاستحباب اذا خلا في طبعه عما يقتضى الحرمة فمع طرو عنوان ملزم لتركه يكون محرما و لا يقاومه دليل الاستحباب فالابكاء مستحب ما لم يطرأ عليه احد العناوين المحرمة منها الغناء فلا يصلح دليل مطلوبيته لمقاومة ادلة حرمة الغناء.

و يرد: ان ما ذكره من عدم مقاومة ادلة الاحكام غير الازامية ادلة الاحكام الازامية انما يتم في موارد:

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٥

...

الاول: ما اذا وقعت المزامحة بين الطائفتين في مقام الامثال من دون ان تتصادقا

على مورد واحد كما اذا وقعت المزامحة بين وجوب الصوم و استحباب قراءة القرآن اذا لم يتمكن من الجمع بينهما فانه في مثل ذلك لا شبهة في تقديم الاول لان دليله يكون معجزا عن الثاني.

الثاني: ما اذا كان الموضوع فيهما واحدا و يكون الحكم غير الازامى مشروطا بان لا يلزم من موافقته مخالفة حكم الزامى كقضاء حاجة المؤمن حيث ان استحبابه مقيد بعدم لزوم فعل الحرام من امثاله و عليه يبتنى عدم توقف احد من انه لا يجوز شىء من المحرمات بعنوان قضاء حاجة المؤمن.

الثالث: ما اذا كان الحكم غير الازامى مترتبا على الشىء بعنوانه الاولى و الحكم الازامى متعلقا به بعنوانه الثانوى.

و أما في غير هذه الموارد الثلاثة و هو ما اذا كان الثابت في الواقع حكما واحدا و كانت الادلة متعارضة في ثبوت الحكم الازامى او غير الازامى بنحو التباين او العموم من وجه مع عدم كون الحكم غير الازامى مشروطا بعدم مخالفة الحكم الازامى فلا وجه لدعوى تقدم دليل الحكم الازامى الا بدعوى احد امور ثلاثة على سبيل منع الخلو احدها: عدم ثبوت الاطلاق لدليل الحكم غير الازامى بنحو يشمل موردا قام فيه دليل على حكم الزامى.

ثانيها: انصرافه عن هذا المورد.

ثالثها: ظهوره في تقييد ما تضمنه من الحكم بعدم المخالفة للحكم الازامى.

و أما دعوى ان مقتضيات الاحكام الترخيضية لا تصلح لمزامحة مقتضيات الاحكام الازامية فاجيبه عن المقام اذ تلك انما هي فيما اذا ثبت مقتضيات و هو في الفرض معلوم لعدم لفرض التعارض بين الدليلين و لا أقل من عدم المعلومية و عليه فلا مناص عن الرجوع الى مرجحات باب التعارض. و ما نحن فيه من هذا القبيل.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٦

...

و ليس من قبيل الموارد الثلاثة الاول كما هو واضح فلا بد من تقديم ادلة الغناء لمخالفتها للعامة.

و منها: ان التحريم انما هو للطرب و ليس في المراثى طرب بل ليس فيها الا الحزن.

و فيه: انه تارة يكون الصوت صوتا لهويا و لحنا رقصيا و يوجب حصول النشاط و الانبساط و لكن ربما يبكى المستمع في خلاله لاجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما تستحضره القوى الشهوية و يتخيل انه بكى في المرثية او انه يبكى من جهة

اقوائيه المادة في حصول الحزن من الكيفية المطربة.

و اخرى يكون الصوت بنفسه موجبا لحصول الحزن و البكاء و عدم صدق الغناء على الثانى و ان كان هو الحق كما عرفت الا انه يصدق على الاول فاللازم هو مراعاة ذلك و تمييز الغناء عن غيره.

و منها: قيام السيرة على ذلك لانه المتعارف دائما في بلاد المسلمين من زمان المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير.

و فيه: ان قيام السيرة على الرثاء و اقامة التعزية مسلم الا انه لا نسلم قيام السيرة على التغنى فيها بل المسلم خلافه و دعوى ان النياحة لا تكون الا معه ممنوعة.

و منها: ان البكاء و التفجع مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك.

و فيه: اولاً: ما تقدم من ان الغناء لا يكون معيناً على البكاء لما تقدم في مقام بيان حقيقته.

و ثانياً انه لو سلم كونه معيناً عليه لا وجه للقول بجوازه من جهة وقوعه مقدمه للمستحب اذ لو وقعت المزاخمة بين حكيم الزامى و غير الزامى لا شبهة في تقديم دليل الاول على الثانى لكونه صالحاً لان يكون معجزاً عن غيره بخلاف العكس.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٣٧

و يشهد بما ذكرنا من عدم تادى المستحبات في ضمن المحرمات قوله صلى الله عليه و آله اقرءوا القرآن بالحن العرب و اياكم و لحن اهل الفسوق و الكبائر و سيجىء بعدى اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز تراقبهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم (١) قال فى الصحاح اللحن واحد الالحن و اللحن.

و منه الحديث اقرءوا القرآن بلحن العرب (٢) و قد لحن فى قراءته اذا طرب بها و هو ألحن الناس اذا كان احسنهم قراءة او غناء انتهى.

و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغة اى بلغة العرب و كانه اراد باللغة اللهجة و تخيل ان ابقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن (٣) و فيه ما تقدم من ان مطلق اللحن اذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء و قوله صلى الله عليه و آله و اياكم و لحن اهل الفسوق نهى عن الغناء فى القرآن ثم ان فى قوله لا يجوز تراقبهم اشارة الى ان مقصودهم ليس تدبر معانى القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب (٤).

فتحصل: ان الغناء فى المراثى حرام الا ان الصوت غير الموجب لحصول الخفة الحاصلة عن شدة السرور- و بعبارة اخرى غير الملهى- لا يكون غناء فلا يكون محرماً.

(١) كما فى خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) «١»

(٢) كما فى الحدائق ١٨، ١١٤ و فى الصحاح ٦، ٢١٩٣ مادة لحن و فى خبر حذيفة بن اليمان «٢».

(٣) لم يتخيل صاحب الحدائق (قدس سره) ذلك و هذا كلامه فلا حظه قال فانه و ان كان لفظ اللحن مما ورد بمعنى الغناء لكنه ورد ايضا لمعان اخر منها اللغة و ترجيع الصوت و تحسين القراءة و الشعر الا ان الانسب به هنا هو الحمل على اللغة انتهى و على ذلك فلا مورد لما اورده المصنف (قدس سره) عليه.

(٤) و يمكن ان يكون المراد به انه لا- يجاوز تراقبهم الى السماء بمعنى ان الله لا يقبل منهم و لا يرفع قراءتهم الى السماء قصدوا بها تدبر معانى القرآن ايضا ام لا.

(١) الوسائل باب ٢٤ من ابواب قراءة القرآن حديث ١ مع تفاوت يسير.

(٢) المستدرک باب ٢٠ من ابواب قراءة القرآن حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٨

و ظهر مما ذكرنا انه لا- تنافى بين حرمة الغناء فى القرآن و ما ورد من قوله صلى الله عليه و آله و رجع فى القرآن صوتك فان الله يحب الصوت الحسن فان المراد بالترجيع ترديد الصوت فى الحلق.

و من المعلوم ان مجرد ذلك لا- يكون غناء اذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الامر بالترجيع ان لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب الكتب عند المقابلة لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعا منه فى قوله (صلى الله عليه و آله) يرجعون القرآن ترجيع الغناء و فى محكى شمس العلوم ان الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع اهل الالحان و القراءة و الغناء (انتهى).

و بالجملة فلا تنافى بين الخبرين و لا بينهما و بين ما دل على حرمة الغناء حتى فى القرآن كما تقدم زعمه من صاحب الكفاية (١) تبعا فى بعض ما ذكره من عدم اللهو فى قراءة القرآن و غيره لما ذكره المحقق الاردبيلي (قدس سره) حيث انه بعد ما وجه استثناء المراثى و غيرها من الغناء بانه ما ثبت الاجماع الا فى غيرها و الاخبار ليست بصحيحة صريحة فى التحريم مطلقا ايد استثناء المراثى بان البكاء و التفجع مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك و انه متعارف دائما فى بلاد المسلمين من زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير تكبير ثم ايد بجواز النياحة و جواز اخذ الاجر عليها و الظاهر انها لا تكون الا معه و بان تحريم الغناء للطرب على الظاهر و ليس فى المراثى طرب بل ليس الا الحزن انتهى.

### الغناء فى قراءة القرآن

الثانى: الغناء فى قراءة القرآن.

(١) و قد نسب استثناء ذلك الى المحقق السبزواري و تبعه بعض المحققين.

و استدل له بوجه:

الاول: ان قراءة القرآن خارجة عن الغناء موضوعا اذ يعتبر فى صدق الغناء كون معنى الكلام لهويا ذكره صاحب الكفاية و المحقق الايروانى (قدس سره).

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٣٩

...

و قد عرفت فى المقام الاول فساد هذا المسلك، و ان الغناء كيفية خاصة من

الصوت، و هو الصوت للهوى المجامع مع كون المادة حقا.

الثانى: انه قد دلت النصوص «١» الكثيرة على استحباب تحسين الصوت فى قراءة القرآن و التحزين و الترجيع به. و شىء منها لا يوجد بدون الغناء.

وفيه: انه قد عرفت ان هذه العناوين غير الغناء، اذ الغناء هو الصوت للهوى و اللحن الرقصى، و مجرد حسن الصوت و الترجيع به و التحزين لا- يكون ذلك. و على ذلك فلا تنافى بين هذه النصوص، و بين ما دل على ذم التغنى بالقرآن كخبر عبد الله بن سنان عن الامام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: اقرءوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و اياكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر، فإنه سيجىء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية «٢».

و المحقق السبزواري قدس سره لبنائه على ملازمة تحسين الصوت و الترجيع به للغناء، بنى على التعارض بين الطائفتين: و جمع بينهما بنحوين اولهما الصحيح على هذا المسلك، قال:

أحدهما: تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عند القرآن، و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءة تكون على سبيل الله كما يصنعه الفساق في غنائهم.

الثالث: ان اخبار الغناء معارضة مع الاخبار «٣» الكثيرة الدالة على فضل قراءة القرآن و النسبة عموم من وجه، فتساقطان في مورد الاجتماع فيرجع الى أصالة الاباحة.

وفيه: ما تقدم من ان المختار في التعارض بين العامين من وجه هو الرجوع الى المرجحات و هي تقتضى تقديم نصوص الغناء لكونها مخالفة للعام.

و أما ما أجابه المصنف قدس سره من ان ادلة الاحكام غير الازامية لا تقاوم أدلة الاحكام الازامية، فقد مر فيه مفصلا في المستثنى الاول فراجع.

(١) راجع الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن.

(٢) راجع الوسائل، باب ٢٤، من أبواب قراءة القرآن، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١١، من أبواب قراءة القرآن.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٤٠

و أنت خبير بأن شيئا مما ذكره لا ينفذ في جواز الغناء على الوجه الذى ذكرنا اما كون الغناء معينا على البكاء و التفجع فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت للهوى، بل و على ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب لان الطرب الحاصل منه ان كان سرورا فهو مناف للتفجع لا معين، و إن كان حزنا فهو على ما هو المركز في النفس الحيوانية من فقد المشتبهات النفسانية لا على ما أصاب سادات الزمان من انه على تقدير الاعانة، لا ينفذ في جواز الشىء كونه مقدمة لمستحب او مباح بل لا بد من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كن فهو و الا فيحكم بإباحته للاصل و على أى حال فلا يجوز التمسك للاباحة بكونه مقدمة لغير حرام لما عرفت.

ثم انه يظهر من هذا و مما ذكر أخيرا من ان المرئى ليس فيها طرب ان نظره الى المراثى المتعارفة لاهل الديانة التى لا يقصدونها الا للتفجع و كأنه لم يحدث في عصره المراثى التى يكتفى بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الاوتار و التغنى بالقصب و المزمار كما هو الشائع في زماننا الذى قد أخبر النبي صلى الله عليه و آله بنظيره في قوله: يتخذون القرآن مزامير كما ان زيارة سيدنا و مولانا أبى عبد الله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو و النزهه لكثير من المترفين، و قد أخبر النبي صلى الله عليه و آله بنظيره في سفر الحج و انه يحج أغنياء أمتي للنزهه و الاوساط للتجارة و الفقراء للسمعة، و كان كلامه صلى الله عليه و آله كالكتاب العزيز و ارد في مورد و جار في نظيره و الذى أظن ان ما ذكرنا في معنى الغناء المحرم من أنه الصوت للهوى ان هؤلاء و غيرهم غير مخالفين فيه.

و أما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له لان مطلقات الغناء منزلة على ما دل على إناطة الحكم فيه باللهو و الباطل من الاخبار المتقدمة خصوصا من انصرافها في أنفسها كأخبار المغنية الى هذا الفرد.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٤١

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء و هو أمران:

أحدهما: الحداء بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالابل (١) و فى الكفاية ان المشهور استثنائه، و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس، و على تقدير كونه من الاصوات للهوية كما يشهد به استثنائهم اياه عن الغناء بعد أخذهم الاطراب فى تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الاخبار بالتحريم عدا رواية نبوية ذكرها فى المسالك من تقرير النبي صلى الله عليه و

آله لعبد الله ابن رواحة حيث حدا للابل و كان حسن الصوت (٢)، و فى دلالتة و سنده ما لا يخفى (٣)

فالاظهر هو حرمة الغناء فى قراءة القرآن، و يدل عليه خبر عبد الله بن سنان المتقدم، و لكنه ضعيف السند لان فى طريقه إبراهيم الاحمر، بل الغناء فى ذلك أبغض لكونه هتكا للدين.

### الحداء لسوق الابل

(١) الثالث: الحداء لسوق الابل.

فى الكفاية: ان المشهور استثناءه، و قد استدل له بوجوه:

(٢) الاول: النبوى المرسل الذى ذكره فى كتاب الشهادات من المسالك المتضمن تقرير النبى صلى الله عليه و آله لعبد الله بن رواحة حيث حد للابل و كان حسن الصوت «١».

(٣) قوله و فى دلالتة و سنده ما لا يخفى.

و أورد عليه المحقق الشيرازى: بأن دلالتة لم أعرف وجه ضعفها على تقدير كون الحداء من الغناء، و ضعف سنده منجر بنقل الشهرة و فتوى جمع من الاساطين.

و فيه ان المرسل متضمن لواقعة شخصية فيمكن ان لا يكون الحداء الذى جوزة النبى صلى الله عليه و آله غناء فلا يدل على جواز الغناء.

(١) سنن بيهقى، ج ١٠، ص ٢٢٧.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ١، ص: ٤٤٢

الثانى: غناء المغنية فى الاعراس اذا لم يكتف بها محرم آخر من التكلم بالباطيل و اللعب بالآلات الملاهى المحرمة و دخول الرجال على النساء (١) و المشهور استثناءه للخبرين المتقدمين على أبى بصير فى أجر المغنية التى تزف العرائس (٢)

الثانى: ما رواه الصدوق بإسناده عن السكونى عن جعفر بن محمد عن النبى صلى الله عليه و آله زاد المسافر الحداء و الشعر ما كان منه ليس فيه خناء أى فحش او جفاء او حنان «١»

أى الطرب على اختلاف النسخ، بناء على رجوع القيد الى خصوص الشعر كما يشهد به أفراد الضمير.

و لكن الاستدلال به مبنى على كون الحداء منحصرا بالغناء و لكنه ممنوع فلا يدل على جواز الغناء.

و به يظهر ما فى الوجه الثالث و هو استقرار السيرة على جواز الحداء.

الرابع: ما فى الجواهر الميل اليه، و هو: ان الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، فهو خارج عن الغناء موضوعا.

و فيه: انه لا- تنافى بين العنوانين كى يكون صدق أحدهما مانعا من صدق الآخر، بل الاظهر ان النسبة بينهما عموم من وجه. فاذا لا دليل على استثناء الغناء فى الحداء.

### الغناء فى زف العرائس

(١) الرابع: غناء المغنية فى الاعراس اذا لم يكتف به محرم آخر.

(٢) قوله و المشهور استثناءه للخبرين المتقدمين عن أبى بصير.



أحدهما صحيح أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس و ليست بالتى يدخل عليها الرجال «٢» و نحوه الآخر «٣»

(١) الوسائل باب ٣٧، من أبواب آداب السفر، حديث ١، كتاب الحج.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٣) نفس المصدر، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ١، ص: ٤٤٣

و نحوهما ثالث عنه أيضا (١) و إباحة الاجر لازمه لإباحة الفعل و دعوى ان الاجر لمجرد الزف لا الغناء عنده مخالفا للظاهر لكن فى سند الروايات ابو بصير و هو غير صحيح و الشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لان المحكى عن المفيد قدس سره و المرتضى، و ظاهر الحلبي و صريح الحلبي و التذكرة و الايضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع، لكن الانصاف ان سند الروايات و ان انتهت الى أبي بصير الا انه لا يخلو من وثوق و العمل بها تبعاً للاكثر غير بعيد و إن كان الاحوط كما فى الدروس الترك و الله العالم.

(١) قوله و نحوهما ثالث عنه.

اشارة الى خبره الثالث عنه عليه السلام عن كسب المغنيات فقال عليه السلام: التى يدخل عليها الرجال حرام، و التى تدعى الى الاعراس ليس به بأس «١».

لكن الثانى مجهول، و الثالث ضعيف.

و دعوى ضعف الاول كما ترى.

و الايراد عليه: بأنه انما يدل على إباحة الاجر لا الفعل، مندفع بالتلازم بينهما.

و دعوى ان الأجر لمجرد الزف، خلاف الظاهر فالظاهر هو جوازه.

بقى الكلام فى تعليمه و تعلمه، و ملخص القول فيه: ان التعليم و التعلم بالتغنى و الاستماع حرام بلا- كلام، و أما بغير ذلك فحرمة

التعليم مستفادة من خبرين مرويين فى الوسائل «٢» و حرمة التعلم تستفاد من المرسل المروى عن مستدرک الوسائل، «٣» الا ان كلا

ضعيف السند اذا أحد الخبرين المرويين فى الوسائل مرسل، و الآخر فى طريقه محمد الطاطرى و هو مهمل، و ما عن المستدرک

مرسل أيضا. و مقتضى الاصل هو الجواز.

قد تم الجزء الاول من كتابنا منهاج الفقاهة و يتلوه فى الطبع الجزء الثانى منه و الحمد لله أولا و آخرا.

(١) الوسائل، باب ١٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢ و ١٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٣) المستدرک، باب ١٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

### تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم فى سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام على بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ

كَلَامِنَا لِاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - فِي تَلْخِصِ بَحَارِ الْأَنْوَارِ، لِلْعَلَامَةِ فَيْضِ الْإِسْلَامِ، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرِّضَا (ع)، الشَّيْخُ الصَّدُوقُ، الْبَابُ ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - "رَحِمَهُ اللهُ" - كان أحدًا من جهازده هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلواتُ الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفيء مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامى - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: ديتيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسايل الدينيه، تخليف المطالب النافعه - مكان البلايتي المبتدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامعته ثقافيه على أساس معارف القرآن و أهل البيت عليهم السلام - يباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العداله الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافه الإسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.

- من الأنشطة الواسعه للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com) و عدده مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع "ما قبل المدرسه" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسه

(ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" و "مفترق" و فائى / بنايه "القائمية"

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهويه الوطنيه: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٢-٢٣٥٧٠ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزانية الحالية لهذا المركز، شعبيّة، تبرعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنّها لا تُوفى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثقافيّة؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يُوفّق الكلّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حدّ التمكن لكلّ احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولىّ التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

