

حائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

المجلد الحادي والعشرون

وقد طبع بالعون والمساعدة من حضرة الاجل

الحاج سيد كاظم لاله گون وابنيه السيد حسين لاله گون

والسيد مجتبی لاله گون زيد توفيقهم



المطبعة العلمية - قم

Princeton University Library



32101 047105737

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

--	--

حائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

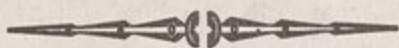
بمحة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

المجلد الحادي والعشرون

وقد طبع بالعون والمساعدة من حضرة الاجل

الحاج سيد كاظم لاله گون وابنيه السيد حسين لاله گون

والسيد مجتبی لاله گون زيد توفيقهم



المطبعة العلمية - قم

2271
.3553
.827
mujalled 21

كتاب التجارة من حقائق الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

﴿القسم الثاني﴾ من الاقسام الاربعة ﴿فى العقود﴾ وفى الجواهر جمع عقد وهو لغة ضد الحل ، وشرعاً قول من المتعاقدين ، أو قول من أحدهما وفعل من الاخر تب الشارح الاثر المقصود عليه و(هى خمسة عشر كتاباً) اولها ﴿كتاب التجارة﴾ وهى مصدر ثان لتجر من التجر .

وعن مجمع البحرين قال: التجارة بالكسر هى انتقال شىء مملوك من شخص الى آخر بعوض مقدر على جهة التراضى وسيأتى تمام الكلام فى محله ﴿وهو﴾ اى التجارة ﴿مبنى على فصول : الاول فيما يكتسب به وليعلم اولاً ان النهى ان تعلق بالعبادات فيقتضى الفساد بلا كلام الا اذا تعلق بأمر خارج عن العبادة وان تعلق بالمعاملات ففيه اقوال من دللته على الفساد كالعادات وعدمه ودلالته على الصحة وغير ذلك من الاقوال التى لا يهمننا البحث عنه والا قولى هو الاول :

فبدل على الفساد لامحالة وان النهى ارشاد الى مبعوضية الماهية المنهية فى الخارج الا اذا تعلق بالأمر الخارج عن المتعلق فالنهي فى المعاملات المتعلق بالنقل والانتقال فى الخارج كاشف عن فساد المنهى عنه وعدم وقوعهما فى الخارج بدهاء ان المبعوضية لا يجتمع مع الصحة فالاصل فى المعاملات الفساد الا ان يخرج



حائق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا البشير بالتحقيق الطراني دام ظلته

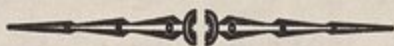
المجلد الحادي عشر

وقد طبع بالعون والمساعدة من حضرة الاجل

الحاج سيد كاظم لاله گون وبنيه السيد حسين لاله گون

والسيد مجتبی لاله گون والسيد مهدي لاله گون والسيد رحيم لاله گون

والباقر آقا صنوبری زيد توفیهم



المطبعة العلمية - قم

كتاب التجارة من حقائق الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

﴿القسم الثاني﴾ من الأقسام الأربعة ﴿فى العقود﴾ وفى الجواهر جمع عقد وهو لغة ضد الحل ، وشرعاً قول من المتعاقدين ، أو قول من أحدهما وفعل من الآخر تب الشارح الأثر المقصود عليه (هى خمسة عشر كتاباً) أولها ﴿كتاب التجارة﴾ وهى مصدر ثان لتجر من التجر .

وعن مجمع البحرين قال: التجارة بالكسر هى انتقال شىء مملوك من شخص الى آخر بعوض مقدر على جهة التراضى وسيأتى تمام الكلام فى محله ﴿وهو﴾ أى التجارة ﴿مبنى على فصول : الأول فيما يكتسب به وليعلم أولاً ان النهى ان تعلق بالعبادات فيقتضى الفساد بالكلام الا اذا تعلق بأمر خارج عن العبادة وان تعلق بالمعاملات ففيه اقوال من دللته على الفساد كالعادات وعدمه ودلالته على الصحة وغير ذلك من الأقوال التى لايهمنا البحث عنه والاقوى هو الأول .

فيدل على الفساد لامحالة وان النهى ارشاد الى مبعوضة الماهية المنهية فى الخارج الا اذا تعلق بالأمر الخارج عن المتعلق فالنهى فى المعاملات المتعلق بالنقل والانتقال فى الخارج كاشف عن فساد المنهى عنه وعدم وقوعهما فى الخارج بدهاء ان المبعوضة لايجتمع مع الصحة فالاصل فى المعاملات الفساد الا ان يخرج

بالدليل فانه مضافا الى ما عرفت كان ظواهر جميع الادلة هو الفساد بل هو المقصود الاصلى للفقهاء دون الثواب والعقاب فمعنى حرمة المعاملة فساد النقل والانتقال بقصد ترتب الاثر المحرم فاطلاق الحرمة لاجل الفساد .

ولعل هذا المعنى هو المراد بقول شيخنا الأنصارى والمراد بحرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الاثر وان كان لا يخلو عن اجمال الا ان الظاهر انه هو المراد بالعبارة ولذا صرح بان مراده ذلك الميرزا محمد تقى شيرازى فى حاشيته . وقال فى شرح ومعايش العباد بعد كلام له بما هو لفظه فيصير المحصل ان المقصود فى المقام هو بيان الحل والحرمة فى البيع ونحوه وضعا وتكليفاً لا خصوص احد الامرين الى ان قال ولعله لم ينص بالفساد من جهة وضوح الملازمة عرفاً او فى نظر السائل بين الحرمة بالمعنى الذى يجىء ببيانه والفساد فان عدم التنصيص فى الجواب لا يقتضى عدم التعرض له مع كون السياق وسبق السؤال يقتضيه فليحمل الجواب على ارادة الامرين يعنى الحرمة والفساد جميعاً انتهى موضع الحاجة . ويمكن ان يكون سرّ تعبيره بهذا التعبير اخراج ما كان غرض الشارع هو حرمة انشاء النقل والانتقال اى اشتغال بهما فقط اى كان غرضه من النهى هو مجرد الاثيان بالايجاب والقبول دون النقل والانتقال الخارج فانه لا يكون النقل والانتقال محرماً عنده كما فى البيع وقت النداء وذلك لانه خارج فى الحقيقة عن بيع المنهى فليس غرضه هو حرمة النقل والانتقال بخلاف ما كان غرضه هو حرمتها فانه حيث يحرم النقل والانتقال فيفسد لامحالة فان حرمة النقل والانتقال لا يلائم صحته وكونه ذا اثر فيكون الحاصل ان الملازمة الواقعية بين الحرمة والفساد هو هذه الصورة لاما كان الغرض مجرد انشاء السبب .

ويمكن ان يكون غرضه عدم الملازمة بين حرمة النقل والانتقال وبين الفساد كما ذكره غير واحد ايضاً بتوهم عدم المنافاة بين الحرمة والصحة بمعنى كونه ذا اثر . وكيف كان فالقوى هو ثبوت الملازمة بين حرمة النقل والانتقال وبين فساده وان فساده وعدم مالية المبيع يوجب للحرمة وعلة لها ويمتنع انفكاك العلة عن

المعلول فانه مساوق لكون الحرمة بلاعلة الا فيما كان عليه غير الفساد كما عرفت وكون العلة امراً خارجاً عن المعاملة .

وان اردت توضيح ذلك فاعلم بان المراد بالبيع في قوله لاتبع الخمر مثلاً ليس المراد الاشتغال بالاسباب كالايجاب والقبول فقط بل المراد حرمة تبديل الملك بالمال الذى يعبر عنه بالنقل والانتقال واخذ الثمن فاذا كان ذلك حراماً ولم يحصل النقل والانتقال فكيف يصح النقل والانتقال ومؤثر فى ذلك كى يقال الحرمة لاتنافى الصحة بمعنى ذى اثر فاذا كان النقل والانتقال حراماً ولا يكون حاصله فكيف لا يفسد المعاملة فعدم الانتقال المحرم ليس الالفساده خارجاً وعدم انتقاله الى الاخر فالحرام نفس التبديل الذى عين الفساد فاكثر ما دل على حرمة المعاملة اريد به الفساد الا ما شدّ ولو لالفساده لما ينهى عنه فكل ما كان وجوده مبغوضاً للشارع كان النهى عنه كناية عن فساده .

ويدل عليه قوله إِنِ الْبَيْعُ ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه فهو كالنص فى ان ما يحرم فاسد والا فلامعنى لحرمة الثمن فحرمة الثمن فيما لم يحصل النقل الى المشتري فيكون اكل ثمنه اكلاً للمال بالباطل فهذه ضابطة كلية لك فى جميع ابواب المعاملات الانادرا ولا نسلم ما قد اشتهر من عدم دلالة النهى فى المعاملات على الفساد فالحرمة والفساد متلازمان .

لكن الذى ينبغى ان يعلم ان ما ذكرنا من دلالة النهى على الفساد انما هو بحسب الشرع الذى كان جميع احكامه على طبق المصالح والمفاسد ولا يكون بجزاف فى شىء اصلاً سواء قلنا بكون نفس الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد او نفس المأمور به والمنهى عنها .

واما بحسب اللغة فالمعنى المطابقى للنهى هو نفس الانزجار وعدم الميل وعدم الارادة بايجاده فى الخارج ولا يلزم من ذلك فساده عند الناهى بل ربما كان فى غاية الحسن ومع ذلك نهى عنه لغرض من الاغراض كما اذا نهاه عن التعليم او التعلم او قراءة القران او الصلاة او قتل كافر مع ان المنهى فى جميع هذه الامثلة

فى غاية المطلوبة والصحة فعدم ارادة الناهى لايدل على فساد مانهاه لامكان عدم ارادته ما هو المطلوب فى الواقع بخلاف الشارع فانه لونهى عن شئى ليس الا لمفسدة فى كمون المنهى سيما على القول بان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فى نفس المأمور بها والمنهى عنها ولذا قد ذهب السيد المرتضى قده الى دلالة النهى على الفساد شرعا للغة وهو الحق كما عرفت .

وبالجملة تارة كان الكلام فى دلالة النهى شرعا واخرى فى دلالة لغة والمدعى انه فى الشرع دل على الفساد بخلاف اللغة فانه موضوع عندهم لعدم ارادة شئء فى الخارج سواء كان فاسدا او صحيحا وسواء كان من العبادات او المعاملات فربما يراد من النهى شيئا حسنا صحيحا فى الخارج فنهاه عن ذلك كما عرفت فى الامثلة. قال السيد المرتضى فى الذريعة فى هذا المقام مالفظه وبيتنا ان بهذا العرف الشرعى يعلم ان مطلق النهى يقتضى فساد المنهى عنه الا ان تقوم دلالة ومن يطعن على هذه الطريقة بان يقول من اين لكم ان السلف والمخلف حكموا بابطال المنهى عنه لاجل النهى دون دلالة دلتهم على ذلك:

فالجواب له ان نقول اننا لانذهب الى ان الصحابة انما حكموا بفساد المنهى عنه لاجل حكم النهى فى اللغة او عرفها بل انما عولوا فى ذلك على عرف الشريعة وان الامر فى عرف الشرع يجب ان يكون محمولا على الوجوب والفور والاجزاء وان النهى يقتضى بهذا العرف فساد المنهى عنه الا ان يقوم دلالة ولم يعولوا الا على هذه العادة ومثلهم لا يجمع على باطل الاعلى ما قطع عذرهم عن الرسول ﷺ

وكيف لا يعلم ان ذلك لمكان النهى عنه وعند علمهم بالنهى يحكمون بالفساد كما يحكمون عند الامر بالوجوب ولو كان ذلك معلوما بدلالة منفصلة لوجب التوقف عليها وان يقول فيمن روى لهم نهيا عن الرسول ﷺ فى فعل بعينه هذا النهى انما يقتضى قبح الفعل وانه معصية ولا يقتضى فسادا فلا يجب ان كان عقد بيع ان يحكم بان التمليك ما وقع وان كان طلاقا فلا يجب ان يحكم بان الفرقة لم تقع بل رأيناهم يحكمون فى كل مأموره بالصحة والاجزاء وفى كل منهى عنه بالفساد على اختلاف

الحالات الى آخر كلامه زيد في علوم مقامه

فعلى هذا كل نهى ورد من الشرع على عبادة او معاملة يكون ظاهراً فى فساد المنهى عنه بمعنى انه كان فاسداً فى الواقع لكنه لانعلمه واذا نهى عنه علمنا بذلك فساده انه لامصلحة فى النهى سوى الفساد فالحرمة المستفادة من النهى شىء يساوق مع الفساد بمعنى انه تكون مغايرة مع الفساد مفهوماً وكانت عينه مصداقاً. ثم انه قد يقال بدلالة النهى على الصحة كما عن ابي حنيفة والشيبانى والفخر فى المعاملات زعموا منهم ان متعلق النهى لا بد وان يكون مقدوراً واذا كان مقدوراً كان صحيحاً وعلى هذا القول لا يكون ثمره النهى الا الحكم التكليفى وهو الحرمة او الكراهة فالمعنى (ح) ان الخمر وان كان بيعه صحيحاً مؤثراً يترتب عليه النقل والانتقال ولو بقصد الشرب لكن العمل وهو البيع حرام.

وعلى هذا لا يكون لفظه استعمال فى الفساد الانفس لفظ الفساد بان يقال بيع الخمر فاسد وباطل والافلو كان بصورة النهى كان صحيحاً وبطلانه بمثابة من الوضوح لا يحتاج الى البيان لكنه حيث بين مراده بعض مقرر بحث النائينى فنقول مختصراً ان متعلق الاوامر والنواهي لزم ان يكون مقدوراً بعد متعلق النهى و(ح) اذا كان فاسداً لم يكن مقدوراً فعلة او تركه لو وضوح ان الامر الفاسد لا يقدر على اتيانه فلا يقدر على عدم اتيانه ايضاً فان المقدور ما يمكن فعله وتركه فاذا لم يمكن فعله لم يمكن تركه وغير المقدور الشرعى غير مقدور عقلياً ايضاً وكذا فى العبادات فانه بعد النهى لزم كونه صحيحاً كى يمكن اتيانه وتركه والامر الفاسد لا يصح اتيانه وتركه شرعاً

قال الكاظمى فى تقريراته لبحث النائينى ما لفظه حكى عن ابي حنيفة دلالة النهى عن العبادة والمعاملة على الصحة وقد تبعه فى خصوص المعاملة بعض اصحابنا بتقريب ان متعلق النهى كمتعلق الامر لا بد ان يكون مقدوراً بعد النهى ليمكن موافقة النهى ومخالفته ومعلوم ان النهى لم يتعلق بالعبادة او المعاملة الفاسدة اذ لحرمة فى اتيان العبادة او المعاملة الفاسدة فالنهي عنه لا بد ان يكون صحيحاً حتى بعد النهى ليمكن مخالفة النهى فلو اقتضى النهى الفساد يلزم ان يكون النهى سالباً لقدرة المكلف

وموجبا لرفع قدرة المكلف على مخالفة هذا انتهى قوله اذلاحرمة فى اتيان العبادة او المعاملة الفاسدة الخ

ليت شعرى ما اراد ابوحنيفة من هذه العبارة لو كان ذلك مراد ابى حنيفة لوضوح ان الفاسدة محرم الاتيان لا الصحيح فالصلاة الباطل حرم الاتيان بها لاالصحيحة فمن اتى بها بدون الركوع او السجود او ثلاث ركعات او خمسا يكون حراماً ومن باع الخنزير الذى فسديعه كان حراماً فالنهي كاشف عن فساده وايضاً قوله لا بد ان يكون صحيحا حتى بعد النهى الخ فلو كان بعد تعلق النهى عليه صحيحاً فماتر النهى المتعلق عليه ولما ينهى عنه ولو كان لصحته فهل ينهى عن الامر الصحيح وغرض الحرمة فقط نادر فى مقابل النواهى الكثيرة وليس الا اذا تعلق النهى بالخارج عنه وايضا قوله يلزم ان يكون النهى سالباً لقدرة المكلف .

ليت شعرى انه لو كان فاسداً كيف يسلب قدرة المكلف على الاتيان به فهل يكون الشىء الفاسد غير مقدور ببيع الخمر فاسد ويقدر المكلف على بيعه فالفاسد مقدور بمعنى ان للمكلف ايجاد البيع فى الخارج وعدمه غاية الامر لم يقع النقل والانتقال لفساده و ان اريد بالقدرة القدرة الشرعية التى هى حصول النقل والانتقال وانه لاقدرة عليه فالصحيح كذلك اى لا يكون مقدورا شرعا فانه اذا امره الشارع بالصلاة الصحيح او المعاملة الصحيحة الواجبة لايقدر على المخالفة شرعا لوجوب امثال امر المولى فاذا لم يقدر على المخالفة لم يقدر على الموافقة ايضاً اذا لقدرة لازمة فى كلى طرفى الشىء فالقدرة العقلية على الفاسد حاصلة والشرعية ولو لم تكن لكن لازمه عدم القدرة على الصحيح ايضاً لما عرفت فلو كان المنط هو القدرة الشرعية لزم عدم القدرة على شىء من الامر والنهى غاية الامر فى الاوامر لم يقدر على الترك فلم يقدر على الفعل وفى النواهى لم يقدر على الفعل لمكان النهى فلم يقدر على الترك

فاذا قال المولى اترك بيع الخمر لزم عليه الترك امثالاً لامر المولى فلا يقدر على الفعل فاذا لم يقدر على الفعل لم يقدر على الترك فاذا قال افعل الصلاة فى غير

دار المغصوبة ليست له المخالفة اى لا يقدر على المخالفة ، فلا يقدر على الموافقة ،
 فالقدرة الشرعية يلزم من وجودها عدمها والقدرة العقلية حاصلة على الفاسدة حيث
 ان بيع الخمر فاسد والقرض امكن له فعله اى نقله وهذا من ابي حنيفة ليس ببعيد و
 البعد كل البعد من اصحابنا فان الاكثر بل الكل ذهبوا فى المعاملات الى ذلك غاية
 بعض قليل عبر بمثل تعبيره وبعض آخر بمثل عدم دلالة النهى على الفساد
 وذلك لان المقصود من نفى الدلالة على الفساد اما هو الصحة لعدم الواسطة
 بينهما فيكون مذهب ابي حنيفة و اما السكوت عن الصحة والفساد وان معنى
 المطابقى هو الحكم التكليفى من دون نظر الى الصحة او الفساد فنسئل عن ان مقصود
 المولى من النهى لو كان الفساد فيما يعرف الفساد فهل لفظ آخر بعد النهى يدل
 على الفساد مع انه كما عرفت ان غالبا كان الغرض من النهى اثبات الفساد ولا يتعارف
 اثباته بمثل يفسد معاملة الخمر او الخنزير مثلاً .

ثم انه اجاب صاحب التقرير عن ذلك بما حاصله اما عن العبادات فلان
 النهى لم يتعلق بما هو فعلا عبادة كى لم يقدر على اتيانه بل تعلق بما لو كان قد تعلق
 عليه امر كان عبادة والقرض تعلق عليه النهى فكان فاسدا وفيه ان النهى عند ابي
 حنيفة لا يفسد على القرض فيرجع ذلك الى انه يقول يدل النهى على الصحة والخصم
 يقول لا يدل فيرجع الى اصى الدعوى فلا يكون ذلك بجواب عليه على ان العبادة
 لا يحتاج الى الامر بل لو كان فيها ملاك المحبوبة لكفى فى كونها عبادة .

اللهم الا ان يقال انه مع النهى لا يكون فيه ملاك المحبوبة وهو ايضا لا يتم
 عند ابي حنيفة اذ فرضه عدم المبعوضة مع النهى بل هذا الجواب مشعر بميله الى
 صحة قول الخصم على فرض تعلق الامر بها فعلا .

قال قده والذى لا يكون قادرا عليه هو فعل ما يكون عبادة فعلية وليس هذا
 متعلق النهى ولا يخفى ما فى هذا الكلام فانه ان اريد بذلك هو الجواب عن عدم
 دلالة النهى على صحة العبادة فالجواب عنه بمثل ما ذكر من قبيل الاكل من القفاء
 بل الجواب ما عرفت من القدرة على اتيان الفاسد عقلا والذى لا يكون قادرا هو

القدرة الشرعية وليس الالفساده تامل فيما ذكرنا .

وقديستدل على الصحة بانه لودل على الفساد لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوبة والوطء في زمن الحيض غير مستتبعه لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة واحكام الوطء واللازم باطل فالملزوم مثله واجب عنه بمنع كون النهى فى الامور المذكورة لذات الشىء اولجزئه بل لامر خارج هذا مضافاً الى ان الغرض من الفساد عدم ترتب الاثار الشرعية كالنقل والانتقال لالاثار الغير المنفكة عن الشىء لحصول الطهارة لمغسول النجس اذاغسل بالماء اوحل الذبيحة وغير ذلك فان زوال النجاسة بالغسل من لوازم الغير المنفكة عن الغسل شرعا وعقلا وعرفا بل تكويننا وكذا حل الذبيحة مع الشرائط كان السكين مغصوبة اولالحصول فرى اوداج الاربعة .

وقديستدل على عدم دلالة النهى على الفساد بانه لودل لدل باحدى الدلالات الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فواضح وفيه ان مقتضاه عدم دلالة النهى على الحرمة ايضا بل لايدل الامر ايضا على الوجوب لانتهاء الدلالات الثلاث وان قيل انها حيث كانا فى مقام مولوية المولى فيحكم العقل بالحرمة او الوجوب قلنا وعلى ذلك فحكم العقل فى النواهى بالفساد اولى من الحرمة .

﴿ و ﴾ كيف كان ﴿ ينقسم ﴾ ما يكتسب به ﴿ الى محرم ومكروه ومباح ﴾ وقد يشكل على الفقهاء رضوان الله عليهم امر الوجوب والاستحباب من ان الاكتساب بهما ايضا واقع فيكون الاكتساب كسائر الاشياء متصفاً باحد الاحكام الخمسة .

ويمكن ان يكون وجه تركهما ان نظر الفقيه فى باب المعاملات الى الصحة والفساد فقط اما الوجوب والاستحباب كان من حيث ترتب الثواب فيشبهه بالعبادات فتأمل قال شيخنا المرتضى فى مكاسبه قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب الى محرم ومكروه ومباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما فى المكاسب مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعى مما ندب اليه الشرع وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصاً اذا تعذر قيام الغير به فتأمل ووجهه

كما قيل ان الزراعة والرعى مستحب ذاتا اكتسب بهما او لا فيستحب للانسان رعى الاغنام ولو لم يكن محتاجا الى الكسب والمعاش او محتاجا اليه ولكن لم يكن رعيه لذلك بل للاستحباب النفسى له كما هو فعل جميع الانبياء حتى خاتم النبيين ﷺ وكذلك الزراعة مستحبة نفساً ففيه انهما كذلك لا ينافى التكسب بهما كذلك فالرعى والزراعة وان كان مستحباً نفساً لكنه لا ينفى استحباب التكسب بهما ايضاً فكما انهما مستحبان ذاتا فكذلك يستحب التكسب بهما فيكونان مستحبين من وجهين من جهة نفسيهما ومن جهة صيرورتهما من فعل المكلفين فافعال المكلفين كما يتصف بها احد الاقسام الخمسة من كل شىء فكذلك من حيث التكسب بها .

و كيف كان فاللازم قبل الشروع فى احكام التجارات هو نقل بعض ما ورد فى ذلك تبعاً لشيخنا المرتضى الانصارى فانها كالتواعد الكلية لذلك .

فنقول مستعيناً بالله تعالى روى فى ثل وثق عن الحسن بن على بن شعبة فى كتاب تحف العقول عن مولينا الصادق صلوات الله وسلامه عليه حيث سئل عن معاش العباد فقال جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب اربع جهات ويكون فيها (منها-خ) حلال من جهة وحرام من جهة فاول هذه الجهات الولاية ثم التجارة ثم الصناعات ثم الاجارات والفرص من الله تعالى على العباد فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال والعمل بذلك والحلال منها اجتناب جهات الحرام منها فاحدى الجهتين من الولاية ولاية العدل الذين امر الله بولايتهم على الناس والجهة الاخرى ولاية الجور فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالى العادل و ولاية ولاته بجهة ما امر به الوالى العادل بلا زيادة ونقص فالولاية له والعمل معه ومعونته وتقويته حلال محلل واما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالى الجاير وولاية ولاته فالعمل لهم والكسب لهم (معهم-خ) بجهة الولاية معهم (لهم-خ) حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله او كثير لان كل شىء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر وذلك ان فى ولاية والى الجاير دروس الحق كله واحياء الباطل كله و اظهار الظلم والجور والفساد وابطال

الكتب و قتل الانبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرايعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم الابجته الضرورة نظير الضرورة الى الدم و الميتة . و اما تفسير التجارات فى جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع ان يبيع مما لا يجوز له و كك المشتري الذى يجوز له شراؤه مما لا يجوز له (خ) فكل مأموره مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما ياكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التى لا يقيمهم غيرها و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شرائه و امساكه و استعماله و هبته و عاريتة . و اما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهة اكله او شربه او كسبه او نكاحه او ملكه او امساكه او هبته او عاريتة او شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربوا او بيع الميتة او الدم او لحم الخنزير او لحوم السباع من صنوف سباع الوحش او الطير او جلودها او الخمر او شبيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و امساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام و كك كل مبيع ملهوبه و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله عزوجل او يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى او باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شرائه و امساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلب فيه الا فى حال تدعو الضرورة فيه الى ذلك .

و اما تفسير الاجارات فاجارة الانسان نفسه او ما يملك (يملكه-خ) او يلى امره من قرابته او دابته او ثوبه بوجه الحلال من جهات الاجارات ان يوجر نفسه او داره او ارضه او شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع او العمل بنفسه و ولده و مملوكه او اجيره من غير ان يكون و كيلا للوالى او الوالى للوالى فلا بأس ان يكون اجيراً يوجر نفسه او ولده او قرابته او ملكه او وكيله فى اجارته لانهم و كلاء الاجير و من عنده ليسهم بولاية الوالى نظير الحمل الذى يحمل شيئاً معلوماً بشيىء معلوم فيجعل ذلك الشيىء

الذى يجوز له حملة بنفسه او بملكه او دابته او يوجر نفسه فى عمل بعمل ذلك العمل
حلال لمن كان من الناس ملكا او سوقة او كافراً او مؤمناً فحلال اجارته و حلال كسبه
من هذه الوجوه .

فاما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظيران يواجر نفسه على حمل ما يحرم
اكله او شربه او يواجر نفسه فى صنعة ذلك الشىء او حفظه او لبسه او يواجر نفسه
فى هدم المساجد ضرارا او قتل النفس بغير حق او عمل التصاوير والاصنام والمزامير
والبرابط والخمر والخنازير و الميتة والدم او شىء من وجوه الفساد الذى كان
محرمًا عليه من غير جهة الاجارة فيه وكل امر منهى عنه من جهة من الجهات فمحرم
على الانسان اجارة نفسه فيه اوله او شىء منه اوله الا لمنفعة من استاجرته كالذى
يستأجر له الاجير ليحمل الميتة ينجيها عن اذاه او اذى غيره وما اشبه ذلك الى ان
قال وكل من اجر نفسه او ما يملك او يلى امره من كافر او مؤمن او ملك او سوقة على
ما فسرنا مما يجوز الاجارة فيه فحلال محلل فعله وكسبه .

واما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم العباد او يعلمون غيرهم من اصناف الصناعات
مثل الكتابة والحساب والتجارة و الصياغة والبناء والحياكة والسراجة و القسارة
والخياطة وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى وانواع صنوف الالات
التي يحتاج اليها العباد منها منافعهم و بها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم
فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه او لغيره وان كانت تلك الصناعة وتلك الالة
قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصى ويكون معونة على الحق والباطل
فلا بأس بصناعته وتقلبه (تعليمه-خ) نظير الكتابة التي هى على وجه من وجوه الفساد
تقرية ومعونة لولاة الجور وكك السكين والسيف والرمح والقوس وغير ذلك من
وجوه الالات التي تنصرف الى وجوه الصلاح و جهات الفساد وتكون آلة ومعونة
عليها فلا بأس بتعليمه وتعلمه واخذ الاجر عليه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات
الصلاح من جميع الخلايق ومحرم عليه فيه تصريفه الى جهات الفساد والمضار فليس
على العالم ولا المتعلم اثم ولا وزر لما فيه من الرجحان فى منافع جهات صلاحهم وقوامهم

وبقائهم وانما الاثم والوزر على المتصرف فيه فى جهات الفساد والحرام وذلك انما حرم الله الصناعة التى هى حرام كلها التى يجيبىء منها الفساد محضاً نظير البرابطة والمزامير والشطرنج وكل ملهوبه و الصليبان والاصنام وما شبه ذلك من صناعات الاشربة الحرام (المحرمة-ظ) وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات الا ان يكون صناعة قد تتصرف الى جهة المنافع وان كان قد يتصرف فيها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصى فلعله مافيه من الصلاح حل تعلمه وتعليمه والعمل به ويحرم على من صرفه الى غير وجه الحق والصالح فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد وتعلمهم فى وجوه اكتسابهم الحديث وحكاة غير واحد عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد قدس سره .

وفى الفقه المنسوب الى مولينا الرضا صلوات الله وسلامه عليه اعلم رحمك الله ان كل مأمور به على العباد وقوام لهم فى امورهم من وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما ياكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته وكل امر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه بوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربوا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما شبه ذلك فحرام ضار للجسم انتهى وعن دعائم الاسلام للقاضى نعمان المصرى عن مولينا الصادق عليه السلام ان الحلال من البيوع كلما كان حلالا من الماكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وبياح لهم الانتفاع وما كان محرما اصله منه اعانه لم يجز بيعه ولا شراؤه انتهى وفى النبوى المشهور ان الله اذا حرم شىئا حرم ثمثه ثم اعلم ان الايات والروايات قد حثنا على طلب الرزق والتجارة و صرحنا بكونه افضل العبادات فلا ينبغي الغفلة من الناس بالنسبة اليه ومن الايات قوله تعالى : « هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » . وقال سبحانه : « فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله » وقال تعالى : « وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله » ومن الروايات

(مرفوعة ابى خالد الكوفى) عن ابى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «العبادة سبعون جزءاً أفضلها طلب الحلال» .

(وما عن عمر بن يزيد) فى الموثق - قال قلت لابى عبد الله عليه السلام : رجل ، قال لا قعدن فى بيتى و لاصلين و لاصومن ، و لاعبدن ربى ، فاما رزقى فسيأتينى فقال ابو عبد الله عليه السلام : «هذا احد الثلاثة الذين لا يستجاب لهم» .

(وما عن عمر بن يزيد) قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : «ارأيت لوان رجلا دخل بيته و اغلق بابه كان يسقط عليه شيء من السماء» .

(وما عن ايوب) اخى اديم بياع الهروى : قال : كنا جلوسا عند ابى عبد الله عليه السلام اذا قبل العلاء بن كامل فجلس قدام ابى عبد الله عليه السلام فقال : ادع الله ان يرزقنى فى دعة قال : لا ادعوك ، اطلب كما امرك الله» .

(وما عن سليمان بن معلى بن خنيس) عن ابيه قال : «سئل ابو عبد الله (ع) عن رجل وانا عنده ، فقيل اصابته الحاجة ، فقال : فما يصنع اليوم ؟ قيل فى البيت يعبد ربه فقال (ع) : من اين قوته ؟ قال : من عند بعض اخوانه ! فقال ابو عبد الله عليه السلام والله الذى يقوته اشد عبادة منه» .

(و ما عن ابى حمزة) عن ابى جعفر : «من طلب الرزق فى الدنيا استغفراً عن الناس ، وسعيأ على اهله ، وتعطفأ على جاره لقى الله عزوجل يوم القيامة و وجهه مثل القمر ليلة البدر» .

(وما عن على بن الغراب) عن ابى عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ملعون من التقى كله على الناس»

(وما روى عن المشايخ) عن الفضل بن ابى قرة عن ابى عبد الله عليه السلام قال : « اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام : انك نعم العبد لولا انك تأكل من بيت المال ، ولا تعمل بيدك شيئاً ، قال : فبكى داود عليه السلام اربعين صباحاً ، فاوحى الله تعالى الى الحديد ان لن لعبدى داود (ع) فالان الله تعالى له الحديد ، وكان يعمل كل يوم درعاً فيبيعه بالف درهم ، فعمل ثلثمائة وستين درعاً فباعها بثلثمائة وستين الفاً ، واستغنى عن

بيت المال .

(وما روى عن الصدوق) عن المعلى بن خنيس قال : رأى أبى ابو عبدالله عليه السلام وقد تأخرت عن السوق ، فقال : «اغدالى عزك» .

(وما عن روح) عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «تسعة اعشار الرزق فى التجارة» (وما روى) عن الخصال عن عبدالمؤمن الأنصارى عن أبى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : البركة عشرة اجزاء تسعة اعشارها فى التجارة ، والعشر الباقى فى الجلود» .

(قال الصدوق) - قدس سره - يعنى بالجلود : الغنم واستدل بما يأتى . (و روى) فيه عن الحسين بن زيد بن على عن أبىه زيد بن على عن آبائه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « تسعة اعشار الرزق فى التجارة والجزء الباقى فى السابياء ، يعنى الغنم .

(و روى فى الكافى) عن محمد الزعفرانى ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «من طلب التجارة استغنى عن الناس ، قلت : وان كان معيلاً؟ قال : وان كان معيلاً ، ان تسعة اعشار الرزق فى التجارة» .

(وعن هشام الاحمر) قال : كان ابو الحسن عليه السلام يقول لمصادف : اغدالى عزك» - يعنى السوق -

(وعن على بن عقبه) قال : قال ابو عبدالله عليه السلام لمولى له : «يا عبدالله ، احفظ عزك قال : وما عذى جعلت فداك؟ قال : غدوك الى سوقك ، واكرامك نفسك» وقال لآخر مولى له : «مالى اراك تركت غدوك الى عزك؟ قال : جنازة اردت ان حضرها ، قال : فلاتدع الرواح الى عزك»

(و روى المشايخ الثلاثة) عن سدير ، قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : اى شىء على الرجل فى طلب الرزق؟ قال : اذا فتحت بابك وبسطت بساطك ، فقد قضيت ما عليك» .

(و روى فى الكافى عن الطيار) قال : قال لى ابو جعفر عليه السلام : اى شىء تعالج؟

- اى شىء تصنع؟- فقلت ما انا فى شىء، فقال فخذ بيتاً واكنس فئاته، ورشه، وابسط فيه بساطك فاذا فعلت ذلك فقد قضيت ما يجب عليك قال: فقدمت الكوفة ففعلت فرزقت (و روى فى الكافى) والتهذيب عن ابى عمارة الطيار قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: انى قد ذهب مالى، وتفرق ما كان فى يدي، وعيالى كثير! فقال ابو عبد الله عليه السلام: اذا قدمت الكوفة، فافتح باب حانوتك وابسط بساطك، وضع ميزانك و تعرض للرزق من الله عز وجل.

قال: فلما ان قدم الكوفة، فتح باب حانوته وبسط بساطه، و وضع ميزانه، فتعجب من حوله من جيرانه انه ليس فى بيته قليل ولا كثير من المتاع، ولا عنده شىء! فجاءه رجل فقال: اشتري ثوباً، قال فاشترى له ثوباً، واخذ ثمنه و صار الثمن اليه، قال ثم جائه آخر فقال له: يا ابا عمارة اشتري ثوباً، فطلب له فى السوق واشترى له ثوباً واخذ ثمنه، فصار فى يده، وكذلك يصنع التجار، يأخذ بعضهم من بعض، ثم جائه رجل آخر فقال له يا ابا عمارة ان عندى عدلا من كتان، فهل تشتريه منى وأؤخرك بثمانه سنة؟ قال: نعم، احمله وجئنى به.

قال: فحمله اليه، فاشتراه منه بتأخير سنة، قال: فقام الرجل فذهب ثم اتاه آت من اهل السوق، فقال له: يا ابا عمارة ما هذا العدل؟ قال هذا عدل اشتريته، قال بعنى نصفه واعجل لك ثمنه، قال: نعم، فاشتراه منه واعطاه نصف المتاع واخذ نصف الثمن قال: فصار فى يده الباقي الى سنة، قال: فجعل يشتري بثمانه الثوب والثوبين، ويعرض ويشتري ويبيع، حتى اثرى وعزوجه وصار معروفاً.

(وعن ابى حمزة الثمالى) عن ابى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع: الا ان الروح الامين نفث فى روعى انه لا يموت نفس حتى يستكمل رزقها، فاتقوا الله تعالى واجملوا فى الطلب، ولا يحملنكم استبطاء شىء من الرزق ان تطلبوه بشىء من معصية الله، فان الله تبارك وتعالى قسم الارزاق بين خلقه حالاً، ولم يقسمها حراماً فمن اتقى الله وصبر آتاه الله برزقه من حله. ومن هتك حجاب

الستر وعجل فاخذه من غير حله قص به من رزقه الحلال وحوسب به يوم القيامة وبهذا المضمون اخبار عديدة ، و روى في الكافي عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و رواه في الفقيه مرسلًا (قال : قال رسول الله) صلى الله عليه وسلم : نعم العون على تقوى الله الغنى .

(و روى في الكافي) عن عمر وبن جميع قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : « لاخير فيمن لا يحب جمع المال من حلال يكف به وجهه ويقضى به دينه ، ويصل به رحمه .

(و عن ابي عبدالله) عليه السلام قال : نعم العون على الاخرة الدنيا

(وعن علي الاحمسي) عن رجل عن ابي جعفر (ع) قال : « نعم العون الدنيا ، على طلب الاخرة » .

(و روى في الفقيه) مرسلًا قال : قال الصادق عليه السلام : « ليس منا من ترك دنياه لاخرته ولا آخرته لدنياه » وغير ذلك مما ورد في موارد متعددة .

ولا يعارض هذه الايات والاخبار شيء باطلاقه سوى ما ورد في فضل تحصيل العلم باطلاقه بحيث لا يمكن الجمع بينهما بنحو يمكن تحصيل الغرض منهما الا نادراً فلامحالة يقدم تحصيل العلم ومقدمات الفقاها فانه اكسير اعظم وبه يصير الانسان بمنزلة انبياء بنى اسرائيل وبعض الروايات قد جمعوا بينهما وهو حسن جدا لو امكن ولذا في الحدائق قال وعلى هذا كان جملة فضلاء الائمة عليهم السلام كزرارة بن اعين ، وهشام بن الحكم ، ومحمد بن النعمان مؤمن الطاق ، ومحمد بن عمير واضرابهم ، كما لا يخفى على من لاحظ السير والاخبار انتهى و كيف كان فعلى التاجر مراعات الحلال والحرام بل المكروه والمستحب فان الكسب الحلال هو روح العبادة وسبب قبولها وقد يوجب لقمة حرام عدم قبول العبادة اربعين يوماً .

وفي ارشاد الديلمي على ما في ذهني من سابق الايام بما حاصله قد ورد يوم القيامة اناس اعمالهم كالجبال ومع ذلك يؤمر بهم الى النار وقيل لم ذلك يارسول الله (ص) قال اذا اتاهم شيئاً من الحرام اخذوه وهذا حاصل الرواية والروايات الواردة

فى تحصيل الحلال من الرزق وعدم ارتكاب الحرام كثير وقد نقلها فى الوسائل مثل ما (عن ابراهيم ابن أبى البلاد) عن أبيه عن أبى جعفر عليه السلام قال : « ليس من نفس الا وقد فرض الله لها رزقها حلالا يأتيها فى عافية، وعرض لها بالحرام من وجه آخر فان هى تناولت شيئاً من الحرام قاصها من الحلال الذى فرض لها ، وعند الله سواهما فضل كثير، وهو قوله عزوجل : « واسألوا الله من فضله » .

(وعنه عن أبيه) عن أحدهما عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : يا ايها الناس انه قد نفث فى روعى روح القدس انه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها وان أبطأ عليها، فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب ولا يحملنكم استبطاء شىء مما عند الله أن تصيبوه بمعصية الله فان الله لا ينال ما عنده الا بالطاعة. وعنهم عن احمد بن محمد، عن على بن النعمان، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن ابى جعفر عليه السلام نحوه .

(وما عن ابى خديجة) قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : لو كان العبد فى جحر لاناته

رزقه فأجملوا فى الطلب .

(وما عن أسحق بن عمار) عن أبى عبد الله (ع) قال ان الله عزوجل خلق الخلق وخلق معهم ارزاقهم حلالا، فمن تناول شيئاً منها حراماً قص به. من عن اسماعيل بن مسلم قال: قال أبو عبد الله (ع) : ليس الزهد فى الدنيا باضاعة المال ولا تحريم الحلال، بل الزهد فى الدنيا أن لا تكون بما فى يدك اوثق منك بما عند الله عزوجل .

(وما عن عمر بن سيف) الازدى قال: قال لى ابو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام

لا تدع طلب الرزق من حله فانه عون لك على دينك، واعقل راحلتك وتوكل .

وكيف كان ﴿فالمحرم انواع : الاول الاعيان النجسة ذاتاً كالخمر والانبذة﴾ المسكرة و يلحق به كل مسكر وان لم يكن له اسم مخصوص وفى المسالك جمع نبيذ وهو الشراب المخصوص المسكر المعمول من التمر وجمعه باعتبار تعدد افراذه او غلب على باقى المسكرات المعمولة من الارز والذرة وغيرهما اسم النبيذ و ان اختلفت باسم آخر وضابط المحرم هنا كل مسكر ما يسع بالاصالة وفى حكمه العجامدات كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع آخر وقصد بيعها المنفعة المحللة انتهى .

والظاهر لا يكون للحشيشية نفع معتدبه وفى حكمها فى الحرمة كل ما يوجب ضرر مالى او بدنى او عرضى او هتكى للانسان واقوى مصاديق ذلك ما احدث فى عصرنا الحاضر المسمى (به هرئين) اعاذنا الله تعالى من ذلك فيحرم بيعه و شرائه وشربه فلا عمل اقبح من ذلك عند الله فانه مساوق لتضييع خلقه البارى جل اسمه فانه تبارك و تعالى خلق الانسان للعبادة التى هى ثمرة المعرفة ثم بعده لتحصيل ما يتعلق بدينه ليحصل بذلك امر معاشه و عياله ويحصل بذلك آخرته و عزته بين الناس.

وهذا العمل الخبيث ينافى مع جميع ذلك فيوجب ترك عباداته و ذهاب ماله و عزته فصار بمنزلة حيوان بل هو اضل لعن الله من صنعه و ادخله فى بلادنا بل يمكن ان يلحق بذلك ما يسمى بـ تريباق (تريباك) وان لم يكن بمثله جدا لكنه مرتبة ضعيفة منه اذ هو تضييع للمال والوقت الذى يمكن صرفه فى اطاعة الله و تحصيل معاشه الواجب او المندوب و ليس له جواب لتضييع الاوقات التى وضع الله له فى الدنيا و عند الموت يقول لملك الموت امهلنى يوماً فقال قد ضيعت الايام وقال امهلنى ساعة فقال قد ضيعت الساعات فلابقى لك وقت. هذا حاصل ما فى ذهنى فلا ينبغى للانسان الذى هو اشرف الموجودات صرف العمر فى مثل ذلك الاشياء (والفقاع) وغيرها من النجاسات التى عرفتها.

ولا اشكال فى حرمة التكبسب بها فانه ايضاً نوع من الخمر المسكر فضلا عن نفس الخمر قال فى الخلاف لا يجوز بيع الخمر وبه قال الشافعى و قال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذمياً ببيعها و شرائها .

(دليلنا) اجماع الفرقة وايضاً روى عن عايشة انها قالت ان النبى (ص) حرم التجارة فى الخمر و روى عنه انه قال ان الذى حرم شربها حرم بيعها و روى ابن عباس (قال- خ) ان رسول الله (ص) اتاه جبرائيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر و عاصرها و معتصرها و حاملها و المحمول اليه و شاربها و بايعها و مبتاعها و ساقبها انتهى فلا اشكال فى الحرمة ولو بمن يستحل شربها .

ويدل عليه قوله تعالى «انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من

عمل الشيطان فاجتنبوه فانه صريح في حرمة الشرب فيحرم بيعه وقوله «ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه» وخبر جابر بن عبد الله «ان الله ورسوله ﷺ حرم ما بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام بل اتفقت الكلمات في حرمة بيع الخمر وجميع الاعيان النجسة بل ظاهرها مطلقاً حتى في صورة وجود المنفعة المحللة المقصودة .

فعن التذكرة يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية، فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعاً ، وقال: فيها الكلب ان كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، وقال لا يجوز بيع السرجين النجس اجماعاً منا ، و عن المنتهى اجماع المسلمين كافة على تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير، و اجماع علمائنا على تحريم بيع الكلاب عدا الاربعة.

وعن النهاية الاجماع على تحريم بيع الخمر والعذرة والدم وعن الخلاف اجماع الفرقة على تحريم بيع الخمر والسرجين النجس، والكلب عدا كلب الصيد، وعن المبسوط الاجماع على تحريم بيع الخنزير واجارته و اقتنائه و الانتفاع به، وعن السرائر بيع الخمر للمسلم حرام و ثمنه حرام، وجميع انواع التصرفات فيها حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم .

وقال ايضاً حكم الفقاع حكم الخمر لا يجوز التجارة فيه، ولا التكبس به بغير خلاف بين فقهاء أهل البيت، وعن الانتصار مما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وتحريم ابتياعه، واستدل عليه باجماع الفرقة وغير ذلك.

ويدل عليه (مارواه في الفقيه) عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام الى ان قال عليه السلام و اجر الكاهن سحت و ثمن الخمر سحت و ثمن الميتة سحت فاما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم .

(وما رواه في الكافي) عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال : السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر، ومهر البغى والرشوة في الحكم، و اجر الكاهن (وعن عمار بن مروان) قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الغلول، فقال : كل شيء غل من الامام فهو سحت، الى ان قال: والسحت انواع كثيرة، منها: اجر الفواجر و ثمن

الخمر والنبيذ المسكر، والربا بعد البينة واما الرشا فى الحكم فان ذلك الكفر بالله العظيم جل اسمه وبرسوله الى غير ذلك من الاخبار:

﴿و﴾ كذا الحكم ﴿فى كل مائع نجس﴾ فانه كالخمر فى عدم جواز بيعه وشربه بل المائعات المتنجسة ان لم تكن قابلة للتطهير وام تكن لها نفع فضلا عن مثل البول من الحيوانات المحرمة الاكل نعم ان كان ظاهرها مما يقبل التطهير بعد الجمود فالظاهر يجوز بيعها لذلك مع الوثوق والاخبار به كالذهب والفضة الذائبتين والقيرو والعجين بالماء النجس فان لها حالة امكن فى تلك الحالة الطهارة وهى حالة الجفاف فالذهب المائعة صح بيعها فى حال الميعان فضلا عن حال الجمود وكذا القيرو وكيف كان فلا كلام فى عدم جواز بيع الاعيان النجسة جامداً كان او مائعاً هذا مضافاً الى ما فى خبر تحف العقول «اوشىء من وجوه النجس فهذا كله حرام ومحرم، لان ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكه وأساكه والتقلب فيه، فجميع تقليبه فى ذلك حرام» نعم عدم الجواز انما كان فيما ﴿عدا الادهان﴾ النجسة لان لها منافع معتد بها غير الاكل فيجوز البيع ﴿لفائدة﴾ مهمة وهى ﴿الاستصباح﴾ وفى الجواهر بلا خلاف معتد به أجده فيه ، بل فى محكى الخلاف والغنية و ايضا ح النافع الاجماع عليه ، بل يمكن تحصيله انتهى.

ويدل على جواز بيع الادهان روايات (كخبر ابي بصير) « سألت ابا عبد الله (ع) عن الفأرة تقع فى السمن أو الزيت فتموت فيه، فقال: ان كان جامداً فتنظر حها وما حولها ويؤكل ما بقى وان كان ذائبا فاسرج به واعلمهم اذا بعته»

(وخبر اسماعيل بن عبد الخالق) المروى عن قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام أيضاً «قال: سألت سعيد الاعرج السمان وأنا حاضر، عن الزيت والسمن والعسل يقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع؟ قال: اما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فيتاع للسراج واما الاكل فلا ، وأما السمن فان كان ذائبا فهو كذلك، وان كان جامداً والفأرة فى أعلاه فيؤخذ ماتحتها وما حولها ثم لأبس به ، والعسل كذلك ان كان جامداً وايضاً فى الصحيح عن سعيد الاعرج عن ابي عبد الله عليه السلام فى الفأرة والدابة تقع فى الطعام

والشراب فتموت فيه قال ان كان سمناً او عسلاً او زيتاً فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله و كله وان كان الصيف فادفعه حتى يسرح به.

وصريح الروايات هو الدلالة على شيئين الاول عدم جواز بيع الادهان للاكل والثاني جوازها لمنافع اخر بل يستفاد منها انتفاع مطلق الفوائد لخصوص الاستصباح ولاكونه من خصوص الدهن بل هو مقتضى ادلة المنع من الاسراف لقوله تعالى «ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين» فان الدهن المتنجس ونحوه اذا طرح فى الارض مع امكان الاستصباح والصابون و احتياج الناس اليه كان تبذيراً بل قد لا يكون جائزاً بل يجب صرفها فى مصارف نفسه ومع عدم الاحتياج فى مصارف الناس لامكان الانتفاع من المتنجسات بغير الاكل والشرب دهناً كان او غيره فلا يختص الجواز بالادهان فضلاً عن اختصاصه بالزيت بل يعم مطلق المتنجسات ولو لم يكن من الادهان وعن الشيخ عدم جواز بيع الادهان سوى الزيت والروايات ترده للتصريح بالسمن حيث قال:

واما السمن فان كان ذائباً فهو كذلك اى مثل الزيت فيبتاع للاسراج فالظاهر لافرق فى الادهان من جهة الاسراج بين الزيت والسمن بل بين مطلق الدهن الذائب لعدم خصوصية اللدهن ولالاسراج لوضوح ان ذكر الاسراج من باب المثال وبيان مصداق المنافع المترتبة عليه فلا فرق بين الاسراج والصابون واطلاء السفن والسيارات وغير ذلك بل يمكن التعدى عن نفس مطلق الادهان ايضاً والقول بجواز بيع مطلق المتنجسات التى يترتب عليها المنافع واكثر اشكالها لومنع عن انتفاع صاحبه واشد منه ما لو قيل بخروجه عن ملكه بالنجاسة.

وفى الجواهر قال بل مقتضاه عدم جواز الانتفاع به مطلقاً فضلاً عن التمسك به ، كما هو ظاهر جماعة و صريح آخرين الا ما خرج بدليل من سيرة و نحوها كالتمسيد بالعدرة ونحوها ، مما ينبغى الاقتصار عليه ولا يتعدى منه الى غيره ، ففى الفرض يختص الجواز بالانتفاع دون التمسك كما هو واضح .

بل ربما ظهر من ملاحظة كلامهم فى الدهن النجس ، الاجماع على عدم

جواز الانتفاع به ، بل فى المحكى ، عن شرح الارشاد للفخر وتنقيح المقداد ذلك ، حيث قالوا : انما يحرم بيعها لانها محرمة الانتفاع وكل محرّم الانتفاع لا يصح بيعه ، اما الصغرى فاجماعية ، بل لعل ذلك ظاهر الغنية ايضاً وحينئذ يتجه الحكم بحرمة التكبس به ، لكونه مسلوب المنفعة ، انتهى .

و للتأمل فيما ذكر مجال لان حرمة البيع لا يلزم حرمة جميع الانتفاعات فعليه لا يسلم الصغرى (ح) ضرورة ان الدهن النجس انما يكون محرّم الانتفاع من حيث الاكل لا ما لا يرتبط به فان الفرض ان له منافع لا يرتبط بالاكل فليس دليل على تحريمه كالاستصباح به وكونه من باب التخصيص خلاف الاصل بل هو على القاعدة وكذا لو امكن جعله صابوناً فصح له بيعه لاحدهما اذا كان يثق بان المشتري اشتراه كذلك وهكذا الوارد اكله بحيوان او استعماله فى شىء غير متوقف على الطهارة ونحو ذلك فلا يدل حرمة الاكل على حرمة بيعه لذلك فهنا مقامان : الاول فى جواز بيع المتنجسات اذا كان لها منفعة محللة مقصودة ، الثانى نفس الاعيان النجسة اذا كانت كذلك .

واما المقام الاول فالظاهر القوى هو الجواز اذا لم يتوقف استيفاء المنافع على الطهارة وقد اطال ذلك البحث شيخنا المرتضى فى مكاسبه غاية الطول ونقل كلام المانعين و الميجوزين فى ذلك فقال الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح بان يعمل صابوناً او يطلى به الاجراب او السفن قولان مبنيان على ان الاصل فى المتنجس جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل كالاكل والشرب والاستصباح تحت الظل و ان القاعدة فيه المنع عن التصرف الا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء وبيعه ليعمل صابوناً على رواية ضعيفة تأتى والذى صرح به فى مفتاح الكرامة هو الثانى ووافق بعض مشايخنا المعاصرين .

ثم نقل عن الانتصار وحاصله ان الطعام الذى عالجه اهل الكتاب والكفار لا يجوز اكله ولا الانتفاع به ثم نقل عن المبسوط عدم جواز استعمال ماء المضاف النجسة ثم نقل عن الشيخ والمقنعة ايضاً عدم جواز استعمال مثل السمن و الشيرج

و الزيت اذا وقعت فيه الميتة ثم نقل عن السرائر في حكم الدهن المتنجس انه لايجوز الادهان به ولا استعماله في شىء من الاشياء عدا الاستصباح تحت السماء .
ثم قال وقال ابن زهرة بعد ان اشترط في المبيع ان يكون مما ينتفع به منفعة محللة قال وشرطنا في المنفعة ان تكون مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثني من بيع الكلب المعلم للصيد والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء قال وهذا يدل على جواز بيعه لذلك .
ثم قال ولكن الاقوى وفاقاً لاكثر المتأخرين جواز الانتفاع الاماخرج بالدليل ويدل عليه اصالة الجواز وقاعدة حل الانتفاع بما في الارض ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الايات والاخبار ودعوى الجماعة المتقدمة الاجماع على المنع والكل غير قابل لذلك اما الايات فمنها قوله تعالى «انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» دل بمقتضى التفریع على وجوب اجتناب كل رجس وفيه ان الظاهر من الرجس ما كان كك في ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسة وهى النجاسات العشرمى انه لو عم المتنجس لزم ان يخرج عنه اكثر الافراد فان اكثر المتنجسات لايجب الاجتناب منه مع ان وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء كان نجسا كالخمر او قذراً معنويًا مثل الميسر ومن المعلوم ان المايعات المتنجسة كالدهن والطين والصبغ والدبس اذا تنجست ليست من اعمال الشيطان سواء كان نجسا كالخمر او قذراً معنويًا مثل الميسر ومن المعلوم ان المايعات المتنجسة كالدهن والطين والصبغ والدبس اذا تنجست ليست من اعمال الشيطان و ان اريد من عمل الشيطان عمل المكاف المتحقق في الخارج باغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص فالمعنى ان الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال في سائر المعاصى انها من عمل الشيطان فلا تدل ايضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس الا اذا ثبت كون الاستعمال رجساً وهو اول الكلام .

وكيف كان فالآية لاندل على المطلوب ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى «والرجز فاهجر» بناء على ان الرجز هو الرجس واضعف من الكل الاستدلال بآية تحريم الخبائث بناء على ان كل متنجس خبيث والتحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع اذ لا يخفى ان المراد هنا حرمة الاكل بقرينة مقابلته بحلية الطبيات واما الاخبار فمنها ما تقدم من رواية تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بان ذلك كله محرم اكله وشربه وامساكه وجميع التقلب فيه فجميع التقلب في ذلك حرام وفيه ما تقدم من ان المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لان الوجه هو العنوان والدهن ليس عنوانا للنجاسة والملاقي للنجس وان كان عنوانا للنجاسة لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة في مقابلة غيره ولذا لم يعددوه عنواناتي مقابل العناوين النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصيص الاكثر لو اريد به المنع عن استعمال كل متنجس ومنها ما دل على الامر باهراق المايعات الملاقية للنجاسة والقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه وطرحه وقد تقدم بعضها في مسألة الدهن وبعضها الاخر متفرقة مثل قوله بهريق المرق ونحو ذلك وفيه ان طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الاكل فان ما امر بطرحه من جامد الدهن والزيت يجوز الاستصباح به اجماعاً فالمراد اطراحه من ظرف الدهن وترك الباقي للاكل واما الاجماعات ففي دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها فان الظاهر من كلام السيد المتقدم ان مورد الاجماع هو نجاسة ما بارشه اهل الكتاب واما حرمة الاكل والانتفاع فهي من فروعها المتفرعة على النجاسة لان معقد الاجماع حرمة الانتفاع بالنجس فان خلاف باقى الفقهاء الى اصل النجاسة في اهل الكتاب لافى احكام النجس واما اجماع الخلاف فالظاهر ان معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين اذ فرق بين دعوى الاجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين دعواه ابتداء على الاحكام المذكورات في عنوان المسئلة فان الثانى يشمل الاحكام كلها والاول لا يشمل الا الحكم الواقع مورد الخلاف لانه الظاهر من قوله دليلنا اجماع الفرقة فافهم واغتنم انتهى موضع الحاجة

وانت اذا تأملت كلمات الاصحاب تعلم بالقطع بان المنع من حيث الاكل والشرب لافئما لا يرتبط بذلك بل يعلم قطعاً عن مذاق الشرع المسهل للامور على الناس انه لا يريد من النهى الا الامور المباحة كما اذا ارى دسقى الزراعة بماء النجس مثلاً او التسميد بعد القطع بانه ليس للدهن النجس خصوصية يوجب جواز الانتفاع به بل الظاهر القوي عدم المنع ايضاً في الانتفاع عن نفس الاعيان النجسة اذا كان لها نفع معتد به اذ لا فرق من هذه الجهة بين النجس و المتنجس بعد حرمة الاكل والشرب من الجميع فيجوز سائر الانتفاعات الغير المتوقفة على الاكل والشرب جداً. والحاصل تارة يتعلق الحكم على نفس عين النجس مطلقاً فيكون موضوع الحكم هو النجاسة كان لها منفعة محللة مقصودة او لا واخرى كان الموضوع نجاسة التي لم ينتفع بها منفعة محللة مقصودة بحيث لو كانت جازت المعاملة بها وصحت وبدل على الثاني استثناء الكلب السلوقي وغيره والدهن المتنجس للاستصباح وكون استثنائهما لمجرد التبعيد خلاف الاصل اذ لا خصوصية لهما جدا فليس الاستثناء الا لكون صاحب تلك المنفعة خارجة عن موضوع عدم الجواز (ح) امكن ان يقال بصحة المعاملة والجواز لكل نجاسة لها منفعة محللة مقصودة مثلاً منفعة كلب الصيد والاقطاع الغنم اخذ الصيد وحفظ الاغنام عن الذئب وهذا هو المجوز لصحة البيع و (ح) لا فرق بينه وبين سائر ما يوجد فيه المنفعة من سائر الكلاب وغيره وعلى هذا لو صار خنزير معلماً ومربى بحيث يحفظ الزراعة والدار عن كل ما هجم عليه ويقصده حيوانا كان او انسانا من جنسه كان او غيره بحيث يترتب عليه كل ما يترتب على الكلب من المنافع فلا دليل على عدم جواز بيعه (ح) بعد كون الحرمة من حيث الاكل نعم مثل هذه المنافع لا يوجد فيه فالخنزير لا يجوز بيعه قطعاً لعدم وجود هذه الفائدة فيه لكن لو فرض انه كذلك فلا فرق بينه وبين الكلب بعد كونه اخته وكلاهما اخت الكافر وهكذا عذرة الانسان للزراعة وسرجين النجس للايقاد ولذا ورد لابس ببيع العذرة الظاهرة في عذرة الانسان وليس الا في صورة وجود المنفعة .

ويدل عليه قوله فى رواية التحف وكل شىء يكون فيه الصلاح من جهة من الجهات ومن المعلوم انه فى التسميد والاستصباح وسائر المنافع صلاح وهكذا ما يظهر منه حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها وذلك لان منفعة اللحم هى الاكل بخلاف الشحوم لامكان ان يصرف فى التداوى ونحوها وكيف كان فيستفاد من جميع الروايات والكلمات جواز البيع فى جميع الاعيان النجسة اذا كان له منافع محللة وفى مكاسب شيخنا الانصارى بعد ذكر ادلة المنع قال ولكن التامل يقضى بعدم جواز الاعتماد فى مقابلة اصالة الاباحة على شىء مما ذكر اما آيات التحريم والاجتناب والهجر فلظهورها فى الانتفاعات المقصودة فى كل نجس بحسبه وهى فى مثل الميتة الاكل وفى الخمر الشرب وفى الميسر اللعب به وفى الانصاب والازلام ما يلىق بحالهما واما رواية تحف العقول فالمراد بالامساك والتقلب فيه ما يرجع الى الاكل والشرب والاسيحية الاتفاق على جواز امساك نجس العين لبعض الفوائد ومادل من الاجماع والاخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المحلل المعتد به او يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع بناء على ان نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجة الى ارجاعها الى عدم المنفعة المحللة انتهى .

وقال ايضاً و قد تقدم ان المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس الا من حيث حرمة المنفعة المحللة المقصودة فاذا فرض حلها فلا مانع من البيع ويظهر من الشهيد الثانى فى المسالك خلاف ذلك وان جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به واللاطرد الجواز فى غير الدهن ايضاً انتهى وظهور كلامه فى جواز بيع مطلق النجاسات اذا فرض له منفعة محللة مقصودة غير خفى جداً والنص الدال على جواز بيع الدهن ليس فيه خصوصية ملحوظة اصلاً ولذا جاز فى مطلق ماله تلك المنافع من أى شىء كان والمنفعة ايضاً اى شىء كانت وقد عرفت انه من باب التخصص لا التخصيص لعدم وجه يعرف لخصوص الادهان النجسة بل كل شىء يكون له مثل نفعها يجوز بيعها والانتفاع بها فموضوع عدم جواز البيع او الانتفاع

ما لا يكون له منفعة محللة مقصودة من اى شىء كان كما اشار اليه قده .

ولذا ورد فى بيع العذرة روايتان متنافيتان مثل رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة سحت نعم فى رواية محمد بن المصارف لابس بيع العذرة النجسة وجمع الشيخ بينهما بحمل الاول على عذرة الانسان والثانى على عذرة البهايم فقال شيخنا الانصارى ولعله لان الاول نص فى عذرة الانسان ظاهر فى غيرها بعكس الخبر الثانى فيطرح ظاهر كل منهما بنص الاخر و يقرب هذا الجمع رواية سماعة قال سئل ابو عبد الله عليه السلام انا حاضر عن بيع العذرة فقال انى رجل ابيع العذرة فما تقول؟ قال حرام بيعها و ثمنها وقال لابس ببيع العذرة فان الجمع بين الحكمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدل على ان تعارض الاولين ليس الامن حيث الدلالة فلا يرجع فيه الى المرجحات السنديّة او الخارجية وبه يدفع ما يقال من ان العلاج فى الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع الى المرجحات الخارجية ثم التخيير او التوقف لالقاء ظهور كل منهما ولهذا طعن على من جمع بين الامر والنهى بحمل الامر على الاباحة والنهى على الكراهة واحتمل السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة وفيه ما لا يخفى من البعد وابعده منه ما عن المجلسى من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به والجواز على غيرها ونحوه حمل خبر المنع على التقية لكونه مذهب اكثر العامة والظاهر ما ذكره الشيخ (ره) لو اريد التبرع بالحمل لكونه اولى من الطرح و الافرواية الجواز لا يجوز الاخذ بها من وجوه لا تخفى انتهى ولقد اجاد المجلسى فيما حكى عنه ولا مناص للمتأمل فى ذلك الحمل والسر فى ذكره تعدد البلاد ان العذرة فى بلد واحد لا يتصور ذو نفع و عدمه بخلاف البلاد المتعددة فيصح بيعها فى بلد يتعارف التسميد دون غيرها وكيف كان فظاهر وقوع الحكمين على موضوع واحد حمل السحت لما لانفع فيه بخلاف ماله نفع وليس جواز البيع الا للحصول المنفعة المحللة المقصودة فاذا جاز بيع العذرة جاز بيع سرجين النجس بالاولوية لو ترتب عليه هذه المنفعة ومن جميع ذلك يعلم ان عدم الجواز فيما لم يترتب المنافع على المبيع اصلا او كانت نادرة غير مقصودة والا

فيجوز وكذا لو فرض منفعة محللة مقصودة على ابوال نجسة كما اذا فرض فى بلدة قلة الماء وامكن اجتماعها و ضمها الى الماء المطلق بحيث يصلح للزراعة وغير ذلك مما يتصور من المنافع و(ح) لوباع صاحب الابوال لهذا الامر فلا دليل على حرمة المعاملة بهذا القصد وليس امره ادون من بول الابل الجلالة او الموطوءة اذا كان نافعا للداء قال شيخنا المرتضى يحرم المعاوضة على بول غير ما كوال اللحم بلا خلاف ظاهر لحرمة ونجاسته وعدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فيما عدا بعض افراده كبول الابل الجلالة او الموطوءة انتهى .

وما ذكرنا من باب مجرد الفرض والغرض منه انه لو فرض وجود نفع حلال لا فرق بينه وبين العذرة ونحوها ومن ذلك يعلم قوة قول القائلين بالجواز وضعف قول القائلين بالمنع ومن ذلك ظهر ما فى الجواهر حيث قال ومن ذلك كله يظهر لك ان ما عن ظاهر الاردبيلي و المحقق الخراسانى من التوقف فى حكم العذرة وغيرها من الارواث النجسة ، بل الميل الى جواز بيعها كما هو المحكى عن الفاضل القاسانى تمسكا بالاصل ، واستضعافاً لدليل المنع و التفاتاً الى ظهور الانتفاع بها فى الزرع والغرس فى غاية الضعف بعد ما عرفت وما أبعد ما بين القول بذلك ، والقول بعدم جواز بيع الارواث والابوال كلها الا بول الابل من غير فرق بين الطاهر والنجس ، كما هو المحكى عن المفيد وسلاوان كنا لم نتحقق ذلك منهما لتعبيرهما بالعذرة التى هى حقيقة فى عذرة الانسان ، نعم كلامهما ظاهر فى عدم جواز بيع الابوال الطاهرة الا بول الابل انتهى وذلك لان ما فهمه الاردبيلي والمحقق الخراسانى هو مقتضى ما استفاد من الروايات .

ثم انه هل يجب كون الاستصباح به ﴿ تحت السماء ﴾ اولا والثانى هو الاقوى فليس النص الا للتنزه وفى المسالك والمشهور بين الاصحاب تقييد جواز الاستصباح بها بكونه تحت السماء بل ادعى عليه ابن ادريس الاجماع وفى الحكم بالتخصيص نظرو فى دعوى الاجماع منع والاخبار الصحيحة مطلقة والمقيد لها بحيث يجب الجمع بينهما غير معلوم فالقول بالجواز مطلقا متجه واليه ذهب الشيخ فى ط

والعلامة فى لف انتهى ومن المعلوم ان المناط هو استفادة المنفعة المحللة كالاستصباح واما كونه تحت السماء فمع بعض الاخبار المطلقة لاجلها الاستصباح قال فى الجواهر: نعم النصوص المذكورة وغيرها مطلقة لا تقيدها فيها بكون الاسراج تحت السماء ، و من هنا مال الشهيد الثانى الى الاطلاق ، حاكياً له عن المبسوط والعلامة فى المختلف وموضع من الخلاف وتبعه الاردبيلي والخراسانى فيما حكى بل عن فخر المحققين أنه قواه فى الايضاح بل لعله هو الظاهر من اطلاق المحكى عن ابى على. الا ان المشهور بين الاصحاب نقلاً وتحصيلاً التقييد شهرة عظيمة كادت تكون اجماعاً ، بل عن ابن ادريس نفى الخلاف عنه تارة ، ونسبته الى الاصحاب اخرى كالمحكى عن غاية المراد ، من النسبة الى نصهم ، بل عن كشف اللثام نسبته الى قطعهم ، وفى محكى المبسوط انه قال : وروى اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف انتهى .

ولا يخفى عدم وجود وجه معتد به لذلك الا توهم تنجيس السقف وهو توهم فاسد مع عدم دلالة دليل على حرمة نجاسة السقف وقد صرح به ايضاً فقال وليس ذلك لنجاسة دخانه كما عن بعضهم تعليل المنع به باعتبار استلزامه نجاسة السقف ، ضرورة عدم النجاسة بعد الاستحالة دخاناً ولو سلم عدم استحالته جميعاً ، بل تبقى أجزاء من الدهن معه ، منعنا عدم جواز تنجيس السقف ونحوه ، وحينئذ فليس ذلك الاتعبداً محضاً قال فى المسالك واعلم انه على القول باختصاص جواز الاستصباح بالدهن النجس بتحتية السماء فهو تعبد محض لان نجاسة دخانه فان دخان الاعيان النجسة عندنا طاهر لاستحالته كرماده وفى (لف) استبعد استحالة كله وجوز تصاعد شىء من اجزاء الدهن قبل احالة النار له بسبب السخونة المكتسبة من النار الى ان يلقى الظلال فيتأثر بنجاسته وجعله وجه المنع من الاستصباح به تحت الظلال ثم افتى بالجواز مطلقاً ما لم يعلم او يظن بقاء شىء من اعيان الدهن انتهى ولا يخفى ما فى القول بالنجاسة فى مثل الدخان تأمل فيها

والتحقيق انه ان كان له منافع اخرى ايضاً غير الاستصباح فلا يشترط ذلك وانما يشترط الاعلام مع الوثوق بالمشتري وهو بالخيار فى صرف المبيع فى اى منفعة شاء وحيث كان للادهان النجسة منافع عديدة غير الاكل كالاستصباح و الصابون و المعالجة ونحوها فلا جرم لا يشترط قصد ذلك والتقييد فى الاخبار بالاستصباح من حيث انه احد المنافع المحللة واما لو كانت المنفعة المحللة المقصودة منحصرة فى الاستصباح بحيث يكون غيره من منافعه النادرة فلا يجوز ولا يصح الا بالتقييد به او بقصدهما ذلك والافيقع الثمن فى مقابل المنافع المحرمة وهو الاكل فيكون باطلا وحراما والله العالم

﴿و﴾ كذا يحرم التكبس بـ ﴿الميتة﴾ سواء كانت ميتة نجس العين ، أو طاهرها لنجاستها وعدم كونها ذات منفعة محللة غير اكلها وفى المسالك مجموعها من حيث هو مجموع وفى حكمه اجزائها التى تحلها الحيوة وهى التى يصدق عليها الموت حقيقة اماما لاتحلها الحيوة منها فيجوز بيعه اذا كانت طاهرة ويمكن ان يريد بالميتة مسلوب الحيوة مما تحلها منها فيشمل الجملة والاجزاء المبان من الحي وقد مرادل على نجاستها فى مجلد الرابع ص ١٣٤ فلانعيده وهى كثيرة جداً ويدل عليه ايضاً ماروى فى التهذيب عن ابى القاسم الصبقل ، وولده ، قال : كتبوا الى الرجل عليه السلام : جعلنا الله تعالى فداك ، اناقوم نعمل السيوف ، وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ، ونحن مضطرون اليها ، وانما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الاهلية ، لايجوز فى اعمالنا غيرها ، فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ، ونحن نصلى فى ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك فى المسألة يا سيدنا ، لضرورتنا . فكتب عليه السلام : اجعلوا ثوبا للصلاة ونحوه حديث آخر - ايضاً - وظاهره النجاسة والافلاوجه لجعل ثوب للصلاة . ويمكن ان يكون وجهه كونه ميتة فلا ظهور له فى النجاسة ويضعف بان مانعية الميتة ايضاً لنجاستها لانفسها ولذا لابس بميتة مالانفس لها .

ثم انه لاشكال فى حرمة الميتة و نجاستها الطارية لجميع اجزاء بدنه وهل

يكون كذلك في الاجزاء المبانة منها اولاً، مقتضى القاعدة الاول فان ما يقتضى نجاسة الكل يقتضى نجاسة اجزائه جدا من غير فرق خلافاً لما عن صاحب المدارك من عدم النجاسة لكن اطلاق الميتة عليه كاف في النجاسة ايضاً وقدمر ما يتعلق بالمقام في المجلد الرابع ص ١٤٠

ثم انه من المتعارف في عصرنا الحاضر هو البيع و الشراء من اللحوم المنجمد المذبوح في بلاد الكفر ويصير ذلك قوتاً للمسلمين عن قهر وغلبة في بيعها وشرائها ويدوم ذلك الى الآن وقد يدعى بان ذبحها بيد المسلم وقديشك في ذلك فالكلام تارة في صورة القطع بعدم التذكية واخرى في صورة الشك فيها اما الاول فلا كلام في الحرمة بل النجاسة لكون الميتة عبارة عن غير المذكى فلو ذبح الحيوان على غير شرائط التذكية كما اذا لم يكن بفرى الوداج الاربعة او لم يكن نحو القبلية او لم يسم عليه او لم يكن بالحديد او بيد المسلم او ذبح بآلات يقطع رأس الحيوان فوراً كما يكون في عصرنا متعارفاً في بلاد الكفر فيقطعون الرأس بالالات البرقية فيحرم وينجس بلا كلام واما الثانى اى الذى يشك انه هل ذبح في بلاد الكفر بيد الكفار او بيد المسلمين حيث قد يدعى بارسال المسلمين الى تلك البلاد للذبح فهل هى عند الشك محكوم بالنجاسة والحرمة كما عن المشهور لاستصحاب عدم التذكية اولاً بل يجرى اصالة الحل والطهارة ونحن وان استقصينا البحث في ذلك في المجلد الخامس ص ١٤٠ لكن ليس تكراره خالياً عن الفائدة حيث انامشينا هناك كمشى المشهور مع تردد ايضاً لكن الظاهر القوى عدم جريان الاصل وينبغى قبل الخوص فيه تقديم امور : الاول انه لا اشكسال في ان النجاسة والحرمة انما مترتبان على الميتة ولكن الكلام في ان الميتة هى التى مات بحتف انفه فقط او ان الميتة عبارة عن غير المذكى وعلى الاول يكون الميتة امراً وجودياً وعلى الثانى عدمياً ويكون الحرمة والنجاسة مترتبان على مجرى الاصل بلا واسطة فيقال التذكية لم تكن في زمن الحياة فالان لم تكن وعلى الاول كان مجرى الاصل ايضاً عدم التذكية لكنه يراد به اثبات الميتة فيكون مثبتاً وسيأتى الكلام فيه

(الثانى) ان الدليل على حجية الاستصحاب هو العقل وبناء العقلاء بما انهم من العقلاء لبا ما انهم ظانون ببقاء ما كان لكون بنائهم على طبق حالة السابقة واكثرهم غافلون عن الظن بالبقاء بل بناء جميع الحيوانات عليه ويدل عليه ايضاً ان ما ثبت مطنون البقاء والروايات جميعها امضاء لطريقة العقلاء و من باب كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ولذا كان القدماء يعملون عليه من باب الامارة لا لتعبدفعليه كان مثبتاتها حجة بل هو ظاهر من اكثر اخباره فان قوله عَلَيْهِ اليقين لا يدخله الشك ليس معناه الانطباق يوم الشك على رمضان او الشوال وليس ذلك الاعلى حجية الاصل المثبت هذا اجمال الكلام.

(الثالث) انه لا بد فى المستصحب من يقين سابق اى العلم بما كان موضوعا قبلا للحكم فلا بد من تحقق كلاهما فى زمان حتى وقع متعلقا للشك فى اللاحق ولا يصح القول بعدم لزوم كون الحكم من اول الامر بل يكفى ثبوته فى حال الحكم بالبقاء فان لازمه عدم القطع بحكم فى زمان سابق فلا يكون قضية متيقنة شك فيها قبلا وسيأتى الان ايضاً .

(الرابع) الكلى اما وجودى او عدمى و الاول ان الكلى فى ضمن كل فرد غير الكلى فى ضمن الفرد الاخر فاذا تحقق فى فرد آخر فقد ارتفع الكلى الاول بارتفاع فرده الذى كان فى ضمنه بخلاف العدمى فان الكلى العدمى المقارن لموجود ليس غيره اذا كان فى موجود اخر وقيل فى وجهه ان العدم ليس مستنداً الى وجود ما هو مقارن له وليس له علة حتى يقال ان انتفاء احد الوجودين يستلزم انتفاء العدم المقارن له اذ كل عدم مقارن لجميع الوجودات و لا يتغير بتغيرها انتهى فهو كلى واحد باق مع تبدل تلك الحالات التى بجامع معه فلا يكون تغيير الوجودات المقترنة مع العدم موجباً لتغيير العدم .

هذا ولكنه محل تأمل بل منع فانه مضافاً الى ان العدم كلى شامل للعدميات باجمعها ان لازم ذلك اولا كون الموضوع (ح) هو العدم المطلق اذ التذكية ايضاً امر وجودى كزيد وعمرو فلولم يكن العدم المقيد بشيء وجودى موجباً لتقيده به و يكون

ذلك الامر من حالاته كان نفس التذكية ايضاً من حالاته المتبادلة و لا يكون مقيداً بهذا التذكية بل الموضوع نفس العدم بما هو عدم وهو كما ترى (وثانياً) سلمنا دخالة التذكية و ان هذه الملكة من بين الملكات توجب التمييز للعدم و تفرقه عن عدم زيد وعدم عمرو فيكون العدم مقيداً بالتذكية موضوعاً .

و لكن هذا الموضوع ان لم يكن مقيداً بحال خروج الروح كان خروج الروح كالحجر في جنب الانسان فعدم التذكية بدون لحاظ حال زهوق الروح غير معقول كما انه لازم كونه من حالات العدم و ان قيده فكيف يعقل لحاظ تقدم الموضوع بدون لحاظ قيده لبداية عدم كون زهوق الروح في حال الحياة فالموضوع للحكم عدم التذكية مقيداً بحال زهوق الروح فلا يمكن خلعه عن القيد و جعل الموضوع هو عدم التذكية مطلقاً الصادق لحال الحياة وعدمه بان يكون الاصل في الموضوع هو ذات عدم التذكية و يكون حال الزهوق من الحالات .

(وثالثاً) استمرار هذا العدم الواحد الى بعد حال الحياة اى زمان الموت صير الموضوع غير الموضوع الاول لبداية الفرق بين الحى والميت فالموضوع فى حال زهوق الروح غير الموضوع فى حال الحياة .

وقديكون المقام اشبه شىء بمثل ما قد يقال فى جواز البقاء على تقليد الميت بل مطلقاً باستصحاب جوازه فى حال الحياة زعماً ان الموضوع هو ذات الشخص المعين الذى يكون باقياً فى دار الدنيا و دار البرزخ و كون بقاءه فى هذه الدنيا او دار العقبى من حالاته المتبادلة للموضوع و لا يضر تبديلها بالموضوع اصلاً .

وبالجمله ان الاحكام الشرعية كلها عرفى اى تكلم فيها مع العرف فاذا جعل الشارع النجاسة و المحرمة لعدم التذكية فى حال زهوق الروح فهل يصح ان يقال ان الحكمين مترتبين على ذات ما وهو عدم التذكية التى يجامع تارة مع الحياة و اخرى مع زهوق الروح و ثالثة بعده و دون اثباته خرط القتاد .

(ورابعاً) ان العدم ايضاً كالوجود فكما ان مفهوم الوجود بدون قيد و اضافة اليه لايضفيه بل يعم جميع الموجودات فكذلك العدم لايضفيه بدون قيد و اضافة

اليه ومفهومه المقابل للوجود يعم جميع العدميات فكما ان الوجود اذا اضيف الى شىء يكون حصة منه وقيدا خارجا له عن الاطلاق والسعة فكذلك العدم ضرورة عدم الفرق عند العرف بين الوجود والعدم من حيث الاطلاق والتقييد للفرق الواضح عندهم بين العدم المطلق وبين عدم زيد وعمرو فكما يقال زيد علة لوجود عمرو فكذلك يقال عدم زيد عند زوجته علة لعدم ولده وعدم المطرفى حال الشتاء علة للقط والغلاء فهل يمكن ان يقال حال الشتاء من حالات العدم ولا يكون العدم مستندا اليه او عند الزوجة من الحالات ولا يكون العدم مستندا اليه وعدم الغيم علة لعدم المطر او عدم المطر علة الحرارة او عدم البرودة علة عدم الجمد والثلج وهكذا وعدم المانع من اجزاء العلة التامة معروف كما صرح به بعض الاكابر فى حاشيته على الرسائل وعدم الطهارة علة لبطلان الصلاة مشهور فعدم زيد غير عدم عمرو جدا (فح) العدم مستند الى وجود قيده وبانتفاءه انتفى هذا العدم فالعدم كالوجود يتغير وينفى بانتفاء قيده وليس امروا احد مستمر الى الابد كما زعم .

اذا عرفت هذا ظهر لك وجه النزاع بين الشيخ والفاضل التونى فى استصحاب المشهور وان الفاضل حيث يرى تأثير العدم ايضاً فى قيده و يكون اذا قيد بحال الحياة فردا اخر غير ما قيد بحال خروج الروح فيكون عدم التذكية كلياً غير جوار وشيخنا المرتضى قد يرى عدم تأثير العدم فى القيد بل يكون التقييد بالوجودات من قبيل المقارنات له ولذا قد قرره الكلية فى مثال الضاحك .

فقال ولقد اجاد الا انه قد رده بعدم صحة القياس لان المراد بالميتة ليس موت حتف الانف بل المراد بها هو عدم المذكى والامر العدمى ليس له فردان فان حال الحياة وحال زهوق الروح من مقارنات هذا العدم لانه مقيد بكل من حال الحياة وحال الخروج فالعدم امروا احد باق فى الحالتين لا القدر المشترك بين الملزومين عدم التذكية فى حال الحياة وعدمه فى حال زهوق الروح كى يكون الاول قد ارتفع بالموت فيرتفع الكلى بارتفاع الفرد والثانى اى عدم التذكية فى حال الموت غير معلوم التحقق فحاصل البحث بين الفاضل و الشيخ ان عدم التذكية له

فردان والشيخ ذهب الى ان العدم لم يقيد بحال الحياة والموت .

قال بعض الشارحين لقول الشيخ رداً على الفاضل التونى ما لفظه اذ مراد المشهور من استصحاب عدمها هو استصحاب عدم التذكية الازلية لخصوص عدمها القائم بحياة الحيوان وهو مقدم على الحياة فلا يكون من اللوازم اذ يعتبر المناسبة والعلية بين اللازم والملازم فيمتنع تقدمه عليه نعم العدم الازلى السابق منطبق على العدم الخاص المتحقق في ضمن الحيوان الحى وحاصل المرام ان قياس استصحاب العدم على استصحاب الكلى غير صحيح لان الكلى قائم بوجود افراده ووجوده مستند الى وجودها فوجوده فى ضمن فرد مغاير لوجوده فى ضمن فرد آخر بخلاف العدم الازلى لانه قائم بنفسه ومقارنته ببعض الوجودات لا يوجب تغايره مع ما كان فى غيره فتبدل الوجودات فيه لا يوجب اختلافه بحسب اختلافها انتهى

ظاهر عبارته هو هذا العدم جزئى وظاهر بعض كونه كليا الا انه بتقارنه مع الزهوق والحياة لا يكون كليا آخر كالوجودى بل نفس الكلى السابق باق بحاله وحاصل مراده ان العدم الازلى مستمر الى حين زهوق الروح وغرضه بذلك اثبات الحالة السابقة ولذا قال بعض الاكابر من المحشين ايضاً فى جواب انه لو اريد عدم التذكية حين الخروج لم يكن له حالة سابقة ان العدم الازلى مستمر دائماً الا اذا فرض قطعه بالوجود فى زمان انتهى

ولا يخفى ما فى هذا الجواب فان عدم التذكية فى حال الحياة كان بانتفاء الموضوع والمراد بالحالة السابقة هو العلم بعدمه بانتفاء المحمول والحاصل فى حال الحياة بل قبله التذكية لم يتحقق من حيث انه لم يكن حيوان كى يتحقق فلامورد ولا موضوع له حتى يتحقق وفى حال الحياة يتحقق المحل والموضوع لوقوع التذكية والفرض لم يعلم بتحقيقه حين خروج الروح وانه عنده هل يتحقق الذبح الشرعى اولافعدم السابق قبل الحيوان لا يسمن ولا يغنى من جوع بحال حالة السابقة والعدم فى حال الحياة لم يعلم بوقوعه رأساً تدبر فسواء قلنا بان تقارن العدم ببعض

الوجودات بوجوب تغايره وعدم آخر كى يكون كلياً أم لا بوجوب ذلك كى يكون جزئياً .

وعلى اى تقدير لايجرى هذا الاستصحاب اصلاً ما على الكلية فلما عرفت من عدم العلم بالحالة السابقة واما على الجزئية بان يكون الموضوع هو عدم واحد فهو كذلك بيانه انه ان كان المراد بالعدم العدم الثابت فى الازل قبل خلقه الاشياء كما هو ظاهر اللفظ فهو من البطلان بمثابة يضحك به الثكلى اذ العدم الازلى الكلى قد تبدل بالوف من الوجود وارتفع بالتذكية الاولى الواقع بيداول المتشريعين فضلاً عن غيرها ولو كان المراد عدم تذكية هذا المعين فهو مع انه مثبت لم يكن فى الازل كى يمكن التحقق فلو كان المراد بالاعدام الازلية فى غير المقام ايضا ذلك فأساسها او هن من بيت العنكبوت فإى عدم فى الازل لم يزل بالوجود فمضافاً الى المثبتية لاعمى له وان كان المراد به هو العدم قبل وجوده اى قبل تحققه وحدوثه .

فيقال هذا الحيوان قبل وجوده لم يكن مذكى او هذه المرءة لم تكن قبل وجودها قرشية ولم يعلم بتحققها تحققت قرشية اولاً فالاصل عدم كونها قرشية لان القرشية فى الازل لم يكن بعد بداهة ملاء العالم من القرشية وفيه ايضاً كلام فان الحالة السابقة هو حالة العلم بالحكم لموضوع موجود فليس الا السالبة بانتفاء المحمول بحيث يشار اليه العرف حقيقة ويقال فى حقه ان هذه المرءة كانت كذا او لم تكن كذا فسواء كان الوجود والسلب بمفاد كان التامة او الناقصة لا بد وان يكون باعتبار المحمول لا الموضوع فالاشكال فى الاعدام الازلية اولاً من جهة ان المراد لا بدوان يكون بلحاظ قبل وجوده فما اقبح القول بانه لم يكن كرفى الازل فالآن لم يكن وثانياً باعتبار عدم الاشارة من العرف الى المعدوم وثالثاً من حيث عدم قيام العرض بدون الموضوع .

ومنه ظهر فساد الاستصحاب باعتبار السلب بحال الموضوع وقد عرفت ان اليقين السابق الذى صار مشكوكاً فى اللاحق هو العلم بثبوت شىء او عدم ثبوته له فى زمان تحقق الموضوع وهذا قدح آخر فى استصحابات العدم الازلية ، فالحالة

السابقة اللازمة في المقام هو الحالة المتصف هذا الموضوع بهذا الوصف الوجودى او عدمى لا السابقة في الازل الذى مضافاً الى نقضه في كل آن انه لم يكن من الحكم له اين ولا اثر فإى دليل من ادلة الاستصحاب دل على مثل ذلك الاصل واى عاقل يحكم بمثله حتى يجعل دليله هو عمل العقلاء وكيف يصدق لا ينقض اليقين بمثل ذلك اليقين (فان قلت) أليس من المسلم عند الاكابر الاصوليين انه اذا كان الموضوع مركباً من جزئين واحدهما محرز بالوجدان استصحاب الجزء الاخر فيتم به تمام الموضوع .

(قلت) هذا اذا كانت الحالة السابقة محفوظة كما اذا تبين بكر من الماء والا فلا يثبت باستصحاب الجزء حالة سابقة والفرض لزوم تقدم حالة سابقة حتى يستصحاب والا لزم الدور فان عدم نقض اليقين يتوقف على اليقين السابق وهو يتوقف على الاستصحاب

(فان قلت) أليس جزؤه محرزاً (قلت) احراز الجزء فقط لا يكفي فان موضوع الحكم لا بد وان يكون متقدماً بتمام اجزائه وشرائطه هذا مضافاً الى ان احراز الجزء الاخر قد كان في زمن الشك مع ان اللازم احرازه سابقاً ايضاً والفرض عدم تحققه في المقام الا للذابح فيما لم يشك ايضاً في شىء من شرائطها فلم يكن في زمان حصل لنا علم بعدم حصول التذكية في حال خروج الروح فلا يصح الاستصحاب لاثبات ذلك (فان قلت) عمدة اشكال ذلك لحاظ حالة الزهوق حيث لا يثبت اصالة عدم التذكية كونه واقعاً في حال زهوق الروح وهو سهل لم اعرفت من ان الموضوع وهو عدم التذكية بوحده و عدم تبدله باق من حال الحياة الى حال زهوق الروح وبالجملة هذا لعدم حيث كان مستمرا من حين الحياة الى حال الزهوق فلا جرم يقطع بكون عدم التذكية في حال الزهوق

(قلت) قد عرفت ان اللازم تحقق الحالة السابقة قبل اجراء الاستصحاب لاحصولة باجراء الاصل فاذا لم يجز اصالة عدم التذكية الثابتة في حال الحياة الى حال زهوق الروح لم يثبت العلم التعبدى بان عدم التذكية كان في حال زهوق الروح

فحصول هذا العلم التعبدى يتوقف على اجراء هذا الاصل مع ان اجراء الاصل يتوقف على هذا العلم قبلا.

والحاصل ان الاستصحاب يتوقف على العلم بالموضوع سابقاً لانه جاء من قبل الاستصحاب فكما ان الحكم يتوقف على موضوع سابق قبله ومتحقق فى الخارج حتى يتعلق عليه الحكم ولا يمكن حصول الموضوع وتحققه من قبل الحكم كما فى كل خبرى كاذب فلا يصح ان يعم نفس هذا الخبر فكذلك فى المقام وان تحقق حالة سابقة يلزم قبلا كى يستصحب لانه يجىء بعد الاستصحاب

(فان قلت) ما تقول فى كرم الماء اذا شك فى الكرية او المائية أليس استصحب احد جزئيه اذا كان جزؤه الاخر محرزا بالوجدان.

(قلت) الفرق بينه وبين المقام ما بين السماء و الارض فانه هنا قد يتقن بالكرم الماء ثم شك فيه بخلاف المقام فانه لا يتقن بزمان تحقق فيه عدم التذكية توضيح ذلك اذا قال الشارع الكرم الماء لا ينجس هذا يكون بمنزلة الكبرى فاذا وجد له كرم الماء وعلم به كان هذا بمنزلة الصغرى فانه من مصاديق الكبرى المعلومة فكان على يقين من كرم الماء فاذا شك فيه من جهة الشك فى احد جزئيه فحيث كان على يقين منه وكان احد جزئيه محرزا بالوجدان فببركة الاستصحاب يتم جزؤه الاخر فيتم كلا جزئيه فكان على يقين من موضوع واثره بخلاف المقام فان كبراه معلوم وهو قوله الغير المذكى يحرم وينجس واما مصداقه وهو عدم التذكية فى حال زهوق الحيوان فلا يتحقق له فى زمان فلا يجزى فيه الاصل الا بنحو الدور حيث ان اجراء الاصل فرع اليقين السابق وهو فرع اجراء الاصل فالموضوعات المركبة انما يصح استصحاب احد جزئيه اذا كان الجزء الاخر محرزا لو كان له حالة سابقة بحيث كان المتصحب بالكسر فارغاً عن ثبوته لانه بالاستصحاب يثبت ولو كان ذلك احد جزئيه فالعلم بعدم التذكية فى حال خروج الروح غير ممكن ولا يثبت بالاصل اصلا فالمقام نظير من وجد غدیر من ماء لم يعلم بكريته قبلا فاريد له حالة سابقة بالاستصحاب هذا لو أريد به استصحاب عدم التذكية المجامع مع حال حياة الحيوان

والفلواريدي به عدمه الازلي فهو من اوضح الواضحات من حيث الفساد والحاصل معنى عدم تحقق الحالة السابقة عدم العلم بالالحكم ولا بالموضوع وهذا الاشكال يجرى في جميع الموضوعات المركبة التي اريد استصحاب احد جزئيه بالعدم الازلي فتدبر فلا اساس لاستصحاب المشهور و من العجيب اثبات الموضوع بالاستصحاب ثم اثبات الاثرله بكفاية كون الاثر في حال التعبد بالبقاء وان تريد ان تفهم فانظر الى نفسك فهل يكون لك علم بالمدبو حية في حال الزهوق بدون استصحاب حال الحياة كلا .

و مما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض الاكابر في كفايته قال قد ظهر مما مر لزوم ان يكون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم كذلك لكنه لا يخفى انه لا بد ان يكون كذلك بقاء ولولم يكن كذلك ثبوتا فلولم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكما ولا له اثر شرعا وكان في زمان استصحابه كذلك اي حكما او ذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف فانه وان لم يكن بحكم مجعول في الازل ولا ذا حكم الا انه حكم مجعول فيما لا يزال انتهى كلامه .

وانت اذا جعلت نفسك حاكما مع كون المدرك عندك لا تنقض اليقين بالشك او ان اليقين لا يدخله الشك هل تحكم ببقاء شيء لم يكن مع انه لا بد وان يكون كى يكون يقينياً حتى امر الشارع بعدم نقضه فلولم يكن في الازل حكم مجعول ولا من تعلق عليه هذا الحكم ولا موضوع له ولو كان في لا يزال فيما يتعلق اليقين في الازل بل ذلك كان مساوقا لعدم لزوم الحالة السابقة و عليه كان استصحاب عدم التكليف في الازل باطلا جدا فانه في الازل كما لم يكن حكم ولا موضوع لم يكن مكلف اصلا فكما لم يكن واقع مكشوف كى يتعلق به الكشف لم يكن متيقن بالكسرو كاشف يكشف له فلا يصح جعل الحكم فانه للمحكوم عليه والفرض عدم وجوده فكما لا يصح الخطاب بالمعدوم فكذلك لا يصح له جعل الحكم حتى يتحقق الا اذا أنشأ الحكم في ذهنه اي وجود مصلحة لهذا الحكم في ذهن الجاعل كى يكون

حكماً انشائياً بمعنى علمه بمصالح هذا الحكم فلا يكون فى الخارج شىء من الحكم ولا المكلف فالحكم اذا صدر من المولى وبلغ الى المكلف لزم عليه الامتثال فلو شك فيه بعد زمان لخلل فى موضوعه قد استصحبه فعليه كان الاحكام الازلية و الاعدام الازلية بالاساس من جهات ولقد اجاد بعض الاكابر من محشى لكتابه حيث قال ولا يعقل جعل التكليف الحقيقى فى الازل و تأخر المجمعول فى مالايزال عند وجود المكلف واستجماعه للشرائط فان الجعل والمجمعول متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا جعل حيث لا مجمعول انتهى .

فعالم الازل عالم قبل المخلوقات ولا تكليف ولا مكلف ولا مكلف به فلا يقين بالحكم فى هذا العالم فلا معنى لجره الى زمان وجود المكلف قال الكاظمى فى تقريرات بحث النائينى فى مقام الجواب عن اشكال التونى مالفظه بداهة ان نفس عدم التذكية فى حال الحياة مستمر الى حال خروج الروح و ليس حال الحياة و حال زهوق الروح قيذا للعدم لينقلب العدم فى حال الحياة الى عدم آخر بل الحياة و خروج الروح من حالات الموضوع لالقيود المقومة له فمعروض عدم التذكية انما هو الجسم والجسم باق فى كلال الحالبين وبالجملة تذكية الحيوان من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلى وهو مستمرة الى زمان خروج الروح غايته ان عدم التذكية قبل وجود الحيوان انما هو العدم المحمولى المفارق بمفاد ليس التامة و هذا ليس موضوعاً للنجاسة و الحرمة بل الموضوع لهما هو العدم النعتى بمفاد ليس الناقصة فان معروض الحلية و الطهارة و الحرمة و النجاسة هو الحيوان المذكى و الحيوان الغير المذكى فالعدم الازلى السابق على وجود الحيوان ليس موضوعاً فلا اثر لاستصحابه ولكن استمرار العدم الازلى الى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحمولية الى النعتية ومن مفاد ليس التامة الى مفاد ليس الناقصة .

لا اقول ان العدم الازلى يتبدل الى عدم آخر فان ذلك واضح البطلان بل العدم فى حال حياة الحيوان هو العدم الازلى قبل حياته غايته انه قبل الحياة كان

محموليا لعدم وجود معروضه وبعد الحياة صار نعتياً لوجود موضوعه ويستمر العدم النعتي في الحيوان من مبدء وجوده الى انتهاء عمره من دون ان يحصل تغيير في ناحية العدم الى ان قال لبيان عدم المثبتية بل المستفاد من الادلة هو كون الموضوع للحرمة والنجاسة مركبا من جزئين زهوق روح الحيوان وعدم تذكته ويكفي في تحقق الموضوع اجتماع الجزئين في الزمان لانهما عرضيان لمحل واحد وسيأتي انشاء الله في بعض المباحث ان الموضوع المركب من عرضين لمحل واحد او من جوهرين او من جوهر وعرض لمحل اخر كوجود زيد وقيام عمر ولا يعتبر فيه ازيد من الاجتماع في الزمان انتهى موضع الحاجة وفيه مواقع للنظر (الاول) ان كون زهوق الروح جزء الموضوع وقيدته وجزءه الاخر عدم التذكية مع القول بان عدم التذكية هو تمام الموضوع وحال زهوق الروح والحياة من حالاته المقارنة له متناقضان وهل يكون قوله وليس حال الحياة الى قوله بل الحياة وخروج الروح من حالات الموضوع لالقيود المقومة له الخ صريح فسي ان حال خروج الروح ليس قيماً للموضوع وانه من حالات الموضوع لالقيود المقومة للموضوع وان الموضوع تمامه وكماله نفس عدم التذكية فكيف يصح هذا التصريح مع القول بان زهوق الروح جزء للموضوع وان عدم التذكية ليس تمام الموضوع بل جزؤه فمن اول عبارته الى آخرها صرح بان تقارن عدم التذكية بزهوق الروح وحال الحياة غير موجب لجعل العدم مقيداً بحال الزهوق وان العدم بتمامه موضوعا وليس هو كالوجود الذي صار مقيداً بالمقارنات الوجودية وبالجملة لو لم يكن خروج الروح من قيود المقومة فكيف يجعل جزء الموضوع ولو فرقت بين القيد والجزء كان اسوء حالا اذ الجزء من مقومات الشيء بخلاف القيد والحاصل معنى كون الموضوع هو نفس عدم تذكية ولا يكون مقيداً بحال زهوق الروح ان الزهوق ليس قيماً له وجزء فكيف يقال ان زهوق الروح جزء للموضوع .

توضيحه انه ان لم يكن حال الزهوق قيماً بل كان من الحالات المتبادلة كان

الموضوع غير مركب من الجزئين وان كان جزءاً وقيداً له كان معناه عدم كون الموضوع هو عدم التذكية فقط وعدم صحة كون حين زهوق الروح من الحالات هذا. مع انك قد عرفت فى الامر الرابع عدم صحة هذا الامر رأساً وان العدم كالوجود صار مستنداً الى قيده فاذا قال عدم المطر فى الشتاء علة للقحط والغلاफल يصح القول بان الموضوع للقحط مجرد عدم المطر و حال الشتاء من مقارنات هذا العدم مع انه لو ترك قيد الشتاء لاعمى له اصلاً بل فى الصيف علة للقور لفساد الحنطة به وكذلك اذا قال عدم الماء فى الصيف علة للحرارة وكذا اذا قيل عدم العسكر فى القرى والبلاد الصغيرة علة لغلبة الخصم .

ومن المعلوم انه لا يصح القول بان القرى والبلاد من حالات المقارنة للعدم وان تمام الموضوع نفس العدم مع ان العلية انما كانت فى البلاد الصغيرة الحقيقية واما البلاد العظيمة لكثرة الناس فيها لا طريق للخصم اليها وقس على ذلك غيرها .
(الثانى) قوله وهذا ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة الخ فاذا لم يكن العدم المحمولى موضوعاً للآثر فكيف يتعلق به يقين سابق مع ان ذلك ركن الاصلى فى الاستصحاب فلا يكون المخاطب بخطاب لا تنقض اليقين بالشك متيقناً بشئ فى السابق والحاصل ان القول بان الموضوع هو عدم التذكية الازلية وقوله وهذا ليس موضوعاً للنجاسة و الحرمة متناقضان فان العدم الازلى موضوع واحد وعدم فارد على ما قرره ولا يعقل كون موضوع حكم فى زمان غير متصف بالحكم دون زمان آخر مع حفظ الوحدة وعدم تغييره وان لم يكن فى زمان عدم اتصافه بالحكم موضوعاً فليس العدم الازلى موضوعاً و ان كان فمع انه كذب محض لا يصح القول بانه ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة وكون كفاية الحرمة والنجاسة فى مقام البناء كلام شعرى .

(الثالث) قوله انقلاب العدم الخ هذا صريح واعتراف فى تغيير العدم ولا يصلحه ما قال بعد ذلك توضيحه ان العدم المحمولى الذى مفاد ليس التامة معناه النفى المطلق اى التذكية لم يكن وهذا العدم لا ربط له بهذا الحيوان الذى وجد فيما لا يزال

فانه يشار اليه و يقال تذكية هذا الحيوان لم يكن فموضوع عدم المحمولى غير موضوع العدم النعتى وفى الاول كان العدم بنحو الاطلاق وفى الثانى بنحو التقييد فموضوع العدم المحمولى هو العدم المطلق وموضوع العدم نعتى هو العدم المقيد وان شئت فارجع الى نفسك فهل لاتجد فرق بين القول بان الرقبة لم تكن او رقبة مؤمنة لم تكن كيف لاوان العدم المحمولى كان السلب باعتبار الموضوع و العدم النعتى كان السلب باعتبار المحمول فالعدم الازلى المحمولى خارج عن المقام رأساً و هو مطلق نفى التذكية و فى هذا المقام لم يكن حيوان ولا مخاطب بالكسر ولا مخاطب بخطاب لاتنقض وفى لايزال كان النفى عن الحيوان المتحقق الخارجى فافهم واغتنم .

(الرابع) العدم لوباق بوحدته فى جميع الحالات من دون تغيير اصلا فكيف يكون فى بعض احواله بلا حكم و فى بعض آخر مع الحكم افليس ذلك ثبوت الحكم له بلا جهة و علة يوجبه اذ مقتضى بقاءه بوحدته هو عدم الفرق بين حالاته المستمرة من حيث ثبوت الحكم عليه وعدمه فثبوت الحكم فى بعض الحالات دون بعض الحالات اما لعدم السبب و هو كما ترى و اما مع السبب فنحن نسئل عن السبب فان قيل بعدم المقتضى من اول الامر لعدم الحيوان والمكلف و نحو ذلك فلا شىء حتى يتعلق به يقين اصلا فهو عين الاعتراف بتعدد الموضوع .

ومثله عبارة الفاضل المعاصر فى تقريراته قال فى مقام رد الكلية التى ذكره الفاضل التونى مالفظه ويرد على هذا الوجه ان عدم التذكية الذى هو موضوع الاثر وان كان هو العدم المقارن لخروج الروح الا انه لا يوجب كون العدم ذا فردين حتى يحتاج الى استصحاب الكلى بل العدم المضاف الى التذكية عدم واحد مستمر غاية الامر ان الحياة والممات من حالاته وسيجىء ان شاء الله تعالى ان المعتبر فى جريان الاستصحاب هو كون المستصحب ذا اثر فى ظرف التعبد الاستصحابى وهو ظرف البقاء دون الحدوث فعدم التذكية فى حال الحياة وان لم يكن موضوعا للاثر الشرعى حال حدوثه الا انه موضوع له فى ظرف البقاء دون الحدوث فعدم التذكية فى حال الحياة و ان

لم يكن موضوعا للاثر الشرعى حال حدوثه الا انه موضوع له فى ظرف البقاء باعتبار
تركب الموضوع من جزئين احدهما وهو زهوق الروح محرز بالوجدان والجزء
الآخر وهو عدم التذكية محرز بالاصل الى آخر كلامه زيد فى علو مقامه ويظهر
ما فيه مما قدمناه وقد ذكرنا مراراً ان موضوع الحرمة والنجاسة هو عدم التذكية فى
حال زهوق الروح وليس هذا المركب متيقنا فى السابق فلاجرم لايجرى الاستصحاب
الابنحو الدور والجزء المحرز انما يصح فى مثل ماء الكر فاذا شك فى بقاء الماء
على اطلاقه او على كرمته فاحد جزئيه محرز بالوجدان فيستصحب فالحوادث التى
علم بها ابتداء من دون حالة سابقة قبلها بحيث احتمل تكونها على قسمين لا يصح
استصحابها بالاعدام الازلية سواء كان الموضوع مركباً ملتثماً ام لا و الانصاف ان
امثال هذه البيانات اشبه شىء بالسحر الكلامى الذى يوجب لتوقف كثير عن الدخول فى
معركة النقض والابرار بل التكلف لبيان اقسام التركيب الموضوع من العرض وموضوعه
او من عرضين اموضوع واحد كما فى المقام او غير ذلك كما يصدر عن بعض الاعلام
وينشر فى صحف تلامذته كلها مقدمة لاثبات ان ايها يترتب على الموضوع بدون
الاثبات وايها كانت مثبتة مع انه لا يحتاج اليها بعد حجية الاصول المثبتة خفاء وجلبا
والعمدة اشكالات اخر من ان العلم واليقين انما تعلق على حكم صدر من الشرع
فى زمان ثم شك فيه فإى ربط له بالازل وما كان فى الازل لم يتعلق به حكم واثرقد قطع
به المكلف بل لم يتعلق عليه فى حال حياة الحيوان فالمستصحب عبارة عن حكم
السابق الذى كان عليه اليقين اى الموضوع و المحمول عند المنطقيين و المبتدأ
والخبر عند النحويين والحكم بالوجوب او الحرمة عند الشارع فاذا قال الصوم واجب
فهذا حكم صدر عنه و علمنا به فى السابق فاذا حصل لنا شك فى بقاءه كطروشىء يوجب
الشك فيه كمرض اودم او سفر لا يعلم معه صحة الصوم وعدمه فالحكم السابق وجوب
الصوم والمشكوك اللاحق ايضاً نفس وجوب الصوم وانه لا يعلم بقاء حكم السابق
فى اللاحق فيجب البناء عليه وفى المقام ايضاً اذا قال الغير المذكى اى الحيوان الذى
حين خروج روحه لم يذك يحرم وينجس فاليقين به انما هو حال الذبح فالجلد واللحم

المطروحين ان علمنا بعدم تذكيتهما يحرم وينجس وان لم يعلم ففى اى زمان كان هذا الحيوان اى اللحم غير مذكى فلا يحكم للشارع بالنسبة الى هذا المجهول المطروح لما عرفت من ان الحكم الشرعى هو الموضوع والمحمول فالقول ببقاء الموضوع واستمرار هذا العدم الى حين خروج الروح وبعده وكان له حالات تارة مع الحياة واخرى مع زهوق الروح وان زهوق الروح ليس قيد لهذا العدم ولا يجعله موضوعين بل من حالاته المتبادلة واطواره العارضة على الموضوع ككلام شعرى مضافاً الى ان استمرار عدم التذكية الى حين زهوق الروح يجعله موضوعاً آخر وبالجملة العدم الازلى تارة يشكل عليه بكون المراد به فى الازل واخرى بان العرف هل يشار الى المعدم بوصفه وثالثة بعدم تبدله بمقارناته ورابعة بالمشبية وخامسة بعدم كون الحكم والاثر فى الازل وكفايته فى مقام التعبد والحاصل لو اريد باستصحابات الاعدام الازلية هو عدمها فى الازل كما هو ظاهر اللفظ بل تعبير كثير من الاعلام فهو كما ترى وان اريد بها هو العدم السابق على وجوده فهو غير تام من حيث ان العرف لا يشار الى المعدم بل يلزم كون السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع فلا يصح ان يقال المرءة قبل وجودها لم تكن قرشية فانه قبل وجودها لم تكن كى تتصف بالقرشية وعدمها وبعد وجودها لم يعلم كيف تحققت قرشية او عدمها فهو وان كان اولى بارادة عدم الحكم فى الازل لكنه ضعيف فى حد نفسه فقبل وجودها لا الوصف ولا الموصوف ولا اثره الذى هو رؤية الدم الى الخمسين وهذا الواغضنا عن الاصول المثبتة و الاكان من حيث ذلك مشكلاً آخر .

ثم ينبغى عطف الكلام الى انه ما المراد بالميتة وانها هل هى امر وجودى او عدمى والظاهر من العرف اطلاق الميتة على الموت بحتف الانف ولا يقال انه غير مذكى كما لا يقال بغير المذكى انه الميتة بل يقال انه مذبوح والفرق بين الميتة والذبح غير خفى وان كان بالذبح قد تحقق الميتة لكن لا يلزم كون معناهما واحد ويؤيد ذلك ان الصدق فى مرتبة الاولى على غير المذكى هو الذبح والقتل وبعده فى المرتبة الثانية يصدق عليه الميتة ولا يصدق على المقتول والمذبوح فى

اول الامر انه الميتة بل يقال يقتل او يذبح فمات.

و بالجمله الميتة مو كول الى العرف ومن المعلوم انه لا يكون عندهم عدم المذكى بل الذى مات حتف الانف فموضع استعمال الميتة عندهم غير مواضع استعمال عدم التذكية ويمكن ان يقال (ح) ان الايات والروايات صريح الدلالة فى اثبات النجاسة والحرمه للميتة كما لا يخفى على من تتبع موارد وقوع مثل الفارة فى الزيت ونحوه كما انه قد كثر ما اثبتت الحلية على المذكى وعدمها على غيره وبالجمله اطلاق الميتة على امات حتف الانف حقيقة بخلافه على عدم المذكى فانه اولاً وبالذات يطلق عليه المذبوح وثانياً وبالعرض يطلق عليه الميتة وان كان فى الحقيقة بعد الذبح ميتة لكن الاطلاق مجازاً حفظاً لبقاء ظواهر الالفاظ على حالها فالعرف لا يطلق عدم المذكى على امات وتفسخ وانما يطلق عليه الميتة جداً حقيقة كما انه لا يطلق على المذبوح ميتة بل يقال انه مذبوح.

قال فى المحجة ايضاً ما لفظه وفيه ان كون الموت حتف الانف موضوعاً للحرمه والنجاسة من البديهيات ولا معنى لجعله مذهباً لبعض ضرورة توقف النجاسة على الموت المقارن لعدم التذكية ولا معنى للموت حتف الانف الا ذلك ولا يمكن ان يذهب احد الى ان الموضوع هو عدم التذكية وان كان مجامعاً للحياة فانه غير الموت حتف الانف الخ.

وبالجمله قد اشكل امر الميتة على الاعلام ولذا قال الشيخ لكن الانصاف انه لو علق حكم النجاسة على امات حتف الانف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض اشكل اثبات الموضوع بمجرد اصالة عدم التذكية الثابت حال الحياة لان عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب الى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الانف فيبقى اصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو الموت حتف الانف سليمة عن المعارض وان لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية فذكر ان اصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الانف واصالة عدم الموت حتف الانف يثبت التذكية انتهى.

فالظاهر لا ريب فيه وعلى هذا الامر يكون كل منهما ذا حكم سوى حكم الاخر فيفرق بينهما كما هو مقتضى ظاهر اللفظ بان يقال ماورد في الميتة بخصوص لفظها ظاهر مضافاً الى الحرمة فى النجاسة وماورد فى غير المذكى كان المراد منه هو حرمة الاكل فقط فيكون فى البين ثلاثة اقسام المذكى وغير المذكى والميتة والاول طاهر وحلال والثانى طاهر غير حلال والثالث نجس وحرام فان الادلة باجمعه ادلت على اكل المذكى وعدم اكل غير المذكى من غير تصريح بالنجاسة كما فى قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وعليه يبقى ظهور الميتة فى موت حتف الانف بحاله.

وبالجملة على ذلك يكون غير المذكى فى مقابل الميتة موضوعاً وحكماً اما موضوعاً فانه عبارة عما ذبح على غير طريق الشرعى والميتة مامات حتف الانف اما حكماً فانه يحرم ولاينجس بخلاف الميتة .

وبالجملة الميتة معناها معروفة عند الكل حتى العوام فضلاً عن الخواص بل عدّ وضوح معناها من البدهيّات وانما الاجمال طار عليها لاجل روايات غير المذكى ولكن الانصاف انه بعد التامل و الدقة يظهر فساد القول بكون الميتة عبارة عن موت حتف الانف فان المقصود من ذلك ان كان الموت الذى بلاسبب لامن الانسان ولامن الحيوان ولا من الحرق والغرق والهدم كما فى المجمع قال الحنف الموت ولم يات منه فعل يقال مات حتف أنفه اى على فراشه من غير قتل ولاضرب ولاغرق ولاحرق وخص الانف لما يقال ان روجه تخرج من انفه الخ فهو فى غاية القلة فيكون من الافراد النادرة التى لاينصرف اليه اطلاقات الميتة وان كان المقصود هو الموت مع سبب فلا فرق فيه بين كونه من انسان او حيوان او غيرها فكما يكون وقوع الموت لاجل وقوعه فى الماء والقدر او السمن و الحيوان فكذلك لوقوع جرح او ضرب او شق بطن او فرى بعض الاوداج من الانسان فإى فرق بين موت الحيوان فى الماء وبين قدّه بنصفين او قطع رأسه بغير الحديد فكما يصدق لجميع ذلك الموت فكذلك بالذبح بغير طريق الشرعى فالميتة فى لسان الشرع

بضميمة جميع روايات الباب هو غير المذكى اى مالم يقع عليه التذكية .
 و من المعلوم اطلاق الشارع عليه الميتة كما اطلق الميتة فيما مات بحتف
 الانف فائبات النجاسة للميتة فى مورد كاف فى ثبوته لكل ما اطلق عليه الميتة ولا يلزم
 تكرار النجاسة فى كل مورد فالحيوان الذى مات بغير التذكية ميتة وهذا هو الصغرى
 و كل ميتة نجسة و هذا هو الكبرى و الصغرى وجدانية و الكبرى استنباطية من
 الروايات المختلفة الواردة فى الميتة فلو كان المقصود من الميتة هو الحرمة فقط
 لوجه الامر بطرح مثل الزيت والدهن والقطعة المبانة من الحى مع ان لها منافع
 كثيرة مثل الصابون والاستصباح وغير ذلك فليس الامر بالطرح الا لاجل النجاسة
 فالمستفاد من جميع الروايات هو نجاسة الميتة مطلقا اى غير المذكى بساى
 وجه كان سبب موته فالموت و ان كان ينصرف الى الموت بحتف الانف الا انه
 ينصرف بدوى لا يعتد به جدا مع ان الموضوعات الشرعية بيده فاذا استفدنا من
 مذاقه جعل غير المذكى هو الميتة لخصوص موت حتف الانف فلا كلام لنا فى
 ذلك اصلا فراجع المجلد الرابع ص ١٤٠ تجد صدق ما قلناه .

فالمراد بالميتة كما افاد الشيخ طاب ثراه هو غير المذكى فهى امر عدمى
 فلا واسطة فى بين المذكى وعدمه بل الحيوانات عند الذبح اما صارت مذكى او
 غير مذكى والثانى هو الميتة من غير فرق بين انواعه مات فى و كوره او بضربه او
 بشقه او بقده او بوقوعه فى الماء او السمن او الزيت او بقطع اعضاءه من غير فرق ايضاً
 بين تمام جثته او بعض اجزائه كما تقدم فى المجلد الرابع .

و لذا قال بعض الاكابر من المشرحين لكلام الشيخ ما لفظه لان الميتة عبارة
 عند الشارع عن كل ما خرج روحه بغير التذكية وليس عند الشارع واسطة بين
 المذكى والميتة بان يكون الميتة خصوص ما خرج روحه بحتف الانف والالكانت
 النجاسات زائدة على ما عدوها انتهى .

فالتفصيل بين النجاسة والحرمة وانهما معا للميتة دون المذكى فلا ذكر فيه
 من النجاسة وانما صرح فيها بحرمة الاكل فقط كما فى قوله تعالى «ولأنأكلوا مما

لم يذكر اسم الله عليه» والمحلية كما في قوله «وكلوا مما ذكر اسم الله عليه» من غير تصريح بالنجاسة .

وان كلام الفاضل التونى فى النجاسة فقط ففى غير محله فان غير المذكى ان كان ميتة فلا فرق بينه فى سائر موارد ولا يلزم التصريح بالنجاسة فى كل مورد مورد وان لم يكن ميتة فلا وجه للنهى عن اكله بعد الميل والرغبة اليه من العرف فليس النهى عنه الا لكونه ميتة نجسة مع امكان ان يقال ان المراد بالميتة فى الآية ليس الاعدم المذكى بقريئة ان الميل الى الاكل انما هو اليه فلا مانع منه الا للشرع بخلاف موت حتف الانف حيث لا ميل ولا رغبة الى اكله والنهى انما يصح فيما كان لولاه لرغب الناس اليه ولم يرغب احد الى امات بحتف الانف حتى فى حال الاضطراب وخوف الموت من الجوع فالميتة التى مورد النهى هى ما يرغب اليه من الجميع وليس الا المقتول والمذبوح بغير طريقة الشرع كغير ما يسمى عليه او كان على غير القبلة ونحو ذلك .

ويؤيد ما ذكرنا انه لو خص الميتة بموت حتف الانف فعدم المذكى يخرج عن الميتة والفرض عدم دخوله فى المذكى فكيف الامر مع ان مناط حلية الاكل وعدمها فى الايات والروايات هو المذكى وعدمه

وبالجملة الايات والروايات قد علق الحكم على الميتة وهى ليس خصوص موت حتف الانف والالزم خروج غيره عن الميتة بل الظاهرهى مطلق خروج الروح بدون التذكية فيعم موت حتف الانف ايضاً اذا تصدق عليه انه غير المذكى جدا حيث لا فرق فى صدق غير المذكى بين عدم وقوع التذكية عليه اصلاً كالموت بحتف الانف وبين وقوعها عليه بدون جميع الشرائط .

وقد تلخص ان الميتة امر عدمى وان موت حتف الانف من مصاديق كلى عدم المذكى كما ذكره الشيخ ولكن قد عرفت ان جعل المستصحب عدمياً اما لاجل عدم المثبتية واما لاجل عدم كونه كلياً فان الكلية المتوهمة على فرض كون الميتة هى الموت بحتف الانف و(ح) يكون عدم التذكية له فردان واما اذا لم يكن هو الموت

حتف الأنف فيكون العدم التذكية امر واحد مستمر فيجري الاستصحاب لاستمرار العدم الازلي .

وقد عرفت انه ايضاً يصير متعدداً، بسبب القيود والوجودات و(ح) يكون العدم في حال الحياة غير العدم في حال زهاق الروح وقدار ترفع الاول فهذا الاستصحاب اشكاله من جهات شتى فلو اصلح المثبتية والكلية كان عمدة الاشكال بحاله

والحاصل من اختيارنا عدمية المستصحب اى عدم التذكية لا يلزم صحة استصحاب المشهور فانه وان كان باستصحاب عدم التذكية ثبت الحرمة والنجاسة بدون الوسطة وقد عرفت ان عدم المذكى عبارة عن الميتة بجميع اقسام الموت لكن عمدة الاشكال في عدم حالة سابقة لهذا الاستصحاب الاعلى سبيل الدور كما عرفت فالجلد واللحم المطروح وان كان عدمياً غير مثبت لكن لاحالة سابقة له الابنحوما فيد وقد عرفت عدم تمامية الكل فلا طريق الى اثبات النجاسة والحرمة باستصحاب عدم التذكية في حال الحياة

والحاصل عند زهوق الروح ان اتصف بالتذكية الشرعية اتصف بالحلية و الطهارة والا اتصف بالحرمة و النجاسة سواء مات بحتف الأنف او بحيوان او بذبح غير شرعى او برمح وحجر وغير ذلك فان الجميع هو المراد بعدم التذكية واحد مصاديق هذا الكلى هو الموت بحتف الأنف فلو لم يثبت التذكية الشرعية عند زهوق الروح فلا يثبت الموضوع للحرمة والنجاسة اذا الفرض ان الموضوع لهما عدم ذبح الشرعى عند ذهاب الروح فالموضوع مركب من زهوق الروح وعدم التذكية في تلك الحالة فالجزء من الموضوع وان كان محرزاً بالوجدان وهو زهوق الروح لكن الجزء الاخر وهو عدم التذكية في تلك الحالة غير محرز .

ثم انه من جميع ما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب محجة العلماء فانه قد تكلم بكلى طرفى النقيض قال في صلاته في مقام الرد على الاردبيلي من ذهابه الى اجراء اصالة الحل و الطهارة ما لفظه و اما حرمة مشكوك التذكية فليست الاحرمة اصلية ولا اشكال فيها بعد دلالة الادلة القطعية على توقف حل اكل الحيوان عليها فالدليل

دل على حرمة ما لا يذكى انتهى و فيه انه مسلم فكل ما لا يذكى مع العلم حرام والكلام فى صورة الشك ثم قال ولا معنى للرجوع فى مثله الى العمومات والاصول . وبما حققناه ظهر ان التمسك بالروايات الدالة على حل ما شبه بالحرام مما يضحك به الثكلى فان حكومة اصالة عدم التذكية لاتنافى اصالة البراءة فى مشبهه الحكم انتهى وقال فى استصحابه فى جملة كلامه فى عدم حجية هذا الاستصحاب مالفظه فالحكم فى الادلة انما انيط بالتذكية من حيث ان مازحق روحه لاسبيل الى حله وطهارته الا للتذكية .

وهذا لا يدل على ان المناط و الموضوع انما هو التذكية مطلقا كى ينفع استصحابه لظهور أن عدم التذكية للمجامع للحياة لاحكم له وانما الحكم لعدم التذكية المقارن للموت وهو المعبر عنه بحتف الانف فالموضوع للحرمة والنجاسة انما هو الموت حتف الانف وعدم التذكية قيدله الى ان قال فدعوى ان الموضوع هو عدم التذكية مطلقا غريب انتهى .

وحاصله ان الموضوع للمستصحب ليس عدم التذكية مطلقا بل عدم التذكية فى حال زهوق الروح ولا حالة سابقة له لكنه قد عرفت ان الميتة ليس خصوص موت حتف الانف لكن لا يضر بعدم جريان الاستصحاب فان عمدة الاشكال عدم حالة سابقة لاكونه مثبتا حتى يدفع ذلك بكون المستصحب عدميا .

هذا كله مضافا الى معارضة هذا الاستصحاب باستصحابات اخر منها ما حكى عن السيد الصدر من تعارض اصالة عدم التذكية مع اصالة عدم موت حتف الانف فيرجع بعد التساقت الى اصالة الحل والطهارة .

(فان قلت) اصل المعارض مثبت .

(قلت) اول اولقلنا بكون الميتة هى الموت بحتف الانف لكان كلاهما مثبتا فيسقطان معا وان قلنا بكونها عدميا فلا يضر ايضا عند من اعتبر الاصول المثبتة فيسقطان ويرجعان الى اصالة الحل والطهارة نعم ان كانت الميتة عدميا و قلنا بعدم اعتبار الاصول المثبتة كان اصل المشهور من حيث المثبتية بلا معارض و لذا قد ارجع

شيخنا المرتضى الميتة الى امر عدمى وهو عدم المذكى كى يكون محرزا بالاستصحاب موضوع الحرمة والنجاسة بنفسه لا بالاصول المثبتة منها ما يقال من ان اصالة عدم التذكية معارضة باصالة بقاء الطهارة والحلية الثابتة فى حال الحياة .

ولا يقال هذا استصحاب الحكم فمتى صح استصحاب الموضوع فلا يصل النوبة الى استصحاب الحكم لان الشك فى الحكم مسبب عن الشك فى الموضوع فالاصل فيه يرفع الشك عن الحكم فاذا جرى اصالة عدم تذكية هذا الحيوان لامجال لاستصحاب حكم الحيوان من حيث الطهارة والحلية فانه يقال هذا اذا جرى الاستصحاب فى الموضوع وقد عرفت حاله فلان مانع من اجراء الاصل فى الحكم فهذا اللحم كان فى حال حياته طاهرا وحلالا ولم يعلم بذهابهما حين خروج روحه فالاصل بقائهما .

(فان قلت) قد تغير موضوعه فان الطهارة الثابتة فى حال الحياة للحيوان قد ذهب بالموت (قلت) الموضوع هنا ذات هذا اللحم وهو باق فى الحالتين وهذا الاستصحاب اولى من استصحاب عدم التذكية من جهات فان هذا اللحم او الجلد كان فى زمان اتصاله بالحيوان طاهرا وحلالا فلا يعلم ذهابهما فى حال الانفصال فالاصل بقائهما فال موضوع والمحمول فى حال الاتصال معلوم وهو زمان اليقين وفى زمان اللاحق مشكوك فالحالة السابقة موضوعا و حكما موجود فلو اشكل فيه بمثل ذهاب حال الحياة لجرى فى اصالة عدم التذكية بطريق اولى لامكان ان يقال هذا اللحم طاهر وحلال ولا يمكن ان يقال هذا اللحم نجس وحرام وقد عرفت ان ثبوتهما فى حال الشك غير نافع .

فقد تلخص عدم جريان استصحاب المشهور اصلال لكن عند الفاضل التونى بملاك كلية عدم التذكية وعند شارح الوافية بملاك المثبتية وعند صاحب المدارك بملاك عدم حجية الاستصحاب اما مطلقا او العدمية منها وعند آخر بملاك استصحاب الحكم وعندنا بملاك عدم حالة سابقة الابنحو الدور كما عرفت .

ثم انه وللمحقق الخراسانى كلام فى اجراء الاصول العدمية فيما كان المخصص منفصلا او يكون بالادون ما كان متصلا فيجربى الاصل بمفاد ليس التامة ولا يحتاج الى اثبات جهة النعتية ومفاد ليس الناقصة كى لا يكون له حالة سابقة وجهه ان فى مثل الثانى كالعالم الغير الفاسق او المرءة الغير القرشية يكون العام مقيد بضد الخاص اى بالعادل والقرشية فيكون موضوع الحكم هو العالم الغير الفاسق او المرءة الغير القرشية .

ومن المعلوم انه لاحالة سابقة كى يجربى الاصل بخلاف الاول فان العالم فى المثال لا يكون مقيدا بغير الفاسق بل باق على موضوعيته بعنوان العام فاذا قال بدليل منفصل لا تكرم الفاسق او ان القرشية يرى الدم الى ستين كان الموضوع هو عنوان العالم والمرءة فى العام ونفس الفاسق والقرشية فى الخاص من دون تقييد العام باحدهما ودخولهما فى عموم العام معلوم فان العالم الفاسق داخل فى العالم جدا والقرشية داخله فى المرءة والمانع عن التمسك بالعموم هو عنوان المخصص اى الفاسقية والقرشية فيجربى اصالة عدم انتساب القرشية بينها وبين قریش .

والحاصل المخصص المنفصل لا يوجب كون العام معنونا بعنوان ضد الخاص بل باق بلا عنوانية من حيث ضد المخصص ففي امثال المرءة كانت المرءة بعمومها باقية فى موضوع الدليل لاصيرورتهما مرءة غير قرشية فلا يحتاج الى حالة سابقة اى (ح) لا يحتاج الى تعنونها فى زمان بعنوان الغير القرشية وكون العدم نعتيا بل محموليا ازليا يكفى فيه بعدم الازلى فانه فى الازل لم يكن انتساب بينهما وبين القریش . وفيه ان القيد المنفصل ان كان قيدا لهذا العام فلا جرم يقيد بضد الخاص ويخرج عن الاطلاق ولا فرق بين المتصل والمنفصل الا من حيث عدم انعقاد الظهور فى الاول الا فى التقييد وفى الثانى بعد الظفر بالمخصص فيكون العام لا محالة مقيداً بنقيض الخاص ومتعنوناً بنقيض الخاص .

والحاصل ان المتكلم الذى تكلم مطلقا اما يتوجه بان كلامه مقيداً بقيد منفصل او لا والثانى خارج عن محل الكلام والاول فمع علمه بان كلامه مقيداً بقيد صرح

به فى موقعه وانما امهله فى مقام الخطاب اما لعدم الحاجة اليه فعلا واما لمانع من تقية ونحوها وانه عند مقام الحاجة قد قيده كيف يكون كلامه مطلقا فى اللب والواقع فلا جرم يكون مقيد بقيد يصرح به فى موقعه و انما يحسبه مطلقا الجاهل بالحال وعند الظفر بالمقيد يعلم بان الكلام من اول الامر مقيد بهذا القيد كما يعلمه نفس الحاكم (فح) لافرق بين كون القيد متصلا او منفصلا فاذا قال المرء ترى الدم الى خمسين ويعلم انه يخرج من هذا الحكم القرشية كان الموضوع من اول الامر مقيد بالمرء التى هى غير قرشية فيكون النعت من باب السالبة بانتفاء المحمول فلا محالة يكون الاطلاق مقيداً بالقيد والا فلا يكون قيداً له وهو خلف و(ح) لايجرى استصحاب عدم الازلية لابعقاد كان الناقصة والالتامة كما عرفت من جميع ما فصلناه

فقد ظهر من ذلك كون اجراء اصالة الحل والطهارة بلامعارض فقد اجراها كثير من الاعلام كالمقدس الاردبيلي وتلميذه فى المدارك وقد تمسك الاول بروايات ظاهرة فى ذلك وسيأتى الان ذكر بعضها

والانصاف ان التمسك بمثل هذا الاصل لاثبات الحرمة والنجاسة الموجبة للعسر والحرج والضرر بمثل ما يكون او هن من بيت العنكبوت فى غاية الاشكال مع عدم دليل عليه اصلا لامن العقل ولامن الظن ولامن طريق العقلاء ولامن الاخبار بوجه فان مدرك حجية الاستصحاب ان كان العقل وحكمه بان العاقل لزم عليه البقاء على طبق حالته السابقة فلا يشمل المقام وان كان المدرك هو الظن بالبقاء فان ما ثبت دام فى الاغلب الاعم وقل ما كان زائلا فلا يعم المقام ايضاً لعدم ثبوت له اصلا قبلا وان كان الاخبار فلا يشمل قوله لانتقض اليقين بالشك مثل المقام ايضاً لعدم اليقين السابق فالاقوى ان اصالة الحل والطهارة جارية بلامعارض اصلا فلاصل جار فى المقام كى يكون حاكما عليه ومن جميع ما ذكرنا ظهر فساد ما فى الجواهر فى باب اللباس فراجع

وبالجملة لاعمى لهذا الاصل من جهات شتى واقوى من الكل ظهور كثير من الروايات فى ان الممنوع هو العلم بعدم التذكية وانه فى صورة الشك لا بأس بالاكل

وبالصلاة فيه اصلا مثل ما عن احمد بن محمد بن ابى نصر قال : سألته عن الرجل ياتى للسوق فيشترى جبة فراء لايدرى أذكية هي ام غير ذكية ، أيصلى فيها ؟ فقال : نعم ليس عليكم المسئلة ان أبا جعفر عليه السلام كان يقول : ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ، ان الدين أوسع من ذلك . ورواه الصدوق باسناده عن سليمان بن جعفر الجعفرى ، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام مثله

ولا يقال انه للسوق فان الاستفادة منه هو مذمة السؤال والفحص

وما عن عبد الله ابن مسكان ، عن على بن أبى حمزة أن رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلى فيه؟ قال : نعم ، فقال الرجل ان فيه الكيمخت قال ما الكيمخت ؟ فقال : جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة ، فقال : ما علمت أنه ميتة فلاتصل فيه وظهوره فى جواز الصلاة فى صورة الشك غير خفى

وما عن اسحاق ابن عمار عن العبد الصالح عليه السلام انه قال : لا بأس بالصلاة فى الفراء اليمانى وفيما صنع فى أرض الاسلام ، قلت : فان كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال : اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس

وما عن جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب الى أبى الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلى فيه ولا اعلم أنه ذكى ، فكتب : لا بأس به وخبر السفارة المطروحة وغير ذلك وكثير مما اشتمل على لفظ السوق من غير استفادة ان الجواز لاجل السوق وغير ذلك مما تقدم فى المجلد الخامس ص ١٥٥

ويدل عليه كثير من الروايات الواردة فى العمل بالطهارة والحلية ما لم يعلم النجاسة والحرمة ومدل على حل الاشياء وما خلق لكم فاجراء اصالة الاباحة (ح) لاما عنده اذ المانع هو اجراء الاصل الموضوعى الوارد فى مورد كى يرتفع به موضوع اصالة الحل ولكن مع عدم جريانه لاما عن لجريانه

مع انه قد ذهب كثير من الاعلام الى اجراء اصالة الاباحة وعدم الاعتناء بمثل هذا الاصل كما عرفت بل يظهر الجواز من بعضها الاخر مثل ما رواه على بن حمزة قال سئلت ابا عبد الله (ع) و ابا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها فقال لاتصل

فيها الايما كان منه ذكيا ولا يخفى ظهور الامر والنهى فى معلوم التذكية ومعلوم العدم ولادلالة اصلا فى مشكوكها ولا يظهر منه منع فى مشكوك التذكية وهذه الرواية من جملة الاخبار المتوهمة دلالتها على عدم جواز الصلاة فى مشكوك التذكية وهو خلاف جدا نعم فى موثقة ابن بكير الواردة عن الصلاة فى الثعالب والفنك وفيها وان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره وبوله وشعره وروثه وكل شىء منه جائزة اذا علمت انه ذكى قد ذكاه الذابح الحديث فانه بالمفهوم تدل على عدم جواز الصلاة فى المشكوك من المأكول ولا تعارض المناطق الظاهرة فى الجواز مثل ما مر آتفا فالجمع بقرينة ما مره وعدم ظهوره فى المفهوم فان المفهوم حجيته فيما لم يكن قرينة على عدمه والقرينة موجودة .

نعم ينافى هذه الكثيرة ماورد فى باب الصيد من النهى عن اكل ما لم يعلم موته برميته وهو وان كان دالا على عدم جواز الاكل فى المشكوك لكنه يمكن كون النهى لامكان ان يكون الصيد بصاحب الرمية والمعنى لعله لا تأكله لاحتمال ان يكون الصيد مات برمية غيرك فيكون له (ح) يعلم اجمالا كونه ملكاً له اولغيره فيجب الاجتناب عنه فراجع فى اخباره الى المجلد الرابع ص ١٤٦ .

ولو ابيت من هذا المعنى ولو بضميمة بعض الاخر فلا اقل من الاحتمال فلا يمكن به الاستدلال ولو سلم ظهورها فى النهى عن الاكل فى المشكوك فلا يخصص بها اخبار الجواز بل الامر بالعكس لامكان احتمال خصوصية فى الصيد كما يجعل اصل الصيد حراماً لو كان السفر لهواً و الا فلاوجه للحرمة مع حلية الصيد وخلقة جميع الاشياء للانسان فلا يكون تلك الاخبار دليلاً صالحاً لحرمة اكل مشكوك الحرمة وقد اطلنا الكلام فيه حتى يظهر لك ما فيما قدمناه فانه مطابق للمشهور والله الهادى الى سواء الطريق .

﴿و﴾ يحرم التكبب ايضاً ﴿فى الدم﴾ اذا لم يكن فيه نفع ويفسد المعاملة واما لو كان له منافع غير الاكل فيجوز ومنافع الدم فى مثل عصرنا لاتعد ولا تحصى حيث ترتب عليه حفظ النفوس فى الغالب فالفقهاء رضوان الله عليهم لم يدركوا

عصرنا الحاضر حتى يعلموا ما يترتب على الدم من المنافع فانه فى الغالب يترتب عليه بالتزريق وادخاله فى بدن المريض. حفظ النفس بحيث لولم يدخله فى بدن المريض لمات فينحصر العلاج بالدم فيباع فى الغالب على قيمة نفس الانسان فاكثر عمل الجراحين فى المستشفيات المعدة لعلاج المرضى كان تزريق الدم فهل لعاقل ان يمنع البيع (ح) مع ان الامر يدور بين ذلك وبين موت المريض فاذا جاز بيع الكلب لمنافع حفظ المال جاز بيع الدم لحفظ النفس بطريق اولى بل اكثر ما يعالج به المرضى لا يدخلون عن كثير من الدم فيها بل اكثر مواد ما يسمى به (آمبول) هو الدم فمع انحصار الدواء فيها بحيث يضر بحال المريض لو تركها لجاز بيعها وشربها . ومن ذلك يعلم ضابطة كلية للجواز وعدمه وانه كلما يكون للشئ منافع عظيمة لجاز بيعه نجسا كان او متنجسا وكلما لم يكن لم يعجز مطلقا ولو كان له منفعة نادرة وكذلك اكثر الادوية الواقعة فى الصيدلية وهى دار الادوية المسمى بالفارسية به (داروخانه) كانت عند التحقيق متنجسة بل لا يدخلوا كثيرا عن دخول الخمر او الدم فيها نعم انما يفرض ذلك فى دم الانسان لالحيوانات فلا يجوز بيعها الا اذا فرض كونه دامنعة محللة .

﴿و﴾ يحرم التكبسب فى ﴿ارواث و ابوال ما لا يؤكل لحمه﴾ وفى الجواهر من الاعيان النجسة التى قد اخرجها الشارع عن حكم التمول بل قد عرفت عدم جواز الانتفاع بها على وجه يجوز التكبسب بها بلا خلاف معتد به اجده انتهى وقد عرفت تمام الكلام فى الصحة والبطالان لو فرض لها نفع .

﴿وربما قيل بتحريم ابوال كلها﴾ حتى من المأكول ﴿الابول الابل خاصة﴾ واستثناء بول الابل قرينة على ان المراد هو الشرب (لقول الصادق) «كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» بل والموثق الاخر عنه أيضاً «سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال : ان كان محتاجا اليه يتداوى به يشربه، وكذلك بول الابل والغنم» وخبر سماعة «سألت أبا عبد الله عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال : نعم لا بأس به» ، والامر سهل .

﴿و﴾ كيف كان ف ﴿الاول﴾ اى اختصاص المنع ببول مالا يؤ كل لحمه وروثه ﴿أشبه﴾ باصول المذهب لجواز ذلك فى فضلات مأكول اللحم بلاخلاف ﴿و﴾ أما التكبب بـ ﴿الخنزير﴾ وجميع أجزائه وجلد الكلب وما يكون منه ﴿و﴾ فى الجواهر فلاخلاف أجده فى عدم جوازه ، بل يمكن تحصيل الاجماع عليه انتهى لعدم نفع معتدبه فيهما

وفى المسالك نبه بتخصيص جلد الكلب ومايكون منه بعد تعميم الحكم فى الخنزير وجميع اجزائه على ان جملة الكلب يجوز بيعها على وجه من الوجوه بخلاف اجزائه منفردة كجلده فانه لايجوز بيعها كالخنزير وضمير مايكون منه يمكن عوده الى الجلد بمعنى تحريم بيع مايتخذ من جلده من آلة وغيرها لعدم وقوع الذكاة عليه فيستوى فى الحكم جميع الالات والى الكلب بمعنى تحريم بيع مايكون منه اى من الكلب بمعنى تحريم بيع جميع اجزائه من عظم وغيره فيكون اشارة الى المنع من بيع الاجزاء دون الجملة بخلاف الخنزير وكلا المعنيين صحيح انتهى وتمام الكلام قد مر فى المجلد الرابع ص ١٨٠

النوع ﴿الثانى﴾ مما يحرم ﴿التكبب به﴾ لتحریم ما قصد به ﴿من الغايات التى وضع لها الشىء﴾ كآلات اللهو مثل العود والزمرد والمزامير وغيرهما من جميع آلات اللهو مما يعد لمجالس المعاصى فحرمة التكبب لتحریم ما يقصد به من الاصوات المحرمة المعدة لمجالس اللهو واللعب

ويدل على حرمة البيع وسائر الاستعمالات (خبر تحف العقول) عن الصادق عليه السلام «انما حرم الله الصناعات التى هى حرام كلها ، التى يجىء منها الفساد محضاً ، نظير البرابط والمزامير والشطرنج ، وكل ملهوه به والصلبان والاصنام وما أشبه ذلك الى أن قال : فعرام تعليمه والعمل به واخذ الاجرة عليه ، وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات» وظهر هافى الحرمة الوضعية واضح بل وظاهر جميع الروايات هو الحرمة التكليفية والوضعية كما عرفت فيكون البيع حراما وفسادا ولا يملكه الثمن بوجه لكون الجميع منشأ للفساد على وجه الارض ولخروج الانسان بها عن حالة

القرب الى الله والعبودية والخروج عن حالة الانس مع الله
ويحصل بذلك غفلة وحالة موجبة للانغمار فى المعاصى اكثر من تلك الحالة
ولذا قد ورد ان اهل الجنة لا يندمون فى الجنة الا على ساعة فى الدنيا كانوا
غافلا عن الله فيها و حصول الغفلة عن الله بالاشتغال بتلك الملاهى مما يكون من
الضروريات .

و يدل على الحرمة خبر سماع ذلك فى بيت التخليه لمن دخل فيه لقضاء
الحاجة وخبر تكلم موسى الكاظم عليه السلام مع امة البشر الحافى .
و كيف كان فيحرم صنعها و بيعها و الاشتغال بها بجميع الوجوه كما
لاشكال فى كل ما صدق عليه هذه الآلات والملاهى بجميع انواعها واقسامها مما
يعد لذلك صغيرا كان او كبيرا حتى ما يسمى بالفارسية بـ(ساز) مما يلعب به الصبيان
نعم لو كان لها منافع محللة بحيث يمكن استفادة كل منهما فالظاهر جواز
بيعها وشرائها لتلك المنافع المحللة المقصودة كالالات المحدثه فى عصرنا المسمى
براديوو التلويزيون ويكون حالهما كالسكين الذى يمكن له استفادة الحلال منه و
الحرام نعم الظاهر عدم الحاق كل ماله صوت كذائى بذلك مثل ما يسمى بالطبل
و السنج لا من حيث انهما يستعملان فى المراثى اذ لا فرق فى الحرمة بين موارد
الاستعمالات بل من حيث ان صوتهما ليس بحيث يلحق بمثل المزامير و العود
والله العالم .

ثم ان حرمة بيع هذه الآلات انما يكون بمادتها وهيئتها واما لو كسروا زلت
الهيئة لجاز البيع قطعاً فان المنع انما فى البيع بهيئته ومادته ولو باعها بقصد المادة
فهو يصح اذا كان لمكسورها قيمة اولا ويجرى ذلك فى كل ما المكسوره ومادته
قيمة سواء كان فى الصنم والصليب او آلات اللهو او القمار ولعل الجواز مشكل
بعد المنع عن بيعها بهذه الصورة والالجاز بيع كل حرام بقصد مادته .

وفى المسالك ولو كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة ليكسروا وكان المشتري
ممن يوثق بديانته ففى جواز بيعها (ح) وجهان وقوى فى التذكرة جوازه مع زوال

الصفة و هو حسن و الاكثر اطلقوا المنع وهل الحكم فى اوانى الذهب والفضة كذلك يحتمله ، بناء على تحريم عملها والانتفاع بها فى الاكل والشرب ، وعدمه لجواز اقتنائها للاذخار و تزيين المجلس والانتفاع بها فى غير الاكل و الشرب ، وهى منافع مقصودة ، وفى تحريم عملها مطلقا نظر انتهى .

والفرق بين مانحن فيه وبين الاوانى واضح لان حرمة جميع الاستعمالات فيها محل كلام فيجوز اصل البيع للمنافع المحللة كالاقتناء بناء على جوازه مثلا ولكن المقام خال عن المنفعة المحللة وبيعها كذلك بقصد المادة غير نافع بحال الحرمة الفعلية ولا يخرجها عن بيع هذه العناوين لصدق بيع آلات اللهو والقمار فعلا وقصد الكسرى المستقبل لا يصحح العقد الفعلى ولا معنى لتعليق الصحة على الكسر الواقع بعد ذلك كما افاد فى الجواهر قال ضرورة صدق كون العوض ثمن شطرنج مثلا ، و اخراجه بعد ذلك عن الاسم بالكسر غير مجد ، كما هو واضح بأدنى تأمل ، انتهى .

وبالجملة مجرد القصد لا يبيح ما كان حراما بعد صدق البيع بالهيئة المنهية ثم ان ذلك يختص بما كان منافعه منحصرة فى الحرام واما ما لو كان له منافع الحلال والحرام كان خارجا عن البحث ويجوز بيعه بقصد منافعه المباحة ثم لاشكال فى بقاء المادة بملك مالكة وانما نفى الشارع المالية عنه بلحاظ الهيئة فيجب زوالها لكل من قدر عليها حتى لا يبقى مع الصورة الاصلية لكن لا يجوز للمتلف زوال المادة قطعا بل لو تلفت كان ضامنا لها جدا الا ان يتوقف زوال الهيئة على زوال المادة ايضا كما فى الجواهر .

﴿ و ﴾ منها ﴿ هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم ﴾ المصنوعين للعبادة فلا خلاف فى فساد بيعها فى المسالك الاصل فى الهيكل انه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره واما اطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز اطلاقا لاسم المحل على الحال انتهى .

ولاشكال ايضا فى صنعها والاجرة عليها وابقائها وبيعها وشرائها لكن جميع

ذلك فيما اذا تحقق عليها عنوان العبادة من غير فرق بين الأزمان ايضاً سواء كان في الأزمنة السابقة او في عصرنا الحاضر كما هو كذلك في مثل بلاد الهند .

فجميع ما ذكرناه يجرى فعلاً في البلاد المعمولة ذلك كما لا يجرى في البلاد التي بنيت على التوحيد وارتفع قواعده على اصول العبودية لذات المقدس المنزه عن العيوب فلا يحرم بيعها من احد من المسلمين من غيره جداً حيث لم يترتب عندهم عنوان العبادة والربوبية عليها فصح لهم بيعها وشرائها ولو لم يكن لها غرض معتدبه الاحفظها بعنوان العتيقة والاثار القديمة فانه هو ايضاً غرض من الاغراض العقلائية يصحح البيع والشراء .

وكثيراً ما وقع من تلك الاثار في يد الحفارين الذين جعلوا شغلهم حفر الاراضي للوصول الى الاثار والنقائس فيجوز بيع المسلم من مسلم اخر نعم لو علم بذلك وقوعها في يد المشركين العابدين للاصنام كما اذا كان موجوداً في ديارهم و امكن ذلك فلا يجوز البيع والشراء مع تلك الحالة الامع الامن والاطمينان بالمتعاملين ثم انه من جميع ذلك ظهر عدم ترتب فساد على ما يعمل من هذه الهياكل لكن لا بعنوان الربوبية بل بعنوان اللعب بها للصبيان ولا يطلق عليها عنوان الصنم اصلاً بل يكون مجسمات للعب الصبيان ذكوراً و اناثاً صغيراً و كبيراً وقد كثرت في عصرنا الحاضر صنعها و بيعها وشرائها ويكون موادها مما يسمى بـ(پلاستيك) ويكون من ذوات الارواح وغيرها والاكثر يكون شبيها بالصبيبة الصغيرة و الظاهر جواز المعاملة بها ولو كان حراماً صنعها كما سيأتى .

وكيف كان فامثال تلك المصنوعات خارجات عن هياكل المعدة للعبادة ولو كان سبب لها احياناً فمجرد صدق الصنم والصليب على شيء لا يمنع عن المعاملة عليه ولا يوجب كسره و اخراجه عن الهيئة الاصلية للعلم بعدم طرو الفساد على بقاءه اصلاً لمضى زمان العبدة و ابادة اهلها او عدم كون البلد بلدهم فلو فرض ان فعلاً كان عبدة الاصنام موجوداً لكن في بلادهم لم يضر بيعه من مسلم الى مسلم في بلد

الاسلام لغرض الابقاء من باب العتيقة او عدم وقوعه في ايدي المشركين ومما ذكرنا يرتفع الاشكال رأساً.

ثم انه هل يجوز بيعها بقصد المادة في بلد يتعارف عبادتها والظاهر عدمه الا ان يكسرها وقد عرفت قبلاً فراجع .

﴿و﴾ منها ﴿آلة القمار كالترد والشطرنج﴾ لما عن الصادق عليه السلام «بيع الشطرنج حرام ، وأكل ثمنه سحت ، واتخاذة كفر ، واللعب به شرك ، والسلام على الالهى بها معصية ، والخائض فيها يده كالخائض يده فى لحم الخنزير ، ولا صلاة له ، حتى يغسلها كما يغسلها من لحم الخنزير ، و الناظر اليها كالناظر الى فرج امه ، و الناظر و المسلم على الالهى بها سواء معه فى الاثم ، والجالس على اللعب بها يتبوء مقعده من النار ، ومجلسها من المجالس التى باؤ اهلها بسخط من الله ، يتوقعه فى كل ساعة فيعمك معهم » و ظاهره عدم حلية ما اخذ فى مقابله وانه اكل المال بالباطل ولا اشكال فيه .

وعن المنتهى : القمار حرام بلاخلاف بين العلماء وكذا ما يؤخذ منه . قال الله تعالى : «انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلاة فهل انتم منتهون » الى ان قال : فان جميع انواع القمار حرام ، من اللعب بالنرد ، و الشطرنج ، و الاربعة عشر ، و اللعب بالخاتم ، حتى لعب الصبيان بالجوز ، على ما تضمنته الاحاديث ، ذهب اليه علماؤنا اجمع . و قال الشافعى : يجوز اللعب بالشطرنج . و قال ابو حنيفة بقولنا . انتهى .

ثم لا اشكال فى ان الآلات لا تختص بما كان متعارفاً فيه القمار فى عصر الصدور بل كلما يتعارف فيه القمار فى كل عصر ولولم يكن كذلك فى زمن صدور الاخبار فانه يمكن ان يتغير فما يكون فعلاً وما فى سابقه لخصوص النرد و الشطرنج لا يجوز بيعه و شراؤه فلا ينحصر كون الآلات فى شىء مخصوص بل يمكن تغييره

وتبديله رأساً او مع اضافة شىء آخر معه و اما حقيقة القمار وما هو معناه لغة فعن القاموس و اللسان تقمره راهنه و عن الاقرب قمر الرجل قمرأ راهنه ولعب القمار وعن المنجد قمر قمرأ راهن ولعب فى القمار و غير ذلك وفى الجميع مأخوذ فيه الرهن بحيث اذا لم يكن مع الرهن خرج عن معناه لغة .

ويمكن ان يكون كذلك عند العرف فانهم يطلقون القمار بمجرد الرهن و العوض فيما بين الطرفين ولو لم يكن بالآلات المخصوصة ، بل بصنع او شجاعة او عدو او خط او صوت منهما بخلاف الخلو من الرهن و لو كانت بالآلات و اما الروايات فهى مختلفة بل مجملة من حيث المراد فظاهر بعضها كون المراد من القمار والميسر هو نفس الآلات و هو فى غاية البعد ولذا لا يستقيم ما افاد الشيخ فى مكاسبه بقوله وليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدرى حتى يرد ما تقدم من انصرافه الى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينة قوله بيعه و شرائه وقوله و اما الميسر فهو النرد الخ فلا بد من نقل جميع الروايات .

منها (ماعن الوشاء عن ابى الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول : الميسر هو القمار وعن اسحاق بن عمار ، قال : قلت لابى عبد الله عليه السلام : الصبيان يلعبون بالجوز و البيض ، ويقامرون . فقال : لانا كل منه فانه حرام .

(وعن السكونى) عن الصادق عليه السلام ، قال : كان ينهى عن الجوز يجيىء به الصبيان من القمار ان يؤكل . قال هو سحت .

(وعن زياد بن عيسى) قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : «ولانا كلوا أموالكم بينكم بالباطل» فقال : كانت قریش يقامر الرجل بأهله و ماله فنهاهم الله عز وجل عن ذلك و ظاهره ما كان بالمال .

(وما عن عبد الحميد بن سعيد) قال بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها ، فلما أتى به أكله ، فقال له مولى له ان فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقى فقاءه وسأته ببيانه (وما عن الوشاء) عن أبى الحسن (ع) قال : سمعته يقول : الميسر هو القمار .

(وعن جابر عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : لما انزل الله عز وجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 «انما الخمر والميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» قيل :
 يا رسول الله ما الميسر ؟ فقال : ما تقوم به حتى الكعب و الجوز .
 قيل : فما الانصاب ؟ قال : ماذبحوه لالهتهم . قيل : فما الازلام ؟ قال قداحهم
 التي يستقسمون بها .

ظاهره ان الميسر هو نفس الآلات بقرينة الكعب و الجوز و نظيره سائر
 الاخبار و يمكن ان يكون المراد كل ما تقوم به حتى الكعب يكون قمارا وهذا انسب
 بالمعنى و المقصود . و الاول انسب بما هو الظاهر من اللفظ و المعنى على الثانى ان
 كل ما يطلق عليه القمار كان هو الميسر سواء كان بالكعب او النرد او غيرها و يدل
 عليه قوله الميسر هو القمار .

(وما عن عمر بن يزيد) عن الصادق عليه السلام قال : ان الله عز وجل فى كل ليلة من
 شهر رمضان عتقاء من النار ، الامن أظفر على مسكر ، أو مشاحن ، أو صاحب شاهين
 قلت : و أى شىء الشاهين قال الشطرنج .

و عن الوافى : المشاحن المعادى . و الشحناء العداوة . و لعل المراد منه هنا :
 صاحب البدعة المفارق للجماعة . كذا فسرہ الازواعى فى الحديث النبوى «يغفر الله
 تعالى لكل عبدا خلا مشركاً أو شاحناً» . و شاهين تشنية شاه ، و هو من آلات الشطرنج
 و هما اثنان .

وفى الحدائق لعل الاظهر فى الخبر هو الحمل على من اضمر عداوة لاخيه
 المؤمن . (وما ، عن اسحاق بن عمار) قال : قلت لابي عبد الله (ع) : الصبيان يلعبون
 بالجوز و البيض و يقامرون . فقال : لانا كل منه فانه حرام .

(وما عن أسباط بن سالم) قال : كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فجاء رجل فقال :
 أخبرنى عن قول الله عز وجل : «يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»
 قال : يعنى بذلك القمار الحديث .

(وما عنه) ايضاً عن محمد بن على ، عن ابي عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل :

«يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» قال : نهى عن القمار ، وكانت قریش يقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك .

(وما عن الرضا عليه السلام قال : سمعته يقول : ان الشطرنج والنرد وأربعة عشر وكل ما قومر عليه منها فهو ميسر .

(و ما عن أحمد بن محمد بن عيسى) فى (نوادره) عن ابيه ، قال : قال : قال أبو عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل : « و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال : ذلك القمار .

(وما عن ياسر الخادم) عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن الميسر قال : التفل من كل شىء ، قال : الخبز والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره (و عن محمد بن مسلم) عن أحدهما عليهما السلام قال : لا تصلح المقامرة ولا النهبة .

وعن زرارة عن الصادق عليه السلام ، انه سئل عن الشطرنج . وعن لعبة شبيب التى يقال لها : لعبة الامير . وعن لعبة الثلاث ، فقال : ارأيتك اذا ميز الله الحق والباطل ، مع ايهما تكون قال : قلت : مع الباطل . قال : فلا خير فيه .

ثم انه قد يقع الاشكال فى ان مفاد بعض هذه الاخبار هو انه لو اكل من القمار من دون علم يجب تقيته .

وفى الجواهر وهو مع انه لا يخلو من بحث ، بالنسبة الى منافات العصمة التى هى الطهارة من الرجس ، لا يدل على الوجوب ، وعليه يشكل حينئذ الصوم ممن فى بطنه طعام مغصوب يتمكن من قيئه ، مع فرض اعتبار اخراجه بتعمد قيئه المبطل للصوم ، ولعل الاولى حمل خبر المزبور ، على فرض صحته على المبالغة فى حرمة مال القمار انتهى وفى كليهما كلام كما ان الامر بتغسل اليد الواقع على آلات القمار محمول على المبالغة .

ثم ان قوله عليه السلام واربعة عشر فيما عن الرضا عليه السلام قد يكون مجملا من حيث المعنى و لكن فسره فى مجمع البحرين على تردد فقال لعل المراد بالاربعة عشر الصفتان من النقر يوضع فيها شىء يلعب فيه فى كل صف سبع نقر محفورة فتلك

اربعة عشر والله اعلم انتهى .

ثم نقل للنقر معانى كثيرة فى مادة نقر ولم ارميها بناسب ذلك ويمكن كون المراد هو الدرهم من النقرة جعل فى الصفيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان حقيقة القمار هو الغلبة على صاحبه مع الرهن بالالات المخصوصة كانت بالحديد او القرطاس او غيرهما مما يعد من آلات القمار حتى الجوز والبيضة والرقى فلا اشكال فى حرمة بيع كل ذلك وكون الاكل فى مقابلها اكلا للمال بالباطل .

وقد عرفت انه فى كل زمان يتعارف القمار بشىء و آلة مخصوصة وبالجملة لا كلام فى الحرمة فيما لعب بآلة مع الرهن ولو كان مستحدثاً ولا فرق فى ذلك بين كون العوض نقوداً او غير ذلك كخياطة ثوب او منفعة دار او عمل كذائى و لا فرق ايضا بين كون العوض بنفسه مباحاً او مستحباً او حراماً مثل المشى الى محل مباح او قضاء حاجته التى فى حد نفسه مستحب او الزنا على اجنبية او زوجته لو غلب والعياذ بالله من افعال الجاهلين حتى سمعت ان بعض القامرين يعطون زوجتهم للغالب وحل لهم بضعهن الايظن اولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين .

و بالجملة يتوقف صدق القمار على شيئين الرهن وكونه بالآلات المعدة له مطلقاً ولولم يكن آلاته فى زمن صدور الحكم فهو المتيقن من القمار وعليه قد اشكل الامر فى صورتين احدهما بدون الرهن والاخرى بدون الآلات المعدة له . وقد عرفت توقف الصدق على الرهن وبدونه لا يصدق لفقده مابه قوام الميسر وليس مجرد اللعب بالالات قماراً نعم امر لغو ولكن ليس كل امر لغو حراماً وقد اختار الجواز شيخنا الانصارى فقال الثانية اللعب بالآلات القمار من دون رهن وفى صدق القمار عليه نظر لما عرفت ومجرد الاستعمال لا يوجب اجراء احكام المطلقات ولو مع البناء على اصالة الحقيقة فى الاستعمال لقوة انصرافها الى الغالب من وجود الرهن فى اللعب بها ومنه يظهر الخدشة فى الاستدلال على المطلب باطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه الى المتعارف من ثبوت الرهن انتهى

وان كان قد تردد فيه ايضاً من حيث صدق بعض الاخبار من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل قمار ميسر ومن حيث قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فكلما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر.

فقال نعم قد يبعد دعوى الانصراف في رواية ابى الربيع الشامي من الشطرنج والنرد قال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لاخير فيه لا تقربه والاولى الاستدلال على ذلك بما تقدم في رواية تحف العقول من ان ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات .

وفي تفسير القمي عن ابى الجارود عن ابى جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله تعالى «انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب الى ان قال واما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر الى ان قال وكل هذا يبيعه وشرائه والانتفاع بشيء من هذا حرام محرم انتهى ولا يخفى ما في انصراف الاول فان ظاهره عدم القرب الى نفس الالات لا العمل بها فلا يظهر منه ان نفس العمل وهو التمر بهما ماهو واما الاستدلال بخبر التحف فغير تام ايضاً فانه دل على عدم جواز التقلب فيما يجيء فيه الفساد وهو في المقام اول الكلام واما خبر ابى الجارود فدل على ان كل قمار ميسر فيحتاج اولا الى اثبات ان اللعب بدون الرهن قمار كى يصدق عليه الميسر فهو مصادرة فكل قمار ميسر حق لكن الكلام في صدق القمار حتى يكون ميسراً.

ومنه يعلم ما في امثال تلك الروايات مثل كلما الهى عن ذكر الله ميسر حيث يلزم كون اكثر الاشياء ميسراً اذ اكثرها انما يلهو الانسان عن ذكر الله كالاكل والوطء ونحوهما اذا لم يكن لله تعالى وكيف كان فالظاهر عدم الصدق لو خلى عن الرهن وانما الاشكال في الثانية وهو ان يكون مع الرهن والعوض لكن لا بالآلات القمار مطلقاً حتى الجوز والبيض مثل المراهنة على مطلق عمل بدنى كحمل الحجر الثقيل والظفرة والسرعة في العدو و الركوب بالسيارات والطيارات والمصارعة بينهما والاتيان بعمل معلوم بمقدار معلوم و نحو ذلك مما يتداول بين الناس سيما الجهال و سيما اللاعبين فيجعلون العوض لمن غلب على ما قرر بينهما فهل هذه

المدكورات داخلة في الميسر والوجهان من شمول تعريف الميسر والقمار عليه فانه غلبة احدهما على صاحبه طمعا في العوض ومن ان ذلك فيما اذا كان بالالات المعدة للقمار ولومثل الجوز والبيض وهو مفقود (ح) فان العمل البدنى غير اللعب باليد فمثل العدو وحمل الثقل والغوص في الماء ليس من القمار جدا .

وممن قال بالحرمة شيخنا المرتضى الانصارى قال في مكاسبه الثالثة المراهنة على اللعب بغير الالات المعدة للقمار كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل وعلى المصارعة وعلى الطيور وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من افراد غير مانص على جوازه والظاهر اللاحق بالقمار في الحرمة والفساد بل صريح بعض انه قمار وصرح العلامة الطباطبائي ره في مصابحه بعدم الخلاف في الحرمة والفساد وهو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض فان ظاهر ذلك ان محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك .

ومن المعلوم انه ليس هنا الا الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد ويدل عليه ايضاً قول الصادق عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الملائكة لتحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك قمار حرام الى ان قال بعد التمسك برواية ابن سيابة وياسر ومعمرا لانية .

ومع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالالات المعدة للقمار واما مطلق الرهان على المغالبة بغيرها فليس فيه الافساد المعاملة وعدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لانه اكل مال بالباطل ولا معصية من جهة العمل كما في القمار انتهى .

و مراده بالمعاصر صاحب الجواهر فقال ما لفظه أما اذا يعتد المقامرة به ، فالظاهر عدم حرمة مع عدم الرهان ، للاصل وانصراف ادلة المقام الى غيره ، والسيرة القطعية من العوام والعلماء ، في المغالبة بالابدان وغيرها ، وقدروى مغالبة الحسن

والحسين عليهما السلام بمحض من النبي صلى الله عليه وسلم ، بل ومع الرهان ايضاً وان حرم هو ، لانه
أكل مال بالباطل دونه ، لماعرفت مما لامعارض له ، ودعوى أنه من اللعب واللهو
المشغول عنهما المؤمن ، يدفعه منع كونه من اللعب المحرم ، اذلاعموم ، بل ولا
اطلاق على وجه يصلح لشمول ذلك ونحوه ، خصوصاً بعد ملاحظة مآرفته من
السيرة المستقيمة ، بل لعله مندرج فيما دل على مداعبة المؤمنين ومزاحهم ، بل
لواخذ الرهن الذي فرض لهذا القسم بعنوان الوفاء بالوعد الذي هو نذر لاكفارة
له ، ومع طيب النفس من الباذل لابعدوان ان المقامرة المزبورة ، اوجبتة و الزمته
وانهاكغيرها من العقود المشروعة ، امكن القول بجوازه ، انتهى

ولا يخفى ان صورة الخلع عن الرهن والآلات كان جوازه ظاهراً ولكن الكلام
مع الرهن فانه هو العمدة في الصدق لامكان كون الآلات لوحظ آلياً فالنظر فيها
آلياً وحاصل باي شيء كان .

لكن الانصاف عدم الصدق لما عرفت من ان القمار بالآلات المخصوصة
لابدونها والعمل البدني ليس بآلة معدة لذلك جداً خصوصاً ان امثال ذلك مرسوم
بين الناس والشريعة السهلة لوجعل كل ما يصدر عن الناس حراماً لاشكل الامر على
جميع المسلمين فاصل العمل لاحرمة له وااكل المال في مقابله حرام لكونه اكلاً
بالباطل وان امكن كونه بملك جديد او بعنوان الشرط في ضمن عقد جائز او
على ما ذكره في الجواهر من كونه بعنوان العهد او النذر كما عرفت بل قيل هو واقع
في قصة الحسين (ع) مع ابي رافع ولم اظفر به .

ويمكن التمسك لتحقق القمار برواية العلابن سيابة عن الصادق (ع) عن النبي (ص)
ان الملائكة لتنفرد عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والریش والنصل والمحكى
عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا (ع) قال سئلته عن الميسر قال الثقل
من كل شيء قال والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيرها وفي مصححة
معمر بن خلاد كلما قوم عليه فهو ميسر وفي رواية جابر عن ابي جعفر (ع) قيل يا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما الميسر قال كل ما يقام به حتى الكعاب والجوز .

وفيه ان لسان الاولي هو الكراهة ويرد على الثانى ان الثقل ان كان لما بين المتراهنين لم يصح التعبير عنه من كل شىء والافلم يكن من كل شىء ميسراجدا والثالث والرابع يحتاج الى صدق القمار والمسألة قوية الاشكال خصوصاً مثل ذهاب السيد البحر العلوم وشيخنا المرتضى على عدم جوازه بل لعله من قوله الثقل من كل شىء وليس معناه ما ذكرناه لارجاع العموم الى ما يكون سبباً للوصول الى الرهن اى الثقل بين المتراهنين من كل شىء يجعل بينهما سواء كان من آلات القمار او عمل بدنى او حيوانى او غير ذلك .

ولعله قوى لا يمكن ان يقال ان الملاك فى الحرمة والفساد كل الملاك هو الرهن لا غير من غير خصوصية ونظر الى الآلات وانما الآلات هو آلة للوصول الى مقصودهم الاصلى وهو الرهن ففى كل مورد يتحقق الحرمة والفساد حتى لو كان العمل بدنياً اذ الرهن كما يحصل بالغلبة على احدهما بالآلات المخصوصة فكذلك قد يحصل بالعمل البدنى كحمل الثقل والمصارعة والسرعة فى العد .

ويؤيده استثناء ما ذكر فى السبق والرمية فان السبق بالفرس غالباً والرمية بالعمل البدنى فما الفرق بين اصابة الرمى وبين الغلبة على الاخر بالعدو او ضربه على الارض فاستثناء ذلك دليل على كونه لو لم يستثن كان من قبيل الممنوعات مع ان الكل بغير آلات القمار الاصل فى الاستثناء هو الاتصال فالكل من القمار غاية الامر فد خرج عن الحرمة بابى السبق والرمية هذا .

لكنك قد عرفت ان الاخبار لا يخلو عن اجمال والقدر المتيقن من كلام اللغويين هو الرهن مع الات القمار اى مع ما يعد عند العرف بآلة قمار فلا يشمل ذلك مثل حمل الأتقال والسرعة فى العدو والمصارعة فآلة يتوصل بها الى الغلبة بل ليس الامجرد اظهار شجاعة او سرعة فإى فرق بين ما اذا كان الرهن لمن تقدم على صاحبه فى السرعة او العدو ونحوهما وبين من تقدم على قراءة قرآن او خط او فهم او صحبة او بيان والا يلزم كون قراءة القرآن حراماً و قماراً عهدته على مدعيه فلا يكون الحرمة الا مع الرهن و كونه بآلات القمار دون غيرهما مطلقاً فلا يكون كل لهو قماراً و لا كل

رهن قماراً فالحق عدم الحرمة والفساد في كل شيء كان بالرهانة فيما بينهما لولم يكن
بآلات القمار بل بالبدن او الحيوان واولى بالجواز ايضاً فيما لم يكن رهن في البين
بل كان لمجرد التفريح واتلاف الوقت او كان ذلك لجعل جائزة من غيرهما .

ثم انه قديداً على جواز نفس العمل مع عدم ضمان العوض والرهن بما عن
ابى جعفر عليه السلام انه قضى امير المؤمنين (ع) في رجل آكل واصحاب له شاة فقال ان
اكلتموها فهي لكم وان لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه ان ذلك باطل لاشيء
في المؤاكلة من الطعام والمراد بآكل هو الاكول اي في رجل متصف بكثرة الاكل
فيكون كثرة الاكل وصفأله لابعنى الاشتغال فعلا بالاكل ولا يكونه كى قد تحقق منه
الاكل بان يكون آكل بصيغة الماضى والضمير في له راجع الى الرجل الموصوف
بهذا الوصف فيكون الشاة للرجل فيكون في البين اصحاب فقال الرجل بالاصحاب
ان اكلتم شاتي فهي لكم و الا فعليكم كذا وكذا فقضى امير المؤمنين في هذا
الاصحاب وهذا الرجل الذى قال لهم كذا بان ذلك باطل لاشيء في المؤاكلة وانما
الكلام في المشار اليه بذلك .

والظاهر انه اشارة الى العوض الذى كنى عنه بكذا وكذا في صورة عدم تحقق
الاكل منهم اي اخذه العوض والرهن منهم باطل ولاشياء على الاصحاب ولاضمان
عليهم فيما جعل لصورة عدم الاكل فهم غير ضامين للعوض .

واما في صورة الاكل فقد جعله الرجل بيده في معرض التلف فتدل الرواية
على ان اصل هذه المراهنة جائز فان الظاهر ان قوله باطل راجع الى اخذ العوض
فلم يفعل الاصحاب حراما مع ان الرهن والعوض لايتعلق عليهم .

وانما قلنا كون اسم الاشارة اشارة الى بطلان العوض بقريئة قوله لاشيء
في المؤاكلة فهي شىء لايتعلق عليه شىء فيكون باطلا كانه ما جعل شىء من
العوض فلو كان قوله باطل راجعاً الى اصل هذه المراهنة لاحتاج الى قوله لاشيء
في المؤاكلة وذلك لانه لو كان اصل العمل والمراهنة باطلا للزم من بطلانه بطلان
المؤاكلة وعدم شىء فيه وانما يحتاج اليه لو كان البطلان راجعاً اليه فقط فيكون

امثال هذه المراهنة امر مباح ولا يتعلق على المغلوب منهما العوض .

و بالجمله لاشىء فى المؤاكلة اى لا تغرم فعلى فرض اكلهم تماما لابس لانه صاحبه قد اباحها لهم وعلى فرض عدم الاكل لم يستحق صاحبها الغرامة ومنه يعلم فساد توهم ضمان ما اكل لتوهم فساد المعاملة وان الاباحة فرع صحة العقد ووجه الفساد ما عرفت من صحة المعاملة والمراهنة .

و بالجمله الرواية ظاهرة فى عدم كون مثل هذه المراهنة قمارا والا كان حراما وحيث لم يكن خصوصية لخصوص المؤاكلة فيتعدى الى امثاله فيدل على المطلوب و هو عدم كون امثال هذه المراهنة قمارا و حراما و الانصاف ان الخبر كان ظاهراً فى الجواز و الاصرح بضمنان الاكل جدا .

ونظيره فى عدم الحرمة بعض اللهويات مثل كسر عظم مثلث الشكل من صدر الدجاج المسمى عندهم (بعجناغ) فلا يكون بقمار لانه العمل منهما حتى غلب احدهما على الاخر بالآلة القمار وليس احدهما بموجود و انما قوامه بنسيان من احدهما وذكران من الاخر وليس ذلك بفعل اختياري من احدهما .

و بالجمله كل ذلك خارج عن القمار (فح) ان لم يكن مع العوض فلا اشكال وكذا معه بل هو داخل فى موضوع الشرط والمشاركة كما عرفت واولى بالخروج عن موضوع القمار ما اذا كان الشرط والعوض بين غلبة حيوان على الاخر كشاتين او ديكين كما عرفت فالقمار والميسر الذى يقال له بالفارسية بـ(برد و باخت) ظاهره كون ذلك بين المتراهنين مع عمل كل منهما بالآلات المعدة له لابين الحيوانين ولا بين الانسانين بدون آلات القمار فاذا لم يدخل المذكورات فى الميسر والقمار فهل يجوز العمل واخذ ما يجعل فيما بينهما اولا والظاهر لحاظ انها داخله فى اى شىء من المعاملات ولعل الظاهر ان مثل هذه المراهنة ايضا داخله فى الشرط فيعمه عموم «المؤمنون عند شروطهم» وذلك لان الظاهر ان احدهما يشترط على الاخر انه لو غلب حيوانه على حيوانه كان له الف درهم و يقبل الاخر لكنه يعلم ان الجواز من حيث عدم دخوله فى ادلة القمار فلا ينافى حرمة من جهات اخر مثل ايداء الحيوانات

وغير ذلك فاصل المشاركة مباح وكذا عوضه لكنه قد يحرم من جهات اخرى .
ثم انه من الحوادث الواقعة في عصرنا هو اللعب كثيرا بالشيء الكروي
المسمى بالفارسية بـ (توب) فان كان هذا الكروي عد من آلات القمار ولو في
عصرنا الحاضر وكان مع الرهن كان حراما والافضل هذا العمل ليس بحرام من
حيث هو نعم قد يحرم ايضا من حيث ايداء الغير او ايجابه لكسر شيء من
اموال الناس كالزجاج والظروف ونحو ذلك ولكن الاجرة والرهن الذي يجعل
بينهم لا يكون مالكا الابنحو من الشرط والهبة وغيرهما بل يمكن اطلاق القمار عليه
ايضا بل غير بعيد فالاحوط عدم جعل رهن فيه .

واشدا شكلا ما يتعارف في هذا العصر ايضا عند عامة الناس المسمى عندهم بـ (بليط
بخت آزمائي) وهو عبارة عن جمع دراهم كثيرة من كثير من الناس ويجعله نو
لمن خرج رقبه وهو وان كان عامة البلوى في عصر الطاغوت ولكن ارتفع موضوعه
فعلا ببركة العالم الجليل القدر الخميني كاكثير بدعهم و مجالسهم اللهو والعبث
لكنه حيث اصرت بعض المعاصرين على ما في تقارير مقررته وجعله من القمار المسلم
المقطوع به كما هو ظاهر عبارته .

فنتقول مع قطع النظر عن وقوع هذا العمل وعدمه بان ذلك زعم فاسدا اذا افترض
ان القمار هو الغلبة على الاخر مع الرهن بالالات المخصوصة ولم يصدق شيء من
هذا التعريف على المقام لان هذه المسألة اولايست بتراهن فيما بين اثنين فصاعدا .

ولوقيل ان المراهنة متحققة ايضا في المقام وكان ذلك بين من جعل الدرهم
في مكان مخصوص وصاحب هذا المكان وهكذا سائر الناس حتى ينتهي الى آخرهم
قيل في جوابه من جعل الدرهم في هذا المكان المعلوم ليس طرف مراهنته
صاحب هذا المكان بل كل واحد واحد ممن جعل الدرهم في هذا المكان اي
الصندوق المعين لذلك لوضوح ان المراهنة بينه وبين الجميع مع لا الشخص
الواحد المتصدى لاختذ الاموال فانه لا يكون من المتراهنين ولا كل واحد واحد
مع صاحبه فالكل يجعلون اموالهم في موضع معين برجاء اخذ الجميع فلا عهد

ولا معاهدة ولا تراهن مع احد اصلا سلمنا لكن ليس فيه لعب وعمل اصلا والقمار قوامه بالملاعبة مع صاحبه او القوم وليس فيه غلبة شىء على صاحبه كغلبة احد فى آلات القمار على الاخر بل امر الفعل خارج عن تحت اختيار الجميع فانه ليس لاحد فعل وصنعة لحصول مال المراهنة فى يده بل يخرج الارقام فى يوم معهود بين الجميع فمن خرج رقمه كان المال له وليس فى القمار ذلك فهو والقمار شيثان متغايران .

بل المقام نظير القرعة فانه لها اقسام كما اتفقوا سبعة وعشرين نفرا على تكفل مريم بالقرعة فكتبوا على اقلامهم بان يجعلوها فى نهر الاردن وقلم من ارتفع فى النهر كان هو المتكفل لمريم فيجعلون الاقلام فى النهر وارتفع قلم زكريا فجرت الاقلام وقام قلم زكريا على قرنته كانه فى طين على مافى تفسير الطبرى والنيشابورى كما قال تعالى «وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم» فالمقام بمثل ذلك بادنى تفاوت لم تكن فارقا للموضوع فى المقام كان المال لمن خرج رقمه وهناك كان التكفل لمن ارتفع قلمه فى الماء فان العوض قد يكون مالا وقد يكون تكفلا وقد يكون شيئا آخر كاللقاء فى البحر كما فى قضية يونس او الذبح من حيوان كذبح مائة ابل كما فى قضية عبدالله بن عبدالمطلب .

ومن جميع ذلك ظهر فساد ما زعم بعض المعاصرين من ان المقام داخل فى القمار قال على مافى تقريرات مقرره ومن هذا القبيل الحظ والنصيب المعروف فى هذا الزمان المعبر عنه فى الفارسية بلفظ (بليط آزمايش بخت) نظير اللعب بالاقداح فى زمن الجاهلية انتهى اى من قبيل القمار وليت شعرى بانه اى مناسبة بين المقام وبين الاقداح فى الجاهلية وليس هذا الحكم الا للتحكم قال فى الكشاف وان يستقسموا بالازلام وحرم عليكم الاستقسام بالازلام اى بالقداح كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا من معازم الامور ضرب بالقداح وهى مكتوب على بعضها نهانى ربي وعلى بعضها امرنى ربي وبعضها غفل فان خرج الامر مضى مطية وان خرج النهى امسك وان خرج الغفل اجالها عودا

فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم له مما لم يقسم له بالازلام انتهى .
وكذلك فى مجمع البيان بأدنى تفاوت وهكذا فسر فى التفاسير الاخر بل
المفسرون جعلوا تفسيره اولاً ماهو فى الكشاف ثم احتملوا غيره وحاصل ذلك
على هذه التفاسير ان الاستقسام هو طلب ما قسم له بسبب تعيينه الازلام فيكون بمنزلة
الاستخارة عندنا فكما اننا عند حاجة مهمّة نستخير من الله بكتابه فكذلك زمن
الجاهلية طلبوا الخير فيما ارادوا من السفر والنكاح وعدمه بالازلام .
وعليه يكون الازلام عدة قداح عند الاشخاص مكتوبات فيها طلب الخير وقد
عرفت ان معنى الاخر على سبيل الاحتمال مثل التعبير عنه بقيل مع انه مجمل ايضا
كما ستعرف وعليه يمكن كون النهى لاجل الاستعانة من الاصنام فان ربهم هو اصنامهم
حيث ان زمن الجاهلية كانوا كلهم مشركين بخلافنا فان طلب الخير منا بالرب
تبارك وتعالى .

والانصاف ان عدّ المقام من القمار ناش من عدم التأمل فيه موضوعاً وحكماً
ولو فرض تفسير الازلام بغير ذلك لكان الشك فى المراد منها كاف فى عدم جعلها
فى القمار الممنوع مع انه غير خال عن الاشكال وحاصله ان فى الجاهلية اشترى
عشرة رجال ابلاويذ بحها ويستقسمونها بعشرة قداح مكتوب فى كل واحد شىء من
اسمائهم الى سبعة نفر لهم انصباء وفى المجمع ايضاً قال وروى على بن ابراهيم فى
تفسيره عن الصادقين الخ والرواية فى تفسير نور الثقلين هكذا وان تستقسموا
بالازلام قال : كانوا فى الجاهلية يشترى بغيراً فيما بين عشرة أنفس ويستقسمون
عليه بالقداح ، وكانت عشرة أنفس سبعة لها انصباء وثلاثة لانصباء لها . أما التى لها
انصباء فالغذ والتوأم والنافس والحلس والمسبل والمعلى والرقيب .

واما التى لانصباء لها فالسفيح والمنيع والوغد فكانوا يجيلون السهام بين
عشرة فمن خرج باسمه سهم من التى لانصباء لها الزم ثلث ثمن البعير فلا يزالون
بذلك حتى يقع السهام الثلاثة التى لانصباء لها الى ثلاثة منهم فيلزمونهم ثمن البعير

ثم ينحرونه وتأكله السبعة الذين لم ينقدوا في ثمنه شيئاً ، ولم يطعموا منه الثلاثة الذين أنقدوا ثمنه شيئاً ، فلما جاء الاسلام حرم الله عزوجل ذلك فيما حرم فقال عزمي قائل : «وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق» يعنى حراماً .

وفى العيون عن ابى جعفر محمد بن على الباقر عليه السلام انه قال الى ان قال وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق قال كانوا يعمدون الى الجزور فيجزؤونه عشرة أجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام فيدفعونها الى رجل وهى سبعة لها انصباء وثلاثة لانصباء لها ، فالتى لها انصباء الفذواتوأم و المسيل والنافس والحلس والرقيب والمعلى فالفذله سهم والتوأم له سهمان و المسيل له ثلاثة والنافس له أربعة اسهم . والحلس له خمسة أسهم . والرقيب له ستة أسهم ، والمعلى له سبعة أسهم والتى لانصباء لها السفيح والمنيح والردوئمن الجزور على من لم يخرج له من الانصباء شىء وهو القمار فحرمه الله تعالى انتهى .

قد عرفت ان الروايتين مناف مع تفسير الآية من المفسرين بطلب الخير والشر وايضاًهما متنافيتان من ان تقسيم الثانى منهما مستلزم لكونه ثمانية وعشرين سهماً لاعشرة اسهم فان للفذواحد وللتوأم سهمان فهذا ثلاثة اسهم والمسيل له ثلاثة فهذا ستة اسهم والنافس له اربعة فهذه عشرة اسهم والحلس له خمسة فهذه خمسة عشر سهماً والرقيب له ستة فهذه احدى وعشرون سهماً والمعلى له سبعة فهذه ثمانية وعشرون سهماً فكيف يجمع مع قوله فيجزؤون عشرة اجزاء نعم لا يرد هذا الاشكال على الاول منهما .

وكيف كان فقوام القمار بالعمل والملاعبة بين الاثنين او الاكثر كى يصل الى مال المراهنة بخلاف المقام فانه ليس لاحد عمل ولاغلبة فاصل العمل ليس بحرام بل لاعمل الاجعل الدراهم فى موضع معين .

فالظاهر لاشكال فى خروجه عن مسألة القمار واما هو داخل فى اى عنوان من العناوين والموضوعات الفقهية فنقول فهل المقام ينطبق على الجعالة اذقول الجاعل من فعل كذا فله كذا يعم كل من بلغه ذلك اذ لا فرق بين كون المجمعول اى العمل

اعطاء مال او فعل من الافعال كما قال من دفع من ماله الينا درهماً فله مائة درهم ولا بين كونه شخصاً واحداً او كثير فاذا اعلن واعلم الجاعل لجميع الناس بان من فعل كذا فله كذا يعم كل الناس اى من اعطى درهماً فله الف درهم .

غاية الامر فى الجمالة يعلم بأخذ العوض وفى المقام محتمل فالاعمال والافعال مختلف فتارة يحصل الغرض بفعل واحد واخرى لا كما اذا اراد بناء دار فيحتاج للبناء الى عمال واعوان فقال كل من عمل لنا كذا فله كذا فيصدق ذلك على فعل كثير الى ان يحصل غرض صاحب البناء فالظاهر عدم البأس من جعله من باب الجمالة نعم فى الجمالة الاجرة خرجت من كيس الجاعل وهنا من الجميع .

نعم كان بينهما ايضاً فرق من جهات اخر لكننا لمدخلية لما كتبنا بصدده وكيف كان فلا يكون اصل العمل حراماً وان لم يكن من باب الجمالة بل اذا لم يكن القمار بغير آلات المعدة له حراماً كان المقام بطريق اولى و(ح) فيقع الكلام فى المقامين الاول فى انه هل يكون مال كل من خرج عن كيسه وجعل فى مكان معين باقياً على ملكه او يخرج عن ملكه والاول مشكل من حيث انه رفع اليد عنه واعرض فهو بمنزلة من اخرج ماله بيده والقاه فى البحر .

(فان قلت) لو لم يبق على ملكه فحيث لم يدخل بعد فى ملك غيره لزم كون الملك بلا مالك .

(قلت) اولاً لم يكن دليلاً على استحالته حيث كان الملك كثيراً موجوداً ولم يكن له مالك سوى الله المالك القهار فالاشياء الخارجية قديم عليها زمان لا يكون اسما من مال كها فالانصاف بالملكية انما يكون اذا وجد لها مالك وتصاحبها فالمالك اذا اضافة بين المالك والمملوك عند الانصاف بالملكية لامطلقاً فمع وجود المالك يتصف بالملكية ومع عدمه فلا وفى بدو الخلقة كانت الاشياء موجودة ولم يكن لها مالك فان آدم هبط الى الارض فجميع تلك الاراضى موجودة ولم يكن من تملكها وبين المبدء والمنتهى ايضاً مصاديق كثيرة كما لو فرض موت المالك وجميع وراثته ففوق ذلك اكثر من ان يحصى

ضرورة ان المراد من المالك من لامانع من تصرفاته فيه فعلاً لا الامام فاذا خرب مدينة بالزلزلة بحيث لم يبق منهم احد كان جميع اموالهم بلا مالك وكل من يملك من هذه الاموال كان اولى من غيره كما فى اراضى الممات والتحجير منها بل نفس الحكم باولويته من غيره يدل على كونه بلا مالك وكون جميع الاموال والاراضى التى لامالك لها للامام ليس بهذا المعنى المراد من المالكين والا فلا يجوز لاحد التصرف فيها بدون الاذن من الامام بل بمعنى ان جميع ماسوى الله حقيقة لاجل وجودهم وهم مالك حقيقى لالمخصوص الاموال بل للنفوس وان نفوس الخلائق كلها منهم والكل عبيد لهم وهم ارواح العالمين لهم الفداء سبب لخلقنا ولولاهم لما وجدنا وخلقنا وكيف كان فتحقيق ذلك فى محله

وقدم بعض الكلام فى المجلد الثالث عشر ص ٣ وكون الملك بلا مالك قد تحقق فى الخارج بما لا يحصى عدده كما فى الكنوز فالجاعل ماله فى مكان معلوم حيث يائس عنه يعرض عنه حقيقة لعلمه بعدم قدرته باسترداده الاعلى احتمال ضعيف فهو امر صدر عنه باختياره فهو بعينه بمنزلة من اخرج المال عن ملكه والقاء فى البحر ولو بداعى تملكه للجميع

و بالجمله القدر المسلم هو انه لم يكن فى قصد دفع المال هو رجوعه بل يقطع بخلافه فكل من دفع المال كان فى قصده رفع اليد عن هذا المال المعين غاية الامر يزعم رجوع ما اجتمع من الكل اليه ايضاً فتوهم ارجاع المال الى مالكيه فرع بقاء المال على ملكهم و هو مما يقطع بخلافه فبعد الاعراض لا يكون لهم مال كما لا يبقى اراضى الموات بعد اعراض المالكين و رفع يدهم عنها على ملك مالكيها .

بل يمكن ان يقال بانه حيث علم جاعلوا اموالهم بان المجتمع لمن خرج رقمه فمن اول الامر قد ادخلوا مالهم فى ملكه على هذا التقدير فان حصول الملك تارة بالقول واخرى بالفعل كما فى المعاطاة فانه بنفس جعل المال فى الصندوق المعين كان انشاء تملك للمصرف فى هذا المال المعين وغيره والقبول ايضاً يحصل بنفس الاخذ

والتصرف فيه ممن خرج رقمه ولو لم يكن عن طيب نفس للغير و لكن لا اشكال فيه من حيث وقوعه باختيار هم فهو نظير من باع داره بثمان بخس لاجل مطالبة الديان فتامل .

والحاصل انه من اول الامر قد جعلوا اموالهم لمن خرج رقمه بحيث لو سئل عنهم عن ان هذه الاموال لمن وانتم يجعلون لمن قالوا نجعل لمن خرج رقمه وهذا هو عمدة ما يليق ان يتامل فيه فلا يصل الذوبة الى كون الاموال من مجهول المالك يجب رده الى صاحبيه وليس المقام مثل اللقطة التي يجب تعريف المال حتى علم صاحبه اذ هناك قد ضل المال وهنا قد القاه بيده وما ابعده ما بينهما .

(فان قلت) باى سبب يجعلون اموالهم فى ملك من خرج رقمه .

(قلت) ان قلنا بالاعراض عن اموالهم فلا يحتاج الى شىء والا فكان بالهبة وذلك للعلم بانهم للمتصرف فلو لم نقل ذلك بلسانه كان مؤدياً الى الهبة قهراً فيكون هبة غير معوضة غاية الامر كان ذلك الهبة برجاء خروج اسمه وتملكه للكل ولا يضر ذلك بالهبة بل كثيراً ما كان الهبة للواهب برجاء شىء من المتتهب ولو كان (ح) الهبة بلا عوض و(ح) عند خروج اسمه او شمارة ارقامه كان المال ماله بالهبة سوى مال نفسه فيكون باقيا على ملكه السابق اذ لا معنى للهبة لنفسه فخيل انه للغير و لكن كان فى الواقع لنفسه فهو مالك لجميع الاموال مال غيره بالهبة و مال نفسه بملكه السابق ولا يلزم كون المتتهب معلوماً له بالتفصيل .

(فان قلت) الهبة مشروطة بالقبول وبدونه لا يدخل فى ملك المتتهب

(قلت) ان قلنا باعراض الناس عن اموالهم فلا اشكال اذ (ح) عند التصرف يملك المتصرف جميع الاموال و ان قلنا بالهبة فكان القبول عند التصرف فيقبل المتصرف بنفس التصرف فيكون تصرفه قبوله الفعلى فخرج المال عن ملك صاحبيه بالهبة ودخل فى ملك المتصرف من حين الدفع بناء على الكشف ومن حين التصرف الذى هو القبول الفعلى بناء على النقل .

(فان قلت) لامناص فى الهبة من قبول المتتهب من حين الهبة،

(قلت) مع انه غير لازم لامكان ان يهب الواهب ولم يعلم به المتهب حتى يمضى زمان منه فعلم بان المال الكذائى كان هبة له فقبله.

(فان قلت) فكيف يمكن ذلك التصرف لمن كان صاحبه حاضره.

(قلت) اما على الاعراض فلا اشكال ويدل عليه خبر السكونى فى سفينة انكسرت فى البحر فاخرج بعضها بالغوص و اخرج البحر بعض ما غرق منها فقال بالتل اما ما اخرج البحر فهو لاهله ، الله اخرج له لهم واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وقد مر بيانه فى المجلد الثالث عشر ص ٣٦.

وظاهر المصنف فى غير المقام ان فى سندها ضعف لكنه حكى العمل به عن الارشاد والنهاية والتذكرة والتحرير وعن السرائر حمله على بأس من صاحبه وصریح الخبر ان ما اخرج بالغوص ليس لصاحبه و لو كانوا موجودين من حيث ان اموالهم بالوقوع فى البحر و اليأس عن القدرة عليها خارج عن تحت اموالهم بحيث اذا اخرجها الغواصون كان لهم ولا يكون لهم المطالبة به فيستفاد منه قاعدة كلية و هى انه لو اخرج اموال الناس عن تحت اختيارهم ووقوعها فى مكان بأسواعن التوصل اليها سواء كان بسوء اختيارهم ام لا لم يكن لهم سبيل اليها ولويرونها فى ايدى من اخرجها ففى المقام جعل المال بسوء اختيارهم فى مكان يعلم بعدم الوصول اليه فانه اعراض قهرى حكم الشارع بالخروج عن اموال الجاعل بل ولو لم يعرضوا عنه لكنه لم يقدروا على اخذه ثانياً.

وظاهر هذا الخبر انه مال من يقدر على اخذه وهو اولى من صاحبه وبالجملة المستفاد من الرواية قاعدة كلية لجميع الموارد التى من هذا القبيل فمن ترك امواله فى مكان لم يقدر على اخذها خوفاً للخصم و اللص و فر خوفاً من هذا المكان وكان بحيث لو علم بارتفاع المانع من الاخذ وفناء الخصم لم يتمكن من الاخذ بها مع كون الاموال بحالها فلا محالة قد اعرض عنها اما من حيث ان بذل المال فى مقدمات وصولها بيده ازيد من اصل المال واما لبعده الطريق و عدم وقت له للوصول اليها واما لعدم العلم بمكانها واما للخوف عن السباع وغير ذلك فلا يكون هذا

المال مالاله جداً بل كل من اخذها كان اولى به من صاحبه .

ومنه يعلم حال الهبة فانه مع كونه بنحو الهبة لا يقدر على اخذه ثانيا فيكون للمتصرف .

(انقلت) فعلى هذا لو غصب المال غاصب وعلم المغصوب منه بعدم القدرة على ماله لخرج المال عن ملكه (قلت) كلا فان الكلام فيما كان خروج المال عن يده باختياره او بغير اختياره فيما حصل بتلف قهري كالوقوع فى البحر او البثر او فى مكان يخاف من تحصيله لاما اذا غصبه الغاصب و اخذه منه فانه بقى على ملك مالكة بلا كلام ولو وقع فى ايدى ألوف من الناس بعده .

و بالجملة لم يظهر لى كون ذلك العمل حراما و لا كون هذه الاموال مما يجب رده الى مالكيه لكن الاحوط تركه ورد الاموال الى الحاكم الشرعى بل الاحوط ترك جميع ما يكون فيه احتمال القمار بجميع اقسامه مما يكون بدون آلات القمار او بدون الرهن او مع عمل بدنى و غير ذلك و الاحوط ترك بيع جميع ما يحتمل كونه آلة قمار .

فكما لا يملك ثمن آلات القمار فكذلك ما يأخذ عن صاحبه بالغلبة عليه من الرهن على الاحوط فيجب عليه رد جميع ما أخذ الى صاحبه الاموال ان عرفهم او طلب رضائهم او المصالحة بشىء معهم لو لم يقدر على الدفع ولو لم يعرف المالك يجب عليه الصدقة عنه ان كان مقداره معلوماً ولو لم يعرف المالك ولا مقداره يجب عليه خمس من جميع امواله ولو كان ذلك فى اول سنة الربح يجب عليه او لا خمس المخروط كى يحل ثم خمس الربح وان كان المقامرة بين الاطفال يجب عليهم ذلك عند البلوغ ثم انه فى بعض الاخبار صرح بتقيىء الامام عليه السلام البيضة التى تقامر به الغلام فى الطريق فهل يكون وجهه حرمة اكل ما قامر به بحيث يكون القمار بشىء ما كولى يوجب صيرورته حراماً كما هو الظاهر من ذلك فهو بعيد فى الغاية و فعل الامام لا يكون دليلاً فى مثل هذا المقام لنا فانه معصوم اراد ان لا يبقى فى بطنه شيئاً قومر به و لو فعل غيره ذلك لكان حسناً لكنه ليس بواجب من حيث كونه اكله حراماً

والله العالم .

﴿و﴾ كما يحرم بيع الات القمار فكذلك يحرم ﴿ك﴾ كلما يفضى الى مساعدة على محرم كبيع السلاح لاعداء الدين ﴿ك﴾ مع قصد الاعانة أو كانت الحرب قائمة ، للنهي عن الاعانة واما لولم يكن مع هذا القصد كما اذا باع منه للاعانة على امورهم الشخصية مثل السكنين لحوائج البيت ونحو ذلك او لو كان القصد هو الاعانة لكن لم يكن حرب في البين فلا يحرم .

وفي المسالك قال لافرق في اعداء الدين بين كونهم مسلمين او كفار الاشتراهم في الوصف و هو الاعانة على المحرم المنهى عنها ومنهم قطاع الطريق ونحوهم وانما يحرم مع قصد المساعدة او في حال الحرب والتهيؤ له اما بدونها فلا ولوبايعهم ليستعينوا به على قتال الكفار لم يحرم كما دلت عليه الرواية وهذا كله فيما يعد سلاحاً كالسيف والرمح اما ما يعد جنة كالبيضة والدرع ولباس الفرس المسمى بالتخفاف بكسر التاء فلا يحرم و على تقدير النهى عن البيع لوبايع هل يصح ويملك الثمن ام يبطل قولان اظهرهما الثاني لرجوع النهى الى نفس المعوض انتهى .

والروايات في ذلك كثيرة مثل (قول الصادق (ع) في خبر السراد) أو مرسله في جواب «سؤاله عن بيع السلاح لاتبعة في فتنة» (وصحيح علي بن جعفر) المروى عن كتاب مسائله و قرب الاسناد «سأل اخاه عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ، فقال اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» وما في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام في خبر حماد بن انس «يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة ، عشرة أصناف الى أن قال: وبايع السلاح من أهل الحرب» .

(وخبر هند السراج) «قال : لابي جعفر (ع) اصلحك الله تعالى انى كنت احمل السلاح الى الشام ، فايعه منهم فلما أن عرفنى الله هذا الامر ضقت بذلك وقلت لأحمل الى اعداء الله فقال : احمل اليهم وبعهم ، فان الله يدفع بهم عدونا وعدوكم يعنى الروم ، فان كان الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحاً يستعين به علينا فهو مشرك» .

(وحسن أبي بكر الحضرمي) قال : «دخلت على أبي عبد الله (ع) فقال له حكم السراج : ماتقول فيمن يحمل لاهل الشام من السروج وأداتها فقال : لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ انكم في هدنة وان كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا اليهم السروج والسلاح» .

ولا يخفى ان التصريح بالسرج يدل على دخول كل شيء له دخل في تقوية الكفر كما ان السلاح لا يختص بالسلاح المتعارف في عصر صدور الروايات من السيف والرمح ونحوهما وكذلك المركب لا يختص بالفرس المعمول في عصر صدور الروايات بل يعم كل ما يكون متعارفا في كل عصر وفي عصرنا الحاضر المعمول في الحروب العظيمة هو الركب على السيارات والطائرات وسلاحهم المهمة ما يسمى به (بم) فيكون الكل داخلا في البحث بل مثل الطائرات الموجبة لضعف المسلمين اكثر حرمة من خصوص السلاح الحارة ونحوه ما يسمى به (ناب) الجاري في البحر بل السفينة الحاملة للسلاح على المسلمين .

وفي الجواهر ولاطلاق بعض هذه النصوص أطلق بعض تحريم بيع السلاح لاعداء الدين من غير تقييد بالقصد أو قيام الحرب ، وربما كان ظاهر المتن في وجهه ، وما بعد ما بينه وبين آخر حيث اعتبر في الحرمة القيدين معاً ، واقتصر ثالث على اعتبار القصد كما هو الوجه الاخر في المتن ، ورابع على قيام الحرب والتحقيق ثبوتها بأحدهما أما مع القصد فلتحقق التعاون ، وأمام قيام الحرب فلما سمعته من النصوص التي يجب حمل اطلاق غيرها عليها انتهى .

قوله ظاهر المتن ولعله غير حسن فان قوله يفضى الى مساعدة على محرم ظاهر في صورة المباينة وبقاء الحرب و الافمع عدمه لا يفضى الى ذلك اصلاً نعم عدم القصد لا يكفي في رفع الحرمة مع قيام الحرب لصدق المعاونة عرفاً فيحرم كما سيأتى فان الاعانة متحقق قهراً ولولم يكن قاصداً للفساد فالقصد انما ينفع في زمان الهدنة والا فيحرم و لو بدون قصد الاعانة ولا يخفى ان ذلك من المعاصي الكبيرة ولذا عد الامام بائع ذلك من المشركين او الكفر بالله العظيم .

ولا فرق على الظاهر بين نفس السلاح و بين مقدماته من الدرع والجنذ واللباس خلافا لما عرفت من المسالك كما لا فرق فى اعداء الدين بين الكفار وسائر الفرق من المسلمين بل القطاع الطريق ولوملاكائهم ان الروايات الواردة فى مقام مع كثرتها كلها مصرحة بعدم جواز بيع السلاح باعداء الدين بخلاف بيع العنب ممن يجعله خمرا مع ان فى البابين معاونة على الاثم فكيف فى تلك المسألة مصرحة بالجواز وهو على الظاهر مشكل وسيأتى التكلم فيه .

ثم انه قد اختلف فى كون هذه المعاملة فاسدة او كانت حراما فقط كما عليه شيخنا فى مكاسبه ولعله الاقوى من حيث ان النهى قد يتعلق بامر خارج عن المعاملة وهو تقوية الكفر والفساد وانما الفساد فيما لم يكن للمبيع مالية شرعا وهو هنا مفقود والالزم عدم المالية له حتى فى حال الهدنة وهو كما ترى وقد عرفت فى السابق ان النهى ان تعلق بامر خارج لا يدل على الفساد .

وفى المسالك قال وعلى تقدير النهى عن البيع لو باع هبل يصح ويملك الثمن ام يبطل قولان اظهرهما الثانى لرجم النهى الى نفس المعوض وظاهره ان مع الحرمة كان الغرض من النهى هو فساد المعوض .

والحاصل غرضه تعلق النهى بنفس المعوض لا بامر خارج فيقتضى الفساد من حيث ان حرمة المعوض ليست الا لفساده .

وعمدة اشكالهم عدم امكان ارادة الحرمة و الفساد معا من لفظ واحد ولذلك قد اشكل الامر على الاصحاب من حيث عدم امكان الحرمة و الفساد من لفظ واحد لان لازمه استعمال اللفظ فى المعنيين وهو باطل قال السيد فى حاشيته على مكاسب شيخنا المرتضى فى المقام بعد كلام فى ذلك ما هو لفظه .

والحاصل ان النهى المتعلق بالمعاملات حاله حال نهى الطبيب بالنسبة الى المريض فى بيان ما يتعلق بدفع مرضه من وصف معجون ونحوه وحيث ان التحريم والارشاد معنيين متباينان نظير الطلب النفسى والغيرى لا يمكن ارادتهما فى استعمال واحد فلو علم من الخارج او من القرائن الداخلة ان النهى للتحريم وافادة المبغوضية

فلا يمكن دلالاته على الفساد والالزام الاستعمال في معنيين.

نعم يمكن ان يكون للتحريم ويستفاد الفساد من قرينة خارجية وبالعكس بحيث يرجع الى تعدد الدال والمدلول واذا كان كك فنقول لاشكال في ظهور الاخبار وكلمات العلماء في كون المقام مبغوضاً ومحرمأ فلا يمكن ان يكون النهى فيها للارشاد الى الفساد وكذا في كل مقام يكون كذلك فقول له لاتبع الخمر والميتة او نحوها مما علم كون بيعه محرماً لا يدل نهيته على الفساد وكذا النهى عن البيع وقت النداء فان المعلوم ان حكمة نهيته هو تفويت الجمعة المحرم وهكذا فلا بد في اثبات الفساد من دليل اخر غير النهى.

ومما ذكرنا ظهراً في كلام الاردبيلي حيث استفاد منه ان النهى ارشاد الى الفساد مضافاً الى التحريم وبيان الاثم وقد عرفت عدم امكان اجتماعها وكذا ما في كلام صاحب الفصول فسي مبحث دلالة النهى على الفساد حيث انه مع قوله بان الاستفادة في المعاملات من جهة كونه للارشاد كما بينا حمله على التحريم من جهة التشريع او من جهة التوصل الى ترتيب الاثر الذي هو حرام بعد كون المعاملة فاسدة قال ويقتضيه اى الفساد بحسب الاطلاق ان تعلق بها لنفسها من حيث كونها معاملة مخصوصة لالجهة غير الفساد .

فيستفاد من النهى (ح) نفى الاثر فقط او التحريم باعتبار عدم ترتيب الاثر فينزل على صورة التشريع بان يقصد مشروعيتها او على صورة ما لو قصد ان يعامل معها المعاملة الصحيحة فيحرم لحرمة ما قصد بها الى ان قال فيرجع مفاد النهى (ح) الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظراً الى عدم ترتيب الاثر الشرعى المقصود بها عليها انتهى وذلك لانه اذا كان استفادة الفساد من جهة ارادة الارشاد وحمله عليه فلا يمكن افادته التحريم سواء كان ذاتياً او تشريعياً او غيرهما وان اريد ان مفاده ليس الا التحريم التشريعى ويستفاد الفساد من الخارج فهو خلاف مختاره حيث انه قال فيما بعده ان هذه النواهي نظير نواهي الطبيب للارشاد .

ثم ان حمل النواهي على ارادة بيان التحريم من حيث التشريع في غاية

البعد كما لا يخفى انتهى ولا يخفى ان النظر الاصلى فى النواهي المتعلقة بنفس المعاملات هو الحرمة والمبغوضية ولازمه الفساد وان الشيء الحرام لا يكون مطلوباً ومؤثراً .
فيدل على الفساد بالملازمة التى احدى الدلالات كالجود للحاتم ولا يكون الفساد المستفاد من النهى بحيث لا يتوجه الذهن من المبغوضية اليه .

وبالجملة ليس دليل واحد فى البين دل على الفساد والمبغوضية بل الدالة عليهما بتعدد الدال والمدلول و(ح) فان كان نظر صاحب الفصول والاردبيلي الى ما ذكره نعم الوفاق والافقيه كلام فالدلالة الاتزامية و ان كان لا بد لها من لزوم عقلا او عرفا لكن فى المقام كان كلاهما موجودين اما عقلا فان حكمه بكون الشيء حراماً عبارة عن الفاسد الغير المؤثر فى الشرع الساقط عن المالية كالخمر والخنزير قطعاً واما العرف فبالاولوية لامكان توقف للعقل احياناً فى بعض الموارد بخلاف العرف .

وكيف كان فكما ان اللفظ الواحد كالحاتم يدل على الذات والصفة فكذلك اللفظ الواحد يدل على الفساد والحرمة فكما انه قد يكون للمعنى المطابق معنى خارجى فكذلك للحرمة معنى خارجى غيره وهو الفساد والايلازم اما الواسطة واما صحة متعلق النهى .

قوله فلا يمكن دلالة على الفساد فيه ان المبغوضية والتحريم مساوق للفساد بل يمكن القول بانهما يرجعان الى معنى واحد فان الفاسد هو الذى بلا اثر وبلا قيمة فى نظر الشارع كالخنزير والخمر وانهما مثلاً عنده ليسا بشيء ولا نظره بالنسبة اليهما وليس هذا الا المبغوضية بل على هذا البيان لاتعدد الدال ولا المدلول بل معنى واحد فى البين هو المبغوضية والفساد وعدم المالية .

و الكل مستفادة من النهى ومن العجيب انه قاس المقام بالبيع وقت النداء مع انه واضح لكل فاضل فضلاً عن مثله فان البيع وقت النداء كان النهى قد تعلق بامر خارج وهو فوت صلاة الجمعة من دون ان يكون فى المنهى عنه فساد امثل الدار التى لافساد فى بيعها كانت المعاملة عليها فى غير وقت النداء صحيحة وفى وقته منهيّة

من دون ان يكون فيه حزاة اصلا كبيع السلاح باعداء الدين فى الفتنة فان النهى قد تعلق بامر خارج وهو تقوية الكفر من دون ان يكون فى نفس السلاح فسادا .

واما نقله عن الاردبيلى فيرجع الى ما ذكرناه وعبارته هكذا والظاهر انه على تقدير التحريم لو بيع لم يصح لما تقدم ولان الظاهر ان الغرض عن النهى هنا عدم التملك وعدم صلاحية المبيع لكونه مبيعا لا مجرد الاسم فكان المبيع لا يصلح لكونه مبيعا لهم كما فى بيع الغرر انتهى فمراده ان الغرض من الحرمة هو الفساد فانه كما عرفت الاشارة له ايضا ان معنى المبغوضية التى هى مفاد النهى شرعا ليس الا لفساد المنهى عنه وعدم الاعتداده شرعا فلا يكون المدلول والمعنى متعددا كى يحتاج الى تعدد الدال بل مدلول واحد وهو المنهى عنه الذى بوحدته مبغوض و فاسد وغير مؤثر فى المالية فلا نظر اليه من الشرع اصلا كيف و لو لاذلك لاينهى عنه فليس وجه للنهى الا الفساد والافلاوجه للبغض به من الشرع وهل بتصور ان يكون الشىء مبغوضا وصحيحا كما هو لازم القول بعدم الفساد .

فلو لم يكن فيه حزاة ومضار ومفاسد لاينهى عنه اصلا فالنهى فى حال كونه مولوليا ارشادا الى الفساد لا بمعنى اجتماع النهى المولوى والارشادى كى يقال لا يمكن اجتماع المولوى والغيرى فان النهى الارشادى بمنزلة الغيرى كما عرفت من السيد بل بمعنى تحقق الارشادى فى النهى المولوى بوحدته اى لا يحتاج الى تعدد النهى كى ينهى تارة للحرمة واخرى للارشاد الى الفساد بل نفس النهى المولوى الدال على الحرمة بوحدته يفهم منه الفساد لعدم الاجتماع بين المبغوض والمطلوب الا فيما كان النهى يعلق بامر خارج .

ولعمري ان ما ذكرنا هو مراد المحكى عن الفصول فيرجع مفاد النهى (ح) الى حرمة تلك المعاملة من حيث التشريع نظرا الى عدم ترتب الاثر الشرعى المقصود بها عليها وكيف كان فالمسألة عند الاصوليين مشكلة .

وفى الضوابط قال بعد قوله بعدم دلالة النهى على الفساد لفظا مألوظه وسره ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر ولا منافاة بين

الصحة بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال السقمونيا مسهل للصفرء ثم قال لا تشربه لم يفهم منه عدم التأثير اذا شربه .

ولا يخفى ان الكلام فى الاثار الشرعية القابلة للانفكاك لالاثار التكوينية التى لاتزول عن ذبيها اى الاثار التى يترتب عليه لولا حرمة الذاتية و امامها فلا يترتب عليه شىء من الاثار من النقل والانتقال وجواز الاكل والشرب فالسقمونيا ذو اثر يترتب عليه مع النهى وعدمه والمخالفة وعدمها فاذا قال لا تشرب السقمونيا وخالف يترتب عليه اثره فالكلام فى مثل ماتعلق النهى بذات الشىء بالحرمة الذاتية مثل لاتبع الخنزير فالحرمة ليس الالفساده بمعنى عدم كونه قابلا للنقل والانتقال فانه لولا كونه كذلك لما يحرم عنه فهذا تكليف مستلزم للوضع فكانه متلازمان .

ومن ذلك ظهر فساد عدم دلالة النهى على الفساد زعماً ان الصحة بمعنى ترتب الاثر عليه وهو ملائم مع الحرمة لامكان كون الشىء حراما ومؤثرا فى صحة الاثر كالبيع وقت النداء غفلة عن ان ذلك لاجل كون النهى قد تعلق بامر خارج عن المبيع فلا منقصة ولا حزاة فى المبيع لو خلى وطبعه وانما نقصه فى تلك الحالة لاجل مزاحمته لفوت الجمعة .

واما لوتعلق النهى بنفس المنهى بالحرمة الذاتية فليس الحرمة المستفادة من النهى (ح) الالفساد المنهى عنه وعدم كونه قابلا للاثر فالحرمة مساوقة (ح) للفساد فضلا عن جمعها مع الصحة فانهما متعددان مفهوما ومتحدان مصداقا و باعتبار الاول يحتاج الى تعدد الدال وقد عرفته دون الثانى فالفساد باعتبار الاول معنى خارج عنه ولازم له فاذا دل اللفظ على الحرمة الذاتية يفهم منه العرف ذلك وعلى الثانى لايحتاج الى اللزوم فانهما واحد .

وبالجمله عمدة الاشكال المتوهم من الاصحاب فى الفساد والحرمة هو عدم امكان ارادتهما بدال واحد والفرض عدم تعدد الدال فلا يمكن الجمع بين الحرمة والفساد مضافاً الى عدم منافاة الحرمة مع الصحة كما عرفت ولكنه امر سهل فانه اذا

تعلق بالمنشأ والمبيع لبالانشاء التى عبارة عن امر خارج كان المنشأ اى المبيع خارجاً عن تحت اختياره فاذا قال لاتبع الخمر كان المعنى خروج الخمر عن سلطنته واختياره من حيث المالية وانه لايقدر على بيعه ابدأ وهذا معنى فساد البيع فمع انه نهى مولوى تحريمى كان دالا على الفساد .

فاندفع كلا الاشكالين: اشكال تعدد الدال والمدلول واشكال عدم المنافاة فقد عرفت منفاة النهى مع الصحة وعدم الاحتياج الى الدال على الفساد على حده او العكس بل نفس الدال على الحرمة الظاهرة من النهى المولوى هو دال على الفساد ايضاً فالنهي المولوى الدال على الحرمة دال على خروجه عن تحت اختيار المالك وانه ليس عليك سلطنة على هذا المال وانه ليس بمال ولا تملك ثمنه بوجه فليس ذلك الامعنى الفساد .

ففى جميع الموارد التى يكون الشىء حراماً بمقتضى لفظة النهى كان فاسداً سواء كان الدال هو النهى او غيره كان المدلول هو النقل والانتقال او شىء آخر كما اذا قال حرمت عليكم امهاتكم فالمعنى لاتنكح الام اى كان نكاح الام خارجاً عن تحت اختيارك وفساد وباطل لك فلا صحة بمعنى ذات اثر كى لاتنافى الحرمة ولا احتياج الى تعدد الدال للحرمة والفساد بل حرمة المنشأ بوحدتها متكفل للامرین من غير استعمال اللفظ فى اكثر من معناه .

﴿فى دلالة النهى على الفساد﴾

فقد تلخص ان النواهى المتعلقة على ذات المعاملة كانت للتحريم وهى مساوقة للفساد فالقول بعدم المنافاة بين التحريم والصحة لامحصل له كما ان القول بان النواهى الواردة فى المعاملات ارشاد الى الفساد فلا دلالة له على التحريم الا بتعدد الدال وقرائن خارجية ايضاً كلام شعرى .

بل ليس مفاد النهى الا الحرمة وهى مصداقاً عين الفساد ولا يجمع مع الحرمة ايضاً الا فيما كان النهى قد تعلق بامر خارج ومعياره عدم شىء فى المتعلق بوجوب نقص

وحزازة كالنهي عن بيع السلاح باعداء الدين والبيع عند النداء ونحو ذلك .
وفى القوانين قال واما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات فلان مدلول
النهي انما هو التحريم وهو لا ينافى الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال
لاتبع بيع التلقى ولاتباع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير
التمن ملكاً لك والمتمن ملكاً للمشتري انتهى .

ولا يخفى ما فيه من اشتباه النهى المتعلق على الذات بالامر الخارج عن الذات
حيث تركه فى المثال ومثّل بما يتعلق النهى بالامر الخارج وان كان مقصوده فى
مجرد عدم منافاة النهى والحرمة مع الصحة فيه ان التناقض بين المبغوضية والمفسدة
كالشمس فى رابع النهار .

﴿ و ﴾ يحرم ايضا ﴿ اجارة المساكن والسفن ﴾ ونحوها من الطيارات
والسيارات والدواب ﴿ للمحرمات ﴾ سواء كان حرمتها ذاتاً كالخمر او عرضاً كحمل
السلاح لاعداء الدين فى حال الحرب .

وعن مجمع البرهان نسبة الى ظاهر الاصحاب ، و عن المنتهى دعوى
الاجماع عليه ، كما عن الخلاف والغنية الاجماع على عدم صحة اجارة المسكن
ليحرز فيه الخمر أو الدكان لبيع فيه ، بل عن الاول زيادة نسبه الى أخبار الفرقة ايضاً .
قال فى الحدائق : المشهور فى كلام الاصحاب : تحريم اجارة السفن والدابة
للمحرمات ، مثل حمل الخمر ، والبيت لبيع فيه الخمر ، والخشب ليعمل صلباناً ،
او شيئاً من آلات اللهو ، والعنب ليعمل خمرأ .

بمعنى ان البيع او الاجارة وقع لهذه الغايات ، اعم من ان يكون قد وقع
شرطها فى متن العقد ، او حصل الاتفاق عليها . صرح بذلك غير واحد من الاصحاب .
بل فى المنتهى : انه موضع وفاق .

امالو كانت الاجارة او البيع لمن يعمل ذلك ولم يعلم انه يعملها ، فانه يجوز
على كراهية . ومع العلم قولان انتهى .

ولا يخفى ما فى مثل هذا الشرط من المسلم كما يأتى فى بيع العنب لمن

يعمله خمراً فحمل اخبار البابين على مثل هذا الشرط او التبانى عليه مما يضحك به التكللى و يدل على المنع مضافا الى كونه معاونة على الاثم (خبر جابر) «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤجر بيته ، فباع فيه الخمر فقال حرام أجرته».

ولا ينافى عدم الجواز (صحيح ابن اذينة) «كتبت الى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يؤجر سفينته او دابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير فقال : لا بأس لامكان حمله على عدم العلم بذلك ومجرد كونه ممن يحمل الخمر والخنازير لا يلازم لكون هذه الاجارة ايضاً لذلك ويمكن ان يؤجر لمطلق المنافع وبعد ذلك حمل الخمر والخنزير.

وجمع فى الوافى بين الخبرين المذكورين ، على ما حكى عنه بانه لا منافاة بين الخبرين ، لان البيع غير الحمل ، والبيع حرام مطلقا ، والحمل يجوز ان يكون للتخليل . ولا يخفى ما فيه ومنافاته فى الخنزير.

والشيخ قد حمل الخبر الاول على من يعلم انه يباع فيه الخمر ، ولهذا حرم الاجرة . والثانى على من لا يعلم ما يحمل عليها .

وفيه : ان اخبار العصير كلها متفقة على جواز البيع مع العلم بانه يعمله خمراً . فالاقوى عدم الجواز اذا علم بأن الحمل لذلك .

﴿و﴾ كذا يحرم ﴿بيع العنب﴾ مثلاً ﴿ليعمل خمراً و﴾ بيع ﴿الخشب ليعمل صنماً﴾ مثلاً على وجه يبطل العقد معها وفى الجواهر فلا خلاف أجده فيها مع التصريح بالشرطية أو الاتفاق عليها على وجه بنى العقد عليها ، انتهى والمراد وقوع المعاملة بشرط ذلك كجعل العنب خمراً والخشب بشرط جعله صنماً او كان بناء المعاملة من المتعاقدين عليه وان لم يشترط فى ضمن العقد.

ويدل عليه (ذيل مكاتبة ابن اذينة) فى الحسن او الصحيح للصادق عليه السلام «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال : لا» (وخبر عمر بن حريث) «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التوت أبيع من يصنع الصليب أو الصنم قال : لا والمراد بالتوت شجر التوت وهو ثمرة معروف ويقال بالعربى فرصاد .

ولا يخفى عدم دلالة الخبرين على هذا الشرط أو التبانى عليه فى ضمن العقد فكيف يكون عدم الجواز فى هذه الصورة و الجواز بدونه مع كثرة اخبار الجواز وهى مع افاضتها لا يكون فيها ذكر من ذلك .

بل حمل اخبار المنع على شرط البيع لذلك والجواز على عدمه مشكل من حيث ان البايع فى المقام هو المسلم وهو مع اسلامه كيف يقدم على مثل هذا الشرط (اولاً) و اى تأثير لهذا الشرط (ثانياً) فانه مع علمه بان المشتري يجعله خمراً وان المبعوض شرعاً واقع فى الخارج فسواء شرط عليه ام لا قد وقع صنع الخمر والصليب فى الخارج وانما يصح الشرط فيما لا يقع المشروط بدون الشرط فيشترط حتى يقع فى الخارج .

واما اذا كان المشتري عازماً على الشرط بدونه كان الشرط لغوا فكيف يكون هذا الشرط مبنى البطلان وعدمه مبنى الصحة فهذا الشرط لا يضمن ولا يغنى من الجوع لان المفروض هو العلم بان المشتري يجعله خمراً فالبيع بهذا الشرط ليس الا لغوا فهو بمنزلة من اشترى خبزاً فى نهار رمضان للاكل فيه وقال البايع بعثك بشرط اكلك فى اليوم فالجمع بين الاخبار بذلك مما يبعده الطبع السليم .

ويدل على جواز البيع روايات كثيرة (كخبر ابى كهمش) «سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام الى ان قال ثم قال عليه السلام هوذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمراً» .

(وخبر رفاعه) عن الصادق عليه السلام «انه سأل عن بيع العصير ممن يخمره فقال : حلال ، ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً؟» (وصحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام «انه سأل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً قال به ممن يطبخه أو يصنعه خلاصاً حب الى ولارى بالاول بأساً»

(وخبر يزيد بن خليفة الحارثي) عن الصادق عليه السلام «قال سئله رجل وانا حاضر قال: ان لى الكرم فابيعه عنباً قال: فانه يشتريه من يجعله خمراً قال : به اذا كان عصيراً قال : انه يشتريه منى عصيراً فيجعله خمراً فى قريتى قال : بعته حلالاً فجعله حراماً

فابعده الله تعالى» .

(وصحيح ابن اذينة) «كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن رجل له كرم ، ايبع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو مسكراً؟ فقال: أنما باعه حلالاً في الابان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه (ومكاتبته الاخرى) له ايضاً «سأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذة برابط فقال : لا بأس»

(وخبر محمد بن ابي نصر) «سألت ابا الحسن عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن قال فقال : لو باع ثمرته ممن يعلم أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس واما اذا كان عصيراً فلا يباع الا بالنقد»

(وخبر محمد الحلبي) «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله خمراً فال: لا بأس به ، يبيعه حلالاً ويجعله ذلك حراماً فابعده الله عز وجل واستخفه» فالحمل على الكراهة لعله اولى ولومع الشرط كما اشار اليه المصنف بقوله ﴿و﴾ وغيره بل المشهور من أنه ﴿يكره بيع ذلك لمن﴾ يعلم انه ﴿يعملهما﴾ خمراً او صليباً لكنه مشكل من حيث العلم بجعله خمراً فعلى فرض جواز البيع وانه باعه حلالاً كان ذلك منافياً مع المعاونة على الاثم المنهى بصريح الاية فكيف يكون الاثمة مرتكباً لهذا الامر

فلماذا يدفع هذا الاشكال الا يكون قوام المعاونة بالقصد فلولم يقصد المعاونة فلا اثم ولومع العلم بالاثم وهو ايضاً في غاية الاشكال وان افيد في المقام فان الظاهر ان معاونة الاثم يصدق بمجرد العلم بوقوعه ولولم يقصده المعين .

قال في المسالك المراد ببيعه لاجل الغاية المحرمة سواء اشترطها في نفس العقد ام حصل الاتفاق عليها فلو باعها لمن يعملها بدون الشرط فان لم يعلم انه يعملها كك لم يحرم على الاقوى وان كرهه وان علم انه يعملها ففي تحريمه وجهان اجودهما ذلك والظاهر ان غلبة الظن كك وعليه تنزل الاخبار المختلفة ظاهراً انتهى وقد جعله دائر امدار العلم بوقوع الحرام وعدمه .

وعن الرياض بعد ذكر الاخبار السابقة الدالة على الجواز قال وهذه النصوص

وان كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا لكن فى مقابلتها
للاصول والنصوص المتعضدة بالعقول اشكال انتهى وقال شيخنا المرتضى بعد نقلها
والظاهر ان مراده بالاصول قاعدة حرمة الاعانة على الاثم ومن العقول حكم العقل
بوجوب التوصل الى دفع المنكر مهما امكن ويؤيد ما ذكره من صدق الاعانة بدون
القصد اطلاقها فى غير واحد من الاخبار انتهى

نعم قد حكى عن الاردبيلي ره فى آيات احكامه انه جعله دائر امدار صدق العرفى
او القصد قال على ما حكى عنه الظاهر ان المراد بالاعانة على المعاصى مع القصد
او على الوجه الذى يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب
مظلوم فيعطيه اياها او يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياه ونحو ذلك مما يعد معونة
عرفا فلا تصدق على التاجر الذى يتجر لتحصيل غرضه انه معاون للظالم العاشر فى
اخذ العشور ولا على الحاج الذى يؤخذ منه المال ظلما وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم
صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا او الخشب ممن يعمله صنما ولذا ورد فى
الروايات الصحيحة جوازه وعليه الاكثر ونحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه المحكى
ولقد اجاد حيث اندفع الاشكال اجمالا وحاصله ان قوام المعاونة على احد الامرين
على سبيل منع الخلو القصد او الصدق عرفا فلا اشكال فى صدق المعاونة فى القصد
والصدق العرفى معا وكذا مع الاخير ولو لم يكن قاصدا كاعطاء العصى بالظالم لضرب
المظلوم فلازم ذلك توقف عدم المعاونة على انتفاء كلا الامرين كما فى المقام فلا يكون
البايع قاصدا ولا العرف صادقا فى مثل تمكين البايع المشتري من المبيع الذى
يحتمل ان لا يقع خمرا اصلا

قال شيخنا الانصارى انه لاشك فى انه اذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل
وصول الغير الى مقصده ولا الى مقدمة من مقدماته بل يترتب عليه الوصول من دون
قصد الفاعل فلا يسمى اعانة كما فى تجارة التاجر بالنسبة الى اخذ العشور ومسير
الحاج بالنسبة الى اخذ المال ظلما وكك لاشكال فيما اذا قصد الفاعل بفعله و
دعاه اليه وصول الغير الى مطلبه الخاص فانه يقال انه اعانة على ذلك المطلب فان

كان عدوانا مع علم المعين به صدق الاعانة على العدوان .

و انما الاشكال فيما اذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير الى مقدمة مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير اياها الى المعصية كما اذا باعه العنب فان مقصود البايع تملك المشتري له وانتفاعه به فهي اعانة له بالنسبة الى اصل تملك العنب ولذا لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاص في جميع اموره اوفى خصوص تملك العنب بحرم بيع العنب عليه مط فمسئلة بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا نظير اعطاء السيف او العصي لمن يريد قتلا او ضربا حيث ان الغرض من الاعطاء هو ثبوته بيده والتمكن منه كما ان الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع الاعطاء بالنسبة الى اصل تملك الشخص واستقراره في يده اعانة الا أن الاشكال في ان العلم بصرف ما حصل باعانة البايع والمعطى في الحرام هل يوجب صدق الاعانة على الحرام ام لا فاحاصل محل الكلام هو ان الاعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي اعانة على الحرام ام لا .

فظاهر الفرق بين بيع العنب و بين تجارة التاجر ومسير الحاج و ان الفرق بين اعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لوجه له و ان اعطاء السوط اذا كان اعانة كما اعترف به فيما تقدم من آيات الاحكام كان بيع العنب كذلك كما اعترف به في شرح الارشاد فاذا بنينا على ان شرط الحرام حرام مع فعله توصلنا الى الحرام كما جزم به بعض دخل مانحن فيه في الاعانة على المحرم فيكون بيع العنب اعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوسل به الى التخمير وان لم يكن اعانة على نفس التخمير او على شرب الخمر الى ان قال .

فتحصل مما ذكرناه ان قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين وان محل الكلام هي الاعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط وانها هل تعد اعانة على المشروط فتحرم ام لا فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجري و ان مجرد بيع العنب ممن يعلم انه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما اصلا لامن جهة الشرط ولا من جهة المشروط

ومن ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الارشاد من انه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمراً اعانة لزم المنع عن معاملة اكثر الناس انتهى موضع الحاجة .

و محصل الجميع هو الحرمة مع القصد و لو علم بصرف المشتري المبيع الى الحرام لكنه مع ذلك يبقى سؤال الفرق بين المقام و بين ما اذا دفع السوط و السلاح الى من يريد قتل المؤمن فهل لا يحرم بمجرد عدم قصد الدافع و هو مشكل مع علمه بانه يقتله فمجرد عدم القصد (ح) غير دافع للاشكال اذا صدق الاعانة على القتل (ح) عرفاً فلا مناص من ضم الصدق العرفى اليه ايضا .

ويقال صدق الاعانة يتوقف على القصد او الصدق العرفى و لو لم يكن قاصداً فاعطاء السلاح للقاتل اعانة عرفاً على القتل و لو لم يكن قاصداً لوقوع القتل فلا اشكال فى المقام لعدم القصد و لا الصدق العرفى لان الغرض من المعاملة تمكين المشتري من العنب و هو مقدمة مشتركة لوقوع الحلال به كما يمكن وقوع الحرام به و لم يقصد البايع وقوع الحرام به بل بايعه خلا ما يكون قابلاً لصفه حلالاً فالمشتري اذا صرفه فى الحرام بسوء اختياره لا يربط له لذلك بالبايع مع امكان ان لا يصرف فى الحرام بطول المدة و امكان انصرافه او موته و البايع لا علم له بجعله خمراً و انما علمه بانه خمار و الخمار لا يجعل العنب فى جميع الاوقات خمراً فانه كما يحتاج الى الخمر فكذلك يحتاج الى نفس عنبه فهو من حيث انه بشر طالب و مائل الى الفواكه خصوصاً العنب الذى هو افضل و ألذ من غيره فليس كلما باع العنب باعه لجعله خمراً بل يترتب عليه فوائد و اغراض شتى احدهما جعله خمراً بل يمكن بيعه ثانياً بمن يجعله خلا او للاكل .

و بالجمله مجرد العلم بحال الخمار لا يوجب العلم بجعل هذا العنب المبيع خمراً و هو واضح بخلاف اعطاء السوط لمن يريد ضرب مؤمن لتحققه آناً فالعرف حاكم بالمعاونة عليه و احتمال التخلف فيه نادر بل و لو قد يتخلف لكن العرف حاكم بالمعاونة و ذم المعين (ح) بل الغالب يستند القتل او الضرب الى المعين فالفرق بينهما فى غاية الوضوح و ان شئت زيادة فهم لذلك فانظر الى المثالين فترى ان العلم بكونه خمراً

قد تخلف عن الخمر كثيراً كما عرفت بخلاف العلم بارادة المعان لضرب المظلوم فانه لو ارادة الضرب لما طلب من المعين العصى او السوط ونحوهما فما افاد الاردبيلي هو غاية التحقيق ولذا قال قده بعد نقل عبارته ولقد اذق النظر .

فهذا هو المعيار للصدق وعدمه والله در الاردبيلي حيث اتى بما هو يليق وبالتأمل حقيق و المقام بعيد عن التاجر الذي اريد التجارة ثم يأتيه العاشر بمراحل كثيرة . فان الكلام في صورة القصد وعدمه بمعنى ان لا يقصد بفعله الاعانة لا فيما يكره من المعاونة فان دفعه الى العاشر في غاية الكراهة وعدم رضاه بحيث لو تمكن لاخرجه وضربه فضلاً عن الاعطائه وان شئت ان تجعله بمنزلة المقام فقسه بالتاجر للتجارة التي باع الامتعة المزينة المختصة بالنساء ويعلم بانهن تظاهرن فيما بين الرجال وراثتهن زينتهن لهم ويوجب لتحرك شهواتهم و ميلهم اليهن وذلك لان التاجر لا يقصد هذا المعنى اصلاً بل اراد بيع ماله صرفه المشتري في الحلال او الحرام فالفرق بين الموارد المتشبهة انما يكون بالعرف ففي بيع السلاح باعداء الدين في حين القتال يحرم ويفسد قصد تقوية الكفار او للصدق المعاونة عرفاً دون زمان الهدنة وامامسألة اجارة الدواب والمساكن لحمل المسكرات والخنازير فهي ايضا يصدق المعاونة عرفاً وان لم يكن قاصداً ويدل على ما افاد من صدق المعاونة مع صدق العرفي ما في النبوي المروي في الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام من اكل الطين فمات فقد اعان على نفسه وفي العلوي الوارد في الطين المروي ايضاً في الكافي عن ابي عبدالله (ع) فان اكلته ومث فقد اعنت على نفسك .

قد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من اعان على قتل مسلم ولو بشر كلمة جاء يوم القيمة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله وليس فيه ذكر القصد وعدمه فلو دفع السلاح الى من يريد قتل مسلم قد اعانه على قتله و لو كان في قلبه مكرها لذلك بل اذا كان صدق المعاونة ولو بجزء من الكلمة كان الصدق باعطاء السلاح اليه بطريق اولي فالرواية بالصراحة ردت كونه من قبيل المقام لعدم الفرق في الاعانة بين القتل او الضرب فمع هذه الرواية كان القول بعدم الفرق بينه وبين المقام في عدم صدق الاعانة من الاعاجيب ثم انه في صورة القصد الى المعاونة او الصدق العرفي وان كان عاصياً

والمعاملة الواقعة (ح) حراماً وفساداً الا انه يتوقف على وقوع الفعل فى الخارج من المعان والافليس فى البين الاتجربيا كما اذا دفع العصا للضرب ولم يضرب .
وقد تلخص ان ما يصح الجواب عن حرمة المعاونة هو القصد او الصدق العرفى وقد يجاب عن الحرمة بالتخصيص فى المقام فخروج بيع العنب ممن يجعله خمراً خارج بالتخصيص بمعنى حرمة المعاونة على الاثم لكنه قد خرج عن ذلك خصوص بيع العنب ممن يجعله خمراً وانت خبير بان هذه القاعدة آبية عن التخصيص جدا واسوء حالا من ذلك ما افاد بعض المعاصرين من جواز المعاونة على الاثم وعمدة دليبه اخبار المقام ولا بأس بالاشارة اليه .

قال بعد نقل الاقوال فيه مالفظة وتحقيق ذلك ببيان امرين الاول فى بيان عدم اعتبار العلم والقصد فى مفهوم الاعانة والثانى فى بيان اعتبار وقوع المعان عليه فى صدقها ثم شرع فى بيان وجه الاول وان القصد فيه وفى مشتقاته غير معتبر فى صدقها لغة .

ولا يخفى ما فيه فانه ان اراد ان القصد ليس عينه او جزؤه بان يكون القصد معناه المطابقى او التضمنى فهو واضح لا يحتاج الى بيان اذ معلوم ان الاعانة على الاثم لامدخلية للقصد من حيث المفهوم وان اراد انه مع ان معناه اجنبى عن القصد ليس للقصد دخل له فهو غير تام اذ كثير من الاشياء كان معانيتها خارجة عن حریم القصد ومع ذلك لا يصح بدون القصد او لا يصدق بنفس تكبيرة الاحرام كان القصد خارجاً عن معناه ولا يبطله بالقصد ومع ذلك لا يتحقق الا بالقصد بنفس التكبيرة ليس معناها وحقيقتها القصد ومع ذلك لا يتحقق الا به ولذا بطلت الصلاة بتكرارها مع القصد دون التكبيرة المجردة عن القصد وغسل الوجه والبدن حقيقته صب الماء وامرار اليد عليه وليس فى الغسل شىء من القصد دخيل .

ومع ذلك مالم يقع بقصد الوضوء والغسل لم يتحققا فى الخارج اصلاً فالقصد ليس داخلاً فى الغسل المطلق لكن لا يتحقق الغسل الخاص الا بالقصد فاذا قال المولى بعبده اغسل وجهك لا يكون فى معناه سوى صب الماء عليه وزوال الوسخ عنه

وإذا قال توضأ لا يزيد على هذا العمل سوى القصد فالقصد ليس داخلاً في الغسل ومع ذلك لا يحصل الوضوء أو الغسل إلا بالقصد وكم له من نظير فالمعاونة على الأثم لا يربطه بالقصد من حيث مفهومه ومع ذلك لا يتحقق إلا بالقصد فإذا باع العنب ممن يجعله خمرًا ولم يقصد جعل الخمر منه باعه حلالاً سواء صرفه المشتري في الحلال أو الحرام وكان ذلك غير المعاونة على الأثم .

وبالجملة المعاونة من حيث هي لا يربط له بالقصد والميل والكرهات بمعنى خروج الجميع عن حريم المعنى و لكن مع ذلك لا يصدق الأمع القصد كما أنه لا يصدق مع الكره فمع أنه لا يكون الكره داخلاً في مفهومه لا يصدق الإعانة كرها كما في التجار والزائرين إلى بيت الله الحرام ومشهد الحسين عليه السلام فإنهم لا يعطون الأخذين إلا كرها فلا يصدق الإعانة (ح) فالمعنى والحقيقة شيء وقصده شيء آخر .

ولذا ورد لكل امرء ما نوى و المقصود أن نفس الأتيان ليس بشيء والذي يفيد المرء قصده ونيته فنفسه شيء ونيته شيء آخر والأماك في النهار شيء وقصده الله شيء آخر بل جميع المفاهيم خارجة عن حريم القصد والألزم عند الاستعمال تصور القصد فالقائلون بأن المعاونة يصدق مع القصد ليس مرادهم أن القصد جزءه بل مرادهم أن هذا المعنى الذي كسائر المفاهيم لا يصدق في الخارج إلا بالقصد :

ثم قال الأمر الثاني فالذي يوافق الاعتبار ويساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الإعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه في الخارج ومنع صدقها بدونه ولا يخفى ما فيه فإن الإعانة يتحقق في الخارج بمجرد إعانة المعان على شيء مما يريد إيجاده في الخارج سواء كان علة تامة لوقوع المعان عليه أم لا غاية الأمر لو لم يقع في الخارج كان تجريباً لا حراماً فموضوع الإعانة قديته تحقق بمجرد وقوع مقدمة من مقدمات ما أراد المعان فمن أعطى العصاب بالظالم صدق الإعانة ضرب الظالم المظلوم أم لا فالحرمة دائرة مدار الوقوع لأنفس الإعانة .

ثم قال ما حكم الإعانة على الأثم الظاهر جواز ذلك لأنه مقتضى الأصل

الاولى ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وان ذهب المشهور وبعض العامة الى الحرمة وعليه فالحكم هو جواز الاعانة عليه الا ما خرج بالدليل كاعانة الظالمين الخ ثم شرع فى ادلة الجواز فى تميمه وتأسيسه بامور: الاول انه لو لم تجز الاعانة على الاثم لما جاز سقى الكافر لكونه اعانة على الاثم لتنجس الماء بمباشرته اياه فيحرم عليه شربه الخ .

وفيه ما لا يخفى اذ اوليس السقى فى جميع الاوقات بالقليل فالدليل اخص من المدعى فلا يجزى هذا الدليل فى جميع الموارد وثانياً ليس الانفعال عند الكل مثل الفيض وثالثاً حرمة الشرب عليه لاربطاله بالمسلمين فان المسلم تكليفه السقى وهو تكليفه الترك كسائر التكاليف الواجبة عليه بمقتضى تكليفهم بالفروع فهم (ح) كغير البالغين فلو تم هذا الدليل لما جاز سقى اطفال المسلمين الذين لا يفهمون ولا يجتنبون عن النجاسات بحيث يعلم غالباً تنجس ايديهم وشفثيهم وكذا الذين علموا اولياتهم بان دفع الغذاء اليهم صار متنجساً ومع ذلك لا يجب على الاولياء اجتنابهم عن الاكل فهم موظفون على تكاليف انفسهم فكثيراً ما لا يزعمون الكفار نجاسة الماء ولا ان تكليفهم الترك بل الغالب غافلون عن ذلك ولا يصح تكليف الغافل فى هذه الحالة فلا يكون معاوناً على الاثم اذ الاثم فيما علم المعان بكونه اثماً فربما يزعم كون منكر معروفاً فيطلب الاعانة على المنكر المعروف عنده فلا يصدق المعاونة على الاثم (ح) على المعين خصوصاً فى حال الغفلة التى لا يكلف فى تلك الحالة و بالجملة انهم يقرون على مذهبهم الفاسدة ولا يثبت النهى عن اصل فروعاتهم و انما يدعوهن الشارع الى اصل الايمان ويدل عليه ما ورد فى صحیحة الحلبي اذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة ومثله ايضاً عن كتاب على بن جعفر واستوجه العمل بهذه الاخبار فى الكفاية فتأمل وما عن امير المؤمنين من انه يرمى بها محمول على عدم الانتفاع كما اذا لم يكن من يستحل اكل الميتة .

وهكذا ويدل على ما ذكره فى حاشية السيد على المكاسب فى مسألة بيع السلاح

من الكفار من قوله بقى شىء وهو انه حكى عن الشيخ الفقيه فى شرح القواعد انه قوله بفساد البيع فى مانحن فيه قال واما معاملة الكفار المستحلين بينهم فلا يبعد صحتها وان حرمت يعنى اذا باع بعضهم السلاح من بعض آخر فى حال الحرب مع المسلمين يكون صحيحا ولعل وجهه اقرارهم على مذهبهم فى معاملاتهم ولذا ورد جملة من الاخبار فى انه لو باع الذمى خمرا من ذمى آخر جاز للمسلم ان يأخذ ثمنه منه وفاء عن دينه اذا كان له عليه دين انتهى .

ورابعا سلمنا حرمة الشرب فلا يكون الساقى قاصداً للمعاونة على الاثم على المشهور بل قاصدون المعاونة على البر .

وخامساً لو سلم حرمة الشرب عليهم لما كان الساقى السقى (ح) لبداهة عدم فعل الحرام لامر مستحب وقوله ان الله يحب ابراد الكبد الحرا انما كان فيما لم يكن الابراد حراماً فان الامر يدور بين ارتكاب الحرام والاتبان بالمستحب فلا بد اما من بقائهما على الاستحباب و اما من ترك الابراد للكافر حتى لا يكون معاونة على الاثم .

ثم قال استفاضت الروايات على جواز بيع العنب الخ ولا يخفى ان ادلة المقام ليس دليلاً على الجواز فى مقابل الآية الصريحة فى النهى الدالة على الحرمة فلا بد من العلاج لاجل ذلك دليلاً على الجواز فانه (ح) مناف للكتاب اللازم منه طرح الاخبار فلو جعلنا هذه الروايات دليلاً على الجواز للزم ان يلتزم بذلك فى المعاونة على الكفار بجواز بيع السلاح وحمل الخنازير ولا خصوصية للموارد حتى خرج عدم جواز بيع السلاح بالنص فكما صار بيع السلاح موجباً لتقوية الكفر فكذلك بيع العنب موجب لوقوع ما هو مبعوض للشارع ولقد أكد فى ذلك حتى باللعن بغارس شجرة .

وبالجملة مثله عجيب جدا عن مثله فان اللازم عرض الاخبار المعارضة على الكتاب وهذا الفاضل قد عكس حيث ان اخبار المقام ينافى لظاهر النهى والالتزام

بمضونها رد لظاهر النهى الصريح ولذا كان المشهور فى مقام اصلاح اخبار المقام بان البيع بدون قصد المعاونة ليس بمعاونة كما قد عرفت لانه باعه حلالا ولا علم بوقوعه حراما وانما العلم بكون المشتري خمرا و كان عمله صنع الخمر واما وقوع هذا العنب ايضا خمرا فلا علم له اصلا فلذلك صححو المقام وافتوا بالجواز.

ثم قال الثالث قيام السيرة القطعية على جواز المعاملة مع الكفار المخ قد عرفت الجواب عنها اجمالا وان اكلهم المتنجس غير مربوط بالمسلمين ولا تكليف لاحد من المسلمين من منعهم عن طعام انفسهم ولا امروا بعدم الاعارة لهم لمجرد اكلهم المتنجس كيف فهم يحلون الاكل والشرب.

هذا كله مع ان جميع ذلك مقتضى الشريعة السهلة والامر بالارفاق لهم وحسن الاخلاق و المعاشرة معهم حتى يميلوا الى الاسلام و وجوب تمكين الزوجة ثابتة بالكتاب والسنة ولا يجوز فى آن وزمان مخالفة الزوج الا فى حال الحيض ولا ربط له بتكليف الزوج فالمخالفة لها حرام فيجب عليها الاطاعة ويجب عليه الغسل للصلاة فعلى كل واحد منهما العمل بما هو وظيفته فترك الزوج الغسل لا يرتبط بتكليف الزوجة فهل يتجاوز عاقل مخالفة الزوجة للزوج من حيث ان اطاعة الزوج اعانة على الاثم فمورد المعاونة هو صورة ارادة المعان المعصية لا الاطاعة فالزوجة مضافا على وجوب الاعانة كان تمكينها اعانة على الاطاعة فان عمل المجامعة بين الزوجين من افضل العبادات اذا كان لله تعالى و كذلك الرفق على الكفار فى جميع ما ذكر اطاعة فكانت اعانة على الطاعة لا على الاثم وتجارة التاجر و المسافر العالم باعطائهم الضريبة للظالم خارج لكون الاعطاء عن كراهة و اجبار فافهم و اغتتم

وبالجملة لاشكال فى حرمة المعاونة على الاثم فيما يصدق عرفا او كان فى قصده ذلك ولذلك جاز اكثر المعاملات والموارد التى توهم كونه معاونة وليس كذلك ولذا فى الجواهر فى مقام تقدم اخبار الجواز على المعارض قال كما لاشكال فى قوتها على المعارض من وجوه، خصوصا بعد تأييدها بالسيرة على المعاملة مع الملوك والامراء، فيما يعلمون صرفه فى تقوية الجند والعساكر، للمساعدين لهم على

الظلم والباطل و اجارة الدور والمسكن والمراكب لهم لذلك ، و بيع المطاعم والمشارب للكفار فى نهار شهر رمضان مع علمهم بأكلهم فيه، وبيعهم بساتين العنب منهم، مع العلم العادى بجعل بعضه خمراً، وبيع القرطاس منهم مع العلم بأن منه ما يتخذ كتب ضلال انتهى وليس كل ذلك الا لخروج هذه عن مسألة الاعانة لانه جاز ذلك بل لا يصح التكلم فى الجواز فى مقابل قوله ولا تعاونوا على الاثم والعدوان من ذى مسكة.

ثم اعلم ايضاً ان الكلام فى صورة المعاونة على الغير فى المعصية لا فيما لا يكون شخصاً اراد المعصية فمن كان فى معرض التلف من الجوع كان الواجب على المتمكن من دفع جوعه هو الدفع بمقدار سد جوعه فلو ترك فعل امر حراماً لترك الواجب فليس ذلك للمعاونة على المعصية بل نفسه معصية بما انه ترك الواجب فما عن محكى المبسوط من الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن كان فى معرض التلف من الجوع بهذا النبوى زعماً منه انه من الاعانة على القتل فى غير محله .

النوع **﴿الثالث﴾** من **﴿ما﴾** يحرم التكسب به **﴿ما لا ينتفع به﴾** من الحيوانات التى يحرم لحمها الذى هو المنفعة المقصودة منها . **﴿كالسوخ بربة كانت كالقرد والدب﴾** والذئب والفارة والضب والارنب والطاوس والوطواط وهو الخفاف او الخفاش والثعلب واليربوع والقنفذ والطافى الذى هو قسم من الحيات، والدليل على حرمة لحمها وان كان محلها كتاب الاطعمة ولكنه بنحو الاجمال بعد الاحتمات هو (مرسل الكافى) «لاتاكل من السباع شيئاً» .

وفى (صحيح الحلبي) «لا يصلح أكل شىء من السباع ، وانى لاكرهه وأقذره» وفى (موثق سماعة) «عن لحوم السباع وجلودها ، فقال أما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه ، وأما الجلود فاركبوها ولا تلبسوا شيئاً تصلون فيه» وفى النهى عن الصلاة فيه كما فى الجواهر دلالة على ارادة الحرمة من الكراهة .

وفى (مرسل الفقيه) «أن رسول الله **﴿ﷺ﴾** قال: كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير حرام» ونحوها رواية داود بن فرقد (وموثق سماعة) (سألت أبا عبد الله **﴿عليه السلام﴾**

عن المأكول من الطير والوحش ، فقال : حرم رسول الله (ﷺ) كل ذى مخلب من الطير ، وكل ذى ناب من الوحش ، فقلت : ان الناس يقولون من السبع ، فقال لى : ياسماعة السبع كله حرام وان كان سبعا لاناب له ، وانما قال رسول الله (ﷺ) هذا تفصيلا . الى غير ذلك فلا اشكال فى حرمة اكلها فلا يجوز البيع لو قلنا بعدم وقوع الزكاة عليها و لذا قال فى المسالك بناء على عدم وقوع الزكاة عليها اما لو جوزناه جاز بيعها لمن يقصد منفعتها بذكوة وكذا لو اشتبهه القصد حملا لفعل المسلم على الصحيح ولو علم منه قصد منفعة محرمة كلب الدب والقرد لم يصح ولو قصد منه حفظ المتاع امكن جوازه لذلك وعدمه لانه منفعة نادرة وغير موثق بها وبه قطع العلامة انتهى

ولكنك قد عرفت سابقاً ان عدم الجواز دائر مدار عدم الانتفاع والافيجوز حتى الاعيان النجسة فمثل القرده كانت قابلة للتربية والتعلم فى كثير من الاشياء كحفظ المتاع والدار بل اشتراء اللحم ونحوه فيكون فيها اكثر نفعاً من كلب الماشية والزراعة والفرص انه لو بيع لهذه الاغراض لم يكن سفهية وكذا لو يترتب عليها بعض الفوائد بعد التذكية

ولذا قال المصنف ﴿ وفى الفيل تردد والاشبهه جواز بيعه للانتفاع بعظمه ﴾ وكحمل الاثقال والركوب عليه ولعل اكثر المنافع مترتبة عليه عند اهل الهند فيجوز البيع لترتب الفوائد على حياته ومماته فكلما لم يترتب نفع من هذه الحيوانات اصلاً بحيث يكون بذل المال فى مقابله بذلاً للباطل لا يصح بيعه وكلما يكون لها نفع صح وعن الخلاف من الاجماع على جواز التمشط به وجواز استعماله ، والسرائر ذلك ايضاً على جواز بيع الفيل .

(وفى خبر) عبد الحميد بن سعد «سألت أبا ابراهيم (عليه السلام) عن عظام الفيل أيحل بيعه وشراؤه للذى يجعل منه الامشاط فقال : لا بأس قد كان لابي منه مشط أو امشاط (وفى آخر) «رأيت أبا الحسن (عليه السلام) يتمشط بمشط عاج واشتريته له» وفى ثالث «عن

العاج قال : لا بأس به ، وأن لى منه لمشطا» .

ثم انه فى المسالك فسروجه التردد بقوله وجه التردد من عدم وقوع الذكاة عليه كباقى المسوخ بناء على ذلك ومن عظم الانتفاع بعظمه وورود النص به وان الصادق عليه السلام كان له منه مشط والاقوى جواز بيعه انتهى .

ولا يخفى ان الظاهر من وجهى التردد صحة احدهما كى يكون لاحدهما صحيحا وللآخر باطلا و(ح) فان لم يكن القبلة قابلة للتذكية غايته انها ميتة ولا ينجس منها الاجزائها التى تحلل فيها الحياة لامثل العظم والابطال المشط منها اذهى(ح) ميتة فلا يجوز الانتفاع به اصلا والفرض ورود النص على الجواز وليس الالطهارته فسواء قبلت التذكية ام لا كانت الانتفاع بالعظم ونحوه يجوز بلا كلام للطهارة . هذا مع ان المصنف قد اشار الى وجه الصحة بقوله للانتفاع بعظمه وهو يجرى بناء على عدم قبولها التذكية من حيث ان العظم لا يحلله الحياة فوجه التردد وعدم الجواز(ح) هو مجرد كونها من المسوخ ووجه الصحة ما اشار اليه .

وما عن ط من الاجماع على عدم جواز بيع المسوخ و اجارتها و الانتفاع بها و اقتنائها بحال الالكلب ، مبنى على نجاستها عنده وقد عرفت ضعفه فى كتاب الطهارة و انه لا يكون النجس من الحيوانات الاكلبا و خنزيرا فراجع المجلد الرابع ص ١٨٢ مع ما عرفت من الجواز حتى على النجاسة مما لا تحلله الحياة ﴿أو بحرية كالجري﴾ و فى المسالك هو بكسر الجيم و تشديد الراء مكسورة سمك طويل املس لافلس له و ليس من المسوخ بحرية غيره و غير الدعموص فلا يجوز من حيث عدم حل اكله و بيانه وان كان خارجا عن محل البحث بل كان محله باب الاطعمة لكن حيث كان الامر مهم من حيث الاحتياج و كونه عام البلوى للجميع فلا بد من تقديم بحثه فى المقام وان كان ايضا لا يخلو عن مناسبة .

وقبل الخوض فيه لابد من الاشارة الى انه قد ورد روايات كثيرة فى عرض الروايات المختلفة المتعارضة على الكتاب الكريم والاخذ بما وافق كتاب الله بمثل ما خالف قول ربنا لم نقله ووزخرف و باطل اوليس بشىء اوافضر به على الجدار ونحو

ذلك فلاحجية لماخالف الكتاب الابنحوالتخصيص الذى بنى عليه الاصوليون وان
الخاص يقدم على عموم الكتاب لكونه اظهر فى مدلوله بل نص فيه بخلاف العموم
فانه ظاهر فى افراده ولا كلام فيه

ومنه يعلم انه ايضاً لو تعارض الخبران وكان احدهما موافقا للكتاب فاللازم
اخذة وضرب الاخر على الجدار .

اذا عرفت ذلك فاعلم بان الروايات الواردة فى حرمة اكل الجرى على ما
فى بعض الاخبار او كراهته على ما فى بعض آخر لكثير وبالغ حد التواتر لكنه
عارضها بعض التى موافق للكتاب مضافا الى استشهاد الامام للحلية بالآية و انه
مكروه فالقول بالحرمة (ح) فى غاية الاشكال وان كان مشهورا فالفتوى و رواية
فالجمع بينهما بحيث لم يطرح المخالف لقاعدة الجمع مهما امكن اولى هو
حمل الحرمة على الكراهة ايضاً بقرينة التصريح فى بعضها بالكراهة وحمل بعض
الواردة بالنهى عليها ايضاً فانه مع التصريح بالجواز محمول على الكراهة جدا .
وبالجملة المسألة مشكلة ومحل الخلاف وان كان الاكثر على التحريم قال فى
اللمعة وشرحها ولا يحل الجرى بالجيم المكسورة فالراء المهملة المشدودة المكسورة
ويقال الجريث بالضبط الاول مختوما بالثاء المثناة و المارماهى بفتح الراء فارسى
معرب واصلها حية السمك والزهو بالزاء المعجمة فالهاء الساكنة على قول الاكثر
وبه اخبار لا يبلغ حد الصحة وبحلها اخبار صحيحة حملت على التقية ويمكن حمل
النهى على الكراهة كما فعل الشيخ فى موضع من نهاية الا انه رجح فى موضع
آخر وحكم بقتل مستحلها وحكايته قولاً مشعرة بتوقفه مع انه رجح فى س التحريم وهو
الاشهر .

ومن اعجب العجائب حكمه بقتل مستحله مع ان الحكم بالقتل فيما انكر
حكم الله عنادا لاما فهمه من الدليل و منه ظهرما فى الجواهر هناك حيث قال بعد
الحكم بالحرمة ما لفظه على ان الجمع بذلك فرع التكافؤ المفقود هنا من وجوه
منها موافقة رواية الحل للعامة التى جعل الله الرشد فى خلافها ، بل لا يخفى على

من لاحظها الايماء فيها لذلك انتهى .

فهو قدده وان ذكر قوله خذ بما خالف العامة لكنه نسي قوله خذ بما وافق الكتاب على ان مورد الجمع فيما امكن عرفا كانت متكافؤا ام لا و(ح) لا يصل النوبة الى طرح احدهما وقد عرفت ان مقتضى الجمع هو الكراهة مضافا الى التصريح بها ولذا تراهم يجمعون بين الاخبار كثيرا بمجرد أدنى مناسبة من دون لحاظ الترجيح بينهما وانما يذهبون اليه فيما لم يمكن الجمع وذلك لان وجوده لا يوجب لعدم صدور الاخر مع ان الترجيح والمزية لادلة الحلية لموافقة الكتاب الذي هو الاصل في المرجحات وان المخالف له ليس قول الائمة فلو كانت الرواية موافقة للكتاب والعامة معاً تقدم موافقتها للكتاب للظن القوي بان الموافقة للعامة (ح) لاجل استفادة العامة ايضا من الكتاب بل لا كلام فيه فانهم متعبدون بظواهر الكتاب. ومنه يعلم انه كلما كان الخبر موافقا للكتاب كان موافقا للعامة ايضا لعدم تمكثهم من مخالفة ظاهر الكتاب .

(قال زرارة في الصحيح) : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجريث ، فقال : وما الجريث ؟ فنعته له ، فقال : لأجد فيما أوحى الى محرمأ على طاعم يطعمه - الى آخرها ثم قال - : لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن الا الخنزير بعينه ، ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق ، وليس بحرام ، وانما هو مكروه . »

(ومحمد بن مسلم في الصحيح) أيضاً : « سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجري والمار ماهى والزمير وما ليس له قشر حرام هو ؟ فقال : يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الانعام : « قل : لأجد فيما أوحى » قال : فقرأتها حتى فرغت منها فقال : انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ، ولكن قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها » الا ترى الى سئوال محمد عن الحرام فاجابه عليه السلام بالعدم من الكتاب وفي الجواهر بعد نقلهما قال ولهذين الصحيحين مال أو قال بعض متأخري المتأخرين الى الحل جامعاً بينهما وبين غيرهما من النصوص بالكراهة ، (لصحيح

الحلبى عن الصادق (ع) « لا يكره شىء من الحيتان الا الجرى .
(وخبر حكيم عنه (عليه السلام) أيضاً « لا يكره شىء من الحيتان الا الجريث »
وظاهر الروايتين عدم الكراهة لمطلق الحيتان كان مع الفليس ام لا الا الجرى
فالكراهة مختصة به فهذا الصحاح مع موافقتها الكتاب كاف فانه لو سلم موافقتها
للعامه لكنه يقدم موافقة الكتاب عند الترجيح .

و مع ذلك فى الجواهر قال ولا ريب فى ضعف الجميع ، للنصوص
التي ان لم تكن متواترة فهى مقطوعة المضمون باعتبار كثرتها وتعاضدها وروايتها
فى الكتب الاربعة وغيرها فى الجرى وغيره مما لا قشر له انتهى موضع الحاجة .
ولا يخفى عدم معارضة كثير من الاخبار ما تقدم لما عرفت من موافقة الحلبة
للكتاب وموافقتها للشريعة السهلة مع كون الجرى داخل فى عموم «خلق لكم ما
فى الارض جميعا» والاخبار التي زعم معارضا منها ما (قال محمد بن مسلم فى
الصحيح) : «أقرأنى أبو جعفر (ع) شيئاً من كتاب على (ع) فاذا فيه أنها كم عن
الجرى والزمير والمار ماهى والطافى والطحال وهذه الثلاثة مما لا قشر لها و هذه
الصحيحة معارضة مع الروايتين المتقدمتين آنفا حيث خصت الكراهة بالجرى فقط
وهو ينهى عن الثلاثة وحمله على الكراهة طريق الجمع .

(وقال سماعة) «قال الصادق (ع) : لاتأكل الجريث ولا المار ماهى ولا طافياً
ولا طحالا ، لانه بيت الدم و مضغة الشيطان » . ولا يخفى عدم ظهوره فى الحرمة
(و فى خبر حبابة الوالبية) « رأيت أمير المؤمنين (ع) فى شرطة الخميس ومعه
درة لها سبابتان يضرب بهابياعى الجرى والمار ماهى والزمار ، ويقول لهم : يابياعى
مسوخ بنى اسرائيل وصيد بنى مروان ، فقام اليه فرات بن آصف (أحنف - ظ)
فقال : ما صيد بنى مروان ؟ قال : أقوام حلقوا اللحى وقتلوا الشوارب فمسخوا »
ولا يظهر منه اكثر من الكراهة والدررة سوط وسبابة رأس السوط .

(وفى خبر حنان بن سدبر) قال : « سأل العلاء بن كامل أباعبدالله عليه السلام وأنا
حاضر عنده عن الجرى، فقال : وجدنا فى كتاب على (ع) أشياء من السمك محرمة:

فلاتقربه ، ثم قال أبو عبد الله (ع) : ما لم يكن له قشر من السمك فلا تقربه .»

(وقال الكلبي النسابة) : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الجرى فقال : ان الله مسح طائفة من بنى اسرائيل ، فما أخذ منهم بحرا فهو الجرى الحديث و ظهوره في الكراهة قوى فلا يصرح في هذه المتراتب بالحرمة الا خبر حنان .

وفى صحيح الحلبي عنه (ع) لانا كل الجرى ولا الطحال فان رسول الله ﷺ كرهه وقال ان فى كتاب على (ع) النهى عن الجرى و عن جماع من السمك والانصاف ان فى تقديم مثل تلك الروايات المصرحة بالكراهة مع مخالفة الحرمة لصريح الكتاب مع الصحاح الموافقة له جرءة على الله .
(فان قلت) لازم التمسك بالاية هو حلية ما سوى الخنزير .

(قلت) نعم لكن المدرك ليس منحصر فى الكتاب كما عرفت من حرمة السباع (فان قلت) قد ارجع الامر الى السنة وهى تدل على حرمة ما ليس فيه الفلوس (قلت) مع قطع النظر عن الكتاب ايضا مقتضى الجمع هو الكراهة خصوصا كون الجميع بالفاظ النهى وفى المستند بعد ذكر اخبار المنع قال خلافا للشيخ فى كتابى الاخبار فيما عدا الجرى ونسبه فى الكفاية الى جماعة و ظاهر المحقق والشهيد الثانى فى المسالك التردد كاردبيلى ل اخبار ظاهرة فى الحلية ثم شرع فى نقل ما يدل على الحلية ثم اورد عليه بما مر نظيره فى الجواهر بان الجمع بالحمل على الكراهة موقوف على المكافاة وهى مفقودة بالمرءة .

ولا يخفى على ما فى مثل هذا التوهم الموجب لطرح الروايات الظاهرة للكتاب فالاقوى حلية كل ما يصدق عليه السمك سواء كان مع القشراى الورق ام لا الا فى الكراهة ومنه يظهر ان المعيار ليس كونه ذافلس و عدمه بل المعيار صدق السمك عليه و عدمه فعليه يمكن خروج الجرى او الجريث على بعض النسخ فانه شبيه بالحية فيمكن كونه حية الماء فالاقوى تحريمه من هذه الجهة لامن حيث انه لا فليس فيه وفى عجائب المخلوقات للقرزوينى الجرى هو الذى يقال له مار ماهى متولد من الحية والسمك انتهى فعلى هذا يكون شيئا خارجا عن السمك وعلى ذلك

يمكن ان يكون المعنى فيما مر من رواية على وعن جماع من السمك ان الذى يتولد من جماع من السمك يعنى يكره اكل المتولد منهما الا اذا كان شبيها بالسمك فيؤكل جداً فانه (ح) سمك لا الجرى فالكلام فى السمك ولو بنحو الاطلاق لاغيره كما ان التمساح خارج عن السمك فانه يخرج عن الماء وبييض فى خارجه و وثب على الانسان و ياخذ و يدخله فى البحر من الخارج و يجمع مع زوجته فى الخارج كثيراً وله اربعة ارجل و له انياب كثيرة صغيرة و كبيرة و تحقيق الجميع فى كتاب اطعمة و الاشربة و تمام الكلام فى كتابه انشاء الله تعالى ﴿ و الضفادع و السلاحف ﴾ وفى المسالك فقوله و السلاحف و الضفادع معطوف على المسوخ و هو مغاير لها و التقدير لا يجوز بيع ما لا ينتفع به كالمسوخ و الضفادع و السلاحف انتهى و هو بعيد اذ لزمه (ح) كونهما برياً فلا يتم ذلك لالفاظا و لا معنى ﴿ و الطافى ﴾ وفى المسالك هو من السمك المحلل مامات فى الماء وصف بذلك لانه اذا مات فيه طفا على وجهه انتهى فلا يجوز بيعه من حيث انه ميتة الا ان يترتب عليه فوائد غير الاكل مثل دهنه بناء على كونه بمعنى الميتة و هو ايضا بعيد و فى الجواهر بعد النقل عن المسالك ما عرفت قال ولكن فى غيرها ان منها السلاحف و الضفادع و النمار و التمساح و السرطان و هو عقرب الماء له ثمانية ارجل و عيناه فى كتفه و صدره يمشى على جانب واحد و يقول استغفر الله يا مذنوبون و (ح) فهما معطوفان على الجرى بل لعل الطافى منهما ايضا بناء على ان المراد به قسم من الحيات لا السمك الميت فى الماء انتهى و يؤيده ان استثناء الجرى انقطع ما بعده عن البرية فما بعد الجرى ايضا من البحرى و يؤيده جعل المصنف الضفادع ايضا فى باب اطعمة من البحرى فلو كان الضفادع و السلاحف معطوفين على المسوخ كان الاولى تقديمهما على الجرى فالظاهر جعل الثلاثة من البحرى بان يكونا عطفين على الجرى و يؤيده ان الطافى من الامور التى يخرج عن الاكل من حيث نوعه لامن حيث موته فانه يكفى فى حرمة و حرمة جميع مامات فى الماء عدم التذكية و لا يحتاج الى خروجه عن الحلية بالموت و كيف كان فى الجواهر بعد عد المسوخات ما هو لفظه و التحقيق عدم كون

المسوخية مانعا منه ، بناء على الاصح من عدم نجاستها بذلك عدى الكلب والخنزير كما قدمناه فى كتاب الطهارة ، و خصوصا اذا قلنا بقبولها للتذكية فان الانتفاع حينئذ بها حية وميتة متحقق ، فيندرج فى نحو قوله تعالى « احل الله البيع » الذى قال الغاضل فى المختلف ، ان الفقهاء اجمعوا فى جميع الاعصار والاصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الاية فى كل مبيع فالمتجه حينئذ جواز التكبس بما ينتفع به منها نفعاً يخرج عن السفه بذلك انتهى وقد عرفت مما ذكرنا و تصورنا قبل ان جواز البيع اذا فرض منفعة معتدة به على بعض الحيوانات و لو للتعلم و التربية نجسا كان او طاهراً فيجوز بيعه بل لو ترتب ذلك به احيانا فيجوز فى تلك الحالة ونعم ما افاد فى الجواهر بقوله والخبر الوارد بالمنع « عن بيع القرد وشرائه مع ضعفه » منزل على حال عدم الانتفاع المعتد به ، أو المحرم كالاطافة به للعب كما هو الغالب ، او على الكراهة جمعاً ولعله لذا ونحوه حكى عن ابن الجنيد أنه اختار فى اثمان مالا يؤكل لحمه من السباع و المسوخ أن لا يصرف ثمنه فى مطعم أو مشرب له وغيره من المسلمين انتهى و لولا تمليك الاثمان المتوقف على صحة البيع لم يكن وجه لهذا التقييد فانه لو كان حراما لما يجوز اخذه من المشتري الا ان يكون مراده انه لو باع فحيث لا يجوز اكله فصرفه من جانب صاحبه فى سبيل الله اوردء اليه لو عرفه فتأمل فما عن اكثر المتقدمين من اطلاق المنع عن بيعها كما ترى .

﴿ و ﴾ كيف كان كما لا يجوز بيع مالا نفع لها مطلقا فكذلك لا يجوز بيع السباع كلها الا الهرة و الجوارح طائفة كانت كالبازي أو ماشية كالفهد ﴿ و فى المنجد نوع من السباع بين الكلب و النمر قوائمه اطول من قوائم النمر وهو منقبط بنقط سود انتهى قال فى الجواهر وأما السباع فظاها ابن ابى عقيل و سلاز أنها كلها لا يجوز بيعها وفى النهاية لا الفهود خاصة ، لانها تصلح للصيد ، و عن المفيد بعد الحكم بتحريمها قال : و التجارة فى الفهود و البزاة و سباع الطير التى يصاد بها حلال و عن المبسوط و الطاهر غير المأكول مثل الفهد و النمر و الفيل و جوارح الطير و الصقور و البزاة و الشواهين و العقبان و الارنب و الثعلب و ما أشبه ذلك فهذا كله ،

يجوز بيعه وان كان لا ينتفع به فلا يجوز بيعه ، بلا خلاف مثل الاسد والذئب انتهى .
 ﴿وقيل﴾ : والقائل ابنا البراج وادريس على ما حكى عنهما ﴿يجوز بيع السباع كلها﴾ تبعاً للانتفاع بجلدها وربشها وهو الاشبه وفى المسالك هذا القول هو الاقوى لوقوع الذكاة عليها وكونها طاهرة منتفعاً بها وقول المصنف الالهرو والجوارح اه استثناء من القول بالمنع من بيع السباع و يفهم منه انها مستثناة على القولين وليس بجيد بل هو قد قيل بعدم جواز بيع شىء من السباع الميتة ومنهم من استثنى الفهد خاصة ومنهم من استثنى الفهد وسباع الطير خاصة الخ .

و (فى الصحيح) «لابأس بثمان الهرة» والاخر «عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس بها التجارة؟ قال نعم (و الخبر) «عن بيع جلود النمر فقال : مدبوغة هى ؟ قلت ، نعم قال : لابأس به» (والمروى) عن قرب الاسناد عن جلود السباع وبيعها وركوبها يصلح ذلك ؟ قال لابأس مالم يسجد عليها» .

وقد عرفت قبلا جواز التكبس بكل شىء له نفع من الاشياء فالحيوانات القابلة للتذكية حيث تطهر فجواز بيعها قوى مع وجود النفع و لذلك قد يتأمل فى جواز بيع الحرة لعدم انتفاع محلل المقصود يترتب عليه الامن حيث اخذه الفارة لكن الجواز صريح النص والاولى هو المصالحة عليها .

و بالجملمة المعيار فى الجواز و عدمه وجود النفع المعتد به الحلال و عدمه من الاعيان النجسة او الحيوانات النجسة او الطاهرة و(ح) فلا دليل على حرمة بيع المسوخات بنحو الاطلاق حياً او ميتة او كانت طاهرة بالتذكية او عدم النفس السائلة فاكثر الحيات الكبيرة لها جلد ضخيم يصنع منه المنطقه ونحوها على ما سمعت فيجوز التكبس بها للنفع و الطهارة وكذا الحيتان التى مات فى البحر اذا كان لها دهن نافع جاز المعاملة عليها ويجوز بيع لبن الحرة لانها مالك لنفسها و منافعها لها .

ثم لا يخفى خروج مثل العلق ودود القز ونحل العسل عن المحشرات لترتب المنافع الكثيرة المعتدة بها عليها فيجوز بيعها وشرائها بالكلام .

النوع ﴿الرابع ما هو محرم فى نفسه﴾ لالنجاسة ولا لغاية ولالهو وعبث

﴿كعمل الصور المجسمة﴾ لذوات الارواح، وفي المسالك اطلاق الصور يشمل ذوات الارواح وغيرها كصور الشجر والتقييد بالمجسمة يخرج الصور المنقوشة على نحو البساط والورق وقد صرح جماعة من الاصحاب بتحريم التماثيل المجسمة وغيرها وخصه آخرون بذوات الارواح المجسمة والذي رواه الصدوق في كتاب عقاب الاعمال في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ثلثة يعذبون يوم القيمة وعَدَمَ منهم من صور صورة من الحيوان تعذب حتى تنفخ فيها وليس بنافخ فيها وهذا يدل باطلاقه على تحريم تصوير ذوات الارواح مطلقا ولادليل على تحريم غيرها وهذا هو الاقوى انتهى .

ظاهر المتن ذوات الارواح فان المتبادر من تصوير المجسمة ذوات الارواح كما انه نص في غير النقش المجرد بل ما يمكن له بنفسه قوام وقيام خلافاً لاطلاق الروايات الشاملة لنفس الصورة من ذوات الارواح ايضاً وكيف كان فلا كلام في المجسمة و لذا قال في الجواهر فلا خلاف في حرمة عملها ، بل الاجماع بقسميه عليه ، بل المنقول منه مستفيض انتهى فالكلام في غيرها فالاولى هو نقل الروايات وهي كثيرة جدا.

ففي (خبر المناهي) عن الحسين بن يزيد عن الصادق عليه السلام « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن التصاوير وقال: من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ، ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»
(وفي خبر محمد بن مروان) عنه ايضاً «ثلاثة يعذبون يوم القيامة من صور صورة الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها» (والمرسل) عن ابن عباس عن النبي (ص) «من صور صورة عذب وكلف أن ينفخ فيها وليس بفاعل».

(وفي صحيح ابن مسلم) «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال : لأبأس ، ما لم يكن شيئاً من الحيوان» (وصحيح ابي العباس) عنه ايضاً قال: في قوله تعالى «يعملون له ما يشاء» الى آخرها والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها الشجر وشبهه» وكذا خبره الاخر وفي خبر تحف العقول « وصنعة صنوف

التصاوير ما لم يكن فيه مثال الروحانى فحلل تعلمه وتعليمه « بل قد يشعر بذلك،
ايضاً صحيح زرارة عن أبى جعفر عليه السلام «لابأس بتمثيل الشجر»
والمسألة مشكلة تارة من حيث ان ظاهر الكتاب فى قصة عيسى وخلقته من الطين
كهيئة الطير هو جواز المجسمة و ظاهر رواية أبى العباس ايضاً هو ذلك مع قطع
النظر عن بيان الامام عليه السلام اذا التماثيل كما هو ظاهر فى الجسم كما فى قوله تعالى
«فتمثل لها بشرا سوياً» كان ظاهر فى ذوات الارواح.

وفى الجواهر: لكن قد يقال ما فى بعض النصوص التى تقدمت فى كتاب الصلاة
من انه لابأس اذا غيرت رؤسها ، وفى آخر قطعت وفى ثالث كسرت نوع اشعار
بالتجسيم ، كالتعليل بالنفخ فى الاخبار الاخر ، ونحوها مما هى ظاهرة فى كون الصورة
حيوانا لا ينقص منه شىء سوى الروح بل قد يظهر من مقابلة النقش للصورة فى خبر
المناهى ذلك ايضاً ، ومن ذلك كله يقوى حينئذ القول بالجواز فى غير المجسمة
الموافق للاصل واطلاق الايات والروايات ، فى الاكتساب والمشى فى طلب الرزق
باى نحو كان ، انتهى

ولا يخفى ما فى استدلاله بالايات والروايات الواردة فى طلب الرزق فانهما
واردة فى كسب الحلال فبعد المفروغية عن الحلية يشملها اطلاق ادلة الرزق فلو جاء
الحلية من ناحية الاطلاقات لزم الدور لوضوح ان الاطلاقات يتوقف على حلية
الاكتساب وحليته يتوقف على الاطلاقات اذ بها يعلم الحلية فالحكم لابدوان يتحقق
موضوعه فى الخارج قبلا فلو جاء من جانب الموضوع كان دورا كما لا يجيبه مثلا
رجحان متعلق النذر من طرف اطلاقات النذر بل لابدوان يكون متحققاً فى الخارج
قبلا فكذلك فى المقام

نعم استدلاله بالكسر والقطع حسن جدا فانه لا يخلو عن ظهور فى المجسمة دون
مجرد النقش مع انه هو المتيقن من الدليل وغيره مشكوك ونفس الشك فى مطلق
ذوات الارواح كافى فى عدم الدليل ومنه يظهر امكان رفع اليد عن بعض اطلاقات المقام
خلافاً لبعض الاصحاب الذاهبين الى حرمة مطلق تصوير ذوات الارواح

ولذا عن القاضي والتقى اطلاق المنع للنهي « عن تزويق اى تزيين البيوت الذى فسره عليه السلام بالتصاوير والتماثيل» واطلاق قول النبي (ص) «لعلى عليه السلام» لاتدع صورة الامحوتها ولا كلباً الا قتلته» والحرمة بنحو الاطلاق ظاهر شيخنا الانصارى قال بعد نقل خبر نفخ الروح ما لفظه : و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمة من حيث ان نفخ الروح لا تكون الا فى الجسم و ارادة تجسم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر و فيه ان النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظة محله بل بدونها كما فى امر الامام الاسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفة او بملاحظة لون النقش الذى هو فى الحقيقة اجزاء لطيف الصبغ والحاصل و ان مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسم و اظهر من الكل صحيحة ابن مسلم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر قال لا بأس ما لم يكن شىء من الحيوان فان ذكر الشمس والقمر قرينة على ارادة مجرد النقش ومثل قوله عليه السلام من جدد قبراً او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام فان المثال والتصوير متراد فان على ما حكاه كشف اللثام عن اهل اللغة مع ان الشايخ من التصوير والمطلوب منه هى الصور المنقوشة على اشكال الرجال والنساء والطيور والسباع دون الاجسام المصنوعة على تلك الاشكال.

ويؤيده ان الظاهر ان الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق فى ابداع الحيوانات واعضاءها على الاشكال المطبوعة التى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه فضلاً عن اختراعها انتهى .

وقد عرفت ان المستظهر صاحب الجواهر وهو قوى لوضوح ان النفخ لا يمكن فى النقش اذا النقش عرض يحتاج الى محل وموضوع يتعلق به ويستحيل تعلق الروح بالعرض المجرد عن المحل.

ومن المعلوم ان المحل للنقش ايضاً غير قابل للنفخ اذ ليس هو ذا روح فالنقش و المنقوش كلاهما غير قابل للنفخ فلا يتم ذلك الا فى المجسمة فنفس الروح و ان كان محالاً لغير الله لكن كونه فى النقش محالاً اصلاً و ذاتاً حيث لا يكون

متعلقاً للقدرة حتى لله تعالى لعدم قابلية المحل فلا بد من وقوعه فى محل ممكن فى حد نفسه بحيث لو اريد للنفخ كان ممكناً وليس الا فى الجسم .

و اما صحيح ابن مسلم فهو ايضاً غير دال فانه مضافاً الى عدم اختصاص الدليل به ان المجسمة من هذه المذكورات كثيرة جداً ولا ينحصر فى مجرد النقش نعم غاية الاطلاق فيقيد بما ظاهره الاختصاص بالمجسمة كما عرفت واما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ من جدد قبرا الخ فهو على خلاف المطلوب ادل لوضوح عدم حرمة تجديد القبر بل غاية الكراهة فيكون تمثيل المثال كذلك لو حدة السياق .

ونظيره روايات اخرى ايضاً كاخبار محو الصور وعدم نزول الملائكة لوضوح عدم وجوب قتل كل كلب فكذلك محو الصور فغايبته الكراهة وعدم دخول الملائكة فى بيت يكون فيه الصور لا يدل على الحرمة واطهر من الكل نفس الآية وتفسيرها مؤكداً بالقسم ينافى صريح اللفظ بانه يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل فهل يصح معه القول بانه تماثيل الشجر فان تماثيل الشجر من قبيل الافراد النادرة التى لا ينصرف اليه اللفظ مستقلاً بوجه و ان صح ارادتها فى مطلق التمثيل كما اذا كان مثال الرجال والنساء والحيوانات فى تحت شجرة او عليها لا المراد بالتماثيل خصوص تماثيل الاشجار ونحوها من الاحجار والمياه فانها مضافاً الى عدم صحة ارادتها وحدة حيث انها من الافراد التى لا ينصرف اليها الذهن بوحدتها انه لم يكن فيها جهة زينة وبهجة وسرور موجب للفرح والسرور مع انه بالبداهة كان عملهم للسليمان لاجل التزيين والسرور والتفريح وليس الا بتماثيل الرجال والنساء والحيوانات ومناظر عظيمة بهيجة والعمارات المرتفعة العالية كما فسرت المحاريب بمثل تلك الابنية العالية المرتفعة و(ح) لا يصح انصراف ظهور الآية عن افرادها المتعارفة بالافراد النادرة الغير المرادة ولا ظن بتقدم الرواية على الآية ارادة مثل ذلك بل يعد فى مثله كون الرواية على خلاف الكتاب الذى أمر بطرحه وضربه على الجدار ومما خالف قول ربهم وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ يَدْعُونَ صُورًا مَّجْسُومًا .

هذا مضافاً الى ان المسلم من تقديم الرواية فيما يظهر من الروايات الاخر

التحريم بخلاف ما اذا كان ظاهراً اكثرها الكراهة كما عرفت و (ح) المعيار هو الآية لا غير .

(فان قلت) لازم ما ذكرت جواز تمثيل المجسمة ايضاً اذ عمل الشياطين ليس خصوص النقوش (ح) بل عمدتها المجسمات فيلزم جواز عملها ايضاً .
 قلت) نعم يظهر من الآية جواز عمل المجسمات ولكن جوازه في الشريعة السابقة لا ينافي عدمه في شريعتنا فالمقدار الذي يظهر المنع من الدليل في هذه الشريعة لزم الاخذ به وهو المجسمات دون ما لم يظهر كالنقش المجرد فالظاهر من هذه الآية وآية النفخ في قوله تعالى «انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه» هو جواز عمل المجسمة والقدر المتيقن من المنع في شريعتنا بالنسبة اليها فقط دون مطلق النقش المطابق لاصالة البراءة فافهم واغتنم، فالاقوى جواز مطلق التماثيل المجردة عن التجسم ولومن ذوات الارواح .

ثم ان ما ذكرناه فيما صور باليد والقلم دون ما تعارف في عصرنا من ايقاع مطلق النقوش من الانسان والحيوان وغيرهما بالالات التي يقال له بالفارسية بـ(دوربين عكاسي) فان ظاهر جواز ذلك لعدم صدق التصوير والمثال (ح) وكذا الكلام في صنع المجسمات باليد فانه هو المسلم من الحرمة .

واما لو فرض صنعها بالالات كما تعارف في عصرنا الحاضر ايضاً من صنع انواع المجسمات من ذوات الارواح وغيرها انساناً كان او حيواناً بما يسمى بـ(ماشين) فالظاهر القوى عدم الاشكال من حيث الصنع والابداع فيصنع في آن واحد بالالة المختصة بها الوف من المجسمات بنحو ما اختاروا من الذكور والاناث والتصغير والكبير والانسان والحيوان والصبيان ويكون موادها بما يسمى بـ(بلاستيك) ويكون لبعضها حركة وصوت ايضاً بل ومشى فالظاهر هو الجواز في امثالها من حيث البيع والافتناء لوحدة الملاك في الحفظ والافتناء وعدم الفرق بين المصنوع باليد والالة فان صنعها اذا لم يكن باليد بحيث يجوز كان لازمه بقاءها واقتنائها و الا فيجب بمجرد الصنع كسرها و تخريبها وهو كما ترى مع ما عرفت من عدم دليل صالح

للمنع عن الصنع بالآلات وانما المسلّم هو المنع من حرمة صنع المجسمة باليد والله العالم .

ثم ان فى جميع ما ذكرنا جوازاً ومنعاً لافرق فى المجسمات الروحانية بين كونها موجوداً حقيقة فى الخارج او تصوراً كالعنقاء وبين كونه من الملائكة او الشياطين فالنقش او المجسمة بالآلة لا اشكال بخلاف كونها باليد .

ثم انه من المعمول المتعارف فى عصرنا صنع المرءة الحسنة مع شعورها فى اطرافهن وتزينهن فى احسن اللباس ولا يفرق بين هذه المجسمات وبين نفس المرءة الحية فى تمام الجهات طولاً وعرضاً وحسناً ويسمى فى عصرنا بهـ (مانكن) والظاهر ان صنعها ايضاً بالآلات الموجب لتلك المجسمات فعلى ما عرفت جواز سوغها ان لم يصنع باليد

نعم الحرمة قد تثبت فى نفس ما يسمى بالفارسية بـ (قالب) وهو الذى يصوغ المجسمة فيه فيحصل عين ذلك القالب فيحرم بلا كلام دون نفس المجسمة لان الغرض من ذلك اراة لباسها حتى يتشوق الناس الى اشتراء اللباس منهم بل الظاهر جواز النظر اليها ان كان بدون الريبة والشهوة وان كان يعجب النظرة اليها الناظرين لكنه وليعلم ان منها ما يكون صنعها كالمرءة فى امكان الوطء معها فتقع موطوءة للرجال وهذا حرام واستمناة للرجال وموجب للمحد ويحرم صنعها (ح) وابقائها واقتنائها فالجواز اذا كانت مجرد مجسمة لا بما انها مرءة معدة للزنا ثم انه اذا جاز النظر اليها يجوز النظر الى عكس المرءة الحسنة بطريق اولى وكذا النظر الى نفس المرءة من المرآت والماء الصافى فانه ليس بنظر الى المرءة بل الى عكسها ولو بواسطة المرآت ونحوها وفى الجواهر فى مقام جواز النظر الى نقش المرءة وعكسها قال ومن ذلك يظهر لك جواز النظر الى الصورة فى المرآة ونحوها مع عدم الشهوة اذا احتمال الفرق بالخصوصية وعدمها لوجه له كما هو واضح انتهى

لكن الفرق بين النظر الى نفس المرءة ولو بالواسطة وبين العكس واضح و

واشد اشكالا عكس الذى عين المرءة فى الحركات والسكنات والتكلم الصادرة
منهن فى مكانهن بحيث يراهن الناس وجميع من فى كرة الارض بواسطة آلة حدثت
فى عصرنا ويسمى بـ (تلويزيون) ويكون جميع حركاتهن مهيجة للشهوات الحيوانية
واعاذنا الله من جميع ذلك اللهويات الموجبة للبعد عن حضرة الربوبية ويقربنا الى
دركات الجحيم وهى عكس وفى عين كونها عكس نفس المرءة بتمام حالاته فكما
لايجوز القيام الى مكاز، يرى المرءة بتمام حالاتها الصادرة عنها فى الخلوة كالمكان
المرتفع الذى يراهن الناس فكذلك لايجوز النظر اليهن ان وقعن فى مكان
يراهن الجميع كعصرنا الحاضر فواها لهن ثم واهل لهن من وقوعهن فى مكان
يراهن من كان موجودا فى كرة الارض وعليهن من المعاصى بعدد تلك النفوس
اللتى رأينهن فى تلك الحالة وبهذه الالة رفع الحياء من النساء والرجال والصبيان
وفتح باب المعاصى للجميع وان كان قد من الله سبحانه علينا ورفع اكثر هذه البليات
والمعاصى من هذه الامة ببركة الامام الخمينى ونستجير بالله العظيم من شر ما بقى
فيها بعد وحيث انه آلة يترتب عليه منافع الحلال والحرام فلا اشكال فى صنعها وبيعها
وشرائها فى مثل هذا العصر المسمى بعصر الاسلامى الذى كان امرها بيد المتشرعين
والا فلا يجوز شىء من صنعها وبيعها وشرائها لغلبة كون منافعها فى الحرام.

وكيف كان فالاشكال العظيم فى جواز بيع المجسمات من الحيوانات فان
مقتضى قوله عَلَيْهَا اذا حرم شيئاً حرم ثمنه هو حرمة البيع بل لولا مبغوضيتها لم يكن
حراما ولذا صرح بعض القدماء بالحرمة فعن المقنعة بعد ان ذكر فيما يحرم الاكتساب
به الخمر وصناعتها وبيعها قال وعمل الاصنام والصلبان والتمثيل المجسمة والشطرنج
والنرد وما اشبه ذلك حرام وبيعه وابتياعه حرام انتهى وفى النهاية وعمل الاصنام و
الصلبان والتمثيل المجسمة والصور والشطرنج والنرد وسائر انواع القمار حتى لعب
الصبيان بالجوز والتجارة فيها والتصرف فيها والتكسب بها محظوران انتهى ونحوها
ظاهر السرائر ولكن فى مكاسب شيخنا ما لفظه فالمحكى عن شرح الارشاد للمحقق

الاردبيلى ان المستفاد من الاخبار الصحيحة واقوال الاصحاب عدم حرمة ابقاء الصور انتهى وقرره الحاكى على هذه الاستفادة و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة المحقق الثانى فى جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو والقمار واوانى النقدين وصرح فى حاشية الارشاد بجواز النظر اليها لكن ظ كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها ثم شرع فى بيان ادلة التى يظهر منها المنع فقال مالفظه ويمكن ان يستدل للحرمة مضافا الى ان الظاهر من تحريم عمل الشئ مبغوضية و جود المعمول ابتداء و استدامة بما تقدم فى صحيحة ابن مسلم من قوله لابس ما لم يكن حيوانا بناء على ان الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى و هو الاقتناء واما نفس اليجاد فهو عمل مختص بالنقاش الاترى انه لو سأل عن الخمر فاجاب بالحرمة او عن العصير فاجاب بالاباحة انصرف الذهن الى شربهما دون صنعتهما بل مانحن فيه اولى بالانصراف لان صنعة العصير و الخمر يقع من كل احد بخلاف صنعة التماثيل و بما تقدم من المحصر فى قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول انما حرم الله الصناعة التى يجيبىء فيها الفساد محضا ولا يكون منه وفيه شئ من وجوه الصلاح الى قوله عليه السلام يحرم جميع التقلب فيه فان ظاهره ان كل ما يحرم صنعته ومنها التصاوير يجيبىء منها الفساد محضا فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الرواية بعد هذه الفقرة وبالنبوى لاتدع صورة الامحوتها ولاكلها الاقلنته بناء على ارادة الكلب الهراش المودى الذى يحرم اقتنائه .

وما عن قرب الاسناد بسنده عن على بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها قال لا وبماورد فى انكار ان المعمول لسليمان على نبينا وآله وعليه السلام هى تماثيل الرجال والنساء فان الانكار انما يرجع الى مشية سليمان للمعمول كما هو ظاهر الاية دون اصل العمل فدل على كون مشية وجود التمثال من المنكرات التى لاتليق بمنصب النبوة وبمفهوم صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لابس بان يكون التماثيل فى البيوت اذا غيرت رؤسها و ترك ماسوى ذلك

ورواية المثنى عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام يكره الصور في البيوت بضميمة ماورد في رواية اخرى مروية في باب الربوا ان عليا (ع) لم يكن يكره الحلال ورواية المحلى المحكية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله عليه السلام قال اهدى الى طنفسه (قطيفة-خ) من الشام فيها تماثيل طائر فامرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر هذا وفي الجميع نظر ثم شرع في بيان رد الدلالة و ان الظاهر منها هو الكراهة . ولا يخفى ان المسألة وان كانت مشكلة لكن الظاهر كما ذكره قده عدم الاستفادة

منها اكثر من الكراهة و العمدة في ظهور الحرمة شيان: الاول قوله ان الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول الخ وحاصله ان الظاهر من حرمة المجسمة ان وجودها مبغوض للشارع لكن الظاهر ان المبغوضية راجعة الى اصل الایجاد الابتدائي يعنى لم يكن الشارع راضيا بايجاد هذا الشىء واما بعد المخالفة والایجاد فلادليل على مبغوضية بقاءه لعدم تحقق فساد يتصور من ناهية البقاء بعد امكان مصالح للبقاء فى بعض الاحيان كحفظ آثار النوايح او كونه من العتائق او اثبات قدرة الله فى حقه و العبرة لغيره كما فى مجسمة فرعون فضلا عن الفساد بل ولو كان ذلك لاجل ملعبة الصبيان ورفع ابداء الوالدين للاشتغال بها ونحو ذلك فاصل الایجاد من المجسمة مبغوض .

واما بعد الایجاد فلا تكون بمثل الخمر الموجب للفساد جداً لا يباع ولا يباق الا اذا دل الدليل على ذلك كما فى الخمر والخنزير وليس كلما انعقد حراما يجب افناءه وذلك لان نظر المحاكم قد يكون الى الایجاد والوجود والابتداء والاستدامة بحيث لا يرضى بوجوده فى الخارج اصلاً كما فى الخمر واخرى الى اصل ايجادها من دون نظر الى بقاءه بعد وجوده فان دل الدليل على النحو الاول والافعدم الدليل كاف فى جوازه مع اصالة البراءة فكثيراً ما يحرم اصل الایجاد دون الوجود وان كان الفرق بينهما اعتبارياً لكن الاعتبار من حيث نفس معنى الایجاد والوجود وانه من حيث نسبته الى الفاعل والقابل وانه بالنسبة الى الاول ايجاد وبالنسبة الى الثانى وجود لامن حيث ابتداءه واستدامته فكتابة القرآن على صفحة مغصوبة حرام

ولا يجب افناء ه بعد الایجاد كما مثل به فلاملازمة بين حرمة الحدوث و البقاء على ان الملازمة لوسلمت فيكون بالنسبة الى الموجد اى يجب على من اوجده افناء ه لاغير والكلام فى الثانى وان المجسمات الواقعة بافعال الصانعين هل يجب افنائها وكسرها اولا فلادليل على كسره على غير الصانع لها.

والدليل الثانى قوله عنه اذا حرم شيئاً حرم ثمنه حيث دل على فساد المعاملة بها وعدم مالكية الثمن و هو ايضاً غير تام فان الظاهر ان الحرمة متعلقة بمن انشأها و اوجدها فلا يحل له اكل ثمنها ولا كلام فيه واما اذا باعها غيره فلادليل على حرمة ثمنها لعدم الدليل على حرمة بيعها لغير صانعها .

وبالجملة اذالم يكن دليلاً على حرمة بيع المجسمة لادليل على حرمة ثمنها اذ الفرض انه مترتب على حرمة البيع فالقدر المسلم من حرمة البيع هو بيع من اوجدها لامطلقا واما سائر الادلة فلادلالة لها اصلا و لو فرض الشك فى الصحة فاصالة البرائة محكمة وفى الجواهر قال هذا كله فى عمل الصور .

اما بيعها واقتنائها ، واستعمالها والانتفاع بها والنظر اليها ونحو ذلك ، فالاصل و العمومات والاطلاقات تقتضى جوازه ، وما يشعر به بعض النصوص من حرمة الابقاء كاخبار عدم نزول الملائكة ونحوها ، محمول على الكراهة أو غير ذلك خصوصاً مع أننا لم نجد من أفتى بذلك عدا ما يحكى عن الاردبيلي من حرمة الابقاء ويمكن دعوى الاجماع على خلافه انتهى .

ثم ان المتيقن من الحرمة مطلقاً ان قلنا بها فى مطلق الصور و التمثيل هو ما اذا كان تمام الخلقه دون ناقصها لعدم قابليته لنفخ الروح فلا يتم ما دل على الحرمة كما اذا كان نصفاً من الحيوان والانسان وكيف كان فالامر سهل لما عرفت من ان التكليف متوجه الى الصانع والمصور فقط والله العالم .

﴿ و ﴾ مما هو محرم فى نفسه منه ايضاً ﴿ الغناء ﴾ وفى الجواهر بلا خلاف أجدّه فيه بل الاجماع بقسميه عليه ، والسنة متواترة فيه انتهى و المسألة فى غاية الاشكال موضوعاً وحكماً اما الاول لكونه عند اللغويين والفقهاء مجهولاً

فعمدة الاصحاب عرفوه بانه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، بل ربما قيل أنه المشهور وعن القاموس غناء ككساء من الصوت ما طرب به ، وعن شهادات القواعد وبعض كتب اللغة ترجيع الصوت ومده ، وعن الشافعي انه تحسين الصوت و ترقيقه .

وعن النهاية ان كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء وعن السرائر والايضاح أنه الصوت المطرب ، وعن بعض أنه مد الصوت ، وعن المصباح المنير أنه الصوت واخس التعاريف تعريف الشافعي ان كان مراده هو الصوت الحسن ولازمه ان كل صوت حسن غناء مع ان صوت داود ضرب المثل في الانام وكذا امام المجتبي في قرائته القرآن مع ان الغناء قوامه بالصوت الحسن ضرورة ان من له صوت منكر لا يتحقق بصوته غناء ولو قد اتى به مع جميع فنونه وقواعده فالغناء هو صوت حسن يشتمل على الترجيع المطرب المناسب لمجالس البطالين و الفاسقين ويمكن كون مراد الشافعي جعله حسنا بالترجيع والمد كما هو الظاهر .

والمراد بالمطرب انه صوت بنحو خاص يؤثر في الانسان حالة كانه يرقص في تمام بدنه وكيف كان فلا يكون مجرد رفع الصوت بالوجدان كما عن نهاية الشيخ فانه عليه لا يسلم صوت في القرآن والدعاء والمصائب والمرائي وغير ذلك عن الغناء ويتلوه في الضعف وما عن المصباح من انه الصوت فان ظاهره ان نفس الصوت غناء ولازمه كون جميع الاصوات غناء .

وبالجملة ان الغناء هو كيفية الصوت القائم به لانفسه واما سائر التعاريف فيمكن ان يرجع اليه اى الى كيفية الصوت فان المشتمل على الترجيع او كونه ما طرب به ليس الاوصفا بحال الصوت لانفسه وعلى هذا يكون الغناء الصوت مع الكيفية الخاصة فلا يكون من مقولة الاصوات فقط ولا من مقولة الكيفيات فقط بل حقيقته انه من مقولة الاصوات غاية الامر لا الصوت المجرد بل المشتمل على كيفية الطرب المناسب لمجالس الرقص ومحفل البطالين والغافلين عن ذكر الله تعالى .

وفى المسالك الغناء بالمد مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فلا يحرم

بدون الوصفين اعنى الترجيع مع الاطراب وان وجد احدهما كذا عرفه جماعة من الاصحاب وورده بعضهم الى العرف فماسمى فيه غناء يحرم وان لم يطرب وهو حسن ولا فرق فى ذلك بين كونه فى شعر وقرآن وغيرهما انتهى ولا يخفى ما فى رده هذا البعض الى العرف وتحسينه اذ هو من الموضوعات الشرعية التى لا يطلع عليه غير الشرع فلا يكون للعرف هو تعيينه بل لا يعلم ذلك كيف و هو عند ائمة اللغة والعلماء مجهول فالمراد بالعرف ان كان عرف اللغة والعلماء فهم مختلفون فيه و ان كان العوام من الناس فلا عبرة بهم وليس هذا الموضوع نظير الموضوعات المعلومة عندهم كالكلب والخنزير ونحوهما كى يرجع اليهم فى مصداقهما المشكوك ايضاً والفرص ان الغناء حقيقته مشكوكه واللاحاق مسامحة فرع معلومية اصل الحقيقة وكذا تعريف المسالك لزيادة قيد المد والترجيع وكفاية كونه مطربانعم المتيقن منه هو الصوت مع الترجيع والطرب لكن الاشكال فى ان الظاهر من الاخبار كون الغناء من مقولة الكلام لا الصوت فضلاً عن كيفيته فكيف يمكن انطباق الاخبار مع كلام اللغويين قال شيخنا المرتضى ما لفظه :

الثالثة عشرة الغناء لاخلاف فى حرمة فى الجملة والاخبار بها مستفيضة وادعى فى الايضاح تواترها منها ماورد مستفيضاً فى تفسير قول الزور فى قوله تعالى «واجتنبوا قول الزور» فى صحيحة الشحام ومرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابي بصير المرويات عن الكافى ورواية عبد الاعلى المحكية عن معانى الاخبار وحسنة هشام المحكية عن تفسير القمى ره تفسير قول الزور بالغنا ومنها ماورد مستفيضا فى تفسير لهو الحديث كما فى صحيحة ابن مسلم ورواية مهران بن محمد ورواية الوشا ورواية الحسن بن هرون ورواية عبد الاعلى السابقة .

ومنها ماورد فى تفسير الزور فى قوله تعالى «والذين لا يشهدون الزور» كما فى صحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله (ع) تارة بلا واسطة واخرى بواسطة ابي الصباح الكناني وقد يخدش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الاولى بل الثانية فى ان الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به ويؤيده ما فى بعض الاخبار من ان من قول

الزوران يقول للذي يغتنى احسنت ويشهد له قول علي بن الحسين (ع) في مرسله فقيه الاتية في الجارية التي لها صوت لابس لو اشتريتها فاذ كرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء ولو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال ايضاً وكذا لهو الحديث بناء على انه من اضافة الصفة الى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل فلا تدل على حرمة نفس الكيفية ولو لم يكن في كلام باطل ومنه يظهر الخدشة في الطائفة الثالثة حيث ان مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهد بها هي مجالس التغنى بالباطل من الكلام فالانصاف انها لا تدل على حرمة نفس الكيفية الا من حيث اشعار لهو الحديث بكون اللهو على اطلاقه مبعوضاً لله تعالى وكذا الزور بمعنى الباطل وان تحققاً في كيفية الكلام لافي نفسه كما اذا تغنى في كلام حق من قرآن او دعاء او مرثية وبالجملة فكل صوت يعد في نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهو او باطلا فهو حرام انتهى .

وحاصل اشكاله قده ان الظاهر من الروايات كون الغناء من مقولة الكلام لا الاصوات ولا الكيفية المخصوصة القائمة بالصوت فلا شيء في الاخبار يدل على حرمة الكيفية و الصوت الكذائى وبالجملة و ان امكن ارجاع كلمات اللغويين الى الكلام ايضاً بان يقال ان مرادهم ليس هو مجرد الصوت مع هذه الكيفية بل الصوت المخرج عن الفم المعتمد على مخارج الحروف و ليس الا كلاما .

ويؤيده انه قل صوت خرج من الفم ولم يكن معتمداً على مخارج الحروف فمرادهم هو الكلام اللهوى بهذه الكيفية ويؤيده ان المغنية في عمل يقال له بالفارسية (آواز خواندن) وهو غير خال عن الكلام لكن اصل الاشكال باق بحاله و هو ان كلمات اللغويين ظاهرة في ان الغناء في كيفية الصوت وظاهر الاخبار ان الغناء نفس الكلام لا كيفيته .

واما ما افاد قده بقوله الا من حيث اشعار لهو الحديث بكون اللهو على اطلاقه مبعوضاً فهو ايضاً غير تام اذ كون الكلام مبعوضاً على اطلاقه لا يدل على كون الحرمة من حيث نفس كيفية الصوت الذي هو المطلوب بل يمكن ان لا يخلج ذلك بالبال

فالتحقيق فى الجواب ان يقال ليس جميع الاخبار كذلك بل هى من هذه الجهة على طائفتين طائفة دلت على حرمة كيفية الصوت مطلقا حتى لو كان اصل الكلام حقا و طائفة اخرى على اقسامها دلت على حرمة نفس الكلام الباطل فمن حيث المجموع دلت على المطلوب و هو حرمة الكيفية القائمة بالصوت الواقع فى الجملات الكلامية وحرمة نفس الكلام الباطل للهوى والاولى مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى خبر العميون الاتية وان يتخذ القرآن مزامير و فى خبر ابن سنان الوارد فى قراءة القرآن و اياكم ولحون اهل الفسق و اهل الكبائر و فيما عن ابن عباس و يتغنون بالقرآن وغير ذلك فان الظاهر من الجميع كون الذم من حيث كون الكلام متصفا بكيفية مخصوصة .

ومما يدل على كون حرمة الغناء من حيث انه لهو فى كيفية الكلام ما يتمسك به الشيخ ايضا رواية عبد الاعلى وفيها ابن فضال قال سئلت ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الغناء وانهم يزعمون ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخص فى ان يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحبيكم فقال كذبوا ان الله تعالى يقول « وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون » ثم قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس الخبر وذلك لان لفظ جئناكم جئناكم لا يكون باطلا ولهو او حراما قطعاً لوضوح انهما كسائر الالفاظ والكلمات الاخرى للغوية والبطلان ناش من حيث اتصاف هذا الكلام بالكيفية المطربية فزعموا ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخص فى ذلك فقال كذبوا فالتكذيب فى ترخيص الرسول الترجيع و الاطراب الحاصل فى نحو الصوت وقوله مما يصف اى يصف ترخيص الرسول فى الغناء مع انه لم يحضر مجلس النبى فهو افتراء على الرسول

وكيف كان فلا اشكال فى دلالة على حرمة لهو الكلام الناشى عن كيفية الترجيع و الاطراب فهو وما قبله كاف فىكون موافقا لكلام اللغويين فى تفسيرهم الغناء والحاصل ان هذه الاخبار تدل على حرمة الصوت المتصوت بكيفية الترجيع

والاطراب المناسب لمجالس الفساق و على ذلك لامنافاة بين ما فسرقول الزور بالغناء ونحوه فان الزور هو الباطل ولبطلانه مصاديق فان البطلان تارة لذات الكلام كالسب بالائمة او الانام والكذب والبهتان والنميمة والغيبة وغيرها واخرى لوصفه كقراءة القرآن المتصفة بوصف الغناء فبعض تلك الاخبار يدل على حرمة الغناء بالعموم وانه من القول الباطل وبعضها الاخر بالخصوص

وبالجملة الروايات الدالة على كون الغناء هو الكيفية الحاصلة في الصوت صراحة واشعار الكثير كما في الطائفة الرابعة الاتية الدالة على حرمة كسب المغنيات وكالدالة على عدم اليأس في المغنيات في العرائس ما لم يدخل عليهن الرجال الدالة بالمفهوم على ثبوت اليأس فيما ادخل عليهن الرجال و ما دل على التغنى بالقرآن وما دل على سماعه من بيت الخلاء فليس الاللتغنى والكيفية الحاصلة في اصواتهن. واما ما دل عليه اشعاراً هو رواية يونس قال سألت الخراساني (ع) عن الغناء وقلت ان العباسي زعم انك ترخص في الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألتني عن الغناء فقلت له ان رجلاً اتى ابا جعفر (ع) فسأله عن الغناء فقال له اذا ميز الله بين الحق والباطل فابن يكون الغناء قال مع الباطل فقال قد حكمت ورواية محمد بن ابي عباد وكان مستهترا بالسماع ويشرب النبيذ قال سألت الرضا (ع) عن السماع قال لاهل الحجاز فيه رأى وهو في حيز الباطل واللهو اما سمعت الله عز وجل يقول واذا «مروا باللغومروا كراماً» فانهما مشعران بان الغناء هو الكيفية الحاصلة في الحروف بل هو الظاهر من المرور عليه اذ المرور انما يحصل غالباً بالمشى وفي هذه الحالة يسمع الانسان لغوا فيمدح من حيث انهم لم يقفوا عنده فعلى هذا ان الروايات من هذه الجهة على قسمين قسم كانت ظاهرة في حرمة الغناء الحاصلة في كيفية الصوت وقسم في حرمة غناء كان في الكلام فيكون المحصل ان الغناء قسماً الغناء الحاصل في كيفية الصوت والغناء الحاصل في نفس الكلام بل يمكن ارجاع الثاني ايضاً الى الكيفية في الصوت فان مقصود الامام من تفسير قول الزور بالغناء ليس المراد هو ان قول الزور و الباطل غناء بل المراد ان قول الزور هو القول

الواقع فى اصواته التجميع والاطراب فليس المراد ان الغناء نفس القول والكلام بل المراد وقوع اصواته و حروفه بنحو الغناء فاطلاق القول عليه بهذا الاعتبار وكذا قوله والذين لا يشهدون الزور اى لا يشهدون مجلس وقع فيه الغناء .
و بالجملـة كل ما اطلق القول على الغناء كان باعتبار الغناء فى اصواته فجميع الروايات مطابقة مع تفسير اللغويين لكنه ما هو الصحيح من تفسيرهم كالمتيقن من كلماتهم هو الصوت المشتمل على التجميع المطرب فلا يرد ما افاده قده واما اشكاله حكما فلاجل بعض الاخبار الذى كان ظاهراً فى عدم كونه معصية بوحدته ما لم يضم اليه سائر المعاصى كقوله ما لم يزم به او ما لم يعص به او ما لم يدخل عليهن الرجال .

وقد ذهب مثل الكاشانى و السبزوارى الى الثانى مع ان الروايات تردهم من حيث ان اكثرها ظاهرة الدلالة فى ان نفس الغناء مما يوجب البغض والحزاة ولذا فى الجواهر قال انه من اللهو واللغو والزور المنهى عنها فى كتاب الله فيتفق حينئذ الادلة الثلاثة على ذلك ، بل يمكن دعوى كونه ضروريا فى المذهب ، فمن الغريب ما وقع لبعض متأخري المتأخرين تبعاً للمحكى عن الغزالي من عدم الحرمة فيما لم يقترن بمحرم خارجى ، كالضرب بالعود ، والكلام بالباطل و نحو ذلك ، واغرب من ذلك ان اراد عدم كون المجرد عن ذلك غناء ضرورة مخالفته للكلام أهل اللغة والفقهاء والعرف والنصوص لاتفاق الجميع على انه من مقولة الاصوات أو كفياتها انتهى .

وكيف كان فهى على طوائف : الاولى ما جعل نفس الغناء بدون الانضمام موضوعا للبغض والذم وهى كثيرة الاول (مارواه فى الكافى) - فى الصحيح - عن زيد الشحام قال : قال ابو عبدالله عليه السلام : بيت الغناء لانؤمن فيه الفجعية ولا تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك .

الثانى ما (عن زيد الشحام) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل «واجتنبوا قول الزور» قال : الزور الغناء والثالث ما (عن ابى الصباح)

فى الصحيح -- عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزوجل : «لا يشهدون الزور» قال الغناء والرابع ما (عن ابى الصباح الكنانى) -- فى الصحيح -- عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزوجل «والذين لا يشهدون الزور» قال : هو الغناء .

و الخامس ما (عن محمد بن مسلم) عن ابى جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : الغناء مما وعد الله تعالى عليه النار وتلا هذه الاية « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين » .

والسادس ما (عن عمران بن محمد) عن ابى عبد الله عليه السلام ، قال سمعته يقول : الغناء مما قال الله عزوجل « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » . والسابع ما (عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه) عن ابى عبد الله عليه السلام فى قوله تعالى « واجتنبوا قول الزور » قال : الزور الغناء والثامن ما (عن ابى بصير) قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله عزوجل « فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور » قال : الغناء . والتاسع ما (عن ابى اسامة) عن ابى عبد الله عليه السلام قال : الغناء عش النفاق .

والعاشر ما (عن الوشاء) قال : سمعت ابا الحسن الرضا عليه السلام يسأل عن الغناء فقال : هو قول الله عزوجل « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » والحادى عشر ما (عن ابراهيم بن محمد المدني) عن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام ، قال : سئل عن الغناء ، وانا حاضر ، فقال : لا تدخلوا بيوتاً لله معرض عن اهلها . والثانى عشر ما تقدم (عن يونس) عن الخراسانى -- صلوات الله عليه -- آنفاً والثالث عشر ما (رواه فى عيون الاخبار) عن الريان بن الصلت ، قال سألت الرضا يوماً بخراسان وذكر نحوه (والرابع عشر) ما تقدم من رواية عبد الاعلى والخامس عشر ما (عن الحسن بن هارون) قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله ، وهو مما قال الله عزوجل « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » .

والسادس عشر ما (روى فى العيون باسانيده) عن الرضا عليه السلام عن آباءه عن

على - عليهم السلام - ، قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : اخاف عليكم استخفافاً بالدين وبيع الحكم وقطيعة الرحم، وان تتخذوا القرآن مزامير، وتقدمون احدكم وليس بافضلكم فى الدين والسابع عشر ما تقدم (عن محمد بن ابى عباد) .

والثامن عشر ما (روى فى كتاب معانى الاخبار) بسنده عن عبد الاعلى، قال : سألت جعفر ابن محمد عليه السلام عن قول الله عز وجل « فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور » قال : الرجس من الاوثان، الشطرنج وقول الزور: الغناء قلت: قول الله عز وجل «ومن الناس من يشتري لهو الحديث» قال: منه الغناء.

التاسع عشر ما (عن حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام) قال : سألته عن قول الزور، قال: منه قول الرجل، للذى يغنى: احسنت .

والعشرون ما (روى فى المقنع) مر سلاقا: قال الصادق عليه السلام: شر الاصوات الغناء وروى فى كتاب الخصال بسنده المعتبر عن الحسن بن هارون، قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام، يقول: الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر .

الحادى والعشرون ما (روى فى المجالس) عن عبد الله بن ابى بكر عن محمد ابن عمرو بن حزم، فى حديث، قال : دخلت على ابى عبد الله عليه السلام، فقال: اجتنبوا الغناء اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور. فما زال يقول: اجتنبوا الغناء، اجتنبوا، فضاقت بى المجلس وعلمت انه يعينى .

الثانى والعشرون ما (روى فى مجمع البيان) قال: روى عن ابى جعفر وابى - عبد الله وابى الحسن الرضا - عليهم السلام - فى قول الله عز وجل (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين) انهم قالوا: منه الغناء.

الثالث والعشرون ما (روى على بن ابراهيم فى تفسيره) فى الصحيح والحسن عن هشام عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله عز وجل « فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور » قال الرجس من الاوثان: الشطرنج وقول الزور الغناء و هذه الطائفة كلها تدل على حرمة نفس الغناء ضم اليه معاصى الاخر اولا فلو كان الاثم للضمائم

دون نفس الغناء لماصح هذه الكثيرة الموجبة لاثبات الفقر والرجس والعذاب وغير ذلك مما صرح به في هذه الاخبار ولا يكون الغناء شر الاصوات ولا كونه موجبا لعدم دخول الملك فان بينه وبين انه لا بأس بنفس الغناء ما لم يعص به منافاة واضحة بما لا يخفى و الفرض انه في هذه الكثيرة المتواترة جعل نفس الغناء موضوعا لهذه المذكورات لاما اذا انضم اليه غيره.

الطائفة الثانية ماورد في ذم التغنى بالقرآن وتلك الطائفة مختلفة وبعضها تدل على الذم وبعضها على المدح والاولى مثل ما (روى فيه) عن ابيه بسنده السى عبدالله بن العباس عن رسول الله ﷺ - في حديث - قال: ان من اشراط الساعة اضاءة الصلوات ، واتباع الشهوات ، والميل الى الاهواء الى ان قال: فعندها يكون اقوام يتعلمون القرآن لغير الله ، ويتخذونه مزامير - الى ان قال: ويتغنون بالقرآن . الى ان قال : فاولئك يدعون في ملكوت السماوات : الارجاس الانجاس .

و ما (في رواية عبدالله بن سنان) المروية عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ : اقرؤا القرآن بألحان العرب واصواتها: واياكم ولحون اهل الفسق واهل الكبائر فانه سيحىء بعدى اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لايجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم والثانية روايات كثيرة كلها تدل على عدم حرمة التغنى بالقرآن وسيأتى نقلها مع بيانها.

(الطائفة الثالثة) ما دل على حرمة سماع التغنى مطلقا مثل ما (عن مسعدة بن زياد) قال كنت عند ابي عبدالله عليه السلام فقال له رجل: بأبي انت وامى، انى ادخل كنيفا ولى جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود، فربما اطلت الجلوس استماعاً منى لهن! فقال: لاتفعل. فقال الرجل: والله ما آتيتهن وانما هو سماع اسمعه بأذنى فقال: بالله انت، اما سمعت الله تعالى يقول «ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا»؟ فقال: بلى والله كأنى لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله تعالى من عجمى ولا عربى لاجرم انى لاعود انشاء الله تعالى، وانى استغفر الله. فقال له فاغتسل فصل ما بذاك، فانك كنت مقيما على امر عظيم، ما كان أسوأ حالك لومت على ذلك،

احمد الله وسله التوبة من كل ما يكره ، فانه لا يكره الاكل قبيح، والقبيح دعه لاهله ، فان لكل اهلا.

ونظيره ما فى قصة بشر الحافى وتكلم موسى الكاظم مع جاريتيه ويمكن ان يكون هذه الشءة لاجل آلات اللهو فتأمل وما (عن عنبسة) عن ابى عبدالله (ع) قال: استماع الغناء واللهو ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء الزرع .

وما (عن الحسين) بن على بن يقطين عن ابى جعفر عليه السلام: قال: من اصغى الى ناطق فقد عبده، فان كان الناطق يؤدى عن الله عز وجل فقد عبدالله وان كان الناطق يؤدى عن الشيطان فقد عبء الشيطان.

(الطائفة الرابعة) ما دل على كون ثمن الجارية المغنية سحت مثل ما (روى فى الكافى) والتهذيب عن الحسن بن على الوشاء قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية، فقال : قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها الا ثمن الكلب، و ثمن الكلب سحت، والسحت فى النار .

(وما رواه فى الكافى) عن سعيد بن محمد الطاطرى عن ابيه عن ابى عبدالله (ع) قال: سألته رجل عن بيع الجوارى المغنيات، فقال: شراؤهن وبيعهن حرام، وتعليمهن واستماعهن نفاق .

وما (عن نصر بن قابوس) قال : سمعت ابا عبدالله (ع) يقول المغنية ملعونة، ملعون من اكل كسبها .

وما (روى فى الفقيه مرسلا) قال: روى « ان اجر المغنى والمغنية سحت » ولا يخفى انه مع ذكر المغنى ايضا لا يبقى مجال لتوهم كون الاثم لاجل كونه مرءة وما (عن ابراهيم بن ابى البلاد) قال اوصى اسحق بن عمر عند وفاته بجوارله مغنيات ان يبيعهن ونحمل ثمنهن الى ابى الحسن عليه السلام. قال ابراهيم : فبعت الجوارى بثلاثمائة الف درهم وحملت الثمن اليه . فقلت له: ان مولى لك يقال له : اسحق بن عمر، قد اوصى عند موته ببيع جوارله مغنيات ، و حمل الثمن اليك، وقد فعلت وبعتهن وهذا الثمن ثلاثمائة الف درهم، فقال: لاحاجة لى فيه، ان هذا سحت، تعليمهن

كفر، والاستماع منهن نفاق وثمانهن سحت.

فهذه الطائفة أيضاً صريحة الدلالة في حرمة الغناء و ان حرمة بيع الجارية وكون ثمنها سحتا ليس الا لاجل غنائها فالغناء بنفسه حرام وكونه صادرا عن المغنية حرام آخر فلولا حرمة نفسه لما كان له حرمة لو وقع للزوج او السيد وهو خلاف ما صرح به في رواية الوشاء ولولذلك لما كان وجه ايضا لعدم قبوله (ع) ثمنها والانصاف انه لا وجه للتامل في ذلك اصلا.

فهذه الطوائف الثلاث كلها دالة على حرمة الغناء من حيث انه صوت مخصوص (نعم) وقد ورد بعض الاخبار في خلاف ذلك وانه في بادى الرأى يمكن ان يكون ظاهراً في عدم حرمة نفس الغناء كما استدل به بعض فمناها ماورد في قراءة القرآن من الترجيع والصوت الحسن كالمروية عن الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام: اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائني الشيطان، فقال: انما ترائي بهذا اهلك والناس، فقال: يا ابا محمد، اقرأ قراءة بين القرائتين، تسمع اهلك، ورجع بالقرآن صوتك، فان الله تعالى يحب الصوت الحسن، يرجع به ترجيعاً، فان الظاهر منه حسن الترجيع بالصوت في القرآن .

وما (عن ابي بصير) المرادى عن الصادق عليه السلام. قال قال النبي صلى الله عليه وآله: ان من اجمل الجمال الشعر الحسن، ونعمة الصوت الحسن وما (عن عبد الله بن سنان) عن ابي عبد الله (ع) قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: لكل شيء حلية، و حلية القرآن الصوت الحسن.

وما عن الصادق (ع)، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لم يعط امتي اقل من ثلاث الجمال، والصوت الحسن، والحفظ وما عن الصادق (ع)، قال: ان الله تعالى اوحى الى موسى بن عمران «اذا وقفت بين يدي، فقف موقف الذليل الفقير و اذا قرأت التوراة فاسمعنيها بصوت حزين» وما (عن علي الميثمي) عن رجل عن الصادق (ع) قال: ما بعث الله عز وجل نبياً الا احسن الصوت.

وما (عن علي بن عتبة) عن رجل عن الصادق (ع)، قال: كان علي بن الحسين

(ع) احسن الناس صوتاً بالقرآن ، و كان السقاؤون يمرون فيقفون ببابه يستمعون قرائته ولا يخفى ان كل هذه الروايات اجنبية عن باب الغناء و ان الصوت الحسن خارج عنه بالمرّة و الترجيع بلائم مع الحزن و موجب لتلذذ الروح لا بنحو يتحقق حالة الرقص في نفوس الخلائق و لذا افيد في تعريف الغناء الصوت مع الطرب وليس الا ما يناسب لمجالس البطالين و الفاسقين فما بعد ما بينه و بين الصوت الحسن ولو كان الصوت الحسن داخلاً في الغناء لكان اكثر اصوات الناس غناءً وهو كما ترى و ان لازمه كون قرائة الاثمة غناءً او خص حرمة الغناء بقراءة القرآن وهو كما ترى و لازمه ذهاب الحرمة بالمستحب بل قوله و رجع بالقرآن صوتك معناه اجعله بالترجيع حسناً سواء كان حسناً ذاتاً ام لا فالمراد بالصوت الحسن جعله حسناً فليس هو بغناء .

وقد ورد انه كان ابو جعفر (ع) احسن الناس صوتاً وكذا زين العابدين كما في رواية (على بن محمد النوفلي) عن ابي الحسن (ع) ، قال: ذكرت الصوت عنده، فقال: ان على بن الحسين (ع) كان يقرأ القرآن، فربما مر به المار فصعق من حسن صوته ، وان الامام لو اظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه . قلت : ولم يكن رسول الله ﷺ يصلى بالناس ويرفع صوته بالقرآن؟ فقال: ان رسول الله (ص) كان يحمل الناس من خلقه ما يطيقون .

(ومنها) ما ورد في ان نفسه ليس اثمها لم يدخل عليهن الرجال كما اذا كان بين النساء فقط مثل (مارواه في الكافي و التهذيب) عن ابي بصير قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن كسب المغنيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام ، والتي تدعى الى الاعراس ليس به بأس، وهو قول الله عز وجل «ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله» وما (عن ابي بصير) عن الصادق عليه السلام، قال: المغنية التي تزف العرايس لا بأس بكسبها .

وما (عن ابي بصير) قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : اجر المغنية التي تزف العرايس ليس به بأس ، وليست التي يدخل عليها الرجال .

وما (عن الفقيه) قال سأل رجل على بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعنى بقراءة القرآن والزهد و الفضائل التى ليست بغناء، واما الغناء فمحظور.

ولا يخفى ان الاخير على خلاف المطلوب ادل فانه من ادلة الحرمة جدا واما غيره فيمكن القول بذلك فى خصوص الاعراس التى لم يدخل الرجال فيها (فح) يجوز التغنى فى الاعراس اذا لم يسمع صوتهن الرجال الداخلى والخارج وهذا مقتضى الشريعة السهلة فان الاعراس يناسب للتغنى فرقاً بينه وبين مجالس العزاء والماتم فالاعراس قد خرجت بالتخصيص .

ومنها وهى العمدة ما دل على ان نفسه ليس باثم بل الاثم للمعاصى المنضمة اليه منها ما عن الحميرى بسند لم يبعد فى الكفاية الحاقه بالصحيح عن على بن جعفر عن اخيه (ع) قال سئلته عن الغناء هل يصلح فى الفطر والاضحى والفرح قال لا بأس ما لم يعص به والمراد به ما لم يصير الغناء سبباً للمعصية ولا مقدمة للمعاصى المقارنة له ومثل ما فى كتاب على بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الغناء هل يصلح فى الفطر والاضحى والفرح قال لا بأس ما لم يزم به والظاهر ان المراد بقوله ما لم يزم به اى لم يلعب معه بالمزمار او ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الاغاني.

وبالجمله ظاهرهما وان كان كذلك وان الغناء بنفسه ليس بحرام ما لم يضم اليه المزمار ونحوه ولكنه ليس بمراد جداً و الالتهارض مع جميع ما تقدم فلا بد من ارجاعه الى ما يوافق مع سائر الاخبار فيمكن ان يكون المعنى كما صرح به الشيخ انه ما لم يكن هذا الصوت مع كونه صوتاً بنحو المزمار وهو غير بعيد اذ كثير من الجهال والفساق يتغنون بعين ما يزمرون ويزفون من فمهم ويظهرون الاوتار والمزامير ونحوهما فالصوت ان كان مع الترجيع بدون ان يكون مع الطرب لا بأس به وان كان معه فيكون حراماً فالصوت ان بلغ مرحلة الغناء فيحرم والا فلا وان كان لا يناسبه اطلاق الغناء عليه و عليه يظهر قوله عليه السلام فى الرواية الاولى ايضا ما لم يعص به اى ما لم يعص بهذا الصوت بان يكون مع الاطراب و بنحو المزمار.

(قال في مكاسبه) وانت خبير بعدم مقاومة هذه الاخبار للاطلاقات لعدم ظهور يعتد به في دلالتها فان الرواية الاولى لعلى بن جعفر ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع وهو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم وقد لا ينتهي الى ذلك الحد فلا يعصى به ومنه يظهر توجيه الرواية الثانية لعلى بن جعفر فان معنى قوله لم يزمربه لم يرجع فيه ترجيع المزمار اولم يقصد منه قصد المزمار وان المراد من الزمر التغنى على سبيل اللهو انتهى .
 و صاحب الجواهر حمل اخبار الجواز على التقية أو على ارادة خصوص العرس في اليومين أو على ارادة التغنى بالشعر على وجه لا يصل الى حد الغناء قال فيكون ذلك هو المراد من قوله مالم يعص به، أو غير ذلك مما هو خير من الطرح الذي لا بأس بالتزامه اذا ابيت الحمل وكذلك غيره من النصوص التي قديشم منها اختصاص حرمة الغناء بالمقترن بالعود ونحوه لامطلقا، وذلك لقوة المعارض على وجه لا يصلح ذلك ونحوه لمعارضته انتهى .

وبالجملة لا بد من حمل قوله (ع) مالم يزمر على كون القراءة بنحو المزمار ومن المعلوم انه لا يزمر مع القرآن قطعا بل القارى في حال القراءة يقرأ بنحو آلات اللهو فليس المعنى الا ان القراءة بنحو المزمار والوتار كالمروى عن عبدالله بن عباس من قوله ويتخذونه مزامير وكذا خبر عبدالله بن سنان فان لحون اهل الفسق واهل الكبائر ليس الا فيما كانت القراءة بنحو اللعب كما يلعبون بالالات .

واصرح من هما مافى خبر السادس عشر من قوله (ع) وان يتخذ القرآن مزامير فالمراد القطعى في مثل هذه الروايات هو كون خروج الصوت من الفم بنحو المزمار والوتار وسائر آلات اللهو فهى قرينة على رفع اليد عما يكون ظاهرا عن مثل ما لم يعص به او مالم يزمربه فالقيد قيد لنفس الصوت لان الصوت وهو الغناء لا بأس به مالم يضم عليه مثل المزامير .

فحاصل المراد ان نص الصوت ولو كان مع الترجيع ليس بغناء الا اذا اتى به بنحو اللهويات كالزممار والوتار فالصوت تارة اتى به ساذجا عن نحو اللهويات

واخرى بنحو احدى الات اللهو و الثانى هو الذى يعصى به دون الاول ثم انه بعد كثرة الروايات الواردة فى الغناء قد ذهب الكاشانى الى انه نفسه ليس بحرام والحرام من ناحية ضم سائر المعاصى الاخر تبعاً عن الغزالى والانصاف انه منه بعيد مع كثرة الروايات التى جعلت معيار الذم نفس الغناء لاشىء آخر .

قال مالفظه المحكى عنه والذى يظهر من مجموع الاخبار الواردة فيه، اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الاجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها، بما كان على النحو المتعارف فى زمن بنى امية وبنى العباس، من دخول الرجال عليهن وتكلمهن بالباطيل، ولعبهن الملاهى، من العيدان والقصب وغيرها، دون ماسوى ذلك من انواعه، كما يشعر به قوله «ليست بالتى يدخل عليها الرجال» الى ان قال: وعلى هذا فلا بأس بسماع التغنى بالاشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار، والتشويق الى دارالقرار، ووصف نعم الملك الجبار، وذكر العبادات والترغيب فى الخيرات والزهد فى الفانيات ونحو ذلك، كما اشير اليه فى حديث الفقيه بقوله «فذكرتك الجنة» وذلك لان هذا كله ذكر الله تعالى، وربما تقشعر منه جلود الذين يعشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله تعالى.

وبالجملة لا يخفى على ذوى الحجى، بعد سماع هذه الاخبار تمييز حق الغناء من باطله وان اكثر ما يتغنى به المتصوفة فى محافلهم من قبيل الباطل انتهى . ولا يخفى ما فيه من التصرف فى الفاظ الغنا بلا وجه يوجبه ومجرد ماورد فى القرآن بتلاوته بالصوت الحسن لا يوجب جواز التغنى به ولو سلم لامكن القول بالتخصيص فيه فان احكام الشرع امرها بيده وليس بعيد ان يحرم فى مورد وجوزه فى مورد آخر.

و الحاصل انماورد قرائته بالصوت الحسن وبنحو الحزن و هو اجنبى عن الغناء وشيخنا المرتضى بعد نقل عبارة الكاشانى قال ولو لاستشهاده بقوله ليست بالتى تدخل عليها الرجال امكن بلاتكلف تطبيق كلامه على ما ذكرنا من ان المحرم هو الصوت اللهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهى والتكلم بالباطيل ودخول الرجال

على النساء لحق السمع والبصر من شهوة الزنا دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر امور الآخرة وينسى شهوات الدنيا الا ان استشهاده بالرواية ليست بالتي تدخل عليها الرجال ظاهر في التفصيل بين افراد الغناء من حيث نفسه فان صوت المغنية التي تزف العرايس على سبيل اللهو لامحالة ولذا لو قلنا باباحته فيما ياتي كنا قد خصصناه بالدليل انتهى اي لو لم يكن ذلك لقلنا بانه يفصل بين الصوت للهوى وغيره وان الغناء الاول دون الثاني .

وفي الحدائق قال فاما تمسكهم باخبار قراءة القرآن بالصوت الحسن والتحزن فهو لا يستلزم الغناء، اذ ليس كل صوت حسن او حزين يسمى غناء، وهذا - بحمد الله سبحانه ظاهر انتهى .

نعم قديهم التغنى بالقرآن بعض تلك الاخبار مثل ما نقله في مجمع البيان عن عبد الرحمن بن السائب ، قال : قدم علينا سعد بن ابي وقاص ، فأتيته مسلماً عليه ، فقال : مرحبا بابن اخي : بلغني انك حسن الصوت بالقرآن ؟ قلت : نعم والحمد لله قال : فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول : ان القرآن نزل بالحزن ، فاذا قرأتموه فابكوا ، فان لم تبكوا فابكوا وتغنوا به ، فان من لم يتغن بالقرآن فليس منا وهو مع معارضته مع ما عن عبد الله بن سنان وعبد الله بن عباس المتقدمين آنفاً غير مسلم ارادة الغناء منه .

ولعله ينافي مع الحزن والبكاء فكيف اراد الرسول ﷺ لفظين متباينين فان بناء الغناء على الطرب ولا يجتمع مع الحزن والبكاء بل لا يناسبه قوله فليس منا و مثله ايضاً ما افاد صاحب الكفاية .

وقال شيخنا المرتضى في مكاسبه ونسب القول المذكور الى صاحب الكفاية ايضاً والموجود فيها بعد ذكر الاخبار المتخالفة جوازاً ومنعافى القرآن وغيره ان الجمع بين هذه الاخبار يمكن بوجهين احدهما تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن وحمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءة يكون على سبيل اللهو كما يصنع الفساق في غنائهم ويؤيده رواية عبد الله بن سنان المذكورة اقرؤا القرآن

بالحن العرب وياكم ولحون اهل الفسق والكباير وقوله يرجعون القرآن ترجيع الغناء وثانيهما ان يقال وحاصل ما قال حمل الاخبار المانعة على الفرد الشايخ فى ذلك الزمان قال والشايخ فى ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى وغيرهن فى مجالس الفجور والخمور والعمل بالملاهى و التكلم بالباطل و اسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف يعنى لفظ الغناء على تلك الافراد الشايخة فى ذلك الزمان غير بعيد ثم ذكر رواية على بن جعفر الانية و رواية اقرؤا القرآن المتقدمة وقوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال مؤيداً لهذا الحمل قال ان فيه اشعاراً بان منشأ المنع فى الغناء هو بعض الامور المحرمة المقترنة به كالاتهاء وغيره الى ان قال:

ان فى عدة من اخبار المنع عن الغناء اشعارا بكونه لهوا باطلا و صدق ذلك فى القرآن والدعوات والاذكار المقروءة بالاصوات الطيبة المذكورة المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تأمل على ان التعارض واقع بين اخبار الغناء والاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار مع عمومها لغة وكثرتها و موافقتها للاصل والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه فاذا لاريب فى تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقران بالملاهى و نحوهما ثم ان ثبت اجماع فسى غيره والابقى حكمه على الاباح وطريق الاحتياط واضح .

ثم اورده على ما افاد بقوله اقول لا يخفى ان الغناء على ما استفدنا من الاخبار بل فتاوى الاصحاب وقول اهل اللغة هو من الملاهى نظير ضرب الاوتار والنفخ فى القصب والمزمار وقد تقدم التصريح بذلك فى رواية الاعمش الواردة فى الكباير فلا يحتاج فى حرمة الى ان يقترن بالمحرمات الاخر كما هو ظ بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين نعم لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب توجه ما ذكره بل لا ظن احداً يفتى باطلاق حرمة الصوت الحسن والاخبار بمدح الصوت الحسن وانه من اجمل الجمال واستحباب القراءة والدعاء به وانه حلية القرآن واتصاف الانبياء والائمة فى غاية الكثرة وقد جمعها فى الكفاية بعد ما ذكر ان غير واحد من الاخبار يدل على جواز

الغناء فى القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به والظ ان شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام اهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه فى بعض رسائنا انتهى وقد صرح فى شرح قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اقرؤا القرآن بالحن العرب ان اللحن هو الغناء انتهى

ولقد اجاد فى رده ومع هذه الروايات لقد اعجب ما فى الواردة فى مجمع البيان من قوله فان من لم يتغن بالقرآن فليس منا ولذا قال فيه تأوله بعضهم بمعنى استغنوا به ، واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحزينه انتهى .

وفى الكفاية قال بعد نقل ذلك الخبر وهذا يدل على ان تحسين الصوت بالقرآن والتغنى به مستحب عنده ، وان خلاف ذلك لم يكن معروفاً بين القدماء انتهى واورد عليه فى الحدائق بقوله اولاً -- ان الخبر المذكور عامى ، فلا ينهض حجة . و ثانياً : انه معارض بجملة من الاخبار المتقدمة ، الدالة على المنع من قراءة القرآن بالغناء ، وانما يقرؤه بالصوت الحسن على جهة الحزن ، ما لم يبلغ حد الغناء ، فانه محرم فى قرآن او غيره الى ان قال بعد نقل جملة مما دل على كون الغناء محرماً .

واما ما ذكره فى الكفاية ، من حمل الاخبار الدالة على المنع من التغنى بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو ، كما يصنعه الفساق فى غنائهم ، قال : و تؤيده رواية عبد الله بن سنان المذكورة ، فان فى صدر الخبر الامر بقراءة القرآن بألحان العرب ، واللحن هو الغناء ، ثم بعد ذلك المنع من القراءة بلحن اهل الفسق . ثم قوله سيجىء من بعدى اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء انتهى . فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه ولا يعرج فى مقام التحقيق عليه .

اما أولاً ، فان الغناء الممنوع منه فى القرآن . على ما يكون على سبيل اللهو ، كما يصنعه الفساق فى غنائهم ، لا محصل له . فانه ان اراد به القراءة مع مصاحبة آلات اللهو كالعود ونحوه ، فان احدا لا يصنع ذلك .

وان اراد قراة القرآن التى تقع على سبيل اللهو ، فانه لا يعقل له معنى ، لانها ان وقعت بطريق الغناء الذى هو محل البحث ، فهذا هو الذى ندعى تحريمه ، سواء

كان من الفساق أو الزهاد ، وان كان كذلك فانه لم يعهد هنا نوع ممنوع منه ، غير ما ذكرناه ، حتى انه يخصه بالفساق ، لان مجرد الترجيع وتحسين الصوت والتحزن به لا يستلزم الغناء ، كما اشرفنا اليه آنفاً فهو ان بلغ الى حد الغناء وصدق عليه عرفاً انه غناء ، كان ممنوعاً ومحرمأ ، والا فلا .

واما ثانياً ، فان قوله : «فان اللحن في اول الخبر هو الغناء» ممنوع ، فانه وان كان لفظ اللحن مماورد بمعنى الغناء ، لكنه ورد ايضاً في اللغة لمعان اخر ، منها : اللغة ، وترجيع الصوت ، وتحسين القراءة ، والشعر ، الا ان الانسب به هنا : هو الحمل على اللغة ، بمعنى لغات العرب واصواتها ، وهو الذي حمل عليه الخبر في مجمع البحرين فقال : اللحن واحد الالحان . واللحن : اللغات ، ومنه الخبر «اقرؤ القرآن بلحن العرب» انتهى موضع الحاجة .

ثم ان الظاهر استثناء موارد من الحرمة (منها) الاعراس لما عرفت من الروايات الواردة فيه بشرطان لا يدخل على المغنيات رجال او كان المتغنى من الرجال و لم يدخل عليهم النساء فمجرد وقوع الصوت من احدهما غناء من دون ضم معاصي الاخر اليهن لا يكون به بأس و هو اولى من القول بالحرمة مطلقا اذ لازمه طرح الروايات بلاوجه وفي الرياض قد ذهب الى الاول دون الباقي لعدم ثبوت ما دل على غير الاعراس .

فقال فيه شرحاً و متناً ما لفظه (عدا) ما استثنى كغناء (المغنية لزف العرايس) خاصة (اذالم تتغن بالباطل ولم يدخل عليها الرجال) ولم تلعب بالملاهي وفاقاً للنهاية والمفيد والشهيد الاول والثاني والمحقق الثاني وجماعة للصحيح اجر المغنية التي تزف العرايس ليس به بأس ليست بالتى يدخل عليها الرجال ونحوه الخبر المغنية التي تزف العرايس لا بأس بكسبها خلافاً لظاهر المفيد والحلبى والديلمى وصريح كرة والحلى فالحرمة مطلقا ولعله لقصور الخبرين عن المقاومة لما مر سنداً او عدداً او دلالة اذ غايتهما نفى البأس عن الاجرة و هى غير ملازم لنفى الحرمة الا ان يثبت الملازمة بعدم القول بالفرق فى المسئلة والاستقراء الحاصل من تتبع الاخبار

الدالة على الملازمة بينهما في كثير من الامور المحرمة والاحوط الترك البتة - انتهى .
 (ومنها) الحداء لسوق الابل وفي الحدائق ولم اقف في الاخبار له على دليل
 قال المحقق الاردبيلي - رحمه الله - قد استثنى الحداء بالمد ، وهو سوق الابل
 بالغناء لها ، وعلى تقدير صحة استثنائه ، يمكن اختصاصه بكونه للابل فقط ، كما
 هو مقتضى الدليل ويمكن التعدي ايضاً الى البغال والحمير انتهى ولا ادري اى دليل
 اراد ، فان المسألة خالية عن النص انتهى وبالجمله بعد القطع بحرمة الغناء قد وقع
 الاختلاف في امور كالاعراس والحداء والقرآن والمراثي لبعض الروايات وذهب
 في المستند الى الجميع .

وفي الرياض بعد الاعراس ايضاً قال وينبغي القطع بعدم استثناء شيء آخر
 كالحداء وهو سوق الابل بالغناء والغناء في مراثي الحسين عليه السلام وقرائة القرآن وغير
 ذلك وان اشتهر استثناء الاول وحكى الثاني عن قائل مجهول واستثنى الثالث بعض
 فضلاء متأخري المتأخرين لاطلاق أدلة المنع مع عدم ما يخرج بها عن سوي النصوص
 في الثالث وهي مع عدم مكافاتها للاطلاقات المجمع عليها هنا في الظاهر المصرح به في
 كلام بعض المشايخ قاصرة الاسانيد ضعيفات الدلالة فانها ما بين آمرة بقرائة القرآن
 بالحزن كالمرسل كالصحيح ان القرآن نزل بالحزن فاقرؤه بالحزن وآمرة بقرائته
 بالصوت الحسن كالخبر لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن الخ .

وقد عرفت ماورد في القرآن وان الجميع ولو بعد ارجاع البعض الى البعض
 هو كون المراد به الصوت الحزين ولحن العرب واما في المراثي فلما معنى للاستثناء
 فيه اصلاً خلافاً للمستند حيث اصّر على الجواز وهو مشكل وبؤيده ان المعصية مما
 لا يلبق ان يجوزه الشارع في أمر مندوب الا ان يراد فيه وقوعه بالصوت الحسن الحزين
 فانه خارج (ح) عن الغناء ولا نسلم عدم الفرق في الغناء بين كونه اعم من الاطراب
 والحزن كما عن القاموس .

وقد ذكر في المستند اموراً لتأثير الكلام في رقة القلب و التأثر في البكاء
 على الحسين وربما لا يؤثر من شخص و يتأثر من شخص آخر غاية وليس الابتغير

من الالفاظ وترجييعها وهو امر ممدوح فى الغاية وفيه ان ذلك لايلزم كون الالفاظ والاصوات بنحو الغناء بل الغناء يخرج الانسان عن حالة الحزن ونعم ما قال فى الجواهر بقوله كما أن ما حكى عن بعضهم من استثناء مرثى الحسين عليه السلام أن اريد به الخروج عن الموضوع باعتبار اندراجه فى النوح الذى ستعرف جوازه ، فلا اشكال فيه والا كان ممنوعا لعدم الدليل الصالح وكونه معينا على البكاء المرغب فيه طاعة لله بمعصيته ودعوى استمرار السيرة عليه ممنوعة انتهى .

وكيف كان فلا يجوز التغنى بشيء نعم قد يختلف ايضا فى الحداء والظاهر انه جوازه و فى الجواهر فى مقام عدم استثناء الحداء وعدم تحقق الشهرة فيها قال بل لعل المحقق خلافا ، وعدم معلومية كون ذلك منه على صفة الغناء ، بل ربما ادعى أن الحداء قسيم للغناء ، بشهادة العرف وحيثئذ يكون خارجا عن الموضوع لاعن الحكم ولا بأس به انتهى وذهب فى المستند الى جوازه ايضا وقال والحق فيه عدم الحرمة للاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية انتهى .

ويمكن ان يقال بخروج الحداء عن الغناء لامكان ان يكون بنحو خاص من الصوت تشوقت الابل فى المشى دون الترجيع المطرب و يؤيده الرواية العامة انه كان واحداً من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم يفعل الحداء بحضرتة صلى الله عليه وسلم وهو يسمع و بعد ذلك ترحم عليه فلو كان منهياً لنهاه عن ذلك وكيف كان فلا دليل على منعه فى مقابل الاصل نعم قد اورد ابن الجوزى فى تلبيس ابليس انه قد كان لرسول الله (ص) حاد يقال له انجشة يحدو فتعنى الابل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا انجشة رويدك سواقا بالقوارير . قور : قار الرجل يقور مشى على اطراف قدميه كما فى اللسان

قوله فتعنى الابل اى سرعت فى السير قوله رويدك الخ اى امهل واصبر وتجعل سير الابل باطراف قدميها اى خفيفاً وحاصله ان الابل لاجل الحداء تسرع فى السير وامره رسول الله بالمشى خفيفاً ويظهر منه ان الحداء توجب سرعة الابل فى السير وان رسول الله لم يردعه عن ذلك وانما يمنعه عن السرعة فتكون الحداء جايزاً

﴿ و ﴾ منه ﴿ معونة الظالمين بما يحرم ﴾ و فى الجواهر كما عن المقنعة

والمراسم والارشاد، ولعل المراد به بقرينة ذكر الظالمين ما يحرم من الظلم فيوافق عنوان الاكثر معونة الظالمين في الظلم، بل قد يدعى انصرافه ايضاً ممن اطلق ايضاً، كالمحكى عن النهاية لكن فيه ان ذلك غير مختص بالظالمين ضرورة حرمة اعانة كل عاص على معصيته انتهى .

ولا يخفى انه ولو كان حرم اعانة العاصين على معاصيهم لكن التخصيص بالظالمين لجهات كثيرة عمدتها الاعتناء بشأن الظلمة وان ذلك الاعانة لخصوص ظلمهم فالمقصود هو اعانتهم لما ارادوا بالناس من الظلم و العدوان واخذ اموالهم و خراب بيوتهم وقتل نفوسهم وسبى ذراريهم و نحو ذلك لان المقصود اعانتهم في شرب الخمر وان كان حراماً ايضاً.

وكيف كان فظاهر بعض الروايات هو المنع مطلقاً حتى في امور مباحة لدلالة الروايات الكثيرة في ذلك (قال ابن ابي يعفور) « كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من اصحابنا فقال: له أصلحك الله انه ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى الى البناء يبنيه و النهر يكرهه أو المسناة يصلحها فما تقول في ذلك ؟ فقال: أبو عبد الله عليه السلام ما أحب انى عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتها ولا مدة بقلم ان أعوان الظلمة يوم القيامة فى سراق من نارحتى يحكم الله عزوجل بين العباد » (وفى خبر يونس بن يعقوب) « لاتعنهم ولو على بناء مسجد »

ورواية محمد بن عذافر عن ابيه قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام يا عذافر بلغنى انك تعامل ابا ايوب و ابا الربيع فما حالك اذا نودى لك فى اعوان الظلمة قال ففزع ابنى فقال ابو عبد الله عليه السلام لما رأى ما اصابه ابن عذافر انما خوفتك بما خوفنى الله عزوجل به قال محمد فقدم ابنى فما زال مغموماً مكر و باحتى مات ورواية صفوان بن مهران الجمال قال دخلت على ابنى الحسن عليه السلام فقال لى يا صفوان كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً فقلت جعلت فداك باى شىء قال (ع) اكرايك جمالك من هذا الرجل يعنى من هرون قلت والله ما اكريته اشراً ولا بطراً ولا لصيد ولا للهو ولكن اكريته لهذا الطريق يعنى طريق مكة ولا اتولاه بنفسى ولكن ابعث معه غلمانى .

فقال لى يا صفوان ايقع كرائك قلت نعم جعلت فداك قال اتحب بقائهم حتى يخرج كرائك قلت نعم قال من احب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده الى النار قال صفوان فذهبت و بعث جمالى عن آخرها فبلغ ذلك هرون فدعانى فقال لى يا صفوان بلغنى انك بعث جمالك قلت نعم قال ولم قلت انا شيخ كبير وان الغلمان لا يقومون بالاعمال .

فقال هيهات هيهات انما اشار اليك بهذا موسى بن جعفر عليه السلام قلت مالى ولموسى بن جعفر عليه السلام قال دع هذا عنك فلو لاحسن صحبتك لقتلتك وماورد فى تفسير الركون الى الظالم من ان الرجل يأتى السلطان فيحب بقائه ان يدخل يده فى كيسه فيعطيه ومن هنا لما قيل لبعض الرجل اخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك داخلا فى اعوان الظلمة قال له المعين من يبيعك الابر والخيوط واما انت فمن الظلمة انفسهم وفى رواية سليمان الجعفرى المروية عن تفسير العياشى ان الدخول فى اعمالهم والعون لهم والسعى فى حوائجهم عدل الكفر والنظر اليهم على العمل من الكبائر التى تستحق بها النار.

وعن (كتاب الشيخ ورام بن ابى فراس) قال قال عليه السلام من مشى الى ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج عن الاسلام قال وقال (ع) اذا كان يوم القيمة ينادى مناد اين الظلمة اين أعوان الظلمة اين اشباه الظلمة حتى برأ لهم قلما اولاق لهم دواة فيجتمعون فى تابوت من حديد ثم يرمى بهم فى جهنم وفى النبوى من علق سوطاً بين يدى سلطان جابر جعلها الله حية طولها سبعون الف ذراع فيسلطها الله عليه فى نار جهنم خالداً مخلداً.

وقول ابى عبد الله عليه السلام فى رواية الكاهلى من سود اسمه فى ديوان ولدسابع حشره الله يوم القيمة خنزيراً وقوله عليه السلام ما اقترب عبد من سلطان الا تباعد من الله وعن النبى صلى الله عليه وسلم اياكم وابواب السلطان وحواشيها فان اقر بكم من ابواب السلطان وحواشيها ابعدم عن الله تعالى وهذه الروايات ظاهرة الدلالة فى الحرمة لكن المسلم منها ما اذا كانت المعونة فى الظلم لا ما اذا كان فى عمل مباح بل الثواب كما هو الظاهر

من قوله الى ظالم يعينه وهو يعلم انه ظالم فان الظاهر اعانته فى الحرام ولكن يبعده خبر الاعانة على بناء المسجد الا ان يحمله على الكراهة خصوصاً بقريئة ما دل على جواز ذلك وان كان مشكلاً.

ولذا حكى فى الجواهر عن العلامة الطباطبائى : « انه قال ان انعقد اجماع على هذا التفصيل ، والا فالمتجه التحريم مطلقاً لاستفاضة النصوص فى المنع عن اعانتهم فى المباح بطريق العموم والخصوص ، مع اعتبار سندها وموافقتها الاعتبار فان اعانتهم فى المباحات تفضى الى اعانتهم فى المحرمات ، كما أشير اليه فى الخير « لولا ان بنى امية وجدوا من يكتب لهم ويجبى لهم الفى ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا ولو تركهم الناس وما فى أيديهم ما وجدوا شيئاً الا ما وقع فى أيديهم ولان ذلك لا ينفك عن الميل والركون اليهم وحب بقائهم ، كما اشير اليه فى رواية صفوان وغيرها وقد قال الله تعالى « ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار » ثم قال بعده.

قلت الا ان السيرة القطعية على خلاف ذلك بل هو منافع لسهولة الملقوسماحتها و ارادة اليسر انتهى قال شيخنا الانصارى لكن المشهور عدم الحرمة حيث قيدوا المعونة المحرمة بكونها فى الظلم والاقوى التحريم مع عد الشخص من الاعوان فان مجرد اعانتهم على بناء المسجد ليست محرمة الا انه اذا عد الشخص معماراً للظالم او بناء له ولو فى خصوص المساجد بحيث صار هذا العمل منصباً له فى باب السلطان كان محرماً انتهى .

ولا يخفى ان كون الشغل حراماً من حيث انه من اعوان الظلمة فى بناء المساجد غير الاعانة على المسجد فحرمة نفس الشغل لا يلزم حرمة الاعانة على المسجد فنفس الاعانة على المسجد ليس بحرام بل لا يبعد الاستحباب ولو كان الشغل حراماً و (ح) لا يبعد كون تأكيد الروايات فى مقام حرمة كون الشخص من اعوان الظلمة فالحرمة مترتبة على مجرد هذا الشغل و (ح) ان اعانهم فى الحرمة فهو حرام آخر و الا فلا بل ربما كان العمل بناء المسجد فيكون مثيباً فى ذلك ايضاً ولا منافاة.

وقال ايضاً لكن الانصاف ان شيئاً مما ذكر لا ينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة اما الرواية فلان التعبير فيها في الجواب بقوله لا احب ظاهر في الكراهة واما قوله ان اعوان الظلمة الخ فهو من باب التنبيه على ان القرب الى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح و الا فليس من يعمل بهم الاعمال المذكورة في السؤال خصوصاً مرة او مرتين خصوصاً مع الاضرار معدوداً من اعوانهم وكك يقال في رواية عذافر مع احتمال ان يكون معاملة عذافر مع ابي ايوب و ابي الربيع على وجه يكون معدوداً من اعوانهم وعمالهم.

واما رواية صفوان فالظاهر منها ان نفس المعاملة معهم ليست محرمة بل من حيث محبة بقائهم وان لم تكن معهم معاملة و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام ان قوله (ع) ومن احب بقائهم كان منهم لا يراد به من احبهم مثل محبة صفوان بقائهم حتى يخرج كرائه بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك الى صيرورتهم من اعوانهم وان يشرب القلب حبيهم لان القلوب مجبولة على حب من احسن اليها.

وقد تبين مما ذكرنا ان المحرم من العمل للظلمة قسماً احدهما الاعانة وهم على الظلم والثاني ما يعد معه من اعوانهم و المنسوبين اليهم بان يقال هذا خياط السلطان وهذا معماره واما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه انتهى وغير ذلك والانصاف ان المسألة مشكلة من حيث الروايات فان اخذ الائمة اصحابهم بمثل ذلك لا يناسب بل لا يليق الا في امر حرام و لو كان ذلك لاجل ان المصاحبة لهم ينجر الى المعونة على الظلم فلولا كانت المعونة حراماً مطلقاً لمعنى لمثل هذا التخويل على عذافر بل على الصفوان وغيرهم فان الدخول في اعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم قد يكون في امورات مباحة ومع ذلك عده الامام (ع) عدل الكفر فكيف لا يدل على التحريم لكن عدم الحرمة في الامور المباحة اظهر من حيث الشريعة السهلة و من حيث الرحمة الواسعة من الله المنافي لاخذه عباده بمثل ذلك الاعمال ويعاقبهم بمثل هذا العقاب بل كان في الجواهر هو مناف لمدل «على مجاملتهم ،

وحسن العشرة معهم ، والملاق لهم و جلب محبتهم ، وميل قلوبهم ، كى يقولوا رحم الله جعفر بن محمد ما أحسن ما كان يؤدب به اصحابه» انتهى .

هذا كله فى السلاطين المخالفين واما الحققة والشيعفة فمعاونتهم فى الظلم والقتل مما لا اشكال فى حرمة بخلاف الامور المباحة الراجعة الى قوام انفسهم ومعاشهم مع النظر عن شىء آخر وفى الجواهر واما سلاطين أهل الحق فالظاهر عدم الكراهة فى اعانتهم على المباحات ، لكن لاعلى وجه يكون من جندهم وأعاونهم ، بل لا يبعد عدم الحرمة فى حب بقائهم ، خصوصاً اذا كان لقصد صحيح من قوة كلمة أهل الحق وعزهم ﴿و﴾ من الحرمة ﴿نوح النائحة بالباطل﴾ لا بالجائز .

والمراد بالباطل هو الكذب وما يكون دالا على شكايته عن الله وعن الرسول وما يشتمل على الكفر والفحش والاسناد اليه بما لا يلىق به ونحو ذلك فالمنع (ح) لامر خارج عن النوح فالنوح بما هو نوح لا اشكال فيه ما لم يضم اليه المحرمات الخارجية وبذلك يجمع بين مظاهره المنع ومظاهره الجواز بل هو فعل الانبياء والاولياء ونساء المسلمين كزينة اخت الحسين والرباب التى لم تجلس بعد الحسين فى الظل وامر النبى ﷺ بالنوح على الحمزة وقد جمع موارد الجواز فى الجواهر بقوله : والنصوص المستفيضة المعتضدة بالمحكى من فعل فاطمة عليها السلام بل والفاطميات فى كربلا وغيرها ، بل والمحكى فى زمن النبى ﷺ فى المدينة « من فعل نساء المسلمين بل زوجاته عليهن السلام خصوصاً ام سلمة منهن فى نديتها للوليد» بل هو عليها السلام « قد أمر بتدب حمزة » فهو قد اشار الى ماورد فى ذلك من الجواز وهو كثير ومنها ما عن يونس بن يعقوب ، عن الصادق عليه السلام ، قال : قال لى ابي : يا جعفر . اوقف لى من مالى كذا وكذا لنوادب تندبنى عشر سنين بمنى ، ايام منى .

ومنها : ما عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : مات الوليد بن المغيرة « فقالت ام سلمة للنبى ﷺ : ان آل المغيرة قد اقاموا مناحة فاذهب اليهم ؟ فاذن لها ، فلبست ثيابها وتهيأت ، و كانت من حسنها كأنها جان ، وكانت اذا قامت وارتخت شعرها جلجل جسدها ، وعقدت طرفه بخلمخالها ، فندبت ابن عمها بين يدي رسول الله ﷺ فقالت :

انعمى الوليد ، ابن الوليد
 حامى الحقيقة ، ما جداً
 ابا الوليد ، فتى العشيرة
 يسمو الى طلب الوتيرة
 قد كان غيثاً فى السنين
 وجعفرأ غدقأ و ميرة

فماعاب النبى ﷺ عليها ذلك ولا فال شيئاً .

والجعفر : النهر الواسع والملان . والغدق : الماء الكثير ، ومنه الاية «ماء غدقأ» . والميرة : الطعام .

وعن حنان بن سدبر ، قال : كانت امرأة معنافية المحى ، ولها جارية نائحة ، فجاءت الى ابى ، فقالت : يا عم ، كنت تعلم ان معيشتى من الله ثم من هذه الجارية ، فاحب ان تسأل ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك ، فان كان حلالا والابتهاواكلت ثمنها حتى يأتى الله بالفرج ، فقال لها ابى : و الله انى لا عظم ابا عبد الله عليه السلام ان أسأله عن هذه المسألة . قال : فلما قدمنا عليه عليه السلام اخبرته انا بذلك ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : اتشارط؟ قلت : و الله ما ادرى تشارط ام لا فقال ابو عبد الله عليه السلام : قل لها : لا تشارط و تقبل ما اعطيت وظهوره فى الكراهة مما لا يخفى وقبله اظهر فى الجواز بدون الكراهة والا لنهاها النبى ﷺ عن ذلك .

ومارواه فى الكافى عن عذافر قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن كسب النائحة ، فقال : تستحله بضرب احدى يديها على الاخرى .

ومارواه فى الفقيه والتهذيب عن ابى بصير ، قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : لا بأس بأجر النائحة التى تنوح على الميت .

وروى فى الفقيه مرسلأ ، قال : وسئل الصادق عليه السلام عن اجر النائحة ؟ فقال : لا بأس به ، قد نبح على رسول الله ﷺ . قال : وقال عليه السلام لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقا .

ومارواه على بن جعفر فى كتابه عن اخيه ، قال : سألته عن النوح على الميت ، أ يصلح ؟ قال : يكره .

ومارواه فى قرب الاسناد عن على بن جعفر عن اخيه موسى ، قال : سألته عن

النوح ، فكرهه وهذه الروايات بين مظاهرها الجواز ومظاهرها الكراهة ومارواه فى الفقيه فى حديث المناهى عن الحسين بن زيد ، عن جعفر بن محمد ، عن آباءه عن النبى ﷺ انه نهى عن الرنة عند المصيبة ، ونهى عن النياحة والاستماع اليها ، ونهى عن تصفيق الوجه. والرنة: هى الصوت والخناء المرادف للفحش .

ومارواه فى الخصال عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن على عن ابيه عن جعفر بن محمد عن آباءه ، عن على بن ابي طالب قال : قال رسول الله ﷺ : اربعة لاتزال فى امتى الى يوم القيامة ، الفخر بالاحساب ، والطعن فى الانساب ، و الاستسقاء بالنجوم ، والنياحة على الميت . وان النائحة اذالم تب قبل موتها ، تقوم يوم القيامة وعليها سربال من قطران ، ودرع من جرب .

ومارواه فى الكافى عن عمر والزعفرانى ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من انعم الله عليه بنعمة فجاء عند تلك النعمة بمزمار فقد كفرها ، ومن اصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بناائحة فقد كفرها .

وهذه روايات الباب ولا يكون فى البين شيئاً يدل على الحرمة سوى الثلاثة الاخيرة فانها لاتخلو عن اشعار بذلك لكنه مضافاً الى ان لسان تلك الالفاظ غالباً هو الكراهة ان الروايات الاخر صريحة فيها فهى قرينة على رفع اليد عنها الواسم ظهورها فى الحرمة ومن ذلك كله يعلم ضعف ما حكى عن المبسوط وابن حمزة ، من اطلاق حرمة النياحة ، بل فى الاول الاجماع عليه و وجه ما تقدم و غاية ما يستفاد منها هو الكراهة.

ثم ان ظاهر الروايات هو الدلالة على شيئين احدهما نفس النياحة عن الميت الثانى اخذ الاجر على النياحة كمن يكون ذلك كسبالة سواء كان ناحية او ناحية فالكسب على النياحة مما لا اشكال عليه خصوصاً فيمن امر الله تعالى بالنياحة عليه كمصائب الحسين واولاده واصحابه وسائر الائمة بل فيهم كان امراً مندوباً كما هو ظاهر نعم الكراهة الثابتة من مجموع الاخبار خصوصاً فى الليل قال فى الجواهر بل لايبعد كراهة اصل النوح خصوصاً فى الليل ، الاعلى الحسين صلوات الله و سلامه

عليه والشهداء معه بل وغيره من النبي ﷺ والائمة عليهم السلام ، بل يمكن الحاق العلماء بهم والله العالم .

﴿ و ﴾ من المحرمات ﴿ حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض ﴾ وفي الجواهر كما صرح به غير واحد ، بل عن التذكرة والمنتهى نفى الخلاف عنه ، بل عن كثير تقييد النقض بما اذا كان من اهله ، نعم في القواعد وغيرها اضافة الحجة على أهلها اليه ، وآخرون التقية والمراد حفظها عن التلف أو على ظهر القلب بل يحرم مطالعتها وتدريسها ، بل الظاهر ان حرمة الحفظ لوجوب اتلافها باعتبار دخولها تحت الوضع للحرام ، وتحت ما من شأنه ترتب الفساد عليه ، بل هي أولى حينئذ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة انتهى .

وجه الاولوية ان هياكل العبادة لا يكون من شأنها اضلال بل الاضلال ناش من جهة عابديها بخلاف الكتب الضلال فانها من شأنها الاضلال لكل من نظر اليها اذا لم يكن الناظر من اهل النظر فلاجل ذلك يكون حفظه لغرض المحفوظية اشد حرمة من غيرها بل الواجب محوها فورا .

ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في خبر تحف العقول المتقدمة « وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله تعالى أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي ، أو باب يوهن به الحق ، فهو حرام محرم بيعه و شراؤه وامساكه وملكته وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعوا الضرورة فيه الى ذلك » بل وفي قوله « فيه انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج ، وكل ملهوبه والصلبان والاصنام وما أشبه ذلك ، من صناعات الاشرية الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام » .

وفي الجواهر بل قد يستفاد حرمة ايضاً مما دل على وجوب اجتناب قول الزور ولهو الحديث والكذب والافتراء على الله ، وأنه من كتابة الكتاب باليد ، على أنه من الله ليبتغوا به ثمناً قليلاً انتهى والامر كذلك فان لكل دلالة عليه وان لم يكن عليه نص

بالخصوص كما فى الحدائق وعن الاربيلى لعل دليل التحريم انه قديؤل الى ماهو المحرم وهو العمل به الخ .

و كيف كان فرما لا يكون دليلا على شىء بخصوصه و لكن ينتهى الى محرمات عليه من الدليل ما لا يحصى فالكتب التى يوجب ضلالة الانسان وعدم اعتقاده بالبارى عزاسمه كيف لا يكون دليلا على حرمة كما فى اكثر كتب الفلاسفة والعرفان نعم الكتب المشتملة على بعض مطالب الضلالة لا يكون من كتب الضلال اذ قل كتاب لم يكن مشتملا عليه ولو كان من حيث ذكره ليرده .

قال فى الجواهر انما الكلام فى المراد من كتب الضلال فى شرح الاستاد انه ليس الغرض من كتب الضلال ما اشتمل على الضلال فى الجملة والالم يمكن الرجوع الى كتب اللغة والعربية والتفسير وغيرها من كتب المقدمات ووجب اتلافها لعدم الخلو من ذلك ، ولما كان من الكتب مشتملا على ما يحتاجه الفقيه فى طرق الاستدلال للاطلاع على مذاهب القوم مما يتوقف عليه ، ترجيح الروايات بعضها على بعض ، ولما كان مستندا الى أهل الضلال ، لان فيه رشادا كالكاتب الاصولية المشتملة على الضوابط الشرعية الموصلة الى معرفة تحصيل الاستدلال ، فان ذلك من الواجبات للتوصل الى معرفة الاحكام الشرعية ، بل المراد و الله اعلم التى وضعت للاستدلال على تقوية الضلال يجب اتلافها ، فضلا عن غيره من نسخ وغيره الامع قصد الابطال ونحوه كما ذكرنا الى ان قال فى مقام بيان مصداق الضلالة كالنوراة والانجيل ، فانه قد نص الفاضل فى التذكرة والمقداد والكركى والقطبى على أنهما محرران ومعلوم أنهما منسوخان ، و ككتب القدماء من الحكماء القائلين بقدوم العالم ، وعدم المعاد ، و كتب عبدة الاصنام ، ومنكرى الصانع انتهى .

ولا يخفى ان عدم الدليل عليه بالخصوص لعله من حيث عدم معلومية موضوع الضلالة اذ كما ذكر ليس كتاب كان موضوعه للاضلال بتمامه بل مشتمل على المطالب الضالة مثلا انما مثل به من قدم العالم هو مما لم يكن كتاب مختص مطالبه فيه نعم اشتمل كتب الفلاسفة عليه وعلى ما هو الحق فليس كتاب فى الفلسفة والعرفان كان

باطلا بتمامهما .

ومن المعلوم ان جميع الكتب الانادرا كذلك بل لو فرض ان جميعه كذلك
كاكثر كتب العرفان و الفلسفة لكن اللازم هو النظر فيه لاجل رده فلو حرم بيعها
وحفظها فمن اين يعلم فساد مطالبها وكيف كان فلا يوجد شىء اشد ضلالة من كتب
الفلسفة والعرفان و مع ذلك قد يجب حفظهما حتى يظهر بطلانهما لمن رجع اليهما
من اهلها نعم قد يحرم تعليمهما وتعلمهما لمن ضل بذلك و اضل .

ثم ان اختصاصه القدم بالقدماء مما لوجه له بعد كون جميع الفلاسفة بما
هم فلاسفة كذلك غاية الامر لم يصرحوا بالقدم بل بالحدوث الا ان حدوثهم راجع
الى القدم و اما الحدوث الزمانى الذى عبارة عن تحقق العالم منفصلا عن ذاته
المقدس فلم يكن الفلاسفة قائلين به لما كان من المسلم عندهم من عدم انفكاك
المعلول عن علته التامة و ان الفيض على الاطلاق لا يمكن منه انقطاع الفيض .
وبالجملة انهم وان عبروا بالحدوث الا ان مرادهم بالحدوث هو الحدوث الذاتى
الذى عين القدم اذ المراد به هو المعلول الذى من حيث ذاته ليس ومن حيث علته ايس
كما عن الشيخ الرئيس الممكن من حيث ذاته ان يكون ليس و من حيث علته ان
يكون ايس اى الوجود فالحدوث الذاتى هو الذى يكون مع الوجود اى العلة
دائما من غير انفكاك و لذا يعبر عنه تارة بالعدم المجمع مع الوجود و اخرى
بمسبوقية وجود الشىء بالليسية الذاتية .

والحاصل هذا الحادث مجرد اصطلاح والافهه قديم كالعلة ونظيره الحادث
الدهرى الذى اصطلاح عليه المحقق الداماد و انه هو الذى يكون فى وعاء الدهر
مع العلة دائما من غير انفكاك بينهما اصلا و اسخف منهما هو الحادث الاسمى
الذى اصطلاح عليه الشاعر بقوله :

والحادث الاسمى الذى مصطلحى ان رسم اسم جاحديث منمحي

و هو قد مضافا الى بيان الحدوث الاصطلاحى له بمعنى ان الاشياء و
الماهيات بماهياتها لم تكن مع مقام غيب الغيوب فانه فى مقام الاحدية لا اسم له

ولا رسم له فكان الكل حادثاً ثم جاءت وحدت فى مرتبة الواحدية ومرتبة ظهور لذات باسماء الصفات فكذلك بين شيئاً زائداً و هو ان مآل هذه الحادثات الى الوجود المطلق والمرتبة الاحدية ايضا وانه فى القيامة وعند مصير الكل اليه يفنى وينطمس وينمحى فى ذاته فاشار به الى البداية والنهاية .

وقال بعض الشارحين لكلامه فى حاشيته عند قوله و كما ان كلما جاء الخ مالفظه: وهذا مما يدل على ان المراد من الاسماء المهميات فانها التى تصير ممحوة ومطموسة عند رجوع الكل اليه تعالى وتذاب زجاجات تعيناتها عند طلوع شمس الحقيقة بالقهارية الوجودية ولكن بوجه دقيق عرفانى يمكن الحكم بمصير الكل الى الوحدة الصرفة انتهى .

وكيف لا يكون كذلك مع صراحة قولهم سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ولا يختص بمثل ذلك بل كتبهم مملوءة من ذلك قال القيصرى فى شرحه على الفصوص بعد قوله تعالى «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» وذلك قديكون بزوال التعينات الخلقية وفناء وجه العبودية فى وجه الربوبية كانه عدم تعين القطرات عند الوصول الى البحر انتهى تأمل فيه .

وهل تجد فرقاً بين القطرات والبحر الا بالاطلاق والتقييد وان القطرات وجودات مقيدة محفوفة بالامور العدمية الزائلة عند الوصول الى وجود البحر المطلق الذى لاتعين فيه فبشروا وفرحوا اصحاب هذا القول بانكم تترجعون عند القيامة الى الوجود المطلق وتصيرون كلكم اله واحد انا لله وانا اليه راجعون فترجون الى وجود الحق وبزوال الماهيات الاعتبارية العدمية يصير وجودكم هو الله .

وقال مانصه فباطن النبوة الولاية وهى تنقسم بالعامه والخاصة الى ان قال فالخاصة عبارة عن فناء العبد فى الحق فالولى هو الفانى فيه الباقي به وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً بل المراد منه فناء جهة البشرية فى الجهة الربانية اذ لكل عبد جهة من الحضرة الالهية هى المشار اليها بقوله ولكل وجهة هو موليها الاية والعبد مبدء لافعاله وصفاته قبل الاتصاف بمقام الولاية من حيث البشرية وبعدا تصافه

بها هو مبدؤها من حيث الجهة الربانية كما قال فاذا احببته كنت سمعه وبصره الحديث وذلك الاتصاف لا يحصل الا بالتوجه التام الى جناب الحق المطلق سبحانه اذ به يقوى جهة حقيقة فيغلب جهة خلقيته الى ان يقهرها ويفنيها بالاصالة كالتقطعة من الفحم المجاور للنار فانها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النار والقابلية المختفية فيها يشتعل قليلا قليلا الى ان يصير ناراً فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والايضاح والاضاءة وغيرها وقبل الاشتغال كانت مظلمة كدرة باردة انتهى .

وليت شعري انه ما حال رجوع الاشرار الى الله اذ الشرور كلها منتهية الى الامر العدمي والوجود خير محض لانه منبع كل شرف فهل وجودها يفنى ايضاً في وجود الرب اولا وعلى الاول تخصيص العباد الا برابد ذلك بلامخصص وعلى الثاني لزم عدم فناء خير المحض في جهة الربوبية وايضاً مناط هذا البيان بل هذه القاعدة هو رجوع كل الوجودات اليه اذ هو حقيقة واحدة سارية في جميع الوجودات والماهيات العدمية بعدذها بها يبقى لجميع المخلوقات وجود خالص محض ولازمه انه يرجع وجود السماء والارض ومن وما فيهما من المخلوقات والوجودات الجمادية والنباتية والاحسية بل الكلب والخنزير والنجاسات والرزائل والخبائث كلها الى الله ومثل ذلك الاله هو الالهكم واما الالهنا فقد قال امير المؤمنين في حقه ان الله خلو من خلقه وخلقته خلومته .

وقال في الفص الهاروني ما لفظ الفصوص فكان عتب موسى اخاه هارون لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه وقال الشارح اى كان عتب موسى اخاه هارون لاجل انكاره عبادة العجل وعدم اتساع قلبه لذلك ثم قال الماتن فان العارف من يرى الحق في كل شىء بل يراه عين كل شىء فكان موسى يربى هارون تربية علم ثم قال الشارح واعلم ان هذا الكلام وان كان حقاً من حيث الولاية والباطن لكن لا يصح من حيث النبوة والظاهر فان النبي يجب عليه انكار العبادة لارباب الجزئية كما يجب عليه ارشاد الامة الى الحق المطلق ولذلك انكر جميع الانبياء عبادة الاصنام انتهى .

غير خفى على اولى الالباب صراحة كلام الفصوص فى ان عتب موسى لهارون من انكار هارون عبادة العجل ونهيه الناس عن ذلك فعته موسى بانه لم نهىتم الناس عن عبادة العجل وليس ذلك الالكون العجل وجوداً كان عبادته عبادة الله وظاهره ايضاً فى تصديقه المصنف فى خصوص الولى دون النبى .

ولعمرى ان اظهر مصداق الضلالة هو هذه المطالب ولكنه مع ذلك ليس له دليل على الحرمة والحفظ لا مكان وقوع هذه المطالب فى يد من كان اهلاله فعلّمها ويردّها .

وقال القيصرى فى بحث ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض ما لفظه وفى الحقيقة الممكن ايضاً لا يندم بل يخفى ويدخل فى الباطن الذى ظهر منه والمحجوب يزعم انه يندم و توهم انعدام وجود الممكن ايضاً انما ينشأ من فرض الافراد للوجود كالأفراد الخارجية التى للانسان مثلاً و ليس كذلك فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثير فيها وافرادها باعتبار اضافتها الى المهيئات والاضافة امر اعتبارى فليس لها افراد موجودة ليعدم ويزول بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم اذ زوال الوجود باصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر انتهى .

وبالجمله هذا الكتاب وسائر كتب العرفاء مملوءة من هذه الكلمات بل ليس فيها غيره وقد تقدم فى مجلد الرابع ص ٢٢٧ وكذا فى مجلد الثامن ص ٢١٩ بعض الكلام فراجع .

وكيف كان فلولزم نقل العبارات عنهم للزم نقل تمام شرح الفصوص ومصباح الانس القونونى والفتوحات و الاسفار و هكذا فالاولى صرف الوقت فى اساس هذا المذهب وليس الالقول باصالة الوجود ولذا لا يرد مثل هذه الاشكالات الكفرية الا على هؤلاء القوم دون القائلين باصالة الماهية كالمحقق الداماد ونحوه وكذا لا يرد على من ذهب الى ان وجود كل شىء عين ماهيته كابى الحسن الاشعري وابى الحسين البصرى لأن الماهية زائدة ومغايرة على الوجود ولا يرد عليه ما اورد عليه

مثل ان الوجود مشترك معنوى فاذا كان عين الماهية لزم كون الماهية ايضا مشترك معنوى ولازمه اتحاد جميع الماهيات .

اذ فيه اولا ان اريد بكون الوجود مشترك معنوى ان افراده متفق الحقائق فعهدته على مدعيه وان اريد انه يصدق على جميع افراده فى اصل وجوده وتحققه بمعنى انه شامل لجميع الموجودات المتباينة فالماهية ايضا كذلك ولا نأبى من كون الماهية ايضا مشتركا معنويا كالوجود فكما انه اذا اطلق الوجود يعم جميع الموجودات فكذلك اذا اطلق الماهية تعم جميع الماهيات وشاملة لكل ماهية وحقيقة فالوجود يعم الجميع من حيث تحققه والماهية من حيث ما يطلق عليه الماهية فلفظة الماهية كسائر الموضوعات العامة يعم الجميع من حيث ان الجميع مشترك فى الكون والثبوت وان اريد ان افراد الوجود متحد الحقائق بحيث يطلق على الاشياء العالية والاخسة فى تمام ذواتها فهو كما ترى فلا يلزم من كون وجود كل شىء عين ماهية كل شىء اشكال بل كلاهما مشترك وان الوجود يعم من حيث الوجودية والكونية والماهية تعم من حيث الماهوى.

والحاصل الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة ونحوها تختص بالبارى تعالى فلا يكون مشتركا فيه شىء من الموجودات والوجود الذى بمعنى الكون والثبوت والتحقق يعم الجميع فى اصل التحقق كالماهية.

فالحق ان الوجود بمعنى الاول مختص بالبارى ولا يكون الاشياء عين العلم والقدرة والحياة وبمعنى الثانى امر منتزع عن التحقق الخارجى فيكون فرعاً للتحقق ومالم يكن الماهية متحققة فى الخارج لم يطلق عليه الوجود اى الثبوت فهى الاصيل المجعول من الله تعالى فالوجود بمعنى العلم والقدرة والحياة والشعور مختص بذاته تعالى ولا يكون فى سواه لا الملائكة ولا الانبياء ولا الاولياء فضلا عن كل شىء فضلا عن مثل النقائص والقدارات خلافاً للعرفاء الشامخين.

قال فى الشواهد الربوبية الرابع ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية للوجود بما هو موجود لكن فى كل موجود بحسبه وسيجىء

موعد بيانه انتهى فالاشياء كلها حقائق متباينة وكلها متباينة مع الرب ولاجهة اشتراك بينها اصلا .

ولا يقال (ح) لاسنخية بين العلة والمعلول ولزومها من البديهيات الاولية وايضاً (ح) لا يمكن المعرفة بالرب لان المباين لا يعرف المباين فانه يقال ان السنخية انما تكون بين العلة والمعلول الصدوري لا العلة الفاعل القادر المختار والمعرفة لا يمكن الا بتعريفه تعالى نفسه كما عرفه تعالى عباده نفسه وقد عرفت امكان ارادة هذا المعنى من قول القائل بوجود كل شىء عين ماهيته بمعنى انه لا شىء سوا ماهية الاشياء بل وجودها نفس تحققها وثبوتها وتقررها فيطلق عليها بعد التقرر بانه موجود ويؤيده انه عين عبارة سيد المحققين في القبسات حيث قال ان وجود الشىء فى اى ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشىء فى ذلك الظرف لالحوق امرها به الخ مع انه اراد منه كونه امرأ انتزاعية كما يأتى لا ما هو الظاهر من عباراتهم وهو ان الوجود عين الماهية كى يرد عليه باشكالات كثيرة مثل كون معنى الانسان موجود الانسان انسان وهكذا .

كما فصله فى الشوارق بناء على المعنى الظاهر من العينية فظنى انهم ارادوا من العينية ما يكون مفطوراً عليه الكل وهو انه ليس فى البين سوى حقائق الاشياء وتقررها وثبوتها لانه شىء ووجود فكما انه ليس فى الخارج الاشىء واحده كذلك بحسب الحقيقة .

والمحصل ان الوجود بمعنى الثبوت انما يتوقف على اصل تقرير الماهيات فالشىء اذا تحقق وتقرر ينتزع عن مرتبة ذاته الوجود و الثبوت و بذلك ينهدم اساس التصوف و الخانقاه و بذلك يبطل الكتب المدونة فى العرفان فان الاصيل (ح) هو الماهية فلا يكون لشىء دخلا فى الممازجة والحلول فى ذات الحق تعالى

قال المير قدس الله روحه فى القبسات ومضة اما انت من المتبصرين بما قد تلوناه عليك فى ساير كتبنا ان وجود الشىء فى اى ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشىء فى ذلك الظرف لا لحوق امرها به وانضمامه اليه والارجع الهل البسيط

الى الهل المركب وكان ثبوت الشيء فى نفسه هو ثبوت شىء لشىء ومن يحسب وجود المهية وصفا ما من الاوصاف العينية او امراً ما من الامور الذهنية وراء مفهوم الوجودية المصدرية فليس من استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قاله شركاؤنا السالفون فى الصناعة ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه مهية ما من الماهيات ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته كما فى ساير الماهيات الممكنة الى ان قال:

فاذن الوجود فى الاعيان هو نفس صيرورة الشىء فى الاعيان لاما بالاتصاف به يصير الشىء فى الاعيان و كك الوجود فى الذهن هو نفس وقوعه فى الذهن و وجود كل عرض هو وجوده فى موضوعه و وجود الوجود هو وجود موضوعه والشىء المعلوم نفس ذاته ومهية مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها مرتبة التقرر والفعلية الى آخر عبارته زيد فى علو مقامه .

ولا يخفى صريح عبارته فى ان وجود الشىء نفس ماهية هذا الشىء و ليس شىء آخر وراء نفسه وانه هو مفاد الهل البسيط الذى هو ثبوت الشىء فلو كان شىء آخر فى قبال نفسه فلا جرم يكون مفاده مفاد هل المركب وكان الناقصة وهو خلف و ظاهره ان هذا القول هو قول شركائه فى هذا العلم وانه ليس من متفرداته كما هو الظاهر فلو كان وجوده فى الخارج شيئاً فى قبال تقررته يكون لا محالة ماهيته من الماهيات و كان له وجود فى قبالة وهكذا الى غير النهاية فالوجود فى الاعيان عبارة اخرى عن نفس صيرورته فيها .

و قال فى موضع آخر أليس بالتقسيم المحاصر الدائر بين النفى والاثبات الوجود اما هو متقرر الذات بنفس ذاته أو ليس هو متقرر الذات بذاته بل من تلقاء جاعل يبدع جوهر ذاته فان كان متقرر الحقيقة بذاته فهو الواجب بالذات وان كان متقرر الذات لابنفس ذاته بل من تلقاء غيره فهو الممكن بالمهية وقد دريت ان الوجود هو نفس الوجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة ومطابقة نفس جوهر

الذات الى آخر العبارة وقال فى موضع آخر فى مقام الزام الفخر الحكماء بان الوجود طبيعة واحدة نوعية واقتضاها واحدة فان كانت غنية عن مقارنة المهية كما فى البارى فلنكن كذلك مطلقا والا فلا مطلقا ما هذا لفظه :

فنقول له يا هذا ما نشعر ان الوجود ليس الا الموجودية المصدرية المنترعة من الموجودات ولا يتصور له فرد سوى الحصاص ولا يتحصص الا بالاضافة الى الموضوع لا قبل الاضافة الخ ومحصله ان مفهوم الوجود ليس طبيعته النوعية بل هو مفهوم اعتبارى انتزاعى عقلى ليس فى الخارج وراء المهية شىء اصلا وبالجملة المقصود من اصالة الماهية ليس نفس مفهومها التى لا موجودة ولا معدوماً من حيث ذاته بل مصداقها الخارجى الصادر عن الجاعل .

(ان قلت) الماهية من حيث ذاتها ليست الالهى لا موجودة ولا معدوماً فيما يستحق لاطلاق حمل الموجود عليها وبما خرج عن حد الاستواء فان كان بالوجود فنقول ان كان هذا الوجود اصيلا فهو المطلوب وان كان اعتباريا والماهية ايضا اعتبارية فضم اعتبارى الى اعتبارى لا يكون مصححاً لحمل الموجود عليه و ان كان غير الوجود فيما هو .

(قلت) قد عرفت ان المراد من انها من حيث هى ليست الالهى ان كل مفهوم وماهية نفسها هى لا غير فالانسان من حيث هو انسان انسان لا غير وهذا المعنى لا يلزم الاعتبارية بل مفهوم ان جعلها الجاعل انتزع من ذاتها الوجود والا فلا فقبل التحقق عدم محض وبعده ذو كون وثبوت ووجود قال فى الشوارق :

وبالجملة كتب الجماعة مشحونة بهذا الذى ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوماً كلياً له افراد متكثرة بحسب تكثر المهيئات و بنوا عليه كثيراً من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الانفس تحقق المهية لامابه يتحقق المهية وسيأتى عن قريب فى كلام المصنف ربه ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهى التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق المهية المخصوصة وكل ما يفرض تحققاً لا يمكن ان يكون له

خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحقيقات ولا يمكن ان يخصص الا بان يكون تحقق هذا و تحقق ذاك و هذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق.

وهذا هو معنى الحصاة فليس للوجود الاحصاء متكررة بالاضافة الى المهيئات المتكررة وهذا الاحصاء ليست الانفس مفهوم التحقق مع قيده هذه الاضافة الى المهيئة ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهيئة بحسب نفس الامر لافى الخارج ولا فى الذهن لانه اعتبارى محض وانتزاعى صرف فمالم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائماً بشيء اذ ليس بشيء ا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من المهيئات اما من حيث ذاتها كما فى الواجب او باعتبار امر زايد عليها كما فى الممكن يعتبره قائماً بالمهيئة والمهيئة متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالمهيئة فى التصور لان هناك قياماً حقيقياً بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك فى حق الوجود الذى ليس الامعناه التحقق كما عرفت انتهى.

وقال فى گوهر مراد ما لفظه ونيز بانك تاملى ظاهر شود كه معنى وجود معنائى نيست كه در خارج موجود باشد بطريق بياض وسواد وسائر كيفيات چه هر گاه گوئيم زيد مثلا موجود است در خارج ظاهر است كه در خارج صفتى نيست قائم بذات زيد كه معنى وجود آن صفت باشد چنانكه هر گاه گوئيم جسم ابيض است در خارج صفتى هست قائم بجسم كه آنرا بياض گويند بلكه معنى وجود كه در زيد موجود است معنى است كه در ذهن در آيد از ملاحظه زيد در خارج چون معنى فوقيت كه در ذهن در آيد از ملاحظه سماء .

مثلا نسبت بارض بى آنكه صفتى قائم باشد در خارج بسما كه آنرا فوقيت خوانند واين قسم معانى را معانى اعتباريه خوانند چون فوقيت و تحتيت و وحدت وكثرت الى غير ذلك ومراد از اعتبارى بودن آن نيست كه بمحض اعتبار ذهن باشد وبس بلكه منشأ انتزاعى در خارج باشد آنمعنى را .

مثلا معنى فوقيت از سما در ذهن در آيد نه از ارض ومعنى تحتيت بعكس

این و این نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای سما نباشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی معنی اعتباری در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در ذهن در آید بلکه اعتباریست که منشأ او در خارج است انتهى.

و محصله ان الوجود معنی اعتباری لکنه لیس اعتبار یا محضاً بل اعتباریاً له منشأ الانتزاع کالفوقية والتحتية اللتين اعتباریتین الا ان لهما منشأ الانتزاع و لیس وراء الفوق والتحت شیء غیر خفی ان ظاهر عبارته فی الشوارق هو ان القول باعتباریة الماهية قول كافة الحكماء والفلاسفة .

و نظیره عبارة الفاضل القوشجی فانه بعد عبارة المتن قال ذهب طائفة الى ان الوجود معنی قائم بالمهية يقتضى حصول للمهية فى الاعیان وهذا المذهب سخیف يشهد صریح العقل ببطلانه فان وجود المهية عبارة عن حصولها فى الاعیان لاعما به تحصل انتهى .

وقال العلامة فى كشفه بعد العبارة ما لفظه اقول قد ذهب قوم غیر محققین الى ان الوجود معنی قائم بالماهية يقتضى حصول الماهية فى الاعیان وهذا مذهب سخیف يشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية فى الاعیان يستدعى تحقق الماهية فى الخارج فلو كان حصولها فى الخارج مستنداً الى ذلك المعنى لسزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية فى الاعیان و لیس ما به يكون الماهية فى الاعیان انتهى .

وقوله يستدعى تحقق الماهية فى الخارج صریح فى ان صدق تحقق الوجود فى الخارج وقيامه بالماهية يتوقف على تحقق الماهية ولاحتى يعرضه الوجود وبقوم

عليه والالزم الدور لان صدق الكون والثبوت على شىء يتوقف على اصل ثبوته فى الخارج اولا فلو كان اصل تحققه يتوقف على الوجود والكون لزم الدور.

قال الشيخ شهاب الدين السهروردى فى مقام ان الوجود زائد على الماهيات فى الذهن دون الخارج ما هو لفظه فيدعى ان هذه محمولات او هذه المحمولات على الاختلاف النسخ عقلية صرفة وقال شارحه اى لا وجود لها الا فى الأذهان.

وقوله هذه اشارة الى مفهوم الوجود ومفهوم الماهية والشبثية ونحوها ومحصل مرادها ان الوجود هو محمول ذهنى محض وعقلى صرف ليس له ما بخذاء فى الخارج وليس فى الخارج سوى الماهية شىء وانما هو زائد على الماهية فى الذهن والالزم اما ان يكون زائداً فى الخارج ايضاً او لا يكون زائداً اصلاً لا فى الذهن ولا فى الخارج.

وفى الشوارق بعد عبارة الماتن و ليس الوجود معنى يحصل به المهية فى العين بل الحصول قال ما لفظه وهذارد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة فى الخارج منضمة الى المهية و كون المهية موجودة بها فعندهم المعجول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير معجولة ومن حيث الاتصاف بالوجود معجولة بالعرض وهذا المذهب بظايره سخييف جداً .

وقد ابطله شيخ الاشراف فى كتاب الاشراف وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف فى العين فيلزم كون المهية موجودة فى الخارج قبل وجودها فى الخارج وايضاً لو كان الوجود موجوداً فى الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل فى الوجودات و اما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفى غيره انه شىء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهى على العدم وجوابه انكم فرضتم مهية فى الخارج ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا

باطل لان المهية اذا كانت اولا فهى موجودة اذ لا يفهم من الوجود الا كون المهية فإى حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت فى الخارج فكان كونها فى الخارج بعد الصدور هو وجودها و المصنف اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة فى ابطال ذلك المذهب الى هذه المثونة .

بل يكفى ان يقال اننا نعنى ولا نفهم من الوجود الا كون المهية و حصولها بالضرورة لامراً ينضم الى المهية فيصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجوداً بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغى ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر هيهنا وبين ما اشرنا اليه سابقاً وسيأتى تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى المهية فيصير موجودة به بل ان هى الا اكون خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون مهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه انشاء الله تعالى انتهى .

وقد نقلناه بطوله لانه كاف فى مقام اثبات المرام .

وبالجملة الوجود الذى جعل القوم حيارى وقد اضل كثيراً من الناس حتى تصوروا ان الاشياء كلها عين الحق والحق عين الاشياء هو ليس الا معنى مصدرى الذى مرادف للثبوت والكون و يتأخر عن اصل تحقق الشئ تأخر الوصف عن الموصوف والعرض عن المعروض فالعرض حالة للمعروض وصفة فيه فيتوقف تحققه على تحقق الموصوف والمعروض وبدونه يستحيل تحققه فالعرض على اقسام :

قسم له وجود فى الخارج لكن وجوده عين وجود معروضه كالالوان والمقادير فالبياض مثلا كان فى الخارج لكن فى موضوعه .

وقسم له وجود فى الخارج الا ان قوام وجودها باعتبار المعتبر كالمور الاعتبارية مثل اعتبار السلطان المالية للاوراق التى لامالية لها لولاه فيكون تحققها بتحقيق المعتبر .

وقسم لوجود له فى الخارج كالمور الانتزاعية مثل الفوقية والتحتية والابوة والبنوة حيث لا وجود لها اصلاً سوى منشأ الانتزاع لا ان وجودها بوجود منشأ

انتزاعها فليس فى الخارج الا الفوق والتحت غاية الامر ينتزع العقل من نحو وجودهما ووقوع احدهما فوقاً والاخر تحت الفوقية والتحتية وكاللازم الماهية حيث لا وجود للزوجية سوى وجود الاربع فليس فى الخارج الاشياء واحد وهو الماهية وحيث كانت موجودة يطلق عليها الوجود بمعنى الموجود فاطلاق الوجود عليها باعتبار كونها فى الخارج و الا فليس فى الخارج شيان فالتحقق والكون والثبوت وصف للماهية يتفرع على اصل الماهية وليس المتصف بالتحقق الا نفس الماهية من دون تحقق للوجود فانه بمعنى الكون والثبوت و يكون انتزاعياً كما عرفت وليس له الامنشأ الانتزاع .

وبالجملة الوجود قسمان احدهما هو الذى عين العلم والقدرة والحياة والشعور فهو وجود البارى تعالى لو سلم كان الوجود بهذا المعنى فى الكتاب والسنة حيث لم يوضع لمثل هذه المفاهيم مستجمعاً الا اسم الجلالة كالله لو كان ذلك علماً واما الوجود بهذا المعنى فلم نجده فى الكتاب والسنة اصلاً وانما هو موجود فى عبارات العرفاء .

توضيح ذلك ان فى الكتاب قد استعمل كثيراً لفظة وجد و يجد و لم يجد وكلها بمعنى يعبر عنه بالفارسية به يافتن المساوق للرؤية والعلم كقوله تعالى وجد عندها رزقاً ووجدها تغرب فى عين حمئة ووجد من دونهما قوماً واذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده وفوجد فيها رجلين ووجد عليه امة من الناس ووجد من دونهم امرأتين وفوجد اعبداً من عبادنا وفوجد فيها جداراً وانى وجدت امرأة وهل وجدت ما وعد ربكم ومما وجدت ووجدتموهم وحيث وجدت موهم ووجدتها وقومها ووجدك ضالاً ووجدك عائلاً وما وجدنا عليه آباءنا وأن قد وجدنا وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم والامن وجدنا متاعنا وانا وجدنا آباءنا ووجدناه صابراً ولو وجدوا الله توأبوا ولو وجدوا فيه اختلافاً ووجدوا بضاعتهم ووجدوا ما عملوا حاضراً وقل لا اجد فيما اوحى و انى لاجد ريح يوسف و اوجد على النار هدى وولن اجد من دونه ملتحداً ولا جدن خبيراً منها ولن تجدن اشد الناس عداوة وستجدنى ولم تجدوا كاتباً وستجدون

آخرين ولم نجد له عزمًا ومن لم يجد فصيام والم يجدك يتيمًا وولا يجدون عنها محيصا ولا يجدون لهم من دون الله وغير ذلك من الموارد الكثيرة ومن جميع مشتقات هذا اللفظ يريد معنى يساوق ما تقدم ولم يكن فيها لفظة الوجود بالمعنى المعهود من العرفاء .

واما في الاخبار والادعية فان وجد فكان بمثل ما تقدم من المعنى او اريد منه ما يقابل العدم مثل قوله النبأ انا جيك يا موجوداً في كل مكان ان ثابتاً وكائناً في كل مكان وليس مكان خال عنك فنحن لانسلم اصل موضوع الوجود بمعنى عين العلم والقدرة والحياة وهكذا وهذه المفاهيم المتفقة في ذات واحد لم يكن له لفظ الا الله فمن اراد افهام مثل هذه المعاني الثابتة في الله فلا بد له من الاتيان بلفظ الجلالة لا الوجود فانه لم يوضع لمثل هذا المعنى لافي الكتاب ولا في السنة كما عرفت فالوجود بهذا الذي اراده القوم غير موجود في الادلة المعتبرة التي يمكن به الاستدلال .

نعم اريد من لفظ الوجود ما يقابل العدم كثيراً اي ما يقال له (به هستي) واما حقيقة هذا الوجود ومصادقه الذي كان عين العلم والقدرة والحياة والشعور فليس مصداقاً حقيقة لهذا المفهوم البديهي فان مصاديقه كل ما يخرج من كتم العدم الى التحقق والكون فضلاً عن ان يكون واحداً اذا تشكك فضلاً عن ان يكون واحداً سارياً في جميع الاشياء بحيث لو قطع عن ماهية الشجر والحجر كان حقيقتهما عين العلم والارادة والشعور .

ثم لو سلم بان مصداق الوجود الحقيقي عين العلم والقدرة والحياة التي في غاية الخفاء لكنه مختص بذاته تعالى من غير شراكة لاحد من الموجودات الامكانية فيه فهو تعالى منزّه عن مجانسة مخلوقاته وغيره تعالى وجود بمعنى الكون والثبوت وهذا المعنى فرع تحقق اصل الماهية وجعلها من الجاعل .

فالوجود بمعنى الكون والثبوت مفهوم عام بديهي ليس مصاديقه الا الماهيات الثابتة في الخارج فلا يطلق موجود الا بالشيء المتحقق في الخارج وهذا مراد اللاهيجي عما نقل عن كافهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية لامابه يتحقق

المهية و هو ظاهر العلامة فى كشفه بل سائر شراح العبارة اى ليس الوجود سوى تحقق المهية و انه اذا تحقق المهية يقال عليها موجود لان الوجود شىء به يتحقق المهية بحيث لولاه لما يتحقق المهية فالامر مع القول بالاصالة هو العكس بل لامتعى لاعتبارية المهية اذ اصلا لازمه كون ذات الشىء او جزئه امراً اعتبارياً فىكون الانسان اوجزئه اعتبارياً.

بيان الملازمة ان الماهية عبارة عن الكلى وهو على ما ذكره فى المنطق خمسة اقسام: الجنس والنوع والفصل والعرض الخاص والعام فالكلى اما تمام الذات للشىء او جزء فلزم كون تمام الذات اوجزئه اعتبارياً فهذا هو اللازم. و ايضا لو كان الماهية اعتبارياً بالزم ان يكون الاجناس المختلفة الحقائق كالانسان والبقر والغنم نوعاً واحداً والامر الاعتبارى لا يكون امراً مختلفاً جداً فان مناط الاختلاف باختلاف الامور المتحققة والامر الاعتبارى ليس شيئاً واقعياً خارجياً وانما قوامه بالاعتبار فليس فيه التعدد والكثرة وهو كما ترى.

وبالجملة الماهية هى الاصل الاصيل والوجود امر اعتبارى انتزاعى و ما هو الاصيل هو الوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة والحياة لا الوجود بمعنى الكون والثبوت فىكون فى دار التحقق اصليين مستقلين من دون لزوم شىء احدهما لجاعل و العلة و ثانيهما المعجول والمعلول فالجاعل قائم بذاته والمجعول اى الماهيات قائم بالغير اى حيث ذاتها حيث القيام بالغير بحيث لو سلب توجه الغير ولطفه عنها طرفة عين لهلكت باجمعها فهى مستقلات فى جميع افعالهم فى عين كون قوام ذاتها بالغير .

وهذا هو سر اختيارهم فالانسان هو الفاعل للاشياء مستقلاً بالاختيار من دون مدخلية شىء فى اختيار فعلهم فلا يكون فى افعالهم جبراً فلا يلزم من اصالة الماهية كل شىء شيئين مستقلين بل شىء واحد وهو الماهيات المتحققة فى الخارج بالتغير ومنه ظهر فساد اكثر ما يقال فى المقام وانهدم جميع ادلة الاشتراك .

فالماهية المعدومة لا يطلق عليها الوجود وبعدها تحقق من قبل جاعلها انتزع من

نفس التحقق الخارجى الموجودية المصدرية كما عرفت من السيد الداماد وانت اذا احطت خبراً و لم تكن مغروراً بعبارات الواقعة فى كتب القوم بمثل المحجوبين عن حقيقة نور الوجود وظهوره على هياكل الماهيات وامثال ذلك تعرف ان لا واقعية لهذا المفهوم سوى الماهيات فليس زائداً على الماهية لا فى الخارج ولا تصوراً فى الذهن فهذا المفهوم العام البدئى الذى جعل القوم حيارى حتى جعلوا مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه فى غاية الخفاء .

هذا حاله فكنه العذرة عندهم فى غاية الخفاء حيث ان ماهيتها عندهم امر عدمى اعتبارى ووجودها خبر محض وفى غاية الخفاء وليت شعرى كيف غفلوا عن مثل ذلك الامر الواضح مع ان الحكم بوجود شىء فى الخارج فرع ثبوت هذا الشىء فى الخارج اولاً بداهة ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فما لم يكن ماهية العتقاء فى الخارج لا يطلق عليها موجودة وبعد تحققها يطلق عليها الموجودية المصدرية فمابه يتحقق فى الخارج هو الماهية حتى صح انتزاع الموجودية منه .

(ان قلت) فما حال القضية المشهورة كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود (قلت) قد عرفت حال ماهو المشهور .

(ان قلت) فاذا لم يكن الوجود شيئاً فهو امر عدمى (قلت) قد عرفت انه امر انتزاعى ليس له الامتشاف الانتزاع وان اريد من الموجودية انه شىء مع قطع النظر عن الماهية فلا .

(فان قلت) هل يحمل الشىء على اشياء متغايرة بدون قدر جامع مشترك بينها (قلت) من حيث الجهة المتغايرة فلا ومن حيث الخروج عن العدم نعم فالوجود يحمل على جميع الماهيات من حيث ان كلها كون و ثبوت وخارج عن حد العدم ولو كانت متغايرات بالذات .

(فان قلت) هل فرق بين وجود البارى من حيث الثبوت وبين غيرها ام لا والثانى واضح البطلان و على الاول يجب مابه الامتياز فيلزم التركيب فى ذاته تعالى ممابه الاشتراك والامتياز .

(قلت) ما به الامتياز كون ثبوته عين العلم والقدرة والحياة والشعور وهو عين ذاته تعالى لاشياء اخرى كى يلزم التركيب فما به الامتياز فيه تبارك وتعالى عين ما به الاشتراك فلا يلزم شىء آخر فالماهية هى الاصل وهى المعجول وهى القائم بالله وهو تعالى قائم بذاته فيكون فى البين اصلين ولا يلزم الشرك فان العلة قائم بذاته والمعلول قائم بالغير وليس المقصود من العلة والمعلول هو الاصطلاحى منهما كى يجرى عليه احكامهما من السخية وعدم انفكك المعلول عن العلة التامة وعدم الصدور من الواحد الا الواحد فان الجميع فى العلة التى يصدر منه المعلول ويخرج المعلول عنها كصدور الاحراق من النار والرطوبة والبرودة من الماء بخلاف العلة القادر العالم المختار الذى يصدر الفعل بارادته واختياره و كل هذه المباحث يحتاج الى بحث طويل لامجال لبيانه مع ان مسائل الفقه كالبحر الذى لا يصل بآخره ولا ينهى الى ساحله .

وقد اشرت مختصرا الى مقدار كاف لنجاة من احب النجاة و طالبا للهداية ونشير الى بعض المطالب فى مباحث الاخر عند المناسبة و اردت فى هذا المختصر الى الاعلام بان هذه المطالب من الفلاسفة و الصوفية مخالف لمرام الائمة الطاهرين والعالم المتصف بهذه العلوم يخرج عن قابلية الفقاها و النيابة عن الحجج ارواح العالمين لهم الفداء حيث امر والناس بالاجتناب عنهم بقولهم علمائهم شرار خلق الله على وجه الارض لانهم يميلون الى الفلسفة والتصوف و أيم الله انهم من اهل العدوان والتحرف الى ان قال الانهم قطاع طريق المؤمنين والدعاة الى نحلة الملحدين فمن ادر كههم فليحذرهم وليصن دينه و ايمانه .

ثم قال يا اباهاشم هذا ما حدثنى ابي عن آباءه عن جعفر بن محمد عليه السلام وهو من اسرارنا فاكتمه الا عن اهله فراجع سفينة البحار ج ٢ ص ٥٨ تجدا اكثر من ذلك و من جميع ما ذكرنا ظهر وجه كون هذه المطالب و كتبها ضالة مضلة ونظيرها من حيث الضلالة كل ما يوجب انحراف المسلمين عن الاسلام والايمان كالمختصة باثبات خلفاء الثلاث و كالكتب الثابتة لالهية عيسى و ككتب الباب و البهاء و كتب الموضوعة لانكار الصانع و غير ذلك و قد خرجت عما كنا بصدده لضرورة الالهم و المهم

والله الهادى .

﴿و﴾ من المحرمات ﴿﴾ هجاء المؤمنين ﴿﴾ وفى الجواهر بلاخلاف أجده فيه بل الاجماع بسميه عليه ولا يخفى وضوح المسألة وكون هجاءه من المعاصى الكبيرة سواء كان فى حضوره او غيابه ومن هذه الجهة يعم من الغيبة فانها تختص بالغياب كيف فى الاخبار «المؤمن اعظم حرمة من الكعبة» ولا اشكال فى الشرع فى وجوب حفظ احترامه وماله وعرضه بحيث لا يحتاج الى الدليل سواء كان الهجوم بالشعر او لا وسواء كان هو فيه او لا .

وكيف كان فلا يكون لمؤمن ان يكون بصدده هجو مؤمن اصلا لكن المسلم من ذلك هو حرمة هجاء المؤمن فلا يعم الكفار قطعاً وسائر المسلمين بجميع فرقهم لانهم فى الحقيقة لا احترام لهم فهذه الحرمة انما اثبت لمن صدق الله ورسوله ﷺ فى جميع افعاله واقواله فمن بلغه قول الرسول ولم يعمل بقوله فلا احترام له جدا و من المعلوم ان النبى ﷺ قد بلغ رسالته فى على ووصل الى الجمع و بيّنه و اوضحه باحسن بيان ووضوح و لكن اهل العناد ينكرون ذلك عناداً فمثل هذه الجماعة لا احترام لهم ويجوز هجوهم وغيبتهم جدا ومن العجيب ما حكى عن المقدس الاردبيلى وظاهر الخراسانى فى الكفاية من أن الظاهر عموم أدلة تحريم الغيبة من الكتاب و السنة للمؤمنين وغيرهم ، لان قوله تعالى «ولا يغتب» الى آخره للمكلفين أو للمسلمين لجواز غيبة الكافر و السنة أكثرها بلفظ الناس والمسلم وهما معا شاملان للجميع ، ولا استبعاد فى ذلك اذ كما لا يجوز اخذ مال المخالف وقتله ، لا يجوز تناول عرضه ، ثم قال فى ظنى ان الشهيد فى قواعد جوز غيبة المخالف من جهة مذهبه ودينه ، لا غير انتهى .

وجه التعجب ان الشارع جعل الاخوة بين المؤمنين و حرم غيبتهم لا مطلق الناس وكم من روايات وردت فى ضمهم و انه لا يقبل منهم طاعة ولا يرضى منهم خالقهم فانه كما عن جامع المقاصد أن حد الغيبة على ما فى الاخبار أن يقول فى أخيه ما يكرهه لو سمعه مما فيه ، ومعلوم أن الله تعالى عقد الاخوة بين المؤمنين بقوله تعالى «انما المؤمنون اخوة» دون غيرهم .

وفى الجواهر قال وعلى كل حال فالظاهر الحاق المخالفين بالمشركين فى ذلك لاتحاد الكفر الاسلامى والايمانى فيه .

و قال ايضاً فقد ظهر اختصاص الحرمة بالمؤمنين ، القائلين بامامة الائمة الاثنى عشر دون غيرهم من الكافرين والمخالفين ولو بانكار واحد منهم (ع) انتهى ولقد اجاد فيما افاد ومن جميع ذلك ظهر انه لا حرمة لهم من جانب الشرع اصلا فيجوز هجائهم وغيبتهم وتوهينهم وغير ذلك الى ان يؤمنوا بما جاء به النبى ﷺ ومن جملته هو الاقرار بولاية على بن ابى طالب وامامته واولاده فلا يجوز كما لايجوز غيبة احد من المؤمنين والمؤمنات و ذكرهم بما يسوئهم لو سمعوا من غير فرق بين افراد المؤمنين الا فى موارد الذى رخص الشارع فى جوازه من غير التعدى مثل من ارتكب من المعاصى الكبيرة الواردة فى ذمها الكتاب والسنة بما لا يحصى ثم ان الغيبة كما عن القاموس غابه : عابه و ذكره بما فيه من السوء ، ضرورة غلبة الكراهة لو سمع ذلك وعن المصباح المنير اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق ، و الصحاح و مجمع البحرين أن يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه .

ويدل عليه (المرسل) عن النبى ﷺ «تدرون ما الغيبة، فقالوا: الله ورسوله أعلم قال: ذكرك اخاك بما يكره قيل: أ رأيت ان كان فى اخى ما أقول؟ قال: ان كان فيه ما تقول: فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته» .

(وكالخبر المشتمل) على وصايا النبى ﷺ لابي ذر قال: فيه «اباك والغيبة فان الغيبة أشد من الزنا قلت: يا رسول الله ولم ذاك : بأبى انت وأمى قال: لان الرجل قد يزنى ويتوب فيتوب الله عليه، وأن صاحب الغيبة لا يغفر الله له حتى يغفرها صاحبه» (وفى آخر) «ان المعتاب فى يوم القيامة يأكل لحمه» .

(وفى ثالث) «ان رسول الله ﷺ لما رجم الرجل فى الزنا قال رجل لصاحبه هذا أقمص كما يقمص الكلب، فمر النبى ﷺ معهما بجيفة فقال: انهشها منها، فقالا يا رسول الله ﷺ انهش جيفة ، فقال : ما اصبتما من أخيكما انتن من هذه » و فى

تفسير قوله تعالى: « ويل لكل همزة لمزة » الطعان فى الناس واللمزة الذى يأكل لحوم الناس .

وقد يستثنى منها امور تظلم المظلوم عن الظالم كقول زوجة أبى سفيان لرسول الله ﷺ أن زوجى شحيح ولم يعطنى تمام النفقة لى ولولدى « ووجهه انه لو لم يجر ذكر معائب الظالم لا يمكن الحكم من الحاكم للمظلوم وهو واضح ويلزم من حرمة الاضرار بالمظلوم جدا .

ومنها تحذير المؤمن من الوقوع فى الضرر لدنيا وأدين ومثل به فى الجواهر بتحذير الناس من الرجوع الى غير الفقيه مع ظهور عدم قابليته ومن التعويل على طريقة من تعلم فساد طريقته، ولاهل التحصيل عن بعض القواعد التى تعد من الاباطيل انتهى ومن ذلك تنبيه المقلدين على فساد مذهبه كما اذا كان من الاخباريين ونحوهم من ذوى الافكار الفاسدة وهم على انواع كالمنكرين للولاية اونا لى مرتبتهم عما جعل الله لهم مع قبولهم اصل الولاية .

(ومنها نصح) المستشير الواردة فى نصح المؤمن أخاه المؤمن كقول النبى ﷺ لفاطمة بنت قيس لما شاورته فى خطابها، « معاوية صعلوك لامال له، وابو الجهم لا يضع العصى عن عاتقه » .

(ومنها غيبة المتجاهر) بالفسق فيما تجاهر فيه، وقد قال: رسول الله ﷺ « منلقى جلاباب الحياء عن نفسه فلا غيبة له » بل ربما قيل بجواز مطلق غيبة الفاسق تجاهر اولاً فيما فسق فيه أولاً (للمرسل) عن النبى ﷺ « لا غيبة لفاسق » .

وفى الجواهر لكنه كما ترى مناف لمادل على حرمتها على وجه لا يصلح المرسل المزبور لمعارضته من وجوه، خصوصاً بعد احتمال النهى والاختصاص بالمتجاهر به، بل لعله الظاهر منه فتأمل وغير ذلك ولضيق الوقت اقتصر على ذكر المهمات .

أما استماعها للرد فلا خلاف فى حرمة، بل فى المرسل عن النبى صلى الله عليه وآله « المستمع احد المغتابين » بل عن على عليه السلام « السامع للغيبة احد المغتابين » وهذا فيما يكون استماعاً لاسماعاً وفيما كان قادراً على الدفع والمنع والا فلا حرمة لها

ومن المحرمات الثابتة بالكتاب والسنة هو الكذب وتفصيله مو كوال الى الكتب الاخلاقية ومثله النميمة والتهمة والفحش والظلم وغيرها مما هو كبير جداً .

﴿ و ﴾ منه اى المحرمات لنفسها ﴿ تعلم ﴾ شىء من ﴿ السحر ﴾ العمل وتعليمه كذلك وعمله وفى الجواهر بلا خلاف اجده فيه فى الجملة بين المسلمين فضلا عن غيرهم ، بل هو من الضروريات التى يدخل منكرها فى سبيل الكافرين انتهى وبدل على حرمة الكتاب والسنة مثل آية هاروت وماروت (وكخبير السكونى) عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلام « قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل ، قيل يارسول الله صلى الله عليه وسلم لم لا يقتل ساحر الكفار ، قال : « لان الشرك أعظم من السحر ولان السحر والشرك مقرونان » .

(وفى خبر ابي البخترى المروى) عن قرب الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه (ع) « ان علياً عليه السلام قال : من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر ، وكان آخر عهده بربه ان يقتل الا ان يتوب » وظاهر الخبرين هو النهى ولا اشكال فى الحرمة مع قصد الاضرار فان ضرره لا ينكر لثبوت تأثيره حتى فى الانبياء والاولياء كما فى الحدائق قال وقد ورد فى بعض اخبارنا - وفاقاً لروايات العامة - وقوع السحر على النبى صلى الله عليه وسلم وانه سحره لبيد بن اعصم اليهودى .

وقد انكره جملة من اصحابنا ، منهم العلامة فى المنتهى . قال : وهذا القول عندى ضعيف ، والروايات ضعيفة ، خصوصاً رواية عايشة ، لاستحالة تطرق السحر الى الانبياء عليهم السلام .

وانكره الشيخ فى الخلاف ايضاً ، وقال - بعد ذكر بعض الاخبار عن عايشة - وهذه الاخبار آحاد لا يعمل عليها فى هذا المعنى . وقد روى عن عايشة انها قالت سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم - فمعمل فيه السحر . وهذا يعارض ذلك انتهى .

وقال شيخنا فى البحار : « واما تأثير السحر فى النبى صلى الله عليه وسلم والامام عليه السلام فالظاهر عدم وقوعه ، وان لم يقم برهان على امتناعه ، اذالم ينته الى حد يخل بغرض البعثة كالتهذيب والتخليط ، فاذا كان الله تعالى اقدر الكفار لمصالح التكليف ، على حبس

الانبياء والاصياء وضربهم وجرحهم وقتلهم بأشنع الوجوه ، فأى استحالة على ان يقدروا على فعل يؤثر فيهم همأ او مرضأ .

« لكن لما عرفت ان السحر يندفع بالعوذة والايات والتوكل ، وهم - ﷺ - معادن جميع ذلك ، فتأثيره فيهم - عليهم السلام - مستبعد ، و الاخبار الواردة فى ذلك اكثرها عامية ، او ضعيفة و معارضة بمثلها ، فيشكل التعويل عليها فى اثبات مثل ذلك . »

اقول : لا يخفى ان محل الاشكال انما هو باعتبار مادلت عليه تلك الاخبار ، من تأثير السحر فيهم - عليهم السلام - كغيرهم من الناس ، بحيث يوجب ذهاب العقل او المرض او نحو ذلك ، هذا هو الذى انكره اصحابنا . ولو صح لصدق ما حكى الله سبحانه عن الكفار بقولهم : « ان تتبعون الارجلا مسحوراً » انتهى موضع الحاجة ولا يخفى ان للسحر آثارأ يترتب عليه قهراً على من هو بشر بما هو بشر سواء كان نبياً او وصياً نعم يقدرون على دفعه بالاعجاز والدعاء بخلاف سائر الناس .

ويدل عليه ما رواه فى العيون بسنده عن على بن يقطين ، قال استدعى الرشيد رجلا يبطل به امر ابى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ويقطعه ويخجله فى المجلس فانتدب له رجل معزم ، فلما احضرت المائدة عمل ناموسا على الخبز ، فكان كلما رام ابو الحسن عليه السلام تناول رغيف من الخبز طار من بين يديه واستفز هارون الفرح والضحك لذلك ، فلم يلبث ابو الحسن ان رفع رأسه الى اسد مصور على بعض الستور ، فقال له يا اسد الله . خذ عدو الله : فوثبت تلك الصورة كاعظم ما يكون من السباع . فافترتست ذلك المعزم ، فخر هارون و ندمأؤه على وجوههم مغشياً عليهم . و طارت عقولهم خوفاً من هول ما رؤأ . فلما افاقوا من ذلك بعدحين قال هارون لابى الحسن عليه السلام : سألتك بحقى عليك لما سألت الصورة ان ترد الرجل . فقال : ان كانت عصا موسى ردت ما ابتلعته من حبال القوم وعصبيهم ، فان هذه الصورة ترد ما ابتلعته من هذا الرجل : فكان ذلك أعمل الاشياء ، فى اماتة نفسه

ونظيره فى قصة الامام الهادى عليه السلام مع المتوكل لعنه الله تعالى وحاصله انه وقع

رجل مشعبذ من ناحية الهند الى المتوكل فامرہ ان يخجل الامام الهادي عليه السلام ، واحضر على المائدة خبزاً رفاقاً، فكان كلما مد الامام عليه السلام يده الى قرص من ذلك الخبز طيرها ذلك المشعبذ، فتضحك الناس، وكان على مستورة المتوكل صورة اسد، فضرب الامام عليه السلام يده على تلك الصورة، وقال : خذه. فوثبت تلك الصورة من المستورة فابتلعت الرجل ، وعادت في المستورة كما كانت ، فتحير الجميع ونهض الامام، فقال المتوكل: سألتك بالله الا جلست ورددته، فقال والله لا يرى بعدها اتسلط اعداء الله على اولياء الله، وخرج من عندهم، فلم ير الرجل بعدها.

وفي آخر ايضاً ان المنصور وجه الى سبعين رجلا من اهل بابل ، فدعاهم وقال: انكم ورثتم السحر من آباءكم من ايام موسى بن عمران ، و انكم لتفرقون بين المرء وزوجه، وان اباعه الله جعفر بن محمد (ع) كاهن ساحر مثلكم، فاعملوا شيئاً من السحر، فانكم ان ابهتموه اعطيتكم الجائزة العظيمة، فقاموا الى المجلس الذي فيه المنصور، فصوروا سبعين صورة من السباع، وجلس كل واحد منهم جنب صاحبه وجلس المنصور على سريره ملكه، ووضع التاج على رأسه، وقال لحاجبه ابعث الى ابيعبد الله عليه السلام واحضره الساعة، قال : فلما احضره دخل عليه.

فلما نظر الى ما قد استعدله غضب عليه السلام فقال: يا ويلكم، اتعرفوني، انا حجة الله الذي ابطل سحر آباءكم في ايام موسى بن عمران، ثم نادى برفيع صوته: ابتهال الصور الممثلة، ليأخذ كل واحد منكم صاحبه باذن الله تعالى ، فوثب كل سبع الى صاحبه وافترسه و ابتلعه في مكانه، ووقع المنصور مغشياً عليه من سريره، فلما افاق قال : الله الله يا اباعه الله ، اقلني، فاني تبت توبة لا اعود الى مثلها ابداً، فقال عليه السلام: قد عفوتك ثم قال ياسيدي قل السباع ان تردهم الى ما كانوا، فقال: هيهات هيهات، ان اعادت عصا موسى سحرة فرعون فستعيد هذه السباع هذه السحرة.

و من ذلك ظهر وجه حرمة التعليم والتعلم لكونه موجباً للضرر و الاضرار والهلك والايذاء و نحوها من المفساد المترتبة على ذلك ولكن مع ذلك ظاهر كثير هو الجواز لو كان التعليم والتعلم للحل والظاهر ان المنع الوارد فيه بعنوانه الاولوية

فلا ينافي الجواز تعليماً وتعلماً بطرواً الطواري كدفع الشبهات مثل من ادعى النبوة والامامة بالسحر ايضاً .

ويدل عليه (حسن ابراهيم بن هاشم) عن شيخ من اصحابنا الكوفيين « قال : دخل عيسى بن ثقفى على ابي عبد الله عليه السلام وكان ساحراً يأتبه الناس ويأخذ على ذلك الاجر فقال: جعلت فداك انا رجل كان صناعتى السحر، وكنت آخذ عليه الاجر كان معاشى وقد حججت منه ومن الله على بلقائك وقد تبت الى الله عز وجل، فهل لى شىء من ذلك مخرج؟ فقال: له ابو عبد الله عليه السلام حل ولا تعقد (وما عن علل) الصدوق روى «ان توبة الساحران يحل ولا يعقد».

والظاهر انه مفاد الحسنة ففهم منه ما افاد فأرسله كذلك (و عن العيون وتفسير الامام) فى قوله عز وجل «وما انزل على الملكين» الى آخرها أنه كان بعد نوح قد كثرت السحرة ، والمموهون فبعث الله سبحانه ملكين الى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم ويرد كيدهم ، فلتقاه النبي عليه السلام عن الملكين ، واداه الى عباد الله فأمر الله تعالى أن يتقوا به السحر وأن يبطلوه ، ونهاهم عن ان يسحروا به، الى آخره

(وخبر العلا) عن محمد بن مسلم «سألته عن المرأة يعمل لها السحر يحلونه عنها قال: لأرى بذلك بأساً».

وعن العيون ايضاً بسنده عن على بن الجهم عن الرضا عليه السلام فى حديث قال: و اما هاروت و ماروت فكانا ملكين علّمنا الناس السحر ليحترزوا به من سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم ، وما علما احداً من ذلك شيئاً حتى قالوا: انما نحن فتنة فلا تكفر ، فكفر قوم باستعمالهم لما امروا بالاحتراز منه ، و جعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء وزوجه . قال الله عز وجل « وما هم بضارين به من احد الا باذن الله » يعنى بعلمه .

ولا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات جواز التعليم والتعلم لابطال السحر و انه لا بأس بهما لو كان المقصود به رفع مسا ائبته بل قد يظهر منه اللزوم فان

الفرض ان ذلك فعل الله و امره الملكين بذلك و هو ظاهر فى وجوبه على الناس لو ابتلوا به .

و فى الجواهر بل فى شرح الاستاد أن عليه كثير من أصحابنا وليس بذلك البعيد لان الظاهر من اخبار الساحر والسحرة ارادة من يخشى ضرره، وان كان فيه انا لم نتحقق النسبة المزبورة، بل فى جملة من كتب الفاضل والدروس وغيرها، جواز حله بالقرآن والذكر والاقسام، ونحوها لا بشيء منه ، نعم نص الشهيدان والفاضل الميسى والكاشانى على ما حكى عن بعضهم ، على جواز تعلمه للتوقى به، و لدفع المتبنى بالسحر بل قالوا ربما وجب للاخير انتهى .

فالحق ان اخبار المنع منزل على من كان قصده بذلك اموراً باطلة كالافساد بين الناس وبين الزوج والزوجة وادعاء امور محرمة كدعوى النبوة والامامة ونظيره واما نفس اعمال السحر للاصلاح وتعليمه لذلك لمن يثق به وتعلمه فلا اشكال فيه اصلاً مضافاً الى ان نفس العلم شريف واولى من الجهل.

وبالجملة المستفاد من مجموع الادلة من الايات والاخبار هو كون السحر يكون بلا اقتضاء من حيث الحرمة والحلية والقبح والحسن كالكذب فان اتصف بجهة موجبة للقبح كان حراماً وقبيحاً والا فلا وهذا يجرى فى جميع ما يتعلق به من حيث التعليم والتعلم والعمل به .

وفى الجواهر قال ودعوى استلزام العلم به للمحرم من الكفر ونحوه ممنوعة أشد المنع، بل قيل: انه لا يخلو منه الانبياء وارباب المكاشفات لان العلم حسن فى الذات، والكراهة فى الصناعات من الحياكة والصباغة والحجامة ونحوها فالحظر فيها انما هو باعتبار العمل، والا فعلمها خير من جهلها، والتعلم والتعليم بتلك النية اول تحذير نفسه أو غيره من الوقوع بالبلية متصف بصفة الراجحية واصل الاباحة قاض باباحته ولفظ السحر والساحر والسحرة منصرف الى عمله، ونقل قصة الملكين المعلمين فى القرآن لاهل هذه الملة شاهد على حل التعليم، وعدم قصدهما الاعانة، يدفع اشكال حرمتها منهنهما أو انهما لم يعلما العمل ممن علماه أو أن ذلك لهما بالخصوص

جائز، لكون نزولهما فتنة وابتلاء، او غير ذلك.

ومافى بعض الروايات السابقة من تحريم التعلم، محمول على ارادة التعلم الذى يتبعه العمل كما يؤمى اليه مافيه من كون حده القتل انتهى .
لكن الانصاف بمقتضى قوله فقد كفر او يقتل انه مقتضى للحرمة اولالمانع فلاحرمة لو كان مانع يمنعه عن ذلك هذا كله فى حكمه واما موضوعه فعن بعض اهل اللغة انه مالطف مأخذه ودق، وعن آخر صرف الشيء عن وجهه، وعن ثالث اخراج الباطل بصورة الحق ورابع الخديعة، وعن القواعد وغيرها انه كلام يتكلم به أو يكتبه رقية او يعمل شيئاً يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه او عقله من غير مباشرة وعن المنتهى مع زيادة عقد.

وعن المسالك زيادة اقسام وعزائم و ابدال يعمل بقوله يحدث بسببها ضرر ،
وفى الدروس يحرم الكهانة والسحر بالكلام والكتابة والرقية والدخنة بعقاير الكواكب
وتصفية النفس، والتصوير، والعقد، والنفث والاقسام والعزائم بما لا يفهم معناه ويضر
بالغير فعله، ومن السحر الاستخدام للملائكة والجن والاستئزال للشياطين، فى كشف
الغائب وعلاج المصاب ، ومنه الاستحضار بتلبس الروح ببدن منفعل ، كالصبي
والمرأة و كشف الغائب عن لسانه ، ومنه النيرانجات وهى اظهار غرائب خواص
الامتزاجات، واسرار النيرين، ويلحق به الطلسمات وهى تمزيج القوى العالية الفاعلية
بالقوى السافلة المنفعلة، ليحدث عنها فعل الغرائب انتهى. وفى الجواهر وهو صريح
ان فى ان الاستخدام منه .

﴿ و ﴾ منه ﴿ الكهانة ﴾ بالكسر والفتح وهى تعاطى الاخبار عن الكائنات
فى مستقبل الزمان، كما عن مختصر النهاية وعن المغرب ان لكهانة فى العرب قبل
المبعث يروى أن الشياطين كانت تسترق السمع فتلقيه الى الكهنة، وعن القواعد أن
الكاهن هو الذى له رائد من الجن، يأتيه بالاخبار .

وكيف كان فعن ايضاح النافع ان تعليمها وتعلمها واستعمالها حرام فى شرع
الاسلام ، وعن ظاهر مجمع البرهان انه لاخلاف فى تحريم الاجرة ، وعن الكفاية

لا يعرف خلافا بينهم في تحريم الكهانة و عن الرياض ان الدليل عليه الاجماع المصرح به في كلام جماعة من الاصحاب، وفي خبر مستطرفات السرائر «من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله من كتاب» وفي خبر المخصال «من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد ﷺ» و في نصوص اخر «ان اجر الكاهن سحت»

و لكنك قد عرفت ان الحرمة بعنوان الاولى مع قطع النظر عن العوارض الموجبة له و الا فلا كلام في جواز تعليمه وتعلمه والعمل به للنجاة ورفع الهم عن المؤمنين و لذا عن المفاتيح من المعاصي المنصوص عليها ، الاخبار عن الغائبات على البت، لغير نبى او وصى نبى، سواء كان بالتنجيم أو الكهانة او القيافة او غير ذلك، ثم ذكر اخباراً دالة على تحريم الكهانة والتنجيم ، ثم قال: وان كان الاخبار على سبيل التفأل من دون جزم ، فالظاهر جوازه لان اصل هذه العلوم حق ، ولكن الاحاطة بها لا يتيسر لكل احد، والحكم بها لا يوافق المصلحة وهو ظاهر في جواز الكهانة على طريق التفأل، والله العالم.

﴿و﴾ منها ﴿القيافة﴾ وفي الجواهر وهى على مافى المسالك الاستناد الى علامات ومقادير ، يترتب عليها الحاق بعض الناس ببعض ونحوه، وانما تحرم اذا جزم به، اورتب عليه محرماً، قلت: وكأنه لاخلاف فى تحريمها نحو الكهانة ، بل لعلها فرد منها فتندرج تحت ما دل على حرمتها، مضافاً الى ما عن المنتهى و غيره من الاجماع، صريحاً و ظاهراً على ذلك ، والى منافاتها لما هو كالضرورى من الشرع، من عدم الالتفات الى هذه العلامات ، وهذه المقادير انتهى ، وقد عرفت مافى الحرمة فانه لا يزيد امره ازيد من السحر وهو جائز لو كان قصده من التعليم والتعلم حسناً.

نعم لا اشكال فى التحريم اذا يترتب عليه بعض الاثار مثل نفى الولد عن والده مثلاً قال شيخنا المرتضى فى مكاسبه القيافة حرام فى الجملة نسبة فى ثق الى الاصحاب و فى الكفاية لا يعرف خلافاً و عن المنتهى الاجماع والقائف كما عن الصحاح

والقاموس و المصباح هو الذى يعرف الأثار و عن يه و مجمع البحرين زيادة انه يعرف شبه الرجل باخيه و ابيه و فى مع صد و لك كما عن إيضاح النافع و الميسية انها الحاق الناس بعضهم ببعض و قيد فى س و مع صد كما فى التنقيح حرمتها بما اذا ترتب عليها محرم و الظاهر انه مراد الكل و الأفعال حصول الاعتقاد العلمى او الظنى بنسب شخص لادليل على تحريمه و لذانهى فى بعض الاخبار عن اتيان القائف و الاخذ بقوله ففى المحكى عن الخصال ما احب ان تاتيهم و عن مجمع البحرين ان فى الحديث لا اخذ بقول قائف و قد افترى بعض العامة على رسول الله ﷺ فى انه قضى بقول القافة و قد انكر ذلك عليهم فى الاخبار انتهى و هو صريح فى عدم الحرمة بما هى قيافة بل اذا يترتب عليها الأثار المحرمة.

و نعم ما قال فى الجواهر بقوله فلا يتخيل من له أدنى دراية بشرية رسول الله ﷺ عدم جواز الاخذ بها و العمل عليها على وجه تترتب عليه الموارد و الانكحة و نحوها وجوداً و عدماً و كيف كان فالمحرم هو المحكم بما هو محرم فى نفسه كالحاقه بشخص و نفيه عن شخص.

(وفى خبر أبى بصير) «من تكهن او تكهن له ، فقد برىء من دين محمد ﷺ» قال : قلت : فالقيافة؟ قال: ما احب ان يأتيها و قيل ما يقولون شيئاً ، الا كان قريباً مما يقولون فقال القيافة فضلة من النبوة ذهبت من الناس حيث بعث النبى صلى الله عليه و آله» الحديث .

﴿و﴾ منها ﴿الشعبة﴾ و فى الجواهر المحرمة بالاجماع المحكى و المعصل و بالدخول تحت الباطل و الاغراء و التدليس و اللهو و غيرهما ، بل لعلها من السحر على بعض الوجوه ، التى عرفتها فيه ، لانها هى على ما فسرنا غير واحد بل نسب ذلك اليهم الحركات السريعة ، التى ترتب عليها الأفعال العجيبة ، بحيث يخفى على الحس الفرق بين الشئ و شبهه انتهى .

وفى المكاسب الشعبة حرام بلاخلاف و هى الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشئ الى شبهه كما يرى النار المتحركة على الاستدارة

دائرة متصلة لعدم ادراك السكونات المتخللة بين الحركات وبدل على الحرمة بعد
الاجماع مضافاً الى انه من الباطل واللهو دخوله فى السحر فى الرواية المتقدمة عن
الاحتجاج المنعبر وهيهنا بالاجماع المحكى وفى بعض التعاريف المتقدمة للسحر
ما يشملها انتهى ولا يخفى عدم الدليل على حرمة فمع كونه من السحر غير معلوم وقول
البعض لادليل عليه انه قد عرفت ما فى اصل السحر .

لكن الانصاف ان دخوله فى السحر انبى من غيره لان السحر فى الغالب
كذلك كما فى سحر سحرة فرعون حيث يكون الحبال حيات بالنظر لواقعا والشعبذة
تجعل الشىء بالنظر غير واقعه لكنه قد عرفت عدم الدليل على حرمة السحر بنحو
الاطلاق ما لم يتضرر بقوم والشعبذة ليست داخلية فى اللهو الباطل الحرام و انما
يوجب التفريح والسرور والضحك للمؤمنين و هو فى حد نفسه غير مذموم لو لم
يكن لضرر او هتك للناس وان كان الظاهر من مكاسب شيخنا المرتضى دخوله فى
اللهو الحرام .

ولنا كلام فى دخوله فى اللهو ولو سلم فكونه فى اللهو الحرام غير مسلم فالاولى
عطف العنان الى عنوان اللهو كى يعلم دخول المقام فيه اولا فنقول ان اريد من اللهو
ما لازمه هجاء المؤمنين وتوهينهم وايدائهم ولولا جل كونه بعنوان الضحك والمزاح
والتفريح فلا كلام فى الحرمة لو استلزم ما قلنا والافيه كلام والشعبذة وان كان لازمها
رؤية الاشياء على خلاف ما عليها لكنه لا دليل على حرمة ذلك من كتاب او سنة
والاعراض عن اللغو الواقع فى الكتاب هو اللغو الباطل المشتمل على بعض المعاصى
نعم قد ورد بعض الاخبار على بعض الملاهى بحيث يظهر منه الحرمة كمسألة الصيد
لغير التجارة فينبغى عنوان البحث اليه فالروايات الواردة فيه و ان كان ظاهراً فى
الحرمة حيث حكم بتمام الصلاة والصوم فى سفره من حيث ان سفره حراماً لكن
لم يظهر لى وجه ذلك والالكان اكثر اسفار المسافرين اذا لم يكن لغرض دنوى
اواخروى بل كان لمجرد التفريح حراماً وهو فى غاية الاشكال مع عدم كون الصيد
محرم اللحم .

ومما يؤيد عدم الحرمة ماورد فى جواز كلب الصيد بنحو الاطلاق الشامل للمقام وهو مماينافى مع حرمة الصيد فكيف يجوز بيع كلبه مع حرمة اصل الصيد وتخصيصه بالصيد للتجارة والمعاش تخصيص مستهجن لان الصيد للتجارة والمعاش بالنسبة الى اللهو فى غاية القلة بل هو فرد النادر و كيف كان فقد مر تمام الكلام فى المجلد العاشر ص ٢٢٧ فراجع.

واما النجوم فالظاهر عدم الاشكال فيه بل قديجب فى بعض الاحيان للحاجة به قال فى الجواهر وأما علم النجوم فقد يظهر من الكتاب والسنة صحته فى الجملة نحو قوله تعالى «نظّر نظره فى النجوم فقال انى سقيم» وقوله «والنازعات غرقا والمدبرات امرا» «فلا اقسم بمواقع النجوم»

(وخبر ابان بن تغلب) المروى عن الاحتجاج «قال: كنت عند ابى عبد الله (ع) اذ دخل عليه رجل من اليمن فسلم فرد عليه ابو عبد الله (ع) فقال له: مرحبا ياسعد، فقال الرجل: بهذا الاسم سمتنى امى وما اقل من يعرفنى به، فقال له ابو عبد الله عليه السلام: صدقت ياسعد المولى فقال الرجل: جعلت فداك بهذا كنت القب فقال ابو عبد الله (ع) لاخير فى اللقب ان الله تبارك وتعالى يقول فى كتابه «ولا تنازوا بالالقب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان» ما صناعتك ياسعد فقال: جعلت فداك انا من اهلبيت نظرفى النجوم لا يقال: ان باليمن احدا أعلم بالنجوم منا.

فقال ابو عبد الله عليه السلام: « فكم نقص ضوء المشتري على ضوء القمر درجة فقال اليماني: لأدرى» فقال ابو عبد الله عليه السلام: صدقت فما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت الابل؟ فقال اليماني: لأدرى، فقال له ابو عبد الله عليه السلام: صدقت فما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت البقر؟ فقال اليماني: لأدرى فقال ابو عبد الله عليه السلام: صدقت فما اسم النجم الذى اذا طلع هاجت الكلاب؟ فقال اليماني: لأدرى فقال ابو عبد الله عليه السلام: صدقت فى قولك لا ادرى فما زحل عندكم فى النجوم؟ فقال اليماني: نجم نحس، فقال ابو عبد الله عليه السلام: لا تقل هذا فانه

نجم امير المؤمنين عليه السلام، وهو نجم الاوصياء وهو النجم الثاقب الذى قال الله فى كتابه ، فقال اليمانى : فمامعنى الثاقب ، فقال : ان مطلعته فى السماء السابعة وثقب بضوءه حتى اضاء فى السماء الدنيا، فمن ثم سماه الله النجم الثاقب، ثم قال: يا اخا العرب عندكم عالم ؟

قال اليمانى : نعم جعلت فداك ان باليمن قوماً ليسوا كأحد من الناس فى علمهم ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : وما يبلغ من علم عالمهم ؟ قال اليمانى : ان عالمهم ليزجر الطير ويقفوا الاثر فى ساعة واحدة ، مسيرة شهر للراكب المحث ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : فان عالم المدينة اعلم من عالم اليمن ، قال اليمانى : وما يبلغ من علم عالم المدينة قال عليه السلام : ان علم عالم المدينة ينتهى الى ان لا يقفوا الاثر ولا يزجر الطير ويعلم ما فى اللحظ الواحد مسيرة الشمس تقطع اثني عشر برجاً واثني عشر برأ واثني عشر برحراً واثني عشر عالماً ، فقال اليمانى : ما ظننت أن احداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه قال : ثم قام اليمانى .

وخبر الريان ابن الصلت أنه حضر عند الرضا عليه السلام الصباح بن بصير الهندى « وسأله عن علم النجوم فقال : هو علم فى اصل صحيح ذكران أول من تكلم به ادريس عليه السلام ، وكان ذوالقرنين بها ماهراً ، واصل هذا العلم من عند الله عز وجل ، ويقال أن الله بعث النجم الذى يقال له المشتري الى الارض، فى صورة رجل فأتى بلد العجم ، فعلمهم فلم يستكملوا ذلك، فأتى بلد الهند فعلم رجل منهم فمن هناك صار علم النجوم بها ، وقد قال قوم ، هو علم من علم الانبياء خصوصاً به لاسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشاب الحق بالكذب»

وخبر عثمان بن ابي عبدالله المدائنى عن ابي عبدالله عليه السلام «أن الله خلق نجماً فى الفلك السابع ، خلقه من ماء بارد ، وسائر النجوم الستة الجارية من ماء حار ، وهو نجم الانبياء والوصياء وهو نجم امير المؤمنين (ع) يأمر بالخروج من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراش التراب، وتوسد اللبن ، ولباس العشن واكل الجشب ، وما خلق الله نجماً اقرب الى الله منهم (وخبر محمد بن يحيى الخثعمى) « سألت

اباعبدالله عليه السلام عن النجوم حق هى ؟ قال لى : نعم فقلت له : وفى الارض من يعلمها قال : وفى الارض من يعلمها» الى غير ذلك من الروايات الكثيرة .

وقد نقل اكثرها فى الجواهر عن سماء العالم من البحار ونحن نقتصر على هذا المقدار لضيق الوقت وكفاية هذا المختصر فى المقصود والمرام فىكون هذا العلم ممدوحاً قد يكون اصله عند الاثمة ونسبة ماله فى الناس كنسبة ما يعلمه الامام كنسبة القطرة الى البحر والله العالم .

وفى الجواهر بعد نقل جملة من الاخبار قال بل منها يستفاد وجه الجمع بينها وبين ما دل على النهى عن الركون الى النجوم ، وذم المنجم على وجه صوابه كالكاهن والساحر ونحوهما ، بأن المراد مع اعتقاد كونها ذوات ارادة وفاعلة مختارة ، أو مؤثرة أو غير ذلك ، مما هو معلوم فساده ، كالعلم بكفر معتقده أو فسقه ، لأن المراد النهى عن اتخاذها امارة دالة على ما جرت العادة من فعل الله له فى هذا العالم ، وان جاز تغييرها بالصدقة والدعاء وغيرهما ، على حسب ما توافقته حكمته « فان الله يمحوا ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» لكن الاحاطة بتمام دقائق هذا العلم ، مما لا يتيسر الا لخبزان علم الله ، دون غيرهم انتهى .

وكيف كان فلا اشكال على الظاهر فيه وفى علم السحر للمقاصد الحسنة لجميع اقسامه وكذا العلم بالمغيبات لو صح لغير الله كالجفر والرمل والاسطرلاب وبعض التفالات وليطلبه الطالب من المفصلات والله العالم بحقيقة الحال .

﴿و﴾ من المحرمات ﴿الغش﴾ ولا اشكال فى حرمة شرعاً وعقلاً وفى المكاسب الغش حرام بلا خلاف والاختبار به متواترة وهو ان يكون ﴿بما يخفى﴾ كشوب اللبن بالماء ﴿وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه بل ، الاجماع بقسميه عليه ، كما ان النصوص مستفيضة ، ومتواترة فيه انتهى .

والذى يدل عليه من الاخبار : مارواه فى الكافى عن (هشام ابن سالم) فى الصحيح او الحسن - بابراهيم بن هاشم - عن الصادق عليه السلام ، قال : ليس منا من غشنا . (وبهذا الاسناد) عن الصادق (ع) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل يبيع التمر

يافلان ، أما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم .

(وعن هشام بن الحكم) فى الصحيح او الحسن ، قال : كنت ابيع السابرى فى الظلال ، فمر بى ابو الحسن الاول موسى عليه السلام راكباً ، فقال لى : يا هشام ، ان البيع فى الظلال غش ، والغش لا يحل ورواه الصدوق باسناده ، عن هشام مثله وفى الحدائق السابرى ثياب رقيقة جيدة .

(و عن السكونى) عن ابى عبد الله عليه السلام ، قال نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ان يشاب اللبن بالماء للبيع ورواه الصدوق باسناده عن اسماعيل بن مسلم مثله .

(وعن موسى بن بكر) ، قال : كنا عند ابى الحسن موسى عليه السلام ، واذا دانابير مصبوبة بين يديه ، فنظر الى دينار ، فاخذه بيده ، ثم قطعه بنصفين ، ثم قال لى : ألقه فى البالوعة حتى لا يباع شىء فيه غش .

(وعن الحسين بن زيد الهاشمى) عن ابى عبد الله (ع) ، قال : جاءت زينب العطاراة الحولاء الى نساء النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو عندهن ، فقال : اذا اتيتنا طابت بيوتنا . فقالت : بيوتك بريحك اطيب يا رسول الله ، قال : اذا بعث فاحسنى ولا تغشى فانه انقى وابقى للمال . الحديث (وعن عيسى بن هشام) عن رجل من اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام ، قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق ، فقال : اياك والغش ، فان من غش غش فى ماله ، وان لم يكن له مال غش فى اهله .

(وعن سعد الاسكاف) عن ابى جعفر (ع) قال : مر النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى سوق المدينة بطعام ، فقال لصاحبه : ما رى طعامك الاطيبا ، وسأله عن سعره . فاوحى الله عز وجل عليه ان يدس يديه فى الطعام ، ففعل فأخرج طعاماً ردياً فقال لصاحبه : ما اراك الاوقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين .

(وعن الحلبي) فى الصحيح او الحسن ، عن ابى عبد الله ، فى الرجل يكون عنده اونان من طعام واحد سعرهما بشىء : و احدهما اجود من الاخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد . فقال : لا يصلح له ان يغش المسلمين ، يبينه .

(وعن الحسين بن المختار) قال : قلت لابي عبد الله (ع): انا نعمل القلانيس فنجعل فيها القطن العتيق، فنبيعها ولا نبين لهم، ما فيها؟ قال: احب لك ان تبين لهم ما فيها ولا يخفى ان الظاهر منه هو الكراهة مع انه من المتيقن من الغش .

(وعن الحلبي) في الصحيح، قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يشتري طعاماً فيكون احسن له وانفق له ان يبليه، من غير ان يلتمس فيه زيادته . فقال : ان كان يبع لا يصلحه الا ذلك ولا ينفقه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة، فلا بأس . وان كان انما يغش به المسلمين فلا يصلح .

وفي الحدائق بعده قال: اقول ظاهر هذا الخبر ان الجواز وعدمه دائران مدار قصد البايع، في بلة الطعام: فانه متى كان قصده انما هو لاجل انفاق السلعة وشرائها، وانه بدون ذلك يكسده عليه، فلا بأس بما يفعله، وان كان غرضه انما هو لاجل زيادة في الوزن، فهو غير جائز انتهى .

و هل يكون الغش يصدق بمجرد الخلط ولو كان معلوما بمجرد الرؤية والدقة اولابد في الصدق من خفاه بحيث لا يميز لغالب الناس كالماء في اللبن ونحوه والثاني ظاهر الجواهر قال نعم الظاهر اعتبار الخفاء في حقيقته ، والالم يكن غشا ، فلو كان المزج بما لا يخفى أو أخبر بمزج ما يخفى ، فلا غش فيه ، ولعل من ذلك وضع القطن العتيق ، في القلانيس باعتبار تفاوته انتهى

ولا يخفى ان الدليل عليه مضافا الى الروايات انه قبيح بحكم العقل فانه ظلم على المشتري فانه يبيع اللبن مثلا لالماء ويدل عليه انه لو اخبره البايع بذلك لما اشترى الممزوج بالماء اصلا او بقيمته الخالص منه بل اعلمه سرقة بمقدار الممزوج فان اخذ المال في مقابله بلاوجه

وهل البيع (ح) صحيح اولوا الظاهر هو الثاني غاية الامر ثبت للمشتري خيار العيب لو علم بذلك او الوصف او التدليس كما في الجواهر وليس ذا من تعارض الاسم والاشارة قطعاً ، ضرورة كون المراد واحداً ، من نحو قولك بعتك هذا اللبن ، نعم لو خرج بالغش عن الحقيقة ، وبيع على أنه منها ، بطل البيع قطعاً أما

مع عدمه ، فالمتجه الصحة ، لما عرفت ولفحوى نصوص خيار العيب والوصف والتدليس وما فى ظاهر بعض الاخبار ، من توجيه النهى الى نفس المبيع ، فيقتضى الفساد محمول على الكراهة ، كما أوماً اليه بلفظ لا يصلح فى غيره من الاخبار أو ان المراد منه النهى عن الغش للمبيع أو غير ذلك انتهى والله العالم

﴿و﴾ من المحرمات على زعم المصنف ﴿تدليس الماشطة﴾ وفى الجواهر مثلاً ، المرأة على خطابها والجارية على مشريها ، باظهار حسن ليس فيها ، واخفاء قبحها ، كتحمير وجهها ، و وصل شعرها ، ونحو ذلك بلا خلاف اجده كما عن بعضهم الاعتراف به ، بل عن آخر الاجماع عليه ، وهو الحجة ، مضافاً الى نصوص الغش ، انتهى .

وقال شيخنا فى مكاسبه تدليس الماشطة المرثة التى يراد تزويجها او الامة التى يراد بيعها حرام بلا خلاف كما عن الرياض وعن مجمع الفائدة الاجماع عليه وكذا فعل المرثة ذلك بنفسها قال فى المقنعة وكسب المواشط حلال اذالم يغششن ولم يدلسن فى عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس ويشمن الخدود ويستعملن ما لا يجوز فى شريعة الاسلام فان وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك باس انتهى .

ونحوه بعينه عبارة النهاية وقال فى السرائر فى عدد المحرمات وعمل المواشط بالتدليس بان يشمن الخدود ويحمرنها وينقشن بالايدي والارجل ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن و ما جرى مجرى ذلك انتهى وحكى نحوه عن الدروس و حاشية الارشاد انتهى ظاهر العبارات ان عمل التدليس حرام و التدليس اخفاء الامر على المشتري ونحوه بحيث لو يرى ما خفى عليه فربما لم يقدم عليه و مثل ذلك حرام بلا كلام .

واما نفس عمل الماشط فلا حرمة فيه بل هو امر متعارف وكيف كان ظاهر عبارة المقنعة حرمة التدليس وهو حاصل سواء كان بشعر النساء او الحيوانات ودليل العبارة عدم البأس فى الثانى فرجع كلامه الى كراهة شعر النسوة دون غيرهن

فتدبر وكيف كان فلا اشكال فى حرمة التدليس بل يصدق الغش ايضاً فى بعض الموارد كما عرفت من الجواهر وهو غير مربوط بالمشاطة بل هى امر مطلوب للشرع للامر بها للزوجة للزوج.

فنقول مع قطع النظر عما يمكن الاستدلال عليه ان هذا العمل متعارف فى عصرنا هذا بل يمكن ان يكون كذلك فى جميع الازمنة وليس فيه تدليس و هذا العمل قد يفعل للزوج و قد يفعل فى اول ارادة المرثة التزويج فلا يكون فيه تدليس ايضاً وذلك لان المرأة فى اول المخطبة رؤيت مرتين على اصل خلقتها و صورتها الاصلية سواء كان الرأى من النساء اللتين عينت للرؤية او الزوج الذى اراد رؤيتها لخطبتها بل الغالب يمنعون عن المشاطة والتصرف فى صورتها و خدها فى حال الرؤية و يحبون ان رآها ساذجا فراراً عن وقوع تدليس فيها هذا حال قبل العقد وبعده يحبون الجميع تحسينها وتزيينها وتحمير خدها وارسال شعرها سواء كان من اهل الزوج او الزوجة بحيث لو كانت ساذجة كانت مورد تقبيح ومذمة منهم.

و بالجملة قبل العقد لا يكون تدليساً و بعده لا يطلب بدون التزيين هذا كله لحال المعاملة والعقد قبلاً وبعداً وبعده العقد لا يصدق التدليس باظهار حسن لم يكن ظاهراً وبالجملة بعد العقد كان المحبوب للزوج فى كل مورد رآها هو رؤيتها فى حال الزينة من جميع الجهات و هذا الامر امر امر به من جانب الشرع فكم من تأكيد فى كونهن على صورة وهيئة موجبة للرغبة والميل من الزوج فلا حرمة فى نفس العمل لو لم يكن فيه تدليس ولا ربط له بباب تدليس الماشطة فان نتف الشعر هو امر مطلوب للزوج والزوجة بحيث لو تركها لامر الزوج الزوجة بذلك و كذا وصل الشعر بالشعر فهو كذلك ايضاً وكذا اصلاح الاسنان.

نعم يتصور التدليس بالنسبة اليهما فى بعض الاحيان و هو ما اذا لم يكن للمرثة التى ارادت التزويج شعر اصلاً فوصل الشعر بشعرها فى مقام رؤيتها للزوج كى زعم الزوج ان لها شعراً بحيث لو علم الزوج ذلك لما اقدم على تزويجها وكذلك فى الاسنان ففى مثلهما لا اشكال فى صدق التدليس .

ويدل على الجواز (مرسل) ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام «قال : دخلت ما مشطة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : لها هل تركت عملك او اقامت عليه ؟ قالت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اعمله الا أن تنهاني عنه، فانتهى عنه، فقال : افعلى فاذا مشطت فلا تجلى الوجه بالمخرقة فانه يذهب بماء الوجه، ولا تصلى الشعر بالشعر».

وخبر على «سألته عن امرأة مسلمة تمشط ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق، قال: لا بأس ولكن لاتصل الشعر بالشعر» وخبر عبد الله بن الحسن «سألته عن القرامل قال : وما القرامل ؟ قلت : صوف تجعله النساء فى رؤسهن ، قال : ان كان صوفاً فلا بأس به، وان كان شعراً فلاخبر فيه من الواصلة والموصلة» الى غير ذلك من الاخبار فلا يزيد امر الوصل ايضاً على الكراهة ولعله لاجل نظر الزوج الى شعر الاجنبية وهو ايضا لا يوجب شيئاً سوى الكراهة لعدم كون الشعر عورة بعد الانفصال كما يدل عليه ترك استفصال الامام .

ويدل على جواز وصل شعر المرثة رواية سعد الاسكافى «قال: سأل ابو جعفر (ع) عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤسهن يصلن به شعورهن ، فقال : لا بأس على المرثة بما تزينت به لزوجها قال: فقلت: بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هناك، انما لعن رسول الله الواصلة التى تزنى فى شبابها، فلما كبرت قادت النساء الى الرجال، فذلك الواصلة والموصولة» فهى صريحة فى عدم كراهة وصل الشعر بالشعر اصلاً .

نعم ظاهر بعض الاخبار هو الكراهة مثل ما عن معانى الاخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد (ع) قال لعن رسول الله النامصة والمنتمصية والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة قال الصدوق قال على بن غراب النامصة التى تنتف الشعر والمنتمصية التى يفعل ذلك بها والواشرة التى تشر اسنان المرثة والموتشرة التى يفعل ذلك بها والواصلة التى تصل شعر المرثة بشعر امرأة غيرها والمستوصلة التى يفعل ذلك بها والواشمة التى تشم فى يد المرأة اوفى شىء من بدنها وهى ان تغرز بدنها وظهر كفها بابريرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوها بالكحل

اوشىء من النورة فتخضر والمستوشمة التى يفعل ذلك بها انتهى و ذلك لاستعمال اللعن فى الكراهة كثيراً مضافا الى معارضة هذا المعنى بما مر آنفاً .

ثم ان الكلام حيث انتهى الى اصلاح النساء بنتف الشعر فينبغى التعرض للرجال بذلك بحلق اللحية فهل يكون محرماً كما هو المشهور بين الجميع بل السيرة من المتدينين على عدم الحلق اولاً .

وقد استدل على الاول بامور الاول قوله تعالى ولا منهم فليغيرن خلق الله وفيه ان الظاهر من خلق الله هودين الله بدليل قوله تعالى «فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» اى لدين الله. الثانى الروايات ومجموعها وان كان كثيراً لكنها لا تدل على المطلوب نعم لا تخلو عن اشعار بالحرمة كالنبوى ان الممجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم وانا نحن نجز الشوارب ونعفى اللحية وهى الفطرة ونظيره قوله ﷺ اقوام حلقوا اللحية وفتلوا الشوارب فمسخوا .

وعن جامع البزنطى صاحب الرضا عليه السلام قال وسألته عن الرجل هل يصلح له ان يأخذ من لحيته قال امامن عارضيه فلا بأس وامامن مقدمها فلا ورواها على بن جعفر فى كتابه الا انه قال فى آخرها فلا يأخذ ودالاتهما واضح وهما وسائر الروايات بضميمة عمل الاصحاب والمتدينين كاف فى الحرمة من غير فرق بين زواله بالموسى او النورة او غير ذلك كما انه يكفى مجرد صدق اللحية وان كان قليلاً .

﴿و﴾ منه ﴿﴾ تزيين الرجل بما يحرم عليه ﴿﴾ و فى الجواهر لبسه كالحريز والذهب ونحوهما ضرورة كونه كغيره من المحرمات ، وفى المسالك ان المراد تزيينه بما يحرم عليه من زينة النساء ، والثانى اولى بمراد المصنف فيحرم على كل منهما ما يختص بالآخر كالسوار والخلخال والثياب المختصة بهن كالمنطقة والعمامة ويختلف باختلاف العادات .

واستدل عليه بالنبوى المشهور المحكى عن الكافى والعلل لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ولا يخفى ان التشبه معناه واضح عند العرف ولو كان مصاديقه مختلفة فلا ينافى ورود بعض الاخبار فى ان المراد بالتشبه

هو التخنت كالمحكى عن العلل ان عليا عليه السلام رأى رجلا به تأنت فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فانى سمعت رسول الله ﷺ يقول لعن الله الخ وفى رواية يعقوب بن جعفر الواردة فى المسابقة ان فيه قال رسول الله ﷺ لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء الخ وفى رواية ابى خديجة عن ابى عبد الله (ع) لعن رسول الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وهم المخنثون واللائى ينكحن بعضهن بعضا وغير ذلك مماورد فيه بداهة انه من مصاديق التشبه فلا يكون الانحصار كمازعم لبداهة ان العرف يحكم بالتشبه بمجرد رؤيته امرءة عليها العمامة والرداء اورجلا عليه السوار والقرط والخلخال .

ويؤيده ما فى رواية سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام عن الرجل يجرتيا به قال انى لاكره ان يتشبه بالنساء وعنه عليه السلام عن آباءه عليهم السلام كان رسول الله ﷺ يزجر الرجل ان يتشبه بالنساء وينهى المرأة ان يتشبه بالرجال فى لباسها نعم مصاديقه يختلف بالشدة والضعف فبعض المصاديق لا يصل بحد الحرمة كالاخير وبعضها تدل عليه مع الشدة كالتخنت .

وكيف كان فالظاهر حرمة التشبه بلبس كل واحد ما يختص بالآخر لكن مع القصد بذلك وفى حال الاختيار فلا يحرم مع عدمهما او احدهما كما ان الذى ينبغى ان يعلم ان ذلك دائر مدار العادة زمانا ومكانا فيمكن كون عادة بلد او زمان على لبس قلنسوة والعباء مثلا للنساء او ما يختص بالنساء لبسه بالرجال او مشترك فيهما بعد ما لم يكن كذلك فحينئذ لادليل على الحرمة كما اذا كان بعض الالبسة مشترك فيهما فى بلد او زمان وهكذا هذا حال معلوم الحال .

واما الخنثى المشكل فيجب عليها ترك المختصات باحدهما مع امكان اجراء الاصل فى حقه بالنسبة الى كل من الرجل والمرءة فانه لا يعلم كونها امرءة اورجلا فلا يحرم عليه ما يختص باحدهما .

﴿الخامس﴾ مما يحرم التكسب به ﴿ما يجب على الانسان فعله﴾ كفاية

﴿كنغسل الموتى وتكفينهم ودفنهم﴾ بلاخلاف معتد به أجده فيه كما فى الجواهر وظاهر العبارة كون ذكر المذكورات من باب المثال فيراد مطلق واجبات الكفائية واطراف به فى الجواهر الصلاة والصوم كما فى الدروس قال وسادسها ما يجب على المكلف فعله اما عينا كالصلوة اليومية او كفاية كغسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه الخ .

والمسألة مشكلة بنظر الاصحاب و مقصودهم بيان احكام الاموات من باب المثال و(ح) يسرى الكلام فى جميع الواجبات الكفائية حتى ما ينتظم به النظام كالطبابة والحياكة والصياغة والبناء والنجار والحديد وغير ذلك وقد يجعل محل البحث مطلق الواجبات اعم مما يحتاج الى قصد القرابة او كما عرفت من الجواهر والدروس .

وقد يرد عليهم اشكال ان وجوب احكام الاموات مشروط باذن الوالى فيقعوا فى ضيق الجواب كما فى الجواهر فقال بان المراد من ذلك تقديم الوالى فى الفعل لو اراده و ان كان الكل مخاطبين و ان توقف صحة فعل الغير على الاذن لا ينافى الوجوب ، كما فى الوصى والناظر والامر فى الجهاد مثلا ونحوه مع ان الكل لا يخلو من مصادرة فيقعوا ايضا فى ضيق الاخبار الواردة فى تحصيل الرزق الحلال وانه من افضل العبادات بل تسعة منها ويكون واحدة منها جميع العبادات .
وقدمر كثير منها فى اول الكتاب مع ان جميع ما يكتسب به ليس الا الصناعات الواجبة كفاية وبين كون استحباب التكتسب بها وبين كون حرمة اخذ الاجرة بها ما لا يخفى على ذى مسكة فالطبابة والخياطة والتجارة واجبة صناعة ويحرم اخذ الاجرة عليها مع انه يستحب طلب الرزق منها والتصحيح بان جواز اخذ الاجرة لغير اصل الصنعة كالطبيب بالنسبة الى ما يكتسب به وغير ذلك كما ترى اذ اجرتة بالنسبة الى اجرة اصل عمله فى غاية القلة فالجراح الذى يأخذ الف دينار لعمل الجراحة كيف يجعل هذا المقدار لصفحة قرطاس يكتب فيه كلمة او كلمتين او لاجارة مكان الجراحة الذى يكون اجارته فى شهر عشرين درهما بل لو فرضنا انحصار الطبابة

فى واحد ويكون (ح) واجبا عينيا وكان فقير الوالم يأخذ العوض.

فادلة طلب الرزق يشمله اولالاسبيل الى الثانى فكيف يجمع مع الاول حرمة اخذ الاجرة فالكلام فعلا فى مثل الكفن والدفن ونظائرهما قال فى الحدائق المشهور فى كلام الاصحاب - من غير خلاف يعرف - ان تغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم والصلاة عليهم ، من الواجبات الكفائية على من علم بالموت من المسلمين ، فلا يجوز أخذ الاجرة على شىء من ذلك ثم نقل عن المنتهى بقوله قال فى المنتهى: يحرم أخذ الاجرة على تغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم والصلاة عليهم ، لان ذلك واجب عليهم ، فلا يجوز لهم اخذ الاجرة على فعله ، كالفرائض انتهى الى ان قال ونحن قدمنا البحث معهم فى هذه المسألة فى فصل غسل الاموات من كتاب الطهارة وكذا فى كتاب الصلاة فى باب الصلاة على الاموات وذكرنا ان الخطابات الواردة من الشارع فى هذه المواضع انما توجهت الى الولى بان يفعل ذلك او يأمر من يفعله ، الا ان لا يكون للميت ولى ، وعلى ما ذكرنا لا يتجه تحريم اخذ الاجرة على الاطلاق كما ذكروه ، وان كان ظاهرهم الاتفاق على ما نقلناه عنهم الا ان يقال : انه اذا أذن الولى وجب عليه حينئذ وهو بعيد ، لعدم الدليل عليه فانا لم نقف لهم فى دعوى الوجوب الكفائى فى هذا المقام على دليل يعتمد عليه من الاخبار ، وليس الاظهار اتفاقهم عليه .

والاصحاب قد نقلوا فى هذا المقام عن المرتضى جواز اخذ الاجرة بالتقريب الذى ذكرناه ثم نقل عن المسالك - بعد ذكر المصنف لاصل الحكم - هذا هو المشهور بين الاصحاب ، وعليه الفتوى ، وذهب المرتضى الى جواز اخذ الاجرة على ذلك لغير الولى بناء على اختصاص الوجوب به ، وهو ممنوع ، فان الوجوب الكفائى لا يختص به ، وانما فائدة الولاية توقف الفعل على اذنه ، فيبطل منه ما وقع بغيره ، مما يتوقف على النية انتهى ثم رده بقوله وفيه : ان ما ادعاه - رحمه الله - و غيره من الوجوب الكفائى عار عن الدليل كما عرفت .

واما قوله : ان فائدة الولاية توقف الفعل على اذنه ، فان فيه : ان النصوص

الدالة على ذلك ظاهرة بل صريحة فى توجه الامر بالاتيان بتلك الافعال الى الولى كقول امير المؤمنين عليه السلام - فيما رواه فى الفقيه - يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولى بذلك وبمضمونه خبر آخر فى الغسل انتهى .

فلا دليل من الروايات يدل على حرمة اخذ الاجرة على الواجبات و لذا فى الوسائل قال فى باب عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان والصلاة بالناس والقضاء وسائر الواجبات كتغسيل الاموات وتكفينهم ودفنهم ثم لاياتى الابدما رواه زيد بن على عن ابيه عن آباءه عن على عليه السلام ، انه أتاه رجل فقال : يا امير المؤمنين والله انى احبك لله ، فقال له : لكنى ابغضك لله قال : ولم ؟ قال : لانك تبغى فى الاذان اجرا وتأخذ على تعليم القرآن اجرا ، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : من اخذ على تعليم القرآن اجرا كان حظه يوم القيامة .

والرواية ايضا مع خروجها عن محل البحث لكونها فى المستحبات والعبادات المحتاجة الى القصد والاخلاص لا يكون دليلا على الحرمة سوى الكراهة و لذا فى الحدائق ايضا بعد نقلها قال و ذهب المرتضى الى جواز اخذ الاجرة عليه ، تسوية بينها وبين الارتزاق .

والى هذا القول يميل كلام المقدس الاردبيلى ، استضعافا للخبر المذكور لان رجاله من الزيدية قال : والشهرة ليست بحجة ، وأيد ذلك باشتمال الخبر على النهى عن اخذ الاجرة على تعليم القرآن ، مع كون ذلك على الكراهة عند الاصحاب قال ويبعد كون احدهما مكروها والاخر حراما الخ .

وكيف كان فلا يرى دليل على عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات الكفائية مع ان كل تجارة وكسب وصنعة ليس الا واجبا كفاية فان الواجب الكفائى هو الذى يحتاج اليه الناس فى امور معاشهم فكل كسب كذلك فانه بوقوعه بين الناس ينتظم نظام تعيش بنى آدم ومع حرمة اخذ الاجرة يختل ذلك النظام وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال .

و ذلك الامر معارض مع جميع روايات الرزق مثل ما عن عبد الله بن سنان

قال : سئل ابو عبد الله عليه السلام وأنا أسمع فقيل له : انا نأمر الرجل فيشتري لنا الارض والغلام و الجارية ، ونجعل له جعلاً ، قال : لا بأس و خبره الاخر ايضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يريد أن يشتري داراً أو أرضاً أو خادماً ، ويجعل له جعلاً قال : لا بأس به وما عن ابن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً ، فقال : لا بأس به .

وما عن ابن فضال قال : سمعت رجلاً يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام فقال : انى اعالج الرقيق فأبيعه والناس يقولون لا ينبغي فقال الرضا عليه السلام : وما بأسه ؟ كل شيء مما يباع اذا اتقى الله فيه العبد فلا بأس . وغير ذلك مما هو كثير فيجوز لمن كسبه الدفن والكفن والغسل جواز اخذ الاجرة مضافاً الى ما افاد المرتضى من عدم تعلق الاوامر الالوى (كقول الصادق عليه السلام : يصلى على الجنائز اولى الناس بها او يأمر من يحب ونحوه اخبار ولاية الزوج لزوجته ، وانه اولى الناس بالصلاة عليها والغسل بها

وفى الحدائق و هكذا فى ساير ما يتعلق بالميت ، فان الخطاب بايقاع ذلك الفعل انما توجه الى الولى خاصة ، اما بان يوقعه بنفسه او يأذن لغيره . وأين هذان الوجوب الكفائى ، الذى يدعونه .

وبذلك يظهر : ان فائدة الولاية هو اختصاص الفعل به ، بان يغسله ويصلى عليه ويكفنه ونحو ذلك ، او يأذن لغيره فى هذه الامور

وحينئذ فلو فرضنا ان الغير امتنع من امتثال امر الولى الابلاجرة جازله ذلك ، لانه غير مخاطب بهذه الامور ، ولا مكلف بها حتى يحرم عليه اخذ الاجرة كما ادعوه انتهى وقد مر بعض الكلام فى مجلد الثالث ص ١٩٦ فراجع

ومما يؤيد ما ذكره ان الوجوب مع الاشتراط باذن الولى مما لامعنى له جدا فان معنى الاشتراط بالاذن عدم الوجوب بدونه ومعنى عدم الاشتراط بالاذن وجوبه على غير الولى ايضاً ولو بدون الاذن تأمل تفهم وفى برهان الفقه فى مقام رد هذا الكلام من السيد قال وهو توهم ناش من ملاحظة توقف مباشرة غير الولى لهذه

الافعال على اذن الولى فزعم ان الوجوب مختص به وهو غفلة واضحة ضرورة توجه الخطاب فى احكام الموتى الى كافة المكلفين وعدم منافاة لزوم اذن الولى لوجوبها على الغير كما ان الجهاد يجب على المكلفين وهو موقوف على اذن الامام وهذا واضح لاشكال فيه انتهى

وفيه ان الجهاد ايضاً لا يجب بدون اذن الامام ولا يجب عليهم الجهاد ولو بدون اذنه ^{عليه} ومعناه عدم اشتراط الاذن وفى شرح الاشاد للاردبيلى ره بعد قول المصنف الخامس ما يجب فعله لتغسيل الاموات وتكفينهم ودفنهم قال الظاهر انه لاختلاف فى عدم جواز اخذ الاجرة على فعل واجب على الاخير سواء كان عينيا او كفائيا فكان الاجماع دليله وايضاً انه لما استحق فعله لله لغير غرض اخر يحرم عليه فعله لذلك الغرض ويحرم الاجر عليه هذا ظاهر ولكن يرد عليه اشكال وهو ان اكثر الصناعات واجب كفائى على ماصرحوا فيلزم عدم جواز الاجر وكذا يحرم على الطبيب اخذ الاجرة لوجوب الطبابة كفائيا كالفقيه بل يلزم عدم جواز اخذ الاجرة لعمله الذى يعمله لضرورة نفسه او دفعها عن غيره او لتحصيل النفقة الواجبة وغير ذلك الخ.

وعلى هذا كان لنا سئوال الفرق بين مطلق الصناعات وبين احكام الاموات فكما يتوجه الامر من المولى كفائيا الى من يتصدى احكام الاموات فكذلك يتوجه الامر الى العباز والنجار والبناء كفائيا بحيث لو تركوا جميعا لعذبوا جميعا فلو حرم الاجرة عليه لحرم على غيره .

وكيف كان فالاولى على الاصحاب ان يفرقوا بين الموارد المختلفة كل من الاخر وتكلموا فى كل واحد واحد حتى يعلم ان النزاع فى اى قسم من الواجبات هل التعبدى او التوصلى ثم انه فى التوصلى هل يعم مطلق الواجبات الصناعية او يختص باحكام الاموات

فنقول اما الواجب العينى النفسى التعيينى كالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان اداء فلا يجوز الاستئجار عليهما اصلا لعدم سقوطهما بالاستئجار عن المستأجر فيكون اخذ الاجرة من الاجير اكلا للمال بالباطل فلا ينتقل صلاة المستأجر من ذمته

الى ذمة الاجير كى يعود نفع السقوط للمستاجر نعم قد مر منافى المجلد الثالث عشر
تفصيل فى ذلك وحاصله صحة قضاء الصلوات والصيام الكثيرة فيما كان عليه من
سابق الايام ولم يقدر على اتيانه بحيث يدور الامر بين التعجيل قبل الموت بالاستئجار
وبين الوصية بها الى بعد الموت فيجوز فراجع ص ٢٧٩ واما مثل الواجب فى
اليوم الحاضر فلا يكون قابلاً للبحث وعدم سقوطه من الضروريات الاولية بل لا يامر
به الشارع بما زاد عن قدرته وسهل عليه الامر من اسقاط الاجزاء والشرائط الى ان
يصير مقدوراً للمكلف فلا يصل النوبة الى الاستئجار

هذا كله اذا استأجر فى حياته واما الواجبات القضائية التى يفعل عن الميت
فالظاهر لا اشكال ايضاً فى صحة الاجارة عنه (فان قلت) ان الاجير لياتى هذه الاعمال
بقصد الاجرة لوضوح انه لولاها لما فعل الاجير هذه العبادات (قلت) الاجرة لاجل
اصل الاجارة على ذلك واما كون العمل فهو قرينة الى الله للميت فيجعل نفسه كانه
هو فكما انه بدون الاجارة يستحب له ذلك لانه احسان بالميت فكذلك بعد الاجارة
فالقرينة على اصل واقع العمل للميت والاجارة لاجارته نفسه لذلك

(فان قلت) ان اوامر الصلاة والصوم وغيرهما قد تعلقت على الميت فهو
المخاطب بالاتيان دون الاجير (قلت) انما تعلقت به فى صورة الاتيان فاما لو لم يفعل
وبقيت على ذمته كانت قابلة للسقوط عنه بفعل الغير كما لو سقت بفعل المتبرع بها .
قال شيخنا المرتضى فى مكاسبه واما تانى القرينة فى العبادات المستأجرة
فلان الاجارة انما يقع على الفعل المأنى به تقريباً الى الله نيابة عن فلان توضيحه
ان الشخص يجعل نفسه نائباً عن فلان فى العمل متقرباً الى الله فالمنوب عنه يتقرب
اليه تعالى بعمل نائبه وتقربه وهذا الجعل فى نفسه مستحب لانه احسان الى المنوب
عنه و ايصال نفع اليه وقد يستاجر الشخص عليه فيصير واجباً بالاجارة وجوباً
توصلياً لا يعتبر فيه التقرب فالاجير انما يجعل نفسه لاجل استحقاق الاجرة نائباً عن
الغير فى اتيان العمل القلانى تقرباً الى الله فالاجرة فى مقابل النيابة فى العمل المتقرب
به الى الله التى مرجع نفعها الى المنوب عنه وحاصله ان الاجرة وقعت فى مقابل

نفس الاجارة اما الاعمال فيؤتى بها من الاجير بقصد القربة بيان ذلك ان هنا شيئين الاول نفس الايتان عن قبل الميت شرعا وهو امر مستحب واحسان الى الميت جداً ولكنه ليس بواجب فاذا اتى بعبادته من جانبه قربة الى الله برئت ذمة الميت مع انه ليس بواجب على المتبرع ايتانها اصلا .

واما اذا آجر نفسه للاتيان بها فالاجارة واجبة لانه من العقود اللازمة التى يجب القيام عليها ولزم عليه (ح) ايتان ما هو قبل الاجارة كان مستحبا فالاجرة فى مقابل الاجارة واما اصل ايتان الاعمال فبقيت على استحبابها وياخذ الاجير الاجرة للاجارة ويأتى بالعمل عن جانب الميت قربة الى الله فيجعل نفسه نفس الميت فى ايتان اعماله بسبب الاجارة .

(فان قلت) فهل لا يفرق فى القربة بين عدم الاجرة كما لو فعل تبرعاً وبين الاجرة ولا سبيل الى الاول وعلى الثانى لا يكون الفعل قربة لله تعالى .

(قلت) ان اريد بالقربة معنى لامدخلية لها سوى الله تعالى فلا يسلم شىء مما يأتى لله قربة واقفه قصد المكلف ايتان الاعمال للجنة او عدم دخول النار ضرورة انه (ح) لا يكون خالصا لله مع انه لا اشكال فى الصحة فيكون قصد الاجرة من قبيل قصد الجنة والنار فاصل العمل لله تعالى غايته قصده الاجرة ايضاً كما يكون العمل لله غايته قصده الجنة والخلص من النار ولذا قال السيد المحشى ما لفظه والحاصل انه لا يعتبر فى العبادات الا توسط الامثال وكون الداعى الاولى الى الايتان امتثال الامر ولا يعتبر كونه غاية الغايات .

ومن المعلوم ان الغالب فى دواعى العباد الى الامثال غير الله من دخول الجنة او عدم دخول النار او الوصول الى المقامات النبوية او الاخرية نعم المرتبة الكاملة ان لا يكون الداعى الا لله بمعنى كونه غاية الغايات كما قال امير المؤمنين ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا فى جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فالباطل ما يكون الداعى الاولى الى العمل غرضاً دنيوياً او اخروياً من غير توسط امتثال الامر كأن يعمل لدخول الجنة او لعدم دخول النار ولاخذ الاجرة من غير نظر الى امتثال امر الله

اصلا انتهى .

فعلى هذا الاشكال فى مثل اجارة العبادات للاموات ومن المعلوم ان قصد الاجير انما هو الاتيان لله تبارك وتعالى ولو كان بداعى الاجرة لكنه كان فى طول قصده القرية لافى عرضه فالقصد انما هو الله لا غير من غير منافاة بينه وبين الاجرة وقد عرفت بحمد الله عدم الاشكال فى اخذ الاجرة على العبادات المتعلقة بالاموات .

ثم انه يمكن ان يكون ما افاد المحشى راجعا الى ما افاد الشيخ بان يكون اصل العمل لله تعالى ويكون الاجرة على الاجارة ويمكن ان مقصود السيد هو كون العمل لله تعالى وكون الاجرة يكون من الدعاوى التى تكون من قبيل الجنة والنار وعلى هذا فرق بين طريقتين وعلى ما افاد الشيخ الاجرة للاجارة التى ليست بواجبة عليه واصل العمل لله وعلى طريق المحشى لا يضر قصد الاجرة بعد كون اصل العمل لله فان قصد الاجرة من قبيل قصد الجنة والنار هذا .

واما الواجبات الكفائية التى لا يحتاج الى قصد القرية كاحكام الاموات على فرض تسليم تعلق الامر بالجميع مع وجود الولى للميت وسائر الصناعات التى ينتظم بها النظام فالتحقيق فيها سقوط الوجوب من وجود من به الكفاية كيف وهو معنى الواجب الكفائى وهو نحو من الوجوب يعاقب عليه الجميع لو تركه الجميع ويسقط عن الجميع مع قيام الغير به فالطبيب اذا رأى كثرة امثاله ويقىمون على الطبابة فقد يسقط عنه فلا يبقى عليه الاستحباب طلب الرزق فجميع الصناعات الواجبة يسقط وجوبها لكثرة من قام بها الكفاية فلا يبقى وجوب فى البين واطلاق الوجوب الكفائى عليه باعتبار انه لو لم يقم به غيره لوجب القيام به ولذا قيل انه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو اخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا وان سقط عنهم لواتى به بعضهم وذلك لانه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل او البعض انتهى .

فالغرض فى كل منها يناسب المقصود لحصول الكفن والدفن والمعالجة وبالنسبة الى كل واحد واحد هو حفظ النظام على وجه الاحسن الاتم فاذا حصل ذلك الغرض

بنحو ذلك فلا يبقى غرض للمولى كى بأمر من حصل منه ذلك الغرض فجميع واجبات الكفائية يسقط عند قيام الغير بها فمع وجود الاطباء كثير الا يجب الدخول عليه عينا وهو واضح ولا كفاية لسقوطه عنه بفعل الغير فلو دخل فيه مع ذلك كان واجبا كفايأ ايضاً لكن لا يعاقب على تركه جداً لوجود الغير فلا يعاقب على اخذ الاجرة جداً اذ لو لم يعاقب فى ترك اصل الشغل (ح) فكيف يعاقب فى اخذ الاجرة فى الشروع.

والحاصل هذا عمل يعاقب على اخذ الاجرة عليه لولا قيام الغير به سلمنا لكن الغرض من وجوب الصناعات كفاية حفظ النظام وهو يتوقف على اخذ الاجرة عليها والالادى الى ترك حفظ النظام لان الاحتياج دعتهم الى الصناعة و ما يلزم من وجوده عدمه كان محالاً .

وبالجملة فلا يتم مامر من شرح الارشاد من انه لما استحق فعله لله لغير غرض آخر يحرّم عليه فعله لذلك الغرض فان استحقاقه لله انما يتم مع غرض آخر كما عرفت مع ان المطلوب من الله هو اصل فعله باى نحو حصل بل اذا حصل الغرض من الله من اصل العمل والشغل و حصل غرضه الاخر وهو مطلوبة التكسب و عدم الاحتياج الى الناس كان هو اولى من حصول غرض واحد ففى صورة اخذ الاجرة وكفاية امر معاشه ورفع حاجته عن الناس يحصل للمولى غرضان غرض حفظ النظام وغرض رفع الحاجة والاشتغال بالتكسب الممدوح .

وشيخنا المرتضى جعل موضوع بحث عدم جواز اخذ الاجرة هو الواجب الذى فيه نفع يعود الى من بذل المال والافيكون اكل المال بالباطل فمحل الكلام ما اذا كان للواجب هذا النفع وانه مع وصول النفع الى باذل المال لا يجوز اخذ الاجرة لمانعية صفة الوجوب .

وبالجملة محل الكلام ما اذا اجتمع جميع شرائط صحة الاجارة سوى صفة الوجوب بحيث يقال هل صفة الوجوب مانعة عن الاجرة اولا فمثل العبادات اللازم فيها الاتيان لا يصح فيها الاجارة لامن حيث صفة الوجوب بل من حيث عدم النفع الراجع الى المستأجر فى مقابل بذل ماله كالصلوات اليومية لعدم سقوطها عن

المستاجر بالاجارة عليها بل كان عليه الاتيان مباشرة فنفع السقوط لا يصل اليه وما فيما يصل النفع الى باذل المال فهل يكون صفة الوجوب مانعا اذا اجتمع الشرائط اولا ولا يخفى ما في هذا الضابط الكلى اذ كثيراً ما صحت الاجارة من دون ان يصل نفع الى المستاجر كما افاد السيد المحشى لمكاسبه ومثّل له بصحة الاجارة لكنس باب دار زيد لمجرد الصداقة بينه وبين المستاجر .

اللهم الان يقال ان هذا ايضاً نفع لانه من الاغراض العقلائية فالنفع له اقسام هو من جعلتها وبعد هذا المقدار من النفع فهل يكون صفة الوجوب مانعا اولا والحق عدم المانعية لو كان المراد بالوجوب هو التوصلى كفاثيا او عينيا فالكلام في مثل الواجبات الكفائية او العينية التى يمكن عود النفع الى المستاجر بالسقوط عنه فهل يصح الاجارة عليها واخذ الاجرة اولا واما ما يحتاج الى القربة والاخلاص فقد عرفت خروجه عن محل النزاع فلا يتم ما ذكره فى الرياض فقال بعد عبارة النافع والاجرة على القدر الواجب من تغسيل الاموات وتكفينهم وحملهم ودفنهم ونحوها الواجبات الاخر التى تجب على الاجير عينا او كفاية وجوبا ذاتيا بخلاف بل عليه الاجماع فى كلام جماعة وهو الحججة مع منافاته الاخلاص المأموره كتاباً وسنة انتهى واليه نظر فى الجواهر تبعا لمفتاح الكرامة بقوله بعد بيان الاجماع فى كلام جماعة ، الأنى لم أجده وهو ان تم الحججة ، لامنافاة ذلك لاخلاص فى العمل المعتبر فيه ، اذ هو مع انه غير تام فيما لا يعتبر فيه النية من الواجبات كالدفن ونحوه ، ومنقوض بالمستحب ، واضح المنع ، ضرورة كون الاجارة مؤكدة له ، باعتبار تسببها الوجوب أيضاً ، انتهى . مقصوده ان العمدة هى الاجماع ان تم اما الاخلاص فلاننافاة بينه وبين الاجارة اذ بها يتأكد الوجوب بالوجوب الاصلى وبالوجوب الجائى من قبل الاجارة مع ان الواجبات الكفائية لا يشترط فيها نية الاخلاص وفى المستحبات مع الاشرط يجوز بلا كلام فلا يكون الاستدلال مطردا ولا منعكسا .

ولا يخفى انه على الضابط الذى ذكره لا يصل النوبة الى الاخلاص اللازم وتؤكد كده فانه فى مثل ما يحتاج الى الاخلاص والقربة لا يكون النفع عائداً الى البازل للمال لعدم

سقوطه عنه كى يكون ذلك هو النفع فليس هنا المانع صفة الوجوب فقط بل عدم النفع فلو كان المانع صفة الوجوب ليقضى الجواز فى النوافل لعدم وجود المانع مع انه لايجوز ايضا لعدم سقوط النوافل ايضا بالاجارة فلا يكون النفع عائدا الى باذل المال الى المستأجر فلا بد وان يجعل النزاع فيما كان المانع فقط صفة الوجوب مع اجتماع جميع الشرائط كما عرفت والانصاف انه ضابط متين فلا يحتاج الى ضم الواجبات العينية التعبدية فالاولى نقل عبارته قال الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله عينيا وكفاية الى ان قال :

واعلم ان موضوع هذه المسئلة ما اذا كان الواجب على العامل منفعة تعود الى من يبذل بازائه المال كما لو كان كفاثيا و اراد سقوط منه فاستاجر غيره او كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه الى باذل المال كالتقضاء للمدعى اذا وجب عينيا وبعبارة اخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجواز الاستيجار عليه لان الكلام فى كون مجرد الوجوب على الشخص مانعا عن اخذ الاجرة عليه فمثل فعل الشخص صلوة الظهر عن نفسه لايجوز اخذ الاجرة عليه لالوجوبها بل لعدم وصول عوض المال الى باذله فان النافلة ايضا كك ومن هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاة ذلك للاخلاص فى العمل لانتفاضة طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصل الى انتهى فقله من هنا اى كون ما فرضه خارجا عن النزاع يعلم الخ ووجه الفساد ان وجوب الاخلاص فرع كون الواجب تعبديا وهو خارج عن محل البحث فلا يحتاج الى الاخلاص كى يرد عليه اشكال الرياض ولايتؤكد الاخلاص كى يرد عليه اشكال الجواهر بانه ان اريد ان تضاعف الوجوب يؤكده اشتراط الاخلاص فالوجوب الحاصل بالاجارة توصل الى لايشترط فيه قصد القرابة فالاجارة ان تعلق على الواجب الكفاثي فلايشترط فيه الاخلاص اصلا لافى اصل الواجب الثابت على المستأجر ولا فى الاجارة الواقعة عليه وان تعلق على العيني الممكن فيه الاجارة فكذلك واما عقد الاجارة فلايشترط النية فيه فلا تعدد كى يؤكده الاخلاص مع ان مقصود صاحب الرياض منافاة الاخلاص مع اخذ المال للاشتراط الاخلاص فى

وجوب الاجارة كى يتأكد وان كان المقصود ان تحقق الاخلاص من العامل يؤكّد فهو خلاف الوجدان اذ بدون العوض كان الغرض مختصاً بالله بخلافه مع المال فلا يكون الغرض هو محض القرية فضلاً عن كونه يؤكّد .

ولا يعفى ما فى اجمال كلماتهم وخلطتهم ما يجوز وما لا يجوز بالآخر حيث عرفت ان صاحب الجواهر ضم الى قول المصنف قوله عينا كان كالصلاة والصوم الخ وظاهره تعميم البحث لمطلق الواجبات العينية و(ح) ما المراد بقوله كون الاجارة موكدة للوجوب مع اعترافه بان مثل الكفن والدفن غير مشروط بالنية فانه ان كان مراده غير الواجبات الكفائية فلا يبقى الا كالصلوات والصوم كما ضمهما بقول المصنف فهما خارجتان عن البحث وان كانت العينية التى كالقضاء فهو ايضاً غير مشروط بالنية فيكون الكفائية وان كان المراد هو الاعم من العينية والكفائية فلا يصح هذه التعليلات لمطلقهم .

و مع الغض عن الجميع كان التاكّد قوامه بالتعدد بالنسبة الى الشخص الواحد كما هو معترف فيما تأسأكّد اسباب الوجوب فى واحد كالنذر و القسم وامر الوالد فى شىء بخلاف المقام حيث ان الشىء المورد للاجارة شىء واحد يتعلق وجوبه قبل الاجارة بشخص وبعده بشخص آخر فالوجوب قبل الاجارة يتعلق بالمستأجر وبعد الاجارة ينتقل الى الاجير فعند المستأجر كان واجبا من قبل المولى ذاتا وعند الاجير كان واجبا من قبل المولى ايضاً لكن من قبل الاجارة فالوجوب الاول بما هو وجوب انتقل وتبدل الى الآخر فالوجوب واحد لا يتعدد فيه لافى اسبابه ولا فى اخلاصه فهذا الوجوب الواحد نتيجته السقوط عن المولى .

نعم انما يتصور تأكّد الوجوب فى الصناعات الواجبة كالنجار الذى يجب عليه النجارة فاجار نفسه لذلك ايضاً وهكذا فان النجارة (ح) واجب عليه ذاتا وبالاجارة ففى الواجبات الكفائية لا اخلاص ولا نية ولا تعدد بل واجب توصلى قد يعلق بشخص وانتقل الى شخص آخر هو الاجير وفى الواجبات العينية كالصوم والصلوات اليومية لا يصح فيها الاجارة ولا يكون فيها نفع راجع الى احدهما

اذ النفع المتصور (ح) هو سقوط الواجب عن ذمة المستأجر وانتقاله الى الاخر فى مقابل العوض والفرص عدم سقوطه عن ذمة المستأجر فلا ينتقل الى الاخر فلا يكون الاخر مالكا للعوض و ان كان مثل القضاء فلا يشترط ايضاً بالقصد و الاخلاص لحصول الغرض بدونه و سيأتى تمام الكلام فيه .

و كيف كان فالكلام فى الواجبات الكفائية مطلقاً او غيرها مما لا يشترط فيها النية فلا يشترط بالاخلاص كما فى الرياض و لا يكون متعدداً كى يصح فيه تعدد النية و تؤكدها ولا يحتاج (ح) الى اكثر ما اورد عليه الشيخ لان الوجوب الواحد بحقيقته و ماهيته انتقل الى شخص آخر فحيث لا يشترط على الاول النية فكذلك على الثانى وقد تلخص انه لم يكن دليل للقوم على حرمة الاجرة على الواجبات الكفائية سواء كان بنحو الجمالة او الاجارة و قد عرفت ان الصناعات الكفائية كان الغرض منها تنظيم العالم و هو لا يحصل الا بأخذ الاجرة .

واما غيرها فالعبادات التعبدية مطلقاً خارجة عن البحث فلا يصل النوبة الى الاحتياج الى الاخلاص و لا الى الجواب بتأكده قال شيخنا المرتضى فى مقام جواز اخذ الاجرة ما لفظه :

وبالجملة فلم اجد دليلاً على هذا المطلب و افيا بجميع افراده عد الاجماع الذى لم يصرح به الا المحقق الثانى لكنه موهون بوجود القول بخلافه من اعيان الاصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكاية و الوجدان اما الحكاية فقد نقل المحقق و العلامة ره و غيرهما القول بجواز اخذ الاجرة على القضاء عن بعض فقد قال فى الشرايع اما لو اخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف و كك العلامة ره فى لف و قد حكى العلامة الطباطبائى فى مصابحه عن فخر الدين و جماعة التفصيل بين العبادات و غيرها و يكفى فى ذلك ملاحظة الاقوال التى ذكرها فى لك فى باب المتاجر و اما ما وجدناه فهو ان ظ المقنعة بلية و محكى المرتضى جواز الاجر على القضاء مط و ان اول بعض كلامهم بارادة الارتزاق و قد اختار جماعة جواز اخذ الاجر عليه اذا لم يكن متعينا او تعين و كان القاضى محتاجاً و قد صرح فخر الدين

فى الايضاح بالتفصيل بين الكفائية التوصيلية وغيرها فجوز اخذ الاجرة فى الاول
قال فى شرح عبارة والده فى عد فى الاستيجار على تعلم الفقه ما لفظه الحق عندى
ان كل واجب على شخص معين لايجوز للمكلف اخذ الاجرة عليه والذى وجب كفاية
فان كان مما لو اوقعه بغير نية لم يصح ولم يزل الوجوب فلايجوز اخذ الاجرة عليه لانه
عبادة محضة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حصر غرض
الامر فى انحصار غاية الفعل فى الاخلاص وما يفعل بالعرض لا يكون كك وغير ذلك
يجوز اخذ الاجرة عليه الامانص الشارع على تحريمه كالدفن انتهى نعم رده فى
محكى مع صدمخالفه هذا التفصيل لنص الاصحاب

اقول لا يخفى ان الفخر اعرف بنص الاصحاب من المحقق الثانى فهذا والده
قد صرح فى لف بجواز اخذ الاجرة على القضاء اذا لم يتعين وقبله المحقق فى بيع
غير انه قيد بصورة عدم التعمين بالحاجة ولاجل ذلك اختارمة الطباطبائى فى مصابيح
ما اختاره فخر الدين من التفضيل ومع هذا فمن اين الوثوق على اجماع لم يصرح
به الا المحقق مع ما طعن به الشهيد الثانى على اجماعه بالخصوص فى رسالته فى
صلوة الجمعة والذى ينساق اليه النظران مقتضى القاعدة فى كل عمل له منفعة محللة
مقصودة جواز اخذ الاجرة والجعل عليه وان كان داخلا فى العنوان الذى اوجبه الله
على المكلف انتهى.

نعم عمدة ما استدل به على عدم صحة الاجارة فى الواجبات العينية ما عن
كاشف الغطاء على ما حكاها الشيخ فى مكاسبه وصاحب الجواهر وحاصله ان العمل
واجب لله تعالى والعبد مقهور فى اتيانه فلا يصح للعبد تملكه للغير ثانيا كما لا يمكن
تمليك ما للغير تملكه غيره ثانيا فبين صفة الوجوب والتملك منافاة ذاتا وفيه ان معنى
وجوبه حرمة تركه عليه لحرمة اخذ الاجرة عليه فهو مقهور فى عدم تركه لترك اجرتة
وبالجملة ان العمل الكذائى واجب عن جانب الله بنحو ما وجب ومن المعلوم
انه اوجبه بنحو يدوم النظام وليس الا بنحو طلب الرزق منه ايضا فكانه قال للعبد يجب
عليك طلب الرزق بهذا الكسب فمعنى وجوبه عليه عدم تركه لانه لايجوز له طلب

الاجرة فهو قد زعم ان الشيء بمجرد وجوبه خرج عن قدرة المكلف وان العبد مقهور فى اتيانه خالصا والغفلة عن ان ذلك مختص بالعبادات القريبة العينية كالصوم والصلاة اليومية الواجبة فى اليوم الحاضر على المكلف قال الشيخ فى مكاسبه نعم قد استدل على المطلب بعض الاساطين فى شرحه على عد بوجوه اقواها ان التنافى بين صفة الوجوب والتملك ذاتى لان المملوك المستحق لا يملك ولا يستحق ثانياً توضيحه ان الذى يقابل المال لا بد ان يكون كنفس المال مما يملكه الموجد حتى يملكه المستأجر فى مقابل تملكه المال اياه فاذا فرض العمل واجباً لله ليس للمكلف تركه فىصير نظير العمل المملوك للغير الا ترى انه اذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز ان يوجر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل وليس الا ان الفعل صار مستحقاً للاول و مملوكاً له فلا معنى لتملكه ثانياً للاخر مع فرض بقائه على ملك الاول وهذا المعنى موجود فيما اوجهه الله تعالى خصوصاً فيما يرجع الى حقوق الغير حيث ان حاصل الايجاب هنا جعل الغير مستحقاً لذلك العمل من هذا العامل كاحكام تجهيز الميت التى جعل الشارع الميت مستحقاً لها على الحى فلا يستحقها غيره ثانياً هذا انتهى .

ولا يخفى ان بين ما ذكره من اجارة نفسه لدفن الميت ثم الاجارة له ثانياً وبين المقام بون بعيد مع ان المثال ايضاً غير تام لو كان هو مراد كاشف الغطاء لا مكان اجارته نفسه ثانياً بعد اتمام الدفن الاول وهكذا الثالث والرابع الا ان يريد من الاجارة الثانية هو الاجارة المزاحمة للاولى بان تكون الثانية فى الوقت الاول وبالجملة ان المعلوم لكل احد ان العمل الواجب كفاية من جانب الله معناه اجبار المكلف على ايجاده فى الخارج ولم يكن تاركاً له بحيث انجر الى الاخلال بالنظام لا غير ذلك وهذا الامر لا بد وان يكون بنحو يدوم ويبقى .

ومعلوم ان ادامته فيما يجوز اخذ الاجرة كى يتحقق به امر المعاش والارتزاق فمضافاً الى ان الجمع بين روايات طلب الكسب يقتضى ذلك كسان ذلك مقتضى ادامة امر نظام الاحسن الا تم .

وبالجملة ما افاده وغيره في هذا المقام كما ترى ولذا اورد عليه بعد العبارة المذكورة بقوله لكن الانصاف ان هذا الوجه ايضاً لا يخ عن الخدشة لامكان منع المنافاة بين الوجوب الذى هو طلب الشارع للفعل وبين استحقاق المستاجر له وليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الادمى وتملكه الذى ينافى تملك الغير واستحقاقه انتهى .

وقد عرفت ما حكاه عن الاعلام فى جواز ارتزاق القاضى من القضاء وله نظائر كثيرة كجواز اخذ الام الاجرة على ارضاع الولد اللبأ مع انه واجب عليها وما اخذ الوصى عوضاً عن عمله مع انه واجب عليه بمقتضى الوصية واخذه عوض الطعام عن بذل عليه فى حال اضطراره مع ان البذل فى تلك الحالة واجب عليه لحفظ نفسه وغير ذلك من المواضع الكثيرة هذا كله مضافاً الى ما دل على احترام مال المؤمن وعمله.

وفى الجواهر فى مقام جواز اخذ الاجرة قال ما لفظه وبذلك يندفع الاشكال باعطاء الاجرة، فى الواجب الكفائى الصناعى، حتى فى مثل الطبابة ولا حاجة الى الالتزام فى حله، بأن المحكم مخصوص بالواجب العبادى دون غيره، كى يشكل ذلك بالدفن ونحوه، مما صرحوا بعدم اخذ الاجرة عليه، مع انه ليس من العبادة فى شىء ولا الى التزام عدم اخذ الاجرة عليه الا فى حال عدم وجوبه، لقيام الغير به مثلاً والصناعات فى كل قطر قد وجد من يقوم بها، فلذلك جاز اخذ الاجرة وان الاجارة على الجهاد تجوز اذا علم أو ظن قيام من فيه كفاية، أو أن الموجد ممن لا يجب عليه اصلاً ومقتضاه عدم جواز اخذ الاجرة مع عدم القيام بل يشكل فى حال القيام بعدم تعيين الفرد الواجب الذى يسقط به التكليف فى الواقع من غيره، حتى يصح اخذ الاجرة عليه، على أن ما دل على الاجارة فى الجهاد مطلق، لا اشارة فيه الى شىء مما ذكره من التقييد، فليس هو الا لما ذكرناه من عدم المنافاة، وانه قد علم من الادلة كون الجهاد من الافعال القابلة للنيابة، فالمكلف مخير بين أن يجاهد عن نفسه، فيكون هو احد افراد الكفاية، أو يوجر نفسه فيكون نائباً ويصير المنوب عنه احد افراد الكفاية،

الذين يسقط بهم الوجوب عن الغير فتأمل جيداً، فانه دقيق نافع انتهى .
 وبالجملة القول بعدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات الكفائية ينافى
 جوازه فى الصناعات الواجبة كفاية ولذا اشكل عليهم الجمع بينهما حتى اشار اليه
 الشيخ بقوله:

ثم ان هنا اشكالا مشهوراً وهو ان الصناعات التى تتوقف النظام عليها يجب
 كفاية لوجوب اقامة النظام بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار
 المكلف القادر فيه مع ان جواز اخذ الاجرة عليها مما لا كلام لهم فيه وكذا يلزم
 ان يحرم على الطبيب اخذ الاجرة على الطبابة لوجوبها عليه كفاية او عينا كالفقاهة
 وقد تفصى منها بوجوه احدها الالتزام بخروج ذلك بالاجماع والسيرة القطعيين
 ثم ذكر جميع ما يتفصى منها مع كون جميع الاجوبة مخدوشاً ضرورة ان عدم
 الجواز لو كان ثابتاً لما يصلحه السيرة و الاجماع و مثل جواز الاخذ لو لم يكن
 الواجب تعبدياً فان التعبدى قد خرج من محل البحث و مثل التفصيل بين قيام من
 به الكفاية وعدمه .

و القول بالجواز فى الاول دون الثانى فانه مع ان ظاهر الاصحاب عدم
 التفصيل فى الجواز حتى مع عدم قيام من به الكفاية ان الاخذ لو حرم فلا فرق بين
 من به الكفاية وعدمه الابان يرجع الى انه (ح) ليس بواجب فعلاً لكون الصانع (ح)
 مخيراً بين تركه وعدمه ومثل الفرق فى الواجبات الكفائية بين كون المقصود بها
 ذاتاً كاحكام الاموات وبين غيرها بعدم الجواز فى الاول دون الثانى فانه مع ان
 احكام الاموات ناظرة الى الولى لا الجميع كما عن السيد المرتضى .

(ح) يتوقف اولاً على اثبات كون الادلة ناظرة الى الجميع وثانياً كون الادلة
 ظاهرة فى الاعمال مجاناً ان ظواهر الادلة عدم الفرق بينها اصلاً ومثل ان الجواز فى
 الصناعات لاقامة النظام وشوق الناس الى جمع الاموال وزيادة الاجرة ولولا ذلك لما
 يرغبون فى الصناعات ومثل ان الوجوب فى الصناعات مشروط بالعوض وبدونه
 لا يجب ولا يخفى ما فيه من عدم هذا الشرط فى واحد من الادلة وما فى قبله قال شيخنا

فى مكاسبه فى وجه الخامس والسادس وما فيها ما لفظه :

الخامس ان المنع عن اخذ الاجرة على الصناعات الواجبة لاقامة النظام
يوجب اختلال النظام لوقوع اكثر الناس فى المعصية بتركها او ترك الشاق منها والالتزام
بالاسهل فانهم لا يرغبون فى الصناعات الشاقة او الدقيقة الاطمعا فى الاجرة وزيادتها
على ما يبذل لغيرها من الصناعات فتسويغ اخذ الاجرة عليها لطف فى التكليف
باقامة النظام وفيه ان المشاهد بالوجدان ان اختيار الناس للصناعات الشاقة وتحملها
ناش عن الدواعى الاخر غير زيادة الاجرة مثل عدم قابليته لغير ما يختار او عدم ميله
اليه او عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشاء فى تحمل المشقة الا ترى ان اغلب
الصناعات الشاقة من الكفائيات كالزراعة والحرف والحصاد وشبه ذلك لا تزيد اجرتها
على الاعمال السهلة .

السادس ان الوجوب فى هذه الامور مشروط بالعرض قال بعض الاساطين
بعد ذكر ما يدل على المنع عن اخذ الاجرة على الواجب اماما كان واجبا مشروطا
فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الاجارة به قبله لامانع منه و لو كانت هى
الشرطى وجوبه فكلما وجب كفاية من حرف وصناعات لم تجب الا بشرط العرض
باجارة او جعله او نحوه فلان الفرق بين وجوبها العينى للانحصار ووجوبها الكفائى
لتأخير الوجوب عنها وعدمه قبلها كما ان بذل الطعام و الشراب للمضطر ان بقى
على الكفاية او تعين يستحق فيه اخذ العوض على الاصح لان وجوبه مشروط بخلاف
ما وجب مط بالاصالة كالتفقات او بالعارض كالمندور ونحوه انتهى كلامه ره وفيه
ان وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض لانه لاقامة النظام التى هى من
الواجبات المطلقة فان الطبابة والفسد والحجامة وغيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياة
فى بعض الاوقات واجبة بذل له العوض ام لم يبذل انتهى .

ثم انه من جميع ما ذكرناه ظهر عدم الاشكال فى الاجرة فى امر مستحب
كزيادة الحفر ونحوه فضلا عن المياه و المكروه وقد تلخص من جميع ما ذكرنا
عدم الاشكال فى اخذ الاجرة على الواجبات الكفائية الصناعية اصلا هذا كله مضافا

الى ما فى المستند بل وغيره من ان ذلك فى الواجبات التعيينية دون التخيرية فانه يجوز اخذ الاجرة عليها ولعله كذلك اذ الواجب كفاية هو صناعة من الصنایع واما تعيينه صنف خاص فلا للطبابة واجبة كفاية لكن لاعلى الشخص فانه مختار فى اختيار صنعته بين الطب وغيره وله بعد اختياره ايضاً تركه واختياره غيره الا اذا صار متعيناً عليه بعدم قيام وجود غيره قال فيه ما لفظه : ثم ان ما ذكرنا انما هو فى الواجب المعين اما المخير فلا حرمة فى اخذ الاجرة على احد افراده المعين اذا كان فى التعيين نفع للمستاجر وان لم يثبت وجوبه مطلقاً بل احتمال كونه واجباً بشرط الاجارة او معها فلا يحرم اخذ الاجرة وبه يتصحح الاجارة فى اكثر الصنایع التى هى واجبات كفائية مضافاً الى الاجماع بل الضرورة على الجواز فيها الخ .

وكيف كان فادلة استحباب طلب الرزق اقوى شاهد على جواز اخذ الاجرة على الصناعات الكفائية اذ لا يطلب الرزق الا بها .

ثم اذا انتهى الكلام الى استحباب طلب الرزق فينبغى التكلم فيه زيادة على ذلك فقد عرفت كثرة الروايات الواردة فى طلب الرزق الحلال وطلب الدنيا الحلال فالغنى احسن معين للمتقين فى طلب الاخرة وبالغنى يحصل تجارة الاخرة وبالاغنياء يقوم الحوزات العلمية ويحصل معاش طلاب الدين الذين بهم قوام الدين والعلم ولولا ارفاق الاغنياء لهلك الفقراء ولاختل اكثر امورات الخيرية كالمساجد والرباط و الفناطير فنعم المعين الغناء مع التقوى وهو اولى وافضل من الفقر .

وقال عليه السلام قسم الفقر ظهري والمذموم منه هو الحب والعلاقة بالمال لانفسه والدنيا المذموم هو الحب به بحيث كان همه جمع المال من دون لحاظ الحلية وكان قضية الخليل (ع) معروفاً فانه على ما قيل كان لحفظة مواشيه اربعة مائة كلب مع القلادة من الذهب وقد انفق الكل فى سماع اسم الرب من جبرئيل بقوله سبحانه قدوس ربنا ورب الملائكة والروح فالمال لامذمة فيه .

وقد عرفت كثرة ماورد فى استحباب طلب الرزق الذى هو فعل الله وقدامر

الناس بطلبه منه تعالى في الايات الكثيرة كقوله تعالى نحن نرزقهم واياكم وقوله ان الله هو الرزاق وقوله ترزق من تشاء بغير حساب وقوله نحن نرزقك وقوله قل من يرزقكم من السماء والارض وقوله قل من يرزقكم من الارض وقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وقوله و الله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر .

وقوله تعالى « نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا » اي رفعنا بعضهم في زيادة الرزق حتى لا يكون متحدا بعضهم مع بعض بل مسخرا بعضهم على بعضهم من حيث تسلط البعض على عمل البعض فان المقصود كون البعض أجيرا له في اتيان ما جعل في الاجارة والمجير مسلط عليه في ذلك العمل وهذا هو المراد من قوله سخريا اي مسخرا فيما يستحقه من الاجير في مقابل الاجرة فمن يوجر من بنى له دارا بقيمة معين مسلط ومسخر عليه في بناء الدار شرعا وليس للاجير في ذلك تخلف في بناء الدار ولا تنقيص من العمل بحيث لو فعل كان مؤاخذاً للمجير شرعا وعقلا وعرفا .

وهذا هو المراد بالتسخير لاما زعم الجاهلون بان الله جعل الناس بعضهم مسخرا على بعض كي يلزم الظلم والترجيح بلا مرجح فالمراد تسخير البعض على بعض في استحقاقه منه العمل وبذلك يدور مدار العالم وبذلك يلزم ان يكون في العالم فقيرا وغنيا حتى يدفع احتياج الناس ويحصل حوائجهم بالبعض فلو كانوا جميعا غنيا او فقيرا لما حصل المقصود من حفظ النظام الاحسن الا تم الى الاخر الا بدف الغناء والرزق من الله تعالى ياتيه من يشاء من عباده وطلبه من العبد وليس لاحد ان يجلس في بيته ويطلب من الله الرزق بل يجب عليه ان يذهب ويطلب بفتح دكانه و محل تجارته و على الله ان يرزقه بمقدار يعلم صلاحه وليس لاحد ان يضيع عيالاته بضيق المعاش .

وقد ورد انه ليس منا من ضيع عياله وطلب الرزق هو الذي ورد في الاخبار وهو افضل من المجاهدة في سبيل الله وقال رسول الله ﷺ اللهم بارك لامتي في

بكورها فى طلب الرزق .

وقال عليه السلام : ليس منّا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه وذلك لان كل منهما عون للآخر .

وروى عن العالم عليه السلام أنه قال : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً اى اجمع من المال والاموال المحلال بقدر تحتل بقائك فى الدنيا وقال رسول الله ﷺ : نعم العون على تقوى الله الغنى فالغناء يوجب للخيرات والاحسان الى الفقراء والانفاق فى سبيل الله ورفع ما يجب عليه من حقوقه تعالى ومن جميع الايات والروايات استفيد مطلوبية الرزق ولذا قد اعطى الله عباده بقدر صلاحهم وفى الصافى بعد قوله تعالى « ان ربك ييسر الرزق لمن يشاء ويقدر انه كان بعباده خبيراً بصيراً » قال ورد فى حديث القدسى وان من عبادى من لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسده ذلك وان من عبادى من لا يصلحه الا الغنى ولو افقرته لافسده ذلك وقال وانى لاعلم بمصالح عبادى وتمام الحديث يطلب من الكافى .

وفى نهج البلاغة وقدّر الارزاق فكثرتها وقلّلتها وقسمها على الضيق والسعة فعدل فيها ليبتلّى من اراد بميسورها ومعسورها وليختبر بذلك الشكر والصبر من غنيها وفقيرها انتهى فالله تعالى عالم بحال عباده وصلاحهم وفسادهم ويجعل بعضهم غنياً وبعضهم فقيراً كما قال ايضا اولم يروا ان الله ييسر الرزق لمن يشاء ويقدر ان فى ذلك لايات لقوم يؤمنون اى فى البسط والقدر والغناء والفقر لايات وحكم ومصالح علمنا دون عبادنا فالغناء من جانب الله والمال و الدنيا بيده ويذل من يشاء ويعزّ من يشاء فمن صلح غناه اغناه بمقدار يعجز عن حسابه الحاسبون كيف وهو مفاد ويرزق من يشاء بغير حساب .

وقال ايضاً له مقاليد السموات والارض ييسر الرزق لمن يشاء ويقدر انه بكل شىء عليم اى خزائن السموات والارض له تبارك وتعالى ويعلم جميع حالات عباده من البدء الى الختم كما وكيف لا يعطى من كان همه الفساد على وجه الارض

كما قال ولوسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر مايشاء انه بعباده خبير بصير فاكثر الايات المشتملة على رزقة وضيقه وسعته متقيدة بمثل انه خبير او عليهم كى لايتوهم ان ذلك جزاف ولايتوهم احد ان الغناء لايحصل من الحلال وان جميع الاغنياء كان اموالهم من الحرام فان هذا التوهم ناش من المنكرين لله تعالى وبنظرهم لزوم كون الناس جميعا على السواء وهو ايضاً منطبق بعض القائلين بوجوده تعالى ايضاً .

ويزعمون وجوب اخذ اموال الناس واعطائهم الفقراء وكم يشبه هذا العمل بعمل من سرق الخبز و الرمان واعطاهما بفقر في خربة و قال في جواب الصادق عليه السلام عند الاعتراض عليه بان المعصية تكتب واحدة و الحسنة تكتب عشرة فواحدة بواحدة وبقي لى تسعة .

و كيف كان فكم للاغنياء الممدوحين من زمن الخاتم ﷺ الى زماننا وما ل الخديجة معروف وقضية الثعلبة وطلبه المال من الله بدعاء الرسول ثم بعد الزيادة طلبه ﷺ من زكاة اغنامه وانكاره مشهور ولم يقل له رسول الله بتسليم جميع امواله و ذكر القارون في الكتاب مشهود وسلطنة سليمان ويوسف وذى القرنين كالشمس في رابعة النهار ولا يتم جميع ذلك الا بالمال والغناء .

وقضية دحية بن خليفة الكلبي في شأن نزول: «واذا رأوا تجارة اولهوا انفضوا اليها» واردة وذلك عند نزول مال تجارته من الشام الى المدينة فاشتغلوا بضرب مثل الطبل ونحوه حتى يعلموا الناس بورود الدحية مع مال التجارة فاجتمعوا حولها لبيع مال التجارة فهي من الاغنياء والتجار المتمول وصاحب النبي .

وان جبرئيل متى نزل عليه ﷺ نزل اليه بصورة الدحية ومقامه عند الرسول في مرتبة من العلو ولم يقل له النبي بدفع امواله الى الفقراء مع كثرة الفقير في هذا الزمان بل لم يعرف زمان اكثر فقراً من زمان رسول الله ﷺ ومع ذلك لامزاحمة لهم مع الاغنياء والامناء و الرسل والائمة مزاحمة لهم بدفع اموالهم وتسليمها الى الفقراء وغايته يطالبون منهم الزكاة والخمس ونحوهما كما في قضية قارون

وموسى حيث طلب منه الزكاة الواجبة مع كثرة الاموال التى اعطاه الله تعالى له - حيث قال «وآتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولى قوة».

وقد اختلفوا فى تعيين عدد العصبة فقيل عشرة وقيل خمسة عشر وقيل اربعون والمعنى ان مفاتيح كنوزه بمقدار من الكثرة بحيث كان حملها قد اشكل على اربعين من اولى القوة والشجاعة .

و الحاصل حمل مفاتيح كنوزه يحتاج الى اربعين رجال قوى كى يحملها على زحمة وتعب والظاهر من قوله تعالى ان جميع هذه الاموال مما قد اعطاه الله تعالى له فليس تحصيلها بغصب وقهر وسرقة وحرام حيث ان فعله تعالى لا يكون الا من حلال ومع هذه الاموال الكثيرة لا يستل موسى منه شىء حتى بنى على اذية موسى وبنى قصرا من الذهب وجمع فيه فى الليالى الاشرار واهل المعاصى واشتغلوا باللهو واللغو حتى نزل حكم الزكاة فامر الله موسى باخذ زكاة امواله لاشىء آخر فعصى وهلك تدبر فى مثل هذه الايات والقضايا و القصص المشتملة على امثال ذلك حتى تعلموا ان الغناء والفقر ليس الا من جانب الله على طبق المصالح التى هو تعالى عالم بها وبصلاح عبده والذين ينكرون البارى زعموا ان الاموال الواقعة بيد الناس ليس الا بالحرام والسرقة و الاخذ منهم قهرا فلو علموا ان ذلك بيد الله تعالى لما وقعوا فى غم وحزن ولا يقولون بوجود التساوى بين الجميع ولا يهتموا باخذ الاموال من الاغنياء وغصب اموالهم وارضيتهم حيث علموا ان ذلك من جانب الحكيم العادل و انه تعالى لم يعط بمن لم يكن صلاحه فى الدنيا ليهلكه وانجبره فى الآخرة حتى وردانه تعالى اعتذر من عبده فى الآخرة ويقول له لم اعطك فى الدنيا لعدم كون الدنيا قابلا لك فالآن قد أتيتك كل ماشئت وبهذا المضمون قد ورد الرواية و كيف كان فلا يجوز اخذ شىء مما فى يد الانام ظلما وقهراً و لو كان بغير الحساب افلاترون الاخبار ولا تفكرون فيها وما يترتب عليها من الضمان ومافات عن صاحبها فانظر الى أهونها حكما وهو مارواه الشيخ فى المجالس باسناده عن زريق قال : كنت عند الصادق عليه السلام - اذ دخل عليه رجلان - الى ان قال - فقال احدهما: انه كان على مال لرجل

من بنى عمار ، وله بذلك ذكر حق وشهود ، فأخذ المال و لم استرجع منه الذكر الحق ، ولا كتبت عليه كتاباً ، ولا اخذت عليه براءة ، وذلك لاني وثقت به وقلت له : مزق الذكر الحق الذى عندك ، فمات وتهاون بذلك و لم يمزقها ، وعقب هذا ان طالبنى بالمال وراثته ، وحاكمونى واخرجوا بذلك الذكر الحق ، فاقاموا العدول فشهدوا عند الحاكم فأخذت بالمال وكان المال كثيراً ، فتواريت عن الحاكم ، فباع على قاضى الكوفة معيشة لى ، و قبض القوم المال ، وهذا رجل من اخواننا ابتلى بشراء معيشتى من القاضى ثم ان ورثة الميت اقروا ان المال كان ابوهم قد قبضه ، وقد سأله ان يرد على معيشتى ويعطونه فى انجم معلومة ، فقال : انى احب ان تسأل ابا عبد الله عليه السلام عن هذا .

فقال الرجل - يعنى المشتري - : جعلنى الله فداك ، كيف اصنع ؟ فقال : تصنع ان ترجع بمالك على الورثة و ترد المعيشة الى صاحبها ، وتخرج يدك عنها ، قال : فاذا فعلت ذلك له ان يطالبنى بغير هذا ؟ قال : نعم ، له ان يأخذ منك ما اخذت من الغلة ثمن الثمار ، وكل ما كان مرسوماً فى المعيشة يوم اشتريتها ، يجب عليك ان ترد ذلك ، الا ما كان من زرع زرعته انت فان للزارع قيمة الزرع ، فاما ان يصبر عليك الى وقت حصاد الزرع ، فان لم يفعل كان ذلك له وورد عليك قيمة الزرع ، وكان الزرع له .

قلت : جعلت فداك ، فان كان هذا قد احدث فيها بناء و غرساً قال له قيمة ذلك ، او يكون ذلك الحدث بعينه يقلعه ويأخذه قلت أرأيت ان كان فيها غرس او بناء ، فقلع الغرس وهدم البناء ! فقال : يرد ذلك الى ما كان او يغرم القيمة لصاحب الارض - فاذا رد جميع ما اخذ من غلاتها الى صاحبها ورد البناء و الغرس وكل محدث الى ما كان ، او رد القيمة كذلك ، يجب على صاحب الارض ان يرد عليه كلما خرج عنه فى اصلاح المعيشة من قيمة غرس او بناء او نفقة فى مصلحة المعيشة ، ودفع النوائب عنها ، كل ذلك مردود عليه .

و كيف كان فالمتمولون فى كل زمان من الاخيار والابرار لكثير مثل عبد الله بن

جعفر وكثرة جوده و ابن ابي عمير و ما على الحسين بن على عليه السلام في القتل كاه مع
 البجدل و ما على الصادق عليه السلام من اللباس و بحثه مع الصوفي مسطور في الكتب .
 والسيد المرتضى من اعظام العلماء وهو اول غنى وله من الاموال و الاراضى
 الى ماشاء الله و قد قيل ان له من البغداد الى مكة ملك و اراضى و قد شاع في عصرنا ان
 جميع الاراضى لله و ليس ملك لاحد فلو صح لما يتحقق مصداق للغصب اصلا ولا
 للصلاة في دار المغصوبة .

و قد ورد روايات في موارد متشعبة في بيع الاراضى و القرى مثل (صحيح
 الصفار) « كتبت الى ابي الحسن (ع) في رجل باع قرية و انما له فيها قطاع ارضين فهل
 يصلح للمشتري ذلك و قد اقر له بكلها فوقع (ع) لا يجوز بيع ما ليس يملك و قد
 وجب الشراء على ما يملك » (و صحيح) محمد بن القاسم بن فضيل « سألت ابا الحسن
 الاول (ع) عن رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطيعهم و كتب عليها كتاباً
 بانها قد قبضت المال و لم تقبض فيعطيهما المال أم يمنعها قال : قل له يمنعها أشد المنع
 فانها باعت ما لا تملك » .

(و صحيح ابن مسلم) عن ابي جعفر (ع) « انه ساله رجل من أهل النيل عن
 أرض شراها بفم النيل و أهل الأرض يقولون هي أرضهم ، و أهل الاسنان يقولون
 هي أرضنا ، فقال : لا تشتريها الا برضا أهلها » (و توقيع الحميرى) المروى عن
 الاحتجاج « فى السؤال عن ضيعة للسلطان فيها حصة مغصوبة فهل يجوز شرائها
 من السلطان أم لا ؟ فاجاب (ع) لا يجوز ابتياعها الا من مال كها أو بامرهم أو رضامتهم .
 فهذه الروايات وردت في بيع الاراضى و القرى و الامام (ع) لم يقل ان هذه
 الاراضى ملك لله و لا يجوز بيعها بل قال لا يجوز البيع و الشراء الا من المالك او برضاه
 فلا يجوز اخراج الأرض بدون رضى المالك فليس القائلون بالتساوى الا من الماديين
 المنكرين لله تعالى فزعموا عدم كون الامورات بيد الله تعالى فيحبون تساوى الكل فى
 النساء و الاموال و ليس همهم الا ذلك ولو بالقهر و الغلبة و القتل و همهم فى دار الدنيا
 ليس الا الفساد و هم غافلون عن الله تعالى و لا يرضون بما فعل لو كانوا قائلين بوجوده

تعالى مع انه حكيم عليم يصدر الاشياء عن علمه وقدرته وحكمته يعطى العباد بقدر استعدادهم وقابليتهم .

فالرازق هو الله جل شاناه بالاسباب التى هى هذه التجارات والصناعات وبذلك الاسباب يرزق من يشاء بغير حساب اى بمقدار اى حصيه المخلاتق من الكثرة فالناس كمعادن الذهب والفضة من حيث ذواتهم واوصافهم وارزاقهم واستعدادهم فيعطيه المخلاتق بذلك ولايستل عن فعله وهم يستلون وقد طال الكلام ويكون خارجا عن المقام لكون ذكرها اهم والله الهادى .

﴿وقد يحرم الاكتساب باشياء اخر تاتى فى أماكنها ان شاء الله «مسئلة» أخذ الاجرة على الاذان حرام ولا بأس بالرزق من بيت المال وكذا ﴾ يحرم أخذ الاجرة على ﴿ الصلاة بالناس ﴾ جماعة بلا خلاف أجده فيه ، من غير فرق بين الواجبة كما فى الجمعة والمندوبة للنص ولكن لا بأس من الارتزاق من بيت المال .

﴿و﴾ اما ﴿القضاء﴾ فقيهه خلاف وقد عرفت فى بحث الاجرة على الواجبات حتى أن المصنف منهم جعل حرمة الاجرة عليه ﴿على تفصيل يأتى ﴾ فى كتاب القضاء وفى الجواهر والتحقيق عدم جواز أخذ العوض عنه مطلقا عينيا كان عليه أو كفاثيا ، أو مستحبا مع الحاجة وعدمها ، من المتحاكمين أو أحدهما أو أجنبى أو اهل البلد أو بيت المال أو غير ذلك انتهى .

و لا يخفى فى هذا العموم حتى بالنسبة الى الاخير و التمسك بقوله تعالى قل لا اسالكم عليه أجر اغيردال على المقام فانه راجع الى اصل الرسالة التى بنا فيها السؤال بالضرورة بل هو ملازم لعدم قبول دعوته بخلاف المقام خصوصا فى مثل الفقهاء العظام التى كان ايديهم خالية عن حطام الدنيا ولا يتمكنون من التمسك لاجل الاشتغال بعلومهم فلا بد لهم من قيام شىء بامور معاشهم فليس الا بيت المال المسلمين الذى احب مصارفه عند الله هو ارتزاق الفقهاء منه بقدر الحاجة .

فما عن المقنعة والنهابة والقاضى من اطلاق جواز أخذ الاجرة من بيت المال فى محله بل الكلام فى اخذ المال والاجرة عليه مطلقا وانه هل يكون غير جائز مطلقا

كما يدل عليه (الصحيح) الذي رواه المحمّدون الثلاثة «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين فريقين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال : ذلك السحت» .

و في الجواهر و لبعض أخبار الرشوة التي ربما أطلقت على مطلق العوض في بعض النصوص ، و صريح الاجماع المحكي عن الخلاف بل عن ظاهر المبسوط تحريم الجعل الذي هو أعم من الاجرة أو لافرق بينها و بينه ، بل مطلق العوض مؤيداً ذلك كله بالاعتبار وهو اشتماله على اللطف الذي يقرب العبد معه الى الطاعة و يبعد عن المعصية و عدم التهمة و النفرة و نحو ذلك مما لا يخفى انتهى .

اولا لما عرفت آنفا من الاعلام في القضاء من جواز الاخذ فالثاني هو القوي و التفصيل في محله و ﴿ لا باس بأخذ الاجرة ﴾ و غيرها من الاعراض ﴿ على عقد النكاح ﴾ و في الجواهر و غيره من العقود و الايقاعات التي تجرى فيها الوكالة فيأخذ عليها الجعل و العوض لانها من الاعمال المحللة الداخلة تحت ما دل على الاجارة و الجمالة و غيرها أما تعليم نفس الصيغة أى بيان أن الصيغة الشرعية ، هي كذا ، فالظاهر عدم جواز اخذ الاجرة عليه لكونه من باب بيان حكم الشرعى وان كان وضعيا انتهى و سيأتي تمام الكلام في محالها .

ثم انه مما قيل بحرمة بيعه و شرائه هو المصحف كما صرح به جماعة ، بل عن الفاضل منهم في المحكي من نهايته استدلاله عليه بمنع الصحابة ، و عدم العلم بالمخالف و ان كان العمدة في ذلك النصوص المستفيضة (كخبر عبد الرحمان بن سبابة) « عن أبي عبد الله عليه السلام أن المصاحف لن تشتري فاذا اشتريت فقل إنما اشتري منك الورق و ما فيه من الادم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا .

«و موثق سماعه عنه ايضاً» سألته عن بيع المصاحف و شرائها ؟ فقال : لا تشتري كتاب الله ولكن اشتر الحديد و الورق و الدفتين و قل أشترى منك هذا بكذا و كذا» و نحوه مضمّر عثمان بن عيسى (و خبر عبد الله بن سليمان) قال : سألته عن شراء المصاحف فقال : اذا أردت أن تشتري فقل أشترى منك ورقه و أديمه و عمل يدك بكذا و كذا» و الاديم الجلد المدبوغ (و خبر جراح المدائني) عنه ايضاً في بيع المصاحف

«قال : لا تباع الكتاب ولا تشتريه وبع الورق والاديم والحديد» .

(وخبر سماعة ابن مهران) « قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا تبيعوا المصاحف فان بيعها حرام ، قلت : فما تقول في شرائها قال : اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف وأياك أن تشتري منه الورق وفيه القرآن مكتوب ، فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما» .

وقال عبدالرحيم « سألت الصادق عليه السلام عن شراء المصاحف وبيعها فقال : انما كان يوضع الورق عند المنبر ، وكان ما بين المنبر و الحائط قدر ما تمر الشاة أو رجل منحرف ، قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ، قلت فما ترى في ذلك ؟ فقال لي : أشترى أحب الي من أن أبيعته قلت : فما ترى أن أعطى على كتابته أجراً قال : لا بأس ، ولكن هكذا كانوا يصنعون » .

وقال (ابو بصير) «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف وشرائها فقال : انما كان يوضع عند القامة و المنبر قال : كان بين الحائط والمنبر قدر ممر شاة ورجل وهو منحرف ، فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة ويجيء آخر فيكتب السورة كذلك كانوا ثم اشتروا بعد ذلك فقلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : اشتره أحب الي من أن أبيعته» وهما مع دلالتهما على ما قلنا من الجواز ، دلان أيضاً على استعماله في ذلك الزمان وان كان حادثا .

ثم ان قوله عليه السلام يوضع الورق عند المنبر كان المراد بالورق هو القرآن ووضعه على المنبر من حيث انه يوضع فيه فيكتبه الناس ثم اشتروه حيث لم يكن في ذلك الزمان وسائل الطبع موجوداً فكان سبب انتشاره وكثرته هو الكتابة بالقلم ولذا قال عليه السلام ان اشترى أحب الي من البيع فانه يوجب لرغبة الناس الى الكتابة .

والمراد من قوله عند القامة والمنبر اي عند الحائط والمنبر فان حائط المسجد كان على قدر القامة وبين الحائط والمنبر أيضاً ضيق بقدر مرور شاة او انسان مرّ منحرفا لمستويا وكيف كان فالمراد هو ذلك .

ولا يخفى ان الظاهر من هذه الاخبار هو الجواز بعد العلم بان جواز البيع والشراء للورق والجلد ونحوهما فى الحقيقة ليس الا لبيع المصحف بدهة ان الغرض الاصلى هو المصحف و الباقي ليس الا صورة محضة فالمستفاد من الاخبار هو الجواز غاية الامر صرح به بهذا النحو لان يحفظ احترام المصحف زيادة على احترامه عند الناس و الافكيه تملك الورق بما هو ورق ولا يملكه بما هو قرآن كما هو ظاهر عدم جوازه الظاهر فى عدم تملكه و بعيد كون المراد من الاخبار حرمة التكليف المحض فالقوى هو الجواز و وفاقاً للجواهر قال والتحقيق الجواز لاطلاق الادلة و اطلاق كثير من الفتاوى فى مقام ذكر شرائط البيع وغيره حتى فى مسألة بيع المصحف من الكافر فان كلامهم هناك باطلاقه شامل لجواز بيعه من المسلم من غير تقييد بالآلات بل السيرة القاطعة أقوى شاهد على ذلك ، و دعوى أنها على البيع ولعله للآلات دون الكتابة كما ترى ، فانه لا ريب فى ملاحظة الكتابة ببذل الثمن انتهى .

بل لو لم يجز لانجرام عدم الجواز الى ترك طبع القرآن فى البلاد مع الاحتياج الى طبعه كثيراً متعدداً لثلايتك ويكون فى ايدى جميع المؤمنين ولذلك يعلم جواز بيعه من الكافر اذ دركه و تدبره فيه متوقف على كونه فى يده و الفرض ان القرآن قد نزل لجميع الناس المؤمن والكافر وهذا الخطاب متوقف على كونه فى يده بحيث امكنه النظر اليه فى كل وقت وهو متوقف على جواز بيعه .

نعم انما لا يجوز اذا علم من قصده توهينه او اذابه وغيره من الامور الغير المجازية ثم ان الظاهر من بعض الاخبار عدم المانع فى الشراء دون البيع مع ان التفكيك بينهما مشكل اذ فى كل شراء كان قبله بيعاً فكما لزم حب الشراء لزم حب البيع فكيف يمكن التفريق .

ثم لافرق بين البيع و سائر الانتقالات كالهبة و الصلح و نحوهما فيجوز على الجواز و يحرم على الحرمة و ايضا الظاهر كون ذلك مجرد تكليف فالمعاملة

صحيحة على كل حال فلا وجه لتوهم الفساد .

وغاية ما يستفاد من قوله - لا تشر كلام الله هو الكراهة ويمكن ان يكون الوجه في كراهة البيع دون الشراء هو ان الشراء يوجب لتكثير المصحف اذ كل ما يكون الشيء أكثر شرائه يصنع شيء آخر في مكانه فيوجب زيادة الرغبة في كتابته بخلاف البيع فإنه يزيد عند البائع فلا يكتب مادام منه موجوداً .

وكيف كان فلا وجه لتوهم عدم جواز البيع وضعا او تكليفا والا يلزم عدم جواز أكثر الكتب بل جميعها لاطلاق البيع و الشراء لكلام الله فيشمل سورة منه بل آية منه وجميع الكتب كذلك سيما تفاسير كلام الله كما في الجواهر والله العالم

﴿ والمكروهات ثلاثة ﴾ الاول ﴿ ما يكره لانه يفضى الى محرم أو مكروه غالباً كالصرف ﴾ الذى لا يسلم صاحبه من الربا ﴿ وبيع الاكفان ﴾ الذى قد يفضى الميل الى موت الناس ﴿ و ﴾ بيع ﴿ الطعام ﴾ الذى يؤدى الى احتكار الطعام مع احتياج الناس ﴿ والرقيق ﴾ فان شر الناس من باع الناس ﴿ واتخاذ الذبح والنحر صنعة ﴾ الذى قد يؤثر قساوة فى القلب ﴿ و ﴾ الثانى ﴿ ما يكره لصنعة كالنساجة ﴾ وفى المسالك اراد بالنساجة هنا ما يعم الحياكة وكلاهما مكروه مؤكداً فى الاخبار حتى ورد فى بعضها عن الصادق عليه السلام ان ولد الحايك لا ينجب الى سبعة بطون و هل اللفظان مترادفان كما يشعر به اقتصار المص على احديهما او يختص النساجة ببعض الاجناس كالرقيق و الحياكة بغيره او يكون النساجة اعم من الحياكة مطلقا احتمالات وفى الصحاح نسج الثوب و حاكه واحد ﴿ والحجامة اذا اشترط ﴾ الاجرة على العمل المضبوط بالمدة أو العدد ، وعن المنتهى كسب الحجام اذا لم يشترط حلال طلق ، و اما اذا شرط فإنه يكون مكروهاً ، وليس بمحظور عملاً بالاصل ، ويدل عليه (قول) الصادق عليه السلام «لما سأله ابو بصير عن كسب الحجام ؟ فقال : لا بأس به اذا لم يشارط» (وموثق زرارة) «سألت ابا جعفر (ع) عن كسب الحجام ؟ فقال : مكروه له أن يشارط ، ولا بأس عليك ان تشارطه وتماسكه وانما يكره له لا بأس عليك» .

وقد لافهم وجه الكراهة اذا اشترط الاجرة بل على الظاهر لامعنى له اذا لم يشترط فانه عمل محترم لعامله الاجرة فلا بد من كل عمل مباح من اجرة لعامله بعد مالم يكن متبرعة بذلك اذ الفرض انه كاسب بذلك والحجامة شغله وله بهارتزاقه مع ان كل عمل له اجر لا بد من تعيين الاجر كى لا يلزم غرر فانه نوع معاملة فاجار الحاجم نفسه لذلك العمل المعين فيجب فيه تعيين الاجرة فكيف يكون ذكرها مكروها فبحسب الظاهر كان الامر بالعكس .

ويدل على عدم الكراهة عليه (قول الصادق (ع) فى خبر معاوية «لما سأل عن كسب الحجام فقال: لا بأس به .

واصرح منه (خبر حنان بن سدير) «قال : دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام فقال له : جعلت فداك انى أعمل عملا ، وقد سألت عنه غير واحد فزعموا انه عمل مكروه وأحب ان اسالك فان كان مكروهاً انتهيت عنه وعملت غيره من الاعمال فانى منته فى ذلك الى قولك قال : وما هو ؟ قلت حجام قال : كل من كسبك يا بن أخى وتصدق منه وحج وتزوج ، فان نبى الله ﷺ قد احتجم و اعطى الاجر ولو كان حراماً ما اعطاه» بل لو كان مكروهاً ايضاً ما اعطاه حتى لو كانت الكراهة من جانب الحاجم لا المحجوم بل الروايات الاخر على الظاهر على خلاف القاعدة لما عرفت من لزوم الاشتراط كى يعلم الاجارة مقدار اجرتها بعد فرض عدم التبرع بالحجامة .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر ما فى خبر سماعة «السحت انواع كثيرة منها كسب الحجام اذا اشارط» حيث حكم عليه السلام بكونه سحتاً ولا وجه له على الظاهر لكن قديستفاد اطلاق كراهة أكله من صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ايضاً أن رجلاً سأل عن كسب الحجام فقال : لك ناضح فقال : نعم فقال : أعلفه اياه ولا تاكله وخبر رفاعة الذى هو مثله ولعله لذا .

﴿و﴾ من المكروهات التكسب ﴿بضراب الفحل﴾ بان يأجره لذلك وفى المسالك اى يكره التكسب به بان يواجره لذلك ومنع منه بعض العامة والنصوص

مصرحة بجوازه ولا بد من ضبطه بالمرة والمرة او بالمدة ولو دفع اليه صاحب الدابة على جهة الهدية او الكرامة فلا كراهة انتهى ولا يخفى انه لو باع ما في صلب الفحل او اجاره بنحو التعيين كيوم او يومين مثلاً او بغير التعيين بمقدار يحصل الغرض من ذلك بان يحمل من فحله الاناث بعوض معلوم او بغير المعلوم بنحو الصلح والهبة ونحو ذلك بحيث رضى الطرفين فهو جائز جدا من غير كراهة كما عن المشهور وفي الجواهر فلا خلاف اجده في كراهة كسبه ، بين من تعرض له انتهى .

ويدل على الجواز (خبر حنان بن سدير) « عن الصادق عليه السلام قال : فيه قلت له جعلت فداك ان لى تيساً اكرهه ما تقول في كسبه قال : كل كسبه فانه حلال لك والناس يكرهونه قال حنان قلت : لاي شيء يكرهونه وهو حلال قال : لتعير الناس بعضهم بعضاً » (وصحيح معاوية) بن عمار فان فيه قلت : « فاجر التيوس قال ؟ ان العرب تتعير به ولا باس به » والتيس هو ذكور الضأن .

(و اما المرسل) الفقيه « نهى رسول الله ﷺ من عسب الفحل و هو اجرة الضراب » فالظاهر كما عن الحدائق ان هذا التفسير من كلام الصدوق ، الذى يدخله غالباً فى الاخبار ، ثم حكى عن الاردبيلي نسبة هذا المرسل الى رواية الجمهور ، قال : (ح) يضعف الاعتماد عليه فى تخصيص الخبرين .

نعم قد فسره بذلك فى مجمع البحرين ايضاً وفيه ايضاً العسيب ماء الفحل فرساً كان او بغيراً اوضأنا او حماراً و الامر سهل .

قال شيخنا الانصارى الرابعة لا اشكال فى حرمة بيع المنى لنجاسته وعدم الانتفاع به اذا وقع فى خارج الرحم ولو وقع فيه فكك لا ينتفع به المشتري لان الولد نماء الام فى الحيوانات عرفا وللاب فى الانسان شرعاً لكن الظاهر ان حكمهم بتبعية الام متفرع على عدم تملك المنى والالكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعير التعليل بالنجاسة لكن قد منع بعض من نجاسته اذا دخل عن الباطن الى الباطن وقد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل وهو مائه قبل الاستقرار فى الرحم كما ان الملاقيح هو مائه بعد الاستقرار كما فى مع صدوق غيره وعلل فى الخ بطلان بيع

ما في اصلا ب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم انتهى .

اقول ظاهر الروايتين صحة اجارة التيس واذ اصح ذلك صح بيعه لوحدة الملاك ولحصول المنافع المحللة لذلك فصح البيع والاجارة سواء قلنا بالنجاسة ام لا ولانه كما ذكر لادليل على النجاسة اذا دخل من الباطن الى الباطن ونظيره الدم في الباطن بل البول والغائط ولذا لو ادخل في البطن سكيناً ولاقى الدم والبول وخرج نقياً لما كان الدليل على نجاسته فصاحب التيس مالك لمنه يتبع التيس وله اختيار اجارة التيس لذلك او بيع منه مقدار نزر او نزرين على الانثى فلا جهالة في ذلك ولا ربط له بكون الولد نماء الحيوان او بمنزلة البذر المملوك فانه سواء قلنا بالاول او الثاني كان ذلك فيما اذا انتقله المالك اختياراً لا فيما نزل على الانثى قهراً فانه بمنزلة تلف ماله قهراً والقائه في البحر فان وقوع منى حيوانه في بطن الانثى التي ليست باختياره يكون تلفاً قهرياً او اختيارياً كما اذا امكنه المنع ولم يمنعه .

وكيف كان ففي مثله بمنزلة تلف المال او الاعراض عنه وفي صورة الانتقال الى رحم الانثى بالبيع او الاجارة لا اشكال فيه ولو قلنا بان الولد في الحيوانات من نماء الام ﴿و﴾ الثالث ﴿ما يكره لتطرق الشبهة ككسب الصبيان﴾ .
وفي المسالك قال اي الكسب المجهول اصله فانه يكره لوليهم التصرف فيه على الوجه السايغ وكذا يكره لغيره شراؤه من الولي لما يدخله من الشبهة الناشئة من اجتراع الصبي على ما لا يحل له لجهله او لعلمه بارتفاع القلم عنه ولو علم يقيناً اكتسابه له من المباح فلا كراهة كما انه لو علم تحصيله او بعضه حيث لا يتميز من حرام كالقمار وجب اجتنابه وفي حكم الصبيان من لا يتورع عن المحارم كالاماء في بعض البلاد انتهى ووجهه معلوم وسيأتي في محله .

﴿و﴾ كذا الكلام في كسب ﴿من لا يجتنب المحارم﴾ لتطرق الشبهة فيه ايضاً ﴿وقد يكره التجارة باشياء تذكر في أبوابها انشاء الله تعالى وما عدا ذلك﴾ مما لادليل على رجحانه او مرجوحته ﴿فمباح﴾ متساوي الطرفين كما هو واضح ﴿مسائل الاولى لا يجوز بيع شيء من الكلاب﴾ بلاخلاف ﴿الا﴾ ما خرج بالدليل

منها كـ ﴿كلب الصيد﴾ .

و في الجواهر بلا خلاف معتد به بل الاجماع بقسميه عليه ، بل المحكى
منهما مستفيضة او متواترة كالنصوص فما عن العماني من المنع منه واضح
الضعف كضعف تخصيص الجواز في النهاية و المقنعة بالسوقي منه ، و هو
المنسوب الى سلوق قرية باليمن ، ضرورة مخالفته لاطلاق نصوص الجواز انتهى
﴿وفي﴾ استثناء ﴿كلب الماشية﴾ غنما او غيرها ﴿و الزرع﴾ وان لم يكن في
حائط ﴿والحائط﴾ وان لم يكن فيه زرع خلاف و ﴿تردد﴾ منشأ ثبوت المنافع
لها والنجاسة والروايات الدالة على المنع سوى كلب الصيد مثل ان ثمن الكلب سحت
(وخصوص صحيح بن مسلم) وعبدالرحمان «عن ابي عبد الله عليه السلام ثمن الكلب الذي
لا يصيب سحت» (وخبر العامري) «سأله ايضاً عن ثمن الكلب الذي لا يصيد ، فقال
سحت واما الصيود فلا بأس» .

(وخبر ابي بصير) «سأله ايضاً عن ثمن كلب الصيد قال : لا بأس بثمرته
الاخر لا يحل ثمنه» (وخبره الاخر) «عنه ايضاً في حديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
ثمن الخمر ومهر البغي و ثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت» (وخبر الوليد
العماري) «سأله عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ فقال : سحت واما الصيود فلا بأس» .
ولا يخفى ان استثناء الصيود ليس الا باعتبار منفعتها فح لا اختصاص للنفع
بخصوص الصيود منها بل كلب الماشية او البستان او الدار اكثر نفعاً من الصيد
من انه مضاف الى اقليته بالنسبة الى غيرها كان الصيد في اكثر الاوقات للامور
التفريحية المحرمة فاذا جاز بيع كلبه جاز لما كان اكثر نفعاً بطريق اولي كحفظ
الماشية و الدار الغير المحفوظة غالباً من اللصوص فالكلب الحافظ لها انفع من
غيره وقد يتوقف حفظ النفوس والعرض عليه وقد عرفت ان جميع النجاسات صح
بيعها لو كان يترتب عليها نفع فلا فرق بين اقسامها ﴿و﴾ عليه كان ﴿الاشبه﴾
باصول المذهب وقواعده عدم ﴿المنع﴾ .

وفي الجواهر وفقاً لابي على واجارة المبسوط والخلاف والمراسم والوسيلة

و السرائر وكشف الرموز و المختلف والتذكرة والتحرير والارشاد والتبصرة و الايضاح و شرح الارشاد والدروس واللمعة و حواشى الشهيد والمقتصر والمهذب البارع والتنقيح و ايضاح النافع و جامع المقاصد و غاية المرام والمسالك والروضة و مجمع البرهان و شرح الفقيه للمجلسى على ما حكى عن البعض انتهى فعليه فلا وجه للمنع كما هو ظاهر المصنف و مع ذلك لا يلائمه قوله ﴿ نعم يجوز اجارتها ﴾ فان المنع من حيث النجاسة فلو لم يجز البيع لم يجز الاجارة فانهما من واد واحد كما انه لو جاز البيع جازت الاجارة .

ولذا عن المبسوط والخلاف ان احداً لم يفرق بين البيع و الاجارة و عن التنقيح انه على الجواز يجوز اجارتها باتفاق الشيخ ايضاً ، فيجوز البيع لعدم الفارق ، بل استدل عليه فى محكى حواشى الشهيد بأن من قال : بجوازه فى كلب الصيد ، قال : بالجواز فيها . لان المسوغ وهو المنفعة المحللة موجودة فى الجميع وعن التذكرة ان سوغنا البيع فى كلب الصيد سوغناه فيها لذلك ايضاً .

﴿ و ﴾ يؤيد جميع ما ذكرنا قوله ﴿ فلكل واحد من هذه ﴾ الكلاب ﴿ الاربعة دية لوقته غير المالك ﴾ هى اربعون درهما ، لكلب الصيد ، وعشرون لغيره ، كما دلت عليه بعض النصوص المعتبرة على ما تعرفه فى محله فانه لو لم يجز بيعها لعدم كونها مالا فكيف يقدر لها دية لوضوح انها لا تثبت الالتمال فتدبر .

المسألة ﴿ الثانية الرشاء ﴾ بضم الراء وكسرهما جمع رشوة فى الحكم من الدافع والمدفوع اليه ﴿ حرام ﴾ وسحت اجماعاً وفى المسالك وهو اخذ الحاكم مالا لاجل الحكم وعلى تحريمه اجماع المسلمين و عن الباقر عليه السلام انه الكفر بالله تعالى و برسوله و كما يحرم على المرتشى يحرم على المعطى لاعانته على الاثم و العدوان الا ان يتوقف عليه تحصيل حقه فيحرم على المرتشى خاصة انتهى ﴿ سواء حكم لباذله او عليه بحق او باطل ﴾ .

ولا يخفى اجمال المراد من الرشوة موضوعاً و حكماً من اللغة والاخبار و عند الفقهاء فرما تشبه بالعطايا و الهبات و الجوائز كما قد تشبه بغير الاحكام بل

باعطاء شىء من حيث اصلاح امره الحق بحيث لو لم يعط آخره او لم يفعل ولم يظهر من الاخبار بحيث يستفاد منه الحكم بدون شك وريب .

و كيف كان فالمتيقن من الحرمة كون الدفع لاجل الحكم له بالبطل بل هو منصرف من الرشوة عند العرف و اما البذل له لاجل الحكم بالحق او اصلاح امره بحيث لو لم يبذل لما فعل له او اخره بما يوجب الضرر فليس برشوة فلو شك كان المرجع اصالة الاباحة و اما الهدايا و التحف لاستمالة صاحبه فان كان ايضاً لاجل الحكم له بالبطل فهو ايضاً بحكم الرشوة و الا فلا فربما اصلاح له ما اراد و يقضى حاجته من دون نظر لكن صاحبه اهدى اليه بهدية حسنة اما قبل قضاء الحاجة او بعده بحيث لا نظر لاحدهما الى الرشوة اصلاً فالظاهر جوازه بل غير بعيد استحبابه ولو من حيث ان عمل المؤمن محترم و كان نظر الباذل الى هديته هو ان لا يكون الرجل المصلح بلا اجر .

و الحاصل الرشوة انما يتحقق في صورة كون العمل لا يفعله الا لاجلها في الاحكام سواء كان بنائهما عليه اولا فالحكم والقضاء والافتاء لله تبارك وتعالى ثم اعطاه الاجرة والرزق من دون طلبه ومن دون البناء على الاخذ و التواطىء عليه بل انما يأخذ أحيانا لودفع اليه الباذل على طيب وميل وكان الماخوذ في حاجة واحتياج من ذلك فذلك ليس من باب الرشوة ولذا عن الشيخ في النهاية لابأس بأخذ الاجرة والرزق على الحكم والقضاء بين الناس من جهة السلطان العادل و عن المفيد : لابأس بالاجرة في الحكم و القضاء بين الناس . و التبرع بذلك افضل ، واقرب الى الله سبحانه وعن ابي الصلاح : يحرم الاجر على تنفيذ الاحكام من قبل الامام العادل .

و عن ابن ادريس : يحرم الاجر على القضاء ، ولا بأس بالرزق من جهة السلطان العادل ، ويكون ذلك من بيت المال ، دون الاجرة ، على كراهية فيه .
و عن المختلف : الاقرب ان نقول : ان تعين القضاء عليه اما بتعيين

الامام عليه السلام او بفقد غيره او بكونه الافضل و كان متمكنا ، لم يجوز الاجر عليه ، وان لم يتعين او كان محتاجاً فالاقرب الكراهة . لنا : الاصل الاباحة على التقدير الثانى ، وانه فعل لايجب عليه فجاز اخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة وعن المنتهى : يحرم الاجر على القضاء ، ويجوز الرزق فيه من بيت المال وعن المسالك - بعدنقل كلام المحقق المذكور - : وقيل : يجوز مع عدم التعيين مطلقا . وقيل : يجوز مع الحاجة مطلقا ومن الاصحاب من جوز اخذ الاجرة عليه مطلقا والاصح المنع مطلقا ، الامن بيت المال على جهة الارتزاق ويتقدر بنظر الامام . ولا فرق فى ذلك بين اخذ الاجرة من السلطان ومن اهل البلد والمتحاكين ، بل الاخير هو الرشوة التى ورد فى الخبر « انها كفر بالله ورسوله » انتهى و ظاهرها هذه العبارات تحقق الرشوة فى مقام بيان حكم الله وان القاضى والحاكم يحرم عليه اخذ الرشوة لبيان احكام الشرع ولعله هو المتيقن من الحرمة لامطلق اعطاء شىء لاصلاح امره ولو فى غير الاحكام واما الاخبار فى المقام فمنها ما رواه المشايخ الثلاثة فى الصحيح (عن عبدالله بن سنان) قال : سئل ابو عبدالله عليه السلام عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ، فقال : ذلك السحت ونحوها : ما رواه فى الكافى عن (سماعة - فى الموثق) عن ابى عبدالله عليه السلام قال : الرشاء فى الحكم هو الكفر بالله :

﴿ وما رواه الشيخ عليه السلام عن جابر ، قال : قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نظر الى فرج امرأة لاتحل له ، و رجلا خان اخاه فى امرأته ، و رجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة .

و فى الحدائق فى مقام الردعلى المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد حيث اختار القول بالتحريم مطلقا ، استناداً الى اخبار تحريم الرشا ، والى انه مع تعينه عليه باحد الوجوه المتقدمة يكون واجباً ، والواجب لايجوز اخذ الاجرة عليه قال مالفظه :

وفيه : ان اخبار الرشا اخص من المدعى ، لان الرشوة ما يؤخذ من

المتحاكمين على الحكم لصاحب الرشوة ، فتكون الرشوة ، فى مقابلة المحكم له ، و المدعى : تحريم الاجر بقول مطلق ثم قال والظاهر هو الاستدلال بصحیحة عبدالله بن سنان المذكورة ، بحمل الرزق فيها على ما هو اعم من الارتزاق من بيت المال او الاجرة انتهى والانصاف ان ظاهر الاخبار اختصاص الحرمة بهذه الصورة اى اخذ الاجرة على بيان احكام الشرع و اخذ من المتحاكمين كى يحكم لهما بل الظاهر من الرشوة عند العرف مع قطع النظر عن جميع الاخبار هو الثانى وقد عرفت اجمال مفهوم الرشوة فى المقام وان المتيقن منها ما ذكر وقد عرفت ايضاً خروج الهدية عن الرشوة وان كان الظاهر من الشيخ الانصارى دخولها فى حكم الرشوة قال فى مكاسبه :

و اما الهدية وهى ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودة الموجبة للحكم له حقا كان او باطلا وان لم يقصد المبدول له المحكم الا بالحق اذا عرف ولومن القرائن ان الاول الباذل قصد المحكم له على كل تقدير فيكون الفرق بينها و بين الرشوة ان الرشوة تبذل لاجل المحكم والهدية تبذل ليراث الحب المحرك له على المحكم على وفق مطلبه فالظ حرمتها لانها رشوة او بحكمها بتنقيح المناط وعليه يحتمل ما تقدم من قول امير المؤمنين عليه السلام وان اخذ يعنى الوالى هدية كان غلولا وماورد من ان هدايا العمال غلول وفى آخر سحت وعن عيون الاخبار عن مولينا ابى الحسن الرضا عليه السلام عن امير المؤمنين فى تفسير قوله تعالى أكالون للسحت قال هو الرجل يقضى لاخيه حاجته ثم يقبل هديته و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم وعلى بعضها محمولة على المبالغة فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من اهل الحاجة اليه لثلا يقع فى الرشوة يوماً انتهى .

و لا يخفى انه عليه يشكل الامر على اكثر الناس فحمل هذه الاخبار على صورة مطالبة القاضى الرشوة غير بعيد فيخرج ما اذا اعطى له بلاسؤال و بناء عليه و لو سلم ان الظاهر من بعضها هو عنوان الهدية فلا بد وان يحتمل على بعض صور المحرمة و الافنفس الهدية و لو بدون مطالبة القاضى لادليل على حرمة

و بالجمله موضوع الرشوة هو اخص من جهات حيث انه يختص بصورة مطالبة لقاضى الاجرة على الحكم ودونه خارج عنها وان كان قد دخل ايضا فى الحرمة لكن لابعنوان الرشوة بل بعنوان آخر فذلك غير موجب لتعميم الرشوة .

وفى الجواهر فى المقام ما لفظه: وكيف كان فالرشوة فى مختصر النهاية الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، والرأشى من يعطى الذى يعينه على الباطل ، والمرشى الآخذ والرايش الذى يسعى بينهما يستزيد لهذا ، ويستنقص لهذا . وعن مجمع البحرين قلما تستعمل الرشوة الا فيما يتوصل به الى ابطال حق أو تمشية باطل ، وعن المصباح المنير ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم أو يحمله على ما يريد ، وعن القاموس ان الرشا الجعل ، وفى مجمل ابن فارس ترشيت الرجل اذا لينته ، قلت : لكن فى مفتاح الكرامة انها أى الرشوة عند الاصحاب ما يعطى للحكم حقاً وباطلاً .

وفى شرح الاستاد انها ليست مطلق الجعل كما فى القاموس بل بينه وبين الاجر والجعل عموم من وجه ولا البذل على خصوص الباطل كما فى النهاية و المجمع ، ولا مطلق البذل ولو على خصوص الحق ، بل هو البذل على الباطل أو على الحكم له حقاً أو باطلا مع التسمية وبدونها انتهى .

ونعم ما افاد كاشف الغطاء من اخراج مطلق البذل عن الرشوة لوضوح صدور مثل البذل عن اكثر المتشرعين كثيراً على خصوص الحق كاصلاح امورهم التى كان بيد عمال الظلمة بحيث لولا عطايتهم لهم لم يصلحوه او اخر لهم بما يوجب الضرر والعسر كما هو المتعارف فى عصرنا من الدوائر الدولية التى كان فيها امر عماراتهم وحجهم و زيارتهم و بناء دارهم ونحو ذلك الذين لا يكون لهم دين الا الدرهم والدينار ولا يعرفون الا ذلك فالناس يضطرون الى الدفع اليهم حتى يخلصوا من شرورهم وايدائهم ففى ذلك لاشكال فى الهبة اليهم اصلاً وليس ذلك من الرشوة لاموضوعها ولا حكماً وهو واضح .

ثم ان الرشوة الحرام او مطلقاً لا يختص بالمال والورق بل يعم المنافع باى نحو كان كما اذا كان بنائهما على حكم القاضى له على ان يخيط لباسه بل ومنه المحاببات

في المعاملة كما اذا باع داره من القاضى محاباتا ومنه ما يتداول في ابناء الدنيا الذين هم مهم جمع المال من دون لحاظ حرمة من انهم يشترون اموالا من صاحب المال بالقيمة المعينة للغير .

ثم قالوا لصاحب المال اكتب القيمة زيادة على ما بعته فيزيد البايع في صورة الاجناس المسمى بالفاكتور ازيد مما باعه كى يأخذ المشتري من موكله في البيع ازيد فالرشوة (ح) كتابا زيادة القيمة من البايع للمشتري الوكيل لاجل ان يشتري اجناسه منه والغالب يكون التبانى بينهما على ذلك بان يشتري منه بشرط ان يكتب القيمة زيادة على قيمته التى اشتراه وذلك كالبناء والنجار والحداد الموكلين فى خريد الاجناس لصاحب الدار مثلا فويل لهم ثم ويل لهؤلاء من يوم القيامة فمالهم من الجواب الا يظن اولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين .

وقد ورد ما حاصله انه يأتى يوم القيامة بقوم ولهم من الاعمال الصالحة بمثل الجبال فيؤمر بهم الى النار وقيل لم فقال (ع) لانهم لا يجتنبون عن الحرام فى المعاملات . وكيف كان فيكون ذلك حراما و يجب رد ما اخذوا من المالك الموكل اليه بتمامه ان كان والافالى وارثه ان كان وعرف والا يجب عليهم ان يتصدقوا عنه وليكن ايها الناس همكم الاخرة فقد قال ﷺ فوالذى نفسى بيده انما توعدون لات فقد قال الله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم الخ فاصل المخلقة للعبادة والاجتناب عن الحرام واخذ اموال الناس باى نحو كان واعلموا انكم خلقتم للبقاء لا للفناء .

ثم انه قد تداول فى عصرنا الحاضر اخذ اموال كثيرة لرفع اليد عن سكنى دار او حانوت او دكان ونحو ذلك ويسمى ذلك بسرقلقى فهل هو رشوة وحرام اولا وفيه تفصيل واجماله هو انه لو آجر الدكان للكسب و بقيت مدة الاجارة ورفع اليد عنه لاجل بذل باذل المال وكان ذلك برضى المالك فالظاهر لامانع منه .

و اما اذا تمت مدة الاجارة او بقيت لكن المالك اشترط عليه بعدم تسليمه الى الغير فلا يجوز الامع رضاه ايضا ويدل على الجواز ما (عن محمد بن مسلم)

قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحول من منزله فيسكنه ، قال : لأبأس به بتقريب ان المراد من المنزل هو محل النزول لا المنزل الاصطلاحى فيعم الدار والدكان ونحوهما ويصح ذلك ايضاً فيما اباح له المالك السكنى فيه مادام العمر ونحوه فاخذ من ثالث مال لرفع اليد عنه .

ونظيره من سكن في المدارس واقام في حجراتها ثم اخذ مالا من غيره ممن اراد السكنى فيها ايضاً و تركه و نظيره ايضاً كل من سبق الى مكان ثم يطلب مالا ليرفع اليد عنه و في الجواهر بعد الرواية قال و قد يستفاد منه جواز الرشوة في غير الحكم على ما هو حلال في نفسه ، و يجوز دفع الجعل عنه ، اذ الظاهر كون المراد كما في الوسائل أن المنزل من الاوقاف ونحوها مما يختص بها السابق ورشى الساكن فيها على ان يخرج منها ليسكنه هو ، مؤيداً ذلك بجريان السيرة في الرشوة في غير الحكم من المطالب والمقاصد ، لكن قد يقال ان مثله لا يعدر رشوة في العرف ، وأن المراد منه العطاء فلا يستفاد منه ذلك ، و المسلم من السيرة على تحصيل الحق المتوقف عليها وعلى دفع الظلم من الظلمة واتباعهم . ونحو ذلك ، لامطلق الرشوة بعد فرض صدق العرف عليها انتهى .

والضابط كل موضع ابيح الوقوف والتصرف فيه بمثل السكنى ونحوها جاز اخذ مال ليرفع اليد عنه لافى ملك مالك مع عدم رضاه ببقاء شخص فيه ابتداء واستدامة كما يكون ايضاً متعارفاً في عصرنا من اجارة دار في مدة معينة ثم بقى فيها ماشاء ولو بعد مضى مدة من الاجارة ولا يرفع اليد عنها الا باخذ مال كثير من صاحب الدار فربما يكون ما يأخذ اكثر من جميع ما دفع الى المالك من اجارة الدار فهذا حرام و سحت و معصية عظيمة قليلة او كثيرة فلا يجوز اخذ درهم منه ويجب رده الى المالك فوراً وان تلف يجب رد قيمته او مثله و منافعه المتصلة او المنفصلة المترتبة على هذا المال الذى سلب عنه كما عرفت آنفاً فاخذ هذا المال حرام لكن لا بما انه رشوة فالرشوة مختص بالاحكام وغيرها كبذل المال لاجل دفع شر ظالم منه وثمره ذلك عدم الحرمة من الباذل وحرمةه للآخذ.

المسألة ﴿ الثالثة اذا دفع الانسان مالا الى غيره ﴾ على جهة الوصاية او الوكالة سواء كان حقا واجبا أولا ﴿ ليصرفه في قبيل ﴾ مثلا ﴿ وكان المدفوع اليه بصفتهم فان عين له ﴾ ولو بالقرائن المعتبرة ﴿ عمل ﴾ عليه ﴿ بمقتضى تعيينه ﴾ بلاخلاف ، فان خالف بان عين له مقدار الكنه زاد على هذا المقدار اثم (ح) لكنه يباح اصل المال من حيث كونه اهلا كما اذا كان سهم الامام عليه السلام وكان المدفوع اليه من اهل العلم فالاثم من حيث مخالفة الأمر مع تامل للاثم (ح) ايضا لامكان استحقاقه بالمال اكثر من غيره (ح) وترجيحه على غيره فضلا ولم يعلم بذلك الدافع بحيث لو علم لاخثاره اكثر من غيره .

وفى المسالك قد اختلف في هذه المسئلة كلام المص فجو زهنا للوكيل الاخذ ومنعه في النافع وكك اختلف فيها كلام الشيخ ثم ابن ادريس ثم العلامة بعد المص ره ووجه هذا الاضطراب من اصاله الجواز وكون السوكيل متصفا بما عين له من اوصاف المدفوع اليهم لانه المفروض ﴿ وان اطلق ﴾ ولم تكن قرينة تدل على دخوله أو خروجه ﴿ جاز ﴾ له ﴿ ان يأخذ مثل أحدهم من غير زيادة ﴾ وفاقا للاكثر كما عن الدروس بل المشهور كما عن الحدائق للاندراج في اللفظ وظهور كون المراد المتصف بالوصف المزبور .

(ويدل عليه روايات مثل الموثق) عن سعيد بن يسار « قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يعطى الزكاة يقسمها في اصحابه يأخذ منها شيئا ؟ قال : نعم » والمحسن عن الكاظم عليه السلام « في رجل أعطى مالا يفرقه فيمن يحل له يأخذ منه شيئا لنفسه وان لم يسم له ؟ قال : يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره » .

و صحيح عبد الرحمان بن الحججاج « سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها ويضعها في مواضعها وهو ممن تحل له الصدقة قال : لا بأس ان يأخذ لنفسه كما يعطى غيره ، ولا يجوز ان يأخذ اذا أمره ان يضعها في مواضع مسماة الا باذنه » (و صحيح) عبد الرحمان ايضا « عن أبي - عبدالله عليه السلام في رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه في المساكين وله عيال

محتاجون أيعطيهم من غير ان يستأمر صاحبه ؟ قال : نعم « صريح الروايات هو الجواز و مع ذلك حكى عن بعض الاصحاب خلافه كوكالة المبسوط و زكاة السرائر و مكاسب النافع و القواعد و وصاياها و كشف الرموز و المختلف و التذكرة و جامع المقاصد و ابضاح النافع (لصحيح) عبد الرحمان المسند الى الصادق عليه السلام فى التحرير المضمرفى غيره « سألته عن رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه فى محابيح أو مساكين وهو محتاج أياخذ منه لنفسه ولا يعلمه ؟ قال : لا يأخذ منه شيئاً حتى يأذن له صاحبه » .

والروايات صريحة فى الجواز وهذا الصحيح ظاهر فى المنع و القاعدة يقتضى رفع اليد عن الظاهر مضافا الى عدم معارضته مع الكثيرة والله العالم .

المسألة ﴿ الرابعة الولاية ﴾ للقضاء او النظام و السياسة أو على جباية الخراج أو على القاصرين من الاطفال أو غير ذلك او على الجميع ﴿ من قبل السلطان العادل ﴾ أو نائبه ﴿ جائزة ﴾ قطعاً بل راجحة لما فيها من المعاونة على البر و التقوى و الخدمة للامام و غير ذلك خصوصاً فى بعض الافراد .

﴿ وربما وجبت ﴾ عيناً ﴿ كما اذا عينه امام الاصل ﴾ الذى قرن الله طاعته بطاعته ﴿ اولم يمكن دفع المنكر او الامر بالمعروف الا بها ﴾ وفى الجواهر مرع فرض الانحصار فى شخص مخصوص فانه يجب عليه حينئذ قبولها بل طلبها و السعى فى مقدمات تحصيلها حتى لو توقفت على اظهار ما فيه من الصفات اظهرها كل ذلك لاطلاق مادل على الامر بالمعروف ، و انتهى عن المنكر انتهى .

﴿ و تحرم ﴾ الولاية ﴿ من قبل الجائر ﴾ على ما يشتمل على محلل ، و محرم ﴿ اذا لم يؤمن اعتماد ما يحرم ﴾ وفى الجواهر اى لم يتخلص من مآثمها . ولا يخفى ان المسألة مشكلة من حيث الروايات و من عمل كثير من الاصحاب و ظاهر بعض الروايات هو المنع فى الغاية و ظاهر بعضها هو الجواز على اختلاف مضامينها شدة وضعفا حتى يظهر من بعضها لو امكن للانسان عون المؤمنين و قضاء حوائجهم انه من افضل الطاعات ولذا قد جمع بينهما بالجواز فى هذه الصورة

والمنع بدون ذلك ووجهه ظاهر فانه تارة يكون نظر الانسان من الدخول فيهم هو طلب المال و الاموال وحب الرياسة والعجاه باى نحو حصل ولو كان مستلزما للظلم والقهر على الناس وهذا لاشبهة فى حرمة وشدة عقابه اى عقاب اصل الدخول لامصدر عنه من المعاصى فانه باعتبار ذلك صار الاثم مضاعفا جدا واخرى يكون نظره من الدخول هو الاحسان بالمؤمنين وادخال سرور فيهم وهو جمع حسن بل ظاهر المتن هو استحباب الدخول فيه مع الامن من الدخول فى المعاصى .

وكيف كان فمن الاخبار الدالة على المنع مضافا الى ما مر مما ورد فى معونة الظالمين ماورد (فى خبر زياد بن ابى سلمة) منها « قال : دخلت على ابى الحسن موسى (ع) فقال لى يا زياد انك لتعمل عمل السلطان قال : قلت اجل قال : لى ولم قلت انارجل لى مروة وعلى عيال وليس وراء ظهري شىء ، فقال : لى يا زياد لئن اسقط من خالقى فانقطع قطعة قطعة ، احب الى من أن اتولى لاحد منهم عملا او اطاقا بساط رجل منهم . الا لماذا ؟ قلت لأدرى جعلت فداك قال : الالفريج كربة عن مؤمن ، أوفك امره أو قضاء دينه ، يا زياد ان أهون ما يصنع الله عز وجل بمن تولى لهم عملا أن يضرب عليه سراق من نار ، الى ان يفرغ الله من حساب الخلائق » الحديث و الخالق اسم جبل .

و يدل عليه النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى قال من تولى عرافة قوم اتى به يوم القيمة و يداه مغلولتان الى عنقه فان قام فيهم بامر الله تعالى اطلقه وان كان ظالما يهوى به فى نار جهنم وبئس المصير وعن عقاب الاعمال ومن تولى عرافة قوم ولم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم لكل يوم الف سنة وحشر و يداه مغلولتان الى عنقه فان كان قام فيهم بامر الله اطلقه الله وان كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا وما عن جهنم بن حميد ، قال : قال لى ابو عبد الله عليه السلام : اما تغشى سلطان هؤلاء؟ قال : قلت : لا قال : ولم قلت فراراً بدينى ، قال : وعزمت على ذلك ؟ قلت : نعم قال لى : الان سلم لك دينك و ما عن حميد ، قال : قلت لابى عبد الله عليه السلام انى و ليت عملا ، فهل لى من ذلك مخرج ؟ فقال : ما اكثر من طلب

المخرج من ذلك ففسر عليه ! قلت : فماترى ؟ قال : ان تتقى الله تعالى و لاتعود ومارواه فى التهذيب عن ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهلى ، عن ابى عبد الله عليه السلام قال : من سود اسمه فى ديوان و لد سابع ، حشره الله تعالى يوم القيامة خنزيراً . و«سابع» مقلوب «عباس» كنى به تقيه ، كما يقال : رمع مقلوب عمرو ماعن ، مسعدة ابن صدقة ، قال : سألت رجلاً اباً عبد الله عليه السلام عن قوم من الشيعة ، يدخلون فى اعمال السلطان ، يعملون لهم و يحجون لهم ، و يوالونهم ؟ قال ليس هم من الشيعة ، ولكنهم من أولئك ثم قرأ ابو عبد الله عليه السلام هذه الاية «لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم» الحديث .

قال : ابو بصير فى (الحسن كالصحيح) «سألت اباجعفر عليه السلام عن اعمالهم فقال يا أبا محمد لا ولامدة بقلم ان احدا لا يصيب من دنياهم شيئاً ، الا اصابوا من دينه مثله او قال : حتى يصيبوا من دينه مثله .»

و (فى خبر تحف العقول) عن الصادق عليه السلام « واما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالى الجائر ، و ولاية ولاية الرئيس منهم ، و اتباعهم و اتباع الوالى ممن دونه من ولاة الوالى الى أديانهم ، باب من أبواب الولاية على من هو وال عليه ، و العمل لهم و الكسب معهم بجهة الولاية منهم حرام ، و محرم ، معذب من فعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لان كل شىء من جهة المعونة معصية كبيرة من الكبائر و ذلك ان فى ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله ، و احياء الباطل كله ، و اظهار الظلم و الجور و الفساد و ابطال الكتب و قتل الانبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم الابجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم و الميتة » و لذلك و غيرها حكى عن العلامة الطباطبائى فى مصابيح انه مال الى كون الولاية فى نفسها من المحرمات الذاتية مطلقاً ، و أنها تتضاعف ائماً باشتغالها على المحرمات لتضمنها التشريع فيما يتعلق بالمناصب الشرعية .

وقد مرفى مسألة معونة الظالمين ما دل على الحرمة ولو فى عمل مباح بل

المستحب كبناء المسجد ونحوه فاحذروا ايها الاخوان واتقوا يوما يجعل الولدان شيبا وفي بعض المناجات المنسوبة الى امير المؤمنين فويل لهذا البدن الضعيف كيف يصبر غدا على تحريق النار افلا رايت الكتاب الكريم اولم تقرأ قوله عز من قائل «الايظن اولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين» .

وقوله تعالى ايضاً «فلا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين مقنعى رؤسهم لا يرتد اليهم طرفهم وافئدتهم هو آء الى ان قال و ترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الاصفاد سرا بيلهم من قطران و تغشى وجوههم النار» فلولا كون معاونة الناس لهم لما اقدروا على ذهاب الدين و تغيير احكام الله و ترك سنة النبى فلولا معاونتهم لهم لم يقدروا على تصرف قليل فى احكام الله فكيف بتغيير جميع ما انزل الله افلاترون الى النسوة اللواتى هن عاريات مكشفات و يرتكبن الفواحش فى المعابر والاسواق بلا اعمال حياء وملاحظة رؤية الناس لهن افهذا حكم القرآن الكريم مع كثرة التأكيد من الشرع فى النساء .

وكثرة ماورد فى ذم خلطهن مع الرجال ومكالمتهن معهم افليس ذلك لمعاونة الناس لهم فهل يمكن للظالم بوحده هذه القدرة أليس قد اخذوا عماله الخمار والقناع من رؤوس النساء حتى يجعلوهن فى انظار الانام مكشوفة الرؤوس وكم وقع ذلك فى عصرنا الحاضر وكم طال الزمان على ذلك ومع ذلك كان فى ذهنهم و ارادتهم ان لا يبقى مرثة واحدة مختارة فى حجابها لكن الله تعالى قد اخذهم اخذ عزيز مقتدر و أفناهم و طهر البلاد من شرورهم و فسادهم بيد المعاصر الجليل الخمينى كما قال الله يريدون ان يطفقوا نور الله افلاتعلمون ان كل فساد و معصية يترتب على هذا العمل بوحده فضلا عن غيره يكون على عهدة المعاوين من غير ان ينقص العذاب والعقاب عن الأمر بذلك والسبب فيه

وكيف كان فالظاهر القوى هو حرمة المعاونة لهم ولو فى امور مباحة اعادنا الله من المعاونة لهم ولو بقديم يقدم اليهم او بكلمة تكلم لهم او بسوط يجعله فى ايديهم

وغير ذلك .

ثم اعلم ان ما ذكر من الحرمة وتشديد الامر في معاونتهم كان بما هو معاونة و لكن لو عرض له عارض مثل المعاونة على المؤمنين بحيث لم يكن الا اذا كان من اعوانهم بحسب الظاهر و لكنه في الحقيقة كانت المعاونة للمؤمنين و السعى في حوائجهم و رفع غمهم و همهم و ازالة كربة عنهم كان جابرا جدا بشرط ان لا يكون ملوثا بلوث معاصيهم و لا يكون داخلا في اعمالهم و مظالمهم و ان كان ذلك في غاية الاشكال .

و كيف كان فيدل عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله حاكيا عن يوسف اجعلنى على خزائن الارض فلو لم يكن الركون الى الظلمة و معاونتهم في امور المملكة خصوصا بمثل اختيار خزائن الملوك له و تصرفه فيها بما يشاء جائزا فكيف صح ذلك من يوسف النبي و باختياره و طلبه من الجائز فليس ذلك الا لكون هذه المعاونة ليست معاونة للظالم بما هو ظالم بل بما هو الداخلة في اصلاح امور المملكة الراجعة الى اصلاح حال الناس و معاونتهم في امر معاشهم و مصالحهم و غير ذلك . و يدل عليه قبول ولاية العهد من ابي الحسن الرضا عليه السلام و لو كان عن كره من المأمون لكنه لو كانت حراما لما قبله عليه السلام و كذلك امر دانيال كما اشار عليه السلام الى يوسف و دانيال في دعاءه مع الرب الجليل و اما العقل فلاستقلاله بحسن عون المظلوم و السعى في حوائج المسلمين و رفع غمهم و همهم باى نحو كان

و اما الاجماع فلما عن المنتهى من نفى الخلاف عنه بل عن فقه القرآن للراوندى أن تقليد الامر من قبل الجائر جائز اذا تمكن من ايصال الحق لمستحقه بالاجماع و اما الروايات فكثيرة جداً ايضا ففي (خبر عن الصادق عليه السلام) كفارة عمل السلطان ، قضاء حوائج الاخوان

و ما روى الكشى في الرجال في ترجمة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : كان محمد بن اسماعيل من رجال ابي الحسن موسى عليه السلام ، و ادرك ابا جعفر الثاني عليه السلام و قال حمدويه عن اشياخه : انه و احمد بن حمزة كانا في عداد الوزراء قال :

وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع «قال الرضا عليه السلام ان الله تعالى بابواب الظالمين من نور الله تعالى له البرهان ، ومكن له في البلاد ، ليدفع بهم عن اوليائه و يصلح الله تعالى به امور المسلمين ، اليهم ملجأ المؤمنين من الضر ، و اليهم يفزع ذوالحاجة من شيعتنا ، و بهم يؤمن الله تعالى روعة المؤمن في دار الظلم ، أولئك المؤمنون حقاً ، أولئك امناء الله في ارضه ، أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ، ويزهر نورهم لاهل السماوات كما تزهو الكواكب الدرية لاهل الارض ، أولئك من نورهم يوم القيامة تضيء منه القيامة ، خلقوا و الله للجنة ، و خلقت الجنة لهم . فهنيئاً لهم ، ما على احدكم ان لو شاء لنال هذا كله .

قال قلت : بماذا - جعلني الله فداك- ؟ قال : يكون معهم فيسرنا بادخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد (وروى الكشي) في الكتاب المذكور قال : لما قدم ابو ابراهيم موسى عليه السلام العراق ، قال علي بن يقطين : اما ترى حالي وما انا فيه ؟ فقال له : يا علي ان الله تعالى اولياء مع اولياء الظلمة ليدفع بهم عن اوليائه وانت منهم يا علي .

(وروى في قرب الاسناد) بسنده عن علي بن يقطين انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام ان قلبي يضيق مما انا عليه من عمل السلطان ، وكان وزيراً لهارون ، فان اذنت - جعلني الله فداك - هربت منه فرجع الجواب : لا آذن لك بالخروج من عملهم وروى في المقنع قال : روى عن الرضا (ع) : انه قال : ان الله تعالى مع السلطان اولياء ، يدفع بهم عن اوليائه قال : وسئل ابو عبدالله (ع) عن رجل يحب آل محمد عليهم السلام وهو في ديوان هؤلاء فيقتل تحت رايتهم ، فقال : يحشره الله على نيته وروى في الامالي عن زيد الشحام في الصحيح ، قال : سمعت الصادق (ع) يقول : من تولى امرأ من امور الناس فعدل ، وفتح بابيه ، و رفع ستره ، و نظر في امور الناس كان حقاً على الله عزوجل ان يؤمن روعته يوم القيامة ، و يدخله الجنة وروى عن الكافي والتهذيب عن محمد بن جمهور وغيره من اصحابنا قال كان النجاشي - وهو رجل من الدهاقين - عاملاً على الاهواز و فارس ، فقال بعض اهل

عمله لابي عبدالله (ع) : ان في ديوان النجاشي على خراجاً ، وهو ممن يدين بطاعتك فان رأيت ان تكتب لى اليه كتاباً ؟ فكتب اليه ابو عبدالله (ع) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، سر اخاك يسرك الله تعالى » . قال : فلما ورد عليه الكتاب وهو في مجلسه فلما خلا ، ناوله الكتاب ، فقال : هذا كتاب ابي عبدالله عليه السلام ؟ فقبله ووضعه على عينيه ، قال : ما حاجتك ؟ فقال ، على خراج في ديوانك . قال له : كم هو ؟ قال : عشرة آلاف درهم . قال ، فدعى كاتبه فأمره بأدائها عنه ، ثم اخرج مثله فأمره ان يشبها له لقابل . ثم قال له : هل سررتك ؟ قال : نعم . قال : فأمره بعشرة آلاف درهم اخرى .

فقال له ، هل سررتك ؟ فقال : نعم جعلت فداك فأمرله بمركب ثم امرله بجارية و غلام وتخت ثياب ، في كل ذلك يقول : هل سررتك ؟ فكلما قال : نعم زاده ، حتى فرغ . قال له : احمل فرش هذا البيت الذي كنت جالساً فيه ، حين دفعت الى كتاب مولاي ، وارفع الى جميع حوائجك ، قال ففعل وخرج الرجل فصار الى ابي عبدالله عليه السلام بعد ذلك فحدثه بالحديث ، على وجهه ، فجعل يستبشر بما فعل . فقال له الرجل : يا بن رسول الله ، كأنه قد سررك ما فعل بي ؟ قال : اى والله ، لقد سر الله تعالى ورسوله .

ولا يخفى انه لو كان نفس عمله وشغله مذموما لما سر الله ورسوله بمجرد ذلك الاحسان فيستفاد منه ان نفس الشغل (ح) ممدوحا ولاجل جميع ماورد في ذلك قال في الجواهر و من هنا جمع بعض متأخري المتأخرين بينها بحمل نصوص المنع على الدخول في اعمالهم ، حباً للرياسة وجمع المال ونحوهما وحمل غيرها على مزج ذلك بفعل بعض الطاعات وقضاء حوائج المؤمنين ونحو ذلك بما فيه خلط بين العمل الصالح والسيء ، وهذا الذي ورد فيه أن هذا بهذا ونحوه ، وحمل نصوص الترغيب على الدخول فيه بمجرد ما ذكر من الطاعات ، وفعل الخير من تفريج الكربة عن بعض المؤمنين ، واعانة ملهوفهم ، وقضاء حوائجهم ونحو ذلك وفي الرياض وهو جمع حسن وان أبى عنه بعض مامرن الروايات .

قلت : مع انه لاشاهد عليه ايضاً ، و الاحسن منه الجمع بحمل نصوص المنع على الولاية على المحرمات ، أو الممزوجة بالحرام و الحلال و نصوص الجواز على الولاية على المباح ، كجباية الخراج ونحوه مما جوز الشارع معاملة الجائر فيه معاملة العادل الى ان قال و أما نصوص الترغيب فعلى الدخول للامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر وحفظ أنفس المؤمنين ، و أموالهم و أعراضهم ، و ادخال السرور عليهم ، نعم لا يخلو الثاني منها عن الكراهة باعتبار كونه كالاعانة لهم و الدخول في زميرتهم الى ان قال :

وهذا أحسن ما يقال في الجمع بين النصوص في المقام ، خصوصاً بعد انصراف نصوص المنع الى ما هو الغالب ، من عدم تخلص الداخل في ولاية شيء من أعمالهم عن المحرم كما عرفت ايماء النصوص اليه ولو باكراههم له على ذلك اذ يقال انه لا يجديده هذا الاكراه في رفع الاثم عنه بعد ان كان دخوله في الولاية التي اقتضت ذلك باختياره الذي به يندرج في باب ما بالاختيار لا ينافي الاختيار ، والقدرة على السبب قدرة على المسبب .

ولعل ذلك اولي من الجمع بما اومى اليه المصنف من حمل نصوص المنع على عدم الامن من اعتماد المحرم ، والجواز على الامن ، والاستحباب على الامر بالمعروف مع ذلك ، اذ لم نجد في شيء من النصوص التصريح باعتبار الامن في الجواز والقواعد لا تقتضيه ، ضرورة عدم حرمة الشيء باحتمال الوقوع في المحرم انتهى قال في الحقائق والتحقيق في ذلك : ان هنا مقامات ثلاثة :

(الاول) : ان يدخل في أعمالهم لمحبة الدنيا ، وتحصيل لذة الرياسة ، والامر والنهي وهو الذي يحتمل عليه اخبار المنع .

(الثاني) : ان يكون كذلك ، ولكن يمزجه بفعل الطاعات وقضاء حوائج المؤمنين وفعل الخيرات وهذا هو الذي اشير اليه في الاخبار المتقدمة ، كما عرفت من قوله (ع) : ذابذا وقوله واحدة بواحدة وقوله : وهو اقلهم حظاً ونحو ذلك .

(الثالث) : ان يكون قصده من الدخول فيها ، انما هو محض فعل الخير ،

ودفع الاذى عن المؤمنين ، و اصطناع المعروف اليهم ، و هو الفرد النادر و اقل قليل حتى قيل انه من قبيل اخراج اللبن الخالص من بين فرث و دم .
 ويشير الى هذا الفرد عجز حديث السرائر المتقدم وعلى هذا يحمل دخول مثل الثقة الجليل على بن يقطين ، و محمد بن اسماعيل بن بزيع ، و امثالهما من اجلاء الرواة عنهم ، و النجاشي المتقدم ذكره ، و كذلك جملة من علمائنا الاعلام ، كالمرتضى و المحقق الخواجه نصير الدين و الملة ، و آية الله العلامة الحلبي ، و من المتأخرين المحقق الثاني في سلطنة الشاه اسماعيل ، و شيخنا البهائي ، و شيخنا المجلسي ، و نحوهم عطر الله مراقدهم مع تسليم دعوى العموم . و بذلك يزول الاشكال والله العالم انتهى و عن النهاية تولى الامر من قبل السلطان العادل جازيز مرغب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما في ذلك من التمكن بالامر بالمعروف و النهي عن المنكر و وضع الاشياء مواقعها و اما سلطان الجور فمتى علم الانسان او غلب على ظنه انه متى تولى الامر من قبله امكن التوصل الى اقامة الحدود و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و قسمة الاخماس و الصدقات في اربابها و صلة الاخوان و لا يكون جميع ذلك مخلا بواجب و لافاعلا لقبيح فانه استحبه له ان يتعرض لتولى الامر من قبله انتهى وقال في ثر و اما السلطان الجابر فلا يجوز لاحد ان يتولى شيئاً من الامور مختاراً من قبله الا ان يعلم او يغلب على ظنه الخ .

و كيف كان فالظاهر من جميع الروايات هو الجواز بل ظاهر بعض الكلمات هو وجوب الدخول في ابواب الظلمة لو كان الامر بالمعروف و النهي عن المنكر متوقفا عليه فيجب الدخول من باب المقدمة و لاجل ذلك قال ﴿ ولو أمن ذلك ﴾ اى اعتماد ما يحرم ﴿ و قدر على الامر بالمعروف و النهي عن المنكر استحبه ﴾ت الولاية من الجائر قال في المسالك هذه المسئلة قد سبق شطر منها في كتاب الامر بالمعروف و انه يجوز اقامة الحدود على الوجه الذى فصلناه و قد اطلقوا هنا جواز التولية و استحبابها في الفرض المذكور مع الامن من اعتماد المحرم و القدرة على الامر بالمعروف و مقتضى هذا الشرط وجوب التولية

لان القادر على الامر بالمعروف يجب عليه وان لم يوله الظالم ولعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب على الظالم وعموم النهى عن الدخول معهم وتسويد الاسم فى ديوانهم فاذا لم يبلغ حد المنع فلا اقل من الحكم بعدم الوجوب ولا يخفى ما فى هذا التوجيه انتهى وما ابعده ما بينه وبين قول من زعم عدم الدخول فى عمال الظلمة .

وكيف كان فلا اشكال فى وجوب الامر بالمعروف مع اجتماع الشرائط المذكورة فى محلها سواء كان بالدخول فى عمال الجائر او غيره بل يجب على كل مكلف هو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل مكان وزمان لو صح له ذلك واجتمع فيه شرائطه ومنها علمه او ظنه بتأثير كلامه فى المأمور والمنهى وعدم خطر منه بحاله والا فلا يجوز كما لا يجوز بمجرد رؤيته شيئاً من الغير ما لم يعلم بكونه منكراً فربما كان بنظر الفاعل معروفاً او مكرهاً عليه او مضطراً به وكان وظيفته الشرعية الفعلية هو فعله ونظير ذلك الذين يأخذون اموالاً وجوائز من سلطانٍ عصرنا الحاضر خوفاً او - مكرهاً او اضطراراً فليس لاحد اخذهم بذلك او نهيمهم وتعييرهم بذلك فربما كان الاخذ وظيفته الشرعية الموجبة لحل مثل اكل الميتة فالمعروف والمنكر امران يختلفان زماناً ومكاناً وشخصاً وكلاهما يدور مدار الوظيفة الفعلية .

﴿ و ﴾ أما ﴿ لو اكره ﴾ بالزام من يخشى من التخلف عن الزامه ، ﴿ جاز له الدخول ﴾ حينئذ فى الولاية التى يحرم عليه الدخول وفى المسالك قد تقدم فى باب الامر بالمعروف ان ضابط الاكراه المسوغ للولاية الخوف على النفس او المال او العرض عليه او على بعض المؤمنين على وجه لا ينبغي تحمله عادة بحسب حال المكروه فى الرفعة والضعفة بالنسبة الى الاهانة فاما ما ذكره هنا من الضرر اليسير والكثير فى الحكم بالكرهية وعدمها فيمكن الرجوع فيه الى العرف فماعداً يسير امته ينبغي تحمله دون الكثير انتهى .

وفى الجواهر بعد قول المصنف بلا خلاف نصاً وفتوى بل الاجماع بقسميه عليه ﴿ دفعاً للضرر اليسير على كراهية ﴾ و مرجوحية ، ﴿ وتزول الكراهية لدفع

الضرر الكثير كالنفس أو المال ﴿ جميعه ﴾ أو الخوف ﴿ كذلك ﴾ على بعض المؤمنين ﴿ والحاصل يكره الدخول مع ضرر يسير ولا يكره مع ضرر كثير .
 ﴿ الخامسة ﴾ وهى ﴿ اذا أكرهه الجائر على الولاية جازله الدخول والعمل بما يأمره ﴾ من المحرمات ، كظلم الغير ونحوه مقتصراً على مقدار ما تندفع به الضرورة ، مقدماً للاسهل فالاسهل ، ﴿ مع عدم القدرة ﴾ شرعاً ﴿ على التفصلى ﴾ والتخلص من ذلك ، ﴿ الا فى الدماء المحرمة فانه لاتقية فيها ﴾ فلا يجوز الدخول فى الولاية عن قبل الجائر لو علم امره بالقتل اصلاً ولو علم بكون المخالفة موجبا لقتل نفسه اذ لا ترجيح فى حفظ النفس بين نفسه ونفس غيره فلا يجوز له تقديم نفسه على الغير فويل لمن قتل المسلمين سيما المؤمنين الذين جعلهم الله اعظم درجة من الكعبة فويل لهم من يوم يجعل الولدان شيباً ويوم قال تعالى فى وصفه اذ القلوب لدى الحناجر كاظمين الخ ويوم يفر المرء من اخيه وقال عز من قائل ايضاً «من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها» .

قال شيخنا فى مكاسبه : الخامسة لا يباح بالاكره قتل المؤمن ولو تواعد على تركه بالقتل اجماعاً على الظاهر المصرح به فى بعض الكتب وان كان مقتضى عموم نفي الاكره والحرص الجواز الا انه قد صحح من الصادقين صلوات الله عليهما انه انما شرعت التقية ليحقق بها الدم فاذا بلغت الدم فلا تقية ومقتضى العموم ان لافرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر والذكورة والانوثة والعلم والجهل والمحرو والعبد وغير ذلك انتهى .

وفى الجواهر بعد قول المصنف قال بخلاف ما اذا كان مختاراً فى الولاية ابتداءً واستدامة ، فانه لا يجوز له العمل حينئذ بما يأمره من المحرمات لانه قادر حينئذ على التفصلى ، بل لو كان مختاراً فى الابتداء عالماً باشمالها على المحرمات التى لا بدله من اعتمادها بعد قبولها لم يجوز له ايضاً ، وان أكرهه الجائر بل يجب عليه تحمل ضرر التخلف عن أمره فى وجه قوى اقتصاراً فى ادلة المكروه على المتيقن انتهى .

وكيف كان فمع علمه بامر الجائر على المعاصي والظلم بالعباد وخراب دارهم وتبعيدهم وقتلهم وحبسهم وعذابهم لا يجوز له الدخول في ولايته بوجه بل لو امكن له الفرار من ولايته لوجب ولو بضرر مالى عليه وقال الشيخ ايضاً في مكاسبه الرابع ان قبول الولاية مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال رخصة لاعزيمة فيجوز تحمل الضرر المذكور لان الناس مسلطون على اموالهم بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم انتهى .

وبالجملة لا يجوز الدخول في ولاية الجائر مع علمه بامر به بالظلم على العباد مثل القتل وما يتلوه كالتباعد والحبس ونحوه نعم قد يكون المعصية من قبيل الدخول في هتك حق الله كالامر بالزنا وشرب الخمر وخراب المساجد ونحو ذلك (ح) ان امكن له الفرار منه فيجب والافان كان تخوفه بما لا يتحمل من مثله فلا بأس بالدخول مراعيًا لمقدار يندفع به الضرر وان كان من قبيل اذهاب حق الناس والظلم عليهم كالقتل ونحوه فلا يجوز اصلاً كما عرفت ولو كان موجبا لقتل نفسه .

نعم قد يكون في البين امورات موجبة لتقدم نفسه على الغير كما اذا كان نفسه عالماً مؤمناً متقياً سبب البقاء الدين واحياء القرآن ومقابله مخالفاً فاسقاً فلا اشكال في انه في صورة الاكراه على القتل بحيث يدور بين قتله وقتل المخالفين تقدم حفظ نفسه على الغير كما قد ورد ان الف مخالف لا يوازن دم مؤمن ضرورة انه لاحرمه لدمهم واموالهم عند دوران الامر بين قتل مؤمن وحفظها .

نعم لا يجوز التعرض لهم ولا موالهم لو خلى وطبعه مع عدم اكراه والزام عليهم فهو امر قد يحتاج الى مرجحات عند المكروه وقد يساوى هومع الغير وقد يكون المأمور به بحيث يجب ارتكابه حفظاً لنفسه وقد لا يكون كذلك فالترجيح والتشخيص موكول الى نظر شخص المكلف والله العالم .

المسألة ﴿ السادسة جوائز ﴾ السلطان ﴿ الجائر ﴾ وعماله ﴿ ان علمت حراماً بعينها فهي حرام ﴾ وفي الجواهر بلاخلاف ولا اشكال لا يجوز تملكها ، والتصرف بها وقبولها ، والافهى حلال مطلقاً وان علم أن فى ماله محرماً بلاخلاف ولا اشكال

ايضاً ، كما اعترف به فى الحدائق والرياض بل فى المصاييح الاجماع عليه انتهى .
وفى المسالك التقييد بالعين اشارة الى جواز اخذها وان علم ان فى ماله مظالم كما
هو مقتضى حال الظالم ولا يكون حكمه حكم المال المختلط فى وجوب اجتناب
الجميع للنص على ذلك نعم يكره اخذها (ح) انتهى .

ولا يخفى ظهور العبارة فى جواز الاخذ حتى مع العلم بدخول الحرام فى
اموال الظالم اوفى مقدار الذى اعطى بعضه به فما لم يعلم بالحرام بعينه يجوز الاخذ
والمسألة مهمة وعامة البلوى فى زماننا لكثرة ما يأخذونه من سلطان الجائر فى عصرنا
الحاضر بل عليه يمكن التعدى الى كل من كان كذلك فى عدم الاجتناب عن اموال الناس
كاللصوص و قطاع الطريق بل يدخل اخذ حقوق عماله فيه حيث لا فرق بين كون
المأخوذ بعنوان الجائزة او بعنوان الاستحقاق و اجرة العمل من حقوقهم اللازمة
المعينة عليه اذالم يكن اصل فعلهم حراما كما اذا كان مأورا منه فى امور المملكة
الصالحة بحال الناس .

وبالجملة موضوع البحث هو اخذ المال من كل من لم يجتنب عن أموال
الناس باخذ اموالهم ظلما و عدوانا ونحو ذلك والاختصاص بالسلطان و جوائزه
لان الغالب يحصل مثل هذا المال بيده و الا فلا اختصاص ذلك بخصوص السلطان
ولا بخصوص جوائزه فيجوز الاخذ منهم ما لم يعلموا بحرمة عين المأخوذ وان علموا
بخلطه مع الحرام .

وفى الجواهر فى المقام قال بل لعل ذلك ونحوه من الضروريات التى لا تحتاج
الى اثبات ولولاه لم يمكن لمؤمن التعيش فى امثال هذه الازمنة ، والعلم بأن فى
ماله محرماً غير قادح ، فضلا عما لم يعلم ، وان علمت أنه يأخذ الاموال ظلماً ، فالظالم
حينئذ بعدملاحظة صنفه من كل ذى مال مختلط حرامه بحلاله ، كالعشار و السارق
والمربى والمرتشى ، ومن لم يخرج الحقوق ونحوهم ، و ملاحظة ماتحت ايديهم
من الاموال يندرج فى غير المحصور من الشبهة الذى سقط التكليف باجتنابه ، من
باب المقدمة للعسر والحرج المنفيين آية ورواية انتهى .

فمحل النزاع كل صنف من غير المجتنب من الحلال و الحرام يجوز اخذ المال منه وان علم بحرمة خلط امواله بالحرام وذلك لان الشبهة (ح) غير محصورة لاحتمال كون الحرام مما بيده او فى سائر امواله بل ولو فرض حصر الشبهة لكنه مما كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء ففى مثله لايجب الاجتناب جدا . وكيف كان فلو بنى الشريعة على هذه الدقائق لاختل امر النظام والمعاش من الناس ويكون عليهم ضرر عظيم مع ان قواعده كلها يسهل الامر فى امر النجاسات والمحرمات وقال كل شىء لك ظاهر او حلال حتى تعلم النجاسة او الحرام بعينه فلولم تعلم لاشكال فى جواز التصرف له من كل ظالم وجان وقع فى يده وهذا امر واضح من الناس وسيرتهم القطعية المأخوذة من ائمتهم وحيث قبلوا جوائز سلاطين الجور فى كل زمان وعصر

وقد روى قبول الحسن والحسين والصادق والكاظم عليهم السلام جوائز معاوية والرشد بل ورد النصوص الكثيرة على جواز معاملتهم ، وبيعهم والاتباع منهم وقد مر كثير منها فى موارد مختلفة مضافا الى ما ياتى ايضا مثل (صحيح أبى ولاد) «قلت لابى عبدالله عليه السلام : ماترى فى الرجل يلى اعمال السلطان ليس له مكسب الامن اعمالهم وأنا أمرّ به وأنزل عليه فيعطيني ويحسن الى ، وربما أمرنى بالدرهم والكسوة وقد ضاق صدرى من ذلك ، فقال لى : خذوكل لك المهنتا وعليه الوزر» (صحيح أبى المعز) «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده ، فقال : أصلحك الله أمرّ بالعامل فيعجزنى بالدرهم آخذها ؟ قال : نعم و حج بها» ونحوه خبر محمد بن هشام أو غيره عنه أيضاً (وصحيح محمد بن مسلم و زرارة) «قال سمعنا يقول جوائز السلطان ليس بها بأس»

نعم ظاهر شيخنا الانصارى فى مكاسبه و جوب الاجتناب لو علم بنحو الشبهة المحصورة حيث قال ما لفظه : و المتفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام فى ماله اصلا او العلم بوجود الحرام مسع كون الشبهة غير محصورة او محصورة ملحقة بغير المحصورة على ما عرفت و ان كانت الشبهة

محصورة بحيث تقضى قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابلية تنجيز التكليف بالحرام المعلوم اجمالاً لظاهر جماعة المصرح به فى لك وغيره الحل وعدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا قال فى يع جوائز السلطان الظالم ان علمت حراما بعينها فهى حرام ونحوه عن نهاية الاحكام وس وغيرهما قال فى لك التقييد بالعين اشارة الى جواز اخذها وان علم ان فى ماله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك انتهى .

اقول ليس فى اخبار الباب ما يكون حاكما على قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة بل هى مطلقة اقصاها كونها من قبيل قولهم عليهم السلام كل شىء لك حلال او كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك فلا بد (ح) من حمل الاخبار على مورد لا يقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه كالشبهة الغير المحصورة او المحصور الذى لم يكن كل من احتمالاته مورداً لابتلاء المكلف او على ان ما يتصرف فيه الجابر بالاعطاء يجوز اخذه حملاً لتصرفه على الصحيح اولان تردد الحرام بين ما ملكه الجابر وبين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف ومالم يبتل به فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه وبين مالم يعرضه لتمليكه فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى غير منجز عليه .

ثم نقل بعض الاخبار مثل قوله (ع) كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وقوله عليه السلام كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ثم قال ولا يخفى ان المستند فى المسئلة لو كان مثل هذا لكان الواجب اما التزام ان القاعدة فى الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتياط مط كما عليه شردمة من متأخرى المتأخرين او ان مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الاصحاب انتهى موضع الحاجة .

ولا يخفى ان قوله اما التزام الخ اعتراف منه بان مقتضاه عدم وجوب الاجتناب

مطلقاً وهل يصح رفع اليد عما اقتضاه بدون جهة مع انه لاوجه له الا التنافى مع العلم بالحكم الواقعى الذى لا فرق بين كونه متعلقاً بالشئىء تفصيلاً او اجمالاً بين الشئيين او اكثر اولا ومن المعلوم ان مثل هذه الاخبار حاكمة عليها وشارحة لها وان الادلة الواقعية فيما يكون معلوماً تفصيلاً فلايجرى فيما علم اجمالاً نعم وحيث ان ارتكاب جميع الاحتمالات موجب للعلم بارتكاب الحرام الواقعى وسلم كونه حراماً لقلنا بجواز ارتكاب الاطراف ما لم يؤد الى ذلك بان يترك احد الاحتمالات فلايتحقق العلم بالمخالفة لاحتمال كون الحرام فيما بقى كما هو ظاهر القوانين قال فيه مالفظه اما هو (اى الشبهة المحصورة) فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعاً وطهارة ما هو نجس جزماً كالاناثين المشتهين والثوبين كك والدرهمين اللذين احدهما غضب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعى وبان الحرمة والنجاسة تكليفتان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع الاحتمالات ممكن ومتحقق عادة فى المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلايتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كلاً مكلف بعلم نفسه واذليس فليس وذلك كواجب المنى فى الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشمل ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما يقيناً لعموم اطيعوا الله وغيره

اقول الاقوى فيه ايضاً اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لانحكم بحلية المجموع ابدأ حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعى اليقينية ولانحكم بحلية احدهما بعينه او حرمة ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لاينفك عن استعمال الحرام

جزماً لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجود ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه

فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لاتقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم فسي كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولنا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعاً يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانياً نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضاً حرام وتحريمه (ح) من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارهما (ح) وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل انتهى موضع الحاجة.

والمقصود من نقل عبارته ليس هو الميل الى ما ذهب اليه لانه في الجملة مخالف لحكم العقل ومستلزم للاشكالات التي مع الالتزام به لافرق بين الاجتناب عن جميع الاحتمالات و بين عدمه الامجرد تغيير اللفظ فانه بعد استعمال الاناثين يقطع بحصول النجاسة أكلا او غسل او طهارة للصلاة فيحكم العقل لزم ان لا يرتكب من اول الامر حتى لا يقع في محذور ذلك بل المقصود من ذلك هو مجرد اثبات سهولة الامر و لوبالنسبة الى المقام وان اللازم ليس على الآخذ من هذه الاموال هو التفحص والدقة و السؤال حتى يشق عليه الحكم نظير بقرة بنى اسرائيل بل امر الدين في جميع شئونه من العبادات و المعاملات على السهولة لثلا يقع الناس في عسر و حرج .

وقد عرفت اكثر عبارات المحكية الظاهرة في عدم الاجتناب حتى مع العلم بان في اموال الجائر حرام مع بناء جميعهم على الاجتناب عن موارد المعلوم بالاجمال

كيف وهو مضمون (خبر الحميري المروي) عن الاحتجاج «أنه كتب الى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده لا يتورع من اخذه ربما نزلت في قرية وهو فيها ، أو أدخل منزله وقد حضر طعامه فيدعوني اليه فان لم آكل من طعامه عاداني ، فهل يجوز لي أن اكل و أتصدق بصدقة ؟ وكم مقدار الصدقة و ان أهدي هذا الوكيل الى رجل آخر فيدعوني الى أن أنال منها و أنا اعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ مافي يده ، فهل عليّ منه شيء اذا أنالنت منها فأجاب عليه السلام ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير مافي يده فكل طعامه ، و اقبل بره و الافلا» .

والمحصل ان الظاهر من الروايات و كلمات الاصحاب و سيرة الائمة هو جواز اخذ الجوائز و الهدايا من كل جائر و ظالم و ان علم بخلط جميع ما يابيديهم مع اموال الناس فيجوز لهم الاخذ الا اذا علم بأن المأخوذ نفس الحرام و انه بعينه هو مال الغير فيجب عليه رده اليه قال في الحدائق لاشكال و لاختلاف في حل جوائز السلطان و جميع الظلمة ، على كراهية مالم يخبره بأن ذلك من ماله ، فانه لا كراهة و مالم يعلم بكونه حراماً فيجب رده على مالكة او الصدقة به عنه انتهى .

و عن المنتهى : و لو لم يعلم حراماً جازت ناؤها و ان كان المعجز لها ظالماً ، و ينبغي له ان يخرج الخمس من جوائز الظالم ، ليظهر بذلك ماله ، لان الخمس يطهر المختلط بالحرام فيطهر ، مالم يعلم فيه الحرام و ينبغي ان يصل اخوانه من الباقي بشيء و ينتفع هو بالباقي انتهى و حكمه بالخمس استحباب محض كما هو ظاهر العبارة و كثير من الاصحاب فانه احتياط حسن دون الوجوب و عن ابن ادريس أنه قال : اذا كان يعلم أن فيها شيئاً مغصوباً الا أنه غير متميز العين بل هو مخلوط في غيره من أمواله أو غلاته التي يأخذها على جهة الخراج فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته لانها صارت بمنزلة المستهلكة ، لانه غير قادر على رده و قيل و نحوها عبارة النهاية و في الجواهر بعدهما قال و أحسن ما ينزل عليه كلامهما ارادة عدم وجوب

الاجتناب ، لعدم جريان حكم الشبهة المحصورة فيه ، فيرجع حينئذ الى الاحتمال الاول الذى قد يؤيد مضافا الى اطلاق النص والفتوى ومعقد الاجماع والسيرة بانه لامدخلية للدفع ونحوه فى الاباحة ، اذ ليس هو الاحتمال فعل المسلم على الوجه الصحيح وهو جار فى غيره من الاموال التى تحت يده المشتركة جميعاً فى تصرفه بها تصرف المالك فى املاكهم على أنه قد يفرض دفعه فيما يعلم كونه على وجه محرم ، لدوران المدفوع بين كونه من الخراج الذى يحل لنا تناوله منه وان اثم هو بدفعه وبين كونه من مظالمه التى ظلم بها العباد مع اندراجها فى النص والفتوى وغيرهما مبادل على حلية جوازه و ما فى يده فلامتناص حينئذ عن القول بجريان حكم الاملاك على جميع ما فى يده وان علم فيها محرم حتى يعلم الحرام منه بعينه فيدعه ، وانه كالمشبه غير المحصور فى ذلك من غير فرق بين المقاصة وغيرها ، كما انه لافرق بين الجائر وغيره من ذى المال المختلط لما عرفته من اتحاد المدرك فى الجميع انتهى .

و كيف كان فظاهر اكثر هذه الروايات هو الاطلاق ومن المعلوم ان ترك الاستفصال عن كون اموال الجائر مخلوط بالحرام اولا او العلم بان المأخوذ منه حرام اولا يكفى فى الحكم بالاطلاق مالم يعلم بكون المأخوذ هو حرام بعينه فلا يجوز اكله (ح) بل يجب عليه رده الى اهله او الصدقة عنه و لكن ظاهر رواية الحميرى كون الحلية مشروط بما اذا علم ان للجائر مال حلال ايضاً والا فلا يحل له اكله ولعله لامنافاة فيه ايضاً من حيث انه لو علم الاخذ بانه ليس مال حلال للمأخوذ عنه علم بان المأخوذ منه حرام بعينه ولو لم يعلم صاحبيه وكيف كان فاذا علم بحرمته ما اخذ منه بعينه فلا يجوز له اخذه او اكله واما ان علم بان امواله مخلوطة من الحلال والحرام ولكن لا يعلم بدخول المشكوك فى المأخوذ فهو كالأول ايضاً فيجوز اكله له وان علم بدخول الحرام فى المأخوذ ايضاً اجمالاً فان كان من قبيل الشبهة الغير المحصورة فلا يجب اجتنابه .

وكذا اذا كان من قبيل المحصورة لكن مع خروج بعض الاطراف عن محل

ابتلاءه واما اذا علم بوجود الحرام اجمالاً وكانت الشبهة محصورة مع كون جميع الاطراف محل ابتلاءه فيجب الاجتناب عن الجميع (ح) هذا اجمال الكلام فيه بحسب القواعد لكن الغالب لا يحصل العلم بذلك ولو علم بكون الجائر ياخذ من كل شيء ولا يجتنب من اخذ مال الناس و مع ذلك من اين يمكن العلم بوقوع المال الحرام فيما اخذته مع ان تصور ان ماله منحصر في الحرام في تمام مدة عمره في غاية الندرة بحيث امكن ادخاله في المعدوم بل تصور كون اجتماع امواله من الحلال ايضاً بمكان من الامكان من كل احد وهذا هو السر في اطلاق الروايات المطابق للشريعة السهلة السمحة ولولا ذلك لهلك اكثر الناس .

وقد صرح عليه السلام بالاخذ واثبات الحجج معه وفي اخرى ان الوزر عليه الظاهر في حليته للآخذ ولو كان في الواقع حراماً وليس لاحد الدقة في مثل هذه الامور المنعرجة الى الوسواس ولا حكم الغير بانه حرام ولو لسهولة الامر من الشارع الرؤوف لكان امر اكثر الناس مخدوشاً مع ان صدور الروايات فيمن كان الماخوذ عنه من الجائر الغير المجتنب عن الحلال والحرام كالسلاطين الظالمين الاخذين من اموال الناس وعمالهم الذين ياخذون اموال الانام والعشار الذين دأبهم جمع الاموال ظلماً وجوراً باسم (الماليات) .

وكيف كان ﴿فان﴾ علم كونها بعينها حراماً و﴿قبضها﴾ بعد العلم اوقبله ﴿اعادها على المالك﴾ وفي الجواهر بالاخلاف ولا اشكال حتى لو احتاج الى اجرة بذلها ، لانه بحكم الغاصب بالنسبة الى ذلك وان كان لاثم عليه مع العلم بعد القبض . بل له الرجوع بها على الدافع له باعتبار غروره ﴿وان جهله﴾ بعينه ﴿او تعذر الوصول اليه تصدق بهاعنه﴾ كما في غيرها من اقسام مجهول المالك .

﴿و﴾ قد ظهر لك انه ﴿لا يجوز اعادتها﴾ اى الجائزة ﴿على غير مالكها مع الامكان﴾ فلو فعل كان ضامناً بالاخلاف ولا اشكال .

المسألة ﴿السابعة﴾ لاخلاف اجده في ان ﴿ما ياخذها﴾ او يحول عليه او يصلح عليه ﴿السلطان الجائر من الغلات﴾ في زمن الغيبة و نحوها في قصور

اليد من المؤمنين و المخالفين ، ﴿ باسم المقاسمة ﴾ التي هي قسم ايضاً من الخراج الذي هو بمعنى الاجرة و الطسق ﴿ او الاموال باسم الخراج عن حق الارض و من الانعام باسم الزكاة ﴾ فكما يجوز جوائزه فكذلك ﴿ يجوز ﴾ هذه المذكورات ﴿ ابتياعه و قبول هبته ﴾ و غير ذلك من التصرفات فيه التي عرفت تفصيلها في الخراج ﴿ ولا يجب اعادته على اربابه وان عرف بعينه ﴾ فمما ورد في المسألة السادسة و ما ياتي في السابعة يستفاد جواز اخذ ما يبيد الجائر مطلقاً جائزة كانت او معاملة ببيع او صلح او هبة معوضة او غير معوضة ما لم يعلم بكونه حراماً كما عرفت و في الجواهر كما انه لا خلاف معتد به في جواز شرائه منه و قبول هبته و نحو ذلك مما يقع على المملوك حقيقة و عن جامع المقاصد ان عليه في شرائه منه اجماع فقهاء الامامية ، و الاخبار المتواترة .

و في مصابيح العلامة الطباطبائي أن عليه اجماع علمائنا ، و روايات أصحابنا و في قاطعة اللجاج الاجماع مكرراً على ذلك ، و في المسالك أذن أئمتنا عليهم السلام في تناوله و اطبق عليه علمائنا ، و لانعلم فيه مخالفاً .

و في محكي التنقيح و تعليق الارشاد الاجماع عليه أي شراؤه ، و لذلك كله قال : في الرياض ان عليه الاجماع المستفيض ، ضرورة عدم استقامة تعيش الانسان بدون نماء الاراضي و الغرس فيها ، و الغرض أن جميعها بأيديهم ، قلت بل لا ينكر حصول القطع به بملاحظة السيرة القطعية من العوام و العلماء في سائر الاعصار و الامصار في الدولة الاموية و العباسية و ما تاخر عنهما ، و ملاحظة العسر و الحرج و الضرر في التكليف باجتنابه بل هو شبه التكليف بما لا يطاق و ملاحظة النصوص التي يمكن دعوى تواترها ، المفارقة في ابواب الخمس و الزكاة و الجهاد و احياء الموات و المقام بل و المسألة السابقة اذ من المعلوم كون جل جوائزهم من الخراج ، خصوصاً ما كان يرسله معاوية الى الحسن و الحسين عليهما السلام و خصوصاً ما كان يجيبه ابو بكر و عمرو و عثمان و يفرقه في الصحابة انتهى .

ولا يخفى ان المنصف الدقيق اذا تأمل في جميع ذلك ليقطع بذلك خصوصاً

بضميمة سهولة الشريعة والاشكل الامر على كافة الناس الذين يراودون مع الجبارة
اكرها وضرورة بل مخزناً كما اذا كانوا من معاونيه جوازا او اكرها ايضاً .
وقد عرفت في بحث الولاية عن قبل الجائر من الروايات الكثيرة الدالة
على الجواز فيما اذا امكن له السعى في حوائج المؤمنين وعند ذلك فديحتاجون
الى اخذهم جوائزهم او حقوقهم او البيع منهم او الشراء عنهم او قبول هبته وصلحه و
غير ذلك .

وكيف كان فيدل عليه روايات كثيرة منها (خبر الحذاء) عن الباقر عليه السلام « سألته
عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها ، وهو يعلم أنهم يأخذون
منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم ؟ قال : فقال : ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك ، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه ، قيل فماترى في مصدق
يجيئنا القاسم فيأخذ صدقات أغنامنا ، فنقول : بعناها فيبيعنا اياها ، فماترى في
شرائها منه ؟ فقال : ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس فقيل : فما ترى في الحنطة
والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ، يأخذ حظه ، فيعزله بكيل فماترى في شراء
ذلك الطعام منه ؟ فقال : ان كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك ، فلا بأس بشرائه
منه بغير كيل .

ومنها (الحسن) « ما يمنع ابن ابي سماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه
ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطى الناس » ثم قال : للراوى لم تركت عطاؤك ؟ قال :
مخافة على دينى قال : ما منع ابن ابي سماك « أن يبعث اليك بعطاك أما علم ان لك
في بيت المال نصيباً » :

وفى الجواهر بعد نقله قال وهو مع حسنه واحتمال صحته واضح الدلالة
من حيث تجويزها أولاً لشباب الشيعة أخذ ما يعطى الحاكم الناس المعينين له ،
ومن جملة ما يعطونه وجوه الخراج والمقاسمة وثانياً للراوى أخذ العطاء من بيت
المال الغالب فيه اجتماعهما فيه لندرة الزكوات فان لها أرباباً مخصوصة يعطون
من دون احرار لها فيه فاحتمالها فيه ضعيف ، وأضعف منه احتمال الوجوه الموصى بها

أو المنذورة للشىعة انتهى .

(ومنها الموثق) « عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فقال : يشتري منه مالم يظلم فيه احداً » وفى الجواهر وترك الاستفصال عما يشتري منه يفيد العموم ولجميع أفراد السؤال التى منها مفروض البحث ولا ينافيه القيد لاشتراطه فيه اجمالاً .

وليس المراد من الظلم مطلقه ، كيف لا والعامل لا ينفك عنه مطلقاً ، فالمراد منه الظلم الزائد على المتعارف عرفاً ، وهو المستند فى الشرط الذى قد مناه تبعاً لاصحابنا ، و بالوجه فى دلالتة يعلم الوجه فى دلالة اطلاق النصوص المتعبرة ، بجواز الشراء من الظلمة من دون استفصال ، وتقييد بما يخرج عن مفروض المسئلة . (ومنها الصحيح) « اشترى من العامل الشىء وأنا اعلم انه يظلم فقال : اشتر منه » (و المرسل كالصحيح) « اشترى الطعام فيجيشنى من يتظلم يقول : ظلمنى فقال : اشتره » .

ومنها (صحيح اسماعيل بن فضل) «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يتقبل بخراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصايد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابداً أو يكون أيشتره ويتقبل به فى اى زمان يشتره ويتقبل منه فقال: اذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً أنه قد ادرك فاشتره وتقبل به) .
والموثق « عنه أيضاً فى الرجل يتقبل بجزية رؤس الرجال ، وبخراج النخل والاجام والطير وهو لا يدري ولعله لا يكون » وفى الجواهر الحديث بأدنى تفاوت بل ظاهرهما أن غرض السائل متعلق بالسؤال من حيث أنه لا يدري يكون من ذلك شىء أم لا ، ولهذا لم يذكر خراج الارض فكأن أصل الجواز من حيث كون ذلك خراجاً أمر مسلم عندهم انتهى .

ومنها (الصحيح) « عنه أيضاً انه قال : فى حديث لابأس بأن يتقبل الرجل الارض وأهلها من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصب والثلث قال نعم لابأس به وقد قبل رسول الله (ص) خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر

والخير هو النصف» و هو كالصريح في ان حكم تصرف الجائر في هذه الاراضي حكم تصرف الامام العادل .

ومنها (صحيح اسماعيل بن الفضل) « سألته عن رجل استأجر من السلطان ارض الخراج بدراهم مسماة أو بطعام مسمى ثم آجرها و شرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر فله ذلك قال : نعم اذا حفر لهم نهراً أو عمل لهم شيئاً يعينهم بذلك فله ذلك قال : وسئلته عن رجل استأجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معلوم فيؤجرها قطعة قطعة أو جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فيما استأجره من السلطان ولا ينقض شيئاً أو يؤاجر تلك الارض قطعاً قطعاً على أن يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته وله تربية الارض أو ليست له فقال : اذا استأجرت ارضاً فانفقت شيئاً او زرعت فلا بأس بما ذكرت . ومنها (خبر الفيض بن المختار) «قلت لابي عبد الله (ع) : جعلت فداك ما تقول في الارض أتقبلها من السلطان ثم أوجرها اكرتني على أن ما أخرج الله تعالى منها من كل شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال : لا بأس به ، كذلك أعامل اكرتني .

ومنها (خبر زرارة) « اشترى ضريس بن عبد الملك واخوه من هبيرة ارزاً بثلثمائة قال : فقلت له ويلك و يلك أو ويحك أنظر الى خمس هذا المال فابعث به اليه واحتبس الباقي فابى على ، قال : فادى المال وقدم هؤلاء فذهب أمر بني امية قال : فقلت ذلك لابي عبد الله (ع) فقال : مبادرة للجواب هو له هو له فقلت : له انه قد اداها فعرض على اصبعه و هذه هي روايات الباب التي دلت على جواز الاخذ من الجائر الظالم باى نحو كان وقد ذكر اكثرها في الجواهر .

وقد مرت كثير منها في السابق في ج/١٣ في ص ٢ و ص ٤٩ في باب التحليل للشيعه كل ما وصل اليهم من يد الجائرين والمخالفين وغير ذلك مما مر منا ايضا في كثير من الموارد وخبر الثمالي المروي في المقنعة « من أحلنا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال ، و ما حرمانه من ذلك فهو حرام ، و الناس يعيشون

فى فضل مظلمتنا الأنا احلنا شيعتنا من ذلك» .

ونحوه عن الصادق (ع) فى خبر داود الرقى وخبر المعلى بن خنيس المشتمل على كون البحار كلها لهم ﷺ .
وسبأنى تمام الكلام والاختبار ايضاً كل فى محله انشاء الله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

الفصل الثانى فى عقد ﷻ اى لفظ لولم يتحقق لم يتحقق ﷻ البيع ﷻ الذى هو من مقولة المعنى جدا ولا ربط له بالالفاظ وكل امر حقيقى او اعتبارى او انتزاعى يحتاج تحققه فى الخارج الى لفظ او فعل او اشارة كما اذا لم يتمكن من اللفظ ﷻ وكيف كان فالكلام فى ﷻ شروطه وآدابه ﷻ .

وقد عرفت ان ﷻ العقد ﷻ ليس ﷻ هو اللفظ ﷻ بل اللفظ هو ﷻ الدال على نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم ﷻ قال المحقق النائينى على ما فى التقريرات ان البيع ونحوه من مقولة المعنى لابعنى انه من كلام النفسى الذى توهمه بعض المحشين تبعاً لاستاذهم المحقق بل ببعنى ان المنشأ باللفظ هو البيع لا قول بعث ولا المجموع المركب من بعث و اشتريت الذى يسمى عقداً وعبارة اخرى البيع هو تبديل العين بالمال او تملكها به غاية الامر تحقق هذا المعنى خارجاً موقوف على قبول المشتري انتهى ظاهر كلامه ان البيع هو البسيط وانه فعل البايع فقط وهو غير مستقيم و ان تم كلامه فى ان البيع من مقولة المعنى وكيف كان ففى معناه نزاع عظيم بين الاعلام فى انه هو العقد كما هو ظاهر المصنف او ما يحصل منه و هو النقل او الانتقال او هما معا .

وفى الجواهر بعد العبارة قال وظاهره كاللمعة أن البيع نقل الملك بعوض معلوم و به صرح الكركى حيث عرفه بأنه نقل الملك من مالك الى غيره بصيغة مخصوصة لا انتقال عين مملوكة من شخص الى غيره ، بعوض مقدر على وجه التراضى كما فى المبسوط والسراير والقواعد والتذكرة والنحرير ونهاية الاحكام وتلخيص المرام ، ولا العقد الدال على الانتقال المذكور ، كما فى الوسيلة والمختلف مدعياً

فى الاخير أنه المتبادر من لفظ البيع عند الاطلاق ، بل ربما أيد بشيوع إطلاق العقد على البيع وغيره ، من المعاملات ، وتقسيم العقود اليهما فى مقابل الايقاعات وقد سبقهما الحلى الى تعريفه بالعقد ، فقال : فى المحكى من كافيته أنه عقد يقتضى استحقاق التصرف فى المبيع و الثمن وتسليمهما ، وفى معناه الايجاب والقبول كما فى النافع والدروس والتنقيح على اختلافها فى القيود انتهى .

اما وجه عدم كونه انتقالا فان الانتقال فرع النقل ومالم ينقل لم يتحقق انتقال فانه انفعال يحتاج الى الفعل فاذا تحقق الفعل يتحقق الانفعال بعده قهراً كالسكر المتعقب بالانكسار من غير انفكاك ولان انتقال صفة مترتبة على المبيع لانه نفس المبيع فيقال بالمبيع انه موصوف بالانتقال الى الغير ولان الانتقال قديرتب .

وقد يتخلف كبيع الدين على من هو له فان النتيجة هو اسقاط ما فى الذمة لا الانتقال وقديرتب عليه الانعاق كبيع من ينعق على المشتري مثل الاب بالنسبة الى الابن فاذا اشترى الاب فينعق قهراً ولا يدخل فى ملك الابن ولو آتانا فتأمل فى الجميع و اما وجه عدم كونه عقداً بمعنى الايجاب والقبول فانه لفظ و البيع من المعانى الاعتبارية فهو عقد بالمعنى المصدرى اى ايجاد عقد و اضافة بين عينه وبين المشتري وفى الجواهر ايضاً قال وعلى كل حال فلم نجد فى شىء مما وصل الينا من كتب الاصحاب تعريفاً له جامعاً مانعاً مقتصرأ فيه ، على ذكر ما ينكشف به نفس المعنى الموضوع له اللفظ ، من غير ذكر ما هو من الشرائط ، ونحوها مما لامدخلية له فى نفس المعنى ، ضرورة كونه للاعم وهى للصحيح منه المعلوم عدم ارادتهم اياه بالتعريف ، والا لوجب الاستقصاء فى ذكر الشرائط الى ان قال :

وفى مصابيح العلامة الطباطبائى أن الاخصر والاسد ، تعريفه بأنه انشاء تمليك العين بعوض على وجه التراضى ، فانه مع سلامته عن وصمة الدور والمجاز ، خال عن القيود المستدركة والخارجة عن الحقيقة انتهى وفيه انه وان كان اسداً واسلم عن وصمة الدور وعيبه لانه فيما اذا اخذ فى التعريف بالصيغة المخصوصة فان المراد بها (ح) هو لفظ بعث فيكون المعنى البيع نقل العين بلفظ بعث .

ولكنه مع ذلك لا يخلو عن زوائد مثل لفظ الانشاء اولا اذ من كان بصدد تملك شىء كان الانشاء فى نفسه فهو متضمن للانشاء جداً بحيث لا يتصور تملك عين الا بالانشاء ولفظه على وجه التراضى ثانياً اذا التملك لا يكون الامع التراضى فمال يمكن الطرفين راضيا بالتجارة المعلومة لا يتحقق التملك الكذائى و القهرى منه لا يحصل فالاولى ان يقال ان البيع تملك العين بالعوض .

قال شيخنا فى مكاسبه قد اختلفوا فى تعريفه ففى ط و كره وغيرها انتقال عين من شخص الى غيره بعوض مقدر على وجه التراضى وحيث ان فى هذا التعريف مسامحة واضحة. عدل آخرون الى تعريفه بالايجاب والقبول الدالين على الانتقال وحيث ان البيع من مقولة المعنى دون اللفظ مجردا او بشرط قصد المعنى و الالم بعقل انشائه باللفظ عدل (مع صد) الى تعريفه بنقل العين بالصيغة المخصوصة و يرد عليه مع ان النقل ليس مرادفا للبيع ولذا صرح فى التذكرة بان ايجاب البيع لا يقع بلفظ نقلت وجعله من الكتابات وان المعاطاة عنده بيع مع خلوها عن الصيغة ان النقل بالصيغة ايضاً لا يعقل انشاؤه بالصيغة ولا يندفع هذا بان المراد ان البيع نفس النقل الذى هو مدلول الصيغة فجعله مدلول الصيغة اشارة الى تعيين ذلك الفرد من النقل لا انه مأخوذ فى مفهومه حتى يكون مدلول بعث نقلت بالصيغة لانه ان اريد بالصيغة خصوص بعث لزم الدور لان المقصود معرفة مادة بعث وان اريد بها ما يشمل ملكت و جب الاقتصار على مجرد التملك والنقل فالاولى تعريفه بانه انشاء تملك عين بمال انتهى قد عرفت انه عين ماعرفه بحر العلوم بأدنى تفاوت .

وقد عرفت زيادة لفظ الانشاء ومع ذلك تبديل المال بالعوض اولى وانفع لجواز تملك العين بالمنفعة جداً مع امكان الخدشة فى مالبة المنافع لانه امور تدريجى ولا يعد فعلا داخلا فى الاموال ومن المحتمل كون العوضين مالا قبل المعاوضة بل الاولى تبديل التملك بالنقل كى يكون صريحاً فى كون البيع نقلا لا الانتقال الذى هو اثر النقل المتفرع عليه ولا يضره عدم مرادفته مع البيع فانه ان كان بلحاظ المصداق فالبيع عين النقل و بالعكس مصداقاً وان كان بلحاظ المفهوم فالتملك

ايضاً ليس مرادفاً مع البيع مفهوم ما بل هو أعم بداهة ان التملك قد يفترق عن البيع في كثير من الموارد كالهبة والصلح في بعض مصاديقه والصدقات المستحبة والواجبة والجوائز فاختصاصه بعنوانه يحتاج الى قرينة بمثل قوله بالعوض فالبيع تملك العين بالعوض فهو مع كونه اخص واسد لا يرد عليه اشكالات وارادة على الاصحاب اما اولويته من مبادلة مال بمال فلان المال ان عم المنفعة فلم يكن التعريف مانعاً لشموله (ح) للاجارة وان لم يعم لم يكن جامعاً لخروج البيع عن البيع اذا بادل عين بالمنفعة ووجه التردد ان المنفعة ليست بموجود حتى يعد من الاموال وانما تحصل تدريجاً .

وكيف كان فالاشكال الذي اوردناه وارد عليه على التقديرين بخلاف تملك العين بالعوض سواء كان العوض عيناً ايضاً او منفعة ولا ينقض ايضاً بالصلح والهبة المعوضة اما الصلح فانه التسالم والاغماض عن الدعوى فلا ربط له بتملك عين بالعوض فر بما يصلح بالتراضي بغير التملك وربما به فالتملك بالعوض لازم للتسالم في بعض افراده .

وربما يقع التسالم بلا عوض واخرى بشيء آخر بدون ذلك كعمل شيء له او منفعة شيء له على وجه الدوام او الموقته .

واما الهبة المعوضة فليست ايضاً تملك عين بالعوض وانما هي تملك مستقل غاية الامر بداعي تملك الاخر وبشرط تملكه ولذا لا يكون الواهب مالكا للعوض بعد هبته اقصاه انه لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع عن هبته قال شيخنا الانصاري في مقام دفع الاشكالات الواردة على هذا التعريف ما هو لفظه ومنها انتقاض طرده بالصلح عن العين بمال وبالهبة المعوضة .

وفيه ان حقيقة الصلح ولو تعلق بالعين ليس هو التملك على وجه المقابلة والمعوضة بل معناه الاصلى هو التسالم ولذا لا يتعدى بنفسه الى المال نعم هو متضمن للتملك اذا تعلق بعين لا انه نفسه والذي يدل على هذا ان الصلح قد يتعلق بالمال عيناً او منفعة فيفيد التملك وقد يتعلق بالانتفاع فيفيد العارية وهو

مجرد التسليط وقد يتعلق بالحقوق فيفيد الاسقاط والانتقال وقد يتعلق بتقرير امر بين المتصالحين كما فى قول احد الشريكين لصاحبه صالحتك على ان يكون الربح لك والخسران عليك فيفيد مجرد التقرير فلو كانت حقيقة الصلح هى عين كل من هذه المفادات الخمسة لزم كونه مشتركاً لفظياً وهو واضح البطلان فلم يبق الا ان يكون مفهومه معنى آخر وهو التسالم فيفيد فى كل موضع فائدة من الفوائد المذكورة بحسب ما يقتضيه متعلقه فالصلح على العين بعوض تسالم عليه وهو يتضمن التمليك لان مفهوم الصلح فى خصوص هذا المقام وحقيقته هو انشاء التمليك ومن هنا لم يكن طلبه من الخصم اقراراً بخلاف طلب التمليك واما الهبة المعوضة والمراد بها هنا ما اشترط فيها العوض فليست انشاء تمليك بعوض على جهة المقابلة والا لم يعقل تملك احدهما لاحد العوضين من دون تملك الآخر للاخر مع ان ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبة .

بل غاية الامر ان المتهم لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع فى هبته فالظاهر ان التعويض المشترط فى الهبة كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تمليكا مستقلاً يقصد به وقوعه عوضاً لان حقيقة المعاوضة والمقابلة مقصودة فى كل من العوضين كما يتضح ذلك بملاحظة التعويض الغير المشترط فى ضمن الهبة الاولى ومما ذكرنا تقدر على اخراج القرض من التعريف اذ ليس المقصود الاصلى منه المعاوضة والمقابلة فتأمل انتهى موضع الحاجة .

فاحسن التعاريف تمليك العين بالعوض وقد يتوهم انتقاضه بالقرض فانه ايضا تمليك عين بالعوض وهو وهم محض فانه تمليك عين بضمان مثله او قيمته فتدبر .

ثم ان المحكى عن المحقق النائينى هو الفرق بين التعريفين مبادلة مال بمال او تمليك العين بالعوض وان مبادلة مال بمال يرجع الى تبديل المملوكين والثانى عبارة عن تبديل السلطنتين والصحيح هو الاول دون الثانى فان الناس مسلطون على انفسهم وليس لهم السلطنة على سلطنتهم و الظاهر انه فى غير محله اذ تبديل المملوكين

يرجع الى تبديل العين بالعوض اذا العين عبارة عن المملوك بلا كلام وكذا العوض فالعوضين هما المملوكين من غير فرق وفي كل منهما يحتاج التبديل الى عاقد و(ح) كان التعريف الثانى اولى لما عرفت وانه فيه تبديل العوضين لاتبديل السلطنة هذا وقد قيل ان له معان اخرا ايضا كما فى مكاسبه .

احدها التملك المذكور لكن بشرط تعقبه بتملك المشتري واليه نظر بعض مشايخنا حيث اخذ قيد التعقب بالقبول مأخوذاً فى تعريف البيع المصطلح و لعله لتبادر التملك المقرون بالقبول من اللفظ بل و صحة السلب عن المجرد و لهذا لايق باع فلان ماله الابدان يكون قد اشتراه غيره ويستفاد من قول القائل بعث مالى انه اشتراه غيره لانه اوجب البيع فقط .

الثانى الاثر الحاصل من الايجاب والقبول و هو الانتقال كما يظهر من ط و غيره الثالث نفس العقد المركب من الايجاب والقبول واليه ينظر من عرف البيع بالعقد قال بل الظ اتفاقه على ارادة هذا المعنى فى عناوين ابواب المعاملات حتى الاجارة وشبهها التى ليست هى فى الاصل اسما لاحد طرفى العقد اقول اما البيع بمعنى الايجاب المتعقب بالقبول فالظاهر انه ليس مقابلا للاول وانما هو فرد انصرف اليه اللفظ فى مقام قيام القرينة على ارادة الايجاب المثمر اذلا ثمرة فى الايجاب المجرد فقول المخبر بعث انما اراد الايجاب المقيد بالقيد مستفاد من الخارج لا ان البيع مستعمل فى الايجاب المتعقب للقبول و كذلك لفظ النقل و الابدال و التملك وشبهها مع انه لم يقل احدهان تعقب القبول له دخل فى معناها نعم تحقق القبول شرط للانتقال فى الخارج لافى نظر الناقل اذ الاثر لا ينفك عن التأثير فالبيع وما يساويه معنى من قبيل الايجاب والوجوب لا الكسر والانكسار كما تخيله بعض فتأمل انتهى .

ولا يخفى ان لازم ذلك هو ان الشخص فى مقام اخبار الناس بقيمة المتاع لو قال بعث بكذا كان بيعا لافى مقام الهزل و المزاح بل فى مقام الجد بحيث لو قبله المشتري اعطاه مع انه ليس بيعا جدا فالبيع عبارة عن معنى مركب من فعل

اثنين لاقول بعت واشتريت كى يكون من مقولة الالفاظ بل ما يحصل من قول بعت واشتريت اى النقل والانتقال الخارجى وليس معنى البيع مجرد النقل بلا انتقال بداهة انه لامعنى للنقل الا فيما انتقل الى الغير وقبله فلا يكون استفاضة القبول لمجرد القرائن الخارجية بل مستفاد من نفس معنى البيع بل نفس المعنيين للبيع يدل عليه بداهة ان مبادلة مال بمال ليس الا فيما كان القابل موجودا وقبله ولذا لا يصدق لولم يقبل بعد الايجاب وكذا تملك العين بالعرض انما يكون فيما وجد من اعطاه العوض بعد تملك العين .

ويؤيده التعبير بالمبادلة الواقع بين اثنين فالبيع ليس الا التملك والمبادلة لعين بالعرض وليس الا فى مورد كان القابل موجودا وقبله فالبيع ليس الا الاثر الحاصل من الايجاب والقبول وهو الانتقال الخارجى الذى لولا النقل لم يحصل ولولا القبول لم يحصل فماعن المبسوط فى غاية المتانة فكل من عبر بالانتقال من حيث انه لا يمكن الا بعد النقل فالبيع من الامور التى قوامه بالتعلق بالاثنين ولا يحصل بالواحد كالشركة والنكاح والجماع والمسارعة والمسابقة والمحاربة والمقامرة والاجارة والهبة والصلح وغير ذلك فلاتقع امثال هذه الامور الا فيما كان بين الاثنين ومن جميع ذلك ظهر ان البيع من قبيل الكسر والانكسار لا الايجاب والوجوب .

و من العجيب ان الشيخ قد اذعن بان المتبادر من البيع ما اذا كان متعقبا بالقبول والتبادر علامة الحقيقة و اما صحة السلب فلا اشكال عرفا و لغة فى صدقه فى المجرى عن القبول فلا يكون عند العرف واللغة الا فيما كان متعقبا بالقبول فصح تعريفه بالانتقال اذا الانتقال لا يكون الا بالايجاب والقبول .

وقد يتوهم بتحقيق البيع دون الانتقال كبيع الدين على من هو له وبيع الاب على من يمتع عليه ولا يخفى ان ما ذكرنا انما هو فى بيوع المتعارفة الواقعة غالباً فلا ينافى تحقق بعض الافراد النادرة على خلاف ذلك مع انه فيها ايضاً كان كذلك اما فى الاول فان البايع انتقل طلبه الذى فى ذمته اليه بعوض معلوم كان اقل او اكثر او مساومع ما فى ذمته .

(فان قلت) ما فى الذمة لا يصح ان ينتقل الى الذمة فانه تحصيل المحاصل ،
 (قلت) ما كان فى ذمته اولا للغير ثم بعد البيع صار لنفسه فبعد الانتقال كان
 نتيجة السقوط واما الثانى كسراء الابن ابيه فانه عاقه على الابن بتوقف على دخوله
 فى ملكه آنا بما مقدار ينعتق عن ملكه فينقل اليه آنا ما فينعتق عن ملكه ولو جمعاً
 بين دليل الاعتاق على الابن وبين ما دل على انه لا اعتق الا عن ملك والا لزم الاعتاق
 لا عن ملك .

وبالجملة لو لم يدخل فى ملك الابن فلا جرم كان داخلاً فى ملك مولاه فبعد
 البيع ان اعتق عن ملك مولاه فهو خاف ولزم كون البيع لغوا وان اعتق على الابن
 فلا دخول فى ملكه ولزم الاعتاق لا عن ملك فلا جرم يدخل فى ملك الابن بمقدار
 صح الاعتاق عليه فلا اشكال فالمتبادر من البيع هو النقل المتعقب بالقبول وان
 شئت عبر عنه بالانتقال او بتمليك العين بالعوض لما عرفت من انه متوقف على وجود
 من يقبل العين بالعوض والله العالم .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما فى كلمات المحقق النائنى على ما فى التقريرات
 قال ولكن الظاهر ان عنوان التعقب ليس جزءاً من مدلول البيع بل البيع هو نفس
 التمليك بالعوض فى ظرف حصول القبول فكون البيع هذا المعنى لاينا فى مع
 تبادل البيع المؤثر وهو المتعقب بالقبول من قوله باع فلان داره فان الظاهر من
 هذا الكلام وقوع عقد البيع ولا شبهة ان عقد البيع مركب من الايجاب و القبول
 ولكن الذى هو من فعل البايع هو الايجاب لا المركب فان القبول من فعل المشتري .
 وبالجملة البيع هو فعل البايع لا المركب من فعله وفعل المشتري وفعله لا ينفك
 عن تحقق اسم المصدر منه وان لم يترتب عليه الاثر خارجاً وهو مثل الكسر الذى لا ينفك
 عنه الانكسار وان كان من جهة يرتب الاثر مثل الايجاب الذى لا يكون منشأً للآثار الا
 اذا صدر ممن له الاهلية الى ان قال :

وبالجملة البيع امر بسيط قائم بفعل شخصين بحيث لو لم يتحقق القبول
 لا يحصل هذا المعنى ولكن لا يدخل ما هو من فعل المشتري فى فعل البايع لا بوجوده

الخارجى ولا بعنوانه الانتزاعى بل فعل البايع ايجاب له و فعل المشتري قبول له فحيث انه قائم بشخصين لا يمكن ان يقال البيع يحصل بايجاب البايع سواء حصل القبول ام لا انتهى موضع الحاجة و عليك بالتأمل فى كلماته حتى يخرج منها مناقضاتها وبالجملة ان الظاهر من العرف واللغة كون البيع ليس الا المركب من فعل البائع وهو النقل ومن فعل المشتري وهو الانتقال .

﴿ و ﴾ كيف كان فيه خلاف اعظم من خلاف نفس المعنى وهو انه هل يكتفى فى حصول البيع بمجرد التقابض من الطرفين من دون لفظ دال على الايجاب والقبول او ﴿ لا يكتفى ﴾ فى حصول العقد ﴿ التقابض ﴾ بل لابد من الايجاب و القبول فلا يصح الاكتفاء فى العقد ﴿ من غير لفظ وان حصل من الامارات ما يدل على ارادة ﴾ انشاء ﴿ البيع فى الحقيق أو الخطير ﴾ .

وفى الجواهر ما لفظه للاصل المقرر بوجوه الاجمال بقسميه او الضرورة ، وصدق البيع مثلاً بعد التسليم ، والتجارة عن تراض ، لا يستلزم تحقق العقد الذى يترتب عليه اللزوم ونحوه كما هو واضح ، خلافاً لاحمد بن حنبل و مالك فاكتفيا به وبغيره من الافعال مطلقاً ولبعض الحنفية والشافعية وابن شريح فى خصوص الحقيق وان اختلفوا فى تفسيره ، فبين من أحاله على العرف ، وبين من قدره بما دون نصاب السرقة ، وقد استقر اجماعنا على خلاف ذلك .

نعم قد اشتهر نقل قول ابن حنبل عن شيخنا المفيد بل اختاره الكاشانى والاردبيلى بعد أن حكبا عنه ، بل كأنه مال اليه ثانى الشهيدين فى المسالك ، حيث قال : ما احسنه وأمتن دليله ان لم ينعقد الاجماع على خلافه ، وفيه ما عرفت من ان الضرورة من المذهب ، فضلاً عن الاجماع على خلافه و ليس فيما وصل الينا من كلام المفيد تصريح بما نسب اليه بل ولا ظهور انتهى .

ولا يخفى ان المسألة قوية الاشكال من حيث ان المراد من البيع هو تملك عين بعوض وهو حاصل باى نحو كان سواء كان باللفظ او الفعل واللفظ ايضاً باى لفظ كان عربياً كان او غيره وذلك لان المخاطب بكلام الشرع هو العرف اى عرف

العقلاء و الشارع ايضاً احدهم ولا يكون طريقته غير طريقتهم و لا يكون على خلافهم و الفرض ان المعاملات الفعلية في الحقيق و الجليل مما يصدر عن العرف في جميع اوقاتهم و حالاتهم بل القولية منها باى لغة كانت قليلا في مقابل المعاملات الفعلية لما ترى من ان الالفاظ الواقعة من المتبايعين كان غالباً في مقام النثم المعاملة و حصول التوافق و التراضى بحيث اذا اتفقا على شىء من المبيع و العوض لا وقعت المعاملة بنفس الفعل و الاعطاء من غير الفاظ للمبيع و هو دأبهم و ديدنهم الا ماشد و ندر فيما كانت المعاملة خطيرة عظيمة .

فالمعاطاة على ذلك بيع عرفى عقلاى مع ان الغرض من المعاملة حصول النقل و الانتقال و اللفظ لا يلاحظ الا آليا و لذا كان البيع من مقولة المعنى لا اللفظ و انما الايجاب و القبول سبب لحصوله فى الخارج مع قيام الافعال ايضاً مقامه من غير فرق فلا اثر للصيغة الاحصول المعنى فى الخارج و الفرض حصوله بالافعال ايضاً فلا يحتاج الى اللفظ الا فيما دل عليه دليل بالخصوص كباب النكاح فانه يحتاج الى اللفظ و لو بالفارسية و لا يكفى مجرد التراضى من الطرفين .

و كيف كان فالظاهر ان الالفاظ ليست الآلة للوصول الى المقاصد و مع امكان الوصول بنحو الاخر لا ينحصر ذلك بطريق الالفاظ بل لا ينحصر الاحتياج الى الالفاظ و عدمه الى باب البيع بل يجرى ذلك فى مطلق باب العقود مما يكون حاصله بمطلق مادى على التراضى .

ولذا يحصل الاجازة و الرجوع بمطلق مادى عليهما بل كان قوله تعالى «تجارة عن تراض» اشارة الى تحققها باللفظ و غيره بل اوفوا بالعقود فان العقد مطلق العهد الواقع بين الطرفين من دون توقف على وقوعه باللفظ بل الاحتياج الى اللفظ بمقدار يدل على التوافق على المعاملة من الطرفين على الثمن و المثلن كالسؤال عن قيمته و قبوله بهذه القيمة و اخذ المثلن و دفع الثمن مكانه و امثال ذلك .

و القول بان التمسك بمثل اوفوا و التجارة فرع تحقق العقد و التجارة كما ترى اذا صدق يتحقق بمجرد وقوع العهد بينهما فلا فرق فى البيع بين وقوعه باللفظ و غيره

وانه كما يكون البيع لازماً بالعقد فكذلك بالفعل فلا يكون بيعاً جائزاً (ح) ولا كونه مفيداً للإباحة فقط .

ويجرى عليه جميع احكام البيع وجميع احكام الخيارات وان وقع الخلاف من الاصحاب كثيراً ولكنه عند التأمل يعلم بعدم الفرق بين العرف و العقلاء الذين بنائهم على ذلك فى جميع اعمالهم و معاملاتهم الواقعة منهم فى جميع الساعات بل لا يتعارف بينهم اجراء العقد ولو كان فى البيوع الخطيرة العظيمة فضلا عن الحقيرة القليلة ولو قيل لهم هل انتم تقصدون الاباحة بهذه المعاملة يعدونه امرأ منكر او يضحكون عليه استهزاء واضحا و يردونه بعدم الفرق فى تملك العوضين بالصيغة و عدمه فالقول بامكان ان قصدهم الاباحة (ح) كما ترى .

و يرد عليه اشكالات لا يحصى كما سياتى و اضعف من الجميع القول بان المعاطات تفيد الاباحة و يحصل الملك بتلف احدى العينين فالحق هو البيع الواقع الصحيح المفيد للملك اللازم كما عن المفيد و عن بعض العامة فلا يصح ما هو المشهور بين الاصحاب من ان المعاطاة مفيدة للإباحة دون الملك ولو فيما كان قصد المتعاطيين الملك .

قال فى الحدائق ما لفظه قال الشهيد الثانى - فى شرح قول المصنف «ولا يكفى التقابض من غير لفظ الى آخره» - هذا هو المشهور بين الاصحاب بل كاد يكون اجماعا غير ان ظاهر كلام المفيد يدل على الاكتفاء فى تحقق البيع بما يدل على الرضا من المتعاقدين ، اذا عرفاه وتقابضا . و قد كان بعض مشائخنا المعاصرين يذهب الى ذلك ايضا ، و لكن يشترط فى الدال كونه لفظا ، و اطلاق كلام المفيد اعم منه ، و النصوص المطلقة من الكتاب والسنة الدالة على حل البيع و انعقاده من غير تقييد بصيغ خاصة تدل على ذلك ، فانا لم نقف على دليل صريح فى اعتبار لفظ معين ، غير ان الوقوف مع المشهور هو الاجود ، مع اعتضاده باصالة بقاء ملك كل واحد لعوضه الى ان يعلم الناقل .

وقال فى اواخر البحث - بعد ان نقل عن متأخرى الشافعية و جميع المالكية

انعقاد البيع بكل ما دل على التراضي وعده الناس بيعاً - ما صورته : و هو قريب من قول المفيد وشيخنا المتقدم ، فما احسنه واتقن دليله ، ان لم ينعقد الاجماع على خلافه انتهى .

اقول : والى هذا القول ما جملة من محققى متأخرى المتأخرين ، و به جزم المحقق الاردبيلي فى شرح الارشاد ، واطال فى نصرته والاستدلال عليه ، و به جزم ايضا المحقق الكاشانى فى المفاتيح ، والفاضل الخراسانى فى الكفاية ، واليه يميل والدى والشيخ عبدالله بن صالح البحرانى ، ونقله ايضا عن شيخهما العلامة الشيخ سليمان بن عبدالله البحرانى .

و هو الظاهر عندى من اخبار العترة الاطهار التى عليها المدار فى الابرار والاصدار ، كما سيظهر لك انشاء الله تعالى على وجه لا تعتربه غشاوة الانكار هذا . واما ما ذكره فى المسالك من ان الاجود القول المشهور ، فلا عرف له وجهاً فى المقام ، بعدما صرح به من الكلام ، واما الاعتضاد بأصالة بقاء ملك كل واحد لوضه الى ان يعلم الناقل . ففيه : انه قد اعترف هو بأن اطلاق الكتاب و السنة دال على حصول البيع بكل ما دل على التراضي من قول أو فعل ، و صرح فى آخر كلامه بانه ما احسنه و امتن دليله ، و هو اعتراف منه بوجود الناقل ، فكيف يصح منه الحكم باجودية القول المشهور لهذا التعليل العليل المذكور ، و لم يبق الا التعلق بالشهرة بين الاصحاب ، وهى ليست بدليل شرعى فى هذا الباب ولا غيره من الابواب انتهى .

وبالجملة المسألة قوية الاشكال عندهم من حيث كونها مفيدة للاباحة او الملك المتزلزل او اللازم من اول الامر او عند التصرف والتلف او من حيث انه يفيد الاباحة مع كون قصد الطرفين الملك وغير ذلك وقد نقل بعض الاقوال شيخنا فى مكاسبه وحيث قد ضاق على الوقت فى الغاية فاكتفى فى نقلها بذكر ما نقلها مع جملة من استظهاراته فقال ما لفظه :

قال فى الخلاف اذا دفع قطعة الى البقلى او الشارب فقال اعطني بها بقلا

او ماء أفاعطاه فانه لا يكون بيعاً وكذلك ساير المحقرات وانما يكون اباحة له فيتصرف كل منهما فيما اخذه تصرفاً مباحاً من دون ان يكون ملكه وفائدة ذلك ان البقلى اذا اراد ان يسترجع البقل او اراد صاحب القطعة ان يسترجع قطعته كان لهما ذلك لان الملك لم يحصل لهما وبه قال الشافعى و قال ابو حنيفة يكون بيعاً صحيحاً وان لم يحصل الايجاب والقبول وقال ذلك فى المحقرات دون غيرها دليلنا ان العقد حكم شرعى ولادلالة فى الشرع على وجوده هنا فيجب ان لا يثبت واما الاباحة بذلك فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها انتهى .

ولا يخفى ظهور صراحة هذا الكلام فى عدم حصول الملك وفى ان محل الخلاف بينه وبين ابى حنيفة بيع مالو قصد البيع لا الاباحة المجردة كما يظهر ايضاً من بعض كتب الحنفية حيث انه بعد تفسير البيع بمبادلة مال بمال قال وينعقد بالايحاب والقبول وبالتعاطى وايضاً فتمسكه بان العقد حكم شرعى يدل على عدم انتفاء قصد البيعية والالكان الاولى بل المتعين التعليل به اذ مع انتفاء حقيقة البيع لغة وعرفاً لامعنى للتمسك بتوقفه على الاسباب الشرعية كما لا يخفى وقال فى ثر بعد ذكر اعتبار الايجاب والقبول واعتبار تقدم الاول على الثانى ما لفظه فاذا دفع قطعة الى البقلى او الى الشارب فقال اعطنى فانه لا يكون بيعاً ولا عقداً لان الايجاب والقبول ما حصلوا وكذلك ساير المحقرات وسائر الاشياء محقراً كان او غير محقر من الثياب والحيوان او غير ذلك وانما يكون اباحة له فيتصرف كل منهما فيما اخذه تصرفاً مباحاً من غير ان يكون ملكه او دخل فى ملكه ولكل منهما ان يرجع فيما بذله لان الملك لم يحصل لهما وذلك ليس من العقود الفاسدة لانه لو كان عقداً فاسداً لم يصح التصرف فيما صار الى كل واحد منهما وانما ذلك على جهة الاباحة انتهى فان تعليقه عدم الملك بعدم حصول الايجاب والقبول يدل على ان ليس المفروض ما لو لم يقصد التمليك مع ان ذكره فى حيز شروط العقد يدل على ما ذكرنا ولا ينافى ذلك قوله وليس هذا من العقود الفاسدة الخ كما لا يخفى .

وقال فى الغنية بعد ذكر الايجاب والقبول فى عداد شروط صحة انعقاد

البيع كالتراضى ومعلومية العوضين وبعد بيان الاحتراز لكل من الشروط عن المعاملة الفاقدة له ما هذا الفظه واعتبرنا حصول الإيجاب والقبول تحرزاً عن القول بان عقاده بالاستدعاء من المشتري والإيجاب من البايع بان يقول بعث بالف فيقول بعثك بالف فانه لا ينعقد بذلك بل لا بد ان يقول المشتري بعد ذلك اشتريت او قبلت حتى ينعقد واحترازاً أيضاً عن القول بان عقاده بالمعاطاة نحو ان يدفع الى البقلى قطعة ويقول اعطني بقلا فيعطيه فان ذلك ليس ببيع وانما هو اباحة للتصرف يدل على ما قلناه الاجماع المشار اليه وايضاً بما اعتبرناه مجمع على صحة العقد به وليس على صحته مما عده دليل ولما ذكرنا نهى عنه عن بيع المنابذة والملازمة وعن بيع الحصاة على التاويل الاخر ومعنى ذلك ان يجعل اللبس بشيء و التبدله و القاء الحصاة بيعاً موجباً انتهى فان دلالة هذا الكلام على ان المفروض قصد المتعاطيين التملك من وجوه متعددة منها ظهور ادلته الثلاثة في ذلك ومنها احترازه عن المعاطاة والمعاملة بالاستدعاء بنحو واحد وقال في في بعد ذكر انه يشترط في صحة البيع امور ثمانية مالم يفظه واشترط الإيجاب والقبول لخروجه من دونهما عن حكم البيع الى ان قال فان اختلف شرط من هذه لم ينعقد البيع ولم يستحق التسليم وان جاز التصرف مع اخلال بعضها للتراضى دون عقد البيع ويصح معه الرجوع انتهى وهو في الظهور قريب من عبارة الغنية .

وقال المحقق ره في الشرايع ولا يكفي التقابض من غير لفظ وان حصل من الامارات مادل على ارادة البيع انتهى وذكر كلمة الوصل ليس لتعميم المعاطاة لالم يقصده به البيع بل للتنبيه على انه لا عبرة بقصد البيع من الفعل وقال في كرة في حكم الصبغة الأشهر عندنا انه لا بد منها فلا يكفي التعاطى في الجليل والحقير مثل اعطنى بهذا الدينار ثوباً فيعطيه ما يرضيه او يقوله (بقول-خ) خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه وبه قال الشافعى مط لاصالة بقاء الملك وقصور الافعال عن الدلالة على المقاصد وعن بعض الحنفية وابن شريح في الجليل وقال احمد ينعقد مط ونحوه قال مالك فانه قال ينعقد (بييع-خ) بما يقصده (يعتقده-خ) الناس بيعاً انتهى ودلالته على قصد

المتعاطيين للملك لا يخفى من وجوه ادونها جعل مالك موافقا لاحمد فى الانعقاد من جهة انه قال ينعد (بيبع - خ) بما يقصده (يعتقده - خ) الناس بيعا وقال الشهيد فى قواعده بعد قوله قديقوم السبب الفعلى مقام السبب القولى وذكر امثلة لذلك ما لفظه واما المعاطاة فى المبيعات فهى تفيد الاباحة لالملك وان كان فى المحقير عندنا و دلالتها على قصد المتعاطيين للملك مما لا يخفى هذا كله مع ان الواقع فى ايدى الناس هى المعاطاة بقصد التمليك و يبعد فرض الفقهاء من العامة والخاصة الكلام فى غير ما هو الشايع بين الناس مع انهم صرحوا بارادة المعاملة المتعارفة بين الناس .

ثم انك قد عرفت ظهور اكثر العبارات المتقدمة فى عدم حصول الملك بل صراحة بعضها كالخلاف و ثروكره و عد ومع ذلك كله فقد قال المحقق الثانى فى مع صد انهم ارادوا بالاباحة الملك المتزلزل انتهى والظاهر كفاية هذا المقدار من الاقوال وهى كما ذكره قده اكثرها ظاهرة فى عدم حصول الملك وحاصل رد الجميع اما الالتزام بعدم كونها بيعا ولا يكون من مصاديق احل الله البيع ولا يكونوا تجارة عن تراض وان المصداق منهما وغيرهما من الايات و الاحبار هو البيوع و التجارات الواقعة باللفظ الدال على الايجاب و القبول وبدون ذلك لا يكون بيعا وعقدا وتجارة وان جميع هذه المعاملات الصادرة من العرف المنتشرة خارجة عن البيوع الصحيحة مع كون قصدهم الملك اللازم يأخذون ويختصمون كل احد صاحبه اذا لم يف بعهد وقراره ويجرون احكام الخيارات عليه وغير ذلك . و اما الالتزام بكون الجميع من مصاديق البيوع و التجارة و صحة افعال العرف والعقلاء والاول كما ترى فتعين الثانى فالمعاطات بيع موجب للملك اللازم وظهور الكلمات فى عدم الملك لا يكون دليلا على عدمه لو كان الدليل على خلافه فالعمدة ملاحظة الدليل لظهور العبارات ومن الغريب هو القول بانها مفيدة للاباحة وعند التصرف او التلف يدخل فى الملك و مفسد هذا القول لكثير جدا و كذا غيره من الاقوال والمجموع هو الستة كما ذكره الشيخ فى مكاسبه اللزوم مطلقا والملك بشرط كون دال عليه اللفظ والملك المتزلزل كما ذهب اليه المحقق الثانى

وعدم الملك ولكن مع اباحة التصرفات حتى المتوقفة على الملك او بدون المتوقفة على الملك وعدم الاباحة مطلقا .

وكيف كان فالمعيار ما كان متعارفا عند العرف النازل عليهم اطلاقات الكتاب والسنة مثل البيع والتجارة والعقود الدالة باطلاقها على جواز مطلق الاعطاء بقصد الملك و القول بان العرف عند التعاطى لا يقصدون الملك اللازم بل الاباحة او الجائز منه عهدته على مدعيه .

ونظيره القول بعدم قصد التمليك عند الاعطاء وانما يقيد الملك عند التصرف مع انه لو لم يفد بنفس الاعطاء الملك لم يفد بعده بطريق اولى اذ قبله له سبب لذلك بخلاف ما اذا كان عند التصرف و بالجملة بناء العرف فى جميع اعطائاتهم هو الملك كباب الهبات والعطيات والتحف وغير ذلك وغير معقول بان يعطيه شيئا ولم يكن مقصوده حصول الملك للمتهب وقد اشار اليه كاشف الغطاء على ما حكاه عنه شيخنا فى مكاسبه .

وفصله فى الجواهر بما يكون من تضييع الوقت بعد وضوح المراد فالاولى هو الاكتفاء بما يحصل به المراد مراعاة لضيق الوقت فقال كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد على ما حكى عنه شيخنا الانصارى فى مقام الاستبعاد ان القول بالاباحة المجردة مع فرض قصد المتعاطين التمليك والبيع مستلزم لتاسيس قواعد جديدة منها ان العقود وما قام مقامها لا تتبع القصور .

فقد اورد عليه شيخنا بقوله اما حكاية تبعية العقود وما قام مقامها للقصور فيها اولا ان المعاطاة ليست عند القائل بالاباحة المجردة من العقود ولا من القائم مقامها شرعاً فان تبعية العقد للقصد وعدم انفكاكه عنه انما هو (هى-خ) لاجل دليل صحة ذلك العقد بمعنى ترتب الاثر المقصود عليه فلا يعقل (ح) الحكم بالصحة مع عدم ترتب الاثر المقصود عليه اما المعاملات الفعلية التى لم يدل على صحتها دليل فلا يحكم بترتب الاثر المقصود عليها كما نبه عليه الشهيد فى كلامه المتقدم من ان السبب الفعلى لا يقوم مقام السبب القولى فى المعاملات المبيعات نعم اذا دل الدليل على

ترتب اثر عليه حكم به و ان لم يكن مقصودا و ثانيا ان تخلف العقد عن مقصود المتبايعين كثير فانهم اطبقوا على ان عقد المعاوضة اذا كان فاسداً يؤثر في ضمان كل من العوضين القيمة لافادة العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه مع انهما لم يقصدا الاضمان كل منهما بالآخر و توهم ان دليلهم على ذلك قاعدة اليد مدفوع بانه لم يذكر هذا الوجه الابعضهم معطوفا على الوجه الاول و هو اقدمهما على الضمان فلاحظ المسالك و كذا الشرط الفاسد لم يقصد المعاملة المقرونة به غير مفسد عند اكثر القداماء و بيع ما يملك و مالا يملك صحيح عند الكل و بيع الغاصب لنفسه يقع للمالك مع اجازته على قول كثير و ترك ذكر الاجل في العقد المقصود به الانقطاع بجعله دائما على قول نسبة في لك و كشف اللثام الى المشهور انتهى .

ولا يخفى ان التخلف عن القصد فيما دل عليه الدليل كان لذلك الدليل فلا بأس بأخذه (ح) لكن الكلام فيما لم يدل عليه دليل فما ذكره من ان المعاطاة ليست عند القائل الخ فيه ان الكلام في واقع الامر لا عند هذا القائل فاذا كان في الواقع والحقيقة كون المعاطاة بيعا صحيحه لزم عدم التخلف جدا فلا بد من كونه مفيدا للملك حيث ان قصدهما الملك ومنه يعلم الجواب عن قوله و ثانيا ان الخ فان الكلام ليس فيما دل الدليل على خلافه والعقد الفاسد مما لم يكن وصول العوضين في يد كل منهما على الوجه الشرعي والقاعدة تقتضى رجوع كل الى قيمة ما يكون لماله مضافا الى قاعدة اليد بخلاف ما اذا قلنا بصحة المعاطاة .

نعم يصح ضمان القيمة لو كان التعاطى بوجه غير صحيح اذا الكلام فيما يكون المعاطاة صحيحة من جميع الجهات الامن حيث الصيغة .

واما شرط الفاسد فهو اول محل كلام و ثانياً لا بأس بالصحة مع الدليل و اما بيع ما يملك و مالا يملك كالشاة والخنزير ان دل عليه دليل صحح والا فلا بل الفساد مطابق للقاعدة لارجاعه الى الغرر في البيع وهو منهى جداً مضافا الى كونه موجبا لتبعض الصفقة و بيع الغاصب لنفسه ايضا محل كلام ولا يصح جعل ما هو محل الخلاف من

مؤيدات المقام .

و اما ترك ذكر الاجل فالظاهر القوى بطلانه ولا دليل على صيرورته دائما وقول البعض لاحجية فيه والانصاف ان امثال ذلك الكلمات مما يوجب للعدول عن الصراط المستقيم ثم قال قده ومنها ان يكون ارادة التصرف من المملكات فيملك الغير او المنفعة بارادة التصرف بها او يبيعه دفعة وان لم يخطر ببال المالك الاول الاذن فى شىء من هذه التصرفات لانه قاصد للنقل من حين الدفع وانه لاسلطان له بعد ذلك بخلاف من قال اعتق عبدك عنى وتصديق بمالى عنك .

وقد اورد عليه الشيخ بقوله واما ما ذكره من لزوم كون ارادة التصرف مملكا فلا باس بالتزامه اذا كان مقتضى الجمع بين الاصل ودليل جواز التصرف المطلق وادلة توقف بعض التصرفات على الملك فيكون كتصرف ذى الخيار والواهب فيما انتقل عنهما بالوطى والبيع والعتق وشبهها انتهى

وفيه ان الاصل ينفى بالتمليك مع القصد سلمنا لكن لادليل فى البين على الاباحة سلمنا فى غير المتوقفة على الملك لكن المتوقفة على الملك باقيا بحاله الى الابد فلا يجوز الوطاء فى ملك الغير ابدأ كسائر الاحكام الابدية وليس دليله مقيدا بزمان ارادة الوطاء فكلما اراد التصرف كان دليل عدم الجواز يمنعه ففى الآن الاول من الدخول فيه حرام وهكذا من دون ان يدخل فى ملكه آنأما مع ان الدخول فى الملك يحتاج الى سبب وهو مفقود ومالك الامة قديموت وقد لا يتطلع على ذلك فمن يأذن بدخوله فى ملكه مع انه لودخل كان فى اول المعاملة اولى بذلك مع علم البايع وارادته الملك فاذا لم يدخل فلا يدخل بعد ذلك بطريق اولى .

ثم قال ومنها ان الاخماس والزكوات والاستطاعة والديون والنفقات وحق المقاسمة والشفعة والمواريث والربا والوصايا بما يتعلق فى اليد مع العلم ببقاء مقابله وعدم التصرف فيه او عدم العلم به فينقى بالاصل فتكون متعلقة بغير الاملاك وان صفة الغنى والفقر ترتب عليه كذلك فيصير ما ليس من الاملاك بحكم الاملاك واجاب عنه بقوله واما ما ذكره من تعلق الاخماس والزكوات الى آخر ما ذكره فهو استبعاد محض

ودفعها بمخالفته للسيرة رجوع اليها مع ان تعلق الاستطاعة الموجبة للحج وتحقق
الغنى المانع عن استحقاق الزكوة لا يتوقفان على الملك انتهى .

والانصاف انه اشكال عظيم فى حد نفسه فان من بيده اموال كثيرة من المعاطات
مع علمه ببقاء مقابله او الاصل الجارى فيها بعدم التصرف فيها الا اللازم منه عدم حصول
الملك له بعدما يعلم ان ما بيده كلها مفيدة للاباحة دون الملك فكيف يتعلق به الخمس
والزكاة والحج مع قطعه بان الاباحة ليست ملكاله بل باقية على ملك من اخذه منه
وامكان رجوعه اليه مع المذكورات قد تعلقت بالملك فيتعلق المذكورات بمال
الغير وكذا الغير فكيف لاستبعاد فيما ذكره مع ان ورود الاشكال من القطعيات بناء
على الاباحة بل من الممكن ان لا يتصرف صاحبه فيما يقابله وبقي على اباحته فلا يكون
ملكاله فلا يترتب عليه واستعلام الحال كل من الاخر مع عدم كونه متعارفاً من زمن
الاثمة الى هنا قد لا يمكن لامكان غيبته .

ثم قال ومنها كون التصرف من جانب مملكا للجانب الاخر مضافا الى غرابة
استناد الملك الى التصرف ومنها جعل التلف السماوى من جانب مملكا للجانب
الاخر والتلف من الجانبين معين للمسمى من الطرفين ولارجوع الى قيمة المثل حتى يكون
له الرجوع بالتفاوت ومع حصوله فى يد الغاصب او تلفه فيها فالقول بان المطالب لانه
تملك بالغصب او التلف فى يد الغاصب غريب و القول بعدم الملك بعيد جداً مع
ان فى التلف القهرى ان ملك التالف قبل التلف فعجيب ومع بعيد لعدم قابليته وبعده
ملك معدوم ومع عدم الدخول فى الملك يكون ملك الاخر بغير عوض ونفى الملك
مخالف للسيرة وبناء المتعاطيين .

ومنها ان التصرف ان جعلناه من النواقل القهرية فلا يتوقف على النية فهو بعيد
وان اوقفناه عليها كان الواطى للجارية من غيرها واطيا بالشبهة والجانى عليه والمتلف
خائناً على مال الغير ومتلفه .

و اجاب عنه قده بقوله و اما كون التصرف مملكا للجانب الاخر فقد ظهر
جوابه واما كون التلف مملكا للجانبين فان ثبت باجماع او سيرة كما هو الظن كان

كل من المالين مضمونا بعوضه فيكون تلفه في يد كل منهما من ماله مضمونا بعوضه نظير تلف المبيع قبل قبضه في يد البايع لان هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الاجماع وبين عموم على اليد ما اخذت وبين اصالة عدم الملك الا في الزمان المتيقن بوقوعه فيه توضيحه ان الاجماع لمادل على عدم ضمانه بمثله او قيمته حكم بكون التلف من مال ذى اليد رعاية لعموم على اليد ما اخذت فذلك الاجماع مع العموم المذكور بمنزلة الرواية الواردة في ان تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه فاذا قدر التلف من مال ذى اليد فلا بد من ان يقدر في آخر ازمة امكان تقديره رعاية لاصالة عدم حدوث الملكية قبله كما يقدر ملكية المبيع للبايع وفسخ البيع من حين التلف استصحاباً بالاثار العقد انتهى قد عرفت عدم صحة الجواب عن كون التصرف مملكا واما كون التلف مملكا فلا يخفى ما في اجماعه وجمعه اما الاجماع فحججته من حيث كونه كاشفاً عن قول المعصوم فلا يكون الكاشف هنا بوجود اصلا فلا اعتبار به مع اقتضاء على اليد وضمان المثل او القيمة في كل مورد لم يقع المال في اليد على وجه شرعى كما في المقام لعدم حصول الملك ،

واما اصالة عدم الملك فلو سلم ذلك من اول الامر كان كذلك الى آخر الامر كيف والتملك فعل الانسان العاقل وهو اذ لم يفد فعله الملك من الاول فكيف يكون ذلك عند التصرف والتلف فهل يكون المعاطاة اباحة موقته اى الاباحة ما لم يتصرف فبعده يفيد الملك بحيث كان الملكية ايضاً من آثار التعاطى كى يرجع النزاع الى انها مفيدة للملك ايضاً غاية الامر لان اول الامر .

وبالجملة لو كان مقتضى الاصل عدم حصول الملك كان المال في يد كل من الطرفين بلا وجه شرعى اذ مقصودهما الملك ولم يحصل فلامعنى للاباحة ايضاً اذ الاباحة ان كان باذن مالك الملوك فمفروض عدم وان كان باذن المالكين فقصدتهما الملك لا الاباحة و(ح) ان تلف كل من المالين في يد كل منهما فمقتضى تلف مال الغير هو ضمانه بالمثل او القيمة بلا كلام وهو ايضاً مقتضى «على اليد ما اخذت حتى تؤدى». وقياسه بتلف المبيع قبل القبض مع الفارق اذ ذلك فيما يفرض الملك فاذا باع

البائع بالببيع الصحيح المقتضى للملك وتلف قبل القبض فيكون مضمونا بالمسمى بمعنى انه يتلف من مال البائع فعليه رد العوض المسمى ان اخذه وليس للمشتري اخذه بقيمة المبيع واقعا بعد التلف بالمثل او القيمة بخلاف المقام اذ الفرض عدم الملك فاذا اخذ حيواناً من البائع كان الحيوان فى يد المشتري مقبوضاً بالقبض الفاسد كما هو احد الاقوال فى المعاطاة بل فى الحقيقة كان جميع الاقوال كذلك فاذا تلف كان مقتضى على اليد هو رد قيمته واقعا لا المسمى وحيث ان ذلك باطل عرفا وشرعاً بل عقلا فانهما فى مقام المعاملة ورد كل من العوضين الى الاخر باختياره وطيب نفسه وقبيح عقلا ان يجرى كل منهما على صاحبه احكام الغاصب فليس البطلان الامن ناحية القول بان المعاطاة غير مفيدة للملك .

والحاصل لادليل على تقدير الملك من مال ذى اليد فى آخر ازمنا الامكان وهو ان التلف بل هو مما يضحك به الثكلى مع ان مقتضى الادلة خلافه فالملك ان حصل فمن حين البيع والا فلاحتى بعد التلف تامل فيما ذكرنا .

ثم قال قده واما ما ذكره من صورة غضب المأخوذ بالمعاطاة فالظ على القول بالاباحة ان لكل منهما المطالبة مادام باقيا واذا تلف فظاهر اطلاقهم التملك بالتلف تلفة من مال المغصوب منه نعم لو قام اجماع كان تلفة من مال المالك لو لم يتلف عوضه قبله انتهى فهل يصح لعاقل او من الشرع ان يقول اذا غضب المأخوذ بالمعاطاة ان تطالب كل من المتعاطيين الغاصب سيما اذا مضى منه مدة كثيرة وسيما اذا صار كل من المعطى والمعطى فى البلاد النائية بل هو من المنكرات عند العرف جدا فليس المطالبة من الغاصب الا للمالك الفعلى بل مقتضى القاعدة وخصوص على اليد هو رد الغاصب ما غضبه الى صاحبه اى المالك الفعلى وهو المشتري بالمعاطاة لا بايعه بل على كل من قدر على اخذ المغصوب رده اليه لا الى المالك الاول بل لوردوه الى المالك الاول كانوا ضامنا لمالكة الفعلى الذى غضب عنه .

و بالجمله ليس من بناء الشرع ولا العرف ان يرجع المشتري اذا غضب المبيع الى البائع ومطالبة المبيع منه ولا البائع الى المشتري ومطالبة المبيع منه

بزعم انه باق على ملكه بل يكون البايع اجنبيا عن طرفى المعاملة بعد الافتراق فضلا عن صورة غصب المبيع ويكون المطالب هو المشتري فقط فما افاده كاشف الغطاء فى غاية المتانة وجوابه بمثل هذا الجواب بعيد عن مثل الشيخ ولولم يكن معترفاً بصحته و مما قال كاشف الغطاء ايضا ان النماء الحادث قبل التصرف ان جعلنا حدوثه مملكا له دون العين فبعيد او معها فكك وكلاهما مناف لظاهر الاكثر و شمول الاذن له خفى ولقد اجاد فى مثل هذه الاشكالات وهل يصح الجواب عنه بمثل ما اجاب عنه الشيخ بقوله :

واما ما ذكره من حكم النماء فظاهر المحكى عن بعض ان القائل بالاباحة لا يقول بانتقال النماء بالاخذ بل حكمه حكم اصله و يحتمل ان يحدث النماء فى ملكه بمجرد الاباحة انتهى فلو باع الوفاً من الغنم بالوف من الدنانيرو لم يتصرف فى الثمن ونمت الاغنام الوفاً من الغنم فهل هذه النتاج للبايع بالمعاطاة عهده على مدعيه كما هو مقتضى الاباحة فان النتاج ليس مما يوجب الملك و ليس كالتلف و ان كان لآخذ الاصل بعنوان المبيع كان خلاف كون المعاطاة مفيدة للاباحة فان مقتضاه كونه للمالك الاول اى البايع و ان كان النتاج كالاصل باقياً على الاباحة فكان للبايع ردها الى ملكه وهو كما ترى و اسوء حال كون النماء داخلا فى ملك المشتري دون الامهات فتدبر حتى تعلم بان الاعراض عن كتابة امثال ذلك فى الكتب العلمية اولى و اجدر .

والانصاف ان هذه الاستبعادات كلها فى محلها فان مجموع ما ذكره على خلاف العقل والنقل فكيف يمكن قصدهما الملك وقد ابيح لهما على خلاف قصدهما وهذا هو الذى ذكرنا ان حصول الملك على وفق قصدهما مما يكون موافقا للعقل والنقل بل العرف الذى بناه على عدم الدقة بل لا يكون فى ذهنه غالباً عند دفع البقلة واخذ القطعة انى قصدت الاباحة دون الملك بل لولم يقصد الملك لامعنى للاباحة فانها متوقفة على الملك خصوصا فى مقام الاخذ والاعطاء وانت لو خليت نفسك عما يقولون وغمضت عن النظر الى العبارات فهل يتبادر الى ذهنك

فيما قال عند دفع القطعة .

وقوله اعطنى بها بقلا ان يقال اراد بدفع البقلة الاباحة بحيث لو سئل عنه انك ملكته البقلة او ابحت له فقال أبحت له كلالعمرى ان فهم الاباحة خارج عن طريق الاعتدال ولا يكون فهم الاصحاب حجة لنا اصلا ولادليل عليه أبدا ولم يدل عليه دليل على افادة الاباحة والالملك الحايض والالملك الفاسد والذى يدل عليه انه لو اراد صاحب القطعة رد البقلة بالاقالة فلا اقاله ولا يقبل منه الرد فكيف لا يقصد تملكه .

و يدل على البيع المقصود به الملك اللازم الايات كما عرفت فان البيع الذى احله الله هو ما يدفع الى الاخر ويأخذ عوضه عنه وليس الا فيما كان قصدهما التملك ولم يشرفى الآيه لزوم اللفظ فى حصول الملك .

ومما يدل على الملك اللازم مضافا الى ان قصد الملك بمثابة من الوضوح لا يحتاج الى بيان ان الاباحة بنحو مطلق حتى فيما يتوقف على الملك كوطء الجارية كيف يمكن من البايع او الواهب فهل يقول لصاحبه انى أبحت لك وطئها مع انها باقية فى ملكى او قال له انى أبحت لك التصرفات سوى الوطء او قال اذا اردت الوطء قبله ادخلها فى ملك او يدعى بان ذلك يكون قهرا وعند التصرف بالوطء يدخل فى ملك المتصرف قبل التصرف حتى يكون الوطء عن ملكه .

وكل ذلك كما ترى فجميع المعاملات ليست الا بيعا صحيحاً موجبا للتملك ولا يقبلون رد المعاملة غالبا عند الندامة وليس الا فيما كان قصدهما التملك .

ثم قال بعد ذلك وبالجملة فالخروج عن اصالة عدم الملك المعترض بالشهرة المحققة الى زمان المحقق الثانى وبالانفاق المدعى فى الغنية وعدهنا وفى لك فى مشكلة توقف الهبة على الايجاب و القبول مشكل ورفع اليد عن عموم ادلة البيع والهبة ونحوهما المعترضه بالسيره القطعية المستمرة وبدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانى بناء على تاويله لكلمات القائلين بالاباحة اشكل فالقول الثانى لا يخ عن قوة وعليه فهل هى لازمة ابتداء مطلقا كما حكى عن ظ المفيد ره او بشرط

كون الدال على التراضى لفظا كما حكى عن بعض معاصري الشهيد الثانى وقواه جماعة من متأخري المحدثين اوهى غير لازمة مطلقا فيجوز لكل منهما الرجوع فى ماله كما عليه اكثر القائلين بالملك بل كلهم عدا من عرفت وجوه اوفقها بالقواعد هو الاول بناء على اصاله للزوم فى الملك للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكة الاصلى انتهى .

والانصاف ان القول بالزوم فى غاية القوة بل بمجرد دفع المالك ماله الى الغير قصد به الملكية اللازمة التى لا يرضى بالرد اليه ثانيا بالاقالة او بالعيب ونحو ذلك من موجبات الخيار ثم انه يمكن الاستدلال على الزوم بالعقود الدالة على البيع مثل احل الله البيع وتجارة عن تراض وغير ذلك لبداهة كون المتعاطيين انما يتعاطى كل منهما الاخر بالرضائية فيكون تجارة عن تراض جدا .

ولذا تمسك به المحقق الثانى فى مع صدوق انهم ارادوا بالاباحة الملك المتزول فقال المعروف بين الاصحاب ان المعاطاة بيع وان لم يكن كالعقد فى الزوم خلافا لظ عبارة المفيد ولا يقول احد بانى ابيع فاسد سوى المصنف فى به وقد رجع عنه فى كتبه المتأخرة وقوله تعالى « الان تكون تجارة عن تراض » عام الاما اخرج الدليل وما يوجد فى عبارة جمع من متأخري الاصحاب من انها تنفيذ الاباحة وتلزم بذهاب احدى العينين يريدون به عدم الزوم فى اول الامر وبالذهاب يتحقق الزوم لامتناع ارادة الاباحة المجردة من اصل الملك اذ المقصود للمتعاطيين الملك فاذا لم يحصل كان يباعا فاسداً و لم يجز التصرف وكافة الاصحاب على خلافه و ايضا فان الاباحة المختصة لا تقتضى الملك اصلا ورأساً فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر فى يده و انما الافعال لما لم يكن دلالتها على المراد بالصراحة كالقول لانها تدل بالقرائن منعوا من لزوم العقد بها فيجوز التراد مادام ممكنا ومع تلف احدى العينين يمتنع التراد فيتحقق للزوم ويكفى تلف بعض احدى العينين لامتناع التراد فى الباقي اذ هو موجب لتبعض الصفقة والضرر انتهى .

ونحوه المحكى عنه فى تعليقه على الارشاد وزاد فيه ان مقصود المتعاطيين

اباحة مترتبة على ملك الرقبة كسائر البيوع فان حصل مقصودهما ثبت ماقلنا و
الالوجب ان لانحصل اباحته بالكلية بل يتعين الحكم بالفساد اذالمقصود غير واقع
فلو وقع غيره لوقع بغير قصد وهو باطل وعليه يتفرع النماء وجواز وطى الجارية
ومن منع فقد اغرب انتهى .

ومن اجل ذلك قال الشيخ في مكاسبه ما لفظه و ذهب جماعة تبعاً للمحقق
الثانى الى حصول الملك ولا يخ عن قوة للسيرة المستمرة على معاملة المأخوذ بالمعاطاة
معاملة الملك فى التصرف فيه بالعتق والبيع والوطى والايصاء وتوريته وغير ذلك
من آثار الملك ويدل عليه ايضاً عموم قوله تعالى واحل الله البيع حيث انه يدل
على حلية جميع التصرفات المترتبة على البيع بل يقال بان الاية دالة عرفاً بالمطابقة
على صحة البيع لامجرد الحكم التكليفي لكنه محل تأمل واما منع صدق البيع
عليه عرفاً فمكابرة واما دعوى الاجماع فى كلام بعضهم على عدم كون المعاطاة
بيعاً كابن زهرة فى الغينة فمرادهم بالبيع المعاملة اللازمة التى هى احدى العقود
ولذا صرح فى الغينة بكون الايجاب والقبول من شرائط صحة البيع ودعوى
ان البيع الفاسد عندهم ليس بيعاً قد عرفت الحال فيها ومما ذكر يظهر وجه التمسك
بقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى .

وقد اعترف قده بالملك لكن الملك المتزلزل كما فى جامع المقاصد
حيث وجه كلام ابن زهرة بان مراده من عدم كون المعاطاة بيعاً هو البيع اللازم
والتحقيق ما عرفت من انها الملك اللازم من ابتداء الامر كصورة وقوعه مع الايجاب
والقبول .

فقد تلخص من جميع ذلك ان العرف النازل معهم الخطابات لا يفرقون فى
المعاملات بين ما كان مشتملاً مع الفاظ الايجاب والقبول باى لغة كان وبين عدمه
بل يوقعون المعاملات سواء كان باللفظ او الفعل ثم على القول بلزوم اللفظ فهل
يعتبر العربية او لا للعسرو الحرج الشديد خصوصاً فى البلاد العجمية او الافريقية
وسائر البلاد التى لا يقدر على التلفظ بالعربية بل لادليل عليه بمجرد كون الكتاب

والمخاطب والمخاطب بالكسر عربياً وعرباً من غير فرق في جميع المعاملات من العقود والأيقاعات حتى النكاح اذ الغرض من الجميع هو تأدية المراد والمقصود وهو حاصل باى لفظ استعمل فيه .

بداهة كون النظر الى الالفاظ هو النظر الآلى دون الاستقلالى ولا تأثير فى خصوصيات الالفاظ بل اللزوم هو تأدية كل بلغة نفسه اذ هو اولى من حيث فهمه وعرفانه بلغة نفسه بخلاف التادية بالعربية للفارس و بالعكس حيث لا يفهم كل منهما ما صدر عن صاحبه ومن ذلك ظهر ما فى الجواهر حيث قال :

وأما اعتبار العربية للقادر عليها ولو بالتعلم بلامشقة ولا فوت غرض، فهو مقتضى الاصل ، ضرورة عدم الدليل على الاكتفاء بغيرها ، بعد انصراف الآبة وغيرها الى العقد بالالفاظ العربية كغير المقام مما علق الشارع الحكم فيه على الالفاظ المنصرفه الى العربية ، خصوصاً بعد ان كان المخاطب والمخاطب عربياً ، وقد ارسل لسان قومه ولذا كان القرآن وغيره من الادعية والاذكار الموظفة عربية ، ولم يرد منهم ﷺ شىء منها بالفارسية فى جميع الوظائف .

نعم لا بأس بالدعاء بالفارسية مثلاً من حيث كونه دعاء وان كان لا يجزى فى شىء مما وظفه الشارع كما هو واضح ، وعن المبسوط والتذكرة الاجماع على عدم الصحة بغير العربية مع القدرة فى صيغ النكاح ، فما عن ابن حمزة من استحباب العربية فيجوز بغيرها لانه من الالفاظ الصريحة المرادفة للعربية واضح الضعف انتهى فما عن ابن حمزة فى غاية القوة ﷺ و يقوم مقام اللفظ الاشارة مع العذر ﷺ سواء قدر على التوكيل ايضاً ام لا .

وفى الجواهر لا يبعد أن المراد بالاشارة كل ما دل على المقصود غير اللفظ حتى الكتابة التى قد صرح فى الاجتزاء بها حينئذ فى محكى التحرير ونهاية الاحكام والدروس وغيرها ، نعم يعتبر وجود القرينة الدالة على ارادة العقد بها أو المعاطاة انتهى .

وبعد ما عرفت من عدم وجوب وقوع المعاملة باللفظ فلا محالة لو وقعت

المعاملة بلفظ غلط من حيث الاعراب او المادة لا يضرر لو كان قرينة على ارادة الايجاب او القبول .

﴿ و ﴾ هل يعتبر في العقد البيع ان ﴿ لا ينعقد الا بلفظ الماضي فلو قال : اشتر او ابتع أو أبيعك لم يصح وان حصل القبول وكذا في طرف القبول مثل أن يقول بعني أو تبعني لان ذلك أشبه بالاستدعاء او الاستعلام ﴿ وفي الجواهر بل قيل أنه المشهور ولعله كذلك ، اذ هو المحكى عن الوسيلة والسراير ونهاية الاحكام والارشاد و المختلف والتذكرة والتحرير وشرح الارشاد للفخر والدروس واللمعة والتنقيح وصيغ العقود وتعليق الارشاد والروضة والمسالك ، بل عن التذكرة لو تقدم بلفظ الاستفهام فيقول تبعني حينئذ ، لم يصح اجماعاً لانه ليس بقبول ولا استدعاء ، وعنهما أيضاً لو قال أبيعك أو قال اشتر لم يقع اجماعاً ، وهو الحجة بعد الاصل السالم عن معارضة الآية التي قد عرفت ارادة المتعارف من العقود منها ، وقد علم عدم العقد بذلك أولم يعلم ، خصوصاً بعد الشهرة والاجماع المزبورين ، وعدم معروفة النقل للانشاء هنا لغير الماضي انتهى .

وعن ابن البراج جوازه فيهما وهو الاصح عند العرف والعقلاء وقد عرفت عدم الاحتياج الى لفظ مخصوص وكيفية مخصوصة ولا يضره كونه بمنزلة الاستفهام والاستدعاء فانه بعد قول البايع بعتك صار بيعاً واستفهامه قبولا غاية الامر وقع القبول قبل الايجاب وكذا في انعقاده بلفظ المستقبل بعد وضوح كونه في مقام انشاء البيع وان كان الماضي اولى بذلك لكن لا يلزم منه بطلان غيره .

ثم انه من الشرائط التنجيز وعدم وقوع البيع معلقا على شيء مطلقا لمنافاته مع تحققه في الخارج مع ان انشاء البيع ونحوه خصوصاً مثل النكاح هو تحققه وايجاده في الخارج نعم لو كان التعليق بمثل «ان كان مالي فقد بعتك» وكان ماله او «ان كان نهراً فقد بعتك» وكان زمان البيع نهراً صح لعدم التعليق (ح) على أمر فيرجع الى تحققه في الخارج من دون التوقع على شيء .

قال شيخنا الانصاري ما لفظه ومن جملة الشرايط التي ذكرها جماعة التنجيز

في العقد بان لا يكون معلقا على شىء باداءات الشرط بان يقصد المتعاقدان انعقاد المعاملة في صورة وجود ذلك الشىء لافى غيرها وممن صرح بذلك الشيخ والحلى والعلامة وجميع من تأخر عنه كالشهيدين والمحقق الثانى وغيرهم قدس الله ارواحهم و عن فخرالدين فى شرح الارشاد فى باب الوكالة ان تعلق الوكالة على الشرط لا يصح عند الامامية وكذا غيره من العقود لازمة كانت او جائزة وعن تمهيد القواعد وعوى الاجماع عليه وظ لك فى مسألة اشتراط التنجير فى الوقف الاتفاق عليه والظ عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير واحد وان لم يتعرض الاكثر فى هذا المقام .

ويدل عليه فحوى فتاوىهم ومعاقد الاجماع فى اشتراط التنجير فى الوكالة مع كونه من العقود الجائزة التى يكفى فيها كمالا على الاذن حتى ان العلامة ادعى الاجماع على ما حكى عنه على عدم صحة ان يقول الموكل انت وكيلى فى ان تباع عبدى يوم الجمعة و على صحة قوله انت وكيلى و لا تباع عبدى الا فى يوم الجمعة مع كون المقصود واحداً و فرق بينهما جماعة بعد الاعتراف بان هذا فى معنى التعليق بان العقود لما كانت متلقاة من الشارع نيطت بهذه الضوابط وبطلت فيما خرج عنها وان افادت فائدتها فاذا كان الامر كك عندهم فى الوكالة فكيف الحال فى البيع وبالجملة فلا شبهة فى اتفاقهم على الحكم واما الكلام فى وجه الاشتراط فالذى صرح به العلامة فى التذكرة انه مناف للجزم حال الانشاء بل جعل الشرط هو الجزم .

ثم فرع عليه عدم جواز التعليق قال الخامس من الشروط الجزم فلو علق العقد على شرط لم يصح وان شرط المشية للجهل بثبوتها حال العقد وبقائها مدته وهو احد قولى الشافعى و اظهرهما عندهم الصحة لان هذه صفة يقتضيها اطلاق العقد لانه لو لم يشألم يشترانتهى كلامه وتبعه على ذلك الشهيد فى قواعده قال لان الانتقال بحكم الرضا ولارضا الامع الجزم والجزم ينافى التعليق انتهى ومقتضى ذلك ان المعتبر هو عدم التعليق على امر مجهول الحصول كما صرح به المحقق فى باب الطلاق و ذكر المحقق و الشهيد الثانى فى الجامع و لك فى مسألة ان كان لى فقد بعته ان التعليق انما ينافى الانشاء فى العقود و الايقاعات حيث يكون المعلق عليه مجهول

الحصول انتهى .

ثم فصل الاقسام المتصورة فى هذا الباب ولا يحتاج الى نقلها والظاهر كفاية الاقوال المحكية فى المقام والحكم واضح وان كان فى بعض افراده خفاء كما عرفت و فى الجواهر قال واما التنجيز فالظاهر أنه لا اشكال كما لا خلاف فى عدم صحة غير المنجز انتهى وسيأتى تمام الكلام فى كل مورد فى محله .

﴿وهل يشترط تقديم الايجاب على القبول فيه تردد﴾ وخلافه فى الجواهر والاشهر كما قيل اشتراطه بل عن الخلاف الاجماع عليه ، وان كنا لم نتحققه ، بل فى مفتاح الكرامة أنه وهم قطعاً ، لانى تتبعت كتاب البيع فيه مسألة مسألة وغيره حتى النكاح فلم أجده ادعى ذلك ، للاصل وكون القبول اضافة : فلا يصح تقدمها على أحد المضافين انتهى غير خفى كفاية مطلق ما دل على انعقاد المعاملة بل اذا كان اللفظ غير شرط فى ذلك لكان تقديم القبول بلفظ اولى .

﴿و﴾ لذا قال المصنف ﴿الاشبه عدم الاشتراط﴾ ولكنه كما فى الجواهر اذا لم يكن بلفظ قبلت قال فيه اذا لم يكن بلفظ قبلت ونحوه . مما لا معنى له مع التقديم ، ولذا كان ممنوعاً بخلاف غيره فانه يصح ، وفاقا للشهيد فى اللمعة و الروضة والمسالك والحواشى والدروس والفاضل فى النهاية والتحرير والكفاية ، ومجمع البرهان على ما حكى عن البعض ، بل قيل أنه ظاهر الغنية وغيرها ، ممن لم يتعرض فيه لهذا الشرط ، بل حكى عن القاضى أيضاً ، لصدق اسم العقد ، بدليل صحته فى النكاح الذى هو أشد احتياطاً من المقام ، ولذا قيل : انه أولى منه بجواز ذلك انتهى ولا يخفى ان المعيار هو الصدق العرفى ولو كان تقديم القبول بلفظ قبلت اذا كان معه قرينة وقوع البيع كما اذا قال ابتداء قبلت منك شراء هذه الدار بعشرين ديناراً فقال البايع بعثك فليس دليل على فساد البيع جداً نعم يشترط فى القبول الاتصال العرفى ايضاً .

قال فى الجواهر و أما الاتصال فعن جماعة منهم الفاضل فى النهاية والشهيد والمقداد والمحقق انه يشترط أن لا يتأخر القبول بحيث لا يعد جواباً ، و لا يضر تخلل

آن ، أو تنفس ، أو سعال ، قلت : المدار في هذه الموالات على العرف فانه الحافظ للهيئة المتعارفة سابقاً في العقد انتهى ومن المعلوم انه يختلف بالنسبة الى موارده قلة وكثرة .

﴿و﴾ كيف كان في لوقبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد لعدم تحقق بعض ما عرفته و تعرفه من شرائط الصحة ﴿لم يملكه﴾ وفي الجواهر بلاخلاف بل الاجماع بقسميه عليه ، للاصل بعد فرض بطلان السبب الذي اريد الانتقال به ، وفرض عدم ارادة غيره من أسباب الملك ، حتى المعاطة بناء على أنها منتهى غير خفي ان مقتضى القاعدة في كل عقد فاسد هو عدم تملك احد العوضين .

بل ﴿وكان﴾ كل مما قبضه البايع والمشتري ﴿مضموناً عليه﴾ بلاخلاف لعموم على اليد وتسلط الناس على أموالهم فلا كلام في كلى القاعدة لافي بعض جزئياتها كالمعاطة وبيع الصبيان وغيرهما لما عرفت من صحة المعاطة و اكثر معاملات الصبيان فلو كان المعاملة باطلة كان على كل منهما رد العوض الواقعي من المثل او القيمة لا المسمى فانه مترتب على البيع الصحيح وهو مفقود قال شيخنا في مكاسبه لوقبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه وكان مضموناً عليه اما عدم الملك فلانه مقتضى فرض الفساد واما الضمان بمعنى كون تلفه عليه وهو احد امور المتفرعة على القبض بالعقد الفاسد فهو المعروف وادعى الشيخ في باب الرهن وفي موضع من البيع الاجماع عليه صريحاً وتبعه في ذلك فقيه عصره في شرح القواعد وفي ثران البيع الفاسد يجرى عند المحصلين مجرى الغصب في الضمان وفي موضع آخر نسبه الى اصحابنا انتهى فالظاهر لا اشكال في كلى القاعدة .

قال في المسالك لا اشكال في ضمانه اذا كان جاهلاً بالفساد لانه اقدم على ان يكون مضموناً عليه فيحكم عليه به و ان تلف بغير تفريط ولقوله في البيع على اليد ما اخذت حتى تؤدي ومن القواعد المقررة في هذا الباب ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفساده وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده ولا فرق مع جهله بين كون البايع عالماً بالفساد او جاهلاً مع احتمال عدم الضمان لو علم لتسليطه على اتلافه مع علمه بكونه

باقيا على ملكه وكذا لو كانا عالمين بالفساد و لو كان البايع جاهلا به و المشتري عالماً فالضمان اولى و الاقوى ثبوته في جميع الصور فيرد ان العينين مع بقائهما وبدلتهما مع تلفهما و يرجع صاحب المنافع المستوفاة بها و لوفاتت بغير استيفاء فوجهان و لو زادت العين فللما لك الا ان يكون الزيادة بفعل الاخر جاهلا فهى له عينا كانت كالصبيغ او صفة كالصنع انتهى .

وفى الجواهر قال بل فى محكى السرائر، أن البيع الفاسد عند المحصلين يجرى الغصب فى الضمان او المعاطاة ، بناء على أنها للإباحة انما كان ضمانها فيها تراضياً عليه للاجماع والا كان محلاً للمنع ، على أن الفرق بينها و بين ما نحن فيه واضح بما عرفت .

بل منه يعلم عدم شمول قوله **إِنَّمَا** «المؤمنون عند شروطهم» لو سلم تناوله للمعاطاة ونحوها ، ولم نقل باختصاصه فى العقد اللازم و نحوه ، والا كان وعدا ، ومن ذلك كله ظهر لك الوجه فيما ذكره هنا فى الاستدلال على الحكم المزبور من قاعدة كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده ، التى قد يظهر من بعضهم الاجماع عليها ، والمراد بها أنه كما يضمن المشتري مثلاً بصحيحه لو فات فى يده ، يعنى يذهب من ماله ويلزم عليه اىصال الثمن الى البايع ، كذلك يضمن بفساده ويلزم عليه رد المبيع واىصاله الى البايع ، مع نمائه ، لانه باق على ملكه فاذا تلف كان مضمونا عليه الى ان قال :

نعم قد يتوقف فيما صرحوا به من مفهومها على وجه القاعدة أيضاً ، وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده ، كالمال فى الهبة والعارية ونحوهما ، اذ لا وجه له سوى أنهما قد أقدما على المجانية ، فلا ضمان لكنه كما ترى ، خصوصاً بعد علم القابض بالفساد ، وجهل الدافع والاقدام المزبور انما هو على فرض صحة العقد فلا اذن حينئذ الا المقيدة به ، التى فرض ارتفاعها بارتفاعه ، نحو ما سمعته فى القاعدة الاولى ، فيكون تصرف القابض فى المال بلا اذن من المالك ، فيكون مضمونا عليه بقاعدة على اليد وغيرها انتهى .

وكيف كان فللبحث عن جميع اطراف ذلك مجال وسيع فالاولى ارجاع الجميع الى محالها كباب الغصب وغيره .

﴿وأما الشروط فمنها ما يتعلق بالمتعاقدين﴾ لهما ولغيرهما ﴿وهو البلوغ والعقل والاختيار فلا يصح بيع الصبي ولا شراؤه ولو اذن له الولي﴾ قبل البيع أو بعده ﴿وكذا لو بلغ عشرأ عاقلا على الاظهر﴾ الاشهر بل المشهور وفي الجواهر بل لا أجد فيه خلافاً ، عدا ما يحكى عن الشيخ ولم نتحققه ، بل صرح في المحكى عن المبسوط والخلاف بعدم صحة بيع الصبي وشراؤه اذن له الولي او لم ياذن . نعم قال في اولهما وروى انه اذا بلغ عشر سنين وكان رشيداً كان جازب التصرف انتهى وعبارته في الخلاف هكذا لا يصح بيع الصبي وشراؤه سواء اذن له فيه الولي اولم ياذن وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة ان كان باذن الولي صح وان كان بغير اذنه وقف على اجازة الولي (دليلنا) ان البيع والشراء حكم شرعي ولا يثبت الا بشرع وليس فيه ما يدل على ان بيع الصبي وشراؤه صحيحان وايضاً قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة : عن المجنون حتى يفيق و عن الصبي حتى يبلغ و عن النائم حتى يستيقظ .

و عن العلامة في التذكرة : الصغير محجور عليه بالاجماع ، سواء كان مميزاً أولاً ، في جميع التصرفات الا ما استثني ، كعباداته واسلامه واحرامه وتدييره ووصيته و ايصال الهدية واذنه في دخول الدار ، على خلاف في ذلك قال الله تعالى «وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم» وقوله تعالى : «ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياماً» يعني اموالهم ولعل قوله « و ارزقوهم فيها و اكسوهم » قرينة له وقوله : « وان كان الذي عليه الحق سفيفاً او ضعيفاً او لا يستطيع ان يمل هو فليملل و ليه » قيل : السفيف المبذر ، و الضعيف الصبي ، لان العرب تسمى كل قليل العقل ضعيفاً ، و الذي لا يستطيع التغلب مغلوب على عقله انتهى .

قال في الحدائق ظاهر كلام جمهور الاصحاب انه لا يصح بيع الصبي ولا شراؤه

ولو اذن له الولى وانه لافرق فى الصبى بين المميز وغيره . ولا فرق بين كون المال له او للولى او لغيرهما اذن مالكة او لم ياذن ونقل جماعة من الاصحاب هنا قولاً بجواز بيع الصبى وشراؤه اذا بلغ عشرأ و كان عاقلاً ، وردوه بالضعف قال فى المسالك والمراد بالعقل هنا الرشد، فغير الرشيد لا يصح بيعه ، وان كان عاقلاً اتفاقاً ، انتهى قال شيخنا الانصارى لكن الانصاف ان جواز الامر فى هذه الروايات ظاهر فى استقلاله فى التصرف لان الجواز مرادف للمضى فلا ينافى فى عدمه ثبوت الوقوف على الاجازة كما يقال بيع الفضولى غير ماض بل هو موقوف ويشهد له الاستثناء فى بعض تلك الاخبار بقوله الا ان يكون سفيهاً فلا دلالة لها (ح) على سلب عبارته وانه اذا ساوم وليه متاعه وعين له قيمته و امر الصبى بمجرد ايقاع العقد مع الطرف الاخر كان باطلاً وكذا لو وقع ايجاب النكاح او قبوله لغيره باذن وليه و اما حديث رفع القلم ففيه أولاً ان الظاهر منه قلم المؤاخذة لا قلم جعل الاحكام و لذا بنينا كالمشهور على شرعية عبادات الصبى و ثانياً ان المشهور على الالسنه ان الاحكام الوضعية ليست مختصة بالبالغين فلما منع من ان يكون عقده سبباً لوجوب الوفاء بعد البلوغ او على الولى اذا وقع باذنه او اجازته كما يكون جنابته سبباً لوجوب غسله بعد البلوغ و حرمة تمكينه من مس المصحف و ثالثاً لو سلمنا اختصاص الاحكام حتى الوضعية بالبالغين لكن لا مانع من كون فعل غير البالغ موضوعاً للاحكام المجموعة فى حق البالغين فيكون الفاعل كسائر غير البالغين خارجاً عن ذلك الحكم الى وقت البلوغ .

وبالجمله فالتمسك بالرواية ينافى ما اشتهر بينهم من شرعية عبادة الصبى وما اشتهر بينهم من عدم اختصاص الاحكام الوضعية بالبالغين فالعمدة فى سلب عبارة الصبى هو الاجماع المحكى المعتضد بالشهرة العظيمة و الافالمشكلة محل اشكال و لذا تردد المحقق فى الشرايع فى اجازة المميز باذن الولى بعد ما جزم بالصحة فى العارية .

واستشكل فيها فى عدو يروى وقال فى عدو فى صحة بيع المميز باذن الولى نظر

بل عن الفخر في شرحه ان الاقوى الصحة مستدلان بالعقد اذ وقع باذن الولي كان كما لو صدر عنه ولكن لم اجده فيه وقواه المحقق الاردبيلي على ما حكى عنه ويظهر من كرهه عدم ثبوت الاجماع عنده حيث قال وهل يصح بيع المميز وشرائه الوجه عندي انه لا يصح واختار في برصحة بيع الصبي في مقام اختيار رشده وذكر المحقق الثاني انه لا يبعد بناء المسئلة على ان افعال الصبي واقواله شرعية ام لا ثم حكم بانها غير شرعية وان الاصح بطلان العقد وعن لف انه حكى في باب المزارعة عن القاضي كلما يدل على صحة بيع الصبي وبالجملة فالمسئلة لا يخ عن اشكال وان اطنب بعض المعاصرين في توضيحه حتى الحقه بالبديهيات في ظ كلامه

فالانصاف في المسئلة هي الشهرة المحققة والاجماع المحكى عن كره بناء على استثناء الاحرام الذي لا يجوز الاباذن الولي شاهد على ان مراده بالحجر ما يشمل سلب العبارة لانفى الاستقلال في التصرف وكذا اجماع الغنية بناء على ان استدلاله بعد الاجماع بحديث رفع القلم دليل على شمول معقده للبيع باذن الولي وليس المراد نفى صحة البيع المتعقب بالاجازة حتى يقال ان الاجازة عند السيد غير مجدية في تصحيح مطلق العقد الصادر من غير المستقل ولو كان غير مسلوب العبارة كالبايع الفضولي ويؤيد الاجماعين ما تقدم عن كثر العرفان نعم لقائل ان يقول ان ما عرفت من المحقق والعلامة وولده والقاضي و المحقق الثاني الذي بنى المسئلة على شرعية افعال الصبي يدل على عدم تحقق الاجماع وكيف كان فالعمل على المشهور انتهى .

واما الاردبيلي فقال في شرح ارشاده ما لفظه وبالجملة اذا جوز عتقه ووصيته وصدقته بالمعروف وغيرها من القربات كما هو ظاهر الروايات الكثيرة لا يبعد جواز بيعه وشرائه وسائر معاملاته اذا كان بصيراً مميزاً رشيداً يعرف نفعه وضره في المال وطريق الحفظ والتصرف كما كان نجده في كثير من الصبيان فانه قد يوجد بينهم من هو اعظم في هذه الامور عن آبائهم فلانواع له من ايقاع العقد خصوصاً مع اذن الولي او حضوره بعد تعيينه الثمن الى ان قال :

وبالجملة ظاهر العمومات والاخبار والاصل هو الجواز مع التميز التام واذن
الولى لعدم المانع الصريح لعدم تحقق الاجماع كما مروصراحة الايات وعدم
الاخبار مؤيداً بالاخبار الدالة على ما استثنى مع العقل يؤيد الجواز وسيجىء
انشاءالله زيادة تحقيق فى بحث الحجرانتهى وفى الكفاية بعد ذكر اشتراط العقل
والبلوغ وغيرهما ونسبتها الى المشهور قال قالوا ولورضى كل منهم بما فعل بعد
زوال عذره لم يصح عدا المكروه استنادا الى تعليقات اعتبارية من غير نص فالمسألة
محل اشكال انتهى اشكاله فى عدم الصحة مطلقا ولورضى او امضى الولى نحوه
وان تعليق عدم الصحة مستندا الى اعتبارات ضعيفة والمسألة مشكلة والحكم
بعدم صحة معاملات الصبى حتى مع الاذن والاجازة اشكل .

فان غاية ما يستفاد من الاخبار هو عدم استقلاله على تامل فيه اذ اكان
مميزا فلا يدل على بطلان معاملاته مطلقا كما عرفت من شيخنا وبدل عليه الاختبار لهم
حيث امروا بالاختبار وليس الاصدور المعاملة الصحيحة منهم وعدم غبنهم وليس
ذلك الا قبل البلوغ وانه ان كان منهم صدر صحيحا فيسلم اموالهم اليهم فيدل على
صحة المعاملات الواقعة قبل البلوغ والظاهر القوى ان المقصود من النهى عن
معاملات الصبى هو ملاحظة الغبطة لهم حتى لا يكون اموالهم فى معرض الزوال
بالمعاملات مع الاشخاص القاصدين لاخذ اموال اليتامى بعنوان المعاملات فجعلوا
البيع والشراء وسيلة الى استنقاذ اموالهم فنهى عنه الشارع فعلى ذلك كان النواهى
المتعلقة بمعاملاتهم ارشاد الى عدم تلف اموالهم فلا يدل على الفساد لو اقدم احيانا
على المعاملة مع تميزه ورشده .

واما الاخبار الواردة فى المقام (فمنها : ما رواه فى الكافى) عن حمزة بن
حمران عن حمران قال : سألت ابا جعفر - عليه السلام - قلت له : متى يجب على
الغلام ان يؤخذ بالحدود التامة ويقام عليه ويؤخذ بها ؟ قال : اذا خرج عن اليتيم
فأدرك ، قلت : فلذلك حد يعرف به ؟ فقال : اذا احتلم او بلغ خمس عشرة سنة او
اشعر او أنبت قبل ذلك ، أقيمت عليه الحدود التامة ، وأخذ بها ، واخذت له ، قلت :

فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة و تؤخذ بها ويؤخذ لها ؟ قال : ان الجارية ليست مثل الغلام ، لان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم و دفع اليها مالها و جاز امرها في الشراء و البيع ، و اقيمت عليها الحدود التامة و اخذ لها بها . قال : و الغلام لا يجوز امره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة ، او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك .

و رواه في مستطرفات السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب الا انه رواه عن حمزة بن حرمان ، قال : سألت ابا جعفر عليه السلام من غير واسطة حرمان و منها (ما رواه الصدوق) في الخصال عن عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام قال : سأله ابي و انا حاضر عن اليتيم متى يجوز امره ؟ قال حتى يبلغ اشده . قال : و ما اشده ؟ قال احتلامه قال : قلت : قد يكون الغلام ابن ثمانى عشرة سنة او اقل او اكثر و لا يحتلم . قال : اذا بلغ و كتب عليه الشيء جاز امره ، الا ان يكون سفيهاً او ضعيفا .

و المراد بالجواز هو المضى بنحو الاستقلال فلا ينافى صحة المعاملات مع اجازة الولي او اذنه فليس مثل هذه الروايات دليلا على بطلان معاملاته جدا .
و منها : (ما رواه الصدوق) في الفقيه عن عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال : اذا بلغ الغلام اشده : ثلاث عشرة سنة ، و دخل في الاربع عشرة سنة ، و جب عليه ما و جب على المحتملين ، احتلم اولم يحتلم . و كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات ، و جازله كل شيء ، الا ان يكون سفيهاً او ضعيفا .

و منها (ما رواه علي بن ابراهيم) في تفسيره عن ابي الجارود ، عن ابي جعفر عليه السلام في حديث ، قال فيه : قوله « و ابتلوا اليتامى » قال : من كان في يده مال بعض اليتامى فلا يجوز له ان يعطيه حتى يبلغ النكاح و يحتلم ، فاذا احتلم و جب عليه الحدود و اقامة الفرائض ، و لا يكون مضيعاً و لا شارب خمر و لا زانيا ، و اذا آنس منه الرشد دفع اليه المال و أشهد عليه ، فان كانوا لا يعلمون انه قد بلغ فانه يمتحن بريح ابطه و نبت عانته ، فاذا كان فقد بلغ ، فيدفع اليه ماله اذا كان رشيداً ، و لا يجوز ان يحبس

عنه ماله و يعتل عليه بأنه لم يكبر بعد .

ومارواه العياشى فى تفسيره عن عبدالله بن سنان قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام متى يدفع الى الغلام ماله ؟ قال اذا بلغ او اونس منه الرشد ، ولم يكن سفيها و -
لاضعيفا الحديث ظاهر المقابلة هو البلوغ او الرشد بمعنى انه اذا كان رشيدا ولو لم يكن بالغاً يدفع اليه ماله ويجوز صرف ماله فى بيعه وشراؤه نعم ظاهر ما قبله خلافه وان اللزوم هو البلوغ والرشد معا .

وكيف كان فلا يظهر من الاخبار ما هو المشهور فانه وان لم نقل بمثل ما قال المحقق الاردبيلى لكنه لم نقل بانه محجور رأسا حتى يبلغ بحيث لم تنفع معاملاته ولومع اجازة الولى او اذنه وممن قال بمقالة المشهور هو صاحب الحقائق قال : وبالجملة فان الظاهر من هذه الاخبار التى ذكرناها و نحوها غيرها مما يقف عليه المتتبع : ان الصبى مالم يبلغ فانه محجور عليه ولا يجوز بيعه ولا شراؤه ، ودلالة بعض الاخبار على تصرفه بالعق والوصية او الصدقة ، لا يدل على الجواز فى محل البحث ، بل يجب الوقوف فيه على مورد تلك الاخبار المذكورة ، ويكون ذلك مستثنى بهامادلت عليه هذه الاخبار ونحوها ، والحاق غيره به قياس لا يوافق اصول المذهب ، لاسيما مع تصريح بعض هذه الاخبار بعدم جواز البيع والشراء منه وبذلك يظهر لك قوة القول المشهور ، وانه المؤيد المنصور . وضعف ما ذكره المحقق المذكور انتهى ونظيره صاحب الجواهر كما عرفت فى صدر المسألة حتى جعل ما افاده الاردبيلى من الغرائب فقال :

فمن الغريب ما وقع للمقدس الاردبيلى و بعض من تأخر عنه من الاطناب فى تصحيح عقده ، بل ربما كان ظاهر ما استدل به على ذلك عدم الفرق بين بلوغه العشر وعدمه ، وهو مع سبقه بالاجماع بل ولحوقه محجوج بالاصل المزبور بوجوه انتهى الى ان قال فمن الغريب المناقشة فيهما بأنه لامنافاة بين صحة عقده وبين عدم دفع المال اليه غفلة عن انه مناقشة فى محله فان دفع المال اليه من حيث احتمال ضرر عليه فانه ربما كان فى معرض الاتلاف فلا ربط بالمعاملات

التي كانت ذامصلحة له ثم قال قده :

وأغرب منه الاستدلال باطلاق ما دل على صحة البيع من الخطابات الوضعية التي لاتخص المكلفين ، بل ما كان منها ظاهريهم ، فليس المراد منه اشتراط السببية التي هي من أحكام الوضع به ، نحو ما تقدم في الحدث الاكبر والاصغر والاتلاف للمال المحترم وغيرها ، فيتأخر الحكم التكليفي لو كان التصرف بماله الى ما بعد البلوغ ، أو يكلف به الولي وأما الوضعي كالمالك ونحوه فيقارن السبب ، كما انه يقارنه لو كان العقد على غير ماله باذن من المالك سابقة أو لاحقة ، بناء على جواز الفضولي .

لكن ذلك جميعه كما نرى ، ضرورة القطع بعدم سببية ما وقع منه للبيع ، بملاحظة ما سمعته من النص والفتوى ، وبذلك افترق المقام عن نحو الحدث الذي لا يفرق في سببته بين الصبي والمجنون والنائم وغيرهم انتهى وحاصل ما افاده الفرق بين المقامين بالنص فانه في المقام دل على عدم السببية بخلاف ماورد فيهم بالنسبة الى الاحكام الوضعية وفيه ان الجمع يقتضى حمل معاملاته ايضا على السببية غير مستقلة فكما ان دخوله سبب لحصول جنابته فكذلك بيعه وشراؤه سببا لحصول الملكية مع اذن وليه

و نعم ما حكى عن الرياض من قوله الاظهر جوازه فيما كان فيه بمنزلة الالة لمن له الاهلية ، لتداوله في الاعصار والامصار السابقة واللاحقة من غير نكير ، بحيث يعد مثله اجماعاً من المسلمين كافة، انتهى ويؤيده ما حكاه في الجواهر ايضا عن شرح استاده أنه ربما يقال بترتب الملك على الاباحة المستفادة من مباشرة الاطفال المحاقاً لها بالمعاطاة مع تولى الطرفين ، بل أظن بعض مشائخنا في عدم اعتبار البلوغ في المعاطاة بناء على أنها تفيد الاباحة فتصح حينئذ من الاطفال باذن الولي انتهى و كيف كان فالقول بعدم صحة معاملاته مطلقا مضافا الى عدم دليل عليه بهذا النحو كان عسرا وحرجا منفيًا شرعا مضافا الى كونه على خلاف قوله عزمنا فائل «وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم

اموالهم» الخ .

و الظاهر بل الصريح منها ان الابتلاء قبل النكاح الذى عبارة عن البلوغ و الابتلاء ليس الا بالمعاملات و البيع و الشراء الخطيرة كى يظهر لهم ان عقله ورشده كامل لا يخضع فيها .

والظاهر من الآفة ان زمان الاختبار ممتد الى زمان البلوغ وانه فى هذه المدة الكثيرة ان آنستم منهم الرشد والفهم والشعور فى بيعهم وشرائهم ودينهم و آخرتهم وانه يصدر منهم صحيحا قبل البلوغ الى حد النكاح فادفعوا ايها الاولياء من الاب والجد والوصى والحاكم اموالهم اليهم فالمستفاد من الآفة هو صحة تصرفات الصبى مع الرشد والفهم ولذا عن المبسوط تحديد السن بالعشر ولعله هو حديفهم الصبيان غالباما هو صلاحهم فى الكسب والبيع والشراء وسائر ما يتعلق بهما .

ويؤيده بعض الاخبار الذى يحده بثمان سنين مثل خبر المروزي عن الرجل عليه السلام قال اذا تم للغلام ثمان سنين فجائز امره الحديث ونظيره ما عن العسكرى عليه السلام ويدل على ما قلنا من ظاهر الآفة ما عليه المحقق النائيني على ما فى تقريرات مقرر به قال بعد الآفة يمكن ان يكون قوله فان آنستم تقريرا على الابتلاء اى اختبروهم قبل البلوغ من زمان يمكن رشدهم فيه الى زمان البلوغ فان آنستم منهم الرشد فى خلال هذه الازمنة فادفعوا اليهم اموالهم فعلى هذا يكفى الرشد لنفوذ تصرفهم ولو لم يبلغوا الخ .

والاقوى هو العمل بظاهر الآفة ولم يظهر لى دليل على البطلان قبل البلوغ ولو كان لنفسه مستقلا و اى فرق بين عدم بلوغه بمثل شهر او يوم و بينه بعد تمامه بعدم الصحة فى الاول والصحة فى الثانى بعد العلم بعدم كونه مجرد تعبدل كون الاموال والنواهي ارشاديا للصبى من حيث حفظ الاموال وعدم وقوع الخدعة فيها كما عرفت .

فالقول بالعشر المحكى عن الشيخ غير خال عن القوة جدا كما اذا كمل منه الفهم والرشد كما فى ساير معاملاته كالوصية ونحوها والله العالم .

﴿وكذا﴾ الكلام في ﴿المجنون﴾ وفي الجواهر مطبقاً أوادوار حال جنونه بل لأجد فيه خلافاً بل الاجماع بقسميه عليه بل الضرورة من المذهب بل الدين، لا عدم القصد فانه قد يفرض في بعض أفراد الجنون ، بل لعدم اعتبار قصده وكون لفظه كلفظ النائم انتهى وهو واضح وان كان قديشکل في الادوارى منه والظاهر لا اشكال في الجواز والنفوذ حال صحته بحيث كان تميزه وشعوره بحال المتعارف فيصح كسائر الناس في تلك الحالة .

﴿و﴾ كذا الكلام في ﴿المغمى عليه﴾ والسكران غير المميز ﴿ وغيرهم ممن هو فاقد العقل المعتمد به في التكاليف الشرعية وموضوعاتها الخاصة ﴾ ﴿والمكره﴾ ﴿بغير حق الذي هو مमारفع الشارع المحكم عما كره عليه من قول أو فعل وفي الجواهر بلاخلاف أجده فيه بيننا بل الاجماع بقسميه عليه انتهى .

وذلك لدلالة الدليل على عدم حلية مال المرأة الاعن طيب نفسه والمكره وان كان قاصداً للمعنى فانه غير منفك عن استعمال الالفاظ في المعانى لكنه لا يطيب بمضمونه في الخارج .

و بالجملة هو قاصد لوقوع المضمون في الخارج بلاكلام كالمختار لكنه مكرها بمعنى انه لو كان باختياره وميله لايفعل ذلك وانما فعل لايعاد الغير على الترك والخوف منه قال شيخنا في مكاسبه ثم انه يظهر من جماعة منهم الشهيدان ان المكره قاصد الى اللفظ غير قاصد الى مدلوله بل يظهر ذلك من بعض كلمات العلامة وليس مرادهم انه لا قصد له الا الى مجرد التكلم كيف والهازل الذي هو دونه في القصد قاصد للمعنى قاصداً صورياً والخالى عن القصد الى غير التكلم هو من يتكلم تقليداً او اتلقيناً كالطفل الجاهل بالمعانى فالمراد بعدم قصد المكره عدم القصد الى وقوع مضمون العقد في الخارج وان الداعى له الى الانشاء ليس قصد وقوع مضمونه في الخارج لان كلامه الانشائي مجرد عن المدلول كيف وهو معلول الكلام الانشائي اذا كان مستعملاً غير مهملاً وهذا الذي ذكرنا لا يكاد يخفى على من له ادنى تأمل في معنى الاكراه لغة وعرفاً وادنى تتبع فيما ذكره الاصحاب في فروع الاكراه التي لا تستقيم

مع ماتوهمه من خلوه المكره عن قصد مفهوم اللفظ انتهى .

وبالجمله يستحيل اطلاق اللفظ وعدم ارادة المعنى الظاهر منه الا اذا لم يكن عارفا بوضع اللفظ للمعنى فهو قاصد للمعنى المراد الا انه غير قاصد الى وقوع مضمونه خارجا وبدل عليه قبل الاجماع قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يحل مال امرىء مسلم الا عن طيب نفسه وحديث الرفع الذى منها ما اكرهوا عليه وغير ذلك والمستفاد منها عدم ترتب الاثر بمثل هذه المعاملة فهى باطلة بمعنى عدم ترتب الاثر عليه فكانه لم يصدر منه شىء .

وقال شيخنا فى مكاسبه ومن شرايط المتعاقدين الاختيار والمراد به القصد الى وقوع مضمون العقد عن طيب نفس فى مقابل الكراهة وعدم طيب النفس للاختيار فى مقابل الجبر انتهى و المسألة محل اتفاق كما عرفت وحديث الرفع بضميمة استشهاد الامام صريح فى المقصود فهى صحيحة البرنظى عن ابى الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال عليه السلام لا قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وضع عن امتى ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا قال شيخنا فى مكاسبه و الحلف بالطلاق و العناق وان لم يكن صحيحاً عندنا من دون الاكراه ايضاً الا ان مجرد استشهاد الامام فى عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما اكرهوا عليه يدل على ان المراد بالنبوى ليس خصوص المؤاخذة و العقاب الاخرى انتهى .

فالرفوع مطلق الاثار فلا يصح الطلاق بمثل ذلك الاكراه بل من الواضح ان المراد من رفع الاكراه ليس هو المؤاخذة اذ ليس فى مثل البيع والطلاق مؤاخذة واثم كى يرتفع ذلك بل آثاره التى يترتب عليه لو لم يكن مكرها وكثيراً ما يستدل الاصحاب لعدم اعادة ما نسى كترك فاتحة الكتاب ونحوه بحديث الرفع الاما خرج بالدليل كنسيان اصل الصلاة و الحاصل ان الحديث الشريف وارد فى مقام الامتنان وهو لا يتم الا فيما كان المرفوع مطلق الاثار لا مجرد الاثم .

بداهة انه فى نسيان شىء لا اثم على المنسى بل لا يصح جعل الاثم عليه وهو

موجود في شرب الخمر فائمه مرفوع عند الاكراه فلولم يكن المراد مطلق آثاره و هو في مثل الطلاق وقوع مضمونه في الخارج لمامعنى (ح) لرفع الاكراه فلا يكون المراد من الحديث الارفع جميع الاثار فالعقد او الطلاق او المعاملة الواقعة مكرها او وقوع المعاصي كلها بمنزلة العدم فكانه لم يقع .

نعم قديتأمل في تقييد موضوعه بامكان التخلص وعدمه وان رفع اثر المعاملة او مطلقاً من الشرع انما يكون فيما لا يمكنه التخلص من ابعاد المكروه بالكسر فمن كان له جيش واعوان امكن وصولهم اليه ولو بأدنى صبر فعبجل في المعاملة مكرها لا يصدق الاكراه جداً ومنه امكان صدوره منه بارادة غير مضمونه كالتورية ونحوها فاذا اكراه بطلاق زوجته وامكن له في حال قوله زوجتي طالق ارادة طلاقها وذهابها الى مكان لا ذهابها من زوجته ولم يرد هذا لم يصدق عليه المكروه واذا اراد هذا المعنى لا يصل النوبة الى القول بان قوله و فعله بلا اثر ، حيث انه (ح) لم يصدر منه بينونية الزوجة اصلا فيعتبر فيه عدم امكان التورية جداً .

وعلى ذلك لا يلحظ الاطلاقات فانه واردة على موضوع الاكراه الذي يتوقف صدقه على عدم امكان التخلص عنه بوجه نعم لو صدر عنه الفعل مكرها من كثرة وحشته ودحشته من دون لحاظ طريق التخلص فلا بأس به (ح) وانه يرتفع الاثر ولو ترك طريق التخلص عنه للخوف والوحشة .

ثم ان ملاك رفع اثر الاكراه هو دفع الضرر المتوقع عليه ، و(ح) لافرق بين متعلق الاكراه سواء كان الفعل المكروه عليه هو ارتكاب المعاصي كالزنا وشرب الخمر او طلاق زوجته او بيع داره فانه في ترك الجميع يندرج الخوف والضرر فالمتعلق قد يكون حكماً تكليفياً وقد يكون وضعياً من غير فرق في ناحية عموم رفع الاكراه وانه بنحو سواء فمن ترك شرب الخمر او الزنا عند اكراه الفاسقين والظالمين وقع في ضرر من اكراهه فيرتفع اثره واثمه وانه اذا انعقد النطفة (ح) من الزنا كان طاهراً كالوطء بالشبهة ويكون الولد ولده الشرعى فانه وطء محترم لاثم عليه وانما كان زنا من جانب المرءة لولم تكن ايضاً مكرهة .

ويدل عليه قضية عمار عندما كراهه على الكفر فاطهر لهم ما ارادوا خلافاً لابويه فلم يقبلوا فقتلا فنزلت الاية في حق عمار «ومن كفر بالله من بعد ايمانه الامن اكراه و قلبه مطمئن بالايمان» فقال له رسول الله ان عادوا عليك فعدمع ان الكفر اعظم معاصي الله الذي لا يغفر .

ومن جميع ذلك ظهر عدم الفرق في رفع اثر الاكراه بين اقسامه واقسام تخييره فانه قد اكراه على شىء معين كطلاق زوجته وقد اكراه على غير المعين كطلاق احداهن فطلق من لم تكن مطابقا لميله اخلاقا او حسنا وغير ذلك لكن بحيث لو لم يكن مكرها لماطلقها اصلا فلا يقع الطلاق (ح) لكونه مكرها في اصل الطلاق ولو لم يفعل لترتب عليه ضرر المتوعد عليه و لو اختار اخسهن بميله و اختياره لكن الاختيار من حيث عدم العلاج في ترك الطلاق و دفع ضرره وفي مكاسب شيخنا في هذا المقام مانصه :

فقد استشكل غير واحد في ان ما يختاره من الخصوصيين بطيب نفسه ويرجحه بدواعيه النفسانية الخارجة عن الاكراه مكره عليه باعتبار جنسه ام لابل افتى في (عد) بوقوع الطلاق وعدم الاكراه وان حمله بعضهم على ما اذا قنع المكره بطلاق احديهما مبهمه لكن المسئلة عندهم غير صافية عن الاشكال من جهة مدخلية طيب النفس في اختيار الخصوصية وان كان الاقوى وفاقا لكل من تعرض للمسئلة تحقق الاكراه لغة وعرفامع انه لو لم يكن هذا مكرها عليه لم يتحقق الاكراه اصلا اذ الموجود في الخارج دائما احدى خصوصيات المكره عليه اذ لا يكاد يتفق الاكراه بجزئي حقيقي من جميع الجهات نعم هذا الفرد مختار فيه من حيث الخصوصية وان كان مكرها عليه من حيث القدر المشترك بمعنى ان وجوده الخارجى ناش عن اكراه واختيار ولذا لا يستحق المدح او الذم باعتبار اصل الفعل ويستحقه باعتبار الخصوصية انتهى نعم لو خير كذلك في المعاصى التى بعضها اكبر من بعض آخر يجب عليه ان يختار ما كان اصغر من الاخر اثما وكذلك اذا اكراه على ضررين على شخص كان عليه ارتكاب اقلها ضررا عليه كاخذ ماله او زنا مع زوجته فالواجب اختيار اخذ

ماله او اكره بين زنا مع زوجته او قتله فيجب عليه اختيار الاول ولو اكره على قتل مؤمن لا يجوز عليه قتله (ح) ولو صار المخالفة موجبا لقتل نفسه لعدم ترجيح بين تقدم نفسه على نفس المكره عليه مع ان القتل من المعاصي التي وعد الله عليه الخلود في النار حيث قال ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها الخ وفي الصافي عن الصادق عليه السلام قال لا يوفق قاتل المؤمن متعمداً للتوبة وفي المعاني والعباشي عنه عليه السلام من قتل مؤمناً على دينه فذلك المتعمد الذي قال تعالى في كتابه واعد له عذاً باعظيماً انتهى .

﴿و﴾ كيف كان فقد عرفت انه لا يصح معاملات هؤلاء المتقدمين كالمجنون و المغمى عليه و السكران لما ظهر من عدم الاعتبار بقولهم و فعلهم حتى فيما ﴿لورضى كل منهم بما فعل بعد زوال عذره﴾ بلاخلاف لما عرفت مما يقتضى سلب عبارتهم على وجه لا ينفذ تعقب الرضا ﴿عدا المكره للوثوق بعبارته﴾ فتصح (ح) ويترتب عليها الاثار اذا عتقها بالرضا بعد ذلك وفي الجواهر على المشهور نقلاً ان لم يكن تحصيل ابل في الرياض والحدائق أن ظاهرهم الاتفاق عليه لكن لا يخفى عليك بعد التأمل فيما قدمناه انه ان لم تكن المسألة اجماعية فلننظر فيها مجال كما اعترف به في جامع المقاصد ، ضرورة عدم اندراجه في العقود بعد فرض فقدان قصد العقدية ، وأن صدور اللفظ فيه كصدوره من الهازل والمجنون و نحوهما ، و قصد نفس اللفظ الذي هو بمعنى الصوت غير مجد . كما انه لا يجدى في الصحة تعقب ارادة العقد بذلك ، خصوصاً بعدما عرفت من اعتبار مقارنة النية بمعنى القصد للعمل والا لاجزأ تعقبها للهازل ونحوه مما هو معلوم العدم ، وبذلك افترق عن الفصولي الذي قصد العقد بما ذكره . حتى جعل الرضا فيه كاشفاً قبله ، لا ناقلاً انتهى .

وما افاده في محله والفرق بينه وبين الفصولي واضح فان الفصولي قصد وقوع العقد و مضمونه في الخارج للمالك الادعائي فاذا تعلق عليه اجارة المالك كفى بخلاف المقام فانه لا قصد جدالي و وقوع مضمون العقد في الخارج ولو كان قاصداً للمعنى الذي لا ينفك عن استعمال اللفظ فالرضى المتعقب لا ينفذ بحال ما لم يكن

شئىء ولم يقع امر فاذا طلق مكرها ثم رضى به بعد ذلك لا يكفى فى الصحة اصلا .
 ﴿ ولو باع المملوك او اشترى بغير اذن سيده لم يصح ﴾ من عدم قابلية
 العبد للملك والتملك وكونه محجورا عليه ﴿ فان اذن له ﴾ مولاة فيما يصح وقوعه
 منه ﴿ جاز ﴾ لارتفاع المانع حينئذ ولو لحقت الاذن تصرفه لمولاة جرى عليه حكم
 الفضولى ولو كانت اذن مولاة له سابقة أو لاحقة له نفسه فى التصرفات ﴿ ولو أمره
 أمر أن يبتاع له نفسه من مولاة قيل لا يجوز ﴾

وفى الجواهر لاتحاد عبارته مع عبارة السيد فيتحد الموجب والقابل ،
 ﴿ والجواز أشبه ﴾ باصول المذهب وقواعده وفى المسالك مانصه وجه المنع اعتبار
 التغاير بين المتعاقدين وعبارة العبد كعبارة سيده او اشتراط اذن المولى فى تصرف
 العبد ولم يسبق له منه اذن ويندفع الاول بان المغايرة الاعتبارية كافية ومن ثم اجتزأنا
 بكون الواحد الحقيقى موجبا قابلا فهنا اولى والثانى بان مخاطبة السيد له بالبيع فى
 معنى التوكيل له فى تولى القبول وبه يظهر جواب ما قيل من ان قوله من مولاة مستدرك
 لانه لا يشتري نفسه الامنه فانه ربما احترز به عن شرائه نفسه من وكيل مولاة فانه قد
 لا يصح نظر الى وقوعه بغير اذن المولى بخلاف ما لو وقع مع المولى فانه فى معنى
 الاذن والاقوى الجواز انتهى وتمام الكلام فى محله

﴿ و ﴾ من الشروط المتعلقة بالمتعاقدين فى ﴿ أن يكون البايع ﴾ مثلا
 ﴿ مالكا ﴾ للمبيع ﴿ او ممن له أن يبيع عن المالك كالأب والجد للاب والوكيل ﴾
 للمالك ، والقائم مقامه أو المأذون عنهم ﴿ والوصى ﴾ له أو لاحد الابوين المذكورين
 ﴿ والحاكم وامينه ﴾ بلاخلاف فى شئىء منها

﴿ فلو باع ملك غيره ﴾ مع عدم سبق للمنع فهل يصح و ﴿ وقف ﴾ تأثيره
 ﴿ على اجازة المالك او وليه ﴾ اولا وهى المسألة الفضولى التى هى اهم المسائل
 وقد اختلف فى صحتها و بطلانها و استدل كل من الفريقين بوجوه قال الشيخ فى
 الخلاف اذا باع انسان ملك غيره بغير اذنه كان البيع باطلا وبه قال الشافعى وقال
 ابو حنيفة بنعقد البيع ويقف على اجازة صاحبه وبه قال قوم من اصحابنا .

(دليلنا) اجماع الفرقة و من خالف منهم لا يعتد بقوله و لانه لاخلاف انه ممنوع من التصرف فى ملك غيره والبيع تصرف و ايضاً روى حكيم عن النبى ﷺ انه نهى عن بيع ماليس عنده وهذا نص وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى (ص) انه قال لاطلاق الا فيما يملك ولاعتق الا فيما يملك ولا بيع الا فيما يملك فنفى البيع فى غير الملك ولم يفصل . انتهى

ولا يخفى انه من الشيخ كانه ملحق بالعجائب مع كثرة الروايات الواردة فى ذلك مخصوصاً فى النكاح كما هو مذكور فى محله وكم من روايات صرحت بالصحة اذا اجاز المرأة العقد الواقع عليها فضولة و ذلك لان الروايات كلها قد خرجت عن يده و نظره وان كان هذا مذهب غير واحد ايضاً و منهم صاحب الحدائق قال اختلف الاصحاب فى صحة بيع الفضولى و بطلانه فالمشهور - بل كادان يكون اجماعاً - : هو الاول . وان توقف لزومه على الاجازة و ذهب فى الخلاف والمبسوط وتبعه ابن ادريس الى الثانى . وهو الظاهر من عبارة ابى الصلاح فى الكافى . ولم ار من نقل عنه ، الا ان الذى يظهر من عبارته ذلك ، فانه قال فى الكتاب المذكور - بعد تعريف البيع بانه عقد يقتضى استحقاق التصرف فى المبيع والتمن وتسليمهما - ما صورته : و يفتقر صحته الى شروط ثمانية : صحة الولاية فى البيعين - الى ان قال - و اعتبرنا صحة الولاية لتأثير حصولها بثبوت الملك او الاذن ، وصحة الرأى فى صحة العقد ، وعدم ذلك فى فساده ثم قال - فى موضع آخر - : ومن ابتاع غصباً يعلمه كذلك فعليه رده الى المالك ، ولادرك له على الغاصب وان لم يعلمه فلما لك انتزاعه منه ويرجع بالدرك على من باع . انتهى

فانه جعل المؤثر فى صحة العقد هو حصول الولاية المسببة عن الملك او الاذن كالوكيل ونحوه : فالفضولى ليس له ولاية بشىء من المعنيين ، وفى فساده عدم ذلك . و اوجب فيمن ابتاع غصباً رده الى المالك لاوقوفه على الاجازة .

ونقل الفاضل المقداد فى التنقيح هذا القول عن شيخه ولا اعلم من اراد به

واختار هذا القول - ايضاً - فخر المحققين هنا وفى كل موضع من العقود الفضولية ، وتبعه على ذلك العماد مير محمد باقر الداماد ، حيث قال فى رسالته الرضاية ما هذا لفظه : عندى ان عقد النكاح بل مطلق العقد الصادر من الفضولى ، وهو الذى ليس له ولاية ولا وكالة ، باطل من أصله ، والاجازة اللاحقة غير مؤثرة فى تصحيحه ، ولا كاشفة عن صحته اصلاً . انتهى

وممن ظاهره القول بالبطلان هنا - ايضاً - المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد حيث قال - بعد قول المصنف «ولو باع الفضولى وقف على الاجازة» ما ملخصه : هذا هو المشهور ، ومانجد عليه دليلاً . ثم نقل الرواية العامة الآتية انشاء الله تعالى ، وبعض تعليقاتهم العقلية . ثم قال : ومعلوم عدم صحة الرواية و معارضتها بأقوى منها دلالة وسنداً ، لقوله عنه للحكيم بن حزام لا تتبع ما ليس عندك . ومعلوم - ايضاً - عدم صدوره من أهله ، لان الأهل هو المالك او من له الأذن . وبالجملة : الأصل ، واشتراط التجارة عن تراض ، الذى يفهم من الآية الكريمة ، و الآيات و الاخبار الدالة على عدم جواز التصرف فى مال الغير الا باذنه ، وكذا العقل ، يدل على عدم الجواز ، وعدم الصحة وعدم انتقال المال من شخص الى آخر . انتهى .

ويظهر ذلك - ايضاً - من الشيخ الحر فى الوسائل .

وهذا القول هو الظاهر عندى من الاخبار . على وجه لا يعتربه الشك والانكار ، الامن قابل بالصد عن الحق والاستكبار ، وسيأتى اخباره انشاء الله تعالى فى المقام ساطعة الانوار على المنار هذا وظاهر الاصحاب : ان المراد بالبيع الفضولى هو من باع مال غيره مع عدم الاذن من مالكة ، اعم من ان يكون البيع لنفسه او للمالك ، فيدخل فيه بيع الغاصب ونحوه وادلتهم التى استدلوا بها فى المقام شاملة بعمومها لما قلناه ، وكان بنائهم فى الحكم بصحة البيع المغصوب ، مع كونه منهياً عن التصرف فيه ، انه لامنافاة بين الصحة و النهى ، لكون النهى انما يؤثر الابطال فى العبادات ، و اما فى المعاملات فغاية ما يترتب عليه لحوق الأثم بالمخالفة ، فيصح بيعه وان اثم البايع بالتصرف ، وسيجىء تحقيق الكلام فى المقام انشاء الله تعالى .

وقد احتج الاصحاب على ما ذهبوا اليه . هنا من الصحة - بان مقتضى الصحة موجود و هو العقد الجامع للشرائط ، وليس ثم مانع الاذن المالك ، وبحصوله يزول المانع ويجتمع الشرائط ، كذا قرره فى المسالك .

واحتج على ذلك فى المختلف بأنه بيع صدر من اهله فى محله فكان صحيحاً انتهى ولا يخفى ان لازم هؤلاء القوم طرح كل ماورد فى تنفيذ ما وقع بدون الاجازة مع كثرة القائلين بالصحة وكثرة الروايات المتشعبة .

وفى الجواهر بعد قول المصنف ﴿على الاظهر﴾ قال الاشهر بل المشهور بل قيل انه كاد يكون اجماعاً ، بل ربما اشعر قوله عندنا فى التذكرة بالاجماع عليه ، كالمحكى عن الكركى فى باب الوكالة بل عن موضع آخر من التذكرة نسبتة الى علمائنا لاندرجه بعد الرضا فى البيع مثلاً ، والعقد والتجارة عن تراض فيشمله ما دل على صحتها ولزومها من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، ضرورة عدم توقف صدق أسمائها على صدور لفظ العقد من غير الفضولى اذ أقصى ما يدعيه الخصم أنه شرط شرعى فلا يتوقف عليه الصدق ، وليس فى شيء من الكتاب والسنة ما يدل على اعتباره صدور اللفظ المزبور من غير الفضولى كما انه ليس فى الأدلة ما يدل على اعتبار سبق الرضا أو مقارنته ، بل أقصى آية التراضى ورواية عدم حل مال المسلم الا بطيب نفسه اعتباره نفسه فى الحلية ، وخروج أكل المال عن الباطل ، لانه يعتبر سبقه على لفظ العقد فى ذلك انتهى وشيخنا فى مكاسبه بعد نقل قول القائلين بالبطلان فى مقام الصحة قال لعموم ادلة البيع والعقد لان خلوه عن اذن المالك لا يوجب سلب اسم العقد والبيع عنه واشترط ترتب الاثر بالرضا وتوقفه عليه ايضاً لا مجال لانكاره فلم يبق الكلام الا فى اشتراط سبق الاذن وحيث لا دليل عليه فمقتضى الاطلاقات عدمه ومرجع ذلك كله الى عموم حل البيع ووجوب الوفاء بالعقد خرج منه العارى عن الاذن و الاجازة معاً ولم يعلم خروج ما فقد الاذن ولحقه الاجازة والى ما ذكرنا يرجع استدلالهم بانه عقد صدر عن اهله فى محله فما ذكره فى غاية المراد من انه من باب المصادر لم اتحقق وجهه لان كون العاقد اهلاً للعقد من حيث انه بالغ عاقل لا كلام فيه وكذا كون

المبيع قابلاً للبيع فليس محل الكلام الاخلو العقد عن مقارنة اذن المالك وهو مدفوع بالاصل و لعل مراد الشهيد ان الكلام في اهلية العاقد و يكتفى في اثباتها العموم المتقدم انتهى .

وفي المسالك بعد المتن ما لفظه هذا قول الاكثر و يدل عليه وجود مقتضى للصحة وهو العقد الجامع للشرايط و ليس ثم مانع الاذن المالك و بحصولها بعد يزول المانع و يجتمع الشرايط و اشتراط المالكية في المبيع اعم من كونه شرطاً للزوم او للصحة انتهى و كيف كان فقد استدل على صحة الفضولي بروايات و لعل عمدتها حديث عروة البارقي حيث دفع اليه النبي صلى الله عليه وآله ديناراً و قال له اشتر لنا به شاة للاضحية فاشترى به شاتين ثم باع احدهما في الطريق بدينار فأتى النبي صلى الله عليه وآله بالاشاة و الدينار فقال له رسول الله ﷺ بارك الله لك في صفقة يمينك فان بيعه وقع فضولاً و يمكن ان يورد عليه بخروجه عن محل البحث و هو عدم العلم برضى بل العلم بالعدم خصوصاً في بيع الغاصب لنفسه و بينه و بين العلم برضى المالك و صاحب المال بون بعيد بل هذه المعاملة قد وقعت مع الاذن من النبي ﷺ فلا يقال بها فضولاً و يدل عليه قوله ﷺ بارك الله فهو قاطع برضى النبي مطلقاً بيعاً و شراءً فلا دلالة فيها على صحة الفضولي بوجه .

قال شيخنا المرتضى بعدها : و لكن لا يخفى ان الاستدلال بها يتوقف على دخول المعاملة المقرونة برضا المالك في بيع الفضولي توضيح ذلك ان الظاهر علم عروة رضا النبي ﷺ بما يفعل وقد اقبض المبيع و قبض الثمن و لا ريب ان الاقباض و القبض في بيع الفضولي حرام لكونه تصرفاً في مال الغير فلا بد ان التزم ان عروة فعل الحرام في القبض و الاقباض وهو مناف لتقرير النبي ﷺ و اما من القول بان البيع الذي يعلم بتعقبه للاجازة يجوز التصرف فيه قبل الاجازة بناء على كون الاجازة كاشفة و سيجىء وضعفه في دور الامر بين ثالث و هو جعل هذا الفرد من البيع وهو المقرون برضا المالك خارجاً عن الفضولي كما قلناه و رابع وهو علم عروة برضا النبي ﷺ باقباض ماله للمشتري حتى يستاذن و علم المشتري بكون

البيع فضوليا حتى يكون دفعه للثمن بيد البائع على وجه الامانة و الا فالفضولى ليس مالكا ولا وكيل فلا يستحق قبض المال فلو كان المشتري عالما فله ان يستأنه على الثمن حتى ينكشف الحال بخلاف ما لو كان جاهلا انتهى .

ولكن الظاهر عدم قدح من حيث العلم برضاه صلى الله عليه وآله فانه انما يخرج عن الفضولى اصل اشتراؤه شاتين فالشراء صحيح من حيث العلم برضاه وعدم خصوصية للشاة فقط فصار الشاتين للنبي ثم بيعه احدهما فى الطريق كان فضوليا ودعوى العلم برضاه ايضا يدفعه امكان ميله ورضاه الى الشاتين بعد المعاملة وانما امره صلى الله عليه وآله بشراء شاة من حيث زعمه صلى الله عليه وآله عدم وفاء الدينار بالشاتين وكيف كان لم يأذن صلى الله عليه وآله له بالبيع فى الطريق فكان البيع فضوليا بلا كلام فيكون دلالة الخبر تامة كما فى الجواهر .

واولى منه هو الاستدلال للصحة (بصحيفة محمد بن قيس) عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام فى وليدة باعها ابن سيدها و ابوه غائب فاستولدها الذى اشتراها فولدت منه فجاء سيدها فخاصم سيدها الاخر فقال وليدتى باعها ابنى بغير اذنى فقال عليه السلام الحكم ان يأخذ وليدته وابنها فناشده الذى اشتراها فقال له خذ ابنه الذى باعك الوليدة حتى ينفذ البيع لك فلما رآه ابوه قال له ارسل ابنى قال لا والله لا ارسل ابنك حتى ترسل ابنى فلما رأى ذلك سيد الوليدة اجاز بيع ابنه الحديث و عن الدروس وفيها دلالة على صحة الفضولى وان الاجازة كاشفة ودلائها تامة غير انها ظاهرة فى كون الصحة والنفوذ بعد الرد وهو مخالف للاجماع وظهورها فى ذلك مما لا ينكر .

لكن الكلام فى ان ذلك مضرا مطلقا و لا مع انه قد يقع امثال تلك الاختلافات عند اجازة المالك و علمه ببيع ماله فلو كان مجرد لفظ وتامل دال على البطالان لم يسلم بيع فضولى عن الصحة بل يلزم من وجوده عدمه نعم لورده بحيث لم يكن قابلا للاجازة الا بعدد جديد لكان باطلا كما فيما لم يكن مريدا للبيع اصلا والمقام ليس كذلك جدا .

والحاصل ان الغالب عند الاستعلام والاجازة من المالك يتحقق الفاظ كانه يظهر منه الرد لكنه لا يريد المالك بها الرد بل تارة يريد التامل فيه و انه هل يكون صلاحا له واخرى مع علمه بصلاحه اراد زيادة على هذا الثمن مع انه يرضى ايضا بالمسمى وثالثة للتفكر فى انه بعد الاجازة هل يقع الثمن فى يده ورابعة لغير ذلك فليس كل رد بحسب الظاهر رداً والرد المضر فيما لم يرد المعاملة رأساً .

و كذلك الامر فى النكاح فربما لسانها يتكلم بما ظاهره الرد مع ان فى قلبها الرضى المحض وانما يكون مثل هذا الرد للتفكر فى موانع ذلك وعدمه او فى شخص الزوج مثلاً فربما ترضى وتقبل بلا فصل وفى مثل ذلك غير مضر الا فيما لم تكن مريدة لذلك التزويج فالرد فى المقام غير مضر جداً .

ويدل عليه ايضا (صحيحة الحلبي) عن الرجل يشتري ثوبا ولم يشترط على صاحبه شيئا فكرهه ثم رده على صاحبه فابى ان يقبله ابو ضيعة قال لا يصلح له ان يأخذ بوضيعة فان جهل فاخذه فباعه باكثر من ثمنه رد على صاحبه الاول ما زاد فان الحكم برد ما زاد لا ينطبق بظاهره الا على صحة بيع الفضولى لنفسه كما صرح به فى المكاسب وصريحه وقوع الفضولى لنفسه ايضا وسيأتى الكلام فيه ويدل على الصحة ما ورد فى النكاح كخبير محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن رجل زوجته امه وهو غائب قال النكاح جائز ان شاء الزوج قبل وان شاء ترك الحديث فان الملاك واحد ولا اختصاص فى ذلك بباب دون باب فلو صح فى النكاح صح فى البيع بهذا الملاك اى بملاك ان الشيء ولو دفع اولا من دون رضى مالكة لكنه اذا انقذه واجازه ارتفع المنع وصح من اول الامر ومن حين الاجازة على القولين فالملاك قابلية الشيء للاجازة سواء كان باب البيع والاجازة او باب النكاح .

وبهذا البيان قد تم الاستدلال بلا اشكال من دون الاحتياج الى الفحوى فى النكاح وفى الجواهر مانصه كل ذلك مضافاً الى مادى على صحة الفضولى فى النكاح من اجماع ونصوص على وجه يظهر منهما عدم الخصوصية له، وأنه جاز لا ندر اجه فيما دل على صحة عقد النكاح ولزومه ، ونحو ذلك، مما هو مشترك بين المقام وبينه بل هو أولى منه،

ضرورة كونه فى الفروج والانساب التى يطلب فيها الاحتياط ، على أنه قد يتضمن
الصداق بيعاً ونحوه ، فيشمله حينئذ فصولى النكاح ، انتهى وهو كما ترى استدلال
على نفس الدليل الوارد فى النكاح بملاك عدم خصوصية للباين كما عرفت .
وقد ظهر عدم الاحتياج الى الاستدلال بالاولوية فى البيع او النكاح اصلا ومنه
ظهر ما فى كلمات شيخنا المرتضى فى مقام الاستدلال بالاولوية وما يرد عليها فقال
مالفظه : وربما يستدل ايضا بفحوى صحة عقد النكاح من الفصولى فى الحر والعبد
الثابتة بالنص و الاجماع المحكية فان تمليك بضع الغير اذا لزم بالاجازة كان
تمليك ماله اولى بذلك مضافا الى ما علم من شدة الاهتمام فى عقد النكاح لانه يكون
منه الولد كما فى بعض الاخبار وقد اشار الى هذه الفحوى فى غاية المراد
و استدل بها فى الرياض بل قال انه لولاها اشكل المحكم من جهة الاجماع
المحكية على المنع وهو حسن الا انها ربما يوهن بالنص الوارد فى الرد على العامة
الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل وبين بيعه بالصحة فى الثانى
لان المال منه عوض و البطلان فى الاول لان البضع ليس له عوض حيث قال
الامام عليه السلام فى مقام ردهم واشتباهم فى وجه الفرق سبحانه الله ما جور هذا المحكم
وافسده فان النكاح اولى واجدر ان يحتاط فيه لانه الفرج ومنه يكون الولد الخبر .
وحاصله ان مقتضى الاحتياط كون النكاح الواقع اولى بالصحة من البيع من
حيث الاحتياط المتأكد فى النكاح دون غيره فدل على ان صحة البيع تستلزم صحة
النكاح بطريق اولى خلافا للعامة حيث عكسوا وحكموا بصحة البيع دون النكاح
فمقتضى حكم الامام عليه السلام ان صحة المعاملة المالية الواقعة فى كل مقام تستلزم صحة
النكاح الواقع بطريق اولى (ح) فلا يجوز التعدى من صحة النكاح فى مسألة الفصولى
الى صحة البيع لان المحكم فى الفرع لا يستلزم المحكم فى الاصل فى باب الاولوية والا
لم يتحقق الاولوية كما لا يخفى بالاستدلال بصحة النكاح على صحة البيع مطابق لحكم
العامة من كون النكاح اولى بالبطلان من جهة ان البضع غير قابل للتدارك بالعوض انتهى .
ولا يخفى فيما ورد عليها اولاً لان مسألة الوكيل خارج عن الفصولى بالضرورة

فان الوكيل قد باع او عقد بزعم كونه مأذونا فانكشف الخلاف ومقتضى القاعدة هو البطلان فى كليهما لكشفه عن وقوع البيع والعقد بلا اذن و الفضولى هو البيع او العقد رجاى للاجازة والفرق بينهما واضح فهما موضوعان متغايران فاذا باع او زوج الوكيل ثم ظهر عزله قبلا كان مقتضى القاعدة هو البطلان فى كليهما فهو غير مربوط بالفضولى ورد الامام راجع الى تفصيل العامة و حكمهم بالصحة فى البيع دون النكاح فمقصوده عليه السلام هو البطلان فى كليهما وانه لو فرض الحكم بالصحة كان النكاح اولى به من حيث الاحتياط من حيث ان غايته ما يترتب على الصحة هو الزنا بالمرءة الخالية عن الزوج بخلاف الحكم بالبطلان لامكان كون النكاح صحيحا و اذا يفرق بينهما و تزوجت المرءة بالآخر لزم كونها بذات البعل كما توهم ولكن لا يلزم من كونه اولى بالصحة هو حكمه عليه السلام بالصحة فى باب الوكالة فرده عليه السلام راجع الى رد قياسهم .

وحاصل المعنى انه لو بنى على الصحة محالاً كان النكاح اولى به و ذلك لوضوح بطلان العقد بعد عزل الزوج او الزوجة عن الوكالة فان معناه عدم المناب بعقده فكذلك فى البيع ولا يصح ما توهمه العامة من قولهم لان المال منه عوض فانه مضاف الى نقضه بالنكاح فان للبضع ايضاً عوض وهو المهران العوض انما هو عوض لو رضى به المالك والا فلا يكون له عوض مرضى له بالوجدان فينتقل المثلث الى الغير بلا وجه وبالجملة ان ظنى انه لا يريد الامام عليه السلام بذلك اثبات الصحة فى النكاح اذا لوجه للصحة اصلاً لا للبيع ولا للنكاح فمراد الامام عليه السلام انه لو دار الامر بينهما بالا احتياط كان النكاح اولى بالا احتياط لامكانه فيه ثم ان جعل وجه الاحتياط فى النكاح اولوية زنا بدون البعل من الزنا بذات البعل كما ترى قال قد بقى الكلام فى وجه جعل الامام عليه السلام الاحتياط فى النكاح هو ابقاؤه دون ابطاله مستدلاً بانه يكون منه الولد مع ان الامر فى الفروج كالاموال دائرين محذورين ولا احتياط فى البين ويمكن ان يكون الوجه فى ذلك ان ابطال النكاح فى مقام الاشكال والاشتباه يستلزم التفريق بين الزوجين على تقدير الصحة واقعا فيتزوج المرءة ويحصل الزنا بذات البعل بخلاف ابقائه فانه على تقدير

بطلان النكاح لا يلزم منه الاوطى المرأة الخالية عن المانع وهذا اهون من وطى ذات البعل فالمراد بالاحوط هو الاشدا احتياطاً وكيف كان فمقتضى هذه الصحيحة انه اذا حكم بصحة النكاح الواقع من الفضولى يوجب ذلك التعدى الى الحكم بصحة بيع الفضولى نعم لو ورد الحكم بصحة البيع امكن الحكم بصحة النكاح لان النكاح اولى بعدم الابطال كما هو نص الرواية ثم ان الرواية وان لم يكن لها دخل بمسئلة الفضولى الى ان المستفاد منها قاعدة كلية هي ان امضاء العقود المالية يستلزم امضاء النكاح من دون العكس الذى هو مبنى الاستدلال فى مسئلة الفضولى هذا انتهى .

ولا يخفى ما فيه فان الزنا مبغوض للشرع ولا معنى لوقوعه فى الخارج مع ان كون المراد بالاحوط هو الاشدا احتياطاً خلاف الظاهر فكيف يرضى الشارع بوقوع الزنا فى الواقع فى مدة العمر وحصول الولد منه مع امكان حكمه بالبطلان ثم الطلاق احتياطاً فالمراد يكون النكاح اولى بالصحة والاحتياط مع عقد الجديد لورضى كل منهما بما فعل الوكيل والا فلا يحصل الزوجية بعد العلم بعزل الوكيل فهذا هو الوجه فى الاحتياط فى النكاح لاما زعم قده من انه على الصحة كان الزنا بغير ذات البعل وعلى البطلان الزنا بذات البعل لامكان التفريق مع صحة التزويج .

وكيف كان فلا يحتاج الى الاستدلال بالاولوية بل يصح الاستدلال بما ورد فى النكاح بوحدة الملاك وان وجه الصحة هو نفوذ الاجازة بل من هذا النص يمكن التعدى بالبيع والاجارة ونحوهما بعدما عرفت من وحدة الملاك ولو لم يكن فى البيع وغيره نص فضلاً عن وجوده كما عرفت .

ويدل على الصحة ايضا ما ورد فى نكاح العبيد والاماء بغير اذن من السيد مثل حسنة (زرارة) عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عيينة و ابراهيم النخعى واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلانحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جايز وغير ذلك من الاخبار الكثيرة .

ولافرق بينه وبين النكاح والبيع بعد كون القدر المشترك بين الكل هو توقف الجميع على الاذن وان القدر من حيث عدم وقوعه باذن من له الاذن كما عرفت فكل من له اختيار شئ به بيده اذا اخرج من يده بغير اذنه كان فضوليا يصلحه الاجازة الا ترى الى قوله عنه وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز حيث يستفاد منه القاعدة الكلية وهي انه كلما كان عصيان غير الله بان يخرج عن سلطنته بدون رضاه اذا اجازه صح وينفذ .

وفي شرح المفاتيح بعد نقل الروايتين في باب النكاح في مقام رد قول الشيخ في المخلاف تمسكا ببعض الروايات العامة قال والاختبار العامة غير ناهضة للحجة عندنا مع امكان حمل البطلان فيها على عدم لزومه بنفسه قبل اجازة الولي او على انه يؤل اليه مع عدمها ورواية البقباق محمولة على مالو وطئها قبل الاذن جمعا وفي نسبة الزنا اليه دلالة على فعل الوطء قبله اذ العقد الفاسد لا يسمى زنا فحمل السؤال على ما ذكرنا من اعتبار الوطء مما لا بد منه انتهى .

فالظاهر عدم الاشكال (ح) وقد عرفت من قوله عنه انما عصى سيده انه كل ما لم يكن معصية الله بل معصية السيد او من بيده الاجازة اذا اجازه ارتفع المنع وصح وكم من روايات وردت في صحة نكاح العبيد والاماء و حكم الامام بالصحة اذا اجاز المولى فمخالفة السيد من حيث انه بشر ونهيه قابلة للرفع بالرضا والتنفيذ فالرضا من المالك اذا حصل يؤثر في الصحة وان كان لم يقارن مع المعاملة مطلقا بيباً ونكاح فالظاهر لا مجال للشك فضلا عن الخدشة في الصحة وان الفقيه المتتبع في الروايات في ابواب المتفرقة مع القطع بعدم خصوصية شئ منها يعلم بان المعاملة الفضولية كسائر المعاملات المعتمدة فالروايات المتشعبة الواردة في موارد تنفيذها لا يقع بالاذن كثيرة جدا لا يحتاج الى التماس دليل على حده بعد الشهرة والاجماع .

ومن العجيب دعوى الشيخ الاجماع على البطلان مع انه حكى صاحب الحدائق عنه الاجماع على الصحة ايضا و يدل عليه عمومات البيع والتجارة عن تراص بعد عدم تقييد فيها بالرضا المتقدم والقدر المسلم هو لزوم الرضا وهو حاصل

مع الاجازة .

ثم انه قد يستدل عليها بروايات كثيرة وردت في مقامات خاصة مثل موثقة جميل عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل دفع الى رجل مال يشتري به ضربا من المتاع مضاربة فاشترى غير الذى امره قال هو ضامن والربح بينهما على ما شرطه و نحوها غيرها الواردة في هذا الباب وقد قرره الشيخ بقوله فانها ان اقيت على ظاهرها من عدم توقف تلك الربح على الاجازة كما نسب الى الاصحاب وعد هذا خارجاً عن بيع الفضولى بالنص كما فى لك وغيره كان فيها استيناس لحكم المسئلة من حيث عدم اعتبار اذن المالك سابقا فى نقل مال المالك الى غيره وان حملناها على صورة رضى المالك بالمعاملة بعد ظهور الربح كما هو الغالب وبمقتضى الجمع بين هذه الاخبار وبين ما دل على اعتبار رضى المالك فى نقل ماله والنهى عن اكل المال بالباطل اندرجت المعاملة فى الفضولى وصحتها فى خصوص المورد وان احتمل كونها للنص الخاص الا انها لاتخلو عن تأييد للمطلب .

ولا يخفى ان نفس شراءه بغير ما امره فضولى يحتاج الى الاجازة و من المعلوم عدم اختصاص الاجازة بلفظ اجرت و نحوه بل كلما يكشف عنها كاشف كافيا فيها ولو كان هو الرضا باطنى فاذا علمنا بان مالك المال راضيا به كان كافيا ولو لم يظهر به لمانع اوشىء آخر ففى المقام حيث كان الغرض من المضاربة هو الربح و هو حاصل له بنحو آخر من المعاملة كان قدرضى بالمال فيكون فضوليا مع الاجازة التى هى الرضى الباطن فيتم الدلالة ولو بضميمة روايات اخر ايضا . ثم انه قد يتمسك للصحة بروايات غير خال عن الاشكال مثل رواية ابن اشميم التى روى عن ابي جعفر عليه السلام قال له عبد لقوم مأذون له فى التجارة دفع اليه رجل الف درهم فقال اشترى بها نسمة و اعتقها عنى و حج عنى بالباقي ثم مات صاحب الالف فانطلق العبد فاشترى أباه و اعتقه عن الميت و دفع اليه الباقي ليحج عن الميت فيحج عنه و بلغ ذلك موالى ابيه و مواليه و ورثة الميت جميعا فاختصموا

جميعا فى الالف فقال موالى العبد المعتق انما اشتريت أباك بما لنا وقال الورثة انما اشتريت أباك بما لنا وقال موالى العبد انما اشتريت أباك بما لنا فقال ابو جعفر عليه السلام اما الحججة فقد مضت بما فيها لا ترد واما المعتق فهو رد فى الرق لموالى ابيه وائى الفريقين بعدما اقاموا البينة على انه اشترى اباه من اموالهم كان لهم رقا .

وحاصله ان مجرد دعوى كون الشراء بماله كما عن هذه الثلاثة كاف فى صيرورة المبيع له بعد الاجازة بل نفس الدعوى عبارة اخرى عن الاجازة ايضا والالم يدع ان العبد بماله فالعبد انما يكون لمن وقع ماله بازاعه فالمعاملة الفضولية مسلمة و البينة لاجل ان المعاملة لائى منهم حيث ان المدعى لكون العبد بماله هو مولى الماذون ومولى الاب وورثة الدافع فالمثمن دخل فى ملك من خرج المال عن كيسه هذا .

و لا يخفى عدم دلالة على المقصود بيان عدم الدلالة امامولى الماذون فلانه لو اشتراه بماله كان مأذونا لافضوليا واما مولى الاب فلان العبد المأذون مأذون منه ايضا والافلامعنى لدعواه كون العبد اشتراه بماله فكانه قال للعبد المأذون انك اشتريت اباك منى بنفس مالى الذى عندك للمعاملة فرجع الى دعوى بطلان معاملة العبد الذى هو اب المأذون لعدم تعقل كون الثمن والمثمن لشخص واحد اذ المبيع يدخل فى ملك من خرج الثمن عن كيسه وهنا تحصيل للحاصل مع انه مأذون ايضا وورثة الدافع تدعون كون الاشتراء بما لهم فالعبد يرجع رقا الى مولاه وايهما اقام البينة كان له وعلى اى حال كان البيع بالاذن وهو خارج عن الفضولى .

وبالجملة وان كان يكفى اشتراء شىء بعين مال فى تملك المبيع لكن كونه فضوليا يتوقف على عدم الاذن قبلا هذا تمام الكلام فى ادلة المثبتين .

واما النافين للحججة فاستدلوا ايضا بروايات قال فى المسالك ما لفظه واحتج الشيخ على البطلان بما روى عن عايشة ان النبى صلى الله عليه وآله قال ايما امرئة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل و برواية ابى موسى الاشعري ان النبى صلى الله عليه وآله قال لانكاح الابولى و رواية ابن عمر ان النبى صلى الله عليه

وآله قال إما عبدنكح بغير اذن مواليه فنكاحه باطل ورواية الفضل البقباق قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الرجل يتزوج الامة بغير اذن اهلها قال هوزنا ان الله تعالى يقول «فانكحوهن باذن اهلهن» وبان العقود الشرعية تحتاج الى الادل وهو منتفية في محل النزاع ووافقه على البطلان الشيخ فخر الدين مضيئا اليه ساير العقود مستدلا عليه بان العقد سبب الاباحة فلا يصح صدوره من غير معقود عليه او وليه و بان رضى المعقود عليه او وليه شرط والشرط متقدم والاولى منهما مصادرة والثانية لانفيذ لان الرضا شرط للزوم و هو متأخر عنه لالعقد الذى هو المتنازع .

والجواب عن حجة الشيخ ان رواياته كلها عامية وقد اثبتنا بخير منها و مثلها فتكون رواياتنا ارجح و لو اضطررنا الى التوفيق بينهما لكان التاويل مسلطا على رواياته بحمل الباطل على غير المؤثر بنفسه قبل اجازة من اليه الاجازة والنفى فى الثانية لما توجه الى نفس المهية الممتنع نفيها حمل على المجاز و هو متعدد و باعتبار الجمع يحتمل على نفى الزوم او نفى الكمال و هو اولى بقاعدتنا فى الولى والرواية الاخيرة الخاصة بناظاهرة فى ان زوج الامة وطئها بذلك العقد من غير اجازة المولى ولا شبهة فى كونه زنا ولو ادعى عدم الوطئ لزم حمله على ما لوفعله كذلك جمعا بينهما وبين ما سلف انتهى .

اقول ومن العجيب انه مع كثرة الروايات قد تمسك الشيخ بما عن عائشة مع كونه معارضا لكثير من الروايات التى مذكورة فى باب النكاح حتى افتى الاصحاب بعدم لزوم اذن الولى وان الامر بيد البالغة الرشيدة مع انا نلتزم بمضمون الروايات و الحكم بالبطلان بدون الاذن لكننا اذا لم يقع اذن رأسا لاما اذا حصل الاجازة والاذن بعد وقوع العقد اذ غاية ما كان اللازم هو الاذن اما تقدمه وتأخره فلا والحاصل ان جواب المانعين قد ظهر من جوابه قده وفى الجواهر فى مقام ابطال ادلة المنكرين قال :

وكيف كان فقد ظهر لك أن القول بالبطلان بمعنى سلب قابلية لفظ غير المالك ومن قام مقامه عن صلاحية التأثير وان جمع باقى الشرائط ، و مرجعه الى اعتبار

مباشرة غير الفضولى فى الصحة واطح الفساد ، وان حكى عن الشيخ وابنى زهرة وادريس والفخر ومال اليه جماعة من متأخرى المتأخرين ، بل أطنب فيه المحدث البحرانى الا انه لم يأت بشىء الى ان قال :

ومن الغريب دعوى الشيخ وابن زهرة الاجماع على ذلك ، ولم نعرف القائل به غير من عرفت ، بل المحكى عن اعظم الاصحاب كالمفيد وابن الجنيد وغيرهم الصحة ايضاً ، على ان المحكى عن نهاية الشيخ ذلك ايضاً ، بل عبارته فى محكى المبسوط غير صريحة فى البطلان ايضاً ، بمثل هذا الاجماع الذى يقوى الظن بخلافه لم تثبت حججه انتهى .

وكيف كان فلا اشكال فى صحة بيع الفضولى وان البيع اذا كان جامعاً لجميع الشرائط سوى اذن المالك صح بيعه مع الاجازة المتأخرة فلو كان البيع لم يمكن لمالكة تسليمه فلا يجوز بيعه جداً لذلك كما لا يجوز لمالكة ايضاً لاشتراط القدرة على التسليم فى وقت استحقاق القبض والاقباض ومنه ظهر بطلان التمسك بمثل لا تبع ما ليس لك او ما ليس عندك او ما لم تقدر على تسليمه اذ المراد من الجميع هو البيع الذى لم يكن فى تحت سلطنة المالك لم يتمكن نفسه من التسليم فضلاً عن الفضولى بخلاف ما يكون مقدوراً للمالك تسليمه فى وقته ولو لم يكن فعلاً او عنده او لم يقدر فعلاً على تسليمه .

ومن جميع ذلك ظهر فيما استدلوا به على المنع من الادلة الاربعة وهى الكتاب والاجماع والسنة والعقل والاول مثل قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا يخفى ما فيه فان المراد بالاستثناء هو اكل المال عن تجارة بنحو التراضى او عن تجارة وعن تراض على ان يكون خبراً بعد خبر وعلى اى حال كان مسألة الفضولى داخلة فى المستثنى لا المستثنى منه المنهى لبداية انها تجارة عن تراض بعد الاجازة من المالك مضافاً الى ما قد حكى عن المجمع ان مذهب الامامية والشافعية وغيرهم ان معنى التراضى بالتجارة امضاء البيع بالنصرف او التخيير بعد العقد .

و الحاصل ان التراضى ليس الا امضاء المعاملة فليس فى الكتاب منع عن

بيع قد تعلق عليه الاجازة واما الاجماع فهو معارض بما جمع على صحة الفضولى كما عرفت واما العقل فلا يكون مستقلاً بالمنع فى بيع يتعلق عليه الاجازة جدا قال شيخنا فى مكاسبه فى مقام الوجهين ما لفظه :

الثالث الاجماع على البطلان ادعاه الشيخ فى الخلاف معترفاً بان الصحة مذهب قوم من اصحابنا معتذرا عن ذلك بعدم الاعتداد بخلافهم وادعاه ابن زهرة ايضاً فى الغنية وادعى الحلى فى باب المضاربة عدم الخلاف فى بطلان شراء الغاصب اذا اشترى بعين المغصوب والجواب عدم الظن بالاجماع بل الظن بعدمه بعد ذهاب معظم القدماء كالقديمين والمفيد والمرضى والشيخ بنفسه فى النهاية التى هى آخر مصنفاته على ما قيل واتباعهم على الصحة واطباق المتأخرين عليه عدا فخر الدين وبعض متأخرى المتأخرين انتهى ثم قال :

الرابع مادل من العقل والنقل على عدم جواز التصرف فى مال الغير الا بأذنه فان الرضا اللاحق لا ينفع فى رفع القبح الثابت حال التصرف فى التوقيع المروى فى الاحتجاج لا يجوز لاحدان يتصرف فى مال غيره الا بأذنه ولا ريب ان بيع مال الغير تصرف فيه عرفاً والجواب ان العقد على مال الغير متوقفاً لاجازته غير قاصد لترتيب الاثار عليها ليس تصرفاً فيه نعم لو فرض كون العقد علة تامة ولو عرفاً لحصول الاثار كما فى بيع المالك او الغاصب المستقل كان حكم العقد جوازاً ومنعاً حكم معلوله المترتب عليه ثم لو فرض كونه تصرفاً فمما استقل العقل بجوازه مثل الاستضاءة والاضطلاء بنور الغير وناره مع انه قد يفرض الكلام فيما اذا علم الاذن فى هذا من المقال او الحال بناء على ان ذلك لا يخرج عن الفضولى مع ان تحريمه لا يدل على الفساد مع انه لودل لدل على بطلان البيع بمعنى عدم ترتب الاثر عليه وعدم استقلاله فى ذلك ولا ينكره القائل بالصحة خصوصاً اذا كانت الاجازة ناقلة انتهى .

و لقد اجاد قده فى ذلك فالعمدة هى السنة وقد جمعها ايضاً قده مع جوابها ونحن نكتفى بنقلها فقال مانصه واما السنة فهى اخبار منها النبوى المستفيض وهو

قوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تباع ماليس عندك فان عدم حضوره عنده كناية عن عدم تسلطه على تسليمه لعدم تملكه فيكون مساوقا للنبوى عليه السلام الاخر لا يبيع الا فيما يملك بعد قوله صلى الله عليه وآله لاطلاق الا فيما يملك ولاعتق الا فيما يملك ولما ورد في توقيع العسكري عليه السلام الى الصفار لا يجوز بيع ماليس يملك وما عن الحميرى ان مولينا عجل الله فرجه كتب في جواب بعض مسائله ان الضيعة لا يجوز ابتياعها الا عن مالكة او بامر ارضى منه وما فى الصحيح عن محمد بن مسلم الوارد فى ارض بقم النيل اشتراها رجل و اهل الارض يقولون هى ارضنا و اهل الاستان يقولون هى من ارضنا فقال لا تشتريها الا برضا اهلها .

وما فى الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضل فى رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطايهم فكتب عليها كتابا بانها قد اقبضت المال ولم تقبضه فيعطيهما المال ام يمنعهما قال قل له يمنعهما اشد المنع فانها باعت ما لم تملكه والجواب عن النبوى اولان الظاهر من الموصول هى العين الشخصية للاجماع والنص على جواز بيع الكلى ومن البيع البيع لنفسه لاعتق مالك العين و(ح) فاما ان يراد بالبيع مجرد الانشاء فيكون دليلا على عدم جواز بيع الفضولى لنفسه فلا يبيع له ولا للمالك بعد اجازته واما ان يراد ما عن التذكرة من ان يبيع عن نفسه ثم يمضى ليشتريه من مالكة قال لانه عليه السلام ذكره جوابا للحكيم بن حزام حيث سئل عن ان يبيع الشيء فيمضى ويشتريه ويسلمه فان هذا البيع غير جائز ولا نعلم فيه خلافا للنهى المذكور وللغرر لان صاحبها قد لا يبيعهما انتهى .

وهذا المعنى يرجع الى المراد من روايتى خالد ويحيى اليتيمين فى بيع الفضولى لنفسه ويكون بطلان البيع بمعنى عدم وقوع البيع للبائع بمجرد انتقاله اليه بالشراء فلا ينافى اهليته لتعقب الاجازة من المالك وعبارة اخرى نهى المخاطب عن البيع دليل على عدم وقوعه مؤثرا فى حقه فلا يدل على الغائه بالنسبة الى المالك حتى لا تنفعه باجازة المالك فى وقوعه له وهذا المعنى اظهر من الاول ونحن نقول به كما سيبنىء و ثانياً سلمنا دلالة النبوى على المنع لكنها بالعموم فيجب تخصيصه بما تقدم

من الأدلة الدالة على تصحيح بيع ما ليس عند العاقد لمالكه اذا اجازو بما ذكرناه من الجوابين يظهر الجواب عن دلالة قوله لا يبيع الا في ملك فان الظاهر منه كون المنفى هو البيع لنفسه وان النفي راجع الى نفي الصحة في حقه لافي حق المالك مع ان العموم لو سلم وجب تخصيصه بما دل على وقوع البيع للمالك اذا اجاز واما الروايتان فدالتهما على ما حملنا عليه السابقين اوضح وليس فيما ما يدل ولو بالعموم على عدم وقوع البيع الواقع من غير المالك له اذا اجاز .

واما الحصر في صحيحة ابن مسلم والتوقيع فانما هو في مقابلة عدم رضا اهل الارض والضيعة رأساً على ما يقتضيه السؤال فيهما انتهى .

ثم ان الفضولي على اقسام اعلاه صورة عدم المنع من المالك عن البيع واخسه ما اذا باع الفضولي لنفسه غصباً اما صورة كونه مسبوقاً بالمنع فهو وان كان في بادي الرأي والنظر يظن كونه ممنوعاً صحته لكنه عند الدقة والتامل التام يعلم بعدم الفرق عند تحقق الاجازة والفرق في مجرد تحقق الاثم اذ صورة السبق بالمنع لا يجوز له الاقدام بالبيع لحرمة التصرف في مال الغير ولو بهذا المقدار لكنه بعد رضی المالك فلا مانع من النفوذ والجواز بل على الكشف لا يكون آثماً الاحال البيع وقد ارتفع بعده في المكاسب ما لفظه .

المسئلة الثانية ان يسبقه منع المالك والمشهور ايضاً صحته وحكى عن فخر الدين ان بعض المجوزين للفضولي اعتبر عدم سبق نهى المالك ويلوح اليه ما عن كرهة في باب النكاح من حمل النبوى ايماعبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر بعد تضعيف السند على انه انكح بعد منع مولاه وكرهته فانه يقع باطلا والظاهر انه لا يفرق بين النكاح وغيره ويظهر من المحقق الثاني حيث حمل فساد بيع الغاصب نظراً الى القرينة الدالة على عدم الرضا وهى الغصب وكيف كان فهذا القول لا وجه له ظاهراً عدا تخيل ان المستند في عقد الفضولي هى رواية عروة المختصة بغير المقام وان العقد اذا وقع منه ياعنه فالمنع الموجود بعد العقد ولو انما كاف في الرد فلا ينفع الاجازة اللاحقة بناء على انه لا يعتبر في الرد سوى عدم الرضى الباطنى بالعقد على

ما يقتضيه حكم بعضهم بانه اذا حلف الموكل على نفى الاذن فى اشتراء الوكيل انفسخ العقد لان الحلف عليه امارة عدم الرضا هذا ولكن الاقوى عدم الفرق لعدم انحصار المستند (ح) فى رواية عروة وكفاية العمومات مضافا الى ترك الاستفصال فى صحبة محمد بن قيس و جريان فحوى ادلة نكاح العبد بدون اذن مولاه مع ظهور المنع فيها ولو شاهد الحال بين المولى والعبيد مع ان رواية اجازته صريحة فى عدم قدح معصية السيد انتهى .

قد عرفت ان نتيجة النهى ليس الاثم و لو كان موجوداً قبل الاجازة ولكن لا يضر ذلك بالعقد فسادا اذ النهى لم يتعلق بذات المعاملة كى يكون فاسداً كما عرفت قبلا ولكن قد تعلق بامر خارج وهو بيع مال الغير بدون اذنه فيكون كالبيع عند النداء صح المعاملة مع كونه حراماً فالنهي يقتضى الحرمة ما قبل الاجازة وترفع بعدها من دون ان يكون بمنزلة الرد بعد العقد فكما يكون ابتداء البيع حراما للنهي فكذلك بعده حتى يجتاز .

وكيف كان فلا رى منعا فى هذا القسم نعم الاشكال انما وقع فيما لو قصد البيع لنفسه كما هو دأب السارقين والغاصبين لاموال الناس بل لا يبعد جريان الادلة الاربعة فى المنع ههنا بل العقل مستقل (ح) بالمنع ولا يصلحه الاجازة لعدم وقوع البيع عن المالك و المالك الادعائى كلام شعرى و الاجماع على الصحة لا يعلم شموله لهذا القسم ولم يكن تجارة عن تراض منكم فالانصاف هو ان القول ببطلانه قوى خلافا للشيخ فى مكاسبه قال :

المسئلة الثالثة ان يبيع الفضولى لنفسه و هذا غالباً يكون فى بيع الغاصب وقد يتفق من غيره بزعم ملكية المبيع كما فى مورد صحبة الحلبي المتقدمة فى الاقالة بوضيعة و الاقوى فيه الصحة و فاذا للمشهور للعمومات المتقدمة بالتقريب المتقدم و فحوى الصحة فى النكاح و اكثر ما تقدم من المؤيدات مع ظهور صحبة ابن قيس المتقدمة و لا وجه للفرق بينه و بين ما تقدم من بيع الفضولى للمالك الا و جوه تظهر من كلمات جماعة بعضها مختص ببيع الغاصب و بعضها مشترك بين

جميع صور المسئلة الخ غير خفى على اولى الالباب فى شمول ما تقدم من السنة للبيع الغاصب لنفسه و لو كان قد صدر على عدم الفرق بينه و بين سائر الاقسام لكنه غير تام .

وصحيحة ابن قيس لا يعلم كون بيع الوليدة لنفسه غاية الاطلاق المحمول على صورة كون البيع لايه و ذلك لامكان كون البيع لايه ثم بعد مجيئه ندم على ذلك و شرع فى المخاصمة مع ابنه بل لا يبعد ظهور الامارات للابن على رضى الاب بالبيع فباعها له ثم ندم بعد البيع و قوله باعها و ليدتى لا يكون ظاهرى و قوع البيع لنفسه و كثيرا ما رضى الانسان بالبيع ثم بداله فى ذلك سلمنا كون البيع لنفسه و لكنه على اقسام فتارة يبيع لنفسه بزعم عدم الفرق بينه و بين صاحب المال كما فى مورد الرواية و انه زعم عدم الفرق بينه و بين ابيه و ان ابيه قدرضى بذلك و لو على زعمه و اخرى بزعم انه بعد هذا البيع لنفسه اشتراه من مالكة و لعله غير مانع له فانه قبل الاجازة لا يحصل النقل فيكون باقياً الى ملك مالكة الاول فلا مانع من اشتراؤه من مالكة ثم اجازة للبايع الذى اشتراه منه بل لا يحتاج الى الاجازة (ح) و قد يبيع لزعم كونه مالكا لكونه وارثا انتقل اليه بالموت ثم ظهر عدم الموت .

وهكذا فكل ذلك لا مانع من تنفيذ البيع بالاجازة فالممنوع هو وقوع البيع لنفسه غصبا فان اريد الصحة بنحو الكلى فهو ممنوع و ان اريد ما ذكرنا فهو حق جدا و منه يعلم حال صحيح الحلبى فانه مع وقوع البيع لنفسه حكم بالبطلان بالصحة و رد ما زاد الى صاحبه لكن وقوع المعاملة لنفسه انما هو بزعم انه مالكا كما كان كذلك قبل المعاملة الاولى .

و الشيخ فى مقام الجواب عن ادلة المنع قال مانصه فالاولى فى الجواب منع مغايرة ما وقع لما اجيز و توضيحه ان البايع الفضولى انما قصد تمليك المثلث للمشتري بازاء الثمن و اما كون المثلث مالاله او لغيره فايجاب البيع ساكت عنه فيرجع فيه الى ما يقتضيه مفهوم المعاوضة من دخول العوض فى ملك مالك المعوض تحقيقا

لمعنى المعاوضة والمبادلة وحيث ان البايع يملك المثلثان بانها على تملكه وتسلمه عليه عدواناً او اعتقاداً لزم من ذلك بنائه على تملك المثلثان والتسلط عليه وهذا معنى قصد بيعه لنفسه وحيث ان المثلثان ملك لملكه واقعاً فاذا اجاز المعاوضة انتقل عوضه اليه فعلم من ذلك ان قصد البايع البيع لنفسه غير مأخوذ فى مفهوم الايجاب حتى تردد الامر فى هذا المقام بين المحذورين المذكورين بل مفهوم الايجاب هو تملك المثلثان بعوض من دون تعرض فيه لمن يرجع اليه العوض الا باقتضاء المعاوضة لذلك ولكن يشكل فيما اذا فرضنا الفضولى مشترياً لنفسه بمال الغير فقال للبايع الاصيل تملك منك او ملكت هذا الثوب بهذه الدراهم فان مفهوم هذا الانشاء هو تملك الفضولى للثوب فلامورد لاجازة مالك الدراهم على وجه ينتقل الثوب اليه فلا بد من التزام كون الاجازة نقلاً مستأنفاً غير ما انشاء الفضولى الغاصب .

وبالجملة فنسبة المتكلم الفضولى ملك المثلثان الى نفسه بقوله ملكت او تملكى كايقاع المتكلم الاصلى التملك على المخاطب الفضولى بقوله ملكتك هذا الثوب بهذه الدراهم مع علمه بكون الدراهم لغيره او جهله بذلك انتهى وهذا غاية ما يمكن ان يقرر الجواز وهو كما ترى .

وبالجملة ان ادلة المانعين بالنسبة الى الغاصب قوية مثل ان الفضولى اذا قصد الى بيع مال الغير لنفسه فلم يقصد حقيقة المعاوضة اذ لا يعقل دخول احد العوضين فى ملك من لم يخرج عن ملكه الاخر فالمعاوضة الحقيقية غير متصورة فحقيقته يرجع الى اعطاء المبيع واخذ المثلثان لنفسه وهذا ليس بيعاً والجواب عنه بان الغاصب يجعل نفسه مالكا ادعاء فيحقق حقيقة المعاوضة فيدخل المثلثان فى ملك المالك الادعائى فى غير محله كما عرفت فتقرير المنع فى غاية الجودة فيما كان البايع غاصباً ومثل ان الفضولى اذا قصد البيع لنفسه فان تعلقت اجازة المالك بهذا الذى قصده البايع كان منافياً للصحة العقلان معناها هو صيرورة المثلثان لملك المثلثان باجازته وان تعلقت بغير المقصود كانت بعقد مستأنف لا امضاء لنقل الفضولى فيكون النقل من المنشئ غير مجاز

والمجاز غير منشىء .

ولا يخفى قوة ذلك ايضاً فاصل العقد المقصود للغاصب غير صحيح فلا يكون قابلاً للاجازة واجازة العقد الواقع للمالك لم يقع ولم يقصد كى ينفذ بالاجازة ثم حكاها ما اجاب المحقق القمى به عن هذا الاشكال بقوله وقد اجاب عن هذا المحقق القمى به فى بعض اجوبة مسائله بان الاجازة فى هذه الصورة مصححة للبيع لا بمعنى لحقوق الاجازة لنفس العقد كما فى الفصولى المعهود بل بمعنى تبديل رضى الغاصب وبيعه لنفسه برضى المالك ووقوع البيع عنه وقال نظير ذلك فيما لو باع شيئاً ثم ملكه .

و فيه انه لا معنى للاجازة الاتعلقة بنفس ما وقع كما فى الفصولى المعهود فلا تكون قسامين و الفرض انه غير قابل للاجازة و بالجملة الاجازة انما تؤثر فى نفس ما وقع كما وقع بانفاذ شىء لم يكن نافذاً وهو الظاهر من العرف واللغة و غيرهما فلا يقال اجاز الامر الفلان الانفاذ ما وقع قبلاً بعينه بعدما لم يكن نافذاً و اما تبديل رضى الغاصب وبيعه برضى المالك وبيعه فمضافاً الى انه ليس فى الاجازة تغيير لما وقع كان مجرد دعوى بلا دليل بل غير صحيح لما عرفت من ان الاجازة تعلقت بنفس ما وقع لا بتغيير ما وقع واقعا الى شىء غير واقع فهذا الكلام بمعزل عن التحقيق .

واما قياسه بمن باع شيئاً ثم ملكه فمع بطلانه مع الفارق حيث انه هناك كان البايع نفس المالك حقيقة لا شخص آخر اجنبى غايته لا يعلم حين المعاملة بكونه مالكا فباع مال الذى زعم للغير لنفسه ثم ظهر انه مال نفسه فحقيقة المعاملة والمعاوضة متحققة ولو لم يعلم فى حال ايقاعها فاذا علم بذلك وان المبيع كان لنفسه ارثاً او هبة او صلحاً او غيرها كان صحيحاً بل لا يحتاج الى الاجازة وما بعد ما بينه وبين المقام ثم حكى عنه وجه الاخر بقوله :

وقد صرح فى موضع آخر بان حاصل الاجازة يرجع الى ان العقد الذى قصد الى كونه واقعا على المال المعين لنفس البايع الغاصب والمشتري العالم قد

بدلته على كونه على هذا الملك بعينه لنفسى فيكون عقداً جديداً كما هو احد الاقوال في الاجازة .

وفيه مضافا الى ما عرفت من ان الاجازة انما تعلقت بما وقع بعينه فلا يمكن لها تغيير الشبىء عما وقع ان مرجع ذلك الى كونها عقداً جديداً وهو كما ترى فالاقوى هو المنع لوباع الغاصب لنفسه مال الغير لما عرفت من جريان ادلة المنع (ح) وعدم قابلية الاجازة لتعلقها بمضمون العقد (ح) اذ مضمون العقد هو بيع الغاصب لنفسه ولا يكون معنى الاجازة عقداً جديداً بل تنفيذ لنفس ما وقع من غير تبديل بعقد آخر ثم انه بناء على صحة الفضولى مطلقا او فى الجملة يحتاج الى اجارة المالك جدا وبدونها كأن لم يقع شىء منها واما كونها كاشفة او ناقلة فيأتى فى المجلد الثانى والعشرين .

الى هنا قد تم المجلد الحادى والعشرون من كتاب حقائق الفقه بيد

الاحقر العاصى الذليل الفقير الى رحمة الله محمد رضا بن

الحسين المشتهر بالمحقق الطهرانى عفى عنه وعن

والديه بحق محمد وآل محمد و بلبه انشاء الله

المجلد الثانى والعشرون بعون الملك

العلام

فهرس المجلد الحادى والعشرين من حقائق الفقه

الصفحة	العنوان
٥	فيما يتعلق بصيغة النهى
٩	فى انقسام ما يكتسب به الى محرم ومكروه ومباح
١١	فى رواية تحف العقول وغيرها
١٩	فى حرمة بيع الاعيان النجسة
٣١	فى حرمة التكبس بالميتة
٣٢	فى اللحوم المنجمدة المذبوحة فى بلاد الكفر مع الشك فى ذبحها
٣٣	الكلام فى استصحاب النجاسة الجارى فيها
٥٧	فى حرمة التكبس بالدم
٥٨	فى حرمة التكبس بارواث وابوال ما لا يؤكل لحمه
٥٩	فى حرمة التكبس بآلات اللهو كالعود
٦١	فى حرمة التكبس بالصليب والصنم
٦٣	فى حرمة التكبس بآلات القمار
٦٧	فى حقيقة القمار وما يصدق عليه
٨٣	فى حرمة بيع السلاح باعداء الدين
٨٨	فى انه هل يفسد بيع السلاح او يحرم

الصفحة	العنوان
٩٣	فى حرمة بيع العنب ليعمل خمرا
١٠٥	حرمة التكسب بما لانفع فيه
١٠٦	اجمال مما يتعلق بحلية الحيتان
١١٥	فى حرمة عمل الصور المجسمة
١٢٣	فى حرمة الغناء
١٢٥	فى حرمة معونة الظالمين
١٢٩	فى حرمة نوح النائحة بالباطل
	فى حرمة حفظ كتب الضلال و ان منها كتب العرفاء و نقل بعض عبارات الفصوص
١٥٣	
١٦٠	فى اصالة الماهية واعتبارية الوجود
١٧١	فى حرمة هجاء المؤمنين و غيبتهم
١٧٢	فى حرمة تعلم السحر و سائر انواعه
١٨٥	فى حرمة الغش
١٨٩	فى حرمة تدليس الماشطة و جواز وصل الشعر
١٩٣	فى حرمة اخذ الاجرة على الواجبات
٢١٣	فى ما يتعلق بطلب الرزق و ان الغناء من جانب الله
٢١٩	فى جواز بيع المصحف و ما يكره من البيوع
٢٢٦	فى جواز بيع الكلاب و عدمه
٢٢٧	فيما يتعلق بالرشاء
٢٣٥	فى الولاية من قبل السلطان العادل و الجائر
٢٤١	فى جواز الدخول فى اعمال الظلمة للامر بالمعروف و الاحسان
٢٥٥	فى جواز ابتياع ما يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمة

الصفحة	العنوان
٢٥٩	فى البيع وما يتعلق به
٢٦٧	فى المعاظة
٢٨٥	فى الفاظ البيع و كفايته بلفظ الامر والاستقبال
٢٨٨	فيما قبضه المشتري بالقبض الفاسد
٢٩٠	ومن شروط المتعاقدين البلوغ ومعاملاته
٢٩٨	فى عدم صحة معاملات المكره
٣٠٣	فى صحة بيع الفضولى ونحوه كالنكاح
٣٠٧	فيما دل على صحة الفضولى
٣١٥	فى حجج المنكرين للفضولى
٣١٩	نقل عبارة المكاسب
٣٢١	فى بطلان بيع الفضولى غصباً





تمثال مبارک حضرت آیۃ الہ العظمیٰ جناب فاضل حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی
مؤلف کتاب حقائق الفقہ