ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچه‌ئي الاصفهاني

المجلد الثامن

إعداد

السيد صادق الحسيني الشاهرودي



الطبعة الاولى

١٤٣٦ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش



مِيزَانُ الفَقَاهَةِ

سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ تقدیم احمد الحسینی الاشکوری؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری؛ بمساعدة محمود نریمانی، محمدعلی باقرزاده، محمد جواد الاشکوری.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ،۱۳۸۹ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹۶۴ - ۹۷۸؛ این مجلد: ٤ – ۲۰۲ – ۹۸۸ - ۹٦٤ – ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، احمد، ۱۳۱۰ - ، مقدمه‌نویس
رده بندی کنگره : ۱۸۳/۵BP /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچيلي الاصفهاني

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة

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

الطبعة الاولى

١٤٣١ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش

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

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2010

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

مجمع الذخائر الاسلامية - قم ، ايران

ميزان الفقاهة

(المكاسب المحرمة)

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

اعداد : السيد صادق الحسينى الاشكورى

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

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

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

مطبعة روح الامين - قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : دورة : ٠ - ٢٠٠ - ٩٨٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨؛ ملا المجلد : 4 - ٢٠٢ - ٩٨٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، مجمع الذخائر الاسلامية - قم المقدسة

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ + +٩

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

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

Email: info@zakhair.net

وشرط ذلك وخلف ان هذا الشرط بمنزلة الاخبار عن الوزن وانه مجهول ورابع
للجهالة فليس البيع غرريا بوجب فساد البيع كما تقدم بتفصيل ذلك
كله في مسئلة خيار الرؤية ثم نقول ان هذه الصورة ايضا حكمها كما تقدم
كما لا يخفى على المتامل قوله السادس التنجيم راجع الى قوله الاول الظاهر
انه لا يحرم الاخبار عن الاوضاع الفلكية الخ اقول اذا كان المحرم التنجيم
وهو كما عبارة عن الاخبار عن احكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و
الاتصالات الكوكبية كما عن مقاصد وسيوضح حاله فنقول ان الاخبار
عن نفس الاوضاع الفلكية المبنية على سير الكواكب كالخسوف الناشئ
عن حيلولة الارض بين النيرين والكسوف الناشئ عن حيلولة
القمر ونحوه خارج عن التنجيم واما حرمة هذه الاخبار بهذا القول
بغير علم الا نفس الكتاب على حرمته فلا يجوز ان حق من يخبر
عن جزم اذا حصل له العلم بما يعتقده برهانا او ان حق من يخبر
ظنا اذا حصل له الظن من بعض الامارات وهكذا اذا اخبر
احتمالا فانه نقل عن السيد ان جواز ذلك الاخبار يكون على
طبق القواعد كما ان ما نقل عن مقاصد من تاييد جواز هذه الاخبار

الصفحة الاولى من مبحث التنجيم بخط المؤلف

٣٢٠

٨٥٤

دلم الاخبار بحل الرخص فيه الكذب لمطلق المصلحة
ولعل الى جميع ما ذكرنا ينظر كلام صاحب الجواهر حيث جعل
المجوز للكذب مطلق المصلحة التي يرجح مراعاتها على مراعاة
نحو الغيبة الكامنة ان الكذب وهي شاملة لصورة
صار المجوز الضرورة والاضطرار والاكراه والاصلاح
وسائر المصالح

٨٥٤ صفحه
٩، ١٠ / ١٢٧٥ تاريخ
١١/٧ ساعت شب

الصفحة الاخيرة من المخطوطة بخط المؤلف

[التنجيم]

قوله: السادسة التنجيم حرامٌ.. إلى قوله: الأوّل الظاهر انه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة..[1] إلخ.

[المراد من التنجيم المحرّم]

أقول: إذا كان المحرّم التنجيم وهو عبارة عن الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّة والاتصالات الكوكبيّة كما عن جامع المقاصد[2].

وسيوضح حاله.

فحينئذ نقول: إنّ الإخبار عن نفس الأوضاع الفلكيّة المبنيّة على سير الكواكب كالخسوف الناشي عن حيلولة الأرض بين النيّرين والكسوف الناشي عن حيلولة القمر أو غيره خارج عن التنجيم.

وأما حرمة هذا الإخبار من جهة القول بغير علم الّذي نصّ الكتاب على حرمته، فلا يجري في حق من يخبر عن جزمٍ إذا حصل له العلم مما يعتقده برهاناً، وفي حق من يخبر ظناً إذا حصل له الظن من بعض الأمارات، وهكذا إذا أخبر احتمالاً.

فما نقله عن السيّد من جواز ذلك الإخبار يكون على طبق القواعد كما أن ما نقله عن جامع المقاصد من تأييد جواز هذه الأخبار [٤٣٤] بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب لا مانع منه إلّا أن يقال: إنّ المراد من العقرب هنا

---

١) كتاب المكاسب ٢٠١/١.

٢) جامع المقاصد ٣١/٤.

صورة العقرب الّذي كان للعرب طريق إلى معرفته من غير إخبار أهل النجوم.

ثمّ إن هنا مسألة أخرى من أنه يجوز اتّكال سائر النّاس إلى قول المنجّمين في الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة عند الحاجة أم لا؟

وهنا نقول: لو قلنا بما قاله السيّد من أنه لا يوجد من المنجّمين خطأ في أمثال ذلك، وأن ذلك يوجب حصول العلم لغيرهم فالأمر واضح.

وأمّا لو أنكرنا حصول العلم من قولهم في هذه الإخبارات إلا في مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في البرج الفلاني دون بعض الخصوصيّات كما يقوله المصنف فحينئذٍ نقول: أمّا فيما يحصل منه العلم فلا كلام، وأما في غيره فيجوز القول بجواز الإتكال بقولهم عند الحاجة بناءً على حجية قول أهل الخبرة في غير ما قام موهنٌ على خلافه عند الحاجة.

[نقل كلام المجلسي في المقام]

نعم، لو لم يكن إخبارهم عن الجزم أو وقع التعارض بين إخباراتهم، ففيه كلامٌ آخر.

ثمّ أقول: إنّ ما ذكرناه من جواز الإخبار عن نفس الأوضاع الفكلية.. إلخ، وإن لم يكن فيه [٤٣٥] مانع إلّا أنه يظهر من المجلسي[1] في سماء العالم في آخر ما ذكره في النّجوم أن الجواز محلّ الكلام حيث إنّه ينقل عن الشهيد استحباب النظر في علم الهيئة، ويورد عليه بقوله: فإنّما هو إذا ثبتت مطابقة قواعده لما هي عليها في نفس الأمر وعدم اشتماله على قاعدة مخالفة لما ظهر من الشريعة، وإلا فيكون بعضها داخلاً في القول بغير علم أو في ما حرم اتباعه لمخالفة الشريعة.

ثمّ يقول: وأما الآيات الدالّة على التفكر في خلق السموات والأرض فالظاهر أنّ المراد بها التفكر فيها من جهة دلالتها على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته لا

---

١) بحار الأنوار ٣١٠/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون.

من جهة نضدها وترتيبها وكيفية حركاتها وإن احتمل شمولها لها أيضاً.

ثمّ إنّه في خصوص الحكم بالخسوف والكسوف وأوائل الأهلّة والمحاق وأشباه ذلك يقول: الظاهر جوازه وإن كان الأحوط الإجتناب، فإن الأحكام الشرعيّة مبنية على الرؤية لا على أحكام المنجّمين.

أقول: فيه خلطٌ بين جواز الإخبار وبين جواز الإتّكال على إخبارهم في الشرعيات.

[٤٣٦] وتقدّم منّا حال كل من جواز الإخبار بها وحال جواز الإتكال بهذا الإخبار في الشرعيات.

ثمّ إن المجلسي[1] في آخر كلامه يذكر مفاسد أُخر في الإخبار عن ذلك، فإنه بعد أن يقول: إنّه لم ينقل من عادة أهل البيت «عليهم السلام» وسيرتهم الرجوع إلى الساعات إلى الإستعلام عن المنجّمين بل كانوا يأمرون الناس بالصدقة والدعاء والتضرّع والتوكل والتوسّل إلى الله سبحانه في الإحتراز عن البلايا والآفات والنحوسة من الساعات، تارة يقول أيضاً: لعلمهم بإخبار المنجّمين بأوقات الكسوفات والخسوفات لا يحصل لهم في وقوعها فزعٌ ولا يتضرّعون إلى الله في رفعها ودفع شرّها.

وتارة يقول: إنه يصير في أكثر الناس سبباً للقول بتأثير النجوم وحياتها وتدبيرها في العالم.

أقول: لا ميزان في كون المفسدة في ذلك أشدّ من المفسدة الّتي في تركها، وليس مجال التفصيل.

وعدم الأمر بالرجوع إلى المنجّمين لا يصير دليلاً على الذّم كعدم الأمر إلى الرجوع [٤٣٧] إلى كثير من أهل الصّنايع.

---

١) بحار الأنوار ٣١١/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون.

[جواز الإخبار عن الإتصالات والحركات النجومية]

قوله: الثاني: يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتّصالات والحركات المذكورة.. إلخ.

أقول: هذا هو التنجيم الّذي قال المصنف في صدر العنوان: إنّه حـرامٌ إلّا أنـه يظهر من المصنف أن حرمته ليس على الإطلاق.

مثلاً إذا كان الإخبار عن أحكام النجوم عن ظنٍّ مستندٍ إلى تجربة، بل عن القطع إذا كان عن تجربة قطعيّه حتّى لا يدخل في القول بغير علمٍ، ولم يكن الأخبار عن مبنى فاسدٍ كاستقلال الكواكب في التأثير أو مدخليّتها في التأثير أو مع الإعتراف بأن الله هو المؤثر الأعظم أو أنّ استناد الحوادث إلى الكواكب كاستناد الإحراق إلى النّار ولو كان من قبيل السبب بالواسطة.

فلو قلنا بأن في جميع ما أشرنا إليه أو بعضها ما يوجب الكفر أو الضّلال على ما سيأتي شرحها، بل كان الإخبار عن أحكام النجوم [٤٣٨] بمجرّد ربط الكـاشف عن المكشوف ومن قبيل العلامه...، فلا مانع في الإخبار عن أحكام النجوم في هذا الفرض.

ومنه يقول في آخر المسألة: الأَوْلى التجنّب عن الحكم بها، ومع الإرتكـاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب.

[نقل كلمات ابن طاوس والسيد المرتضى]

ثمّ أقول: وممّن وافق المصنف «ره» في جواز الإخبار عن أحكام النجوم ما لم يكن فيه مفسدة خارجية من القول بغير علم أو كان الإخبار عن اعتقادٍ فاسدٍ مثل استقلال الكواكب في التأثير ونحوه ممّا تقدمت الإشارة إليه السيّد الجليل النبيل عليّ ابن طاوس؛ فإنه كما نقل عنه في البحار[1] أوّلاً بالغ في الإنكار عـلى مـن

---

١) بحار الأنوار ٢٩٨/٥٥.

اعتقد أن النجوم ذوات إرادة أو فاعلة أو مؤثرة.

واستدل على ذلك بدلائل كثيرة وأيّده بكلام جمّ غفير من الأفاضل.

وثانياً: أنكر على السيّد الأجل المرتضى في تحريمه، وذهب أنه من العلوم المباحات وأن النجوم علامات ودلالات على المحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم أن يغيّرها بالبرّ والصدقة والدعاء [٤٣٩] وغير ذلك من الأسباب والدواعي على وفق إرادته وحكمته، وجوّز تعليم علم النّجوم وتعلّمه والنظر فيه والعمل به إذا لم يعتقد أنّها مؤثرة، وحمل أخبار النهي والذّم على ما إذا اعتقد ذلك.

وثالثاً: ذكر تأييداً لصحة هذا العلم أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به.

ثمّ ذكر تلك الجماعة.

[ذكر بعض المنجمين من الشيعة]

أقول: في مفتاح الكرامة[1] بعد نقل هذا الكلام من السيّد يقول: والّذي يعرف من كتب الرجال وكلام السيّد المذكور وكتاب أبي معشر الخراساني[2] صاحب كتاب المدخل وغيرهم أن العلماء العالمين بالنجوم. عبدالرحمن بن سيّابة حيث قال للصادق عليه السلام: **والله! إنّي لأشتهيها وأشتهي النظر إليها والناس يقولون: لا يحلّ النظر إليها، فإن كانت تضرّ بديني، فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني؟**

فقال٧: «لا تضرّ بدينك..»[3] **الحديث.**

---

١) مفتاح الكرامة ٣٤٣/١٢.

٢) راجع خرج المهموم: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ والأعلام للزركلي ١٢٧/٢.

٣) الرواية في هذه العبارة مشوشة ولكن أصل الرواية في الكافي ١٩٥/٨، كتاب الروضة، ح ٢٣٣ هي: «عن عبدالرحمن بن سيابة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت لك الفداء إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فإن كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وإن كانت لا تضر بديني فو الله إني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضر بدينك».

والحسن بن موسى النوبختي الثقة الحسن الاعتقاد المبرّز؛ ذكره النجاشي[١]، وذكر أن له كتاب ردّ على أبي على الجبائي في ردّه على المنجّمين.

وأحمد بن محمّد بن خالد البرقي؛ فإن النجاشي[٢] والشيخ[٣] قد عدّا من كتبه كتاب النجوم [٤٤٠].

ومحمّد بن أبي عمير؛ فقد روى الصدوق عنه أنه قال: كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء، فذكرت ذلك لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام.

فقال: «إذا وقع في نفسك شيء فتصدّق على أوّل مسكين ثمّ امض، فإن الله يدفع عنك»[٤].

لكن روى هذا الخبر البرقي في المحاسن[٥] عن ابن أبي عُمير، عن ابن أُذينة، عن سفيان بن عمر.

وإبا خالد السجستاني؛ روي الكشي[٦] أنه لما مضى أبوالحسن عليه السلام وقف ثمّ نظر في نجومه فزعم انّه قد مات، فقطع على موته.

وحسن بن أحمد بن محمّد العاصمي الثقة؛ قال ابن شهر آشوب: من كتبه الكتب النجومية.

والشيخ البراهيم النوبختي وموسى بن الحسن بن عبّاس بن نوبخت؛ قال النجاشي[٧]: كان حسن المعرفة بالنجوم.

---

١) رجال النجاشي: ٦٣، الرقم ١٤٨.

٢) رجال النجاشي: ١٧٦، الرقم ١٨٢.

٣) الفهرست: ٦٢، باب أحمد، الرقم ٣.

٤) من لا يحضره الفقه ٢٦٩/٢، باب افتتاح السفر بالصدقة، ح ١٤٠٦.

٥) المحاسن ٣٤٩/٢، باب افتتاح السفر بالصدقة، ح ٢٦.

٦) رجال الكشي: ٦١٢، برقم ١١٣٩ (مطبعة جامعة مشهد).

٧) رجال النجاشي: ٤٠٧، الرقم ١٠٨٠.

والفضل بن أبي سهل بن نوبخت كما في عيون أخبار الرضا[١].

وشيخنا محمّد بن مسعود العياشي[٢]؛ فإنه ذكر في تصانيفه كتاب النجوم.

وعلي بن الحسين المسعودي[٣] صاحب مروج الذهب الشيعي.

وأبا القاسم بن نافع الشيعي [٤٤١].

وإبراهيم الفزاري صاحب القصيدة في النجوم.

وأحمد بن يوسف المصري كاتب آل طولون[٤].

ومحمّد أبي عبدالله بن عمر البازيار القمي[٥] تلميذ أبي معشر الخراساني صاحب كتاب المدخل الّذي أشرنا إليه آنفاً.

وأبا الحسن بن أبي الخصيب القمي.

ومنهم أبوجعفر السقا المنجّم، ذكره الشيخ في الرجال.

ومحمّد بن الحسن السندي المعروف بكشاجم[٦]، ذكر ابن شهر آشوب أنه كان شاعراً منجّماً متكلماً.

ومنهم أبوالحسين الصّوفي[٧] صاحب عضد الدولة. وقصته مشهورة.

وقال ابن طاووس: وممّن أدركته من علماء الشيعة العارفين بالنجوم، أبونصر بن علي القمي.

ثمّ ممّن اشتهر بعلم النجوم وقيل إنه من الشيعة أحمد بن محمّد ابن

---

١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٥٨/١ ـ ١٥٩، باب تقبله عليه السلام ولاية العهد، ح ١٩.

٢) رجال النجاشي: ٣٥٠، الرقم ٩٤٤.

٣) راجع فرج المهموم: ١٢٦؛ وأعيان الشيعة ٢٢٠/٨ ـ ٢٢٦.

٤) فرج المهموم: ١٢٨.

٥) انظر أعيان الشيعة ٢٨٤/٩.

٦) انظر أعيان الشيعة ١٠٣/١٠.

٧) راجع الأعلام ٣١٩/٣.

السنجري[١]، وعلي بن أحمد العمراني[٢] وإسحق بن يعقوب الكندي[٣].

وقال: وجدت فيما وقفت عليه أن علي بن الحسين بن بابويه ممّن أخذ طالعه في النجوم وأن ميلاده بالسنبلة.

ثمّ عدّ الحسن بن سهل وزير المأمون، وقال: إنه من المنسوبين إلى الإماميّة.

ثمّ عدّ بوران بنت الحسن [٤٤٢] بن سهل، وذكر لها قصة طويلة[٤].

---

١) أعيان الشيعة ١٢٢/٣؛ والأعلام ٢١٣/١.

٢) فرج المهموم: ١٢٧ ـ ١٢٨؛ والأعلام ٢٥٣/٤.

٣) راجع أعيان الشيعة ٣٠٧/١٠ ـ ٣١٤؛ والأعلام ١٩٠/٨.

٤) فرج المهموم: ١٣٧ ـ ١٣٩.

قال: من المذكورين بعلم النجوم وصحّة الحكم بها بوران بنت الحسن بن سهل، وقد وجدت من حديثها في مجموع عتيق ما هذا لفظه:

كانت بوران بالمنزلة العليا بأصناف العلوم، لاسيما في علم النجوم فإنها برعت في درايته وبلغت أقصى غايته وكانت ترفع الأسطرلاب كل وقت وتنظر إلى مولد المعتصم، فعثرت يوماً بقطع عليه سببه الخشب فقالت لوالدها الحسن: انصرف إلى أميرالمؤمنين وعرفه أن الجارية فلانة قد نظرت إلى المولد ورفعت الأسطرلاب فدلّ الحساب والله أعلم على أن قطعاً يلحق أميرالمؤمنين بالخشب في الساعة الفلانية من يوم عينته.

فقال لها الحسن: يا قرة العين وسيدة الحرائر! إن أميرالمؤمنين قد تغير علينا وربما اصغي إلى شيء بغير ما تقتضيه المشورة والنصيحة.

قالت: يا ابة! وما عليك من نصيحة إمامك؟ لأنه خطر بروح لا عوض لها. فإن قبلها وإلّا فقد أدّيت المفروض عليك.

فجاء الحسن إلى المعتصم وأخبره بما قالت ابنته بوران.

فقال المعتصم للحسن: أحسن الله جزاءك وجزاء ابنتك! انصرف إليها وخصّها عني بالسلام وسلها ثانياً واحضر عندي في اليوم الذي عيّنته ولازمني حتى ينصرم اليوم ويذهب فلست أشاركك في هذه المشورة والتدبير بأحد من البشر.

قال: فلما كان صباح ذلك اليوم دخل عليه الحسن فأمر المعتصم كل من كان في المجلس بالخروج وخلا به.

فأشار عليه أن ينتقل من المجلس السقفي إلى مجلس ازجي لا يوجد فيه وزن درهم واحد من الخشب، وما زال الحسن يحدثه والمعتصم يمازحه وينشطه حتى أظهر النهار وضربت

نوبة الصلاة. فقام المعتصم ليتوضأ، فقال الحسن له: لا يخرج أميرالمؤمنين من هذا الموضع وليكن الوضوء والصلاة وما يريده فيه حتى ينصرم الوقت.

فجاء خادم ومعه المشط والمسواك فقال الحسن للخادم امتشط بالمشط واستك بالمسواك فقال: وكيف أتناول آلة أميرالمؤمنين؟

فقال المعتصم: ويلك! امتثل قول الحسن ولا تخالفه.

ففعل فسقطت ثناياه وانتفخ دماغه وخر مغشيّاً عليه ورفع ميتاً.

فقام الحسن ليخرج فاستدعاه المعتصم إليه واحتضنه ولم يفارقه حتى قبّل عينيه ورد على بوران أملاكاً وضياعاً كان ابن الزيات سلبها منها.

ثم عقد فصلاً آخر وقال: أقول: ورأيت هذا الحكم من بوران في المجلد الرابع من أخبار الوزراء والكتاب تأليف أبي عبدالله محمد بن عبدوس الجهشياري، فذكرته من الكتاب بلفظه. قال: حدثنا علي بن محمد بن العباس، قال:

كان المعتصم منحرفاً عن الحسن بن سهل وأصحابه وقد كان حاز كثيراً من أملاكهم فقالت بوران لأبيها الحسن بن سهل: إني نظرت في حساب المعتصم فوجدته يدلّ على شيء يجب أن يحذر عنه في الوقت الذي ينكب من جهته وهو الخشب. فاجتمع معها على النظر في ذلك.

فوجد الأمر على ما قالت لها، لست آمن مع انحرافه عنا أن لا يقع منه هذا موقعه.

فقالت: إقض ما عليك وهو أعلم وما يختار.

فصار إلى باب المعتصم. فاستأذن استئذان من يريد أن ينهي شيئاً لما قيل قد انحرف فاستقبله على كره. فلما وصل قدم تقدمة بذكرها يلزمه من النصح والصدق عما يقف عليه، وعرفه ما وقف عليه من الحكم في النجوم. فقلق المعتصم بذلك فقال له: تأذن لي أن ألزمك إلى انقضاء الوقت؟

فقال: إفعل.

فلزمه يومه وليلته إلى آخرها فلم يحدث شيء ينكره. فلما كان وقت الصبح أقبل الخادم بالماء والوضوء والمسواك فنهض الحسن وقبض على المسواك فمنعه الخادم منه.

فقال الحسن: ليس بدّ من أخذه.

فارتفع الكلام بينها إلى أن سمعه المعتصم فقال: اعطه المسواك.

فدفعه إليه فقال: تقدم يا أميرالمؤمنين لهذا الخادم أن يستاك بهذا المسواك ففعل.

فلما استاك به وقعت ثنيتاه وأسنانه وسقط ميتاً من وقته، وإذا المسواك مسموم.

فحمل بدفع ذلك عند المعتصم.

وقد نقل السيّد المشار إليه ـ وأبومعشر الخراساني في كتاب المدخل ـ عن جماعة كثيرين من العامّة[١] العلمَ به.

وحكايته عن المحقق نصير الملة والدين مشهورة[٢]. انتهى.

[كلام الشهيد رحمه الله عن علم النجوم والهيئة]

ثمّ ممّن وافق المصنف الشهيد «ره» في الدروس[٣] كما في البحار[٤] قال: ويحرم اعتقاد تأثير النجوم مستقلة أو بالشركة، والإخبار عن الكائنات بسببها. أما لو أخبر بجريان العادة أن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم وإن كره.

على أنّ العادة فيها لا تطرد إلّا فيما قلّ.

وأما علم النجوم فقد حرّمه بعض الأصحاب. ولعله لما فيه من التعرّض للمحظور من اعتقاد التأثير أو لأنّ أحكامه تخمينيّة.

وأمّا علم هيئة الأفلاك فليست حراماً، بل ربما كان مستحباً؛ لما فيه من الإطلاع على حِكَمِ الله وعظم قدرته.

وكان ذلك سبب رجوعه إلى الحسن وأهله.

وذكر في أخبار المأمون أن بوران لقب فارسي، وأن اسمها خديجة.

١) فرج المهموم: ١٥٤ ـ ١٨٢، في من كان عالماً بالنجوم من غير الشيعة من المسلمين.

٢) راجع روضات الجنات ٣٠٠/٦ ـ ٣١٩؛ والأعلام ٣٠/٧.

محمد بن محمد بن الحسن، أبوجعفر نصيرالدين الطوسي: فيلسوف. كان رأساً في العلوم العقلية، علامة بالارصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند (هولاكو) فكان يطيعه فيما يشير به عليه. ولد بطوس (قرب نيسابور) وابتني بمراغة قبة ورصدا عظيماً، واتخذ خزانة ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة، اجتمع فيها نحو أربع مأته ألف مجلد، وقرر منجمين لرصد الكواكب وجعل لهم أوقافاً تقوم بمعاشهم. وكان (هولاكو) يمده بالأموال.

٣) الدروس ١٦٥/٣.

٤) بحار الأنوار ٢٩١/٥٥.

[كلام الشيخ البهائي]

ومنه الشيخ البهائي[١] قال: ما يدّعيه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّة بالأجرام العلويّه إن زعموا أن تلك الأجرام هي العلّة المؤثّرة في تلك الحوادث بالإستقلال أو أنّها شريكة في التأثير، فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده؛ وعلم النجوم المبتني على هذا كفرٌ ـ والعياذ بالله ـ!.

وعلى هذا حمل ما ورد في الحديث من التحذير [٤٤٣] عن علم النجوم والنهي من اعتقاد صحّته وإن قالوا: إن اتصالات تلك الأجرام وما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم ممّا يوجده الله سبحانه بقدرته وإرادته كما أن حركات النّبض واختلاجات أوضاعه علاماتٌ يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة أو اشتداد المرض ونحو ذلك، وكما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة، فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده.

وما رُوي من صحة علم النجوم وجواز نقله محمولٌ على هذا المعنى.

[كلام الأردبيلي وصاحب الكفاية]

ومنهم: الأردبيلي وصاحب الكفاية. قال في مفتاح الكرامة[٢]: وقال في الكفاية[٣]: علم النّجوم حرّمه بعض الأصحاب. ويدلّ عليه أخبار غير نقيّة السند. والأقرب الجواز إذا لم يعتقد منافياً للشرع؛ لظاهر بعض الروايات المعتبرة. وقد تبع بذلك المولى الأردبيلي.

ومنهم: صاحب مفتاح الكرامة[٤] فإنه قال: وامّا الرّابع، وهو أنّها دلالات

---

١) الحديقة الهلالية: ١٣٩.

٢) مفتاح الكرامة ٢٥٣/١٢.

٣) كفاية الأحكام ٤٤١/١.

٤) مفتاح الكرامة ٢٦٤/١٢.

وأمارات، ولا تأثير لها أصلاً ولو بإجراء العادة، فلا حظر فيه؛ وهو الّذي دلّ عليه كثير من الأخبار.

ثمّ إنّه يقول: [٤٤٤] إنه لا يحصل العلم منها إلّا لمحمّدﷺ وأهل بيته وبعض الأنبياء، بل حصول الظن للمنجّمين لو كان المراد في جميع أحكامها فدونه خرط القتاد.. إلى أن يقول:

نعم، إن أخبر بأن العادة أن الله سبحانه يفعل كذا عند كذا لم يحرم كما قاله الشهيد[١] في قواعده.. إلى أن يقول: وما دلّ على الجواز من الأخبار ـ فعلى ضعفه ـ يحمل عليه، وإلّا فعلى التقيّة؛ لتنوّع العمل بها في زمن الخلفاء. وقد تحمل أخبار النهي على الكراهة أو على ما إذا اعتقد التأثير، فتكون أخبار الجواز باقية على حالها مباحة كما صرّح به الشهيد والبهائي.

[كلام صاحب الجواهر]

ومنهم: صاحب الجواهر. وكلامه أصرح من صاحب مفتاح الكرامة وإن كان في كلامه شيء نتعرض له.

قال في الجواهر[٢] والتحقيق ما عرفت من أنه لا بأس بالنظر في هذا العلم وتعلّمه وتعليمه والإخبار عما يقتضيه ممّا وصل إليه من قواعده، لا على جهة الجزم، بل على جريان عادة الله بفعل كذا عند كذا.

وعدم اطّراد العادة غير قادح؛ فإنّ الله يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب، بل قد يتوقّف في الكراهة فضلاً عن الحرمة، بل يمكن زيادة العرفان بمعرفته والترقّي [٤٤٥] إلى بعض درجات الإيمان بممارسته.

ودعوى أنّ فيه تعريضاً للوقوع في المحظور من اعتقاد هذا التأثير فيحرم لذلك

---

١) ذكره الشهيد في الدروس ١٦٥/٣. وانظر القواعد والفوائد ٣٥/٢ ـ ٣٦.

٢) جواهر الكلام ١٠٧/٢٢ ـ ١٠٨.

أو لأنّ أحكامه تخمينيّة كما ترى.

خصوصاً الثاني ضرورة عدم حرمة مراعاة الظنون في أمثال ذلك.

بل لعلّ المعلوم من سيرة النّاس وطريقتهم خلافه في الطبّ وغيره.

والتعريض المزبور مع أنّه ممنوعٌ لا يكفي في الحرمة، وإلا لحرم النظر في علم الكلام الّذي خطره أعظم من ذلك.

فلا ريب في رجحان ما ذكرناه.

بل لا يبعد أن يكون النظر فيه نحو النظر في علم الهيئة الّذي يحصل بسببه الاطّلاع على حكمة الله وعظم قدرته.

[تعليم الرمل والفال ونحوهما من العلوم الغريبة]

نعم، لا ينبغي الجزم بشيء من مقتضياته لاستيشار الله بعلم الغيب لنفسه، وكذلك الكلام في الرمل والفال ونحوهما من العلوم الّتي يستكشف بها علم الغيب؛ فإنها تحرم مع اعتقاد المطابقة لا مع عدمه.

وقد كان رسول الله يحب الفال ويكره الطيرة[1] بل ورد عنهم «عليهم السلام» أمور كثيرة كالاستخارة وبعض الحسابات وغيرهما مما يستفاد منه كثير من المغيبات [٤٤٦] لكن لا على وجه الجزم واليقين.

ولعل ذلك كلّه من فضل الله على عباده وهدايته لهم نحو ما جاء عنهم في الرقي لأنها لا تدفع القدر، فقال: إنّها من القدر.

وإن هذا الباب باب عظيم ليس المقام مقام ذكره خصوصاً ما يتعلق في الحروز والطلسمات وخواصّ الحروف وبعض الأشياء وغيرها، وما يتولّد منها من المصالح والمفاسد.

ولكن ينبغي تجنّب ما فيه ضررٌ على النّاس واستعمال ما فيه نفعٌ لهم مما هو

---

١) مكارم الأخلاق: ٣٥٠ وفيه: «يجب الفال الحسن».

ليس بسحر[١]. انتهى.

أقول: من الغريب ما قاله في الجواهر من دعوى حرمة الإعتقاد، ولسنا في مقام شرح مفاسد هذه الدعوى ومنشأه، بل لو فرضنا أنه يحصل العلم بالغيب لغير الله بشيء من الأسباب فيصير من قبيل النقض على الآيات، فلابدّ أن يجاب عنه لا أن يقال: يحرم الإعتقاد أو أنه يحرم الإخبار به عن الجزم، فإنّهما لا يرفعان الإشكال.

نعم، يجوز أصل الإشكال بأن أمثال هذه العلوم لما ليست مستقرّةً حيث [٤٤٧] تزول بقيام بعض الأمارات على خلافها كما نشاهد من المدّعين للعلم بالغيب من النجوم والرّمل والجفر وغير ذلك من العلوم، فهذه العلوم بمنزلة عدم العلم.

فيكون المراد من علم الغيب الّذي لا يعلمه إلّا الله ما لا يزول بتشكيك مشكّك أو قيام بعض الأمارات على خلافه. ومثل هذا العلم بالغيب لا مانع من دعوى أنه لا يحصل بهذه العلوم المشار إليها ولا بغيرها.

[كلام المحقق الثاني في جواز التنجيم]

ومنهم: المحقق الثاني في جامع المقاصد[٢] على ما نقل عنه في البحار[٣] ومفتاح الكرامة[٤] قال: الإخبار عن أحكام النّجوم باعتبار الحركات الفلكيّة والإتصالات الكوكبية مرجعها إلى القياس والتخمين.. إلى أن قال: وقد ورد عن صاحب الشرع النهي عن تعلّم النّجوم بأبلغ وجوهه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيراً في الموجودات

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٠٨ ـ ١٠٩.

٢) جامع المقاصد ٤/٣٢.

٣) بحار الأنوار ٥٥/٢٩١، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين.

٤) مفتاح الكرامة ١٢/٢٥٨.

السفليّة ولو على جهة المدخليّة حرامٌ، وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه.

بل هذا الاعتقاد كفرٌ في نفسه ـ نعوذ بالله منه ـ.

أما التنجيم لا على هذا الوجه مع التحرز عن الكذب، فإنه جائز، فقد ثبت كراهية [٤٤٨] التزويج وسفر الحجّ في العقرب، وذلك من هذا القبيل.

نعم، هو مكروهٌ لأنه ينجرّ إلى الإعتقاد الفاسد. وقد ورد النهي عنه مطلقاً حسماً للمادّة.

أقول: لابدّ أن يكون مراده أن النّهي تنزيهيٌ حيث صرّح أوّلاً بالجواز.

[كلام صاحب الوافي]

ثمّ إنّه نسب القول بجواز التنجيم إلى صاحب الوافي[1] نظراً إلى أنه يظهر منه تصديق ما ينكره المشهور من ثبوت الحيوة والعلم والإرادة للأفلاك والكواكب. وهو مقالة السلف من المنجّمين كما يأتي في كلام السيّد. والشاهد على أنّ صاحب الوافي يقول بذلك أنه صبَّب أخبار البداء على قواعد المنجمين والفلاسفة، حيث قال على ما نقل عنه:

فإن قيل: يصح نسبة البداء إلى الله تعالى.. إلى أن قال:

فاعلم أن القوى المنطبعة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور، بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً؛ فإن ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك ونتايج بركاتها، فهي تعلم أن كلّما كان كذا كان كذا.. إلى آخر كلامه.

وفي كلامه في أواخر الوافي في الأخبار الواردة في النجوم ما يظهر منه ترجيح التحريم أو أنه متأمّل فيه.

ثمّ إنّه إلى هنا كان الكلام في نقل كلمات القائلين بجواز التنجيم والإخبار عن

---

١) الوافي ٥٠٧/١ ـ ٥٠٨.

أحكام النجوم [٤٤٩] إذا كان خالياً عن المفاسد الخارجيّة مثل القول بغير علم أو كونه عن مبنى فاسد واعتقاد فاسدٍ.

[القائلون بحرمة التنجيم بنحو الإطلاق]

بقي الكلام في نقل قول من يقول بحرمة التنجيم بنحو الإطلاق حتّى صورة فرض خلوّه عن مفسدة خارجيّة.

وهنا نقول: لا تأمّل أن المجلسي قائل بالحرمة بنحو الإطلاق حيث يردّ على ابن طاوس القائل بالجواز في الفرض المشار إليه.

قال في البحار[1]: وأمّا كونها أمارات وعلامات جعلها الله دلالةً على حدوث الحوادث في عالم الكون والفساد فغير بعيدٍ عن السداد.. إلى أن يقول: وأما تعليمه وتعلّمه والعلم به فأقسام: منها استخراج التقاويم والأخبار بالأمور الخفيّة المستقبلة وأخذ الطوالع والحكم بها على الأعمار والأحوال. والظاهر حرمة ذلك؛ لشمول النهي له.

وما ورد أنّها دلالاتٌ وعلاماتٌ لا يدلّ على التجويز لغير من أحاط علمه بجميع ذلك من المعصومين «عليهم السلام».

وما دلّ على الجواز فأكثرها ضعيفة.

ويمكن حمل بعضها على التقيّة لشيوع العمل بها في زمن خلفاء الجور والسّلاطين في أكثر الأعصار، وتقرّب المنجّمين عندهم.

وربّما يومي بعض الأخبار إليه.

ويمكن حمل النهي على الكراهة الشديدة، والجواز [٤٥٠] على الإباحة؛ أو حمل أخبار النهي على ما إذا اعتقد التأثير، والجواز على عدمه كما فعله السيّد ابن طاوس «ره» وغيره، لكن الأوّل أظهر وأحوط.

---

١) بحار الأنوار ٣٠٩/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين.

ومنها: الاعتناء بالسّاعات المسعودة والمنحوسة واختيار الاوّلة لارتكاب الأعمال والشروع فيها والإحتراز عن الثانية.

وهذا أيضاً يحتمل الكراهة والحرمة.

وما ورد من رعاية العقرب والمحاق في التزويج والسفر، فلا دلالة فيه على العموم مع أنك قد عرفت أن الظاهر من اصطلاح البروج في الأخبار غير اصطلاح المنجّمين.

وأما سعادة الكواكب والبروج ونحوستها فلأخبار الواردة فيها تحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون لها سعادة ونحوسة واقعية، لكن ترتفع النحوسة بالتوكّل والدعاء والصدقة والتوسّل بالله.

ونحن إنّما أمرنا بتلك الأمور لا برعاية الساعات.

وثانيهما: أن يكون تأثير من جهة الطيرة لما اشتهر من نحوسة تلك الساعات، وإنما يتأثير بها من يتأثر من الطيرة ممّن ضعف توكّلهم واعتمادهم على ربّهم، ولهم عقول ضعيفة ونفوس دنيّة يتأثرون بأدنى شيء.

ويومي إليه قول أميرالمؤمنين عليه السلام [٤٥١] عند خبر المنجم: «اللّهمّ لا طير إلا طيرك»[1] فعلى الوجهين:

الأولى: لمن قويت نفسه وصدق في توكّله على ربّه أن لا يلتفت إلى أمثال ذلك ويتوسّل بجنابه تعالى في جميع أموره ويطلب منه الخيرة.

وقد روي عن الصادق عليه السلام أن «**الطيرة على ما تجعلها إن هوّنتها هوّنت**[2] **وإن شدّدتها تشدّدت وإن لم تجعلها شيئاً لم تكن شيئاً**»[3].

وعنه عليه السلام، عن آبائه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «**أوحى الله عزّ وجلّ إلى داود عليه السلام: كما لا**

---

١) مصباح المتهجد: ٦٧٥.

٢) في المصدر: «تهوّنت».

٣) الكافي ١٩٧/٨، كتاب الروضة، ح ٢٣٥.

تضيق الشمس على من جلس فيها كذلك لا تضيق رحمتي على من دخل فيها، وكما لا تضر الطيرة من لا يتطيّر منها كذلك لا ينجو من الفتنة المتطيرون»[١].

وسيأتي القول فيها في الباب الآتي.

ومنها: تعليم هذا العلم بوَجْهَيْه المتقدّمَيْنِ، وتعلّمه والنظر والتفكّر فيه.

وهو أيضاً يحتمل الحرمة والكراهة، واحتمال الكراهة هنا أقوى ممّا سبق[٢].

انتهى.

أقول: ونقل القول بتحريم التنجيم على نحو الإطلاق عن السيّد علم الهدى.

وفي مفتاح [الكرامة][٣] عن الشيخ الحرّ[٤]، وأنّه حكى عن المفيد وجماعةٍ [٤٥٢]، وعدّ منهم المحقق في المعتبر والشهيد الثاني في المسالك[٥].

وفي مفتاح [الكرامة] عن المنتهى[٦]: التنجيم حرامٌ.

أقول: بالغ السيّد في التحريم إلّا أن صدر كلامه أن لا قائل بين المنجّمين إلّا القول بأن التأثير للكواكب حتّى أن من ادّعى من أهل الإسلام من المنجّمين أن الحوادث ليس من تأثير الكواكب بل من عادة الله أن يفعل كذلك، غرضه التجمل بذلك لنفسه عند المسلمين، وليس عقيدته ذلك.

وهذا القول من السيّد مؤيّدٌ لأن يكون إصراره في ثبوت التحريم في حقّ من يكون إخباره عن المبني الفاسد، فيوافق فتواه مع فتوى المجوّزين.

نعم، ما يقوله في ذيل كلامه مطلقٌ.

---

١) الأمالي للشيخ الصدوق: ٣٨٢.

٢) بحار الأنوار ٣١٠/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون.

٣) مفتاح الكرامة ٢٥٦/١٢.

٤) وسائل الشيعة ١٠١/١٧، باب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، في الهامش.

٥) مسالك الإفهام ١٢٩/٣.

٦) منتهى المطلب ١٠١٤/٢.

والأحسن نقل أصل عبارته، قال في مفتاح الكرامة[١]: وأما المصرّحون بالتحريم فمنهم علم الهدى في الدرر والغرر[٢] وجواب المسائل السلاريّة قال: وما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً من غير أن يكون للكواكب بأنفسها تأثيرٌ في ذلك.

قال: ومن ادّعى هذا المذهب الآن منهم فهو قائل بخلاف ما ذهبت إليه [٤٥٣] القدماء ومتجمّل بهذا المذهب عند أهل الإسلام.. إلى أن قال:

وكيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام التنجيم، وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجّمين، والشهادة بفساد مذهبهم، وبطلان أحكامهم.

ومعلومٌ من دين الرسولﷺ ضرورة التكذيب بما يدّعيه المنجّمون والإزراء عليهم والتعجيز لهم.

وفي الروايات عنهﷺ ما لا يحصى كثرةً.

وكذا عن علماء أهل بيته عليه وعليهم السلام وخيار أصحابه.

فمازال يبرؤون من مذهب المنجّمين ويعدّونه ضلالاً ومحالاً.

وما اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام كيف يفتي بخلافه منتسبٌ إلى الملّة ومصلٍّ إلى القبلة؟!

وقال نحو ذلك في كتاب تنزيه الأنبياء[٣] «عليهم السلام» انتهى.

أقول: أوّلاً: لا يخفى أن المجلسي سوى ما كتبه في النجوم في البحار[٤] واختار هناك حرمة التنجيم بنحو الإطلاق تعرّض له مفصّلاً في مرآة العقول في شرح روضة الكافي أيضاً، واختار هناك أيضاً التحريم بنحو الإطلاق.

---

١) مفتاح الكرامة ٢٥٥/١٢.

٢) أمالي المرتضى (الدرر والغرر) ٣٨٤/٢، مسألة في العقول فيما يخبر به المنجمون.

٣) تنزيه الأنبياء: ٢٥ ـ ٢٧.

٤) بحار الأنوار ٣١٠/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون.

ثمّ قال: وإنما عدلنا عن الايجاز إلى الإطناب لأن كثيراً من أهل عصرنا تقربوا إلى الأمراء والحكام بتجويز ذلك وصار ذلك، سبباً لتديّن أكثر الخلق به واعتقادهم صحته ولزوم مراعاته.

وفي بالي إن وفّقني الله أن أكتب في ذلك رسالة مفردة أذكر فيها وجوه الاستدلال من كل جنس.. إلخ. انتهى.

وثانياً: نحن نبيّن ما هو محل النزاع حتّى يظهر اقتضاء الأخبار فيما هو محل النزاع، فنقول:

لا تأمل لأحد في تحريم التنجيم في الجملة. كيف وتقدم تصريح القائلين بالجواز بحرمته إذا كان الإخبار عن الحوادث والحكم بها مستنداً إلى تأثير الحركات الفلكيّة والاتّصالات الكوكبيّة بالاستقلال.

والمدخليّة الّتي تقدم من المصنف أنّه المصطلح عليه بالتنجيم، بل وكذلك إذا كان الحكم عن معنى آخر نختار فسادها كما يأتي الكلام في سائر المباني الّتي يقولون بفسادها.

وكذلك كان من المسلّم حرمة الإخبار عن أحكام النجوم إذا صار داخلاً في عنوان القول بغير علمٍ وعنوان الكذب، بل بعض يعتبرون مضافاً إلى ما تقدّم أن الإخبار عن أحكام النجوم لم يكن بصورة الجزم.

ومنه يقول المصنف[1] في آخر المسألة: فالأولى الحكم على سبيل التقريب وأنّه لا ينبغي[2] أن يقع كذا عند كذا، بل صاحب الجواهر أيضاً منع عن الإخبار على سبيل الجزم.

نعم، في كلام الجواهر[3] أنه يحرم الجزم [٤٥٥] مع اعتقاد أنّه مطابق للواقع.

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٣/١.

٢) في المصدر: «لا يبعد».

٣) جواهر الكلام ١٠٨/٢٢.

وفيه: أن حصول هذا الاعتقاد من الأمور الغير الإختياريّة بعد حصول أسبابه.

وعليه فلابدّ أن يقول بحرمة النظر في النجوم حتّى لا يحصل هذا الإعتقاد أو أنه يجب عليه قبل الشروع في علم النجوم أن يتأمّل في ما دلّ من الوجدان والنقل في أن الله يمحو ما يشاء حتّى لا يصير مجرّد روية بعض الأسباب سبباً لحصول القطع له.

إن قلت: كما يلوح من مستند النراقي أن ما ذكرت أوّلاً من كون التنجيم عن اعتقاد تأثير النجوم محرّماً عند من يقول بجواز التنجيم ليس على ما ينبغي؛ لأنّ هذا الاعتقاد لا دخل له بالتنجيم؛ لوضوح أنه كما لا يبتني الطبّ على اعتقاد أن تأثير الدّواء هل هو من جهة نفسه أو من الله سبحانه فكذلك النجوم.

قلت: نسلّم صدق المنجم على من اعتقد تأثير الكواكب وغيره، إلّا أنه لا مانع من أن يكون الإخبار عن أحكام النجوم مستنداً إلى هذا الاعتقاد الفاسد، بل الاعتقاد الّذي يكون كفراً حراماً دون ما لم يكن مستنداً إلى هذا الاعتقاد، بل الأخبار المستند إلى هذا الاعتقاد لا مانع من دعوى أنه يصير [٤٥٦] قبيحاً، نظير الفعل الّذي يصير قبيحاً لصدوره عن قصد الإهانة أو الإلتفات بأن الإهانة يحصل به.

وعلى هذا، إذا فرضنا أنّ مذهب المنجمين كان على هذا المذهب الفاسد الّذي يوجب قبح فعله وعمله، ووقع في كلمات العلماء أو الأخبار ذمّ المنجّمين والنهي عن عملهم، فشمول هذا المطلق لمنجّمٍ وجد بعد ذلك على مذهب الحق الّذي ليس فيه هذه المفاسد إما يصير معلوم العدم أو غير معلوم كما سيأتي الكلام فيه في الأخبار.

[الأخبار الدالّة على التحريم مطلقاً]

ثمّ إذا عرفت ما تقدّم من محلّ النزاع فلنشرع أوّلاً في ذكر الأخبار الّتي تمسك

بها للتحريم بنحو الإطلاق.

فإن تمّ شيء منها في ذلك فلنتعرّض لحال معارضتها مع أخبار تمسك بها للجواز في الجملة.

والكلام بالفعل في التكلم في الأخبار من جهة الدلالة حيث إن تمسّك الطرفين بالمجموع من حيث المجموع، ويوضح الحال من هذه الجهة أيضاً بعد ذلك.

وإذا عرفت ما تقدّم فنقول: تمسك لإثبات التحريم المطلق بأخبار.

الأوّل: ما عن السيد الرضي في نهج البلاغة[١]، ومثله عن الطبرسي في الاحتجاج[٢] قال:

ومن كلامه له عليه السلام قاله لبعض أصحابه عليه السلام لما عزم على المسير إلى الخوارج، فقال له: يا أميرالمؤمنين! إن سرت في هذا الوقت [٤٥٧] خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق النجوم.

فقال عليه السلام: «اتزعم أنّك تهدى إلى الساعة الّتي من سار فيها صرف عنه السوء، وتخوف الساعة الساعة الّتي من سار فيها حاق به الضُرّ، فمن صدّقك بهذا فقد كذب القرآن واستغنى عن الإستعانة بالله في نيل المحبوب ودفع المكروه، وينبغي في قولك للعامل بأمرك أن يوليك الحمد دون ربه، لأنّك بزعمك أنت هديته الساعة الّتي نال فيها النفع وأمن الضرّ».

ثمّ أقبل عليه السلام على الناس، فقال: «أيّها الناس! إيّاكم وتعلّم النجوم إلّا ما يهتدى به في برّ أو بحر، فإنّها تدعو إلى الكهانة. المنجّم كالكاهن، والكاهن كالسّاحر، والساحر كالكافر، والكافر في النّار. سيروا على اسم الله وعونه».

وفي رواية ابن أبي الحديد[٣]، عن ابن ديزيل الّذي رواه في قصة الخوارج أنه عليه السلام قال للمنجّم

---

١) نهج البلاغة ١٢٨/١، باب المختار من خطب أميرالمؤمنين عليه السلام، الخطبة ٧٩.

٢) الإحتجاج ٣٧٥/١، احتجاجه عليه السلام على من قال بأحكام النجوم من المنجمين وغيرهم من الكهنة والسحرة.

٣) شرح نهج البلاغة ٢٦٩/٢.

المذكور: «أما والله! إن بلغني أنك تعمل بالنجوم لأخلدنّك السّجن أبداً ولأحرمنّك العطاء ما كان لي من سلطان».

أقول: بالنسبة إلى مورد الإستدلال للحرمة مع قطع النظر عن صدر الرواية الذي يكون موهناً لعموم الحرمة ـ على ما سيأتي ـ نقول:

أما قوله: «إيّاكم وتعلم النجوم» لا إشكال أنه نهى عن تعلّم النجوم، إلّا أنه من الخطاب الشّفاهي الّذي يختص حكمه بالمشافهين.

والتعدي إلى غيرهم بعد اندراجه في صنفهم لا مطلقاً.

وأيضاً مشتمل هذا الحكم [٤٥٨] على التعليل بأنه تدعو إلى الكهانة، والكهانة هو الإخبار عن المستقبل بإعانة الجنّ أو غيره.

وظاهره ـ أو المتيقّن منه ـ أن يكون الإخبار عن جزم.

فمن يتعلم النجوم لو علم من نفسه أنه لا يخبر عن جزم بل يخبر على سبيل التقريب وأنه يحتمل ذلك فلا يجري هذا التعليل في حقه، فلا يشمله النهي.

إن قلت: إنّ مفاد الخبر أنه ينجّر إلى الكهانة.

قلت: لكن يستفاد أن حرمته لأجل ذلك، فلا يشمل ما ذكرناه.

إن قلت: إنّ الانجرار إلى الكهانة حكمةٌ للنهي، والنهي يكون مطلقاً.

قلت: التعليل هو الظاهر مع أنّ عدم الظهور في كونه حكمة يكفينا في عدم جواز الإستدلال بإطلاق النهي بعد أنه لو كان علّة يكون مخصّصاً لإطلاق المورد.

هذا كلّه مع أنك عرفت أن النهي من قبيل الخطاب الشفاهي، ومن المتحمل أن أميرالمؤمنين عليه السلام يعلم أن المخاطبين لو تعلموا النجوم يخبرون عن المستقبل عن جزم، وكان وجه الحرمة ذلك، فلا طريق إلى تعميم النهي لغير هذا الفرض.

وأمّا قوله: «المنجّم كالكاهن..» إلخ لو نوقش في دلالته على حرمة التنجيم بأن نسلّم أن وجه الشبه في التشبيهات الأربعة هو البُعد عن رحمة الله إلا أن كون الكافر الّذي هو المرتبة الرابعة في النار لا يقتضي كون المشبّه الأوّل ـ وهو المنجّم

ـ أيضاً في النار، بعد أن المشبّه به لابدّ أن يكون أقوى [٤٥٩] في ثبوت وجه الشبه فيه.

بل الظاهر مراعاة هذه الأقوائيّة في المراتب الأربعة في المقام أيضاً.

ففيه: أن نفس الكهانة الّتي هي المشبّه به الأوّل أيضاً يكون حراماً، والتشبيه به ظاهر في كون التنجيم أيضاً حراماً وإن كانت الكهانة أشدّ منه.

نعم، تمكن المناقشة على دلالة هذه الفقرة على حرمة مطلق التنجيم وتعلّم النجوم من وجه آخر، وهو أنّه تقدّم في كلام السيّد المرتضى أنّه لا قائل في المنجّمين إلّا وهو قائل بتأثير الكواكب ولو في الجملة.

بل المصنف[١] في أوّل المقام الثالث قال: إن الحكم بالحادثات[٢] مستنداً إلى تأثير الإتصالات بالاستقلال أو بالمدخليّة هو المصطلح عليه بالتنجيم.

ومنه قال: إنّ ظاهر النصوص والفتاوى حرمته.

وتقدّم في كلامٍ في مفتاح الكرامة[٣] وغيره أن صاحب الوافي نزّل أخبار البداء على مذهب الفلاسفة والمنجّمين.

والحاصل أنه إذا كان مذهب المنجّمين والمتعارف منهم هو الحكم على الحادثات بشيءٍ من المباني الفاسدة الّتي توجب مبغوضيّة أصل فعله، فحينئذٍ إمّا يصير اللفظ منصرفاً إلى ذلك أو أنه المتيقن منه، فلا تجري مقدّمات الحكمة؛ لشمول الإطلاق إلى منجّمٍ لم يكن كلامُه [٥٦٠] مبنيّاً على شيءٍ من المباني الفاسدة.

وأما الأمر بأن يسجن هذا المنجّم المعيّن ومنع العطاء منه لو داوم على عمله، فلعلّه من جهة أن أميرالمؤمنين عليه السلام كان عالماً بأن مذهبه شيء من المباني الفاسدة

---

١) كتاب المكاسب ١/٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٢) في المصدر: «عن الحادثات».

٣) مفتاح الكرامة ١٢/٢٥٤.

الّتي توجب حرمة التنجيم.

ثمّ هذا كلّه مع قطع النظر من أنّ لدلالة هذا الخبر على حرمة مطلق التنجيم موهناً آخر ذكره ابن طاوس[١] «ره»، بل ظاهر ابن طاوس أنه اعترف بظهور أصل الخبر في حرمة التنجيم بنحو الإطلاق مع قطع النظر عن الموهن الّذي ذكره حيث قال:

ومما نذكره من التنبيه على بطلان ظاهر الرواية بتحريم علم النجوم قول الرّاوي فيها: «إن من صدّقك فقد كذّب القرآن واستغنى عن الإستعانة بالله»، فنقض على ذلك بأنا نعلم أن الطلايع للحروب يدلّون على السلامة من هجوم الجيوش وكثير من النحوس ويعيّرون بالسلامة وما يلزم من ذلك أن يوليهم الحمد دون ربّهم.

أقول: بل النقوض على هذا الكلام غير محصورة؛ لوضوح أنّه كثيراً ما تصل النعم من بعض الأشخاص إلى بعض آخر باقسامٍ شتّى.

ومن العجب أن المجلسي «ره» [٤٦١] في البحار[٢] أجاب عن السيد بأن ما يهدى إليه الطلايع ونحوهم ليست أموراً يترتب عليها صرف السوء ونيل المحبوب حتماً، بل يتوقف على اجتماع أمور كثيرة كوجود الشرايط وارتفاع الموانع. وكل ذلك لا يتيسر الظفر بها إلا بفضل الله، بخلاف ما ادّعاه المنجّم من أنّ الظفر يترتب حتماً على الخروج في الساعة الّتي اختاره.

أقول: فيه أوّلاً: أنه بناءً على ما ذكره فليس الخبر متعرضاً إلا لحرمة التنجيم في هذا القسم من المنجّم؛ لأن كون المورد هذا القسم مانع من الأخذ بإطلاقه.

وثانياً: إنّ التعريض على هذه الفقرة قد عرفت أنّها كثيرة، وكثير منها لا يرفع بما ذكره.

وثالثاً: نمنع أن المنجّمين يخبرون عن الحتم، وأنه لا يعتبر ما يخبر عن النجوم

---

١) فرج المهموم: ٥٩.

٢) بحار الأنوار ٢٦٧/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين.

بالأسباب، [فقد] نقل في مقايس الفنون عن بطلميوس أن النّجوم منها ومنك بلحاظ أن الكواكب والاتّصالات من قبيل العلّة الفاعليّة، ولكن الأرض وما فيه من قبيل القوابل، ويمكن التصرّف في القوابل من الناس.

ثمّ إنّه في شرح ابن ميثم جعل كلام الإمام عليه السلام هنا من باب الخطابة، فجعله مبنيّاً على كُبرى هو من المخيّلات، وقال: إنّ الخطيب قد يستعملها للتنفير عن بعض الأمور الّتي يقصد النهي عنها.

وفيه: أن جعل كلماتهم من باب الخطابة مع قطع النظر من انّه يوجب الكذب يسقطها عن جواز التمسك بها.

ثمّ أقول: لعلّ هذا الردّ كان في أهل النجوم من أنّه يلزم اختصاص هذه النعمة بالعبد، فيستحق العبد للحمد دون الله.

ومنه قال ابن أبي الحديد[1]: إنّه كفرٌ.

ثمّ المجلسي في مرآة العقول في خبر ينقل عن الخصال بمثل هذا الخبر، إلّا في بعض الفقرات مثل اشتماله على قول أميرالمؤمنين عليه السلام: اللّهم لا طير إلا طيرك[2].

وجعل المجلسي هذا شاهداً على أنّ تأثير النجوم لا واقعيّة له، بل من باب الطيرة.

ولكن من جهة اشتماله على الفقرة الّتي كلامنا فيه مماثلان.

وبالجملة، هناك قال المجلسي: ويمكن أن يكون قول أميرالمؤمنين عليه السلام أن «من صدّقك..» إلخ للردّ على من ظن أنه لا يمكن التحرّز عن نحوستها بالاستعانة بالله.

[٤٦٣] **أقول**: ويشهد على أنّ المراد ذلك قوله «واستغنى عن الاستعانة بالله»،

---

١) شرح نهج البلاغة ٦/٢١٣، القول في أحكام النجوم.

٢) الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٠١، المجلس الرابع والستون، جواب علي عليه السلام للمنجم عند مسيرة إلى النهروان، ح ١٦.

وعليه كان الكلام في هذا القسم من النجوم الّذي فيه هذا المبنى الفاسد، فيشكل شمول إطلاق سائر فقراته لقسمٍ آخر من المنجم الّذي لم يكن على هذا المبنى الفاسد.

الثاني: ما عن الخصال، ويكون بمثل الخبر السابق كما تقدّم فلا يحتاج التكرار.

الثالث: ما رواه في مرآة العقول عن الفقيه[1] بسند حسن، عن عبدالملك بن أعين، قال:

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة.

فقال لي: «تقضي؟».

قلت: نعم.

قال: «احرق كُتبك».

وتمّسك المجلسي به لحرمة النظر في علم النّجوم والحكم معاً وقال: تأويله بأن المراد الحكم بأن للنجوم تأثيراً بعيد.

أقول: ابتداءً سأل عن النظر والعمل في الجملة، وبمجرّد ذلك لم يحكم الإمام بإحراق كتبه حتّى سأل عنه بأنك تقتضي، فلمّا أجاب بأنه يقضي، فقال: «احرق كتبك»، فلوّح منه أن نفس النظر والعمل في الجملة لا مانع منه ما لم يقض.

وعليه نقول: [٤٦٤] إن المراد من القضاء لو كان الحكم بتأثير النجوم، فيصير هذا الخبر دليلاً على جواز النظر والعمل في الجملة.

وأمّا لو كان المراد الحكم بأحكام النجوم فهو ظاهر في أن يكون الحكم على سبيل الجزم سيّما أنه لم يحكم أوّلاً بإحراق الكتب بمجرّد النظر والعمل في الجملة.

وعليه فدلالته على كل واحدٍ من حرمة النظر والحكم يختص بصورة كان

---

١) من لا يحضره الفقيه ٢٦٧/٢، باب الأيام والأوقات التي يستحب فيها السفر، ح ٢٤٠٢.

حكمه بطريق الجزم لا الإحتمال والتقريب.

الرابع: ما نقله في المستند[١] عن دعوات الرّاوندي[٢].

وهو مثل الخبر السّابق فلا يحتاج إلى التكرار.

الخامس: ما رواه في مرآة العقول وقال بسند فيه جهالة عن نضر بن قابوس قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «المنجّم ملعون، والكاهن ملعون، والساحرُ ملعونٌ والمغنيةُ ملعونة ومن آواها وأكل كسبها ملعون».

وقال عليه السلام: «المنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النّار»[٣].

أقول: عن الصدوق بعد ذكر هذا الخبر: «المنجّم ملعون» هو الّذي يقول بقدم الفلك ولا يقول بمفلّكه وخالقه تعالى.

ثمّ أقول: مع قطع النظر من أنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي حمله على ما قاله الصدوق [٤٦٥] أو ما يشبهه نقول: ما تقدم من الإنصراف إلى المنجم الّذي يقول بتأثير الفلك أو أنه المتيقّن منه كما تقدم تفصيله في الخبر الأوّل جارٍ فيه.

السادس: ما رواه عن الخصال بإسناد فيه ضعف، عن الباقر عليه السلام عن آبائه، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن خصالٍ..» وساق الحديث إلى أن قال: «وعن النظر في النجوم»[٤].

أقول: هذا يدلّ على عدم جواز النظر في النّجوم، فمعارضاته أكثر كما سيأتي.

إن قلت: من أين تقول إن المراد منه النظر في علم النجوم؟

قلت: لبعد أن يكون المراد النظر إلى نفس النجوم.

السابع: ما عن الخصال بسند فيه جهالةٌ عن أبي الحصين قال: سمعت أبا

---

١) مستند الشيعة ١٢٠/١٤.

٢) الدعوات: ١١٢، ح ٢٥٣.

٣) الخصال: ٢٩٧، خمسة ملعونون، ح ٦٧.

٤) الخصال: ٤١٨، النهي عن تسعة أشياء، ح ١٠.

عبدالله عليه السلام يقول: «سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الساعة؟ فقال: عند إيمان بالنجوم وتكذيب بالقدر»[١].

أقول: لا مانع من أن يكون المراد الإيمان بتأثير النّجوم، بل على نحو الإستقلال سواء اعترفوا بمخلوقيتها أم لا، كما هو واضح، بل هو الأنسب.

الثامن: ما عن الإحتجاج، عن هشام بن الحكم في خبر الزنديق الّذي سأل أبا عبدالله عليه السلام عن مسائل، فكان فيما سأله: ما تقول فيمن زعم أن هذا التدبير الّذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة.. إلى أن قال: فما تقول في علم النجوم؟

قال: «هو علمٌ [٤٦٦] قَلّت منافعه وكثرت مضرّاته؛ لأنه لا يُدفع به المقدور ولا يتّقى به المحذور، إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء، وإن أخبرهم[٢] بخير لم يستطع تعجيله، وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه. والمنجّم يضادّ الله في علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله من خلقه»[٣].

أقول: الظاهر أن قوله «لأنّه لا يدفع البلاء» إلى قوله «والمنجّم..» إلخ، بيان لقلّة منافع هذا العلم.

وقوله «والمنجم..» إلخ بيان لكثرة مضرّاته.

وعليه لو لم يزعم المنجّم أنه يردّ قضاء الله، ليس فيه مضرة، فلا يدلّ على حرمة النظر في علم النجوم، ولا الحكم به إذا لم يكن مشتملاً على المفسدة المشار إليها.

التاسع: في البحار[٤] عن معاني الأخبار بسند ينقله عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: «الذنوب الّتي تظلم الهواء: السّحر والكهانة والإيمان بالنجوم والتكذيب بالقدر..»

---

١) الخصال: ٦٢، تقوم الساعة عند ظهور علامتين، ح ٨٧.

٢) في المصدر: «أخبر هو».

٣) الإحتجاج ٢/٩٥، في ما احتج الصادق عليه السلام على الزنديق وبيان مذهب التناسخ.

٤) بحار الأنوار ٥٥/٢٧٤، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين، ح ٦٣.

الخبر.

أقول: تقدّم الجواب عن حرمة الإيمان بالنجوم.

العاشر: ما في المستند[١] عن الفاضلين[٢] والشهيدين[٣] أنه قال النبيﷺ: «من صدّق كاهناً أو منجّماً فهو كافرٌ بما أنزل الله على محمّدﷺ».

وهذا يدلّ على حرمة تصديق المنجّمين.

إن قلت: إنّ التصديق ليس عبارة عن فعل يفعل بالقلب كما توهّم ليكون أمراً اختيارياً، بل عبارة عن حصول العلم والجزم عن قولهم، وهو أمر غير اختياري بعد حصول سبب العلم.

[٤٦٧] **قلت:** لو كان المراد تصديق المنجّمين في تأثير الكواكب فيمكن أن يتصدّى لمعرفة الله وأن تمام الحوادث منه تعالى.

ولو كان المراد تصديق المنجّمين في إخبارهم عن الحوادث، فيمكن إزالة هذا العلم بالتأمّل فيما دلّ على أنّ الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء.

والحاصل أن الأمر بإزالة العلم أمر بتحصل المقدمات الموجبة لإزالة العلم، نظير الأمر بتحصيل العلم بأصول الدّين.

الحادي عشر: ما نقله عن البحار[٤] وغيره، وهو ما عن السيّد ابن طاوس في كتاب فتح الأبواب[٥] قال: ذكر الشيخ الفاضل محمّد بن عليّ بن محمّد في كتاب له في العمل ما هذا لفظه: دعاء الاستخارة عن الصادق عليه السلام، فقوله: «بعد الفراغ من صلاة الاستخارة تقول: اللّهمّ إنك خلقت أقواماً يلجؤون إلى مطالع النجوم لأوقات حركاتهم وسكونهم وتصرّفهم وعقدهم، وخلقتني أبرء إليك من اللّجأ إليها ومن طلب الإختيارات بها، وأيقن أنّك لم

---

١) مستند الشيعة ١٢١/١٤، التنجيم وتعلم النجوم.

٢) المعتبر ٦٨٨/٢؛ تذكرة الفقهاء ١٣٧/٦.

٣) مسالك الإفهام ٥٣/٢.

٤) بحار الأنوار ٢٢٩/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين.

٥) فتح الأبواب: ١٩٨.

تطلع أحداً على غيبك في مواقعها، ولم يسهّل له السبيل إلى تحصيل أفاعيلها، وأنّك قادرٌ على نقلها في مداراتها[1] عن السعود العامة والخاصّة إلى النّحوس ومن [٤٦٨] النحوس الشاملة والمفردة إلى السعود..» إلى أن قال:

« وما أسعدت من اعتمد على مخلوق مثله واستمدّ الإختيار لنفسه وهم أولئك..» إلى آخر الدعاء.

وقال المجلسي: إنه مصرّح بأن السعود والنحوس لمن لا يصحّ توكّله.

وفي بعض فقراتها أنه من الغيوب الّتي لم يطلع عليها الخلق.

أقول: ثمّ إنّ المجلسي في بعض الأخبار الّتي يستظهر منها عدم صحة علم النجوم رأساً أو بعد ردّ الشمس ليوشع عليه السلام وأميرالمؤمنين عليه السلام أو بعد حبس الشمس كما في قصّة نبي من الأنبياء أو ما دلّ على أنّ للنجوم أصلاً إلّا أن الناس لا يطّلعون عليه يقول: إنه يلزم من عدم اطلاع النّاس عدم جواز الإخبار منها عن الحوادث كما صرّح في بعض الأخبار.

أقول: نسلّم حرمة القول بغير علم، وكذلك عدم جواز اعتقاد ما يُضرّ بالدّين.

نعم، قد تقدّم أن الإخبار على سبيل الجزم أيضاً يمنعه بعض الأخبار السابقة.

ثمّ إنّه في خبر حبس الشمس الّذي أشرنا إليه يقول في آخره: فمِن ثَمّ كره النظر في علم النجوم.

قال الملجسي: وظاهر التعليل والتفريع أن يكون الكراهة بمعنى الحُرمة.

ولا نرى له وجهاً.

[مدى دلالة أخبار التحريم]

ثمّ اعلم أن ما نقلناه وأشرنا [٤٦٩] إليه عمدة ما يناسب التمسك لعدم جواز التنجيم يعني الإخبار عن أحكام النجوم.

---

١) في المصدر زيادة: «في مسيرها».

ومقتضاها مع الغمض عن السند والمعارض أنه دلّ خبر مرسل على حرمة علم النجوم كما أن الخبر الأوّل والعاشر إلّا أنّ للأوّل موهناً تقدم، والعاشر يحتمل لأن يكون المراد التصديق في تأثير النجوم.

ومع الغمض عن ذلك لا يدلاّن على التصديق الغير الجزمي.

وأما الإخبار عن أحكام النجوم الّذي كان هو معنى التنجيم ففي صورة لم يكن الإخبار عن مبنىً فاسد ولم يدخل في القول بغير علم ولم يكن الإخبار بصورة الجزم لم يتم خبر يدلّ على حرمته، ولم يبعد استفادة وجوب إزالة العلم بأن تلك الأحكام غير قابل للتخلّف من بعض الأخبار.

[الأخبار الدالّة على جواز النظر في علم النجوم]

وإذا عرفت ما تقدّم فلنشرع في ذكر بعض الأخبار الّتي تدل على جواز النظر في علم النجوم وجواز الإخبار عن أحكامها.

وهنا نقول: إنّ طائفة من أخبار الجواز ما ورد في حق من تقدم من علماء الشيعة أنهم كانوا من المنجّمين:

منها: ما عن الكافي بسنده عن عبدالرحمن بن سيّابة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «جعلت فداك! إن النّاس يقولون: إنّ [٤٧٠] النجوم لا يحل النظر فيها وهو يعجبني، فإن كانت تضرّ بديني، فلا حاجة في شيء يُضرّ بديني وإن كانت لا تضر بديني فوالله! إني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها.

فقال: «ليس كما يقولون لا تضرّ بدينك»[1].

ثمّ قال.. إلى آخر الرواية.

وفي البحار[2] [باب] النجوم: بإسناده عن الكليني مثله.

---

١) الكافي ١٩٥/٨، كتاب الروضة، ح ٢٣٣.

٢) بحار الأنوار ٢٤١/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين.

بل عن ابن طاوس[١]: روى هذا الحديث أصحابنا في المصنفات والأصول.

ورواه محمّد بن أبي عبدالله في أماليه.

ورواه محمّد بن عيسى* اخو مفلس عن حماد بن أبي عثمان.

والمجلسي في مرآة العقول في سند الكافي: إنه مجهول.

ثمّ إنّه يقول: إنّ صدره وإن دلّ على جواز النظر في علم النجوم لكن آخره يُشعر بالمنع؛ لعدم الإحاطة بها لغيرهم.

وفيه: مع التصريح بالجواز، غير مُضرّ بجواز النظر فيما يمكن الإطلاع عليه.

ومنها: ما عن الفقيه بسند صحيح كما في مرآة العقول، عن ابن أبي عمير أنه **قال: كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع، فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام [٤٧١] فقال: «إذا وقع في نفسك شيء فتصدّق على أوّل مسكين، ثمّ امض فإن الله يدفع عنك»**[٢].

وقال المجلسي في مرآة العقول: ورواه البرقي في المحاسن[٣]، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أُذينة، عن سفيان بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام.

وفي البحار[٤]: إن السيّد ابن طاوس بعد ما روى الخبر عن الكافي[٥]، قال: وروينا هذا الحديث أيضاً من كتاب التجمّل، عن محمّد بن أُذينة، عن ابن أبي عُمير.

وذكر نحوه.

ثمّ قال: لو لم يكن في الشيعة عارفٌ بالنجوم إلّا محمّد ابن أبي عمير، لكان

---

١) فرج المهموم: ٨٦.

*) خ. ل: يحيى. (منه قدس سره).

٢) من لا يحضره الفقيه ٢٦٩/٢، باب افتتاح السفر بالصدقة، ح ٢٤٠٦.

٣) المحاسن ٣٤٩/٢، باب افتتاح السفر بالصدقة، ح ٢٦.

٤) بحار الأنوار ٢٧٣/٥٥ ـ ٢٧٣، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين، ح ٦٠.

٥) نقل المجلسيّ الرواية عن الفقيه لا الكافي.

حجة في صحّتها وإباحتها؛ لأنّه من خواصّ الأئمّه في مذاهبها وروايتها.

وناقش عليه المجلسي أوّلاً بما رواه عن البرقي.

وعليه يكون العارف بالنّجوم رجل مجهول الحال، بل يستكشف من رواية البرقي أنه وقع سقط من نسخ الفقيه.

بل على تسليم رواية الفقيه، يقول: لم يكن ابن أبي عمير معصوماً ليكون فعله حجة.

أقول: أوّلاً لا مانع من أن تكون رواية الفقيه غير رواية البرقي.

كيف والفقيه ينقل عن موسى بن جعفر عليه السلام والبرقي عن أبي عبدالله عليه السلام، بل السند المنقول عن كتاب التجمّل [٤٧٢] مغاير مع السند المنقول عن البرقي.

وعرفت أن ما في كتاب التجمّل بمثل ما عن الفقيه.

ومن الجائز أن ابن أبي عمير في زمان الصادق عليه السلام لم يكن منجّماً وسمع هذا الخبر عن سفيان بن عُمير، ثمّ صار منجّماً في زمان موسى بن جعفر عليه السلام وسأل عن حكمه بنفسه عن الإمام أو من جهة أنه نسي ما سمعه في حق سفيان بن عمير، عن أبي عبدالله عليه السلام أو لغير ذلك.

وثانياً نقول: إنّ نفس الخبر يدلّ على تقرير الإمام ليعمل بالنّجوم، غاية الأمر أنّه قال: إن الصدقة يرفع النحوسة التي تنشأ من النجوم.

ثمّ إن ابن أبي عمير لا يروي إلا عن ثقة كما عن العدّة[1]، فيكون سفيان بن عمير مجهولاً غير مُضرّ باعتبار الرواية أيضاً.

ومنها: ما نقله في مرآة العقول عن ابن طاوس أنه نقل عن كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن محمّد وهارون ابنَيْ أبي سهل أنّهما كتبا إلى أبي عبدالله عليه السلام: **إن أبانا وجدنا كان ينظر في النّجوم فهل يحلّ النظر فيها؟**

قال: « نعم ».

---

١) عدة الأصول ٣٨٦/١ ـ ٣٨٧.

وفيه أنهما كتبا إليه : نحن ولد بنو نوبخت المنجّم ، وقد كنّا كتبنا إليك : هل يحلّ النظر فيها ، فكتبت « نعم » ، والمنجّمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقول : إنّ الفلك من النجوم والشمس والقمر معلّقٌ بالسماء [٤٧٣] وهو دون السماء ..[1] إلخ .

وفي آخر الخبر : فكتب عليه السلام : « نعم ، ما لم يخرج من التوحيد » .

وهذا الخبر صريحٌ في جواز النظر في علم النجوم والهيئة ما لم يخرج عن التوحيد ، فيصير شاهداً على غيره أيضاً .

بل يدلّ على أنّ الاختلاف في حركة الأفلاك ولو انجرّ إلى اعتقاد خلاف واقع فيها ، والقول به غير مُضرّ .

[طوائف أخبار الجواز]

وأما سائر الأخبار الّتي تدلّ على جواز النظر في علم النجوم وما يتعلق بذلك فعلى طوائف :

الطائفة الأولى : ما يدلّ على أصل الجواز إما بالصّراحة أو الظهور .

[الأخبار الدالة على الجواز صراحةً أو ظهوراً]

منها : ما نقله في المستند في المرويّ عن كتاب التجمّل أن الصادق عليه السلام قال : « يحل النظر في النجوم »[2] .

ومنها : ما نقله عن فقه الرّضا عليه السلام : « اعلم ـ يرحمك الله ـ أنّ كل ما يتعلمه العباد من أنواع الصنايع مثل الكتاب والحساب والتجارة والنجوم والطبّ .. » إلى أن قال : « فحلال تعليمه

---

١) فرج المهموم : ١٠٠ .

٢) مستند الشيعة ١٢٢/١٤ .

والعمل به وأخذ الأجرة عليه »[١].

ومنها: ما نقله في البحار[٢] وغيره[٣] عن كتاب النجوم من كتاب نزهة الكرامة[٤] ما قاله موسى بن جعفر عليه السلام مع هارون الرشيد من أنّ « النجوم صحيحةٌ وأنه تعالى مدحه ويذكر آيات كثيرة في ذلك ، وأن الأنبياء كانوا عالمين به ».

وفي هذا الخبر جهات من الدلالة على جواز النظر في علم النجوم، والعمل به حتى أنّه ورد فيه أنه « بعد علم القرآن ما يكون أشرف من علم النّجوم ».

ولعلّ من هنا يقول [٤٧٤] في الجواهر: إن علم النّجوم يوجب ازدياد معرفة الصانع نظير علم الهيئة.

وحمل هذه الأخبار على التقيّة لا وجه له لأنّه لا وجه لحمل الخبر على التّقية إذا فيه قرينة عليه إلا عند التعارض وعدم إمكان الجمع إذا وصلت النوبة إلى أن يحمل على التقية.

ومنها: ما في البحار[٥] وغيره[٦] عن كتاب النجوم من كتاب ربيع الأبرار عن علي عليه السلام : « من اقتبس علماً من علم النّجوم من حملة القرآن ازداد به إيماناً ويقيناً .. ».

ثمّ تلا ﴿ إنّ في اختلاف الليل والنهار .. ﴾[٧].

وقال فيه أيضاً : « إيّاكم والتكذيب بالنّجوم ؛ فإنه علم من علوم النّبوة ».

وفيه أيضاً عن علي عليه السلام : « يكره أن يسافر الرجل أو يزوّج في محاق الشهر وإذا كان القمر في العقرب ».

---

١) فقه الرضا عليه السلام : ٣٠١، باب الصناعات.

٢) بحار الأنوار ٢٥٢/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون، ح ٣٦.

٣) مستند الشيعة ١٢٣/١٤، التنجيم وتعلم النجوم.

٤) هو كتاب نزهة الكرام وبستان العوام.

٥) بحار الأنوار ٢٥٤/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون، ح ٤١.

٦) فرج المهموم: ١١٢.

٧) يونس: ٦.

[الأخبار الدالّة على الجواز بالملازمة]

الطائفة الثانية: ما كانت دلالته على جواز النظر في علم النجوم والعمل به من جهة أنّه ورد في الخبر أنّ مثل الصّدقة ـ الّتي يكون حسنها وجوازها أظهر من الشمس ـ تكون خيراً من النجوم؛ إذ مقتضى الظاهر شركة المفضّل والمفضّل عليه في أصل المبدأ.

ومن هذه الأخبار ما في البحار[1] وغيره عن نوادر الراوندي[2] بإسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن جده في تقسيم أرض بين الإمام عليه السلام وبين رجل منجّم وأن المنجّم المذكور نظر إلى الساعة الّتي فيها السّعود، فخرج فيها ونظر الساعة الّتي [٤٧٥] منها النحوس فبعث إلى أبي فلما اقتسما خرج خبر السّهمين لأبي، فجعل صاحب النجوم يتعجب، فقال له أبي: «مالك؟» فأخبر الخبر، فقال له أبي: «فهلاّ أدلّك على خير ممّا صنعت» إذا أصبحت فتصدّق بصدقة يذهب عنك نحس ذلك اليوم، وإذا أمسيت فتصدّق بصدقة يُذهب عنك نحس تلك الليل».

ومنها: عن دعوات الراوندي[3] عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كانت أرض بين أبي وبين رجل، فأراد قسمتها..» وذكر نحو الخبر السابق.

وقال عليه السلام: «في علم النجوم عندنا معرفة المؤمن من الكافر».

ومنها: ما في البحار[4] عن الكافي، قال ـ بسند فيه إرسال ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان بيني وبين رجل قسمة أرض وكان الرجل صاحب نجوم» ثمّ يذكر قريباً من الخبر السابق، ويقول في آخره:

«ألا أحدثك بحديث حدثني به أبي؟ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سرّه أن يدفع الله عنه

---

١) بحار الأنوار ٢٥٧/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون، ح ٤٨.

٢) النوادر: ٢٢٨ وفيه: «اقتسمها».

٣) الدعوات: ١١٢، الباب الثاني في ذكر الصحة وحفظها وما يتعلق بها، ح ٢٥١.

٤) بحار الأنوار ٢٧٣/٥٥ ـ ٢٧٤، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون، ح ٦٢.

نحس يومه فليفتح يومه بصدقة يذهب الله بها عنه نحس يومه، ومن أحبّ أن يذهب الله عنه نحس ليلته فليفتح[١] بصدقة يدفع الله عنه نحس ليلته، فقلت: إني افتتحت خروجي بصدقة، فهذا خير لك من النجوم»[٢].

[الأخبار الدالّة على الجواز من باب تقرير الإمام عليه السلام]

الطائفة الثالثة: ما يكون دلالته على جواز علم النجوم والحكم به من جهة أن الإمام عليه السلام يتكلم [٤٧٦] مع رجل يظهر من الخبر [أنه] من الشيعة أو قام شاهد عليه أو أن كونه من الشيعة ليس محل التّأمل، ويظهر ذلك الرّجل أنه من أعلم العلماء في النجوم، ومع ذلك يتكلم الإمام معه في هذا العلم ولم يردعه عن النجوم أو العمل به، فيدلّ على جواز النظر في علم النجوم والعمل به من باب التقرير، وإلا يجب ردعه.

ومن هذه الطائفة ما ورد في حق الحسن بن سهل الّذي تقدّم تعداده في المنجّمين من الشيعة، ففي البحار عن كتاب النجوم في خبر ينقله عن الرضا عليه السلام قال: قال أبوالحسن عليه السلام للحسن بن سهل: «كيف حسابك للنجوم؟».

فقال: ما بقي منها شيء إلّا وقد تعلمته.

فقال أبوالحسن عليه السلام: «كم لنور الشمس على نور القمر فضل درجة..» إلى أن يقول:

فقال: لا أدري.

فقال: «ليس في يدك شيء، هذا أيسر»[٣].

ومنها: ما نقله في البحار[٤] عن الإحتجاج[٥] عن أبان بن تغلب قال: كنت عند

---

١) في المصدر: «فليفتتح ليلته».

٢) الكافي ٦/٤ ـ ٧، باب أن الصدقة تدفع البلاء، ح ٩.

٣) بحار الأنوار ٢٤٥/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمون، ح ٢٥.

٤) بحار الأنوار ٢١٩/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين، ح ١، والرواية برمّتها هي: «الإحتجاج: عن ابن بن تغلب، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل

من أهل اليمن فسلّم عليه، فرد أبوعبدالله عليه السلام.

فقال له: مرحباً يا سعد.

فقال له الرجل: بهذا الإسم سمتني أمي، وما أقل من يعرفني به.

فقال له أبوعبدالله عليه السلام: صدقت يا سعد المولى.

فقال الرجل: جعلت فداك بهذا كنت ألقب.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: لا خير في اللقب، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه ﴿ولا تنابزوا بالألقاب بئس الإسم الفسوق بعد الإيمان﴾ ما صناعتك يا سعد؟

فقال: جعلت فداك أنا من أهل بيت ننظر في النجوم، لا يقال إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: فكم ضوء المشتري على ضوء القمر درجة؟

فقال اليماني؟ لا أدري.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: صدقت، فكم ضوء المشتري على ضوء عطارد درجة؟

فقال اليماني: لا أدري.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: صدقت، فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل؟

فقال اليماني: لا أدري.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: صدقت، فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟

فقال اليماني: لا أدري.

فقال له أبوعبدالله عليه السلام: صدقت، فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟

فقال اليماني: لا أدري.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: صدقت في قولك لا أدري فما زحل عندكم في النجوم؟

فقال اليماني: نجس نحس.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: لا تقل هذا، فإنه نجم أميرالمؤمنين عليه السلام، وهو نجم الأوصياء عليهم السلام وهو النجم الثاقب الذي قال الله في كتابه.

فقال اليماني: فما معنى الثاقب؟

فقال: إن مطلعه في السماء السابعة، فإنه ثقب بضوئه حتى أضاء في السماء الدنيا، فمن ثم سماه الله النجم الثاقب.

ثم قال: يا أخا العرب! عندكم عالم؟

قال اليماني: إن عالمهم ليزجر الطير ويقفو الأثر في ساعة واحدة مسيرة شهر للراكب

أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن، فسلّم عليه، فردّ أبوعبدالله عليه السلام فقال له: مرحباً يا سعيد!..» إلخ.

وبالجملة، يتكلم عليه السلام مع هذا الرجل في أمور.

ويظهر مع ما تقدم ومن سائر كلماته أن هذا الرجل من الشيعة، ومن المنجّمين بل في ضمن كلامهما «أن هذا الرجل يقول: جعلت فداك! إنا من أهل بيت ننظر في النجوم لا يقال إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا».

ومع ذلك يتكلم معه في النجوم ولم يردعه عن علم النجوم بوجهٍ [٤٧٧].

ومنها: ما نقله في البحار[٦] عن الكافي بسنده، عن هشام الخفّاف قال: قال

المحث المجد.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: فإن عالم المدينة أعلم من عالم اليمن.

قال اليماني: وما يبلغ من علم عالم المدينة؟

قال عليه السلام: إن علم عالم المدينة ينتهي إلى أن لا يقفو الأثر ولا يزجر الطير ويعلم ما في اللحظة الواحدة مسيرة الشمس تقطع اثني عشر برجاً، واثني عشر براً واثني عشر بحراً، واثني عشر عالماً!

فقال له اليماني: ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه.

قال: .. إلى آخر الرواية، فراجع.

٥) الإحتجاج ١٠٠/٢، احتجاج الصادق عليه السلام على اليماني في علم النجوم.

٦) بحار الأنوار ٢٤٣/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين، ح ٢٤، والرواية برمّتها هي:

«عن أحمد بن محمّد وعلي بن محمّد جميعاً، عن علي بن الحسن الميثمي، عن محمّد بن خطاب الواسطي، عن يونس بن عبدالرحمن، عن أحمد بن عمر الحلبي، عن حماد الأزدي، عن هشام الخفاف، قال:

قال أبوعبدالله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟

قال: قلت: ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم مني؟

فقال: كيف دوران الفلك عندكم؟

قال: فأخذت قلنسوتي من رأسي فأدرتها.

قال: فقال لي: إن كان الأمر على ما تقول فما بال نبات نعش والجدي والفرقدين لا يرون

أبوعبدالله عليه السلام : «كيف بصرك بالنجوم ؟» .

قال : « قلت : ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم منّي ؟

فقال عليه السلام : «كيف دوران الفلك ..»[1] إلى آخر الخبر، حيث يتكلّم معه في النجوم ولم يردعه .

[الأخبار المجوِّزة بضميمة أدلّة الإشتراك في التكليف أو متابعة النبي صلى الله عليه وآله]

الطائفة الرابعة: ما تكون دلالته على جواز النظر في علم النجوم بضميمة أدلّة الإشتراك في التكليف مثل « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة »[2] إلى غير ذلك .

أو بضميمة ما دلّ على متابعة النبي والإقتداء به صلى الله عليه وآله .

وأخبار هذه الطائفة كثيرة، وهو جميع ما دلّ على أنّ الأنبياء وأميرالمؤمنين عليهم السلام

يدورون يوماً من الدهر في القبلة ؟

قال: قلت: هذا والله شيء لا أعرفه ولا سمعت أحداً من أهل الحساب يذكره.

فقال لي: كم السكينة من الزهرة جزءاً في ضوئها ؟

قال: قلت: هذا والله نجم ما سمعت به ولا سمعت أحداً من الناس يذكره.

قال: سبحان الله! فأسقطتم نجماً بأسره! فعلى ما تحسبون ؟

ثم قال: فكم الزهرة من القمر جزءاً في ضوئه ؟

قال: قلت: هذا شيء لا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ.

قال: فكم القمر جزءاً من الشمس في ضوئها ؟

قال: قلت: ما أعرف هذا.

قال: صدقت.

ثمّ قال: فما بال العسكرين يلتقيان، في هذا حاسب، وفي هذا حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ثمّ يلتقيان فيهزم أحدهما الآخر، فأين كانت النجوم ؟

قال: فقلت: لا والله، ما أعلم ذلك.

قال: فقال: صدقت، إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم».

١) الكافي ٣٥١/٨، كتاب الروضة، ح ٥٤٩.

٢) الأربعون حديثاً للشهيد الأوّل: ٢٣، ح ٢.

وسائر الأئمّة عليهم السلام كانوا عالمين.

وما دلّ على أنّ هذا العلم عند أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند[١] وأخبار ذلك أيضاً كثيرة.

إن قلت: إنّ الأئمّة أو أهل بيت من الهند أو غيره كانوا عالمين بتمام علم النجوم.

قلت: ما يمكن الإطلاع عليه كان جائزاً في حقهم، فلابد أن يكون جائزاً في حق غيرهم.

[الأخبار الدالّة على الجواز بضميمة الإعتبارات والمعاضدات]

الطائفة الخامسة: ما تكون دلالته على جواز النظر في علم النجوم والعمل به بضميمة بعض الإعتبارات الّتي يتّكلون إليها بعض ويجعلونها من المعاضدات بعض آخر، مثل ما دلّ من الأخبار على صحة علم النجوم، وأن نبوّة نوح عليه السلام[٢] علم به أو أن المنجّمين اطلعوا من طريق النجوم على ولادة إبراهيم وموسى، بل عيسى[٣]

---

١) وسائل الشيعة ١٤٢/١٧، باب عدم جواز تعلم النجوم والعمل به، ح ٣ و ٤، أما الرواية الثالثة هي: «عن محمّد بن يحيى، عن سلمة بن الخطاب، وعن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعاً، عن علي بن حسان، عن علي بن عطية الزيات، عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟

فقال: نعم إن الله بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل فأخذ رجلاً من العجم فعلمه - إلى أن قال: - ثم أخذ رجلاً من الهند فعلمه... الحديث.».

والرواية الرابعة هي: «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، عمن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأل عن النجوم؟

قال: ما يعلمها إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند».

٢) فرج المهموم: ٢٤.

٣) بحار الأنوار ٢٣٧/٥٥، الباب العاشر علم النجوم والعمل به وحال المنجمين، ح ١٩، ونص كلام صاحب البحار هي:

«وأما دلالة النجوم على إبراهيم عليه السلام فقد روى صاحب كتاب التجمل أن آزر أبا إبراهيم كان

منجماً لنمرود، ولم يكن صدر إلا عن أمره فنظر ليلة في النجوم فأصبح وهو يقول لنمرود: لقد رأيت في النجوم عجباً!

قال: وما هو؟

قال: رأيت مولوداً يولد في زماننا يكون هلاكنا على يديه، ولا يلبث إلا قليلاً حتى يحمل به.

قال: فتعجب من ذلك، ثمّ قال: هل حملت به النساء بعد؟

قال: لا.

فحجب الرجال عن النساء ولم يدع امرأة إلا جعلها في المدينة، ولا يخلص إليها بعلها.

قال: فوقع آزر على أهله، فحملت بإبراهيم، فظن أنه صاحبه فأرسل إلى قوابل ذلك الزمان ـ وكن أعلم الناس بالجنين ولا يكون في الرحم شيء إلا عرفنه وعلمن به ـ فنظرن فألزم ما في الرحم الظهر، فقلن: ما نرى في بطنها شيئاً.

قال: وكان مما أوتي من العلم أن المولود سيحرق بالنار، ولم يؤت علماً أن الله سينجيه منها.

ورواه أيضاً أبوجعفر محمد بن جرير الطبري في الجزء الأول من تاريخه، ورواه أيضاً سعيد بن هبة الله الراوندي في كتاب قصص الأنبياء.

ورواه الثعلبي في تفسيره وغيره من العلماء.

وممن أخبر المنجمون عن نبوته ورسالته موسى بن عمران عليه السلام. وقد تضمنت كتب التواريخ وغيرها من الصنفات ما يغني عن ذكر جميع الروايات، فمن ذلك ما رواه الثعلبي في كتاب العرائس في المجالس فقال: إن فرعون رأى في منامه أن ناراً قد أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقتها وأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل، فدعا فرعون السحرة والكهنة والمعبرين والمنجمين وسألهم عن رؤياه، فقالوا له: إنه يولد في بني إسرائيل غلام يسلبك ملكك، ويغلبك على سلطانك، ويخرجك وقومك من أرضك، ويذل دينك، وقد أظلك زمانه الذي يولد فيه.

ثم ذكروا ولادة موسى عليه السلام وما صنع فرعون في قتل ذكور الأولاد، وليس في ذكر ذلك ههنا ما يليق بالمراد.

وذكر حكم المنجمين بولادة موسى عليه السلام ونبوته الزمخشري في كتاب (الكشاف)، وروى حديث دلالة النجوم على ولادة موسى عليه السلام وهب بن منبه في الجزء الأول من كتاب (المبتدء) بأبسط من رواية الثعلبي.

نبينا.. إلى غير ذلك من الإخبارات الّتي ربما يتكل إليها بضميمة بعض الإعتبارات [٤٧٨].

ثمّ إن جميع ما ذكرناه إلى هنا كان من الغمض عن الآيات الّتي تدلّ على حليّة جميع ما في الأرض أو أنّها خلق لنا أو دلّ على حصر المحرّمات في غير علم النجوم والعمل به.

[نظرة في الأصول والقواعد الأوّلية]

ومع الغمض على الأصول المقتضية للجواز مثل استصحاب البراءة الأزليّة واستصحاب أحكام الشريعة السابقة، بعد استفادة الجواز في حقهم بكثير من الأخبار، ومثل أصالة البراءة عند الشك في التكليف الّتي صحّحنا كلّ ذلك في محلّه بعد أنه تقدم أنّه لم يتم دليل معتبر على حرمة النظر في علم النجوم أو العمل به بنحو الإطلاق ونحن لا نريد إثبات الجواز فيما قام دليل معتبر على حرمته كما تقدم الكلام فيه، بل المقصود دفع القول بالحرمة على الإطلاق.

وذكر أبوجعفر بن بابويه في كتاب النبوة في باب سياقه حديث عيسى بن مريم عليه السلام فقال ما هذا لفظه:

وقدم عليها وفد من [عظماء] علماء المجوس زائرين معظمين لأمر ابنها، وقالوا: إنا قوم ننظر في النجوم، فلما ولد ابنك طلع بمولده نجم من نجوم الملك، فنظرنا فيه فإذا ملكه ملك نبوة لا يزول عنه ولا يفارقه حتى يرفعه إلى السماء فيجاور ربه عزّ وجلّ ما كانت الدنيا مكانها ثمّ يصير إلى ملك هو أطول وأبقى مما كان فيه، فخرجنا من قبل المشرق حتى رفعنا إلى هذا المكان فوجدنا النجم متطلعاً عليه من فوقه، فبذلك عرفنا موضعه وقد أهدينا له هدية جعلناها له قرباناً لم يقرب مثله لانحد قط.

وذلك أنا وجدنا هذا القربان يشبه أمره، وهو الذهب والمر واللبان، لأن الذهب سيّد المتاع كله وكذلك ابنك هو سيّد الناس ما كان حياً، ولان المر جبار الجراحات والجنون والعاهات كلها، ولأن اللبان يبلغ دخانه السماء ولن يبلغها دخان شيء غيره، وكذلك ابنك يرفعه الله عزّ وجلّ إلى السماء وليس يرفع من أهل زمانه غيره.

وما دلّ على الجواز ممّا يجوز أن يتكل عليه إنما ينافي لما فرض أن يكون دالّاً على الحرمة على الإطلاق ولم يكن في أدلّة الحرمة ما يكون كذلك مما انجبر سنده.

والحاصل أن في كل من أخبار الجواز وأخبار المنع وإن كان خبر ضعيف له إطلاق إلّا أنه ليس بشيء.

أما أوّلاً، فلأنّ الأخبار الضعاف يكون الإستناد بمجموعها لو يوجب العلم أو ما قلنا بإلحاقه بالعلم مثل أن يوجب المجموع للاطمينان وقلنا بحجية الإطمينان، ومثل أن يكون عمل المشهور بالمجموع، وقلنا إنه يوجب حجيّة المجموع من حيث المجموع لا كل خبر بشخصه كما أوضحنا ذلك في أوّل قاعدة الضرر.

وثانياً: لو فرض اعتبار السند ولو من جهة انجبار ضعف شخص الخبر بالشّهرة أيضاً نقول: إن الإطلاق لابدّ أن ترفع اليد عنه [٤٧٩]، ويقيّد لمعارضته مع الطائفة الأخرى.

[توضيح حدّ الحرمة من النظر في النجوم]

ثمّ إنّه ينبغي توضيح الحدّ الّذي ثبتت حرمته من النظر في علم النجوم والتنجيم، فنقول: أمّا القول بغير علم فتقدم أنه يحرم.

وأما لو كان الحكم بأحكام النجوم عن مبنى فاسدٍ فإن رجع ذلك إلى إنكار الصانع وأنّ المؤثر المستقلّ نفس الأفلاك أو يرجع إلى نقص فيه تعالى مثل أن يقول بمدخليّة الأفلاك في التأثير ولابدّ منها ـ ولو اعترف بأن الله هو المؤثر الأعظم ـ فهذا هو المتيقن ممّا دلّ على حرمة التنجيم.

بل مثل هذا الإعتقاد منافٍ للتوحيد، ويوجب الكفر الذّاتي.

وأمّا المبنى الفاسد الّذي لا يرجع إلى إنكار الصانع تعالى شأنه أو نقص فيه تعالى، فتارةً يقع الكلام في أن اعتقاده يوجب الكفر أم لا؟ وتارة في حرمة التنجيم

المستند إليه.

أما المقام الأوّل: فنقول:

[الكلام في حدّ الكفر الذاتي والعرضي]

أوّلاً: محلّ الكلام الكفر الّذي يوجب لعدم ترتب الأحكام الشرعية للإسلام وترتب الأحكام الشرعيّة للكفر.

وثانياً: الكفر إمّا ذاتيّ، وهو كلّ ما يرجع إلى إنكار التوحيد والنبوّة اللذَيْن هما مضمون الشهادتين، وهو محققٌ للإسلام.

وإما عرضيّ، وهو ما لا يرجع [٤٨٠] إلى إنكار الشهادتين.

وثالثاً: الكفر العرضي إمّا من جهة أن الشخص ينكر ضرورياً من ضروريات دين الإسلام أو لقيام دليل معتبر على أنّ العمل الفلاني أو إنكار شيء يوجب الكفر.

ثمّ المشهور في الشقّ الأوّل يقولون بالموضوعية يعني أن إنكار الضروريّ يوجب الكفر وإن لم يرجع إلى تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله، فيرجع إلى الكفر الذاتي.

وغير المشهور على أنّ إنكار الضروري إنما يوجب الكفر إذا رجع إلى تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله فيرجع إلى الكفر الذّاتي.

ونحن قلنا: لا دليل على قول المشهور، فإذا كان الشخص من بدو الأمر مسلماً، فلا يحكم بكفره إذا أنكر الضروريّ لشبهة حتّى لا يرجع إلى تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله.

وأمّا في الشقّ الثّاني، وهو قيام دليل معتبر على أنّ العمل الفلاني أو إنكار النّبي الفلاني يوجب الكفر وهنا قلنا: إنّ للكفر في الكتاب والسنّة إطلاقاتٍ عديدةً، وإنّ مثل هذا الدليل لا يصير دليلاً على ثبوت الكفر الّذي هو موضوع للأحكام إلّا بقيام قرينة على أنّ المراد هو [٤٨١] الكفر الّذي موضوع للأحكام الخاصة.

ثمّ اعلم أن ما نقلوا بأنّ إنكاره موجبٌ للكفر بوجه من الوجوه السابقة الّتي

اعترفنا بكون إنكاره موجباً للكفر أو غيرما تقدّم ممّا نقول بأن إنكاره يكون موجباً للكفر فإنّما هو في صورة أنكر ذلك الشيء صريحاً أو أنكر شيئاً يلزم منه إنكار ذلك الشيء ممن التفت إلى الملازمة واعترف باللازم، دون من لا يلتفت إلى الملازمة أو ليس معترفاً باللازم، وإلا فكل من أفتى بما هو مخالفٌ لقول الله واقعاً، لابدّ أن يكون كافراً؛ لكونه مكذّباً للقرآن وإن لم يتفطن لقول الله أو لدلالته عليه.

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدم فنقول: غير ما تقدم حكمه من القول بأن الأفلاك مؤثرة في الحوادث على نحو الاستقلال أو بالمدخليّة بحيث يرجع إلى نفي استقلال الواجب تعالى بالتأثير في تمام الحوادث يكون في الأفلاك أقوال أُخر بعضها خارج عن تأثيرها في الحوادث أو تأثير الله فيها، وبعضها متعلقٌ بذلك.

فمِن الأوّل القول بقدم الأفلاك وأن حدوثها ذاتيّ لا زمانيّ.

[الكلام في بطلان القول بقدم الأفلاك]

وهذا مخالفٌ للضرورة من الدّين بل منافٍ للضرورة من أهل الكتاب أيضاً [٤٨٢] مثل اليهود والنصارى كما قاله المصنّف في أوائل فرائده.

وأوضحه في البحار[1] في أوائل كتاب سماء العالم.

يلوح من المحقق الطوسي في فصوله أن القول بقدم العالم من الأفلاك أو غيرها بإنكار أن وجودها مسبوق بالعدم مستلزم لأن يكون تأثير الواجب تعالى فيها عن الإيجاب دون الإختيار؛ لأنّ الإختياري ما ينشأ من الدّاعي، والدّاعي لا يدعو إلّا إلى المعدوم.

والسبزواري في مغالطات المنطق ينكر هذه الملازمة.

ومنه القول المتعلق بكيفية حركات الأفلاك وكيفية أوضاعها.

والأقوال المتعلق بأمثال ذلك غير مضر ما لم يكن مشتملاً على القول بغير العلم

---

١) بحار الأنوار ٢/٥٤، باب حدوث العالم وما يتعلق بالسماويات.

أو الافتراء على الله بما لا يعلم كما يشير إلى ذلك ما تقدم عن أبي عبدالله عليه السلام في خبر ابني أبي سهل «نعم، ما لم تخرج عن التوحيد»[1].

ومن الثّاني: الأقوال الّتي يظهر ممّا نقله المصنف بعد القولين الأولين كالقول بأن الله فوّض أمر الحوادث السفليات إلى الأفلاك، وأن الأفلاك تفعل الحوادث باختيار مستقل مغاير لاختيار الله.

فهذا مخالف للضرورة من الدين من استناد الخلق والرزق والحياة والإماتة وغيرها إلى الله تعالى، بل استفادة كفر القائل بذلك من غير جهة أنّه منكر لضروري الدين أيضاً ليس ببعيد.

وكالقول بأن الأفلاك يفعل بالإختيار، لكن باختيار منبعثٍ عن أمر الله تعالى.

وظاهر المنقول عن المجلسي أنّه أيضاً يوجب الكفر، بل المصنف «ره» يستظهر ذلك من كثير من كلماتهم إلّا أن ظاهر الكاشاني بمقتضى كلامه الّذي نقلنا منه سابقاً في أخبار البداء أنّه قائل بهذا القول.

والمصنف «ره» [٤٨٣] يستظهر من كلام الشهيد أنّ بطلان ذلك من جهة [أنه]

---

١) بحار الأنوار ٥٥/٢٥٠ ـ ٢٥١، باب علم النجوم والعمل به وحال المنجمين، ح ٣٦ والرواية هي: «عن محمّد وهارون ابني أبي سهل، وكتباً إلى أبي عبدالله عليه السلام أن أبانا وجدنا كانا ينظران في النجوم، فهل يحل النظر فيها؟

قال: نعم.

وفيه أيضاً: أنهما كتباً إليه: نحن ولد بني نوبخت المنجم، وقد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟

فكتبت: نعم.

والمنجمون يختلفون في صفة الفلك، فبعضهم يقول: إن الفلك فيه النجوم والشمس والقمر، معلق بالسماء وهو دون السماء، وهو الذي يدور بالنجوم والشمس والقمر والسماء فإنها لا تتحرك ولا تدور، ويقولون: دوران الفلك تحت الأرض، وإن الشمس تدور مع الفلك تحت الأرض، [و]تغيب في المغرب تحت الأرض، وتطلع بالغداة من المشرق.

فكتب: نعم، ما لم يخرج من التوحيد».

لا دليل عليه وأنّه الحق.

وعلى هذا، فلا دليل على بطلانه أيضاً.

وكالقول بأن استناد الحوادث إلى الأفلاك كاستناد الإحراق إلى النّار، بمعنى أنّ الله تبارك وتعالى يفعل الحوادث بها، ويكون ربط الحوادث بالأفلاك كربط مسبّبات الأدوية بها.

ثمّ إنّ المصنف[1] يستظهر من كثير من العبارات أن هذا الإعتقاد أيضاً يوجب الكفر وعن القواعد[2] أنّه لا يكفّر معتقده لكنه مخطئٌ وإن كان أقلّ خطأً من القول السابق.

وعلّل كونه خطأ بعدم العادة الدائمة ولا الغالبة لعدم تكرر الدفعات كثيراً حتّى يحصل العلم أو الظنّ.

ثمّ على تقديره، فليس فيه دلالة على تأثير الحركات في الحوادث، فلعلّ الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندتان إلى موثر ثالث، فتكونان المتلازمتين في الوجود.

وبالجملة، فمقتضى ما ورد من أنّه «أبى الله أن يجري الأشياء إلّا باسبابها»[3] كون كلّ حادثٍ مسبباً، لكنّه لا ينفي ما تقدم من الإحتمالات.

أقول: صدور كل حادثٍ بسبب أو أنّه يصدر من الله بدون توسط سببٍ محلّ الخلاف كما في فوائد القواعد للعلاّمة.

بل بعضٌ كان جازماً بذلك وأنّه ليس إلّا مقارنة إيجاد المسبّبات عند وجود الأسباب لحكمه.

ولسنا هنا في مقام نقل أدلة [٤٨٤] ذلك، بل الفرض بيان أن استناد المسبّبات إلى الأسباب ليس مسلّماً.

---

١) كتاب المكاسب ٢١٩/١، الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات.

٢) القواعد والفوائد ٣٦/١، السادسة: هل من يعتقد بأن الكواكب تفعل الآثار المنسوبة إليها.

٣) الكافي ١٨٣/١، باب معرفة الإمام والرد إليه، ح ٧ وفيه: «بأسباب».

ثمّ على كل حال، بطلان القول بتأثير الأفلاك بنحوٍ ذكرناه ليس من ضروري الدّين، بل المصنف ذكر بعض الأخبار شاهداً عليه.

وكالقول بأن ربط حركات الأفلاك بالحوادث مجرّد ربط الكاشف والمكشوف، والمقصود أنّه لما جرى عادة الله بأن يفعل مثلاً عند قرب بعض الكواكب ببعضٍ شيئاً من الحوادث وهكذا، فمن علم ذلك من التجربة أو غير ذلك فيكون القرب المذكور عنده كاشفاً عن وقوع تلك الحادثة.

ثمّ هذا الاعتقاد لم ينقل من أحدٍ كونه كفراً إلّا أنّه نقول: أصل صحة ذلك أو صحّة الأعمّ من ذلك ومن القول بالتأثير الّذي نقول بعدم الدليل على فساده يتوقّف على صحة علم النجوم واقعاً.

[صحة أصل علم النجوم]

ونقول في صحة أصل علم النجوم أوّلاً: إن المصنّف بعد ما ينكر كون السيّد منكراً لأصل علم النجوم ويردّ بذلك على السيّد ابن طاوس أنّه جعل السيّد من المنكرين لأصل علم النجوم، فيقول المصنف[1] في إثبات مدّعاه: إن السيّد لم ينكر أصل علم النجوم بمقتضى عبارته، وإنما أنكر تأثير الأفلاك والكواكب.

وقد اعترف به [٤٨٥] السيد ابن طاوس[2] أيضاً.

وأيضاً أنكر السيد بمقتضى عبارته غلبة الإصابة في أحكام المنجّمين.

وهذا أيضاً لا مانع منه، وصحّة علم النجوم غير منافٍ له ؛ لأنّ مجرّد كون النّجوم دلالالت وعلامات لا يجدي في غلبة إصابة المنجّمين مع عدم الإحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها ؛ لأنّ الحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعياً ولا ظنّياً.

---

١) كتاب المكاسب ٢٢٢/١ ـ ٢٢٣.

٢) فرج المهموم: ٨٧ ـ ٨٨، الباب الثالث في أحاديث تدلّ على صحة النجوم.

ثمّ إن المصنف تارةً ينقل كلام شيخنا البهائي في أنّه اعترف بكل من هاتين الدعويين يعني كون الحركات الفلكيّة أماراتٍ وعلامات على الحوادث وكون ذلك غير نافع في علم النجوم لعدم الإحاطة.

وتارةً يقول بأنّه: صرّح في رواية هشام بكل منهما يعني من كونها أمارات ومن وقوع الخطأ لعدم الإحاطة.

وتارةً ينقل أخباراً كثيرة على كل واحدٍ منهما مستقلاً يعني أخباراً على أنّها علامات وأخباراً على أنّ النّاس لا يحيطون بعلمها.

ونحن نقول: إنّ كِلا الطائفتين من الأخبار مع أخبار كثيرة أُخرى ـ ممّا ليس [هنا] مجالٌ ذكرها ـ مع شواهد [٤٨٦] كثيرة أخرى ـ ممّا ليس مجال بيانها ـ تدلّ على أصل صحة علم النّجوم واقعاً.

وبعد ذلك لا يبقى شكّ في أصل صحة علم النّجوم واقعاً.

[هل علم النجوم بيد الناس أم لا]

بقي الكلام في أنّ هذا العلم بيد النّاس أم لا.

وهنا نقول **أوّلاً**: إن عدم الإحاطة بالكواشف وعدم العلم بالمعارضات لا ينافي مع استفادة بعض الأمور منها سواء حصل العلم للناظر أو حصل الظنّ أو حصل مجرّد الإحتمال، بل هذا مختلفٌ بالنسبة إلى الأشخاص والموارد.

وثانياً نقول: إنّ ما دلّ من الأخبار ـ من أنّ هذا العلم خفي على النّاس اما لردّ الشمس على يوشع وأميرالمؤمنين عليه السلام، وإمّا لحبس الشمس ـ غير منافٍ أيضاً لكون بعض علومه باقياً عند النّاس.

وثالثاً نقول: لا يمكن دعوى أنّه ليس شيء من هذا العلم بيد النّاس مع شيوع المنجّمين في تمام الأزمنة ومراجعة النّاس إليهم، ونقل كثير من الأخبار العجيبة الّتي ينقلون من أنّها طابق مع الخارج.

والعلوم الّتي تكون حالها كذلك لا يجوز دعوى أنّه ليس للناس طريق إليها كالرمل والجفر والكيميا مع أنّها دون علم النّجوم في ذلك.

وما ذكرنا [٤٨٧] غير منافٍ مع كثرة الأكاذيب من أهل كل واحد من هذه العلوم، وعدم حصول العلم لأهلها غالباً أو دائماً وأن يكون الحاصل لهم مجرّد الظنّ أو الأدون منه، بل لم يكن لأهله طريق إلى كثير منه، وأن يدّعونه بنحو الإطلاق.

[حرمة التنجيم المستند إلى المباني الفاسدة]

والمقام الثّاني، وهو حرمة التنجيم المستند إلى المباني الفاسدة غير ما ذكرناه أوّلاً من أنّ اعتقاده يوجب الكفر مسلّماً فنقول:

قد تقدّم أنّا قلنا في أخبار الحرمة أن المنصرف إليه أو المتيقّن منها ما كان عن المباني الفاسدة.

وعلى هذا نقول: إذا اعترفنا بشيء من المباني السابقة أنّه فاسدٌ ـ سواء قلنا إنه يوجب الكفر أو الضّلالة ـ لا يجوز دعوى أن إطلاق أدلة التحريم لا يشمله.

بقي الكلام في سائر القيود الّتي قلنا سابقاً لجواز التنجيم مثل أن لا يكون الإخبار عن الحوادث بتعبيرٍ يدلّ على الجزم لئلا يشبه الكهانة، ومثل أنّه يجب السعي في تحصيل مقدّمات يوجب زوال العلم عن المنجّم نفسه أيضاً لو فرضنا أنّه يحصل العلم له بوقوع الحوادث من النجوم.

وهنا نقول: إنّ ما استفدنا منه ذلك بعض الأخبار.

ولزوم مراعاة هذه الجهات مبني على وصول تلك الأخبار إلى حد الحجية من جهة السند، فراجع.

ثمّ ان للجواهر هنا كلاماً متعلقاً بالمقام، ونحن أفسدناه في آخر مسألة السحر، وفي آخر مسألة الكهانة.

[حفظ كتب الضلال]

قوله[1]: السابعة: حفظ كتب الضّلال حرامٌ في الجملة بلا خلاف كما في التذكرة[2]، وعن المنتهى[3].

[تحديد المسألة]

أقول: في عدّ حفظ كتب الضّلال ونسخها لغير النقض أو الحجّة [٤٨٨] ونسخ التوراة والإنجيل وتعليمهما وأخذ الأجرة عليها.

قال في مفتاح الكرامة[4]: ذكر ذلك كلّه في التذكرة والتحرير[5] والدروس[6].

وعن كثير من الكتب: حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض.

وعن كثير[7] قيده بما إذا كان من أهله.

وزاد في القواعد[8]: للحجة كما تقدّم.

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٣/١، المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال.

٢) تذكرة الفقهاء ١٤٣/١٢، التجارة المحرمة.

٣) منتهى المطلب ١٠١٣/٢، في أحكام التجارة.

٤) مفتاح الكرامة ٢٠٤/١٢، في حكم حفظ كتب الضلال.

٥) تحرير الأحكام ٢٦٠/٢، الفصل الأوّل: فيما يحرم التكسب به.

٦) الدروس ١٦٣/٣، في المكاسب.

٧) منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد ٢٦/٤، في المتاجر والشهيد الثاني في مسالك الإفهام ١٢٧/٣، فيما يكتسب به؛ والطباطبائي في الرياض ٦٩/٨، في المكاسب المحرّمة.

٨) قواعد الأحكام ٨/٢، المكاسب المحرّمة.

وزاد آخرون[١] «التقية».

وفي مفتاح الكرامة[٢]: يفهم من ذلك أن الأصل المنع، وليس غرض من زاد أو نقص الحصر فيما استثناه؛ لأنّه لو كان الغرض الاطلاع على الفِرَق الفاسدة أو تحصيل ملكة البحث أو نقل الفروع الزائدة، فلا بأس.

وفي الجواهر[٣]: عن البحراني إنكار أصل الحكم، وهو الحرمة رأساً؛ لعدم النصّ عليه بالخصوص.

[المراد من الحفظ]

ثمّ المراد من الحفظ المحرّم عند من يقول بالتحريم هو حفظها عن التلف أو على الصدر كما نقله في مفتاح الكرامة[٤] عن الميسي والشهيد الثّاني[٥] والأردبيلي[٦].

ثمّ إن قضية حرمة الحفظ وجوب الإتلاف كما عن المحقق الثّاني والشهيد الثّاني والقطيفي وغيرهم.

وفي الجواهر[٧]: زاد حرمة مطالعتها وتدريسها.

---

١) منهم الشهيد في اللمعة الدمشقية: ١٠٨، في المتاجر؛ والشهيد الثاني في مسالك الإفهام ١٢٧/٣، فيما يكتسب به.

٢) مفتاح الكرامة ٢٠٥/١٢، في حكم حفظ كتب الضلال.

٣) جواهر الكلام ٥٧/٢٢، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

٤) مفتاح الكرامة ٢٠٥/١٢، في حكم حفظ كتب الضلال.

٥) مسالك الأفهام ١٢٧/٣، فيما يكتسب به.

٦) مجمع البرهان ٧٥/٨، في المتاجر.

٧) جواهر الكلام ٥٦/٢٢، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

[الدليل على حرمة حفظ كتب الضلال]

بقي الكلام في الدليل على الحرمة وبيان صغرى كتب الضّلال.

أمّا الأوّل فتقدم دعوى «لا خلاف».

والمصنف يقول: إنّه لا يقصر عن نقل الإجماع، بل في مفتاح الكرامة: قد اتفقت الفتاوى على تحريم نسخها وحفظها، فكان الإجماع معلوماً؛ إذ لا مخالف [٤٨٩] ولا متردد.

ثمّ إن المصنف[١] وغيره يتمسك بفقرات من خبر تحف العقول[٢].

وفي مفتاح الكرامة[٣]: ويؤيّد الحرمة أن في الحفظ نوع إعانة على الإثم.

وقد يحصل منه الميل إليها.

وقد ينبئ عن الرضا بها والاعتقاد بما فيها.

ثمّ المصنف يتمسك بوجوب قطع مادة الفساد وبما تقدّم في المسألة السابقة من رواية عبدالملك: ان ابتليت بالنظر في علم النجوم.

فقال عليه السلام: «أتقضي؟».

قال: نعم.

قال: «احرق كتبك»[٤].

بناءً على أنّ الأمرللوجوب دون الإرشاد للخلاص من الإبتلاء بالنجوم.

ثمّ المصنف[٥] تمسك بالذمّ المستفاد من قوله تعالى: [ومن النّاس من يشتري لهو

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٣/١، المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال.

٢) تحف العقول: ٣٣٣، تفسير التجارات.

٣) مفتاح الكرامة ٢٠٧/١٢، في حكم كتب الضلال.

٤) وسائل الشيعة ٣٧٠/١١، باب تحريم العمل بعلم النجوم وتعلمه إلا ما يهتدى به في بر وبحر، ح ١.

٥) كتاب المكاسب ٢٣٣/١، المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال.

الحديث ليضلّ عن سبيل الله ﴾[١] والأمر بالاجتناب عن قول الزّور.

وزاد في الجواهر[٢]: وإنه من كتابة الكتاب باليد على أنّه من الله تعالى: ﴿ليشتروا[٣] به ثمناً قليلاً﴾[٤].

بل وقد يستفاد أيضاً ممّا دلّ على وجوب جهاد أهل الضّلال واضعافهم بكلّ ما يمكن؛ ضرورة معلوميةِ كون المراد من ذلك تدمير مذهبهم بتدمير أهله فبالأولى تدمير ما يقتضي قوته.

وزاد في المستند رواية الحذّاء: «من علّم باب ضلال عليه وزر من عمل به»[٥].

وظاهره فيمن يعلم أنّه ترتب عليه الضلال أو كان مظنّة ذلك. ولا أقل من أنّه المتيقن من إطلاقه.

ثمّ إن المصنف في ذيل تمسكه برواية عبدالملك الوارد في النجوم يقول: ومقتضى الاستفصال في هذه الرواية أنّه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم.

وهذا مقتضى رواية تحف العقول من إناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضاً.

نعم، المصلحة الموهومة أو المحقّقة النادرة لا اعتبار له، فلا يجوز [٤٩٠] الإبقاء بمجرّد احتمال ترتب مصلحة على ذلك، مع كون الغالب ترتب المفسدة.

وكذلك المصلحة النادرة الغير المعتدّ بها.

وتحصّل من ذلك أنّه لا يحرم حفظ كتب الضّلال إلا من حيث ترتب مفسدة

---

١) لقمان: ٦.

٢) جواهر الكلام ٥٦/٢٢، حرمة حفظ كتب الضلال لغير نقض.

٣) في الجواهر وكذا المخطوطة: ليبتغوا!

٤) البقرة: ٧٩.

٥) مستند الشيعة ١٥٧/١٤، حفظ كتب الضلال عن الاندراس ونسخها وتعلمها وتعليمها، باختلاف يسير؛ الكافي ٣٥/١، باب ثواب العالم والمتعلم، ح ٤ باختلاف يسير.

الضّلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً.

فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحقَّقة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقفة مصلحة أقوى أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة إلّا أن يثبت إجماعٌ أو يلتزم بإطلاق معقد نفي الخلاف الّذي لا يقصر عن نقل الإجماع. انتهى.

أقول: قد تقدم في مسألة وجوب كسر آلات اللّهو أنا أثبتنا وجوب حسم مادة الفساد كما ذكره المصنف هنا.

والفساد صادق على ما يوجب الضرر بإحدى المصالح الخمس اللازم مراعاتها في جميع الأديان.

وهي النفس والعقل والمال والعرض والدّين.

بل تقدّم أنّه قبيل أنّ الفساد معناه ذلك.

ثمّ لو صحّ التمسك بحديث تحف العقول وخبر عبدالملك الّذي تمسك به المصنف، فلا يدلاّن على أزيد.

كما أن ما ذكره في مفتاح الكرامة[1] من أنّ حفظ كتب الضّلال يوجب الميل والرضا والإعتقاد على الضّلال، وكذلك ما ذكره في الجواهر في وجه وجوب الجهاد واستفاد منه حرمة تقوية خلاف الحق لو فرض تحقق صغرى ممّا في حفظ كتب الضلال فهو محقق للفساد الّذي قلنا بوجوب [٤٩١] حسم مادته كما أن ما قاله في الجواهر[2] من أنّه من كتابة الكتاب باليد على أنّه من الله لا يقتضي أيضاً إلّا صورة قصد ترتب الفساد.

وأمّا التمسك بقوله تعالى: ﴿ **ومن النّاس من يشترى لهو الحديث ليضلّ..** ﴾[3] الآية،

---

١) مفتاح الكرامة ٢٠٧/١٢، في حكم حفظ كتب الضلال.

٢) جواهر الكلام ٥٦/٢٢، حرمة حفظ كتب الضلال لغير نقص.

٣) لقمان: ٦.

فنقول: فسّر لهو الحديث بالقول الّذي لا فائدة فيه، إلّا أنّ الذم في الآية باعتبار أن الغرض الإضلال عن سبيل الله.

وهذا لو حصل صغراه محرّمٌ بل كفر، ولا تثبت حرمة حفظ كتب الضّلال على نحو الإطلاق.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ واجتنبوا قول الزّور ﴾[1] فنقول: إنّ الزور يقولون إنه من الزور والإزورا[2] بمعنى الانحراف، يطلق على الكذب[3] نظير الإفك الّذي من الأفك الّذي بمعنى القلب والصرف[4]. ويطلق على الكذب أيضاً.

ثمّ لو كان المراد من الآية وجوب الاجتناب عن الكذب كما هو أحد محتملاته في التفسير[5]، فحينئذٍ لا دخل له بما نحن فيه.

ولعل الإستدلال به في المقام مبنيٌّ على أنّ المراد من الزّور كل قولٍ يكون منحرفاً عن الواقع أو الحق وأن المراد من وجوب الاجتناب عنه وجوبه عنه من جميع الجهات.

وذلك بأن لا ينقل هذا القول، ولا يكتب، ولا ينبغي كتابته [٤٩٢].

فيرد عليه ـ مع الغمض من أنّه ليست الآية ظاهرةً في ذلك ـ أنّه يرد على هذا المعنى التخصيص المستجهن.

وعليه لابدّ أن يحمل على العهد بإرادة واحدٍ ممّا قالوا في تفسيره.

---

١) الحج: ٣٠.

٢) من باب الإفعال بمضى العدول عنه كما في الصحاح ٦٧٣/٢، مادة «زور». وفي المخطوطة: «الإزوراء».

٣) الصحاح ٦٧٢/٢، مادة «زور» وفيه: «الزور: الكذب».

٤) الصحاح ١٥٧٣/٤، مادة «أفك»، وفيه: «والأفك بالفتح: مصدر قولك أفكه يأفكه أفكا أي قلبه وصرفه عن الشيء».

٥) التبيان ٣١٢/٧، سورة الحج؛ تفسير مجمع البيان ١٤٨/٧، سورة الحج؛ فقه القرآن للراوندي ٢٩٤/١، سورة الحج.

[كلام الرازي في معنى الزور]

قال في تفسير الرازي[1]: ذكروا في قول الزّور وجوهاً:

أحدها: أنه قولهم هذا حلال وهذا حرام وما أشبه ذلك من افترائهم.

وثانيها: شهادة الزّور. عن النبيﷺ أنّه صلّى الصبح، فلمّا سلّم قام قائماً واستقبل النّاس بوجهه وقال: «عَدَلَتْ شهادة الزّور الاشراك بالله..» وتلا هذه الآية.

وثالثها: الكذب والبهتان.

ورابعها: قول أهل الجاهلية في تلبيتهم: «لبيك لا شريك لك إلّا شريك هو لك تملكه وما ملك».

[التمسك بالإجماع]

وأمّا تمسكهم بدعوى الإجماع أو لا خلاف فنقول:

قد تقدّم الميزان في حجيّة الإجماع المنقول في بيع النجاسات، ومن شرط حجية الإجماع المنقول بحسب تثبيت الحكم أنّه لو فرض المنقول محققاً لكان كاشفاً عن رأى الإمامؑ والحكم.

وهذا في المقام محلّ المناقشة من وجوه، كيف ومن المحتمل أن يكون مستند العلماء ما تقدم من الأدلّة! فلا يصير كاشفاً عن غير ما بأيدينا من الأدلّة.

هذا، مع أنّك عرفت اختلافهم فيما استثني من الحرمة كالنّقض والتقية والحجّة إلى غير ذلك ممّا ذكره في مفتاح الكرامة.

وحينئذٍ يحتمل [٤٩٣] احتمالاً قريباً أن المشهور من العلماء زعموا أن حفظ كتب الضلال من حيث هو يوجب الفساد.

فمن حيث هو حرامٌ إلّا أن يقابل لتلك المفسدة مصلحةٌ، فيوجب جواز الحفظ كما أنّا نعترف بأنه لو لم تكن مصلحة ولا مفسدة، فلا يحسن حفظ كتب الضّلال

---

١) تفسير الرازي ٣١/٢٣ ـ ٣٢، تفسير سورة الحج.

لكونه تضييعاً للعمر.. إلى غير ذلك من جهات الكراهة فيه.

[بيان صغرى كتب الضلال ومصداقها]

وأمّا الثّاني: يعني بيان صغرى كتب الضلال.

أمّا على ما قلناه من أنّه لم يثبت إلّا حرمة الفساد يعني ما يوجب الفساد في الخارج، فيجب حسم مادّته.

فنقول: كلّما يترتب عليه الفساد بأن يكون مُضرّاً بالدّين أو مقوّياً للكفر في الخارج يجب رفعه، ولابدّ أن يكون الفساد الفعلي أو المتوقّع الّذي يعلم ترتّبه خارجاً بمقدارٍ موجب لصدق الفساد على نفس ذلك الكتاب الّذي نقول بوجوب إتلافه لو كان منشأ الفساد وجود ذلك الكتاب.

وبعد ذلك لا تعارضُه المصلحة النّادرة [٤٩٤] فضلاً عن المصلحة المتوهّمة.

نعم، لو كان على بقاء ذلك الكتاب مصلحة قوية فحينئذٍ يلاحظ من أنّه لو صارت منشأً لرفع صدق الفساد أو صار صدق الفساد مشكوكاً بسبب وجود تلك المصلحة وإلّا يجب إتلافه بعد فرض صدق الفساد.

وأمّا على غير ما قلناه ممّن يقول بحرمة حفظ كتب الضّلال بأزيد ممّا ذكر إما اعتقاداً أو على التسليم كما في الحدائق[1] لو لم يكن المصنف أيضاً كذلك.

[مباينة كلمات صاحبي الحدائق والجواهر]

وهنا نقول: إنّ كلمات القدماء في الجملة منقول في كلام المصنف[2]، وكذلك في الحدائق والجواهر[3]، وليس الغرض نقلها بل الغرض الإشارة إلى مسلك

---

١) الحدائق الناضرة ١٤١/١٨، في حفظ كتب الضلال.

٢) كتاب المكاسب ٢٣٣/١، المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال.

٣) جواهر الكلام ٥٦/٢٢، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

المصنف، وصاحب الحدائق والجواهر لتُرى كثرة تباينها، ويعلم بذلك موهنيّة الإجماع على حرمة كتب الضلال في الجملة فنقول: أمّا كلام المصنف وصاحب الحدائق فمبنيّ على أنّ المحرّم حفظ كتب الضّلال بأن تسلّم حرمة هذا العنوان للإجماع، فكأنه كان معقداً للإجماع، فلابدّ أن يؤخذ بما يشمله العنوان حيث إنه بمنزلة النصّ.

وأمّا صاحب الجواهر فدعواه تماميّة نفس الأخبار والآيات [٤٩٥] وغيرهما على حرمة حفظ كتب الضلال، فيأخذ بما يدّعيه من اقتضاء نفس الأدلّه، ولا يعتني بعنوان حرمة حفظ كتب الضّلال.

وإذا عرفت هذا، فنقول: أمّا المصنف فحاصل كلامه أنّ الضلال الّذي يحرم حفظ كتبه إما أن يكون المراد منه ما يكون باطلاً في نفسه، فيكون المراد من كتب الضّلال الكتب المشتملة على المطالب الباطلة.

وإمّا أن يكون المراد من الضّلال في مقابل الهداية. وحينئذٍ يحتمل أن يكون المراد من كتب الضّلال ما وُضع لحصول الضلال به.

ويحتمل أن يكون المراد ما أوجب الضلال، وإن كانت مطالبها حقّة كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدّعون أن المراد غير ظاهرها.

وأمّا صاحب الحدائق[1] فتارة يحتمل أن يكون المراد من كتب الضّلال كتب أهل الضلال حتّى يشمل جميع ما كتبه الكفّار وأهل الضّلال وما ينسب إليهما، بل عليه يدّعي أن كتب أصول الفقه سواء كان المصنف [٤٩٦] لها من الشيعة أو من العامّه غير خارج عن كتب الضّلال.

بل في كتب التفاسير مع الغمض من عدّ الكتاب من كتب العامّة يقول: إنّه ممنوع بما استفاض في الأخبار من النهي عن تفسير القرآن إلّا بما ورد عن الأئمّة عليهم السلام، بل يُبرم في إثبات هذين المطلبين الفاسدين بتخيّلاته.

---

١) الحدائق الناضرة ١٨/١٤٣، في حفظ كتب الضلال.

وأمّا صاحب الجواهر[١] فلا يعتني بعنوانهم من حرمة حفظ كتب الضّلال، بل يزعم أن نفس الأدلة تقتضي حرمة الحفظ ووجوب الإتلاف في كل ما كتب من الضلال والباطل سواء كان تمام الكتاب كذلك أو جزؤه، بل ينكر ثبوت الإستثناءات المتقدمة إلّا في استثناء الكتب للنقض ؛ لأنّه إتلاف لكلّها الّذي هو أولى من إتلاف آحادها.

وكذلك الاستثناء للحجّة إن رجع معناه إلى ما ذكره في النقض.

ومنه ـ على هذا المبنى ـ يناقش تارةً على ما نقله عن أستاده حيث أنكر وجوب الإتلاف في غير ما كتب للإستدلال على ما هو من الضّلال كالجبر، وإثبات خلاف الخلفاء في غير ما استثنى.

نعم، في مثل الكتب الفقهية [٤٩٧] للعامّة يمنع من خصوص التنقية والإستعمال لغير الحاجة.

فيورد عليه في الجواهر[٢] بأن ما سمعته من الدليل لا يقتضي الإختصاص بذلك، بل مقتضاه الحرمة في كل ما كان فيه ضلالٌ قلّ أو كثر، وضع لذلك أو لا.

ثمّ يتعرض للإستشهاد لكلامه لكلام المسالك[٣] وغيره.

وتارة يناقش على كلام آخر ينقله مشتمل على بعض التفاصيل الّتي منها أن اشتمال بعض الكتب على مطالب الضّلال ليس موجباً لوجوب إتلافه بأنّ فيه ما عرفت من أنّه ليس في النصوص لفظ «كتب الضّلال» كي يقتصر على المنساق منها من كونه معدّاً أو كون مجموعه ضلالاً أو نحو ذلك.

وإنما العمدة ما سمعته من الدليل ـ الّذي لا فرق فيه بين المعدّ وغيره، والكلّ والبعض، والأصلي والفرعي ـ الّذي علم كونه ضلالاً ولو للتقصير في الإجتهاد

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٥٧، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

٢) جواهر الكلام ٢٢/٥٨، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

٣) مسالك الإفهام ٣/١٢٧، معونة الظالمين وحفظ كتب الضلال.

ونحوه.

هذا كلّه في مرام الجواهر[١] إلّا أنّه يذكر في آخر كلامه ما يكون بمنزلة الرجوع عن ذلك كلّه حيث إنه بعد ما يتصدى لإثبات [٤٩٨] جواز الرجوع إلى كتب العامة لمعرفة موافقتهم ومخالفتهم في المسائل الفقهية يقول بعد ما يتصدى لبيان أنّ الرجوع بكتب العامة ليميّز الحق لا مانع فيه للأمر بأخذ ما خالفهم وطرح ما وافقهم بأنه قد يقال بخروج غالب كتب المخالفين والمِلَل الفاسدة عن الضّلال في هذه الأوقات باعتبار ما وقع عن جملةٍ من أصحابنا من نقضها وإفسادها، فهي كالتالفة، فلا يجب حينئذٍ إتلافها بمعنى إعدامها عن الوجود، بل لا بأس ببيعها وشرائها والاستيجار على كتابتها ونحو ذلك.. إلى آخر كلامه.

بقي الكلام في الكتب السّماوية النازلة على الأنبياء السابقين.

[حفظ الكتب السماوية المنسوخة أو المحرّفة]

وهنا نقول: يلوح من كلماتهم أقوالٌ في ذلك، فمن كلام ينقله في الجواهر[٢] عن إيضاح النافع يلوح أن ما كان منها منسوخاً أو محرّفاً يكون من كتب الضّلال، فينحصر ما لم يدخل في عنوان كتب الضلال بما لم يكن منسوخاً ولم يكن محرّفاً.

فعن إيضاح النافع[٣] ممّا قال إنه معقد الإجماع ومصبّ الفتاوى التوراة والإنجيل [٤٩٩]، قال: لأنّه نص الفاضل في التذكرة[٤] والمقداد[٥] والكركي[٦] والقطيفي على

---

١) جواهر الكلام ٥٩/٢٢، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

٢) جواهر الكلام ٥٨/٢٢ ـ ٥٩، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

٣) نقل عنه مفتاح الكرامة ٢٠٧/١٢، في حكم كتب حفظ كتب الضلال.

٤) تذكرة الفقهاء ١٤٣/١٢، حرمة نسخ التوراة والإنجيل وتعليمهما وتعلمهما.

٥) التنقيح الرائع ١٢/٢ فيما يكتسب به، نقلاً عن مفتاح الكرامة.

٦) جامع المقاصد ٢٦/٤، في المتاجر.

أنهما محرّفان، ومعلوم أنّهما منسوخان.

ومن كلام الجواهر[1] يظهر أنّ المنسوخيّة لا يدخلها في كتب الضلال، بل خصوص المحرّفية يدخلها في كتب الضلال، قال: وليس من كتب الضلال كتب الأنبياء السابقين ما لم يكن فيها تحريفٌ؛ إذ النسخ لا يصيّرها ضلالاً، ولذا كان بعضها عند أئمّتنا عليهم السلام، وربّما أخرجوها لبعض أصحابهم، بل ما كان منها مثل الزبور من احسن كتب الرشاد؛ لأنها ليست إلّا مواعظ ونحوها على حسب ما رأيناها.

ومن كلام المصنف «ره» يلوح أن شئياً من المنسوخيّة والمحرّفية لا توجب لإدخالها في كتب الضّلال في حقنا.

وحاصل كلامه أنّ الكتب السّماوية الغير المحرّفة لا تدخل في كتب الضلال، وأمّا المحرّفة كالتوراة والإنجيل ـ على ما صرّح به جماعة ـ داخلة في كتب الضلال بمعنى كونه باطلاً.

وأمّا بمعنى الإضلال فلا يوجب الإضلال في حق المسلمين بعد بداهة نسخها.

نعم، الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما، فالأدلّة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظهما.

[٥٠٠] **إن قلت:** ما وجه عدم دعوى الجزم بكون التوراة والإنجيل محرّفين في كلام إيضاح النافع وكلام المصنف مع ما ورد في الآيات ممّا يدلّ على وقوع التحريف فيهما؟

قلت: لعل ذلك لأنّ الآيات ليست نصّاً في التحريف الّذي محل كلامنا من تغيير الكلمات وتبديلها، بل يحتمل أن يكون المراد صرف اللفظ من معناه الحق إلى معنىً باطل بوجوه الحيل اللفظيه كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم.

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٦٠، حرمة حفظ كتب الضلال لغير النقض.

وفي تفسير الرازي[١] في ذيل قوله تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرّفون الكلم..﴾[٢] الآية: يرجح هذا الإحتمال في المراد من التحريف، بل يكون له مناقشة على التفسيرِ الآخر من أنّ المراد تبديل اللفظ بلفظٍ آخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم أدم طويل مكانه، ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحدّ بدله بأنه كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب.

أقول: فرق بين القرآن وسائر الكتب السّماوية؛ فإن النقل بالمعنى في سائر الكتب السّماوية كان متعارفاً حتّى في أسماء الأعلام كما يظهر من كتبهم بحيث يظهر أن ذلك كان جائزاً عندهم، بل يظهر من بعض أن اللغة الأوّلية [٥٠١] تكون نادرة الوجود أو معدومة في الزّمن المتأخر.

وأمّا الأناجيل فمضافاً إلى ذلك يكون الكلام في مصدره أيضاً، وليس [هنا] مجال التفصيل.

---

١) تفسير الرازي ١١٧/١٠، سورة النساء.

٢) النساء: ٤٦.

[الرشــوة]

قوله: الثّامنة: الرشوة حرامٌ[1].

[الرشوة، معناه وحرمته]

وفي جامع المقاصد[2] والمسالك[3] أن على تحريمه إجماع المسلمين. ويـدلّ عليه الكتاب والسنة.

وفي المستفيضة أنه كفرٌ بالله العظيم[4] أو شرك..[5] إلخ.

أقول: العمدة في هذه المسألة التكلّم في الجهات الخلافيّة والفروع.

ويناسب أن نتكلم أوّلاً فيما يقولون في معنى الرشوة وما يتعلق به، فنقول:

الرِشاء بضمّ الرّاى وكسرها جمع رشوة مثلّثة كما عن القاموس[6].

وعن القاموس: إن الرشاء: الجعل.

وقال المصنف[7]: إن نظر الكركي إليه في حاشية الإرشاد[8] حيث فسر الرشوة

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٩/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

٢) جامع المقاصد ٣٥/٤، حرمة الرشا في الحكم.

٣) مسالك الإفهام ١٣٦/٣، الرشا حرام.

٤) الكافي ١٢٦/٥ ـ ١٢٧، باب السحت، ح ١ و ٣ وفيهما: «الكفر بالله العظيم».

٥) وسائل الشيعة ٩٤/١٧، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر والنبيذ والميتة والربا والرشا...، ح ١٠ وفيه: «وإن أخذ الرشوة فهو مشرك».

٦) القاموس المحيط ٣٣٤/٤، مادة «رشا».

٧) كتاب المكاسب ٢٤١/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

٨) حاشية الإرشاد (مخطوط) ٢٠٦ وفيه: ما يبذله أحد المتخاصمين كما نقل في هامش المكاسب

بما يبذله المتحاكمان.

وفي جامع المقاصد[١] حيث قال: إن الجعل من المتحاكمين رشوة.

وهو صريح الحلّي في تحريم الرشوة إلّا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطي.

وفي الجواهر[٢] إن الرشوة في مختصر النهاية هو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، والراشي من يعطي الّذي يعينه على الباطل، والمرتشي الآخذ، والرّايش الّذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا.

وعن مجمع البحرين[٣] [٥٠٢]: قلّما يستعمل الرشوة إلّا فيما يتوصل به إلى إبطال حقٍّ أو تمشية باطل.

وعن مصباح المنير[٤]: إنها ما يُعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

وعن مجمل ابن فارس[٥]: ترشّيت الرّجل: إذا لاينته.

وعن مفتاح الكرامة[٦]: الرشوة عند الأصحاب ما يعطى للحكم حقّاً أو باطلاً.

وعن شرح الأستاد: إنّها ليس مطلق الجعل كما في القاموس[٧]، بل بينه وبين الأجر والجُعل عمومٌ من وجه؛ ولا البذل على خصوص الباطل كما في النهاية[٨]

المحقق ٢٤١/١.

١) جامع المقاصد ٣٧/٤، حرمة الرشا في الحكم، باختلاف.

٢) جواهر الكلام ١٤٦/٢٢، في حرمة الرشوة.

٣) مجمع البحرين ١٨٢/٢، مادة «رشا».

٤) المصباح المنير ٢٤٣/١، مادة «رشا».

٥) معجم مقاييس اللغة ٣٩٧/٢، مادة «رشى».

٦) مفتاح الكرامة ٣٠٢/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

٧) القاموس المحيط ٣٣٤/٤، مادة «رشا».

٨) النهاية في غريب الحديث ٢٢٦/٢، مادة «رشا» وفيه: «فالراشي من يعطي الذي بعينه على الباطل».

والمجمع[١]، ولا مطلق البذل ولو على خصوص الحقّ، بل هو البذل على الباطل أو على الحكم له حقّاً أو باطلاً مع التسمية وبدونها.

[الفرق بين الرشوة والجعل والأجر والرزق]

ثمّ إنه في مفتاح الكرامة[٢] يشبع الكلام في الفرق بين الرشوة والجُعل والأجر والرّزق في مسألة حرمة أخذ الأجرة على الأذان في باب حرمة أخذ الأجرة على الواجبات.

وحاصل ما ذكره بين الاربعة من الفرق أن الرّشوة هو الجُعل من شخص معيّن من المتحاكمين ليكون الحكم له إن كان محقاً أو مبطلاً.

ثمّ إنه أخذ في كل واحد من الرشوة والأجرة أنّه يكون بحيث لو لم يكـن لم يفعل.

وأمّا الأجرة ما يؤخذ من المتخاصمين أو غيرهما كأهل [٥٠٣] البلد والمحلّة.

وأمّا الجُعل فهو الأجرة لكنها من المتخاصمين أو أحدهما لا تعدوهما، فيكون تابعاً للشرط قبل الشروع في سماع الدعوى.

فإن شرطه عليهما أو على المحكوم عليه فالفرق بينه وبين الرّشوة ظاهرٌ، وإن شرطه على المحكوم له فالفرق أن الحكم لا يتعلق فيه بأحدهما بخصوصه بل من اتفّق له الحكم منهما على الوجه المعتبر يكون الجعل عليه.

وهذا لا تهمة فيه ولا ظهور غرض، بخلاف الرّشوة.

وأمّا الرّزق فهو ما كان من بيت المال منوطاً بنظر الحاكم.

---

١) المصدر السابق.

٢) مفتاح الكرامة ٣٠٢/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

[الفروع الخلافية في مسألة الرشوة]

ثمّ إنك إذا عرفت ما تقدّم فلنشرع في الفروع الخلافيّة من مسألة الرشوة:

[أخذ الأجرة على الحكم والقضاء]

فنقول: منها أنه نقل عن المقنعة[١] أنه لا بأس بالأجر على الحكم والقضاء بين النّاس. والتبرّع بذلك أفضل.

وعن القاضي أيضاً القول بالجواز والشهرة على ما سيوضح على خلافهما.

ثمّ إنه قبل التعرّض لحال المسألة لا بأس من التعرّض لبعض ما في عبارة المصنف في المقام، فنقول: إنّ المصنف[٢] تصدّى أوّلاً لبيان عدم عموم الرّشاء لمطلق الجُعل، واستدلّ عليه بما في صحيح عمّار بن مروان[٣] حيث جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لأجور القضاة خصوصاً بكلمة «إمّا» الدالّ على التغاير.

ثمّ إن المصنف[٤] يفسّر الرشاء بمثل ما تقدّم عن مفتاح [٥٠٤] الكرامة[٥] من أنّه لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعم ما يبذل لحصول غرضه وهو الحكم له حقاً كان أو باطلاً ويقول: إنّه ظاهر ما عن المصباح والنهاية.

---

١) المقنعة: ٥٨٨، كتاب التجارة: باب المكاسب.

٢) كتاب المكاسب ٢٤٢/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

٣) الكافي ١٢٦/٥، باب السحت، ح ١ والرواية هي: «عن عمار بن مروان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول قال: كل شيء غل من الإمام فهو سحت وأكل مال اليتيم وشبهه سحت والسحت أنواع كثيرة: منها أجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ المسكر والربا بعد البينة، فأما الرشا في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله صلى الله عليه وآله».

٤) كتاب المكاسب ٢٤٢/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

٥) مفتاح الكرامة ٣٠٢/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

ثمّ يتصدّى لبيان أن رواية يوسف بن جابر غير مُضرّ بما اختاره في معنى الرشاء، وإن كانت هذه الرواية مشتملةً على أنّه لعن فيه رجلاً احتاج النّاس إليه لفقهه فسألهم الرشوة؛ لأنّه تارة يقول: إنه محمولٌ على سؤال الرشوة للحكم للرّاشي حقاً كان أو باطلاً.

وتارةً يقول: المراد من الرشوة في هذا الخبر الجُعل، وأطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة.

ثمّ إن المصنف[1] يتفرع على ما نقلناه منه بقوله: ومنه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجُعل من المتحاكمين مع تعيّن الحكومة عليه.. إلخ.

أقول: من الواضح أن نتيجة ما تقدّم نقله منه أن الأجرة على القضاء لا تدخل في عنوان الرشوة، فلا تكون حراماً من حيث كونها رشوة لا ما ذكره وتفرع عليه.

بقي الكلام في توضيح حال نفس المسألة، فنقول:

أوّلاً: لا يخفى أن المصنف في هذا المقام ليس بصدد بيان خصوص ما يصير حراماً لكونه رشوة بل بصدد بيان أن ما يأخذه القاضي على القضاء ولو لم يندرج في عنوان الرشوة [٥٠٥] بل كان مندرجاً في عنوان آخر كالجُعل أو الأُجرة أو الرّزق، هل يكون حراماً أم لا؟ وأنه لو قلنا بالحرمة يفرق بين صورة صار القضاء عليه متعيّناً أم لا.

فهذا وإن كان خارجاً عن مسألتنا إلّا أن المصنف تعرّض له بالمناسبة.

إن قلت: إنّ مسألة الأجرة وإن كانت خارجة عن مسألة الرشوة لكن التفريع الّذي ذكره ليس بلا وجه؛ لأنّ نظره في قوله «ومنه يظهر» إلخ، إلى أن الحمل الثّاني الّذي ذكره لرواية يوسف بن جابر مقتضاه حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيّن الحكومة عليه.

وذلك لأنّه بناءً على الحمل الثّاني يكون المراد من الرشوة الجُعل، واستفاد تعيّن

---

١) كتاب المكاسب ٢٤٢/١، المسألة الثامنة، الرشوة.

القضاء عليه من قوله عليه السلام: «احتاج النّاس إليه لفقهه»[1] كما صرّح به ـ ومنه ـ بعد ما ينقل عن جامع المقاصد من دعوى النّص والإجماع على القول المشهور هو حرمة الأجرة على القضاء سواء تعيّن عليه الحكومة أم لا ـ يقول: ولعلّه لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه، يعني نوع الفقيه الّذي هذا الشخص من أحد أفراده.

قلت: مع الغمض عن السند ـ بل لم نر ليوسف بن جابر ذكراً في الرّجال ـ نقول: مجرّد احتمال في الرواية مخالفٍ لظاهر اللفظ لا يناسب [٥٠٦] جعله دليلاً على المسألة سيّما أنّ لفظ «الاحتياج إليه» أعمّ من صورة تعيّن الحكومة عليه.

إلّا أن يقال: إن الحمل الثّاني الّذي ذكره المصنف أحسن من التصرّف في السؤال بأن يقال: إنه أطلق الرشوة على مطلق الجُعل والأجرة.

وعليه يجوز التمسك به لقول المشهور من حرمة أخذ الأجرة على القضاء سواء تعيّن عليها الحكومة أم لا، لكن مع غمض العين عن السند.

ثمّ إن المصنف تمسّك لحرمة أخذ الأجرة على القضاء مطلقاً ـ تعيّن الحكومة على القاضي أم لا ـ بخبر عمّار بن مروان أيضاً حيث جعل أجور القضاء من السُحت في هذا الخبر بناءً على أنّ الأجر يشمل الجعل عرفاً وإن كان بينهما فرق عند المتشرعة كما تقدّم في كلام مفتاح الكرامة.

ثمّ إن سند هذا الخبر صحيح كما قاله المصنف، وعمار بن مروان أيضاً ثقة لكن في مفتاح الكرامة أنه لم يرد خبر في الأجر والرّزق للقاضي إلّا صحيحة ابن سنان الآتي ذكره، والمصنف أيضاً لم يسند الخبر إلى الإمام، لكن في الوسائل ينقل نفس هذا الخبر عن أبي عبدالله عليه السلام، فيرفع الإشكال رأساً.

---

١) تهذيب الأحكام ٢٢٤/٦، باب من إليه الحكم وأقسام القضاة والمفتين، ح ٢٦، والرواية هي: «عن يوسف بن جابر قال: قال أبوجعفر عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة».

ثمّ لا يخفى أن هذا الحديث من الخصال ينقله في الوسائل، عن أبي عبدالله عليه السلام في أوائل أبواب المكاسب المحرّمة في باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر والنبيذ والميتة ولربا والرشا والكهانة وجملة ممّا يحرم التكسب به[١].

وأمّا صحيحة ابن سنان، قال: سأل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان؟ قال عليه السلام: «ذلك السّحت»[٢] [٥٠٧].

فنقول فيه: لمّا يكون المسؤول عنه في هذا الخبر هو الإمام عن قاضٍ معيّن فهذا قرينة على أنّ المراد من السلطان المذكور فيه سلطان الجور كما أن شيوع استعمال لفظ الرزق فيما يعطي من بيت المال لم يبعد أن يكون قرينة على أنّ المراد من الرزق في هذا الخبر كذلك.

كما أنّه على كل حال لمّا يكون الظاهر من السؤال أن السؤال كان عن قاضٍ معيّن في الخارج فيوجب ذلك لعروض الإجمال على الخبر؛ لأنّه حينئذٍ يحتمل أن يكون وجه حرمة الرزق على ذلك القاضي من جهة أنه لم يكن أهلاً للقضاء، ويحتمل أن يكون وجه الحرمة من جهة أنه يأخذ المال بعنوان الأجرة للقضاء وعوضاً عنه كما يدلّ على ذلك لفظ «على»؛ لأنّ أخذ الرزق على القضاء ظاهر في العوضيّة، والرزق الّذي يكون من المسلّم جواز أخذه للقاضي في الجملة ـ كما يأتي الكلام فيه ـ ليس بعنوان العوضية للقضاء.

ثمّ على الإحتمال الأخير يجوز أن يتمسك به لحرمة الأجرة على القضاء على تأمّل، لكن الإشكال العمدة أن الإحتمال الأخير لا دليل على تعيينه.

ثمّ اعلم أنه لو قلنا بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات العينيّة فحينئذٍ لا يبقى إشكال في حرمة أخذ الأجرة على القضاء مع تعين الحكومة [٥٠٨] عليه كما أنّه لو قلنا بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية أيضاً، فلا إشكال في حرمة

---

١) وسائل الشيعة ٩٢/١٧.

٢) وسائل الشيعة ٢٢١/٧، باب تحريم الرشوة في الحكم والرزق من السلطان على القضاء، ح ١.

أخذ الأجرة على القضاء بنحو الإطلاق لكن الكلام من هاتين الجهتين موكولٌ إلى مسألة عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات.

ثمّ إنه إلى هنا كان الكلام في دليل قول المشهور من عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء، وأمّا دليل المقنعة[١] والقاضي[٢] على الجواز هو الأصل، وخبر حمزة بن حمران[٣].

وقبل التعرّض لحال هذا الخبر نقول:

إنه يظهر من مفتاح الكرامة[٤] أنّ القاضي معترفٌ بحرمة أخذ الأجرة على القضاء في خصوص صورة تعيّن الحكومة على القاضي، وإنما يمنع الحرمة إذا لم يتعين الحكومة عليه.

وأمّا كلام المقنعة فتارة بحمله على ما نقله عن القاضي، وتارة يحمل لفظ الأجر في عبارة المقنعة على الرزق بشهادة كلام النهاية المفسّر له، وتارة يحمل على غير ذلك.

وأمّا خبر حمزة بن حمران فظهوره في جواز أخذ الأجرة على القضاء لا مانع فيه حيث يدلّ على حصر المستأكل بعلمه الّذي يكون مذموماً بغير من يأخذ

---

١) المقنعة: ٥٨٨، كتاب التجارة: باب المكاسب.

٢) المهذب ٣٤٦/١، في ضروب المكاسب.

٣) وسائل الشيعة ١٤١/٢٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة...، ح ١٢.

والرواية هي: «عن حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر.

قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام.

فقال: ليس أولئك بسمتأكلين، إنما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبكل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا».

٤) مفتاح الكرامة ٣١٤/١٢، حكم أخذ الأجرة على الأذان والقضاء.

الأجرة على القضاء بقوله «إنما ذاك ـ يعني المستأكل بعلمه ـ الّذي يفتي بغير علم ولا هدى [٥٠٩] من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدّنيا..» بتقريب أن اللاّم في قوله عليه السلام «ليبطل..» إلخ، لو كان للغاية فيدلّ على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، ولو كان اللام للعاقبة فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا.

ومقتضى حصر الإستيكال المحرّم بذلك جواز الإستيكال مع الحكم بالحق.

ودعوى أن حصر الإستيكال المحرّم بالنسبة إلى ما كان مورد السؤال من نشر العلوم وبيانها لا بالنسبة إلى مطلق طرق الإستيكال من العلم حتّى يشمل القضاء أيضاً، خلاف الظاهر.

أقول: بعد الغمض عن سند هذا الخبر وعن كونه خلاف المشهور، وتسليم أنّ الحصر فيه يشمل كلّ من يأكل بالعلم شيئاً حتّى يشمل الأجرة على القضاء، فيدلّ على جوازه بمقتضى الحصر.

نقول: إنّ دلالته على جواز الأجرة على القضاء بالعموم وما قلنا بتماميّة دلالته على الحرمة، وهو خبر عمّار بن مروان المشتمل على أنّ أُجور القضاة سُحت بمنزلة الأخصّ بالنسبة إليه، فيخصّصه لكثرة بُعد أن يكون المراد خصوص القضاة الذين يحكمون على الباطل.

وأمّا القول بالتفصيل المنقول عن المختلف[1]، وهو أنه يجوز الجُعل والأُجرة للقاضي مع حاجة القاضي وعدم تعيّن القضاء عليه، فنقول: إنه مبنيّ على ما لو اخترنا [٥١٠] فيما سيأتي في مسألة الأجرة على الواجبات إن شاء الله.

أن الواجب العيني لا يجوز الأجرة عليه، وأن الواجب الكفائي يجوز الأجرة عليه.

وأيضاً مبنيٌّ على أنّ ما دلّ على عدم جواز الأجرة على القضاء مثل خبر عمّار

---

١) مختلف الشيعة ١٧/٥، حكم أخذ الأجرة على الحكم والقضاء.

بن مروان لا يشمل صورة حاجة القاضي إليها.

وهو مشكل مع فرض ان القضاء لم يعيّن عليه لكونه واجباً كفائياً عليه كما هو المفروض.

[ارتزاق القاضي من بيت المال]

بقي الكلام فيما تعرّض له المصنف[١] في المقام من حكم ارتزاق القاضي من بيت المال، وقال بجوازه مع الحاجة بل بدون الحاجة إذا رأى الإمام المصلحة فيه، وأنه لا فرق بين أن يأخذ الرّزق من السلطان العادل أو الجائر.

فنقول: في مفتاح الكرامة[٢] في باب الأجرة على الأذان: إنّ الإرتزاق إذا تعين عليه و كان ذا كفاية فقد أطلق المصنف جواز الإرتزاق له كما في السرّائر[٣] والتحرير[٤] والتذكرة[٥] والدروس[٦] وغيرها.

ثمّ يقول: ولعلّنا ننزّله على ما إذا كان محتاجاً كما في الإرشاد[٧] وقضاء الشرايع[٨] والكتاب[٩] والدروس واللمعة[١٠] وجامع المقاصد[١١] وحاشية الإرشاد

---

١) كتاب المكاسب ٢٤٥/١، ارتزاق القاضي من بيت المال.

٢) مفتاح الكرامة ٣١٣/١٢، حكم أخذ الأجرة على الأذان والقضاء.

٣) السرائر ٢١٧/٢، باب ضروب المكاسب.

٤) تحرير الأحكام ٢٦٥/٢، فيما يحرم التكسب به.

٥) تذكرة الفقهاء ١٤٨/١٢، في أنواع المكاسب أجر طلب الرزق.

٦) الدروس ٦٩/٢، عزل القاضي وأسبابه.

٧) إرشاد الأذهان ٣٥٨/١، الخامس: ما يجب فعله.

٨) شرائع الإسلام ٨٦٢/٤، في أحكام القاضي.

٩) كذا.

١٠) اللمعة الدمشقية: ٧٩، كتاب القضاء.

١١) جامع المقاصد ٣٦/٤، حرمة أخذ الأجرة على الأذان والقضاء.

والرّوضة[١]، لكن في الإرشاد وشرحه لولده وقضاء الدروس زيادة عدم اليقين.

وقضية كلامهم أنه إذا تعيّن إلى رزق من بيت المال وإن كان محتاجاً، وهو مشكل جداً.

أقول: كون الوجوب عينيّاً [٥١١] غير منافٍ لجواز الإرتزاق؛ لأنّ الإرتزاق ليس من قبيل الأجرة والجعل، بل نظير الصدقات من أنّ الفقراء مصرف لها.

وأيضاً تقدم أن صحيحة ابن سنان لا يتم دلالته على عدم ارتزاق القاضي بالحق من بيت المال.

نعم، أصل جواز ارتزاق القاضي من بيت المال وكذلك تحديده من أنّه مع الحاجة أو بدونها أيضاً وأنه لا فرق بين أن يأخذ من السلطان الجائر وغيره لابد أن يعلم من دليل آخر، وهو ما أشار إليه المصنف من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجيّة، وما دلّ على حلية بيت المال لأهله، ولو خرج من يد الجائر.

ومحل ذلك في مسألة الأراضي الخراجيّة إن شاء الله.

نعم، ما نقله المصنف[٢] ممّا كتبه أميرالمؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر[٣] لا دلالة فيه على أنّ الحاجة غير معتبر في القاضي الّذي يرزق من بيت المال.

[توقف الحق على بذل الرشوة]

---

١) الروضة البهية ٣/٧١، كتاب القضاء كيفية الحكم.

٢) كتاب المكاسب ١/٢٤٥، ارتزاق القاضي من بيت المال.

٣) وسائل الشيعة ٢٧/٢٢٣ و٢٢٤، باب تحريم الرشوة في الحكم والرزق من السلطان، ح ٩.

والرواية هي: «محمّد بن الحسين الرضي في (نهج البلاغة) عن أميرالمؤمنين عليه السلام في عهد طويل كتبه إلى مالك الأشتر، حين ولاه على مصر وأعمالها يقول فيه: واعلم أن الرعية طبقات: منها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل ـ إلى أن قال ـ:

وكل قد سمى الله له سهمه، ووضعه على حده وفريضته ـ ثم قال: ـ ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه ـ ثم قال: ـ واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور ـ ثم ذكر صفات القاضي، ثم قال: وأكثر تعاهد قضائه، وافسح له في البذل ما يزيح علته، وتقل معه حاجته إلى الناس وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره».

ومنها: أنه هل تجوز الرشوة لو توقف تحصيل الحق على بذله لقضاة حكّام الجور؟

ثمّ إنه ينقل في الجواهر[١] عن أستاده في مسألة الأجرة على القضاء والجعل عليه ويعصي الدافع في دفعه إلى القاضي في أحد الوجهين إلّا إذا توقف تحصيل الحق عليه، فيجوز بخلاف الرشوة؛ فانها لا تجوز بحالٍ.

أقول: في الجواهر [٥١٢] ينكر عليه بأشد الإنكار.

وتوضيح المقام أنّ أخذ الحاكم مالاً للحكم رشوةٌ بل في المسالك[٢] فسّر الرشوة به ثم حرمته على المرتشي ـ وهو الحاكم ـ لا تأمّل فيه.

وأمّا على الراشي وهو المعطي أيضاً يرسلونه إرسال المسلّمات.

ولم يبعد استفادته من الأخبار الدالّة على حرمة الرشوة مع أنه ورد في النبوي اللعن على كل من الرّاشي والمرتشي، مع أنّه لو أغمض العين عن ما تقدّم نقول:

إنه حرامٌ على الرّاشي لإعانته على الإثم كما في المسالك.

ثمّ إنه بعد حرمته عليهما يقع الكلام من جهاتٍ:

منها: دعوى أن الرّشوة إذا لم يؤثّر في الحاكم لم يحرم.

وفيه: أن عدم التأثير في الحاكم لا يخرجه عن صدق الرّشوة بعد أنه يأخذ المال للحكم، وهو معنى الرشوة.

ومنها: أنه لو أخذ المال للحكم بالحقّ في صورة كان الراشي محقّاً لم يحرم.

وفيه: مع الغمض عن ما تقدّم من مفتاح الكرامة[٣] من دعوى اتفاق الفقهاء على أنّ أخذ المال لأجل الحكم رشوةٌ سواء كان المُعطي محقاً أو مبطلاً؛ نقول: إنّ ذلك تصدق الرشوة عليه، فيشمل ما دلّ على حرمة الرشوة له.

---

١) جواهر الكلام ١٤٧/٢٢، في حرمة الرشوة.

٢) مسالك الإفهام ١٣٦/٣، القول فيما يكتسب به.

٣) مفتاح الكرامة ٣٠٢/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

ومنها: الفرع المشار إليه من أنّه لو توقف تحصيل الحق على الرّشوة فلا يحرم في حق الرّاشي وإن كان حراماً على المرتشي.

وتقدّم أن ظاهر ما نقله الجواهر[1] عن أستاده أن هنا حراماً على الراشي أيضاً، لكن في الجواهر أنه لا أجد خلافاً في جوازه هنا على الرّاشي لقصورٍ في أدلة الحرمة عن متأوّل ما [٥١٣] يدلّ عليه أصول الشرع وقواعده المستفادة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل؛ ضرورة أن للإنسان التوصل إلى حقه بذلك ونحوه ممّا هو محرّم عليه بالإختيار، بل ذلك كالإكراه على الرشاء الّذي لا بأس به عقلاً ونقلاً.

أقول: لو تمّت دلالة شيء ممّا ذكره من الأدلة الأربعة على الجواز فضلاً عن كلّها، فيصير ذلك مخصّصاً لأدلة حرمة الرشوة.

وحينئذٍ لا داعي إلى دعوى قصور أدلّة حرمة الرشوة عن تناولها لهذه الصّورة، وإن يمكن دعوى أن الجواز في هذه الصورة لما كان واضحاً فذلك يوجب انصراف أدلّة الحرمة بغيرها أو لا أقلّ من أنّ ذلك من قبيل القرينة المتّصلة الّتي توجب لأن يصير المتيقن من الإطلاق غيره.

فلا تجري مقدّمات الحكمة لتعميم الإطلاق إلى غيره.

إلّا أن دعواه في خصوص المقام مشكل.

وأمّا قوله «بل ذلك كالإكراه الّذي لا بأس به عقلاً وشرعاً»، فلعلّ مراده صدق الإضطرار الّذي توجب لرفع الأحكام التكليفيّة بمقتضى الأخبار وغيرها من الأدلة الأربعة، ولم يبعد صدقه هنا عرفاً، وهو كافٍ.

ثمّ إنه يجوز التمسّك لرفع الحرمة في المقام [٥١٤] ونظائره بأدلّة الضرر بناءً على ما حرّرنا في محله من أنّ المنفي بأدلّة الضرر مثل «لا ضرر ولا ضرار»[2] كل حكم يصير منشأ للضرر سواء كان استعماله فيه على نحو الإستعارة الّتي قد يعبّر

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٤٧، في حرمة الرشوة.

٢) الكافي ٥/٢٩٢ ـ ٢٩٤، باب الضرار، ح ٢ و٦.

عنه بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع أو غيره من أقسام المجاز والكناية، ولسنا هنا في مقام الترجيح من هذه الجهة.

ثمّ على كل حال قلنا: إنه يعم الحكم الإبتدائي والإمضائي تكليفية كانت أو وضعيّة وجودية أو عدميّة؛ إذ ليس في البين لفظ «الحكم» ليدّعى انصرافه إلى الوجودي أو غيره، بل كل ما كان وضعه ورفعه بيد الشارع يكون في المقام على نهج واحد، والدليل يعمّ الكل؛ لأنّه أقرب إلى نفي الحقيقة، وهو عدم وجود نفي الضرر في الخارج الّذي يدلّ اللفظ عليه، بل لا ترجيح لبعض ما ذكرنا من الأحكام في المقام على بعض أُخر بالملاك الّذي قلنا به بشمول اللفظ له.

ثمّ إنّك إذا عرفت ما تقدم، فنقول: إنّ حرمة دفع الرشوة في مورد يتوقف وصول الحق إلى دفعه حكم ضرري فيرفعه أدلّة الضرر بعدما [٥١٥] أوضحنا في محلّه أن إطلاق أدلّة الضرر مقدّم على إطلاق أدلة الأحكام تكليفيةً أو وضعيةً.

إن قلت: إنّ المال الّذي يعطي الراشي رشوته لأخذه إن كان من قبيل الأعيان الخارجيّة ولم يكن من قبيل الدين، ثمّ فرضنا أنه لا يلزم من أخذه ضرر آخر على الخصم الّذي يؤخذ المال منه، فلا إشكال في البين.

وهذا بخلاف ما لو كان ذلك المال من قبيل الدّين الّذي يعينه رضاء المديون بما يعينه من ماله أو إن أخذه ولو كان عيناً يوجب لورود ضرر على من كان ذلك المال عنده.

قلت: أوّلاً: في مفروض الكلام ليس إلّا أن الحاكم بعد أخذ الرشوة يحكم ويجبر على الأداء، فيؤدي المديون. فحينئذٍ لو كان المال الذي يجب عليه الأداء عيناً من الأعيان، فلا إشكال.

وأمّا لو كان ذاك المال من قبيل الدين فأصل تعيين الدين من مال المديون في هذا الفرض يكون بتعيين المديون ورضاه.

نعم، يريد المديون أن لا يؤدي أصل الدّين رأساً. وإجبار الحاكم على أصل

الأداء [٥١٦] الّذي كان واجباً على المديون، فيدخل في الأمر بالمعروف.

ولا يعتبر قصد القربة في الأمر بالمعروف إلّا من جهة ترتب الثواب عليه.

ومنه لا يكون عاصياً في الأمر بالمعروف بأي داعٍ أمر بالمعروف.

وثانياً: نقول: في صورة توقف أخذ الحق من المحكوم عليه على ورود ضرر عليه أو فرض توقف الأداء على أن يؤخذ من ماله ففي الأوّل نقول:

إن الضّرر الّذي يرد على المحكوم عليه من امتناعه عن أداء الحق الواجب عليه ليس المنّة في رفعه، فلا تشمله أدلّة الضرر لتقع المعارضة.

مضافاً إلى ما ورد من أنّ «الواجد يُحلّ عقوبته وعرضه»[1]، وغير ذلك ممّا ورد في ردّ المغصوب[2].

وأمّا الثّاني وهو ما لو توقّف الأداء على الأخذ من ماله، ففي فرض يكون الأداء متوقفاً على ذلك يكون عدم جواز الأخذ ضرراً على الدّائن، وليس الأخذ من مال المديون ضرراً على المديون، بل ليس هذا الأخذ متدرجاً تحت عنوان المجازاة الّتي منعنا شمول قوله «لا ضرر» له أيضاً في محله؛ لاحتمال أن يكون الضرار بمعنى المجازاة.

ومنه قلنا إن قوله «لا ضرر» يدلّ على ثبوت الضمان في إتلاف مال الغير، لكن الضّمان يُعدّ عرفاً من المجازاة، فيحتمل أن يكون منفيّاً بقوله «لا ضرار».

وأما ما نحن فيه، فلا يصدق عليه المجازاة، فلا مانع من التمسك له بقاعدة الضرر.

أقول: ذكرنا في قاعدة الضرر وغيرها أن الضرار في الخبر ليس بمعنى المجازاة لعدم النية في رفعه ولغير ذلك، فلا مانع من إثبات الضمان بقاعدة الضرر [٥١٧].

---

١) وسائل الشيعة ٣٣/١٨ ـ ٣٣٤، باب تحريم المماطلة بالدين مع القدرة على أدائه، ح ٤.

٢) وسائل الشيعة ٣٨٥/٢٥ ـ ٣٨٦، باب تحريمه «أي الغصب» ووجوب ردّ المغصوب إلى مالكه، وفيه خمس روايات.

وعليه بعد ما قلنا: إنّ قوله «لا ضرر» ينفي كل حكم يكون منشأً للضرر ابتدائيّاً أو إمضائيّاً، تكليفيّاً أو وضعيّاً، وجوديّاً أو عدميّاً، يثبت أصل جواز الأخذ من ماله في صورة أفسد طرق رفع الضرر إلّا من جهة جواز الأخذ من ماله، وإن يبق الكلام في صيرورة المأخوذ ملكاً للدّائن كما يجري هذا النزاع فيما يؤخذ بدلاً للحيلولة، بل يجري في المقام.

نظير بعض الكلمات الّتي ذكرناها في النقد والنّسية في مسألة امتناع الدّائن عن قبول الدّين من احتمال ولاية الحاكم وغيره. ومن هذه الجهة تحتاج المسألة إلى بسطٍ. ويظهر من الجواهر[1] أن هذا العنوان في غير واحدٍ من الكتب.

[الهدية للقاضي]

ومنها: في الهدية للقاضي. قال في مفتاح الكرامة[2]: وقيل: يحرم على الحاكم قبول الهديّة، إذا كان للمهدي خصومة في المال، وكذا إذا كان ممن لم يعهد منه الهديّة قبل تولّي القضاء. والمصنف[3] مال إلى حرمة الإهداء وقبول الهديّة في صورة خاصة، وهو أن يهب مالاً للحاكم للحكم له حقاً أو باطلاً، وكان من قصد الحاكم الحكم بالحقّ، إلّا أنه عرف بالقرائن أن الواهب وهبه للحكم له.

[٥١٨] والفرق بينه وبين الرّشوة أنّه في الرشوة يكون بذل المال لنفس الحكم له، وفي الهدية يهب المال ليورث المودّة الموجبة للحكم له، فيكون البذل في الرشوة بحيث لو لم يحكم له يكون للمُعطي استرداد المال بمقتضى جعلهما. وفي الهدية ليس كذلك.

ثمّ إنه استدل لحرمة الهديّة المشار إليها تارة بأنها رشوة أو بحكمها بتنقيح

---

١) جواهر الكلام ١٤٧/٢٢، في حرمة الرشوة.

٢) مفتاح الكرامة ٣٠١/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

٣) كتاب المكاسب ٢٤٢/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

المناط، وتارةً بالأخبار مثل قول أميرالمؤمنين عليه السلام: «وإن أخذ ـ يعني الوالي ـ هدية كان غلولاً»[١].

وما ورد من أنّ «هدايا العمّال غلول»[٢].

وفي آخر: «سُحت»[٣].

وعن عيون أخبار الرضا عليه السلام، عن أميرالمؤمنين في تفسير قوله تعالى: ﴿أكّالون للسُحت﴾[٤] قال: «هو الرّجل يقضي لأخيه حاجته[٥]، ثمّ يقبل هديّته»[٦].

وفي مفتاح الكرامة[٧]، عن المبسوط[٨]: فإن قيل: أليس قد قال صلى الله عليه وآله: «لو دُعيت إلى كراعٍ لأجبت ولو أهدي إليّ كراعٌ لقبلت»؟ قلنا: الفصل بينه وبين أمته أنّه معصومٌ عن تغيير حكمه بهديّة. وهذا معدومٌ في غيره.

ثمّ في مفتاح الكرامة[٩] أنه قد يضعّف القول بالحرمة بقصور سند الأخبار المذكورة وضعف الوجوه الإعتباريّة مثل أنه يوجب ميل النفس مع عدم تسمية مثله رشوة.

أقول: في خصوص الفرض الّذي ذكره [٥١٩] المصنف لم نر من يصرّح بعدم الحرمة، بل يلوح من كثير حرمته.

وتقدّم أن الفرق بينه وبين الرّشوة الّتي هي الإعطاء في مقابل الحكم له مجرّد

---

١) وسائل الشيعة ٩٤/١٧، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر والنبيذ والميتة والربا والرشا...، ح ١٠.

٢) المبسوط ١٥١/٨، فصل فيما على القاضي في الخصوم والشهود وفيه: «هدية».

٣) المبسوط ١٥١/٨، فصل فيما على القاضي في الخصوم والشهود وفيه: «هدية».

٤) المائدة: ٤٢.

٥) في المصدر: «العاجة».

٦) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣١/١، باب فيما جاء الرضا عليه السلام من الأخبار المجموعه، ح ١٦.

٧) مفتاح الكرامة ٣٠١/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

٨) المبسوط ١٥٢/٨، فصل فيما على القاضي في الخصوم والشهود.

٩) مفتاح الكرامة ٣٠٢/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

المقابلة وعدم المقابلة، وإلا فهما متحّدان من سائر الجهات.

وعليه نقول:

إنّهم لم يوضّحوا معنى الرشوة من هذه الجهة وإن كان ظاهر بعض ما تقدّم من كلماتهم تخصيصه بخصوص ما يكون البذل فيه لأجل الحكم له، ولو لم يبيّن المقابلة، وإن كان ما يذكر فيه المقابلة من فرده الأوضح.

نعم، لو أغمض عن ذلك بسائر الوجوه، تحل المناقشة.

وأمّا سائر ما يقال في بيان الهدية الّتي تلحق بالرشوة من أن يكون للمهدي خصومة في المال أو أنه لم يعهد منه الهديّة قبل تولّي القضاء، فلا مدخلية له في إلحاقه بالرّشوة.

نعم، يجوز أن يقال: إنّ الصورة الّتي قلنا إنه لم يبعد صدق الرشوة عليه كان شيوعه في هاتين الصورتين.

[الرشوة لغير الحكم]

قوله: وهل يحرم الرشوة في غير الحكم؟..[1] إلخ.

أقول: هذه مسألة أُخرى تعرّض لها المصنف هنا، وكان المناسب التعرّض لها بعد الفراغ من المسائل المتعلقة بالرّشوة لنفس الحكم.

وعلى كل حال يقع الكلام هنا في مقامين، بل مقامات:

الأوّل: [٥٢٠] في شمول ما دلّ على حرمة الرشوة للرشوة لغير الحكم.

وهنا قال المصنف على فرض صدق الرشوة للرشوة لغير الحكم: كأن يعطي مالاً لرجل ليصلح أمره عند الأمير في صورة كان أمره منحصراً بالمحرّم أو مشتركاً بينه وبين غيره، لكن البذل على إصلاحه عدا بعض الإطلاقات المنصرفة إلى الرشاء في الحكم.

---

١) كتاب المكاسب ٢٤٧/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

ثمّ **أقول**: إطلاق الرشوة على ما يعطى لغير الحكم محتمل لأن يكون من باب الاستعارة أو المجاز تشبيهاً بما هو معناه حقيقةً، وهو الرشوة للحكم.

ويحتمل لأن يكون ما يعطى لغير الحكم أيضاً من أفراد الرشوة، بأن يكون معنى الرشوة هو القدر الجامع وإن كان الشايع استعمالها في ما يكون في مقابل الحكم.

وعليه نقول: نحن ذكرنا في مباحث الألفاظ أنه لو كان المستعمل فيه للفظ متعدداً وكان بينها قدر جامع: إنّ الموضوع له هو القدر الجامع إلّا أن المدرك بناء العقلاء، وهو في صورة لم يظن مجازيّة بعض منها كما في المقام حيث إن المظنون أن إطلاق اللفظ على ما يعطى لغير الحكم من قبيل الإستعارة كما تقدمت الإشارة إليه، ولذا كلما كان شباهته بما يعطى للحكم له أكثر يكون استعمال لفظ الرشوة فيه أحسن.

ثمّ إنه بعد تسليم كون الموضوع له هو القدر الجامع. نقول: لا إشكال في أن الشايع استعمال لفظ الرشوة فيما يعطى للحكم له. وغلبة الإطلاق والإستعمال يوجب انصراف اللفظ إلى ما هو الغالب، ولو منعنا [٥٢١] كون صرف غلبة الوجود منشأ للانصراف.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك فنقول: لا إشكال في أن المتيقن من لفظ الرشوة حيث أطلق هو الرشوة للحكم بما ذكرناه، فيصير المتيقن من الإطلاقات هو الرشوة في الحكم، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى غيره.

الثّاني: في أنه هل يكون دليل آخر غير أدلة حرمة الرشوة على حرمة الرشوة لغير الحكم في الفرض الّذي ذكر في المقام الأوّل من كونه لأمر محرّم أو شبهه؟

ويلوح من المصنف[1] لإثبات الحرمة في الجملة وجوه ثلاثة:

الأوّل: إنّ المال الّذي يؤخذ في مقابل العمل الحرام أكل للمال بالباطل، فتكون

---

١) كتاب المكاسب ٢٤٨/١ ـ ٢٤٩، المسألة الثامنة: الرشوة.

الحرمة لأجل الفساد، فلا يجوز التصرف في تلك المال ؛ لأنّه باق على ملك الغير.

وأمّا الإعطاء والأخذ فلا يكونان حرامين على المعطي وعلى المعطى إليه بخلاف الرشوة.

أقول: في صورة كان إصلاح أمر المعطي عند الأمير محرّماً، مثل أن يأذن الأمير له في التصرف في مال الغير على وجه محرّم، فيندرج سؤال هذا الإذن من الأمير في عنوان الإعانة على الإثم، فيصير محرّماً، فيكون بذل المال بهذا الشخص لهذا الإستيذان أيضاً محرّماً، لأنّه أيضاً يندرج تحت عنوان الإعانة على الإثم، فيكون الإعطاء [٥٢٢] حراماً.

وأمّا الأخذ من المعطى إليه أيضاً يندرج تحت عنوان إتيان مقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام، وهو قبيح، فيكون حراماً أيضاً.

كما أن المصنف[1] اعترف بذلك سابقاً في ذيل مسألة بيع العنب ممن يعمله خمراً.

وبما ذكرنا ظهر أن حرمة الإعطاء والأخذ في الرّشوة المحرّمة أيضاً على طبق القاعدة.

وأمّا نفس المال الّذي دفع بإزاء الفعل المحرّم وفي مقابله فنقول: لو كان العقد الّذي وقع فيه المال في مقابل فعل محرّم لازم الوفاء أو جائز الوفاء فذلك يقتضي أن يكون الفعل المحرّم جائزاً أو لازماً.

ومن الواضح أن أدلّة صحة العقود لا تصير منشأ لجواز فعل المحرّمات، فضلاً عن لزومها.

وذلك يقتضي فساد هذا العقد، فحينئذٍ يبقى المال على ملك مالكه الأولى. وهو معنى فساد هذا العقد.

وهذا هو الدليل على فساد المكاسب المحرّمة على نحو الإطلاق كما يظهر من

---

١) كتاب المكاسب ١٢٩/١، المسألة الثالثة: بيع العنب ممن يعمله خمراً.

مفتاح الكرامة أيضاً[١].

نعم، لو لم يجعل المال في مقابل الفعل المحرّم، بل كان الفعل المحرّم من قبيل الدّاعي لبذل المال فحينئذٍ نقول:

إنّ كون الدّاعي على الهبة مثلاً فعلاً محرّماً لا دليل على كونه منشأً لفساد الهبة لو لم يكن الدّليل على خلافه، فحينئذٍ يصير المهدى إليه مالكاً لذلك المال بما يدلّ على صحة الهبة.

وكون نفس الهبة محرّماً [٥٢٣] من جهة كونه إعانة على الإثم وكذلك قبول تلك الهبة في حق المعطى إليه من جهة أنّه مقدمة لارتكاب الحرام وفعله بقصد ارتكاب الحرام، فيصير الفعل قبيحاً فيصير حراماً، غير منافٍ لصحة أصل الهبة؛ لوضوح أن حرمة السبب لا ينافي صحته وتأثيره.

وأمّا ما ذكره المصنف لفساد البيع من أنّ التصرّف في المال المبذول من قبيل أكل المال بالباطل فمبني على فساد الجُعل المرقوم.

ووجه الفساد ما ذكرناه من أنّه جعل المال أجرة لفعل محرّم.

وتقدّم أن الفعل المحرم لو كان من قبيل الدّاعي لبذل المال فلا مانع من صحته.

الثّاني: فحوى إطلاق ما تقدّم في هديّة الولاة والعمّال.

وفيه: أوّلاً: إنه تقدّم أن السند ضعيفٌ.

وثانياً: لو كان المراد إلحاق الرّشوة بالهديّة فنسلّم، لكن لا ينتج المقصود.

وأمّا لو كان المراد إلحاق غير الولاة والعمّال بهما، فذلك ليس إلّا القياس، بل مع الفارق.

الثالث: ما قال: إنّه ممّا يدلّ على التفصيل في الرشوه بين الحاجة المحرّمة وغيرها رواية الصيرفي قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إنّ عمّال السلطان يشترون منا القِرَب والأداوة فيوكّلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا

---

١) مفتاح الكرامة ٣٠٠/١٢، في حرمة الرشا في الحكم.

فنرشوه حتّى لا يظلمنا.

فقال: [٥٢٤] «لا بأس بما تصلح به مالك».

ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال:

«إذا أنت رشوته يأخذ منك أقل من الشرط؟».

قلت: نعم.

قال: «فسدت رشوتك»[١].

أقول: صدر الخبر يدلّ على جواز الرشوة للرّاشي إذا توقف إصلاح المال عليه، ولا يدلّ على جواز الأخذ للمرتشي. وذيل الخبر لم يستفد منه بأزيد من أنّ الرشوة إذا كان على محرّم فذلك المحرّم لا يصير حلالاً.

وأمّا أن نفس إعطاء الرشوة أيضاً يكون حراماً، فلا نرى للخبر ظهوراً فيه.

ثمّ اعلم أن الرشوة لو كان لرفع الظلم، فيدلّ على جوازه لخصوص الرّاشي ما تقدّم من جواز الرشوة للحكم إذا توقف رفع الظلم عليه، بل المقام أولى بالجواز.

[بذل المال لقضاء الحاجة المباحة]

بقي الكلام في بذل المال لقضاء الحاجة المباحة إما على وجه الهديّة كما في المتن أو في مقابل تلك الحاجة كما هو ظاهر عنوان الجواهر.

فنقول: مقتضى الأصل الجواز.

وفي الجواهر[٢]: في الصحيح: عن الرجل يرشو الرّجل على أن يتحول من منزله، فيسكنه؟ قال: «لا بأس»[٣].

---

١) وسائل الشيعة ٩٦/١٨، باب أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري لئلا يأخذ منه أكثر من حقه، ح ١.

٢) جواهر الكلام ١٤٨/٢٢، في حرمة الرشوة.

٣) تهذيب الأحكام ٣٧٦/٦، باب المكاسب، ح ٢١٦؛ وسائل الشيعة ٢٧٨/١٧، باب جواز أخذ الجعل على معالجة الدواء وعلى التحول من المسكن ليسكنه غيره وعلى شراء الأشياء، ح ٢.

وظاهر هذا الخبر كون بذل المال بعنوان التقابل.

ومنه قال في الجواهر: إنه يستفاد منه جواز الرّشوة في غير الحكم على ما هو حلالٌ في نفسه، ويجوز دفع الجعل عنه؛ إذ الظاهر [٥٢٥] كون المراد ـ كما في الوسائل ـ أن المنزل من الأوقاف ونحوها مما يختصّ به السابق ورشى الساكن فيها على أن يخرج منها ليسكنه.

ثمّ إن الجواهر مع ذلك متأمّل في الجواز على فرض صدق الرّشوة عليه حيث إنه تارة يُؤيّد الجواز بجريان السيرة في الرشوة على غير الحكم من المطالب والمقاصد.

وتارةً يناقش بأن ما نحن فيه لا يُعدّ رشوةً في العرف، وأن المراد منه العطاء، وأن المسلّم من السيرة على تحصيل الحق المتوقّف عليها وعلى دفع الظلم من الظَلَمة وأتباعهم ونحو ذلك، لا مطلق الرشوة بعد فرض صدق العرف عليها.

ثمّ إنه يجيب عن ذلك بأن يدّعى اختصاص الرشوة بما يستعمله قضاة الجور والظَلَمة وأتباعهم ومن يحذو حذوهم، دون ما يبذل لبعض الأغراض الصحيحة من المحبّة والصداقة وغيرهما من الأمور الدنيويّة والأخرويّة ونحو ذلك ممّا أمر لأجله بالتهادي[١]. انتهى.

ويظهر من آخر كلامه أنه ليس مطمئناً بعدم صدق الرشوة فيما يعطى لقضاء الحاجات حيث يقول: بخلاف الرّشوة الّتي كانت الأنفس السليمة مجبولة على التنزّه عنها؛ لأنها غير الهدية والإجارة والجُعالة، بل هي قسمٌ [٥٢٦] آخر مستقل يفتح العرف أفراده.

وما كان منها محل شك فالأصل يقتضي حليته كما أنّه يقتضي حليّة ما فرض من أفرادها أو يفرض كونه محلّ شك في اندراجه تحت دليل الحرمة[٢]. انتهى.

---

١) وسائل الشيعة ٢٨٥/١٧ ـ ٢٨٩، باب استحباب الاهداء إلى المسلم ولو نبقا وقبول هديته.

٢) جواهر الكلام ١٤٨/٢٢.

أقول: تأمّل الجواهر من جهة صدق الرشوة على ذلك المبذول، ولكن ممّا تقدّم منّا ظاهر أنّه لا إشكال فيه من هذه الجهة.

كيف ومن جهة اقتضاء أدلة حرمة الرّشوة لحرمة الرّشوة لغير الحكم أظهر أفراده ما يبذل لإصلاح أمرٍ يكون محرّماً.

وتقدّم أن أدلّة حرمة الرّشوة لا يقتضي حرمته، وإنّما قلنا بحرمته من وجهٍ آخر.

وأمّا ما يُعطى في مقابل الحاجة المحلّلة فواضحٌ أن إطلاق الرشوة عليه من المجاز البعيد. ولا حاجة هنا إلى دعوى انصراف أدلّة الرشوة عنه أيضاً أو غير ذلك ممّا تقدّم.

[المعاملة المباحاتية مع الحاكم]

ومنها: المعاملة المحاباتيّة مع الحاكم.

ثمّ المصنف[1] يقول: في صورة يكون جعل المحاباة لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل الشرط الّتي تواطيا عليه، ولم يصرّح به في عقد البيع سواء كان الغرض متعلّقاً بأصل المعاملة أيضاً أم كان الغرض من المعاملة مجرّد إعطاء الزيادة بالحاكم للحكم له يقول بأنّه الرشوة.

وفي صورة كان الغرض من المحاباة مجرّد جلب قلب القاضي يقول: إنّه [٥٢٧] كالهدية ملحقة بالرشوة.

ثمّ يقول: وفي فساد المعاملة المحابىٰ فيها وجه قوي.

أقول: إلحاق المعاملة المحاباتيّة بالرشوة وما يلحق بها في الفرضين اللذين ذكرهما مبنيٌ على أنّ بذل المال الّذي يُعدّ رشوة إذا كان في مقابل الحكم له يكون أعمّ من أن يكون ذلك البذل في ضمن عنوان آخر كالبيع ونحوه أم يكون ذلك البذل بنفسه مستقلاً.

---

١) كتاب المكاسب ٢٤٨/١، المسألة الثامنة: الرشوة.

ولم يبعد عدم الفرق.

وعليه يجري حكم الرشوة والهدية في المحاباة كما ذكره.

ثمّ إذا قلنا بحرمته لشمول أدلّة الرّشوة له يكون بمثل الرشوة في أن نفس المال حرامٌ على المرتشي، وإذا كان المال حراماً عليه بنحو الإطلاق فذلك يقتضي فساد البيع.

تذييـل

[شقوق مسألة الرشوة في كلام صاحب الجواهر]

اعلم أنه ذكر في الجواهر[1] شقوقاً في مسألة الرّشوة تارة من جهة نفس الرشوة من حيث إنّه يخصّ ببذل المال أم يعمّ الأفعال والأقوال كمدح القاضي.

ثمّ بذل المال يخصّ بصورة كان على نحو الإستقلال أم يعمّ ما لو كان في ضمن شيء آخر كالمحاباة والوقف والعارية وغير ذلك.

وتارةً من جهة [٥٢٨] ما يرشى له من أنّه يخص بالحكم أم يعمه وغيره.

ثمّ على الأوّل هل يخص بالحكم الشرعي أو يعم العرفي من حكّام العرف أيضاً، بل وغير الحكّام من الآمرين بالمعروف.

ثمّ إنه هل يخصّ الحكم في الخصومة الخاصة أو يعمه وما يبذل توطئةً لاحتمال وقوعها ونحوه.

أقول: أما صدق الرشوة على ما يكون من قبيل الأفعال فنقول: لو كان ذلك ممّا يكون له مالية، فهو مال، فحينئذٍ يجري فيه ما تقدّم في الأموال من أنّه لو جعل في مقابل الحكم له فهو رشوةٌ، ولو يفعل لجلب قلب القاضي للحكم له فيجري فيه ما تقدّم في هدايا القاضي.

وأمّا لو لم يكن الفعل ممّا له ماليّة، فيشكل شمول أدلّة الرّشوة له؛ لما تقدم في نظيره من الشك في الصدق أو دعوى انصراف الإطلاق إلى غيره أو أن المتيقن من

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٤٦، في حرمة الرشوة.

الإطلاقات غيره، فلا يجري مقدّمات الحكمة للتعميم إليه.

وأمّا الأقوال، فهو كالقسم الأخير من الأفعال.

وأمّا الأموال الّتي تعطى إلى القاضي في ضمن العقود، فما تقدّم في المحاباة مفصّلاً يجري فيه.

نعم، في مثل العارية يكون الأمر أوضح بعد ما تقدّم أن المال يعم المنافع أيضاً.

وأمّا المرتشي له فإن كان غير الحكم من الحاجات المحرّمة والمحلّلة فقد تقدّم الكلام فيها مفصّلاً.

وأمّا لو كان المرتشي له من الأحكام العرفيّة بين المتخاصمين، فنقول: بعد أنّ [٥٢٩] الحكم العرفي ينفد في الخارج كما ينفد الحكم الّذي يفترى إلى الشّرع يكون الرّشوة عليه صادقاً عرفاً، بل من البعيد أن تكون مدخليّة في معنى الرشوة لغة أو عرفاً بأن يكون بذل المال بإزاء حكم ينسب إلى الشرع، بل نحن نقول: إن ما لا يكون من عنوان الحكم لكن يكون في الخارج نافذاً بين المتخاصمين مثل قول المصدّق العرفي أو الشاهد أو من يصير بناء المتخاصمين على أخذ كلامه، لم يبعد صدق الرشوة لما يبذل بإزائه، وإن لم يكن شيء من ذلك من عنوان الحكم.

نعم، مقتضى كلام بعض ما تقدّم من قول أهل اللّغة اختصاص الرشوة بما يبذل بإزاء الحكم، لكن لم يبعد شهادة العرف على التعميم.

وأمّا الآمرين بالمعروف في صورة لم يكن حكمهم أو إلزامهم بين الخصمين، وكان أصل الرشاء على محرّم، فهو مثل ما تقدّم من الرشا على غير الحكم إذا كان محرّماً.

وأمّا اعتبار الخصومة الفعلية فالظاهر عدم مدخلية في صدق الرشوة.

نعم، لا يبعد جواز دعوى أن إطلاقات أدلة الرشوة لا يعلم شمولها لما يبذل القاضي للحكم له في الخصومة المتوقّعة المحتملة.

تذييل

في بيان أن الرشوة مضمون على المرتشي [٥٣٠] أم لا؟

ففي الجواهر[١]: إن الرشوة يبقى على ملك المالك، ولكن يشكل الرجوع بها مع تلفها بعد علم الدافع بالحرمة وتسليطه للحاكم عليها.

ولكن المصنف[٢] قال: إنه وجب على الآخذ ردّه وردّ بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحكم له.

نعم، لو أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم له فالظاهر عدم ضمان المرتشي إيّاها كما في الهبة الفاسدة؛ إذ الدّاعي لا يُعدّ عوضاً. وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

وكونها من السحت يدلّ على حرمة الأخذ لا على الضمان.

وعموم «على اليد» مختصّ بغير اليد المتفرعة على التسليط المجاني.

ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام.

[دعوى الشيخ الأنصاري في المقام]

وبالجملة، للمصنف في المقام دعويان:

أحدهما: أنه إذا قصد بالرشوة المقابلة بالحكم له ـ بل هو معنى الرشوة حقيقةً

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٤٩، في حرمة الرشوة.

٢) كتاب المكاسب ١/٢٤٩، المسألة الثامنة: الرشوة.

على تفسير القاموس حيث فسّره بالجُعل ـ فهنا يكون الضّمان مع التلف ثابتاً، فضلاً عن صورة الإتلاف.

والجواهر أشكل في الضمان في صورة التلف من جهة أن المالك سلّطه عليه مع علمه بالحرمة.

ولعلّ نظر الجواهر إلى ما سيأتي نقله عن المصنف[1] في مسألة تتّبع العقود في باب الفضولي من أنّ [٥٣١] المعروف ان ثمن المغصوب في يد البايع الغاصب غير مضمونٍ عليه إذا إن المشتري عالمٌ على الغصب.

ثمّ إن المصنف[2] ينقل عن بعض معاصريه أيضاً عدم البُعد في أن لا تكون الرشوة مضمونةً على القاضي، وهو المرتشي معلّلاً بتسليط المالك له عليها مجاناً، بل قال:

إنه يشبه المعاوضة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

والمصنف ناقض على الجزء الأخير من كلام هذا المعاصر بأن المعاوضة ممّا يضمن بصحيحه، فلابدّ أن يضمن بفاسده كما في الرّشوة.

نعم، الحكم بالضّمان في المعاوضة بالنسبة إلى ما هو مصبّ العقد، وهو العوضين.

وأمّا بالنسبة إلى غيرهما ربّما لا يكون الضمان في الصحيح كما في العين المستأجرة الّتي يأتي في يد المستاجر لاستيفاء المنفعة عنها، وهو خارج عن محلّ الكلام.

إن قلت: لأيّ شيء سكت المصنف عن جواب الوجه الأوّل الّذي نقله عن هذا المعاصر؟

قلت: اكتفى في الجواب عن وجهه الأوّل بما ذكره [٥٣٢] في معنى الرشوة من

---

١) كتاب المكاسب ٤٦٩/٣، حكم العقود المترتبة.

٢) كتاب المكاسب ٢٤٩/١ ـ ٢٥٠، المسألة الثامنة: الرشوة.

أنّه الجُعل كما في القاموس، فجعل الرشوة في مقابل الحكم، فلا يكون التسليط مجاناً.

إن قلت: في الجواهر جعل مطلق تسليط المالك مع علمه بالحرمة سبباً لرفع الضمان.

قلت: تقدّم أنه لابدّ أن يكون نظره إلى أن ثمن المغصوب كذلك، ولكن يرد عليه أن ما اشتهر في ثمن المغصوب خلاف القاعدة كما أشار إليه المصنف في مسألة تتّبع العقود أو من المسلّم أنه في المعاملات الفاسدة يكون الضّمان ثابتاً بنحو الإطلاق.

والحاصل أنّه بعد ما لا يكون التسليط في المقام مجّاناً كما قاله المصنف، وليس في المقام إذن من المالك أو الشرع في كون هذا المال في يده، فمقتضى القاعدة ثبوت الضّمان بمجرّد التلف بعموم «على اليد..» إلخ فضلاً عن صورة الإتلاف.

وثانيهما: أنه لو كان دفع المال إلى القاضي مجّاناً ليصير ذلك داعياً له على الحكم له، فلا يكون القاضي ضامناً بالتقريب المتقدّم.

أقول: محلّ الكلام على فرض شمول أدلّة الرّشوة أو مناطها له أيضاً، فيكون تصرّف القاضي في ذلك المال حراماً على نحو الإطلاق. ومنه اعترف بكون [٥٣٣] الهبة فاسدة.

وعليه نقول: إنّا ذكرنا في المقبوض بالعقد الفاسد في العقود الّتي لا ضمان في صحيحها أنها لو كانت من العقود الإذنيّة مثل العارية، فكان الإذن من المالك موجوداً في الصحيح منها، فيجوز دعوى ثبوت الإذن في الفاسد أيضاً؛ وأن تخلف الداعي غير مُضرٍّ، فيشمله ما دلّ على كون إذن المالك رافعاً للضمان الثابت بعموم «على اليد ما أخذت»[1].

---

١) مستدرك الوسائل ٨٨/١٧، باب تحريمه (أي الغصب) ووجوب ردّ المغصوب إلى مالكه، ح ٤.

[الكلام في العقود التمليكية مثل الهبة]

وأمّا العقود التمليكيّة مثل الهبة، فنفس التمليك ليس إذناً من المالك في التصرّف في ماله، وكذلك دفع العين المترتّب على هذا التمليك كما هو مسلّم في أصل القاعدة، يعني قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

فحينئذٍ لو فرض عدم إذن آخر من المالك بوجهٍ من الوجوه في كون العين في يد الموهوب له، فحينئذٍ يكون العين في يده بلا إذن من المالك أو الشرع، فلا دليل على رفع الضمان الثابت بعموم «على اليد».

وفي الجواهر في عكس القاعدة أعني قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» له قريبٌ من هذا [٥٣٤] الإشكال على عكس القاعدة، فراجع.

هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً: الظاهر أن نظر من ينكر الضمان في المقام أعمّ من صورة الإتلاف مع أنّ قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» لو تمّت لدعوى إجماع أو غيره، فليس اقتضاؤها إلّا رفع الضمان إذا تلف العين بنفسه دون صورة الإتلاف».

ومنه يكون الضّمان في صورة الإتلاف في العقود الإذنيّة مسلّماً.

بقي الكلام في التسليط المجاني من المالك الّذي جعله المصنف سبباً لرفع الضّمان، وجعله مخصّصاً لعموم «على اليد».

وهذا ـ لو تمّ ـ يقتضي رفع الضّمان حتّى في صورة الإتلاف.

ونحن قلنا في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد وجوهاً أُخر لكون مثل الهبة الفاسدة مثلاً من العقود التمليكيّة موجباً لرفع الضّمان، لو تم شيء منها يمكن أن يصير مدركاً لدعوى أن التسليط المجانيّ رافع للضمان:

منها: ما عن الشيخ في المبسوط، ومحصّله أن الصحيح في عقد الهبة مثلاً إذا لم يقض الضّمان مع إمضاء الشارع له فالفاسد الّذي بمنزلة العدم لا يؤثر في الضّمان بطريقٍ أولى.

وفيه: أن عدم الضمان [٥٣٥] في الصحيح في مثل عقد الهبة إنما كان من آثار العقد، وفي الفاسد ليس هذا الأثر وأصل الضمان بمقتضى القاعدة لعموم «على اليد».

ومنها: ما يقوله المصنف[1] هناك من أن الستيمان في المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له اقتضى التسليط المطلق عليه مجاناً عدم ضمانه له بطريق أولى.

وردّ بأن الأولوية القطعية غير حاصلة، والظنيّة غير مثمرة.

أقول: لا سيّما في المقام الّذي يكون المفروض أن الشارع حرّم التصرف في العين وأخذها على القاضي لكون الإعطاء بداعي أن يحكم له، ومنه قلنا بكون هذه الهبة فاسدة، وفي العقود الإذنية يكون الأخذ جائزاً شرعياً من جهة رضاء المالك به.

ومنها: أنّ شاهد حال الواهب مثلاً يدلّ على أنّ الواهب يكون راضياً بتصرّف الموهوب له في العين، والعلماء ذكروا أن من جملة أفراد الإذن إذن شاهد الحال.

ورُدّ: بأنه لا يوجب إلّا مجرّد العلم بأن المالك راضٍ في التصرّف، وهذا وإن يوجب جواز التصرف لكن نمنع كونه رافعاً [٥٣٦] للضمان.

أقول: سيأتي تمام البحث فيه.

ومنها: أن صيغة الهبة تدلّ بالفحوى على أنّ الواهب راضٍ بتصرّف الموهوب له في العين.

ورُدّ: بأن التمليك مغايرٌ للإذن إلّا أن يدّعى الرضاء التقديري.

ومرجعه إلى العلم بالرضاء، ونمنع كونه رافعاً للضمان.

ثمّ انّه قد يتصدى لإثبات أن العلم بالرضاء رافع للضمان في المقام من وجوه:

الأوّل: أنه تقدم أن العلم بالرضاء موجب لجواز التصرف.

---

١) كتاب المكاسب ١٩٨/٣، أحكام المقبوض بالعقد الفاسد.

وعليه نقول: إنّ قوله تعالى: ﴿وما على المحسنين من سبيل﴾[1] يدلّ على رفع الضمان بناءً على ما نقل عن تمهيد القواعد للشهيد الثّاني من أنّه فسّر المحسن في الآية بمن يفعل الفعل الجائز المباح.

بل قيل: إنّ له شاهداً في إطلاق المحسن على هذا المعنى في كثير من الآيات.

وفيه: أن الظاهر من لفظ «المحسن» من يفعل الفعل الرّاجح للغير، ولا مانع من أن يكون المراد هذا المعنى في هذه الآية أيضاً.

وإطلاق المحسن على من يفعل الفعل الجائز لا يوجب تصرّف ظهوره في جميع الموارد.

نعم، نحن تمسّكنا لعدم الضّمان إذا كان [٥٣٧] التصرف جائزاً مباحاً بقوله تعالى: ﴿إنما السبيل على الّذين يظلمون النّاس ويبغون بغير حق﴾[2].

ثمّ اعلم أن ما ذكرناه إلى هنا كان متعلقاً بالهدية الّتي تكون فاسدة من غير جهة صدق الرشوة عليه أو جريان حكم الرشوة فيه.

وأمّا لو كان فسادها من هذه الجهة، فقد عرفت أن الأخذ والتصرّف حرامٌ، فلا يجوز التمسك بشيء من الآيتين لرفع الضّمان بالنسبة إليه.

الثّاني: إنّ العلم بالرضاء في المقام لما يستفاد من الصيغة، فيكون له كاشفٌ لفظي، وهو يرفع الضمان ولو لم نقل إن مطلق العلم بالرضاء يرفع الضمان.

وفيه: أن الصيغة في مقام التمليك لا الإذن.

غاية الأمر أنه يستفاد منه رضاء المالك في التصرّف على فرض عدم صحة التمليك.

وهذا المقدار لا يُدرجه تحت عنوان الأمين الّذي دلّ الدليل على أنّه ليس

---

١) التوبة: ٩١.

٢) التوبة: ٩١.

بضامنٍ مثل «ليس على الأمين إلّا اليمين»[١].

الثالث: إنّ أسباب الضمان مثل اليد والإتلاف إنما يصير سبباً للضمان لأجل احترام مال المُسلم، فيصير مختصّاً بصورة لم يصر المالك سبباً لذهاب احترام ماله. ولذا لو أمر المالك شخصاً بأن يلقى ماله في البحر فألقى ماله في البحر [١ ـ ٥٣٧] فنقول: هذا الإتلاف لا يوجب الضّمان.

وفيه: أن أشباه ذلك لا توجب رفع اليد عن إطلاق أدلّة الضّمان، وإنما تنفع أشباه ذلك في مقام ترجيح دليل على آخر عند التعارض.

نعم، في مثل المثال الّذي ذكره لو لم يكن الإجماع على عدم الضّمان يجوز القول بعدم الضمان فيه من جهة عدم دليل على أنّ مطلق الإتلاف يوجب الضمان.

وما اشتهر من أنّ «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»[٢]. فلم نعلم كونه خبراً ليدّعى انجبار ضعف سنده بعمل الأصحاب.

إن قلت: في المثال الّذي ذكره يكون قاعدة «على اليد» أيضاً مقتضياً لثبوت الضمان.

قلت: من جهة صرف اليد يكون الإذن الصريح رافعاً للضمان.

---

١) لم نقف على مأخذه.

٢) لم توجد رواية مما ورد في كتب الفريقين بهذا النص كما اعترف به بعض المحققين ـ ومنهم المصنّف قدّس سره هنا ـ ولكنها قاعدة فقهية متصيدة من روايات كثيرة في أبواب متفرقة من أبواب الفقه، منها: ما في الكافي ٢٣٥/٥، باب الرهن.

[فـروع]

[في اختلاف الدافع والقابض في كون المدفوع رشوة أوهبة]

قوله: فروع في اختلاف الدافع والقابض..[1] إلخ.

أقول: في الفرع الأوّل: يدّعى الدافع أن المدفوع كان هديّة ملحقة بالرشوة، بناءً على أنّه فاسدٌ كما تقدّم الكلام فيه.

وبناءً على ما اخترناه على هذا التقدير من أنّه يكون الضمان ثـابتاً فـي هـذا الفرض، ومدّعى القابض أنه هبةٌ صحيحة والعين غـير مـوجودة، وإلّا يكـون له الرجوع على كل حال إلّا أن يفرض كونه صدقة.

ثمّ المصنف يقول هنا بتقديم قول الدافع لأنّه أعرف بنيته ولأصالة الضمان في اليد وأخيراً يرجّح قول القابض لأصالة الصحة في العقد.

وفي الفرع الثّاني: يدّعي الدافع أن المـدفوع رشـوة أو أجـرة عـلى المـحرّم، ومدّعى القابض أنه هبة صحيحة.

ثمّ إن المصنف[2] يحتمل أن يكون هذا كالفرع السابق لأنّ الأمر يدور بين الهبة الصحيحة [٢ ـ ٥٣٧] وبين الإجارة الفاسدة.

ويحتمل أن يحلف الدافع لأنّه منكرٌ لأصل العقد الّذي يدّعيه القابض، وأنه على كل حال ليس هذا من مورد التداعي.

---

١) كتاب المكاسب ٢٥١/١، فروع في اختلاف الدافع والقابض.

٢) كتاب المكاسب ٢٥١/١، فروع في اختلاف الدافع والقابض.

وفي الفرع الثالث: مدّعى الدافع أنّها رشوة ومدّعى القابض أنّها هدية ملحقة بالرّشوة ـ على القول بعدم الضمان فيه ـ.

ثمّ قال المصنف بتقديم قول الدافع لأصالة الضمان في اليد، وبتقديم قول القابض لأصالة عدم سبب الضمان.

ومنع أصالة الضمان في اليد. وأخيراً يرجّح الأوّل لعموم «على اليد»، وهو حاكم على أصالة عدم سبب الضمان.

أقول: أمّا قوله في الفرع الأوّل بتقديم قول الدافع؛ لأنّه أعرف بنيّته إما مبنيّ على أنّ الأعرفية تصير منشأ لأن يكون الظاهر أن يكون صادقاً بناءً على أنّ المنكِر من يكون قوله مطابقاً للظاهر، والمدّعي من يدّعي خلاف الظاهر، ويدّعي أمراً خفيّاً كما أنّه في الجواهر[1] عند التعرض لمعنى المدّعى والمنكر ينقل ذلك عن بعض.

وإمّا مبنيٌ على أنّ هذا الظاهر يكون الدليل بالخصوص على حجيّته حتّى يطابق قول المشهور في معنى المدّعي والمنكر.

وعليهما يقدَّم قوله من جهة أنه منكر.

وإمّا مبنيّ على أنّ دعواه من قبيل دعوى لا يُعلم إلّا من [٥٣٨] قبله، بناءً على أنّ المدّعي إذا كان دعواه ما لا يعلم إلّا من قبله يقدَّم قوله مع يمينه كما ذكرناه في خيار الغبن.

وأمّا ما ذكره لتقديم قول الدافع أيضاً من التمسّك بأصالة الضمان في اليد فمبنيّ على كون هذا الأصل مثبتة حجّةً حتّى نقول: إن اليد كما تثبت الضمان تثبت ما يتوقف عليه الضّمان أيضاً، وهو أن الهدية لم تكن هدية صحيحة؛ لأنّ مصبّ المدّعي ذلك لا الضمان، وإن كان الغرض هو الضمان كما تعرضنا لشطرٍ من الكلام في نظائر ذلك في تعارض اليد مع الإستصحاب.

---

١) جواهر الكلام ٣٧٥/٤٠، تعريف المدعي.

ثمّ إن ترجيحه قول القابض بأصالة الصحة إما مبنيٌّ على دعوى فساد ما تقدّم ذكره من الوجوه لتقديم قول الدافع.

وإمّا مبني على تقدم أصالة الصحة على ما ذكر لتقديم قول الدافع.

ونحن نقول: أصل النزاع في المقام من الصحة والفساد في عقد الهبة، فالقابض يدّعي صحة عقد الهبة لينفي الضمان عن نفسه، والدافع ينكر وقوع العقد الصحيح بعد الإعتراف بأصل العقد، فيقول بأن ما وقع من العقد كان فاسداً حتّى تبقى اليد على اقتضائها للضّمان. فإذا قلنا بجريان أصالة الصحة في الهبة، فيرفع احتمال اقتضاء اليد للضمان حيث ترتفع [٥٣٩] صحةُ عقد الهبة موضوعَ اقتضاء اليد للضمان، والشك في الضّمان ناشٍ من الشك في صحة العقد، فأصالة الصّحة في العقد سببيٌّ بالنسبة إلى أصالة الضمان في اليد.

وأمّا دعوى أن مدّعي فساد الهبة هنا مقدّم لأنّه أعرف بنيّته، فبيّن الفساد. كيف ولو انفتح باب ذلك، فلابد أن يُقال بتقدم قول من يقول: لم يكن لي قصد الأشياء أو قصد الوقوع في العقد أو قصد معاني الألفاظ.. إلى غير ذلك من أنّ من الواضح أنه لا يناسب دعوى اعتبار كون الأعرفيّة منشأ لتقدّم قوله إلّا من باب أنّه من قبيل دعوى لا يُعلم إلّا من قبل المدّعي.

ونحن نقول: لو أمكن إثبات هذه القاعدة في الجملة في بعض الموارد، فمن الواضح أنه لا يمكن إثبات اعتباره في نظائر مقامنا.

وأمّا قوله في الفرع الثّاني من أنّه يحتمل أن يكون بمثل ما قاله في الفرع الأوّل فمن جهة أن الرّشوة وأجرة المحرّم من قبيل الإجارة الفاسدة، وأن النزاع بين صحيح عقدٍ وفاسد عقدٍ آخر كالنزاع بين الصحيح والفاسد من عقد واحدٍ.

وأمّا حكمه بحلف الدافع فمن جهة أنه منكر لأصل وقوع العقد [٥٤٠] من الهبة الّتي تكون رافعاً للضمان المسبّب عن اليد على مال الدافع، وذلك إمّا من جهة أن الرشوة والأُجرة على المحرّم ليستا من العقود الّتي تجري فيهما أصالة الصحة حتّى

يعيّن لأجل فسادهما أن الواقع في الخارج هبة صحيحة؛ لوضوح عدم دليل على أصالة الصحة بهذا المقدار، أو لأن الضمان الذي هو الحق، الذي يكون الدعوى فيه غير مسبّب عنهما، بل سبب الضّمان هو اليد التي تكون وجودها مسلّماً بين المتخاصمين.

وإنّما الكلام في السّبب الرافع لهذا الضمان، وهو الهبة الصحيحة، والنزاع فيه في أصل وجوده لا في صحّته حتّى تجري أصالة الصّحة.

وأمّا ما قال من أنّه على كل حالٍ هذا من التداعي، فمن جهة أن التداعي هو التخاصم الّذي ينجرّ إلى التحالف، وهو في صورة كان لكل منهما دعوى على الآخر.

ومن الواضح أن دعوى الرشوة أو الأُجرة على المحرّم ليس من قبيل دعوى حقٍّ بل الحق الضّمان، وأحدهما يثبته والآخر ينفيه.

أقول: الوجه الّذي ذكرنا لتقدّم قول الدافع منا من أنّ سبب الضمان هو اليد حيث إن عموم «على اليد» يقتضي الضمان، وأن الشك في أصل وجوده رافعه، وهو الهبة الصحيحة، والأصل ينفيه يكون [٥٤١] جريان هذا الوجه في الفرع الثالث الّذي ذكره المصنف أوضح؛ لوضوح أن الرشوة لا مدخلية لها في الضّمان، بل ليس من العقود.

والضّمان من جهة اليد بعد أن الأصل ينفي وجود رافعه، وهو الهبة الصحيحة، وتقدّم أنه ليس النزاع في الصحة بل في أصل وجود الهبة الصحيحة.

إن قلت: فما تقول في جواب أصالة عدم سبب الضّمان الّذي ذكره المصنف؟

قلت: احتمال عدم الضمان من احتمال أن العين في زمانٍ وصلت إلى يد القابض كافٍ ملكه بعقد الهبة.

ونقول: قد حرّرنا في بعض فروع خيار الغبن أن قوله «على اليد ما أخذت حتّى تؤدي» تقتضي الضّمان حتّى من المقبوض بالعقد الصحيح، وأن ضمانه هناك

بالمسمّى، وهو كالمخصّص له نظير الهبة الصحيحة الّذي يكون مخصّصاً مسلّماً.

إن قلت: في صورة يشك في صدور الهبة يشكّ في تحقق مصداق المخصّص، وهنا لا يجوز التمسّك بالعموم.

قلت: نثبت حكم العام بأصالة عدم [٥٤٢] الهبة الصحيحة في المقام.

بل التمسك بهذا الأصل لا مانع فيه على كل حال؛ لوضوح وجود سبب الضمان، وحكم الضمان بواسطة اليد في هذه العين الشخصيّة لو لم يوجد فيه ما يرفع الضّمان، ومقتضى الأصل عدم وجود سببٍ رافع للضّمان.

إن قلت: هذا الأصل مثبتٌ؛ لأنّه بعد ذلك لابدّ أن نقول بتأثير اليد في الضّمان.

قلت: نفس حكم الضمان أثر لليد التي تأخذ مالاً كان للغير في صورة لم يوجد ناقل وشبهه ممّا يرفع ضمان ذي اليد.

[سبّ المؤمنين]

قوله: التاسعة سبّ المؤمنين حرامٌ..[1] إلخ.

[حرمة سبّ المؤمن]

أقول: لا إشكال في أصل حرمته بعد الأدلة الأربعة.

نعم، الأخبار الّتي نقلها المصنف في المقام في خصوص عنوان السّب، وتقدّم في مسألة حرمة التشبيب بالمرءة المعيّنة أنا نقلنا أخباراً معتبرة على حرمة إذلال المؤمن وإهانته وإيذائه، ويجوز التمسك بها في المقام وان لم تكن تلك الأخبار في خصوص عنوان السب.

نعم، يقول المصنف[2] في الخبر الّذي ينقله في التسابي المشتمل على قوله «البادي منهما أظلم، ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم»[3] بعد الإشكال على الراوي في النقل بأن المراد أن البادي يكون وزر صاحبه عليه.

وإن يكن الوزر على الصاحب أيضاً، فيكون على البادي وزران، وأنّه إذا اعتذر إلى المظلوم يرتفع عنه الوزران.

أقول: مقتضى القاعدة عدم زوال الوزر بغير التّوبة.

نعم، ما لم يعتذر إلى المظلوم؛ فإذا اعتذر يرتفع الوزر الّذي جاء من قبل صاحبه

---

١) كتاب المكاسب ٢٥٣/١، المسألة التاسعة: سبّ المؤمنين حرام.

٢) كتاب المكاسب ٢٥٤/١، المسألة التاسعة: سبّ المؤمنين حرام.

٣) الكافي ٣٦٠/٢، باب السباب، ح ٤.

عنه، وذلك باضمار «عليه» وإضافة الوزر إلى ضمير نفسه [٥٤٣] في الوزر الّذي جاء عليه من قبل صاحبه، فتدبّر.

ثمّ إن السبّ لا يختص بخصوص ما يوجب الحدّ كالقذف.

ثمّ إن تفسير السبّ بالشتم ـ كما في مفتاح الكرامة[١] ـ أخصّ من تفسيره بأن اتصف الشخص بما فيه إزراءٌ ونقص؛ حيث إن الثّاني يشمل كل ما يوجب الأذى كالحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتدّ، والتعيير ببلاء الله تعالى كالأجذم والأبرص.

ثمّ في مقام إثبات نفس الحرمة لا يثمر النزاع في تعيين أحد المعنيين أو غيرهما بعد ما تقدّم من قيام الدليل على حرمة كل ما يوجب أذيّة المؤمن وإذلاله وإهانته، وإن تظهر الثمرة في غير مقامنا كما لو قيل بثبوت التعذير في السبّ دون مطلق الأذى.

ثمّ اعلم أيضاً أنه لا يعتبر في السبّ مواجهة المسبوب.

نعم، يعتبر في السبّ قصد الإهانة.

ولعلّه المراد بقصد الإنشاء في كلام مفتاح الكرامة[٢].

وعلى هذا، فمجرّد ذكر شخص في غيبته بما يكرهه لو سمعه يكون غيبةً بناءً على تفسير الغيبة به، ولكن ليس بسبّ ما لم يقصد الإهانة. وإذا قصد الإهانة أيضاً فغيبةٌ وسبّ. ومقتضى القاعدة عند الإجتماع تعدد العقاب.

[موارد جواز السبّ]

بقي الكلام في الموارد الّتي يكون [٥٤٤] السب جائزاً:

---

١) مفتاح الكرامة ٢٢٢/١٢، في حرمة السب ومدح من يستحق الذم.

٢) مفتاح الكرامة ٢٢٢/١٢، في حرمة السب ومدح من يستحق الذم.

[سبّ المتظاهر بالفسق]

منها: ما ذكره المصنف[١] من دعوى جواز سبّ المتظاهر بالفسق كما أنّه يجوز غيبته.

ثمّ إنه احتمل أن يكون جواز سبّه من باب النهي عن المنكر، فيشترط بشروطه أم لا؟ ظاهر النصوص والفتاوى كما في الروضة الثّاني.

والأحوط الأوّل.

أقول: البحث في هذه المسألة من جهات، والمناسب بسطها عند التعرّض لمستثنيات الغيبة إن شاء الله تعالى.

[سبّ المبتدع]

ومنها: ما ذكره أيضاً من جواز سبّ المبتدع لقولهﷺ: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والوقيعة فيهم»[٢].

أقول: يناسب البحث هنا من أن المراد من المبتدع أعمّ ممّن يكون تابعاً للمبدع جهلاً أم لا، وأنه ما المراد من السبّ والوقيعة؟ وهل يشملان للكذب والإفتراء؟

وعلى الفرض يقدّم ذلك على ما دلّ على حرمة الكذب والافتراء.

ثمّ أقول: لا يخفى أن سند هذا الخبر صحيحٌ على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول[٣] في باب الغيبة، وكذلك في باب السباب كما أن صاحب الحدائق في باب الغيبة يعبّر عنه بالصحيح، بل يقول في الحدائق[٤] وبمضمونه أخبارٌ عديدة.

وثانياً: الظاهر أنه يكون اختلاف في نسخ الحديث، ففي مرآة العقول[٥]: روى

---

١) كتاب المكاسب ٢٥٥/١، المسألة التاسعة: سبّ المؤمنين.

٢) الكافي ٣٧٥/٣، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ٤، باختلاف يسير.

٣) مرآة العقول ٧٧/١١، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ٤.

٤) الحدائق الناضرة ١٦٤/١٨، في موارد جواز الاغتياب.

٥) مرآة العقول ٧٧/١١ ـ ٨٠، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ٤.

الشيخ أبوجعفر الكليني رضى الله عنه في الصحيح، عن داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطغوا في الفساد في الإسلام ويحذّرهم النّاس ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة».

هكذا في مرآة العقول في باب الغيبة[١].

وفي باب السباب: «لئلا يطغوا»[٢].

وفي الحدائق[٣]: «باهتوهم كيلا يطمعوا» عوض «وباهتوهم كيلا يطغوا».

وثالثاً: الفرق بين الغيبة والسب على ما يظهر من المصنف[٤] أن قصد النقص مأخوذٌ في السبّ، والغيبة أعمّ منه.

ثمّ إن السبّ يعمّ ما يشتمل على الكذب والبهتان، لكن تعميم الجواز بهذا المقدار مشكلٌ.

ثمّ إن المخالفين لمذهب الشيعة من أهل البدع وكذلك الصوفيّة كما في الحدائق[٥]، وعن الأردبيلي[٦] وظاهر الخراساني في الكفاية[٧]: منع جواز غيبة المخالفين، وأنه لا استبعاد في ذلك؛ إذ كما لا يجوز أخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه، بل عنه: وظنّي أن الشهيد في قواعده[٨] جوّز غيبة المخالف

---

١) مرآة العقول ٤٢٤/١٠، باب الغيبة والبهت.

٢) مرآة العقول ٦/١١، باب السباب.

٣) الحدائق الناضرة ١٦٤/١٨، في موارد جواز الاغتياب.

٤) كتاب المكاسب ٢٥٥/١، المسألة التاسعة: سب المؤمنين.

٥) الحدائق الناضرة ١٤٧/١٨ ـ ١٤٨، في هجاء المؤمن وغيبته.

٦) مجمع البرهان ٧٨/٨، هجاء المؤمنين.

٧) كفاية الأحكام ٤٣٧/١، الغيبة وهجاء المؤمنين.

٨) انظر القواعد والفوائد ١٤٨/٢، الغيبة وأقسامها.

من جهة مذهبه ودينه لا غيره، مثل أنه أعمى ونحوه، بل في المناهج عن الأردبيلي أنّه لا يدلّ جواز لعن المخالف على جواز غيبته.

أقول: فعلى هذا لابدّ أن ينكر جواز السب من غير جهة اللّعن عليه من جهة مذهبه أيضاً، سيّما لو كان مشتملاً على [٥٤٦] الكذب، بالأخصّ لو كان مشتملاً على الكذب على الله ورسوله.

أقول: لكن ظاهر المشهور جواز غيبتهم وسبّهم مطلقاً إذا لم يشتملا على الكذب والبهتان.

[بهتان المخالفين والوقيعة فيهم]

ورابعاً نقول: نحن نتكلم أوّلاً فيما هو مقتضى الصحيح السابق الّذي هو الدليل المعظم لجواز الغيبة والسبّ، ثمّ نتكلم في الأدلّة المعارضة له فنقول: مقتضى اللّغة والأخبار أن البهتان عبارة عن القول في حق الشخص بما لم يفعل، فالأمر بالبهتان صريح في جواز الكذب في حق المبدع بنيّة شيء ليس فيه.

وأمّا جعل حديث في حقه فلا تدلّ هذه الصحيحة على جوازه، مع قطع النظر ممّا يدلّ على حرمته من العقل والنقل.

بل دلالتها على جواز الكذب في حق المبدع أيضاً مبنيّة على أن تكون نسخة الرواية «باهتوهم»، لا أن تكون النسخة «ناهبوهم» كما تقدّم نقله عن الحدائق[1].

بل بناء على أن يكون النسخة «باهتوهم» نقول: لا شاهد على أنّه من البهتان حتّى يدلّ على جواز الكذب؛ لاحتمال أن يكون مأخوذاً من البهت بمعنى اللازم نظير ﴿فبهت الّذي كفر﴾[2]، فيرجع معناه إلى ناهبوهم.

وأمّا القول فيهم والوقيعة، فنقول: الظاهر أن تكون الوقيعة بياناً للقول الّذي يقال

---

١) الحدائق الناضرة ١٨/١٦٤، في موارد جواز الاغتياب.

٢) البقرة: ٢٥٨.

فيهم.

وعليه نقول: إنّ الوقيعة من الوقوع بمعنى السقوط، والاسم: الوقيعة كما في القاموس[١]. وهو ظاهر في ما صدر من المبدع من القبايح، فلا يدلّ على جواز الكذب والبُهتان.

هذا مع أنّه على فرض ثبوت إطلاق فيه لا يقاوم مع ما دلّ على حرمة الكذب والبهتان من العقل والنقل مع ما فيهما من المفاسد العظيمة.

وأمّا السبّ فلو كان أعمّ ممّا يوجب الكذب والبهتان، فلا يقاوم ذلك مع ما دلّ على حرمة الكذب والبهتان [٥٤٧] سيما أن ما في المبدعين من القبايح كثير، فلا يحتاج إلى الكذب والبهتان مع ما فيهما من المفاسد العظيمة.

إن قلت: إن النسبة بين ما دلّ على حرمة الكذب والبهتان مع ما دل على جواز السبّ عموم من وجه، فيسقطان عن الإعتبار ويرجع إلى أصالة البراءة.

قلت: أوّلاً: المرجع حكم العقل بقبحهما، مع ما عرفت من أنّ فيهما مفاسد عظيمة.

ثمّ أقول: بعد ما عرفت من عدم تماميّة هذا الخبر من جهة جواز الكذب في حق المبدع بوجه من الوجوه وعرفت أن الأردبيلي[٢] لا يمنع من جواز لعنه وكذلك غيبته من جهة مذهبه، فيبقى الكلام من جهة ذكر مساويه من غير هاتين الجهتين، مثل بيان أنه أعمى أو اعرج أو نحوهما، سواء كان بقصد التنقيص حتّى يسمّى سبّاً أيضاً على ما ذكره المصنف[٣] أو لم يكن بقصد التنقيص حتّى يكون غيبةً فقط على ما قاله.

والكلام من هذه الجهة سيأتي إن شاء الله في مستثنيات الغيبة.

---

١) القاموس المحيط ٩٦/٣، مادة: «وقع».

٢) مجمع البرهان ٧٨/٨، هجاء المؤمنين.

٣) كتاب المكاسب ٢٥٥/١، المسألة التاسعة: سب المؤمنين.

[سبّ الوالد لولده]

ومنها: كل صورة لم يتأثر المسبوب بأن لا يوجب قول السابّ في حقّه مذلّةً ونقصاً كقول الوالد لولده عند مشاهدة ما يكرهه: يا حمار!

أقول: دعوى انصراف إطلاقات ما دلّ من الأخبار على الحرمة عن صورة لا يوجب السبّ للإيذاء والنقص والمذلّة غير بعيد، ولا أقل من أنّ المتيقن من الإطلاقات ليس مثل هذه الصورة، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى هذا الفرض.

وأمّا لو لم يكن السبّ موجباً للنقص والمذلّة [٥٤٨] ولكن يوجب الإيذاء، فهنا لو جاز دعوى انصراف أدلّة حرمة السبّ عنه أيضاً، غير نافع لرفع الحرمة بعد شمول ما دلّ على حرمة الإيذاء لذلك.

نعم، قد يتمسّك لإثبات الجواز هنا بوجوهٍ أُخر:

الأوّل: فحوى ما دلّ على جواز الضرب للتأديب كما في حق السيّد لعبده، وفحوى ما دلّ على جواز الضّرب للنهي عن المنكر.

وهنا نقول أوّلاً:

إن التمسك بذلك إنما يناسب في مورد يحصل التأديب أو النهي عن المنكر بالسبّ الراجع إلى خصوص المسبوب مثل «يا حمار» وشبه ذلك.

ثمّ هنا نقول: أمّا أدلة النهي عن المنكر فبنفسها يعمّ ذلك إذا وصلت النوبة إليه، بل يكون مقدّماً على الضرب، وكذلك أدلة التأديب من العقل والنقل فيما قام الدليل على عنوان التأديب.

وأمّا لو كان الدليل قائماً على خصوص الضرب للتأديب فهنا مورد دعوى الفحوى لو كان السبّ أهون من الضرب.

الثّاني: ما ورد من قولهم: «**أنت ومالك لأبيك**»[1] لو قلنا بعمومه بحيث يشمل

---

١) الكافي ٥/١٣٥ و١٣٦، باب الرجل يأخذ من مال ولده والولد يأخذ من مال أبيه، ح ٣ و٥ و٦.

مثل سبّ الإبن والولد، ولا يلزم الإلتزام بهذا العموم فيه للتخصيص الأكثر الموهن له [٥٤٩]، ولم يكن عموم ما دلّ على حرمة السب والإيذاء أقوى من عموم هـذا الخبر وشموله للمقام.

وكل ذلك مشكل.

الثّاني: التمسك بالسيرة على جواز سبّ الأب للإبن وشبه ذلك.

وهنا نقول: **أوّلاً**: فرق بين السيرة وبناء العقلاء، فالأوّل ما يصير كاشفاً عن رأي الإمام نظير الإجماع.

والفرق بينه وبين الإجماع العملي أن الإجماع اتفاق خصوص العلماء، والسيرة تعمّهم وغيرَهم من الشيعة أو المسلمين، وذلك بدعوى أن بناء المسلمين أو الشيعة على ذلك لا يمكن إلّا أن يكون من جهة وصول ذلك إليهم من رئيسهم.

ولكن دعوى ذلك مشكل من جهات.

وأمّا الثّاني: فبدعوى أن بناء العقلاء من المسلمين وغيرهم على ذلك من غير نكير، ثمّ إثبات حجيّة ذلك إمّا من جهة التقرير بدعوى أن الإمام عليه السلام اطّلع على ذلك بالعلم العادي ولم يردع عن ذلك مع تمكّنه من الردع.

وإمّا بدعوى أنّه يكفي في حجيّة بناء العقلاء عدم ثبوت الرّدع، وأن الإطلاقات غير كافية في الردع عما يكون بناء العمل من العقلاء عليه بالخصوص.

لكن عدم كفاية إطلاق أدلّة [٥٥٠] حرمة السّب والإيـذاء فـي الرادعـيّة مـحل الإشكال في المقام.

ولا ينافي ذلك ما قلنا في محلّه من أنّ النهي عن العمل بالظنّ غير كافٍ فـي كونه رادعاً عن خصوص الظنون الّتي يكون بناء العقلاء مستقراً على العمل عليها بالخصوص لا يطلق الظن عند العقلاء عليه، بل يطلقون عليها العلم دون غيرها.

تنبيه

[في غيبة الوالد لولده]

في الجواهر[1] عن شرح الأستاذ أنّه استدلّ لجواز غيبة مثل الأب لولده مضافاً إلى السيرة بقوله: ولأن التابع والقريب له حكم آخر في التأديب، كما يظهر بالتّتبع.

وزاد في الجواهر[2] قوله: «ولأن نقصهم في الحقيقة راجع إليه، فهو كذكر الإنسان عيوب نفسه»، بل عن آخر أنّه قال: سيأتي أدلّة الغيبة غير ذلك[3].

أقول: لا ينتهي شيء ممّا ذكروه إلى دليل، بل يرد على الجواهر أن ذكر الإنسان عيوب نفسه لا نسلّم جوازه بنحو الإطلاق حتّى ما يوجب ذلّة نفسه.

كيف وفي غير واحد من الأخبار «أن الله لم يأذن للمؤمن أن يذلّ نفسه»[4].

كما أنّه عنون في الوافي باباً لهذه الأخبار في كتاب الكفر والايمان.

وفي بعض الأخبار[5] التمسك له بقوله تعالى: ﴿ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين﴾[6].

نعم، مقتضى ما تقدم مثله مورد الإشكال في السبّ والغيبة إذا كانا موجبين للإيذاء أو النقص والمذلّة، ولم يكونا في مورد صارا جائزين [٥٥١] لتوقف النهي

---

١) جواهر الكلام ٧٠/٢٢، مستثنيات الغيبة.

٢) جواهر الكلام ٧١/٢٢، مستثنيات الغيبة.

٣) في الجواهر ٧١/٢٢: «بل قد يقال بانسياق غير ذلك من أدلة الغيبة».

٤) انظر الكافي ٦٣/٥ ـ ٦٤، باب كراهة التعرض لما لا يطيق، ح ١ ـ ٦.

٥) الكافي ٦٣/٥ ـ ٦٤، باب كراهة التعرض لما لا يطيق، ح ١ و٢ و٦.

٦) المنافقون: ٨.

عن المنكر عليه أو لتوقف التأديب المجاز عليه كما في حق الأب بالنسبة إلى أولاده الصغار مثلاً.

إلّا أن يقال بجريانه في حق الكبار أيضاً كما يظهر ممّا نقله الجواهر عن أستاده؛ نظراً إلى أن حسن التأديب عقلي في مورد كان محلّه كما في مطلق التابع.

وشمول ما دل على حرمة إذلال المؤمن أو إيذائه أو ما يوجب نقصه لصورة كان ذلك بعنوان التأديب؛ لأنّه فيما يقع في مفسدة أُخرى يكون أشد ممّا ارتكبه غير معلوم؛ لوضوح أن المتيقن من أدلة الحرمة غير هذا الفرض، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إليه.

نعم، تجويز السبّ هنا مطلقاً لدعوى السيرة عليه صار محلّ الإشكال.

[السِحْر]

قوله: العاشر: السحر حرامٌ في الجملة..[1] إلخ.

[حرمة عمل السحر، والكلام في تعليمه أو تعلّمه]

أقول: لا حاجة إلى التعرّض لدليل الحرمة في الجملة بعد أنّها ممّا لا إشكال فيه، بل عليه إجماع المسلمين، بل ضروري من الدّين.

ومنه يقولون: «إن منكرها يقتل».

نعم، المسلّم حرمة عمل السحر. وأمّا تعليمه أو تعلّمه، فإن كان بداعي العمل فيصير محرّماً من باب الإعانة على المحرّم، ومن باب أن ارتكاب مقدمة الحرام بقصد ارتكاب الحرام يكون قبيحاً.

وأمّا لو لم يكونا[2] بداعي العمل فحرمتهما محل البحث كما أن النزاع والبحث موجودٌ في بعض ما يقال بخروجه عن حرمة [٥٥٢] السحر بما يدّعى جوازه إما لدعوى عدم شمول أدلة الحرمة له أو لدعوى قيام الدليل على خروجه عن تحت أدلة الحرمة.

وعلى هذا ففي المقام لابدّ من البحث:

أوّلاً: عن معنى السحر، ليعلم حدّ ما يصير حراماً.

وثانياً: من أنّه هل يكون دليل على حرمة التعليم والتعلّم بأنفسهما ولو لم يكن

---

١) كتاب المكاسب ٢٥٧/١، المسألة العاشرة: السحر.

٢) أي تعليم السحر وتعلّمه.

في البين عنوان الإعانة على الإثم والتجرّي أم لا؟

وثالثاً: فيما يقال بخروجه عن تحت أدلة الحرمة.

أما البحث الأوّل: فنتكلم تارة فيما يقولون في معنى السحر، وتارة فيما يذكرونه من أقسام السحر حتّى نرى أن ما نرجّحه في معنى السحر يشمل تمام تلك الأقسام أم لا؟

[معنى السحر في كلمات أهل اللغة والفقهاء]

أما المقام الأوّل: فنقول: إنّ المصنف[١] ينقل عن بعض أهل اللغة أنه ما لطف مأخذه ودُقّ[٢].

وعن آخر: أنّه صرف الشيء عن وجهه[٣].

وعن آخر: أنه الخَدَع[٤].

وعن آخر: أنه إخراج الباطل في صورة الحق[٥].

وأمّا الفقهاء فيظهر من المسالك[٦] اعتبار وصول الضّرر إلى المسحور في صدق اسم السحر أو حكمه حيث فسّر السحر بأنه كلام أو كتابةً أو رُقيةً أو أقسام أو عزائم ونحوها يحدث بسببها ضرر على الغير.

وعن القواعد[٧] والتحرير[٨]: إنه لابدّ من وصول الضرر بقوله أو يعمل شيئاً

---

١) كتاب المكاسب ٢٥٨/١، المسألة العاشرة: السحر.

٢) الصحاح ٦٧٩/٢، مادة: «سحر».

٣) النهاية في غريب الحديث ٣٤٦/٢، مادة: «سحر».

٤) الصحاح ٦٧٩/٢، مادة «سحر».

٥) معجم مقاييس اللغة ١٣٨/٣، مادة: «سحر».

٦) مسالك الإفهام ١٢٨/٣، تعلم السحر والكهانة.

٧) قواعد الأحكام ٩/٢، المكاسب المحرمة.

٨) تحرير الأحكام ٢٦٠/٢، فيما يحرم التكسب به.

يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة.

وعن المنتهى[١] زاد: أو عقد.

وعن الدروس[٢] زاد: الدّخنة والتصوير والنفث وتصفية النفس.

ثمّ في الدروس[٣] ومن السحر الاستخدام للملائكة [٥٥٣] والجن والاستنزال للشياطين في كشف الغائبات وعلاج المضارّ[٤].

ومنه الاستحضار بتلبّس الروح ببدن منفعل كالصبيّ والمرأة في كشف الغائبات عن لسانه.

ومنه النيرنجات، وهي إظهار غرائب خواص الإمتزاجات وأسرار النيّرين. ويلحق بذلك الطلسمات، وهي تمزيج القوى العالية الفعّالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب. فعمل هذا كلّه والتكسب به حرامٌ. انتهى.

ثمّ إنه في المسالك[٥] أيضاً يتعرّض لاستخدام الملائكة والجنّ واستنزال الشياطين وغيرها أيضاً، والمصنف[٦] بعد ما ينقل هذا عن الشهيدين يقول: والظاهر أن المسحور فيما ذكرناه هي الملائكة والجنّ والشياطين، والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجيزيهم من المخالفة وإلجائهم إلى الخدمة.

أقول: هذا التوجيه بالنسبة إلى كلام المسالك لا ما نع فيه حيث إن ظاهره اعتبار الإضرار بالغير في معنى السحر الّذي يقول بحرمته.

وأمّا كلام الدروس[٧] ليس كذلك، فإنّ قوله «ومن السحر الاستخدام..» إلخ،

---

١) منتهى المطلب ١٠١٤/٢، في أحكام التجارة.

٢) الدروس ١٦٣/٣ ـ ١٦٤، التكسب الحرام وأقسامه.

٣) الدروس ١٦٤/٣، التكسب الحرام وأقسامه.

٤) في المصدر: «المصاب».

٥) مسالك الإفهام ١٢٨/٣، تعلم السحر والكهانة.

٦) كتاب المكاسب ٢٥٩/١ ـ ٢٦٠، المسألة العاشرة: السحر.

٧) الدروس ١٦٤/٣، التكسب الحرام وأقسامه.

ليس فيه ظهور في اعتبار الإضرار فيما يذكره بعده، بل يكون فيه قرينة على عدم اعتبار [٥٥٤] الإضرار في السحر الّذي يذكره بعد قوله «ومن السّحر»؛ لأنّه يُعدّ من السحر ما يكون لعلاج المضارّ.

وعن الايضاح[١] أن السحر استحداث الخوارق إما بمجرّد التأثيرات النفسانيّة ـ وهو السحر ـ أو بالاستعانة بالفلكيّات فقط ـ وهو دعوة الكواكب ـ أو بتمزيج القوى السماوية بالقوّة الأرضية ـ وهي الطلسمات ـ أو على سبيل الإستعانة بالأرواح السازجة ـ وهي العزائم ويدخل فيه النيرنجات. والكل حرامٌ في شريعة الإسلام ومستحلّه كافر.

أمّا ما كان على سبيل الاستعانة بخواصّ الاجسام السفلية فهو علم الخواصّ أو الإستعانة بالنسب الرّياضية، فهو علم الحِيَل وجرّ الأثقال، وهذان ليسا من السحر. انتهى.

وعن التنقيح[٢]: إنه عمل يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية. انتهى.

[مناقشة مع المصنف]

ثمّ إن المصنف[٣] بعد ذلك ينقل عن البحار[٤] أن السحر في عرف الشرع مختصّ بكل أمرٍ يخفى سببها ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخِداع. انتهى.

ثمّ يقول: وهذا أعمّ من كل التعاريف؛ لأنّه ذكر [٥٥٥] بعد ذلك ما حاصله: إن

---

١) إيضاح الفوائد ٤٠٥/١، كتاب المتاجر: أقسامها باختلاف يسير.

٢) التنقيح ١٢/٢، نقلاً عن هامش المكاسب ٢٦١/١.

٣) كتاب المكاسب ٢٦١/١، المسألة العاشرة: السحر.

٤) بحار الأنوار ٣/٦٠، باب تأثير السحر والعين وحقيقتهما.

السحر على أقسام.. ثمّ ينقل الأقسام.

أقول: أوّلاً: لا يخفى أن شيئاً من التعريف وذكر الأقسام ليس من صاحب البحار، وإنما ينقل ذلك كلّه في البحار عن تفسير الرازي[١].

وثانياً: لا يناسب أن يجعل ما يذكر به الأقسام بعد ذلك دليلاً على أنّ التعريف أعمّ. غاية الأمر أن يصير شاهداً على أنّ قائله يتخيل أنه أعمّ.

وثالثاً: التعريف الّذي ذكره في معنى السّحر في عرف الشرع والأقسام الّتي ذكرها بعده لا دخل لها بعرف الشرع.

ثمّ أقول: إنّ صاحب الجواهر[٢] بعد نقل بعض التعريفات الّتي ذكروها للسحر يقول:

إنه لا يخفى ما فيها من الإختلاف الشّديد، ولذلك قال الأستاد في شرحه: إنه لا يرجع بعده إلّا إلى العرف العام.

ثمّ ينقل محصول كلامه[٣] في بيان العرف العام، ثمّ يناقش عليه أيضاً بأنه لا يرجع إلى محصّل وأنه أين العرف العام؟ وتمييز جميع أقسام السحر؟ الّذي هو علم عظيم طويل الذيل كثير الشعب لا يعرف إلّا الماهرون فيه، وليس مطلق الأمر الغريب سحراً؛ فإن كثيراً من العلوم كعلم الهيئة والجفر والتراوجية ـ وهو أسرار الجفر ـ وغيرها يظهر من العالم بها بعض الآثار العجيبة الغريبة. ويكفيك ما يصنعه الإفرنج [٥٥٦] في هذه الأزمنة من الغرائب، وليست هي من السحر الحرام قطعاً.

ثمّ إنه بعد ما ينقل أقسام السحر الّتي يأتي الكلام فيها يقول: لكن الإنصاف عدم ثبوت حرمة ما رجع منه إلى الخواصّ حتّى خواصّ الحروف الّتي لا سبيل إلى إنكارها، وما يحصل منه بصفاء النفس بالطرق الشرعيّة التي يعد مثلها كرامة.

---

١) تفسير الرازي ٢٠٥/٣، تفسير آية ١٠٢ من سورة البقرة.

٢) جواهر الكلام ٨٠/٢٢، في أقسام السحر.

٣) جواهر الكلام ٨١/٢٢، في أقسام السحر.

ولعلّه من باب «يا عبدي أطعني» ونحوه.

وما رجع منه إلى تركيب الأجسام على النسب الهندسيّة أو غيرها إذا استلزم إضراراً بالغير أو تدليساً بدعوى نبوّة ونحوها؛ للأصل والسيرة المستمرّة وعدم ثبوت كون مثله سحراً.

وبعد تسليمه فلعلّ المنساق من نصوص الحرمة غيره من أفراد التخييل والنفث وتسخير الأرواح الأرضيّة أو السّماوية ونحو ذلك، بل لعل المشكوك فيه أنه منها أو من المحرّم كذلك أيضاً فيما نجده في بعض الكتب من خواصّ بعض الطلسمات وبعض الرُقي وبعض الأجسام لا بأس حينئذٍ باستعماله.

وإن كان الأحوط تركه أيضاً، فتامّل جيداً، والله أعلم[1]. انتهى.

[مناقشة مع أهل اللغة والفقهاء]

أقول: تحديد السحر المحرّم بما نقل عن أهل اللغة في معنى السحر غير ممكن؛ لأنّه مع الغمض عن كل شيء كان الإختلاف الشديد في ما ذكروه في معنى السحر، مع أنّ ما ذكروه [٥٥٧] بين ما يكون من قبيل التفسير بالأعمّ نظير «سعدانة نبتٌ» وبين ما يكون من قبيل التفسير بالمجمل.

وأمّا تعاريف الفقهاء فمع ما فيها من الإختلاف الشديد ـ كما أشار إليه في الجواهر ـ الظّاهر أنها من اجتهاد أنفسهم.

وأمّا الرجوع إلى العرف العام أيضاً فقد عرفت من كلام الجواهر أنه غير صحيح؛ لأن السحر اسم لعلم من العلوم الّتي تكون ذات شعب كثيرة وطويل الذيل، ولا يطلع عليها إلّا الماهرون فيه.

لكن هذا لا ينفي أن يكون للعرف طريقٌ إلى تعيين كثير من أفراد السحر، وكثيرٌ من أفرادها ليس من السحر، بل سيأتي في آخر ما نذكره في هذا المقام أن المرجع

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٨٥، حلية بعض أقسام السحر.

فيما لم يساعد العرف على كونه سحراً هو أصالة البراءة إن لم تعرض عليه جهة أخرى من الجهات المحرّمة من غير جهة كونه منحصراً.

وأمّا دعوى أن كلّ ما يوجب لحدوث أمرٍ غريب يكون سحراً، فقد عرفت أنّه منقوض بموارد كثيرة مع أنّه لا شاهد على أنّ كلّ ما يوجب لحدوث أمرٍ غريب يكون سحراً. كيف والشُعبذة بل الكهانة كذلك مع أنهما في مقابل السحر في لسان النّاس وعنوان الفقهاء، بل الأخبار أيضاً.

[مناقشة مع صاحب الجواهر]

ثمّ إنّ القائلٍ أن يناقش بما نقلناه عن الجواهر من دعوى عدم حرمة ما يرجع من السحر إلى الخواص حتّى خواص الحروف بأن ذلك يقتضي عدم حرمة السحر رأساً؛ لأنّ كل سحرٍ يكون من خواصّ شيء من الأشياء مثل خاصيّة النفث [٥٥٨] والدخنة والعقد وغير ذلك.

ويمكن الجواب بأن مراده ما يكون من خاصيّة شيء بحيث لو صدر ذلك الشيء من أيّ شخص ترتبت عليه تلك الخاصّية لا ما يكون من خاصة شيء بشرط أن يصدر ممن يصفّي نفسه بالرياضات الباطلة كما سيأتي بيانه عند بيان أقسام السحر.

بقي الكلام في الطرق التي يجوز أن يعيّن السحر المحرّم بها، مضافاً إلى ما نقطع بكونه من السحر المحرّم أو يشهد العرف بكونه من السحر أو ليس من السحر، ويأتي أن العرف يعيّن كثيراً منهما.

فنقول: إنّ دعوى الإجماع أو الضرورة من الدّين ـ كما يُدّعى في بعض الأقسام ـ ينفع في إثبات السحر المحرّم بميزان ذكرناه في حجيّة الإجماع المنقول في غير هذا المقام كما تقدم شطرٌ من الكلام في ذلك في أوائل المكاسب المحرّمة[1].

---

١) كتاب المكاسب ٢٥٧/١، المسألة العاشرة: السحر.

كما أن الإتّفاق المحقّق يكون كاشفيّته كما ذكرناه هناك.

كما أنه بالأخبار يجوز أن يعيّن السحر المحرّم بعد وجود شرائط الحجيّة فيه إما لاعتبار سند الخبر بالخصوص لانجبار ضعف سنده أو لغير ذلك.

ثمّ إن ما أشرنا إليه من طرق تعيين السحر هل يقتضي حرمة أيّ قسم من أقسام السحر؟ سيأتي الكلام فيه بعد الفراغ من بيان أقسام السحر.

[أقسام السحر الثمانية]

أما المقام الثّاني: [٥٥٩] فنقول: إنّ الفخر الرازي[١] ذكر في تفسيره أقساماً ثمانية للسحر في تفسير قوله تعالى: ﴿ واتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان ﴾[٢]، ونقلها المجلسي في كتاب السماء والعالم من البحار[٣] في مسألة عصمة الملائكة، ونحن هنا كما في كلام المصنف وغيره نشير إلى ملخّص تلك الأقسام:

[سحرُ قائلي قِدَمِ الدهر وعابدي الكواكب]

القسم الأوّل: سحر الكلدانيّين[٤] والكلدانيّون الّذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنّها هي المدبّرة لهذا العالم. ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة.

ثمّ اعلم أن المجلسي في البحار ذكر الكذّابين عوض الكلدانيّين. وتبعه في هذا الغلط المصنف والجواهر[٥].

---

١) تفسير الرازي ٢٠٦/٣ ـ ٢١٣، في تفسر آيه ١٠٢ من سورة البقرة.

٢) البقرة: ١٠٢.

٣) بحار الأنوار ٢٧٩/٥٦، عصمة الملائكة.

٤) في تفسير الفخر: « الكلدانيين والكسدانيين ».

٥) أقول: لعل ذلك ناشٍ من أغلاط النسّاخ لا المجلسي وسائر الأعلام قدس سرهم، فليراجع إلى

وعلى كل حال هؤلاء فرق ثلاث:

الأوّل: الّذين زعموا أنّ هذه الأفلاك والكواكب واجبة الوجود في ذواتها.

الثّاني: الّذين قالوا الجسم يستحيل أن يكون واجباً لذاته، لكن العالم قديمٌ لقدم علّته، فحدوث العالم ذاتي لا زمانيّ بمعنى أن الصادر الأوّل حدوثه ذاتي.

والمراد من الصادر الأوّل نفس الأفلاك، بل يأتي أنه لا أوّل لحركاتها.

وفي غيره: كل حادث مسبوق بحادثٍ آخر حتّى يكون انقضاء المتقدم شرطاً لحصول المتأخر عن ذلك المبدأ القديم.

وعلى هذا الطريق يصير المبدأ القديم مبدءً للحوادث المتغيرة، فإذاً لابدّ من توسط حركة دائمة يكون كل جزء منها مسبوقاً [٥٦٠] بالآخر لا إلى أوّله.. إلى آخر ما ذكره.

الثالث: الّذين ثبتوا لهذه الأفلاك فاعلاً مختاراً خلقها وأوجدها بعد العدم إلّا أنّهم قالوا: إنه سبحانه أعطى الأفلاك قوّة عالية نافذة في هذا العالم.

ثمّ إن الفرق الثلاثة لما يقولون إن الهيئات والتشكيلات الحاصلة في الأفلاك مؤثرة في العالم السفلى وأن المادة السفلية قابلة لذلك الأثر، فيقولون: إن الساحر هو الّذي يعرف القوى العالية الفعّالة ببسائطها ومركّباتها، ويعرف ما يليق بكل واحد من العوالم السفليّة، ويعرف المعدّات ليعدّها والعوائق لينحّيها معرفة بحسب الطاقة البشرية.

[سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية]

القسم الثّاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية. وهو يكون بتجريد النفس عن الشواغل البدنية، وعن مخالطة الخلق وأمورهم.

النسخ المخطوطة من البحار؛ كما أن الكلدانيين هنا غلط أيضاً، والصحيح كما في المصدر: الكسدانيين.

وبه يحصل تأثيرها في جميع ما تريده وتوجد صورته في ذهنها، ويقتدر بذلك على الإتيان بما هو خارق العادة.

ثمّ النفوس في ذلك مختلفةٌ:

فمنها: النفوس القويّة المستعلية على البدن الشديدة الانجذاب إلى عالم السموات. وهذه لا تحتاج في تأثيرها في هذا العالم إلى آلةٍ وأدواتٍ [٥٦١].

ومنها: ما لا يكون كذلك، فتحتاج إلى تصفية وتجريد. وربّما استعانت بالرّقى المعلومة ألفاظها، بل وغير المعلومة باعتبار حصول دهشةٍ للنفس وحيرةٍ.

ثمّ السبب في تأثير النفس فيما يريد أحد الوجهين:

الأوّل: أن تكون بعض النفوس مخلوقة كذلك ولم يقم دليل على امتناع تأثير النفس في الأمور الخارجيّة، بل بعض الشواهد على ثبوته، بل تأثير العين من جهة تأثير النفس لا غيره.

الثّاني: من جهة أنّ النفس إذا صفت إمّا ابتداءً أو بعد الرياضات تصير قابلةً للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكيّة وتتقوّى بها على الأمور الغريبة كما أنّه يجوز أن يكون لوجهٍ ثالثٍ، وهو أن النفوس المفارقة عن الأبدان شديد المشابهة لهذا النفس في قوّتها وتأثيرها، فلم يبعد أن يحدث لها ما تشابهها من النفوس المفارقة، ويحصل لتلك النفوس نوع مّا من التعلّق بهذا البدن، فتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل.

وإذا كانت القوّة [٥٦٢] تزايدت قوى التأثير.

[الاستعانة بالأرواح الأرضية]

القسم الثالث من السحر: الإستعانة بالأرواح الأرضيّة. والمراد الجنّ.

وأنكر الجنّ[1] بعض المتأخرين من الفلاسفة، والأكابر من الفلاسفة يعترفون

---

١) كانت اللفظة في المخطوطة أوّلاً «الأجنة»، فصحّحت إلى «الجن» وكتب توضيحاً: اجنّه جمع

بوجود الجن ويسمّونها بالأرواح الأرضية، وأنّها خيرة ـ وهم مؤمنوا الجنّ ـ وشريرة ـ وهم كفّار الجنّ وشياطينهم ـ.

ثمّ يقولون: إن هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متحيّزة ولا حالّة في المتحيز. وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات.

واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماويّة إلّا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بالأرواح الأرضيّة أضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالأرواح السماوية.

وأمّا وجه أسهليّته فالإتصال من جهة المشاكلة والمشابهة بينهما أتم وأشدّ.

ثمّ إن الاتصال بالأرواح الأرضيّة يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد. وهذا النوع من السحر هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن.

أقول: لو كان المراد من فصول القوّة [٥٦٣] للنفس الناطقة بالإتصال بالأرواح الأرضية أن ذلك يصير منشاءً لصدور الخوارق والغرائب من النفس الناطقة فيرجع القسم الثالث من السحر إلى القسم الثاني، فلا يناسب ذكره في مقابله.

ولو كان المراد من الإستعانة بالجنّ وأن فاعل الأفعال نفس الجنّ، فيكون المراد من حصول القوّة للنفس الناطقة أن النفس الناطقة تقوى فيما تريد أن تفعله من الغرائب؛ لأنّ الجنّ تكون مأمورين بأمره، فلا مانع من جعل هذا القسم مقابلاً للقسم الثّاني.

[التخيّلات والأخذ بالعيون]

[القسم] الرابع: التخيّلات والأخذ بالعيون. وهو مبنيٌّ على أنّ أخلاط البصر كثيرة كراكب السفينة وغيره.

وعلى أنّ القوة الباصرة إنما تقف على المحسوس وقوفاً تامّاً إذا أدركت

جنين است بمعنى بچه در شكم مادر، ﴿أجنّة في بطون أمهاتكم﴾.

المحسوس له في زمان له مقدار ما.

وعلى أنّ النفس إذا كانت مشغولةً بشيء فربّما حضر عند الحسّ شيء آخر، فلا يشعر الجنّ به كما لو دخل الشخص على السلطان فربّما لا يشعر بمن يراه عنده، وبعد ذلك يسهل تصوّر هذا النوع من السّحر.

وذلك لأنّ المشعبذ الحاذق [٥٦٤] يظهر عمل شيء يُشغل أذهان الناظرين به حتّى إذا استغرقهم فيه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة، فيبقى ذلك العمل خفيّاً لسرعته واشتغال النظر بغيره.

وحينئذٍ يظهر لهم شيئاً آخر غير ما انتظروه، فيتعجّبون منه.

ثمّ هذا العمل في الأحوال الّتي تفيد حسّ البصر نوعاً من الخلل أشدّ كالضوء الشديد الّذي يفيد البصر كلالاً البتة. ومثله الظّلمة الشديدة. وكذلك الألوان المشرقة القويّة، والألوان المظلمة القويّة.

[السحر بالنسب الهندسية]

القسم الخامس من السحر: الأعمال العجيبة الّتي تطرء من تركيب الآلات المركبّة على النسب الهندسية تارةً، وعلى ضرورة الخلاء آخرين، مثل فارسَيْنِ يقتتلان، فيقتل أحدهما الآخر، وكفارسٍ على فرس في يده بُوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البُوق من غير أن يمسّه أحدٌ.

ومنها: الصّور الّتي تصورها الرّوم وأهل الهند حتّى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان حتّى يصوّرونها ضاحكةً وباكيةً، وحتّى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك [٥٦٥] الخجل.

وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب.

ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات.

ويندرج في هذا الباب علم جرّ الأثقال، وهو أن يجرّ بآلة خفيفة.

ولا ينبغي عدّ ذلك من السحر؛ لأنّ له أسباباً معيّنة من اطلع عليها قدر عليها، إلّا أن الإطّلاع عليها لمّا كان عسراً شديداً لا يصل إليه إلّا الفرد بعد الفرد لا جرم عقد أهل الظاهر ذلك من باب السحر.

[الإستعانة بخواصّ الأدوية]

القسم السادس: الإستعانة بخواصّ الأدوية من أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلّدة المزيلة للعقل والدّخن المبكّرة نحو دماغ الحمار إذا تناول الإنسان تبلّد عقله وقلّت فطنته.

ولا سبيل إلى إنكار الخواصّ؛ فإن أثر المغناطيس مشاهَدٌ.

[تعليق القلب]

القسم السابع من السحر: تعليق القلب كما لو ادّعى الساحر أنه يعرف الإسم الأعظم وأن الجنّ يطيعونه، فإذا كان السامع لذلك ضعيف العقل اعتقد أنه حق، وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع خفّةٍ ومخافة.

فإذا حصل الخوف ضعفت القوى [٥٦٦] الحسّاسة، فيمكن للساحر أن يفعل فيه حينئذٍ ما شاء.

[السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفيّة]

القسم الثامن من السحر: السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة.

أقول: في المقام أبحاث لسنا في مقام التعرّض لها؛ لأنها خارجة عن فنّنا.

[إمكان أنواع السحر وعدمه]

الأوّل: إنّ تمام هذه الأنواع من السّحر ممكنة أم لا؟

ونسب إلى المعتزلة إنكار الخمسة.

[تأثير الطلسمات]

الثّاني: إنه لو فرضنا أنّ الطلسم الفلاني لو كتب عند وصول النّجم المعيّن إلى درجة معيّنة يترتب عليه أثرٌ، فيقول القائل بثبوت القسم الأوّل من السحر أنه من جهة أعداد تأثير الفلك في ذلك الأثر أو رفع العائق عنه.

فنقول: لا مانع من أن يكون ذلك بإجراء عادة الله أن يفعل ذلك الأثر ويوجده عند عمل هذا الساحر لحكمة أو أنه جعل المؤثر فيه شيئاً آخر يوجد مقارناً لهذا العمل كما أن مثل ذلك يجوز أن يقال في القسم الثّاني من أقسام السحر وغيره أيضاً، كما ان من الواضح البيّن أنه بإرادة مستقلة من الله على كل حال، وليس بإرادة مستقلة من غيره تبارك وتعالى.

[كلام صاحب الجواهر في تعيين أنواع السحر وأصنافه]

الثالث: أنه قال في الجواهر[1]: إن الأنواع الثمانية الّتي ذكروها لا يشمل بعض أقسام السحر مثل ما يؤثر المحبّة والبغضاء، وربط الرّجل عن امرئته، ونحو ذلك ممّا صنعته سحرة النجاشي[2] لما نفخوا [٥٦٧] الزيبق في إحليله فصار مع الوحوش

---

١) جواهر الكلام ٨٤/٢٢، في أقسام السحر.

٢) المصنف لابن أبي شيبة الكوفي ٤٦٥/٨ ـ ٤٦٦، ما جاء في الجشة وأمر النجاشي وقصة اسلامه، ح ١، والرواية هي:

« حدثنا أبوبكر قال حدثنا عبيدالله بن موسى قال أخبرنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي بردة، عن أبي موسى قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن ننطلق مع جعفر بن أبي طالب إلى أرض النجاشي.

قال: فبلغ ذلك قومنا، فبعثوا عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، وجمعوا للنجاشي هدية فقدمنا وقدما على النجاشي، فأتوه بهديته فقبلها، وسجدوا.

ثم قال له عمرو بن العاص: إن قوما منا رغبوا عن ديننا وهم في أرضك، فقال لهم النجاشي:

في أرضي؟

قالوا: نعم.

فبعث إلينا فقال لنا جعفر: لا يتكلم منكم أحد، أنا خطيبكم اليوم.

قال: فانتهينا إلى النجاشي وهو جالس في مجلسه وعمرو بن العاص عن يمينه وعمارة عن يساره، والقسيسون والرهبان جلوس سماطين، وقد قال له عمرو بن العاص وعمارة: إنهم لا يسجدون لك.

قال: فلما انتهينا إليه زبرنا من عنده من القسيسين والرهبان: اسجدوا للملك.

فقال جعفر: لا نسجد إلّا لله.

فلما انتهينا إلى النجاشي قال: ما يمنعك أن تسجد؟

قال: لا نسجد إلّا الله.

قال له النجاشي: وما ذاك؟

قال: إن الله بعث فينا رسوله، وهو الرسول الذي بشر به عيسى ابن مريم ﴿ ***برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد*** ﴾ فأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئا، ونقيم الصلاة ونؤتي الزكاة، وأمرنا بالمعروف ونهانا عن المنكر.

قال: فأعجب النجاشي قوله. فلما رأى ذلك عمرو بن العاص قال: أصلح الله الملك، إنهم يخالفونك في ابن مريم؟

فقال النجاشي لجعفر: ما يقول صاحبك في ابن مريم؟

قال: يقول في قول الله ﴿ ***هو روح الله وكلمته*** ﴾ أخرجه من البتول العذراء التي لم يقربها بشر.

قال: فتناول النجاشي عوداً من الأرض فقال: يا معشر القسيسين والرهبان! ما يزيد ما يقول هؤلاء على ما تقولون في ابن مريم ما يزن هذه، مرحبا بكم وبمن جئتم من عنده، فأنا أشهد أنه رسول الله والذي بشر بن عيسى ابن مريم، ولولا ما أنا فيه من الملك لأتيته حتى أحمل نعليه، امكثوا في أرضي ما شئتم، وأمر لنا بطعام وكسوة، وقال: ردوا على هذين هديتهما.

قال: وكان عمرو بن العاص رجلاً قصيراً، وكان عمارة بن الوليد رجلاً جميلاً، قال: فأقبلا في البحر إلى النجاشي.

قال: فشربوا.

قال: ومع عمرو بن العاص امرأته، فلما شربوا الخمر قال عمارة لعمرو: مر امرأتك فلتقبلني.

ولم يأنس بالناس حتّى أن قريشاً لما احتالت في قبضه اضطرب بين أيديهم حتّى مات، وغير ذلك من أنواع السحر. انتهى.

أقول: ما ذكروه مجرّد أنواع السحر، ولم يتعرضوا لأصنافه فضلاً عن أشخاصه. كما أنهم لم يتعرضوا لتمام أسبابه.

بل القائلون بالقسم الأوّل من السحر دعواهم أنه كلما يوجد ممّا يوجب أمراً عجيباً يكون من قبيل إيجاد الأعداد أو رفع العائق عن تأثير الأفلاك.

نعم، تقدّم أن معهم نزاعاً مطلبياً حتّى فيما يوجد أثره عند إيجاد طلسم أو غيره عند وصول كوكبٍ في محلّ خاصّ، فضلاً عن ما لا يكون لذلك مدخليّة فيه.

[سحر سَحَرَة فرعون]

الرابع: أنه ليس الغرض التعرّض لبعض المنافشات الّتي ترد في بعض الدعاوي الّتي ذكرها في ضمن تلك الأنواع، مثل دعوى أن سحر سحرة فرعون من النوع الخامس، مع دعوى أن هذا النوع ليس من السحر حقيقة.

وهذا منافٍ مع ما دلّ عليه القرآن من أنّ سحرهم من السحر المحرّم الّذي يكون كلامنا فيه.

[السحر الإيذائي]

وثانياً نقول: إنّ كل ما يوجب من الأنواع الثمانية السابقة أو غيرها [٥٦٨] للإيذاء بالغير وإضراره فمقتضى القاعدة أن يكون محرّماً، لكن لا من حيث كونه سحراً

فقال له عمرو: ألا تستحي ؟!

فأخذه عمارة، فرمى به في البحر. فجعل عمرو يناشده حتى أدخله السفينة، فحقد عليه عمرو ذلك.

فقال عمرو النجاشي: إنك إذا خرجت خلف عمارة في أهلك.

قال: فدعا النجاشي بعمارة، فنفخ في إحليله فصار مع الوحش.

لعدم دليل على أنّ كل ما يوجب للإضرار يكون سحراً.

كيف وممّا يكون مُضرّاً ما كان من خواصّ الأدوية المبلّدة مع أنّه لا فرق بينه وبين شرب السم الّذي من الواضح أنّه غير داخل في عنوان السحر.

بل لا يبعد دعوى أن الأربعة الأخيرة ليست من السحر سواء توجب الإضرار أم لا.

ولا شاهد على كون تلك الأربعة من السحر لا من إجماع ولا غيره، بل نقول: إنّ الخبر الوارد من أنّ أكبر السحر النميمة لابدّ أن يحمل على أن المراد تشبيهه بالسحر في الحرمة وصدور الفساد منه؛ لأنّ العرف لا يعدّه سحراً.

إن قلت: تقدّم أنّ العرف ليس طريقاً في تعيين افراد السحر.

قلت: الغرض هناك أن العرف لا طريق له إلى تمام أنواع السحر ليجعل الميزان ما يصدق عليه السحر عرفاً، ولم يكن المراد أنّ العرف لا يفهم شيئاً ممّا يكون سحراً وشيئاً ممّا لايكون سحراً، بل كل ما كان من صرف خواصّ الأشياء حتّى خواص الحروف [٥٦٩] إذا كان بحيث يحصل الأثر لكلّ من اطّلع عليها من غير خصوصية للأشخاص مثل علم الجفر والرّمل وشبههما لا يعلم كونه سحراً.

وسيأتي توضيح لذلك.

بل مقتضى عدّ الكهانة والشعبذة في مقابل السحر خروجُ تسخير الجنّ والشعبذة عن معنى السحر وإن قلنا بحرمتهما أيضاً.

ثمّ أقول: هذا كلّه فيما ليس من السحر أو لم يعلم كونه من السحر. وأمّا ما يكون سحراً، فنتكلّم من بعد نقل كلام المصنف والتكلم فيه.

فنقول: في الأربعة الّتي كان في كلام الفخر، في الإيضاح[1]: إنّها سحر رجّح كونها سحراً؛ لدعوى الفخر أنّ حرمتها من ضروريات الدّين، بل ولدعوى

---

١) إيضاح الفوائد ١/٤٠٥، كتاب التجارة: أقسامها.

الشهيدين في الدروس[١] والمسالك[٢] بأن مستحلّها يقتل.

وأمّا غير تلك الأربعة لو كان مُضرّاً يسلّم حرمته.

ثمّ يدّعى أن ما يوجب الحبّ المفرط مضرّ. وظاهره أنه يحمل عليه ما ينقله من خبر الفقيه[٣] في سحر المرأة لزوجها.

وأمّا ما لا يُضرّ فإن كان لرفع ضرر السحر أو غيره من المضارّ الدّنيوية أو الأخروية يرجّح الجواز مع قطع النظر عما سيأتي من استثنائه من السحر المحرّم.

وأمّا لو لم يكن فيه رفع ضرر أيضاً، فنقول: لا دليل على تحريمه إلّا أن يدخل في عنوان اللّهو والشعبذة.

ثمّ بعد ذلك كلّه يقول: [٥٧٠] لو صح سند خبر الإحتجاج صحّ الحكم بحرمة جميع ما تضمّنه. وكذلك لو عملنا بشهادة المقداد والمجلسي يكون جميع ما تقدّم من الأقسام داخلاً في السحر.

ثمّ يناقش على هذه الدعوى الجديدة منه بأن شهادتهم عن الإجتهاد مع معارضته بكلام المسالك حيث اعتبر الضرر، وبكلام العلامة حيث أخذ في معنى السحر بما يؤثّر في بدن المسحور.. إلخ.

وليس في المقام شهادة الإثبات مقدّمة؛ لأنّ استناد المثبتين إلى الاطلاع على استعمال اللّفظ في الاعمّ واستناد النّافين إلى الإطلاع على كون الإستعمال مجازاً

---

١) الدروس ١٦٤/٣، التكسب الحرام وأقسامه.

٢) مسالك الإفهام ١٢٨/٣، تعلم السحر والكهانة.

٣) من لا يحضره الفقيه ٤٤٥/٣، باب عقوبة المرأة على أن تسحر زوجها، ح ٤٥٤٤ والرواية هي:
«روى إسماعيل بن مسلم، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال:
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألته أن لي زوجاً وبه علي غلظة وإني صنعت شيئاً لأعطفه علي.
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: أفّ لك! كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار، وملائكة السماوات والأرض.
قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها، ولبست المسوح فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله، فقال: إن ذلك لا يقبل منها».

للمناسبة.

ثمّ بعد ذلك يرجّح التعميم حيث يقول: والأحوط الإجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار، بل لعلّه لا يخرج عن قوّة؛ لقوّة الظن من خبر الاحتجاج وغيره.

أقول: أوّلاً: ليس مطلق الظن حجة.

وثانياً: ما يدلّ شيء مما ذكره على تمام الأنواع الثمانية حتّى يدّعى أنه يوجب ذلك الظنّ.

أما خبر الإحتجاج[1] ففي النوع الأوّل منه أنهم جعلوا لكلّ صحةٍ آفة، ولكـلّ

---

١) الإحتجاج ٨١/٢، فيما احتاج الصادق عليه السلام على الزنديق وبيان مذهب التناسخ والرواية هي:

«قال فأخبرني عن السحر ما أصله، وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه، وما يفعل؟

قال: إن السحر على وجوه شتى: وجه منها منزلة الطب، كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء، فكذلك علم السحر، احتالوا لكل صحة آفة، ولكل عافية عاهة، ولكل معنى حيلة. ونوع آخر من خطفة وسرعة، ومخاريق وخفة ونوع آخر ما يأخذ أولياء الشياطين عنهم.

قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟

قال: من حيث عرف الأطباء الطلب، بعضه تجربة، وبعضه علاج. قال: فما تقول في الملكين هاروت وماروت؟ وما يقول الناس بأنهما يعلمان الناس السحر؟ قال: إنهما موضع ابتلاء، وموقع فتنة، تسبيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا وكذا، ولو يعالج بكذا وكذا لكان كذا، أصناف السحر فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضركم ولا ينفعكم.

قال: أفيقدر الساحر أن يجعل الإنسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك؟

قال: هو أعجز من ذلك، وأضعف من أن يغير خلق الله، إن من أبطل ما ركبه الله وصوره وغيره فهو شريك الله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم والآفة والأمراض، ولنفي البياض عن رأسه، والفقر عن ساحته، وأن من أكبر السحر النميمة، يفرق بها بين المتحابين، ويجلب العداوة على المتصافيين، ويسفك بها الدماء، ويهدم بها الدور ويكشف بها الستور، والنمام أشر من وطئ الأرض بقدم، فاقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب، إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء

عافية عاهة.

وهذا لا يدلّ على أنّ كلّ ما يوجب الآفة والعاهة من السحر [٥٧١]، بل يدلّ على أنّ السحر من هذا القبيل، فتضيق دائرة السحر من جهة اعتبار الإضرار في هذا النوع منه.

وأمّا النوع الثّاني أيضاً لا يدلّ بأزيد من أنّه من قبيل الخطفة والسرعة ومخاريق وخفّة لا أن كل ما كان من قبيل الخطفة.. إلخ، فهو سحر كما أن النوع الثالث هو ما يؤخذ من الشياطين لا أن كل ما يؤخذ من الشياطين يكون سحراً.

وأمّا عدّه النميمة سحراً، فقد تقدّم أنه لابدّ أن يحمل على أنّه بمثل السحر.

وأمّا كلام المجلسي فتقدّم أن الأنواع الثمانية ليس منه، بل من الفخر، وهو ينقل عن غيره ويصرّح بالمناقشة في بعضٍ ويُعنْونُ النزاع في إمكان بعض أفراده.

وأمّا كلام الفاضل المقداد فباعتراف المصنف لا يشمل تمام الأنواع الثمانية بالبيان الّذي تقدّم منه أنه قال: إن تعريف المجلسي أعمّ منه، مع أنّ تعريفه لا يشمل الخواصّ كما لو اطّلعوا عليها فيخرج عن الخفا مع أنّ هذا واضح من أنّ كل أمر غريبٍ بسبب خفيّ ليس من السحر.

[قول المصنف في المقام]

ثمّ إذا عرفت ما تقدّم نقول:

أوّلاً: إنّ ما كان مشتملاً على إضرار أو تمويه إذلال على المسلمين [٥٧٢] أو استهانة بشيء من حرمات الله فهو حرامٌ، سواء كان من السحر أم لا، كما أن ما كان من كلام أو كتابة غير ما يرجع إلى الدّعاء والأذكار المنقولة عن الشرع يوجب الإضرار على الغير يُعدّ من السحر عند العرف.

ومثل ذلك لو حصل ذلك الإضرار من مثل العقد أو العزائم أو الأقسام أو الدّخنة

فجاء الطبيب فعالجه بغير ذلك العلاج فأبره.

أو التصوير أو النفث أو تصفية النفس، بل لعلّه يعمّ كل ما كان ممّا تقدّم مؤثّراً في بدن الغير أو قلبه أو عقله من غير مباشرة ولو كان التأثير بغير الإضرار أيضاً.

ثمّ إن ما ذكرناه من كون الكلام وغيره بل ونظائر ما تقدّم «مُضرّاً بالغير» على ما قاله في المسالك[1] أيضاً «أو مؤثّراً فيه» ولو لغير الإضرار أيضاً كما هو ظاهر العلاّمة أيضاً على كل حالٍ ليس تمام معنى السحر، بل هذا نوعٌ من السحر.

وليس السحر منحصراً بهذا النوع كما يشهد عليه خبر الإحتجاج ويستفاد من كلام الشهيد في الدروس[2].

وممّا يدلّ على هذا المدّعى أن سحر سحرة فرعون سحرٌ مسلّماً، بل ومن السحر المحرّم أيضاً، مع أنّه لم يكن مُضرّاً بالغير، بل ولا مؤثّراً في بدن الغيرقلبه أو عقله.

ثمّ إنّ ما كان [٥٧٣] من الطلسمات مضراً بالغير أو مؤثرّاً في بدنه أو عقله أو قلبه يندرج في النوع الّذي قلنا إنه من السحر مسلّماً. والنزاع في كون الطلسمات سحراً، إنما يناسب فيما لم يكن مُضرّاً بالغير أو مؤثراً في بدنه وقلبه وعقله.

ثمّ إنك بعد ما عرفت عدم انحصار السحر فيما يؤثر في بدن الغير بالإضرار أو بغير الإضرار أيضاً لوضوح أن سحر سحرة فرعون كان من السحر المحرّم مع أنّه لا يندرج فيما تقدّم نقول:

من الواضح أن كل ما يوجب لحدوث أمر غريب أيضاً ليس من السحر، كيف مع أنّ طبايع أفراد أهل الإفرنج في زماننا يكون فيها ما يكون أغرب من أغلب أفراد السحر مع أنّ من الواضح أنّها ليست من السحر بل نقول:

إن ما يصنعه أهل الإفرنج لو صدر بأسبابه الّتي هيّئوها له لا يعدّ من السحر، وهذا بخلاف ما لو صدر عين ما يصنعه أهل الإفرنج من كلام أو كتابة أو رُقيةٍ

---

١) مسالك الإفهام ١٢٨/٣، فيما يكتسب به.

٢) الدروس ١٦٤/٣، فيما حرم لعينه.

وأشباه ذلك؛ فإنه يكون سحراً، ويسمّى سحراً عرفاً أيضاً.

ولعل الفرق أن ما يكون سحراً هو ما يكون لشخص الفاعل مدخليّة في التأثير حتّى يشبه المعجزة.

وهذا بخلاف ما [٥٧٤] يكون من صرف الخواصّ؛ فإنه لو صدر العمل من أي شخص اطلع عليه يحصل الأثر. وعليه فمثل تسخير الملك أو الأرواح أو الجنّ وشبه ذلك يكون من قبيل الأوّل الّذي يكون سحراً.

وأمّا ما يكون من صرف الخواصّ حتّى خواصّ الحروف فمن القسم الثّاني الّذي لا يكون سحراً.

وعلى هذا، فالطلسم في غير ما تقدّم لو كان التأثير فيه ناشٍ عن مجرّد كيفيّة كتب الحروف لم يعلم كونه من السحر، فضلاً عن مثل علم الرّمل والجفر وشبههما.

وأوضح من ذلك تركيب الأجسام على النسب الهندسيّة الّتي لا يختص تأثيرها بأحدٍ دون أحدٍ.

إن قلت: يظهر من الجواهر إنكار كون الأخير من السحر، ولو كان موجباً للإضرار بالغير أو التدليس مثل دعوى النّبوة.

قلت: ليس ببعيد هذا. والمرجع عند الشك أصالة البراءة.

[تسخير الجن والأخذ بالعيون]

ثمّ اعلم أن خصوص تسخير الجن يأتي كلامٌ فيه عند التعرّض لحرمة الكهانة، كما أن الأخذ بالعيون بالحيل من صرف النفس إلى جهةٍ ثمّ إتيان شيء آخر سريعاً حتى يأتي بالنظر غير ما انتظره، يأتي الكلام فيه عند التعرض لبيان حرمة الشعبذة.

إن قلت: إنّ الأمر الغريب في الشعبذة ليس بتغير أمر واقعي بل بمجرّد التخيّل.

وعليه نقول: إنه يظهر من قوله تعالى ﴿ يخيّل [إليه] من سحرهم أنّها تسعى ﴾[1] أن سحر سحرة فرعون من مجرّد التخيّل [٥٧٥].

وتقدم أن سحر سحرة فرعون لا شك انه من السحر المحرّم. ومقتضى ذلك أن يكون الشعبذة من السحر المحرّم.

قلت: ليس في الآية دلالة على أنّ سحرة فرعون لم يغيروا أمراً واقعياً؛ لأن صيرورة الحبال مثلاً بصورة الحيّة أمر واقعي، وكذلك حركات الحبال والعصى وكذلك كون الحركة ناشية عن الإرادة المحتاجة إلى الحياة والقدرة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ التي يستفاد من الآية كونه تخيّلاً هو الأخير، يعني لم يكن لها حياة واقعاً حتّى يكون حركاتها عن الإرادة.

ولا يدلّ الآية على أنهم لم يغيّروا صورة الجبال والعصى حقيقة ويحدثوا الحركات فيها حقيقةً.

[ثبوت الحرمة الذاتية لتعليم السحر وتعلّمه]

وأمّا البحث الثّاني، وهو ثبوت الحرمة الذاتية بتعليم السحر وتعلّمه.

وأمّا ثبوت الحرمة من الجهات الخارجية مثل الإعانه على الإثم أو التجرّي فخارج عن محلّ البحث هنا.

فنقول: بعد أنّ المقرر في محلّه أن مقتضى الأصل عند الشك في الحرمة هو البراءة، فلابدّ من التكلم في أدلّة الحرمة وأن شيئاً منها حرمة التعليم والتعلم ذاتاً وإلا فيكون مقتضى الأصل هو البراءة.

فنقول: أوّلاً: إن ظاهر كلام المحقق في الشرايع[2] حرمة تعلم السحر ذاتاً حيث

---

١) طه: ٦٦.

٢) شرائع الإسلام ٢٦٤/٢، فيما يحرم التكسب به.

[٥٧٦] يذكره في عداد المحرّمات من دون قيد، بل العلامة في المنتهى[١] يقول: لا خلاف بين العلماء في تحريم تعلّم السحر وتعليمه وهل يكفّر أم لا؟

الحق أنه إن استحلّ ذلك فقد كفر وإلّا فلا. وسيأتي البحث في ذلك.

وصاحب الوسائل[٢] في المكاسب المحرّمة يقول في عنوانه لذكر الأخبار: باب تحريم تعلّم السحر.. إلخ.

بل في الهامش يقول: ذكر بعض المتأخرين ان تعلّم السحر ليدفع به المبتني بالسحر جائز وأنه ربما يجب كفاية.

ثمّ يناقش عليه بأنه لا نصّ فيه وذلك النصّ المتواتر المشتمل على نهاية التأكيد والتهديد والوعيد بغير مخصّص غير جائز.. إلى آخر كلامه المشتمل على التشديد في ذلك.

[مستندات القول بالحرمة الذاتية]

ثمّ أقول: ما يجوز أن يكون مستنداً للقول بالحرمة من الأخبار طائفتان:

الأولى: ما اشتمل على التوعيد على السحر والساحر والسحرة.

وفيه: أنها ظاهرة في العمل؛ لوضوح أن تعلّم السحر غير نفس السحر أو لا أقلّ من أنّ هذه التعابير منصرفة إلى العمل أو أنه المتيقّن من إطلاقاتها لو أغمض عن عدم الشمول رأساً.

الثانية: ما ورد في خصوص التعلّم مثل ما نقله في الوسائل في المكاسب المحرّمة، عن عبدالله بن جعفر عليه السلام في قرب الإسناد عن السندي بن محمّد، عن أبي البختري، عن الصادق عليه السلام [٥٧٧]، عن أبيه، عن عليّاً عليه السلام قال:

---

١) منتهى المطلب ١٠١٤/٢، في أحكام التجارة.

٢) وسائل الشيعة ١٤٥/١٧، باب تحريم تعلم السحر وأجره واستعماله في العقد وحكم الحل وفيه ثمانية أحاديث.

« من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر وكان آخر عهده بربّه وحدُّه أن يقتل إلّا أن يتوب »[١].

ثمّ إنه في الوسائل[٢] في كتاب الحدود ينقل هذا الخبر، عن محمّد بن الحسن، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن غياث بن كلّوب بن قيس البجلي، عن إسحاق بن عمّار، عن الصادق عليه السلام.

ويظهر من الحدائق[٣] أن لهذا الخبر سندٌ ثالث حيث ينقله عن السكوني أيضاً.

ثمّ أقول: توضيح حال هذا الخبر يتوقف على التكلم من جهة السند والدلالة والمعارض:

أما السند فالسند الأوّل ضعيف بأبي البختري.

وأمّا الثّاني، ففياث بن كلّوب: ففي رجال أبي علي، عن الوجيزة: (ض) [يعني ضعيفاً]، وقيل: (ق) [يعني ثقةً]، لقول الشيخ في العدّة[٤]: إن الطائفة عملت بأخباره.

وعن (تعق)[٥] [أي التعليقة]: فيه رائحة كونه عاميّاً.

وصرّح بذلك في العدة وأنه ممّن اجتمعت الشيعة على العمل بروايتهم إذا خلت عن المعارض.

أقول: لم ينقل الإجماع المطلق على العمل بروايته ليوجب الوثوق به بعد تصديق الشيخ في هذا النقل.

---

١) وسائل الشيعة ١٤٨/١٧، باب تحريم تعلم السحر وأجره واستعماله في العقد وحكم الحل، ح ٧.

٢) وسائل الشيعة ٣٦٧/٢٨، باب ثبوت السحر بشهادة شاهدين عدلين وتحريم تعلمه ووجوب التوبة منه، ح ٢.

٣) الحدائق الناضرة ١٧٦/١٨، في حرمة السحر وما شاكله.

٤) عدة الأصول ٣٨٠/١، فصل في ذكر الخبر الواحد وجملة من القول في أحكامه.

٥) تعليقة منهج المقال: ٢٧٦.

هذا مع احتمال عدم المعارض، ولوكان المعارض ضعيفاً في العمل بروايته.

هذا مع أنّه لو كان له معارض فضلاً من أن يكون معارضه معتبراً [٥٧٨].

وأمّا الدلالة فنقول: اعتبر في ثبوت حدّ القتل له أن لا يتوب.

ومن الواضح أن التوبة الرافعة لحكم القتل إما عن مجرّد التعلم الّذي فعله سابقاً بالندامة عليه ولو كان بناؤه على أن يعمل السحر بعد ذلك، وإمّا عن العمل عليه بترك العمل بعد ذلك.

والظاهر أن الإحتمال الثّاني مرادٌ. فحينئذٍ يصير المتيقّن من التعلّم الذي وقع التوعيد والتشديد عليه بواسطة هذه القرينة المتّصلة هو ما كان لأجل العمل.

وأيضاً لو علمنا من الخارج أن هذا النحو من التوعيد والحدّ غير ثابت للتعلّم الذي لا يكون بقصد العمل، فلابدّ أن نقول: إنّ الخبر متروك الظاهر.

ولعلّ نظر الجواهر[1] في جوابه عن هذا الخبر إلى ذلك.

نعم، لو كان مراده أن مجرّد حكم القتل غير ثابتٍ لمجرّد التعلّم الّذي كان خالياً عن قصد العمل فحينئذٍ يمكن المناقشة بأن صيرورة جزءٍ من الرّواية غير معمولٍ به لا يوجب سقوط سائر أجزائه عن الإعتبار.

[المعارضات للأدلّة السابقة]

وأمّا العارض فإثباته في المقام له طريقان:

الأوّل: أن يكون الدليل قائماً على جواز أصل السحر أو وجوبه في شيءٍ من المستثنيات الّتي ذكروها، فهذا يصير دليلاً على جواز تعلم السحر إما مطلقاً كما يظهر من كثير حيث إن الّدواعي لا مدخلية لها [٥٧٩] في أمثال هذه الموارد.

وإمّا في خصوص صورة كان التعلّم بداعي العمل بالسحر الجائز.

وعليه يبقى الإشكال في خصوص صورة لم يعيّن الداعي؛ إذ مع تعيّن الداعي

---

١) انظر جواهر الكلام ٧٧/٢٢، حرمة تعلم السحر.

يكون الحكم معلوماً.

الثّاني: أن يكون الخبر المعارض دالاًّ على جواز نفس تعلّم السحر.

ومن القسم الأوّل ما عن الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين قال:

دخل عيسى بن السقفي على أبي عبدالله عليه السلام وكان ساحراً يأتيه النّاس ويأخذ على ذلك الأجر. فقال له: جعلت فداك! أنا رجلٌ كانت صناعتي السحر وكنت آخذ عليه الأجر، وكان معاشي، وقد حججت منه. ومَنّ الله عليّ بلقائك، وقد تبتُ إلى الله عزّ وجل، فهل لي في شيء من ذلك مخرجٌ؟

فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «حلّ ولا تعقد»[1].

ورواه الشيخ[2] بإسناده عن محمّد بن يعقوب.

ورواه الصدوق[3] بإسناده عن الهيثم بن أبي مسروق، عن عيسى بن السقفي[4] نحوه.

أقول: في الوسائل[5]: خصّه بعض علمائنا بالمحلّ بغير السحر كالقرآن والذكر والتعويذ ونحوها. وهو حسنٌ.

وفيه: أنه خلاف الظاهر، بعيدٌ في خصوص [٥٨٠] هذا الخبر.

بقي الكلام في سند هذا الخبر، فنقول: في سند الكليني والشيخ لم يعلم حال «شيخ من أصحابنا الكوفيّين» وإن كان نفس هذا التعبير مشتملاً على نوع مدحٍ فيه.

---

١) الكافي ١١٥/٥، باب الصناعات، ح ٧.

٢) تهذيب الأحكام ٣٦٤/٦، باب المكاسب، ح ١٦٤.

٣) من لا يحضره الفقيه ١٨٠/٣، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات، ح ٣٦٧٧.

٤) في بعض نسخ الفقيه: شقفي، بالشين المعجمة بلا لام.

٥) وسائل الشيعة، باب تحريم تعلم السحر وأجره واستماله في العقد وحكم الحل، ذيل ح ١.

وأمّا سند الفقيه وقرب الإسناد[١] يكون النقل فيهما عن نفس عيسى السقفي الساحر المذكور. وحاله غير معلوم.

ثمّ إن من العجب اختلاف الكتب في التعبير عن ذيل اسم هذا الساحر، ففي نسخة الوسائل «عيسى بن السقفي» بالسين في اسم أبيه.

وفي التعليقة[٢] على الرجال الكبير ينقل البهبهاني «ره»: عيسى بن حمزة الثقفي بالثاء في لقب اسم أبيه.

وفي المستند[٣]: عيسى بن سيف.

والمصنف[٤]: عيسى بن شفيق[٥].

ثمّ من الأخبار الّتي تمسك بها لجواز حل السّحر بالسحر ما عن علل الصدوق[٦] مرسلاً: «إن توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد».

ولعلّه من قبيل النقل بالمعنى للخبر السابق.

ومنها: ما نقله في الجواهر[٧] من خبر العلاء، عن محمّد بن مسلم: سألته عن المرأة تعمل لها السحر يحلّونه عنها؟ قال: «لا أرى بذلك بأساً».

ومنها: الأخبار الّتي يأتي في القسم الثّاني من الأخبار الّتي قلنا: إنّها تدلّ على جواز نفس التعليم والتعلّم ابتداءً في الجملة؛ فإنّها أيضاً تدلّ على جواز نفس حلّ السحر بالسحر[٨] أيضاً.

---

١) قرب الإسناد: ٥٢، أحاديث متفرقه، ح ١٦٩.

٢) تعليقة منهج المقال: ٢٧٣.

٣) مستند الشيعة ١١٢/١٤، ما يحرم التكسب به وهي أمور: منها: السحر.

٤) كتاب المكاسب ٢٦٩/١، المسألة العاشرة: السحر.

٥) في بعض نسخ المكاسب: السقفي، وفي أخرى: شفق ويحتمل: مشفق.

٦) علل الشرائع ٥٤٦/٢، باب العلة التي من أجلها يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر الكفار، ح ١.

٧) جواهر الكلام ٧٦/٢٢، حرمة تعلم السحر.

٨) انظر كتاب المكاسب ٢٦٩/١، الأخبار الواردة في جواز حل السحر بالسحر.

[وجوه جواز حلّ السحر بالسحر]

ثمّ إنه استدلّ لجواز حلّ السحر بالسحر بغير الأخبار الخاصّة أيضاً [٥٨١]:

منها: أن يتمسك لجوازه بالأصل، ولكنه على منع شمول ما دلّ على حرمة السحر لسحر يحلّ به السحر.

ولهذا المنع طريقان:

أحدهما: تخصيص ما دلّ على حرمة السحر بما يوجب الضّرر بالغير كما تقدّم نقله عن المسالك[١].

وإليه ينظر ما نقله في الجواهر[٢] عن شرح أستاده حيث إنه ـ بعد ما قال من أنّ أكثر أصحابنا على جواز حلّ السحر بالسحر ـ قال: وليس بذلك البعيد؛ لأنّ الظاهر من أخبار الساحر والسحرة إرادة من يخشى ضرره.

وثانيهما: ما يقوله المصنف في مسألة حل السحر بالسحر من التمسك لجوازه بالأصل بعد دعوى انصراف الأدلّة إلى غير ما قصد به غرض راجحٌ شرعاً.

ومنها: أن يتمسك لجواز حلّ السحر بالسحر بما دلّ ان الضرورات تبيح المحظورات؛ إذ لم يثبت التخصيص على هذه القاعدة في المقام.

وإن قلنا بثبوت التخصيص عليه في بعض الموارد كما يدّعى ذلك في كتاب الأطعمة والأشربة في شرب خصوص الخمر لدفع الأمراض.

إن قلت: إنّ الضّرورة لا تحصل في المقام لإمكان حلّ السحر بما ذكروه في المقام من القرآن والذّكر [٥٨٢] والأقسام والتعويذات ونحوها.

ومنه بعضهم لا يجوّزون حلّ السحر إلّا بها لا بالسحر.

قلت: أوّلاً: لو فرض أن الحلّ لا يحصل بما ذكر في بعض الموارد ولو نادراً فمقتضى القاعدة جواز أن يحلّ السحر بالسحر.

---

١) مسالك الإفهام ١٢٨/٣، تعلُّم السحر والكهانة.

٢) جواهر الكلام ٧٧/٢٢، حرمة تعلم السحر.

وثانياً: إنا نرى أنه غالباً لا يحلّ السحر إلّا بالسحر. ومنه قال في الجواهر[١]: إنّ غلبة التوقف على السحر في حلّ الربط ونحوه لا يكاد يُنكر.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنه لو تمّ شيء مما ذكرنا سابقاً لجواز حل السحر بالسحر، فذلك لا مانع من دعوى اقتضائه للجواز، ولو أمكن رفع الضرر بمثل القرآن والذكر وشبههما أيضاً في حلّ السحر.

وأمّا لو كان دليل الجواز منحصراً بقاعدة «إنّ الضرورات تبيح المحظورات»، فينحصر الجواز بصورة لم يكن لنا طريق آخر إلى حل السحر إلّا بنفس السحر.

ومن القسم الثّاني، وهو أن يكون الخبر دالّاً على جواز نفس تعلّم السحر ـ ولو كان دالّاً على جواز الحلّ أيضاً ـ ما عن العيون[٢]، عن محمّد بن القاسم المفسّر، عن يوسف بن محمّد [٥٨٣] بن زياد وعلي بن محمّد بن سيّار، عن أبويهما، عن الحسن بن علي العسكري، عن آبائه عليهم السلام..

وفي هذا الخبر أنه قال: «كان بعد نوح قد كثرت السَحَرة المموّهون، فبعث الله عز وجل ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة، وذكر ما يبطل به سحرهم ويردّ به كيدهم. فتلقّاه النبيّ عن الملكين، وأدّاه إلى عباد الله، فأمر الله عزّ وجلّ وأمرهم أن يقفوا به على السحر وأن يبطلوه ونهاهم أن يسحروا به الناس».

أقول: إلى آخر الخبر يؤكّد هذا المعنى ومشتمل على انّ النّاس تخلّفوا عمّا أُمروا به[٣].

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٧٨، حرمة تعلم السحر.

٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢/٢٤١ ـ ٢٤٤، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام في هاروت وماروت، ح ١.

٣) تتمة الخبر هكذا: «وهذا كما يدل على السم ما هو وعلى يدفع به غائلة السم ثم قال عزّ وجلّ ﴿ *وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنه فلا تكفر* ﴾.

يعني ان ذلك النبي صلى الله عليه وآله أمر الملكين أن يظهراً للناس بصوره بشرين ويعلماهم ما علمهما الله من ذلك فقال الله عزّ وجلّ: (وما يعلمان من أحد) ذلك السحر وإبطاله (حتى يقولا) للمتعلم: (إنما نحن فتنه) وامتحان للعباد ليطيعوا الله عزّ وجلّ فيما يتعلمون من هذا ويبطلوا به

كيد السحرة ولا يسحروهم. (فلا تكفر) باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار به ودعا الناس إلى أن يعتقدوا انك به تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلّا الله عزّ وجلّ فإن ذلك كفر قال الله عزّ وجلّ (فيتعلمون) يعني طالبي السحر (منهما) يعني مما كتبت الشياطين على ملك سليمان من النيرنجات ومما ﴿ *أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت* ﴾ يتعلمون من هذين الصنفين ما يفرقون به بين المرء وزوجه هذا ما يتعلم الاضرار بالناس يتعلمون التضريب بضروب الحيل والتمايم والإيهام وأنه قد دفن في موضع كذا وعمل كذا ليحبب المرأة إلى الرجل والرجل إلى المرأة ويؤدى إلى الفراق بينهما فقال عزّ وجلّ: ﴿ *وما هم بضارين به من أحد إلّا بإذن الله* ﴾ أي ما المتعلمون بذلك بضارين أحد إلّا بإذن الله يعني بتخلية الله وعلمه فإنه لو شاء لمنعهم بالجبر والقهر.

ثم قال: ﴿ *ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم* ﴾ لأنهم إذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا ويضروا فقد تعلموا ما يضرهم في دينهم ولا ينفعهم فيه بل ينسلخون عن دين الله بذلك ﴿ *ولقد علموا* ﴾ هؤلاء المتعلمون ﴿ *لمن اشتراه* ﴾ بدينه الذي ينسلخ عنه بتعلمه ﴿ *ما له في الآخرة من خلق* ﴾ أي من نصيب في ثواب الجنة.

ثم قال عزّ وجلّ: ﴿ *ولبئس ما شروا به أنفسهم* ﴾ ورهنوها بالعذاب ﴿ *لو كانوا يعلمون* ﴾ انهم قد باعوا الآخرة وتركوا نصيبهم من الجنة لأن المتعلمين لهذا السحر الذين يعتقدون ان لا رسول ولا إله ولا بعث ولا نشور فقال: ﴿ *ولقد علموا لمن اشتريه ما له في الآخرة من خلاق* ﴾ [سورة البقرة: ١٠٢]؛ لأنهم يعتقدون أن لا آخره فهم يعتقدون أنها إذا لم تكن آخره فلا خلاق لهم في دار بعد الدنيا وإن كانت بعد الدنيا آخره فهم مع كفرهم بها لا خلاق لهم فيها ثم قال: (ولبئس ما شروا به أنفسهم) بالعذاب إذ باعوا الآخرة بالدنيا ورهنوا بالعذاب الدائم أنفسهم (لو كانوا يعلمون) أنهم قد باعوا أنفسهم بالعذاب ولكن لا يعلمون ذلك لكفرهم به، فلما تركوا النظر في حجج الله حتى يعلموا عذبهم على اعتقادهم الباطل وجحدهم الحق.

قال يوسف بن محمّد بن زياد وعلي بن محمّد سيار عن أبويهما انهما قالا: فقلنا للحسن بن علي عليه السلام: فإن قوما عندنا يزعمون أن هاروت وماروت ملكان اختارهما الله الملائكة لما كثر عصيان بني آدم وأنزلهما مع ثالث لهما إلى دار الدنيا وأنهما افتتنا بالزهرة وأرادا الزنا بها وشربا الخمر وقتلا النفس المحرمة وإن الله عزّ وجلّ يعذبهما ببابل وان السحرة منهما يتعلمون السحر وإن الله تعالى مسخ تلك المرأة هذا الكوكب الذي هو الزهرة.

فقال الإمام عليه السلام: معاذ الله من ذلك! إن ملائكة الله معصومون محفوظون من الكفر والقبائح بألطاف الله تعالى قال الله عزّ وجلّ فيهم: ﴿ *لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون* ﴾ [سورة

[قصة هاروت وماروت]

ومنها: عن تميم بن عبدالله القرشي، عن أبيه، عن أحمد بن علي الأنصاري، عن علي بن الجهم، عن الرضا عليه السلام.

ثمّ في هذا الخبر: «وأمّا هاروت وماروت كانا ملكين علّما النّاس السحر ليحترزوا به سحر السحرة، ويبطلوا به كيدهم، وما علّما من ذلك شيئاً حتّى قالا إنما نحن فتنة، فلا تكفر. فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه..» الخبر.

أقول: لمّا يكون في هذين الخبرين أيضاً دلالة على جواز حلّ السحر بالسحر، قال في الوسائل[1]: يحتمل كون جواز الحلّ بالسحر مخصوصاً بتلك الشريعة المنسوخة.

وأجاب في الحدائق[2] بأنّه لو لم يكن الغرض ثبوت هذا الحكم في شريعتنا [٥٨٤] لكان نقل الشريعة المنسوخة لغواً.

أقول: ظاهر نقل الحكايات الّتي يتصدّون فيها لبيان الأحكام وأحوال الملائكة أو الأنبياء نسلّم اتّحاد الحكم في الشريعتين، وأن المعصية لم تصدر من الملك والنبيّ وإنما صدرت المعصية عن الناس.

ثمّ اللفظ وإن لم يكن بصدد بيان هذا المعنى إلّا أن الظاهر أن بناء العقلاء على الأخذ بهذه الظواهر.

التحريم: ٦].

وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ ***وله من في السماوات والأرض ومن عنده*** ﴾ يعني الملائكة ﴿ ***لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون*** ﴾ [سورة الأنبياء: ١٩ و٢٠].

وقال عزّ وجلّ في الملائكة أيضاً: ﴿ ***بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون*** ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٨].

١) وسائل الشيعة ١٤٩/١٧، باب تحريم تعلم السحر وأجره، ذيل ح ٨.

٢) الحدائق الناضرة ١٧٧/١٨، في حرمة السحر وما شاكله.

هذا، مع أنّه لو ثبت الحكم في الشرايع السابقة. نقول: لا مانع من استصحابه، لكن هذا كلّه على فرض اعتبار سند الخبرين وعدم المعارض لهما.

وهما محل الكلام:

أما السند ففي الخبر الأوّل قال: في الرجال الكبير: محمّد ابن القاسم، وقيل: ابن أبي القاسم المفسّر الأسترابادي، روى عن أبي جعفر ابن بابويه: ضعيف كذّاب.

روى عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين أحدهما بيوسف بن محمّد بن زياد، والآخر علي بن محمّد بن يسار، عن أبيهما، عن أبي الحسن الثالث[١].

والتفسير موضوع عن سهل الديباجي عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير، عنه.

وفي الخبر الثّاني يقول في حق تميم: يقول تميم بن عبدالله بن تميم القرشي: الّذي روى عنه أبوجعفر محمّد بن بابويه ضعيف[٢].

وفي (د) [أي رجال ابن داود][٣]، (كش) [أي الكشي]: ضعيف ولم أجده فيه.

وأمّا المعارض: فأغلب الأخبار الواردة في حكاية هاروت وماروت معارض لهما، بل نقول: اختلاف الأخبار [٥٨٥] في هذه الحكاية شديدة.

ومنه يقول في الجواهر[٤]: إن آية هاروت وماروت لا تخلو من إجمالٍ، وربّما تلحق بالمتشابه باعتبار ما ورد فيها من النصوص.

وبالجملة، من جملة ما تعارض الخبران السابقان ما ورد في طائفة من الأخبار الواردة في هذه القضية من أنّ هاروت وماروت كانا ملكين ونزلا في الأرض وجعل فيهما ما في بني آدم من القوة الشهوية ونحوها لمّا عابوا بني آدم بكثرة المعاصي، فافتتنا بامرءة وأرادا الزّناء بها، فاقترحت عبادة الوثن وشرب الخمر

---

١) خلاصة الأقوال: ٤٠٤، باب: محمّد.

٢) خلاصة الأقوال: ٣٢٩، الفصل (٣) في التاء.

٣) رجال ابن داود: ٢٣٤، باب التاء.

٤) جواهر الكلام ٨٦/٢٢، حلية بعض أقسام السحر.

وقتل النفس، ففعلا الجميع.

ثمّ أراداها بعد ذلك، فلم يجداها. وقد رفعها الله ومسخها النّجم المسمّى بالزهرة كما مسخ الرّجل العشّار سهيلاً، فغضب الله عليهما وقال لهما: اختارا عذاب الدنيا أو الآخرة، فاشار كل واحد منهما على الآخر وبقيا محبوسين في أرض بابل، ثمّ علّقا بين السماء والأرض منكوسين وأخذا في تعليم النّاس السحر.

أقول: في هذه الطائفة من الأخبار بعض الغرائب ممّا يمكن علاجه بنحو.

وممّا يكون علاجه بعد الأخذ بظاهره مشكلاً مثل مسخ الله أعداءه أنواراً في السّماء يهتدى بها بحيث يكون رفع اليد عن ظاهره أقرب في النظر من الإلتزام بظاهره.

[٥٨٦] ولذا قال في الجواهر[1]: إن هذا الخبر إن صحّ فهو رمزٌ من رموز الأوائل، مثل ارادة النفس والهوى واقتنائها بزهرة الحيوة الدنيا، ونحو ذلك ممّا يتم به المعنى المزبور في هذه الطائفة من الأخبار.

[رجعٌ إلى مسألة تعليم السحر وتعلّمه]

ثمّ لنرجع إلى حكم نفس المسألة، وهو تعليم السحر وتعلّمه، فنقول: أما لو كانا بداعي أن العلم شريفٌ في نفسه أو لأنّه قد يحتاج إلى عمله الرّاجح الجائز شرعاً ولو عند الاضطرار كما تقدم تفصيل الحال فيه. فنقول:

إنه لم يقم دليل على حرمة ذلك؛ لأنّ ما في الخبر السابق المشتمل على التوعيد على التعلّم يكون المتيقن من مساقه ما كان تعليمه بداعي عمله المحرّم حيث جعل حدّه القتل إلّا أن يتوب.

وتقدّم أن الظاهر أن المراد التوبة من نفس العمل وترك العمل بعد ذلك، فيصير الظاهر أو المتيقن من حرمة التعلم فيه ما كان لعمله الّذي يكون محرّماً في نفسه

---

١) جواهر الكلام ٨٧/٢٢، حلية بعض أقسام السحر.

لولا عروض عارض.

ثمّ اعلم أن تقييدنا لصورة الجواز بصورة كان التعلّم بداعي راجحٍ مبنيٌّ على مراعاة احتمال اعتبار سند الخبر السابق المشتمل على التوعيد على تعلّم السحر.

ثمّ نقول بأن المنصرف إليه [٥٨٧] أو المتيقن من إطلاقه صورة كان قاصداً للسحر المحرّم أو لم يكن بداعي جهة مُرجّحة، فيبقى ما سواه تحت الأصل.

وأمّا لو قلنا بعدم اعتبار سند الخبر المشتمل على المنع عن التعلّم فحينئذٍ نقول:

لا مانع من التعلّم رأساً إلّا أن يدخل في عنوان محرّم مثل الإعانة على الإثم أو التجرى كما تقدم.

وبالجملة، مقتضى أصالة البراءة عدم الحظر في التعلّم والتعليم بأحد الوجهين.

هذا مضافاً إلى الأخبار السابقة في قصّة هاروت وماروت وسائر الأخبار الّتي تقدّم في القسم الأوّل.

ومضافاً إلى شرافة العلم في نفسه وعدم استواء من يعلم مع من لا يعلم.

بل قيل: إنّه لا يخلو منه الانبياء وأرباب المكاشفات والكرامة في الصناعات من الحياكة والصباغة والحجامة ونحوها.

والحظر فيها إنما هو باعتبار العمل وإلا فعلمها خير من جهلها.

ثمّ اعلم أنه في الجواهر[1] أيضاً يختار جواز التعلم والتعليم في الجملة كما قلنا وفاقاً لأستاده في شرحه.

وعن تفسير الرازي: أنه اتفق المحقّقون على ذلك للأصل.

[دعوى خروج السحر للحلّ عن تحت أدلة الحرمة]

وأمّا البحث الثالث ما يدّعى خروجه عن تحت أدلة الحرمة، وهنا نقول:

إن السحر للحل تقدّم أنه جائزٌ إمّا مطلقاً، أو في خصوص الإضطرار وانحصار

---

١) جواهر الكلام ٧٩/٢٢، بيان معنى السحر وحقيقته.

ما يوجب رفع الضرر المعتنى، به وإمّا لغير ذلك كدفع المتنبي أو لتوقف الفرق بين السحر والمعجزة به.

فنقول: أمّا على مسلك من ينحصر السحر المحرّم بما يوجب الإضرار بالغير، فلا حاجة إلى إقامة دليل على الجواز؛ لأنّه مقتضى الأصل.

وكذلك على مسلك من يقول: إنّ المنصرف إليه من أدلة حرمة السحر هو صورة لم يكن راجحاً شرعاً كما تقدّم في كلام المصنف دعوى ذلك، وإلا نقول: لو يدّعي أنه لم يتفق توقف دفع المتنبي أو فهم الفرق المشار إليه على السحر، وإلا لو فرض توقف رفع الفساد عن دين نفسه أو عن دين الناس، فلا تأمّل أن رفع هذا الفساد لازم.

وإذا توقف رفع هذا الفساد على السحر، فيقع التزاحم بين الجهة الموجبة للوجوب وبين الجهة المحرّمة، فتعين الأخذ بالأهمّ، وهو رفع الفساد عن الدّين، نظير ما لو توقفت غلبة المسلمين على الكفّار بقتل مسلم نظر سوء.

ثمّ مثل ما تقدّم لو فرض توقف دفع مفسدة أخرى ترجح على مفسدة عمل السحر يتّجه الجواز كما في غيره من المحرّمات مثل الكذب وشرب الخمر وغيرهما من المحرّمات [٥٨٩].

[تنبيهات]

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[كفر القائل بتأثير الأفلاك]

منها: أنه لا خلاف كما في الجواهر[1] في أن النوع الأوّل من أنواع السحر بأقسامه يكون قائله كافراً، وهو أن يقول بتأثير الأفلاك في السفليّات بإرادة مستقلّة سواء كان قائلاً بأنها للأفلاك على نحو الإيجاب أو الإختيار أم لا.

نعم، كُفْر من يقول باستحلال السحر يكون من باب أنه منكر لضروريّات الدّين. ونحن أنكرنا كفر منكر الضروري إذا لم يرجع إنكاره إلى تكذيب النبيﷺ.

وأمّا مجرّد عمل السحر، فمن جهة أن حكمه القتل محلّ التعرّض له في كتاب الحدود.

وأمّا إطلاق الكافر عليه فيكون بمثل إطلاق الكافر على فاعل كثير من المحرّمات أو ترك الواجبات. وللكفر إطلاقات عديدة في القرآن وغيره.

ومحلّ الكلام هو الكفر الّذي يكون موضوعاً للأحكام مثل النجاسة وغيرها، ومجرّد إطلاق الكفر ليس شاهداً على أنّ المراد هو الكفر الّذي يكون موضوعاً للأحكام كما أوضحناه في دليل الإنسداد وغيره.

نعم، في الموارد الّتي يكون الشك في ثبوت الكفر الّذي يكون موضوعاً إذا كان الكفر مشكوكاً ولم تتم الأدلة الاجتهادية على أحد الطرفين يكون مقتضى [٥٩٠]

---

١) جواهر الكلام ٨٦/٢٢، حلية بعض أقسام السحر.

الإستصحاب ترتيب آثار الإسلام في من كان مسبوقاً بالإسلام كما أنّه لو كان مسبوقاً بالكفر يكون مقتضى الإستصحاب ترتيب أحكام الكفر.

ثمّ اعلم أن ما قلنا من أنّ إطلاق الكفر على معصية أو غيرها لا ينفع في ثبوت الكفر الّذي هو موضوع للأحكام إنما هو بعد اعتبار سند هذا الدليل وعدم المعارض له أيضاً، وإلا فلا يحتاج دعوى عدم ثبوت الكفر الّذي هو موضوع الأحكام إلى ما تقدّم أيضاً.

وتقدّم أن بعض الأخبار الّتي أطلق [فيها] الكافر على الساحر ليس معتبراً من حيث السند، مع أنّ له معارضاً أيضاً مثل ما ورد في قصّة هاروت وماروت.

[هل يكون للسحر تأثير حقيقةً]

ومنها: في انّه هل يكون للسحر تأثير حقيقةً أم لا؟

وهنا نقول: لو كان مراد من ينكر التأثير للسحر حقيقةً أنّ ما يوجد من التأثير في الخارج من مجرّد الوهم وقوة الواهمة، ففيه: أنّا نرى تأثير السحر في من لا يلتفت ولا يعلم بوقوع السحر.

هذا مع أنّه في بعض النصوص[1] أن النبي قد سُحر فأثّر فيه، ولذلك نزلت

---

١) أحكام القرآن ٤٦٩/٤، سورة الفلق والناس فيها ثلاث مسائل، المسألة الأولى في سبب نزولهما والرواية هي:

«روي أن النبي سحر حتى كان يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء ولا يفلعه فمكث كذلك ما شاء الله أن يمكث.

ثم قال: يا عائشة! أشعرت أن الله أفتاني فيما استنفتيته فيه أتاني ملكان فجلس أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي. قال الذي عند رأسي للذي عند رجلي: ما شأن الرجل؟

قال: مطبوب.

قال: ومن طبه؟

قال: لبيد بن الأعصم.

فقال: فيماذا؟

المعوّذتان [٥٩١].

بل لعله المراد من قوله تعالى: ﴿ النّفاثات فِي العُقَد ﴾[١].

بل، ومن قوله ﴿ حاسدٍ إذا حَسَد ﴾[٢] بناءً على أنّ من أقسامه تأثير النفوس الشريرة بحيث يشمل الحاسد أيضاً.

إن قلت: تأثير السحر في النبيﷺ ينافي العصمة والنبوّة.

قلت: لا منافاة؛ إذ ليس هو إلّا كتأثير السيف به وتسليط الحيّات والعقارب عليه.

نعم، النبوة والعصمة مانعتان عن تأثير السحر فيه في عقله ونحوه ممّا ينفر النّاس عنه ويرتفع وثوقهم بأقواله.

إن قلت: إنّ تسليط السحر عليه ولو في بدنه ممّا ينفر النّاس عنه.

قلت: هذا واضح المنع؛ إذ هذا القسم من الأسباب كسائر الأسباب الّتي لم يرتفع تأثيرها عنهم عليهم السلام.

إن قلت: إنّ عندهم من الأحراز والدعوات ما يدفع ذلك.

قلت: لو قلنا إن عندهم ما يحرزون به عن كل شيء لكن نقول: قد يصيرون مأمورين بعدم استعماله.

وأمّا لو كان مراد من ينكر أن يكون للسحر حقيقة أنّ السحر لا يؤثّره شيء ولو بواسطة الوهم أيضاً وأنه ليس فيه إلّا مجرّد تخيل التأثير.

قال: في مشط ومشاقة في جف طلعة ذكر تحت راعونة في بئر ذي أروان. فجاء البئر واستخرجه. انتهى الصحيح.

وزاد غيره: فوجد فيها إحدى عشرة عقدة فنزل جبريل عليه السلام عليه بالمعوذتين إحدى عشرة آية فجعل كلما قرأ آية انحلت عقدة حتى انحلت العقد وقام كأنما أنشط من عقال. أفادنيها شيخنا الزاهد أبوبكر بن أحمد بن بدران الصوفي».

١) الفلق: ٤.

٢) الفلق: ٥.

قلت: هذا مخالفٌ للحسّ والوجدان، وما نقل بالتواتر من التأثيرات.

بل قوله ﴿ يفرقون به بين المرء وزوجه ﴾[١] دالّ عليه.

مع أنّه لا دليل على عدم التأثير.

وما يتمسك لذلك بقوله تعالى [٥٩٢] ﴿ يخيل إليه من سحرهم ﴾[٢] أنها تسعى، وقوله تعالى ﴿ سحروا أعين النّاس ﴾[٣] فتقدم الجواب عن الأوّل مفصّلاً.

وأمّا الثّاني، فنقول: إنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ وما هم بضارّين به من أحد إلّا بإذن الله ﴾[٤] فغير منافٍ؛ لوضوح أن كل شيء يوجد في العالم يأتي سبب يكون بإذن الله وإرادته.

نعم، لا ينبغي التأمّل في أن بعض التأثيرات الحقيقية ليس من السحر مثل إحياء الأموات وأشباه ذلك كإيجاد يدٍ أو رجل أو عين للفاقد منها، بل لم يسمع مثل ذلك من السحرة في شيء من الأزمنة.

[ثمرة البحث في حقيقة تأثير السحر وعدمها]

بقي الكلام في الثمرة بين القول للسحر تأثيراً حقيقةً وبين القول بأنه ليس له تأثير حقيقة وإن كان الوهم والتخيّل الحاصل منه مؤثراً حقيقةً.

وهنا قد تمنع الثمرة بين القولين؛ لأنّه يلزم بالدّية إن قتل وبعوضٍ ما يفوت بالسحر سواء كان له حقيقة أم لا؛ لأنّه على الأوّل يكون القتل والتفويت من باب العلّة.

وعلى الثّاني يكون من القسم الثالث من السبب، وهو توليد المباشرة توليداً

---

١) البقرة: ١٠٢.

٢) طه: ٦٦.

٣) الأعراف: ١١٦.

٤) البقرة: ١٠٢.

عرفيّاً لا حسيّاً ولا شرعيّاً.

إن قلت: إن الثمرة تظهر في الإقرار بعد أنه لا طريق لإثبات القتل والتلف به إلّا بالإقرار.

وفيه: أوّلاً أنه يمكن إثباته بالبيّنة أيضاً كما قاله في الجواهر[1] في كتاب القصاص، وذلك برؤية عمل السحر الّذي يشاهد أثره ويعرفه من له معرفة بالسحر من الثقات أيضاً.

وعليه لا يحتاج إلى تعرّف [٥٩٣] قصد الساحر واستفساره منه وغير ذلك.

وثانياً: على تسليم انحصار إثباته بالإقرار يمكن منع الفرق وأنه يؤخذ بإقراره على القولين، يعني على القول بأن المؤثر في القتل والتلف هو نفس السحر، وعلى القول بأن المؤثر فيهما هو الوهم الحاصل من السحر.

وعليه فإذا قال: «قتلته بسحر» يقتل غالباً أو نادراً.

ولكن «قصدت القتل» قيد به.

ولو قال: «إني لم أقصد قتله بالنادر أو أخطات فذكرت اسمه ومرادي غيره» أخذت الدّية منه.

[مسألة في السحر والضمان]

ثمّ اعلم أنه في الجواهر[2] في كتاب القصاص قال: لو قال: «دعائي أو قصدي قتله» أو نحو ذلك، فلم أجد تصريحاً، لكن الأصل البراءة من الضّمان بذلك؛ لعدم معرفته بأنها قتله. وعلى تقدير معرفته بذلك لا يخلو القول بالضّمان من وجهٍ، بل قد ثبت القصاص.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن ذلك ونحوه ليس من الأسباب المتعارفة للتضمين بها، بل

---

١) جواهر الكلام ٤٢/٣٤، هل يثبت القصاص لو أقر أنه قتله بسحره؟.

٢) جواهر الكلام ٤٢/٣٤ ـ ٣٥، هل يثبت القصاص لو أقر أنه قتله بسحره؟.

يمكن نحو ذلك القول في السحر مع القول بتأثيره إلّا أن ظاهرهم الاتّفاق على الضّمان به مع القول بأنه مؤثر، والعلم بحصول الأثر فيه ولو بالإقرار ومثله يأتي في الدّعاء والحسد ونحوهما. انتهى.

أقول: تلخّص ممّا نقلناه أنه يمكن القول بالقصاص من الساحر أو أخذ الدّية [٥٩٤] منه سواء قلنا إن السحر مؤثر في القتل أو التخيّل الحاصل من السحر كما أنّه لوحلف بعدم فعلٍ ففعله بالسحر، يجوز أن يقال: إنه حصل الحنث، ويجب عليه الكفارة على القولين.

نعم، لو منعنا التأثير حتّى بالتخيّل الحاصل من السحر، فلا قصاص ولا دية ولا حنث ولا كفّارة كما نقله في الجواهر عن شرح أستاده.

[الفرق بين المعجزة والسحر]

ومنها: في بيان الفرق بين المعجزة والسحر، ويلحق به الفرق بين السحر وكرامة الأولياء، وكذلك الإرهاصات*.

أمّا الأوّل فتوضيح الكلام فيه يتوقف على بيان الفرق بين السحر والمعجزة بحسب الواقع.

ثمّ في التمييز بينهما بحسب الخارج، ثمّ في حكم موارد يبقى الاشتباه إما لفرق بينهما بحسب الواقع، فنقول: إنّ المعجزة تصديق من الله فيمن يأتي بالمعجزة فيما ادّعاه من الرّسالة أو غيرها أيضاً بإعطاء علامة من الله به.

---

*) ***الارهاص ما يوجد من الخوارق من النبيّ أو متعلقاً به لكن قبل النبوّة تأسيساً لنبوّته، من أرهصت الحائط إذا أسّسته. (منه قدس سره).***

لاحظ: النهاية في غريب الحديث ٢٨٢/٢، مادة «رهص» وقال في إرهاص: أصله من الرهص، وهو تأسيس البنيان.

وعلى هذا نقول: إنّ الخلق بجميع اقسامه وافراده من الله تعالى إلّا أن ما كان من الخلق على مجرى عادة الله كطلوع الشمس من المشرق لا يصلح أن يكون علامة لصدق النبي مثلاً، فلابدّ أن يكون شيئاً خارقاً عن عادة الله في خلقه، فلابدّ أن يكون ذلك [٥٩٥] الشيء من أسباب لا طريق للناس إليه، ولا مجرّد ما يجري على مقتضى عادة الله في خلقه، ليصلح أن يكون علامةً على صدقه.

وأمّا السحر وإن يشابه المعجزة لكن يكون بأسباب يكون لنوع النّاس طريقٌ إليه.

إن قلت: إن النوع الثّاني من الأنواع الثمانية للسحر الّذي كان مستنداً إلى تأثير نفس الإنسان في الأمور الخارجية قد تقدّم أنه على قسمين:

قسم يكون حصول الأثر للنفس متوقّفاً على رياضة خاصّة وأسباب خارجيّة يكون لنوع النّاس طريق إليه. فهذا القسم ليس مورد الإشتباه.

وقسمٌ آخر يكون النفس لها قوة مؤثرة في إيجاد الغرائب من دون حاجة إلى رياضة وأسباب خارجيّة يكون للناس طريقٌ إليه. وهنا مورد الإشتباه.

قلت: لو سلّم وجود مصداق لذلك ولم يكن الغرض من خلقه كذلك تصديقه فيما يقول ويدّعي كما لو كان نفس الرّسول كذلك.

فحينئذٍ نقول: إنّ الفرق الواقعي بين ما يفعله مثل هذا الشخص وبين معجزة النبيّ أنه في معجزة النبيّ يكون غرض الله في إعطائه إياه تصديقه فيما يقول ويدّعي، بخلاف مثل هذا الشخص؛ فإنه من مقتضى خلقته وخواصّ وجوده خواص سائر الموجودات.

أمّا التميز بين المعجزة والسحر [٥٩٦] بحسب الخارج فنقول: يظهر من صاحب الحدائق[1] أنه ليس مورد يشتبه المعجزة بالسحر بحسب الخارج، وإن الامتياز بينهما واضحٌ، ولكن لا شاهد على هذه الدعوى.

---

١) انظر الحدائق الناضرة ١٨/١٧٢، في حرمة السحر وما شاكله.

وأوهن منه قول من يقول: إن المعجزة تبقى بعد النبيّ، والسحر لا يبقى بعد موت السّاحر.

إلّا أنا نقول: إنّ كثيراً من خوارق العادات ليس مورد الإشتباه ولم يسمع من ساحرٍ نظيره، وهنا ليس مورد الاشتباه منها ما يكون من قبيل إحياء الموتى بحيث يمشي مع النّاس ويعيش معهم أو إيجاد عضو من أعضاء إنسان أو حيوان كذلك.. إلى غير ذلك من الأصناف الّتي لا طريق للنوع إليها بوجه من الوجوه.

وأمّا حكم موردٍ يبقى الإشتباه مثل بعض الأخبار عن المغيّبات الّتي يمكن أن يكون من الله، فلم يكن للناس طريق إليه، ويمكن أن يكون ببعض الأسباب مثل ما نقل عن الشقّ والسطيح[1] وغيرهما من الكهنة وأشباه ذلك.

فهنا نقول: أوّلاً: إن للماهرين في علم السحر أن يميّزوا بين هذين القسمين، ولا مانع من رجوع غيرهم إليهم ليحصل لهم العلم من قولهم، كما يرجع إلى الخبرة في سائر الموارد والمطالب [٥٩٧].

ثمّ لو لم يرفع الشك بذلك في موردٍ لم يرفع الشك بما تقدّم.

وممّا ذكرنا أن الإخبار عن المغيّبات لا مانع من أن يكون من قبيل المعجزة ولو لم يكن للناس طريق إلى تمييزه في بعض الموارد مع ما يكون من جهة الكهانة ونحوه ظهر أن الإجماع على كون الإخبار عن المغيّبات معجزة غير منافٍ مع عدم صيرورته دليلاً في بعض الموارد لبقاء الإشتباه.

---

١) مستدرك سفينة البحار ٣٨/٥، في ذكر «سطح» وعبارته هي: «سطح: سطيح الكاهن الغساني، إن الله تعالى خلقه ولم يخلق من ولد آدم شيئاً يشبهه، لم يكن فيه عظم ولا عصب إلا الجمجمة والعنق، وكان يطوى من رجليه إلى ترقوته كما يطوى الثوب، ولا يتحرك منه شيء إلا لسانه. وغير ذلك من أوصافه التي ذكر كلها ابن عباس ثم ذكر إخباره عن بعث النبيﷺ [جديد ٢١٧/١٥ و٢٩٩؛ وط كمباني ٥٠/٦ ـ ٧٦ و٧٠].

تعبيره هو وشق (شق اسم كاهن) رؤيا ربيعة بن نصر وإخبارهما عن النبيﷺ [جديد ٢٣٢/١٥ وط كمباني ٥٤/٦].

فهنا نقول: إنّ الحجة لا تتمّ في حق العباد بمجرد ذلك، فلابدّ أن ينضمّ إلى ذلك معجزات أُخر أو قرائن أُخر حتّى يرفع الشك.

وبناءً على ما قلنا لو ادّعى ساحرٌ رسالة من الله وأتى بسحر يكون أمره مردّداً بين السحر والمعجزة نقول: لا يلزم على الله أن يقيم في مقابله من يأتي بمثل فعله ليبطل سحره.

وعلى مسلك من يقول إنه يجب على الله أن يقيم في مقابله من يبطل سحره، لابد أن نقول: إنّه لو ادّعى شخصٌ رسالة وأتى بمثل هذا السحر المردّد ولم يقم الله في البين من يبطل سحره: إنه يجب تصديقه.

ونحن نقول: لا دليل على هذا المدّعى، وإنما اللازم من حيث القاعدة عند الترديد أنه لو كان المدّعى حقاً واقعاً، فيجب على الله أن ينضم إلى معجزته ما يوجب للمنصف القطع بأن ما آتاه من الله تعالى.

[تنبيهات]

[٥٩٨] ثمّ إنه ناسب المقام أن نبّه على بعض الأمور:

[هل الإخبار عن المغيّبات معجزة؟]

منها: أنّ ما وقع من أهل العلم على ما في بعض كلماتهم من دعوى الإجماع على أنّ الإخبار عن المغيبات معجزة[1]، لابدّ أن يحمل كلامهم على أنّ المراد أن ما يصدر من الأنبياء من أمثال ذلك مثل الإخبار عمّا يأكلون في بيوتهم وما يدّخرون ليس أمثال هذه الإخبارات عن أسباب للناس طريق إليه مثل الكهانة

---

١) انظر رسائل المرتضى ٤١٧/١، كلام حول قول الكهنة وإخباراتهم؛ الخرائج والجرائح ٩٨٦/٣، في أن المعجز هو إخباره بالغيب.

ونحوها، بل يكون من إخبار الله تعالى إيّاه بتوسط الملك ونحوه.

ومنه كثيراً ما يفهم النّاس أو أهل الخبرة بالكهانه ونحوها أن هذه الإخبارات ليست من الأسباب الّتي للنّاس طريق إليها.

وعلى هذا، ما يدّعون من الإجماع غير منافٍ من عدم إتمام الحجّة به في بعض الموارد لالتباسه بما يكون من الأخبار عن المغيّبات مستنداً إلى أسبابٍ يكون للناس طريقٌ إليها مثل الكهانة والنّجوم ونحوهما كما أن مثل هذا الكلام يأتي في بعض المعجزات الأُخر الّتي يقبل هذا الإلتباس.

نعم، ما يصدر من الأنبياء ممّا يكون بنفسه قابلاً لأن يكون مستنداً إلى الأسباب الّتي [٥٩٩]للناس طريقٌ إليها يمكن أن يصير حجّة بنحو آخر، وذلك بأن يكون تحصيل هذه العلوم من الأسباب الّتي للناس طريقٌ إليها محتاجاً إلى تعلّم ورياضاتٍ تكون الشّواهد موجودة على عدم حصول تلك التعلم والرياضات عن النبي.

ومن هذا القبيل التمسك بأن نبيناﷺ كان أُمّياً لم يسافر ولم يُراود العلماء؛ لإثبات أن بعض ما صدر منه من العلوم وغيرها تكون معجزة.

[منافاة الإخبار عن الغيب مع انحصار علم الغيب بالله تعالى]

ومنها: أن لقائل أن يقول: إنّ دعوى أن النّاس يطّلعون على المغيّبات بواسطة بعض الأسباب مثل الكهانة والنجوم ونحوهما منافٍ لما دلّ على أنّه لا يعلم الغيب إلّا الله من الآيات وغيرها.

وعليه لابدّ أن يكون الإخبار عن المغيبات معجزة تتمّ به الحجّة في تمام الموارد.

قلت: تقدّم في مسألة تحريم النجوم بعض الكلام في ذلك، وحاصل الكلام فيما دلّ على نفي علم الغيب عن غير الله أنه لابدّ أن يكون المراد منها ما لا ينافي ما

ذكرناه في المقام بعد ما نرى من أنّ مثل الكاهن ونحوه يخبر عن المغيب ويصير خبره مطابقاً للواقع، مثلاً يجوز القول [٦٠٠] بأن المراد أن العلم بالغيب بحيث لا يحتمل الخلاف لا يحصل لمثل الكاهن والمنجّم والعالم بعلم الجفر ونحوهم، وإن اخبروا بنحو الجزم، ويصير مطابقاً للواقع سواء قلنا إن إخبارهم لأجل حصول الإطمينان لهم أو مطلق الظنّ؛ إذ إنهم يخبرون بمجرّد أن القواعد الّتي عندهم تقتضي ذلك، وإن لم يحصل لهم ظنٌّ أيضاً حيث إن قواعدهم غير مقتضية لحصول الجزم وعدم احتمال الخلاف سيّما بملاحظة ﴿إن الله يمحوا ما يشاء ويثبت﴾[1]، وأسباب المحو والمانع عن المقتضيات موجودة في كثير من الأمور.

مثلاً من جملة ما ورد أن نفساً لا يعلم أنّها لا تدري ما تفعل غداً مع أنا نرى من كثير من النّاس أو كلّهم أنهم يخبرون عما يفعلون في الغد، بل وبعد الغد.

بل وكثيرٌ منهم يكونون جازمين بما يخبرون به مع أنّ كثيراً من هذه الأخبار يطابق الواقع.

وهذا شاهدٌ معتبر على أنّ المراد أنه ليست أسباب العلم موجودة لأحد بما يفعله في الغد لاحتمال الموت وسائر العوارض قبل الغد.

وهذا لا ينافي مع حصول القطع لكثير من النّاس بما يفعلون في الغد إما لغفلتهم وجهلهم عن احتمال طروّ هذه العوارض أو من جهة ما رأوا غالباً أن هذه العوارض والموانع لم توجد في الخارج، وفعلوا ما أخبروا عن فعله غداً، فتدبّر.

فالمراد من نفي العلم بالغيب في سائر الموارد أيضاً هذا المعنى، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إن جميع ما ذكرناه غير منافٍ لما تقدم أوّلاً من إمكان حصول الإلتباس بين ما يكون من الإخبار عن المغيبات من قبيل المعجزة وبين ما يكون بأسباب للناس طريق إليها؛ لأنّ مجرّد أن أهل هذه العلوم نرى أنهم يخبرون عن الغيب من دون إظهار ترديد، ثمّ نرى أنّه يطابق مع الواقع يصير بمثل ما يخبره النبيّ عن الغيب،

---

١) الرعد: ٣٩.

ويطابق مع الواقع وحينئذٍ ما يخبره النبي عن الغيب لو لم يكن طريق لإثبات أنه ليس من الأسباب الّتي للناس طريق إليه بأحد الوجهين اللّذين أشرنا إليهما سابقاً فحينئذٍ نقول: إنّ مجرّد ذلك ولو كان من جنس المعجزة واقعاً إلّا [٦٠١] أنّه بنفسه لا تتمّ الحجة به، فيحتاج إلى ضميمة شيء آخر حتّى تتمّ الحجة به.

[إلحاق عمل السيميا بالسحر]

قوله: وعمل السيميا ملحق بالسحر اسماً أو حكماً..[1] إلخ.

أقول: عن الشهيد أنّه صرّح بحرمته.

وقيل في تفسيره: إنّه إحداث خيالاتٍ لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيراً في شيء آخر.

أقول: هذا يرجع إلى السحر عند من يقول بأنه لا حقيقة للسحر بالغير.

الأوّل: الّذي تقدّم له وعلى التحقيق من أن للسحر حقيقة. نقول: إن هذا أيضاً قسمٌ من السحر لصدقه عليه عرفاً كما أنّ التأثير الحادث من الخيال لو كان مُضرّاً بالغير فيكون حراماً، ولو لم يسمَّ سحراً.

---

١) كتاب المكاسب ٢٧٣/١، المسألة العاشرة: السحر، إلحاق السيميا بالسحر.

[الشعبـذة]

قوله: الحادي عشر الشعبذة حرام..[1] إلخ.

[حرمة الشعبذة]

أقول: في مفتاح الكرامة[2] ينقل عن كثير من الكتب حرمته.

بل عن المنتهى[3] التصريح بأنه لا خلاف في حرمته.

وفي الحدائق[4] الظّاهر أنّه لا دليل سواه؛ فانّي لم أقف بعد التتبع على خبر يدّل عليه.

ولكن المصنف والجواهر[5] وغيرهما يذكرون لحـرمته وجـوهاً أُخـر، وهـي موقوفة على تفسيره.

ففي مفتاح الكرامة[6] عن الفقهاء: إنّها الحركات السريعة جدّاً بحيث يخفى على الحس الفرق بين الشيء وشبهه.

---

١) كتاب المكاسب ٢٧٤/١، المسألة الحادية عشرة: الشعبذة.

٢) مفتاح الكرامة ٢٦٧/١٢ ـ ٢٦٨، في حرمة الشعبذة.

٣) منتهى المطلب ١٠١٤/٢، في أحكام التجارة.

٤) الحدائق الناضرة ١٨٥/١٨، في الشعبذة.

٥) جواهر الكلام ٩٤/٢٢، حرمة الشعبذة.

٦) مفتاح الكرامة ٢٦٧/١٢، في حرمة الشعبذة.

وزاد المصنف[١]: بحيث يوجب الإنتقال من الشيء إلى شبهه كما ترى النار المتحرّكة على الاستدارة.

وفي الحدائق[٢] يترتب عليها الأفعال العجيبة.

فالمراد من نفي العلم بالغيب عن غير الله إما نفي الأسباب الموجبة له حقيقةً أو من جهة أنّه نزّل العلم الحاصل مما ليس سبباً للعلم حقيقة بمنزلة عدم العلم، فيكون من باب الإستعارة، فتدبّر جيّداً.

[٦٠٢] ثمّ إنّ المصنف زاد في الإستدلال على حرمته بدخوله في السحر في الرواية المتقدّمة عن الاحتجاج المنجبر، وههنا بالإجماع، مضافاً إلى شمول بعض تعاريف السحر له، ومضافاً إلى أنه من اللّهو والباطل.

كما أنّه في الجواهر[٣] أيضاً يتمسك بالأخيرين، وينقل التمسك باللّهو عن شرح أستاذه.

---

١) كتاب المكاسب ٢٧٤/١، المسألة الحادية عشرة: الشعبذة.

٢) الحدائق الناضرة ١٨٥/١٨، في الشعبذة.

٣) جواهر الكلام ٩٤/٢٢، حرمة الشعبذة.

[الغـش]

قوله: الثانية عشر: الغشّ حرامٌ..[1] إلخ.

[حرمة الغشّ]

أقول: توضيح الكلام في هذه المسألة بالبحث فيها تـارةً مـن جـهة حكـمها التكليفي أي الحرمة، وتارةً من جهة حكمها الوضعي، وهو الصّحة والفساد في كل مورد قلنا بالحرمة.

نعم، لو لم نقل بالفساد كما هو المشهور، فيأتي الكلام في أن الغشّ المحرّم هل يصير موجباً للخيار أم لا.

[حدّ الغشّ المحرّم]

أما المقام الأوّل، فنقول: ثبوت الحرمة في الجملة ليس نزاعيّاً، وإنما النزاع في حدّ الغشّ المحرّم.

والبحث في ذلك يكون من جهات:

الأولى: إنّ الخلط أو المزج بما يخفى كمزج اللبن بالماء ظاهرهم التسليم على كونه غشّاً وأمّا الخلط بما لا يخفى كخلط التراب بالطّعام أو الجيّد مـنه بـالرديّ فليس من الغشّ إما لعدم صدق الغشّ حيث يكونان مرئيّين أو لدلالة بعض الأخبار عليه، ولا سيّما صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أنّه سأل عن الطعام يخلط

---

١) كتاب المكاسب ٢٧٥/١، المسألة الثانية عشرة: الغش.

بعضه ببعض [٦٠٣]، وبعض أجود من بعض.

قال: «إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يُغطّ الجيّد الردي»[١].

أقول: ظاهر الفقرة الأخيرة من هذا الخبر أنّه فيما لا يكون الخفاء مأخوذاً في حقيقته كخلط الماء باللبن، بل يكون الجيّد والردي مرئيّان إلّا أن البايع يُخفي الرّدي تحت الجيّد بحيث لا يُرى الردي أيضاً يكون حراماً.

ويدلّ على ذلك خبر سعد الإسكاف أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: مرّ النبي في سوق المدينة بطعامٍ، فقال لصاحبه: «ما أرى طعامك إلّا طيّباً» وسأله عن سعره.

فأوحى إليه أن «يدسّ يديه في الطعام»، ففعل فأخرج طعاماً رديّاً.

فقال لصاحبه: «ما أراك إلّا جمعت خيانةً وغشّاً للمسلمين»[٢].

ثمّ إنّه في صورة كان الخلط بما لا يخفى ولم يُغطّ الجيّد الرديّ بحيث رؤيا جميعاً وإن قلنا بجواز البيع، بل في الحدائق[٣] ينسب الجواز إلى ظاهر الأصحاب إلّا أنّه نقول: إن البيع مكروه عندهم؛ لأنّه تدليس في الجملة، ولأنّه ربّما يغفل المشتري عنه سيّما مع كثرة الجيّد إذا خلطه بالرّدى.

ويجوز التمسك لكراهته بما نقله في الحدائق[٤] عن الحلبي، في الصحيح أو الحسن، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكون عنده لونان من طعام وسعرهما شيء واحد هما خير من الآخر، فيخلطهما جميعاً، ثمّ يبيعهما بسعر واحدٍ.

قال: «لا يصلح له أن يفعل ذلك [٦٠٤] يغش به المسلمين حتّى يبيّنه»[٥].

وذلك لعدم ظهور «لا يصلح» في الحرمة كما أنّ إطلاق الغش عليه لا يصير قرينة على الحرمة.

---

١) الكافي ٥.١٨٣، باب الرجل يكون عنده ألوان من الطعام فيخلط بعضها ببعض، ح ١.

٢) الكافي ١٦١/٥، باب الغش، ح ٧.

٣) الحدائق الناضرة ١٩٠/١٨، المسألة التاسعة: في الغش.

٤) الحدائق الناضرة ١٩٢/١٨، المسألة التاسعة: في الغش، باختلاف يسير.

٥) وسائل الشيعة ١١٢/١٨، باب جواز خلط المتاع الجيد بغيره...، ح ٢.

ثمّ أقول: ممّا ذكرناه في هذه الأخبار المتقدّمة يعني خبر الحلبي وخبر سعد الإسكاف وخبر محمّد بن مسلم ظهر ما في كلام المصنف في المقام، فـإنّه أوّلاً يدّعي دلالة هذه الأخبار على وجوب الإعلام في العيب الغير الخفي يعني الخلط بما لا يخفى.

ثمّ بعد ذلك ينزّل الحرمة الّتي يدّعي دلالة هذه الأخبار عليه على صورة تعمّد الغشّ برجاء التلبّس على المشتري من باب الإتّفاق وإن كان من شأن هذا العيب أن يتفطن له.

الثانية: في الخلط والمزج بما يخفى كشوب اللبن بالماء.

قد تقدّم أن ظاهرهم أن بيعه بدون الإعلام غِشّ ومحرّم بنحو الإطلاق.

ثمّ المصنف[1] في صدر كلامه **أوّلاً**: يعترف بهذا الإطلاق، وأنّه يجب الاعلام بالعيب الخفيّ سواء حصل الإغتشاش من باب الإتفاق أو يـفعل نـفسه أو غـيره لغرض أم لا.

وثانياً: يتصدّى لمنع دلالة الأخبار على حرمة البيع بدون الإعلام إلّا في صورة كان من قصد البايع التلبيس، وأنّه لا مانع في بيع الملتبس بنفسه.

وثالثاً: يتصدى لبيان عدم الفرق بين الخلط بما يخفى ولما لا يخفى، والعيب [٦٠٥] الخفي والجليّ، وأنّ حرمة البيع بدون الإعلام في الصورتين مختصّة بصورة كان من قصد البايع التلبيس، وينفي الحرمة عن غير هذا الفرض.

بل ما يصرّح به من أن إظهار السلامة والتزامها غشٌّ في العيب الخفي والجليّ، مرجع هذا الإظهار والإلتزم إلى قصد التلبيس.

فينفي الحرمة عن غير صورة قصد التلبيس، وإن كان العيب خفيّاً كما أنّه يثبت الحرمة لصورة قصد التلبيس وإن كان العيب والخلط بما لا يخفى.

---

١) كتاب المكاسب ٢٧٩/١، المسألة الثانية عشرة: في الغش.

[مصاديق الغشّ المحرّم]

ثمّ أقول: نحن نتكلم في كلام المصنف تارةً في صورة كان الخلط بما لا يخفى، وتارةً إذا كان الخلط بما يخفى، وتارةً في بيع المعيب من غير جهة الخلط بالأدون وشبهه.

أما المقام الأوّل ففي صورة كان الجيّد والرّدى ممّا لا يخفى لكونهما مرئيان فتقدم أن مقتضى الأخبار هو الحرمة في صورة كان الرديّ تحت الجيّد بحيث لا يرى الرّدي، فلو كان غرض المصنف دعوى الإنصراف هنا في الأخبار إلى صورة كان من قصده التلبيس فغير مناسب.

وأمّا لو لم يكن الرديّ تحت الجيد بل كانا مرئيّين فتقدم أن مقتضى صحيحة محمّد بن مسلم عدم الحرمة [٦٠٦] هُنا رأساً، فلو كان مدّعى المصنف أن خبر محمّد بن مسلم منصرف إلى صورة لم يكن من قصد البايع التلبيس فلم نعلم لهذه الدعوى شاهداً.

وأمّا في صورة كان الخلط بما يخفى بمفهوم قوله «إذا رُؤيا» في صحيحة محمّد بن مسلم ثبوت البأس هنا، ولو لم يقصد التلبيس بناءً على ثبوت العموم للمفهوم كما أنّه مع خفاء الرديّ ذاتاً كالماء في اللّبن. والتفات البايع به، يكون الغشّ صادقاً ولولم يقصد التلبيس إذا لم يعلم المشتري بالعيب الّذي هو عالم به.

فدعوى الإنصراف الّذي يدّعيه المصنف هنا أيضاً غير مناسب.

وأمّا تمسك المصنف بما ينقله من رواية الحلبي فنقول:

أوّلاً: هذا الخبر صحيحة كما في الحدائق[1] أو حسنة.

وثانياً: هذا الخبر يدلّ على أن بيع ما لا يُصلحه إلّا البَلّ ولا ينفعه غير ذلك، ولم يكن الغرض من البلّ الزيادة، فلا بأس.

بخلاف ما لو غش.

---

١) الحدائق الناضرة ١٨/١٩٢، المسألة التاسعة: في الغش.

وفي الفرض السابق لم يكن عنوان الغش فيرد على المصنف أنّه في صنف خاصّ يكون التعارف وتحقق المنفعة فيه موقوفاً بالبلّ.

فالغش هنا غير صادق، بخلاف صورة لم تكن فيه هذه الخصوصيات [٦٠٧] حتى توجب رفع عنوان الغش فيه، ولا دخل لذلك بمراد المصنف أصلاً.

وبالجملة، كما يصدق الغش في المتخالطين إذا باع في حال غطّ الجيّد الردي فيما كان الخلط بما لا يخفى، فكذلك لا يصدق الغشّ فيما يخفى أيضاً إذا كان المتعارف في الجنس أن يُبلّ.

وأمّا الثالث أعني الصفات الذّميمة الّتي تعدّ من العيوب فأوّلاً نقول:

قال في الجواهر[١]: وهل إخفاء العيب وبعض الصفات الذّميمة من الغش؟ احتمال بل صرّح به بعض الأصحاب، لكنه لا يخلو من بحثٍ.

ثمّ إنّ المصنف[٢] في خيار العيب يتعرض لحال هذه المسألة وينقل كلمات العلماء واختلافهم فيها إلى أن يقول: فالمحصّل من ظاهر كلماتهم خمسة أقوال، والظاهر ابتناء الكلّ على دعوى صدق الغش وعدمه.

أقول: لم نظفر على دليل على خمسة أقوال، والظاهر ابتناء الكلّ على دعوى صدق الغشّ وعدمه.

وجوب الإعلام على الصفات الّتي تعدّ من العيوب في المبيع مثلاً وحرمة البيع بدونه إلّا من جهة صدق الغش، فيشمله بعض المطلقات الدالّة على حرمة الغش.

ثمّ اعلم أنه ذكر هناك أن مقتضى اللّغة[٣] أن الغش خلاف النصح أو خلاف تمحيض النُصح، وذلك بتلبيس الأمر على الغير وإيراد نقص عليه، كشوب الماء في اللبن.

---

١) جواهر الكلام ١١٢/٢٢، في حرمة الغش.

٢) كتاب المكاسب ٣٣٦/٥، مسألة: هل يجب الإعلام بالعيب؟.

٣) القاموس المحيط ٢٨١/٢، مادة «غشش»؛ لسان العرب ٣٢٣/٦، مادة «غشش».

ومع ذلك نقول: إن الغش يصدق عرفاً إذا كان البايع في مقام إخفاء العيب وإظهار خلافه، ثمّ خفي العيب على المشتري [٦٠٨] في هذه الصورة من غير فرق بين أن يكون العيب خفياً في حدّ ذاته أو جليّاً.

إن قلت: أيّ فرق بين خلط الجيّد بالردي وخلط الماء باللبن وأمثال ذلك؟ حيث لم تقل باعتبار تمام هذه القيود في صدق الغش هناك، وبين المقام من إخفاء العيوب والصفات الذميمة حيث تقول باعتبار ما ذكرت من القيود في صدق الغش فيها؟

قلت: لعل الفرق بين المقامين أنّه في الخليطين لمّا يقع البيع على شيء بعنوان شيء آخر يكون أعلى منه، والبايع عالم بذلك.

فمجرّد علمه بذلك وعدم إظهاره للمشتري موجب لصدق الغش ولو لم يكن في مقام الإخفاء وإظهار خلاف ما يبيعه.

وأمّا في العيوب لو كان في مقام إخفاء العيب وإظهار خلافه فيكون حاله كذلك فيصدق الغش.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن في مقام إخفاء العيب؛ فإن عنوان المبيع ما هو الموجود بالفعل، ويكون مرئيّاً عند المشتري.

وهو أعمّ ـ من حيث هو ـ على اشتماله على العيوب الخفيّة أو الجليّة، فلم يكن عنوان البيع على ما هو مغاير لما يقع البيع عليه.

غاية الأمر أن المشتري من جهة الإتّكال [٦٠٩] على أصالة السّلامة تخيّل وزعم أن المبيع خالٍ من العيوب. ومجرّد ثبوت هذا الخيال للبايع مع أنّه لم يكن البايع في مقام إخفاء غير ما يبيعه لم يعلم صدق الغش عليه.

ثمّ اعلم أنه بعد ما عرفت من حرمان حكم الغشّ في الصفات أيضاً في الجملة فحينئذٍ نقول: فكما يجري الغش في إخفاء الأدنى في الأعلى كالرّدي في الجيّد في الجملة، وفي إخفاء غير المراد في المراد كالماء في اللبن؛ كذلك يجري في

إظهار الصفات الجيّدة المفقودة وإظهار الشيء على خلاف جنسه كالمموّه على أنّه ذهب أو فضة.

[الحكم الوضعي لما فيه الغشّ المحرّم: الفساد أو الصحة؟]

وأمّا المقام الثّاني أعني الحكم الوضعي، وهو الحكم بفساد بيعٍ يكون فيه الغش المحرّم فالكلام في أصل ثبوت الحكم بالفساد.

واستدلّوا للحكم بالفساد من وجوه:

الأوّل: ما يقال في بيع اللبن المشوب بالماء: إن المقصود بالبيع هو اللبن مع أنّ الذي وقع عليه العقد هو المشوب.

وتوضيح المقام أن كلّ مورد يكون تعيين شيء شرطاً في الصحة كتعيين شخص الإمام في صلاة الجماعة ـ على القول به، ولعلّه المشهور أيضاً ـ وكتعيين المبيع، فتعيين ذلك على نحوين:

الأوّل: أن يكون بالإشارة إلى الفرد [٦١٠] الموجود بينهما في الخارج.

الثّاني: بذكر الأوصاف والعنوان اللتين توجبان تعيين الإمام أو المبيع في الشخص الموجود في الخارج، فهنا نقول:

لو فرضنا أنّه وقع التعارض بين الوصف والعنوان وبين الإشاره بأن يكون المشار إليه فاقداً للوصف والعنوان المذكورين له فهنا نقول:

إن الصحة متوقفة على التعيين، وهو في مثل المقام موقوف على تقدّم الإشاره على الوصف والعنوان، وإلّا لو قلنا إنّ التعيين لم يحصل لنفس تعارض الوصف والإشاره، فيبطل لعدم التعيين.

وكذلك لو قلنا بتقدّم الوصف والعنوان على الإشارة؛ لانّه على هذا أيضاً نقول: إن ما قُصِد لم يقع وما وقع لم يُقْصَد؛ لأنّ الوصف والعنوان لم ينطبقا على المشار إليه الموجود في الخارج.

فحاصل الإستدلال على الفساد أن الصحّة متوقفة على تقديم الإشارة على الوصف والعنوان، ولا دليل على هذا التقديم فضلاً من أن نقول: إن الوصف والعنوان مقدّم على الإشارة.

والمراد من الوصف والعنوان في المقام أعني بيع المعيب هو عنوان كون المبيع صحيحاً بدعوى أنّه المراد في المقام، والمفروض أنّه مفقود.

[٦١١] **أقول**: توضيح المقام يتوقف على البحث في كل من البيع وتعيين إمام الجماعة.

أما البيع ففصّلنا الكلام فيه في مسألة خيار الرؤية، وإجمال الكلام فيه أنّه لو فرضنا وقوع البيع على عنوان الصحيح أو اللبن الخالص دون العين الشخصية الموجودة في الخارج الّتي تكون المشار إليها، فيصير المبيع كلّيّاً ويكون البيع صحيحاً.

غاية الأمر أن الموجود الخارجي الّذي كان مشاراً إليه لم يكن مصداقاً له إلّا أن من الواضح البيّن أن البيع في المقام ليس من هذا القبيل.

مع أنك عرفت أن البيع لا يفسد أيضاً.

وأمّا في صورة كان المبيع شخصيّاً كما هو واضحٌ في مفروض المقام. فنقول: إن فيه احتمالين:

الأوّل: أن يكون بيع هذا الشخص على تقدير وجود صفة الصحة فيه أو على تقدير كونه لبناً غير مشوب.

وحينئذٍ بعد فرض أن هذه العين الشخصيّة تكون فاقدة لوصف الصحة وتكون مشوبة بالماء لا مفرّ إلّا من القول بفساد البيع لعدم تعلق الإنشاء والرضاء بهذه العين الموجودة في الخارج بعد أنّها كانت فاقدةً لوصف الصحة أو تكون مشوبة بالماء؛ إذ المفروض أنّ الإنشاء [٦١٢] عليه على غير هذا التقدير وكذلك الرضاء به على غير هذا التقدير المنافي أن يصير اعتقاد كون العين الشخصية صحيحة أو لبناً خالصاً

داعياً لتعلق الإنشاء والرضاء على هذه العين الشخصية الموجودة في الخارج.

وعلى ذلك يكون الإنشاء متعلقاً بهذه العين الشخصية الموجودة، وكذلك الرضاء الفعليّة متعلق بها لو لم نقل إن عدم الرضاء التقديريّة مُضرّ به، فيكون مقتضى القاعدة صحة البيع.

وعليه نقول: قد حقّقنا في بيع الفضولي وغيره أن عدم الرضاء التقديريّة غير مضرّ بصحة البيع مع وجود الرضاء الفعلية.

وعليه فيكون الإنشاء واقعاً على هذه العين الشخصية بنحو الإطلاق، والرضاء أيضاً موجود فيه، فلا مانع من صحته.

بقي الكلام في إثبات أن ما نحن فيه من قبيل هذا الشق الأخير الّذي قلنا بصحته على نحو الإطلاق.

[تعيين المصداق في بيع المغشوش والمعيب]

فنقول: من الواضح أنّه في بيع العين الشخصيّة المعينة ونحوها كما هو مفروض المقام ليس متعلق العقد هو المقيّد الكلي على الذمة، ومنه لم يتوهم أحد صحة العقد ولزوم أداء فرد آخر صحيح كما هو مقتضى وقوع العقد على المقيّد من حيث إنّه مقيّد.

ففي المقام يكون المبيع هذا الشخص المعيّن. وأيضاً من الواضح أنّ الإنشاء لم يقع على هذا الشخص على تقدير وجود وصف الصحة فيه.

نعم، مثل هذا التوهّم قابلٌ في صورة شرط وجود وصف في المبيع، ومن هنا [٦١٣] في الجواهر[1] في مسألة أنّ الشرط الفاسد مفسدٌ يقول: إن الإتفاق على البطلان على فرض تقييد الإنشاء بوجود الشرط في المبيع، لكنّه ينكر كون الإنشاء على تقدير وجود الشرط هناك، فضلاً عن مثل المقام الّذي لم يذكر شرط الصحة

---

١) جواهر الكلام ٢١١/٢٣، الكلام في صحة البيع المشتمل على الشرط الفاسد وبطلانه.

في العقد، بل مجرّد أن الصحة كان مراداً. وزعم وجوده في المبيع.

بل يقول في الجواهر[١]، في ذيل ما يتعلق بذكر أقسام العيوب: إن المقصود من اشتراط الصفات الّتي لا ترجع إلى فعل المشترط تعريض العقد للجواز إذا لم يحصل معنى الخيار. وهو أمر آخر لعلّنا نتكلّم فيه.

وأمّا ما ذكره المصنف في خصوص المقام من أنّه على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات، ومغايرته للموجود الخارجي كما فيما نحن فيه، فلا يتردّد أحدٌ في البطلان.

فيكون غرضه أن المقصود بالذات في المقام شراء اللّبن الغير المشوب أو العين الصحيحة، وهو مخالف للموجود في الخارج.

فيرد عليه مع قطع النظر عن منافاة إطلاق كلامه لما ذكره في مسألة خيار الرؤية، أنّه بعد وقوع الإنشاء على العين الشخصيّة ـ كما تقدّم توضيحه ـ ووجود الرضاء الفعلي فيه، لا يبقى في البين إلّا أنّه لما زعم ان ما هو مقصوده يكون في هذه العين فاشتراه.

ومن الواضح أنّه ليس فيه إلّا تخلّف الدّاعي [٦١٤] الذي يعترف بأنه غير مضرّ بالصحة.

[تعيين إمام الجماعة في النية ؛ وربطها بالمقام]

وأمّا مسألة تعيين إمام الجماعة في النية، فنقول أوّلاً في توضيح محل الكلام: إن أصل نية الإقتداء في صلاة الجماعة لا إشكال في أنّه لابدّ منه.

وأمّا اعتبار القصد إلى إمام معيّن أيضاً فيدّعى عدم الخلاف فيه.

ثمّ لو كان بين يدي المأموم اثنان جامعان لشرائط الإمامة، فتعيين أحدهما إماماً [إمّا بالاسم أو الصفة أو الإشارة.

---

١) جواهر الكلام ٢٦٢/٢٣، القول في أقسام العيوب.

أما لو تعيّن أحدهما بالإسم فإن ظهر التخلف مع ما اقتدى به بعد الفراغ من الصلوة، فمنهم من يقول بالبطلان؛ لأنّ لزوم تعيين الإمام للتوصّل إلى الواقع؛ لا أنّه يكفي مجرد التعيين وإن تخلف عن الواقع.

ومنهم من يمنع ذلك فيقول بصحة الصلوة.

وإن ظهر التخلف بعد تكبيرة الاحرام فهنا نزاع في أنّه يمكن تصحيح الصلوة بنية الإنفراد أو غيره بناءً على أنّ تخلف القصد عن المواقع مُضرّ.

وأمّا لو تعين أحدهما بالإشارة بزعم أنّه زيد فبان عمروٌ، فعلى القول بأن تخلف الواقع مع ما عَيَّنه مُضرّ بالصلوة، فيكون هنا كلام صغروي في أنّه تخلف الواقع مع ما عَيّنه أم لا.

فإن قلنا: إنّ الإشارة مقدّم، فذلك يقتضي أن القصد [٦١٥] إلى خصوص المشار إليه، فلم يتخلف قصده عن الواقع.

وإذا عرفت ذلك فنقول: بعد أنّه قصد الإيتمام إلى المشار إليه فمجرّد زعمه أنّه زيدٌ لا يرتفع قصده للإيتمام إلى المشار إليه، فيكون ما قصده مطابقاً للواقع أو مجرّد اعتقاده أن المشار إليه زيدٌ.

غاية الأمر أن يكون من قبيل الداعي لقصد المشار إليه، وتخلف الداعي ليس رافعاً لنفس القصد إلى المشار إليه كما لو اشتريت ثوباً بزعم أنّه ثوب زيدٍ أو نافع لك فانكشف الخلاف، بل تقدّم أن الرضاء الفعليّة في مثله يكون متعلّقاً بالمشار إليه.

إن قلت: لا إشكال في عدم ترديد هنا فيما قصده، وإنما الكلام في تخلف الواقع مع ما قصده كما في المسألة السابقة.

وعليه نقول: يمكن قصور تخلف ما قصده مع الواقع على فرض الإشارة إليه كأن يقول «اقتدى بزيد الّذي هو المشار إليه».

قلت: هذا الفرض يرجع إلى تعارض الإسم والوصف؛ فإن قولك «الّذي هو

هذا» من قبيل الوصف لزيد، والقصد تعلق بالاسم، وهو خارج عن محلّ الكلام.

بل محل الكلام أن يقصد الإيتمام بالمشار إليه لكن كان في اعتقاده أنّه زيد، مع أنّه لم يكن [٦١٦] زيداً بل كان عمراً، سواء كان داعيه الاقتداء بزيدٍ أم كان مجرّد اعتقاده أن المشار إليه زيدٌ.

فإن تخلف الدّاعي والاعتقاد غير مُضرّ بأن القصد هو المشار إليه، فلم يتخلف ما قصد عن الواقع كما تقدّم الإشارة إلى نظائره.

ثمّ اعلم أنه يظهر من المصنف[1] في المقام أنّه لو تعيّن الإمام بالإشارة وكان معتقداً بأنه زيدٌ، فظهر بعد ذلك أنّه عمروٌ، فلا خلاف في صحة الصلوة والجماعة.

ومن هنا منع الإجمال في تعارض الإشارة والوصف في ابتداء النية، وحمل كلام الذكرى[2] في تعارض الإشارة والوصف على عروض الإشتباه بعد ذلك في أنّه أيّ شيء نوى أوّلاً كما لو اشتبه على النّاوي أنّه نوى الاقتداء بالعنوان والوصف والاسم، وتخيّل حضوره، فأشار إليه.

والقصد هنا إلى المعنون لا المشار إليه أو أنّه نوى الإقتداء بالحاضر المشار إليه باعتقاد أنّه زيدٌ فبان أنّه عمرو.

ثمّ أقول: يظهر منه أنّه في الأوّل فاسدٌ، وفي الثّاني صحيح.

وترديده باعتبار الشك في أنّه نوى على النحو الأوّل أو على النحو الثّاني [٦١٧] لكنّك عرفت أنّه في صورةٍ عيّن الإمام بالإشارة وتخلّف الوصف والإسم الذي اعتقد فيه يكون محلّ كلام القوم، وإن كان الحقّ الصحة.

[تتمة الدليل لفساد بيع المغشوش]

والوجه الثّاني والثالث ممّا يقال لفساد بيع المغشوش يعني ما قلنا بحرمته ما

---

١) كتاب الصلاة ٣٢٥/٢ ـ ٣٢٦، حكم انكشاف عدم شرط من شرائط الجماعة.

٢) الذكرى ٤٢٣/٤، الشرط الثاني: نية الاقتداء.

نقله المصنف[١] هنا عن الأردبيلي[٢] من أن بيع المغشوش يكون منهيّاً عنه كما أشير إليه في رواية قطع الدينار والقائه في البالوعة؛ معلّلاً بقوله «حتّى لا يباع بشيء»[٣].

ولأن نفس البيع غشٌّ منهيٌّ عنه.

[مختارنا في المقام صحة البيع]

ونقول في الجواب: أمّا عن الوجه الأخير فبما تقدّم في مسألة بيع العنب ممّن يعمل خمراً من أن صيرورة البيع مصداقاً لمحرّم خارجيّ على قسمين:

الأوّل: أن يصير نفس العقد مصداقاً لمحرّم خارجيّ نظير البيع وقت النداء، فهنا كان من المسلّم أنّه لا يقتضي الفساد بعد أن من الواضح أن مجرّد حرمة السبب أي العقد لا ينافي صحته وتأثيره في النقل والانتقال.

الثّاني: أن يصير أثر العقد ـ وهو النقل ـ مصداقاً لمحرّم خارجيّ، فهنا كان محلّ الكلام من أن هذا يقتضي الفساد أم لا.

ولكن نحن رجّحنا هناك أن هذا أيضاً [٦١٨] لا يقتضي الفساد وما نحن فيه من قبيل الثّاني.

وعلى كل حالٍ على المختار لا يقتضي الفساد.

وأمّا عن الوجه الأوّل فنقول:

أوّلاً: تقدّم في مسألة بيع آلات اللهو ونظائرها أن الأخبار المشتملة على وجوب كسر أصل الدرهم المغشوش هو خبر الجعفي وخبر موسى بن بكر وخبر

---

١) كتاب المكاسب ٢٨٢/١، المسألة الثانية عشرة: الغش.

٢) مجمع البرهان ٨٣/٨، ما هو حرام في نفسه.

٣) الكافي ١٦٠/٥، باب الغش، ح ١٣، والرواية برمتها هي: «عن موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غشّ».

الدعائم.

وبيّنا هناك أنّه لا طريق إلى اعتبار شيء من أسانيدها، مع أنّ ظاهر الفقهاء الإتّفاق على عدم وجوب الكسر وجواز إنفاقه، بل الأخبار المعتبرة كانت دالّة عليه.

نعم، في صورة كان نفع المغشوش منحصراً بالمحرّم أو كانت منفعته المحلّلة كالمعدوم قلنا بوجوب الكسر؛ لما دلّ على وجوب رفع مادّة الفساد.

وثانياً نقول: لو اعترفنا بوجوب الكسر مطلقاً أو في الجملة أو في مورد خبر موسى بن بكر الّذي يمنع من البيع أيضاً نقول: إنه نظير آلات اللّهو في أن المقصود منه المحرّم، وهو تلبيس الناس.

فهو آلة الفساد لكلّ من دفع إليه.

ولا دخل لكون بيعه فاسداً بمسئلتنا، وهو بيع المغشوش مثل شوب الماء باللّبن.

ومجرد إطلاق الغشّ على الأوّل أيضاً لا يقتضي [٦١٩] إجراء حكمه في الغش المتنازع فيه.

ثمّ بعد الحكم بصحة البيع كما هو الحق ففي بعض الموارد يثبت خيار العيب بأن يكون عنوان المبيع موجوداً، لكن خَلْط غير الجنس فيه كان موجباً لعروض صفة نقصٍ فيه كشوب اللبن بالماء.

وكذلك كثير من أفراد خَلْط التراب بالحنطة إلّا أن يخرج عن عنوان الحنطة، ويقال: إن المبيع حنطة وترابٌ.

فهنا يكون خيار تبعض الصّفقة في كل مورد اعترفنا بثبوت أصل الخيار.

وأمّا ثبوت خيار التدليس لو قلنا به في مورد للضرر أو غيره ففي صورة شرط صفة كمال في المبيع أو أظهر ذلك. ووجود مصداق ذلك في بيع الخليطين يحتاج إلى تأمّل.

وأمّا ما ادعاه المصنف[1] من أن الخليط لو كان من غير الجنس وكان متموّلاً كإدخال بعض حبوبات أدون من الحنطة في الحنطة يبطل البيع في مقابله فمشكلٌ؛ لأنّ القاعدة تقتضي الصحّة حيث إن البيع وقع على العين الشخصية المعيّنة، والرضاء الفعلية كانت موجودةً حيث إنّه كان معقدها أنّها بتمامها حنطة، وتقدّم أن عدم الرضاء التقديريّة غير مُضرّ بصحة البيع، وكذلك تخلّف الداعي.

١) كتاب المكاسب ٢٨٤/١، المسألة الثانية عشرة: الغش.

[الغناء]

قوله: الثالثة عشر: الغناء.

[حرمة الغناء في الجملة]

لا خلاف في حرمته في الجملة، والأخبار بها مستفيضة، وادّعى في الإيضاح [٦٢٠] تواترها..[1] إلخ.

[الغناء لغةً]

أقول: الغِناء بالكسر والمدّ[2].

وعن جماعة أنّه: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المُطرب.

والإطراب خفّة تعتريه، تسرّه أو تحزنه[3].

وعن بعض: ما سمّي في العرف غناءً[4] وإن لم يجتمع الوصفان.

وقبل التعرّض للدليل ـ الذي قيل هو الكتاب والأخبار والإجماع، بل قيل: يدلّ عليه العقل أيضاً ـ يناسب التعرّض لبعض اختلافاتهم في المسألة؛ فإنّه على بعض الأقوال لا حاجة إلى تعيين معنى الغناء كما سيوضح، مع أنّه يسهل تطبيق الأدلّة

---

١) كتاب المكاسب ٢٨٥/١، المسألة الثانية عشر: الغناء.

٢) القاموس المحيط ٣٧٢/٤، مادة «غنى» وفيه: «والغناء ككساء من الصوت: ما طرب به»؛ وفي الصحاح ٢٤٤٩/٦، مادة «غنى»: «والغناء بالكسر من السماع».

٣) انظر الحدائق الناضرة ١٠١/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٤) الروضة البهية ٢١٢/٣، المكاسب المحرّمة.

على كل من الأقوال وتعيين الرّاجح منها.

[الإستدلال على حرمة الغناء على المشهور]

فنقول: المشهور أن الغناء بنفسه من المحرّمات.

وعلى ذلك نحتاج إلى تعيين مغنى الغناء والأخذ بما يعلم من معناه، والرّجوع في مورد الشك إلى البراءة بعد أنّ الشك في حدّ معنى الغناء الّذي هو من الموضوع المستنبط، والترديد بين أن يكون معناه عامّاً لعدم اعتبار بعض القيود فيه أو خاصّاً لإعتبار بعض القيود في معناه، على ما سيأتي من أنّ المرجع في مثل هذا الشك أدلّة البراءة.

[كلام الكاشاني وصاحب الكفاية في حرمة الغناء]

ثمّ هذا كلّه لو رجّحنا في المسألة قول المشهور.

أما على ما نقل عن الكاشاني على قول من يقول بمثل قوله، أو ما يقرب منه، فلا حاجة إلى معرفة معنى الغناء لتفرع عليه ما تقدّم.

وتوضيح المقام أنّه نقل عن الكاشاني[1] أنّه [٦٢١] خصّ الحرام بما اشتمل على محرّم من خارج مثل اللّعب بآلات اللّهو كالعيدان، ودخول الرّجال على النساء، والكلام بالباطل.

ونُسب هذا المسلك إلى صاحب الكفاية[2] أيضاً.

وسيأتي من المصنف[3] أنّه يقول على تقدير صدق هذه النسبة إليهما: ليس هذا تفصيلاً في مسألة حرمة الغناء كما توهم، بل عليه لا حرمة فيه أصلاً، وإنّما الحرام

---

١) انظر الحدائق الناضرة ١٠١/١٨ ـ ١٠٢، فيما يكتسب به، في الغناء.

٢) الحدائق الناضرة ١٠٢/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٣) كتاب المكاسب ٣٠٣/١ ـ ٣٠٤، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

ما يُقرن من المحرّمات به.

واحتمل في الجواهر[١] أن يكون مرادهما أن المجرّد عن المحرّمات المشار إليها ليس بغناء.

وعليه يصير تفصيلاً في مسألة حرمة الغناء.

[كلام صاحب الجواهر]

ومنه يقول في الجواهر[٢]: إن كلامهما على هذا الإحتمال يصير أغرب وأعجب؛ لمباينة هذا المعنى مع المعنى اللغوي.

ثمّ إنّ المصنف[٣] يرجّح في نفس المسألة ما يقرب إلى ما نقل عن الكاشاني حيث يقول: كل صوتٍ يكون لهواً بكيفيّة ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصي حرامٌ وإن فرض أنّه ليس بغناء، وكل ما لا يعدّ لهواً فليس بحرامٍ وإن فرض صدق الغناء عليه؛ لعدم الدليل على حرمة الغناء إلّا من حيث كونه باطلاً ولهواً ولغواً وزوراً.

بل يقول: لولا استشهاد الكاشاني لمدّعاه ببعض الأخبار لأمكن تطبيق كلامه على ما ذكرناه [٦٢٢] من أن المحرّم هو الصوت اللّهوي الّذي يناسبه اللعب بالملاهي والتّكلم بالأباطيل ودخول الرجال على النساء لحق السمع والبصر من شهوة الزّناء.

ثمّ إنّك إذا عرفت ما تقدم، فنقول: إن من يمنع ثبوت الحرمة لعنوان الغناء بنحو الإطلاق إمّا أن يكون نظره إلى قصور أدلّة الحرمة عن إثبات هذا العنوان كما أنّ نظر المصنف في منعه لحرمة عنوان الغناء إلى ذلك.

---

١) جواهر الكلام ٤٤/٢٢، حرمة التكسب بالغناء.

٢) جواهر الكلام ٤٤/٢٢، حرمة التكسب بالغناء.

٣) كتاب المكاسب ٢٩٦/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

وإمّا أن يكون نظره إلى الأخبار الّتي تكون معارضة مع ما دلّ على الحرمة، فيتكلم بمقتضى الجمع بين المتعارضين بمقتضى بعض الشواهد على ما ذكره من الجمع.

كما أنّ نظر الكاشاني وصاحب الكفاية إلى ذلك.

وعليه فتوضيح المقام يتوقف على التعرض لكلّ من أدلة الحرمة وما يعارضها.

[أدلّة حرمة الغناء]

أما أدلّة الحرمة فاستدلّ للحرمة بالكتاب والأخبار والإجماع بل يستدل بحكم العقل أيضاً.

[الآيات المستدل بها على حرمة الغناء]

أما الكتاب فمنها قوله تعالى: ﴿ واجتنبوا قول الزّور ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ والّذين لا يشهدون الزّور ﴾[2]؛ لأنّ الزّور في الآية الثانية فُسّر بالغناء في صحيحة زيد الشحّام[3]، وصحيحة أبي الصباح الكناني[4]، على ما نقلهما في الحدائق[5].

---

١) الحج: ٣٠.

٢) الفرقان: ٧٢.

٣) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد والشطرنج، ح ٢ والرواية هي: «عن زيد الشعام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ فقال: الرجس من الأوثان الشطرنج وقول الزور الغناء».

٤) الكافي ٤٣١/٦ و ٤٣٣، باب الغناء، ح ٦ وبطريق آخر، ح ١٣ والرواية هي: «عن أبي الصباح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في قوله عزّ وجلّ: ﴿ والذين لا يشهدون الزور ﴾ فقال: الرجس من الأوثان الشطرنج وقول الزور الغناء».

٥) الحدائق الناضرة ١٠٢/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

كما أنّ [٦٢٣] قول الزّور في الآية الثانية فُسّر بالغناء في مرسلة ابن أبي عمير[١] وموثّقة أبي بصير[٢] ـ كما قاله المصنف[٣] ـ، وخبر عبدالأعلى عن معاني الأخبار[٤].

وفي تفسير القمي[٥] ـ في الصحيح أو الحسن ـ عن هشام كما نقل هذه الأخبار كلها في الحدائق[٦].

ثمّ اعلم أن أصل الزور كما في تفسير الرّازي[٧] وغيره[٨] من الزّور، والإزورار بمعنى الإنحراف كما أنّ الإفك من أَفَكه إذا صرفه.

وكثيراً ما يطلقان على الكذب لانحرافه وصرفه عن الواقع.

---

١) الكافي ٤٣٦/٦، باب النمرد والشطرنج، ح ٧ والرواية هي: «عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ قال: الرجس من الأوثان هو الشطرنج وقول الزور الغناء.

٢) الكافي ٤٣١/٦، باب الغناء، ح ١ والرواية هي: «عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ قال: الغناء.

٣) كتاب المكاسب ٢٨٥/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٤) معاني الأخبار: ٣٤٩، باب معنى الأوثان ولهو الحديث ومعنى الحنيفية، ح ١ والرواية هي: «حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي ـ رحمه الله ـ قال: حدثنا جعفر بن محمّد بن مسعود، عن أبيه، قال: حدثنا الحسين بن إشكيب، قال: حدثنا محمّد بن السري، عن الحسين بن سعيد، عن أبي أحمد محمّد بن أبي عمير، عن علي بن أبي حمزة، عن عبدالأعلى قال: سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾؟ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء.

قلت: قوله عزّ وجلّ: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ﴾؟

قال: منه الغناء.

٥) تفسير القمي ٨٤/٢، تفسير سورة الحج، والرواية هي: «حدثني أبي عن ابن أبي عمير عن هشام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الرجس من الأوثان الشطرنج وقول الزور: الغناء».

٦) الحدائق الناضرة ١٠٦/١٨، فيما يكتسب به، الغناء.

٧) تفسير الرازي ٣١/٢٣، تفسير سورة الحج.

٨) الكشاف ١٢/٣، تفسير سورة الحج.

وفي قوله تعالى: ﴿والّذين لا يشهدون الزّور﴾[1] احتمل أن يكون المراد الشهادة الباطلة أو المجلس الّتي يقولون فيه الزّور والكذب إما على الله ورسوله أو الأعمّ منه أو حضور كلّ موضع يجري فيه ما لا ينبغي ممّا يكون منحرفاً عن الحقّ.

ثمّ إنّ ما ورد من تفسير الزّور هنا بالغناء يناسب هذا الإحتمال الأخير الّذي هو المعنى الأصلي له سواء قلنا إنّ تفسيره بالغناء من باب ذكر بعض المصاديق لمعنى الزّور كما هو المتعارف في الأخبار من تفسير كثير من الآيات بعض مصاديقه، ولذا يقع الإختلاف كثيراً ما بين الأخبار [٦٢٤] حيث يفسّر في كل خبر بمصداقٍ غير ما يفسّره به في خبر آخر.

ولذا أمثال هذه الأخبار لا تكون مانعةً عن التمسك بعموم الآية لجميع المصاديق كما تعرضنا لذلك في قاعدة الغرور بعد بيع الفضولي.

ثمّ إنّ الزّور في الآية الأولى أعمّ من القول، وتفسيره بالغناء ليس شاهداً على أنّ المراد القول؛ لأنّ الغناء كيفيّة في الصوت التي أعمّ من القول.

وعلى كلّ حالٍ هذه الآية لمّا يكون في مقام مدح من لا يشهدون الزّور فليس فيها دلالة على وجوب الإجتناب عن الغناء.

[قول الزور ومعناه]

نعم، قوله تعالى ﴿واجتنبوا قول الزّور﴾ يدلّ على حرمة القول الّذي فيه الغناء، لكن ليس في البين إطلاق يقتضي حرمة كل قول يكون فيه الغناء ولو كان فيه فائدة؛ كأن يكون فيه التذكير.

بل وفائدة في كيفية الصوت من المتأمّل في معناه، وذلك لأن لفظ الغناء في الأخبار من المطلقات، وتعميمه بتمام أفراده لابدّ أن يكون بمقدّمات الحكمة.

وبعد وروده في تفسير قول الزّور يصير ما كان من أفراد الغناء من مصاديق قول

---

١) الفرقان: ٧٢.

الزّور قدراً متيقّناً، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إلى غيره لو لم نقل إن تفسيره بالغناء لم يكن من مصاديق قول الزّور ياباه ظاهر الآية.

وبعبارة أخرى [٦٢٥] نقول: إن عنوان الغناء الّتي تكون عبارة عن كيفية خاصّة في الصوت الّتي هي أعمّ من أن يكون حصول هذه الكيفية له في القول أو غير القول، بل قوله أيضاً أعمّ من أن يكون باطلاً منحرفاً عن الحق بنفسه أو بواسطة عروض هذه الكيفية له أو لم يكن باطلاً منحرفاً عن الحق لا بنفسه ولا بعروض هذه الكيفية له؛ لوجود الفائدة في كل من قوله وكيفيته لا يشمل الإطلاق للشّقّ الأخير منه؛ لأنّه ليس منحرفاً عن الحق بوجه.

فلا يشمله قول الزّور. فإطلاق لفظ الغناء الذي ورد في تفسير قول الزور أيضاً لا يشمله بالتقريب الّذي قلنا.

كما أنّه لا يشمل الصوت غير القول أيضاً ولو حصلت هذه الكيفية فيه ولو يسمّى غناءً؛ لخروجه عن عنوان المفسَّر بالفتح رأساً.

وما سوى هذين مندرجٌ تحت إطلاق لفظ الغناء الوارد في تفسير الآية ممّا تقدّم، سواء كان القول الّذي توجد فيه هذه الكيفية بنفسه أيضاً من القول بالباطل أو كانت صيرورته من القول بالباطل لمجرّد عروض هذه الكيفية الغنائية فيه.

وعلى ماذكرنا ففائدة تفسير قول الزّور بالغناء أن نفس الكيفيّة [٦٢٦] الغنائية العارضة يصير منشأ لأن يصير القول من القول الزّور؛ لانحرافه عن الحق بواسطة عروض هذه الكيفية.

نعم، قلنا إنّ عروض الكيفية الغنائية للقول ربّما يكون له فائدة، فهنا لمّا لا يكون من القول الزّور لا بنفسه ولا بكيفيته، فلا يشمله إطلاق لفظ الغناء الوارد في تفسير قول الزّور.

هذا، لكن المصنف مخالفته للمشهور بأزيد ممّا قلنا، بل يكون قوله قريباً من قول الكاشاني كما تقدّم اعترافه بذلك؛ حيث يمنع اقتضاء ما ورد في تفسير قول

الزّور بالغناء لحرمة عنوان الغناء بوجه من الوجوه لأنه يقول: الغناء من كيفية الصوت[١].

والغناء الّذي ورد في تفسير قول الزّور ليس من مقولة كيفية الصوت، بل من مقولة القول؛ لأنّه ورد في تفسير قول الزّور.

[تأييد لمعنى قول الزور من الروايات]

ثمّ إنّه يؤيّد كون المراد من الغناء هنا ما هو من مقولة الكلام والقول لا ما هو من كيفية الصّوت الّذي هو معناه الأصلي تارة بما ورد من خبر حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام. قال: سألته عن قول الزّور، قال: «منه قول الرّجل للذي يُغنّي: أحسنت»[٢].

فإنّ عدّ لفظ «أحسنت» من قول الزّور شاهدٌ على أنّ القول الزور الّذي يفسَّر بالغناء يكون من مقولة القول والكلام، لا من كيفية الصوت.

وتارةً برواية الفقيه[٣] الوارد في شراء الجارية الّتي لها صوت، فقال: «ما عليك [٦٢٧] لو اشتريتها فذكرتك الجنّة» يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل الّتي ليست بغناء. وأمّا الغناء فمحظورٌ.

إن قلت: هذا تفسير ـ كما نقل عن الوافي ـ من الصدوق.

قلت: لو جعل التفسير من الصدوق أيضاً يدلّ على استعمال لفظ الغناء في نفس القول لا من الكيفية الخاصّة من الصوت. انتهى ما أردنا نقله من المصنف.

وفيه نظر واضح؛ لأنّ المفسَّر بالفتح وإن كان القول المنحرف عن الحق في قوله

---

١) القاموس المحيط ٣٧٢/٤، مادة «غنى» وفيه: «والغناء ككساء من الصوت: ما طرب به».

٢) وسائل الشيعة ٣٠٩/١٧، باب تحريم الغناء حتى في القرآن وتعليمه وأجرته، ح ٢١.

٣) من لا يحضره الفقيه ٦٠/٤، باب حدّ شرب الخمر وما جاء في الغناء والملاهي، ح ٥٠٩٧.

تعالى: ﴿ واجتنبوا قول الزّور ﴾[١]، ومطلق ما ينحرف عن الحق في قوله تعالى: ﴿ والّذين لا يشهدون الزور ﴾[٢].

هما بأنفسهما أعمّ من أن يكون فيه الغناء الّذي يكون من كيفية الصوت أو لم تكن فيه هذه الكيفية إلّا أن المفسَّر بالكسر ـ وهو لفظ الغناء ـ من مقولة كيفيّة الصوت.

وعلى هذا لا مانع من أن يكون المراد من لفظ الغناء هو معناه الأصلي الذي يكون من كيفيّة الصوت، ويكون الغرض أن الإنحراف عن الحق يحصل بنحو هذه الكيفية وإن لم يكن الكلام أو الصوت بأنفسهما غير منحرفٍ عن الحق.

نعم، تقدّم أنا قلنا إنّ الإطلاق لا يشمل بعض أفراد الغناء أيضاً. فعلى ما قلنا من الأخذ بالمعنى الأصلي للفظ الغناء الّذي كان مفسَّراً بالكسر [٦٢٨] فمرجعه إلى تفسير «قول الزّور» و«الزّور» ببعض مصاديقهما ـ سواء قلنا: إنّ الغرض انحصار المراد منهما بذلك، أو أنّه من باب ذكر أحد المصاديق كما هو المتعارف في الأخبار الواردة في تفاسير الآيات.

وهذا لا مانع فيه بوجهٍ.

والغرض إثبات مطلب جديد ربّما لا يفهم من نفس الآية، وهو أن نفس الغناء الّذي من كيفيّة خاصّة للقول والصوت يوجب انحرافهما عن الحقّ، فيدخلان في مصاديق الآيتين.

وأمّا على ما ذكره المصنف من أن المراد من الغناء نفس القول بالباطل أو نفس الباطل لا كيفيّة الصوت، ففيه محاذير:

منها: جعل المفسَّر بالفتح بياناً للمفسِّر بالكسر، ومقتضى القاعدة عكس ذلك.

ومنها: أنّه لم يرد بهذا التفسير بياناً لمعنى الآيتين، بل يوجب إجمالاً فيهما. بل

---

١) الحج: ٣٠.

٢) الفرقان: ٧٢.

توهّم الخلاف من كون الغناء ـ الّذي هو من كيفيّة الصوت مطلقاً ـ حراماً كما هو مدّعى المشهور، وفهموا كذلك أيضاً.

وأمّا تأييد المصنّف[1] لمدّعاه بما ورد في خبر حماد بن عثمان حيث عدّ من القول الزّور قول الرّجل للّذي يغنّي «أحسنتَ» ففيه: أن الظّاهر أن المراد من [٦٢٩] أمثال هذه الأخبار بيان حرمة هذا القول حيث إنّه بمنزلة القول بالزّور إذ هو إعانة على التغنّي الّذي مصداق للقول الزّور.

وهذا نظير ما ورد في بعض أعوان الظلمة من أنّه من الظَلَمة.

وعلى هذا، نفس هذا الخبر أيضاً يدلّ على حرمة الغناء التي من كيفية الصوت.

نعم، لمّا كان إطلاقه وارداً مورد حكمٍ آخر لا يتمسك بإطلاقه للأفراد المشكوك المراد من لفظ الغناء مثل صورة يكون نفس الكيفية الخاصّة للصوت فيه فائدة، وإن سمعت من بعضٍ أنّه أنكر ذكر قول «أحسنت» لمطلق من يتغنّى ويدّعي أنّه غناءٌ لهذا الخبر.

وأمّا تأييد المصنف لمدّعاه بالخبر المشتمل ذيله على قوله «يعني بقرّاء القرآن وغيره» الّتي ليست بغناء، وأمّا الغناء فمحظور.

فمن الواضح ـ كما عن الوافي ـ أنّه من كلام الصدوق.

وأمّا ما قاله المصنف من أنّه على هذا أيضاً يشهد على استعمال لفظ الغناء في نفس القول لا كيفية الصوت، ففيه: مع أنّه مجاز لا ينفع في شيء، أنّه لا يقتضي ذلك الذي ذكره من استعمال لفظ الغناء في نفس القول، بل ظاهره أن هذه الكيفية الخاصّة إذا كانت في قراءة [٦٣٠] القرآن وما يلحقه فليست بغناء، ولا يقتضي أن الغناء ليس من قبيل كيفية خاصة في الصوت والقول.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله ﴾[2] الآية،

---

١) كتاب المكاسب ٢٨٧/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٢) لقمان: ٦.

لما ورد في صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام[١].

ورواية عمران بن محمّد، ورواية حسن بن مهران[٢]، ورواية عبدالأعلى، عن معاني الأخبار[٣] ورواية الوشّاء[٤] من تفسير لهو الحديث بالغناء.

نعم، ظاهر غير الأخير أن الغناء من مصاديق لهو الحديث. وأمّا الأخير يفسّر لهو الحديث بنفس الغناء.

نعم، تقدّم أن الظاهر من ذلك أيضاً ـ بشواهد ذكرناها في محل آخر ـ من قبيل التفسير الكليّ بإحدى مصاديقه، وليس المراد الحصر.

---

١) الكافي ٤٣١/٦، باب الغناء، ح ٤ والرواية هي: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن إسماعيل، عن ابن مسكان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عزّ وجلّ عليه النار وتلا هذه الآية: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين ﴾.

٢) الظاهر ـ كما في الكافي ٤٣١/٦ و٤٣٣، باب الغناء، ح ٥ و١٦؛ والوسائل ٣٠٥/١٧ و٣٠٧، باب تحريم الغناء حتى في القرآن وتعليمه وأجرته، ح ٧ و١٦ ـ أن الروايتين منقولتين عن مهران بن محمّد، والروايتان هما: «ابن أبي عمير، عن مهران بن محمّد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مما قال الله: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله ﴾؛ وعن ابن أبي عمير، عن مهران بن محمّد، عن الحسن بن هارون قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الغناء مجلس لاينظر الله إلى أهله، وهو مما قال الله عزّ وجلّ: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله ﴾.

٣) معاني الأخبار: ٣٤٩، باب معنى الأوثان ولهو الحديث ومعنى الحنيفية، ح ١ والروايت هي: «حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي ـ رحمه الله ـ قال: حدثنا جعفر بن محمّد بن مسعود، عن أبيه، قال: حدثنا الحسين بن إشكيب، قال: حدثنا محمّد بن السري عن الحسين بن سعيد، عن أبي أحمد محمّد بن أبي عمير، عن علي بن أبي حمزة، عن عبد الأعلى قال: سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ﴾ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء، قلت: قوله عزّ وجلّ: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ﴾ قال: منه الغناء.

٤) الكافي ٤٣٢/٦، باب الغناء، ح ٨، والرواية هي: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الوشاء قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الغناء فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله ﴾.

وبالجملة، دلالة هذه الأخبار على أنّ الغناء من مصاديق لهو الحديث ـ فيكون محرّماً ـ واضحٌ.

ثمّ إنّه نقول كما تقدّم توضيحه في الآية السابقة: إنّه لا تدل هذه الأخبار على أنّ الغناء الّذي فسّر بلهو الحديث ليس المراد معناه الأصلي الّذي هو عبارة عن كيفيّة خاصّة في الصوت، بل يدلّ على أنّ الغناء الّذي هو كيفية خاصة في الصوت أينما وجد من لهو الحديث فيكون محرّماً.

نعم، في الصّورة [٦٣١] الّتي فرض أن لا تكون هذه الكيفية ملهيةً عن الله ـ فضلاً من أن يكون موجباً للتامّل والتفكر ـ قد تقدّم أن إطلاق لفظ الغناء ـ الّذي يدلّ على أنّ الغناء من لهو الحديث ـ لا يشمله.

وأمّا دعوى أن هذه الأخبار ليست بصدد بيان أن الغناء الذي هو كيفية خاصّة في الصوت من مصاديق لهو الحديث، بل الأخبار بصدد بيان مجرّد حرمة لهو الحديث، وإن تيقّن أن الغناء يصير من مصداقه فتقدم في الآية السابقة أن هذا مردودٌ من وجهين.

والحاصل أنّه نقول مع المصنف: لو كان مرادك أن مفاد الأخبار الواردة في تفسير هذه الآيات أنّ عنوان الغناء في خصوص العناوين المحرّمة المذكورة في الآيات مثل قول الزّور ولهو الحديث واللّغو، فنحن لا ننكر ذلك، بل هذا صار منشأً لرفع اليد عن إطلاق لفظ الغناء في بعض مصاديقه الّتي لا تندرج تحت هذه العناوين المذكورة في الآيات.

وأمّا لو كان مرادك أن الأخبار لا تدل على أنّ الغناء الّذي عبارة عن كيفيّة خاصة في الصوت من مصاديق لهو الحديث وقول الزّور وغيرهما كما صرّح بذلك في بعض كلماته، فنحن ننكره أشدّ الإنكار.

وعلى هذا، فنحن لا ننكر [٦٣٢] حرمة العناوين المذكورة في الآيات من لهو الحديث وقول الزّور، ولو لم يكن غناءً. بل قد عرفت أن بعض أفراد الغناء الذي

نعلم أنه ليس مندرجاً تحت عنوان قول الزّور ولهو الحديث نمنع حرمته.

ثمّ إنّه بالتأمّل فيما ذكرناه يظهر لك أن الأخبار الّتي ينقل المصنف بعد ذلك شاهداً على مدّعاه ويقول: إنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ حرمة الغناء من حيث اللّهو والباطل؛ ليست منافيةً لما ذكرناه ولا شاهداً على ما ذكره في صورة كان مراده غير ما رجّحناه، كما هو ظاهر كثير من كلماته.

وأمّا أصل دلالة هذه الأخبار على الحرمة سيوضح عند التعرض للأخبار.

[الأخبار الدالّة على حرمة الغناء]

وأمّا الأخبار الّتي يستدل بها على حرمة الغناء سوى ماتقدّم في ضمن تفسير الآيات الّتي اعترفنا فيها بالدلالة على الحرمة، مثل ما ورد في تفسير قول الزّور، وما ورد في تفسير لهو الحديث منها.

وبالجملة، في سائر الأخبار أيضاً نتكلم تارةً في أصل دلالتها على حرمة الغناء، وتارةً في حدّ دلالتها كما أنّه لو قلنا: إنّ دلالتها على الحرمة من حيث اندراجها في اللهو والباطل واللغو وغير ذلك من العناوين الآخر، فيجري فيه نظير ما تقدّم في الآيات من أنّه على ما قلنا لا يقتضي حرمة الغناء بمعناه الأصلي الّذي هو كيفية من الصوت.

إلّا أنّه لا يعمّ صورة يخرج الغناء عن تلك [٦٣٣] العناوين نظير ما تقدّم في الآيات؛ لا أنّه نقول: إن هذه الأخبار لا تدل على حرمة عنوان الغناء راساً، بل إنما تدلّ على حرمة نفس تلك العناوين.

فحرمة الغناء تختص بصورة كان في ضمن اللهو واللغو والباطل وغير ذلك من العناوين كما يصرح المصنف به في بعض كلماته.

كما أنّه لو فرضنا تماميّة خبرٍ من جهة السند والدلالة على حرمة الغناء لا من جهة اندراجه تحت العناوين الأخر، فلابد أن نتكلم فيه من جهة أنّه هل يؤخذ

بإطلاقه حتّى نقول بحرمة الغناء بمعناه الأصلي حتّى لو لم يندرج في شيء من تلك العناوين أو أنّه لابدّ أن يحمل على أنّ حرمته من جهة تلك العناوين بقرينة سائر الأخبار، فلا يؤخذ بإطلاقه في صورة نعلم بخروجه عن تلك العناوين.

وإذا عرفت ذلك، فنقول:

من الأخبار رواية يونس، قال: سألت الخراساني صلوات الله عليه عن الغناء؟ قال: إن العيّاشي[1] زعم أنّك ترخص الغناء!

فقال: كذب الزنديق ما هكذا قلت له. سألني عن الغناء. فقلت له: إن رجلاً أتى أبا جعفر، فسأله عن الغناء؟ فقال: «يا فلان إذا ميّز الله تعالى بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟».

فقال: مع الباطل.

فقال: «قد حكمت»[2].

أقول: في الحدائق[3]: ورواه في عيون الأخبار[4]، عن الرّيان بن الصلت، قال: سألت الرضا عليه السلام يوماً بخراسان.. وذكره.

ورواه الحميريّ في قرب الإسناد[5] عن الرّيان بن الصّلت [٦٣٤].

ثمّ أقول: هذا الخبر لا يدلّ على حرمة الغناء؛ لأنّ تكذيب العباسي لافترائه، وأصل الخبر لا يدلّ إلّا على أنّ الغناء من الباطل، وحرمة مطلق الباطل غير معلوم.

ثمّ على تسليم دلالته على الحرمة بذلك ـ لاندراجه تحت عنوان الباطل ـ فيأتي ما تقدّم في الآيات.

ومنها: رواية عبدالأعلى، وفيها ابن فضال، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء وأنّهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّيكم.

---

١) في بعض النسخ «العباسي».

٢) الكافي ٤٣٥/٦، باب الغناء، ح ٢٥.

٣) الحدائق الناضرة ١٠٨/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٧/١، باب فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثورة، ح ٣٢.

٥) قرب الإسناد: ٣٤٢، باب قرب الإسناد عن الرضا عليه السلام، ح ١٢٥٠.

فقال: كذبوا، إن الله تعالى يقول: ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهقٌ ولكم الويل ممّا تصفون ﴾[1].

ثمّ قال: ويل لفلان ممّا يصف رجل لم يحضر المجلس..» الخبر.

أقول: التوعيد للإفتراء.

ونفس الخبر لا يدلّ إلّا على أنّ الغناء من اللعب. ولا دليل على حرمة مطلق اللعب، مع أنّه لو دلّ على الحرمة فهو لاندراجه تحت عنوان اللعب، فيجري فيه ما تقدّم في الآيات.

ثمّ إنّ في هذا الخبر دلالةً أو إشعاراً على إطلاق لفظ الغناء على غير ما يكون لعباً مع قطع النظر عن الكيفيّة الخاصة للصوت الّتي هو معنى الغناء؛ لأنّ ظاهره أن التعبير موضع تعبير أهل اللهو؛ لانّ ما ذكره من قبيل التصنيف، وهو مغايرٌ مع الغناء، ولو لم توجد الخصوصيّات الّتي يكون في معنى الغناء فيه [٦٣٥]، ولكنّه لا يوجب صرف لفظ الغناء عن معناه الأصلي في سائر الأخبار.

ومنها: رواية محمّد بن أبي عباد «وكان مستهتراً[2] بالسماع ويشرب النبيذ. قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع؟

قال: لأهل الحجاز فيه رأيٌ، وهو في حيّز الباطل واللّهو. أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ وإذا مرّوا باللّغو مرّوا كراماً ﴾[3]»[4].

أقول: الغناء من السماع كما نقله المصنف[5] عن الصحاح[6]، لكنه لا يدلّ إلّا

---

١) الأنبياء: ١٦ ـ ١٨.

٢) جاء في الهامش: مستهتراً بالسماع. كذا في الوسائل.

٣) الفرقان: ٧٢.

٤) وسائل الشيعة ٣٠٨/١٧، باب تحريم الغناء حتى في القرآن وتعليمه وأجرته، ح ١٩.

٥) كتاب المكاسب ٢٨٩/١، المسألة الثالثة عشرة: الغناء.

٦) الصحاح ٢٤٤٩/٦، مادة «غنى».

على أنّ الغناء من الباطل واللّهو، فدلالته على الحرمة مبنيٌّ على حرمة هذين العنوانين بنحو الإطلاق.

ثمّ على تسليم الدلالة فهو لاندراجه تحت العنوانين يجري فيه ماتقدّم في الآيات.

ومنها: ما عن رواية الأعمش الواردة في تعداد الكبائر من قوله: «**والملاهي الّتي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار**»[1].

أقول: هذا يدلّ على الحرمة لكن لدخوله تحت الملاهي، فيجري فيه ما تقدّم في الآيات.

ومنها: ما عن كتاب الخصال، عن الحسن بن هارون قال:

سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر**»[2].

أقول: في دلالته على حرمة الغناء تأمّل وإشكال.

نعم، لو دلّ على الحرمة، فليس من جهة اندراجه في سائر العناوين.

ويأتي الكلام من جهة [٦٣٦] أنّه يمكن التمسك للحرمة بمثل هذا الإطلاق ولو لم يندرج في الغناء في سائر العناوين المحرّمة.

ثمّ إنّه بقي من الأخبار الّتي يتمسك بها لحرمة الغناء طائفتان:

الأولى: ما ورد في خصوص التغنّي بالقرآن مثل ما عن تفسير علي بن إبراهيم، عن أبيه بسنده إلى عبدالله بن العباس، عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث قال: إن من أشراط الساعة إضاعة الصلوات واتباع الشهوات والميل إلى الأهواء.. إلى أن قال:

«**فعندها يتعلمون القرآن لغير الله ويتخذونه مزامير..**» إلى أن قال:

«**ويتغنّون بالقرآن..**» إلى أن قال:

---

١) الخصال: ٦١٠، باب الواحد إلى المأئة، ح ٩.

٢) الخصال: ٢٤، باب الواحد، ح ٨٤.

« أولئك يُدعون في ملكوت السماوات الأرجاس الأنجاس »[١].

أقول: أصل دلالته على الحرمة مبنيٌ على أنّ قوله «أولئك» لم تكن إشارة إلى من اجتمع فيه إضاعة الصلوات وغير ذلك، بل كان إشارة إلى كل طائفة أو الآخر وآحادها حتّى يشمل خصوص من يتغنّى بالقرآن.

ثمّ لا يدلّ بعد ذلك إلّا على حرمة التغنّي في القرآن، وليس حرمته من باب اندراجه تحت عنوان محرّم آخر.

ومثل رواية أبي عبدالله بن سنان كما نقله في الحدائق[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

[٦٣٧] «اقرؤا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسوق والكبائر؛ فإنه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح، والرّهبانيّة لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم »[٣].

أقول: صدر هذا الخبر يدلّ على النهي عن القراءة على ألحان أهل الفسوق والكبائر.

ولعلّ المراد على وجه التصنيف.

وأمّا الأقوام الّتي أخبر عن مجيئهم الّتي من جملة شغلهم ترجيع القرآن بالغناء فهو إشارة إلى عمل الصّوفية.

ولعل ذلك كان منشأ لما نقله المصنف[٤] عن الكاشاني بأن أكثر ما يتغنّى به الصوفيّة في محافلهم من قبيل الباطل. انتهى.

وعلى كل حال، هذا الجزء من الخبر لا يدلّ على حرمة التغنّي بالقرآن أيضاً،

---

١) تفسير القمي ٣٠٦/٢، ٣٠٧، تفسير سورة محمّد.

٢) الحدائق الناضرة ١٠٥/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٣) الكافي ٦١٤/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٣.

٤) كتاب المكاسب ٢٩٩/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

وإنمّا يدلّ على ذمّ أصل هذه الطائفة ومن يتّبعهم، إلّا أن يقال:

إن المراد بألحان أهل الفسوق هو الغناء الّذي يذكر في آخر الخبر بقرينة أنّه بعد النهيعن القراءة بلحون أهل الفسوق. قال: سيجيء أقوامٌ، وذكر في ضمنه الغناء.

ومثل ما عن العيون[1] بأسانيده عن الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليهم السلام قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إنّي أخاف عليكم استخفافاً بالدّين وقطيعة الرّحم وأن تتخذوا القرآن مزامير وتقدّمون أحدكم وليس بأفضلكم في الدين».

أقول: لعلّ أصل دلالته على حرمة أن تتخذوا القرآن مزامير من جهة أن خوف رسول الله صلى الله عليه وآله من حدوث ذلك في الأمة ليس إلّا من جهة عظيم أمرها، مع أنّ ما ذكر في سياقه من قطيعة الرّحم حرام مسلّماً. وعلى فرض الدلالة على الحرمة فهو في خصوص القرآن.

وهذا أيضاً لاندراجه في المزامير.

[ما يدل على حرمة الغناء بالملازمة]

الثانية: ما دلّ على حرمة عنوان آخر غير الغناء بدعوى أن حرمة ذلك العنوان ملازمٌ مع حرمة الغناء، فيدل على حرمة الغناء أيضاً.

وذلك مثل ما ورد أن من قول الزّور أن تقول للمغنّي: أحسنت.

وما ورد في حرمة استماع الغناء.

وما ورد في تحريم ثمن الجارية المغنّية.

أما الخبر الوارد في أن قول «أحسنت» للمُغنّي من قول الزّور، فنقول: فيه أن العرف يفهم من صيرورة قول «أحسنت» للمغنّي من قول الزور والإخبار عن ذلك، أن نفس الغناء من قول الزور، وأن قول «أحسنت» للمغنّي بمنزلته ومنه يعدّ من أفراده مسامحةً وأن هذا الإطلاق من هذا الباب.

---

١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٤٦/١، باب فيما جاء الرضا عليه السلام من الأخبار المجموعة، ح ١٤٠.

وأمّا ما ورد في حرمة استماع الغناء فمنها ما عن الكافي[١]، عن سعد بن زياد قال:

كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فقال له رجل: بأبي أنت وأمّي! إني أدخل كيفما لي ولي جيران عندهم جوارٍ يتغنّين ويضربن، فربّما أطَلتُ الجلوس استماعاً مني لهن.

فقال: «لا تفعل»، فقال الرّجل: والله! ما أتيتهنّ وإنما هو سماع أسمعه بأذني.

[٦٣٩] فقال: «الله أنت! أما سمعت الله يقول: ﴿إنّ السّمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً﴾؟! فقال: بلى والله! كأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله تعالى من عجميّ ولا عربيّ لأجزم أنّني لا أعود إن شاء الله تعالى، وإني لأستغفر الله تعالى.

فقال له: «قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك، فانك كنت مقيماً على أمر عظيم ما كان أسوء حالك لو مُتّ على ذلك احمد الله واسأله التوبة من كل ما يكره؛ فإنه لا يكره إلّا كلّ قبيح، والقبيح دعه ولأهله فإن لكلّ أهلاً».

أقول: أوّلاً: استفادة أصل الحرمة لم تكن من مجرّد قراءة الآية حتّى تمنع دلالة الآية على الحرمة، بل نقول: ان ماذكره بعد قراءة الآية إلى آخر الخبر كالصريح في أن الإستماع المذكور كان محرّماً لكنا نقول: من المحتمل أن تكون الحرمة من جهة استماع صوت الأجنبيّة أو مايضرب من العود، فلا يستفاد منه حرمة استماع نفس الغناء ليستدل به على حرمة الغناء للمغنّي أيضاً.

ومنها: ما من عنبسة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «استماع الغناء واللهو يُنبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الزّرع»[٢].

أقول: في دلالته على حرمة الإستماع تأمّلٌ.

ومنها: ما عن محمّد بن علي بن يقطين، عن أبي جعفر عليه السلام: «من أصغى إلى ناطقٍ [٦٤٠] فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدي عن الله عزّ وجلّ فقد عبد الله عزّ وجلّ، وإن كان الناطق

---

١) الكافي ٤٣٢/٦، باب الغناء، ح ١٠.

٢) الكافي ٤٣٤/٦، باب الغناء، ح ٢٣.

يؤدّي عن الشيطان فقد عبد الشيطان »[1].

أقول: ولعلّ التمسك بهذا الخبر في المقام مبنيٌ على أنّ المغنّي ناطق. وظاهر الخبر أن كل ناطق إما أن يؤدي عن الله أو عن الشيطان. والغناء لمّا يكون من الباطل فيكون من الشيطان.

ثمّ إنه بعد تسليم ما ذكرنا، نقول أيضاً: ما لم تثبت حرمة الغناء لم يعلم كون الغناء ممّا يؤدي عن الشيطان.

وأمّا ما ورد في حرمة ثمن الجارية المغنّية فنقول: قد يدّعى عدم دلالة هذه الأخبار على حرمة نفس الغناء، بأنه لما كان في زمن خلفاء بني العبّاس لا تخلو المجالس من الجارية المغنّية، فيكون المنع عن البيع من هذه الجهة، فلا يدلّ على حرمة نفس الغناء.

ونحن نقول: إن مجرّد احتمال أن يكون المنع عن البيع من جهة خارجيّةٍ يسقط الأخبار عن الدلالة على حرمة نفس الغناء إلّا أنّه في نفس الأخبار الواردة في المنع عن البيع ما يدلّ على أنّ المنع من جهة حرمة نفس الغناء. وعليه فلابدّ من التعرض لنفس تلك الأخبار:

فنقول: منها: ما عن الكافي[2] والتهذيب[3] عن الحسن بن علي الوشّا قال: سأل أبوالحسن [٦٤١] الرضا عليه السلام عن شراء المغنّية؟

فقال: « قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلّا ثمن الكلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار ».

ومنها: ما عن الكافي عن سعيد بن محمّد الطاهري، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنّيات؟

---

١) الكافي ٤٣٤/٦، باب الغناء، ٢٤.

٢) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ٤.

٣) تهذيب الأحكام ٣٥٧/٦، باب المكاسب، ح ١٤٠.

فقال: « شراؤهنّ وبيعهنّ حرام وتعليمهنّ واستماعهنّ نفاق »[١].

ومنها: ما عن نصر بن قابوس، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: « المغنّية ملعونة، ملعون من أكل كِسْبَها[٢] »[٣].

ومنها: ما عن الفقية مرسلاً قال: روي أنّ « أجر المغنّي والمغنّية سحت »[٤].

ومنها: ما عن إبراهيم بن أبي البلاد، قال: أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوارٍ مغنّيات أن يبعنَ ويحمل[٥] ثمنهن إلى أبي الحسن عليه السلام. قال إبراهيم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه.

فقلت له: إن مولى لك يقال له إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوارٍ له مُغنّيات وحمل الثمن إليك، وقد فعلت وبعتهن، وهذا [٦٤٢] الثمن ثلاثمائة ألف درهم.

فقال: « لا حاجة لي فيه، إنّ هذا سحت، وتعليمهنّ كفرٌ، والإستماع منهن نفاقٌ، وثمنهن سحت »[٦].

أقول: في كل واحدٍ من هذه الأخبار دلالة على أنّ حرمة الثمن من جهة حرمة التغنّي، ففي الأوّل لقوله «قد تكون للرجل الجارية تلهيه».

وفي الثّاني لقوله: «وتعليمهن واستماعهن نفاقٌ»؛ فإن ذلك مطلق.

وفي الثالث لإطلاق «المغنّية ملعونةٌ».

وفي الرابع حيث جعل أجر المغني سحتاً.

وفي الخامس لقوله: «وتعليمهن كفرٌ واستماعهن نفاقٌ».

نعم، من الواضح أنه ليس لأمثال هذه الأخبار إطلاق يشمل الصورة الّتي قدّمنا

---

١) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ٥، وفيه: « وتعليمهن كفر ».

٢) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ٦.

٣) جاء في الهامش: بكسر كاف، مال مكتسب است.

٤) من لا يحضره الفقيه ١٧٢/٣، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات، ح ٣٦٤٩.

٥) في الرواية هكذا: « نبيعهن ونحمل ».

٦) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ٧، باختلاف يسير.

أن ما ورد في تفسير قول الزّور ولهو الحديث لا تشملها.

أقول: إلى هنا كان الكلام في الأخبار الّتي يستدلّ بها على حرمة الغناء.

وممّا تقدّم منّا ظهر أنه ثبت حرمة الغناء ولو من جهة أن نفس الغناء الّتي من كيفية الصوت يكون محققاً لتحقق العناوين المحرّمة مثل لهو الحديث وقول الزّور.

وعليه فنحن نحتاج إلى التعرض لمعنى الغناء، بل نحتاج إلى التعرض لمعنى اللهو وغير ذلك من العناوين المحرّمة الّتي تندرج الغناء تحت تلك العناوين إلّا أنّه نتعرض لذلك [٦٤٣] كلّه بعد الفراغ عن الأخبار الّتي قالوا بأنّها تدلّ على حلّية الغناء، فيكون معارضاً لما تقدم.

[الأخبار المستدلّ بها على جواز الغناء]

فنقول: وأمّا ما استدلّوا به لجواز الغناء وعدم حرمته فأخبار، ونحن ننقل منها ما نقله في الحدائق[1] في هذا المقام على وجه نقلها من السند وغيره، وهي على طوايف:

الطائفة الأولى: ما ورد في خصوص القرآن وما يلحق به كالتوراة.

منها: ما رواه في الكافي[2] عن أبي بصير، وهو يحيي بن القاسم[3] بقرينة رواية عليّ عنه، قال: **قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جاءني الشيطان فقال: ترائي بهذا أهلك والناس.**

فقال: «يا أبا محمّد اقرء قراءة بين القرائتين تُسمِع أهلك ورجّع بالقرآن صوتك، فإن الله يحب الصوت الحسن يرجّع به ترجيعاً».

أقول: لعلّ الاستدلال به مبنيٌ إما على أنّ الغناء يحصل بمجرّد الترجيع أو مع

---

١) الحدائق الناضرة ١٠٨/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٢) الكافي ٦١٦/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ١٣.

٣) في المخطوطة: القسم، وهي كتابة قديمة.

كون الصوت حسناً، وإمّا على أنّ إطلاق الخبر يشمل صورةً يحصل الطرب أيضاً، ويكون التمسك بإطلاق الأمر بالترجيع.

ومنها: ما عن أبي بصير، وهو المرادي بقرينة عبدالله بن مسكان، عن الصادق عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «لكل شيء حِليةٌ وحلية القرآن الصوت الحسن»[1].

أقول: لعلّ التمسك هنا بالإطلاق لدعوى أن إطلاق الحسن يشمل لصورة صار غناءً [٦٤٤]؛ لأنّه ليس قول بأنّ مجرّد حسن الصوت غناء، كيف وحرمة مطلق الصوت الحسن يقتضي أن لا يتكلم من كان حسن الصوت.

إن قلت: ليس المراد الحسن الذاتي، بل المراد جعل الصوت حسناً.

قلت: هذا أيضاً ليس بغناء بنحو الإطلاق، إلّا أن يجعل الصوت بحيث يصير غناء.

ومنها: بهذا الإسناد السابق، عن الصادق عليه السلام قال: «إن الله تعالى أوحى إلى موسى بن عمران: إذا وقفت بين يديّ فقف موقف الذليل الفقير، وإذا قرأت التوراة فاسمعيها بصوت حزين»[2].

أقول: لعل التمسك هنا أيضاً بالإطلاق بدعوى أن الصوت الحزين يشمل إطلاقه لصورة صار غناءً، وإلّا لم يقل أحدٌ: إن مجرّد الصوت الحزين غناء.

ومنها: عن علي بن عقبة، عن رجل، عن الصادق عليه السلام قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقّاؤون يمرّون فيقفون ببابه يستمعون قراءته، وكان أبوجعفر أحسن الناس صوتاً»[3].

ومنها: عن علي بن محمّد النوفلي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: ذكرت الصوت عنده. فقال: «إن علي بن الحسين كان يقرأ القرآن، فربّما مرّ به المارّ فصعق من حسن صوته، وإن الإمام

---

١) الكافي ٢١٥/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٩.

٢) الكافي ٢١٥/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٦ وفيه: «فأسمعنيها».

٣) الكافي ٢١٦، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ١١.

لو أظهر من ذلك شيئاً [٦٤٥] لما احتمله الناس من حسنه » .

قلت : ولم يكن رسول الله ﷺ يصلي بالناس ويرفع صوته بالقرآن ؟

فقال : « إن رسول الله ﷺ كان يحمل الناس من خلفه ما يطيقونه »[١] .

أقول: في هذا الخبر ليس إطلاقٌ حتّى يدّعى شموله لصورةٍ صار الحسن غناءً، ومجرّد حسن الصوت أيضاً ليس بغناء سيّما فيما يكون في مثل قراءة الصلاة الّتي ليس فيها جهرٌ معتنى به ولا ترجيع وغير ذلك كما أنّ صفة الإطراب إذا قلنا باعتبارها في معنى الغنى مغاير مع الصعق الّذي يوجد من حسن الصوت، كما يوضح في محلّه.

ومنها: ما روي في الفقيه[٢] قال: سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت ؟

فقال : « ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنّة » يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، وأمّا الغناء فمحظورٌ.

أقول: قد تقدّم أن قوله «يعني بقراءة القرآن..» إلى آخره من كلام الصدوق، كما أنّ أصل التمسك به لجواز الغناء مبني على دعوى ثبوت العموم لصورة صار الصوت غناء؛ لأنّه لم يذكر في السؤال بأزيد من أن لها صوتاً يعني صوتها حسن نظير الخبرين السابقين.

ومنها: ما في مجمع البيان[٣]، عن عبدالرحمن [٦٤٦]، عن ابن السائب قال: قدم علينا سعد بن أبي وقاص فأتيته مسلّماً عليه فقال : مرحباً يابن أخي! بلغني أنك حَسَن الصوت بالقرآن ؟

قلت : نعم، والحمد لله .

---

١) الكافي ٦١٥/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٤.

٢) من لا يحضره الفقيه ٦٠/٤، باب حدّ شرب الخمر وما جاء في الغناء والملاهي، ح ٥٠٩٧.

٣) مجمع البيان ٤٦/١، مقدمة الكتاب، باختلاف يسير.

قال: فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن القرآن نزل بالحزن، فإذا قرأتموه فابكوا فتباكوا وتغنّوا به، فإن من لم يتغن بالقرآن فليس منّا».

أقول: في الحدائق[١]: قال في الكفاية[٢] بعد نقل ذلك: وهذا يدلّ على أن تحسين الصوت بالقرآن والتغنّي مستحب عنده، وأن خلاف ذلك لم يكن معروفاً بين القدماء. انتهى.

وعن مجمع البيان[٣]: تأوّله بعضهم بمعنى استغنوا به. وأكثر العلماء على أنّه تزيين الصوت وتحزينه. انتهى.

ثمّ أقول: ظاهر الخبر وجوب التغنّي في القرآن.

ومن الواضح أنّ التغني بمعناه الحقيقي ـ الذي هو كيفيّة خاصّة من الصوت ـ ليس بواجب في القرآن. ولعلّه الوجه في حمله على معنى «استغنوا به» حتّى يناسب أن يكون واجباً.

ولو أغمض عن ذلك يعيّن حمله على معنى آخر بقرينة الأخبار السابقة، وحمله على تزيين الصوت وتحزينه مناسب بقرينة الفقرات السابقة عليه.

هذا، مع أنّ الخبر ضعيفٌ، بل ليس من طُرقنا أيضاً.

وبظاهره لم يقل أحد من المسلمين؛ لأنّ ظاهره وجوب التغنّي بمعناه الحقيقي في القرآن [٦٤٧].

[الغناء في غير القرآن]

الطائفة الثانية: من الأخبار الّتي يتمسكون لها القائلون بجواز الغناء ما يعم القرآن وغيره.

---

١) الحدائق الناضرة ١١٣/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٢) كفاية الأحكام ٤٣٢/١، ما يحرم التكسب به، الغناء.

٣) مجمع البيان ٤٦/١، مقدمة الكتاب.

فمنها: ما عن الكافي، عن أبي بصير الّذي تقدّم أنّه المرادي، عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**لم تُعط أمّتي أقل من ثلاث: الجمال والصوت الحسن والحفظ**»[1].

أقول: تقدّم أن الصوت الحسن ليس بغناء، مع أنّه ليس متعرضاً للعمل حتى يؤخذ بإطلاقه لصورة تصير غناءً.

ومنها: عن علي الميثمي، عن رجلٍ، عن الصادق عليه السلام قال: «**ما بعث الله تعالى نبيّاً إلّا حسنَ الصوت**»[2].

أقول: هذا مثل سابقه.

ومنها: ما عن قرب الإسناد، عن علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه قال: سألته عن **الغناء في الفطر والأضحى**[3]؟

قال: «لا بأس به ما لم يُعص به»[4].

أقول: هذا الخبر محتمل لأن يكون المراد من لفظ الغناء فيه ما هو الأعمّ من الغناء الحقيقي المشتمل على الكيفيّة الخاصّة من الصوت، فيكون المراد من قوله: «ما لم يعص به» إذا وجدت فيه تلك الكيفيّة الخاصّة حتّى صار غناء حقيقياً.

وعليه [٦٤٨] لا يدلّ على جواز الغناء رأساً، بل يدلّ على حرمته.

ومحتمل لأن يكون المراد من لفظ الغناء هو معناه الحقيقي.

وعليه يكون المراد من قوله: «ما لم يعص به» هو المعصية الخارجية، مثل دخول الرجال على النساء.

وعليه يدلّ على جواز الغناء.

ثمّ بناءً على تماميّة دلالته على جواز الغناء نقول: لا يدلّ على الجواز إلّا في

---

١) الكافي ٦١٥/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٧.

٢) الكافي ٦١٦/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ١٠.

٣) في المصدر: «وسألته عن الغناء هل يصلح في القطر والأضحى والفرح؟».

٤) قرب الإسناد: ٢٩٤، باب ما يجوز من الأشياء، ح ١١٥٨.

الفطر والأضحى، ومن المحتمل أن يكون للعيدين خصوصيةٌ موجبة لجواز الغناء فيهما كما ستأتي الأخبار الواردة في جوازه في خصوص الأعراس، وأفتوا به أيضاً.

إن قلت: لم يقل أحد بجواز الغناء في العيدين وعدم جواز الغناء في غير العيدين.

قلت: مجرّد عدم هذا الفصل من العلماء لا يدلّ على أنّه لا تفصيل واقعاً من هذه الجهة.

[الغناء في العرايس]

الطائفة الثالثة: من الأخبار الّتي تمسكوا بها لجواز الغناء ما ورد في خصوص العرايس.

فمنها: ما عن الكافي[1] والتهذيب[2] عن أبي بصير، قال: **سألت أبا جعفر عليه السلام عن كسب المغنّيات؟**

فقال: «الّتي يدخل عليها الرجال حرامٌ والّتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس [٦٤٩]، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله﴾»[3].

أقول: قوله «وهو قول الله عزّ وجلّ..» إلخ لا يجوز أن يكون راجعاً إلى ما قبله، وهو الغناء الّتي حكم بأنه لا بأس به؛ لأنّه يوجب التناقض.

وعلى هذا يحتمل أنّ يكون مرجع الضمير نفس الغناء، فيكون الغرض أن «ما في الأعراس مَنْ خرج عن عموم دليل التحريم».

---

١) الكافي ١١٩/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ١.

٢) تهذيب الأحكام ٣٥٨/٦، باب المكاسب، ح ١٤٥.

٣) لقمان: ٦.

ويحتمل أن يكون مرجع الضمير هو غناء[١] المغنيّة المقيّدة بدخول الرجال عليها.

وعليه يشعر بجواز الغناء إذا لم ينضم إليه محرّمٌ من خارج كما عن الكاشاني.

لكن من الواضح أنه لا معيّن لهذا الإحتمال حتّى يصير شاهداً أو مؤيّداً له، بل من البعيد أن يكون المراد من الآية خصوص المشتمل على كونها من المغنيّة الّتي يدخل عليها الرجال، ويكون مخالفاً للأخبار الّتي تدلّ على أنّ المراد من لهو الحديث نفس الغناء.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال: «**المغنيّة الّتي تزفّ العرايس لا بأس بكسبها**»[٢].

أقول: ظاهر الخبر جواز فعلها أيضاً.

ومنها: ما عن أبي بصير، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «**أجر المغنيّة الّتي تزفّ العرايس ليس به بأس ليست بالّتي يدخل عليها الرجال**»[٣].

[مناقشة في دلالة أخبار الجواز]

هذا تمام الأخبار الّتي تمسكوا بها لجواز الغناء، ونحن نقول: أما الطائفة الأخيرة فقد عرفت أنه لا تتم دلالتها إلّا في خصوص [٦٥٠] العرايس للمرءة المغنيّة بشرط أن لم يدخل عليها الرجال، ولا مانع من تخصيص أدلة حرمة الغناء بهذه الأخبار الّتي راوي كلّها أبو بصير لو قلنا باعتبار سندها، بل ذكروا ذلك في المستثنيات عن حرمة الغناء بشرط أن لا يسمع صوتها الأجانب ولا تتكلم بالباطل، ولا يُعمل بالملاهي الّتي مرجعها إلى أن لا يكون مستلزماً لمحرّم آخر. ويأتي الكلام فيها.

---

١) في المخطوطة: الغناء.

٢) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ٢.

٣) الكافي ١٢٠/٥، باب كسب المغنية وشرائها، ح ٣.

وأمّا الطائفة الثانية: فتقدم أنه لو كان فيها ما يدلّ على جواز الغناء مطلقاً، فهو خبر علي بن جعفر.

وتقدّمت المناقشة عليه من وجهين، وأنه لو تمّت دلالتها ولم تكن مناقشة على سندها، فهو دليل على جواز الغناء في الفطر والأضحى.

وحمل ذلك على صورة كان التغني في العرس بأن يكون العرس في الفطر والأضحى كما في الحدائق[1] وجه له.

وعرفت أن العلماء وإن لم يفصّلوا من هذه الجهة إلّا أن مجرّد عدم التفصيل غير مثمرٍ، والإجماع على عدم التفصيل غير ثابت.

هذا، **وثانياً**: لو فرض ظهورٌ ما في هذا الخبر على جواز الغناء بنحو الإطلاق، وكذلك في الخبر الأوّل من أخبار الطائفة الثالثة لو توهّم ظهوره في جواز الغناء بنحو الإطلاق، فمن الواضح أن ما تقدّم ممّا دل على حرمة الغناء بنحو الإطلاق أظهر بتعيّن التصرف فيهما على ميزان الجمع.

وأمّا الطائفة الأولى الّتي تمسك بها لجواز الغناء في القرآن، فنقول: أوّلاً.

أما الخبر الأخير منها الّذي نقل عن مجمع البيان فتقدّم وجوه المناقشة عليه، فلا نكرّره.

ثمّ إنّه قد يتمسك لجواز الغناء في القرآن بما تقدّم في الأخبار الّتي نقلناها [٦٥١] لإثبات حرمة الغناء في القرآن، وهو الخبر الثّاني ممّا تقدّم، المشتمل على قوله ﷺ: «اقرؤوا القرآن بألحان العرب»، بتقريب أن اللحن بمعنى الغناء.

وأجاب عن ذلك في الحدائق[2] بأن اللحن ورد في اللّغة لمعان أخر أيضاً كاللغة وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر.

والأنسب هو الحمل على اللّغة بمعنى لغات العرب وأصواتها.

---

١) الحدائق الناضرة ١١١/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٢) الحدائق الناضرة ١١٤/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

وقال المصنف[١]: إن مراده من اللّغة اللهجة.

ويدلّ عليه ضم أصواتها إليه في كلام الحدائق.

ثم أقول: مجرد عدم ثبوت أن المراد هو الغناء يكفينا، وإن كان الظاهر أن المراد لهجة العرب؛ لأنّ الاضافة إلى العرب لا يناسب ها في كلام الحدائق.

وأمّا الخبر الّذي دلّ على أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام ربما يغشى من حسن صوته.

فنقول: مجرد خصوصيّة في الصوت يوجب الغشوة أو اللّذة خارج عن الغناء الذي هو محل الكلام.

وفي الحدائق[٢] إنّ عروض الغشوة من أصوات الأئمّة لا دخل له بالغناء، وإنّما هذه حالات مختصة بهم عليهم السلام بالنسبة إلى الأصوات والألوان والحليّ ونحوها كما يدلّ عليه دخول الجواد عليه السلام على زوجته بنت المأمون لما التمست أُمّها دخوله لتسرّ برؤيته مع ابنتها، مع انّه معها في سائر الأيّام والأوقات واللّيالي، ولم يستنكر منه.

وحديث السراج في أصابع الرضا عليه السلام.

وحديث الشيخين في حقّ أميرالمؤمنين عليه السلام ونحو ذلك.

ويشير إلى ما [٦٥٢] ذكرناه قوله في الحديث المذكور: «**وإن الإمام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس..**»[٣] إلخ.

وأمّا الخبر المشتمل على الأمر بترجيع الصوت في القرآن، فتقدّم انّه لو قلنا إنّ

---

١) كتاب المكاسب ٣٠٩/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٢) الحدائق الناضرة ١١٤/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٣) الكافي ٦١٥/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٤ والرواية برمتها هي: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن حسن بن شمون قال: حدثني علي بن محمّد النوفلي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: ذكرت الصوت عنده فقال إن علي بن الحسين عليهما السلام كان يقرأ فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته و إن الإمام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه، قلت: ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي بالناس ويرفع صوته بالقرآن؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يحمل الناس من خلفه ما يطيقون».

الغناء مجرد الترجيع في الصوت، فيكون دالاً على جواز الغناء في القرآن.

وعليه فلابد من ملاحظة سنده.

وعلى فرض الإعتبار لابدّ أن يلاحظ حال معارضته مع الأخبار الدالّة على حرمة الغناء مطلقاً من جهة كونه لهواً أو غير ذلك.

ومع الأخبار الدالة على حرمة الغناء في خصوص القرآن.

ومحل التعرض لذلك بعد التعرض لمعنى الغناء.

وأمّا لو قلنا بأن الطرب وغير ذلك أيضاً مأخوذ في معنى الغناء كما هو المشهور عند الفقهاء، فحينئذٍ تكون دلالته على جواز الغناء من جهة إطلاق الأمر بالترجيع كما أنّ ما دلّ على جواز أن يقرأ القرآن بالصوت الحسن أو الحزين تكون دلالتهما على جواز الغناء بالإطلاق بعد ان مجرّد الصوت الحسن أو الحزين ليس بغناء.

وعلى هذا، لو تم ما دلّ على حرمة الغناء [٦٥٣] في خصوص القرآن سنداً ودلالة، فيكون ما دل على الحرمة أخصّ، ويرفع الإشكال.

وإلّا فنقول: ان ما دلّ على حرمة الغناء بنحو الإطلاق يكون أظهر من هذه الأخبار الّتي دلّت على الجواز بنحو الإطلاق، ولو كانت النسبة بينهما من وجه كما لا يخفى على المتأمّل، فتعيّن رفع اليد عن إطلاق ما دلّ على الجواز.

تتميم:

[في تبيين معنى الغناء اللغوي وقيوده]

اعلم أنه كما ذكره المصنف[1] اختلفت عبارات الفقهاء واللغويين في معنى الغناء: فعن المصباح[2]: إنّ الغناء الصوت. وعن آخر: إنه مدّ الصوت[3].

---

١) كتاب المكاسب ٢٩١/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٢) المصباح المنير ١٠٩/٢، مادة «غنى».

٣) لم نعثر عليه في كتب اللغة الموجودة بأيدينا.

وعن النهاية[١]، عن الشافعي: إنه تحسين الصوت وترقيقه.

وعنها أيضاً إن كلّ من رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرب غناءٌ.

ثمّ انّ المصنف[٢] يقول: إنّ كلّ هذه المفاهيم ممّا يعلم عدم حرمتها وعدم صدق الغناء عليها، فكلها أشارة إلى المفهوم المعيّن عرفاً.

أقول: ظاهر كلام المصنف انه يجعل ذلك كلّه من قبيل التفسير بالاعمّ الذي يكون متداولاً عند أهل اللّغة في كثير من الألفاظ نظير «سعدانة نبتٌ».

ثمّ إنّ المصنف يقول: إن الأحسن من الكل ما تقدّم من الصّحاح، وهو تفسيره بالسّماع.

ويقرب من كلام [٦٥٤] الصّحاح المحكي عن المشهور بين الفقهاء من أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

أقول: وعلى هذا، فكل من فسّره بالمدّ أو الترجيع كما عن القواعد[٣] أو المطرب كما عن القاموس[٤] يكون من قبيل التفسير بالأعمّ.

ثمّ إنّه قد يستدلّ لكون ما اشتمل من التفاسير على بعض القيود مثل المدّ فقط أو الترجيع فقط من قبيل التفسير بالأعمّ تارةً بعدم خلو غالب الأصوات في قراءة القرآن والأدعية والخطب والاشعار في جميع الأعصار والأمصار من العلماء وغيرهم من مد وتحسين وترجيع في الجملة.

وتارة بأن من الواضح أن مجرّد ذلك لا يدخله في عنوان اللّهو مع أنّه تقدّم ان الأخبار دلّت على أنّ الغناء من لهو الحديث.

ثمّ إنّه نقل عن مجمع البحرين انّه ذكر للغناء معنيين:

---

١) النهاية في غريب الحديث ٣٩١/٣، مادة «غنا» وفيه: «تحسين القراءة وترقيقها».

٢) كتاب المكاسب ٢٩١/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٣) قواعد الأحكام ٤٩٥/٣، في صفات الشاهد.

٤) القاموس المحيط ٣٧٢/٤، مادة: «غنا».

أحدهما: ما تقدّم انه المشهور بين الفقهاء، وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

وثانيهما: ما يعدّ في العرف غناء. ثمّ الثّاني نقل عن الروضة[١] والمسالك[٢] ورجّحه كثير[٣].

إن قلت: ما الفرق بين المعنيين؟

قلت: بعض التضرعات يوجب خلع القلب ولا يسمّى غناءً وإن كان تعريف المشهور صادقاً. وكذلك النّوح حيث يعدّون النوح في مقابل [٦٥٥] الغناء.

نعم، نوح العشّاق والمتيّمين[٤] والنوح الّذي من مقامات الغناء داخل في الغناء عرفاً كما أنّ الترجيع في الصوت لو لم يوجب الطرب لعارضةٍ مثل غلظة الصوت لم يخرج عن كونه غناء عُرفاً.

بل في الجواهر[٥] يدّعي أن الإتّخاذ للّهو وانشراح النفس والطرب مأخوذ في المعنى العرفي كما يومي إليه عدّه من اللّهو في الأخبار، واخذ الطرب في معناه، ومعروفيّة مجالس الغناء بذلك، وعدّ النوح في مقابل الغنا، مع أنا نعلم أن ما يتخذ للّهو ليس له زيادة على ما يستعمل في غيره ممّا يرد به اللّهو كالتعزية والأذان.

نعم، يناقش عليه بأن الغناء من كيفيّة الصوت من غير مدخليّة شيء آخر فيه.

أقول: انه لا وجه لدعوى ان مثل الأذان والتعزية لا تصيران من الغناء.

ثمّ أقول: لو علم المعنى العرفي للغناء فيعيّن الأخذ به وإلّا يكون مقتضى الأصل الأخذ بالمتيقّن وهو المقيد بتمام القيود المحتملة اعتبارها في معنى الغناء.

ثمّ الرّجوع عند الشك [٦٥٦] في تحقق الغناء لانتفاء بعض القيود الّتي يحتمل

---

١) الروضة البهية ٢١٢/٣، المكاسب المحرمة.

٢) مسالك الأفهام ١٢٦/٣، التكسب بالأعيان النجسة.

٣) الحدائق الناضرة ١٠١/١٨، فيما يكتسب به، في الغناء.

٤) المتيّم: عاشق مفرط، كما في هامش المخطوطة.

٥) جواهر الكلام ٤٧/٢٢، باب معنى الغناء.

اعتبارها في مفهوم الغناء إلى البراءة.

نعم، بعض القيود المتقدّمة نعلم بعدم أخذه في معنى الغناء، مثل قصد اللّهو الذي تقدّم نقله عن الجواهر.

وبالجملة، فما علم كونه غناء لاجتماع القيود المحتملة فيه، فحرمته معلومة.

ومع انتفاء شيء من القيود الّتي نحتمل اعتبارها في معنى الغناء يكون مجرى البراءة.

وتمكن المناقشة على الرجوع إلى البراءة في الموارد المشكوكة من وجهين:

الأوّل: ما ذكرناه في مباحث الألفاظ من أصالة اشتراك المعنون في صورة تعدد المستعمل فيه، ولم يُعلم مجازية بعضٍ بل ولم يظنّ به أيضاً، فانه إذا كان فيما يستعمل فيه اللفظ معنىً قدر جامع بين المعاني الّتي يستعمل اللفظ فيها صالح لأن يكون الموضوع له هو القدر الجامع يعيّن أن يكون هو الموضوع له.

وعليه نقول في المقام بعد ان من المسلّم أن الغناء من مقولة الكيفيّه للصوت.

فنقول: احتمال أن يكون ذلك القدر الجامع نفس الصوت أو مع الترجيع فقط لو لم يكن معلوم العدم كما يظهر من المصنف، فلا أقلّ من ان احتماله موهون.

كما أنّ ما نقلناه عن الجواهر من اعتبار الإتّخاذ للّهو وغيره في أصل معنى المغنّي أيضاً موهون بما أشرنا [٦٥٧] إليه من ان الغناء من مقولة الكيفية للصوت.

ثمّ بعد ذلك نقول: اتّخاذ الإطراب في معنى الغناء أو لولا عروض المانع من غلظة الصوت لو صار شكيّاً فمقتضى تقديم الاشتراك المعنوي ـ كما تقدّم ـ أن نقول بعدم اعتبار هذا القيد، وكون المعنى هو القدر الجامع سواء كان فيه إطراب أو إطراب خاصّ أم لا.

وأمّا خروج النوح عن معنى الغنى بتفصيل تقدّم وكذلك الاطراب الّذي يحصل من بعض اقسام التضرّعات فالاشكال فيه من جهة عدم احراز استعمال لفظ الغناء في النوح المتقدم ذكره.

وكذلك في التضرّع المتقدم.

فيحتمل أن يكون الإطراب الماخوذ في الغناء على نحو خاصّ لا يشمل مثل هذين النحوين من الطرب كأن يكون بنحو يميل الإنسان منه إلى الرقص وعمل الصبيان.

بل لعلّ غير ذلك ليس بطرب حقيقة كما سيأتي الكلام فيه عند التعرّض لمعنى الطرب كما يشير إلى ذلك قولهم «اَطَرباً وانت قنّسريّ[1]؛ لوضوح أن ما يقبح صدوره عن الشيخ هو هذا المعنى من الطرب لا ما يوجد في مثل النوح والتضرع أيضاً.

وبالجملة، استعمال لفظ الغناء في نحو [٦٥٨] الطرب الّذي يوجد في مثل النوح والتضرّع غير معلوم حتّى يقال: إنّه بمقتضى ما تقدّم لابدّ من أخذ القدر الجامع بينه وبين غيره.

نعم، كل خصوصيّة وقيد شك في اعتباره في معنى الغناء وكان لفظ الغناء مستعملاً في كل من فاقده وواجده يكون مقتضى ما قلنا أن يقال: ان لفظ الغناء موضوع للاعمّ من واجده وفاقده.

الثّاني: ما تعرض له في الجواهر.

وحاصله يرجع إلى ان ما تعلق به النهي لو صار مردداً بين العام والخاص يمنع من أن يكون الافراد المشكوكة مجرى للبراءة، بل لابدّ من الاحتياط؛ لأنّه لا يحصل اليقين بتمام امتثال نهي الحرمة المتيقن شغل الذمة بها إلّا بالاحتياط الّذي ذكرناه.

وفيه منع وجوب تحصيل هذا اليقين في مثل هذا الفرض بعد أن لا يقين بفردٍ محرّم في الافراد المشتبهة كي يتجه اجتناب الجميع من باب المقدّمة بعد انّ من

---

١) مغني اللبيب ١٨/١، حرف الألف المفردة، حرف استفهام، وفيه:

أطربا وأنت قنسري والدهر بالإنسان دواري

اي أتطرب وأنت شيخ كبير؟

المحتملات اباحةً جميع هذه الافراد المشتبهة، وانحصار الحرمة في الافراد المعلومة كما أوضحنا ذلك فيما يُدّعى وجوب الاحتياط في نظير ذلك من الشبهة الموضوعية [٦٥٩] في مسألة الشبهة الموضوعية من الوجوبية والتحريمّة في مسألة البراءة.

[معنى الطرب]

بقي الكلام في توضيح معنى الطرب فنقول: عن الصحاح[١]: إنّ الطرب خفّة تعتري الإنسان لشدة حزن أو سرور.

وعن الأساس للزمخشري[٢]: خفة لسرور أو همّ.

وقال المصنف[٣]: إن هذا القيد يدخل الصوت في اللّهو، وهو الذي أراده الشاعر «اَطَرباً وأنت قنّسري» أي شيخٌ كبيرٌ، وإلّا فمجرّد السرور والحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

أقول: في المقام كلامان:

الأوّل: إن بعض أقسام الطرب خارج عن الغناء واللّهو مثل مايوجد في النّوح والتضرّع، بل الظاهر انه خارجٌ عن معنى الطرب وإن كان تعريف الطرب شاملاً له كما عرفت أن قول الشاعر «اَطَرباً..» إلخ، شاهدٌ عليه.

الثّاني: إنه قد تقدّم ان كون الصوت مقتضياً للإطراب كافٍ في صدق ما هو المعنى للغناء وإن لم يطرب فعلاً لمانع من غلظة الصوت وغيرها، لكن في مفتاح الكرامة[٤] يمنع كون الطرب بمعنى خفّة يعتري الإنسان لسرور أو حزنٍ مأخوذاً في

---

١) الصحاح ١٧١/١، مادة «طرب».

٢) أساس البلاغة: ٢٧٧، مادة «طرب»، والمأخذ في هامش المكاسب.

٣) كتاب المكاسب ٢٩٢/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٤) مفتاح الكرامة ١٦٨/١٢، في معنى الغناء وتفسيره.

معنى الغناء [٦٦٠] لأنّ ما في القاموس[١] من أنّ الغناء ككساء ما طرب به لا يقتضي بأزيد من أخذ الإطراب والتطريب في معنى الغناء.

والتطريب في الصوت مدّه وتحسينه كما في الصحاح[٢] وغيره.

وفي القاموس[٣]: التطريب الإطراب كالتطرّب والتغنّي.

وفي المصباح المنير[٤]: طرب في صوته: رجّعه ومدّه.

فقد تحصّل أن المراد بالإطراب والتطريب غير الطّرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرورٍ. فكأنّه قال في القاموس[٥]: الغناء من الصوت ما مدّ وحسن ورجّع. فانطبق على المشهور وتطابق العرب واللّغة.

ثمّ المصنف[٦] يناقش على ما ذكره في مفتاح الكرامة[٧]:

أوّلاً: بأن الطرب إذا كان معناه خفة تعتري الإنسان لشدّة سرور أو حزن كما هو مقتضى كلام الصحاح والزمخشري، فيكون المراد من الإطراب والتطريب إيجاد هذه الحالة، وإلّا لزم الإشتراك اللفظي.

هذا، مع انّهم لم يذكروا للطرب معنى آخر لتشتقّ منه لفظ التطريب والإطراب.

وثانياً: المأخوذ في الإطراب والتطريب صفتان:

أحدهما: قائمة [٦٦١] بذي الصوت حيث صدر منه ما يوجب الطرب.

وثانيهما: ما تكون قائمة بنفس الصوت. والمأخوذ في الغناء عند المشهور هو الناشي من كون الصوت موجبة لخفةٍ لشدة سرور أو حزن.

---

١) القاموس المحيط ٣٧٢/٤، مادة «غنى».

٢) الصحاح ١٧٢/١، مادة «طرب».

٣) القاموس المحيط ٩٧/١، مادة «طرب».

٤) المصباح المنير ١٦/٢، مادة «طرب».

٥) القاموس المحيط ٣٧٢/٤، مادة «غنى».

٦) كتاب المكاسب ٢٩٣/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٧) مفتاح الكرامة ١٦٨/١٢، في معنى الغناء وتفسيره.

وأمّا ما نقل عن الصحاح والمصباح في بيان معنى الإطراب والتطريب فيكون من الجهة الأولى، أعني صفة قائمة بذي الصوت.

ومن هذه الجهة لا مانع من أن يقال: إنّ معنى تطريب الشخص في صوته إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفة بمدّ الصوت وتحسينه وترجيعه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب.

أقول: لو كان مطلق الصوت الّتي يحسّنه ويرجّعه موجباً لحدوث الخفة الّتي ذكره، فيصير أصل هذ النزاع بلا ثمر.

وأمّا لو كان حدوث الخفّة محتاجاً إلى أمر زائد فينافي ذلك مع إطلاق كلام الصحاح والمصباح في معنى الإطراب والتطريب.

وثالثاً: التعريف الّذي نقل عن المشهور للغناء من أنّه الصوت المشتمل على الترجيع المطرب لا يجوز أن يكون طربه بمعنى الترجيع.

ورابعاً: إن مجرد المدّ والترجيع والتحسين ليس محرّماً كما تقدّم.

فظهر من جميع ما تقدّم أنّ المتعيّن حمل الطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفّة، ويوجّه كلامهم بأن المراد ما يقتضي [٦٦٢] الطرب وإن لم يحصل الطرب لمانع من غلظة الصوت وغيرها.

أقول: لو كان مراد المصنف أن ما ذكره في الصحاح والمصباح في معنى الإطراب والتطريب يكون الطرب بمعنى خفة البدن الناشي من شدّة السرور والحزن مأخوذاً فيه كما هو مقتضى إيراده الثّاني، ففيه ما تقدّم من أنّه أعمّ من ذلك، وأنه يكفي الترجيع والتحسين، ولو لم يوجب الخفة المشار إليها في معنى الطرب.

نعم، إيراده الأوّل والثالث واردان، لكن ذلك لا يقتضي رفع الاختلاف بين كلمات أهل اللّغة وبين كلام بعض أهل اللّغة مع ما نسب إلى المشهور من الفقهاء.

ثمّ بعد وقوع الاختلاف يجوز أن يحمل ما دلّ كلامه على الأعم أنه من قبيل

التفسير بالاعمّ نظير «سعدانة بنت»، فلا ينافي مع كون الطرب بمعنى الخفّة المشار مأخوذاً في معنى الغناء والإطراب الّذي كان مقتضى كلام القاموس أن يكون مأخوذاً فيه.

كما أنّه يجوز أن يحمل ما دلّ على أنّ الطرب بمعنى الخفة المشار إليه يكون مأخوذاً فيه بانه من باب التفسير بفرده الأوضح.

فلا ينافي أن لا يكون قيد الطرب بمعنى الخفة المشار إليها مأخوذاً في معنى الغناء [٦٦٣] وفي معنى الاطراب الّذي كان مأخوذاً فيه بمقتضى كلام القاموس.

كما أنّه يجوز أن يقال: إن الإختلاف الحقيقي موجود بينهم من غير أن يرجع كلام بعض إلى آخر كما أن كل ما ذكرناه أو بعضها جار في سائر التفاسير الّتي ذكر للفظ الغناء وإن نقطع أن بعضاً منها لابدّ أن يكون من قبيل التفسير بالاعمّ مسّلماً.

ثمّ إذا عرفت ما تقدم فنقول: قد تقدّم انه لو استعمل اللفظ في كل من المطلق والمقيّد، وكان احتمال أن يكون كل منهما معنى حقيقيّاً للّفظ ولم يكن في البين موهنٌ لاحدهما، إنا قلنا باصالة الاشتراك المعنويّ، ومقتضاه أن يكون اللفظ موضوعاً للمطلق، وهو القدر المشترك، فلو اعترفنا بوجود هذه الشرايط في المقام، فذلك يقتضي أن نقول بما قاله في مفتاح الكرامة من عدم أخذ قيد الطرب بمعنى الخفّة المشار إليها في معنى الغناء رأساً.

إن قلت: إن الفاقد لقيد الطرب حتّى على نحو الاقتضاء ليس بمحرّمٍ كما قاله المصنف في إيراده الرابع.

قلت: هذا ليس بمسلم بل ظاهر مفتاح الكرامة حرمته.

نعم، يجوز أن يقال: ان كون المعنى الحقيقي للغناء أعمّ ممّا أخذ فيه قيد الطرب رأساً موهون [٦٦٤] بما تقدّم نقله من الجواهر[1] من ان السيرة على التحسين في الصوت والترجيع في الجملة في الخطب وغيرها.

---

١) جواهر الكلام ٤٧/٢٢، حرمة التكسب بالغناء.

من العلماء وغيرهم وأيضاً في الأخبار الكثيرة أن الغناء من اللّهو مع أنا نرى انه بمجرد التحسين في الصوت والترجيع في الجملة لا يندرج في عنوان اللّهو.

وأيضاً استعمال لفظ الغناء في هذا المعنى العام غير محرز من دون المسامحة.

وعليه يكون المرجع في الفاقد لقيد الطرب راساً حتّى على نحو الاقتضاء أدلة البراءة كما تقدّم شرحه.

ومما يشهد على أنّ مطلق الترجيع ليس بغناء ما ورد في خبر عبدالله بن سنان: «يرجّعون القرآن ترجيع الغناء»[1].

فإنه لو كان نفس الترجيع غناءً بنحو الإطلاق لا يناسب التقييد في الترجيع بكونه غناء.

وعلى هذا، ففي الصوت الفاقد للطرب ولو اقتضاء يكون المرجع أدلة البراءة.

بل تقدّم انه في شقٍّ من الطرب الفعلي ـ وهو ما يوجد في النوح وبعض التضرعات أحياناً ـ لو لم يعلم أنه ليس بغناء، فلم يعلم انه غناء، فيكون المرجع فيه أيضاً أدلة البراءة الّتي تقدّم حالها.

نعم، الظاهر ان الغناء ما يعبّر عنه في الفارسية بـ«خوانندگی» كما عن الصحاح أيضاً.

وهو أعمّ ممّا يكون مطرباً بالفعل أو لم يكن مطرباً بالفعل لمانعٍ، مثل أن يكون للصوت [٦٦٥] غلظة مانعة عن حصول الطرب فعلاً.

وهنا يكون الكلام في ثبوت حكم الحرمة له ولو كان غناء.

وهنا نقول: أمّا على مسلك المصنف فالظاهر أنه لا إشكال من أنّه ليس بحرام حيث منع ثبوت الحرمة لعنوان الغنى، بل الحرمة لعنوان اللّهو.

بل بعض كلماته تدل على أنّ الغناء الّذي حكم بحرمته في الأخبار من مقولة القول، فلابدّ أن يكون نفس القول لهواً، لا من كيفيّة الصوت الّتي هو المعنى

---

١) الكافي ٦١٤/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٣.

الحقيقي للغناء، فلا تدل الأخبار على حرمة الكيفية الّتي تكون غناءً حقيقةً بوجه من الوجوه.

وأمّا على ما قلنا سابقاً من ان مفاد الأخبار أن الغناء بمعناه الحقيقي مندرج في عنوان اللّهو، وأن اللّهو يحصل بنفس هذه الكيفية كما يحصل اللّهو بغير ذلك. فنقول:

[ارتباط عنوان اللهو بالغناء]

أمّا الأخبار الّتي تدل على حرمة الغناء لاندراجه في عنوان اللّهو، فلا يعم كل غناءٍ؛ لعدم جريان مقدّمات الحكمة لإثبات هذا الإطلاق له.

إن قلت: أيّ مانع من أن يقال: نفس ترجيع الصوت بحدّ لو لم يكن في البين مانع من غلظة الصوت أو غيره لكان مُطرباً يوجب اندراج الغناء تحت [٦٦٦] عنوان اللّهو حقيقةً.

قلت: في بعض كلمات المصنف أن كون الصوت على سبيل اللهو انّما هو بأن يكون مناسباً مع سائر آلات اللّهو، ويميل الإنسان لأجله إلى الرقص وعمل الصبيان، بل وحضور ما تستلذّه القوى الشهويّة من كون المُغنّي جارية أو أمرد مع أنّ الصوت إذا صار غليظاً لا يناسب شيئاً من ذلك، بل يتنفّر الإنسان منه ولو كان فيه شدّة الترجيع أيضاً.

وفي النهاية[1]: لَهوت بالشيء أَلْهُو لَهْواً، وتلهَّيْتُ به: إذا لعبت به وتشاغلت وغفلت به عن غيره.

ولعل منه قيل: إن كلّاً من الطّرب واللّهو يحتاج إلى الخفّة المشار سابقاً. وأن الفرق أنه في الطرب لا يعتبر أن يكون مشغولاً بالشاغل حين الطرب، ويحصل من النظر والسّماع والفكر وغير ذلك، ولا دليل على حرمة مطلق الطرب؛ وأن اللّهو

---

١) النهاية في غريب الحديث ٢٨٢/٤، مادة «لها».

يكون الدليل على حرمته بنحوالإطلاق من قوله: «والملاهي..» إلخ، في تعداد الكبائر وغيره.

والخفة الّتي يحصل في اللّهو لابدّ أن تحصل من الأفعال الخارجية مثل الرقص وغيره من آلات اللهو، ولابد أن يكون مشغولاً بالشاغل حين الطرب، ويكون بحيث يشغله عن ذكر الله كما في بعض الأخبار[1] إشارة إليها.

وليس المراد أن يشغل بحيث لا يرجع ابداً كما أنّه ليس المراد أن يشغله حين الإشتغال بالشاغل الّذي يكون موجوداً في اغلب [٦٦٧] الشواغل، بل يكون شاغلاً بحيث لا يلتفت عادة سريعاً إلى ذكر الله.

إن قلت: لِمَ خصصت الشاغل بالافعال الخارجية.

قلت: الظاهر أن مرادهم ذلك لأنهم لا يطلقون على مجرد الفعل القلبي أو مجرد النظر والإستماع من دون ضم فعلٍ خارجي من حركة الرأس وغيره إليه.

ثمّ إذا حصلت المقدمات المشار إليها يحصل الطرب بعد الفراغ منها.

أقول: المعنى العرفي في اللهو أيضاً قريب ممّا نقلناه وهو مانعٌ من الأخذ بإطلاق لفظ الغناء لبعض افراده الّتي لا يندرج في اللهو.

بل وما لا يعلم اندراجه فيه، وهو غير المطرب منه بطربٍ تقدّم أنه يوجب الحرمة.

وأمّا الأخبار الّتي تدل على أنّ الغناء هو قول الزور الّذي يكون محرّماً ونظائره، فللمناقشة على التمسك باطلاقها لكل غناء ليس مطلقاً مطرباً بالفعل وإن كان فيه اقتضاء ذلك طريقان:

الأوّل: ما قيل من ان الأخبار الكثيرة وإن دلّت على حرمة الغناء إلّا أن مجرد أن

---

١) وسائل الشيعة ٣١٥/١٧ ـ ٣١٦، باب تحريم استعمال الملاهي بجميع أصنافه، ح ١٥ والرواية هي: «عن عبدالله علي، عن علي بن موسى، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر».

بعض الأخبار دلّ على أنّ حرمته من جهة اللهو يكون حاكماً عليها، فلا معارضة في البين.

أقول: لو فرضنا ثبوت الإطلاق لسائر الأخبار بحيث يشمل الغناء الغير المطرب أيضاً فنقول:

إن ما دلّ على انّ حرمة الغناء من جهة اللهو إنّما يكون مُقيّداً لإطلاق سائر الأخبار وحاكماً عليها إذا فرضنا دلالتها على انحصار علّة الحرمة يكون الغناء لهواً.

ثمّ مع ذلك يكون ناظراً إلى سائر الأخبار حتّى يتحقق عنوان الحكومة، ويكون موجباً لتقدّم ما دلّ على حصر العلم باللّهو على إطلاق سائر [٦٦٨] الأخبار.

وإلّا إما لا معارضة، فيكون المعيّن الأخذ باعم العنوانين، أو أنه لا وجه للتقديم على فرض المعارضة.

[ارتباط قول الزور بالغناء]

وإذا عرفت هذا، فنقول: إن ما دلّ على أنّ حرمة الغناء من جهة اللهو مفادها انّه هو اللّهو، فيكون حراماً أو من اللهو فيكون حراماً.

ولا دلالة في هذه الأخبار على أنّه ليست علة أخرى لحرمة الغناء.

ومنه لا تنافي بين ما دلّ على أنّ حرمته من جهة اللّهو، وبين ما دلّ على أنّ حرمته من جهة أنه قول الزّور أو غير ذلك.

الثّاني: أن نقول مثلاً فيما دلّ من الأخبار على أنّ الغناء حرامٌ من جهة أنه قول الزّور أو مندرج في قول الزّور أو لا، بأن ظاهر هذه الأخبار كالأخبار السابقة أن نفس عنوان الغناء ليس بحرام وإلّا لم يكن محتاجاً بإدخاله تحت عنوان محرّم آخر مثل قول الزّور.

ثمّ هذا العنوان الآخر مثل قول الزّور لو كان معناه معلوماً لنا وعلمنا عدم اندراج

بعض افراد الغناء تحت عنوان قول الزور، فلا يشمله إطلاق لفظ الغناء بتقريبٍ تقدّم في المطابقة الأولى من الأخبار؛ لعدم شمول إطلاق لفظ الغناء لما ليس بلهوٍ.

وعلى هذا نقول: لو كان إجمال في قول الزّور يسري ذلك الإجمال إلى لفظ الغناء أيضاً بعد ما عرفت من عدم شمول لفظ الغناء لأزيد من العنوان الّذي دلّ الدليل على اندراجه فيه؛ لاقتران لفظ الغنى [٦٦٩] بما يصلح أن يكون معيّناً للمراد منه، وبما يصلح أن يكون قرينة عليه.

وثانياً نقول: ما دلّ على حرمة الغناء لاندراجه تحت عنوان آخر مثل قول الزور أو الباطل لو كانت حرمة تلك العنوان الآخر ثابتةً بنحو الإطلاق فيناسب ذلك للتمسك بحرمة الغناء لاندراجه تحت تلك العنوان، وإلّا يكون التمسك لحرمته بذلك بلا وجهٍ حيث لا ينتج المحرمية لحرمة ما يدخل تحت عنوانه.

وعلى هذا، نقول: إن العنوان الآخر لو كان من قبيل الباطل ـ كما هو مقتضى الأخبار ـ أو من قبيل قول الزّور، وقلنا: إن المراد من قول الزّور هو الباطل وفسّرنا الباطل بما ليس له فائدة ـ كما يظهر من بعض الكلمات ـ فحينئذٍ يرد التخصيص الأكثر على العنوان الّذي قال بحرمته وقال باندراج الغناء تحته؛ لوضوح أن أكثر المباحات كذلك، والمباحات ممّا لا فائدة فيها.

[انطباق عنوان اللعب على الغناء]

ومثله مطلق اللعب لو كان العنوان الآخر من قبيل اللعب، فإرادة عموم الحرمة لهذا العنوان العام الّذي يكون حاله كذلك من الآية أو غيرها يصير موهوناً لهجانة إرادة العموم فيما يرد عليه التخصيص الأكثر.

فهذا يصير شاهداً على أن المراد [٦٧٠] من ذلك العنوان الآخر ليس هذا المعنى العام الّذي يصير حاله كذلك، بل المراد من قول الزور هو المنحرف عن الحق وخلاف الحق، بل تقدّم أن أصل معناه أيضاً ذلك بمقتضى اشتقاقه.

كما أن المراد من الباطل خلاف الحق كما فسّر بذلك أيضاً.

وأن المراد من اللعب لعبٌ خاص يندرج في عنوان اللهو.

وعلى هذا، نقول: من المحتمل أن تكون صيرورة الغناء خلاف الحق من جهة كونه لهواً كما دلّت عليه الطائفة السابقة من الأخبار، فلا تستفاد من هذه الأخبار أيضاً حرمة أزيد من ذلك، فلا تستفاد حرمة الغناء في صورة لم يندرج تحت عنوان اللهو كما هو مفروض المقام؛ لأنّ الإجماع فيما هو بمنزلة علّة لحرمة الغناء يسري إلى اجمال الغناء من حيث شموله فيما لا يندرج في عنوانه [٦٧١].

هذا، ولقائلٍ أن يقول: إن اجمال العناوين الّتي بها دلّت الأخبار باندراج الغناء تحتها في خصوص المقام لا يوجب الإجمال في نفس الغناء؛ لأنّ سراية الإجمال إنما تتم في صورة كان مفهوم تلك العناوين مردّداً بين احتمالين يشمل أحدهما لتمام افراد الغناء دون الآخر.

وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ لأن الفرض ان معنى تلك العناوين كقول الزّور والباطل يرجع إلى خلاف الحق، لكن من الواضح انه لا مانع من أن يكون الغناء الّتي هي كيفيّة خاصة من الصوت بتمام افراده مندرجةً في خلاف الحق.

وعلى ذلك لا وجه لرفع اليد عن إطلاق لفظ الغناء فيما دلّ على حرمته من جهه اندراجه تحت عنوان قول الزّور والباطل، بل عليه نقول: انه يعاضد هذه الإطلاقات إطلاق ما دلّ على أنّ الغناء حرامٌ من غير أن يندرج تحت عنوان آخر مثل خبر الخصال[1]: «الغناء يُورث النفاق»، وخبر علي بن إبراهيم: «ويتغنون بالقرآن»[2]، وما دلّ على أنّ قول «أحسنت» للمغنّي من قول الزور، وخبر عنبسة: «استماع الغناء واللهو ينبت [٦٧٢] النفاق».

وان تقدّم الإشكال في دلالة بعض منها على أصل الحرمة مع الغمض عن

---

١) الخصال: ٢٤، باب الواحد، ح ٨٤.

٢) تفسير القمي ٣٠٦/٢، سورة محمّد.

السند.

إن قلت: إنّه تقدّم عند التمسك بالايات لحرمة الغناء ان الغـناء الذي له فـائدة عقلائية ـ نعني تكون الفائدة في نفس هذه الكيفية الخاصة من الصوت ـ لا تشملها تلك الأخبار، فهل تقول بشمول الإطلاقات الّتي يتعرّض لها هنا لها حتّى تقتضي حرمة الغناء الّذي له فائدة عقلائية.

قلت: اما ما ورد في حرمة الغناء لكونه من قول الزّور أو الباطل فنقول:

أوّلاً: لو فسّرنا هذه العناوين بخلاف الحق. فلا يناسب أن يكون المراد ما هو خلاف الحق عند الشارع بكونه محرّماً لانّ الخطاب به مع أهل العرف من قـبيل الخطاب الظاهر من نفس الآيات ومن الأخبار الواردة في تفسيرها.

ثمّ إنّ ما ذكرنا غير منافٍ مع أنّه لو تمّت حُرمة شيء يكون له فائدة عقلائية، فيصير حكم الشرع بالحرمة سبباً ليندرجه أهل العرف في خلاف الحق، ويـصير حكم الشرع بحرمته من قبيل التخطئة في المصداق.

وأمّا ما ورد في حرمة الغناء بنحو الإطلاق ممّا لا يدلّ على أنّ حرمته لدخوله تحت عنوان محرّم آخر. فنقول:

أوّلاً: انّ هذه الطائفة من الأخبار في منتهى القلة بالنسبة [٦٧٣] إلى الأخبار الّتي تدل على أنّ حرمة الغناء لدخوله تحت عنوان محرّم آخر.

ونفس الندرة المشار إليها يوجب وهن اطلاقها لإثبات كون الغناء بنفسه مـن العناوين المحرّمة في الشرع.

وهذا يوجب سقوط اطلاقها عن الإعتبار لو وجد فيها خبر تمّ سنداً ودلالةً على أنّ الغناء حرام.

والسرّ في ذلك ان ما دلّ على أنّ حرمته لدخوله تحت عنوان محرّم آخر يكون فيه ظهورٌ ما في ان الغناء ليس بنفسه من العناوين المحرّمة كشرب الخمر.

ثمّ لمّا كان الغناء في الغالب مندرجاً تحت عنوان محرّم آخر، فلا يبعد أن يقال:

إنّه حرام بنحو الإطلاق مسامحةً سيما إذا كان الإطلاق فيه نادراً.

[المستثنيات عن حرمة الغناء]

بقي الكلام في المستثنيات عن حرمة الغناء فنقول: منها غناء المرأة الّتي تزفّ* العرايس بشرط ان لا يدخل عليها الرجال ولا يسمع صوتها الاجانب ولا تتكلم بالباطل ولا تعمل بالملاهي.

ومرجعه إلى ان لا يكون مستلزماً لمحرّم آخر.

وفي الحدائق[١]، عن المنتهى[٢] أنه لم يستثن من الحرمة سواها.

وتقدّمت الأخبار الثلاثة[٣] عن أبي بصير على جواز كسبها المستلزم لجوازه:

أحدها: عن علي بن حمزة، عن أبي بصير.

وثانيها: عن حكم الحنّاط، عنه.

---

*) *أي تهديها إلى أزواجها. على ما يظهر من القاموس. (منه قدس سره).*

لاحظ: القاموس المحيط ١٤٨/٣، مادة «زفّ».

١) الحدائق الناضرة ١١٧/١٨، فيما يكتسب به، استثناءات من حرمة الغناء.

٢) منتهى المطلب ١٠١٢/٢، في أحكام التجارة.

٣) وسائل الشيعة ١٢١/١٧ ـ ١٢٢، باب تحريم كسب المغنية إلّا لزفّ العرائس إذا لم يدخل عليها الرجال.

والروايات الثلاثة هي: (١) «محمّد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الاعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾.

(٢) وعنهم، عن أحمد، عن حكم الخياط [في المصدر: «الحناط»]، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها.

(٣) وعنهم، عن أحمد، عن الحسين، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحر، عن أبي بصير قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال».

وثالثها: عن أيوب بن الحُر، عنه.

والأخير هو المعبّر عنه بصحيحة أبي بصير في كلماتهم كما نشير إليه.

وتقدّم تمسّكهم بهذه الأخبار على جواز الغناء مطلقاً وأن تحريمه لأمر آخر كدخول الرّجال عليها [٦٧٤].

ثمّ أقول: أما التمسك بهذه الأخبار لجواز الغناء مطلقاً وأن تحريمه لأمر آخر، فتقدّم عدم تمامية ما توهّمت دلالته على ذلك من الأخبار المشار إليها.

وأمّا دعوى اقتصار الاستثناء من الغناء المحرّم به فيعلم حاله بعد التعرّض لحال سائر المستثنيات[١].

وأمّا التمسّك بهذه الأخبار لجواز الغناء من المرأة في العرايس بعد ما تقدّم من تمامية ما دلّ على حرمة الغناء الشامل لهذا المورد حتّى تثبت حرمة ذلك أيضاً لولا ثبوت الاستثناء فنقول: ليست مناقشة مُعتنى بها على هذه الأخبار من جهة دلالتها على الجواز في العرس في الجملة، فلو كان في البين إشكال فمن جهة السند. فيتوقف التمسك بها إمّا على إثبات ان نفس السند معتبر أو ان ضعف السند ـ لو كان ـ مُنجبر بالشهرة كما يظهر الدّعوى الأخير من مفتاح الكرامة[٢].

أما نفس السند ففي شرح الإرشاد للأردبيلي[٣]: ففي رواية حكم الحناط، عن أبي بصير أن الحكم مجهول.

وفي رواية علي بن حمزة، عن أبي بصير ان علي بن حمزة ضعيف؛ لأنّ الظاهر انه البطائني الّذي هو قائد أبي بصير يحيى بن أبي القاسم بقرينة نقله عن أبي بصير.

---

١) صحّحت في المخطوطة: «المستغنيات»!

٢) مفتاح الكرامة ١٢/١٧٥، في حكم الغناء عند الشرع.

٣) مجمع البرهان ٨/٦٠، ما هو حرام في نفسه.

[الكلام في اشتراك أبي بصير]

وأمّا ما في الصحيح عن أبي بصير يقول: يمكن كونه صحيحاً، وفيه تأمّل لاشتراكه.

أقول: [٦٧٥] يعني اشتراك أبي بصير بين الثقة وغيره.

أقول: عن الحسن بن علي بن داود «ره» انّ أبي بصير مشترك بين أربعة منهم ليث بن البختري المرادي، وقيل أبومحمّد (قر) (ق) (كش) [أي من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام كما في الكشي].

ثمّ ذكر ما يدلّ على كثرة شأنه ووثاقته.

وأبوبصير يحيى بن أبي القاسم المكفوف.

وأبوبصير يوسف بن الحرث [الحارث] تبريّ.

وأبوبصير عبدالله بن محمّد الأسدي.

وهؤلاء الثلاثة رووا عن الباقر عليه السلام.

أقول: نقل عن (كش) [الكشي] رواية في ترجمة يونس بن عبدالرحمن، ورواية في ترجمة خيران الخادم، وفي سند الأوّل أطلق أبوبصير على حماد بن عبدالله بن عبدالله بن الأسد الهروي.

وفي الثّاني على حماد بن عبدالله القندي.

وفي الخبر الأوّل أنه: «أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألّفه يونس بن عبدالرحمن على أبي الحسن العسكري[عليه السلام]»[1].

ومنه ومن غيره دعوى أن الظاهر اتّحاد الحمادين.

ثمّ هذا الحماد غير مذكور في الرجال، وحاله غير معلوم.

ثمّ إنّ طبقته قرينة تميّزة لا تنفك عنه غالباً، فلا ضير في كونه ممن أطلق عليه أبوبصير أو يكنى به، مضافاً إلى ان الإطلاق منصرف إلى غيره.

---

١) وسائل الشيعة ٢٧/١٠٠، باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله، ح ٧٥.

ثمّ أقول: وفي رجال أبي علي[١] في باب الكنى عن المولى عناية الله ﷺ انه بالغ في نفي كون أبي بصير كنية ليوسف [٦٧٦] بن الحارث بل قال: هو أبونصر كما في (كش) [الكشي]، واشتبه على الشيخ وتبعه غيره مثل العلامة في الخلاصة، فصار على اشتباههم أبوبصير أربعة.

فأدرجوه في رواية حكموا بضعف الحديث.

وهذا خلاف الواقع، فانهم ثلاثة، والثلاثة اجلاء ثقات. انتهى.

واستجوده في منتهى المقال.

ثمّ أقول: عدّهم ثلاثة لعله مبني على ما أشرنا إليه من أنّه بالنسبة إلى زمان الصادقين ليس احتمال أن يكون المراد هو حماد؛ لما عرفت أنه مؤخر عن زمانهما.

نعم، يرد على استجواد صاحب منتهى المقال لدعوى ان الثلاثة الباقية ثقات:

أوّلاً: بانه في المقدمة الرابعة في أوّل الكتاب يصرح بأن أبا بصير الأعمى ضعيف كما أنّ الظاهر انه المشهور، وهو أبوبصير يحيى بن أبي القاسم المكفوف.

وثانياً: أحد الثلاثة أبوبصير عبدالله بن محمّد الأسدي، ولا دليل على وثاقته؛ لعدم التعرض لتوثيقه في رجال أبي علي وغيره، بل لا شاهد على إطلاق أبي بصير أيضاً عليه.

نعم، عن (كش) [الكشي] انه في ترجمة عبدالله ابن محمّد الأسدي نقل خبراً عن أبي بصير، وليس شاهداً معتنى به على أنّ مراده ان هذا الّذي كان في ترجمته يكنّى بأبي بصير[٢].

ثمّ أقول: ان بعض السادة* الأجلاّء كتب رسالة مبسوطة في أبي بصير وتصدى

---

١) انظر اختيار معرفة الرجال ٣٩٦/١، كيفية علم الله تعالى بالأشياء.

٢) انظر اختيار معرفة الرجال ٣٩٦/١، كيفية علم الله تعالى بالأشياء.

*) *مهدي الحسن الموسوي الخوانساري. (منه قدس سره).*

لرفع إشكال الاشتراك عن أبي بصير [٦٧٧] بغير الطريق السابق الّذي تقدّم بعض الكلام فيه.

وحاصله انه يتصدى لإثبات وثاقة أبي بصير ليث بن البختري المرادي كما هو المشهور أيضاً.

ثمّ يتصدى لإثبات وثاقة أبي بصير يحيى بن أبي القاسم المكفوف على خلاف المشهور، حيث إن المشهور أن الاعمى ضعيف.

ويتصدى لإثبات انه غير يحيى بن القاسم الجذّاء الواقفي.

بل إن أبا بصير هذا ليس بناووسي، ولا تخلطا أيضاً، بل يكون من أصحاب الإجماع ووردت في حقه الأخبار الدالّة على جلالة شأنه، بل هو اجل من أبـي بصير المرادي، وان إطلاق لفظ أبي بصير أيضاً ينصرف إليه.

فلا إشكال في سندٍ من جهة أبي بصير إذا ذكر مطلقاً.

ثمّ على فرض اشتراك لفظ أبي بصير، فانما يكون الاشتراك بين يحيى وليث، وهما ثقتان.

ثمّ اعلم أن توضيح المسألة وتحقيقه يحتاج إلى بسط ليس لنا مجاله فعلاً.

ثمّ أقول: إن قول المصنف إن سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير إلّا أنّه لا يخلو عن قوة لابدّ أن يرجع إما إلى منع اشتراك أبي بصير بين الثقة وغيره.

وإمّا إلى دعوى انصرافه إلى الثقة ليصير حجةً على أنّ الخبر من الثقة.

وعرفت أن ذلك يحتاج إلى بسط.

وأمّا دعوى انجبار ضعف الخبر بالشهرة كما تقدّم عن مـفتاح الكـرامـة بـعد

أقول: وكتب العلامة السيد محمدباقر الشفتي المعروف بحجة الاسلام المتوفى سنة ١٢٦٠ هـ ق رسالة في نفس الموضوع سمّاها: إرشاد الخبير البصير إلى تحقيق الحال في أبي‌بصير. عدة نسخ منها موجودة في مكتبة آية الله المرعشي العامة بقم المقدسة، منها تحت رقم ١٦١٦/١ و ١٢٠٩٠/٣.

الاعتراف بضعف نفس السند، فيناقش المصنف[١] عليه بأن الانجبار غير ثابتٍ؛ لأن المحكي عن المفيد[٢] ـ رضوان الله عليه ـ والقاضي[٣] [٦٧٨] الحلبي[٤] وصريح الحلي[٥] والتذكرة[٦] والإيضاح[٧]، بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع.

أقول: في الانجبار بالشهرة اشكالان آخران:

أحدهما: انّا قلنا إنّ الجبر انّما يحصل بالشهرة الاستنادية دون التطابقيّة، والاستناد في المقام غير محرز؛ لاحتمال أن يكون القول بالجواز للمقايسة ببعض الملاهي الّتي يقولون بجوازها في العرس، وإن كان القول بجوازها ضعيفاً، لكن الإشكال مندفع بكثرة بُعد هذا الإحتمال بحيث لا يعتني به العقلاء.

الثّاني: إن من المحتمل أنّ مذهب من يقول بجواز غناء المرأة في زف العرس ان أبي بصير ليس فيه اشتراك مضر بوثاقته، فعمل مثل هذا الشخص بالخبر لا ينفع بحال من يقول: إن فيه اشتراكاً مضرّ بوثاقته.

ثمّ أقول: ان المصنف ينقل إشكالاً على دلالة الأخبار أيضاً على جواز التغني في العرس غير ما تقدّم وهنه، وهو أن الأجر الذي دلّت الأخبار على حلّيته يكون على مجرد الزف ـ أي الإهداء ـ لا للغناء.

وهذا الإشكال أيضاً ليس بشيء.

ثمّ أقول: على القول بجواز الغناء لزف العرس لا يعم ذلك للختان كما صرحوا به بل لم نر من قال بهذا التعميم.

---

١) كتاب المكاسب ٣١٤/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٢) انظر المقنعة: ٥٨٨، باب المكاسب.

٣) انظر المهذب ٣٤٦/١، في ضروت المكاسب.

٤) الكافي في الفقه: ٢٨١، فيما يحرم فعله.

٥) السرائر ٢٢٤/٢، باب ضروب المكاسب.

٦) تذكرة الفقهاء ١٤٠/١٢، في أنواع المكاسب.

٧) إيضاح الفوائد ٤٠٥/١، كتاب المتاجر، أقسامها.

ومنها: الحُداء بالضم ـ كدعاء ـ صوت ترجّع فيه للسير للإبل.

[الحُداء، من مستثنيات حرمة الغناء]

ونقل عن جماعة استثناؤه عن الغناء المحرّم.

بل عن الكفاية[١] نسبة هذا الاستثناء إلى المشهور.

وناقش [٦٧٩] المصنف[٢] على هذا الاستثناء بأنه على تقدير كون الحذاء من الأصوات اللّهوية ـ كما يشهد به استثناؤهم إيّاه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه ـ فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا رواية نبويّة ذكرها في المسالك[٣] من تقرير النبيﷺ لعبدالله بن رواحة حيث حدا للإبل، وكان حسن الصوت.

وفي دلالته وسنده ما لا يخفى[٤].

أقول: في مفتاح الكرامة[٥] منع كون الحداء من الغناء؛ لأنّ الظاهر ان الحداء قسيم للغناء ومباين له بشهادة العرف بذلك.

ونحن نقول: إنا وان قلنا سابقاً إن النوح والنياحة مع كونه مُطرباً خارج عن عنوان الغناء ولكن الحداء على فرض كونه مطرباً قسم من الغناء.

نعم، هنا إشكال في شمول ادلّة الحرمة له حيث إنّا بيّنّا في كثير من الأدلّة والأخبار ان مفادها ان حرمة الغناء من حيث اندراجه تحت عنوان اللّهو وغيره من العناوين المحرّمة.

ثمّ إنّا ذكرنا هناك وأوضحناه قبل الشروع في المستثنيات ان ما يكون له فائدة

---

١) كفاية الأحكام ٤٣٤/١، الغناء.

٢) كتاب المكاسب ٣١٣/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٣) انظر مسالك الأفهام ١٢٦/٣، التكسب بالأعيان النجسة.

٤) كتاب المكاسب ٣١٣/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٥) مفتاح الكرامة ١٧٧/١٢، في حكم الغناء عند الشرع.

عقلائية في أمر معاشهم ومعادهم لا يندرج تحت عنوان اللهو واللغو والباطل والزّور، وبعد ذلك لا تجري مقدّمات الحكمة لإدخال غناء يكون له فائدة عقلائية تحت الغناء الّذي دلّت الأدلّة على حرمته.

وعلى هذا نقول: ان الحداء إذا كانت له مدخلية في سير الإبل، فتوجد [٦٨٠] له فائدة عقلائية في أمر المعاش، فلا يشمله ما دلّ على تحريم الغناء.

وعلى ذلك فالقول بحلية الحداء لا يحتاج إلى مخصص، ولو فرض صدق الغناء أيضاً عليه.

كما تقدّم أنا قلنا بالجواز لكل غناء فرض ترتب فائدة عقلائية عليه مترتّبة بأمر المعاش أو أمر المعاد مع قطع النظر عن دعوى كونها محرّمة.

وذلك لأن ما كان من أدلة الغناء دالّاً على حرمة الغناء من جهة دخوله تحت سائر العناوين كاللهو واللغو والزّور وأشباه ذلك، فتقدم أنا قلنا بعدم شموله لما ترتبت عليه فائدة عقلائية على النحو الّذي قلناه.

كما أنّ مقدّمات الحكمة لا تجري لتعميم لفظ الغناء في هذه الموارد ليشمل ما كان من افراد الغناء غير مندرج تحت تلك العناوين.

وأمّا ما كان من أخبار حرمة الغناء دالّاً على حرمة نفس عنوان الغناء، وأنه كعنوان شرب الخمر، فتقدّم أنه لو تم خبرٌ كذلك بحيث يكون سنده أيضاً معتبراً، فيكون موهوناً في مقابل معظم الأدلّة الدالّة على أنّ حرمته للدخول تحت عنوان آخر، وهو ظاهر في أنه بنفسه ليس من العناوين المحرّمة سيما بملاحظة ان المتعارف ان ما كان في الغالب مندرجاً تحت عنوان محرّم يعبّر عنه بانه محرّم.

وعلى هذا، فإذا فرض أن يكون [٦٨١] للحداء فائدة في سرعة سير الابل، فهو فائدة عقلائية متعلقة بامر المعاش، فهذا يمنع من شمول أدلة الحرمة له.

وممّا ذكرنا ظهر أن ما ذكره في مفتاح الكرامة[1] بعد ترجيح عدم حرمة الحداء

---

١) مفتاح الكرامة ١٢/١٧٧، في حكم الغناء عند الشرع.

من أنّه لا يتعدى إلى القول بالجواز لصوت يوجب سير البغال والحمار لا وجه له؛ لما عرفت من ان وجه الجواز في الكل أمر واحد.

ثمّ إنّ ما ذكرناه لو تمّ انّما يقتضي جواز الحداء ونحوه ولو كان غناء، دون استماعه بانه لا مخصص لما دلّ على حرمة استماع الغناء.

[المراثي، من مستثنيات حرمة الغناء]

ومنها: المراثي.

وقيل بجواز الغناء فيها تارةً لدعوى عدم شمول أدلة حرمة الغناء له، وتارةً لدعوى ثبوت التخصيص في مثل المراثي للحسين عليه السلام.

أمّا الأوّل: فالمصنف[1] عن بعض من لا خبرة له من بعض الطلبة ينقل منع صدق الغناء على المراثي، فيناقش عليه بأن دعوى ان لمواد الالفاظ مدخليةً في الغناء مخالف للّغة؛ لأنّه عندهم من كيفية الصوت وللعرف؛ لوضوح أن من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الأطراب المرقِّصة لا يتأمّل في إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ.

وينقل في مفتاح الكرامة[2] وجهاً آخر لعدم شمول أدلة حرمة الغناء للمراثي، وهو أن المطلق ينصرف إلى الافراد الشايعة.

وفيه: انه لو كان المراد أن الغالب ان الغناء في غير المراثي ففيه مع الغمض عن كل شيء أن الغناء من الكيفية الطارية لكل لفظ مندرج تحت شيء من العناوين مثل المدح والذم والمرثية وغيرها من العناوين الغير المنحصرة، وهنا لا معنى لأن يؤخذ خصوص [٦٨٢] عنوان المرثية أو عنوان خاص آخر فيقال: إنّه من الافراد النادرة للغناء، فلا يشمله.

---

١) كتاب المكاسب ٣٠٧/١، المسألة الثلاثة عشر: الغناء.

٢) مفتاح الكرامة ١٧٨/١٢، في حكم الغناء عند الشرع.

وأدون منه لو كان المراد أن الغناء في سائر العناوين الخاصة شايع وفي خصوص عنوان المرثية غير شايع.

[الكلام في النياحة والنوح]

ويمكن أن يقال وجه ثالث لعدم شمول أدلة التحريم، وهو أن نقول في المراثي بنظير ما قلنا في النياحة من أنّها أيضاً وإن كان من كيفيّة الصوت لكنه غير الغناء كما أنّ النوح أيضاً.

وفيه: نسلّم أن في النوح كيفية خاصة من الصوت، ومع ذلك غير الغناء، لكن المراثي ليس من هذا القبيل؛ لأنّ اختلاف المراثي مع سائر الكلمات اختلافها في موادّ الألفاظ. وكيفيّة الصوت فيه بجميع الأنحاء ممكن.

وثانياً نقول: لو اعتبر في قراءة المراثي كيفية خاصّة من الصوت أيضاً لا يخرجه عن الغناء، بل قسم منه، كما أنّ الحداء أيضاً تقدّم انه قسمٌ منه إذا اشتمل على الترجيع المطرب كسائر الأقسام الّتي تكون للأصوات.

إن قلت: هنا طريق رابعٌ لدعوى عدم اقتضاء أدلة حرمة الغناء لتحريم المراثي، ولو كانت مشتملة على الترجيع المطرب، وهو ترتب البكاء عليه، فيشتمل على فائدةٍ أخروية.

وتقدّم أن الغناء لو كانت فيه فائدة متعلقة بأمر المعاش أو المعاد، فلا تشمل أدلة التحريم له.

قلت: يرد عليه ما ذكره المصنف، وحاصله أن محلّ الكلام في المراثي في صورة [٦٨٣] كانت مشتملة على الإطراب حتّى يدخل في عنوان الغناء، وعليه نقول: ان الإطراب الحاصل منها ان كان سروراً، فهو مناف للتفجّع لا مُعين، وإن كان حزناً فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتهيات النفسانيّة لا على ما أصاب سادات الزمان.

والحاصل ان الحزن أيضاً على قسمين:

الأوّل: ما يكون ممدوحاً، وهو ما ينشأ من التأمّل في المصائب الواردة على أولياء الله والإطراب ليس مورثاً له، وإنما يورث ذلك الحزن على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتهيات، وهو ليس بممدوح.

إن قلت: ان الترجيع في الصوت والتطريب فيه يورث التأمّل في نفس المصائب، فيورث الحزن الممدوح.

قلت: ان التامل في المصائب انّما يحدث من المتأمل، والتأنّي في قراءة المرثية.

وأمّا الترجيع والتطريب الحاصل في ضمنه لو لم يورث الغفلة عن نفس المصيبة لم يورث التذكر لها.

نحن وإن قلنا سابقاً إن الغناء إذا كان مورثاً للتأمل في المعاني وكان ذاك التأمل حسناً، فيخرج عن تحت ما دلّ على حرمة الغناء، إلّا ان ما تقدّم مجرد فرض ومثال لما لو كان الغناء ممّا يترتب عليه فائدة متعلقة بامر المعاش أو المعاد بحيث تتوقف تلك الفائدة على الغناء، فأدلّة تحريم الغناء لا تشمله إلّا أنّ الحق كما ذكرناه هنا من ان التامل في المعاني غير متوقف على الغناء.

[الدليل على جواز الغناء في المراثي]

وأمّا الثّاني: وهو انه بعد تسليم ان أدلة حرمة الغناء تشمل الغناء الحاصل في المراثي يدّعى وجود دليل على جواز الغناء في المراثي. ويكون ذلك مخصِّصاً لأدلة التحريم، وهنا ننقل كلامين:

أحدهما: ما نقله المصنف[1] عن بعض متأخري المتأخرين[2] [٦٨٤] من أنّه تمسك للجواز بعموم أدلة الإبكاء والرثاء، وقال المصنف: إنه أخذ ذلك من صاحب

---

١) كتاب المكاسب ٣٠٨/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٢) مستند الشيعة ١٤٦/١٤، المستثنيات من الغناء.

الكفاية[١] حيث تمسك لجواز الغناء في القرآن بإطلاق أدلة قراءة القرآن.

وثانيهما: ما نقله المصنف[٢] عن الأدربيلي[٣] من أنّه بعد ما وّجه استثناء المراثي وغيرها من الغناء بانه ما ثبت الإجماع إلّا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً أيّد استثناء المراثي بأن البكاء والتفجع مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير.

ثمّ أيّده بجواز النياحة وجواز أخذ الاجر عليها. والظاهر أنّها لا تكون إلّا معه، وبان تحريم الغناء للطرب على الظاهر، وليس في المراثي طرب بل ليس إلّا الحزن. انتهى.

أقول: اما ما نقل عن الأردبيلي ﷺ لجواز الغناء في المراثي أو تأييد ذلك، فنقول: ما تعلق منها بعدم تمامية أدلة التحريم حتّى يشمل المقام فتقدّم الكلام فيه، فلا نعيده.

وأمّا ما ذكره لمقايسة المراثي بالنياحة أيضاً فتقدّم الكلام فيه من ان النياحة ولو يوجب الطرب خارج عن الغناء.

وهذا بخلاف المراثي كما أنّ التمسك بالسيرة لجواز الغناء لا يحتاج بيانُ عدم جواز الاتكال عليه إلى توضيحٍ كما أنّ ما يظهر منه من تخصيص [٦٨٥] الاطراب بما يوجب السرور دون الحزن تقدّم ما فيه.

[الكلام في حسن البكاء بأدلّة الإبكاء والرثاء]

وأمّا التأييد بحسن البكاء كتمسك بعض متأخري المتأخرين بأدلّة الابكاء

---

١) كفاية الأحكام ٤٣٢/١، فيما يحرم التكسب به.

٢) كتاب المكاسب ٣١١/١، المسألة الثالثة عشر: الغناء.

٣) مجمع البرهان ٦١/٨، فيما هو حرام في نفسه.

والرثاء، فنقول:

يناسب التكلم هنا من جهات حتّى يوضح الحال:

الأولى: ما تقدّم من ان البكاء الذي فيه الحسن ويكون مطلوباً لم ينشأ من الغناء، بل البكاء والحزن اللذين يكون الغناء ـ الّذي هو عبارة عن كيفية خاصة في الصوت بأن يكون مرجّعاً ومطرباً ـ سبباً لوجودهما ليس فيهما حسنٌ، ولم يشملهما أدلة حسن الإبكاء والحزن.

والثانية: إنّه بعد ما تقدّم من ان المورث للحزن والبكاء المطلوبين انّما ينشآن من أمر مقارن للغناء، وهو التأنّي في قراءة المرثية حتّى يركز المعنى في القلب لا من كيفية خاصة في الصوت الّتي توجب حزناً وبكاءاً غير مطلوبين، فحينئذٍ لا يبقى مورد لدعوى عدم شمول أدلّة حرمة الغناء له من جهة ما رجّحنا سابقاً من منع اقتضاء أدلة حرمة الغناء لكل غناء كان فيه فائدة عقلائية متعلقة بأمر المعاش أو المعاد.

إن قلت: ان الغناء لا يكون إلّا بالتطويل في الصوت وهو يورث التأمّل في المعاني، فيورث البكاء المطلوب.

قلت: مجرّد هذا لا يوجب خروج هذه الكيفية الخاصة من الصوت عن العناوين المحرّمة مثل اللهو والزّور [٦٨٦] واللغو والباطل، حيث يمكن التطويل في القراءة المورث للتأمّل في المعاني ويوجد البكاء المطلوب من دون أن تحدث هذه الكيفيّة الخاصة في الصوت بل احداث هذه الكيفية الخاصة مضر بالبكاء المطلوب.

الثالثة: ان ما دلّ على استحباب الابكاء هل يقتضي جواز الغناء في المرثية من جهة انه يوجب الابكاء أم لا؟ وهنا نقول:

من الواضح أنّ أحداً لا يلتزم بالمعاملة المعارضة بين أدلة المستحبات وأدلة المحرّمات كما أشار إليه المصنف، وإلّا لو اقتضى ذلك أن يمكن أن يحلّل تمام المحرّمات بمثل مادل على استحباب قضاء حاجة المؤمن، فمن ادعى تخصيص

أدلة حرمة الغناء بما دلّ على استحباب الابكاء ارتكب ما لا يلتزم أحدٌ أن يقول بمثله في نظيره.

[ثبوت الحكم للموضوع مع قطع النظر عن الموانع]

بقي الكلام في وجه ذلك من حيث القاعدة، فنقول: في مسألة عدم جواز أن يكون الشرط في ضمن العقد مخالفاً للكتاب قال المصنف[1]: ان حكم الموضوع قد يثبت له من حيث نفسه ومجرّداً عن ملاحظة عنوان طار عليه.

والحاصل أن الدليل قد يكون متعرّضاً لبيان مجرّد المقتضي ويكون ساكتاً عن الموانع، ففي مثل هذا ليس تعارضٌ [٦٨٧] بين إطلاق ما دلّ على نفي التكليف عن ذلك الموضوع وبين ما دلّ على ثبوت التكليف لذلك الموضوع عند تلك المعارضة، بل عند الشك في ان شيئاً من العوارض يصير منشأ للتكليف يكون نفي ذلك التكليف بأدلّة البراءة لا الدليل الّذي دلّ على نفي التكليف عن ذلك الموضوع؛ لأن ذلك الدليل لما يكون ساكتاً عن الموانع والشك هنا لا حتمال المانع، فيكون ذلك الدليل ساكتاً عن حكمه.

ثمّ إنّ المصنف في الموضع المشار إليه رجّح أخيراً ان أدلة المباحات والمستحبات والمكروهات في مقام بيان ثبوت الحكم للموضوع مع قطع النظر عن العوارض، فتكون ساكتة عنه، ونحن منعنا هناك أن تكون أدلة المباحات بنحو الإطلاق كذلك.

نعم، لا مانع من دعوى ذلك في مثل «لحم الغنم حلالٌ».

وأمّا الأخيران ففي أدلة المستحبات قلنا: إنّها من قبيل اللاّ اقتضاء بالنسبة إلى احتمال الوجوب، فلا تكون معارضة مع دليلٍ دلّ على الوجوب عند طروّ عارضة من العوارض، فلا ينافي دليل الإستحباب مع ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر، بل

---

١) كتاب المكاسب ٢٦/٦، في شروط صحة الشرط، الأول: أن يكون الشرط مقدوراً.

لو شككنا في الوجوب عند طروّ عارضة لابدّ أن يرفع احتمال الوجوب بأدلّة البراءة لا بدليل ذلك المستحب. وكذلك أدلة المكروهات من قبيل اللاّ اقتضاء بالنسبة إلى احتمال الحرمة.

وأيضاً جواز الترك وجواز الفعل المفهومين من دليل المستحب والمكروه، يكون التعرض لهما تبعيّاً، فليس للجواز إطلاق يتمسّك به في الموارد المشكوكة، فلا يصلح لأنّ يتمسك به لرفع احتمال التحريم [٦٨٨] أو الوجوب.

[الاستدلال بإطلاق أدلّة قراءة القرآن لجواز التغنّي به]

ثمّ إنّه بقي الكلام فيما نقله المصنف هنا عن الكفاية من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن لجواز التغني في قراءة القرآن.

وأيضاً تقدّم عند نقل الأخبار الّتي تمسك بها لجواز التغنّي في القرآن ان صاحب الكفاية[١] في ذيل الخبر الّذي نقل عن المجمع[٢] قال: ان هذا الخبر يدلّ على أنّ تحسين الصوت بقراءة القرآن مستحب وان خلافه لم يكن معروفاً بين القدماء.

ونحن نقول هنا:

أوّلاً: انه تقدّم ان ما دلّ على الحرمة يشمل الغناء في القرآن كما انّ دفع بعض الاشكالات عن ذلك يعلم عند التعرض لشمول أدلة الحرمة للمراثي.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار الّتي تدل على حرمة الغناء في خصوص قراءة القرآن.

وثانياً نقول: لو كان مستند جواز الغناء في قراءة القرآن إطلاق ما دلّ على استحباب قراءة القرآن فتقدّم ان أدلة المستحبات لا تقبل أن تعارض أدلة المحرّمات.

---

١) كفاية الأحكام ٤٣٢/١، فيما يحرم التكسب به.

٢) مجمع البيان ٤٦/١، في مقدمة الكتاب.

ولو كان مستند الأخبار إباحته. فنقول: إن الّذي كان صريحاً من الأخبار هو خبر المجمع المشار إليه، وهو كما تقدّم ضعيف السند مع أنّه لابدّ أن يؤولّ لأنّه كان ظاهراً في وجوبه المنافي للضرورة.

وتقدّم ان التأويل المناسب له لا يقتضي جواز التغني بالقرآن.

وأمّا سائر الأخبار فدلالتها على جواز التغني بالقرآن بعد الغمض عن السند مبتنية إما على أنّ الغناء عبارة عن مجرد حسن الصوت مطلقاً أو مع الترجيع أو إذا يوجب توقف المارّين المستمعين أو إذا أوجب أن يصعقون.

وإمّا على أن يجوز التمسك بإطلاق ما كان منها تشمل [٦٨٩] لصورةٍ كان موجباً للطرب أيضاً.

والجواب عن كثير منها يعلم ممّا تقدّم منّا في بيان معنى الطرب، وأن الطرب ولو اقتضاءاً ماخوذٌ في معنى الغناء، كما أنه يعلم الجواب عن بعض التقريبات ممّا تقدّم منّا عند نقل الأخبار الّتي تمسك بها لجواز التغنّي بالقرآن.

مضافاً إلى ما تقدّم منّا من ان ما يوجد من الترجيع في النوح وبعض التضرعات وشبهها بل وما يوجد من الطرب في بعضها بل يوجب الصعقة للطرب أو لبعض اللطائف في القراءة، فلا يوجب شيء منها لأن يصير الصوت غناءً.

بل ممّا تقدّم وغير ذلك استفدنا ان الطرب المأخوذ في الغناء عبارة عما يكون مُرقّصاً موجباً لأنّ يميل إلى عمل الصبيان.

وأمّا التمسك بالإطلاق فيما كان له اطلاقٌ بانه يعم صورة يصير غناء ولو مع أخذ الطرب المشار إليه، فنقول: لو كان ذاك المطلق من قبيل ما دلّ على جواز القراءة بالصوت الحسن، فمن الواضح ان هذا الإطلاق ليس قابلاً لأن يعارض أدلة حرمة الغناء وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه؛ لوضوح أظهرية أدلة الحرمة.

وأمّا لو كان ذاك المطلق من قبيل الأمر بأن يرجّع في القرآن مثل ما تقدّم من خبر علي بن إبي حمزة عن أبي بصير، فإنه قال فيه: و«رجّع بالقرآن صوتك، فان

الله يحب الصوت الحسن يرجّع به ترجيعاً»، فهنا قد يقال: [٦٩٠] ان هذا الإطلاق أيضاً لا يقاوم إطلاق أدلة حرمة الغناء في كون الغناء في القرآن حراماً، لكنه مشكل.

بل لقائل أن يقول: نحن وان نسلم ان الترجيع في الجملة لا يوجب صيرورة الصوت غناءً، لكن الترجيع الكامل يوجب لأن يصير مطرباً ولو اقتضاءً، وتقدّم انه غناء.

فالعمدة في الجواب عن هذا الخبر ضعفه بعلي بن أبي حمزة البطائني بقرينة نقله عن أبي بصير. وهو واقفيّ ضعيف، بعد الغمض عن أبي بصير نفسه.

هذا أوّلاً.

وثانياً: ان هذا الخبر [تعارض] بالأخبار الواردة في المنع عن التّغني بالقرآن مثل رواية عبدالله بن سنان؛ فإن فيه: «وايّاكم ولحون أهل الفسوق والكبائر فانه سيجيء بعدي اقوامٌ يرجّعون القرآن ترجيع الغناء..»[1] الخبر.

بل هذا الخبر كالصريح فى ان الترجيع على قسمين وان قسم منه ليس بغناء وانّ المنع في القسم الّذي يصير غناء والترخيص بل الحسن فيما ليس بغناء.

إن قلت: سند هذا الخبر ضعيف.

قلت: هذا لا يضرنا بعد ان سند خبر علي بن أبي حمزة أيضاً ضعيف.

---

١) الكافي ٦١٤/٢، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ٣.

[الغيبة]

قوله: الرابعة عشرة الغيبة حرام بالادلة الاربعة..[1] إلخ.

[حرمة الغيبة]

أقول: أصل حرمتها لما كانت من ضروريات الدين، فلا وجه إلى التعرّض لادلة الحرمة وأن يدلّ عليها الأدلّة الاربعة حتّى العقل؛ لأنّه ظلمٌ.

نعم، نتعرض لبعض الأدلّة في ضمن المسائل المتعلقة بهذه المسألة عند الحاجة لإثبات بعض ما يحتاج إلى ذكر الدليل.

بل وحرمة التكسب بها أيضاً ممّا لا تأمّل فيه.

ثمّ توضيح المقام يتوقف على رسم أمور:

[معنى الغيبة]

الأوّل: [٦٩١] في معنى الغيبة.

وقد وقع الاختلاف في اعتبار بعض القيود فيه بين أهل اللّغة كما أنّ تفاسير بعض الفقهاء تقتضي اعتبار بعض قيود فيها مغاير لما عن أهل اللّغة. وهنا نقول:

ان المستفاد من الصحاح[2] ان لفظ الغيبة مشترك بين ما هو من مصادر «غابَ»، وهو أعمّ من ذكر عيب شخص في غيابه أو ذكر مدح له أو غير ذلك في

---

١) كتاب المكاسب ٣١٥/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) الصحاح ١٩٦/١، مادة «غيب».

غيابه؛ وبين ما هو اسم مصدر لـ«اغتابه»، وهو يختص بذكر عيب شخص في غيابه.

والقاموس[١] لم يتعرض لكون الغيبة اسم مصدر لـ«اغتابه»، بل يجعل «غابه» بمعنى «عابه». ولعلّ مراده ان «غابه» متعدّياً بالنفس بمعنى ذكر العيب. ثمّ ظاهره ان لفظ الغيبة مصدر لـ«غاب» وانه أعمّ من ذكر العيب وغيره.

قال في الصحاح[٢]: واغتابه اغتياباً: إذا وقّع فيه. والاسم الغيبة. وهو أن يتكلم خلف انسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فان كان صدقاً سمّي غيبة وإن كان كذباً سمّي بهتاناً.

وعن المصباح المنير[٣]: اغتابه إذا ذكره بما يكره من العيوب، وهو حق. والاسم الغيبة. فان كان باطلاً فهو الغيبة في بهت.

وقال في القاموس[٤]: غابه: عابه، وذكره بما فيه من السوء كاغتابه. والغِيْبة بالكسر فِعْلَة منه تكون حسنةً أو قبيحةً.

وعن النهاية الاثيريّة[٥]: أن يُذكر الإنسان في غيبته بسوءٍ بما يكون فيه.

[الغيبة في كلمات الفقهاء]

وأمّا الفقهاء فعن جامع المقاصد[٦] وحدّها على ما في الأخبار أن يقول في أخيه ما يكرهه لو سمعه ممّا فيه [٦٩٢].

قال: وفي حكم القول الإشارة باليد وغيرها من التحاكي لفعله أو قوله كمشية

---

١) القاموس المحيط ١١٢/١، مادة «غيب».

٢) الصحاح ١٩٦/١، مادة «غيب».

٣) المصباح المنير ١١٢/٢، مادة «غيب».

٤) القاموس المحيط ١١٢/١، مادة «غيب».

٥) النهاية في غريب الحديث ٣٩٩/٣، مادة «غيب».

٦) جامع المقاصد ٢٧/٤، في حرمة التجارة بالأعيان النجسة.

الأعرج.

وقد تكون بالتعريض مثل قوله «أنا افعل كذا» مُعرّضاً بمن يفعله. قال: ولو قال ذلك بحضوره فتحريمه اغلظ وإن كان ظاهرهم انه ليس غيبة. انتهى.

وعن الشهيد في قواعده[١]: انه قسّم الغيبة إلى ظاهرة وخفيّة وأخفى. وعد من الثّاني الإشارة والتعريض ومن الثالث أن يذمّ نفسه بذكر طرايق لينبّه على عورات غيره انتهى.

ثمّ أقول القيود الّتي يحصل فيها الاختلاف من جهات:

الأولى: ما في مفتاح الكرامة[٢] من ان ظاهر القاموس والمصباح شمولها للغيبة والحضور.

وعن قواعد الشهيد: منها أن يشير إلى نقص في الغير وإن كان حاضراً.

نعم، تقدّم عن جامع المقاصد ان ظاهرهم منع التعميم للحضور كما أنّ صريح الصحاح والنهاية ومجمع البحرين[٣] اختصاصها بالغيبة.

الثانية: إن في النهاية[٤] لم يأخذ ستر العيب فيها، فيكون أعمّ.

وكذلك القاموس، بل وكذلك في المصباح المنير.

وفي مفتاح الكرامة[٥] ينسب إلى الصحاح ومجمع البحرين اعتبار الستر، لكن عبارتهما ليست ظاهرة فيه، فتأمل.

وجه التأمل ان قوله «خلف انسان مستور» الظاهر منه أن يكون من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، يعني رجل مستور عيبه؛ لأنّ الظاهر من قولك «فلان مستر أو مستور» ليس هو نفسه حتّى يكون معناه غيبة شخص.

---

١) القواعد والفوائد ١٤٧/٢ ـ ١٤٨، فائدة: الموارد التي يكون الحكم عنها.

٢) مفتاح الكرامة ٢١٢/١٢، في حرمة الغيبة.

٣) مجمع البحرين ٣٤٢/٣، مادة «غيب».

٤) النهاية في غريب الحديث ٣٩٩/٣، مادة «غيب».

٥) مفتاح الكرامة ٢١٣/١٢، في حرمة الغيبة.

نعم، سيأتي انّ المصنف[١] يحتمل أن يكون المراد من المستور هو غير المتجاهر.

الثالثة: إن مقتضى ما نقل عن جامع المقاصد وقواعد الشهيد عدم اختصاص الغيبة بأن يكون باللفظ، بل يعمّ الإشارة والتحاكي، لكن كلام أهل اللّغة خاص بالذكر والكلام. ويمكن أن يكون المراد من الذكر ما يعمّ الإشارة والتحاكي.

أقول: لا بأس [٦٩٣] التكلّم في هذه القيود الثلاثة لتكون كالمقدمة لبيان القيود الآتية.

فنقول: أما الغيبة فمقتضى المادة اعتبارها فيه وشمول بعض التعاريف للاعم من باب ما هو المتعارف غالباً بين أهل اللّغة من التعريف بالاعمّ. ولعل ما تقدّم عن جامع مقاصد من ان ظاهرهم اعتبار الغيبة فيه ناظر إلى ما ذكرناه.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من اعتبار الغيبة في المغتاب معتبراً في معنى اللفظ غير منافٍ مع أن يكون مع حضوره معصية. وأمّا اعتبار كون العيب مستوراً، فتقدّم ان بعض التعاريف كان أعمّ منه.

نعم، ما في عبارة الصحاح[٢] أن يتكلم خلف انسان مستور يقتضي الستر فيه، بناءً على أن يكون الظاهر منه هنا انه من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف يعني رجلاً مستوراً عيبه.

نعم، احتمل المصنف أن يكون من المستور في مقابل المتجاهر. وعليه لو كان المراد عدم التجاهر فيما تقع الغيبة فيه فيدل أيضاً على اعتبار الستر فيه. ولو كان المراد عدم التجاهر في معاصيه في الجملة فيدل على عدم اعتبار الستر فيه.

وأمّا في عبارة المصباح[٣] من قوله «إذا ذكره بما يكرهه من العيوب»، فقال

---

١) كتاب المكاسب ٣٤٣/١، في مستثنيات الغيبة.

٢) الصحاح ١٩٦/١، مادة «غيب».

٣) المصباح المنير ١١٢/٢، مادة «غيب».

المصنف[١]: ان الظاهر منه كراهة وجوده إلّا أنّه غير مراد منه قطعاً؛ نظراً إلى انه يخرج ما هو من افراده من المعاصي والقبايح الّتي يرتكبه فانه لو كان كارهاً لوجوده لم يفعله [٦٩٤].

وعلى هذا لابدّ أن يكون المراد إمّا كراهة ظهور ذلك العيب وإمّا كراهة ذكره.

وعليه فالغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوء به إما باظهار عيبه المستور وإن لم يقصد انتقاصه، وإمّا بانتقاصه بعيب غير مستور ـ إما بقصد المتكلم أو يكون الكلام بنفسه منقّصاً له كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذمّ ـ.

ثمّ لو أرجعت الكراهة إلى وصف المغتاب بذلك العيب يتعين أن يكون المراد نفس كراهة ظهورها.

ثمّ إنّ المصنف[٢] يقول: إنّه تؤيّد هذا الإحتمال بل تعيّنه الأخبار المستفيضة الدالّة على كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله فيما رواه العيّاشي، بسنده، عن ابن سنان: «**الغيبة أن تقول في أخيك ما فيه ممّا قد ستره الله عليه**»[٣].

ورواية داود بن سرحان المرويّة في الكافي[٤]، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغيبة، قال: «**هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدٌّ**».

ورواية أبان عن رجل لا يعلمه إلّا يحيى الأزرق قال: قال لي أبوالحسن[عليه السلام]: «**من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه النّاس لم يغتبه، ومن ذكره خلفه بما لم يعرفه النّاس فقد اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته**»[٥].

---

١) كتاب المكاسب ٣٢١/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) كتاب المكاسب ٣٢٤/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٣) تفسير العياشي ٢٧٥/١، تفسير سورة النساء، ح ٢٧٠.

٤) الكافي ٣٥٧/٢، باب الغيبة والبهت، ح ٣.

٥) الكافي ٣٥٨/٢، باب الغيبة والبهت، ح ٦ باختلاف يسير.

وحسنة عبدالرحمن بن سيّابة بابن هاشم[١]، قال: [٦٩٥] سمعت أبا عبدالله[عليه السلام] يقول: « الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه »[٢].

أقول: أوّلاً: تقدّم ان كل مايوجب الاذى والاستخفاف والتعيير فهو محرّم وان لم يكن غيبة، وإنما الكلام في اعتبار ستر العيب في عنوان الغيبة.

وعليه نقول: ان ظاهر بعض من أهل اللّغة كما تقدّم اعتبار الستر في العيب. وما يكون من التفاسير أعمّ موهون بأن الغالب في تعاريف أهل اللّغة أنّها من قبيل التفسير بالأعمّ.

ونحن قلنا سابقاً: ان مقتضى الأصل هو الاشتراك المعنويّ إلّا انّه في صورة احرز استعمال غير مبنيٍّ على المسامحة في الأعم ففي صورة يكون العيب ظاهراً لم يعلم اندراج ذكره في الغيبة، فإذا فرض أن يكون غير مندرج في محرّم آخر مثل الاذى وغيره يكون مقتضى الأصل البراءة.

هذا، مع أنك عرفت أن مقتضى الأخبار المستفيضة أن يكون ستر العيب مأخوذاً في معنى الغيبة، بل لم يبعد اعتبار بعض تلك الأخبار بالخصوص مثل ما سمّاه المصنف بالحسنة بابن هاشم.

وأمّا اعتبار كون ذكر العيب بالقول، أو انه أعمّ منه ومن الإشارة والتعريض، فهنا أيضاً نقول:

أوّلاً: لا تأمل في حرمة الإشارة والتعريض من باب الاذى وإذاعة الفاحشة وغير ذلك من العناوين المحرّمة، وإنما الكلام في الحرمة من جهة الغيبة.

وتظهر الثمرة في ترتب آثار [٦٩٦] الغيبة إذا فرض ثبوت أثرٍ خاص له مثل كونه كبيرة، وأيضاً تظهر الثمرة في أصل الحرمة إذا فرضت صورة لو لم تكن غيبة

---

١) أي صارت الرواية حسنةً بابن هاشم.

٢) الكافي ٣٥٨/٢، باب الغيبة والبهت، ح ٧.

لم تندرج في سائر العناوين المحرّمة أيضاً.

وثانياً نقول: انه لم يعلم شمول التعاريف الّتي ذكرها أهل اللّغة لصورة كان بيان العيب بالاشارة بل التعريض أيضاً.

وعرفت أنّ ثبوت الحرمة غير منافٍ لعدم صدق الغيبة عليه حقيقةً، بل تقدّم انه في جامع المقاصد أن الذي ذكر هذا التعميم كان مدّعاه أن مقتضى الأخبار ذلك. ولعل مراده أن مقتضاه حرمة ذلك لا ان مقتضى الأخبار كونه غيبة.

[قصد الإنتقاص في الغيبة]

ومنها: يعني ومن القيود الّتي يكون محل البحث في اعتبارها في معنى الغيبة ما نقله المصنف[1] عن الشهيد الثّاني في كشف الريبة[2] من إعتبار كون ذكر العيب بقصد الانتقاص.

وهنا نقول **أوّلاً**: ان كلمات أهل اللّغة خالية عن اعتبار هذا القيد، بل جميع الأخبار أيضاً خال عن هذا القيد، بل نحن نرى صدق الغيبة على ذكر عيب الإنسان عرفاً ولو لم يكن بقصد الانتقاص.

بل يظهر من الفقهاء عدم اعتبار هذا القيد في معنى الغيبة؛ لأنّ هذا القيد لو كان مأخوذاً في معنى الغيبة احتاج إلى استثناء أكثر ما استثنوه من الغيبة كخروج الشاهد والراوي والتظلم إلّا أن يدّعى ان المراد من قصد الانتقاص مجرّد بيان عيبه، فترتفع ثمرة النزاع.

وثانياً: نقول: ان المصنف تصدى [٦٩٧] لإثبات اعتبار هذا القيد لا بمعنى ان الفاقد منه ليس بغيبة الّتي ابطلناها، بل بمعنى ان ما يقصد به الانتقاص يصير غيبة بنفس هذا القصد لو لم يكن غيبةً بدونه، فيرجع إلى تعميمٍ في معنى الغيبة، وذلك

---

١) كتاب المكاسب ٣٢٣/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) كشف الريبة: ٥١، على ما في هامش المكاسب ٣٢٣/١.

لانه يقول ـ بناء على ارجاع الكراهة الّتي كان في تعريف الغيبة إلى الكراهة عن مجرّد ذكر العيب لا عن نفس العيب كما تقدّم شرحه منه يقول ـ: الغيبة ان نذكر الإنسان بكلام يسوء به إما باظهار عيبه المستور وإمّا بانتقاصه بعيب غير مستور. وذلك اما بقصد المتكلم للانتقاص أو بكون الكلام بنفسه مُنقّصاً مثل ذكر الألقاب السيّئة.

أقول: سائر التعاريف لا يقتضي هذا التعميم، بل نفس هذا التعريف المنقول عن المصباح أيضاً ليس ظاهراً فيه، مع أنّه لو اقتضاه غير مثمر كما تقدم.

بل وكلمات الفقهاء حتّى كلام كشف الريبة لا يقتضي اعتبار قصد الانتقاص بالمعنى الّذي ذكره المصنف بمعنى أن يكون مجرد قصد الانتقاص موجباً لأن يصير ما لم يكن غيبةً بدونه غيبة. وثبوت الحرمة من جهة الاذى وغيره خارج عن مفروض الكلام.

[فروع مسألة الغيبة]

ثمّ إنّه بقي للقيود الّتي يكون البحث عن اعتبارها في معنى الغيبة ما يناسب التعرّض لها في ضمن بعض الفروع مثل اعتبار الكراهة الفعليّة أو النّوعية أو اعتبار كون المقول نقصاً واقعاً، فينبغي التعرض هنا لفروع:

[رضاء المغتاب يخرج ذكر العيب عن الغيبة]

الأوّل: إنّه قد يقال: ان الرضاء من المغتاب يخرج ذكر العيب عن كونه غيبةً لما في بعض الأخبار، وكلام بعض أهل اللّغة من اعتبار الكراهة في معنى الغيبة [٦٩٨].

وتمكن المناقشة على ذلك من وجوه:

منها: ان الرضاء غير الكراهة؛ لأنّه كثيراً ما يتحمل الإنسان ما يكرهه ويشق

عليه لأجل المصالح، فهو راضٍ بالفعل وإلّا لم يفعله، مع أنّه يصدق عليه انه يكرهه حيث كان تحمله شاقاً على النفس.

وثانياً: من اين تقول باعتبار الكراهة في معنى الغيبة مع أنّ اغلب التعاريف كان أعمّ منه، وكذلك مقتضى اغلب الأخبار حيث كان مفسّراً فيها بذكر العيب أو العيب المستور كما تقدّم.

إن قلت: إن بعض أهل اللّغة اعتبر في معناها الكراهة، وهنا نسلم انه يشكل الأخذ به؛ لمعارضته بكلام غيره من أهل اللّغة سيّما أن الأكثر لم ياخذوا هذا القيد في معناها، لكن بعض الأخبار مثل النّبويّين اللّذين نقلهما المصنف[1] أُخذت الكراهة في معناها ومثل هذه الأخبار يكون مُقيّداً للمطلقات.

قلت: أوّلاً: لم يعلم اعتبار سند ما أخذ فيه الكراهة في معناها.

وثانياً: ما أخذ فيه الكراهة كان أعمّ من أن يكون ذلك بذكر العيب.

والجمع بين الأخبار باعتبار كل من ذكر العيب والكراهة في معناها ليس واضحاً؛ لاحتمال أن يكون المراد بما يكرهه «ما يكون من شأنه الكراهة»، فيكون المراد بيان ذكر العيب [٦٩٩] حيث ان الغالب انه ممّا يكرهه.

فعلى ما قلنا، اعتبار قيد الكراهة في معنى الغيبة يكون مشكوكاً، ففي صورة لم تكن كراهة من ذكر العيب لم يعلم اندراجه في معنى الغيبة، فتصير حرمته من هذه الجهة أيضاً مشكوكة، فلا مانع من الرّجوع إلى البراءة بعد أنّ صدق الغيبة عرفاً غير واضح أيضاً.

إلّا ان ما قلنا انّما يتمّ في صورة لم يطرء عنوان محرّم آخر مثل أن يكون ذكر العيب موجباً لاذاعة الفاحشة كما لو كان ذلك العيب من الفواحش وكان مستوراً أيضاً.

وثالثاً: انّه قد يدّعى ان الكراهة الّتي أخذت في معنى الغيبة في الأخبار وكلام

---

١) كتاب المكاسب ٣١٧/١ ـ ٣١٨، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

أهل اللّغة يكون المراد منها هي الكراهة النوعيّة، فعدم الكراهة فعلاً غير مُضرٍّ لكونه غيبة.

أقول: ارادة الكراهة النوعيّة من لفظ «يكرهه» خلاف الظاهر.

واضعف منه دعوىً أن المراد كل واحد من الكراهة الشخصية والنوعيّة.

اللّهمّ إلّا أن يحمل على الكراهة النوعيّة من جهة المعارضة بين التعريفات في كل من اللّغة والأخبار بأن يكون المراد ممّا يكرهه ذكر عيبه، وإطلاق «يكرهه» عليه من جهة ان الغالب ان ذكر العيب ممّا يكرهه [٧٠٠] يرجع إلى ما قدّمناه.

فنلخّص مما ذكرناه ان ذكر العيب لو لم يكن ممّا يكرهه المقول فيه كما لو كان ذكر العيب من السلطان الّذي يفتخر به المقول في حقه إذا سمعه، فلم يعلم اندراجه في الغيبة حتّى يكون حراماً من هذه الجهة، فلا مانع فيه من الرّجوع إلى أدلة البراءة لكن بشرط ان لم يكن مندرجاً تحت عنوان محرّم آخر أيضاً مثل اذاعة الفاحشة واذلال المؤمن وغيرهما مثل أن يبيّن عيباً خفيّاً في بدنه مثلاً.

الثّاني: ان المصنف[1] قال: والملخص من مجموع ما ورد في المقام ان الشيء المقول ان لم يكن نقصاً فلم يكن ذكر الشخص حينئذٍ غيبة، وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه. نظيرها إذا نفي الاجتهاد وليس ممّن يكون ذلك نقصاً في حقه إلّا انه معتقدٌ باجتهاد نفسه.

نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر. انتهى.

أقول: لو اكتفينا في الغيبة بذكر ما يكرهه أي يكره إظهاره، فيكون ما ذكره غيبة إلّا انّه تقدّم قُبيلَ ذلك تعارُضُ قول أهل اللّغة في ذلك، وكذلك تعارُضُ الأخبار فيه، وأن قول أهل اللّغة يسقط بالتعارض أو يحمل على ما تحمل عليه الأخبار.

وامّا الأخبار بعد فرض اعتبار السند من الطرفين يمكن أن يقال [٧٠١] في مقام

---

١) كتاب المكاسب ٣٢٥/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

الجمع: ان الغيبة ذكر عيب يكرهه بالتقييد. وهذا الإحتمال صار منشأ للقول الذي نقلناه آنفاً بانّ ذكر العيب إذا لم يكرهه لم يكن غيبةً.

ويمكن أن يقال في مقام الجمع: ان المراد بـ«ما يكرهه» ما كان من شأنه أن يكرهه، وكلّ العيوب كذلك فان الغالب ان ذكرها ممّا يكرهه.

وإطلاق «يكرهه» عليها بلحاظ الغالب.

ففي الحقيقة التعريف بذكر «ما يكرهه» بيانٌ وميزانٌ للعيوب من انّها ممّا يكرهه.

ومقتضى كلا الجمعين ان لا يكون ذكر ما ليس بغيبة واقعاً غيبةً وان اعتقد المقول فيه انه عيب ونقص في حقه.

[تنبيه في إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن]

ثمّ إنّه ناسب المقام ذكر تنبيه، وهو أن[1] المصنف بعد ذلك في ذيل ما ذكره في الملخص يقول: لا إشكال من حيث العقل والنقل في حرمة إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن وسقوطه عن أعين الناس في الجملة، وإنما الكلام في أنّها غيبة أم لا».

ثمّ يتصدّى لبيان انه غيبة أم لا.

أقول: لو فرضنا ان نفي الاجتهاد عمن يعتقد اجتهاد نفسه مثلاً موجباً لمهانته وسقوطه عن أعين الناس؛ لاعتقاد الناس أيضاً فيه الاجتهاد، فحينئذٍ لو فرضنا انه يترتب على ما اعتقدوه مفسدة وقلنا بوجوب رفع مادة الفساد كما تقدّم الكلام فيه عند التعرض بوجوب إتلاف [٧٠٢] آلات اللّهو وشبهه، فتقع المعارضة بين ما دلّ على حرمة اذلال المؤمن وبين ما دلّ على وجوب رفع مادة الفساد. ولا أقلّ من ان حرمة اذلال المؤمن ومهانته في هذا الفرض غير معلوم.

وأمّا دخوله في الغيبة في صورة ليس ما زعموه من الاجتهاد موجباً لمفسدة

---

١) كتاب المكاسب ٣٢٧/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

فهنا نقول بعد ما قلنا سابقاً: ان ذكر عدم الاجتهاد في الفرض المتقدم ليس بنفسه غيبةً.

فنقول: ان صيرورته موجبةً لإذلال المؤمن انّما يوجب حرمته لا صيرورة ما ليس بغيبةٍ غيبةً.

وأمّا الاكتفاء بتحقق الغيبة بمجرد ان المقول فيه يكرهه فقد تقدّم فساده، مع أنّه لو قلنا انه يكون غيبةً لمجرد ان المقول فيه يكرهه، فهذا لا فرق فيه بين أن يصير هذا القول موجباً لسقوط المقول فيه عن اعين الناس أم لا.

[حد العيوب التي ذِكْرُها غيبة]

الثالث: ان المصنف[1] في بيان حدّ العيوب الّتي يكون ذكرها غيبة يقول: ثمّ الظاهر المصرّح به في بعض الروايات عدم الفرق في العيب والنقص على ما صرّح به غير واحد بين ما كان نقصاناً في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتّى في ثوبه أو داره أو دابّته أو غير ذلك.

وقد روي عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة [٧٠٣] إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب واشباهه»[2] ثمّ يتصدّى لبيان

---

١) كتاب المكاسب ٣٢٣/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام: ٢٠٥، في الغيبة. والرواية برمتها هي: «قال الصادق عليه السلام: الغيبة حرام على كل مسلم مأثوم صاحبها في كل حال، وصفة الغيبة أن تذكر أحداً بما ليس هو عند الله عيب أو تذم ما تحمده أهل العلم فيه.

وأما الخوض في ذكر الغائب بما هو عند الله مذموم وصاحبه فيه ملوم فليس بغيبة وإن كره صاحبه إذا سمع به، وكنت أنت معافاً عنه وخالياً منه، ويكون في ذلك مبيّناً للحق من الباطل ببيان الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، ولكن على شرط ان لا يكون للقائل بذلك مراد غير بيان الحق والباطل في دين الله عزّ وجلّ.

وأما إذا أراد به نقص المذكور بغير ذلك المعنى فهو مأخوذ بفساد مراده، وكان صواباً.

وإن اغتبت مبلغ المعتاب فاستحل منه، فإن لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له.

العيب الّتي يذكر في كل واحد ممّا ذكره.

أقول: فيما ذكره على إطلاقه اشكالات واضحة:

الأوّل: ان من البيّن ان مجرد ذكر نقص في مثل دار زيد أو ثوبه أو دابته ونحو ذلك لا يعدّ عرفاً غيبة لزيد.

نعم، ذكر نقص في شيء من متعلقات زيدٍ على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون بيان النقص لنفس ذلك المتعلق كأن يقول: خرب شيء من دار زيدٍ، وتكون اضافة الدار إلى زيد لمجرد تعريف ذلك المتعلق، ومثل ذلك بجميع اقسامه من الواضح انه ليس غيبة لزيد، بل يكون غيبة لنفس متعلق زيد مثل داره.

النحو الثّاني: أن يجعل وصف متعلق زيد وصفاً لنفس زيد بحيث يرجع إلى نقص زيد، فيجعل وصف متعلق زيد وصفاً لنفس زيد، مثل «زيد أبوه فاسق».

فهذا يعدّ في العرف نقصاً لزيد وغيبة له.

ثمّ على ما قلنا فذكر العيب الّذي يكون غيبة أعمّ من أن يكون ذلك نقصاً وعيباً للمغتاب في الخارج أو يجعل وصفاً له وعيباً بالاعتبار.

ومما ذكرنا يظهر سرّ ما تقدّم عن الشهيد الثّاني في كشف الريبة[1] [٧٠٤] من

والغيبة تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، أوحى الله عزّ وجلّ إلى موسى بن عمران عليه السلام: المغتاب هو آخر من يدخل الجنة إن تاب، وإن لم يتب فهو أول من يدخل النار.

قال تعالى ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾.

ووجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والعقل والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه.

وأصل الغيبة متنوع بعشرة أنواع: شفاء غيض، ومساعدة قوم، وتهمة، وتصديق خبر بلا كشفه، وسوء ظن، وحسد، وسخرية، وتعجب، وتبرم، وتزين.

فإن أردت الإسلام فاذكر الخالق لا المخلوق، فيصير لك مكان الغيبة عبرة ومكان الإثم ثواباً.

١) كشف الريبة: ٥١، على ما في هامش المكاسب ٣٢٣/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

ازدياد قيد قصد الانتقاص في تعريف الغيبة، فانه لدخول هذا القسم من الغيبة في تعريف الغيبة، فإنّ هنا صيرورة ما ذكره وصفاً وعيباً ونقصاً للمقول فيه يتوقف على قصد الانتقاص.

نعم، لما كان إطلاق كلامه مقتضياً لإعتبار هذا القيد في العيوب الخارجية للمقول فيه أيضاً، فلذا أوردنا عليه سابقاً.

[تنبيه في شمول الغيبة للتعريض]

ثمّ إنّه ناسب المقام ان ننبّه على أمر، وهو انّه تقدّم انا قلنا: إنّ شمول الغيبة للتعريض غير معلوم وإن كان التعريض محرّماً لطرد سائر العناوين فيه مثل الاذى وغيره، لكنه نقول هنا:

لو بنينا ـ كما مال إليه المصنف ـ على ان التعريض غيبة فحينئذٍ نقول: بالنسبة إلى تهجين المطلب الّذي ذكره بعض المصنّفين انه أيضاً بيان عيب على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون في مقام بطلان نفس ذلك المطلب.

فهذا يكون من قبيل نفس المطلب المتعلق بذلك المطلوب، وذكر المطلوب من قبيل بيان ذلك المطلب، فهذا لا يصير غيبةً له وإن صار محرّماً من جهة طروّ سائر العناوين المحرّمة مثل إذلال المؤمن وغيره.

النحو الثّاني: أن يجعله من قبيل وصف ذلك المطلوب، فهذا يصير عيباً ونقصاً لذلك المطلوب بجعل القائل واعتباره، فيدخل في عنوان الغيبة حيث إنّه يصير بمنزلة أن يقول: إن فلان لا يفهم المطلب البديهي الواضح، بل دخول ذلك في الغيبة غير متوقف على أن نقول ان التعريض داخل في الغيبة.

[ذكر العيوب غير المستورة]

الإشكال الثّاني: إنّه تقدّم ان قلنا: إنّ ذكر ما كان من العيوب غير [٧٠٥] مستور

لم يعلم اندراجه في الغيبة، وهذا يوجب خروج كثير من افراد ما ذكره المصنف هنا عن عنوان الغيبة. وحينئذٍ لو طرأ عنوان محرّم آخر يحرم، وإلّا فلا يحرم.

[العيب الذي لا يكرهه المقول فيه]

الإشكال الثالث: الوارد على إطلاق ما ذكره انه قد تقدّم هنا أن ذكر عيب لا يكرهه المقول فيه لم يعلم كونه غيبةً. وحينئذٍ لو طرأ على ذكر مثل هذا العيب عنوان محرّم آخر يحرم، وإلّا فلا.

الإشكال الرابع: ان ما قلنا في الإشكال الأوّل من ان وصف متعلق زيد لو جعل وصفاً لزيد فيعدّ غيبة لزيد، انّما يتم في المتعلقات القريبة، وأمّا البعيدة فلا يعدّ غيبةً له، ولو جعل وصفه وصفاً له.

وهذا ما تقدّمت الإشارة إليه من أن تعريف الغيبة بذكر ما يكرهه أو يغمّه مرجعه إلى بيان حد العيوب، فان بعض المتعلقات بيان نقصه بأي نحو كان لا يرجع إلى نقص نفسه؛ لانّه ليس الغالب أن يكون ذكر نقصه بأيّ نحو كان موجباً للغم والكراهة.

[اعتبار حضور المخاطب في الغيبة وعدمه]

الرابع من الفروع: انه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب أو يكفي ذكره عند نفسه، قال المصنف ﷺ[1] ظاهر الأكثر دخوله في الغيبة كما صرّح به بعض المعاصرين.

نعم، هذا مستثنى عن الحكم بالحرمة عند من يعتبر في الحرمة هتك السرّ وكشفه. وعليه لا يقول بحرمة الغيبة فيما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر.

---

١) كتاب المكاسب ٣٣٢/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

ثمّ إنّ المصنف[١] يرجّح عدم كونه غيبة وانه يعتبر في صيرورته غيبة حضور شخص عند المغتاب؛ لأنّ مقتضى الأخبار [٧٠٦] المستفيضة أن الغيبة هتك سترٍ مستورٍ.

ومنه يقول: إنّه لا يدخل في الغيبة لو كان الغائب مجهولاً عند المخاطب.

ويقول في الحدائق[٢] بشيءٍ لو تم يكون إيراداً على المصنف حيث يقول:

ان مقتضى الأخبار أن الغيبة ذكر العيب المستور ولو لم يكشف عنه، بل ربما يمنع اعتبار حضور مخاطبٍ، وامّا كون ذلك مستثنى عن الحكم بالحرمة، فيأتي الكلام فيه عند ذكر المستثنيات.

أقول: أوّلاً: كون بعض التعاريف للغيبة أعمّ من أن يكون في البين مخاطب أو كشف ستر موهون بأن هذه التعاريف لفظيّة، وغالباً يكون من قبيل التفسير بالاعمّ.

وثانياً نقول: ان عدم التصريح ببعض القيود في الغيبة مثل حضور مخاطب، الظاهر انه لوضوح اعتباره بحيث لا يحتاج إلى البيان، بل في بعض التعاريف توجد قرائن على اعتبار حضور شخص عند المغتاب مثل كلام الصحاح[٣]: «أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه».

وهذا الغمّ من جهة كشف ستره.

وثالثاً: يصح سلب الغيبة عرفاً عن ذكر نقص الشخص مع عدم حضور مخاطبٍ أو إذا كان المخاطب عالماً.

ورابعاً: ما ورد من الأخبار وكلام أهل اللّغة من تفسير الغيبة بذكر ما يكرهه انّما هو للاطلاع على عيبه.

---

١) كتاب المكاسب ٣٣٢/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) انظر الحدائق الناضرة ١٦٧/١٨، في موارد جواز الاغتياب.

٣) الصحاح ١٩٦/١، مادة: «غيب».

وخامساً: يؤيّد ما ذكرناه ما ورد في الخبر: «من مشى في غيبة[1] أخيه وكشف عورته..» الخبر.

وفي صحيحة عبدالله بن سنان: «عورة المؤمن على المؤمن حرامٌ وإنه اذاعة سره»[2]؛ فانه لا يناسب هذا مع كون القول مطلقاً حراماً.

ثمّ أقول: إنه بالتأمّل فيما أشرنا إليه [٧٠٧] إما يحصل القطع بأن ما ليس فيه كشف عيب ليس غيبة أو القطع بانه لا طريق إلى إثبات ان الغيبة أعمّ منه وممّا ليس فيه كشف عيب كما لا يخفى على المتأمّل فيما أشرنا إليه قُبيل ذلك في إثبات اللغات. فما ليس فيه كشف ستر يكون مقتضى ادلّة البراءة جوازه، ولا يحتاج إلى إثبات تخصيص.

تذييل:

[في جهل بعض الحضّار بالعيب]

لو فرضنا انه يكون عند المغتاب من يكون جاهلاً بعيب يذكره إلّا ان المتكلم لم يعيّن المقول فيه أو عيّنه في ضمن اشخاص محصورين أو في ضمن اشخاص غير محصورين أو أن المتكلم يذكر اسم المقول فيه إلّا أنّ الاسم مشترك بين محصورين أو غير محصورين، فهنا نقول:

أوّلاً: على ما تقدّم منّا من ان شمول الغيبة لصورة لا توجب ذكر النقص للكراهة والغمّ إما غير معلوم أو معلوم العدم يكون مدار الحرمة من جهة الغيبة أن يكون الكلام بحيث يصير كذلك.

---

١) في المصدر: «عيب».

٢) الكافي ٢/٣٥٨ ـ ٣٥٩، باب الرواية على المؤمن، ح ٢ والرواية برمّتها هي: «عن عبدالله سنان قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم قلت: تعني سفليه (السفلين: العورتين وكنى عنهما لقبح التصريح بهما) قال: ليس حيث تذهب، إنما هي إذاعة سره».

نعم، من الواضح انه لا يعتبر في الغيبة كونه من قبيل ذكر شخص واحد وإن أوهمه بعض التعاريف.

وعليه فما نقله المصنف[١] عن جامع المقاصد[٢] انه قال: ويوجد في كلام بعض الفضلاء ان من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصوراً وإلّا فلا يُعدّ غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخصٍ واحدٍ كان غيبة لم يحتسب غيبة. انتهى.

نقول: لو أراد انتقاص بعض غير معين منهم فان كان ذلك بحيث يوجب غمّ كل واحدٍ منهم من جهة [٧٠٨] كشف ستره لا من جهة العصبية لأهل تلك البلدة، فيعدّ ذلك غيبة على ميزانٍ ذكرناه، وإلّا لا يعلم كونه غيبة.

وممّا ذكرنا ظهر ميزان المحصورِ وغير المحصور أيضاً.

تنبيه:

[فيما لو علّق الذم بطائفة خاصة]

ينقل المصنف[٣] عن بعضٍ تبعاً لبعض الاساطين انه ذكر في مستثنيات الغيبة ما لو علّق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم أرادة الجميع. انتهى.

ثمّ يقول المصنف: ولو أراد الاغلب ففي كونه اغتياباً لكل منهم وعدمه، ما تقدّم في المحصور.

وبالجملة، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة، وبينهما عمومٌ من وجه. انتهى.

---

١) كتاب المكاسب ٣٣٤/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) جامع المقاصد ٢٧/٤، الغيبة والكذب على المؤمنين وسبهم.

٣) كتاب المكاسب ٣٣٤/١ ـ ٣٣٥، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

أقول: أوّلاً: لو اعترفنا بكون شيء من ذلك غيبة، فالاخراج عن حكم الحرمة ليس له دليل واضح.

وثانياً: انك عرفت أن عدم اعتبار الكراهة الفعلية من جهة كشف العيب ولو في الجملة لا دليل على عدم كونه مأخوذاً في معنى الغيبة، فما ليس فيه مثل هذه الكراهة لم يعلم كونه غيبةً ليكون حراماً.

[الكلام في المغتاب عنه من غير الإثني عشرية]

الأمر الثّاني: في المغتاب عنه، وهنا نقول: المعلوم من الغيبة المحرّمة غيبة المؤمن العدل الامامي، ولذا في المناهل عنون الحرمة فيه.

فيبقى الكلام في الفاسق والمتجاهر بالفسق واطفال المؤمنين والكافر وغير الإمامي، يعني من لم يكن من الإثنى عشرية.

أما الاولان فيأتي الكلام فيهما عند تعرض المصنفﷺ في المستثنيات.

وأمّا أطفال [٧٠٩] المؤمنين، ففي المناهل: لم أجد من الأصحاب من صرّح بالخصوص بحرمة غيبة اطفال المؤمنين أو عدم حرمتها، والأوّل احوط، وإن كان في الحكم بتبعيّة نظر؛ لعدم شمول أدلة الحرمة لغيبة اطفال المؤمنين حيث لا تصريح بذلك في الأدلّة، والعمومات الدالة على الحرمة لا تصلح لإثبات ذلك.

اما ما دلّ على حرمة غيبة المسلم والمؤمن فواضح.

وما دلّ على حرمة غيبة الناس فان الناس لا يصدق عليهم حقيقة.

وما دلّ على حرمة غيبة أخيه فالظاهر أن المراد غير الصغير.

[غيبة الأطفال]

وأمّا ما ذكره من ان لفظ الأخ يشمل الأطفال لقوله تعالى: ﴿وان تخالطوهم

فإخوانكم ﴾[1] ففيه: ان مجرد إطلاق لفظ الاخ على الصغير غير مناف مع ظهور لفظ الاخ في غيرهم بلحاظ ان الظاهر من الاخوة هم الاخوة في الايمان، والصغير ليس له ايمان حقيقة وإن كان حكم المؤمنين ثابتاً لاطفالهم في الجملة، وبهذه المناسبة يطلق عليهم لفظ الاخوة.

اما قوله تعالى: ﴿ لا يغتب بعضكم بعضاً ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ ويل لكلّ همزة لمزة ﴾ فالظاهر منهما غير الطفل.

وما دلّ على أنّ الغيبة حرام فالظاهر منه غير الصغير مع أنه ضعيف السند. انتهى.

[تفسير قوله تعالى همزة لمزة]

أقول: لو كان الطفل بحيث لا يكون صدور بعض الأفعال نقصاً وعيباً في حقه، فخارج عن مفروض الكلام، وإلّا نقول: عدم شمول قوله تعالى: ﴿ ويل لكل همزة لمزة ﴾ لفعل ذلك في حق الأطفال ليس له وجه واضح.

نعم، لقائل أن يقول: ان الآية لا تدل على حرمة الغيبة بنحو الإطلاق لما في تفسير الرازي[3] وأبي السعود[4][5] وغيرهما من ان هيئة «فعل» وبناءها للدلالة على أنّ ذلك منه عادة مستمرة وكذلك اللعنة والضحكة.

ثمّ إنّه فسّر «هُمَزَة» بالطعان و«لُمَزة» بالذي يأكل لحوم [٧١٠] الناس، وبغير

---

١) تتمة الآية هكذا: ﴿ والله يعلم المفسد من المصلح ﴾، الآية ٢٢٠ من سورة البقرة.
إلّا في المخطوطة جاءت «في الدين»، وهي تتمة آيتين أخريين: ﴿ وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ﴾ التوبة: ١١، و ﴿فإن لم تفعلوا آباءهم فإخوانكم في الدين ﴾ الأحزاب: ٥.

٢) الحجرات: ١٢.

٣) تفسير الرازي ٩١/٣٢، تفسير سورة الهمزة.

٤) في المخطوطة: «ابن المسعود».

٥) تفسير أبي السعود ١٩٨/٩، تفسير سورة الهمزة.

ذلك من وجوه الفرق بينهما.

وعلى كلٍّ تكون الدلالة على حرمة الغيبة الّتي فسرناها فيها موجودة.

نعم، بناءً على نقلنا عن التفاسير دلالته على حرمة مطلق الغيبة مبنية على‌ان نقول بعدم الفصل بين أن يجعل ذلك عادة مستمرة وبين غيرها.

وهو مشكل؛ لأنّ عدم القول بالفصل في بعض الموارد مثل غيبة المؤمن العدل الامامي، والآية تدل على ذم هاتين الصفتين في حق أيّ شخص كان، بل لا مانع من القول بأن جعل غيبة الناس عادة مستمرة يكون مذمومة ولو كان المستاب عنه كافراً يجوز غيبته، فانه لا طريق لنا إلى دعوى الإجماع على عدم حرمة فعل غيبة كافرٍ عادة مستمرة، إذ الآية عامة ووروودها في مورد ليس مخصصاً لعمومه.

وعليه نقول في الأطفال وكذلك المجانين: لو كان صدور نقص الأفعال منهم مما لا يعد عيباً له لعدم التميز فيكون خارجاً عن عنوان الغيبة رأساً.

وأمّا لو يعدّ عيباً لاجل وجود التميز في الصغير، فنقول: ان هذه الآية تدل على حرمة جعل غيبته عادة مستمرة، وأمّا حرمة غيبة المميز من اطفال المؤمنين بنحو الإطلاق فمبنيّ على شمول سائر عمومات أدلة حرمة الغيبة.

وعليه نقول: ان سائر الأدلّة بين ما يكون ظاهراً في غير الأطفال كما قاله في المناهل، وبين ما لا يكون في مقام بيان نفس الغيبة، فيكون اطلاقها وارداً مورد حكم آخر مثل ما كان لبيان شدة عقوبة [٧١١] الغيبة بعد تسلّم أصل حرمته، وبين ما كان المنصرف إليه غير الصغير مثل ما دلّ على حرمة غيبة الناس.

لكن فيه تامّلٌ؛ لأن الإنسان قبل ساعة لا يكون بالغاً شرعاً وبعده يكون بالغاً شرعاً.

ودعوى ان صدق الناس أو انصرافه يختلف في هاتين الساعتين فاسد؛ إلّا أن يدعى ان الإطلاق لا يشمل لاوائل البلوغ، وان ثبت من دليل آخر حرمة غيبة البالغ بنحو الإطلاق.

[ذكر عيوب المجنون والصغير]

ثمّ اعلم أنه قال في الجواهر[١] فيما لو ذكر عيوب المجنون قبل جنونه أو بعد عقله أو الصغير بعد بلوغه: أمكن المنع للصدق ـ أي صدق الغيبة ـ عليه، وعدم التكليف لا ينافي حرمة الغيبة. ولذا حرمت بالنسبة إلى الميّت الّذي حرمتها كحرمة الحيّ بل تقوى حرمة غيبة الطفل المميّز مع فرض كونها بحيث يغتبه[٢]. انتهى.

أقول: أوّلاً: ما يستفاد في ضمن كلامه من ان الدليل على حرمة غيبة الميت عموم ما دلّ على تنزيل الميت بمنزلة الحيّ، **ففيه:** أن نفس أدلة حرمة الغيبة يشمل غيبة الاموات من غير حاجة إلى التمسك بعموم المنزلة.

وثانياً: بالنسبة إلى الطفل المميّز يعني في مورد يعدّ النقص من جهة عيباً. فقد عرفت أن جعل غيبته بالنسبه إليه عادة مستمرة محرّمة.

وأمّا [٧١٢] مطلق الغيبة فحرمتها مبنية على القول بأن عمومات الغيبة يشمل بعض منها لغيبة الصبيّ أيضاً. وتقدّم الكلام في عمومات الغيبة من هذه الجهة.

وثالثاً: بالنسبة إلى بعد البلوغ والعقل لو فرض ان ما كان يفعله حال الجنون والصبى يعدّ عيباً فعلاً ونقصاً له ويكون ممّا يكره ذكره، فيشمله أدلة حرمة الغيبة.

نعم، لو كان هنا كلام فصغروي بنحو الكلية نمنع أن يدخل في الغيبة.

[غيبة الكفّار]

وأمّا الكافر فأوّلاً نقول: في صورة صار مصداق الغيبة متحداً مع عنوان محرّم آخر، ومن جهة صار هذا المصداق من الغيبة للكافر حراماً خارج عن محل الكلام.

ولعل من هذا القبيل ما يدخل من مصاديقها في عنوان الحسد والتعيير، بل

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٧٠، حرمة التكسب بما هو محرّم في نفسه.

٢) في المصدر: «تعيبه».

كذلك الهمز واللمز الّذي تقدّم ان الآية تدل على حرمته، وأن ذلك يجعل ذكر العيب عادة مستمرة؛ فإنه لا دليل على تخصيصه في حق الكافر من غير جهة ذكر عيب مذهبه، والإجماع على جواز غيبة الكافر انما هو في الغيبة من حيث هي، بل بالنسبة إلى النسب قام الدليل على الاحترام. وانه لا يجوز أن يقال: انهم اولاد زنا، بل قيل: لا يجوز قذفهم أيضاً.

وثانياً: نقول: بالنسبة إلى نفس غيبة الكافر يرسلون في ضمن كلماتهم ـ كما في المناهل و[٧١٣] مفتاح الكرامة[1] وغيرهما ـ جوازها ارسال المسلمات، بل قيل: ان سيرة الأئمة عليهم السلام عليها.

ثمّ إنّه يأتي في باب المستثنيات وعند التعرض لجواز غيبة المخالفين شمول بعض أدلّة الجواز للكفار أيضاً.

ثمّ إنّه لا فرق في الحكم بجواز الغيبة بين الحربيّ والذّمي والمعاهد.

إن قلت: ان الّذي ذمه وماله محفوظان. ويفهم من بعض ان حكم العرض حكم الدم والمال.

قلت: لم تقتض الجزية إلّا حرمة الدمّ والمال والعِرض في غير مثل الغيبة.

[غيبة العامة غير الإمامي]

وأمّا العامة بل مطلق غير الامامي الاثني عشري، ففيه قولان:

الأوّل: ما عن الأردبيلي[2] من القول بالحرمة.

وفي المناهل: انه استدلّ للحرمة بعموم أدلة الغيبة. وخصوص ذكر المسلم يدلّ على التحريم مطلقاً، وإن عِرض المُسلم كدمه وماله. ولا يجوز أخذ مال المخالف وقتله.

---

١) مفتاح الكرامة ٢١٤/١٢، في حرمة الغيبة.

٢) مجمع البرهان ٧٨/٨، ما هو حرام في نفسه، في هجاء المؤمنين.

ثمّ عن الكفاية[١] انه بعد نقل ما ذكره الأردبيلي لم ينبّه على ضعفه، وهذا يدلّ على اختياره ذلك أو تأمّله فيه.

بل قال في المناهل: يمكن استفادة القول بالتحريم ممّن أطلق التحريم [٧١٤] كالعلامة في ئر[٢] والمنتهى[٣]، والشهيد في اللمعة[٤]، بل قال: واظن اني رأيت في قواعد الشهيد انه يجوز غيبة المخالف من حيث مذهبه ودينه الباطل وكونه فاسقاً من هذه الجهة لا غير مثل انه اعمى ونحوه. ولا شك ان الاجتناب احوط.

الثّاني: الجواز. وفي المناهل: الظاهر انه ممّا صار إليه المُعظم وينقله عن كثير، بل يدّعي انه المشهور.

ثمّ إنّ الحكم بجواز غيبة المخالفين موقوف إما على منع اقتضاء أدلة الحرمة لغيبة المخالفين حتّى يصير المرجع أدلة البراءة، وإمّا على إثبات المخصِّص لأدلة الحرمة بالنسبة إلى المخالفين، وإمّا باثبات المعارض لادلة الحرمة بحيث يوجب سقوط أدلة الحرمة عن كونها حجة على الحرمة لعدم الترجيح بين المتعارضين بحيث يصير المرجع البراءة أيضاً.

فأوّلاً نتعرض لادلة الحرمة، فنقول:

منها: قوله تعالى: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً..﴾[٥] الآية.

ومنع من اقتضائها لحرمة غيبة المخالفين من وجوه:

الأوّل: ان الخطاب للمؤمنين، والظاهر في اصطلاحهم من الايمان في هذه الفرقة الناجية واستفاد ذلك من كثير من المعتبرة المستفيضة.

أقول: من الواضح أنّ الظاهر من الايمان في الآية هو تصديق الرسولﷺ فيما

---

١) كفاية الأحكام ٤٣٦/١، ما يحرم التكسب به، الغيبة وهجاء المؤمنين.

٢) كذا.

٣) منتهى المطلب ١٠١٣/٢، في أحكام التجارة.

٤) اللمعة الدمشقية: ٩٢.

٥) الحجرات: ١٢.

يقول عن الله تبارك وتعالى.

ثمّ لو فرض انه بعد ذلك صار المؤمن حقيقة في صنف خاص منهم لا يضر ذلك بحمل الآية على ما كان معناه أوّلاً هذا.

مع انّه من الواضح انّه [٧١٥] لم ينقل اللفظ عن معناه أيضاً.

نعم، في بعض الأخبار أطلق المؤمن على خصوص الشيعة، إلّا ان معظم الأخبار في الفرق بين الايمان والإسلام بغير ذلك مثل اعتبار رسوخ التصديق في القلب في معنى الايمان وفي الإسلام بحيث يشمل كل منهما لكل من المخالف والشيعة، بل يمكن استفادة ذلك من قوله تعالى: ﴿ قالت الاعراب آمنّا ﴾[1] الآية.

الثّاني: ان التعليل في ذيل الآية بقوله تعالى: ﴿ أيُحِبُّ أحدكم ﴾[2] الآية يقتضي اختصاص الحرمة فيمن له الصفة يعني الاخوة.

وثبوت الاخوة للمخالفين يقطع عدمه.

أقول: الظاهر ان المراد هو الاخوة في الايمان الّذي تقدّم ثبوتها للمخالف أيضاً.

هذا، مضافاً إلى ما قيل من ان التعليل بفرد خاص لا يقتضي تقييد الإطلاق به.

لكنه مردود بانا لو قلنا بعدم ثبوت الاخوة للمخالفين فحينئذٍ نقول: لما كان المطلق والتعليل في كلام واحد فيصير المتيقّن من المطلق أيضاً ما كان التعليل فيه ثابتاً. وبعد ذلك لا تجري مقدّمات الحكمة لإثبات التعميم.

[شمول الخطاب لغير المشافهين]

الثالث: ان الخطاب في الآية لا يشمل غير المشافهين على التحقيق في الخطابات الشفاهيّة.

وعليه فإثبات الحرمة في حق غير المشافهين لابدّ أن يكون بأدلّة الاشتراك في

---

١) الحجرات: ١٤.

٢) الحجرات: ١٢.

التكليف [٧١٦]، وهي لا تقتضي إلّا في صورةٍ احرز اتحاد الصنف.

وعليه نقول: ان المذهب المخالف حادثٌ، فلم يثبت فيه اتحاد الصّنف ليدل على حرمة غيبته.

ونوقش عى ذلك بأن الخطاب وان اختص بالمشافهين، لكن إطلاق الآية يقتضي حرمة غيبة بعضهم لبعضٍ ولو صار بعد ذلك مخالفاً.

أقول: من المحتمل ان المشافهين في زمانِ صدور الآية لم يصر أحد منهم من المخالفين، ولا طريق لنا إلى رفع هذا الإحتمال لتتمّ دلالة الآية على حرمة غيبة بعض من المخالفين، فيثبت الحكم في غيره من جهة عدم القول بالفصل.

هذا، بل لنا ان نقول: ان الإشكال الثّاني أيضاً وارد على التمسك بالعموم لحرمة غيبة المخالفين، بل الإشكال الأوّل أيضاً.

أما الإشكال الثّاني فتوضيحه ان تصديق النبيﷺ فيما اخبر عن الله ـ تبارك وتعالى ـ والايمان بهﷺ في ذلك في زمان صدور الآية كان ايماناً بالائمّة عليهم السلام، لأن ذلك من معظم ما جاء به النبيﷺ سواء كان الايمان بامامتهم في ذاك الزمان تفصيليّاً أو إجماليّاً أو لا أقل من أنّه لم تقع المخالفة للمشافهين في زمان صدور الآية في ذلك، فلا ينافي كون بيان الامامة بعد زمان صدور هذه الآية.

وعلى كلٍ، بعد وقوع المخالفة للمخالفين في ذلك الموجبة ذلك للبراءة لم يبق الأخوّة والإتحاد الّذي كان ثابتاً قبل هذه المخالفة، لأنّ الاخوة تقتضي [٧١٧] الإتحاد والتودّد، وهذه المخالفة توجب البغضاء والبراءة، فكيف يكون الاخوة مع ذلك؟! بل الشك في بقاء الأخوة يكفي في سقوط نفس الآية عن الدلالة على حرمة الغيبة.

وأمّا الإشكال الأوّل فلأنّ ثبوت كون المصدّقين للنبيﷺ مؤمنين قبل صدور هذه المخالفة الموجبة للبراءة عنهم غير مقتض لكونهم مؤمنين بعد وقوع هذه المخالفة العظيمة.

إن قلت: لا تأمّل في ان المنكر للامامة لو كان عالماً بأن النبيﷺ اخبر بذلك عن الله ومع ذلك أنكر الامامة، فهو ليس بمؤمن، بل هو كافر، ومن هنا نقول: ان من كان عالماً بذلك وأنكر صار كافراً.

بل لعل ما ورد من ان «الناس ارتدّوا بعد النبيﷺ إلّا ثلاثة»[1] أو غير ذلك بلحاظ انهم كانوا عالمين بذلك، لكن صورة العلم بقول النّبي والانكار خارج عن مفروض الكلام في المخالفين الّذين يزعمون ان النبيّﷺ لم ينصب أميرالمؤمنين واولاده[عليهم السلام] للامامة.

وهنا نقول: ان إنكار الامامة غير مناف لتصديق النبيّ على نحو الإطلاق كما هو كذلك في حق تمام الفرقة الناجية بالنسبة إلى الأحكام الّتي ينكرونها بزعم ان النبيﷺ لم يقل بذلك وكذلك غير الأحكام [٧١٨] من الأمور الاعتقاديّة.

قلت: إنكار شيء ممّا جاء به النبي فيما يزعم ان النبي لم يقله غير منافٍ لكون الشخص مؤمناً بالنبيّﷺ ومصدّقاً له بوجه، بل لا يوجب ذلك انصراف لفظ المؤمن عنه إذا كان ما أنكره ممّا يكون الجاهل فيه معذوراً.

وأمّا إذا لم يكن الجاهل فيه معذوراً، بل يجب البراءة منه بمجرد إنكاره ولو جهلاً، فالمتيقن من لفظ المؤمن غيره، فلا طريق لإثبات العموم لغيره.

إن قلت: ان المنكر إذا كان منشأ إنكاره علمه بأن النبيّﷺ لم يقل ذلك فدعوى أن هذا الجهل لا يوجب العذر خلاف العقل.

قلت: المراد بعدم كون الجاهل معذوراً ان المنكر للامامة نظير المنكر لأصل النبوة في عدم كون الجاهل فيهما معذوراً. والإشكال العقلي مشترك بينهما، ولسنا

---

١) قريب منه في الإختصاص للشيخ المفيد: ٦، باب ارتداد الناس بعد النبيﷺ إلّا ثلاثة والرواية هي: «عن بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام قال: ارتد الناس بعد النبيﷺ إلّا ثلاثة نفر: المقداد بن الأسود وأبوذر الغفاري وسلمان الفارسي، ثم إن الناس عرفوا ولحقوا بعد»؛ الرواشح السماوية: ١١٩، الراشحة التاسعة عشر؛ بحار الأنوار ٣٥٢/٢٢، الباب العاشر: فضائل سلمان وأبي‌ذر ومقداد وعمار رضي الله تعالى عنهم، ح ٨٠.

هنا في مقام كيفية الجواب عن هذا الإشكال العقلي، بل الغرض في المقام مجرّد وجود الفارق بين إنكار شيء من الأحكام الّتي لا يوجب أن يكون البراءة عن الجاهل به لازماً، وبين إنكار الامامة الّتي توجب ذلك.

ومما ذكرنا ظهر عدم جواز التمسك لحرمة غيبة المخالفين بكل دليل دلّ على حرمة غيبة المؤمن كما في أربعة من الأخبار على ما في الجواهر[1] [٧١٩] أو على حرمة غيبة الذين آمنوا مثل قوله تعالى: ﴿ان الّذين يحبون أن تشيع الفاحشة وفي الذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾[2] لا يشمل شيء منها لحرمة غيبة المخالفين الّذين يكون البراءة عما يقولون واجباً علينا.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ويل لكلّ هُمَزَةٍ لُمَزَة﴾[3].

وفي المناهل: منع ثبوت العموم لهذه الآية من جهة ان حمله على العموم يوجب ورود التخصص الأكثر المستهجن عليه لخروج الكفار عن تحته مع أنهم أكثر

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٦٦، حرمة الإكتساب بالأعيان النجسة، حرمة هجاء المؤمنين.

بل في بعضها كالخبر المشتمل على وصايا النبيﷺ لأبي ذر قال فيه: «إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا.

قلت: يا رسول الله! ولم ذاك بأبي أنت وأمي!؟.

قال: لأن الرجل قد يزني ويتوب فيتوب الله عليه، وإن صاحب الغيبة لا يغفر الله له حتى يغفرها صاحبه».

وفي آخر: «إن المغتاب في يوم القيامة يأكل لحمه».

وفي ثالث: أن رسول اللهﷺ لما رجم الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه: هذا أقعص كما يقعص الكلب.

فمر النبيﷺ معهما بجيفة فقال: «انهشا منها»، فقالا: يا رسول الله! ننهش جيفة؟! فقال: «ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه».

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ويل لكل همزة لمزة﴾: الطعان في الناس واللمزة الذي يأكل لحوم الناس، لكن استثنى منها بعض الأصحاب أموراً.

٢) النور: ١٩.

٣) الهمزة: ١.

الناس، فلابد أن تحمل الآية على العهد، فتصير مجملة.

أقول: فيه مع الغمض من أن إشكال تخصيص الأكثر هنا قابل للعلاج على ما شرحته في أصالة اللزوم في باب الخيارات بلحاظ حقارة الكفار نقول:

قد تقدّم ان الآية لا تدل على حرمة الغيبة على نحو الإطلاق، بل إذا جعل ذلك عادة مستمرة لنفسه، ولا يعلم تخصيص هذا المعنى في حق الكفار.

نعم، لا يبعد تخصيص هذا المعنى أيضاً بالنسبة بعيوب دين الكفار ومذهبهم، بل المذاهب الباطلة من المخالفين. وهذا خارجٌ عن محل النزاع كما تقدّم في كلام الشهيد.

[تتمة الآيات المستدل بها على حرمة الغيبة]

ومنها: قوله تعالى: ﴿لا يحبّ الله الجهر بالسّوء من القول إلّا من ظلم﴾[1].

وهذه هي الآية الرابعة الّتي تمسك بها في باب الغيبة، لكن يرد عليه ان عدم الحب أعمّ من الحرمة.

ودعوى ان عدم الحبّ كناية عن كونه مبغوضاً لا وجه له. كيف [٧٢٠] وحمله على ذلك يوجب ورود التخصيص المستهجن عليه بعد تسلّم جواز غيبة الكفّار والمخالفين في مذهبهم إلى غير ذلك، بل لا منع من أن يكون المراد من عدم الحبّ ما يشمل الكراهة وغيرها.

نعم، هذه الآية بلحاظ الاستثناء الواقع فيه يدلّ على جواز الغيبة للمظلوم في الجملة.

[مدى دلالة حرمة غيبة الآخ أو المؤمن]

وأمّا الأخبار فيما دلّ منها على حرمة غيبة الاخ أو المؤمن فممّا تقدّم في الآية

---

١) النساء: ١٤٨.

الأولى ظهر عدم شمولها لغيبة المخالفين.

وأمّا سائر الأخبار ممّا دلّ على حرمة أصل الغيبة من غير ان تعيّن المغتاب عنه أو دلّ على حرمة غيبة الناس أو المسلم أو المسلمين.

أقول: أوّلاً: من شرط صحة التمسك بالإطلاق أن يكون الكلام مسوقاً لبيان الغيبة بأن يكون في مقام بيان حكمها.

وأمّا إذا كان في مقام بيان شدة عقوبة الغيبة بعد معلوميّة أصل حرمتها، فليس هنا مقام بيان حرمة الغيبة ليجوز التمسك باطلاقها.

كما أنّ ذكر ان غيبة المسلم حرامٌ أو ان غيبة الناس حرامٌ إذا كان في مقام بيان المسلم الّذي ثبت من الخارج حرمة غيبته أو الناس الّذين ثبت من الخارج حرمة غيبتهم، فلا يجوز التمسك فيه بإطلاق لفظ المسلم أو الناس لحرمة غيبة كل مسلمٍ أو كلّ [٧٢١] الناس.

ولم نر في الأخبار ما يكون في مقام بيان حرمة الغيبة ولم يكن ناظراً إلى ما يكون حرمته مسلّماً بحيث يجوز التمسك باطلاقه سيّما فيما كان معتبراً.

ومساق غالب الأخبار ما أشرنا إليه ممّا لا يجوز التمسك باطلاقه للموارد المشكوكة.

هذا مع أنّ التمسك بالإطلاق انّما يجوز في صورة لم يرد التخصيص المستهجن كما في إطلاق «أو غيبة الناس»، ولفظ «المسلم» أيضاً لا يبعد انصرافه إلى غير المخالف كما أنّه في كثير من الأخبار يقول: «**المسلم أخو المسلم**»[1].

بل في بعض يؤكد «الاخوة» بحيث يندر من يندرج تحته حيث يقول: «**المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يغتابه ولا يغشّه ولا يحرمه**»[2].

ويؤكد ذلك ان الأخبار الواردة في رد الغيبة قريب من عشرة يكون التعبير في

---

١) عوالي اللئالي ١٨٤/٣، باب الجهاد، ح ٩.

٢) الكافي ١٦٦/٢ و ١٦٧، باب أخوة المؤمنين بعضهم لبعض، ح ٥ و ١١، باختلاف.

كلها بلفظ الاخ مثل «اخوه المؤمن» أو «المسلم» أو «أخيه»، بل الأخبار الواردة في معنى الغيبة أخذ فيها لفظ الاخ.

ومنه تقدّم عن جامع المقاصد[١] انه قال: ان حقيقة الغيبة على ما في الأخبار ان تقول في أخيك ما يكرهه.. إلخ.

كما أنّ في خبر عبدالله بن سنان [٧٢٢]، عن أبي عبدالله عليه السلام: «الغيبة ان تقول في اخيك..»[٢] إلخ.

وفي خبر داود بن سرحان أنه سأل عن أبي عبدالله عليه السلام عن الغيبة، فقال: «أن تقول لاخيك..»[٣] إلخ.

وعن ابن سيّابة ـ وقد تقدّم ان هذا الخبر حسن ـ عن أبي عبدالله [عليه السلام]: «الغيبة أن تقول في أخيك..»[٤] إلخ.

وفي خبر أبي بصير بعد السؤال عن رسول الله صلى الله عليه وآله: وما الغيبة؟ قال: «ذكرك اخاك بما يكره»[٥].

ثمّ اعلم ان الكلام إلى هنا كان في ان أدلة حرمة الغيبة يعم غيبة العامّة والمخالفين إلّا ونلخّص أن ما نقلناه من الأدلّة لم تتم [دلالة] شيء منها على حرمة غيبة المسلم الّذي يكون معتقداً بشيء يجب البراءة عنه والبغضاء له من العامة وغيرهم.

كما أنّه بعدّ لم نظفر على خبر يكون سنده معتبراً أو يكون إطلاقه في مقام البيان لا أن يكون إطلاقه وارداً مورد حكم آخر وأمر آخر ـ بحيث يتم سنداً ودلالةً ـ على أنّ غيبة المسلم حرام بنحو الإطلاق حتّى يشمل صورةً كان ذلك

---

١) جامع المقاصد ٢٧/٤، حرمة التجارة بالأعيان النجسة، الغيبة.

٢) وسائل الشيعة ٢٨٦/١٢، باب تحريم اغتياب المؤمن ولو كان صدقاً، ح ٢٢.

٣) الكافي ٣٥٧/٢، باب الغيبة والبهت، ح ٣.

٤) الكافي ٣٥٨/٢، باب الغيبة والبهت، ح ٧.

٥) وسائل الشيعة ٢٨١/١٢، باب تحريم اغتياب المؤمن ولو كان صدقاً.

المسلم معتقداً لما يجب البراءة عنه.

ثمّ على فرض وجود خبر كذائي نقول: لابدّ من رفع اليد عنه ممّا يأتي من المخصّص أو المعارض.

ثمّ إنّه لا بأس من التعرض لما ذكر في المقام لجواز غيبة المخالفين بالخصوص أو بالعموم.

ثمّ نشير إلى ما هو تمام منها ونبيّن حكم المعارضة على فرض وجود دليل على حرمة الغيبة مطلقاً.

[الوجوه الواردة لجواز غيبة العامة ومَن ماثلهم]

فنقول: يستفاد من كلماتهم وجوهٌ لجواز غيبة العامة ومَنْ ماثلهم، ونضم إليها بعض الوجوه أيضاً.

فنقول: **الوجه الأوّل**: دعوى [٧٢٣] الإجماع على جواز غيبتهم أو نقل الإجماع عليه، ففي الجواهر[١] بعد ما رجّح جواز هجو العامة يقول:

وأُولى من ذلك غيبتهم الّتي جرت سيرة الشيعة عليها في جميع الأعصار والأمصار علمائهم وعوامهم[٢] حتّى ملؤوا القراطيس منها، بل هي عندهم من أفضل الطاعات واكمل القربات، فلا غرابة في دعوى تحصيل الإجماع كما عن بعضهم، بل يمكن دعوى كون ذلك من الضروريّات فضلاً عن القطعيّات. انتهى.

وفي الرياض[٣] واشتراكهم أي العامة مع الكفار في أحكامهم الّتي منها ما نحن فيه يعني جواز الغيبة اجماعاً. وحكاه بعض الأصحاب صريحاً. انتهى.

---

١) جواهر الكلام ٦٢/٢٢، حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة، جواز هجاء المشركين والمخالفين.

٢) في المصدر: «وأعوامهم».

٣) رياض المسائل ٦٨/٨، الأعمال المحرمة، هجاء المؤمنين.

وقال المصنف[١] في حق العامة: انه علم بضرورة المذهب عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلّا قليلاً ممّا يتوقف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة وحلّ ذبائحهم ومناكحهم وحرمة دمائهم بحكمة دفع الفتنة وفسادهم. انتهى.

الثّاني: دعوى ان المخالف كافر فيجوز غيبتهم كسائر الكفار.

قال في الحدائق[٢]: ان المخالف كافر لاحظّ له في الإسلام بوجه من الوجوه، وانه لا فرق بين من كفر بالله سبحانه ورسوله، وبين من كفر بالائمّة مع ثبوت كون الامامة من أصول الدّين [٧٢٤] بنص الآيات والأخبار الواضحة الدالّة كعين اليقين.

ثمّ ينقل بعض الأخبار الّتي تدل على الكفر أو الإرتداد أو جواز القتل وشبه ذلك[٣].

---

١) كتاب المكاسب ٣١٩/١، المسألة الرابعة عشر: الغيبة.

٢) الحدائق الناضرة ١٥٣/١٨، فيما يكتسب به، في هجاء المؤمنين وغيبته.

٣) الحدائق الناضرة ١٥٥/١٨ ـ ١٥٧، فيما يكتسب به، في هجاء المؤمنين وغيبته. قال في الحدائق: «وخامساً: أن قوله: «إنه كما لا يجوز أخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه «فإن فيه ـ زيادة على ما عرفت ـ: أن الأخبار قد جوزت قتله وأخذ ماله مع الأمن وعدم التقية، رداً عليه وعلى أمثاله ممن حكم بإسلامه، وهي جارية على مقتضى الأخبار الدالة على كفره، فروى الشيخ في الصحيح، عن حفص بن البختري، عن الصادق عليه السلام، قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس».

وعن إسحاق بن عمار، قال: قال الصادق عليه السلام: «مال الناصب وكل شيء يملكه حلال لك، إلّا امرأته؛ فإن نكاح أهل الشرك جائز، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تسبوا أهل الشرك فإن لكل قوم نكاحاً، ولو لا أنا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم، ورجل منكم خير من ألف رجل منهم، لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الإمام».

وروى في الكافي والتهذيب في الصحيح، عن يزيد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن مؤمن قتل ناصبياً معروفاً بالنصب على دينه، غضباً لله ورسوله صلى الله عليه وآله، أيقتل به؟ قال: «أما هؤلاء فيقتلونه به ولو رفع إلى إمام عادل ظاهر لم يقتله به».

قلت: فيبطل دمه؟

قال: «لا، ولكن إذا كان له ورثة كان على الإمام أن يعطيهم الدية من بيت المال؛ لأن قاتله

ثمّ يورد على نفسه بأن أكثر هذه الأخبار تضمن لفظ «الناصب»، وهو أخصّ من مطلق المخالف.

فاجاب بأن لفظ الناصب حيثما أطلق في الأخبار وكلام القدماء فانما يراد به المخالف عدا المستضعف.

إنما قتله غضباً لله عزّ وجلّ وللإمام ولدين المسلمين».

وروى في العلل، عن الصحيح، عن داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ قال: «حلال الدم، ولكن أتقى عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل».

قلت: فما ترى في ماله؟

قال: «أتوه ما قدرت عليه».

وروى في العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام فيما كتبه للمأمون، قال عليه السلام: «فلا يحل قتل أحد من النصاب والكفار في دار التقية، إلّا قاتل أو ساع في فساد، وذلك إذا لم تخف على نفسك وأصحابك».

وروى في الفقيه، عن محمّد بن مسلم في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: أرأيت من جحد الإمام منكم ما حاله؟ فقال: «من جحد إماماً من الله وبرئ منه و من دينه فهو كافر مرتد عن الإسلام؛ لانّ الإمام من الله، ودينه من دين الله، ومن برئ من دين الله فهو كافر، ودمه مباح في تلك الحال، إلّا أن يرجع ويتوب إلى الله مما قال».

وروى الكشي في كتاب الرجال، بسنده فيه إلى علي بن حديد، قال: سمعت من سأل أبا الحسن عليه السلام، فقال: إنى سمعت محمّد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر، الذي أنت إمامنا وحجّتنا فيما بيننا وبين الله. فقال: «لعنه الله» ـ ثلاثاً ـ و«أذاقه الله حر الحديد، قتله الله أخبث ما يكون من قتلة».

فقلت: جعلت فداك! إذاً أنا سمعت ذلك منه أو ليس حلال لي دمه مباح، كما أبيح دم الساب لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام؟

فقال: «نعم، بلى والله حل دمه، وأباحه لك ولمن يسمع ذلك منه»، إلى أن قال:

فقلت: أرأيت إن أنا لم أخف أن أرم به بريئا ثم لم أفعله ولم أقتله، ما عليّ من الوزر؟

فقال: «يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينتقص من وزره شيء. أما عملت أن أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله تعالى ورسوله بظهر الغيب، ورد عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وآله».

واستشهد بخبرٍ ينقله عن مستطرفات السرائر[١] وبخبر ينقله عن العلل[٢] حيث أطلق فيهما الناصب على مطلق المخالف.

وقال في مفتاح الكرامة[٣] ولعله على ذلك أي الحكم بكفر المخالفين بنى العلماء الراشدون كالمحقق الخواجة نصير الدين، والعلامّة آية الله في العالمين يوم تشيّع خدابنده، والمحقق الثّاني في سلطنة الشاه إسماعيل.

ولعلّ من ذلك حرب الشهيد مع تلميذه الشيخ محمّد اليالوسي[٤] حيث عمل

---

١) مستطرفات السرائر: ٥٨٣، المستطرفات من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم الرضا عليه السلام: «مسائل محمّد بن علي بن عيسى، حدثنا محمّد بن أحمد بن زياد، وموسى بن محمّد بن علي بن عيسى، قال: كتبت إلى الشيخ أعزه الله وأيده، أسأله عن الصلاة في الوبر، أي أصوافه أصلح؟ فأجاب: «لا أحب الصلاة في شيء منه».

قال: فرددت الجواب: أنا مع قوم في تقية، وبلادنا بلاد لا يمكن أحداً أن يسافر منه بلا وبر، ولا يأمن على نفسه إن هو نزع وبره، فليس يمكن الناس كلهم ما يمكن الأئمة، فما الذي ترى أن يعمل به في هذا الباب؟

قال: فرجع الجواب: «تلبس الفنك والسمور».

قال: وكتبت إليه أسأله عن الناصب، هل احتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديمه الجبت والطاغوت، واعتقاد إمامتها؟

فرجع الجواب: «من كان على هذا فهو ناصب».

٢) علل الشرائع ٦٠١/٢، باب نوادر العلل، ح ٦٠: «حدثنا محمّد بن الحسن رحمه الله قال: حدثنا محمّد بن يحيى العطار، عن محمّد بن أحمد، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عبدالله بن حماد، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس الناصب من نصب لنا أهل البيت؛ لأنك لا تجد رجلاً يقول: انا أبغض محمّداً وآل محمّد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولونا وأنكم من شيعتنا».

٣) مفتاح الكرامة ٢١٥/١٢، في حرمة الغيبة: «خبر اليالوشي، ومما عرف عن الشهيد رحمه الله أن رجلاً مشعوذاً ظهر في جبل عامل، وادعى النبوة واسمه محمّد اليالوشي من قرية تسمى برج يالوش، فحاربه الشهيد وقضى عليه في سلطنة برقوق. ويقال: إنه كان من تلامذة الشهيد، فوقع بيد الشهيد كتاب شعوذة، فسلمه إليه ليتلفه. فأخذه وغاب. ثم رجع وأخبره بإتلافه كاذباً وأخفاه عنده، وتعلم منه الشعوذة وعمل به حتى ادعى النبوة.

٤) في المصدر: «اليالوشي».

بالسحر[١]. انتهى.

الثالث: إنّه ورد في الأخبار إطلاق الكافر على المخالف. وهذا يدلّ على جواز غيبتهم على كل حال؛ لأنّ غاية الأمر أن يكون الإطلاق من باب التنزيل في الأحكام. قال في الرياض[٢]: استلزام الإطلاق ـ أي إطلاق لفظ الكافر على المخالفين ـ إما كفرهم حقيقة أو اشتراكهم مع الكفار [٧٢٥] في أحكامهم الّتي منها ما نحن فيه يعني جواز الغيبة.

الرابع: ان بعض الأخبار الدالة على حرمة الغيبة يدلّ على جواز غيبة المخالفين من باب ظهوره في حصر الغيبة المحرّمة بالأخ أو المؤمن اللّذين تقدّم الكلام في انهما ظاهران في الشيعة.

ثمّ إنّ من جملة هذه الطائفة من الأخبار ما ورد في بيان معنى الغيبة، فإن هذه الأخبار بعد كونها في مقام بيان حرمة الغيبة لما فسّر الغيبة بما لا يشمل غيبة المخالف مثل قوله: «ان الغيبة ان تقول لاخيك في دينه ما لم يفعل» وشبه ذلك، فيدل بالمفهوم ان غيبة المخالف ليس محرّماً. وقد تقدّم آنفاً أن قلنا: إنّ ما دلّ من الأخبار على ذلك أربعة، وإن واحداً منها عبّر عنه بالحسنة، فيقتضي اعتباره سنداً أيضاً.

ثمّ اعلم ان هذه الطريقة من الاستدلال يستفاد من الرياض.

وفي كلام الجواهر[٣] أيضاً أشارة حيث ينقل كلام جامع المقاصد[٤] من ان

---

١) اعيان الشيعة ٦٠/١٠، محمّد مكي العاملي الشهيد الأول والعبارة هي: «خبر اليالوشي، ومما عرف عن الشهيد رحمه الله أن رجلاً مشعوذاً ظهر في جبل عامل، وادعى النبوة واسمه محمّد اليالوشي من قرية تسمى برج يالوش، فحاربه الشهيد وقضى عليه في سلطنة برقوق. ويقال: إنه كان من تلامذة الشهيد، فوقع بيد الشهيد كتاب شعوذة، فسلمه إليه ليتلفه. فأخذه وغاب. ثم رجع وأخبره بإتلافه كاذباً وأخفاه عنده، وتعلم منه الشعوذة وعمل به حتى ادعى النبوة.

٢) رياض المسائل ٦٨/٨، الأعمال المحرمة، هجاء المؤمنين.

٣) جواهر الكلام ٦٢/٢٢، حرمة الإكتساب بالأعيان النجسة، حرمة هجاء المؤمنين.

المستفاد من الأخبار ان حقيقة الغيبة ان تقول في أخيك ما يكرهه.

[غيبة الفاسق المتجاهر بالفسق]

الخامس: ما يستفاد من كلام الجواهر[٥] من ان ما دلّ على جواز غيبة الفاسق المتجاهر بفسقه من غير فرق بين ما تجاهر فيه وغيره يقتضي جواز غيبة المخالف؛ لأنّه متجاهر في إنكار الامامة، وأيّ فسقٍ [٧٢٦] اعظم منه.

أقول: من أوضح ما يجوز دعوى شموله للمقام ما في صحيحة ابن يعفور بعد تعريف العدالة ان الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته.

بل في هذه الصحيحة عبارة أخرى أيضاً لا مانع من دعوى شمولها للمقام، وهو أنه قال: «**لا غيبة لمن صلّى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته**»[٦].

ثمّ في الحدائق[٧] بعد اعترافه بأن المستفاد من كلمات العلماء ان الجماعة مستحبّ يقول: ان مقتضى الأخبار حرمة ترك الجماعة لتظافر الأخبار على حرق بيته.

أقول: يمكن التمسك بهذا الخبر في المقام.

ولو قلنا إنّ المراد من الرغبة عن الجماعة الإعراض عنها؛ لأنّ المخالف معرض عن جماعة الأئمّة بأن يصلّون خلف شيعتهم كما أنّ التمسك بالفقرة الأولى باعتبار ان إنكار امامة الأئمّة والقول بامامة غيرهم من اعظم العيوب، والمخالف لا يستره

---

٤) جامع المقاصد ٢٧/٤، حرمة التجارة بالأعيان النجسد، الغيبة.

٥) جواهر الكلام ٦٣/٢٢، حرمة الإكتساب بالأعيان النجسة، حرمة هجاء المؤمنين.

٦) تهذيب الأحكام ٢٤١/٦، باب البينات، ح ١ وفيه: «لا غيبة إلّا لمن صلى».

٧) الحدائق الناضرة ١٦٧/١٨، في حرمة التكسب بالأعيان النجسة، في هجاء المؤمن وغيبته.

بل يفتخر به.

إن قلت: إنكار المخالف لجهله.

قلت: الجهل في بعض الأمور يخرج الانكار عن كونه عيباً. وأمّا إنكار الامامة لمّا يوجب وجوب البراءة عنه والبغضاء له بمثل منكر النبوّة فلا يخرجه هذا الجهل عن كونه عيباً.

إن قلت: ان المخالف لا يلتفت إلى كونه عيباً حتّى يستره.

قلت: الخبر من هذه الجهة مطلق؛ فانه يدل على أنّ من كان فيه عيب لا يستره [٧٢٧] فلا مانع من تفتيش سائر عيوبه.

[جواز سبّ أهل الريب والبدع]

السادس: إنّه تقدّم في مسألة السباب انّ في صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الرّيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبّهم..»[1] إلخ.

وتقدّم ان المصنف[2] قال: ان السبّ ذكر العيوب بقصد التنقيص، والغيبة أعمّ منه. وتقدّم رفع الإشكال عن اقتضاء هذا الخبر لجواز السبّ، فيقتضي جواز الغيبة.

نعم، تقدّم انّا ناقشنا على جواز التمسك بهذا الخبر لجواز الكذب والبهتان، وتلخص ان هذا الوجه السادس لا مانع فيه. بل وكذلك الوجه الخامس. بل كذلك الرابع لو تمّ سند شيء من أخباره.

وتقدّم انه قيل في بعضها انه حسن.

وأمّا الوجه الثالث فموهون بأن للكافر اطلاقات متعددة مثل إطلاقه على شارب الخمر وتارك الحج والزكوة إلى غير ذلك، ومثله إطلاق الناصب. فلو تم

---

١) الكافي ٣٧٥/٢، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ٤.

٢) كتاب المكاسب ٢٥٤/١، المسألة التاسعة: سبّ المؤمنين.

سند شيء من أخباره وأمكن رفع سائر اشكالاته أيضاً يشكل التمسك به.

وأمّا الثّاني فمردود بأن الحق ان المخالف ليس بكافر على نحو الإطلاق.

وأمّا دعوى الإجماع فغير مثمر بعد عدم كاشفيته على فرض تحققه.

[كفارة الغيبة الماحية لها]

الأمر الثالث: في كفارة الغيبة الماحية لها.

وهنا نقول: أوّلاً: لا تأمّل في وجوب التوبة ولو كانت من حقوق الناس كما في سائر المعاصي، وإنما الكلام في أنه من حقوق الناس كالاموال بحيث يقتضي أمراً زائداً على التوبة [٧٢٨] كأن تتوقف براءة الذمة على ابراء ذي الحق، كما يدّعى ان هذا التوقف على طبق الأصل.

وعليه بعض الأخبار أيضاً.

بل المصنف[1] ذكر له شواهد كثيرة من الأخبار.

---

١) كتاب المكاسب ٣٣٦/١ ـ ٣٣٩، المسألة الرابعة عشر: الغيبة، حيث قال: «في كفارة الغيبة الماحية ومقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط صاحبها، أما كونها من حقوق الناس: فلأنه ظلم على المغتاب، وللأخبار في أن «من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه» وأن «حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله». وأما توقف رفعها على إبراء ذي الحق، فللمستفيضة المعتضدة بالأصل. منها: ما تقدم من أن الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها، [وأنها ناقلة للحسنات والسيئات].

ومنها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل إلى علي بن الحسين، عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلّا بأدائها، أو العفو ـ إلى أن قال ـ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة، فيقضى له عليه».

والنبوي المحكي في السرائر وكشف الريبة: «من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فيتزايد على سيئاته».

وفي نبوي آخر: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً

أو تتوقف البراءة على الاستغفار للمغتاب عنه كما عليه الخبر.

أو تتوقف البراءة على الجمع بين الاستحلال والاستغفار.

أو انه تفصيل بين الموارد.

وثانياً: نقول: الاحسن ان نتعرض أوّلاً لأقوال المسألة واحتمالاتها، فنقول:

ينقل في مفتاح الكرامة[١] عن بعضٍ تعيّن الإخبار والاستحلال، لكن الظاهر منه ترجيح تعيّن الاستغفار، فانه قال: وأمّا كفارتها ففي الكافي[٢] والفقيه[٣] عن حفص بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأل النبيّ صلى الله عليه وآله: ما كفارة الاغتياب؟

قال: «تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته»

وظاهره عدم الفرق بين كونه حيّاً أو ميّتاً.

ويعضده ان إخباره والتحلل منه ـ كما اختاره بعض ـ ربما أثار فتنة أو أورث

وليلة، إلّا أن يغفر له صاحبه».

وفي الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الإثنين من ملحقاتها ما يدلّ على هذا المعنى أيضاً.

ثم قال الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه الشريف: ولا فرق في مقتضى الأصل والأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه وتعذره؛ لأن تعذر البراءة لا يوجب سقوط الحق، كما في غير هذا المقام.

لكن روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله: أن «كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته».

ولو صحّ سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمة به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البراءة.

مع احتمال العدم أيضاً؛ لأن كون الاستغفار كفارة لا يدلّ على البراءة، فلعله كفارة للذنب من حيث كونه حقاً لله تعالى، نظير كفارة قتل الخطأ التي لا توجب براءة القاتل، إلّا أن يدعى ظهور السياق في البراءة.

١) مفتاح الكرامة ٢٢/١٢، في حرمة الغيبة.

٢) الكافي ٣٥٧/٢، باب الغيبة والبهت، ح ٤.

٣) من لا يحضره الفقيه ٣٧٧/٣، باب الكفارات، ح ٤٣٢٧.

حقداً وبغضاً وسوء ظن. انتهى.

الثالث: عدم وجوب شيء منهما.

وهو مختار صاحب الجواهر[1]، وحاصل كلامه ان الظاهر انه كحقوق الله وإن كانت متعلقة بالناس فيكفي فيه التوبة ولا يحتاج إلى شيء آخر مثل التحليل؛ لأنّ الخبر الدالّ عليه مطروح لوجوه، ولا يصلح معارضاً لما دلّ على إجزاء التوبة في جميع المعاصي [٧٢٩].

وكون هذا الحق متعلقاً بالناس أعمّ من كونه كالمال ومثل الاستغفار؛ لأنّ العلماء لم يذكروا الاستغفار المذكور في الخبر الوارد في المقام في باب الكفارات. ونفس هذا الخبر أيضاً لا يصلح لإثبات الوجوب، فيحمل على ضرب من الإستحباب.

أقول: لا يخفى ان المصنف أيضاً يرجّح عدم وجوب غير التوبة؛ لأنّ الأخبار كلها غير نقيّة السند. وأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار، إلّا أنّه في آخر كلامه يميل إلى وجوب الاستحلال؛ لكثرة الأخبار الدالّة على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها.

هذا كلّه فيما رأيته من الاقوال.

وأمّا احتمالات المسألة بمقتضى الجمع بين الأخبار:

فأحدها: الجمع بين الاستحلال والاستغفار لعدم التنافي بين دليلهما.

وثانيهما: ان ما يدلّ على وجوب الاستغفار يدلّ على عدم وجوب شيء آخر. وعليه فيكون الاستغفار أيضاً طريقاً إلى البراءة، ويكون مخصّصاً لأخبار الاستحلال.

وثالثها: أن يجمع بين الأخبار بوجه آخر. وذلك بحمل ما دلّ على وجوب الاستغفار على خصوص صورة لم يبلغ غيبته المغتاب عنه.

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٧٢، حرمة الإكتساب بالاعيان النجسة، حرمة استماع الغيبة.

ويلحق به صورة لم يقدر على [٧٣٠] الوصول إليه لموت أو غيبة، فيكون وجوب الاستحلال في غير ذلك. بل أرسل خبر على طبق هذا الجمع أيضاً كما أنّ روايةً في باب مطلق الظلم ينطبق على ذلك.

وثالثاً: نقول مقدمةً لبيان الحق في المقام: إن وجوب الاستغفار للمغتاب عنه لا يتوهم ان القاعدة تقتضيه، فالقول بوجوبه لابدّ أن يكون مبنياً على اعتبار سند الخبر الدالّ عليه.

وعليه نقول: ان حفص بن عمر لا شاهد على اعتباره لو أمكن رفع الإشكال عن سائر رجال سنده، ومجرّد ان هذا الخبر في الكافي والفقيه لا يصير منشأً لإعتباره كما اوضحته في مسألة إثبات جواز التصرف فيما تعلق به الخمس قبل ادائه.

فمقتضى الأصل عدم وجوبه مضافاً إلى إطلاق أدلة التوبة بل أدلة الحرج.

[طلب إبراء الذمة والاستحلال]

وأمّا طلب الإبراء من ذي الحق حتّى يسقط حقه والاستحلال منه فمضافاً إلى دلالة الأخبار على وجوبه قيل: انّه على طبق الأصل.

أقول: امّا دعوى كونه على طبق الأصل، فلانّه من حق الناس كما دلّت عليه الأخبار الّتي أشار إليها المصنف، بل الآية ظاهرة في ذلك من أنّه ظلم وأكل لحم الاخ.

هذا كلّه في تقريب الأصل.

ونحن نقول: بناءً على انّ خطاب الشرع من جهة المصلحة أو المفسدة في المأمور به أو المنهي عنه [٧٣١] كما هو المشهور أو في صورة كان مصلحة الخطاب من جهة مصلحة المأمور به ومفسدة المنهيّ عنه وإن منعنا انحصار مصلحة الأمر وحسنه بذلك، وكذلك النهي.

فنقول: ان الخطاب لو كان لمصلحة متعلقة بالناس أو دفع مفسدة عنهم سواء عُدّ ذلك حقاً للناس قبل الخطاب أيضاً كما في الأمر باداء الدين والنهي عن الظلم أو لم يعدّ حقاً لهم قبل الخطاب، بل انّما حدث الحق بنفس الخطاب كما في الأمر بالزكاة فيعد ذلك من حقّ الناس دون صورة تكون تلك المصلحة أو المفسدة غير راجعةٍ إلى الناس، كما في الأمر بالصلاة.

ثمّ إنّ الّذي يناسب القول بأن الأصل عدم سقوطه إلّا باسقاط ذي الحق ما كان الخطاب فيه تابعاً لحق للناس قبل الخطاب. ويبعد اجراؤه في صورة كان حدوث الحق للناس بنفس الخطاب، فضلاً عن صورة لم يكن الحق ممحّضاً للناس كانت مصلحة متعلق الأمر ممّا يرجع إلى الناس وإلى غيره.

وعلى كل حال، ففي صورة كان الخطاب لمجرّد حق الناس على النحو الذي شرحناه لو كان الدليل على أنّ هذا الحق واجب المراعاة، ثمّ علمنا ان هذا الحق يسقط من اسقاط ذي الحق، وشككنا في أنه يسقط من وجه [٧٣٢] آخر، فهنا نسلّم ان مقتضى الأصل عدم سقوطه إلّا من اسقاط ذي الحق.

وإنما الكلام في ان اسقاط ذي الحق يؤثر في سقوطه، وفي ان هذا الحق لازم المراعاة بأن يكون عدم اسقاط هذا الحق موجباً للعقاب.

أما الأوّل: فمقتضى الأصل عدم سقوطه باسقاط ذي الحق.

ثمّ إنّه قيل في المقام: ان كل حق يكون لذي الحق مطالبته كالدين فيكون اسقاط ذي الحق مؤثّراً في سقوطه، كما أنّه لو ثبت انه يسقط باسقاطه فيكون لذي الحق مطالبته أيضاً إلّا ان كلّاً منهما لابدّ أن يثبت من الخارج. ومجرد كونه حق الناس لا يقتضي شيئاً منهما.

نعم، قيل في خصوص الغيبة: ان رضاء ذي الحق بمنزلة الاسقاط.

وعلى هذا، فإذا قلنا بجواز الغيبة مع رضاء المغتاب عنه، فلابدّ ان نقول: إنّه يسقط بالاسقاط أيضاً.

أقول: أما الأوّل ففيه: انه [لو] سُلّمت الملازمة لا طريق إلى إثبات جواز المطالبة.

وأمّا الثّاني: لو سلّمت الملازمة، فنقول: إنّه [لا] دليل لنا على جواز الغيبة مع رضاء المغتاب عنه.

إن قلت: تقدّم انك اخترت جواز الغيبة في صورة لم تكن فيها كراهةٌ عن المغتاب عنه.

قلت: لم نثبت جواز الغيبة في هذا الفرض بدليلٍ حتّى ترتّب عليه لوازمه، وانما قلنا بالجواز لعدم ثبوت الدليل على حرمته من جهة أصالةً البراءة، ولا يجوز إثبات لوازم الجواز [٧٣٣] الواقعي.

وأمّا الثّاني فنقول: ان حق الناس الذي إثباته يكون مثبتاً للمقصود في المقام ما يكون الاستحلال منه واجباً أو يثبت ان رفع العقاب متوقف عليه حتّى يحكم العقل بوجوب الاستحلال، نظير حكمه بوجوبٍ، ومطلق الناس أعمّ منه، وإثبات هذه الخصوصية كالخصوصيّه السابقة لابدّ أن يكون بالأخبار.

وأمّا الأخبار، فالمصنف اجاب عن ضعف الأسانيد تارة من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء، وتارة باعتبار سند بعضها.

ونحن نقول: لو أمكن رفع إشكال السند من جهة كثرتها، فانما هو في صورة كان كل واحد من الأخبار المتكثرة على ماهو المقصود كما أنّه لو قلنا باعتبار البعض فلابد أن لا يكون إشكال في دلالة ذلك البعض على وجوب الاستبراء بوجه.

وعلى هذا نقول: أما خبر الكراجكي فيدلّ على انّه في صورة عدم الاداء والعفو يقضى عليه يوم القيامة.

ومن المحتمل أن يكون القضاء عليه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب كما يؤيّد ذلك أو يشهد عليه أنه ذكر فيه حقوقاً لا قائل بوجوب البراءة

عنها.

وأمّا دعاء الصحيفة فمشتمل على أنّه يسأل من الله في حق من وصل إليه من ناحيته أذىً وظلمٌ [٧٣٤] [...][1] بأن يرضيه أن يرضيه عنه.

ثمّ يدعو لذلك الشخص ويعلّل بانه لا يقوى على نقمة الله وسخطه، فيكون ظاهره أن المظلوم لو بقي على عدم الرضاء بأن لا يرضيه الظالم إما بالاستحلال أو بغير ذلك، مثل الاستغفار له في حيوته أو بعد مماته ولم يرضه الله عنه، فذلك منجرّ إلى نقمة الله وسخطه.

ثمّ إنّ خبر السكوني في حج الوسائل يذكر له غير هذا السند أيضاً، ومتن الحديث على ما في الوسائل: «من ظلم أحداً وفاته فليستغفر الله، فإنه كفارة له»[2].

نعم، ظاهر هذا الخبر وجوب الاستغفار في صورة ما به تدارك الظلم باسترضاء ونحوه، لكن ظاهره ان الاستغفار لنفسه لا للمغتاب عنه، فمن هذه الجهة يخالف المرسل المرويّ عن الصادق[عليه السلام] ولخبر حفص بن عمر الّذي نقله مفتاح الكرامة[3].

ثمّ لمّا علق الواجب على الفوت الّذي تقدّم انه ظاهر في استرضاء المظلوم فيظهر منه وجوب الاسترضاء بنحو، فيقرب من فقرة دعاء الصحيفة في مطلق الظلم.

ويؤيّده أو يشهد عليه ما ورد من الأخبار في تفسير قوله تعالى: ﴿انّ ربّك لبالمرصاد﴾[4] من أنّه «قنطرة لا يجوزها أحد بمظلمة»[5].

---

١) هنا كلمة لا تقرأ في المخطوطة.

٢) الكافي ٣٣٤/٢، باب الظلم، ح ٢٠؛ وسائل الشيعة ٥٣/١٦، باب وجوب ردّ المظالم إلى أهلها، ح ٥.

٣) مفتاح الكرامة ٢٢٠/١٢، في حرمة الغيبة.

٤) الفجر: ١٤.

٥) الكافي ٣٣١/٢، باب الظلم، ح ٢.

كما أنّ ما ورد من الاستحلال في الغيبة أيضاً مؤيّدٌ له.

بل الاستغفار للمغتاب عنه أيضاً نوع استرضاء.

كما أنّ ما يقولون في السوط الممشوق ـ على صدقه ـ مؤيّدٌ له أيضاً.

لكن من الواضح أنّ الاسترضاء لا يتوقف [٧٣٥] على الإخبار الموجب لأذية المغتاب عنه بل هو بنفسه محرمٌ.

[الميزان الكلي في المستثنيات عن حرمة الغيبة]

الأمر الرابع: في المستثنيات عن حرمة الغيبة.

ثمّ إنّ المصنف ﷺ[1] يذكر في هذا المقام ميزاناً كليّاً يقتضي جواز الغيبة في غالب ما ذكروه من المستثنيات ونظائرها حيث يقول:

ان حرمة الغيبة لاجل انتقاص المؤمن وتأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب بالكسر أو الفتح أو ثالث دلّ العقل أو الشرع على كونه اعظم من مصلحة احترام المؤمن وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال في كل معصية من حقوق الله وحقوق الناس.

ثمّ إنّه يقول: ان غير واحد ينبّه على ذلك، قال في جامع المقاصد[2] بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة: ان ضابط الغيبة المحرّمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه. وأمّا ما كان لغرض صحيح، فلا يحرم كنصح المشير.. إلى آخر كلامه.

والشهيد الثّاني في كشف الريبة[3].

---

١) كتاب المكاسب ٣٤٢/١، الأمر الثالث: مستثنيات الغيبة.

٢) جامع المقاصد ٢٧/٤، حرمة التجارة بالأعيان النجسة، الغيبة.

٣) كشف الريبة: ٧٧، على ما في هامش المكاسب ٣٤٢/١.

اعلم ان المرخص في ذكر مساوي[١] الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلّا بها. انتهى.

أقول: ظاهر كلامهما منع المقتضي اما لصورة كان لها غرض صحيح كما في جامع المقاصد أو توقف الغرض الصحيح عليها كما هو مقتضي كلام كشف الريبة، يعني ما دلّ على الحرمة لا يدلّ على الحرمة إلّا في صورة لم يكن [٧٣٦] للغيبة غرض صحيح توقف عليها.

وأمّا المصنف فمعترف بثبوت المقتضي للحرمة في موارد المستثنيات إلّا أنّه يقول: إذا كانت للغيبة مصلحة ارجح من مفسدة الغيبة، تكون الغيبة جائزة لتقدم أقوى المصلحتين.

وبين المسلكين فرق واضح، ولتوضّح ذلك، فنقول:

إذا كانت الغيبة لنصح المستشير فنفس النُصح غرض صحيح عقلاً وشرعاً، فالمقصود من هذه الغيبة غرض صحيح، فليس الغرض منه هتك عِرض المؤمن ولا التكيّف والتفكّه بنفس الغيبة، ولا إضحاك الناس منه، فلابد أن يكون جائزاً على مسلك جامع المقاصد بلا إشكال.

وأمّا على مسلك المصنف فالجواز يتوقف على أن يثبت أرجحيّة مصلحة النُصح على مفسدة انتقاص المؤمن وتأذّية، فحينئذٍ يورد عليه انه كيف تكون مصلحة المستحب أكثر من مفسدة الحرام.

وأيضاً يورد [عليه] أنه من قبيل تعارض دليل المستحب مع دليل الحرام، بل ترجيح دليل المستحب على دليل الحرام كما في الجواهر[٢].

وهو غير معهود.

وحينئذٍ لابدّ أن يتكلف كما سيأتي في كلام المصنف بأن نصحّ المستشير، بل

---

١) في المصدر: «مساءة».

٢) جواهر الكلام ٦٧/٢٢، حرمة الإكتساب بالأعيان النجسة، مستثنيات الغيبة.

مطلق النصح لرفع المفسدة. وهو واجب.

ثمّ لا يكتفي بذلك حتّى يدعي أن مصلحة النصح أكثر.

وكل ذلك من الدعاوي المشكلة، لو لم يكن فساده معلوماً.

ومما ذكرنا ظهر انه لو قلنا بما سلكه [٧٣٧] المصنف[1] من الاعتراف بعموم أدلة حرمة الغيبة، إلّا انّه نقول بالجواز في مورد المستثنيات لترجيح أقوى المصلحتين، فهذا وإن كان على طبق القاعدة إلّا ان احراز الصغرى في موارد المستثنيات في الغالب يصير مشكلاً.

وأمّا لو سلكنا مسلك المحقق والشهيد الثانيين، فحينئذٍ احراز الصغرى في الموارد المستثنيات لا إشكال فيه إلّا أنّ هذا الكلام مبنيٌّ على منع إطلاق أدلة الغيبه لصورة كان للغيبة غرض صحيح، أو الغرض الصحيح ينحصر إدراكه على الغيبة، فالمهمّ في المقام أن يتكلم في أنه يجوز منع إطلاق أدلة الغيبة عن صورة كان ذكر مساوي الغير لغرض صحيح باحد الوجهين أم لا.

فنقول: لا مانع من دعوى الإنصراف في كثير من أدلة الغيبة إلى غير صورة يتوقف الغرض الصحيح على ذكر مساوي الغير أو لا أقل من ان المتيقن من إطلاق تلك الأدلّة غير هذه الصورة.

وهذه الدعوى لا مانع فيها من الآيات الّتي يتمسك لحرمة الغيبة وكثير من الأخبار الّتي يمكن دعوى الإطلاق لها من غير هذه الجهة ممّا يجوز أن يدّعى انه يتمسك باطلاقها.

امّا الآيات [٧٣٨] فقوله تعالى: ﴿ لا يغتب بعضكم ﴾ الآية لمّا علّل بقوله تعالى: ﴿ أيحبّ أحدكم.. ﴾[2] الآية، فلا يشمل لمن لا يكون محباً لأن يأكل لحم أخيه، بل غرضه من ذكر مساويه غرض مرغوب عقلاً وشرعاً، وينحصر ادراكه به.

---

١) كتاب المكاسب ٣٥١/١ ـ ٣٥٢، الصور التي رخص فيها في الغيبة لمصلحة أقوى.

٢) الحجرات: ١٢.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ إن الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة ﴾[١].

وأمّا قوله تعالى: ﴿ لا يحب الله الجهر بالسوء من القول ﴾[٢] قد تقدّم انه لا يدلّ على حرمة الجهر بالقول السوء على نحو الإطلاق ليجوز التمسك بها في الموارد المشكوكة.

وعلى فرض التسليم أيضاً نقول:

ان القول الّذي فيه ذكر مساوي الغير إلّا أنّه فيه غرض مرغوب عقلاً وشرعاً وينحصر ادراكه به، لا يعلم صدق السوء من القول عليه، لأنّ كون القول سوءاً بلحاظ ما يترتب عليه، وهنا تعارض الجهتان.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ ويلٌ لكل همزة لمزة ﴾[٣] فقد تقدّم انه لا يدلّ على حرمة الغيبة إلّا في صورة جعل ذلك عادة مستمرّة لنفسه، ومع قطع النظر عنه لا يشمل هذا التعبير لصورة كان لذكر مساوي الغير غرض صحيح ينحصر ادراكه به.

وأمّا الأخبار فكثير منها يكون الإشكال في جواز التمسك باطلاقها، باكثر ممّا تقدّم في الآيات إلّا أنّ الأخبار المطلقة الّتي يجوز التمسك باطلاقها أيضاً [٧٣٩] كثير بل فيها ما يكون معتبراً بشخصها.

اللّهمّ إلّا أن يقال: ان الإطلاق المدّعى من جهة إطلاق لفظ الغيبة.

وعلى هذا نقول: ان المنصرف إليه من نفس لفظ الغيبة ما كان المقصود منه هتك العرض أو التكيّف بنفس الغيبة أو اضحاك الناس به أو أشباه ذلك، ولا يعمّ لصورة يتوقف غرض صحيح عليه سيّما إذا كان ذاك الغرض في انظار العقلاء أهم من مفسدة تنقيص المؤمن وتأذّيه، وكان الغرض من ذكر مساوي الغير ذلك الغرض الصحيح لا غيره.

---

١) النور: ١٩.

٢) النساء: ١٤٨.

٣) الهمزة: ١.

ويؤيّد ما ذكرناه ان الغيبة في انظار العقلاء أيضاً ركيك، وما ذكرناه ليس ركيك عندهم.

ولذا لو ذمّ أحد أحداً على الغيبة فذكر الغرض الصحيح الّذي ذكـرناه يسكّت الطرف المقابل.

هذا، مع أنّ في كثير من الأخبار الدالّة على الحرمة اشارةً إلى ان ذكر العـيب لغرض الافتضاح والاغراض الفاسدة.

وليعلم أنه كثيراً ما يكون اللفظ المستعمل في معنى يستعمل فيه في مورد دون آخر كما أن الثعالبي تعرّض لذكر كثير من الالفاظ الّتي تكون من هذا القبيل في كتابه سرّ الادب.

وعليه نقول: استعمال لفظ الغيبة في صورة يكون ذكر العيب لغرضٍ صـحيح يكون اهتمام الشرع والعقل به غير معلوم؛ لأنّ الغيبة في نظر العرف والشرع إذا كان ما يذكر للغرض المشار إليه ليس بركيك، وما ذكر في بيان معنى الغيبة من أهل اللّغة وان كان اغلبها أعمّ من أن يكون ذكر العيب لفرض صحيح لا، إلّا انّك عرفت ان أمثال ذلك كثيراً من قبيل التفسير بالأعمّ كما هو دأب أهل اللّغة، بل تقدّم ان ما ذكر في بيان معنى الغيبة كان من قبيل التفسير بالاعمّ ولو من بعض الجهات. وبعد ذلك لو لم يحصل القطع بعدم تغيير معنى الغيبة عند العرف بصورة كان ذكر العيب لغرض صحيح للشاهد الذي ذكرناه، فلا أقل من أنّه لا دليل عـلى التـعميم بـعد ملاحظة ما ذكرناه.

ثمّ إنّ كون التعاريف المنقولة عن أهل اللّغة للغيبة أعمّ من صورة كان ذكر الغيب لغرض صحيح أيضاً غير منافٍ مع دعوى انصراف الأدلّة إلى غير هذه الصورة.

وأمّا التعاريف للغيبة الواردة في الأخبار يمكن دعوى انصرافها إلى صورة كان لغير [٧٤٠] الغرض الصحيح الذي يتوقف على الغيبة، ولا يمكن الوصول به إلّا بها اذا كان ذلك الغرض في انظار العقلاء أهم من مفسدة تنقيص المغتاب عنه واذيّته،

فتأملّ.

هذا، مع أنّ عدم تعميم الآيات لهذا الغرض موهن لاطلاق الأخبار، فتأمل.

تنبيه:

[في التمسك بقاعدة الضرر لجواز الغيبة]

تمسك بعض لجواز الغيبة لبعض موارد المستثنيات بقاعدة الضرر بناء على انّها كما يعمّ الضرر النفسي والمالي والعِرضيّ كذلك يعم الضرر الديني. ولازمه جواز التمسك بقاعدة الضرر لوجوب النهي عن المنكر أيضاً.

ثمّ إذا عرفت ما تقدّم فنشرع في ذكر المستثنيات عن حرمة الغيبة.

الأوّل: إذا كان المغتاب عنه متجاهراً بالفسق.

ثمّ إنّ للمسألة فروعاً خلافيّة، فلابدّ من توضيح دليل الجواز حتّى يسهل البحث عن تلك الفروع.

فنقول: ان دليل الجواز من وجوه:

الأوّل: إنّه تقدّم ان العيب لو لم يكن مستوراً لم يعلم اندراجها في الغيبة، فإذا لم يندرج ذكر العيب الغير المستور تحت عنوان محرّم آخر يكون مقتضى أصالة البراءة جوازه.

الثّاني: ان ذكر العيب لو لم يكن ممّا يكرهه المقول فيه لم يعلم اندراجها في الغيبة حتّى يحرم لكونه غيبة.

ثمّ لو فرضنا ان المتجاهر بالفسق ليس كارهاً من أصل ذكر [٧٤١] فسقه الذي تجاهر فيه إلّا أنّ الذاكر للعيب إذا قاله بقصد التنقيص يكرهه.

فنقول: ان الكراهة من جهة أخرى ـ غير مجرّد ذكر العيب ـ غيرُ الكراهة الّتي احتملنا اعتبارها في معنى الغيبة، فلم يعلم كون ذلك أيضاً غيبةً، فلا مانع من التمسك بأدلّة البراءة.

وممّا ذكرنا ظهر انه لا حاجة في إثبات الجواز في هذا الفرض إلى ما ذكره المصنف من ان المذمّة على الفسق المتجاهر به لا يحرم كما لا يحرم لعنه.

الثالث: الأخبار:

منها: ما عن المجالس[١]، عن هارون الجهم الثقة، في الصحيح ـ كما في مفتاح الكرامة[٢] على ما قيل ـ عن الصادق عليه السلام قال: «**إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة**».

ومنها: ما عن الشهيد الثّاني[٣] أنه رواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من ألقى جلباب الحياء عن وجهه، فلا غيبة له**».

ومنها: خبر أبي البختري، عن الصادق عليه السلام: «**ثلاثة ليس لهم حرمة..**»[٤] وعدّ منها الفاسق المعلن بالفسق.

ومنها: مفهوم خبر المناهل، بل عبّر بموثقة سماعة بن مهران، عن الصادق عليه السلام قال: «**من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته**»[٥] الخبر.

ومنها: مفهوم رواية المحاسن[٦]: «**من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر [٧٤٢]، وشهادته مقبولةٌ وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه ممّا فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى**»[٧]، الخبر.

ومنها: مفهوم صحيحة ابن أبي يعفور الواردة في بيان العدالة، وبعد تعريف

---

١) الأمالي للشيخ الصدوق: ٩٢، المجلس العاشر، ح ٨.

٢) مفتاح الكرامة ٢١٦/١٢، في حرمة الغيبة.

٣) رسائل الشهيد الثاني: ٣٠١، كشف الريبة عن أحكام الغيبة.

٤) وسائل الشيعة ٢٨٩/١٢، باب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، ح ٥.

٥) الكافي ٢٣٩/٢،

٦) لم نعثر عليه في المحاسن، والظاهر أنه المجالس. وهو المعبّر عنه بالأمالي كما يأتي.

٧) الأمالي للشيخ الصدوق: ١٦٣ ـ ١٦٤، المجلس الثاني والعشرون، ح ٣.

العدالة، قال: «إن الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته..»[١] الخبر؛ فانه رتّب حرمة التفتيش وعلّتها على كون الرجل ساتراً لعيوبه، فينتفي عند انتفائه.

[فروع]

ثمّ فروع المسألة من جهات:

[القصد الصحيح كقصد النهي عن المنكر]

منها: إنّه هل يعتبر في عدم حرمة غيبة المتجاهر أن يكون عن قصد صحيح مثل أن يكون بقصد النهي عن المنكر كما نقل عن الشهيد الثّاني[٢] انه احتمل اعتبار قصد النهي عن المنكر في جواز سبّ المتجاهر أم لا؟

وهنا نقول: لا وجه لاحتمال اعتبار ذلك في الغيبة؛ لأنّ اقتضاء الوجوه الثلاثة السابقة جواز الغيبة ولو لم يكن بقصد النهي عن المنكر وشبهه من الاغراض الصحيحة.

بل كذلك السب بعد ان قصد الانتقاص لا يحرم في المتجاهر بالفسق ولا من المصنف[٣]، مع أنّه يقول: ان الفرق بين الغيبة والسب في مجرّد قصد الانتقاص.

[غيبة المتجاهر في غير الفسق المتجاهر فيه]

ومنها: إنّه هل يجوز غيبة المتجاهر في غير الفسق الّذي تجاهر فيه أم لا؟

---

١) الإستبصار ١٢/٣، باب العدالة المعتبرة في الشهادة، ح ١.

٢) انظر الروضة البهية ٢١٤/٣، المكاسب المحرمة.

٣) كتاب المكاسب ٣٤٧/١، الفرق بين السب والغيبة.

حكي عن الشهيدين[١] وغيرهما انه لا يجوز.

وهذا منافٍ لاطلاق الأخبار السابقة وظهورها. ولعلّ نظر من منع الجـواز إلى منع الإطلاق [٧٤٣].

ثمّ إنّ في الحدائق[٢] ان ظاهر كلام جملة من الأصحاب الجواز فيما لم يتجاهر أيضاً، بل قال المصنف[٣]: انه صرّح به بعض الاساطين.

وفي الحدائق[٤] الاحوط الاقتصار في الجواز على ما تجاهر إلّا أن يكون لذكر ما زاد تأثيراً في ارتداعه عما تظاهر فيه.

ولعل الأخبار انّما خرجت بناءً على ذلك يعني دلالة الأخبار عـلى[٥] الجـواز حتى فيما لم يتظاهر فيه، انّما هو في صورة يكون ذكر ما لم يتظاهر سبباً لارتداعه عما تظاهر فيه.

وفيه: ان هذا التقييد لا مدرك له إلّا الإعتبار كما أنّ منع العموم في الأخبار رأساً لعلّه مبنيٌ على أنّه يقدّر في الأخبار انه لا غيبة له أي للمتجاهر بالنسبة إلى مـا تجاهر فيه.

وفيه: ان الأصل عدم الاضمار بل صحيحة ابن أبي يعفور لا يقبل هذا الحمل.

إن قلت: ان صحيحة ابن أبي يعفور لا تدلّ على جواز غيبة المتجاهر، ومنه لم يتمسك بهذه الفقرة لجواز غيبة المتجاهر في بعض الكتب مثل الجواهر[٦] والحدائق وغيرهما.

ووجه عدم الدلالة ان هذا الخبر يدلّ على عدم حرمة التفتيش عـن العـيوب

---

١) انظر كتاب المكاسب ٣٤٥/١، اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به.

٢) الحدائق الناضرة ١٦٦/١٨، في حرمة التكسب بالأعيان النجسة، في هجاء المؤمن وغيبته.

٣) كتاب المكاسب ٣٤٥/١، اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به.

٤) الحدائق الناضرة ١٦٧/١٨، في حرمة التكسب بالأعيان النجسة، في هجاء المؤمن وغيبته.

٥) لفظة «على» مكررة في المخطوطة.

٦) جواهر الكلام ٦٩/٢٢، حرمة التكسب بالأعيان النجسة، حرمة هجاء المؤمنين.

المستورة في حقّ من لا يكون ساتراً لعيوبه، وعدم حرمة التفتيش غير جواز الغيبة.

قلت: يدلّ على جواز السؤال عن العيب المستور للمتجاهر، ثمّ استماعه. وذلك ملازم مع جواز غيبته.

إن قلت: إن السؤال عن فسق الغير تجسّس، وهو حرامٌ.

قلت: [٧٤٤] لا نسلّم كون حرمة التجسّس في حق المتجاهر بالفسق إجماعياً. وعليه نقول: ان هذه الصحيحة تدل على جوازه، فيخصّص عموم الآية على [المذهب] الحق من انّه لا مانع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد[١].

ثمّ إلى هنا كان الكلام في تصحيح تمسك المصنف[٢] بهذه الفقرة من هذه الصحيحة، وبعد تمامية الدلالة نقول:

لا أقل من ان شمول أدلة الغيبة للمستور من معاصي المتجاهر ليس بأقوى من دلالة هذه الصحيحة على الجواز، فيكون المرجع أدلة البراءة.

بقي الكلام في ان ما أشرنا إليه من الكتب كالمناهل ومفتاح الكرامة تمسكوا بفقرة أخرى من هذه الصحيحة، والمصنف لم يتمسك بها، فما وجه ذلك؟

وهذه الفقرة أنه ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: « **لا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه. وإذا دفع إلى امام المسلمين أنذره وحذّره، فان حضر جماعة المسلمين، وإلّا احرق عليه بيته. ومن لزم جماعتهم حرمت غيبته، وثبت بينهم عدالته** »[٣].

بل في المناهل زاد المرسل المروي عن الذكرى[٤] عن الصادق عليه السلام ان رسول

---

١) معالم الدين: ١٤٠، في تخصيص الكتاب بخبر الواحد قال: «وأما تخصيصه (أي الكتاب) بخبر الواحد ـ على تقدير العمل به ـ فالأقرب جوازه مطلقاً وبه قال العلامة وجمع من العامة».

٢) كتاب المكاسب ٣٤٦/١، اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به.

٣) الاستبصار ١٣/٣، باب العدالة المعتبرة في الشهادة، ح ١، باختلاف يسير.

٤) الذكرى ١٣٤/٣، الفصل الثالث: في مستحبات المكان، خاتمة.

الله ﷺ قال: « لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلّا من علة، ولا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا..» الحديث.

ثمّ انّ في الحدائق[1] بعد نقل ما في الصحيحة [٧٤٥] يقول: ان ظاهر الخبر حصول الفسق بذلك يعني بالرغبة عن الجماعة، وانه يجوز غيبته وان لم يتظاهر به.

ويؤيّده ما في بعض الأخبار: « **لا غيبة لفاسق** »[2].

ثمّ يشكل بأن مورد أدلة حرمة الغيبة هو الفاسق الّذي يستر فسقه، ومن هنا يقيّد إطلاق ما دلّ على غيبة الفاسق بالمتظاهر، بل يقول: لابدّ من قصر الصحيحة على موردها.

وفيه: ان الرغبة عن جماعة المسلمين لو كان موجباً للفسق فمن رغب لا يخفى أمره، فيكون متجاهراً.

وعمدة الإشكال انّ الجماعة ليست بواجبة.

وحينئذٍ لو قلنا إنّ المراد من الرغبة الإعراض، وإن الاعراض حرام، فحينئذٍ نقول: ان الإعراض لا يعلم التظاهر فيه، فيكون مجرد الفسق.

كما أنّه لو قلنا إنّ المراد من الرغبة مجرد ترك الجماعة رأساً حتّى الجمعة فحينئذٍ يرفع الإشكال ويصير داخلاً في المتجاهر أيضاً.

ثمّ إنّ في المناهل وغيره ان في المسالك ضَعَّف طريق هذه الرواية إلّا أنّ بناء المشهور على صحته.

والظاهر ان مستند التضعيف أن في طريق الصدوق[3] إلى عبدالله بن أبي يعفور

---

١) الحدائق الناضرة ١٦٧/١٨، في حرمة التكسب بالأعيان النجسة، في هجاء المؤمن وغيبته.

٢) لاحظ: عوالي اللئالي ٤٣٨/١ ح ١٥٣ من طبعة سيد الشهداء ـ قم، كشف الريبة: ٨٠. وذكره السبزواري في كفاية الأحكام ٤٣٨/١ وبحث عنه، فراجع.

٣) من لا يحضره الفقيه ٤٢٧/٤.

«أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار» بل كذلك في طريق الشيخ في التهذيب[١] إليه.

وأحمد المذكور ليس نص على توثيقه إلّا أنّ توثيقه يستفاد من القرائن [٧٤٦] مع أنّه من مشايخ الإجازة، فعن الوجيزة[٢] أنه: من مشايخ الإجازة، وحكم الأصحاب بصحة حديثه.

وعن الخلاصة[٣] ان طريق (ق) إلى عبدالله بن أبي يعفور صحيح.

وعن التعليقة[٤] وإن كان فيه أحمد بن محمّد بن يحيى، فإن العلامة بنى على توثيقه بحيث لا يحتمل الغفلة.

وعن الحاوي: ذكره في خاتمة قسم الثقات. وقد عقدها لمن لم ينصّ على توثيقه ويستفاد من قرائن أُخر وقال فيه:

إن العلامة[٥] وصف طريق الشيخ في التهذيب وغيره[٦] إلى ابن محبوب بالصحة، وهو فيه. ولا طريق سواه.

ومثله قال في طريق التهذيب إلى علي بن جعفر. وقريب منه في طريق (ق) إلى عبدالرحمن الحجّاج وأنه وثّقه الشهيد في الدراية.

أقول: لو نوقش فيه من جهة التعديل فلا يضر ذلك بما نكتفي به في اعتبار الخبر، فان الوثوق بالشخص يحصل بما أشرنا إليه من القرائن وغيرها ممّا ذكروه في ترجمة أحمد المذكور.

ثمّ لنرجع إلى أصل المقصود فنقول: يظهر من المصنف انه لو رجحنا عدم جواز

---

١) تهذيب الأحكام ٢٤١/٦، باب البينات، ح ١.

٢) الوجيزة للمجلسي: ١٤٥، طبع إيران على ما في هامش؛ الفوائد الرجالية ٢١/٢، باب الألف، أحمد بن محمّد بن يحيى العطار القمي.

٣) خلاصة الأقوال: ١٩٥، باب عبدالله.

٤) تعليقة على منهج المقال: ٧٩.

٥) الفوائد الرجالية ١٩/٢، باب الألف، أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد القمي.

٦) «وغيره» استظهار منّا. وفي المخطوطة: «ور».

غيبة المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر فيه أيضاً نقول بجواز غيبته في غير ما تجاهر فيه إذا كان أقلّ قبحاً من الحرام الّذي تجاهر فيه.

أقول: إذا كان ما هو أقل قبحاً ممّا لا يكره ذكره فقد تقدّم انه لم يعلم اندراجه في الغيبة المحرّمة وأمّا إذا كان [٧٤٧] المفروض انه ممّا يكره ذكره فنقول:

إن ما ذكره المصنف من القول بالجواز وإن يساعده الإعتبار، إلّا انّه يشكل الإتّكال عليه بعد فرض ترجيح عدم جواز غيبة المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر فيه.

[إظهار المَخْمِل لما ارتكبه المتجاهر]

ومنها: ان المتجاهر بالفسق لو أظهر محملاً لما ارتكبه كأن يقول: شرب الخمر للدواء، وان فتوى من يقلّده على جوازه، فهنا لو كان هذا العذر منه واضح الفساد فواضح أنه لم يخرج بذلك عن كونه متجاهراً بالفسق.

كما أنّه لو كان احتمال صحة العذر في حقه موجوداً فهنا مورد أصالة الصحة، يعني أصالة الجواز.

بل لم يبعد دخول ذكر عيبه في البهتان والكذب لقوله تعالى: ﴿ **لو لا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيراً وقالوا هذا افكٌ مبين** ﴾[1].

وأمّا لو لم يكن عذره واضح الفساد إلّا أنّه يعلم كثير من الناس فساد عذره، وان العذر خلاف الواقع، فلم يعلم اندراج مثله في المتجاهر بالفسق.

نعم، العالمون بفساد عذره لو ذكر بعضهم عند بعض آخر هذا العيب فقد تقدّم حكم مثل ذلك في الأمر الأوّل عند التعرض لبيان معنى الغيبة.

ثمّ ممّا ذكرنا ظهر انه لو لم يَعْلم فساد عذره إلّا قليلٌ من الناس [٧٤٨] فبطريق أولى لم يندرج في المتجاهر بالفسق.

---

١) النور: ١٢.

[فرع]

[في وجوب أو جواز الغيبة نهياً عن المنكر]

نعم، هنا فرعٌ يناسب ذكره، وفيه إحدى المستثنيات، وهو أن من يعلم فساد عذره لو علم ان ذكر هذا العيب منه، وإظهاره يوجب ارتداعه عن هذه المعصية، فهل يجوز بل يجب غيبته من باب النهي عن المنكر بما يحصل المقصود أم لا؟

اختار في المناهل هنا جواز الغيبة بل وجوبها وفاقاً للشهيد الثّاني في الرسالة[١]، والطريحي في مجمع البحرين[٢]، وصاحب الكفاية[٣].

وينقل هناك ان العمومات الدالة على جواز النهي عن المنكر معارضة بالعمومات المانعة عن الغيبة، والنسبة بينهما من وجه، وكلاهما قطعي السند، فيجب التوقف. فلا يجوز التمسك بعمومات النهي عن المنكر على جواز الغيبة في محلّ الفرض.

ثمّ اجاب عن ذلك بأن الترجيح مع عمومات النهي عن المنكر؛ لاعتضاده بامور:

الأوّل: دعوى الاتّفاق على جواز الغيبة حينئذٍ، ومع عدم ظهورٍ مخالف سوى إطلاق المنع عنها في كلام بعض. ولعلّه لا ينصرف إلى محل البحث.

الثّاني: أوفقيّتها بالاعتبار العقلي.

الثالث: اصالة الاباحة.

الرابع: عموم ﴿وما على المحسنين من سبيل﴾[٤]؛ لأنّ غيبته احسان له.

---

١) رسائل الشهيد الثاني: ٣٠٢، كشف الريبة عن أحكام الغيبة.

٢) مجمع البحرين ٣/٣٤٤، مادة: «غيب».

٣) كفاية الأحكام ١/٤٣٩، الغيبة وهجاء المؤمنين.

٤) التوبة: ٩١.

الخامس: عموم ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ﴾[١].

أقول: أوّلاً: إن مجرّد وجود المعارض المساوي لأدلة حرمة الغيبة يكفي في سقوطها عن الإعتبار، فيكون المرجع [٧٤٩] أدلة البراءة.

إن قلت: ان مقامنا يكون من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

قلت: على التسليم نحن قلنا ظاهراً في مسألة البراءة: إن الأصل في دوران الأمر بين المحظورين أيضاً هو البراءة، مع أنّه لو قلنا فيه بالتخيير أيضاً لا يضر بالمقصود.

وثانياً: تقدّم في مقدمة المستثنيات أنا منعنا عموم أدلة حرمة الغيبة لصورة كان في البين غرض صحيح يتوقف حصوله على الغيبة.

وثالثاً: يمكن دعوى ترجيح أدلة النهي عن المنكر على أدلة حرمة الغيبة؛ بناءً على أنّ حرمة الغيبة من جهة ايذاء المؤمن وتنقيصه مع أنّ الغيبة في المقام برّ واحسان إليه.

ولعلّه السرّ في دعوى الإتفاق على جواز الغيبة إذا توقف النهي عن المنكر عليه كما عن الطريحي[٢] انه نقله عن بعض.

بقي الكلام في صورة توقف النهي عن المنكر على الغيبة؛ إلّا ان المغتاب يذكر المعصية لا بداعي النهي عن المنكر، فعن الشهيد الثّاني[٣] وصاحب الكفاية[٤] ان الغيبة تكون حراماً في هذا الفرض، وعلّل بعدم صدق الاحسان عليه. وفيه تأمّل.

وأيضاً هنا فرع آخر، وهو انه لو توقف النهي عن المنكر على واحد من الضرب والغيبة، فهل يكون الضرب معيّناً أو الغيبة أو التخيير.

---

١) المائدة: ٢.

٢) مجمع البحرين ٣٤٤/٣، مادة «غيب».

٣) انظر رسائل الشهيد الثاني: ٣٠٢، كشف الريبة عن أحكام الغيبة.

٤) كفاية الأحكام ٤٣٩/١، الغيبة وهجاء المؤمنين.

ولعل الأخير على طبق الأصل.

[التجاهر في بلد دون آخر]

[٧٥٠] **ومنها**: إنّه لو كان المتجاهر بالفسق تجاهره في بلد خاصّ مثل موطنه دون بلد آخر أو في سفر الحج والزيارة، فهنا نقول:

إن صدق كونه متجاهراً بنحو الإطلاق غير معلوم بعد انه يكون مستتراً في غير تلك البلد المعيّن.

نعم، لو كان متجاهراً في بلده ولم يتيقّن منه تجاهر في غيره، ولو لعدم ذهابه إلى بلد آخر وشبهه فالظاهر انه متجاهرٌ بنحو الإطلاق.

ثمّ اعلم ان المصنف[1] يعلّل عدم جواز غيبة من كان مستتراً في بعض البلدان بنحو الإطلاق بظهور الروايات المرخّصة فيمن لا يستنكف عن الاطلاع على عمله.

ونحن نقول: لو كان مقتضى روايات عدم الاستنكاف من ذكر العيب فذلك يقتضي حرمة غيبته عند شخص يكره ذكر معصيته عنده.

ونحن نقول: مقتضى إطلاق الأخبار جواز الغيبة في الصورتين سواء استنكف القول فيه أم لا، لأنّ الأخبار أعمّ من جهة حصول الاستنكاف للمغتاب عنه وعدمه كما لا يخفى.

تنبيه:

[في أقوى المصلحتين عند التجاهر و تظلّم المظلوم]

يناسب جعله خاتمةً للاستثناء الأوّل أعني المتجاهر، ومقدّمةً للإستثناء الثاني الآتي، وهو تظلّم المظلوم:

---

١) كتاب المكاسب ٣٤٦/١، اغتياب المتجاهر عند قوم المستور عند غيرهم.

اعلم أن المصنف[١] قال في مقدمة المستثنيات من الغيبة ان حرمة الغيبة من انتقاص المؤمن وتأذّيه، وانه لو كان في الغيبة مصلحةٌ كانت بحكم [٧٥١] العقل أو الشرع أعظم من ذلك، فلابد أن يكون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، ومقتضاه جواز الغيبة هناك.

ثمّ تفرّع على ذلك أن موارد الاستثناء لا ينحصر في عدد[٢].

ثمّ قال: نعم الظاهر استثناء موضعين، يعني المتجاهر وتظلم المظلوم. والمقصود انه ليس فيهما مصلحة أقوى، ومع ذلك يجوز الغيبة منهما، فيناسب عدّهما استثناءً من حرمة الغيبة.

ثمّ إنّ المصنف[٣] في آخر المسألة الآتية أعني استثناء تظلم المظلوم يقول ـ بعد كلام له ـ:

ومع ذلك فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصور العشر الّتي رخّص فيها في الغيبة لغرض صحيحٍ أقوى من مصلحة المغتاب، كما أنّ الأحوط جعل الصورة السابقة ـ يعني المتجاهر ـ خارجةً عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به. انتهى.

أقول: أوّلاً: مقصوده أنه لو أخذ بهذين الاحتياطين تنحصر موارد الاستثناء عن حرمة الغيبة بما تقدّم من أنّه ليس باستثناءٍ حقيقةً؛ لكون مصلحة الغيبة أقوى من مصلحة ترك الانتقاص والتأذّي [٥٧٢].

وثانياً: في الاحتياط الثّاني الّذي ذكره في المتجاهر أخذ قيدين: «كون ذكر العيب بما لا يكره» و«كونه بنفس ما تجاهر فيه».

ونحن نقول: إن مجرّد القيد الأوّل يخرجه عن موضوع الغيبة كما صرّح به، فلا

---

١) كتاب المكاسب ٣٤٢/١، الأمر الثالث: مستثنيات الغيبة.

٢) كتاب المكاسب ٣٤٣/١، الأمر الثالث: مستثنيات الغيبة.

٣) كتاب المكاسب ٣٥١/١، الأمر الثالث: مستثنيات الغيبة.

يبقى حاجة إلى ذكر القيد الثّاني.

هذا أوّلاً.

وثانياً نقول: قد تقدّم ان الاقوى التعميم من الجهتين يعني يجوز غيبته ولو كان كارهاً، وكذلك يجوز غيبته في غير ما تجاهر فيه أيضاً.

وأمّا الاحتياط الأوّل الّذي ذكره في غيبة المظلوم عن ظالمه فنقول: مجرد جعل الاستثناء تظلم المظلوم من باب أقوى المصلحتين لا يناسب عدّه احتياطاً إلّا أن يكون المراد تضييق حدّ جواز الغيبة بتخصيص الجواز بمورد أحرز أقوائية مصلحة الغيبة مثل أن نقول: انه لا يجوز التظلم إلّا عند الحاكم في مورد يريد استيفاء حقه عند الحاكم في ظلم كان له استيفاء.

الثّاني من المستثنيات:

تظلّم المظلوم

وقد تقدّم ان المتيقّن منه كل ظلم يكون له الاستيفاء إذا ذكر الظلم عند من يكون أهلاً لأن يستوفي، ويمكن له الاستيفاء. ويكون الغرض من ذكر الظلم استيفاء الحق.

وقد تقدّم انّ ظاهر كلام المصنف ان الاحوط [٥٧٣] الاقتصار في جواز الغيبة على هذا القدر المتيقن، ولا تأمّل ان كل دليل تمّت دلالته على الجواز يقتضي الجواز في هذا القدر المتيقن، وانّما الكلام في أنه يكون مقتضى الدليل المعتبر من أدلة المسألة ما يدلّ على الجواز بأزيد من هذا القدر المتيقن حتّى يعلم حدّ دائرة الجواز.

ثمّ اعلم أنه بالنسبة إلى القدر المتيقن ـ وهو ما يتوقف عليه استيفاء حق المظلوم ـ يدلّ على الجواز مضافاً إلى القاعدة الّتي أشار إليها المصنف من أرجحيّة مصلحة

استيفاء حق المظلوم من مصلحة ترك الغيبة* أن ما دلّ من المعتبرة على أنّ «حقوق المسلمين لا تبطل بينهم» يقتضي الجواز، كما أنّه لو سُلّم عدم تقدّم هذا الدليل على أدلة حرمة الغيبة نقول: يكفينا ـ بعد سقوط دليل الغيبة لاجل التعارض ـ أدلة البراءة.

[أدلة جواز الغيبة للتظلّم استيفاءً للحق]

ثمّ العمدة أن نتكلم فيما ذكروه من الأدلّة حتّى نرى أنّه يتمّ دليلٌ على جواز الغيبة بأزيد من هذا القدر المتيقّن أم لا، وانه لو اقتضى الأزيد فهو في أيّ مقدار.

ثمّ إنّ في الحدائق[1]: ولم أقف على من استند هنا إلى دليل.

ثمّ يتعرّض لذكر الدليل له، ومما يذكر من الأدلّة قوله تعالى: ﴿**ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل إنّما السبيل على الّذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق**﴾[2] ونظيره قوله تعالى: [٧٥٤] في آخر سورة الشعراء ﴿**وانتصروا من بعد ما ظُلموا**﴾[3].

وشيء من الآيتين لا يدلّ على الأزيد ممّا هو القدر المتيقن؛ لأنّ مفادهما ليس بأزيد من جواز الانتصار للمظلوم.

---

*) ***مع أنّ أصل المطلب في الجملة من البديهيات. كيف ولو لم تجز الغيبة من المظلوم رأساً لا يسدّ باب التخاصم والقضاء؛ لأن دعوى المدّعي إلّا ما شذّ ـ من هذا القبيل.***

ومن العجب ما يلوح من الجواهر في هذا المقام من دعوى عدم جواز استماع التظلم قبل تحقق الظلم حتّى في صورة كان المظلوم في مقام الاستيفاء للحق، مع أنّ من الواضح انه لا إثم في استماع دعوى المدّعي للظلم بل دعوى المدّعي كذلك غالباً. (منه قدس سره).

لاحظ: جواهر الكلام ٦٦/٢٢، مستثنيات الغيبة.

١) الحدائق الناضرة ١٦٠/١٨، في موارد جواز الاغتياب.

٢) الشورى: ٤١ ـ ٤٢.

٣) الشعراء: ٢٢٧.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلّا من ظلم ﴾[1].

ويشكل التمسك بالإطلاق هنا من جهة ما أوضحناه في مسألة المعاطاة وغيرها من ان القضية الاستثنائية ليست بصدد بيان حكم المستثنى، وانما يكون بصدد بيان المستثنى منه من جهة هذا الاستثناء مثلاً في مثل «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2] ليست بصدد البيان من جهة المستثنى حتّى لو شككنا في جواز القراءة إخفاتاً أو جهراً نتمسك بإطلاق فاتحة الكتاب؛ لجواز كل منهما.

نعم، لنا كلامٌ في الاستثناء المنقطع من جهة انه في حكم كلام ابتدائي، والأصل في الكلام أن يكون في مقام البيان.

كما أنّه في خصوص المقام يمكن رفع الإشكال من جهة ان دلالة الموصول على العموم ليس من جهة الإطلاق ليقال: إن الإطلاق بالنسبة إلى المستثنى ليس في مقام البيان، بل تكون دلالته على العموم من جهة الوضع.

وعلى هذا، فإذا ثبت بمقتضى العموم الثابت للموصول أن كل مظلوم يجوز له بيان الظلم الوارد عليه حتّى في صورة لم يكن استيفاء لتلك الظلم فحينئذٍ [٧٥٥] ينتج ذلك جواز ذكر الظلم عند غير من يستوفي الحق.

وإذا ثبت ذلك في مورد يثبت في سائر الموارد بعدم القول بالفصل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا دليل على أنّ بعض افراد الظلم لا استيفاء له، ومجرّد انه في بعض الموارد لا طريق لنا إلى أنّه بأي شيء يستوفي من الظالم لا يصير دليلاً على أنّه ليس له استيفاء.

ثمّ إنّ التمسك بالإطلاق لجواز القول السوء عند كل أحد لابدّ أن يكون من باب التمسك بإطلاق المستثنى، وليس العموم كافياً من هذه الجهة.

وقد تقدّم أنّ إطلاق المستثنى ليس في مقام البيان.

---

١) النساء: ١٤٨.

٢) عوالي اللئالي ١٩٦/١، الفصل التاسع، ح ٢.

[أدلة جواز الغيبة للتظلّم في غير استيفاء الحق]

بقي الكلام في الوجوه الّتي ذكرت أو يجوز أن تذكر لجواز الغيبة بالتظلم في غير مقام استيفاء الحق:

الأوّل: أن يتمسك بالآية السابقة بتقريب أن يقال:

ان الاستيفاء في كثير من الموارد لا يتوقف على ذكر الظلم عند أحد بأن يستوفي المظلوم حقه بنفسه كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[1].

وعلى هذا نقول: ان مقتضى عموم الموصول في قوله تعالى: ﴿لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلّا من ظلم﴾ ان كل مظلوم يجوز له ذكر ظلمه عند الناس ولو في الجملة.

فإذا فرضنا انه استوفى حقه بنفسه، ومع ذلك يجوز له ذكر ظلمه عند أحدٍ في الجملة، فيكون ذكر الظلم عند الناس في هذا الفرض في غير مقام [٧٥٦] الاستيفاء.

وإذا جاز ذكر الظلم عند الناس في بعض الموارد في غير مقام الاستيفاء فيجوز في سائر الموارد؛ لعدم القول بالفصل، بل للقطع بعدم الفرق.

الثّاني: إذا كان في ذكر ظلم الظالم مظنّة لارتداع الظلم له عن ظلمه، فيجوز ذكر هذا الظلم من المظلوم وغيره من باب النهي عن المنكر. كما تقدّم الكلام مفصّلاً في ان الغيبة يصير جائزاً من جهة النهي عن المنكر.

الثالث: ان ذكر المظلوم لظلمه عند الناس نوع من التشفّي له، ويكون في تركه حرجٌ عظيم، فيجوز التظلّم عند الناس؛ لأدلة الحرج.

وفيه أوّلاً: ان ترك التظلم ليس في جميع الموارد حرجيّاً.

ثمّ في مورد يكون الترك حرجيّاً، فليس حرجه من قبيل المشاقّ البدنيّة، بل

---

١) البقرة: ١٩٤.

يكون شاقّاً على النفس.

وعلى هذا، لو قلنا إنّ أدلة الحرج ترفع هذا النحو من الحرج ممّا يكون شاقاً على النفس كما تعرّضنا له في قاعدة الضرر، فلا مانع من التمسك بأدلّة الحرج في جواز التظلم عند الناس في مقدار يكون الحرج المشار إليه في تركه.

الرابع: ما في رواية أبي البختري [٧٥٧] المتقدم ذكره حيث عدّ فيه من الثلاثة الّذين لا حرمة لهم «الإمام الجائر»، بتقريب أن عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره وإلّا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق.

أقول: مقتضى اللفظ اختصاص الجواز بالامام الجائر، ولو كان المراد مطلق الجائر لم يكن وجه لضم الإمام. وعدم ذكر الفقهاء الإمام الجائر فيمن يجوز غيبته بالخصوص لا يصير دليلاً على أنّ المراد من الإمام الجائر هنا مطلق الجائر.

الخامس: ما نقله المصنف رحمه الله[1] في النبوي (ص): «لصاحب الحق مقال»[2].

وفيه: مع الغمض عن السند أنه لم يتعرض للمقال الّذي لصاحب الحق.

السادس: الأخبار الّتي تكون ظاهرة في جواز الغيبة لمن صدر في حقه ما هو من قبيل ترك الأولى، وليس بظلم، فتدلّ على جواز التظلم عند الناس بطريق أولى:

منها: ما عن المجمع[3] عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلّا من ظلم**﴾[4] انه: الضّيف ينزل بالرجل، فلا يُحسن ضيافته، فلا جناح عليه[5] أن يذكر سوء ما فعله.

---

١) كتاب المكاسب ٣٤٨/١، الأمر الثالث: مستثنيات الغيبة.

٢) رسائل الشهيد الثاني: ٣٠٠، كشف الريبة في أحكام الغيبة.

٣) مجمع البيان ٢٢٥/٣، تفسير سورة النساء.

٤) النساء: ١٤٨.

٥) في المصدر زيادة: «في».

وعن تفسير العيّاشي[١] عنه عليه السلام في تفسير هذه الآية: «من أضاف قوماً فأساء [٧٥٨] إضافتهم فهو ممن ظُلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه».

ومنها: ما عن الكافي[٢]، عن ثعلبة بن ميمون، عمن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجلُ منهم رجلاً فوقّع فيه وشكاه، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «وأنّىٰ لك باخيك الكامل[٣] أيّ الرّجال المهذب؟!».

فإن الظاهر من الجواب أن الشكاية من قبيل ترك الأولى الّذي لا يليق بالأخ الكامل، وعدم ردع الإمام له يدلّ على جوازه.

ومنها: ما عن الكافي[٤] والتهذيب[٥] بسندهما عن حماد بن عثمان، قال: دخل رجل على أبي عبدالله عليه السلام، فشكى رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكوّ عليه.

فقال له أبوعبدالله عليه السلام: «ما لفلان يشكوك؟».

فقال: يشكوني أني استقضيت منه حقيّ.

فجلس أبوعبدالله عليه السلام مغضباً فقال: «كأنك إذا استقضيت حقك لم تسئ! أرايت قول الله تعالى: ﴿ويخافون سوء الحساب﴾[٦] خافوا الله عزّ وجلّ أن يجور عليهم؟ لا والله! ما خافوا إلّا الاستقضاء، فسمّاه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء».

أقول: سيأتي حال التمسك بهذه الأخبار.

السابع: ما يدلّ من الأخبار ولو بإطلاقه على جواز أن يذكر المظلوم عند الغير ولو في غير مقام استيفاء الحق كما هو عين المدّعى في المقام، فعن تفسير القمي[٧]

---

١) تفسير العياشي ٣٨٣/١، تفسير سورة النساء.

٢) الكافي ٦٥١/٢، باب الاغضاء، ح ١.

٣) في المصدر: «كله».

٤) الكافي ١٠٠/٥ ـ ١٠١، باب في آداب اقتضاء الدين، ح ١: باختلاف يسير.

٥) تهذيب الأحكام ١٩٤/٦، باب الديون وأحكامها، ح ٥٠، باختلاف يسير.

٦) الرعد: ٢٣.

٧) تفسير القمي ١٥٧/١، تفسير سورة النساء.

في الآية المتقدمة [٧٥٩]: أي لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم إلّا من ظُلم. فأطلق أن يعارض بالظلم.

وأيضاً عن مجمع البيان[١] عن الباقر عليه السلام: « لا يحب الشتم في الانتصار إلّا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدّين ».

وعن الكتاب المذكور[٢]: ونظيره ﴿ وانتصروا من بعد ما ظلموا ﴾.

أقول: لو قلنا في قوله تعالى: ﴿ وانتصروا ﴾ ان المراد هجو الشعراء من هجى المسلمين وشبه ذلك فنقول: ان انتصار الهجو بالهجو، وهو الاعتداء بمثل ما اعتدى، فلا يدلّ على أنّ ظلماً آخر يجوز فيه الهجو والغيبة.

ولا فرق في ذلك بين أن تخصص الآية بهجو الكفار؛ لدعوى الإجماع على عدم جواز هجو المسلمين حتّى في مقام الانتصار أو قلنا فيه بالتعميم كما هو ظاهر آية الاعتداء أيضاً.

وأمّا ما نقل عن تفسير القمي ومجمع البيان فلا سند لهما ليتكلّم في دلالتهما.

وأمّا الأخبار الأربعة الّتي نقلناها في الوجه السادس، فنقول:

مع الغمض من أن في خبر ثعلبة احتمال الردع لا تقرير الغيبة، فيدل على خلاف المدّعى.

ومع الغمض من ان في خبر حماد وثعلبة احتمال أن يكون القائل عالماً بعدم كراهة القول فيه.

وحينئذٍ تقدّم أنه يشكل اندراجه في الغيبة.

بل مع الغمض من أنّه يرد على الكل ان جواز الغيبة فيما لم يصل إلى حدّ الظلم يكون ادنى. وجواز الغيبة فيه لا يصير دليلاً على جواز الغيبة فيما يكون ظلماً.

وبالجملة، بعد الغمض [٧٦٠] عن ذلك كلّه نقول: لو سُلّم اولوية جواز الغيبة

---

١) مجمع البيان ٢٢٥/٣، تفسير سورة النساء.

٢) مجمع البيان ٢٢٥/٣، تفسير سورة النساء.

فيما هو مورد الأخبار عن جواز الغيبة في الظلم، فحينئذٍ لو لم يكن الأخذ بظاهر الأخبار خلاف الإجماع فحينئذٍ لابدّ أن نقول بجواز الغيبة حتّى فيما هو ظاهر نفس الأخبار أيضاً، وإلّا يشكل الأمر في طرح الأخبار من جهة الدلالة المطابقيّة والأخذ بها من جهة الدلالة الإلتزامية.

إن قلت: لا امتناع في ذلك في مقام التعبد كما نسب إلى بعض الاعاظم انه التزم بذلك.

قلت: ليس المراد انه في مقام التعبّد يكون ذلك ممتنعاً، بل المراد أن أدلة حجيّة خبر الواحد لا يدلّ على حجية الخبر من جهة الدلالة الإلتزاميّة في صورة يكون الخبر مطروحاً من جهة الدلالة المطابقيّة.

ثمّ إنّه بقي الكلام في سائر المستثنيات من حرمة الغيبة، فنقول فيها: اما على مسلكنا الّتي تقدّم شرحها في المقدمة فكل مورد تتوقف مصلحة مهمّة على الغيبة وكان الغرض من ذكر العيب تلك المصلحة فقد تقدّم انه يشكل شمول أدلة حرمة الغيبة له.

[تنبيهات]

نعم، يناسب التنبيه على بعض الأمور:

[العلاج بغير الغيبة]

منها: ان في كثير ممّا ذكروه من المستثنيات يمكن العلاج بغير الغيبة مثل الاستيفاء وغيره. فلا يقتضي هنا ما تقدّم جواز الغيبة إلّا أن يقوم دليل خاص. وستأتي المناقشة فيه.

[ذكر العيب الذي صار كالصفة المميّزة]

ومنها: ان بعضاً ممّا ذكروه لا يندرج تحت هذا العنوان المشار إليه [٧٦١] مثل ذكر الشخص بعيبه الّذي صار كالصفة المميزّة له.

نعم، في صورة كان العيب معلوماً عند المتكلم والمستمع فقد تقدّم الإشكال في شمول أدلة حرمة الغيبة له، بل ذكر هذه الصفة لو كان موجباً للايذاء يحرم من هذه الجهة ولو لم يحرم من جهة كونه غيبة.

[جواز الغيبة في غير الموارد المذكورة]

ومنها: أنّه لو دلّ دليل خاص على جواز الغيبة بأزيد ممّا ذكرناه لا مانع من الأخذ به إلّا أنّ ما ذكروه لجواز الغيبة في مثل مقام الاستثناء أو ذكر الشخص بعيوبه المميّزة من قبيل حكاية الفعل الّتي يكون مجملاً لا يجوز إثبات المدعى به، مثل ما جاء في الحديث أنه جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله[1]..؛ اذ من المحتمل انّها كانت مشهورة بذلك يعلمه كل أحد سيّما

---

١) الكافي ١٥٣/٨ ـ ١٥٤، كتاب الروضة، ح ١٤٣: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، عن صفوان، عن خلف بن حماد، عن الحسين بن زيد الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاءت زينب العطارة الحولاء إلى نساء النبي صلى الله عليه وآله وبناته، وكانت تبيع منهن العطر فجاء النبي صلى الله عليه وآله وهي عندهن فقال: إذا أتيتنا طابت بيوتنا.

فقالت: بيوتك بريحك أطيب يا رسول الله.

قال: إذا بعت فأحسني ولا تغشي فإنه أتقى وأبقى للمال.

فقالت: يا رسول الله! ما أتيت بشيء من بيعي وإنما أتيت أسألك عن عظمة الله عزّ وجلّ.

فقال: جلّ جلال الله سأحدثك عن بعض ذلك.

ثم قال: إن هذه الأرض بمن عليها عند التي تحتها كحلقة ملقاة في فلاة قي وهاتان بمن فيهما ومن عليهما عند التي تحتها كحلقة ملقاة في فلاة قي والثالثة حتى انتهى إلى السابعة، وتلا هذه الآية ﴿خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾ [الطلاق: ١٢] والسبع الأرضين بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الديك كحلقة ملقاة في فلاة قي، والديك له جناحان جناح في المشرق وجناح في المغرب، ورجلاه في التخوم السبع، والديك بمن فيه ومن عليه على

المخاطب.

وتقدّم أن مثله لم يعلم كونه غيبة، بل من المحتمل ان المتكلم كان عالماً بانها لا تكره ذكر هذه الصفة المميّزة لها.

فحينئذٍ يخرج عن موضوع الغيبة، وعن موضوع المحرّم.

ومثل ما جاء في مقام الاستفتاء انه سألت هند زوجة أبي سفيان عن رسول

الصخرة كحلقة ملقاة في فلاة قي والصخرة بمن فيها، ومن عليها على ظهر الحوت كحلقة ملقاة في فلاة قي، والسبع والديك والصخرة والحوت بمن فيه ومن عليه على البحر المظلم كحلقة ملقاة في فلاة قي، والسبع والديك والصخرة والحوت والبحر المظلم على الهواء الذاهب كحلقة ملقاة في فلاة قي، والسبع والديك والصخرة والحوت والبحر المظلم والهواء على الثرى كحلقة في فلاة قي.

ثم تلا هذه الآية ﴿ له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى ﴾ [طه: ٦] ثم انقطع الخبر عن الثرى، والسبع والديك والصخرة والحوت والبحر المظلم والهواء والثرى بمن فيه ومن عليه عند السماء الأولى كحلقة في فلاة قي.

وهذا كله وسماء الدنيا بمن عليها ومن فيها عند التي فوقها كحلقة في فلاة قي، وهاتان السماءان ومن فيهما ومن عليهما عند التي فوقهما حكلقة فيظ فلاة قي.

وهذه الثلاث بمن فيهن ومن عليهن عند الرابعة كحلقة في فلاة قي حتى انتهى إلى السابعة وهن ومن فيهن ومن عليهن عند البحر المكفوف عن أهل الأرض كحلقة في فلاة قي.

وهذه السبع والبحر المكفوف عند جبال البرد كحلقة في فلاة قي؛ وتلا هذه الآية: ﴿ وينزل من السماء من جبال فيها من برد ﴾ [النور: ٤٣].

وهذه السبع والبحر المكفوف وجبال البرد عند الهواء الذي تحار فيه القلوب كحلقة في فلاة قي.

وهذه السبع والبحر المكفوف وجبال البرد والهواء عند حجب النور كحلقة في فلاة قي.

وهذه السبع والبحر المكفوف وجبال البرد والهواء وحجب النور عند الكرسي كحلقة في فلاة قي. ثم تلا هذه الآية: ﴿ وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وهذه السبع والبحر المكفوف وجبال البرد والهواء وحجب النور والكرسي عند العرش كحلقة في فلاة قي. وتلا هذه الآية: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ [طه: ٥].

وفي رواية الحسن: الحجب قبل الهواء الذي تحار فيه القلوب.

الله ﷺ أن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي[١].

ومثل ما في صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: ان امّي لا تدفع يد لامسٍ، فقال: «احبسها..»[٢] إلى آخر الخبر.

ومن العجب ان المصنف[٣] في الخبر الأخير قال: واحتمال كونها متجاهرة مدفوع بالأصل.

وفيه: مع غمض العين من ظهور قوله «لا تدفع يد لامس» في أنّها كانت متجاهرة فيه أن الغرض من هذا الأصل ليس أن يترتب ما هو الأثر الشرعي لعدم كونها [٧٦٢] متجاهرة، بل الغرض أن يجعل هذا دليلاً على أنّ غيبة غير المتجاهر في مقام الاستفتاء يكون جائزاً.

ومن الواضح أنّ هذا ليس أثراً شرعياً لعدم كونها متجاهرة، بل إثبات ذلك يتوقف على إثبات اللوازم العقلية للمستصحب فيصير مثبتاً.

ولو كان المراد أن هذا الأصل اعتباره من باب الظن، فيكون مثبتُه حجّةً.

فيه: انه لا دليل على اعتبار هذا الأصل. كيف ولو كان هذا الأصل معتبراً.

ففي كثير من الموارد يمكن رفع الإجمال عن الأفعال مع أنّ المعروف ان الفعل

---

١) عوالي اللئالي ٤٠٢/١، المسلك الثالث، ح ٥٩ والرواية هي: «قال ﷺ لهندبنت عتبة، امرأة أبي سفيان، حين قالت: إن أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني وولدي ما يكفيني، فقال لها: خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف».

٢) من لا يحضره الفقيه ٧٢/٤ ـ ٧٣، باب نوادر الحدود، ح ٥١٤٠ والرواية برمّتها هي: «روى الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أمي لا تدفع يد لامس قال: «فاحبسها».

قال: قد فعلت.

قال: «فامنع من يدخل عليها».

قال: قد فعلت.

قال: «قيّدها؛ فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّ وجلّ».

٣) كتاب المكاسب ٣٥٣/١، الأمر الثالث: مستثنيات الغيبة.

يكون مجملاً لتكثّر الإحتمال فيه.

ومنها: ان بعض ما ذكره المصنف في المستثنيات قد تقدّم أنه لم يعلم شمول أدلة الغيبة له، مثل ما لو علم المتكلم والمستمع عيب أحد، فذكره.

وأمّا على مسلك المصنف **فأوّلاً**: جميع ما قلنا في المسلك الأوّل يأتي هنا أيضاً.

وثانياً: على مسلك المصنف لابدّ أن تكون مصلحة الغيبة أعظم من مصلحة ترك انتقاص المؤمن وإيذائه بالغيبة.

وعليه نقول: في بعض الموارد لا مانع من هذا الدعوى كما في ذكر فسق رواة الأخبار وجرح الشهود. وفي بعض الموارد يكون هذا الدعوى مشكلة كما في نصح المستشير أو مطلق النصح.

ومن هنا تقدّم انه في الجواهر قال: إنّه من معارضة دليل المستحب مع دليل الحرام وغير معهود.

وأمّا ما يلوح من المصنف[1] من دعوى وجوب النصح، ففيه ـ مع أنّ الظاهر انه خلاف الإجماع ـ أن مجرد ذلك ما لم تثبت اهميّة ذاك الواجب من ذاك المحرّم [٧٦٣].

نعم، في صورة كان فرد من أفراد الغيبة مندرجاً تحت عنوان واجب كالنهي عن المنكر، قد تقدّم انه بعد التعارض يرجع إلى البراءة.

بل لو قلنا إنّ الحكم هو التخيير يكفينا في جواز الغيبة، إلّا ان دعوى ان جميع موارد جواز الغيبة يكون عنوان الوجوب للغيبة ثابتاً أيضاً في كمال الإشكال كما في نصح المستشير فضلاً عن مطلق النصح.

وكذلك في مورد يدّعي شخص نسباً ليس له.

ومما ذكرنا يجوز أن يستشهد بأن اشتهار المستثنيات العشر أو أزيد ـ من دون

---

١) كتاب المكاسب ٣٥١/١، الصور التي رخص فيها في الغيبة لمصلحة أقوى.

نكير ومن دون ذكر الدليل لكثير منها من الفقهاء ـ مبنيّ على أنّ مسلكهم المسلك المتقدم عن المحقق والشهيد الثانيين الذي رجّحناه أيضاً من أن أدلة حرمة الغيبة لا تشمل صورة يتوقف غرض صحيح يكون الاهتمام به عقلاً وشرعاً على الغيبة.

ففي نصح المستشير ما لم يكن غرض صحيح ذو اهتمام متوقف على خصوص الغيبة لا تجوز الغيبة. وكذلك في سائر المسبّبات إلّا أن تعرض جهة أخرى للتعميم.

[تعليل صاحب الجواهر لبعض المستثنيات بعدم قصد الإنتقاص]

ثمّ اعلم أنه في الجواهر[1] يعلّل جواز الغيبة في بعض المستثنيات بعدم قصد الانتقاص، فلا تكون غيبة.

وهذا التعليل لو كان صحيحاً يسهل الأمر في المستثنيات، بل يقتضي جواز الغيبة لو كان بقصد المزاح والهزل أيضاً، لكنك عرفت سابقاً فساده وأن الغيبة لم يؤخذ في معناها قصد الانتقاص، بل أعمّ منه [٧٦٤].

بل لو تمّ ذلك لا وجه لتأمل الجواهر في بعض المستثنيات.

[توضيح لبعض مستثنيات الغيبة]

ثمّ إنّه لا بأس [ببسط الكلام] على بعض المستثنيات الّتي ليس لها توضيح في كلام المصنف.

[غيبة المتبوع عن تابعه]

منها: بالنسبة إلى غيبة الوالد عن ولده، بل مطلق المتبوع عن تابعه.

تقدّم الكلام فيه، ونحن منعنا الجواز إذا كان موجباً للاذى إلّا إذا كانت الغيبة أو

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٦٨ و٦٩ و٧٠، مستثنيات الغيبة.

السبّ بقصد التأديب؛ لأن لا تقع في مفسدةٍ أخرى أشدّ ممّا ارتكبه؛ لأنّ شمول ما دلّ على حرمة إذلال المؤمن أو إيذائه أو ما يوجب نقصه ـ من الغيبة وغيره ـ لصورة فَرْضِنا غير معلوم، والمتيقن من إطلاقاتها غير هذا الفرض كما تقدّم شطرٌ من الكلام في ذلك في أدلة الغيبة أيضاً.

[صدور العيب في زمن لم يكن العيب عيباً]

ومنها: أن يذكر عيب شخص صدر منه العيب في زمان لم يكن العيب عيباً في حقه أو لم تكن غيبته محرّمة في زمان العيب بخلاف زمان ذكر العيب كالكفار بعد اسلامهم وأهل الضلال بعد استبصارهم، ومنهم الصحابة والحرّ، وكالأطفال والمجانين بعد البلوغ والعقل.

ثمّ جواز الغيبة لغرض أهم يتوقف على الغيبة خارج عن مفروض الكلام، بل لو كان متجاهراً في ذلك [٧٦٥] ويعلمه المستمع أو لم يكن صدور ذلك منه عيباً في ذلك الزمان؛ لأنّ ما صدر منه كان على طبق دينه السابق، فكل ذلك يخرج عن الغيبة.

نعم، ربّما يحرم من جهة انه في زمان ذكر العيب يوجب الأذى، كما أنّ ذكر العيب المستور ـ لو لم يكن ممّا يكره ذكره فعلاً ـ تقدّم الإشكال في كونه غيبةً حتى تشمل ادلّة الحرمة له.

وأمّا إذا ذكر عيبه المستور سابقاً ممّا يكره ذكره فعلاً فيحرم من جهة الغيبة ومن جهة الإيذاء.

وقد تقدّم شطرٌ من الكلام في ذلك في الأمر الثّاني في المغتاب عنه.

[الغيبة عن آخر في حق ثالثٍ]

ومنها: انه نقل عن بعض انه عدّ من المستثنيات أن ينقل غيبته عن آخر في

حق ثالث، ثمّ يكذبه.

وفيه: ان في ذلك الحرمة من جهات:

الأولى: من جهة انه غيبة لهذا الشخص الثالث؛ لأنّ ذكر الإنسان بما يسوءه أعمّ من أن يكون النقل أم لا، بل لم يبعد أن تكون الغيبة أعمّ من البهتان وأن تخصّ قسماً خاصّاً من الغيبة باسم البُهتان أيضاً.

والأخبار الدالة على أنّ ما يكون خلاف الواقع بهتان في مقام بيان أشدية معصية هذا القسم، لا في مقام انه لا يسمّى غيبة.

الثانية: من جهة غيبته إلى من نقل كلامه؛ فان نفس الغيبة عيب؛ لأنّها محرّمة، وقد نقلها.

الثالثة: من جهة نفس التكذيب؛ فإن الكذب [٧٦٦] محرّمٌ. وقد نسبه إلى من نقل كلامه.

نعم، لو كان تكذيبه على وجه لا يسوءه مثل أن يقول: اشبهوا عليه، فتقدّم انه لم يعلم كون ذلك غيبة لأنّه لا يسوءه.

نعم، لو كان التكذيب على هذا النحو الّذي قلنا انه لم يعلم كونه غيبة في حقٍّ؛ إما في حق نفس من يذكر غيبة الغير أو في صورة كان نفس الكلام المنقول معلوماً عند المتكلم والمخاطب؛ فهذا هو الانتصار للمغتاب عنه الّذي يكون فيه احتمال الوجوب، فلا مانع فيه.

ويأتي الكلام فيه في آخر المسألة.

[استماع الغيبة وحكمه]

الأمر الخامس: في حكم استماع الغيبة، وما يتعلق بذلك.

وفي المناهل بعد ما ينقل عن العلامة في المنتهى[1] والشهيد الثّاني[2] في الرسالة

---

١) منتهى المطلب ١٠١٣/٢، في محرمات التجارة.

وغيرهما التصريح بحرمة الإستماع يقول: ولهم على ذلك النبويّ: «المستمع أحد المغتابين»[٣].

والمرتضوي المرسل: «السامع للغيبة أحد المغتابين».

وخبر الحسين بن زيد المرويّ في النهاية عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الغيبة والإستماع إليها»[٤].

وهي ضعيفة سنداً، ولا جابر لها.

فالاعتماد عليها في حكم مخالفٍ للأصل مشكل. وحرمة الغيبة لا تستلزم حرمة استماعها؛ فإن الكذب حرام ولا يحرم استماعه.

وأمّا ما أشار إليه الشهيد الثّاني في الرسالة من كون الإستماع للغيبة غيبة في المعنى، فضعفه ظاهر.

ثمّ أخيراً يقول [٧٦٧]: الاجتناب أحوط، ونحن نقول: للمستمع للغيبة أحكام ثلاثة: وجوب النهي عن المنكر، وحرمة الإستماع ـ وهنا نزاع ملحق به من أنّه على القول بحرمة الإستماع هل هو كبيرة لو اخترنا أنّ حرمة الغيبة كبيرة ـ، الثالث وجوب الانتصار.

ويظهر من بعض الأخبار أن الجلوس في مجلس يغتاب فيه المؤمن محرّم، ففي الوسائل[٥] في كتاب الأمر بالمعروف في باب تحريم المجالسة لأهل المعاصي وأهل البدع، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن أسباط، عن سيف بن عميرة، عن عبدالاعلى بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلساً ينتقص فيه امامٌ أو يعاب فيه مؤمن»[٦].

---

٢) رسائل الشهيد الثاني: ٢٩١، كشف الريبة في أحكام الغيبة.

٣) بحار الأنوار ٢٢٦/٧٢، باب السادس والستون: الغيبة، ذيل ح ١.

٤) الأمالي للشيخ الصدوق: ٥١١، مجلس السادس والستون، مناهي النبي (ص)، ح ١.

٥) وسائل الشيعة ٢٥٩/١٦، باب تحريم المجالسة لأهل المعاصي وأهل البدع، ح ٧.

٦) الكافي ٣٧٧/٢، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ٩.

وعن محمّد بن إدريس في آخر السرائر[١]، نقلاً عن كتاب أبي القسم ابن قولويه، عن عبدالأعلى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يجلس في مجلس يسبّ فيه امام أو يعاب فيه مسلم..» الخبر.

أقول: عبدالأعلى بن أعين يظهر من الكلام المنقول عن المفيد أنه من فقهاء أهل البيت عليهم السلام وأنه لا ذمّ فيه، فعلى التحقيق كفاية الوثاقة في الإعتبار وأن نقل الثقة لكل موضوع ذي أثر يثمر في ترتب الأثر عند الحاجة يثبت المدّعى.

أمّا الأوّل فنقول: إن وجوب النهي عن المنكر من الضروريات، وإنما الكلام هنا في بعض فروع المسألة، والمصنف[٢] هنا نقل عن كشف الريبة[٣] انّه إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم المغتاب مستحقاً للغيبة ولا عدمه قيل: لا يجب نهي القائل لإمكان الإستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده؛ لأنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمته، وهو أحد المحرّمين.

ثمّ قال: الأولى التنزه عنه حتّى يتحقّق المخرج منه؛ لعموم الأدلّة وترك الاستفصال فيها.

وهو دليل أرادة العموم حذراً من الاغراء بالجهل، ولأن ذلك لو تم يتمشّى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع مع احتمال عدم اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة[٤]. انتهى.

وقال المصنف[٥]: ان نهي القائل غير لازم مع دعوى القائل العذر المسوّغ، بل مع احتماله في حقه وإن اعتقد الناهي [٧٦٨] عدم التجاهر.

أقول: الوجه فيه ان النهي انّما يكون في صورة تكون الغيبة حراماً فعليّاً ليدخل

---

١) مستطرفات السرائر: ٦٣٩، مستطرفات من رواية أبي القاسم بن قولويه.

٢) كتاب المكاسب ٣٥٩/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

٣) رسائل الشهيد الثاني: ٣٠٢، كشف الريبة عن أحكام الغيبة، باختلاف يسير.

٤) رسائل الشهيد الثاني: ٣٠٢ ـ ٣٠٣، كشف الريبة عن أحكام الغيبة، باختلاف يسير.

٥) كتاب المكاسب ٣٦١/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

في عنوان المنكر، كما أنّ كل حرام ما لم يكن محرّماً فعليّاً لا يجب النهي عنه، وفي صورة كان اعتقاد القائل ان المقول فيه متجاهرٌ ليس الغيبة حراماً فعليّاً في حقه.

وعلى هذا، بمجرد احتمال أن القائل معتقد للتجاهر يشك في تحقق موضوع المنكر في حقه، فمقتضى الأصل براءة الذمة عن وجوب النهي، بل هنا مورد أصالة الصحة بمعنى انه لابدّ ان نحمل فعل المسلم على الجواز عند الشك في كونه محرّماً والنهي عنه منافٍ لذلك.

وأمّا الثّاني ـ يعني حرمة الإستماع ـ فنقول: لو كان الدليل على الحرمة منحصراً بما ذكره في المناهل فيرد عليه ما قاله في المناهل.

وفي مفتاح الكرامة[1]: إن العلماء تركوا ذكر حرمة الإستماع لوضوحه. وهو كما ترى.

وفي الجواهر[2]: انه لا خلاف ولا إشكال في الحرمة.

وكذلك المصنف[3] يقول: لا خلاف.

ولعلّ مرادهما ان من تعرض للمسألة قال بالحرمة حتّى لا ينافي عدم تعرض غيرهم لنفس المسألة.

ثمّ بعض تمسك لحرمة الإستماع بأن الإستماع إعانة على الإثم. وهذا لا مانع فيه في صورة كان السامع من قصده الإعانة.

بل وكذلك في صورة لم يكن من قصده الإعانة إلّا أنّه يظهر ما يصير مشوّقاً للقائل في ذكر عيب المسلم.

---

١) مفتاح الكرامة ٢١٩/١٢، في حرمة الغيبة.

٢) جواهر الكلام ٧١/٢٢، حرمة الاكتساب بالأعيان النجسه، حرمة استماع الغيبة.

٣) كتاب المكاسب ٣٥٩/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

[حدّ حرمة الاستماع]

ثمّ انّه يبقى [٧٦٩] في هذا المقام أمران:

أحدهما: إنّه لو قلنا بحرمة الإستماع فما حدّ الحرمة؟

وهنا نقول: ان المصنف[1] تارة يقول: يحرم الإستماع ما لم يعلم السامع المتجاهر ولو كان القائل معتقداً للتجاهر؛ لأن السامع أحد المغتابين، فكما ان المغتاب تحرم عليه الغيبة إلّا إذا علم التجاهر المسوّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الإستماع إلّا إذا علم المتجاهر.

وتارة يقول: إذا صارت الغيبة جائزة مثل أن يكون القائل معتقداً للتجاهر يكون الإستماع جائزاً، لأنّه قول غير منكر، فلا يحرم الاصغاء إليه.

والرواية على تقدير صحتها تدلّ على أنّ السامع لغيبته كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتدل الرواية على جواز الإستماع في صورة كان نفس الغيبة جائزة.

ثمّ يقول بما حاصله: انه لو كان المراد من الرواية ان السامع للغيبة كأنه متكلّم بها، فحينئذٍ يحرم الإستماع ما لم يعلم التجاهر، ولا ينفعه اعتقاد القائل بانه متجاهر.

والرواية ظاهرة في ذلك لو قرئ المغتابين بصيغة الجمع، لكن الظاهر ان المغتابين في الرواية بصيغة التثنية.

أقول: لابدّ أن يتكلم في كل دليلٍ ـ يقال إنه دليل على الحرمة ـ أنه أي شيء يقتضي لوضوح أن حدّ الحرمة لابدّ أن يستفاد هنا من دليل الحرمة.

فنقول: من كان يعتمد على كل أخبار الفقيه ومرسلاته، فتقدّم ان النهي فيها عن الغيبة واستماعها، فله أن يقول: ان الإستماع حرامٌ مطلقاً، إلّا في مورد قام إجماع على عدم الحرمة؛ لانّه ليس تخصيص [٧٧٠] لفظي بالنسبة إلى استماع الغيبة،

---

١) كتاب المكاسب ٣٦٠/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

وانما هو ثابت في نفس الغيبة.

وأمّا من يعتمد في الحرمة على أنّ السامع أحد المغتابين فما ذكره المصنف للرواية من المعنيين تكون الرواية محتملةً لهما، فلا تثبت الحرمة إلّا في مادة الإجتماع من المعنيين، وهو ما لو كان كل واحد منهما عالماً بعدم التجاهر.

وأمّا من كان اعتماده في الحرمة على دعوى «لا خلاف» أو أن الحرمة واضحة، فواضحٌ انه في صورة يكون خلاف أو لا يعتقد وضوح الحرمة لا تثبت الحرمة.

وأمّا من يتّكل في حرمة الإستماع على أنّ الإستماع إعانة على الإثم.

فنحن قلنا: إن الإعانة تصدق في صورة كان المستمع غرضه الإعانة على الغيبة الّتي كانت محرّمة، بل كذلك يصدق في صورة لم يكن من قصده الإعانة إلّا أنّه يظهر المستمع مشوقاً تامّاً لأن يتكلم المغتاب.

ثمّ اعلم ان الدليل المعتبر وإن لم يقم على حرمة عنوان استماع الغيبة، إلّا انه يصير حراماً لصيرورته مصداقاً لعناوين محرّمة أخرى مثل عنوان الإعانة على الإثم كما تقدّم، ومثل عنوان التجسّس والتتبّع لعورات المسلمين.

وهذا يصدق في صورة كان متصدّياً لضبط خصوصيات ما يقوله المغتاب.

بل تقدّم في مسألة الغناء عن علي بن يقطين، عن أبي جعد: «**من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان الناطق يؤدّي عن الله..**»[1].

[هل استماع الغيبة كبيرة يرفع العدالة؟]

وثانيهما: في أنه لو قلنا بأن الإستماع حرامٌ فهل هو كبيرة يرفع العدالة من دون إصرار أم لا؟

---

١) الكافي ٤٣٥/٦، باب الغناء، ح ٢٤، تتمة الرواية هي: «.. فقد عبدالله وإن كان الناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان».

وهنا لابدّ أن يتكلم أولاً في أن نفس الغيبة كبيرة أم لا؟

فنقول: لو قلنا إنّ الكبيرة كل ما أوجب الله عليه النار بالخصوص لا خصوص ما أوعد الله عليه النار فحينئذٍ كون نفس الغيبة كبيرةً مبني على ثبوت ان الغيبة ممّا اوجب الله عليها النار بالخصوص.

وعليه نقول: في كثير من الأخبار بيان أن عليه النار، بل في بعضها ان «المغتاب أوّل من يدخل النار»[1]، إلّا ان الأخبار[2] غالباً ضعيف السند.

فإثبات كون الغيبة من الكبائر يصير [٧٧١] متوقفاً إمّا على إثبات سند بعض تلك الأخبار أو إثبات اعتبار الأخبار لمجرّد كثرتها أو حصول القطع منها كما أنّه لو قلنا إنّ الكبيرة تتحقق بأن يشدّد في حرمته بالخصوص لا لمجرّد اندراجه في مطلق المعصية الّتي يكون التشديد فيها أو قلنا إنّ الكبيرة ما نُصّ في الكتاب بثبوت العقاب عليه بالخصوص.

فعلى ذلك لا تأمّل أنّ بعض افراد الغيبة تكون كبيرة مثل ما يندرج منها تحت تشييع الفاحشة.

---

١) رسائل الشهيد الثاني: ٢٨٨، كشف الريبة عن أحكام الغيبة، والرواية برمّتها هي: «أوحى الله عزّ وجلّ إلى موسى بن عمران إن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة ومن لم يتب فهو أول من يدخل النار».

٢) وسائل الشيعة ٢٨٥/١٢، باب تحريم اغتياب المؤمن ولو كان صدقاً، ح ٢٠ والرواية هي: «في المجالس، عن أبيه، عن علي بن محمّد بن قتيبة، عن حمدان بن سليمان، عن نوح بن شعيب، عن محمّد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن علقمة بن محمّد، عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام - في حديث - أنه قال: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه عندك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً. ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى ذكره داخل في ولاية الشيطان.

ولقد حدثني أبي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها، وبئس المصير».

وامّا سائر افراد الغيبة فيتوقف على اعتبار ما كان من الأخبار مقتضياً للتشديد في خصوص الغيبة كما أنّه لو قلنا إن ما دلّ العقل أو النقل على أشدّيته مما تكون كبيرة فيتوقف ذلك على اعتبار ما دلّ على أنّ الغيبة أشدّ من الزناء.

كما أنّه لو قلنا إنّ الكبيرة تتحقق أيضاً بأن يدلّ دليل ان الفاعل لتلك المعصية لا يقبل شهادته بذلك في الغيبة، يصير مبنيّاً على دلالة خبر معتبر على أنّ المغتاب لا تقبل شهادته.

وأمّا كون نفس استماع الغيبة كبيرة على القول بحرمة الإستماع، فنقول: إن خبر الفقيه المشتمل على نهي النبيﷺ عن الغيبة واستماعها، فلا يدلّ إلّا على مجرّد الحرمة. وكذلك سائر ما ذكر سابقاً لحرمة الإستماع إلّا الخبر الدالّ [٧٧٢] على أنّه أحد المغتابين.

وهنا نقول: سواء قلنا إنّ المراد منه تنزيل المستمع منزلة المغتاب في العيب الذي وقعت الغيبة فيه أو قلنا إنّ المراد تنزيل المستمع منزلة أنّه يغيب في هذا العيب، نقول:

التمسك به لإثبات كونها كبيرة ـ على اعتبار سنده ـ مبنيٌّ على عموم التنزيل.

فيرد عليه: أنّ عموم التنزيل لو لم يكن موهوناً من جهة أنّه في كثير من نظائره يكون المراد التشبيه من جهة من الجهات، لكن يرد عليه أن الأثر الظاهر هنا نفس الحرمة في الجملة. وبعد ذلك لا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم.

ثمّ اعلم ان ما ذكرناه إلى هنا بالنسبة إلى نفس عنوان استماع الغيبة لو قلنا بحرمة العناوين المحرّمة الأُخر الّتي أشرنا ان استماع الغيبة يصير مصداقاً لها، مثل عنوان الإعانة على الإثم، وعنوان التجسّس والتتبع لعورات المسلمين، والإصغاء إلى ناطق يكون [نطقه] عن الشيطان.

فكل [ما] تمّ في اقتضائه لأصل الحرمة لا شاهد على أنّه يصير كبيرة إلّا أن يقال: إنّه ربما يندرج في عنوان الظلم أيضاً.

وأمّا الثالث ـ وهو انتصار المغتاب عنه والمقول فيه ـ وهو المعبّر عنه بردّ الغيبة فنقول:

قال في الجواهر[١]: يجب ردّها قطعاً وانه في الحديث أن: «وزر غير الرادّ يعادل وزر المغتاب سبعين مرّة».

ثمّ اعلم أنه [٧٧٣] في حرمة الإستماع أيضاً يكون عنوان الجواهر هو الإستماع لا الردّ، وان الإستماع للردّ ليس بحرام، والمصنف[٢] يقول: انه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب ردّ الغيبة.

ثمّ انّه يعلّل وجه أكثرية وزر غير الرادّ الّذي تعرّض له في الخبر الذي أشار إليه [صاحب] الجواهر أيضاً بأن عدم الردّ يوجب تجرّي المغتاب، فيصير على هذه الغيبة وغيرها.

ثمّ إنّه يقول: ان الظاهر ان الردّ غير النهي عن الغيبة، بل المراد الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، مثلاً في الغيبة المتعلّقة بالعيب الدنيوي يقول: ليس العيب إلّا ما عابه الله الّتي من أكبرها: «ذكرك اخاك بما يكرهه»[٣].

وفي الغيبة الّتي يكون فيها نقل معصيته يوجّه، وإن لم يقبل التوجيه يقول: ان المؤمن قد يبتلى بالمعصية، وينبغي أن يستغفر له، لا أن يعيّر عليه. وتعييرك إياه لعلّه اعظم من معصيته.

[مناقشة في سند الأخبار]

أقول: ما نقلناه لا مانع فيه إلّا أنّه يناسب ان نشير إلى حال سند أخبار هذا العنوان.

---

١) جواهر الكلام ٢٢/٧١ ـ ٧٢، حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة، حرمة استماع الغيبة.

٢) كتاب المكاسب ١/٣٦١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

٣) وسائل الشيعة ١٢/٢٨١، باب تحريم اغتياب المؤمن ولو كان صدقاً، ح ٩.

فنقول: أوّلاً: في الوسائل[١] في أواسط كتاب الحج الّتي تعرّض لأخبار الغيبة هناك ينقل باباً من الأخبار مشتملة على أخبار كثيرة بين ما هو ظاهر في وجوب ردّ الغيبة أو وجوب انتصار المغتاب، وبين ما هو ظاهرٌ في وجوب الانتصار عن المؤمن بنحو الإطلاق [٧٧٤].

وثانياً نقول: ان الخبر المنقول عن ثواب الأعمال وعقاب الأعمال[٢] عن محمّد بن موسى بن المتوكل، عن عبدالله بن جعفر، عن محمّد بن حسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي الورد، عن أبي جعفر عليه السلام؛ لا مانع فيه وإن قلنا بأن الخبر حسن.

وأمّا خصوص الخبر المشتمل على أنّ «وزرَهُ كوزر من اغتابه سبعين مرّة»[٣]،

---

١) وسائل الشيعة ٢٠٣/١٢ ـ ٢١٣، باب وجوب أداء حق المؤمن، ورواية منه هي: «محمّد بن علي الكراجكي في كنز الفوائد، عن الحسين بن محمّد بن علي الصيرفي، عن محمّد بن علي الجعابي، عن القاسم بن محمّد بن جعفر العلوي، عن أبيه، عن آبائه عن علي عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلّا بالأداء أو العفو: يغفر زلته، ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقيل عثرته، ويقبل معذرته، ويرد غيبته، ويديم نصيحته، ويحفظ خلته، ويرعى ذمته، ويعود مرضته ويشهد ميتته، ويجيب دعوته، ويقبل هديته، ويكافى صلته، ويشكر نعمته، ويحسن نصرته، ويحفظ حليلته، ويقضى حاجته، ويشفع مسألته، ويسمت عطسته ويرشد ضالته، ويرد سلامه ويطيب كلامه ويبر إنعامه، ويصدق أقسامه، ويوالي وليه (ولا يعاد)، وينصره ظالماً ومظلوماً، فأما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه، وأما نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقه، ولا يسلمه، ولا يخذله، ويحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشر ما يكره لنفسه، ثم قال عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضي له وعليه.

٢) ثواب الأعمال: ١٤٨، ثواب معاونة الأخ ونصرته، والرواية هي: «حدثني محمّد بن موسى بن المتوكل قال حدثني عبدا بن جعفر الحميري عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي الورد عن أبي جعفر عليه السلام قال: من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله في الدنيا والآخرة ومن اغتيب عنده أخوه المؤمن فلم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلّا خفضه الله في الدنيا والآخرة.

٣) وسائل الشيعة ٢٨٢/١٢، باب تحريم اغتياب المؤمن ولو كان صدقاً، ح ١٣ والرواية هي:

فعن محمّد بن علي بن الحسين، بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام.

فنقول: إن الحسين بن زيد المسمّى بذي الدمعة، لا مانع فيه لكن الإشكال فيه من جهة شعيب، ومن جهة سند (ق) إلى شعيب من جهات.

وأيضاً الخبر الّذي عن (ق) الّذي نقل فيه وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعلي في اسناد (ق) مجاهيل. وكذلك في الاثنين اللّذين يتّصل السند إليهما.

[تضاعُف عقاب المغتاب]

قوله: ثمّ إنّه قد يتضاعف عقاب المغتاب..[1] إلخ.

أقول: هذا مقدمة لبيان ان كون الإنسان ذا اللّسانين بأن يمدح في الحضور ويعيب في الغيبة بمثل أن يكون مغتاباً بل أشد من جهة العقوبة. ووجه مناسبة ذكر هذه المسألة في ذيل مسألة الغيبة واضحة.

ثمّ إنّه ورد في المستفيضة أنه **«يجيء ذو اللسانين يوم القيامة وله لسان من النار»**[2].

« محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الغيبة والاستماع إليها.

ونهى عن النميمة والاستماع إليها.

وقال: لا يدخل الجنة قتات، ـ يعني: نماماً ـ، ونهى عن المحادثة التي تدعو إلى غير الله.

ونهى عن الغيبة، وقال: من اغتاب امرءاً مسلماً بطل صومه، ونقض وضوءه، وجاء يوم القيامة يفوح من فيه رائحة أنتن من الجيفة يتأذى به أهل الموقف وإن مات قبل أن يتوب مات مستحلاً لما حرم الله عزّ وجلّ، ألا ومن تطول على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة.

١) كتاب المكاسب ٣٦٣/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

٢) وسائل الشيعة ٢٥٦/١٢ و٢٥٩ و٢٦٠، باب تحريم كون الإنسان ذاوجهين ولسانين، ح ١ و٧ و٩.

وعلَّل المصنف[١] ذلك بأن المدح في الحضور مباح لكنه إذا انضمّ إلى المحرّم ـ وهو ذكر العيب في الغيبة ـ يوجب اللسانين من النار ويتأكّد حرمة الغيبة.

أقول: من المحتمل أن يكون ذكر المدح في الحضور بنفسه حراماً؛ لكونه [٧٧٥] نفاقاً، وعلى خلاف ما ابطنه في ضميره.

[إطلاق الإغتياب على البهتان]

قوله: واعلم أنه قد يطلق الإغتياب على البهتان..[٢] إلخ.

المراد من البهتان ذكر عيبٍ لمؤمن ليس ذلك العيب فيه، فيكون كذباً.

وبعض التعاريف للغيبة أعمّ من أن يكون ذكر العيب في الغير كذباً، والظاهر من لفظ الغيبة عند العرف أيضاً انّه أعمّ.

ولا ينافي ذلك مع أن يكون قسم من الغيبة مسمّى باسم البهتان يكون أمره أشدّ. ومنه أطلق الاغتياب على ما يكون كذباً في الخبر الّذي نقله المصنف أيضاً.

وما دلّ من الأخبار من ان ذكر العيب إذا كان كذباً يكون بهتاناً في مقام بيان ان هذا القسم أمره أشدّ من مطلق الغيبة، ولم يظهر منها ان الغيبة لا تطلق على الأعم.

---

١) كتاب المكاسب ٣٦٣/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

٢) كتاب المكاسب ٣٦٤/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

[خاتمة]

[فيما ورد من حقوق المسلم على أخيه]

قوله: خاتمة في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه..[1] إلخ.

أقول: وجه مناسبة ذكر هذه المسألة في ذيل مسألة الغيبة من جهة انه لما ذكر في مسألة الغيبة بعض حقوق المسلم على أخيه مثل وجوب ردّ الغيبة والانتصار عن المغتاب ومثل وجوب استرضاء نفس المغتاب عن الّذي ذكر عيبه ناسب المقام أن يشير إلى ساير حقوق المسلم على أخيه.

ثمّ إنّ المصنف فيما ينقله من الأخبار الّتي تعرض منها لذكر حقوق المسلم على أخيه دعويان:

أحدهما: ان ما ذكره في [٧٧٦] الخبر من قبيل الحقوق المستحبّة، ومعنى القضاء له بها على‌من عليها معاملة من أهلها بالحرمان عما اعدّ لمن ادّى حقوق الاخوة.

وفيه: انه لا مانع من أن يكون المراد من الحق المذكور فيه أعمّ من الواجبة والمستحبة. كيف ويذكر ردّ الغيبة الّتي قال المصنف بوجوبه، بل يذكر فيه ردّ السلام وجوابه الذي من المسلّم وجوبه.

بل بعض آخر منها لا مانع من القول بوجوبه مثل حفظ حليلته.

فلا مفرّ إلّا أن يكون المراد من الحقوق أعمّ من الواجبة والمستحبة.

---

١) كتاب المكاسب ٣٦٥/١، الأمر الرابع: استماع الغيبة.

وثانيهما: انه بالنسبة إلى الخبر الّذي ينقله المشتمل على أنّ للمسلم على أخيه ثلاثين حقاً يقول: ظاهرها وإن كان عامّاً إلّا أنّه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدّي لها بحسب اليُسر كما أنّ المؤمن المضيِّع لهذه الحقوق لا يؤكّد مراعاة هذه الحقوق في حقّه ولا يطالب عنها يوم القيامة؛ فإن التهاتُر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

ثمّ ينقل أخباراً شاهدةً لمدّعاه.

أقول: ما كان من الحقوق الواجبة مثل ردّ السلام، فمن الواضح انه لا يختصّ بأحدٍ دون غيره من المؤمنين والمسلمين، كما أنّ ما كان [٧٧٧] منها مستحباً، فيعمّ استحبابه لكلّ مؤمن ومسلم كعيادة المرضى.

ولا ينافي ذلك تأكّد ذلك في بعض الموارد وكراهته أو حرمته في بعض الموارد من جهة العوارض الخارجية.

وأيضاً يكون حاله كسائر المستحبات عند مزاحمته مع مستحب آخر في أن الأمر ليس بغير الأهم، وان غير الأهم أيضاً راجح، وان هذا الرجحان يكفي في استحبابه وعباديّته كما أوضحناه في مسألة البراءة.

[المراد من الأخ والمؤاخاة]

ثمّ الكلام في المقام ليس في شيء ممّا تقدّم، وإنما الكلام في تعيين من تأكّد مراعاة تمام الحقوق من الواجبة والمستحبة في حقه، وانه لو ترك مراعاة شيء منها حتّى المستحبات في حقه فيحكم يوم القيامة على ضرر التارك، وانحطاطه عن درجة من يراعي حقوق الاخوّة.

وفيه احتمالات:

الأوّل: وهو الأحسن من الكل ـ بل هو المتعين لما سيأتي من الشواهد عليه ـ أن يكون المراد من الأخ هو الصديق لا مطلق المؤمن.

اعلم ان علماء الاخلاق كابن مسكويه ذكروا انه لابدّ للشخص أن يجعل لنفسه صديقاً، ويذكرون اعتبار صفات حميدة كثيرة في الشخص الّذي يجعل صديقاً لنفسه.

ثمّ يذكرون لزوم مراعاة أمور كثيرة في حق هذا الصديق.

ثمّ يمنعون من تكثير الصديق بل عن جعل الصديق أكثر من واحدٍ؛ لانّ [٧٧٨] الإنسان لا يمكنه مراعاة تمام حقوق الصداقة في حق كل واحد منهم.

وإذا عرفت هذا، فنقول: ان الظاهر من الخبر المشتمل على ثلاثين من الحقوق ومن الأخبار الّتي نقله المصنف شاهداً لمدّعاه ان الاخ الّذي يراعي في حقه الحقوق كلها وانه يؤاخذ منه لو ترك مراعاة شيء منها ويحكم عليه، ليس مطلق المؤمن.

وبعد ذلك سيوضح انه لابدّ أن يكون المراد هو المؤمن الذي يناسب جعله صديقاً لنفسه ويجعله صديقاً لنفسه.

أما نفس الخبر الّذي يكون مشتملاً على الحقوق الثلاثين، فلأنه لو كان المراد مراعاة تمام هذه الحقوق في حق كل مؤمن، فمن الواضح انه غير ممكن، بل لا يمكن إلّا مراعاة شيء منها في حق كل مؤمن في بعض الازمنة.

مع أنّ الظاهر من نفس هذا الخبر ان مراعاة تمام هذه الحقوق في حق الاخ لا مانع منه راساً، بل وانه في سعة بعد مراعاة تمام ذلك، فلابدّ أن يكون المراد أخ خاصّ، وبعد ذلك يكون المناسب من ينبغي أن يجعله صديقاً لنفسه.

وأمّا ما قاله المصنف[1] من تخصيص حسن مراعاة حق الأخوة بمن بنى على مراعاة حقوق الاخوة ويكون ملتفتاً إليها فهو لا يوافق ولا يناسب مع الخبر المشار إليه ولا مع شيء من الأخبار الّتي نقلها المصنف شاهداً على مدعاه.

وأمّا الأخبار الّتي ذكرها المصنف شاهداً على مدعاه فكالصريح في الحمل

---

١) كتاب المكاسب ١/٣٦٨ ـ ٣٦٩، حدود الصداقة.

الّذي ذكرناه.

أما الخبر الّذي نقله عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قام إلى أميرالمؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوة».

فقال عليه السلام: «الإخوة صنفان: [٧٧٩] إخوان الثقة واخوان المكاشرة. فأما إخوان الثقة فهم كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك وصاف من صافاه وعاد من عاداه واكتم سرّه وأعنه وأظهر من الحسن، واعلم - ايّها السائل - أنهم اعزّ من الكبريت الاحمر.

وأمّا إخوان المكاثرة فانك تصيب منهم لذّتك فلا تقطعن ذلك منهم ولا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان..»[1] الخبر.

فكالصريح فيما ذكرناه من جميع الجهات.

كذلك سائر الأخبار المشتملة على مراعاة الحقوق في حق الصديق، فراجع وتأمّل.

كما أنّ سائر الأخبار الّتي نقلها أيضاً ظاهرٌ فيما ذكرناه، يظهر ذلك على المتأمّل، وليس لنا مجال نقلها وبيان انطباقها على ما ذكرناه.

---

١) الكافي ٢/٢٤٨ - ٢٤٩، باب في أن المؤمن صنفان، ح ٣؛ الخصال: ٤٩، باب الاثنين، ح ٥٦.

[القمـار]

[حرمة الغناء بالكتاب والسنة]

قوله: الخامسة عشرة: القمار حرام إجماعاً. ويدلّ عليه الكتاب والسنة المتواترة[1].

[القمار لغةً]

أقول: نقل عن بعض أهل اللّغة ان القمار بكسر القاف هو الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة[2].

وعن جماعة[3] أنه يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً ولو من دون رهن.

وعن بعض[4]: أصل المقامرة المغالبة. وهذا أعمّ من الاولين.

وعلى هذا، فنحن نتكلم تارة في اللعب بالآلات المعروفة مع الرهن، وتارة فيه بدون الرهن، وتارة في المغالبة بغير الآلات المعروفة [٧٨٠] إما مع العوض أو بدون العوض كما أنّه يناسب التعرض بعد ذلك عن حكم حضور شخص آخر لمجلس القمار وعن بيع آلات القمار وحكم الرهن المأخوذ في القمار.

فالبحث الأصلي هنا عن هذه المقامات السبعة:

---

١) كتاب المكاسب ٣٧١/١، المسألةالخامسة عشر: القمار.

٢) مجمع البحرين ٥٤٧/٣، مادة «قمر».

٣) المصباح المنير ١٧٥/٢، مادة «قمر».

٤) الصحاح ٧٩٩/٢، مادة «قمر» وفيه: «وتقمر فلان أي غلب من يقامره».

[المقام الأول]
[القمار بالآلات المعروفة مع الرهن]

أما الأوّل: وهو القمار بالآت المعروفة مع الرهن.

وفي الجواهر[١]: ان الإجماع بقسميه على الحرمة. وكذلك النصوص المستفيضة أو المتواترة، بل فيها ما يقتضي انّه من الباطل الّذي ورد النهي عن اكله بل من الميسر، فتتفق الأدلّة الشرعيّة الثلاثة على حرمته بل وعلى حرمة المال الّذي يؤخذ به، سواء كان منهما أو من ثالث بذله لاحدهما لو صار مغلوباً.

وفي مفتاح الكرامة[٢]: وأمّا الأخبار فانها تزيد على خمسة عشر خبراً.

وهي كما تضّمنت تحريم اللعب بذلك والأكل منه تضمّنت حرمة حضور المجالس التي يلعب فيها، والنظر إلى ذلك.

[نقل الأخبار في المقام]

أقول: الأولى نقل الأخبار في المقام، فانها تصير محل الحاجة في الموارد الخلافيّة وفروع المسألة، فنقول:

قال في الحدائق[٣]: ومن الأخبار ما في الكافي عن أبي عبيدة الحذاء في الصحيح قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[٤] [٧٨١].

---

١) جواهر الكلام ١٠٩/٢٢، في حرمة القمار.

٢) مفتاح الكرامة ١٨٥/١٢، في حرمة القمار وما يؤخذ به.

٣) الحدائق الناضرة ١٨٦/١٨، في القمار.

٤) البقرة: ١٨٩.

قال: «كانت قريش تقامر الرجل باهله وماله، فنهاهم الله تعالى عزّ وجلّ عن ذلك»[١].

وعن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما انزل الله تعالى على رسوله: ﴿انّما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجسٌ من عمل الشيطان﴾[٢] قيل: يا رسول الله! فما الازلام؟

قال: «قداحهم الّتي يقتسمون[٣] بها»[٤].

وعن الحسن الوشّاء، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»[٥].

وعن إسحاق ابن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويتقامرون؟ فقال: «لا تأكل منه فإنه حرامٌ»[٦].

وعن السكوني، عن الصادق عليه السلام، قال: كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يُؤكل، وقال: «هو سحت»[٧].

وعن عبدالحميد بن سعيد قال: بعث أبوالحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بهما، فلما أتى بها أكله، فقال له مولى: ان فيه من القمار. فدعا بطشت فتقيّأ نقاءه[٨].

وعن محمّد بن مسلم، عن أحدهما قال: «لا تصلح المقامرة ولا النهبة»[٩].

---

١) الكافي ١٢٢/٥، باب القمار والنهبة، ح ١.

٢) المائدة: ٩٠.

٣) في المصدر: «يستقسمون».

٤) الكافي ١٢٢/٥ ـ ١٢٣، باب القمار والنهبة، ح ٢.

٥) الكافي ١٢٤/٥، باب القمار والنهبة، ح ٩.

٦) الكافي ١٢٤/٥، باب القمار والنهبة، ح ١٠.

٧) الكافي ١٢٣/٥، باب القمار والنهبة، ح ٦.

٨) الكافي ١٢٣/٥، باب القمار والنهبة، ح ٣، باختلاف يسير.

٩) الكافي ١٢٣/٥، باب القمار والنهبة، ح ٥.

وعن السكوني، عن الصادق عليه السلام [٧٨٢] قال: «نهى رسول الله عن اللعب بالشطرنج والنرد»[١].

وابن جندب عمن أخبره، عن الصادق عليه السلام قال: «الشطرنج ميسر والنرد ميسر»[٢].

وعن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «الشطرنج والنرد هما الميسر»[٣].

وعن بريد، عن الصادق عليه السلام قال: «ان لله تعالى في كل ليلة من شهر رمضان عتقاء من النار إلّا من افطر على مسكر أو مشاحن[٤] أو صاحب شاهين».

قال: قلت: وأي شيء[٥] الشاهين؟

قال: «الشطرنج»[٦].

قال في الوافي[٧]: المشاحن: المعادي، والشحناء العداوة.

ولعل المراد به هنا صاحب البدعة المفارق للجماعة.

وكذا فسَّره الأوزاعي[٨] في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: «يغفر الله تعالى لكل عبد ما خلا مشركاً أو شاحناً».

وشاهين تثنية (شاه)، وهو من آلات الشطرنج، وهما اثنان.

أقول: لعل الأظهر في الخبر هو الحمل على من أضمر عداوة لأخيه المؤمن.

وعن زرارة، عن الصادق عليه السلام أنه سأل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب الّتي يقال

---

١) الكافي ٤٣٧/٦، باب النرد والشطرنج، ح ١٧.

٢) الكافي ٤٣٧/٦، باب النرد والشطرنج، ح ١١.

٣) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد والشطرنج، ح ٣.

٤) في هامش الكافي ٤٣٦/٦: «المراد بالمشاحن صاحب البدعة والضلالة ومن خالف حكم الله والمعادي لأوليائه».

٥) في المصدر زيادة «صاحب».

٦) الكافي ٤٣٥/٦ ـ ٤٣٦، باب النرد والشطرنج، ح ٥.

٧) نقله عنه الحدائق الناضرة ١٨٨/١٨، في القمار.

٨) انظر النهاية في غريب الحديث ٤٤٩/٢، مادة: «شحن».

لها لعبة الأمير وعن لعبة الثلاث ؟

فقال : « أرأيتك إذا ميّز الحق والباطل من أيّهما يكون ؟ » .

قال : قلت : من الباطل .

قال : « فلا خير فيه »[1] .

أقول: سائر الأخبار المتعلقة بالمقام نتعرّض لها عند الحاجة .

[المقام الثاني]
[اللعب بالآلات المعروفة من دون رهن]

[٧٨٣] **وأمّا الثّاني**: وهو اللعب بالآلات المعروفة من دون رهن، فنقول:

لو كان المدرك للقول بحرمته ما دلّ على حرمة القمار بتقريب أن يقال: ان القمار وإن يطلق على اللعب بالآلات المعروفة مع الرهن إلّا انك عرفت إطلاقه على الأعم من أن يكون في البين رهن أم لا كما عن جماعة، وعليه نقول:

نمنع أن يكون الإطلاق على الأعم على وجه المسامحة .

وعليه نقول: تقدّم في مسألة الغناء وغيرها انه في صورة كان اللفظ مستعملاً لا على نحو المسامحة في كل من المعنى الخاص والعام أن مقتضى القاعدة والأصل هو الاشتراك المعنوي بأن يكون موضوعاً للمعنى العام، فيفتح ذلك ان الرهن غير مأخوذ في معنى القمار، بل أعمّ منه .

لكن يرد عليه بعد تسليم ما تقدّم بأن الغالب ان اللعب بهذه الآلات يكون من الرهن .

ثمّ هذه الغلبة ملتفتٌ إليها عند إطلاق لفظ القمار، بل عند إطلاق لفظ النرد والشطرنج ونظائرهما، حتّى قيل: ان الرهن مأخوذ في معنى القمار، فذلك يوجب

---

١) الكافي ٤٣٦/٦، باب النرد والشطرنج، ح ٦، باختلاف يسير .

انصراف إطلاق لفظ القمار إلى ما يكون مع الرهن، أو لا أقلّ من ان ما ذكرنا يصير منشأ لأن يصير اللعب بالآلات مع الرهن قدراً متيقناً من الإطلاقات بالقرائن الحافّة بالكلام.

وبعد ذلك لا تجري [٧٨٤] مقدّمات الحكمة لتعميم الحكم إلى صورة لم يكن في البين رهنٌ.

ثمّ اعلم ان ما ذكرنا من الإنصراف أو منع جريان مقدّمات الحكمة لتعميم الحكم جارٍ فيما دلّ على المنع من اللعب بالآلات المعروفة من الشطرنج وغيره أيضاً، كما لا يخفى.

نعم، في هذه الطائفة أخبار تقتضي التعميم بصورة لم يكن في البين رهنٌ أيضاً. ولا يجوز دعوى الإنصراف إلى صورة يكون في البين رهنٌ أيضاً، ولا منع جريان مقدّمات الحكمة للتعميم.

وهذه طوائف من الأخبار:

[الطائفة] الأولى [من الأخبار]:

كلما علق الحكم بحرمة الشطرنج والنرد ونحوهما على انّها من اللعب أو الباطل أو انّها ممّا يلهى عن ذكر الله.

منها: ما نقله المصنف[1] من موثّقة زرارة.

وفي الحدائق[2] نقله هكذا:

وعن زرارة، عن الصادق عليه السلام أنه سأل عن الشطرنج وعن لُعبة شبيب الّتي قال لها لُعبة الأمير وعن لعبة الثلث؟

فقال: «ارأيتك إذا ميّز الحق والباطل من أيهما يكون؟».

---

١) كتاب المكاسب ٣٧٤/١، المسألة الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن.

٢) الحدائق الناضرة ١٨٨/١٨، في القمار.

قال: قلت: من الباطل. قال: «فلا خير فيه».

أقول: لكنه لا يدلّ على الحرمة لما تقدّم في مسئله الغناء انه لا دليل على حرمة الباطل بنحو الإطلاق ما لم يدخل في عنوان محرّم آخر.

وقوله: فلا خير فيه، أعمّ من الحرمة والكراهة.

إن قلت: هذا الخبر يشتمل اللعب بالشطرنج مع الرهن أيضاً، وهو حرام.

قلت: لما شمل هذا الخبر لما ليس فيه رهن أيضاً، فقال: لا خير فيه. وهو أعمّ من الكراهة [٧٨٥] والحرمة. وهذا لا مانع [فيه].

ومنها: رواية الفضيل قال: سألت أبا جعفر[عليه السلام] عن هذه الأشياء الّتي يلعب بها الناس من النرد والشطرنج حتّى انتهيت إلى السّدر.

قال: «**إذا ميّز الله الحق من الباطل مع ايهما يكون؟**».

قال: مع الباطل.

قال: «**ومالك والباطل؟**»[1].

أقول: ما أوردنا على الخبر السابق يرد على هذا أيضاً بعد ان قوله «وما لك والباطل» غير ظاهر في حرمة الباطل.

ومنها: ما عن المفيد الثّاني ولد شيخنا الطوسي بسنده عن أميرالمؤمنين[عليه السلام] قال: «**كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر**»[2].

أقول: أما سند هذا الخبر فمع الغمض عن كل شيء، فيه جعفر بن محمّد بن عيسى، وهو غير مذكور في الرّجال وان قالوا في بعض المواضع: انه أخو أحمد بن محمّد بن عيسى.

وأمّا الدلالة فنقول:

أوّلاً: إن ما يلهى عن ذكر الله أوضح أفراده الملاهي، وهو مغايرٌ مع الميسر

---

١) الكافي ٤٣٦/٦، باب النرد والشطرنج، ح ٩، باختلاف يسير.

٢) الأمالي للشيخ الطوسي: ٣٣٦، المجلس الثاني عشر، ح ٢١.

بمعنى القمار.

وعليه فليس الخبر في مقام تفسير الميسر، بل لابدّ أن يكون الغرض تنزيل الملاهي منزلة الميسر في الحرمة، فليس متعرضاً لمعنى الميسر بوجه.

وثانياً: تقدّم في مسألة الغناء انا ذكرنا ان المراد أو المتيقن ممّا يلهى عن ذكر الله كما يستفاد من المصنف أيضاً أن يكون إلهاءً عن ذكر الله بحيث لا يلتفت عادة سريعاً إلى ذكر الله بعد الفراغ من المُلهى.

وعليه يجوز أن يقال: إن هذه [٧٨٦] الحالة توجد في الميسر والقمار الّذي يكون مشتملاً على الرهن دون ما يكون الغرض مجرّد اللعب.

الطائفة الثانية من الأخبار:

يبعد دعوى انصرافها إلى خصوص القمار المشتمل على الرهن، بل يعمه وغيره مما يكون مورد المنع والنهي غير القمار بالمعنى المصدري الّتي هو من الأفعال، ويناسب دعوى انصرافها إلى العمل المشتمل على الرهن، بل مورد المنع نفس الآلات المعروفة للقمار، وإن كان المنع عن قرب تلك الآلات واعمالها؛ فان دعوى الإنصراف منها إلى ما كان مشتملاً على الرهن بعيدٌ.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون لفظ القمار في البين، ويكون المراد المنع من اعمال تلك الآلات أو ذكر لفظ النرد والشطرنج الموضوعين لنفس تلك الآلات ومنع عن قربها وإعمالها.

ثمّ الأخبار الّتي تكون مفادها كما ذكرناه كثيرة:

منها: ما عن رواية أبي الربيع السامي عن الشطرنج والنّرد؟ قال: « **لا تقربوهما** ».

قلت: فالغناء؟

قال: « **لا خير فيه، لا تقربه** »[1].

---

١) وسائل الشيعة ٣٢٠/١٧، باب تحريم اللعب بالشطرنج ونحوه، ح ١٠.

وما تقدّم عن الصادق عليه السلام : «الشطرج ميسرُ والنرد ميسر»[١].

وعن الصادق عليه السلام أيضاً : «الشطرنج والنرد هما الميسر»[٢].

بل كذلك قوله : «صاحب شاهين»[٣].

ثمّ فُسّر بالشطرنج.

بل كذلك ما عن تفسير القمي[٤] عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى : ﴿انّما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[٥].

قال : «أما الخمر فكل مسكرٍ من الشراب، وامّا الميسر [٧٨٧] فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر..» إلى أن قال : «وكل هذا بيعه وشراؤه وانتفاع شيء من هذا حرامٌ محرّمٌ».

إذ ليس المراد من القمار هنا المعنى المصدري الّذي تقدّم انصرافه إلى اللعب مع الرّهن، بل المراد هنا نفس الآلات بقرينة قوله «بيعه وشرائه»، وبقرينة قوله: «وأمّا الميسر فهو النّرد».

ومنها: ما عن مستطرفات السرائر[٦] من جامع البزنطي عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال : «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتّخاذها كفرُ واللعب بها شركُ..» إلى أن يقول : «والناظر إليها كالناظر إلى فرج أمّه، واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهى بها، والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء» الخبر.

أقول: في مثل الشطرنج من الآلات المعروفة للقمار مضافاً إلى ما تقدّم يجوز أن يقال: ان الشطرنج اسمٌ للآلات المخصوصة، وتعلق الأمر بالاجتناب عنه في

---

١) الكافي ٤٣٦/٦، باب النرد وشطرنج، ح ١١.

٢) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد وشطرنج، ح ٣.

٣) الكافي ٤٣٦/٦، باب النرد وشطرنج، ح ٥.

٤) تفسير القمي ١٨١/١، سورة المائدة، باختلاف.

٥) المائدة: ٩٠.

٦) مستطرفات السرائر: ٥٧٧، المستطرفات من جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام.

أخبار كثيرة يقرب من التواتر، نقل كثيراً منها في الوسائل[١] في آخر المكاسب المحرّمة قبل أبواب عقد البيع وشروطه كما أنّه نقل شطراً منها في متمم الوسائل[٢] في الموضع المشار إليه.

والأمر بالاجتناب أعمّ من أن يكون مع الرهن فيها، بل فيها معاضداتٌ [٧٨٨] أخرى لعدم الإنصراف إلى خصوص العمل الّذي يكون فيه الرهن كورود كثير منها في تفسير قوله تعالى: ﴿ واجتنبوا الرّجس من الأوثان ﴾[٣]، وان المراد به الشطرنج.

وبعد أن المراد من الأوثان في الآية هو الأصنام مسلّماً، فلابد أن تحمل الأخبار على تنزيل الشطرنج منزلة الأصنام.

ثمّ مثل ذلك ما ورد في خبرين[٤] من إخراج صاحب شاهين يعني صاحب الشطرنج ممّن يعتق في ليالي شهر رمضان؛ لوضوح شمول صاحب الشطرنج لمن يكون عمله أن يلعب بالشطرنج سواء كان مع الرهن أو بدونه.

هذا، مع أنّ في الطائفتين من الأخبار ما لا بأس فيه من حيث السند أيضاً، فراجع.

الطائفة الثالثة [من الأخبار]:

ما ذكره المصنف من التمسك بما في رواية تحف العقول[٥] عن ان ما سيجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات.

وفيه مع الغمض عن ضعف السند كما تقدّم في بحث التكسب بالنجاسات

---

١) انظر وسائل الشيعة ٣١٨/١٧ ـ ٣٢٢، باب تحريم اللعب بالشطرنج ونحوه.

٢) انظر وسائل الشيعة ٣٢٢/١٧ ـ ٣٢٦، باب تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج والسلام عليه... وباب تحريم اللعب بالنرد وغيره من أنواع القمار.

٣) الحج: ٣٠.

٤) الكافي ٤٣٥/٦ و ٤٣٦ ـ ٤٣٧، باب النرد والشطرنج، ح ٥ و ١٠.

٥) تحف العقول: ٣٣٥ ـ ٣٣٦، تفسير الصناعات.

وغيره ان كون مثل الشطرنج مثلاً ممّا سيجيء منه الفساد محضاً مبنيٌ على عدم جواز اللّعب به من دون رهن؛ إذ من الواضح أنّ ما تكون [فيه] جهة محرّمة ليس ممّا يجيء منه الفساد محضاً، بل لو دلّ دليل على حرمة جميع التقلبات [٧٨٩] فيما تكون فيه جهة محرّمة، يرد عليه التخصيص الأكثر الموجب لاستهجان أرادة هذا العموم منه.

[المقام الثالث]
[المغالبة بغير الآلات المعروفة مع العوض]

وأمّا الثالث: وهو اللعب بغير الآلات المعروفة من النرد والشطرنج وغيرهما، لكن مع الرهن كالمراهنة على حمل حجرٍ ثقيل وشبهه.

وتوضيح المقام أن المغالبة لو كان بالآلالت المعروفة للقمار من الشطرنج وغيره، فهذا لا إشكال في حرمته بل وفي فساده كما سيوضح.

كما أنّ المغالبة مع الرهن والعوض لو كان بمثل النّصل والخُف والحافر فلا إشكال في جوازه وصحته.

وإنما الكلام في أنه لو كانت المغالبة مع العوض ممّا لم نقل باندراجه تحت أحد العنوانين السابقين كما لو جعل العوضُ على المصارعة والمشهور هنا أيضاً الحرمة والفساد كما في الشق الأوّل.

بل المصنف[1] نقل عن المصابيح[2] نفي الخلاف فيها.

بل هو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا مثل الخفّ والنصل والحافر ممّا دلّ النصُّ على جوازه مع الرّهن والعوض، بل نقل الإجماع

---

١) كتاب المكاسب ٣٧٥/١، المسألة الأولى: اللعب بآلات القمار مع الرهن.

٢) لم نعثر عليه.

على الحرمة والفساد هنا عن المهذب[١] والمفاتيح والمسالك[٢] والتذكرة[٣].

ثمّ مضافاً إلى ذلك تمسك للحرمة بما دلّ على حصر الرهانة المجوزة في مثل النصل والخفّ والحافر، وبما دلّ على حرمة القمار بنحو الإطلاق فضلاً عن المصرّح بالتعميم.

أمّا الأوّل ففي الحدائق[٤] في كتاب السبق والرّماية ينقل لما دلّ على جواز المسابقة في الجملة أربعة عشرة من الأخبار، لكن ما دلّ منها على [٧٩٠] حصر المجوز في الثلاثة أو أزيد اثنان ـ أو ثلاثة ـ منها:

[الأخبار المجوِّزة]

أحدهما: مرسلة الفقيه، عن الصادق عليه السلام: «**إن الملائكة لتنفر عن الرّهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والرّيش والنصل**»[٥].

ثم إن هذا المضمون ينقل في خبر آخر، عنه، عن العلاء بن سيّابة[٦].

وثانيهما: عن التهذيب[٧]، عن العلاء بن سيّابة في حديث، عن النبي صلى الله عليه وآله: «**ان الملائكة تحضر الرّهان في الخف والحافر والريش وما عداء ذلك قمار محرمٌ**».

ثمّ إنّ العلاء بن سيّابة في الكتب الرجالية أنه يروي عنه أبان بن عثمان، وأبان بن عثمان[٨] وإن قيل في حقه إنه ناووسيٌّ[٩] إلّا أنّه ممّن أجمعت العصابة على

---

١) المهذب ١/٣٣٠، ما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز وما يتعلق بذلك من أحكام النضال.

٢) مسالك الأفهام ٦/٨٤، فيما يسابق به.

٣) تذكرة الفقهاء ٢/٣٥٣، في السبق والرماية، طبعة حجرية، منشورات المكتبة المرتضوية.

٤) الحدائق الناضرة ٢٢/٣٥٤ ـ ٣٥٨، نقل روايات السبق والرماية.

٥) من لا يحضره الفقيه ٤/٥٥، باب حدّ شرب الخمر وما جاء في الغناء والملاهي، ح ٥٠٩٤.

٦) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٨ ـ ٤٩، باب من يجب ردّ شهادته ومن يجب قبول شهادته، ح ٣٣٠٣.

٧) تهذيب الأحكام ٦/٢٨٤، باب البينات، ح ١٩٠.

٨) خلاصة الأقوال: ٧٤، باب أبان، قال فيه: «كان أبان بن عثمان من الناووسية».

٩) قال العلامة في خلاصة الأقوال: ٣٨٣: «وإنما سميت ناووسية برئيس لهم، يقال له: فلان بن

تصحيح ما يصحّ عنه إلّا أنا بيّنّا في محلّ آخر أن معقد إجماع الكشي لا يقتضي بأزيد من توثيق نفس أصحاب الإجماع، ومقبولية نفس ما يقولون كخبر العادل.

وعليه نقل أبان بن عثمان عن العلاء بن سيّابة لا ينفع في اعتبار العلاء بن سيّابة.

[الأخبار المحرّمة]

وأمّا الثّاني: يعني ما دلّ على حرمة القمار مطلقاً فأخبار كثيرة، نقل المصنّف[١] كثيراً منها ونحن نقول: أما حرمة المال المأخوذ بالقمار لما ورد في الأخبار المستفيضة أنه من الأكل بالباطل.

ومنها: خبر زياد بن عيسى الّذي قال المجلسي في مرآة العقول[٢] بصحة سنده، قال: سألت [٧٩١] أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾[٣].

فقال: «**كانت قريش قامر الرجل باهله أو ماله فنهاهم الله عز وجلّ عن ذلك**»[٤].

وأمّا حرمة نفس المقامرة الكذائية فيدل عليه قول الله عز وجل: ﴿ **انّما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه** ﴾؛ بناءً على أنّ المراد من الميسر مطلق القمار، لا خصوص بعض افراده، وإن كان ذلك عند اللغويين محلّ الكلام؛ لورود تفسيره بالقمار في أخبار كثيرة، منها نقله المصنف[٥] من مصحّحة

فلان الناووس».

١) كتاب المكاسب ٣٧٢/١ ـ ٣٧٤، دلالة الكتاب والسنة المتواترة على حرمته (أي القمار).

٢) مرآة العقول ٨٤/١٩، باب القمار والنهبة، ح ١.

٣) البقرة: ١٨٨.

٤) الكافي ١٢٢/٥، باب القمار والنهبة، ح ١.

٥) كتاب المكاسب ٣٧٦/١، المسألة الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار.

معمّر بن الخلاّد[١].

والظاهر أن سند هذا الخبر لا مانع فيه.

وهذا الخبر عن أبي الحسن عليه السلام قال: «النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما قُومر عليه فهو ميسر».

هذا، مع أنك عرفت أن الأخبار الدالّة كثيرة، وتفسير الميسر في بعض الأخبار بالنرد أو الشطرنج غير منافٍ لذلك؛ لانها من مصاديق الميسر. والتفسير ببعض المصاديق متعارف في الأخبار، بل يجوز أن يقال:

إن الميسر بحسب اللّغة أيضاً مطلق.

وترديد أهل اللغة من جهة إطلاقه على خصوص بعض مصاديقه أيضاً، بل هنا مورد ما ذكرناه كراراً من ان الأصل الإشتراك [٧٩٢] المعنوي في صورة يستعمل اللفظ في كل واحد من القدر المشترك، ومن مصاديق ذلك القدر المشترك.

[قول صاحب الجواهر في المقام]

ثمّ اعلم أن المصنف[٢] هنا نقل كلام صاحب الجواهر، وأنكر عليه شدة الإنكار. ونحن هنا أوّلاً نبيّن ما هو مراد الجواهر.

فنقول: انه في الجواهر[٣] يصرّح بحرمة المقامرة حتّى بالجوز والبيض والكعاب مما اعتيدت المقامرة به، سواء كان الاعتياد في السابق أو صار معتاداً في الزمان اللاحق. وكذلك يصرّح بحرمة العوض المأخوذ بالقمار، وهو المعبر بالرّهن.

بل هنا يتعدّى في حرمة العوض من أنه حرامٌ، ولو كان بعنوان الجزاء والوعد بناءً منه على حرمة كل ما ترتب على المحرّم ولو جزاءً أو وعداً أو نحوهما.

---

١) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد والشطرنج، ح ١.

٢) كتاب المكاسب ٣٧٧/١، المسألة الثالثة: «المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار.

٣) جواهر الكلام ١٠٩/٢٢، في حرمة القمار.

ثمّ هذا كلّه فيما تُعدّ المقامرة بوجه.

وأمّا ما لا تعدّ المقامرة بوجه كالمصارعة ونحوها فأوّلاً نقول بمنع الحرمة مع عدم الرّهن والعوض للسيرة وغيرها.

وثانياً يقول: هنا نمنع الحرمة مع الرّهن أيضاً، وانما يحرم هنا نفس الرّهن والعوض؛ لأنه من أكل المال بالباطل.

وثالثاً يقول: لو أخذ الرّهن أيضاً بعنوان الوفاء بالوعد الّذي هو نذر لا كفارة له مع طيب نفس الباذل لا بعنوان المقامرة أمكن القول بجوازه. انتهى ملخّصاً.

[مناقشة مع الشيخ الأنصاري في ردّ كلام صاحب الجواهر]

أقول: أما بالنسبة إلى العوض في هذا الفرض الّذي قلنا ان صاحب الجواهر[1] [٧٩٣] قال بإمكان جوازه، وهو أن يكون تمليك الباذل عن طيب النفس فغير مبني على المغامرة، ويبقى إيراد المصنف عليه من وجهين:

الأوّل: ان ذلك يجري في القمار المحرّم أيضاً. وتقدّم ان منعه جريان جواز التمليك الجديد في القمار المحرّم كان من جهة أنه ادّعى ان ما ترتب على المحرّم حرامٌ ولو كان بعنوان آخر مثل الجزاء والوعد أيضاً.

أقول: لا نرى مدركاً لمنع جواز البذل الجديد الغير المبني على القمار المحرّم في القمار المحرّم.

الثّاني: انه يستظهر من الجواهر حيث قال بإعطاء العوض من جهة الوفاء بالوعد انه يقول: ناسب استحباب ترتيب آثار الملك باعطائه إيّاه، فيورد عليه بانه لا يستحب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملّك إلّا أن يكون الغرض التمليك الجديد. وأمّا من جهة ان هذه المقامرة محرّمة فإنكار المصنف عن الجواهر من جهة انه بعد كونه قماراً يقتضي إطلاق الأدلّة كونه حراماً.

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١١٠، في حرمة القمار.

أقول: قد تقدّم ان مورد كلام الجواهر فيما لم يصر الاعتياد على القمار به لا سابقاً و[لا] لاحقاً. وعليه يكون مدّعاه انصراف أدلة القمار إلى ما جرى الاعتياد على القمار به بوجه.

ومنه يدعى ان ذلك [٧٩٤] يندرج في ملاعبة المؤمنين ومزاحهم، ويمنع ثبوت عموم أو إطلاق على حرمة مطلق اللعب، بل على مطلق...[١] أيضاً ولم يتعرض للجواب عن شمول أدلة القمار لذلك، وليس ذلك إلّا لدعواه انصراف إطلاق أدلة القمار عن ذلك.

أقول: دعوى عدم شمول إطلاق أدلة القمار لمفروض الكلام ليس ببعيد، وإن كان فيه تأمّل كما أنّ حدّ اللعب واللهو المحرّمين تقدّم شطر من الكلام فيه في مسألة الغناء.

[خبر محمد بن قيس]

ثمّ إنّ المصنف[٢] بعد ما يرجّح حرمة القمار بأي نحو كان يتصدى للجواب عن بعض أخبار يستظهر منه الجواز في الجملة، وهو ما عن الكافي[٣] والتهذيب[٤] عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قضى أميرالمؤمنين عليه السلام في رجل أكل وأصحاب له شاةً فقال: ان أكلتموها فهي لكم، وان لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا. **فقضى فيه: «إن ذلك باطل لا شيء من المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه أو كثر ومنع غرامة فيه»**.

فيقول المصنف[٥]: ان ظاهرها من حيث ردع الإمام عن فعل مثل هذا انه ليس بحرام. فأجاب بأن الخبر صريحٌ في فساد هذا القمار. وعليه كان نفس أكل الشاة

---

١) كذا في المخطوطة. وقد سقطت كلمة، ولعلها «القمار».

٢) كتاب المكاسب ٣٧٨/١، المسألة الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار.

٣) الكافي ٤٢٨/٧، كتاب القضاء والأحكام، باب النوادر، ح ١١، باختلاف يسير.

٤) تهذيب الأحكام ٢٩٠/٦، باب من الزيادات في القضايا والأحكام، ح ١٠، باختلاف يسير.

٥) كتاب المكاسب ٣٧٩/١، المسألة الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار.

حراماً مانع ان الامام لم يردع عنه أيضاً، فلا يصير عدم [٧٩٥] الردع هنا دليلاً على عدم الحرمة.

أقول: من الواضح أنّ السؤال في الرواية ومورد القضاء عن قضية كانت واقعة في الخارج قبل القضاء والسؤال.

ومن الواضح أنّ هذه القضية لو كانت مشتملة على بعض المحرّمات، فليس هنا مورد الرّدع؛ لوضوح أن الرّدع لا يؤثر الارتفاع فيما كانت واقعة قبل ذلك.

إن قلت: التعبير بالرّدع مسامحة، ويكون المراد ارشاد الجاهل.

قلت: لا شاهد على أنّ المتخاصمين كانا جاهلين بالحرمة حتّى يقال بوجوب التنبيه على ذلك.

[المقام الرابع]
[المغالبة بغير الآلات المعروفة بدون العوض]

وأمّا الرابع، وهو اللعب بغير الآلات المعروفة مثل الشطرنج من دون رهن وعوض، والمصنف[1] عن الرياض: ان الأكثر على التحريم، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه.

[مصاديق هذا النوع من القمار]

ثمّ إنّ المصنف[2] ينقل عن التذكرة[3] عبارات كل واحد في بعض مصاديق هذا

---

١) كتاب المكاسب ٣٨٠/١، المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير المنصوص على جواز السابقة فيه.

٢) كتاب المكاسب ٣٨١/١، المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير المنصوص على جواز السابقة فيه.

٣) تذكرة الفقهاء ٣٥٤/٢، ما يجوز المسابقة عليه، الطبعة الحجرية.

القمار ولو بدون العوض، ويقول: انّها محرّمة عند علمائنا إلّا أنّه في بعض تلك المواضع بعد قوله «عند علمائنا أجمع» يقول: لعموم النهي إلّا في الثلاثة: الخفّ والحافر والنصل. وهذا يوهن جعل الإجماع دليلاً [٧٩٦] مستقلاً في مقابل سائر الأدلّة.

وعلى كل حال، نحن نتكلم أوّلاً في سائر ادلتهم على التحريم غير الإجماع، وهي من وجوه:

الأوّل: ما عن الكافي[١] بسنده عن حفص البختري، عن الصادق عليه السلام انّه قال: «لا سبق إلّا في الخف أو حافر أو نصل».

وفي المسالك[٢]: ان هذه الرواية رواها العامة في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله، ورواها أصحابنا في الحسن عن الصادق عليه السلام.

أقول: بل الظاهر ان عمل المشهور في كتاب السبق والرماية على هذا الخبر.

ثمّ إنّ في المسالك[٣]: ان المشهور في الرواية فتح الباء من «سَبَق» وهو العوض المبذول.

ثمّ على كونه بسكون الباء يكون مصدراً.

ثمّ إنّ المصنف[٤] تصدى لبيان عدم دلالة هذا الخبر على تحريم نفس العمل ليجوز التمسك به في المقام على كلا الاحتمالين:

أما على تحريك الباء فتارة بانه يدلّ على تحريم المراهنة، فلا يدلّ إلّا على تحريم المراهنة، وهو العمل مع الرهن، لا بدونه الّذي هو محل الكلام.

وتارة بانه لا يدلّ على تحريم فعل راساً، وإنما على مجرد الفساد؛ لأنّ نفي

---

١) الكافي ٥٠/٥، باب فضل ارتباط الخيل واجرائها والرمي، ح ١٤.

٢) مسالك الأفهام ٦٩/٦، فائدة السبق والرماية مستند صحتها.

٣) مسالك الأفهام ٦٩/٦ ـ ٧٠، فائدة السبق والرماية مستند صحتها.

٤) كتاب المكاسب ٣٨١/١، المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير المنصوص على جواز المسابقة فيه.

العوض ظاهر في نفس استحقاقه. وإرادة نفي جواز العقد في غاية البعد.

وأمّا على سكون الباء، فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة؛ لوروده مورد الغالب [٧٩٧] من اشتمال المسابقة على العوض.

أقول: على السكون لو كان المراد عقد السبق فيجوز انه محمل على الغالب من انه مع الرهن، فيصير بمثل سائر النواهي المتعلقة بالمعاملات في ظهوره في الإرشاد إلى الفساد كما ذكرنا في محله، لكن على السكون ظاهر في نفس العمل أي السبق الخارجي، فلا يناسب حمله على نفي الصحة.

وعلى هذا، يكفي في عدم جواز التمسك بهذا الخبر للتحريم انه لا دليل على أنّ لفظ سبق بسكون الباء، بل قد عرفت أن المشهور انه بتحريك الباء.

الثّاني: ما نقله المشهور انه قد يستدل للتحريم بأدلّة القمار. وهذا مبني على مقدمتين:

الأولى: انه لم يؤخذ في المعنى الحقيقي للقمار العوض والرهن، ولا كونه بآلات معيّنة مثل الشطرنج وشبهه.

أما الأوّل فلاطلاق القمار في بعض الأخبار على اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض كما في خبر معمر بن خلاد: «**النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلما قومر عليه فهو ميسر**»[١].

وفي خبر أبي الجارود: «**وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر**»[٢].

وتقدّم التمسك بأمثال هذه الأخبار لحرمة اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض.

وتقدم أيضاً تقريب التمسك بها.

وأمّا الثّاني: فلأن الشطرنج والنرد يقال [٧٩٨]: انهما من آلات القمار، فنفس

---

١) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد والشطرنج، ح ١.

٢) وسائل الشيعة ٣٢١/١٧.

الآلة غير مأخوذ في معنى القمار كسائر الآلات المضافة إلى الاعمال، فان الآلة غير مأخوذة في مفهوم تلك العمل المقدمة.

الثانية: انه ليس إطلاق أدلة القمار منصرفة إلى صورة كان في البين رهن وعوض، ولا بصورة كانت بالآلات المعينة.

أقول: في كلتا المقدمتين نظرٌ واضح.

أما الأولى، فنقول: انه يظهر من القاموس أن معنى القمار منحصر بما فيه رهن حيث يقول: قامره.. إلخ، ما ذكره راهنه فيظهر منه انه بتمام اشتقاقاته ليس له معنى غير المراهنة، فراجع.

وعلى هذا، نقول: افرض أنه أطلق القمار في بعض الأخبار على ما ليس فيه رهنٌ كما تقدّم بيان ذلك ببعض التقريبات، لكن من الواضح أنّ مجرد الإطلاق لا يشهد على أنّه معناه الحقيقي حتّى يمكن حمل إطلاق أدلة القمار على ما ليس فيه رهنٌ.

إن قلت: سلّمنا أن مجرّد إطلاق القمار على ما ليس فيه رهن لا يدلّ على أنّه معناه الحقيقي إلّا أنّ بعض الأخبار ظاهرٌ في حرمة اللعب بالآلات من دون رهن؛ وهو الخبر الّذي نقله المصنف[1] عن تفسير القمي[2]، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿انّما الخمر والميسر﴾[3] الآية.

فانه قال في هذا الخبر: «وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر..» إلى أن قال: «وكل هذا [٧٩٩] بيعه وشراؤه والإنتفاع بشيء من هذا محرّم».

تقريب الاستدلال انه تقدّم ان المراد من القمار هنا بقرينة الآية بيعه وشراؤه.

وعليه يدلّ هذا الخبر على أنّ أي انتفاع كان من هذه الآلات حرامٌ، ومن

---

١) كتاب المكاسب ٣٧٣/١، المسألة الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن.

٢) تفسير القمي ١٨١/١، تفسير سورة المائدة.

٣) المائدة: ٩٠.

الانتفاعات نفس اللعب بها.

قلت: الغرض في المقام منع جواز التمسك بإطلاق أدلة القمار. وأمّا خصوص الخبر[١] لو سلّمت دلالته على الحرمة فغير مضرّ بالمقصود بعد عدم اعتبار سنده.

وأمّا الثانية فلوضوح انه لو سلم ان معنى القمار هو مجرد اللعب بآلات القمار فهو منصرف إلى ما فيه رهنٌ ولو بلحاظ انه الغالب أو لا أقل من أنه المعلوم من الإطلاقات. فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم. ومثل ذلك لو قلنا ان معنى القمار مجرد المغالبة كما يلوح من المصنف هنا.

[التمسك بالأخبار الدالة على حرمة الشطرنج والنرد]

الثالث: ما قاله المصنف[٢] أيضاً من أنه يمكن أن يستدل على التحريم بما دلّ من الأخبار على حرمة الشطرنج والنرد معللة بأنّهما من الباطل واللعب واللهو أو ما دلّ على حرمة نفس هذه العناوين غير هذه الأخبار المعللة، ففي خبر حفص بن البختري عمن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الشطرنج من الباطل»[٣].

وفي خبر زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سأل [٨٠٠] عن الشطرنج.. إلى أن يقول: **فقال: «أريتك إذا ميز الله الحق والباطل مع أيهما يكون؟» قال: مع الباطل.**

قال: «فلا خير فيه»[٤].

وقريب منه خبر الفضيل، عن أبي جعفر[عليه السلام]، فقال: **«إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون؟».**

قال: مع الباطل.

---

١) في المخطوطة: خبر.

٢) كتاب المكاسب ٣٨٣/١، المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير المنصوص على جواز المسابقة فيه.

٣) الكافي ٤٣٥/٦، باب النرد والشطرنج، ح ٤.

٤) وسائل الشيعة ٣١٩/١٧، باب تحريم اللعب بالشطرنج ونحوه، ح ٥.

قال: « فما لك والباطل ؟! »[١].

وفي خبر عبدالواحد بن المختار: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اللعب بالشطرنج ؟ فقال: « ان المؤمن لمشغول عن اللعب »[٢].

في باب استعمال الملاهي في الوسائل[٣]، عن علي بن جعفر، في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن اللعب بأربعة عشر وشبهها ؟

قال: « لاتستحب شيئاً من اللعب غير الرهان والرمي ».

وفي الخبر المنقول عن مجالس المفيد ابن الشيخ الطوسي، بسنده عن أميرالمؤمنين[عليه السلام] قال: « كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر »[٤].

وتقدم سند هذا الخبر من أنه مشتمل على من هو غير مذكور في الرجال.

[تقريب التمسك بتلك الأخبار]

ثمّ تقريب التمسك بهذه الأخبار انه علّق الحرمة على هذه العناوين في هذه الاخبار مع أنا نعلم ان الرهن لا مدخلية له ليحقق عنوان الباطل واللعب واللهو.

ثمّ إنّه يؤيد ذلك بمرفوعة عبدالله بن المغيرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: « كل لهو المؤمن باطل إلّا في ثلاث في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرءته، فانهنّ حق »[٥].

[مناقشة في الأخبار المنقولة]

أقول: لو سُلّم سند الأخبار بوجه نقول: ليس شيء منها ظاهراً في التحريم

---

١) الكافي ٤٣٦/٦، باب النرد والشطرنج، ح ٩.

٢) وسائل الشيعة ٣٢٠/١٧ ـ ٣٢١، باب تحريم اللعب بالشطرنج ونحوه، ح ١١.

٣) وسائل الشيعة ٣١٥/١٧، باب تحريم استعمال الملاهي بجميع أصنافها، ح ١٤.

٤) وجدناها في الأمالي للشيخ الطوسي: ٣٣٦، المجلس الثاني عشر، ح ٢١.

٥) الكافي ٥٠/٥، باب فضل ارتباط الخيل واجرائها والرمي، ح ١٣.

حتّى يصير مورد أن يدعي أحد ان الحرمة علّلت بعنوان [٨٠١] الباطل واللعب واللهو، فيقتضي حرمة هذه العناوين، وان الرهن لا مدخلية له في تحقق هذه العناوين، فلا يتم نفس التقريب مع الغمض عما يرد عليه، بعد فرض صحة أصل التقريب من جهة ورود التخصيص الأكثر عليه وغير ذلك.

إن قلت: نسلّم ان شيئاً من هذه الأخبار ليست ظاهرة في التحريم إلّا انه ثبت من الخارج حرمة اللعب بالشطرنج وغيره، ويستفاد من هذه الأخبار مجرد ان علة المنع اللعب والباطل واللهو.

قلت: كثير من المحرّمات كما يندرج تحت العناوين المحرّمة كذلك يندرج تحت العناوين المكروهة، ولا مانع من أن يعلل المنع عنه بكل واحد منهما أو بهما كما هو متعارف في الأخبار، بل عند العرف في محاوراتهم.

ففي صورة لم يذكر في نفس المحرّم إلّا ما يدلّ على كراهته، ثمّ علل ذلك بعلة فلا يدلّ ان هذه العلة محرّمة نظراً إلى انه ثبت بدليل آخر ان هذا الفعل الّذي ذكر علة لكراهته كان محرّماً، فافهم وتأمّل؛ فان ما ذكرناه نافع في كثير من الموارد.

تنبيه:

[في ركاكة دعوى أن مطلق الباطل أو اللعب حرام إلا ما خرج]

اعلم ان دعوى ان مطلق الباطل أو اللعب حرام إلّا ما خرج، أصل دعواه ركيك من جهة كثرة التخصص لو فرض قيام دليل عليه، وفُرض إمكان الجواب عن معارضاته من الأخبار وغيره.

فو فرض قيام دليل عليه فلابدّ أن يحمل على بعض المحامل الصحيحة كما [٨٠٢] تقدّم شطرٌ من الكلام في ذلك في مسألة الغناء.

ولعله نتعرض له في مسألة اللهو.

وأمّا اللهو فببعض محتملاته أيضاً يكون حاله كذلك.

وأمّا بالمعنى الذي نقول بحرمته فنسبته إلى القمار وغيره على نهج واحد، بمعنى أن كثيراً من الأفراد الواضحة للقمار حتّى الشطرنج مطلقاً أو في بعض الموارد لا يصير من مصداقه. وكثيرٌ مما يعد مزاحاً أو لعباً ربما يصير من مصداقه.

ثمّ لو ورد في الشطرنج مثلاً انه لهو بنحو الإطلاق، فلابد أن يقال: ان الغرض التنزيل وثبوت حكمه له.

وبالجملة، المقصود ان إثبات حرمة عنوان اللهو غير إثبات حرمة القمار وأن يصير القمار من مصاديقه في بعض اقسامه.

[المقام الخامس]
[حضور الشخص في مجلس القمار]

ثمّ إنّه بقي الكلام في أمور تقدّم انه يناسب التعرض لها بعد الفراغ عن حكم شقوق المسألة:

منها: تحريم حضور مجلس القمار.

فنقول: في الحدائق[1]: وكما يحرم اللعب بذلك يحرم حضور المجالس الّتي يلعب منها بذلك، والنظر إلى ذلك.

لكن في الجواهر[2] يحمل ما دلّ على حرمة حضور مجلس اللعب بالشطرنج والنظر إليه من الأخبار على المبالغة في تحريم اللعب بها، حيث إن هذه الأخبار مشتملة على أنّ اتّخاذ الشطرنج كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية..[3] إلى غير ذلك ممّا لا يلتزم احد بالاخذ بظاهرها؛ اذ لا ريب [٨٠٣] في

---

١) الحدائق الناضرة ١٨٩/١٨، في القمار.

٢) جواهر الكلام ١١١/٢٢، في حرمة القمار.

٣) مستطرفات السرائر: ٥٥٧، المستطرفات من جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام والرواية هي:

أرادة المبالغة من الحكم بنجاسة اليد وبطلان الصلوة بدون الغسل لمن يمس الشطرنج كما في بعض تلك الأخبار[١].

وكذلك الحكم بالكفر والشرك لمن يلعب بها.

بل وإطلاق المعصية في السلام والنظر والجلوس.

ثمّ يقول: وإن اعمل به بعض الناس في الأخير إلّا أنّه كما ترى ما لم يرجع إلى إعانة أو ترك بالمعروف أو نحو ذلك ممّا يندرج في أحد المحرّمات.

نعم، لا يبعد القول بحرمة الجلوس في مجالس المنكر ما لم يكن للردّ أو

«عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية، وكبيرة موبقة، والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير، ولا صلاة له حتى يغسل يده كما يغسلها من مس لحم الخنزير، والناظر إليها كالناظر في فرج أمه، واللاهي بها والناظر إليها في حال ما يلهي بها، والسلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، ومن جلس على اللعب بها فقد تبوأ مقعده من النار، وكان عيشه ذلك حسرة عليه في القيامة، وإياك ومجالسة اللاهي المغرور بلعبها، فإنه من المجالس التي قد باء أهلها بسخط من الله، يتوقعونه كل ساعة، فيعمك معهم».

١) الكافي ٤٣٧/٦، باب النرد والشطرنج، ح ١٢ و١٤ و١٥.

والروايات الثلاثة هي: (١) «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى قال: دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأول عليه السلام فقال له: جعلت فداك إني أقعد مع قوم يلعبون بالشطرنج ولست ألعب بها ولكن أنظر. فقال: مالك ولمجلس لا ينظر الله إلى أهله».

(٢): «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن موسى بن القاسم، عن محمّد بن علي بن جعفر، عن الرضا عليه السلام قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: يا أبا جعفر ما تقول في الشطرنج التي يلعب بها الناس؟ فقال: أخبرني أبي علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن أميرالمؤمنين عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان ناطقاً فكان منطقه لغير ذكر الله عزّ وجلّ كان لاغياً ومن كان صامتاً فكان صمته لغير ذكر الله كان ساهياً. ثم سكت فقام الرجل وانصرف».

(٣) «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت: جعلت فداك ما تقول في الشطرنج؟ قال: المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير، فقلت: ما على من قلب لحم الخنزير؟ قال يغسل يده».

للضرورة، بل كان للتنزه ونحوه ممّا يندرج في اسم اللاهين واللاعبين خصوصاً في مثل حضور مجلس الطبل والرقص ونحوهما من الأفعال الّتي لا يشك أهل الشرع والعرف في تبعية حاضريها في الإثم لاهلها؛ لوضوح أن اللاهي لا يفعله لنفسه. انتهى ملخّصاً.

أقول: لو صدق عنوان المحرّم على كل واحد من الفاعل والحاضر في المجلس كما لا يبعد ذلك في حق من يحضر مجلس اللهو للاستماع والرؤية.

أو تحقق في حق الحاضر في المجلس عنوان محرّم آخر مثل استماع اللهو والغناء بناءً على حرمة الإستماع.

ومثل تحقق عنوان الإعانة على الإثم في حقه ولو مع اعتبار قصد الإعانة فيه.

ففي تمام هذه الصور وإن يصر الحضور في مجلس المنكر [٨٠٤] حراماً، إلّا انّ هذا خارج عن محل الكلام.

وكذلك لو توقف النهي عن المنكر ـ عن الفاعل ـ على الخروج من مجلس المنكر؛ لأنّ محل الكلام أن يكون مجرد الحضور في مجلس المنكر حراماً.

والنظر إليه إما مطلقاً ليشمل حضور مجلس القمار أو خصوص مجلس القمار حتّى تثبت حرمته بالخصوص نظير مايقولون في حضور مجلس شرب الخمر.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: أما حضور مجلس مطلق المنكر فلم نظفر على دليل يدلّ على حرمته.

نعم، يستفاد من بعض الأخبار انه مكروه، ففي الوسائل[1] في كتاب الأمر بالمعروف في باب تحريم المجالسة لأهل المعاصي والبدع، عن الكافي، بسنده، عن عبدالله بن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « **لا ينبغي لمؤمن أن يجلس مجلساً يُعصى الله فيه ولا يقدر على تغييره** »[2].

---

١) الوسائل الشيعة ١٦/٢٥٩ ـ ٢٦٦، باب تحريم المجالسة لأهل المعاصي وأهل البدع.

٢) الكافي ٢/٣٧٥، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ١.

نعم، في هذا الباب ينقل أخباراً تدل على وجوب الخروج عن مجلس ينتقص فيه امام، بل في بعض أخبارها: «ويعاب فيه مؤمن»[١].

ثمّ إنّ كون الجلوس في مجلس المنكر مطلقاً مكروهاً يستفاد من بعض الأخبار الواردة في خصوص الشطرنج كما في خبر حماد بن عيسى، انه سأل عن أبي الحسن الأوّل عن القعود مع قوم يلعبون بالشطرنج ولست ألعب بها ولكني أنظر فقال: «مالك ولمجلس لا ينظر الله إلى اهله؟!»[٢]

وأمّا حضور خصوص مجلس [٨٠٥] القمار أو النظر اليه، فلم نر ما يدلّ على حرمتهما إلّا الخبر الطويل المنقول عن آخر السرائر[٣]، عن كتاب جامع البزنطي، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام.

لكن هذا الخبر في خصوص الشطرنج لا مطلق القمار، بل سائر الأخبار الّتي تمسك بها في الحدائق في هذا المقام كلها في الشطرنج.

والإجماع على عدم الفصل بين شطرنج وسائر افراد القمار غير محرز.

بل تقدّم أنّا رجحنا ان اللعب بمثل الشطرنج والنرد، بدون الرهن حرام، وهذا بخلاف غير أمثال ذلك من افراد القمار؛ فانه لا يحرم بدون الرهن.

فتلخص ان الحضور في مجلس المحرّم إذا لم يحرم لطرد سائر العناوين المحرّمة فيه فهو مكروه بنحو الإطلاق إلّا في موارد قام دليل خاص على الحرمة مثل مجلس ينتقص فيه امام أو مطلق المؤمن أو يشرب فيه الخمر أو يلعب فيه بالشطرنج بناءً على اعتبار سند ما دلّ عليه.

والميزان أن يتم دليل على الحرمة أو يندرج في عنوان محرّم، وإلّا لم يثبت إلّا

---

١) الكافي ٣٧٧/٢، باب مجالسة أهل المعاصي، ح ٩، والرواية برمّتها هي: «معن عبدالأعلى بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلساً ينقص فيه إمام أو يعاب فيه مؤمن».

٢) الكافي ٤٣٧/٦، باب النرد والشطرنج، ح ١٢.

٣) الذي سبق ذكره.

الكراهة كما تقدم.

[المقام السادس]
[حكم الرهن المأخوذ في القمار]

ومنها: في مال المقامرة أي الرهن.

فبعد فساد القمار لم يملكه فيجب رده إلى مالكه اذا عُرف بعينه، وإن كان المالك مردداً بين محصورين فيجب التخلص منهم بالصلح. ولم يبعد الرجوع إلى القرعة.

وان لم يعلم المالك باحد الوجهين، فله حكم مجهول المالك.

ثمّ هذا كلّه مع بقاء عينه [٨٠٦] بقاء حقٍّ من المالك الأوّل[١] بمثل ما تقدّم في بيع النجاسات من أنه لو مات غنم من شخص ويحتاج إلى لحمه الميتة لأجل كلابه فالهجوم عليه وأخذه منه يعد ظلماً إلّا أنّ من الواضح انه لو قلنا بمثل ذلك في العوض المأكول فنقول: إنه لا ينتج أن يكون قيئه واجباً عليه؛ لوضوح أن عدم قيئه ليس ظلماً.

وإن قلنا: انه ما خرج قيئه يكون للمالك الأول[٢] أخذه.

وعلى كل حال، لا دليل على وجوب قيئه في المقام.

إن قلت: فما تقول في الخبر المروي عن أبي الحسن[عليه السلام] انه «أكل شيئاً من مال المقامرة من دون علم، فلما علم قاءه».

قلت: هذا الخبر على اعتباره لا يدلّ على أنّ القيء كان واجباً؛ إذ من المحتمل أن يكون الأكل مع الجهل بلا مانع رأساً، وأن بعد العلم وإمكان قيئه كان القيء متحسناً، والامام بعد العلم قاء لارتكاب هذا الأمر المستحسن.

---

١) في المخطوطة: الأوّلي.

٢) في المخطوطة: الأوّلي.

[المقام السابع]
[بيع آلات القمار]

ومنها: من يبيع آلات القمار بجميع اقسامها.

ويعلم حاله ممّا تقدّم في بيع آلات اللهو وهياكل العبادة بأن بيع آلات القمار أيضاً من مصاديق تلك المسألة.

وتقدّم تفصيل ما قيل ويقال فيه.

[القيـادة]

قوله: السادسة عشر: القيادة[1].

[معنى القيادة]

وهي السعي بين الشخصين للوطي [٨٠٨] المحرّم من الزناء أو اللواط، ولو كان المفعول في الأخير طفلاً.

نعم، في الجمع بين النساء للسحق كلام من أنه أيضاً من أفرادها أم لا.

[هل القيادة من الكبائر؟]

ثمّ إنّ صريح المصنف هنا كظاهر كلام الجواهر[2] في الحدود أنّها من الكبائر.

ولعله لدعوى القطع باشدية حرمتها من كثير ممّا يعد في الصحيح من الكبائر مثل القمار والإشتغال بالملاهي.

[حدّ القيادة]

وأمّا كون حدّها ثلاثة أرباع حدّ الزاني فمدركه خبر ابن سنان[3] الّذي عبّر

---

١) كتاب المكاسب ٣٨٥/١، المسألة السادسة عشر: القيادة.

٢) جواهر الكلام ٣٧٤/٤١، باب الثاني في اللواط والسحق والقيادة.

٣) الكافي ٢٦١/٧، كتاب الحدود، باب النوادر، ح ١٠، والرواية هي: «علي، عن أبيه، عن محمّد بن سليمان، عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن القواد ما حده؟ قال: لا حدّ على القواد أليس إنما يعطى الأجر على أن يقود؟

المصنف[1] عنه بالصحيحة.

نعم، تثبت القيادة بشهادة رجلين عدلين دون النساء منفردات كما أنّ من المسلم انّها تثبت بالإقرار مرتين.

وعلى هذا القول، لو أقرّ مرّة عُزِّر كما عن التحرير[2] لدعوى انه كذلك في نظائره.

نعم، يناقش بعض على اشتراط الإقرار مرتين، بل مقتضى العموم كفاية المرة.

ثمّ إنّ في خبر ابن سنان ليس بعد الحد إلّا النفي. وقيل: يحلق رأسه ويُشهر أيضاً. ويدعى عليه الإجماع.

وعن جماعة انه لا ينفى باول مرة، بل ينفى في الثانية.

وعلى كل حال يدّعى عدم الخلاف بل الإجماع على أنّ القيادة لو كان من المرأة فليس عليها غير الحد [٨٠٩] من النفي والشهرة، بل ربما يتأمل في حدها أيضاً.

قلت: جعلت فداك إنما يجمع بين الذكر والأنثى حراماً.

قال: ذاك المؤلف بين الذكر والأنثى حراماً؟

فقلت: هو ذلك جعلت فداك.

قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة وسبعين سوطاً، وينفى من المصر الذي هو فيه.

فقلت: جعلت فداك فما على رجل الذي وثب على امرأة فحلق رأسها؟

قال: يضرب ضرباً وجيعاً ويحبس في سجن المسلمين حتى يستبرء شعرها فإن نبت أخذ منه مهر نسائها وإن لم ينبت أخذت منه الدية كاملة خمسة آلاف درهم.

فقلت: فكيف صار مهر نسائها إن نبت شعرها؟

قال: يا ابن سنان! إن شعر المرأة وعذرتها يشتركان في الجمال، فإذا ذهب بأحدهما وجب لها المهر كاملاً.

١) كتاب المكاسب ٣٨٥/١، المسألة السادسة عشر: القيادة.

٢) تحرير الأحكام ٣٦٥/٥، الفصل الثالث: في الجحة.

[القيـافة]

قوله السابعة عشرة: القيافة[1].

[حرمة القيافة]

وهي حرام.

وعن الحدائق[2] نسبته إلى الأصحاب. وعن الكفاية[3]: لا أعرف خلافاً.

وعن المنتهى[4] الإجماع.

[معنى القيافة في كلمات الأصحاب]

ثمّ إنّ المصنف[5] عن جماعة من أهل اللّغة هو الّذي يعرف الآثار[6].

وعن النهاية[7] ومجمع البحرين[8] زيادة انه يعرف شبه الرجل باخيه وابيه.

وعن جماعة من الفقهاء أنّها إلحاق الناس بعضهم ببعض.

---

١) كتاب المكاسب ٧/٢، المسألة السابعة عشر: القيامة.

٢) الحدائق الناضرة ١٨٢/١٨، في القيافة.

٣) كفاية الأحكام ٤٤١/١، القيامة وفيه: «ولا أعلم خلافاً».

٤) منتهى المطلب ١٠١٤، في أحكام التجارة وفيه: «حرام بلا خلاف».

٥) كتاب المكاسب ٧/٢، المسألة السابعة عشر: القيافة.

٦) القاموس المحيط ١٨٨/٣، مادة: «قوف».

٧) النهاية في غريب الحديث ١٢١/٤، مادة: «قوف».

٨) مجمع البحرين ٥٦٠/٣، مادة: «قوف».

وعن الدروس[١] وجامع المقاصد[٢] والتنقيح[٣] تقييد حرمتها بما ترتب عليها محرّم.

وقال المصنف[٤]: الظاهر انه مراد الكل، وإلّا فمجرد حصول الاعتقاد العلمي أو الظني بنسب شخص لا دليل على تحريمه.

ولكن عن المسالك[٥] ـ ويظهر من الجواهر[٦] أيضاً ـ أنّها تحرم إذا جزم أو رتب عليه محرماً.

[معنى القيافة وحكمها على رأينا]

ونحن نتكلم هنا أوّلاً في حرمة القيافة إذا رتب عليه محرّماً.

فنقول: ان المراد انه لا يترتب على النسب الّذي تعينه الأنكحة والمواريث وجواز النظر مثلاً.

ووجهه ان الالحاق في النسب انما هو بالاقرار والولادة على الفراش ونحو ذلك كما يدلّ عليه مشروعية اللعان دون القيافة، كما هو من الواضحات عند المتشرعة.

هذا مع أنّ مقتضى الأصل عدم ترتب آثار النسب على القيافة.

وأمّا خبر[٧] زكريا بن يحيى بن النبهان المصري[٨] أو الصيرفي المشتمل على

---

١) الدروس ١٦٥/٣، ما حرم لعينه.

٢) جامع المقاصد ٣٣/٤، حرمة القيافة.

٣) انظر التنقيح ١٣/٢، على ما في هامش المكاسب ٨/٢.

٤) كتاب المكاسب ٨/٢، المسألة السابعة عشر: القيافة.

٥) مسالك الأفهام ١٢٩/٣، التكسب بالأعيان النجسة.

٦) جواهر الكلام ٩٢/٢٢، في حكم القيافة.

٧) الكافي ٣٢٢/١ ـ ٣٢٣، باب الإشارة والنص على أبي جعفر الثاني عليه السلام، ح ١٤، والرواية هي:

«علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعلي بن محمّد القاساني جميعاً، عن ذكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفي قال: سمعت علي بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين فقال: والله! لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام.

قضية الجواد الّذي نقله المصنف[٩]، وعن الحدائق[١٠] انه تمسك به على الجـواز، فنقول: [٨١٠].

فيه: أوّلاً: انه على فرض اعتبار سنده وتمامية دلالته على جواز ترتب آثـار النسب انه لما يكون عمل الأصحاب على خلافه، فهذا يسقطه عن الإعتبار كـما

فقال له الحسن: إي والله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته.

فقال علي بن جعفر: إي والله ونحن عمومته بغينا عليه.

فقال له الحسن: جعلت فداك كيف صنعتم فإني لم أحضركم؟

قال: قال له إخوته ونحن أيضاً: ما كان فينا إمام قط حائل اللون.

فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني.

قالوا: فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد قضى بالقافة فبيننا وبينك القاف.

قال: ابعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتموهم ولتكونوا في بيوتكم. فلما جاؤوا أقعدونا في البستان واصطف عمومته وإخوته وأخواته.

وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبة صوف وقلنسوة منها ووضعوا على عنقه مسحاة وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاؤوا بأبي جعفر عليه السلام فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه.

فقالوا: ليس له ههنا أب ولكن هذا عم أبيه، وهذا عم أبيه، وهذا عمه، وهذه عمته، وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان، فإن قدميه وقدميه واحدة.

فلما رجع أبوالحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه.

قال علي بن جعفر: فقمت فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام ثم قلت له: أشهد أنك إمامي عند الله.

فبكى الرضا عليه السلام، ثم قال: يا عم! ألم تسمع أبي وهو يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بأبي ابن خيرة الإماء ابن النوبية الطيبة الفم، المنتجبة الرحم، ويلهم! لعن الله الأعيبس وذريته! صاحب الفتنة، ويقتلهم سنين وشهوراً وأياماً يسومهم خسفاً ويسقيهم كأساً مصبرة، وهو الطريد الشريد الموتور بأبيه وجده صاحب الغيبة، يقال: مات أو هلك، أي واد سلك؟! أفيكون هذا يا عم إلّا مني؟!

فقلت: صدقت جعلت فداك».

٨) في المصدر: «النعمان الصيرفي».

٩) كتاب المكاسب ٩/٢، المسألة السابعة عشر: القيافة.

١٠) الحدائق الناضرة ١٨٢/١٨، في القيافة.

ذكرناه كراراً.

وثانياً: لعل قوله عليه السلام «ابعثوا انتم إليهم» لعدم المشروعية، لا لدفع التهمة.

وعليه يكون هذا رداً لما نقلوا عن رسول الله [صلى الله عليه وآله]، فليس في الخبر تقرير لما نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأمّا إقدامه على القيافة فلعله لعلمه بصدق القيافة في خصوص هذا المورد.

وفيه رفع التخيل الفاسد العظيم في حق الإمام عن أقربائه وغيرهم.

وثالثاً: في الحدائق[1] وأن يقول إنه يدلّ هذا الخبر على جواز القيافة لكنه معترف بأنه لا دلالة فيه على جواز ترتب آثار النسب.

وأمّا الجواب عن هذا الخبر بأنه معارض مع خبر أبي بصير: «من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمّد صلى الله عليه وآله».

قال: قلت: بالقيافة[2]؟

قال: «ما احب أن تأتيها..»[3] الخبر.

ففيه: أن هذا الخبر لا يدلّ على الحرمة ليناسب عدّه معارضاً لما دلّ على الجواز.

فالعمدة في عدم جواز ترتب الآثار الإجماع مضافاً إلى انك عرفت أنه لا رافع لأصالة عدم ترتب الآثار.

وأمّا دعوى ان الجزم به حرامٌ فقد تقدّم نظير هذه الدعوى من الجواهر في مسألة التنجيم أيضاً، لكن فيه ان حصول الجزم ليس أمراً اختيارياً ليقال إنه حرام.

نعم، يجوز النهي عن التعليم والتعلم حتّى لا يحصل الجزم أو انه كان واجباً عليه أن لا يخبر عن الواقع بصورة الجزم كما أنّه يجوز القول بوجوب تحصيل

---

١) الحدائق الناضرة ١٨/١٨٣، في القيافة.

٢) في المصدر: «فالقافة» وفي بعض نسخه: «فالقيافة».

٣) الخصال: ١٩ ـ ٢٠، باب الواحد، ح ٦٨.

مقدّمات توجب زوال الجزم كما تقدّم مثل هذه الكلمات في مسألة [٨١١] التنجيم.

لكن في المقام، أصل دليل الحرمة هو الإجماع والأصل، وهما في ترتيب الأثر، فلا يستفاد منها هذه الخصوصيات إلّا أن يقال: ان ما يشبه العلم بالغيب بنحو الإطلاق حرام.

ويحمل على أحد هذه الوجوه كما تقدّم دعواه في مسألة التنجيم، لكن استفادة هذه الكلية من دليل معتبر مشكل كما تقدّم شطر من الكلام في ذلك في مسألة التنجيم.

[الكذب]

قوله: الثامنة عشرة: الكذب حرام بضرورة العقول والأديان، ويدلّ عليه الأدلّة الأربعة[1].

[حرمة تعمّد الكذب]

أقول: حرمة تعمد الكذب من الضروريات كما أنّ مقتضى القاعدة حرمته إلّا ما قام نقل معتبر أو عقل على جوازه.

كما أنّ من الواضح أنّ مراتب الحرمة في الشدة والضعف مختلفةٌ مثل ان الكذب على الله أشدّ، ثمّ على أنبيائه واوليائه وإن لم يرجع إلى الكذب على الله.

وأيضاً ما يترتب عليه مفسدةٌ أشدّ كما أنّ المفاسد أيضاً مختلفة في الشدّة والضعف.

[تحديد مقامات البحث عن الكذب]

فليس الكلام في شيء من ذلك، وإنما الكلام في مقامات:

منها: أن الكذب المحرّم بنحو الإطلاق يكون من الكبائر أم لا؟ وإلّا كون بعض افراده من الكبائر ممّا [٨١٢] لا تأمّل فيه.

ومنها: في تعيين بعض أقسام الكلام وشبهه من أنه مندرج تحت عنوان الكذب مثل الوعد و التورية والكذب حتّى يحرم لحرمة الكذب.

---

١) كتاب المكاسب ١١/٢، المسألة الثامنة عشر: الكذب.

وأمّا لو لم يندرج تحت عنوانٍ فحرمته مبنيّة على اندراجه تحت عنوان محرّم آخر كما أنّ الكلام السابق من كونه كبيرة على فرض حرمته يجري هنا أيضاً.

ومنها: في المستثنيات عن حرمة الكذب وأنه أيّ كذب يكون جائزاً.

[المقام الأول]
[هل الكذب المحرَّم من الكبائر]

أما المقام الأوّل: فاستدل المصنف[1] لكون الكذب المحرّم بنحو الإطلاق من الكبائر بغير واحد من الأخبار كخبر العيون[2] الّذي قال هنا: انه لا يقصر عن الصحيح.

وفي رسالة العدالة عبّر عنه بالصحيحة.

وخبر الأعمش[3]، وموثقة عثمان بن عيسى[4]، والمرسلة عن الرسولﷺ[5].

---

١) كتاب المكاسب ١١/٢، المسألة الثامنة عشر: الكذب.

٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٣٤/١، باب ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الإسلام وشرائع الدين، ح ١؛ وسائل الشيعة ٣٢٩/١٥ ـ ٣٣٠، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، ح ٣٣.

والرواية هي: «عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: الإيمان هو أداء الأمانة، واجتناب جميع كبائر، وهو معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان.

ـ إلى أن قال: ـ واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى، والزنا، السرقة، وشرب الخمر، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به من غير ضرورة، وأكل الربا بعد البينة، والسحت، والمسير وهو القمار، والبخس في المكيال والميزان، وقذف المحصنات، والزنا، واللواط، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، ومعونة الظالمين، والركون إليهم، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر، والكذب والكبر، والاسراف والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحج، والمحاربة لأولياء الله، والاشتغال بالملاهي، والاصرار على الذنوب.

٣) وسائل الشيعة ٣٣١/١٥، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، ح ٣٦، والرواية هي: «محمّد

وجه الدلالة إطلاق الكذب في هذه الأخبار التي عدّت الكذب في الكبائر أو دلّت على كونه كبيرة بنحو آخر.

ثمّ يقول: ويؤيّده ما ينقله عن العسكري[٦]، بل انه يمكن أن يستدل بقوله تعالى ﴿انما يفتري الكذب الّذين لا يؤمنون بآيات الله﴾[٧] ثمّ يقول:

ومن [هنا] أطلق جماعة ان الكذب كبيرة من غير تقييد، ويؤيّده المروي عن النبيﷺ في وصيته لابى ذرّ[٨].

بن الحسن في المجالس والأخبار بإسناده الآتي عن أبي‌ذر، عن النبيﷺ ـ في وصية له ـ قال:
يا أباذر! من ملك ما بين فخذيه وما بين لحييه دخل الجنة.
قلت: وإنا لنؤاخذ بما تنطق به ألسنتنا؟
فقال: وهل يكب الناس على مناخرهم في النار إلّا حصائد ألسنتهم، إنك لا تزال سالماً ما سكتَّ، فإذا تكلمت كتب لك أو عليك.
يا أباذر! إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله عزّ وجلّ فيكتب بها رضوانه يوم القيامة، وإن الرجل ليتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوى في جهنم ما بين السماء والأرض.
يا أباذر! ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له، ويل له، ويل له.
يا أباذر! من صمت نجى، فعليك بالصمت، ولا تخرجن من فيك كذبة أبداً.
قلت: يا رسول الله! فما توبة الرجل الذي يكذب متعمداً؟
قال: الاستغفار وصلوات الخمس تغسل ذلك.

٤) الكافي ٣٣٨/٢ ـ ٣٣٩، باب الكذب، ح ٣ والرواية هي: «عن عثمان بن عيسى، عن ابن مسكان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله عزّ وجلّ جعل للشر أقفالاً وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب. والكذب شر من الشراب».

٥) المحجة البيضاء ٢٤٢/٥، على ما في هامش المكاسب ١٢/٢، المسألة الثامنة عشر: الكذب، والرواية هي: «أرسل عن رسول اللهﷺ: ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقول الزور أي الكذب».

٦) بحار الأنوار ٢٦٣/٦٩، الباب الرابع عشر والمأة: الكذب وروايته وسماعه، ح ٤٨ والرواية هي: «قال الإمام الزكي العسكري عليه السلام: جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب».

٧) النحل: ١٠٥.

٨) وسائل الشيعة ٢٥١/١٢، باب تحريم الكذب في الصغير والكبير، ح ٤ والرواية هي: «عن

ثمّ يتصدى لبيان ما يعارض ما تقدّم ممّا دلّ على أنّ الكذب [٨١٣] بعض شقوقه كبيرة لا بإطلاقه، مثل رواية ابن خديجة[١]، ومرسلة سيف بن عميرة[٢]، وصحيحة ابن الحجاج[٣]، وكخبر الحارث الأعور[٤].

الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليه السلام ـ في حديث شرايع الدين ـ قال: والكبائر محرمة، وهي الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البينة، وقذف المحصنات، وبعد ذلك الزنا واللواط والسرقة وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به من غير ضرورة، وأكل السحت، والبخس في الميزان والمكيال والميسر، وشهادة الزور، واليأس من روح الله، والامن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، وترك معاونة المظلومين، والركون إلى الظالمين، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر، واستعمال التكبر، والتجبر، والكذب، والاسراف والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحج، والمحاربة لأولياء الله، والملاهي التي تصد عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهة كالغناء وضرب الأوتار، والاصرار على صغائر الذنوب.

١) وسائل الشيعة ٥٧٥/٨، باب تحريم الكذب على الله وعلى رسول وعلى الأئمة عليهم السلام، ح ٣ والرواية هي: «عن أبي خديجة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر».

٢) الكافي ٣٣٨/٢، باب الكذب، ح ٢ والرواية هي: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن إسماعيل بن مهران، عن سيف بن عميرة، عمن حدثه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يقول لولده: اتقوا الكذب، الصغير منه والكبير في كل جد وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترى على الكبير، أما علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما يزال العبد يصدق حتى يكتبه الله صديقاً وما يزال العبد يكذب حتى يكتبه الله كذاباً.

٣) الكافي ٣٤٠/٢ ـ ٣٤١، باب الكذب، ح ١٢ والرواية هي: «عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الكذب هو الذي يكذب في الشي؟ قال: لا ما من أحد إلّا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب».

٤) الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٠٥، المجلس للخامس والستون، ح ٩، والرواية هي: «حدثنا أحمد بن محمّد بن يحيى العطار رضي الله عنه، قال: حدثنا أبي، عن يعقوب بن يزيد، عن زياد بن مروان القندي، عن أبي وكيع، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث الأعور، عن علي عليه السلام، قال: لا يصلح من الكذب جد ولا هزل، ولا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفي له، إن الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، وما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب وفجر وما يزال أحدكم يكذب حتى لا يبقى في قلبه موضع إبرة صدق، فيسمى عند الله كذاباً».

ثمّ إنّه في مقام الجمع يمكن حمل الطائفة الثانية على أنّ بعض أقسام الكذب من الكبائر العظيمة حتّى لا ينافي كون الكذب مطلقاً كبيرة ويلوح من المصنف انه يميل إلى هذا الجمع، فتبقى المطلقات بحالها.

ونحن نقول: انا نتصدى أوّلاً بميزان تعيين الكبائر ثمّ نتصدى لحال هذا الجمع الذي ذكره المصنف رحمه الله.

فنقول: أوّلاً نزاعٌ في أن المعاصي كلّها كبيرة أو فيها كبيرة وصغيرة، فعن جماعة: إنكار أن يوجد في المعاصي صغيرة، وأن كل معصية كبيرة.

وكلامنا بعد فرض بطلان هذا القول؛ إذ ليس كون المعصية صغيرة بلحاظ المعصيّ حتّى يقال: لا يمكن أن توجد صغيرة، بل بلحاظ عدم الشدة والاهتمام أي قلّتهما، فالكبيرة ما يكون للآمر والناهي ـ أي المولى ـ شدة واهتمام فيه، والصغيرة في مقابله.

[النزاع في عدد الكبائر]

ثمّ ثانياً: نزاعٌ في عدد الكبائر، ففي صلاة جماعة الجواهر[1] أن أخبار الكبائر اختلفت اختلافاً لا يرجى جمعه، ثمّ يتصدى لبيان أقوال العلماء في عدد الكبائر، فعن بعض: السبع؛ الشرك..[2] إلى آخره.

---

١) جواهر الكلام ٣٠٩/١٣، بيان معنى العدالة.

٢) الخصال: ٣٦٤، باب السبعة، ح ٥٧، والرواية هي: «حدثنا أبونصر محمّد بن الحسين بن الحسن الديلمي الجوهري قال: حدثنا محمّد بن يعقوب الأصم قال: حدثنا الربيع بن سليمان قال: حدثنا عبدالله بن وهب قال: أخبرنا سليمان بن بلال، عن ثور بن يزيد، عن أبي الغيث، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اجتنبوا السبع الموبقات قيل: يا رسول الله وماهن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلّا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات.

وعن آخر: التسع[١] بزيادة فلان وفلان.

وعن آخر: عشر[٢] [٨١٤] بزيادة فلان، وعن آخر: اثنتا عشر. إلى آخر[ه].

وعن آخر: عشرون[٣] بزيادة فلان.

---

١) عوالي اللئالي ٨٨/١، الفصل الخامس، ح ٢١ و٢٢ والروايتان هما: «روي أن رجلاً من الصحابة، سأله فقال: يا رسول الله! ما الكبائر؟

قال: «هن تسع، أعظمهن الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنة، وعقوق الوالدين المسلمين، واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياءاً وأمواتاً».

ثم قال: «من لا يعمل هذه الكبائر، ويقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، ويقيم على ذلك، إلّا رافق محمداً».

وروي في حديث آخر: «إن الكبائر أحد عشر: أربع في الرأس، الشرك بالله عزّ وجلّ، وقذف المحصنة، واليمين الفاجرة، وشهادة الزور. وثلاث في البطن، أكل مال الربا، وشرب الخمر، وأكل مال اليتيم، وواحدة في الرجل، وهي الفرار من الزحف. وواحدة في الفرج، وهي الزنا وواحدة في اليدين، وهي قتل النفس. وواحدة في جميع البدن وهي عقوق الوالدين».

٢) الكافي ٢٨٠/٢، باب الكبائر، ح ١٠ والرواية هي: «علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الكبائر: القنوط من رحمة الله، واليأس، ومن روح الله، والامن من مكر الله، وقتل النفس التي حرم الله، وعقوق الوالدين، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البينة، والتعرب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، الفرار من الزحف.

فقيل له: أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها، أتخرجه من الإيمان، وإن عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين، أو له انقطاع؟

قال: يخرج من الإسلام إذا زعم أنها حلال ولذلك يعذب أشد العذاب وإن كان معترفاً بأنها كبيرة وهي عليه حرام وأنه يعذب عليها وأنها غير حلال، فإنه معذب عليها، وهو أهون عذاباً من الأول ويخرجه من الإيمان ولا يخرجه من الإسلام».

٣) وسائل الشيعة ٣١٨/١٥ ـ ٣٢٠، باب تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها، ح ٢ والروايت هي: «عنهم، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني قال: حدثني أبوجعفر الثاني عليه السلام قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبدالله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الآية ﴿الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش﴾ ثم أمسك.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما أسكتك؟

قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجلّ.

فقال: نعم يا عمرو! أكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله: ﴿ ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ﴾.

وبعده اليأس من روح الله لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ولا ييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون ﴾.

ثم الأمن من مكر الله لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ فلا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون ﴾.

ومنها عقوق الوالدين لأن الله سبحانه جعل العاق جباراً شقياً.

وقتل النفس التي حرم الله إلّا بالحق لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ إلى آخر الآية.

وقذف المحصنة لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم ﴾.

وأكل مال اليتيم لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً ﴾.

والفرار من الزحف لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ومن يولّهم يومئذ دبره إلّا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ﴾.

وأكل الربا لأن عزّ وجلّ يقول: ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلّا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾.

والسحر لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ﴾.

والزنا لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ومن يفعل ذلك يلق آثاماً * يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً ﴾.

واليمين الغموس الفاجرة لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ﴾.

والغلول لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ﴾.

ومنع الزكاة المفروضة لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ﴾.

وشهادة الزور وكتمان الشهادة لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ﴾.

شرب الخمر لأن الله عزّ وجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان.

وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرض الله عزّ وجلّ لأن رسول الله ﷺ قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله.

ونقض العهد وقطيعة الرحم لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ لهم اللعنة ولهم سوء الدار ﴾.

وعن آخر: بزيادة أربعة عشرة.

وعن بحر العلوم اختيار ما عليه المشهور من ان الكبائر هي المعاصي الّتي توّعد الله سبحانه عليها، وانه حصر الموارد في الكتاب في أربع وثلاثين.

وعن الرياض[١]: ان المشهور أن الكبيرة كلما توعّد الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز.

وعن بعضهم: انه لم يجد فيه قولاً آخر كما عن الصيمري نسبته إلى أصحابنا.

وعن الدروس[٢] والروضة[٣] يعرفها بذلك.

إلى غير ذلك من الأقوال الّتي ينقلها مثل قول مفتاح الكرامة[٤] وصاحب الحدائق[٥].

وعلى كل حال، من جملة الأقوال ما يظهر من المصنف[٦] من رسالته في العدالة حيث يذكر طرقاً لاستفادة كون المعصية كبيرة.

منها: أن يرد النص بالخصوص في كون معصية كبيرة كما أنّ في خبر العيون الذي نقله، وقال: لا يقصر عن الصحيح، يصرّح في معاصي كثيرة بالخصوص أنّها من الكبائر، ومنها الكذب.

ومنها: أن يرد النص المعتبر على عنوان له افراد أنه من الكبائر مثل ما أوعد الله عليها النار.

قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه، وهو يقول: هلك من قال برأيه، ونازعكم في الفضل والعلم».

١) رياض المسائل ٢٤٩/١٣، العدالة.

٢) الدروس ١٢٥/٢، تعريف العدالة.

٣) الروضة البهية ١٢٩/٣، كتاب الشهادات.

٤) مفتاح الكرامة ٢٨٥/٨، في تفسير الكبيرة والأقوال فيها.

٥) الحدائق الناضرة ٤٦/١٠، الكبائر وعددها.

٦) رسائل فقهيه: ٤٤ ـ ٤٨، طرق إثبات كون المعصية كبيرة.

وأخبارها كثيرة نقلها في صلاة الجمعة من الحدائق[١] مثل صحيحة ابن أبـي يعفور[٢]، وخبر أبي جميلة[٣]، وخبر علي بن جعفر..[٤] إلى غير ذلك.

---

١) الحدائق الناضرة ٢٥/١٠، في العدالة.

٢) تهذيب الأحكام ٢٤١/٦، باب البينات، ح ١ والرواية هي: «محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

قال: فقال: ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدال على ذلك كله والساتر لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وغيبته ويجب عليهم توليته واظهار عدالته في الناس التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحافظ مواقيتهن باحضار جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلّا من علة.

وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب ولو لا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد على أحد بالصلاح لأن من لم يصل فلا صلاح له بين المسلمين لان الحكم جرى فيه من الله ومن رسوله صلى الله عليه وآله بالحرق في جوف بيته.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلّا من علة.

وقال رسول (الله صلى الله عليه وآله): لا غيبة إلّا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين وإلّا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم.

٣) وسائل الشيعة ٣١٥/١٥، باب وجوب اجتناب الكبائر، ح ٢ والرواية هي: «عن أبي جميلة، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً﴾

قال: الكبائر التي أوجب الله عزّ وجلّ عليها النار».

٤) وسائل الشيعة ٣٢٦/١٥، باب تعيين كبائر التي يجب اجتنابها، ح ٢١ والرواية هي: «علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الكبائر التي قال الله عزّ وجلّ: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾؟

قال: التي أوجب الله عليها النار».

ومنها: أن يستخرج من النص المعتبر أن عنواناً كليّاً له أفراد يكون كبيرة مثل خبر عبدالعظيم[١] الّتي نقله المصنف[٢] في رسالة عدالته، حيث تمسك الإمام عليه السلام [٨١٥] فيه بآيات كثيرة لإثبات ان كثيراً من المعاصي كبيرةٌ عند تعداد الكبائر لعمرو بن عبيد.

ولا جامع لها إلّا نص الكتاب على ثبوت العقاب عليه بالخصوص.

ومنها: أن يرد في دليل معتبر على أنّ معصيته أشد ممّا ثبت بالوجوه السابقة كونه كبيرة كما ورد في الكذب انه شر من الشراب.

ومنها: ان المقصود الأصلي من تعيين الكبائر لما يكون إثبات أن فاعلها ليس بعادل، فلا يترتب عليه أحكام العادل مثل الاقتداء به وقبول شهادته والطلاق عنده، فإذا ورد في حق فاعل معصية انه لا يقتدى به أو لا تقبل شهادته أو لا يطلّق عنده، فيعلم من ذلك ان تلك المعصية كبيرة.

ومنها: الاصرار على الصغائر حيث يستفاد من النصوص انه كبيرة.

إن قلت: ما الدليل على حصر طريق استفادة كون المعصية كبيرة بهذه الوجوه الستّة الّتي ذكرتها؟

قلت: كان الغرض ممّا ذكرنا أنه يستفاد من هذه الوجوه كون المعصية كبيرة، ولو تم طريق آخر على كون معصية كبيرة لا ننكره، ولم يكن الغرض حصر الطرق وإن لم نظفر على عنوان كلي غير هذه الستة [٨١٦] غير ما ورد في أخبار خاصة على كون معصية شخصية كبيرة.

إن قلت: ان ما ذكرت من استفادة كون المعصية كبيرة بهذه الوجوه الستة والأخبار الخاصة منافٍ لكل خبر تصدى لبيان المعاصي الكبيرة؛ لأنّ ظاهر كل خبر ورد في تعداد الكبائر حصرها في عدد معين غير ما يعينه الآخر فيه. ومنه

---

١) الكافي ٢٨٥/٢، باب الكبائر، ح ٢٤ التي سبقت ذكرها.

٢) رسائل فقهيه: ٤٥، طرق إثبات كون المعصية كبيرة.

نشأ اختلاف الفقهاء في تعداد الكبائر كما أشرنا سابقاً إلى ذلك مثلاً الخبر الذي يدل على أنّها سبع، ظاهر في الحصر، بل عدد السبع في هذه الأخبار مختلف.

وكذا ما دلّ على ازيد من السبع.

وكذا مثل خبر العيون أو عبد العظيم.

وما دلّ على انه ما أوعد الله عليها النار؛ فإن ظاهر كل منها وغيرها ممّا ورد في تعداد الكبائر حصرها في غير ما يعيّنه في سائر الأخبار.

قلت: نفس هذا الاختلاف شاهد على أنّ حصر مطلق الكبائر من كل خبر فيما ذكره ليس بمراد، لا كل خبر صريح في أن ما لم يذكر في خبر آخر كبيرة. وهو مقدم على ظهور ذاك الخبر في الحصر؛ لوضوح أنه ترفع اليد عن الظاهر بواسطة النص في مقام الجمع. ومنه المنقول عن ابن عباس أن الكبيرة ما نهى الله عنه. **قيل**: هي سبع؟ قال: هي إلى السبعين أقرب.

وفي رواية: إلى سبعمائة[1] [٨١٧].

ثمّ انك بعد ما عرفت أن حصر مطلق الكبائر ليس بمراد كل خبر عنها في عدد معين يبقى الكلام إلى أن الحصر في كل منها ناظر إلى أي شيء.

فنقول: اما أخبار السبع وشبهها ما يعيّن الكبائر في عدد ربما يقال: انه ليس المراد منها الحصر بل التمثيل، ومما يؤيد ذلك اختلاف المعدود في تلك السبع أو غيره.

وربما يحمل على أنّ المراد الحصر، لكن لا حصر مطلق الكبائر بل اكبرها. ويؤيده ما نقله في الحدائق[2] عن التهذيب[3] عن أبي الصلت[4] عن أبي عبدالله عليه السلام،

---

١) الحدائق الناضرة ٥١/١٠، الكبائر وعددها.

٢) الحدائق الناضرة ٤٩/١٠، الكبائر وعددها.

٣) تهذيب الأحكام ١٤٩/٤ ـ ١٥٠، كتاب الزكاة، باب الزيادات، ح ٣٩.

٤) في المصدر: «الصامت».

قال: «أكبر الكبائر السبع: الشرك بالله العظيم..» إلى آخر الخبر.

وربّما يحمل على أنّ السبع مثلاً الّتي حصر الكبائر فيها كان وقوعها في الخارج أكثر فوقع الاهتمام بذكره من اكبر الكبائر.

ثمّ لا ينافي اختلاف نفس السبع في الأكبرية كما لا يضر اختلاف عدد هـذا السبع في الأخبار.

ثمّ اعلم ان ما ذكرنا من النكات يجري في أخبار ظاهرها حصر الكبائر فيما أوعد الله عليها النار.

وهنا يجوز أن يقال أيضاً بأن كل ما ذكر في الأخبار من الكبائر يكون ممّا اوعد الله عليها النار وإن لم نظفر على أنّه باي بيان أوعد الله النار على بعض منها. وذلك نظير ما في خبر عبيد بن زرارة حيث لم يذكر تارك الصلاة في مرتكبي الكبيرة، ثمّ بيّن انه داخل في الكفر الّذي ذكره في أوّل الكبائر.

تنبيه:

[في حصر الطرق لمعرفة الكبائر]

اعلم ان مقتضى ما قلنا من ان حصر مطلق الكبائر ليس بمراد من كل خبر في العدد الّذي يذكره، ومقتضى ما قلنا عند بيان [٨١٨] الطرق الستة أنه ليس الغرض انه لا طريق غير هذه الطرق لتعيين كون المعصية كبيرة أن ما يكون خارجاً عـن مقتضى هذه الطرق الستة لو تم دليل خاص على كونه صغيرة أو وجد شاهد عليه، وإلّا لم يعلم كونه صغيرة ولا كبيرة. ولابدّ فيه من أن يعمل عمل المشكوك، يعني لابدّ أن يعمل فيه من هذه الجهة بمقتضى الأصول.

ثمّ هذا كلّه في ميزان تعيين الكبائر، وعرفت أن مقتضى ما رجّحنا انه لا مانع من الأخذ بكل دليل دلّ على أنّ معصيةً كبيرة.

نعم، لو كان له بالخصوص معارض فلابد من علاج هذا التعارض.

وعليه نقول في الكذب الّذي هو محل الكلام قد عرفت أنّ بعض الأخبار دلّ على أنّه كبيرة، ومقتضى إطلاقه انه لا يكون فرق بين افراده. فلو فرضنا قيام دليل معتبر على أنّ الكذب فيه صغيرة وكبيرة فمقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد؛ لوضوح أن التعميم من المطلق بمقتضى مقدّمات الحكمة، وهو يتوقف على أنّ ما يصل إلينا على أنّ بعض افراده صغيرة، والطائفة الناهية الّتي تصل بمنزلة البيان، وبل بيان بأن تمام افراد الكذب ليس كبيرة، فيكون مقدّماً.

وعليه نقول: من الأخبار التي يدّعي المصنف[1] أن مقتضاها التفصيل خبر عبدالرحمن بن الحجاج، وهذا من حيث السند حسن أو صحيح كما في مرآة العقول[2] للمجلسي، فلا مانع في سنده [٨١٩].

ثمّ قوله فيه: «ما من أحد إلّا ويكون منه ذلك»[3]. لو قلنا إنه يدلّ على أنّ الكذب في الجملة من اللمم، حيث دلّ على أنّه لا يخرج منه أحد، فيكون دالّاً على أنّ الكذب يكون فيه ما ليس كبيرة، فيثبت المدّعى. ولم يبعد هذا الظهور لبعد أن يكون ما لا يخرج عنه أحد كبيرة.

ويؤيّد ذلك أمران:

أحدهما: الأخبار المستفيضة الظاهرة في أن الكذب فيه صغيرة وكبيرة كما أشار المصنف إليها، فإنها وإن كان سند تلك الأخبار غير معتبر، لكنه معاضد قوي.

وثانيهما: ما يأتي توضيحه عند التعرض لمجوّزات الكذب أن الكذب ربما يكون من اشد الكبائر، وربما تكون حرمته غير شديدة إلى أن يصل إلى كذب يكون جائزاً، بل ربما يصير واجباً.

وهذا الاختلاف عمدته من جهة اختلاف المصالح والمفاسد المترتبة عليه.

---

١) كتاب المكاسب ١٤/٢، المسألة الثامنة عشر: الكذب.

٢) مرآة العقول ٣٣٢/١٠، باب الكذب.

٣) الكافي ٣٤٠/٢ ـ ٣٤١، باب الكذب، ح ١٢.

ومن الواضح أنّ المصالح المجوزة تختلف في الشدة والضعف كالمفاسد الموجبة لشدة حرمته.

وعلى هذا، من البعيد أن يكون ارتفاع المجوز بمجرده موجباً لأن يصير كبيرة. ولا توجد مرتبة يكون الكذب فيها صغيرة؛ لأنه شبيه التنزّه.

[المقام الثاني]
[الشك في تحقق صغرى الكذب]

وأمّا المقام الثّاني، ففي موارد يكون النزاع في ان صغرى الكذب محققة هناك أم لا؟

فمنها: الوعد في صورة لم يكن الواعد من نيّته الوفاء من أول الأمر أو كان من نيته الوفاء أوّلاً إلّا أنّه بعد ذلك لم يف به.

[نية عدم الوفاء من بدو الأمر]

أما الأوّل بأن تكون نيته عدم الوفاء أوّلاً كما هو الظاهر ممّا ورد في حديث الحارث الأعور، عن علي عليه السلام: «**لا يصلح [٨٢٠] من الكذب جد وهزل**[1] **ولا يعدن أحدكم صبيه ثمّ لا يفي له، إن الكذب يهدي إلى الفجور..**»[2] الخبر.

وهو المراد ظاهراً من قوله تعالى: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[3] فقد يقال: إنه كذب، كما أطلق الكذب عليه في الخبر؛ لمخالفته لما هو في نيته وقصده.

---

١) في المصدر: «ولا هزل».

٢) الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٠٥، المجلس الخامس والستون، ح ٩.

٣) الصف: ٣.

ورُدّ بأن الوعد من قبيل الانشاءات كصيغ العقود وإن لم يعدوها في الانشاءات من الأمر والتمني وغيرهما. والصدق والكذب من أوصاف الإخبارات، وإطلاق الكذب عليه في خبر الأعور لكونه في حكمه من حيث الحرمة.

وأُجيب عن ذلك بأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، وهذا مخالف للواقع. فيكون كذباً كما أنّ هذا الكذب يجري في سائر الانشاءات.

ومنه عن بعض الاساطين: إن الكذب وإن كان من صفات الخبر إلّا أنّ حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم وذم الممدوح وتمنّي المكاره وترّجي غير المتوقع وإيجاب غير الموجب وندب غير الانداب ووعد غير العازم.

ورُدّ ذلك بأن الصدق والكذب لا يطلقان على أمثال هذه الانشاءات حقيقةً وإن يطلق عليه مسامحةً. فما دلّ على حرمة الكذب لا يشمل أمثال ذلك.

وعلى هذا، لو تم دليل آخر على حرمة الوعد من غير العازم كالآية المشار [٨٢١] [إليه] فنقول: بحرمته.

وأمّا أدلة حرمة الكذب فلا يشمله.

[العزم على الوفاء من دون تحقّقه]

وأمّا الثّاني: وهو أن يكون أوّلاً عازماً للوفاء إلّا أنّه بعد ذلك لم يفِ، فعدم الوفاء كذبٌ للوعد بمعنى جعله مخالفاً للواقع كما أنّ انجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقاً للواقع.

فيقال: انه صادق الوعد ووعد غير صادق إلّا أن من الواضح ان هذا الإطلاق من باب المجاز، فلا يقتضي أدلة حرمة الكذب لوجوب الوفاء بالوعدة.

نعم، بعض الأخبار[1] ظاهر في وجوب الوفاء بالوعدة تعرض لها في مرآة

---

١) الكافي ٣٦٣/٢ ـ ٣٦٤، باب خلف الوعد، ح ١ و٢، الرواية الأول هي: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: عدة المؤمن أخاه

العقول[١]، مع ما يتمسك به لعدم الوجوب الذي يقولون انه المشهور.

ثمّ إنّ الوفاء بالوعدة يقولون: انه واجب على الله؛ لامتناع الكذب الضمني الذي يلزم منه في حقه، بل الوفاء بالوعيد وان كان من المسلّم عدم وجوبه علينا لكنه في حق الله سبحانه يقولون بوجوبه عليه.

والمجلسي في مرآة العقول[٢] بسط الكلام في جميع ما أشرنا إليه عند شرح أخبار الوعدة.

[الهزل]

ومنها: الهزل بأن يقول بكلام يكون مراده خلاف الواقع إلّا ان المتكلم لا يقصد منه المعنى وان يتصور المعنى في ذهنه قهراً، وإنما الغرض من ذكر اللفظ مجرد المزاح واللعب.

فهنا نقول: أما أدلة حرمة الكذب لا يشمل ذلك إما لعدم صدق الكذب عليه أو لانصراف أدلة الكذب [٨٢٢] إلى غيره أو لا أقل من أن المتيقن من أدلة الكذب عند العرف غيره، فلا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم إليه.

وأما خبر الخصال[٣] المشتمل على ضمانة الرسول بيوتاً في الجنة لمن ترك

نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض، وذلك قوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون * كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾.

والثانية هي: «علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن شعيب العقرقوفي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد».

١) مرآة العقول ٢٥/١١، باب خلف الوعد.

٢) انظر مرآة العقول ٢١/١١ ـ ٤٤، باب خلف الوعد.

٣) الخصال: ١٤٤، باب الثلاثة، ح ١٧٠ والرواية هي: «أخبرني الخليل بن أحمد السجزي قال: حدثنا أبوالعباس السراج قال: حدثنا قتيبة قال: حدثنا قزعة، عن إسماعيل بن أمية، عن جبلة الإفريقي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أنا زعيم ببيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة، وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقاً، ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً، ولمن حسن

الكذب وان كان هازلاً، فلا يقتضي إلّا رجحان ترك الكذب في الهزل.

وهو مسلّم.

وكذلك ما روي عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «لا يجد الرجل طعم الايمان حتّى يترك الكذب هزله وجدّه»[1].

وأما سائر الأخبار ممّا هو ظاهر في حرمة الكذب في الهزل مثل مرسلة سيف بن عميرة: «اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل»[2]، فمن حيث السند قاصر عن إثبات الحرمة به.

هذا كلّه مع أنّ للهزل معنى آخر، وهو كذب حرام. ولعله المراد مما دلّ على حرمة الهزل، وهو أن يكون قاصداً لمعنى الخبر الذي يكون كذباً إلّا أن أصل هذا الكلام يقوله في مقام اللعب والمزاح مثلاً ليضحك أهل مجلسه بذلك.

[المبالغة في الإدعاء]

ومنها: المبالغة في الإدعاء، والمصنف[3] قال: انه ليست المسألة من الكذب، وان بلغت ما بلغت إلّا أن تكون المبالغة في غير المحل مثل مدح منظر انسان قبيح المنظر إلّا أن يكون في نظر المادح حسن المنظر، فانه يختلف باختلاف الأنظار كالذوائق في المطعومات.

أقول: قد تقدّم في مسألة القمار في ما دلّ من الأخبار [٨٢٣] على أنّ يد اللاعب بالشطرنج ينجس أو أنّ اللعب به كفر وشرك وأشباه ذلك، ان صاحب الجواهر[4] قال:

خلقه».

١) الكافي ٣٤٠/٢، باب الكذب، ح ١١.

٢) تحف العقول: ٢٧٨، في قصاري كلماته (أي علي بن الحسين) عليه السلام.

٣) كتاب المكاسب ١٦/٢، المسألة الثامنة عشر: الكذب.

٤) جواهر الكلام ١١٠/٢٢ ـ ١١١، في حرمة القمار.

إن أمثال ذلك من باب المبالغة في تحريم اللعب بالشطرنج.

أقول: جعل هذا من باب المبالغة في تحريم اللعب به مشكل.

وكذلك تعيين عدد ازيد ممّا في الواقع لأجل المبالغة مشكل.

وما ورد في فضايل الاعمال لها محامل صحيحة مثلاً ما ورد من ثبوت ثواب تمام العباد أو الأنبياء أو الكل لبعض الاعمال.

من جملة محامله الصحيحة ان يقال: ان الثواب الاستحقاقي لتمام العباد يعطى في مقام التفضل لمن يأتي هذا العمل. وبهذا يندفع تمام الاشكالات.

وبالجملة، عدم كون المبالغة كذباً عند العرف وهجيناً عندهم لا مانع منه في مثل أن يقال في حق حسن المنظر: إن نوره وضياءه مثل الشمس أو أعلى منه. وكذلك ما يكون من نظائر ذلك في المدح أو الذم ونظائرهما.

[التورية]

ومنها: التورية.

ثمّ اعلم أن التّورية الّتي يقولون انه صدق فكما هو المشهور عبارة من ان يقول المتكلم بكلام يكون ظاهره مخالفاً [٨٢٤] للواقع إلّا ان المتكلم يقصد منه معنى مطابق للواقع من غير نصب قرينة على ما قصده، بل غرضه تلبيس الأمر على المخاطب.

ثمّ لا فرق في ذلك بين ان نقول: إن الصدق بمطابقة الخبر مع الواقع أو الاعتقاد أو هما معاً؛ لأنّ المفروض ان المتكلم يقصد منه معنى مطابقاً للواقع واعتقاده.

ثمّ اعلم أيضاً ان صيرورة الكلام صدقاً بالتورية مبنية على أنّ اتصاف الخبر بالصدق انما يكون باعتبار ان ما قصده المتكلم من اللفظ يكون مطابقاً للواقع كما هو المشهور.

واما لو قلنا بأن كون الخبر صدقاً انما هو باعتبار ان ما يفهم من ظاهر اللفظ

يكون مطابقاً للواقع، فلا يوجب التورية لأن يخرج الكلام من الكـذب، فـحينئذٍ يكون التّورية لغواً.

ثمّ إنّ هذا الإحتمال الأخير ينقله المصنف[1] عن بعض الأفاضل.

والأستاد الأعظم في كثير من كلماته كان مختاره هذا الإحتمال الأخير.

وتقريب الاستدلال عليه كما ذكره ان استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن ذكر اللفظ لغرض التفهيم يعني تفهيم المراد.

وقال: إنّا لا نعقل عند ذكر اللفظ شيئاً آخر لم يكن قبل اللفظ ولا بعد اللفظ، وانما [٨٢٥] يوجد مع اللفظ أو باللفظ، وان من يقول بوجود شيء آخر يوجد مع اللفظ أو باللفظ يكون قائلاً بالكلام المنفي الّتي اتفقت الامامية على استحالته.

ووجه المحالية أنا لا نرى في المحاورات هذا المعنى الذي يوجد باللفظ أو معه.

ثمّ إنّ مقتضى ذلك إنكار التّورية رأساً؛ لأنّ ذكر اللفظ لغرض تفهيم المـعنى، وهو انما يجوز فيما يكون اللفظ ظاهراً فيه، وليس قصد المعنى من اللفظ إلّا ذلك. انتهى ملخصاً.

أقول: نحن تعرضنا للجواب عما نقلناه عن الأستاد مفصلاً في بـيع المكـره، وذكرنا هناك ان الدليل على كون التّورية صدقاً الإجماع والعرف والأخـبار، وأن العمدة انه يصدق عرفاً عليه انه صدق كما يشهد عليه ان من كان ظـاهر كـلامه مخالفاً للواقع ولكن يعلمون الناس منه انه قصد به معنى مطابق للواقع، فهو صدق اتفاقاً.

بل كذلك لو علم شخص انه قصد به معنى مطابقاً للواقع فيقول: اني أعلم ان ما قاله صدق وإن كان غيره يأخذ بظاهر كلامه ويقول: انه قصد ذلك فهو كذب.

وايضاً تعرضنا في بيع المكره لرفع الاشكالات عـن التـمسك بـالأخبار بـان التّورية صدق، فعليك بالمراجعة إلى ما ذكرنا هناك.

---

١) كتاب المكاسب ١٧/٢، المسألة الثامنة عشر: الكذب.

[حرمة التورية من جهة الإغراء بالجهل]

ثمّ إنّ التورية على ما رجّحنا من عدم كونه كذباً، فليس بحرام من جهة حرمة الكذب [٨٢٦] لكن فيها كلام في كونها حراماً من جهة الإغراء بالجهل، فقد يمنع كون مجرد الإغراء بالجهل إذا لم تترتب عليه مفسدة قبيحاً كما لو حرّك انسان كيسه ليظهر انه لا فلوس فيه، بل لو قلنا بكونه قبيحاً فيرفع قبحه لمجرد أن يكون الغرض منه إيصال نفع إليه أو إلى غيره.

وهذا بخلاف الكذب؛ فانه لا يرفع قبحه إلّا بمثل الإكراه والإضطرار وأشباه ذلك.

ثمّ إنّ مقتضى الأخبار ـ كما تقدّم ـ أن التّورية ليس بكذب ولو [تنزّلنا] عن ذلك، فلا أقل من أنها تدل على أن التّورية إما ليس بحرام أو أنّ حرمتها أدون من حرمة الكذب حيث إن مقتضى الاخبار أنه يقع الفرار عن الكذب بالتورية، وإن هذا كان لازماً.

[الكذب الفعلي]

ومنها: الكذب الفعلي كما لو اقتدى من كان مذهبه اعتبار العدالة في امام الجماعة لفاسق يعتقد انه فاسق أن يري بالناس أنه عادل.

وهنا إن الظاهر أن الصدق والكذب من صفات الخبر، واطلاقهما على الأفعال من باب المسامحة والمجاز، فلا تشمل اطلاقات حرمة الكذب للكذب في الأفعال.

ثمّ إن هذا غير مناف مع تسلّم أن الكذب الفعلي في حق الله تبارك محال.

ولذا لا يجوز منه تعالى إجراء المعجزة على يد الكاذب؛ لأنّ ذلك نظير ان خلف الوعدة غير محرّم في حقنا عقلاً مع العلم بانه لا يفي بالوعد، مع أنّ من المسلم انه في حقه تعالى محال من جهة لزوم الكذب، بل الخلف في الوعيد أيضاً غير جائز

في حقه تعالى للّزوم، مع أنّه في حقنا حسن بعد منع كونه كذباً كما أشرنا إليه سابقاً.

[المقام الثالث]
[مستثنيات حرمة الكذب]

وأما المقام الثالث: ففي المستثنيات من حرمة الكذب.

واعلم ان يسوغ الكذب من وجهين:

[الكذب ضرورةً أو اضطراراً]

أحدهما: الضرورة إليه من الإكراه عليه أو الإضطرار إليه من وجه آخر كما أشار المصنف[1] إلى دليله من الآيات والأخبار الدالّتين على أنّ الضرورات تبيح المحظورات.

مضافاً إلى خصوص ما ورد في جواز الكذب عند الضرورة من الأخبار الدالة على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المال عن نفسه أو عن أخيه.

إلى غير ذلك ممّا [٨٢٧] دلّ على الجواز.

وإنما الكلام في أنه يشترط في جواز الكذب هنا عدم التمكن من التّورية أم لا؟ مقتضى القاعدة والفتاوى أن يكون العجز عن التورية شرطاً في جواز الكذب.

أما القاعدة فلأنه مع التمكن من التّورية لم يحصل اضطرار إلى الكذب المحرّم، بل لو قلنا: إن التّورية أيضاً حرام، قد تقدّم [أن] حرمتها أهون من حرمة الكذب، فلم يحصل اضطرار إلى ما تكون حرمته أشد. ومقتضى العقل حينئذٍ تعيّن التّورية.

وأما الفتاوى فقد نقل المصنف الحكم بوجوب التّورية عند الإضطرار، لكن

---

١) كتاب المكاسب ٢١/٢، المقام الثاني: في مسوغات الكذب.

المصنف[١] ـ وعن الجواهر[٢] أيضاً ـ انه بعد تحقق شيء من محجورات الكذب يجوّز الكذب للمتمكّن من التّورية من دون حاجة إلى التّورية كما هو محل النزاع.

[الوجوه المستدل بها على جواز الكذب ضرورةً، ومناقشتها]

واستدل لجواز الكذب هنا من وجهين:

الأوّل: إطلاق الأخبار الدالة على جواز الحلف كاذباً وغير ذلك لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه؛ لأنّ حمل اطلاقات تلك الأخبار على صورة لم يكن المكره بالفتح قادراً على التّورية مستلزم لحمل المطلق على فرد نادر. وهو غير جائز.

ثمّ إنّه أورد [٨٢٨] على هذا الوجه من وجهين:

الأوّل: ان نقول: إن الناس مجبلة، وأنهم يقصدون المعنى عند التلفظ بالكلمات الموضوعة إلّا أن يكون الإنسان ملتفتاً إلى التروية، فلا يقصد المعنى الموضوع له.

ثمّ الملتفتون إلى التّورية بالنسبة إلى غيرهم في نهاية القلة.

وعلى هذا، فنحن نقول: ان الملتفت بالتورية من الافراد النادرة. وعلى هذا، فما دلّ على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر ليس بشامل للملتفت إلى التّورية؛ لأن المطلقات لا تشمل الأفراد النادرة.

وعلى هذا، فلا تصير الأخبار المشار إليها دليلاً على جواز الكذب في حق المتلفت إلى التّورية القادر عليها.

الثاني: انك قد عرفت أن الكذب قبيح، وبقاعدة الملازمة تثبت له الحرمة أيضاً، فكيف يرخّص الشارع في ارتكابه مع أنّه حرام فعلاً بقاعدة الملازمة.

أو المصلحة الموجبة للكذب تحصل بالتورية، فلا تتوقف المصلحة على

---

١) كتاب المكاسب ٢٦/٢، المقام الثاني: في مسوغات الكذب.

٢) جواهر الكلام ٧٢/٢٢ ـ ٧٣، حرمة الكذب.

الكذب حتّى يذهب قبحه هذا، ثمّ اعلم أن المصنف[1] يظهر منه الجواب عن هذا الإشكال الثاني بأن الأخبار المرخِّصة للكذب محمول على العفو شرعاً. وهو الذي يسمونه بالعفو الحتمي.

إن قلت: [٨٢٩] ان القاعدة فيما لوجاء دليل من الشرع على خلاف حكم العقل انه لابد إما من رفع اليد عن قاعدة الملازمة بين العقل والشرع كما يقوله النافون للملازمة، وإما من إخراج هذا الفرد الذي اذن الشارع فيه عن تحت الموضوع الذي كان موضوعاً في حكم العقل كأن نقول: إذا اذن الشارع في ذبح الأغنام، انه ليس هذا ظلماً، وإن الشارع خطّأ العقل في هذا المصداق من الظلم، فلِمَ لم يلتزم المصنف بالاخراج الموضوعي في المقام؟

قلت: يجاب عن ذلك بأن رفع المضرّة ـ وهو المصلحة الموجبة للكذب ـ يحصل بكل من التّورية والكذب.

والتّورية إما لا قبح فيه أو أنه من جهة الاغراء بالجهل مشترك بينها وبين الكذب. فالقبح الذي يكون في الكذب وليس في غيره لم يقع اضطرارٌ به لرفع قبحه.

هذا كلّه في وجه التزام المصنف بالعفو الحتمي هنا، لكن أورد عليه بأن الأخبار المرخِّصة في المقام للحلف كاذباً غير قابل لأن يحمل على العفو الحتمي؛ لأن العفو الحتمي معناه ان الشارع يقول: «لا تفعل لا تفعل، ولكن لو فعلته لم أعاقبك»، والأخبار الواردة في جواز [٨٣٠] الحلف كاذباً لا يقبل الحمل على هذا المعنى؛ لأنّ الأخبار في المقام تدل على جواز الكذب وأنه أحلى من العسل، فكيف يمكن حملها على العفو الحتمي.

هذا، مع أنّ العفو الحتمي بعدُ يكون أصل وجوده محل الكلام، حيث إنهم ذكروا ذلك في موارد أربعة أو خمسة مثل الطهارة ويوم العيد وغير ذلك، وتحقق العفو

---

١) كتاب المكاسب ٢٦/٢، المقام الثاني: في مسوغات الكذب.

الحتمي فيها بعدُ محل الإشكال.

ثمّ أقول: إنا نقلنا في بيع المكره عن الأستاد أنه تصدى لرفع الإشكال بمنع قبح الكذب لا من جهة قصد خلاف الواقع ولا من جهة الإغراء بالجهل، مع أنّه مرتفع بمجرد أدنى مصلحة.

ثمّ أقول: ان الكذب بنفسه قبيح بمعنى أن نفس عنوان الكذب بأن يقصد خلاف الواقع عن الكلام قبيح. وفيه مقتضٍ للقبح ما لم تطرأ في البين ما يرفع قبحه.

ومع ذلك لو اعترفنا بأن الشارع رخّص في الكذب في المقام، نقول: لا يلزم ان نقول فيه بالعفو الحتمي، بل نقول: لا مانع من الإلتزام بأن الكذب هنا جائز واقعاً. وذلك لأنّا منعنا الملازمة العقلية بين القبح والحرمة، وانما قلنا بالملازمة بالأدلة الشرعية.

وعليه نقول: إن الأدلّة الشرعية قابلة للتخصيص.

[٨٣١] هذا أوّلاً.

ثانياً نقول: على المشهور من ثبوت الملازمة العقلية بين العقل والشرع يكون هذا منقوضاً في بعض الموارد كما أوضحته في مسألة الملازمة، مثل ترخيص الشارع في ذبح الأغنام، ففي مثل هذه الموارد يقولون: ان الشارع أخرج هذه الموارد عن تحت موضوع حكم العقل يعني ان الشارع اخطأ العقل والعقلاء في هذه الموارد.

وعلى هذا المسلك أيضاً لا مانع من الإلتزام بجواز الكذب واقعاً مع التمكن من التّورية لو قلنا ان مقتضى الأخبار ذلك.

نعم، يبقى الكلام في أن الأخبار الواردة في جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه هل يقتضي جواز الكذب لمن يكون متمكناً من التّورية ولم يضطر حقيقة إلى الكذب، بل له المقتضي بالتورية أم لا؟

فنقول أوّلاً: لا يخفى أن الأدلّة العامة في الكتاب والأخبار في مقام ترخيص

المحرّمات مقتضاها ان الترخيص في مورد الإكراه والإضطرار.

ويمكن ان يستظهر منها ـ كما أنّ العقل يقتضيه ـ أنه مع فرض عدم الإكراه والإضطرار بنحو [٨٣٢] لا ترخيص في شيء من المحرّمات من الكذب وغيره، بل في خصوص الكذب مقتضى رواية سماعة الّتي نقلها المصنف ان جواز الحلف كاذباً لاجل الإكراه.

وعليه نقول: ان القادر على التّورية لم يحصل له اضطرار ولا اكراه على الكذب. وبعد ذلك يشكل الأخذ بإطلاق ما دلّ على جواز الكذب لرفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو غيره لإثبات جواز الكذب على القادر على التّورية.

ثمّ هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً نقول: ان الملتفت إلى التّورية عند الإضطرار بين الناس قادر بل غالباً لا يلتفت إليها إلّا من يعلم مسألة التّورية، وهو في كمال القدرة لا سيما أن الإعلام بالتورية لا دليل على لزومه؛ لأنه من قبيل الإعلام بموضوع خاص حتّى يصير منشأ لتعلق تكليف على الشخص.

بل نرى أن الملتفتين إلى التّورية عند الإضطرار إلى الكذب لمّا يكون قصد المعنى الموضوع له ممّا جُبل عليه ذوات الناس لِما كانت التّورية تحتاج إلى تأمّل لا يتمكنون غالباً من التّورية عند الإضطرار [٨٣٣] إلى التّورية عجالةً.

وبالجملة، القادر على التورية الّتي لا يحصل له الإضطرار والإكراه على الكذب بين الناس قادر في كمال القدرة، فلا تشمل أدلة جواز الحلف كاذباً له أو لا أقل من ان المتيقن من الإطلاقات غير هذا الفرض النادر، فلا تجري مقدّمات الحكمة لإثبات جواز الكذب في حق القادر على التوراة.

ثمّ اعلم أنه لو كان المكرَه بالفتح متمكناً من التفصّي بالتورية، فتارة يكون الكلام في أن العجز عن التّورية مأخوذ في صدق موضوع الإكراه، وعلى فرض عدم كونه مأخوذاً في موضوع الإكراه هل يكون مأخوذاً في حكم الإكراه بحيث

لا يترتب شيء من أحكام الإكراه الا بعد العجز عن التفصّي بالتورية.

ثمّ إنّ هذين النزاعين تارة يأتي الكلام فيهما بالنسبة إلى المحرّمات كما لو اكره على الكذب أو يمين الغموس وكان متمكناً من التّورية، وتارة بالنسبة إلى الأحكام الوضعية كما إذا أكره على الطلاق وكان متمكناً من التّورية.

وعلى كل حال بالنسبة إلى الإكراه على المحرّمات تقدم شطر من الكلام فيه.

وأما المقام الثاني، أي الأحكام الوضعية مثل الإكراه على العقود وشبهها، فنقول:

أوّلاً: [٨٣٤] إن المراد من وجوب التّورية على القادر عليها في الإكراه على مثل الكذب من المحرّمات يكون المراد الوجوب التكليفي، بمعنى أنه لو لم يورِّ وكذب فيكون الكذب عليه حراماً مثل صورةٍ صدر الكذب عنه من غير اكراه.

واما وجوب التّورية للقادر عليها في مثل العقود يكون المراد هو الوجوب الشرطي، يعني أن الشرط في تحقق الإكراه هو العجز عن التّورية، وإلّا فالقادر الملتفت إلى التورية يتورّى لأن لا يصدر العقد الصحيح منه، بحيث لو لم يتور وقصد المعنى يكون عقده صحيحاً ويترتب عليه الآثار؛ لأنّ الملتفت إلى التورية ـ الذي هو موضوع البحث هنا ـ ليس بمكرَهٍ على العقد الصحيح؛ لأنّ العقد الصحيح مركب من اللفظ وقصد المعنى، والجزء الأخير وهو القصد إلى المعنى ليس قابلاً لأن يكره عليه. وإذا انتفى الجزء انتفى الكل.

ثمّ إنا نقلنا في بيع المكره عن الأستاد أنه قال: ان الظاهر ان الفرع الذي نقله المصنف[١] هناك عن التحرير[٢] وغيره يكون مورده ما ذكرناه من التّورية، وانه يصح العقد لو قصد ولم يتور، فعن العلامة في التحرير[٣] أنه قال: لو اكره على

---

١) كتاب المكاسب ٢٣/٢، المقام الثاني: في مسوغات الكذب.

٢) تحرير الأحكام ٧٩/٤، الفصل الخامس: في المحلل.

٣) تحرير الأحكام ٥١/٤، المطلب الأول: المطلق.

الطلاق مطلّق نادياً فالأقرب وقوع الطلاق. انتهى.

[٨٣٥] فيكون كلامه على طبق ما ذكرنا.

ووجه كلامه ما ذكرناه من عدم تحقق الإكراه إذا نوى؛ إذ النية غير قابلة للاكراه.

وعن المسالك[١] انه ذكر في هذه الصورة احتمالين: الصحة كما قاله العلامة، وقوّاه كما قوّاه.

وزاد احتمال بطلان العقد؛ لأن اللفظ وقع مكرهاً، فلا أثر له. ومجرد النية لا حكم لها. وحكي عن سبطه* أنه نقل القول بالبطلان قولاً، واستدل عليه بعموم ما دلّ من النص والإجماع على بطلان عقد المكره. والإكراه متحقق هنا؛ إذ المفروض انه لولاه لما فعله. والمسألة محل الإشكال. انتهى.

أقول: ما حمله عليه عبارة التحرير والمسالك ينافي ما ينقله المصنف في مسألتنا يعني مسألة الكذب عن المسالك وغيره؛ فان المصنف[٢] يقول هنا: ان أكثر الأصحاب مع تقييد هم جواز الكذب بعدم القدرة على التّورية أطلقوا القول بلغوية ما اكره عليه من العقود والايقاعات والاقوال المحرّمة كالسبّ والتبري من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التّورية، بل صرّح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضة[٣] والمسالك[٤] في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعض يشعر [٨٣٦] بالاتفاق عليه. انتهى.

أقول: لو حمل ما ذكره في المسالك في فرع الطلاق ورجّح فيه صحة الطلاق كما فعله الاستاذ يلزم أن يكون في كلام المسالك تناقض مع ما نقله الشيخ عنه

---

١) مسالك الأفهام ٢٢/٩، شروط المطلق، الشرط الثالث: الاختيار.

*) *سيد [...] على ما نقل. (منه قدس سره).*

٢) كتاب المكاسب ٢٦/٢، المقام الثاني: في مسوغات الكذب.

٣) الروضة البهية ٢١/٦، شرائط المطلق.

٤) مسالك الأفهام ٢٢/٩، المكره على الطلاق لا يجب عليه التورية.

هناك، بل الفاصلة بين الكلامين من المسالك في الطلاق قليل.

وعلى هذا نقول: إنّ التّورية أن يقصد من ألفاظ الصيغة غير معانيها أو لم يقصد الانشاء مع أنّ اللفظ ظاهر فيه.

وأما النية الّتي ذكر في فرع الطلاق يكون المراد القصد الذي يعتبرونه في الطلاق، بل سيأتي انه معتبر في تمام العقود.

والمراد أن يكون الغرض من إجراء العقد ترتب آثار العقد، ولم يكن من قبيل كلام الهازل الذي يقصد فيه معاني الالفاظ صورةً إلّا انه ليس غرضه وقصده وقوع مؤدّى العقد مثلاً في مورد الإكراه على العقد لو كان ذكر الصيغة وقصد معانيه لمجرد انه اكره عليهما. فليس قاصداً لوقوع أثر الطلاق.

ثمّ اعلم ان المصنف في بيع المكره في ضمن فرع الطلاق يقول بما يناسب مع ما ذكرناه من أن المراد أرادة وقوع الطلاق حقيقة كما أن النية بمعنى الارادة، وهو غير مجرد [٨٣٧] قصد المعنى من اللفظ، فيقول المصنف[١] في ذيل الفرع المذكور في كلام التحرير[٢] والمسالك[٣] وسبطه: لو قصد الطلاق عن طيب النفس بحيث لا يكون الداعي الإكراه لبنائه على تحمل الضرر المتوعد به، فوقوع الطلاق بديهي، فلا يناسب حمل كلام الجماعة عليه.

واما لو قصد الفعل لاعتقاد المكرَه ـ بالفتح ـ ان الحذر لا يقع إلّا بايقاع الطلاق حقيقة وغفل من ان التخلص عن الضرر غير متوقف على قصد وقوع أثر الطلاق أو ان قصده لأثر الطلاق من جهة جهله بالحكم الشرعي، ففيهما الإشكال.

وتحقق الإكراه أقرب.

وقصد اثر العقد لأحد الوجهين كثيراً ما يتّفق للعوام.

---

١) كتاب المكاسب ٣٢٧/٣، الإكراه على الطلاق.

٢) تحرير الأحكام ٥١/٤، المطلب الأول: المطلق.

٣) مسالك الأفهام ٢٢/٩، المكره على الطلاق لا يجب عليه التورية.

ثمّ أقول: على فرض اعتبار قصد وقوع أثر العقد في صحته ـ كما حقق في محله ـ يكفي في فساد العقد أن يكون الغرض من العقد منه مجرد رفع الضرر المتوعد عليه، ولو كان قاصداً لمعانيه صورةً كما في عقد الهازل.

وأما لو كان الغرض وقوع أثر العقد باحد الوجهين اللذين تصورهما المصنف أو بنحو آخر لكن الإكراه موجود في اللفظ، فهنا لو كان قادراً [٨٣٨] على التّورية ومع ذلك لم يور يكون مقتضى ما نقل عن القوم ان الإكراه يترتب أثره، فيكون العقد فاسداً كما هو كذلك في صورة كان عاجزاً عن التّورية.

وحينئذٍ يبقى سؤال الفرق بين الإكراه على الكذب وبين الإكراه على العقود؛ حيث تقدّم ان المشهور في الأوّل ان التمكن من التّورية يرفع أثر الإكراه، فيكون الكذب باقياً على حرمته.

وتقدّم ان المشهور في باب العقود ان التفصي من التّورية لا يرفع أثر الإكراه، فيكون العقد بعد هذا التمكن أيضاً فاسداً.

وذكر لبيان الفارق بين المقامين وجوهاً:

الأوّل: ما يستفاد من كلام المصنف انه تقدّم من ان مقتضى المشهور ـ بل تقدّم ترجيحه هنا ايضاً ـ من ان المناط في صيرورة الكذب مباحاً بأن ترفع الحرمة عنه هو الإضطرار بأن يتوقف رفع الضرر عن المكرَه ـ بالفتح ـ على صدور الكذب منه. وهذا الإضطرار والتوقف لا يتحقق إلّا في صورة كان المكرَه ـ بالفتح ـ عاجزاً عن التفضي عن الكذب بالتورية.

فمن هنا مجرد الإكراه على الكذب لا يؤثر في رفع حرمة الكذب إذا كان [٨٣٩] متمكناً من التّورية؛ لعدم حصول الإضطرار بالكذب.

فالتمكن من التّورية يرفع أثر الإكراه في صيرورته مبيحاً للكذب ومجوِّزاً له.

وأما المناط في صيرورة الإكراه منشأ لعدم الصحة الفعلية للمعاملات والعقود هو عدم طيب النفس للمالك، وفي صورة صدر العقد عنه عن كُرْهٍ ولو لم يور بأن قصد

معاني الالفاظ وكان من قصده وقوع أثر العقد، لكن باحد الوجهين اللذين أشار إليهما المصنف تقدّم أنه بدون قصد وقوع أثر العقد بأن كان صدوره منه لمجرد رفع الضرر المتوعد عليه، يصير هذا العقد فاسداً كعقد الهازل، فيخرج عن محل الكلام.

كما أنّه لو كان قصد وقوع أثر العقد لبنائه على تحمل الضرر الذي في الفعل المكره عليه فقد تقدّم في كلام المصنف أنه لا إشكال في صحة العقد.

فمحل النزاع لابد أن يكون في صورة كان قصد وقوع أثر العقد بعد قصد معاني الألفاظ أيضاً لأحد الوجهين:

الأوّل: أن يكون قصد وقوع أثر العقد من جهة زعمه الباطل من ان التخليص من الضرر المتوعد به متوقف على القصد إلى وقوع أثر العقد.

الثاني: [٨٤٠] أن يكون قصده لوقوع أثر العقد لجهله بالحكم، مثل ان يعتقد ان اللفظ بنفسه سبب لوقوع أثر العقد سواء نوى وقوع الأثر أم لا؟

وبالجملة صورة يكون قابلاً للنزاع في صحة عقد المكره هو هذا، وهنا ليس طيب نفس في ترتب أثر العقد مع أنّ طيب النفس باثر العقد شرط في صحة العقد إما مقارناً، فيكون صحيحاً فعلياً أو يلحقه طيب النفس بواسطة الإجازة.

وفي المقام نفس الإكراه رافع لطيب النفس، فليس صحيحاً فعلياً.

نعم، لو أجازه المكره ـ بالفتح ـ بعد ذلك يصير صحيحاً كما في الفضولي. وهو المشهور في العقد المكره أيضاً.

ثمّ انا نقلنا في بيع المكره عن الأستاد انه ناقش على الجواب الذي شرحناه بان طيب النفس المستفاد من قوله عليه السلام «لا يحل مال أمرئ إلّا بطيب نفسه»[1] موجود في عقد المكره؛ لوضوح أن طيب النفس الذي يستفاد منه اعتباره في صحة العقد إما طيب النفس الذاتي أو الأعم منه ومن العرضي.

فإن قلت: بالثاني، فنقول: انه موجود في المكره أيضاً؛ لأنّ العلماء يقولون

---

١) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨ وفيه: «بطيب من نفسه».

بوجود طيب النفس في المضطر مثل ما إذا قال [٨٤١] الظالم «أعطني مائة دينار وإلّا ضربت عنقك» ولم يكن له غير الدار فباع داره، فيقولون بصحة البيع هنا، مع أنّه ـ بالضرورة ـ لا فرق من جهة طيب النفس بين هذه الصورة وبين صورةٍ أُكرِهَ على بيع داره أوّلاً، فباع داره، مع أنهم يقولون ببطلان البيع في هذه الصورة، لكونه مكرهاً.

وإن قلت: بالاول، فمع انه ينتقض ببيع المضطر ان العلماء لا يلتزمون بذلك حيث انهم يقولون في موارد الإكراه انه لولا أدلة الإكراه لكان مقتضى القاعدة الصحة الفعلية.

هذا، ونحن أجبنا عن المناقشة المشار إليها بأن من الواضح ان طيب النفس العرضي أيضاً كاف في صحة العقد، لانّه طيب النفس وإن كان حصوله لتوقف الغرض الأهم عليه كما في المضطر الذي يضطر إلى وقوع أثر العقد من تبدّل المالين حتّى يملك الثمن الذي يرفع اضطراره من رفع الجوع أو الموت أو القتل أو غير ذلك.

فاللابدّية هنا في وجود أثر العقد من تبدّل المالين حتّى يملك الثمن الذي يرفع به الإضطرارات إلّا انه نقول في عقد المكره: لم يحصل طيب النفس بنقل ماله [٨٤٢] لا ذاتاً ولا عرضاً؛ لوضوح أن الضرر المتوعد عليه انما يتوقف على إيقاع نفس العقد لا على حصول أثر العقد واقعاً، بل في صورة تخيل ان رفع الضرر المتوعد عليه يتوقف على قصد وقوع أثر العقد.

ومع قصد ذلك أيضاً نقول: انه لم يوجد طيب النفس العرضي حقيقة بنقل ماله وان حصل هذا القصد الصوري منه.

ثم اعلم أنه إذا ثبت ان طيب النفس بمضمون العقد ـ ولو طيب النفس العرضي الذي هو شرط في صحة العقد ـ ليس بموجود في عقد المكره فنقول:

إنه ليس للعقد صحة فعلية إلّا ان هذا الشرط أعمّ من أن يكون مقارناً، فلو لحقه

طيب النفس بعد ذلك بالاجازة أيضاً يصير صحيحاً كما هو مقتضى العمومات على ما بيّناه في منع الفضولي.

وعليه نقول: ان العقد كان مركباً من اللفظ و طيب النفس، والجزء الأخير منه لا يقبل الإكراه، فالاكراه الواقع في المقام ليس إلّا على ما هو جزء المؤثر، ولم يثبت له في الشرع إلّا صحة تأهّلية؛ لأنه نتيجة كون العقد بضميمة الرضاء المتأخر مؤثراً في النقل [٨٤٣].

هذا، إلّا انه يناقش على ثبوت هذه الصحة التأهّلية لعقد المكره بانه سلّمنا أن القاعدة تقتضي ذلك إلّا ان مقتضى حديث الرفع وأنه رفع ما استكرهوا عليه عن الامة، رفع هذه الصحة التأهلية أيضاً عن عقد المكره، فلا تؤثر الإجازة اللاحقة في صحته.

وإن كان القول بالصحة بعد لحوق الإجازة مشهورة.

وأجيب عن ذلك أيضاً من وجوه:

الأوّل: ـ وهو اصح ـ ما يقال في المقام: إن حديث الرفع بقرينة لفظ الرفع ووروده مورد الامتنان لا يرفع إلّا الأثر الضروري، وبمناسبة الحكم والموضوع يكون المراد ما كان من الآثار ضرراً على المكرَه ـ بالفتح ـ، والأثر الثابت لمّا وقع الإكراه عليه في المقام نافع في حق المكره؛ لأنه ليس إلّا الصحة المتوقفة على رضاه، حيث لم تكن الرضاء موجودة أوّلاً، والرضاء المتأخرة كافية بمقتضى العمومات.

تنبيه:

[في توقف الصحة على الإجازة]

اعلم ان ما ذكرناه من توقف الصحة على الإجازة يتم في العقود المتعلقة بالماليات؛ لاعتبار طيب النفس في صحتها، لقوله ﷺ: « **لا يحل مال امرئ إلّا بطيب**

نفسه»[1].

وعرفت أن مقتضى العمومات أن يكون الشرط أعمّ من الرضاء المتصلة، وأما سائر العقود والايقاعات لم يكن دليل على الصحة الثانية [٨٤٤] المتوقفة على الإجازة فيها، فيكون مقتضى حديث رفع ما استكرهوا عليه بطلانها راساً، بتقريبٍ تقدّم؛ لعدم اقتضائه لرفع الصحة الثابتة في البيع ونحوه.

ثمّ إنّه يظهر من كلمات المصنف في بيع المكره ان طيب النفس الأعم من المنفصل شرط في تمام العقود، حيث يتمسك بالأدلة الأربعة لإعتباره فيها، وبناءً عليه لابد ان تكفي الإجازة في تمام العقود.

نعم، بالنسبة إلى الإيقاعات في بعض كلمات المصنف[2] في البيع الفضولي أن مثل العتق لا يقبل التوقف على الإجازة، بل الأستاد ادّعى الإجماع على ذلك في تمام الايقاعات.

ولعل استظهار الإجماع منشأه ان في مثل الطلاق والعتق يعتبرون في صحة العتق اختيار المطلّق والمعتق كسائر الشرايط مثل العقل والبلوغ، ولا يتعرضون لانها يصح بالاجازة.

واما في مثل البيع يعتبرون عدم الإكراه [٨٤٥] لكن يقولون بأنها تصح بالاجازة.

وعلى كل حال، ما تقتضيه القاعدة هو ما تقدّم من ان كل عقد أو إيقاع يعتبر في صحته طيب النفس الأعم من المتأخر، فلا يقتضي حديث الرفع بطلان مثل هذا العقد بتقريبٍ تقدّم.

واما ما لا دليل على اعتبار الطيب فيه، فلا مانع من اقتضاء حديث الرفع مثل ما

---

١) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨.

٢) كتاب المكاسب ٤٦٤/٣، المسألة الثالثة: لو باع معتقداً لكونه غير جائز التصرف: بأن جائز التصرف.

استكرهوا عليه بطلانه، فلا يصح بعد ذلك.

[دعويان للمصنف ذكرهما مناسبةً]

ثمّ اعلم ان للمصنف في ذيل مسألتنا دعويين ذكرهما لمجرد مناسبةٍ ما:

[الضرر المجوِّز للمحرمات]

أحدهما: ان الضرر المسوِّغ للكذب هو الضرر المسوِّغ لسائر المحرّمات، ونحن تعرضنا في بيع المكره أوّلاً للضرر المجوِّز للمحرمات: تارةً من جهة اعتقاد الوقوع وأنه يكفي الظن أو الشك.

وتارة من جهة أنه هل يعم العرضي والمالي كالضررالنفسي أم لا؟

وتارة من جهة اختلاف الضرر العرضي والمالي من جهة الكثرة والقلة، واختلاف الاشخاص في ذلك. وبالجملة التفصيل هناك.

وثانياً: انا نقلنا انه يقال فيما ورد من جواز اليمين الغموس لدفع الضرر عن المؤمنين ان ذلك [٨٤٦] من جهة ان قبح الكذب ينقلب بمصلحة ما ورد بأن الأدلّة الشرعية أيضاً تدلّ على حرمة الكذب، فيكون حاله كحال سائر المحرّمات.

وأجيب: بانه لا يفهم من الأدلّة الشرعية قبح مغاير لما يحكم به العقل.

[تقية الإمام عليه السلام]

وثانيهما: انه يقول: إن الأخبار الّتي يكون فيها التقية من الإمام عليه السلام لابد ان يكون بالتورية حتّى لا يصدر الكذب من الإمام، فيرجع ذلك إلى ارادة المجاز واخفاء القرينة، ويقول: انه لو دار الأمر بين حمل الأمر على الندب أو التقية، فالحمل على الندب اولى.

أقول: المعروف في باب التعادل ان التقية يكون التصرف في الخبر من جهة الصدور، يعني ان جهة صدور الكلام ليس من جهة ان المقصود بيان الواقع، بل من جهة ان الغرض رفع الخوف، نظير أنه قد تكون جهة صدور الكلام لأجل المزاح ونحوه.

ثمّ إنّ من المسلَّم هناك ان الجمع العملي بين الأخبار لو كان موجوداً، فهو اولى من الطرح كما أنّ المسلم هناك ان الجمع بين الأخبار ـ إذا كان في البين جمع عرفي ـ مقدَّم على الطرح.

ثمّ الحمل على التقية يعدونه في انواع طرح أحد الخبرين، وحمل الأمر على الندب داخل في الجمع بين الأخبار، بل هذا المجاز اقرب من الحمل على التّورية وان كان فيهما اخفاء القرينة.

هذا كلّه في حال التعارض [٨٤٧].

وأما غير مورد التعارض فنقول: حمل الخبر على التقية أو غير ذلك لا وجه له إلّا أن يكون الخبر دالاً على أمر تَعْلم انه خلاف الواقع، فلابد ان نحمله على أحد المحامل.

وفي هذا الفرض لا أثر لهذا الحمل؛ إذ مجرد أن نقول: إن المراد من الخبر الفلاني معنى لا يكون ظاهراً فيه لا يجعله حجة فيه.

ثمّ إنّ حمل الأمر على الندب أو التقية على ما ذكره المصنف كلاهما من المجاز بلا قرينة، والحمل على الندب أولى لا قربيّته إلى المعنى الحقيقي.

[الكذب لغرض الإصلاح بين الناس]

وثانيهما: أي من مسوّغات الكذب الإصلاح بين الناس.

ثمّ اعلم ان المصنف[1] بعد نقل الأخبار الدالة على أصل جواز الكذب هنا يقول:

---

١) كتاب المكاسب ٣٢/٢، الثاني من مسوغات الكذب: إرادة الإصلاح.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المذكورة عدم وجوب التّورية ولم أر من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام. وتقييد الأخبار المذكورة بصورة العجز عنها في غاية البعد، وإن كان مراعاته مقتضى الاحتياط. انتهى.

أقول: في مفتاح الكرامة[١] عن جامع المقاصد[٢]: ولو اقتضت المصلحة الكذب وجبت التّورية. انتهى.

نعم، في مفتاح الكرامة[٣] والجواهر[٤] ترجيح عدم وجوب التّورية أو التـأمل، ففي الأوّل يتأمل في وجوب التوراة؛ لأنّ ظواهر الأدلّة على خلاف ذلك.

وفي الثاني في الكذب أنه لا حرمة فيما كان لمصلحة [٨٤٨] يرجّح مراعاتها على مراعاة تجنب المفسدة الكائنة فيه.

ولا يجب التّورية حينئذٍ، ولو تمكن منها؛ للاصل وغيره. نعم، ينبغي الاقتصار على ما يحصل المصلحة المفروضة. انتهى.

أقول: اما من كان مذهبه أن التّورية إما كذب أو حرام كما في مفتاح الكرامة[٥] حيث يقول: ان التّورية والهزل من غير قرينة داخلان في اسم الكذب أو حكمه، فلا اسبتعاد له ان يتأمل في وجوب التوراة.

وأما بناءً على ما رجّحناه سابقاً من ان التّورية ليست بكـذب، وانـه لم يـعلم ثبوت حرمة لها أو أنّ قبحها ينقلب بأدنى مصلحة بخلاف الكذب، فحينئذٍ نقول:

إن ما تقدّم لبيان عدم شمول ما دلّ على جواز الكذب في صورة يضطر الانسان إلى الكذب، لمن كان غير عاجز عن التّورية بوجه من الوجوه يجري في الأخبار الدالّة على جواز الكذب للإصلاح والمصلحة أيضاً.

---

١) مفتاح الكرامة ٢٢١/١٢، في حرمة لكذب.

٢) جامع المقاصد ٢٧/٤، الغيبة والكذب على المؤمنين وسبهم.

٣) مفتاح الكرامة ٢٢١/١٢، في حرمة الكذب.

٤) جواهر الكلام ٧٣/٢٢، حرمة الكذب.

٥) مفتاح الكرامة ٢٢٠/١٢، في حرمة الكذب.

ثمّ إنّه يؤيد ما ذكرناه من وجوب التّورية ان الأخبار الواردة في قصة إبراهيم عليه السلام ويوسف عليه السلام على طائفتين: ففي طائفة نقلها المصنف رحمه الله سابقاً، ومقتضاها انه ينفي الكذب عنهما [٨٤٩] من جهة التّورية.

وفي الأخرى ينقلها في مفتاح الكرامة[1] أنه ينفي الكذب عنهما من جهة انه كالإصلاح والمصلحة.

تنبيه:

[الكذب في الشعر]

في مفتاح الكرامة[2] عن شهادات الشرايع[3]: يحرم من الشعر ما تضمن كذباً. انتهى.

فقال: انه فيما لا يمكن حمله على المبالغة.

ثمّ قيل: لعدم البأس في كذب الشعر بأن كذبه ليس في صورة الصدق، وان غرض الشاعر الترويح مع أنّ صناعته الكذب.

---

١) مفتاح الكرامة ٢٢٠/١٢ ـ ٢٢١، في حرمة الكذب، قال: «والكلام ثلاثة: صدق وكذب وإصلاح. والإصلاح لا يوصف بالكذب البحت وليس مبغوضاً ولذلك قال الصادق عليه السلام: والله! ما سرقوا ولا كذب يوسف.

والله! ما فعل كبيرهم ولا كذب إبراهيم، وذلك أنهما أرادا الإصلاح.

والله! أحب الكذب في الإصلاح وأبغضه في غيره».

فقوله عليه السلام: ما كذب يوسف، أراد الكذب البحت الذي يلعن الله صاحبه ويبغضه عليه.

وفي الخبر: «ثلاثة يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح بين الناس».

والحق أنه كذب مغتفر لغير الأنبياء والأئمة عليهم السلام قطعاً، وهل يغتفر لهم؟ قولان أو احتمالان أظهرهما العدم، فيؤول ما ورد مما أشبه ذلك».

٢) مفتاح الكرامة ٢٢١/١٢، في حرمة الكذب.

٣) شرائع الإسلام ٩١٣/٤، في أحكام الشهود.

أقول: الحاصل انه ما لا يكون بصورة المبالغة الّتي تقدّم انـه ليست بكـذب، وليس فيه شاهد على أنّ ظاهره المخاطب للواقع ليس غرضاً، فهو كذب محرّم على ما تقتضيه القواعد.

إيقاظ:

[في بسط الكلام عن الإصلاح أو المصلحة]

اعلم ان المجوّز الأوّل للكذب ـ وهو الضرورة والإضطرار والإكراه ـ قد تقدّم انه لما ذكرنا البحث عن موضوعها في بيع المكره، فلا نكرره هنا.

وأما المجوز الثاني ـ وهو الإصلاح أو المصلحة ـ، فلا بأس ان نتكلم فيهما في الجملة:

فنقول: أوّلاً: عنوان المصنف في المجوز الثاني هو الإصـلاح، وإن أشـار إلى الأخبار الّتي تدل على أنّ الصلاح والنفع في الجملة مجوز، ولكن عنوان صاحب الجواهر المصلحة بنحوٍ تقدّم بيانه منه.

وثانياً: معظم الأخبار [٨٥٠] في المجوز الثاني الإصلاح والصلح، بل مـا دلّ على ان المصلحة والنفع مجوز يقتضي أيضاً كون الإصلاح مجوزاً.

إن قلت: ان ما ورد في صحيح معاوية بن عمار أن المصلح ليس بكـذاب لا ينفي كون المصلح كاذباً.

قلت: ظاهر هذا الخبر ـ كالخبر الآخر بهذا المـضمون ـ أن القـول فـي مـقام الإصلاح ليس بمذموم رأساً.

وعليه فلابد أن يكون الكذّاب بمعنى الكاذب، مثل ان الظلّام يكون في إحدى المعاني بمعنى الظالم أو المراد أن كثرة الكذب في مقام الإصلاح بأي مقدار وصل لا يجعله كذّاباً؛ لانه ليس كذب المصلح كذباً كما يدلّ عليه سائر الأخبار.

هذا، مع أنّ سائر الأخبار لكثرتها ـ فضلاً عن كون العمل عليها ـ كافية.

وثالثاً نقول: ان الأخبار منصرفة عن كذب كبير مثل الكذب على المعة لإصلاح أمر غير مهتمّ به، بل المتيقن من الأخبار[١] جواز الكذب في الإصلاح من جهة ان مصلحة هذا الكذب أكثر من مفسدة الكذب.

نعم، يستفاد من الأخبار ان مصلحة الإصلاح كثير.

واما ما ورد في جواز الكذب للنفع والمصلحة، فأوّلاً لو فرض اعتبارها [٨٥١] من جهة السند والدلالة، فلابد ان يلاحظ ما تقدّم في الإصلاح من كون مصلحة الكذب أكثر من مفسدة الكذب بنحو تقدّم شرحه.

وثانياً نقول: الأخبار الواردة في ذلك منها عن الصدوق في كتاب الإخوان بسنده عن الرضا عليه السلام، وفيه: **« إن الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه، فيكون عند الله صادقاً »**[٢]، وهذا في الكذب على الغير إذا يريد به نفعه بذلك الكذب.

وسنده في كتاب الاخوان إلى الرضا عليه السلام غير معلوم.

ومنها: ما عن الفقيه[٣] باسناده، عن حماد بن عمرو، وأنس بن محمّد، عن أبيه، عن الصادق عليه السلام، وفيه: **« ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعليّ عليه السلام: يا علي إنّ الله أحب الكذب في الصلاح وابغض الصدق في الفساد.. »**.

وفيه أيضاً: **« ثلاث يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب، و عِدَتُك زوجتك والإصلاح بين [الناس] »**[٤].

وأما السند فالحماد والأنس غير معلوم حالهما كما أنّ في سند الفقيه مجاهيل.

---

١) انظر وسائل الشيعة ٢٥٢/١٢ ـ ٢٥٥، باب جواز الكذب في الإصلاح دون الصدق.

٢) وسائل الشيعة ٢٥٥/١٢ ـ ٢٥٥، باب جواز الكذب في الإصلاح دون الصدق، ح ١٠، باختلاف يسير، نقلاً عن كتاب الإخوان.

٣) من لا يحضره الفقيه ٣٥٣/٤، باب النوادر وهو آخر الأبواب وصية رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، ح ٥٧٦٢.

٤) من لا يحضره الفقيه ٣٥٩/٤، باب النوادر وهو آخر الأبواب وصية رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، ح ٥٧٦٢.

ومنها: ما عن المحاربي، عن الصادق عليه السلام، وفيه: «**ثلاثة يحسن فيهن**[1] **الكذب: المكيدة في الحرب وعدتك زوجتك والإصلاح بين الناس. وثلاثة يقبح فيهن الصدق لنميمة وإخبار الرجل عن أهله بما يكرهه [٨٥٢] وتكذيبك الرجل عن الخبر**»[2].

وأما السند فمع قطع النظر عن سائر رجال السند «المحاربي» لم أر ذكره في الرجال لا في الألقاب ولا في الاسماء.

هذا، إلّا انه في صورةٍ أحرز أن مصلحة الكذب تكون أكثر من مفسدة الكذب مقتضى العقل جوازه، بل لا مانع؛ لمنع شمول إطلاق أدلة حرمة الكذب لكل كذب تكون فيه مصلحة ترفع قبح الكذب معه عند العقل؛ نظراً إلى ان مساق أدلة حرمة الكذب لما يكون على طبق حكم الفعل، فلا يشمل بأزيد ممّا يحكم العقل بقبحه؛ لأنه المتيقن من مثل هذه الإطلاقات.

وبعد، لا تجري مقدّمات الحكمة للتعميم بأزيد من ذلك.

نعم، في الكذب في الإصلاح الذي كان مورد النصّ المعتبر يفهم أهمية الإصلاح كليةً، إلّا ان يعلم خلافه في مورد. وهذا بخلاف مطلق النفع والمصلحة بعد فرض عدم تمامية نص معتبر فيه.

ثمّ هذا كلّه أوّلاً.

وثانياً نقول: غالب الموارد الّتي تكون مصلحة الكذب أهم يمكن إرجاعه إلى الإصلاح سيما بملاحظة الأمثلة الّتي ذكر في الأخبار للإصلاح [٨٥٣].

وثالثاً: ما تقدّم في المجوز الأوّل للكذب من رفع الإضطرار والإكراه، بل رفع الضرر عن النفس وعن الاخ كما هو مفاد بعض الأخبار المعتبرة يشمل أكثر الموارد الّتي نقول فيها: إن مصلحة الكذب أكثر أو يشمل جميع مواردها.

ففي صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري الثقة، عن الحسن الرضا عليه السلام: سألته

---

١) في المخطوطة: فيه.

٢) الخصال: ٨٧، باب الثلاثة، ح ٢٠.

عن رجل يخاف على ماله من السلطان. فيحلف له لينجو به منه.

قال: «لا بأس»[1].

وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه؟

قال: «نعم»[2].

أقول: الحلف كاذباً من أشد أقسام الكذب.

ثمّ إطلاق المال يشمل المال القليل ما لم يكن في غاية القلة، والمفروض انه يعم أن يكون الحلف لنفسه أو لاخيه كما أنّ السلطان يعم كل مسلَّط وأتباعه، بل إطلاق السؤال الثاني يشمله.

وعليه نقول: إن كثيراً من المصالح يكون أشد من هذا، وضرر تركها يكون أشد من هذا.

وظاهر الرواية ان ملاك جواز الكذب هو نفس المصلحة والضرر، من غير مدخلية للمصالح الخاصة فيه.

ويؤيّده ما تقدّم ممّا [٨٥٤] دلّ من الأخبار على الترخيص في الكذب لمطلق المصلحة.

ولعلّه إلى جميع ما ذكرنا ينظر كلام صاحب الجواهر حيث جعل المجوز للكذب مطلق المصلحة الّتي ترجّح مراعاتها على مراعاة تجنُّب المفسدة الكامنة في الكذب، وهي شاملة لصورة صار المجوز الضرورة والإضطرار والإكراه والإصلاح وسائر المصالح.

---

١) في المصدر: «لا جناح عليه».

٢) الكافي ٧/٤٤٠، باب ما لا يلزم من الأيمان والنذور، ح ٤، باختلاف يسير.

فهرس المطالب

تتمة المكاسب المحرّمة

التنجيم ٧

المراد من التنجيم المحرّم ٧
نقل كلام المجلسي في المقام ٨
جواز الإخبار عن الإتصالات والحركات النجومية ١٠
نقل كلمات ابن طاوس والسيد المرتضى ١٠
ذكر بعض المنجمين من الشيعة ١١
كلام الشهيد رحمه الله عن علم النجوم والهيئة ١٦
كلام الشيخ البهائي ١٧
كلام الأردبيلي وصاحب الكفاية ١٧
كلام صاحب الجواهر ١٨
تعليم الرمل والفال ونحوهما من العلوم الغريبة ١٩
كلام المحقق الثاني في جواز التنجيم ٢٠
كلام صاحب الوافي ٢١
القائلون بحرمة التنجيم بنحو الإطلاق ٢٢
الأخبار الدالّة على التحريم مطلقاً ٢٧
مدى دلالة أخبار التحريم ٣٧

الأخبار الدالّة على جواز النظر في علم النجوم ٣٨
طوائف أخبار الجواز ٤١
الأخبار الدالة على الجواز صراحةً أو ظهوراً ٤١
الأخبار الدالّة على الجواز بالملازمة ٤٣
الأخبار الدالّة على الجواز من باب تقرير الإمام عليه السلام ٤٤
الأخبار المجوِّزة بضميمة أدلّة الإشتراك في التكليف أو المتابعة ... ٤٧
الأخبار الدالّة على الجواز بضميمة الإعتبارات والمعاضدات ٤٨
نظرة في الأصول والقواعد الأوّلية ٥٠
توضيح حدّ الحرمة من النظر في النجوم ٥١
الكلام في حدّ الكفر الذاتي والعرضي ٥٢
الكلام في بطلان القول بقدم الأفلاك ٥٣
صحة أصل علم النجوم ٥٦
هل علم النجوم بيد الناس أم لا ٥٧
حرمة التنجيم المستند إلى المباني الفاسدة ٥٨

حفظ كتب الضلال ٥٩

تحديد المسألة ٥٩
المراد من الحفظ ٦٠
الدليل على حرمة حفظ كتب الضلال ٦١
كلام الرازي في معنى الزور ٦٥
التمسك بالإجماع ٦٥
بيان صغرى كتب الضلال ومصداقها ٦٦
مباينة كلمات صاحبي الحدائق والجواهر ٦٦

حفظ الكتب السماوية المنسوخة أو المحرّفة ٦٩

الرشوة ٧٢

الرشوة، معناه وحرمته ٧٢
الفرق بين الرشوة والجعل والأجر والرزق ٧٤
الفروع الخلافية في مسألة الرشوة ٧٥
أخذ الأجرة على الحكم والقضاء ٧٥
ارتزاق القاضي من بيت المال ٨١
توقف الحق على بذل الرشوة ٨٢
الهدية للقاضي ٨٧
الرشوة لغير الحكم ٨٩
بذل المال لقضاء الحاجة المباحة ٩٣
المعاملة المباحاتية مع الحاكم ٩٥

تذييل ٩٧
شقوق مسألة الرشوة في كلام صاحب الجواهر ٩٧

تذييل ٩٩
في بيان أن الرشوة مضمون على المرتشي ٥٣٠ أم لا؟ ٩٩
دعوى الشيخ الأنصاري في المقام ٩٩
الكلام في العقود التمليكية مثل الهبة ١٠٢
فروع ١٠٦
في اختلاف الدافع والقابض في كون المدفوع رشوة أو هبة ١٠٦

سبّ المؤمنين ١١١
حرمة سبّ المؤمن ١١١
موارد جواز السبّ ١١٢
سبّ المتظاهر بالفسق ١١٣
سبّ المبتدع ١١٣
بهتان المخالفين والوقيعة فيهم ١١٥
سبّ الوالد لولده ١١٧

تنبيه ١١٩
في غيبة الوالد لولده ١١٩

السِحْر ١٢١

حرمة عمل السحر، والكلام في تعليمه أو تعلّمه ١٢١
معنى السحر في كلمات أهل اللغة والفقهاء ١٢٢
مناقشة مع المصنف ١٢٤
مناقشة مع أهل اللغة والفقهاء ١٢٦
مناقشة مع صاحب الجواهر ١٢٧
أقسام السحر الثمانية ١٢٨
سحرُ قائلي قِدَمِ الدهر وعابدي الكواكب ١٢٨
سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ١٢٩
الاستعانة بالأرواح الأرضية ١٣٠
التخيّلات والأخذ بالعيون ١٣١

السحر بالنسب الهندسية ١٣٢
الإستعانة بخواصّ الأدوية ١٣٣
تعليق القلب ١٣٣
السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفيّة ١٣٣
إمكان أنواع السحر وعدمه ١٣٣
تأثير الطلسمات ١٣٤
كلام صاحب الجواهر في تعيين أنواع السحر وأصنافه ١٣٤
سحر سَحَرَة فرعون ١٣٦
السحر الإيذائي ١٣٦
قول المصنف في المقام ١٤٠
تسخير الجن والأخذ بالعيون ١٤٢
ثبوت الحرمة الذاتية لتعليم السحر وتعلّمه ١٤٣
مستندات القول بالحرمة الذاتية ١٤٤
المعارضات للأدلّة السابقة ١٤٦
وجوه جواز حلّ السحر بالسحر ١٤٩
قصة هاروت وماروت ١٥٢
رجعٌ إلى مسألة تعليم السحر وتعلّمه ١٥٤
دعوى خروج السحر للحلّ عن تحت أدلة الحرمة ١٥٥

تنبيهات ١٥٧
كفر القائل بتأثير الأفلاك ١٥٧
هل يكون للسحر تأثير حقيقةً ١٥٨
ثمرة البحث في حقيقة تأثير السحر وعدمها ١٦٠
مسألة في السحر والضمان ١٦١

الفرق بين المعجزة والسحر ١٦٢

تنبيهات ١٦٥
هل الإخبار عن المغيّبات معجزة؟ ١٦٥
منافاة الإخبار عن الغيب مع انحصار علم الغيب بالله تعالى ١٦٦
إلحاق عمل السيميا بالسحر ١٦٨

الشعبذة ١٦٩

حرمة الشعبذة ١٦٩

الغش ١٧١

حرمة الغشّ ١٧١
حدّ الغشّ المحرّم ١٧١
مصاديق الغشّ المحرّم ١٧٤
الحكم الوضعي لما فيه الغشّ المحرّم: الفساد أو الصحة؟ ١٧٧
تعيين المصداق في بيع المغشوش والمعيب ١٧٩
تعيين إمام الجماعة في النية؛ وربطها بالمقام ١٨٠
تتمة الدليل لفساد بيع المغشوش ١٨٢
مختارنا في المقام صحة البيع ١٨٣

الغناء ١٨٦
حرمة الغناء في الجملة ١٨٦

الغناء لغةً ١٨٦
الإستدلال على حرمة الغناء على المشهور ١٨٧
كلام الكاشاني وصاحب الكفاية في حرمة الغناء ١٨٧
كلام صاحب الجواهر ١٨٨
أدلّة حرمة الغناء ١٨٩
الآيات المستدل بها على حرمة الغناء ١٨٩
قول الزور ومعناه ١٩١
تأييد لمعنى قول الزور من الروايات ١٩٣
الأخبار الدالّة على حرمة الغناء ١٩٨
ما يدل على حرمة الغناء بالملازمة ٢٠٣
الأخبار المستدلّ بها على جواز الغناء ٢٠٧
الغناء في غير القرآن ٢١٠
الغناء في العرايس ٢١٢
مناقشة في دلالة أخبار الجواز ٢١٣

تتميم: ٢١٦
في تبيين معنى الغناء اللغوي وقيوده ٢١٦
معنى الطرب ٢٢١
ارتباط عنوان اللهو بالغناء ٢٢٦
ارتباط قول الزور بالغناء ٢٢٨
انطباق عنوان اللعب على الغناء ٢٢٩
المستثنيات عن حرمة الغناء ٢٣٢
الكلام في اشتراك أبي بصير ٢٣٤
الحُداء، من مستثنيات حرمة الغناء ٢٣٨

المراثي، من مستثنيات حرمة الغناء ٢٤٠
الكلام في النياحة والنوح ٢٤١
الدليل على جواز الغناء في المراثي ٢٤٢
الكلام في حسن البكاء بأدلّة الإبكاء والرثاء ٢٤٣
ثبوت الحكم للموضوع مع قطع النظر عن الموانع ٢٤٥
الاستدلال بإطلاق أدلّة قراءة القرآن لجواز التغنّي به ٢٤٦

الغيبة ٢٤٩

حرمة الغيبة ٢٤٩
معنى الغيبة ٢٤٩
الغيبة في كلمات الفقهاء ٢٥٠
قصد الإنتقاص في الغيبة ٢٥٥
فروع مسألة الغيبة ٢٥٦
رضاء المغتاب يخرج ذكر العيب عن الغيبة ٢٥٦
تنبيه في إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن ٢٥٩
حد العيوب التي ذِكْرُها غيبة ٢٦٠
تنبيه في شمول الغيبة للتعريض ٢٦٢
ذكر العيوب غير المستورة ٢٦٢
العيب الذي لا يكرهه المقول فيه ٢٦٣
اعتبار حضور المخاطب في الغيبة وعدمه ٢٦٣

تذييل: ٢٦٥
في جهل بعض الحضّار بالعيب ٢٦٥

تنبيه: ٢٦٦
فيما لو علّق الذم بطائفة خاصة ٢٦٦
الكلام في المغتاب عنه من غير الإثني عشرية ٢٦٧
غيبة الأطفال ٢٦٧
تفسير قوله تعالى همزة لمزة ٢٦٨
ذكر عيوب المجنون والصغير ٢٧٠
غيبة الكفّار ٢٧٠
غيبة العامة غير الإمامي ٢٧١
شمول الخطاب لغير المشافهين ٢٧٣
تتمة الآيات المستدل بها على حرمة الغيبة ٢٧٧
مدى دلالة حرمة غيبة الآخ أو المؤمن ٢٧٧
الوجوه الواردة لجواز غيبة العامة ومَن ماثلهم ٢٨٠
غيبة الفاسق المتجاهر بالفسق ٢٨٥
جواز سبّ أهل الريب والبدع ٢٨٦
كفارة الغيبة الماحية لها ٢٨٧
طلب إبراء الذمة والاستحلال ٢٩٠
الميزان الكلي في المستثنيات عن حرمة الغيبة ٢٩٤

تنبيه: ٢٩٩
في التمسك بقاعدة الضرر لجواز الغيبة ٢٩٩

فـروع ٣٠١
القصد الصحيح كقصد النهي عن المنكر ٣٠١
غيبة المتجاهر في غير الفسق المتجاهر فيه ٣٠١

إظهار المَخْمِل لما ارتكبه المتجاهر ٣٠٦

فـرع ٣٠٧
في وجوب أو جواز الغيبة نهياً عن المنكر ٣٠٧
التجاهر في بلد دون آخر ٣٠٩

تنبيه: ٣٠٩
في أقوى المصلحتين عند التجاهر و تظلّم المظلوم ٣٠٩
الثّاني من المستثنيات: ٣١١
تظلّم المظلوم. ٣١١
أدلة جواز الغيبة للتظلّم استيفاءً للحق ٣١٢
أدلة جواز الغيبة للتظلّم في غير استيفاء الحق ٣١٤

تنبيهات ٣١٨
العلاج بغير الغيبة. ٣١٨
ذكر العيب الذي صار كالصفة المميّزة ٣١٩
جواز الغيبة في غير الموارد المذكورة ٣١٩
تعليل صاحب الجواهر لبعض المستثنيات بعدم قصد الإنتقاص .. ٣٢٣
توضيح لبعض مستثنيات الغيبة ٣٢٣
غيبة المتبوع عن تابعه. ٣٢٣
صدور العيب في زمن لم يكن العيب عيباً ٣٢٤
الغيبة عن آخر في حق ثالثٍ. ٣٢٤
استماع الغيبة وحكمه ٣٢٥
حدّ حرمة الاستماع ٣٢٩

هل استماع الغيبة كبيرة يرفع العدالة؟ ٣٣٠
مناقشة في سند الأخبار ٣٣٣
تضاعُف عقاب المغتاب ٣٣٥
إطلاق الإغتياب على البهتان ٣٣٦

خاتمة: فيما ورد من حقوق المسلم على أخيه ٣٣٧
المراد من الأخ والمؤاخاة ٣٣٨

القمار ٣٤١

حرمة الغناء بالكتاب والسنة ٣٤١
القمار لغةً ٣٤١
المقام الأول ٣٤٢
القمار بالآلات المعروفة مع الرهن ٣٤٢
نقل الأخبار في المقام ٣٤٢
المقام الثاني ٣٤٥
اللعب بالآلات المعروفة من دون رهن ٣٤٥
الطائفة الأولى من الأخبار: ٣٤٦
الطائفة الثانية من الأخبار: ٣٤٨
الطائفة الثالثة من الأخبار: ٣٥٠
المقام الثالث ٣٥١
المغالبة بغير الآلات المعروفة مع العوض ٣٥١
الأخبار المجوِّزة ٣٥٢
الأخبار المحرِّمة ٣٥٣

قول صاحب الجواهر في المقام ٣٥٤
مناقشة مع الشيخ الأنصاري في ردّ كلام صاحب الجواهر ٣٥٥
خبر محمد بن قيس ٣٥٦
المقام الرابع ٣٥٧
المغالبة بغير الآلات المعروفة بدون العوض ٣٥٧
مصاديق هذا النوع من القمار ٣٥٧
التمسك بالأخبار الدالة على حرمة الشطرنج والنرد ٣٦١
تقريب التمسك بتلك الأخبار ٣٦٢
مناقشة في الأخبار المنقولة ٣٦٢

تنبيه: ٣٦٣
في ركاكة دعوى أن مطلق الباطل أو اللعب حرام إلا ما خرج ٣٦٣
المقام الخامس ٣٦٤
حضور الشخص في مجلس القمار ٣٦٤
المقام السادس ٣٦٨
حكم الرهن المأخوذ في القمار ٣٦٨
المقام السابع ٣٦٩
بيع آلات القمار ٣٦٩

القيادة ٣٧٠

معنى القيادة ٣٧٠
هل القيادة من الكبائر؟ ٣٧٠
حدّ القيادة ٣٧٠

القيـافة ٣٧٢

حرمة القيافة ٣٧٢
معنى القيافة في كلمات الأصحاب ٣٧٢
معنى القيافة وحكمها على رأينا ٣٧٣

الكذب ٣٧٧
حرمة تعمّد الكذب ٣٧٧
تحديد مقامات البحث عن الكذب ٣٧٧
المقام الأول ٣٧٨
هل الكذب المحرَّم من الكبائر ٣٧٨
النزاع في عدد الكبائر ٣٨١

تنبيه: ٣٨٨
في حصر الطرق لمعرفة الكبائر ٣٨٨
المقام الثاني ٣٩٠
الشك في تحقق صغرى الكذب ٣٩٠
نية عدم الوفاء من بدو الأمر ٣٩٠
العزم على الوفاء من دون تحقّقه ٣٩١
الهزل ٣٩٢
المبالغة في الإدعاء ٣٩٣
التورية ٣٩٤
حرمة التورية من جهة الإغراء بالجهل ٣٩٦

الكذب الفعلي ٣٩٦
المقام الثالث ٣٩٧
مستثنيات حرمة الكذب ٣٩٧
الكذب ضرورةً أو اضطراراً ٣٩٧
الوجوه المستدل بها على جواز الكذب ضرورةً، ومناقشتها ٣٩٨

تنبيه: ٤٠٨
في توقف الصحة على الإجازة ٤٠٨
دعويان للمصنف ذكرهما مناسبةً ٤١٠
الضرر المجوِّز للمحرمات ٤١٠
تقية الإمام عليه السلام ٤١٠
الكذب لغرض الإصلاح بين الناس ٤١١

تنبيه: ٤١٣
الكذب في الشعر ٤١٣

إيقاظ: ٤١٤
في بسط الكلام عن الإصلاح أو المصلحة ٤١٤

فهرس المطالب ٤١٩