ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الداحيلي الاصفهاني

المجلد الثامن

اعداد

السيد صادق الحسيني الشكوري

الطبعة الاولى

١٤٣٦ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش



مِيزَانُ الفِقَاهَةِ

سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ تقدیم احمد الحسینی الاشکوری؛ اعداد صادق الحسینی‌الاشکوری؛ بمساعدة السید محمود نریمانی، محمدعلی باقرزاده، السید محمد جواد الاشکوری.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیه ،۱۳۸۹ .
مشخصات ظاهری : ح.
سانک : دوره ۰ - ۲۰۰ - ۹۸۸ - ۹۶٤ - ۹۷۸؛ ج۱: ۷ - ۲۰۱ - ۹۸۸ - ۹٦٤ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، احمد، ۱۳۱۰ - ، مقدمه‌نویس
رده بندی کنگره : ۱۸۳/۵BP /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچه‌ای الاصفهانی



اعداد

السيد صادق الحسيني الإشكوري

بمساعدة

السيد محمود زماني، محمد علي باقرزاده، السيد محمد جواد الإشكوري

الطبعة الاولى

١٤٣١ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش

كليه حقوق اين كتاب تحت قانون كپى رايت بوده و ترجمه يا چاپ تمام يا بخشى از مطالب آن و نيز درج تمام يا بخشى از آنها در ضمن بانكهاى اطلاعاتى و تهيهٔ برنامه‌هاى رايانه‌اى يا استفاده مطالب و تصاوير در اينترنت و ديگر ابزار و ادوات، به هر نحوى، بدون اجازهٔ قبلى ناشر بصورت كتبى، ممنوع مى‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2010

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية - قم ، ايران

ميزان الفقاهة

(المكاسب المحرمة)

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اى الاصفهانى قدس سره الشريف

اعداد : السيد صادق الحسينى الاشكورى

بمساعدة : السيد محمود زيبائى، محمدعلى باقرزاده، السيد محمدجواد الاشكورى

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ٢٠١٠ م (١٤٣١ ق - ١٣٨٩ ش)

مطبعة روح الامين - قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : دورة : ٠ - ٢٠٠ - ٩٨٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨؛ مجلد: ٧ - ٢٠١ - ٩٨٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، مجمع الذخائر الاسلامية

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

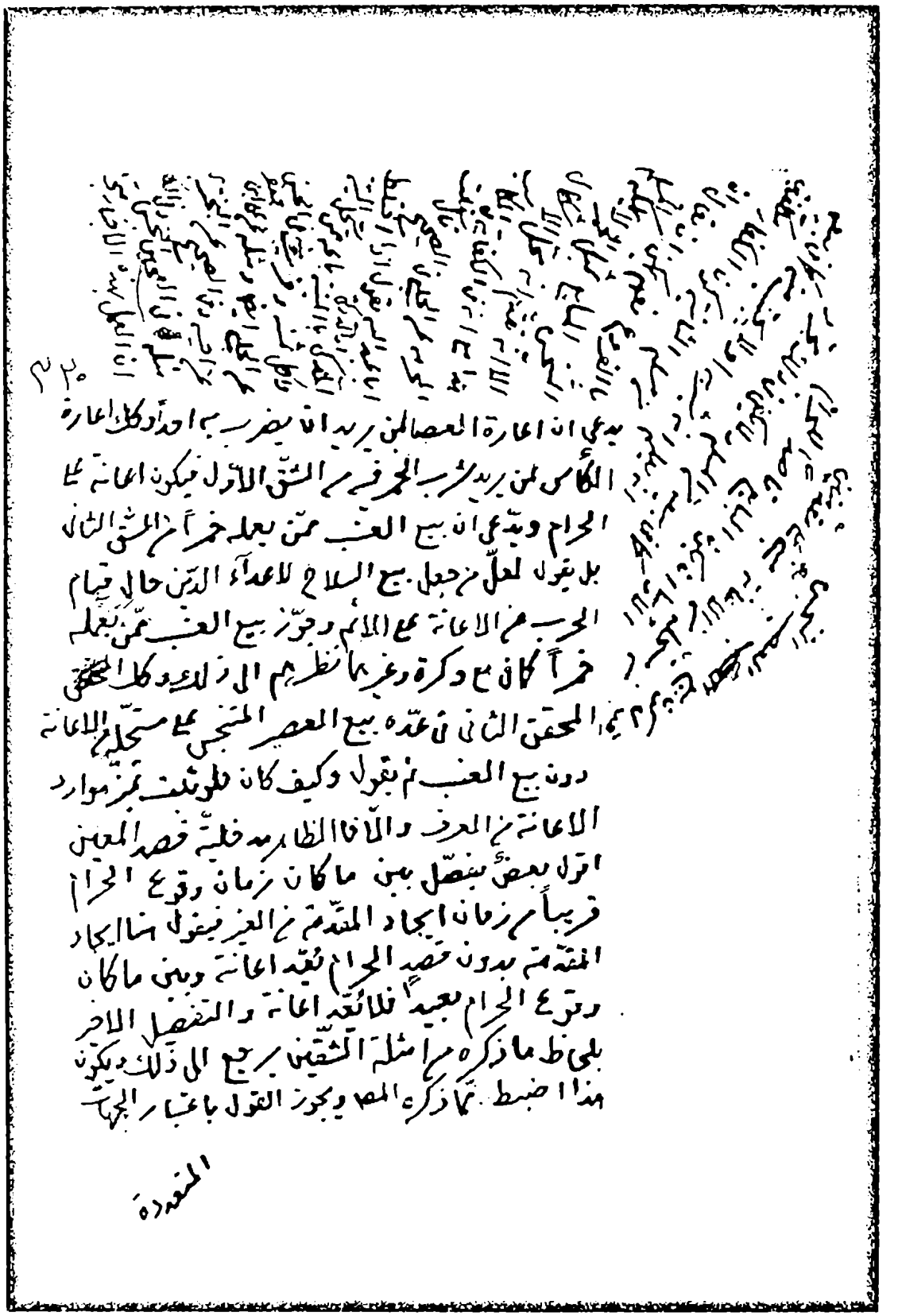
Email: info@zakhair.net

٩

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين أما بعد فهذه
تعليقة لطيفة على كتاب البيع الأجل المرتضى الأنصاري سماها السوق على كتاب المكاسب
قوله في المكاسب ١ الأول للناس في الفرق بين المتاجر المتعلقة
بهذا المقام التي منها أن الغرر إنما اختلف في كلمات القوم في (المتاجر)
مثلاً في عنوان بحث المكاسب وفي عد بعض المتاجر والمصا
بيع الأول في الجملة وتوضيح البيت أي واحد منها (المتاجر) لا بد
من الغرض لبعض لتنطبق المتاجر والمكاسب أو لا ينقل أما المتاجر
فهي على صيغة جمع متجر ثم المتجر إما مصدر ميمي بمعنى التجارة كالمقتل
بمعنى القتل أو اسم موضع والمراد الاعتبار الثاني بيع التجارة
عليها ثم إن موضوع الفقه فعل المكلف وموضوع أبواب الفقه
بناسب أن يكون بعض مصاديق فعل المكلف فالأنسب (المتاجر)
أن يكون مصدراً ميمياً ثم الاعتبار الثاني بيع التجارة عليها كما
متعلقاً فعل المكلف فيكون البحث عنها عن هذه الجهة
ثم التجارة قسمها الأردبيلي في تفسيره في ذيل قوله تعالى الا أن
تكون تجارة حاضرة بأنها عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضراً
أو في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر

في هذا المقام ص
المصنف ص
جامع المقاصد ص
وقع ص
من ص



صفحة أخرى من المخطوطة بخط المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

المكاسب المحرّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين.

أما بعد، فهذه تعليقة على ما كتبه الشيخ الأجل المرتضى الأنصاري رحمه الله في كتاب المكاسب.

[البحث في عنوان المكاسب]

قوله: إن المكاسب[1]. اه.

أقول: لا بأس من التعرض لبعض المباحث المتعلقة بهذا المقام التي منها أنّ العنوان اختلف في كلمات القوم في هذا المقام مثلاً في الدروس عنونها بكتاب المكاسب[2]، وفي القواعد بكتاب المتاجر[3]، والمصنف تبع الأول في الجملة.

ولتوضيح أنسبيّة أي واحد منها بالمقام لابد من التعرض لمعنى لفظي «المتاجر» و«المكاسب» أوّلاً.

---

١) كتاب المكاسب ٥/١.

٢) الدروس ١٥٩/٣.

٣) قواعد الأحكام ٥/٢.

[معنى المَتاجر]

فنقول: أما المتاجر ففي جامع المقاصد[١]: هي جمع مَتْجَر، ثم المتجر إما مصدر ميمي بمعنى التجارة كالمقتل بمعنى القتل أو اسم موضع. والمراد الأعيان التي وقع التجارة عليها.

ثم إن موضوع الفقه فعل المكاسب، وموضوع أبواب الفقه يناسب أن يكون بعض مصاديق فعل المكاسب، فالأنسب بالمقام أن يكون مصدراً ميميّاً.

ثم إنّ الأعيان التي تقع التجارة عليها لما كانت من متعلقات فعل المكاسب فيكون البحث عنها من هذه الجهة.

[قول الرازي في التجارة]

ثم التجارة فسرها الرازي في تفسيره في ذيل قوله تعالى: ﴿**إلا أن تكون تجارةً حاضرة**﴾[٢] بأنها عبارة عن: التصرف في المال سواء كان حاضراً أو في الذمة لطلب الربح. يقال: تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر[٣] [٢].

أقول: أما جعله التجارة مصدراً لتجر فغير منافٍ لما في الجواهر[٤] من أنّ التجارة مصدر ثانٍ لتجر من التجر. نعم فيه.

وربما قيل: إنها اسم مصدرٍ كالحياكة والصناعة[٥] وأما جعل طلب الربح مأخوذاً في معناها فهو منافٍ لما نقله في الجواهر عن مجمع البحرين[٦]: إن التجارة بالكسر هي انتقال شيءٍ مملوكٍ من شخص إلى آخر بعوض مقدرٍ على جهة التراضي..

---

١) جامع المقاصد ٥/٤.

٢) البقرة: ٢٨٢.

٣) تفسير الرازي ١٢٦٧/٧.

٤) جواهر الكلام ٤/٢٢، بيان معنى التجارة.

٥) راجع: جواهر الكلام ٤/٢٢، بيان معنى التجارة.

٦) مجمع البحرين ٢٨٢/١، مادة (تجر).

إلخ.

[قصد الإكتساب في التجارة]

وفي المسالك[١]: قد سبق في زكاة التجارة لغيره في كلام المصنف ما يدلّ على أن المراد بالتجارة عقد المعاوضة لقصد الإكتساب عند التملك، فاعتبروا فيها قصد الإكتساب بأن أرادوا منها هذا المعنى هنا، ففي كثير من أفرادها المذكورة في هذا الكتاب استطراد، فإنّ هذه الأقسام المعدودة لها أعم من كونها بقصد الإكتساب والقوت والادخار.. إلى أن يقول: إن المعروف في مفهومها إرادة الاسترباح والتكسب، فالاستطراد فيما خرج عن ذلك أولى.

[كلام صاحب الجواهر في معنى التجارة]

ثم إن في الجواهر تارة يقول: إن التجارة في الأصل مصدر نقلت إلى معنى الحرفة والصناعة، فالتاجر الذي حرفته التجارة، والجمع تِجار وتجّار وتُجُر كرجال وعُمّال وكُتُب صَحْب، إلى أن يقول: إنه قيل: إن المتبادر من التجارة [٣] أيضاً الحرفة والصناعة بل هو المستفاد من أهل اللغة إلا أن ذلك لا ينافي إرادة غيره منه في المقام؛ لمعلومية عدم اعتبار ذلك في التجارة المبحوث عنها في المقام.

وتارة يقول في ردّ من أخذ قصد الاسترباح بالتجارة بمعناها المبحوث عنه في المقام ـ مضافاً إلى بعض المناقشات عليه ـ بأنه يمكن منع اعتبار الاسترباح في نفس مفهومها وانه اشتباهٌ من اعتباره في مفهوم الاتّجار بمعنى اتّخاذ التجارة حرفةً ومكتسباً، والنصوص في الزكوة وفي المقام في ذلك، لا أن مطلق اسم التجارة مأخوذٌ في مفهومه ذلك كما هو واضح بأدنى تأمل[٢].

---

١) مسالك الإفهام ١١٧/٣.

٢) جواهر الكلام ٦/٢٢، بيان معنى التجارة.

[مناقشة كلام صاحب الجواهر]

أقول: أما دعواه أن التاجر نقل عن معناه إلى من فعل التجارة بمعنى المعاوضة حرفةً له ومثله التجارة؛ فنقول: إن النقل نسلّمه إلا أنه إلى الأخص من ذلك؛ لإعتبار قيود أُخر فيمن يطلق عليه التاجر في زماننا؛ لوضوح أنه لا يطلق على البقال والعطار وغيرهما ممن يكون شغله المعاوضة.

كما أنّ ما ذكره من أنّ هذا المعنى الجديد ليس مراداً في المقام واضح لا إشكال فيه؛ لعدم اعتبار فعل التجارة حرفةً في التجارة المبحوث عنها في المقام.

بل من الواضح أن التجارة في قوله تعالى: ﴿**إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ**﴾[1] ونظائره أيضاً ليس بهذا المعنى بل مطلق المعاوضة [٤].

[اعتبار قصد طلب الربح في التجارة وعدمه]

وأما اعتبار قصد طلب الربح لو كان مأخوذاً في أصل المعنى فليس أيضاً مراداً فى المقام؛ لعدم اعتباره التجارة المبحوث عنها لوضوح أنّ البحث في شيء من المعاوضات ليس من هذه الجهة، ولا يناسب القول بأنّ ذكر الجميع من باب الاستطراد. ومنه قال في الجواهر[2]؛ ضرورة عدم مدخلية ذلك في شيء من مقاصد الكتاب.

بل من الواضح أن لفظ التجارة في الآية السابقة ونظائرها للأعم من الإسترباح.

نعم، إنّا لا ننكر استعمال لفظ التجارة في المعاوضة التي يكون الغرض منها الربح بحيث تكون فرداً من مطلق التجارة كما أشار إليه في الجواهر من النصوص الواردة في الزكاة والنصوص الواردة في المقام. وأمّا اعتبار هذا المقصد في الاتجار

---

١) النساء: ٢٩.

٢) جواهر الكلام ٥/٢٢، بيان معنى التجارة.

بمعنى اتّخاذ التجارة حرفةً كما في الجواهر فبلحاظ أن من يجعل حرفته المعاوضة غرضه غالباً ذلك.

ولعل تبادر طلب الربح من لفظ التجارة بلحاظ انه الغرض الغالب من التجارة لا بلحاظ ان هذا القصد أخذ في مفهوم التجارة فاشتبه ما هو الغرض الغالب من التجارة بأنه أخذ في أصل مفهومه. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه في مباحث الألفاظ من أصالة الوضع للقدر المشترك في صورة أطلق اللفظ على مصاديقه لبناء العقلاء على المعاملة الحقيقية مع تلك القدر الجامع إذا لم يوجد موهن عقلائي.

وفي المقام مع أنه ليس له موهن يكون له مؤيد أيضاً حيث يسبق إلى الذهن [٥] أن تبادر طلب في بعض الموارد إنما هو لأنها، لغرض من التجارة في تلك المورد لا من جهة أنه أخذ في مفهوم التجارة حتى في ذاك المورد بل مثل هذا التبادر ليس شاهداً على أخذه في المفهوم حتى في خصوص ذاك المورد أيضاً.

بل صاحب الجواهر ينقل عن صاحب المسالك[١] ـ الذي يكون من المرجحين ـ أن طلب الربح مأخوذ في المفهوم في مقامنا لأنه في كتاب الزكاة رجح عدم كونه مأخوذاً في مفهومه، وردّ على المصنف الذي يظهر من كلامه ذلك، ووعد أنه يبيّن ذلك في هذا المقام، ولكنه تخلّف وعده.

فتلخص أن التجارة المبحوث عنها في المقام لا ينبغي الإشكال في أن المراد [منها] صرف المعاوضة ومطلق المعاوضة، بل عرفت أن المعنى الأولى للفظ أيضاً كان ذلك، وهو المراد من التجارة في كثير من الآيات مسلّماً.

نعم، المراد من التجارة ـ على كل حال ـ أعم من أن يكون المعاوضة بعقد البيع أو الصلح أو غيرها كما صرّح بذلك في جامع المقاصد[٢].

---

١) مسالك الإفهام ١١٧/٣.

٢) جامع المقاصد ٥/٤.

[كلام البعض في أن التجارة هي البيع]

نعم، يظهر من بعض أن التجارة هي البيع، قال في مفتاح الكرامة[١]: الثالث من إطلاقات التجارة البيع مطلقاً وتوابعه، وهو موافق لظاهر بعض آيات الكتاب المجيد وبعض أخبار الباب وكلام بعض أهل اللغة. وعلى ذلك جرى الشيخ في المبسوط[٢] والخلاف[٣]. وجماعة عنونوا [٦] بالبيع[٤]. انتهى.

وفي الجواهر[٥]، عن الأستاد اختيار كونها بمعنى البيع وتوابعه، حاكياً عن الخلاف والمبسوط قال: فما ذكر في المقدمات أو بعض المقامات من غير ذلك فمن الملحقات.

ثم ناقش عليه بأنه وإن كان قد يشهد له أفراد غير البيع من أقسام المعاوضات بكتب مستقلة لكن يبعده معروفية كونها أعم من ذلك، وذكر كثير من أحكام التكسب وما يتكسب به ونحوهما مما لا مدخلية له في البيع. ولذلك قلنا بكون المراد مطلق المعاوضة واما عدم إفراد البيع بكتاب بخلاف غيرها من أفرادها لشدة تعلّقه بها وغلبته فيها.

أقول: لو سلّم استعمال لفظ التجارة في البيع لا من جهة أنه فرد من المعاوضة بل اعظمها فنقول: لا شكّ في استعماله في مطلق المعاوضة أيضاً.

كيف والمعروف تفسيره بها فنقول: تقدم قبيل ذلك أنه لو استعمل اللفظ في المعنى المقدر الجامع وفي خصوص بعض أفراده أيضاً فمقتضى الأصل هو

---

١) مفتاح الكرامة ١٢/١٢، الفصل الأول في أقسام التجارة.

٢) عنون ذلك الشيخ في المبسوط ٧٦/٢، كتاب البيوع.

٣) أيضاً عنون في الخلاف ٣/٣، كتاب البيوع.

٤) منهم: ابن زهره في غنية النزوع: ٢٠٧ ويحيى بن سعيد الحلي في الجامع للشرايع: ٢٤٤ وعلي بن محمّد القمي في جامع الخلاف والوفاق: ٢٤١ والعلامة الحلي في تذكرة الفقهاء ٥/١٠ وغيرهم.

٥) جواهر الكلام ٦/٢٢، بيان معنى التجارة.

الاشتراك المعنوي.

[ما عقده صاحب الشرايع في كتاب التجارة]

ثم اعلم ان صاحب الشرايع[١] عنون فصولاً في كتاب التجارة:

الأول: فيما يكتسب به.

الثاني: في عقد البيع.

وفي الجواهر ينقل عن المسالك أنه ناقش عليه بأنه ينبغي العنوان أوّلاً بالمكاسب [٧]، ثم يذكر بعد ذلك كتاب البيع الذي هو أحد أفرادها إذا قصد التملك به كما فعله في الدروس[٢] لا تخصيص لكتاب التجارة فيه أي البيع، وذكر غيرها من الكتب مستقلة مع أنها جميعاً مع قصد التكسب بها من أفرادها.

أقول: أما من جهة اعتبار قصد التكسب في مفهوم التجارة فقد تقدم الكلام فيه.

وأما من جهة الإيراد على البيع فأجاب عنه في الجواهر بما تقدم منه في ردّ أستاده من أنّ عدم إفراد البيع بكتاب.

بخلاف غيره من أفراد التجارة كالصلح وسائر المعاوضات لشدة تعلق البيع بأحكام التكسب وغلبته فيها.

[معنى المكاسب]

ثم **أقول:** لفظ المكاسب سواء قلنا إنه جمع لمكسب ـ وهو مصدر ميمي ـ أو أنه مكان قصد الربح مأخوذ فيه لأنه عين معناه، ومجرد المبادلة لا يعد كسباً إلا مسامحةً كما أن من الواضح أنه أعم من المعاوضة لحصول الكسب بغير المعاوضة أيضاً.

---

١) شرائع الإسلام ٢٦٣/٢ ـ ٢٦٧.

٢) راجع الدروس ١٥٩/٣ و١٩١.

[لفظ المتاجر أنسب من المكاسب]

وعليه، فلفظ المتاجر أنسب بالمقام من جهتين، ويمكن اعتبار مناسبات ومؤيدات بعنوان لفظ المكاسب أيضاً. والأمر سهل.

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة]

قوله: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب[١]. اه.

أقول: تقدم أن عنوان القواعد[٢] لفظ المتاجر، ويقول: وتنقسم بإنقسام [٨] الأحكام الخمسة.

وتقدم أن المراد نفس التجارة التي هي فعل المكلف لا محالّها.

وفي البيع جعل العنوان ما يكتسب به.

وقال: ينقسم إلى محرّم ومكروه ومباح.

وفي جامع المقاصد[٣]: إن وجه ما في القواعد بأنه لما لم يكن البيع والتجارة عبادةً في أصله كان حقّه أن يستوي طرفاه إلا لمرجّح من خارج، والمرجح لاحدهما لمّا تفاوت جاءت فيه الأحكام الأربعة، بخلاف العبادة؛ فإنه يمتنع فيها استواء الطرفين.

ثم إنه يميل في القواعد للواجب والمندوب بما يضطر إليه لمؤنته ومؤنة عياله، ومن المندوب ما يقصد التوسعة عليهم.

وفي المسالك يقول ـ في وجه ما في الشرايع ـ: إنّ مورد القيمة العين والمنفعة، وظاهر أن الوجوب والندب لا يرد عليهما من حيث إنهما عين خاصة ومنفعة

---

١) كتاب المكاسب ١٣/١، تقسيم المكاسب بحسب الأحكام الخمسة.

٢) قواعد الأحكام ٣/٢.

٣) جامع المقاصد ٥/٤.

خاصة[١] بل بسبب أمر عارضٍ، وهو فعل المكلف.

وفي مفتاح الكرامة[٢]: إنّ هذا لَحِظَهُ الشهيد في اللمعة، وعليه جرى في الرياض.

وفيه نظر؛ لأن العين بذاتها لا يكون مباحةً ولا محرمةً ولا مكروهةً.

ويناقش في الجواهر[٣] على ما ذكر في هذا النظر بأنّا لا نعرف من الأعيان ما يجب التكليف به[٤] أو يستحب، وثبوت وجوب التكسب أعم من وجوبه بالعين من حيث [٩] الذات، ثم يورد على ذلك من وجهين:

الأول: أن المصنّف لم يقتصر على ذلك يعني ما يتعلق به الحرمة من حيث الذات كما لا يخفى على من لاحظ الأقسام التي ذكره لبيع السلاح من أعداء الدين ونحوه.

أقول: ولا مانع من أن يذكر في ضمن كلامه بعض الأمور استطراداً.

الثاني: النقض في المندوب بالغنم التي جعل جزء البركة فيها.

[مناقشة كلام الشيخ الأنصاري في تمثيله للمستحب والواجب]

ثم أجاب بأن البركة فيها لا بالتكسب بها، ولذا قوبل بجعل باقي أجزاء البركة في التجارة.

ثم أقول: مما تقدم ظهر ما في كلام المصنف في المقام بعدم وجودهما فيها، فقال: يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعى مما ندب إليه الشرع، وللواجب بالصناعة الواجبة كفايةً خصوصاً إذا تعذر قيام الخبر به.

---

١) ليس في المصدر: «خاصة».

٢) مفتاح الكرامة ١٤/١٢.

٣) جواهر الكلام ٧/٢٢، بيان أقسام ما يكتسب به.

٤) في المصدر: «ما يجب التكسب به كذلك».

وتوضيح الفساد أنه مما تقدم ظهر أن محل الإنكار أن يصير الكسب بمعنى المعاوضة واجباً أو مستحباً لأجل وجوب المعاوضة أو استحبابه مع عين معين كما أنه تحرم المعاوضة مع عين معين مثل الخمر، فما ذكره من الأمثلة خارج عن محل الكلام*.

ثم إنّه: قال في المسالك[١] ـ ومثله في جامع المقاصد[٢] ـ: اعلم أن غرض الفقيه بالذات من بحث العقود حكمها من حيث الصحة والفساد، وأما من حيث تجب أو تندب [١٠] ليترتب عليها الثواب فهو من وظايف العبادة، أو من حيث تحرم فيترتب عليها العقاب فهو بالعبادة أشبه من حيث وجوب تركها.

لكن لا محذور في ذلك هنا استطراداً باعتبار اختلاف جهة المكاسب؛ فإنها قد يكون عبادة من جهة ومعاملة من أخرى، وكذا باقي العقود كالصلح والإجارة. ومثله النكاح. انتهى.

---

*) ***توضيح الإشكال أوّلاً: لما كان الكلام في العقود كان الكلام في مثل البيع والتجارة كما في جامع المقاصد.***

وثانياً: لم يكن الإشكال في ثبوت الوجوب والندب في نفس المعاملة، ومنه تصدى في المسالك للاعتذار عن المصنف حيث لم يذكرهما بأن عنوانه فيما يكتسب به من العين والمنفعة وان محل الكلام فيه إذا صارت المعاوضة واجبةً أو مندوبةً لتعلقها بعين خاصة أو منفعة خاصة، ومنه أنكروا وجود ذلك، وهو السبب في إهمال الوجوب والندب كما تقدم كلام الجواهر. (منه قدس سره).

١) مسالك الإفهام ١١٨/٣.

٢) جامع المقاصد ٦/٤، وفيه: «واعلم أن هذا ليس من مقصود العقود، لأن الفقيه يبحث عنها من حيث تصح وتفسد ومن حيث تحل وتحرم، أما من حيث يكون متعلق الثواب أم لا فإن ذلك من غرض العباد، وإن كان لا محذور فيه، لأن شيء الواحد قد يكون معاملة وبضميمة شيء آخر يكون عبادة».

[معنى حرمة الإكتساب]

قوله: ومعنى حرمة الإكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر[١]. اه.

أقول: محل الكلام أن المنهي عنه في المعاملات أي شيء؟ فهنا نقول كما ذكرناه في آخر مسألة النهي في العبادات:

إنه لو كان النهي متعلقاً بالمعاملة الفاسدة فهاهنا لمّا يحتمل أن يكون النهي للإرشاد إلى الفساد ولم يكن مفاده التحريم، فيخرج عن محل الكلام.

فلابد من فرض الكلام في صورة يتعلق لفظ التحريم بما هو فاسد من العقود نظير ﴿ حرّم الربا ﴾[٢] و﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾[٣] بناء على أن المراد نكاح أمهاتكم.

وكذلك ما دلّ على حرمة بيع الخمر وغيره.

فيقع البحث في أن متعلق الحرمة في هذه الموارد أي شيء؟

[احتمالات المسألة]

وهنا احتمالات يكون لكل واحد منها قائل، وهذه الاحتمالات نشأت من أن العلماء لا يلتزمون بحرمة نفس العقد [١١] من حيث هو لعدم قابليةٍ في أنظار أهل العرف لأن يكون نفس العقد محرّماً بمثل شرب الخمر، مضافاً إلى ما حُقِّق في محله من أن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، وهو ما يترتب عليه الأثر، فإطلاقه على العقد الفاسد مجاز.

وعلى كل حال، **الإحتمال الأول**: أن يكون المحرّم هو آثار العقد.

---

١) كتاب المكاسب ١٣/١، تقسيم المكاسب بحسب الأحكام الخمسة.

٢) البقرة: ٢٧٥؛ انظر الرواية في علل الشرائع ٤٨٣/٢، الباب ٢٣٧ ـ العلة التي حرم الله تعالى الخمر والستة والدم ولحم الخنزير إلخ، ح ٣. والرواية هكذا: «عن زرارة قال: قال أبوجعفر٧: إنما حرّم الله الربا لئلا يذهب المعروف».

٣) النساء: ٢٣.

وعلى هذا فذكر العقد وإرادة الآثار إما أن يكون من جهة الاضمار فيكون معنى ﴿ حرمت عليكم امهاتكم ﴾ أنه حرمت عليكم ترتيب آثار نكاح أمهاتكم، وإما أن يكون ذلك من قبيل ذكر السبب وأرادة المسبب حيث إن العقد سبب عرفيٌّ لترتب الآثار.

الثاني: ما ذكره في الفصول من أن الحرمة متعلقة بالتشريع بالعقد، بل نقل عنه أنه قال في مجلس درسه: إن النواهي المتعلقة بالعبادات والمعاملات تكون كلها متعلقة بالتشريع بهما.

الثالث: ما ذكره في الفصول أيضاً ويظهر كذلك من المصنف في المقام وإن نسب ترجيح الإحتمال الأول أيضاً، وهو أن الحرمة متعلقة بنفس العقد بقصد ارتكاب الآثار.

ولعل الوجه في حرمته أن مقدمة الحرام إذا كان بقصد ارتكاب الحرام يكون حراماً، والعقد في الفرض المذكور يكون مقدمة عرفية [١٢] لارتكاب الحرام.

نعم، هذا يتم في صورة كان إيقاع العقد لنفسه. وأما إذا كان إيقاع العقد لغيره فلابد أن يقال كما قيل من أن وجه الحرمة هو الإعانة على الإثم.

وهذا الوجه لا يأتي في صورة كان العقد لنفسه؛ لعدم صدق الإعانة على الإثم هنا.

[بيان الإحتمالات الفاسدة]

أقول: لابد أوّلاً من التكلم فيما هو فاسد من تلك الاحتمالات ثم فيما يكون صحيحاً من الاحتمالات الصحيحة ما يكون أظهر من غيره، فيبقى من هذه الجهة على الإجمال.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أورد على كون التحريم متعلقاً بالتشريع من أنّ كون التحريم أو النهي متعلقاً بالتشريع من التخيلات التي يذكرونها أهل العلم، وإلا

فليس لذلك وجود في الخارج.

أقول: كون عنوان التشريع متعلقاً للنهي خارج عن الاستعمالات العرفية، ويكون خارجاً مما يفهم من اللفظ عرفاً حتى في النواهي الشرعية.

نعم، نحن ذكرنا مثله في مسألة النهي في العبادات عند التعرض لها؛ لأن حرمة العبادات شرعية أو ذاتيه، فإن النهي عن مثل صلوة الحائض متعلق بالتشريع لكن لا من حيث أخذ عنوان التشريع في البين، بل يرجع بالمآل إليه بتقريب أن الحائض نهيت عن الصلوة في حال الحيض كما تفعلها قبله، وقبل الحيض كانت تفعلها بداعي أن الشارع أمر بها.

وهذا الوجه لا يأتي في المعاملات؛ لأن العمل قبل النهي لم يكن بداعي جعل الشارع، وإن كان عالماً بأن الشارع جعله.

هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً نقول: إنه مع العلم بفساد البيع الربوي مثلاً [١٣] لا يتصور معنى للتشريع الذي معناه إتيان ما ليس من الدين بقصد أنه من الدين في حق البايع العالم بعدم مشروعية البيع الربوي، إلا أن يكون المراد من إتيانه بقصد أنه من الدين مجرد الاراءة بالغير من أنه كذلك.

ومن الواضح أنه لا يناسب حمل قوله: «حرمت البيع الربوي عليه».

أو يكون المراد من قصد أنه من الدين اعتقاد البايع بأنه ينبغي أن يكون الشرع كذلك، وأن يعلم أنه ليس كذلك.

وهذا الإحتمال أيضاً لا يناسب حمل لفظ «حرمت البيع الربوي عليه»، أو يكون المراد من قصد أنه من الدين مجرد أن يخطر البايع بباله أنّ الدين كذلك.

وهذا لا يصدق عليه التشريع بوجه، ولا يناسب حمل مثل «حرمت البيع الربوي عليه» أيضاً، ولا نتصور معنى آخر للتشريع في حق العالم بأنه ليس بمشروع.

وأما لو فرض أن البايع كان معتقداً بمشروعية البيع الربوي فحينئذ ليس البيع محرّماً في حقّه من جهة التشريع قطعاً، والنهي لا يتعلق به بهذا العنوان، ولو قلنا: إن لفظ التشريع يطلق على ذلك.

[حصر الإحتمالات في احتمالين]

بقي الكلام في الاحتمالين الآخرين، فنقول: استدل صاحب الفصول لإثبات أن متعلق النهي والتحريم هو إيجاد العقد بقصد الترتّب عليه بناءً على مذهبه من أن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة بأن [١٤] إرادة البيع الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي للفظ البيع غير ممكن كما هو المفروض، فيدور الأمر بين أن يكون المراد مجرد عقد البيع الذي يكون فاسداً أو أن يكون المراد العقد بقصد ترتب الأثر.

ولا ريب أن الثاني أقرب إلى المعنى الحقيقي.

[المناقشة في كلام صاحب الفصول]

وأورد عليه بمنع كون العقد بقصد ترتب الأثر أقرب المجازات بل الاقرب هو العقد الجامع بجميع الشرائط سوى الحرمة التي صارت منشأ للنهي والتحريم، وليس القول بحرمة مجرد أجزاء الصيغة خلاف الإجماع، بل يقولون بذلك فيالنكاح في حال الإحرام.

أقول أوّلاً: لا يخفى أن من شرائط صحة البيع القصد بأن يكون الداعي على إيجاده ترتب الأثر على البيع، فلا يصح البيع إذا صدر العقد لاغياً أو مزاحاً.

وعلى مقتضى كلام المُورد ـ من أن المنهي عنه هو العقد الجامع لجميع الشرائط سوى الجهة التي صارت منشأ للنهي والتحريم ـ أن يكون المحرّم هو العقد بقصد ترتب الأثر.

إلا أن يقال: إن المورد ليس منكراً لذلك كما أن مدّعى المصنف أيضاً أن

المحرّم هو العقد بقصد ترتب الأثر.

لكن مراد الفصول ليس كذلك، بل مراد الفصول أن المحرّم هو العقد في صورة كان من قصد الفاعل أن يعامل معه معاملة الصحيحة بارتكاب الآثار في الخارج بعد العقد، ومنه وجّه كلامه بأنه يقول بالحرمة [١٥] من باب ارتكاب مقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام حراماً.

قلت: بعض تعبيرات الفصول وان كان يوهم ذلك إلا أن ظاهر مراده العقد بقصد أن يترتب عليه الأثر؛ لوضوح أنّ كون غرض البايع أن يترتب الأثر بعد ذلك لا مدخلية له في أن يصير معه الإحتمال أقرب المجازات؛ لأن هذا الغرض لا دخل له بما يراد من اللفظ، وهو الميزان في معنى اللفظ، ويلاحظ اقرب المجازات بالنسبة إليه.

وهذا الغرض لم يكن مأخوذاً في البيع الصحيح الذي كان معنى حقيقياً للفظ البيع، فكيف يصير اعتبار ذلك في معنى البيع موجباً لأن يصير أقرب المجازات؟

وهذا بخلاف قصد ترتب الأثر؛ فإنه ـ كما عرفت ـ كان مأخوذاً في المعنى الحقيقي، فاعتباره في المعنى المجازي يوجب أن يصير أقرب المجازات بالنسبة إلى إطلاقه على العقد المجرد عن هذا القصد.

إلا أن يقال: نسلم أن الصحة التي تقول بكونها مأخوذةً في معنى ألفاظ المعاملات على التحقيق عبارة عن ترتب الأثر، ومع ذلك قصد ترتب الأثر أيضاً مأخوذ في المعنى الحقيقي كما تقدم إلا أنه مع ذلك نقول: إنّ العقد الفاسد الذي أطلق عليه لفظ البيع ليس فيه ترتب الأثر، مع أنّ من يكون عالماً بذلك لا يمكنه قصد ترتب الأثر الذي قلنا إنه مأخوذ في المعنى الحقيقي.

[الإحتمال الصحيح في المقام]

وبعد ذلك لا يبقى إلا أن يخطر بباله ترتب الأثر، وهذا لم يكن مأخوذاً في

المعنى الحقيقي، فكيف يوجب اعتباره في المعنى المجازي موجباً للأقربية.

وعليه تعيّن ما ذكره المُورد [١٦] من أن المنهيّ عنه هو العقد المجرّد عن اعتبار قصد ترتب الأثر أو كون الغرض ترتب الأثر في الخارج إلا أن يقال: لو كان المحرّم صرف العقد فلابد أن يشمل لِما يصدر من العقد في مقام المزاح وشبهه كالصادر من اللاغي.

ولا ينبغي التأمل في أن إطلاق البيع عليه بعيد في نظر العرف وغير مناسب في نظرهم مع ما هو المعنى الحقيقي.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن صدور العقد عنه لغواً أو مزاحاً بل كان في مقام الجدّ في صدور العقد منه، وأنه بعد صدور العقد منه يعامل معه معاملة الصحة، فإن إطلاق البيع على مثله شايع قريب في أنظار العرف ولو كان الإطلاق مجازاً.

بل لا يبعد أن يكون مراد المصنف أيضاً من اعتبار قصد ترتب الأثر في متعلق الحرمة هو أن يكون صدور العقد منه في مقام الجد بأنه بعد العقد يترتب الأثر كما هو المتعارف في بيع الغاصبين وشبههم مع علمهم بفساد البيع.

بل عليه نقول: إن ما ذكره المُورد أيضاً من أن المراد هو العقد الجامع لجميع الشرائط سوى الجهة التي صارت منشأ للنهي والتحريم لا ينتج إلا [١٧] بعد تقييده بما أمكن من الشرائط، وهو الأقرب عند العرف.

نعم، يبقى الكلام في الإحتمال الأوّل، وكون ما قلناه أظهر منه، فنقول: في صورة كان حرمة ترتب الآثار معلومةً؛ للعلم بفساد المعاملة وإن كان الأصل العملي مطابقاً مع الإحتمال الأول حيث إن حرمة غير ترتب الآثار تكون مشكوكةً إلا أن كون هذا الأصل مرجحاً مبنيّ على عدم كون الإحتمال المتقدم أقرب المجازات من لفظ «حرمت البيع» مثلاً؛ لأن الأصل العملي لا يقاوم الظهور.

وعليه فنقول: كون متعلق الحرمة نفس ترتيب الآثار لو كان من جهة الإضمار مطلقاً فنقول به في خصوص المقام؛ لوضوح أظهرية المعنى المتقدم من الإضمار

في مقامنا.

وأما لو كان الإحتمال الأول من باب إطلاق السبب العرفي على المسبّب ـ كما تقدم ـ فنقول أيضاً: إن المجاز المتقدم الذي ذكرناه أقرب منه عرفاً في المقام كما لا يخفى على المتأمل.

[المعاوضة على بول غير مأكول اللحم]

قوله: الأول: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم[1] .. إلخ.

أقول: محل الكلام أوّلاً فيما يكون نجساً.

وعلى هذا لو قلنا: إن غير مأكول اللحم من الطيور ليس بولها نجساً وكان لشيء من هذه الطيور بول أيضاً، فيكون خارجاً عن مفروض الكلام.

ثم إنه يدّعى عدم الخلاف [١٨] في حرمته، ففي المناهل قد صرّح بعدم جواز البيع.

وفي المقنعة[2] والنهاية[3] والمراسم[4] والسرائر[5] والشرايع[6] والمنتهى[7] والتحرير[8] ونهاية الأحكام[9] والإرشاد[10] وغير ذلك من غير إشارة إلى خلاف ولا إشكال، بل ربما يظهر من نهاية الأحكام الإجماع عليه.

---

١) كتاب المكاسب ١٧/١، المسألة الأولى: المعاوضة على بول غير مأكول اللحم.

٢) المقنعة: ٥٨٧.

٣) النهاية: ٣٦٤.

٤) المراسم العلوية: ١٧٢.

٥) السرائر ٢١٩/٢.

٦) شرائع الإسلام ٢٦٣/٢.

٧) منتهى المطلب ١٠٠٨/٢.

٨) تحرير الأحكام ٢٥٧/٢.

٩) نهاية الأحكام ٤٦٣/٢.

١٠) إرشاد الأذهان ٣٥٧/١.

أقول: بل ما نقل من التوقف عن الأردبيلي[١] والخراساني، بل الميل إلى جواز عن القاساني، إنما هو في بيع العذرة لا أبوال غير مأكول اللحم.

ثم إن المصنف علّل عدم الخلاف بحرمته ونجاسته وعدم الإنتفاع به منفعة محلّلة مقصودة فيما عدا بعض أفراده كبول الجلالة الموطوءة من الإبل.

أقول: لابد من التكلم في كل واحد من هذه العناوين الثلاثة من أنه يتم الدليل على كونه موجباً للحرمة أم لا؟

[الاستدلال على حرمة بيع البول]

أما الحرمة فلابد أن يكون المراد حرمة الشرب لإتمام المنافع وإلا يندرج في العنوان الثالث.

واستدل لكون الحرمة موجبة لعدم جواز البيع بالإجماع والأخبار والكتاب.

أما الإجماع ففي المناهل عن السيد المرتضى دعوى الإجماع على التلازم بين حرمة الشرب وحرمة البيع.

وأما الأخبار فمنها: النبوي «**اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه**»[٢].

أقول: إطلاق حرمة الثمن يلازم مع فساد البيع لأجر منه.

ومنها: خبر آخر «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها**»[٣] يدلّ على الملازمة بين الحرمة وبين حرمة البيع وفساده.

ومنها: ما في خبر تحف العقول في وجوه الحرام من البيع [١٩] «**أو شيء من وجوه النجس فهذا كلّه حرام محرّم لأن ذلك كلّه منهي عن أكله وشربه ولبسه**»[٤] إلخ.

---

١) مجمع الفائدة ٣٨/٨.

٢) عوالي اللئالي ١١٠/٢؛ المسلك الرابع: في الأحاديث النبي رواها الشيخ العلامة، المقداد بن عبدالله السيوري، ح ٣٠١.

٣) دعائم الإسلام ١٢٢/١؛ بحار الأنوار ٧١/١٠٠، الباب الحادي عشر، ح ١٠.

٤) تحف العقول: ٣٣٣.

ومنها: ما في خبر الدعائم «**وما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه**»[١] .. إلخ.

وأما الكتاب ﴿ **ويحرم عليكم الخبائث** ﴾[٢]؛ إذ ليس المقصود تحريم العين لامتناعه، فالمراد تحريم الإنتفاع [بها]؛ لأنه أقرب المجازات.

والإنتفاع وإن كان متعدداً إلا أن الأصل إضمار الجميع.

ويجاب عن الآية بأن المتبادر منه تحريم الأكل والشرب، فينصرف عليه الإطلاق. فلا يشمل البيع الذي محل البحث.

ووجه الإنصراف مناسبة حكم التحريم في الخبائث مع أكلها وشربها في نظر العرف، نظير أنه في مثل ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم** ﴾[٣] بمناسبة الحكم والموضوع يُقدَّر «نكاح أمهاتكم».

هذا؛ مع أن التعميم بتمام الانتفاعات لابد أن يكون بمقدمات الحكمة، وهي غير جارية في صورةٍ صار بعض الانتفاعات متيقناً من مساق الكلام والقرائن الحافّة به.

[البحث في أخبار الباب من جهة السند]

وأما الأخبار فتارة يتكلم فيها من جهة السند وتارة من جهة الدلالة.

أما الأول: فلم أر من ذكر سنداً لشيء منها، والظاهر أن كلها من المراسيل. فالاعتبار بعد ذلك يجوز أن يدّعى بأحد الوجهين:

الأول: أن يكون انجبار الضعف بعمل المشهور عليها كما يدّعيه بعض* .

---

١) دعائم الإسلام ١٩/٢، كتاب البيوع والأحكام فيها، ذكر ما نهى عن بيعه، ح ٢٣.

٢) الأعراف: ١٥٧.

٣) النساء: ٢٣.

*) *آقا سيد علي بحر العلوم. (منه قدس سره).*

ونحن نقول: لو كان المراد مجرد أن فتوى المشهور [٢٠] على طبق هذه الأخبار ففيه **أوّلاً**: أن مجرد الشهرة التطابقية لا دليل على أنها يجبر الضعف.

وثانياً: الشهرة في الأخص مما يحرم أكله أو شربه؛ لأن الشهرة في خصوص النجاسات أو ما يحرم جميع الانتفاعات منه كما سيوضح.

وأما لو كان المراد الشهرة الاستنادي فنسلّم أنها يجبر الضعف إلا أن الإشكال في تحقق صغراه في المقام حيث إن كثيراً منهم يذكرون بعض الأخبار المشار إليها في ضمن أدلة ما هو الأخص أعني حرمة بيع النجاسات أو ما يحرم تمام انتفاعاته إلا أنه لم يحرز الإتّكال من المشهور بجبر منها بحيث يحكمون بحرمة بيع ما حرم مجرد أكله أو شربه إلا ما خرج.

كيف وما يحرم أكله أو شربه إمّا لاستخباثه كالأبوال والأرواث مما يؤكل لحمه وإما لمُضِرّيّته كالسمّ والعقاقير أو للنص كالتراب، بين أن يكون من المسلم صحة بيعه أو أنه المشهور فيه.

الثاني: أن يكون جبر الضعف من جهة استفاضة الأخبار هنا.

ونحن نقول: من الواضح أن استفاضة الأخبار ليس يوجب للعلم بصدور واحد منها.

نعم، لو صار منشأً للاطمينان التام بصدور واحد منها بحيث يصدق عرفاً أنه مما لا ريب فيه فذكرنا في محلٍّ أن التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة يدلّ على حجيته إلا [٢١] أن حصول الإطمينان الكذائي أيضاً في المقام مشكل.

[البحث في الأخبار من جهة الدلالة]

وأما الثاني: أعني البحث في الأخبار من جهة الدلالة على أن كل ما يحرم أكله أو شربه يكون بيعه حراماً فنقول:

قد يدّعى* أن الظاهر منها حرمة بيع ما حرَّم الشارع الغايةَ المقصودةَ منه لولا النهي يعني ما كان الغرض الأصلي منه الجهة المحرّمة كالخمر حيث إن الغرض المقصود من الخمر عند الناس هو الشرب الذي يكون حراماً.

وقد يقال: إن المراد من الأخبار حرمة البيع إذا كان الشراء لأجل المنفعة المحرّمة أو أن المراد إذا حرم من جميع الوجوه، فيدخل في العنوان الثالث الذي ذكره المصنف في المقام.

أقول: لا بأس من التكلم في دلالة كل واحد من الأخبار بشخصه فنقول:

أما النبوي «**إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنها**»[1] فمن الواضح أنه لا يناسب الحمل على تحريم أكل ذلك الشيء أو شربه؛ لأن الشيء أعم من المأكولات والمشروبات وغيرهما، فحينئذ يردّد الأمر بين أن يكون المراد: إذا حرم ذلك الشيء من جهةٍ من الجهات.

وربما إن الإطلاق يعيّن الإحتمال الأول.

وفيه: لو لم نقل أن الإطلاق يعيّن الإحتمال الثاني نقول على الإحتمال الأول يرد التخصيص الكثير بل الأكثر، فيصير هذا معيّناً.

فحمله على الإحتمال الثاني كيف [يمكن]؟! ومجرد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص معيِّن لما لا تخصيص فيه في نظائر المقام كما ذكرناه في محله [٢٢].

وأما قوله: «**حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها**» فنقول:

من المحتمل ـ أو الظاهر ـ أن حرمة الشحوم يكون المراد [منها] حرمة الأكل، وأن البيع كان للأكل أيضاً، فلا يدلّ على فساد البيع إلا في صورةٍ كان الغرض

---

*) ***السيد علي بحر العلوم. (منه قدس سره).***

١) عوالي اللئالي ١١٠/٢، المسلك الرابع: في الأحاديث التي رواها الشيخ العلامة، المقداد بن عبدالله السيوري، ح ٣٠١.

المقصود من الشيء لولا النهي حراماً، أو إذا كان الغرض من البيع هو الجهة المحرّمة، وهما أخصّ مما هو محل النزاع من أنه إذا حرم الأكل أو الشرب يحرم البيع مطلقاً.

إن قلت: نسلّم أن حرمة الشحوم على اليهود من جهة الأكل لكن تمنع أن الغرض المقصود من الشحوم لولا النهي هو الأكل. ثم إن إطلاق «باعوها» يقتضي أن يكون البيع بأيّ غرض كان، فيثبت المدعى.

قلت: هذا حكاية عمل اليهود، ولا يناسب التمسك بالاطلاق فيه وإن استفيد الحكم الشرعي منه في الجملة في هذه الآية، كما أن من المحتمل حرمةَ جميع الانتفاعات من الشحوم على اليهود، ولا رافع لهذا الإحتمال أيضاً.

وأما ما في خبر التحف من التعليل لحرمة بيع النجس وغيره بقوله «**لأن ذلك كلّه منهي عن أكله وشربه ولبسه..**»[1] إلخ.

أقول: ظاهر التعليل حرمة جميع الوجوه ولو أن بعضاً مما تقدم ذكره لا يأتي فيه جميع الوجوه إلا أن المراد أن جميع التقلّبات كان حراماً وإن لم يقبل مثل الجلد للأكل.

وذلك لأنه قال: «لأن ذلك كلّه» أي ما تقدم [٢٣] ذكره من بيع الربوي والميتة.. إلخ، منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام.

وأما خبر الدعائم: «**وما كان محرّماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه**»[2].

أقول: لا وجه لحمل قوله «محرّماً أصله» و«منهياً عنه» على خصوص ما كان أكله وشربه محرّماً، بل لابد إما أن يكون المراد ما كان محرّماً من جهة من الجهات أو ما كان محرّماً من جميع الوجوه وجميع التقلبات كما صرّح به في خبر

---

١) تحف العقول: ٣٣٣، تفسير التجارات.

٢) دعائم الإسلام ١٩/٢، كتاب البيوع والأحكام فيها، ذكر ما نهى عن بيعة، ح ٢٣.

تحف العقول.

والإحتمال الأول يرد عليه التخصيص الأكثر الموهِن، فيعيَّن حمله على أن يكون محرّماً من جميع الوجوه، أو على أن المراد عدم جواز بيعه إذا كان البيع لأجل الغاية المحرّمة، أو يحمل على صورة كان الغرض الأصلي منه ـ لولا النهي ـ هو الجهة المحرّمة.

بل قد عرفت أن مجرد ورود التخصيص ـ لو لم يكن معيّناً لحمله على معنى لا يرد عليه التخصيص ـ يكون موهناً لحمله على معنى يرد عليه التخصيص.

[المناقشة في الإجماع المنقول]

وأما الإجماع المنقول عن السيد **فأولاً**: لا يخفى أن الإجماع المحقَّق ليس حجيته من باب قاعدة اللطف الذي يقوله الشيخ[1] لأنا أبطلناه في محله.

وأما حجيته من باب التضمن وإن كان مسلّماً إلا أنه لا وجود له في الإجماعات المنقولة بل المحقّقة التي تكون بأيدينا.

بل وجه [٢٤] الإطلاع إلى قول المعصوم من الإجماع هو طريقة الحدس باعتبار عدم إمكان اتفاق الأشخاص الذين علم أن بناءهم على أن لا يصدر منهم شيء إلا وقد وصل إليهم من رئيسهم على شيء لم يكن صادراً من رئيسهم، ومنه لا يثمر الإتفاق من الكل في الكشف عن رأي الرئيس في صورة كان في البين دليل عقلي أو نقلي قابل لأن يكون مستندُ الإتفاق تلك الدليلَ.

فالاتفاق هنا لا يكشف عن شيء غير الدليل الذي يكون بأيدينا؛ لأنا كما نعلم أنهم يقولون بشيء لسماعهم عن الإمام كذلك نعلم أنهم لو قالوا عندهم الدليل الكذائي باعتقادهم يقولون به أيضاً، بل لو كان من يكون لقوله مدخلية في حصول القطع لنا برأي الإمام من المجمعين محتملاً لأن يكون مستندُ قطعه ذلك الدليلَ، فلا

---

١) انظر عدة الأصول ١/٢٤٦.

يصير به الإتفاق كاشفاً عن رأي الإمام.

وثانياً نقول: إنا قلنا بحجيّة الإجماع المنقول الذي هو خبر حدسي عن قول الإمام ورأيه بعد كون الناقل ثقةً إذا كانت مقدّمات حدسه [بحيث] لو حصلت لنا يحصل لنا أيضاً ذلك القطع.

نعم من جهة الكاشف أيضاً يكون حجة مطلقاً بمعنى أن نقلَ جزءِ ملزومِ قولِ الإمام حجة كنقل ملزومِ قولِ الإمام، فلو لم نصدّق من الناقل ما هو ملزوم قول الإمام نصدّقه [٢٥] فيما جزء ملزومه.

ويتم في صورةٍ انضم إليه الجزء الآخر من ملزوم قول الإمام، فيثبت نفس قول الإمام أو الدليل المعتبر من جميع الجهات.

وثالثاً: لابد أن يلاحظ ناقل الإجماع في أن مذهبه في الإجماع لو كان مذهب الشيخ فلا نصدّقه من حيث الكاشف إلا في اتفاق أهل عصر واحد كما أنه لو كان دعواه الإجماع لزعمه أن المسألة من فروع القاعدة الإجماعيّة وأشباه ذلك أو كان كلامه محتملاً لذلك احتمالاً يرفع الوثوق من كلامه.

ورابعاً: في صورةٍ أحرز أن ناقل الإجماع من القائلين بطريقة الحدس، وكان الوثوق على أن ادعاءه الاجماعَ يكون من أجل تتبعه ووصوله إلى أقوال العلماء، فصدقه حينئذٍ من جهة الكاشف أعني نفس اتفاق العلماء في موردٍ كان كلامه ظاهراً في أن مراده من الإجماع هو اتفاق الكل؛ لإجماعٍ اعتقد أن قول الإمام فيهم.

وبالجملة، في هذا الفرض نصدّقه من جهة الكاشف في أنّ العلماء المشهورين أصحابَ الكتب يكونون متفقين في تلك المسألة بشرط أن لم نر المخالفة منهم.

ثم إنّك إذا عرفت ما تقدم فنقول: بالنسبة إلى دعوى السيد ـ رحمه الله ـ الإجماع على التلازم بين حرمة الشرب وحرمة البيع بعد فرض أنه ليس من باب التفريع على ما كان عنده مسلّماً وفرض إحراز أنه بطريق الحدس من تتبع

الأقوال، فنقول:

أوّلاً: فيما نصدّقه [٢٦] من ناقل واحد للإجماع الذي اطلع من الأقوال بما كان عنده ملازماً مع قول الإمام ما كان* ملازماً عندنا أيضاً مع قول الإمام عليه السلام إلا أن ينضم إليه شيء آخر حتى تحرز الملازمة لنا أيضاً باعتبار تلك الضميمة.

وفي المقام ليس تلك الضميمة.

وثانياً: في المقام ما يكون موهناً لأن يكون التلازم بين حرمة الشرب وحرمة البيع الذي يدّعيه السيد كما فيما يكون حراماً لمُضريّته، بل ما نرى من وقوع الخلاف في جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مع أنه لا ينبغي التأمّل في حرمتها من جهة الخباثة.. إلى غير ذلك.

سيما أنا نرى فيها أن من يقول بجواز البيع ليس دعواه[1] إثبات المخصص لما دلّ على حرمة بيع ما يحرم شربه، بل يقول ذلك من طريق القاعدة.

والذي يقول بحرمة البيع عمدة اتكاله على سائر الوجوه غير أن شربه محرّم.

بل في أن ما يحرم شربه لا يجوز بيعه أيضاً ليس اعتماده على هذا الإجماع بل بسائر الوجوه.

[الكلام في أن مجرد نجاسة العين موجب لعدم جواز البيع]

ثم إلى هنا كان الكلام في أن مجرد حرمة الأكل والشرب يكون موجباً لحرمة البيع، وبقي الكلام في كون مجرد نجاسة العين موجباً لعدم جواز البيع، والمراد هو النجاسة الذاتية الغير القابلة للتطهير كما في أبوال ما لا يؤكل لحمه الذي هو محل عنوان كلامنا في هذا المقام [٢٧].

وهنا نقول:

---

*) خ ل «لم يكن». (منه قدّس سرّه).

١) هنا تقرأ في المخطوطة: ليس دعواه ليس بعدد.. والكلمة الأخيرة مشوّشة.

أوّلاً: إن لكون بيع الأبوال النجسة ذاتاً ـ التي هو محل الكلام ـ فعلاً حراماً أو فاسداً ـ مع قطع النظر عن دعوى الإجماع بل التمسك بالسيرة في شخص المسألة ـ جهاتٍ لو ثبت أيّ واحد منها يجري في سائر مصاديق تلك الجهة:

منها: كونها مما يحرم شربه.

ومن هذه الجهة تقدم الكلام فيه.

ومنها: دعوى أن هذه الأبوال لا تصير ملكاً ومالاً مع أن من شرط المبيع أن يكون ملكاً ومالاً.

ومثل هذه الدعوى موجودة في أبوال المأكول اللحم.

ولهذا تنقيح الكلام من هذه الجهة هناك.

ومنها: ان النجاسة توجب حرمة تمام الانتفاعات، فيحرم من هذه الجهة.

وحينئذٍ تدخل في العنوان الثالث الذي ذكره المصنف ـ رحمه الله ـ لحرمة بيع هذه الأبوال، ومحل البحث من هذه الجهة يأتي عند التعرض للعنوان الثالث الذي ذكره المصنف.

ومنها: أن تكون حرمة البيع لنفس النجاسة أو كونها مايعاً نجساً.

والكلام فعلاً من هذه الجهة الأخيرة، فنقول:

[الاستدلال على عدم جواز البيع]

استدل لعدم جواز البيع من هذه الجهة ـ مضافاً إلى أن تمام الوجوه السابقة التي ذكرت لحرمة بيع ما يحرم أكله وشربه يجري هنا أيضاً ـ بالإجماع والأخبار [٢٨] والكتاب:

أما الإجماع ففي الجواهر[1] عن التذكرة: يشرط في المعقود عليه الطهارة إلى أن يقول: فلو باع نجس العين لم يصح إجماعاً. هذا مضافاً إلى ما يدعى من

---

١) جواهر الكلام ١٠/٢٢.

الإجماع في كثير من أفراد نجس العين، ويدّعى عدم الفرق.

فعن التذكرة[١]: لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منا.

وعن المنتهى[٢]: إجماع المسلمين كافةً على تحريم بيع الخمر والميتة.. إلخ.

وعن النهاية[٣]: الإجماع على تحريم بيع الخمر والعذرة والدم، إلى غير ذلك من دعوى الإجماع في أفراد نجس العين. مضافاً إلى الإجماع في العنوان السابق الذي عرفت ويأتي مع أدلة أخرى منا.

وأما الأخبار: مضافاً إلى ما تقدم ذكره في الجواهر[٤] في أدلة حرمة الأعيان النجسة ذاتاً، ما في خبري أبي بصير ومحمّد «**ان الذي حرم شربها حرم ثمنها**».

وأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿**والرُجْزَ فَاهْجُر**﴾[٥] بناءً على أن الرجز هو القذر كما نقل في الجواهر[٦] ذلك عن الجوهري[٧] والقاموس[٨].

ويشهد عليه أن الآية اقترن بـ﴿**ثيابك فطهر**﴾[٩].

وعن تفسير علي بن إبراهيم[١٠] أنه فسّره بالخبيث، مع أن المحكوم بنجاسته شرعاً خبيث قذر.

وعليه نقول: إن الأمر بالهجر الذي من التكاليف، [هو] [٢٩] من التكاليف المشتركة لا خاصة بالنبي ﷺ يقتضي وجوب الهجر والتصرف بالبيع، خلاف

---

١) تذكرة الفقهاء ٣١/١٠.

٢) منتهى المطلب ١٠٠٨/٢.

٣) نهاية الإحكام ٤٦٣/٢.

٤) جواهر الكلام ٩/٢٢.

٥) المدثر: ٥.

٦) جواهر الكلام ١١/٢٢.

٧) الصحاح ٨٧٨/٣، مادة «رجز».

٨) القاموس المحيط ١٧٦/٢، مادة «رجز».

٩) المدثر: ٤.

١٠) تفسير القمي ٣٩٣/٢.

الهجر فيكون محرّماً.

[المناقشة في الأدلة المذكورة]

ثم إن المصنف قبل الشروع في النوع الثاني مما يحرم التكليف به نقل التمسك بقوله تعالى ﴿ **إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** ﴾[١] أيضاً، وكذلك بقوله تعالى: ﴿ **حرّمت عليكم الميتة** ﴾[٢] بناءً على اتحاد حكم نجس العين في مصاديقه.

ومنه تقدم أن في الجواهر ذكر بعض الإجماعات المنقولة في بعض مصاديق نجس العين لإثبات حكم نجس العين مطلقاً من جهة عدم جواز البيع.

أقول: أما التمسك بالكتاب فمحل النظر:

أما قوله تعالى: ﴿ **حرمت عليكم الميتة** ﴾ بعد تسليم عدم الفصل بين الميتة وبين مطلق نجس العين، فنقول: إن تحريم الميتة بمناسبة الحكم والموضوع ينصرف إلى الأكل نظير أن ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم** ﴾[٣] ينصرف إلى النكاح أو لا أقل أن الأكل يصير متيقّناً لما ذكرناه. وبعد ذلك لا تجرى مقدّمات الحكمة للتعميم إلى مطلق الانتفاعات.

وأما قوله تعالى: ﴿ **إنما الخمر..** ﴾[٤] الآية، بعد تسليم أن الرجس يشمل مطلق نجس العين أو بعض أفراده فيلحق به غيره لعدم الفصل نقول: إن الأمر بالاجتناب [٣٠] ظاهر في الانتفاعات المقصودة من كل نجس بحسبه، ففي الميتة الأكل، وفي الخمر الشرب، كما أنّ في الميسر اللعب[٥]، وفي الأنصاب والأزلام ما يليق

---

١) المائدة: ٩٠.

٢) المائدة: ٣.

٣) النساء: ٢٣.

٤) المائدة: ٩٠.

٥) في المخطوطة: باللعب.

بحالهما.

وذلك لأنه إذا أمر بالاجتناب عن كل واحد من أفراد نجس العين كان الإنصراف فيه كما ذكرناه، وكذلك الحال لو عبّر بلفظ واحد عن جميع أفراد نجس العين.

هذا مع أنه لا أقل من أن يصير الإنتفاع المناسب لكل واحد متيقناً من الكلام بالوجه الذي ذكرناه.

وبعد ذلك لا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى تمام الانتفاعات.

ومما ذكر ظهر الجواب عن قوله تعالى: ﴿**والرجز فاهجر**﴾[1] لأن الأمر بالهجر كالأمر بالإجتناب يكون عن كل نجس بحسبه كما تقدم.

وأما التمسك بخبري أبي‌بصير ومحمّد فأوهن؛ لأنه في الخمر، وهناك قال: ما حرم شربه حرم ثمنه.

إن قلت: لعل الغرض إلحاق سائر أفراد نجس العين بالخمر.

قلت: فيه أوّلاً: أن دليل عدم جواز بيع الخمر منحصر بهذا الخبر.

وثانياً: في الخمر جهة الإسكار أيضاً، وهو ليس مجرد أنه نجس العين بل هو محل الكلام.

إن قلت: إن التعبير بأن ما حرم شربه حرم ثمنه مشعر بأن كل ما يكون شربه حراماً يكون ثمنه حراماً.

قلت: مجرد الإشعار لو سُلِّم لا يناسب جعله دليلاً.

وأما الإجماع فأحسن [٣١] من الإجماع المتقدم في أن ما يحرم أكله يحرم بيعه؛ لأن الإجماع السابق في ذاك العنوان تقدم أن فيه بعض الموهنات بخلاف الإجماع في المقام، فإنّ له معاضدات:

منها: نفس الإجماع المنقول في العنوان السابق الأعم الشامل للمقام.

ومنها: تعدد الجماعات المنقولة في خصوص المقام من جماعة بلحاظ أنه تارة

---

١) المدثر: ٥، وفي المخطوطة: «واهجر».

يدّعى الإجماع في مطلق النجس العين، وتارة في واحد واحد من مصاديقه التي يمكن إثبات نفس المقصود من كل منها لدعوى عدم الفصل.

ومنها: أنه في بعض مصاديق نجس العين لم ينقل خلاف في عدم جواز البيع كما تقدم ذلك في أبوال ما لا يؤكل لحمه وفيما كان فيه خلاف كما في العذرة أو غيره أيضاً أو[1] يكون المخالف في كمال القلة، بل من المتأخرين كالخراساني[2] والأردبيلي والقاساني.

وثانياً: إن المخالف في المقام يكون مستنده دعوى تخصيص الكلية لما ورد من أنه «لا بأس ببيع العذرة»، فيكون مؤكداً للإجماع على الكلية أو يحتمل ذلك في حقه فلا يكون موهناً لدعوى الإجماع على الكلية.

ومنها: أنه في بعض أفراد نجس العين الذي يكون جواز البيع مسلّماً يكون المستند الأخبارَ المخصِّصة للكلّية كما في بعض أقسام الكلاب، بل التكلم في حد التخصيص فيه وفي غيره من الشواهد القوية على تسلّم نفس الكلية حيث يتصدّون لإثبات المخصص للكلية [٣٢].

ومنها: أن الأخبار الكثيرة واردة في كثير من أفراد نجس العين مما هو ظاهر أو صريح في عدم جواز البيع أو فساده كما لا يخفى على المراجع إلى الوسائل بعد الإحاطة على[3] تمام الأخبار التي تنقل في هذا المقام.

[محاولة في إثبات الإجماع]

وبعد ذلك كلّه يجوز دعوى أحد الأمرين:

الأول: أن يقول: إن الإجماع المنقول في المقام يندرج ـ للمعاضدات التي ذكرنا

---

١) في المتن: أو لا. وصحّح في الهامش بنحو الإحتمال، فكتب: لعل لا زائدة.

٢) صاحب الكفاية.

٣) في المخطوطة: إلى.

له فيما قلنا من حجيته من الإجماع المنقول، كما تقدم شطرٌ من الكلام في العنوان السابق ـ فيما نقول من حجيته من الإجماع المنقول.

الثاني: أن نقول بواسطة ما ذكرناه من الإجماع المنقول والمعاضدات: لم تسقط العمومات المقتضية لصحة البيع ونحوه عن الإعتبار؛ لما ذكرناه كراراً من أنّا نعلم أن كثيراً من الظواهر التي يكون عمل المشهور على خلافه ـ والمخالف شاذٌّ نادر ـ ليس بمراد واقعاً وأنه يوجب لسقوط ما يكون من أطراف هذا المعلوم بالإجمال من الظواهر عن الإعتبار.

وبعد ذلك لا مانع من الرجوع إلى أصالة الفساد.

إن قلت: هذا الوجه يجري في العنوان السابق أيضاً، وهو أن ما يحرم أكله وشربه يحرم بيعه.

قلت: للدعوى[1] السابق موهنات، وتسلّم الحكم عند الأصحاب كان فيما هو أخصّ من العنوان السابق، فلذلك خرج العنوان السابق عما هو طرف للعلم الإجمالي بخلاف مقامنا الذي [٣٣] يكون أخصّ من العنوان السابق.

إن قلت: لو فرضنا أن مدرك الإجماع على أن نجس العين لا يجوز بيعه هو أن جميع منافعه محرّمة أو أن منفعته المحلّلة نادرة وأنه لا توجب المالية ليبذل الشيء بإزائه أو أن المنفعة المقصودة من الأعيان النجسة لولا النهي هي المنفعة المحرّمة، ومثل ذلك لا يجوز بيعه كما سيأتي دعوى ذلك.

فحينئذ نقول: من يمنع كون النجس العين تمام منافعه محرّمة بل يقول: إن لبعض أفراده منفعةً محلّلة موجبة للمالية كالإستشفاء لغير الوضوء من جلد الميتة، وهي محلّلة.

ومثل هذه المنفعة مقصودة، فلا مانع له من القول بجواز البيع هنا.

---

١) في الأصل المخطوط: لدعوى.

[التعرض لمن يقول بحرمة الإنتفاع في النجس العين مطلقاً]

نقول: [...][1].

بقي الكلام في التعرض لمن يقول في النجس العين بواحد من الثلاثة المشار إليها التي بنفسها موجبة لعدم جواز البيع.

أما الأول أعني القائل بحرمة تمام الانتفاعات من نجس العين ففي مفتاح الكرامة[2] عن كثير [٣٤] كالمقنعة[3] والنهاية[4] والخلاف[5] والمبسوط[6] والمراسم[7] والسرائر[8] وعن الشهيد في قواعده[9] عند الكلام على تعريف النجاسة بل عن الغنية[10] دعوى الإجماع عليه، وكذا عرف حيث قال: لا يجوز أكل الدهن النجس ولا الإنتفاع به بغير الاستصباح، وادعى عليه الإجماع.

وكذلك عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام والتنقيح، قالا في بيان حرمة الأعيان النجسة: إنما يحرم بيعها لأنها محرّمة الإنتفاع وكل محرّم الإنتفاع لا يصح بيعه[11].

أما الصغرى فاجماعي والقول بأن المراد حرمة الإنتفاع بالبيع بعيد.

ثم هذه مطابقة لما في خبر تحف العقول «في شيء من وجوه النجس فجميع

---

١) هنا سطور في المخطوطة خطّ عليها المصنّف قدس سره، والظاهر أنه تتمة الجواب لم يرض بها المصنّف فأعرض عنها.

٢) مفتاح الكرامة ٤٣/١٢.

٣) المقنعة: ٥٨٧.

٤) النهاية: ٣٦٤.

٥) الخلاف ١٨٤/٣.

٦) المبسوط ١٦٦/٢.

٧) المراسم: ١٧٠.

٨) السرائر ٢١٩/٢.

٩) القواعد والفوائد ٨٥/٢.

١٠) غنية النزوع: ٢١٣.

١١) انظر: مفتاح الكرامة ٤٤/١٢.

تقلبه في ذلك حرام» بل يظهر من بعض كلمات المصنف أن ضعف الخبر منجبر بما ذكر من الفتاوى والإجماع المنقول.

أقول: أما أن حرمة تمام الانتفاعات موجبة لعدم جواز البيع فسيأتي الكلام فيها في العنوان الثالث لوجوه تحريم البيع، ويوضح أن تسلّمه أشد من كون مجرد النجاسة موجبة لعدم جواز البيع.

وأما الثاني والثالث فسيأتي في العنوان الثالث أن جماعة كثيرة لم يلزموا بما تقدم من كون الانتفاعات من نجسٍ بأجمعها محرّمة، ثم ألزموا لبطلان بيع نجس العين لمجرد كونه نجساً بأحد الوجهين الآخرين أيضاً [٣٥]:

أحدهما: أنه لو كان جلّ المنافع المقصودة محرّمة وكانت المنفعة المحلّلة نادرة أيضاً لا يجوز البيع، ثم يدّعون أن نجس العين من هذا القبيل.

ثانيهما: أنه لو كان في الشيء منفعة محرّمة مع كونها مقصودة من ذلك الشيء، وكان سائر منافعه محللةً فالتزم بعضٌ بأن مثل هذا لا يجوز بيعه بمقتضى القاعدة بل الأخبار أيضاً.

قلت: لو كان المراد مما ذكرت بطوله أن يوهن الإجماع على ما تقدم من أن النجس لا يجوز بيعه، ففيه أوّلاً: أن ذكر جهة أخرى أيضاً لعدم جواز بيع نجس العين لا يوجب لئلا يكون نفس النجاسة أيضاً مانعة؛ كيف وكثير منهم صرّح بالوجهين لحرمة البيع، بل المصنف ذكر وجوهاً ثلاثة، فكيف يصير ذكر وجه آخر لحرمة بيع نجس العين موهناً؟! لما تقدم من الإجماع والمعاضدات على أن نجس العين لا يجوز بيعه.

وثانياً: إنما يوهن الإجماع السابق الذي كان في أن نجس العين لا يجوز بيعه في صورة كان القائلون بوجه آخر للحرمة ملتزمين بعدم الحرمة في بعض المفروض لا بعد دعوى أن ذلك الوجه أيضاً سارٍ [٣٦] في جميع الفروض، ولو لم نعتقد جريان هذا الوجه في تمام الفروض بل التزامهم بإجراء هذا الوجه في تمام

أفراد النجاسات مؤكّدٌ للإجماع السابق.

[الكلام في المحرّمة الإنتفاع]

هذا مع أن الوجه الذي قلنا لسقوط عمومات صحة البيع عن الإعتبار وأن المرجع في مثله أصالة الفساد لا مانع فيه أصلاً.

نعم، هذا لا يثبت حرمة البيع بل مجرد الفساد.

وأما الثالث من العنوان الذي ذكر المصنف لحرمة البيع أنها محرّمة الإنتفاع كالأعيان النجسة وأن محرّم الإنتفاع لا يجوز بيعه فنقول.

[تحليل كبرى المسألة وصغراها]

أما الكبرى ففي مفتاح الكرامة[1]: وهذه القاعدة أعني ما حرمت منافعه يعني سواء كان من النجاسات أو غير ما يحرم التكسب به قاعدة متيقنة مقطوع بها في كلامهم لم أر رادّاً لها.

وعن الإيضاح: إنه أمر المحافظة عليها.

ونحوه ما في شرحه على الإرشاد. وإليها أشار في جامع المقاصد والشهيد الثاني.

وفي التنقيح: الإجماع عليه. انتهى.

أقول: البيع عبارة عن مبادلة مالٍ بمالٍ أو تبديل مال بمال في الملكية. ولذا يعتبر في العوضين الملكية والماليّة.

ثم الماليّة ـ كما حقّق في محله ـ باعتبار المنافع التي تكون للعين، فإذا كانت المنافع محرّمة لاحق [٣٧] البايع كالخمر في حق المسلم، فتصير المنافع بمنزلة المعدوم، فلا مالية له في حقّه بل قيل: كذلك الكفار لأنهم مكلفون بالفروع وإن لم

---

١) مفتاح الكرامة ٤٨/١٢، في حرمة التجارة بالنجس أو الحرام وعدمها.

نكن مأمورين بنهيهم عن المنكر، وأن أخذ ثمن الخمر منهم من قبيل استنقاذ أموالهم.

فثبت جوازه هنا، وإن كان هذا محل تأمل.

هذا مع أن الملكية التي لابد أن يقع التبديل فيها في البيع عبارة عن السلطنة من التصرف في العين والإنتفاع بها. وهذه السلطنة أمر اعتباري من قبيل الأحكام الوضعية التي قلنا بأنه لا امتناع في مجعولها لتحققها بالجعل والإعتبار عرفاً وشرعاً، لكن ممن له شأنية الإعتبار كما حقّق في محله.

وعليه نقول: إنّ تبديل السلطنة للبايع مثلاً فرع أن يكون له السلطنة.

وأما الصغرى يعني كون الأعيان النجسة مما يحرم الإنتفاع بها فقد تقدم في آخر العنوان الثاني دعوى الإجماع عليه من جماعة، وأن القائل المصرّح به كثير، بل قد يدّعى أن ما في خبر تحف العقول[1] «فجميع تقلبه في ذلك حرام» صريح في ذلك، وأن ضعف السند منجبر بما تقدم من الإجماع وغيره كما في بعض كلمات المصنّف [٣٨].

[كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب]

إلا أن المصنّف يناقش على ذلك قبل التعرض في النوع الثاني مما يحرم التكسب به فإنه أوّلاً يقول: وما دلّ من الإجماع والأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدّعى اختصاصه بغير ما يحل الإنتفاع المحلّل المعتد به أو يمنع استلزامه لحرمة الإنتفاع بناءً على أن نجس العين مانعٌ مستقل عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحلّلة.

ثم يقول: وأما توهّم الإجماع يعني الإجماع على أن نجس العين يحرم تمام منافعه فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الإنتفاع في الجملة.

---

١) تحف العقول: ٣٣٣، تفسير التجارات.

قال في المبسوط[١]: إن سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الإنسان وخرء الكلاب لا يجوز بيعها، ويجوز الإنتفاع بها في الزروع والكروم وأصول الشجر بلا خلاف. انتهى.

وقال العلامة في التذكرة[٢]: [لا] يجوز[٣] اقتناء الأعيان النجسة لفائدة.

ونحوها في القواعد[٤].

وقرره على ذلك في جامع المقاصد[٥] وزاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيّرها مالاً بحيث[٦] يقابل بالمال.

وقال في باب الأطعمة والأشربة من المختلف[٧]: إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً؛ مستدلاً بأن نجاسته لا تمنع[٨] الإنتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل وآجل.

وقال الشهيد في قواعده[٩]: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية للإستقذار وللتوصل بها إلى الفرار، ثم ذكر أن قيد الأغذية [٣٩] لبيان مورد الحكم.

وفيه تنبيه على الأشربة كما أن في الصلاة تنبيهاً على الطواف. انتهى.

وهو كالنص في جواز الإنتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

---

١) المبسوط ١٦٧/٢.

٢) تذكرة الفقهاء ١٣٨/١٢.

٣) في المصدر: يحرم، ولذا أضفنا «لا» بين المعقوفتين حتى يقرب من العبارة المنقولة.

٤) قواعد الأحكام ٦/٢.

٥) جامع المقاصد ١٥/٤.

٦) «بحيث» لا يوجد في المصدر.

٧) مختلف الشيعة ٣٢٣/٨.

٨) في المصدر: «لا تعارض».

٩) القواعد والفوائد ٨٥/٢.

وقال الشهيد الثاني في الروضة[١] عند قول المصنف في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات والدم قال: وإن فرض له نفع حكمي كالصبغ وأبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه وإن فرض لهما نفع. انتهى.

فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم والأبوال والأرواث هو النفع المحلّل، وإلا لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات، ولا ذكر خصوص الصبغ للدم مع أن الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾[٢]، والمسوق لها الكلام[٣] في قوله تعالى ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾[٤].

وما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني[٥] حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثم قال: وهو بعيد؛ لعموم النهي عن الإنتفاع بالميتة.

فإنّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الإنتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدلّ على عدم العموم في النجس. انتهى[٦].

أقول: أوّلاً: لا يخفى أنه يلوح من بعض الأساطين الذي ينقل المصنف ـ رحمه الله ـ كلامه بعد ذلك انه مع قوله بجواز الإنتفاع من النجس إذا [٤٠] لم يكن على وجه عدم المبالاة بالدين يمنع من الإنتفاع بالميتة مطلقاً، وكذلك الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال.

---

١) الروضة البهية ٣/٢٠٩.

٢) المائدة: ٣.

٣) «الكلام» مكرّر في المخطوطة.

٤) الأنعام: ١٤٥.

٥) جامع المقاصد ٤/١٣، وفيه: «وهو بعيد لثبوت النهي عن الإنتفاع بالميتة».

٦) من قوله «وما دلّ على الإجماع والأخبار» إلى هنا كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب. انظر المكاسب ١/٩٩ ـ ١٠١.

بل المصنف أيضاً يميل إلى خصوصية للميتة في الجملة.

ولذا نحيل الكلام من جهة ثبوت الخصوصية إلى محله، ونجعل العنوان في النجس غيرهما وغير ما ثبت من خصوصية متعدية إلى غيره.

وثانياً نقول: لو كان المدرك لحرمة مطلق الانتفاعات عن النجس ما تقدم من الآيات ﴿ **حرمت عليكم**﴾[1]، ﴿ **رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[2]، ﴿ **والرجز فاهجر**﴾[3] فقد تقدم حاله في أواخر العنوان الثاني مما قال، لكونه وجهاً لحرمة بيع الأبوال كما أنه لو كان المدرك ما في خبر تحف العقول فجميع تقلّبه في ذلك حرام، فهاهنا نسلّم ظهوره في حرمة تمام الانتفاعات.

لكن دعوى انجبار ضعف الخبر بالإجماعات المنقولة مخدوش من وجهين مما تقدم وبما يأتي.

ولو كان المدرك الإجماعات المنقولة التي نقلها في أواخر العنوان الثاني فيرد عليه انه تقدم الميزان في ضرورة الإجماع حجة بحيث يتكل إليه فنقول: ما نقل من القول بالخلاف فضلاً عن دعوى لا خلاف موهنٌ عظيم فلا نقول بحجية الإجماع المنقول في هذا الفرض لو سُلّم وصوله إلى حد الحجية مع قطع النظر عن هذا مضافاً إلى أنه لو كان الإتفاق [٤١] محققاً يمكن القول باحتمال كونه مستنداً إلى الأدلة المشار إليها.

فحينئذ لا يكشف الإجماع عن شيء آخر سوى ما يكون بأيدينا وننظر حاله.

وعليه نقول: المرجع الأصل، وهو عدم الحرمة.

هذا مضافاً إلى السيرة في بلاد المسلمين على الإنتفاع فيما يكون له نفع غير

---

١) النساء: ٢٣ والمائدة: ٣.

٢) المائدة: ٩٠.

٣) المدثر: ٥.

محرّم من النجاسات كما عن مجمع الفائدة[١].

[بعض المؤيّدين لجواز الإنتفاع الغير المحرّم]

ثم إن كثيراً ممن شاركنا في الحكم بجواز الانتفاعات الغير المحرّمة في الجملة تصدى للتصرف في أدلة حرمة الانتفاعات منهم بعض الأساطين الذي نقل المصنف كلامه هناك حيث ادعى أن ما دلّ على التحريم منزّل على الإنتفاع الدالّ على عدم المبالاة بالدين والإكتراث به.

وأما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة، ويبقى على حكم الأصل.

وفيه: أنه لم يتم دليل على حرمة تمام الانتفاعات ليحمل على هذا الحال، مع أنه لو سُلّم تمامية أدلة التحريم لا يبقى وجه لهذا الحمل.

ودعوى انصراف الأدلة إلى صورة كان التصرف من باب عدم الإكتراث مشكل.

ومنهم المصنف حيث يدّعي أن ما دلّ على التحريم منزّل على المنع من الإستعمال على نحو يوجب نجاسة البدن والثياب، ولا يرفع التحريمُ [٤٢] أرادةَ تطهير البدن واللباس بعد الإستعمال، ثم يستشهد لما ذكره بما في خبر الوشاء من قوله عليه السلام: «**أما علمت أنه يصيب اليد والثوب، وهو حرام**»[٢].

أقول: من الواضح أن نفس حمل أدلة الحرمة لو تمت على ما ذكره مما لا وجه له أصلاً، وأما خبر الوشاء ـ لو تم سنداً ودلالة وعدم الاعراض عنه وعدم المعارض له ـ فنقول: إنه في الأليات، وهي من الميتة، وتقدم دعوى الخصوصية في الميتة، فلا يلحق بها غيرها من باب عدم القول بالفصل.

وثانياً نقول: له معارض وهو ما يحكيه في المناهل عن الحلي أنه نقلهن عن جامع البزنطي عن الرضا عليه السلام الوارد فيما يقطع من أليات الغنم، وهو حي. وفيه:

---

١) انظر مجمع الفائدة ٣١/٨.

٢) الكافي ٢٥٥/٦، باب ما يقطع من أليات الضأن وما يقطع من الصيد ينصفين، ح ٣.

«أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها»[١].

ومنهم مفتاح الكرامة[٢] فإنه تسلّم الكلية من أنه لا ينتفع عن النجس ثم يدّعي خروج موارد منها، ومنها سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الإنسان وخرء الكلاب، عند الشيخ؛ لما عن المبسوط[٣] من أنه لا خلاف فيه كما تقدم عبارته.

ولخبر المفضل[٤] الوارد في الإنتفاع بالزبل والعذرة في الزروع والبقول والخضر، وهو يناقش في الدم.

وفيه: [٤٣] أوّلاً: إن دعوى «لا خلاف» في المبسوط ينافي مع كون خروج ذلك عند خصوص، الشيخ ومن هنا تقدم أن المصنف ذكر كلام المبسوط في مقام المناقشة على الإجماع على أن النجس لا ينتفع به. وتقدم أنا جعلنا كلام المبسوط بضميمة ما نقل عن غيره من الأعاظم موهناً للإجماع المنقول، وتقدم أنه ليس دليل آخر على الكلية.

فعلى هذا نحن في جواز الإنتفاع في موارد تتصدّى لإثبات الجواز لا نحتاج إلى دليلٍ مُخرجٍ لعدم تمامية دليل على حرمة الإنتفاع بالنجس مطلقاً، والجواز يكون على طبق الأصل.

---

١) وسائل الشيعة ٩٨/١٧، باب جواز بيع الزيت والسمن النجسين للإستصباح بهما...، ح ٦.

٢) مفتاح الكرامة ٤٤/١٢.

٣) المبسوط ١٦٧/٢.

٤) مستدرك الوسائل ١٢١/١٣، باب حكم بيع عذرة الإنسان وغيره، وحكم الأبوال، ح ١.

تتميم

[في أن جواز انتفاع النجس منشأ لجواز بيعه وصحته]

اعلم أنه بعد ما ثبت أن مطلق الإنتفاع من النجس ليس محرّماً يأتي هنا كلام آخر من أن جواز الإنتفاعات من النجس هل يصير منشأً لجواز بيعه وصحته، ولكن التكلم في ذلك مبني على أن نفس النجاسة في نجس العين لم يكن مانعاً من صحة البيع بناءً على انحصار وجه فساد البيع في تحريم تمام الانتفاعات.

وبما ذكرنا ظهر أنّا لا نحتاج إلى البحث عن ذلك؛ لأنا رجّحنا كون نفس النجاسة مانعاً عن صحة البيع.

وعلى هذا فالتكلم في أن حلية بعض الانتفاعات توجب لصحة بيع النجس يكون على مذاقنا [٤٤] فرضيّاً صرفاً يعني لو فرضنا أن نفس النجاسة لم يكن مانعاً عن صحة البيع فيقع الكلام في أنه في هذا الفرض وجود بعض الانتفاعات المحلّلة للنجس يوجب لجواز بيعه أم لا؟

وهنا نقول: لو لم تكن المنافع المحلّلة من المنافع النادرة لا يوجب بنفسها المالية فيجوز البيع إلا أنه يظهر من مفتاح الكرامة عدم جواز البيع في صورة كانت المنفعة المحرّمة مقصودة لولا النهي، وإن كان منافعه المحلّلة مما يوجب المالية بمقتضى القاعدة والأخبار.

وليس علينا التكلم فيه بعد أن البحث في أصل هذا المقام كان على مذاقنا فرضياً.

[الكلام في بول الإبل]

قوله: فرعان: الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما لا يؤكل لحمه[1] .. إلخ.

أقول: في المناهل: ينقل عن السيد الأستاد وجهاً لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وهذا الوجه لا يفرق بين القول بجواز شربها وعدمه كما أنه يجري في الأبوال النجسة كالطاهر بالنسبة إلى غالب البلاد التي ليس نفع معتنى بها لها إلا نادراً، وهو أنه قال: البيع مشروط بالملك والتمول، والأبوال لا تعد في العرف أموالاً، ولا يجري عليها أحكام [٤٥] الملك شرعاً، وإلا لتحقق فيها الغصب والسرقة ولتعلق بإتلافها الضمان.

ومن المعلوم عدم العصيان في الغصب فيها وعدم الضمان في إتلافها. وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم.

وفي جامع المقاصد[2] تارة يقول: إن مدار صحة البيع للأعيان وعدمه على وجود المالية المترتبة على كون العين في العادة ذا نفع مقصود[3].

وتارة يقول في خصوص الأعيان النجسة: أما البيع فلا يصح على حال؛ لأن الفائدة الموجودة فيها لا تصيّرها مالاً[4].

---

١) كتاب المكاسب ١٧/١، بيع أبوال ما يؤكل لحمه عدا الإبل.

٢) جامع المقاصد ١٢/٤.

٣) في المصدر: «نفع غالب مقصود».

٤) جامع المقاصد ١٥/٤ وفيه: «أما البيع فلا يجوز على كل حال كما سبق لأن الفائدة الموجودة في شيء منها لا تصيرها ما لا يقابل بمال».

أقول: كون الملكية والمالية شرطاً في صحة البيع مما لا إشكال [فيه]، وتوقف المالية على وجود نفع مقصود في الجملة أيضاً لا إشكال فيه، وعدم وجود ذلك في شيء من الأبوال النجسة وغير النجسة بالنسبة إلى غالب البلاد أيضاً مما لا إشكال فيه.

ومقتضى ذلك عدم جواز البيع.

فحينئذ لا يبقى وجه لقول المصنّف في أبوال ما يؤكل لحمه أنه لو قلنا بجواز شربها فالظاهر جواز بيعها؛ لأنه يرد عليه أنه أفرض جواز شربها.

إلا أن من الواضح أن الشرب بالنسبة إلى الأبوال نفع غير مقصود في شيء من البلاد، وفي البلد الذي يكون بها نفع مقصود فهو من غير هذه الجهة، ولا فرق فيه بين جواز شربها وعدمه [٤٦].

ومما ذكرنا ظهر أنه لو قلنا بحرمة شرب أبوال ما يؤكل لحمه للإستخباث كما هو الظاهر أيضاً لا فرق من جهة صحة البيع وعدمه مع القول بحلية شربها؛ إذ قد عرفت أن الشرب نفع غير مقصود.

وأما كون نفس حرمة الشرب مانعاً عن صحة البيع على مذاق المصنف أيضاً فمبني على كون الشرب منفعة مقصودة من الأبوال بعد تسليم أن مجرد حرمة العين من جهةٍ لا يوجب عدم جواز بيعها، وبعد ما قلنا ـ كما هو واضح ـ، أن الشرب ليس منفعة مقصودة من الأبوال رأساً عند أحدٍ، فلم يبق الفرق من هذه الجهة بين القول بحرمة شربها وبين القول بعدم حرمة شربها.

ثم اعلم أنه على ما قلنا من أن شرب الأبوال ليس منفعة مقصودة عند الناس من الأبوال فليس عدم حرمة الشرب منشأ لمالية الأبوال ولا حرمة الشرب منشأ لارتفاع ماليتها كالخمر.

وأيضاً قد عرفت أن حرمة الشرب ـ بعد أن الشرب ليس منفعة مقصودة منها ـ لولا النهي لا يصير على مذاق المصنف أيضاً مانعاً عن صحة البيع لو فُرض أن

يكون للأبوال أي لأبوال ما أكل لحمه منفعة أخرى مقصودة موجبة للمالية.

نعم، للمصنف دعوى صغروية من [٤٧] جهة أنه يدّعى في أبوال ما يؤكل لحمه أن الشرب منفعة مقصودة منها لولا حرمة شربها.

وله دعوى صغروية أخرى من جهة أنه يدّعي أن غير الشرب من الأبوال من المنافع من قبيل المنافع النادرة التي لا يوجب ماليتها.

ويتفرع على ذلك عدم جواز بيعها بنحو الإطلاق.

ثم إنه يناقش على الدعوى الأولى من جهتين:

الأولى: أن الطين يجوز بيعه مع أن أكله محرّم.

وأجاب عن ذلك بأن الأكل ليس مقصوراً من الطين بالمقصود منها سائر المنافع.

وهذا بخلاف الأبوال؛ فإن الشرب منفعة مقصودة منها لولا النهي.

أقول: بعد ما تقدم منا أن الشرب ليس منفعة مقصودة من الأبوال لولا النهي فلم يبق الفرق بين الطين والأبوال من هذه الجهة.

الثانية: إن شرب الأبوال قد يصير جائزاً للضرورة، فيكون من قبيل الأدوية المضرة التي يجوز أكلها عند الضرورة، مع أن الأدوية المضرّة يجوز بيعها لهذه المنفعة المحلّلة لها عند الضرورة.

وأجاب عن ذلك بأن مجرد صيرورة الشيء حلالاً عند الضرورة لا يوجب جواز [٤٨] بيعها وأن الأدوية التي يجوز بيعها عند الضرورة ليس من هذا القبيل، بل الضرورة موجبة لانقلاب الموضوع حيث إن حرمة الأدوية قبل الضرورة كانت من جهة الضرر في حالٍ ينقلب الضرر بالنفع، فالضرورة رافع لعنوان المحرّم لا أن يختص جواز الأكل بالضرورة.

أقول: مدار المالية أن تكون المنفعة المحلّلة ولو في بعض الأحوال موجباً لأن يبذل بإزائه المال كما هو الميزان في صيرورة شيء من الأعيان مالاً في جميع

الموارد.

نعم، ربما يوجد في البين فارق آخر يصير منشأ لأن تصير المنفعة في بعض الأحوال منشأ للمالية في مورد دون آخر كما إذا كان الشيء كثير الوجود فحينئذٍ لا يبذل بإزائه المال بلحاظ المنفعة المحلّلة له في حال الضرورة أو في بعض الأحوال النادرة.

وأما إذا كان الشيء قليل الوجود فربما يوجب ذلك لبذل المال بإزائه بلحاظ المنفعة التي تكون له حال الضرورة أو في بعض الأحوال النادرة كما[1] أن كثرة المنفعة حال الضرورة موجب لبذل المال بإزائه.

وبالجملة: مدار مالية الشيء أن يبذل ما هو مسلّم المالية كالدرهم والدينار بإزائه من [٤٩] غير أن يعد ذلك سفاهة.

ثم [ما ذكرنا] هنا كلّه كان مبنيّاً على ما تخيله المصنف من أن شرب الأبوال من المنفعة المقصودة منها لولا النهي.

وعرفت أن أصل المبنى أيضاً كان فاسداً وأنه لو وجد لها منفعة مقصودة غير نادرة في بعض البلاد فهو غير الشرب.

[المنافع النادرة هل توجب سلب الماليّة]

وأما الجهة الثانية: والدعوى الصغروية الثانية من المصنف، وهو أن غير الشرب من سائر المنافع للأبوال من قبيل المنافع النادرة التي لا يوجب مالية الأبوال.

أقول: قد ظهر مما تقدم **أوّلاً**: أن مجرد ندرة المنفعة لا يوجب سلب المالية عن الشيء بل ربما يكون المنفعة النادرة موجبة لمالية الشيء من جهة قلة وجود ذلك الشيء أو عظمة ذلك المنفعة.

وبالجملة الندرة في الموارد ليس على نسق واحد، وعرفت أن المدار على أن

---

١) هنا كلمة لم نقدر قراءتها.

يبذل بإزائه المال من غير أن يعد ذلك سفاهة.

وثانياً: نقول: إن الأبوال ربما يكون لها في بعض البلاد منفعة غير الشرب من المنافع المحلّلة كالتسميد، وذلك يوجب ماليتها فيبذلون بإزائها المال من غير أن يعد ذلك سفاهة. ولا فرق في ذلك بين أبوال ما يؤكل لحمه وغيره، [سواء] قلنا بجواز الشرب فيما يؤكل أم لا.

نعم، ما كان منها نجساً قد تقدم عدم جواز بيعه.

ثم هذا كلّه في حكم المسألة، وأما من جهة الأخبار فتقدمت المناقشة على سند الأخبار ودلالتها عند التعرض للعنوان الأول الذي ذكره المصنف لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

نعم، النبوي [٥٠] الذي نقله هنا من الأطعمة والأشربة من [كتاب] الخلاف: «**إن الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه**»[1] لم نتعرض له هناك، ومن حيث الدلالة لا إشكال.

وأما من حيث السند فلا جائزٍ له كما أشار إليه، بل أمر هذا الخبر أوهن من الأخبار السابقة.

[الكلام في دعوى جواز بيع بول الإبل إجماعاً]

قوله: الثاني بول الإبل يجوز بيعه إجماعاً على ما في جامع المقاصد[2] وعن إيضاح النافع[3]..

أقول: كل من يقول بجواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه يقول هنا بالجواز أيضاً.

---

١) عوالي اللئالي ١٨١/١، الفصل الثامن، ح ٢٤٠ وفيه: «إذا حرم على قوم..».

٢) جامع المقاصد ١٤/٤.

٣) كتاب المكاسب ٢١/١، بيع بول الإبل.

وفي المناهل ينقل عن ظاهر المفيد[١] وسلار[٢] والعلامة في القواعد[٣] والمحقق الثاني كما أنه ينقل القول بعدم الجواز عن العلامة في نهاية الأحكام[٤] [وعن] نجيب الدين في النزهة[٥] وعن جماعة جواز البيع للاستشفاء به عند الضرورة.

وعن المسالك[٦]: إن فرض له نفع مقصود يجوز البيع وإلا فلا.

وعن نهاية الأحكام: لعدم جواز البيع باستخباثه وإن انتفع به في شربه للدواء؛ لأنه منفعة جزئية نادرة، فلا يعتدّ بها؛ إذ كل شيء يفرض من المجربات لا يخلو من منفعة كالخمر للتخليل والعذرة للتسميد والميتة لأكل جوارح الطير ولم يعتبرها الشارع.

وفي المناهل استدل للقول بجواز البيع مضافاً إلى الإجماع المنقول بما نقله عن السيد الأستاد من أن أبوال الإبل أعيان طاهرة محلّلة ينتفع بها نفعاً ظاهراً، فيجوز بيعها لوجود المقتضي وانتفاء المانع.

أما الطهارة فموضع وفاق بين الأصحاب؛ وأما الحلّية فلكونها الأصل في كل طاهرٍ لم يثبت تحريمه شرعاً، والاستخباث في بول الابل [٥١] ممنوع؛ فإن العرب لا تتخبثه بل تتداوى به وتشربه عند إعواز الماء وقلّته. وهم المرجع في الفصل بين الطيبات والخبائث دون سائر الناس؛ لأنهم المخاطبون بالقرآن والسائلون في قوله تعالى: ﴿ **يسئلونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات** ﴾[٧].

---

١) المقنعة: ٥٨٧.

٢) المراسم العلوية: ١٧٢.

٣) قواعد الأحكام ٦/٢.

٤) نهاية الإحكام ٤٦٣/٢.

٥) نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر: ٧٨.

٦) مسالك الإفهام ١٢١/٣.

٧) المائدة: ٤.

[الكلام في كسب المنافع من بول الإبل]

وأما المنافع ففي شربها في حال الإختيار والاضطرار والتداوي بها في كثير من الأمراض، وقد ذكر الأطباء أن أبوال الإبل تنفع من أورام الكبد وصلابة الطحال ومن اليرقان والزكام والسعال، وأنها تزيد في الباه شرباً وتنفع من الربو والاستشفاء نفعاً بيّناً.

وقد روي أن قوماً من عرينة قدموا على النبي صلى الله عليه وآله المدينة فانتفخت أجوافهم، فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها[١].

وروى الكليني والشيخ بإسنادهما عن الجعفر قال: سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: «**أبوال الإبل خير [من] ألبانها ويجعل الله عزّوجل الشفاء في ألبانها**»[٢].

وروي الكليني بإسناده عن نوح بن شعيب، عن بعض أصحابه، عن موسى بن عبدالله بن الحسن قال: «**سمعت أشياخنا يقولون: ألبان اللقاح شفاء من كل داءٍ وعاهةٍ ولصاحب [٥٢] البطن أبوالها**»[٣].

وروى الحسين بن بسطام في طبّ الأئمة[٤] مستنداً عن المفضل بن عمرو، عن أبي عبدالله عليه السلام «**أنه شكى إليه الربو الشديد فقال له: اشرب اللقاح، قال: فشربت ذلك فمسح الله دائي**».

[حرمة شرب بول الإبل]

أقول: نحن نتكلم في بول الإبل تارةً من جهة حرمته وتارةً من جهة جواز

---

١) السنن الكبرى ٢٩٧/٢، ح ٣٤٩٩؛ صحيح ابن حبان ٣٢٣/١٠.
٢) الكافي ٣٣٨/٦، باب ألبان الإبل، ح ١.
٣) الكافي ٣٣٨/٦، باب أبوال الإبل، ح ٢.
٤) طب الأئمة: ١٠٣ وفيه: «اشرب أبوال اللقاح».

بيعه.

أما الأول فنقول: لا وجه لحرمته إلا من جهة دعوى أنه من الخبائث، والخبيث هو القذر الذي يجتنب الإنسان عنه كالعذرة عن اللصوق ببدنه أو لباسه أو محل جلوسه إلى غير ذلك، ولا يأكله استقذاراً وترفعاً، في مقابل الطيّب الذي تستطيبه النفس وتشتهيه ويستلزمه الطبع.

وليس المراد من الخبائث مطلق ما يتنفر منه الطبع والنفس حتى يشمل كل مرّ أو ما يشق أكله وشربه كما هو واضح من موارد استعمالاته ومنشأ اشتقاقه وأصله.

ثم إن من الواضح أن هذا المعنى تختلف حاله بالنسبة إلى أصناف الناس كسائر المفاهيم التي تختلف مصاديقه في حق الناس كالقبح العرفي الذي يختلف الناس في مصاديقه.

مثال ذلك الملخ يستقذره كثير من المترفعين مع أنه حلال قطعاً، وليس من الخبائث [٥٣] لا أنه كان من الخبائث وخُصّص حكم الخبائث فيه.

كما أن كثيراً من أهل البوادي يستطيبون أكل جميع الحيوانات وغيرها مما لا إشكال في حرمته، ولا ينبغي التأمل في اندراج كثير منها تحت عنوان الخبائث.

ثم إنّ من الواضح أن كل العرب ليسوا من الصنف الثاني كما يلوح من كلام السيد المتقدم حتى يقال: إن المعيّن ذلك لأنهم السائلون والمخاطبون في الآية.

كما أن من الواضح أنه ليس كل العجم من قبيل الصنف الأول، بل يختلف ذلك بين المترفعين منهم وبين أهل بواديهم وغير المترفعين منهم.

ثم اعلم أن الرازي[1] في تفسيره يرجّح عكس ما رجّحه السيد المتقدم حيث يقول: اعلم إن العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروّة والأخلاق الجميلة؛ فإن أهل البادية يستطيعون أكل جميع الحيوانات.

ثم إنك إذا عرفت اختلاف الناس في تعيين مصاديق الخبائث فنقول: احتمال أن

---

١) تفسير الرازي ١٤٢/١١.

يكون المراد من الآية أن من يكون «شيءٌ» خبيثاً عنده فيكون محرّماً عليه حتى يلزم من ذلك اختلاف الناس فيما يكون محرّماً في حقهم [٥٤] من جهة كونه خبيثاً خلاف الإجماع وخلاف الظاهر من الآية أيضاً؛ فإن الظاهر من الآية أن الخبائث أشياء خارجية محرَّمة على الجميع.

وحينئذٍ لا مفرّ إلا أن يكون النظر إلى ما هو الغالب، ويلغي التبادر من الطرفين لوضوح عدم طريق إلى فهم الخطاب الكذائي الملقى للتفهيم إلا بذلك.

ثم إنك إذا عرفت ما تقدم من أنّ المدار في المحرَّم ما يستقذره غالب الطباع **فأوّلاً**: لا يخفى أنه ليس الميزان على شدة الاستقذار لوضوح أن مرتبة الاستقذار من الأعيان التي يستقذر منه يكون مختلفاً من جهة الشدة والضعف، وأول مرتبة من الاستقذار في حق غالب الناس يكفى في دخوله تحت عنوان الخبيث عرفاً.

وثانياً: ان غالب الناس يستقذرون من الأبوال من غير فرق بين بول الإبل وغيره.

نعم، لا يبعد أن يكون بول الإبل لكثرة منافعه وتداول التداوي به أقل استقذاراً من سائر الأبوال إلا أنه مع ذلك يستنكفه غالب الطباع.

وعلى ما ذكرنا فمقتضى القاعدة أن يكون شربه في حال الإختيار وعدم الحاجة محرَّماً [٥٥] بمقتضى القاعدة.

وأما بمقتضى الأخبار فقد يدَّعى أنها تقتضي جواز شربها مطلقاً.

وفيه: أنا لم نجد في الأخبار ما يدلّ على جواز شربها مطلقاً، لأن الأخبار التي تقدم نقلها من كلام السيد المتقدم لم تدل على جواز الشرب في غير مقام التداوي، وما في بعضها [من] أن أبوال الإبل خير من ألبانها، ناظر إلى المنافع والثمرات.

والخيرية من هذه الجهة، ولا تدل على جواز الشرب في غير مقام الحاجة كما أن رواية سماعة «**قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم ينتفع به من**

الوجع، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم»[١].

وكذلك موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام **«أنه سأل عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى به ويشربه»**[٢].

وكذلك بول الإبل والغنم أيضاً ليس فيهما دلالة على جواز الشرب في غير مقام التداوي والحاجة، بل مقتضى مفهوم القضية الشرطية في الموثقة عدم جواز الشرب في غير مقام التداوي.

نعم، قد يقال: إن مقتضى الأخبار بل الإجماع جواز شرب خصوص بول الإبل [٥٦] عند الحاجة، وهو أعم من الضرورة وإن كان بعض الأخبار في أعم من بول الإبل.

فعلى هذا ففي خصوص بول الإبل نخصّص بالإجماع والأخبار ما دلّ على حرمة الأخباث بعد تسليم كون بول الإبل من الأخباث بغير مورد الحاجة لو لم نَقُل بما عن الرازي من أن حرمة الأخباث لكونها مؤلمة ومضرة، وكل ما كان حرمته لأجل العنوان يتبدل موضوعه بتبدل العنوان.

وعند الحاجة ليس الشرب مؤلماً ومضراً كما أن المشهور على أن المؤلمة ليست كذلك عند الحاجة.

ومن المسلَّم أن ما كان حرمته لأجل كونه مضراً كالأدوية المضرة حال الصحة يتبدل موضوعه أيضاً عند المرض إذا كانت تلك الادوية نافعةً وعلى هذا فجواز الشرب عند الحاجة ليس تخصيصاً لما دلّ على حرمة الأخباث.

أقول: عنوان المحرّم في المقام هو الاستقذار، وارتفاعه بمجرد الحاجة يكون مشكلاً وإن كانت الحاجة موجبة لقلة تألمه عند الشرب.

---

١) وسائل الشيعة ١١٥/٢٥، باب جواز شرب ابوأل الإبل والبقر والغنم ولعابها والاستشفاء بأبوالها وبألبانها، ح ٧.

٢) تهذيب الأحكام ٢٨٤/١، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ١١٩.

نعم، في بعض الموارد يجوز القول بتبدّل العنوان كما فيما يكون في ضمن الزبيب من صغار ما ليس من جنسه لو قلنا بأنه في حال [٥٧] الإنفراد يُعدّ من الخبائث، فلا نسلّم ذلك إذا كان مخلوطاً مع الزبيب في الجملة.

[جواز بيع بول الإبل]

وأما الثاني يعني جواز بيع بول الإبل فمن جهة التسميد به في بلاد يكون التسميد به نافعاً، فحاله مثل ما تقدم في بيع أبوال ما يؤكل لحمه من جهة التسميد بها.

وأما من جهة الشرب للتداوي به في بلاد لم ينتفع به من جهة التسميد نقول: قيل*: يعتبر في صحة البيع لشيء من الأعيان أن يكون معدّاً للمنفعة المحلّلة، وأنه لا يكفي صرف وجود المنفعة المحلّلة في صحة البيع، ثم يدَّعى أن بول الإبل معدّ للشرب فيجوز بيعه.

أقول: المدار في صحة البيع في الأعيان أن يكون له مالية بحيث يبذل المال بإزائه من دون أن يعد ذلك سفيهاً كما أن من شرط صحة البيع ـ كسائر العقود ـ أن لا يكون سَفَهيّاً حتى يشمله العمومات فيقتضي صحتها.

وعليه نقول: إن بول الإبل في أمثال بلادنا لو أراد أحد أن يتجربه ويشتريه لأجل الشرب يعدّ من السفهاء ويكون عقده سفهيّاً.

نعم، في محل الحاجة للتداوي لو بذل أحد مالاً لأخذه لا يعد ذلك سفهيّاً إلا أن ما كان كذلك يكون منفعته من المنافع النادرة التي لا يوجب المالية حتى تُصحّح البيع؛ إذ جميع ما يقولون من أن منفعته من المنافع النادرة التي [٥٨] لا توجب المالية تكون حاله كذلك.

نعم، لو فرض أن توجد بلاد يكون الشرب للتداوي متداولاً بل وفرض قلة

---

*) حاجي ميرزا حسين (منه قدس سره).

وجود الإبل بحيث لا يعدّ بذل المال بإزائه سفهيّاً بنحو المتعارف، فلا نمنع صحة بيعه للشرب ولو لم يكن له ثمرة أخرى أيضاً.

وأما ما ذكره المصنف في المقام من أن المنفعة المحلّلة في خصوص حال الاضطرار غير مسوّغٍ للبيع فيردّ عليه:

أوّلاً: منع الكبرى لأنه إذا كان الشيء المحرّم نادرة الوجود وكان له منفعة كثيرة محلّلة في حال الاضطرار مع أنه يقع الاضطرار به فمثل ذلك يبذل كل أحد بازائه المال. وهذا محقق للمالية، وبعد ذلك يكون صحة البيع بلا مانع.

وثانياً: قد عرفت أن منفعة التسميد لا تخصّ بحال الاضطرار بل الشرب حلال في مقام الحاجة، وهو غير الاضطرار.

[بيع العذرة النجسة]

قوله: الثانية: يحرم بيع العذرة النجسة[1].

أقول: أما في بلاد ليس للعذرة مالية فمن الواضح عدم جواز بيعها بمعنى عدم تحقق البيع.

وقد تقدم الميزان فيما له مالية في حكم بيع بول ما يؤكل لحمه.

وأما في بلاد يكون للعذرة مالية فنقول بعدم جواز بيعها؛ لما تقدم في بول ما لا يؤكل لحمه من عدم جواز بيع نجس العين.

هذا مضافاً إلى دعوى الإجماع على عدم جواز بيع خصوص العذرة.

ثم إنه يدلّ على عدم جواز البيع ما في رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن [٥٩] العذرة سحتٌ»[2].

نعم، ورد في رواية محمّد بن مضارب[3] «لا بأس ببيع العذرة»[4]. وعن الشيخ[5] أنه حمل الخبر الأول على عذرة الإنسان والثاني على البهائم.

ويوجّه بأن المناسب مع عذرة الإنسان التي تكون نجسةً هو عدم جواز البيع، والمناسب لعذرة البهائم لكونها طاهرة هو جوازه.

والمناسبة بين الحكم والموضوع توجب كثرة الظهور فيما هو مناسب فيه،

---

١) كتاب المكاسب ٢٣/١، المسألة الثانية: بيع العذرة النجسة.

٢) الإستبصار ٥٦/٣، باب النهي عن بيع العذرة، ح ٢ وفيه: «ثمن العذرة من السحت».

٣) في المخطوطة: المصارف. وما أثبتناه من المصدر المطبوع.

٤) الكافي ٢٢٦/٥، باب جامع فيما يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل، ح ٣.

٥) الإستبصار ٥٦/٣، ذيل حديث ٢ المتقدم.

فمناسبة الحكم والموضوع يصير سبباً للأظهرية، فترفع اليد عن ظاهر كل من الخبرين لما كان الآخر أظهر فيه.

فلا يقال: إن المتعارضين من قبيل المتباينين، فلابد من الرجوع إلى المرجّحات السندية ثم التخيير على فرض فَقْدِ المرجّحات.

ومما يشهد على أنه ليس المقام مقام الرجوع إلى المرجّحات السندية أنه في خبر سماعة جمع بين الفقرتين حيث قال فيه: «**حرام بيعها وثمنها**» وقال: «**لا بأس ببيع العذرة**»[1]، فإنه شاهد على عدم التنافي وإلا لا يجمع بينهما.

وعن السبزواري[2]: حمل ما دلّ على المنع عن البيع على الكراهة.

وعن المجلسي: حمل خبر المنع على التقية.

ثم إن المصنف يقول: وربما يستظهر من عبارة الإستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان.

أقول: هذا وإن كان تفصيلاً في المسألة لكن فيه أحد الوجوه التي يقال [٦٠] به في الجمع بين الخبرين كما أن ما نسب إلى المجلسي أيضاً جمع بين الخبرين لو لم نقل: إن في كلام من يحمل خبر المنع على الكراهة أيضاً كلا الجهتين.

نعم، ما عن الكفاية تبعاً للأردبيلي[3] من أنه استشكل في أصل منع جواز البيع رأساً.

بل تقدم أنه حكى عن القاساني الميل إلى جواز البيع، خارج عن التفاصيل في المسألة كما هو خارج عن الجمع بين الخبرين أيضاً.

ونحن نقول: أما الجمع الأول الذي نقل عن الشيخ ومال المصنف إلى صحّته ففيه:

---

١) الإستبصار ٥٦/٣، باب النهي عن بيع العذرة، ح ٣.

٢) كفاية الأحكام ٤٢٢/١.

٣) مجمع الفائدة ٣٩/٨.

إن اللفظ الوارد في الأخبار ظاهر عند العرف في عذرة الإنسان كما عن صريح بعض أهل اللغة[١].

ودعوى أن قوله: «لا بأس ببيع العذرة» بمناسبة الحكم والموضوع يصير أظهر في عذرة غير الإنسان من البهائم التي تكون عذرتها طاهرةً، ممنوعة مع فرض ظهور لفظ العذرة في عذرة الإنسان.

وأما الجمع بين الفقرتين[٢] في خبر سماعة فلا يرفع به الإشكال.

نعم، من حيث الجمع بين الخبرين فليس جمع أحسنَ من حمل خبر المنع على الكراهة.

وأما حكم نفس المسألة فنقول: في العنوان الثاني من العنوانين لما ذكره المصنف لعدم جواز بيع أبوال [٦١] ما لا يؤكل لحمه إنْ قلنا لأجل الإجماعات المنقولة والمؤيدات لها، على أن ما كان نجس العين لا يجوز بيعه إلا ما قام الدليل عليه فإنّ ذلك يصير منشأ لسقوط العمومات المقتضية لصحة المعاملات عن الإعتبار من جهة العلم الاجمالي بإرادة خلاف الظاهر في كثير من الظواهر التي يكون حاله كذلك.

وعلى هذا نقول: إن ظاهر الخبر الذي يدلّ على صحة بيع العذرة [هو] من تلك الظواهر التي قلنا بسقوطها عن الحجية؛ لأنه ـ مضافاً إلى ما تقدم ـ يكون دعوى الإجماع فيه بالخصوص.

ومخالفة مثل القاساني لا يضرّ بما قلنا كإشكال[٣] بعض آخر.

وكذلك التفصيل المستفاد من المجلسي أو الاستبصار، بل مقتضى ما ذكرناه سقوط العمومات المقتضية لصحة البيع في مطلق السرقين النجس.

---

١) انظر لسان العرب ٥٥٤/٤، مادة: «عذر».

٢) في المخطوطة: الجمع بين الجمع الفقرتين.

٣) كذا في المخطوطة، وقد صحّح في الهامش: «لا يصيرهما ملاكاً إ شكال..» ولم نفهم التصحيح.

ثم هذا في بلد يفرض لها مالية من جهة التسميد، وإلا فعدم صحة البيع يكون واضحاً لا يحتاج إلى البيان في مطلق ما لا مالية له بعد تسليم اعتبار المالية في البيع في العوضين.

[بيع الدم]

قوله: الثالثة: يحرم المعاوضة على الدم[1]. اه.

أقول: الدم النجس إذا لم يكن له منفعة توجب المالية فعدم جواز بيعه واضح.

وأما لو فرض [٦٢] أن يكون له منفعة محلّلة توجب المالية أيضاً نقول بعدم جواز بيعه لما تقدم في العنوان الثاني في بول ما لا يؤكل لحمه من سقوط العمومات المقتضية للصحة عن الإعتبار في بيع مطلق نجس العين ما لم يثبت المخصِّص، وأن المرجع أصالة الفساد.

هذا، مضافاً إلى نقل الإجماع على عدم جواز بيع الدم النجس عن النهاية[2]، وشرح الإرشاد لفخرالدين، والتنقيح[3].

وأما الدم الطاهر فإذا لم يكن له مالية أيضاً أمره واضح كما أنه لو كان المقصود من البيع شربه المحرّم، فيأتي الكلام من جهة أن البيع بقصد المنفعة المحرّمة توجب الحرمة بل بطلان البيع أيضاً ولو لم يكن له مانع آخر.

وأما لو كان للدم الطاهر منفعة توجب المالية غير الشرب الذي يكون محرّماً فنقول: من كان مدّعاه أن «كل محرَّم شربه محرَّم بيعه» ـ كما تقدم تفصيل الكلام من هذه الجهة في العنوان الأول الذي ذكره المصنّف لحرمة بيع ما لا يؤكل لحمه ـ فلابد أن يقول هنا أيضاً بعدم جواز البيع كالمصنف هناك.

---

١) كتاب المكاسب ٢٧/١، المسألة الثالثة: المعاوضة على الدم النجسة.

٢) النهاية: ٣٦٤.

٣) رمز له في المخطوطة بـ«قيح».

كما أن ما نقل هنا عن التذكرة[١] من تعليل حرمة بيع الدم الطاهر بالاستخباث يكون مرجعه إلى ذلك.

نعم، نحن منعنا هذه الكلية هناك، فمقتضى القاعدة في الصورة المذكورة [٦٣] جواز البيع.

ولا يضر بما قلناه ما نقله من مرفوعة الواسطي لأنه مع عدم حجيته في نفسه منصرف إلى البيع للشرب كما قاله المصنف، وهو خارجٌ عن مفروض الكلام أو لا أقل من أنه المتيقن من مساقة[٢] فلا تجري مقدمات الحكمة للتعميم بغيره.

---

١) تذكرة الفقهاء ١٣٨/١٢، وفيه: «وأبوال ما يؤكل لحمد وإن كانت طاهرة إلا أن بيعها حرام الاستخباثها».

٢) كذا تقرأ، وقد صُحّح في الهامش: من مساحةٍ!

[بيع المني]

قوله: الرابع: لا إشكال في حرمة بيع المني[1]. اه.

أقول: عدم جواز بيع المني الواقع في خارج الرحم بعد خروجه عن محله من جهة عدم المالية والنجاسة كما تقدم في الدم وغيره.

وأما ما وقع في الرحم فيستدل لعدم جواز بيعه تارةً بعدم الإنتفاع، فلا مالية له؛ لأن الولد من نماء الأمّ في الحيوانات.

وردّه المصنف بأن حكمهم بتبعية ولد للأمّ في الحيوانات مبني على عدم تملك المني، وإلا فالمني بمنزلة البذر، والنماء تابع له.

أقول: كون حكمهم مبنياً على ذلك غير مضرٍ لو لم يكن المقصود المناقشة على أصل[2] حكمهم بذلك، ولو كان المراد إنكار أصل حكمهم بذلك فيأتي فيه انشاء الله تعالى.

وتارة بأنه نجس العين فلا يجوز بيعه.

وعن بعض أنه منع من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن.

وتارة مما عن العلامة[3] من أنه ذكر من المحرّمات بيع عسيب الفحل، وهو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم كما أن الملاقيح هي ماؤه بعد الاستقرار كما عن جامع

---

١) كتاب المكاسب ٢٩/١، المسألة الرابعة بيع المني.

٢) تكرر لفظ «اصل» في المتن المخطوط.

٣) تذكرة الفقهاء ٦٧/١٠.

المقاصد[١] وغيره [٦٤] وتارة علّل بطلان بيع ما في أصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم.

أقول: أما الوجه الأوّل: فنقول مقدمةً:

إن تبعية الزرع في الملكية لمالك الحب والبذر ففي غصب الجواهر[٢]: بلا خلاف أجده فيه بل في التنقيح: انعقد الإجماع اليوم. قلت: واليوم بل وقبل اليومين؛ إذ لم نجد مخالفاً في ذلك منا.

أقول: هذا مضافاً إلى أن الأخبار تدل عليه، وفيها موثق ـ وهو حجة ـ وما يدلّ على خلافه ليس بحجة من جهة الإعراض عنه.

هذا، مضافاً إلى أنه مقتضى القواعد؛ لأن الزرع والغرس ملك لصاحب البذر وأصل الغرس، فإنّ الارض إنما هي من المعدّات كالماء والهواء ونحوهما.

وأيضاً الفرخ في الملكية تابع للبيض، فمن يكون مالكاً للبيض يكون مالكاً للفرخ.

والاستحالة غير رافع للملكية كما عن الناصرية نفي الخلاف فيه، بل عن السرائر[٣] دعوى الإجماع عليه.

نعم، عن الشيخ [أنه] وافق القوم في باب الدعاوي من الخلاف[٤] والمبسوط[٥] كما عن ابن حمزة في الوسيلة أيضاً فقالا: إن الفرخ للغاصب، وعليه قيمة البيض كما أن الزراع أيضاً للغاصب وعليه قيمة الحب؛ محتجّاً بأن عين المغصوب [٦٥] قد تلفت فلا يلزم الغاصب سوى قيمتها.

وهذا الكلام منهما موافق لما عن أبي حنيفة من أنه مال في البيضة التي تصير

---

١) جامع المقاصد ٥٣/٤.

٢) جواهر الكلام ٢٠٢/٣٧.

٣) السرائر ٤٨٢/٢.

٤) الخلاف ٤٢٠/٣.

٥) المبسوط ٢٩٧/٨.

فرخاً أنّهما حقيقتان، فيكون من قبيل إفناء لمالٍ وإيجادٍ لمال آخر.

ثم إذا عرفت ما تقدم فنقول: إن المني الذي يصير ولداً يكون بمثل الحب والبيض، وهذا يقتضي أن يكون الولد ملكاً لمالك الفحل مع أن من المسلَّم عندهم أنه ملك لمالك الأنثى.

ففي غصب الشرايع: ولو غصب فحلاً فانزاه على الأنثى كان الولد لصاحب الأنثى، وإن كانت للغاصب كما عن جماعة مثل الشيخ[١] والحلي[٢] والفاضل[٣] والشهيدين[٤] وغيرهم[٥] التصريح بذلك، بل عن جامع المقاصد[٦] الإجماع عليه على الظاهر.

وعن المسالك[٧] وغيرها نفي الخلاف فيه.

مضافاً إلى السيرة المستمرة في سائر الأعصار والأمصار على تبعية الولد في غير الإنسان للأنثى من غير فرق بين الغاصب وغيره.

نعم، يقولون: إن على غاصب الفحل نقص الفحل بالضراب، وأما ثبوب أجرة الضراب على الغاصب فهو المشهور أيضاً، بل عن التذكرة[٨] نسبه إلى علمائنا. وفي الجواهر[٩]: لا أجد فيه خلافاً إلا عن الشيخ في المبسوط فإنه قال: لا يضمن الأجرة. ومن هنا [٦٦] تصدوا للجواب عن النبوي أنه ﷺ عن عسيب الفحل، وهو ماء الفحل وضرابه؛ تارة بأنه ليس من طرقنا وتارة بأنه محمول على الكراهة أو

---

١) المبسوط ٩٦/٣.

٢) شرائع الإسلام ٧٦٩/٤.

٣) تحرير الأحكام ٥٣٨/٤.

٤) الدروس ١١٦/٣ ومسالك الإفهام ٢٠٦/١٢.

٥) المهذب ٤٤٩/١؛ السرائر ٤٩٢/٢ وكفاية الأحكام ٦٥٠/٢.

٦) جامع المقاصد ٣٢٢/٦.

٧) مسالك الإفهام ٢٠٦/١٢.

٨) تذكرة الفقهاء ٣٩٩/٢.

٩) جواهر الكلام ١٤٦/٣٧.

البيع.

وبالجملة، لا تأمل عند الفقهاء في أن الولد في الحيوان غير الإنسان تابع للأم. ومن هنا قال في الجواهر[١]: فتأمل بعض الناس فيه بأن الولد من الفحل، فلا يكاد يوجد الفرق بينه وبين الحب إذا نبت في أرض الغير في غير محله؛ إذ هو كالاجتهاد في مقابلة النص.

ونحن نقول: إن العمدة في مقام الإتكال على أن الولد في الحيوان غير الإنسان تابع للأم ـ أي الأنثى التي تولد الولد منها ـ في الملكية بمعنى أن من كان مالكاً للأمّ يملك ذلك الولد أيضاً، هو ما أشرنا إليه من تصريح كثير من أركان العلماء بذلك، ونقل الإجماع عليه من مثل جامع المقاصد[٢].

ودعوى نفي الخلاف من مثل المسالك وغيره مع أنّا أيضاً لم نر مخالفاً إضافةً على أن السيرة على تبعية الولد للأنثى مطلقاً [٦٧] تكون في البين.

وبعد ذلك لابد أن يكون العمل على ذلك، ولو لصدق «لا ريب فيه» عليه عرفاً التي أثبتنا حجيّته بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة، سيما بعد أن أثبتنا حجية قول الثقة في نقل كل موضوع ورد أو جزء موضوع ذي أثر، فيكون ما قلنا مخصِّصاً للقاعدة على فرض تسليم أن القاعدة تقتضي كون الولد تابعاً للفحل في الملكية كما أشار إليه المصنف.

ونحن شرحنا هذا، مع أنه يمكن أن يقال: إن القاعدة لا تقتضي كون الولد تابعاً للفحل في الملكية من وجوه:

الأول: دعوى المغايرة بين النطفة والولد، وأن الولد غير النطفة كما تقدم نقل هذا القول عن الشيخ وابن زهرة[٣] في البيضة.

---

١) جواهر الكلام ٣٧/١٤٦.

٢) جامع المقاصد ٦/٣٢٢.

٣) انظر غنية النزوع: ٢٨٠.

ولا ينافي ذلك أن ننكره عليهما في البيضة ونثبته في المقام لأوضحيّة إمكان هذه الدعوى في المقام.

الثاني: أن نقول بما في غصب الجواهر[١] من عدم معلومية كيفيّة تكوُّن الولد من النطفة من أنه [٦٨] من نطفة الفحل على وجه يكون نطفة الأنثى من المعدّات أو بالعكس أو أنه منهما.

أقول: بل بعض المفسرين من أهل العرفان* في ذيل قوله تعالى ﴿ فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِيّاً ﴾[٢] يجعل من المسلّم أنّ الولد منهما وأن قوة العاقدة في مني الرجل أشد وقوة المنعقدة في مني الأنثى أشدّ.

الثالث: إن من الواضح أنه ليس الملكية والمالية للمني بنفسه لأنه بنفسه من الرطوبات التي تكون من المسلّم أنه لا مالية لها، وعلى هذا فثبوت الملكية والمالية لو كان للمني فباعتبار الاستعداد لأن يصير حيواناً.

وعلى هذا نقول: مع قطع النظر عن ثبوت حكم الشرع من أن الولد في ملكيته تابعٌ للأنثى نقول: بالنسبة إلى الحبة التي تصير زرعاً والبيضة التي تصير فرخاً كان الملكية لهما ثابتةً من بدو الأمر بل المالية أيضاً ولو باعتبار الانضمام.

فحينئذٍ يجري استصحاب الملكية والمالية فيهما بعد ثبوتهما لهما أوّلاً.

وبعد أن الاستحالة يكون بالتدريج فيكون الموضوع العرفي الذي هو شرطٌ في جريان الاستصحاب باقياً في كل منهما نظير استصحاب الكرية [٦٩] في الماء الذي يصير قليلاً بالتدريج.

وأما المني ـ لو كان له ملكية ومالية ـ فهو لمجرد الاستعداد، وهذا مبني على تبعيّة الولد لنطفة الفحل.

---

١) جواهر الكلام ٣٧/١٩٩.

*) *محي الدين أو الكاشي (منه قدس سره).*

٢) مريم: ١٧.

وهو غير معلوم لا بحسب الشرع كما هو المفروض، ولا بحسب القاعدة لعدم معلومية كيفيّة تكوّن الولد من النطفة كما أنه لا طريق إلى عدم اختلاف كيفية ذلك في الحيوانات بنحوٍ يجوز لنا الاتكال إليه كما أن الاختلاف في الحيوانات موجود من جهات.

إن قلت: سلّمنا ما ذكرت من أنه لا دليل على أن الولد في الملكية تابع للفحل الذي يكون المني منه، فيملكه مالك الفحل، بل نسلّم أن الدليل قائم على أن الولد تابع للأنثى فيملكه مالك الأنثى، إلا أنه نقول:

إن الغرض الأصلي في المقام ليس ذلك، بل الغرض في المقام عدم جواز بيع المني في الرحم لعدم النفع له. وهو واضح البطلان لبداهة أنه بدون مني الفحل لا يتحقق الولد.

ولو قلنا: إن منيّ الفحل من قبيل المعدّ لأن يصير منيّ الأنثى ولداً، وعليه فنفس هذه الخاصية العظيمة توجب مالية منيّ الفحل فحينئذٍ يجوز بيعه.

قلت: بعد أنّ إخراج منيّ الفحل من الأنثى غير جائز للضرر وغيره [٧٠] بل على فرض إخراج منيّ الفحل من رحم الأنثى يصير المنيّ لغواً بلا فائدة لمالك الفحل. وعلى فرض بقاء منيّ الفحل في رحم الأنثى يصير الولد ملكاً لمالك الأنثى، وليس على مالك الأنثى شيء إلا أجرة الضراب التي لا دخل لها بهذا المعنى، فلا دليل على أن هذه الخاصية توجب مالية المني بحيث يجوز لمالك الفحل أن يبيعه كما هو كذلك في سائر رطوبات الحيوانات إذا وقع في محل لا يمكن ارتفاعه منه، بل على الفرض يكون الارتفاع موجباً للغويته ولكن مادام يكون في ذاك المحل يؤثّر نفعاً عظيماً لغير مالك ذلك الحيوان.

[المعاوضة على الميتة وأجزائها]

قوله: الخامسة: يحرم المعاوضة على الميتة وأجزائها[1] .. إلخ.

أقول: مما يستدل على حرمة بيع الميتة جميع ما يستدل به على حرمة بيع ما يكون أكله حراماً من الآيات والأخبار وغير ذلك.

وقد تقدم تفصيل ذلك في العنوان الأول [الذي] ذكره المصنف لحرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وتقدم أنا مَنَعْنا ثبوت هذه الكلية فلا نعيده.

وأيضاً مما يستدل على حرمة بيع الميتة جميع ما يستدل به على حرمة بيع نجس العين.

والصغرى هنا مسلّم.

وأما الكبرى من أن نجس العين لا يجوز بيعه إلا ما قام الدليل عليه فقد تقدم تفصيله في العنوان الثاني الذي ذكره المصنف [٧١] لحرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وقد اعترفنا هناك بأنّ العمومات التي تقتضي صحة البيع تسقط عن الأعتبار من جهة الإجماعات المنقولة والشواهد الأخر التي كانت على ذلك، فيصير المرجع في موردها أصالة الفساد.

والتفصيل هناك، فلا نعيده هنا.

فهذا الوجه يثبت الفساد بمقتضى ما ذكرناه.

---

١) كتاب المكاسب ٣١/١، المسألة الخامسة: المعاوضة على الميتة.

وأيضاً مما يستدل على حرمة بيع الميتة جميع ما ذكر لعدم بيع ما يكون جميع انتفاعاته محرّمة كما تقدم تفصيل ذلك في العنوان الثالث الذي ذكره المصنف لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وتقدم هناك أنا اعترفنا بثبوت هذه الكلية.

نعم، إثبات حرمة بيع الميتة بذلك مبني على إثبات حرمة تمام الانتفاعات من الميتة؛ وصاحب الحدائق[١] يدّعي أن مقتضى الأخبار أن تمام الانتفاعات من الميتة محرّمة بالنسبة إلى أجزائها التي تحل فيها الحياة.

ومن هذه الجهة يأتي الكلام فيها إن شاء الله.

ثم إنّه مضافاً إلى ما تقدم يستدل لعدم جواز بيع الميتة بما عن التذكرة[٢] والمنتهى[٣] والتنقيح من الإجماع عليه.

وعن رهن الخلاف[٤] الإجماع على عدم ملكيتها.

وبرواية السكوني[٥] حيث عدّ ثمن الميتة من السحت، وغير ذلك مما سيوضح.

ثم اعلم أن المناقشة على ذلك يأتي في الحاشية الآتية في شرح كلام المصنف.

[المناقشة في جواز بيع الميتة]

قوله: نعم، قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز[٦].. اه.

[٧٢] **أقول**: اعلم أوّلاً أن ما يتمسك به من الأخبار لجواز بيع الميتة إنما هو في

---

١) الحدائق الناضرة ٧٣/١٨.

٢) تذكرة الفقهاء ٢٥/١٠.

٣) منتهى المطلب ١٠٠٨/٢.

٤) الخلاف ٢٤٠/٣.

٥) وسائل الشيعة ٩٣/١٧، باب تحريم أجر الفأجرة وبيع الخمر والنبذ والميتة، ح ٥ وفيه: «السحت ثمن الميتة...».

٦) كتاب المكاسب ٣٢/١، المسألة الخامسة: المعاوضة على الميتة.

خصوص جلد الميتة في الجملة، فلو تمّت هذه الأخبار سنداً ودلالةً وفرضنا أنه لم يقع الإعراض من الفقهاء عن ظاهرها إعراضاً مسقطاً لها عن الإعتبار، وفرضنا أنه لم يكن لها معارض أقوى أو مساوٍ في الدلالة، فحينئذٍ مقتضى القاعدة أن يخصّص الكلية.

[وقد] تقدم الإشارة إلى ثبوتها في الحاشية السابقة من عدم جواز بيع نجس العين كما أن هذه الكلية ثبت التخصيص عليها في بعض أقسام الكلاب وغيرها أيضاً.

ففي الحقيقة يكون البحث في المقام عن جواز بيع جلد الميتة لبعض المنافع كما أن بعضهم قالوا بجواز بيعه للاستقاء لغير الوضوء إلا أن المصنف بعد ما تصدّى لعدم دلالة الأخبار على جواز بيع جلد الميتة بعد اعترافه بأنها تدل على جواز الإنتفاع بجلد الميتة تصدى لمنع ثبوت عدم جواز بيع نجس العين إذا كان له منفعة محلَّلة.

وعليه لا مانع من بيع نجس العين من حيث إنه نجس العين، وإنما المانع عن جواز بيع ما ليس له منفعة محلّلة، وهو العنوان الثالث من العناوين الثلاثة [٧٣] التي اعترف سابقاً بكون كل واحد منها سبباً لعدم جواز بيع نجس العين.

فما ذكره هنا يكون رجوعاً عما قاله سابقاً.

وعمدة الكلام معه في إنكار كون نجس العين موجباً لعدم جواز البيع في غير ما يثبت خروجه عن الكلية.

وعلى هذا فلابد لنا من التكلم تارةً في حال الأخبار الواردة في جواز بيع جلود الميتات ولو في الجملة، وتارة فيما يدّعيه المصنف في خصوص المقام من منع ثبوت عدم جواز بيع نجس العين في غير ما ثبت خروجه.

أما المقام الأوّل فنقول:

إن الخبر الذي يقال بدلالته على جواز بيع جلد الميتة حتى صار منشئاً لإشكال

صاحب الحدائق[١] وغيره ـ كما ذكره في الحدائق ـ ما رواه في التهذيب[٢] عن أبي القاسم وولده، قال: «**كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله فداك! إنّا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الأهليّة لا يجوز في اعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلّي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوباً للصلوة**» الحديث.

ثم يقول: ونحوه حديث آخر وهو على ما نقله في الحاشية ما رواه في الكافي[٣] والتهذيب[٤] أيضاً عن القاسم الصيقل قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: «**اني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي، فأصلّي[٥] فيها؟ فكتب عليه السلام إليّ** [٧٤]. **اتخذ ثوباً لصلاتك.**

فكتبت إلى أبي جعفر*: كتبت إلى أبيك بكذا وكذا فصعب ذلك عليّ فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية.

فكتب عليه السلام إليّ: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فإن كان تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس».

أقول: الحديث الأول الذي مورد التمسك لجواز بيع جلود الميتة يناقش المصنف عليه:

تارةً بأن مورد السؤال لم يكن عن بيع الغلاف التي كان فيه جلد الميتة لا مستقلاً ولا في ضمن السيف ومعه، وإنما السؤال عن عمل السيوف وبيعها.

---

١) الحدائق الناضرة ٧٣/١٨.

٢) تهذيب الأحكام ٣٧٦/٦، باب المكاسب، ح ٢٢١.

٣) الكافي ٤٠٧/٣، باب الرجل يصلي في الثوب وهو غير طاهر عالماً أو جاهلاً، ح ١٦.

٤) تهذيب الأحكام ٣٥٨/٢، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز، ح ١٥.

٥) في المتن «افاصلّي».

*) *جواد. (منه قدس سره).*

نعم، يدلّ الخبر على جواز الإنتفاع بجلد الميتة، ولا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال ومنه جوّز جماعة الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة والشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه.

وتارةً بأنه سلّمنا أن السؤال كان عن بيع الغلاف أيضاً إلا أن جواب الإمام عليه السلام لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضاء خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية.

أقول: يرد على الأوّل بأن مورد إشكال السائل عمل جلد الميتة وبيعها، فكيف يدّعي أن ذلك ليس مراداً لا مستقلاً ولا في ضمن السيف، كيف والضمير في مسّها راجعٌ إلى الغلاف المشتمل على جلد الميتة؛ لوضوح أن الشكّ في جواز المس ليس في غيره.

وعليه نقول: إن الضمير في عملها [٧٥] وشرائها أيضاً لابد أن يكون كذلك. وبالجملة كون السؤال عن الغلاف بلا إشكال إما مستقلاً أو في ضمن السيف.

وعلى الثاني إنه بعد ما عرفت أن السؤال عن أمور كان يفعله وكان شاكّاً في حكمه فجوابه عليه السلام بقوله: «**اجعلوا ثوباً للصلوة**» يكون المراد أنه لا مانع فيما تفعلونه إلا أنه لابد أن تجعلوا ثوباً آخر للصلوة غير ما صار نجساً بملاقاة جلد الميتة.

ودلالته على ذلك من قبيل السكوت في مقام البيان، وهو من الدلالات المعتبرة.

نعم، يكون الإشكال في دلالة الخبر على جواز البيع من جهة أخرى، وهو أنه أخذ في السؤال أنهم مضطرون إلى ما ذكروه من عمل السيوف وبيعها وأنه لا علاج إلا أن يكون ذلك من جلد الميتة.

وعليه نقول: إن جواز البيع الكذائي لهم في حال الاضطرار غير ملازم لجواز هذه المعاملة في حال الإختيار سيّما إذا كان الاضطرار ناشياً من لابديّة التقية من جهة عدم الاجتناب عن جلد؛ فإنّ أصل العمل والبيع يصير جائزاً في حال التقية

بل واجباً وإن نَقُل بصحة البيع سواء قلنا بجواز التصرف للبايع في الثمن من باب التقاصّ أو الاستنقاء أو غير ذلك، أم قلنا بعدم جواز التصرف في الثمن أيضاً بشيء من الوجوه.

[عدم جواز بيع جلد الميتة]

ثم إنك إذا عرفت عدم دلالة الخبر على جواز بيع جلد الميتة في حال الإختيار فاعلم أنه يدلّ على عدم الجواز مضافاً إلى ما تقدم [٧٦] الإشارة إليه أمران آخران، وهما نافعان في ردّ كلام المصنف ـ رحمه الله ـ فيما يأتي في المقام الثاني أيضاً:

أحدهما: إطلاق الأخبار التي ينقلها في الوسائل في بابٍ مستقل* . ويشير إليها المصنف في الفرع الأوّل الآتي من صحيحة الحلبي وحسنته «**إذا اختلط المذكّى بالميتة بيع ممّن يستحل الميتة**»[١] .

وحكي نحوهما عن كتاب علي بن جعفر عليه السلام[٢] أنها تدل بمفهوم القضية الشرطية على عدم جواز بيعها بالمسلم الذي لا يستحل الميتة بنحو الإطلاق كما أن إطلاقها يشمل مع الجلد أيضاً.

ولا إشكال من هذه الجهة.

وبالمنطوق تدل على جواز بيعها من الكافر، وهو يحل الإشكال.

وفي مفتاح الكرامة[٣] عن النهاية[٤] والوسيلة[٥] والجامع[٦]: إن المختلط الذي لا

---

*) *في المكاسب المحرّمة وفي كتاب الأطعمة والأشربة. (منه قدس سره).*

١) وسائل الشيعة ٩٩/١٧، باب بيع الذكي المختلط بالميت والنجس بالميتة، ح ١ مع اختلاف.

٢) مسائل علي بن جعفر: ١١٠.

٣) مفتاح الكرامة ٦٢/١٢.

٤) النهاية: ٥٨٦.

٥) الوسيلة: ٣٦٢.

طريق إلى تميزه بيع على مستحل الميتة.

وعن ابن ادريس[٧] أنه مخالف لأصول المذهب.

وفي الخبر، عن أميرالمؤمنين أنه «يرمي بهما جميعاً»[٨].

وعن القاضي[٩]: إن الأحوط ترك بيعه.

وعن المحقق[١٠] والعلامة في مطاعم القواعد[١١] والتحرير[١٢]: إذا قصد بيع المذكى كان حسناً.

وزيد عليه: إذا كان قصد المشتري أيضاً ذلك حتى يوافق الإيجاب والقبول. وأما جهل المبيع لعله مغتفر هنا؛ إذ لا غرر، فتأمل.

وعن المختلف[١٣]: إن ذلك ليس بيعاً، بل استنقاذٌ لمال الكافر برضاه، فكان سائغاً. واعتبار رضى الكافر من جهة أنه مجوّز للتصرف في الثمن، فيندفع عنه ما عن الشهيدين[١٤] من أن من الكفار ما لا يحل [٧٧] ماله كالذمّي.

وثانيهما: الأخبار التي تدل على عدم جواز بيع الميتة الشامل لجلدها أو ورد في خصوص جلد الميتة أو دلّ على عدم جواز الإنتفاع من الميتة أو جلدها، فيدل على عدم جواز البيع لما تقدم من أنّ كلما ليس له منفعة محلّلة فلا يجوز بيعها،

---

٦) الجامع للشرايع: ٣٨٧.

٧) السرائر ١١٣/٣.

٨) دعائم الإسلام ١٨٠/٢، ذكر معرفة الذكاة، جزء من رواية ٦٥٥ والرواية برمّتها هي: «عن علي عليه السلام أنه سأل عن شاتين إحداهما ذكية والأخرى غير ذكية، لم تعرف الذكية منهما، قال: يرمى بهما جميعاً».

٩) المهذب ٤٤٢/٢.

١٠) المختصر النافع: ٢٤٦.

١١) قواعد الأحكام ٣٢٨/٣.

١٢) تحرير الأحكام ٦٣٩/٤.

١٣) مختلف الشيعة ٣١٩/٨.

١٤) الدروس ١٣/٣؛ الروضة البهية ٣٠٨/٧.

ففي مفتاح الكرامة[١] وفي خبري أبي بصير[٢] والسكوني[٣] أن «ثمنها سحت».

وفي صحيح أبي على بن مغيرة أنه: «**لا ينتفع بشيء منها**»[٤].

وفي خبر فتح بن يزيد الجرجاني أنها: «**لا ينتفع من الميتة بإهابٍ ولا عصبٍ**»[٥].

وفي خبر الكاهلي: «**إن ما قطع من أليات الغنم.. ميتٌ لا ينتفع به**»[٦].

ونحو ذلك خبر سماعة.

وفي الوسائل في كتاب الأطعمة في باب تحريم استعمال جلد الميتة.. إلخ، عن سماعة قال: «**سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا**»[٧].

وفي خبر آخر عنه قال: «**سألته عن أكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفراء؟ فقال: لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة**»[٨].

---

١) مفتاح الكرامة ٥٨/١٢.

٢) من لا يحضره الفقيه ١٧١/٣ ـ ١٧٢، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات، ح ٣٦٤٨ والرواية: «وقال: أجر الزانية سحت وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت وثمن الخمر سحت وأجر الكاهن سحت وسمن الميتة سحت فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم».

٣) وسائل الشيعة ٩٣/١٧، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر والنبيذ والميتة، ح ٥ والرواية: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر...».

٤) الكافي ٣٩٨/٣، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه وما لا تكره، ح ٦ وفيه: «جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها؟ قال: لا».

٥) الكافي ٢٥٨/٦، باب ما ينتفع به من الميتة وما لا ينتفع به منها، ح ٦.

٦) الكافي ٢٥٤/٦، باب ما يقطع من اليات الضأن وما يقطع من الصيد بنصفين، جزء من ح ١. والرواية برمّتها هي: «عن الكاهي قال: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام: وأنا عنده يوماً عن قطع أليات الغنم فقال: لا بأس بقطعها إذا كانت تصلح بها مالك ثم قال عليه السلام: إن في كتاب علي عليه السلام أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به».

٧) وسائل الشيعة ١٨٥/٢٤، باب تحريم استعمال جلد الميتة وغيره، ح ٤.

٨) وسائل الشيعة ١٨٥/٢٤، باب تحريم استعمال جلد الميتة وغيره، ح ٥.

وعن علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «**سألته عن الماشية تكون لرجلٍ فيموت بعضها أيصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها؟ قال: لا وإن لبسها فلا يصلي فيها**»[1].

أقول: هذا الخبر معتبر سنداً، ويدلّ على عدم [٧٨] جواز بيع الجلد مع أنه يشعر بجواز الإنتفاع به في الجملة أو يدلّ على ذلك.

وأيضاً عن صحيحة الحلبي: سألت أبا عبدالله عليه السلام «**عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشتر وصلّ فيها حتى تعلم ميت بعينه**»[2] إلى غير ذلك.

[هل نجاسة العين تمنع جواز البيع ؟]

وأما المقام الثاني: وهو ما ذكره المصنف في هذا المقام من منع كون مجرد كون الشيء من نجس العين مانعاً من جواز بيعه، بل إنما لا يجوز بيعه إذا لم يكن له منفعةٌ مقصودة محلّلة وإلا فيجوز بيعه.

وهنا نتكلم تارةً في شرح ما هو مدّعى المصنف، وتارةً فيما يكون دليله على هذا المدعى.

أما الأوّل: فنقول في خصوص الميتة:

ظاهره تسليم حرمة البيع بنحو الإطلاق للإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق، وأنه في سائر النجاسات يقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الإنتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه معلّلاً بأنّ ما دلّ على المنع من بيع النجس من النص والإجماع ظاهرٌ في كون المانع حرمة الإنتفاع.

أقول: يرد عليه أنه لو كان دليل المنع من النص والإجماع ظاهران في أن المانع

---

١) وسائل الشيعة ١٨٦/٢٤، باب تحريم استعمال جلد الميتة وغيره، ح ٦.

٢) تهذيب الأحكام ٢٣٤/٢، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز الصلاة فيه من ذلك، ح ١٢٨.

حرمة الإنتفاع فحينئذ لا وجه لدعوى ان جواز البيع يتوقف على قيام دليل خاص على جواز الإنتفاع حتى يصير البيع جائزاً، بل لو قلنا بجواز الإنتفاع بمقتضى الأصل أيضاً لابد أن نقول بجواز البيع.

إن قلت: لعل المصنف يكون [٧٩] مدعاه أنه قام دليل عام على عدم جواز الإنتفاع بشيء من النجاسات عليه، فجواز البيع يتوقف على قيام دليلٍ خاص على جواز الإنتفاع بشيء من النجاسات، فيصير هذا الدليل الخاص مخصِّصاً لذاك الدليل العام، فيثبت جواز الإنتفاع فيندرج تحت عنوانٍ يجوز بيعه.

قلت: **أوّلاً**: ثبوت دليل عام على حرمة الإنتفاع بشيء من النجاسات لما ذكره في المقام من قوله: فإن هذا يعني حرمة الإنتفاع بالنجاسات، كلامٌ سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات.

وثانياً نقول: لو فرض أن مدّعاه قيام دليل حرمة البيع كان معلّلاً بحرمة الانتفاعات، فحينئذ يكون الدليل المجوِّز للبيع في الموارد الشخصية المخصِّص لعموم المنع أمران:

أحدهما: ما يدلّ على نفس جواز البيع في مورد.

وثانيهما: ما يدلّ على جواز الإنتفاع بنفع يوجب المالية حتى يمكن أن يكون البيع صحيحاً من جهته كالاستقاء بجلد الميتة لغير الوضوء والشرب.

وأما على ما قلنا من أن نفس الأعيان النجسة يكون الدليل دالّاً على عدم جواز بيعها بطريق العموم، فحينئذ ينحصر المخصِّص بالأمر الأول من قيام دليل على جواز البيع في شيء [٨٠] من الأعيان النجسة.

وأما لو قام الدليل على جواز الإنتفاع بشيء من النجاسات فلا يصير ذلك مخصِّصاً لما دلّ على عدم جواز بيع الأعيان النجسة.

ومما ذكرنا ظهر[1] أن ما نقلنا عن المصنف في المقام الأول من أنه ينقل عن

---

١) في المخطوطة: «ظهر من».

جماعة ـ منهم الفاضلان في النافع[١] والقواعد[٢] ـ من القول بجواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الوضوء والشرب، وعدم قولهم بجواز بيعه، يكون شاهداً على أن هذه الجماعة يجعلون المانع عن جواز البيع نفس النجاسة هنا، لا عدم ثبوت المنفعة المحلّلة.

وأما الثاني: أعني الكلام فيما هو دليل المصنف على مدّعاه، وهاهنا[٣] نقول:

أوّلاً: في خصوص الميتة اعترف المصنف في الجملة بأنه قام الإجماع على عدم جواز بيعه بقول مطلق، فيكون خارجاً عن محل البحث.

بل تقدم في المقام الأول الأخبار الكثيرة ـ التي كانت بعضها معتبراً على عدم جواز بيع الميتة وجلدها بقول مطلق.

نعم، ورد الأخبار على جواز الإنتفاع منها أيضاً حتى أن صاحب الوسائل يتصدي لتوجيه بعض الأخبار الدالّة على الإنتفاع بجلدها بأن المراد الذم على ترك التذكية حتى ينتفع بجلده وإن لم ينتفع [٨١] بلحمه من جهة الهزالة والأمراض فيه.

إلا أن ذلك غير مضر بما دلّ على عدم جوازه بقول مطلق.

وثانياً: نقول في سائر النجاسات:

الإحتمالات ثلاثة:

الأول: أن نقول: إن عدم جواز بيع الأعيان النجسة ينحصر بصورة لم يكن لها منفعة مقصودة محلّلة. ثم إنه ليس دليل على عدم جواز الإنتفاع من الأعيان النجسة، فيلزم من ذلك الحكم بجواز البيع مطلقاً بعد رفع احتمال حرمة الإنتفاع بالأصل.

وهو أحد محتملي كلام المصنف إلا أن ذلك ليس مقتضى نصٍ ولا إجماعٍ، بل

---

١) المختصر النافع: ٢٤٦.

٢) قواعد الأحكام ٣٣٣/٣.

٣) في المخطوطة: هناهنا.

ولا فتوىً ممّا ينقله المصنف لإثبات مختاره.

الثاني: أن يكون عدم جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة بطريق العموم مسلّماً كما كانت النجاسة أيضاً لها ثابتة إلا أن علة عدم جواز بيعها ليست نجاستها بل عدم جواز الإنتفاع بها.

الثالث: أن يكون المانع عن جواز بيعها نفس نجاستها العينية.

نعم، لو ثبت حرمة الإنتفاع بها فهو مانع آخر عن جواز البيع.

وإذا عرفت ما تقدم [فاعلم] أن الإحتمال الأول وإن كان أحد محتملي كلام المصنف إلا أنه لم يعلم كون ذلك مذهب أحد كما أنه لم يستند ذلك من [٨٢] شيء من الأخبار.

نعم، الإحتمال الثاني يمكن دعوى دلالة بعض الأخبار الضعيفة عليه كما أن بعض الفتاوى عليه على ما سيوضح، لا أن يكون الظاهر من النص والإجماع ذلك كما يدّعيه المصنف.

وتوضيح المقام أن ما ذكره من أن رواية تحف العقول علّل فيها المنع من شيء من وجوه النجس بكونه منهياً عن أكله وشربه وسائر تقلّباته فنقول:

إنه كالصريح في حرمة تمام الانتفاعات من كل نجس، وإن ذلك علة لعدم جواز بيع شيء منها، لكن كون ذلك علة لعدم جواز البيع غير نافٍ لأن يكون لعدم جواز البيع علة أخرى فيها، وهو النجاسة؛ لوضوح أنه ليس فيه ما يدلّ على حصر العلة في ذلك.

ولو قال: إن نفس النجاسة مانع عن جواز البيع ليس منافياً لما ذكره أوّلاً.

وفيها: لا تعارض بين الأخبار الواردة في علل الأحكام حيث إنه بالنسبة إلى حكم واحد يذكر في كل خبر له علة غير ما ذكره في خبر آخر.

إن قلت: إن في المقام خصوصيّةً لا يمكن فيه دعوى ذلك؛ لأنه إذا كانت نفس النجاسة مانعة عن صحة البيع فلا يحسن التعليل لعدم الجواز بأمر خارج عن ذاته،

وهو حرمة الإنتفاع منه.

قلت: كون نفس النجاسة مانعة عن صحة البيع مما لا طريق للعقل إليه، بخلاف حرمة الإنتفاعات، فلذا لا مانع من تعليل [٨٣] عدم جواز البيع بما للعقل طريق إليه مع وجود علة أخرى فيه ذاتية مما لا طريق للعقل إليه.

وأما ما ذكره من أن مقتضى رواية دعائم الإسلام[1] إناطة جواز البيع على جواز الإنتفاع.

ففيه: أن خبر الدعائم ليس متعرضاً لحكم الأعيان النجسة، بل يدلّ على أن كل ما كان محرّماً لم يجز بيعه.

فهذا الخبر بمثل الخبر النبوي المتقدم حاله في العنوان الأول الذي ذكره المصنف لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه: إنه كان دعوى المصنف وغيره أنها تدل على العنوان الأعم من كل العنوانين من أن ما كان حراماً أكله أو شربه لا يجوز بيعه.

وتقدم أنّا منعنا ظهور هذه الأخبار في ذلك، وأن فيها احتمالاتٍ ثلاثةً، فلا مناسبة للتمسك [به] في المقام أصلاً.

وأما ما نقله من كلمات العلماء فنقول: إن كون حرمة تمام الانتفاعات موجبة لعدم جواز البيع فقد تقدم في العنوان الثالث الذي ذكره لحرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه أنه كان مسلّماً، ولم يعلم من أحد أن يكون متأمّلاً فيه فضلاً من أن ينكره.

نعم، حرمة تمام الإنتفاعات من الأعيان النجسة لم يكن مسلّماً كما أن المصنف أشار إليه هنا أيضاً.

وعليه، فمن كان مدّعاه أن تمام الانتفاعات من الأعيان النجسة محرّمة لا مانع له من أن يستدلّ على حرمة بيع الأعيان النجسة بأنها محرّمة الإنتفاع.

وهذا الاستدلال [٨٤] منه لا يصير شاهداً على أنه لا يجعل نفس النجاسة

---

١) دعائم الإسلام ١٨٠/٢، ذكر معرفة الذكاة، ح ٦٥٥، ولفظ الرواية: «يرمى بهما جميعاً».

أيضاً مانعاً عن جواز البيع.

ومما ذكرنا ظهر أن ما نقله عن فخر الدين في شرح الإرشاد والفاضل المقداد في التنقيح[١] من الإستدلال على المنع من بيع النجس بأنه محرّم الإنتفاع، وكل ما كان كذلك لا يجوز بيعه؛ لم يدلّ على أنهما منكران لكون نفس النجاسة أيضاً مانعة عن صحة البيع.

نعم، من يقيم دليلاً على جواز الإنتفاع بالنجس في مورد فيجعل ذلك دليلاً على جواز بيعه لتلك المنفعة، ويظهر منه أنه لم يجعل نفس النجاسة مانعة عن جواز البيع كما أن ما نقله عن ابن زهرة في الغنية من هذا القبيل.

وكذلك ما نقله عن الشيخ في الخلاف.

كذلك ما نقله عن العلامة في التذكرة[٢].

بل هو صرّح بأن النجاسة غير مانعة إلا أن هذا الكلام من العلامة مناقض لما نقله عنه من أنه ذكر شرط الإنتفاع وحليّته بعد اشتراط الطهارة، واستدل على اشتراط الطهارة بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات.. إلخ.

وأيضاً تقدم أنه نُسب إلى جماعة منهم الفاضلان بجواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة والشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه، بل تقدم عن العلامة في التذكرة[٣] أنه يشترط في المعقود عليه الطهارة إلى أن يقول: فلو باع نجس العين لم يصح إجماعاً.

فلم يبق ممن يقول بأن النجاسة ليست مانعة عن جواز [٨٥] البيع إلا ابن زهرة في الغنية[٤] والشيخ في الخلاف.

---

١) انظر مفتاح الكرامة ٤٤/١٢.

٢) تذكرة الفقهاء ٢٥/١٠.

٣) تذكرة الفقهاء ٢٥/١٠.

٤) انظر غنية النزوع: ٢١٣.

[معاضدات على عدم جواز بيع نجس العين]

ثم إذا عرفت ما تقدم فنقول: مما تقدم هنا عند التعرض للعنوان الثاني بما ذكره المصنف لحرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه يظهر أن ما ذكره المصنف غير مضر بما اخترناه هناك حيث إنّ دعوى الإجماع على أن نجس العين لا يجوز بيعه له معاضدات كثيرة:

منها: ما سيأتي من المصنف في حكم المايعات المتنجسة أنه ينقل عن المسالك[1] في ذيل قول المحقق: «وكل مايع نجس عدا الأدهان» أنه قال: لا فرق في عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهارة بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدمه، ولا بين الإعلام بحالها وعدمه على ما نص عليه الأصحاب[2].

ومنها: أن من يمنع كون النجاسة مانعة عن جواز البيع إما من قبيل بعض المتأخرين كالخراساني والأردبيلي[3] والخراساني في العذرة أو غيرها أيضاً.

وتقدم أن مخالفتهم غير مضرة بما ادّعيناه من سقوط العمومات عن الإعتبار؛ للعلم الإجمالي ـ المتقدم شرحه ـ، بل لو كان قولهم بالجواز مستنداً إلى دعوى المخصّص فيكون قولهم معاضداً للإجماع الذي قلنا به.

وأما لو كان المخالف من قبيل ما نُقل عن الغنية والخلاف والعلامة هنا حيث يدّعون حرمة الإنتفاع من نجس العين، ويدّعون أن عدم جواز بيعه لذلك لا لصرف نجاسته، أو من قبيل بعض المتأخرين حيث إنّهم ينكرون عدم جواز الإنتفاع من نجس العين إلا أنهم يدّعون عدم جواز بيعه من وجهين آخرين:

أحدهما: إن المنفعة المقصودة إذا كانت [٨٦] محرّمة فلا يجوز البيع ولو كان

---

١) مسالك الإفهام ١١٩/٣.

٢) شرائع الإسلام ٢٦٣/٢.

٣) مجمع الفائدة ٣٨/٨.

سائر المنافع محلّلة، ثم يدّعون أن النجاسات من هذا القبيل.

وثانيهما: إنه إذا كانت منفعة مقصودة محرّمة فلا يجوز البيع، وإن كان للعين منفعة مقصودة محلّلة أيضاً، ثم يدّعون أن النجاسات من هذا القبيل.

فنقول: إن أمثال ذلك من العلماء في مقام أن يثبتوا طريقاً لعدم جواز البيع من غير جهة صرف نجاسته؛ ومخالفتهم غير مضرة، من الوثوق بأن نفس النجاسة لا سيما ما ترى من أنهم يمنعون من جواز بيع العذرة وشرائها[1] للتسميد التي هي من المنافع الواضحة بشيء من التوجهات.

وليس ذلك إلا من جهة ما يركز في أذهانهم من كلمات العلماء والأخبار من عدم جواز بيع نجس العين.

ثم إذا انضم إلى ذلك ما تقدم هنا من المعاضدات لعدم جواز بيع نجس العين من ورود الإجماع المنقول في نجس العين مطلقاً؛ وفي كثير من مصاديقه التي يمكن إثبات الحكم منه بعدم الفصل، مع أن في بعض مصاديقه ـ مثل أبوال ما لا يؤكل لحمه ـ لم ينقل مخالف.

وكذلك الميتة، بل تكلم العلماء في عدا التخصيص في الكلاب.

وغيرها من الشواهد القويّة على ثبوت الكلية في الجملة، مع أن الأخبار الكثيرة واردة في كثير من أفراد نجس العين مما هو ظاهر أو صريح في عدم جواز البيع أو فساده كما لا يخفى على المراجع إلى تمام الأخبار التي ينقل في الوسائل[2] في هذا المقام.

وبعد ذلك تقدم أنه يجوز دعوى أحد الأمرين:

الأول: أن نقول: إن الإجماع [٨٧] المنقول في المقام يندرج للمعاضدات التي ذكرنا له فيما مرّ حجيته من إجماع المنقول كما تقدم.

---

١) قد يقرأ في المخطوطة: وشربها.

٢) انظر: وسائل الشيعة ٦٢/١٢ الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، وغيره.

الثاني: أن نقول بواسطة ما ذكرناه من الإجماع المنقول والمعاضدات له: يسقط العمومات المقتضية لصحة البيع عن الإعتبار كما تقدم شرح ذلك كلّه.

[الإشكال في جواز بيع جلد الميتة]

قوله: ومما ذكرنا من قوة جواز بيع جلد الميتة[1] ..إلخ.

أقول: فيه:

أوّلاً: إنه تقدم أنّ مقتضى الأخبار المعتبرة عدم جواز بيع الميتة الشامل للجلد، بل مقتضى بعضها عدم جواز بيع جلد الميتة بنحو الإطلاق.

وثانياً: قد عرفت أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الأعيان النجسة مع قطع النظر عن الإجماع.

وأما مقايسة المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الأجرة أو بعضها في مقابل اللبن ببيع الأعيان النجسة فقياسٌ مع الفارق لأنه على المعروف من صحة بيع الأعيان النجسة في حق الكفّار نقول:

إن لبن اليهودية له منفعة توجب المالية لها، والمفروض أن المسلم احتاج بتلك اللبن بما يكون حلالاً له؛ بناءً على أن إشراب مثل هذه النجاسة بالطفل يكون جائزاً.

فلا مانع من أن يقال بأنه: لا مانع من إعطاء العوض في مقابله.

وهذا بخلاف ما لو كانت الأعيان النجسة عند المسلم. وقلنا بأن المسلم لا يملكها، فإنّه على هذا التقدير لا يتحقق معنى البيع الذي [٨٨] هو عبارة عن التبديل بين المالين في الملكية.

---

١) كتاب المكاسب ٣٥/١، المسألة الخامسة على الميتة.

[بيع الميتة منضمّةً إلى مذكّى]

قوله: فرعان: الأول[1] **..إلخ**[2].

أقول: أما بيع الميتة مع المذكى إذا كان في البين طريق إلى تميّزهما فيدخل في بيع ما يملك وما لا يملك، وقلنا: إن مقتضى القاعدة صحة البيع بالنسبة إلى ما يملك ولو مع ثبوت الخيار في صورة الجهل بذلك عند البيع الذي هو المتيقن من صحته.

وأما إذا لم يمكن طريق إلى تميزهما فمقتضى القاعدة عدم جواز بيعهما؛ لأن مقتضى أصالة عدم التذكية في كل منهما وجوب الاجتناب عنهما.

والعلم الاجمالي بخلاف أحد الأصلين غير مانع عن جريان الأصلين مطلقاً، فضلاً عن المقام الذي يكون مقتضى كل من الأصلين إثبات التكليف والحرمة كما حقّقناه في محله.

وعليه نقول: بعد عدم انتفاع من يريد بيعهما من شيء منهما لا يتحقق في المقام معنى البيع؛ لأنه عبارة عن تبديل الملكية والسلطنة بين المالين.

وبعد نهي البايع عن الإنتفاع بالعين بنحو الإطلاق ـ كما هو المفروض ـ يرتفع عنوان المالية التي قوامها بالارتفاع عن العين كما أنه بعد النهي المطلق عن الإنتفاع لا يوجد له في هذه العين سلطنة حتى يتصدى لتبديل هذه السلطنة بالسلطنة التي تكون لآخر في الثمن.

وعلى ما ذكرنا لا فرق [٨٩] بين أن يبيعهما ممن يستحل الميتة أو غيره.

إن قلت: إن النهي الواقعي لم يتعلق إلا من الإنتفاع عما هو ميتة منهما واقعاً لا عنهما.

---

١) كتاب المكاسب ٣٦/١، بيع الميتة منضمة إلى مذكّى.

٢) عبارة الماتن هكذا: فرعان: الأول: انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكّى. لاحظ: المكاسب ٣٦/١. وذكر الفرع الثاني في الصفحة ٤٠، وسيأتي.

قلت: بعد النهي الفعلي عن كلاهما بمقتضى الأصل المتقدم شرحه وعدم الطريق إلى الإنتفاع بما هو مذكّى واقعاً بوجهٍ من الوجوه لا يثمر الملكية الواقعية في تحقق حقيقة الملكية المصحِّحة للنقل والإنتقال في البيع، وإن لم نعبّر في تحقق حقيقة الملكية حلية تمام الانتفاعات أو الحلية الفعلية لشيء من الانتفاعات، بل يكفي حلية الإنتفاع الموجب للماليّة بوجه من الوجوه.

لكن في المقام يكون المفروض أنه لم يحل الإنتفاع بوجه من الوجوه.

[جواز البيع من مستحلّ الميتة]

ثم إذا عرفت ما تقدم فنقول: مقتضى الأخبار المعتبرة التي أشار إليها المصنف جواز بيعهما من مستحل الميتة، والمصنف ينقل عن الكفاية[١] العمل بها.

وفي مفتاح الكرامة[٢] ينقل ذلك عن النهاية[٣] والوسيلة[٤] والجامع[٥] أيضاً.

وعن العلامة في مطاعم القواعد[٦] والتحرير[٧]: قيّد ذلك بصورة قصد بيع المذكّى منهما.

وفي مفتاح الكرامة يقيّده بصورة كان قصد المشتري أيضاً ذلك حتى يكون قصد المتبايعين خصوص المذّكى.

ونوقش عليهم: تارةً بما ورد من المنع عن بيع الميتة في المعتبرة.

---

١) كفاية الأحكام ٤٢٤/١.

٢) مفتاح الكرامة ٦٢/١٢.

٣) النهاية: ٥٨٦.

٤) الوسيلة: ٣٦٢.

٥) الجامع للشرايع: ٣٨٧.

٦) قواعد الأحكام ٣٢٨/٣.

٧) تحرير الأحكام ٦٣٩/٤.

وتارةً بما روي من أنه يُرمى بهما[١] ونوقش على الأول [٩٠] بأن ما دلّ على جواز البيع أخصّ.

وعن الثاني بالمناقشة في سند الرواية المعارضة.

ونحن نقول: عمدة الإشكال على هذه الأخبار أن معنى البيع ـ كما تقدم شرحه ـ لا يتحقق لا بالنسبة إليهما ولا بالنسبة إلى أحدهما ولا بالنسبة إلى ما هو المذّكى منهما.

ونقل عن ابن إدريس[٢]: إن الصحة خلاف الأصول والقواعد.

وعن العلامة[٣]: حمل الأخبار على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه.

ونوقش على ذلك تارةً بما ورد من أن ثمن الميتة سحت.

وفيه: أن ما يؤخذ من الكافر المستحلّ للميتة ليس من قبيل الثمن، بل استنقاذ لماله.

وفيه نقول: بأنه لا يصير ملكاً للبايع إلا أن يقصد بالأخذ: الملكية، وإلا يجوز لآخر أن يأخذ منه.

وتارة: بأن المشتري المستحل للميتة قد يكون ممن لا يجوز الإستنقاذ منه إلّا بالأسباب الشرعية كالذمي.

وفيه ما قيل: إن الكافر لا مانع من استنقاذ ماله. وأما الذمي وشبهه فلا يجوز العدوان عليهما.

وفيه: لا مانع من أخذ الربويّ من الذميّ.

وتارة: بأن بيع الميتة بالكافر إعانة على الإثم بناءً على أن الكفار مكلّفون

---

١) دعائم الإسلام ١٨٠/٢، ذكر معرفة الذكاة، ح ٦٥٥.

٢) السرائر ١١٣/٣.

٣) مختلف الشيعة ٣١٩/٨.

بالفروع.

وفيه ما سيأتي في مسألة بيع العنب من الكافر وشبهه أن مجرد علم البايع بأن المشتري يصرف المبيع في المحرّم لا يعدّ إعانةً على الإثم، وإلا يصير كثير [٩١] من البيوع وداخلاً في الإعانة في الإثم مما لا يلتزمون فيها الحرمة أو الفساد.

ومما ذكرنا ظهر أن ما نقل عن العلاّمة من حمل الأخبار على الإستنقاذ لا مانع فيه.

كما أن هذا الحمل بعد رفع الإشكال عنه يكون أحسن من حملها على صورة كان قصد البايع بيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة مما لا ينجس بالموت.

وفي مفتاح الكرامة[1] عن أستاده: تارة حمل الأخبار على التقية.

وفيه: أن الحمل على التقية ابتداءً في غير مورد تعارض الخبرين لا مدرك له.

وتارة: بالحمل على التعجيز لدعوى أن الكفار أيضاً لا يجوّزون بيع الميتة، فلا يشترون؛ فالأمر بالبيع بالكفار من باب التعجيز.

وهو كما ترى.

إن قلت: نسلّم أنه لا مانع من حمل الأخبار على أنها تكون من باب جواز استنقاذ مال الكفار من طريق البيع، بمعنى أنه لم يقم دليل اجتهادي على بطلانه، ونسلّم أن حمل الأخبار عليه أحسن من سائر المحامل إلا أنه لو تريد أن تعمل على مقتضاه فلا دليل على ذلك نظراً إلى أن الذي ثبتت حجيّته ظواهر الألفاظ، ويكون من الواضح أن اللفظ ليس ظاهراً في الإستنقاذ.

وأما الحمل عليه فإن كان من باب الجمع المقبول عند العرف بين المتعارضين أيضاً لا مانع فيه؛ نظراً إلى أنه بعد التعبد بصدور الخبرين يصيران بمنزلة قطعيّ الصدور، ففي صورة يوجد [٩٢] جمع مقبول عرفي بحيث يجعل أهل العرف كل واحدٍ قرينةً على الآخر فيوجد في البين ظهور ثانوي كما في مقطوعي الصدور.

---

١) مفتاح الكرامة ٦٣/١٢.

ويكون بناء العقلاء على العمل بهذا الظهور الثانوي.

وهذا بخلاف المقام الذي ليس الحمل على خلاف الظاهر من جهة المعارض، بل ليس في البين إلا أن الظاهر نقطع بعدم صحته لقيام الدليل العقلي على امتناعه أو أن ظاهره خلاف الإجماع؛ لأنه بمجرد أن الظاهر خلاف الإجماع أو العقل لا يتحقق ظهورٌ آخر يكون حجةً لنا إلا في صورة كانت مخالفة الظاهر للعقل، من القرائن العقلية لحمل اللفظ على غير ما هو ظاهره أوّلاً بدلالة الإقتضاء.

وليس عدم صحة بيع الميتة عقلاً من هذا القبيل؛ لأن مرجع امتناعه عقلاً أيضاً إلى نهي الشارع عنه.

قلت: ما ذكرنا من الحمل ليس فيه رفع يد عن ما كان اللفظ ظاهراً فيه أوّلاً؛ لأن ظاهر اللفظ يقتضي أنه لو تصدى للبيع من الكافر وأخذ الثمن فلا مانع فيه.

ونحن نقول بذلك أيضاً، غاية الأمر أنه نقول: إن ما يفعله من البيع الصوري ليس بيعاً حقيقياً، وإن لصحة أخذ الثمن من الكافر وجهاً واقعيّاً آخر [٩٣]، فيجوز أن يقال: إن ما ذكرناه من المحمل من قبيل بيان السر[١]؛ لأن ما يقتضيه ظاهر اللفظ لا مانع من الأخذ به ولو لم نسلّمه بيعاً حقيقةً.

ومثل هذا ليس رفع يدٍ عن الظاهر كما أن العاملين بظاهر اللفظ في المقام جماعة كثيرة، وإن اختلفوا في السر، ومنه اختلفوا في أخذ بعض القيودات.

[الإنتفاع من ألیات الغنم]

قوله: وفي مستطرفات السرائر[٢]..إلخ.

أقول: الخبر[٣] الذي ينقله متعلق بجواز الإنتفاع من ألياتٍ يقطع من الغنم في

---

١) كذا يقرأ، وسيكرَّر.

٢) كتاب المكاسب ٣٨/١، بيع الميتة منضمّةً إلى مذكّى.

٣) وسائل الشيعة ٩٨/١٧ باب حكم بيع الذكي المختلط بالميت والنجس بالميتة، ح ٦؛

الإسراج دون الأكل والبيع.

وليس لشيء من ذلك تعلق بما كان محل الكلام من بيع المذكّى مع الميتة عند الإشتباه.

وعلى كل حال يقول المصنف بالنسبة إلى المنع عن البيع: إن الخبر صريح في المنع إلا أن يحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

ولعل مراده من ذلك إخراجه عن الصراحة، وإلا لا وجه له بعد أنه في هذا الخبر وغيره من المعتبرة يمنع من البيع مطلقاً.

وبالنسبة إلى دلالته على جواز الإنتفاع يقول معارض بقوله عليه السلام في خبر آخر: «**أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام**»[1] وأنه مع فقد المرجّحات يكون المرجع ما دلّ على المنع عن الإنتفاع بالميتة مطلقاً [٩٤].

وفيه: أوّلاً: إن المصنف قبل النوع الثاني مما يحرم التكسب به يقول[2] في الخبر الثاني: إنه يشعر أو يدلّ على حرمة الإستعمال على وجه يوجب تلويث البدن والثياب ونجاستهما.

وعليه لا مانع من الجمع بين الخبرين.

وثانياً: حكم الإسراج من أليات الميتة يأتي عند التعرض لحكم استعمال الدهن النجس في الاستصباح.

مستطرفات السرائر: ٥٧٤ والرواية هي: «محمّد بن إدريس نقلاً من جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من أليتها وهي أحياء أيصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها».

١) الكافي ٢٥٥/٦، باب ما يقطع من إليات الضأن وما يقطع من الصيد بنصفين، ح ٣ وفيه: «يصيب اليد والثوب».

٢) المكاسب ١٠٤/١.

[الميته من غير ذي النفس]

قوله: الثاني: إن الميتة من غير ذي لنفس..إلخ[١].

أقول:

ميتة غير ذي النفس في صورة كان لها منفعة بمقدار يبذل بإزائها فيشملها أدلة الحيازة بلا إشكال كما ذكرناه في شرائط العوضين، كشمولها لسائر الأعيان التي يكون من المباحات.

فحينئذ يصير ملكاً ومالاً فلا مانع من وقوع البيع عليها بحسب القاعدة.

والمفروض أنها ليست بنجسةٍ ليكون ذلك مانعاً من صحة بيعها.

وما دلّ على أن ثمن الميتة سحت ينصرف إلى ميتة ذي النفس أو لا أقل من أن المتيقن من لفظ الميتة في هذه الموارد ميتة ذي النفس السائلة مثل البقر والغنم ونظائرها، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم بميتة غير ذي النفس.

كما ان المنصرف إليه من معاقد الإجماعات والفتاوى ذلك.

سيما من يعدّها في الأعيان النجسة التي لا يجوز بيعها، كما هو مقتضى كثير من عباراتهم [٩٥].

ويشهد على ذلك كلماتهم في شرايط العوضين حيث يعلّلون عدم جواز بيع الخنافس والعقارب والديدان بأنها لخسّتها لا توجب المالية.

وكلامهم في الأعم من ذي الحياة والميتة منها.

ومنه صرّح جماعة[٢] بصحة البيع فيما كان لها[٣] منفعة توجب المالية كالعلق*

---

١) هذا الفرع الثاني الذي ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في المكاسب ٤٠/١.

٢) انظر: جواهر الكلام ٣٤٤/٢٢ ـ ٣٤٥.

٣) في المخطوطة: فيما كان منها لها.

*) *ذلو. (منه قدس سره).*

ودود القز* والدرنوح** والجند [...][1].

ولعلّ مِن هنا قال المصنف: إنه صرّح بصحة البيع جماعة.

والظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

---

*)كرم ابريشم. (منه قدس سره).

**)چيزى است بنظرم پرنده است يوجد عند العطارين. (منه قدس سره).

أقول: في جواهر الكلام المطبوع ٣٤٥/٢٢ هكذا بالدال. إلّا أن في شرح الشافية للأستر آبادي ٣٧٨/٢ ضبطه بالذال فقال: وكذا ذرنوح في معنى ذروح. وقال محقّقه في الهامش: دويبة أعظم من الذباب.

وذُرَحْرَح لغة أخرى فيه، كما في شرح الشافية ٦٣/١.

١) هنا كلمتان في الهامش لم أتمكّن من قراءتهما.

[التكسب بالكلب الهراش والخنزير]

قوله: السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش* والخنزير البرِّيَّين إجماعاً[1].

أقول: سيأتي من المصنف أنه يقول: وأما المستثنى من الأعيان المتقدمة فهي أربعة.

وعليه لابد أن يجعل العنوان هنا في مطلق الكلب حتى يكون قابلاً لأن يستثنى منه كلب الصيد أو غيره.

وكلب الهراش لا يجوز بيعه بنحو الإطلاق.

وأما تقييد الكلب والخنزير بالبرّيّين فلابد أن يكون في مقابل البحريين لا في مقابل الأهليين يعني ما يكون لهما أُنس بالإنسان.

فوجه التقييد من جهة عدم الإجماع على عدم جواز بيع البحريين من الكلب والخنزير.

ونحن نقول: في مطلق الكلب إن لم يكن له منفعة فلا يجوز بيعه لإعتبار [٩٦] المالية في البيع كما تقدم.

كما أنه لو لم يكن له منفعة محلّلة معتدّ بها في المالية أيضاً لا يجوز بيعه كما تقدم تفصيله في العنوان الثالث الذي ذُكر لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

كما أن فيه وجهاً ثالثاً لعدم جواز بيعه من غير تقييد بشيء ما لم يثبت

---

*) *تهارش الكلاب أي يتقاتلون ويتواثبون. نهاية* [٢٦٠/٥] *والتهريش والتحريش متقاربان. (منه قدس سره).*

١) كتاب المكاسب ٤١/١، المسألة السادسة: التكسب بالكلب الهراش والخنزير.

المخصّص، وهو كونه نجس العين كما تقدم توضيح هذا الوجه في العنوان الثاني الذي ذكُر لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

والمصنف ـ رحمه الله ـ وإن ناقش على ذلك عند التعرض لحكم بيع جلد الميتة لكن تقدم انّا رفعنا إشكاله.

فمقتضى القاعدة عدم جواز بيع الكلب بنحو الإطلاق ما لم يثبت المخصّص.

هذا، مع أن في خصوص كلب الهراش مقتضى الإجماعات المنقولة والأخبار عدمُ جواز بيعه.

ونَقَلَ المصنف نَقْلَ الإجماع عن جماعة كما أنه يظهر دعوى الإجماع عن المنتهى[1].

وأما الأخبار فكما جمعها في المناهل بعضها يدلّ على أن ثمن الكلب سحت، وبعضها في كلب لا يصيد، وبعضها في كلب العقور.

بل تمسك بما دلّ على جواز قتل الكلب بنحو الإطلاق؛ فإنه لو جاز بيعه لم يجز قتله؛ حيث إنه إتلاف لمال الغير.

ولعلنا نتعرض لتوضيح حال الأخبار عند التعرض لحكم المستثنى من عدم جواز بيع الكلب.

ثم اعلم أن مقتضى ما ذكرنا من عدم [٩٧] جواز بيع نجس العين مطلقاً عدم جواز أَخراء* الكلب والخنزير، ولو قلنا بجواز الإنتفاع منهما.

وأما ما ذكره المصنف من أنه لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده جاء فيه ما تقدم في جلد الميتة؛ فقد تقدم الجواب عنه عند التعرض لحكم جلد الميتة.

---

١) منتهى المطلب ١٠٠٩/٢.

*) *أخراء جمع خُرء فضلتهما. (منه قدس سره).*

لاحظ: لسان العرب ٦٤/١ (خرء).

[التكسب بالخمر والمسكر المايع والفقّاع]

قوله: السابعة يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مايع والفقاع إجماعاً نصاً وفتوى.. إلخ[1].

أقول: في الجواهر[2] عن التذكرة[3]: يشترط في المعقود عليه الطهارة، فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح إجماعاً.

ثم أقول: كون الخمر وما يلحق به من نجس العين ـ كما هو الحق ـ كافٍ في الحكم بعدم صحة بيعه كما تقدم الكلام فيه عند التعرض للعنوان الثاني الذي ذكره المصنف لعدم جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

هذا مضافاً إلى أنه يحكي دعوى الإجماع على عدم جواز بيع الخمر عن المنتهى[4] والنهاية[5] والخلاف[6].

كما أنه يحكي عن السرائر[7] دعوى أنه لا يجوز بيع الخمر بغير خلاف.

وكذلك في الفقاع.

---

١) كتاب المكاسب ٤٢/١، المسألة السابعة: التكسب بالخمر وكل مسكر مائع والفقاع.

٢) جواهر الكلام ١٠/٢٢.

٣) تذكرة الفقهاء ٢٥/١٠.

٤) منتهى المطلب ١٠٠٨/٢.

٥) النهاية: ٣٦٣.

٦) الخلاف ١٨٦/٣.

٧) السرائر ٢١٩/٢.

وعن الإنتصار[١]: مما انفردت الإمامية القول بتحريم الفقّاع وتحريم ابتياعه. واستدل عليه بإجماع الفرقة.

ثم أقول: في الجواهر[٢] يتمسك لعدم جواز بيع الخمر بمثل قوله تعالى في الخمر: ﴿**رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[٣] باعتبار [٩٨] عدم تحقق الإجتناب عنها مع التصرف فيها بالتجارة.

وفيه ما تقدم من أن الأمر بالاجتناب منصرف إلى الشرب أو أنه المتيقّن بحيث لا يجري مقدّمات الحكمة للتعميم لسائر التصرف.

ومنه ظهر الإشكال في التمسك لعدم جواز البيع بقوله تعالى: ﴿**والرجز فاهجر**﴾[٤] كما تقدم.

وأيضاً لا يجوز التمسك بما في المناهل من النبوي المرسل: «**إنّ الله ورسوله حرّم بيع الخمر**»[٥] لما أوضحناه لما في النهي في العبادات من أن حرمة البيع لا ينافي صحته إلا أن يقال: إنه ثبتت الملازمة بينهما شرعاً بما ورد من التعليل في المعتبرة بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيّده؛ بناءً على أن حرمة البيع ذاتية؛ لأنه قلنا في مسألة النهي في العبادات أنه لا يدلّ على الملازمة بأزيد من ذلك.

[دلالة الأخبار على حرمة الخمر]

هذا، وفي الأخبار طوائف لا مانع من التمسك بها لعدم جواز بيع الخمر وفساده:

منها: ما يدلّ على حرمة ثمنه على نحو الإطلاق مثل ما نقله في المناهل عن

---

١) الإنتصار: ٤١٨.

٢) جواهر الكلام ١١/٢٢.

٣) المائدة: ٩٠.

٤) المدثر: ٥.

٥) الخلاف ١٨٦/٣؛ مسند أحمد ٢١٣/٢.

المشايخ الثلاثة[١] في عدة طُرُق عنهم عليهم السلام أن رسول الله ﷺ لعن بايع الخمر وشاربها وآكل ثمنها.

ومنها: ما دلّ على أن ثمنها سحت بنحو الإطلاق. والسحت عبارة عن المال الذي لا يحل كسبه ولا أكله كما عن نهاية ابن الأثير[٢].

وعن المصباح [٩٩] المنير للفيومي[٣] وعن مجمع البحرين للطريحي[٤] ومن الفائق[٥] والكشاف[٦] للزمخشري وعن الصراح وكنز العرفان والجوهري[٧] وعن الرازي[٨] والنيشابوري: بأنه المال الحرام.

ثم الأخبار المشتملة على أن ثمنها سحت ـ على ما نقله في المناهل ـ صحيحة عمار بن مروان وخبري[٩] علي بن حمزة والسكوني.

ومنها: ما دلّ على أن ثمنها حرام صريحاً بنحو الإطلاق أو أنه نهى عن ثمنه

---

١) الكافي ٣٩٨/٦، باب شرب الخمر، ح ١٠.

والرواية: «***لعن رسول الله ﷺ الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه***».

من لا يحضره الفقيه ٥٧/٤، باب حد شرب الخمر وما جاء في الغناء والملاهي، ح ٥٠٨٩ رواية طويلة عن أمير المؤمنين عليه السلام وفيه: «***وحرم رسول الله ﷺ كل شراب مسكر ولعن الخمر وغارسها وحارسها وحاملها والمحمولة إليه وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها وعاصرها وساقيها وشاربها***».

تهذيب الأحكام ١٠٤/٩، باب الذبائح والأطعمة وما يحل من ذلك وما يحرم منه، ح ١٨٦ والرواية بعينها رواية الكافي.

٢) النهاية في غريب الحديث ٣٤٥/٢، مادة: «سحت».

٣) مصباح المنير ٢٨٧/١، مادة: «سحت».

٤) مجمع البحرين ٣٤٣/٢، مادة: «سحت».

٥) الفايق في غريب الحديث ١٢٣/٢.

٦) الكشاف ٦١٤/١.

٧) الصحاح ٢٥٢/١، مادة: «سحت».

٨) تفسير الرازي ٢٣٤/١١.

٩) كذا، والظاهر: خبرا مجالة الرفع.

كما عن خبر الدعائم[١] وما عن التهذيب[٢].

وفي [الكافي] عن محمّد بن مسلم، عن أبي‌عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إن الذي حرم شربها حرم ثمنها»[٣].

وفي المناهل: إن لهذه الرواية طريقين[٤]: أحدهما صحيح على ما ظهر من السيد الأستاد، والآخر حسنٌ كالصحيح.. إلى غير ذلك من الأخبار.

ثم اعلم أن الأخبار التي تدل على صحة بيع الخمر ليست بحجة بعد إعراض الأصحاب عنها كخبر زرارة وخبر أبي بصير وخبر الخثعمي[٥]، فلا يحتاج إلى تكلف حملها على ما لا ينافي الأدلة السابقة كما صنع المصنف في واحد منها، نقله في المقام.

كما أن فتوى بعض المتأخرين على صحة البيع في الجملة ـ لو ثبت ـ غير مضر بشيء.

بل الظاهر أن النسبة اشتباه لأنه في المناهل يقول: يظهر من الذي حكاه السيد الأستاد عن المقدس الأردبيلي [١٠٠] والمحقق السبزواري والكاشاني تجويز بيعها إذا اشتملت على النفع المقصود.

ثم الذي يهوّن هذه النسبة أن سائر كتب المتأخرين مشتمل على دعوى الإتفاق على عدم الجواز، ولا ينسبون القول بالجواز إلى أحد مع أن مقتضى شرح الإرشاد

---

١) دعائم الإسلام ١٩/٢، ذكر ما نهى عن بيعه، ح ٢٤.

٢) تهذيب الأحكام ١٣٥/٧، باب الغرر والمجازفة وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز، ح ٧٠.

٣) الكافي ٢٣٠/٥، باب بيع العصير والخمر، ح ٢.

٤) في المخطوطة: طريقان.

٥) انظر وسائل الشيعة ٢٣٢/١٧، باب أن الذي إذا باع خمراً وخنزيراً جاز للمسلم قبض ثمنه منه من دين ونحوه.

للأردبيلي[١] والكفاية[٢] للسبزواري في هذا المقام عدم جواز البيع كما في سائر الكتب.

[طرق إثبات حرمة التكسب بالمائع المسكر والفقّاع]

ثم اعلم أن المصنف ادّعى الإجماع على حرمة التكسب بالمائع المسكر والفقاع أيضاً.

ونحن نقول: إن لإثبات حرمة التكسب بهما طرقاً:

منها: أن نقول: إنهما من الأعيان النجسة.

وتقدم في العنوان الثاني لما ذكره المصنف لحرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه أنّا ذكرنا للإجماع المنقول لعدم جواز بيع الأعيان النجسة معاضداتٍ توجب الاعتماد على هذا الإجماع المنقول أو لا أقل من أن توجب سقوط العمومات عن الإعتبار بواسطة العلم الاجمالي الذي أوضحه هناك.

فيصير المرجع أصالة الفساد.

كما أنه تقدم في جلد الميتة أنّا رفعنا إشكال المصنف عن هذه الكلية.

نعم، من ينكر نجاسة الخمر كما نقله في الحدائق عن المسالك والذخيرة والخوانساري فالظاهر أنه منكر لنجاستهما أيضاً، فلم يتم الصغرى عندهم.

ومنها: أن نتمسك بما نقل من الإجماع على عدم جواز بيع المايع المسكر والفقاع المعاضد بعدم نقل خلاف في ذلك.

ولعله من هنا ادعى المصنف أيضاً الإجماع على ذلك.

وفي مفتاح الكرامة[٣]: ينقل عن السرائر[٤] دعوى الإجماع على عدم [١٠١]

---

١) مجمع الفائدة ٢٠٣/١٣.

٢) كفاية الأحكام ٤٢٢/١.

٣) مفتاح الكرامة ٥٧/١٢.

جواز بيعهما بل يدّعي الإجماعَ في الفقاع كثير.

وفي المناهل: نقل الإجماع عن الغنية[٥] في عدم جواز بيع النبيذ، وهو مطلق المايع المسكر كما عن مجمع البحرين[٦].

وعن المسالك[٧]: إنه ما يتخذ من التمر.

ثم لو قلنا بعدم الاعتماد على نفس الإجماع فنقول ـ بعد ما تقدم من المعاضد له ـ: فلا أقل من أنه يوجب سقوط العمومات عن الإعتبار بتقريب أشرنا إليه في نجس العين.

ومنها: أن يتصدى لإثبات أن المايع المسكر والفقاع خمر لغة أو شرعاً كما يقوله في الحدائق[٨] أو نقول: إنه في الأخبار المعتبرة أُطلق الخمر عليهما، فلا أقل من أن يكون المراد التشبيه فذلك يقتضي ثبوت أحكام الخمر لهما.

إن قلت: إن حرمة الشرب أظهر الآثار للخمر فينصرف الإطلاق إليها.

قلت: نحن لو لم نمنع عموم التشبيه ووجه الشبهة في تمام أحكام الخمر حتى يقتضي ذلك للتعميم فنقول: نفس حرمة بيع الخمر من الأحكام الظاهرة للخمر لكثرة الأخبار الواردة فيه ولوضوح في نفسه فلا يجوز دعوى الإنصراف إلى غيره بعد أنه بنفسه من الأحكام الظاهرة للخمر.

وأظهرية حرمة الشرب غير مضر لأنّ كون حرمته من الأحكام الظاهرة للخمر كافٍ في عدم جواز إرادة غيره من غير قرينة في مقام التنزيلات الواقعة في كلام الحكيم [١٠٢].

---

٤) السرائر ٢١٩/٢.

٥) لم نعثر عليه.

٦) مجمع البحرين ٢٦٢/٤، مادة «نبذ».

٧) مسالك الإفهام ٧٢/١٢.

٨) الحدائق الناضرة ٢١٧/٥.

[المعاوضة على الأعيان النجسة]

قوله: الثامنة يحرم المعاوضة[١]. اه.

أقول: قيّد المصنف ـ رحمه الله ـ حرمة المعاوضة على الأعيان المتنجسة بقيدين:

أحدهما: أن لا يكون قابلة للتطهير.

وثانيهما: أن يتوقف منافعها المحلّلة المعتدّ بها على الطهارة.

ونحن نقول: لو تحقق هذه الصغرى فتندرج في العنوان الثالث الذي تقدم لحرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وتقدم أنه لا إشكال في عدم جواز بيعه، وأنه بحكم أن لا يكون له مالية.

وعلى ذلك فلا يضر في ثبوت الحرمة عدم تمامية ما ذكره المصنف هنا لها في المقام، كما تقدم وجه عدم تمامية ما ذكره المصنف هنا في العنوان الأول الذي ذكر هناك.

ثم اعلم أنه في الجواهر[٢] في الأعيان المتنجسة اقتصر على القيد الأول الذي ذكره المصنف هنا إلا أنه ذكر لها حكمين: حرمة التكسب بها، وحرمة الإنتفاع إلا ما خرج من سيرة أو إجماع.

كما كان ذلك مدّعاه في نفس الأعيان النجسة أيضاً.

ويرد عليه ما تقدم منا ويأتي من المصنف أنه لا يتم دليل على حرمة الإنتفاع بالأعيان النجسة فضلاً عن الأعيان المتنجسة.

وحينئذ لو فرض للأعيان المتنجسة منفعة محلّلة موجبة للمالية فلا مانع من جواز بيعها.

وكفى في ذلك إثبات الحليّة ولو بمقتضى الأصل.

---

١) كتاب المكاسب ٤٣/١، المسألة الثامنة: المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابل للطهارة.

٢) جواهر الكلام ٨/٢٢.

وأما التمسك لعدم جواز البيع بإطلاق بعض الأدلة السابقة مردودٌ بأنه لم يتم دليل معتبر على عدم جواز البيع في صورةٍ كانت منفعة محلّلة توجب المالية كما لا يخفى على المراجع فيما ذكرناه في أبوال ما لا يؤكل لحمه.

ثم هذا كلّه في كلام الجواهر.

وأما المصنف وإن قلنا بتمامية أصل مدّعاه لكن لما ذكرناه لا لما ذكره إلا أنه يرد عليه نظير الإيراد [١٠٣] الذي تقدم منّا عليه في عنوان كلب الهراش من أن هذا العنوان ليس له استثناء، فلا يناسب ذلك مع قوله بعد ذلك: «وأما المستثنى من الأعيان المتقدمة أربعة».

[بيع المسوخ]

قوله: ثم اعلم انه قيل بعدم جواز بيع المسوخ[1] ..إلخ.

أقول: من الواضح أنه على الحق من عدم نجاسة المسوخ لو قلنا بعدم جواز بيعها فليس ذلك من جهة النجاسة فيكون خارجاً عن محل الكلام إلا أن المصنف قال: محل التعرض له في ذيل القسم الثاني بما لا يجوز التكسب به لعدم المنفعة المحلّلة، وليس في كلامه بعد ذلك عنوان القسم الثاني الذي يذكر فيه ذلك.

نعم، يتعرض في النوع الثالث مما يحرم التكسب به ما لا يجوز التكسب به لعدم المنفعة المحلّلة له.

---

١) كتاب المكاسب ٤٣/١، المسألة الثامنة: المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابل للطهارة.

[مستثنيات حرمة البيع]

قوله: وأما المستثنى من الأعيان المتقدمة أربعة[1] .. إلخ.

أقول: تقدم من المصنف عند التعرض لجلد الميتة أنه ادّعى في النجاسات العينية ـ فضلاً عن المتنجسات ـ أنه لا دليل على حرمة البيع فيها مع جواز الإنتفاع.

وعليه فلا يحتاج إلى ذكر دليل لجواز البيع في المستثنيات؛ لوضوح أن محل الكلام في صورة كان لها منفعة محلّلة معتدّ بها.

نعم، على ما اخترناه هناك من عدم جواز بيع الأعيان النجسة ولو كانت لها منفعة محلّلة نحتاج لإثبات جواز البيع في المستثنيات إلى دليل مخصِّص لما تقدم غير مجرد أن لها منفعةً محللةً.

ثم المصنف مَشْيُه في المستثنيات على ما اخترناه غالباً حيث [١٠٤] يتعرض فيها لدليلٍ على جواز البيع غير مجرد أن لها منفعة محلّلة، فافهم.

---

١) كتاب المكاسب ٤٧/١، المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة.

[بيع المملوك الكافر]

قوله: الأولى يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً.. إلخ.

أقول: في خصوص الآدمي ولو كان نجس العين لكفره إذا كان مملوكاً يجوز بيعه إلا أن يقوم دليل على عدم جواز بيعه، فنفس النجاسة في الآدمي غير مانع عن جواز البيع كما أن المصنف ينقل عن المبسوط[1] أنه قسم المبيع إلى آدمي وغيره، ثم اشترط الطهارة في غير الآدمي.

كما أن المصنف يدّعي عدم الخلاف فيه ظاهراً.

بل عن بعضٍ دعوى الإجماع عليه، ويقول: إنه ليس ببعيد.

كما يظهر للمتتبع في المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار وشراء بعضهم من بعض وبيع العبد المسلم إذا أسلم على مولاه الكافر وعتق الكافرة وبيع المرتد وظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام وغير ذلك.

أقول: بل من يعلّل عدم جواز بيع العبد المرتد الفطري بكونه في معرض القتل لا بكونه نجس العين أقوى شاهد على ذلك إلا أن المصنف عن بعض الأساطين في شرحه على القواعد وكذا عن تلميذه وصاحب الجواهر[2] أنهم يقولون: إن جواز بيع العبد الكافر من جهة قابليته للطهارة، وإن كل نجس قابل للطهارة يجوز بيعه، وإن جواز البيع دائر مدار ذلك.

ومنه يقولون في المرتد الفطري: إنه لو قلنا بعدم جواز بيعه فهو [١٠٥] من جهة

---

١) المبسوط ١٦٥/٢.

٢) جواهر الكلام ٨/٢٢.

عدم قابليته الطهارة.

[نقل كلمات صاحب الجواهر]

ثم إن المصنف نقل كلام الأولين ونحن ننقل كلام الجواهر أيضاً حيث إن فيه بعض التوضيحات، فيقول في شرح كلام المحقق في الشرايع: ولعل عدم استثناء المصنف الكافر من الأعيان النجسة أن محل البحث في النجاسات من حيث عدم قبولها التطهير بغير الإستحالة، والكافر يقبله بالاسلام الذي ليس باستحالةٍ قطعاً.

وأما المرتد عن فطرة فالمتّجه عدم جواز التكسب به بناءً على عدم قبول توبته ظاهراً وباطناً.

ولعل مَنْ جوّز بيعه كالمحقق الثاني[١] ـ على ما حكي عنه ـ بل قيل إنه ربما يظهر ذلك من رهن المبسوط[٢] والتحرير بناءً على قبول توبته باطناً.

وقد فرغنا من البحث في بطلانه في كتاب الطهارة.

ثم إنه يقول في العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين على القول بنجاسته: يجوز بيعه لقبوله الطهارة بالنقص الذي ليس باستحالة، فيخرج عن عنوان البحث.

وإن قلنا إنه من الاستحالة وإنه قبله كان خمراً اتجه عدم جواز بيعه.. إلى أن يقول: وكيف كان، لا خلاف يعتدّ به في حرمة التكسب بالأعيان النجسة التي لا تقبل التطهير بغير الاستحالة[٣]. انتهى.

أقول: يورد المصنف ـ رحمه الله ـ [١٠٦] عليهم تارة بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب أي كلب الصيد مثلاً لا من حيث

---

١) انظر جامع المقاصد ١٦٠/٤.

٢) المبسوط ٢١١/٢.

٣) جواهر الكلام ٨/٢٢.

قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس.

وتارة: بأن اشتراطهم لقبول التطهير فيما يتوقف الإنتفاع به على طهارته ليتصف بالملكية لا مثل الكلب والكافر المملوكين مع النجاسة إجماعاً.

وتارة: بأن المرتد ملكٌ ومالٌ يجوز الإنتفاع به، وإنما استشكل من استشكل من جهة كونه في معرض القتل بل وجوبه.

[المناقشة في كلمات الأصحاب]

أقول: الأولى أن نتعرض أوّلاً لما يناسب أن يكون مدركاً لدعوى هؤلاء الأساطين لتخصيص الإجماع على عدم جواز التكسب بالأعيان النجسة لما لا يقبل التطهير بغير الإستحالة فنقول في عدا الأول ـ يعني الأول مما يحرم التكسب به ـ: كل نجس لايقبل التطهير سواء كانت نجاسته ذاتية كالخمر.. إلخ.

نعم، لا يعد الكافر فيها.

أو عرضية كالمايعات المتنجسة التي لا يقبل التطهير إلا الدهن النجس لفائدة الاستصباح. انتهى.

وفي مفتاح الكرامة[١]: وقد وقع التقييد بعدم قبوله التطهير في المبسوط[٢] والنهاية والتذكرة[٣] ونهاية الإحكام والإرشاد[٤] والتحرير[٥] والمنتهى والدروس[٦] واللمعة وغيرها.

نعم، لم يذكر هذا القيد.

---

١) مفتاح الكرامة ٣٩/١٢.

٢) المبسوط ١٦٥/٢ و١٦٦.

٣) تذكرة الفقهاء ٤٥/١٠.

٤) إرشاد الأذهان ٣٥٧/١.

٥) تحرير الأحكام ٢٨١/٢.

٦) الدروس ٢٢٣/٣.

وأطلق في النهاية والسرائر والشرايع والنافع [١٠٧] لكنه في السرائر بعد ذلك قيّد، كما أن المحقق في المطاعم نبّه على التقييد.

وعن المبسوط: إنه جعل الحكم بعدم جواز التكسب في النجس العين من الحيوان غير الآدمي ومن غير الحيوان، فيخرج الرّق الكافر.

وهنا أيضاً يقال: إن ذلك لقبوله التطهير بالإسلام.

إن قلت: سلّمنا أن الأكثر يقيّدون حرمة التكسب بنجس العين بعدم قبوله التطهير إلا أن ذلك يعم ما لو كان قابلاً للتطهير بالاستحالة أيضاً، فلم يقيّدوا هؤلاء الأساطين بعدم قبوله التطهير بغير الاستحالة.

قلت: وجه ذلك كما أشار إليه في مفتاح الكرامة[1] أن كل النجاسات والمتنجسات قابل للتطهير بالاستحالة، فيلزم الاستثناء المستغرق.

أقول: لا تأمل أن التكسب بالرق الكافر جائزٌ وكذا الإنتفاع منه جائز مع أن من المسلّم عندهم عدم جواز التكسب بالأعيان النجسة في الجملة، وذلك محتمل لوجوه:

الأول: أن يكون من جهة أنه يقبل التطهير بغير الاستحالة. ومورد الإجماع على أنه لا يجوز التكسب بالنجس العين في غير هذا الفرض كما يدّعيه هؤلاء الاساطين.

الثاني: أن يكون من جهة الإجماع على جواز الإنتفاع بالرق الكافر. والمانع عن جواز التكسب [١٠٨] بالاعيان النجسة عدم جواز الإنتفاع منها.

وتقدم في مسألة جلد الميتة أن المصنف ذكر شواهد على أن عدم جواز التكسب بها من جهة عدم جواز الإنتفاع منها، وأن عدم الجواز يدور مدار ذلك كما أن صاحب الجواهر[2] يدّعي عدم جواز الإنتفاع منها إلا ما خرج من إجماع أو

---

١) مفتاح الكرامة ٣٩/١٢.

٢) جواهر الكلام ٩/٢٢.

سيرة.

وكذلك في مفتاح الكرامة[1] يكون مختاره ذلك، وينقل من كلمات العلماء شواهد على ذلك.

بل وشواهد على أن وجه عدم جواز التكسب بالأعيان النجسة عدم جواز الإنتفاع منها.

وتقدم أنه نقل عن التنقيح وشرح الإرشاد لفخر الإسلام أنه إنما يحرم بيع النجاسات لأنها محرّمة الإنتفاع، وكل محرّم الإنتفاع لا يصح بيعه.

أما الصغرى فإجماعية.

الثالث: أن يكون الوجه في جواز التكسب بالرق الكافر هو الأخبار والإجماع على جواز التكسب به كما يظهر دعواه من المصنف، بل يلوح من مفتاح الكرامة أنّ ذلك محتمل حتى عند من يقيّد عدم جواز التكسب بالأعيان النجسة بصورة لم يكن قابلاً للتطهير؛ لأن الإسلام ليس من قبيل التطهير؛ إذ قلّ من عدّ الإسلام في المطهرّات.

ثم أقول أوّلاً: لا يخفى أن كل من يقول بشيء من المحتملات الثلاثة فإنما يقول به ما لم يثبت المخصص [١٠٩] فيه؛ لأن المدّعى هو الإجماع على القاعدة، وهو قابل للتخصيص بل بعض المخصّصات مسلمة.

وثانياً: إن مدّعى المصنّف في المقام وإن كان خصوص الإحتمال الثالث إلا أن الإحتمال الثاني ـ وهو الذي رجّحه عند التعرض لحكم جلد الميتة أيضاً ـ ليس مضرّاً بمقصوده في المقام، وإنما المضر لمقصوده في المقام خصوص الإحتمال الأول الذي تصدى لإنكاره هنا.

وثالثاً: نقول: إن المصرح بكل واحد من الاحتمالات الثلاثة موجود، وليس مجال التفصيل.

---

١) مفتاح الكرامة ٤٤/١٢.

وكذلك الشواهد على كل منها وعلى خلافها، مثلاً ما ينقله المصنف في المرتد من عدم جواز بيعه لوجوب قتله أو أنه في معرض القتل بل وكذلك ما ينقل لجواز بيعه من بقاء ماليته إلى زمان القتل من المسالك[١] وجامع المقاصد[٢] والتذكرة[٣] من الشواهد على ردّ الإحتمال الأول.

ومن الشواهد على أن مدار جواز البيع ليس على قابليته وإن كان ذلك مقتضى كثير من المتون بناءً على أن الإسلام من المطهِّرات، وإن تقدم أن بعضاً تصدّى لإنكاره.

نعم، لا تمتع أن يكون القائل والشواهد على بعض من الثلاثة أكثر من بعض.

ورابعاً: نقول: تقدم عند التعرض لحكم جلد الميتة أنّا أشرنا إلى كلامنا المتقدم [١١٠] من أن الإجماع المنقول على أن نجس العين لا يجوز بيعه مع المعاضدات له والشواهد المقرِّبة له من الأخبار وغيرها يصير منشأ لسقوط عمومات صحة المعاملات في النجاسات عن الإعتبار، وذكرنا أن ما ذكره المصنف هناك من الشواهد على أن وجه حرمة البيع عدم جواز الإنتفاع من النجاسات، وأنه لو أنكرنا ذلك فلابد من أن نقول بجواز البيع ليس بحدّ يرفع من البين ما ذكرناه من الموهن للعمومات.

وأما ما يدّعيه الأساطين المشار إليهم من أن مورد الإتفاق على أن النجس لا يجوز بيعه يختص بكل نجاسةٍ لا يكون قابلاً للتطهير بغير الإستحالة وإن سبق له شواهد قويّة إلا أن وصول تلك الشواهد بحدٍّ يصير حجة شرعية على ذلك فغير معلوم.

مع أن تلك الشواهد في خصوص الكافر معارض مع الشواهد التي ذكره

---

١) مسالك الإفهام ٢٥/٤.

٢) لم نجدها في كتاب البيع بل وجدناها في كتاب الوقف من جامع المقاصد ٥١/٩.

٣) تذكرة الفقهاء ٤٥/١٠.

المصنف مما يكون يردّ للاحتمال الأول من كلماتهم في المرتد، بل تقدم احتمال أن تكون قابلية التطهير بالإسلام خارجاً عن محل الكلام؛ لأنه قلّ من عدّ الإسلام من المطهرات كما قاله في مفتاح الكرامة[١].

وخامساً: نقول: بعد أنه [١١١] لم يتم الدليل على أن قابلية النجس أو الكافر للتطهير موجب لجواز البيع ولا عدم قابليته لذلك موجب لعدم الجواز، فحينئذ نقول:

إن المرتد قبل ارتداده يكون المفروض أن بيعه كان جائزاً فيستصحب.

وكون الإستصحاب مع الشك في المقتضي غير مضر بعد أنّا نقول بحجيته.

ودعوى أن الموضوع بقاؤه مشكوك، ففيه: أن الموضوع العرفي المحقِّق لصدق النقض باقٍ، وهو يكفي.

وأيضاً دعوى ثبوت الرافع في المقام بناءً على عدم قبول توبة المرتدّ فيندرج فيما لا يقبل التطهير بغير الاستحالة، مردودة مما تقدم من عدم ثبوت الحجية على هذا العنوان، وأنه من المحتمل أن يكون الكافر مطلقاً خارجاً مما لا يجوز بيعه، وأن الحكم بعدم جواز بيع النجس كان في غير الآدمي إما لعدم عموم ما يحرم بيعه له أوّلاً أو لخروج الآدمي بالإجماع والأخبار أو لأن المراد من التطهير غير الإسلام.

وبالجملة، ليس حجة معتبرة على عدم جواز بيع النجس بحيث يشمل خصوص بعض الأفراد النادرة من الآدمي، بعد العلم بعدم شمول العام للآدمي في غير هذا الفرد النادر التي تكون من أحوال بعض الأفراد كما لا يخفى.

هذا، بل لنا أن نتمسك بالعمومات لصحة البيع في هذا الفرد [١١٢]؛ لأن خروجه عن تحت العمومات المقتضية للصحة غير معلوم.

إن قلت: إن الأعيان النجسة خرجت عن تحت العمومات ثم خصّص هذا

---

١) مفتاح الكرامة ٣٩/١٢.

المخصص بالكافر فإنّ بيعه جائز، والمعلوم من تخصيص الأعيان النجسة هو الكافر الغير المرتد دون المرتد.

قلت: بعد الإجماع والأخبار على جواز بيع الآدمي إلا في بعض الأفراد النادرة يصير شمول العموم للآدمي موهوناً.

نعم، لو كان معقد الإجماع كل نجس لا يقبل التطهير بغير الاستحالة فلم يكن مانع من شمول العموم للمرتد بناءً على عدم قبول توبته.

وهذا بخلاف ما لو لم يثبت هذا العنوان وتريد أن تندرج خصوص بعض الأفراد النادرة من الآدمي تحت عنوان معقد الإجماع لاسيما أنه تقدم أنّا لم نكتفِ بمجرد معقد الإجماع في صيرورة معقد الإجماع حجة بل كان الحجية يحتاج إلى معاضدات أخر مفقودة في المقام، بل تكون له الموهنات.

إن قلت: سلّمنا ما تقدم إلا أن كون المرتد واجب القتل أو كونه في معرض القتل مانع عن صحة البيع.

قلت: نقول ـ كما عن المسالك[1] ـ: إن بقاء المالية إلى زمان القتل كافٍ في صحة البيع؛ لأنه تبديل بمال، فلا امتناع؛ لا تحقق معنى البيع مع فرض وجوب القتل لو لم يقتل.

نعم، لو كان المشتري جاهلاً [١١٣] بعيب المبيع فيكون له الخيار.

وبالجملة، فكما لم يكن وجوب القتل مانعاً من أن يكون قبل القتل ملكاً ومالاً للبايع، فكذلك لا مانع من أن تصير هذه الملكية والمالية للمشتري.

---

١) مسالك الإفهام ٤/٢٥.

[جواز المعاوضة على كلب الصيد]

قوله: الثانية يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش[1].

أقول: غير كلب الهراش على أقسام:

أحدها: كلب الصيد، وهو المتيقن الخروج في الجملة عن تحت عموم عدم جواز بيع الكلب.

ثم لا إشكال في أن المشهور جواز بيع كلب الصيد مطلقاً إلا أنه حكي عن القواعد[2] والتذكرة[3] والمهذب[4] أن بعضاً ينكر جواز بيع الكلب مطلقاً.

وقيل: إن هذا البعض العماني. والمصنّف لم يرض بكون العماني مخالفاً، ولذا ادّعى أن إطلاق كلام العماني بأن الكلب لا يجوز بيعه كإطلاق كثير من الأخبار بأن «ثمن الكلب سحت» محمول على الهراش لتواتر الأخبار واستفاضة نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.

ثم إنه في المناهل ينقل القول بجواز بيع كلب الصيد إذا كان سلوقيّاً دون غيره عن الديلمي في المراسم[5] والشيخ في مكاسب النهاية[6]، وعن المفيد في المقنعة[7]

---

١) كتاب المكاسب ٥١/١، المسألة الثانية: المعاوضة على الكلب غير الهراش.

٢) انظر قواعد الأحكام ٦٧/٢.

٣) تذكرة الفقهاء ٢٧/١٠.

٤) المهذب البارع ٣٤٧/٢.

٥) المراسم العلوية: ١٧٢.

٦) النهاية: ٣٦٤.

٧) المقنعة: ٥٨٩.

على ما نقله عنه السيد في بعض مؤلفاته.

وقد لا يرضى بكونهم أيضاً مخالفاً للمشهور، وأن مرادهم من كلب السلوقي مطلق كلب الصيد؛ لأن السلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلّمة، فنسب الكلب ـ أي كلب الصيد ـ إليها كما عن المنتهى[١] أيضاً.

وعلى كل حال، لو كان خلاف في المسألة فيناسب أن يكون المدرك دعوى أن مقتضى القاعدة عدم جواز بيع الكلب مطلقاً إما للأخبار الواردة [١١٤] في أن ثمن الكلب سحت أو لما تقدم من دعوى الإجماع على أن نجس العين لا يجوز بيعه أو لما تقدم في أبوال ما لا يؤكل لحمه من دعوى أن كلما يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه.

ثم الجواب عن ذلك أن القاعدة بعد تسليمها مخصَّصة بالأخبار الواردة في جواز بيع كلب الصيد مما نقلها المصنف في المقام.

وضعف الأخبار لو كان فينجبر بالشهرة العملية لوضوح؛ أن عمل المشهور وفتواهم للإستناد على هذه الأخبار.

مع أن في هذه الأخبار ما يكون سنده معتبراً بشخصه كرواية عبد الرحمن؛ فإنه على ما نقله في الحدايق[٢] هكذا: ما رواه الشيخ ـ رحمه الله ـ في الصحيح، عن محمّد بن مسلم وعبد الرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**ثمن الكلب الذي لا يصيد سحتٌ ولا بأس بثمن الهرّة**»[٣].

ومما ذكرنا ظهر فساد القول بعدم جواز بيع الصيد رأساً. وكذلك القول بعدم جواز بيع كلب الصيد إذا لم يكن سلوقيّاً؛ لإطلاق الأخبار.

نعم، قد يتمسك لإثبات عدم جواز بيع غير السلوقي من كلب الصيد بوجوه:

---

١) منتهى المطلب ١٠٠٩/٢.

٢) الحدائق الناضرة ٨١/١٨.

٣) تهذيب الأحكام ٣٥٦/٦، باب المكاسب، ح ١٣٨.

منها: أن المتبادر من كلب الصيد هو السلوقي لشيوع الاصطياد به، فينصرف إليه الإطلاق.

ومنها: أن الدية شرعاً لكلب الصيد مختصة بالسلوقي؛ للإختصاص بـه فـلا يكون غيره مملوكاً، والبيع مشروط بالملك.

ومنها: أن الشيخ صرّح في النهاية بأن ثمن الكلب سحت [١١٥] إلا ما كـان سلوقياً؛ فإنه لا بأس ببيعه وشرائه وأكل ثمنه والتكسب به.

ومن الظاهر أن هذا متن رواية يعتمد عليها لدعوى أن بناء الشيخ في كـتاب النهاية على ذكر متون الأخبار خاليةً عن الأسانيد كما ادّعاه في المناهل، وقال: إنه يظهر من السرائر[١].

أقول: أما الأول فنقول: دعوى انصراف كلب الصيد إلى السلوقي إنما يناسب لو كان المراد من السلوقي الصنف الخاص من الكلب الذي يكون الشايع بين الناس أن يصيدوا به، وهو المعبَّر في الفارسية بالتازي وإن لم نَرَ تصريحاً بذلك مـن أهـل اللغة.

نعم، في حياة الحيوان[٢] يعبّر عن غير السلوقي بالكلب الأهلي، ومن السلوقي بغير الأهلي.

ولعل المراد منه ما ذكرناه.

ثم إن دعوى الإنصراف أيضاً إنما يناسب فيما يطلق فيه كلب الصيد حيث إن تعارف الصيد به يوجب لانصراف كلب الصيد به أو لا أقل أنه المتيقن من الإطلاق، فلا تجري مقدّمات الحكمة بغيرها.

وأما إذا كان التعبير «الكلب الذي لا يصيد» فلا يناسب دعوى الإنصراف؛ لأنه كالصريح في الكلب الذي لا تكون فيه هذه الصفة.

---

١) السرائر ٢/٢٢٠.

٢) حياة الحيوان الكبرى ٢/١٣٤.

وعليه نقول: في بعض الأخبار يكون التعبير هكذا، ومن جملتها خبر عبد الرحمن بن أبي عبدالله الذي تقدم اعتبار سنده.

وفيه قال: «**ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت**».

ومن الواضح أن القيد ذكر في مقام التحديد وقلنا في محله ثبوت المفهوم له، [١١٦] فيدل بالمفهوم على أن الكلب الذي يصيد أي كلب ليس ثمنه سحتاً.

إن قلت: إن هذا مبني على ثبوت العموم للمفهوم.

قلت: ذكرنا في مفهوم الشرط أن عموم المنطوق إذا كان بمقدمات الحكمة فليس عمومه موضوعياً مسلّماً.

وكل مورد يكون عموم المنطوق مرآتياً لمجرد بيان حال الأفراد فهنا لا إشكال في ثبوت العموم للمفهوم.

ثم المفهوم لأخصّيّته أقوى العمومات الدالّة على جواز بيع النجس أو عدم جواز بيع الكلب.

بل على فرض عدم الأقوائيّة لا أقل من أن العمومات ليس بأقوى منه.

فحينئذ يكون المرجع القاعدة الأوليّة. ومقتضاه جواز البيع في كل ما يكون له منفعة محللة معتدّة بها ولو بمقتضى الأصل، فتدبر.

وأما الثاني: فنقول:

إن عدم ثبوت الدية لكلب الصيد الذي ليس بسلوقيّ ـ على تسليمه ـ لا يدلّ على عدم جواز البيع كما أن ثبوت الدية لا يدلّ على جواز البيع.

كما أن الحر يكون له الدية ولا يجوز بيعه، وجلّ الأموال لا يكون الدية في إتلافها، بل يكون الضمان بالقيمة مع أنه يجوز بيعها، وفي قتل الكلب الغير السلوقي من كلب الصيد أيضاً لا مانع من القول بثبوت القيمة لو منعنا ثبوت الدية منها.

وأما الثالث: فبعد تسليم ما ذكر من أنّ النهاية متون [١١٧] الأخبار فنقول:

غاية الأمر أنه من قبيل الخبر المرسل الذي يكون عمل العلماء على خلافه. ومثله ليس بحجة.

وكون الخبر حجةً عند الشيخ حيث عمل به لا يقتضي كونه حجة عندنا أيضاً.

[جواز المعاوضة على كلب الماشية والحائط]

قوله: الثالث: كلب الماشية والحائط وهو البستان والزرع[1] ..إلخ.

أقول: وملحق بهما كلب الدور والخيام على ما سيوضح من جهة اشتراك المدرك من جواز الإنتفاع وغيره.

ثم لا إشكال في أن المشهور بين المتأخرين عن الشيخ هو جواز البيع؛ إذ القائلون بعدم الجواز معدودون، والذي يقتضيه القاعدة هو عدم الجواز الذي هو القول الغير المشهور؛ لما تقدم من تمامية الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين في الجملة في أبوال ما لا يؤكل لحمه.

مضافاً إلى الأخبار الواردة في أن ثمن الكلب سحت.

ومضافاً إلى أن الأخبار المتقدمة في استثناء كلب الصيد كانت ظاهرة في عدم استثناء آخر عن عدم الجواز إلا كلب الصيد أو إن كثيراً منها ظاهر في ذلك، وحمل كلب الصيد على أنه من باب المثال لما يجوز الإنتفاع بها من الكلاب خلاف الظاهر منها.

وبعد ذلك لابد من الخروج عما يقتضيه العمومات من صحة البيع إلا أنه مع ذلك استدل للقول المشهور ـ وهو جواز البيع ـ [١١٨] بوجوه كثيرة:

الأول: الخبر المرسل المروي عن المبسوط[2]. وهو على ما نقله في المناهل هكذا: إنه يروي أن «**كلب الماشية والحائط مثل كلب الصيد**»؛ بدعوى أن ضعف الخبر

---

١) كتاب المكاسب ٥٤/١، الثالث: كلب الماشية والحائط.

٢) المبسوط ١٦٦/٢.

منجبر باشتهاره بين المتأخرين، بل دعوى الإتفاق على الجواز كما سيوضح.

ثم إنه يؤيد هذا الخبر ما ورد في جواز اقتناء هذه الكلاب، وعدم الأمر بقتلها المقتضية لصيرورتها مالاً وملكاً، فيكون جواز بيعها على طبق القاعدة.

بل في المناهل، عن السيد الأستاد: ان القائل بجواز بيع كلب الماشية والزرع احتج بنفس هذه الأخبار قال:

أحدها: رواية محمّد بن قيس التي وصفها السيد الأستاد بالصحة، عن أبي جعفر عليه السلام، عن أميرالمؤمنين أنه قال: «**لا خير في الكلب إلا كلب صيدٍ أو ماشيةٍ**»[١].

وثانيها: النبويّة المرسلة الظاهرة في جواز اقتناء كلب الماشية والزرع والصيد[٢].

وثالثها: الرواية المصرحة بمجيء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها.

واستثنى رسول الله صلى الله عليه وآله كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث من الأمر بقتل الكلاب وإذنه صلى الله عليه وآله في اتّخاذها[٣].

الثاني: نقل الإتفاق على جواز بيع هذه الكلاب؛ فعن الشيخ[٤] في كتاب الإجارة: إن أحداً لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها بعد ضمّ ذلك إلى الإتفاق على [١١٩] صحة إجارتها؛ لأن جماعة من المحققين أفتَوْا بصحة إجارتها من غير إشارة إلى إشكال ولا خلاف.

بل عن المسالك[٥] نفي الإشكال.

---

١) الكافي ٥٥٢/٦، باب الكلاب، ح ٤.

٢) مستدرك الوسائل ٢٩٣/٨، باب كراهة اتّخاذ الكلب في الدار إلا أن يكون كلب صيد أو ماشية أو يضطر إليه، ح ٤.

٣) عوالي اللئالي ١٤٨/٢، المسلك الرابع في أحاديث التي رواها الشيخ العلامة المقداد بن عبدالله السيوري، ح ٤١٤.

٤) المبسوط ١٦٦/٢.

٥) مسالك الإفهام ١٣٥/٣.

وعن المهذب البارع[١] نفي الخلاف.

بل استظهر ذلك من الشيخ[٢] والعلامة[٣] حيث نسبا الخلاف إلى بعض الشافعيّة.

وأيضاً استظهر الإجماع على نفس جواز بيعها من قوله في التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا.

وأيضاً من الشهيد في الحواشي[٤]: إن أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة.

الثالث: ما عن المختلف[٥] والإيضاح[٦] والتنقيح من أن الكلب المفروض له دية منصوصٌ عليها شرعاً. والدية في مقابل القيمة، وما لا قيمة له لا دية له، فإذا كان لها قيمة فيجوز بيعها.

الرابع: ما نقله في المناهل من أن كلب الماشية كلب صيد لأنه يصيد العدو، وهو الذئب ونحوه، فيندرج تحت العمومات المجوّزة لبيع كلب الصيد.

الخامس: فحوى ما دلّ على جواز بيع كلب الصيد؛ لأن المفروض أعظم فائدة وأكثر نفعاً. هذا كلّه فيما أردنا نقله من أدلة قول المشهور.

وأورد على الوجه الأول بمنع الإنجبار بعد أنّ ظاهر عبارتي الخلاف[٧] والغنية[٨] دعوى الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلّم من الكلاب، وبعد وجدان [١٢٠] الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى.

---

١) المهذب البارع ٣٩٢/٥.

٢) الخلاف ١٨٢/٣.

٣) تذكرة الفقهاء ٢٧/١٠.

٤) حكاه عند السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٢٩/٤.

٥) مختلف الشيعة ٤٢٣/٩.

٦) إيضاح الفوائد ٧٣٠/٤.

٧) الخلاف ١٨١/٣.

٨) غنية النزوع: ٢١٣.

أقول: هذا مع أنا قلنا: إن الشهرة لا يوجب الانجبار إلا أن يكون عمل المشهور استناديّاً بأن يتمسكوا بالخبر.

وفي المقام تمسّكهم بأمور أخر، بل في المناهل ينقل عن المبسوط[١] أنه ذكر الخبر، ولكن لم يستند إليه.

نعم، نوقش على الخبر بأنه ليس من طرقنا، وليس في كتب الأبرار[٢] هذا الإيراد لأن المشهور لو كان عملهم بخبر مروي من طرق العامة فذلك يوجب حجيته كخبر رفع القلم[٣] وخبر «على اليد»[٤] وغير ذلك مثل «من فاتته فريضة..»[٥] إلخ، كما حقّقناه في محله.

وأما المؤيّد الذي نسلّم كونه مؤيّداً لكنه ليس بمفيد لأن جواز اقتناء هذه الكلاب وجواز الإنتفاع ليس محل تأملٍ مع أن مقتضى أصالة البراءة جوازها، ثم منافعها يوجب ماليتها بل تصير ملكاً كسائر الحيوانات على طبق القاعدة كما سيأتي الإشارة إلى ذلك.

وحينئذ فمقتضى القاعدة جواز بيعها، بل لم يبعد أن نقول بمثل ذلك بالنسبة إلى العذرة في بلاد يتخذونها للتسميد.

وإنما الإشكال في جواز البيع من جهة منع الشارع كما هو مقتضى العمومات السابقة.

---

١) المبسوط ١٦٦/٢، حكم ما يصح بيعه وما لا يصح.

٢) كتب مصحّحٌ في هامش النسخة: «بنظر حقير چيزى مفهوم نمى‌شود از اين عبارت. رجوع به نسخهٔ صحيحه شود» ولفظة «الأبرار» مشوشة استظهرناه كذلك، والله هو العالم.

٣) دعائم الإسلام ١٩٤/١، ذكر وقت الذي يؤمر فيه الصبيان الصلاة إذا بلغوا إليه، والرواية: «قال رسول الله ﷺ: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الطفل حتى يحتلم».

٤) الإنتصار: ٤٦٨، والرواية: «عن النبي ﷺ: على اليد ما أخذت حتى تؤديه».

٥) عوالي اللئالي ٥٤/٢، المسلك الرابع في الأحاديث التي رواها الشيخ العلامة، المقداد بن عبدالله السيوري، ح ١٤٣. والرواية: «قال النبي ﷺ: من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته».

ولا مانع من التفكيك بين جميع ما ذكر وبين عدم جواز البيع حتى لا نضايق من صحة الصلح وسائر العقود المتعلقة بها غير البيع الذي [١٢١] يكون لنهي الشارع.

وتعرّض في المناهل لتفصيل حال صيرورة الكلاب متعلقاً لسائر العقود، وليس لنا مجال التفصيل إلا أنه ننقل هنا بعض كلمات صاحب المناهل للتنبيه على انه كما لا امتناع عقلاً بين عدم جواز بيع تلك الكلاب شرعاً وبين صيرورة تلك الكلاب ملكاً ومالاً كذلك ليس هذا التفكيك عند العلماء أيضاً باطلاً لو لم يكن خلافه مسلّماً، فنقول:

قال في المناهل: السابع كلما يجوز اقتناؤه من الكلاب يصح تملكه كغيره من الحيوانات المنتفع بها ويحرم إتلافه والجناية عليه من غير المالك كما صرّح به السيد الأستاد قدس سره محتجاً بما حكاه من التذكرة[١] وديات المهذب البارع[٢] من دعوى الإجماع على ذلك، ومصرحاً بأنه لا ينافي ذلك تحريم بيع ما عدا كلب الصيد؛ لأن جواز البيع ليس من لوازم الملك إذ من المملوك ما لا يجوز بيعه كالوقف والمُكاتَب مادام الولد، فلا يلزم من تحريم البيع انتفاء الملك ولا جواز الإتلاف والجناية. انتهى.

وأورد على الثاني بأن دعوى الإتفاق على جواز البيع معارض بما حكي عن الخلاف[٣] من دعوى الإجماع على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد [١٢٢] من سائر الكلاب، بل عن الغنية[٤] أيضاً وبما ترى من مخالفة جمع من المتأخرين وفاقاً للمتقدمين عن الشيخ ـ رحمه الله ـ.

أقول: الإجماع المنقول تقدم أنه إنما يصير موجباً لإثبات متعلّقه في صورةٍ لو

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٧/١٠.

٢) المهذب البارع ٣٩٢/٥.

٣) الخلاف ١٨٢/٣.

٤) غنية النزوع: ٢١٣.

فرض المنقول محقّقاً فيما يمكن تصديق الناقل فيه لكان ملازماً مع قول المعصوم عندنا، وفي مورد يكون في البين ما يجوز أن يكون مستند المجمعين، فلا يكشف الإجماع عن شيء آخر غير ما يكون في البين من المستند فضلاً من أن ترى تمسّكهم بذلك المستند كما في المقام حيث ترى تمسك المتأخرين ببعض الوجوه التي لا يتم عندنا كما أشرنا إلى بعضها فضلاً من أن يكون في البين اشكالات على هذا النقل ليس المقام مقتضياً لشرحها.

وأورد على الوجه الثالث بأن ثبوت الدية ربما دلّ على عدم جواز البيع؛ لأن ما له قيمة لا دية له كما في الحيوان المملوك غير الآدمي وما له دية لا قيمة له.

أقول: هذا مع أنك عرفت انه لا مانع من أن يكون ملكاً ومالاً وله قيمة ومع ذلك لا يجوز بيعه، فإمثال ذلك لا تصير دليلاً على جواز البيع لتُخصص به العمومات السابقة.

ويرد على الوجه الرابع أنه لم يكن في معنى كلب الصيد خفاء حتى يغيّر بأنه أعم مما يصيد العدوّ مثل الذئب وغيره.

ويرد على الوجه الخامس أن الأولويّة ظنية، ولا دليل على حجيته بل في خصوص المقام نقول: إن ظاهر الأخبار انحصار [١٢٣] المستثنى من عدم جواز بيع الكلب بكلب الصيد. وهذا ينافي مع ما يدّعى من الأولويّة.

[المعاوضة على العصير العنبي]

قوله: الثالثة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي.. إلخ.

أقول: نحن نتكلم في العصير العنبي إذا غلا ولم يذهب ثلثاه تارة في جواز بيعه من حيث القاعدة وتارة من جهة الأخبار الخاصة الواردة فيه.

أما المقام الأول: فنقول: لو قلنا بأن العصير العنبي لا ينجس بالغليان كما رجّحناه في محله فلا إشكال في جواز بيعه من حيث القاعدة.

وأما على القول بأنه ينجس بالغليان فيكون في البين مسالك للقول بجواز بيعه من حيث القاعدة أيضاً.

الأول: أن نقول بما تقدم من المصنف ـ رحمه الله ـ في مسألة جلد الميتة من أن عدم جواز بيعه إنما هو في صورة[1] عدم جواز الإنتفاع بأن لم يكن لها منفعة محلّلة معتدّ بها.

وعليه نقول: إن العصير مما يجوز الإنتفاع به بعد طهارته بذهاب ثلثيه بالغليان.

نعم، في المقام نقول: إن مقتضى الأصل بقاء ماليته وعدم خروجه عنها بالنجاسة.

الثاني: أن نقول بما تقدم في مسألة بيع المرتد عن شارح القواعد ومن تبعه، بل يدّعى عليه الإتفاق من أنّ ما يكون من النجاسات قابلاً للطهارة بغير الاستحالة لا مانع من جواز بيعه [١٢٤] بعد دعوى ان النقص ليس من الاستحالة كما تقدم عن الجواهر.

---

١) «في صورة» مكررة في النسخة.

أقول: ذكرنا[1] هناك من أنّ لهذا المسلك معاضداً قويّاً من تطابقه مع كثير من المتون.

وعليه وإن قلنا: إن ذلك لم يصل إلى حدّ الحجية إلا من الواضح أن ذلك دعوى الإجماع على عدم جواز بيع النجاسات بقول مطلق.

وعليه نقول: إنّا رفعنا اليد عن العمومات المقتضية للصّحة في باب النجاسات لأجل الإجماع بالتقريب الذي ذكرناه هناك، وبعد وهن الإجماع في كل نجاسة تقبل التطهير بغير الاستحالة، فيرتفع المانع عن العمومات المقتضية للصحة في كل نجاسة تقبل التطهير بغير الإستحالة كالعصير على القول بنجاسته.

إن قلت: من المحتمل أن يكون النقص في المقام الذي يكون مطهراً من قبيل الإستحالة.

قلت: عنوان الفقهاء كلّها لا يقبل التطهير مطلقاً، وإنما أخرجوا التطهير بالاستحالة من جهة لزوم التخصيص المستوعب. وهذا المحذور لا يلزم في مثل ذهاب الثلثين بل يلزم في الاستحالة المسلَّمة عند الفقهاء.

وعلى هذا فهذا المسلك لا مانع فيه.

الثالث: ما يظهر من المصنف في المقام من دعوى أن نجاسة العصير على القول بها ليس بمثل نجاسة الخمر ذاتية، بل يكون نجاسته عَرَضية قابلة للزوال، فيكون حاله كسائر المتنجسات التي تكون قابلةً للتطهير.

وعدم جواز البيع في المتنجسات [١٢٥] قد تقدم في المسألة الثامنة أنه كالمسلّم عندهم من أنه مشروط بعدم القابلية للتطهير.

وبعد ذلك نقول: من الواضح أن العصير قابل للتطهير، فلا حاجة لإثبات جواز بيع العصير إلى أن نتعرّض للجواب عما ذكر لعدم جواز البيع مثل قوله ﷺ: «إذا

---

١) «ذكرنا» في المخطوطة مكررة.

حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»[١] وغير ذلك؛ لأن كل ما يكون جوابهم عن أمثال ذلك ـ في سائر المتنجسات التي تقبل التطهير التي يقولون بجواز بيعها ـ يكون جوابنا في العصير أيضاً.

أقول: لكن يرد على المصنف ـ رحمه الله ـ أن الظاهر من المتنجس والنجاسة العرضية التي يقولون فيها بجواز البيع إذا كان قابلاً للتطهير هو الطاهر الذي ينجس بملاقاة النجاسة له لا ما يصير نجساً بنفسه ولو في حال من أحواله كالعصير العنبي.

[العصير العنبي في الأخبار]

وأما المقام الثاني يعني التكلم في العصير من جهة الأخبار الخاصة الواردة في عدم جواز بيعه فنقول:

لما ينقل المصنف عن مفتاح الكرامة[٢] التمسك بهذه الأخبار فلا بأس من أن نتعرض لملخّص دعوى مفتاح الكرامة في المقام حتى ننظر فيه.

فنقول: قال: وأما عصير العنب فلا ريب في عدم جواز بيعه إذا نُشّ [١٢٦] وغلا من قبل نفسه، لأنه يصير حينئذ خمراً، ولا يطهر إلا بانقلابه خلًّا كما نص عليه الأكثر من المتقدمين، والمصنف في رهن التذكرة[٣] والمحقق في رهن جامع المقاصد[٤].

وقد نزّلنا عليه كلام جماعةٍ من المتأخرين في رسالتنا في ذلك.

بل لا فرق في ذلك بين عصير العنب وعصيري التمر والزبيب إذا نشّا وغليا من

---

١) عوالي اللئالي ١١٠/٢، المسلك الرابع في الأحاديث التي رواها الشيخ العلامة، المقداد بن عبدالله السيوري، ح ٣٠١.

٢) مفتاح الكرامة ٥٦/١٢.

٣) تذكرة الفقهاء ٢٠٤/١٣.

٤) جامع المقاصد ٦١/٥.

قبل أنفسهما.

ثم بعد ذلك تعرض لعصير العنب إذا غلا بالنار لا من قبل نفسه ولم يذهب ثلثاه، وقال هنا: لا ريب في نجاسته بل ادّعى عليه الإجماع.

ثم الظاهر عدم جواز بيعه أيضاً لأنه حينئذ خمرٌ كما صرّح به جماعة أو كالخمر إذا اعتدّ للتخليل كما نص عليه المحقق الثاني[١].

وهو الظاهر من عبارة النهاية[٢] عند قوله: ويكره الإسلاف[٣] فيه.. إلى أن يقول: ويدلّ عليه إطلاق قول الصادق عليه السلام في خبر أبي كهمس فيما رواه ثقة الإسلام: «**وإن غلا فلا يحل بيعه**»[٤].

ومفهوم قوله أيضاً فيما رواه الكليني أيضاً عن أبي بصير، حيث سأله عن ثمن العصير: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس»[٥]؛ إذ مفهومه ثبوت البأس إذا لم يكن حلالاً، وهو حال الغليان.

وقوله أيضاً في مرسل ابن الهيثم: «**إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير منه حتى يذهب ثلثاه**»[٦]، ومن الخير المنفي بيعه[٧]. انتهى [١٢٧].

أقول: أوّلاً: ظهر مما نقلناه أنّ خبر أبي كهمس هو الخبر الأول لا الثاني الذي نقله المصنف عنه.

وثانياً: نقول من جهة التمسك بالأخبار الخاصة لعدم جواز بيع العصير العنبي

---

١) جامع المقاصد ٦١/٥.

٢) النهاية: ٥٩١.

٣) في المصدر: «الإستسلاف».

٤) الكافي ٢٣٢/٥، باب بيع العصير والخمر، ح ١٢.

٥) الكافي ٢٣١/٥، باب بيع العصير والخمر، جزء من ح ٣. والرواية برّمتها هي: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يبتاعه ليطبغه أو يجعله خمراً، قال: إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس».

٦) وسائل الشيعة ٢٨٥/٢٥، باب تحريم العصير العنبي والتمري وغيرهما، ح ٧.

٧) مفتاح الكرامة ٤١/١٢.

بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه: إنه لو فرض تماميّة الأخبار من جهة السند والدلالة على ذلك فلا يحسن جواب المصنف عنها بأن النهي عن البيع كناية عن عدم جواز الإنتفاع قبل ذهاب الثلثين، وأنه لا يدلّ على عدم جواز البيع بقصد التطهير مع إعلام المشتري به؛ لأنه لا وجه لحمل الأخبار على ذلك.

نعم، نحن نقول: أما الخبر الأخير مع أنه مرسل ولا حجة فيه أنه غاية الأمر أن يدلّ على حرمة شربه لا نجاسته، ولا عدم جواز بيعه؛ لوضوح أن المتيقن من إطلاق هذا التعبير ليس بأزيد من الخبر المناسب لحال العصير، وهو استعماله في الشرب. فلا يجري مقدّمات الحكمة للتعميم لسائر التصرفات.

وأما الخبر الثاني فلا يدلّ مفهومه على أزيد من أنه بعد صيرورته خمراً لا يجوز بيعه.

ولا كلام فيه؛ لوضوح أن قوله «وهو حلال» بيان لحال «قبل صيرورته خمراً»، فلا يوجد لقوله: «وهو حلال» مفهوم على حدة غير الحلّية التي كانت قبل صيرورته خمراً*.

وأما صورة «صار حراماً بنفس الغليان من دون أن يصير خمراً» فالرواية ساكتة عنه.

نعم، ظاهره فرض الكلام في صورة لم تكن هذه الواسطة أو مبنيّ على عدم الواسطة، وأنه بمجرد الغليان يصير خمراً كما عن بعض.

لكن ليس في الخبر ظهور في الأخير لتكون حجة فيه.

بل صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام من الأخبار التي تدل على جواز بيع

---

*) *وتوضيح ذلك أنه في مفتاح الكرامة جعل قوله «وهو حلال» قيداً ثانياً أخذ في القضية فيكون الجزاء معلقاً عليه أيضاً، فعدم البأس يختص بصورة لم يكن خمراً ولم يكن محرّماً أيضاً.*

ونحن نقول: إن قوله «وهو حلال» من قبيل البيان لصورة لم يكن خمراً، فتعليق الجزاء ليس إلا على عدم كونه خمراً، فتدبر. (منه قدس سره).

العصير ممن يعمله خمراً كالتصريح في أن الغليان لا يوجب الخمريّة حيث جعل كلّاً من طبخه أو صنعه خلّاً في مقابل جعله خمراً، قال: إنه سُئل عن بيع العصير ممن صنعه خمراً؟ فقال: «بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحبّ إلى ولا أرى بالأول بأساً»[1] [١٢٨].

هذا، مع أن المفهوم ثبوت البأس، ولا يدلّ على الأزيد من الكراهة.

إن قلت: إذا صار خمراً يكون بأسه الحرمة.

قلت: إذا دلّ اللفظ على ثبوت البأس في موارد بمقتضى المفهوم حيث انحصر نفي البأس بغيرها فلا ينافي ذلك مع أن يكون البأس فيما فيه البأس مختلفاً.

هذا كلّه مع الغمض عن السند.

وأما الخبر الأول، وهو ما رواه في الكافي، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن حنان، عن أبي كهمس قال: «**سأل رجل أباعبدالله عليه السلام عن العصير؟**

فقال لي: كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله في الدِنان وأبيعه قبل أن يغلى.

قال: لا بأس به، فإن غلا فلا يحل بيعه.

ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً»[2].

أقول: تارةً نتكلم في دلالة هذا الخبر على عدم جواز بيع العصير بعد الغليان. وتارةً في سنده.

أما الأول فقوله: «فلا يحل بيعه» إنما يدلّ على نفي حليّة البيع، وحرمة البيع لا تلازم فساده كما في البيع وقت النداء.

إلا أن يقال: إن حرمة البيع نسلّم أنه لا تُلازم فساده عقلاً إلا أنه أثبتنا في مسألة النهي في العبادات أن الأخبار مثل التعليل الوارد في المعتبرة «لم يعص الله

---

١) الإستبصار ٣/١٠٦، باب بيع العصير، ح ٧.

٢) الكافي ٥/٢٣٢، باب بيع العصير والخمر، ح ١٢.

وإنما عصى سيّده»[١] تدل على ثبوت الملازمة الشرعية بين الحرمة الذاتية للمعاملة مع الفساد.

وعليه نقول: إن حرمة بيع العصير ليست حرمة عرضية فيلازم مع الفساد.

نعم، لقائل أن يقول: إن هذا الخبر الوارد في حرمة بيع العصير بعد الغليان [١٢٩] إنما يدلّ على حرمة البيع إذا غلا العصير من قبل نفسه، وقد ظهر من نقل كلام مفتاح الكرامة أن حرمة البيع في صورة غلي العصير من قبل نفسه غير ملازم للقول بحرمة البيع إذا غلا بالنار إما لأنه في الأول يصير خمراً كما ادّعاه أو لأنه يصير أقرب من الإختمار من صورة غلا بالنار.

ووجه عدم دلالته على الحرمة ـ إلا في صورة غلا بنفسه ـ إما من جهة نسبة الغليان إلى نفس العصير أو من جهة أن مورد السؤال هو العصير الموجود في الدنان الذي لا يناسب أن يكون غليانه بالنار أو لا أقل من أن المتيقّن من القرائن الحافّة بالكلام هو ما لو غلا العصير بنفسه، فلا يجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى غيره.

مع أن المفروض أنه ليس ذلك دعوى أنه يلحق به ما يغلى بالنار؛ لعدم القول بالفصل كما سيوضح.

وأما السند ففي مرآة العقول للمجلسي: إنه مجهول.

ونحن نقول: أحمد بن محمّد مشترك بين جماعة كثيرة فيهم من الضعفاء وفي نسخة الوسائل من كتابنا أسقط أحمد بن محمّد عن السند لكن الظاهر أنه غلط وسقط.

ثم حنان أيضاً مشترك بين الضعيف.

مع أن أبي كهمس لا شاهد على وثاقته.

وما نقله في رجال أبي على عن التعليقة[٢][٣]: إن للصدوق طريقاً إلى أبي

---

١) الكافي ٤٧٨/٥، باب المملوك يعزوج بغيرإذن مولاه، ح ٣.

٢) انظر تعليقة منهج المقال: ٣٨٤.

كهمس، ولذا حسّنه خالي؛ لا يوصله إلى الوثاقة التي نحن نقول باشتراطها في اعتبار الخبر الواحد [١٣٠].

وبعد ذلك لا ينفع إمكان رفع الاشتراك عن الأولين لو كان لنا طريق صحيح إليه.

وثالثاً: نقول مع صاحب مفتاح الكرامة في تمسكه لعدم جواز البيع بأنه يصير خمراً بالغليان أو أنه لو سلّم الخمرية فلا إشكال لنا في عدم جواز بيعه ونجاسته كالحرمة التي لا إشكال بأنها يتحقق بعد الغليان في الجملة.

كما أنه لو كان دليل معتبر يدلّ على تنزيل العصير بعد الغليان منزلة الخمر ولم نقل بأن المتيقن منه التشبيه في خصوص الحرمة فلابد أن نلتزم بالنجاسة وعدم جواز البيع في العصير أيضاً بعد نشيشه على تأمل في التأخير بالنسبة إلى عدم جواز البيع؛ لإمكان منع تقدم عموم التنزيل على ما يدلّ على جواز البيع في المقام؛ لأن الأخبار المعتبرة يدلّ على جواز بيع العصير حتى ممن يعمله خمراً وحتى مع علم البايع بذلك.

وإطلاق تلك الأخبار أو إطلاق بعضها يشمل للعصير بعد الغليان.

مضافاً إلى ماتقدم أن مقتضى القاعدة في كل نجاسة تقبل التطهير هو جواز البيع لو سُلّم أن العصير بعد الغليان ينجس، وإلّا فالأمر أوضح.

بقي الكلام في أنه نُقل عن جماعة أن العصير لو غلا بالنار لا يصير خمراً.

وأما لو غلا بنفسه فادّعي أنه يصير خمراً مسلَّماً.

ونقل ذلك عن صريح أكثر المتقدمين.

وعن التذكرة[٤] أنه نزّل عليه كلام جماعة من المتأخرين، وادّعى أنه من هذه الجهة يكون عصير التمر والزبيب أيضاً كذلك [١٣١].

---

٣) المراد تعليقة العلامة الوحيد البهبهاني قدس سره.

٤) انظر تذكرة الفقهاء ٦٥/١.

ونحن نقول: أوّلاً: يظهر من غيره أن القائل بأن غليان العصير من قبل نفسه يوجب لخمريته منحصر بابن حمزة في الوسيلة[١]، ففي طهارة الجواهر[٢] أن ظاهر المصنف وغيره بل وما سمعته من أدلة النجاسة عدم الفرق بين الغليان بنفسه أو بالنار.

لكن قد عرفت قصر النجاسة في الوسيلة[٣] على الأول والحرمة خاصة على الثاني.

ولعل وجهه صيرورته خمراً بذلك لحصول الاختمار منه دون الثاني.

وربما يؤيّده بعض الأخبار كخبر الساباطي؛ فإن قوله فيه: «فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش»[٤] إلخ ظاهر في صيرورته خمراً بنشيشه في نفسه.

وهو الذي يخشاه بخلاف الغليان بالنار؛ فإنه يحرم حينئذٍ ولا ينجس.

ونحوه في هذا الإيماء غيره.

لكن قد يقال بخروجه عن محل البحث؛ إذ البحث في العصير وما تضمنه الخبر من النبيذ إلا أن يدّعى مساواته له في ذلك أو أولويته.

وفي البرهان القاطع للسيد علي آل بحر العلوم بعد نقله أنواع العبارات المطلقة بالنسبة إلى كون غليان العصير بنفسه أو بالنار يقول في اختمار كل نبيذ وخمريته: إنه تحصل ببقاء هذه الحالة النشيشية إلى أن يكمل في نشيشه على قدر معلوم يعرفه أهل خبرته.

وأما الغلي بالنار فهو تعجيل في أثر النُش بالنار، ولذا كان ناقصاً في أثر الخمرية.. إلى أن يقول: ومنه [١٣٢] نشأ تفصيل ابن حمزة.

---

١) الوسيلة: ٣٦٥.

٢) جواهر الكلام ١٩/٦.

٣) الوسيلة: ٣٦٥.

٤) الكافي ٤٢٤/٦ ـ ٤٢٥، باب صفة الشراب الحلال، ح ١.

وثانياً نقول: من الواضح أن الأخبار لا تدل على أن العصير لو غلا بنفسه يصير خمراً.

ومجرد الإشعار غير كافٍ.

بل تقدم أن صحيحة الحلبي تدل أو تشعر بخلافه.

وتقدم أن دعوى أن الغليان يوجب الخمرية كان في الغليان بالنار أيضاً والإشكال عليه ـ كما سيأتي إما معلوم العدم أو غير معلوم.

ومع الشك في ذلك نقول: إن الشبهة موضوعية، ولا مانع من استصحاب جواز البيع الثابت قبل الغليان بنفسه أو بالنار واستصحاب الملكية والمالية.

[حكم نجاسة العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه]

ثم إنه لتوضيح حال المسألة لا بأس من أن نتعرض لحكم نجاسة العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فنقول: استدل على نجاسته بوجوه:

الأول: الإجماع المنقول.

واتكل في الجواهر[1] عليه.

ونحن نقول: إنه تقدم الميزان في حجية الإجماع المنقول في أبوال ما لا يؤكل لحمه مفصّلاً.

وقلنا: إنه في الإتفاق المحقق ليس له حجية إلا من جهة كشفه عن رأي المعصوم، وإنه لو كان في البين ما يكون قابلاً لأن يكون مستنداً لاتفاقهم من غير جهة اطلاعهم على رأي المعصوم فليس الإجماع المحقق كاشفاً، فليس فيه حجيّة.

وفي الإجماع المنقول إذا لم يكن في البين ما يكون موهناً لنقل الإتفاق فإنما يصدق من الناقل ما يمكن أن يطّلع عليه من أقوال العلماء، فحينئذٍ يفرض المنقول

---

١) جواهر الكلام ١٣/٦.

محقّقاً، فإن كان لما يصدق منه ملازمة مع رأي [١٣٣] المعصوم فيكون حجة في ذلك، وإلا فلا.

وعلى هذا نقول في المقام: لو كان الإجماع محققاً يكون في البين احتمال أن يكون مدركهم سائر الوجوه التي سيتلي عليك لو لم نقطع بذلك حيث نرى ممن يكون لقوله مدخليته في حصول الكشف أنه يتمسك بسائر الوجوه لو لم يكن ذلك من الجميع.

فضلاً من أنه ليس في المقام إلا نقل الإجماع الذي لا يصدق الناقل إلا فيما يمكن اطلاعه من أقوال العلماء.

وفضلاً من أنه يكون لهذا النقل موهنات من جهات عديدة.

فعليك بالمراجعة بما تقدم هنا في توضيح ما يصير حجة عندنا من الإجماع المنقول، وبما ننقله منهم هنا من كلماتهم حتى يوضح لك أنه لا وجه لدعوى الكشف عن رأي المعصوم فيما يمكن أن يصدق من ناقل الإجماع بعد ملاحظة المعارضات من جهة النقل، فضلاً من أن القرائن الكثيرة موجودة على أن من يقول بالنجاسة مدركه سائر الوجوه التي ستتلي عليك.

هذا، مع أنا قلنا: إن مجرد وجود احتمال مدرك آخر مضرٌّ بالكشف.

وإذا عرفت ما تقدم فنقول عن كنز العرفان أنه قال: العصير من العنب قبل غليانه طاهرٌ حلالٌ وبعد غليانه واشتداده نجس حرام. وذلك إجماع من فقهائنا. أما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام إجماعاً منا، وأما النجاسة فعند بعضنا انه نجس وعند آخرين أنه [١٣٤] طاهر. انتهى.

وفي الجواهر[1] عن الشهيد الثاني في شرح الرسالة: إن تحقق القولين في المسألة مشكوك فيه، بمعنى أنه لا قائل إلا بالنجاسة.

---

١) جواهر الكلام ١٣/٦.

وقد يفهم دعوى الإجماع من قوله في حدود المسالك[١]: ومذهب الأصحاب أن العصير العنبي إذا غلا بأن صار أسفله أعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر في الأحكام.

ثم هما منافيان لقوله في الأطعمة والأشربة قال: وبالجملة، فهذا الحكم ـ وهو نجاسته ـ من المشاهير بغير أصل، وإلحاقه بالمسكرات أو بالفقاع من حيث التحريم لا يوجب إلحاقه بها مطلقاً.

ولقوله في كتاب الطهارة: والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتأخرين. ومستنده غير معلوم، بل النص إنما دلّ على التحريم.

وفي البيان[٢] لم أقف على ما يقتضي تنجيسه. انتهى[٣].

وعن التنقيح في الحدود: اتفق علماؤنا أيضاً على أن عصير العنب إذا غلا حكمه حكم المسكر إلا أن يذهب ثلثاه.

ثم إن عمدة اتكال الجواهر[٤] في الحكم بنجاسته على ما نقله عن مجمع البحرين[٥] من أنه نقل الإجماع من الإمامية على حرمته ونجاسته بعد غليانه واشتداده.

أقول: قد يتوهم أن مراد صاحب المجمع أن جميع الإمامية ينقلون الإجماع على ذلك وفيه: أنه لو كان مراده ذلك فيصير بديهي الفساد.

وعن المختلف[٦]: إنه نسب القول[٧] بالنجاسة إلى أكثر علمائنا.

---

١) مسالك الإفهام ٤٥٩/١٤.

٢) البيان: ٣٩.

٣) مسالك الإفهام ١٢٣/١.

٤) جواهر الكلام ١٤/٦.

٥) مجمع البحرين ١٩٢/٣، مادة «عصر».

٦) مختلف الشيعة ٤٦٩/١.

٧) مكررة في المخطوطة.

وعن المدارك[١] والمفاتيح حكاية الشهرة عليه.

وعن الوسيلة[٢] والقواعد[٣] والتحرير[٤] والمختلف والمنتهى[٥] والإرشاد[٦] والألفية[٧] وظاهر عبارة الصدوق[٨] الفتوى به.

أقول: هذا كلّه من الشواهد [١٣٥] على النجاسة.

ومن الواضح أن دعوى الشهرة أو الشهرة بين المتأخرين أو أنه قول الأكثر منافٍ لدعوى الإجماع وموهن له، مع الغمض من أن كونه بمنزلة الخمر لم يقتض النجاسة.

وأما الشواهد على عدم النجاسة ـ وهو الموهن الأعظم لما نقلوه من الإجماع ـ فما تقدم عن المسالك[٩] في موضعين، وما نقل عن البيان[١٠]: ولا نصّ على نجاسة غير المسكر، وهو منتفٍ هنا.

وأشدّ من ذلك ما عن الذكرى[١١] أنه بعد نقله النجاسة عن ابن حمزة[١٢] والمعتبر[١٣] والتوقف عن نهاية[١٤] الفاضل قال: ولم نقف لغيرهم على قولٍ

---

١) مدارك الأحكام ٢٩٢/٢.

٢) الوسيلة: ٣٦٥.

٣) قواعد الأحكام ٣٣١/٣.

٤) تحرير الأحكام ٦٤١/٤.

٥) منتهى المطلب ٢١٩/٣.

٦) إرشاد الأذهان ١١١/٢.

٧) انظر الألفية والنفلية: ٤٨.

٨) المقنع: ٤٥٣.

٩) مسالك الإفهام ١٢٣/١ و٤٥٩/١٤.

١٠) البيان: ٣٩.

١١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١١٥/١.

١٢) الوسيلة: ٣٦٥.

١٣) المعتبر ٤٢٤/١.

١٤) صرّح العلامة في نهاية الأحكام ٢٧٢/١ بالنجاسة؛ انظر تذكرة الفقهاء ٦٥/١.

بالنجاسة.

ثم نقل الفتوى بالطهارة.

مضافاً إلى ما تقدم عن المسالك والبيان والذكرى عن ابن أبي عقيل وظاهر النافع[١] وكل من لم يذكره في النجاسات كالجامع[٢] وغيره سيما مع تعبيره بما يقتضي الحصر في غيره.

ودعوى أن من المحتمل أن يكون ذلك لأنه كان عندهم مندرجاً في الخمر أو المسكر ولو بالكثير منه غير مضر بعد أنهم يمنعون النجاسة للعصير من حيث هو عصير.

وأيضاً نسب القول به إلى الشهيد الثاني كما تقدم ووالده وشيخهما والفاضل الهندي[٣] وسيّد الرياض[٤] وغيرهم.

أقول: مع ذلك كيف يمكن أن يتّكل إلى نقل الإجماع على طريقتنا المشار إليه أوّلاً وليس هنا مجال التفصيل.

[هل العصير العنبي خمر]

الثاني: إن العصير العنبي خمر، ففي الجواهر[٥] أن المحكي عن ظاهر الكليني والصدوق منا والبخاري من غيرنا أن لفظ الخمر حقيقة في العصير العنبي.

وعن المهذب البارع[٦]: إن اسم الخمر حقيقة في عصير العنب [١٣٦] إجماعاً.

---

١) المختصر النافع: ٢٤٥.

٢) الجامع للشرايع: ٣٩٤.

٣) كشف اللثام ١: ٣٩٦.

٤) رياض المسائل ١٢/٢٠٣.

٥) جواهر الكلام ٦/١٥.

٦) المهذب البارع ٥/٧٩.

بل لعله ظاهر كنز العرفان كالمحكي في الفقيه[١] عن رسالة والده.

إلى أن يقول في الجواهر[٢]: إن السارد لها مع الإنصاف يحصل له الظن القويّ إن لم يكن القطع بدخول عصير العنب مع الغليان في مسمّى الخمر حقيقةً أو مساواته له في حكمه من الحرمة والنجاسة.

ثم يتصدى لدفع الإشكال بأن الاسكار مأخوذ في حقيقة الخمر مع أن عصير العنب ليس بمسكر من وجهين:

أوّلاً: بامكان منع اعتبار الإسكار في مفهوم الخمر، وإن كان هو وجه تسميته كما أنه يستفاد من بعض الأخبار أن وجه تسميته تحقّق الإسكار في ثمر الكرم والتمر بسبب بول إبليس لعنه الله.

وثانياً: منع عدم تحقّق الإسكار فيه حتى الكثير منه، وإن لم يكن معروفاً به.

أقول: لو كان الغرض من دعوى تسميته العصير خمراً التمسّك بما دلّ على أن الخمر نجسٌ أو يحرم بيعه يشمله العصير العنبي أيضاً لأنه من مصاديق الخمر.

ففيه أوّلاً: بعد تسليم تمام ما ذكرت أن لفظ الخمر منصرف إلى غير العصير العنبي بل ينصرف إلى الخمر المعروف.

وثانياً: إطلاق الخمر على العصير العنبي مجاز من باب الإستعارة كما يفهم من غير هؤلاء.

وثالثاً: المتبادر من لفظ الخمر غير العصير العنبي وتبادر الغير من أمارات المجاز، بل يصح سلب اسم الخمر عنه.

ورابعاً: غاية الأمر أن يدّعى أن من يقول: إن لفظ الخمر شامل للعصير من أهل الخبرة [١٣٧] لتبيين المعنى الحقيقي من المعنى المجازي وإن قول أهل الخبرة حجة.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٥٦/٤.

٢) جواهر الكلام ١٥/٦.

لكن يرد عليه أن مبادي اجتهادهم إذا كان بأيدينا فليس قولهم حجة علينا على ما حقّقناه في محله.

ومنه لا يرجعون إلى قول أهل الأصول في تبيين معنى الأمر وغيره، ولفظ الخمر مما يتداول استعماله عند جميع الناس، فليس من يدّعى أنه يشمل العصير العنبي أبصر في ذلك من غيره.

وليس بناء العقلاء في مثله الرجوع إلى قول أهل الخبرة.

وليس دليل على اعتبار قول أهل الخبرة بنحو الإطلاق إلا بناء العقلاء الذي يكون المفروض عدم جريانه في المقام.

ثم هذا كلّه لو كان غرض المستدل أن يتمسك بما دلّ على أن الخمر نجس أو لا يباع العصير العنبي أيضاً، وأما لو كان مراده مجرد أن لفظ الخمر ليس مجازاً في العصير العنبي وإن كان المنصرف من لفظ الخمر غيره، ففيه ـ مع أنه يردّه بعض ما تقدم ـ أن هذا غير مثمر في إثبات نجاسة العصير وعدم جواز بيعه.

بل هذا مضرّ ببعض أدلتهم الآتية، وهو عمدة أدلتهم من تنزيل العصير منزلة الخمر في الأخبار؛ فإنه بعد تسليم التنزيل المطلق في دليل معتبر نقول ـ على تقدير أن العصير العنبي من أفراد الخمر حقيقةً: إنّ قوله هو خمر ليس المراد تشبيه العصير العنبي بالخمر لاشتراكهما في الأحكام ليفيد عموم التنزيل [١٣٨] المثبِت لأحكام الخمر له، بل المراد مجرد بيان أنه خمر كما هو المفروض من أنه من أفراد الخمر حقيقةً.

إن قلت: إذا ثبت أنه خمر حقيقةً فيثبت أحكام الخمر بطريق أولى.

قلت: اشتبهت، فإنّ ما دلّ على ثبوت النجاسة وعدم جواز البيع للخمر يكون المفروض أنه منصرف إلى غير العصير العنبي. وهذا الخبر الذي صرّح بأن العصير العنبي خمر يكون المفروض أنه ليس في مقام تنزيله منزلة الخمر الذي دلّ الدليل على أنه نجس أو لا يجوز بيعه بل الغرض مجرد بيان أنه من مصاديق الخمر

حقيقةً.

وأما لو كان غرض المستدل أن المراد من قولهم العصير العنبي خمرٌ حقيقةً أن أحكام الخمر ثابت له وأن ذلك إجماع منهم على ذلك، ففيه ـ مع الغمض من أن ذلك غير معلوم مما ذكروه ويحتمل الوجهين الأولين ـ أن جواب ذلك يعلم مما ذكرناه في الجواب عن الوجه الأول أعني تمسكهم بالإجماع المنقول.

[دعوى إسكار العصير العنبي]

الثالث: دعوى أن العصير العنبي بعد الغليان مسكر.

وفيه: بعد الغمض من معارضة هذه الدعوى بدعوى أنه ليس بمسكر بوجه، ولو الكثير منه، ولو في بعض الأمزجة، ولو في بعض الأمكنة، أو الماهوية كسائر المشروبات الغير المسكرة نقول ـ: غاية الأمر أن يشك في كونه مسكراً في الجملة.

إلا أن الشبهة على هذا موضوعيةٌ، والفحص غير لازم في جريان الأصل.

ومقتضى [١٣٩] الإستصحاب وأصالة البراءة وقاعدة الطهارة هو الحليّة والطهارة عند الشك فيهما أو في أحدهما.

نعم، ما تصدى في الجواهر[1] في المقام من أنه لو حكمنا بنجاسة العصير فلم يعلم بذلك ورود التخصيص على ما دلّ من الأخبار على أن الحرمة تدور مدار الإسكار وعدمه، لا مانع فيه لكنه لا يضرّنا؛ لأن دليلنا على الطهارة أو الحلية هو الأصول كما تقدم لا ما دلّ على دوران الحرمة مدار الإسكار وعدمه.

الرابع: الأخبار

ولا يخفى **أوّلاً**: أن العصير العنبي المطبوخ يسمى بالبختج أيضاً.

---

١) النهاية في غريب الحديث ١٠١/١، مادة «بخت».

وعن النهاية[١] ثبوته.

وأصله بالفارسية هي پخته أي عصير مطبوخ.

وكذلك يسمى بالطاء أيضاً.

وعن الصحاح: والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه. وتسمّيه العجم الپختج.

وثانياً: لا يخفى أن الأخبار التي يتمسك بها لإثبات نجاسته على أصناف:

الأول: ما أطلق لفظ الخمر فيه على العصير العنبي المطبوخ، وهو موثقة معاوية بن عمار، وهو عمدة أدلتهم على النجاسة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث وأنا أعلم أنه يشربه على النصف؟ فقال: «**خمر لا تشربه قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف بخبرنا انّ عنده بختجاً قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فشرب منه قال: نعم**»[٢].

وتقريب الإستدلال أنه أطلق [١٤٠] عليه الخمر، ولا أقل من أن المراد تشبيه العصير بالخمر.

وذلك يقتضي ثبوت الأحكام الظاهرة للخمر للعصير، ومنها النجاسة.

ويرد عليه أوّلاً: أن هذا الخبر وإن نقل عن التهذيب هكذا وحينئذٍ يتوجه تقريب الإستدلال للنجاسة من قوله «هو خمر» إلا أن هذا الخبر بعينه نقل عن الكافي بدون هذا التنزيل مقتصراً في الجواب على قوله: «لا تشربه».

وعلى هذا نقول: إن أرجحية احتمال سهو النقصان فيما عن الكافي على سهو الزيادة التي في التهذيب معارض بما هو المعروف من أضبطية الكافي في نقل

---

١) النهاية في غريب الحديث ١٠١/١، مادة «بخت».

٢) الكافي ٤٢١/٦، باب الطلاء، ح ٧؛ تهذيب الأحكام ١٢٢/٩، باب الذبائح والأطعمة وما يحل من ذلك وما يحرم منه، ح ٢٦١.

الأحاديث عن الشيخ.

بل إن الشيخ وقع منه التحريف والزيادة والنقصان منه في الأخبار كما في الحدايق[١] وغيره.

مؤيداً ذلك بأن المناسب في الجواب هو مجرد قوله «لا تشربه» كما في الكافي؛ لأن مفروض السؤال هو الشبهة الموضوعية يعني كان حكم الخمر بجميع أقسامه معلوماً عند السائل، وإنما سؤاله عن الموضوع الخارجي من جهة تصديق المستحل على النصف في قوله «انه ذهب ثلثاه» فلا يناسب هنا بيان أصل حكم العصير بقول «خمر» حيث إن المفروض أن المراد أن أحكام الخمر ثابت، وهذا بيان لحكم أصل العصير.

وثانياً: على فرض اشتمال الجواب على قوله «خمر» أو «هو خمر» فحينئذٍ نقول: لو قلنا بأن العصير العنبي المطبوخ من المصاديق الحقيقية للخمر ـ كما تقدم بعض الشواهد عليه في الوجه الثاني ـ وكان ذلك مدّعى بعض منهم فحينئذٍ قوله «خمر» يكون المراد أنه من مصاديق الخمر وإن لم يكن مسكراً كما تقدم [١٤١] دعواه من الجواهر[٢]، فنفس هذه العبارة يقتضي ثبوت النجاسة لأنه لم يتفرع عليه إلا حرمة شربه.

وأما ما دلّ على نجاسة الخمر فتقدم في الوجه الثاني انه منصرفٌ عن العصير العنبي وإن كان العصير العنبي من مصاديقه حقيقةً.

وكذا ما دلّ على عدم جواز بيعه.

فهذا الفرد من الخمر لا يثبت له شيء إلا الحرمة للشرب حيث إن سائر أدلة أحكام الخمر منصرف عن هذا الفرد من الخمر الذي لا يكون مسكراً، بل منصرف عن العصير مطلقاً.

---

١) الحدائق الناضرة ١٢٤/٥.

٢) جواهر الكلام ١٤/٦.

وأما لو قلنا: إن العصير العنبي المطبوخ ليس من مصاديق الخمر حقيقةً، والمراد هنا تشبيه العصير بالخمر لاشتراكهما في الأحكام الظاهرة من الخمر فحينئذٍ نقول:

إن أظهر الأوصاف والأحكام للخمر لاسيما في أذهان العوام حرمة الشرب، ومنه يقال في مقام المبالغة في حرمة شيء: إنه كالخمر ولحم الخنزير.

بل بعد الحرمة يكون الحرمة التي ليست في المقام ثابتة أظهر الأوصاف من الخمر دون النجاسة التي لا تسبق إلى الذهن.

بل لكثرة خفاء ثبوت النجاسة للخمر وقع الخلاف فيه بين العلماء، والأخبار فيه مختلفة.

ومع ذلك كيف يمكن دعوى أن الحرمة ليست في أوصاف الخمر أظهر من النجاسة وإذا صارت الحرمة أظهر الأوصاف فذلك يمنع من جريان مقدّمات الحكمة لتعميم التنزيل لغيره.

ومنه عن البهبهاني في حاشية المدارك أنه صار متأمّلاً في اقتضاء التنزيل لثبوت حكم النجاسة للعصير.

وثالثاً نقول: سلّمنا ثبوت قوله «خمر» في الجواب وأن المراد [١٤٢] منه التشبيه في الأحكام الظاهرة للخمر، وأن الحرمة ليست أظهر الأوصاف، بل الحرمة والنجاسة على نسق واحدٍ.

إلا أن التعميم مبني على أن لا يؤكد ذلك بما يختص ببعض الأحكام حيث يكون ذلك صالحاً لبيان وجه الشبهة بالاشتراك في خصوص هذا الحكم الذي ذكر المؤكد، فلا تجري مقدّمات الحكمة بالتعميم إلى الاشتراك في سائر الأحكام الظاهرة.

وليس في البين عموم وضعي.

وعليه نقول: إن في المقام أكّد قوله «خمر» بقوله «لا تشربه» الذي يكون ظاهراً في حرمة شربه.

إن قلت: ليس معيّناً أن يكون قوله «لا تشربه» مؤكّداً لخصوص حرمة العصير، بل يجوز أن يكون تأكيداً للحرمة الذاتية والنجاسة معاً.

قلت: لو كان الغرض تأكيد النجاسة لكان المناسب التعرض لما هو من خواصه من الاجتناب عن ملاقيه وعدم جواز الصلاة فيه، إلى غير ذلك من خواص نجاسته.

إن قلت: نسلّم أن تأكيد النجاسة غير مناسبٍ بما هو مشترك بين حرمة الشرب والنجاسة مع أن للنجاسة خواصَّ كثيرةً إلا أنه نقول: إن التعرض لخصوص حرمة الشرب إنما هو لمطابقة الجواب مع السؤال.

قلت: هذا يكشف من أنه لم يتعرض في هذا الكلام إلا لخصوص ما سأل السائل عنه من حرمة الشرب، وإلا فالنجاسة أعم بلوىً من حرمة الشرب ضرورة وجوب الإجتناب عن النجس شرباً وغير شرب من أقسام الإستعمالات التي لا تحصى.

فلو كان الغرض بيان النجاسة لكان المناسب التعرض ببيان وافٍ لا الإكتفاء [١٤٣] به بقوله «خمر» حتى يورد بأنّ بيان النجاسة بقوله «خمر» بلحاظ أن كل خمر نجس ليس بأولى من أن يقول «هو نجس» فتبين الحرمة به؛ لحرمة شرب كل نجس.

بل الأخير أولى وأنسب؛ لوضوح دلالته على النجاسة والحرمة مع أعميّة بلوى نجاسته.

ثم إنه قد يقرَّر دلالة قوله «خمر» على نجاسة العصير المطبوخ بتقرير آخر غير ما تقدم الجواب عنه.

وتوضيحه بأن نقول: بعد فرض ثبوت قوله «هو خمر» في جواب الإمام عليه السلام أنه ليس المراد التنزيل والتشبيه في أحكام الخمر بقوله «هو خمر» حتى يورد الإيرادان الأخيران.

وأيضاً لا تقول: إن المراد أن العصير مصداق حقيقي للخمر ولو لم يكن مسكراً حتى يورد عليه بما تقدم من أنه على تسليم ذلك نقول: إن ما دلّ على نجاسة الخمر منصرف عن هذا الفرد من الخمر.

ونفس هذا الخبر أيضاً لا يدلّ إلا على حرمة هذا المصداق بعد أنه ليس المراد تنزيله منزلة الخمر الذي موضوع لتمام الأحكام بل نقول: إن قوله «هو خمر» ظاهر في أنه الخمر المتعارف الذي يكون موضوعاً لتمام الأحكام.

وذلك بعد وضوح أن مطلق العصير ليس كذلك كما تقدم فيكون بأحد الوجهين:

[**الأوّل**:] أن يكون مرجع الضمير في قوله «هو خمر» هو خصوص البختج المأتي به لابن عمار علم الإمام عليه السلام بأنه خمر مسكر. وعليه يسقط الإستدلال به على أن العصير العنبي المطبوخ نجس، ويكون له حكم الخمر إلا أن هذا الإحتمال بعيد.

الثاني: أن يكون المراد أن العصير العنبي المطبوخ بالنصف خمراً وكون هذا القسم مسكراً غير بعيد [١٤٤] وإن أنكرنا مطلق العصير العنبي المطبوخ مسكراً.

بل عن البهبهاني أنه مضرّ.

على أن مطلق العصير العنبي المطبوخ مسكراً، لكنّا لا ننكر أن يكون هذا القسم الخاص منه مسكراً ولو بوجهٍ.

وعليه فيدل هذا الخبر على أنه خمر نجس.

ثم إذا ثبتت نجاسة هذا القسم منه فيلحق به سائر أقسامه بعدم القول بالفصل.

أقول: يرد على هذا التقرير:

أوّلاً: أنه لو فرض أنه بعض أقسامه يصير مسكراً وبعض أقسامه لا يصير مسكراً فالقول بالفصل بين المسكر وغير المسكر محقّق، فكيف يقاس غير المسكر بالمسكر لدعوى عدم القول بالفصل؟

وثانياً: احتمال أن يكون مرجع الضمير البختج الشخصي المأتي به لابن عمار،

وإن كان في نفسه بعيداً لكنه ليس بأبعد من أن يكون المرجع مطلق العصير المطبوخ بالنصف؛ لأنه مع قطع النظر من ظهور الخبر في الأعم من خصوص هذا القسم نقول:

إن مجرد طبخ العصير بأيّ قسم منه ـ ولو صار مسكراً بوجه وقلنا بنجاسته أيضاً لذلك ـ لا يصير من الخمر الذي يكون منصرفاً إليه من لفظ الخمر وكان موضوعاً للأحكام.

وفي المسكر من العصير لو نسلّم صغراه نقول بنجاسته، لما دلّ على أن المائع المسكر نجس لا من جهة أن الخمر الذي قالوا بنجاسته يشمله ولم ينصرف عنه لفظ الخمر.

ثم من جهة نفس احتمال المسكريّة في هذا القسم منه أو في سائر أقسامه نقول: إنه شبهةٌ موضوعيّة، ويكون مجرى [١٤٥] الأصول.

فتلخص أنه لو كان مرجع الضمير البختج، فيمكن حمل اللفظ على الحقيقة، لكن يسقط عن الاستدلال به في المقام، ولو كان المرجع قسماً من العصير العنبي المطبوخ أو مطلق العصير العنبي المطبوخ فحينئذٍ لو كان المراد تنزّله منزلة الخمر الذي موضوع الأحكام فيصير مورداً للإيرادين الأخيرين المتقدمين.

وثالثاً: نقول: على فرض تسليم أنه لو كان مسكراً ـ ولو بوجه ـ يكون من الخمر الذي هو موضوع تمام أحكام الخمر حقيقةً بخلاف ما لو لم يكن مسكراً بوجه، ولكن شككنا في أنه مسكر بوجه حتى يدخل في الخمر الحقيقي أم لا.

فحينئذٍ نقول: من جهة نفس الشك في المسكرية تقدم أنه شبهة موضوعية.

وأما من جهة إطلاق لفظ الخمر عليه لو كان مسكراً يكون الإطلاق على حقيقته، ولو لم يكن مسكراً يكون الإطلاق من باب التنزيل والتشبيه.

وليس من شأن أصالة الحقيقة أن يعيّن الإحتمال الأول من أنه مسكر؛ لأنه ليس من شأن أصالة الحقيقة أن أثبت صفة المسكر لأمر خارجي، وإنما من شأنه

أن يُعيّن أن المراد من اللفظ أيّ شيء.

وفي المقام ليس ترديد فيما هو المراد من اللفظ، وإنما الترديد في كيفية استعمال اللفظ فيه، وليس من شأن أصالة الحقيقة تعيين ذلك.

تنبيه

[في الإستدلال على طهارة العصير العنبي المطبوخ]

قد يستدل على طهارة العصير العنبي المطبوخ مضافاً [١٤٦] إلى الأصل بأن النجاسة أعم بلوى من حرمته التي عليها روايات كثيرة، فلو كان العصير نجساً لم يقتصر في بيانها على هذه الكلمة المجملة في رواية واحدة [التي] وجودها فيها أيضاً غير ثابتة.

ونقل عن بعض أنه قلب هذه الدعوى بأن العصير لو كان طاهراً لورد النص فيه لعموم البلوى به.

وفيه: أن بيان طهارة كل شيء يكون بالأصل مثل «كل شيء طاهر ـ أو نظيفٌ ـ حتى تعلم أنه قذر»، وليس في بيان طهارة العصير أولوية من بيان طهارة غيره التي يكتفى فيها بالأصل. وهذا بخلاف النجاسة التي على خلاف الأصل.

الثاني من أصناف الأخبار التي يدّعى دلالتها على نجاسة العصير العنبي المطبوخ ما ورد من الأخبار في بيان أصل الخمر، نقلها في الحدايق[1] في مسألة حرمة النبيذ:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والتبغ من العسل، والمرز من الشعير، والنبيذ من التمر**»[2].

---

١) الحدائق الناضرة ١٢٧/٥.

٢) الكافي ٣٩٢/٦، باب ما يتخذ منه الخمر، ح ١.

وفي بعض هذه الأخبار يذيّل ذلك بقوله: «**ألا أيها الناس أنهاكم عن كل مسكر**»[١].

ثم الظاهر من هذه الأخبار أن المراد من الخمر كل واحد من العصير والنقيع والتبغ والمرز والنبيذ التي بيّن أن كل واحدٍ منها من أيّ شيءٍ يؤخذ.

ومنه في الجواهر[٢] بعد ما ينقل عمن تقدم ذكرهم في الوجه [١٤٧] الثاني لوجوه حرمة العصير من أن العصير خمر، وسيظهر ذلك مما نقله في الفقيه[٣] عن رسالة والده يقول: ويؤمي إليه الصحيح، ثم يذكر ما ذكرناه من صحيحة عبد الرحمن.

بل في الحدايق[٤] في الموضع المشار إليه يقول: مقتضى هذه الأخبار أن لفظ الخمر حقيقة شرعيّة في ذلك كلّه بلا إشكال.

وعلى هذا يجب حمل لفظ الخمر عليها حيث ما أطلق إلا مع القرينة الصارفة.

نعم، في الحدايق[٥] يسلّم أن المسكرية مأخوذة في معنى الخمر لغةً وشرعاً كما أن في بعض الأخبار إشارة إليه.

وكما أن اعتبار المسكرية في غير العصير ـ وهو الأربعة الأخر ـ مسلّم كما يظهر من البرهان القاطع.

ولعله السر في عدم تعرض صاحب الحدايق لهذه الأخبار في مسألة نجاسة العصير؛ لأن همّه في المسألة النبيذ الذي تعرض فيها لهذه الأخبار إثبات عدم اختصاص الخمر بالمتّخذ من ماء العنب كما هو المعروف.

أقول: أما دعوى أن لفظ الخمر صار حقيقةً شرعيةً في هذه الخمسة أو الأزيد منها ففيه:

---

١) وسائل الشيعة ٢٨٠/٢٥، باب أقسام الخمر المحرّمة، ح ٤.

٢) جواهر الكلام ١٥/٦.

٣) من لا يحضره الفقيه ٥٦/٤.

٤) الحدائق الناضرة ١١٤/٥.

٥) الحدائق الناضرة ١١٢/٥.

أنه ليس في هذه الأخبار إلا إطلاق لفظ الخمر على هذه الأشياء، ولا يثبت الحقيقة الشرعية بذلك [١٤٨] لو كان المعنى العرفي للفظ الخمر غير ذلك؛ لأن الإطلاق يجوز أن يكون من باب التنزيل والتشبيه، فيكون مجازاً كما في سائر المجازات.

كما أن من المحتمل أن يكون الملحوظ في معنى الخمر في هذه الأخبار ما هو مأخذ اشتقاقه؛ لأنها سميت خمراً لأنها تخمر العقل وتستره أو تخامر العقل وتخالطه[١]. فيراد من لفظ الخمر في هذه الأخبار كلما تخمر العقل بهذا اللحاظ. وهو متعارف في الاستعمالات.

وليس المراد أن كل ذلك[٢] معنى عرفي للفظ الخمر ليكذبه الوجدان.

ودعوى الحقيقة الشرعية أيضاً موهون بعد ما ذكرنا من طرق وجوه الإطلاق.

نعم، يحتمل أنه كان استعمال لفظ الخمر في مطلق ما يخمر العقل ويستره متداولاً في الجملة في زمان النبيﷺ، وإن كان المتبادر منه عند الإطلاق خصوص الخمر الذي يكون متبادراً من اللفظ في زماننا كما يقتضيه أصالة تشابه الأزمان الذي ليس له موهنٌ في المقام.

ثم بعد ذلك نقول: إنّ من يقول: إن المسكريّة مأخوذة في العصير الذي أطلق عليه الخمر هنا فلا كلام هنا معه؛ إذ لا نزاع لنا في نجاسة المسكر منه سواء قلنا باختصاص ذلك بما هو خمر حقيقةً أم احتملنا أن يكون صرف العصير العنبي المطبوخ في الجملة مسكراً أيضاً، وإنما النزاع مع من يريد أن يتمسك بهذه الأخبار لنجاسة العصير المطبوخ قبل ذهاب ثلثيه سواء كان مسكراً أم لا.

فنقول في جوابه أوّلاً: إنه لو لم يعتبر المسكريّة في العصير الذي أطلق عليه الخمر في هذه الأخبار أو لم يكن المراد خصوص [١٤٩] الخمر المأخوذ من

---

١) القاموس المحيط ٢٣/٢، مادة: «خمر».

٢) في الأصل المخطوط: كل من ذلك.

العصير كما هو الظاهر منه فحينئذٍ يكون هذا مخالفاً لسائر الفقرات أعني الأربعة الأخرى من هذه الخمسة التي تقدم دعوى تسليم اعتبار المسكرية فيها.

وأيضاً يكون مخالفاً لمعنى الإختمار الذي [هو] مأخوذ في معنى الخمر في جميع الأنظار لغةً وعرفاً.

وأيضاً يكون مخالفاً لبعض نفس هذه الأخبار؛ لظهوره في أن الغرض بيان حرمة المسكر لا غير.

وأيضاً هذا موجب لورود التخصيص الأكثر عليه بالنسبة إلى العصير؛ إذ من المسلَّم أنه لا يكون حراماً ولا خمراً قبل الغليان وبعد ذهاب الثلثين.

وهذا بخلاف ما لو كان المراد خصوص ما يسكر من العصير سواء قلنا إنه خصوص الخمر المأخوذ منه كما هو الظاهر أو الأعم منه.

وثانياً: نقول: إن هذه الأخبار ليست في مقام بيان حكم الخمر، بل في مقام بيان أن أصل كل واحد من أفراده من أيّ شيءٍ إلا في بعض أخباره التي يفهم منه أنه يبيّن حرمة كل مسكر.

وعليه نقول: تقدم أن نفس ما دلّ من الأخبار على نجاسة الخمر لا يشمل غير الخمر المتعارف المشهور ولو للأنصراف.

وأما أخبار الباب لو دلّت على الحكم فلا يدلّ إلا على حرمة المسكر.

ثم هذا كلّه لو كان [١٥٠] المراد من هذه الأخبار أن هذه الخمسة من أفراد الخمر حقيقةً.

وأما لو كان المراد إطلاق الخمر عليها من جهة شباهتها به في ثبوت الحرمة أو الأحكام أيضاً لها فيدخل في عنوان التنزيل فحينئذ نقول: تقدم أن الأثر الظاهر للخمر خصوص الحرمة أو مع الحد.

وأما النجاسة فليست من الأحكام الظاهرة للخمر حتى تثبت بعموم التنزيل، بل في خصوص هذه الأخبار لو سلّم أن النجاسة من الأحكام الظاهرة للخمر أيضاً

نقول: هذه الأخبار لا تثبتها لأن إثبات النجاسة مبني على أن تكون هذه الأخبار بصدد بيان حكم هذه الخمسة.

وليس كذلك؛ لوضوح أن هذه الأخبار بصدد بيان ما تؤخذ هذه الخمسة منها، لا بصدد بيان حكم هذه الخمسة، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى تمام الأحكام الظاهرة لو كان المراد من إطلاق الخمر عليها من باب المجاز والتنزيل.

وأما لو كان المراد أنها من الأفراد الحقيقية للخمر فتقدم الجواب عنه أوّلاً.

[تتمة الأخبار]
[في نجاسة العصير قبل ذهاب الثلثين]

الثالث: من أصناف الأخبار التي يتمسك بها لنجاسة العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه: الأخبار الواردة في علة حرمة الخمر والعصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه من منازعة ابليس [١٥١] مع آدم[١] ومع نوح عليه السلام[٢] في الكرم وجعل الثلثين

---

١) الكافي ٣٩٣/٦، باب أصل تحريم الخمر، ح ٢، والرواية برمّتها هي:

علي بن محمّد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن علي بن أبي حمزة عن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«إن الله عزّ وجل لما أهبط آدم عليه السلام أمره بالحرث والزرع وطرح إليه غرسا من غروس الجنة فأعطاه النخل والعنب والزيتون والرمان، فغرسها ليكون لعقبه وذريته فأكل هو من ثمارها.

فقال له إبليس لعنه الله: يا آدم! ما هذا الغرس الذي لم أكن أعرفه في الأرض وقد كنت فيها قبلك؟ إئذن لي آكل منها شيئاً.

فأبى آدم عليه السلام أن يدعه.

فجاء إبليس عند آخر عمر آدم عليه السلام وقال لحواء: إنه قد أجهدني الجوع والعطش.

فقالت له حواء: فما الذي تريد؟

قال: أريد أن تذيقيني من هذه الثمار.

فقالت حواء: إن آدم عليه السلام عهد إليّ أن لا أطعمك شيئاً من هذا الغرس؛ لأنه من الجنة ولا ينبغي لك أن تأكل منه شيئاً.

فقال لها: فاعصري في كفي شيئاً منه، فأبت عليه. فقال: ذريني أمصه ولا آكله.

فأخذت عنقوداً من عنب، فأعطته فمصه ولم يأكل منه لما كانت حواء قد أكّدت عليه.

فلما ذهب يعض عليه جذبته حواء من فيه. فأوحى الله تبارك وتعالى إلى آدم عليه السلام أن العنب قد مصه عدوي وعدوك إبليس وقد حرمت عليك من عصيرة الخمر ما خالطه نفس إبليس. فحرمت الخمر؛ لان عدو الله إبليس مكر بحواء حتى مص العنب، ولو أكلها لحرمت الكرمة من

من الكرم أو ثمره لإبليس إما لمصّه لثلثي العنب أو لإحراق النار لثلثي ماء العنب في مقام تعيين حظّ إبليس من الكرم أو لكون ثلثيه من بول إبليس أو لإحسان نوح عليه السلام له بالثلثين.

ثم اعلم أنه تارة يستدل بهذه الأخبار لحرمة ماء الزبيب بعد الغليان بل نجاسته أيضاً ونحن تعرضنا في باب النجاسات لعدم تمامية ذلك.

وتارةً يستدل بها على نجاسة ماء العنب بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه.

أولها إلى آخرها وجميع ثمرها وما يخرج منها.

ثم إنه قال لحواء: فلو أمصصتني شيئاً من هذا التمر كما أمصصتني من العنب.

فأعطته تمرة فمصها، وكانت العنب والتمرة أشد رائحة وأزكى من المسك الأذفر وأحلى من العسل فلما مصهما عدو الله إبليس لعنه الله ذهبت رائحتهما وانقصت حلاوتهما».

قال أبوعبدالله عليه السلام: «ثم إن إبليس لعنه الله ذهب بعد وفاة آدم عليه السلام فبال في أصل الكرمة والنخلة، فجرى الماء على عروقهما من بول عدو الله. فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله عزّ وجل على ذرية آدم عليه السلام كل مسكر؛ لأن الماء جرى ببول عدو الله في النخلة والعنب. وصار كل مختمر خمراً؛ لأن الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله إبليس لعنه الله.

٢) علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لما هبط نوح عليه السلام من السفينة غرس غرساً وكان فيما غرس عليه السلام الحبلة ثم رجع إلى أهله فجاء إبليس لعنه الله فقلعها. ثم إن نوحاً عليه السلام عاد إلى غرسه فوجده على حاله ووجد الحبلة قد قلعت ووجد إبليس لعنه الله عندها. فأتاه جبرئيل عليه السلام فأخبره أن إبليس لعنه الله قلعها.

فقال نوح لإبليس: ما دعاك إلى قلعها؟ فو الله! ما غرست غرساً أحب إلي منها، ووالله! لا أدعها حتى أغرسها.

فقال إبليس: وأنا والله! لا أدعها حتى أقلعها.

فقال له: اجعل لي منها نصيباً.

قال: فجعل له منها الثلث. فأبى أن يرضى. فجعل له النصف. فأبى أن يرضى.

فأبى نوح عليه السلام أن يزيده فقال جبرئيل عليه السلام لنوح: يا رسول الله! أحسن فإن منك الإحسان.

فعلم نوح عليه السلام أنه قد جعل له عليها سلطاناً فجعل نوح عليه السلام له الثلثين».

فقال أبوجعفر عليه السلام: «فإذا أخذت عصيراً فاطبخه حتى يذهب الثلثان وكل واشرب، فذاك نصيب الشيطان».

وأما حرمته فليس محل التأمل.

وتقريب الاستدلال[١] لها على نجاسة ماء العنب المشار إليه من جهت إلحاق العصير بالخمر فيما هو علة لحرمة الخمر فيدل على أنه مثله في نجاسته أيضاً.

ولكن فيه ـ كما أشرنا إليه في باب النجاسات ـ أن مجرد بيان علة حرمة الخمر وحرمة العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه في شيء واحد لا يدلّ على اشتراكهما في النجاسة؛ لأنه ليس في ذلك تنزيل للعصير منزلة الخمر بمثل القول بأنه خمر ليدّعى الدلالة على النجاسة على القواعد اللفظية.

ومجرد اشتراكهما في علة الحرمة غير منافٍ لأن يكون للخمر صفة موجبة لنجاسته كالإسكار.

هذا، مع أن استفادة علّية ما أشير إليه لحرمة الخمر والعصير من هذه الأخبار محل الإشكال؛ لأنه لو كان ذلك علةً فيناسب التفريع علّية حرمة الثلثين من أجزاء الكرم لا خصوص حرمة [١٥٢] الخمر والعصير في بعض حالاته.

بل هذا ـ وغيره مما ذكرناه في محله ـ يدلّ على أن ما ذكر في هذه الأخبار من قبيل بيان الحكمة لحرمة الخمر والعصير في الجملة.

ومن الواضح أن ذلك لا يقتضي ثبوت سائر أحكام الخمر للعصير.

الرابع من أصناف الأخبار التي يتمسك بها لنجاسة العصير المشار إليه ما ذكره في الجواهر[٢] عند التعرض للشواهد على أن الخمر حقيقة في العصير من قول الصادق عليه السلام، وقد سأل عن ثمن الخمر قبل أن يغلى فقال: «**لا بأس وإن غلا فلا يحل**»[٣].

---

١) في المخطوطة: «الاستدل».

٢) جواهر الكلام ١٥/٦.

٣) الكافي ٢٣٢/٥، باب بيع العصير والخمر، ح ١٢.

وفي آخر: «**إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس**»[١].

أقول: تقدم الكلام في هذين الخبرين عند التعرض لحكم بيع العصير سنداً ودلالةً، وقلنا بعدم تماميتهما لإثبات عدم جواز بيع العصير.

هذا مع أن عدم جواز بيع العصير لو قلنا به [١٥٣] غير ملازم لنجاسة العصير.

وأما من جهة اقتضائهما لكون لفظ الخمر حقيقةً في العصير ففيه أوّلاً: إنه تقدم في الوجه الثاني وغيره أن مجرد كون لفظ الخمر حقيقة في العصير لا يقتضي نجاسته بعد أن لفظ الخمر منصرفٌ إلى غيره.

ودعوى أنه غير منصرفٌ عنه واضح الفساد، مع أنه يكفينا أن يكون المتيقن من الإطلاقات غيره.

وثانياً: لا دلالة في هذين الخبرين على إطلاق لفظ الخمر على العصير بوجه من الوجوه، فضلاً عن الدلالة على أنه حقيقة فيه.

هذا مع أن بعض الأخبار المعتبرة تقدم أنه تدل بدلالة واضحة على أن العصير المغليّ بجميع مراتب الغليان من حيث إنه مجرد الغليان غير الخمر.

وهو ما تقدم عند التعرض لحكم بيع العصير من صحيحة الحلبي ـ على ظنّي ـ عن أبي [عبد]الله عليه السلام.

وهذا الخبر من الأخبار التي يدلّ على جواز بيع العصير ممن يعمله خمراً قال: انه سأل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً فقال: «**بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحب إليّ ولا أرى بالأول بأساً**»[٢].

ثم اعلم أنه في الجواهر[٣] تمسك بأخبار أخر لنجاسة العصير غير الأصناف التي بيّنّا حالها، ولمّا كان التمسك بها أوهن مما تعرضنا لحالها فلذا أعرضنا عن التعرض لها؛ لوضوح الأمر لمن يتأمل فيما تعرضنا لحالها.

---

١) تتمة الرواية السابقة.

٢) الإستبصار ٣/١٠٦، باب بيع العصير، ح ٧ وفيه: «بعه».

٣) جواهر الكلام ٦/١٤.

تذييلٌ

[في تأثير اشتداد الغليان أو مجرده في النجاسة]

لمّا علم مما تقدم أنه لا دليل على أن العصير ينجس بالغليان فلا يبقى حاجة إلى التعرض للخلاف الواقع بين القائلين [١٥٤] بالنجاسة من أنها تحصل بمجرد الغليان أو أنه يعتبر فيه الاشتداد.

نعم؛ حرمة الشرب التي لا إشكال في ثبوتها بعد الغليان في الجملة، وكذلك النجاسة على القول بها غايتهما أمور بعضها وفاقي كذهاب الثلثين بالنار، وبعضها خلافي.

وبسط الكلام في هذا المقام في البرهان القاطع، ونحن نريد أن نتعرض هنا لبعض منها، وهو أن يصير خلّاً:

ففي الجواهر[١]: عليه الإجماع بقسميه، يعني على أنه رافع للحرمة والنجاسة الحاصلتين بالغليان، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه.

نعم؛ عن بعض كتب الفاضلين[٢] الإقتصار على ذهاب الثلثين.

بل عن الأردبيلي[٣]: إن مقتضى الإستصحاب وإطلاق الحكم ببقائه على ما

---

١) جواهر الكلام ١٤/٦.

٢) مختلف الشيعة ٤٦٩/١؛ نهاية الأحكام ٢٩٢/١؛ المختصر النافع: ٢٢٢؛ المعتبر ٤٢٤/١ وشرائع الإسلام ٧٥٣/٤.

٣) مجمع الفائدة ٢٠١/١١.

ثبت له بالغليان إلى ذهاب الثلثين في جملة من الأخبار عدم العود إلى ما كان قبله وإن صار خلّاً.

وفي الذخيرة[1]: إنّ المدرك الأولويّة. وفيه المنع.

يعني أنه لا دليل على رفع الحرمة والنجاسة إلا المقايسته بالخمر الذي ينقلب خلّاً؛ فإن رفع الحرمة والنجاسة فيه مسلّم.

ويدلّ عليه المعتبرة فيقال: إن العصير المغليّ أولى بأن يرفع حرمته ونجاسته بصيرورته خَلّاً لكنه يمنع الأولوية.

أقول: أما الإجماع فبالنسبة إلى ما [١٥٥] يغلى بنفسه من ماء العنب الذي يجعلونه خلافه فعليّة السيرة القطعية لو لم يكن ضرورة بل صحيح الحلبي الذي نقلناه في آخر المسألة السابقة يدلّ عليه؛ لوضوح دلالته على إمضاء جعل العصير خلّاً والشرب منه.

إلا أنه يلوح من بعض الكلمات أن محل الكلام فيما يغلى من العصير بالنار، فهنا يجوز أن يقال:

إنه كان اتفاقٌ على رفع الحرمة والنجاسة بصيرورته خلّاً فيجوز أن يكون مستندهم القياس والأولوية، فليس هذا الإتفاق كاشفاً عن غير ما يكون بأيدينا من الوجوه المقتضية لرفع الحرمة والنجاسة.

وحينئذٍ يشكل الأمر لو لم يحصل لنا القطع بأن ما يُغلى من العصير بالنار بمثل ما يغلى من قبل نفسه أو بمثل الخمر في أنه يرفع الحرمة والنجاسة عنه بصيرورته خلّاً.

وتوضيح المقام يتوقف على التعرض لما يقال في جواب القائل ببقاء الحرمة والنجاسة فنقول: يجاب عن التمسك بإطلاق الأخبار التي تمسك به الأردبيلي بأن الإطلاق يقيّد بدليل المطهّرية من الإجماع وغيره.

---

١) ذخيرة المعاد ١/١٥٤.

وفيه: أنك عرفت أن الإجماع ليس بكاشف في المقام.

نعم، لا مانع من أن نقول بسقوط الظواهر هنا عن الإعتبار نظير ما قلنا في الظواهر التي تكون الشهرة [١٥٦] المعتد بها على خلافها إلا أنه في المقام يكون مقتضى الأصل أيضاً بقاء الحرمة والنجاسة، ولا يسقط الأصل عن الإعتبار بمثل ما قلنا بسقوط الظواهر عن الإعتبار.

وأما المناقشة على الأصل بأن الإستصحاب ليس بحجة من تغيير الموضوع ففيه أن الموضوع العرفي الذي نقول باعتبار بقائه في جريان الإستصحاب باقٍ في المقام كما أن المناقشة على الإستصحاب بأنه مع الشك في المقتضي مردود بأنا أثبتنا في محله حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي.

وقد يجاب عن الأردبيلي بأن العصير لا يصير خلّاً إلا بعد أن يصير خمراً فيندرج في المجمع عليه الذي لا إشكال في كونه رافعاً للحرمة والنجاسة.

ويدلّ عليه الأخبار أيضاً.

وفيه: أن صيرورته أوّلاً خمراً ثم خلّاً غير معلوم.

وقد يدّعى أن العصير المغليّ بالنار لا يصير خلّاً غالباً.

وفيه: أن محل الكلام في صورةٍ صار خلّاً.

فتلخص أن العصير المغليّ بالنار لو صار خلّاً مقتضى الإستصحاب بقاء حكم الذي ثبت له حال الغليان لو لم يحصل القطع من الأولوية أو من مقايسته بما يغلى من قبل نفسه ثم يصير خلّاً.

تذنيبٌ

[في غليان العصير بالنار]

فيما غلا من العصير بالنار قد تقدم من التأمل في أنه يصير خـلّاً لا بـانقلابه بالخل لو لم يصر أوّلاً خمراً ثم يصير خلّاً لعدم دليل كان له إطلاق على حلية الخل [١٥٧].

وأما فيما غلا من العصير بنفسه فينقلب خلّاً ولو لم يتوسط الخمرية قلنا بأنه يصير حلالاً ظاهراً؛ للإجماع بل الضرورة والسيرة، بل صحيحة الحلبي الدالّة على أحسنيّة بيع العصير ممن يطبخه أو يصنعه خلّاً.

بل يجوز أن يقال: إن قوله «يصنعه خلّاً» يشمل [...][1] طريقاً يجعله خلّاً ولو بطبخه بالنار أوّلاً.

وظاهر الخبر أن الخل الذي يصنعه يكون حلالاً.

ويظهر منه إمضاء ما يفعلونه من تخليله وشربه.

وعلى كل حال ليس الكلام في ذلك.

إنما الكلام فيما لو وضع أجسامٌ طاهرة في العصير قبل الغليان أو حاله وقلنا بأنها يتنجس قبل صيرورته خلّاً إما لأنه يصير خمراً حـال الغـليان أو قـلنا بأن العصير إذا غلا ينجس كما هو قول كثير لو لم تكن الشهرة عليه، ولم يستهلك تلك الأجسام فقيل: إن تلك الأجسام يبقى على نجاستها بعد صـيرورة العـصير خـلّاً

---

١) هنا كلمة مشوشة.

فينجس الخل من جهة الملاقاة.

وأجيب عن ذلك من وجوه:

الأول: ما يظهر من الشهيد الثاني[1] في كتاب الأطعمة والأشربة من دعوى الإجماع على ذلك حيث قال في العصير العنبي: ولا يقدح نجاسة الأجسام الموضوعة فيه قبل ذهاب الثلثين كما يظهر ما فيه من الأجسام بعد انقلابه من الخمرية إلى الخلّية عندنا.

وفيه: مع أنا لا نتّكل بمجرد نقل إجماع ما لم ينضم إليه بعض الشواهد الأخر أن [١٥٨] الإجماع هنا معلوم أو يحتمل لأن يكون مدركه الأخبار ببيانٍ سيأتي، فليس بكاشف عن غير ما هو بأيدينا من الأدلة.

وتقدم شطر من الكلام في حال الإجماع المنقول في أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وثانياً نقول: إن دعوى الإجماع فيما لو انقلب العصير من الخمرية إلى الخلّية وتقدم صيرورته خمراً بمجرد الغليان غير معلوم حتى يندرج في معقد الإجماع كذلك، بل مندرج في الأخبار التي تدل على حلية نفس الخل في هذا الفرض.

الثاني: إن العمومات الدالّة على طهارة الخمر التي تنقلب خلّاً المصرّحة بذلك في صورة كان التخليل بالعلاج يقتضي طهارة الأجسام الموضوعة فيه.

وما في بعض كلمات الأردبيلي ـ رحمه الله ـ من أن الأخبار ساكتة عن كون الخمر نجساً لم يتعرض لطهارته أيضاً، مردود بأن هذه الأخبار وإن لم يكن فيها اسم من الطهارة والنجاسة إلا أنه بعد ما أثبتنا نجاسة الخمر بدليل آخر تدل هذه الأخبار على طهارته إذا انقلب خلّاً حيث يدلّ على أنه لا بأس فيه، مع أنه لو كان نجساً يكون فيه البأس.

ثم تقريب دلالة هذه الأخبار على طهارة الأجسام الموضوعة يكون من وجهين:

---

١) مسالك الإفهام ٧٥/١٢.

الأول: إنه لو كان ذلك الخليط من قبيل الخل كما في بعض الأخبار المعتبرة مثل صحيح ابن المهتدي «فيصيب عليه الخل وشيء بغيره حتى يصير [١٥٩] خلّاً قال: لا بأس»[1].

فحينئذ نقول: إن الخليط يستهلك ويصير المجموع خمراً، فيصدق على المجموع أنه خمرٌ انقلبت خلّاً فيصير طاهراً. وإذا صار الخليط المايع طاهراً فيلحق به الخليط الغير المايع الذي يبقى بصورته أيضاً؛ لدعوى عدم القول بالفصل.

نعم؛ هذا الوجه مبني على صيرورة الخليط أيضاً خمراً، ولم يبق على أصله كما أنه مبني على صحة عدم الفصل.

الثاني: إنه في صورة كانت الأجسام الموضوعة فيه من غير المايع ويبقى بعد الخَلّية أيضاً على حالها.

نقول أوّلاً: إن نجاسة تلك الأجسام من نجاسة الخمرية بملاقاتها للخمر وليس من قبيل النجاسة الخارجية كالبول الذي يلقى في الخمر حتى يقال: إن الأخبار لا تدل على رفع النجاسة الخارجية غير النجاسة الخمرية.

وثانياً: لو فرضنا أنه ينجس الخل بملاقاة هذه الأجسام فلا معنى لأن يقال: إن الخمر بواسطة الخَلّية تصير طاهرة ثم تنجس بالملاقاة لأن الملاقاة لما كانت موجودة أوّلاً فذلك يمنع من طهارته بواسطة صيرورته خلّاً.

وعلى هذا نقول: إن الأخبار المصرِّحة بعدم البأس بعد انقلاب الخمر مع شمولها لصورة كان فيه شيء آخر تصريحاً كما في كثير من الأخبار وإطلاقاً كما في بعضها، فذلك يقتضي طهارة تلك الاجسام.

إن قلت: يمكن القول بنجاسة تلك الأجسام وأنها غير منجسة؛ إذ لا دليل [١٦٠] على أن كل متنجس منجِّسٌ، وفي خصوص المقام أيضاً ليس إجماع على

---

١) الإستبصار ٤/٩٣، باب الخمر يصير خلا بما يطرح فيه، ح ٥.

أنه يكون تلك الأجسام منجسةً لذلك.

قلت: لا دليل على أن كل نجس أيضاً منجِّس. وعليه نمنع صيرورة تلك الأجسام أيضاً نجسة بواسطة ملاقاة الخمر فيها، بل حرمة ما يرى من أجزاء الخمر في تلك الأجسام أيضاً يرتفع بصيرورتها خلّاً؛ لأنها أيضاً من الخمر الذي انقلبت خلّاً، فيشمله إطلاق الأخبار.

وبعد ما صار تمام الرطوبات التي كانت من الخمر فيه طاهراً وحلالاً تمنع تمامية دليل ـ حتى الإجماع ـ على حدوث نجاسة حُكمية مجردة في نفس ذلك الجسم، وإن ثبت نظيره في سائر النجاسات حيث إن إزالة العين والأثر ليس مطهّراً فيها.

إن قلت: لو لم يكن في الخمر جسم أيضاً لا نقول بكفاية مجرد إزالة العين والأثر من دون تطهيره بل أمر تطهيره أشدّ.

قلت: لقائل أن يقول: لوضع الاجسام فيه للتخليل لعل أن يكون خصوصية، فتأمل.

ثم هذا كلّه في تقرير هذا الوجه، لكن يرد عليه أن صيرورة العصير خمراً قبل أن يصير خلّاً غير معلوم حتى يصير مجرى لهذه العمومات، فعلى هذا تستصحب نجاسة الأجسام الموضوعة فيه لو قلنا بأن العصير بعد الغليان، فينجس نفس العصير أيضاً بواسطة الملاقاة.

إلا أن يقال: من عدم جريان استصحاب النجاسة في الشبهات الحكمية كما تعرّضنا له في القول الحادي عشر في باب الإستصحاب وأوضحناه في مسألة تطهير المياه [١٦١].

وأما على ما تقدم في المسألة السابقة من أنه لا دليل على أن العصير بمجرد الغليان ينجس وصيرورته خمراً قبل صيرورته خلّاً أيضاً غير معلوم، فمقتضى قاعدة الطهارة طهارة الأجسام الموضوعة في العصير مع العصير.

بقي الكلام في استصحاب الحرمة التي تثبت بالغليان.

وهنا نقول: أما لو كان الغليان أيضاً مشكوكاً قبل صيرورته خلّاً ليس للحرمة حالة سابقة حتى يستصحب؛ حتى على المختار من حجية الإستصحاب مع الشك في المقتضي أيضاً.

ورؤية الغليان في بعض أفراد العصير الذي ينقلب خلّاً لا يصير دليلاً على أن العصير في تمام الأزمنة والحالات يكون حاله كذلك قبل صيرورته خلّاً، مع أن الفحص أيضاً في الشبهات الموضوعية غير لازم.

وعلى هذا لا مانع من استصحاب الطهارة والحلية.

وأما لو فرضنا أن العلم بحصول الغليان قبل صيرورته خلّاً يكون حاصلاً لنا فحينئذٍ يكون العلم بحصول الحرمة قبل الخلية حاصلاً لنا، فحينئذٍ نقول: لو تمّ لنا دليل مطلق ـ كما سيأتي الكلام فيه ـ على أن العصير بعد صيرورته خلّاً يصير حلالاً بحيث كان ذلك الدليل شاملاً للرطوبات التي تكون من العصير في تلك الأجسام فحينئذٍ يرتفع الإشكال رأساً؛ لأن النجاسة يكون المفروض عدمها بمقتضى قاعدة الطهارة، ونفس تلك الأجسام [١٦٢] أيضاً لم تكن محرّمة، وإنما المحرّم نفس العصير، وما سرى منه في تلك الأجسام. والمفروض أن العصير وما سرى من رطوباته في تلك الأجسام تصير خلّاً فتصير حلالاً.

وأما لو منعنا ثبوت دليل مطلق على أن العصير بعد صيرورته خلّاً يصير حلالاً بنحو الإطلاق فحينئذ يجري استصحاب الحرمة في ما سرى من العصير في تلك الأجسام أو فيما لا يسري منه فيها أيضاً لو شككنا فيه.

الثالث: العمومات الدالّة على طهارة الخلّ وحليته.

وقد يناقش على ذلك تارة بأنا بعد لم نظفر على دليل على طهارة الخلّ مما يكون له إطلاق حتى يشمل الموارد المشكوكة مثل المقام بنفسه، وإن قلنا سابقاً إنه لا ينبغي التأمل في أنه لو غلا بنفسه فيصير خلّاً يصير حلالاً وطاهراً إلا أنه ليس

لدليله إطلاق حتى يشمل صورةً وُضع في العصير أجسامٌ خارجية.

نعم؛ نفس إناء العصير لمّا لا يمكن طهارة العصير بدونه يكون البرهان قائماً على أن الطهارة بالتبعية يجري فيه.

وفيه: يكون هذا خارجاً عن محل النزاع.

هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً نقول: أفرض أن نفس الخل يصير حلالاً وطاهراً لكن لا دليل على أن ما يرى في الأجسام الموضوعة [١٦٣] في العصير من أجزاء ذلك العصير يصير حلالاً كما أنه لا دليل على رفع النجاسة عن نفس تلك الأجسام لو قلنا إنها تصير نجسة بواسطة ملاقاة العصير معها.

أقول: تقدمت الإشارة إلى الجواب عن الإشكالين في أول المسألة، وتوضيح المقام أنه تقدم أن صحيحة الحلبي دلت على أن بيع العصير ممن يطبخه أو يصنعه خلّاً يكون أولى وأحسن من بيعه ممن يعمله خمراً وإن كان بيعه ممن يعمله خمراً أيضاً جائزاً.

والذي يفهم عرفاً من أحسنيّة الأولين عدم انجرارهما بمحرّم. فيظهر منه إمضاء ما يفعلونه من تخليله وشربه، فيدل على أن بيعه من كل من يصنعه خلّاً ويشربه لا ينجرّ بمحرّمٍ كما هو فتوى المشهور.

بل تقدم في المسألة السابقة نقل الإجماع عليه من جماعة.

بل عليه نقول: إنه لو غلا بالنار أيضاً يدلّ هذا الخبر على أنه يصير طاهراً وحلالاً بانقلابه خلّاً، ونمنع أنّ جَعْلَه الطبخ في مقابل صنعه خلّاً يصير قرينةً على أن المراد من صنعه خلّاً في غير صورة يغلى أوّلاً بالنار.

وعلى كل حال لا ينبغي التأمل في استظهار الحلية في غير صورة غلا بالنار.

وعليه نقول: إنّ صنعه خلّاً يعم صورةً وُضع فيه أجسامٌ بل صورة [١٦٤] كان الخليط كثيراً والعصير قليلاً أيضاً.

ويدلّ على أن شربه وأكل ذلك الخليط ليس محرّماً كما هو المتعارف من الشرب والأكل بعد صيرورته خلّاً، فيدل بدلالة الإشارة والإيماء على طهارة تلك الأجسام كدلالته على طهارة نفس الخلّ، والخلّ الذي رسب في أعماق الأجسام.

وكذلك يدلّ على حلية كل ذلك، بل تقريب دلالة هذا الخبر على طهارة ما أشير إليه وحليته يكون أوضح من دلالة العمومات المتقدمة في الوجه السابق عليهما، فتدبر جيداً.

فإنه لما يستفاد عدم ترتب حرام في الأنحاء التي يصنعونه خلّاً ويتصرفون فيه وفي خليطه، يدلّ [ذلك] على حلية الأجسام الموضوعة فيه مع قطع النظر من أن الحكم بحليّة نفس الخل كان مستلزماً لعدم نجاسة تلك الأجسام، فيدل بدلالة الايماء على طهارة تلك الأجسام.

والأخبار السابقة دلالتها من الجهة الثانية فقط، ولذا لم يدلّ ابتداءً على طهارة تلك الأجسام، بل دلالة تلك الأخبار لم تكن إلّا بدلالة الإيماء حيث إن عدم البأس عن الخل يتوقف على طهارة تلك الأجسام كما تقدم شرحه في الدليل السابق.

إن قلت: مقتضى ما ذكرت أنه لو وقعت نجاسة خارجية في ذلك لم يكن بأس بعد صيرورته خلّاً.

قلت: لو كان إطلاق من هذه الجهة أيضاً لم يكن مانع من القول به إلا أن مساق الأخبار عدم البأس [١٦٥] من جهة الحرمة والنجاسة الحادثتين من نفس العصير لا حدوث مانع آخر مثل صيرورته غصباً أو وقوع نجاسة خارجية فيه.

إن قلت: في المقام إشكال على أصل دلالة الخبر على ما ذكرت. وتوضيحه أنّا نسلّم أنه يظن من هذا الخبر أن وجه أحبيّة بيع العصير ممن يصنعه خلّاً أنه لا يترتب محرّم على ما يصنعونه إلا أنه ليس في الكلام لفظ يدلّ على ذلك، فيكون الظن الحاصل في المقام خارجاً من اللفظ نظير الظن الاستقرائي والقياس، فلا دليل على حجيته.

قلت: تارة يدلّ اللفظ على حكمٍ ثم يظن من الحكم شيءٌ فهذا الظن غير مستند إلى اللفظ.

وتارةً تقوم القرينة الخارجية ولو من جهة تقابل شيء لشيء على أن غرض المتكلم فلان بحيث يتّكل عليه أهل اللسان ولو بعد التأمل.

فالظن الحاصل منه ظن مستند إلى اللفظ، ولو من القرائن، فيكون حجة؛ إذ لا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية؛ إذ لم يعتبر أحدٌ في القرينة أن يكون مفيدة للعلم، بل القرائن العقلية من قبيل قاعدة الحكمة الجارية في بعض الموارد لإثبات الإطلاق من هذا القبيل كما أشار إليه في الحاشية في مفهوم الوصف عند التعرض لبيان أن المفهوم [١٦٦] إذا كان أظهر الفوائد يؤخذ به.

وعمدة اتّكالنا في أمثال المقام على بناء العقلاء التي أثبتنا اعتباره في محله، والبناء على الإتكال بما يستفاد من اللفظ ولو بالقرائن [من] أنه كان نظر المتكم إليه ولو بعد التأمل.

وتوضيح القرينة في المقام أن أصل حلية الخل في شرع الإسلام من الأمور البديهية لكل العوام حتى أنه ورد في حسن شربه ومدحه أبواب عظيمة من الأخبار وأنه «أدام الأنبياء»[1] كما أن حرمة شرب الخمر في شرع الإسلام تكون من الواضحات الأولية.

ثم إن هذين الحكمين الواضحين مناسبان لأن يصير العصير ممن يصنعه خلّاً حسناً؛ لعدم انجراره إلى حرام ولأن يكون بيعه لمن يصنعه خمراً غير حسن؛ لأنه في صدق ذلك ومناسبة الحكم مع الموضوع سيما هذا المقدار من المناسبة من القرائن التي يتّكل عليه كل أحد، ولم يعتبر في القرائن حصول القطع.

وهذه القرينة موجودة في المقام بأحسن وجهٍ.

---

١) المحاسن ٤٨٢/٢، باب الخل والزيت، ح ٥١٧، والرواية برمّتها هي: عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «ما أقفر بيت يأتدمون بالخل والزيت وذلك أدلم الأنبياء».

الرابع: أنه في صورة يطهر العصير بذهاب الثلثين بالنار تطهر الأجسام الموضوعة فيه حال الغليان أو قبله كما هو المشهور ويظهر من بعض دعوى الإجماع عليه، فكذلك لو صار طاهراً يجعله خلّاً أيضاً.

وفيه: على تسليم الحكم في المقيس عليه لا يثمر مجرد القياس.

نعم، الظاهر أن وجه الحكم بذلك في المقيس عليه ما ذكرنا جريانه في المقيس بنفسه؛ لأن ما دلّ على عدم البأس في العصير بعد ذهاب الثلثين يشمل إطلاقها بل صريح بعض منها صورة كان في العصير أجسام ملقاة فيها قبل الغليان أو حالته، وعدم البأس في نفس العصير بعد ذهاب الثلثين يتوقف على عدم نجاسة تلك الاجسام الموضوعة، فتدل هذه الأخبار بالإيماء على طهارة تلك الأجسام. ومن جهة هذه الدلالة قد تقدم أن أمر الخلّ أوضح.

الخامس: ما في جامع الشتات للمحقق القمي كالوجوه السابقة على الإجمال من منع العموم على أن ملاقات المتنجس ينجّس، فلا دليل [١٦٧] على أن الأجسام الموضوعة في العصير الذي فرضنا الإعتراف بأنها ينجس لملاقاتها مع العصير الذي يكون الكلام على القول بنجاستها كالخمر يكون متنجسة للخلّ الملاقي لتلك الأجسام.

ثم على تسليم عموم أن كل متنجس ينجّس. يقول: إنه معارض بعموم ما دلّ على أن الخمر أو العصير الذي ينقلب خلّاً يصير طاهراً.

أقول: لا يفتح الوجه الأول إلا عدم تنجس الخلّ بالأجسام النجسة الموضوعة فيه، وأما نفس تلك الأجسام باقية على نجاستها وكذلك الوجه الثاني، بل الوجه الثاني مبنيٌّ على منع دلالة العمومات على طهارة الأجسام الموضوعة في الخلّ بدلالة الإيماء وغيرها الذي تقدم تقريرها.

وإلا فعلى فرض تسليم هذه الدلالة فليس لهذه العمومات معارض؛ لأن بقاء تلك الأجسام على نجاستها على القول بالنجاسة لا مدرك له إلا الإستصحاب،

وهو لا يعارض الدليل الإجتهادي الذي دلّ على طهارة تلك الأجسام.

ثم إذا كان دليل بقاء النجاسة في تلك الأجسام بل نفس الحل لو قيل به هو الإستصحاب فنقول: إنه من الشبهات الحكمية في باب التطهير وتقدم أنّا منعنا جريان هذا الإستصحاب.

وعليه فمن جهة النجاسة يرفع الإشكال [١٦٨].

توضيحٌ

فيه بيانٌ إجمالي [لطهارة الخل]

تارة للطرق التي يجوز أن يقال لطهارة الخل المنقلب من العصير مع الأجسام الموضوعة فيه حال الغليان أو قبله، وتارة للطرق التي يجوز أن يقال لخليتهما ويكون ذلك بمنزلة الفذلكة لما تقدم فنقول:

أما ما يجوز أن يقال لطهارتهما فطرق:

منها: منع العلم بحصول الغليان في عصير لم تر الغليان فيه قبل الخلية.

ثم الشبهة لما كانت موضوعية لم يكن الفحص أيضاً لازماً كما أن رؤية الغليان قبل الخلية في بعض الموارد لا يوجب العلم بحصول الغليان دائماً؛ لاحتمال مدخلية الخصوصيات من الأهوية والأمكنة والظروف.. إلى غير ذلك فيه.

ومن هنا إلى آخر ما ذكر إنما يناسب ذكره في الطريق الثاني الذي يكون الغرض منه حصول العلم بالغليان.

نعم، يناسب هنا أن نقول: لا طريق معتبر لنا على انه يغلى قبل صيرورته خلّاً دائماً، وأيضاً لو غلا العصير بنفسه وإن تقدم في آخر مسألة بيع العصير أنه نقل عن جماعة أنه يصير خمراً مسلّماً عند أكثر المتقدمين وغيرهم كما في مفتاح الكرامة[1].

---

١) مفتاح الكرامة ٤٠/١٢.

بل في الجواهر[1] أيّد ذلك ببعض الأخبار [١٦٩] إلا أنه تقدم هناك أن هذا غير معلوم، ولا تدل الأخبار عليه أيضاً، بل القائل به منحصر بابن حمزة.

نعم؛ يظهر ذلك من بعض المتأخرين أيضاً كما أنّ بعضاً يدّعي أنه لو غلا بالنار أيضاً يصير خمراً.

لكنه غير معلوم، ولا يتم دليل عليه مع أن الفحص في الشبهات الموضوعية غير لازمة.

هذا، مع أنه من صحيحة الحلبي التي تقدم التمسك به لطهارة الخلّ والأجسام الموضوعة فيه يظهر أن مجرد غليان العصير لا يوجب الخمرية.

ومنها: أن العصير بالغليان أو الاشتداد لا يصير نجساً؛ لعدم الدليل عليه كما تقدم.

وصيرورته خمراً قبل صيرورته خلّاً غير معلوم، ولو كان الغليان من قبل نفسه.

وتقدم أن الفحص عن ذلك غير لازم في جواز التمسك بأصالة الطهارة أيضاً*.

ومنها: أن نعترف أنه يغلى أوّلاً وأنه بالغليان يصير نجساً إلا أنه يقول: بعد ما يصير خلّاً يصير طاهراً، وكذلك الأجسام الموضوعة فيه.

أما لو قلنا بأنه يصير بالغليان خمراً فيدل على طهارتهما بصيرورته خلّاً ما تقدم من العمومات الدالّة على عدم البأس في الخمر التي تنقلب خلّاً، وتقدم تقريب دلالتها على طهارة كل منهما [١٧٠].

وأما لو قلنا إنه لم يصر خمراً قبل الغليان فتقدم أن صحيحة الحلبي أيضاً تدل على طهارة كل من الخلّ والأجسام الموضوعة فيه.

ومنها: أن نعترف بالنجاسة قبل صيرورته خلّاً، ونعترف بأن العمومات أيضاً لا تدل على طهارتهما إلا أنه نقول: إن طهارتهما بعد ذلك مشكوك، والحكم

---

١) جواهر الكلام ١٣/٦.

*) *ما ذكرناه في ذيل الطريق الأوّل يناسب التعرض له هنا. (منه قدس سره).*

بنجاستهما بعد ذلك من جهة استصحاب بقاء نجاستهما السابقة، فيرد عليه ما أشرنا إليه قبل ذلك من منع جريان استصحاب النجاسة في الشبهات الحكمية من المطهرات، وليس هنا مقام شرحه.

ومنها: أنه يمكن أن يقال: إنه ليس لنا عمومٌ على أن كل نجس في جميع الحالات ينجّس. وعليه نقول: إن العصير أو الخمر الذي ينقلب خلّاً لا دليل على أنه منجّس للأجسام التي تلقى فيه قبل صيرورته خلّاً، ونفي العصير أو الخمر أيضاً بعد صيرورته خلّاً يصير طاهراً.

إن قلت: إن نجاسة الخمر أشد في مقام تطهير ما ينجّسه.

قلت: أوّلاً: لم يعلم صيرورته خمراً.

وثانياً: اشتداده غير منافٍ لأن لا يكون منجّساً في بعض الأحوال كما أن النجاسات ليست [١٧١] منجّسة للبواطن، فتأمل.

ومنها: أن نمنع عموم أن كل متنجس منجّس، فلا دليل على أن الأجسام الموضوعة في الخلّ ينجّس للخل كما تقدم نقله عن المحقق القمي ـ رحمه الله ـ.

لكنك عرفت أن هذا الوجه لا يقتضي طهارة نفس الأجسام الموضوعة في الخلّ.

نعم، من يناقش على استصحاب الحرمة بأن الموضوع متبدّل فلا يجري الإستصحاب أو يقول: إن الإستصحاب مع الشك في المقتضي ليس بحجة فيوجد له طريق ثالث.

لكنه أعرضنا عنه لفساد المبنى.

[كلام المجوّزين لحلّية الخلّ المنقلب عن العصير والخمر]

وأما ما يجوّز أن يقال بحليتهما فطريقان: الأول: أصالة الحلّية وأصالة الطهارة في صورة لم نطلع بغليان العصير ولم نعلم أنه قبل انقلابه خلّاً يغلى أو يصير خمراً.

وهو الوجه الأول الذي تقدم ذكره لطهارتهما، وتقدم أن الفحص أيضاً غير لازم.

الثاني: الأخبار التي تدل على الطهارة والحلية.

وهذا في صورة فرضنا العلم بالحرمة أعم من أن يغلى من قبل نفسه أو بالنار.

فحينئذ يعلم بحرمة نفس العصير وما يدخل منه في الأجسام الموضوعة فيه.

وفي هذا الفرض نقول في صورة انقلب هذا العصير بالخل: فله صورتان:

الأولى: أن يعلم انقلاب ما لم يدخل من أجزاء العصير في جوف الأجسام التي كانت موضوعة فيها.

وأما ما يرى في تلك الأجسام من أجزاء العصير فلم يعلم انقلابه خلّاً وهنا مقتضى الأصل بقاء حرمة ما ترى من أجزاء العصير أو الخمر في تلك الأجسام، فلا يجوز [١٧٢] أكل تلك الأجسام؛ لحرمة ما سرى فيها من أجزاء العصير.

الثانية: أن يكون العلم حاصلاً بانقلاب جميع الأجزاء العصيرية بالخلّ حتى ما كان في أعماق تلك الأجسام من الأجزاء العصيرية.

وهنا نقول: إن نفس الخلّ حلال، أما لو كان منقلباً عن الخمر فللأخبار الكثيرة الدالة على نفي البأس عن الخل المنقلب عن الخمر.

وأما لو كان الخل منقلباً عن العصير فلما تقدم من صحيحة الحلبي التي يستفاد منها عدم البأس في أزيد من ذلك.

[الكلام في استهلاك الجسم المطروح]

ثم اعلم أن ظاهر الشهيد الثاني[١] والمحقق القمي كما تقدم أيضاً عدم البأس عن الاجسام الموضوعة في الخلّ المنقلب عن الخمر أو العصير إلا أن شيخنا المرتضى[٢] ـ رحمه الله ـ ينقل عن ابن ادريس[٣] تقييد الحلية في الجسم المطروح

---

١) مسالك الإفهام ١٢/٧٥.

٢) الإنتصار: ٤٢٢.

في العصير بما إذا استهلك خلّاً.

وعن الكفاية[٤] والأردبيلي[٥]: ربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج، وأنهما ترددا فيه.

وكذا عن شارح الروضة التردد فيه.

بل يلوح منهم الإشكال في الجسم المطروح لغير العلاج مطلقاً.

بل الظاهر أن إشكالهم في نفس الخلّ إذا بقى الإشكال في المعالج.

أقول: لعل نظرهم إلى أن مقتضى القاعدة عدم حليتهما؛ لأن الجسم المطروح في العصير ينجس بالعصير، وأنه لم يثبت الخروج عنها إلا صورة كان الجسم المطروح من قبيل المعالج.

وفي هذه الصورة أيضاً لم يدلّ الدليل إلا على طهارة الخلّ وحلّيته، فلو لم يستهلك الجسم المطروح فيكون باقياً على نجاسته، فينجس الخلّ بالملاقاة لذلك الجسم [١٧٣].

ونحن نقول في الجواب عن ذلك: مضافاً إلى ما تقدم أن في موثقة عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام انه قال: في رجل باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلّاً قال: «**إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس**»[٦].

وفي الحدايق[٧]، نقل هذا الخبر في آخر المطهرّات قبل أحكام الأواني مع سقط بعض فقرات السؤال، وقال: إن فيه دلالةً على تبعية الأحكام الشرعية للأسماء طهارةً ونجاسةً، حلّاً وحرمةً.

---

٣) السرائر ١٣٣/٣.

٤) كفاية الأحكام ٦٢٢/٢.

٥) مجمع الفائدة ٢٩٤/١١.

٦) الإستبصار ٩٣/٤، باب الخمر يصير خلّاً بما يطرح فيه، ح ٣؛ وسائل الشيعة ٣٧١/٢٥، باب عدم تحريم الخل وأن الخمر إذا انقلبت خلّاً حلت، ح ٥، وفيه: «فلا بأس به».

٧) الحدائق الناضرة ٤٧٤/٥.

ونحن نقول: دلالته على الكلية مشكل لكن في خصوص الخل والخمر يستفاد منه ذلك.

ثم إن عدم البأس فيه من جهة أخذ الثمن في حال الخلية؛ لأن أخذ الثمن حال الخمرية فيه بأس كما يدلّ عليه الأخبار الواردة في بيع العصير.

ثم الظاهر منه أن عدم البأس من أخذ الثمن في حال خليته من جهة حلّية الخلّ وصيرورته حلالاً، ثم تَرْكُ الاستفصال يقتضي التعميم لصورة أُلقي فيه أجسام أيضاً سواء كان من المعالجة أم غيره.

ثم عدم البأس لما كان من الخلّ في أعماق الأجسام فيدل البأس في الخلّ على ذلك، فيرتفع من البين استصحاب نجاسة الأجسام أيضاً.

إن قلت: يمكن القول [١٧٤] بأن المتنجس لا ينجّس، وحينئذ يرتفع من البين دلالة الايماء على طهارة الأجسام.

قلت: تقدم أن للحكم بطهارة الأجسام طريقين آخرين من بيع نجاستها أوّلاً أو منع جريان استصحاب النجاسة.

إن قلت: إن ذلك في صورة يصير العصير أوّلاً خمراً ثم ينقلب خلّاً، فلا يأتي في صورة انقلب العصير خلّاً أوّلاً.

قلت: إنما على القول بأن العصير ينقلب خمراً ثم ينقلب خلّاً دائماً لا مورد لهذا السؤال.

وأما على القول بأنه لا مانع من أن ينقلب خلّاً أوّلاً نقول: أما من جهة النجاسة فقد تقدم أنّا منعنا نجاسة العصير.

وأما من جهة النجاسة فقد تقدم أنّا منعنا نجاسة العصير.

وأما من جهة الحرمة فلا مانع من دعوى دلالة هذا الخبر على أن الخلّية موجب لعدم البأس، وأن الحكم هنا يدور مدار الإسم، وإن منعنا استفادة الكلية من هذا الخبر.

ثم هذا كلّه مضافاً إلى ما تقدم من أنه بالنسبة إلى صورة ينقلب الخل من الخمر بشيء حتى يصير خلّاً، وتقدم أن قصد العلاج لا مدخلية له في صيرورة الخل مما لا بأس فيه في الأجسام المطروحة.

وبعد ذلك لا مدخلية لكون الجسم معالجاً في الطهارة. وأما بالنسبة إلى صورة يصير العصير خلّاً فقد تقدم استظهار عدم البأس من صحيحة الحلبي [١٧٥].

ثم إنه مما يؤيد عدم البأس في الأجسام المطروحة في العصير الذي ينقلب خلّاً ثبوت مثل هذا الحكم في العصير الذي يصير خلّاً لا بذهاب الثلثين منه بالنار كما يدلّ عليه الأخبار:

منها: موثقة عمار المتقدمة في أوائل مسألة نجاسة العصير العنبيّ قبل ذهاب ثلثيه وفيه: فقلت: «فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجاً قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، نشرب منه؟ قال: نعم»[١].

فإن ترك الاستفصال يفيد العموم لصورة ألقي فيه أجسام، لو لم نَقُل إن المتعارف من البختج ذلك.

ومنها: إطلاق الأخبار الواردة في ذهاب الثلثين يوجب رفع البأس عن العصير.

ومنها: ما هو كالصريح في المدّعى من أنه لا فرق في رفع البأس بعد ذهاب الثلثين بين أن يكون طبخ العصير منفرداً أو مع شيء آخر، وهو ما نقله في الحدايق[٢] في باب نجاسة العصير عن مستطرفات السرائر[٣] نقلاً عن كتاب مسائل الرجال، عن أبي الحسن وعلي بن محمّدعليه السلام: «إن محمّد بن الحسن كتب إليه:

---

١) تهذيب الأحكام ١٢٢/٩، باب الذبائح والأطعمة وما يحال من ذلك وما يحرم منه، ح ٢٦٣.

٢) الحدائق الناضرة ١٥٠/٥ ـ ١٥١.

٣) مستطرفات السرائر: ٥٨٤.

عندنا طبخ[١] يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وإنما هو لحم يطبخ به».

وقد روي عنهم في العصير: «إنه إذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فإن الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة. وقد اجتنبوا أكله إلى أن يستأذن مولانا في ذلك، فكتب: لا بأس [١٧٦] بذلك»[٢].

---

١) في المصدر: «طبيخ».

٢) وسائل الشيعة ٢٨٨/٢٥، باب حكم طبخ اللحم بالحصوم وبالعصير من العنب، ح ١.

[المعاوضة على الدهن المتنجّس]

[١٧٧] **قوله: الرابع: يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس..**[1] إلخ.

أقول: نجاسة الدهن تارة تكون ذاتية كالدهن المأخوذ من الميتة، وتارة تكون عرضية.

ومحل الكلام فعلاً هو الأخير ونحن قلنا سابقاً خلافاً للمصنف بعدم جواز بيع نجس العين، ولو قلنا: بجواز الإنتفاع بها في غير الأكل والشرب أيضاً إلا أنه تقدم في المتنجسات أنّه قلنا: إن مقتضى القاعدة [أنه] لو كان لها منفعة محلّلة توجب ماليةُ العين جوازَ البيع، وعلى هذا فلو قلنا بأنه لم يثبت عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات ـ كما تقدم وسيأتي ـ فحينئذ نقول: لو كان لها منفعة كذائية فنقول بجواز بيعه.

وعلى هذا نقول ـ كما أشار إليه المصنف ـ: أإن الأخبار والإجماع القائمين على جواز بيع الدهن المتنجس ليسا من قبيل المخصِّص للقاعدة، بل يكون على طبق القاعدة، ولكن مع ذلك لابد لنا من أن نتعرض لحال الأخبار الواردة في المقام على جواز البيع وسائر أدلة جواز البيع لوجهين:

الأول: من جهة أنها تقتضي اعتبار بعض الأمور في صحة البيع مثل إعلام المشترى بحال المبيع من أنه نجس.

الثاني: إنه هل يكون لبعض القيود التي أخذت في الأخبار مفهومها بحيث تدل على عدم جواز بيع الدهن المتنجس في صورة انتفاء تلك القيود فتصير نفس هذه

---

١) كتاب المكاسب ٦٥/١، المسألة الرابعة: المعاوضة على الدهن المتنجس.

الأخبار دليلاً على عدم جواز بيع الدهن المتنجس.

وعلى هذا، لابد من التعرض لحال الأخبار [١٧٨] من الجهتين المشار إليهما، ويوضح ذلك عند شرح مواضع الإشكال التي عنونها المصنف ـ رحمه الله ـ.

[اشتراط الاستصباح]

قوله: الأول: إن صحة بيع هذا الدهن مشروطة باشتراط..[١] إلخ.

أقول: الأقوال التي نقلها المصنف هنا ثلاثة:

الأول: إن صحة البيع مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحاً.

الثاني: إنه يكفي في صحة بيع الدهن أن يكون قصدهما كذلك.

نقل الأول عن السرائر[٢] والثاني عن الخلاف[٣] والمبسوط[٤].

الثالث: ما نقله عن المحقق الثاني[٥]، وهو أن تعليل البيع للاستصباح راجع إلى الجواز يعني يجوز بيعه لأجل تحقق فائدة الاستصباح بيعه.

ثم أقول: لم يتعرض المصنف لتقييد قصد الاستصباح أو اشتراطه صريحاً بكونه تحت السماء مع أن الشهرة على اعتبار هذا القيد كما يأتي.

ووجه ذلك أن الغرض فعلاً التكلم من جهة اعتبار اللفظ أو القصد، وأما أن القصد أو الإشتراط لفظاً لابد أن يكونا مقيَّدين بكون الاستصباح تحت السماء، فله محل آخر نتعرض له لو قلنا باعتبار أصل الاشتراط أو القصد.

وثانياً نقول: في الجواهر[٦] في هذا المقام أنّ بعضهم جوّز الإنتفاع أي بالأدهان

---

١) كتاب المكاسب ٦٨/١، مواضع الإشكال في بيع الدهن المتنجس.

٢) السرائر ٢٢٢/٢.

٣) الخلاف ١٨٧/٣.

٤) المبسوط ١٦٧/٢.

٥) جامع المقاصد ١٣/٤.

٦) جواهر الكلام ١٥/٢٢ و١٦.

في غير ذلك أي في غير الاستصباح، بل جوّز بيعها له، بل هو خيرة العلامة الطباطبائي؛ فإنه بعد أن حكى جواز بيعها للاستصباح مطلقاً أو تحت السماء حكى جواز بيعها للإنتفاع بها في غير مشروط بالطهارة ولو غير الاستصباح [١٧٩].

ثم قال: وهو الأظهر.

وكأنّ وجه أصالة جواز الإنتفاع بها لذلك، فتكون عيناً ينتفع بها منفعةً محللةً مقصودة للعقلاء فتندرج في إطلاق البيع وغيره من أسباب التكسب.

والنصوص إنما دلّت على جواز الإسراج الذي هو إحدى المنافع، لا اختصاصه. ولذا قوبل بالأكل في بعضها فجوّزت بيعها مخبراً بحاله حتى ينتفع به المنفعة المحلّلة التي ذلك[١] أحد أفرادها، بل هو الغالب لا تخصيص الجواز بها ولا البيع منها[٢]. انتهى.

ثم في الجواهر يناقش على ذلك[٣] مبنياً على ما يقوله من عدم جواز الإنتفاع بها في غير الاستصباح.

ولكن يظهر من المصنف[٤] ارتضاء هذا القول في أواسط الموضع الرابع من مواضع إشكالاته المعنونة في المقام؛ فإن هناك بعد ما رجّح جواز الإنتفاع بها في غير الاستصباح وأنه لو فرضنا مخالفة القدماء في ذلك كفى موافقة المتأخرين في رفع الوهن عن الأصل والقاعدة السالمَيْن عما يرد عليهما، قال: ثم على تقدير جواز غير الاستصباح من الإنتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الإنتفاعات؛ وفاقاً للشهيد ـ رحمه الله ـ والمحقق الثاني ـ رحمه الله ـ قال، الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلامة «إلا الدهن للاستصباح»: إن في بعض الحواشي المنسوبة إلى

---

١) الكلمة مشوشة في المخطوطة أثبتناها من الجواهر.

٢) في المصدر: فيها.

٣) جواهر الكلام ٢٢/١٦.

٤) المكاسب ١/٩١.

شيخنا الشهيد ـ رحمه الله ـ أن الفائدة لا منحصرة[١] في ذلك؛ إذ مع فرض فائدة [أخرى][٢] للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعها لها [١٨٠] كاتخاذ الصابون منه.

قال: وهو مرويّ.

أقول[٣]: لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا، وقد ذكر أن به رواية[٤]. انتهى.

قال في المكاسب[٥]: أقول: والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر[٦] بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، وفيه: سأل عليه السلام عن الشحم[٧] يقع فيه شيء له دم فيموت؟ قال: «تبيعه لمن يعمله صابوناً»[٨] الخبر.

[المناقشة في أدلة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات]

أقول: لإثبات عدم جواز البيع طريقان:

الأول: أن نقول: إن مقتضى القاعدة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات، وكذلك النجاسات إلا فيما قام عليه دليل خاص كالاستصباح في الأدهان.

ونظر صاحب الجواهر في عدم جواز البيع لغير فائدة الاستصباح إلى ذلك.

ونحن نقول: قد تقدم في بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه أنه لم يثبت عدم جواز الإنتفاع حتى يحتاج إلى مخرج، بل مقتضى الأصل جواز الإنتفاع إلا فيما ثبت

---

١) كذا، وفي المصدر: لا تنحصر. وهذا أولى.

٢) الزيادة من المصدر.

٣) هذه تتمة قول الشيخ أعلى الله مقامه في المكاسب.

٤) حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤، كما في هامش المكاسب ٩١/١.

٥) المكاسب ٩١/١.

٦) النوادر: ٢٢٠.

٧) في المصدر: «الزيت».

٨) مستدرك الوسائل ٧٢/١٣، باب جواز بيع الزيت والسمن النجسين للإستصباح بهما مع اعلام المشتري، ح ٢.

بالخصوص توقفه على الطهارة كالأكل والشرب. وسيأتي توضيحه في الموضع الرابع عند تعرض المصنف له.

الثاني: النصوص الواردة في خصوص الأدهان مما نقلها المصنف قبل ذلك وغيرها، وذلك إما بدعوى دلالتها على عدم جواز الإنتفاع بالأدهان المتنجسة في غير الاستصباح أو لدعوى قيام الإجماع على ذلك، وإما بدعوى دلالة النصوص على عدم جواز بيع الأدهان لغير الاستصباح، ولو فرض جواز سائر الانتفاعات أيضاً منها [١٨١].

أما الأوّل فنقول: إن مجرد تعرض النصوص لخصوص الاستصباح أو الأمر به لا يدلّ ولايشهد على عدم جواز سائر الانتفاعات، والتعرض لخصوص الاستصباح من جهة أنه الفرد الغالب للانتفاع الجائز من هذا المتنجس كما أشار إليه بحر العلوم.

إن قلت: الأمر بخصوص الاستصباح ينافي جواز الإنتفاع لغيره.

قلت: مع أنه لم يقل أحد إن الأمر هنا للوجوب نقول: الأمر هنا في مقام رفع توهّم الحظر، فلا يفهم منه الوجوب مع أنه في بعض الأخبار ليس لفظ الأمر.

وأما الثاني ـ وهو عدم جواز البيع لسائر الانتفاعات ـ: ولو قلنا بجوازه فلا نرى تقريراً لدلالة الأخبار عليه ليحتاج إلى الجواب.

[هل الإستصباح شرطٌ لصحة البيع]

هذا، ولنرجع إلى أصل المطلب الذي كان المصنف ـ رحمه الله ـ هنا بصدد بيانه، وهو أنه هل يكفي مجرد وجود فائدة الاستصباح في صحة البيع أم يعتبر في صحته اشتراط ذلك كما عن السرائر[١] أو قصدهما له كما عن الخلاف[٢].

---

١) السرائر ٢٢٢/٢.

٢) الخلاف ١٨٧/٣.

ويجري هذا النزاع في سائر الانتفاعات بعد ما قلنا: إنها أيضاً مجوِّزة للبيع في الجملة.

ثم اعتبار الاشتراط أو القصد المشار إليهما في صحة البيع إما لدعوى دلالة النصوص عليه؛ وإما لدعوى أن القاعدة يقتضيه كما يدّعيه المصنف في الجملة.

أما الأول فنقول:

أوّلاً: إن وجوب التنبيه بأصل النجاسة حتى يطّلع المشتري عليها فيصرفه في الجهة التي لا يتوقف على الطهارة لو قلنا بدلالة [١٨٢] النصوص عليه فخارج عن محل الكلام فعلاً، ويأتي الكلام فيه مستقلاً في الموضع الثاني.

وإذا عرفت ذلك فنقول: لم نر في الأخبار ما يدلّ على وجوب أمر زائد على الإعلام، ونفس وجوب الاعلام أيضاً يأتي الكلام فيه في محله.

وأما ما نقله المصنف في آخر كلامه[١] من دعوى دلالة الأخبار على اشتراط قصدهما للاستصباح في صحة البيع بقوله «وربما يتوهم من قوله عليه السلام في رواية الأعرج[٢] المتقدمة ـ يبيّنه لمن يشتريه، فيبتاع للسراج[٣] ـ اعتبار القصد، فأجاب عنه بقوله: ويدفعه أن الابتياع للسراج إنما جعل غاية للإعلام بمعنى أن المسلم إذا اطلع على نجاسته فيشتريه للإسراج، نظير قوله في رواية معاوية بن وهب: ينبّه[٤] لمن يشتريه ليستصبح به.

أقول: ما ذكره جيّد.

[اعتبار قصد المنافع في صحة البيع]

وأما الثاني: وهو أن القاعدة تقتضي اعتبار القصد في الجملة كما يدّعيه المصنف

---

١) المكاسب ٧١/١.

٢) قرب الإسناد: ١٢٨، أحاديث متفرقة، ح ٤٤٨.

٣) عبارة المكاسب ٧١/١ هكذا: في رواية الأعرج المتقدمة: فلا تبعه إلا لمن تبيّن له فيبتاع للسراج.

٤) في المصدر: يبينه.

فملخّص كلامه ـ بعد دعوى أن مالية الشيء المصحّحة لبيعه إنما هي باعتبار منافعها المحلّلة المقصودة منه لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة في ماليته ولا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرّمة ـ أن بيع الدهن لفائدة الاستصباح له صور:

منها: أن يكون الاستصباح من المنافع النادرة التي لا يلاحظ في ماليته ذلك الدهن كما في دهن اللوز والبنفسج وشبههما.

وهنا يقول: لا يجوز البيع بدون قصد الاستصباح [١٨٣] كما لو باع على الإطلاق بدون قصد الاستصباح؛ لانصراف الإطلاق إلى المنفعة المقصودة، وهو غير الاستصباح في أمثال ذلك.

بل لا يجوز البيع بقصد الفائدة النادرة أعني الاستصباح.

لأن قصد الفائدة النادرة لابد من حمل النص على صورة قصد ذلك المنفعة النادرة؛ لأنه في صورة عدم قصد ذلك المنفعة النادرة المحلّلة ينصرف الإطلاق إلى الفائدة المحرّمة.

فيكون من أكل المال بالباطل.

نعم؛ هنا لو فرض عدم التفات المتبايعين إلى شيء من المنافع نقول بصحة البيع؛ لأنه مال شرعي لتلك المنفعة النادرة واقعاً.

فيكون قابلاً لبذل المال بإزائه، والمفروض أنه لم يقصد ما لا يصح بذل المال بإزائه من المنفعة المحرّمة بوجه، فالشرط هنا عدم قصد المنافع المحرّمة.

ومنها: أن يكون الاستصباح من المنافع الغالبة لذلك الدهن كالزيت، وهنا لا يحتاج صحة البيع إلى قصد المنفعة المحلّلة؛ لأن الشرع هنا قرّر [ال]مالية العرفية بتجويز الاستصباح وإن قلنا بحرمة سائر الانتفاعات.

ومنها: أن يكون الاستصباح فيه منفعة مساوية للمنفعة المحرّمة كالأكل مثلاً. وذلك كما لو كان الدهن من الإلية.

وهنا أيضاً لا يعتبر في صحة البيع قصد الاستصباح الذي يكون فيه منفعة

محلّلة؛ لأنه يكفي في المالية [١٨٤] وجود المنفعة المقصودة المحلّلة.

نعم؛ هنا لو اشترط المنفعة المحرّمة مثل «بعتك بشرط أن تأكله» فيفسد البيع بفساد الشرط.

بل يفسد البيع ولو لم نقل بكون الشرط الفاسد مفسداً؛ لأن مرجع الاشتراط إلى تعيين المنفعة المحرّمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل.

بل يمكن القول ببطلان البيع بمجرد قصد المنفعة المحرّمة كما يؤمي إليه ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنّية. انتهى ملخصاً.

أقول: لا يخفى أوّلاً أن مقتضى ما نقله المصنف عن المحقق الثاني[١] أن قصد الاستصباح ليس بشرطٍ في صحة البيع في شيء من الموارد.

وفي مفتاح الكرامة[٢] ينقل ذلك عن أستاده، بل نسب المصنف هذا القول إلى جماعة.

ويلوح من الحدايق[٣] أنه ينكر اعتبار قصد المنفعة المحلّلة في صحة البيع حيث يقول في رد القول بأن «البيع للفائدة المحرّمة حرام فيكون البيع باطلاً» بأنه إذا كان للشيء منافع عديدة لا يجب قصد منفعة من المنافع المحلّلة، وإلا لبطل البيع؛ لأنّ أكثر المبيعات لا تخلو من المنافع المحرّمة.

وثانياً نقول: إن المصنف في الدهن المتنجس الذي كان له منفعة محلّلة نادرة كدهن اللوز والسمسم ادعى أن قصد المنفعة المحلّلة النادرة لا يوجب كون الشيء مالاً[٤] ثم قال: لو ورد النص على جواز البيع لتلك [١٨٥] المنفعة النادرة يحمل على صورة قصد ذلك المنفعة، وأن ذلك الشيء يصير مالاً شرعاً وأنه يصح في هذا

---

١) جامع المقاصد ١٣/٤.

٢) مفتاح الكرامة ٨٠/١٢.

٣) الحدائق الناضرة ٩١/١٨.

٤) المكاسب ٦٩/١ ـ ٧٠.

الفرض.

ويرد عليه أن تصرف الشارع في الأحكام لا في الأمر العرفي.

وعليه نقول: إن الحكم بصحة البيع لابد أن يحمل على ترتيب آثار صحة البيع، وأما المالية والبيعية لا يتحققان بحكم الشرع.

إن قلت: نسلّم أن عنوان المالية والبيعية لا يتحققان بمجرد حكم الشرع إلا أنه يكفينا أن يكون المراد ترتيب آثار البيع.

قلت: لو كان المراد حمل الأخبار على ترتيب آثار البيع وإن لم يكن بيعاً فيرد أوّلاً أنه لا وجه على هذا لحمل الأخبار على صورة قصد المنفعة النادرة بعد فرض أن الأخبار مطلقة؛ لأن اعتبار القصد لو قلنا به فلابد أن يكون من جهة مدخليته في تحقق البيع، وإلا لا وجه لاعتبار ذلك بعد أن الأخبار مطلقة.

وعنوان البيع أيضاً لا يتحقق على كل حال.

وثانياً نقول: إن في مثل دهن اللوز والسمسم بعد فرض أن المنفعة المحلّلة ـ وهي الإسراج ـ من المنافع النادرة، وهو لا يوجب مالية الدهن سواء قصد في البيع خصوص هذه المنفعة أم لم يقصد شيء من المنافع كما هو مدّعى المصنف نقول:

ليس من الشارع نصّ على صحة البيع أو بمجرد ترتيب آثار البيع كما قلناه، وذلك لأنه وإن كان العنوان في كلام كثير هو عنوان «الدهن» الشامل لدهن اللوز وغيره [١٨٦] إلا أنّ هذا العنوان ليس موجوداً في النصوص الدالّة على جواز البيع، بل الأخبار مشتملة على جواز بيع السمن الظاهر فيما يؤخذ من مثل الغنم والبقر كما نقل ذلك عن أهل اللغة أيضاً، وعلى جواز بيع الزيت.

وليس في النصوص عنوان مطلق الدهن.

وثالثاً نقول: إنه في صورة كان الإستصباح من المنافع النادرة قال المصنف: مع فرض ورود النص على صحة البيع: إنه يصح البيع مع قصد الاستصباح، ثم قال: في هذا الفرض لو لم يكن ملتفتاً إلى شيء من المنافع حتى ينصرف إلى المنافع

المقصودة المحرّمة، إنه يصح البيع هنا؛ لأن وجود المنفعة الموجبة للمالية ولو شرعاً كافٍ في صحة بيع العين بعد أنه ليس في البين ما يوجب الإنصراف إلى المنفعة المحرّمة، وهو الإلتفات إلى المنافع المحرّمة[1].

ونحن نقول: أولى بالصحة من ذلك صورة تكون المنفعة النادرة موجبةً للمالية العرفية الحقيقية إذا لم يكن ملتفتاً إلى المنافع المحرّمة حتى ينصرف إلى المحرّمة.

وعليه نقول في صورة لم يكن للعين منفعة إلا هذه المنفعة النادرة: لو كان العين مما يبذل بإزائه المال عرفاً ولو كان [١٨٧] ما يبذل بإزائه أقلّ مما كان فيه منافع كثيرة، فمثل هذه المنفعة النادرة مما يوجب مالية العين حقيقة، كما تقدم توضيحه في أبوال ما لا يؤكل لحمه.

فمقتضى ما قاله المصنف صحة البيع هنا أيضاً بطريق أولى.

[قصد المنفعة المحرّمة]

نعم؛ يبقى الكلام في هذا الفرض فيما إذا قَصَد المنفعة المحرّمة أو قلنا في صورة كان ملتفتاً إلى المنافع: إنه ينصرف البيع إلى المنافع المحرّمة، وهو بمنزلة القصد للمنافع المحرّمة، فأيّ وجهٍ لبطلان البيع هنا؟

فنقول: وجه البطلان إما من جهة أنه يصدق على الثمن أنه من أكل المال في مقابل الباطل كما يظهر من كلام المصنف في آخر الصورة الثالثة عند التعرض لفروعها.

وإما من جهة أن المنافع المحرّمة لا توجب مالية العين.

والجواب عن الكل أن الثمن بإزاء العين التي تكون له المالية، والبيع تبديلٌ بين العينين في الملكية والمالية.

وهما موجودان في ذلك الدهن لأجل المنفعة النادرة التي قلنا إنه يوجب ماليته.

---

١) المكاسب ٦٩/١ ـ ٧٠.

فتلخص مما ذكرنا أن المنفعة النادرة المحلّلة أو غير النادرة إذا كانت بحيث لو كانت منفردة توجب مالية العين ـ لبذل العقلاء المال بإزائه ـ فبيع ذلك العين صحيح وجائز، ولو لم يقصد المنفعة المحلّلة.

بل حتى لو قصد المنفعة المحرّمة* لأنه قصدٌ بريّ عن البيع [١٨٨] مثل الدواعي التي يكون في بيع كثير من الأعيان مما يكون النهي عن الفعل الذي يكون داعياً له ثابتاً في الشرع ـ نظير ما يشتري السارق من أسباب سرقته، وهكذا.. ـ بل لو قلنا إنه في صورة كان الداعي من الشراء إعمال المبيع في المحرّم يكون البيع باطلاً، فذلك ينجرّ إلى القول ببطلان أكثر المعاملات.

---

*) *وأوضحنا عدم مضرية القصود الخارجية بصحة البيع في بيع الفضولي لنفسه. (منه قدس سره).*

[تنبيهـان]

[في المنفعة المحلّلة]

ثم إنه ناسب المقام التنبيه على أمرين:

[المنفعة المحلّلة النادرة]

الأول: إنه في صورة كانت في العين منفعة محلّلة، وكان ذلك بـنفسه مـوجباً لمالية العين ولو كان ذلك من المنافع النادرة لها كما تقدم، ومن الواضح أن قيمته أقل من صورة كان سائر منافعه محلّلة أيضاً.

وحينئذ بناءً على ما قلنا من صحة بيعه حتى مع عدم قصد المنفعة المحلّلة، بل حتى مع عدم إعلام المشتري بذلك لو باع بقيمة زائدة من قيمته مع جهل المشتري بذلك فذلك موجبٌ لخيار الغبن للمشتري.

[عدم دلالة الأخبار على اعتبارِ قصدِ المنفعة المحلّلة]

الثاني: إنّا وإن أنكرنا دلالة أخبار الباب على اعتبار قصد المنفعة المحلّلة نظراً إلى أن مثل ما اشتمل منها على قوله «فيبتاع للسراج» كان من قبيل الغاية التـي تترتب على تنبيه المشتري بأنه نجس كما تقدم إلا أن الأخبار لا تدل على عدم اعتبار قصد الاستصباح أيضاً وإن توهّم في مفتاح الكرامة[1] أن إطـلاق الأخـبار

---

١) مفتاح الكرامة ٨١/١٢.

يدلّ على عدم اعتبار قصد [١٨٩] الاستصباح.

وتوضيح عدم اقتضاء الإطلاق لذلك أن الإطلاق ثبت في مورد كان قصد الاستصباح حاصلاً؛ لأنه كان غايةً للإعلام بالنجاسة التي اشتملت الأخبار عليها.

ولمّا كاثبت الإطلاق في مورد كان القصد حاصلاً فلا يدلّ الإطلاق على عدم اعتباره؛ لأنه على فرض الإعتبار لم يكن محتاجاً إلى البيان حيث كان حاصلاً.

وذلك نظير أنّ إطلاق الأمر بصلاة الجمعة لا يدلّ على أن إذن النبي لم يكن شرطاً في الوجوب حيث إن الخطاب الشفاهي مختص بالمشافهين الذين كان هذا الشرط حاصلاً في حقهم.

نعم؛ في خصوص أخبار الباب يأتي من المصنف في الموضع الثاني أن مفاد الأخبار أعم من وجوب الإعلام قبل العقد وبعده.

ونحن نقول: لو تمّ ما قاله فلا مانع من التمسك بهذه الأخبار؛ لعدم اشتراط قصد المنفعة المحلّلة كما يقوله في مفتاح الكرامة.

نعم؛ سيأتي في الموضع الثاني من مواضع الإشكال التي عنونها المصنف أنه لو قلنا ـ كما هو الحق ـ أن أصل دليل صحة بيع الدهن المتنجس هو العمومات فنسلّم أن أخبار الباب أعم من أن يكون الإعلام بالنجاسة قبل البيع أو بعده. وأما لو كان أصل دليل صحة البيع أيضاً هذه الأخبار فيشكل التعميم.

وبالجملة، الإعلام بالنجاسة في البيع مسلّم واجب كما سيأتي، وعليه فالقصد حاصل في حق المسلم الذي يُحمل فعله على الصحة.

وإذا عرفت أن الدليل على الصحة بدون قصد الاستصباح ليست هذه الأخبار فنقول: إن دليلنا على عدم اشتراط قصد الاستصباح في صورة تحرز المالية في الدهن المتنجس ولو من جهة المنفعة النادرة، وكذلك الدليل على أصل الصحة بمجرد وجود المنفعة النادرة المحلّلة الموجبة للمالية كما تقدم، بل وكذلك الدليل على الصحة في الصورة المذكورة إذا قصد المنفعة المحرّمة هو العمومات المقتضية

لصحة المعاملات؛ بعد أن الشهرة على خلاف ذلك في بعض ما ذكرناه لو كانت محققة غير موهنة في أمثال هذه المسائل التي نقطع أو نظن بأن ما قالوا فيها من جهة دعوى أن القواعد هي تقتضيه.

[الكلام في وجوب الإعلام بالنجاسة]

[وجوب الإعلام بنجاسة الدهن المتنجس]

قوله: الثاني: إن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام.. إلخ.

أقول: للمصنف ـ رحمه الله ـ في هذا الموضع الثاني مطلبان:

أصلي، وهو وجوب الإعلام بنجاسة [١٩٠] الدهن المتنجس عند بيعه.

وتبعي مطول، وهو وجوب الإعلام بالنجاسات وساير المحرّمات عند البيع وغيره.

فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فنقول: إنه على القول باشتراط قصد الإستصباح من المتبايعين في صحة بيع الدهن المتنجس كما هو المشهور فلا إشكال في وجوب الإعلام للمشتري الجاهل ليتحقق منه قصد الإستصباح.

ووجوب الاعلام على هذا شرطي، وبدونه يفسد البيع حيث لم يتحقق شرط صحّته وهو قصد الاستصباح.

وأما على ما رجّحناه من أن قصد الاستصباح ليس بشرطٍ في صحة البيع فينحصر دليل وجوب الإعلام بالأخبار، وظاهر الأخبار الوجوب النفسي.

فلو تركه أثم، ولكن يصح البيع كما قاله المصنف ـ رحمه الله ـ أيضاً.

بل في الحدايق[1]: إن الظاهر من قواعد الأصحاب هو صحة البيع وإن أثم بمخالفة الأمر بالإعلام، ويتخيّر المشتري بعد العلم.

---

١) الحدائق الناضرة ٩١/١٨.

ثم إن المصنف يدّعي أن مفاد الأخبار ـ [وهو] وجوب الإعلام ـ أعم من أن يكون قبل البيع أو بعده.

[المناقشة في أدلة الإعلام]

ثم إنه نوقش على ما ذكرناه من وجهين:

الأول: في أصل اقتضاء الأخبار لوجوب الإعلام.

الثاني: إن الأخبار تدل على وجوب الأعلام، وإن مقتضاه فساد البيع بترك الإعلام.

ثم إن مقتضى هذه المناقشة الثانية أن وجوب الإعلام الذي تدل عليه الأخبار لابد أن لا يكون بالإعلام بعد البيع الذي ادّعى المصنف جوازه؛ لأنّ جعل الإعلام من قبيل الشرط المتأخر لصحة البيع بعيدٌ.

أما المناقشة الأولى فمن صاحب الحدايق، وتكون مناقشته على أخبار الباب التي دلت على وجوب الإعلام من وجهين:

الأول: إن أخبار وجوب الإعلام عند البيع معارضة بأخبارٍ ظاهرها كراهة الإخبار عن النجاسة سيما موثقة ابن بكير[1] الدالّة على جواز إعارة [١٩١] الثوب الذي لا يصلّىٰ فيه لمن يُصلّي فيه، وصحيحة محمّد بن مسلم[2] الدالّة على أن من رأى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي لا يعلمه حتى ينصرف من صلاته.

أقول: ويؤيدهما ما في صحيحته الثانية التي ينقلها المصنف لحجية

---

١) وسائل الشيعة ٤٨٨/٣، باب أنه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة ولا بخلل في الطهارة، ح ٣، والرواية هي: «قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلى فيه، قال: لا يعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد».

٢) وسائل الشيعة ٤٨٧/٣، باب أنه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة ولا بخلل في الطهارة، ح ١، والرواية هي: «قال: سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف».

الإستصحاب في مسألة الإستصحاب من قوله: «**فهل عليّ إن شككت [في] أنه أصابه شيء أن أنظر فيه [فأقبله][1] قال: لا**»[2].

الثاني: إنه يقول: حقّقنا في كتاب الطهارة أن الطهارة والنجاسة والحلّ والحرمة ليست من الأحكام النفس الأمرية، بل ثابت بالنظر إلى علم المكلف.

وعليه لما يكون المشتري جاهلاً بنجاسة المبيع فهو طاهر في حقه، فكيف يجب إعلامه بالنجاسة.

أقول: ثم بعد ذلك يقول في الحدايق: إن الجمع بين الأخبار مشكل.

ثم أقول: لو قلنا بأنه لا فرق بين الموارد ـ كما يلوح من المصنف أيضاً ذلك هنا ـ في التمسّك بأخبار واردة في موارد خاصة لإثبات الكلية، فحينئذ يكون التعارض بين الأخبار محققاً، وإلا لا تعارض في البين أصلاً.

وإذا عرفت ذلك فنقول: عدم الفرق بين الموارد لا دليل عليه لا سيما لو كان المراد أن نفس سائر الموارد بمقامنا ـ يعني بوجوب الإعلام في الدهن المتنجس عند بيعه ـ يقولون به، ولم نَرَ من تأمل فيه من غير صاحب الحدايق، مع أن ظاهرهم تسلّم عدم وجوب الإعلام بالنجاسة في سائر الموارد.

وأما دعوى المصنف أن في أخبار الباب إشارةً إلى وجوب إعلام الجاهل بالنجاسة بما يعطي إليه ممنوع من غير جهة التمسّك بالقياس [١٩٢].

ومما ذكرنا ظهر أن ما ذكره صاحب الحدايق ليس مضراً بمقامنا الذي يكون الكلام فيه في وجوب إعلام نجاسة الدهن المتنجس لمن يشتريه؛ لدلالة الأخبار عليه، وإنما يضر على من يتمسك في المقام الثاني ببعض الأخبار الخاصّة على وجوب الإعلام بالنجاسة والحرام عند البيع وغيره.

---

١) الإضافة من المصدر.

٢) علل الشرائع ٣٦١/٢، باب علة غسل المني إذا أصاب الثوب، ح ١.

وأما المناقشة الثانية: فمن المسالك فإنه قال في المسالك[١]: ولو باعه من غير إعلام قيل: صح البيع وفعل حراماً وتخيّر المشتري لو علم.

ويشكل الجواز بناءً على تعليله بالاستصباح؛ فإن مقتضاه الإعلام بالحال والبيع لتلك الغاية.

وفي الحدايق[٢] في مقام شرح كلام المسالك: إنه إذا لم يعلمه قد اشتراه لغير تلك الفائدة وهي محرّمة، والبيع للفائدة المحرّمة حرام، فيكون باطلاً.

ثم ناقش عليه بأن أكثر المبيعات لا تخلو من المنافع المحرّمة، يعني يلزم مما ذكره في المسالك بطلان أكثر البيوع. وهو واضح الفساد.

ونحن نقول: أوّلاً: ـ بناءً على ما ذكره في الحدايق في بيان مراد الشهيد الثاني ـ: إنه تقدم منّا أن وجود المنفعة المحلّلة في العين يوجب مالية العين في بعض الصور التي تقدم شرحه قبل ذلك، ثم قلنا: إن البيع عبارة عن التبديل بين نفس العينين لا بين نفس منفعة العين مع الثمن، بل قلنا: إن قصد ارتكاب الحرام أيضاً خارج عن معنى البيع وغير مضرّ بصحة البيع؛ إذ الدليل دالّ على صحة البيع، والمفروض أن عنوان البيع محقّق في هذه الصورة [١٩٣].

وثانياً: نقول: ليس مراد الشهيد ما بيّنه في الحدائق من أن البيع يصير حراماً وأنه يوجب فساده ليناقش عليه بما تقدم؛ لأنه في المسالك في صور كلامه ادعى أن مقتضى الأصل عدم صحة بيع المتنجسات، وأن صحة بيع الدهن المتنجس للاستصباح لأجل النص؛ ومدعاه في المقام أن الذي دلّ النص على صحة بيعه بلحاظ ما اشتمل عليه من التعليل منحصر بصورة كان الشراء لهذه الغاية المعيّنة، فيبقى ماسواه تحت الأصل.

ونحن نقول: لو بنينا على أن صحة كانت على خلاف الأصل فيشكل الحكم

---

١) مسالك الإفهام ١٢٠/٣ و ١٢١.

٢) الحدائق الناضرة ٩١/١٨.

بالصحة بأكثر مما ذكره في المسالك.

وعليه فنقول مع المصنف: إنه ادّعى أنه في صورة كان الاستصباح من المنافع النادرة فإنّ صحة البيع على خلاف القاعدة، فلابد له في هذه الصورة أن يقتصر في الحكم بالصحة على ما ذكره الشهيد أيضاً.

إن قلت: إن المصنف يدّعي أن الأمر بالتنبيه والإعلام أعم من أن يكون الإعلام قبل البيع وبعده.

وإذا كان الإعلام بعد البيع لا يناسب لأن يكون الإعلام أو القصر المترتب عليه شرطاً لصحة البيع إلا أن يكون من قبيل الشرط المتأخر، وهو بعيد.

قلت: إذا فرضنا أن الصحة على خلاف القاعدة وأن الإخبار دليل على أصل الصحة، فاستفادة الإطلاق أو أن الأمر المتأخر لا مدخلية له، محل التأمل.

ولا ينافي ذلك أنه لو قلنا: إن الصحة على طبق القاعدة فحينئذٍ نقول: إن إطلاق الأمر بالإعلام والتنبيه يعمّ لما بعد [١٩٤] البيع أيضاً.

[وجوب الإعلام بالحرام الواقعي]

وأما المقام الثاني: يعني وجوب الإعلام بالحرام الواقعي لأنْ لا يقع الجاهل فيه فالمصنف وإن ادّعاه أوّلاً إلا أنه لا يتم بشيء مما ذكره لإثبات هذه الكلية.

مضافاً إلى أن ما تقدم من الأخبار التي نقلناه عن الحدايق في المقام الأول ينافيه.

بل المصنف في آخر كلامه ينكر وجوب الإعلام بالمحرّمات يعني الإعلام بالموضوعات للجاهل في غير القتل والعرض والأموال التي من حقوق الناس.

ويتمسك لوجوب الاعلام في حقوق الناس بوجه آخر غير الأخبار التي ذكرها أوّلاً لإثبات القاعدة.

وعلى كل حال فلنتعرض أوّلاً لحال الأخبار التي ذكرها أوّلاً:

فنقول: قوله في الأخبار التي تدل على وجوب الإعلام بنجاسة السمسم والزيت للمشتري بعد قوله «ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل.. إلخ»، فكأنه قال: أَعْلَمه لأن لا يقع في الحرام الواقعي [...][1] كذلك لإعلامه.

أقول: بعد العلم بأن الأمر بالإعلام كان لأجل أن لا يقع في الحرام الواقعي. نقول: من المحتمل أن تكون العلة عدم الوقوع في هذا الحرام الخاص؛ لأن العلة كما يمكن أن تكون عدم الوقوع في الحرام، يمكن أن تكون العلة عدم الوقوع في هذا الحرام الخاص.

إن قلت: قد ذكرنا في محله أن الظاهر من التعليل أن لا يكون لإضافة العلة إلى المورد مدخلية في العلية.

قلت: نسلّم ذلك فيما إذا كان في الكلام تعليل. وأما إذا علمنا أنه ليس تعبدٌ صرفٌ بل لأجل عدم الوقوع في الحرام فهنا ليس ظهورٌ لنا في أصل العلّية ليقال: إن الظاهر منه أن لا يكون للإضافة إلى المورد مدخليةٌ فيه.

[أمثلة المصنف المناسبة للإعلام]

قوله: مثل ما دلّ على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه[2].

أقول: فيه أوّلاً: إن هذا يختص بصورة كان في البين تسبيبٌ مع أن الفتوى يختص بنفس الحكم، فلا يجري في ترك الإعلام بالموضوعات [١٩٥] لو بنينا على التعدي مما هو من نظائر مورد الخبر أيضاً.

بل قيل: إن المقلّد لمّا يكون عمله مستنداً إلى الجهل عن الواقع فلا يكون عليه وزر حتى تكون تلك الوزر على المفتي، ولكن فيه أن الخبر صريح في ثبوت الوزر على المفتي، فلابد أن يحمل الخبر على أن المراد من وزر العامل بالفتوى هو الوزر

---

١) هنا كلمة لم نقرأها شبيهة بـ (ميثر).

٢) كتاب المكاسب ١/٧٣ ـ ٧٤، الثاني هل يجب الاعلام بالنجاسة مطلقاً أو لا؟.

التقديري يعني لو كان عمله على خلاف الواقع عن علةٍ.

قوله: ومثل قوله عليه السلام ما من امام صلى بقوم فيكون في صلاتهم تقصير.. إلخ[1].

قد يورد على ذلك بأن الإتفاق قائم على صحة صلاة المأموم في صورة كان في صلاة الامام نقص، فلاوزر على المأموم لتكون تلك الوزر على الإمام.

وفيه أنه لو حملنا الخبر على ذلك فلابد أن يحمل الوزر على الوزر التقديري كما تقدم في الخبر السابق.

ثم بناءً على هذا التقدير أيضاً لو بنينا على التعدّي من مورد الخبر إلى نظائره فلا يتعدى إلا إلى حرمة التسبيب على مخالفة الواقع.

بقي الكلام في توضيح أن المراد من التقصير ما هو؟ نظير اشتمال صلاة الإمام على جهة النقص قبل أن يصلي بهم جنباً كما صرّح به في الخبر الأخير.

فنقول: تقصير المأمومين لو كان من قبيل ما يرتكبونه من المبطل الذي لا يطلع به الامام فلا وجه ولا مناسبة لأن يكون وزر ذلك على الإمام، ولو كان من قبيل إتيان المبطل الذي يطلع عليه الإمام ولم ينههم فلا اختصاص لذلك بالإمام؛ لأنه يجب على كل من يطلع على ذلك أن ينبّههم.

ولو كان من قبيل نقصان في نفس صلاة الإمام فإن كان ذلك مع اطلاع المأمومين فلا يجوز لهم الاقتداء في هذا الفرض ليكون وزر صلاتهم على الإمام، وإن كان مع عدم اطلاعهم منه فلا مانع من أن يكون وزر صلاة المأمومين على الإمام إلا أنه لابد أن يكون وزر صلاة المأمومين تقديرياً.

وهذا الإحتمال أولى من غيره، مع أن الخبر الأخير [١٩٦] شاهد عليه.

ثم مع ذلك لا تدل هذه الأخبار على عدم جواز أن يعرض الناس نفسهم للإمامة؛ لأن شرط صحة صلاة المأمومين لو كان مجرد إحراز عدالة الإمام فلم

---

١) كتاب المكاسب ٧٤/١، الثاني هل يجب الاعلام بالنجاسة مطلقاً أو لا؟.

ينقص من صلاة المأمومين شيء بحسب الواقع أيضاً حتى يكون تقصير ذلك على الإمام.

إن قلت: إن الصلاة بهم في حال الجنابة أيضاً من هذا القبيل مع أن الإمام عليه السلام صرّح بأن الإمام ضامن في هذا الفرض.

قلت: من المحتمل أن يكون في الصلاة بهم جنباً نقصان في صلاة المأمومين، ويكون ذلك على الإمام.

وأما لو أمّهم الفاسق فلا يكون نقصان في صلاة المأمومين بوجه ليكون وزر ذلك على الإمام لأن النقصان في صلاة المأموم من جهة نقصان صلاة الإمام، وصلاة الفاسق ليس فيه نقصان، بخلاف صلاة الجنب.

وبالجملة، ليس في الخبر لفظ يناسب أن يتمسك بإطلاقه للموارد المشكوكة ليقال: إن هذه الأخبار تدل على عدم جواز أن يعرض الفاسق نفسه للإمامة.

قوله: ومثل رواية أبي بصير المتضمنة لكراهة..[1] **إلخ**[2].

أقول: كون الكراهة في حق الحيوان ملازماً للحرمة في حق الإنسان مجرد استحسان.

هذا، مع أنه على وجه التسبيب في[3] بعض الموارد، والتعميم لابد أن يكون بالقياس.

---

١) وسائل الشيعة ٣٠٩/٢٥، باب أنه لا يجوز سقي الخمر صبيا ولا مملوكاً، ح ٥ والرواية هي: «عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكره ذلك؟ قال: نعم يكره ذلك».

٢) كتاب المكاسب ٧٤/١، الثاني هل يجب الاعلام بالنجاسة مطلقاً أم لا؟.

٣) في المخطوطة: وفي.

قوله: من القبيح ولو في حق الجاهل..[١] إلخ.

أقول: أوّلاً لابد أن يقيّد الجاهل بالملتفت.

وثانياً: ثبوت القبيح مبنيّ على ثبوت المطلوبية الفعلية ولو مع الشك بعدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

ولا يقول به أحدٌ.

وأما حسن الاحتياط فيكفي فيه احتمال المطلوبية في حال الشك ولو من غير الزامٍ [١٩٧].

قوله: يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر.

أقول: فيه: إن المنكر عبارة عن القبيح، ومن الواضح أن الجاهل الغافل ليس الفعل في حقه قبيحاً.

قوله: أحدها أن يكون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام في الخارج.. إلخ[٢].

[**أقول:**] في الإكراه على المحرّم ليس إيجادٌ للعلة التامة للحرام؛ لأنه في الاكراه يكون الفعل اختيارياً للمكرَه ـ بالفتح ـ؛ لأنه لا يوجد من المكرِه ـ بالكسر ـ إلا التوعيد، فيكون ذلك من قبيل إيجاد الداعي.

نعم؛ إيجاد الداعي في الإكراه يكون أقوى من إيجاد الداعي في الفاعل بذكر المرغِّبات أو المهيِّجات لارتكاب فعل الحرام التي يجيء الكلام فيه في الأمر الثالث.

نعم؛ لو أدخل الخمر مثلاً في حلقه جبراً فهنا يكون إيجاد العلة التامة للحرام إلا أنه في هذا الفرض لم يوجد من المقهور عليه بذلك فعل ليكون محرّماً، بل في

---

١) كتاب المكاسب ٧٤/١، الثاني هل يجب الاعلام بالنجاسة مطلقاً أم لا؟.

٢) كتاب المكاسب ٧٥/١، أقسام إلقاء الغير في الحرمة الواقعية.

الإكراه المصطلح.

وإن قلنا: إنه يوجد الفعل من المكرَه ـ بالفتح ـ باختياره إلا أن الحرام بواسطة الإكراه يصير عليه جائزاً في غير الدماء.

وعلى كل حال، في الإكراه على شرب الخمر أو إدخال الخمر في حلقه قهراً نقول: هذا الإكراه والإدخال حرام لأنه ظلم، بل لظلمه خصوصية؛ لأن الظلم على ارتكاب ما كان محرّماً ويكون قبيحاً فيدل الشرع والعقل على حرمته.

مضافاً إلى إمكان اندراجه تحت بعض العناوين الأخر من المحرّمات هو مثل قوله تعالى: ﴿ **إن الذين فتنوا [١٩٨] المؤمنين والمؤمنات** ﴾[1] الآية.

إلى غير ذلك.

قوله: وثانيها أن يكون فعله سبباً للحرا.. إلخ[2].

أقول: فرض المصنف الكلام هنا في صورة كان الفاعل جاهلاً غافلاً حتى يدرجه في عنوان السبب المباشر في صورة كان السبب أقوى لعلمه وجهل المباشر، وهنا يقولون في باب الضمانات: إن الضمان على موجد السبب.

ونحن نقول مع جهل الفاعل: لو فرضنا أن ثبوت التكليف الواقعي مشروط بالعلم بالموضوع نظير ما تقدم عن الحدايق[3] أنه قال: ثبوت الحرمة والنجاسة في الموضوعات مشروط بالعلم بأنه الموضوع النجس والمحرّم. ونظيره ما لو قلنا بجواز الاقتداء بالفاسق واقعاً في صورةٍ أحرز المأموم عدالته بجزم نفسه أو شيء من الأمارات والأصول.

ففي مثل ذلك نقول: إن ارتكاب النجس في حال الجهل أو الاقتداء بالفاسق

---

١) البروج: ١٠.

٢) كتاب المكاسب ٧٥/١، أقسام إلقاء الغير في الحرمة الواقعية.

٣) الحدائق الناضرة ٩١/١٨.

لمن أحرز عدالته ليس فيه مخالفة تكليف ـ لا تكليف فعلي ولا واقعي شأنـي ـ حتى نقول: إن موجد السبب صار سبباً لارتكاب الحرام.

وأما كون وزر المأموم على المأموم لو سُلّم أنه من هذا القبيل فهو خارج عن القاعدة بالنص.

ولا يصير النص مثبتاً للكلية كما أن ثبوت وزر المقلد على المفتي خارج عما نحن فيه رأساً بل الحرمة الثابتة في الفتوى من جهة أن فتواه داخل في القول على الله بغير علمٍ، وهو محرّم مسلَّماً.

وأما لو كان التكليف ثابتاً حال الجهل بالموضوع وإنما صار الجهل سبباً لشأنية التكليف الواقعي أو سبباً ليكون الفاعل معذوراً كما قيل، فحينئذٍ نـقول: لو كـان تعليم الحكم لازماً على العالم به كما في الجاهل بأصل الحكم الكلي فخارج عن محل الكلام، وسيأتي حكمه.

كما أنه [كذلك] لو كان الجهل بالموضوع.

إلا أنه فرضنا أن كل مكلف مأمور برفع هذا الموضوع عن الخارج، فالتسبيب [١٩٩] بالنسبة إلى هذا التكليف وهـذا الحـرام مـخالفة صـريحة لهـذا التكـليف المفروض.

وأما في غير هذين الفرضين فكون إيجاد سبب الحرام محرَّماً محل تأمل.

ولعله يأتي الكلام فيه.

قوله: الثالث: أن يكون شرطاً لصدور الحرام.

وهذا يكون على وجهين:

أحدهما: أن يكون من قبيل إيجاد الداعي [على المعصيته][1].

أقول: إيجاد الداعي على ارتكاب الغير لمحرّم فِعْليّ مع الإلتفات إلى هذه الجهة

---

١) زيادة أضفناها من المكاسب ٧٥/١، أقسام إلقاء الغير في الحرمة الواقعية.

قبيح، فيكون محرّماً بقاعدة الملازمة سواء كان بذكر المرغّبات لارتكاب الحرام أو إيجاد ما يهيّجه على فعل الحرام، مع قطع النظر عن الأخبار التي أشار المصنف إليها.

وأما إيجاد شرط آخر فسيأتي الكلام فيه.

قوله: الرابع: أن يكون من قبيل عدم المانع..[1] اه.

أقول: أما ما ذكره المصنف من جهة لزوم النهي عن المنكر إذا كان العامل عالماً بالحكم، فهو من المسلَّمات.

وأما ما ذكره من وجوب إرشاد الجاهل إذا كان العامل جاهلاً بالحكم الشرعي فعمدة الأدلة على وجوبه غير ما أشار إليه المصنف مثل قوله تعالى ﴿إن الذين يكتمون..﴾[2] الآية.

وأما ما ذكره فيما يكون كل شخص مكلّفاً يرفعه من وجوب إعلام الجاهل بالموضوع ثم زجره عن الفعل لو لم يرتدع، ههنا لو كان نزاع ففي الصغرى.

ويأتي بعض الكلام فيه.

وأما في غير ذلك فلا دليل على وجوب الإعلام، بل الدليل على عدمه من الأخبار التي أشرنا إليها في المقام الأول.

وأما كون نجاسة المبيع عيباً خفياً فيكون من الغشّ المحرَّم في البيع ونحوه، فالظاهر أنه كذلك وإن لم نقل بأنه [٢٠٠] منكر في حال الجهل به؛ لأن مجرد أن يكون في المبيع نجاسة لو علم المشتري بها لا يجوز له كثير من التصرفات من عيب فيه، والمفروض أنه خفي، فيكون غشّاً، فيكون حراماً.

---

١) كتاب المكاسب ١/٧٦، أقسام إلقاء الغير في الحرمة الواقعية.

٢) البقرة: ١٥٩ و١٧٤.

[الكلام في صغرى ما يكون كلّ أحد مأموراً برفعه]

بقي الكلام في صغرى ما يكون كل أحد مأموراً برفعه، نذكر هنا أمرين:

الأول: ما ذكرناه في أحكام النجاسات من أن التوهين لما عظّمه الله تعالى قبيح، فتثبت حرمته بقاعدة الملازمة، وقلنا هناك: إن هذه القاعدة قابلة للتخصيص.

وقد يُدّعى أن الأدلة الأربعة تدل على حرمة توهين ما عظّمه الله تعالى.

وفي الجواهر[1] في مسألة مسّ الجنب للقرآن: إن التعظيم الذي يكون [تركه][2] تحقيراً لا ينبغي الإشكال في وجوبه، بل لعله من ضروريات الدين.

وفي مسألة الاستنجاء: إنه يكفي ما دلّ على تعظيم شعائر الله في ذلك كما أنه في مصاديق ذلك مثل استخفاف المؤمن وغير ذلك وردت الأخبار أيضاً.

ثم لا يخفى أنه لو كان ترك شيء إهانة واستخفافاً وهتكَ احترام، فيصير فعله واجباً.

ومنه إنقاذ القرآن من القاذورات.

كما أن ترك التعظيم في مورد يكون إهانة ولا ينافي ذلك مع عدم كونه إهانة في مورد آخر، بل لا تكون التعظيم إهانة، ثم في مورد يكون ترك شيء من الأفعال إهانة لما عظّمه الله يصير فعله واجباً.

وفي هذا المورد يجب إعلام الجاهل أوّلاً، ولو لم يرتدع يجب النهي عن المنكر [٢٠١].

الثاني: ما ذكرته في رسالة التنباكيّة من أن قوله تعالى: ﴿**فلولا كان من القرون [من قبلكم] أولو بقية ينهون عن الفساد**﴾[3] الآية يدلّ على وجوب رفع الفساد.

---

١) جواهر الكلام ٤٥/٣.

٢) زيادة ضرورةً أضفناها من المصدر.

٣) هود: ١١٦.

توضيحه أن كون الفعل فساداً غير متوقف على التفات فاعله بحرمته وفساده؛ إذ ليس لفظ الفساد نظير لفظ المنكر هو القبيح، والفعل لا يصير قبيحاً مع الغفلة عن جهة قبحه.

والآية تدل على النهي عن الفساد يعني المنع عن دخول الفساد في الوجود بزجر الفاعل أو إعلامه، ثم بعد الإعلام لو لم يرتدع فيجب زجره من وجهين: من جهة النهي عن الفساد، ومن جهة أدلة النهي عن المنكر؛ لان الفعل بعد الإعلام يصير قبيحاً.

ثم إن المصنف ـ رحمه الله ـ في مسألة حفظ كتب الضلال يقول: إن العقل يحكم بوجوب قطع مادّة الفساد.

ونحن نقول: إنه بعد العلم بأن ما يصدر عن الغير يكون فساداً، وكان هذا العالم قادراً على رفع ذلك الفساد من دون مزاحمٍ لو لم يرفع الفساد يذمّه العقلاء، وهذا يكشف من أن في فعله الحسن الملزم، فيثبت وجوب رفعه بقاعدة الملازمة.

[الاستصباح تحت السماء]

قوله: الثالث: المشهور بين الأصحاب أنه يستصبح به تحت السماء..[1] اه.

أقول: في الجواهر[2] عن الشهيد الثاني[3]: ترجيح جواز الاستصباح تحت الظلال أيضاً، حاكياً لهذا التعميم والإطلاق عن المبسوط[4]، [٢٠٢] والعلامة في المختلف[5] وموضع من الخلاف[6].

قال في الجواهر[7] ـ وتبعه الأردبيلي[8] والخراساني فيما حكي بل عن فخر المحققين ـ: إنه قوّاه في الإيضاح[9]، بل لعله هو الظاهر من إطلاق المحكي عن أبي علي.

إلا أن المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً التقييد بكون الاستصباح تحت السماء شهرةً عظيمة كادت أن يكون إجماعاً.

بل عن ابن ادريس[10] نفي الخلاف عنه تارة، ونسبته إلى الأصحاب أخرى،

---

١) كتاب المكاسب ٧٨/١، الثالث: هل يجب كون الإستصباح تحت السماء؟.
٢) جواهر الكلام ١٥/٢٢.
٣) مسالك الإفهام ٨٢/١٢ و ٨٣.
٤) انظر المبسوط ١٦٧/٢ و٢٨٣/٦.
٥) مختلف الشيعة ٣٣١/٨.
٦) الخلاف ١٨٧/٣.
٧) جواهر الكلام ١٥/٢٢.
٨) مجمع الفائدة ٣٤/٨.
٩) إيضاح الفوائد ١٥٦/٤.
١٠) السرائر ١٢١/٣.

كالمحكي عن غاية المراد من النسبة إلى نصّهم.

بل عن كشف اللثام[١] نسبته إلى قطعهم.

وفي المحكي عن المبسوط[٢] أنه قال: وروى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف.

أقول: مدرك القول بجواز الاستصباح تحت الظلال إطلاق أخبار الباب مع كثرتها وورودها في مقام البيان خالياً عن التقييد بكونه تحت السماء.

مضافاً إلى أنه على طبق الأصل كما سيوضح، فالعمدة أن نتعرض لدليل المنع حتى نرى أنه يصلح أن تقيّد الإطلاقات ورفع الأصل من البين أم لا؟

ثم اعلم أنه نتكلم أوّلاً في سائر ما يذكر لعدم جواز الاستصباح تحت الظلال من غير جهة دعوى الإجماع عليه [٢٠٣] على وجه التعبد الصرف، وثانياً نتكلم في الإجماع المدّعى عليه.

أما الأول فنقول: أما لو كان مدرك عدم الجواز أن المرسلة المنقولة عن المبسوط يجبر سنده بالشهرة على عدم الجواز فيرد عليه أنا لا نقول بكون الشهرة جابرة لضعف الخبر إلا في صورة كان استناد المشهور أيضاً إلى الخبر.

وفي المقام لو لم نقطع بأن مستند المشهور غير هذه المرسلة المنقولة عن المبسوط التي نقل أن ناقلها أفتى بخلافها في نفس الكتاب التي نقلها، فنقول: لا أقل من أن استناد المشهور إلى هذه المرسلة غير معلوم.

ومجرد الشهرة التطابقية ليست جابرة لضعف الخبر.

وأما لو كان المدرك ما ذكره في الجواهر[٣] من أن الأصل عدم جواز الإنتفاع بالنجاسات والمتنجسات ولم يعلم رافع لهذا الأصل في المقام إلا صورة كان

---

١) كشف اللثام ٢٦٩/٢.

٢) المبسوط ٢٨٣/٦.

٣) جواهر الكلام ١٥/٢٢.

الاستصباح تحت السماء؛ وأيضاً مقتضى الأصل عدم جواز بيعهما، ولم يعلم رافع لهذا الأصل أيضاً إلا في صورة ذكرناه.

فيرد على الأصل الأول بأنه تقدم ويأتي من أن الأصل جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة إلا فيما خرج فضلاً عن الأعيان المتنجسة.

وعلى الأصل الثاني بما تقدم من أنه بعد فرض جواز الإنتفاع إنما اعترفنا بعدم جواز بيع الأعيان النجسة دون الأعيان المتنجسة.

هذا، مع أنه على الجواهر: إن الأصل على تسليمه لا يقاوم [٢٠٤] إطلاق أخبار الباب الدالّ على الجواز[1].

وأما لو كان مدرك القول بعدم جواز الاستصباح تحت الظلال حرمة تنجيس السقف، فإن كان المراد أن حرمة التنجيس على طبق القاعدة، ففيه:

أوّلاً: إنه لا دليل على الحرمة من عقل أم نقل أو اعتبار.

[حدّ نجاسة الدخان]

وثانياً: لا دليل على نجاسة الدخان حتى يكون متنجساً لعدم جريان استصحاب النجاسة لارتفاع الموضوع العرفي أيضاً.

كما أن البخار أيضاً كذلك.

مضافاً إلى دعوى الإجماع على عدم نجاسة الدخان النجس والمتنجس.

وأما لو كان المراد استظهار الإجماع على حرمة تنجيس السقف من قول بعض بأن حرمة الاستصباح تعبّد؛ لأن الدخان طاهر.

ومن قول آخر من أن الحرمة لحرمة تنجيس السقف حيث يظهر منها التسالم على حرمة التنجيس.

فيرد عليه: **أوّلاً**: إن الإشكال الثاني باقٍ بحاله؛ لأن الدخان طاهر.

---

١) جواهر الكلام ١٥/٢٢.

وثانياً: مجرد ذكر هذه التعليلات في كلمات بعض لا يصير دليلاً على أن كلّاً من العلماء مذهبه ذلك.

وأما الثاني: أعني التمسك بالإجماع لأصل المدّعى:

فأوّلاً: لا يخفى أن في هذا الإجماع قوة حيث إن الحكم بعدم جواز الاستصباح [٢٠٥] تحت الظلال لا تقتضيه القواعد.

ومع ذلك إن العلماء الذي نعلم إجمالاً أنهم لا يقولون بحكم إلا بعد إحراز رأي الإمام فيه أو قيام حجة في نظرهم على أنه حكم الله، رأينا أنهم أفتوا بعدم الجواز، وكان المخالفون في المسألة قليلاً منه؛ فإن ذلك لو لم يوجب القطع بأن المشهور كان عندهم دليل قطعي على الحكم فلا أقل من أنه يوجب الإطمينان به.

فحينئذ يمكن إثبات حجية هذا الإطمينان أيضاً بما ذكرناه كراراً، من أنه إذا وصل الإطمينان بحدٍّ يصدق عليه عرفاً أنه مما لا ريب فيه، فتستفاد حجيته من التعليل المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»[1].

نعم؛ يجوز المناقشة على هذا الإجماع بأن من كان من العلماء لقوله مدخلية في حصول القطع أو الإطمينان لو احتمل أن يكون مستنده ما ليس حجة عندنا فحينئذ لا يوجد القطع والإطمينان بنفس الواقع ولا بحجّة معتبرة من جميع الجهات.

وعليه نقول: من المحتمل أن يكون لبعض من يكون لقوله مدخلية في حصول القطع أو الإطمينان اتكاله على حرمة التنجيس كما كان في كلام البعض، وكان بعض اتكاله على المرسلة بدعوى انجبارها بالشهرة إما لتخيُّله كفاية الشهرة التطابقية [٢٠٦] في انجبار الخبر الضعيف أو لأنه تخيّل وجود الشهرة للإستناد به في البين.

ومما ذكرنا ظهر أن المرجع هو الإطلاقات المقتضية لجواز الاستصباح تحت

---

١) الكافي ١/٦٧ ـ ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

الظلال، مضافاً إلى أصالة البراءة؛ لأنه لم يثبت المقيِّد للإطلاقات والرافع للأصل.

[الإنتفاع بالدهن في غير الاستصباح]

قوله: الرابع: هل يجوز الإنتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح.. إلخ[1].

أقول: هذا هو الموضع الرابع من مواضع الإشكال المتعلق ببيع الدهن المتنجس للاستصباح.

ثم لمّا كان الحكم بجواز الإنتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح مبنيّاً على أن الأصل في المتنجسات جواز الإنتفاع بها إلا فيما خرج أو أن الأصل عدم جواز الإنتفاع إلا فيما خرج، فطوَّل المصنف كلامه في هذا الأصل وما يتعلق به إلى قبل الشروع في النوع الثاني مما يحرم التكسب به.

فأوّلاً: تعرض لأن مقتضى الأصل جواز الإنتفاع بالمتنجسات إلا ما خرج أم بالعكس.

وثانياً: على فرض جواز الإنتفاع بالمتنجسات ولو بمقتضى الأصل هل يجوز بيعها أيضاً أم لا؟

ثم بعد ذلك تعرض لبيان أصالة جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة إلا ما خرج، وبيان ما يقتضي عكس ذلك، وهو عدم جواز الإنتفاع بها إلا ما خرج.

ثم تعرض لبعض ما يتفرع على كل من المسلكين [٢٠٧].

ونحن نشير إلى وجه ما هو الراجح في كل منها في محله، وإن فصّلنا الكلام في بعض ذلك سابقاً عند التعرض لأبوال ما لا يؤكل لحمه.

وبالنسبة بأصالة جواز الإنتفاع بالمتنجسات إلا ما خرج أو العكس هنا فنقول: إن المصنف ينقل عن مفتاح الكرامة[2] أنه قال بأصالة عدم جواز الإنتفاع بها.

---

١) كتاب المكاسب ٨٠/١، الرابع هل يجوز الإنتفاع بالدهن المتنجس في غير الإستصباح؟.

٢) مفتاح الكرامة ٨٠/١٢.

وتقدم في الحاشية السابقة أن في الجواهر[١] أيضاً يرجّح ذلك.

ثم المصنف ينقل ذلك عن جماعة من القدماء أيضاً، وينقل عباراتهم في هذه المسألة.

وكلام كثير منهم وإن كان في نجاسة خاصة من المتنجسات إلا أنه يلحق بها غيرها لعدم الفصل.

ثم في بعض كلماتهم مضافاً إلى ترجيح أصالة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات دعوى الإجماع أيضاً عليه.

وعلى هذا، فما يصلح أن يتمسك به لإثبات عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات إلا ما خرج هو بعض الآيات وبعض الأخبار والإجماع المنقول المعاضد بفتاوى كثير من القدماء.

[الآيات المستدل بها]

أما الآيات فمنها: قوله تعالى: ﴿**إنما الخمر ـ إلى قوله: ـ رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[٢] حيث دلّ بمقتضى التفريع على وجوب الإجتناب عن كل رجس فحينئذٍ يقال: إن الرجس يشمل كل [٢٠٨] متنجس أو يشمل بعض أفراده، فيلحق به غيره لعدم الفصل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**والرجز فاهجر**﴾[٣] بناءً على أن الرجز هو القذر، كما عن الجوهري[٤] والقاموس[٥].

---

١) جواهر الكلام ١٥/٢٢.

٢) المائدة: ٩٠.

٣) المدثر: ٥.

٤) الصحاح ٨٧٨/٣، مادة «رجز».

٥) القاموس المحيط ١٧٦/٢، مادة «رجز».

ويشهد عليه أن الآية قُرئت «بثيابك فطهر»[1] وعن تفسير علي بن إبراهيم[2] أنه فسّره بالخبيث.

ثم يقال: إن المحكوم بنجاسته شرعاً خبيث قذر، ثم الأمر بالهجر من التكاليف المشتركة.

ومنها: ما نقل المصنف من التمسك بآية تحريم الخبائث باعتبار دعوى أن كل متنجس خبيث، وأن التحريم المطلق يفيد العموم.

ويرد على الأول ـ بعد الغمض من أنه لو يدّعي شموله لكل متنجس فيلزم التخصيص الأكثر المستهجن ـ: أن الأمر بالاجتناب ظاهر في الانتفاعات المقصودة من كل نجس أو متنجس بحسبه، ففي الميتة الأكل، وفي الخمر الشرب، وفي الميسر اللعب، وفي الانصاب والأزلام ما يليق بحالهما.

وكذلك المتنجسات.

ففي الماء المتنجس بالشرب، واستعماله في الغسل والوضوء، إلى غير ذلك.

لأنه إذا أمر بالاجتناب عن كل واحد من أفراد نجس العين أو المتنجس كان الإنصراف فيه كما ذكرناه.

وكذلك الحال لو عبّر بلفظٍ واحدٍ عن جميع أفراد نجس العين والمتنجسات.

ثم ـ لو أغمض عن ذلك ـ إن تعيين الإنتفاع حتى تعمّم بجميع أفراده، لا وجه له.

وإرادة كل تصرفٍ [٢٠٩] مرتبط بتلك الأعيان أو خصوص ما يعدّ تصرفاً فيه كوضع القدم عليه ـ مع أنه لا وجه له ـ يصير منشأً لورود التخصيص الكثير، وهو بنفسه معيِّن لمعنى لا يرد عليه ذلك.

هذا كلّه أوّلاً.

---

١) قراءة في الآية ٤ من سورة المدثر.

٢) تفسير القمي ٣٩٣/٢.

وثانياً نقول: لا أقلّ من أن الإنتفاع المناسب لكل واحد يكون متيقناً من الإطلاق بالوجه الذي ذكرناه، وهو من القرائن الحافّة بالكلام، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى تمام الانتفاعات.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الآية الثانية؛ لأن الأمر بالهجر كالأمر بالإجتناب يكون عن كل نجس أو متنجس بحسبه.

وأما الإستدلال بآية تحريم الخبائث، فمضافاً إلى ما تقدم من انصراف التحريم في كل خبيث إلى الإنتفاع والتصرف المناسب له يكون هنا قرينةٌ أخرى على أن المراد ذلك.

وتلك القرينة مقابلته بحلّية الطيّبات، مع أنه بمثل ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهاتُكم ﴾[1] التي لا تأمل في أنه لا يقتضي إلا حرمة نكاح الأمهات.

[الأخبار المستدل بها]

وأما الأخبار فعلى طائفتين:

الأولى: ما لو تمّت دلالتها في المتنجسات فلا تتم في الأعيان النجسة بطريق أولى، مثل رواية تحف العقول[2] حيث عَلّل النهي عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كلّه محرّم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه [٢١٠].

وفيه: **أوّلاً**: إنه تقدم في مسألة أبوال ما لا يؤكل لحمه أن هذه الأخبار لا سند لها.

ودعوى انجبار الشهرة لضعفها مردودةٌ بأن مجرد الشهرة التطابقيّة لا دليل على أنها تجبر الضعف.

مع أن أصل الشهرة أيضاً لها موهن لما سيأتي أن المشهور بين المتأخرين

---

١) النساء: ٢٣.

٢) تحف العقول: ٣٣٣.

خلافه.

وكفاية مجرد الشهرة بين القدماء على تسليم صغراه ممنوع.

وأما الشهرة الاستنادية فغير معلوم لو لم يكن معلوم العدم.

وثانياً: شمول وجوه النجس للأعيان النجسة لا مانع فيه.

وأما شمولها للمتنجسات فغير معلوم لو لم يكن معلوم العدم.

وثالثاً: لو تم السند والدلالة، يوهنه ورود التخصيص الأكثر عليه؛ لأنه لا يُدّعىٰ حرمة جميع الانتفاعات إلا في المايعات المتنجسة، والأزيد من ذلك خلاف الضرورة.

الثانية: ما لو تمّت دلالتها يختص بالمتنجس، وهي ما أشار إليه المصنف من الأخبار الدالّة على إهراق المايعات المتنجسة، وإلقاء ما حول الجامد من الدهن المتنجس وشبهه وطرحه.

ويرد عليه: أنه لو بنينا على التجمد بصرف ما يقتضيه الأمر بالإطراح فلا يقتضي عدم جواز الإنتفاع؛ لأنه بعد الإطراح يمكن الإنتفاع من وجوه عديدة.

وأما [٢١١] لو جعلت الأمر بالإطراح كنايةً عن عدم جواز الإنتفاع به، ففيه: أنّ جعله كناية عن عدم جواز الأكل والشرب والوضوء مما هو من التصرف المتعارف في المطروح لولا النهي يكون أولى وأقرب بفهم العرف.

بل مجرد احتماله مانع عن جريان مقدّمات الحكمة للتعميم بغيرها.

هذا، مضافاً إلى أنه يشهد على عدم التعميم تسليم جواز الاستصباح بالدهن المتنجس.

[الإجماع المستدل به]

وأما الإجماعات المنقولة على أن الأصل في المتنجسات عدم جواز الإنتفاع فنوقش عليه:

تارة: بأن الفتوى على ذلك ـ وإن يظهر من كثير من عبارات القدماء إلا أنه ـ لم يستظهر منهم دعوى الإجماع على هذه الكلية، بل يظهر منهم الإجماع على عدم جواز الإنتفاع في الجملة، فلا ينافي ذلك مع كون المحرّم هو خصوص الأكل والشرب وشبههما كما صرّح المتأخرون بذلك.

وتارة: بأن الفتوى أو دعوى الإجماع من المتقدمين على عدم جواز الإنتفاع من المتنجسات ليس المراد مطلق الإنتفاعات، بل ما هو المتعارف من كلٍّ من المتنجسات كالأكل والشرب كما هو صريح كلام المتأخرين.

وتارة: ـ على تسليم ظهور كلمات المتقدمين [٢١٢] في دعوى الإجماع على عدم جواز مطلق الإنتفاعات ـ نقول: إن ذلك لا يثمر في الكشف عن رأي الإمام أو دليل معتبر من جميع الجهات، الذي هو المدار في حجية الإجماع المنقول.

وتارة: على تسليم الكشف عن الحجية في نفسه.

نقول: يضرّه مخالفة المتأخرين.

وبلحاظ ذلك لا يصير كاشفاً عن رأي الإمام أو دليل معتبر من جميع الجهات.

أما الأول فنقول: أما ما يستظهر من دعوى الإجماع من عبارة الانتصار[1] ففيه: أن أصل كلامه في نجاسة أهل الكتاب وسائر الكفار.

ومن الواضح أن دعواه الإتفاق من الإمامية في ذلك، لا في عدم جواز الإنتفاع الذي يُذكر تبعاً، وإن يظهر من كلامه أنه مختاره لكنه غير دعوى الإجماع عليه.

لكنه لم يكن بصدد بيان حكم هذا الفرع ليستظهر الإجماع عليه أيضاً.

وأما عبارة الخلاف[2] فأصل كلامه فيما يقع فيه الفأرة من السمن وغيره ونقل فيه أقوالاً، ومن تلك الأقوال القول بعدم جواز الإنتفاع به بغير الاستصباح.

وهذا كان مختاره فقال: دليلنا إجماع الفرقة.

---

١) الإنتصار: ٨٨ و ٤٠٩.

٢) الخلاف ٩١/٦.

وظاهره دعوى الإجماع في ما وقع مورد الخلاف في مقابل سائر الأقوال، لا ما ذكر في هذا القول من إطلاق عدم جواز الإنتفاع التي لا مدخلية له في كونه مقابلاً لسائر الأقوال؛ فإن عدم جواز الإنتفاع ـ سواء كان على نحو الإطلاق [٢١٣] أو في الجملة ـ كان فيه المقابلة، ولم يكن بصدد هذه الخصوصية ليؤخذ بإطلاق كلامه؛ لأن إطلاقه وارد مورد حكمه الآخر.

وأما كلام الغنية[1] فأصل كلامه في تحريم بيع النجاسات واستثناء الكلب المعلَّم والزيت للاستصباح، لا في أن وجه الحرمة عدم جواز الإنتفاع.

نعم؛ هو كان قائلاً بأن وجه الحرمة عدم جواز الإنتفاع، لكن دعواه الإجماع إنما هو فيما كان أصل كلامه فيه من حرمة البيع، لافيما كان مدّعاه من أن علة التحريم عدم جواز الإنتفاع، فضلاً من أن يؤخذ بإطلاقه فيقال بأنه يدّعي الإجماع فيه.

وأما الثاني: يعني أن من أفتى بعدم جواز الإنتفاع أو يسلّم منه أنه يدّعي الإجماع على ذلك يكون مراده ما يرجع من الإنتفاع إلى الأكل والشرب وإطعام الغير وبيعه على نحو بيع غيره مما لم يكن متنجساً؛ فلأنه ليس في كلامهم إلا عدم جواز الإنتفاع أو عدم جواز الإنتفاع بحالٍ.

وعليه نقول: إن المتعارف من الإنتفاع من المتنجسات ما قلناه، فينصرف إليه الإطلاق. ويشهد عليه تصريح المتأخرين بذلك.

وأما الثالث: وهو أنه بعد تسليم أن ظاهر عبارات هؤلاء دعوى الإجماع على عدم جواز الإنتفاع بالمتنجس وتسليم أن مرادهم تمام الانتفاعات فهل يكون ذلك* حجةً في إثبات هذا المدعى أم لا؟

وهنا نقول: [٢١٤] إنه تقدم شطرٌ من الكلام المتعلق بحجية الإجماع المنقول

---

١) غنية النزوع: ٢١٣.

*) *أي الإجماع المنقول. (منه قدس سره).*

في مسألة بيع الأبوال عند التعرض لدعوى أن كل ما يحرم أكله وشربه يكون بيعه حراماً، وقلنا في الإجماعات المنقولة المتداولة بأيدينا: إن الإجماع المنقول حجة من جهة المنكشف، وهو قول الإمام ورأيه من باب أن الخبر الحدسي عن قول الإمام إذا كان المخبر ثقة يكون حجةً في صورة كانت مقدّمات الحدس قريبةً من الإحساس، وكان تلك المقدمات من قبيل الملزوم لقول الإمام، والملازمة لابد أن يكون عند المنقول إليه بحيث لو فرض تحقق تلك المقدمات للمنقول إليه لحصل له القطع برأي الإمام.

وأما حجية الإجماع المنقول من جهة الكاشف فهو من باب أن نقل نفس ملزوم قول الإمام أو جزء ملزومه يكون حجة.

وعليه، فلو لم نصدّق من ناقل الإجماع من كاشف قول الإمام، وهو أقوال العلماء ما هو ملزوم لقول الإمام عندنا، فلا يثمر الإجماع المنقول من جهة نقل المنكشف على ما قلناه.

وأما من جهة نقل الكاشف فلمّا قلنا إنه نصدّق الثقة في نقل جزء ملزوم قول الإمام أيضاً فيثمر ذلك في صورة انضم إليه الجزء الآخر من ملزوم قول الإمام من طريق آخر تعبّداً أو وجداناً.

فيثبت بهما أحد الأمرين من قول الإمام أو الدليل المعتبر من جميع الجهات، فينفع في إثبات نفس الحكم [٢١٥] الشرعي.

وإذا عرفت ذلك فنقول في خصوص المقام: أما بالنسبة إلى الإجماع المنقول عن الخلاف فإنّ الشيخ لمّا يقول في الإجماع أنه يكشف اتفاق أهل عصر واحدٍ عن رأي الإمام بقاعدة اللطف، ونحن نقول ببطلان ذلك فنقول:

من المحتمل أن يكون مستنده ـ في المقام في دعوى الإجماع ـ هو قاعدة اللطف الذي لا نقول به، فلا يثمر من حيث نقل المنكشف بعد أن اتفاق أهل عصر واحد أيضاً ليس ملزوماً لقول الإمام عندنا بطريق الحدس.

وأما من حيث نقل الكاشف أيضاً لا نصدّقه إلا في اتفاق أهل عصر واحد، وأما بالنسبة إلى الإجماع المنقول عن السيدين فنقول: إنا رأينا كثيراً أن العلماء يدّعون الإجماع فيما علمنا من الخارج أنه ليس فيه اتفاق الكل.

ووجَّهنا في محله خروجهم عن الاصطلاح من غير قيام قرينة عليه بأنه من باب المسامحة والمجاز بإطلاق الإجماع على كل اتفاق كان فيه ملاك الإجماع حيث إنّ وجه حجية الإجماع عند الإمامية كشفه عن رأي الإمام، فكل اتفاق كان عندهم كاشفاً عن رأي الامام بوجهٍ يطلقون الإجماع عليه.

وعرفت أن [٢١٦] الإطلاق هنا كثير من دون قيام قرينة عليه.

وما ذكرنا يصير موهناً لحمل لفظ الإجماع على ما هو المصطلح عندهم من اتفاق الكل إلا في حقّ من أحرزنا في كلامه أنه لا يخرج عن الاصطلاح.

وهو نادر.

وعلى ما ذكرنا ففي غالب الإجماعات المنقولة لا يصير نقل الإجماع حجةً من حيث نقل المنكشف؛ لأنا لا نعلم بأي مقدار من الفتاوى حصل القطع لمدّعي الإجماع عن رأي الإمام، ولا نعلم أن ما كان ملزوماً لقول الإمام عند الناقل يكون ملزوماً عندنا كما أنه من حيث نقل الكاشف نصدّق الكلّ في أقل من المحتملات، وما نصدّق من كلّ وإن كان جزءَ ملزوم قول الإمام إلا أن إثبات الحكم يتوقف على أن ينضم إليه جزء آخر من ملزوم قول الإمام.

وفي المقام ليس تلك الضميمة بل انضم إليه موهن قوي، وهو ما يقوله المصنف عن المتأخرين من ذهابهم إلى جواز الإنتفاع من المتنجسات إلا ما خرج.

وأما الرابع: وهو أن نقول: إنه لا منقصة في الإجماع المنقول عن المتقدمين بوجه من الوجوه السابقة إلّا أنّه نقول: إن مخالفة المتأخرين مضرّ به نظير ما تقولون من أن وقوع النجاسات في البئر كان موجباً لنجاسة البئر عند القدماء. لكن المتأخرين يقولون بأنه: لا ينجس ما لم يتغير، فهذا مضرّ بالاتفاق السابق.

وهذه [٢١٧] الدعوى بظاهره بيّن الفساد؛ لأنّه إذا فرض اجتماع تمام ما يعتبر في الكشف في إجماع السابقين فيصير قول المتأخرين مردوداً بالإجماع.

نعم، يجوز أن تصير شهرة المتأخرين على خلاف المتقدمين متشابهاً لمنقصة في اتفاق المتقدمين بحيث لا يكون كاشفاً عن رأي الإمام.

مثلاً في مسألة البئر يكشف من أن مستندهم للحكم بالنجاسة لمجرّد الأمر بالنزح في وقوع كل من النجاسات في البئر لا لوصول أصل الحكم بالنجاسة من الإمام عليه السلام إليهم.

كما أنه في مسألتنا يكشف من أنه لم يصل إلى القدماء شيء من الإمام سوى ما يكون بأيدينا ممّا تقدم أنه لا يقتضي الحكم بحرمة تمام الانتفاعات إلا أنهم فهموا أنّها حرمة تمام الانتفاعات أو أن مرادهم من عدم جواز الإنتفاع عين ما ذكره المتأخرون كما أن المصنف حمل كلامهم عليه كما تقدم.

[تتمة الكلام في جواز بيع المتنجسات]

قوله: ثمّ على تقدير جواز ـ إلى قوله ـ فالظاهر جواز بيعه[1].

أقول: هذا هو التفريع على الأصل الأول الّذي ذكرنا سابقاً أن المصنف متعرّض له، يعني أنه لما اثبت أن مقتضي الأصل جواز الإنتفاع من المتنجسات إلّا ما خرج، فيتفرّع على ذلك جواز بيعها فتعرض:

أوّلاً: لبيع الدهن لغير الاستصباح الّذي ورد فيه الخبر وتعرض الشهيد والمحقق الثاني له أيضاً مجوزاً بيعه.

وثانياً: لسائر المتنجسات الّتي ليس لها مخصّص معلوم أيضاً.

ونحن نقول: إنّهذا الفرع تعرض له في الصنف الثامن عند التعرض للاعيان النجسة أيضاً، فالذي قلنا هناك أن المصنف قيّد حرمة المعاوضة على الأعيان المتنجسة بقيدين:

أحدهما: أن لا تكون [٢١٨] قابلة للتطهير.

وثانيهما: أن تتوقف منافعها المحلّلة المعتدّة بها على الطهارة.

ثمّ في المقام لما أثبت أصالة جواز الإنتفاع من المتنجسات ففي صورة كانت لها منفعة محللة موجبة للمالية بحيث يوجب لبذل المال في مقابلها يكون مقتضى القاعدة جواز البيع.

ثمّ إن صاحب الجواهر[2] وإن أنكر هنا جواز البيع لكنه لدعوى أن مقتضى

---

١) كتاب المكاسب ٩١/١، البيع لغير الاستصباح من الإ نتفاعات.

٢) جواهر الكلام ١٥/٢٢.

الأصل عدم جواز الإنتفاع وإلّا يعترف بصحّة البيع على تقدير جواز الانتفاع. وذلك لأن الجواهر اقتصر على حرمة بيع المتنجسات على القيد الأول أعني عدم القابلية للتطهير إلا أنه ذكر للمتنجسات حكمين: حرمة التكسب وحرمة الانتفاع.

والظاهر أن علة حرمة التكسب هو حرمة الانتفاع.

وعلى كل حال، لم يعلم من كلامه القول بحرمة التكسب على تقدير القول بجواز الانتفاع الذي قلنا إنه على طبق الأصل.

هذا، مع أنه في الفرض المذكور ـ وهو أن تكون له منفعة محلّلة ولو بمقتضى الأصل، وتكون تلك المنفعة معتدّة بها بحيث توجب مالية العين ـ يكون مقتضى القاعدة صحة البيع؛ لشمول العمومات. كما أن شمول العمومات لسائر الموارد التي يكون من المسلّم اقتضاء العمومات لصحّتها ليس بأزيد من ذلك.

هذا، مع [٢١٩] أن مقتضى استصحاب حكم الحالة قبل التنجس أيضاً صحة البيع كما أشار إليه المصنف.

وإذا عرفت أن مقتضى القاعدة صحة البيع في الفرض الّذي ذكرناه أعني وجود المنفعة المحلّلة المعتدّة بها فنقول: إنه ليس في البين ما يخرجنا عن هذا الأصل.

وتوضيح المقام: أن ما يجوز أن يتمسك به لعدم صحة البيع أمور تقدم تفصيل الكلام في كثير منها عند التعرض لمسألة عدم جواز بيع أموال ما لا يؤكل لحمه، حيث علّل المصنف حرمة بيعها ـ وعدم جوازه ـ بحرمتها ونجاستها وعدم الإنتفاع بها منفعةً محلّلة مقصودة فيما عدا بعض أفراده.

ونحن هناك بيّنّا ما يتمسك لإثبات كل من الأمور الثلاثة من الآيات والأخبار والإجماع، وتعرضنا لصحتها وسقمها.

وصار الحاصل أن الوجه الأخير لا إشكال فيه من جهة الكبرى بمعنى ما يحرم تمام منافعه يحرم بيعه، لكنه غير جارٍ في المقام حيث أثبتنا أصالة جواز الإنتفاع بالمتنجسات إلا ما خرج، ويكون محل الكلام في صورة يكون للمتنجس منفعة

محلّلة موجبة لمالية العين بحيث يبذل المال بإزائها كما في سائر الأموال، وإن نقضت ماليته من جهة حرمة شربه مثلاً.

وأما مجرّد حرمة الشرب مثلاً، قلنا بأنه لا يتم دليل على أنّه مانع من صحة البيع وجوازه، بل مثل خبر تحف العقول، حيث علّل حرمة البيع بحرمة الانتفاعات يقتضي جواز البيع في المقام حيث أثبتنا أصالة جواز الإنتفاعات في المقام.

نعم، من جهة النجاسة قلنا: إن الإجماعات المنقولة على عدم جواز بيعها بضميمة القرائن الأخر يوجب عدم جواز التمسك بالعمومات [٢٢٠] لصحة بيع الأعيان النجسة، إلا أن المانع من التمسك بالعمومات قلنا هناك بتمامها في الأعيان النجسة لا المتنجسّات. وعلى هذا فمقتضى القاعدة فيها صحة البيع.

نعم، في خصوص باب المتنجسات المايعة الّتي لا تقبل التطهير [يدلّ] بعض الإجماعات المنقولة على عدم جواز بيعها، ولابدّ من التكلّم فيه حتى نرى أنه يوجب رفع اليد عن القاعدة والأصل فيها أم لا.

فنقول: إنّ العلامة في المنتهى[1] يدّعي الإجماع على عدم جواز بيع المتنجس المايع الّذي لا يقبل التطهير.

وفي المناهل ينقل الإجماع عن الغنية[2] أيضاً.

وعلى هذا نقول: لو كان المراد إثبات عدم جواز البيع بصرف الإجماع المنقول فنقول: تقدم قُبيل ذلك عند التعرض لحال أصالة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات ما هو الميزان في حجية الإجماع المنقول، وصارت النتيجة أنه بمثل الإجماع المنقول عن الغنية والمنتهى من دون ضميمة أُخرى لا يمكن إثبات المطلوب، بل الشهرة الموجبة لوهن العمومات أيضاً لا تتحقق بمجرّد ذلك، كما لا يخفى على المتأمّل فيما ذكرنا في حال مثل إجماع الغنية والمنتهى قبل ذلك.

---

١) منتهى المطلب ١٠١٠/٢.

٢) غنية النزوع: ٢١٣.

[الأمور الموهنة للإجماع]

هذا، مع أنّه يظهر من كلام المصنف في المقام بعض ما يكون من قبيل الموهن لهذا الإجماع:

منها: ما نقله عن الشهيد[١] والمحقق الثاني[٢] من القول بجواز بيع الدهن لسائر الفوائد غير [٢٢١] فائدة الإستصباح، وأن به رواية أيضاً.

ومنها: ما تقدم عن المصنف عند التعرض لحكم بيع الميتة من أنّ العلماء يظهر منهم أن القول بجواز البيع حتى في نجس العين دائر مدار جواز الإنتفاع.

وتقدّم أنّا استظهرنا ذلك من بعضهم، ومنهم الغنية المدّعي للإجماع في المقام.

إن قلت: إنّ إجماع الغنية في المقام يرجع إلى الإجماع على عدم جواز الإنتفاع.

قلت: قد تقدم أن إجماعهم من هذه الجهة غير مثمرٍ.

ومنها: إنّ رواية تحف العقول[٣] وكذا رواية الدعائم[٤] ظاهران في أن عدم جواز البيع لعدم جواز الإنتفاع، مع أنهما كانا من المستند في بعض كلماتهم.

ثمّ هذا كلّه فيما يوهن الإجماع على عدم جواز بيع المتنجس مطلقاً. وأما ما يؤيد الإجماع على عدم جواز البيع ولو جاز الإنتفاع أيضاً ما عن المسالك[٥] من عدم فرقهم في المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به وما لا يصلح.

وممّا يشهد على ذلك أن في القواعد[٦] في ما يكون بيعه محظوراً يعدّ كلّ نجس، سواء كانت نجاسته ذاتية أو عرضية كالمايعات النجسة الّتي لا تقبل التطهير

---

١) مسالك الإفهام ٨٥/١٢.

٢) جامع المقاصد ١٣/٤.

٣) تحف العقول: ٣٣٣، وأما تفسير التجارات.

٤) دعائم الإسلام ١٨/٢ ـ ١٩، ذكر ما نهى عن بيعه، ح ٢٣.

٥) مسالك الإفهام ١١٩/٣.

٦) قواعد الأحكام ٦/٢.

إلا الدهن النجس لفائدة [٢٢٢] الاستصباح تحت السماء.

وفي مفتاح الكرامة[١] ينقل مثل هذه العبارة أو قريباً منها عن كثير من الكتب والمتون.

وهو المدرك لما يقوله في المسالك والجواهر[٢] ومفتاح الكرامة من نسبة القول بعدم الجواز إلى المصنف أو الأصحاب.

لكن المصنف ينقل هنا عن جامع المقاصد[٣] أنّه قال في هذه العبارة: إن قيل: إن العبارة تقتضي حصر الفائدة كما هو مقتضى الإستثناء الواقع عقيب النفي فالمعنى أنه لا يجوز البيع إلا الدهن النجس.

قلنا: ليس المراد ذلك؛ لأن الفائدة بيان لوجه الاستثناء أي إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح. وهذا لا يستلزم الحصر.

ويكفي في صحة ما قلنا تطرّق الإحتمال في العبارة المقتضي لعدم الحصر. انتهى ملخّصاً.

أقول: أوّلاً: لا يخفى أنه لو قلنا إن ما ذكرنا من المتون يكون مفاده حصر ما يجوز بيعه من المتنجسات بخصوص الدهن المتنجس للاستصباح فنقول: إنّ هذا الحصر في المايعات المتنجسة لا مطلق المتنجس لقولهم: كالمايعات.. إلخ.

إن قلت: إنّ العنوان في النجاسة العرضية الشاملة لكل متنجس، وذكر المايع الكذائي من باب المثال.

قلت: في المتنجس الغير المايع لو لم نقيّده بصورة لم يقبل [٢٢٣] التطهير فيصير الحكم بديهي الفساد.

وأما لو نريد أن نقيّد عدم الجواز أيضاً بصورة لم يقبل التطهير بقرينة ذكر هذا

---

١) مفتاح الكرامة ٧٨/١٢.

٢) جواهر الكلام ١٢/٢٢.

٣) جامع المقاصد ١٣/٤.

القيد في المايعات، فهذا قياس لا يستفاد منه الحكم، مع أنّه على هذا كان الأولى أن يمثّل بكل متنجس لا يقبل التطهير لا بكل مايع لا يقبله.

إن قلت: ذكر القيد في خصوص المايعات لزعمهم أن ما يقبل التطهير منحصر بها، وإلا كان الحكم بعدم جواز بيع كل متنجس لا يقبل التطهير عندهم مسلّماً.

قلت: فعلى هذا، أيضاً كان مرادهم حصر ما لا يجوز بيعه في خصوص المايعات.

والعبارة لا يقتضي أزيد من ذلك.

وأما ما تقول من أنّ غير المايعات أيضاً كان عدمُ جواز البيع على فرض عدم قبوليته التطهير مسلّماً فلا شاهد عليه، بل سيأتي ما يوهنه.

وثانياً: قيل: إن المراد من المايعات أيضاً ليس كل مايع، بل المراد المايعات الغير القابلة للتطهير الّتي يكون المقصود منها الأكل والشرب، حيث إنهم يتمسّكون لحرمة البيع بما دلّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه وأشباه ذلك ممّا هو طاهر في حرمة الأكل والشرب، والمنصرف من ذلك ما كان المقصود منه ذلك.

[٢٢٤] ثمّ لو أغمض عن ذلك وقلنا: إنّ لفظ «المايعات» من الجمع المحلّى باللّام، وهو يفيد العموم.

فنقول: إنّ المايعات ما كان مايعاً بالأصالة لا الجامد يختلط الماء به، سيّما ما لم يكن المقصود منه الشرب مثل الطين والجصّ المايعين والصبغ وشبه ذلك؛ لانصراف لفظ المايعات إلى غيره.

إن قلت: إنّ دعوى الإنصراف إنما يناسبه في المطلقات لا العمومات.

قلت: لا مانع من دعوى الإنصراف في مادة العمومات. وحينئذٍ يكون العموم فيما ينصرف إليه كما أنّ لفظ العالم منصرف إلى الفقيه، فلا يعمّ لفظ العلماء لغير الفقهاء.

ثمّ هذا في ما اقتضاه العبارة المنقولة عن الفقهاء.

بقي الكلام في أنه هل يصير موجباً لتعيّن الأخذ بما نُقل من الإجماع على عدم جواز بيع المتنجس المايع مطلقاً، إما لصيرورة ذلك موجباً لسقوط العمومات عن الإعتبار من جهة العلم الإجمالي الّذي تقدم شرحه في باب بيع الأعيان المتنجسة أو من جهة أن ما نصدّق عنهم من دعوى الإجماع بضميمة ما يفهم في كلامهم من العبارة المشار إليها يكون تمام الملزوم لقول الإمام عليه السلام.

فنقول: أوّلاً: لا يخفى أن ما قلنا في باب بيع الأعيان النجسة ـ من أنّ الإجماعات المنقولة بضميمة الشهرة لا أقل من أنه يوجب سقوط العمومات المقتضية لصحة المعاملات عن الإعتبار من جهة العلم الإجمالي الّذي شرحناه [٢٢٥] ـ غير ملازم للقول بمثل ذلك في باب المتنجسات المايعة أيضاً.

كيف، ونفس هذه العبارة الّتي هي العمدة في نسبة القول بعدم جواز بيع المتنجسات المايعة إلى المصنف تدل على عدم الجواز في الأعيان النجسة أيضاً من غير تأمّل، مضافاً إلى ما تقدّم من الإجماعات المنقولة في نجس العين وشواهد كثيرة على تسلّم هذا الحكم من الأخبار وكلمات الفقهاء.

وهذا بخلاف المتنجسات؛ لأنّه لا مانع فيها من القول بأن أمثال هذه الشهرات فيها على خلاف الظواهر لا يوجب للعلم الإجمالي المسقط للظواهر عن الإعتبار.

هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً: إن ما نقل عن المحقق في معنى العبارة المشار إليها من كون ذكر الفائدة من قبيل العلّة للإستثناء حتى تسقط العبارة عن الدلالة على أن المتنجسات المايعة مع فرض الفائدة المحلّلة لها لا يجوز بيعها، فلا وجه لسقوط الأصل والقاعدة عن الإعتبار ليس ببعيد.

نعم، مراعاة الاحتياط لا إشكال في حسنه.

فرع

[في المتنجسات المايعة]

وفيه توضيح لما ذكره في آخر كلامه.

وهو أنه لو بنينا على أن المتنجسات المايعة الغير القابلة للتطهير لا يجوز بيعها ولو كانت لها منفعة محلّلة، وأيضاً بنينا على أن هذه المايعات أعمّ من المايعة بالأصالة والمتنجس الجامد الّذي يصير مايعاً، فحينئذٍ لو صار النّيل الّذي يصبغ به نجساً، ثمّ صار مايعاً، فحينئذٍ على القول بأن وجود الفائدة [٢٢٦] كافٍ في صحة البيع، وكذلك على القول بأن عدم جواز البيع يختص بما كان المقصود منه شربه، فحينئذٍ لا إشكال في جواز البيع.

وأمّا لو قلنا: إن المصحِّح للبيع في المايع المتنجس مطلقاً منحصرٌ بصورةٍ كان قابلاً للتطهير وإلّا لا يصحّ البيع في غير الدهن المتنجس لفائدة الاستصباح، فحينئذٍ أيضاً قد يُدّعى أن الصبغ المتنجس قابل للتطهير، لكن بعد جفافه، فلا مانع من صحة بيعه.

وأورد عليه تارةً: بأن المقصود من قبوله الطهارة قبل الإنتفاع، وهو مفقود في الإصباغ؛ لأن الإنتفاع ـ بها وهو الصبغ ـ قبل الطهارة.

وأما ما يبقى منها بعد الجفاف ـ وهو اللون ـ فهي نفس المنفعة لا الإنتفاع.

وثانياً: ما يقبل التطهير هو الثوب الّذي يكون اللون فيه، فالصبغ لا يقبل التطهير أصلاً.

أقول: لو قلنا إن مراد من يقول: «إن الصبغ قابلٌ للتطهير بعد الجفاف» أن نفس الصبغ يجفّف بالنار أو الشمس ثمّ تدقّه بأن يصير مثل التراب، ثمّ تطهّره كما تطهّر التراب، وأن التطهير بهذا النحو يمكن.

فحينئذٍ يرفع الإشكال راساً حيث إن نفس الصبغ قبل الإصباغ به والإنتفاع منه قابل للتطهير، فلا مانع من صحة بيعه.

[حكم نجس العين من حيث أصالة حل الإنتفاع]

قوله: بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث أصالة [٢٢٧] حل الإنـتفاع.. إلخ.

أقول: هذا هو الأصل الثاني الّذي قلنا إن المصنف يتصدّى لحاله في هذا المقام، وهو أن مقتضى الأصل جواز الإنتفاع من الأعيان النجسة إلا ما خرج أو أن الأصل عدم جواز الإنتفاع إلا ما خرج.

ثمّ يذكر بعض الفروع على كل من المسلكين إلى آخر المسألة.

ثمّ اعلم أنّا تعرضنا لحال هذا الأصل في أول المكاسب المحرّمة في ضمن الوجوه الّتي ذكرت لعدم جواز بيع أموال مالا يؤكل لحمه، ونقلنا هناك ما ذكره المصنف «ره» هنا أيضاً، واخترنا هناك أن مقتضى الأصل جواز الإنتفاع من الأعيان النجسة إلا ما خرج كما أن حال أكثر أدلّته يعلم ممّا تقدّم بيانه في الأصل الأول الّذي ذكره من أنّ الأصل في باب المتنجسات جواز الإنتفاع إلا ما خرج أو أن الأصل بعكس ذلك.

وعلى كل حال، نكرّر بعض الكلمات في هذا المقام أيضاً توضيحاً لحال المسألة ومقدمةً للتعرض لبعض الفروع.

[عدم جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة إلا ما خرج بالدليل]

فنقول: استدل لأجل عدم جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة إلا ما خرج مضافاً إلى الآيات الّتي تقدم ذكرها في الأصل السابق وتقريب دلالتهاكما تقدم هناك بقوله

تعالى ﴿ وحرّمت عليكم الميتة﴾ وتقريب دلالته أيضاً يفهم مما تقدم في تقريب دلالة قوله تعالى: ﴿ ويحرم عليهم[١] الخبائث﴾[٢] بضميمة دعوى عدم القول بالفصل بين الميتة وسائر الأعيان النجسة وإن كان محل الكلام ـ كما تقدّم عند التعرض [٢٢٨] لعدم جواز بيع الميتة ـ أن عدم القول بالفصل ليس مسلّماً كما ستأتي الإشارة إليه من أن بعض الأخبار أيضاً ورد في عدم جواز الإنتفاع بأجزاء الميتة.

وأيضاً استدل بالأخبار كما في خبر تحف العقول[٣] «في شيء من وجوه النجس، أن جميع تقلّبه في ذلك حرام، وببعض الأخبار الواردة في الميتة بناءً على عدم ثبوت عدم الفصل وإن تقدّم المناقشة عليه.

وأيضاً استدل بالإجماعات المنقولة أيضاً، وتقدم أنه في مفتاح الكرامة نقل القول بعدم جواز الإنتفاع من الأعيان النجسة عن المقنعة[٤] والنهاية[٥] والخلاف[٦] والمراسم[٧] والسرائر[٨] والشهيد في قواعده عند الكلام على تعريف النجاسة، وبنقل الإجماع عليه من الغنية والخلاف، وكذلك فخر الإسلام والتنقيح.

أقول: تقدمت المناقشة على جميع هذه الوجوه:

أما الآيات فتقدم التعرّض لها قُبيل ذلك عند التعرض لأدلة الأصل السابق يعني أصالة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسّات.

وكثير من الأجوبة الّتي ذكرنا هناك عن الآيات يجري في المقام أيضاً. والعمدة

---

١) في المخطوطة: «وحرمت عليكم».

٢) الأعراف: ١٥٧.

٣) تحف العقول: ٣٣٣.

٤) المقنعة في باب المكاسب: ٥٧٨ وفي الاطعمة: ٥٨١ ـ ٥٨٢.

٥) النهاية في باب المكاسب المحظورة: ٣٦٤، وفي الأطعمة المحظورة: ٥٨٨.

٦) الخلاف ٩١/٦.

٧) المراسم: ١٧٠ و٢٠٩ و٢١١.

٨) السرائر ٢١٩/٢ و١٢٠/٣ ـ ١٢١.

أن التحريم والاجتناب والهجر إمّا ظاهر في الانتفاعات المقصودة من كل نجس بحسبه أو أنه المتيقن منها بحيث لا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى ما سواها.

وأمّا الأخبار، فنقول:

أما خبر تحف العقول فالإشكال في سنده بعد أنه لو سلّم أنّ قول المشهور على عدم جواز الإنتفاع فنقول: ليس استناد [٢٢٩] المشهور هذا الخبر أو لا أقلّ من أنّ استنادهم إليه غير معلوم، والشهرة التطابقية لا دليل على أنها يجبر ضعف السند، والاستناد به غير معلوم أو معلوم العدم، فإن بعض كلمات المصنف أن ضعف الخبر منجبرٌ بالشهرة لا يتم.

وأمّا ما ورد في الميتة أو غير ذلك لو أمكن إثبات تحريم الإنتفاع به في مورده، فليس الإجماع على عدم الفصل حتى يجوز إلحاق غيره به أو لا أقلّ من أنّ هذا الإجماع غير ثابت.

وأما الإجماعات المنقولة، فقد تقدّم شطر من الكلام في ميزان حجيّة الإجماع المنقول من جهة المنكشف والكاشف.

فمن تأمّل فيه ولاحظ ما نقله المصنف من القائلين بجواز الإنتفاع من الأعيان النجسة هنا ـ ونحن شرحناه في أبوال ما لا يؤكل لحمه ـ يظهر له أن ما نقل من القول بخلاف الإجماعات المنقولة ـ فضلاً عن دعوى لا خلاف فيه عن المبسوط ـ مؤهنٌ عظيم، فلا تصل الإجماعات المنقولة إلى حدّ الحجية لو سُلّم وصوله إلى حدّ الحجية مع قطع النظر عن هذا الموهن.

هذا، مضافاً إلى أنه لو كان الإتفاق محققاً لأمكن القول باحتمال أن يكون مستندهم أو مستند كثير منهم ـ ممّن لقوله مدخليّة في حصول الكشف ـ هو الآيات والأخبار المشار إليهما أوّلاً.

وحينئذٍ لا يكشف الإجماع على فرض تحققه عن شيءٍ [٢٣٠] سوى ما يكون بأيدينا من الأدلة، وتقدّم انها لا تتّم على إثبات عدم جواز مطلق الانتفاعات.

وعليه نقول: إنّ المرجع الأصل هو عدم الحرمة.

هذا، مضافاً إلى السيرة في بلاد المسلمين على الإنتفاع فيما يكون له نفعٌ غير محرّم من النجاسات كما عن مجمع الفائدة[١].

[تفاصيل المسألة]

ثمّ إن في المسألة تفاصيل لا بأس من الإشارة إليها:

منها: ما نقله المصنف هنا عن بعض الأساطين من دعوى أن ما دلّ على تحريم الإنتفاع بالنجاسات منزّل على الإنتفاع الدالّ على عدم المبالاة بالدّين والإكثرات به. وأمّا من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلّة، ويبقى على حكم الأصل.

وفيه: أوّلاً: أنه لم يتم دليل على حرمة تمام الانتفاعات ليحمل على هذا الحال.

مع أنّه لو سلّم تماميّة أدلة التحريم، فلا وجه لهذا الحمل.

ودعوى انصراف الأدلة إلى صورة كان التصرّف من باب عدم الاكتراث بالدّين مشكل.

ومنها: ما يدّعيه المصنف من أنّ ما دلّ على التحريم منزّل على المنع عن الإستعمال على نحو يوجب نجاسة البدن والثياب، وأنه لا يرفع التحريم بإرادة تطهير البدن واللباس بعد الإستعمال.

ثمّ يستشهد لما ذكره بما في خبر الوشاء أيضاً من قوله: «**أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام**»[٢].

أقول: أوّلاً: بالنسبة [٢٣١] إلى نفس أدلّة حرمة الانتفاعات تقدّم أنه لم يتم شيء منها حتى يحمل على أمثال ذلك، مع أنّه لو تمّت دلالة شيء منها، فلا وجه لحمله على ما ذكره بوجه.

---

١) مجمع الفائدة ٣٩/٨.

٢) الكافي ٢٥٥/٦، باب ما يقطع من ألیات الضأن وما يقطع من الصيد بنصفين، ح ٣.

وثانياً: بالنسبة إلى خبر الوشاء نقول: لو تم هذا الخبر سنداً ودلالةً ولم يسقط عن الإعتبار من جهة الإعراض أو المعارض، فلا يثمر في المقام لأنّه في الإليات، وهي من الميتة، وتقدّم دعوى الخصوصيّة في الميتة، فلا يلحق بها غيرها من باب عدم القول بالفصل.

وثانياً نقول: له معارض، وهو ما يحكيه في المناهل عن الحلّي أنه نقله عن جامع البزنطي عن الرضا عليه السلام الوارد فيما يقطع من إليات الغنم، وهو حيّ. وفيه «أيصلح أن ينتفع بما قطع قال: نعم، يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها»[1].

ومنها: ما ذكره في مفتاح الكرامة[2] بعد أنه يسلّم أصالة حرمة الإنتفاع من الأعيان النجسة يقول: خرج منه موارد: منها سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الإنسان وخُرء الكلاب والدم عند الشيخ لما عن المبسوط[3] من أنه لا خلاف فيه، ولخبر المفضّل[4] الوارد في الإنتفاع بالزبل والعذرة في الزروع والبقول والخضر.

ثمّ يناقش هو في الدّم.

وفيه: أوّلاً: إن دعوى لا خلاف في المبسوط ينافي مع كون خروج ذلك عند خصوص الشيخ.

ومن هنا ذكر المصنف كلام المبسوط في مقام المناقشة على الإجماع على أن النجس لا ينتفع به.

وتقدم [٢٣٢] أنّا جعلنا كلام المبسوط بضميمة ما نقل عن غيره من الأعاظم

---

١) وسائل الشيعة ٩٨/١٧، باب جواز بيع الزيت والسمن النجسين للاستصباح بهما، ح ٦.

٢) مفتاح الكرامة ٤٤/١٢.

٣) المبسوط ١٦٧/٢.

٤) مستدرك الوسائل ١٢١/١٣، باب حكم بيع عذرة الإنسان وغيره، وحكم الأبوال، ح ١ وجزء من الرواية هي: عن الصادق عليه السلام قال: «فاعتبر بماترى من ضروب المآرب في صغير الخلق وكبيره وبماله قيمة وما لا قيمة له وأنس من هذا وأحقره الزبل والعذرة التي اجتمعت فيها الخساسة والنجاسة معاً وموقعها من الزرع والبقول والخضرا جمع الموقع الذي لا يعدله شي ء...».

موهناً للإجماع المنقول.

وتقدم أنه لم يتم دليل آخر على عدم جواز مطلق الإنتفاعات، فإذاً يكون المرجع في الموارد المشكوكة هو الأصل.

[فروعات مسألة المنافع المحلّلة]

قوله: ثمّ إن منفعة النجس المحلّلة بالأصل أو النص، قد يجعلها مالاً.. إلخ.

أقول: من هنا شرع في فروع الأصل الثاني، وهنا نقول: أوّلاً: إن الميزان في صيرورة المنفعة المحلّلة موجبةً للمالية عرفاً أنه لو فرضنا المنافع المحرّمة للنجس كالعدم فحينئذٍ بالنسبة إلى المنافع المحلّلة لو كان بحيث يبذل المال بازائه في متعارف أهل العرف، فيكون مالاً.

ثمّ إن نجس العين وإن يصر مالاً ممّا ذكرناه لكنّه مع ذلك تقدّم أنه لا يجوز بيعه.

ثمّ إن مدرك عدم جواز البيع لمّا كان هو الإجماعات المنقولة والشهرة وغير ذلك من القرائن الّتي تقدم أنها تسقط العمومات عن الإعتبار لوجهٍ تقدم، فحينئذٍ بالنسبة إلى غير البيع كالهبة لو لم يثبت هذا المحظور، فلا مانع من صحّتها.

ثمّ إنّ المصنف هنا يكون كلامه موافقاً مع ما قلنا من عدم صحة بيع الأعيان النجسة ولو كانت لها منفعة محلّلة موجبة للمالية العرفية، ولكنه مخالف لما تقدّم منه في مسألة بيع الميتة حيث رجّح هناك جواز البيع في صورة كان لها منفعة محلّلة موجبة للماليّة.

ثمّ اعلم أنه في مفتاح الكرامة[1] يرجّح عدم جواز البيع في صورة كانت المنفعة المحرّمة مقصودة لولا النهي وإن كانت منافعه المحلّلة ممّا توجب الماليّة بمقتضى القاعدة والأخبار [٢٣٣].

---

١) مفتاح الكرامة ٤٩/١٢.

[المالية العرفية]

قوله: وقد لا يجعله مالاً عرفاً لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منها لها.

أقول: يناسب التكلم هنا أوّلاً في ضبط جهات البحث في هذه المسألة سواء استفيد تلك الجهات في ضمن كلام المصنف من أوّله إلى آخره أم لا.

فنقول: فيما يكون من الأعيان النجسة لها منفعة غير موجبة للمالية، ويلحق به كل مورد منعنا الماليّة الشرعية إن كان لها منفعة موجبة للمالية عرفاً كالعذرة للتسميد في بعض البلاد.

وعليه لابدّ أن يحمل ما نقله عن جامع المقاصد[1] من منع المالية فيها.

وعلى كل حال، في مثل هذه الأعيان النجسة إمّا أن نقول بثبوت حق الإختصاص فيها لأحد إمّا لأنّه كان مالك أصله أو للحيازة أو لهما.

وإمّا إن نمنع من ثبوت حق الإختصاص فيها لأحد، ثمّ من الوجوه الّتي يمكن أن يقال: لمنع حصول حق الإختصاص فيها لاحدٍ أن يقال: إنّ حصول حق الإختصاص فيها لاحدٍ لو كان من جهة أنه كان مالك أصله فيرد عليه أن ذلك لو كان موجباً لحصول حق الإختصاص، فلابد أن لا يحصل حق الإختصاص بالحيازة إلّا في صورة إعراض مالك الأصل عنه، على القول بأن الإعراض مزيل لحقّ [٢٣٤] الإختصاص.

وهذا مخالف للسيرة الجارية في الأعيان النجسة.

وأما منع حصول حق الإختصاص بالحيازة فلعدم حصول شرطه في غالب الموارد؛ لدعوى أنه يشترط في حصول حق الإختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع.

ولذا ذكروا أنه لو علم كون حيازة الشخص للماء والكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حقّ.

---

١) جامع المقاصد ١٢/٤.

وعلى هذا نقول: فيما تعارف في بعض البلاد من جمع القذارات حتى صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين والزروع وتبذل له المال ويؤخذ منه؛ فان الظاهر بل المقطوع أنه لم يُحز للانتفاع بها وإنّما حازها لأخذ المال عليها.

ومن المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت حق الإختصاص المتوقف على قصد الإنتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام.

ثمّ على ما ذكرنا لو أريد أن يأخذ العوض في مقابل هذه الأعيان بغير البيع الّذي من الواضح فساده، مثل أن يصالح تلك الأعيان بمال يجري الإشكال فيه من جهاتٍ:

تارةً من جهة منع ثبوت حق الإختصاص فيها لأحد.

وتارةً من جهة أن هذا الصلح يُعدّ عرفاً أنه اكتساب بالأعيان النجسة مع أنّها يحرم التكسب بها كما ذكروه في المكاسب المحرّمة.

وتارةً من جهة أن ما يؤخذ في المال في مقابل هذه الأعيان بالصلح يعدّ عرفاً أنه [٢٣٥] ثمن لها.

وقد ورد أن ثمن الميتة سحت[1] ولمن العذرة سحت[2].

وتارةً من جهة أن من المحتمل أن يكون حق الإختصاص الحاصل في هذه الأعيان من قبيل الحكم الشرعي الغير القابل للنقل لا من قبيل الحق القابل للنقل.

[الحيل المذكورة لأخذ المال لأجل الأعيان النجسة]

ثمّ اعلم أنه لو لم نقل بجواز أخذ العوض في مقابل الأعيان النجسة بالصلح ونحوه ـ لشيء من الإشكالات المشار إليها ـ فبعض الكلام في أنه هل تبقى حيلة

---

١) وسائل الشيعة ٩٤/١٧، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر والنبيذ والميتة، ح ٨.

٢) وسائل الشيعه ١٧٥/١٧، باب حكم بيع عذرة الإنسان وغيره وحكم الأبوال، ح ١ وفيه: «ثمن العذرة من السحت».

لأخذ مالٍ بوجه لأجل هذه الأعيان ولو لم يكن في البين مقابلة أم لا.

وذُكرت في المقام حيلٌ:

منها: ما ذكره المصنف من أنّ الباذل للمال يبذل المال لمن في يده هذه الأعيان على أن يرفع ذو اليد يده عنها ليحوزها الباذل، نظير أن يبذل الرجل مالاً لمن في تصرفه شيء من الأمكنة المشتركة كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق ليخرج المتصرف عنها، فيتصرف فيها الباذل.

إلّا أنّه يشكل ذلك لو قلنا في المقام أنّ حصول الحق في الأعيان النجسة موقوف على أن يحوزها بقصد الإنتفاع من نفس تلك الأعيان.

ومنها: لو حاز الشخص للماء والكلاء لمجرد العبث لم يحصل حق له.

وعليه لو كان من حاز الأعيان النجسة بمثل ما هو المتعارف في بعض البلاد من جمع العذرات ليأخذ في مقابلها المال، فلم يحصل له حق أوّلاً حيث لم يحزها [٢٣٦] للإنتفاع منها، فلم يحصل له حقّ حتى يأخذ مالاً لأن ترفع يده عنها.

ثمّ إنّ الكلام في الأمكنة المشتركة أيضاً كذلك، فمن دخل في حجرة من المدرسة لا للسكنى بل لأن يأخذ مالاً لأن ترفع يده عنها، فلم يحصل له حق ليأخذ المال لترفع يده عن حقه.

ومنها: ـ يعني من الحيل ـ أن يجمع الأعيان النجسة في مكانه المملوك له، يبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها.

ومنها: أن يهب الباذل مالاً لمن في تصرّفه هذه الأعيان على أن لم يمنع الباذل من أخذ تلك الأعيان والتصرّف فيها.

[حكم هبة الأعيان النجسة والوصية بها والإرث منها]

ثمّ اعلم أن في تلك الأعيان كلاماً من غير جهة أخذ مالٍ في مقابلها بوجه، بل من جهة حكم هبتها والوصيّة بها وإرثها.

وبالجملة ما أشرنا إليه جهات أربع متعلقة بالأعيان النجسة المشار إليـها، ولا بأس من التكلم فيها في الجملة:

فنقول: أما الجهة الأولى: فثبوت حق الإختصاص لأحد في الأعيان النجسة الّتي لها منفعة عقلائية غير موجبة للماليّة، فتقدّم أن له طريقين:

الأوّل: من جهة أن الشخص كان مالكاً لأصل هذه الأعيان كما لوكان الشخص مالكاً لغنم فمات بناءً على أنّ أصالة جواز الإنتفاع من النجاسات [٢٣٧] جارية في الميتة أيضاً ولم يقم دليل رافع لهذا الأصل هنا، وان قال به بعض.

ثمّ إنّه لما عُنون نظير مسألتنا في كلمات الفقهاء مفصّلاً، وهو ما لو كان الشخص مالك عصير فصار خمراً ثمّ صار خلّاً فإنه وقع الخلاف في أنه يصير مِلْكاً لمـن صار خلّاً في يده أو يصير مِلْكاً لمن كان مالكاً للعصير المشار إليه، فنحن نتكلم أوّلاً في هذا النظير ليحصل اطلاع في الجملة بما قالوا في هذا النظير، ثمّ نتكّلم في مسألتنا، فنقول:

[رهن العصير]

في رهن الشرايع[١] عند التعرض لأحكام الرهن قال: ولو رهن عصيراً فصار[٢] خمراً بطل الرهن، ولو عاد خلّاً عاد إلى ملك الراهن.

وأيضاً قال: لو رهن مسلم من مسلم خمراً لم يصح، فلو انقلب في هذه المدة عند المرتهن خلّاً فهو له أي للمرتهن، وكذلك لو جمع أي جامع خمراً مراقاً[٣].

أقول: الغرض في المقام أنّ مقتضى القاعدة بعد ما زال الملكية عن الخمر حال

---

١) شرائع الإسلام ٣٣٩/٢، في أحكام الرهن.

٢) في المخطوطة: فإن صار. وما أدرجناه من المصدر.

٣) في الشرائع ٣٤٠/٢ هكذا: «ولو رهن مسلم خمراً لم يصح فلو انقلب في يده خلّاً فهو له على تردد. وكذا لو جمع خمراً مراقاً».

خمريته للأمر بهجره مطلقاً؛ لأنّه يوجب رفع السلطنة مطلقاً وليست المـلكيّة إلّا السلطنة هل هو أن يعود ملكيّته الأوّلية أو أن مقتضى القاعدة أن [٢٣٨] لا تعود تلك الملكية فيكون كالمباحات لا يصير ملكاً إلّا بالحيازة.

واستدلّ لإثبات أن مقتضى الأصل أو القاعدة أن تعود الملكية الأوليّة فيصير ملكاً لمالك أصله من وجوه:

الأول: ما ذكره في جامع المقاصد[1]، وقرّر هكذا: من أنـه غـاية الأمـر زال الملكية بواسطة الخمرية إلّا أنّه يكون الأولويّة الّتي هي من آثار المـلكية بـاقية بحاله.

ورُدّ بأن الأولوية إذا كان من آثار الملكية، فكيف يمكن أن تزول نفس الملكية وتبقى آثارها ولوازمها، مع أنّ بقاء الملزوم بدون اللازم محال، إلّا أن يكون المراد من الآثار أنه في عرض الملكية بكون أمور أخر ثابتة وتزول نفس الملكية وتبقى تلك الأمور.

وفيه: أوّلاً: انا لا نسلّم ثبوت أمور أُخر غير الملكية في عرض ثبوت الملكية.

وثانياً: إنما نقول ببقاء الأولوية لأجل الملكية الآتيّة والملكية الآتية تتوقف على بقاء الأولوية، وهو دورٌ.

الثاني: ما يظهر منه أيضاً من أنه بواسـطة الخـمرية تـزول المـلكية الفـعليّة، والملكية الشأنيّة باقية.

ورُدّ بأن الملكية الشأنية ليس بملكية حقيقة كما أن زيداً يكون له شأنـية أن يصير سلطاناً إلّا أنّه فعلاً مسكينٌ حقيقةً.

الثالث: ما يظهر في الجواهر ونقل عن المصنف أيضاً، وقرّر هكذا: من أنّ سبب الملكية هنا موجودٌ. غاية الأمر انّه في حال [٢٣٩] الخمرية حصل له مانع مـن التأثير. فإذا زال المانع فيؤثر ذلك السبب في الملكية.

---

١) جامع المقاصد ٦١/٥، حكم ما لو رهن عصيراً فصار خمراً في يد المرتهن.

وأورد على ذلك: بأن الأمور الّتي تكون سبباً للملكية غير قابلة للبقاء، بل كلها من قبيل الإثبات، فكيف تقول: إنّ سبب الملكية موجود؟!

[توضيح في أسباب الملكيّة]

وتوضيحه أن أسباب الملكية إما الحيازة أو العقد أو موت المورّث وأمثال ذلك، وليس شيء منها قابلاً للبقاء. وأمّا اليد فتكون كاشفةً عن الملكية، وليست سبباً لها.

أقول: لو كان المراد من بقاء سبب الملكية أن المقتضي للملكية باقٍ، ففيه: أن الخمر يصير سبباً لارتفاع المحلّ من أن يكون قابلاً للملكية وعدم قابلية المحل ليس من قبيل المانع، بل ليس المقتضي للملكية باقياً مع أنّ مجرد إثبات المقتضي غير مؤثر في إثبات المقصود على التحقيق.

الرابع: ما نقل عن بعض من أنّ الجنس باقٍ وإن زال فصله، فإذا رفع المانع يعود الفصل.

وبيان ذلك أن اختصاص هذا المال المعيّن بزيد إذا اشتدّ فيكون ملكاً، وبواسطة الخمرية يزول الإشتداد، فإذا انقلب خلّاً يعود الإشتداد.

ورُدّ.

تارة: بأنّه إذا ارتفع الفصل يرتفع الجنس.

وثانياً: لا دليل على إعادة هذا الفصل، بل لا مانع من أن يصير من قبيل المباحات.

[كيفيّة حصول حقّ الإختصاص]

أقول: لم يكن الغرض في المقام تتميم حال هذه المسألة، وانما الغرض بيان بعض ما يقال فيها لبيان حال مسألتنا، فلنرجع إلى أصلٍ [٢٤٠] من أنّه هل يحصل

حقّ الإختصاص للشخص في الأعيان النجسة لكونه مالك أصلها أم لا؟ فنقول:

يمكن إثبات ذلك في الجملة بوجهين:

الأول: إنّ مالك العين كان له تمام الإنتفاعات، وبواسطة النجاسة ارتفع بعض الانتفاعات، فيكون له سائر الانتفاعات بمقتضى الأصل.

إن قلت: إنّ الدّابة قبلاً ينتفع بها حال حياتها بالركوب عليه وشبه ذلك مع أنّ الإنتفاع عنها بعد الموت بأن ياكلهاكلاب المالك.

قلت: كان للمالك في حال الحياة الإنتفاع من الدابّة بأيّ نحو يتصور، وتبدُّل الإنتفاعات غير مُضرّ في هذا المقام، فإن الموضوع العرفي ـ وهو الجسم المعيّن ـ كان انتفاعه للمالك، فلو لم يكن الإنتفاع منه بعد الموت للمالك يصدق النقص والرفع، وهو كافٍ في جريان الاستصحاب.

إن قلت: نحن نفرض في نجاسة اتفق أنه بعد صيرورته نجساً وزوال ملكية المالك عنه لم يمكن الإنتفاع منه في زمانٍ ثمّ بعده أمكن الإنتفاع منه فهنا تنقطع الحالة السابقة لثبوت حق الإنتفاع للمالك.

قلت: لو سلّم عدم جريان الإستصحاب في هذا الفرض فغير مضرّ بالمقصود، لأن المفروض أنه يثبت حق الإختصاص في غير هذا الفرض للمالك [٢٤١].

الثاني: أنه إذا فرض أنه مات غنم كان لشخصٍ وكان هو محلّ حاجة هذا الشخص، لأنّه يريد أن يلقى ميتة عند كلابه لتغذية كلابه، ففي هذا الفرض إذا أخذت منه هذه الميتة قهراً عليه فيُعدّ ذلك ظلماً، فيشمله ما دلّ على حرمة الظلم.

ثمّ اعلم أنّ الوجه الأوّل كان أصل جريانه محل الإشكال في صورة كان النجس في زمانٍ بلا منفعة، ثمّ حصلت له المنفعة.

وأمّا لو كانت المنفعة متّصلة إلى زمان الملكية، فحينئذٍ ثبوت الحق لغير مالك الأصل يتوقف على سقوط حق مالك الأصل بالإعراض أو غيره أو على وجود ناقل شرعيّ أو على قيام دليلعلى أنّ الحق لغير مالك الأصل، فلا يكون المرجع

الأصل.

وأمّا الوجه الثاني؛ فلا يتمّ بنفسه إلّا في صورة كان عنوان الظلم صادقاً عرفاً.

نعم، لو علم عدم الفصل بينه وبين مورد آخر، فيثبت ذلك المورد أيضاً.

الثاني: أي الثاني من الطريقين اللذين قلنا بأنّه يمكن أن يوجد حق الإختصاص بالأعيان النجسة بهما لأحدٍ هو الحيازة كما ذكرته في شرايط العوضين في البيع [٢٤٢].

[الحيازة وأدلّتها]

ثمّ إن كون الحيازة موجبة لحصول حق الإختصاص له وجهان أيضاً:

الأول: إن من جمع شيئاً من الأعيان النجسة الّتي لها منفعة محلّلة لينتفع بتلك المنفعة ولم يسبق عليه حقُّ أحد، فأخذ هذا العين من الجامع قهراً يُعدّ ظلماً عرفاً.

وسيأتي من المصنف في آخر النوع الثالث ممّا يحرم التكّسب به التمسك بقاعدة الظلم في المقام.

ومثله في الجواهر في شرائط العوضين في البيع كما أنّا حرّرنا المسألة هناك.

الثاني: أدلة الحيازة كما أن من المسلّم عندهم أن مثل الماء والكلاء والنار تملك بالحيازة إلّا أن الظاهر أنّ عمدة دليله الإجماع، وهو في غير الأموال مشكلٌ.

نعم، يمكن التمسك له بقوله ﷺ: «**من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلمٌ فهو له**»[1]، فإنّ هذا الخبر معمول به بين العلماء، ولا يزال يتمسكون به في أطراف كتاب إحياء الموات وغيره من غير نكير وإشكال من جهة السند، كما أن المصنف أيضاً يتمسك به في آخر النوع الثالث ممّا يحرم التكسّب في نظير المقام.

نعم، هذا كالوجه السابق لا يشمل لما لم تكن له منفعة عقلائيّة؛ لأنّه كأدلّة العقود لا تشمل لما يُعدّ سفيهاً.

---

١) عوالي اللئالي ٤٨٠/٣، باب إحياء الموات، ح ٤ وفيه: «فهو أحق به».

ثمّ اعلم أيضاً أن جريان هذا الوجه كالوجه السابق إنما هو في صورة [٢٤٣] لم تكن العين الّتي حازه متعلقاً لحق الغير بوجه كما أن المتيقّن من الوجهين إنما في صورة لم تكن الحيازة لمجرد العبث.

نعم، لا يلزم أن يكون الغرض نفس المنفعة الحاصلة منها ابتداءً كما يلوح من كلام المصنف، بل لو كان الغرض من جمع العذرات أن يُعطيها إلى من يعطي إليه مالاً بوجه صحيح في مقابل تلك الأعيان يجري كلا الوجهين، ويثبت بهما الحق لمن حازها.

ثمّ اعلم أنّه ظهر ممّا ذكرناه في حدّ ثبوت الحق لكل من مالك الأصل ومن سبق إلى تلك الأعيان وأحازها جواب ما تقدّم من الإشكال عند التعرّض للجهة الأولى على كون كل من مالكية الأصل أو الحيازة موجباً لثبوت الحق.

أمّا الأخير فعمدة إشكاله لمنع جريانه في غالب الموارد من جهة اعتبار قصد الإنتفاع في صيرورة الحيازة موجبة للحق، فلا يقتضي ثبوت الحق في صورة كان من قصده أخذ المال ممّن يعطيه تلك الأعيان.

والجواب عن ذلك ما تقدّم من أنّ أصل الإشكال غير وارد.

وأما مالك الأصل ففي صورة كان الإنتفاع عنها متّصلاً بزمان الملك، وكان من قصد المالك الإنتفاع منها، فيعيّن الحق له وليس لآخر حيازة تلك الأعيان.

وهذا [٢٤٤] ليس سيرة على خلافه أيضاً.

بل لو كان مالك الأصل من قصده في زمان متأخر يمكن الإنتفاع منها فهو بنفسه سبق منه إلى تلك الأعيان، فحينئذٍ يعدّ أخذها منه قهراً ظلماً، فليس لآخر حيازتها.

وأما في صورة أعرض مالك الأصل عن تلك الأعيان فحينئذٍ لو سبق شخص آخر إلى تلك الأعيان بقصد الإنتفاع الفعلي منها أو بقصد الإنتفاع المتأخر الذي يوجد لها أو بقصد أن يعطيها لمن يؤدّي إليه مالاً من جهتها فحينئذٍ لو أخذها منه

شخص آخر قهراً فيعدّ هذا ظلماً، فهنا لا يجري شيء من وجهي استحقاق مالك الأصل:

أمّا الظلم فلأنّه غير صادق في منع تصرّف مالك الأصل.

وأما الأصل فلأنه يُرفع بالدليل حيث عرفت أن قهر من أحازها في هذا الفرض يعدّ ظلماً.

إن قلت: فهل يجوز أن يتمسك بهذا الوجه لكون الإعراض في باب الأموال موجباً لأن يملك المال المُعْرَض عنه من يأخذ؟

قلت: هنا أيضاً مجرّد استصحاب الملكية للمالك الأول ليس قابلاً لأن يعارض الدليل.

نعم، أصل جواز الأخذ لغير المالك هنا موقوفٌ على احراز رضاء المالك.

ثمّ بعد إحراز هذا الرضاء لو سبق إليه أحدٌ، فحينئذٍ لو قلنا: إن الأخذ من هذا الشخص قهراً يعدّ عند العرف ظلماً كما هو الظاهر، فحينئذٍ [٢٤٥] نقول: كون الأخذ في حق المالك الأوّلي أيضاً ظلماً ينافي مع كون العين باقياً على ملكه، فلا مانع من استصحاب جواز التصرف الّذي ثبت للأخذ أوّلاً على التحقيق من جريان الإستصحاب مع الشك في المقتضي أيضاً، بل نفس كون الأخذ منه قهراً ظلماً موجب لجواز التّصرف له أيضاً.

ثمّ هذا مع قطع النظر ممّا يستدلّ لكون الأخذ موجباً للملكية أيضاً.

[المجعولات الشرعية والأحكام الوضعية]

وأما الجهة الثانية، فنقول ـ مقدّمةً لبيان حالها ـ إنّا ذكرنا في محله أن بعض الأحكام الوضعيّة قابل للجعل مثل الملكية والزوجيّة والرقيّة ونظائرها.

ثمّ إنه في مواردها يجوز أن يكون مجعول الشرع صرفَ الحكم التكليفي مثل أنه يجوز الفعل الفلاني أو لا يجوز، وأن المكّلف مرخّص فيه أم ليس بمرخّص

فيه، كما أنه يجوز أن يكون المجعول من الشرع أوّلاً [...][1] نفس الحكم الوضعي كالملكية والحقيّة وغير ذلك.

ثمّ الحكم الوضعي في نظائر ذلك من قبيل إعطاء شيء إلى الشخص وأن أمره بيده، وهو أمر اعتباري في نظر العرف والشرع قابلاً للجعل، ويكون الحكم التكليفي السابق الذكر من آثار هذا الحكم الوضعي.

مثلاً تارةً يقال «هذا الطعام يجوز لك أكله» وتارةً يقال «هذا الطعام مالُك ومن أحكام الملك جواز التصرّف فيه».

ثمّ إنّه في صورة كان المجعول من قبيل الحكم الوضعيّ [٢٤٦] المشار إليه كنفس الملكية والحقيّة اللتين من قبيل إعطاء شيء إلى الشخص قلنا: إنه لو عهد المُعطى إليه بنقل عنه إلى غيره وشبه ذلك فسمّي عهده عند العرف عهداً، فيشمله ما دلّ على صحة العهود ووجوب الوفاء بها كما أوضحنا ذلك في خيار المجلس وأشرنا إليه في شرايط العوضين في البيع وغيره.

بل قلنا: إن الموارد الّتي من المسلّم فيها صحة البيع أو الصلح وغير ذلك ليس ما يوجب صحّتها إلا ذلك الّذي قلناه. ولا ينافي ورود النص والإجماع في بعض منها بالخصوص أيضاً.

[الأحكام التكليفية]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم، فنقول:

في كل مورد يمكن أن يكون المجعول للشرع مجرّد الحكم التكليفي الّذي قلنا بأنّه غير قابل للنقل والإنتقال، ولا تدل الأدلة فيها على صحة النقل؛ لانّ العهد فيها بالنقل مما لا يعدّ عند العرف عهداً كما أوضحناه في محلّه.

ويمكن أن يكون المجعول فيها أوّلاً الحكم الوضعي، ويكون الحكم التكليفي

---

١) هنا كلمة غير واضحة لعلها «فيها».

من آثارها.

فحينئذٍ لو كانت ظواهر الألفاظ الصادرة من الشرع أنّ المجعول هو الحكم الوضعي، فلهذا الظهور حجة في إثبات ذلك كما هو الميزان في باب حجية ظواهر الألفاظ من الأخذ بالظهور في كل ما يكون أصل ذلك الشيء ممكناً.

وعليه نقول: إنّ كل ما أتينا به حق الإختصاص لمالك الأصل في باب النجاسات لمن أحازها يكون مقتضاه [٢٤٧] أن ذلك من قبيل الحكم الوضعي القابل للنقل وشبهه، يعني يكون من قبيل ما يكون أمره بيد الشخص الّذي قلنا بمقتضى القاعدة صحة نقلها اما لظهور لفظ الأحقّيّة وإمّا لأنّ الظلم الّذي قلنا به من هذا القبيل في نظر العرف الحاكم به.

وأما الإستصحاب فأمره أوضح.

ثمّ بعد ذلك يعلم حال تمام العقود الواقعة على الأعيان النجسة الّتي لها منفعة محلّلة ممّا لا يوجب ماليّتها حقيقةً أو شرعاً. أما البيع فلا يصح؛ لإعتبار الماليّة في المبيع، كما أن فيما ورد في النجاسات أن ثمنه سحت بدليلٍ يكون العمل به متعيّناً ـ لعدم المعارض أو غيره ممّا هو مانع عن وجوب الأخذ بمقتضاه ـ لا يصح الصلح بالعوض وشبهه من المعاوضات؛ لصدق الثمن عرفاً على ما هو عوضه.

بل العدول من النهي عن البيع إلى أن الثمن سحت لإثبات هذا التعميم.

بل لو قام الإجماع على عدم الفصل بين ما ورد فيه أن ثمنه سحت وبين شيء آخر من النجاسات فيلحق به.

نعم، مجرّد صدق التكسب بالنجس ليس مانعاً؛ لأنّه يشكل إحراز الإجماع على حرمة مطلق التكسب بالنجاسات، ولا سيّما بعد أن بعض ما يصدق التكسب عليه كالحيازة لا مانع فيه.

وأما الهبة والوصية [٢٤٨] بل جريان الإرث فيها على طبق القاعدة على ما ذكرناه، ولم يثبت فيها ما يخرجنا عن القاعدة كما أن في ما نقل عن التذكرة إشارة

إليه أيضاً.

ثمّ ممّا ذكرنا ظهر حال الجهات الأربع [التي] بنينا على التكلم فيها.

[تتمة في حكم الحيل]

إن قلت: إنه بقي الكلام في حكم الحيل الّتي ذكرت لأخذ مال من جهة الأعيان النجسة بعد البناء على عدم صحة الصلح بالعوض فيها أو ليس حكمها أيضاً واضحاً؛ لأن المال المأخوذ بالحيل الثلاث أيضاً يصدق عليه عرفاً أنه ثمن العذرة مثلاً.

قلت: في الحيل التي تقدّمت لم يقع المال عوضاً عن النجس بوجهٍ بل إعطاء المال لو كان بعنوان الهبة فإنما هو ليصير داعياً على رفع اليد عن النجاسات، كما أنه لو كان بإزاء التصرّف في المكان المملوك لأخذ النجاسات عنه، فواضح أنه ليس عوضاً عن العين النجس.

بل كذلك لو كان إعطاء المال بإزاء أن يرفع المستحقّ يده عن تلك الأعيان ويأذن لمعطي المال أن يأخذ تلك الأعيان.

وبعد أنه لم يقع المال عوضاً عن الأعيان النجسة بوجهٍ نقول: لو سلّمنا أن العرف يطلق الثمن على المال المأخوذ في البين.

فنقول: لابد أن يكون من الخطأ في التطبيق الّذي ليس العرف فيها متّبعاً، [و] يكون من باب المسامحات الّتي لا يحمل اللفظ عليه عند الإطلاق، فتدبّر [٢٤٩].

[المبادلة على آلات اللهو والشطرنج]

قوله: النوع الثاني.. إلى قوله: الأوّل ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلّا الحرام[1].

أقول: مثال هذا القسم الأوّل هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم وآلات اللهو كالعود والزمر وآلات القمار النرد والشطرنج.

ونحن نتعرض هنا أوّلاً لتوضيح مراد الأصحاب ونقل ما اشتهر من أقوالهم في المسألة.

فنقول: الظاهر أن مرادهم كل ما كان المقصود من هيئته الخاص هو المحرّم، ولولم يكن المقصود من بيعه ذلك المحرّم.

كما أن عنوان المصنف للمسألة مقتضاه ذلك.

وفي الجواهر[2] عن شرح الأستاد: أن ظاهر الإجماع والأخبار عدم جواز العمل والإستعمال والإنتفاع والإبقاء والإكتساب بجميع وجوهه من غير فرق بين قصد الجهة المحلّلة وغيرها، ولا بين قصد المادّة والصورة.

ثمّ نقل في المقام ما يخالف هذا الإطلاق من جهتين:

الأولى: ما عن المسالك[3] من أنه إن أمكن الإنتفاع بها في غير الوجه المحرّم على تلك الحالة منفعة مقصودة فاشتراها لتلك المنفعة لم يبعد جواز بيعها إلا أن هذا

---

١) كتاب المكاسب ١٠٩/١ ـ ١١١.

٢) جواهر الكلام ٢٥/٢٢.

٣) مسالك الإفهام ١٢٢/٣.

الغرض نادر.

فإن الظاهر أن ذلك الموضوع المخصوص لا ينتفع به إلّا في المحرّم غالباً، والنادر لا يقدح.

ومن ثَمَّ أطلقوا المنع عن بيعها.

وتبعه عليه جماعة من متأخّري المتأخرين.

ونوقش عليه بعدم مدخلية المنفعة النادرة في صحة البيع كما اعترف به.

وعليه نقول: [٢٥٠] إن المفروض في محلّ البحث أيضاً كون المقصد المعظم منه محرّماً، ولو فُرض أن للشيء منفعتين مقصودتين إحداهما محلّلة والأُخرى محرّمة دار الحكم مدار القصد.

ولعل ذلك هو المراد له إلّا أنّه خروج عن المقام.

الثانية: ما نقل عن التذكرة[١] من جواز بيعها إذا كان لمكسورها قيمة، وباعها صحيحةً لتكسر، وكان المشتري ممّن يوثق بديانته.

وتبعه عليه أيضاً جماعة من متأخرى المتأخرين، وجعله إحدى الوجهين في جامع المقاصد[٢] ذلك.

بل في المسالك[٣] استحسنه فقال: وقوّىٰ في التذكرة[٤] جوازه مع زوال الصفة. وهو حسن. انتهى.

ثمّ إن المصنف أورد على ذلك بأنّه إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الإشكال في الجواز.

ولا ينبغي جعله محلّ الخلاف بين العلامه.. والأكثر.

---

١) تذكرة الفقهاء ٣٦/١٠.

٢) جامع المقاصد ١٥/٤ ـ ١٦.

٣) مسالك الإفهام ١٢٢/٣.

٤) تذكرة الفقهاء ٣٦/١٠.

وأجيب عنه بأن مراد ذلك أن يبيعه بشرط الكسر بعد البيع، لا أن يكسر قبل البيع؛ لأن ذلك من البديهيات جوازه، فكيف يجوز نسبة هذا الإشتباه إلى المسالك؟

ثمّ إن المصنف[1] ينقل عن جامع المقاصد أنه ناقش على أصل كلام التذكرة حيث إنه بعد حكمه بالمنع عن هذه الأشياء وإن أمكن الإنتفاع على حالها في غير محرّم منفعة لا يقصد منها، قال:

ولا أثر لكون رضاضها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّل ويعدّ مالاً؛ لأنّ بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرّم الّذي لا يعدّ مالاً [٢٥١] عند الشارع.

نعم، لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها وكان المشتري موثوقاً به وأنه يكسرها أمكن القول بصحّة البيع.

ومثله باقي الأمور المحرّمة كأواني النقدين والصنم[2]. انتهى.

[شروط حرمة بيع الهياكل المبتدعة]

أقول: تلخّص ممّا نقلنا من كلماتهم أنهم في هياكل العبادة المبتدعة وآلات اللهو والقمار تسلّموا حرمة البيع بشرطين:

الأوّل: أن لا يكون لها منفعة مقصودة محلّلة، وكان القصد في البيع تلك المنفعة المحلّلة.

الثاني: أن لا يكون لمادّتها مالية، وكان المقصود من البيع أن يكسر وينتفع بالمادّه فضلاً من أن يكون المبيع في حال وجود الهيئة نفس الرضاض الباقي بعد كسرها، فإنه أولى بجوازه من الصورة الأولى من الثانية.

---

١) كتاب المكاسب ١١٦/١.

٢) جامع المقاصد ١٦/٤.

ونحن نقول: لو كان الدليل على حرمة البيع في مقدار تسلّموا الحرمة صرف الإتفاق والإجماع، فحينئذٍ لو لم نناقش على الإجماع، فلابدّ أن نقتصر في الحكم بالحرمة بمقدار كانت الحرمة مسلّمةً.

ثمّ نقول فيما سوى القدر المتيقّن بصحة البيع وجوازه إن اعترفنا أن مقتضى القاعدة والأصل هو الصحة والجواز، كما أنه لو كان الدليل على الحرمة هو الأخبار، فلابد أن يلاحظ في أنه في أيّ مقدار يتم الدليل على الحرمة [٢٥٢].

وفي غيره، لابد من الرجوع إلى القاعدة والأصل.

لكن هذا كلّه لو اعترفنا أن مقتضى القاعدة والأصل هو صحة البيع وجوازه، كما أنه لو كان الدليل على حرمة البيع نفس القاعدة، فلابد أن يلاحظ في أنه في أيّ مقدار تقتضي الحرمة.

فتلخّص أن الّذي يجوز أن يكون دليلاً على الحرمة. إمّا القاعدة والأصل أو الأخبار أو الإجماع أو الكلّ.

ونحن نتكلّم أوّلاً فيما تقتضيه القاعدة، ولعلّ في ضمنه تعلم حال الأخبار والإجماع أيضاً، بل تعلم حال نفس المسألة أيضاً.

[ذكر القاعدة في مبادلة الهياكل المبتدعة]

فنقول: إنّ الهياكل والآلات اللّاتي كلامنا فيها يجوز أن تكون على نحوين:

الأوّل: أن لا تكون لمادّتها بدون الهيئة مالية نظير الظروف السفاليّة، وكانت الهيئة ممّا تجب إزالتها، إما لعدم فائدة محلّلة له، وإمّا لأن الفائدة المقصودة منه لمّا تكون محرّمة فيجب إتلافها وإن كان لها منفعة نادرة محلّلة كما يأتي الكلام من هذه الجهة.

فحينئذٍ نقول: إذا وجب إتلاف الهيئة بحكم الشرع، فلا تبقى مالية للعين لتباع لها.

ثمّ يلحق بهذه الصورة صورة فرض أن تكون للمادة مالية لكن لا مطلقاً بل لكونها في ضمن تلك الهيئة المحرّمة.

الثاني: أن تكون للمادّة ماليّة مستقلة سواء توقف الإنتفاع من المادة على سلب الهيئة أم لم يتوقف، فهنا لو كان البيع باعتبار المادّه بأن يكون [٢٥٣] المبيع نفس المادّة التي في ضمن تلك الهيئة، فلا مانع من صحة البيع.

إن قلت: إذا فرضنا أن الإنتفاع من المادّة تتوقف على إزالة الهيئة، فلا نفع للمادة حال البيع ليباع.

قلت: لا يعتبر إمكان الإنتفاع فعلاً في صيرورة الشيء مالاً، ويجوز بيعه، وهذا واضح كما في بيع الفرخ الّذي لا إشكال فيه.

إن قلت: وجوب إتلاف الهيئة ينافي مع البيع في حال وجودها.

قلت: وجوب إتلاف الهيئة تكليف نفسي، وليس مقدمةً للبيع ليضرّ بالبيع. ومجرّد التكليف النفسي غير مضر بصحة البيع.

ثمّ إن ما ذكرناه من صحة البيع باعتبار المادّة لا يعتبر فيه اشتراط الكسر على المشتري، ولا اعتبار كون المشتري موثوقاً به أو عادلاً كما أنه لا يعتبر ما استفيد من جامع المقاصد من اعتبار أن يكون المبيع هو الرضاض بعد الكسر، بل لابد أن يوجّه ذلك بان المراد بيع المادّة الّتي في حال ثبوت الهيئة، فحينئذٍ يرجع إلى ما ذكره في التذكرة. وإن لم نقل باشتراط الكسر وغيره في صحة البيع كما قاله في التذكرة[1].

ثمّ اعلم أن فيما ذكرناه إيراداً على قول المشهور حيث رجّحنا جواز بيع المادة إذا كان لها مالية مستقلة، وهم لا يجوّزون ذلك كما تقدم.

وأيضاً كان إيراد على ما نقل على كسره، حيث قال بجواز بيع المادّة لكن مع اشتراط الكسر على المشتري والوثوق منه [٢٥٤]، ونحن رجّحنا جواز البيع

---

١) تذكرة الفقهاء ١٠/٣٦.

مطلقاً.

ثمّ إنّه في المقام قد يقال بما فيه انتصار لقول المشهور، وقد يقال بما فيه انتصار لقول التذكرة.

أمّا الأوّل: فيظهر من صاحب الجواهر[1] حيث تصدّى لبيان وجهٍ لعدم جواز بيع المادّة مطلقاً ـ تبعاً لأستاده ـ فقال بالنسبة إلى صورة يقصد بيع المادة والصورة: إنه ليس بيعهما معاً من قسم بيع المتغايرين في صفقة حتى يصحّ في البعض دون البعض ضرورةَ كونهما شيئاً واحداً.

ومن ذلك يعلم أنه لا فرق في حرمة التكسّب بها بين قصد المادّة والصورة، وبين قصد المادّة خاصة، وليست هي كالعبد المغنّي والكاهن والساحر والمقامر ونحوهم ممّا يصح بيعهم من عدم ملاحظة الصنعة والصفة، وإنما يفسد البيع إذا لوحظت ـ كما نص عليه شيخنا في شرحه ـ ضرورة الفرق بين المقامين.

بل قد عرفت فيما تقدّم أنه لا فرق في الحرمة بين ملاحظة الغاية المحرّمة وعدمها. انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

[مناقشة كلمات صاحب الجواهر في بيع المادة والصورة]

ثمّ الكلام مع صاحب الجواهر تارةً من جهة ما ادّعاه في بيع المادّة والصورة أوّلاً، وتفرّع عليه حرمة البيع إذا قصد المادّة خاصة أيضاً، وتارةً من جهة ما ادعاه من الفرق بين بيع المادة والهيئة، وبين بيع ذي الصنعة المحرَّمة.

أما الأوّل: فنقول: لعل نظر الجواهر فيما ادعاه في بيع المادة والصورة وتفرّع عليه حرمة بيع المادة خاصة إلى ما نقلناه عن بعض الأساتيد.

وحاصل ما نقلناه عن بعض الأساتيد أنه يقول: لو كان [٢٥٥] الهيئة لغير صاحب المادّة وأراد صاحب المادّة أن يبيع مادّته فلا يجوز لعدم ماليّة مستقلة

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٢٧.

لصاحب المادّة، وأن المادة والهيئة توجبان مالية واحدة مستقلة في العين، وأن شركة صاحب المادة والهيئة في مجرد المالية وأن الشركة على أقسام:

فإنه تارة في الملكية والمالية بالنسبة إلى الجزء المشاع أو الكلّي في المعين. والشركة في الغالب من هذا القبيل.

وتأثير عقد الشركة بعد مزج العينين في حصول الشركة الملكية، بعد تحقق الشركة الماليّة بنفس المزج.

وتارةً يكون الشركة في مجرد المالية لا الملكيّة كما لو مزج لملكَيْن لم تكن مالية لملك كلٍّ منهما أوّلاً من جهة القلة، بل كذلك لو كانت لكل منهما مالية قبل الامتزاج.

فإن المالية الأولية ترتفع بنفس الامتزاج، وتحصل مالية أُخرى مشتركة بينهما.

ومن هذا القبيل صاحب المادة والهيئة؛ فإن المادة قبل تلبّسها بالصورة وإن كانت لها مالية مستقلة، إلّا أنّه بعد ضمّ الهيئة بها ارتفعت المالية الأولية وحدثت مالية أخرى، والمالية الحادثة مشتركة.

ثمّ اعلم أن المبيع إما أن يكون كليّاً في الذمة أو جزءاً مشاعاً أو من قبيل الكلي في المعيّن أو من قبيل العين الشخصي.

وما نحن فيه من قبيل الأخير.

والمصحِّح للبيع ليس إلا المالية الواحدة الّتي قوامها بكل من المادة والهيئة، وليس للمادة في فرض طرّو الهيئة عليها مالية مستقلة، ولا يصح البيع ما لم تكن للمبيع مالية مستقلة.

وإذا عرفت، فنقول فيما نحن فيه: إنّ آلات القمار واللهو وهياكل [٢٥٦] العبادة المبتدعة كانت لها مالية واحدة، وكان قوام تلك المالية بكل واحد من المادة والهيئة مادامت الهيئة باقية لها.

ثمّ هنا قد يقال: إن للشارع سلب المالية العرفيّة.

وقد يقال: إنه ليس للشارع إلا رفع أحكام المالية.

ثمّ على الأوّل قد يقال: إنّ الشارع بواسطة الحكم بعدم جواز الإنتفاع والحكم بوجوب المالية عن الهيئة، فيصير مالية المادة مستقلة، فلا مانع من بيعها، وإن كان بقصد المنفعة المحرّمة أيضاً.

وفيه: أن الشارع إذا سلب المالية فيصير كالخنفساء غير مالٍ مع أنّ المشتري دفع الثمن في مقابل المجموع.

وإذا دفع الثمن بإزاء شيء لا يكون مالاً يكون البيع باطلاً.

وعلى الثاني، نقول: مقتضى القاعدة عدم جواز البيع ولو بشرط الكسر؛ لأن مالية هذا الشيء باعتبار المادة والهيئة معاً، مع أنّ مالية الهيئة تكون آثارها مرتفعة، فيكون هذا بمثل أن تكون الهيئة لشخص آخر وأريد بيع المادة فقط.

وقد سبق أنه لا يجوز بيعها لعدم مالية مستقلة للمادة.

إن قلت: يبيع باعتبار المنفعة الّتي يترتب على المادة بعد الكسر نظير بيع الفرخ.

قلت: منفعة [٢٥٧] الفرخ وإن يترتب بعد ذلك إلّا أنّه يوجب لأن تكون له مالية مستقلة بالفعل.

وهذا بخلاف المادة، فإنها وإن ترتّبت عليها المنفعة بعد الكسر؛ إلا أنّها ليست لها مالية مستقلة مادامت الهيئة باقية ولم تكسر.

ولعل نظر المشهور إلى ذلك، فيبطل به ما قاله في التذكرة[1] من أنه يصح البيع بشرط الكسر.

أقول: أوّلاً: إن الشارع سلب المالية عن الهيئة حقيقةً؛ لوضوح أن مالية الهيئة بلحاظ بقائها، وإمكان الإنتفاع منها.

وبعد ما حكم الشارع بوجوب إزالة الهيئة وعدم جواز الإنتفاع منها، فلا تبقى مالية للهيئة عند من يتعبد بالشرع، نظير أنه لما حرّم الخمر، فلم يبق للخمر مالية

---

١) تذكرة الفقهاء ١٠/٣٦.

عند من يتعبد بالشرع، وإذا ارتفعت المالية عن الهيئة، فتصير مالية المادة مستقلة، وتصير بعينه بمثل الفرخ الّذي من المسلّم أن له مالية مستقلة بلحاظ الإنتفاع الّذي يترتب عليه بعد ذلك بل القائل الذي نقلنا كلامه لم يناقش في صحة بيع المادة على هذا التقدير.

نعم، ناقش على صحة بيع المادة والهيئة على هذا التقدير، وهو خارج عن محل الكلام فعلاً.

وثانياً: سلّمنا أن مالية الهيئة لم ترتفع من حكم الشارع بوجوب إزالتها وعدم جواز الإنتفاع منها إلّا أنّه نقول: إنّ المفروض أن المادة قبل عروض الهيئة لها مالية مستقلة، ولا تسلب عنها هذه المالية بواسطة عروض الهيئة عليها، وإنما تزيد ماليتها نظير العبد [٢٥٨] الّذي يكسب الصنعة المحلّلة أو المحرّمة، مثل أن يصير كاتباً أو ساحراً.

والميزان في كون الشيء مالاً أن يُبذل بإزائه المال، مثل الدرهم والدينار.

ومن الواضح أن المادة مادام في ضمن الهيئة يبذل المال بإزائها كما أن من الواضح أنّ بيعها من مالكها يعدّ عند العرف بيعاً فتشمله العمومات المقتضية لصحة البيع.

وأما الثاني: أي الجزء الثاني من دعوى الجواهر[1] يعني وجود الفارق بين المادة المشتملة على الهيئة المحرّمة كالآت اللهو، وبين العبد الّذي له صنعة محرّمة كما لو كان ساحراً حيث إن بيع نفس العبد من دون قصد المحرّم لا مانع فيه بخلاف بيع المادة فقط الّتي ليس فيه قصد محرّم.

فقيل في الفرق: إنّ الآلات المحرّمة معدّة للحرام، وهذا بخلاف العبد المغنّي والساحر، فليسا معدّيْنِ للحرام، بل يصرفان في الحرام.

ومنه لو فرضنا آلة لهو تكون لها منفعة مباحة ومحرّمه في عرض واحد، فلا

---

١) جواهر الكلام ٣٧/٢٢.

يضرها أيضاً مجرّد أنّها تصرف في الحرام.

أقول: هذا الجواب متينٌ لا يناسب أن يكون فارقاً من جهة بيع خصوص مادة اللّهو، بل المناسب للوجه الّذي ذُكر سابقاً لعدم جواز بيع المادة فقط إذا كان في ضمن الهيئة، من أنّ المادة ليست لها مالية مستقلة في هذا الحال، وشرط المبيع أن تكون له ماليّة مستقلة حتى يقال [٢٥٩] في مقام الفرق: إنّ الصنايع المحرّمة للعبد لو قلنا بأنها توجب المالية، فنقول: توجب ازدياد المالية، نظير ما لو تعلم صنايع محلّلة مثل أن يصير كاتباً فالمالية الأوّلية باقية بحالها.

وحينئذٍ يرد عليه ما تقدم من أن المادة أيضاً لا تزول ماليتها الأوّلية بعروض الهيئة عليها بل تزيد ماليتها.

ثمّ إنّه سيوضح إن شاء الله أن الثمن يقع في مقابل نفس العين لا المالية.

وعليه نقول: فرق بين ما لو باعا يعني الشريكين فيما لو حصلت الشركة بمجرد المزج ولم تقل فيه بالشركة الملكية، وبين ما لو وقع البيع على مادة مشتملة على هيئة موجبة لازدياد ماليّتها، فإنه في الأوّل يكون الثمن مشتركاً بين الشريكين، وفي الثاني يكون الثمن مال صاحب المادة، وإن كان لصاحب الهيئة حقّ في العين كما ذكرنا نظيره في أحكام أخبار العين.

كما أنه يأتي أن صفة السلامة لا تقابل العوض.

[مناقشة كلام التذكرة في كيفية بيع آلات اللهو وشبهها]

وأما الثاني: يعني الإنتصار الثاني، وهو أنه ينتصر لكلام التذكرة من أنه بعد البناء على جواز بيع المادة لآلات اللهو وشبهها لابدّ من أن يشترط على المشتري كسرها، فقيل في وجهه، بناءً على الوجه الّذي ذكر سابقاً لعدم جواز بيع المادة من أنّ المادة مادامت في ضمن الهيئة ليست لها مالية مستقلة، مع أنّ من شرط المبيع أن تكون له مالية مستقلة، بأنّه إذا اشترط البايع على المشتري كسر تلك الآلة

فتصير الهيئة في معرض التلف، وما يكون في معرض التلف يكون بمثل ما لا مالية له.

وحينئذٍ تصير ماليّة المادة مستقلة، فلا مانع من بيعها كما أن العبد المرتدّ الّذي يكون الإمام قادراً من قتله لمّا يكون في معرض التلف يكون [٢٦٠] كَلا مال.

أقول: فيه أوّلاً: فساد المبنى.

وثانياً: إن كون الشيء في معرض التلف لو صار موجباً لسلب المالية عنه، فيكفي في ذلك حكم الشارع بوجوب إتلاف الهيئة، بل عدم جواز الإنتفاع المحرّم منه أيضاً، بل الشرط بلحاظ وجوب الوفاء به لا يزيد على ذلك.

بل لو كان غرضه حصول الوثوق بتلف الهيئة ـ ومنه اعتبر الوثوق من المشتري ـ فيكفي في ذلك حصول الوثوق من الناهين عن المنكر في أنهم يتلقّون الهيئة.

ثمّ هذا كلّه في بيع الآت اللهو وشبهها في صورة قصد بيع المادة فقط.

[بيع المادة والهيئة معاً]

وأمّا لو كان المقصود بيع المادة والهيئة معاً بمعنى أن المقصود بيع هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص بحيث لو كانت منقصة في شكله يكون معيوباً كسائر ما يباع لشكله الخاص، وليس المقصود نفس مادّته.

وتمسك لبطلان هذا البيع بحسب القاعدة، من وجهين:

الأوّل: ما يظهر من بعض الأساتيد على المبنى السابق المتقدّم في المقام الأوّل، وهو أنه لا يجوز بيع مجموع المادة والهيئة؛ لسلب الماليّة عن الهيئة.

ولا يقسّط الثمن على المادة والهيئة حتى يصحّ بالنسبة إلى المادّة؛ لما تقدم من عدم الماليّة المستقلة لكل من المادة والهيئة.

وفيه:

أوّلاً: ما تقدّم من أنّ للمادّة ماليةً مستقلة، وأنه بواسطة عروض الهيئة تزيد

الماليّة لا أنّه تزول ماليّة المادة.

وثانياً: ما تقدّم من الإعتراف بأنّه لو زالت مالية الهيئة [٢٦١] تصير للمادة مالية مستقلة، فلا مانع من بيع المادّة.

وفي المقام اعترف أن الشارع سَلَب مالية الهيئة، فلا مانع من بيع المادة.

غاية الأمر أنه يصير من قبيل بيع ما يملك وما لا يملك، ولا ما نع من صحته فيما يملك كما في بيع الخلّ مع الخمر.

وثانياً: نحن أثبتنا في مسألة خيار العيب وغيره أن الصفات لا تقابل الأعواض والهيئة من قبيل الصفات. ومنه قلنا في صفة السلامة الّتي مرجعها إلى شيء من الهيئة أيضاً: لا تقابل العوض، وإنما الثمن في مقابل نفس العين.

ومنه قلنا: إنّ الأرش على خلاف القاعدة، بل هو من قبيل الداعي لبذل الثمن الزائد في مقابل نفس العين.

وعليه، لا مانع من صحة البيع في المقام كما أنّه لو باع العين وكان مالك الهيئة غير مالك المادّة.

فنقول: إنّ تمام الثمن يصير ملكاً لمالك المادة، ولا يصير مالك الهيئة شريكاً في الثمن.

نعم، لمالك الهيئة حق في أصل العين كما أنّه أوضحنا عند التعرض لأحكام خيار الغبن وغيره أنّ هذا الحق كسائر الحقوق لا يبطل بالبيع كما لا يبطل شيء آخر.

إن قلت: إن وجود هذا الحق لمالك الهيئة مانع عن صحة البيع.

قلت: أوضحنا [٢٦٢] في مسألة اشتراط الطلقية في المبيع أنّ أمثال هذه الحقوق في المبيع لا يمنع من صحة بيعه.

[مناقشة كلام المصنّف عن بذل المال بإزاء آلات اللهو]

الوجه الثاني: ما يظهر من المصنف[١] أن بذل المال في مقابل آلات اللهو ونحوها بذل للمال على الباطل، فيكون باطلاً. ففي صدر كلامه علَّل بطلان البيع بأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالاً عرفاً بذل للمال على الباطل.

وفي آخر كلامه تصدّى لبيان الفرق بين مانحن فيه وبين بيع الخلّ مع الخمر، حيث يصح البيع بالنسبة إلى الخلّ بأنّه في بيع الخلّ والخمر كل جزء منهما مالٌ لابدّ أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتبار الخمر يوجب فساد مقابله من المال لا غيره.

بخلاف المادة والهيئة؛ فإن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا جزء خارجيّ يقابل بمال على حده، ففساد المعاملة باعتبار الهيئة الّتي جزء عقلي يوجب فساد معاملة المادّة حقيقةً.

ثمّ قال: وهذا الكلام مطرّدٌ في كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعي وجوده[٢]. انتهى.

أقول: بعد فرض أن الهيئة من قبيل الجزء العقلي كما اعترف به، فلا يقابل لشيء من الثمن، بل إنما يصير [٢٦٣] داعياً لبذل الثمن الخاص في مقابل أصل العين، فلا وجه لفساد البيع؛ لأن أصل الثمن وقع في مقابل العين والمادّة، وكون الداعي على دفع الثمن الخاص في مقابل العين أمراً فاسداً محرّماً لا وجه لأن يصير منشأً لفساد البيع.

كيف، وكثيراً ما يكون الداعي على أصل البيع والبيع الخاص أمراً محرّماً.

ثمّ أوضحُ فساداً من ذلك تعميم البطلان في كل قيد فاسد يصير داعياً لبذل

---

١) كتاب المكاسب ١١٣/١.

٢) كتاب المكاسب ١٢٠/١.

الثمن الخاصّ في مقابل العين حتى يقتضي ذلك لأن يكون الشرط الفاسد مفسداً.

واما أصل الوجه الذي ذكره في صدر كلامه من أنّ بذل الثمن في مقابل الجسم المتشكل بهذا الشكل بذل له على الباطل، ففيه: أنّ محذورية ما ذكره لو كان من جهة العقل، ففيه ما تقدم أن الثمن وقع في مقابل أصل العين، وتقدم أنه لا مانع فيه.

ولو كان محذوريته من قبل الشرع، ففيه: أنه ليس في الأدلة الشرعيّة منع من جعل الثمن في مقابل الباطل حتى يُدّعى أنه وإن لم يقع الثمن إلّا في مقابل العين وهو ليس باطلاً، إلّا أنه يصدق عرفاً أنه دفع الثمن في مقابل الباطل.

إن قلت: إن ما ذكرت لا إشكال فيه [٢٦٤] إلا أن نظر المصنف إلى شيء آخر، وهو أنه ورد في الشرع النهي عن أكل المال بالباطل، وعليه نقول:

إن تصرّف البايع في الثمن الّذي وقع في مقابل هذه الأعيان ـ الّتي يكون أشكالها من قبيل الأباطيل ـ يعدّ عند العرف أنه من قبيل أكل المال بالباطل، فتقتضي الآية حرمة تصرّف البايع في هذا الثمن.

وذلك عين فساد البيع.

وممّا يشهد على أنّ نظر المصنف[1] إلى ذلك أنه في المسألة الثانية الآتية الّتي يذكر فيها بيع الجارية المغنّية ونظائرها إذا كان البيع بقصد الصفة المحرّمة أيضاً يتمسّك لفساد البيع بهذا الوجه.

وحاصل كلامه أن الصفة المحرّمة وإن لم يبذل الثمن بإزائها إلّا أنه بَذَل جزءاً من الثمن بملاحظة وجودها لا بمجرّد كونها داعياً.

وعليه يقول: إن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل للمال بالباطل.

قلت: ملاحظة وجود الصفة أو الهيئة المحرّمتين في بذل الثمن المعيّن بإزاء العين لا يخرج كون [٢٦٥] الصفة أو الهيئة عن كونها من قبيل الداعي لبذل الثمن

---

١) كتاب المكاسب ١٢٧/١.

المعيّن في مقابل العين والمادّة.

وعليه، فليس شيء من الثمن في مقابل الهيئة أو الصّفة حقيقة ولو كان المراد أنه يصدق عرفاً أن جزءً من الثمن في مقابل الهيئة أو الصفة.

فنقول: ليس في الشرع منعٌ عن جعل المال في مقابل المحرّم والباطل ليقال إنه يصدق هذا العنوان هنا ـ لو سلّم هذا الصدق العرفي ـ، ولو كان المراد أنه يصدق على تصرّف البايع في الثمن أنه من أكل المال بالباطل، ففيه: أن شمول هذا العنوان متوقفٌ على فساد البيع هنا، فإثبات فساد البيع به موجبٌ للدور.

[الكلام في التجرّي ونية المعصية]

ثمّ اعلم أن حرمة بيع آلات اللهو وشبهها بقصد ما يترتّب على هيئتها من المحرّم ـ كما هو مفروض الكلام فعلاً ـ لا ينبغي الإشكال فيه.

ومنه يقول الأردبيلي في شرح الإرشاد[1] إن حرمة البيع بهذا القصد معلوم.

ونحن نقول: أمّا حرمة البيع في حق المشتري لما أوضحناه في آخر مسألة مقدّمة الواجب من أنّ ارتكاب مقدمة الحرام [٢٦٦] بقصد ارتكاب الحرام يكون تجرّياً كما أشار إليه المصنف[2] في آخر مسألة التجري.

ونحن قلنا: إنّ التجري قبيح، فتثبت حرمته بقاعدة الملازمة كما عن الأستاد، وتسلم حرمته بهذا القصد.

هذا مع غمض العين من أنّ نقول: إنّ نيّة المعصية يعاقب عليها إذا اقترنت بارتكاب بعض مقدّمات الحرام كما أوضحه هناك أيضاً.

وأما حرمته في حق البايع بهذا القصد فلأن إيجاد مقدّمة الحرام لغيره بقصد إعانته على الحرام لا ينبغي التّأمّل في صدق الإعانة على الإثم عليه.

---

١) مجمع الفائدة ٤٢/٨.

٢) فرائد الأصول ٣٧/١.

بل في آخر مقدمة الواجب ذكرنا أن صدق الإعانة في بعض الموارد موجود بمجرّد أن توجد مقدمة الحرام للغير بأيّ قصد كان مثلاً إعطاء السكين إلى من يريد القتل مع الإلتفات إلى إرادته بأيّ قصد كان يصدق عليه الإعانة.

ومن هذا القبيل بيع السلاح بأعداء الدّين.

[عدم الملازمة بين حرمة البيع وفساده]

هذا، إلّا أن مجرد حرمة البيع لا يلازم فساده؛ لوضوح عدم المنافاة بين الحرمة والصحة كما في البيع وقت النداء، فيكون إيقاع البيع حراماً، لكن لو ارتكب البيع يترتب عليه الأثر من نقل المبيع المشتري والثمن إلى البايع.

نعم، نحن أثبتنا الملازمة الشرعية [٢٦٧] بين حرمة البيع وبين فساده بالتعليل الوارد في بعض المعتبرة «لم يعص الله وإنما عصى سيّده»، لكنه أوضحنا في آخر مسألة النهي في العبادات أنه يتم في صورة كانت حرمة المعاملة ذاتيّة.

وفي المقام ليس كذلك؛ لأن حرمة البيع من جهة التجري أو الإعانة على الإثم.

ثمّ الكلام إلى هنا في حكم المسألة من جهة القاعدة، وأمّا من جهة الإجماع والأخبار فنقول:

أما الإجماع فلا يخفى أوّلاً أنه في مفتاح الكرامة[1] ـ بعد نقل القول بحرمة التكسّب بآلات اللهو والقمار والهياكل عن كثير ـ نقل عن المنتهى[2] أنه يحرم عمل الأصنام.

إلى أن قال: بلا خلاف، فقال: إنّ نفي الخلاف في المنتهى عن تحريم العمل، وهو يستلزم تحريم الإكتساب.

---

١) مفتاح الكرامة ١٠٤/١٢.

٢) منتهى المطلب ١٠١١/٢.

ثمّ عن مجمع البرهان[١]: تحريم ما يقصد منها، وتحريم بيعها والتكسّب بها.

ثمّ قال: دليل الكل الإجماع.

وعن الحدايق[٢] نفي الخلاف عن ذلك.

وعن الرياض[٣]: الاستدلال على حرمته بها بالإجماع المستفيض النقل في كلام جماعة.

ثمّ ناقش عليه بأنّي لم أجد نقل الإجماع إلا فيما عرفته من التكسّب بعد ملاحظة ما يزيد عن أربعين كتاباً والأمر سهل؛ إذ الإجماع معلوم.

أقول: استشهاد الأردبيلي أيضاً بكلام المنتهى.

ثمّ العمدة أنه لم ينقل الخلاف في المسألة عن أحدٍ إلّا أن العنوان في غالب كلماتهم حرمة البيع والإكتساب، لا فساد البيع وإن كان ظاهر المتأخرين أو صريحهم فساد البيع.

ثمّ قال في مفتاح الكرامة[٤]: وما قاله في المسالك[٥] واقتفاه فيه الأردبيلي[٦] والخراساني[٧] والرياض[٨] وصاحب الحدائق[٩] من أنه [٢٦٨] إن أمكن الإنتفاع بها في غير الوجه المحرّم على تلك الحالة لمنفعة مقصودة واشتراها المشتري لتلك المنفعة احتمل جواز بيعها؛ مردود بعد تسليم ملكها وجواز حفظها وإبقائها، وإلّا لما وجب كسرها بما عرفت ممّا دلّ على عدم جواز الإنتفاع بها أصلاً، فضلاً عن

---

١) مجمع الفائدة ٤١/٨.

٢) الحدائق الناضرة ٢٠١/١٨.

٣) رياض المسائل ٤٩/٨.

٤) مفتاح الكرامة ١٠٧/١٢.

٥) مسالك الإفهام ١٢٢/٣.

٦) مجمع الفائدة ٤٢/٨.

٧) كفاية الأحكام ٤٢٥/١.

٨) رياض المسائل ٤٩/٨.

٩) الحدائق الناضرة ٢٠١/١٨.

بيعها.

مضافاً إلى إطلاق الجمع عدم جواز بيعها من دون تفصيل، فيمكن دعوى الإجماع.

مضافاً إلى أن النفع نادر، فلا يقدح.

ومع أنه لو جاز ذلك لجاز بيع الخمر للتخليل وبيع الدبس النجس ليصير ماء.. إلى آخر كلامه.

ثمّ قال: وبذلك كلّه يعلم حال ما في كسره في موضع منها من أنه إذا كان لمسكورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممّن يوثق بديانته أنه يجوز بيعها. وتبعه فلان وفلان.

أقول: أوّلاً في المناهل ينقل الإجماع على عدم جواز البيع عن ابن زهرة[1] ونهاية المرام أيضاً.

ثمّ اعلم أن ما نقل في الإجماع على تحريم البيع ونقل عدم الخلاف فيه بعد ما تقدم من حجيّة ذلك من جهة نقل الكاشف أو جزء الكاشف، مضافاً إلى نقل الفتوى من كثير، ومضافاً إلى أنه لم ينقل الخلاف في المسألة عن أحدٍ لو لم يوجب القطع بعدم صحة البيع، فلا أقل من أنه يوجب سقوط العمومات الدالّة على صحة البيع عن الإعتبار، بتقريبٍ تقدم بيانه في بيع الأعيان النجسة من وجود العلم الإجمالي بخلاف الظواهر الّتي تكون من هذا القبيل.

فيصير المرجع أصالة الفساد.

إلّا أنّ ما قلنا إنما هو بناءً على ما يظهر في المتأخرين [٢٦٩] مثل صاحب الجواهر والمصنف وغيرهما من أنّ مراد الأصحاب من تحريم البيع هو فساده وإن لم تكن قرينة واضحة على ذلك حيث يذكرون في تلو الآلات المشار إليها ما ليس الفساد فيه مسلّماً أو يمنعون فيه فساد البيع.

---

١) انظر غنية النزوع: ٣٩٩.

وبالجملة، لو كان مرادهم من حرمة البيع مجرّد التحريم أو مراد بعضهم ذلك ممّن لوجوده مدخليّة في حصول القطع أو شبهه فلا مانع من الأخذ بالعمومات الدالّة على صحة البيع.

وثانياً نقول: لو بنينا على الأخذ بالإجماعات المنقولة بضميمة غيرها في الحكم بفساد البيع، فيكون من قبيل الإجماع على القاعدة، فلابدّ أن يؤخذ بما هو ظاهر معقد الإجماع كما يؤخذ بسائر الظواهر.

وعليه نقول: إنّ التفصيل المنقول عن ذلك والتفصيل المنقول عن التذكرة لابدّ أن يكون مبنيّاً على دعوى انصراف إطلاق ما هو معقد الإجماع إلى غير صورة حكم في المسالك[١] باحتمال جواز البيع فيه، وإلى غير صورة حكم في التذكرة[٢] بالجواز.

وعليه نقول: بالنسبة إلى كلام المسالك[٣]: إن المنصرف إليه من بيع آلات اللهو مثلاً أن يكون البيع لما هيأ تلك الآلة من اللّهو المحرّم، وأمّا لو فرض أن يكون لشيء منفعة محلّلة توجب بنفسها المالية [٢٧٠] ولو كانت تلك المنفعة نادرة، وكان الغرض من البيع والشراء ترتّب تلك المنفعة المحلّلة فلا يفهم شمول الإطلاق له، ولا أقلّ من أنّ المتيقّن من هذه الإطلاقات بقرينة لفظ «اللهو» و«النهي» هو الأوّل.

فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى الأخير.

لكن يأتي الإشكال في صحة البيع من جهة وجوب إزالة الهيئة الّتي لها منفعة نادرة محلّلة من جهة وجوب قطع مادة الفساد.

---

١) مسالك الإفهام ١٢٢/٣.

٢) تذكرة الفقهاء ٣٦/١٠.

٣) مسالك الإفهام ١٢٢/٣.

[رجع إلى كلام العلامة في التذكرة]

وأمّا بالنسبة إلى كلام التذكرة، فنقول: إنّ بيع المادّة حال وجود الهيئة لا لغرض ترتب الآثار المحرّمة الّتي تكون للهيئة قد تقدّم أن مقتضى القاعدة صحة بيعها.

وعليه نقول: إنّ شمول معقد الإجماع له غير واضح؛ لأن المتيقّن منه غيره بنحو التقريب الّذي ذكرناه لكلام المسالك.

[هل يلزم اشتراط كسر الآلات على المشتري]

ثمّ إنّه على ما ذكرناه لا يلزم أن يشترط على المشتري كسره، لكن لم يبعد اعتبار الوثوق بأنّ المشتري يكسره ليعلم تحقق العنوان الّذي منعنا شمول النهي المستفاد من معقد الإجماع له.

وأما الأخبار فما ذكر في المقام ـ ولو في بعض الكتب ـ فعلى طوائف:

منها: ما له ظهور أو صراحة على المدّعى مثل خبر تحف العقول[1] وغيره من المراسيل الّتي تقدّمت عند التعرض لأبوال ما لا يؤكل لحمه أنه لا سند لها ولا جابر لضعفها بعد أن مجرد الشهرة إذا لم يكن عن استنادٍ ليست جابرةً لضعفها.

ومنها: ما يكون من قبيل ما دلّ على حرمة أصل اللهو والقمار الّتي لا دلالة لها على المقصود في المقام.

ومنها: ما تمسك به في المقام في كثير من الكتب، وهو ـ على ما نقله في المناهل [٢٧١] ـ ما رواه في السرائر[2]، عن جامع البزنطي، عن أبي‌بصير عن مولانا الصادق عليه السلام قال: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتّخاذها كفر»، و«النرد والشطرنج و] الأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلما قومر عليه فهو ميسر»[3].

---

١) تحف العقول: ٣٣٣.

٢) مستطرفات السرائر: ٥٧٧.

٣) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد والشطرنج، جزء من ح ١. والرواية برمّتها هي: «عن معمر بن خلاد

أقول: هذا الخبر[١] من حيث الدلالة صريح في بطلان بيع الشطرنج وشبهه، بل لا مانع من إتمام المطلوب بإثبات الفساد في بيع الهياكل وآلات اللهو بعدم القول بالفصل.

بل القطع بعدم الفرق.

مع أنّه يؤيّد بما ورد من أنّ ثمن المغنّية حرام[٢].

وما ورد في إجارة السفينة لمن يحمل الخمر فيه «إن ثمنه حرام»[٣].

وورد المنع عن بيع الخشب لمن يعمل صليباً أو صنماً[٤].

وأما السند فمن جهة نقل الحلّي عن جامع البزنطي، فلا مانع أن يكون جامع البزنطي متواتراً عند الحلّي، ونقل عنه بلا واسطة، فلا مانع من الأخذ بظاهره من أنه نقله عن جامع البزنطي.

وتقدّم نظير ذلك عند التكلم في بيع العصير العنبي.

نعم، اعتبار السند يتوقف على علاج اشتراك أبي‌بصير.

وأمّا التمسك لفساد البيع بمثل قوله تعالى: ﴿**إنّما الخمر...**﴾ إلى قوله ﴿**رجسٌ من عمل الشيطان، فاجتنبوه**﴾[٥]، مردودٌ أوّلاً: بأنّه ـ على تسليم دلالته على الاجتناب المطلق عن الأزلام حتّى يشمل بيع الآلات المعدّة له ـ لا يقتضي فساد البيع؛ لعدم

عن أبي الحسين عليه السلام قال: النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر عليه فهو ميسر».

١) بل هذان الخبران.

٢) وسائل الشيعة ١٢٣/١٧، باب تحريم بيع المغنّية وشرائها وسماعها وتعليمها، ح ٣.

٣) وسائل الشيعة ١٧٤/١٧، باب تحريم إجارة المساكن والسفن للمحرمات، ح ٢ والرواية هي: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: حرام أجره.

٤) وسائل الشيعة ١٧٦/١٧ ـ ١٧٧، باب تحريم بيع الخشب ليعمل صليباً ونحوه ح ١ و٢ والرواية الثانية هي: «عن عمرو بن حريث قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن التوت أبيعه يصنع للصليب والصنم؟ قال: لا».

٥) المائدة: ٩٠.

الملازمة بين الحرمة والفساد إذا كانت الحرمة لأمر خارجٍ.

وثانياً: تقدم عند التعرض لبيع أبوال ما لا يؤكل لحمه [٢٧٢] أنه لا يستفاد في أمثال هذه الآيات إلا وجوب اجتناب كل من المذكورات بحسبه، فلا يدلّ على الإجتناب المطلق حتى يشمل بيع الآلات المعدّة للأزلام.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمور:

[الكلام في وجوب الإتلاف لمادة الفساد]

منها: قوله: «بل قد يقال بوجوب إتلافها فعلاً ولا يبعد أن يثبت لوجوب جسم مادة الفساد»[١].

أقول: قيل: إن الفساد عبارة عما يوجب الضرر بإحدى المصالح الخمس اللازم مراعاتها في جميع الأديان، وهي النفس والعقل والمال والعرض والدّين، سواء كان الّذي يوجب الفساد فعلاً أو شخصاً أو غيرهما.

ثمّ المصنّف عند التعرض لحفظ كتب الضلال ينقل عن المنتهى[٢] حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد.

وممّا يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ **فلو لا كان من القرون من قبلكم أولو بقيّة ينهون عن الفساد [في الأرض] إلّا قليلاً ممن أنجينا منهم واتّبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين** ﴾[٣].

ثمّ النهي أعمّ من النهي القولي كما في النهي عن المنكر الّذي ما نحن فيه منه، وفي بعض الأخبار الواردة في حرمة الفرار من الزحف يعلّل الحرمة بقوله «لما فيه

---

١) كتاب المكاسب ١١٥/١ وفيه: «بل قد يقال بوجوب اتلافها فوراً ولا يبعد أن يثبت لوجوب قسم مادة الفساد».

٢) منتهى المطلب ١٠١٣/١.

٣) هود: ١١٦.

من الوهن في الدين»[١].

ثمّ في خصوص الهيئات المحرّمة الّتي كلامنا فيه يُدّعى الإجماع على وجوب كسرها [٢٧٣] مضافاً إلى خبر تحف العقول.

ثمّ اعلم أن الهيئة لو كانت مادةً للفساد يجب كسرها، ولا ينفع بحاله وجود منفعة محلّلة له أيضاً.

وحينئذٍ يشكل بيعها للمنفعة المحلّلة.

نعم نحن قلنا إنه بحسب القاعدة يكون البيع صحيحاً، ولو كانت منافع الهيئة محرّمةً في صورة كانت للمادة ماليّة، وإنما منعنا صحة البيع في هذا الفرض من جهة النصوص والإجماع لو تمّا أيضاً، وهما لا يجريان في صورةٍ كانت له منفعة محلّلة، وكان البيع بقصد المنفعة المحلّلة أيضاً إلّا أن يقال: بعد فرض وجوب كسر الهيئة يصير الإنتفاع المحلّل ضدّاً للواجب فيحرَّم، فتأمّل.

ثمّ إنّه يأتي بعض فروع هذه القاعدة عند التعرض لحكم حفظ كتب الضلال.

---

١) وسائل الشيعة ٨٧/١٥، باب تحريم الفرار من الزحف إلا ما استثنى، ح ٢.

[بيع أواني الذهب والفضّة]

الثاني: قوله: ومنها أواني [الذهب] والفضّة إذا قلنا بتحريم اقتنائها.. إلخ.

أقول: تارة يقع الكلام في فساد بيعها لو قلنا بحرمة اقتنائها وتارة في حرمة اقتنائها.

أما الأول فبناءً على ما ذكرناه من أنه في صورة كانت للمادة بنفسها ماليّة في آلات اللهو ونحوها ليس فساد البيع على طبق القاعدة حتى لو قصد المادة والهيئة معاً، وأن الثمن على كل حال يقع في مقابل المادّة، ونفس العين دون الهيئة كما تقدم تفصيله.

وإنّما نقول بفساد البيع لو قلنا به من جهة الإجماع والأخبار.

وعليه نقول: إنّ الإجماع والأخبار لو تمّا فإنّما هو في آلات اللهو والقمار والهياكل، وأمّا أواني الذهب والفضّة، فليس فيها شيء من ذلك.

وحرمة البيع ـ على فرض ثبوته ـ غير ملازم للفساد.

وليس إجماع على عدم الفصل، ولا القطع بعدم الفرق.

فلا يبقى للقول بفساد البيع فيها إلّا القياس على القول بحرمة اقتناء أواني الذهب والفضّة [٢٧٤].

وأمّا الثاني، وهو المبني أعني حرمة اقتناء أواني الذهب والفضّة، ففي المسالك[1] بعد مسألة حرمة بيع آلات اللهو ونحوها ينقل عن ذلك أنه قال: وهل الحكم في أواني الذهب والفضّة كذلك يحتمل بناءً على تحريم عملها والإنتفاع بها

---

١) مسالك الإفهام ١٢٣/٣.

في الأكل والشرب وعدمه؛ لجواز اقتنائها للإدّخار وتزيين المجالس والإنتفاع بها في غير الأكل والشرب، وهي منافع مقصودة.

وفي تحريم عملها مطلقاً نظر. انتهى.

ثمّ قال: أقول: وتقدّم في كتاب الطهارة أن المشهور بين الأصحاب هو تحريم اتّخاذها وإن كان للتقيّة والإدّخار.

وعليه تدل ظواهر جملة من الأخبار المذكورة هناك. وبذلك يظهر كونها من قبيل ما نحن فيه.

أقول: في مفتاح الكرامة[١] أيضاً جعل حرمة بيع أواني الذهب والفضّة أيضاً مبنيّاً على حرمة اتّخاذها كما فعله المصنف وصاحب الحدايق، وتصدّى أيضاً لإثبات المبنى، وهو حرمة الإتّخاذ، فقال: وعليه تدل جملة من ظواهر الأخبار كما في الحدايق، ونقل القول بعدم حرمة اتّخاذها عن قليل من الأصحاب بخلاف القول بحرمة اتّخاذها، فإنه قال: وهذا القول هو المشهور. ونقله عن كثير[٢] أيضاً.

وقال أيضاً: إنه لا يفرّق بين المشاهد الشريفة وغيرها. ودليل، التعظيم وميل قلوب الناس لا يصلح لتخصيص الدليل لو كان موجوداً[٣].

[الأخبار الواردة في اتّخاذ أواني الذهب والفضّة، ومدى دلالتها]

ثمّ أقول: في كتاب الطهارة ينقل الأخبار الّتي يدّعون ظهورها في حرمة اتّخاذ أواني الذهب والفضّة، ففي المعتبر[٤] بعد [٢٧٥] التمسك لحرمة اتّخاذها بأن في

---

١) مفتاح الكرامة ١٠٨/١٢.

٢) كما في مجمع البرهان ٣٦٣/١، في الأواني؛ والمدارك ٢٨٠/٢، في الأواني والجلود؛ والخلاف ٦٩/١؛ والمعتبر ٤٥٦/١؛ وكشف الرموز ١١٨/١؛ والقواعد ١٩٦/١؛ والمنتهى ٣٢٢/٣، في الأواني والجلود؛ والحدائق ٥٠٤/٥، في أواني الذهب والفضّة.

٣) مجمع الفائدة ٣٦٤/١.

٤) المعتبر ٤٥٥/١.

الإتّخاذ تعطيلاً للمال فيكون سرفاً لعدم الإنتفاع، تمسّك برواية محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «**انه نهى عن آنية الذهب والفضّة**»[١]، وبرواية موسى بن بكر، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «**آنية الذهب والفضّة متاع الذين لا يوقنون**»[٢].

وزاد في الحدايق[٣] ما ورد في الصحيح، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت الرضا عليه السلام «**عن آنية الذهب والفضّة، فكرههما**».

فقلت: قد روي أنه كان لأبي الحسن عليه السلام مرآة ملبّسة فضة، فقال: والله[٤]! إنما كانت لها حلقة من فضة، وهي عندي.

ثمّ قال: إنّ العباس حين عذر عمل له قضيب يلبس[٥] من فضة نحو ما يعمل للصبيان تكون فضته[٦] نحواً من عشرة دراهم، فأمر به أبوالحسن فكسر[٧].

أقول: في الحدايق[٨]: العذر بالعين المهملة، ثمّ الذال المعجمة، يعني الإختتان، وعذر الغلام اختتانه[٩].

وقال في الحدايق[١٠]: إنها وان تضمّنت الكراهة إلّا أن الكراهة هنا بمعنى التحريم اتفاقاً كما هو شايع في الأخبار، وتحريمها على الإطلاق شامل للقنية

---

١) الكافي ٢٦٧/٦، باب الأكل والشرب في آنية الذهب والفضّة، ح ٤.
٢) الكافي ٢٦٧/٦، باب الأكل والشرب في آنية الذهب والفضّة، ح ٧.
٣) الحدائق الناضرة ٥٠٥/٥.
٤) في المصدر: «لا والحمد لله».
٥) في المصدر: «ملبس».
٦) «فضته» من المصدر، وفي المخطوطة: «من فضة».
٧) الكافي ٢٦٧/٦، باب الأكل والشرب في آنية الذهب والفضّة، ح ٢.
٨) الحدائق الناضرة ٥٠٥/٥.
٩) الصحاح ٧٣٩/٢، مادة (عذر) وفيه: «عذر الغلام: ختنه»؛ ومثله في القاموس المحيط ٨٦/٢، مادة (عذر).
١٠) الحدائق الناضرة ٥١٠/٥.

والإدّخار[1] وغيرهما انتهى.

أقول: أمّا الأخبار الّتي تمسك بها لحرمة الإتّخاذ، ففي خبر محمّد بن مسلم [٢٧٦].

نقول: إنّا ذكرنا في أحكام الأواني أن المصنف قال هناك: إن النهي منصرف إلى الإستعمال لا إلى مطلق الإتّخاذ.

وفي الجواهر[2] يدّعي الدلالة على حرمة الإتّخاذ بتقريب أن النهي نفي، ونفى الحقيقة يناسب النهي عن أصل وجودها في الخارج.

ونحن نقول: لو كان بصيغة النهي، فلابد أن يكون متعلقاً بفعل مذكور لا يخلو حاله عما سيأتي.

وأما لو كان بلفظ «أنهاكم عن آنية الذهب والفضّة»، فنقول: إنّ النهي المتعلق بالآنية كسائر النواهي المتعلقة بالذوات مثل الخمر، فلابدّ فيه من تقدير فعل قابلٍ لتعلّق النهي به، مثل استعمالها أو رفعها من مكانها ووضعها في مكان آخر أو إيجاد الآنية في الخارج بتسويتها من الذهب والفضّة، أو كان المراد تعلق النهي بإبقائها، ويكون المراد لزوم تخريب هيئتها كما تقدّم ذلك في آلات اللهو.

ويبعّد الأخير أن مرجعه إلى الأمر، وهو خلاف الظاهر من النهي؛ لأن النهي طلب الترك، فلا وجه لإرجاعه إلى طلب الفعل.

وأمّا كون المراد النهي عن إيجادها في الخارج، فيبعّده أن [٢٧٧] النهي متعلق بالآنية، فيكون الآنية موضوعاً في هذا النهي.

ومقتضى قاعدة المشتق أو ملاكه ثبوت العنوان حين النهي، فلا يشمل تسوية الإناء؛ لأن النهي قبل التسوية، وقبل التسوية ليس عنوان الإنائية محققاً.

ثمّ لزوم الإضمار ممّا لابدّ منه على كل تقدير، فتعيّن أن يكون المراد النهي عن

---

١) في المصدر: والإتّخاذ.

٢) جواهر الكلام ٣٤٢/٦.

استعمال الآنية للإطلاق وعدم ذكر استعمال خاصٍّ.

ثمّ عليه فالمتيقّن من المساق بمناسبة الحكم والموضوع هو الإستعمال في الجهة الإنائيّة، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى ماسواها، فلا يشمل رفعها من مكانها ووضعها في مكان آخر وغير ذلك ممّا ليس استعمالاً في جهة الإنائية.

وأما خبر ابن بكير فالمصنف «ره» هناك قال: نسلّم أن المتاع اسم لما يستمتع به إلّا أن «التمتّع» استعمال الآنية لا مجرّد اتّخاذها إظهاراً للثروة والتذاذاً بوجدانها.

وفيه: أن ذلك أيضاً تمتّع بالآنية إلّا أن يقال بمثل ما تقدّم منّا [٢٨٨] من أنّ المتيقّن من الإطلاق بمناسبة الحكم والموضوع هو التمتع بها في جهة الإنائية، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى التمتع بها من غير هذه الجهة بعد أن متاعيّة الشيء باعتبار التمتّع به.

وأما الصحيحة، فنقول: إنّ قوله «فكرهها» من قبيل حكاية الفعل يعني أظهر الإمام عليه السلام ما يدلّ على اشمئزازه من أواني الذهب والفضّة.

وعلى هذا، نقول:

أوّلاً: إنه لو كان بعض الأفعال المتعلقة بتلك الأواني محرّماً أو مكروهاً لا سيّما لو كان ما يحرم أو يكره هو المقصود الأصلي من تلك الأواني كالأكل فيها أو وضع شيء فيها، فيكفي ذلك في اشمئزاز الإمام من تلك الأواني.

وعليه لا يضرّنا دعوى الإتفاق على أنّ الاشمئزاز كان من جهة الحرمة.

وثانياً: لا مانع من أن يكون الاشمئزاز من جهة تمام الأفعال المتعلقة بتلك الأواني؛ لأنها بين محرّم أو مكروه إذ لم يستعمل لفظ الكراهة من الإمام في تلك الأفعال ليقال إن المراد منه إمّا الحرمة أو الكراهة المصطلحة، وأن الإتفاق على الأوّل [٢٧٩].

وثالثاً: بالنسبة إلى لفظ الكراهة أيضاً نمنع أن جواز الفعل مأخوذ في معناها،

فلا مانع من أن تكون الأفعال الّتي قال إنّها مكروهة، بعضها محرّماً وبعضها مكروهاً بالكراهة المصطلحة.

ثمّ اعلم أن الأمر بكسر القضيب الملبّس في آخر الرواية خارج عن ما نحن فيه من الأواني، والمشهور في الإناء الملبّس بالذهب والفضّة، بل الأعم من الإناء حتى يشمل القضيب ونحوه هو الكراهة إما لأنّ ما دلّ على الحرمة معارض بما دل على الجواز أو لمنع دلالة دليلٍ على حرمة الملبّس كما في الجواهر[1].

أقول: في خصوص هذا الخبر نقول: إنّ الأمر بكسر القضيب لم يعلم أنه كان إلزاماً بالكسر من جهة الملبّسة حتى يدلّ على حرمة استعمال الملبّس وحرمة اتّخاذه إمّا لأنّ الأمر لم يكن إلزامياً، أو لاحتمال أن يكون إلزامه بالكسر من غير جهة كونه ملبّساً.

إن قلت: إنّ الإمام عليه السلام في هذا الخبر كان في مقام حال الملبّس وحكمه، ولا يناسب تعرّضه للأمر بكسر هذا الملبّس من جهة أخرى.

قلت: من المحتمل أن يكون غرض الإمام أن هذا الملبّس وإن كان عند هذا الشخص في زمانٍ بل سوّاه أوّلاً إلّا أنّه اتفق أنه لم يبق له إلّا أنّه ألزم بكسره من جهة أخرى، فيكون الغرض [٢٨٠] بيان شاهدٍ لكراهة اتّخاذ الملبّس.

ثمّ اعلم أن سائر ما يتمسّك به لحرمة اتّخاذ آنية الذهب والفضّة اعتبارات لا تنتهي إلى دليل.

نعم، ربما يتمسك بنبويّ مرسل أيضاً ولم نَرَ فيه وجهَ دلالةٍ، مع أنّه لما لم يكن سنده معتبراً أعرضنا عنه رأساً.

---

١) انظر جواهر الكلام ٣٤١/٦.

[بيع الدراهم المغشوشة]

قوله: ومنها: الدراهم الخارجة المعمولة لغشّ[1] الناس..[2] إلخ.

أقول: البحث في الدراهم المشار إليها تارةً في صورة كان لها على هيئتها الخاصّة منفعة محلّلة معتدّ بها مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الّذي يريد مقداراً من المال كالعشّار ونحوه بناءً على جواز ذلك، وعدم وجوب إتلاف هذه الدراهم.

وتارةً في صورة كانت المنفعة لها مع كونها على هذه الهيئة منحصرة بالغشّ المحرّم إمّا لأنها ليس لها منفعة أُخرى، أو لأنّه لمّا وجب كسرها فلا يمكن أن ينتفع بها على هيئتها الخاصّة منفعة محلّلة.

وتارة في حكم وجوب كسر هذه الدراهم.

أما المقام الأوّل: فنقول: بعد فرض أن هذه الدراهم على هيئتها الخاصة لها منفعة محلّلة توجب المالية، وبعد فرض أنه لا يجب كسر هيئتها أيضاً، وبعد فرض أنّ من يبيعه ليس في مقام الغشّ بل المشتري كالبايع عالمٌ بحاله، فلا مانع من صحة بيعه، بل وعدم حرمة البيع أيضاً كسائر الأموال المعيبة الرديّة الّتي يبيعها الإنسان [٢٨١].

نعم، جريان تمام ما تقدّم على فرض عدم وجوب كسرها. ويأتي الكلام في هذه الصغرى في المقام الثالث.

إن قلت: بعد أن الهيئة معدّة للغش المحرّم فأيّ فرق بين بيع هذه الدراهم وبين

---

١) في المصدر: «لأجل غشّ الناس». والمعنى واحد.

٢) كتاب المكاسب ١١٩/١، الدراهم المعمولة لأجل غش الناس.

بيع آلات اللّهو.

قلت: أوّلاً: ما تقدم في آلات اللّهو إنما هو على فرض وجوب كسرها الّتي ذكرنا الإشكال فيه في الجملة، والتكلم في المقام على فرض عدم وجوب الكسر.

وثانياً: تقدم في آلات اللهو أنه إذا كان للمادّة مالية فالقول بعدم صحة البيع لا تقتضيه القواعد، ولو قلنا فيها بفساد البيع فانّما هو للإجماع والأخبار. والقياس ليس بحجة.

إن قلت: إنك قلت، سابقاً إن حرمة بيع آلات اللهو على طبق القاعدة وإن أنكرت كون ذلك ملازماً للفساد، مع أنّ المقصود في المقام منع حرمة البيع أيضاً.

قلت: في المقام أيضاً لو كان الغرض من البيع ترتّب الجهة المحرّمة، فلا ننكر هنا ثبوت حرمة البيع، وتقدم ويأتي الكلام في نظائرها.

وأمّا إذا كان المقصود من البيع هو الجهة المحلّلة أو الأعمّ منه ومن صورة لم يعلم البايع أن غرض المشتري هو الجهة المحرّمة ـ مع أنّ المفروض أن لها منفعة محلّلة ـ، فلا دليل على حرمة البيع كما يأتي الكلام في نظائره.

مع أنّ له منفعة محلّلة توجب [٢٨٢] المالية.

وأما المقام الثاني: وهو على فرض أن تقول بوجوب كسر هيئة الدراهم.

فنقول: أمّا لو لم تكن للمادة مالية مستقلة، فمن الواضح عدم صحة البيع بعد فرض وجوب كسر الهيئة.

وأمّا إذا كانت للمادة ماليّة مستقلّة فمقتضى القاعدة صحة البيع كما تقدّم في بيع آلات اللّهو.

والإجماع والأخبار على فساد البيع في آلات اللّهو لا يأتيان في مقامنا.

ثمّ اعلم أن البيع لو وقع على الدرهم الكلي في الذّمة ثمّ دفع المقلوب عوضاً عمّا في ذمّته فلا مانع هنا من صحة البيع.

نعم، لم يبرء الذمّة بدفع المقلوب؛ لأنّه مغاير مع ما في ذمّته، فلا بد له ثانياً من

دفع الغير المقلوب في مجلس البيع لو كان من قبيل بيع الصرف؛ لاشتراط القبض في المجلس في صحته.

وأما لو وقع البيع على الدرهم الشخصيّ المقلوب، وفرضنا أن تكون لمادته مالية مستقلّة، فهنا لو كان المشتري جاهلاً بالمقلوبيّة، فيثبت له خيار العيب كما أن البيع حرام على البايع من جهة الغشّ.

ثمّ في صورة كان الاختلاف بين ماكان المقصود بيعه وبين ما وقع البيع عليه في الخارج في مجرّد اختلاف السكّة فادّعى المصنف أنه يثبت خيار التدليس، يعني أنه يكون من قبيل أن يظهر في المبيع صفة كمالٍ لم تكن ذلك منه.

وفيه تأمّل.

[٢٨٣] ولم يبعد ثبوت خيار العيب فيه أيضاً.

[الكلام في هيئة الدراهم ومادّتها]

تنبيه: اعلم أنّ هيئة الدراهم الّتي كلامنا فيها إذا كان معدّاً للغشّ المحرّم، فمن هذه الجهة يكون بمثل آلات اللهو المعدّة للّهو المحرّم، فما يذكره المصنف في آلات اللهو من أنّ الهيئة فيها من قبيل القيد العقلي لا الجزء الخارجي، وأنّ فساد البيع من جهة الهيئة يوجب فساد أصل البيع جارٍ في الدراهم الّتي هيئتها معدّة للغش للمحرّم أيضاً.

والعجب من المصنف حيث إنه بعد الحكم بصحة بيع الدراهم ـ الّتي كلامنا فيها ـ تصدّى لبيان الفرق بينها وبين بيع آلات اللهو الّتي حكم بفساده.

ثمّ لم يتصدَّ إلّا لبيان الفرق بين الجزء الخارجي والجزء العقلي، وحكم بفساد أصل البيع في الجزء العقلي مع أنّ بيع الدراهم ـ الّتي كلامنا فيها ـ أيضاً من هذا القبيل.

هذا، إلّا أن الأمر سهل علينا حيث قلنا بصحة بيع آلات اللهو أيضاً بحسب

القاعدة، ولو قلنا بالفساد فيها فإنما نقول بذلك من جهة الإجماع والأخبار، وهما غير جاريتين في المقام.

والقياس باطل، وليس لنا القطع بعدم الفرق.

وأما المقام الثالث: وهو وجوب كسر الدراهم المعدّة للغش المحرّم إما لأنّها مادة للفساد أو للخبرين اللّذين ذكرهما المصنف، وهنا نقول:

قال [٢٨٤] في مفتاح الكرامة: قد تضمّنت جملة وافرة من الأخبار[1] نفي

---

١) وسائل الشيعة ١٨/١٨٥ ـ ١٨٨، باب جواز إنفاق الدراهم المغشوشة والناقصة إن كانت معلومة الصرف، وإلّا لم يجز إلّا بعد بيانها:

ح : ١ ـ محمد بن الحسن، بإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن شعيب بن حريز، عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: لا بأس بإنفاقها.

٢ ـ وعنه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن رئاب قال: لا أعلمه إلّا عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعها، قال: إذا بين ذلك فلا بأس.

٣ ـ وبإسناده عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحسن بن عطية عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن إنفاق الدراهم المحمول عليها، فقال إذا جازت الفضة المثلين فلا بأس.

٤ ـ وعنه، عن حماد بن عثمان، عن معمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، في إنفاق الدراهم المحمول عليها، فقال: إذا كان الغالب عليها الفضة فلا بأس بإنفاقها.

٥ ـ وعنه، عن علي الصيرفي، عن المفضل بن عمر الجعفي قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فالقى بين يديه دراهم، فألقى إلي درهماً منها فقال: إيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: وما استوق؟ فقال: طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة، فقال: اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه.

٦ ـ وبإسناده عن ابن أبي نصر، عن رجل، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: جاءه رجل من سجستان فقال له: إن عندنا دراهم يقال لها: الشاهية تحمل على الدرهم دانقين فقال: لا بأس به إذا كانت تجور.

٧ ـ وبإسناده عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام، أشتري الشيء بالدراهم فأعطى الناقص الحبة والحبتين قال: لا حتى تبينه، ثم قال: إلّا أن يكون نحو هذه الدراهم الأوضاحية التي تكون عندنا عدداً.

البأس عن إنفاق الدراهم المحمول، عليها* إذا كان الغالب عليها الفضّة.

وفي بعضها التقييد بما إذا كان جواز (رواج) المصر.

وفي بعضها: «إذا جازت الفضّة الملثين[١]»[٢].

وفي خبر المفضّل: الأمر بكسره وعدم بيعه وإنفاقه.

وقد جمع الشيخ والجماعة بينها بأنها إذا كانت معلومة التصرف متداولة بين الناس، فلا بأس بإنفاقها على ما جرت به العادة، وإن جهل غشّها ـ لانتفائه حينئذٍ وإن لم يعلم صرفها ـ لم يجز إلّا بعد بيان غشّها، والمراد من إبانته إظهار حاله.

وهل يكفي أن يقول: هذا مغشوش أم لابدّ من التفصل؟

فعن المحقق الثاني[٣]: لا أعلم في ذلك تصريحاً. انتهى.

أقول: لم أر من تعرّض لوجوب الكسر، بل ظاهرهم عدم الوجوب حيث

٨ـ وبإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن جعفر بن عيسى قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: ما تقول جعلت فداك في الدراهم التي أعلم أنها لا تجوز بين المسلمين إلّا بوضيعة، تصير إلي من بعضهم بغير وضيعة بجهلي به، وإنما آخذه على أنه جيد أيجوز لي أن آخذه وأخرجه من يدي على حد ما صار إلي من قبلهم؟ فكتب: لا يحل ذلك، وكتبت إليه: جعلت فداك هل يجوز إن وصلت إلي رده على صاحبه من غير معرفته به، أو إبداله منه وهو لا يدري أني أبدله منه أو أرده عليه؟ فكتب: لا يجوز.

٩ـ محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن فضل أبي العباس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: إذا أنفقت ما يجوز بين أهل البلد فلا بأس، وإن أنفقت ما لا يجوز بين أهل البلد فلا.

١٠ ـ وعنه، عمن حدثه، عن جميل، عن حريز بن عبدالله قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه قوم من أهل سجستان فسألوه عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: لا بأس إذا كان جواز المصر.

*) ***يعني فيها خليط من غير الفضّة. (منه قدس سره).***

١) في المخطوطة: «الثلثين».

٢) تهذيب الأحكام ١٠٨/٧، باب بيع الواحد الإثنين وأكثر من ذلك وما يجوز منه وما لا يجوز، ح ٦٩.

٣) جامع المقاصد ١٨٥/٤.

يصرّحون بكفاية إظهار عيبه في جواز بيعه في صورة كان البيع محل الإشكال، بل في الحدايق[١]: إنه يدلّ على كفاية إبانته في هذا الفرض خبر جعفر بن عيسى. اه.

لكن المصنف ذكر خبر المفضّل، بل خبر موسى بن بكر أيضاً لإثبات وجوب الكسر، مضافاً إلى دعوى أن هذه الهيئة المعدّة للغش مادة للفساد، فيجب إتلافه.

ونحن نقول: أما وجوب كسره من جهة كونه مادّة للفساد مع أنّ المفروض أنه على هيئته الخاصة له منفعة محلّلة لما قيل من أنّ الشيء إذا كان له الهيئة الخاصة له منفعة محلّلة ومنفعة محرّمة، فحينئذٍ لو كان له من جهة منفعته المحلّلة [٢٨٥] تقوية للحقّ فحينئذٍ تقع المعارضة بين الجهتين، ولابدّ أن يلاحظ المرجّح.

والمراد من التعارض هو التزاحم بين الجهتين.

وأمّا لو كانت الجهة المحلّلة موجبة لمنفعة دنيوية صرفة فليس ذلك قابلاً لأن يعارض الجهة المحرّمة الّتي تكون موهنة للحق.

فهنا يجب إتلاف الهيئة.

واستشهد لذلك باتفاقهم على وجوب كسر آلات اللهو، وببعض فقرات رواية تحف العقول.

أقول: ما تكون منافعه مشتركةً بين المحلّل والمحرّم على هيئة خاصة كثير.

ومن الواضح عدم وجوب إتلاف الهيئة ولو كانت منفعته المحلّلة دنيويةً صرفة.

وثبوت الإجماع على وجوب كسر آلات اللهو بنحو الإطلاق ـ على تسليمه ـ لا يثبت وجوب الكسر في نظائرها إلّا بالقياس.

هذا أوّلاً.

وثانياً: لعلّ إطلاق كلماتهم في وجوب كسر آلات اللّهو من جهة أنه لو كان لآلات اللهو بهيئتها الخاصّة منفعة محلّلة، فهي من قبيل المنفعة النّادرة التي بناؤهم على عدم الإعتناء بها، فلا يجري في مورد كانت المنفعة المحلّلة معتنى بها.

---

١) الحدائق الناضرة ٢٩٥/١٩.

إن قلت: إنك ذكرت سابقاً أن قوله تعالى: ﴿ **فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقيّة ينهون عن الفساد** ﴾[1] أيضاً يدلّ على وجوب كسر كل هيئة معدّة [٢٨٦] للحرام.

قلت: بعد تسليم صدق الفساد على مطلق فعل الحرام نقول: إن مفاد الآية هو النهي عن نفس الفساد، وهو المحرّم لا ما يكون آلة لإتيان الحرام به.

نعم، لعلّه يمكن تتميم اقتضائها ولو بضميمة أمور أُخر؛ لوجوب إزالة الهيئة في صورة لم يكن للشيء على هيئتها الخاصّة إلّا المنفعة المحرّمة أو كان منفعته المحلّلة في جهة ندرته في حكم العدم، فلا يجري في المقام الّذي يكون المفروض أن المنفعة المحلّلة تكون معتنىً بها.

[كسر الدراهم المغشوشة عن وجهة نظر الأخبار المروية]

وأما وجوب كسر الدراهم المغشوشة من جهة دلالة الأخبار، فنقول: خبر الجعفي: ففي الوسائل[2] نقله عن علي الصيرفي عن المفضّل بن عمر الجعفي.

ثمّ في هذا الخبر: «اكسرها؛ فإنه لا يحلّ بيع هذا ولا إنفاقه».

وفي الوسائل بعد نقل هذا الخبر قال: هذا محمولٌ على كونه غير معلوم الصرف ولا جائزاً بين الناس، فلا يجوز إنفاقه إلّا أن يبيّن حاله. ذكره الشيخ وغيره لما مضى ويأتي، ويحتمل الحمل على الكراهة. انتهى.

أقول: **أوّلاً**: يكون السند محل الكلام؛ لأنّه لو أمكن رفع الإشكال من جهة عليّ الصيرفي فمن جهة المفضل مشكل سيّما أن لغالب يعترفون بأنّه في أوّل أمره أو في زمان آخر كان خطّابياً ولم يعلم صدور هذا الخبر أيضاً في حال استقامته لو أمكن رفع الإشكال عن سائر ما يقال وروي في حقّه.

وثانياً: يعلّل الأمر بالكسر بعدم بيعه وإنفاقه [٢٨٧]، والظاهر أنه لم يقل به أحدٌ

---

١) هود: ١١٦.

٢) وسائل الشيعة ١٨/١٨٦.

كما تقدّم شطر من الكلام فيه.

وأيضاً هذا مخالف لأخبار كثيرة أشرنا إليه.

وأما خبر موسى بن بكر: ففي الكافي[١] في ذيل آداب التجارة في باب الغش، ينقله عن محمّد بن يحيى، عن بعض أصحابنا عن سجادة، عن موسى بن بكر.

وفي مرآة العقول[٢]: إن السند ضعيف.

ويدلّ على استحباب تضييع المغشوش لئلا يغشّ به مسلم.

وينبغي حمله على أنّه لم يكن عليه نقش محترم أو أن البالوعة لم يكن محلّاً للنجاسات.

أقول: الظاهر أن حمله على الإستحباب من جهة الإتفاق على أنّ الكسر ليس لازماً كما يفهم ذلك ممّا تقدم أو لضعف الخبر.

وفي متمم الوسائل[٣] في باب جواز إنفاق الدراهم المغشوشة الناقصة إن كانت معلومة الصرف وإلّا لم يجز إلّا بعد بيانها، ينقل خبراً مرسلاً عن دعائم الإسلام[٤] وفيه: في الدراهم المغشوشة يقطع ولا يحلّ أن ينفق. وكذلك المزيّفة والمكحّلة.

---

١) الكافي ١٦٠/٥، باب الغش، ح ٣، والرواية هي: «عن موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش».

٢) مرآة العقول ١٤٩/١٩، باب الغش ذيل ح ٣.

٣) وسائل الشيعة ١٨٥/١٨.

٤) دعائم الإسلام ٢٩/٢ ـ ٣٠.

[بيع ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة]

قوله: القسم الثاني: ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة.. إلى قوله: فهنا مسائل ثلاث: الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً.. إلخ[1].

[بيع العنب بشرط أن يعمل خمراً]

أقول: في صورة شرط في عقد البيع أن يصرف المبيع في خصوص المحرّم ليس إلّا أو الأعم منه ومن التواطي على ذلك في خارج العقد.

استدل على فساد أصل البيع، مضافاً إلى دعوى الإتفاق على فساد هذه المعاملة [٢٨٨] وحرمتها، بل عدم الخلاف فيهما:

تارةً من حيث القاعدة؛ لاندراجها تحت الإعانة على الإثم وأكل المال بالباطل.

وتارةً من جهة دلالة الأخبار على فساد هذه المعاملة.

وتارةً من جهة أن هذا الشرط فاسد، وأن الشرط الفاسد مُفسد للعقد.

ونحن نتكلّم أوّلاً في كل واحد من القاعدة والأخبار، ومسألة أن الشرط الفاسد مفسد، فإن ثبت الفساد بشيء منها وإلّا نتعرّض لحال الإتفاق والإجماع.

فأوّلاً نتكلم في المقامات الثلاثة:

أما المقام الأوّل: وهو فساد البيع من حيث القاعدة، فنقول: أما التمسك بقوله تعالى: ﴿ **لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[2] لو فرض جريانه في المقام، فلا تأمّل

---

١) كتاب المكاسب ١/١٢١ ـ ١٢٣.

٢) النساء: ٢٩.

في أنه يقتضي البطلان وفساد المعاملة، لكنه غير جار في المقام؛ لأن جريانه في المقام لو كان من جهة أن الثمن وقع في مقابل المنفعة المحرّمة، ففيه ما تقدّم كراراً من أنّ الثمن يقع في مقابل العين لا المنافع.

ولو كان من جهة دعوى أنه يصدق عرفاً على الثمن أنه يكون التصرف فيه من الأكل بالباطل، ففيه: أن صدق ذلك عرفاً موقوفٌ على فساد البيع. فإثبات الفساد به موجب للدور.

وأمّا التمسك بالنهي على الإعانة بالإثم لإثبات الفساد فيحتاج إلى بسط نافع في مسألتنا وغيرها أيضاً.

فنقول: يظهر من بعضٍ أن عدم جواز التمسك به للفساد يكون من الواضحات.

ويظهر من بعض أنّ كل بيع صار [٢٨٩] مصداقاً للإعانة للإثم فاقتضاء النهي عن الإعانة للإثم لفساده من الواضحات.

ومن الطائفة الأولى أستادنا الأكبر على ما نقلناه عنه في مسألة النهي في العبادات من أنه قال: إنّ من المسلّم أن النهي عن المعاملة لأمر خارج عن المعاملة لا يقتضي الفساد كالنهي عن البيع وقت النداء، وكذلك من المسلّم أن البيع مثلاً لو صار مصداقاً للمحرمات الّتي تكون من العناوين الثانوية مثل الإعانة على الإثم أيضاً لا يقتضي هذا النهي لفساد البيع.

ثمّ أورد على نفسه بأن النهي عن بيع العنب ليعمل خمراً ونظائره من النهي عن المعاملة لأمر خارج، مع أنهم يتمسّكون بهذا النهي لفساد المعاملة.

فأجاب بأن دليلهم على الفساد في هذه الموارد هو الأدلة الخارجية كالإجماع المنقول، وتمسّكهم بالنهي لبيان ما هو حكمة للفساد.

أقول: ما ذكره من التوجيه يبعد غاية البعد.

ونحن نقول: إنّ النهي عن الإعانة على الإثم من الواضح أنه ليس من النهي الّذي من المسلّم أنه يقتضي الفساد كالنهي الّذي يكون للإرشاد إلى الفساد كالنهي

التحريمي عن ترتب الآثار على العقد.

وأيضاً النهي عن الإعانة على الإثم ليس من قبيل النهي الّذي من المسلّم أنه لا يقتضي الفساد كالنهي المتعلق بنفس العقد لأمر خارج، وكصورة صار نفس العقد محرّماً لاتحاده مع عنوان ثانويّ يكون محرّماً.

وذلك لأن الّذي صار مصداقاً للإعانة المحرّمة [٢٩٠] ليس نفس العقد حتى يكون عدم الاقتضاء للفساد في نهيه مسلّماً، بل الّذي صار مصداقاً للإعانة على الإثم هو أثر العقد، وهو نقل المال إلى المشتري.

وممن يتمسّك بهذا النهي للفساد صاحب الجواهر[١]، فإنه في كل صورة يعترف بصدق الإعانة على الإثم على نفس البيع يسلّم بضرسٍ قاطع أنّ النهي يقتضي الفساد.

بل يقول: اقتضاء هذا النهي للتحريم ممّا لا تأمّل فيه.

ويظهر من الجواهر[٢] موهونيّة التفكيك بين الحرمة والفساد.

ومنه جعل كلام ابن المتوّج واضح الضعف حيث نقل عنه أنه حكم بالحرمة دون الفساد.

وأيضاً ممّا قال: وربما قيل بالتحريم في نحو إجارة المسكن ليحرز فيه الخمر، وانعقاد الإجارة لإمكان الإنتفاع في غير المحرّم.

ثمّ أورد عليه بأنّه لم نتحقّقه قولاً لأحدٍ من أصحابنا.

[الإعانة على الإثم]

ثمّ اعلم أن المصنف أيضاً يتمسك بالنهي عن الإعانة بالإثم للفساد والحرمة في

---

١) جواهر الكلام ٣٣/٢٢.

٢) جواهر الكلام ٣٣/٢٢.

مسألتنا إلّا أنه في المسألة الثالثة[1] بعد ما يعنون صوراً خمسة يعترف بصدق الإعانة على الإثم على بعض منها، يقول: وكل مورد حكم بالحرمة فالظاهر عدم الفساد لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة أعني الإعانة على الإثم.

ثمّ إنّه بعد ذلك يحتمل الاقتضاء للفساد من جهة دلالة خبر تحف العقول.

وهو خارج عن محل الكلام لأنّا هنا بصدد اقتضاء [٢٩١] نفس النهي عن الإعانة بالإثم للفساد.

ثمّ أقول: الحق أن النهي عن الإعانة بالإثم لا يقتضي الفساد.

أمّا لو قلنا إن الّذي يصير مصداقاً للإعانة للإثم هو نفس عقد البيع فواضح؛ لعدم المنافاة بين حرمة السبب وتأثيره الّتي هو معنى صحة السبب.

وأمّا لو قلنا إن الّذي يصير مصداقاً للإعانة بالإثم هو النقل الّذي يكون أثراً للعقد فأوّلاً نقول: إنّ حرمة النقل لا يمكن أن يكون مقتضياً لفساد العقد؛ لأن فساده عبارة عن عدم حصول النقل بهذا البيع، فحينئذٍ لا يتحقق نقلٌ حتى يكون حراماً. وكلما يلزم من وجوده عدمه، فهو محالٌ.

وثانياً نقول: إنّ من الواضح أن مجرّد النقل ليس بحرام.

كيف، ولو كان كذلك يلزم منه حرمة البيع بمجرد احتمال أن المشتري يجعل المبيع خمراً.

ومن الواضح عدم حرمته كما يدلّ عليه الأخبار.

ولوضوح عدم صدق الإعانة بالإثم هنا.

بل هذا العنوان سيأتي أنه غير صادق بمجرّد علم البايع بأن المشتري يجعله خمراً، بل يعتبر في صدق الإعانة قصد البايع أيضاً في الجملة كما سيأتي شرحه. ويدلّ عليه الأخبار أيضاً.

وعليه، فليس المحرّم هو النقل، بل منضماً إلى قصد ارتكاب الحرام في

---

١) كتاب المكاسب ١٣٣/١.

الجملة.

وعلى هذا نقول: لا مانع عقلاً بين أن يكون النقل المنضمّ إلى قصد ارتكاب المحرّم محرّماً، وبين أنه لو حصل هذا المحرّم أثر في حصول النقل [٢٩٢] في الخارج.

ثمّ هذا مع الغمض عما سيأتي شرحه في المناقشة الثالثة.

وثالثاً نقول: افرض أن النهي تعلق بما هو أثر العقد، وهو نقل المبيع إلى المشتري إلّا أنه نقول:

أوّلاً: لقائل أن يقول: إنّ النقل في الخارج الّذي هو أثر العقد من الأفعال التوليدية، وإن الفعل التوليدي غير اختياري، فالنهي المتوجه إليه ينصرف إلى أسبابه الإختيارية، وهو العقد بقصد ترتب الأثر عليه، فيصير الحاصل أن المجرم صرف العقد.

ومن الواضح أن حرمة السبب أي العقد غير منافٍ لترتب الأثر عليه على فرض وقوعه في الخارج.

وثانياً: لو قلنا بأن المقدور بالواسطة مقدور، فلا مانع من تعلق النهي بنفس النقل الخارجي الّذي هو أثر العقد أيضاً.

نقول: غاية الأمر أنه ينتج أن النقل الخارجي الّذي هو أثر للعقد يكون حراماً لكونه إعانة على الإثم، فحينئذٍ نقول: مع الغمض عمّا تقدم من أنّ حرمة النقل يقتضي مبغوضيّة صدوره من العبد، وهذا غير منافٍ مع أنه على فرض وقوع هذا المحرّم من العبد يكون صحيحاً بأن يحصل النقل في الخارج، ويشمل تمام أدلّة صحة البيع له حتى [٢٩٣] ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود.

وإن يتوهّم أنه غير جارٍ إذا كان النقل محرّماً؛ لأن التوّهم في غير محلّه حيث إن المحرّم صدوره من العبد ووجوب الوفاء على فرض صدوره منه، ولا منافاة بينهما بعين الوجه الّذي يقولون بعدم المنافاة بين حرمة نفس العقد ووجوب الوفاء به على

فرض صدوره.

ولعلّه الوجه في أن المصنف في المسألة الثالثة عدّ النهي عن الإعانة بالإثم من النهي لأمر خارج عن المعاملة الّتي من المسلّم أنه لا يقتضي الفساد.

فنلخّص أنه كما أن العبد لو صار مصداقاً لأحد العناوين الثانوية الّتي تعلق النهي بها، فهنا النهي لا يقتضي فساد ذلك العقد لعدم المنافاة، فكذلك لو صار أثر العقد مصداقاً له، بل الأمر في الثاني أوضح وإن توهّم فيه ما تقدم.

[عدم اقتضاء النهي للفساد]

ثمّ اعلم أنه لو تعلق النذر مثلاً بعدم إيجاد عقد البيع أو عدم إيجاد أثره، وهو النقل، فمقتضى ما تقدم أن العقد أو النقل يصير حراماً، ولكن لو صدر منه هذا المحرّم يكون صحيحاً لعدم المنافاة.

ومنه صاحب الفصول[1] في مسألة النهي في العبادة كثيراً ما يمثّل النهي لأمر خارج وشبهه بما لو صار [٢٩٤] البيع مصداقاً للنذر.

ثمّ إنّه مثل النذر في عدم اقتضاء النهي الناشي منه للفساد كل مورد صار نفس العقد أو أثره حراماً؛ لصيرورته مصداقاً لشيء من العناوين الثانوية الموجبة للحرمة كالشرط في ضمن العقد أو نهي الوالدين وغيرهما إلّا أنّه في المقابيس عند التعرض لموانع صحة البيع ينقل كلمات الفقهاء في بطلان بيعٍ تعلق بمبيع كان النّذر متعلقاً بصدقته حتى أنه يقول بالفساد في صورة كان النذر معلقاً على شرط لم يحصل، كما لو نذر تصدُّقَ عينٍ لو قدم المسافر، فيحكم ببطلان بيعه قبل قدوم المسافر؛ لدعوى أن النذر التزام بإبقاء العين إلى زمان قدوم المسافر.

ومنه يقول بعدم صحة تصرف الأصيل في باب الفضولي قبل تحقق الإجازة بنحو الإطلاق.

---

١) الفصول الغروية: ١٤١.

وكذلك يقول ببطلان البيع في صورة لزم تركه بمقتضى الشرط في ضمن عقد لازم.

[الكلام في النذر بالبيع الفاسد]

ثمّ إنا نقلنا عنهم وجوهاً أخر في النذر لفساد البيع هنا في مسألة اشتراط الطلقية كما أنه في باب النذر يتمسكون ببعض الأخبار، كما تعرّض المصنف لها في أوائل رسالته في الزكوة وصاحب الجواهر في كتاب النذر.

ونحن قلنا: إنه لا إجماع لهم على الفساد في النذر فضلاً عن غيره.

نعم، قلنا إنه بعد تحقق شرط النذر لو وقع البيع على مالٍ كان النذر متعلقاً بأن يتصدّقه، فهنا لا يتعلق وجوب الوفاء [٢٩٥] بهذا البيع؛ لتقدّم وجوب الوفاء بالنذر المنافي له، وأنه يثبت الخيار في البيع، فيجب فسخ البيع والوفاء بالنذر.

والتفصيل في محلّه.

وقلنا: إن سائر أدلتهم على فساد البيع لا يتم شيء منها.

وعلى كل حالٍ، ما يقال في النذر وشبهه، إنما هو في صورة كان للمالك التزام في البين يكون مقتضاه ترك البيع، والمدّعى أن هذا الإلتزام يقتضي فساد البيع.

وهذا الوجه لو تم فيما فيه التزامٌ من المالك، لا يجري في مقامنا الّذي يكون المفروض أنه ليس في البين إلّا حرمة البيع أو أثره لو قلنا إن أثر البيع مقدور. وشيء من ذلك تقدّم أنه لا ينافي تأثير العقد والنقل بعد وقوعه في الخارج محرّماً.

[الكلام في أخبار فساد بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً]

وأما المقام الثاني: وهو الحكم بفساد بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً، وكذا نظائره من جهة دلالة الأخبار على الفساد.

فنقول: إنّ الأخبار الّتي يتمسكون بها في المقام خبر جابر: سألت أبا

عبدالله عليه السلام «عن الرجل يؤجر بيته فيباع فيه الخمر فقال: حرام أجرته»[١].

وذيل مكاتبة ابن أُذينة في الحسن أو الصحيح كما في الجواهر[٢] للصادق عليه السلام «عن رجل له خشب فباعه ممّن يتخذه صلباناً قال: لا»[٣].

وخبر عمرو بن حريث: سألت أبا عبدالله عليه السلام «عن التوت أبيعه ممن يضع الصليب [و]الصنم؟ قال: لا»[٤] [٢٩٦].

أمّا الأوّل: فقال المصنف: إنه إمّا مقيّد بما إذا استأجره لذلك أو يدلّ عليه بالفحوى لو قلنا بحرمة العقد مع من يصرف المعقود عليه في الحرام.

وأمّا الأخيران فيورد المصنف عليهما، وحاصله أن السؤال فيهما عن فعل المسلم، والمسلم لا يبيع بشرط أن يجعله صليباً أو بقصد ذلك، فلابدّ أن يحمل على صورة يعلم أن المشتري عمله ذلك، سواء علم أنه يصنعه كذلك أم لا.

وعليه فيصير مثل هذه الأخبار معارضاً بما دلّ على صحة البيع في هذا الفرض، فيحمل الخبران على الكراهة.

نعم، لو قلنا هناك بالفساد فيدلاّن على الفساد في المقام بالأولويّة.

أقول: هنا مسألتان:

الأولى: أن يبيع مثل الخشب والعنب وغيرهما للمحرّمات سواء اشترط ذلك في العقد أو قصد ذلك بأن يكون التباني منهما على ذلك.

الثاني: أن يبيع أشباه ذلك لمن يعمل المحرّم، سواء علم أن المشتري يعمله في المحرّم أم لا.

ومثل هاتين المسألتين يجريان في باب الإجارة وسائر العقود. والمصنف

---

١) تهذيب الأحكام ٣٧١/٦، باب المكاسب، ح ١٩٨.

٢) جواهر الكلام ٣٠/٢٢.

٣) الكافي ٢٢٦/٥، باب جامع فيما يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل، ح ٢.

٤) الكافي ٢٢٦/٥، باب جامع فيما يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل، ح ٥.

تعرّض للمسألة الأولى هنا، وللمسألة الثانية في المسألة الثالثة بعد ذلك.

ثمّ الأخبار الواردة في المقام ليست في نفس الأخبار ما يدلّ على أنها لحكم المسألة الأُولى، بل ظاهرها أنها لبيان حكم المسألة الثانية، إلّا أن الأخبار في المقام لمّا كانت متعارضة فبعضٌ حمل ما دلّ من الأخبار على عدم جواز البيع على المسألة الأُولى الّتي [٢٩٧] يدّعون الإجماع فيها على عدم جواز البيع، ويحمل ما دلّ على جواز البيع على المسألة الثانية.

وعليه، فلابد لنا من التعرض لتمام الأخبار على نحو الإجمال، ونعمل على ما هو الميزان في مقام التعارض بعد الإشارة إلى بعض ما صدر من العلماء في هذا المقام لرفع إشكال تعارض الأخبار.

وإذا عرفت فنقول: أمّا ما يدلّ على عدم جواز البيع أو الإجارة، فهو ما تقدّم من خبر جابر وعمرو بن حريث وذيل خبر ابن أذينة.

ثمّ إنّه في مفتاح الكرامة[1] أن خبر جابر ضعيف.

ويظهر منه التردّد بين أن اللفظ «جابر» أو «صابر».

وأما خبر عمرو بن حريث يقول: مشتمل على «أبان» و«عيسى القمي» الّذي لا نعرفه، وكون الراوي عنهما السراء* لا يجدي عند الأصحاب إلّا من شذّ ممّن تأخر.

وأمّا خبر ابن أُذينة يعبّر عنه بالحسن أو الصحيح، واسم ابن أذينة «عمر بن محمّد بن عبدالرحمن بن أذينة» أو «محمّد» ويحتمل كون ابن أذينة غيره، لكن ورد في حق كل من عمرو بن أذينة أنه ثقة، وأن الرّاوي عنه ابن أبي عمير وغيره.

وعليه، فمن جهة السند لا إشكال عندنا.

---

١) مفتاح الكرامة ١٢٧/١٢.

*) *الظاهر أن المراد منه حسن بن محبوب الذي من أصحاب الإجماع. (منه قدّس سره).*

[الأخبار الدالّة على الجواز]

وأمّا ما يدلّ على جواز البيع فنشير إلى بعض منها:

الأوّل: صدر خبر ابن أذينة الّذي تقدم اعتباره: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام «**أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتخذه بَرابط؟ فقال: لا بأس به**»[١].

الثاني: صحيح ابن أذينة كما في الجواهر[٢] أيضاً: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام «**أسأله عن رجل له كَرْمٌ أيبيع العنب ممّن يعلم أنه يجعله خمراً أو مسكراً؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الإبان الّذي يحل شربه وأكله، فلا بأس ببيعه**»[٣].

الثالث: صحيح ابن أذينة أيضاً كما فيه: قال: كتبت إلى [٢٩٨] أبي عبدالله عليه السلام «**أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابّته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: لا بأس**»[٤]

الرابع: صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام أنه سأل عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً؟ قال: «**بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحبّ إليّ، ولا أرى بالأوّل باساً**»[٥].

الخامس: خبر أبي كهمس: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام .. إلى أن قال: ثمّ قال عليه السلام: «**هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنه يصنعه خمراً**»[٦].

وفي مفتاح الكرامة[٧] بعد نقل هذا الخبر قال: ونحوه صحيحة الحلبي، وخبره، وخبر يزيد بن أبي خليفة، وصحيحة رفاعة.

---

١) الكافي ٢٢٦/٥، باب جامع فيما يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل، ح ٢.

٢) جواهر الكلام ٣٢/٢٢.

٣) الكافي ٢٣١/٥، باب بيع العصير والخمر، ح ٨.

٤) الكافي ٢٢٧/٥، باب جامع فيها يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل، ح ٦.

٥) تهذيب الأحكام ١٣٧/٧، باب الغرر والمجازفة وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز، ح ٧٦.

٦) الكافي ٢٣٢/٥، باب بيع العصير والخمر، ح ١٢.

٧) مفتاح الكرامة ١٢٥/١٢ ـ ١٢٦.

أقول: أخبار الجواز أزيد من ذلك، ونحن نقتصر على نقل هذا المقدار.

[دفع التعارض من الأخبار]

ولا بأس من الإشارة إلى ما نقل عن العلماء في المقام في مقام رفع التعارض:

فنقول: في مفتاح الكرامة، عن الوافي تبعاً لمجمع البرهان[1] أنه حمل الصحيحة الثالثة من ابن أذينة على صورة كان حمل الخمر في السفينة أو الدّابة للتخليل.

وهذا الحمل لا شاهد عليه، فلا يحتاج في ردّه بأنّه ينافيه ذكر الخنازير حتى يقال: إنه يمكن تأويل ذلك أيضاً.

ومثل هذا الحمل ـ في أنه بلا شاهد صحيح ـ حمله على صورة عدم العلم بأنه يحمل الخمر أو حمله على صورة كان مجبوراً على الإجارة أو أن الإجارة كان من أهلِ الذمّة الذين لهم أن يفعلوا ذلك، كما نقل ذلك كلّه عن الأردبيلي[2] «ره».

ونقل عن الأردبيلي في أخبار العنب ما هو أوهن من ذلك.

ثمّ في الخبر الأوّل الّذي تقدم أن عجزه يدلّ على عدم جواز بيع الخشب ممّن يصنعه صليباً، وصدره يدلّ على جواز بيعه ممن يعمله برابط قد يحمل عجزه على صورة شرط في البيع أن يجعل [٢٩٩] الخشب صليباً أو كان من قصدهما ذلك، وحمل صدره على صورة لم يشترط ذلك، بل لم يقصد المحرّم.

وهذا الحمل يظهر ممن يتمسك بعجز هذا الخبر في مسألتنا لعدم جواز البيع، ويتمسك بصدره في المسألة الثالثة لجواز البيع.

ثمّ إن من أنحاء الجمع أن يحمل أخبار المنع على الكراهة وأخبار الجواز على هذا يبقى بحاله.

---

١) مجمع الفائدة ٤٧/٨.

٢) مجمع الفائدة ٤٨/٨ ـ ٥٠.

ويظهر من المصنف في المسألة الثالثة ترجيح هذا الجمع.

[مناقشة كلام صاحب الجواهر]

وفي الجواهر[1] يتمسك بالأخبار الّتي تدل على المنع عن البيع بصورة كان البيع بشرط صرف المبيع في المحرّم أو كان التباني منهما على ذلك.

وأما في صورة ليس إلّا علم البايع بأن المشتري يصرفه في المحرّم فضلاً عن صورة يظن بذلك أو لا يعلم بذلك أيضاً يسلّم جواز البيع، ويعمل على الأخبار الّتي دلت على جواز البيع قائلاً بأنّه لا إشكال في قوتها على المعارض من وجوه، خصوصاً بعد تأيّدها بالسيرة.

ويدّعى أن قصد المشتري للمحرّم غير مضرّ بصحة البيع حتى من جانب المشتري.

كيف، وفساد البيع من جانب المشتري يقتضي فساد البيع من الجانبين! وهو خلاف السيرة.

نعم، لو كان من قصد البايع أن يرتكب المشتري لمحرّم فهنا يتمسك بإطلاق الأخبار المانعة عن البيع.

أقول: فيما يذكره وجوه من الإشكال، وكلامه وإن كان موافقاً مع المشهور، لكن لم تنطبق الأخبار عليه، بل ما هو الحق في مقام تعارض الأخبار وما هو الميزان فيه.

وليس مجال التفصيل.

ولم يتعرض في الجواهر لحال تعارض الأخبار في المقام، بل يتمسك بأخبارٍ تمنع عن البيع في مسألتنا من غير تقريب للدلالة.

وفي المسألة الثالثة الّتي ليس فيها شرط من البايع لارتكاب المشتري للحرام،

---

١) جواهر الكلام ٣٠/٢٢.

وفي التباني منهما على ذلك يتمسك لجواز البيع بالسيرة وأخبار الجواز، ولم يتصدّ لرفع المعارض.

[كلام صاحب الرياض في المقام]

وعن الرياض[١] أيضاً ترجيح عدم الجواز في المسألتين، لكن من جهة صدق الإعانة بالإثم في المسألتين، فنقل عنه أنه قال:

هذه النصوص ـ أي ما دلّ على جواز البيع ـ وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، وربّما كان بعضها صريحاً لكن في مقاومتها للأصول والنصوص المعتضدة بالعقول مشكل.

وفي مفتاح الكرامة[٢]: أراد بالأصول ـ كما صرّح به قبل ذلك ـ قاعدة تحريم المعاونة على الإثم، وبالنصوص ـ كما صرّح به ـ مراده خبر جابر وابن أذينة وعمرو بن حريث.

أقول: قد عُلم ممّا تقدم أن ما اعتبر سنده من أخبار المنع منحصر بخبر ابن أذينة حيث إن في ذيله في جواب من سأل عن رجل له خشب فباعه ممن يتّخذه صلبانً قال: «لا» [٣٠٠].

وعليه نقول: لو لم يحصل لنا القطع بعدم الفرق بين بيع الخشب ممّن يتخذه صليباً وبين سائر الأمثلة الّتي يدلّ سائر الأخبار على جواز البيع أو الإجارة فيها، كبيع العنب ممّن يعمله خمراً وإجارة الدابّة ممّن يحمل خمراً.. إلى غير ذلك، فحينئذٍ لا تعارض بين الأخبار.

ويظهر من المصنف في المسألة الثالثة ميل إلى ذلك، وأنه ليس قطع بعدم الفرق حيث يقول بالتزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صنماً أو صليباً لظاهر

---

١) رياض المسائل ٥٣/٨.

٢) مفتاح الكرامة ١٢٧/١٢.

الأخبار المانعة، والعمل في مسألة بيع العنب ممّن يعمله خمراً على الأخبار المجوّزة، بل يقول هذا القول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل.

وأمّا لو حصل لنا القطع بأنّه لا فصل بين المحرّمات في هذا المقام ـ كما هو المشهور، وإن نقل في مفتاح الكرامة عن النهاية تفصيلاً في الجملة ـ فحينئذٍ يدلّ خبر المنع بالدلالة الإلتزاميّة على ثبوت هذا المنع في غير ما كان مورد رواية المنع من نظائره.

كما أن دليل الجواز أيضاً يدلّ بالدلالة الإلتزاميّة على جواز بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً أيضاً، فحينئذٍ تتحقّق المعارضة بين الطائفتين من الأخبار.

وعليه نقول: إنّ التعارض بين الطائفتين من قبيل تعارض [٣٠١] دليل المنع مع دليل الترخيص.

وفيه جمع عرفي يتّكل إليه عرفاً، وهو أن دليل المنع أي عدم الجواز قابل لأن يحمل على الكراهة على فرض ثبوت الجواز.

وأما دليل الجواز على فرض ثبوت الحرمة ليس له محملٌ رأساً، فيعيّن التصرّف فيما يكون قابلاً للتصرّف بحمله على الكراهة.

هذا، مع أنّ لحمل ما دلّ على عدم الجواز على الكراهة شاهدَ جمعٍ من الأخبار المعتبرة، وهو كما نقله في الجواهر[1] صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام أنه سأل عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً؟ قال: «**بعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلّاً أحبّ إليّ ولا أرى بالأوّل باساً**».

هذا، وأمّا سائر ما نقلناه أوّلاً للجمع بين الأخبار أو علاج التعارض، فليس على ما ينبغي كما تقدمت الإشارة إليه.

ولا بأس لتوضيح بعض ما لم نوضّحه سابقاً، فنقول:

---

١) جواهر الكلام ٣٢/٢٢.

[توضيح عن البيع بشرط محرّم]

ما ذكر من التصرّف فيما دلّ على المنع من البيع والنهي عنه بتقييده بصورة شرطٍ في ضمن البيع إعمال المنع في المحرّم أو كان التباني عليه وكان ذلك قصد البايع حتى يكون دليلاً على مسألتنا الّتي ادّعوا فيها الإجماع أيضاً، فمردود:

أوّلاً: بأن الخبر ـ الّذي كان من أخبار المنع معتبراً ـ كان [٣٠٢] منحصراً بذيل خبر ابن أُذينة، والسؤال فيه عن بيع الخبر ممّن يتخذه صلباناً.

وغاية الأمر أنه يستفاد من هذا السؤال أنّ البايع يعلم أن المشتري يتخذه صليباً لا أن يكون بيعه بهذا القصد.

ولا شاهد لهذا الجمع بهذا التقييد إلّا دعوى الإجماع على عدم جواز البيع بهذا القصد.

ومن الواضح أن مجرّد دعوى الإجماع ليس قرينة على التصرّف في الخبر بحيث يتّكل عليه.

فهذا الجمع تبرّعي صرف لا ينفع في جعله حجةً على هذا القول.

وثانياً نقول: إنّ السؤال عن بيع المسلم وبيان حكمه. ومن البيّن أن المسلم لا يبيع الخشب على أن يجعله صليباً، فضلاً من أن يشترط ذلك في البيع، كما قال المصنف أيضاً بذلك.

[توجيه أخبار الجواز]

وأمّا ما ذكر من التصرّف في أخبار دلّت على جواز البيع من حمل ما دلّ على إجارة السفينة ممّن يحمل الخمر والخنازير بأن المراد حمله للتخليل أو أنه محمول على صورة لم يعلم البايع أن المشتري يصرفه في المحرّم أو على صورة كان إجارة السفينة ممّن يحمل الخمر أو على خصوص صورة كان الإجارة من الذمّي أو على صورة كان البايع أو الموجر مجبوراً في البيع أو الإجارة، فمردودٌ [٣٠٣] بأن شيئاً

من ذلك ونظائره ليس ممّا يساعده العرف والإعتبار، فيكون من الجمع التبرّعي الّذي لا ينفع في مقام الإتّكال عليه مع قطع النظر عن مناقشة أخرى واردةٍ عليه كما تقدم شطرٌ من ذلك.

[ردّ كلام صاحبي الجواهر والرياض]

وأما كلام الجواهر فتقدّم أنه لا ينتهي إلى الدليل، وإن كان كلامه موافقاً للمشهور.

وأمّا كلام صاحب الرياض المشتمل على الإشكال على الأخذ بأخبارٍ دلّ على جواز البيع حتى فيما لو لم يقصد البايع المحرّم لكن كان عالماً بأن المشتري يصرفه في المحرّم.

فنقول: أما الإشكال من الأخذ بأخبارٍ دلّ على جواز البيع من جهة معارضتها مع أخبارٍ دلّت على عدم جواز البيع فيظهر جوابه ممّا تقدّم.

وإشكاله على الأخذ بأخبارٍ دلّ على جواز البيع في صورة علم البايع ان المشتري يصرفه في المحرّم لدعوى صدق الإعانة على الإثم هنا، فيأتي الكلام فيه في المسألة الثالثة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أن الأخبار لم يتم اقتضاؤها في عدم صحة البيع، بل ولا حرمته؛ لما عرفت من أنّ الخبر المعتبر الّذي يمنع من البيع منحصرٌ بخبر ابن أُذينة، وهو على فرض عدم الإجماع على عدم الفصل بين المحرّمات يختصّ بخصوص الصليب.

وعلى فرض هذا الإجماع فتتحقق [٣٠٤] المعارضة بين الأخبار.

وعلى هذا التقدير، تقدّم أن المعيّن حمله على الكراهة.

بل نزيد هنا على ما تقدّم ونقول: لو لم يحمل هذا النهي على الكراهة أيضاً لا يقتضي النهي للفساد؛ لأن النهي وإن تعلق بنفس المعاملة إلّا أنا قلنا: إن دلالة النهي

المتعلق بنفس المعاملة للفساد إنما هو من جهة حمل النهي على الإرشاد إلى الفساد؛ إلّا أن ذلك إنما هو في صورة كان احتمال الحرمة موهونة، وفي المقام ليس كذلك حيث إن قصد المشتري أو قصدهما ارتكاب الحرام من جهة هذا المنع.

[الكلام في أن الشرط الفاسد مفسد لأصل البيع]

وأمّا المقام الثالث ـ وهو الحكم بفساد البيع من جهة ان الشرط في ضمنه شرطٌ لإتيان المحرّم ـ فهذا الشرط فاسد.

وعليه نقول: إنّ الشرط الفاسد مفسد لأصل البيع.

أقول أوّلاً: هذا الدليل اخصّ من المدّعى حيث كان المدّعى فساد البيع في صورةٍ كان التباني منهما على المحرّم، ولو لم يشترط ذلك في ضمن العقد.

وثانياً: نحن منعنا في محلّه كون الشرط الفاسد مفسداً لنفس العقد على الإطلاق، وليس للشرط الفاسد في المقام خصوصيّة مُضرّة بأركان البيع أيضاً.

[مناقشة الإجماع المنقول في الحكم بالفساد]

بقي الكلام في التمسك في الحكم بالفساد في المسألة من جهة الإجماع المنقول.

فنقول أوّلاً: نحن لا نناقش الحرمة للبيع لصدق المعاونة على الإثم كما يأتي [٣٠٥] توضيحه عند التعرض لحدّ ما تصدق عليه المعاونة على الإثم في المسألة الثالثة الّتي تعرض المصنف له.

نعم، هذه الحرمة عرضيّة ولم تثبت الملازمة بين الحرمة العرضية مع الفساد، وإن كان صاحب الجواهر مصرّاً على ثبوت الملازمة حتى أنّ منعَ الملازمة نسب إلى بعض العامة.

تنبيه

[في البيع بقصد الحرام]

لا يخفى عليك أن مدّعى صاحب الجواهر[1] أن البايع لو كان بيعه بقصد أن يرتكب المشتري للحرام فيكون البيع فاسداً.

ثمّ يقول: إنّ قصد المشتري للحرام لا يوجب الفساد؛ لأن الفساد من جانب يوجب الفساد من جانبين، وهو منافٍ للسيرّة؛ لأن السيرة قائمة على وقوع البيع في صورة كان قصد المشتري من الشراء ارتكاب الحرام.

أقول: في صورة كان قصد البايع من البيع أن يرتكب المشتري الحرامَ، فيوجب ذلك لاندراج البيع تحت عنوان الإعانة على الإثم، فيصير حراماً.

وأما قصد المشتري للحرام من قبيل قصد ارتكاب الحرام بايجاد مقدمة الحرام، وهنا لو منعنا صيرورة البيع قبيحاً من جهة هذه النيّة، فلا يصير الشراء حراماً ولو قلنا بثبوت العقاب على النية في هذا الفرض؛ لوضوح أن نفس إيجاد مقدمة الحرام ليس بحرام.

إلّا أنّه على كل حال تقدّم أن صيرورة نفس البيع حراماً لا يوجب فساد نفس البيع.

ثمّ إذا عرفت أن مجرّد حرمة البيع لا يلازم فساده، فعلى هذا نقول:

إنّ الإجماع في مسألتنا لو كان [٣٠٦] على مجرّد حرمة البيع، فلا يثبت

---

١) جواهر الكلام ٣٣/٢٢.

الفساد.

ومثل ذلك لو قلنا: إنّ الإجماع في مسألتنا ليس كاشفاً عن رأي الإمام؛ للقطع أو احتمال أن يكون مدرك المجمعين ما تقدم من الأدلة.

نعم، لو قلنا بثبوت الإجماع على الفساد فحينئذٍ يثبت الفساد.

وكذلك لو قلنا: إن الإجماع المنقول أو الشهرة وإن لم يصل إلى حدّ الحجيّة إلّا أنّه يوجب سقوط عمومات صحة البيع عن الإعتبار، بتقريبٍ تقدّم في عدم جواز التمسك بعمومات صحة البيع لبيع الأعيان النجسة، فراجع.

تنبيه

[في إجارة مكانٍ لمنفعةٍ محرّمة]

لو كانت إجارة الدار مثلاً لخصوص المنفعة المحرّمة، فبطلان الإجارة حينئذٍ على طبق القاعدة؛ لأنّه بواسطة النهي لا يملك هذه المنفعة، والمفروض أنّ الإجارة لهذه المنفعة فقط.

نعم، لو آجر نفس الدار وشرط أن يتخذ فيه الخمر مثلاً، بحيث يملك بواسطة الإجارة غير هذا الإنتفاع المحرّم أيضاً فهو داخلٌ في محل النزاع السابق.

[المعاوضة على الجارية المغنّية]

قوله: المسألة الثانية: تحرم المعاوضة على الجارية المغنّية.. إلخ[1].

أقول: في هذه المسألة أيضاً تارةً نتكلم من حيث القاعدة، وتارةً من جهة اقتضاء الأخبار، وتارةً من جهة دعوى الإجماع.

أمّا الأوّل: فنقول: تقدم في بيع آلات اللّهو ونظائرها أن مذهب الأكثر حرمة البيع وفساده حتى في صورة كان لمادّتها مالية، وكان الغرض من البيع انتقال نفس المادّة أيضاً.

وحينئذٍ يشكل الفرق بين بيع آلات اللهو ونظائرها، وبين بيع العبد الساحر والكاهن والمقاهر في القمار والجارية المغنيّة [٣٠٧] ونظائرها حيث إن مذهب المشهور في الآخر عدم جواز البيع وفساده في خصوص صورة قصد من البيع فيها ذلك المحرّم، وقصد اعتباره في البيع.

وأما لو لم يلحظ الصفة المحرّمة في كمّية الثمن أصلاً فلا إشكال في صحة البيع.

وتقدّم أن صاحب الجواهر[2] في مقام رفع الإشكال ادّعى وضوح الفرق بين المسألتين، وقال: ضرورة الفرق بين المقامين وأنه نصّ عليه شيخنا في شرحه.

وتقدّم أنه قيل في الفرق إن آلات اللهو ونظائرها ليس لها مالية مستقلة مادامت في ضمن الهيئة، وهذا بخلاف العبد الساحر ونظائره.

---

١) كتاب المكاسب ١٢٧/١.

٢) جواهر الكلام ٢٧/٢٢.

أقول: تقدم فساد ذلك كلّه.

وتقدّم هناك أنا قلنا أن بيع آلات اللهو حتى مع لحاظ الهيئة أيضاً لا مانع من صحته من حيث القاعدة.

وإن قلنا بكون البيع محرّماً أيضاً؛ لأن كلّاً من الهيئة أو الصفة لا يوجب إلّا ازدياد المالية، والثمن يكون بإزاء نفس العين لا الهيئة والصفة.

وأمّا ما ذكره المصنف من أنّ القيد يعني لحاظ الصفة المحرّمة في المقام أمرٌ معنوي، ولا يوزَّع عليه شيء من المال أي [٣٠٨] الثمن، ومنه اشتهر[1] أن الثمن لا يوزَّع على الشروط.

وعليه نقول: إنّ فساد العقد من جهة القيد يوجب فساد نفس العقد راساً، وليس بمثل صورة كان العقد فاسداً من جهة الجزء الخارجي للمبيع؛ فإنه لا يوجب إلّا فساد العقد من جهة ذلك الجزء، لا فساد أصل العقد راساً.

أقول: عدم وقوع شيء من الثمن بإزاء القيد والشرط ووقوع تمام الثمن بإزاء نفس العين يقتضي صحة العقد؛ لعدم المانع فيه.

ولا نرى وجهاً لدعوى فساد العقد من جهة القيد الّذي لم يكن إلّا داعياً لزيادة بذل الثمن بإزاء العين.

ومن البيّن أن فساد الداعي أو حرمته لا يوجب فساد البيع الذي هو جامع لجميع ما له مدخليّة في الصحة.

وأما دعوى أن أكل الثمن من قبيل أكل المال بالباطل ففيه: أن كون التصرّف في الثمن من قبيل أكل المال بالباطل موقوفٌ على فساد البيع، وإثبات الفساد بذلك يوجب للدّور كما أن دعوى أن الثمن بإزاء المحرّم مردودٌ بأنّه في مقابل العين كما اعترف به.

---

١) انظر جامع المقاصد ٤/٤٢٣؛ ومسالك الإفهام ٣/٢٩٦؛ والدروس ٣/٢١٦؛ ورياض المسائل ٨/٢٥٣.

وأمّا الثاني ـ أي الأخبار ـ فما يدلّ على الفساد مستفيضة سوى ما دلّ على الحرمة:

ففي التوقيع: «وثمن المغنّية حرامٌ»، والسند هكذا: في الوسائل[١] وفي إكمال الدين[٢] عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات الّتي وردت عليه من محمّد بن عثمان [٣٠٩] العمري.

والإشكال فيه من جهة محمّد بن محمّد بن عصام ومن جهة إسحاق بن يعقوب، عن القائم عليه السلام؛ حيث لم يصرّحوا بتوثيقهما.

ولعلّه يمكن رفع الإشكال عنهما ببعض الوجوه بحيث يصير الحديث معتبراً.

وفي خبر قرب الإسناد: «إن ثمن الكلب والمغنّية حرامٌ»[٣] والسند هكذا: عبدالله بن جعفر، في قرب الإسناد، عن محمّد بن الحسين، عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام.

ثمّ إن إبراهيم من الأجلاّء، وكذلك محمّد بن الحسين لو كان المراد هو ابن أبي الخطّاب إما لانصراف المطلق إليه أو لأنّه الّذي يروي عن إبراهيم، ولأنه الّذي يروي الحميري صاحب قرب الإسناد عنه.

وصاحب قرب الإسناد أيضاً من الأجلاّء.

فالظاهر أن الخبر معتبر، ولم يكن لي مجال التأمّل بأزيد من ذلك.

وفي وصية إسحاق بن عمر لأبي الحسن عليه السلام، عنه عليه السلام في ثمن المغنّية إن هذا سحت.. إلى أن يقول أيضاً «وثمنهنّ سحت»[٤] وفي خبر الوشاء: «وما ثمنها أي

---

١) وسائل الشيعة ١٢٣/١٧، باب تحريم بيع المغنّية وشرائها وسماعها وتعاليمها و...، ح ٣.

٢) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٥، الباب الخامس والأربعون ذكر التوقيعات، ح ٤.

٣) قرب الإسناد: ٣٠٥، أحاديث متفرقة، ح ١١٩٥، وفيه: «إن ثمن الكلب والمغنّية سحت».

٤) الكافي ١٢١/٥، باب كسب المغنّية وشرائها، ح ٧.

المغنّية إلّا ثمن الكلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار»[1].

ولم يكن لي مجال ملاحظة السند.

وفي الوسائل[2] بعد نقل هذه الأخبار يقول: تقدم ما يدلّ على ذلك، ويأتي ما يدلّ عليه.

ثمّ الظاهر أنه لا إشكال في الأخبار من جهة السند؛ لأنّه مع قطع النظر عما تقدم وكثرة الأخبار [٣١٠]، يكون الفتوى على الحرمة والفساد إذا كان بقصد الصفة المحرّمة، بل لم نر نَقْلَ خلافٍ فيه.

والظاهر أن استناد الفقهاء إلى الأخبار وإن يتكلفوا في تطبيق ذلك على القاعدة.

إن قلت: إنّ الأخبار وإن تدل على الفساد لكن ليس فيها تقييد بصورة كان قصد المتبايعين هو الجهة المحرّمة.

قلت: عنوان بيع الجارية المغنّية ينصرف إلى صورة كان جهة أنّها تغنّي منظوراً فيه حيث إنها العمدة في زيادة ثمنها، مع أنّ جواز البيع في غير صورة هذا القصد ممّا لا إشكال فيه.

بل شمول إطلاق أدلّة جواز البيع فيها أشدّ من شمول أدلة المنع لو أغمض العين عن دعوى الإنصراف المتقدم.

---

١) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنّية وشرائها، ح ٤.

٢) وسائل الشيعة ٢٢٥/١٧، باب تحريم بيع الخمر وشرائها وحملها، ذيل ح ٧.

[بيع العبد الساحر والأَمَة الكاهنة]

بقي الكلام في تعميم هذا الحكم إلى بيع عبدٍ أو أمة كان فيه صفة أُخرى محرّمة مثل أن يكون ساحراً أو كاهناً أو غير ذلك.

ولعلّه مستند إلى عدم القول بالفصل أو اتّحاد الملاك الّذي يوجب القطع بعدم الفرق.

إن قلت: إن البيع هنا يفسد بمجرد قصد المحرّم ولو كان قاصداً للمنفعة أيضاً معه، ففي صورة كان الغرض من البيع صرف المحرّم كبيع العنب ليعمل خمراً، بل وكذلك بيع آلات اللهو لخصوص قصد المحرّم تدل هذه [٣١١] الأخبار على الفساد فيها بالفحوى أيضاً.

قلت: بيع العنب ليعمل خمراً وإن كان القصد فيه خصوص المحرّم إلّا أنه مع ذلك ليس مماثلاً للمقام حيث لا يزيد ثمن العنب بواسطة الجهة المحرّمة.

ثمّ لو أغمض عن هذه الجهة، فنقول: إنّ التعدي عن مورد الأخبار لو حصل القطع بعدم الفرق، فلا إشكال فيه، بل نحن أثبتنا حجة الإطمينان الّذي يصدق عليه عرفاً أنه ممّا لا ريب فيه؛ للتعليل بأن المجمع عليه لا ريب فيه في مقبولة عمر بن حنظلة لو لم يدّع أن الإطمينان الحاصل في خصوص المقام من خصوص القياس.

وما ورد في النهي عن العمل بالقياس يشمله، فتأمّل.

[بيع العنب ممن يعمله خمراً]

قوله: المسألة الثالثة: يحرم بيع العنب ممن يعمله خمراً.. إلخ.

أقول: في صورة كان قصد البايع من منع العنب ممن يعمله خمراً، هو الحرام، لو بنينا على فساد البيع كما تقدّم الكلام فيه في المسألة الأولى، فيأتي الكلام في أنه هل يكون كذلك أيضاً في صورة لم يكن من قصد البايع ذلك أيضاً أم لا، سواء كان البايع عالماً بأن المشتري يجعله خمراً أم لم يعتبر العلم بذلك أيضاً في الحرمة والفساد.

ثمّ الدليل على عدم جواز البيع وفساده في صورة لم يكن قصد البايع [٣١٢] المحرّم الّذي هو محلّ الكلام فعلاً إمّا الأخبار أو دعوى صدق المعاونة على الإثم.

أما الأخبار فتقدّم تفصيل حالها في المسألة الأُولى، وحاصله أن اقتضاء الأخبار أحد الأمرين: إمّا أن يقال بعدم جواز بيع الخشب ممّن يعمل صليباً ويقال بجواز بيع العنب ممّن يعمل خمراً: لو قلنا بأنّه لم يثبت عدم الفصل بين المحرّمات.

وإمّا أن يقال بكراهة البيع في الجميع لو اعترفنا بعدم الفصل بين الموارد للاتّفاق أو غيره.

وعلى كل حال، لم تثبت حرمة البيع، فضلاً عن فساده في غير بيع الخشب لمن يعمل صليباً في الجملة كما تقدم شرحه.

وأمّا دعوى صدق المعاونة على الإثم فيناسب التكلم فيه تارةً في أصل صدق المعاونة بالإثم مع فرض أن البايع ليس قاصداً للحرام وإن كان عالماً بحصول الحرام ويوجد الحرام ممّا فعله، وتارةً في أنّه لو اعترفنا بأنّه يصدق المعاونة بالإثم

فيقتضي الكتاب حرمته، فهل يكون الأخبار الّتي دلّت على جواز البيع في هذا الفرض مخصِّصاً لعموم الكتاب أم لا؟

وتارةً في أنه لو اعترفنا بصدق المعاونة وأن أخبار الجواز لا تخصِّص الكتاب فيكون [٣١٣] البيع حراماً، فهل توجب هذه الحرمة لفساد البيع أيضاً أم لا؟

أمّا المقام الأوّل فنقول: إذا أوجد شخصٌ مقدمةً من مقدّمات الحرام لشخص آخر اختلف كلمات القوم في أنه يصدق المعاونة بالإثم بمجرّد إيجاد ذلك المقدمة أم لا يصدق المعاونة بالإثم إلّا في صورة كان من قصد الموجد للمقدّمة صدور ذلك الحرام من ذلك الشخص الآخر، على أقوال كما نقلها المصنف، ولا بأس من تلخيصها تسهيلاً للضبط فنقول:

[الإعانة على الإثم]

القول الأوّل: اعتبار القصد، وأن الإعانة فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً. ينقل ذلك عن المحقق الثاني[1] في حاشية الإرشاد، وأنه وافقه جماعة من المتأخرين كصاحب الكفاية[2] وغيره.

وأنه زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد وقوع المُعان عليه أيضاً.

نعم، في صورة لم يقع المُعان عليه في الخارج يمنع الحرمة من جهة المعاونة، لكن يقول بالحرمة من جهة نفس القصد؛ لأنّه يُدّعى حرمة الإشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تحقق الحرام.

ثمّ إن المصنف يورد [٣١٤] بأنّه بمجرّد قصد التوصيل يدخل في الإعانة على الإثم وأنّه لو تحقق الحرام لم يتعدّد العقاب.

القول الثاني: عدم اعتبار القصد المشار إليه في صدق الإعانة. ويدّعى أنه يظهر

---

١) انظر جامع المقاصد ١٦٧٤.

٢) كفاية الأحكام ٤٢٥/١.

من الأكثر، وينقل ما يدلّ عليه من كلام المبسوط وكلام التذكرة[١] والمحقق الثاني وأنّ الأردبيلي[٢] تمسك بالإعانة على الإثم في مسألتنا ـ أي بيع العنب ممّن يعمل خمراً من دون قصد من البايع للحرام ـ، بل عن صاحب الحدائق ارتضاؤه أيضاً حيث قال في الحدايق[٣] بعد نقل كلام الأردبيلي: إنه جيّد في حدّ ذاته لو سلّم من المعارضة بأخبار الجواز.

ثمّ ينقل هذا القول عن الرياض.

ثمّ يقول: إنّ الأخبار يؤيّد هذا القول مثل قوله عليه السلام: «**من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه**»[٤].

وفي آخر: «**فإن أكلته ومتّ فقد أعنت على نفسك**»[٥].

وكذلك الأخبار الواردة في أعوان الظّلمة.

القول الثالث: ما ينقله عن الأردبيلي[٦] في آيات أحكامه من القول بالتفصيل، وهو أن الإعانة تصدق إذا كان مع القصد أو على الوجه الّذي يصدق أنها إعانة كإعطاء العصا أو القلم لمن يريد [٣١٥] الظلم بهما دون التاجر الّذي يؤخذ منه العشور، ودون الحاجّ الّذي يؤخذ منه المال.

وبيع العنب ممن يتخذه خمراً من هذا القبيل. ومنه ورد الأخبار في جوازه. وعليه الأكثر. انتهى.

أقول: لا يخفى أن المصنف[٧] «ره» بعد نقل كلام الأردبيلي وتصديقه في أنه لم

---

١) تذكرة الفقهاء ١٣٩/١٢.

٢) مجمع الفائدة ٥٥/١.

٣) الحدائق الناضرة ٢٠٩/١٨.

٤) المحاسن ٥٦٥/٢، باب أكل الطين، ح ٩٧٥.

٥) المحاسن ٥٦٥/٢، باب أكل الطين، ح ٩٧٧.

٦) انظر: زبدة البيان: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

٧) كتاب المكاسب ١٣٦/١.

يجعل المعيار والميزان في صدق الإعانة على قصد الفاعل للمحرّم بل الأعم من ذلك أو صدق الإعانة على الإثم عرفاً يتصدى لإثبات أن بيع العنب ممّن يعمله خمراً مع علم البايع بذلك يكون داخلاً في عنوان الإعانة على الإثم ويتصدّى لإثبات المدّعى من طُرُق ثلاث، ثمّ في كل طريق له بعض المناقشات على كلام الأردبيلي وغيره.

[مدى دلالة أدلّة النهي عن المنكر على المقام]

ثمّ بعد ذلك له دعوى أخرى لإثبات حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً من غير جهة صدق الإعانة على الإثم، بل من جهة أدلّة النهي عن المنكر.

ونحن نتعرض في هذا المقام أوّلاً لنقل كلام المصنف ليعلم نتيجة تمام أطراف كلامه، ثمّ ننظر فيه.

[توضيح مبنى الشيخ الأنصاري قدس سره في المكاسب]

فنقول: أما الطريق الأوّل من الطُرق المشار إليها، فحاصل مدّعاه فيه أنه: لا إشكال في أنه إذا قصد الفاعل من فعله [٣١٦] وصول الغير إلى مطلبه الخاصّ في أنه يقال إعانة على ذلك المطلب، ثمّ ذلك المطلب لو كان عدواناً أو حراماً آخر صدق الإعانة على العدوان والحرام، لكن مع علم الفاعل بأن ذلك المطلب يكون عدواناً وحراماً، كما أن فاعل نفس العدوان والمحرّم يعلم ذلك.

وكذلك لا إشكال في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير مقصده، ولا إلى مقدّمة من مقدّمات مقصده، وإنما يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فذلك لا يسمّى إعانة.

وإنّما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير إيّاها إلى المعصية.

ومن هذا القبيل بيع العنب ممّن يعمل خمراً، وكذلك إعطاء السيف لمن يريد قتلاً؛ فإن تملّك المشتري للعنب مقدّمة مشتركة بين المحرّم وغيره، والبايع قاصدٌ للتملك؛ وكذلك تمكّن القاتل من القتيل مقدمة مشتركة بين المحرّم وغيره، والمُعطي للسيف قاصد لهذه المقدّمة.

ثمّ الإشكال في أن من أوجد مقدمة الحرام للغير وكان قاصداً لإيجاد هذه المقدمة له ولم يكن قاصداً لنفس الحرام فمثل هذا الشخص إذا كان عالماً بأنّ ذلك الغير يصرف هذه المقدمة في الحرام فهل يوجب ذلك صدق الإعانة على الحرام أم لا؟

ثمّ يناقش على الأردبيلي بأنّه فرق بين العنب وبين تجارة التاجر الّذي يؤخذ منه [٣١٧] العشور والمسير إلى الحج الّذي يؤخذ منه المال، فإن الأخيرين داخلان في الشقّ الثاني الّذي لم يكن إشكال في عدم صدق الإعانة على الحرام عليه.

وأما بيع العنب فداخلٌ في الشقّ الثالث الّذي كان مورد الإشكال.

ثمّ لا فرق بين بيع العنب وبين إعطاء السوط إلى الظالم الّذي اعترف الأردبيلي بأنّه يصدق الإعانة على الحرام عليه كما اعترف به في شرح الإرشاد.

وأمّا الطريق الثاني فحاصل مدّعاه فيه أنه: نسلّم أن قصد إيجاد المقدمة المشتركة بين الحرام وغيره مع علم الفاعل بأن الغير يصرفه في الحرام لا يوجب صدق الإعانة على الحرام؛ إلّا أنّه نقول في مسألتنا ـ وهو بيع العنب ممن يتخذه خمراً مع علم البايع بأنّه يجعله خمراً ـ: يكون البايع قاصداً للمحرّم.

وهنا لم يكن إشكال في صدق المعاونة على الحرام.

وهذا يحتاج إلى بيان مقدمة، وهو أن شراء المشتري للتخمير حرامٌ كما أن غرس الكرم لذلك حرامٌ.

وعليه نقول: إنّ بايع العنب يعين الشراء المحرّم وقاصد له.

نعم، نسلّم أنه لو لم يعلم قصد المشتري لا يحرم، بل وكذلك لو علم أنه

سيخمّره لكن بإرادة جديدة.

ثمّ مثل ما نحن فيه بايع الطعام لمن يرتكب المعاصي، فليس إعانة.

نعم، لو علم البايع أن المشتري للطعام لا يصرفه في الحرام [٣١٨] لكن يعلم أنه يحصل له قوة على المعاصي، فهذا لا يوجب حرمة البيع.

ثمّ إنّه يناقش على هذا الطريق الثاني بأنّه لا حرمة للشراء إلّا من حيث التجرّي.

وأما البيع فهو إعانة على نفس الشراء لا على التجرّي، ونفس الشراء ليس تجرّياً؛ لأن التجرّي هو الفعل المتلبس بالقصد.

[فروعات كلام الشيخ الأنصاري]

ثمّ إنّه بعد ذلك ينبّه على أمرين متفرعين على ما ذكره:

الأوّل: أنه لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر فيدّعى أن الإعانة على الغرس يدخل في الإعانة على الإثم، وكذلك لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس[1] على حرمة التمسّك للتخمير حرمة الإعانة أيضاً بالبيع.

---

١) وسائل الشيعة ٢٢٤/١٧، باب تحريم بيع الخمر وشرائها وحملها والساعدة على شربها فإن باع تصدق بالثمن، ح ٤: وعن أبي علي الأشعري، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النظر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها».

محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى ان يشترى الخمر، وان يسقى الخمر، وقال: لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه».

[مناقشة كلمات الشيخ]

أقول: ما دلّ على حرمة الغرس للتخمير وكذلك لو قلنا بحرمة تملك العنب بالفحوى لا يتقضيان حرمة نفس الشرط، بل حرمته إذا كان بقصد المحرّم.

فيصير حال ذلك بمثل ما لو قلنا بحرمة الشرط من جهة التجرّي في أن القصد إلى الحرام مأخوذٌ في حرمته.

وعليه فمن أعانه في حصول هذا الشرط لا يدخل في الإعانة على الإثم؛ لانّ المعين لم يكن قاصداً لما هو محرّم.

الثاني: أنه يقول: إنّ محل الكلام في نفس المسألة هو الإعانة على شرط الحرام [٣١٩] كإعانة الخمّار في تملّكه للعنب، والتملك من قبيل الشرط للحرام.

وهنا قلنا: إن الإعانة على نفس هذا الشرط بقصد تحقق ذلك الشرط ـ لا بقصد تحقق المشروط، وهو التخمير ـ ليس بحرام إلّا أن تثبت حرمة نفس الشرط من غير جهة التجرّي.

أقول: تقدم أنه لو حرم الشرط منضمّاً إلى قصد الحرام يكون حاله بمثل ما لو حرم من جهة التجرّي.

ثمّ على هذا المبنى يورد على ما نقله عن المبسوط[١] من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله «**من أعان على قتل مسلم..**»[٢] إلخ بأنّ في كون ذلك إعانة تأمّلاً إلّا أن يكون الغرض التمسك بالفحوى.

ولذا تمسّك في المختلف[٣] بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة وعدم الضرر.

---

١) المبسوط ٢٨٥/٦.

٢) عوالي اللئالي ٢٨٣/١، في أحاديث تتضمن شيئاً من الآداب الدينية، جزء من رواية ١٢٣. والرواية برمّتها هي: «قال ﷺ: من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة وهو آيس من رحمة الله».

٣) مختلف الشيعة ٣٣٧/٨.

الطريق الثالث: أنه يمكن التفصيل في[١] الشروط المُعان عليها بين ما تنحصر فائدته ومنفعته عرفاً في المشروط المحرّم ـ فنقول: إنّ الإعانة على هذا الشرط الكذائي إعانة على الحرام ـ، وبين ما لا تنحصر فائدته عرفاً في المحرّم، فالإعانة عليه ليس إعانةً على الحرام.

[الكلام في مصاديق الإعانة على الإثم]

ثمّ إنّه [٣٢٠] يُدّعى أن إعارة العصا لمن يريد أن يضرب به أحداً وكذلك إعارة الكأس لمن يريد شرب الخمر فيه من الشقّ الأوّل، فيكون إعانة على الحرام.

ويدّعى أن بيع العنب ممّن يعمله خمراً من الشقّ الثاني، بل يقول: لعلّ من جعل بيع السلاح لأعداء الدّين حال قيام الحرب من الإعانة على الإثم وجوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً، كما في شرائع الإسلام[٢] والتذكرة[٣] وغيرهما نظرهم إلى ذلك.

وكذلك المحقق الثاني في عدّه بيع العصير المتنجّس على مستحلّه من الإعانة دون بيع العنب.

أقول: كون بيع العصير المتنجس من مستحلّه من الإعانة مبنيّ على مقدمتين:

الأولى: أن يكون البايع قاصداً للحرام كما في بيعه من المسلم، ولا يكفي في ذلك مجرّد أنه يعلم أنه يشربه أو لا يجتنب منه كما في بيعه من مسلم.

الثانية: كون الكفار مكلّفين بالفروع.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المتنجس المايع بمثل الخمر لا يملكه المسلم.

إلّا أنّه تقدّم أنه محلّ الإشكال.

---

١) في المخطوطة: «بين» بدلاً من «في».

٢) شرائع الإسلام ٢٦٣/٢.

٣) تذكرة الفقهاء ١٣٩/١٢.

هذا مع أنّه في الكفاية[١] والمكاسب المحرّمة[٢] عن الحلبي في الصحيح، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا اختلط المذكّى بالميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل[٣] ثمنه»[٤].

وقريب منه في الحسن عن الحلبي[٥] أيضاً.

ومثله عن علي بن جعفر، عن أخيه[٦].

وفي الصحيح، عن البختري[٧] مثله في العجين النجس.

وفي الكفاية[٨]: أن العمل بهذه الأخبار متّجه.

ثمّ يقول[٩]: وكيف كان، فلو ثبت تميّز موارد الإعانة من العرف، وإلّا فالظاهر مدخليّة قصد المعين.

أقول: بعضٌ يفصّل بين ما كان زمان وقوع الحرام قريباً من زمان إيجاد المقدّمة من الغير، فيقول هنا: إيجاد المقدمّة بدون قصد الحرام يُعدّ إعانة؛ وبين ما كان وقوع الحرام بعيداً، فلا يُعدّ إعانة.

والتفصيل الأخير بلحاظ ما ذكره من أمثلة الشقّين يرجع إلى ذلك، ويكون هذا

---

١) كفاية الأحكام ٤٢٤/١.

٢) كتاب المكاسب ٣٦/١.

٣) في المصدر: «ويأكل».

٤) الكافي ٢٦٠/٦، باب اختلاط الميتة بالذكي، ح ٢.

٥) الكافي ٢٦٠/٦، باب اختلاط الميتة بالذكي، ح ١.

٦) مسائل علي بن جعفر: ١١٠، ح ٢٠ والرواية هي: «سألته (أي موسى بن جعفر عليه السلام) عن رجل كانت له غنم وكان يعزل من جلودها الذكي من الميت فاختلطت فلم يعرف الذكي من الميت هل يصلح له بيعه؟ قال: يبيعه ممن يستحل بيع الميتة منه ويأكل ثمنه ولا بأس».

٧) وسائل الشيعة ١٠٠/١٧، باب حكم بيع الذكي المختلط بالميت والنجس بالميتة، ح ٣ والرواية هي: «عن أبي عبدالله عليه السلام في العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: يباع ممن يستحل الميتة».

٨) الكلمة مطموس بعضها في المخطوطة استظهرناها كذلك.

٩) هذه تتمة كلام المحقق الثاني.

أضبط ممّا ذكره المصنّف.

ويجوز القول باعتبار الجهات [٣٢١] المتعددة لتحقق عنوان الإعانة عرفاً في إيجاد مقدمة الحرام للغير في صورة لم يكن فاعل المقدمة قاصداً لنفس الحرام، وذلك بأن يعلم صدور الحرام من الغير بهذه المقدّمة ويكون هذا الفاعل قاصداً لإيجاد ما هو مقدمة الحرام، وإن لم يكن قاصداً لنفس المقدّمة، وتكون فائدة إيجاد المقدمة في نظر العرف منحصرةً في الحرام أيضاً.

بل الظاهر أنه مع اجتماع تمام هذه الجهات لا تأمّل في أنه تصدق الإعانة على الحرام.

وأما مع نقصان بعض هذه الجهات فبين أن يكون عدم صدق الإعانة واضحاً وبين أن يكون صدق الإعانة غير واضح، فيكون المرجع البراءة.

وأما الدعوى الأخير الّذي كان في المقام من إثبات حرمة بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً، لا من جهة صدق الإعانة على الحرام بل من جهة أدلة النهي عن المنكر ـ كما عن الأردبيلي ـ فتقريبه أن دفع المنكر كرفعه واجب، وهو يتوقف في المقام على ترك البيع.

ومن المقرّر في محله أن مقدمة الواجب واجبة.

ويؤيّد ذلك ما ورد من أنه «**لولا أن بني أميّة وجدوا [٣٢٢] من يجبى لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبوا حقّنا**»[1].

فإنه دلّ على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بني أميّة، فتدلّ على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير.

وبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً يكون من هذا القبيل فيجب تركه.

---

١) الكافي ٥ـ١٠٦، باب عمل السلطان وجوائزهم، ح ٤ باختلاف وفيه: «لولا أن بني أميّة وجدوا من يكتب لهم ويجبى لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا».

[الهمّ بالمعصية]

ثمّ إن المصنف يورد على هذا الوجه تارةً بأنّه لم يتم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهمّ بالمعصية، وانما الثابت بالأدلة النقلية للنهي عن المنكر، وكذا العقلية مثل وجوب اللطف وجوبُ ردع من هَمَّ بالمعصية وأشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو استمر عليها.

أقول: ما نحن فيه ـ وهو بيع العنب ممّن يعلم أنه يجعله خمراً مندرج فيما اعترف فيه بوجوب الردع، وهو من هَمَّ بالمعصية لا في من سَيَهِمُّ.

نعم، لو لم يكن المشتري من قصده التخمير حال البيع، بل يعلم البايع أنّه يوجد له هذا القصد بعد ذلك، فيندرج فيمن سَيَهِمُّ.

وتارةً يناقش بأن التمسك بأدلة النهي عن المنكر إنما يحسن مع علم البايع بأنّه لو لم يبعه لم تحصل المعصية، من المشتري؛ لأنّه في هذا الفرض يكون [٣٢٣] البايع قادراً على الرّدع عن المعصية، بخلاف ما لو لم يعلم البايع ذلك أو علم أنه تحصل المعصية من المشتري بفعل الغير.

إن قلت: إنّ بيع العنب بهذا المشتري حرام على كل أحد، فلا يحسن من كل واحدٍ أن يعتذر بأنّه لو تركه لفعله غيره كما هو كذلك فيما تقدم من أعوان بني أميّة.

قلت: نسلّم أنه لو كان الفعل حراماً على كل أحد، فلا يحسن لكل أحد أن يعتذر بأنّه لو تركه لفعله غيره، وأعوان الظّلمة من هذا القبيل؛ لما سيأتي من تحريم كون الرّجل من أعوان الظلمة حتى في المباحات الّتي لا دخل لها برياستهم، فضلاً عن مثل صيانة الصدقات وحضور الجماعات وشبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات.

وأما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل، بل ما نحن فيه من قبيل أن يكون الواجب على جماعةٍ شيئاً واحداً بحيث لو لم يقدر كل واحد عليه يكون الواجب

على الكل الإجماع عليه، فحينئذٍ لو علم واحد من حال الباقين عدم القيام به والإتفاق معه وهو بنفسه أيضاً ليس قادراً عليه فحينئذٍ يكون قيام هذا الشخص بنفسه لغواً، فلا يجب.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن ترك المعصية أي التخمير الّتي كان مطلوباً موقوفٌ على ترك البيع من كل أحدٍ كما أن بيع واحدٍ كان شرطاً [٣٢٤] للمعصية.

[المناقشة في شمول أدلّة النهي عن المنكر للمقام]

أقول: لقائل أن يقول: إنّ ما ادّعاه المصنف «ره» ـ من أنّ أدلّة النهي عن المنكر لا تقتضي وجوب ترك بيع العنب ممّن يعلم البايع أنه يجعله خمراً إذا كان البايع عالماً بأنّه لو لم يبعه يبيعه شخص آخر، بل لا يدلّ دليل آخر أيضاً على وجوب ترك هذا البيع ـ مورد الإشكال من وجوه:

الأوّل: إنّ النهي عن المنكر واجب كفائي، والمفروض أن الناس لا يعلمون بمقتضاه عن علم والتفاتٍ، ومع ذلك لا يستحقّ أحد منهم للعقاب عليه كما هو مقتضى كلام المصنف «ره».

وهو غريب.

الثاني: إن ما قاله مخالفٌ لما اشتهر في الواجب الكفائي ـ ويكون بمقتضى العقل أيضاً ـ من أنه لو تركه كل الناس يكون كل الناس مستحقّين للعقاب.

الثالث: إنّ التعليل الوارد في أعوان بني أميّة يكون مقتضاه وجوب الترك على كل أحدٍ في صورة كان أصل تحقق المعصية متوقفّة على إقدام الكل كما في المقام.

ويجري التعليل في كل معصية.

وما قاله في الجواب عن ذلك من أنّ لنا الدليل على حرمة إعانة الظَلَمة حتى في المباحات لا يرفع الإشكال؛ لأن التعليل جارٍ في تمام المحرّمات.

وقيام الدليل على حرمة إعانة الظَلَمة حتى في المباحات لا يرفع اقتضاء التعليل

الجاري في كل المحرّمات.

الرابع: إنّ تخمير عنب البايع حرامٌ [٣٢٥]، والبايع قادر على رفع هذا الحرام. وأما تخمير عنب شخص آخر فحرام آخر، لا يتمكن البايع من رفعه، وعدم التمكن من رفع هذا الحرام لا يقتضي عدم الوجوب عمّا يتمكن من رفعه.

هذا، إلّا أنه يمكن الجواب عن الأوّل بأنّه في صورة إقدام السائرين ـ غير هذا البايع ـ على الترك لم نمنع وجوب الترك على البايع. وكذلك لو كان البايع قادراً على ردع السائرين عن البيع.

ثمّ في غير هاتين الصورتين لو قلنا بأنّ العقاب ثابت على من يكون إقدامه على البيع من جهة عدم المبالاة بالدّين، وإنّما يرفع العقاب عن خصوص من يبيع من جهة أنه يرى أنه لا فائدة في ترك البيع، فيرفع الإشكال رأساً.

وأمّا لو قلنا بأنّه بمجرّد أن الفعل لمّا يقع في الخارج من غير اختيار عن البايعين أي كل واحد منهم، فيرتفع الوجوب عن كل واحد أيضاً؛ لعدم الفائدة في أمر كل واحد منفرداً، والأمر بالإجتماع على هذا العمل يختصّ بحكم العقل بخصوص صورةٍ يكون الإقدام من الكلّ، أيضاً يرتفع الإشكال وإن كان صحة أصل هذا التكليف محلّ الإشكال.

وعن الثاني: بأن ما اشتهر في الواجب الكفائي من ثبوت العقاب على كل واحد إذا أقدموا على الترك [٣٢٦] إنّما هو في صورة كان كل واحد منهم قادراً على إتيان ذاك الواجب، لا في مثل صورة يتوقف إتيانه على إقدام جماعة ولم يحصل هذا الإقدام كما في المقام.

وعن الثالث بأن التعليل غير جارٍ في المقام لوجود الفارق؛ لأنّ المحرّم في مورد التعليل هو غصب حق الأئمة عليهم السلام، وفي إعانة كل أحد للظَّلَمة تقوية في الجملة له، ومقتضى التعليل أن هذه التقوية مذمومٌ محرّم.

وأمّا في المقام فالمحرّم يحصل بفعل واحد على البدل، والبايع يعلم أنه لو لم يبع

يحصل سائر الأبدال، ويحصل المحرّم به، ولا يجري التعليل المشار إليه فيه، ليقتضي حرمته.

والمفروض أنه ليس دليل آخر على حرمته أيضاً.

وعن الرابع بأنّه لو اعترفنا بأن تخمير كل عنب محرّم مغاير لتخمير العنب الآخر، وهو محرّم آخر فيجوز أن يقال: إنّ أدلة النهي عن المنكر يقتضي وجوب رفع هذا المنكر الخاصّ وإن علم البايع بأنّه لو منعه عن هذا المنكر الخاصّ يفعل حراماً آخر لا يرفع وجوب رفع المنكر الّذي يتمكّن من رفعه، فحينئذٍ يصير كلام المصنف مردوداً من أن أدلّة النهي عن المنكر لا يقتضي وجوب ترك البيع.

نعم، دعوى المصنف يتم لو قلنا إنّ تخمير كل عنب لم يكن محرّماً، وإنّما المحرّم وجود التخمير في الخارج بحيث لو وجد تخميرٌ في الخارج لم يكن تخمير عنب آخر محرّماً.

لكنه واضح الفساد.

وأما تصحيح كلامه بمنع وجوب النهي عن كل منكرٍ [٣٢٧] في صورة يرتكب النهي محرّماً آخر لو زجره عن محرّم، فلعلّه يكون أوضح فساداً؛ لوضوح عدم ورود دليل على تخصيص أدلة النهي عن المنكر بذلك لو لم تكن هذه الدعوى مخالفاً لضرورة من الدين.

هذا، مع أنك عرفت أنّ الجواب عن الإشكال الأوّل أيضاً غير خالٍ عن المناقشة؛ لأنّه في صورة لم يكن بايع العنب قادراً على زجر سائر الناس عن بيع العنب ممّن يتخذه خمراً فإمّا أن نقول بثبوت العقاب على من يبيع من غير ملاحظة أنه لا يقدر على زجر سائر الناس عن البيع دون من يبيع بعد ملاحظة أنه لا يقدر على منع سائر الناس.

ففيه: **أوّلاً**: ليس لنا دليل على تكليف يقتضي هذا التفصيل.

وثانياً: جواز البيع في حق من يبيع بعد الملاحظة المشار إليها لابدّ أن يكون

متوقفاً على إقدامه.

على أنّه يمكنه منع سائر الناس عن البيع؛ أم لا.

وإما أن نقول: ليس عقاب على أحد في بيع العنب ممّن يتخذه خمراً كما هو المشهور.

فحينئذٍ يصير وجوب النهي عن المنكر الّذي فرضنا ثبوته في المقام من قبيل التكليف الّذي يكون ثبوته متوقفاً على عمل الناس على مقتضاه. وهو خلاف معنى التكليف لو لم يكن فيه محذورٌ آخر.

[القول الحق في أدلة النهي عن المنكر]

ثمّ إن الكلام إلى هنا كان فيما ادّعاه المصنف من أنّ ادلّة النهي عن المنكر تقتضي وجوب ترك بيع العنب ممّن يتخذه خمراً، إلّا أنه لمّا [٣٢٨] لا يحصل أصل الغرض من ترك البيع في صورة يقدّم سائر الناس على بيع العنب من هذا الشخص الخمّار ارتفع وجوب النهي عن المنكر هنا، فلا مانع من البيع.

وقد عرفت ما فيه.

ولكنّا نقول: إنّ الحق أن أدلّة النهي عن المنكر لا تقتضي وجوب ترك بيع العنب ممّن يتخذه خمراً في شيء من الصور، وذلك لما أشار إليه المصنف في إيراده الأوّل الّذي ناقشنا عليه من وجه آخر بأن أدلة النهي عن المنكر سيّما أدلته النقلية الّتي هي المعتمدة عندنا يكون مفادها وجوب زجر من هَمّ بالمعصية وأشرف عليها بحيث لولا الرّدع والزجر لفعلها أو استمر عليها بعد القدرة على هذا الزجر والرّدع.

وعليه نقول: إنّ أصل المنكر في المقام هو التخمير، وهو غير بيع العنب ممّن يتخذه خمراً.

بل لو كان الشراء من المشتري بقصد التخمير حراماً من جهة التجرّي، فلابدّ من البايع أن يردع عن الشراء بقصد التخمير لو قدر عليه لأنه المنكر دون نفس بيع

العنب منه.

وأمّا حرمة نفس البيع من جهة الإعانة على الإثم فقد تقدّم الكلام فيه.

إن قلت: نسلّم أن المنكر هو التخمير أو شراء المشتري بقصد التخمير دون نفس البيع، إلّا أنه في صورة لا يمكن [٢٣٩] الردع والزّجر عنهما على فرض وقوع البيع يتوقف ردع الحرام الّذي كان واجباً على ترك البيع، فيجب ترك البيع فيصير البيع حراماً.

قلت: عدم تحقق الحرام في الخارج له طريقان:

الأوّل: أن يسلب أسباب فعل الحرام عن المريد له حتى يصير عاجزاً عن فعله.

والثاني: أنّ لا تؤخذ منه الأسباب إلّا أنّه يردعه ويزجره عن نفس فعل الحرام. ووجوب النهي عن المنكر لا يقتضي إلّا الثاني، أعني الزجر والردع؛ لأنّه معنى النهي بعد عدم اختصاص النهي بخصوص القولي.

وأمّا الأوّل فلا دليل على وجوبه؛ لوضوح أن تعجيز المكلف عن الفعل غير نهيه عنه، من غير فرق بين من هَمّ بالمعصية وبين من يعلم أنه سيهمّ به، الّذي اعترف المصنف به.

بل لم يظهر من الأردبيلي[1] أيضاً التمسك بأدلّة النهي عن المنكر لوجوب ترك البيع في المقام.

بل الأردبيلي في مقام استبعاد أن الشارع مرخِّص في بيع العنب ممّن يتخذه خمراً ـ والخشب ممّن يجعله صليباً أو غير ذلك من المحرّمات أو أن العلماء قالوا بالجواز ـ يذكر للقول للجواز مبعّدات من وجوب النهي عن المنكر وإيجاب كسر الهياكل [٢٣٠] وعدم جواز الحفظ وكسر آلات اللهو ومنع الشرب[2]، والحديث الدالّ على لعن حامل الخمر.

---

١) مجمع الفائدة ٥٦/١٠.

٢) كرّر «ومنع الشرب» في المخطوطة.

.. إلى غير ذلك ممّا ذكره.

وعرضه استبعاد الحكم بجواز البيع من الشارع والعلماء، وإلّا من الواضح أنه لا يصح بكل ممّا ذكره[1]؛ لعدم جواز البيع، فتدبّر.

---

١) العبارة هكذا.

تتميم

[في فروع الإقتضاء]

اعلم أنه بعد ما ذكرنا من أنّ أدلة النهي عن المنكر لا تقتضي حرمة بيع العنب ممّن يتخذه خمراً، فليس علينا التعرض لبعض ما ذكره المصنف من فروع الاقتضاء مثل أنه هل يعتبر في سقوط وجوب ترك البيع علم البايع بأنّ غيره يبيع العنب من هذا الخمّار أو يكتفي بأقل ذلك أيضاً.

وأما حرمة هذا البيع من جهة الإعانة على الإثم، فلم يثبت بمقتضى ما رجّحناه إلّا في صور ثلاث:

الأولى: أن يكون البايع قاصداً للتخمير سواءٌ شرط ذلك على المشتري أم لا.

الثانية: أن يكون البايع قاصداً لإيجاد أدوات مقدمة الحرام، وقام دليل من الخارج على أنّ ذات هذه المقدمة من دون قصد ترتب الحرام عليه حرامٌ [على][1] المشتري كما لو فرضنا أن يتم دليل على أنّ نفس تملك المشتري يكون حراماً على المشتري من غير جهة التجرّي الّذي يكون قصد ترتب [٣٣١] الحرام عليه معتبراً في حرمته.

وبالجملة، ثبوت حرمة التملك على المشتري لو كان بقيام دليل عليه من الشرع من دون أن يكون قصد ترتب الحرام معتبراً في حرمته، فالبايع بنفس البيع قاصدٌ لتملك المشتري، فيتحقق عنوان الإعانة على الإثم كما تقدّم شرحه.

---

١) الزيادة منّا.

الثالثة: أنه تقدّم أنّا قلنا: إن عنوان الإعانة على الإثم يتحقق مع عدم قصد الحرام في صورة كان البايع عالماً بأنّ المشتري يخمّره إذا كان زمان وقوع البيع قريباً من زمان التخمير وكان فائدة التمليك الّذي هو مقدمة للحرام وقصد حصوله للمشتري منحصراً عند العرف في الحرام.

ثمّ في غير هذه الموارد الثلاثة قد تقدّم أنّا قلنا: إمّا صدق الإعانة على الإثم معلوم العدم أو غير معلوم، ويكون المرجع البراءة.

[الكلام في ورود المخصِّص في المقام]

وأمّا المقام الثاني، وهو أنه لو ثبت حرمة البيع من جهة الإعانة على الإثم أو من جهة أدلّة النهي عن المنكر، فهل تكون الأخبار مخصِّصة لهما أم لا؟ وهنا نقول:

أوّلاً: تقدّم أنّا رجّحنا مقتضى الأخبار المعتبرة، ولو بملاحظة الجمع أحد الأمرين: إمّا عدم جواز بيع الخشب ممّن يعمله [٣٣٢] صليباً وجواز البيع في غيره.

وإما الجواز في الكل على كراهةٍ.

ثمّ إنّه لا مانع من دعوى انصراف أخبار الجواز إلى صورة لم يكن قصد البايع حصول الحرام من المشتري اشترط ذلك عليه أم لا.

وإذا عرفت ذلك فنقول: من قال بصدق الإعانة على الإثم على البيع حتى في صورة لم يكن من قصد البايع حصول الحرام كصاحب الرياض بل الأردبيلي أيضاً، أو قال بحرمة البيع مطلقاً بحسب القاعدة من وجهٍ آخر كأدلّة النهي عن المنكر فنقول:

إنّ أخبار جواز البيع تكون أقوى دلالةً من دليل القاعدة، فبناءً على جواز تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد يعيّن رفع اليد عن القاعدة كما تقدم أن صاحب

الحدايق[1] أشار إلى ذلك حيث قال:

إن كلام الأردبيلي في دعواه صدق الإعانة على الإثم على البيع جيّد في حدّ ذاته، لو سُلّم من المعارضة بأخبار الجواز.

وأما على ما رجّحنا من أنّ أخبار الجواز لا تشمل صورةً كان من قصد البايع حصول الحرام من المشتري، فلا تعارض بين القاعدة وأخبار الجواز.

إن قلت: إنك رجّحت الحرمة من حيث القاعدة في صورة فرض أن تكون ذات التملك من المشتري حراماً على المشتري لا باعتبار أنّه قاصد للحرام، وكذلك صورة أخرى اجتمعت فيها قيودٌ خاصّة مع أنّه فيهما ليس من قصد [٣٣٣] البايع حصول التخمير من المشتري ليُدّعى انصراف أخبار الجواز عنها.

قلت: في هاتين الصورتين إمّا نقول: إنّ أخبار الجواز لم يعلم شمولها لهما.

أو نقول: لكثرة ضعف شمول أخبار الجواز لهما يكون دليل الحرمة ولو كان بطريق العموم أقوى من أخبار الجواز.

وأمّا المقام الثالث: وهو أن كل مورد رجّحنا حرمة البيع بمقتضى ما تقدم بل يفسد، وهنا نقول: تقدّم في آخر المسألة الأولى أن هذه الحرمة لا يلازم الفساد من حيث القاعدة إلّا أنه تقدم أن صاحب الجواهر كان مصرّاً على تسلّم أنه لو كان البيع حراماً ليكون فاسداً.

ولكن يظهر من المصنف هنا أنه ليس الفساد على فرض ثبوت الحرمة مسلّماً حتى في صورة كان قصد البايع من البيع تحقق الحرام.

وتمام الكلام في هذا المقام تقدّم في آخر المسألة الأُولى.

---

١) الحدائق الناضرة ١٨/٢٠٦.

[بيع ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً]

قوله: الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً.

[بيع السلاح لأعداء الدين]

أقول: المراد من ذلك ما يكون من قبيل بيع السلاح لأعداء الدّين. ونفس السلاح ليس داخلاً في القسم الأوّل مثل آلات اللّهو الّتي يكون المقصود من وجوده الخاصّ خصوص المحرّم، وكذلك ليس داخلاً في القسم الثاني الذي يكون مقصود المتعاملين من بيعه المنفعة المحرّمة؛ لأن محلّ الكلام ليس صورة كان مقصود المتعاملين من بيع [٣٣٤] السلاح لأعداء الدّين تقوية أعداء الدين استعمال السلاح في حرب المسلمين.

أقول: لمّا جعل المصنف محل النزاع صورة عدم قصد المحرّم، فلهذا قال: إنّ تحريم هذا مقصورٌ على النّص؛ إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة، خصوصاً إذا لم يعلم البايع بإعمال المشتري للمبيع في المحرّم، إلّا أنه يظهر من بعض إنكار حرمة بيع السلاح إذا لم يقصد به المعاونة على المحرّم، بل عن السرائر[1] والنافع[2] ـ بعد اعتبار قصد المعاونة ـ اعتبار كون البيع بعد قيام الحرب أيضاً.

---

١) السرائر ٢١٦/٢.

٢) المختصر النافع: ١١٦.

وفي الجواهر[١]: إنه اقتصر بعضٌ في صيرورة البيع حراماً على اعتبار مجرّد قصد المعاونة، وبعضٌ على مجرّد كون البيع حال قيام الحرب.

ثمّ المراد من بيع السلاح لأعداء الدّين أعمّ من أن يكون أعداء الدين من المسلمين أم الكفّار كما صرّح في القواعد[٢] ونقل عن الدروس[٣] والتنقيح.

ثمّ إن عدم اعتبار شيء من القيدين أعني قصد المعاونة وقيام الحرب كما في كلام المصنف يظهر من كلّ من أطلق في عدّ بيع السلاح لأعداء الدّين من المحرّمات كما في الشرايع[٤]، حيث قال: وما يفضي إلى مساعدةٍ على محرّم كبيع السلاح لأعداء الدين، فإن ظاهره عدم اعتبار قصد الإعانة ولا اعتبار قيام الحرب، بل عدم الإختصاص ببيع السلاح، بل يكفي نفس المساعدة إلى أيّ محرّم.

وعلى كل حال، لو كان مدرك الحرّمة [٣٣٥] هو المعاونة على الإثم فيعتبر فيه قصد وقوع الحرام من البايع سيّما أن المنهي عنه هو التعاون الظاهر في كون الفعل مقصوداً للجميع وأنّ كلّاً منهم صار ظهيراً للآخر.

إن قلت: عليه يخرج عن تحته صورة لم يكن من قصده الحرام وإن اجتمعت فيه القيود الأربعة الّتي اعترفت في المسألة السابقة بصدق المعاونة عليه.

قلت: إذا كان من قصد البايع إيجاد نفس المقدّمة للمشتري، ويعلم منه أنه يصرفه في الحرام، وكان زمان إيجاد تلك المقدمة قريباً من زمان وقوع الحرام، ويقال عند العرف: إن فائدة إيجاد تلك المقدمة منحصرة في الحرام، فنمنع عدم صدق التعاون على الحرام عليه.

ثمّ اعلم أنه إذا كان من قصد البايع وقوع الحرام، فيصير البيع حراماً من جهة

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٢٨.

٢) قواعد الأحكام ٢/٦ ـ ٧.

٣) الدروس ٣/١٦٦.

٤) شرائع الإسلام ٢/٢٦٣.

صدق المعاونة، ولو لم يقع نفس الحرام في الخارج، بل وكذلك لو لم يعلم البايع بأن المحرّم يقع في الخارج كما انه لا يعتبر قيام الحرم في صيرورة البيع حراماً.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ من يجعل المحرّم أقلّ ممّا ذكرناه يردّه ظاهر الآية الّتي تنهى عن التعاون.

وأما من يقول بأن المحرّم أكثر ممّا ذكرناه، فلابدّ أن يكون [٣٣٦] مدركه الأخبار، ونسلّم تلك الزيادة في كل مقدار تمّ السند والدلالة من الأخبار عليه.

إن قلت: إنّ الأخبار سنداً ودلالةً نفت بيع السلاح، مع أنّ ظاهر عبارة الشرايع دعوى حرمة كلما يفضي إلى مساعدة محرّم، فإنه يشمل لما يفضي إلى أي محرّم كان.

وظاهره عدم اعتبار القصد فضلاً عن اعتبار قيام الحرب، بل ما يفضي أعمّ من أن يكون بالبيع أو بغيره كما أنه يشمل المساعدة إلى أي محرّم.

نعم، ظاهره أنه يعتبر العلم بوقوع ذلك المحرّم في الخارج، وإن لم نعتبر ذلك في صورة كان من قصده وقوع الحرام.

قلت: لعلّ نظره إلى التعليل الوارد في أعوان بني أميّة، وهو غير الأخبار الّتي ذكرها المصنف في المقام.

[طرق إثبات حرمة البيع للأعداء]

فتلخّص ممّا ذكرنا أن إثبات حرمة البيع في أزيد ممّا قلنا ـ إنه يقتضيه النهي عن التعاون على الإثم ـ له طريقان:

الأوّل: أن نتمسك بالتعليل الوارد في الخبر الّذي نقله المصنف[1] في المسألة السابقة من أنه «لولا أن بني أميّة وجدوا من يُجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبوا حقّنا»: لحرمة المساعدة على كل محرّم.

---

١) كتاب المكاسب ١٤١/١.

ونحن نقول: لم نظفر على هذا الخبر في مظانّه في كتب الأخبار لنلاحظ حال سنده [٣٣٧] إلّا أنّه نقول: إنّ هذا الخبر على فرض اعتبار سنده لا يدلّ على التحريم؛ لأنّه لم يذكر فيه إلّا بيان أن منشأ تمكّن بني أميّة من سلب حق الأئمّة معاونة النّاس لهم في جباية الصدقات وحضور الجماعات وغير ذلك.

وهذا من الواضحات، وليس فيه دلالة على حرمة حضور الجماعة وغير ذلك على كل أحدٍ، ولو لم يؤثر نفس فعله في سلب الحق.

وغاية الأمر أنه لمّا كان سلب حقّهم عليهم السلام حراماً يستفاد من الخبر ذمّ في الجملة في حق كل من فعل شيئاً من ذلك، ومطلق الذم موجود فيما يكون مكروهاً أيضاً. والعام لا يدلّ على الخاص.

[إعانة الغاصبين والظالمين]

إن قلت: الأخبار المعتبرة كما تعرض لها في الحدايق مفصّلاً دلّت على حرمة إعانة الظالمين أو خصوص الغاصبين لحق الأئمّة عليهم السلام حتى في المباحات، بل الطاعات مثل بناء المسجد أيضاً.

قلت: التعليل يكون المفروض أنه لو تمّ يجري في كل محرّم، وتلك الأخبار في إعانة الأشخاص ولو في غير محرّم غاية الأمر [أنه] يشمل الإعانة لهم في المحرّم أيضاً.

وعلى هذا نقول: نسلّم أن إعانة الغاصبين في المحرّم حرامٌ ومندرجة تحت التعليل الوارد في هذا الخبر الّذي يعمّه وغيره، إلّا أنّه نقول: إنّ المحرّم الّذي فيه جهة ذمٍّ [٣٣٨] موجب لحرمته يجوز أن يكون فيه جهة ذمّ غير موجب لحرمته أيضاً.

ومن الجائز أن يكون الذّم الّذي تعرض له في هذا الخبر هو جهة ذمّه الّذي كان مشتركاً بينه وبين المكروه، بل في الحرام الصرف، لا مانع من أن يذمّ من جهته

الّتي موجبة لكراهته لمناسبةٍ، دون جهته الّتي تكون منشأً لحرمته.

هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً نقول: في صورة كانت إعانة الظّالم حراماً ـ كما في إعانة الغاصبين لحق الأئمّة عليهم السلام ـ نمنع أن مجرّد المعاملة معهم يُعدّ إعانةً لهم وأن ينتفع الظالم بالمعاملة؛ لوضوح أن المعاملة يكون لكل واحد من البايع والمشتري نافعاً، إلّا أنّه لا تصدق المعاونة عليه.

ومن هنا وردت الأخبار المعتبرة في جواز التجارة معهم حتى بيع السّلاح في غير حال الحرب كما ستأتي هذه الأخبار، ذكرها في الطريق الثاني.

بل يظهرمن خبر صفوان الجمّال أن إكراءه جماله من هارون الرشيد لم يكن حراماً من جهة إعانة الغاصبين حيث يعلّل المنع عنه بأنّه «ينجّر إلى حبّ بقائهم، ومن أحبّ بقاءهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده في النّار»[1].

[أصناف الأخبار عن بيع السلاح]

الثاني من الطريقين: [٣٣٩] أن نتمسك بخصوص الأخبار الواردة في بيع السّلاح من أعداء الدين.

وهي على أصناف:

منها: ما يكون مفصّلاً بين قيام الحرب فلا يجوز، وبين حال الهدنة فيجوز، كخبر أبي بكر الحضرمي، قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام، فقال له حكم السراج: «**ما تقول فيما يحمل لأهل الشام من السروج وأداتها**[2].

فقال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إنكم في هدنة، فإذا كان المباينة

---

١) وسائل الشيعة ١٨٢/١٧، باب تحريم معونة الظالمين ولو بمدة قلم، ح ١٧، باختلاف.

٢) في المصدر: ماترى فيمن يحمل السروج إلى الشام وأداتها؟

حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح»[١]، فهذا الخبر بالمنطوق والمفهوم يدلّ على جواز البيع في حال الهدنة دون المباينة وقيام الحرب.

وهذا الخبر رواه في الحدايق[٢] عن الكافي والتهذيب[٣].

واعترف بأن الخبر حسن.

وفي المستند[٤] عبّر بصحيحة الحضرميّ.

وفي مفتاح الكرامة[٥] بحسنته أو صحيحه.

وأما أبوبكر الحضرميّ ففي رجال أبي علي، عن شرح (د) [ابن داود][٦] أنّه وثّقه في موضعين، وتردّد فيه في ثالث. ومنشأ التردّد أن منشأ توثيقه ما نقله (د) عن (كش) [الكشي] فقال:

رأيت في كتاب (د) [ابن داود] خلطاً كثيراً بحيث لا يمكن الإعتماد على نقل توثيق مثله عن (كش) [الكشي] مع سكوت غيره؛ لأنّه كثيراً ما يقول (كش) ثقة مثلاً ونرى أنه روى ما يدلّ على ذلك إلّا أنّه حكم بذلك، والرواية قد تكون صحيحة وقد لا تكون[٧]. انتهى.

وعن (تعق) [أي التعليقة][٨]: ربما يومي [٣٤٠] إلى توثيقه ما يظهر من الأخبار أنه كان إمام الجماعة في الصلوة.

وأظهر ذلك للمعصوم ولم ينكر عليه وذكر له أحكام الجماعة، وأيضاً هو كثير

---

١) الكافي ١١٢/٥، باب بيع السلاح منهم، ح ١.

٢) الحدائق الناضرة ٢٠٦/١٨.

٣) تهذيب الأحكام ٣٥٤/٦، باب المكاسب، ح ١٢٦.

٤) مستند الشيعة ٩٢/١٤، بيع السلاح لأعداء الدين.

٥) مفتاح الكرامة ١١٤/١٢.

٦) رجال ابن داود: ٢١٥.

٧) انظر مجمع الفائدة ٤٣/٨ وتعليقة منهج المقال للوحيد البهبهاني: ٣٧٠.

٨) تعليقة منهج المقال: ٣٧١.

الرواية جدّاً، وروي عنه الإجماع، وممن أجمعت العصابة عليه. انتهى.

وعن الوجيزة (ح)، وعن السيّد الداماد توثيقه في حواشيه على (كش).

أقول: تمام ما ذكرناه يندرج فيما قلنا بحجيّته من الأخبار من خبر الثقة الّتي كان محل الوثوق.

وكخبر هند السرّاج قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله تعالى! إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام، فأبيعه منهم، فلمّا أن عرفني هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله تعالى.

فقال: أحمل إليهم وبعهم، فإن الله تعالى يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم، يعني الروم، فإذا كان الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا، فهو مشرك»[1].

أقول: هذا الخبر في الحدايق[2] رواه عن المشايخ الثلاثة.

وهذا يوجب قوّته مع أنّ خبر[3] الحضرميّ بنفسه حجة كما تقدم، ويكون المرجع هذا التفصيل الّذي يستفاد من هذين الخبرين سواء أثبتنا بعد ذلك خبراً معتبراً يدلّ على المنع من بيع السلاح لأعداء الدّين مطلقاً وخبراً يدلّ على الجواز مطلقاً أم لا؛ لوضوح أن الخبر المفصّل مقدّم على كل واحد من المطلقين [٣٤١] كما أنه لو ثبت الدليل على كل من المنع والجواز بنحو الإطلاق يكون الخبر المفصّل شاهد جمع بينهما.

ثمّ إنّه مع ذلك نتعرض لبعض من الأخبار الواردة في المنع أو الجواز في المقام.

ومنها: ما يدلّ على عدم الجواز بنحو الإطلاق وإن كان بالمفهوم. وهو كما في

---

١) الكافي ١١٢/٥، باب بيع السلاح منهم، ح ٢.

٢) الحدائق الناضرة ٢٠٧/١٨.

٣) في المخطوطة: الخبر.

المستند الصحيح المرويّ في الوسائل[١] عن كتاب علي بن جعفر[٢]، وفي قرب الإسناد[٣] للحميري، عن موسى بن جعفر [عليهما السلام] في حمل المسلمين إلى المشركين التجارة قال: «إذا لم يحملوا سلاحاً، فلا بأس».

أقول: في ثبوت العموم لهذا المفهوم نظرٌ.

ومنها: ما دلّ على الجواز في الجملة، وهو صحيحة محمّد بن قيس كما في الحدايق[٤] وغيره. قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام «عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل: أبيعهما السلاح؟ فقال: بعهما ما يكنّهما الدرع والخفّين»[٥].

أقول: محمّد بن قيس مشترك بين الثقة وغيره.

ثمّ هذا الخبر وإن يصرّح بجواز بيع ما يكّن من الدرع والخفّين ونحوهما حال الحرب، وظاهره المنع عن بيع نفس السلاح إلّا أنه خارج عن محلّ الكلام رأساً؛ لأن النزاع المفروض في هذا الخبر بين أهل الباطل بعضهم مع بعض، ومحلّ الكلام في صورة كان الحرب [٣٤٢] بين أهل الحقّ مع الباطل، وكان البيع من أهل الحق بأهل الباطل.

ومنها: خبر السرّاد على ما في الحدايق[٦] أو السرّاج على ما في الوسائل[٧]، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت: إني أبيع السلاح.

قال: لا تبعه في فتنة».

---

١) وسائل الشيعة ١٠٣/١٧، باب تحريم بيع السلاح والسروج لأعداء الدين، ح ٦.

٢) مسائل علي بن جعفر: ١٧٦، ح ٣٢٠.

٣) قرب الإسناد: ٢٦٤، باب ما يحل من البيوع، ح ١٠٤٧.

٤) الحدائق الناضرة ٢٠٧/١٨.

٥) الكافي ١١٣/٥، باب بيع السلاح منهم، ح ٣.

٦) الحدائق الناضرة ٢٠٧/١٨.

٧) وسائل الشيعة ١٠٢/١٧، باب تحريم بيع السلاح والسروج لأعداء الدين، ح ٤.

وسيجيء قد[١] دلالة هذا الخبر.

وفي الحدايق[٢] احتمل أن يكون السرّاد الحسن بن محبوب المشهور بهذا اللقب، واحتمل أن يكون غيره.

وعليه يكون الرجل مهملاً.

[تنبيهات]

[مساعدة العدوّ حال الحرب أو التهيّأ له]

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: إن ممّا تقدم ظهر عدم مدرك يتمّ لما يقتضيه ظاهر عبارة الشرايع. وعن المسالك[٣] أنه بعد نقل عبارة الشرايع[٤] الدّالة على العموم قال: وإنّما يحرم مع قصد المساعدة أو في حال الحرب أو التهيّأ له.

أقول: هذا مقتضى ما تقدّم منّا أيضاً؛ لأن النهي عن التعاون دليل مستقلّ على الحرمة في جميع الموارد، ومقتضاه كما تقدم حرمة إيجاد مقدّمة الحرام للغير، سواءٌ حصل الحرام بتلك المقدمة أم لا، وسواء كان موجد المقدّمة عالماً بحصول الحرام من تلك المقدمة أم لا.

كما أن إطلاق خبر الحضرمي والهند السّراج يشمل بيع السلاح والسروج حال الحرب أو التهيأ له ولو لم يكن [٣٤٣] البايع حال البيع قاصداً لحصول الحرام بما باعه.

---

١) الكلمة مشوشة، والمراد واضح.

٢) الحدائق الناضرة ١٨/٢٠٧.

٣) مسالك الإفهام ٣/١٢٣.

٤) شرائع الإسلام ٢/٢٦٣.

[شمول الأعداء للمسلمين منهم وقطّاع الطرق وغيرهم]

الثاني: إنّ المراد من أعداء الدّين الذين يحرم بيع السلاح ونحوه بهم أعمّ من كون تلك الأعداء مسلمين أيضاً ـ كما تقدم تصريح كثير بذلك، كيف ومورد الخبرين هم المسلمون ـ ويجوز تعميمه لمطلق الظالمين، ولو بمثل قطّاع الطريق أيضاً؛ نظراً إلى أنه في زمان صدور الخبرين لم يكن النزاع بين أهل الشام والمدينة من جهة أن أهل المدينة كانوا من الشيعة وأهل الشام من غيرهم؛ لأن النزاع في ذلك الزمان من جهة السلطنة الباطلة إلّا أنّ غلبة أهل الشام على أهل المدينة كان موجباً لورود كثرة الضرر على الشيعة، حيث إن أهل المدينة كثيرهم من الشيعة، بخلاف أهل الشام.

ثمّ إنّه يدلّ على هذا التعميم صحيحة محمّد بن قيس، وكذلك خبر السرّاد الذي يأتي الكلام فيه.

ثمّ اعلم أنه [في] الحدايق نسب القول بحرمة بيع السلاح لمطلق الظالمين حتى يشمل قطّاع الطريق إلى جملة من المتأخرين، ورجّحه.

واستدل له بما تقدم [٣٤٤] منه من الأخبار الدالّة على تحريم إعانة الظالمين ولو بالمباحات بل الطاعات فضلاً عن إعانتهم في الظلم.

ثمّ قال: ويعضده النهي عن الإعانة على الإثم وحديث السرّاد.

أقول: مع قطع النظر من أنّ صاحب الحدايق في الأخبار الدالّة على حرمة إعانة الظالمين رجّح أن المراد من الظالمين خصوص الغاصبين لحقوق الأئمة من سلاطين الجور، نقول **أوّلاً**: إنه تقدم أن البيع والمعاملة وإن يوجب انتفاع كل من البايع والمشتري به إلّا أنّه مع ذلك لا يصدق على البايع مع الظالم أنه أعان الظالم. وتقدم تفصيل الكلام فيه.

وثانياً: لو كان إعانة الظالم صادقاً على المعاملة مع الظالم وكان إعانة الظَلَمة حتى في المباحات والطاعات حراماً، فذلك يقتضي حرمة التجارة مع الظالمين

بنحو الإطلاق.

وهذا منافٍ للضرورة والأخبار المعتبرة حيث تقدم أنه في صحيح علي بن جعفر صرّح بجواز التجارة معهم في غير السلاح، وأن كثيراً من الأخبار دلّ على جواز بيع السلاح في غير حال الحرب. وقد تقدم أن العمل عليه.

وأما التمسك بالنهي عن التعاون على الإثم فقد تقدم أنه [٣٤٥] يختص بصورة كان المعاون قاصداً للحرام.

وأمّا حديث السرّاد فنسلّم أنه يدلّ على عدم جواز بيع السلاح في حال الفتنة مطلقاً كما استظهرنا ذلك في الجملة من غيره أيضاً.

[كيفية الجمع بين أخبار بيع السروج وحفظ الدرع والخفّين]

الثالث: قد يتوهّم التنافي بين ما دلّ عليه خبر الحضرمي من المنع عن بيع السروج حال الحرب من المعاندين، وبين ما دلّ عليه صحيحة محمّد بن قيس من جواز بيع ما يكنّ ويحفظ من الدرع والخفّين؛ لأن الأوّل من قبيل لباس الفرس المسمّى بالتِجفاف بكسر التاء.

فعدم جواز بيعه حال الحرب يقتضي عدم جواز بيع ما هو من قبيل لباس الإنسان وحافظه من الدرع والبيضة وشبه ذلك.

وهذا التوهم في غير محله؛ لأنّه لو سلّمنا الملازمة، فنقول: مورد الخبرين ليس متحداً؛ لأن خبر الحضرمي في صورة كان الحرب بين الشيعة وبين المعاندين للحق، والنهي عن بيع الشيعة السروج بالمعاندين.

وأما خبر محمّد بن قيس في صورة كان الحرب بين الفرقتين اللتين كانتا باطلتين، وعلى خلاف الحقّ. وهنا رخّص بيع الدرع والخفّين لأهل الحق بواحدٍ من الفرقتين اللتين كانت الحرب بينهما.

[حرمة البيع تلازم فساده أم لا]

الرابع: في أنه في كل مورد قلنا [٣٤٦] بحرمة البيع، فهل يكون البيع فاسداً أم لا؟

قد يقال: إن خبر تحف العقول[١] يقتضي الفساد؛ لكنه لمّا لم يكن سنده معتبراً كما تقدم فلا نتكلم فيه من هذه الجهة، وإنما نتكلم فيه من جهة اقتضاء النهي والحرمة للفساد.

وهنا نقول: إنّ المصنف[٢] يقول: إنّ النهي في أخبار الباب لا يدلّ على الفساد. وإليه يميل في الحدايق أيضاً، لكن ينقل في الحدايق[٣] عن ذلك أنه قال: النهي هنا يقتضي الفساد؛ لرجوع النهي إلى نفس العوض.

واليه مال المحقق الأردبيلي[٤].

وقالا: لأن الظاهر أن الغرض من النهي هنا عدم التملك وعدم صلاحية المبيع لكونه مبيعاً لا مجرد الإثم، فكان المبيع لا يصلح لأن يكون مبيعاً كما في بيع الغرر. انتهى.

أقول: صاحب الحدايق[٥] في صلوة الجمعة أيضاً يقول: إن كان النهي عن المعاملة باعتبار عدم قابلية المعقود عليه للدخول تحت مقتضى العقد فيقتضي الفساد، لكنه في المقام يمنع كون النهي من هذا القبيل ونقلنا عن بعض الأساتيد أنه قال: في صورة كان نفس تملك أهل الباطل موجباً لتقوية الباطل، فهنا يكون نفس نقل السلاح إليهم حراماً. وإذا كان نفس النقل حراماً، فلا يصير البيع صحيحاً؛ لعدم تعلق وجوب الوفاء بهذا العقد.

---

١) تحف العقول: ٣٣٣.

٢) كتاب المكاسب ١٥٢/١.

٣) الحدائق الناضرة ٢٠٩/١٨.

٤) مجمع الفائدة ٤٦/٨.

٥) الحدائق الناضرة ١٧٧/١٠.

أقول: تقدم في مسألة حرمة بيع العنب ليعمل خمراً أن من الواضح أن حرمة نفس البيع [٣٤٧] لا تنافي صحته.

وأما حرمة النقل ـ لو اقتضى فساد النقل ـ فيلزم من وجوده عدمه.

وثانياً: بنفس الوجه الّذي نقول: إنّ حرمة البيع لا ينافي صحته نقول: إنّ حرمة النقل لا ينافي صحته؛ لأن النقل من فعل المكلّف، وكان صدوره منه حراماً. ولا مانع من أنه بعد ما ارتكب الحرام كان الوفاء على مقتضاه واجباً، مع أنّ دليل صحة البيع ليس منحصراً بما دلّ على وجوب الوفاء بالعقد.

وأما ما قاله في المسالك[1] وغيره من أنّ الغرض من النهي عدم التملك وعدم صلاحية المبيع، لكونه مبيعاً، فإنما يناسب لو حمل النهي على الإرشادية إلى الفساد، وإلا لو حمل على ما هو معناه ـ وهو التحريم ـ فلا يستفاد من النهي شيء آخر.

هذا، مع أنّ الأخبار في المقام تدل على تحريم حمل السلاح إلى المعاندين، وليس فيها نهي حتى يحمل على الإرشادية، مع أنّ التحريم مسلّم، والإشكال في الفساد.

وأمّا دعوى أنّ النهي متعلق بالعوض، فخارج عن مفاد الأخبار؛ لما عرفت أن مفادها حرمة حمل السلاح.

نعم، حرمة الحمل لأجل البيع، فيكون البيع حراماً.

وعرفت أن حرمة البيع لا يستلزم الفساد والحرمة لأمر خارج عن البيع [٣٤٨]، وهو معونة المعاندين.

إن قلت: في بعض الموارد تكون الحرمة متعلقة بالعقد مع أنّا أحرزنا من الخارج أنه لعدم قابليّته متعلق العقد لأن يدخل تحت مقتضى العقد كما في قوله تعالى:

---

١) مسالك الإفهام ٣/١٢٣ ـ ١٢٤.

﴿ حرّمت عليكم أمّهاتكم ﴾[1] بناءً على أن المراد «حرّمت عليكم نكاح أمّهاتكم».

قلت: في مثل هذه الموارد قلنا: إن متعلق الحرمة هو العقد بقصد التشريع أو بقصد ترتّب الأثر أو مجرّد العقد، إلّا أن نفس تعلق الحرمة بالعقد لا يقتضي ذلك لولا دليل خارجي على بطلان العقد. وفي المقام ليس دليل خارجيّ على فساد العقد.

ثمّ اعلم أنّا ذكرنا في أواخر مسألة النهي في العبادات وجه دلالة النهي عن بيع الغرر على الفساد، وأنه ليس من قبيل النهي عن المعاملة لأمر خارج كما توهّم، بخلاف مسألتنا حيث إنّ المعونة على الإثم لا مانع من كونه عنواناً محرّماً اتّحد مع البيع، بل النهي فيه متعلق بنفس العوضين إذا كانا غرريَّيْن؛ لأن الغرر من قبيل المضاف إليه للبيع، لا من قبيل الصفة وإلا يلزم اختلاف الصفة والموصوف في التعريف والتنكير.

[حرمة الإكتساب بما لا منفعة فيه محلّلة معتدّ بها]

قوله: النوع الثالث ممّا يحرم الإكتساب به ما لا منفعة فيه محلّلة معتدّ بها عند العقلاء.. إلخ [٣٤٩].

أقول: في مفتاح الكرامة[2] بعد أنه ينقل عن كثير من الكتب تحريم بيع ما لا ينتفع به ينقل عن إيضاح النافع أنه قال: جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب بعدم الإنتفاع وذكر أشياء معيّنة على سبيل المثل.

فإن كان ذلك لأنّ عدم النفع مفروض فلا نزاع، وإن كان لأن ما مثّل به ممّا لا يصلح بيعه ـ لأنّه محكوم بعدم الإنتفاع به ـ فالمنع متوجه إلى أشياء كثيرة. انتهى.

أقول: نحن تارةً نتكلم فيما هو عنوان الباب، وتارةً في الأمثلة.

---

١) النساء: ٢٣.

٢) مفتاح الكرامة ١٢/١٣٣.

أما المقام الأوّل: فنقول: إنّ عدم الإنتفاع من الشيء تارة لقلّته كحبة الحنطة وتارة لخسّته كماء الأنف.

ثمّ إنّك عرفت أنه عنون الباب كثيرٌ بما لا ينتفع به، لكن عن الدروس[1]: «ما لا نفع فيه مقصوداً للعقلاء كالحِشار وفضلات الإنسان».

وقد ينزّل كلام من أطلق على ما عن الدروس؛ إذ كل شيء فله نفع مّا.

ثمّ إنّه لا إشكال ـ كما تقدّم في باب النجاسات ـ أن النفع المحرّم لا يجوز بيعه ولو كان فيه نفع محلّل أيضاً للنبوي المرسل: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»[2].

وأيضاً لا إشكال في أن المنفعة النادرة بحكم العدم، يعني لا توجب صحّة البيع.

والمراد من المنفعة [٣٥٠] النادرة ما لا يوجب ماليّة ذي المنفعة؛ لأنّه في البيع يكون المدّعى أن المالية مأخوذة في المبيع، بل في العوضين لغةً وعرفاً، فما لا مالية له لا يصير متعلقاً للبيع.

ثمّ إن ندرة المنفعة ربّما يصل إلى حدٍّ يوجب لأن لا يجوز أن يصير ذلك الشيء متعلقاً لشيء من العقود، حتى ما لا يعتبر فيه كون المتعلق مالاً كالوصيّة والصلح وغيرهما، كما سيأتي توضيحه.

إن قلت: إنّ جميع ما ذكرت في مورد تحقق صغراه لا يقتضي إلّا فساد العقد، ومجرّد فساد البيع لا يقتضي لأن يكون حراماً مع أنّه يظهر من كلماتهم أنّ هذا البيع حرامٌ، بل هو السرّ في ذكره في المكاسب المحرّمة[3]، بل المصنف يقول: إن التحريم في هذه المعاملة ليس إلّا من حيث فساد المعاملة، فالإشكال أن مجرّد الفساد كيف يوجب حرمة المعاملة.

---

١) الدروس ١٦٧/٣.

٢) عوالي اللئالي ٣٢٨/٢، باب الصيد وما يتبعه، ح ٣٣ وفيه: «إن الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه».

٣) كتاب المكاسب ١٥٥/١.

قلت: يمكن أن يصير البيع حراماً لقصد التشريع به بأن يفعله بقصد أن الشارع جعله صحيحاً.

إن قلت: إنّ البايع بعد ما علم أن الشارع جعله فاسداً كيف يأتيه بقصد أن الشارع جعله صحيحاً؟

قلت: بيّنّا حال ذلك في مسألة القطع عند التعرّض للمخالفة الإلتزامية في العلم الإجمالي وفي غير هذا الموضع مفصّلاً.

وإجمال الكلام فيه أنّا نسلّم أن مجرد أن يخطر بباله أن الشارع جعله صحيحاً غير محقِّق لعنوان التشريع، ولا يوجب لأن يصير الفعل قبيحاً بذلك، والقصد الحقيقي أيضاً غير ممكن[٣٥١].

إلّا أنّه يمكن تحقق التشريع في المقام بعنوان الإراءة بالغير بأن البيع يكون صحيحاً، فإذا كان إتيان البيع في الخارج بقصد هذه الإراءة يصير الفعل قبيحاً.

بل البدعة والتشريع يطلق عليه أيضاً.

كما أنه ربّما يمكن أن يصير الفعل قبيحاً، بل موجباً للكفر في حق من كان غرضه التخلف عما قاله الشارع بعناوين أُخر كأن يأتي بالبيع الفاسد شرعاً بعنوان أنه ينبغي أن يكون هذا البيع صحيحاً بعنوان أنّه لا مولوية للمولى عليّ ـ أستعيذ بالله ـ.

وأيضاً يمكن أن يصير الفعل قبيحاً من غير جهة التشريع وما يلحق به.

وذلك بأن يأتي بالبيع بقصد أن يترتب الأثر المحرّم عليه كما هو المفروض في المقام.

وهذا لا إشكال فيه بعد ما حُقّق في محلّه أن التصرف في المقبوض بالعقد الفاسد حرامٌ كالتصرّف في المغصوب.

وبعد ما تقدّم في مسألة بيع العنب ممن يعمله خمراً أن إتيان مقدّمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام تجرٍّ وقبيح.

ثمّ إتيان المقدّمة لا فرق فيه بين المقدمات العقليّة أو العاديّة.

وعليه فالبيع الفاسد في المقام بقصد التصرّف في الثمن قبيح، فيكون حراماً.

ثمّ إنّه نقل عن بعض الأعلام دعوى أن دفع المشتري في المقام الثمن إلى البايع يكون إسرافاً، فيكون حراماً [٣٥٢].

وهذا مشكل بعد أن دفع مقداراً من الثمن إلى المشتري مجاناً ليس بإسراف ولا حرام.

إن قلت: إنّ بناء الفقهاء على أنهم يتعرضون في المكاسب المحرّمة لإعتبار أن لا يكون متعلق البيع ممّا لا ينتفع به؛ لإعتبار الماليّة في متعلق البيع.

وأيضاً يتعرضون لهذه المسألة في شرايط العوضين حيث يتعرضون هناك أيضاً لإعتبار الملكية والماليّة فيهما، ويتفرّعون على ذلك عدم جواز بيع ما لا ينتفع به.

قلت: في شرايط العوضين يتعرّضون لهذه المسألة من جهة بيان اعتبار الملكيّة والمالية في العوضين، وفي المكاسب المحرّمة يتعرضون له من جهة بيان أن ما لا يكون ملكاً ومالاً يحرم التكسّب به كما تقدم وجه حرمته.

كما أنهم يتعرضون في سائر المكاسب المحرّمة ـ مثل النجاسات ـ هذه المسألة بلحاظ اندراج بعض ما يحرم التكسب به لنجاسةٍ مثلاً في عنوان ما لا ينتفع بـه أيضاً، فلا يتوهّم التكرار.

[توضيح وتفصيل للمقام]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم فلنرجع إلى بيان أصل المقصود، فنقول:

أوّلاً: تقدم أن متعلق البيع لابد أن يكون مالاً. وأما سائر العقود، ففي الجـملة أعمّ من ذلك لأنّه يمكن أن يكون متعلقها الملك والحق أيضاً.

كما أنه [٣٥٣] يجوز أن يكون نظر العلامة فيما نقل المصنف[1] عنه من التذكرة

---

١) كتاب المكاسب ١٥٧/١.

من جواز الوصيّه بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخ والمؤذيات وإن منعنا عن بيعها. انتهى ناظراً إلى ما ذكرناه.

وعلى هذا، لو كان عليه إشكال ففي الصغرى.

ويأتي الكلام فيه في المقام الثاني.

نعم، في أواخر المقام الأوّل يأتي أن إيراد المصنف وارد على العلامة.

وثانياً: لا يخفى عليك أن الملاك في كلٍ من الملكية والحقية والمالية الّتي تصير موجبةً لتعلق العقود بها في الجملة هو وجود المنفعة في ذلك الشيء، فبدون المنفعة رأساً لا يصح أن يصير متعلقاً لشيء من العقود.

وثالثاً: لا يخفى عليك أنه كما تعتبر الماليّة في العوضين في البيع تعتبر الملكية أيضاً.

ومنه لا يصحّ البيع في المباحات قبل الحيازة، بل في شرايط العوضين في الشرايع[1] اقتصر على اعتبار المملوكية، وإن كان هذا محلّ المناقشة.

نعم، من اقتصر هناك على اعتبار المالية كالمصنف فنظره إلى أن المالية أخصّ من الملكية، فيصير بمنزلة أن تعتبر الملكية والمالية.

وعليه، فما لا يكون ملكاً كالمباحات قبل الحيازة لا يكون مالاً.

[الكلام في الماليّة]

ثمّ إنا ذكرنا في ميزان صيرورة الشيء مالاً في شرايط العوضين بعد أن الماليّة من المفاهيم الواضحة عند العرف، ولا شبهة في صدقها وصدق المال على بعض الأشياء [٣٥٤] كالذهب والفضّة المملوكين وغيرهما، أن تعيين موارد الاشتباه من أيّ جهة صار محل الشبهة ليس إلّا بأن يلاحظ بأنّه لو يبذل ما هو المسلّم كونه مالاً بإزاء ذلك الشيء من نوع العقلاء من غير أن ينسب الباذل إلى السفاهة ـ إن

---

١) شرائع الإسلام ٢/٢٧٠.

يعدّ ذلك سفاهةً ـ، فمثل ذلك الشيء يكون مالاً كما يوضح ذلك بأكثر من هذا.

وأما من يعرف المال بما يكون له منفعة في الجملة أو يُعلّق الحكم بجواز البيع على ما فيه منفعة، وحكم بعدم جواز البيع على ما لا منفعة فيه كما هو مقتضى كثير من كلماتهم، فلابدّ له أن يتكلم في هذه المنفعة من جهات:

الأولى: في اشتراط ثبوت المنفعة لذلك الشيء في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة أم لا؟

وهنا نقول: لا ينبغي الشك في أن وجود المنفعة للشيء في زمان أو مكان صالح لأن يصير موجبة لمالية ذلك الشيء في تمام الأزمنة والأمكنة.

نعم، قد يدّعى أن صاحب الجواهر[1] ينقل في شرايط العوضين في البيع عن أستاده كاشف الغطاء إنكار ذلك، وأنه يقول: لو حصل الإختلاف بحسب البلدان أو الأقاليم يُعطى كل بلد حكمه وأنه لو كان المتعاقدان كل من جانب قوي المنع.

أقول: ما نقله في الجواهر عن أستاده يكون المستفاد منه [٣٥٥] أن كل بلد بذل المال بإزاء الشيء عبثاً وغير عقلائي، فلا يصحّ البيع فيه، وكل بلد ليس كذلك يصح البيع فيه.

وهذا لا مانع فيه؛ لأنّه لو كان لشيء منفعة في بلد دون بلدٍ آخر ويكون أجرة نقله من البلد الثاني إلى البلد الأوّل أضعاف قيمته في البلد الّذي يكون له المنفعة فيه، ففي مثل هذا الفرض يكون له الماليّة في البلد الّذي يكون له فيه المنفعة دون البلد الّذي لا يكون له فيه المنفعة.

وما قلنا من أنّ المنفعة في بلد صالح لأن يصير مالاً في تمام البلدان يتمّ في صورة لم تكن قيمة الشيء في البلد الّذي ينتفع به أقلّ من أجرة نقله إلى سائر البلدان بل أو مساوياً.

نعم، في كلام كاشف الغطاء شيء آخر لم نَرَ له وجهاً صحيحاً، وهو ما قال في

---

١) جواهر الكلام ٣٤٦/٢٢.

آخر كلامه من أنه: لو كان المتعاقدان كل من جانب قوي المنع.

وذلك لأن مدار صحّة البيع في الفرض الّذي ذكرنا لتوجيه كلامه من كون الشيء مالاً في البلد الّذي ينتفع بذلك الشيء دون البلد الّذي لا ينتفع به على وقوع البيع عليه إنّما يكون مالاً في صورة كان ذلك الشيء في البلد الّذي ينتفع به أيضاً.

وأمّا كون أحد المتعاقدين من جانب والآخر [٣٥٦] من الجانب الآخر لا مدخلية له في ذلك حتى يؤثّر في المنع أو الجواز.

[الكلام في اشتراط ثبوت المنفعة في جميع الأحوال]

الثانية: في اشتراط ثبوت المنفعة لذلك الشيء في جميع الأحوال، وعدم اشتراط ذلك.

وهنا أيضاً نقول: لا ينبغي الشك في أن ثبوت المنفعة لشيء في بعض الأحوال يصلح لأن يكون ذلك الشيء مالاً في جميع الأحوال.

وذلك بأن لا يكون بذل المال بإزائه في جميع الأحوال سَفَهيّاً من العقلاء كما هو المدار في كون الشيء مالاً في جميع الأحوال.

وذلك كبعض الأدوية الّتي لها نفعٌ لبعض الأمراض الّتي قد يتفق بين الناس من قبيل الوباء والطّاعون، سيّما لو كان نفعه فيه عظيماً حيث لا يعدّ بذل المال بإزائه سفهيّاً، كما هو المدار في كون الشيء مالاً.

وأمّا إذا لم تكن للشيء منفعة معتنى بها في الحال ولم يكن فيه ظنّ منفعة بعد ذلك أيضاً كالخشار وفضلات الإنسان، فلا إشكال في عدم كونه مالاً في حال عدم وجود المنفعة أو عدم الإطّلاع بمنفعتها بوجهٍ.

وأما إذا جاء زمانٌ وجدوا لها منفعةً أو وجدت فيه أسباب إدراك منفعتها، فلا إشكال في صدق المال عليه، وأنّه تثبت له الماليّة في ذاك الزمان؛ إذ من الواضح أن كثيراً من الأشياء كالتوتون [٣٥٧] والتنباك وغيرهما لم يكن الناس في السابق

ملتفتين إلى منفعتها، بل كثير من الخواصّ إنما علم لكثير من الأشياء بالتدريج، بل كثير من الأموال لم تكن منفعة معتنى بها في السابق؛ لعدم وجود ما يتوقّف عليه استيفاء ذلك المنفعة لها.

[بيع الحشار والفضلات]

والحاصل أنه إذا فرضنا أنه طرأ حال حصلت منفعة معتنى بها لشيء من الخشار أو فضلات الإنسان، فلا شك في عروض الماليّة لها في تلك الحال وجواز بيعها، بل لعلّ الإجماع على ذلك؛ لوضوح عدم ملاك لما هو المسلّم جواز بيعها إلّا ما ذكرناه، ولأن منع جواز البيع في الخشار والفضلات معلّل في كلامهم بأنه لا منفعة لها حيث يذكرون أمثال ذلك مثالاً لما لا منفعة لها.

نعم، لعل بعض الظاهرية أخذ بإطلاق بعض الكلمات من أنه لا يجوز بيع الحشار والفضلات، وقال بعدم جواز البيع، ولو طرء في البين حال حصل لها منفعة.

وعلى هذا، فنقول: ما في الجواهر في شرائط العوضين من جواز بيع هذه الأشياء في حال وجود المنفعة ممّا لا ينبغي الشك فيه إلّا أنه لا يحسن منه التشكيك في جواز بيعها مطلقاً باحتمال وجود الإجماع على عدم جواز البيع مطلقاً.

ثمّ استظهار عدم ثبوت الإجماع على البطلان من كلام أستاده أو غيره [٣٥٨] حيث قال بدوران صحة البيع مدار عدم عدّه سفهيّاً.

[بيع الحشرات وأجزائها]

وممّا ذكرنا ظهر أن الحشرات وأجزاءها إذا ترتبت عليها منفعة مطلقاً كالعلق

ودود القز واللآرنوح والجُند* أو في حال كما إذا فرضنا أنه ترتب على الخنفساء منفعة في حال، فيجوز بيعها مطلقاً كعقاقير** الأدوية، وفي خصوص الحالة الّتي تكون المنفعة في تلك الحالة إذا فرضنا اختصاص المنفعة بحالة من الحالات لنوع النّاس.

وكذلك الحال في فضلات الإنسان، فلا مانع من بيع شعر الرجال والنساء ليوضع موضع القرامل*** إذا قلنا بجواز ذلك كما يأتي في مسألة التدليس، وكذلك بيع الحصى**** للدواء.

[الكلام في اشتراط كون المنفعة غالبة]

الثالثة: في أنه يشترط كون المنفعة غالبةً أو تكفي المنفعة النادرة.

والمنفعة الغالبة ما يحتاج إليه النوع.

وقيل: إن المراد بالمنفعة النادرة ما يحتاج إليه الأشخاص الخاصة كما لو فرضنا أن شخصاً أو شخصين أو ثلاثة ينتفعون بالخنفساء ولا يوجد مثلهم بعد ذلك، ولم يوجد قبلهم مثلهم أيضاً أو أنه إذا وجد يكون في كمال الندرة.

ثمّ إنّه لا إشكال في أن ما له منفعة غالبة يكون مالاً.

وأما النادر فسيأتي حكمه إن شاء الله.

الرابعة: في أن من الواضح أن المنفعة مقولة بالتشكيك؛ لأن لها مراتب كثيرة، وربّما يشكّ في صيرورة بعض مراتبها منشأً لمالية ذيها.

---

*) كتب المؤلف قدس سره على هذه الأربعة بالترتيب معانيها الفارسية: ***دلو، كرم ابريشم، نظر.. پرنده است يوجد عند العطّارين، خانه سدابى.***

) ***جمع عقّار گياه ما سح كناكه بجهت دارو بكار برند. (منه قدس سره).*

) ***پيوند. (منه قدس سره).

****) ***سنگ مثانه. (منه قدس سره).***

أقول: ولعل المراد بيع الخصى ـ جمع الخصية ـ ومعناه بالفارسية: تخم.

وسيأتي حكمه أيضاً [٣٥٩].

[المنافع التي تعدّ من الأباطيل]

الخامسة: في أن المنفعة ربما تكون من قبيل اللغويات والنظريّات وأشباهها مما يميلون إليها الجُهّال، ويعدّ مثلها عند العقلاء من الأباطيل كمنفعة الطّوطي والبلبل والملاعب الناريّة.

ومثل هذه المنفعة نقلنا عن الأستاد «ره» في شرائط العوضين أنه جعل من المسلّم أنّها وإن كانت كثيرة لأهلها حيث يوجب لتلذذ النفس، إلّا أن أكل المال بإزاء هذه المنافع لمّا يكون داخلاً في عنوان أكل المال بالباطل، فلذا لا يصير مثل هذه المنافع منشأً لماليّة وذيها.

ويأتي حكم ذلك لو شككنا في أنّها توجب الماليّة أم لا.

[حكم صورة الشك في نوع المنفعة]

بقي الكلام في بيان حكم صورةٍ شككنا في أن المنفعة توجب الماليّة أم لا إمّا لندرتها أو ضعف مرتبتها أو لكونها من اللّغويات لو قلنا إنه يصير منشأ للشك.

فنقول: إنّ المصنف[1] في المقام وفي شرائط العوضين[2] في صورة كان منفعة الشيء نادرة يكتفي في صيرورة الشيء مالاً، وفي صحة بيعه لمجرّد أن يبذل بإزائه المال، ويقول في المقام في ما يكون منفعته نادرة: إنه يقابل بالمال عرفاً ولو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفهاً، فيجعل مقتضى القاعدة صحة البيع، إلّا أنه ترفع اليد عن القاعدة لدعوى الإجماع والنصوص والفتاوى على عدم اعتناء الشارع بمثل [٣٦٠] هذه المنافع النادرة.

---

١) كتاب المكاسب ١٥٥/١.

٢) كتاب المكاسب ٩/٤.

ثمّ في آخر كلامه يقول: إنّ الإشكال في تعيين المنفعة النادرة وتميّزها عن غيرها، والواجب الرجوع في مقام الشك إلى أدلة التجارة.

أقول: حاصل مرامه أنه في صورة لا يُعدّ بذل شيء من المال ولو قليلاً بإزاء الشيء سفهاً مقتضى القاعدة صحة البيع، ولذا في مورد الشك يرجع إليه حتّى أنه لو منعنا الإجماع والنصوص الّتي يدّعيها فمطلقاً لابدّ أن نقول بالصّحة، وأنه بيع أيضاً، كما يصرّح به في بعض كلماته.

ونقلنا عن الأستاد أنه ناقش على ذلك بما حاصله: إن المالية معتبرة في العوضين في البيع بمقتضى العرف واللغة.

وعليه فشيء من العمومات لا تقتضي كون ذلك بيعاً.

أمّا قوله «أحلّ الله البيع»، فلأن الشك في المالية يوجب الشك في صدق البيع في المقام، والآية لا تشمد غير البيع.

وأما مثل قوله تعالى: ﴿اوفوا بالعقود﴾[1] وقوله تعالى: ﴿تجارة عن تراض﴾[2] فلأن العقد والتجارة تارة تكون بالبيع وتارة بغيره، فإن كان المقصود إثبات الأوّل فالشك في شرطه، وهو الماليّة؛ وإن كان المقصود إثبات الصحة وإن لم يكن بيعاً، فلا ننكره، ولكنّه لا يثبت البيع.

وأمّا رواية تحف العقول، فالحكم فيه معلّق على الصلاح، فإن كان المراد المصلحة النوعيّة، فهو مفقود في المنفعة النادرة، وإن كان المراد المصلحة الشخصية، فهو موجود في المقام لكنّ الشيخ يرجّح فيه أن المراد من الصلاح هو المصلحة النوعية.

ثمّ يقول: ومن هنا يظهر أن إيراد الشيخ على العلاّمة أيضاً غير واردٍ عليه

---

١) المائدة: ١.

٢) النساء: ٢٩.

[٣٦١]، وذلك لأن العلامّة[١] قال بجواز الوصيّة بمثل الفيل والأسد وغيرهما من المسوخات والموذيات وإن منعنا عن بيعها.

فأورد الشيخ عليه بأنه لا وجه للتفكيك بين الوصيّة والبيع.

ويرد على الشيخ أن مقتضى ما قلنا هو التفكيك بين البيع والوصيّة؛ لأنه يكفي في صحة الوصية مجرّد وجود منفعة توجب لخروج الوصيّة عن السفاهة، فتشمله أدلة الوصيّة.

وأما البيع، فيعتبر في صحته الماليّة، وهو غير معلوم.

أقول: ليس مراد المصنف أنه لا تفكيك بين البيع والوصية في شيء من الموارد. كيف والوصية لا مانع من تعلقها بحق ليس بمال ولا ملك كحق التحجير وغيره، مع أنّه يعتبر في البيع أن يكون ملكاً ومالاً، فلا يجري البيع فيه[٢].

[المنافع المختصّة بأشياء مثل الحيازة والسبق للفيل والأسد]

وإنما الكلام في المقام في شيء ثبت له الإختصاص بشخص مثل الفيل والأسد للحيازة والسبق.

فهنا مدّعى المصنف أنه لو كانت للفيل منفعة بمقدار يبذل بإزائه المال، فحينئذٍ لامانع من شمول أدلة الحيازة ومن سبق له، وكذلك لا مانع من شمول أدلة كل من البيع والوصية له.

وأما لو لم تكن له منفعة كذائيّة بحيث لا يُعدّ بذل المال ولو قليلاً بإزائه سفهيّاً فحينئذٍ لا يشمله شيء من أدلة الوصيّة والبيع؛ لعدم شمول [٣٦٢] شيء من هذه الأدلّة للسفهيّات.

إن قلت: نسلّم أن له منفعة يبذل بإزائه شيء من المال من غير أن يُعدّ ذلك

---

١) تذكرة الفقهاء ٤٧٩/٢.

٢) تحف العقول: ٣٣٣.

سفهاً، فلا مانع من شمول أدلة العقود له إلّا أن دليل خصوص البيع لا يشمله لإعتبار المالية في العوضين.

قلت: ليس معنى المالية إلّا أن يكون الشيء بحيث لا يعدّ بذل شيء من المال بإزائه من نوع العقلاء سفهاً، والمفروض وجود هذه المنفعة في المقام.

ومن هذه الجهة لا فرق بين الوصيّة والبيع كما أنه في الجواهر أيضاً يكتفي في صحة البيع في المقام بمجرّد أن لا يكون بذل المال بإزائه من العقلاء سفهاً.

إن قلت: من المسلّم أن الماليّة شرطٌ في البيع، وحينئذٍ نقول: لو سلّمنا أن المال عبارة عن شيء لا يُعدّ بذل شيء من المال بإزائه سفهاً من العقلاء، فنسلّم أنه يتحقق البيع هنا إلّا أنه لا نسلّم أن معنى المال ذلك بل الميزان في الماليّة أن يصدق على الشيء عرفاً أنه مال.

قلت: لا دليل على اعتبار المالية في المبيع إلّا بالمعنى الّذي ذكرناه من أن لا يكون بذل شيء من المال بإزائه من نوع العقلاء سفهاً عند العقلاء؛ لوضوح أنه لو باع ذلك الشيء، فيصدق عليه البيع عرفاً، وإنما لا يُعدّ بيعاً إذا كان بذل شيء من المال بإزائه من نوع العقلاء سفهاً عند العقلاء.

فتلخّص مما ذكرناه أن كل شيء قلنا [٣٦٣] بشمول أدلّة الحيازة له بل وكذلك دليل من سبق وثبت له الإختصاص المطلق، فتشمله ادلّة كل من البيع وسائر العقود ايضاً له، وكل شيء شك في شمول أدلة الحيازة له إمّا لكون منفعته من الأباطيل أو لغير ذلك، فلا يعلم شمول شيء من أدلة العقود أيضاً له، فلابدّ من الرجوع إلى أصالة الفساد.

هذا، ولقائل أن يقول: سلّمنا أن كلّ ما لا يكون بذل المال بإزائه من نوع العقلاء سفهاً يكون مالاً، ويصحّ البيع فيه كما يصحّ سائر العقود، إلّا أن هذا لا يقتضي عدم التفكيك بين البيع وسائر العقود، بل مقتضى ما ذكره المصنف في آخر المسألة أيضاً ذلك.

نعم، بعض كلمات الجواهر يقتضي عدم التفكيك.

[الكلام في أدلة الحيازة]

وتوضيح ما أشرنا إليه موقوف على التعرض لمسألة أُخرى، وهو أن أدلة الحيازة هل تشمل ما ليس بمالٍ مسلّماً إما لقلّته أو لخسّته، فإنّ فيه أقوالاً:

الأوّل: الشمول، وهو يظهر من المصنف في آخر المسألة حيث إنّه يبعد ما ينقل عن التذكرة[1] فيما لا يكون مالاً لخسّته: إنه لا يملك ولا يدخل تحت اليد.

وهو المراد [٣٦٤] من القسم الأوّل في عبارته، يقول: ثمّ إنّ منع حق الإختصاص فيه مشكل، مع عموم قوله: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحدٌ من المسلمين فهو أحقّ به»[2]، بل يقول: إنّ أخذه منه قهراً يُعدّ ظلماً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: في مثل الخنفساء والعقارب إذا لم يكن لها نفع بالمرّة، فمن الواضح أنه لم يثبت حقّ الإختصاص لأحدٍ فيها؛ لعدم جريان الوجهين.

وأمّا إذا كان لها نفع غير معتدٍ به بحيث يكون بذل المال من نوع العقلاء بإزائها سفهاً، فلا يُعدّ مالاً، فلا تشمله أدلّة البيع إلّا أن المفروض أنه لأجل المنفعة الغير المعتدّ به يحصل فيه حق الإختصاص، ويكون أخذه منه قهراً حراماً.

وعليه لو أوصى بهذا الحق ـ أي الإختصاص ـ لأحدٍ لا مانع من صحّته.

وكذا لا مانع من تعلق الصلح بلا عوض به؛ لوضوح أنه ليس فيه سفاهة.

ثمّ إنّه فيما ذكرنا ليس إشكال على المصنف فيما أورده سابقاً على العلامة من أنه لا وجه للتفكيك؛ لأنه كان كلامهم هناك في مثل الفيل والأسد وغيرهما بما لا يُعدّ بذل شيء من المال بإزائها من نوع العقلاء أيضاً سفهاً، فهنا نسلّم أنه لو كان

---

١) تذكرة الفقهاء ٣٥/١٠.

٢) عوالي اللئالي ٤٨٠/٣، باب احياء الموات، ح ٤ وفيه: «من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به».

غير البيع صحيحاً يكون [٣٦٥] البيع أيضاً كذلك.

وأمّا في مثل العقارب والخنافس ممّا فرضنا أنه ترتب عليهما بعض الخواصّ، وربما يحتاج بعض النّاس إليها، وهذا يصير منشأ لتعلق حق الإختصاص لمن حازها بما ذكره المصنف، ولكن ليس بنحوٍ لا يكون بذل المال بإزائها من نوع العقلاء سفهاً، فلذا لا يُعدّ من الأموال، حتّى يصح بيعها لاشتراط الماليّة في البيع، بخلاف سائر العقود الّتي لا تعتبر فيها الماليّة، فلم يظهر من المصنف عدم التفكيك في هذا الفرض لينافي مع ما قلنا إنه مقتضى كلامه.

الثاني: القول بعدم شمول أدلة الحيازة لما ليس بمال لخسّته.

ونسب المصنف هذا القول إلى التذكرة كما نسب القول إلى الجواهر أيضاً.

والمراد أنّهما يقولان بعدم حصول حق الإختصاص بالسّبق فضلاً عن الملكيّة كما نسب المصنف إلى التذكرة أنه يقول: إنّها لا يدخل تحت اليد.

ونحن نقول: إن العلامة لو أنكر دخول ما ليس بمال لخسّته تحت اليد فينافي مع ما تقدّم أنّه مالاً بصحة الوصيّة، دون البيع؛ لأن المنع من البيع لابد أن يكون لعدم الماليّة، فثبوت الوصيّة لابد أن يكون لثبوت الحقيّة، فلو كان مدّعاه [٣٦٦] أن ما لا يكون مالاً لا يدخل تحت اليد، فيلزمه إنكار ثبوت الحقيّة أيضاً.

إن قلت: إنّ العبارة الّتي نقلها المصنف عن التذكرة[1] ـ وكانت مشتملة على أنّه لا تثبت يدٌ لأحدٍ عليها ـ إنما هي في مثل الخنافس والجِعلان. وما قال إنه يثبت فيه الوصيّة إنما في مثل الفيل والأسد.

قلت: في العبارة الأولى علّل عدم ثبوت اليد عليها بأن أمثال ذلك مع وجود الخواص لها لا تُعدّ مالاً. وهذه العلّة موجودة في الفيل والأسد، وإلّا فلابدّ أن يصح بيعهما أيضاً؛ إلّا أن يقال: إنّ المنع من بيع الفيل والأسد ونظائرهما ليس لعدم الماليّة بل للتعبد كما أشار إليه المصنف.

---

١) تذكرة الفقهاء ٤٧٩/٢.

وأما الجواهر[1]، ففي شرايط العوضين في البيع يستدّل لعدم دخول مثل الخنافس والعقارب وغير ذلك في ملك أحدٍ بأنه ليس لها منفعة معتدّة بها حتى تندرج بذلك في الأحوال، ويشملها أدلّة الحيازة، وتدخل في ملك أحدٍ. انتهى.

وهذه العبارة مقتضاها نفي الملكيّة والماليّة.

وأما عدم ثبوت حق الإختصاص من جهة السبق، فلا يدلّ عليه إلّا أن يقال: إنّ من جملة أدلة الحيازة الّتي أنكر جريانها حديث «من سبق» حيث يدل على الإختصاص [٣٦٧] المطلق، وهو في المورد القابل يقتضي الملكيّة والماليّة، وفي المقام منع صاحب الجواهر أصل شمولها للمقام، فتأمّل.

الثالث: القول بالتفصيل بين ما لو قلنا بأن ما تكون له منفعة عقلائيّة إلّا أنّها لمّا يكون من قبيل اللغويّات فلا يكون مالاً، وبين صورة منعنا الماليّة من جهة أنه ليست له منفعة عقلائيّة معتدّة بها كالخنافس والعقارب، فيمنع ثبوت حق الإختصاص في الأخير دون الأوّل.

---

١) جواهر الكلام ٣٤٣/٢٢ ـ ٣٤٤.

تتميمٌ وتنبيه

[في الإستدلال على عدم اندراج اللغويات في الأموال]

اعلم أن من يقول بأن المنفعة العقلائيّة إذا كانت من قبيل اللّغويات، فلا يوجب اندراج ذيها في الأموال، يستدل لذلك:

تارةً: بأن المنفعة كانت من قبيل اللغويات، فلا يستعملونها إلّا الجهّال، فلا يكون بذل الثمن بإزائها من نوع العقلاء، ومنه لا يعدّونها في الأموال.

وتارةً: بأن النهي التنزيهي متعلق بالانتفاع عما تكون منفعته من قبيل اللّغويات والأباطيل.

وهذا النهي يوجب سلب ماليّتها عند المسلم، نظير النهي عن الإنتفاع من الخمر، فلا تشمل أدلة العقود الصادرة عن الشارع لما كانت منفعته منحصرة بذلك.

إن قلت: إنّ مقتضى ذلك عدم شمول أدلة العقود للصنايع المكروهة.

قلت: الصنايع المكروهة تكون من الواجبات الكفائيّة [٣٦٨] لتوقف انتظام المعاش عليها. وذلك يوجب شمول أدلّة العقود لها.

وهذا بخلاف ما يكون مكروهاً. وليس انتظام المعاش موقوفاً عليه أيضاً.

وتارةً: بأن المنفعة إذا كانت منحصرة فيما هو اللغو والمكروه عند الشارع فيشمله النهي عن أكل المال بالباطل.

وتارةً: يمنع شمول أدلة الحيازة لما تكون منفعته منحصرةً باللغويّات، بل

استدلّ لذلك بقوله تعالى: ﴿ والّذين عن اللّغو معرضون ﴾[١].

أقول: في جميع الوجوه نظرٌ إلّا أنه ليس المقصود هنا ذلك، بل المقصود هنا أنه لو قلنا إنّ ما تكون منفعته منحصرةً باللغو والباطل لا يوجب ماليّة ذيها، ولكن فرضنا صورة كان للشيء منفعة توجب الماليّة ومنفعةً من قبيل اللّغويات والأباطيل، وفرضنا أن الغرض في مقام البيع والشراء خصوص الثاني.

نقول: إن ذلك لا يوجب فساد البيع؛ لما قدّمنا توضيحه في بيع آلات اللّهو في صورة كانت الماليّة ثابتةً لمادّة آلات اللّهو، لكن كان غرض المتابعين خصوص الجهة المحرمة، فذكرنا أن مقتضى القاعدة منّا صحّة البيع وإن منعنا عن صحّته لإجماعٍ أو غيره.

وإذا كان مقتضى [٣٦٩] القاعدة هناك صحة البيع، ففي المقام يكون مقتضى القاعدة هو الصّحة بطريق أولى.

ثمّ ليس في المقام توهّم إجماع أو دليل آخر على الفساد.

[الفرق بين الحقّ والملك]

بقي الكلام في بيان الحق والملكيّة.

فنقول: إنا بسطنا الكلام فيهما في الجملة في شرائط العوضين، ونقول هنا بنحو الإجمال: إن ما لا يكون مالاً تارةً لا يكون مالاً لقلّته وتارة لخسّته، و المصنف كما هو المشهور اعترف في الأوّل بثبوت الملكيّة دون الماليّة.

وفي الثاني اعترف بثبوت حقّ الإختصاص بواسطة السبق، واعترفنا بصحّته أيضاً.

ومن العجب ما نقلناه عن بعض الأساتيد في الفرق بين الماليّة والملكيّة والحقيّة أنه قال: إنّ الملاك في كل واحدٍ من الماليّة والملكية والحقيّة هو المنفعة، فإذا لم

---

١) المؤمنون: ٣.

يكن لشيء منفعة أصلاً كالحشرات لا يُعدّ بشيء منها، وكذلك لو كانت منفعة نادرة بحيث لا يعتني بها العقلاء أصلاً.

وإذا وجدت منفعة وكان ترتّبه بعد ذلك يصير حقّاً، ولو زاد يصير ملكاً، ولو زاد يصير مالاً.

أقول: ما يستفاد من ذلك من الفرق بين الحق والملك لا ينتهي إلى دليل لو لم يكن قطعي الفساد.

ثمّ اعلم أن الظاهر أن المنفعة الغير الملتفت إليها في حكم العدم في كل مورد قلنا إنه يؤثّر في الماليّة أو غيرها، كما أنه لو كان [٣٧٠] استيفاء تلك المنفعة محرّماً أيضاً يصير بحكم عدم ثبوت تلك المنفعة، بل تقدّم دعوى أن النهي التنزيهي أيضاً ربما يجعل المنفعة في حكم العدم.

[ما لا يكون مالاً لقلّته]

ثمّ اعلم أن ما لا يكون مالاً لقلّته كحبة الحنطة فيه أبحاث:

تارةً من جهة ثبوت المليكة له بواسطة الحيازة، بل ربّما يناقش على ثبوت الملكيّة له مطلقاً.

وتارةً من جهة أنّ غصبه حرام.

وتارةً من جهة أن غصبه يوجب الضمان.

وتارةً من جهة أنه قابل للتملك بغير البيع من سائر العقود.

وتفصيل الكلام في هذه المقامات في شرائط العوضين في البيع.

وأمّا ما لا يكون مالاً لخسّته ففيه بحثٌ من جهة حرمان أدلة الحيازة أو قاعدة «من سبق فيه» كما تقدم شطرٌ من الكلام فيه.

وأما المقام الثاني، وهو بيان حالِ الأمثلة الّتي ذكروها لما لا ينتفع به حتّى لا يجوز بيعها ولما ينتفع به حتّى يجوز بيعها، فنقول:

أوّلاً: لا يخفى أن ممّا ذكرناه في المقام الأوّل ارتفع الحاجة عن التعرض للأمثلة إلّا أنّه مع ذلك نتعرض لبعض الأمثلة الّتي ذكرها في المناهل توضيحاً لحال ما تقدّم من الميزان، وتوضيحاً لتطبيق ما تقدّم من الميزان في بعض الأمثلة ليوضح جريان ذاك الميزان في سائر الأمثلة أيضاً.

وثانياً [٣٧١] **نقول**: تقدّم أن الميزان في جواز البيع أن تكون للشيء منفعة موجبة لأن يكون بذل المال بإزاء ذلك الشيء من نوع العقلاء غير سفهي عندهم، وأنه لو اختص عدم السفاهة ببعض الأشخاص كواحدٍ أو اثنين مثلاً، فذلك لا يوجب ماليّة ذلك الشيء فلا يصحّ البيع وإن صحّ سائر العقود الّتي لم تؤخذ الماليّة فيها.

وثالثاً: تقدّم أنه لا مانع من أن يكون شيء مالاً في بلدٍ دون بلد كما أنه تقدّم أنه لو كانت منفعة الشيء منحصرة باللغويات فذلك يوجب المالية أم لا.

ثمّ اعلم أنه ربما تكون للشيء منفعة معتنى بها عند تمام العقلاء، إلّا أنه لا توجب مالية ذلك الشيء لكثرة ذلك وشيوعه، نظير الماء في البحر.

[بيع الهرة وأمثالها]

ثمّ إذا عرفت ما تقدم فنقول: إنّ البحث في كل واحدٍ من الأمثلة والصغريات الّتي نريد أن نتكلم فيها مثل الهرّة مثلاً، لابدّ أن يكون في فرضٍ كان مقتضى القاعدة صحة البيع، وإلّا فمن الواضح أنّه لا يجوز بيع الهرّة ولو كانت لها منفعة.

وعلى هذا، فالّذي يدّعى عدم جواز بيع الهرّة لابد أن يكون مراده السلب الكلي كما أن المدّعي لجواز بيعها لابدّ أن يكون مراده الموجبة [٣٧٢] الجزئيّة، وإن كان كلام كلّ واحدٍ من الطرفين مطلقاً لوضوح أنه لم يلتزم أحدٌ بجواز بيعها مع فرض عدم الماليّة ولو من جهة كثرتها وشيوعها.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: من الأمثلة: الهرة، ففي المناهل ـ عن كثير ـ التصريح

بجواز بيعها.

وعن المفيد أنه لا يجوز بيعها.

ثمّ الدليل على الجواز في صورةٍ نقول بجواز بيعها بمقتضى ما تقدم، هو ما دلّ على جواز بيع سائر ما يملك بالحيازة، بعد أنه من جهة شمول أدلة الحيازة أيضاً لا فرق بين الهرّة وغيرها بعد فرض وجود نفع محلّل لها.

مضافاً إلى خبر محمّد بن مسلم الّذي قال في المناهل: إنه وصفه جماعة من الأصحاب بالصحّة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**ولا بأس بثمن الهرّة**»[1].

بل المصنف[2] يقول: إن جواز بيع الهرّة منصوصٌ في غير واحدٍ من الأخبار.

ومضافاً إلى فحوى ما دلّ على جواز بيع كلب الصيد.

واستدل لعدم جواز بيع الهرة بالأصل والنبوي المرسل: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»[3]؛ وبأنها حيوان لا ينتفع به؛ وبأنه لو كان بيعه جائزاً لارتكبه المسلمون.

والجواب عن ذلك كلّه يعلم مما ذكرناه في مقدمة المسألة.

والنبوي تقدم في مسألة بيع النجاسات عدم تماميّته سنداً ودلالةً.

[بيع السباع]

ومنها: السباع.

إما من الطيور الّتي ورد في صحيحة العيص جواز بيعها.

وفي المناهل: قال بجواز [٣٧٣] بيعها كلّ من قال بجواز بيع الهرّة.

وكذلك المفيد ممن قال بعدم جواز بيع الهرّة.

وإما من غير الطيور كالذئب والأسد. وهنا نقول: إنّ المصنف ينقل عن

---

١) تهذيب الأحكام ٣٥٦/٦، باب المكاسب، ح ١٣٨ وفيه: «الهر».

٢) كتاب المكاسب ١٦٠/١.

٣) عوالي اللئالي ٤٧٢/٣، باب الأطعمة والأشربة، ح ٤٨.

المبسوط[١] أنه عدّ الأسد والذئب فيما لا يجوز بيعه.

وعن ظاهر الغنية الإجماع عليه.

وعن التذكرة[٢] أنه استدل لعدم جواز بيع مثل الأسد والذئب بعدم الإنتفاع وعدم ثبوت يد عليها، وأنه لا اعتبار بما ورد في الخواصّ من منافعها؛ لأنها لا تُعد مع ذلك مالاً.

لكنه في المناهل ينقل عن كثير من الكتب جواز بيع السباع، ولم ينقل القول بعدم جواز البيع إلّا عن العمّاني والمفيد والديلمي.

وإذا عرفت ما تقدّم، فنقول: وفاقاً للمصنف بل الأكثر الحق جواز بيع السّباع بناءً على وقوع التذكية عليها؛ للإنتفاع المبين بجلودها بل شحومها وعظامها، ولو لم نقل بجواز بيع خصوص لحومها لما عن التذكرة بندور المنفعة المحلّلة المقصودة منه كإطعام الكلاب.

هذا مضافاً إلى صحيحة العيص قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام «عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها؟ قال: نعم»[٣].

وفي المناهل: ويعضدها روايتان: أحدهما رواية علي بن جعفر عن أخيه المصرحة بجواز بيع جلود السباع.

والأخرى مضمرة سماعة[٤] المصرحة بجواز الإنتفاع بجلود السباع [٣٧٤] المذكّاة.

ومضافاً إلى فحوى ما دلّ على جواز بيع كلب الصيد.

---

١) المبسوط ١٦٦/٢.

٢) تذكرة الفقهاء ١٣٩/١٢.

٣) الكافي ٢٢٦/٥، باب جامع فيما يحل الشراء والبيع منه وما لا يحل، ح ٤.

٤) الكافي ٥٤١/٦، باب آلات الدواب، ح ٢ والرواية هي: «عن سماعة قال: سأل أبوعبدالله عليه السلام عن جلود السباع فقال: اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه».

ثمّ إنّ في المناهل عن الشيخ في الخلاف[١] الإجماع على عدم جواز بيع الذئب كما هو مختاره في النهاية[٢].

وصار إليه المفيد[٣] والديلمي.

أقول: تقدم أن مثل هذا الإجماع المنقول الّذي يكون فتوى الأكثر على خلافه لا يمكن أن يكون حجةً بالميزان الّذي ذكرناه في حجيّة الإجماع المنقول حتى يصلح أن يزاحم ما دلّ على جواز بيعها.

ثمّ إنّه يتمسك لعدم جواز بيع السباع بما تقدّم التمسك به لعدم جواز بيع الهرّة. وتقدم الجواب عنها.

[بيع الفيل]

ومنها: الفيل.

وفي المناهل، عن كثير من الكتب جوازه، ولم ينقل القول بعدم الجواز إلّا عن المقنعة[٤] والإسكافي والعمّاني والشيخ في النهاية[٥] والديلمي في المراسم[٦] والقاضي[٧].

ثمّ الدليل على عدم بيع الفيل لو كان من قبيل ما يتمسك به لعدم جواز بيع الهرّة والسباع فتقدّم الجواب عنه كما أنه لو كان المدرك ما عن الشيخ في الخلاف من

---

١) الخلاف ١٨٤/٣.

٢) النهاية: ٣٦٤.

٣) انظر المقنعة: ٥٨٩.

٤) المقنعة: ٥٨٩.

٥) النهاية: ٣٦٤.

٦) المراسم: ١٧٢.

٧) انظر المهذب ٣٤٥/١.

دعوى الإجماع على عدم جواز بيعه المؤيّد بدعواه في المبسوط[١] الإجماع على عدم جواز بيع المسوخ بناءً على أنّ الفيل منها.

فنقول: تقدّم أنه فتوى الأكثر على خلافه.

وتقدّم في مسألة الإجماع المنقول أن الإكتفاء به في إثبات مقتضاه يحتاج إلى المعاون إذا لم يكن فيه وهنٌ في نفسه.

وفي المقام يكون الموهن أيضاً؛ لذهاب الأكثر على خلافه.

ثمّ إذا عرفت أنّه لا يتم دليل على عدم جواز البيع، فنقول: مقتضى القاعدة جواز البيع [٣٧٥] لوجود المنفعة فيه من جهة الركوب والحمل.

هذا، مع أنّه يجوز الإنتفاع من أجزائه كالعظم والشحم.

نعم، خصوص اللحم لا مانع من دعوى عدم جواز بيعه بنفسه؛ لما مرّ في لحم السباع.

ثمّ جواز الإنتفاع من أجزائه مع قطع النظر من أنه بمقتضى الأصل حتى على فرض النجاسة كما تقدم في باب النجاسات نقول:

في المناهل: إن أخذ الأمشاط والمداهن من عظام الفيل عليه سيرة المسلمين. ولم ترد رواية في منعه.

بل عن الخلاف[٢] دعوى الإجماع على جواز التمشط بعظام الفيل.

وعن الحلّي[٣] نفي الخلاف في جواز استعمالها مداهناً وأمشاطاً.

وتمشّط جملة من المعصومين بالعاج كما في رواية عاصم وعبدالله بن سليمان وموسى بن بكر وغيرها، بل عن الغزالي أن في الأخبار الصحيحة أنه كان للصادق عليه السلام مشطٌ متخذ من عظم الفيل، وأن قصعة رسول الله صلى الله عليه وآله «كان مشعبه بشيء

---

١) المبسوط ١٦٦/٢.

٢) الخلاف ٦٨/١.

٣) السرائر ٢٢٠/٢.

من العاج»[١].

[بيع المسوخ غير الفيل]

ومنها: المسوخ غير الفيل.

وفي المناهل: عن النهاية[٢] والخلاف[٣] والغنية والاسكافي والمفيد والقاضي المنع من جواز بيعها.

بل عن الخلاف والمبسوط والغنية دعوى الإجماع عليه.

فمدرك عدم الجواز بعد الأصل الإجماع [٣٧٦] المنقول مضافاً إلى التمسّك بالنبويّ المرسل: «**إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه**»[٤] بل عن الرياض[٥] إن الخبر واردٌ بالمنع عن البيع والشراء عن خصوص القرد.

ومضافاً إلى دعوى أنها حيوانات نجسة، فيندرج تحت ما دلّ على عدم جواز بيع الأعيان النجسة.

ومضافاً إلى دعوى أنها حيوانات لا تنتفع بها نفعاً يعتدّ به عند العقلاء.

أقول: النبوي المرسل تقدم الجواب عنه.

وما ورد في القرد نوقش عليه بضعف السند، مع أنه معارض بالعمومات.

ويمكن القول بالمنع في خصوص القرد.

وأما النجاسة فنمنع الدّليل على نجاسة المسوخ.

---

١) عوالي اللئالي ٢٤٤/٢، باب المتاجر، ح ٩.

٢) النهاية: ٣٦٤.

٣) الخلاف ١٨٤/٣.

٤) عوالي اللئالي ٤٧٣/٣، باب الأطعمة والأشربة، ح ٤٨.

٥) رياض المسائل ٥٦/٨.

ومجرّد نقل إجماع من الخلاف والمبسوط والغنيّة غير مثبت على ما قلناه في مسألة الإجماع المنقول.

وأمّا من جهة الإنتفاع فإنما نقول بجواز البيع في كل مورد كان له نفع يعتّد به بحيث لا يعدّ بذل المال بإزائه من نوع العقلاء سفهاً.

[تدليس الماشطة]

قوله: النوع الرابع ـ إلى قوله ـ الأولى: تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام.

أقول: في الجواهر: بلا خلاف أجده[1].

ونقل المصنف هذا الدعوى عن الرياض أيضاً، بل عن مجمع الفائدة[2] الإجماع عليه.

ثم مثل الماشطة في التحريم لو فعلت المرأة ذلك بنفسها.

ثم في مفتاح الكرامة[3] والجواهر[4] تمسّكا بنصوص الغش.

ومقتضى ذلك أن يكون المحرّم إخفاء صفات المرأة حال البيع أو حال النكاح لو قلنا بجريان نصوص الغش في النكاح أيضاً.

والمراد من الصفات محاسن بدن المرأة وقبايحه بأن يظهر محاسن ليس فيها أو يخفى قبايح تكون فيها.

ثمّ في الجواهر[5] أنه زاد بعضهم في التمسّك للحرمة بخبر معاني الأخبار الّتي يأتي الكلام فيه.

ولعل المراد صاحب الوسائل إلّا أن المصنف يتمسّك به.

---

١) جواهر الكلام ١١٣/٢٢.

٢) مجمع الفائدة ٨٤/٨.

٣) مفتاح الكرامة ١٩٣/١٢.

٤) جواهر الكلام ١١٣/٢٢.

٥) جواهر الكلام ١١٣/٢٢.

وبأخبار أُخر لحرمة وصل الشعر وغير ذلك، ولو في غير مقام التدليس.

ويأتي الكلام من هذه الجهة أيضاً.

ثمّ إن للمصنف تأمّلاً في بعض ما عدّوه من مصاديق التدليس كوشم الخدود، والتفصيل في وصل شعر المرأة بشعر الإنسان حيث عدّوه من التدليس دون وصله بشعر غيره.

ونحن نقول: قد عرفت أن التدليس بإظهار محاسن ليست في المرأة أو إخفاء عيب كان فيها، ففي كل مورد لم يشتبه الأمر بما يفعل في المرأة، فليس بتدليس.

وعلى هذا، ففي الوشم يمكن إنكار كونه من التدليس بنحو الإطلاق.

وأما وصل الشعر سواء كان بوصله بشعر الإنسان أو غيره فيختلف الموارد والخصوصيّات، فربّما [٣٧٨] يكون تدليساً وربما لا يكون تدليساً سواء كان الوصل بشعر الإنسان أو غيره.

[الأخبار الواردة في حرمة التدليس]

بقي الكلام في ما وعدناه من التعرّض للخبر الّذي قلنا إنّ بعضهم تمسّك به لحرمة التدليس، وإن المصنف تمسك به لغير ذلك.

وهو الخبر المنقول عن معاني الأخبار للصدوق عن أحمد بن محمّد بن ميثم، عن أحمد بن يحيى، عن زكريّا، عن بكر، عن عبدالله بن حبيب، عن تميم بن بهلول، عن أبيه، عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، عن آبائه «عليهم السلام»، قال: «**لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناصمة والمنتمّصة والواشرة والموتشرة**[1] **والواصلة والمتوصلة والواشمة والمتوشمة**»[2].

---

١) في المصدر: «والمستوشرة».

٢) معاني الأخبار: ٢٥٠، باب معنى الناصمة والمنتمصة والواشرة...، ح ١.

وفي كتاب الوسائل[١]: قال الصدوق: قال علي بن غراب: النامصة الّتي تنتف الشعر، والمتصمة الّتي يفعل بها ذلك، والواشمة الّتي تشم وشماً في يد المرأة وفي شيء من بدنها، وهو أن تغزر بدنها أو ظهر كفها أو شيئاً من بدنها بإبرة حتّى تؤثر فيه*، والواشرة الّتي تشر أسنان المرأة وتصلحها وتحدّدها، والموتشرة الّتي يفعل ذلك بها، والواصلة الّتي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمتوصلة الّتي يفعل ذلك بها ثمّ تحشوه بالكُحل أو بالنورة فتخضرّ، والمتوشمة الّتي يفعل ذلك بها.

أقول: قد عرفت أنّ بعضهم [٣٧٩] حمل هذا الخبر على التدليس وأنه حرام، وبعضهم يأخذ بإطلاقه ويحمله على الكراهة كما أنّه قد يحمل ذلك على ما إذا كان لريبة أو كان بدون إذن الزوج أو محامل أُخر.

إن قلت: لأيّ وجه لا يأخذون بظاهر هذا الخبر فيحكمون بحرمة هذه الأمور بنحو الإطلاق؟

قلت: لعلّ الوجه أحد الأمرين على سبيل منع الخلو:

الأوّل: ما يستفاد من كثير من الأخبار ـ وعليه الفتاوى ـ أن كسب الماشطه ليس بحرام.

ولا بأس أن نشير إلى تلك الأخبار:

فنقول: منها: خبر محمّد بن مسلم، وهو صحيح كما في مرآة العقول[٢]، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أمّ حبيب الخافضة قال: وكانت لأمّ حبيب أختٌ يقال لها: «**أمّ عطيّة، وكانت مقنيّة يعني ماشطة، فلمّا انصرفت أمّ حبيب إلى أختها، فأخبرتها بما قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله، فأقبلت أمّ عطية إلى النبيّ فأخبرته بما قالت لها أختها: ادني منّي يا أمّ**

---

١) وسائل الشيعة ١٣٣/١٧، باب أنه لا بأس بكسب الماشطة وحكم أعمالها وتحريم تدليسها، ح ٧.

*) *المتوشمة التي ذكرها في آخر كلامه المناسب ذكره هنا كما أن المصنف نقلها عنه هكذا أيضاً. (منه قدس سره).*

٢) مرآة العقول ٧٧/١٩، باب كسب الماشطة والخافضة، ح ١.

عطيّة إذا أنت قنيت الجارية، فلا تغسلي وجهها بالخرقة، فإن الخرقة تشرب ماء الوجه[١] ».

ومنها: ما في الكافي، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن أحمد بن أشيم، عن ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: «**هل تركت عملك أو أقمت عليه؟**

فقالت: يا رسول الله (ص) أنا أعمله إلّا أن تنهاني عنه، فأنتهي عنه.

فقال: **افعلي، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرق؛ فإنه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر**»[٢].

ومنها: خبر القاسم [٣٨٠] بن محمّد، عن علي قال: «**عن امرأة مسلمة تمشط العرايس ليس لها معيشةٌ غير ذلك، قد دخلها ضيق، قال: لا بأس، ولكن لا تصل الشعر بالشعر**»[٣].

ومنها: مرسلة الصدوق، قال، قال عليه السلام: «**لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى، ولا تصل شعر المرأة بشعر غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة**»[٤].

ومنها: حديث قرب الإسناد[٥]، عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام «**عن المرأة الّتي تحفّ الشعر من وجهها؟ قال: لا بأس**».

أقول: يبقى الكلام في البحث عن هذه الأخبار من جهة أنه في مرسلة الصدوق قيّد عدم البأس في كسب الماشطة بقوله: «**ما لم تشارط، وقبلت ما تُعطى**»، ومن جهة أنه في غير واحد من هذه الأخبار نهى عن وصل الشعر بالشعر إما مطلقاً أو مقيّداً بكونه عن المرأة لا المعز.

---

١) الكافي ١١٨/٥، باب كسب الماشطة والخافضة، ح ١.

٢) الكافي ١١٩/٥، باب كسب الماشطة والخافضة، ح ٢.

٣) تهذيب الأحكام ٣٥٩/٦، باب المكاسب، ح ١٥١.

٤) من لا يحضره الفقيه ١٦٢/٣، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات، ح ٣٥٩٢.

٥) قرب الإسناد: ٢٢٦، باب ما يجب على النساء من الصلاة، ح ٨٨٣.

[أخبار أخر في وصل الشعر بالشعر]

أمّا الأخير فنقول: في وصل الشعر بالشعر وردت أخبار أُخر أيضاً.

منها: خبر عبدالله الحسن، قال: «**سألته عن القرامل، قال: وما القرامل؟**

قلت: صوفٌ تجعله النساء في رؤوسهنّ.

قال: إذا كان صوفاً، فلا بأس، وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والموصولة[1]»[2].

ومنها: خبر سعد الإسكاف الّتي قال: في مرآة [العقول][3] في سنده: إنه مختلفٌ فيه، قال: سأل أبوجعفر عليه السلام عن القرامل [٣٨١] الّتي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه[4] بشعورهنّ.

فقال: لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها.

قال: فقلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة.

فقال: ليس هنالك، إنّما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة الّتي تزنى في شبابها، فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة»[5].

ثمّ لا يخفى أن دلالة هذا الخبر الأخير على جواز وصل الشعر بشعر لا يختصّ بصورة كان الوصل للتزيين للزوج حتّى يقال: لا مانع من القول بحرمته في غير هذا الفرض بالأخبار السابقة؛ لأن ظاهر هذا الخبر حيث تصرّف في معنى الواصلة والمُوصلة أنّه ليس منعٌ عن إيصال الشعر بالشعر وأن المراد منها القادة والمقودة.

أقول: لا تأمّل أن ظاهر كثير من النصوص التحريم ولو في وصل الشعر بشعر الإنسان، ورفع اليد عن هذا الظهور لابدّ أن يكون إما بدعوى ضعف الأسانيد وأن مجرّد الكثرة لا ينفع في الإعتبار، أو بعد المناقشة في دلالة بعض منها.

---

١) في المصدر: «الموصلة».

٢) تهذيب الأحكام ٣٦١/٦، باب المكاسب، ح ٥٧.

٣) مرآة العقول ٧٩/١٩، باب كسب الماشطة والخافضة، ح ٣.

٤) في المخطوطة: تصلينه. وما أدرجناه من المصدر.

٥) الكافي ١١٩/٥، باب كسب الماشطة والخافضة، ح ٣.

وإما لمنع حجيّة النصوص من جهة دعوى إعراض الأصحاب عنها.

وإما من جهة دعوى عدم حجية ظواهرها: إما من جهة معارضتها مع دليل الجواز، فيكون مقتضى الجمع التصرّف في دليل المنع بحمله على الكراهة؛ وإمّا من جهة أن فتوى المشهور على خلاف هذه الظواهر، وذلك يوجب سقوط [٣٨٢] دليل المنع عن الإعتبار من جهة العلم الإجمالي الّتي في أمثال هذه الظواهر كما تقدّم في نظائرها.

[كلمات العلماء في التدليس وملاحظة أسانيد الأخبار]

وتوضيح المقام يتوقف على التعرض لكلمات العلماء في المقام والتعرّض لأسانيد أخبار المنع.

أما الأوّل: فنقول:

في مفتاح الكرامة[١]: والّذي يسهّل الخطب أن في الخلاف[٢] والمنتهى[٣] الإجماع على أنّه يكره للمرءة أن يصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة وأن صلاتها صحيحة، وأنه حمل النهي على قصد التدليس عند إرادة التزويج أو على شعر أخذ من ميتة، فإنه يحتم لأنه يجب دفنه أو على ما إذا خصّته بغير إذن زوجها.

وفي الجواهر[٤]: إن النصوص ليست مبنيّة على التدليس وإلا لم يكن الفرق بين الشعر وغيره مع انّها في الزوجة لزوجها، فليس حينئذٍ إلّا ما ذكرناه من الكراهة.

وربّما حمل النهي على المنع من جهة الصلاة بشعر الغير.

---

١) مفتاح الكرامة ١٩٦/١٢.

٢) الخلاف ٤٩٢/١ ـ ٤٩٣.

٣) منتهى المطلب ٣١٦/٣.

٤) جواهر الكلام ١١٤/٢٢.

وفيه: أنه لا بأس به كما حرّرنا في محلّه.

أو على أنّه شعر امرأة أجنبية، وهو عورة.

وفيه: مضافاً إلى ترك الإستفصال في النصوص، منع جريان حكم العورة عليه بعد انفصاله، فليس إلّا الكراهة.

ثمّ اعلم أن القول بأن نفس وصل الشعر محرّمٌ يظهر من النراقي في المستند[1].

ولم نَرَ من غيره من المتأخّرين. ولعلّه الظاهر في عبارة من يحكي عبارة المقنع من القدماء أيضاً، وإن لم أتأمّل في تمام كلماتهم.

[٣٨٣] وأما الثاني: فنقول: أمّا خبر علي بن غراب، فمن جهة نفس علي بن غراب حاله غير معلوم، بل بعض العبارات يشعر بكونه عاميّاً مع قطع النظر عن ساير رجال السند.

ومن جهة الدلالة محل الإشكال من جهة أنه في غير الواصلة والموصولة قد تقدّم أنه في سائر فقرات الرواية ليس محرّماً في غير مقام التدليس مع أنه سيأتي تمام الفقرات واحداً.

وأما خبر ابن عمير ففي مرآة العقول أن سنده مجهول.

ولعله من جهة أن علي بن أحمد بن أشيم الراوي عن ابن أبي عمير غير مذكور في الرجال مع قطع النظر عن سائر رجال السند ومن حيث الدلالة أوّلاً النهي عن عمل الماشطة لا نفسوصل الشعر.

وثانياً: النهي عن وصل الشعر معطوفٌ على النهي عن تجلّي الوجه بالخرقة مع أنّ المعطوف عليه ليس بمحرّم. وهو يسقط ظهور النهي في التحريم سيّما مع كثرة استعمال النهي في الكراهة.

وأما خبر قاسم بن محمّد عن علي قال: سألته..، فهو مضمرة مع أنّ في «علي» كثرة الاشتراك بل نفس «قاسم» مشترك بين الضعيف وغيره.

---

١) مستند الشيعة ١٧٢/١٤، تدليس الماشطة.

بل من حيث الدلالة [٣٨٤] على التحريم فيه ضعف؛ حيث إن النهي معقب بـ«لا بأس» في غير وصل الشعر، فيشعر بأن المراد من النهي ثبوت البأس.

وأمّا خبر عبدالله [بن] الحسن مع أنّ يحيى بن مهران غير مذكور في الرجال، فله ظهور في الكراهة بلحاظ أنه قال: «لا بأس في الصوف ولا خير في الشعر»، فهو من أدلّة الجواز.

وأما مرسلة الصدوق فمن حيث السند مرسلة، ونمنع أن مرسلات الصدوق كالصحيح.

نعم، لنهيه ظهور في التحريم.

فتلخّص أنه مع الغمض من أنّ الشهرة على عدم التحريم وهو موهنٌ لما كان ظاهراً في التحريم.

ومع الغمض مما يكون ظاهراً في عدم التحريم الّذي هو دليل الجواز، وهو مقدم؛ لم تتم حجة على التحريم، فتدبّر جيّداً.

وأما البحث الأوّل الّذي وعدنا التعرض له من اشتمال خصوص مرسلة الصدوق على عدم البأس في كسب الماشطة بقوله: «ما لم تشارط وقبلت ما تُعطى»، ومثله: «ويرد في الأجرة على النياحة»، بل قيل في غيرها أيضاً مثل الأجرة على تعليم الأطفال.

فنقول: تقدم أن مرسلة الصدوق بنفسها ليس بحجّة، فليس موجباً لتقييد [٣٨٥] إطلاق ما دلّ عليه النّص والفتوى من أنه لا بأس بكسب الماشطة، بل نقول: إنّ مرسلة الصدوق على فرض حجيّتها وحجيّة مفهوم الشرط، يدلّ على ثبوت البأس في صورة الشرط يعني تعيين الأجرة من الماشطة.

ولا يستفاد منه أزيد من الكراهة الّتي أفتى به بعض كما نقله المصنف.

ثمّ إن المصنف قال في وجه محظورية الشرط من الماشطة: يحتم لأن يكون لأجل أن الماشطين يتوقعون لو شرطوا أزيد من أجرتهم.

وعليه فلا كراهة في عدم اكتفاء الماشطة بأقل مما هو أجرته واقعاً.

ويحتمل أن يكون وجه كراهة الشرط أن المماكسة لا يليق بشأن كثير ممّن يمشط لهم.

وعليه أيضاً يجب أداء تمام ما هو أجرتهم واقعاً.

ولا كراهة في أخذه أيضاً.

ويحتمل أن يكون وجه كراهة الشرط أنه يندب على الماشطة قصد التبرّع وقبول ما يُعطى على وجه التبرّع.

وعليه، فلا ينافي ما ورد من أنه لا يستعملن أجيراً حتّى يقاطعه.

ثمّ اعلم أن صاحب الجواهر[1] في خبر سعد الإسكاف الذي يدلّ على جواز التزيين للزوج يقول صريحاً: هذا الخبر يدلّ على جواز التدليس للزّوج بل لا يشترط في مطلق التزيين إذن الزوج.

وعن شرح الأستاد: إلّا فيما يخشى منه النقص على محاسن الزوجة بانهدام [٣٨٦] أسنانها أو ضرر في بدنها. أما المالك فيلزم استيذانه مطلقاً.

ثمّ يقول: وحيث يحرم التدليس يحرم العوض المترتب عليه كما في غيره من المحرّمات، وما حل من التدليس محل العوض غير أنه لا يخلو عن كراهة مع الشرط، بل قيل: إن العوض مكروه مطلقاً. ومع الشرط تزداد الكراهة.

ثمّ يقول: وكون بعض الأعيان مما يتزين به المرأة كالشعر والحُمرة المأخذوة من الحشار ونحوهما بما لا يسوغ أخذ العوض منها على تسليمه غير مناف؛ لأن المتعلق للأجرة هو العمل، وتلك الأعيان من التوابع.

أقول: أما عدم ماليّة الشعر وما يؤخذ من الحشار بنحو الإطلاق فقد تقدّم ما فيه في النوع الرابع.

ثمّ إنا لم نَر مدركاً لكراهة ما يأخذه الماشطة بدون الشرط إلّا أن يكون المراد

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١١٤.

كراهة هذا النحو من المكاسب يعني العمل لا ما يؤخذ به.

نعم، في ما لو شرط الماشطة إذا أخذنا بخبر المرسلة يكون ظاهراً في أن المنع من كسب الماشطة، وهو ظاهرٌ فيما يكسبه ويأخذه.

ثمّ عليه نقول: إنّ الظاهر من الخبر في صورة الشرط ثبوت البأس فيما يكسبه على نحو الإطلاق.

بقي الكلام في بيان أنه كيف صار حكم نفس مسألة التدليس الّذي كان أصل كلامنا فيه [٣٨٧].

فنقول: أما خبر علي بن غراب فقد تقدّم أنه لا يجوز التمسك لحرمة التدليس به. وأمّا ما دل على حرمة الغش فيقتضي حرمة نفس الغش، وهو اخفاء وصف المرأة حال النكاح أو البيع.

ومن الواضح أنّ عمل المدلّس فيها قبل ذلك، فيكون من قبيل المقدمة له.

وعلى هذا نقول: إنّ التدليس لو كان من نفس البايع والناكح بقصد أن يغشّ به، فقد تقدّم في المسألة الثالثة الّتي تعرضنا فيها لبيع العنب ممن يعمله خمراً أن مقدمة الحرام إذا كان إتيانها بقصد ترتب الحرام به، فيكون قبيحاً وتجرّياً وحراماً.

وأما لو كان المدلّس غير البايع والناكح فحينئذٍ لو كان من قصده إعانة الغير لارتكاب الحرام، فيكون داخلاً في عنوان الإعانة على الإثم، فيكون حراماً.

وبعد ذلك نقول: إنه لا يعلم من دعوى الإجماع على حرمة التدليس بأزيد ممّا تقتضيه القاعدة، ولا يؤخذ بإطلاق معقد الإجماع المنقول في باب بيع الأعيان النجسة وغير ذلك.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمرين:

[في بعض المصاديق المشتبه التدليس]

الأوّل: إنّ ما يظهر من كلام المصنف من الميل إلى انه يُعدّ من التدليس لبس

المرأة الثياب الحُمر وشبه ذلك مع أنّه ليس فيه إخفاء شيء.

غاية الأمر أنه يوجب للرغبة إليها كما في مطلق الزينة [٣٨٨].

فنقول: لو سُلّم أن شبه ذلك يعدّ تدليساً فنقول: تقدم أنه لا دليل على حرمة التدليس بل الدليل المعتبر على حرمة الغش المعتبر بإخفاء عيب أو إظهار ما ليس فيها من الحسن.

وعليه نقول: نمنع أن فيما ذكره إخفاء شيء. ومجرّد أن لبس الحُمر يوجب للرغبة فيها كمطلق الزينة غير مُضرّ.

الثاني: إنّ المصنف قال في وشم الأطفال بالحرمة؛ لأنه إيذاء بغير المصلحة.

ونحن نقول: إنّ الإيذاء بغير المصلحة حرامٌ لوجهين؛ ولو كان في موردٍ كلامٌ فلابدّ أن يكون صغرويّاً.

[تزيين الرجل مما يحرّم عليه]

قوله: المسألة الثانية: تزيين الرجل مما يحرم عليه.

أقول: حرمة تزيين الرجل بما يحرم عليه مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام في أنه أيّ زينة يحرم عليه؟

فنقول: أما لبسه للحرير والذهب، ففي الجملة ممّا لا إشكال فيه.

[لبس الرجل لباس النساء]

وأما تزيينه بما يختص بالنساء كالسوار والخلخال والثياب المختصة بالنساء، ففي مفتاح الكرامة[1] عن الكفاية[2]: لا أعلم عليه حجة.

وكأنّ دليله الإجماع.

---

١) مفتاح الكرامة ١٩٨/١٢.

٢) كفاية الأحكام ٤٤٢/١.

وهو غير ظاهر.

ونحوه عن مجمع البرهان[١]، مع زيادة «عدم ظهور كونه غشّاً».

ثمّ إنّه «ره» يتصدى لإثبات الحرمة مضافاً إلى أنه يقول: إن الإجماع غير منكر، وإن في التزيين إذلالاً للمؤمن بطائفتين من الأخبار:

[لباس الشهرة]

أحدهما: الأخبار المستفيضة الدالة على النهي من لباس الشهرة.

منها: «**الشهرة خيرها وشرّها في النّار**»[٢].

[٣٨٩] **ومنها**: الصحيح: «**إن الله يبغض شهرة اللباس**»[٣].

ومنها: الخبر: «**من لبس ثوباً لشهرة كساه الله يوم القيامة ثوباً من النار**»[٤].

وفي آخر: «**كفى المرء خسراناً أن يلبس ثوباً يشهره**»[٥].

وثانيهما: النصوص المانعة عن تشبيه كلّ من الرجال والنساء بالآخر، ففي الخبر: «**لعن الله تعالى المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال**»[٦].

رواه في الكافي، بسنده عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام.

وفي العلل: عن عمر بن خالد، عن زيد بن علي عليه السلام، عن آبائه «عليهم السلام»... إلّا أن نقول: الظاهر من هذا التشبيه باعتبار التذكير والتأنيث لا باعتبار اللّبس والزّي كما يعطيه خبر العلل: «إنّ علياً عليه السلام رأى رجلٌ به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

١) مجمع الفائدة ٨٥/٨.

٢) الكافي ٤٤٥/٦، باب كراهية الشهرة، ح ٣.

٣) الكافي ٤٤٤/٦، باب كراهية الشهرة، ح ١.

٤) الكافي ٤٤٥/٦، باب كراهية الشهرة، ح ٤.

٥) الكافي ٤٤٥/٦، باب كراهية الشهرة، ح ٢ وفيه: «كفى بالمرء خزياً».

٦) الكافي ٥٥٠/٥، باب من أمكن من نفسه، ح ٤.

فقال: أخرج عن مسجد رسول الله ﷺ.

ثمّ قال علي عليه السلام: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء..»[1] الحديث.

لكن في غيره بلاغاً على تقدير التسليم، وقصور السند منجبرٌ بالشهرة والإعتبار.

أقول: أمّا دعوى الإجماع فلم نَرَ نقله من أحدٍ بطريق الجزم مع أنّه على فرض ثبوته [٣٩٠] تقدّم في باب النجاسات أن الإجماع المنقول بنفسه يشكل الإعتماد عليه ما لم ينضمّ إليه معاضدات أُخر.

وفي المقام له موهنات سيّما أن تغيّر تزيين الرّجل بما يحرم عليه بما يختصّ بالنساء من اللباس كالسوار والخلخال والثياب المختصّة بهن إنما ينقلونه عن المسالك كما في الجواهر[2] وغيره، مع أنّه يناقشون على المسالك بأنه لا يناسب تفسير هذا العنوان بذلك؛ لأن اللّباس المختصة لو كان حراماً فلا يختص ذلك بالرّجل؛ لأن اللباس المختص بكل من الرجال أو النساء حرام على الآخر.

وأما التمسك بأن تلبس الرجل باللباس الخاصّ بالنساء إذلالٌ للمؤمن، ففيه أنه يختلف ذلك بالنسبة إلى الأشخاص والموارد سيّما بشيء من ألبستهنّ.

فإنه في كثير من الأشخاص لا يوجب الإذلال، فلا يثبت به العنوان من أنّ اللباس الخاصّ بكل من الطائفتين حرامٌ على الآخر.

ومنه ظهر فساد التمسك للحرمة بأنه من لباس الشهرة، فإنه أيضاً يختلف بالنسبة إلى الأشخاص والموارد، فلا يثبت به العنوان.

ولعلّه الوجه في أن المصنف لم يتعرض للتمسك للحرمة بالأخبار الدّالة على حرمة لباس الشهرة، كما أنه في الحدايق أيضاً لم يتعرض في المقام لأخبار لباس

---

١) علل الشرائع ٦٠٢/٢، باب نوادر العلل، ح ٦٣.

٢) جواهر الكلام ١١٥/٢٢.

الشهرة.

وأما التمسك للحرمة بالأخبار الدالّة على حرمة تشبّه كل من الرجال والنساء بالآخر، ففي الحدايق[١] قال: إنّ صاحب المسالك [٣٩١] معترف بأن الخواص للنساء والرّجال من الألبسة تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة، فلا تثبت حرمة شيء معيّن.

لكن فيه أنه غير مُضرّ؛ لأن له عنواناً منضبطاً.

[الأخبار الدالّة على حرمة تشبُّه الرجال والنساء بالآخر]

وعليه، فلابدّ من التكلم في أخبار حرمة تشبّه كل من الرّجال والنساء بالآخر، تارةً من جهة الدلالة، وتارةً من جهة السند.

أمّا الأوّل: ففي الحدايق[٢] أن الظاهر منها باعتبار حمل بعضها على بعض باعتبار اللّبس والزّي، لكن المصنف يقول: إنّ الظاهر من التشبّه تأنث الذكر وتذكر الأنثى لا مجرّد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبّه.

ثمّ يذكر خبر العلل ورواية يعقوب بن جعفر ورواية أبي خديجة مؤيّداً لما قاله.

ثمّ يعترف بان خبر سماعة والخبر الأخير الّتي ينقله ظاهران في الزيّ واللبس إلّا أنه يقول: ظاهرهما الكراهة، فلا دليل على حرمة مجرّد اللبس والزّي.

أقول: يظهر من المصنف أن تأنيث الرجل الوارد في بعض الأخبار أيضاً هو التشبّه وأنه يعتبر فيهما قصد التشبّه.

ولا يكفي مجرّد اللّبس بدون القصد بل نقول: إنه يعتبر في تأنيث الرّجل أن يكون لبس الألبسة الخاصّة بحدّ يشبه الأمر في أنّه رجلٌ أو امرأة.

ونحن نقول: إنّ إطلاق لفظ التشبّه أو المتشبّه في الأخبار [٣٩٢] الّتي نقلها

---

١) الحدائق الناضرة ١٩٧/١٨.

٢) الحدائق الناضرة ١٩٨/١٨.

المصنف في المقام تارةً على مجرد اللبس كالخبر الأخير الّذي قال المصنف: إنه ظاهرٌ في الكراهة.

وتارةً على مجرّد الزيّ كالخبر الّذي قبل الخبر الأخير الّذي قال المصنف: إنه ظاهرٌ في الكراهة أيضاً، وكان مشتملاً على أنّ الرجل يجرّ ثيابه يعني أنه زيّ المرأة.

وتارةً على العمل الخاصّ بالرجال والنساء، فالتشبّه في أن يصير الرجل مفعولاً والمرأة فاعلة، وذلك كخبر أبي خديجة الّتي أطلق المتشبّه من الرجال بالنساء بالمخثون ومن النساء بالرجال بالتي ينكحن بعضهن بعضاً.

وكخبر يعقوب بن جعفر الّتي أطلقه في مورد المساحقة.

وتارةً على تأنيث الرّجل كما في خبر العلل.

ثمّ المراد من تأنيث الرجل يحتمل أن يكون من جهة العمل بأن يصير مفعولاً كما في خبر أبي خديجة ويعقوب السابقين، وإن كان هذا بعيداً حيث لم يذكر في الخبر أنه كان معه رجلٌ آخر ويحتمل أن يكون من جهة اللباس، لكن عليه يناسب أن يكون لباس النساء عليه بمقدار يشتبه بكونه امرأة سواء قلنا إنّ قصد جعل نفسه امرأة مأخوذ فيه كما يظهر من المصنف أم لا، وأن لا يخلو مثل ذلك عن هذا القصد لكنه ليس مأخوذاً في مفهوم تأنيث الرجل.

وتارةً يكون لفظ المتشبهين والمتشبهات مطلقاً لم يطلق على شيء خاصّ كما في النبوي المنقول عن الكافي [٣٩٣] والعلل.

ثمّ اعلم أنه تمسك في سائر الأخبار بهذا النبويّ للتشبه في العمل أي الفاعلية والمفعولية، وكذلك للتشبّه في تأنيث الرّجل دون مجرد لبس مّا أو الزيّ.

ثمّ النبوي المطلق يحتمل أن يكون المراد منه التشبه من أيّ جهة حتّى يشمل جميع الأقسام وإن يوهن ظهور الخبر الوارد في التشبّه في مجرّد الزيّ في الكراهة، بل لم يعلم قائل بحرمة ذلك بمجرده.

ويحتمل أن يكون المراد التشبّه من جميع الجهات، فيندر مصداقه بل حرمة بعض الجهات معلومة.

ويحتمل أن يكون المراد الجهات الظاهرة من التشبه كالتشبّه في العمل أو التأنيث والتذكير باحتمالية، وهو المتيقن من إطلاق الخبر. فشموله لمجرّد لبس شيء من لباس النساء أو الرجال غير معلوم.

[أسانيد أخبار حرمة التشبّه]

وأما الثاني: أعني سند الأخبار، والمقصود سند الأخبار الّتي تدل على حرمة التشبّه بنحو الإطلاق كالنبويّ وما تمسك فيه بالنبويّ، فنقول: أما رواية أبي خديجة[1] ويعقوب بن جعفر[2] ففي مرآة العقول في كتاب النكاح في الأوّل: إنه ضعيف.

وفي الثاني: إنه مجهولٌ.

وأما النبويّ المنقول عن الكافي والعلل ففي الوسائل[3]، ينقلهما في المكاسب المحرّمة، وفي سند الكافي حسين بن قتادة مجهولٌ [٣٩٤]، بل ومحمّد بن القسم فيه اشتراك مع ما لا يعلم حاله. ولم نر غيرهما من رجاله.

وأمّا سند العلل، ففيه عمرو بن خالد، وهو مشترك مع من لا طريق إلى إثبات حسن حاله.

وأيضاً فيه أحمد بن أبي عبدالله، وهو مشترك بين الضعيف وغيره.

أقول: يدّعون أن ضعيف الأخبار منجبرٌ بالشهرة والإعتبار، ونحن لم نتّكل

---

١) الكافي ٥٥٠/٥، باب من أمكن من نفسه، ح ٤.

٢) الكافي ٥٥٢/٥، باب السحق، ح ٤.

٣) وسائل الشيعة ٢٨٢/١٧، أبواب ما يكتسب به باب تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال، ح ٢.

على ذلك إلّا في صورة كانت شهرة استنادية، مع أنّه يمكن الخدشة في أصل الشهرة أيضاً.

إلّا أنّه مع ذلك ترك العمل بهذه الأخبار مشكل لأنا لم نر من يترك العمل بهذه الأخبار من جهة المناقشة في السند مع استفاضة الأخبار المشتملة على النبوي.

مع أنّ الكلّ في الكتب المعتبرة سيّما من المشايخ الّتي قالوا في حق كل واحدٍ ما قالوا، وكذا في كتبهم.

[اللبس في الخنثى المشكل]

ثمّ اعلم أنه على القول بأن اللبس من حيث هو ليس بحرام في حق كل واحد من الطائفتين واقعاً، ففي الخنثى المشكل لو قلنا إنه مردّد بين كونه امرأة أو رجل فيكون له العلم الإجمالي بحرمة أحد اللّبسين عليه.

فعلى القول بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة يكون المعيّن له ترك الألبسة المختصة بكل واحدٍ من الطائفتين لو لم يوجد له ضرورة بأحدهما، فإن أمكن له الإكتفاء بالألبسة المشتركة بين الرّجال والنساء كما أنه على القول بعدم وجوب الإجتناب عن الشبهة المحصورة أيضاً [٣٩٥] لم يجز له الجمع بين لباسين يكون كل منهما مختصّاً بطائفة للعلم التفصيلي بارتكاب الحرام، لكن على ما فسّرنا الأخبار ليس أصل التبعيض من لباس كل واحدٍ من الطائفتين محرّماً حيث إن المحرّم بمقدار يشتبه بالمرءة بالرجل أو بالعكس، بل نقول: أصل شمول الأخبار لمن لم يعلم ذكو ريّته من أنوثيّته غير معلوم، فتدبّر جيّداً.

[التشبيب بالمرأة المؤمنة المحترمة]

المسألة الثالثة: التشبيب بالمرءة المعروفة المؤمنة المحرّمة، وهي كما في جامع

المقاصد[1] ذكر محاسنها وإظهار حبّها بالشعر الحرام.

أقول: مقتضى ذلك أن القيود المأخوذة فيما قالوا بكون التشبيب به محرّماً، أن يكون امرأة معروفة مؤمنة محترمة.

ثمّ المراد بالمرءة غير الزوجة، والمراد من التشبيب أيضاً ـ على ما فسّر ـ ذكر محاسن تلك المرأة وإظهار حبّه بها بالشعر.

ثمّ دليلهم على الحرمة أن التشبيب يوجب هتك الحرمة والإيذاء وإغراء الفساق عليها وإدخال النقص عليها وعلى أهلها.

وناقش المصنف[2] تارةً بأن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم، وتارةً بأنها أخصّ؛ إذ قد لا يوجد شيء من هذه الوجوه في التشبيب. وتارةً بأن هذه الوجوه تقتضي الأعمّ ممّا ذكروه، لأن أكثر هذه الوجوه يأتي في التشبيب بالزوجة أيضاً.

[هجاء المؤمنين]

أقول: من المحرّمات هجاء المؤمنين، وهو عبارة عن ذكر معايبهم.

والمعروف في معناه أن يكون ذكر المعايب بالشّعر أيضاً. وهناك أيضاً يتمسّكون للحرمة بالوجوه المذكورة هنا، مضافاً إلى أن ذكر المعايب إما داخل في عنوان الغيبة أو [٣٩٦] ما هو أشدّ منه، وهو الافتراء.

نعم، في المقام ليس عنوان الغيبة والافتراء، ولكن الوجوه الّتي ذكروها تجري فيه.

وأما ما ذكره المصنف من أنّ أكثر هذه الوجوه يأتي في التشبيب بالزوجة أيضاً، فهذا غير مضرّ لإثبات الحرمة بهذه الوجوه في التشبيب الّذي ذكروه أيضاً، وإن كان هذا إشكالاً على القيود الّتي ذكروها.

---

١) جامع المقاصد ٢٨/٤.

٢) كتاب المكاسب ١٧٨/١.

وأمّا ما قاله من أن شيئاً من هذه الوجوه لا يأتي في بعض أفراد التشبيب الّذي ذكروه.

ففيه أوّلاً: أن عدم جريان شيء من هذه الوجوه فيما هو محل كلامهم من كون المرأة محترمة وكون المرأة حيّة وكان إظهار الحب بها لحسنها مع أنّها امرءةً أجنبيّة مشكل.

وثانياً: خروج بعض موارد التشبيب الّذي ذكروه عن اقتضاء الأدلّة لحرمته إنما يوجب ورود تخصيص على العنوان الّذي ذكروه.

وأمّا ما ذكره من أنّ الوجوه الّتي ذكروها لإثبات التحريم لا تنهض لإثبات التحريم، فهو منافٍ لما يأتي منه في كثير منها أنّه حرامٌ على الإطلاق كالإيذاء وغيره.

ثمّ إنّه لا بأس من إشارة إلى الوجوه الّتي ذكروها، ثمّ الإشارة إلى الوجوه الّتي ذكرها المصنف لإثبات التحريم.

[إيذاء المؤمنين]

أمّا الأوّل: فنقول: بالنسبة إلى الإيذاء فمضافاً إلى قوله تعالى: ﴿**الّذين يؤذون المؤمنين [والمؤمنات] بغير ما اكتسبوا...**﴾[1] الآية، يدلّ عليه الأخبار، ففي أصول الكافي[2] في باب من أذى المسلمين في الحديث الأوّل ـ وهو صحيح كما في مرآة العقول[3] للمجلسي «ره» ـ عن الصادق عليه السلام .. إلى أن يقول: «**ليأذن بحربٍ منّي من أذى عبدي المؤمن وليأمن غضبي من أكرم عبدي المؤمن**».

---

١) الأحزاب: ٥٨.

٢) الكافي ٢/٣٥٠، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ح ١.

٣) مرآة العقول ١٠/٣٧٧، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ح ١.

وفي الحديث الثامن منه[١] ـ وهو أيضاً صحيح كما قاله ـ: «من أهان لي وليّاً، فقد بارزني بالمحاربة»[٢].

وفي العاشر منه[٣] ـ وهو أيضاً صحيح كما قاله ـ: «من أذلّ لي وليّاً، فقد أرصد لي بالمحاربة»[٤].

ثمّ في الخبر[٥] أنه يسأل الرسول صلى الله عليه وآله: «ومن وليك؟» وأنه أجاب تعالى شأنه بأن: «ذاك من أخذت [٣٩٧] ميثاقه لك ولوصيّك ولذريتكما بالولاية».

ثمّ إنّه لا بأس من الإشارة إلى بعض الأخبار الأُخرالمناسبة للمقام، فنقول: في باب من طلب عثرات المؤمنين في الحديث الثاني[٦] ـ وهو موثق كما قاله ـ عن الصادق عليه السلام: «لا تذمّوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم»..[٧] إلخ.

ثمّ إنّه فسّر العورة بكل أمر قبيح يستره الإنسان أنفة أو حياءً.

وفي باب التعيير في الحديث الثاني[٨] ـ وهو حسنٌ موثق كالصحيح كما قاله ـ عن الصادق عليه السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله: «من أذاع فاحشة كان كمبتديها»[٩].

وفي باب السّباب في الحديث الثاني[١٠] ـ موثق كالصحيح كما قاله ـ عن

---

١) مرآة العقول ٣٨٣/١٠، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ح ٨.

٢) الكافي ٣٥٢/٢، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ح ٨.

٣) مرآة العقول ٣٩٧/١٠، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ح ١٠.

٤) الكافي ٣٥٣/٢، باب من أذى المسلمين واحتقرهم، ح ١٠.

٥) خبر السابق ونص الرواية هي: «فقد ارصد لي. بالمحاربة ومن حاربني حاربته، قال: قلت: يا ربّ ومن وليك هذا؟ فقد علمت أنه من حاربك حاربته، فقال: ذلك من أخذت ميثاقه لك ولوصيك ولورثتكما بالولاية».

٦) مرآة العقول ٤٠٠/١٠، باب من طلب عثرات المؤمنين، ح ٢.

٧) الكافي ٣٥٤/٢، باب من طلب عثرات المؤمنين وعوراتهم، ح ٢.

٨) مرآة العقول ٤٠٤/١٠، باب التعيير، ح ٢.

٩) الكافي ٣٥٦/٢، باب التعيير، ح ٢.

١٠) مرآة العقول ٥/١١، باب السباب، ح ٢.

الباقر عليه السلام عن الرسول صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»[١].

ثمّ أقول: من تأمّل في الأخبار الكثيرة الواردة في حقوق المؤمنين وما يناسبها لم يبق له تأمّلٌ في حرمة تمام العناوين الّتي ذكروها لحرمة التشبيب.

مضافاً إلى أن النقص في المؤمن وافتضاحه إذلالٌ له وإهانة له وإيذاء له.

وعرفت حرمة هذه العناوين فيكون ذلك هتكاً لحرمته.

إن قلت: نسلّم حرمة نفس هذه العناوين إلّا أنّه نقول: ربّما تكون امرأة محترمة مستورة ولا يكون التشبيب من شخص في حقها موجباً لأذيتها وأذية أهلها، وليس فيه إهانة ولا إذلال، وبعد ذلك لا يوجب ذلك نقصاً فيها وفي أهلها أيضاً.

قلت: لو سلّم ذلك فينتج أن الدليل أخصّ من المدّعى، وأنه لا دليل [على][٢] حرمة التشبيب بنحو الإطلاق، فيرجع ذلك إلى الإيراد الثاني الّذي ذكره المصنف، وكلامنا في إيراده الأوّل.

وأما الثاني: أعني الوجوه الّتي ذكرها المصنف لإثبات تحريم التشبيب فالظاهر أنه لا يتم شيء منها إلاّ بأن يرجع إلى الوجوه الّتي ذكرها غيره مما تقدم.

ولا بأس من الإشارة [٣٩٨] إليها:

فنقول: أما شمول ما دلّ على حرمة اللّهو والباطل للمقام لو كان من جهة عدم الفائدة، فإثبات الحرمة لها بهذا المقدار مشكلٌ.

وإن كان من غير هذه الجهة، فالكلام في صغراه.

وأمّا كون التشبيب من الفحشاء لو سلّم، فمن جهة ما ذكروه من العناوين المحرّمة.

وأما دعوى منافاة التشبيب للعفاف المأخوذة في العدالة فمبنيّ على حرمته.

---

١) الكافي ٣٥٩/٢، باب السباب، ح ٢.

٢) زيادة منّا لتستقيم العبارة.

وأما التمسك بفحوى حرمة النظر إلى الأجنبية أو الخلوة معها إلى آخر ما ذكره فأوهن ممّا تقدم.

ثمّ إنّه من جهة كون التشبيب داخلاً في عنوان اللهو والباطل مثلاً لا فرق بين أن يكون التشبيب بامرءة مبهمة أو نساء أهل الخلاف أو أهل الذمة أو أهل الحرب أو كانت مجهولة عند المخاطب، وبين غيرهنّ.

مع أنّه سيأتي أن المصنف لا يلتزم بالحرمة في الشقّ الأوّل، أعني امرأة مبهمة.. إلى آخر ما ذكرناه.

تتميم

[في تحقق العناوين المحرّمة من الإيذاء والإهانة]

اعلم أنه بعد ما تقدم من قيام الدليل على حرمة الإيذاء والإذلال والإهانة وغيرها، فمقتضى ذلك أن تدور الحرمة مدار تحقق شيء من العناوين المحرّمة، وعليه نقول:

[ذكر محاسن المرأة بالشعر وغيره]

أوّلاً: لا يختص التحريم بأن يكون ذكر محاسن المرأة وإظهار الحبّ بها بالشعر.

نعم، لا مانع من دعوى أنه لو كان بغير الشعر فكثيراً ما لا يتحقق شيء من العناوين المحرّمة حيث لا يوجب الاشتهار، لكن ربّما يوجب النثر أيضاً[1] للأذية وغيرها من العناوين المحرّمة، فلابدّ أن يجتنب أيضاً.

وثانياً: التشبيب بالمخطوبة، فكثيراً ما لا يوجب للأذيّة والإذلال وغيرهما من العناوين المحرّمة، لكن لا يجوز دعوى أنه لا يوجب لتحقق [٣٩٩] العناوين المحرّمة دائماً، بل كذلك التشبيب بالحليلة، فإنّه أيضاً ربّما يوجب أذيّتها وأذيّة أهلها، بل وتحقق سائر العناوين المحرّمة أيضاً.

نعم، في التشبيب بالمرءة المبهمة بل المجهولة عند غير المشبّب لا يتحقق شيء من العناوين المحرّمة [عليه]، لكن من العجب أن المصنف أيضاً لا يقول هنا

---

١) هنا في المخطوطة «أيضاً موجباً..».

بالحرمة، مع أنّه تقدم أنه من حيث صدق اللّهو والباطل الّذي تمسّك به للحرمة لا فرق بين ذلك وغيره ممّا اعترف بحرمته.

ثمّ إنّك عرفت أن المرأة الّتي وقع التشبيب عليها لو لم يعلمها غير المشبب فليس التشبيب محرّماً لعدم تحقق العناوين المحرّمة.

وأمّا لو علمها السامع بنحو العلم الإجمالي فحينئذٍ لو فرض أنه يوجب التشبيب لأذية كلّ من كان من أطراف العلم الإجمالي من النساء وأهلها أو بعض منهم، فيحرم.

ثمّ ليس تأمّل في أن التشبيب بالغلام أمره أفحش.

وأما التشبيب بنساء أهل الخلاف أو الذمّة أو أهل الحرب فنقول: إنّ الأذية بلا جهة ظلم، فيحتاج الجواز إلى ثبوت المجوّز.

تنبيه

[في تحقق الإيذاء بأسباب مختلفة]

اعلم أن عنوان الإهانة بل كذلك الإذلال والإفتضاح والإنتقاص[1] يتحقق بذكر التشبيب عند أيّ شخص كان.

وأمّا عنوان الإيذاء فلا تأمّل [٤٠٠] في تحققه بذكر التشبيب عند المرأة المشبّبة مثلاً أو أهلها.

وأمّا لو ذكر عند أجنبيّ فتحقق الإيذاء ليس بنفس هذا المذكر، بل بإيصال خبره بتلك المرأة أو أهلها، إلّا أن يقال: إنّ المشبّب لو يعلم وصول هذا الخبر إلى تلك المرأة أو أهلها فيصدق الإيذاء على ذكر المشبب أوّلاً أيضاً.

ومن هنا اعتبر في التشبيب أن يكون بالشعر؛ لأنّ العادة جاريةٌ بوصول هـذا الخبر إلى تلك المرأة وأهلها.

وهذا غير بعيد.

نعم، لو كان المشبب قاصداً لإيصال الخبر إلى تلك المرأة أو أهلها فيدخل في الإعانة على الإثم، فيحرم قطعاً كما تقدّم في مسألة بيع العنب ليعمل خمراً.

---

١) في المخطوطة: الإ نتقاض.

[تصوّر صور ذوات الأرواح]

قوله: المسألة الرابعة: تصوّر صور ذوات الأرواح.

أقول: أوّلاً: لا يخفى أن عمل التصوير فيما نقول بحرمته من ذي الرّوح أو غيره أيضاً تارةً يكون بالمباشرة، وتارةً يكون بالتسبيب.

والمتيقنُ الحرمةِ هو الأوّل دون الثاني، أي التسبيب.

إن قلت: إذا كان عمل التصوير مباشرة حراماً، فلابد أن يكون تسبيبه أيضاً حراماً ولو من جهة الإعانة على الإثم.

قلت: بالنسبة إلى الطفل الغير البالغ أو المجنون لو لم نقل بوجوب نهيهما عن التصوير ـ كما يأتي الكلام فيه ـ فحينئذٍ يجوز النزاع في أن التسبيب بهما حرامٌ أم لا.

ثمّ لو قلنا بحرمة التصوير سواء كان مباشرة أو تسبيباً، [٤٠١] فحينئذٍ نقول: لو وقعت المعاملة عليهما، فتكون فاسدةً؛ لأنّ ما كان حراماً بالذات لا ينقلب بسبب عروض العناوين الثانوية.

وأما لو لم نقل بحرمة التسبيب فلو كان متعلق الإجارة مثلاً خصوص المباشرة، فيفسد أيضاً.

وأما لو كان متعلق المعاملة نفس العمل في الذّمة، فتصحّ المعاملة؛ لأن متعلّقه فردٌ محلّل كما أنه لو جعل في الذّمة وشرط المباشرة يفسد الشرط دون أصل المعاملة على الحق في أن الشرط الفاسد ليس مفسداً.

وفي هذا الفرض لو أدّاها مباشرة، فيشكل الأمر.

[فرع آخر]

[في تحريم الصور المجسّمة والتماثيل]

ثمّ في المقام فرعٌ آخر، وهو أنه لو اخترنا أن المحرّم تصوير خصوص ذي الروح وكان في البين صورة مشتركة بين ذي الروح وغيره، ففي الجواهر[1] اتبع القصد إن لم يكن لأحدهما ظهور فيها.

وأورد عليه بأن المدار إنّما يكون بالقصد لو لم يدخل في تلك العنوان إلّا بالقصد كصلوة الظهر والعصر، ومثل التأديب والإهانة، فإن الفعل المشترك بين العنوانين أو العنوانات لا يدخل في أحدهما إلّا بالقصد، فهنا يكون المدار على القصد. وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنه يصدق هنا أنه صور الحيوان سواء قصده أم لا.

وعليه نقول: تارةً يقال عند العرف لما صوّره [٤٠٢] أنه صورة شجر يماثل الحيوان الفلاني، فليس بحرام. وتارةً يكون مشتركاً بينهما مساوياً، فيكون حراماً لإطلاق الأدلّة.

أقول: قصد تصوير الحيوان ليس شرطاً في تحقق عنوان تصور الحيوان. ومنه اعترف في الجواهر بأنه لو كانت ظاهرة في ذي الرّوح فلا يحتاج إلى القصد في صيرورته حراماً.

وتوضيحه أنّ في صلوة الظهر أو الزكوة قصد العنوان يكون شرطاً لتحقق العنوان.

---

١) جواهر الكلام ٤٣/٢٢.

فعلى هذا، يلزم قصد الظهرية والزكوتية ولو لم يكن على المكلف إلّا تكليفٌ واحد.

وأما مسألة التصوير فليس تحقق عنوانه متوقفاً على قصده أو قصد خصوصيّاته، فيتحقق عنوانه بدون القصد. ولا ينافيه تحقق عنوان آخر معه أيضاً، فيصدق أنه صوّر الحيوان الفلاني والشجر الفلاني.

نعم، لو كان لنا دليلان يكون مفاد أحدهما أن تصوير الحيوان حرامٌ، وثانيهما يكون مفاده أن تصوير الشجر جائز، فحينئذٍ لو قلنا في الثاني إن المراد أنه لا مقتضى للحرمة في تصوير الشجر، فيكون حاله كصورة لم يكن لنا دليل الجواز، وإلّا يشكل الحكم بالحرمة بدون قصد الحيوانية.

[الدليل على حرمة التصور كذلك]

ثمّ لنشرع في حكم أصل المسألة، فنقول:

أوّلاً: إن مقتضى الأصل براءة الذمّة عن التكليف إلّا ما قام دليل معتبر على حرمته كما أن مقتضى الأصل في صورة كان المقتضي لصحة العقد موجوداً بمقتضى العمومات وشك في مانعه يعني فيما يخصّص به العمومات الدالّة على صحة المعاملة، فمقتضى الأصل عدم المانع والتخصيص كما أنه إذ لو ثبت التخصيص في مورد وكان الشك في الزيادة فمقتضى الأصل عدم التخصيص في غير ما علم تخصيصه [٤٠٣].

وثانياً: إنّ ما ورد النهي عنه في الأخبار في مسألة التصوير الصورة والمثال والنقش، ويختصّ الأخير بغير ذي ظلّ، لكن القول بحرمة مجرّد النقش بنحو الإطلاق خلاف الإجماع.

بل لم يدلّ عليه الخبر المعتبر أيضاً.

[في الفرق بين التماثيل والتصاوير والصور]

وأما الصورة والمثال ففي مفتاح الكرامة[١] ينقل عن كشف اللثام[٢] أن المعروف في اللغة ترادف التماثيل والتصاوير والصّور بمعنى التصاوير. انتهى.

ثمّ إن صورة تكون ذات الظلّ من الحيوان يكون مراداً منهما، وإنّما النزاع في اختصاصه بما اشتمل على القيدين أو انّه أعمّ من جهة أو جهتين كما أن المشتمل على القيدين مع قطع النظر عن الأخبار.

ينقل في مفتاح الكرامة[٣] الإجماع على تحريمه عن جامع المقاصد[٤] ومجمع البرهان[٥] والرّياض[٦].

وإنّما الكلام العمدة في المقام أن الحرمة يختصّ بذي الظلّ وبالحيوان أم تكون الحرمة ثابتةً لغير ذي الظل ولغير الحيوان أيضاً.

[تحريم المجسمة ذات الظلّ]

أما الأوّل: فنقول: في مفتاح الكرامة[٧] في عنوان المسألة يقول: إنّ المصنف عبّر بالصورة المجسّمة كما في الشرايع[٨] والنّافع[٩] والتذكرة[١٠] والتحرير[١١]

---

١) مفتاح الكرامة ١٥٩/١٢.
٢) كشف اللثام ٣٠٨/٣.
٣) مفتاح الكرامة ١٦١/١٢.
٤) جامع المقاصد ٢٣/٤.
٥) مجمع البرهان ٥٦/٨ ـ ٥٧.
٦) رياض المسائل ٥٨/٨.
٧) مفتاح الكرامة ١٦٠/١٢.
٨) شرائع الإسلام ٢٦٤/٢.
٩) المختصر النافع: ١١٦.
١٠) تذكرة الفقهاء ١٤٠/١٢.
١١) تحرير الأحكام ٢٦٠/٢.

والدّروس[١] واللمعة[٢].

ثمّ يقول: وقد فهم من هذه العبارات في الدروس وحواشي الكتاب والتنقيح[٣] وإيضاح [٤٠٤] النافع وحاشية الإرشاد[٤] والروضة[٥] والكفاية[٦] أن المراد بالصورة ذات الأرواح، وبالمجسمة ذات الظل.. إلى أن يقول: لكن المحقق الثاني في جامع المقاصد[٧] والشهيد الثاني في المسالك[٨] والفاضل الميسي فهموا من عبارة القواعد[٩] والشرايع[١٠] أنّ المراد بالصّور ما يشمل ذات الأرواح وغيرها.

واحتمل في الروضة[١١] من عبارة اللمعة حمل المجسّمة على الممثّلة لا المثال. انتهى.

أقول: فعلى ما احتمله في الروضة لا يختصّ المحرّم بصورة تكون ذات الظّل. وهذا خلاف ما فهمه غيره.

ومن هنا ينسب القول باختصاص المحرّم بذات الظل إلى الأكثر.

وقيل: إن الأخبار أيضاً لا تدلّ على حرمة غير ذي الظل؛ لأن الصورة والمثال الّتي ورد النهي عنهما بمعنى النظير، وهو إذا أضيف إلى جهة من جهات الشيء أو جزء من أجزاء ذلك الشيء، فيكون المراد أنه نظيره في تلك الجهة، كما يقال صورة

---

١) الدروس ١٦٣/٣.

٢) اللمعة: ٩٢.

٣) التنقيح ١١/٢.

٤) حاشية الإرشاد: ١١٠، مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٧٩.

٥) الروضة البهية ٢١٢/٣.

٦) كفاية الأحكام ٤٢٧/١.

٧) جامع المقاصد ٢٣/٤.

٨) مسالك الإفهام ١٢٦/٣.

٩) لم نعثر عليها في القواعد، انظر القواعد ٨/٢.

١٠) شرائع الإسلام ٢٦٤/٢.

١١) الروضة البهية ٢١٢/٣.

رأس الحمار أو صورة طول الإنسان أو قطره أو غير ذلك.

وأما إذا أضيف إلى ذلك الشيء بدون أن يقيّد بجزء منه أو جهة منه فالظاهر كونه نظيراً له من جميع الجهات قطراً وطولاً وهيئةً.

وعلى هذا لا يصدق على نقش الحمار أنه صورة الحمار على نحو الإطلاق إلّا بالمسامحة.

[٤٠٥] وعلى هذا لا حاجة لإثبات اختصاص الصورة بذات الظّل بسائر ما يذكر في المقام لإثبات أنّ المراد بالصورة والمثال هو ذي الظّل، مثل ورود الصورة في مقابل النقش في خبر المناهي المنقول عن الفقيه[١]، ومثل أن نفخ الروح لا يكون إلّا في الجسم.

مع أنّه ورد في عدة من الأخبار: «من صَوَّر صورةً كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخٍ»[٢].

ومثل ما ذكره في الجواهر[٣] من التمسك بالأخبار الواردة في باب الصلوة من أنّه: «لا بأس إذا غيرت رؤوسها».

وفي آخر: «قطعت».

وفي ثالث: «كُسرت».

بل لا حاجة للتمسك؛ لأن المراد من الصورة والمثال هو ذي الظل في ما ورد النهي عنه بدلالة بعض الأخبار[٤] على جواز الجلوس على صورة كانت في الوسادة، وهو من قبيل النقش.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٥/٤، باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله، ح ٤٩٦٨.

٢) وسائل الشيعة ٢٩٧/١٧، باب تحريم عمل الصور المجسمة والتماثيل، ح ٦.

٣) جواهر الكلام ٤٢/٢٢.

٤) وسائل الشيعة ٣٠٨/٥، باب جواز ابقاء التماثيل التي توطأ أو تغير أو تغطى أو تكون للنساء، ح ٢ والرواية هي: «عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل فقال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: التماثيل فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به».

وهذا شاهدٌ على المحرّم ذي الظل مع أنّه أورد للإستدلال على أن التصور والتمثال اللذَيْن مورد النواهي يختصان بذي الظل.

والكلام تارةً في تماميّة شيء من هذه الوجوه؛ وتارةً بأنه على فرض تماميّتها في نفسها يكون معارضاً بما ذكر لإثبات التعميم بغير ذي الظّل بما يأتي.

أما الأوّل: فنقول: عمدة ما ذكر للتخصيص بذي الظلّ ما ذكر أوّلاً من أنّ الإطلاق يقتضي أن يكون الصورة نظيراً لذي الصورة من جميع الجهات.

وهو حسن إلّا أنه يجوز أن يقال: إنّ [٤٠٦] النقش وإن لم يكن نظيراً من جميع الجهات، إلّا أنه لمّا اشتمل على أظهر الجهات، فينصرف المطلق إليه.

وذلك لأن النقش فيه خصوصيّات أحدهما الغلبة، وثانيهما أنه وإن لم يكن نظيراً من جميع الجهات، إلّا أنه حاكٍ عن ذي الصورة من جميع الجهات كالصورة المنطبعة في المرآة.

وحينئذٍ يُدّعى انصراف لفظ الصورة والمثال إلى النقش للغلبة الوجوديّة.

إن قلت: فعلى ما ذكرت لابدّ أن نقول بعدم شمول لفظ الصورة والمثال عند الإطلاق لما كان ذا الظلّ. ودعواه مشكل.

قلت: من الجائز أن يقال بانصراف اللفظين إلى ما يحكى عن ذي الصورة من جميع الجهات سواء كان مشتملاً على تمام تلك الجهات أم لا.

أقول: فعلى هذا لا يناسب التمسك بالإنصراف إلى ذلك من جهة الغلبة؛ لأنّ الترديد على هذا بين أنه لوحظ في اللفظين مجرّد الحكاية عن ذي الصورة من جميع الجهات أو مع الاشتمال على نفس تلك الجهات أيضاً.

والمتيقن الأخير، فيصير النقش المجرّد مشكوكاً إلّا أن يقال: نسلّم الإنصراف إلى خصوص النقش إلّا أن إلحاق ذي الظل به من جهة الأولويّة.

وفيه تأمّل واضح.

[التصوير الأعم من ذي الظلّ]

[٤٠٧] **وأما الثاني**: أعني ما ذكر لكون اللفظين أو أحدهما أعمّ من ذي الظلّ بوجوه:

الأوّل: إنه ورد في صحيح محمّد بن مسلم: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟

فقال: «**لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان**»[1].

وتقريب الاستدلال أن المتعارف من صورة الشمس والقمر أن لا يكونا ذا الظل.

وردّ بأن فيه منعاً واضحاً.

الثاني: أنه ورد في خبر المناهي عن الحسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه «نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»[2].

وفيه: أنه بعد تسليم ظهور الخبر في أن المراد هو العمل لا الإتّخاذ، أن هذا الخبر يدلّ على حرمة النقش لا ظهور لفظ الصورة والمثال فيه.

ولو كان المراد أن يتمسّك بنفس هذا الخبر لحرمة النقش، ففيه أن في السند ضعفاً، مع أنّه ليس بمنجبرٍ بوجه.

بل أورد عليه أيضاً بأنه معارض بما ورد من صحّة الصلوة في الخاتم الّذي فيه نقش الحيوان.

وفيه: أنه لا منافاة بين صحة الصلوة وبين حرمة نقش الحيوان.

بل لو قلنا بحرمة اتّخاذ النقش أيضاً وإن كان ذلك خارجاً عن محلّ الكلام نقول: لا منافاة بينه وبين صحّة الصلوة لعدم تعلق النهي بالعبادة بوجه.

الثالث: دعوى كون حرمة النقش إجماعياً بناءً على أن نقول: إنه ورد في

---

١) وسائل الشيعة ٣٠٧/٥ ـ ٣٠٨، باب عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل والصور ذوات الأرواح خاصة، ح ١٧.

٢) من لا يحضره الفقيه ٩/٤، باب ذكر جمل من مناهي النبي صلى الله عليه وآله، ح ٤٩٦٨.

الكتب الّتي تقدّم نقلها أن تعبيرهم في مسألتنا «حرمة عمل الصُور المجسمة» [٤٠٨].

فحينئذٍ نقول: إنّ المجسمة صفة للممثل لا المثال.

وأما غير صاحبي تلك الكتب صرّح بحرمة النقش كما يلوح ذلك من مفتاح الكرامة[١] والجواهر[٢]، حيث قالا ـ بناءً على كون المجسمة في تلك العبارات صفةً للممثل ـ: إن ظاهر الجميع حرمة النقش.

أقول: على تسليم ما ذكر من المقدمة نقول: **أوّلاً**: لا وجه لجعل المجسمة صفة للممثل دون المثال.

وثانياً: على التسليم نقول: إذا كان المجسمة صفة للممثل يكون مقتضى العبارة السكوت عن كون نفس المثال جسماً أم لا.

الرابع: ما قيل: إنه نقل عن بعض أهل اللغة أن التمثال مختص بالمجسمة، وأن الصورة أعمّ. ونسب إلى بعض آخر عكس ذلك.

ثمّ يقول: لا دليل على الثاني، ولكن للأوّل بعض المؤيدات والشواهد منها خبر قرب الإسناد، عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه عليه السلام عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلى فيه؟ قال: «**تكسر رؤوس التماثيل وتلطّخ*** **رؤوس التصاوير**»[٣].

ولا يخفى أن نفس هذه الرواية لا تدل على حرمة غير الجسم بل الجسم أيضاً؛ لأنه لا منافاة بين كونه موجباً لكراهة الصلوة وبين عدم حرمة التصوير.

نعم، إطلاق الكسر في التمثال والتلطيخ في الصور يقتضي أن يكون الأوّل جسماً والثاني مجرد النقش.

---

١) مفتاح الكرامة ١٥٩/١٢.

٢) جواهر الكلام ٤٢/٢٢.

*) ***كل ماليدن. (منه قدس سره).***

٣) قرب الإسناد: ٢٠٥، في الصلاة، ح ٧٩٣.

إن قلت: يفهم منه اختصاص الصور بغير المجسمة قلت: [٤٠٩] إرادة الخصوصية هنا من باب المقابلة.

أقول: من الواضح أنه لا يجوز إثبات أن الصورة أعمّ بالخبر الّذي يكون المفروض انه أطلقه على خصوص النقش. ومجرد علمنا بأنه يطلق على المجسمة أيضاً غير مثبت؛ لأن معناه الأعم، وإن الإطلاق في المقام على خصوص النقش كان بالقرينة.

ومنها: الخبر الّذي نقله المصنف[1] من قوله عليه السلام «نهى عن تزويق البيوت.

قلت: وما تزويق البيوت؟

قال: تصاوير التماثيل»[2].

أقول: لعل هذا الخبر جزء خبر المناهي.

وعليه ليس سنده معتبراً وإن لم نر هذا الخبر في كتاب الوسائل[3] وفي كتاب التجارة ولباس المصلي ومكانه.

ثمّ إن تقريب الإستدلال أن ظاهر الإضافة التغاير، وذلك باختصاص التماثيل بالمجسمة، فيكون التصاوير عبارة عن النقوش وأن معناها أعم إلّا أن أطلق على خصوص النقش بالقرينة.

فيرد عليه ما تقدم في الخبر السابق عليه. مع أنّه على هذا يصير المراد من تزويق البيوت نقش صورة مجسمة، والمتعارف أن يقال: نقش ذي الصورة لا الصورة.

ثمّ أقول: في بعض الأخبار أطلق التماثيل أيضاً على خصوص النقش مثل خبر

---

١) كتاب المكاسب ١٨٤/١.

٢) الكافي ٥٢٦/٦، باب تزويق البيوت، ح ١.

٣) وجدنا الرواية ـ ببركة البرامج الديجيتالية الحديثة ـ في الوسائل، انظر: وسائل الشيعة ٣٠٣/٥، باب عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل والصور ذوات الأرواح خاصة، ح ١.

أبي بصير «إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل»[١].

كما أن في بعض الأخبار يذكر الصورة في مقابلها بحيث تعلم المغايرة.

ومن المحتمل أن يكون التمثال حقيقةً في ما يكون جسماً، والصورة حقيقةً في خصوص النقش أو الأعم، وأن كل واحد يستعمل في معنى الآخر مجازاً كما أن من المحتمل أنه في الزمان السابق كان اختلاف بين الناس في المعنى العرفي لهما إما من جهة اعتبار الجسم في أحدهما دون الآخر، وإما من جهة أخرى، وأن اختلاف [...][٢]، وجعل أحدهما مقابل الآخر في بعض الموارد منشأه ذلك، فتأمل.

بقي الكلام في أنه لو قلنا: إنّ التمثال حقيقة في [٤١٠] خصوص المجسّمة والصورة إما حقيقة في خصوص النقش أو الأعمّ، فهل يكون لنا نهي عن التصوير بنحو الإطلاق في خبر معتبر حتّى نقول: إنه لابد أن يؤخذ بمقتضاه إلّا في موردٍ ثبت خلافه أم لا؟

فنقول: إنّ خبر المناهي نهى عن التصوير بل النقش أيضاً، إلّا أن سنده ضعيف، وليس منجبراً أيضاً كما تقدم.

وخبر النهي عن التزويق قد تقدم حال سنده، بل انه مجمل.

ثمّ إنّه ورد النهي عن التصوير في خبر محمّد بن مروان، وليس سنده معتبراً. وكذلك ورد في خبر عكرمة عن ابن عباس، وهو مرسل.

ويأتي نقل أخبار أُخر بهذا المضمون عن المستند إلّا أن جميع هذه الأخبار مشتملة على أنّه يؤمر على المصوّر يوم القيامة بأن ينفخ فيها، وليس بفاعل أو نافخ.

وهذا موهنٌ لكون المراد منها مجرّد النقش لا سيّما بضميمة ما تقدم من اقتضاء

---

١) تهذيب الأحكام ٣٨١/٦، باب المكاسب، ح ٢٤٣.

٢) العبارة ناقصة.

الإطلاق للنظير به من جميع الجهات.

[٤١١] وبعد ذلك لا يبقى لنا نهي عن التصور بحيث يجوز التمسك بإطلاقه.

ثمّ لا بأس من نقل الأخبار المشار إليها:

ففي المستند[١]، والمرويّ في الخصال[٢]، قال رسول الله ﷺ: «من صوّر صورة عذّب وكلّف أن ينفخ فيها، وليس بفاعل»[٣] وفيه، وفي ثواب الأعمال[٤] عن عبدالله بن مسكان ـ المجمع على تصحيح ما يصحّ عنه ـ بإسناده عن الصادق عليه السلام قال: «ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صوّر صورة من الحيوان يعذّب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ».

ومرسلة ابن أبي عمير: «من مثّل تمثالاً كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح»[٥].

وحسنة حسين ابن منذر: «ثلاثة معذّبون يوم القيامة.. ـ وعدّ منهم ـ: رجل صوّر تماثيل يكلّف أن ينفخ فيها وليس بنافخ»[٦].

وأما الثاني: وهو أن حرمة التصور مختصّ بما لو كان الصورة لذي روح أم يعمّ غيره كالشجر والنبات أيضاً.

[كلام صاحب الجواهر في عدم حرمة غير ذي الروح]

وفي الجواهر[٧] يدّعي أن القول بعدم الحرمة والجواز في غير ذي الروح مجسّماً أو غير مجسّم هو المشهور شهرةً كادت أن تكون إجماعاً، ولم ينقل القول بعدم

---

١) مستند الشيعة ١٠٦/١٤.

٢) الخصال: ١٠٩، باب الثلاثة، ح ٧٧.

٣) الخصال: ١٠٨، باب الثلاثة، ح ٧٦.

٤) ثواب الأعمال: ٢٢٣، عقاب من صور صورة.

٥) المحاسن ٦١٥/٢ ـ ٦١٦، باب تزويق البيوت والتصاوير، ح ٤٢ وفيه: «من مثل تماثيل».

٦) الكافي ٥٢٨/٦، باب تزويق البيوت، ح ١٠.

٧) جواهر الكلام ٤٢/٢٢.

الجواز إلّا عن القاضي وأبي الصّلاح.

ونحن نتعرض هنا لما يجوز أن يتمسّك للحرمة من إطلاق الأخبار أو يتمسّك به لذلك، ثمّ نتعرض لما يعارض ذلك فنقول.

أما الأوّل فيتمسك للحرمة في الجملة مجسّماً أو الأعمّ بوجوه:

منها: ما نقله في الجواهر[1] عن القاضي والتّقي من إطلاق المنع للنهي عن تزويق البيوت الّذي فسّره عليه السلام بالتصاوير والتماثيل.

وظاهره أنه جعل الإضافة في الخبر بيانية.

وأيضاً بإطلاق قول النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «لا تدع صورة إلّا محوتها ولا كلباً إلّا قتلته»[2].

وأيضاً بالأخبار المستفيضة الدالّة على عدم نزول الملائكة بيتاً يكون فيه تماثيل.

وناقش في الجواهر على الأخير بأن أخبار عدم نزول الملائكة ـ مع أنّها محمولة على الكراهة ـ يمكن تقييدها [٤١٢] بذي الروح ظلّية أو غير ظلّية على الخلاف السابق.

أقول: العمدة أنه لو كان في وجودها في البيت محظورٌ فلا يلازم ذلك مع أن يكون في نفس التصوير والعمل أيضاً محظورٌ كما أنه لانمنع من أن يكون مجرّد وجود نقش الحيوان في موضع الصلوة أو في البيت مكروهاً وإن لم يكن مانع أصلاً في نفس النقش.

وأورد على الأوّلين بقصورهما سنداً عن إثبات المدّعى.

بل على الثاني منهما يرد أن وجوب محو الصورة لو قلنا بأنه ملازم مع حرمة العمل أوّلاً أيضاً نقول: إنه ورد في هذا الخبر عطفاً على الفقرة السابقة «ولا كلباً إلّا

---

١) جواهر الكلام ٤٣/٢٢.

٢) الكافي ٥٢٩/٦، باب تزويق البيوت، ح ١٤.

قتلته»، ونحن لا نقول بوجوب قتل الكلب. وهذا موهن لدلالة الفقرة الأولى أيضاً على وجوب محو الصورة.

ومنها: ما نقله في المستند[١] عن الفقيه: «من حدّد قبراً أو مثّل مثالاً خرج عن الإسلام»[٢].

ولا وجه لدعوى اختصاص المثال بذي الرّوح سيّما بعد أنه ورد في الأخبار أنّ التماثيل في الآية لم يكن تماثيل الرجال والنساء ولكنّها الشجر وشبهه[٣].

ومنها: ما ورد في الأخبار السابقة ذكرها في المقام السابق من أنّ: «من صوّر صورة عذّب وكلّف بأن ينفخ فيها وليس بفاعل».

ولكن هذه الأخبار بقرينة اشتمالها على الأمر بالنفخ يشكل شمول إطلاقها لصورة غير ذي الرّوح.

[الأخبار الدالّة على جواز تصور غير ذي الروح]

[٤١٣] وأما الثاني: يعني ما يدلّ على أن تصوّر غير ذي الرّوح جائز فيوجب ذلك لتخصيص ما لو دلّ خبر بإطلاقه وعمومه على الحرمة أو حمله على الكراهة:

فمنها: ما ورد[٤] في بيان التماثيل الّتي دلّت الآية[٥] على أنّها كانت لسليمان عليه السلام من أنّها لم تكن من صور الإنسان والحيوان، بل كان من قبيل الشجر ونحوه، بناءً على ظهور هذه الأخبار في جواز غير ذي الرّوح، وبناءً على ظهورها في أن

---

١) مستند الشيعة ١٠٧/١٤، عمل الصور.

٢) من لا يحضره الفقيه ١٨٩/١، باب النوادر، ح ٥٧٩ وفيه: «جدّد».

٣) الكافي ٥٢٧/٦، باب تزويق البيوت، ح ٧.

٤) وسائل الشيعة ٣٠٤/٥ ـ ٣٠٥، باب عدم جواز نقش البيت بالتماثيل والصور ذوات الأرواح خاصة، ح ٤ و٦.

٥) سبأ: ١٣ والآية هي: ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان...﴾.

الحكم في شريعتنا كذلك أيضاً*.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**لا بأس بتماثيل الشجر**»[١].

ومنها: ما في صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**لا بأس ما لم يكن شيء من الحيوان**»[٢].

وأمّا دعوى أن الظاهر من هذه الأخبار من جهة غلبة الإستعمال والوجود: النّقوش، فلا تدلّ على جواز المجسّمة من غير الحيوان، ففيه: أن هذا الظهور لو كان معتبراً لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم، فمورد المتعارضين يصير هو «النقوش»، فيعيّن حمل النهي والمنع على الكراهة من جهة معارضتها لأخبار الجواز.

وبالجملة، من جهة الإنصراف إلى غير المجسّمة لا فرق بين الأخبار المانعة والأخبار المجوزة، فإن كانت الأخبار المانعة ظاهرة في الاعمّ من المجسمة، فكذلك الأخبار المجوّزة، فيكون مقتضى الجمع حمل الأخبار المانعة على الكراهة في الأعمّ [٤١٤] من المجسّمة.

كما أنه لو كانت الأخبار المانعة ظاهرة في خصوص النقوش، فكذلك الأخبار المجوزة.

وعليه لا دليل على الحرمة في المجسمة رأساً، وفي غير المجسمة لابدّ أن يحمل على الكراهة.

---

*) *بعض الأخبار المشار إليها موثق. (منه قدس سره).*

١) المحاسن ٦١٩/٢، باب تزويق البيوت والتصاوير، ح ٥٥.

٢) المحاسن ٦١٩/٢، باب تزويق البيوت والتصاوير، ح ٥٤.

[تنبيهات وفروع]

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على فروعٍ متعلق بالمقام بما ذكره المصنف وما لم يذكره. أما ما ذكره المصنف فنتعرّض في ضمن شرح كلامه، فنقول:

[في تعميم الحكم بغير الحيوان]

منها قوله: ثمّ إنّه لو عمّمنا الحكم بغير الحيوان.. إلخ[1].

أقول: على التعميم يعتبر قيدان: أحدهما: كونه مخلوقاً لله، لا مثل السيف الّذي مخلوق الإنسان، وثانيهما: كونه على هيئة خاصّة معجبة للناظر بحيث يميل النفس إلى مشاهدته.

ونحن نقول: إنّ ظاهر غيره أيضاً اعتبار القيد الأوّل إلّا أنه لقائل أن يقول: فرضنا أن ما ورد من حرمة التصوير والتمثال يعم غير الحيوان، وأنه ليس له مخصّص كما هو المفروض. فلا وجه لإعتبار شيء من القيدين.

هذا، مع أنّه في القصب مثلاً إذا صوّر على تمام الخصوصيّات الّتي تكون له في مقام خلقه فيكون له هيئة معجبة للنّاظر، ولو صوّر بعضه فيكون خارجاً عما هو مخلوق لله أولاً، فيكون بمثل تصوير بعض ما هو مخلوق لله.

وسيأتي أنه ليس بمحّرم حتّى في تصوير الحيوان الّذي يكون حرمته مسلّماً، فضلاً عن بعض الشجر وغيره.

ثمّ اعلم أن الغرض العمدة بيان عدم حرمة ما هو المتعارض من الأشكال على

---

١) كتاب المكاسب ١٨٨/١.

الفرض وغيرها ممّا يصير بشكل واحد ممّا هو مخلوق لله تعالى، ونحن نقول ـ على القول بالتعميم المشار إليه كما هو المفروض ـ: إن لجواز كثير منها طرقاً [٤١٥] أُخر مثل ما تقدّم من أنّ الغالب أنّها على صورة جزء ممّا هو مخلوقٌ لله تعالى، ومثل ما تقدّم شرحه من أنه لو صوّر صورة يقال له إنه شبيهٌ بالحيوان الفلاني أو الشجر الفلاني، فذلك لا يوجب حرمته بل إنما يصير حراماً إذا يقال له إنه صورة الحيوان الفلاني أو الشجر الفلاني. وغالب الإشكال من قبيل الأوّل لا الثاني.

[لو دعت الحاجة إلى التمثيل]

ومنها: قوله: هذا كلّه مع قصد الحكاية والتمثيل، فلو دعت الحاجة.. إلخ[1].

أقول: إذا دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بحيوان مثلاً فهنا نقول: لو كان الصورة حقيقة صورة تلك الحيوان فمجرّد عدم قصد تصوير ذلك الحيوان لا يرفع الحرمة؛ لما تقدم شرحه عند التعرض لنقل كلام الجواهر[2]: إن المحرّم لا يعتبر في حرمته أن يأتي بداعي ذاك المحرّم، وإن مجرد التفات المصوّر مثلاً بأنه صورة الحيوان الفلاني يكفي في حرمته سواء أتى به بقصد ذلك المحرّم أم بقصد آخر.

وأيضاً مجرد الحاجة إلى تصوير صورة كان محرّماً لا يوجب جواز ذلك التصوير المحرّم ما لم تصل الحاجة إلى حدّ الضرورة الّتي توجب إباحة المحرّمات.

نعم، قد تقدم أن مجرد أن يقال: إن هذه الصورة بصورة الحيوان الفلاني غير موجب للحرمة رأساً، بل إنما يحرم [٤١٦] إذا يقال لها إنّها صورة الحيوان الفلاني.

---

١) كتاب المكاسب ١٨٩/١.

٢) جواهر الكلام ٤٣/٢٢.

[حكم العرف في المسألة]

ومنها: قوله: ثمّ إن المرجع إلى العرف.. إلخ[1].

أقول: لا تأمّل في أن المرجع في الصورة الّتي نقول بحرمة عمله كالحيوان العرف كما أن المرجع في سائر الألفاظ أيضاً إلى العرف.

توضيح المقام أن تصوير الحيوان في فرض لم تكن الصورة تامة وكان فيها نقص، له صورٌ:

الأولى: أن يكون النقصان في بعض الأجزاء الّتي لا يوجب ذلك لعدم صدق ذلك الحيوان عليه، كما لو نقص عينه بل يده إلى غير ذلك ممّا لا يخرجه عن صدق ذلك الحيوان عليه.

فهذا يكون محرّماً لصدق تصوير ذلك الحيوان عليه.

وليس فيما ورد من تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها لرفع كراهة كون تملك الصورة في المنزل أو في محلّ الصلاة دلالةٌ على أنّ نفس التصوير ناقص العين مثلاً أوّلاً جائز.

وهذا واضح.

الثانية: أن يكون النقش بمقدار يخرج عن صدق اسم ذلك الحيوان عليه، بل يقال: إنّ ذلك بعض ذلك الحيوان. فهنا لو لم يكن بعضه الآخر مقدراً ولم يكن قاصداً لإتمامه أيضاً، فليس بحرامٍ*.

---

١) كتاب المكاسب ١٨٩/١.

*)*لا مانع من دعوى أن الثواب الثابت للوجوب النفسي في المركّب بإتمام المركب.*

وأما الثاني: وهو النهي المتعلق بالمركب، فنقول: لو كان متعلق النهي نفس المركّب فيرجع إلى محرّمات عديدة، ويكون الجزء الأوّل أيضاً حراماً، ويكون الإتمام من قبيل الشرط المتأخر لكون الشروع وسائر الأجزاء محرّماً إذا فرض أن المحرّم من قبيل المركّب الإرتباطي. وحينئذٍ لا مانع من دعوى أن الشروع بدون قصد الإتمام ليس محرّماً.

وأمّا إذا كان قاصداً للإتمام فيكون محرّماً لكن بشرط تحقق الإتمام أيضاً في الخارج،

وأما لو قدّر بعضه الآخر بأن فرضه إنساناً جالساً لا يتبيّن ما دون وسطه مثلاً، فهذا على قسمين:

الأوّل: أن يكون الظاهر منه شيئاً قليلاً منه، وفرض ما بقي منه مقدّراً كما لو

فيكون الإتمام من قبيل الشرط المتأخر لحرمة سائر الأجزاء، لكن بناءً على ما قلنا: لو شرع في الصورة بقصد الإتمام، ثمّ بدا له ولم يتمّه فيكشف عن عدم حرمته أوّلاً أيضاً.

وأمّا لو كان متعلق النهي هو الهيئة الإجتماعية من المركب، ويكون محصّل الهيئة هو الإتمام، فيكون الحرمة النفسيّة متعلقة بالجزء الأخير، وسائر الاجزاء ليس لها إلّا المقدّمية، ومقدمة الحرام ليس بحرام إلّا أن يكون بقصد ارتكاب الحرام، فيصير حراماً من باب التجرّي؛ لقبح ارتكاب مقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام.

والمصنف أيضاً اعترف بحرمة التجري هنا، وكذلك في مسألة بيع العنب ليعمل خمراً في نظير المقام أعني لرتكاب مقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام.

ثمّ إذا عرفت ما تقدّم، فنقول: إنّ النهي في المقام يكون المفروض أنه متعلق بتصوير الحيوان [٤١٧] وفي غير الجزء الأخير لا يتحقق هذا العنوان، فيصير الحرام النفسي هو الإتمام كما يأتي ذلك عن أستاد الجواهر في الفرع الآتي.

وعليه، فيكون حرمة غير الجزء الأخير من باب التجرّي إذا كان قاصداً للإتمام، وإلّا ليس بحرام رأساً.

توضيح المقام: أن المركّب من أجزاء متعددة تارة يصير متعلقاً للأمر، وتارةً يصير متعلقاً للنهي:

أما الأوّل فكما ذكرناه في مقدّمة الواجب.

بل مسألة البراءة أيضاً يكون على نحوين:

أحدهما: أن يكون متعلق الأمر نفس المركّب الّتي عبارة عن أجزاء متعددة، وهنا قلنا: إن الأمر بالمركّب ينحل إلى أوامر نفسيّة بعدد الأجزاء، ولا ينافي ذلك أن يكون لكل جزء وجوب مقدمي أيضاً من جهة كون ذلك عدم ترتب الثواب رأساً بدون الإتمام من جهة كون المركب ارتباطيّاً؛ فإن الجزء الأخير شرط لسائر الأجزاء، فيكون الجزء الأخير من قبيل الشرط المتأخر لوجوب سائر الأجزاء، وبعد إتيان التمام يتصف الكل بالوجوب النفسي، فيكون الثواب أيضاً على كلّ الأجزاء.

وثانيهما: أن يكون متعلق الأمر هو الهيئة الحاصلة من جميع الأجزاء. وحينئذٍ يكون متعلق الأمر النفسي ما هو المحصّل للهيئة الإجتماعيّة، وهو الجزء الأخير. ويكون وجوب سائر الأجزاء وجوباً مقدّمياً. (منه قدس سره).

فرضه من وراء ستر لا يظهر منه الأشياء من رأسه أو رجله، فهنا نمنع صدق تصوير ذلك الحيوان على ما فعله، فليس بحرام.

الثاني: أن يكون المقدر من قبيل المثال الّذي ذكرناه أوّلاً بأن فرضه إنساناً جالساً لا يتبيّن ما دون وسطه بأن يكون معظمه ظاهراً، فمثل هذا يحرم لأنه يصدق عرفاً أنّه صوّر ذلك الحيوان.

الثالثة[1]: أن يصوّر بعض الحيوان وكان قاصداً لإتمامه.

ولا إشكال في حرمة تصوير البعض الأوّل بناءً على حرمة التجرّي؛ لأنه إما تجرّى بلحاظ أن الإتمام كان حراماً؛ لأنه تصوير لذلك الحيوان، والجزء الأوّل كان مقدمة للحرام، وارتكاب مقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام يكون تجرّياً وقبيحاً، فيكون حراماً.

وإمّا لأنّ الجزء الأوّل بنفسه حرامٌ لصدق التصوير عليه بالإكمال.

ونوقش على الإحتمال الأخير بأن الثواب في الجواب إذا كان مركّباً بالإتمام، فيكف يكون العقاب في المحرّم إذا كان مركّباً بمجرّد الشروع.

وأجاب المصنف «ره» بأن الفارق قضاء العرف بذلك.

ونحن نقول: إنه لو سلّم ما ذكره المصنف من أنّ العقاب بالشروع، فلابدّ أن نقول في المركّب الّذي يكون حراماً: إنّه من قبيل الحرام المستطيل كما قيل.

لو لم نقل إنّه يرجع إلى محرّمات متعددة بلحاظ كلّ جزء منه.

لكن يرد على المصنف أن الشروع إذا لم يكن قاصداً للإتمام لا نقول بحرمته، فلابدّ أن نقول: إنّ المحرّم هو الإتمام، وكذلك في كل مركّب يصير محرّماً؛ لأن تحقق [٤١٨] المركّب بالإتمام.

ومنها: أنه قال في الجواهر[2]: ولو حصل الصنع من اثنين كانا مصوّرين ومع

---

١) أي الثالثة من صور النقصان.

٢) جواهر الكلام ٤٣/٢٢.

التدريج ففي شرح الأستاذ: المدار على الأخير:

ويورد على ذلك ـ في الجواهر ـ بأنه لعل الأقوى التعلق بالأوّل أيضاً إذا فرض كون المقصود لهما ذلك من أول الأمر؛ لصدق الإستناد إليهما.

أقول: هذا لو فرض كونهما مصوّرين بالإثم الواحد عليهما، وأمّا لو كان نصفه من شخص والإتمام من آخر، فعلى ما تقدّم من أنّ البعض بنفسه ليس بحرام بل المحرّم هو الإتمام، فحينئذٍ نقول: إنّ الأوّل إذا كان من قصده إعانة الآخر بالإتمام يكون إثمه من باب الإعانة على الإثم. وأما الثاني: فيكون إثمه من باب أنه مصوّرٌ.

ومنها: أنه لا يشترط في حرمة التصوير أن يكون نوع ذلك الحيوان موجوداً في الخارج بعد أنه مشارك مع الموجود في الخارج في كليّ الأجزاء وإن تخلف أعدادها وأوضاعها كحيوان ذي رأسين، وكما لو وضع أرجلها بغير الوضع الّذي يكون في الحيوانات كما قوّاه في الجواهر[1]؛ لأن المدار على صدق تصوير الحيوان، وهو صادق.

وليس مفاد الأدلّة حرمة تصوير الحيوانات الموجودة في الخارج ليقال: إن مثل هذا الحيوان ليس موجوداً في الخارج.

وليست الإطلاقات منصرفة إلى خصوص الحيوانات الموجودة في الخارج، وإنما اعتبرنا [٤١٩] الإشتراك في كلّي الأجزاء من جهة صدق الحيوان عليه.

ومنها: أنه لو صوّر في الهواء كما في الخاتم والجدران إذا أخرج بوضع الصورة من أجزائهما، فيرى صورة قيل لا يحرم لعدم صدق التصوير عليه. وكذلك في كتابة القرآن بالهواء.

أقول: لو خصّصنا التصوير المحرّم بخصوص ذي الظل، فهذا خارج عن محلّ الكلام ولا حرمة فيه.

وأمّا لو عمّمنا التصوير المحرّم إلى النقش فعدم صدق التصوير هنا غير واضح،

---

١) جواهر الكلام ٤٣/٢٢.

بل مشكل.

وكذلك كتابة القرآن بالهواء يكون القرآن صادقاً عليه.

نعم، صدق مسّ القرآن بمسّ الهواء مشكلٌ إلّا أن يمسّ الأطراف، ويصدق القرآن عليه أيضاً.

ومنها: أنه لو عمل أجزاء صورة الحيوان منفصلاً، ثمّ ألصقها آخر فالإثم على الملصق؛ لأن التصوير يصدق بذلك الإلصاق كما تقدّم توضيحه عند بيان أن التحريم بالإتمام لا بالشروع؛ لأن تحقق التصوير بالجزء الأخير.

ومنها: في التسبيب. وهنا نقول: إنّ التسبيب على نحوين:

الأوّل: أن ينسب العمل إلى الفاعل لا المسبّب، فهنا من جهة التصوير ليس إثم على المسبّب [٤٢٠].

نعم، من جهة الإعانة يكون الإثم عليه، بل لو كان المباشر غير مكلّف كالصغير، فليس إثم من جهة الإعانة أيضاً بعد أنه لا دليل على أنّ الصورة ممّا أراد الشارع عدم وجودها في الخارج رأساً بحيث يكون اللازم ردع غير المكلف عنه أيضاً.

الثاني: أن يكون التسبيب بنحو ينسب العمل إلى المسبّب، فيكون الإثم على المسبّب لصدق التصوير عليه.

ويندرج في ذلك ما تعارف من عمل العكس لو عمّمنا التحريم إلى التصوير بالنقش، ولم نخصّ المحرّم بالمجسّمة.

وقد يدّعى انصراف الأخبار عن العكس نظراً إلى أن ذلك لم يكن في الزمان السابق.

وفيه: أن ذلك لا يوجب للإنصراف بأن يكون المراد من اللفظ غيره كما هو واضح.

[اقتناء ما حرم عمله من الصور والمجسّمات]

قوله: بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه[١].

أقول: أوّلاً: لا يخفى أن المصنف قال: فالمحكيّ عن شرح الإرشاد للأردبيلي[٢] أن المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور.

ثمّ يقول: وقرّره الحاكي على هذه الاستفادة. وفي الجواهر[٣] ينسب إلى الأردبيلي عكس ذلك حيث يقول في مقام ترجيح القول بعدم حرمة الإبقاء: إنّا لم نجد من أفتى بذلك عدا ما يحكى عن الأردبيلي من حرمة [٤٢١] الإبقاء. ويمكن دعوى الإجماع على خلافه.

أقول: مقتضى عبارة الأردبيلي في شرح الأردبيلي ما نقله عنه في الجواهر[٤] حيث إنّه يظهر منه الملازمة بين حرمة عمل الصّور وبين حرمة إبقائها، ويقول بدلالة الأخبار الصحيحة وغيرها على جواز إبقاء الصُور. ويحمل ذلك على ذي الظل، ويجعل هذه الأخبار دليلاً على جواز تصوير غير ذي الظّل، فغير ذي الظّل لا يحرم عملها ولا إبقاؤها.

وأمّا ذي الظّل فيحرم عمله إجماعاً ويحرم إبقاؤه.

وفي آخر كلامه: إن الإجتناب عن عمل الصُور وإبقاءها من غير فرق بين ذي الظل وغير ذي الظلّ أحوط، فلا يترك الاحتياط.

ومدركه في هذا الاحتياط ما دلّ على عدم نزول الملائكة بيتاً فيه الصور.

وثانياً: إنّ بعضهم كالمصنف يعبّر بالإقتناء وبعضهم كالاردبيلي بالإبقاء، والظاهر من الإقتناء هو الإبقاء للإنتفاع. وأما الإبقاء أعمّ من ذلك.

---

١) كتاب المكاسب ١٩٠/١.

٢) مجمع الفائدة ٩٣/٣.

٣) جواهر الكلام ٤٤/٢٢.

٤) جواهر الكلام ٤٤/٢٢.

وما نقله المصنف عن المحقق الثاني[١] من عدم الدليل على الحرمة مفرّعاً على ذلك جواز بيع الصور، مقتضاه عدم حرمة الإنتفاع فضلاً عن مجرّد الإبقاء.

وكذلك ما عن حاشية الأردبيلي[٢] من جواز النظر إليها [٤٢٢].

وأمّا ما نقله من القائلين بعدم الجواز من القدماء كالمقنعة[٣] والنهاية[٤] والسرائر[٥] حيث إن ظاهرهم منع بيع الصور وتجارتها فلا يقتضي إلّا حرمة الإنتفاع.

نعم، ما نقلناه عن الأردبيلي يقتضي حرمة نفس الإبقاء.

[مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار]

ثمّ إن توضيح حال صُور المسألة يتوقف على أن نتكلم تارةً في حرمة الإبقاء أو الإنتفاع عن كل صورة كان عمله حراماً، وتارةً في خصوص الأصنام، وتارةً في خصوص صورة امرأة معينة كان نظر الأجنبي إليها حراماً.

أمّا الأوّل: وهو أصل مسألتنا في المقام.

فنقول: إنّ مقتضى الأصل عدم حرمة الإبقاء والإنتفاع مع قطع النظر عن الأخبار الّتي يدلّ على الجواز.

ثمّ إنّه لا يخرج عن الأصل إلّا أن يقوم دليل معتبر على حرمة الإبقاء أو الإنتفاع.

وما استدل على حرمة شيء منهما أمران:

الأوّل: دعوى أن تحريم عمل الشيء يقتضي مبغوضية وجود المعمول ابتداءً

---

١) انظر جامع المقاصد ٢٣/٤.

٢) حاشية الإرشاد: ٢٠٦.

٣) المقنعة: ٥٨٧.

٤) النهاية: ٣٦٣.

٥) السرائر ٢١٥/٢.

واستدامةً، كما يظهر دعوى هذه الملازمة مما تقدّم عن الأردبيلي.

والجواب: المنع من هذه الملازمة إلا باستحسان أو قياس لا يعتمد على شيء منهما لو سلّم أصلهما.

[الأخبار الدالة على حرمة الإبقاء]

الثاني: الأخبار، وهنا لابدّ أوّلاً من الكلام فيما يدّعى دلالتها على حرمة الإبقاء أو الإنتفاع سنداً ودلالةً.

وثانياً: على فرض تمامية بعض الأخبار على الحرمة سنداً ودلالةً لابدّ [٤٢٣] أن يلاحظ حال معارضته مع ما دلّ من الأخبار على جواز الإبقاء والإنتفاع.

أما نفس الأخبار **فمنها**: ما في صحيحة محمّد بن مسلم، من قوله عليه السلام: «لا بأس ما لم يكن حيواناً»[1].

والجواب أن الظاهر من السؤال في هذا الخبر أنه عن عمل التماثيل لا عن حكم إبقائها والإنتفاع منها؛ لوضوح أنه لا يتوهم حرمة الإبقاء والإنتفاع إلّا في تمثال كان أصل عمله حراماً وعليه كون السؤال عن الإبقاء والإنتفاع مبنيّ على أنّه كان عالماً بأن عمل مطلق التمثال كالشجر وغيره كان حراماً وكان سؤاله هنا عن الإبقاء والإنتفاع.

وهذا واضح الفساد مع أنّه لا وجه لتقرير السائل على هذا الاعتقاد.

إن قلت: أي مانع من أن يكون السؤال عن فعل متعلق بالتمثال عملاً وإبقاءاً وانتفاعاً وغيرها.

قلت: أوّلاً: التمثال مصدرٌ كالتّذكار والتكرار. هو ظاهر في نفس العمل؛ لأن استعمال المصدر فيما هو حاصل من المصدر وإن كان متعارفاً لكنّه خلاف الظاهر

---

١) المحاسن ٦١٩/٢، باب تزويق البيوت والتصاوير، ح ٥٤ وفيه: «لا بأس ما لم يكن شيء من الحيوان».

منه، بل مع الشك أيضاً يسقط الإستدلال من البين. بل عليه لا نحتاج إلى المقدمة العقليّة الّتي ذكرنا أوّلاً لكون المراد من التمثال التصوير.

وثانياً: نقول: لو كان المراد من التمثال نفس الصورة الّتي هو معنى «اسم المصدري» فحينئذٍ يكون من قبيل الذوات الّتي تعلقت الحرمة [٤٢٤] بها نظير ﴿ **حرّمت عليكم أمّهاتكم** ﴾.

وعليه نقول: أوّلاً: إنّه لا يشمل نفس التصوير لأن الصورة على هذا من قبيل الموضوع، فلابدّ أن يكون موجوداً قبل تعلق الحكم به، فلا يشمل التصوير الّذي من قبيل الموجد للموضوع.

وثانياً: إضمار تمام الأفعال المتعلق بالموضوع لو لم يكن فيه مانع إنّما يصحّ لو لم يكن ظاهراً في بعضها بمناسبة الحكم والموضوع بل لم يكن بعض منها أظهر.

ومنها: ما في ذيل خبر تحف العقول[1] من قوله: «إنّما حرّم الله الصناعة الّتي يجيء فيها الفساد محضاً ولا يكون منه، وفيه شيء من وجود الصلاح فحرامٌ تعليمه..» إلى قوله: «وجميع التقلّب فيه».

بتقريب أنه يدلّ على حصر المحرّم بما فيه الفساد محضاً وأنّه يحرم جميع التقلب فيه».

وعليه نقول: إنّ التصوير يكون المفروض أنه محرّم، فلابدّ أن يكون جميع التقلّب فيه أيضاً حراماً.

والجواب بعد غمض العين عن السند والمعارض أنه لو تمّت الدلالة ففي خصوص الإنتفاع من الصورة الّتي يصدق عليه لا مجرّد الإبقاء.

[نزاع مع المصنف في دلالة الأخبار]

وثانياً: في دلالته على حرمة الإنتفاع كلام.

---

١) تحف العقول: ٣٣٦.

وتوضيح المقام أنه في ذيل الخبر عند تفسير الصناعات: الظاهر في الخبر تقسيم الصناعات على قسمين: حلال وحرام[1]، ثمّ يبيّن الحلال [٤٢٥] منها بأنه جميع ما يحتاج العباد إليه في أمورهم.. إلى أن يقول: إنّه لو كانت هذه الصنعة قد يستعان بها على جهة الباطل نظير السكّين فلا بأس بصناعته.

ثمّ يعلّل ذلك بقوله: «إنّما حرّم الله..» إلخ وظاهر هذا التعليل حصر مطلق المحرّم بما فيه الفساد محضاً.

وعليه، فجواب المصنف عن الخبر بأن حصر المحرّم بما فيه الفساد محضاً.. إلخ إضافيّ بالنسبة إلى ما فيه جهتان ـ أعني الصّلاح والفساد ـ أو فيه جهة واحدة، وهو صرف الفساد.

فلا ينافي ذلك مع أن يكون لنا حرامٌ خارج عن القسمين لم يكن جميع التقلب فيه حراماً؛ ليس على ما ينبغي بعد ما قلنا من أنّ الظاهر من التعليل أنه تعليل لعدم حرمة ما فيه جهة الصلاح والفساد معاً.

ثمّ إنّه أوهن من مناقشة المصنف ما قيل: إن الرّواية تدل على أنّ ما يكون فيه الفساد محضاً بأن يكون تمام غاياته محرّمة يكون نفس ذلك الشيء وإيجاده محرّماً أيضاً، لا العكس حتّى يدلّ على المطلوب.

وفيه: أوّلاً: إن المحصور فيه بلفظ «إنما» ما يذكر أخيراً، فلابدّ أن يكون المراد حصر المحرّم بما فيه الفساد محضاً لا العكس.

وثانياً: قد تقدّم أن قبل قوله عليه السلام «إنّما حرّم الله..» إلخ يكون الكلام في أن ما فيه الفساد والصلاح حلالاً. ثمّ يعلّل ذلك بقوله: «انّما حرّم الله..» إلخ [٤٢٦]، فلابدّ أن يكون المراد من التعليل أنه ليس حرامٌ إلّا ما فيه الفساد محضاً حتّى يتمّ التعليل.

أقول: سائر الأخبار الّتي نقلها المصنف لإثبات حرمة الإبقاء وأجاب عنها لا

---

١) كتاب المكاسب ١٩٤/١.

يحتاج إلى بسطٍ ولا يتمّ شيء منها في إثبات الحرمة.

وأمّا المعارض لأخبار التحريم فما دلّ على جواز إبقاء الصّور الغير المجسمة أو الإنتفاع منها فبناءً على ما قلنا من جواز أصل تصويرها أيضاً غير نافع في المقام.

وأمّا ما يعمّ المجسمة، فليس في الأخبار الّتي نقلها المصنف هنا ما يستفاد منها هذا التعميم إلّا الرواية الثانية الّتي نقلها عن علي بن جعفر عن أخيه، عن [المعصوم عليهم السلام:] «البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت هل يصلّي فيه؟».

قال: «لا حتّى يقطع رأسه ويفسد»[1].

ولعل دلالته على جواز إبقاء الصورة من دون أن يقطع رأسه إذا لم يصلّ في البيت من باب التقرير، وإلّا الرواية الّتي نقله عن قرب الإسناد، عن علي بن جعفر أيضاً، عن رجلٍ كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم بها، وهو يصلّي في ذلك البيت، ثمّ علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: «ليس فيما لم يعلم شيء، فإذا علم فلينزع الستر وليكسر رؤوس التماثيل»[2].

أقول: وممّا يشهد أن الكسر لخصوص الصّلاة أنه بالنسبة إلى ما في الستر من الصورة النقشية أمر بنزعه، والمفروض أنّه باق بحاله.

ومنه استشهد المصنف بذلك أنّ البأس بنحو الإطلاق [٤٢٧] في صحيحة زرارة بدون تغيير الرأس أيضاً لابدّ أن يكون لأجل الصلاة لا مطلقاً.

أقول: هذا مع أنّه تقدّم أنه لا يتمّ دليل على حرمة الإبقاء والإقتناء إلّا خبر تحف العقول، وتقدّم أن سنده ليس بمعتبر، وليس بمنجبر.

مع أنّه لا يدلّ إلّا على حرمة تقلّب الصورة، فلا يدلّ على حرمة الإبقاء، بل ولا على حرمة الإنتفاع منها بمثل النظر إليها مما لا يصدق عليه تقلّب الصورة.

---

١) مسائل علي بن جعفر: ٢٢٦، مكان المصلي، ح ٥١٦ مع اختلاف يسير.

٢) قرب الإسناد: ١٨٦؛ مسائل علي بن جعفر: ٢٢٨، ح ٥٢٣.

[اقتناء صورة الأصنام وإبقاؤها]

وأما الثاني: وهو اقتناء خصوص صورة الأصنام وإبقاؤها فقيل: إنه لا إشكال في حرمتهما، وإنما الكلام في الصغرى، وهنا نقول: لا إشكال في صدق الصنم على ما يصير معبوداً فعلاً، وأما مجرد قصد عمل الصنم لا يجعله صنماً، كما تقدم أنّ قصد صورة الحيوان لا يجعل الصورة صورة الحيوان إذا كان الصورة شبيهاً بالحيوان بحيث لا تصدق صورة الحيوان إذا كان بدو هذا القصد؛ لما عرفت من أنّ القصد ليس مغيّراً ومحدثاً للعنوان في أمثال المقام.

وأيضاً مجرّد أن يمكن أن تصير الصورة معبوداً [٤٢٨] لا يجعله صنماً.

نعم، يُعدّ من صورة الصنم صورة شيء كان معبوداً في شيء من الأزمنة.

وكذلك لو فرضنا أنه كان للصنم كيفية خاصة مثل كونه عن فلزٍّ خاص، وكان تلك الصورة كذلك.

أقول: لو كان مدرك حرمة اقتناء الصنم وإبقاؤه ما تقدّم في مسألة آلات اللّهو في لزوم قطع مادّة الفساد فيختصّ ذلك بما يصير معبوداً فعلاً، ولا يشمل الصورتين الأخيرتين، بل لو أخذنا بإطلاق دليل على حرمة تقلّب الصنم مثل خبر تحف العقول بدعوى انجبار ضعفه بالشهرة كما في بعض كلماتهم وإن تقدّمت المناقشة عليه أو قلنا: إنّ الإجماع ولو منقولٌ على حرمة إبقاء الصنم، وقلنا باعتباره أيضاً، نقول: إن ما يعبد في زمان يقال إنه كان صنماً لا أنّه صنم فعلاً كما أن ما كان من فلزّ يؤخذ الصنم مثلاً منه لا يقال: إنه صنمٌ فعلاً، بل يقال إنه من فلزّ الصنم أو على كيفيّة الصنم.

[النظر إلى تصوير المرأة أو رؤيتها في المرآة]

وأما الثالث: وهو أن تكون الصورة [صورة] المرأة المعيّنة أو صورة عورة

شخص معين بحيث يكشف عنهما كما في العكس المتداول في زماننا. ومثله [٤٢٩] رؤيتهما في المرآة.

فنقول: مقتضى أصالة البراءة جواز النظر.

وفي مفتاح الكرامة[١] تمسك لجواز النظر في المسألتين بما دلّ على جواز إبقاء مطلق الصور واقتنائها، بل قال: يرشد إلى ذلك خبر الخنثى[٢] يعني ما دلّ على أنّه ينظر إلى فرجه في المرآة. وصاحب الجواهر[٣] أيضاً تمسك بما دلّ على جواز إبقاء الصُور لجواز النظر إلى الصورة في المرآة ونحوها مع عدم الشهوة كما أن في مفتاح [الكرامة][٤] أيضاً قيّد الجواز بعدم الشهوة.

لكن زاد في الجواهر[٥] بأن احتمال الفرق بين إبقاء مطلق الصور وبين النظر إلى الصورة في المرآة من جهة الخصوصية في الثاني، حيث إنّه امرأة معيّنة دون الأوّل؛ لأنه ليس معيّناً لا وجه له.

أقول: لو فرضنا أنّه تمّ دليل اجتهادي على جواز إبقاء مطلق الصورة، فالفرق بالخصوصيّة وعدمها لا أقلّ من أنّه محتملٌ. فالعمدة في جوازه هو الأصل لو لم يتمّ دليل على حرمة النظر.

واستدلّ لحرمة النظر من وجهين:

الأوّل: ما نقله في مفتاح الكرامة[٦] عن الأردبيلي[٧] من أنه في باب [٤٣٠] الوديعة من التذكرة فهم منه أنّ مجرّد النظر في كتاب الغير والنسخ منه تصرّف وإن

---

١) مفتاح الكرامة ١٦٥/١٢.

٢) وسائل الشيعة ٥٧٨/١٧، باب من ينظر إلى الخنثى إذا بال ليعلم حكمه، ح ١ و ٢.

٣) جواهر الكلام ٤٤/٢٢.

٤) مفتاح الكرامة ١٦٥/١٢.

٥) جواهر الكلام ٤٤/٢٢.

٦) مفتاح الكرامة ١٦٥/١٢.

٧) مجمع الفائدة ٣٢٤/١٠.

لم يفتحه ولم يضع يده عليه، وأنه ليس كالجلوس تحت حائط الغير. وفرّع على ذلك أنه لا يجوز النظر إلى جارية الغير والأجنبية في المرآة والماء.

والثاني: ما نقله عن بعض الأساتيد حيث قال: إنّ مقتضى الأصل وإن كان جواز النظر إلا أن الفقيه يقطع من الآيات والأخبار أن الإطّلاع على العورة المعيّنة محرّم وأن النظر فردٌ من هذا المحرّم.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿ **ولا يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ** ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ **ثلث عوراتٍ** ﴾[2] الآية ﴿ **وإذا بلغ الأطفال منكم الحُلم** ﴾[3].. الآية.

وقوله تعالى: ﴿ **نسائهنّ ... أو الطفل** ﴾[4] في آية الستر.

ومن الأخبار ما يدلّ أن «من ينظر إلى بيت الغير يقتل».

وفي آخر: «فمن نظر إلى بيت الغير لو كنت عنده فقئت عيناه».

وما يدلّ على عدم كشف العورة للاطفال لئلا يطّلعوا.

«وما يدلّ على عدم جواز إظهار النساء لوجوههن لنساء أهل الذّمة لأنهنّ يبيّنونها لرجالهنّ..»[5] إلى غير ذلك. انتهى.

[٤٣١] **أقول**: قد تقدّم في مسألة التشبيب بالمرءة أنه أوضحنا حرمة إيذاء المؤمن أو إذلاله أو إهانته.

وعليه نقول: لو تحقّق بالنظر شيء من ذلك بالنّسبة إلى نفس تلك المرأة المعينّة أو أهله، فلا إشكال في حرمة النظر.

وأما لو لم يوجد شيء من هذه العناوين فقد يقال: إنّه لو حصل القطع من الآيات

---

١) النور: ٣١.

٢) النور: ٥٨.

٣) النور: ٦٠.

٤) النور: ٣١.

٥) الكافي ٥١٩/٥، باب التستر، ح ٥، والرواية هي: «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن».

والأخبار بحرمة التطلّع على العورات، وإلا يكون المرجع البراءة.

وفيه: أن التعليل في قوله تعالى: ﴿ **ولا يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ** ﴾ ظاهر في أن علة الحرمة حصول العلم بالزينة، فذلك يقتضي حرمة عملٍ يوجب الإطلاع على الزينة كالنظر إليها في المرآة وغيره.

وحينئذٍ نقول: إنّ تعيين النظر في المرآة في مسألة الخنثى لعله من جهة أنه كان أخف حرمةً من النظر إلى نفس العورة، فصار معيّناً عند الحاجة.

ثمّ إنّه بعد ما أثبتنا حرمة النظر إلى المرآة في المرءات ونحوها ممّا يوجب التطلّع إلى الأجنبية، فلا حاجة إلى التعرّض لما ذكره في مفتاح الكرامة والجواهر من تسلّم الحرمة إذا كان النظر عن شهوة، وإن لم نَرَ له مدركاً بالخصوص إلّا دعوى القطع به من مجموع الأدلّة مع الغمض عما ذكرناه [٤٣٢].

[حرمة التطفيف]

قوله: الخامسة التطفيف حرام..[1] إلخ.

أقول: يدلّ على حرمته الأدلّة الأربعة، بل وكذلك على البخس في العدّ والزرع بلحاظ أنه ظلمٌ وإن لم يكن بعنوانه في الكتاب والسنة.

نعم، إثبات حرمته في بعض المصاديق من هذه الجهة مشكل كما سيوضح.

وتوضيح المقام أنه تارةً يبيع على الذّمة فيطفف المشتري في مقام أداء الكلّي الثابت على ذمّته، فيكون أصل البيع صحيحاً ويبقى اشتغال ذمّته في مقدار النقص، ويكون أصل التطفيف من المشتري حراماً بالأدلة الأربعة، وهو المتيقن من التطفيف المحرّم.

وتارةً يطفّف قبل البيع مقدّمةً لأن يشتري بالناقص. ثمّ تقع المعاملة من الطرفين على العين الشخصيّة، فهنا حرمة التطفيف من باب أنه أتى بمقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام. وهو قبيحٌ.

ويجوز دعوى أن إطلاق أدلة التطفيف أيضاً يشمله.

ثمّ المعاملة لو كانت من الربوي بجنسه ويكون أحدهما ناقصاً تكون باطلة، وإلا يصحّ البيع وثبت الخيار لمن يكون عوضه ناقصاً إمّا مطلقاً أو مع ثبوت الضرر.

ثمّ في الفرض الأخير لو باع بعنوان أن الثمن وزنه تمامٌ مثلاً وليس فيه نقص [٤٣٣] ويشرط ذلك، وقلنا إن هذا الشرط بمنزلة الإخبار عن الوزن، وإنه حجة،

---

١) كتاب المكاسب ١٩٩/١.

وأرفع للجهالة، فليس البيع غرريّاً، فيوجب فساد البيع كما تقدم تفصيل ذلك كلّه في مسألة خيار الرؤية.

فحينئذٍ نقول: إنّ هذه الصورة أيضاً حكمه كسابقه كما لا يخفى على المتأمّل.

فهرس المطالب

المكاسب المحرّمة ٧

البحث في عنوان المكاسب ٩
معنى المَتاجر ١٠
قول الرازي في التجارة ١٠
قصد الإكتساب في التجارة ١١
كلام صاحب الجواهر في معنى التجارة ١١
مناقشة كلام صاحب الجواهر ١٢
اعتبار قصد طلب الربح في التجارة وعدمه ١٢
كلام البعض في أن التجارة هي البيع ١٤
ما عقده صاحب الشرايع في كتاب التجارة ١٥
معنى المكاسب ١٥
لفظ المتاجر أنسب من المكاسب ١٦
تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة ١٦
مناقشة كلام الشيخ الأنصاري في تمثيله للمستحب والواجب ١٧
معنى حرمة الإكتساب ١٩
احتمالات المسألة ١٩
بيان الإحتمالات الفاسدة ٢٠
حصر الإحتمالات في احتمالين ٢٢

المناقشة في كلام صاحب الفصول ٢٢
الإحتمال الصحيح في المقام ٢٣

المعاوضة على بول غير مأكول اللحم ٢٦
الاستدلال على حرمة بيع البول ٢٧
البحث في أخبار الباب من جهة السند ٢٨
البحث في الأخبار من جهة الدلالة ٢٩
المناقشة في الإجماع المنقول ٣٢
الكلام في أن مجرد نجاسة العين موجب لعدم جواز البيع ٣٤
الاستدلال على عدم جواز البيع ٣٥
المناقشة في الأدلة المذكورة ٣٧
محاولة في إثبات الإجماع ٣٩
التعرض لمن يقول بحرمة الإنتفاع في النجس العين مطلقاً ٤١
الكلام في المحرّمة الإنتفاع ٤٣
تحليل كبرى المسألة وصغراها ٤٣
كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب ٤٤
بعض المؤيِّدين لجواز الإنتفاع الغير المحرّم ٤٨

تتميم في أن جواز انتفاع النجس منشأ لجواز بيعه وصحته ٥٠

الكلام في بول الإبل ٥١
المنافع النادرة هل توجب سلب الماليّة ٥٤
الكلام في دعوى جواز بيع بول الإبل إجماعاً ٥٥
الكلام في كسب المنافع من بول الإبل ٥٧

حرمة شرب بول الإبل ٥٧
جواز بيع بول الإبل ٦١

بيع العذرة النجسة ٦٣

بيع الدم ٦٧

بيع المني ٦٩

المعاوضة على الميتة وأجزائها ٧٥
المناقشة في جواز بيع الميتة ٧٦
عدم جواز بيع جلد الميتة ٨٠
هل نجاسة العين تمنع جواز البيع؟ ٨٣
معاضدات على عدم جواز بيع نجس العين ٨٩
الإشكال في جواز بيع جلد الميتة ٩١
بيع الميتة منضمّةً إلى مذكّى ٩٢
جواز البيع من مستحلّ الميتة ٩٣
الإنتفاع من ألیات الغنم ٩٦
الميته من غير ذي النفس ٩٨

التكسب بالكلب الهراش والخنزير ١٠٠

التكسب بالخمر والمسكر المايع والفقّاع ١٠٢
دلالة الأخبار على حرمة الخمر ١٠٣

طرق إثبات حرمة التكسب بالمائع المسكر والفقّاع ١٠٦
المعاوضة على الأعيان النجسة ١٠٨

بيع المسوخ ١١٠

مستثنيات حرمة البيع ١١١

بيع المملوك الكافر ١١٢
نقل كلمات صاحب الجواهر ١١٣
المناقشة في كلمات الأصحاب ١١٤

جواز المعاوضة على كلب الصيد ١٢٠

جواز المعاوضة على كلب الماشية والحائط ١٢٥

المعاوضة على العصير العنبي ١٣١
العصير العنبي في الأخبار ١٣٣
حكم نجاسة العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه ١٤٠
هل العصير العنبي خمر ١٤٤
دعوى إسكار العصير العنبي ١٤٧

تنبيه في الإستدلال على طهارة العصير العنبي المطبوخ ١٥٥

تتمة الأخبار في نجاسة العصير قبل ذهاب الثلثين ١٦٠

تذييلٌ في تأثير اشتداد الغليان أو مجرده في النجاسة..... ١٦٤

تذنيبٌ في غليان العصير بالنار..... ١٦٧

توضيحٌ فيه بيانٌ إجمالي لطهارة الخل..... ١٧٧
كلام المجوّزين لحلّية الخلّ المنقلب عن العصير والخمر..... ١٧٩
الكلام في استهلاك الجسم المطروح..... ١٨٠

المعاوضة على الدهن المتنجّس..... ١٨٥
اشتراط الاستصباح..... ١٨٦
المناقشة في أدلة عدم جواز الإنتفاع بالمتنجسات..... ١٨٨
هل الإستصباح شرطٌ لصحة البيع..... ١٨٩
اعتبار قصد المنافع في صحة البيع..... ١٩٠
قصد المنفعة المحرّمة..... ١٩٤
تنبيهـان في المنفعة المحلّلة..... ١٩٦
المنفعة المحلّلة النادرة..... ١٩٦
عدم دلالة الأخبار على اعتبار قصد المنفعة المحلّلة..... ١٩٦
الكلام في وجوب الإعلام بالنجاسة..... ١٩٩
وجوب الإعلام بنجاسة الدهن المتنجس..... ١٩٩
المناقشة في أدلة الإعلام..... ٢٠٠
وجوب الإعلام بالحرام الواقعي..... ٢٠٣
أمثلة المصنف المناسبة للإعلام..... ٢٠٤
الكلام في صغرى ما يكون كلّ أحد مأموراً برفعه..... ٢١١

الاستصباح تحت السماء ٢١٣
حدّ نجاسة الدخان ٢١٥
الإنتفاع بالدهن في غير الاستصباح ٢١٧
الآيات المستدل بها ٢١٨
الأخبار المستدل بها ٢٢٠
الإجماع المستدل به ٢٢١

تتمة الكلام في جواز بيع المتنجسات ٢٢٧
الأمور الموهنة للإجماع ٢٣٠

فرع في المتنجسات المايعة ٢٣٤

حكم نجس العين من حيث أصالة حل الإنتفاع ٢٣٦
عدم جواز الإنتفاع بالأعيان النجسة إلا ما خرج بالدليل ٢٣٦
تفاصيل المسألة ٢٣٩

فروعات مسألة المنافع المحلّلة ٢٤٢
المالية العرفية ٢٤٣
الحيل المذكورة لأخذ المال لأجل الأعيان النجسة ٢٤٤
حكم هبة الأعيان النجسة والوصية بها والإرث منها ٢٤٥
رهن العصير ٢٤٦
توضيح في أسباب الملكيّة ٢٤٨
كيفيّة حصول حقّ الإختصاص ٢٤٨
الحيازة وأدلّتها ٢٥٠

المجعولات الشرعية والأحكام الوضعية ٢٥٢
الأحكام التكليفية ٢٥٣
تتمة في حكم الحيل ٢٥٥

المبادلة على آلات اللهو والشطرنج ٢٥٦
شروط حرمة بيع الهياكل المبتدعة ٢٥٨
ذكر القاعدة في مبادلة الهياكل المبتدعة ٢٥٩
مناقشة كلمات صاحب الجواهر في بيع المادة والصورة ٢٦١
مناقشة كلام التذكرة في كيفية بيع آلات اللهو وشبهها ٢٦٥
بيع المادة والهيئة معاً ٢٦٦
مناقشة كلام المصنّف عن بذل المال بإزاء آلات اللهو ٢٦٨
الكلام في التجرّي ونية المعصية ٢٧٠
عدم الملازمة بين حرمة البيع وفساده ٢٧١
رجع إلى كلام العلامة في التذكرة ٢٧٥
هل يلزم اشتراط كسر الآلات على المشتري ٢٧٥
الكلام في وجوب الإتلاف لمادة الفساد ٢٧٧

بيع أواني الذهب والفضّة ٢٧٩
الأخبار الواردة في اتّخاذ أواني الذهب والفضّة، ومدى دلالتها ٢٨٠

بيع الدراهم المغشوشة ٢٨٥
الكلام في هيئة الدراهم ومادّتها ٢٨٧
كسر الدراهم المغشوشة عن وجهة نظر الأخبار المروية ٢٩١

بيع ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة ٢٩٣
بيع العنب بشرط أن يعمل خمراً ٢٩٣
الإعانة على الإثم ٢٩٥
عدم اقتضاء النهي للفساد ٢٩٨
الكلام في النذر بالبيع الفاسد ٢٩٩
الكلام في أخبار فساد بيع العنب بشرط أن يعمله خمراً ٢٩٩
الأخبار الدالّة على الجواز ٣٠٢
دفع التعارض من الأخبار ٣٠٣
مناقشة كلام صاحب الجواهر ٣٠٤
كلام صاحب الرياض في المقام ٣٠٥
توضيح عن البيع بشرط محرّم ٣٠٧
توجيه أخبار الجواز ٣٠٧
ردّ كلام صاحبي الجواهر والرياض ٣٠٨
الكلام في أن الشرط الفاسد مفسد لأصل البيع ٣٠٩
مناقشة الإجماع المنقول في الحكم بالفساد ٣٠٩

تنبيه في البيع بقصد الحرام ٣١٠

تنبيه في إجارة مكانٍ لمنفعةٍ محرّمة ٣١٢

المعاوضة على الجارية المغنّية ٣١٣

بيع العبد الساحر والأمة الكاهنة ٣١٧

بيع العنب ممن يعمله خمراً ٣١٨
الإعانة على الإثم ٣١٩
مدى دلالة أدلّة النهي عن المنكر على المقام ٣٢١
توضيح مبنى الشيخ الأنصاري قدس سره في المكاسب ٣٢١
فروعات كلام الشيخ الأنصاري ٣٢٣
مناقشة كلمات الشيخ ٣٢٤
الكلام في مصاديق الإعانة على الإثم ٣٢٥
الهمّ بالمعصية ٣٢٨
المناقشة في شمول أدلّة النهي عن المنكر للمقام ٣٢٩
القول الحق في أدلة النهي عن المنكر ٣٣٢

تتميم في فروع الإقتضاء ٣٣٥
الكلام في ورود المخصِّص في المقام ٣٣٦

بيع ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً ٣٣٨
بيع السلاح لأعداء الدين ٣٣٨
طرق إثبات حرمة البيع للأعداء ٣٤٠
إعانة الغاصبين والظالمين ٣٤١
أصناف الأخبار عن بيع السلاح ٣٤٢
تنبيهات: مساعدة العدوّ حال الحرب أو التهيّأ له ٣٤٦
شمول الأعداء للمسلمين منهم وقطّاع الطرق وغيرهم ٣٤٧
كيفية الجمع بين أخبار بيع السروج وحفظ الدرع والخفّين ٣٤٨
حرمة البيع تلازم فساده أم لا ٣٤٩
حرمة الإكتساب بما لا منفعة فيه محلّلة معتدّ بها ٣٥١

توضيح وتفصيل للمقام ٣٥٤
الكلام في الماليّة ٣٥٥
الكلام في اشتراط ثبوت المنفعة في جميع الأحوال ٣٥٧
بيع الحشار والفضلات ٣٥٨
بيع الحشرات وأجزائها ٣٥٨
الكلام في اشتراط كون المنفعة غالبة ٣٥٩
المنافع التي تعدّ من الأباطيل ٣٦٠
حكم صورة الشك في نوع المنفعة ٣٦٠
المنافع المختصّة بأشياء مثل الحيازة والسبق للفيل والأسد ٣٦٢
الكلام في أدلة الحيازة ٣٦٤

تتميمٌ وتنبيه في الإستدلال على عدم اندراج اللغويات في الأموال ... ٣٦٧
الفرق بين الحقّ والملك ٣٦٨
ما لا يكون مالاً لقلّته ٣٦٩
بيع الهرة وأمثالها ٣٧٠
بيع السباع ٣٧١
بيع الفيل ٣٧٣
بيع المسوخ غير الفيل ٣٧٥

تدليس الماشطة ٣٧٧
الأخبار الواردة في حرمة التدليس ٣٧٨
أخبار أخر في وصل الشعر بالشعر ٣٨١
كلمات العلماء في التدليس وملاحظة أسانيد الأخبار ٣٨٢
في بعض المصاديق المشتبه التدليس ٣٨٦

تزيين الرجل مما يحرّم عليه ٣٨٧
لبس الرجل لباس النساء ٣٨٧
لباس الشهرة ٣٨٨
الأخبار الدالّة على حرمة تشبُّه الرجال والنساء بالآخر ٣٩٠
أسانيد أخبار حرمة التشبّه ٣٩٢
اللبس في الخنثى المشكل ٣٩٣
التشبيب بالمرأة المؤمنة المحترمة ٣٩٣
هجاء المؤمنين ٣٩٤
إيذاء المؤمنين ٣٩٥

تتميم في تحقق العناوين المحرّمة من الإيذاء والإهانة ٣٩٩
ذكر محاسن المرأة بالشعر وغيره ٣٩٩

تنبيه في تحقق الإيذاء بأسباب مختلفة ٤٠١

تصوّر صور ذوات الأرواح ٤٠٢

فرع آخر في تحريم الصور المجسّمة والتماثيل ٤٠٣
الدليل على حرمة التصور كذلك ٤٠٤
في الفرق بين التماثيل والتصاوير والصور ٤٠٥
تحريم المجسمة ذات الظلّ ٤٠٥
التصوير الأعم من ذي الظلّ ٤٠٩
كلام صاحب الجواهر في عدم حرمة غير ذي الروح ٤١٣
الأخبار الدالّة على جواز تصور غير ذي الروح ٤١٥

تنبيهات وفروع في تعميم الحكم بغير الحيوان ٤١٧
لو دعت الحاجة إلى التمثيل ٤١٨
حكم العرف في المسألة ٤١٩
اقتناء ما حرم عمله من الصور والمجسّمات ٤٢٤
مقتضى الأصل مع قطع النظر عن الأخبار ٤٢٥
الأخبار الدالة على حرمة الإبقاء ٤٢٦
نزاع مع المصنف في دلالة الأخبار ٤٢٧
اقتناء صورة الأصنام وإبقاؤها ٤٣٠
النظر إلى تصوير المرأة أو رؤيتها في المرآة ٤٣٠
حرمة التطفيف ٤٣٤

فهرس المطالب ٤٣٧