

بَيْتُ الْمَنَارِ

فِشْحَانُ الْكَلْبَاءِ

محاولة جديده لتسريح كتاب الكايب بطريقة
تقديم للطالب بعض القواعد المتوخاة
من دراسة الكتاب

للمؤلف

بِسْمِ

الله العظيم

مؤلفه
فاطمة بنت محمد
الكايب



نبيل المأربج

في

شرم المكاسب

محاولة جديدة لشرح كتاب المكاسب

بطريقة تقدم للطالب

بعض الفوائد المتوخاة من دراسة الكتاب

الجزء الثالث

بقلم

الشيخ محمود العيداني



منشورات مدين

-
- ❖ نيل المآرب في شرح المكاسب
 - ❖ الشيخ محمود العيداني
 - ❖ الناشر : مدين (للطباعة والنشر)
 - ✓ العدد : ١٠٠٠
 - ✓ المطبعة : بيشرو
 - ✓ الطبعة : الاولى
 - ✓ تاريخ الطبع : ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
 - ✓ الزينكغراف : مدين
 - ✓ رقم الايداع الدولي : ٩-٠٣٠-٢٢٧-٩٦٤-٩٧٨
-

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

الى نبي الرحمة ، وصاحب الخلق العظيم ، اليه صلى الله عليه وآله وسلم حيث يقول: «وانكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم».

والى أمير المؤمنين ، وقائد الغر المحجلين ، اليه عليه السلام حيث يقول: «إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بطلاقة الوجه وحسن اللقاء».

مقدمة الجزء الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.
بين يدي باحثي العزيز، الجزء الثالث من أجزاء هذه السلسلة من
الكتابات، التي تُعنى بتقديم معلومات كتاب المكاسب لأستاذ الفقهاء
والمجتهدين الشيخ الأنصاري، بشكل فنيٍّ قائم على أسس علمية واضحة
دقيقة صحيحة، أسميناها - دائماً - بالطريقة الفنية لعملية الاستنباط، إيماناً
متناً أنها الطريقة الوحيدة الناجعة للأخذ بيد الباحث إلى نيل مآربه
والوصول به إلى ملكة الاستنباط.

وكلي أمل، في أن يأتي اليوم الذي نشاهد فيه جميع كتاباتنا وقد
نضجت وارتفعت إلى المستوى الذي يقدم المعلومة الدقيقة بطريقة فنية
تعليمية، فتختصر الوقت والجهد، لتتسارع الخطى في عالم لم يعد يسمع لمن
يتأخر عن الركب، فهل من مدكر؟

محمود العيداني

قم المقدسة

١٤٣٠هـ.ق

النوع الرابع
مما يحرم التكسب به
ما يحرم التكسب به
لكونه عملاً محرماً في نفسه
المدخل

النوع الرابع

ما يحرم الاكتساب به

لكونه عملاً محرماً في نفسه^(١)

وهذا النوع، وإن كان أفرادها هي جميع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها في الاجارة والجماعة وغيرهما، إلا أنه جرت عادة الأصحاب، بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل ولغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبية والكذب ونحوهما.

وكيف كان، فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول:

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) هذا هو النوع الرابع من الأنواع الخمسة التي ذكرنا . بداية المشوار مع المصنف رحمه الله . ان المصنف رحمه الله سيتعرض لبحث حكمها، وهذا النوع . كما هو الواضح من العنوان والمقدمة التي عقدها المصنف رحمه الله . وعلى غير عاداته . للتعريف به . يختص بما كان الاكتساب به محرماً لكونه في نفسه . وبغض النظر عن المعاملة عليه . محرماً، فالغش مثلاً . وهو من جملة ما سيذكره المصنف رحمه الله في هذا النوع . عمل محرّم في نفسه وبغض النظر عما إذا اجريت معاملة كان هو متعلقاً أم لا، وكذا الكذب والغيبة لله

ثم والفناء إلى غير ذلك من العناوين التي سنتناولها تباعاً بحسب ترتيب حروف أوائل عناوينها.

وقد كان المناسب - في البحث العلمي في مصاديق هذا النوع - حصر التطرُّق فيه، على الأعمال التي تصلح - عرفاً - لأن تكون متعلِّقاً لمعاملة - كالبيع أو الاجارة مثلاً - ، كالفناء أو السُّحر، أو التصوير؛ فإن هذه الأعمال قد تعارف وقوعها متعلِّقاً للمعاملة عند الناس، وما دامت كذلك، فإن من المترقِّب من الفقيه - وهو الذي يتطلَّع إليه لا عطاء حكمه تعالى في الحوادث الواقعة والمسائل الابتلائية - أن يتعامل مع هكذا عناوين فيبحثها ليصل إلى حكمها الشرعي، على صعيد الحكم الوضعي والحكم التكليفي، وأمَّا ما لم يكن كذلك من الأعمال والعناوين، كالكذب والغيبة وأمثالهما، ممَّا لم يتعارف التعامل عليه عرفاً، فإن بحثها لا يقع على عاتق الفقيه الباحث في المعاملات، بل يبحثها في محلٍّ آخر غير هذا المحل. هذا هو المناسب لما يبحث هنا، إلا أن الأصحاب (قدست اسرارهم) لم يلتزموا بذلك، بل صارت عاداتهم على أن لا يلتزموا بذلك الذي ذكرنا أنه المناسب، فأخذوا بذكر اعمال لا يترقب - عرفاً - أن تكون طرفاً ومتعلِّقاً للمعاملة أيضاً، وما داموا قد اعتادوا على ذلك، فإننا أيضاً سنتبع ذاك الذي اعتادوا عليه، ولا تسألني - قارئ الفاضل - عن عنة اتباعنا لهم، وليس الأمر مهماً إلى ذلك الحد.

ونحن في بداية الطِّريق

نكات مهمة جداً

ولا بد - ونحن في بداية هذا النوع الرابع الذي سيطول - من التنبيه على جملة من الأمور التي يعتبر التنبيه عليها لازماً لفهم ما سيأتي من المطالب، وهذه النكات هي:



النكتة الأولى: مهمة الفقيه في هذا النوع الرابع

وما سيتطرق له المصنف تتجلى في كل عنوان من عناوين هذا النوع، أمران مهمان يهتم المصنف بتجلى بأولهما أكثر من اهتمامه بالثاني، وهذان الأمران هما:

- ١ - تشخيص مصاديق العمل المحرم وبيان حقيقته وحدوده، كالكلام في أن التدليس مثلاً متى يصدق؟ وكيف يحصل؟ وحقيقة الغناء - مثلاً - ما هي؟ وما هو الكذب؟ وما حدوده؟ ومتى يصدق؟ وهكذا.
- ٢ - تشخيص حكم العمل المحرم تكليفاً ووضعا بتناول ما تقتضيه عملية الاستنباط في ذلك العنوان.

النكتة الثانية: الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه

وقد ذكرنا سابقاً - كثيراً - عملية الاستنباط، وانها تنقسم إلى نوعين، استنباط الحكم التكليفي، واستنباط الحكم الوضعي، وذكرنا سابقاً مراحل كل من العمليتين، وما ذكرناه من المراحل في ما سبق، وقلنا بأنها مراحل ثابتة، يأتي بنفسه في ما نحن فيه، إلا أن العوامل الموضوعية التي ستختلف هنا عما كان هناك، هي: إننا عادة ما كنا نتكلم هناك عن عملية البيع، فنسأل عن الحكم التكليفي والوضعي للبيع، ونذكر مراحل عملية استنباطه، وأما في هذا النوع الرابع، فإنه لما كان المبحوث عنه هو العمل، كالغناء أو التصوير أو الغيبة مثلاً، فإن ما نريد الوصول إليه من حكم تكليفي أو وضعي، يتعلق بهذا العمل، بأن يكون متعلقاً لمعاملة، وبما أن العمل لا يكون متعلقاً لعملية البيع، لأن حقيقة البيع

بم البيع هي انشاء تمليك الأعيان لا الأعمال والمنافع، فإننا سنتكلم . غالباً وعادة . عن حكم العمل الفلاني تكليفاً . وأنه متى يكون محرماً وما حدود حرمة . ووضعا وأنه لو اجريت المعاملة عليه كما لو استؤجرت المغنية للفناء فما حكم هذه المعاملة؟

نعم، في بعض الموارد النادرة، سنبحث حكم البيع أيضاً في هذا النوع الرابع، ومثاله ما سيأتي من حكم بيع المغشوش، فإن الغشّ عمل محرّم في نفسه وفي حدوده التي سنبحثها، ولو جرت المعاملة على الغش . كعمل . بأن استأجر إنساناً ما ليفش، فهذا شيء لا بد من بحث حكمه تكليفاً ووضعا أيضاً، وأن يبيع الغاشّ شيئاً أمر آخر، فما حكم هذا البيع؟ هنا مثلاً سنبحث أيضاً حكم عملية البيع كما كنا نبحثها في ما سبق، وسنطبّق عليها القواعد والمراحل السابقة بعينها لنرى حكم الله تعالى فيها.

تذكير بمراحل عملية الاستباط

ولا بأس بأن اذكرك بمراحل عملية الاستباط السابقة، ولكن مع الأخذ بنظر الاعتبار ما سيكون مورداً للبحث في هذا النوع الرابع وهو حكم العمل تكليفاً ووضعا، وأما بالنسبة للمورد النادر الذي ذكرناه قبل قليل، فالكلام فيه ما قلناه سابقاً طابق النعل بالنعل فلا نعيد هنا، وسنذكر به في مورده وموضعه ان شاء الله تعالى.

مراحل عملية استنباط حكم الأعمال تكليفاً ووضعاً

أولاً: عملية استنباط الحكم التكليفي للعمل . كالتدليس . مثلاً

المرحلة الأولى: ننتقل - في هذه المرحلة - من الأصل العملي الجاري في المقام، وعندما نقول: الأصل العملي، فإننا نعني: أننا - وفي بداية الطريق - ننتقل من حالة الشك في حكم هذا العمل، فهل التدليس مثلاً أو الكذب أو الغناء أو غيرها من العناوين التي سنتناولها في هذا النوع الرابع، حرامٌ يستحق فاعله الأثم عليه أم لا؟

ولا تقل: التدليس والكذب والغناء والغش والتطيف، واضح أنها من المحرمات، فلماذا تصرون على الانطلاق من الأصل العملي الذي يفترض وجود حالة شك في الحكم؟
فإنه يقال:

أولاً: الحكم الذي اعطيته أنت يتكلم عن حالة لاحقة للحالة المفروضة في المرحلة الأولى، فأنت، كان اللازم عليك أولاً، أن تخلي ذهنك مما اطّلع عليه من الدليل على الحرمة؛ فإن المفروض إننا في هذه المرحلة الأولى، نتكلم عن حالة ما إذا لم يكن هناك أي دليل من ذلك النوع، فما هو الحكم حينئذ؟

وثانياً: ان العنوان العام الذي طرحته أنت في الجواب كالكذب والغش والتدليس، قد يكون - إلى حد ما - واضح الحكم وهو الحرمة، إلا أن في بعض مصاديقه، كما سيظهر من مطاوي الحديث - تردداً وشكاً من حيث الحكم، فماذا نفعل حينئذ؟ وهل نفتي بالحرمة أم بالجواز؟

ولهذا، كان اللازم - في كل عنوان من العناوين المطروحة في هذا النوع - ان

ننطلق مما يقتضيه الأصل العملي، وهو البراءة مادامنا نتكلم عن الحكم التكليفي فعلاً، فإذا شككنا - ونحن نشك فعلاً ما دمنا أول الطريق - في ان التدليس بشكل عام، أو مصداقاً خاصاً من مصاديقه - هل هو حرام تكليفاً أم لا، فإن الأصل يقتضي الإباحة والجواز.

المرحلة الثانية: وفيها نبحث عن دليل محرز يقتضي حرمة العمل محل الكلام؛ إذ ان الافتاء على طبق الأصل وهو الدليل الفقاهتي، لن يصح إلا بعد الفحص عن الدليل المحرز الاجتهادي على الحرمة وعدم العثور عليه، ولهذا لا بد من البحث في هذه المرحلة عن هكذا دليل محرم.

فإن لم نجد هكذا دليل، افتينا بجواز ذلك العمل بمقتضى الأصل العملي؛ فإنه دليل حجة نعم الدليل على الحكم الشرعي التكليفي، نعم، قد يكون هناك دليل محرز على الجواز أيضاً، فتكون الفتوى حينئذ الجواز أيضاً طبقاً لهذا الدليل المحرز، ويكون الأصل العملي القائل بالجواز أيضاً مؤيداً ومؤزراً لهذا الدليل المحرز، وما يقال من أن الدليل على الجواز حينئذ هو الأصل والدليل المحرز، مسامحة في التعبير ليس إلا، فانتبه، فقد نبهنا عليه في ما مضى أيضاً. هذا إذا لم نجد دليلاً محرزاً على الحرمة، وان وجدنا ذلك الدليل، انتقلنا إلى المرحلة الثالثة التالية.

المرحلة الثالثة: وهي - وكما نوهنا عليه مراراً سابقاً - البحث عن دليل محرز يدل على عدم حرمة العمل محل البحث، وان شئت، عبرت عن هذه المرحلة بمرحلة البحث عن الدليل المحرز المعارض للدليل المحرز الدال على الحرمة، والذي ثبت وجوده في المرحلة الثانية.

فإن لم نجد هكذا دليل، كان الحكم هو الحرمة تبعاً للدليل المحرز عليها؛

فإنه مع وجوده كيف تصل النوبة للافتاء على طبق الأصل العملي؟! وهل مع وجود الدليل الاجتهادي، تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي؟!
وأما إذا وجدنا هكذا دليل، وقعت المعارضة بين الدليلين وانتقلنا إلى المرحلة اللاحقة من عملية الاستنباط.

المرحلة الرابعة: البحث عن حلٍّ للتعارض الواقع بين الأدلة المحرزة، فإذا كان التعارض غير مستقر، أعملنا قواعده وكانت النتيجة على طبقه، وان كان مستقرًا، أعملنا قواعده أيضاً وكانت النتيجة على ما نبني عليه، كما بينا ذلك بالتفصيل في مراحل عملية استنباط حكم البيع تكليفاً، فراجع، فإن الكلام هنا لا يختلف عنه هناك بأي شيء سوى كون المتعلق عملاً غير البيع عادة.

ثانياً: عملية استنباط الحكم الوضعي للعمل كالتدليس مثلاً

والعملية هنا - شأنها شأن العملية في الحكم التكفي - مشابهة إلى حد بعيد لعملية استنباط حكم البيع وضعاً، ومراحل هذه العملية هي: - علماً بأن تفاصيلها عن التفاصيل هناك فلا نعيد . :

المرحلة الأولى: الانطلاق مما يقتضيه الأصل العملي في المعاملة، وقد ذكرنا أنه يقتضي الفساد، فلو كان الكلام على استئجار المدلسة للتدليس مثلاً، أو المغنية للغناء، فإننا - ونحن في بداية الطريق - نشك في حكم هذه المعاملة، والأصل العملي حينئذ يقتضي الفساد؛ فإننا بعد اجراء المعاملة، نشك في حصول وحدوث النقل والانتقال، وفي حصول الاستحقاق والتملك، والأصل يقتضي عدم الحصول والحدوث.

المرحلة الثانية: البحث عن دليل محرز يشمل باطلاقه المعاملة المبحوث عن حكمها كالأجارة مثلاً فيحكم بجوازها وضعاً، أي: بصحتها وترتب الأثر لله

المقصود منها عليها شرعاً، كعمومات الصحة واطلاقاتها، كقوله تعالى مثلاً: ﴿لَا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١) في ما لو فرض شموله للإجارة أو الجمالة أو غيرها من العناوين محل الكلام، أو قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، أو قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» بناء على شموله. كما يعتقد المصنف تثبُّتاً للالتزامات الابتدائية،

أي: العقود، أو أيّ دليل عام مطلق آخر يشمل المعاملة المبحوث عن حكمها.

المرحلة الثالثة: فإن كان الاطلاق أو العموم تاماً، وصلت النوبة إلى البحث عن دليل محرز دالّ على الحرمة وضعاً، أي: عدم الصحة، ليكون مخصصاً أو مقيداً لعمومات الصحة واطلاقاتها، وهو ما فعلناه في البيع أيضاً، وأسمينا هذه المرحلة بمرحلة البحث عن المانع من التمسك بتلك العمومات والاطلاقات، والتي كانت تمثل مرحلة المقتضي في حالة انطباقها على محل الكلام.

فإن لم يوجد هكذا دليل يقول مثلاً: «التدليس حرام» أو: «النوع الفلاني من الغش حرام وضعاً»، كانت الفتوى على طبق الاطلاقات والعمومات وذهبنا إلى الصحة لهذه الأدلة، بالإضافة إلى الدليل الخاص في المورد المبحوث لو وجد.

وأما أن وجد هكذا دليل خاص، وصلت النوبة إلى المرحلة الرابعة.

المرحلة الرابعة: فإن وجد دليل محرز دال على حرمة المعاملة المبحوث فيها وضعاً، وصلت النوبة - كما في البيع - إلى البحث عن وجود المعارض له - في مورده - وعدم وجوده، فإن لم يوجد، كانت الفتوى على طبق الدليل الخاص المحرّم الذي وجدناه في المرحلة الثالثة، فإنه المخصص المقيد للعمومات والاطلاقات المصحّحة، وأما إذا وجد، استمرت العملية بمراحلها اللاحقة التي هي عين للـ

أ. النساء: ٢٩.

ب. المائدة: ١.

فمرحلة استتباط حكم البيع وضماً، من تمحيص نوع التعارض وما هو حله وهكذا إلى نهاية العملية فلا نعيد.

هذه هي مراحل عملية الاستتباط بالنسبة لما نحن فيه من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، وقد رأينا ان هذه المراحل مشابهة إلى حد كبير ما مر بنا من عملية استتباط الحكم التكليفي والحكم الوضعي للبيع، وهذا ما ذكرناه قبل ذلك من ان عملية الاستتباط عملية ذات مراحل مشخصة ثابتة لا تختلف هنا وهناك إلا بمقدار العوامل الموضوعية التي يختلف فيها هذا المورد عن ذلك، وذلك عن غيره.

النكتة الثالثة: وعندما سيبحث المصنف تترك في كل عنوان عنوان من العناوين التي سيذكرها تبعاً لمن سلف، فإنه ليس من الضرورة أن يتعرض لاستتباط كلا الحكمين، التكليفي والوضعي للمعاملة، بل سنرى أن أكثر التركيز سيكون لصالح الحكم التكليفي، بل هناك من العناوين التي لن يتطرق فيها إلى الحكم الوضعي اصلاً.

ولربما كان السبب في ذلك ما ذكره المحقق السيد الخوئي تترك في المقام، من ان فساد المعاملة على العمل المحرم، أمر ظاهر لا اشكال فيه، إلا ان هذه النكتة التي أرسلها السيد الخوئي تترك ارسال المسلمات و ادعى عدم الاشكال فيها، سنرى انها ليست كذلك، وسننبه عليه في حينه.

وعلى كل حال، فإننا سنتطرق لبيان استتباط الحكم التكليفي حيثما تطرق له مصنفنا تترك، ولبيان استتباط الحكم الوضعي حيثما يفعل تترك، وان لم يتطرق له، فقد وضعنا خارطة العملية بيدك ألا تعتقد بأنه قد آن الأوان لتجرب قيادة الرحلة بنفسك؟ ويمكنك أن ترجع إلى المطولات التي أعدت لله

ثم لذلك المورد الذي بحثته، فراجع كتاب الاجارة مثلاً أو الجمالة أو غيرهما.
 النكتة الرابعة: كما و تجدر الاشارة هنا إلى نكتة مهمة جداً، وهي توصية
 أخوية بالتركيز على ما سيقوم به المصنّف تكثراً في هذا النوع الرابع، من فرز
 وتنويع وتقسيم الروايات المختلفة الواردة في كثير من العناوين المبحوثة، ابتداء
 بالعنوان الأوّل وهو التدليس، فعليك - عزيزي القارئ - أن تركز على هذه العملية
 المهمة جداً جداً، والتي ستصادفك في الكثير الكثير من أبواب الفقه، فيجب أن
 تتعلم كيف تفرز وتنوع وتقسّم هذه الروايات، ثم كيف تتعامل معها بعد فرزها
 إلى طوائف، وهذا ما ستمرّ به خلال البحث مع مصنفنا العزيز تكثراً، وعليك أن
 تحرّر ذهنك شيئاً ما لتفرض مثلاً ان الرواية الفلانية لو لم تكن موجودة -
 لسقوطها سنداً مثلاً أو لغير ذلك - فما الذي يترتب على ذلك؟ وهكذا لو لم
 تكن الطائفة الفلانية من الروايات موجودة، فماذا سيحدث؟ فانتهبه، ولا تغفل
 فتستغفل.

المسألة الأولى

من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

تدليس الماشطة

المسألة الأولى

[من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرماً في نفسه] (١)

[تدليس المشطة] (٢) (١)

(١) هذه هي المسألة الأولى من مسائل النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، ويتناول المصنّف تدبُّر في هذه المسألة قضية عمل المشطة وهي التي نسميها اليوم بالحلاقة، والتي تقوم بجملة من الأعمال التي سيذكرها المصنّف، وهي المعروفة اليوم أيضاً، فما هو حكم هذه الأعمال من الناحية التكليفية؟ وهل هي حرام أم لا؟

ما هو التدليس؟

والعنوان الذي ذكره المصنّف تدبُّر أول مسألته هذه هو: «التدليس» ثم نسبه إلى المشطة، فما هو التدليس؟ وما حقيقته؟

للح

﴿ التديليس . كما سيعرفه المصنف تَدُّ في مسألة الغش الآتية مستقبلاً ان شاء الله تعالى . هو: اظهار الصفة الجيدة في الشيء المفقودة واقعاً، والظاهر أن نفس هذه العملية، أي: أن نظهر صفة جيدة مفقودة واقعاً، لا تسمى تديليسا وان كان عملاً للماشطة، بل لابدّ من أن يستبطن هذا العمل عنواناً محرماً، كأن يكون العمل هذا بقصد الغش والتليس لتمرير مقاصد غير شرعية كالبيع بأكثر من الثمن الواقعي مثلاً.

إلا ان المشكلة حينئذ، ان هذا العمل وهو التديليس، لا يصحّ أن يُنسب إلى الماشطة، فإن عملها هو مجرد اظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعاً، وأمّا الذي يغش ويدلس هو البائع للأمة أو العبد، والوليّ المزوّج للأمة، لا الماشطة وان كانت اظهرت الصفة الجيدة بقصد الغش والتديليس من قبل البائع أو الولي.

وما سيتناوله المصنف تَدُّ في هذه المسألة، هو البحث عن الحكم التكليفي للتديليس أولاً، وبماذا يحصل ثانياً، وما هي مصاديقه؟ هذا علاوة على حكم عمل الماشطة في ما لو لم يكن للتديليس، بل لمجرد اظهار الشيء على أحسن مما هو واقعاً، كأن كان ذلك في الزوجة مثلاً لتظهرها جميلة أو أكثر جمالاً لزوجها، فهل هذا جائز أم لا؟

هذا بصورة عامّة . ما سيتطرق له المصنف تَدُّ هنا، بالاضافة إلى بعض التفاصيل الجانبية التي قد يتطرق لها هنا وهناك وسنتعرّض لها في حينها.

تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها، أو الأمة التي يراد بيعها^(١)، حرام^(٢) بلا خلاف كما عن الرياض^(١)، وعن مجمع الفائدة^(ب) الاجماع عليه^(٣)، وكذا فعل المرأة ذلك بنفسها^(٤).

الحكم التكليفي للتدليس والأدلة عليه

(١) وكذا العبد بلا فرق.

(٢) حرمة تكليفية، وهذا ما ذكره السيد في الرياض قائلاً بأنه لا خلاف فيه، وقد ذكرنا - غير مرة - أن التعبير بعدم الخلاف في المسألة لا يراد به الاجماع فيما لو عطف عليه هذا الاجماع، فهل عطف عليه هنا؟

أدلة الحرمة التكليفية

(٣) هذا هو الدليل الأول الذي يذكره المصنف تفتُّ على الحرمة التكليفية لتدليس الماشطة، وهو الاجماع الذي ادّعاه الاردبيلي في مجمع الفائدة، وقد ذكرنا سابقاً أن المصنف تفتُّ يعتبر الاجماع المنقول حجة، كما أنه أتضح بذكر هذا الاجماع، ان التعبير قبل قليل بعدم الخلاف لم يكن قد أريد به الاجماع. وهذا الاجماع على الحرمة، هو الدليل الأول المحرز الذي يخرجنا عن مقتضى الأصل العملي في المورد، والذي قلنا: انه البراءة، وهو يكفي دليلاً على الحكم بالحرمة عنده قدس سره الشريف.

(٤) فإن المدار على نفس عملية الاظهار خلاف الواقع، سواء أكان بعمل أحد ولو لم يكن ماشطة بان كانت الأم مثلاً، أم بعمل المرأة نفسها، ولا خصوصية لكون ذلك العمل صادراً من قبل شخص عنوانه: الماشطة كما للم

ويحصل بوشم الحدود^(١)، كما في المقنعة والسرائر والنهاية، وعن جماعة. قال في المقنعة: وكسب المواشط حلال إذا لم يفشثن ولم يدلسن في عملهنّ، فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس، ويشمن الحدود، ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الإسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس، لم يكن بذلك بأس^(١)، انتهى.

هو واضح، فلا تجمد على العناوين المذكورة حتى لو كانت واردة في الروايات، ولا بد من إعمال النظر العرفي في كل مسألة لكي نستظهر ان العنوان الفلاني الوارد في الخطاب الشرعي هل له خصوصية عرفا بحيث لا يمكن التعدي منه إلى غيره، أم لا؟ وان شئت عبرت بقولك:

العنوان المأخوذ في الخطاب الشرعي هل أخذ بنحو الموضوعية فلا يتعدى إلى غيره، أم أخذ على نحو الطريقية والتمثيل فيتعدى؟ والميزان في ذلك هو النظر العرفي، علما بأن الأصل الأولي يقتضي الموضوعية ودخالة نفس العنوان في ترتب الحكم، فلا بد للخروج عن ذلك الأصل من دليل، وهو ما ذكرناه من حكم العرف بعدم الفرق بين العنوان المأخوذ في لسان الدليل وغيره مما شابهه عرفا، فاغتنم.

بماذا يصدق التدليس؟

وشم الحدود . وصل الشعر بشعر الغير

(١) ما عرفناه لحدّ الآن، هو أن التدليس الذي هو اظهار صفة جيدة في الأمة - على سبيل المثال - ليست فيها واقعا، حرام، وقد وقع الاجماع على ذلك، ولكن ما هي الأفعال التي تقوم بها المشاطة - أو تقوم بها الأمة لنفسها - فتعتبر تدليسا، فتكون محرمة لذلك الاجماع؟

ونحوه بعينه عبارة النهاية^(١).

وقال في السرائر. في عداد المحرمات. : وعمل الماوشط بالتدليس، بأن يشمنَ الخدود ويحمرنهما، وينقشن بالأيدي والأرجل، ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن، وما جرى مجرى ذلك^(ب)، انتهى.

وحكي نحوه عن الدروس وحاشية الارشاد^(ج).

وفي^(١) عدّ وشم الخدود من جملة التدليس تأمل: لأن الوشم في نفسه زينة.

وهو وجواب هذا السؤال، كان لا بدّ من الفحص عنه عند العرف، فإنّه المرجع في هكذا أمور، إلاّ أن الشيخ المصنف تكلّم، يرجع في ذلك إلى أقوال العلماء ليجعلها المعبر إلى العرف أولاً، وليوضّح الفتح والسمين من غيره ثانياً.

وما ذكره العلماء تكلّم كمصداق من مصاديق التدليس، وشم الخدود، وهو جعل الوشم على الخد أو غيره، وسيأتي تعريفه في رواية علي بن غراب التي ينقلها المصنف تكلّم وهو ما ذكره جماعة من العلماء المذكور كلامهم في المتن.

اشكالان على ما ذكره الاعلام الاشكال الأول: عدّ الوشم من التدليس

(١) هذا أول الاشكالين الذين يوردهما المصنّف على ما جاء في كلمات القوم، ومحصّل الاشكال: هناك عنوانان يجب التنبّه لهما والتمييز بينهما في مقام اعتبار أمرهما تدليساً، وهما: التدليس والتزيين أو التزيّن، وبين العنوانين بون شاسع؛ فإن التدليس - كما قلنا في تعريفه - اظهر ما ليس في الشيء، وأمّا التزيّن فهو ليس كذلك، بل هو اظهار للشيء نفسه ولكن بأفضل حالة هو عليها واقعاً لئلا

أ. النهاية - ص ٣٦٦ مع بعض الاختلاف.

ب. السرائر - ج ٢ - ص ٢١٦.

ج. الدروس - ج ٣ - ص ١٦٢، وحاشية الارشاد المخطوط - ص ٢٠٦.

وكذا التأمّل^(١) في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الانسان، ووصله بشعر غيره؛ فإن ذلك لا مدخل له في التدليس وعدمه.
 إلا أن^(٢) يوجّه الأوّل بأنّه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث في البدن

حقيقة، والوشم مصداق من مصاديق العنوان الثاني لا الأوّل فلا يكون تدليسا.

الاشكال الثاني: التفصيل في صدق التدليس بين نوعي الشعر الموصول

(١) اذ لو كان التدليس هو إظهار صفة جيدة ليس واقعية، فإنه متحقق سواء أوصل الشعر بشعر إنسان أو بشعر غيره؛ فإن شعر المرأة سيظهر طويلاً وجميلاً والواقع خلافه، فالصحيح عدم صحة التفصيل المذكور.

رد الاشكالين السابقين

(٢) هذا شروع في رد الاشكالين السابقين، أمّا الاشكال الأوّل، فردّه أنّ الوشم أيضاً تدليس وإظهار لصفة جيدة ليست في المرأة واقعا؛ بأن يكون المقصود من الوشم - بوضع نقطة خضراء على الخد مثلاً - إظهار ما جاورها من الجلد على غير لونه الطبيعي؛ إذ ان الإنسان الناظر حينئذ سيضطر إلى ملاحظة البشرة نسبة إلى تلك النقطة لا بدون ذلك، فإذا لاحظ بتلك النسبة، فإنه سيحكم على البشرة بالبياض غير الواقعي، وبهذا يكون الوشم تدليسا.

وبناء على هذا التوجيه من قبل المصنّف تذكّر، سيكون صدق التدليس وعدم صدقه تابعاً لصدق الوشم، وهذا خلاف النظر العرفي، فإنّه لا يحكم ولا يميّز بين المصاديق تبعاً لاختلاف القصد من العمل، وعلى كل حال، فهذا ما ذهب إليه المصنّف تذكّر دفاعاً عن الأعلام في عدّ الوشم تدليسا، علماً بأنّه سيردّه بعد ذلك قائلاً: انه خلاف الانصاف، وسيرجع إلى ما ذكره في الاشكال من أن الوشم تزيين، نعم، بعض انواعه التي سيذكرها المصنّف سيعتبرها تدليسا، وستأتي.

نقطة خضراء حتى يتراءى بياض سائر البدن وصفاءه أكثر مما كان يُرى لولا هذه النقطة، ويوجّه الثاني بأن شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الأصلي للمرأة^(١)، فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأة. وكيف كان^(٢)، يظهر من الأخبار المنع عن الوشم ووصل الشعر بشعر الغير. وظاهرها المنع ولو في غير مقام التدليس.

(١) وأمّا الاشكال الثاني، فيمكن ردّه بأن التدليس اظهر ما ليس في الأمة واقعاً، بحيث يحصل التدليس والتمويه على الناظر المشتري أو الخاطب، وهذا لا يحصل إلاّ إذا كان الوصل بشعر الإنسان، وأمّا إذا كان بشعر غير الإنسان، كشعر المعز مثلاً فلا يحصل ذلك فلا يعدّ تدليساً.

التحقيق في حكم أعمال الماشطة في غير مقام التدليس

(٢) قلنا: أنّه وقع الاجماع على حرمة التدليس، وذكرنا أن الوشم ووصل الشعر بشعر الإنسان من مصاديق التدليس فيما لو صدق عليها تعريفه، ولكن هذا ما ذهب إليه الأصحاب في عبائهم، ويقع الكلام الآن فيما لو غضضنا النظر عن رأي الأصحاب، فما هو مقتضى التحقيق وعملية الاستنباط في أعمال الماشطة المختلفة من حيث الحكم التكليفي بغض النظر عن عملية التدليس، أي: ما حكم نفس العمل؟ ولا تنس إننا ننطلق من اصل البراءة الذي يقتضي الجواز، فتصل النوبة حينئذ إلى البحث عن دليل محرز يقتضي حرمة العمل المعين المبحوث عن حكمه كالوشم مثلاً، وقد ذكرنا سابقاً، أن المرحلة الثانية - لو كنا نريد البحث بطريقة فنيّة دقيقة - هي البحث عن دليل محرز على حرمة العنوان المبحوث عن حكمه، فإن وُجد انتقلنا إلى المرحلة الثالثة وهي البحث عن المعارض، فإن لم يوجد افتينا بالحرمة، وان وجد انتقلنا إلى علاج التعارض وهكذا إلى نهاية مراحل العملية التي ذكرتها لك قبل الدخول في هذه المسألة ثم

ففي ^(١) مرسلة ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال لها: هل تركت عملك أو أقيمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله، أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهي عنه، فقال: افعلي، فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة، فإنها تذهب بماء الوجه، ولا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر الممز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة» ^(١).

ثم الأولى، وهذا ما سيفعله تتذكر هنا، فإنه يذكر أولاً الروايات الدالة على حرمة جملة من أعمال الماشطة، ثم يردفها بذكر ما يستفاد منه الجواز، وهو الكلام في المرحلة الثالثة، ثم يردف ذلك بالكلام في علاج التعارض للانتهاء إلى الحكم الشرعي للعمل.

ولنتابع - عزيزي الطالب - هذا العمل الجميل من المصنّف تتذكر؛ فإننا نراه هنا - خلافاً لغير المورد - يتكلم طبق الطريقة الفنية لعملية الاستنباط، ولنبدأ بذكر الروايات المحرّمة لبعض أعمال الماشطة.

الكلام في المرحلة الثانية من عملية استنباط الحكم التكليفي (ذكر الروايات المحرّمة)

(١) هذا شروع في الكلام على المرحلة الثانية من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي، وهو ذكر روايات تحريم بعض أعمال الماشطة، ولقد كان من اللطيف والتدقيق أن يذكر كل مورد مورد من هذه الأعمال فيبحث فيها على حدة، بدلاً من خلطها مع بعضها البعض بالشكل الذي يفعله تتذكر، وهذا ما يجعلنا أكثر دقة في العناوين المطروحة في الروايات، فحاذر لله

أ - الوسائل - الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٢، ولكن فيه: «ولا تصلي الشعر بالشعر» دون ما بعده، ولربما خلط المصنّف بينها وبين مرسله الفقيه التي يذكرها بعدها.

وفي مرسلة الفقيه: «لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تُتسارط وقبلت ما تُعطى، ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأمّا شعر المعز، فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة»^(١).

وعن معاني الأخبار بسنده عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمد صلوات الله عليهما، قال: «لعن رسول الله ﷺ النامصة والمنتمصة، والواشرة والموتشرة، والواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة»، قال الصدوق:

والرواية الأولى هنا هي مرسلة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام، ومع كون الرواية مرسلة، إلا إنها معتبرة عند المصنف تـتـبـنـه لبنائه على المبنى المعروف عند الكثيرين، من أن مراسلات ابن أبي عمير مسندات، فالمهم النظر في سلسلة السند إلى ابن أبي عمير، نعم، هذا في غير من ذكر ابن أبي عمير اسمه من الرجال، وإلا فإنه يخضع لقوانين الجرح والتعديل، على تفصيل يطلب في محله. هذا بالنسبة إلى الرواية الأولى، ولكننا لم نعرف لماذا اعتمد المصنف على الرواية الثانية مع انها مرسلة، كما أنه لم يحرز عمل الاصحاب بها لنقول بأنها مجبورة بعملهم.

وأما الرواية الثالثة فاعتبرها المصنف تـتـبـنـه تامّة السند أيضاً رغم ان علي بن غراب وغيره من رجال السند لا يعتمد عليهم لضعفهم وعدم توثيقهم، فيرد على المصنف تـتـبـنـه ما اوردها عليه في الرواية السابقة، وعلى كل حال فسنعامل مع الروايات باعتبارها حجة كما اعتبرها هو تـتـبـنـه، هذه هي روايات التحريم، ولو كنا نحن وهذه الروايات، لكانت الفتوى على طبقها؛ فإنها تقطع العمل بالأصل العملي (البراءة) الذي يقتضي الجواز، إلا أن هذا الافتاء كما قلنا فرع البحث وعدم الظفر بدليل معارض لروايات الحرمة، أو - في حالة وجوده - تقدّمه عليه بشكل ما، فهل الدليل المعارض المجوّز موجود، أم لا؟ نعم هو موجود.

«قال علي بن غراب: النامصة: التي تنتف الشعر، والمنتمصّة: التي يُفعل ذلك بها، والواشرة: التي تشرّ اسنان المرأة، والموتشرة، التي يُفعل ذلك بها، والواشمة: التي تشم في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تفرز بدنها أو ظهر كفّها بآبرة حتى تؤثّر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من النورة فتخضر، والمستوشمة: التي يفعل بها ذلك»^(١).

وظاهر^(١) بعض الأخبار كراهة الوصل ولو بشعر غير المرأة، مثل ما عن عبدالله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: وما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهنّ، قال: ان كان صوفاً فلا بأس، وان كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والمستوصلة»^(ب).

المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستبطان

«روايات الجواز»

(١) وهذا هو الكلام في المرحلة الثالثة، وهو البحث عن روايات معارضة لروايات الحرمة، وقد قسم المصنّف نكح هذه الروايات إلى طائفتين: الأولى: ما دل على الجواز على كراهية كما في تعبير الإمام عليه السلام في رواية عبدالله بن الحسن: لا خير فيه، وهي واردة في وصل الشعر، والتي تعمّ وصل الشعر حتى بشعر غير المرأة، والثانية: ما دلّ على جواز الوصل مطلقاً، سواء أكان بشعر الإنسان أم بغيره، كما ان المصنّف نكح يفهم منه - كما سيأتي - جواز مطلق الزينة، وسيأتي الكلام فيه.

أ - معاني الأخبار - ص ٢٥٠، وفي الوسائل - الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٧.

ب - الوسائل - الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٥ - ولكن فيه بدل المستوصلة: الموصولة.

وظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً^(١)، ففي رواية سعد الاسكاف، قال: «سئل أبو جعفر عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأة بما تزيت به لزوجها. قلت له: بلغنا ان رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة؟ فقال: ليس هنا؛ إنما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها، فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة»^(٢).

ويمكن^(٣) الجمع بين الأخبار،

(١) سواء أكان الوصل بشعر غير المرأة أم بشعرها.

المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط

«تشخيص نوع التعارض وعلاجه»

(٢) هذه هي روايات الحرمة، وهذه أيضاً روايات الجواز، والظاهر إنها متعارضة، فبينما وجدنا روايات تحرّم بعض أعمال الماشطة، لاحظنا ان بعض الروايات الأخرى تحلل ما حرّمته تلك الروايات، إما على كراهية، أو بلا هذه الكراهية، فما العمل؟

أولاً: الجمع بالنسبة إلى وصل الشعر

ولنبداً الجمع بين هذه الروايات في مسألة وصل الشعر أولاً، ثم نعرّج على غيره من أعمال الماشطة.

وان أردت أن تجمع - عزيزي القارئ - بين الروايات، فعليك أولاً بفرز الروايات كما فعل المصنف رحمه الله؛ حيث رأيناها قسمها إلى ثلاث طوائف: محرّمة، مجوّزة على كراهية، مجوّزة بلا كراهية، ولا بدّ من التركيز في هذا التقسيم أيضاً على مقدار ما تتحدّث عنه هذه الروايات من الأمور المبحوث عنه، فمثلاً: لله

﴿ روايات الحرمة كانت تحرّم الوصل فيما لو كان بشعر الإنسان فقط . بناء على ما ذكره المصنف من الرويات . وكانت تجوّز في الوقت نفسه الوصل بشعر الحيوان، وأمّا روايات الكراهة، فقد كانت مطلقة شاملة لكلّ نوعي الوصل، وأمّا روايات الطائفة الثالثة فكانت تجوّز مطلقاً وحتى لو كان الوصل بشعر الإنسان .

هذه هي الروايات، وهذا هو مقدار دلالتها فكيف نجتمع بينها؟
والجواب: لا بدّ أولاً من أن نتوجّه إلى أنّ عندنا نقطتين: الأولى: ما حكم الوصل بشعر المرأة؟ والثانية: ما حكم الوصل بغير شعر المرأة؟

الجمع بالنسبة للوصل بشعر المرأة يقتضي الجواز على كراهية شديدة
أما بالنسبة للسؤال الأول، فلو ركّزنا النظر على روايات الحرمة، لرأينا أنها ظاهرة في الحرمة . عند المصنّف . وهذه يجب حملها على الكراهة بوجود القرينة على عدم إرادة الحرمة منها، وهي روايات الجواز بنوعيتها، نعم، لا بد ان تكون الكراهية شديدة في هذا المورد وذلك لما استعمله المعصوم عليه السلام من تعابير في روايات الطائفة الأولى، والتي كنا نضم منها الحرمة لولا روايات الجواز.

وهذا النوع من الجمع، جمع عرفي بوجود القرينة العرفية عليه، أمّا بالنسبة للكراهة، فوجود الروايات المجوّزة بنوعيتها، فلا بد من حمل الروايات المحرّمة عليها فتحكم بالكراهية، وخاصة بوجود الطائفة الثانية من الروايات والتي يمثلها رواية عبد الله بن الحسن.

وأما بالنسبة للحمل على شدة الكراهة، فلما نفهمه من التعابير التي استعملها الإمام في مقام بيان هذه الكراهية في روايات الطائفة الأولى، كاللعن الوارد في رواية معاني الأخبار مثلاً.

بالحكم بکراهة وصل مطلق الشعر^(١) . كما في رواية عبد الله بن الحسن^(٢) .
وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة^(٣) .

﴿

الجمع بالنسبة للوصل بغير شعر المرأة يقتضي الجواز على كراهية

وأما بالنسبة للسؤال الثاني، وهو الجمع بالنسبة للوصل بشعر غير المرأة، فإن الجمع العرفي بين الطوائف الثلاثة من الروايات، يعين الحمل على الكراهة غير الشديدة، وذلك لأن روايات التحريم لم تحرّم ذلك، بل كانت تجوّزه وبلا كراهية، وكذا روايات الطائفة الثالثة، إلا أنه يجب حمل هذا الجواز على الكراهية لوروده في رواية عبد الله بن الحسن المجوّزة له على كراهية فتكون قرينة على المراد بالجواز المطلق في الطائفتين، الأولى والثالثة.

هكذا جمع المصنف تتّضح بين هذه الروايات، ولو كان المقام مناسباً لاطلنا النظر والكلام في هذا المقام، وللاحظنا أولاً: ان هذا الجمع هل هو عرفي؟ وهل يفهمه العرف بالطريقة التي ذكرها المصنّف تتّضح؟ وللاحظنا ثانياً: ان ما كان حجّة فقط من هذه الروايات ما هو؟ وما مقدار دلالته؟ وحينئذ يجب ان نلاحظ ونجمع فيما لو كان هناك معارضة طبعاً، وهذا ما نتركه لدراسات أعلى.

(١) أي: شعر الإنسان وغيره.

(٢) فهذه الرواية قرينة على أن المراد بحرمة الوصل الوارد في روايات التحريم . الطائفة الأولى . ، وإن المراد بجوازه الوارد في روايات الجواز . الطائفة الثالثة . هو الكراهة، وهذا جمع عرفي.

(٣) بقرينة ما ورد في روايات التحريم كتفبيره باللعن في رواية معاني الأخبار، بل وبالمنع عنه في كل روايات الطائفة الأولى.

و^(١) عن الخلاف والمنتهى: الاجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها، رجلاً كان أم امرأة^(٢).
وأما^(٣) ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معاني الأخبار،

(١) وما توصلنا إليه من نتيجة، يؤيده الاجماع المحكي عن الخلاف والمنتهى، وكان المفروض من المصنّف أنّ ان يدخل هذا الاجماع في عداد ما دلّ على الجواز على كراهية، أي مع رواية عبدالله بن الحسن، فإنّه في قوة الرواية، وقد يكون ذكره من قبل المصنّف هنا كقرينة شأنه شأن الرواية.

المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط

تشخيص نوع التعارض وعلاجه

ثانياً: الجمع بالنسبة إلى غير الوصل من الأعمال

(٢) لازال كلامنا في المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط للحكم التكليفي لأعمال المشاطة - أو فعل المرأة ذلك لنفسها . ، وقد انتهينا من حكم وصل الشعر، وبقي لدينا جملة من الاعمال التي تقوم بها المشاطة، كتلك الأعمال التي وردت في رواية معاني الأخبار، من التّمص والوشر والوشم، فما حكمها التكليفي؟

ويتعارض - في هذه العناوين الثلاثة - نوعان من الروايات، فبينما تحرّم رواية معاني الأخبار هذه العناوين بواسطة لعن فاعلها ومَن يُفعل به، نجد ان رواية سعد تجوّز كلّ ما تتزيّن به المرأة لزوجها، الأمر الذي يشمل هذه الأعمال وغيرها، فما هو علاج هذا التعارض؟

ويذكر المصنّف أنّ في المقام، عدّة علاجات يختار أولها، وهذه العلاجات

هي:

هي:



العلاج الأول المختار. حمل الرواية المحرمة على الكراهة

العلاج الأول الذي يختاره تَكْتُرُ ويصرّ على صحّته، هو حمل اللعن في رواية المعاني على الكراهة كما فعلنا بالنسبة لوصل الشعر، بقريئة ورود جواز هذه الأعمال - بدخولها في العموم - في رواية سعد الاسكاف، وما يثبت جواز هذه الأعمال وعدم حرمتها في رواية المعاني بالذات، ان الإمام عليه السلام هو الذي صرّح بذلك في رواية الاسكاف؛ حيث أجاب على استغراب السائل من جوابه عليه السلام بجواز الوصل والحال أنّه قد وصل إلى هذا السائل لعنه عليه السلام للواصلة والمستوصلة، أجاب عليه السلام على هذا الاستغراب، بأن اللعن لم يرد على الواصلة للشعر بل على وصل بمعنى آخر.

ومعنى هذا، ان النبي صلى الله عليه وآله لم يرد لعن تحريمي بالنسبة إلى وصل الشعر، وإلا لما صرف الإمام عليه السلام النبوي إلى الوصل بمعنى آخر غير وصل الشعر، ولأبقاه على ظاهره.

فإذا ثبت هذا، وان اللعن بالنسبة إلى وصل الشعر ليس تحريمياً، ثبت أنه ليس تحريمياً بالنسبة إلى باقي أعمال المشاطة الواردة في نفس الحديث وفي السياق ذاته لوحدة السياق.

نعم، يتعيّن علينا أن نفتي بالكراهة لتعبيره باللعن عليه السلام، وهو ما يفهم منه الكراهة بوضوح، وكان يتعيّن على المصنف تَكْتُرُ أن يفتي بشدة الكراهة لا الكراهة وحدها، فإن القرينة على حمل وصل الشعر بشعر المرأة على الكراهة الشديدة في ما سبق هي بنفسها موجودة هنا، وهي التعبير باللعن كما قلنا، والأمر سهل.

فيمكن حملها أيضاً على الكراهة، لثبوت^(١) الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة، خصوصاً مع صرف الإمام للنبي^(٢). الوارد في الواصلة.

فهذا هو الجمع الأول الذي ذكره المصنّف تثنؤً وسيدافع عنه دفاع المستमित، وهو جمع عرفي، بل من أوضح مصاديق الجمع العرفي، فإن القرينة عليه لا تنحصر بوجود المجوّز للأعمال المذكورة في الرواية المحرّمة - بظاهرها الأولي وهي رواية المعاني - وهو رواية الاسكاف، بل الأمر أوضح من ذلك؛ فإن هذه الرواية الأخيرة يفهم منها - وبوضوح - أن تلك الأعمال الواردة في الرواية - المعاني - كلها جائزة؛ لصرف الإمام ﷺ - في مقام الإشارة لها - عن الظاهر الأولي للعن إلى ما يستبطن الجواز، وهو الكراهة، حسبما تمّ بيانه.

اشكال السيد الخوئي تثنؤً في المقام وردّه

وبهذا التوضيح لمعنى صرف الإمام ﷺ للنبي إلى غير ظاهره من الحرمة، يتضح ضعف ما أشكله السيد الخوئي تثنؤً على المصنّف في المقام، حيث ذكر في المصباح ما نصّه: «أقول: صرف النبوي عن ظاهره بالتصرّف في معنى الواصلة والمستوصلة بإرادة القيادة من الواصلة، يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي، لإتحاد السياق، دون الكراهة»^(١)، وضعفه واضح بما ذكرناه من توجيه الصرف المذكور في كلام المصنّف تثنؤً؛ فإنّه لو كان قد ورد لعن محرّم عن النبي ﷺ لما تصدّى الإمام ﷺ لبيان ان المقصود بالوصل الملعون هو القيادة وما شاكلها، لا وصل الشعر.

(١) أي: بقريئة.

(٢) المذكور في معاني الأخبار.

عن ظاهره، المتحد سياقاً مع سائر ما ذُكر في النبوي^(١) .
 ولعله^(٢) أولى^(٣) من تخصيص عموم الرخصة^(٤) بهذه الأمور^(٥) .
 مع^(٦) أنه لولا الصرف، لكان الواجب إما تخصيص

(١) فيتعين أن نفهم من الحديث جوازها أيضاً بقريظة وحدة السياق، نعم،

على كراهية.

العلاج الثاني . التخصيص

(٢) وهناك علاج آخر يمكن طرحه للتعارض المزبور، وهو التخصيص، بأن نقول: ان رواية سعد كانت تجوز كل ما تتزین به المرأة لزوجه، إلا ان هذا يجب تخصيصه بما إذا لم يكن ذلك التزین بما ورد تحريمه في رواية المعاني من النمص واخويه، فتكون النتيجة ان هذه الأعمال محرمة لا مكروهة كما كان العلاج الأول يقول.

إلا أن المصنف تخطئ يدعي أن الجمع الأول أولى . بمعنى أنه المتعين، فهذه الأولوية تستبطن التعيين، كما في قوله تعالى: ﴿واولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾^(١) الواردة في بيان مستحق الارث . من هذا الجمع الثاني، إذ لا معنى لهذا الحمل بعد ان تبين عدم إرادة الحرمة من حديث المعاني، كما فصلناه في الجمع . العلاج . الأول.

(٣) بالمعنى الذي يستبطن التعيين.

(٤) في رواية سعد الإسكاف.

(٥) الواردة في رواية المعاني، بأن تقول: يجوز التزین بكل شيء إلا النمص و...

العلاج الثالث: تقييد الحرمة بما إذا كانت الأعمال بقصد التدليس

(٦) كان كلامنا ولا يزال . في البحث عن حكم وصل الشعر وغيره مما ورد لله

في رواية معاني الأخبار، وقد ذكرنا علاجين للجمع بين اللعن الوارد فيها مع ما ورد من الجواز في رواية سعد الاسكاف، وقد اخترنا أولهما وهو حمل اللعن على الكراهة بقريئة ما ورد في رواية الاسكاف من صرف الإمام للعن الوارد في النبوي إلى غير الحرمة.

وذكرنا أيضاً أن الجمع الثاني وهو التخصيص غير صحيح بعد أن اتضح - بقريئة الصّرف - أن رواية المعاني لا يراد بها الحرمة، وما نريد أن نذكره الآن، هو أنّه حتّى لو غرضنا النظر عن الصرف الوارد في رواية الاسكاف، فإنّه لا يكون التخصيص المذكور في العلاج الثاني متعينا، بل يدور الأمر بينه وبين غيره، وذلك الغير - وهو العلاج الثالث - هو المتعین، وبيانه: والكلام كلّ فرضي؛ إذ لا معنى ولا مجوّز بغض النظر عن صرف الإمام ﷺ كما هو واضح :-

فلنفرض ان الصرف لم يكن في البين، وبقي اللعن الوارد في رواية المعاني على ظاهره الأولي وهو الحرمة، ولا بد أن نفرض أيضاً عدم وجود رواية عبد الله بن الحسن وإلا تعيّن حمل رواية المعاني على الكراهة كما قلنا في العلاج الأوّل، لو فرضنا ذلك كله، لم يبق لنا إلا روايات التحريم الثلاثة التي منها رواية المعاني، ورواية سعد الاسكاف بعد أن قطعنا منها صرف الإمام ﷺ، فيدور علاج التعارض حينئذ بين أمرين:

الأوّل: تخصيص جواز رواية الاسكاف بغير الوارد في رواية التحف، ولكن بعد تخصيص المنع عن الوصل الوارد فيها، بوصل الشعر بشعر الإنسان لا بشعر غيره؛ فإن الوصل بشعر غير الإنسان، قد ورد التصريح بجوازه في مرسله ابن أبي عمير، ومرسله الفقيه، وهذا هو العلاج الثاني الذي ذكرناه.

فتكون النتيجة على هذا العلاج، هي أنّه يجوز التزيين للمرأة بما ارادت إلا بالوصل بشعر الإنسان، والنمص، والوشر، والوشم.

الشعر^(١) بشعر المرأة^(٢)، أو تقييده^(٣) بما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس، فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس. كفعل المرأة المتزوجة

(١) المنوع وصله في رواية المعاني.

(٢) بالاضافة إلى المنع عن ما ورد مع الوصل من العناوين الثلاثة.

(٣) الثاني: تقييد الحرمة الواردة في رواية المعاني، بكونها لا لبيان حكم العناوين المذكورة فيها بالعنوان الأولي، بل بالعنوان الثانوي، في كونها تُعمل في مقام التدليس، فيكون المعنى على ذلك: أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قد حرّم هذه الأعمال لأنها تدليس من قبل الماشطة، وأمّا لو لم تكن هذه الأعمال للتدليس، كما في فعل المرأة المتزوجة ذلك لزوجها، فإنّ التحريم الوارد في رواية المعاني لا يشملها، فلا يبقى دليل على حرمتها مطلقاً.

هذان علاجان يتردد الأمر بينهما فيما لو غضضنا الطرف عن الصّرف المزبور، والفرق بينهما هو ان نتيجة الجمع الأوّل منهما قد ذكرناه، وهو الحرمة مطلقاً، في مقام التدليس كانت هذه الأعمال أم لا كمن عملها لأجل زوجها، وأما بناء على الجمع الثاني منهما، فإنّها جائزة أساساً، وإنّما تحرم لانطباق عنوان آخر عليها وهو التدليس، وبعبارة أخرى: ليست محرّمة مطلقاً، بل الحرمة مقيدة بما إذا كانت قد عملت للتدليس.

وحينئذ نطرح السؤال التالي: وما المتعيّن لو كنّا نحن وهذين الاحتمالين؟

والجواب: الراجح المتعيّن هو الاحتمال الثاني، وذلك لوجود المرجح له، وهو قول الإمام عليه السلام في رواية علي بن جعفر: «لا بأس» في مقام الجواب على سؤال ورده عن حف المرأة الشعر عن وجهها، فإنّه يفهم من هذه الرواية أن الحفّ جائزة لا محرّم، وعندما نجمع بين هذه الرواية ورواية المعاني، فإنّه يتعيّن إما الحمل على الكراهة بالنسبة لما ورد في رواية المعاني كله؛ فإنّه لا فرق بين لله

ذلك لزوجها . خصوصاً^(١) بملاحظة ما في رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام :
«عن المرأة تحفّ الشعر عن وجهها ، قال : لا بأس»^(١) .

وهذه أيضاً قرينة على صرف اطلاق لعن النامصة في النبوي عن ظاهره^(٢) ،

﴿ النمص والوصل والوشم والوشر ، فإنّها كلّها ذكرت في سياق واحد ، فإذا اتضح إن المراد من أحدها الجواز ، فإنه يتعيّن الحمل في الجميع عليه ، وإلاّ لزم استعمال الكلمة الواحدة وهي «اللعن» في أكثر من معنى في استعمال واحد وهو مستحيل كما نُقِّح في الأصول .

وإمّا أن نبقى اللعن على ظاهره وهو الحرمة ، فتكون الأعمال الواردة فيه محرّمة ولكن لا بعنوانها الأوّلي وبما أنها وصل ... و... بل لأنها قد أريد بها التدليس ، وإلاّ لكانت جائزة بقرينة رواية علي بن جعفر المجوزة للحف . النمص . وبضميمة وحدة السياق كما وضعنا قبل قليل .

هذان احتمالان برزا بوجود رواية علي بن جعفر ، وبما أنّنا حذفنا من الحساب الحكم بالكراهة ، فيكون المتعيّن الاحتمال الثاني وهو الحرمة للتدليس ، وهي الجمع الثالث الذي قلنا أنّه الراجح .

(١) هذه هي القرينة المبيّنة للعلاج الثالث من العلاجين الأخيرين فيما لو

كنا نحن وهذين العلاجين ، وقد مضى تفصيله .

(٢) الذي يقتضي الحرمة في النمص وغيره ، فإذا اتّضح ان اللعن بالنسبة

إلى النمص . الحف . لا يراد به الحرمة ، وكذلك لا يراد به الحرمة بالنسبة إلى غير النمص من العناوين الثلاثة الواردة معه في رواية المعاني ، وإلاّ للزم . كما قلنا . استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في استعمال واحد وهو مستحيل .

بإرادة التدليس^(١) أو الحمل على الكراهة^(٢).

نعم، قد يشكل الأمر في وشم الأطفال^(٣)، من حيث إنّه ايداء لهم بغير مصلحة؛ بناءً على أن لامصلحة فيه لغير المرأة المتزوجة إلا التدليس باظهار شدة بياض البدن وصفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الكدرية في البدن.

(١) فبعد أن كانت الرواية ظاهرة في حرمة العناوين المذكورة فيها لعنوانها الخاص، أي: بما انها نمص مثلاً و وشم، نصرّفها عن هذا المعنى الى معنى آخر غير ظاهر لو كنا نحن وهذه الرواية، و هو: ان هذه العناوين محرّمة لعنوان ثانوي ينطبق عليها وهو التدليس، وأمّا هي بنفسها فليست حراماً، ولذلك يجوز للمرأة المتزوجة أن تقوم بها لزوجها.

(٢) والذي هو أيضاً حمل على غير الظاهر من اللعن و هو الحرمة.

الاشكال في وشم الأطفال، والتفصيل في انواع الوشم

(٣) النتيجة النهائية للبحث في الحكم التكليفي، هي ما ذكرناه في العلاج الأوّل، من جواز كل تلك الأعمال على كراهية في غير الوصل بشعر الإنسان، وعلى كراهية شديدة فيه.

نعم، هذا كلّ . كما قلنا . في غير مقام التدليس، وأمّا اذا كان يصدق عليه التدليس عرفاً فهو محرّم، ومعنى هذا أنّه بالعنوان الأولي جائز، وأمّا اذا ترتب عليه عنوان آخر محرّم فهو حرام.

اذا اتّضح هذا، اتّضح الاشكال في وشم الأطفال، إذ ينطبق عليه أنّه ايداء لهم بلا منفعة تعود عليهم، فإنّه لا مصلحة فيه . في غير المرأة المتزوجة . إلا التدليس، كما اوضحناه أوّل المسألة، فإن الإنسان سينساق لا محالة إلى الحكم على البشرة بملاحظتها بالنسبة إلى النقطة الخضراء الكدرية، فيرى ما بجانبها أكثر بياضاً، وهذا اظهار لصفة جيدة غير واقعية، فهو تدليس، وهذا لئ

لكن^(١) الانصاف، ان كون ذلك تدليساً مشكل، بل ممنوع، بل هو تزوين للمرأة^(٢) من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزوين، لاموهم لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

نعم^(٣)، مثل نقش الايدي والأرجل بالسواد، يمكن أن يكون الغالب فيه إرادة أيهام بياض البدن وصفائه.

ومثله الخط الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما وتقوسهما.

﴿ بنفسه ما ذكرناه أول المسألة دفاعاً عما اشكلناه من عدّ بعض العلماء الوشم من التدليس.﴾

(١) هذا، ولكن الصحيح - عند المصنف تثنؤ، هو عدم صحة عدّ الوشم من التدليس، بل هو عنوان آخر جائز اجماعاً وهو التزيين، والذي قلنا سابقاً أنه يختلف عن التدليس، فإنّ التزيين اظهر لأحسن ما عليه الإنسان من صفات واقعية لا غير واقعية، فعدّ الوشم تدليساً، غير صحيح.

(٢) هذا غريب من المصنف تثنؤ؛ فإن الكلام لم يكن عن المرأة، بل عن وشم الأطفال، نعم المراد أنّه كما ان الوشم في المرأة تزيين، فهو كذلك بالنسبة للأطفال، فهو اذن ليس ايذاءً بلا مصلحة تعود على الطفل، فهو إذن جائز، بمقتضى الأدلة التي تجوز للونيّ التصرفات التي تعود على الطفل بالمصلحة.

الوشم بالاسود تدليس

(٣) الوشم بالنقاط الخضر ليس تدليساً - كما قلنا - بل هو تزيين، فهو جائز، وأمّا الوشم بالسواد فليس كذلك، كما في الأمثلة التي يذكرها المصنّف تثنؤ لذلك، فإنه إنما يفعل لإظهار صفة جيدة ليست واقعية فهو تدليس. وان كان أحياناً نادرة يُفعل للتزيين، إلا ان المدار على الغالب.

ثم^(١) ان التدليس بما ذكرنا، إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري، وإن علماً أنّ هذا البياض والصفاء ليس واقعياً، بل حدث بواسطة هذه الأمور، فلا يقال: إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر، وحينئذ فينبغي أن يعدّ من التدليس لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمر أو الأخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه، والله العالم.

يحصل التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري

(١) لما كان التدليس . كما قلنا مرارا . هو اظهار صفة جيّدة في الشيء ليست واقعيّة، فإنّه يصدق حتى لو كان الرائي يعرف بأنّها ليست صفة واقعية، بشرط ان يحصل عنده رغبة ما كانت اصلاً، أو كانت ولكن ليس بهذه الدرجة لولا الوشم مثلاً، والظاهر ان العرف هو الحاكم بذلك، فإن التدليس . عند العرف . ما كان تدليسا إلا بما أنّه يوجد رغبة ما كانت بدون اظهار الصفة غير الواقعيّة، بغض النظر عن علم الرائي بذلك أو عدم علمه، وهذا يختلف عن التزيين؛ فإنّه وان كان يوجد نفس تلك الرغبة التي يوجدتها التدليس، إلا أنّ تلك الرغبة، ما دامت ناشئة . في التزيين . من اظهار لصفة واقعية بأحسن صورها الممكنة، لم يكن فيه بأس، وكان جائزاً.

وعلى هذا الميزان، فيجب أن نعدّ كلّ ما كان كذلك تدليساً، ومنه لبس المرأة التي يُراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها، الثياب الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه على خلاف واقعه، كما لو كانت الثياب ذات ألوان صارخة كالأحمر والأخضر مثلاً.

ثم ^(١) ان المرسلة المتقدّمة عن الفقيه، دلّت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعيّنة، وحُكي الفتوى به عن المقنع وغيره ^(١).
والمراد بقوله: «إذا قبلت ما تُعطى»، البناء على ذلك حين العمل، والآ فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعيّنة

(١) قلنا: ان عمل الماشطة - لا في مقام التدليس - مكروه، إلا ان ذلك إنما كان حكماً منصباً على نفس العمل بغض النظر عن أي حيثية أخرى ندخلها في الحساب، إلا ان مرسلة الفقيه ذكرت حيثية أخرى لكراهة عمل الماشطة، وهي شرط الأجرة المعيّنة قبل العمل، ولا ترتفع هذه الكراهية لعملها مقابل الأجرة، إلا إذا لم تشارط أولاً، وقبلت ما تُعطى ثانياً.

فارتفع الكراهة - من هذه الحيثية - يعتمد على هذين الأمرين، والأمر الأول واضح، ولكن ما معنى ان تقبل ما تُعطى؟ وهل معناه انها تقبل بذلك بعد الانتهاء من العمل واعطائها المال؟ أم ان معنى ذلك، هو انها لا بدّ ان تكون بانية على قبول ما تعطى حين الشروع بالوصل مثلاً؟

والجواب الذي يختاره المصنف رحمته هو الثاني، فإن معنى الأول، هو أن يكون العمل إلى حين مجيء لحظة الاعطاء للأجرة، مهملاً بلا حكم، وان كان له حكم ما وتخلصنا من إشكال الاهمال، فكيف يتغيّر ويتبدّل إلى حكم جديد هو الكراهة مثلاً إذا لم تقبل ما تُعطى، أو عدم الكراهة في ما لو قبلت بذلك؟ إذ كيف يؤثّر المتأخّر - قبول أو عدم قبول ما تُعطى - في المتقدّم وهو العمل؟ وهذا الإشكال هو معنى ما ذهب إليه المصنف رحمته وغيره من الأعلام من رحمته

فم عدم امكان وعدم صحّة الشرط المتأخّر المذكور في علم الأصول، فمن أراد التفصيل فليراجع الموضوع هناك.

اشكال المحقق الخوئي تتكّر في المقام، وردّه

هذا وقد أشكل السيد الخوئي تتكّر وغيره على المصنّف تتكّر، بأن كلامه الأخير هذا لا يصحّ مع امكان الشرط المتأخّر وصحّته كما يقتضيه التحقيق، قال في المحاضرات: «... فحمل القبول الخارجي على البناء المقارن؛ لبنائه على استحالة الشرط المتأخّر، وفيه... الخ»^(١)، وقال في المصباح: «كلامه - أي المصنّف - بين الخلل؛ فإنّه لا موجب لهذا التوجيه بعد امكان الشرط المتأخّر ووقوعه»^(ب).

والصحيح: أن مجرد القول بامكان الشرط المتأخّر لا يوجب حمل الرواية عليه، ولا يعيّن ما ذهب إليه السيد تتكّر، بل يبقى ذلك على مستوى الاحتمال، بأن يكون من المحتمل الممكن إرادة ما اختاره، وهذا لا يمنع احتمال إرادة ما ذهب إليه الشيخ تتكّر، فيبقى التعيين والترجيح تابعاً لما يستظهر من الرواية، ولا يبعد أن يكون المستظهر منها ما ذهب إليه شيخنا المصنّف تتكّر لا ما ذهب إليه سيدنا المحقق تتكّر، فإن القبول بما يُعطى قد قرن في مرسله الفقيه بعمل لا يعقل عرفاً إلا أن يكون قبل البدء بالعمل، ويستحيل أن يكون بعده، وهو المشاركة، فإنها - كما هو الواضح عرفاً - لا تكون إلا قبل العمل، فكذا ما قرن بها وهو قبول ما تُعطى، بل لا يبعد ان يكون القبول تفسيراً لعدم المشاركة الذي لا يمكن تصوّره إلا قبل العمل كما اختاره المصنّف تتكّر.

أ. محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٢٣٥.

ب. مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٢٠٠.

ثم^(١) ان اولوية قبول ما يُعطى وعدم مطالبة الزائد، إما لأن الغالب عدم نقص ما تُعطى عن أجره مثل العمل، إلا أن مثل الماشطة والحجّام والختّان . ونحوهم . كثيراً ما يتوقعون أزيد مما يستحقون . خصوصاً من أولي المروءة والثروة . وربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا، ولا يُعطون ما يتوقعون من الزيادة . أو بعضه . إلا استحياءً وصيانة للعرض، وهذا لا يخلو عن شبهة، فأمرنا في الشريعة بالقناعة بما يُعطون^(٢) وترك مطالبة الزائد^(٣)، فلا ينافي ذلك^(٤) جواز مطالبة الزائد^(٥)، والامتناع عن قبول ما يُعطى إذا اتفق كونه دون أجره المثل^(٦) .

توجيه الكراهة وتوجيه ارتفاعها التوجيه الأول

(١) قلنا: ان المشاركة وعدم قبول ما يُعطى يجعل عمل الماشطة مرجوحاً، فإن الأولى أن لا تفعل ذلك، ولكن ما هو توجيه تلك الأولوية؟ ما يذكره المصنف^(١) لذلك عدّة أمور هذا أولها، وحاصله: انه لدفع شبهة حرمة ما يؤخذ كأجره للعمل، كما اوضحه المصنف في المتن.

(٢) بشرط أن لا يقلّ عن أجره المثل.

(٣) عن أجره المثل.

(٤) الأمر بالقناعة وترك مطالبة الزائد.

(٥) فيما لو كان المعطى أقل من أجره المثل، فيجوز المطالبة بالزائد . أي:

بما نقص عن أجره المثل . .

(٦) المستحقة شرعاً ولو بلا مشاركة ولا مطالبة حين الشروع بالعمل وعدم

البناء على التبرّع به.

وعلى هذا التوجيه الأول، فإن المصلحة النهائية فيه تكون عائدة إلى الماشطة

ومن كان نحوها في العمل كالحجّام والختّان، وهي القناعة بما يُعطون وعدم للم

وأما^(١) لأن المشاركة في مثل هذه الأمور، لا يليق بشأن كثير من الأشخاص^(٢)؛ لأن الماكسة فيها خلاف المروءة، والمسامحة فيها قد لا تكون مصلحة^(٣)؛ لكثرة طمع هذه الاصناف، فأمرؤا بترك المشاركة والاقدام على العمل بأقل ما يُعطى^(٤) وقبله. وترك^(٥) مطالبه الزائد مستحب^(٦) للعامل، وان وجب على مَنْ عمل له ايضاً

ثم تلويت اجرتهم بمال فيه شبهة عدم رضا معطيه لهم حقيقة، بأن كان ناشئاً من الحياء أو صيانة العرض من السنة هؤلاء، وهذا هو الفارق بين هذا التوجيه وغيره مما سيأتي فلا تغفل.

التوجيه الثاني للأولوية

(١) هذا هو التوجيه الثاني لأولوية عدم المشاركة من قبل الماشطة، وقبلها لما يُعطى أجرة لها بعد العمل، والمصلحة الملحوظة فيه عائدة على الممول له بأن لا يقع في ما كان خلاف المروءة من الماكسة والمعاملة مع من هو مثل الماشطة والحجّام والختّان.

(٢) المتعاملين مع الماشطة ونحوها.

(٣) للمتعامل.

(٤) فلم تؤمر الماشطة - في هذا التوجيه وسابقه - بالتبرّع بالعمل - كما عليه التوجيه الثالث التالي - بل بالاقدام على العمل لقاء أجرة المثل، وهي أقلّ أجرة تُعطى بانصاف مقابل العمل، ويقبول تلك الاجرة.

(٥) هذا دفع دخل مقدّر حاصله: ان اولويّة عدم الاشتراط وقبول ما يُعطى، ألا يستلزم ضياع حق العامل وعمله المحترم شرعاً بعد كونه جائزاً شرعاً؟ ودفعه: كون ترك المطالبة بالزائد وقبول ما يعطى مستحباً لا يعني أنّه لا يستحق أجرة المثل، بل الواجب على الممول له اعطاء تلك الاجرة؛ إذ لم تقم الماشطة بالعمل تبرّعاً - كما قلنا - بل مقابل أقلّ الأجرة وهو أجرة المثل.

(٦) كون المشاركة وعدم القبول بما يعطى مكروهاً قد لا يعني استحباب

الضد، فلا تغفل.

تمام ما يستحقه من أجره المثل، فهو مكلف وجوباً بالايفاء، والعامل مكلف ندباً بالسكوت وترك المطالبة، خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء. أو^(٧) لأن الأولى في حق العامل قصد التبرع بالعمل، وقبول ما يُعطى على وجه التبرع أيضاً، فلا ينافي ذلك ما ورد من قوله ﷺ: «لا تستعملن أجيراً حتى تقاطعه»^(١).

التوجيه الثالث للاولوية

(٧) هذا ثالث التوجيهات وآخرها، وفرقه عن أخويه السابقين، أن الماشطة وما شاكلها لا تشتط في وجهه ولا تقدم على العمل بنية أخذ أجره المثل كما كانت هناك، بل هي هنا تنوي التبرع بالعمل، فيكون ما يُعطى لها بعد العمل لا على وجه اداء حقها وعملها، بل هو تبرع من قبل المعطي؛ فإنها لا تستحق شيئاً عليه بعد اتمامها على العمل بنية التبرع.

والذي اضطرنا إلى هذا التوجيه، هو الفرار من اشكال حاصله: أنه قد ثبت النهي عن استئجار شخص على عمل إلا أن تكون الأجرة معلومة سلفاً، فكيف يقول في المرسله بأن الأولى أن لا تشتط الماشطة؟

ودفع هذا الاشكال، هو ان حديث مقاطعة المستأجر غريب عما نحن فيه؛ إذ ليس هنا عملية استئجار، بل الماشطة متبرعة بالعمل كما قلنا، وهذا يعني ان الاشكال وارد على التوجيهين السابقين، إلا أن نلتمس له توجيهاً آخر، بأن نقول مثلاً: أن حديث المقاطعة لا يجري إلا إذا كان العامل لم ينو قبول اجرة المثل، فإن كان كذلك . كما في التوجيهين السابقين . فإن الاجرة معينة سلفاً فلا مشكلة، فإن المقاطعة على الاجرة حاصله.

المسألة الثانية

مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

تزيين الرجل والمرأة بما يحرم

المسألة الثانية

[من النوع الرابع مما يحرم التكسّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه] ^(١)

[تزيين الرجل والمرأة بما يحرم] ^{(١)⇔}

تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام؛ لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال، وما يختص بالنساء من اللباس . كالسوار والخلخال والثياب المختصة بهن في العادات . على ما ذكره في المسالك .

(١) قلنا في المسألة السابقة: ان هناك فرقا بين عنوان التدليس وعنوان التزيين، فالتزيين جائز، ولكن يشترط أن يكون بما كان استعماله جائزاً شرعاً، ولكن السؤال المطروح الآن هو: وما حكم العمل بتزيين الرجل أو المرأة بما يحرم عليهما استعماله شرعاً؟ كلبس الحرير والذهب للرجل، أو ما يختص . عرفا . بالمرأة، وكذا بالنسبة إلى المرأة في تزيينها بما يختص . عرفا . بالرجل كالعمامة مثلاً في المناطق التي يعتبر العرف فيها ان العمامة من مختصات الرجل؟ لله

وكذا العكس، أعني: تزيين المرأة بما يختص بالرجال . كالمنطقة والعمامة .
ويختلف باختلاف العادات .
واعترف^(١) غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوي

﴿

الدليل الأول على حرمة التزيين: حرمة الاستعمال

ذكر الشهيد الأول في المسالك ان ذلك حرام بدليل حرمة استعمال هذه الامور بالنسبة للرجل والمرأة، إلا أن هذا الدليل غير تام عند المصنّف وغيره؛ فإننا - في هذه المسألة - نريد البحث في حكم اللبس من حيثية خاصّة وهي انطباق عنوان التزيين، والدليل الذي ذكره الشهيد إنما يحرم التزيين لا لعنوانه، بل - على فرض تماميّته - لعنوان الاعانة على الاثم والمحرمّ .
وقد قلنا سابقاً: أننا نتطرق في عملية الاستنباط في هذا النوع الرابع من أصالة البراءة ما دمنا نستنبط حكماً تكليفاً، فلا بد من البحث عن دليل محرّم لهذا العنوان - التزيين بما يحرم - بخصوصه، فالكلام اذن في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، ولتكمل المشوار مع المصنّف تكثراً، بعد ان اتضح أنّ الدليل الأول على التحريم لم يفلح في إثبات الحرمة إلا لعنوان الاعانة على الاثم لا لعنوان التزيين بما يحرم .

الدليل الثاني على الحرمة التكليفية للتزيين: النبوي المشهور

(١) النبوي المشهور المحكي عن الكافي وعلل الشرائع: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال» .
هذا الدليل - شأنه شأن الدليل الأول - غير تام؛ ولعين ما رددنا به ذاك الدليل؛ من إننا نبحت عن دليل يحرم لبس المحرمّ بما أنّه تزيين لا بما أنّه أمر آخذ، وهذا ما لا يفهم من الرواية السابقة، بل المفهوم منها حرمة عنوان آخر هو لبس .

المشهور المحكي عن الكافي والعلل: «لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»^(١).

وفي دلالته قصور؛ لأن الظاهر من التشبه تأنث الذكر وتذكر الانثى، لا مجرد لبس احدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه.

ويؤيده^(١) المحكي عن العلل^(٢): أن علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنث في مسجد

فم التشبه وهو تأنيث الرجل وترجل المرأة الذي قد يحصل باللبس، فلبس الامور المختصة بالجنس الآخر حرام بمقتضى هذه الرواية، ولكن لا من باب أنه تزيين بما يحرم، بل من باب أنه تشبه بالجنس الآخر، وبين العنوانين بون شاسع كما كان بين التديس والتزيين، وكما كانت حرمة التديس لا تعني حرمة التزيين فكذا هنا طابق النعل بالنعل.

ثلاثة مؤيدات لحمل رواية الكافي والعلل على حرمة التشبه لا التزيين

(١) وما يؤيد ما فسرنا به رواية العلل من ان المراد منها لا مجرد اللبس والتزيين، بل التشبه وقصد التأنث والترجل، ما ورد في روايات ثلاث وردت في مقام التشبه والتأنث والترجل يفسر فيها الإمام المراد بالتشبه بأنه ليس مجرد اللبس بل التأنث والترجل.

(٢) هذا هو المؤيد الأول لما فسرنا به التشبه من كونه اللبس بقصد التأنث والترجل، حيث ان الإمام عليه السلام قد أمر من به تأنث بالخروج من المسجد مستدلاً بحديث لعن المتشبهين، وهذا يعني ان المراد من التشبه هو كهذا الرجل الذي به تأنث، وهو لا يصدق بمجرد اللبس وبقصد الزينة، بل بقصد التشبه بالنساء. واعتبر المصنف تذکر هذا الحديث مؤيداً لا دليلاً؛ لأن انطباق التشبه على لئ

رسول الله ﷺ فقال له: «أخرج من مسجد رسول الله ﷺ؛ فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول: لعن الله... الخ»^(١).

وفي^(١) رواية يعقوب بن جعفر. الواردة في المساحقة. : ان فيهن قال رسول الله ﷺ : «لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء... الخ»^(ب).
وفي^(٢) رواية أبي خديجة، عن أبي عبد الله ﷺ :

ثم التأتث قد يُقال بأنّه لا يمنع انطباقه على اللبس للزينة فقط، وهذا الاحتمال الثاني وان كان وارداً إلاّ أنّه لا يعني وجود الدليل على حرمة اللبس للزيتين؛ إذاً تبقى الرواية مجملة حينئذ ولا يحرز ظهورها في حرمة مجرد اللبس للزينة، فلا تغفل.

(١) هذا هو المؤيد الثاني، وحاصله: ان الإمام ﷺ استدلل على حرمة المساحقة التي هي تشبه من قبل النساء بالرجال وقصد الترجل، بحديث أللعن المحكي عن الكافي والعلل، وهذا يعني أنّه ﷺ فسّر التشبه الوارد في هذا الحديث . حديث اللعن . بما كان فيه قصد الترجل مثلاً كما في المساحقة، وما ذكرناه وجهاً للتأييد في المؤيد الأوّل وارد هنا أيضاً.

(٢) وهذا هو المؤيد الثالث والأخير، حيث أنه ﷺ مثل للتشبه الوارد في حديث اللعن بأعمال فيها تأتث وترجل كالمختنئين والمساحقات، والوجه في التعبير بالتأييد لا الدليل، ما ذكرناه قبل قليل، فإن التمثيل للتشبه الوارد في حديث اللعن بهذه المصاديق قد لا يعني عدم وجود مصداق آخر هو مجرد اللبس للزينة.

أ . علل الشرائع . ص ٦٠٢ . الحديث ٦٣ .

ب . الوسائل . الباب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم . الحديث ٥ .

«لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال، وهم: المخنثون، واللائي ينكحن بعضهن بعضاً»^(١).

نعم^(١)، في رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يجرّ ثيابه؟ قال: إني لأكره ان يتشبه بالنساء»^(ب).

وعنه^(٢) عليه السلام عن آبائه عليه السلام: «كان رسول الله يزجر الرجل أن يتشبه

الدليل الثالث على الحرمة التكليفية للتزيين بما يحرم: رواية سماعة

(١) هذا هو الدليل الثالث المدعى، الذي نبهت عنه في المرحلة الثانية من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للتزيين، وهو رواية سماعة الواردة في رجل يجرّ ثيابه، بتقريب: أن الوارد فيها هو عنوان جرّ الثوب، بمعنى كون ثوب الرجل طويلاً، وهو ما يختص - آنذاك ولربما الآن أيضاً - بالنساء، ولم يحرز أنّه كان في مقام التأثت حين جعل ثوبه كذلك، وقد ذكر في الرواية ان الإمام عليه السلام قال بكراهة ذلك العمل، ومعناه أنّه محرّم.

وقد ردّ المصنف رحمه الله كما سيأتي هذا الدليل بكونه وان كان وارداً في ما نحن فيه من اللبس لا بقصد التأثت، إلاّ أنّ قول الإمام عليه السلام «أكره» ظاهر في الكراهة لا الحرمة، وما يقوي هذا الظهور هو مورد الرواية، فإنها وردت في كون الثوب طويلاً، والذي لا يحرز كونه للتأثت، بل هو ظاهر في مجرد كونه طويلاً وهو ما يحرز عدم حرمة في الشريعة، نعم، هو مكروه لما جاء في الرواية من كونه نحواً من انحاء التشبه وكون الرجل شبيهاً - لا متشبهاً - بالمرأة.

الدليل الرابع على الحرمة التكليفية للتزيين بما يحرم: رواية الزجر عن التشبه

(٢) وهذا هو الدليل الرابع والأخير على الحرمة المقصودة في المقام، لله

أ. المصدر السابق - الحديث ٥.

ب. الوسائل - الباب ١٣ من أبواب احكام الملابس - الحديث ١.

بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها»^(١).

وفيهما . خصوصاً الأولى بقرينة المورد . ظهور في الكراهة، فالحكم^(١) المذكور لا يخلو عن اشكال.

ثم^(٢) الخنثى يجب عليها ترك الزيتين المختصّين بكلّ من الرجل والمرأة.

﴿ بتقريب أن الزّجر والنهي الظاهرين في التحريم قد تعلّقا بتشبه الرجل بالمرأة، وتشبه المرأة بالرجل، وهو ما يصدق على لبسهما ما يختص بالجنس الآخر ولو بمجرد التزيين.

وهذا الدليل أيضاً غير تام عند المصنف تكلّف، إذ ان الزّجر وكلمة النهي أيضاً لا يحرز ظهورهما في الحرمة، بل هما ظاهران في الكراهة.

النتيجة: عدم حرمة التزيين بما يحرم

(١) وبهذا يظهر أن لا دليل على حرمة مجرد لبس ما يختص بالجنس الآخر للتزيين، فلا دليل محرز على حرمة عنوان التزيين بما يحرم، فلازلنا نحكم عليه . من ناحية هذا العنوان . بالجواز لأصالة البراءة، وان كنا حكمنا عليه بالحرمة من باب الاعانة على الإثم، إلا ان هذا . كما قلنا . لا يثبت حرمة التزيين بما هو تزيين، بل الثابت هو حرمة الاعانة على الإثم، ولهذا لازلنا نفصي بعدم حرمة التزيين، والمقصود عدم حرمة بما هو كذلك ومن حيث عنوانه الأولي، فلو كانت الاعانة على الإثم لا تصدق على التزيين، فمعنى هذا ان التزيين بما يحرم جائز لا اشكال فيه حتى من ناحية العنوان الثانوي وهو الاعانة على الإثم مثلاً .

حكم الخنثى بناء على حرمة التزيين بما يحرم

(٢) هذا الكلام القادم كلّ فرضي مبني على حرمة التزيين بما يختص للإ

كما صرّح به جماعة^(١)؛ لأنها يحرم عليها لباس مخالفتها في الذكورة والانوثة.

ثم بالجنس الآخر، وهو ما لم يقبله المصنف تَدْبُرُ، فلو كان ذلك حراماً فما هو حكم الخنثى؟

والمقصود بالخنثى - عادة - عندما نتكلم عن حكمها، الخنثى المشكل التي لم نستطع الحاقها لا بالرجال ولا بالنساء، كما ان الكلام أيضا مبني على عدم وجود جنس ثالث غير الذكر والأنثى، فنحن نعلم إذن ان الخنثى هذه إما ان تكون حقيقة ذكرا، وإما أن تكون أنثى، فما هو تكليفها بالنسبة إلى التزيين بما يختص بالرجال، وبما يختص بالاناث؟

والجواب: إنها يحرم عليها لبس اللباس المختص بكلّ من الرجل والمرأة، فانها تعلم بوجود الاجتناب عن واحد من اللباسين، إما الذكري لو كانت واقعا انثى، واما الانثوي لو كانت واقعا رجلا، فنحن نعلم إذن بوجود الالتزام ووجوب الترك، إلاّ أنه دائر بين متعلقين، واللازم حينئذ ترك كلا المتعلقين، أحدهما - وهو لبس المخالف - لحرمة اللبس التي بنينا عليها، والثاني لنفس هذه الحرمة أيضا من باب المقدّمة العلميّة، فاننا لا نعلم بتركنا للمحرّم، وباتياننا للواجب إلا بترك المتعلقين.

وان شئت قلت: وجوب الاجتناب عن كلا المحتملين من باب تجييز العلم الاجمالي لو جوب الاجتناب عن جميع اطرافه، بعدم جريان البراءة في تلك الاطراف كما تعلمنا في علم الأصول؛ فإنها إنما تجري في الإحتمال البدوي لا في الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي.

وهو مردّد بين اللبس، فتجتنب عنهما مقدّمة^(١)؛ لأنهما له^(٢) من قبيل المشتبهين المعلوم^(٣) حرمة أحدهما. و^(٤) يشكل - بناء على كون مدرك الحكم

(١) علمية، كما في وجوب ترك كلا الاناءين المشتبهين في صورة العلم بحرمة تناول أحدهما.

(٢) للخنثى.

(٣) علما اجماليا.

في هذه الحرمة اشكال

(٤) هذا، ولكن الصحيح - عند المصنّف تدبّر - إننا حتى لو بنينا على حرمة التزيين بما يختص بالجنس الآخر، فإنه لا يصحّ الحكم بحرمة تزيين الانثى بما اختص بكلّ من الجنسين؛ وما ذلك إلا لما يقتضيه العنوان الوارد في دليل التحريم - بناء على تماميته - فإن الوارد فيه - كما مضى - هو ان لبس ما يختص بالجنس الآخر حرام لأنّه تشبّه بالجنس الآخر ولو لم يكن تأنثا أو ترجلا، وهذا ما لا ينطبق على ما نحن فيه من لبس الخنثى ما يختص بالرجل أو بالانثى.

وسرّه: أن حرمة لبس الرجل - مثلا - ما يختص بالانثى إنما هي - كما قلنا - لأنّه تشبّه بها، فمجرد لبسه هذا اللباس زينة فهو يتشبه بالانثى فهو حرام. والتشبه - هذا الذي انصبّت الجرمة عليه - إنما يصدق في ما لو كان اللباس عالماً بأن الذي يصدر عنه إنما هو كذلك، فإنه فعل يستبطن الوعي والاتقاف إلى ما يصدر عن الإنسان، فلو لم يكن الرجل ملتفتا مثلا فلبس لباس زوجته، فإنه لا يُطلق عليه أنّه قد تشبّه بها.

وعلى هذا، فلكي يصدق التشبّه فإنه يلزم ان يكون اللباس عالماً متوجهاً إلى أنّ ما يفعله هو تشبّه بالجنس الآخر، وهذا ما لا يتحقق إلا إذا كان الإنسان لغيره.

حرمة التشبه^(١). بأن الظاهر من «التشبه» صورة علم المتشبه^(٢).

عالمًا بجنسه محددًا له ثم يلبس اللباس المختصَّ بالجنس الآخر، وإلا لما تحقق التشبه.

إذا اتضح هذا، تجلّى ان الانثى المشكل يستحيل فيها أن تحقق التشبه بالجنس الآخر، إذ أنها تجهل حقيقتها، وبذلك هي تجهل الجنس الآخر، فكيف تتشبه به؟!

وبإبراز هذه النكته، يتم ازالة ما أبرزه الآخرون كدليل على حرمة لبس ما يختص بكل من الرجل والمرأة، وهو الأخبار بضميمة العلم الاجمالي أو المقدمة العلمية، فإن هذه النكته، تعني أن الأخبار المحرّمة لم تكن لتشمل الخنثى، ولا تتكلم عنها؛ إذ انها يستحيل عليها التشبه بالجنس الآخر، فكيف تكون داخلة في الاخبار التي تتحدّث عن تلك الأخبار، فلا يبقى حينئذ دليل محرّم ليضم إليه فيما بعد العلم الاجمالي أو المقدمة العلميّة، وعليه لن يبقى دليل محرّز محرّم في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، ولا يبقى حينئذ إلا الشك في حكم لبس الخنثى ما يختص بالرجل والانثى، والأصل حينئذ - البراءة - يجري ليثبت الجواز التكليفي، فانتبه.

فالصحيح ان ما ذهب إليه جماعة من حرمة لبس الخنثى ما يختص بكل من الجنسين فيه اشكال، بمعنى أنّه لم يثبت، والدليل - وهو أصالة البراءة التي تجري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط - يقتضي الجواز.

(١) بضميمة العلم الاجمالي أو المقدمة العلمية.

(٢) بأنّه بلبسه يتشبه بالجنس الآخر.

﴿

النتيجة النهائية للتزيين . الجواز .

وبهذا، تكون النتيجة النهائية لهذا البحث، هي جواز التزيين بما يختص بالجنس الآخر بالعنوان الأولي، وكذا بالنسبة للخنثى حتى لو بنينا على الحرمة في غيرها.

نعم، لو طرأ عنوان آخر محرّم، مهما كان ذلك العنوان، فإننا نذهب إلى الحرمة، إلاّ إننا - في كل موضوع - إنمّا عملنا البحث في الحكم الأولي لذلك الموضوع، لا في حكمه الثانوي.

المسألة الثالثة

من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرماً في نفسه

التشبيب بالمرأة والغلام

المسألة الثالثة

[من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه]^(١)

[التشبيب بالمرأة والغلام]^(٢)(١)

التشبيب بالمرأة ويلحقه التشبيب بالغلام

(١) لا نزال نذكر الأعمال المحرّمة في نفسها في هذا النوع الرابع ممّا يحرم التكبُّب به، وقد ذكرنا أن مهمّة المصنّف التي سيركّز عليها في هذا النوع، هي البحث عمّا لو كان ما ذُكر من عنوان في المسألة - كالتدليس مثلاً - حراماً تكليفاً؟ وان كان حراماً، فما هي حدود تلك الحرمة؟ وما هي مصاديق ذلك العنوان المحرّم؟ وهي الرّحلة بعينها التي مرّت بنا مع المصنّف تتكرّر في العنوانين السابقين: التدليس والتزيين.

ولا ننسى ما ذكرناه في مقدّمة هذا النوع الرابع، وكذا قبل كل مسألة من المسألتين السابقتين، من أننا عندما نبحث في هذه المسائل عن حكم العنوان الوارد فيها كالتدليس مثلاً، فإننا إنما نبحث عن حكمه بعنوانه الأولي، وبما هو لزم

التشبيب^(١) بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة . وهو كما في جامع المقاصد:
 ذكر محاسنها واطهار شدة حبها بالشعر . حرام، على ما عن المبسوط^(١)
 وجماعة، كالفاضلين^(ب) والشهيديين^(ج) والمحقق الثاني^(د) .

تدليس أو تزيين بما يحرم التزيين به مثلاً ، لا بما هو مصداق لعنوان آخر محرّم كالاعانة على الاثم مثلاً كما في التدليس أو التزيين، أو كالتأثت والترجّل في التزيين مثلاً ، ولهذا لم نصح الاستدلال على حرمة التزيين بما يحرم مثلاً، بما ورد من حرمة التأثت والترجّل؛ فإنه يحرم هذين العنوانين لغيرهما كالتزيين، نعم، التزيين أيضاً . بمقتضى هذه الأدلة - محرّم، ولكن لا بما أنه تزيين، بل بما هو تشبه بالجنس الآخر.

كما يجب أن لا ننسى خارطة عملية الاستنباط التي اعتقد أنها أصبحت محفوظة واضحة المعالم والمراحل، فإننا ننطلق من أصالة البراءة ثم باقي المراحل التي ذكرناها مراراً وتكراراً، وكان آخر ذكرنا لها قبل قليل في المسألة الثانية، بعد ان ذكرناها في اختها الأولى، وذكرناها في المقدمة التي عقدناها قبلها حين اردنا البدء في رحلة هذا النوع الرابع.

ما هو التشبيب؟

(١) ذكر المحقق الثاني^{تت} في جامع المقاصد، أن التشبيب هو ذكر محاسن المرأة المعروفة (لا المجهولة) المؤمنة (الاثني عشرية) المحترمة (لا المتجاهرة بالفسق)، واطهار شدة حبها بواسطة الشعر.

أ . المبسوط - ج ٨ - ص ٢٢٨ .

ب . الشرائع (المحقق) - ج ٤ - ص ١٢٨ ، التذكرة - ج ١ - ص ٥٨٢ .

ج - الدروس - ج ٣ - ص ١٦٣ ، المسالك - ج ٢ - ص ٢٢٣ .

د - جامع المقاصد - ج ٤ - ص ٢٨ .

واستدلّ عليه^(١) بلزوم تفضيحها، وهتك حرمتها، وايدائها، واغراء الفسّاق بها وإدخال النقص عليها وعلى أهلها، ولذا لا ترضى النفوس الأبيّة، ذوات الغير والحميّة، أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم وأخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم. والانصاف^(٢)، أن هذه الوجوه لا تنهض لاثبات التحريم،

﴿ وسنأخذ هذا التعريف . الآن . قدراً مسلماً ، فنبحث في حكم هذا العنوان بهذه القيود التي ذُكرت فيه ، ثم سنعرِّج أواخر البحث عن حكم بعض التفصيلات فيه ان شاء الله تعالى .

الاستدلال على حرمة التشبيب بالمرأة

(١) وقد ذهب جماعة من علمائنا الأعلام إلى حرمة هذا العمل، مستدلّين بجملة من الأدلّة التي ذكرها المصنّف تذكُّر في المتن، من استلزامه جملة من المحرّمات الثابتة، كالتفضيح وهتك الحرمة إلى غيرها من المحرّمات.

الوجوه المذكورة لا تنهض لقطع العمل بالأصل العملي (البراءة)

الإشكال الأوّل

(٢) وبالتوجّه إلى ما ذكرناه قبل هنيهة، من أن الكلام في كل عنوان كالتشبيب الذي بين يدينا، إنما هو بحث في الحكم الأولي لذلك العنوان لا بما هو مصداق لأمر آخر محرّم، يتّضح الإشكال الأوّل على ما استدل به على الحرمة، فإن كل تلك الأدلة لم تكن تتكلم على عمل هو التشبيب، وهو ذكر محاسن... الخ، بل هي تحرّم ما تعلقته به من عناوين كهتك حرمة المؤمن مثلاً، فتحرمه وتحرّم كلّ مصداق له، ومن مصاديقه التشبيب، فالتشبيب حرام، إلاّ أنّه لا بما هو تشبيب، بل بما هو هتك لحرمة المؤمن، فعلى هذا، فهتك الحرمة هو المحرّم بالعنوان الأولي، لا التشبيب؛ فإنّه إنما يحرم لا لكونه تشبيهاً، بل لكونه هتكاً للحرمة مثلاً.

مع^(١) كونه أخصّ من المدّعي؛ إذ قد لا يتحقّق شيء من المذكورات في

الاشكال الثاني

بين الدليل والمدّعي عموم وخصوص من وجه

(١) هذا هو الاشكال الثاني على الاستدلال بالوجوه المزبورة، وحاصله:

إننا إنّما يمكن أن نستدلّ بدليل ما على حرمة عنوان ما، فيما لو كانت النسبة بين هذا العنوان وذلك الدليل هي المساواة، أو العموم من قبل الدليل، فإن جميع مصاديق ذلك العنوان ستكون مشمولة للدليل، وأمّا إذا كانت النسبة الأخصية من قبل الدليل أو العموم والخصوص من وجه، فإنه لا يمكن التمسك بذلك الدليل؛ لوضوح إنّنا ندّعي حرمة كل ما كان العنوان صادقاً عليه، والحال ان الدليل لا يثبت إلا بعض المصاديق، هذا في ما إذا كانت النسبة الأخصية من ناحية الدليل.

وكذلك في ما إذا كانت النسبة عموماً وخصوصاً من وجه؛ إذ أن معنى هذه النسبة هو ان هناك نقطة افتراق يختص بها كلّ من المدّعي والدليل، فماذا نفع لنقطة اختصاص المدّعي والتي لا يشملها الدليل؟ فإن معنى هذا، أنّه قول بلا دليل.

ومعنى هذا كله، إنّنا لا يمكننا ان ندّعي أنّه كلما صدق العنوان جرى الدليل وحرّم ذلك العنوان. في حالة كون النسبة الاخصية، وكذا في نقطة الافتراق من جانب المدّعي. كما إنّنا لا يمكن ان نقول: أنّه كلما جرى الدليل حرّم العنوان؛ إذ قد يجري الدليل ولا يحرم العنوان وذلك في نقطة افتراق الدليل عن العنوان المطروح.

بعد هذه المقدّمة، يتّضح الاشكال الثاني في الاستدلال بالأدلة المتقدّمة، إذ ان للم

التشبيب^(١)، بل وأعم منه من وجه؛ فإن التشبيب بالزوجة قد يوجب أكثر المذكورات^(٢).
ويمكن^(٣) أن يستدلّ عليه بما سيجيء من عمومات حرمة

﴿ النسبة بينها وبين العنوان إما ان تكون الأخصيّة؛ إذ قد لا ينطبق على التشبيب أي من العناوين المطروحة فيها أحياناً، فكيف نفتي بحرمة مطلق التشبيب وهو المدعى! وإما أن تكون النسبة - وهو الصحيح عند المصنف تَدَكُّر - عموم وخصوص من وجه؛ إذ قد يتحقق الدليل فيثبت حرمة العنوان الذي تعلق به كهتك الحرمة مثلاً، ومع هذا لا تثبت حرمة التشبيب مع صدقه وصدق ذلك العنوان عليه، كما في التشبيب بالزوجة الذي يوجب أكثر العناوين المذكورة في أدلة التحريم ومع هذا فإن الثابت عند بعض من استدل بتلك الأدلة جوازه مع جريان أكثر تلك الأدلة فيه.

ونتيجة هذا الاشكال الثاني، هي: انه في بعض الأحيان يصدق التشبيب ولا يصدق الهتك أو غيره من العناوين المحرّمة فلا يجري الدليل، فكيف نفتي بحرمة مطلق التشبيب! وفي بعض الاحيان، تصدق العناوين المحرمة على التشبيب والحال انهم لا يتمسكون بها ولا يفتون بالحرمة بها، وذلك كما في الزوجة، فلا يمكن - على هذا - أن نفتي بحرمة التشبيب لتلك الأدلة، فإن النسبة بينها وبين المدعى - حرمة مطلق التشبيب - ليست المساواة، ولا الأعمية. بل العموم والخصوص من وجه.

(١) فكيف نفتي بحرمة مطلق التشبيب وهو المدعى!

(٢) والحال ان بعض من استدل بتلك الأدلة يجوّزه كما سيأتي التعرّض له.

ما يستدل به المصنّف تَدَكُّر في المقام

(٣) إلى الآن، لم يثبت أن التشبيب حرام لأنّه تشبيب، وهو ما قلنا إننا نريد للـ

اللهو والباطل^(١)، ومادلّ على حرمة الفحشاء^(٢)، ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة^(٣)، وفحوى^(٤) ما دلّ على حرمة ما يوجب . ولو بعيداً . تهيج القوة الشهويّة بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل: مادلّ على المنع عن النظر لأنّه سهم

بحثه في هذه المسألة؛ وذلك لما ذكرناه من الاشكالين، وخصوصاً الاشكال الأوّل، ويحاول المصنف تثخّر الآن ان يستدل بما يمكن ذكره كدليل على حرمة التشبيب المقصودة في المقام، فلنذكر هذه الأدلّة واحداً واحداً، واريد منك . عزيزي القارئ . أن تمعن النظر في هذه الأدلّة؛ لتخبرني بمقدار تماميّتها، إذ لعل ما اشتريناه وتعلّمناه من المصنف تثخّر بعناه عليه كما يُقال: وهذه الأدلّة هي: (١) أولاً: عومات حرمة اللهو والباطل: بتقريب ان التشبيب لهو وباطل، فيكون محرّماً لتلك العومات التي سيأتي ذكرها في جملة مسائل هذا النوع الرابع ان شاء الله تعالى.

(٢) ثانياً: ما دلّ على حرمة الفحشاء: بتقريب ان التشبيب فحشاء، فيكون محرّماً بما دلّ على حرمة الفحشاء، كقوله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون﴾^(١).

(٣) ثالثاً: أنّه مناف للعفاف المأخوذ في تعريف العدالة والواجب المحافظة عليه على الإنسان كما هو مقتضى صحيحة ابن أبي يعفور: قال: «قلت لأبي عبد الله: يمّ تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف... الخ»^(ب). فيكون ما يؤدّي إلى زوال هذا العفاف حراماً، ومنه التشبيب.

(٤) رابعاً: قياس الأولوية: وحاصله: إننا نعلم بأنّه تعالى حرّم جملة من لئ

من سهام ابليس^(١)، والمنع عن الخلوة بالاجنبية لأن ثالثهما الشيطان^(ب)، وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان^(٢)، وبرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لأزواجهن^(٣)، والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى^(٤)، والنهي في الكتاب العزيز عن ان يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض^(٥)، وعن أن يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن^(٦).

إلى غير ذلك من المحرمات والمكروهات التي يُعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها^(١)، خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: «ربّ راغب فيك».

﴿ الأعمال لأنها تهيج الشهوة على غير الزوجة أو الحليلة، كما إننا نعلم بأنه تعالى حكم بكراهة بعض الأعمال خوفاً من حصول تلك الحالة وسداً للباب عنها، ولو تأملنا في تلك المحرمات والمكروهات ومقدار ما تؤدي أو ستؤدي إليه من تهيج الشهوة، لوجدنا ان تهيج هذه الشهوة بواسطة التشبيب أشد وأعنف، فتحریم وكراهة تلك الأعمال، يجعلنا نقطع بتحريم ما كان اشدّ منها في التأثير والتهيج وهو التشبيب.﴾

(١) ولا يزال الكلام في دليل الأولوية، فإن الاستفادة من كل تلك المحرمات لـ

أ. الوسائل - الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه - الحديث ١ و٥.

ب. الوسائل - الباب ٣١ من أبواب احكام الاجارة.

ج. الوسائل - الباب ١٤٥ من ابواب مقدمات النكاح وآدابه.

د. الوسائل - الباب ٩٨ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه - الحديث الأول.

هـ. الوسائل - الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه - الحديث ٢.

و. الوارد في سورة الأحزاب - ٣٢.

ز. الوارد في سورة النور - ٣١.

نعم^(١)، لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد . بل مطلق من يراد تزويجها . لم يكن بعيداً؛ لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها. والمسألة^(٢) غير صافية عن الاشتباه والاشكال.

المكروهات والمكروهات هو حرمة تهيج الشهوة على غير الحليلة، وقياس الأولوية نستفيد حرمة ما كان أكثر مفعولاً في ذلك وهو ذكر محاسنها وشدة حبها بالشعر، ويزداد ذلك وضوحاً في مَنْ يتعامل معها الشارع بشكل أكثر حساسية وهي المرأة المتزوجة التي لا يقبل الشارع حتى بأن يقول لها قائل: أنه يريد الزواج منها فقط.

التفصيلات في حرمة التشبيب

يجوز التشبيب بمطلق من يراد التزوّج بها

(١) هذا استدراك من الحرمة المستفادة من الأدلة التي ذكرها المصنّف تدلُّ لحرمة التشبيب بالمرأة، فإن أكثرها غير جارٍ في مطلق من يراد التزوّج بها، فلا يكون التشبيب بها محرّماً لأصالة البراءة عمّا شكّ في حرّمته.

المسألة غير صافية عن الاشتباه والاشكال

(٢) بطلان هو المصنّف تدلُّ في تصريحه هذا؛ فإنه يقول ان المسألة مع كل هذا البحث والتحقيق غير صافية ولا واضحة بحيث يمكن الاعتماد على شيء أو رده، وهو موقف لا يقفه إلاّ الأبطال؛ فإن الكثير ممن ناعصره لا يجرؤ على الافصاح عن معشار ما أفصح عنه تدلُّ، ولكن المهم ان نتأمّل . معا . في سبب عدم صفاء المسألة عن الاشتباه والاشكال.

وقد يكون السبب في ذلك أمور، منها:

أولاً: ان ما هربنا منه قد وقعنا فيه، وهو ما قلته لك . عزيزي القارئ . ان لله

فم تتنبه له في ما سيأتي من أدلة المصنّف تَنْتُزُّ؛ إذ إننا لو تأملنا في كل واحد واحد من هذه الأدلة - وقد كانت أربعة، لما رأيت أن واحداً منها يثبت حرمة التشبيب بما أنه تشبيب، فالأول يثبت الحرمة له ولكن بما انه لهو وباطل، فهذان هما المحرّمان بهذا الدليل والتشبيب محرّم لأنّه من مصاديقهما فهو لهو وباطل لا بما انه تشبيب، وهكذا الحال في الثاني والثالث والرابع أيضاً، فإن اقصى ما سيثبت بواسطة الأولويّة هو حرمة تهيج الشهوة، وعندما يحرم التشبيب بقياس الأولوية فإنه يحرم لا لأنه ذكر للمرأة و...، بل لأنه تهيج للشهوة على غير الحليلة.

وهذا الاشكال، هو نفسه ما أورده المصنّف تَنْتُزُّ على ما استدل به غيره من العلماء من حرمة هتك الحرمة وما إلى ذلك، فانتبه.

ثانياً: وبالنسبة لقياس الأولويّة، فإنّه فرع احراز الملاك في المقيس عليه، وهو جملة المحرّمات والمكروهات التي ذكرها المصنّف تَنْتُزُّ، وأنّه تهيج الشهوة على غير الحليلة، وحينئذٍ يرد السؤال عن أنّه من قال بأن الملاك في تلك الأمور هو تهيج الشهوة؟ ومن أين لنا الاطلاع على ذلك الملاك؟

ثالثاً: عبّر المصنّف تَنْتُزُّ ولأكثر من مرّة ان بعض الأوجه السابقة لا يجري في المقام الفلاني - كالمخطوبة مثلاً - فلا يحرم التشبيب بها، وهذا عجيب وغريب؛ فإنه من قال بأن الأوجه السابقة كلها يجب ان تصدق على التشبيب لنقول بحرّمته، وكأن انطباق بعضها لا ينهض بإثبات الحرمة، وهذا ما لم نسمع به من قبل.

ثم ^(١) ان المحكي عن المبسوط ^(١) وجماعة ^(ب): جواز التشبيب بالحليلة، بزيادة الكراهة عن المبسوط.

وظاهر ^(٢) الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة، بأن يتخيّل امرأة ويتشّبب بها، وأما ^(٣) المعروفة عند القائل دون السامع . سواء علم السامع اجمالاً بقصد معينة أم لا . ففيه اشكال.

وفي جامع المقاصد ^(٤) . كما عن الحواشي ^(٥) . الحرمة في الصورة الأولى ^(٤) ،

المحكي جواز التشبيب بالحليلة

(١) هذا تفصيل آخر في حرمة التشبيب، وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط وعن جماعة غيره، حيث حكي عنهم جواز التشبيب بمن تحلّ للإنسان.

(٢) وهذا تفصيل آخر أيضاً، حيث ان الظاهر من الجميع جواز التشبيب بالمرأة غير الموجودة واقعاً، والحقيقة أنّه ليس تفصيلاً وان كان ظاهره كذلك؛ إذ أنّه لا ينطبق عليه تعريف التشبيب المذكور في جامع المقاصد فراجع.

(٣) وهذا تفصيل آخر . لوصحّ التعبير . وهو فيما لو كان التشبيب بمعلومة عند القائل، مجهولة عن السامع، تماماً أو بعض الشيء كما إذا علم بكونها من بني فلان مثلاً، ففي الحكم بالجواز أو الحرمة إشكال.

(٤) أي: صورة كون المرأة المتشبيب بها معلومة عند السامع إجمالاً.

أ . المبسوط . ج . ٨ . ص ٢٢٨ .

ب . مثل الشهيد في ظاهر الدروس . ج ٣ ص ١٦٣ . والمحقق في الشرائع . ج ٤ . ص ١٢٨ . والمحقق الثاني في جامع المقاصد ج ٤ . ص ٢٨ .

ج . جامع المقاصد . ج ٤ . ص ٢٨ .

د . نقله السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة . ج ٤ . ص ٦٩ عن حواشي الشهيد الأول .

وفيه^(١)، اشكال؛ من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم، وكذا^(٢) إذا لم يكن هنا سامع.

وأما^(٣) اعتبار الايمان، فاختره في القواعد والتذكرة^(٤)، وتبعه بعض الاساطين^(ب)؛ لعدم احترام غير المؤمنة.

(١) أي: في الحكم بالحرمة في هذه الصورة اشكال ناشئ من إننا قد نفهم من بعض أدلة الحرمة اعتبار كون المرأة المشبب بها معلومة بالعلم التفصيلي عند القائل وعند السامع أيضاً.

(٢) الاشكال في الحرمة مع عدم وجود السامع، إذ لا تجري الوجوه المذكورة للحرمة حينئذ فلماذا الحرمة والمرجع البراءة؟

اعتبار الايمان في حرمة التشبيب بالمرأة

(٣) ذكرنا سابقاً . في تعريف التشبيب . أنه يحرم مع كون المرأة المشبب بها مؤمنة اثني عشرية، فما هو مدرك ذلك الاشتراط؟ وما حكم التشبيب بغيرها؟

والجواب: أما بالنسبة للمدرك، فقد ذكر البعض أن غير المؤمنة لا حرمة لها لكي يكون التشبيب بها حراماً، كما هو الحال في غيبة غير المؤمن، فانه لا يحرم لعدم جعل الشارع له أي حرمة.

هذا ما نجده عند العلامة في قواعده وتذكرته، بينما نجد المحقق الثاني في جامع المقاصد وعن غيره، خلاف ذلك، وان التشبيب بغير المؤمنة إذا كانت من أهل الخلاف وأهل الذمة حرام، لما يفهم من حرمة النظر اليهن، فإذا حرم لهن

أ. القواعد - ج ١ - ص ١٢١، التذكرة - ج ١ - ص ٥٨٢.

ب. وهو كاشف الغطاء يتكلم في شرحه المخطوط على القواعد - ص ٢١.

وفي جامع المقاصد ^(١) . كما عن غيره ^(ب) . حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمة؛ لفحوى ^(١) حرمة النظر اليهنّ.
ونُقض ^(٢) بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب، مع أنّه صرّح بجواز التشبيب بهنّ.
والمسألة ^(٣) مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم.

ثمّ ذلك، فإنّه يُفهم منه انهنّ ممّن لهن حرمة يجب عدم التناول عليها، فيكون شأنهنّ شأن المؤمنة، وهذا هو الجواب بالنسبة إلى السؤال الثاني.
(١) المقصود تنقيح المناط . المفهوم منه حرمة النظر، وهو كونها مصنوعة الشخصية عند الشارع شأنها شأن المؤمنة . لا قياس الأولوية، فانتبه.
(٢) إلاّ ان هذا الدليل الاخير على عدم اعتبار الايمان، أشكل عليه باشكال نقضي، حاصله: ان حرمة النظر لو كانت تكفي دليلاً على عدم اعتبار الايمان في التشبيب بها، لما ذهب البعض إلى جواز التشبيب بنساء أهل الحرب، والحال أنّه يحرم النظر اليهنّ.
وهذا ما يُفهم منه عدم الملازمة بين حرمة النظر وحرمة التشبيب والآ كيف افترقا في نساء أهل الحرب؟

اتخاذ موقف صحيح في المقام امر مشكل

(٣) هذا ما يذهب إليه المصنف تثنئاً، وهو ان اشتراط أو عدم اشتراط الايمان في المرأة المتشبيب بها، امر غير واضح، وليس على الاشتراط أو عدم الاشتراط أيّ دليل واضح، لأننا - المصنف تثنئاً - ونحن في نهاية المسألة، لم

أ. جامع المقاصد ج ٤. ص ٢٨

ب. كالشهيد في الدروس . ج ٢ ص ١٦٣.

وكيف كان^(١)، فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة، لم يحرم عليه الاستماع، كما صرح به في جامع المقاصد. وأما^(٢) التشبيب بالغلام، فهو محرّم على كلّ حال. كما عن الشهيدين^(١) والمحقق

﴿ تتضح لنا الصورة بالنسبة لحكم التشبيب من جانب الأدلة، وهذا يكشف عن عدم استقرار الحكم وادلته عند المصنّف تكثر، وهو ما لم يخفه تكثر بل كان شجاعاً فصرّح به.

مع الشك في الحرمة لا يحرم الاستماع

(١) وسواء أكان الايمان مشروطاً أم لا، فإنه لو شك المستمع في وجود حكم الزامي يخاطبه، فشك في حرمة الاستماع، فان الدليل الجاري في المرحلة الأولى - وهو أصل البراءة - يجري ليثبت عدم اشتغال الذمة بحكم الزامي هو ترك الاستماع، فيجوز له ذلك، وهذا ما صرح به في جامع المقاصد.

ويرد على المصنّف تكثر، أن الكلام إنما كان في القول لا في الاستماع، وحينئذ حتى لو ثبتت حرمة القول فإنها لا تلازم حرمة الاستماع فهما موضوعان مختلفان، وكل منهما يحتاج إلى بحث مستقل في استنباط حكمه، وأما حرمة استماع الغيبة عندما تكون محرّمة على القائل، فإنما استفدناه من دلالة دليل مستقل عليها - حرمة الاستماع - لا بنفس دليل تحريم الغيبة، وسيأتي التعرّض له ان شاء الله تعالى.

حكم التشبيب بالغلام

(٢) وأما اظهار محاسن الغلام وشدة حبه بالشعر وهو التشبيب به، فهو حرام، سواء أقلنا بحرمة التشبيب بالمرأة أم لا؛ فإنه فحش محض، فيشتمل لئ

الثاني^(١) وكاشف اللثام^(ب)؛ لآته فحش محض، فيشتمل على الاغراء بالقبيح، وعن المفاتيح^(١)^(ج) : أن في اطلاق الحكم نظراً، والله العالم.

هم على اغراء الفساق وتشجيعهم على الوقوع في الحرام معه أو مع غيره فيكون حراماً. ولو كان الكلام بيننا - عزيزي الفاضل - فإن هذا الاستدلال غير تام، واطنك تعرف الخلل فيه، أليس كذلك؟

إلا أنه لا يعني الافتاء بجواز التشبيب بالفلام، فانه ينطبق عليه عنوان محرّم هو الفحش والاغراء بالقبيح وهما حرام وهو من مصاديقهما.

(١) هذا، وقد شكك صاحب مفاتيح الشرائع في اطلاق الحكم بحرمة التشبيب بالفلام، إذ اي اشكال في مجرد اظهار محاسن الفلام واظهار شدة حبه لو لم يكن المقصود منه الاغراء بالقبيح، بل اظهار المنزلة والرّفعة والحب، كما في التشبيب بالأئمة مثلاً أو به ﷺ؟

وفهم من عدم تعرّض المصنف تدلّ لردّ صاحب المفاتيح، أنه يقبل به، إلا ان نقول: قد أعطى رأيه، وهو حرمة مطلق التشبيب بالفلام حينما قال أنه محرم على كل حال، فيرد الاشكال حينئذ على عدم اعطاء ردّ على ما ذكره المفاتيح من عدم التحريم مطلقاً، إلا أن يُردّ بأن أدلة التحريم - الفحش المحض والاغراء بالقبيح - عامّة مطلقة، شاملة لكل مصاديق التشبيب بالفلام، والله العالم.

له

أ. جامع المقاصد - ج ٤ - ص ٢٨.

ب. كشف اللثام - ج ٢ - ص ٢٧٣.

ج. مفاتيح الشرائع - ج ٢ - ص ٢٠.



لحظة قبل الرحيل

وقبل أن نرحل معاً - عزيزي القارئ - إلى المسألة الرابعة الجديدة، فلنقف متأمّلين في ما فعله المصنّف تتخّر في هذه المسألة، إذ لا تخلو هذه الوقفة من فائدة ان شاء الله، بل ان كان هناك فائدة فهي في مثل هذه الوقفات والتأمّلات من بعيد، والاطلالات على العمل المنجز اطلالة تفحصية دقيقة هادفة.

بدأ المصنّف تتخّر بحثه في هذه المسألة بداية طيبة جداً، إذ عندما شرع فيها، فإنّه - وعلى غير العادة - شرع بذكر تعريف جميل لما بين يديه من عنوان، فذكر تعريف جامع المقاصد للتشبيب، الأمر الذي أعطانا نظرة جميلة لمحلّ البحث.

ثم ذكر ان جماعة من اعلامنا ذهبوا إلى حرمة هذا العمل، ذاكراً ما استدلّ به لذلك، من لزوم التفضيح وهتك الحرمة وغيره. وعلى رغم ان هذه الأدلة تثبت حرمة التشبيب، إلا ان المصنّف أشكل عليها أنها لا تفي بالغرض المطلوب من بحثنا هذا؛ فإنّه في الحكم الأولي للتشبيب دون الحكم الثانوي بمعنى ما كان التشبيب له مصداقاً، الامر الذي تنظر إليه تلك الأدلة.

بعد ذلك تصدى هو تتخّر إلى ذكر بعض الأدلة التي ادّعى أنها تفي بالمطلوب، فذكر عمومات حرمة اللهو والباطل وغيرها، إلا أنّه كان يشعر من الداخل بضعف هذا الاستدلال؛ إذ أنّه وقع في نفس المشكلة التي وقع بها الاستدلال بالأدلة التي ذكرها العلماء تتخّر، ولهذا راح يعلنها صراحة، من أن المسألة غير صافية عن الاشتباه والاشكال.

فما يرد على المصنف تتنُّ حينئذ، هو: العلة في صيرورة المسألة كذلك والحال أن مقتضى الفن والصنعة التي تعلمناها منه تتنُّ، عدم تمامية حتى ما ذكره هو من الأدلة! فالذي كان ينبغي له تتنُّ هو الاشكال على هذه الأدلة كما فعل بتلك، فيذهب إلى عدم وجود دليل حجة ناهض على الحرمة، فيكون التشبيب بما هو تشبيب جائز لأصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط.

ولو كان قد فعل ذلك، لتفادى كثيراً من الوقفات التي لم تكن تليق أبداً بمقامه الشامخ الرفيع، فقد توقف في مسألة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد، وكذا في مطلق من يراد تزويجها، وكذا في التشبيب بالمرأة المعروفة عند القائل دون السامع، بل وكذا فيما إذا لم يكن هناك سامع.

وكذا لم يزد في اعتبار الايمان في المرأة على ما اختاره القواعد والتذكرة وكأنه لا علاقة له بذلك، بل لم يكن له نظر أبداً في مسألة التشبيب بنساء أهل الخلاف وأهل الذمة سوى ان يعترف بأن المسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم.

وهكذا عندما ختم المسألة بمسألة التشبيب بالفلام، حيث أنه وقع بما ذكره أوّل اشكال على ما تمسك به الاصحاب من العنوان الأول والثانوي؛ فاستدل على الحرمة بكونه فحشاً واغراءً بالقبيح، ثم كان ان جعل مسك الختام السكوت عمّا اشكله في المفاتيح على حرمة مطلق التشبيب بالفلام.

وحلّت الخاتمة فجاء قوله تتنُّ الشريف «والله العالم» والذي يستشّم منه أحياناً ان القضية فيها «إن» كما يقولون، وأنّ الموقف ليس هو الموقف الفني المطلوب.

ثم والذي اعتقده - والله العالم - ان الشيخ تَدْرُ ، لربّما كان يعاني من مسألة ما قد شغلت فكره الشريف، واخذت منه رقعة ليست باليسيرة، ولربّما كانت الفقر الذي كان يعانيه ذلك الوقت، إذ لم يكن من سيرته كنز الذهب والفضة والاستفادة الشخصية منهما، وكيفيك ان تراجع ما كتب عنه تَدْرُ الشريف.

اللهمّ ارحمه برحمتك الواسعة، واحشره مع أئمتّه الأطهار بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المسألة الرابعة
مما يحرم التكبُّب به لكونه
عملاً محرّماً في نفسه
التصوير

المسألة الرابعة

[من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه

عملاً محرماً في نفسه^(١)]

[التصوير]^{(١)(٢)}

(١) أحببت هنا أن أكتب مقدّمة عن التصوير وما ماثله ممّا يعتبر اليوم من الفنون الجميلة ذات الأهمية الكبيرة والعظيمة في حياة الإنسان، إلاّ أنني خفت الاطالة فاعرضت عن ذلك إلى فرصة أخرى مناسبة ان شاء الله تعالى.

عرض اجمالي

يتعرّض المصنّف تَتَبُّرٌ في هذه المسألة إلى قضية التصوير، وعندما نقول: «التصوير» فإننا نريد به - وهكذا في الروايات واللغة - ما يشمل ما يقال له اليوم: «النحت»، وما يقال له اليوم - أيضاً - : «الرسم». وهكذا أيضاً بالنسبة لما يرادف التصوير وهو التمثيل فإنه يشمل العنوانين السابقين أيضاً. لله

﴿ وعلى هذا، فإذا سمعنا الرواية تقول: «من مثل مثلاً»، أو قالت مثلاً: «من صور صورة»، فإن العبارتين مترادفتان في كل شيء، في «فعلهما»: فإن التمثيل هو التصوير، وفي: «مفعولهما»: فإن «المثال» هو «الصورة» والمراد منهما مطلق النقش سواء أكان مجسماً، منحوتاً، أو غير مجسّم، مرسوم. كما ان التصوير والتمثال، تارة يكون لذي روح وهو الحيوان، وتارة أخرى لغير ذي الروح، كالشجر والبحر والصخر وغيرها من الأمور. إذا اتضح هذا، تجلّى أن الكلام الفني في عنواننا الحالي، ينبغي أن يكون في أربع جهات:

١ . التصوير المجسم لذي الروح.

٢ . التصوير غير المجسم لذي الروح.

٣ . التصوير المجسم لغير ذي الروح.

٤ . التصوير غير المجسم لغير ذي الروح.

وهذه الجهات الأربعة يجب البحث فيها الواحدة تلو الأخرى، وهذا ما سيفعله المصنف نثراً، حيث سيفتح البحث بالكلام في الجهة الأولى، ثم يردفه بالجهة الثانية ثم يتكلم في الجهتين الثالثة والرابعة. وبعد أن ينتهي من ذلك موضعاً ما يقتضيه الفن والتحقيق، سينتقل - في المقام الثاني - إلى مسألة ملازمة لمسألة التصوير، وهي مسألة اقتناء ما ثبت حرمة تصويره من التصاوير، فهل هو جائز أم حرام؟ فإن كون عمل التمثال حراماً - لو ثبتت الحرمة - لا يعني حرمة الاقتناء، ولهذا وجب بحث جديد في هذه المسألة.

تصوير^(١) صور^(٢) ذوات الأرواح حرام

ونعود لنذكر

ونعود لنذكرك - أخي الطالب - بأننا سنبحث - بالنسبة لعمل التصاوير - في حكم هذا العمل من الناحية التكليفية، وقد صار طريق استنباط هذا الحكم واضحاً جداً لكثرة ما أعددناه، فإننا ننتقل - في كل الجهات الأربعة من البحث، وكذا في حكم الاقتناء من الناحية التكليفية - من صاحبتنا أصالة البراءة، فيقع البحث الآن في المرحلة الثانية عن وجود دليل محرز على حرمة التصوير الكذائي، وهكذا نمر بباقي المراحل المعلومة سلفاً، فلا تغفل، ولنبدأ الآن الكلام في الجهة الأولى آخذين بنظر الاعتبار هذا الذي ذكرناه في المدخل هنا ومن الله العون.

الجهة الأولى: التصوير المجسّم لذوات الأرواح

(١) هذه هي الجهة الأولى من الجهات الأربع السابقة: ونتناول فيها التصوير والتمثيل المجسّم لذي الروح، وان شئت التعبير الحديث، فقل: نحت ذي الروح، إلا أن المراد ما كان أوسع قليلاً من هذا العنوان، وهو مطلق ما كان بارزاً من النقوش؛ إذ قد لا يطلق عليه أنه نحت، والحاصل: أن المراد هو مطلق النقش البارز (المجسّم) لذي الروح.

وأصل البراءة - كما قلنا قبل قليل - يقتضي الجواز، إلا أن المصنف تدرّ وغيره ذهبوا إلى الحرمة، فلا بدّ أن يكون ذلك لعثورهم على دليل محرز محرّم للعمل في هذه الجهة.

نعم، هذا صحيح؛ فإن الدليل هو إجماع الفقهاء كلهم على ذلك أولاً، وكثير من الروايات القائلة بذلك والتي سنذكرها بعد. قليل في الجهة الثانية ثانياً؛ فإن المقدار المتيقن من إطلاقها هو التصوير المجسّم لذوات الأرواح.

(٢) في قوله: «تصوير صور» مسامحة واضحة؛ فإن التصوير هو إيجاد لله

. إذا كانت الصورة مجسّمة^(١) . بلا خلاف فتوى ونصاً .
وكذا^(٢) مع عدم التجسّم، وفاقاً لظاهر النهاية^(١) وصریح السرائر^(ب)،
والمحكي عن حواشي الشهيد^(ج) والميسية^(د)، والمسالك^(هـ) وایضاح النافع^(و)
والكفاية^(ز) ومجمع البرهان^(ح) وغيرهم^(ط)؛ للروایات المستفیضة:

﴿ الصورة، فما معنى: ايجاد صورة الصورة حينئذ؟ نعم، قد يقال بأن المراد من التصوير في هذا الكلام وما مثله هو الایجاد فقط وهو استعمال عرفي أيضاً وقد ورد في بعض الروایات التالية.

(١) أضاف تَدْرُكُ هذا القيد لأن «التصوير» كلمة مطلقة شاملة . كما قلنا .
للمجسم وغيره.

الجهة الثانية: التصوير غير المجسّم لذوات الأرواح

(٢) أي: وكذا يحرم تصوير ذوات الأرواح، مع عدم التجسّم، وهو رسمها، والدليل عليه جملة من الروایات المستفیضة، وهي نوعان: الأول: ما يشمل المقام بالاطلاق، لأن الوارد فيها تحريم التصوير أو التمثيل أو ما رادفهما كالنقش والتزويق بالتمائيل، والثاني: ما هو وارد في خصوص هذه الجهة الثانية، وهو

أ . النهاية . ص ٣٦٣ .

ب . السرائر . ج ٢ . ص ٢١٥ .

ج . حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة . ج ٤ . ص ٤٨ .

د . المصدر السابق .

هـ . المسالك . ج ٣ . ص ١٢٦ .

و . حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة . ج ٤ . ص ٤٨ .

ز . كفاية الاحكام . ص ٨٥ .

ح . مجمع الفائدة . ج ٨ . ص ٥٥ .

ط . كالقاضي في المهذب . ج ١ . ص ٣٤٤ .

مثل قوله ﷺ: «نهى أن يُنقش شيء من الحيوان على الخاتم»^{(١)(i)}.
 وقوله^(٢) ﷺ: «نهى عن تزويق البيوت، قلت: وما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير
 التماثيل»^(ب).

فم التصوير غير المجسم لذوات الأرواح، واليك هذه الروايات . علما بأن المطلقات منها دليل على الحرمة التكليفية للجهة الأولى أيضاً ، كما أنّها . أي المطلقات . تشمل حتى الجهتين الثالثة والرابعة، وإذا أردنا ان نذهب إلى الجواز فيهما فسنحتاج إلى مقيّد، وهذا ما سنذكره في حينه، واحببنا فعلاً التنبية عليه فقط لتحريك الذهن، فلا تغفل.

(١) والنقش مطلق شامل للمجسم وغيره، كما ان الحكم في الرواية وان كان متعلّقاً بالنقش على الخاتم إلا أن العرف لا يوقف الحكم بالحرمة على ذلك، لانه لا يفهم أي خصوصية للخاتم تجعل المحرم هو النقش عليه فقط، فالعرف يفهم ان الرواية تريد أن تقول: «يحرم النقش»، وأما الخاتم فما ذكر إلا كمثال لما ينقش عليه.

ولكن المشكلة في هذه الرواية وما بعدها، هي ان الوارد فيها هو كلمة: (نهى) وهذه المادة يفهم منها المصنف هنا الحرمة التكليفية، ولكنه في المسألة السابقة وهي التزيين، حملها على الكراهة، فراجع ما ذكره هناك وهو: «وعنه ﷺ عن آباءه ﷺ: كان رسول ال له ﷺ يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تشبه بالرجال في لباسها»، إلا أن يكون هناك خصوصية اقتضت حملها هناك على الكراهة مفقودة هنا فحمل النهي فيه على الحرمة، ولكننا لم نفهم تلك انخصوصية.

(٢) يأتي فيها عين ما ذكرناه في الرواية السابقة.

أ . الوسائل - الباب ٩٤ من ابواب ما يكتسب به - الحديث ٦.

ب . الوسائل - الباب ٣ من ابواب المساكن - الحديث الأول.

والمُتقدِّم^(١) عن تحف العقول: «وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني»^(٢).

وقوله عليه السلام في عدة أخبار: «من صور صورة، كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافع»^{(٢)(ب)}.

(١) فمعنى الرواية: يجوز عمل التصاوير إذا لم يكن مثال - تصوير - ذي الروح، فهو محرم بمفهوم الرواية، وهو مفهوم الشرط، أو الوصف.

(٢) بتقريب: أنه لم يأمره سبحانه بالنفخ إلا باظهار فعله فعلا شنيعا محرّما، وهو التشبه به تعالى في تصوير مخلوقاته، فهو أمر تشنعي يفيد حرمة الفعل، فالرواية مطلقة شاملة للجهة الثانية - التصوير غير المجسم لذوات الارواح - ؛ فإن الوارد فيها: «من صور صورة»، وقد ذكرنا أن التصوير مطلق شامل للمجسم وغيره، كما أنه إذا لم نقل ان الرواية واردة في ذوات الأرواح، فإنها واضحة الشمول لها؛ فإنها بالتأكيد مما يمكن أن يُنفخ فيه الروح.

الاشكال على رواية النفخ

وقد يقال: ان التصوير وان كان لغة شاملا للمجسم وغيره، إلا ان المراد به في هذه الرواية هو المجسم فقط بقريظة ان نفخ الروح المأمور به في الرواية لا يمكن إلا فيما كان مجسماً، وأما ما لم يكن كذلك، فكيف يُنفخ فيه، فهو غير ممكن؛ لعدم قابلية المحلّ.

وتوضيح الاشكال بهذه الطريقة وان كان جميلاً مزوّقاً، إلا أنه لا يزال مُبهماً جداً، ويحتاج إلى مزيد بيان، واليك هذا البيان:

أ. تحف العقول - ص ٢٨.

ب. الوسائل - الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به - الاحاديث ٦ - ٩.

﴿ الرواية تنقل مشهداً من مشاهد يوم القيامة، يعنّف فيه سبحانه وتعالى من تجرأ وفعل المحرّم بتصويره صورة يتشبه بها بخالقه المنعدم النظير. وطريقة التعنيف التي أتبعها الخالق في ذلك اليوم بالنسبة للتصوير، هي أنّه أراد أن يبيّن حقارة وضآلة وضعف الإنسان عن أن يتشبه به سبحانه، فأمر من صوّر الصورة ان ينفخ فيها الرّوح، فلمّا لم يتمكن من ذلك، ظهر له وللعيان - المشاهدين - كيف أنّه ضعيف لا يقدر على شيء، فكيف تجرأ وفعل المحرّم وهو التشبّه بالخالق بتصوير مخلوقاته؟

وحيئنذ يأتي المستشكل ليقول: التعنيف - بهذه الطريقة - لا يصحّ إلاّ فيما إذا كانت الصورة المصوّرة من قبل الإنسان مجسّمة، لوضوح ان غير المجسّم ليس فيه قابليّة النفخ، فكيف يؤمر من قبله سبحانه بذلك؟! وبعبارة أخرى: التعنيف بالطريقة السابقة، واطهار ضعف الإنسان عن التشبّه به سبحانه، لا يصحّ إلاّ إذا كان المحلّ قابلاً للفعل؛ بأن كانت كل المقدمات متوفّرة فلم يستطع الإنسان مع ذلك ان يفعل ما يؤمر به، عند ذاك فقط يظهر ضعفه وقلة حيلته له وللعيان.

وأما مع عدم توفّر كل المقدمات للعمل المطلوب، بأن لم يكن المحلّ قابلاً لذلك العمل، فإنّ عدم قدرة الأمور على ذلك العمل، لا تستند قطعاً إلى ضعفه؛ إذ من الممكن أن يحتج حينئذ بأن المحلّ ليس قابلاً لذلك، لا أنه هو الضعيف عن ذلك العمل.

وهذا كما لو اردنا أن نختبر إنساناً ما في صنعة معيّنة كالطبخ مثلاً . فإننا إذا لم نوفّر له كل المقدمات، كأن لم نعطه بهارات جيّدة مثلاً ، فإنّه إذا جاء الطبخ سيّئاً ، فإننا لا يمكن أن نحكم عليه بأنّه طبّاخ سيّئ، إذ لربّما لم يكن الخلل من جانبه، بل لعدم توفّر بعض المقدمات وهي البهارات الجيدة مثلاً .

وقد يستظهر اختصاصها بالمجسّمة؛ من حيث إن نفخ الروح لا يكون إلا في الجسم، واردة^(١)(٢) تجسيم النقش مقدّمة للنفخ، ثم النَّفخ فيه.

وهذه نكتة علميّة دقيقة تؤخذ بنظر الاعتبار في عالم التجارب بطوله وعرضه، ومن أبسطه إلى أعقده وتجاربه النوويّة مثلاً؛ فإن العلماء إذا أرادوا - مثلاً - أن يحدّدوا مدى دخالة عنصر ما أو عامل ما في تفاعل ما، فإن من اللازم الحفاظ - في كل محاولة - على مستوى واحد ثابت من العوامل الأخرى بلا زيادة ولا نقيصة، بأن يوفّروا كل المقدّمات لذلك، وإلا لما جاءت النتائج دقيقة؛ إذ أن الاختلاف في النتيجة لربّما كان لفقدان المقدّمة الناقصة في التجربة الثانية أو الثالثة مثلاً.

والخلاصة: إذا لم يكن التصوير مجسّماً، أمكن للمأمور بالنفخ أن يقول: أنا يمكنني أن أنفخ في التصوير الروح، إلا أن المشكلة في عدم امكاني ذلك ليست من عندي، بل من أن غير المجسّم لا يقبل النفخ أصلاً فكيف تأمروني بذلك؟! وعلى هذا، فلكي يصحّ التعنيف والتشنيع، فلا بدّ أن يكون المحلّ قابلاً للنفخ، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كانت الصورة المصوّرة مجسّمة، وهذا قرينة على أن مورد الرواية هو ذلك، دون ما إذا كانت كذلك وغيره، بأن كانت الصورة غير مجسّمة أيضاً، هذا هو حاصل الاشكال.

محاولتان للفرار من الاشكال

(١) وبعد أن اتّضح الاشكال واتضح منشأه والقرينة عليه، فهل إلى رده من سبيل؟ يقدمّ المصنّف تذكّر لنا في هذا المقام، محاولتين، يعترف بضعف الأولى منهما: وهاتان المحاولتان هما:

المحاولة الأولى الفاشلة

(٢) هذه هي المحاولة الأولى، والتي تأتي بعد ن عرفت منشأ الاشكال للـ

خلاف^(١) الظاهر.

مركزه وعموده الفقري، فقالت: الحق مع المستشكل في أن النفخ لا يمكن إلاً مع كون النقش والتصوير مجسماً، إلا أن ذلك لا يعني عدم صحّة التعنيف في ما لم يكن مجسماً؛ فإنّ الأمر بالنفخ صحيح في الاثنتين مبين للضعف فيهما. أما بالنسبة لما كان مجسماً، فالأمر واضح فيه ولم يشكل في ذلك أحد، وأمّا بالنسبة لما لم يكن كذلك، فإنّ الأمر بالنفخ فيه - الوارد في الروايات - معناه: أيها المصور للصورة غير المجسّمة، انفخ الروح فيها بأن تجسّمها أولاً ثم تفعل ذلك بها إن استطعت، وسترى أنّك لن تستطيع.

وبهذا التفسير للنفخ في الصورة غير المجسّمة، سيصحّ التعنيف وتخلص من الاشكال.

المحاولة فاشلة

(١) وهذه المحاولة فاشلة لا نفع فيها، وليس ذلك لأنها من حيث المعنى والتصوّر غير صحيحة، بل على العكس؛ فإنّ التفسير والتصوير الذي طرحته تصوير لطيف جميل جداً، إلاً أن المشكلة، ان هذا التفسير لايتناسب مع ظاهر الرواية الأمرة بالنفخ؛ فإننا - في اعطائنا ذلك التفسير - لم نكن نتكلم عن تصوير في عالم الثبوت يصحّ النفخ والتعنيف في الصورة غير المجسّمة، وإنما نتعامل - في ذلك - مع الفاظ واردة في دليل معيّن ورد بالفاظ خاصّة معيّنة وهو ما ذكره المصنف في المتن.

وإذا اتضح ذلك، تجلّى إننا لا يمكن ان نحمل الأمر بالنفخ - الوارد في الرواية - على أنّ الأمر حقيقة إنما كان أولاً بالتجسيم - في الصورة غير المجسّمة - ثم بالنفخ ثانياً؛ إذ من أين لنا أن نفهم ذلك الأمر الأوّل؟ وهل كنّا في قلب المتكلم وضميره؟!

فهذه المحاولة فاشلة إذن؛ فإنها تفسير وحمل للكلام على غير ظاهره.

وفيه^(١): أنّ النفخ يمكن تصوّره في النقش بملاحظة محله^(٢)، بل^(٤)

المحاولة الثانية الناجحة

(١) وباتضح أصل الاشكال على الاستدلال، ونقطة ضعف ما ذُكر في المحاولة الأولى، يتبيّن الطريق اللازم سلوكه للفرار من أصل الاشكال، فأمامنا طريقان ليس إلاّ.

الطريق الأوّل: أن ندعي ان التصوير غير المجسّم يمكن النفخ فيه لأنّه مجسّم أيضاً فما من تصوير إلاّ وهو مجسم.

الطريق الثاني: بل التصوير غير المجسّم وان كان كذلك إلاّ أنّه يمكن النفخ فيه، ولا داعي لتوقف امكان النفخ على كون المنفوخ فيه مجسماً.

(٢) أي: في أصل الاشكال، لا في ما رُدّ به وهو المحاولة الأولى الفاشلة، فانتبه.

(٣) الطريق الأوّل: أمّا الطريق الأوّل، فإنّه وان كان غريباً للوهلة الأولى، إلاّ أنّه ممكن بتصوّرين للنقش غير المجسّم، وهاك التصوّر الأوّل، ثم الطريق الثاني، ثم التصوّر الثاني للطريق الأوّل حسب ترتيب المصنف تذكّر:

التصوّر الأوّل للطريق الأوّل: وهو أن نقول: ان النقش غير المجسّم، وان كان غير مجسّم بملاحظة ما رُسم عليه، أي: على الورقة مثلاً، إلاّ إنّنا لو لاحظنا الرسم والمرسوم عليه مرّة واحدة، للاحظنا ان الرّسم مجسّم، فإن طبقة الورق الموجودة تحت الرسم ستشكل ارتفاعاً بالنسبة للرسم فيكون مجسماً.

(٤) الطريق الثاني: وقد حشر تذكّر هذا الطريق الثاني بين تصوّري الطريق الأوّل، فإنّا بلّه وأنا إليه راجعون، وحاصله: إنّّه من قال بأنّ النفخ متوقف على كون الصورة مجسّمة؟! فهذا محض ادّعاء باطل قام الدليل على بطلانه. ثم

بدونها^(١)، كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة^(١) .

من يستطيع النفخ، فإنه لا بد أن يستطيع ذلك سواء أكان النقش مجسماً أو غير مجسّم، وحتى النقش غير المجسّم قابل للنفخ ممن يستطيعه، والدليل عليه، ما حصل للإمام الهادي عليه السلام من معجزة، حين أمر المتوكل اللعين بعض المشعوذين بأن يقوم بما يخجل به الإمام عليه السلام، فسحر المشعوذ أعين الجالسين، فكانوا يرون أنه كلما مدّ الإمام عليه السلام يده إلى قرص من الخبز، تطاير بين يديه، فتضاحك الحاضرون، فضرب الإمام عليه السلام بيده على صورة أسد في المسورة وقال: خذ عدو الله، فوثبت تلك الصورة وابتلعت الرجل المشعوذ وعادت إلى ما كانت عليه، فتعجّب الجمع واضطرب، وتوسّل المتوكل بأبي الحسن عليه السلام أن يردّ الرجل، فقال له عليه السلام: هيهات، أتسلط أعداء الله على أوليائه؟! ونقلت مثل هذه الحادثة مع الإمام الكاظم عليه السلام، وعلى كل حال فإن ظاهر هذه الحالة، أنّ النفخ إنما حصل في الصورة غير المجسّمة، فكيف يدعى اختصاص مكانه بالمجسّمة؟

وعلى هذا، فالتعنيف والتشنيع صحيحان حتى في حالة كون الصورة غير مجسّمة، فإطلاق الرواية إذن باق على حاله من هذه الجهة فيصحّ الاعتماد عليها لحرمة التصوير في هذه الجهة الثانية أيضاً .

(١) بدون الملاحظة المذكورة في التّصوّر الأوّل للطريق الأوّل، وهي ملاحظة المحلّ.

أ - أمالي الصدوق - ج ١ - ص ١٢٧، المجلس ٢٩ - الحديث ١٩، عيون اخبار الرضا عليه السلام - ج ١ -

ص ٩٦ - الباب ٨ - الحديث الأوّل.

أو^(١) بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة اجزاء لطيفة من الصيغ.
والحاصل^(٢): ان مثل هذا لا يُعدّ قرينة . عرفاً . على تخصيص الصورة^(٣)
بالمجسم.

وأظهر^(٤) من الكلّ، صحيحة ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل

التصوّر الثاني للطريق الأوّل

(١) ذكرنا . قبل قليل . التصوّر الأوّل لكون التصوير غير المجسم مجسماً فيمكن النفخ فيه لقبول محلّه لذلك، وهذا هو التصوّر الثاني، وحاصله: ان التجسّم حقيقته وجود بعد ثالث للشيء يعتبر ارتفاعاً يضاف إلى الطول والعرض، وان شئت فسمّه: «سُمكاً»، وهذا البعد الثالث كما يمكن تصوّره بملاحظة الورقة التي رُسم عليها، كذلك يمكن تصوّره بلا حاجة إلى ذلك، وذلك بملاحظة المادّة التي رُسم بها من الصيغ مثلاً أو الرصاص أو أيّ مادّة أخرى، فإن هذه المادّة لأبّد وان يكون لها ارتفاع مهما قلّ ولم يكن محسوساً إلاّ بالتدقيق، وهذا الارتفاع هو عينه الذي نحتاجه في ما نحن فيه ليكون سُمكاً للرسم وارتفاعاً له، فتكون الصورة مجسّمة دائماً .

(٢) وبأيّ من هذين الطريقتين أخذنا . الأوّل بتصوّريه، أو الثاني . فإنّه لن يصحّ اعتبار ما أبرز في الاشكال قرينة عند العرف على تقييد اطلاق الرواية بكونها واردة في الصورة المجسّمة خاصة، فهي مطلقة شاملة لغير المجسم من الصور أيضاً وهو محل الكلام.

(٣) في الرواية.

دليل آخر على الحرمة في الجهة الثانية محلّ الكلام

(٤) كنا في مقام تعداد الأدلّة المحرزة على حرمة التصوير غير المجسم

لذوات الأرواح، فذكرنا جملة من الروايات التي اتّضح أنها تامّة، وهذه رواية لـ

الشجر والشمس والقمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(١):

﴿أخرى يدعي المصنّف أنّها أظهر الروايات في كونها تتحدّث عن التصوير محلّ الكلام.

والرواية - بين يدينا - يسأل فيها السائل عن تماثيل - صور - الشجر والشمس والقمر، وهي أشياء ليست ذوات أرواح فهي ليست محلّ كلامنا، فأجاب الإمام عليه السلام بأن نقش هذه الأمور جائز ما دامت ليست بذات روح، وهذا ما يُفهم منه - بالمفهوم - ان الامور المنقوشة لو كانت ذوات روح، لكان في نقشها بأس، ولكان نقشها محرّماً، وهو المطلوب.

ويبقى - لتامة الاستدلال بالصحيحة - الاجابة على سؤالين:

الأوّل: إننا نتكلم على حكم التصوير - عمل الصور وايجادها - ومن قال بأن الرواية - حين حرّمت - فإنما كانت تتحدّث عن ذلك العمل؟ فإن المسؤول عنه لم يحدّد في الرواية من قبل السائل؛ فإنّه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل...».

والجواب: متعلق السؤال، إما ان يكون محدداً من قبل السائل، وإما أن لا يكون كذلك ولكنّه محدّد أيضاً بمقتضى الفهم العرفي من ذلك السؤال. وبمقتضى ما هو مركز في أذهانهم عن متعلقه.

ومثاله: في ما لو ورد السؤال عن الخمر بلا أن يحدّد السائل متعلق سؤاله، فجاء الجواب: «لا يجوز»، أو كما في الآية مثلاً، وهي قوله تعالى: ﴿وسألوكم عن الخمر والميسر* قل فيهما... الخ﴾، فإن متعلق السؤال - كما ترى - لم يحدّد من قبل السائل، إلا ان العرف يحدّده بأن المقصود منه هو الجهة الرائجة والمعتادة والمركوزة في الذهن العرفي عن الخمر، وهي صورة شربه، فيكون الجواب كذلك مختصاً بهذه الجهة فلا يجوز تعميمه لغيرها، اللهم إلا أن يكون هناك نكتة لهم

فإن^(١) ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة^(٢) مجرد النفس^(٣).

﴿ تقتضي ذلك كما مرّ بعض مواردہ.﴾

وفي ما نحن فيه، وان كانت الجهة المسؤول عنها غير مذكورة من قبل الراوي، إلا أنّ العرف يحددها بالتصوير وإيجاد الصورة؛ فإنها الجهة المركوزة في الأذهان، كما أن شرب الخمر هو المركوز فيها عندما كان السؤال عن الخمر، فالسؤال في الرواية اذن هو ما نحن فيه من التصوير.

الثاني: ولماذا كانت الرواية واردة في ما نحن فيه - التصوير غير المجسّم - بل أظهر من كل ما مضى من روايات؟

والجواب: هذا ما يفهمه العرف أيضاً من متعلق السؤال؛ فإنه وقع عن تماثيل الشمس والقمر والشجر، والغالب في هذه الأمور، ان لم يكن الدائم، هو تصويرها تصويراً غير مجسّم، وهذه الغالبية، ان لم تجعل الرواية واردة في هذا النوع من التصوير، فلا أقلّ تجعله أمراً متيقن الدخول في ما نظرت إليه الرواية وسؤال السائل.

وبمقتضى أصالة التطابق بين السؤال والجواب، وبما ان الإمام عليه السلام إنسان عرفي يتعامل مع الخطاب مثلما نتعامل نحن معه، فإنه أيضاً فهم ذلك الذي فهمناه نحن من السؤال، فيكون الجواب أيضاً عن ذلك، فيكون معنى الجواب إذن: «التصوير غير المجسّم - أو الأعمّ - جائز ما دام المصور ليس ذا روح».

(١) هذا هو الجواب الذي ذكرناه قبل قليل عن السؤال الثاني، وأمّا السؤال الأول مع جوابه فلم يذكره المصنف تذكُّر هنا، وسننبّه عليه في البحث الثاني من هذه المسألة، وهو بحث حكم الاقتناء، وسننبّه عليه في حينه ان شاء الله تعالى.

(٢) بالخصوص أو بالعموم.

(٣) أي: التصوير غير المجسّم.

ومثل^(١) قوله عليه السلام: «من جدّد قبراً أو متلّ مثلاً، فقد خرج عن الإسلام»^(١)؛
فإن «المثال» و«التصوير» مترادفان . على ما حكاه كاشف اللثام^(ب) عن أهل
اللغة .

مع^(٢) ان الشائع من التصوير والمطلوب منه، هي الصور المنقوشة على أشكال
الرجال والنساء والطيور والسباع، دون الاجسام المصنوعة على تلك الاشكال.

(١) رواية أخرى على تحريم ما نحن فيه، فإنّ التعبير بالخروج عن
الإسلام واضح الدلالة على الحرمة، كما انها واردة في التصوير، فإنّ المثال هو
الصورة، والتمثيل هو التصوير عند أهل اللغة.

دفع دخل

(٢) وقد يشكل على الاستدلال بالرواية، بانها مختصة بالتصوير المجسم:
بقرينية ما ذكر مع التصوير في نفس السياق وهو تجديد القبر.
الجواب: ذكر المزبورين في سياق واحد لا يعني ان المراد من العملين جهة
الشبه بينهما من جهة التجسيم؛ فهذا الحمل اجنبي بالمرة عن الفهم العرفي
من الرواية، بل المفهوم عرفاً منها بقرينية ان الغالب الشائع من التصوير،
والغرض الباعث عليه هو نقش ذوات الارواح من خلقه سبحانه وتعالى، هو ان
المراد من التمثيل الوارد فيها هو محل الكلام من التصوير غير المجسم لذوات
الأرواح.

وهذا الشيوع وتلك الغلبة، إن لم تجعل الرواية ظاهرة بالخصوص في محل
الكلام، تجعل المقدار المتيقن منها هو ذلك، فتكون تامة الدلالة على المدعى.

أ . الوسائل . الباب ٤٣ من أبواب الدفن . الحديث الأول .

ب . كشف اللثام . ج ١ . ص ١٩٩ .

ويؤيده^(١): ان الظاهر أنّ الحكمة في التحريم هي حرمة التشبّه بالخالق في ابداع الحيوانات واعضاءها على الاشكال المطبوعة، التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها؛ ولذا منع بعض الاساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك.

ومن المعلوم ان المادّة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبه إنما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير^(٢).

مؤيد للحرمة

(١) هذا مؤيد لما ذهب إليه المصنّف تدلُّ من الحرمة في هذه الجهة الثانية، وهي التصوير غير المجسّم لذوات الأرواح، وإنما اعتبره مؤيداً لعدم احراز ما ذكر فيه من الحكمة، وحاصله: اننا عندما نتأمّل في الروايات، وخصوصاً رواية الأمر بالنفخ، يمكن ان نستظهر ان الحكمة في حرمة التصوير هي التشبّه بالخالق تعالى، وهذه الحكمة ثابتة سواء أكان التصوير مجسّماً أم غير مجسّم؛ فإن التصوير غير المجسّم أيضاً يمكن أن يقصد به التشبّه به تعالى عن الشبيه فيكون محرّماً.

وقد ذهب كاشف الغطاء تدلُّ إلى أكثر من ذلك؛ حيث منع عن تمكين حتى غير المكلفين من التصوير، فيكون شأنه شأن شرب الخمر - مثلاً - في حرمة على المكلفين، ووجوب عدم تمكين غير المكلفين منه أيضاً وهكذا الزنا والعياذ بالله.

(٢) وهو التجسيم.

ومن^(١)^(٢) هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح؛ فإن صور غيرها كثيراً ما تحصل بفعل الإنسان للدواعي الأخر غير قصد التصوير.

الجهة الثالثة والرابعة

تصوير غير ذوات الأرواح. الطريقة الفنية للاستنباط

(١) بهذا نكون قد انتهينا من الكلام في الجهة الثانية، وندخل الآن في الكلام في الجهتين الثالثة والرابعة معاً؛ لعدم الفرق بينهما في البحث، فنقول: المنطلق هو المنطلق وهو أصالة البراءة التي تقتضي الجواز، إلا أننا عندما تكلمنا في الحكم في الجهة الثانية السابقة، ذكرنا جملة من الروايات المطلقة العامة التي تحرّم مطلق التصوير، كما في قوله عليه السلام «من صور صورة أو مثل مثلاً» مثلاً، وهذه تشمل كل تصوير ومنه تصوير غير ذوات الأرواح، سواء أكان التصوير مجسماً أم غيره.

وعلى هذا، فالحكم - إلى حد الآن - هو الحرمة لهذه الروايات، ولا بدّ الآن - من الكلام في المرحلة الثالثة، ولكن في حالة كون تلك الاطلاقات تامّة في أطلاقها طبعاً، فلنكمل المشوار معه ﷺ لنتكلم في هذا الموضوع.

استظهار اختصاص الحرمة بذوات الأرواح

(٢) هذا أول الأدلة على عدم حرمة تصوير ذوات الأرواح، وحاصله: أنه لا يمكن أن تكون روايات التحريم مطلقة، بل هي إنما تنظر إلى حالة خاصّة، وهي تصوير ذوات الأرواح ليس إلا؛ وذلك لأن الحكمة التي ذكرناها قبل قليل للحرمة، وهي التشبه بحضرة الخالق تعالى، لا تجري في تصوير غير ذوات الأرواح؛ إذ يمكن أن تحصل تصاويرها بغير قصد التشبه ولدواعٍ أخر ولا يحصل التشبه به تعالى.

ولا يحصل به تشبّه بحضرة المبدع . تعالى عن الشبيه . بل^(١) كلّ ما يصنعه الإنسان من التصرّف في الاجسام يقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى . ولذا قال كاشف اللثام^(١) . على ما حكى عنه في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل^(٢) . : أنّه لو عمّت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها، كرهت الثياب ذوات الأعلام^(٣) ، لشبه الأعلام بالآخشاب والقصبات ونحوها .

(١) بل يمكن الذهاب إلى أكثر من هذا فنقول: لو كانت تلك الروايات مطلقة شاملة لتصوير غير ذوات الأرواح، للزم محذور عدم امكان الفرار من مخالفة المولى؛ إذ كل ما يصنعه الإنسان من الأعمال في الاشياء . كالخشب مثلا . فإنّه لا محالة سيكون شبيها بمخلوق من مخلوقاته سبحانه وتعالى .

وكمثال لهذه المشكلة، ما ذكره الفاضل الهندي تَدبُّرُ في كشف اللثام . في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل . من ان المقصود بالتماثيل التي يكره الصلاة بالثوب المشتمل عليها، لو كان عامّاً شاملاً لتماثيل . تصاوير . غير ذوات الارواح أيضاً ، للزم ان لا توجد صلاة بلا ان تكون مكروهة؛ فإن الثياب كلها مصنوعة من الخيوط التي تشبه الآخشاب المخلوقة له تعالى، فتكون كل صلاة مكروهة، فإنها صلاة في ثوب فيه تماثيل، إلا أن تكون الصلاة صلاة العُري!!

وللفرار من هذا المحذور، لأبّد وان يكون المقصود بالصورة والمثال وغيرها من المطلقات، تصوير ذوات الارواح فقط، فيبقى غيره داخلاً تحت أصالة البراءة التي قلنا أنها الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للتصوير .

(٢) التصاوير، الصور .

(٣) أي: الخطوط .

والثياب المحشوة^(١)؛ لشبه طرائقها^(٢) المخيطة بها^(٣)، بل الثياب قاطبة: لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها، انتهى. وان كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجيء^(٤).

(١) أي: ولكرمت الصلاة بالثياب المبطنّة بطريقة تظهر الثوب مخطّطاً.

(٢) الظاهر من الثوب بعد البطانة وخطاطتها.

(٣) أي: بالأخشاب والقصبات ونحوها من خلق الله.

ما ذكره كاشف اللثام فيه نظر

(٤) وهذا الذي ذكره كاشف اللثام تَمَثُّلٌ، غير تام؛ لما سيأتي آخر هذا البحث، من أنّ التصوير والتمثيل لا يحرم إلا مع قصد الحكاية والتمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء شبيه بشيء من خلق الله، فلا بأس بذلك. هذا هو أوّل الأدلة على اختصاص الحرمة بتصوير ذوات الأرواح، وقد أتضح منه أمران:

الأوّل: ان الدليل الأوّل، هو في الحقيقة أصالة البراءة: إذ ان الحكمة المذكورة، والمحذور المزبور، لا يقولان أن تصوير غير ذي الروح حلال جائز، بل إنما يؤدبان إلى عدم انعقاد اطلاق لروايات التحريم لتكون شاملة لهذه الحصّة، فهذه الحصّة - تصوير غير ذي الروح - اذن، لا تزال باقية تحت أصالة البراءة التي قلنا أنها المنطلق في عملية استنباط الحكم التكليفي في ما نحن فيه وفي غيره.

الثاني: ان هذه الدليل الأوّل غير صحيح؛ فإن ما اعتمد عليه من الحكمة والمحذور غير تام، أما الحكمة، فإنّها - إذا ثبت إنها الحكمة وهو ما لا يمكن القطع به، لا تصلح مانعاً من انعقاد الاطلاق؛ فإن الحكم لا يدور مدار الحكمة بل مدار العلة كما نعرف.

وأما المحذور فقد سبق وان قلنا أنه لا يلزم؛ فإن المحرّم من التصوير، إنما لله

هذا ولكنَّ العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح، أصالة الإباحة^(١)، مضافاً^(٢) إلى ما دلَّ على الرخصة، مثل صحيحة ابن مسلم . السابقة . ، ورواية التحف . المتقدِّمة . ، وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل﴾^(١) من قوله ﷺ: «واللَّه ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنها تماثيل الشجر وشبهه»^(ب).

﴿هو ما قصد به الحكاية . والتمثيل والتصوير . عن خلقه سبحانه .

(١) أي أصالة البراءة، وهي الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط كما قلنا، إلا أنَّها كيف تجري والحال إنا . إلى الآن . لم نبرز نقطة صالحة لإثبات عدم كون المطلقات المحرَّمة الماضية مطلقة؟!

الدليل الثاني: الروايات المجوّزة

(٢) هذا هو الدليل الآخر على اختصاص حرمة التصوير بما إذا كان لذي روح، وهو جملة من الروايات المجوّزة لتصوير غير ذوات الارواح، كالروايات الثلاثة التي ينقلها المصنف تَدْبُرُ والتي بها نقيّد اطلاقات الحرمة السابقة وبناء على تمامية اطلاقها في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط.

ولو تأملنا هذه الروايات المجوّزة، وجدناها مطلقة شاملة لكل تصوير لغير ذي الروح، أي سواء أكان تصويراً مجسّماً أم غير مجسم، وعليه، فإن ما تخرجه هذه الروايات عن تلك الروايات المحرمة المطلقة، هو هذه الحصّة بمصاديقها، ولهذا فإن الصحيح ان نفتي بجواز تصوير غير ذوات الارواح مطلقاً، أي: تصويراً مجسّماً أو غير مجسّم.

وبهذا يظهر اشكال ثان على الاستدلال على الجواز بأصالة الإباحة، إذ

والظاهر شمولها للمجسم وغيره، فيها يقيد بعض ما مرّ من الاطلاق^(١).
خلافاً^(٢) لظاهر جماعة؛ حيث أنّهم بين من^(٣) يحكى عنه تعميمه الحكم

مع وجود الدليل الاجتهادي - سلباً أو ايجاباً - كيف تصل النوبة إلى
الدليل الفقاهتي - الأصل العملي - ١٩

(١) وأمّا ما لم يكن مطلقاً ، بل مختصاً بتصوير ذوات الأرواح، فلا مشكلة
لنا معه كما هو واضح جداً ؛ فهو ساكت عن غيره.

نتيجة البحث في الجهات الأربعة من التصوير

والنتيجة النهائية التي وصل لها المصنف تدكّر في بحث التصوير، هي الحرمة
في الجهتين الأوليين: التصوير المجسم لذوات الأرواح، والتصوير غير المجسم
لها، وأمّا الجهتان الأخيرتان: التصوير المجسم وغير المجسم لغير ذوات
الأرواح، فالصحيح فيها الجواز بوجود المقيّدات للاطلاقات المحرّمة.

رأيان مخالفان غير صائبين

(٢) وبعد ان اوضحنا رأينا في الجهات الاربعة مع الدليل على ذلك كلّ،
نتعرّض لرأيين مخالفين لنا، مع بيان ما وقعا فيه من الاشتباه.

الرأي الأوّل

(٣) ما ذهب إليه جماعة، منهم الحلبي في الكافي وابن البرّاج في المهذب -
مثلاً - حيث ذهبوا إلى الحرمة في جميع الجهات الأربعة.

ولابدّ أنّهم استندوا في ذلك إلى بعض الاطلاقات المحرّمة التي ذكرناها في
الجهة الثانية، إلا ان هذا الرأي خلاف مقتضى الفن وعملية الاستنباط؛ إذ
المطلقات المزبورة، قد ثبت تقييدها بتصوير ذوات الأرواح فقط، كما فصلنا قبل
قليل، فراجع.

لغير ذي الروح ولو لم يكن مجسماً^(١)؛ لبعض الاطلاقات . اللّازم^(١)
تقييدها بما تقدّم . مثل قوله^(٢) عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت»، وقوله عليه السلام:
«مَنْ مَثَلٌ مَثَالاً... الخ».

وبين^(٣) مَنْ عِبْرٌ^(ب) بالتماثيل المجسّمة؛ بناء على شمول «التمثال»^(٤) لغير
الحيوان . كما هو^(٥) كذلك . فخصّ الحكم بالمجسّم، لأن^(٦) المتيقّن من المقيدّات
للإطلاقات والظاهر منها

(١) هذا هو الردّ على هذا الرأي الأوّل.

(٢) مثالان للمطلقات اللّازم تقييدها كما ذكرنا.

الرأي الثاني

(٣) وهو ما ذهب إليه جماعة من فقهاءنا، كالشيخ في النهاية والمفيد في
المقنعة، حيث ذهبوا إلى حرمة التصوير المجسّم فقط، ولكن لما كان ذا روح أو ما
لم يكن كذلك، فكل تصوير مجسّم حرام، دون ما لم يكن مجسماً.

(٤) في كلام هؤلاء الداهبين إلى الرأي الثاني.

(٥) شمول كلمة التمثال لغة لغير ذي الروح، وهو ما ذهبنا إليه من أوّل

المشوار.

فذلّة الرأي الثاني

(٦) هذا بيان لذلّكه وجه الرأي الثاني المطروح بين أيدينا، وحاصله:

ذكرنا في الجهة الثانية اطلاقات كانت تثبت الحرمة لكل تصوير، كما في
قوله عليه السلام: «من صوّر صورة أو مثل مثلاً» مثلاً، ولو كنا نحن وهذه

أ . كالحلي في الكافي . ص ٢٨١ ، وابن البراج في المهذب . ج ١ . ص ٢٤٤ .

ب . كالمفيد في المقنعة . ص ٥٨٧ ، والشيخ في النهاية . ص ٣٦٣ .

فهم الاطلاقات، لكان اللازم الافتاء بحرمة كل تصوير، إلا ان هناك مقيدات وردت وأخرجت بعض مصاديق التصوير من ذلك الاطلاق، ولو تأملنا في المقدار الذي اخرجته هذه المقيدات، لوجدنا أنه النقش فقط، أي: التصوير غير المجسّم، نعم، بكلا مصداقيه: لذي الروح، ولغير ذي الروح، فيكون هذا العمل جائزاً فقط، دون غيره الذي بقي تحت الاطلاقات المحرّمة، وهو التصوير المجسّم مطلقاً، أي: سواء أكان لذي الروح، أم لغير ذي الروح.

ومن حقل ان تسأل سؤالين:

السؤال الأول: ولماذا يجب ان نقتصر في التقييد على الحصّة المذكورة فقط بمصداقيها؟

والجواب: لأن ذلك هو الذي يتيقن من دخوله في هذه المقيدات، وهو الظاهر منها، فيبقى غيره مشكوك الخروج من اطلاقات الحرمة فتفتي بحرّمته.

السؤال الثاني: ولماذا كانت تلك الحصّة هي المتيقنة والظاهرة من المقيدات؟ والجواب: هذا ما تقتضيه غلبة الاستعمال والوجود؛ فإن الوارد في المقيدات، والذي أخبرت عن جوازه هو تعبير «تمثال» أو «تماثيل»، وهذا التعبير، قد غلب استعماله عرفاً في حصّة خاصة مما ينطبق عليه، وهو: التصاوير غير المجسّمة، وكذا الغالب وجوده من التماثيل هو التماثيل غير المجسّمة.

فلو صحّت غلبة الاستعمال - وهي كذلك - فإنها ستسبب انصراف المطلق - التمثال - إلى النقش غير المجسّم، فتجعلها ظاهرة فيه فقط دون غيره، فهو فقط الذي خرج من اطلاقات الحرمة.

نعم، سواء أكان لذي الروح أو لغير ذي الروح؛ فإن «التمثال» مطلق وباق

بحكم غلبة الاستعمال^(١) والوجود^(٢). النقوش^(٣) لا غير.

وفيه^(٤): أن هذا الظهور^(٥) لو اعتبر، لسقط الاطلاقات عن نهوضها لاثبات

﴿ وأما لو تنازلنا - ولا نتنازل - وقلنا بغلبة الوجود، فإنها لا أقل تجعل المتيقن إرادته من ذلك المطلق هو النقش غير الجسم، فيبقى اخوه الجسم مشكوك الدخول فيه ومشكوك الخروج من المطلقات المحرمة فيبقى على الحرمة.

نعم، الخارج من الاطلاقات - بناء على غلبة الاستعمال، كل تصوير غير مجسم؛ فإن «التمثال» مطلق وباق على اطلاقه من هذه الناحية.

(١) استعمال المطلق: - «التمثال» في المقيدات - في الحصة الخاصة:

«التصوير الجسم».

(٢) يغلب وجود هذه الحصة الخاصة من التمثال خارجاً، وأما ما لم يكن

مجسماً فوجوده خارجاً في حياتنا أقل.

(٣) أي: التصاوير غير الجسمة، وفي التعبير عنها بالنقوش شيء من

المسامحة.

الاشكال على الرأي الثاني له شقان

الشق الأول

(٤) هذا هو الشق الأول من الاشكال على الرأي الثاني، وهو مبني على

تسليم ادعائهم الظهور المدعى في المقيدات، وحاصله: أنه لو ادعيتم ان كلمة

«تمثال» في المقيدات المجوزة، ظاهرة في حصة خاصة من المطلق وهي التصاوير

غير الجسمة، كان اللازم ان تدعوا ذلك أيضاً في المطلقات المحرمة؛ فإن الوارد

فيها عين تلك الكلمة، وحينئذ، يلزم أن لا نحكم بحرمة أي تصوير؛ فإن المطلقات

التي كنا نستند إليها في اثبات حرمة تصوير الجسمات ستكون ظاهرة في لئ

حرمة الجسم^(١)، فتعيّن حملها على الكراهة^(١)، دون التخصيص^(٣) بالمجسّمة. وبالجملة^(٤)، «التمثال» في الاطلاقات المانعة. مثل قوله: «من مثّل مثلاً». إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسّم؛ كان كذلك في الادلة المرخّصة لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول وصحيحة ابن مسلم وما في تفسير الآية.

﴿ حرمة تصوير غير المجسّمات فقط لما ادّعوه من ظهور كلمة التمثال في غير الجسم فقط، اذن: ليس هناك دليل على حرمة عمل المجسّمات فهو تحت أصالة البراءة، فإذا جاءت المقيدات لتقول: ان تمثال غير المجسّمات. لما ادّعوه أيضاً. - جائز، فإنها ستكون قرينة على إرادة الكراهة من تلك المطلقات، فإن هذه الروايات المجوّزة، قرينة على ما أُريد من تلك الروايات التي كانت تبدو محرّمة.

- (٥) أي: ظهور المطلق: «التمثال» في الحصّة الخاصّة «النقش غير الجسم». (١) إذ انها. بناء على دعواهم. لا تتحدّث إلا عن غير الجسم. (٢) في غير الجسم فقط؛ فإنها. كما قلنا. تتحدّث عنه فقط، وأما الجسم، فهو جائز بلا كراهة، لبقائه تحت أصالة البراءة! (٣) أي تخصيص الحرمة؛ فانه لا مجال له أبداً كما انضح.

الشق الثاني

(٤) وهذا هو الشقّ الثاني من الاشكال على الرأي الثاني، وهو مبني على تسليم ادعائهم. الصحيح ان كلمة «تمثال ومثال» مثلاً في المطلقات، باقية على اطلاقها، فهي تشمل كل تصوير، وحاصله: إنكم إمّا أن تعمموا ما ادعيتموه من معنى التمثال والمثال في المقيدات. وهو اختصاصه بغير الجسم. فتجرونه في المطلقات أيضاً، فيرد عليكم ما مضى لير

فدعوى^(١) ظهور الاطلاقات المانعة في العموم^(٢)، واختصاص المقيدات
المجوزة بالنقوش^(٣)، تحكّم^(٤).

ففي الشق الأول من عدم ثبوت الحرمة حينئذ لأي شيء، بل يكون الثابت فقط
كراهة تصوير غير الجسم، وأما - وهو الشق الثاني من الاشكال - ان تعمّموا ما
ادعيتموه من معنى «المثال» في المطلقات - وهو اطلاقه لكل صورة؛ فإنهم إنما
ادعوا الحمل في كلمة المثال الموجودة في المقيدات فقط، دون الموجودة في
المطلقات - إلى هذه الكلمة في المقيدات، فتكون نتيجة هذا، ما ذهبنا له نحن
من الحكم بحرمة الجهتين الأوليين دون الاخيرتين.

(١) فيجب ان تختاروا التعميم في الحمل، فإما أن تحملوا كلمة المثال في
المقامين - العمومات المانعة والمقيدات المجوزة - على غير الجسم، فيلزم ما
ذكرناه في الشق الأول من الاشكال، وإما ان تحملوا الكلمة - وهو الصحيح - على
اطلاقها في المقامين أيضاً، فيلزم ان النتيجة هي ما ذهبنا له نحن لا ما
ذهبتم له انتم، هذا هو الصحيح، لعدم الفرق في الكلمة بين المقامين، فإنها
استعملت بالطريقة عينها وبلا أي خصوصية تستدعي الفرق في المعنى فيهما.
(٢) أي: حملنا كلمة «المثال» على مطلق التصوير سواء أكان مجسماً أم
غير مجسّم.

(٣) أي: بالصور غير المجسّمة.

(٤) قول بلا دليل، فاللازم عدم التفصيل في الحمل، فإن اخترتم العموم -
وهو الصحيح - وقلتم ان «المثال» أريد به مطلق الصورة وأن كانت مجسّمة، فما
حكمتا به نحن هو الصحيح، وان اخترتم الحمل على خصوص النقش غير
المجسّم، فما ذهبتم إليه من حرمة المجسّمات فقط غير صحيح، بل الصحيح:-
على هذا الذي اخترتموه - هو عدم الحرمة في أي تصوير، نعم، يكره التصوير
غير المجسّم كما فصلناه قبل قليل.

ثم ^(١) إنّه لو عمّنا الحكم لغير الحيوان، مطلقاً ^(٢) أو مع التجسّم ^(٣)، فالظاهر ان المراد به ^(٤) ما كان مخلوقاً لله سبحانه ^(٥) على هيئة خاصّة معجبة للناظر ^(٦)، على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها المجرّدة عن المادّة أو معها، فمثل تمثال السيف والرّمح والقصور والأبنية والسفن، ممّا هو مصنوع للعباد. وان كانت في هيئة حسنة معجبة. خارج ^(٧)، وكذا مثل تمثال القصبات والجبال والشطوط، ممّا خلق الله لا على هيئة معجبة للناظر. بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها ولو بالصور الحاكية لها ^(٨)؛

بناء على حرمة تصوير غير ذوات الأرواح

(١) وبناء على ما اختاره بعض من خالفنا في الرأي من حرمة تصوير غير ذي الروح، فإنّ اللازم هو ان حرمة تصوير غير ذوات الارواح، مختصّة بما كان منها مخلوقاً له سبحانه. أولاً. على هيئة خاصّة معجبة للناظر بحيث تميل النفس لمشاهدة صورتها. ثانياً. ، وأمّا غيرها، فإنّه جائز، لعدم فهمنا من أدلة الحرمة إلاّ ما كان بالشرطين المزبورين، وأمّا غيره، فإنّه باق تحت أصالة البراءة التي تقتضي الجواز.

(٢) مجسّماً أو غير مجسّم، وهو أوّل الرأيين المخالفين السابقين.

(٣) وهو ثاني الرأيين المخالفين السابقين.

(٤) من الحكم بحرمة تصوير غير ذوات الأرواح.

(٥) وهو الشرط الأول للحرمة، لا ما لم يكن كذلك.

(٦) وهو الشرط الثاني للحرمة، دون ما لم يكن كذلك.

(٧) عن الحكم بالحرمة، لفقدان الشرط الأوّل..

(٨) لعدم توفر الشرط الثاني، وفي ما مثّل به تتكّر نظر، فأبى مخلوق من

مخلوقاته سبحانه لم يُخلق على هيئة معجبة!9

لعدم شمول الأدلة^(١) لذلك كله.

هذا^(٢) كله مع قصد الحكاية والتمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله . ولو كان حيواناً . من غير قصد الحكاية، فلا بأس قطعاً .

ومنه^(٣) يظهر النظر في ما تقدم عن كاشف اللثام.

(١) الأدلة المحرمة للتصوير لا تشمل ما لم يتوفر فيه الشرطان السابقان، ولم نفهم - نحن - من أين فهم المصنف ذلك؟

الحرمة . حيثما ثبتت . مشروطة بقصد الحكاية والتمثيل

(٢) هذه بعض التفصيلات المتعلقة بحرمة التصوير حينما ثبتت، في الجهتين الاوليين فقط . كما ذهبنا إليه نحن، أو في ما ذهب الرأيان المخالفان إلى حرمته.

من هذه التفصيلات، ان حرمة التصوير لا تثبت أصلاً إلاّ إذا كان الموجد للصورة قاصداً إلى ايجاد شيء شبيهه بخلقه تعالى للحكاية والتشبه به تعالى عن الشبيه، وأما إن لم يكن كذلك بأن احتجاج . مثلاً . قطعة من الخشب تشبه الانسان مثلاً لسدّ الجدار على سبيل المثال، فإنه لا يحرم عمله ذلك .

والسرّ فيه: إننا إذا تأملنا في أدلة التحريم، وجدنا أنها تعبّر بالتصوير والتزييق والتمثيل وغيرها، مما لا يصدق إلاّ مع وجود القصد المزبور، فتكون الحرمة واقفة على هذا الحدّ الذي تتحدّث عنه أدلة التحريم، وأما غيره فلم يخرج عن مقتضى أصالة البراءة.

(٣) وبهذا يظهر ضعف ما ذكرناه عن كاشف اللثام في الجهة الثالثة: من الجهات الأربع السابقة، حيث أنه كان يقول: لو ثبتت الحرمة لتصوير غير ذوات الحيوان.

ثم^(١) إنَّ المرجع

هم الأرواح، لاستحالة إيجاد صلاة تامّة الثواب؛ فإن الثياب التي نلبسها بما فيها من خيوط، تشبه القصبات والشطآن مثلاً، فتشملها الروايات التي تقول بكراهية الصلاة بثياب فيها تماثيل.

وقد اتضح ضعفه الآن - وقد نبهنا عليه في حينه - ؛ فإن الخيوط - مثلاً - وإن كانت تشبه خلق الله تعالى، إلا أنها لا يحرم إيجادها، ولا يصدق عليها أنها تماثيل يكره الصلاة بالثوب الذي هي فيه؛ فإن الغازل والنسّاج لم يقصدا بغزل خيوط الثوب ونسجها ثوباً الحكاية والتمثيل لخلق من خلقه تعالى، وعليه فيمكن أن نذهب إلى حرمة تصوير غير ذوات الأرواح - وإن كنّا لم نذهب لذلك لعدم الدليل - بدون أن يلزم المحذور الذي ذكره كاشف اللثام.

المرجع في الصورة والتصوير إلى العرف

(١) هذه معلومة مهمّة جداً - في محل البحث وغيره - تتعلق بحرمة التصوير.

وحاصلها:

إننا كررنا كثيراً قولنا: «التصوير حرام»، «من مثل... من صور...» إلى غير ذلك من التعابير، فما حدود هذه المفاهيم؟ ومتى يصدق إننا صورنا أو مثلنا أو زوّقنا... الخ، فيكون العمل محرّماً أو محللاً؟

والجواب: إذا لم يكن الشارع المقدّس قد تدخّل وبين لنا ما يقصده بالمصطلح الكذائي محل البحث، فإن مقتضى كونه يتكلم بلغة العرف (المخاطب)، وأنّه ينطلق من منطلقاتهم ومفاهيمهم اللغوية، هو أنّه يريد - من اللفظ والمصطلح - ما يريدونه هم، وأنّه يقصد في استعماله لذلك اللفظ، ما يقصدونه هم.

إذا تضح هذا، تجلّى لنا أن الشارع عندما قال مثلاً: «من صور صورة أو لبي

في «الصورة»^(١) إلى العرف^(٢)،

﴿مثل مثلاً﴾ أو غيره من خطاباته في المقام، فإنه قد أراد به ما يفهمه العرف ويبنى عليه في هذه العناوين: «الصورة، المثال...»، وعلى هذا، فما يحرم بآدلة الحرمة، هو ما يحكم عليه العرف أنه تصوير وتمثيل وصورة... الخ، بعد أن لم نجد أن الشارع قد تدخل بنفسه ليقول لنا أنه مفهوم خاص من اللفظ الكذائي، والكلام نفسه هو ما يُذكر في غير هذه المصطلحات أيضاً، كما في «البيع» مثلاً أو «الفناء» أو غيرهما، فإنه لما لم يتدخل الشارع في اعطاء معنى ومفهوم خاص به سبحانه وتعالى في هذين المصطلحين - خلافاً للصلاة مثلاً أو الزكاة - فإننا نحملهما على معناهما عند العرف ولهذا نجد ان الفقيه يتعب نفسه ليصل إلى حقيقة هذا المفهوم أو ذاك عند العرف واللغة، خذ مثلاً ما بذله الشيخ المصنف تَتَرُّ أول بحث البيع من جهد جهيد في تعيين المعنى العرفي للبيع، وما ذلك إلا لأن الشارع ليس له معنى جديد للبيع، لأنه كما قالوا ممض لا مؤسس في المعاملات فهو يمضي ما اعتبره العرف بيعاً بعد عدم حقيقة شرعية ولا متشرعية له.

إذا عرفنا ذلك، انفتح لنا باب من العلم يفتح منه ألف باب كما يقولون، وهذا ما يستتبع بعد قليل في الجواب على اسئلة تتعلق بحالات من التصوير - ايجاد الصور - .

(١) وأنه متى تحقق ليقال عن موجدتها أنه: صور، أو مثل مثلاً .

(٢) فهو المرجع حتى لمرجعنا المعظم؛ لأنه - العرف - هو الحاكم في هكذا

موارد لم يرد للشارع فيها مفهوم ومعنى جديد، بل هو ممضٍ لما يفهمه العرف واللغة.

فلا^(١) يقدح^(٢) في الحرمة نقص بعض الاعضاء، وليس^(٣) في ما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص.

السؤال الأول

(١) هذا هو السؤال الأول الذي سنحاول الاجابة عليه بمساعدة المقدمة التي قدمناها قبل قليل من كون العرف هو الحاكم في «الصورة» وايجادها، «التصوير»، وهو: لو أوجد الإنسان صورة كاملة لما يحرم تصويره. الحيوان على رأي المصنّف تَنَكَّرُ - ولكنّها - الصورة - كانت تنقصها بعض الاعضاء فقط، كرسم الإنسان مثلا بلا عين، أو بلا رجل أو أنف مثلا، فهل فعل محرّمًا؟

والجواب: نعم فعل محرّمًا؛ فإننا إذا سألنا العرف: ماذا تقولون في هذه الحالة؟ وهل يصدق على الفاعل الموجد لهذه الصورة أنّه صوّر وأوجد صورة؟. لكان الجواب منهم: نعم هذه صورة، ومن أوجدها فقد صوّر ومثّل، فيكون داخلًا في ادلة الحرمة فقد فعل - اذن - حراما.

(٢) أي: لا يضّر في الحكم بالحرمة...

اشكال على الحكم بالحرمة في الحالة السابقة

(٣) وقد يستشكل على الحكم بالحرمة في الحالة السابقة، بأن الدليل دلّ على جواز هكذا عمل، فقد ورد في جملة من الروايات - وسيأتي بعضها في حكم الاقتناء اللاحق - أن المعصوم عليه السلام عندما رأى صورة أو سئل عن صورة وما هو حكمها، فإنّه اكتفى بقلع عينها فقط، او كسر رجلها، وهذا ان دلّ على شيء، فإنّه يدل على عدم البأس في وجود الصورة المتبقية بعد القلع أو الكسر، فتكون هذه الروايات، دالة على عدم البأس في تصوير ينقصه بعض الأعضاء كالرأس مثلا أو العين أو الرجل أو أيّ عضو آخر.



جواب الإشكال

والجواب على هذا الاشكال: ان تلك الروايات لا تدلّ على ما ادّعي من جواز ايجاد الصورة الناقصة، وذلك لسببين:

الأول: أنّه لربّما كان الباقي بعد قلع الإمام العين أو قطعه للرأس، لا يصدق عليه أنه صورة عرفاً، فيكون اجنبياً عمّا نحن فيه، فإننا نتكلم عن حالة ما إذا كان المنقوش بلا عين أو رأس يصدق عليه أنّه صورة عرفاً، فتلك الروايات - على هذا - إذا كانت تثبت الجواز، فإنها تثبته في شيء لا يعتبر صورة، وهذا ما لا نحتاج - أصلاً - إلى التماس دليل على جوازه، فهو جائز للأصل بعدما أن لم يكن داخلاً في ادلة حرمة التصوير لعدم صدق الصورة عليه عند العرف.

الثاني: إنّنا لو تأملنا قليلاً في تلك الروايات التي ادعي انها تجوّز تصوير الناقص، لوجدنا انها اجنبية بالمرّة عمّا نحن فيه حتّى لو قطعنا النظر عن الاشكال الأوّل، وقلنا بأن الباقي من الصورة بعد قلع العين أو قطع الرأس، يُعد صورة عرفاً.

ووجهه: ان عندنا حالتين: الأولى: ما نحن فيه من التصوير، وهو في الحقيقة - ايجاد للصورة من العدم، والثانية: التعامل مع الصورة التي وجدت بايجاد الفاعل، أي: التعامل مع شيء قد وُجد بالفعل اسمه صورة أو تمثال أو ما رادف ذلك - وما نحن فيه من البحث، هو الحالة الأولى، بينما لو تأملنا في الروايات، لوجدناها تتحدّث عن الحالة الثانية المستقلة في حكمها عن حكم الحالة الأولى كما يتضح من التأمّل فيهما، كما أنّه لا ملازمة في الحكم بين الحالتين، فيمكن ان يكون للشارع حكم بالنسبة للشيء قبل وجوده، وهي حالة الایجاد، يختلف عن حكمه له في ما لو وُجد وصار موجوداً وان كان ايجاده حراماً، كما في البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، أو كالايلاء مثلاً، فإن ايجادهما له حكم يختلف لهما

ولو^(١) صورّ بعض اجزاء الحيوان ففي حرمة نظر، بل منع، وعليه^(٢)، فلو صورّ نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه، فإن قدر الباقي موجداً . بأن فرضه انساناً جالساً لا يتبين ما دون وسطه . حرّم . وإن^(٣) قصد النصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف.

عن حكمهما بعد الوجود، وهذا الوجه هو العمدة في الردّ على الاستدلال بالروايات المزبورة على الجواز وسيأتي ما يشبهه عيناً في حكم اقتناء ما يحرم ايجاده من الصور.

السؤال الثاني

(١) وهذا سؤال آخر، وهو: ما حكم من صورّ بعض اجزاء ما يحرم تصويره، كاليد مثلاً أو العين أو القلب أو أيّ عضو آخر؟
الجواب: لا بأس بذلك؛ فإن العرف لا يعتبر ذلك تصويراً بعد أن لم يعتبر اليد أو الرجل أو العين صورة بالمعنى الذي ورد في أدلة التحريم.

السؤال الثالث

(٢) وهو: عرفنا ان تصوير بعض اجزاء الحيوان جائز، فما الحكم في ما لو صورّ نصف الحيوان من رأسه إلى قدمه مثلاً، فهل يعتبر جائزاً أيضاً؟
والجواب: ان كان الرسّام - مثلاً - قد قدر الباقي موجوداً؛ بأن فرضه خلف جدار مثلاً، فإن فعله هذا حرام؛ وحتماً لأن العرف يعتبر هذا النصف تصويراً وصورة فيكون مشمولاً لادلة التحريم.

السؤال الرابع

(٣) وهو: وما الحكم في ما لو قصد الرسّام أو النحات أن يوجد النصف فقط لا غير، بأن لم يقدر ولم يفرض ان نصفه الآخر موجود خلف جدار مثلاً، بل كما هو موجود من تماثيل نصفية لبعض المشاهير مثلاً؟

ولو^(١) بدا له في إتمامه، حُرِّم الإتمام؛ لصدق التصوير باكمال الصورة؛ لأنه
 ايجاد لها^(٢).
 ولو^(٣) اشتغل بتصوير حيوان، فعل حراماً، حتى لو بدا له في إتمامه.

والجواب: المرجع في الجواب هو العرف، فإن اعتبر النصف صورة لحيوان،
 فقد حرم ذلك العمل، وإلا لم يحرم وكان جائزاً لأصالة البراءة.

السؤال الخامس

(١) قلت: ان تصوير النصف ليس حراماً في ما لو لم يصدق على النصف
 أنه حيوان، فما الحكم في ما لو قصد إتمام النصف الآخر فبدأ بذلك وأتمه؟
 والجواب: أمّا بالنسبة للنصف الأول، فإن حكمه لن يتغير عما وقع عليه وهو
 الجواز؛ لما قلناه في جواب السؤال الرابع السابق، وأمّا بالنسبة للنصف الثاني،
 فإنه حرام؛ وما ذلك إلا لحكم العرف على عمله هذا - الاكمال - بأنه ايجاد
 للصورة وأنه تصوير، فيكون محرماً لتحریم ايجاد الصورة - التصوير والتمثيل ..
 (٢) ايجاد الصورة معناه التصوير والتمثيل.

السؤال السادس والسابع

(٣) قلت: ان تصوير الحيوان محرّم، ولكن: لو كان ناوياً أن يصوّر حيواناً،
 وفي اثناء العمل توقّف عن ذلك ولم يكمله، وعندما توقف، فإن ما صوّره لا يعتبر
 صورة عرفاً، فما حكم عمله هذا؟ وما حكم من بدأ بعمله في تصوير الحيوان
 قبل أن يصدق على ما صوّره أنه حيوان؟
 والجواب: عمله محرّم في الحالتين.

نعم، هناك وجهان لكون عمله محرماً يدور الأمر في الحرمة بينهما، وهما:

وهل يكون ما فعل^(١) حراماً من حيث التصوير^(٢)، أو لا يحرم إلا من حيث التجري^(٣)؟ وجهان: من^(٤) أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام^(٥) بقصد تحققه^(٦)، ومن^(٧) ان معنى حرمة الفعل عرفاً، ليس إلا حرمة الاشتغال به عمداً.

﴿

وجه كون الفعل حراماً للتجري لا للتصوير

الأول: أنه فعل محرماً وهو التجري على مقام الألوهية؛ فان الثابت - عند المصنف تدُّر - ان من اشتغل بمقدمات الحرام لكي يوجده ويقصد تحققه، فقد فعل حراماً، وأما من جهة التصوير فلا يحرم العمل؛ فإنه لا يصدق عليه في الحالتين أنه صور، أو أوجد صورة، فكيف يكون محرماً لحرمة التصوير؟!

(١) في هذه الحالة التي فيها شقان، هما ما ذكرناه بعنوان: «السؤال

السادس والسابع».

(٢) أي: لأنه صور، فقد فعل حراماً لحرمة التصوير؟

(٣) لا التصوير.

(٤) هذا وجه كون الفعل حراماً للتجري لا للتصوير، وقد اوضحناه.

(٥) المقصود من المقدمات هنا الاجزاء؛ فإن الجزء مقدّمة لوجود الكل،

فبدون وجود الهيدروجين لم يوجد الماء.

(٦) أي: الحرام، وهو التصوير وايجاد الصورة.

وجه كون الحرمة لأجل التصوير

(٧) الثاني: هذا وجه كون حرمة الفعل في الحالتين المزبورتين لأجل التصوير

لا التجري، وحاصله:

ان العرف يفهم من الحكم بحرمة فعل ما، ان الاشتغال به عمداً وعن قصد

ايجاده، هو الحرام، وفي ما نحن فيه، العرف يفهم ان من اشتغل وبدأ بعمل لله

فلا تراعى الحرمة باتمام العمل، والفرق^(١) بين فعل الواجب، المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه. وبين الحرام، هو قضاء العرف، فتأمل^(٢).

الحرام - التصوير - فقد فعل محرماً وهو اشتغاله بالتصوير الحرام، وأما أنه ينتهي من عمله ويوجد صورة حيوان أم لا، فإن ذلك ليس له دخل - عند العرف - في حكم الشارع بالحرمة.

اشكال على هذا الوجه الثاني

(١) وان سألت: كيف تحكمون بذلك ولا تقولون بما قلتموه في الواجب؟! حيث انكم لا تفتنون بحصول الانسان على ثواب الواجب بمجرد أنه يبدأ بعمله، بل توقفون ذلك على إتمام الواجب، حتى أنه لو لم يتممه - لأي سبب كان - فإنه لا يحصل على الثواب المترتب على الاتيان بذلك العمل - وان كان قد يحصل على ثواب بعنوان آخر خارج عما نحن فيه . .

كان الجواب: ان هذا التفريق بين الحرام - فيقع في المفسدة ويتحمل الاثم بمجرد الشروع به بقصد الاتيان به - ، وبين الواجب - حيث لا يحصل على الثواب إلا مع إتمامه - ، هو قضاء العرف بذلك الفرق؛ فإنه يفهم من أدلة التحريم غير ما يفهمه من أدلة الايجاب.

(٢) أي: فتأمل في هذا الفرق في حكم العرف، فقد يقال بأنه صرف ادعاء؛ اذ لا فرق بين المقامين - أدلة الحرمة وأدلة الوجوب - يقتضي تفريق العرف بينهما، فإما ان يحكم في أدلة الحرمة بما يحكم به في أدلة الوجوب، فلا حرمة في ما نحن فيه من أجل التصوير، فإنه لم يصدق عليه أنه صور وان كان قد بدأ في ذلك العمل، وإما أن نعمم ما يتعامل به العرف مع المحرمات إلى أدلة الواجبات فنحكم بأن من شرع بالواجب ولم ينهه فإنه يستحق الثواب، وأما أن نفرق بين المقامين فهو أمر بلا دليل واضح.

وبهذا نصل إلى ختام البحث الأول من بحثي هذه المسألة، وهو بحث حكم
إيجاد الصورة، أي: التصوير، وقد أتضح ان رأي المصنف تدُّر، هو إن تصوير
ذوات الرواح، حرام مطلقاً، أي: سواء أكان التصوير مجسماً أم غير مجسّم،
وأما تصوير غير ذوات الارواح، فهو جائز مطلقاً، سواء أكان التصوير مجسماً
أم غيره، نعم، على تفاصيل مضى بيانها خلال البحث كما رأينا سوياً.

[المسألة الرابعة]^(١)

[التصوير - حكم اقتناء ما حرم عمله من التصاوير]^(ب)^(١)

بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور وعدمه.

حكم اقتناء ما حرم عمله من التصاوير

(١) انتهينا - بحمده ومثله سبحانه وتعالى - من البحث الأول من بحثي هذه المسألة الرابعة، وقد كان في إيجاد التصاوير، وقد اتضح ان المحرم من هذا الإيجاد - التصوير، التمثيل - هو إيجاد التصاوير العائدة لذي الروح - مجسمة كانت تلك التصاوير أم غير مجسمة . .

ونستعينه - الآن - سبحانه في الخوض في البحث الثاني - المقام الثاني - من تلكما البحثين، وهو ما نبحت فيه في حكم وجود هذه التصاوير التي كان إيجادها محرماً، فلو ارتكب شخص ما هذا العمل المحرم فأوجد الصورة، فما حكم هذا الشيء الذي أصبح موجوداً الآن؟ فهل يجوز ابقاؤه واقتناؤه واتخاذها، أم ان ذلك كله محرّم؟

وعلى هذا، فالكلام الآن في حكم ما عبر عنه المصنّف تَدُّرُ بالاقتناء، لله

وهو الاتّخاذ، وان شئت أن تعبر تعبيراً أوضح، معبر كما عبّرنا به نحن، حينما قلنا: أن البحث الثاني من بحثي المسألة هذه هو حلم الموجود، بعد أن كان البحث الأول هو الإيجاد.

وليعلم، ان بحثنا هنا بحث في الحكم التكليفي للوجود، وهو غير البحث في الحكم الوضعي له أي: صحّة أو فساد بيع وشراء أو استئجار ما حرم عمله من التصاوير .؛ فان البحث المطروح بين أيدينا هو البحث المقدّم على بحث الحكم الوضعي، ويعتبر مقدّمة له؛ فان البحث في صحّة البيع أو عدمه - مثلاً -، يعتمد - أولاً - على البحث في ان العين المبيعة هل فيها منفعة محلّلة مقصودة، أم لا؟، فان كانت كذلك، كان فيها مقتصي صحّة البيع فشملتها عمومات الصحّة ومطلقاتها فتخرج عن مقتضى أصالة الفساد التجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة.

وان لم يكن فيها هكذا منفعة - محلّلة -، فإنّه لا يصحّ بيعها؛ لعدم المقتضي لصحّة البيع فلك حاجة للبحث في وجود المانع عنه.

وعلى هذا، فأوّل ما يجب بحثه، هو ما بأيدينا من بحث، وهو حلم الاقتناء والاتّخاذ، فهل يجوز ذلك أم لا؟؛ إذ لربّما كان الاتّخاذ حراماً، فيجب الافساد للعين حينئذ، فأين المنفعة المحلّلة؟، بل حتى لو ثبت جواز الاتّخاذ وعدم وجوب الافساد والكسر للعين، فانه جواز البيع لا يثبت، بل يجب حينئذ أن نرى ان هذه العين هل فيها فائدة عرفيه محلّلة أم لا، فإن لم يكن فائدة كذلك، لم يجز البيع وان كان الجائز الاقتناء والاتّخاذ، شأنها شأن غيرها من الأعيان التي لا بأس بوجودها ولا يجب إعدامها، إلاّ أنه لا يجوز بيعها، كالعين النجسة. مثلاً لو قلنا بعدم جواز إعدامها - كما هو كذلك - وقلنا بأنه لا يجوز بيعها، لعدم الفائدة المحلّلة المقصودة فيها.

ثم عندما يثبت ان فيها منفعة محللة مقصودة، انتقل البحث - وضعياً - في البحث في المرحلة الثالثة من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي؛ إذ بعد وجود المنفعة المزبورة، كانت هذه العين - التصاویر المحرّم ايجادها - مشمولة لعمومات الصحة واطلاقاتها، الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، ولكن، هل هناك ما يخصّص أو يقيد هذه العمومات والاطلاقات أم لا؟ فإن لم يكن دليل خاص على حرمة بيع التصاویر وضعاً، افتينا بجواز البيع، لوجود المقتضي وعدم المانع.

وإن وجد، انتقلنا إلى المرحلة الرابعة، من البحث عن المعارض لهذا المخصّص، فتبحث عن دليل محرز خاص والّ على جواز بيع التصوير - مثلاً . ، فإن لم يوجد، افتينا بالحرمة وعدم صحّة البيع للمخصّص، وإلا وصلت النوبة إلى المرحلة التالية من تشخيص نوع التعارض وعلاجه ثم بقية المراحل التي سبق ذكرها.

وإنما ذكرت لك عملية استنباط الحكم الوضعي هنا؛ لأن المصنّف تتكّر لم يتكلم على ذلك في هذه المسألة مع كونها مهمّة جداً؛ لأنها مسألة ابتلائية شديد الابتلاء، فلا بدّ من التنبه على كيفية عملية استنباط حكمها فتفهم ما تطالعه في ما لیتعلق بها.

استنباط الحكم التكليفي في ما نحن فيه

وأما بالنسبة لما نحن فيه من بحث استنباط حكم التكليفي للاقتناء، فلا يختلف أبداً عن غيره من البحوث من حيث الكيفية والمراحل، وإليك ما سيفعله الشيخ تتكّر هنا على نحو الاجمال:

الخطوة الأولى: نقل آراء القوم في المسألة ممّن ذهب إلى الجواز - أولاً . ، ثم من ذهب إل الحرمة - ثانياً . .

فالمحكي^(١) عن شرح الارشاد . للمحقق الاردبيلي . أن المستفاد من الأخبار

الخطوة الثانية: ذكر ما يُمكن أن يدعى كونه دليلاً على الحرمة التكليفية للاقتناء، وهذا هو الكلام في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط حسبما قلنا مراراً ، فهل يوجد دليل محرز على الحرمة في محلّ البحث أم لا؟ وسيذكر المصنّف . هنا . جملة مما يستدل به على الحرمة، ثم سيناقش فيها جميعاً واصلاً إلى نتيجة . في هذه المرحلة . هي عدم تمامية أيّ من هذه الأدلة . تقريباً . وستعرف لماذا قلنا: تقريباً ، هناك .

الخطوة الثالثة: ولو تنزّلنا وقلنا: أنه يوجد دليل على الحرمة في المرحلة والخطوة الثانية، فستصل النوبة إلى البحث في وجود أو عدم وجود دليل معارض لذلك الدليل . كما قلنا كراراً . ، ولهذا سنجد ان الشيخ المصنّف تتكّرر سيقوم بهذا العمل، فيذكر جملة من الروايات التي يُستفاد منها جواز الاقتناء .
الخطوة الرابعة: وبعد ان حصلت المعارضة . على فرض تمامية دليل على الحرمة . فما هو نوع هذه المعارضة؟ وكيف يمكن حلّها؟

الخطوة الخامسة: اعطاء حلّ لهذه المعارضة، وهل تريد ان أخبرك بالنتيجة الآن؟ لا ، بل سأدع ذلك إلى آخر البحث .

وانتبه . أيضاً . إلى ما نبهنا عليه سابقاً في المسائل المسابقة، من ان البحث في حكم الوجود بالعنوان الأولي لا بالثانوي وكونه مصداقاً عنوان آخر .
وتعال معي . عزيزي القارئ . لنمشي الطريق خطوة خطوة، معه تتكّرر طامعين في أن نتعلّم أموراً جديدة من بحثه هنا ، وإلا تساوى يومانا فنحن مغبونون .

الخطوة الأولى . ذكر الآراء في المسألة

(١) هذه هي الخطوة الأولى من الخطوات التي بيّناها قبل هنيهة، فنذكر .

أولاً . من جوّز، ثم من حرّم .

الصحيحة وأقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء^(١) الصور، انتهى، وقرّره^(٢) الحاكي على هذه الاستفادة^(٣).

وممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثاني^(ب). في جامع المقاصد. مفرعاً^(٤) على ذلك جواز بيع الصور المعمولة^(٤)، وعدم لحوقها بآلات اللهو والقمار وأواني النضدين، وصرّح في حاشية الارشاد بجواز النظر إليها^(٥). لكن^(٦) ظاهر كلام بعض القدماء، حرمة بيع التماثيل وابتاعها^(٧). ففي المنفعة - بعد أن ذكر في ما يحرم الاكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها -

(١) وجودها واتخاذها.

(٢) وافقه الحاكي وهو السيد العاملي في مفتاح الكرامة.

(٣) فما بيدنا من بحث مقدّمة لبحث صحة أو فساد البيع، بشرطها وشروطها طبعاً.

(٤) ان كان فيها منفعة محللة مقصودة، لا بمجرد عدم حرمة الوجود، كما ذكرنا قبل قليل.

(٥) فلا يحرم اتخاذها، ولا يجب افسادها.

(٦) بعض من ذهب الى حرمة الاقتناء

(٧) بمعنى يستفاد منه حرمة الإتحاذ والاقتناء والوجود لا الحرمة الوضعية للمعاملة؛ اذ ليست هذه محلّ كلامنا كما قلنا، نعم، نحن لا ندري كيف فهم المصنّف تكلّف من ذهابهم إلى حرمة البيع والشراء، حرمة الاقتناء والوجود؛ لئ

أ. حكاة السيّد جواد العاملي في مفتاح الكرامة - ج٤ - ص٤٩ عن مجمع الفائدة في لباس المصلي، وانظر أيضاً مجمع الفائدة - ج٢ - ص٩٣.

ب. جامع المقاصد - ج٤ - ص١٦.

ج. حاشية الارشاد - ص٢٠٦.

قال: وعمل الأصنام والصُّلبان والتمائيل المجسّمة والشطرنج والنرد وما أشبه ذلك - حرام، وبيعه وابتياعه حرام^(١)، انتهى^(١).

وفي النهاية: وعمل الأصنام والصُّلبان والتمائيل المجسّمة والصُّور والشطرنج والنرد وسائر أنواع القمار - حتى لعب الصبيان بالجوز - والتجارة فيها والتصرف فيها^(٢) و التكبُّب بها محظور، انتهى^(ب)، ونحوها ظاهر السرائر^(ج).

فهم إذ إن حرمة الوضعية لا يلزم - كما اتّضح من بيانها - ان تكون ناشئة من حرمة الوجود؛ إذ يمكن ان لا يحرم الوجود، ومع هذا يحرم البيع والشراء؛ لعدم وجود منفعة محللة مقصودة مثلاً، أو لوجود المانع مثلاً حتى مع وجود تلك المنفعة، هذا ما لم نفهمه من المصنف تكلُّ.

(١) الوارد في هذه العبارة أمران، لا ندري كيف فهم المصنف منهما حرمة الوجود، أولهما: حرمة آليجاد و عمل التماثيل وهو البحث الأول من بحثي المسألة الذي قلنا: أنّه ليس محل البحث فإنّه في الوجود، والثاني: حرمة البيع والابتياح، وهو ما ذكرنا قبل قليل أنّه لا يستلزم ولا يدل على حرمة الاقتناء.

(٢) نعم، قد يدلّ هذا الكلام - لا بالصراحة - على حرمة الاقتناء والوجود؛ فإنّه عبّر بالتصرف، وان كان في القلب منه شيء، فإنّه قد يُقال: حرمة التصرف شيء وحرمة الوجود شيء آخر؛ فالعين النجسة ذهب البعض إلى عدم جواز التصرف بها إلاّ أنّه لم يقل أحد بوجود اتلافها وإفسادها.

وعلى كل حال، فإن المصنف تكلُّ استفاد من كلمات الاعلام تلك، أنهم يذهبون إلى حرمة الاقتناء، وليس ذلك بالمهم جداً، بل المهم النظر في ما تقتضيه مراحل عملية الاستنباط، فلنواصل الطريق اذن.

أ. المقنعة - ص ٥٨٧.

ب. النهاية - ص ٣٦٣.

ج. السرائر - ج ٢ - ص ٢١٥.

ويمكن^(١) ان يستدل للحرمة . مضافاً^(٢)

الخطوة الثانية: الأدلة المدّعاة على حرمة الاقتناء . وجوب الاتلاف .

(١) هذه هي الخطوة الثانية من خطواته تتدكّر في هذا البحث، وقد ذكرنا انها تمثّل المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط في ما نحن فيه، وهي البحث في ما يمكن أن يدعى كونه دليلاً على حرمة ما نحن فيه.

أدلة حرمة الاقتناء

(٢) الدليل الأوّل: أدلة تحريم التصوير.

ونبدأ بذكر ما يستدلّ به على الحرمة، علماً بأن المصنف تتدكّر سيذكر جميع ما قد يدعى دلالاته على الحرمة، ثم سيكون له وقفة خاصّة بكل واحد من هذه الأدلة للمحيص، فلديك الوقت . عزيزي القارئ . الآن للتفكير بما سيورده المصنف تتدكّر على هذه الأدلة فنعم التمرين الفقهي، والدليل الأوّل هو ادعاء أن أدلة تحريم التصوير نفسها تدلّ على حرمة ابقاء تلك التصاوير، ويمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: بالدلالة المطابقيّة: حيث ان العرف، عندما يسمع قوله ﷺ . مثلاً : «من صور صورة أو متلّ مثالا ... الخ»، أو قوله ﷺ: «نهى أن يُنقش ... الخ»، وغيرها من روايات التحريم التي ذكرناها سابقاً ، فإنّه يفهم منها ان الشارع يحرمّ مطلق وجود التصوير وبمصادقيه، الوجود الابتدائي، وهو اليجاد بعد أن لم يكن الشيء موجوداً ، وكذلك الوجود الاستدامتي، وهو البقاء وهو ما عبّرنا عنه بالوجود.

كلا هذين المصادقين للوجود، يفهم العرف أنّهما مبغوضان للشارع من نفس ذلك الدليل الذي دلّ على حرمة التصوير.

إنّ الظاهر^(١) من تحريم عمل الشيء مبغوضيّة وجود المعمول ابتداء^(٢) واستدامة^(٣) بما تقدّم^(٤) في صحيحة ابن مسلم من قوله عليه السلام: «لا بأس ما لم يكن حيواناً»

الثاني: بالدلالة الالتزاميّة: وهنا، العرف لا يفهم من أدلّة تحريم التصوير بالدلالة المطابقيه إلا حرمة ايجاد الصورة، وهو التصوير، إلا أنّه بواسطة الملازمة في الحكم بين الایجاد - المدلول على حرّمته بالروایات ، والوجود - وهو محل الكلام . ، فإنّه - العرف - يسرّي الحكم الوارد للأوّل إلى الثاني؛ لعدم الفرق والافتراق بين الحالتين، فإنه يفهم ان الوارد وان كان هو الایجاد ولكنه إنما ذكر في الروایات لا على نحو الموضوعية بل بما هو طريق لنفي الوجود وتحريمه، فيحكم بحرمة الوجود.

(١) عرفاً، بالدلالة المطابقيه - على الوجه الأوّل - ، أو بالالتزامية - على الوجه الثاني - .

(٢) وهو ايجاد الصورة، وهو التصوير والتمثيل والنقش.

(٣) وهو الوجود الذي نبحت حكمه الآن، وهو حكم ما اوجده.

(٤) الدليل الثاني: صحيحة ابن مسلم.

أمّا الدليل الثاني لحرمة الوجود ووجوب افساد ما حرّم ايجاد صورته - تصويره - فهو ما سبق ذكره في ادلة التصوير، وهو قوله عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان».

وتقريب الاستدلال بالرواية، يتركز على إثبات ان المسؤول عنه في الرواية، والذي لم يصرّح به من قبل السائل، ليس هو ما قلناه سابقاً - من كون الرواية تتكلم عن ايجاد الصورة والتصوير - ، بل انها تتحدّث عن الوجود والافتناء، وقد أجاب عليه السلام بأنّه لا بأس به.

ولكن، كيف يكون متعلق السؤال هو هذا الوجود، لا ذاك الایجاد الذي لله

بناء على ان الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل، سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها، العام البلوى، وهو «الافتناء»، وأمّا نفس الایجاد، فهو عمل مختص بالنقاش، إلا^(١) ترى أنه لو سُئِلَ

﴿ اَدْعِينَاهُ سَابِقًا حِينَ اعْتَبَرْنَا الرّوَايَةَ مِنْ أَدْلَةٍ حَرَمَةَ الْاِيْجَادِ؟
والجواب: انّ ما ذكرناه سابقاً من ان متعلّق السؤال عندما لا يُذكر صريحاً من قبل السائل، فإن علة ذلك هو اعتماد السائل على وضوحه وظهوره عرفاً صحيح، وكذا ما ذكرناه من كيفية تحديد العرف لذلك المتعلّق، من أنّه الأمر المركوز الشائع المتعارف من ذلك الشيء المسؤول عنه، صحيح أيضاً، إلاّ أن مفترق الطرق بين المدّعين - كون المسؤول عنه هو «الایجاد» التصوير، أو «الایجاد» الافتناء - هو تحديد ذاك المصداق الشائع المتعارف من هذين العملين، ولا بدّ ان من يستدل بهذه الرواية على حرمة الوجود - محل البحث - يدّعي أنّه «الوجود»، فإنّه العام البلوى والشائع عند النّاس، وأمّا الایجاد والتصوير فهو عمل لا يبتلي به ولا يعمل به إلاّ القليل من الناس، فكف من هؤلاء يحسن التصوير ويعمل به؟ بينما التعامل مع التمثال الموجود عمل الجميع تقريباً.

(١) هذا وجه ترجيح كون الشائع - في ما نحن فيه - هو الوجود لا الایجاد؛ فإنه لو سُئِلَ المعصوم عليه السلام عن الخمر بلا تعيين المتعلّق، كما في قوله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ... الخ﴾، فإن العرف يفهم ان السؤال ليس عن ايجاد الخمر - التخمير - ، بل عن وجودها والتصرّف بها وهو - في ما نحن فيه - ، شربها، فكذلك الحال في السؤال عن التماثيل في صحيحه ابن مسلم، فان المسؤول عنه والشائع والمنصرف له الذهن، ليس هو الایجاد، بل الوجود.

بل انصرف الذهن في السؤال عن التماثيل إلى وجودها لا ايجادها، أقوى من ذلك الانصراف المذكور في الخمر؛ فإن شرب الخمر وان كان شائعاً للم

عن الخمر^(١) فأجاب بالحرمة، أو عن العصير فأجاب بالاباحة، انصرف الذهن إلى شربهما^(٢)، دون صنعتهما^(٣)، بل ما نحن فيه^(٤) أولى بالانصراف^(٥)؛ لأن صناعة العصير والخمر يقع من كل أحد^(٦)، بخلاف صناعة التماثيل^(٧). وبما^(٨) تقدّم من الحصر في قوله ﷺ . في رواية تحف العقول . :

مُ معروفًا، إلا أن صنعه - ايجاده - شائع أيضاً ولكن بصورة أقل، بمعنى ان التخمير يمكن ان يقع من كل أحد بسهولة؛ فإن اقصى ما يحتاج إليه هو تمر مثلاً وماء ويوضع حيث لا يصل له الهواء، وأمّا في ما نحن فيه، فإن وجود الصورة واقتناءها شائع وأمّا ايجادها فهو ليس شائعاً أبداً، فإن النقش والتمثيل امر صعب جداً لا يمكن ان يقع من كل أحد، وعلى هذا، فالانصراف - في ما نحن فيه - إلى الوجود لا إلى الایجاد أقوى وأولى.

(١) بلا تحديد المتعلق، كما مثلنا له بالأية الشريفة.

(٢) أي: وجودهما والتعامل معهما في حياتنا.

(٣) أي: لا ايجادهما.

(٤) في محل الكلام وهو صحيحة ابن مسلم في التماثيل.

(٥) إلى الوجود والاقتناء من الایجاد والتصوير.

(٦) بمعنى كونه أمراً سهلاً تعلمّه والقيام به.

(٧) فإنها أمر لا يعتبر سهلاً ولا يقوم به إلا البعض، ما رأيك عزيزي

الباحث بهذا الكلام؟

(٨) الدليل الثالث: رواية تحف العقول.

فإنها واضحة الدلالة على الحرمة التكليفية لوجود التمثال والصورة، فإنها تعطي قاعدتين واضحتين: الأولى: ما حرّم الله ايجاده وصنعه فإنه يجيء منه الفساد محضاً، والثانية: ما يجيء منه الفساد محضاً فإنه يحرم جميع التقلبات فيه . وقد مضى معنى جميع التقلبات . .

«إنما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً، ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح»؛ فإن ظاهره ان كلّ ما يحرم صنعته . ومنها التصاوير . يجيء منها الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة .

وبالنسبة^(١) : «لا تدع صورة إلا محوتها ولا كلبا إلا قتلتها»^(١) : بناء على إرادة الكلب الهراش المؤذي الذي يحرم اقتناؤه .
وما عن^(٢) قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح ان يُلعب بها؟ قال: لا»^(ب) .

هم وقد ثبت . في البحث الأول . ، ان التصاوير يحرم صنعها، فتكون داخلة في القاعدة الأولى ثم الثانية لتكون النتيجة أنها يحرم استعمالها والاستفادة منها وأي نوع من أنواع التقلبات فيها .

(١) الدليل الرابع: النبوي: «لا تدع صورة إلا محوتها...»

فإنها ظاهرة في وجوب محو وافساد كل صورة بعد ان كان المراد مما ورد معها في سياق واحد هو وجوب قتل الكلب الهراش المؤذي، فلا قرينة تصرف الرواية عن ظاهرها الأولي في وجوب إزالة وجود الصورة وحرمة اقتنائها .

(٢) الدليل الخامس: ما عن قرب الاسناد .

فإن قوله عليه السلام: «لا»، معناه أنّه لا يصلح أن يلعب بالتماثيل، ومعنى هذا ان وجودها مبغوض للشارع، وإلا فلماذا منع عليه السلام من اللعب بها .

أ - الوسائل - الباب ٣ من أبواب احكام المساكن - الحديث ٨، وفيه: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة، فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سوّيته، ولا كلبا إلا قتلتها».

ب - قرب الاسناد - الحديث ١١٦٥، الوسائل - الباب ٩٤ من ابواب ما يكتسب به - الحديث ١٠ .

وبما^(١) ورد في انكار أنّ المعمول لسليمان على نبينا وآله وعليه السلام هي تماثيل الرجال والنساء؛ فإن الانكار إنما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول^(٢). كما هو ظاهر الآية^(٣). دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوة.

وبمفهوم^(٤) صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غُيّرت رؤوسها وتُرك ما سوى ذلك»^(٥).

(١) الدليل السادس: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ...﴾

الآية ﴿﴾.

بتقريب أنّه عليه السلام. في تفسير الآية. ، انكر ان يكون ما شاءه سليمان عليه السلام من التماثيل هو ما كان ذا روح، ولكن، ما الذي شاءه سليمان؟ وبماذا تعلق مشيئته وإرادته بالنسبة للتماثيل؟ هل هو ايجادها، أم وجودها؟ لا ريب أنّه شاء الوجود لا اليجاد والصنع؛ فإن هذين ليسا عمله بل عمل غيره، وأمّا ماله علاقة بسليمان عليه السلام بالنسبة للتماثيل فهو وجودها. وعلى هذا، فإذا كانت الرواية دالة على تحريم التماثيل. كما هو ظاهر انكار الإمام عليه السلام. ، فإنما هو عائد إلى وجودها لا إلى ايجادها.

(٢) أي: لوجوده واقتنائه.

(٣) فإن ماله علاقة بسليمان عليه السلام من التماثيل هو وجودها، وأمّا ايجادها فليس هو عمله لكي يشاءه أو لا يشاءه، بل هو عمل المأمورين.

(٤) الدليل السابع: مفهوم صحيحة زرارة.

إذ أنّ مفهومها هو ثبوت البأس بوجود التماثيل في البيوت فيما إذا ابقيت على حالها ولم تغير، فالوجود حرام.

ورواية^(١) المثنى عن أبي عبدالله عليه السلام: «أن علياً عليه السلام يكره الصور في البيوت»^(١) بضميمة ما ورد في رواية أخرى . مروية في باب الربا . : «أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»^(ب) .

ورواية الحلبي^(٢) . المحكية عن مكارم الأخلاق . عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أهديت إلي طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر»^(ج) .

(١) الدليل الثامن: رواية المثنى.

فإن الوارد في هذه الرواية وإن كان هو الكراهة، وهو ما لا يستفاد منه أكثر من الميغوضية فقط، إلا أن هذا، فيما لو كنا نحن وهذه الرواية وهذا اللفظ، وأما إذا كانت قرينة تفسر لنا المقصود من هذه الكلمة وأنه الحرام، تعين حينئذ حملها على ذلك بدون نقاش.

والأمر هنا كذلك؛ فإن هناك رواية يستفاد منها أن علياً عليه السلام لا يكره الحلال، وفتنهم منها أنه عليه السلام لا يكره إلا الحرام، فما كرهه عليه السلام حرام، فوجود الصور في البيوت - على هذا - حرام؛ فإنه مما يكرهه عليه السلام بمقتضى ما نحن فيه من رواية المثنى.

(٢) الدليل التاسع والأخير: رواية الحلبي المحكية عن مكارم الأخلاق

فإنه لو لم يكن وجود تماثيل الطائر في الطنفسة، وهي ثوب أو بساط - حراماً، لما أمر عليه السلام بتغييره إلى تماثيل شجر.

هذه هي الأدلة التي يمكن أن يدعى كونها دالة على حرمة وجود التماثيل المحرّم الصنع، وحرمة اقتنائه ووجوب افساده، ولبنداً الآن بتمحيص هذه للم

أ - الوسائل - الباب ٣ من ابواب احكام المساكن - الحديث ٣ .

ب - الوسائل - الباب ١٥ من ابواب الربا - ذيل الحديث الأول، مع بعض الاختلاف.

ج - مكارم الاخلاق - ص١٣٢، الوسائل - الباب ٤ من ابواب احكام المساكن - الحديث ٤ .

هذا، وفي الجميع نظر:
أما^(١) الأول،

﴿ الأدلة الواحد تلو الآخر لنرى انها جميعاً لا تنهض بالمسؤولية الملقاة على عاقتها، واليك التفصيل - وارجو أن تراجع الدليل أولاً ثم الرد المذكور هنا.

ردّ ادلة تحريم الاقتناء

(١) ردّ الدليل الأول : . أدلة تحريم التصوير . .

وقد ادعى المستدل بهذه الأدلة ان هناك طريقين لاستفادة حرمة وجود التصاوير، وهما: الدلالة المطابقية، والدلالة الالتزامية بالتفصيل الذي ذكرناه هناك فراجع أولاً.

وهذا الاستدلال - بكلا طريقيه - مردود،

أما بالنسبة للطريق الأول - الدلالة المطابقية - : فإنه واضح البطلان؛ إذ ان ذلك محض ادعاء، فإن العرف لا يفهم من روايات تحريم التصوير ان مطلق وجود التصاوير حرام سواء الابتدائي والاستدامتي، بل العرف يفرّق بين مقامين ويجعل حداً بينهما، والأول: الایجاد - الوجود الابتدائي - ، والثاني: الوجود - الوجود الاستمراري - ، ولا يفهم مما ورد في روايات التحريم من تعابير كالتصوير والتمثيل والتزيين وغيرها، إلاّ المقام الأول فقط.

هذا ما يفهمه العرف، نعم لو كنا نتعامل مع الروايات تعاملاً فلسفياً، لكان الوجود عين الایجاد؛ فإنهم يقولون ان الفرق بينهما مجرد اعتبار؛ فإن الشيء بالنسبة إلى الموجد ایجاد، وبالنسبة إلى الموجد وجود، فالاختلاف بينهما في النسبة فقط.

ولكن - والحمد لله رب العالمين - ليس المفروض من الفقيه أن يتعامل مع الخطابات الشرعية تعامل الفلاسفة، بل اللازم الواجب الذي ليس منه مفر، بل

فهم أن ينزع الفيلسوف ثوب الفلسفة حينما يتعامل مع تلك الخطابات، فإنها لم تُلق للفلاسفة، وإنما للناس العرفيين المتواضعين من حيث الثقافة والتدقيق، فاللزام - لفهم المراد منها - أن يتعامل معها كما يتعامل معها الناس العرفيون؛ ولهذا فإن التعامل الفلسفي، بل الدقي أيضاً، مفسد لعملية الاستنباط، فانتبه ولا تتفلسف في الخطاب الشرعي، ودع الفلسفة لمجالها المختص بها، وحاذر أيضاً أن تتفلسف في كلامك مع الناس المساكين، فتلقئهم في التهلكة وبئس المصير، المساكين المساكين يا عباد الله.

وأما بالنسبة للطريق الثاني، والذي يعترف بالفرق بين المقامين - فلا يرد عليه الاشكال الذي اوردناه على الطريق الأول، إلا أنه غير تام أيضاً، وبيانه: إنه لما كان هناك فرق بين المقامين، فإن الدليل الوارد في أحدهما، فإنه - بالدلالة المطابقة - لا يتحدث عن أكثر من ذلك المقام، فإذا أردنا أن نسري الحكم الوارد فيه إلى غيره، فإنه يلزم ابراز نكتة - قرينة - تقتضي عرفاً التسرية؛ بحيث يفهم العرف الملازمة في الحكم بين المقامين، سواء أكانت هذه النكتة - القرينة - سياقية ومن مجموع ما ورد في الدليل وهيئته، أم من خارج الدليل ومما نفهمه من أدلة أخرى نضمها إلى الدليل المحرّم لأحد المقامين فتفهم الملازمة في الحكم بينهما.

ومثال القرينة السياقية، ما ذكره المصنّف تَدُّرُّ من ان حرمة ايجاد النجاسة في المسجد الواردة في دليلها المتكلم عنها، يستلزم تسرية الحكم إلى وجود النجاسة فيه فيكون حراماً ويجب رفعه؛ فإننا نفهم من دليل حرمة التجسس، ان تلك الحرمة، إنما هي لأجل احترام المسجد وحرّمته، وعدم جواز هتك تلك الحرمة، وهذا ما يلزم من وجود النجاسة أيضاً فيه وعدم ازالتها، فيحرم - على هذا - وجودها فيه فيجب إزالتها.

فَلَأَن^(١) الممنوع هو ايجاد الصورة^(٢) ، وليس وجودها مبغوضاً^(٣) حتى يجب رفعه.

وهذا استدلال بالدلالة الالتزامية لا المطابقية، وهكذا الأمر في كل الأدلة التي تتحدث عن حكم موضوع محدد، إلا إن العرف لا يفهم خصوصية لذلك الموضوع، بل انه قد أخذ على نحو الطريقية والتمثيل ليس إلا، فإن العرف يسري الحكم الوارد - حينئذ - إلى ما كان مشابها عندهم لما ورد في الدليل. وأما مثال القرينة الخارجية، فإن الدليل المحرم لصلاة الظهر من يوم الجمعة مثلا، يفهم منه - بالملازمة - حرمة ترك صلاة الجمعة ظهرها، للملازمة بين الحرمة الأولى والثانية، وهذه الملازمة لم نفهمها من نفس الدليل المحرم لصلاة الظهر، بل من خارجه؛ فإننا نعرف - بالدليل الوارد في مقامه - ان الشارع - ظهر الجمعة - لا بد وان يكون له تكليف بالنسبة للصلاة؛ فإنها كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً، ونعرف - أيضاً - أنها - ذلك الوقت - إما صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، فإذا كانت صلاة الظهر حراماً - بحسب ما بأيدينا من دليل - فإننا نفهم أنه يحرم ترك صلاة الجمعة إذن، وهذا المثال للتمثيل فقط وقد لا يكون له واقعية.

إذا أتضح هذا، عرفنا ضعف الدليل الأول بطريقه الثاني؛ إذ أنه ليس هناك أي قرينة - لا سياقية داخلية ولا خارجية - تعين العرف على فهم الملازمة، فتكون روايات حرمة التصوير، مختصة بالمقام الأول - الایجاد - فقط، ولا تتحدث عن حكم الوجود - المقام الثاني - .

(١) هذا ردّ للطريق الأول من الدليل الأول، وهو الاستدلال بالدلالة المطابقية.

(٢) فقط، بالدلالة المطابقية.

(٣) بالدلالة المطابقية.

نعم^(١)، قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما^(٢) ان حرمة ايجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبنوضية وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها.
 . . وأما^(٣) الروايات،

(١) وهذا رد للطريق الثاني من الدليل الأول - الاستدلال بالدلالة الالتزامية ..

(٢) هذا مثال للقرينة السياقية على الملازمة، وقد ذكرنا له مثالا آخر.

رد الاستدلال بالروايات الأخرى

رد الاستدلال بصحيفة محمد بن مسلم

(٣) وأما رد هذه الصحيحة، فهو بأن يقال: ان المسؤول عنه فيها ليس هو وجود التماثيل اقتنائها وان كان هذا العمل شائعا متعارفاً كما ادعى المستدل، بل هو الايجاد - التصوير - وما ذلك إلا لما قلناه أول ما ذكرنا هذه الصحيحة - عندما تمسكنا بها لتحريم التصوير - وهو انها ظاهرة في كون السؤال عادة عما هو مركز في الأذهان العرفية وان كان يحتمل أنه أقل ابتلاء من غيره، وهذا المركز هو الايجاد لا الوجود، بل من قال أنه أقل ابتلاء، بل الجميع يمكنه مزاولة الرسم والتمثيل وان كانوا يتفاوتون في المستويات فإن الكلام لا يختص بلوحات بيكاسو.

وما يميز هذا المدعى - وهو كون الايجاد هو المركز في الازهان - ويثبته، هو ان السؤال الذي يستيق غيره من الاسئلة بالنسبة للتمثال، هو قضية ايجاده لا وجوده، فإنه لا يترقب من الانسان أن يسأل عن حكم الوجود والاقتناء، إلا بعد ان يكون السائل قد سأل عن حكم العمل والايجاد أولاً، فإن كان قد أُجيب بالحرمة، فعندذاك، وعندذاك فقط - يخطر في ذهنه أنه اذن ما حكم الوجود

والاقتناء؟

فالصحيحة الأولى^(١) غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء^(٢): لأن عمل الصور مما هو مركز في الازهان^(٣)، حتى^(٤) ان السؤال عن حكم اقتنائها^(٥) بعد معرفة حرمة عملها؛ إذ لا يحتمل^(٦) حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله. وأما^(٧) الحصر في رواية تحف العقول،

وعلى هذا، فالمركز في الذهن، وما ينسب إليه من سؤال في ما يخص التمثال، هو الایجاد وحكمه، لا الوجود، وبهذا يفهم العرف ان متعلق السؤال الذي لم يصرح به في سؤال محمد بن مسلم هو هذا الایجاد لا الوجود، فتكون الرواية اجنبية عما اريد منها من الدلالة على حرمة الوجود.

(١) صحيحة محمد بن مسلم.

(٢) والوجود.

(٣) فيفهم العرف كون السؤال عنه.

(٤) هذا دليل على كون المركز في الازهان بالنسبة للتمثال، هو الایجاد لا

الوجود.

(٥) أي: إنما يخطر بالبال بحيث يشير السؤال.

(٦) ابتداء، ولا يأتي ولا يخطر بالبال.

(٧) رد الاستدلال برواية تحف العقول.

وأما رواية تحف العقول فهي غير تامّة أيضاً في ما نحن فيه، وبيان عدم تماميتها يحتاج إلى شيء من التدقيق، فأرجو الانتباه والتدقيق علماً بأننا سنعرض الرد بالعرض البطيء ليتّضح المطلوب فنقول:

لو تأملنا في طريقة الاستدلال بالرواية، لوجدنا ان المستدل كان يمرّ في

استدلّاله بهذه الخطوات:

الأولى: ان الرواية قسّمت الصناعات إلى قسمين لا يوجد غيرهما:

﴿الأول: ما يوجد شيئاً فيه الصلاح والفساد؛ والثاني: ما يوجد شيئاً ليس فيه ولا ينتفع منه إلا في الفساد.

الثانية: ثم حكمت على القسم الأول بأنه جائز تكليفاً، وأمّا الثاني فهو محرّم.

الثالثة: ثم ذكرت العلة في الحكم بذلك؛ فقالت: الأول انما كان جائزاً لأن الغاية - الفائدة - منه كانت تشتمل على محلل، والثاني محرّم لأن غايته ليست إلا الحرام ولا يستفاد منه إلا في ذلك.

الرابعة: وبهذا كنا نكتشف ان كلّ ما حرّمه الله من حيث الایجاد والصناعة. فإنّه لا يأتي منه إلا الفساد محضاً، ولو كان فيه جهة صلاح لما حرّمه تعالى ولكان جائزاً لكونه من القسم الأول.

الخامسة: ثم حكمت على القسم الثاني بأنّه محرّم وجوده وجميع أنواع الاستفادة منه.

السادسة: ولما كان التصوير من القسم الثاني المحرّم - بحسب الرواية نفسها وما ذكرناه من أدلة حرمة التصوير - الایجاد - ، فإن النتيجة الحتمية لذلك، هي ان هذه التصاویر يحرم وجودها واقتناؤها وجميع أنواع التقلّب بها. هكذا استدللّ المتمسك برواية تحف العقول على حرمة الاقتناء في ما نحن فيه.

إذا اتضح ذلك، قلنا في مقام رد الاستدلال:

إننا لو تأملنا في الخطوة الرابعة وما بعدها لوجدناها - النتيجة لكل ما سبقها من خطوات، بحيث لو ناقشنا في أيّ من تلك الخطوات، وتوقفنا في تماميتها وقطعيتها، فإننا لن نصل إلى النتيجة المذكورة في هذه الخطوة الخامسة. لله

وبهذا يتّضح - شيئاً ما . ، ما ينبغي ان يفعله من يريد رد الاستدلال بهذه الرواية؛ إذ يكفيه أن يبرز احتمالاً معتداً به عقلائياً، يلزم منه عدم القطع بأي خطوة من الخطوات الثلاثة السابقة، وهذا بالضبط ما يفعله المصنف تثكُّر في ما نحن فيه، فهو يركّز على الخطوات الثلاثة الأولى، ليقول: من قال: أن الرواية عند ما تحدثت عن الصناعات قسمتها إلى قسمين، فإنما كانت في مقام النظر إلى كل الصناعات فلم تجد إلا هذين القسمين، فيكون الحصر فيها كلياً حقيقياً، بمعنى ان الصناعات - كلها - إما أن تكون من القسم الأول، وإما ان تكون من القسم الثاني؟ لربّما كانت الرواية في مقام النظر إلى بعض الصناعات دون بعضها الآخر، ويكون التصوير من هذا البعض الآخر الذي لم تتكلم عنه الرواية فتكون اجنبية عمّا نحن فيه.

وتفصيله: أن الحصر الوارد في الرواية للصناعات وتقسيمها لها إلى قسمين، إذا كان حقيقياً بأن كانت الرواية قد أخذت بعين الاعتبار كل انواع الصناعة - فالاستدلال بالرواية تامٌّ؛ إذ ان التصوير - بعد أن كان ممّا نظرت له الرواية بمقتضى نظرها لعموم الصناعات - لا بدّ ان يكون من القسم الثاني الذي يحرم التقلّب بما يوجد ويحرم اقتناء ما يصنعه؛ فإنه لا يتصور أن يكون من القسم الأول بعد ان علمنا بأن التصوير وايجاد الصورة عمل محرّم؛ فأن مقتضى الخطوة الرابعة هو ذلك، فإن ما حرم من الأعمال نكتشف من دليل حرّمته ان نتيجه حرام والتقلّب المصنوع بتلك الصنعة المحرّمة حرام.

هذا إذا كان الحصر حقيقياً، وأمّا إذا كان الحصر اضافياً، بأن لم تكن الرواية - في مقام تقسيم الصناعات إلى القسمين المزبورين: المحرّم والمحلل - ناظرة إلا إلى بعض تلك الصناعات دون بعضها الآخر، فإن الاستدلال بالرواية لن يتمّ؛ لئ

لعدم احراز دخول الصناعة محل بحثنا - التصوير - في ما نظرت إليه الرواية.

وبعبارة أخرى: على الاحتمال الثاني، لن نجد انفسنا مضطرين إلى ادخال التصوير في القسم الذي يحرم من الصناعات والذي تتكلم الرواية عن حرمة لتحكم بالأخير بوجوب افساد ما ينتج عنه وبحرمة التقلب به؛ إذ لربما كانت حرمة التصوير حرمة من نوع ثان غير الذي تكلمت عنه الرواية فهو حرام من حيث الصناعة والايجاد، إلا أنه لا من حيث حرمة ما ينتج عنه، ولا من جهة ان نتاجه وغايته ليس إلا الحرام لكي نرتب على ذلك ان وجوده حرام فيحرم الاقتناء.

وما نصل إليه من نتيجة - لحد الآن - هي ان تمامية وعدم تمامية الاستدلال بالرواية، تابع لاختيار أيّ من الاحتمالين المذكورين، فهل نختار الأول وكون الحصر حقيقياً، أم نختار الثاني وكونه اضافياً؟
ولكن وقبل ان نوضّح إننا نختار أيّ الاحتمالين المزبورين، لابدّ من الاجابة على سؤال مهم، وهو: ومن قال بأن لدينا احتمالين؛ إذ ما وجه ابراز الاحتمال الثاني؟

وبعبارة أخرى: ما هي النكته العقلائية العرفية التي يمكن ابرازها لخلق احتمال آخر مفاده ان الحصر - في الرواية - يمكن أن يكون اضافياً؛ إذ ان كون حصر ما كذلك خلاف القاعدة العرفية في التقسيم، فان من يريد ان يقسم، فإنه عادة ما ينظر ويأخذ بعين الاعتبار كل الأفراد التي يمكن ان تدخل في حكمه وتقسيمه ثم يقسم، وأما أن لا ينظر - في مقام التقسيم - إلا إلى البعض دون البعض الآخر فهو خارج عن تلك العادة يحتاج ابرازه كاحتمال إلى نكته تثبت

لنا ذلك، فما هي هذه النكته؟

والجواب: النكتة المطلوب ابرازها موجودة في ما نحن فيه من التقسيم الموجود في رواية تحف العقول؛ فإننا لو تأملنا فيها، لوجدنا - ولو على مستوى الاحتمال - إنها ما نظرت إلا إلى بعض الصناعات دون البعض، بمعنى إنها تريد ان تقول لنا: لو سألتموني أن اقسّم لكم الصناعات فهذا ممكن سهل، ولكن: لا بد لكل قسمة من جهة كما قرأتم في المنطق، فمن أيّ جهة تريدون مني التقسيم؟ والجواب الذي نعرفه من التأمل في الرواية، هو ان جهة التقسيم هي اعتبار الغاية والفائدة من المصنوعات بتلك الصناعات، بمعنى إننا لو كنّا نقسّم الصناعات باعتبار ما يترتب على ما توجد هذه الصناعات من أشياء، لأمكن أن تقسّم هذه الصناعات إلى قسمين هما المذكوران في الرواية، ولكن هذا - وهو وجه بروز الاحتمال الثاني - لا يمنع من ان يكون هناك صناعة لم تدخل في ذلك التقسيم، وهي الصناعة التي لم يؤخذ بنظر الاعتبار ما يترتب على المصنوع بها من نتيجة وفائدة، وإنما كانت محرّمة لا لتحريم نتيجتها والغاية منها وإنما بسبب آخر.

وبعبارة أخيرة: الصناعة الحرام التي تتكلم عنها الرواية فتحرمها لأجل حرمة ما يترتب عليها، ولأن نتيجتها ليست إلا الفساد المحض، فيكون - بالنتيجة - التقلب بالمصنوع بها واقتناؤه حراماً، إنما هي الصناعة التي كانت حراماً لذلك، أي: لحرمة نتيجتها والمصنوع بها، ومن أين لنا أن نحرز ان التصوير إنما كان كذلك، أي: إنما حرم لأجل حرمة نتيجته فيكون التقلب بالصورة واقتناؤها حراماً؛ إذ لعله من نوع آخر من المحرّمات، وهو الحرام لعله أخرى - أيّ علة كانت - ليست هي حرمة غايته ونتيجته، فلا يترتب عليه ما رتبته الرواية على ذلك من حرمة التقلب بالمصنوع وحرمة اقتنائه.

وبهذا ظهرت النكتة في ابراز الاحتمال الثاني المزبور، بل هو الظاهر من للم

فهو . بقرينة الفقرة السابقة منها، الواردة في تقسيم الصناعات^(١) إلى ما يترتب عليه الحلال والحرام، وما لا يترتب عليه إلا الحرام . اضافي^(٢) بالنسبة إلى هذين القسمين^(٣) ، يعني: لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه إلا الفساد .
نعم^(٤) ، يمكن ان يقال:

﴿ الرواية، أي: كون الحصر اضافياً، بالقرينة نفسها التي ذكرناها لابرار الاحتمال الثاني؛ فإننا إذا راجعنا الرواية وتأملنا فيها جيداً، وجدنا انها نظرت إلى الصناعات فحرمت وحللت من حيث الغاية المترتبة على تلك الصناعات لا غيرها.

- (١) فالتقسيم بلحاظ الغاية، فلو نظرنا إلى الصناعات من هذه الحيثية، أي: ما كان له غاية منحصرة فحرام والأفعال.
- (٢) لا حقيقي، فإن المنظور فيه غايته.
- (٣) فقط دون غيرها وهو ما كان محرماً لذاته ولنفسه أو لأية علة أخرى غير الغاية، فلا يكون داخلا في الرواية.

تراجع تكتيكي

(٤) وبعد كل ما بذلناه من جهد لتوضيح مراد المصنف نتئذ من الحصر الحقيقي والحصر الاضافي، وبيان نكتة بروز الاحتمال الآخر . الحصر الاضافي . بل وظهوره من الرواية، يرجع المصنف نتئذ إلى القول بأن الاحتمال الأول هو ما يلزم اختياره، وكون الحصر حقيقياً، والنكتة في ذلك هي بعد الاحتمال الثاني في نفسه . في ما نحن فيه . : فإن الرواية عندما قسّمت الصناعات إلى تلكما القسمين حصراً، فإنها كانت في مقام ذكر التعليل واعطاء الضابطة للفرق لئلا

ان الحصر^(١) وارد في مساق التعليق واعطاء الضابطة^(٢) للفرق بين الصنائع^(٣) .
لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور^(٤) .
وأما^(٥) النبوي، فسياقه ظاهر في الكراهة،

فهم بين الصنائع، ومن أراد أن يعطي ضابطة وميزانا فلا بد وان يكون قد شمل
بنظره كل الصنائع فما وجدها إلا واحدا من قسمين ذكرتهما الرواية، وليس
من الصحيح في من كان في مقام اعطاء الميزان ان يعطي ميزانا ناقصا لا يمكن
ان يوزن به إلا بعض ما يوزن.

(١) الوارد في الرواية في قوله ﷺ : «إنما حرم الله... الخ».

(٢) والمطلوب من الضابطة أن تكون عامّة لوحظ فيها كل أنواع الصنائع.

(٣) كلها.

(٤) أي: لا لضابطة خاصّة لم يلاحظ فيها كل انواع الصنائع، وإنما تلك
الصنائع التي تحرم وتحلّ من حيثية خاصة فقط، وهي الغاية والنتيجة منها
بحيث لا يمتنع ان يكون هناك صناعة محرّمة لا لغايتها بل لشيء آخر، فلا
تكون داخلة في التقسيم المذكور في الرواية.

(٥) الرد على الاستدلال بالنبوي. «... لا تدع صورة إلا محوتها...».

وأما النبوي، فردّه ان الأمر فيه لا بد من حمله على استحباب محو الصور
وافسادها أو على كراهة وجودها، ولا يمكن حمله على الوجوب والحرمة؛ فإن
قرينة السياق توجب ذلك بعد أن كنا نعلم بعدم وجوب قتل الكلاب الوارد مع
الأمر بمحو الصورة في سياق واحد، وبعد ان كنا نعلم بعدم وجوب تسوية القبور
الوارد في بعض آخر من هذه الروايات وفي سياق واحد مع الأمر بمحو الصورة،

ومع ذلك، كيف يمكننا أن نحمل الأمر بالمحو على الوجوب؟

وبعبارة أخرى: صحيح أن الأمر ظاهر في الوجوب، وأن النهي ظاهر في التحريم.

كما^(١) يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب^(٢)، وقوله ﷺ في بعض هذه الروايات: «ولا قبراً إلاّ سويته»^(٣).
وأما^(٤) رواية علي بن جعفر، فلا تدلّ إلاّ على كراهة اللعب بالصورة،

فهم الحرمة، إلاّ أنّ هذا هو الأصل والحالة الأولى التي يجب الأخذ بها، وأمّا مع وجود ما نفهم منه عدم إرادة الحالة الأولى من هذين الشئيين - أعني القرينة - فإنّ اللازم حينئذ أن نأخذ بما تعيّن القرينة؛ فإنها اللازم تقديمها عرفاً في مقام فهم الخطابات.

(١) هذا هو القرينة التي اقتضت ان يكون سياق النبوي ظاهراً في الكراهة لا الحرمة.

(٢) في بعض الروايات.

(٣) في البعض الآخر.

الرد على الاستدلال برواية علي بن جعفر. «سألته عن التماثيل...».

(٤) وأمّا رد هذه الرواية فهو أمران:

الأول: إنها ظاهرة في الكراهة لا الحرمة، فإنّ الوارد فيها هو قوله ﷺ: «لا» ومعناه: «لا يصلح»؛ فإنّه الوارد في السؤال، وهذا التعبير: «لا يصلح» لا يظر منه الحرمة بل الكراهة.

الثاني: إنّنا نبهنا - أكثر من مرّة - على إنّنا حينما نبحث في أي مسألة من المسائل الداخلة في أي عنوان من عناوين البحث، كما يحرم لكونه عملاً محرماً في نفسه، أو اقتناء التصاوير، فإننا نبحث في الحكم الأولي لهذا العنوان الخاص، أي أن عمل التصاوير مثلاً بما هو عمل للتصاوير لا بما هو مثلاً استعمال لطين غصبي هل يحرم ام لا؟ وكذلك في المقام، فإننا نبحث عن الحكم الأولي للاقتناء، ولوجود الصورة بما هو وجود للصورة وبهذا العنوان الخاص ما حكمه؟

ولا نمنعها^(١)، بل ولا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو^(٢).
وأما^(٣) ما في تفسير الآية، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان

ﷺ وإذا تأملنا في الرواية، وجدنا إنها تتكلم عن التماثيل ولكن لا من حيث وجودها واقتنائها، وإنما من حيث اللعب بها، فأجاب الإمام ﷺ بما أجاب به، فيكون الجواب - على هذا - اجنبياً عما نحن فيه.

إذا اتضح ذلك، فإنه لا يكفي في ان تكون هناك رواية تقول بحرمة اللعب بالتماثيل كما لو كان ذلك اللعب على وجه لهوي مثلاً، أو كان مقابل المال بحيث كان قماراً، فإن اللعب حينئذ يكون حراماً، إلا أن هذا لا يعني ان وجود التماثيل حرام ويحرم اقتناؤها؛ فإن اللعب بالتماثيل شيء، ووجودها شيء آخر، فما دلّ على حرمة الأول لماذا يدلّ على حرمة الثاني؟ ولأي وجه؟

(١) أي: كراهة اللعب.

(٢) أو أي عنوان آخر كالشطرنج مثلاً أو القمار، وهذا لا يستلزم حرمة الوجود كما بينا قبل هنيهة.

(٣) رد الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الشريفة.

وأما رد الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الشريفة - (يعملون له ما يشاء...) - فهو ان ما ادّعاه المستدل بها من أن متعلق مشيئة سليمان هو وجود الصور لا ايجادها بحجة ان عمل الصور وايجادها ليس عمل سليمان ﷺ ولا علاقة له به، وإنما هو عمل الجن وغيرهم ممن سخرهم له ربه تعالى، وما له علاقة بسليمان، إنما هو وجود الصور واقتنائها - فردّه: ان الظاهر من الرواية هو كون المتعلق هو اليجاد لا الوجود.

وأما الحجّة التي ذكرها المستدل فهي ضعيفة، فإن عمل الصور وايجادها ممّا له علاقة بسليمان ﷺ بالواسطة لا بالمباشرة، فإنه يمكن أن يأمر الله

على نبينا وآله وعليه السلام لعملهم^(١) ، بمعنى^(٢) اذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل.
وأما^(٣) الصحيحة،

هم بالايجاد، كما أنه يمكن أن يقرهم على ما يوجدونه من التماثل بلا أمره، وهذه علاقة بينه وبين الایجاد لا فرق بينها وبين أن يقوم الانسان بنفسه . وبالمباشرة - بالایجاد.

وعلى هذا، فالانكار منه ﷺ - في تفسير الآية - راجع الى ما تعلقت مشيئة سليمان بايجاده بأمره أو بلا أمره بل بتقريره لعملهم وان كان هو يريد الایجاد. (١) لا لمعملهم وهو الصورة ووجودها واقتناؤها.

(٢) وجهان لبيان العلاقة بين سليمان وبين الایجاد الذي هو عمل غير سليمان ﷺ.

(٣) رد الاستدلال بمفهوم صحيحة زرارة.

وأما رد الستدلال بمفهوم صحيحة زرارة فهو:

أولاً : انها لا بد من حملها على الكراهة، لما سيأتي من روايات دالة على

جواز اقتناء الصور، والتي سنذكرها في المرحلة التالية.

وهذا الرد - كما ترى - يختلف عن غيره من الردود التي ذكرناها؛ فإنه كأنما يسلم - في البداية - بظهور الرواية في حرمة الاقتناء، فضايق عليه الخناق، فاضطر الى أن يستعمل دواء آخر هو روايات الجواز.

ثانياً : انها اجنبية عما نحن فيه؛ لما قلناه - بالضبط - في الرد الثاني على الدليل السابق مباشرة؛ فانها اذا ما كان يستفاد منها شيء - وقد قلنا انه الكراهة - فإنه يجب حمله على حيثية غير نفس الوجود والاقتناء، ككون البيت لله

فالبأس فيها^(١) محمول على الكراهة^(٢) لأجل الصلاة^(٣) أو مطلقاً^(٤)، مع دلالته على جواز الاقتناء، وعدم وجوب المحو^(٥).

﴿م الذي فيه التماثل مما يصلّى فيه؛ بقرينة ما سيأتي من روايات ظاهرة في جواز وجودها واقتنائها.﴾

ثالثاً: بل الرواية دالة على جواز الاقتناء لا على حرمة؛ فإنّه الذي يقتضيه التأمل في الرواية، فإن الإمام عليه السلام لو كان يحرم وجود التمثال لأمر بكسره مثلاً أو محوه أو ما شابهه، وأما ما أمر به من كسر الرأس فقط أو قلع العين مثلاً، فإنّه لا يعني افساد التمثال نهائياً بحيث لا يصدق على الباقي انه تمثال، بل الظاهر من الرواية ان الباقي من التمثال بعد الكسر أو القلع مما يصدق عليه التمثال، فلاحظ تعبيره عليه السلام: «لا بأس بأن يكون التماثل في البيوت... الخ» فمعناه ما ذكرنا من انها - بعد الكسر أو القلع - مما يصدق عليه تماثل في البيوت، وإلا فلا معنى لقوله المتقدم؛ إذ لا يصدق عليها إنها تماثل في البيوت، فما معنى أن يقول لا بأس بأن تكون التماثل في البيوت؟

(١) أي: في مفهومها.

(٢) بوجود أدلة جواز الاقتناء الآتية في المرحلة التالية.

(٣) لظهور بعض ما سنذكره من أدلة جواز الاقتناء في كراهة وجود التمثال في البيت الذي يصلّى فيه، فتكون - بالاضافة إلى عدم دلالتها على الحرمة - اجنبية عما نحن فيه؛ لما مضى ذكره في الرد الثاني.

(٤) بلا علاقة للحكم بالكراهة بالصلاة في البيوت التي فيها التماثل.

(٥) لما ذكرناه من ان الظاهر من الرواية ان التماثل بعد كسر الرأس أو قلع

العين، مما يصدق عليه لفظ: التماثل.

وأما^(١) ما ورد من أنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال، فمحمول على المباح المتساوي طرفاه^(٢)؛ لأنه صلوات الله عليه، كان يكره المكروه قطعاً.

رد الاستدلال برواية المثني.

(١) وأما رد الاستدلال بهذه الرواية فیتلخص ببطلان ما أقيم كقرينة على إرادة الحرمة من تعبيره عليه السلام بالكراهة في تلك الرواية، من قوله عليه السلام في باب الربا: «إنّ علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»؛ فإن المراد من الحلال الذي لا يكرهه عليه السلام هو المباح المتساوي طرفاه فقط، لا كلّ مباح وان كان تركه مرجوحاً ليعمّ الكراهة الاصطلاحية لنصل إلى نتيجة هي أنّه عليه السلام لا يكره إلاّ الحرام فتقول بعد ذلك: والتصوير مما كان يكرهه عليه السلام بملاحظة الرواية الأولى - رواية المثني - ، فيكون وجودها مكروهاً.

والدليل على ذلك المدعى - أن المكروه عنده عليه السلام في الرواية الثانية هو المباح المتساوي طرفاه - هو اننا نقطع بأنّه عليه السلام كان يكره المكروه بالكراهة الاصطلاحية؛ فإنها حكم من احكام الشارع التي يتعبّد بها الإمام عليه السلام قبل غيره من الناس.

وعلى هذا، فنحن لانحرز ظهور الكراهة في رواية المثني في الحرمة، وهذا يكفي لدفع الاستدلال بها؛ إذ يحتمل حينئذ إرادة الكراهة الاصطلاحية من اللفظ الوارد فيها، فتكون الرواية مجعلة لا يؤخذ إلاّ بالمقدار المتيقن إرادته منها وهو الكراهة الاصطلاحية. هذا إن لم ندع ان لفظ «يكره» ظاهر أصلاً في الكراهة الاصطلاحية وهو ما يظهر من المصنف بتدقيق اختياره.

(٢) والمباح الذي يرجح فعله فيشمل الواجب والمستحب أيضاً، وإنّما لم يذكرهما لوضوح عدم حتى احتمال دخولهما في الرواية الثانية من قوله عليه السلام: «ان عليا لم يكن ... الخ»، فكان الاحتمال دائراً بين أن يريد من الكراهة

وأما^(١) رواية الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً.
ولو^(٢) سلّم الظهور في الجميع، فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر.

﴿ في هذه الرواية المكروه الاصطلاحي والمباح المتساوي طرفاه، أو المباح المتساوي طرفاه فقط، وقد ثبت أنه هذا الأخير فقط.﴾

(١) رد الاستدلال برواية الحلبي.

وردها: ان أمره ﷺ بتغيير الرأس لا يحرز أنه إنما كان لحرمة وجود التماثيل واقتنائها؛ إذ لربّما كان لكراهة وجود تلك التماثيل، هذا أولاً.
كما أنه حتى إذا كان لحرمة وجودها، فما ادرانا أنه كان بسبب ان وجودها بنفسه محرّم؛ إذ قد يكون محرّماً لإجل الصلاة، بل حتى هذا لا يثبت بعد تعيّن حملها على الكراهة لأجل الصلاة، كما فعلنا بمفهوم صحيحة زرارة، ولنفس السبب الذي ذكرناه هناك.

المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط

أدلة جواز الاقتناء

(٢) وبعد ان انتهينا من ذكر ما يستدلّ به على حرمة الاقتناء - الوجود - للصور، لأبد من الانتقال الآن إلى المرحلة الثالثة، وهي البحث عن وجود أو عدم وجود الدليل المعارض لأدلة التحريم المذكورة في المرحلة الثانية السابقة.
وقد عبرتُتَّزُّ أول هذه المرحلة - الثالثة - ، بقوله: «ولو سلّم...»، وهو ما يظهر منه ان الكلام في هذه المرحلة، إنما هو مجرد كلام فرضي، أي: ولو قلنا بأن الأدلة السابقة - في المرحلة الثانية - تامّة ، وعليه، فإنّه يُفهم من كلامه هذا، أنّه لا يقبل بتامية تلك الأدلة أبداً، جملة وتفصيلاً، وهذا ما يفهم من تعبيره: قبل الردّ على تلك الادلة بما مضى من الردود . : «وفي الجميع نظر...».

مثل: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «ربما قمت أصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً»^(١) ^(١).

ولكن ما لا يجتمع مع هذا الكلام، هو تصحيحه التمسك لحرمة الاقتناء برواية تحف العقول، حيث أنه تتضح، خلص إلى تمامية الاستدلال بها بعد كون الحصر فيها حقيقياً لوروده مقام التعليل واعطاء الضابطة الكلية لما يحل من يحرم أو الصناعات، فراجع، وهذا هو الذي أدى بنا في مكان مضى، أن نعبر بقولنا: «تقريباً» فراجع أيضاً.

وعلى كل حال، وسواء أكان الاستدلال بهذه الرواية تاماً أم لا، فإن المصنف تتضح قد يتكلم هنا - كما قلنا - بناء على كون جميع تلك الأدلة أو بعضها تاماً، ويدخل فيها رواية التحف.

روايات جواز اقتناء التصاوير

وهناك روايات كثيرة كلها تدل على جواز اقتناء ما حرم ايجاده من الصور، بل هي اكثر من تلك التي ذكرناها في أدلة التحريم، كما انها أظهر من تلك في جواز الاقتناء، نذكر جملة منها ثم ننظر في مرحلة لاحقة في النسبة بين هذين النوعين من الأدلة وصولاً إلى اعطاء نتيجة صحيحة لعلاج التعارض.

(١) فإنها ظاهرة في انه لو كان هناك إشكال في وجود الصورة، فإنما هو لأجل الصلاة، هذا أولاً، وثانياً: ذلك الاشكال لم يصل إلى حد الافساد والمحو، حيث اكتفى عليه السلام بجعل الثوب عليها، وظاهره عدم وجود الافساد وعدم حرمة وجود الصور.

والرواية، وان كانت تجوز وجود تمثال الطير في الوسادة، إلا ان جواز وجوده وعدم وجوب افساده، يفهم منه العرف ان وجود التمثال في نفسه لا اشكال فيه، سواء تمثال الطير أو غيره من ذوات الارواح، وسواء أكان غير مجسم لغير

ورواية^(١) علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع، أيصلى فيه؟ قال: لا بأس»^(١).
وعنه^(٢)، عن أخيه عليه السلام: «عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت، هل يصلى فيه؟ قال: لا، حتى يُقطع رأسه ويُفسد»^(ب).

﴿٢﴾ - كما هو الموجود على الوسادة عادة - أو مجسماً، فلا خصوصية، عرفاً تستدعي الوقوف في الحكم بالجواز على ما ذكر في الرواية.

(٢) ويمكن تقريب الاستدلال بالرواية بما يلي: أن التأمل في السؤال يوضح لنا ان السائل - وهو أخو الإمام عليه السلام والعظيم المنزلة عنده كما هو المعروف جداً عن علي بن جعفر - كان قد ارتكز في ذهنه - وهذا ما نفهمه من السؤال - ان وجود التمثال في نفسه ليس فيه اشكال، ولذا نراه يسأل عنه من جهة أخرى غير الوجود في نفسه، وهي: «من حيث الصلاة»، وقد أقره الإمام عليه السلام على ذلك ولم يتعرض لتصحيح فهمه هذا لو كان خطأ، وما ذكرناه من عدم الخصوصية في الرواية السابقة أن هنا أيضاً.

وأما قوله عليه السلام: «لا بأس»، فإنه بحد ذاته قد لا يكون دالاً على جواز الاقتناء والوجود، فإن جواز الصلاة بذلك الخاتم لا يستلزم جواز وجود تلك التماثيل، بل يجتمع معها، كما في ما لو نظر إلى المرأة المحرمة بريبة اثناء الصلاة، فإن صلاته صحيحة ولكن هذا لا يستلزم صحة نظره كما هو واضح.

(٣) والكلام فيها عين الكلام في سابقتها، بل هي أظهر بقريئة قوله: «يعبث به أهل البيت»، وأما قوله عليه السلام: «يقطع رأسه ويفسد» فلا استفاد منه حرمة الوجود في نفسه؛ بل هو واضح الظهور في كون الاشكال فيه من ناحية الصلاة ولأجلها كما اشرنا إليه غير مرة.

أ - المصدر السابق - الحديث ١٠ مع اختلاف بسيط.
ب - المصدر السابق - الحديث ١٢ مع بعض الاختلاف.

ورواية أبي بصير^(١)، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل، قال: لا بأس به يكون في البيت . قلت: التماثيل؟ قال: كل شيء يوطأ فلا بأس به»^(٢)، وسياق^(٣) السؤال مع عموم الجواب، يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى.

ورواية^(٤) أخرى لأبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل، ونفترشها؟ قال: لا بأس منها بما يبسط ويفترش يوطأ، وإنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير»^(ب).

(١) والرواية واضحة الدلالة على جواز الاقتناء، وفيها زيادة مفيدة من قبل المصنف، وهي رد على اشكال مضمونه: إننا نتكلم عن وجود تصاوير ذوات الأرواح، وهذا ما نشك في تحدّث الرواية عنه، فإنها قد تكون مختصة بما يجوز ايجاده من الصور كما في صور غير ذوات الأرواح.

والجواب: ان هذا الكلام تخصيص لعموم السؤال وعموم الجواب بلا قرينة تقتضي ذلك.

نعم، قد يشكل على المصنف تنكّر في هذه الرواية، بأنّها ظاهرة في اختصاص عدمّ البأس بما يوطأ وأمّا غيره، فإن لم نقل انها ظاهرة في حرمة، فإنّها لا تتكلم عنه، ويمكن حينئذ ان نضمّ إليها غيرها من الروايات المجوّزة.

(٢) هذا هو دفع الدخّل المقدّر.

(٣) فهي تجوّز وجود التماثيل ولم تأمر بإفسادها مع ان وجود تلك التماثيل

. كما هو الظاهر من الرواية . أمر عام البلوى.

كما اننا نستفيد من هذه الرواية ان وجود ما لا يفترش . وهو ما قلنا قبل

قليل ان الرواية السابقة قد تكون ظاهرة في حرمة . جائز ولكن على كراهة.

أ . الوسائل . الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن . الحديث ٢ .

ب . الوسائل . الباب ٩٤ من ابواب ما يكتسب به . الحديث ٤ مع بعض الاختلاف .

وعن^(١) قرب الاسناد، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن رجل كان في بيته تماثيل، أو في ستر، ولم يعلم بها، وهو يصلي في البيت، ثم علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: ليس عليه في ما لم يعلم شيء، فإذا علم، فلينزع الستر، وليكسر رؤوس التماثيل»^(١). فإن ظاهره ان الأمر بالكسر، لأجل كون البيت مما يصلى فيه؛ ولذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر واكتفى بنزعه.

ومنه^(٢) يظهر ان ثبوت البأس في صحيحة زرارة . السابقة . مع عدم تغيير الرؤوس،

(١) فلو كان وجود التماثيل بنفسه حراماً بحيث يجب افساده، لما اكتفى عليه السلام في هذه الرواية بنزع الستر ولأمر بتغييره أو محوه وأما ما أمر بكسره فإنه لم يكن لمبغوضية وجود التمثيل بنفسه، بل لأجل الصلاة كما هو واضح.

المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط

الجمع بين الروايات

(٢) بعد ان ثبت وجود جملة من الروايات المحرمة للاقتناء . التي ذكرناها في المرحلة الثانية تسليماً . ، وجملة من الروايات المجوزة للاقتناء . والتي ذكرناها في المرحلة الثالثة السابقة . فما موقفنا من هذا التعارض؟

والصحيح في حل هذا التعارض، هو حمل ما سلمنا ظهوره في حرمة الاقتناء من الروايات على كون تلك، الحرمة إنما هي لأجل الصلاة، كما هو واضح جدا في روايات الجواز . هذا أولاً .

ثم لا بد من حمل الحرمة على الكراهة . ثانياً . بعد ورود الكثير من الروايات الواضحة الدلالة في كراهة الصلاة في بيت يصلى فيه .

إنما هو لأجل الصلاة^(١).

وكيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلا إذا غُيّرت، أو كانت بعين واحدة، أو أُلقي عليها ثوب، جواز اتخاذها^(٢).



مؤيد للجمع بالحمل على الكراهة

ويؤيد الكراهة لأجل الصلاة، الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت وبين اقتناء الكلب والأبناء المجتمع فيه البول الجائزان اجماعاً، أو بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت ووجود الجنب فيه والمجمع على جواز وجوده أيضاً، فلا بد من حمل اقتناء الصور والتماثيل على الكراهة لوحدة السياق، هذا أولاً .
وثانياً ، لا بد من حمل الكراهة على إنها لأجل الصلاة لا لنفس وجود الصور بما هو وجود واقتناء للصور؛ لتلك الروايات الكثيرة التي ذكرناها قبل قليل.

النتيجة النهائية لبحث الاقتناء

وبهذا تكون النتيجة النهائية لهذا البحث الثاني من بحثي مسألة التصوير، هي ان اقتناء الصور ووجودها جائز بلا أي اشكال، وهو جائز بلا كراهة.
نعم، هذا هو حكم اقتناء الصور ووجودها من حيث الحكم الأولي، وقد يطرأ عليه عنوان آخر يغيّر الحكم، كما في اللعب بها بالقمار فيكون وجودها من هذه الحيثية محرّماً فيجب افسادها لكونها آلة من آلات القمار، أو من حيث وجودها في بيت يصلي فيه فيكون وجودها مكروها، والله العالم باحكامه.
(١) لا لأجل وجودها في نفسه الذي هو محل البحث والكلام.
(٢) وعدم الاشكال في وجودها في نفسه الذي هو محل الكلام.

وعمومها^(١) يشمل المجسّمة وغيرها.
 ويؤيد الكراهة^(٢)، الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت، واقتناء الكلب والاناء المجتمع فيه البول^(٣) في الأخبار الكثيرة:
 مثل ما روي عنهم عليه السلام . مستفيضاً . عن جبرئيل عليه السلام: «انا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب»^(٤) .
 وفي بعض الأخبار اضافة الجنب إليها^(ب)، والله العالم بأحكامه^(٥) .

(١) بل صراحة بعضها وورودها في الجسم، كما مضى توضيحه.

(٢) لأجل الصلاة، لا لأجل نفسها، فإن الصور والتماثيل في نفسها جائزة بلا كراهة كما اوضحنا.

(٣) الجائزان اجمالاً، فبوحدة السياق يكون وجود الصور في البيت مكروها، ثم نفهم - بقرينة الروايات الكثيرة التي تقول ان الكراهة لأجل الصلاة - أن تلك الكراهة لأجل الصلاة فقط لا لأجل نفسها.

(٤) هذا التعبير بقرينة جواز وجود الصورة والبول والكلب والجنب في البيت - من تعابير الكراهة، كما في قولهم عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا فيه».

(٥) ونحن الجهال إلا بمقدار ما تلتف به علينا، ولربّما كان في كثير من الأحيان عن الجهل المركب، والله الساتر والعاصم.

لل

أ . الوسائل - الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلي - الحديث ٣ .

ب - المصدر السابق - الحديث ٦ .



فوائد

الكلام بالنسبة للحكم الوضعي والتكليفي

لبيع ما حرم إيجاده من التماثيل

هذا ما لم يذكره المصنف تَعُدُّ هنا، إلا أن المناسب ذكره ولو اختصاراً فنقول:
 ذكرنا . في ما مضى . مراراً وتكراراً، عملية استنباط الحكم الوضعي
 للمعاملة كالبيع مثلاً ، فإذا اردنا الآن أن نعرف، ان بيع الصور والتماثيل هو
 صحيح أم لا وهل هو جائز تكليفاً أم لا فماذا نفعل؟

بالنسبة للحكم الوضعي

أما بالنسبة للحكم الوضعي، فإن ثبوت جواز اقتناء الصور والتماثيل حتى لو
 كانت لذوات الأرواح، لا يعني صحّة البيع؛ فقد مضى إننا في استنباط حكم بيع
 شيء ما . أي شيء . . لا بد أولاً ان نرى ان ذلك الشيء هل هو مال عرفاً وشرعاً
 أم لا؟ وهذا ما لا يثبت بمجرد تجويز الشارع لوجوده واقتنائه وعدم تحريمهما .
 فإن كانت الصور مالاً عرفاً وشرعاً بوجود الفائدة المحللة المقصودة كلب
 الأطفال مثلاً ان لم يصدق عليه عنوان محرّم، أو كالترفيه بالنظر إلى تلك
 الصور والتفكر في خلقه تعالى، أو إلى غير ذلك من الفوائد المهمة التي جوزها
 الشارع، تمّ مقتضى صحّة البيع، وخرجنا عمّا تقتضيه القاعدة والأصل العملي
 الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط وضعاً وهو أصل الفساد
 الذي كان يقتضي الفساد، وخرجنا عنه ببركة عمومات الصحّة واطلاقاتها التي
 ذكرناها مرات ومرات، كقوله تبارك وتعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ وغيره، فتكون

المعاملة - البيع - صحيحة شرعاً يرتب الشارع الأثر المقصود منها عليها وهو النقل والانتقال.

نعم، لا بد - قبل الحكم بالصحة - من البحث عن عدم وجود دليل مخصص أو مقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها ليثبت الحرمة وضعاً، وهو ليس موجوداً في ما نحن فيه - على ما هو الظاهر - فيكون البيع - على هذا - صحيحاً.

بالنسبة للحكم التكليفي

وأما بالنسبة للحكم التكليفي، فإن بيع التماثيل والصور جائز بمقتضى أصالة البراءة، بعد ان لم نجد دليلاً محرزاً دالاً على الحرمة التكليفية لبيع التماثيل بما هي تماثيل وهو مورد الكلام ومحله، فلا تقل: ولكنها تستعمل في القمار؟ فأقول لك: نحن إنما نتكلم عن حكم بيع التماثيل بما هو تماثيل أو صورة يستفاد منهما في أمور جائزة شرعاً، بل ومع قطع النظر عن ذلك، وما ذكرته أجنبي عما نحن فيه، هذا إذا لم نقل ان جملة من الأدلة المحرزة تدل على الجواز التكليفي للبيع، إلا أننا في غنى عنها بعد استغنائنا بالبراءة، فنعم الدليل على الحكم البراءة.

مسألة التصوير - ملاحظات عامة

ولا بأس - قبل ان نغادر هذا الموقع - في ان نذكر بعض ما يخطر بالبال من نكات وملاحظات عامة ينبغي التنبيه عليها نستفيد منها من هذه المسألة وغيرها. أولاً: إننا إذا اردنا ان نبحث في حكم عنوان من العناوين العامة كالصنوبر مثلاً، فلا بد من تفكيك البحث بقدر الإمكان لكي لا تختلط علينا الأوراق، ونضيق في زحمة الأدلة، وهذا ما رأينا المصنف رحمته في هذه المسألة يفعله، فقد رحمته

هم فكك أول ما فكك بين مقامين مهمين، هما: ايجاد الصورة - التصوير . ، ووجود الصورة - الاقتناء . ، كما أنه فكك - ثانياً . بين كون التصوير لذى روح أو لغير ذي روح.

نعم، هذا التفكيك بين جهات البحث، إنما يكون مهماً لازماً بحيث لا يمكن إهماله في مالو كانت الجهات مختلفة في ما بينها، وأما ما لو لم تكن كذلك عرفاً، فإنه لا نحتاج إلى التفكيك في بعض الاحيات.

ثانياً : ولا بدّ - بعد التفكيك - أن ندقق في فصل وفرز الأدلة عن بعضها، فلا نتمسك بدليل وارد في جهة خاصّة، في جهة أخرى، إلا إذا كان يفهم منه - عرفاً - عدم اختصاصه بتلك الجهة التي ورد فيها بقيام قرينة عرفية على ذلك، كما مضى في حالات وجود دليل - قرينة - على الملازمة بين الجهتين.

ثالثاً : إنه عندما نبحث عن حكم أمر ما ، فإننا نبحت في الحكم الأولي لذلك الأمر، فإذا كنّا نبحت عن حكم التصوير مثلاً، فإننا نريد ان نصل إلى حكم التصوير بما هو تصوير، لا بما هو أمر آخر، وبعبارة أخرى: لا بما هو مصداق من مصاديق أمر آخر كاستعمال مال الغير بلا إذن مثلاً، فإن التصوير باستعمال قلم الغير مثلاً حرام، ولكن لا بما هو تصوير، بل بما هو استعمال مال الغير بلا إذنه، والكلام نفسه يأتي في غير التصوير كالاقتناء أو الأكل أو الفناء أو ... الخ، فانتبه ولا تغفل.

رابعاً : عندما تتعامل مع الآيات أو الروايات، وبصورة عامّة مع الخطابات الشرعيّة، فاللازم التعامل معها تعاملًا عرفياً صرفاً ، بمعنى إننا لا يصح ولا يجوز ان نتعامل معها تعاملًا غير عرفي كالتعامل الفلسفي مثلاً ، ولا العرفي غير الصّرف بمعنى كثرة اعمال الدقة التي لا يعملها العرف.

ومن زاغ عن هذا السبيل، فقد زاغ عن طريق الحق والاستنباط؛ فإن تلك الخطابات إنما القيت إلى أناس عرفيين ثقافتهم وتدقيقهم عادي عرفي، فاعمال الدقة - حتى التدقيق الصحيح - لن يكون صحيحاً في باب الاستنباط، وان كان صحيحاً في نفسه.

خامساً: لا بدّ من ان لا ننسى إننا إنّما نتعامل مع ما كان حجةً من الأدلة، فإذا كان الدليل رواية مثلاً، فإنّ اللازم أن نتخذ حذرنا من جانب السند، فلا نعتد إلا على ما كان تاماً من هذه الحثية، ولا ندخل في المعاملة أو التأثير غير التام من حيث السند، الأمر الذي لم نر المعلم الكبير يتكلم قد اعتنى به في بحثنا هذا ولا نعرف له وجهاً صحيحاً للأسف حتى مسألة جبر السفر بعمل الأصحاب.

سادساً: يجب ان لا ننسى التنظيم الفني للبحث، فتكون مراحل البحث - الفقهي وغيره - معيّنة مشخصة معروفة قبل الشروع والدخول في الجانب التحقيقي منه، ولنكن على ثقة تامة، بأن الطرح الفني للمطلب، لا يقل أهمية أبداً عن الجانب التحقيقي له، وقد اخطأ خطأ عظيماً كل من لم يمتن بهذا الجانب الآخر - أعني الجانب الفني - وإن لم يكن على الدرجة اللازمة من ملكة الاستنباط، فإننا سنراه يتخبّط - في بحثه وكلامه - هنا وهناك، بحيث لو وجّه له اشكال ما، فإنّه لن يعرف كيف يتخلص منه، أو ان كان صحيحاً متوجّهاً - محل الكلام - أم لا، فكن على حذر.

سابعاً: في بعض الاحيان - وهي كثيرة - تكون الروايات الواردة في محل البحث كثيرة، بحيث قد يكون التعارض بينها على اكثر من جهة، فاللازم التدقيق في هذه الروايات وفرزها فرزاً جيداً بحيث لا تختلط مع غيرها، وهذا عمل شاق دقيق يتطلب الكثير من التدقيق والتأمل. فلاحظ وتأمل ودقق، ثم انظر ما هي لئلا

﴿ النسبة بين هذه المجاميع التي فرزتها لكي تتمكن من الجمع بينها جمعاً صحيحاً عرفياً، وقد تكون بعض هذه الطوائف مؤيداً أو قرينة على الجمع بين طائفتين أخريتين من الروايات، وذلك ما رأينا المصنف يثُرُّ فعله في جمعه للروايات الواردة في الاقتناء كما مضى تفصيله. والله العالم.

ثامناً: لا نزال - ونحن في المسألة الرابعة من هذا النوع الرابع مما يحرم الاكتساب به - نسير على المسار نفسه، ونَتَّخِذُ الخطوات عينها التي ذكرنا ان الاستنباط - بنوعيه: استنباط الحكم التكليفي أو الوضعي - يمرُّ بها، وقد ذكرنا ذلك منذ الشروع في أول مسألة من مسائل هذا الكتاب الشريف، وما ذلك إلا لما ادَّعينا - بحق - هناك من ان عملية الاستنباط - ومهما كانت - فإنها ترجع إلى مراحل خاصّة معلومة معروفة مشخّصة، وان كان الأعلام - للأسف الشديد - لم يعلمونها، ولم يشخّصوها لنا بوضوح لنقتفي اثرهم ونتعلم مما علمهم الله تعالى، وقد ذكرنا بعض ما قد يكون السبب لعملمهم - غير المتعمد - ذاك.

تاسعاً: لكل عصر مسأله الخاصّة به، والتي تكون مسائل ابتلائية في ذلك العصر، وعلى الباحث ان يعتني بما يستجد من مصاديق لذلك العنوان أو لغيره من العناوين، ويجب أن لا نجمد على ما بحثه السالفون، فإن مهمّة الفقيه التي تقع على عاقته - في ضمن ما يقع على عاقته - هو ايجاد حكمه تعالى لما يبتلي به الناس ولما يستجدّ من المسائل، وعليك ان تراجع وتأمّل لكي ليتضح عندك الطريقة الفنية للاستنباط في هكذا مسائل، وكيف تطبق فيها.

المسألة الخامسة

مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

التطفيف

المسألة الخامسة

[من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه] ^(١)

[التطفيّف] ^{(١)(ب)}

التطفيّف حرام، ذكره في القواعد في المكاسب، ولعله استطراد، أو المراد اتخاذه كسباً، بأن ينصبّ نفسه كيّالاً أو وزّاناً، فيطفّف للبائع.

(١) عرّف التطفيّف بأنّه: البخس في المكيال والميزان، وقد ذكره العلامة في قواعده في المكاسب، ويحثّ حكمه هناك، ولعلّ ذكره هناك استطراد ومن باب الكلام يجرّ الكلام؛ فإنّ التطفيّف لا يتّخذ عادة عملاً ومكسباً ومصدر مال ليُذكر في المكاسب، البحث المعدّ لهكذا مواضع، كما ويحتمل ان العلامة حينما ذكره هناك، لم يكن استطراداً، وإنما على فرض اتخاذه مكسباً من قبل أحدهم بحيث ينصبّ نفسه مطفّفاً عند البائع.

وكيف^(١) كان، فلا اشكال في حرمة، ويدلّ عليه الأدلة الأربعة.

حكم التطفيف تكليفاً

(١) وننتقل - للوصول إلى حكم التطفيف تكليفاً - ممّا انطلقنا منه في غيره من المسائل السابقة - من أصالة البراءة التي تقتضي جواز كل عمل شككنا في حكمه الشرعي، فهل هناك دليل محرز على حرمة التكليفية للتطفيف؟

الأدلة الأربعة على حرمة التطفيف تكليفاً

نعم، فالأدلة الأربعة، القرآن والسنة والاجماع والعقل على حرمة تكليفاً. أما القرآن، فقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾^(١)؛ فإنه واضح الدلالة في الحرمة التكليفية، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾^(ب)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾^(ج) على اشكال في هذا الأخير؛ فإن البحث - كما نبهنا غير مرة - في الحكم الأولي للموضوع، والآية تحرّم بخص الناس ما يملكون، إلا أن يكون قد ورد في تفسيرها شيء خاص.

وأما السنة، فمنها ما ذكره في الوسائل تحت عنوان: «باب تحريم بخص المكيال والميزان والبيع بمكيال مجهول»، كما في رواية سعد بن سعد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن قوم يصغّرون القفزان يبيعون بها، قال: أولئك الذين يبيعون الناس أشياءهم»^(د) وغيرها.

أ. المطففين - ٢.

ب. هود - ٨٤.

ج. الاعراف: ٨٥، هود - ٨٥، الشعراء - ١٨٣.

د. الوسائل - الباب ٦ من أبواب عقد البيع وشروطه. الحديث الأول.

ثم ^(١) ان البخس في العدّ والذرع، يلحق به حكماً وان خرج عن موضوعه.
ولو ^(٢) وازن الربوي بجنسه فطفف في إحداهما:

﴿ وأما الاجماع، فقد انعقد على الحرمة التكليفية للتطفيف، نعم، هو اجماع مدركي ولا اقل محتمل المدركية.

وأما العقل، فإنه يحكم بكون البخس ظلماً قبيحاً فيكون محرماً شرعاً. وبعد تمامية ولو بعض هذه الأدلة يكون الكلام في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط تاماً، فالحكم، الحرمة التكليفية للتطفيف بعد أن لم نجد معارضاً لهذه الأدلة في المرحلة الثالثة من مراحل تلك العلمية.

حكم البخس في العدّ والذرع

(١) وبناء على كون التطفيف مختصاً بالبخس في المكيال والميزان كما يختاره المصنف **تتج** ، فإن البخس في العدّ - في ما يعدّ كالجوز - ، وفي الذرع - في ما يُذرع كالقماش - ليس تطفيفاً حقيقة وان كان بخساً ، فما حكمه التكلفي؟
والجواب: انّ البخس في العدّ والذرع وان كان خارجاً موضوعاً عن التطفيف، إلاّ أنّه داخل حكماً، فما حكمنا به على البخس في المكيال والميزان - التطفيف - ، فإنّه الحكم في البخس في العدّ والذرع؛ فإنّ العرف لا يفهم ولا يعتبر ايّ فرق بينهما في الحكم التكلفي ولا الوضعي، فلا يحتمل ان الحكم الشرعيّ للأوّل مختص به دون أخيه من أمّه وهو البخس في العدّ والذرع، فما يحرم الأوّل من الأدلة، فإنّه يحرم الثاني أيضاً.

في الحكم الوضعيّ للمعاملة المطفّف بها . وما بحكهما . في الجنس الربوي

(٢) ونبعث الآن - بعد اتضاح حكم المعاملة المطفّف بها تكليفاً - عن حكمها وضعياً، وهو من جملة الموارد النادرة التي يبحث فيها المصنف **تتج** ، في الحكم لـ

فإن^(١) جرت المعاوضة على الوزن المعلوم

فإن الوضعي اضافة إلى البحث في التكليفي، فنقول:

ان المعاملة المطفف بها على انحاء، لابد من بحث كل نحو منها على حدة، وهذه الانحاء هي:

(١) النحو الأول: أن يكون الجنس ربويين، فتقع المعاملة مثلاً . على بيع كيلو من الجنس الفلاني بكيло من الجنس نفسه ولكن من صنف آخر مثلاً . كما لو قال البائع: بعتك كيلو من الحنطة بكيло ... فقال المشتري: قبلت . . ثم . وفي مقام الوفاء بما التزم به البائع والمشتري، يقوم أحدهما . و ليكن البائع مثلاً . بتسليم أقل من الكيلو.

والملاحظ في هذه المعاملة، انها جرت على وزن معلوم وهو الكيلو، إلا أنه لم يكن شخصياً موضعاً أمام المشتري، وإنما كان كلياً، كما في ما يقع عادة في السوق عندما نشترى الطحين مثلاً أو الأرز وأكثر المكيل والموزون. وحكم المعاملة هذه هو الصحة شرعاً، وذلك لعدم ما يقتضي حرمة المعاملة من هذه الجهة بعد ان كانت داخلة في عمومات الصحة واطلاقاتها، فإن الكلام في المرحلة الثالثة من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة، وهو البحث في ما يخص أو يقيّد عمومات الصحة واطلاقاتها بعد شمولها للمعاملة المزبورة.

وما يمكن ويحتمل كونه مخصصاً أو مقيداً هو أدلة تحريم المعاملة الربوية، وهي غير جارية في ما نحن فيه، فإننا قد تعاملنا مع توفر شروط الصحة من التساوي في الوزن، فقد بعنا الكيلو بكيло، وأما التطفيف: فإنه إنما وقع في التسليم، وفي مقام الوفاء بما التزم به البائع من تسليمه لما دخل ذمته بالبيع الصحيح وهو الكيلو، وهذا لا علاقة له بحكم المعاملة فهي صحيحة، ولذلك

الكلي^(١) فيدفع الموزون^(٢) على أنه بذلك الوزن^(٣)، اشتغلت^(٤) ذمته بما نقص. وأن جرت على^(٥)

فهم يجب على البائع ان يسلم كيلو كاملاً إلى المشتري، فإذا دفع ٩٠٠ غراماً فقط، فإن ذمته تبقى مشغولة بالمئة الأخرى، فيجب عليه تسليمها للمشتري.

(١) هذا ما جرت عليه المعاوضة فهي ليست ربوية.

(٢) المطفف به.

(٣) المعلوم الكلي وهو الكيلو في مثالنا.

(٤) هذا هو حكم المعاملة، وهو اشتغال الذمة بما نقص من الوزن - ومثله الكيل - والعدّ والذرع إلا ان الربا مختص بالمكيل والموزون كما تعلمنا - فقط.

(٥) الحالة الثانية: ان تجري المعاملة على جنس موزون مشخص خارجي، كما لو كان هناك كيس مملوء من جنس ما، وكان المشتري يعتقد أنه يزن كيلو والحال أنه كان أقلّ - وان كان من حيث الشكل جعله البائع بشكل الكيلو؛ ليصدق التطفيف - فاشتره بكيло من جنسه، فجرت المعاملة بهذا الشكل، كما لو قال له: بعثك هذا - وأشار إلى ما هيأه بشكل الكيلو - وبدون ان يذكر وزناً معيناً كما كان قد فعل في النحو الأول حيث قال: الكيلو - بكيло، فقال المشتري قبلت.

وحكم هذه المعاملة هو البطلان في كل المعاملة للزوم الربا، فإن هذه المعاملة يصدق عليها إنها بيع الجنس الربوي بجنسه مع الاختلاف في الوزن - أو الكيل بلا فرق - ، فهي معاملة ربوية وقع فيها بيع ٩٠٠ غرام - مثلاً - بألف غرام، فالمعاملة كلها باطلة، لا أنه يصحّ منها بمقدار ٩٠٠ غرام من الجانبين ولا يبطل إلا بمقدار مئة غرام، كما أنه لا يصحّ بيع ألف غرام ويجب بعد ذلك على البائع أن يعطي مئة أخرى للمشتري.

والسرّ في ذلك، ان المبيع لما كان مشخصاً خارجياً وقعت الإشارة إليه، لله

الموزون^(١) المعين^(٢) باعتقاد المشتري أنّه بذلك الوزن^(٣)، فسدت المعاوضة في الجميع^(٤)؛ للزوم الربا^(٥).
ولو جرت عليه على أنّه بذلك الوزن؛

فهم فقد صار معيّنًا وهو في الواقع ٩٠٠ غرام وان كان المشتري يمتدده اكثر، إلاّ ان المبيع - بعد الاشارة - هو هذه التسع مئة لا غير، كما ان الثمن هو الألف المعين.

ففي الحقيقة هذه معاملة واحدة وقع فيها بيع التسع مئة بألف فهي باطلة لادلة تحريم المعاملة الربويّة، فلم يكن المبيع ٩٠٠ مقابل ٩٠٠ لنصحّ البيع بهذا المقدار، كما أنّه لم يكن الالف مقابل الألف لكي تصحّ في الجميع ويجب بعد ذلك على البائع ان يعطي مئة أخرى للمشتري كما كان في الحالة الأولى.

(١) أو المكيل.

(٢) أي: المشخص الموجود خارجاً أمام المشتري، إلا ان البائع هيّاه بشكل

كيلو.

(٣) الكيلو مثلاً، ولكن لم يذكر كلمة الكيلو في العقد، وهذا فرقه عمّا سيأتي

من الحالة الثالثة.

(٤) لا في الناقص فقط وهو المئة، بحيث تكون المعاملة صحيحة بمقدار ما

هو موجود خارجاً من المبيع وهو ٩٠٠، فيعطي ٩٠٠ ويأخذ ٩٠٠، وان كان قد أخذ ألفاً فيجب ارجاع مئة، كلاً، بل المعاملة كلها باطلة لما اوضحناه.

(٥) فادلة حرمة المعاملة الربويّة، هي التي تكون الدليل في المرحلة الثالثة

من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة، فتخصص أو تقيّد عموماً الصحة واطلاقاتها.

(٦) الحالة الثالثة: وهذه الحالة هي الحالة الثانية بعينها مع فرق واحد لئ

بجعل ذلك^(١) عنواناً للعوض^(٢)، فحصل الاختلاف بين العنوان^(٣) والمشار إليه^(٤)،

فم هو ذكر عنوان الثمن في العقد كالكيلو مثلاً، فيقول: «بعتك هذا الكيلو بكيلو»، والحال ان المبيع ليس هو كيلو بل أقل، أو - وهو ما ذكره المصنف تدرُّجاً في المتن - والحال ان العوض - الثمن - لم يكن كيلو بل كان أقل من الكيلو.

ولو دققنا هنا، لوجدنا ان هناك اختلافاً بين ما اشير إليه - الاشارة - . وبين العنوان المستعمل في المشار إليه وهو الكيلو، فإن المشار إليه - الاشارة - هو ٩٠٠، والحال ان العنوان كان يقول: أنه كيلو.

وحينئذ، لو غلبنا جانب الاشارة والمشار إليه، فإن المعاملة ستكون باطلة لكونها ربويّة، فإنها جرت بين ٩٠٠ من جهة وألف من جهة أخرى مع كون الجنس ربويّاً، فيكون حالها حال الحالة الثانية السابقة.

وأماً إذا غلبنا جانب العنوان، وقلنا: ان المعاملة - في الحقيقة - قد وقعت على كيلو مقابل كيلو آخر كل ما هنالك وقوع الاختلاف في الاشارة وهو غير مهمّ في المقام، فإن المعاملة ستكون صحيحة حينئذ لعدم ربويّتها، نعم، يلزم على من كان ماله ناقصا ان يعطي الباقي للآخر، وهذا - كما ترى - هو عين الحكم المذكور في الحالة الأولى، ولا يبعد صحّة هذا الكلام، فتكون المعاملة صحيحة، وذلك لعمومات الصحّة واطلاقاتها بعد ان لم يكن في البين ما يخصصها أو يقيدّها من أدلة حرمة الربا أو غيرها.

(١) الوزن كالكيلو مثلاً .

(٢) أو العوّض وهو الأفضل، فقد فرضنا ذلك في الحالتين السابقتين.

(٣) وهو الكيلو مثلاً.

(٤) الموجود خارجاً وهو ٩٠٠ غرام.

لم يبعد الصحة^(١) .

ويمكن^(٢)

(١) تغليباً لجانب العنوان على الاشارة، وهو اختيار المصنف تتركز ، وأما لو كنا نختار تغليب الاشارة على العنوان، لكان الحكم كما في الحالة الثانية دون الأولى كما فصلناه قبل قليل.

مبنى آخر للمعاملة من النحو الثالث

تقسيم الثمن على الشروط

(٢) بعد أن ذكر المصنف تتركز ما اختاره من حكم في النحو الثالث من الانحاء الثلاثة وهو الصحة، يذكر - على نحو الاحتمال لا القطع - ان هذه المعاملة يمكن التعامل معها بصورة أخرى مختلفة، مبنية على مبنى آخر غير ما قدّمناه من الصراع بين جانب الاشارة وجانب العنوان، وتغليب أحدهما على الآخر.

وهذا المبنى هو الذي يطرح في بحث الشروط من المكاسب، حيث يُبحث هناك في ان الشرط هل له قسط من الثمن، بحيث لو تخلف فإن المشروع - المعاملة - لا يبطل من الأساس، وإنما يبطل منه فقط ما يقابل ذلك الشرط وما يساويه من الثمن؟ أم ان المعاملة كلها تبطل عندما يتخلف الشرط لأنها قد اجريت على المبيع المشروع وقد ظهر أنه أمر آخر اجنبي عنه فما قصد لم يقع وما وقع لم يُقصد، كما لو باع الذهب فظهر رصاصاً مثلاً، فان المبيع - الذهب - لم يُبع، وما لم يُبع اتّضح انه الذي وقع عليه العقد، فيبطل العقد جملة وتفصيلاً.

ويمكن توضيح المبنى بعبارة ثانية: ان المعاملة على المبيع هل تتحلّ إلى عدّة معاملات كل واحدة مقابل جزء من اجزائه علماً بأن الشرط جزء من كل

٥ اجزاء المبيع . أم لا ؟

ومعنى الانحلال ان المعاملة وان كانت صورة وظاهراً معاملة واحدة فهو يقول: «بعتك الكتاب بمئة درهم» مثلاً، إلا ان هذه المعاملة الواحدة ظاهراً تتحل حقيقة إلى عدة معاملات بعدد اجزاء الكتاب، فلو كانت اجزائه مئة مثلاً، كان هناك مئة معاملة كل واحدة منها بدرهم، حالها حال ما إذا بيع الخمر والخل صفقة واحدة بأن قال له: «بعتك الخمر والخل بمئة»، فإنهم - الاصحاب - يصححون البيع في الخل ويبطلونه في الخمر، وما ذلك إلا لانحلال المعاملة الواحدة صورة إلى معاملتين، وهو ما مضى معنا في الجزء الأول في بيع المذكى مع غير المذكى الممتاز أحدهما عن الآخر، فقد صححنا البيع في المذكى وابطلناه في أخيه لما قلناه هناك من الانحلال.

ولو تصوّرنا الشرط واجزاء المبيع الأخرى كالخمر والخل، أو كالمذكى وغيره أو كالمملوك وغيره المملوك، فإن المعاملة من النحو الثالث ستكون صحيحة بمقدار ٩٠٠ ولا تبطل إلا في المئة الباقية، فلو تصوّرنا أن كل غرام من المعوض يقابله غرام من العوض وكنا معاملة لوحدها في ضمن ألف معاملة تتحلّ من تلك المعاملة الواحدة على الكيلو، فإن بيع الغرام رقم ١ صحيح، فإن مقابله غرام رقم ١ من الثمن أيضاً فالمعاملة صحيحة وليست ربوية وهكذا الأمر إلى أن نصل إلى الغرام رقم ٩٠٠ الموجود ازاؤه الغرام رقم ٩٠٠ أيضاً، فالمعاملة في كل هذه الغرامات صحيحة لا اشكال فيها، وأمّا ما بعد ذلك من الغرام رقم ٩٠١ من الثمن - والمفروض ان المبيع - الثمن - هو الناقص - فإنّه قد اخذه البائع من المشتري بلا حق فيكون أكلا للمال بالباطل فتكون المعاملة عليه باطلة وهكذا اخوته إلى الألف.

ابتناؤه^(١) على أنّ لاشتراط المقدار^(٢) مع تخلفه^(٣) قسطاً من العوض أم لا؟
فعلى الأول^(٤) يصحّ دون الثاني^(٥).

فهذا كله لو قلنا بالانحلال، وان للشرط قسطاً من الثمن، وأمّا إذا لم نقل بذلك، كانت المعاملة معاملة واحدة فقط، وقد وقعت بين ٩٠٠ غرام و ١٠٠٠ غرام والجنس ربوي، فالمعاملة ربوية باطلة في الجميع، أي: حتى في التسع مئة غرام الموجودة.

وأمّا تحقيق هذا المبنى، وأنّه هل للشروط قسط من الثمن أم لا؟ فإنه بحث طويل موكل إلى محله وهو بحث الشروط كما قلنا، والمصنّف لا يختار التقسيط هناك.

وعلى كل حال، فإن الكلام كله على مستوى الاحتمال فقط لا غير، وإلا فقد قلنا: إننا نختار صحّة المعاملة بمقدار التسع مئة غرام الموجودة فقط، ولكن لا لهذا المبنى الأخير من ان للشروط قسطاً من الثمن ليشكل علينا بأنكم قلتم بعدم التقسيط، وإنما لما قدّمناه من مبنى هو تغليب العنوان على الإشارة.

(١) أي: الحكم في الحالة الثالثة.

(٢) وهو الكيلو- في المقام- باجزائه الألف.

(٣) كما في حالتنا: حيث ذكر عنوان الكيلو فكأنما قال له: «بعتك» هذا

الكيلو بشرط ان يكون كيلو أو الف غرام.

(٤) التقسيط وانحلال المعاملة إلى عدّة معاملات بعدد الأجزاء.

(٥) كما فصلناه قبل قليل.

المسألة السادسة

مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

التنجيم

المسألة السادسة

[من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرماً في نفسه^(١)]

[التنجيم]^(٢)

التنجيم حرام، وهو. كما في جامع المقاصد. الإخبار عن أحكام النجوم

التنجيم

(١) بحث التنجيم من البحوث القديمة المهمة جداً، وأهميته راجعة إلى أنه يعالج قضية مهمة تعيش مع الإنسان مذ خلقه الله وأنزله على هذه البسيطة، وهي حبه للاستطلاع ومعرفة الحوادث التي تقع مستقبلاً، إلا أن بحثه هنا طويل جداً بسبب نقل المصنّف تفتُّ لأقوال وأخبار كثيرة طويلة، ولهذا قلت النكات التدريسية فيه، وهذا ما سيؤدّي معنا إلى قلة الوقوف هنا وهناك، فإننا لا نُنْعى بما يقوله فلان أو غيره وإنما يعنينا - بمقدار ما - رأيه في محل البحث ليس أكثر، ولهذا قد يختلف أسلوبنا - شيئاً ما - في التعامل مع هذه المسألة حتى أنني كدت أن لا أبحثها في هذا الشرح علماً بأن طريقة البحث والاستنباط في التنجيم هي في ما سبقه وما سيلحقه، فإننا ننطلق من اصالة البراءة لله

باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية^(١).
وتوضيح المطلب^(٢) يتوقف على الكلام في مقامات:
الأول:

الظاهر أنّه لا يحرم^(٣) الأخبار عن الاوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب . كالخسوف الناشء عن حيلولة الأرض بين النيرين^(٤) ،

فهم في استنباط الحكم التكليفي الذي هو محل البحث والكلام ، فهل هناك دليل محرز محرّم للتنجيم أو غيره من الإخبارات التي لا يصدق عليها انها تنجيم؟ ولو كان هناك دليل فما مقدار دلالاته في الخروج عمّا تقتضيه أصالة البراءة من الجواز؟

ولنبحث الموضوع . فعلا . كما بحثه المصنف تثنّى ، ثم . وبعد الانتهاء من هذا البحث الطويل ، سنتطرق لبعض النقاط المهمة في عملية استنباط حكم التنجيم ، ان شاء الله تعالى ، بعد اتضاح جملة من المواد الأولية للبحث الاستدلالي ، فاصبر وانتظر ، ان الله مع الصابرين .

(١) سيأتي توضيح المراد بهذا التعريف في المقام الثالث من المقامات التي سيذكرها المصنف تثنّى لتوضيح المطلب فلا تعجل .

(٢) وأنّه ما المقصود من التعريف المذكور للتنجيم؟

المقام الأول: الاخبار عن الاوضاع الفلكية كالخسوف والكسوف

(٣) فأصالة البراءة تقتضي عدم الحرمة ، وسنفتي بالجواز بعد قليل لوجود

الدليل المحرز على جواز الاخبار .

(٤) التعبير بالنيرين عن الشمس والقمر . مع ان النير (المشع) منهما ليس

إلا الشمس ، وأما القمر فهو مجرد مرآة عاكسة لضوء الشمس . من باب

التغليب ، كالحسنين والأبوين وغيرها .

والكسوف الناشء عن حيلولة القمر أو غيره . بل يجوز الاخبار بذلك، وإما^(١) جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهانا، أو ظناً إذا استند إلى الامارات. وقد اعترف بذلك^(٢) جملة ممن أنكر التنجيم^(٣)، منهم السيد المرتضى والشيخ أبو الفتح الكراجكي، فيما حُكي عنهما؛ حيث حكي عنهما في رد الاستدلال على اصابتهما^(٤) في الاحكام^(٥) بإصابتهما في الاوضاع^(٦). ما حاصله: ان الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، من باب الحساب وسير الكواكب، وله أصول صحيحة وقواعد سديدة^(٧)، وليس كذلك ما يدعونه من تأثير الكواكب في الخير والنشر والنفع والضرر، ولو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الاصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجراها^(٨)،

(١) فإنه اخبار مع اعطاء الدليل الجزمي في البرهان الذي يعتقد صدقه، أو الظني مع الاستناد إلى الامارات الظنية التي يجوز التعويل عليها للاخبار الظني، فإنه لا يخبر عن حكم شرعي ليكون ذلك الظن معتبراً شرعاً، بل يكفي اعتباره حجة عرفاً للاخبار الظني.

(٢) الجواز المذكور في هذا المقام الأول.

(٣) وحرّمه.

(٤) أي: المنجمين في اخبارهم.

(٥) المتصلة بالاجرام السماوية والأفلاك، كنزول المطر مثلاً عند كون الكوكب الفلاني في الموضع الفلاني، أو تأثير الكوكب الفلاني في الخير والنشر مثلاً.

(٦) أي: الاوضاع الفلكية من حصول الكسوف والخسوف مثلاً.

(٧) فهم يصيبون في الأوضاع لاعتمادهم على حسابات صحيحة فالاخبار

بذلك صحيح، وهو رأي السيد تثنّى ومحل الشاهد.

(٨) من الأوضاع.

فلا يكاد يبين فيها خطأ، وأنّ الخطأ الدائم المعهود إنما هو في الأحكام^(١)، حتى ان الصواب فيها عزيز، وما يتفق فيها من الاصابة، قد يتفق من المخمن^(٢) أكثر منه، فحمل أحد الأمرين^(٣) على الآخر، بهت وقلة دين. انتهى المحكي^(١) من كلام السيد رحمه الله^(ب).

وقد أشار إلى جواز ذلك^(٤) في جامع المقاصد^(ج)، مؤيداً ذلك بما ورد من كراهة السفر والتزويج في برج العقرب^(٥).

(١) فيخبرون بحدوث حرب مثلاً عندما يصير الكوكب الفلاني في الموضوع الفلاني، أو يعم الخير إذا صار الآخر في موضع فلاني، ثم لا يصدق من هذه الاخبارات شيء.

(٢) الذي لا يعتمد في كلامه على حسابات خاصة دقيقة، وإنما يرسل الكلام على عواهنه تخميناً.

(٣) الاصابة في الاحكام والاصابة في الاوضاع، فصحة كلامهم في أحدهما - الاوضاع - لا يستلزم صحته في الآخر - الاحكام - ، فالحكم بالملازمة في الصحة دعوى بلا دليل.

(٤) الجواز في هذا المقام الأول.

(٥) وجه تأييد الجواز، هو انه لما ورد الحكم بكراهة السفر والتزويج في برج العقرب، فإن لازمه كون الاخبار بكون البرج هو العقرب جائز، والا فكيف اعرف ان البرج كذلك؟ فالحكم بالكراهة هناك يستلزم الجواز هنا، ولربما لله

أ . حكاه عنه السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ٨٠.

ب . رسائل الشريف المرتضى - المجموعة الثانية - ص ٣١١، وراجع كنز الفوائد - ج ٢ - ص ٢٣٥ (نصوص مفقودة من الكتاب).

ج - جامع المقاصد - ج ٤ - ص ٣٢.

لكن ما ذكره السيد ^(١) رحمته من الاصابة الدائمة في الإخبار عن الأوضاع، محلّ نظر؛ لأن خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، ولذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم فضلاً عن فسّاقهم؛ لأن حساباتهم مبتنية على أمور نظرية مبتنية على نظريات أخر، إلا فيما هو كالبديهي ^(٢). مثل اخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشمس من برج إلى برج في هذا اليوم. وان كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، ويمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين ^(٣) منهم، إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

الثاني ^(٤):

يجوز الأخبار بحدوث الأحكام ^(٥) عند الاتصالات والحركات المذكورة. بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل عند الوضع المعين ^(٦) من القرب والبعد والمقابلة والاقتران بين الكوكبين. إذا كان على وجه الظن ^(٧) المستند إلى تجربة محصّلة

ثم عبّر عن هذا بالمؤيّد لخفاء الملازمة وبعدها بعض الشيء.

(١) المرتضى تثنئ .

(٢) بالنسبة اليهم لا على كلّ أحد.

(٣) ولا يكفي الواحد منهم، فإن الرجوع إليه من باب الشهادة لا الرجوع

لأهل الخبرة الذي يكفي فيه الواحد.

(٤) المقام الثاني: الاخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات

والحركات على وجه الظن باذنه وارادته تعالى

(٥) كنزول المطر، أو حصول عاصفة مثلاً .

(٦) للكواكب.

(٧) لا القطع لعدم حجة قطعية يعتمد عليها في الاخبار في ما نحن فيه.

أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص، من (١) دون اعتقاد ربط بينهما (٢) أصلاً (٣).

بل الظاهر حينئذ (٤) جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعية؛ إذ لا حرج (٥) على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة؛ نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت - مثلاً - كما حكى أنّه اتفق لمروّج هذا العلم، بل محييه «نصير الملة والدين»؛ حيث نزل في بعض أسفاره على طحّان، له طاحونة خارج البلد، فلماً دخل منزله، صعد السطح لحرارة الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل ونم في البيت تحفظاً من المطر، فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكية فلم ير شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: ان لي كلباً ينزل في كل ليلة يحس المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقق ذلك، وبات فوق السطح، فجاءه المطر في الليل، وتعجّب المحقق. ثم (٦) ان ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجم، يراد به غير هذا،

(١) تفسير لقوله: «إرادة الله».

(٢) أي: بين الاتصالات والحركات والقرب والبعد ... الخ للكواكب، وبين الحكم - كالمطر مثلاً - ، بل الأمر كله له سبحانه وإرادته وبلا أي دخالة للاقتران أو غيره.

(٣) أي: لا بالاستقلال ولا بالمدخلة كما سيذكره المصنف في المقام الثالث

التالي.

(٤) أي: حين كون الإخبار بالقيود المذكورة في هذا المقام فيما لو كانت

التجربة التي يستند إليها في إخباره قطعية كما سينقله المصنف تنكّر الآن.

(٥) أي: لا اشكال في إخباره عن حجة قطعية بشكل قطعي.

(٦) دفع دخل، محصل الدخل: كيف يكون هذا المقام جائزاً مع ما ورد من

أو ينصرف إلى غيره؛ لما^(١) عرفت من معنى التنجيم.
الثالث^(٢) :

الاخبار عن الحادثات والحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخلية، وهو المصطلح عليه بالتنجيم.
فظاهر الفتاوى والنصوص حرمة مؤكدة، فقد أرسل المحقق . في المعتبر^(١) .

ثم ودفعه: بل الحكم هو الجواز، وأما تلك الاخبار فيمكن التخلّص منها بأحد طريقتين:

الأول: انها واردة في التنجيم والمنجمين وهو معنى محدد لمن عمل في التنجيم وهو ما سبق ذكر تعريفه وسيأتي في المقام الثالث. فما نحن فيه خارج موضوعا عن تلك الروايات، فهي اجنبية عن هذا المقام.

الثاني: ولو كان يصدق على من عمل في المقام أنّه منجم، فإن تلك الروايات وان كانت تتحدّث عن المنجم، إلا انها منصرفة إلى معنى خاص من التنجيم والعمل والنظر في النجوم بحيث يصدق عليه ما ذكرنا من تعريف للتنجيم بداية المسألة، وما سيأتي في المقام التالي الثالث.

(١) هذا يصلح توجيهها لكلا الطريقتين السابقين كما اتضح.

المقام الثالث: التنجيم المصطلح: الاخبار عن الحادثات

والحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات بين الكواكب

(٢) فلو أخبر مثلا ان الخير أو الشر أو المطر مثلا سيحدث عندما يكون الكوكب الفلاني في الوضع الفلاني، ويعتقد ويحكم على سبيل البتّ والقطع بأنّه سيحدث وبأن هذا الحادث سببه . مستقلا عن ارادته تعالى وعلى نحو العلة للـ

عن النبي ﷺ أنه «من صدَّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ»^(١)، وهو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه^(٢).

وفي رواية نصر بن قابوس، عن الصادق عليه السلام: «أنَّ المنجمَّ ملعون^(٣)، والكاهن ملعون، والساحر ملعون»^(ب).

وفي نهج البلاغة^(٣): «أته صلوات الله عليه، لما أراد المسير إلى بعض أسفاره، فقال له بعض أصحابه: إن سرت في هذا الوقت، خشيت أن لا تظفر بمرادك. من طريق علم النجوم^(٤)، فقال عليه السلام له: أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء؟ وتخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر؟ فمن صدقك بهذا، فقد كذب القرآن، واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب، ودفع المكروه. إلى أن قال: أيها الناس، اياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في برّ أو بحر؛ فإنها تدعو إلى الكهانة والمنجم كالكاهن،

هم التامة أو بدخالتها وعلى نحو العلة الناقصة. هو هذا الكوكب أو الوضع، فان هذا هو التنجيم المصطلح الذي مضى تعريفه عن جامع المقاصد.

(١) فإنه إذا كان متبع المنجم كافراً فكيف بالمنجم نفسه؟

(٢) واللعن والطرده عن رحمة الله واضح في حرمة العمل.

(٣) اعتمد المصنف رحمه الله على نهج البلاغة في مقام الافتاء وهو غير صحيح عند البعض بدعوى عدم ثبوت سند صحيح إليه، وان كان يحوي درراً ما عرف لها الدهر مثلاً في كلام المخلوقين إلا في كلامه ﷺ، وقد يكون نقله مع ذلك لكي يساهم في تواتر حرمة التنجيم.

(٤) أي: لاطلاعي في علم النجوم أخشى ان لا تظفر بالنصر.

أ. الوسائل - الباب ٢٤ من ابواب ما يكتسب به - الحديث ١١ و١٢.

ب. الوسائل - الباب ٢٤ من ابواب ما يكتسب به - الحديث ٧.

والكاهن كالمساحر، والمساحر كالكافر، والكافر في النار... الخ»^(١)^(١).

وقريب منه ما وقع بينه وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام : له: أتدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى؟ قال: إن حسبتُ علمت، قال عليه السلام : فمن صدّقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن، ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ...﴾^(ب) الآية، ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعي ما ادعيت: أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء، والساعة التي من سار فيها حاق به الضر؛ من صدّقك بهذا، استغنى بقولك عن الاستعانة باللّٰه في هذا الوجه، وأحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه»^(ج)^(٢).

وفي رواية عبد الملك بن أعين - المروية عن الفقيه -: «قلت لأبي عبد الله 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^(٢)؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك»^(د)^(٤).

(١) وهذا الكلام لا يحتاج إلى بيان دلالاته على الحرمة.

(٢) وهي واضحة الدلالة على الحرمة أيضاً.

(٣) سيأتي معناها بعد الرواية التالية وأنه الحكم والبت.

(٤) فإن الأمر باحراق الكتب ظاهر في ان العمل بها ومطالعتها - وهي كتب

الطوابع والنجوم - حرام.

أ - نهج البلاغة - الخطبة ٧٩.

ب - لقمان - ٣٤.

ج - الوسائل - الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج - الحديث ٤ مع بعض الاختلاف.

د - المصدر السابق - الحديث ١.

وفي رواية مفضل بن عمر . المروية عن معاني الأخبار . في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾^(١) قال: «وأما الكلمات، فمنها ما ذكرناه، ومنها المعرفة بقدم بارئه وتوحيده وتزيهه عن الشبيه، حتى نظر إلى الكواكب والقمر والشمس، واستدلّ بأقول كلّ منهما على حدوثه، ويحدثه على محدثه، ثم أعلمه ان الحكم بالنجوم خطأ»^{(١)(ب)}.

ثم^(٢) ان مقتضى الاستفصال^(٢) في رواية عبد الملك . المتقدمة . بين القضاء بالنجوم بعد النظر وعدمه، أنّه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به، بل اريد مجرد التّفوّل إن فهم الخير، والتحدّر بالصدقة إن فهم الشرّ، كما يدلّ عليه^(٤)

(١) محرّم في تلك الشريعة وكذلك في شريعتنا لعدم نسخ هذا الحكم.

(٢) لا بأس بالنظر في النجوم لمجرّد التّفوّل والتحدّر.

(٣) في سؤال الإمام عليه السلام . في رواية عبد الملك . قيل اعطاء الجواب:

«تقضي؟» أي: هل تحكم بعد أن تنظر في النجوم بأنّها تفعل ذلك وان الله ليس له دخالة فلا يستطيع تغييراً؟

ومقتضى هذا التفصيل، أنّه لو لم يقض ويحكم بعد النظر في النجوم، بل كان نظره لمجرّد التّفوّل والتحدّر بالصدقة، فإنّه لا بأس بذلك العمل وإلاّ كان سؤال الإمام عليه السلام وتفصيله لغواً.

(٤) أي: على جواز النظر في النجوم لمجرّد التّفوّل والتحدّر، فإن الإمام عليه السلام

لم ينه السائل عن النظر في النجوم بالطريقة التي كان ذلك السائل ينظر فيها، فإنّه لم يكن يحكم ويعتقد التأثير بحيث لا يتغيّر، وهو ظاهر قوله: «فيدخلني من ذلك شيء».

ما عن المحاسن، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع، فدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن^(١) عليه السلام، فقال: إذا وقع في نفسك من ذلك شيء، فتصدق على أول مسكين، ثم امض، فإن الله تعالى يدفع عنك»^(ب).

ولو^(١) حكم بالنجوم على جهة أن مقتضى الاتصال الفلاني والحركة الفلانية، الحادثة الواقعية^(٢)، وإن كان الله يمحو ما يشاء ويثبت^(٣)، لم يدخل أيضاً في الأخبار الناهية^(٤)؛ لأنها ظاهرة في الحكم على سبيل البت^(٥)، كما يظهر من قوله عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا، فقد استغنى^(٦) عن الاستعانة بالله في دفع المكروه» بالصدقة والدعاء وغيرهما من الاسباب؛

(١) الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بان الله يمحو ما يشاء ويثبت.

(٢) أي: الصحيحة المخلوقة له تعالى.

(٣) فيكون الاخبار بوقوعها معناه ان اذن الله تعالى في ذلك وكان قد اثبتة ولم يمحه، فيكون للكواكب نحو من التأثير يمكن تسميته: (على سبيل المقتضي) أو: الدخالة الجزئية، ولكن سيأتي ان هذا الجواز مبني على جواز أمر آخر.

(٤) عن التجيم، المحرمة له.

(٥) والقطع بحيث لا يمكن له تعالى أن يغير، فتكون الاوضاع هي المؤثرة بالكلية، وعلى نحو العلية التامة لا على سبيل المقتضي كما نحن فيه.

(٦) ولا يصدق الاستغناء إلا مع اعتقاد أنه تعالى لا دخالة له عند الوضع الفلاني، بحيث يكون ذلك الوضع علة تامة، بينما ما نحن فيه، يكون تأثيره على نحو المقتضي جزء العلة . .

أ- في المحاسن: عن أبي عبد الله عليه السلام.

نظير^(١) تأثير نحوسة الأيام، الواردة في الروايات، وردّ نحوستها بالصدقة^(١).
 إلا^(٢) ان جوازه مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث
 السفلية، وسيجيء إنكار المشهور لذلك، وإن كان يظهر ذلك من المحدث
 الكاشاني^(ب).

ولو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة
 الفلانية من دون اقتضاء لها^(٣) أصلاً،

(١) أي: كما في ما يذكره الأئمة عليهم السلام في الروايات من تأثير نحوسة بعض
 الأيام، فإنهم عليهم السلام بأنفسهم يعترفون بدخالة تلك الاوضاع التي تسبب نحوسة
 اليوم الفلاني كالاربعاء مثلاً.

(٢) نعم، الجواز في هذا الفرع من المقام الثالث، مبني على ما ينكره المشهور،
 من جواز الاعتقاد بأن العلويات . الكواكب والاوزاع و تؤثر ولو على نحو
 المقتضي، في ما يحدث في السفليات . عالمنا السفلي . ، ولهذا، كنا قد قلنا منذ
 البداية بعدم جواز الاخبار ولو اعتماداً على دخالة العلويات على نحو المدخلة
 لا الاستقلال، وان كان يظهر من المحدث الكاشاني جواز ذلك الاعتقاد.
 وأمّا ما ورد في الروايات من تأثير نحوسة الأيام، فهو . لو ثبت . مما يلزم ردّ
 علمه إلى أهله عليهم السلام .

(٣) أي: كما في اخباره عن جريان العادة على نزول المطر . مثلاً . عندما
 يكون الكوكب الفلاني في الوضع الفلاني بلا تأثير لذلك الكوكب ووضعه في ذلك
 ابتداءً ولو على نحو الاقتضاء، بل الأمر كله له تعالى.

أ . الوسائل . الباب ١٥ من ابواب آداب السفر .

ب . الوافي . ج ١ . ص ٥٠٧ . ٥٠٨ . الباب ٥٠ من ابواب معرفة مخلوقاته وأفعاله تعالى . في بيان

قول الصادق عليه السلام: «ما عظم الله بمثل البداء» .

فهو أسلم^(١) .

قال في الدروس: ولو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا، لم يحرم، وإن كره، انتهى.

الرابع^(٢):

اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات، والربط يتصور على وجوه:
الأول^(٣):

الاستقلال في التأثير، بحيث يمتنع التخلف عنها، امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية.

وظاهر كثير من العبارات، كون هذا كفراً^(٤).

(١) عن الاشكال؛ إذ ليس في ذلك أي محذور وهو جائز؛ إذ أنه مجرد إخبار بأنه قد جرت العادة بأنه تعالى يفعل كذا عندما يحدث كذا، وهو ما ذهب الشهيد الأول في دروسه إلى جوازه، نعم، على كراهة.

المقام الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات وهو على وجوه

(٢) كان الكلام في المقامات الثلاثة السابقة عن الإخبار وعن حكمه، وأما هذا المقام، فإن الكلام فيه عن حكم الاعتقاد، ولهذا، قد يكون أمراً ما حراماً لأنه تنجيم من ناحية الإخبار. كما مضى في المقام الثالث. . وقد يكون أمراً ما محرماً لأنه تنجيم أيضاً. ولكن من ناحية الاعتقاد. كما في ما نحن فيه من المقام الرابع فلا تستغرب.

الوجه الأول: الاستقلال في التأثير

(٣) فلا يؤثر إلا هذه الكواكب، سوء أكان الله موجوداً أم لا.

(٤) لا أنه حرام فقط، ولننقل لك الأقوال الكثيرة المتفقة على الكفر، ثم

ننظر فيها.

قال ^(١) السيد المرتضى رحمته . في ما حُكي عنه . : وكيف يشبهه على مسلم بطلان أحكام النجوم؟ وقد أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تكذيب المنجمين، والشهادة بفساد مذهبهم، وبطلان احكامهم، ومعلوم من دين الرسول ضرورة، تكذيب ما يدّعيه المنجمون، والازراء عليهم، والتمجيز لهم، وفي الروايات عنه عليه السلام من ذلك ما لا يحصى كثرة، وكذا عن علماء أهل بيته وخيار أصحابه، وما اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام، كيف يفتي بخلافه منتسباً إلى الملة، ومصللاً إلى القبلة ^(١)؟ انتهى.

وقال العلامة في المنتهى . بعد ما افتي بتحريم التنجيم وتعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة، أو أن لها مدخلاً في التأثير والنفع . قال: وبالجمله، كل من اعتقد ربط الحركات النفسانيّة ^(٢) والطبيعيّة ^(٣) بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبيّة كافر ^(ب)، انتهى.

وقال الشهيد ^(٤) رحمته في قواعده: كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم وموجدة له ^(٥)، فلا ريب أنه كافر ^(ج).

(١) لاحظ ان السيد يتكلم عن التنجيم، ولا يُحرز أنه يتكلم عمّا نحن فيه؛ إذ القدر المتيقن منه هو التنجيم المصطلح.

(٢) نفس الإنسان أو غيره.

(٣) كنزول المطر وحصول الجفاف.

(٤) الأول تتجئ .

(٥) بحيث تؤثر فيه كما تريد شأنها شأنه تعالى أعاذنا الله.

أ. رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية) . ص ٣١٠.

ب. المنتهى - ج ٢ . ص ١٠١٤.

ج. القواعد والفوائد - ج ٢ . ص ٣٥.

وقال في جامع المقاصد: واعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفليّة. ولو على جهة المدخليّة^(١). حرام، وكذا تعلم النجوم على هذا النحو^(٢)، بل هذا الاعتقاد في نفسه^(٣) كفر نعوذ بالله منه^(٤)، انتهى.

وقال شيخنا البهائي: ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّة بالاجرام العلويّة، إن زعموا أنّها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال^(٥)، أو أنّها شريكة في التأثير^(٥)، فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده، وعلم النجوم المبني على هذا كفر، وعلى هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم والنهي عن اعتقاد صحّته^(ب)، انتهى.

وقال في البحار: لا نزاع بين الأمة، في ان من اعتقد أن الكواكب هي المدبّرة

(١) أي: ولو على وجه المقتضي وجزء العلة، وهو ما مضى التنويه عليه في آخر المقام السابق، حينما قلنا ان جواز الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء ويثبت مبني على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفليّة، وقلنا هناك: «وسيجيء انكار المشهور لذلك».

(٢) أي: بحيث يمتد بأن للنجوم تأثيراً ... الخ.

(٣) وبلا نظر في النجوم ولا تعلم لعلم النجوم.

(٤) وعلى نحو العلة التامة فهي المختارة لا هو تعالى عن الشريك.

(٥) المراد منه عادة، انها تؤثر على نحو المقتضي وجزء العلة، لا أن بعض الحوادث هي التي تؤثر في وجوده، والبعض الآخر المؤثر فيه الله تعالى، مع احتمال إرادة المعنيين وان كان خلاف ما يظهر من الشق الأول.

لهذا العالم، وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشُرور^(١)، فإنه يكون كافراً على الإطلاق^{(٢)(١)}، انتهى.

وعنه في موضع آخر: ان القول بأنّها علّة^(٣) فاعلية بالارادة والاختيار. وان توقّف تأثيرها على شرائط أخر. كفر^(ب)، انتهى.

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم، والقول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا؛ حيث قال: قد صرّح علماءنا بتحريم علم النجوم والعمل بها، وبكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير، وذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريات الدين^{(ج)(٤)}، انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد، أنّ الحكم كذلك عند علماء العامة أيضاً؛ حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنّ المعلوم ضرورة من الدين، ابطال حكم النجوم، وتحريم الاعتقاد بها، والنهي والزجر عن تصديق المنجمين، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن، واستغنى عن الاستعانة بالله» انتهى.

(١) وهو محل الكلام من التأثير على نحو الاستقلال.

(٢) لربما كان المراد بالاطلاق هنا، هو: سواء أعتقد بوجوده تعالى أم لم يعتقد، وقد يكون المراد: سواء اعتقد بالتأثير على نحو الاستقلال أو المدخلية، والأوّل أقوى.

(٣) موجدة للفعل.

(٤) كوجوب الصلاة والصوم مثلاً.

أ - البحار - ج ٥٩ - ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

ب - البحار - ج ٥٨ - ٣٠٨.

ج - الوسائل - هامش عنوان الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به.

ثم ^(١) لا فرق . في أكثر العبارات المذكورة . بين رجوع الاعتقاد المذكور ^(٢) إلى انكار الصانع ^(٣) جلّ ذكره . كما هو مذهب بعض المنجمين . وبين تعطيله تعالى عن التصرف في الحوادث السفليّة بعد خلق الأجرام العلويّة على وجه تتحرك على النحو المخصوص ^(٤) ، سواء قيل بقدمها ^(٥) . كما هو مذهب بعض آخر . أم قيل ^(٦) بحدوثها وتفويض التدبير إليها . كما هو المحكي عن ثالث منهم . وبين أن لا يرجع إلى شيء من ذلك؛ بأن يعتقد ^(٧) أن حركة الأفلاك تابعة لارادة

(١) ظاهر بعض العبارات المزبورة الكفر مطلقاً .

(٢) بتأثير الكواكب على نحو الاستقلال .

(٣) هذه هي الفرقة الأولى، فهي تنكر وجود صانع مؤثر في هذا الكون غير الكواكب والأفلاك .

(٤) فالخالق الصانع هو الله تعالى، وهو الذي خلق الأفلاك بحيث تتحرك في مدارات خاصّة، إلا أنّ الحوادث بعد خلق هذه الأفلاك، إنما تحدث بأمر هذه الكواكب لا بأمره تعالى .

(٥) وهذه هي الفرقة الثانية، حيث تعطّله تعالى عن التأثير، من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لخالق لهذا الكون اسمه «الله»، بل الخالق القديم غير المخلوق شيء اسمه الكواكب والأفلاك .

(٦) وهذه هي الفرقة الثالثة، حيث تعطّله تعالى عن التأثير من باب ما ذكرناه قبل قليل، من أنّه تعالى خلقها ولا تأثير له بعد ذلك بل التأثير كله لها دونه .

(٧) وهذه هي الفرقة الرابعة، فالأفلاك هي المؤثّرة بالاستقلال، ولكنها لا تؤثّر إلا في ما أَراده الله منها حين خلقها على صفة خاصّة، فقبل خلقها، كان تعالى مؤثراً، ولكنّه بعد ان خلقها لا تأثير له في الكون، وان كانت هي لا تؤثّر ليه

الله، فهي مظاهر لارادة الخالق تعالى، ومجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جمل ذكره . كالآلة . ، أو^(١) بزيادة أنها مختارة باختيار هو عين اختياره، تعالى عما يقول الظالمون.

لكن^(٢) ظاهر ما تقدم من بعض الأخبار . من ان المنجم بمنزلة الكاهن، الذي هو بمنزلة الساحر، الذي هو بمنزلة الكافر . من عدا الفرق الثلاث الأول؛ إذ الظاهر عدم الاشكال في كون الفرق الثلاث من اكفر الكفار، لا بمنزلتهم.

هم إلا ما كان قد خططه لها الله قبل ان يخلقها، فهي مؤثرة بالاستقلال، ولكن لما أريد منها قبل خلقها، وهو ما اراده سبحانه منها.

(١) وهذه هي الفرقة الخامسة، فهو سبحانه الخالق لها، إلا أنها مستقلة في التأثير، ولكنها تختار ما يختاره سبحانه من التأثيرات ولكن بلا ان يكون اختياره مؤثراً على اختيارها.

ظواهر كلمات القوم خلاف ما يظهر من الاخبار

(٢) هذا ما يظهر من كلمات القوم، وهو كفر جميع هذه الفرق الخمسة المذكورة، إلا أننا عندما نتأمل في أخبار التنجيم وحرمته، والتي تحكم على بعض فرق المنجمين بكونها بمنزلة الكافر لا أنها كافرة، نفهم ان هناك طوائف ليست كافرة وإنما هي بمنزلة الكافر، وهذه الطوائف، هي الطوائفتان الاخيرتان، وأما الفرق الثلاث الأول، فلا ريب في انها كافرة، بل من اشد الناس كفراً لما ثبت في محله في العقائد.

وبعبارة أخرى: ليس المراد من التنزيل على الكافر، وكون المنجم بمنزلة الكافر، كون الفرق الخمسة كذلك؛ بحيث لا تكون كافرة بل بمنزلة الكافر. بل المراد الفرقتان الاخيرتان، كما ان القول بكفر جميع الفرق، والذي يظهر من بعض العباثر السابقة غير صحيح أيضاً، بمقتضى ما ورد في بعض الأخبار.

ومنه يظهر^(١)، أن ما رتبته ﷺ على تصديق المنجم، من كونه تكديماً للقرآن، وكونه موجباً للاستغناء عن الاستعانة بالله، في جلب الخير ودفع الشر، يراد منه ابطال قوله^(٢)،

روايات تصديق المنجم لا تدل على كفره أو كفر مصدقه إلا مع الالتفات للملازمة واللازم

(١) أي: وكما ان الروايات من النوع السابق، من كون المنجم بمنزلة الساحر ... الخ لا تدل على كفر المنجم من الطائفتين الأخيرتين، كذلك الروايات التي ترتب تكذيب القرآن على تصديق المنجم، لا تثبت كفر المصدق للمنجم ولا كفر المنجم نفسه؛ فإن المراد منها اثبات بطلان مدعى المنجمين بطريقة أنه يستلزم تالياً باطلاً فاسداً، من كذب القرآن في الاستعانة به تعالى وأنه لا يؤثر في هذا الوجود على نحو الاستقلال إلا هو تعالى.

نعم، لو كان المنجم أو المصدق لقوله ملتفتاً لهذه الملازمة، معترفاً بها، كان ذلك كفراً، فإنه - في الحقيقة - انكار لضرورة من ضرورات الدين من صدق القرآن ومن توحيدته تعالى، ومن ان الاستعانة به تعالى مأمور بها وكونها مؤثرة في جلب الخير ودفع الضر.

وأما في غير تلك الحالة، فإنه - وكما قلنا - لا يكون المنجم ولا المصدق به كافراً، وإلا لزم أن يكون جميع من أفتى من الفقهاء على خلاف الواقع الذي يريده سبحانه من الآيات الشريفة كافراً؛ إذ يصدق عليه - في هذه الحالة - أنه مكذب للقرآن حيث أفتى على خلاف ما اراده الله من الآية مثلاً، وهذا واضح البطلان.

(٢) فقط، لا كونه كافراً حقيقة.

بكونه^(١) مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن والاستغناء عن الله . كما هو طريقة كلّ مستدلّ، من إنهاء بطلان التالي إلى ما هو بديهي البطلان عقلاً^(٢) أو شرعاً^(٣) أو حساً^(٤) أو عادة^(٥) . ولا يلزم من مجرد ذلك الكفر، وإنما يلزم^(٦) ممن التفت إلى الملازمة^(٧) واعترف باللازم^(٨) ، والأ^(٩) فكل من افتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً . إما لعدم تغطّنه لقول الله^(١٠) ، أو لدلالته^(١١) . يكون مكذباً للقرآن^(١٢) .
وأما^(١٣) قوله ﷺ: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على

- (١) ذلك القول (قول المنجم).
- (٢) كاستلزام المدعى لاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.
- (٣) كعدم وجوب الصلاة أصلاً مثلاً .
- (٤) عدم وجود الدنيا مثلاً .
- (٥) كخروج الفقيه مثلاً بلا قميص.
- (٦) كفر المنجم أو مصدّقه.
- (٧) أولاً.
- (٨) ثانياً.
- (٩) لو لم نشترط ذلك.
- (١٠) وعدم التفاته إلى وجوده أصلاً.
- (١١) بعدم تغطّنه بما يحتف بالآية من قرائن متصلة أو منفصلة، حالية أو مقالية.

(١٢) فيكون كافراً ، وهذا واضح البطلان.

(١٣) وكما ان الاحاديث السابقة لم تثبت كفر مصدق المنجم أو كفر المنجم

نفسه . من الطائفتين الرابعة والخامسة . ، فهكذا قوله ﷺ المذكور في المتن، للم

محمد^(١)، فلا يدل أيضاً على كفر المنجم، وإنما يدل على كذبه، فيكون تصديقه تكذيباً للشارع المكذّب له؛ ويدلّ عليه عطف «الكاهن» عليه.

وبالجملة^(١)، فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذي تقدم للتجيم . في صدر عنوان المسألة^{(٢)(٣)} . كفراً حقيقياً؛ فالواجب الرجوع في ما يعتقده المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكافر، من انكار الصانع^(٤)، أو غيره مما علم من الدين بديهية^(٥).

ولعله لذا اقتصر الشهيد . في ما تقدّم من القواعد^(ب) . في تكفير المنجم على من يعتقد في الكواكب أنّها مدبرة لهذا العالم وموجدة له،

فإنّ سيق مساق التكذيب لما يدّعيه المنجم؛ فإنّ تصديقه يستلزم باطلاً وهو كون الشارع كاذباً في اخباره بأنّه تعالى المؤثّر وان المنجمين كاذبون.

والدليل على ذلك هو عطف «الكاهن» على المنجم؛ فإن مصدّق الكاهن ليس كافراً قطعاً، وان كان مكذباً له تعالى، فاستعمل عَلَيْهِ السَّلَام كلمة التكفير في غير معنى الكفر الحقيقي الاصطلاحي، بل في التكذيب، وهو استعمال معروف صحيح.

(١) النتيجة: لم يظهر من الروايات تكفير المنجم اصطلاحاً

ولا الفرقتين الأخيرتين المزبورتين تكفيراً حقيقياً

(٢) عن جامع المقاصد، قبل الدخول في توضيح المطلب بذكر مقامات.

(٣) ولا الطائفتين الرابعة والخامسة من الطوائف الخمسة التي ذكرناها.

(٤) ووجوده عز وجلّ

(٥) ضرورة.

ولم يكفر غير هذا الصنف . كما سيجيء تتمّة كلامه السابق، ولا شك أنّ هذا الاعتقاد انكار، إمّا للصانع، وإما لما هو ضروري الدّين من فعله تعالى، وهو إيجاد العالم وتدييره.

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ «التنجيم» في الأوّل^(١)، قال السيّد شارح النخبة: ان المنجم^(٢) من يقول بقدم الأفلاك والنجوم^(٣)، ولا يقولون بمفلك^(٤) ولا خالق؛ وهم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء^(٥)، معدودون من فرق الكفر في مسفورات^(٦) الخاصة والعامّة، يعتقدون في الانسان أنّه كسائر الحيوانات؛ يأكل ويشرب وينكح ما دام حيا، فإذا مات بطل واضمحل^(٧)، وينكرون جميع الاصول الخمسة، انتهى.

ثم قال ﷺ: وأمّا هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيّارات، وربّما يتخرّصون عليها بأحكام مبهمّة متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل اليهم من كلمات الحكماء الأقدمين . مع صحّة عقائدهم الاسلاميّة . فغير معلوم

(١) أي: اعتقاد عدم الصانع، خلافاً لما ادّعاه المصنف في المقام الثالث من المقامات الثلاثة المتقدّمة.

(٢) فهو في مقام تعريف المنجم اصطلاحاً.

(٣) هذا تفسير لما سبقه من قدم الافلاك والنجوم.

(٤) خالق للافلاك.

(٥) أي: حركات الافلاك ومواضعها وتأثيرها، والنوء: النجم، وقيل إنها

كانت عند الجاهلي ثمانية وعشرين.

(٦) مكتوبات . كتب.

(٧) ولا معاد ولا حساب.

دخولهم في المنجّمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد^(١)، انتهى.

أقول: فيه . مضافا إلى عدم انحصار الكفار^(٢) من المنجّمين في من ذكر، بل هم على فرق ثلاث . كما أشرنا إليه، وسيجيء التصريح به من البحار في مسألة السحر . : أن^(٣) النزاع المشهور بين المسلمين في صحّة التنجيم وبطلانه، هو المعنى الذي ذكره أخيرا . كما عرفت من جامع المقاصد . ، والمطاعن الواردة في الأخبار المتقدمة وغيرها . كلّها أو جلها . على هؤلاء، دون المنجّم بالمعنى الذي ذكره أولا .

وملّخص الكلام: أنّ ما ورد فيهم^(٤) من المطاعن، لا صراحة فيها بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت^(٥) خلافه.

(١) وكلامه هذا ظاهر في أنّ ما ذكره هو المنجّم بالتنجيم المصطلح دون غيره.

(٢) اشكالان على صاحب النخبة.

الأول: ان الكفار من المنجّمين . كما قلنا . هم الطوائف الثلاث الأولى من الطوائف الخمسة التي ذكرناها سابقاً، لا ما ذكره فقط والذي يمثل طائفة واحدة من تلك الطوائف الثلاث.

(٣) الثاني: ان المعنى الاصطلاحي للتنجيم . والذي هو محل النزاع بين المسلمين، وما ورد فيه كلّ أو جلّ الأخبار في المنجّمين . ليس ما ذكره هو تنجّم، بل ما نقلناه عن جامع المقاصد صدر المسألة.

(٤) في المنجّمين بالمعنى المصطلح، وكذا الطائفتين الأخيرتين من الطوائف الخمسة ان لم تكن داخلة في التنجيم بالمعنى المصطلح.

(٥) من الأخبار، من التزليل منزلة الكافر، ومن عطف الكاهن على المنجّم وغيرهما.

ويؤيده^(١) ما رواه في البحار عن محمد وهارون . ابني سهل النويختي . أنّهما كتبا إلى أبي عبد الله عليه السلام : « نحن ولد نويخت المنجم ، وقد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها ؟ فكتبت : نعم ، والمنجمون يختلفون في صفة الفلك ، فبعضهم يقولون : إنّ الفلك فيه النجوم والشمس والقمر . إلى أن قال . : فكتب عليه السلام : نعم ما لم يخرج من التوحيد»^(١) .

الثاني^(٢) :

أنّها تفعل الآثار المنسوبة^(٣) إليها ، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما يقول

(١) أي : يؤيد وجود تنجيم لا يكون المنجم فيه كافراً ، ومحل الشاهد ، قوله عليه السلام : « نعم ما لم يخرج من التوحيد» ؛ إذ يظهر منه ان مجرد النظر في النجوم ليس كافراً ، وإنما يترتب عليه الكفر في ما لو انكر ضرورة من ضرورات الدين وأصلاً من اصوله كالتوحيد المذكور في الرواية .
ولعلّ التعبير بالتأييد ، آت من عدم احراز ان الرواية واردة في ما نحن فيه من التنجيم المصطلح .

الوجه الثاني من الوجوه المتصوره في اعتقاد

ربط الحركات الفلكية بالكائنات

(٢) وهو - بالضبط - ما ذكرناه مذهباً للطائفة الخامسة السابقة من الطوائف الخمسة للمنجّمين ، وهو اعتقاد ان الكواكب مؤثّرة بإرادتها واختيارها مع كونها مخلوقة له تعالى ، إلا أنّ اختيارها موافق لما يريد ويختاره الله تعالى ، فهي مريدة مختارة وهو مريد مختار وهما متوافقان في هذه الإرادة وذلك الاختيار مع ان التوحيد لهذه الارادة وذلك الاختيار بيده تعالى ، فهو المؤثر الأعظم مع أنّها مؤثّرة أيضاً .

(٣) التي يدعون أنّها بتأثيرها ، كنزول المطر مثلاً .

بعضهم ، على ما ذكره العلامة وغيره .

قال العلامة في محكيّ شرح فصّ الياقوت: اختلف قول المنجمين على قولين . أحدهما: قول من يقول إنها حيّة مختارة^(١) ، الثاني: قول من يقول إنها موجبة^(٢) ، والقولان باطلان^(١) .

وقد تقدّم عن المجلسي: أن القول بكونها فاعلة بالارادة والاختيار^(٣) . وإن توقف تأثيرها على شرائط أخر . كفر ، وهو ظاهر أكثر العبائر .
ولعل وجهه^(٤) أن نسبة الأفعال التي دلّت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى . كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وغيرها . إلى غيره تعالى ، مخالف لضرورة الدين .

(١) وهو ما نحن فيه ، فإن النجوم فيه حيّة مختارة .

(٢) أي: حيّة موجبة مجبولة مجبورة على ما يريد الله تعالى منها . وهو قول الفرقة الرابعة من الفرق الخمسة المزبورة ، ولكنها - مع ذلك - مستقلة في التأثير ، فإنه تعالى لا يستطيع . بعد خلقها وتديبها وتسييرها بنسق خاص . أن يغيّر شيئاً .

(٣) وهو محل الكلام ، إلا أن محلّ كلامنا هو إنها مختارة مريدة ولكنه تعالى أيضاً مختار مريد وهو المؤثر الأعظم ، وهذا ما سيذكره المجلسي بقوله: «وإن توقف تأثيرها على شرائط أخر» فإن المقصود منه ان تأثيرها متأثر . بطريقة ما . بمشيئته تعالى ، بالطريقة التي ذكرناها ، من أن المؤثر الأعظم هو الله تعالى .

(٤) أي: لعلّ الحكم بالكفر في كلام المجلسي .

لكن ظاهر شيخنا الشهيد . في القواعد . عدم^(١)؛ فإنه بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً، قال: وإن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ؛ إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي، إنتهى^(١).

وظاهره ان عدم القول بذلك لعدم^(٢) المقتضي له، وهو الدليل، لا لوجود المانع منه، وهو انعقاد الضرورة على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع. ولعل وجهه^(٣): ان الضروريّ عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله. كما هو ظاهر قول المفوض. أمّا استنادها

(١) عدم كون هذا الاعتقاد موجباً للكفر، وهو ظاهر قوله: «فهو مخطئ». أو لا؛ فإنه لم يقل: «فهو كافر»، وثانياً: لما سيذكره المصنف توكيداً مباشرة، فراجع. (٢) أي: ظاهر كلام الشهيد في القواعد، من عدم صحة ما ذكر في هذا الاعتقاد، لا لوجود المانع من الالتزام به وهو انعقاد الضرورة على خلافه فهو مستلزم لباطل، بل بطلانه مستند إلى المرحلة السابقة على وجود المانع، وهي مرحلة المقتضي؛ إذ لا مقتضي لادعاء الاختيار في النجوم؛ فإن الاختيار فرع الحياة، ولم يثبت الحياة للكواكب بدليل عقلي ولا نقلي.

ويظهر من هذا الكلام، ان الشهيد توكيداً يذهب إلى ان هذا القول والاعتقاد ممكن؛ فإنه لا يصطدم مع ضروري من ضروريات الدين، إلا أنه لا يعلم وقوعه لعدم الدليل عليه، فمن يدعيه مجرد مخطئ لا كافر.

(٣) وجه ما يظهر مما ذهب إليه العلامة من عدم صحة القول محل الكلام، من أنه ليس كفراً، وحاصله: ان الكفر هو انكار ضروري من ضروريات الدين، وفي محل الكلام ليس هناك انكار لأي من ضروريات الدين؛ فإن لله

إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئته واختياره حتى يكون^(١) كآلة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به . بحيث يصدق: أَنَّهُ فَعُلَهُ وَفَعَلَ اللَّهُ^(٢) . فلا؛ إذ المخالف للضرورة، انكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة^(٣) ، لا اثباته^(٤) لغيره أيضاً بحيث يصدق: أَنَّهُ فَعَلَهُ^(٥) .

﴿ الضرورة - في ما نحن فيه . ، هي عدم وجود فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختياره تعالى . وهو ما عليه المفوضة . ، لا عدم وجود مختار أصلاً وان كان اختياره بإرادته واختياره تعالى فيكون كآلة ولكن ذات الشعور والاختيار .

وبعبارة أخرى: الضرورة المنكرة - في ما نحن فيه - ان نضيف الفعل إلى الشيء بلا ان نضيفه إليه تعالى في نفس الوقت، بحيث يقال: ان العمل الفلاني حدث بمشيئة واختيار ذلك الشيء وبلا اختيار وإرادة منه تعالى لذلك الشيء، وأما إذا أضفنا الحادثة إلى اختيار الشيء - كالنجوم - وإلى اختياره تعالى، بحيث يكون المختار الأخير هو الله تعالى، فهذا مما لا ضير فيه.

ولو تأملنا ، في ما نحن فيه من الوجه الثاني . ، وجدناه من هذا الأخير كما أوضحناه، فلا يكون مستلزماً لانكار ضرورة من ضروريات الدين فلا يكون كفراً، نعم، هو خطأ لما ذكرناه . الشهيد - من عدم الدليل على حياة الكواكب،

فكيف تكون مختارة؟!

(١) ذلك الفاعل.

(٢) في نفس الوقت.

(٣) بحيث لا يكون مختاراً أبداً.

(٤) الفعل.

(٥) تعالى.

نعم^(١)، ما ذكره الشهيد رحمته من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرّص، ونسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل، وهو قبيح.

وما ذكره^(٢) تتد، كأن مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول في من يزعم أن هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة. قال عليه السلام: يحتاجون إلى دليل^(٣) أن هذا العالم الأكبر، والعالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك، وتدور حيث دارت متعبة لا تقتر، وسائرة لا تقف، ثم قال: وإن لكل نجم منها موكلا مدبراً، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين؛ فلو كانت قديمة أزلية لم تتغير من حال إلى حال... الخبر»^(٤).

والظاهر^(٤)، أن قوله: «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين»، يعني: في حركاتهم،

(١) فهو ليس بكافر، ولكن هذا لا يعني أنه محقّ.

(٢) الشهيد من عدم صحّة المعتقد للربط الذي نحن فيه لعدم الدليل عليه.

(٣) فالقضية قضية دليل مفقود، لا أن قولهم مستلزم لنكران ضرورة من

ضرورات الدين.

(٤) لا تقل: ظاهر قوله عليه السلام هذا، ان النجوم مختارة مدبرة للحوادث وان

كان عن تدبيره سبحانه لها فهو المؤثر الأعظم، فما نحن فيه قد قام الدليل عليه، فلم تقولون: أنه خطأ لعدم الدليل عليه؟

فإنه يقال: بل ظاهر كلامه عليه السلام، هو ان النجوم مأمورة ومنهية في حركاتها وسكناتها المستلزمة للحوادث، فهي ليست مدبرة أبداً، بل التدبير كله بيده تعالى وليست هي إلا أدوات واسباب لتدبيره واختياره تعالى.

لا أنّهم مأمورون بتدبير العالم^(١) بحركاتهم، فهي^(٢) مدبّرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

نعم، ذكر المحدث الكاشاني. في الوافي. في توجيه البدء، كلاماً ربّما يظهر منه مخالفة المشهور^(٣)؛ حيث قال: اعلم ان القوى المنطبعة الفلكية، لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة^(٤)؛ لعدم تناهي تلك الأمور^(٥)، بل إنما تنقش فيها^(٦) الحوادث شيئاً فشيئاً، فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد. إنما هو من لوازم حركات الافلاك ونتائج برركاتها، فهي تعلم أنّه كلما كان كذا كان كذا، انتهى موضع الحاجة^(١).

(١) لتكون مختارة حيّة ويتوفّر الدليل الشرعي على حياتها واختيارها.

(٢) أي: هي ليست مأمورة بالتدبير لكي يستكشف منه أنّها مدبّرة مختارة ولكن باختيار موافق لاختياره تعالى فتكون مؤثّرة ولكنّه تعالى المؤثر الأعظم.

(٣) من ذهابهم إلى بطلان اعتقاد الربط على الوجه الثاني.

(٤) أي: كلها وبتفاصيلها.

(٥) التي ستقع فهي كثيرة جداً جداً.

(٦) أي: الله سبحانه ينقش على تلك الكواكب ما سيحدث في العالم شيئاً فشيئاً ثم يسيرها على وجه بحيث تقع تلك الحوادث، فما يحدث في العالم من الأمور إنما هو لوازم لحركات الافلاك ونتائج لتحركاتها المنظمة من قبله تعالى، كل ذلك بعلم تلك الكواكب بعد تنظيمها من قبله تعالى. وظاهر هذا الكلام، أن الكواكب فاعلة مختارة وان كانت - بداية - انتقش ما انتقش عليها منه تعالى، فهي - على هذا - بيدها ملزومات الحوادث وأسبابها من الحركة المنظمة من قبله تعالى، فهي مختارة في حركتها، ولكن تلك الحركة التي شاءها تعالى ونقشها فيها فهو المؤثر الأعظم.

وظاهره أنّها فاعلة بالاختيار للزومات^(١) الحوادث.

وبالجملة، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني، لم يظهر من الأخبار، ومخالفته لضرورة الدين لم يثبت أيضاً؛ إذ ليس المراد^(٢) العليّة التامة، كيف وقد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات إثبات البداء^(٣).
الثالث^(٤):

استناد الأفعال إليها كاستناد الاحراق إلى النار.

وظاهر كلمات كثير. ممن تقدم. كون هذا الاعتقاد كفراً، إلاّ أنّه قال شيخنا المتقدم^(٥). في القواعد. بعد الوجهين الأولين: وأمّا ما يقال من استناد الأفعال إليها، كاستناد الاحراق إلى النار وغيرها من العاديّات. بمعنى^(٦) ان الله تعالى أجرى عادته أنّها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص،

(١) اسباب.

(٢) من الربط في هذا الوجه الثاني.

(٣) والذي معناه أنّه تعالى يمحو ما يشاء ويثبت ويبيده ملكوت كل شيء،

فكيف تكون الكواكب. عنده تتّكّل فاعلة مختارة ذلك الاختيار الذي يوجب انكار ضرورة من ضرورات الدين؟!

الوجه الثالث: استناد الأفعال والحوادث إلى الحركات الفلكية

كاستناد الاحراق إلى النار

(٤) وهذا الوجه، لا نحتاج إلى الاضافة. لتوضيحه. على ما فسّره به

الشهيد الأوّل تتّكّل في كلامه الذي ينقله المصنّف تتّكّل هنا مع تفسيره التعليل الذي يذكره الشهيد، فلاحظ.

(٥) الشهيد الأوّل تتّكّل.

(٦) تفسير للعاديّات.

تفعل^(١) ما ينسب إليها، ويكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي^(٢)، لا الربط العقلي الحقيقي^(٣). فهذا لا يكفر معتقده لكنّه مخطئ، وإن كان أقلّ خطأ من الأوّل^(٤)؛ لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثرى، إنتهى.

وغرضه من التعليل المذكور^(٦)، الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي: لعدم ثبوته بالحس . كالحرارة الحاصلة بسبب النار والشمس، وبرودة القمر . ولا بالعادة الدائمة ولا الغالبة؛ لعدم العلم بتكرار الدفعات كثيراً حتى يحصل العلم أو الظن^(٧).

(١) فهي التي تفعل، وتنزل المطر مثلاً، ولكن لا بالمعنى الحقيقي بل بمعنى وجود ارتباط بين وضعها الخاص ونزول المطر مثلاً.

(٢) والذي هو ليس ارتباطاً حقيقياً بين الأمرين، بل نسبة وعلاقة بين حدوث احدهما وحدوث الآخر، وهذه النسبة والعلاقة هي التي نطلق عليها «العادة».

(٣) اذ لا ربط حقيقياً بين الأمرين لا لربط بين العلة والمعلول مثلاً .

(٤) وهو الوجه الثاني السابق من وجوه الربط.

(٥) تعليل لكون هذا الوجه أقلّ خطأ، ومحصله ما سيذكره المصنف تترّ

مباشرة.

(٦) أي: تعليل الشهيد المذكور آخر كلامه السابق مباشرة.

(٧) ولكنه لما كان يقع أحياناً، فإنه ممكن - أولاً -، وقد وقع أحياناً - ثانياً -.

وان كان لا دليل عليه أيضاً، بينما الوجه السابق كان ممكناً ولم يقع ولو أحياناً، نعم، كلاهما خطأ ولكن الثاني أقلّ خطأ من جهة وقوعه أحياناً، إلا ان هذا الوقوع أحياناً، لا يصلح دليلاً؛ لما سيقوله المصنف تترّ مباشرة.

ثم على تقديره^(١) ، فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث، فلعَلَّ الأمر بالعكس، أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثّر ثالث، فتكونان من المتلازمين في الوجود.

وبالجملة، فمقتضى ما ورد من أنّه «أبى الله ان يجري الاشياء إلاّ باسبابها»^(١) كون كلّ حادث مسبباً، وأمّا أنّ السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها، فلم يثبت^(٢)، ولم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضرورة الدين^(٣).

بل^(٤) في بعض الأخبار، ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما في الاحتجاج، عن أبان بن تغلب. في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام، وسمّاه باسمه الذي لم يعلمه أحد، وهو سعد. فقال له: «يا سعد وما صناعتك؟ قال: انا من أهل بيت ننظر في النجوم. إلى أن قال عليه السلام: .:

(١) لا تقل: الا يصلح الوقوع أحياناً دليلاً ، فلماذا تقولون: ان هذا الوجه شأنه شأن أخيه السابق خطأ؟

فإنه يقال: كلا لا يصلح ذلك دليلاً ؛ إذ لا نحرز أنّه إنما كان التأثير. في الحادثة. من جانب الحركة الفلكية؛ إذ يحتمل أن تكون الحادثة هي المؤثّرة لا تلك الحركة، كما يحتمل ان لا يكون إحداهما مؤثراً ؛ بأن تكونا أثريين لأمر ثالث هو المؤثّر كما في المتلازمين في الوجود، لا من المتلازمين في الوجود والايجاد كما رامه المستدل.

(٢) فهذا الاعتقاد قول بلا دليل فهو خطأ كما كان أخوه السابق، وان كان الثابت أن لكل حادث سبباً.

(٣) فهو وان كان خطأ إلاّ أنّه ليس كضراً، فشأنه شأن أخيه السابق.

(٤) بل هذا الاعتقاد ليس خطأ أيضاً بوجود بعض الروايات التي تدل على

تأثير الكواكب في وجود بعض الحوادث.

ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الابل ^(١)؟ قال: ما أدري، قال: صدقت .
 قال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما أدري، قال: صدقت .
 فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدري، قال:
 صدقت. فقال: ما زحل عندكم؟ فقال سعد: نجم نحس، فقال أبو عبدالله
 عليه السلام: لا تقل هذا ، هو نجم أمير المؤمنين عليه السلام، وهو نجم الأوصياء، وهو
 النجم الذي قال الله تعالى: ﴿النجم الثاقب﴾ ^(١) (ب)

وفي رواية المدائني . المروية عن الكافي . عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنَّ الله
 خلق نجماً في الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، وخلق سائر النجوم الجاريات من
 ماء حار، وهو نجم الأوصياء والانبيا، وهو نجم أمير المؤمنين عليه السلام، يأمر بالخروج
 من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراش التراب، وتوسد اللبن، ولباس الخشن،
 وأكل الجشيب، وما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه... الخبر» (ج).
 والظاهر ^(٢)، أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن ^(٣)، كناية عن اقتضائه لها.

(١) فطلوع ذلك النجم هو المقتضي الذي جعل الابل تهيج، وهكذا في
 النجوم الاخرى، ولكن سيأتي تفسير آخر للرواية، وسيقول المصنف تدُّانه
 خلاف الظاهر، وهو العلامة لا الاقتضاء.

(٢) لا تقل: أن كان النجم أمراً ناهياً فهو مؤثر ذو حياة. فإنه يقال: كلا،
 بل أمره ونهيه، الظاهر منه كونه كناية عن اقتضائه تلك الأمور، بمعنى تأثيره
 في وجودها، فتكون الرواية دليلاً على جواز ما نحن فيه وصحته، وأجنبية عمّا
 كان صاحب الوجه السابق يرضيه، إلا أن الظاهر ان هذا النجم لم يعد
 موجوداً، فإننا لا نرى له أثراً هذه الأيام!!

(٣) والصفات الجميلة التي ذكرتها الرواية.

أ. الطارق . ٣.

ب. الكافي . ج . ٨ . الحديث ٣٦٩ .

ج . الكافي . ج . ٨ . ص ٢٥٧ . الحديث ٣٦٩ .

الرابع^(١) :

ان يكون ربط الحركات^(٢) بالحوادث^(٣) من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف^(٤) ،
والظاهر أنّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا.

قال شيخنا البهائي رحمته بعد كلامه المتقدم، الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها^(٥) . ما هذا لفظه : وان قالوا: إن اتصالات تلك الأجرام وما يعرض لها من الاوضاع، علامات^(٦) على بعض حوادث هذا العالم، مما يوجد الله سبحانه بقدرته وإرادته، كما ان حركات النبض واختلافات أوضاعه، علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن؛ من قرب الصحة واشتداد المرض، ونحوه، وكما يستدل^(٧) باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلية، فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده، وما روي في صحة علم النجوم وجواز تعلمه، محمول على هذا المعنى، انتهى.

(١) الوجه الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالحوادث

من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف

(٢) الفلكية.

(٣) من نزول المطر والمد والجزر وغيرها.

(٤) بالتوضيح الذي سيذكره المصنف تتلّ مباشرة عن البهائي تتلّ.

(٥) الذي ذكرناه في الوجه الأول من هذه الوجوه للربط.

(٦) فقط وفقط، فهي مجرد علامات وكواشف بلا أي تأثير من قريب أو

من بعيد، وربط الحادثة بها هو على هذا النحو من الربط فقط، وهو العلامة، فهو ربط مجازي لاجتياحي من ربط العلة بالمعلول، شأنها شأن كون النبض عند الإنسان.

(٧) على نحو الاكتشاف، فالمراد: وكما يكتشف ... ، كاختلاج العين أو

الحاجب على مجيء الضيف أو غيره من الامور المعروفة.

ومما يظهر منه خروج هذا عن مورد^(١) طعن العلماء على المنجمين، ما تقدم من قول العلامة رحمته: ان المنجمين بين قائل بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة، وبين من قال إنها موجبة^(٢).

ويظهر ذلك^(٣) من السيد رحمته: حيث قال . بعد اطالة الكلام في التشنيع عليهم . ما هذا لفظه المحكي: وما فيهم من أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض، أو بعده، أفعالاً من غير ان يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك. قال: ومن ادعى منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء، ومتجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام، انتهى.

لكن ظاهر المحكي عن ابن طاووس، انكار^(٤) السيد رحمته لذلك؛ حيث إنّه^(٥) بعد ما ذكر أنّ للنجوم علامات ودلالات على الحوادث، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر والصدقة والدعاء وغير ذلك من الأسباب، وجوز تعلم علم النجوم والنظر فيه والعمل به إذا لم يعتقد انها مؤثرة، وحمل اخبار النهي على ما إذا اعتقد أنّها كذلك، ثم^(٦) انكر على علم الهدى تحريم ذلك،

(١) أي: أنه ليس التنجيم المقصود في كلام من طعن في التنجيم وحرّمه من العلماء.

(٢) فهاتان الفرقتان هما المنجمّ الداخل في كلام علمائنا الأعلام عندما طعنوا وحرّموا.

(٣) الخروج.

(٤) تحريم السيد المرتضى علم الهدى لهذا الوجه الرابع.

(٥) ابن طاووس تخت .

(٦) وهو الشاهد.

ثم ذكر لتأييد ذلك ^(١) أسماء جماعة من الشيعة ^(٢) كانوا عارفين به، انتهى.
وما ذكره ^(٣) رحمه الله، حق إلا ان مجرد كون النجوم دلالات وعلامات لا يجدي مع
عدم الاحاطة بتلك العلامات ومعارضاتها، والحكم ^(٤) مع عدم الاحاطة لا يكون
قطعيًا، بل ولا ظنيًا.

والسيد علم الهدى، إنما انكر من المنجم أمرين:

أحدهما: اعتقاد التأثير، وقد اعترف به ابن طاووس.

والثاني: غلبة الاصابة في أحكامهم . كما تقدم منه ذلك في صدر المسألة .
وهذا أمر معلوم بعد فرض عدم الاحاطة بالعلامات ومعارضاتها ^(٥) .

ولقد اجاد شيخنا البهائي أيضاً ^(٦) : حيث انكر الأمرين، وقال . بعد كلامه
المتقدم في انكار التأثير والاعتراف بالأمانة والعلامة . : إعلم أن الامور التي
يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية أصول، بعضها مأخوذة من
أصحاب الوحي سلام الله عليهم، وبعضها يدعون لها التجربة.

(١) الانكار على علم الهدى لذهابه إلى تحريم هذا الوجه.

(٢) المعروفين بالخير والصلاح.

(٣) اشكال على ابن طاووس: كون النجوم دلالات وعلامات وكون تعلمها
جائزاً ، شيء، والاخبار بذلك والعمل به شيء آخر، فجواز الأول لا يستلزم
جواز الثاني، فالحكم والأخبار عن ذلك يكون محرماً؛ فإنه اخبار بلا حجة
شرعية ولا عقلية.

(٤) والاخبار، والعمل بما يعتقد.

السيد علم الهدى ينكر من المنجم أمرين

(٥) وكلاهما اعترف بهما ابن طاووس.

(٦) كما اجاد السيد علم الهدى تفتت .

وبعضها مبني على أمور متشعبة لا تفي القوّة البشرية بضبطها والاحاطة بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام: «كثيره (١) لا يدرك (٢)، وقليله (٣) لا يُنتج» (٤).
ولذلك وُجد الاختلاف في كلامهم، وتطرّق الخطأ إلى بعض أحكامهم، ومن اتفق له الجري على الأصول الصحيحة، صح كلامه وصدقت أحكامه لا محالة، كما نطق به الصادق عليه السلام، ولكن هذا أمر عزيز المنال، لا يظفر به إلا القليل، والله الهادي إلى سواء السبيل، انتهى (ب).

وما أفاده رحمه الله أولاً، من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات وعلامات، وأخراً، من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الاحاطة التامة، هو الذي صرح به الصادق عليه السلام في رواية هشام الآتية بقوله: «إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق» (ج).
ويدلّ أيضاً على كلّ من الأمرين، الأخبار المتكثّرة.
فما (٥) يدل على الأوّل، وهو ثبوت الدلالة والعلامة في الجملة (٦). مضافاً إلى

(١) اللّازم لصحّة الحكم.

(٢) لا يمكن الاحاطة به للإنسان إلا في من ندر.

(٣) من المعلومات الفلكية، والتي يمكن للإنسان الاحاطة بها.

(٤) نتائج صحيحة.

(٥) ما يدلّ من الأخبار على ثبوت العلامة

(٦) وعلى نحو القضية الجزئية الموجبة، أي: في بعض الحالات.

أ. الوسائل - الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به - الحديث الأوّل، وفيه: وقليله لا يُنتج به.

ب. الحديقة الهلالية - ص ١٤١.

ج. الوسائل - الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٢.

ما تقدّم من رواية سعد المنجم، المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها^(١) الدّال على سبب طلوع الكواكب لهيجان الإبل والبقر والكلاب، على كونه أمانة وعلامة عليه . المرويّ في الاحتجاج عن رواية الدهقان^(٢) المنجم الذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى نهروان، فقال^(٣) له عليه السلام: «يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب، وانقذ من برجك النيران، وليس لك الحرب مكان»، فقال عليه السلام له: «أيها الدهقان النبيّ عن الآثار^(٤)، المحذّر عن الإقدام»، ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها . إلى أن قال عليه السلام له: «أمّا قولك: «انقذ من برجك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لي، لا عليّ^(٥)، أمّا نوره وضياؤه فغندي، وأمّا حريقه ولهبه فذهب عني، فهذه مسألة عميقة فاحسبها ان كنت حاسباً^(٦)» .

وفي رواية أخرى: أنّه عليه السلام قال له: «إحسبها ان كنت عالماً بالأكوار والأدوار^(٦)» .

-
- (١) فنحن نعرف ان العلامة خلاف ظاهر الرواية فلا يعتمد عليها إلاّ من كان له قرينة على ذلك.
- (٢) «الدهقان» في اللغة الفارسيّة تعني: «الفلاح».
- (٣) الدهقان.
- (٤) والعلامات وهو أحد الشواهد في الرواية.
- (٥) وهو ظاهر في أنّه عليه السلام يعترف بما يعتقد الدهقان من العلامات، إلاّ ان اشكاله عليه إنما كان في طريقة الاستفادة منها وإنها عمّ تشكف.
- (٦) قيل: ان الأكوار معناها ذهاب الضياء، والأدوار: مراحل حياة الإنسان.

قال^(١): لو علمت هذا لعلمت أنك تحصي عقود القصب في هذه الأجمة»^(١).
وفي الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيّابة: «هذا حساب^(٢) إذا حسبه الرجل ووقف عليه، عرف القصبه التي في وسط الأجمة، وعدد ما عن يمينها وعدد ما عن يسارها، وعدد ما خلفها وعدد ما أمامها، حتى لا يخفى عليه شيء من قصب الأجمة»^(ب).

وفي البحار: وجد في كتاب عتيق^(٣)، عن عطاء، قال: «قيل لعلي بن أبي طالب عليه السلام: هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبي من الانبياء، قال له قومه: إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق وآجالهم. فأوحى الله عزّ وجلّ إلى غمامة، فأمطرتهم، واستنقع حول الجبل ماءً صاف، ثم أوحى الله عزّ وجلّ إلى الشمس والقمر والنجوم^(٤) أن تجري في ذلك الماء، ثم أوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النبي أن يرتقي هو وقومه على الجبل، فقاموا^(٥) على الماء، حتى عرفوا بدء الخلق^(٦) وآجالهم بمجاري^(٧) الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار.

(١) الإمام عليه السلام .

(٢) والحساب تابع للعلامات.

(٣) وما كلّ عتيق له قيمة علمية.

(٤) لربّما كان المقصود: أن تجري بصورها، فيكون تعالى قد استعمل الماء

كمارضة السينما، والله العالم.

(٥) أشرفوا.

(٦) حتى يولدون.

(٧) بحركاتها في الماء، فهي علامات اذن وهو الشاهد اضافة إلى غيره.

أ- فرج المهموم - ص ١٠٤.

ب- الكافي - ج ٨، ص ١٩٥ - الحديث ٢٢٣، وفيه: «حتى لا يخفى عليه من قصب الأجمة واحدة».

وكان أحدهم يعرف متى يموت، ومتى يمرض، ومن ذا الذي يولد له، ومن ذا الذي لا يولد له، فبقوا كذلك برهة من دهرهم.

ثم ان داود على نبينا وآله وعليه السلام قاتلهم على الكفر، فأخرجوا إلى داود عليه السلام في القتال من لم يحضر أجله، ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم، فكان يُقتل من أصحاب داود ولا يُقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: ربّ، أقاتل على طاعتك، ويقاتل هؤلاء على معصيتك، يُقتل أصحابي ولا يُقتل من هؤلاء أحد! فأوحى الله عز وجلّ إليه: اني علمتهم بدء الخلق وآجالهم، وأنما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله، ومن حضر أجله خلفوه في بيوتهم، فمن ثمّ يُقتل من أصحابك ولا يُقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام: ربّ على ماذا علمتهم؟ قال: على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار. قال: فدعا الله عزّ وجلّ فحبس الشمس عليهم، فزاد النهار واختلطت الزيادة بالليل والنهار، فلم يعرفوا قدر الزيادة فاختلف حسابهم. قال علي عليه السلام: فمن ثمّ ^(١) كره النظر في علم النجوم» ^{(٢)(i)}.

وفي البحار أيضاً، عن الكافي، بالاسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سُئِلَ عن النجوم فقال: لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند» ^{(ب)(٣)}.

(١) أي: من هناك، والمقصود: ولذلك... الخ.

(٢) فهو في نفسه لا بأس فيه، إلا أنّه - كغيره - يعرض عليه العناوين الأخرى فتغيّر حكمه ذلك.

(٣) الصراحة اني لا أدري كيف كانت هذه الرواية دالة على ان النجوم علامات، ولكن انتظر لعلّ الله غير.

أ. البحار - ج ٥٨ - ص ٢٣٦ - الحديث ١٧ مع بعض الاختلاف.

ب. البحار - ج ٥٨ - ص ٢٤٢ - الحديث ٢٣.

وبالاسناد عن محمد بن سالم قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: قوم يقولون: النجوم أصحّ من الرؤيا^(١)، وكان ذلك صحيحاً حين لم يردّ الشمس على يوشع بن نون وأمير المؤمنين عليه السلام، فلما ردّ الله الشمس عليهما، ضلّ فيها علماء النجوم»^(١).

وخبر يونس، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك، اخبرني عن علم النجوم، ما هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء، قال: كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به... الخبر»^{(٢)(ب)}.

وخبر الريّان بن الصلت، قال: «حضر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي، وسأله عن النجوم، فقال: هو علم في أصله حق، وذكروا أنّ أول من تكلم به أدريس على نبينا وآله وعليه السلام، وكان ذو القرنين به ماهراً،

(١) وواضح ان الرؤيا مجرد علامة، فكذلك النجوم، بل أصحّ فيها كما في قوله عليه السلام.

(٢) وهذا أيضاً لا يدلّ على المدعى، من كون النجوم علامات ودلالات في الجملة، ولكن انتظر لعلّ الله بيّن.

أ. ظاهر قوله: «وبالاسناد» ان هذه الرواية كسابقتها منقولة في البحار عن الكافي، إلا ان الصحيح انها منقولة في البحار عن فرج المهموم، بإسناده عن الكليني في كتاب تعبير الرؤيا، وفي البحار: «محمد بن سام»، وفي فرج المهموم: «محمد بن غانم» والذي نقله المصنف تتجّر من الرواية، هو الموجود في البحار، ولكن في فرج المهموم: «قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عندنا قوم يقولون: النجوم أصحّ من الرؤيا؟ فقال عليه السلام: كان ذلك صحيحاً قبل أن ترد الشمس... الخ»

ب. البحار. ج ٥٨. ص ٢٣٥. الحديث ١٥ مع اختلاف، والحديث منقول بتمامه في المتن فلا معنى لأن يقول تتجّر: «الخبر» الدال على عدم نقله بتمامه.

وأصل هذا العلم من الله عز وجل^(١).

وعن معلّى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحقّ هي؟ فقال: نعم، أن الله عز وجل بعث المشتري على الأرض في صورة رجل، فأتى رجلاً من العجم، فعلمه، فلم يستكملوا ذلك، فأتى بلد الهند، فعلم رجلاً منهم، فمن هناك صار علم النجوم بها، وقد قال قوم: هو علم من علوم الانبياء، خصوصاً به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشأب^(٢) الحق بالكذب^(ب).

إلى غير ذلك مما يدلّ على صحّة علم النجوم في نفسه^(٣).

(١) شأن هذا الخبر شأن سابقه.

(٢) اختلطت، والرواية شأنها شأن سابقتيها.

(٣) هذا عجيب من المصنّف تكلّف وغريب؛ إذ إن الكلام لم يكن أبداً في هذا المقام والمدعى، بل كان في شيء آخر صرّح به هو تكلّف قبل الشروع في ذكر الروايات، من كون النجوم علامات ودلالات في الجملة على الحوادث، إلا أنّ الظاهر أنّه نسي ذلك عندما انشغل بذكر الروايات الكثيرة الطويلة. لا يقال: ولكن هذه الروايات الدالة على صحّة علم النجوم في نفسه دالة أيضاً على كونها علامات وهو المدعى.

فإنه يقال: ذاك أمر وهذا أمر آخر غريب بالمرّة عنه، فما يثبت الأوّل للهِ

أ. البحار- ج ٥٨ - ص ٢٤٥. الحديث ٢٦ نقلًا عن فرج المهموم مع اختلاف.

ب. هذه الرواية إلى قوله: «رجلاً من العجم فعلمه» من رواية المعلّى، وما بعده من رواية أنريّان بن الصلت السابقة، والظاهر أنّه قد حصل الخلط بينهما فراجع المصدر السابق، والكافي-

ج ٨. ص ٣٣٠. الحديث ٥٠٧، والوسائل- الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به- الحديث ٣.

وأما^(١) ما دلّ على كثرة الخطأ والغلط في حساب المنجمين، فهي كثيرة:

منها: ما تقدم في الروايات السابقة، مثل قوله ﷺ في الرواية الأخيرة: «فشاب الحق بالكذب»، وقوله ﷺ: «ضلّ فيها علماء النجوم»، وقوله ﷺ: . في تخطئة ما ادّعه المنجم من أنّ زحل عندنا كوكب نحس . : «إنّه كوكب أمير المؤمنين والأوصياء صلوات الله وسلامه عليه وعليهم»، وتخطئة أمير المؤمنين ﷺ للدهقان الذي حكم بالنجوم بنحوسة اليوم الذي خرج فيه أمير المؤمنين ﷺ . ومنها خبر عبدالرحمن بن سيّابة، قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: جعلت فداك، إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحلّ النظر فيها، وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني، فلاحاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني، فوالله إني لأشتهيها، واشتهي النظر فيها. فقال: ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينك^(٢)، ثم قال: إنكم تنظرون في شيء كثيره لا يدرك، وقليله لا ينفع^(٣)... الخبر»^(٤).

ومنها: خبر هشام، قال: «قال لي أبو عبدالله ﷺ: كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ماخلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني»، ثم سأله عن أشياء لم يعرفها،

﴿ لا يثبت الآخر، إلاّ أن نقول بأن اللازم حمل هذه الروايات على العلامة لثبوت عدم صحّة غيرها - شرعا - ، ويردّه - ولكن غير هذا الوجه كان صحيحاً أيضاً ، فلا يتعيّن الحمل عليه، فراجع.

(١) ما دلّ على كثرة الخطأ في حساب المنجمين

(٢) لاحظ ان السؤال عن النظر فقط لا عن ترتيب الآثار والاعتقاد والحكم.

(٣) فكيف يكون الحكم اعتماداً عليها صحيحاً ؟ .

ثم قال: «فما بال العسكريين يلتقيان، في هذا حاسب^(١) وفي ذلك حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيلتقيان، فيهزم أحدهما الآخر، فأين كانت النجوم؟ قال: فقلتُ: لا والله ما أعلم ذلك، قال: فقال ﷺ: صدقت، إنَّ أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم»^{(٢)(١)}.

ومنها: المروي في الاحتجاج، عن ابي عبد الله ﷺ . في حديث . أن زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم؟ قال ﷺ: «هو علم قلت منافعه وكثرت مضارّه، لأنه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور، إن خبر المنجمّ بالبلاء، لم ينجه التحرّز عن القضاء، وإن خبر هو بخير، لم يستطع تعجيله، وإن حدث به سوء، لم يمكنه صرفه، والمنجمّ يصادّ الله في علمه بزعمه أنّه يردّ قضاء الله عن خلقه... الخبر»^(ب).

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أنّ ما وصل إليه المنجمون، أقلّ قليل من أمارات^(٣) الحوادث، من دون وصول إلى معارضاتها.

(١) أي: منجمّ يحسب الطالع ليحكم بأن اليوم يوم ظفر مثلاً .

(٢) وهو الله سبحانه تعالى عن المثل.

(٣) علامات الحوادث، وهذه العلامات لها قواعد خاصّة للوصول إلى ما تدلّ عليه، ومن أحوالها التعارض، ولا بدّ من إعمال قواعد خاصّة عندئذٍ لحلها، شأنها شأن الأخبار المتعارضة.

أ . المصدر السابق . الحديث ٢ .

ب . الاحتجاج - ج ٢ - ص ٩٥، ورواه في الوسائل - الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به . الحديث ١٠ .

ومن^(١) تتبّع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة عنها، فضلاً عن القطع^(٢).
نعم^(٣)، قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف، الظن. بل العلم.

الإخبار طبق هذا الوجه الأخير الصحيح من الربط

(١) اتضح. بما سبق. ان هذا الوجه الأخير من الارتباط وهو العلامة، ليس كفراً، بل ليس حراماً، فهل يجوز الاخبار طبق هذا الاعتقاد أم لا؟
والجواب: الذي نفهمه من الطائفة الأخيرة من الأخبار، والتي ذكرناها لتوضيح كثرة خطأ الناظرين في النجوم، ان حصول الظن من النظر فضلاً عن القطع، عزيز نادر، وعليه فلا يجوز الإخبار، فإنه حينئذ بلا حجة شرعية أو عقلية فيكون كذباً محرماً.

نعم، هذا لا يمنع من جواز الاخبار عن الحوادث التي اثبتت التجربة المتكررة، أنها تحدث عند الوضع الفلكي الفلاني ليكون علامة على حدوثها. فإن كانت التجربة تفيد ظناً، جاز الاخبار على نحو الظن، وان كانت تلك التجارب تفيد العلم بحصول الحادثة عند العلامة الفلانية، جاز الإخبار على نحو القطع.

هذا، ولكن مع هذا الجواز، إلا ان الأولى. الموافق للاحتياط. عدم الحكم إلا على سبيل التقريب، وأنه لا يبعد نزول المطر. مثلاً. عند حصول العلامة الفلانية، من كون الكوكب الفلاني مثلاً في الوضع الفلاني. والله العالم بحقائق الأمور.

(٢) فلا يجوز الإخبار انطلاقاً من الظن فإنه كذب محرّم بعد عدم استناده إلى حجة شرعاً أو عقلاً.

(٣) استدراك من تحريم الإخبار.

بمقارنة حادث من الحوادث^(١) لبعض الأوضاع الفلكية.
 فالأولى^(٢)، التجنب عن الحكم بها، ومع الارتكاب^(٣)، فالأولى الحكم على
 سبيل التقريب، وأنه^(٤) لا يبعد أن يقع كذا عند كذا. والله المسدد.

(١) بحيث يكون علامة عليه.

(٢) لا على نحو التعيين، بل بمعنى الأحسن الموافق للاحتياط، في حالة
 وجود التجربة فقط، والأفقد ذكرنا ان الحكم هو الحرمة.

(٣) ومخالفة الاحتياط الاستحبابي.

(٤) تفسير للاخبار على سبيل التقريب.

التنجيم

نظرة عامة . خطوط عريضة . طريقة فنية للاستنباط

بعد أن انتهينا . بحمده ومنه تعالى . من توضيح ما رامه المصنف^{تذ} في هذا
 البحث الطويل بعض الشيء، ينبغي أن يكون لنا وقفة خاصة في هذا الموضوع،
 بوصفه بحثاً علمياً قضينا معه وقتاً طويلاً، وبدلنا فيه الجهد الكبير أيضاً، فلا
 بد أن نتعلم منه ولو بعض الأمور الفنية.

كما ان بحث التنجيم بنفسه بحث شيق مهم جداً له علاقة مباشرة بما
 يعيشه مجتمعنا اليوم من ثورة علمية هائلة في مقام علم النجوم والفلك، ذلك
 العلم القائم على أسس ونظريات يكثر الجيد الدقيق فيها، والذي أثبتته
 التجارب والحسابات الغاية في الدقة.

أولاً: نظرة عامة . خطوط عريضة

ولننتقل في ملحقنا هذا ببحث التنجيم، من نقطة طالما طالبنا بالاهتمام
 بها والتوقف للتأمل فيها، واعطائها ما يناسبها من الأهمية والتدقيق، ألا وهي لئ

ثم النظر من بُعد لما بذله المصنّف تَتَكُّرُّ والتأمل في ما قام به من جهد في محل البحث، تأملاً لا يذوب في الجزئيات هنا وهناك وينشغل بها فيكون البحث بطريقة: «الكلمة: معناها»، فتضيق النكات التعليمية، ويضيق الطريق الذي ينبغي لنا سلوكه في عملية البحث الاستدلالي للمسألة، فما الذي سلكه المصنّف تَتَكُّرُّ . في هذه المسألة . من سبيل؟

الخطوات

الخطوة الأولى: ذكر حكم التنجيم وأنه حرام.

الخطوة الثانية: نقل التعريف الاصطلاحي للتنجيم عن جامع المقاصد.

الخطوة الثالثة: تقسيم البحث إلى جهتين رئيسيتين:

الأولى: الاخبار والحكم انطلاقاً من علم النجوم والنظر فيها.

الثانية: الاعتقاد الناشئ من النظر في علم النجوم.

الخطوة الرابعة: الكلام في الجهة الأولى، وتقسيم الحديث عنها في مقامات ثلاثة:

الأول: الاخبار عن الاوضاع الفلكية بناء على حركة الكواكب، وذهب إلى

جوازه، إما جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهاناً، أو ظناً إذا استند إلى

الامارات التي يجوز الاستناد إليها عقلاً وعرفاً.

الثاني: الاخبار بحدوث الاحكام عند الاتصالات الفلكية من دون اعتقاد

ربط بينهما، وقد ذهب إلى جوازه أيضاً ولو على سبيل القطع فيما إذا استند

إلى تجربة قطعية كما في نزول الكلب.

الثالث: الاخبار عن الحوادث باعتقاد ان الحركات الفلكية هي المتدخلة في

تلك الحوادث، بالاستقلال، وبلا أي دخالة له تعالى، أو على سبيل المقتضي،

وذكر تَتَكُّرُّ ان هذا المقام هو التنجيم المصطلح الذي وردت فيه الاحاديث للـ

﴿ والأقوال المحرّمة بل الحاكمة بالكفر على فاعله، ثم ذكر في هذا المقام فرعين: أولهما: الأخبار استناداً إلى النظر في النجوم مع اعتقاد أنها المقتضي ولكن يبقى الله هو الذي يحو ما يشاء ويثبت، وذكر أنّه جائز لو ثبت . ولم يثبت . جواز اعتقاد اقتضاء التأثير للأفلاك في الحوادث، الأمر الذي انكره المشهور، وان كان قد يظهر من الكاشاني اختياره.

والثاني: الأخبار عن الحوادث لا بنحو الاقتضاء بل بنحو العادة، بمعنى أنّه جرت عادته تعالى على سقوط المطر عند الوضع الفلاني من دون ربط حقيقي بينهما، وحكم عليه بالجواز.

الجهة الثانية

هذا كله في الجهة الأولى من جهتي البحث، وأمّا الجهة الثانية، وهي اعتقاد الربط بين الحركات الفلكية والحوادث السفليّة، فقد ذكرها على شكل مقام رابع إضافة إلى المقامات الثلاثة الأولى، وتكلم فيه كثيراً ذاكراً له أربعة أنحاء، هي: الأول: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات على نحو الاستقلال في التأثير، بحيث يمتنع التخلف عنها، امتناع تخلف المعلول عن العلة الحقيقية. وذكر أقوال العلماء من الخاصة والعامّة على كون هذا الاعتقاد كفراً بطوائفه الخمسة، إلا أنّ بحثه تفتّ، أوصله إلى أن الطائفتين الأخيرتين من المنجمين ليستا كافرتين بل بمنزلة الكافر، راداً بعض ما يمكن أن يستدلّ به على كفرهما، بل حتى ما ذكره جامع المقاصد تعريفاً للمنجم، فإنّه لم يثبت بالدليل كون فاعله كافراً وان كثرت الأقوال بذلك.

الثاني: اعتقاد كون الكواكب هي المؤثرة إلا أن الله تعالى هو المؤثر الأعظم الذي له الإرادة الموجّهة، وحكم عليه بالخطأ لأنه قول بلا دليل، إلا أنّه لم يثبت كونه كفراً.

ثم الثالث: اعتقاد استناد الأفعال إلى الحركات والافلاك كاستناد الاحراق إلى النار. وقد حكم عليه بما حكم به على النحو السابق تماماً.

الرابع: اعتقاد ربط الحوادث بالحركات الفلكية كربط الكاشف بالمكشوف، وقد ذكر فيه أنه لم يقل أحد بكفر القائل به، بل خروجه عما حكموا فيه بالحرمة أيضاً، بل الظاهر من كثير من الأخبار كون النجوم والحركات الفلكية علامات ودلائل وان كان يعزّ من يمكنه الاحاطة بقواعدها ومعارضاتها، فلا يجوز الاخبار بناء عليها إلا استناداً إلى تجربة تفيد الظن . في الاخبار على نحو الظن . ، أو تفيد القطع . ان كان الاخبار على نحو القطع . ، وان كان الأولى حتى في هاتين الحالتين عدم الحكم إلا على نحو التقريب بأنّه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا.

هذا ما فعله المصنف تذكّر بصورة عامّة، في هذا البحث في مسألة التنجيم التي بين أيدينا، وفي هذه المراحل، بذل جهوداً تفصيلية ذكرناها في محالها فانتبه.

ثانياً: الطريقة الفنيّة للاستنباط

هذا، والصحيح ان نقسّم البحث إلى مقامين:

الأول: البحث في الحكم التكليفي للتنجيم.

والثاني: البحث في الحكم الوضعي للتنجيم.

أما البحث الأول، فينقسم إلى جهتين رئيسيتين:

الأولى: البحث في الحكم التكليفي لمجرد النظر في النجوم وتعلّم هذا العلم وقواعده بلا ترتيب اعتقاد ولا ربط ولا اخبار عن الحوادث.

الثانية: البحث في الحكم التكليفي للتنجيم من حيث ترتيب الأثر.

وينقسم البحث في هذه الجهة الثانية إلى مقامين:

٥٥ الأول: ان يكون الأثر المترتب على النظر في النجوم هو الاخبار، فهل يجوز الاخبار عن الحوادث اعتماداً على النظر في النجوم؟

الثاني: ان يكون الأثر المترتب على النظر في النجوم هو الاعتقاد، فهل يجوز الاعتقاد بتأثير النجوم والحركات الفلكية؟

هذه هي الهيكلية العامة للبحث، ولربما كانت هناك نقاط اشتراك وتقاطع بين هذه المسائل، كما رأيناها خلال بحث الشيخ المصنف رحمته.

الطريقة الفنية للاستنباط في الجهة الأولى

ونطلق في عملية الاستنباط هنا، من عين المنطلق في غيرها، فإن أصالة البراءة تقتضي الجواز التكليفي الجاري في المرحلة الأولى، فهل هناك دليل محرز على حرمة التنجيم بمعنى مجرد النظر وتعلم قواعد هذا العلم وأصوله؟ وقد يكون الجواب: نعم، وهو تلك الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة التنجيم؛ فإن النظر في النجوم والأفلاك، يصدق عليه التنجيم لغة، فيكون مشمولاً لتلك الأدلة.

إلا ان الصحيح بطلان هذا الكلام؛ فإن المطالع لمجمل الأدلة الواردة في التنجيم، يفهم - وبوضوح - ان المشكلة في التنجيم لم تبرز من قضية النظر والتفكير والتأمل في النجوم وتعلم قواعدها، بل برزت من نكتة أخرى هي ما يستلزمه ذلك النظر أحياناً، من اعتقاد محرّم، أو من اخبار عن غير حجة، وهو الأمر المحرّم أيضاً.

بل كان هناك جملة من الروايات الدالة على جواز النظر في النجوم وتعلم هذا العلم، كما في رواية هشام وغيرها من الروايات، فلو تنزّلنا وقلنا باطلاق للهم.

فروايات تحريم التنجيم وشمولها لكل نظر في النجوم - وهو ما لم نقبل به - فإنها مقيدة بروايات الجواز، إذ إن القدر المتيقن منها هو مجرد النظر بلا ترتيب أي أثر عليه.

وعلى هذا، فإن الحكم في هذه الجهة الأولى هو الجواز، ولا ننسى أننا نتكلم هنا عن الحكم الأولي للعنوان المطروح وهو التنجيم بمعنى النظر وتعلم علم النجوم مجرداً.

الطريقة الفنية للاستنباط في الجهة الثانية

المقام الأول: الإخبار عن الحوادث اعتماداً على علم النجوم

وهل هناك دليل محرز يخرجنا عن مقتضى أصالة البراءة فيدل على حرمة الإخبار عن الحوادث كنزول المطر أو حصول العواصف أو الكسوف، أو حتى حصول الخير والشر أو النصر والظفر أو الخسارة، أو غيرها من الحوادث؟ والحقيقة، أننا عندما تصل النوبة إلى الأخبار، وهل أنه جائز أو محرّم، فإن طريق الاستنباط بالنسبة لهذا الموضوع واضح؛ فإن الأخبار لا يكون جائزاً إلا مع توفر حجة شرعية أو عقلية يجوز الإخبار شرعاً على طبقها، فإن كانت الحجة، حكمنا بالجواز، وإلا حكمنا بالحرمة لحرمة الكذب والقول بلا دليل.

وينفتح حينئذ الباب على مصراعيه في القيمة العلمية للنظر في النجوم في كل موضوع من الأخبارات، فإن القيمة العلمية للنظر في النجوم تختلف باختلاف الموارد، كالأخبار عن حصول الخسوف مثلاً أو الكسوف أو نزول المطر أو حصول الرياح، فإنه يختلف عن الأخبار بحصول النصر مثلاً والظفر أو حصول الخير أو الشر أو ما شاكلها.

فإن كان الإخبار بلا حجة شرعية يرتضيها الشارع، كان مورداً لما حرّم لله

﴿ اخبار المنجم من الأخبار، وإلا فإنه يجوز اخباره بما جوز الاخبار عن صحة، فتكون اخبار التحريم مخصصة بهذه الروايات المجوزة.﴾

الطريقة الفنية للاستنباط في الجهة الثانية

المقام الثاني: الاعتقاد بتأثير النجوم . مباشرة أو بتصديق المنجم .

والطريقة هي الطريقة؛ فإنه بعد كون مقتضى أصالة البراءة الجواز، فهل

هناك دليل محرز معتبر على حرمة الاعتقاد بتأثير النجوم؟

وهنا، الطريق واضح أيضاً؛ فإننا يجب ان نبحث في ما يجوز الاعتقاد به وما

لايجوز.

ولو رجعنا إلى ذلك البحث وهو بحث عقائدي، لوجدنا ان للاعتقاد أسساً خاصة وقواعد أساسية لا يجوز المساس بها ومصادرتها وعدم الاهتمام بها، انطلاقاً من تأسيس اصول الاعتقاد وضروريات الدين التي لا يجوز التعدي عليها من قريب أو من بعيد، فإن كان هناك حجة شرعية لاعتقاد ما، ولم يكن مصادماً لأصل من أصول الدين وضرورياته، لم يكن بأس فيه أبداً ويكون خارجاً مورداً وموضوعاً عمّا حرّم التنجيم وكفر المنجم أو شبهه بالكافر أو نزل مصدّقه على الكافر، وأمّا إذا لم يكن كذلك:

فإن كان متصادماً مع ضرورة من ضرورات الدين الثابتة، فإن ذلك الاعتقاد سيكون محرّماً بل كفراً، وعليه ينزل ما حرّم بعض اعتقادات المنجمين. وحكم بتكفير معتقدها.

وان لم يكن متصادماً مع ضرورة من ضرورات الدين، فإن كان مستنداً لحجة يقبلها الشارع في مجال العقائد، لم يكن به بأس أصلاً ويكون خارجاً لله

﴿ تخصصاً عما حرم التنجيم وكفر المنجم أو شبهه بالكافر مثلاً ، وإن لم يصطدم مع الضرورة ولكنه لم يكن مستنداً إلى حجة مقبولة شرعاً ، فإنه اعتقاد خاطئ لعدم استناده إلى حجة ، إلا أنه لا يعتبر كفراً ؛ فإنه لا يتصادم مع الضرورات ، وعلى هذه الحالة الأخيرة ينزل ما يظهر منه تحريم الاعتقاد ببعض عقائد المنجمين بلا حكم بتكفيرهم .

هذه هي الطريقة الفنية لاستنباط حكم التنجيم بصورة عامة اجمالية ، وبهذا يتضح محل ومورد كل رواية من الروايات الواردة في التنجيم ، بين ما يحلل وما يحرم في النظر ، وما يحلل وما يحرم في الأخبار ، وما كان كذلك في الإعتقاد ، فلاحظ ولا تغفل .

حكم التنجيم وضعاً

هذا حكم التنجيم تكليفاً ، وأما حكمه وضعاً كما لو وقع مورداً لمعاملة كالأجارة مثلاً ، فإن الكلام فيه هو الكلام في غيره من الأعمال ، فإن كان المورد تنجيماً محرماً ، فالمعاملة عليه باطلة لعدم احترامه عند الشارع فيكون أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل . وإن كان التنجيم الجائز الحلال ، فلا بد قبل الحكم بالصحة لعمومات الاجارة واطلاقاتها - إلى وجود وعدم وجود فائدة محللة مقصودة ترجع للمستأجر ، فإن كانت حكمنا بالصحة لهذه العمومات والإطلاقات ، وإلا فبالبطان لأصالة الفساد إن لم يكن دليل محرز على البطان .

والحمد لله ما طلعت شمس وبزغ قمر .

المسألة السابعة
مما يحرم التكسب به لكونه
عملاً محرماً في نفسه
حفظ كتب الضلال

المسألة السابعة

[من النوع الرابع مما يحرم التكبّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه] ^(١)

[حفظ كتب الضلال] ^(٢)(١)

حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف، كما في التذكرة وعن المنتهى ^(٣).

حفظ كتب الضلال . عرضٌ عامٌ لجهود المصنّف رحمته

(١) الأفضل . دائماً . أن نعطي خارطة للطريق الذي نبذله في أي بحث من

البحوث ونحن في بداية هذا الطريق، هذا ما تقتضيه الطريقة الفنية في تناول

البحوث، وهو أمر لا يقلُّ أهميّة عن البحث والتحقيق العلمي في كل مفردة

مفردة من مفردات هذا البحث أو ذلك، وسواء أكان بحثاً فقهياً أم أصولياً أم

فيزيائياً أم نووياً أم غير ذلك من البحوث.

أوب . زيادة منّا .

ج . التذكرة - ج ١ . ص ٥٨٢ ، المنتهى ، ج ٢ . ص ١٠١٣ .

ولكن - وللأسف الشديد - هذا الأمر المهم والمهم جداً، قضية يفتقدها جلّ بحثوثنا في حوزاتنا المباركة من الفها إلى يائها تقريباً، ونأمل حلول ذلك اليوم الذي نرى فيه هذا المجال وقد إزدهر وأثمر وأعطى أكله، إلاّ إننا يجب أن لا ننسى هنا قول الباري عزّ وجلّ: ﴿ان الله لا يعيّر ما بقوم حتى يعيروا ما بأفسهم﴾^(١).

وعلى كل حال، يبدأ المصنف تفتُّ بحثه الشريف هذا بادعاء ان حفظ كتب الضلال حرام في الجملة وعلى نحو القضية الموجبة الجزئية، أي: في بعض الحالات، وان هذا الحكم لا خلاف فيه كما في كتاب تذكرة العلامة، وكما نُقل عن منتهاه أيضاً.

وقبل أن نعرف ما المقصود من «الحفظ» ومن «كتب الضلال»، يدخل المصنف تفتُّ في ذكر ما يستدل به على الحرمة المدعاة، فيذكر العقل والنقل واصلاً إلى نتيجة، هي: ان الحفظ - الذي لا نزال نجعل حقيقته - لا يحرم لكونه حفظاً، وإنما يحرم لما يترتب عليه من مفسدة، والتي هي في الحقيقة - أيضاً - لا تترتب على الحفظ وإنما على المحفوظ.

وبناء عليه، فلو لم يترتب مفسدة لم يحرم، كما أنه إذا عارضت المفسدة مصلحة أقوى من تلك المصلحة فلا دليل على التحريم بعد عدم دخول المورد في ما ذكر دليلاً على حرمة الحفظ من العقل والنقل.

وعندها يطلّ الدليل الثالث برأسه وهو الاجماع، فهل يدلّ على الحرمة في الحالتين السابقتين؟

لل

وللجواب على هذا السؤال المهم، يتعرّض المصنف تَتَضَّرُّ لتتقيح محل البحث، وأنّه ما المقصود بكتب الضلال؟ ولولا أنّه تَتَضَّرُّ اضطر لذلك اضطراراً لما كان قد ذكره. للأسف الشديد . ، وعندئذ، يذكر المصنف في مقام تنقيح المراد من كتب الضلال احتمالات ثلاثة يدعي ان أحدها متيقن الدخول في محل البحث، وهو ما إذا كانت الكتب توجب الضلال والانحراف، وهو ما لربّما كان قد قصده بقوله صدر المسألة: «في الجملة».

ويتعرّض حينذاك للتوراة والانجيل، وقبل ان يذكر حال كتب المخالفين، يذهب إلى أنّه لم يظهر من الاجماع أو معقد نفي الخلاف إلا ذاك الذي ادعى كونه مقدارا متيقنا وهو الذي كانت الأدلة قد دلّت على حرمة لا على حرمة الأكثر منه.

ثم يذكر حكم كتب المخالفين في العلوم المختلفة، ومسألة الحفظ للنقض والاحتجاج على أهلها أو للعمل بالتقيّة التي تكون واجبة أحيانا كما نعرف، ثم ينتقل إلى ما لو كان بعض الكتاب دون بعضه الآخر باطلاً، فهل يجوز الحفظ أم لا؟ وما حال الحكم الوضعي لبيع هكذا كتاب.

وبعد هذا كله، وفي السطرين الأخيرين من هذه المسألة، يزودنا تَتَضَّرُّ بمعلومة مفادها ان المراد من «الحفظ» المحرّم، هو الأعمّ من الحفظ بظهر القلب، والنسخ، والمذاكرة، وجميع ما له دخل في بقاء ما يوجب الضلال من المطالب!!!
 هذه خلاصة لما سيسلكه المصنف تَتَضَّرُّ في سفره الاستدلالي في هذه المسألة، ولو كان الأمر بيدنا لغيرنا الخارطة بصورة كليّة، إلاّ إنّنا لا يسعنا إلا ان نقول:
 الحمد لله رب العالمين، ولتكن سلوانا في ما سنتعلّمه من نكات علميّة غاية لله

ويدلّ عليه . مضافاً إلى حكم العقل^(١) بوجوب قطع^(٢) مادة^(٣) الفساد .

﴿ في الدقة والأهمية لاستاذ الفقهاء والمجتهدين . بحق . شيخنا الأجل الانصاري قدس الله نفسه الزكية وحشره مع ائمة المعصومين عليهم السلام . فلنشدد الرحال اذن منتقلين معه تذ .

أدلة حرمة حفظ كتب الضلال في الجملة

وليكن كلامنا الآن على نحو الاجمال والقضية المهمة، وعلى نحو القضية الموجبة الجزئية، فنقول: وهل هناك دليل على أنه يحرم حفظ كتب الضلال؟ والجواب الذي يأتيك من الصنّف تذ: نعم، هناك جملة من الأدلة، ولكن قبل أن أذكرها لك، هل تعرف اين تقع هذه الأدلة من عملية لاستبطاؤ؟ وفي أي مرحلة من مراحلها؟ وأترك الجواب عليك؛ فقد تعبت من كثرة ما ذكرت لك ذلك خلال كل المسائل والأفرع التي مرّ عليها المصنّف تذ وما اضفناه نحن عليها في الفترة السابقة فراجع.

الدليل الأوّل: العقل

(١) فإنّه يحكم بوجوب اتلاف ما يوجب فساد المسلمين، بل غيرهم أيضاً، ووجوب إزالة مصادر الفساد تلك، ولا ريب ان وجوب الاتلاف هذا، يعني في جملة ما يعنيه حرمة ما يعارضه ليؤدي إلى ابقاء مصادر الفساد، وهو محلّ الكلام من حفظ كتب الضلال.

(٢) واتلاف وإزالة.

(٣) وأصله وما يوجد.

غرابة ما ذكره السيد الخوئي تذ في المقام

هذا وقد اشكل السيد الخوئي تذ في محاضراته على استدلال المصنّف تذ لله

بديل العقل بما نصّه: «وفيه: أن العقل لا يستقلّ بلزوم اعدام كتب الضلال بعد وضوح ان الله تعالى جعل الدنيا دار اختبار وامتحان، كما يظهر من جملة من الآيات الكريمة، فاستقلاله على تقرير ثبوته، لابد ان يكون من جهة دخوله تحت كبرى العدل، وهو غير معلوم، وإلا لوجب عليه سبحانه إعدام جميع ما يأتي منه الفساد كالخمر وأمثاله؛ لأن التمكين من مادة الفساد ظلم لا يصدر من الحكيم، كما أنّه يجب على النبي ﷺ وخلفائه اعدام ذلك ولو بطريق الاعجاز»^(١).

وهذا الكلام يمكن أن يورد عليه بما يلي:

أولاً: ان كون الدنيا دار اختبار وامتحان، كيف ولماذا يلزم منه عدم استقلال العقل بلزوم اعدام كتب الضلال؟! فإنّ العقل، بعد إدراكه لكون الدنيا كذلك يستقل بلزوم ذلك الاعدام؛ فإنه تعالى بعد جعل الدنيا كذلك، لا بد وأنّه جعل موازين وادوات خاصّة لدى الإنسان، يعملها لكي ينجح في ذلك الامتحان، ومن أهم تلك الأدوات بحيث يكون غيره لغوا لا فائدة فيه، هو العقل الذي لولاه لما كان الإنسان إنساناً بل كالأنعام بل أضل سبيلاً.

وأما ما نجده في بعض الأحيان من عدم حكم العقل بصورة استقلالية، فإنّه ليس نابعاً من شيء إلا عدم استعماله الاستعمال الصحيح، أو عدم تزويده بالموادّ الأولى اللازمة لذلك، لا من كون الدنيا دار امتحان واختبار.

ثانياً: ان صدر كلامه تتكّرر متهافت جداً مع سائر الكلام؛ فإن حكمه عليه سبحانه بوجود اعدام جميع ما يأتي منه الفساد لأن التمكين من مادة الفساد ظلم لا يصدر من الحكيم - واضح التنافي مع ما صدرّ به كلامه من وضوح ان الله تعالى جعل الدنيا دار اختبار وامتحان؛ إذ ان الامتحان الدنيوي، ليس لله

والذم^(١) المستفاد من قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله﴾^(١).

﴿امتحاناً شفهياً كما يُفعل في سؤال الاستاذ للتلميذ بأنّه لو كان كذا وكان كذا فما الذي تختاره، وإنما هو امتحان عملي يُلقى فيه الإنسان في خضمّ هذه الدنيا بما فيها من محللات ومحرمات ليري ماذا يختار، ولهذا نُهي عن الرهينة وعن الانقطاع تمام الانقطاع عن العالم في المغارات والكهوف.

فلو كان التمكين من مادة الفساد ظلماً قبيحاً لا يصدر من المولى الحكيم، فكيف له سبحانه ان يختبر الناس ويمتحنهم؟ وعليه، فالتمكين من مادة الفساد ليس ظلماً منه تعالى، بل هو لازم ليكون الامتحان امتحاناً حقيقياً والا لما كانت النتائج - مهما كانت - نتائج امتحان حقيقي، ولما كان النجاح نجاحاً حقيقياً، ورحمة الله عليك سيدنا الشهيد الصدر الأول نكّر حينما قلت في محاضرة «المحنة»، من إننا هل جاءتنا دنيا هارون الرشيد فرفضناها؟ ولو كانت قد أتتنا فهل من المتيقن إننا كنا نرفضها ولم نعبدها ونقبل عليها كما أقبل عليها وعبدها هارون لعنة الله عليه؟

نعم، هو سبحانه وتعالى، بعد ان خلق للإنسان عقلاً يزن به الأمور، أوجب عليه ان يفسد ويتلف مادة الفساد؛ لكي لا تكون مصدراً لترويج الفساد والضلال في الناس، وحتى هذا الأمر، شأنه شأن غيره من الأوامر التي جعلت للامتحان والتقييم والتي لا تصحّ تقييماً إلاّ مع وجود مادة الفساد خارجاً والتمكن منها.

(١) الدليل الثاني: الكتاب العزيز

أولاً: قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله﴾. لعل

فمن فنفهم من قوله تعالى هذا، أنه يذم من يعتني بهو الحديث وينشره فيكون موجباً للاضلال عن سبيله تعالى وهديه، وهذا ما نفهم منه الحرمة في مورد الآية وفي ما نحن فيه؛ فإن شراء لهو الحديث قد كان المقصود منه الاضلال المحرّم بل من أشد المحرّمات الشرعية.

فإذا كان الاعتناء بهو الحديث وهو المطالب التي لا تسمن ولا تغني من جوع حراماً مع قصد الاضلال عن سبيله تعالى، فكيف بما يوجب الضلال فعلاً من المطالب، اعني كتب الضلال؟ فإنها محرّمة بطريق أولى.

هذا إذا لم نقل ان كتب الضلال هي من لهو الحديث حقيقة، وهو ما لا مانع منه عرفاً، فيكون الاستدلال بالدلالة المطابقة لا الاتزامية - الأولى . .

أمر غريب

وبهذا الطرز من الاستدلال بالآية الشريفة، يتضح غرابة ما ذكره السيد الخوئي تقيّاً في مقام اشكاله على استدلال المصنف بالآية الشريفة؛ حيث ذكر - في محاضراته - ما نصّه: «... وعلى كلّ، فلهو الحديث لو سلّمنا شموله لكتب الضلال، فالآية الكريمة لا ربط لها بالمقام.

أولاً: ان الذمّ يختص ببيع كتب الضلال وشرائها، فنفرض حرمتها وعدم حصول النقل والانتقال، وأمّا حفظها، فكمن يشتاق إلى حفظ القصائد المشتملة على الكفر والزندقة عن ظهر القلب من دون فساد يترتب عليه.

وثانياً: المحرّم شراؤها بداعي الضلال، ولا ربط له بحفظ كتب الضلال مجرداً عن هذا القصد»^(١).

له

﴿ ويرد عليه تَنْزُّ:

أولاً: إننا لم نفهم لماذا لا يقبل السيد تَنْزُّ كون كتب الضلال من لهو الحديث؟! إذ حتى على فرض وجود ما يفسر الآية بما لا يشمل هذه الكتب، فإننا تعلمنا من السيد تَنْزُّ ان هكذا تفاسير - أو ما قيل في شأن نزول الآية مثلاً - لا يتوقف على مورده بعد وروده للتمثيل واعطاء المصداق فقط لا التفسير الذي يتوقف عليه ولا يتعدى لغيره.

ثانياً: ولو كان هناك إشكال على الاستدلال بلهو الحديث كما قال تَنْزُّ، فإن الأولوية القطعية تكفي؛ إذ لا يُعقل حرمة «لهو الحديث» لو بقينا نحن ومعناه المدعى - عنده تَنْزُّ - وهو ما لم يكن فيه غرض عقلائي، وعدم حرمة ما كان أشدَّ خطراً منه وهو الحديث المضلّ، لا ما كان مضيئاً للوقت فقط.

ثالثاً: من أغرب ما مرّ عليّ من كلامه تَنْزُّ، هو ما ادّعاه في قوله: «أولاً ... الخ»؛ حين فسّر كلمة «يشترى» في الآية الشريفة على المعاملة بالبيع والشراء، فبنى عليه ان الآية مختصة بالبيع من حيث الحكم الوضعي، وهو في غاية الغرابة؛ لبعده عن الفهم العرفي جداً؛ فإن العرف، لا يفهم أبداً ما فهمه تَنْزُّ، لما ادّعاه المشرّعة والفقهاء، ونسبوه إلى العرف، من أن متعلق البيع والشراء، لا بدّ من أن يكون عيناً، فإنهم - ومنهم المصنف تَنْزُّ - عرفوا البيع بتعاريف مختلفة كلها تأخذ بنظر الاعتبار كون المبيع عيناً، فقد اختار المصنف تَنْزُّ كونه: «انشاء تمليك عين بمال»، حتى أنّهم فسّروا كلام الفيوميّ في مقام تعريف البيع بأنّه «مبادلة مال بمال»، مع كونه مطلقاً شاملاً لما إذا كان المبيع عيناً أو غيرها ويكفي ان يكون مالا، فسّروه بأن المراد به في المبيع «العين»، واستدلوا على ذلك بجملة من الادلّة منها التبادر وصحّة السلب مثلاً.

ومع هذا، فكيف يصح حمل الشراء في الآية على ما قابل البيع والحال ان متعلق الشراء فيها هو «لهو الحديث»، وهو ليس عينا كما هو واضح، كما لم يثبت بدليل أن المقصود به ما كان عينا وان ورد في بعض روايات سبب النزول بناء على مبنى المحقق الخوئي تَنَكُّرُ من كونها للتمثيل فقط لا الحصر.

فالصحيح، ان الشراء هنا لم يُرد به معناه الحقيقي؛ لعدم إمكانه في محل الكلام، بل المراد الذي يُساعده الاستعمال العرفي، هو ما فسّرناه به، من الاهتمام والاعتناء به وبتحصيله والوصول إليه، وهو استعمال عرفي شائع جداً، كما في قولهم مثلاً: «لم تشتتر كلامي بفلس»، بمعنى: أنك لم تعره أي أهمية. نعم، قد يكون من مصاديق الاهتمام هو البحث والتقصّي عن المطالب الملهية وشراؤها إن كانت مكتوبة كما في الكتب أو الجرائد وغيرها، وهذا لا يعني - بحال - إننا نستظهر من الشراء في الآية الشريفة ما قابل البيع من المعاملة كما هو واضح فلا تغفل.

وأما ما ذكره في اعتراضه الثاني، فنأشئ من عدم التأمل المطلوب في ما ادعاه المصنف تَنَكُّرُ وكان بصدد إقامة الدليل عليه، وما سيصرّح به تصريحاً خلال البحث؛ فإن المدعى المصرّح به أول سطر من اسطر البحث هو الحرمة في الجملة وهو ما يعترف السيد الخوئي تَنَكُّرُ في اعتراضه هذا بوفاء الدليل به، فإنه يحرم حفظ كتب الضلال - بعد الغض عن الاشكال الأول - إذا كان المقصود الاضلال عن سبيله تعالى، وهذا - كما ترى - حكم بحرمة كتب الضلال في الجملة. والخلاصة: لم يكن المدعى حرمة حفظ كتب الضلال على نحو الاطلاق وعلى نحو الموجبة الكلية ليُشكل على المصنف تَنَكُّرُ بما أشكله السيد الخوئي تَنَكُّرُ عليه فيقال: أن الآية لا تثبت حرمة حفظ كتب الاضلال مجرداً عن قصد لله

والأمر^(١) بالاجتناب عن قول الزور^(١) . قوله ﷺ في ما تقدّم من رواية تحف العقول: «إنما حرّم الله تعالى الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً... الخ»^(ب) .

﴿الضلال، بل المدعى الحرمة في الجملة، فلاحظ ولا تغفل.

(١) ثانياً: قوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾.

بتقريب ان المستفاد من الآية الشريفة هو وجوب الاجتناب مطلقاً عما صدق عليه أنه قول زور، وكتب الضلال كذلك، فهي قول زور عرفاً، ولا يتحقق الاجتناب المطلق عنها، إلا بترك جميع ما يتعلّق بها من ايجادها وحفظها إلى غير ذلك من متعلقاتها.

وعلى هذا، فحفظ كتب الضلال يكون محرّماً؛ فإنّه خرق لما نصّت عليه الآية من وجوب الاجتناب عن قول الزور.

تأمل في استدلال المصنف تذكّر

وهذا التقريب للاستدلال بالآية بهذه الطريقة، هو المستفاد من بعض استدلالاته تذكّر في مقامات مختلفة مضت، إلاّ أنّه قد مضى أيضاً التصريح أو التلميح إلى احتمال ورود اشكال قويّ على هكذا استدلال؛ فإننا لو تأملنا فيه، لشخصنا أنّه - ولو في بعض أحواله - تمسك باطلاق وجوب الاجتناب، وهو ما يمكن أن يחדش فيه إذا وجدت قرينة على عدم إرادة المطلق بل إرادة فرد من أفرادها، وهو ما ادّعاه السيّد الخوئي تذكّر في المقام مثلاً من إرادة اليجاد حيث قال ما نصّه: «مضافاً إلى أنّ ظاهر الاجتناب عن قول الزور، هو ترك ايجاده في الخارج، لا ابقاؤه وحفظه»^(ج) ويرد عليه وعلى كلّ من يقول بمقالته تذكّر ،

أ. في قوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ الحج - ٣٠.

ب. تحف العقول - ص ٣٣١.

ج. محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٢٨٢.

ثم ان الإطلاق هو الأصل المحترم المقدم اللازم الأخذ به حتى يثبت الخلاف من إرادة الفرد، ولا يثبت الخلاف بمجرد دعوى الظهور التي ذكرها تثنى. هذا أولاً، وأما ثانياً، فإن الكلام في مسألتنا هذه من حفظ كتب الضلال، لا في مجرد التعامل مع كتاب موجود يُراد حفظه، بل الأعمّ من ذلك، كما سيصرّح به المصنف تثنى آخر سطرين من هذه المسألة، وذكرتها لك في العرض العام لجهود المصنف في المسألة، من قوله: «ثم الحفظ المحرّم، يراد به الأعمّ من الحفظ بظهر القلب والنسخ والمذاكرة وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة»، وهو واضح في شمول المقام لا يجاد المطالب المضلّة أيضاً، نعم، ولو بتكرارها، فلا يرد حينئذ ما أورده السيد الخوئي تثنى في المقام من ظهور الآية في الإيجاد، فتتبع.

الدليل الثالث: الروايات

أولاً: رواية تحف العقول

وذلك في فقرتين:

الفقرة الأولى: قوله عليه السلام: «إنما حرّم...»

بتقريب ان حفظ كتب الضلال في الجملة، وفي حالات عدم ترتب أي فائدة عليه. مما يجيء منه الفساد. الضلال. محضاً، فيكون محرّماً بمقتضى قوله عليه السلام: «إنما حرّم الله الصناعة»: الظاهر في تحريم الصناعة بقول مطلق شامل لكل ما يتعلق بتلك الصناعة.

ضعف ما أشكله بعض الأكابر في المقام

هذا، وقد أشكل السيد الخوئي تثنى على المصنف تثنى في تمسّكه بالرواية الشريفة في فقرتها المزبورة بقوله: «وفيه: مع قطع النظر عن ضعف السند . . .»

﴿ ان الصناعة عبارة عن فعل الصانع لا مصنوعه ﴾^(١).

قوله: أما بالنسبة لضعف السند، فهو اشكال تام، إلا أن يدفعه المصنّف بتكُّر بعمل المشهور بهذه الفقرة فيكون ضعف السند مجبوراً بعمل الأصحاب وهو مبنى المصنّف تكُّر خلافاً للسيد تكُّر.

وأما بالنسبة لغير ضعف السند، فهو ضعيف جداً، فإنه يرد عليه:

١ . ان ما ادّعاه تكُّر من ظهور الفقرة في الایجاد وفعل الصانع، خلاف الظاهر جداً في موردنا؛ وذلك للنكات التالية:

أ . ان المراد من الصناعة عرفاً لا يختص بالایجاد؛ إذ ان المراد به . عرفاً . هو «الحرفة»، وان شئت قلت: «الصنعة»؛ فإن الرواية . كما يظهر لمن تأملها جيداً . في مقام ذكر الأعمال والحرف والصناعات وتقسيمها من حيث الحكم الشرعي، وهذا لا يتلاءم مع كون المنظور له مختصاً بما كان ايجاداً من الصناعات؛ فإنه خلاف ظاهر الرواية في اعطاء ضابط للصناعات . كل الصناعات . وإنما المناسب لذلك المقام، هو النظر إلى ما يتّخذة الناس صنعة، وهذه الصنعة قد لا يكون فيها ايجاد أبداً كما في كثير من الحرف، كتصليح الأدوات مثلاً .

وحينئذ نقول: والعرف يحكم بأن حفظ الكتب بنفسه صنعة بالمعنى المتقدم، فيكون داخل في الرواية.

ب . إنّنا لو تأملنا الفقرة المستدلّ بها، لما وجدنا أنّها ذكرت لوحدها وبصورة مستقلة، وإنما وردت في مقام اعطاء تعليل تحريم جملة من الأعمال وعدم تحريم جملة أخرى منها، تلك التي ذكر الإمام عليه السلام لها جملة من المصاديق، للـ

بل قوله ^(١) عليه السلام قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحق... الخ»^(١).

هم التي لو تأملناها، ما وجدناها كلها من الایجاد الذي ادّعى السيد الخوئي ظهور الرواية فيه، فراجع لتجد أنه عليه السلام قد افتتح الصناعات بأمر لا يتعلق بالایجاد أبداً فقال عليه السلام: «فكل ما يتعلم العباد، أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات، مثل الكتابة والحساب و... الخ» وواضح ان التعليم والتعلم الذي يركز الإمام عليه حتى آخر فقرة من فقرات الرواية المعنيّة بالكلام على الصناعات، ليس ايجاداً بالمعنى الذي اراده السيد الخوئي تفتُّ، وهذا ما يعيّن كون المراد من الصناعات في الرواية، ما ذكرناه من «الحرف» و«المهن».

٢ - ولو تنزلنا وعضضنا النظر عن الإشكال الأول، ورد عليه تفتُّ ما ذكرناه غير مرّة، من أن المدّعى ليس هو حرمة كتب الضلال بمعنى الاعتناء بها حال وجودها خارجاً، بل ما صرّح به المصنف تفتُّ آخر مسألته هذه كما قلنا قبل قليل.

(١) الفقرة الثانية: قوله عليه السلام قبل الفقرة السابقة: «أو ما يقوى... الخ» والذي حكم عليه الإمام عليه السلام بعد ذلك بقوله: «فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه»، ولا ريب في ان حفظ كتب الضلال من أوضح مصاديق ما يقوى به الكفر والضلال.

هذا ما تمسك به المصنف تفتُّ من رواية التحف لاثبات الحرمة في ما نحن فيه، ولكن المتأمل فيها قد يجد غير هاتين الفقرتين من الرواية، مثل قوله عليه السلام مثلاً: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الاجرة عليه وجميع التقلب لله

وقوله^(١) ﷺ في رواية عبد الملك . المتقدمة . حيث شكا إلى الصادق ﷺ :
 «إني ابتليت بالنظر في النجوم، فقال ﷺ: أتقضي؟ قلت: نعم، قال: احرق
 كتبك»^(١) بناء على أن الأمر للوجوب^(٢) دون الارشاد للخلاص من الابتلاء
 بالحكم بالنجوم^(٣) .

فيه من جميع وجوه الحركات... الخ»، بل ربّما كانت هذه الفقرة أوضح من غيرها في إثبات المدعى.

ثانيا: رواية عبد الملك

(١) بتقريب ان أمره ﷺ بإحراق الكتب، قد أريد به الظاهر الأولي منه وهو الحكم التكليفي بوجوب الاحراق، وما ذلك إلا لأن حفظ كتب التجيم التي أوجبت الضلال للسائل في اعتقاده، محرّم، وهو ما نرومه في المقام.
 نعم، لو كان الأمر بالاحراق، ظاهراً في غير ما ادّعيناه من الحكم المولوي التكليفي؛ بأن أريد به الارشاد إلى علاج لحل مشكلته وابتلائه باعدام الكتب التي سببت له تلك المشكلة - بحيث يمكن ان يكون هناك علاج آخر في المقام لإزالة المرض، ولو كان هكذا علاج لما كان هناك حساسية من وجود الكتب - فإن الأمر بالإحراق لن يستفاد منه حينئذ وجوب الاحراق وجوباً مولوياً ليكون الحفظ محرماً تكليفاً أيضاً، فتكون الرواية اجنبية عمّا نحن فيه.
 (٢) أي: للأمر التكليفي المولوي، وهو الظاهر الأولي لكل أمر، فلا نخالفة إلا بقريئة صارفة عن الظاهر.

(٣) بحيث تكون المشكلة الأصلية لا في الكتب ووجودها وحفظها، وإنما في الابتلاء بالحكم بالنجوم، بحيث لو لا هذا الابتلاء لما أمر ﷺ بالاحراق .

ومقتضى^(١) الاستفصال في هذه الرواية، أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم.

وهذا^(٢) أيضاً مقتضى ما تقدّم من اناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضاً.

نعم^(٣)، المصلحة

إذا لم يترتب على حفظ كتب الضلال مفسدة لم يحرم

(١) وما نفهمه من رواية عبد الملك - بناء على تماميتها دلالة - ، هو أنه لو لم يترتب على حفظ وإبقاء كتب الضلال - التنجيم - محرّم - كالاتقاد الخاطئ الوارد في الرواية - ، فإنه لا يحرم الحفظ والإبقاء؛ فذلك هو مقتضى الاستفصال منه ﷺ؛ حيث أنه لم يأمر بالاحراق إلاّ بعد ان ثبت ان حفظ تلك الكتب والنظر فيها يسبب الاضلال، فلو لم يكن كذلك، لما أمر ﷺ بالاحراق.

(٢) وما فهمناه من رواية عبد الملك، نفهمه من رواية التحف أيضاً ، حيث علقت التحريم وأنابطته بما لا يجيء منه إلاّ الفساد.

متى يصدق ترتب الفساد محضاً

(٣) وعندما نقول: إن الحرمة مناطة بكون الحفظ مما يترتب عليه الفساد محضاً، فإن المراد به ما يفهمه العرف من ذلك ويقضي به، وهو يقضي بذلك حتى مع احتمال وجود مصلحة في الحفظ تبرز في المستقبل مثلاً ، بل يقضي بذلك أيضاً حتى مع وجود مصلحة متيقنة إلاّ أنّها لم تكن مهمة عرفاً ولا معتداً بها كذلك.

وعلى هذا، فإنه يحرم الحفظ مع احتمال المصلحة، أو وجودها يقيناً ولكنّها كانت نادرة غير مهمة، مع كون الغالب ترتب المفسدة على الحفظ.

الموهومة^(١) أو المحققة النادرة^(٢) لا اعتبار بها، فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة^(٣) على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة، وكذلك المصلحة النادرة الغير المعتدّ بها^(٤).

وقد تحصل من ذلك^(٥)، أنّ حفظ كتب الضلال، لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك، أو كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى.

وهو شبيه بما ذكرناه في الجزء الأول من هذا الشرح، عندما كان الكلام في تحقيق مقتضى صحة بيع شيء ما، وهو وجود الفائدة المحللة المقصودة، من كون المناط بوجود هكذا فائدة، مقصودة مهمة غالبية لا نادرة، وأما كونها نادرة غير معتد بها تتحقق في بعض الحالات فقط، فإنه لا يكفي لحكم العرف بمالية الشيء ليصحّ بيعه.

(١) المحتملة، غير المحققة.

(٢) غير المهمة عرفاً.

(٣) وهي المصلحة الموهومة.

(٤) تفسير لكون المنفعة نادرة، ويحتمل - بعيداً - ان يكون المراد بالنادرة،

ما تتحقق في بعض الأحيان وهو معنى سبق وان استعمله المصنف.

المتحصّل مما سبق

(٥) وما دام الامر بيد العرف في الحكم بانطباق عنوان كتب الضلال من جهة، والمستفاد من الادلة عدم الحرمة إلا مع كون الحفظ حفظاً ل: «كتب الضلال»، من جهة أخرى، يتضح ان حفظ تلك الكتب لا يحرم إلا إذا كانت المفسدة والضلال قطعية أو محتملة احتمالاً قريباً ولم تعارضها مصلحة للـ

أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة، إلا أن يثبت إجماع^(١)، أو يلتزم باطلاق عنوان معقد نفي الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الاجماع^(٢).

﴿ أقوى أو أقرب وقوعاً من تلك المفسدة القطعية أو المحتملة، وإلا لم يحرم الحفظ.﴾

نعم، هذا الكلام، إنما نقوله لو كنا نحن وما مضى من أدلة على التحريم، من العقل والآيات والروايات، ولا بد - للقطع بهذا الكلام - من البحث في ما يمكن ان يكون دليلاً على حرمة حفظ كتب الضلال، فترى مقدار ما يُثبت ذلك الدليل، وأنه هل يضيف حصّة أخرى من الحفظ إلى ما استفيد من تلكما الدليلين.

وما يمكن ان يكون دليلاً على الحرمة هو الاجماع مثلاً، فهل ثبت إجماع في ما نحن فيه، وان كان ثابتاً فما مقدار الحصص الداخلة فيه من الحفظ؟ والحقيقة إننا لو بحثنا في ما ذكر من الأدلة على الحرمة في ما نحن فيه، لم نجد أحداً قد ادعى الاجماع، بل المدعى - وهو الذي نقلناه أول المسألة - هو عدم الخلاف على الحرمة في الجملة.

وعدم الخلاف - كما يدعيه المصنف تَدُّرُ هنا - لا يقصر عن نقل الاجماع من الناحية العلمية الاثباتية، إلا أن المشكلة، هي ان نفي الخلاف - شأنه شأن الاجماع - دليل لبي لا بد من الأخذ بالمقدار المتقين منه، فلا بد حينئذ من تحقيق هذا المقدار المتقين فتأخذ باطلاقه ان كان مطلقاً؛ لكي نرى أنه هل يزيد على ما دلت الأدلة السابقة عليه أم لا؟

(١) وهو ليس ثابتاً.

(٢) في المقام، وهو أمر لم نفهم علته أصلاً، ولم يدعه المصنف تَدُّرُ في ما

وحيثُتد (١) فلا بد من تنقيح هذا العنوان، وأنّ المراد بالضلال، ما يكون (٢) باطلاً في نفسه؟ فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، أو أنّ المراد به (٣) مقابل الهداية؟ فيحتمل (٤) أن يُراد بكتبه (٥) ما وُضع لحصول الضلال (٦).

تنقيح المراد من «الضلال» في معقد نفي الخلاف

(١) ولا بدّ - لمعرفة مقدار ما يحرم من حفظ كتب الضلال في معقد نفي الخلاف - من تنقيح المراد من «الضلال».

ويذكر المصنف تذكُّر في هذا المقام احتمالات ثلاثة هي:

أولاً: ما اشتمل على الضلال بمعنى الباطل، فيكون مقابلاً لما اشتمل على المطالب الحقّة، فما اشتمل على مطالب باطلة فهو كتب ضلال وان لم يوجب الاضلال.

ثانياً: ما وُضع لحصول الضلال، فيكون مقابلاً للهداية.

ثالثاً: ما أوجب الضلال بمطالعه، وإن كانت مطالبه حقّة كبعض كتب العرفاء والحكماء، فيكون الضلال في هذا الاحتمال - مقابلاً للهداية أيضاً.

هذه احتمالات ثلاثة في المراد من «الضلال» في معقد نفي الخلاف، فما

المقدار المتيقن إرادته منها؟

(٢) هذا هو الاحتمال الأوّل الذي يكون فيه الضلال معنىً مقابلاً للحق.

(٣) أي: بالضلال، فالمراد به معنىً مقابل للهداية لا للحق، ولهذا المعنى

شقان هما الاحتمالان الثاني والثالث، فانتبه.

(٤) على هذا المعنى الثاني.

(٥) أي: الضلال.

(٦) وهو الشق الأوّل للضلال، بهذا المعنى الثاني، ويشكل ثاني الاحتمالات

الثلاثة.

وأن^(١) يراد ما أوجب الضلال وان كان مطالبها حقة^(٢)، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيتها^(٣)؟
ثم^(٤) الكتب السماوية المنسوخة غير المحرّفة^(٥) لا تدخل في كتب الضلال، وأما^(٦) المحرّفة كالتوراة والانجيل . على ما صرّح به جماعة^(١) .

(١) أي: ويحتمل ان يراد ... الخ، وهو الشق الثاني للضلال بالمعنى الثاني، ويشكل ثالث الاحتمالات الثلاثة المزبورة.

(٢) فإننا نتكلم بناء على المعنى الثاني للضلال، وهو ما قابل الهداية، لا ما قابل الحق ليقال: ولكنها مطالب حقة!

(٣) أي: حتى وان كانت حقة حقيقة وواقعاً، ولكنها لما كانت توجب الضلال فهي كتب ضلال.

الكتب السماوية المنسوخة غير المحرّفة

ليست كتب ضلال

(٤) فإنها لا تدخل في كتب الضلال بأي معنى من المعاني الثلاثة المذكورة في الاحتمالات الثلاثة المزبورة: فإن مطالبها حقة فلا تدخل في الأول، كما أنها لم توضع للاضلال والعياذ بالله، فلا تدخل في الثاني، وهكذا هي لا توجب الضلال لأحد بعد العلم بنسخها.

(٥) لو وجدت.

(٦) الكتب السماوية المنسوخة المحرّفة

كتب ضلال بالمعنى الأول .

فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الأوّل^(١) بالنسبة إلينا، حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بدهاة نسخها ضلالة^(٢)، نعم، توجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما، فالأدلة المتقدمة^(٣) لا تدل على حرمة حفظها^(٤).
قال رحمته^(٥) في المبسوط. في باب الغنيمة من الجهاد. : فإن كان في المغنم

(١) فإن مطالبها باطلة في نفسها لكونها محرّفة.

(٢) فلا تدخل في «كتب الضلال» بالمعنى الثالث عندنا نحن المسلمين.

(٣) عقلا، وآيات وأخبار ونفي خلاف، وهذا مبنيّ على ما سيختاره المصنف

تتجّر بعد ذلك، من أن المقدار المتيقن دخوله في معقد نفي الخلاف هو المعنى الثالث وهو ما أوجب الضلال وان كانت المطالب حقة، وهو الذي عبر عنه قبل قليل بأن هذه الكتب لا توجب الضلال عندنا.

ولقد كان اللازم تأخير هذا الحكم - بعدم حرمة حفظ هذه الكتب لعدم دلالة الأدلة عليها - بعد اختيار المقدار المتيقن دخوله في معقد نفي الخلاف؛ إذ كيف لنا أن نقطع بعدم دخول المورد في أدلة التحريم؛ إذ لو كان المراد من «الضلال» هو المعنى الثاني، وهو ما وضع للاضلال، فهو منطبق على هذه الكتب؛ إذ ما وضعها محرّفة إلا للاضلال، إلا أن يُدعى أن تحريفها لم يُرد به الاضلال، بل اريد به أمر آخر لا نعرفه!!

(٤) بعد ان كان المقدار المتيقن دخوله في معقد نفي الخلاف هو ثالث

المعاني الثلاثة المتقدمة، وهو المقدار نفسه الذي نستفيد منه دليل العقل والنقل السابقين، وهو ما سيصرّح به المصنف تتجّر فانتظر.

الشيخ الطوسي تتجّر يخالف ما توصلنا إليه

(٥) إلا ان الشيخ الطوسي تتجّر خالفنا في ما توصلنا إليه من عدم كون

التوراة والانجيل المحرّفة من كتب الضلال، فذهب إلى أنها كذلك فأوجب اتلافها وافسادها.

كتب، نُظِر، فإن كانت مباحة، يجوز اقرار اليد عليها، مثل كتب الطب والشعر واللغة والمكاتبات . فجميع ذلك غنيمية، وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة، كالفقه والحديث؛ لأن هذا مال يُباع ويُشترى، وان كانت كتباً لا يحلّ امساكها . كالكفر والزندقة وما اشبه ذلك . فكلّ ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع بأوعيته . كالجلود ونحوها . فإنها غنيمية، وان كان ممّا لا يُنتفع بأوعيته . كالكاغذ . فإنه يمزق ولا يحرق؛ إذ ما من كاغذ إلا وله قيمة، وحكم^(١) التوراة والانجيل هكذا كالكاغذ؛ فإنه يمزق؛ لأنه كتاب مغيّر مبدّل، انتهى . وكيف كان^(٢)، فلم يظهر من معقد نفي الخلاف، إلا حرمة ما كان موجبا للضلال، وهو الذي دلّ عليه الأدلة المتقدّمة . نعم^(٣)، ما كان من الكتب جامعاً للباطل في نفسه

(١) هذا هو الشاهد .

ما كان موجبا للضلال هو المقدار المتيقن دخوله في معقد نفي الخلاف، وهو الذي يظهر أيضاً من الأدلة السابقة

(٢) وسواء أكان الشيخ الطوسي تتكّر خالفنا أم لا، فإن الصحيح هو عدم حرمة حفظ التوراة والانجيل المحرفين؛ إذ لا دليل عليه بعد كون المستفاد من ادلة تحريم الحفظ . كلها . هو حرمة حفظ ما كان موجبا للضلال دون غيره، فإنّه الظاهر منها فقط، ففتوى الشيخ الطوسي تتكّر بلا دليل صحيح عندنا .

الحكم الوضعي للمعاملة على الكتب الجامعة للمطالب

الباطلة في نفسها

(٣) ذكرنا ان كتب الضلال التي يحرم حفظها، هي ما أوجب الضلال، وهذه . لهذا السبب . لا تكون قابلة للبيع فإنه لما وجب اتلافها شرعاً، فإنها ليست مالاً شرعاً، فلا مقتضي لصحة البيع بذلك، فلا تكون . تلك الكتب . لله

﴿مشمولة لعمومات الصحة واطلاقاتها التي تخرج البيع عما يقتضيه الأصل الجاري في المعاملة من الفساد، هذا كله علاوة على كون البيع حينئذ من أكل المال بالباطل الذي نهت عنه الآية.

وهذا الكلام بنفسه جار في غير كتب الضلال مما ليس له مالية شرعا، كما ذكرنا ذلك في الجزء السابق في بيع ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة، ويدخل في ذلك الكتب الجامعة للباطل في نفسه؛ فإنها وإن لم تكن كتب ضلال ولا يحرم حفظها، إلا أن ذلك لا يعني أبداً جواز بيعها أو مقابلتها بالمال؛ فإن ذلك تابع لقواعد خاصة ذكرناها في أكثر من مكان خلال رحلاتنا معه تعالى، ومن جملة أساسيات تلك المهمة جدا، أن يكون متعلق المعاملة - كالبيع مثلاً - مالا، بأن يكون ذا منفعة محللة مقصودة.

وإذا اتضح هذا قلنا: أن ما لا يوجب الضلال من الكتب الجامعة للباطل في نفسه، وإن لم يحرم حفظه، إلا أنه لما لم يحتو إلا على الباطل، فإنه ليس مالا شرعا، لعدم وجود مناط المالية فيه وهو المنفعة المحللة المقصودة - كما نبهنا عليه أول بحث من أبحاث الجزء الأول من هذا الشرح، وبعدم كونه مالا، لن يكون مشمولاً لعمومات الصحة واطلاقاتها فكيف يخرج مما يقتضيه الأصل العملي في الحكم الوضعي في المعاملة وهو أصالة الفساد؟

بل ونقول هنا أكثر من ذلك، فإن الدليل المحرز أيضاً على بطلان البيع، وهو قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل...﴾؛ إذ يمكن أن نقول أن الباطل في نفسه من لهو الحديث الذي ذمّت على شرائه الآية الشريفة، وإن كان الشراء - كما قلنا سابقاً - ظاهراً في الاهتمام والاعتناء، إلا أن هذا أيضاً يكفي للاستدلال بالآية الشريفة، نعم، نحتاج - لا تمام الاستدلال - لاستظهار أن الآية للهم

من دون ان يترتب عليه ضلالة^(١)، لا يدخل تحت الأموال^(٢)، فلا يُقابل بالمال؛ لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه^(٣)، مضافاً إلى آيتي «لهو الحديث»، «قول الزور»، أمّا وجوب اتلافها فلا دليل عليه^(٤).
ومما ذكرنا^(٥)، ظهر حكم تصانيف المخالفين، في الأصول^(٦) والفروع

﴿ الشريفة ظاهرة في الحكم الوضعي للمعاملة لا للحكم التكليفي الذي استظهره المصنف منها سابقاً .

وهكذا يمكن الاستدلال . عند المصنف تَنْتُزُّ . بقوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ فإن الاجتناب المطلق في الآية الشريفة لن يتحقق إلا بترك البيع أيضاً لما صدق عليه أنه «قول زور» وهو الثابت في ما نحن فيه، نعم، نحتاج أيضاً إلى استظهار الحكم الوضعي من الآية الشريفة، أو أن ندعي أن النهي عن المعاملة يستلزم بطلانها، وهو ما لم يرتضه المصنف تَنْتُزُّ سابقاً.

(١) أي: لا يوجب الضلال، فهو ليس من كتب الضلال التي يحرم حفظها.

(٢) أي: ليس مالاً، وسيذكر المصنف تَنْتُزُّ علة ذلك، من عدم وجود فائدة محللة مقصودة.

(٣) فلا تشمله عمومات الصحة واطلاقاتها لتخرجه عن أصالة الفساد، وعن أكل المال بالباطل.

(٤) إذ ليست كتب ضلال بعد أن كانت لا توجب الضلال وإن حوت المطالب الباطلة.

حكم تصانيف المخالفين

(٥) من أن مادلاً على حرمة حفظ كتب الضلال، لا يحرم أكثر مما أوجب الضلال.

(٦) العقائد.

والحديث والتفسير وأصول الفقه، وما دونها من العلوم؛ فإن المناط في وجوب الاتلاف جريان الأدلة المتقدمة؛ فإن الظاهر عدم جريانها في حفظ شيء من تلك الكتب إلا القليل^(١) مما ألف في خصوص إثبات الجبر ونحوه، وإثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم، وشبه ذلك^(٢).

ومما ذكرنا أيضاً^(٣)، يعرف وجه ما استثناه في المسألة من الحفظ للنقض والاحتجاج على أهلها، أو الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيّة أو غير ذلك. ولقد احسن جامع المقاصد حيث قال: إن فوائد الحفظ كثيرة. ومما^(٤) ذكرنا أيضاً، يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال؛

(١) مما يوجب الضلال.

(٢) من الطعن على الشيعة مثلاً وفي عقائدهم.

يجوز الحفظ للنقض والرد والاحتجاج. مثلاً.

(٣) ولأجل أن الحفظ لا يحرم إلا إذا أوجب الضلال، وإلا إذا ترتبت عليه

مفسدة، بل حتى لو ترتبت عليه مفسدة وكانت هناك مصلحة أقوى، يتضح عدم حرمة حفظ كتب الضلال للنقض والرد والاحتجاج والتقيّة، بل قد يجب أحياناً؛ فإنه من اعظم الجهاد والدفاع عن أيتام آل محمد ﷺ. الشيعة.

حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال

(٤) ومما ذكرنا من وجوب اتلاف كتب الضلال وحرمة حفظها، يتضح

حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال، فإنه يجب اتلاف هذا البعض ويحرم حفظه، ولو كان ذلك الاتلاف متوقفاً على اتلاف جميع الكتاب، فإنه يجب أيضاً من باب المقدمة. نعم لو كان في حفظه الباقي في الكتاب. غير الموجب للضلال. مصلحة أقوى من المفسدة المترتبة على الجزء المضل فإنه لا يحرم حفظ كل الكتاب حينئذ.

فإن الواجب رفعه ولو بمحو جميع الكتاب، إلا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال.

ولو^(١) كان باطلاً في نفسه، كان خارجاً عن المائيّة، فلو قوبل بجزء من العوض المبذول، يبطل المعاوضة بالنسبة إليه.

ثم الحفظ المحرّم^(٢) يُراد به الأعمّ من الحفظ بظهر القلب، والنسخ، والمذاكرة، وجميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة.

حكم ما لو كان بعض الكتاب باطلاً في نفسه

(١) قلنا: ان ما كان حاوياً للمطالب الباطلة في نفسها ولم يكن مضلاً، فإنه لا يحرم حفظه، إلا أنه - وفي نفس الوقت - لا يصحّ بيعه لما ذكرناه قبل قليل.

هذا في ما لو كان الكتاب كله باطلاً في نفسه، فما الحكم في ما لو كان جزء منه كذلك، وكان الجزء الآخر ممّا يحوي المطالب الحقّة بحيث كان مالاً؟

والجواب: ان المعاملة حينئذٍ - حين جريانها على الكتاب كله - لا تكون باطلة من أساسها، وإنما يصحّ البيع في ما كان مالا لوجود المقتضي وعدم المانع منه؛ فإنه مال عرفاً وشرعاً وضمّه إلى ما ليس مالا لا يخرجّه عن المائيّة، وتبطل في ما لم يكن كذلك، فيقسّط الثمن على الجزئين، فإن كان المشتري قد اعطى الثمن كاملاً، فإن البائع ملزم بارجاع ما قابل الجزء الباطل، وإلا، لم يجب على المشتري إلا إعطاء ثمن ما كان مالا من الكتاب.

(٢) على ما يُستفاد من أدلة تحريمه عرفاً .

ضعف ما ذهب إليه البعض من بطلان المعاملة بالكلية

هذا ولكن بعض علمائنا «حفظه الله»، استنكز ما ذهب إليه المصنف بتدوّن هنا من التقييط، ذاهباً إلى بطلان المعاملة بالكلية قائلاً ما نصّه: «أقول: لا يكون بيع كتاب منحللاً إلى بيوع متعدّدة بالاضافة إلى أبعاضه خارجاً؛ فإن للـ

المعيار في الانحلال وعدمه نظر العرف كما مرّ، ولذا لو باع كتاباً بعنوان أنّه الكتاب الفلاني، وظهر مشتملاً على بعض الأوراق من ذلك الكتاب، يحكم ببطلان البيع رأساً، وبالجملة فيما ان البيع في الفرض لا يصحّ بالاضافة إلى الكتاب، تعيّن بطلانه على غرار ما تقدّم في بيع الصنم مع كون مادّته مالا»^(١).

أقول: ما ذكره «رحمه الله» باطل جملة وتفصيلاً وان كان المعيار في الانحلال وعدمه نظر العرف: اذ يرد عليه ما يلي:

أولاً: أنّه يمكن ان يقال: إن ما نحن فيه ليس له علاقة بالانحلال إلى عدّة معاملات، بل هي معاملة واحدة بطل البيع في جزء منها لعدم المقتضي. المالية. ولا سبب لبطلانه في الجزء الآخر بوجود المقتضي. المالية. وعدم المانع: إذ ليس هو إلا ضمّ ما لا مالية له إلى ما له مالية، وهذا لا يصلح مانعاً، كذلك الذي قد يذكر في بيع المذكي وغيره الممتاز عنه صفقة واحدة، فإنه يصح في المذكي ويبطل في غيره، وكذا ما يذكر في بيع ما يملك وما لا يملك، فإنه يصح في الأول وفي الثاني حتى لو لم نقل بالانحلال.

ثانياً: أن ما مثّل به « رحمه الله » باطل في الموردين الذين ذكرهما مثلاً: فإنه اجنبي عمّا نحن فيه بالكلية.

أما المثال الأوّل. وهو قوله: «ولذا لو باع كتاباً... الخ»، فلائنه يتحدّث عن بيع شيء معنون بعنوان خاص. وهو الكتاب الفلاني كما مثّل. فيظهر مشتملاً على بعض الاوراق من ذلك الكتاب، وهذا. في الحقيقة. يعتبر شيئاً اجنبياً عن المبيع بعد عدم انطباق العنوان الخاص الذي وقع متعلقاً للبيع عليه، فما قصد. وهو بيع الكتاب الفلاني. لم يقع، وما وقع. بيع الكتاب الآخر. لم يقصد ليصحّ،

﴿ شأنه شأن بيع معدن بعنوان كونه فضة فيظهر أمراً آخر، فالمبيع اجنبي بالمرة عن ما قصد بيعه، فالمعاملة حينئذ باطلة بالكليّة لأنّه لم يقع بيع صحيح من الأساس.﴾

وأين هذا ممّا نحن فيه؛ إذ المفروض ان ما قصد بيعه هو - بالضبط - الذي بيع، والذي تعلق به البيع وأجريت عليه المعاملة هو - بالضبط - ما قصد بيعه، كل ما في الأمر، انه اتضح - بعد البيع - كون بعضه غير قابل للبيع لعدم ماليّته.

وعلى هذا، فبطلان البيع في ما مثّل به من مثال، ليس له علاقة أبداً بما نحن فيه؛ فإن الكتاب الذي يحتوي بعض الصفحات فقط من الكتاب الذي قصد بيعه، لا يصدّق عليه أنّه المبيع - الكتاب الفلاني - فلا مقتضي للبيع أصلاً لكي يُناقش في الانحلال وعدمه ويُقاس المورد عليه، وأما ما نحن فيه فإن الكتاب المشتمل بعضه على بعض المطالب الباطلة هو الذي قصد بيعه وهو الذي بيع فمقتضي صحّة البيع موجود وقد وقع البيع.

وأما بالنسبة لمثاله الثاني، وهو قوله « رحمه الله»: «على غرار ما تقدّم في بيع الصنم مع كون مادّته مالا»، فإن الأمر فيها كذلك أيضاً، إذ ان الفرض في بيع الصنم الذي يتكلم عليه « رحمه الله»، هو بيع الصنم بما هو صنم، أي: بما له من هيئته خاصّة تُستعمل في الحرام، فالمبيع هو عنوان خاصّ وهو الصنم، لا أنّه خشب كان له هيئة خاصّة لم تُقصد وهي الصنميّة.

ولهذا، فإنهم صححوا البيع في الحالة الثانية، وما ذلك إلا لأن المبيع مختلف في الحالتين، فإن المبيع في الأولى «صنم»، وفي الثانية «خشب»، ولما كان المبيع هو الصنم بما أنّه صنم فإن البيع فيه باطل لعدم ماليّته، فمقتضي البيع فيه - وهو الماليّة - مفقود.

﴿ وأما في ما نحن فيه، فإن المبيع - وهو الكتاب - مما فيه مقتضى الصحة ولو في جزء منه وهو ما اشتمل على المطالب الحقّة ، وفي الحقيقة، هذا الجزء قد بيع وقُصد بيعه، لا كالخشب هناك لم يُقصد بيعه.

وعلى هذا، فبطلان البيع في الصنم لا يرتبط بحال بما نحن فيه من بيع الكتاب، فلاحظ.

المسألة الثامنة

مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

الرّشوة

المسألة الثامنة
[من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به لكونه
عملاً محرّماً في نفسه] ^(أ)
[الرّشوة] ^(ب)(١)

(١) في مجمع البحرين ^(ب) بالكسر، أي: «الرّشوة»، وفي القاموس ^(ج) ولسان العرب ^(د): مثلثة الفاء، أي: فاء الفعل وهو الرّاء، فيمكن ضمها ورفعها وكسرها كالّدجاج المذكور في اللّمة.

خارطة البحث

ولنلق - ونحن في بداية هذا البحث - نظرة عامّة لما سيبدله المصنّف نثّر في هذا البحث من جهود مضيئة، فما الذي سيفعله؟ ومن أين سيبدأ؟ وإلى أين يتجه؟ وفي الحقيقة، هذا البحث وان كان المصنّف نثّر قد صدره بعنوان هو

أ وب - زيادة منّا.

ب - مجمع البحرين - ج ٢ - ص ١٨٢.

ج - القاموس المحيط - ج ٤ - ص ٣٣٤.

د - لسان العرب - ج ١٤ - ص ٢٢٢ عن ابن سيده.

﴿ «الرّشوة» ، ألاّ أنّه في الواقع بحث في موارد القاضي، بل وغيره في بعض الأحيان كما سنرى من خلال البحث.

وعلى كل حال، فالبحث في هذه المسألة في جهتين:

الجهة الأولى: في الحكم التكليفي لموارد القاضي، فهل يجوز للقاضي أن يأخذ ما يأتي:

أولاً: الرّشوة، على ما سيأتي تعريفها من أرباب اللغة والفقهاء وما يختاره المصنّف تثنؤ.

ثانياً: الجعل، على ما سيأتي تعريفه من أنّه ما يبذله المتحاكمان لقاء الحكم بالحق.

ثالثاً: الرّزق من بيت المال، والذي سنعرفه من خلال البحث التفصيلي. أنّه ليس عوضاً لعمل وإنما هو لمنصب القضاء والقاضي نفسه، ولهذا لا علاقة له بما لو عمل القاضي وحكم أو لم يعمل.

رابعاً: الهدية، وهي ما يبذل على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبة للحكم به على تفصيل يأتي. ويلحق بهذه الجهة، البحث في حكم الرشوة في غير الحكم بناء على صدق الرشوة على ذلك.

ولم يذكر المصنّف تثنؤ في هذه المسألة، بحث أخذ الأجرة بالمعنى المصطلح الشرعي مقابل القضاء، وإن كان قد عبّر بهذا المصطلح - كما عبّر غيره به - هنا، وقد يكون السبب في ذلك، أنّ محلّ بحثها هو كتاب الاجارة الخاص، أو ما سيأتي مستقبلاً في هذا الكتاب - المكاسب المحرّمة - من بحث أخذ الاجرة على الواجبات، فلا تغفل، فقد ادّعى البعض ان كلام المصنّف في البحث الثاني من الجهة الأولى - الجعل - هو بحث في أخذ الأجرة، وهو اشتباه محض كما يظهر لمن تأمل وتحقّق.

الرشوة^(١) حرام^(٢)، وفي جامع المقاصد والمسالك^(١): أن على تحريمها اجماع المسلمين^(٣).

الجهة الثانية: في الحكم الوضعي لما مضى من بحوث في الجهة الأولى، فهل تملك تلك الموارد أم لا؟ وان كانت لا تملك فماذا يجب على الآخذ؟ وما الحكم في ما إذا أتلّفها أو استعملها الآخذ؟ ويلحق بهذه الجهة بحث في مسألة اختلاف الدافع والقباض، كما لو ادعى الدافع أنها رشوة، وادعى القباض كونها هبة صحيحة مثلاً، فما الحكم حينئذ؟ هذا عرض مجمل لما سيمرّ عليه المصنّف نكّز في مسألتنا هذه، وإلى البحث التفصيلي.

الجهة الأولى: البحث الأول

في الحكم التكليفي لأخذ الرشوة في القضاء

(١) ولما كان المنطلق هو أصالة البراءة في المرحلة الأولى، فهل هناك دليل محرز على الحرمة التكليفية لأخذ الرشوة في القضاء، ودعنا لا نفعل عن ان الكلام - فعلاً - في الرشوة على نحو الاجمال، أو كما عبرنا عنه غير مرّة ب: «في الجملة»، إلى أن نصل - في هذا البحث نفسه، وبعد ان نذكر جملة من أدلة التحريم - إلى تحديد مفهوم الرشوة بصورة دقيقة فنحوّل ما دلّ على حرمة أخذ هذا العنوان، على هذا المعنى الذي حدّدناه.

(٢) بالحرمة التكليفية فإنه محل الكلام.

أدلة الحرمة التكليفية لأخذ الرشوة في القضاء

الدليل الأول: اجماع المسلمين

(٣) هذا هو الدليل الأول على الحرمة التكليفية وهو المنقول عن جامع للـ

ويدلّ عليه: الكتاب^(١)

﴿ المقاصد والمسالك، من أنّ على تحريم أخذ الرشوة اجماع المسلمين لا
الفرقة المحقّة فقط.﴾

وهذا الاجماع وان كان منقولاً، إلاّ أنّه حجّة عنده تذكّر كما مرّ عدّة مرّات، إلاّ
ان المشكلة في هكذا اجماعات . كما اشرنا إليه مراراً . هي انها مدركيّة أو لا أقل
محتملة المدركيّة، كما أنّها من الأدلّة اللبّية التي لا اطلاق فيها فيجب التوقف
على المقدار المتيقن دخوله فيها.

(١) الدليل الثاني: الكتاب الكريم

وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً
من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾^(١).

ويمكن تقريب الاستدلال بالآية بطريقتين:

الأوّل: بضميمة ما قاله الجوهريّ في صحاحه^(ب)، من أن قوله تعالى: ﴿وتدلوا
بها إلى الحكام﴾ يعني الرشوة، وقد نهت الآية الكريمة عنها والنهي ظاهره الحرمة.
ومعنى «تدلوا»: «تعطوا» من الادلاء للدلو في البئر أي ارساله.

الثاني: ان ما تريد الآية أن تقوله هو: «أنه يحرم اعطاء المال والإدلاء به إلى
الحكام والقضاة للوصول إلى غاياتكم غير الصحيحة بأن تأكلوا بعض مال
الناس بالاثم والعدوان» وهذا المعنى هو الرشوة بعينها، فتكون الآية محرّمة لها.
نعم، الآية تدل على حرمة ما نحن فيه من «أخذ الرشوة» بالدلالة
الالتزاميّة؛ فإنها تدل بالمطابقة على حرمة الاعطاء «الادلاء» وبالملازمة بينه
وبين الأخذ تدلّ على حرّمته، وهذا ما يجري في كلا التقريبين.

أ. البقرة . ١٨٨ .

ب. صحاح الجوهرى . ج ٦ . «دلو» .

والسنة^(١).

وفي المستفيضة: «أنه كفر بالله العظيم، أو شرك».

ففي رواية الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: أيما والٍ احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هدية كان غلولا^(٢)، وإن أخذ رشوة فهو مشرك^(٣).

وعن الخصال . في الصحيح . عن عمّار بن مروان، قال: «كلّ شيء غلٌّ من الإمام فهو سحت، والسّحت أنواع كثيرة، منها، ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة، ومنها: أجور^(٤) القضاة، وأجور الفواجر، وثمان الخمر، والنبيذ المسكر، والربا بعد البيّنة، وأمّا الرّشا^(٥) في الاحكام . يا عمار . فهو الكفر بالله

الدليل الثالث: السنة الشريفة

(١) أولاً: رواية الاصمغ بن نباتة

(٢) ما أخذ غللاً أي بلا أذن فهو خيانة.

(٣) وهي الغاية في الدلالة على الحرمة، ولكن، ألا ترى معي . عزيزي

القارئ . أنها تتحدث عن «الوالي» ونحن نتكلم عن «القاضي»؟ وهذا الكلام

بعينه ألا يأتي في الآية الشريفة؟ أم ان «الحكام» تشمل القاضي؟

ثانياً: صحيح عمّار بن مروان

(٤) هذا ليس هو الشاهد المراد؛ فإننا نتكلم عن عنوان خاص هو الرشوة لا

عن غيره من العناوين الآتية.

(٥) نعم هذا هو الشاهد وهو دالّ ببلغ دلالة على ما نريده من حرمة

الرشوة في القضاء.

العظيم»^(١) . ومثلها رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ^(ب) .
 وفي^(١) رواية يوسف بن جابر: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم من نظر إلى فرج امرأة
 لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم
 الرشوة»^(ج) .
 وظاهر^(٢) هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه، فتكون ظاهرة في حرمة

(١) ثالثاً: رواية يوسف بن جابر

حيث أنها تلعن من يحتاج الناس إليه لفقهه - والقدر المتيقن منه القاضي -
 فيسألهم لذلك الرشوة، واللعن - عرفاً - واضح الدلالة على الحرمة.

رواية يوسف بن جابر تفتح الباب على

بحث تنقيح معنى «الرشوة»

(٢) ولو تأملنا في رواية جابر هذه، لوجدنا فيها أمراً جديداً، وهو: أنها
 تسمي ما أراه صاحب الفقه رشوة، فقد قالت: «... احتاج الناس إليه لفقهه»
 وكلمة «الفقه» هذه عندما تصدر من الإمام عليه السلام بهذا اللسان الذي ذكره
عليه السلام من لعن ذلك الشخص عند احتياج الناس إليه، ظاهر في أنّ احتياجهم له
 ورجوعهم إليه في فقهه كان صحيحاً لا إشكال فيه، فيتّضح ان الرجل كان فقيهاً
 حقاً، والفقيه الحق لماذا يسأل الناس الرشوة؟!

والجواب: إما أن يأخذ لقاء الحكم بالحق؛ فإنّه عمل محترم ذو قيمة، وإمّا
 ان يأخذ المال مقابل مقدمات الحكم من النظر والدراسة وتمحيص الأدلة، ثم
 يعطي الحكم بالمجان.

أ . الوسائل - الباب ٨ من أبواب آداب القاضي - الحديث ٣.

ب - الخصال - ج ١ - ص ٣٢٩ - باب السعة مع بعض الفرق.

ج - الوسائل - الباب ٨ من أبواب آداب القاضي - الحديث ٥.

أخذ الرشوة للحكم بالحق، أو للنظر في أمر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجرة.
وهذا المعنى^(١) هو تفسير الرشوة في القاموس بالجعل^(٢)،

﴿ وعلى كلا الاحتمالين، فإن ما يأخذه القاضي حينئذ حرام، فإن الرواية اطلقت عليه اسم «الرشوة» الملعون أخذها.

وبهذا يفتح لنا باب جديد بالنسبة لهذا العنوان «الرشوة»: إذ لربما كنا نتخيل انه لا يطلق إلا للتوصل إلى غايات غير شريفة من ابطال حق واطهار باطل، فهذا الرأي - الذي نستفيدة من الرواية - فليكن الرأي الأول في تفسير «الرشوة»، ولننظر ما الذي له وما الذي عليه؟

القاموس والمحقق الثاني وابن ادريس يختارون التفسير الأول أيضاً

(١) وهذا التفسير الذي فهمناه من الرواية للرشوة، نفهمه من جملة من اللغويين والعلماء أيضاً، فهذا صاحب القاموس يفسرها بأنها: «الرشوة، مثله، الجعل» والمقصود: مثله الفاء، أي الرء كما ذكرنا سابقاً.
ونشاهد أنه عرّف الرشوة «بالجعل»، ولم يخصّها بما يؤخذ للوصول إلى الغايات غير الشريفة؛ فإن «الجعل» هو ما يُجعل ويُعيّن، والجعل لغة اسم عام شامل لكل ما يُجعل على العمل، فإن كان العمل والوقت معيناً كان أجرة شرعاً، وهي جعلٌ، وان كان العمل محددًا من دون الزمان، كان الجعل بالمعنى الأخص شرعاً كما في باب الجعالة.

هذا ما ذهب إليه صاحب القاموس وهو اللغويّ، وسيأتي ان للفظ «الجعل» لله

وإليه ^(١) نظر المحقق الثاني؛ حيث فسّر. في حاشية الارشاد. الرشوة، بما يبذله أحد المتحاكين ^(١).

وذكر ^(٢) في جامع المقاصد: أنّ الجعل من المتحاكين للحاكم رشوة ^(ب)، وهو صريح الحلّي ^(٣) أيضاً في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً واعطائها إلا إذا كان على اجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطي ^(ج).

هم معنى آخر عند المتشرّعة يختلف عما هو عند العرف من أن الاجر عندهم أعم من الجعل بالمعنى الشرعي. فهو. على هذا. من المناهضين لهذا التفسير الأول.

(١) وهذا ما ذهب إليه المحقق الثاني تثبُّتاً عندما فسّر. في حاشية الارشاد. الرشوة، «بما يبذله أحد المتحاكين»، وهذا التعبير. كما ترى. مطلق شامل لما إذا كان المبدول لأجله هو الحق أو غيره وهو الرأي الأول بعينه.

(٢) وهو. التفسير الأول. ما ذهب إليه المحقق الثاني في جامع المقاصد؛ حيث ذكر ان الرشوة هي الجعل من المتحاكين للحاكم، وهو واضح الدلالة على اختياره للمعنى الأول للرشوة.

(٣) وهو أيضاً ما اختاره ابن ادريس تثبُّتاً، حيث يفهم من كلامه في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً واعطائها إلا إذا كان على اجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطي؛ حيث أنّه أطلق عنوان الرشوة حتّى على صورة اعطاء المال للحكم الصحيح، نعم، جوّزها للمعطي وحرّمها على الآخذ حكماً.

أ. حاشية الارشاد (مخطوط): ص ٢٠٦، وفيه: ما يبذله أحد المتخاصمين.

ب. جامع المقاصد - ج ٤ - ص ٣٧.

ج. السرائر - ج ٢ ص ١٦٦.

هذا^(١)، ولكن عن مجمع البحرين^(٢): «قلما تُستعمل الرشوة إلا في ما يتوصّل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل»^(١).

وعن المصباح^(٣): «هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد»^(ب).

وعن النهاية^(٤): «إنها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، والرّاشي: الذي يعطي

التفسير الثاني: الرشوة. عادة. ما يتوصّل به إلى إبطال

حق أو تمشية باطل

- (١) وفي مقابل ذلك الرأي الأوّل القائل بتعميم الرشوة لكل جعل وان كان على الحق من أحد المتحاكمين أو كليهما، هناك رأي آخر لبعض آخر من اللغويين، يذهب إلى كون الرشوة مختصة بحصة خاصة من اعطاء المال، وهي ما أريد التوصل به إلى غاية غير شريفة.
- وقد ذهب إلى ذلك جملة من اللغويين.
- (٢) فهذا «مجمع البحرين» يصرّح بأن الرشوة عندما تستعمل في اللغة، فإنها قلما تستعمل في المعنى العام الذي ارتضاه اصحاب الرأي الأوّل، وإنّما تستعمل للتوصّل إلى ابطال حق أو تمشية باطل.
- (٣) وهذا «المصباح» يصرّح بذلك أيضاً حيث يقول: «ليحكم له . أي: لصالحه . أو يحمله . أي غير الحاكم . على ما يريد . الراشي .».
- (٤) وهذا أيضاً ابن الأثير في «النهاية» حيث فسّر «الرّاشي» بالذي يعطي ما يعينه على الباطل ولم يذكر شيئاً آخر أعمّ.

أ - مجمع البحرين - ج ١ - ص ١٨٤.

ب - المصباح المنير - ج ١ - ص ٢٨٨.

ما يعينه على الباطل، والمرثسي: الآخذ، والرائش: هو الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستقص لهذا^(١).

ومما^(١) يدلّ على عدم عموم الرّشا لطلق الجعل على الحكم، ما تقدّم في رواية عمّار بن مروان، من جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لاجور القضاة، خصوصاً بكلمة «أما».

بيان ما يقتضيه التحقيق: الجواب على سؤالين

(١) وفي مقام تحقيق المعنى الصحيح الدقيق للرشوة، نجد انفسنا أمام سؤالين لا بدّ من الاجابة عنهما:

الأوّل: هل يشمل عنوان «الرشوة» كلّ ما يُجعل للحاكم مقابل حكمه بحيث يشمل حتى ما يُعطى بعنوان الأجرة لأتعب القاضي؟

الثاني: هل يشمل هذا العنوان . الرشوة . ما يُبدل لحصول الغرض وهو الحكم له حقاً كان أم باطلاً؟ أم أنّه يختص بما يتوصل به إلى غاية باطلة؟

ولو تأملنا في هذين السؤالين، لوجدنا ان ما ينظر إليه أحدهما غير ما ينظر إليه الآخر؛ فإنّ الأوّل بحث في سعة عنوان الرشوة من جهة أنّه هل يشمل الأجرة أم لا؟ وأمّا الثاني، فإنّه بحث في سعة العنوان أيضاً ولكن من جهة أخرى، وهي: أنّه هل يشمل كل ما يُعطى . أيّاً كان المعطى أجرة أم غيرها . في سبيل حصول الحكم له بحق أم باطل، أم أنّه لا يشمل إلاّ الحكم له بالباطل؟

ولما كان هناك فرق بين السؤالين في جهة البحث، فإنّ الاجابة على أحدهما لا تعني الاجابة على الآخر، فلو أجبنا على الأوّل مثلاً بعدم الشمول إلاّ لغير الأجرة، فإننا نبقي نواجه السؤال الثاني الذي يتطلب منا الجواب، فلا تغفل. ^ل

جواب السؤال الأول

﴿

أما بالنسبة للسؤال الأول، فجوابه: ان عنوان «الرشوة» لا يشمل كل ما يُجعل للحاكم بحيث يعمّ الأجرة؛ والنكته في ذلك ما جاء في رواية عمّار بن مروان حيث جعل الإمام عليه السلام - وهو الذروة في الاستعمال اللغوي - «الرشوة» عنواناً مقابلاً ومستقلاً وفي عرض عنوان «الأجرة»، وهذا ما يعني ان هذين العنوانين، عنوانان متقابلان متباينان والّا لما صحّ له عليه السلام ان يقابل بينهما ويتحدّث عن كلّ واحد منهما على حدة.

لا يقال: ولكننا تعلمنا في البلاغة. ان المتكلم يمكن ان يستعمل عنوانين غير متباينين بل أحدهما أوسع من الآخر، فيذكر الاوسع. العام. ويذكر الأضيق. الخاص. من باب خصوصية افتضت أن يذكر الخاص والعام، من قبيل التأكيد والاهتمام بهذا الخاص مع أنه داخل في العام حقيقة وحكماً، ولا يعتبر هنا خطأ بل هو الذروة أيضاً في اللغة والبلاغة، ومثله منقول مأثور يتلذذ بذكره ويتعلم منه، فليكن ذكر الرشوة والأجرة من هذا القبيل مثلاً.

فإنه يُقال: أصل هذا الكلام جميل جداً وأسلوب بلاغي رائع، إلا ان هذا كلام متفرّع على النتيجة التي نريد الوصول إليها في بحثنا هذا، أي: ذلك الكلام لا يتحقق إلا بعد أن نبعث في سعة عنوان وضيقة ويثبت ان العنوان الفلاني كالعالم مثلاً أوسع من غيره كالفقيه مثلاً ثم يُذكر العنوان الأول مثلاً قبل الثاني أو بالعكس فنقول حينذاك ان ذكر العنوانين كان من باب الاستعمال البلاغي وللغاية الفلانية مثلاً، وأما قبل ذلك. كما في ما نحن فيه. فإن القاعدة العرفية تقتضي ان المتكلم لا يذكر عنواناً ما إلا وهو يريد لنفسه ولموضوعيته وخصوصيته التي لا توجد في غيره على أي نحو من الانحاء. ﴿

نعم^(١)، لا يختص بما يُبذل على خصوص الباطل، بل يعمّ ما يُبذل لحصول غرضه، وهو الحكم له حقاً كان أو باطلاً، وهو ظاهر ما تقدم عن المصباح.

وعلى هذا، فإن ذكر الإمام عليه السلام عنوان الرشوة بالاضافة إلى عنوان الاجرة فإن القاعدة المزبورة تقتضي ان كلاً من العنوانين له خصوصيته وله استقلاليتته في مقابل الآخر ومباين له.

وما يقوّي صحّة هذا التباين بين العنوانين أكثر، هو ان الإمام عليه السلام استعمل في فصله بين العنوانين كلمة «أمّا»، الواضحة الظهور في ان ما يأتي بعدها - في مقام التعداد - أمر اجنبي مباين لما قبلها من العناوين.

جواب السؤال الثاني

(١) وأما بالنسبة للسؤال الثاني، فجوابه: أن عنوان «الرشوة» لا داعي لتخصيصه بما يُبذل لخصوص التوصل لغاية غير حقّة، بل الصحيح أنه - وكما قال في المصباح والنهاية - عام شامل لكل ما يعطيه أحد المتحاكمين للوصول إلى غرضه، وهو الحكم لصالحه سواء أكان حقاً أم باطلاً.

تحقيق وتدقيق

ولعلك تسأل نفسك قائلاً: ولماذا اختار المصنف رحمته الله هذين الجوابين من بين جملة من كلمات اللغويين والفقهاء؟ وكيف جاز له ان يفعل ذلك؟
والجواب: أما بالنسبة للفقهاء الذين خالفوا المصنّف في اختياره، فإننا لا نتعامل مع آرائهم في اللغة كما نتعامل معها في الفقه؛ فإن الفقه اختصاصهم ومجالهم الذي بذلوا الغالي والنفيس من أجله، بل المهم، هو أن نرجع إلى ما يُرجع إليه في مثل هذه المقامات من العرف واللغة فننظر ما يقتضيه التحقيق فيه فلنستأثر مقلّدين لغيرنا في هذا المجال، بل اللازم على الفقيه - في مثل هذه الموارد - أن يُعمل نظره هو في هذا المجال، ولهذا ترى الفقهاء يبذلون الجهد الجهد لله

﴿ الوقت الغالي لتتقيح معنى «البيع» مثلاً في اللغة والعرف ولا يعتمدون على ما يتوصل إليه فلان أو غيره في هذا المجال مع أن آراء الجميع محترمة. وعلى هذا، فالمهم اذن أن نحاول أن نجمع بين الآراء المختلفة للغويين، علماً بأن هناك من الموارد ما يكون فيه الفقيه شأنه شأن اللغوي لا يقل عنه مقدار أنملة، وهي الموارد التي يذكر فيها اللغوي رأيه اعتماداً على استنباطات ونظر خاص له في المصطلح، فإن الفقيه - هنا - يكون شأنه شأن اللغوي بلا أقل فرق فيجب أن يعمل نظره في ما أعمل فيه اللغوي نظره وصولاً إلى الجواب الناجح كما نبهنا عليه قبل هذا.

وعلى كل حال، فلو تأملنا في كلمات اللغويين التي نقلها المصنف عنهم، وجدناها بين مطلقة تعبر بالجعل كما في القاموس، وبين ما يعبر بالخاص وهو ما يبذل للقاضي للحكم له حقاً أو باطلاً. كما فهمه المصنف من المصباح والنهاية. وبين ما يعبر بالأخص وهو ما يبذل للقاضي للحكم بالباطل والوصول إلى غاية غير حقة. كما في مجمع البحرين.

والقدر المتيقن انطباق عنوان الرشوة عليه هو أخص المصاديق، وهو ما يبذل للوصول إلى غاية غير حقة، إلا أننا نتوسع هنا في اطلاق العنوان على ما يتوصل به إلى الغرض وهو الحكم للمعطي حقاً كان أو باطلاً، لأن ما اطلقنا عليه - من اللغويين - أنه عبر بالأخص - وهو مجمع البحرين، لا ينفي استعمال الرشوة في ما كان أوسع منه، بل يدعي قلة استعماله فلا حظ.

وهذا يعني ان مجمع البحرين، سيكون - في الحقيقة - من جماعة المصباح والنهاية والذين - وكما قلنا - يختاران الخاص الذي هو القدر المتيقن دخوله في العنوان، واللازم حمل كلام غيره المطلق - القاموس - عليه.

وعلى هذا، فستكون النتيجة التي يقتضيها التحقيق، هي ما ذهب إليه لل

والنهاية^(١).

ويمكن^(٢) حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقاً
كان أو باطلاً.

المصنف تَتَضَّرُ ، من ان عنوان «الرشوة» لا يشمل الأجرة لوجود القرينة على ذلك وهي كلام الإمام الذي هو إمام الكلام في رواية يوسف بن جابر، كما أنه لا يختص بما يبذل للوصول إلى غاية غير حقة لأنه ما يقتضيه الجمع بين كلام اللغويين كما مضى تفصيله، هذا هو السر في ذهاب المصنف تَتَضَّرُ إلى ما ذهب إليه في السؤالين المزبورين، فانتبه ولاحظ واستفد فلعلك لا تجده في مكان آخر.

ويشكل على المصنف تَتَضَّرُ

(١) مضى ذكر السر الذي دعى المصنف تَتَضَّرُ لاختياره الجوابين السابقين، والجواب الأخير منهما، لو تأملنا فيه، لوجدنا أنه مبين على ما ادّعه المصنف تَتَضَّرُ من أن ما يفهم من «النهاية»، هو: ان «الرشوة» لا تختص بما يبذل للوصول إلى باطل، إلا أننا لو تأملنا - والكلام بيني وبينك عزيزي القارئ - في كلام النهاية لما وجدناه كما ادّعه تَتَضَّرُ ، بل نجده واضح الظهور في عدم اطلاق الرشوة إلا على ما يتوصل به إلى باطل؛ فلاحظ ما ذكره هناك من أن: «والراشي: الذي يعطي ما يعينه على الباطل» فهو يقيد الرشوة بما بذل للوصول إلى الباطل، فيكون هذا هو المقدار المتيقن دخوله في عنوان «الرشوة» والذي يجب الذهاب إليه لا ما ذهب إليه المصنف تَتَضَّرُ .

دفع الاشكال برواية يوسف بن جابر

بين يدي الاشكال

(٢) وقبل أن نذكر الاشكال الجديد على المصنف تَتَضَّرُ في ما اختاره من لـ

﴿ معنى الرشوة، فليكن معلوماً أنه نَكُرٌ ، يرتضي انطباق هذا العنوان على ما يلي: - بالنسبة للقاضي: -

أولاً: ما يُبذل للحكم بالباطل.

ثانياً: ما يُبذل للحكم للمعطي حقاً كان أم باطلاً، وبهذا العنوان الخاص: «حقاً كان أم باطلاً».

هذان مصداقان للرشوة عنده نَكُرٌ كما نفهمه من كلامه السابق، ومعنى هذا، أن ما يُبذل للقاضي للحكم بالحق فقط و فقط فإنه ليس رشوة.

إذا اتضح هذا، اتضح أيضاً وجه الأشكال على المصنف . في رأيه هذا . برواية يوسف بن جابر؛ فإن الإمام عليه السلام أطلق - أي: استعمل - عنوان الرشوة على الحكم بالحق، وهو ما استظهرناه ابتداءً من الرواية والذي كان السبب في فتح باب تنقيح معنى «الرشوة» لغة وعرفاً . ان كنت تذكر . ، فكيف يدعي نَكُرٌ اختصاص العنوان بالمصداقين السابقين فقط و فقط؟

بين يدي الجواب:

وقبل الجواب ودفع الأشكال، لا بدّ وان ننبّه على أنه لا يمكن دفع هذا الاشكال بأن نقول: ولكن الصحيح أن لا إشكال، فإن ما تتحدّث عنه الرواية . وهو الحكم بالحق . داخل في عموم المصداق الثاني؛ فإنه الحكم حقاً أو باطلاً، والحكم بالحق ، وهو مورد الرواية حسب الاشكال . حكم بالحق فأين المشكلة؟

إلا أن الصحيح هو عدم وجهة هكذا دفع، وما ذلك إلا لما اكدنا عليه في توضيح هذا المصداق الثاني بقولنا هناك: وبهذا العنوان الخاص: «حقاً كان أم باطلاً» فإنه عنوان مباين لعنوان «الحكم له بالحق» الذي تتحدث عنه الرواية كما هو واضح.

﴿ الصحيح في الجواب:

والصحيح في الجواب عند المصنف تتلّ . أحد أمرين:

الأوّل: أنّه ما المانع من حمل عنوان الرشوة الوارد في الرواية على ما يقتضيه التحقيق الذي أجريناه؟ بل هو المتعيّن بعد تحديد معنى الرشوة فيه، خاصّة ان الوارد في الرواية لا يصرّح بكون عنوان الرشوة شاملاً لما يُبدل على الحكم بالحق فقط؛ فإن الوارد فيها: «فسألهم الرشوة»، وهذه العبارة تحتمل ما يقوله المستشكل في اشكاله، كما أنها تحتمل ما يقتضيه التحقيق فيتعيّن حملها عليه دون غيره فإنّه مجرد احتمال لا يستند إلى أساس.

(١) الثاني: أن نقول بأن الرواية اجنبية عمّا نحن فيه، فإن الكلام في سعة وضيق عنوان الرشوة على نحو الحقيقة، والوارد في الرواية وان كان هو هذا العنوان أيضاً، إلاّ أنّه استعمل استعمالاً مجازياً والمراد منه في الرواية هو الجمل وهو ما سنتحدّث عن حكمه في ما يأتي.

ولابدّ . لتصحيح هذا التوجيه . من الاجابة على السؤالين التاليين:

الأوّل: ولماذا لا تحملون عنوان «الرشوة» الوارد في الرواية على معناه

الحقيقي؟

والجواب: للمشكلة التي نحاول علاجها، وهي: ان التحقيق يقتضي ان عنوان الرشوة لا ينطبق إلاّ على مصداقين ليس منهما الوارد في الرواية من الحكم بالحق فقط و فقط، فيكون ذلك قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي للرشوة في الرواية.

الثاني: وما هي المناسبة ووجه الشبه بين المعنى الحقيقي للرشوة وبين المعنى

المجازي لها المستعمل في الرواية؟ فإن كل استعمال مجازي لا يصح إلاّ بوجود

ان المراد ^(١) الجعل ^(٢)، فأطلق ^(٣) عليه الرشوة تأكيداً للحرمة. ومنه ^(٤) يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل

مناسبة ووجه شبه وعلاقة مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع لمعنى خاص. الرشوة. في غير معناه. المعنى المجازي وهو الجعل؟ والجواب: وجه الشبه هو شدة الحرمة في العنوانين؛ فإن الرشوة بعد أن كانت شركاً أو كضراً، أراد الشارع ان يبين أن حكم الجعل كذلك، فاستعمل عنوان الرشوة فيه لإبراز ذلك.

(١) بعنوان الرشوة الوارد في الرواية.

(٢) الذي هو عنوان غير الرشوة ومباين لها.

(٣) وهذا هو وجه تصحيح الاستعمال في المعنى المجازي.

الجهة الأولى: البحث الثاني

في الحكم التكليفي لأخذ الجعل إزاء القضاء

(٤) قلنا. عندما أعطينا خارطة البحث قبل الدخول في تفاصيله. : ان البحث يقع في جهتين، أولاهما في الحكم التكليفي لموارد القاضي ولغيره أحياناً، وقد انتهينا من أول بحوث هذه الجهة الأولى وقد كان في الرشوة تكليفاً وسيأتي. في الجهة الثانية. الحكم الوضعي لها.

ونصل الآن إلى البحث الثاني من بحوث هذه الجهة الثانية، وهو حكم أخذ الجعل من قبل القاضي تكليفاً، فهل يجوز له ذلك أم لا؟ ولا بد. وقبل الدخول في تفاصيل البحث. أن نعرّف بموضوع البحث وهو الجعل، فما المقصود به؟ وما فرقه عن الرشوة السابقة؟ وما فرقه عن الأجرة مثلاً؟ وعمّا سيأتي من الهدية والرزق؟

والجواب: الجعل. محلّ البحث. هو ما يُجعل ويبيّن للقاضي إزاء حكمه للـ

بالحق وهذا هو فرقه عن الرشوة؛ فإنها ما يُبدل للقاضي لقاء حكمه بالباطل أو للبادل حقاً كان أم باطلاً حسب ما ذكرناه قبل هذا البحث. وأما فرقه عن الاجارة، فإنه فرق شرعي وعند المتشرعة - وهو ما نبهنا عليه سابقاً في تعريف صاحب القاموس للرشوة بأنها الجعل - ؛ فإن الجعل ما يُجعل ازاء عمل بلا تعيين مدة محددة خلافاً للأجرة فإنها ما يُبدل ازاء عمل مقيداً بكونه محددًا نوعاً وزماناً، وأما عند العرف فقد لا يكون هناك فرق بين الأجرة والجعل فكلاهما ما يبذل ازاء عمل محدد، وتحديد الزمن لا يجعل المبذول - عند العرف - أجرة ويخرجها عن كونها جُعلاً ، وهكذا بالنسبة للجعل فإنه أجرة عندهم وان لم يكن كذلك شرعاً واصطلاحاً .

وأما فرق الجعل عن الهدية فواضح وسيزداد وضوحاً عندما يأتي قول المصنف رحمته في تعريفها بأنها ما يُبدل على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبة للحكم له.

وأما فرقه عن الرزق والإرتزاق، فإن الرزق ما يُبدل لا بإزاء الحكم بل لمنصب الحكومة والقضاء الذي يتقلده القاضي، ولهذا فإنه يستحقّ الأخذ من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين ولو لم يكن هناك خصومة، وأما الجعل - محل الكلام - فإنه من المتحاكمين.

إذا أتضح محل الكلام فنندخل في تفاصيل البحث، فهل يجوز للحاكم شرعاً أن يأخذ الجعل ازاء حكمه بالحق أم لا؟

خارطة هذا البحث الثاني

وقبل أن ندخل في تفاصيل البحث، لا بدّ أن تعلم - عزيزي القارئ - ؛ أن المصنّف رحمته شبيهاً البحث بذكر ما يستفاد من رواية يوسف بن جابر، ثم يعقب ذلك بذكر الأقوال في المسألة مع مستنداتها.

من المتحاكمين^(١) مع تعيين الحكومة عليه^(٢) ، كما يدلّ عليه قوله ﷺ:

«ويظهر من أوّل كلامه أنّه يختار هذا الذي يستفيدة من رواية يوسف، إلاّ أنّه ادّعي أنّه يظهر من آخر كلامه أنّه يختار أمراً آخر يأتي في محله، وسيأتي دفع هذا الادّعاء، ولما كنّا تعودنا على رحلات شاقّة، فنيا - قبل كل شيء - وتدقيقياً، فلنبداً الرحلة هذه أيضاً معه تتّزّ الشريف.

كما لا بد من التنبيه على إننا في رحلتنا لاستنباط الحكم التكليفي، إنما نتطلق من أصالة البراءة التي تقتضي الجواز، فهل هناك دليل محرز على الحرمة؟ هذا من جهة، وعلى فرض وجود الدليل المزبور فما مقدار دلالته وسعته؟ فهل يحرم أخذ الجعل مطلقاً ، أم في حالات خاصة؟ وما هي هذه الحالات ان وجدت؟

الرأي الأوّل في المسألة

ما يُستفاد من رواية يوسف بن جابر

(١) أو غيرهما.

(٢) ولو رجعنا إلى رواية يوسف، وجدنا أنّها تقيّد حرمة أخذ الجعل بما لو تعيّن الحكم على القاضي الفقيه، بالطبع - بناء على ما ذكرناه في الرد الثاني على الاشكال بالرواية، من حمل عنوان «الرشوة» فيها على المجازيّة، وان المراد هو الجعل.

وأما التعيّن فنستفيدة من قوله ﷺ فيها: «احتاج الناس إليه لفقهه» في مقام ذكر تمام ما له دخل في الحكم بالحرمة، فلا يُشكل على الشيخ بأن هذا الاستدلال تمسك بمفهوم الوصف، ولنعتبر هذا الذي استفدناه من الرواية، الرأي الأوّل في مسألتنا.

وهذا الدليل - كما نرى ، دليل محرز على الحرمة في ما نحن فيه، إلاّ أنّه لله

«احتاج الناس إليه لفقهه» والمشهور^(١) المنع مطلقاً، بل^(٢) في جامع المقاصد^(٣)

من حيث السعة، يخصّ الحرمة بحالة خاصّة هي التعيّن، وأمّا في غير هذه الحالة، فإنّه يجوز الأخذ، بل حتى على فرض عدم دلالاته على الجواز، فإن الحكم في حالة عدم التعيّن هو الجواز، لما انطلقنا منه في مرحلتنا الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي وهو أصالة البراءة التي تقتضي الجواز.

الرأي الثاني . الحرمة مطلقاً

(١) وأمّا الرأي الثاني، فهو ما ذهب إليه المشهور، بل ادّعى عليه في جامع المقاصد الاجماع، وهو الحرمة مطلقاً، أي: حتى مع عدم التعيّن، فما هي مدارك هذا الرأي؟

أدلة الرأي الثاني

(٢) الدليل الأوّل: ما ادّعاه المحقق الثاني في جامع المقاصد من الاجماع . على ما فهمه المصنف من كلامه هناك .

الدليل الثاني: ما ادّعاه المحقق الثاني في جامع المقاصد أيضاً من النصّ على الحرمة مطلقاً، ويحتمل أن تكون هذه النصوص التي عناها المحقق الثاني هي:

أولاً: رواية يوسف بن جابر

وهي الرواية نفسها التي اعتمد عليها المصنّف^٤ في الرأي الأوّل، حيث استظهر منها تقييد الشارع حرمة أخذ الجعل على القاضي بصورة تعيّن الحكم عليه.

ولكن، كيف صحّ للمحقق الثاني ذلك وقد ذُكر في الرواية قيد الاحتياج؟^٥

﴿ والجواب: ان الاحتياج إلى الفقيه في الحكم له معنيان يحتمل إرادة أيّ واحد منهما في الرواية، وهما:

الأول: الاحتياج إليه بالمعنى الذي فهمه المصنف تترتب من التعيين، بمعنى: احتياج الناس إليه لعدم وجود غيره من الفقهاء أصلاً، أو لوجودهم ولكن مع عدم امكان الوصول إلى غيره، فالاحتياج هنا إلى شخص الحاكم والفقيه.

الثاني: الاحتياج إلى الفقيه بما هو فقيه لا يجوز الحكم إلاّ له، فإن القضاء منصب مختص بالفقيه، وعليه، فإننا نحتاج إلى الفقيه في الحكم، بمعنى الحاجة إلى نوع الفقهاء، فنحن - على هذا - نحتاج إلى كلّ فقيه، فإننا ملزمون بالرجوع إليهم في الافتاء والقضاء.

وهذا الاحتمال الثاني، هو الذي يختاره المحقق الثاني تترتب، فقد حمل الاحتياج الوارد في الرواية - وخلافاً للمصنف تترتب - على الاحتجاج إلى النوع لا إلى الشخص.

وعليه، فإن الرواية لا تتحدّث عن الحاجة إلى الشخص لتكون مقيدة للحرمة بحالة التعيين التي اختارها المصنف تترتب، بل تتحدّث عن القضاء بصورة عامة فتقول: أن القاضي - والذي يحتاج الناس إليه في القضاء لفقيهه - يحرم عليه أخذ الجمل على قضائه وهكذا، استفاد المحقق الثاني من هذه الرواية الحرمة مطلقاً، وحتى لو لم يتميّن الحكم على الحاكم، كما أنّه بهذا التوجيه، يكون قد دفع اشكالاً كان يواجهه في ذهابه إلى الحرمة مطلقاً، من أنّ الرواية المزبورة تقيد الحرمة بحالة التعيين فكيف تذهب إلى الحرمة مطلقاً محتجاً بالنص؟

واللطيف في الأمر، ان هذا التوجيه للرواية بهذه الطريقة، لم يصدر من الله

دعوى النصّ والاجماع، ولعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه^(١)،
ولإطلاق^(٢) ما تقدّم في رواية عمّار بن مروان، من جعل أجور القضاة من
السُّحت؛ بناء على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل وان كان بينهما فرق عند
المتشرّعة.

المحقق الثاني نفسه، بل هو دفاع عنه من قبل المصنف تذكُّر، ولنعم المدافع
الموضوعي إذن، إلاّ أن هذا الكلام يبقى مسألة توجيه لا يرتضيها المصنف تذكُّر؛
فإنّه - وكما رأينا في الرأي الأول - يختار الاحتمال الأول.

(١) نوع الفقيه لا شخصه كما استظهر المصنف تذكُّر.

(٢) ثانياً: رواية عمّار بن مروان.

بتقريب أن الرواية قد جعلت أجور القضاة من السُّحت، الذي ذكرنا - الجزء
الأول - أنّه أشدّ أنواع الحرام.

نعم، تمامية هذا التقريب متوقفة على أن عنوان «أجور القضاة» الذي تتكلم
عنه الرواية صادق على محل الكلام وهو الجعل، فكيف لنا ذلك؟

والجواب: أن عنوان «أجور القضاة» و«الأجرة»، وإن كانت تختلف عن
عنوان محل البحث والاستدلال وهو «الجعل» كما مضى توضيحه أوّل هذا
البحث الثاني، إلاّ أنّ هذا الفرق، فرق اصطلاحي وعند المتشرّعة والشارع، وأمّا
العرف واللغة فإنها لا تقول بأي فرق بين العنوانين فتستعمل الأجرة في ما يشمل
الجعل اصطلاحاً.

وعلى هذا، فالوارد في الرواية وإن كان «أجور...» إلاّ أن المتكلم وهو الإمام
عليه السلام لما كان يتكلم طبق الموازين العرفيّة العامّة، فإنّه يجب حمل كلامه على
المعنى العرفي الشامل للجعل، فتكون الرواية شاملة لما نحن فيه من الجعل
اصطلاحاً وشرعاً.

وربما^(١) يستدل على المنع بصحيفة ابن سنان، قال: «سُئِلَ أبو عبد الله ﷺ عن قاض بين قريتين، يأخذ على القضاء الرزق من السلطان. قال ﷺ: ذلك السحت»^(١).

وفيه^(٢): أن ظاهر الرواية، كون القاضي منصوباً من قبل السلطان، الظاهر. بل الصريح. في سلطان الجور؛ إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتاً قطعاً، ولا شك أن هذا المنسوب غير قابل للقضاء، فما يأخذه سحت من هذا الوجه.

والرواية، لو تأملناها، وجدناها مطلقة لم تقيّد الحرمة بكون القاضي قد تعيّن عليه الحكومة، فهذا المقدار كلّه تخرجه من اصالة البراءة لتحكم عليه بالحرمة.

(١) ثالثاً: صحيفة ابن سنان

بتقريب ان الوارد في الرواية وان كان عنوان «الرزق» إلا أن المراد به عرفاً هو كل ما يؤخذ ازاء القضاء وعوضاً عنه، فيشمل ما نحن فيه وهو «الجعل»، وقد حكم عليه الإمام ﷺ بأنه سحت فيحرم أخذ الجعل مطلقاً؛ فإن الرواية لم تقيّد الحرمة بتعيّن القضاء على القاضي، بل جعلتها مطلقة شأنها شأن اختها السابقة.

الاشكال على التمسك بصحيفة ابن سنان

(٢) وما يرد على الرواية، هو أنها اجنبية عما نحن فيه، فإن محلّ الكلام في أخذ القاضي الجامع لشرائط القضاء والحكم الشرعي للجعل ازاء قضائه، والرواية تتحدّث عن أخذ القاضي غير اللائق للقضاء وغير الجامع لشرائط الحكم.

ولو^(١) فرض كونه قابلاً للقضاء، لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة

سراً والسرّ في كون الرواية تتحدّث عن هكذا قاض، هو أن ظاهر الرواية - من كون القاضي يأخذ الرزق من السلطان - كون القاضي منصوباً من قبله، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن كلمة «السلطان» ظاهرة بل صريحة - في الرواية محل الكلام - في كونه سلطان جور من الامويين أو العباسيين مثلاً ، ولنكتة ان السلطان - محل الكلام - لو كان عادلاً فإنّه المعصوم ﷺ، وما يعطيه ﷺ لا بدّ وان يكون حلالاً قطعاً وإلا لما أعطاه الإمام ﷺ وهو السلطان العادل.

وبهذا، يتضح ان القاضي الذي تتحدّث عنه الرواية منصّب من قبل السلطان الظالم، ومن ينصّبهُ السلطان الظالم فهو غير لائق عادة وغالباً - إلا ما ندر جداً - ، فتكون الحرمة في أخذه للرزق من هذه الجهة؛ فإنّه غير خبير بالقضاء والافتاء والحكومة فكيف يأخذ المال ازاء ذلك العمل؟ واين هذا مما نحن فيه؛ فإنّه - وكما قلنا قبل قليل - في أخذ القاضي الجامع للشرائط للجعل، فالرواية اجنبية عمّا نحن فيه.

وليُعلم، أنّه يكفي - لابطال الاستدلال بالرواية - أن نبرز الكلام السابق ولو على مستوى الاحتمال؛ فإنّه إذا ورد الاحتمال، بطل الاستدلال، فإن الرواية حينئذ تكون مجملة وكيف يُستند إلى المجمل؟!

محاولتان لدفع الاشكال السابق

(١) المحاولة الأولى:

لا يُقال - لدفع الاشكال السابق - : أنّه ما دام يُحتمل كون القاضي المنصّب من قبل السلطان الظالم عادلاً، فإن الاشكال السابق لا يصلح رداً على الاستدلال بالرواية السابقة.

السلطان محرماً قطعاً، فيجب^(١) إخراجه عن العموم^(٢).
إلا أن يقال^(٣):

﴿ فَإِنَّهُ يُقَالُ: لَوْ غَضَضْنَا النَّظَرَ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ آخِرَ الْأَشْكَالِ الْمَزْبُورِ مِنْ كَوْنٍ مَجْرَدِ الْإِحْتِمَالِ يُبْطَلُ الْاِسْتِدْلَالُ، فَإِنَّ مَا ذُكِرَ لِدَفْعِ الْأَشْكَالِ غَيْرِ تَامٍ لِعَدَمِ صِحَّةِ إِحْتِمَالِ كَوْنِ الْقَاضِي جَامِعاً لِلشَّرَائِطِ.

والسرّ في ذلك، ان القاضي المنصّب من قبل السلطان الظالم لو كان جامعاً للشرائط لما صحّ للإمام عليه السلام أن يحكم بما حكم به في هذه الرواية من حرمة أخذ كلّ ما صدق عليه الرزق على القاضي؛ فإن المقطوع به، والذي سنذكره في البحث التالي من بحوث هذه الجهة الأولى وهو «الرزق» و«الارتزاق»، هو القطع بجواز أخذ «الرزق اصطلاحاً» للقاضي من بيت المال أو من جائزة السلطان، فكيف حرّم عليه في هذه الرواية أخذ مطلق الرزق على القاضي؟

وهذه النكته، تكون قرينة على ان الكلام . في الرواية . عن قاض يحرم عليه حتى أخذ الرزق الذي نقطع بجوازه للقاضي الجامع للشرائط، فلا بدّ أن يكون تحريم أخذ الرزق على ذلك القاضي لسبب خاص، وهو . كما قلنا . عدم كونه جامعاً للشرائط، فتكون الرواية اجنبية عمّا نحن فيه ويكون الاشكال تاماً .

(١) أي: ولو كان القاضي الجامع للشرائط داخلياً في عموم الرواية لما صحّ للإمام عليه السلام أن يستعمل تعبيراً يعمّم فيه الحرمة لكل أنواع الرزق ولكل القضاة.

(٢) أي: عموم الحرمة لعموم الرزق الشامل للرزق والارتزاق اصطلاحاً.

(٣) المحاولة الثانية:

وهي في الحقيقة . ردّ لما دفعنا به المحاولة الأولى، فإن شئت سمّها: «المحاولة الثانية» أو غير اسمها فلا مشكلة من هذه الناحية، ومحصل الكلام في هذه المحاولة الثانية:

ان المراد^(١) الرزق من غير بيت المال^(٢) ،

ثم ان المراد بكلمة «الرزق» الواردة في الرواية يحمل معنى خاصاً لا شمل «الرزق الاصطلاحي» من بيت المال أو من جوائز السلطان، فما ذكرته ، مصنفنا العزيز . لدفع المحاولة الأولى، من أنه لو كان القاضي الجامع للشرائط داخلاً في عموم الرواية لما صحَّ للإمام عليه السلام أن يعممَّ الحرمة للقطع بجواز أخذ الرزق من بيت المال أو من جوائز السلطان، لكان هذا الكلام كله غير صحيح . والنكتة في ذلك: أن المراد من كلمة الرزق، لا كل ما يؤخذ من السلطان ليعمَّ الرزق الاصطلاحي، بل هو كل ما يؤخذ من السلطان بعنوان خاص هو العوضيَّة عن عمل هو القضاء، بقريئة استعمال كلمة «على» في الرواية؛ فقد ورد في سؤال الراوي: «يأخذ على القضاء»، ومن المعلوم . وقد ذكرناه سابقاً . ان الرزق اصطلاحاً لا يكون بعنوان العوضيَّة على عمل، بل هو بازاء تقلد المنصب ولذا ذكرنا أنه لو لم يُترافع عند القاضي أصلاً، فإنه يستحقَّ الرزق فإنه قاض تقلد منصب القضاء .

وبهذا، تكون القرينة التي ذكرها المصنّف تتضمّن لدفع احتمال دخول القاضي الجامع للشرائط غير تامّة، فما ذكره تتضمّن في دفع المحاولة الأولى غير تام، نعم، قلنا ولا نزال نقول: مع غضّ النظر عن قضيّة اجمال الرواية.

(١) من كلمة «الرزق» الواردة في الرواية.

(٢) لعلّ تعبيره تتضمّن فيه شيء من المسامحة، فإن المراد . وهو ما ذكرناه قبل قليل بالتفصيل . هو أنه لم يكن المراد بكلمة «الرزق» الواردة في الرواية هو الرزق الاصطلاحي الذي يؤخذ من بيت المال، فكان الصحيح وضع كلمة «غير» في المتن، بعد كلمة «المراد» وقبل كلمة «الرزق» كما لا يبعد أنها كانت كذلك ووقع الاشتباه لفظاً من قبله تتضمّن ، أو كتابة من قبل النسخ، وعلى كل حال فالمراد ما ذكرناه .

وجعله^(١) على القضاء بمعنى المقابلة، قرينة على إرادة العوض^(٢).
وكيف كان^(٣)، فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه.

(١) وهذه هي القرينة على عدم إرادة الرزق إصطلاحاً ولا إرادة ما يشمله.
(٢) عن عمل، والرزق اصطلاحاً ليس عوضاً عن عمل كما ذكرنا.

الأولى في الاستدلال على المنع، التمسك بغير هذه الصحيحة
(٣) وسواء أتم ما ذكرناه في ردّ تلك المحاولة الأولى أم لا، فإن الأولى - في
الاستدلال على هذا الرأي الثاني من الآراء في حكم أخذ الجعل تكليفاً - هو
التمسك بما ذكر دليلاً لهذا الرأي قبل هذه الصحيحة، من الاجماع والروايتين
السابقتين.

موقف المصنّف من هذا الرأي الثاني

وقبل الولوج في ذكر الرأي الثالث وما يستدلّ به عليه، فلأذكر لك موقف
المصنّف تثنّى من الرأي الثاني حسبما نفهمه من كلامه في هذا البحث، فنقول:
ان المصنّف تثنّى لا يرتضي هذا الرأي أبداً لبطلان ما استدلّ به عليه:
أمّا الاجماع الذي ذكره في جامع المقاصد، فكيف يكون اجماعاً على الحرمة
مطلقاً وبعض الفقهاء الأعاضم - كما في المقنعة والمهذب والمختلف - قد ذهب إلى
غير ذلك، فقد ذهب المفيد في مقنعته وحكي عن القاضي في مهذبته - كما
سنذكر في الرأي الثالث - الجواز مطلقاً، وأين هذا مما ادّعى المحقق الثاني
الاجماع عليه من الحرمة مطلقاً؟!!

كما إننا سنذكر - في الرأي الرابع - ما ذهب إليه العلامة في مختلفه من
التفصيل في الحرمة، فالسألة - على هذا - محل خلاف شديد، فكيف يدعى
اجماع على الحرمة والحال هذه؟!!

﴿ وأما بالنسبة إلى النصّ، فالرواية الأولى وهي رواية يوسف بن جابر، - وكما ذكرنا في الزاوي الأول - تقيّد الحرمة بتعيين الحكومة على القاضي، وأما ما قد يُدعى من حمل الاحتياج فيها على الاحتياج إلى النوع، فهو خلاف الظاهر. وأما الرواية الثانية وهي رواية عمّار بن مروان، فإنّها اجنبية عمّا نحن فيه؛ فإنّ العنوان الوارد فيها وهو «أجور القضاة» عنوان اجنبيّ عن محلّ البحث وهو «الجعل» بعد عدم صحّة حمل العنوان الأوّل على ما يُراد به عرفاً، فإنّ المتكلم وهو الإمام عليه السلام متشرّع - بل سيّد المتشرّعة -، فيجب حمل كلامه على ما اصطُح عليه عندهم، و«الاجور» اصطلاحاً، أمر اجنبيّ عن «الجعل» كما ذكرنا.

وأما صحيحة ابن سنان، فإنّ الاشكال على الاستدلال بها، لا يزال يرنّ في آذاننا، ويكفي الاحتمال لابطال الاستدلال كما قلنا. بل لو تنازلنا عمّا اشكلنا به على الروایتين الأخيرتين فذهبنا إلى تمامية اطلاقهما، فإنّه لن يصحّ الرأي الثاني أيضاً؛ إذ أنّهما حينئذ يجب أن يقيدا بصورة التعيّن التي استفدناها من الرواية الأولى؛ حيث استفدنا التقييد بتلك الصورة.

وعلى هذا، فإنّ جميع ما قد يستدل به على الحرمة المطلقة في الرأي الثاني غير تام، فهذا الرأي غير صحيح، والصحيح - لحد الآن - هو الرأي الأوّل، فالحرمة لا تشمل إلا صورة التعيّن لا غير، فانتبه جيداً يا صاحبي، ولا تختلط عليك الأوراق.

خلافاً^(١) لظاهر المقنعة^(١) والمحكي عن القاضي^(ب) من الجواز. ولعله للأصل، وظاهر رواية حمزة بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يُعدمون منهم البرّ والصلة والاكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدىً من الله، ليبطل به الحقوق

الرأي الثالث . الجواز مطلقاً

(١) وأمّا الرأي الثالث في المسألة، فهو ظاهر المقنعة والمحكي عن القاضي من جواز أخذ الجعل مطلقاً تعيّن أو لم يتعيّن، فهو يقابل الرأي الثاني كلياً. وعلى كل حال، فلنذكر أدلة هذا الرأي كما فعلنا مع سابقه.

أدلة الرأي الثالث

أولاً: الأصل العملي

فقد ذكرنا أنّه المنطلق في عملية استنباط الحكم التكليفي، وهو يقتضي الجواز؛ فإنّه أصالة البراءة.

ثانياً: رواية حمزة بن حمران

فقد حصر عليه السلام الاستئكال المحرّم بالعلم، في من يفتي بغير علم ولا هدىً من الله، إما لكون غايته من ذلك ابطال الحقوق، والوصول إلى ما يرومه من حطام الدنيا، فتكون النكته في حرمة الاستيكال هي حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل.

طمعاً في حطام الدنيا... الخبر»^(١) .

واللام في قوله: «ليبطل به الحقوق»، إما للغاية أو للعاقبة، وعلى الأول، فيدلّ على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، وعلى الثاني، فيدلّ على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا.

وعلى كل تقدير، فظاهرها حصر الاستيكال المذموم في ما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفة الحق^(١)، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق. ودعوى^(٢) كون الحصر اضافياً

﴿ وإما لأن الافتاء كذلك تكون عاقبته ونتيجته هي ابطال الحقوق، فيدلّ على حرمة تقلد منصب الافتاء من غير علم طمعاً في حطام الدنيا.

وعلى كلا التقديرين، فإن الرواية تحصر الاستيكال المذموم المحرم بهذين المصداقين، فتجوز. على هذا. الاستيكال بالعلم بغيرهما، الشامل لما نحن فيه من أخذ الجعل لقاء الحكم بالحق مطلقاً، تعين عليه الحكومة أم لا لعدم تقييد الرواية بقاء عدم التعيين.

(١) هذا ليس هو الشق المقابل للشق الأول المذكور، فيشكل عليه تنبؤ ذكره هكذا، والصحيح ما ذكره قبله مباشرة وذكرناه في الشرح، كما أنه لا داعي أصلاً لهذا التشقيق والتطويل، فإنه يكفي ان الرواية تحصر الاستيكال المذموم بما كان من قبل من ليس عالماً، فيجوز الأكل من قبل غيره وهو ما نحن فيه، فإننا نتكلم عن قاض جامع للشرائط.

دفع دعوى كون الحصر اضافياً في الرواية

(٢) ولو تأملنا في كيفية الاستدلال بالرواية السابقة، لوجدنا أنه تمسك بـ

﴿ بمفهوم الحصر، وبعبارة أخرى مختصرة للتوضيح، ما ذكره الإمام عليه السلام في هذه الرواية هو: لا يحرم «يجوز» الاستيكال بالعلم إلا إذا كان افتاءً بغير علم ولا هدى من الله... الخ. ومن الواضح حينئذٍ - ان أخذ الجعل - في ما نحن فيه - داخل في المستثنى منه، وهو الاستيكال بالعلم الذي حكم فيه الإمام عليه السلام بالجواز. إذا اتضح هذا، بان لنا أن تمامية الاستدلال السابق، فرع كون الحصر - في الرواية - حقيقياً ناظراً إلى جميع ما صدق عليه أنه استيكال بالعلم، سواءً أنطبق عليه ما ذكر في الرواية من المأكولات بالعلم، التي ذكرها الراوي السائل، من البرِّ والصلة والاكرام، أم لم ينطبق عليه كما نحن فيه من الجعل؛ فإنه ليس براً ولاصلة ولا إكراماً؛ لأنه لقاء عمل وجهد هو القضاء.

فلو كان الحصر حقيقياً، كان الجعل - وهو ما نحن فيه - داخلاً في ما جوز الإمام عليه السلام أكله لقاء العلم، وأما لو كان الحصر إضافياً لم يُنظر فيه إلا إلى مصاديق خاصة من المأكولات وهي تلك التي ذكرها السائل واطافة إليها، فإن الرواية لن تكون مستنداً للجواز في ما نحن فيه، فإن معناها حينئذٍ هو: لا يحرم الاستيكال بالعلم من البرِّ والصلة والاكرام إلا إذا كان أخذ هذه الأمور لقاء الافتاء بغير علم... الخ.

ومن الواضح حينئذٍ، أن الرواية بهذه الصورة الثانية - وعند كون الحصر إضافياً - لا تنتظر لمحل كلامنا - الجعل - لكي تكون من مستندات الجواز، بل هي ساكتة عنه غير متعرضة له أبداً، لا بالسلب ولا بالإيجاب.

إذا اتضح كل هذا، نقول: أن الحصر في الرواية اضافي لا حقيقي؛ إذ ان المذكور في الرواية إنما هو مصاديق خاصة لا يُعلم ولا يُحرز نظر الإمام عليه السلام لغيرها معها، فلا يتم الاستدلال بالرواية.

بالنسبة^(١) إلى الفرد الذي ذكره^(٢) السائل . فلا يدلّ إلا على عدم الذمّ على هذا الفرد^(٣) ، دون كلّ من كان غير المحصور فيه^(٤) . خلاف^(٥) الظاهر .

(١) هذا توضيح لكون الحصر اضافياً .

(٢) وهو ما لو كانت المأكولات بالعلم هي البرّ والصلة والاكرام غير المنطبقة على ما نحن فيه وهو الجعل .

(٣) فلا يحرم اخذ البر والصلة والاكرام وهو المقدار الذين تتحدث عنه الرواية دون غيره من مصاديق المأكولات كالجعل .

(٤) وهو محل كلامنا وهو الجعل وكذا الأجرة التي سيأتي الكلام فيها في اخذ الاجرة على الواجبات لاهنا .

دفع الاشكال السابق

(٥) وأمّا دفع الاشكال السابق فمختصر جداً ، فإنّه لما كان يرتكز على ادّعاء كون الحصر اضافياً ، فإنه يجب الرجوع إلى الرواية والتأمّل فيها تأملاً عرفياً ، لنرى ان ذلك الادعاء باطل لكونه خلاف الظاهر ، فإن الأصل في الحصر عرفاً ولغة هو الحقيقة وهو ما لا نبرح عنه إلا بقريئة معتد بها عرفاً ، وهذه القرينة لا ينفع فيها محض ادّعاء هو كون الحصر اضافياً .

وقبل الدخول في الرأي الرابع والأخير

كان هذا عرضاً للرأي الثالث في المسألة ، مع ما يمكن ان يكون دليلاً له ، من الأصل - البراءة - والرواية ، إلا أنّه ممّا لا يرتضيه المصنف تتّكّر ممّا نفهمه من مجموع كلامه في هذا البحث .

وأما الأصل ، فإننا خرجنا عنه بمقدار ما دلت عليه رواية يوسف بن جابر التي ذكرناها مستنداً للرأي الأوّل ، ومع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي .

وفصل^(١) في المختلف^(١)، فجوّز أخذ الجعل والاجرة^(٢) مع حاجة القاضي

وأما الرواية، فإنها مع تماميتها سنداً، فإنّما تدلّ على جواز أخذ الجعل بالاطلاق، فإنّها تقول: «يجوز الاستيكال بالعلم مطلقاً ما دام ليس افتاءً بغير علم ولا هوى»، فإذا جاء المقيد وهو رواية يوسف، تعيّن حمل المطلق على المقيد كما نعلم، فتكون النتيجة جواز الاستيكال بالعلم إلا في القضاء مع تعيّن على شخص ما فإنه حرام.

هذا هو رأي المصنف تتّك في هذا الرأي الثالث، وهو ما لم يصرّح به تتّك، إلا إنّنا نفهمه من مجموع كلامه كما قلنا، وهذا ما يجب التنبّه له جيداً، وإلا اختلط الحابل بالنابل، كما هو الحال عند البعض الكثير حتى من مدرّسي الكتاب.

الرأي الرابع . التفصيل في الحكم

(١) والرأي الرابع والأخير، التفصيل في المسألة، والذي ذهب له العلامة تتّك في المختلف عندما جوّز أخذ الجعل والاجرة مع توفر شرطين معاً بحيث لا يجوز مع فقدان أحدهما:

وهما:

الأول: ان لا يكون القضاء متعيّناً على هذا القاضي، بأن كان هناك آخر أو قضاة يمكن الترافع عندهم أيضاً.

والثاني: ان يكون القاضي محتاجاً للجعل لسدّ احتياجاته المعيشية.

(٢) الأصل ان الجعل - شرعاً واصطلاحاً - غير الاجرة، ولهذا كان بابهما مختلفاً في الفقه، ولكل واحد منهما احكامه الخاصّة المطروحة هناك، وهو ما نفهمه من كلام المصنف تتّك هنا أيضاً، فإنّه خصّ الكلام فعلاً في الجعل، لئلا

(١) عدم تعيّن القضاء عليه، ومَنَعَهُ مع غناه أو عدم الغنى عنه (٢).
 ولعلّ (٣) اعتبار عدم تعيّن القضاء، لما تقرّر عندهم من حرمة الأجرة على
 الواجبات العينية، وحاجته لا تسوّغ أخذ الأجرة عليها.

لم يتعرض للأجرة، والظاهر أنّه لوجود بحث خاص يشمله وهو باب أخذ
 الأجرة على الواجبات، وهو ما نبهنا عليه قبل ذلك.

هذا هو الأصل، وهذا هو الظاهر من كلام المصنف تذكّر هنا، فإذا كان قصد
 العلامة من كلامه في «الجعل والأجرة» هو مقتضى الأصل السابق، فإنه يتكلم
 عن موضوعين مختلفين حقيقة، ولكن جمعهما حكم واحد هو الجواز
 بالشرطين، وقد يكون استعمل الأجرة بمعنى الجعل، فقد ذكرنا أنهما عرفاً أمر
 واحد، فيكون حينئذ قد تكلم عن موضوع واحد وهو ما نحن فيه، والظاهر من
 الكلام هو ان يكون مقصود العلامة هو هذا الاحتمال الثاني، علماً بأنه لن
 يختلف الحال على الاحتمال الأول أيضاً، فإن «الجعل» داخل في كلامه.

(١) على سبيل الجمع بين الشرطين، وهو ما فهمناه من قوله . في ما يلي
 مباشرة . : «أو».

(٢) فلو كان غنياً لم يجز له أخذ الجعل والأجرة حتى لو لم يكن القضاء
 متعيناً عليه، ولو كان متعيناً عليه لم يجز له الأخذ حتى مع الحاجة، وسيأتي
 مباشرة دليله.

أدلة هذا الرأي الرابع

(٣) وكما فعلنا مع الآراء الثلاثة السابقة، فإنّه لا بدّ من ذكر أدلّة هذا
 الرأي الأخير وبوضوح، لعلنا نرى أنّ المصنّف تذكّر هل سيبقى على ما اختاره
 لحد الآن وهو الرأي الأول، أم أنّه سيتخلّى عنه إلى هذا الرأي الأخير كما ادّعاه
 البعض؟

وأما يجب على القاضي وغيره^(١) رفع حاجته من وجوه آخر^(٢) .

وأما^(٣) اعتبار الحاجة، فظهور اختصاص أدلة المنع بصورة الاستثناء، كما يظهر بالتأمل في روايتي يوسف وعمّار المتقدمتين.



دليل اعتبار عدم تعيّن القضاء في الجواز

وما ذكره العلامة - في المختلف - دليلاً على اعتبار هذا الشرط، هو ما سنذكره في بحث أخذ الاجرة - الشاملة للجعل - على الواجبات، من منع البعض عن أخذ الأجرة على الواجب التعييني، وهذا ما سنذكر دليله هناك. لا يقال: ولكن، لو كان القاضي محتاجاً فكيف تحرّمون عليه أخذ الأجرة مع التعيّن؟!

فإنّه يقال: ما دام قد تعيّن القضاء عليه، فإنه داخل في عمومات واطلاقات تحريم أخذ الاجرة - ومنها الجعل - على الواجبات، ويتعيّن عليه أن يوفر احتياجاته من مصدر آخر، حال القضاء في ذلك حال صلاة القاضي من الصبح و...، فإن حاجة الانسان - ومنه القاضي - لا تسوّغ له أخذ الأجرة عليها. هذا ما ذكره العلامة دليلاً على اعتبار الشرط محل الكلام، فلا يصح للمصنف تذكّر التعبير بكلمة «لعل».

(١) ممن وجب عليه تعيّننا واجب ما كالطبيب احياناً.

(٢) غير الواجب تعيّننا.

وسياتي - بعد ذكر وجه اعتبار الشرط الآخر - تكملة للكلام في هذا الشرط، من أنّ الواجب إنما يمنع من أخذ الاجرة، إذا كان الوجوب تعيّنياً لا كفاثياً .

دليل اعتبار الحاجة في الجواز

(٣) وأما دليل اعتبار حاجة القاضي في الحكم بجواز أخذه للجعل، فلأنه مقتضى التأمل في ما ورد في المقام من روايتي يوسف وعمّار المتقدمتي الذكر، لير

ولا مانع^(١) من التكبُّب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي، كما هو أحد الأقوال في المسألة الآتية في محلها . ان شاء الله.

فإنَّهما خصَّتا المنع بصورة كون القاضي غنياً، ولم تمنعاه في غير هذه الصورة. أمَّا بالنسبة لرواية يوسف، فإننا لو تأملناها، لوجدنا أن الإمام عليه السلام عندما حمل على القاضي وحكم عليه باللعنة، فإنَّه إنَّما يصحُّ منه ذلك ويكون له وجه، في ما إذا لم يكن القاضي محتاجاً، والألَّ لتوجُّه . وبشكل واضح . عليه السلام، أنكم لماذا تحرَّمون عليه أخذ الجعل وهو محتاج؟!

وأما بالنسبة لرواية عمَّار، فإنَّ الشاهد فيها قوله عليه السلام: «ومنها أjour القضاء»، ولو تأملنا قليلاً، لفهمنا ان القضاء . ذلك الوقت . كانوا منصوبين من قبل الولاة الظلمة وكانوا يتعاهدونهم من الناحية المادِّية ويسدِّون خلَّتهم واحتياجاتهم من هذه الجهة.

هذا ما يمكن أن يذكر تفسيراً لقول المصنف تتكُّ: «كما يظهر بالتأمل...»، إلاَّ أنَّه . كما لرَبِّما رأيت . بعيد عن ظاهر الروايتين، ولنعم ما قاله المحقق الايرواني تتكُّ في المقام من أنَّه: «لم يظهر لنا ذلك كلما تأملنا»^(١).

والظاهر . والله العالم . ان هذا . عدم الظهور، وهو الذي قاله المحقق الايرواني تتكُّ . هو الذي دعى المصنف تتكُّ ، إلى التعبير . قبل ذكر الشرطين . بقوله: «ولعل»، مع ان الشرط السابق الأوَّل . وكما ذكرنا هناك . هو الذي صرَّح به العلامة في المختلف.

هذا علاوة على ان المصنف تتكُّ ، لم يُشر إلى هذا الاستظهار . عند ذكره للروايتين السابقتين، ولا عند تعرُّضه للأراء الثلاثة السابقة، مما يشير إلى عدم ارتضائه له.

(١) هذا ما اشرنا له سابقاً، من أنَّه سيأتي تكملة للكلام في الشرط السابق.

وأما^(١) الارتزاق من بيت المال، فلا اشكال في جوازه للقاضي مع حاجته،

﴿

موقف المصنّف من هذا الرأي الرابع

وكما اعتدنا على ذكر موقف المصنّف تتّكّر من الآراء الثلاثة السابقة، فإننا لا بد من ان نعطي الموقف هنا أيضاً، لنصل إلى النتيجة النهائية لهذا البحث الثاني.

والظاهر ان المصنّف تتّكّر لا يرضي هذا الرأي أبداً، كما يظهر من تعبيره بقوله: «لعلّ»، مع ما ذكرناه في حينه أيضاً.

الموقف النهائي من هذا البحث . أخذ الجعل .

يجوز الأخذ إلا مع تعيّن القضاء فلا يجوز مطلقاً

وعلى هذا، فرأى المصنّف تتّكّر في هذا البحث، وهو أخذ الجعل على القضاء، هو رأيه الذي اتّخذه قبل ذكر هذا الرأي الرابع والأخير في المسألة، فإنه إنمّا يحرم على القاضي أخذ الجعل في حالة تعيّن الحكومة عليه مطلقاً، وسواء أكان محتاجاً من الناحية الماديّة أم لا؛ فإنّه مقتضى ما أخرجته رواية يوسف بن جابر من الجواز الذي يقتضيه الأصل الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط كما ذكرنا، ولم يثبت دليل يخصّص الحرمة الواردة في هذه الرواية بحالة عدم الاحتياج المادي؛ بعد بطلان دليل اعتبار الشرط الثاني الذي ذكره العلامة تتّكّر، والله العالم.

الجهة الأولى . البحث الثالث

في الحكم التكليفي لأخذ الرزق من بيت المال

(١) وقبل البدء: ما هو الرزق؟

وقبل الشروع في تفصيل هذا البحث، لا بدّ من أن نسترجع ما ذكرناه سابقاً، من الفرق بين «الرزق» وهو ما نحن فيه، والاجرة أو الجعل مثلاً .

بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحة فيه، لما^(١) سيجيء من الأخبار الواردة

هم وقد ذكرنا سابقاً أن «الرزق» هو المال الذي يُبذل للقاضي أو غيره من بيت المال المُعدّ لمصالح المسلمين، إلا أن هذا المال، لا يُبذل ازاء عمل وعضوا عن عمل ما ليكون جُعلاً - مع عدم تعيين مدّة - ، أو أجرة - مع تعيين مدّة لذلك العمل، وإنما يُبذل لقاء تقلد منصب ما يحتاجه المجتمع الإسلامي، كمنصب القاضي والطبيب والمعلم والشرطيّ والمؤذن وغيرهم.

ولما كان الرزق مبدولاً لتقلد المنصب والعنوان، فإن القاضي أو غيره من المُنصبين، يستحقون المال المبدول للمنصب - الرزق - حتى مع عدم عملهم لو صادف، كما لو لم تحدث أي خصومة في وقت ما، فإن القاضي يستحق الرزق - في ما لو قلنا بالجواز - فإنه لا زال قاضياً متقلداً لهذا المنصب.

يجوز أخذ الرزق مطلقاً

هذا، وقد ذهب المصنف تت إلى عدم الاشكال في جواز أخذ الرزق مع حاجة القاضي للمال، بل مطلقاً مع وجود المصلحة في تقليده منصب القضاء.

أدلة جواز الارتزاق

(١) ولما كان البحث في استنباط الحكم التكليفي، فإننا ننطلق من أصالة البراءة التي تقتضي الجواز، بل الدليل المحرز على الجواز المطلق الذي أدّاه المصنف تت وهو مجموعة من الروايات الدالة على ذلك.

وفي الحقيقة، فإن هذه الروايات، تشكل المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، فإن المرحلة الثانية من هذه العملية، هي البحث عن دليل محرز يقطع العمل بالأصل العملي - البراءة - ليثبت حرمة الأخذ، والذي سنذكر له رواية واحدة ونردّها، ولكن بعد ان يذكر المصنف تت روايات الجواز، وهو خلاف الطريق الفني للبحث طبعاً.

في مصارف الأراضي الخراجية^(١).

ويدل^(٢) عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الاشر، من قوله عليه السلام:
 «وافسح له . أي: القاضي . في البذل ما يزيح عنته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس» .
 ولا فرق^(٣) بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر.

وعلی كل حال، فلنذكر الروایات التي يدعی تمامية دلالتها على جواز الارتزاق، وهي:

(١) أولاً: الروایات الواردة في مصارف الأراضي الخراجية.

وهي روايات كثيرة سنذكر جملة منها في بحثنا آخر كتاب المكاسب المحرمة هذا، وهو البحث في الأرض الخراجية التي لزم الشارع اعطاء الخراج على أهلها، والذي هو مصدر من أهم مصادر بيت المال، تذكر . هذه الروایات . أن ممن يجوز له الانتفاع من هذا الخراج ومن بيت المال الذي يودع فيه هذا الخراج هو القاضي.

وتلك الروایات مطلقة لا تقيّد الجواز بحالة احتیاج القاضي للرزق، فتدل على الجواز المطلق.

(٢) ثانياً: ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الاشر.

وهو قوله عليه السلام: «وافسح له في البذل... الخ»، بعد كون الواضح ان ما يبذله الوالي . وهو مالك الاشر عليه السلام . فإنما يبذل له من بيت المال وبعبارة «الرزق»، فيكون دليلاً على جواز ارتزاق القاضي من بيت المال، والرواية مطلقة لا يستفاد منها تقييد البذل بحاجة القاضي، بل قد يستفاد منها أكثر من ذلك فيدعی ظهورها . لا بالاطلاق . في جواز الاعطاء حتى مع عدم احتیاجه .

(٣) ولما كانت الروایات تتحدّث عن استحقات القاضي . أو غيره . للرزق من بيت المال، فإن معنى ذلك ان ما كان من بيت مال المسلمين، فإنّه يجوز للقاضي أخذه والاستفادة منه، دون تقييد ذلك بما لو كان متولي بيت المال هذا هو عليه السلام

لما سيجيء من حليّة بيت المال لأهله^(١) ولو خرج^(٢) من يد الجائر.
 وأما^(٣) ما تقدّم في صحيحة ابن سنان، من المنع من أخذ الرزق من
 السلطان، فقد عرفت الحال فيه.
 وأما^(٤) الهدية، وهي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبة للحكم له

عنه السلطان العادل عليه السلام أو من نصّبه لذلك؛ فإن بيت المال هو بيت المال حتى
 مع كون القائم عليه ظالماً كما هو واضح.

(١) ومن يستحقّ الرزق.

(٢) المال الذي لبيت المال.

صحيحة ابن سنان لا تصلح لتحريم الارتزاق

(٣) وأما صحيحة ابن سنان التي حرّمت أخذ الرزق من السلطان، فإنها لا
 تصلح دليلاً محرّماً لأخذ الرزق من بيت المال مطلقاً، بل وحتى لو كان المتسلط
 عليه هو الوالي الجائر، وذلك لما قلناه قبل ذلك، من إنها إنما حرّمت الرزق
 لسبب اجنبي عمّا نحن فيه، وهو كون القاضي المنصوب من السلطان الجائر
 غير جامع للشرائط، حرمة أخذه للرزق، من جهة عدم أهليته لنصب القضاء،
 ويكفي. كما قلنا هناك. احتمال ذلك لابطال التمسك بها لحرمة أخذ الرزق،
 فإنّه إذا ورد الاحتمال...، أو لما ذكرناه هناك أيضاً في دفع ما اشكل به المصنف
 تتّكّر على المحاولة الأولى السابقة، من أنّ «الرزق» لم يُرد فيه. في الرواية.
 المعنى الاصطلاحي، بل أريد به العوض بشهادة كلمة «على»، فيكون المعنى:
 «يأخذ عوضاً على القضاء»، فتكون الرواية. على هذا. أجنبية عمّا نحن فيه
 فإنه المعنى الاصطلاحي للرزق، وهو ما لا يكون عوضاً عن عمل كما قلنا.

الجهة الأولى. البحث الرابع

الحكم التكليفي لأخذ الهدية من قبل القاضي

(٤) وقيل الدخول في تفاصيل البحث، يقوم المصنف بتكثير. والحمد لله.

حقاً كان أو باطلاً، وان لم يقصد المبدول له الحكم إلاً بالحق إذا عرف . ولو من القرائن . أن الأول قصد الحكم له على كل تقدير، فيكون الفرق بينها وبين الرشوة: أن الرشوة تُبدل لأجل الحكم، والهدية تُبدل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه، فالظاهر ^(١) حرمتها؛ لأنها رشوة ^(٢) .

﴿ بتوضيح وتشخيص محل الكلام وموضوعه، فإن «الهدية» عنوان عام واسع جداً، فأى مصاديقها هو محلّ البحث؟

والجواب: أنه في مصداق خاص من مصاديق الهبة، وهو ما كان المقصود منه ايراث المودة للقاضي والتي يُتأمل منها أن تبعته . القاضي . على الحكم للواهب حقاً كان أو باطلاً .

وهذا الكلام مشروط بعلم القاضي بذلك القصد، وإلاً خرج عن محلّ البحث الذي بين أيدينا ودخل في محلّ آخر له مجاله الخاص .

وبهذا يتّضح الفرق بين ما نحن فيه من البحث الرابع، وما مضى من البحوث وخاصةً البحث الأول «الرشوة»، فإن الرشوة طريق مباشر إلى مبتغى الراشي من الحكم له حقاً كان أم باطلاً، والهدية محلّ البحث هنا طريق غير مباشر، فإنها تُبدل لا مقابل الحكم بصورة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، فإنها تُعطى بقصد استمالة قلب القاضي وصيده، فإن القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، فإذا استمال قلبه، توصل إلى مبتغاه من الحكم له حقاً كان أو باطلاً .

أدلة تحريم الهدية تكليفاً

(١) والهدية . بهذا التوضيح . محرّم على القاضي أخذها واليك الأدلة .
علماءً بأننا نتطلق . وكما كنا . من أصالة البراءة . :

(٢) أولاً : أدلة تحريم أخذ الرشوة

فإن جميع تلك الأدلة تحرّم أخذ الهدية من قبل القاضي وان كان المذكور فيها عنوان «الرشوة» وذلك بأحد طريقين:

أو بحكمها^(١) بتقحيح المناط.

الأول: المباشر، بأن يُدعى ان «الهدية» رشوة حقيقة وذلك لأحد وجهين: الأول: لغة: لبعض ما ذكره بعض اللغويين كالقاموس من أنها «الجعل» وهو شامل للهدية، وما ذكره في النهاية مثلاً من أنها - الرشوة - الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وما ذكره في المصباح من أنها - الرشوة - ما يعطيه الشخص للحاكم، وهذا الطريق بهذا الوجه الأول - لو كان هو المقصود للمصنف تَنَزُّ، لتوجّه عليه ما ذكره البعض^(١)، من أنه لا يتلاءم مع ما اختاره المصنف تَنَزُّ سابقاً، وذكره قبل قليل من الفرق حقيقة بين الهدية والرشوة.

الثاني: عرفاً: فإن «الهدية» وان كانت تختلف حقيقة عن «الرشوة»، إلا ان العرف أحياناً يستعمل الرشوة كعنوان جامع شامل لكل ما يُبذل للحكم للباذل حقاً كان أم باطلاً.

وهذا الوجه الثاني لو كان هو المقصود، فإنه لن يتوجّه عليه ما أورد على أخيه الوجه السابق فلا تغفل.

(١) الثاني: غير المباشر

هذا هو الطريق الثاني للاستدلال بروايات تحريم الرشوة، فنقول فيه: أن الرشوة وان كانت تختلف عن الهدية حقيقة، إلا أن ما حرّم الرشوة من الروايات قد حرّم الهدية، وذلك لأن المناط والعلّة في تحريم الرشوة وهو الحكم للباذل حقاً كان أم باطلاً موجود بعينه في الهدية، فما حرّم الرشوة من الروايات إنما حرّمها بالدلالة المطابقيّة، وحرّم الهدية بالدلالة الالتزامية وتقحيح المناط.

وعلى الطريق الأول، تكون الهدية داخلة موضوعاً - حقيقة - لغة - على لفظ

وعليه ^(١) يُحمل ما تقدّم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وان أخذ . يعني الوالي . هديّة كان غلولاً» ^(١) ، وما ورد ^(٢) من «ان هدايا العمّال غلول» ^(ب) ، وفي آخر: «سحت» ^(ج) .

﴿ الوجه الأوّل - وعرفاً - على الوجه الثاني - في الرشوة فهي داخلة حكماً أيضاً ، وما دلّ على حرمة الرشوة دلّ بالمطابقة على حرمة الهدية .
وأما على الطريق الثاني ، فإن الهدية خارجة موضوعاً - حقيقة - عن الرشوة . داخلة حكماً فيها ؛ فإن ما دلّ على حرمة الرشوة بالمطابقة . دلّ على حرمة الهدية بالالتزام .

(١) ثانياً: رواية الاصبغ بن نباتة

والتي ذكرناها أوّل البحث الأوّل وهو «الرشوة»، فقد ذكر فيها الإمام عليه السلام: «وأن أخذ هديّة ... الخ»، فإن المقصود والقدر المتيقن دخوله فيها هو ما نحن فيه ، بضميمة ان المقصود بالوالي - عرفاً - هو الأعمّ من الحاكم والسلطان . فيشمل القاضي .

(٢) ثالثاً: ما اورده في المبسوط عن النبي صلى الله عليه وآله

من: «ان هدايا العمّال غلول» أو «سحت»، بناء على كون المقصود ان الهدايا التي تُبذل للعمّال - ومنهم القضاة - سحت أو غلول ، فيكون من اضافة الأسم - الهدايا - إلى المهدي إليه - العمال - لامن اضافة الهدايا إلى الفاعل فيكون المقصود ما يهديه العامل إلى غيره ، فإنّها ستكون اجنبية عمّا نحن فيه كما هو واضح .

أ . الوسائل - الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ١٠ .

ب وج - المبسوط - ج ٨ - ص ١٥١ مع اختلاف بسيط .

وعن^(١) عيون الأخبار، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿أَكَلُونَ لِلسَّحْتِ﴾^(١) قال: «هو الرجل يقضي لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته»^(ب).

وللرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم^(٢)، وعلى بعضها^(٣) محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه لتلايق في الرشوة يوماً.

(١) ما عن عيون أخبار الرضا عليه السلام

حيث فسّر عليه السلام «السّحت» الوارد في الآية الكريمة بأنه هديّة من يقضي لأخيه الحاجة، الشامل لما نحن فيه من هدية القاضي، فإنها هدية لقضاء حاجة المهدي من الحكم له حقاً كان أم باطلاً.

(٢) أي: على ظاهر كلمة «السحت» فإنها الحرمة المشدّدة كما قلنا سابقاً، كما لو وجّهنا الرواية بما ذكرناه من الهدية محل الكلام.

(٣) أي: وعلى بعض التوجيهات الأخرى، تحمل الرواية - كلمة السحت - على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا الجائزة من أهل الحاجة إليه، لتلايق في الرشوة يوماً.

كما لو قلنا بأن المقصود من الهدايا التي نعمتها الرواية بالسحت، الهدية الجائزة شرعاً من حيث الحكم الأوّلي للهدية، إلا أن منصب المهدي إليه كان مهماً حساساً يحتاج إليه الناس فيه، فإن الهدية حينئذ وان كانت جائزة، إلا أنّها مكروهة مرجوحة جداً بحيث يعبر الشارع عنها بالسحت لكي يحذّر المتصدّي وهكذا عمل حساس من قبولها ليُرَبِّي نفسه ويقيها من الوقوع في الحرام لله

وهل ^(١) تحرم الرشوة في غير الحكم؛ بناء على صدقها . كما يظهر مما تقدم عن المصباح والنهاية . كأن يبذل له مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير؟ فإن ^(٢) كان أمره منحصراً في المحرم، أو مشتركاً بينه وبين المحلل

من الرشوة مثلاً أو الهدية المحرمة ان قلنا بأنها غير الرشوة حقيقة.

الجهة الأولى . الملحق ببحث الرشوة

١ . الرشوة في غير الحكم

(١) ذكرنا سابقاً ان بحوث الجهة الأولى أربعة، انتهينا من جميعها، وقد كان آخرها حكم الهدية تكليفاً، كما إننا ذكرنا ان هناك ملحقاً بهذه الجهة الأولى، نتناول فيه البحث في الحكم التكليفي لأخذ ما يبذل لغير الحكم للوصول إلى الغاية المقصودة المختلفة.

وهذا المبذول - لاصلاح الأمر عند الأمير مثلاً - ان كان يصدق عليه أنه رشوة كما يظهر من تعريف المصباح والنهاية لها، فيكون السؤال المطروح هنا، أنه هل يحرم أخذ الرشوة في غير الحكم أم لا؟

(٢) الصحيح هو التفصيل في المسألة

والجواب: هو إننا لا بد أن نفصل بين أنواع الغايات التي يبذل لأجلها المال إلى هذا أو ذاك.

أولاً: إذا كانت الغاية هي الحرام منحصراً أو مشتركاً

فإن كانت الغاية منحصرة في المحرم، كفتح دكان لبيع الخمر مثلاً، أو مشتركة بين المحرم والمحلل، بأن كانت له غايتان هما فتح محل إما لبيع الخمر وإما لبيع المحلل، إلا أنه عندما بذل المال، بذله لاصلاح أمره وفتح الدكان إن كان حراماً ما يباع فيه - وهو الخمر - أو حلالاً - وهو غير الخمر - ، فإنه يحرم أخذ المال حينئذ.

لكن بذله على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمة، لا^(١) لأجل

الدليل على الحرمة في هذا الفرع

(١) ولو سألنا المصنف نثُّ عن دليل حرمة أخذ الهدية على غير الحكم، فهل هي أدلة حرمة أخذ الرشوة؟ لأجابتنا بالعدم، فإنه وان كان هناك أدلة على حرمة الرشوة قد أخذ فيها عنوان الرشوة الشامل - كما ذهب إليه بعض اللغويين - ، إلا أن تلك الأدلة لا تشمل ما نحن فيه، بل يجب الاقتصار فيها على المعنى السابق للرشوة والذي اخترناه بعد التحقيق، والذي اتضح أنه خاص بالميدول للحاكم، وما ذلك إلا للانصراف العرفي لهذا المصطلح - «الرشوة» - إلى هذا المعنى الأخير، فتكون تلك الأدلة اجنبية عمّا نحن فيه.

بل الدليل على الحرمة في ما نحن فيه أمران:

الأول: عمومات واطلاقات حرمة التصرف بمال الغير بلا سبب شرعي.

فإنه لما كانت الغاية محرمة صرفاً أو مشتركة بالمعنى السابق، فإن العمل المبدول بازاء ايصال البادل إليها حرام غير محترم شرعاً، فيكون أخذ المال بلا سبب شرعي، ومن أكل المال بالباطل فيكون حراماً، لأنه مال الغير فلا يجوز التصرف به بعد بطلان ما بُذل لأجله من عمل.

ولو دققنا في هذه الأدلة، لوجدنا أنها لا تحرم الأخذ والقبض في نفسه، كما كانت الأدلة السابقة - في الرشوة مثلاً - تحرمه، وإنما تحرم القبض بما هو تصرف في مال الغير بلا اذنه، هذا إذا قلنا ان مجرد القبض تصرف فيكون داخلًا في العمومات والاطلاقات المزبورة، وأمّا إذا قلنا أنه ليس كذلك، فإن القبض لا يحرم بأي عنوان، وتلك الأدلة من العمومات والاطلاقات لا تحرم إلا غير القبض. مما كان تصرفاً عرفياً، كالأكل إذا كان المبدول مأكولاً مثلاً أو بيعه أو افساده أو غيره.

الرشوة . لعدم الدليل عليه عدا بعض الاطلاقات المنصرف إلى الرشا في الحكم^(١) . بل لأنه أكل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد^(٢) . فلا يحرم القبض في نفسه^(٣) ، وإنما يحرم^(٤) التصرف؛ لأنه باق على ملك الغير . نعم^(٥) ، يمكن أن يستدلّ

(١) لا مطلقاً وحتى في غير الحكم كما نحن فيه.

(٢) فساد الهدية بعد عدم كون العمل المبذول ازاءها محرماً وليس له قيمة شرعاً .

(٣) وبعنوان كونه قبضاً للهدية .

(٤) هذا الكلام منه يتضح احتمال أحد احتمالين اشترنا لهما قبل قليل في الشرح، الأول: أن القبض حرام بعد كونه تصرفاً، فالقبض بعنوان كونه قبضاً للهدية لا يحرم، وإنما يحرم القبض لكونه تصرفاً بمال الغير بلا إذنه، وأكلاً للمال بالباطل، فيكون خارجاً عن محل البحث؛ فإنه في حكم القبض الأولي، والثاني: أن القبض لا يحرم بأي عنوان، وإنما المحرم ما لو تصرف بالمقبوض بالأكل أو اللبس وغيرهما من التصرفات.

الثاني: فحوى اطلاق ما تقدم في تحريم هدية العمال والولاية

(٥) من قول ﷺ: «هدايا العمال غلول» وفي آخر: «سحت»، فإنه يدل على

حرمة الأخذ بخطوتين:

الأولى: أنه مطلق شامل للهدية التي تهدى لهؤلاء لا لايراث المودة للحكم فقط، بل لأيراث المودة للوصول إلى غايات اخرى كما نحن فيه .

وهذه الخطوة لوحدها، لا تقيد في اثبات الحرمة لما نحن فيه، فإن الوارد في

تلك الأدلة «الهدية» بالمعنى الذي ذكرناه في محله، من كون المقصود منها للـ

على حرمة^(١) بفحوى^(٢) اطلاق^(٣) ما تقدّم في هديّة الولاية والعمّال .
وأما^(٤) بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة ،

﴿ ايراث المودّة الداعية لقضاء حاجته ، فهي مقدمة لا يرث المودّة أولاً لا لقضاء الحاجة أولاً كما نحن فيه ، فالروايات تلك . إلى هنا . اجنبية عمّا نحن فيه ، وهذا ما يجعلنا نحتاج إلى خطوة ثانية مكّملة وهي :

الثانية: الفحوى أو الأولوية: فإن الهدية بالمعنى السابق وهي ما كان غايتها المباشرة ايراث المودّة وغير المباشرة الوصول إلى غاية غير حقّة وهي الحكم له حقاً كان أو باطلاً محرّماً ، فمن الأولى أن يكون ما غايته المباشرة الوصول إلى الحرام محضاً أو مشتركاً . وهو ما نحن فيه . حراماً .

وهذا الدليل ، يختلف عن سابقه بأنّه مع تماميته ، فإنه يثبت حرمة الأخذ والقبض في نفسه ، فإنّ المقيس عليه . الهدية بالمعنى السابق . كانت محرّمة . بتلك الروايتين . في نفسها ، فكذا يكون حال المقيس . ما نحن فيه . .

(١) الأخذ والقبض في نفسه .

(٢) قياس الاولوية كما اوضحناه .

(٣) فإنّها شاملة لما إذا كانت الغاية أمراً غير الحكم كما نحن فيه ، إلا أن المشكلة فيها والتي جعلتنا نحتاج إلى الخطوة الثانية ، هي أنّها واردة في معنى خاص من الهدية ، وهو ما تناولناه في البحث الرابع السابق ، أي: لأيراث المودّة الباعثة على القيام بما يريد!!!

(٤) ثانياً: إذا كانت الهدية لغاية محلّلة

وأما إذا كانت الهدية لقضاء حاجة محلّلة ، فإنّه يجوز أخذها لما دلّت عليه

الأدلة ، ومنها:

فلا حظر فيه، كما يدلّ عليه ما ورد في أنّ الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله^(١) ليسكنه؟ قال: «لا بأس»^(١).

والمراد المنزل المشترك، كالمدرسة والمسجد والسوق ونحوها. ومما^(٢) يدل على التفصيل في الرشوة^(٣) بين الحاجة المحرّمة وغيرها، رواية الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام» وسأله حفص الأعمور فقال: «إنّ عمّال

١. ما دلّ على جواز البذل للاستفادة من الاماكن المشتركة التي سبق لها الغير كرواية محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشوا الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس به»، قال في الوسائل بعد ايرادها: «أقول: الظاهر ان المراد المنزل المشترك بين المسلمين، كالأرض المفتوحة عنوة، أو الموقوفة على قبيل وهما منه».

والوراد فيها وان كان «الرشوة» إلا ان المقصود بها هو البذل مطلقاً الشامل لما نحن فيه.

(١) المشترك.

٢. رواية الصيرفي الدالة على التفصيل.

(٢) ومنها رواية الصيرفي الدالة على التفصيل في الجواز بين الحاجة المحللة - وهي رفق عامل السلطان بهم وعدم ظلمهم - فيجوز رشوته - بمعنى البذل له - ، وبين الحاجة المحرّمة - وهي عدم الاستيفاء حسب العقد بل أقل منه - فلا يجوز، فهذه الرواية تصلح دليلاً على هذا الفرع والفرع السابق أيضاً، في ما لو كانت الحاجة والغاية الحرام محضاً.

(٣) لا الاصطلاحية فإنها مختصة بالحكم، بل بالمعنى العرفي الشامل لما نحن فيه.

السلطان يشترون منّا القرب والأداة^(١)، فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منّا، فترشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تُصلح به مالك. ثم سكت ساعة، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقلّ من الشرط^(٢)؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك^(٣).

ومما^(٤) يعدّ

- (١) في الوسائل: الأدوية، وهي جمع إداوة وهي اناء صغير من الجلد.
- (٢) أي: هل كانت غايتك من الرشوة أن يأخذ العامل أقلّ مما تعاقدت عليه مع السلطان؟
- (٣) حرمت.

الجهة الأولى . الملحق ببحث الرشوة

٢ . المعاملة المشتملة على المحاباة

- (٤) ولنتكلم أولاً عن الحكم التكليفي للمعاملة المشتملة على المحاباة، ثم عن الحكم الوضعي لها من حيث الصحة والفساد.
- أولاً: الحكم التكليفي للمعاملة المحابي فيها
- المعاملة المحابي فيها رشوة في حالتين
- ولا بد من ان نعرف المقصود من هذه المعاملة المحابائية من قبل المتعامل مع القاضي.

فإن كان يصدق عليها تعريف الرشوة الذي اخترناه سابقاً، من كونه البذل للقاضي بقصد الحكم له حقاً كان أم باطلاً، فإن هذه المعاملة رشوة حقيقة إلا أنها ألبست ثوباً جميلاً دبلوماسياً، وحكمها حكم الرشوة لأنها رشوة حقيقة. لله

من الرشوة^(١) . أو يلحق بها^(٢) . ، المعاملة المشتملة على المحاباة، كييعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم.

فإن لم يقصد من المعاملة إلا المحاباة التي في ضمنها^(٣) ، أو قصد المعاملة^(٤)

فهذا ما نجده في ما لو كان المتعامل مع القاضي لم يقصد من المعاملة إلا المحاباة التي في ضمن تلك المعاملة، بحيث كان الغرض الاساسي منها هو الحكم له، بحيث لولا ذلك لما كان له قصد للبيع مثلاً، فهو قاصد للمعاملة. إلا ان قصده له تبعية مقدمي لأجل أن يتوصل إلى المحاباة التي هي في ضمنها. وكذا نجده في حالة اخرى، وهي: أن يكون البائع قاصداً للبيع وهو من أغراضه ولكنه قلل من السعر - حابي - لأجل أن يحكم القاضي له، كما في غيره من الشروط التي يتفق عليها بدون التصريح بها في العقد، بل يقع العقد مبنياً عليها. ففي هاتين الحالتين، فإن المبدول - وهو المحاباة - إنما جاء للحكم له حقاً كان أم باطلاً فهو رشوة، فتكون المعاملة محرمة تكليفاً.

المعاملة المحابى فيها ملحقة بالرشوة في حالة ثالثة

وأما إذا كان قاصداً للمعاملة وكان له غرض في البيع، إلا أنه أيضاً حابي فيها بقصد ايراث المودّة من قبل القاضي فيحكم له حقاً كان أم باطلاً، فإنها الهدية التي تناولناها في بحثنا الرابع السابق والحقناها بالرشوة بناء على عدم انطباق تعريف الرشوة عليها وهو ما اختاره المصنف تذكيراً أيضاً، فتكون المعاملة محرمة تكليفاً هذا كله من حيث الحكم التكليفي للمعاملة.

(١) كما في الحالتين الأولى والثانية.

(٢) كما في الحالة الثالثة.

(٣) بحيث لولا المحاباة لما كان له قصد للمعاملة.

(٤) له غرض في البيع ولكنه لأجل الحكم له حابي، بحيث لولا المحاباة كان

يباع أيضاً ولكن بلا تقليل للسعر.

لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له . بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطأ عليه من الشروط غير المصرح بها في العقد . فهي الرشوة^(١) .

وان قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي^(٢) ، فهو كالهديّة^(٣)

ملحقة بالرشوة .

وفي^(٤) فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي .

ثم^(٥) ان كلّ ما حكم بحرمة أخذه

(١) فتلحق بالمعاملة كل احكام الرشوة من حيث الحكم التكليفي .

(٢) ثم لكي يحكم له .

(٣) بل هو هديّة ولكن بطريقة دبلوماسيّة .

ثانياً : الحكم الوضعي للمعاملة المحابى فيها

(٤) وأما حكم المعاملة المحابى فيها من حيث الصحة والفساد والتي حكم

بحرمتها تكليفاً ، فإنها فاسدة باطلة غير صحيحة على وجه قوي ، فلا يترتب ما

قصد من المعاملة المحابى فيها عليها شرعاً من أثر كالتنقل والانتقال في البيع مثلاً .

ولعلّ ذلك الوجه القوي الذي قصده المصنف نكثُ ، هو ان المعاملة المحابى

فيها ، إن كانت رشوة . كما في الحالتين الأولى والثانية . شملتها تلك الأدلة التي

أخذ فيها عنوان الرشوة وكانت تبطل تلك الرشوة وتحرمها تحريماً وضعياً

فتحكم بفسادها ، وان كانت ملحقة بالرشوة ، فإنّ الأمر فيها كذلك بالضبط ،

فإن اللاحق الحاق من الجانبين ، التكليفي والوضعي ، والله العالم .

الجهة الثانية للبحث . الحكم الوضعي لما حرم قبضه

(٥) ذكرنا أول الكلام في هذه المسألة . الرشوة . ، ان البحث فيها لن نلج

بحرمة أخذه وجب^(١)

﴿ يختص بالرشوة، وقد ظهر ذلك جلياً، فقد تطرقتنا لاربعة عناوين وملحقين، كما إننا ذكرنا - أيضاً - ان الكلام في هذه المسألة سوف يكون في جهتين، أولهما ما مضى الكلام فيه من الحكم التكليفي للرشوة أو غيرها مما تطرقتنا له، وبين أيدينا الآن الجهة الثانية للبحث، والتي نتناول فيها بالأساس، الحكم الوضعي للموارد التي تناولنا فيها الحكم التكليفي، فهل يملك القاضي مثلاً الرشوة أو الجعل أو الهدية أو الرزق؟ وان لم يكن يملك هذه الأمور فما الذي يترتب على ذلك؟

أولاً: هل يتحقق الملك؟

ولنتكلم أولاً على الملك فهل يتحقق الملك أم لا؟

وما يذهب إليه المصنف رحمه الله هنا، هو أن كل ما حكمنا فيه بالحرمة التكليفية من الأبحاث الأربعة السابقة، بل والاجرة مثلاً لو حكمنا بتحريم قبضها، فإنه لا يملكه القابض لبطلان السبب الذي أتى به للتملك، فالمبدول باق على ملك المبادل. ولو شككنا في حصول الملك وعدم حصوله، فإننا - وكما قلنا مراراً - ننتقل في استنباط الحكم الوضعي من أصالة الفساد، التي تقتضي بقاء المال على ملك مالكة الأول - المعطي - ، ولم نحرز دليلاً محرزاً يخرجنا من أصالة الفساد تلك، هذا إذا لم ندع ان في جملة ما ذكرنا دليلاً على الحرمة التكليفية ما كان دليلاً على الحرمة الوضعية أيضاً، ويكفينا أصالة الفساد وان لم يتم أي من تلك الأدلة على الحرمة الوضعية.

(١) ثانياً: وماذا يترتب على عدم الملك؟

وعندما يحكم الشارع بعدم الملك، فإن ما قبضه الحاكم يجب أن يردّه إلى المعطي، فإنه ملكه الذي لا يجوز التصرف به - حتى على نحو الإبقاء عند الله

﴿ الفير - إلا باذنه، وكذا لقاعدة «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، فإنها توجب اداء المأخوذ بنفسه ان كان موجوداً ، وببدله ان تلف أو أتلّف.

هذا إن كان المال المبذول باقياً لم يتلف، ولكن ماذا إذا كان قد تلف أو أتلّف؟
أمّا إذا كان المبذول قد تلف، فإن كان قد أعطي كعوض عن شيء وعلى نحو المقابلة، كالجعل والأجرة إذا حكمنا بحرمة أخذهما، بل وكذا الرشوة فإنها في الحقيقة - وكما فسّرهما في القاموس بالجعل - عوض عن الحكم وفي مقابله، فيجب إعطاء بدل التالف، ان كان قيمياً فالقيمة، وإلا فالمثل.

والسبب في ذلك، أنّ الباذل لم يبذل ما بذله مجاناً ، بل أعطى وملك بعوض لم يسلم له لحرمته، وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فلو كانت المعاوضة السابقة صحيحة، لكان كل من العوضين مضموناً بمقابله، بمعنى ان المال المبذول قد أخذه المبذول له مضموناً بالعمل، بحيث لو لم يسلم العمل فإنه لا يملك؛ إذ أنّه - العامل - لم يملك بلا مقابل، ولم يُتمك بلا مقابل، بل ملك بعوض، وتملك بعوض لا بدونه، فإن لم يمكن تسليم العوض بأن كان عملاً محرّماً، فإنه لا بدّ له من ارجاع المال مع بقائه، وارجاع عوضه مع تلفه؛ فان ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

وهذا بالاضافة إلى امكان التمسك بقاعدة اليد فإنها توجب اداء المأخوذ بعوض، بنفسه مع بقائه، وببدله مع تلفه.

نعم، لو كان الباذل قد ملك مجاناً وبلا عوض، كما في الهدية، فإنها متقوّمة بالمجانبة وعدم العوضيّة حتى ما سُمّي هبة معاوضيّة أو مشروطة منها، فإنه وان كان المهدي له لا يملك الهدية ويجب عليه ارجاعها لو كانت باقية لفسادها كما قلنا، إلا أنّه لا يجب عليه ردّ عوضها الواقعي من المثل أو القيمة مع التلف، فلا تجتمع في ذلك مع أخويها من الاجرة والجعل.

على الآخذ رده^(١) وردّ بدله مع التلف^(٢) إذا قصد^(٣) مقابله بالحكم كالجعل والأجرة^(٤) حيث^(٥) حكم بتحريمها.
وكذا الرشوة^(٦)؛ لأنها حقيقة جعل^(٧) على الباطل، ولذا فسره^(٨) في القاموس بالجعل.

والسرّ في ذلك، أن الهبة لما كانت مجانية وبلا عوض، فإنها لا يُضمن بصحتها، فكذلك لا يُضمن بفسادها.

لا يقال: ولكن الهبة - في ما نحن فيه - لم تُعط مجاناً، بل بعوض هو ايراث المؤدّة، ومن ثمّ الحكم له، أي: للمهدى له، فهي معوّضة، فيأتي فيها ما ذكرناه في الجعل والاجرة والرشوة بالضبط.

فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك؛ فإن الهبة - أبد الدهر - لا تكون إلا مجانية، بل هي - كما قلنا وسنقول أول بحث البيع - متقوّمة بالمجانّة حتى ما كان منها معوّضاً ومشروطاً، فكيف في ما نحن فيه، فإنها حتى لا تسمّى معوّضة؛ فإن ما صوّره المدعي عوضاً ليس كذلك، بل هو دواعي للاهداء والبذل، والداعي والباعث لا يكون عوضاً كما هو واضح.

(١) في جميع ما حرم أخذه حتى الهبة والهدية.

(٢) كالتفصيل التالي.

(٣) البازل.

(٤) التي لم نتطرق لحكمها بالتفصيل في هذا البحث.

(٥) أي: إذا.

(٦) يجب رد بدلها مع التلف.

(٧) وعوض.

(٨) بل «فسرها». - الرشوة . .

ولو لم يقصد بها المقابلة، بل أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم . وهو المسمى بالهدية^(١) . فالظاهر عدم ضمانه^(٢)؛ لأن مرجعه إلى هبة مجانية^(٣) فاسدة؛ إذ الداعي^(٤) لا يعدّ عوضاً، و^(٥) ما لا يضمن بصحيحه^(٦) لا يضمن بفاسده^(٧) .
وكونها^(٨) من «السحت»

(١) والتي حكمنا بحرمة أخذها وقبضها.

(٢) وإن كان يجب رده لعدم ملكه.

(٣) غير معوضة؛ فإن كل هبة متقومة بالمجانية. وأما فائدة الشرط في

الهيئة المشروطة التي تسمى أيضاً بالمعوضة مسامحة، فإنه تسلط المعطي .

المهدي . على الفسخ مع تخلف الشرط . خيار الشرط . .

(٤) وهو ايراث المحبة الموجبة للحكم للمهدي.

(٥) هذا دليل عدم ضمان الهدية التالفة؛ فإن ما لا يضمن بصحيحه لا

يضمن بفاسده، ويمكنك مراجعة هذه القاعدة بتفاصيلها ومداركها في كتاب

البيع، في فصل «احكام المقبوض بالعقد الفاسد»، ولهذا لم ندخل في تفاصيل

القضية؛ فإنه ليس محل البحث.

(٦) وهو الهدية، فإنها كما قلنا مجانية.

(٧) وهو ما نحن فيه.

دفع دليلين مدعين على الضمان في الهدية

(٨) هذا، وقد يدعى الدليل على الضمان في الهدية محل الكلام بالطريقة

التالية:

إننا في الضمان، وبحث أنه هل يجب ردّ البديل أم لا؟ ننطلق من الأصل

العملي أيضاً شأنه شأن غيره من عمليات الاستبطاء، وما دمنا نتكلم عن

﴿ الضمان، فإننا ننطلق من أصالة البراءة، فإننا في مقام استنباط حكم تكليفي وهو وجوب الاعطاء وعدم وجوبه.﴾

هذا هو المنطلق، وهو المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط، وأمّا المرحلة الثانية، فإنّها - مثلها مثل غير المحل - في البحث عن الدليل المحرز الدالّ على الضمان ووجوب إعطاء البدل، وهو ما لم نتحدّث عنه لحد الآن. وأمّا المرحلة الثالثة، فإنّها الدليل المحرز الدالّ على عدم الضمان، والذي يعارض ما قد يكون موجوداً في المرحلة الثانية، وقد ذكر المصنف تثنؤً ان هذا الدليل الجاري في المرحلة الثالثة، هو القاعدة المعروفة القائلة بأن «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده»؛ فإنّها تقتضي عدم الضمان في ما نحن فيه من الهدية.

إذا اتضح هذا، تبين أنّ من يريد اثبات الضمان في ما نحن فيه، فإنّه يلزمه ابراز دليل محرز يقطع العمل بالأصل العملي، ويتعارض مع الدليل المحرز الذي يقتضي عدم الضمان، وهو القاعدة المزبورة.

وبعبارة أخرى: نريد دليلاً محرزاً يبطل العمل بالأصل العملي؛ إذ مع الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي، كما نريد من ذلك الدليل أن يخصّص القاعدة المزبورة ليتقدّم عليها تقدّم الخاص على العام، فهل يمكن ابراز هكذا دليل؟

وهنا يأتي دور دليلين قد يدعيان في المقام وهما:

الأول:

الرواية التي عبّرت عن الهدية بالسّحت، كما في الرواية التي ذكرناها عنه عليه السلام من أنّ: «هدايا العمّال سحت»، فإنّها دليل محرز على الضمان، فإن لله

إنّما يدلّ على حرمة الأخذ^(١) لا على الضمان^(٢).
وعموم^(٣) «على اليد» مختصّ بغير اليد

فمّ التعبير بالسحت دليل على عدم الملك، فتصرّف القاضي بها أو تلفها عنده كان بلا مجوّز من قبل المالك بعد بطلان سبب التحليل بتعبير الشارع عنها بالسحت، فيجب ضمانها، وبهذا ينقطع العمل بالأصل العملي، كما انها أخص من القاعدة المزبورة؛ فإنها - القاعدة - تشمل كل ما لا يضمن بصحيحه هدية كان أو غيرها، بينما الرواية تتحدّث عن الهدية فهي أخص، فتتقدّم عليها تقدم الخاص على العام، فيجب التخصيص والضمان.

ردّ الدليل الأول

والصحيح ان هذه الرواية لا تصلح دليلاً على الضمان؛ فإن أقصى ما يستفاد منها هو الحرمة التكليفية للأخذ ليس إلا، والحرمة شيء، والضمان شيء آخر، ولا ملازمة بين الأمرين.

(١) حرمة تكليفية لا وضعيّة.

(٢) وهو موضوع آخر غير الحرمة التكليفية للأخذ، ولا ملازمة بين الموضوعين.

(٣) الثاني: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»

وأما الدليل الثاني الذي قد يدعى وجوده لإثبات الضمان في الهدية المحرّم أخذها، هو عموم قاعدة «على اليد»، فإن الفقهاء تمسكوا بها في مواضع كثيرة لإثبات الضمان شأنها شأن قاعدة الاتلاف، فالقاعدة تثبت الضمان في كل شيء أخذ، ان كان موجوداً فيجب أدائه بارجاعه، وان كان قد تلف أو أتلف فيجب تأديته أيضاً باعطاء بدله الواقعي من المثل أو القيمة.

وهذه القاعدة تشمل ما نحن فيه من أخذ القاضي للهدية، فتقطع العمل بالأصل العملي - أصالة البراءة - ، وتخصص قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده.

المترفعة على التسليط المجاني^(١)؛ ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام.



رد التمسك بقاعدة اليد

هذا، ولكن الصحيح عدم صحّة الاستدلال بقاعدة اليد لاثبات الضمان في الهدية؛ وذلك لما تقرّر عندهم من أن القاعدة إنما تجري في المعاوضات، وبعبارة أخرى: في ما لو لم يكن التسليط من قبل المالك مجاناً، كما هو الحال مثلاً في ما حكمنا فيه بالضمان من الجعل والاجرة والرشوة، ولو كانت القاعدة المزبورة تجري حتى في حالات التسليط المجاني لما كان هناك مورد إلاّ وفيه ضمان، وهو واضح البطلان؛ فإن هناك كثيراً من الموارد التي لم يُحكم فيها بالضمان، كالهبة الفاسدة في غير مقامنا، كما لو أهدى بالمعاطة وقلنا باعتبار اللفظ الجامع وعدم الاكتفاء بالفعل، فإن المهدي له لا يضمن ما أهدى له لو كان قد أتلّفه، وان كان يجب رده لو كان باقياً.

(١) والمفروض ان الهدية في ما نحن فيه مجانيةّة، بل قلنا: ان كل الهدايا والهبات متقوّمه بالمجانية، حتى ما كان اسمه الهبة المعوّضة، على ما سيأتي تفصيله أول كتاب البيع باذنه تعالى.

وعلى هذا، فإن الهدية التي تلتفت أو أتلفت عند القاضي وان كان يحرم عليه أخذها لما ذكرناه من الأدلة في حينه، إلاّ أنّه لا يضمن بدلها للواهب؛ لأصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط، ولقاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» الجارية في المرحلة الثالثة. ولا دليل محرز يقطع العمل بالأصل العملي ويخصص القاعدة المزبورة، فالصحيح عدم الضمان للأصل - مسامحة -؛ اذ مع الدليل الاجتهادي لاتصل النوبة للدليل الفقاهتي (الأصل العملي) - وللقاعدة.

وفي^(١) كلام بعض المعاصرين: أن احتمال عدم الضمان

دفع كلام بعض المعاصرين من احتمال عدم الضمان

في الرشوة مطلقاً

(١) توصلنا إلى نتيجة هي الضمان في الرشوة والجعل والأجرة والذي يمكن التعبير عنه بالرشوة، وإلى عدم الضمان في الهدية، إلا أن بعض معاصري المصنف تنكّر، ذهب إلى عدم بُعد احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً، أي الرشوة اصطلاحاً عندنا، بالإضافة إلى الجعل والأجرة وهو ما يطلق عليه الرشوة عرفاً أحياناً.

وليس المهم ما ذهب إليه ذلك المعاصر، بل المهم التأمل في ما جعله يذهب إلى ما ذهب إليه لعله يكون صحيحاً فتغيّر الفتوى إلى الضمان، فما هي أدلته؟

الادلة المدعاة على عدم الضمان

الدليل الأول: ما ذكرناه في عدم ضمان الهدية

من أن الأصل - البراءة - يقتضي عدم وجوب الضمان، وكذا «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» التي تجري في الرشوة بصورة عامة.

ولا يقال: ولكن القاعدة المزبورة لا تجري في المعاوضات؟!

فإنه يقال: ولكن الرشوة مطلقاً غير معوضة بل مجانية شأنها شأن الهدية، فإن الحكم له حقاً أو باطلاً في الرشوة المصطلحة لا يُعدّ عوضاً، وكذا في الجعل والأجرة، بل كل تلك الأمور دواعٍ للبذل شأنها شأن ما ذكرناه في الهدية من أن ايراث المودّة ثم الحكم له ليس عوضاً بل داعياً.

ضعف هذا الدليل

هذا ولم يكلف المصنف تنكّر هنا - نفسه ردّ هذا الدليل، بعد وضوح بطلانه بما ذكرناه عندما ذهبنا إلى الضمان: من أن الجعل والأجرة والرشوة كلها أمور معاوضيّة في الحقيقة. وهي تختلف تماماً عن الهدية.

في الرشوة^(١) مطلقاً غير بعيد مغللاً بتسليط المالك عليها مجاناً^(٢)، قال: «ولأنها^(٣) تشبه المعاوضة^(٤)، وما^(٥) لا يُضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده».

(١) بالمعنى العرفي الشامل للجعل والأجرة والهدية التي ذهبنا نحن أيضاً إلى عدم الضمان فيها.

(٢) فتكون كالهدية في عدم الضمان فإنه يأتي فيها ما أتى فيها.

الدليل الثاني: ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده

(٣) وأما الدليل الثاني الذي ادعاه بعض المعاصرين، فهو تطبيق قاعدة «ما

لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده»، فإن الرشوة شبيهة بالمعاوضة، فإنه إنما اعطاه للحكم له، فالحكم له وان لم يكن عوضاً؛ لما ذكرناه في الدليل الأول من المجانية، إلا أنه شبيهة بالعوض؛ فإنه لم يُعط إلا لكي يُعوض بالحكم له أو بايصاله إلى ما يريد.

وعلى هذا، فالرشوة - مطلقاً - وإن لم تكن معاوضة بل هي أمر مجاني - كما ذكرنا في الدليل الأول - إلا أنها شبيهة بالمعاوضة أيضاً، فإذا كانت كذلك، كان مقتضى جريان قاعدة «ما لا يضمن...» عدم الضمان، فإنها شبيهة بالاجارة، وفي الاجارة الصحيحة لا يضمن المستأجر ما أتلّفه من العين المستأجرة، فكذلك في ما لو كانت الاجارة فاسدة، وكذلك أيضاً ما كان شبيهاً بالاجارة وهو ما نحن فيه من الرشوة.

(٤) التي لا ضمان في صحيحها وهي الاجارة.

(٥) اتضح ان قاعدة «ما لا يضمن...» تصلح مستنداً في الدليلين المدّعين

وهي الأساس في كلا الدليلين المزبورين.

رد الدليل الثاني:

وهذا الدليل الثاني، شأنه شأن أخيه السابق باطل لا يمكن التمسك به في

﴿ ان قاعدة « ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده » صحيحة ولها مداركها الصحيحة التي سنتعرض لها في كتاب البيع في أحكام المقبوض بالعقد الفاسد، إلا أننا لأبد أن نفهم ان موضوع هذه القاعدة ما لم يكن عوضاً من متعلق العقد، وبيانه:

إننا لو تأملنا القاعدة، لفهمنا منها أنها تتحدث عن شيء يمكن أن يكون مضموناً أحياناً، ويمكن أن لا يكون كذلك أحياناً أخرى، تبعاً لما حكم به الشارع من الضمان وعدمه في العقد الصحيح، فإن كان قد حكم بالضمان في ذلك العقد، فإنه يجب الضمان في فاسده لنفس ذلك الشيء الذي كان مضموناً في العقد الصحيح، وان لم يكن قد حكم بالضمان في ذلك العقد الصحيح، فإنه لم يحكم بالضمان في العقد الفاسد لنفس ذلك الشيء الذي لم يكن مضموناً في العقد الصحيح.

إذا تبين هذا، يتضح أن القاعدة المزبورة لا تتكلم عن أي من العوضين اللذين وقعا متعلقاً للمعاوضة والمقابلة كالمبيع والثمن في البيع، أو كالأجرة والمنفعة في الاجارة، فإن هذين العوضين في البيع والاجارة وفي كل معاوضة من المعاوزات لا يمكن ان يكونا تارة مضمونين وتارة غير مضمونين لتجري فيهما القاعدة السابقة؛ فإن كل معاوضة صحيحة، يضمن كل طرف من طرفيها ما وصل له من عوض بما أعطاه عوضاً عنه؛ فإنه مقتضى العوضيّة وعدم المجانيّة والألم تكن معاوضة.

فمعنى المعاوضة، أن كلاً من الطرفين لا يملك إلا بعوض، ومعنى هذا، أنه يضمن ما يصل إليه عوضاً عن ماله، يضمنه بماله الذي أعطاه إن كان قد أعطى مالا؛ ولهذا، فلو اتضح فساد ما أعطاه عوضاً عما أخذه في العقد الصحيح،

فإنه يجب عليه إبداله، كما أنه لو ألتف ما وصل إليه . ودقق معي الآن جيداً . فإنه لا يطالب بضمانه باعطاء بدله الواقعي من المثل أو القيمة، وما ذلك إلا لأنه اعطى بدله وضمنه قبل ذلك باعطاء العوض فهو الضمان إلا أنه ضمان بالمسمى، وهذا ما يسمونه بضمان المبيع بالثمن . بالنسبة إلى المشتري . وضمان الثمن بالمبيع . بالنسبة إلى البائع . .

وحيث نقول: فإذا اتضح فساد ما أعطاه على وجه الضمان، بأن بان أن ما اعطاه المشتري ثمناً مغشوشاً لا فائدة فيه ولا قيمة له، فإنه يجب عليه أن يعطي غيره؛ فإن كلاً من العوضين مضمون بعوضه كما قلنا قبل قليل، ولكن هذا إذا كان العقد صحيحاً .

وأما إذا كان باطلاً وقد ألتف المشتري السلعة، فإنه يجب عليه أن يضمن تلك السلعة ببدها الواقعي من المثل أو القيمة حتى لو كان قد أعطى ما فيه قيمة، فإن هذا الضمان - أي: بالقيمة المسماة - قد بطل ببطان العقد، فيجب عليه أن يضمن بالبدل الواقعي.

هذا ما نقوله في ما لو كان الثمن ذا قيمة، فكيف بما نحن فيه وقد اتضح أن العوض أو ما كان شبيهاً به . وهو الحكم له حقاً كان أو باطلاً . في الرشوة مثلاً . غير محترم شرعاً ولا قيمة له عند الشارع، فإنه يجب على القاضي الذي ألتف المال المبدول له أن يضمنه بالبدل الواقعي من المثل أو القيمة .

وبهذا، يتضح أن ما من معاوضة إلا وهي مضمونة في عقدها الصحيح بالنسبة إلى العوض، فلا تكون داخلة في قاعدتهم المعروفة المزبورة .

إذا اتضح هذا كله، قلنا في ردّ الدليل الثاني . وهو ما كنا بصددده . : إننا عندما نتكلم في ضمان الرشوة أو الجعل أو الاجرة، فإننا نتكلم عن ضمان أحد الطرفين

العوضين وهو المال المبذول الذي أتلّفه القاضي، فهو - على هذا - مضمون بعوضه الذي أعطاه أو يريد أن يعطيه القاضي وهو الحكم، وهو عمل غير محترم، فضمان ما أخذه القاضي بهذا العمل ليس ضماناً صحيحاً شرعاً، فيجب عليه أن يعيد ضمانه، ولا يكون ذلك إلاّ بالبدل الواقعي من المثل في المثلي والقيمة في القيمي، فيكون التمسك بقاعدة مالا يُضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده تمسكٌ بأمر اجنبي عمّا نحن فيه.

فإن قلت: فهمنا هذا الكلام كله، ولكن ألا يترتب عليه أن لا قاعدة أسمها «ما لا يضمن...»؟ وحينئذ فكيف تمسكوا بها في بعض الحالات لا ثبات عدم الضمان أصلاً؟!

قلنا: بل هناك قاعدة اسمها «مالا يضمن بصحيحه...»، إلاّ أن موردها غير العوضين في حالة وجود معاوضة، وكذا في حالات عدم وجود معاوضة أصلاً كما تمسكنا بها في الهبة.

ونقصد بغير العوضين ما كان مثل ضمان العين من قبل المستأجر إذا أتلّفها لا بتعدّد ولا بتفريط، فإنّه لا يضمنها، وما ذلك إلاّ لأنها لم تقع عوضاً في الاجارة، فإنّ العوض فيها هو المنفعة لا العين.

فإذا كانت الرشوة - مطلقاً - شبيهة بالمعاوضة، فإنّ شبيها هذا يقتضي الحكم بالضمان، فإنّ ما كان شبيها بالمعاوضة شأنه شأن المعاوضة في الضمان فيجب ضمان كل من العوضين بعوضة، فما وصل للقاضي يجب ضمانه فإنّه العوض - حسب ما ادّعاه المصنّف نكّر - وشبهه - حسب ما ادّعاه المعاصر - ، لا كالعين المستأجرة في الاجارة لكي لا يجب الضمان.

وبعد هذا كله نقول جملة مختصرة هي: «أنّه يتبيّن ان الرشوة - مطلقاً - للـ»

ولا يخفى ما بين تعليليه من التفاني^(١) : لأن شبهها بالمعاوضة، يستلزم الضمان، لأن^(٢) المعاوضة الصحيحة توجب ضمان كل منهما^(٣) ما وصل إليه^(٤) بعوضه الذي دفعه، فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعي، وهو المثل أو القيمة.

وليس في المعاوضات ما لا يُضمن بالعوض^(٥) بصحيحه حتى لا يُضمن بفاسده.

نعم^(٦) ، قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير

﴿ مضمونة حتى على ما ذهب إليه المعاصر؛ فإنه يعترف بأن كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ﴾ والصحيح - الذي اثبتناه - ان كلا من العوضين - في كل معاوضة - مضمون بعوضه، المسمى مع صحة العقد - ، بالبدل الواقعي - مع فساده - فيجب على القاضي أن يضمن ما أخذه وأتلفه أو تلف عنده.

(١) فإن الأوّل يقتضي - لو كان تاما - عدم الضمان، والثاني - لو كنا نحن وما ادّعاه من شبه الرشوة بالمعاوضة - يقتضي الضمان لا عدمه.

(٢) لأنّه ما من معاوضة صحيحة إلا وتقتضي الضمان بالنسبة للعوضين، فكذا فاسدها؛ للقاعدة التي يرتضيها المعاصر من إن «ما يضمن بصحيحه...».

(٣) المتعاملين.

(٤) فالبائع يضمن الثمن الذي وصل إليه - إذا أتلفه مثلاً - بما أعطاه للمشتري من المبيع، هذا في العقد الصحيح، فإنه يضمن بالبدل المسمى لا الواقعي، وأمّا مع الفساد، فإن الضمان الذي سُمّي باطل لا تأثير له، فيجب ان يعطي - اذا أتلف الثمن - عوضه الواقعي من المثل أو القيمة.

(٥) وهو محل الكلام - العوض - لا غيره، فلا تختلط عليك الأوراق.

(٦) هذا دفع دخل ذكرناه - في الشرح - بقولنا: «فإن قلت...».

العوض^(١)، كما أنّ العين المستأجرة^(٢) غير مضمونة في يد المستأجر بالاجارة: فربّما^(٣) يدعى أنّها غير مضمونة إذا قبض بالاجارة الفاسدة، لكن هذا كلام آخر؛ فالكلام^(٤) في ضمان العوض^(٥) بالمعاوضة الفاسدة. والتحقيق^(٦): أنّ كونها معاوضة أو شبيهة بها، وجه لضمان العوض^(٧) فيها. لا لعدم الضمان.

(١) لا العوض؛ فقد قلنا أنّه دائماً وأبداً مضمون بعوضه ومقابله.
(٢) والتي ليست عوضاً، بل العوض هو منفعتها، فلا تغفل وان كنّا نعبر في العقد بـ «أجرتك الدار».

- (٣) أي: فيمكن أن يدعى... إذا لم يكن مانع.
(٤) في الضمان الذي نحن فيه، وهو ضمان القاضي لما أتلّفه.
(٥) وهو ما بذل للقاضي وقد أتلّفه أو تلف عنده.

فالصحيح الضمان في غير الهدية

- (٦) أي: فالنتيجة التي يقتضيها التحقيق، هي عدم الضمان.
(٧) فان الكلام فيه لا في غيره.

«فروع»^(١)

في اختلاف الدافع والقابض

لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة^(٢)

(١) ثلاثة.

الفرع الأول

لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة، وادعى القابض أنها هبة صحيحة (٢) وهذا الاختلاف في هذا الفرع - كما نفهمه من كلام المصنف تُتَّزَّزُ وخلافا لما فهمه البعض^(١) - يمكن أن يكون قبل تلف المبدول للقاضي - مثلاً - مرة، ومرة أخرى بعد التلف، فهنا حالتان لا بدّ من اعطاء الموقف منهما، في مالو كان يترتب عليهما فائدة طبعاً؛ لما تعلمناه في كتاب القضاء من عدم سماع الدعوى إلا مع ترتب فائدة عليها للمدعي، ولنبدأ بالحالة الأولى.

أ - فهم اكثر المحققين، ان المصنف تُتَّزَّزُ يتحدث في هذا الفرع الأول عن حالة واحدة، هي ما صرح به بقوله الآتي: «في ما لو كانت الدعوى بعد التلف» كالمحقق الايرواني تُتَّزَّزُ في حاشيته الحجرية على المكاسب ص ٢٧، وهكذا السيد الخوئي تُتَّزَّزُ في مصباح فقاهته . ج ١ - ص ٢٧٦ وغيرهما، إلا أنّه خلاف الظاهر المفهوم من كلامه تُتَّزَّزُ كما سيتضح.

في الفساد والحرمة^(١)، وادّعى القابض^(٢) أنها هبة صحيحة لداعي القرية^(٣) أو غيرها، احتمال^(٤) تقديم الأول؛

﴿

الحالة الأولى: ما لو كان الاختلاف قبل التلف

فلو ادعى الدافع ان ما دفعه للقاضي هدية ملحقة بالرشوة في الفساد وحرمة الأخذ وعدم الملك، وادّعى القاضي أنها كانت هدية صحيحة لداعي القرية مثلاً أو غيرها من الدواعي الصحيحة كما في الهبة المعوّضة والمشروطة. وما يترتب على ما يدّعيه الدافع هو وجوب ارجاع القاضي لما أخذه فإنه لا يملك، كما أنه يجب ارجاع نمائه فانه تابع للأصل، بينما يترتب على مدّعى القاضي - الهبة الصحيحة - أنه مالك ولو كانت قد نمت فتماؤها له؛ فإنه تابع للأصل.

(١) ووجوب الارجاع مع البقاء.

(٢) القاضي أو غيره.

(٣) لربّما كان سبب تعبير المصنف تت بقوله: «لداعي القرية أو غيره»، هو ان الهبة لو كانت كذلك، فإنها ستكون لازمة شأنها شأن الهبة لذي رحم، فإنها تعتبر معوّضة، وهذه فائدة أخرى لصالح القاضي، فإنه يدّعي الملك اللازم، بينما الدافع يدعي عدم الملك أصلاً لأنها هدية ملحقة بالرشوة.

يحتمل تقديم قول الدافع، ولكن الصحيح تقديم قول القابض

(٤) هذا وقد ذهب المصنف تت - في هذه الحالة - إلى أنه يحتمل تقديم قول الدافع - أي أنه يكون المنكر - فيطالب القابض بالبيّنة، فان لم تكن، حلف الدافع على عدم ما يدّعيه القابض، فترجع العين إلى الدافع - ، إلا أن الصحيح هو تقديم قول القابض في هذه الحالة، فالقول قوله مع يمينه، فيحلف على عدم وقوع مدّعى الدافع، فلا يستحق الدافع منه - حينئذ - شيئاً. إلا أن يكون له بيّنة والمفروض أنها مفقودة في المقام.

﴿



القصة الكاملة للاحتمال ودفعه

عندما أصدر القاضي أمره وحكمه، ظل الدافع حائراً؛ لأنه كان يعتقد أنّ قوله هو المقدم، مع عدم وجود البيّنة للقاضي - المدعى عليه . : إذ من الذي يعلم بقصده . الدافع . سوى الدافع نفسه، فكيف حكم بتقديم قول القابض مع يمينه؟ فهل المسألة مسألة علاقة القاضي المترافع عنده بصاحبه القاضي المدعى عليه أم ماذا؟

وجاء الجواب: كلاًّ ليس كذلك، بل هو ما يقتضيه فن الحكم والدعاوى والقضاء حسب رأي الشارع، واليك - عزيزي الدافع - قصة هذا الحكم.

ان الحكم والقضاء لهما قواعدهما الخاصّة الثابتة الجارية في كل القضايا تقريباً، والتي لا يجوز مخالفتها إلاّ بدليل شرعي مجوّز لذلك، ومن جملة هذه القواعد: «البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر»، التي تعدّ الأساس والركن في كل عمليات القضاء تقريباً، ولكن كيف لنا ان نعرف أنّ هذا مدع عليه البيّنة، وذلك منكر عليه اليمين؟

وهنا يأتي دور قاعدة أخرى للتمييز بين المدعي - ليطالب بالبيّنة . ، والمنكر - ليطالب باليمين في حالة عدم البيّنة - مفادها: . حسب ما يختاره المصنف تدبّر وخلافاً لغيره . : ان من كان كلامه مطابقاً للأصل - العملي أو اللفظي - فهو منكر؛ فإن الحالة الطبيعية الجارية عادة هي مقتضى الأصل وما يؤدي إليه، فإن ادّعي خلاف ذلك، فهو ادّعاء ويقال لمن يقوله انه «المدعي»، هذا هو الأصل والقاعدة في معرفة المنكر والمدعي.

ولو رجعنا إلى ما نحن فيه، وجدنا ان الخلاف بين الدافع والقابض، يتركز على الملك . كما قلنا . ؛ فإن الدافع يدعي أنّه لم يقع؛ لأنّه يدعي أنّه قصد لله

هبة الملققة بالرشوة في الفساد والحرمة، بينما القابض يدعي حصوله - فإنه يدعي ان المدفوع كان هبة صحيحة لداعي القرية أو غيرها . فتحن الآن بين مدّع لحصول الملك - القابض - ومدّع لعدم حصوله - الدافع - ، والأصل في الملك - في هكذا حالة وغيرها - هو عدم الحصول والتحقق .

وهنا كبرّ الدافع مستبشراً، قائلاً: على هذا فالأصل معي، فأنا المنكر، فيجب أن تطالبوا القابض بالبيّنة، وما دام المفروض أنّها معدومة، فأنا أحلف على عدم صحّة ما أدّعاه فيجب ارجاع ما قبضه لي .

فقال قاضي المحكمة: لا تقاطعني، واركني اكمل لك القصّة، وقال - القاضي

- مكملًا:

وبمقتضى هذه القاعدة، فإنّ الدافع هو الذي معه الأصل فهو المنكر - كما قال - والقابض - القاضي - مدّع يطالب بالبيّنة، إلاّ أنّ هذا لو بقينا نحن وهذا الأصل، إلاّ ان هناك أصلاً مقدّمًا أجماعاً على هذا الأصل في حالات التداعي، وهو أصالة الصحّة، فحينما كانت الدعوى بين من يدّعي وقوع أمر صحيح - كالعقد مثلاً - ومن يدّعي الفساد، فإنّ أصالة الصحّة الجارية في عمل المسلم تقتضي أنّ الأصل في عمل المسلم هو الصحّة التي لا نحكم على المسلم أنّه خالفها إلى الحرمة والفساد إلاّ إذا ثبت ببيّنة أنّه فعل ذلك .

ولو تأملنا في القضية التي بين أيدينا، لوجدنا ان الدافع يدّعي وقوع الأمر الفاسد - الهدية الملققة بالرشوة - ، والقابض يدّعي أمراً صحيحاً شرعياً - هبة صحيحة - ، فالأصل مع القابض المنكر الذي يكون القول قوله فيطالب باليمن على عدم صحّة ما يدّعيه الدافع إن لم يكن لهذا الدافع بيّنة بما يدّعيه كما هو المفروض .

وهنا، كاد الدافع أن يخرج بعد أن يئس من ارجاع ما دفعه إلى القابض، فإنّه لا بيّنة لديه على ما يدّعيه، ولكن، وفجأة سمع القاضي قائلاً:
ولكن هذا - الأخذ بأصالة الصّحة - هو القاعدة التي لا يجوز مخالفتها إلاّ في حالات خاصّة نادرة أوجب فيها الشارع ذلك، ومن جملة هذه الموارد - والتي ثبتت بدليل خاص - ، هو ما لو كان مدّعي أحد الطرفين ممّا لا يُعرف إلاّ من قبله فيكون مطالبته بالبيّنة حينئذ ظلماً ، فيقدّم قوله فيكون هو المنكر وان كان في البين أصل جارٍ لصالح المدّعي الآخر.

ومن أمثلة تلك الموارد ادّعاء المرأة الحمل، أو الحيض والطمهر مثلاً، فإنّه لا يعرف - هكذا امور - إلاّ من قبلها، في مثل هذه الموارد، قام الدليل الخاص على كون القول قولها، فتكون هي المنكرة، مع أن الأصل هو عدم الحمل وعدم حصول الحيض أو الدخول مثلاً.

وفي ما نحن فيه، وأن كان أصل الصّحة مع القابض، إلاّ أنّ ما يدّعيه الدافع لا يُعرف إلاّ من قبله؛ فإنّه يدّعي أن قصده إنما كان هدية ملحقة بالرشوة، ولم يقصد إلاّ ذلك، وهذا - القصد - ما لا يُطلع عليه إلاّ من قبله، فيكون حاله حال المرأة في تقديم قوله لكونه منكرًا.

وعندما سمع الدافع هذا الكلام، رجعت البسمة إلى شفاهه، وكاد أن يطالب بما بذله، لولا أنّه تذكر أنّ القاضي - المصنف تذكّر - قال - قبل ان يذكر القصة: «أنّه يحتمل تقديم قول الدافع ولكن الصحيح تقديم قول القابض» فأمهّل نفسه ليسمع القاضي قائلاً:

إلاّ ان هذا - تقديم قول الدافع لأنّه يدّعي شيئاً لا يُطلع عليه إلاّ من قبله - كان مجرد احتمال، والصحيح تقديم قول القابض لأن الأصل معه.

﴿ فقال الدافع متعجباً: وأيِّ أصل هذا سماحة القاضي؟

فرد القاضي: أصالة الصّحة.

فتعجب الدافع فقال على الفور: ولكننا قلنا قبل هنيهة أنّه وفي الأمور التي لا يُطلّع عليها إلاّ من قبل الشخص، فإنّه يُترك هذا الأصل، ليكون القول قول الآخر!؟

فقال القاضي: نعم، إلاّ أنّ فنّ القضاء أن لا نترك القاعدة في أيّ مورد من الموارد إلاّ إذا احرزنا الدليل على التخصيص والاستثناء، وهذا الدليل إنما قام في موارد خاصّة جداً جداً كالحمل والحيض والطهر، ولا يُعلم جريانه في غيرها من الموارد، كالمورد الذي نحن فيه، فلا نحرز الخروج عن القاعدة ووجود الدليل المخصّص، فلا زلنا تحت ظلّ القاعدة إذا، هذا أوّلاً.

وأما ثانياً، فإننا - أصلاً - نشكّ في ان ما تدّعيه - الدافع - لا يُطلّع عليه إلاّ من قبلك، فكم فرق بين الحمل والحيض والطهر، وبين قصد الهدية المحرّمة؛ فإنّه يمكن اقامة الشهود على هكذا قصد، فلا يكون ممّا لا يُعلم إلاّ من قبل الدافع، ولو كان «القصد» من ذلك لكان كل ما يعتبر فيه العقود - وهو كل العقود والايقاعات والملحقات بها - ممّا لا يعرف إلاّ من قبل الشخص، وهو باطل.

وعلى هذا - والكلام للقاضي - المصنف تذكّر - فإن القابض هو المنكر؛ فإن أصالة الصّحة في عمل المسلم معه، فإذا لم يكن للدافع بيّنة - كما هو المفروض - فإن القاضي - المدعى عليه - يحلف على عدم صّحة ما يدّعيه الدافع ولا شيء عليه من هذه الناحية.

نعم، لو كانت الهبة التي يدّعيها القابض هبة جائزة، كان للدافع الرجوع بها بشرطها وشروطها، إلاّ أنّ هذا أمراً اجنبياً عن القضاء، كما أنّه لا يسترجع لله

لأن الدافع أعرف ببيئته^(١)، ولأصالة^(٢)

هم إلا العين، وأما النماء فإنه تابع لمن نمى عنده الأصل وفي ملكه، وهو القابض إلى زمن الرجوع، وأما إذا كانت الهبة الصحيحة التي يدعيها القاضي - كما احتملنا وسمعناه في كتاب الهبة من البعض - لازمة، فإنه لا يجوز للدافع الرجوع كما هو واضح.

هذه - والكلام للقاضي - هي القصة الكاملة لهذه الدعوى. وقد رأيت - عزيزي الدافع - أن الحكم فيها بتقديم قول القابض لم يكن ميلاً مني لواحد مثلي - القاضي القابض - ، بل هو ما يقتضيه فن القضاء والدعاوى كما اخبرتك قبل ذلك.

(١) هذا وجه احتمال تقديم قول الدافع، ولقد كان قبله وجه آخر، وهو أصالة عدم حصول الملك كما ذكرناه مفصلاً في الشرح.

هذا ما ذكره المصنف ثم في هذه الحالة إلى الآن، وسيذكر الآن حكم الحالة الثانية، وهي ما لو كانت الدعوى بعد التلف، ثم يذكر الحكم النهائي للحالتين. وهو قوله في ما سيأتي بعد قليل: «والأقوى تقديم الثاني؛ لأنه يدعي الصحة»: فإنه يذهب - وكما قلنا - إلى تقديم قول القابض في ما نحن فيه من الحالة الأولى لأصالة الصحة، وكذا في الحالة الثانية التالية وللسبب عينه.

الحالة الثانية: لو كان الاختلاف بعد التلف

(٢) هذا شروع في ذكر الحالة الثانية، لا إكمال للحالة الأولى، وحاصلها:

أنه لو كانت الدعوى السابقة في الحالة الأولى بعد أن تلفت العين، فما هو الحكم؟ ومن المنكر ليقدم قوله مع يمينه مع عدم البيئته للآخر المدعي؟ وقبل الجواب، لا بد أن ندقق في هذه الدعوى؛ لنعرف أنه هل يترتب عليها فائدة للمدعي - وهو الدافع - أم لا؟ فإن أي قضية إنما تُسمع، ويُسمح برفعها لله

للقاضى، إذا كانت مما يترتب عليه فائدة، فما الفائدة في ما نحن فيه لكي يذكر المصنف تتُّ هذه الحالة؟

وقد ذهب جمع من الحققين، القدماء والمعاصرين، إلى الاشكال على المصنف تتُّ بذكره لهذه الحالة الثانية، وهي كون الدعوى بعد التلف، فإنَّه حتى مع ثبوت مدعى الدافع وكون المدفوع هديةً مُلحقة بالرشوة في الحرمة والفساد، إلا أنَّ ذلك لن يفيد شيئاً؛ فإن المصنف تتُّ قد ذهب إلى ان الهدية وان كان يحرم أخذها، إلاَّ أنَّها لا تُضمن إذا تلفت أو أُلقت، لما ذكرنا من الأدلة في محله فكيف سجّل المصنف تتُّ هذه الدعوى في المحكمة طالبا الحلّ والفصل فيها؟!

قال المحقق الايرواني تتُّ: «الظاهر ان عنوان هذا الفرع وقع اشتباهاً؛ فإنَّه لا أثر لهذا الاختلاف، لأن الهدية لا ضمان فيها، فاسدة كانت أو صحيحة، نعم إذا كان الاختلاف قبل تلف العين لغرض استرجاعها من القابض، كان له وجه، ولكنَّ المصنّف قيّد صورة الدعوى بما بعد التلف فسجّل بذلك الاشكال على نفسه»^(١).

وقال المحقق الخوئي تتُّ في مصباحه: «وهذا النزاع إنما يكون له أثر، في ما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين، فإنَّه يترتب على النزاع حينئذ استرجاع العين من الموهوب له، وأمّا إذا كان النزاع بعد التلف، فلا أثر له بوجه؛ فإنَّه لا ضمان للهبّة بعد التلف، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف تتُّ من قوله: «ولأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف»^(ب).

لل

أ. حاشية المحقق الايرواني تتُّ . حجرية . ص ٢٧.

ب. مصباح الفقهية . ج ١ . ص ٢٧٦.



الاشكال غير وارد أبداً

أقول: ما ذكره العلماء (قدس سرهم) إنما يصحّ في ما لو كانت الدعوى من قبل الدافع لأجل ضمان العين التالفة، فلا بدّ حينئذ من حمل كلام المصنف تثنؤً وذكره لهذه الحالة الثانية على ما لو كان البناء على ضمان الهدية شأنها شأن الرشوة والجعل والأجر لأحد الدليلين الذين ذكرناهما مع ردّهما في محله. وهذا الأسلوب من البحث - وهو الكلام على مبنى الآخرين - ليس غريباً عن طريقة المصنف تثنؤً أو غيره من الأعلام، بل هو مذهبهم وديدنهم الذي يتمسكون به ويسيروا عليه فقها وأصولاً وغيرهما.

وأما إذا كانت الدعوى من قبل الدافع لأجل ضمان العين، بل لأجل اثبات بقاء ملكية المبدول حين البذل، وعدم ملكية القابض له، ولأجل ما يترتب على ذلك من أمور، كملكية النماء وفوائده في ما لو كانت الهدية قد تمت عند القابض وغيرهما كوجوب ارجاعه، فإن كلام العلمين حينئذ غير صحيح كما هو واضح. وعلى كل حال، فلنبن على أنّه تثنؤً إنما يتكلم على مذهب غيره ممن يختار الضمان حتى في الهدية، فإنّه الظاهر من كلامه، إذ يظهر منه أنّ الدعوى إنما كانت لأجل المطالبة بضمان القابض لما اتلفه، فما هو الحكم؟

الحكم في هذه الحالة ما كان في الأولى

وقد ذهب المصنف تثنؤً - في هذه الحالة الثانية - إلى ما ذهب إليه في الحالة الأولى، فإنّه يحتمل تقديم قول الدافع فيكون هو المنكر، لعين ما ذكرناه في الحالة الأولى بإضافة أصل آخر معه وهو أصالة الضمان في اليد، لعموم قاعدة «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»، فإنّها تقتضي الضمان في كل يد لم يثبت لله

الضمان في اليد^(١) إذا كانت الدعوى

فإن كونها مجانية وبتسليط المالك واذنه، والثابت ان يد القابض قد أخذت، وعدم الاذن ثابت بالأصل؛ إذ الأصل عدم اذن المالك لغيره، فيتركب موضوع الضمان التي حكمت القاعدة فيه بالضمان على الآخذ، وهذا الأصل مع الدافع ومع وجود هذا الاحتمال، إلا ان الصحيح - عند المصنف تذ - هو ان القول قول القابض وللدليل نفسه الذي ذكرناه للحالة الأولى، فإن أصالة الصحة في عمل المسلم التي تسند القابض، هي المقدمة في هكذا حالات اجماعاً وبعقلانياً، واذ اجريت هذه القاعدة فإنها تنفي موضوع الضمان كما ذكرنا في رد الاستدلال على ضمان الهدية بقاعدة «على اليد» فراجع.

وعلى هذا، فالقابض هو المنكر؛ فإن الأصل المقدم معه، فلو لم يكن للدافع بيّنة على مدّعه من قصد الهدية الملحقة بالرشوة في الفساد والحرمة، فإنه يحلف على عدم ما يدّعيه الدافع وتنتهي القضية لصالحه فلا يُطالب بأيّ شيء.

فائدة

ولأجل إكمال الفائدة، فلنذكر حكم الحالة الثانية - وهي ما لو كانت الدعوى بعد التلف - في ما لو كان مقصود الدافع من مدّعه شيئاً غير ضمان العين، ككون العين حين التلف وقبله مملوكة له، ليترتب على ذلك ما يستفيد الدافع منه، كوجوب ارجاع نماء الهدية إليه في ما لو كانت قد نمت مثلاً.

والصحيح، ان الحكم حينئذ، هو - طابق النعل بالنعل - ما ذكرناه في الحالة الأولى، فراجع فصول القصة وما جرى فيها هناك، ولهذا قلنا ان اشكال العلمين السابق لا يرد في الحالة الثانية مطلقاً.

(١) وهي يد القابض بعد اثبات عدم كون التسليط مجانياً بواسطة الأصل.

الي ذكرناه سابقاً.

بعد التلف (١) . والاقوى (٢) تقديم الثاني (٣) ؛ لأنه يدعى الصحة (٤) .
ولو (٥) ادعى الدافع أنها رشوة أو أجرة على المحرم، وادعى القابض كونها هبة صحيحة، احتمل أنه كذلك؛

(١) وكانت لأجل اثبات ضمان العين التالفة، بناء على مذهب من يقول بضمان الهدية أيضاً شأنها شأن الرشوة والجعل، لا على مذهب المصنف **تتج**، كما تقدم تفصيله أو لأجل ضمان المنافع وارجاع النماء . مثلاً . على مذهبه **تتج** . (٢) في كلتا حالتها هذا الفرع الأول، بل وما ذكرناه في الفائدة قبل هنيهة، فإن الأصل والقاعدة المقدمة على كل الأصول والقواعد التي تجري في موضوعات الاحكام، هو أن عمل المسلم صحيح شرعي، ولا نخرج عنه إلا مع وجود بيّنة على خلافه، والمفروض أنها مفقودة في المقام؛ فإن الدافع . الذي يدعى خلاف القاعدة من عمل المحرمّ الفاسد . لا بيّنة له على مدّعا . (٣) القابض .

(٤) والأصل هو الصحة في عمل المسلم فهو منكر فيقدم قوله بيمينه .

الفرع الثاني . لو ادعى الدافع أنها رشوة أو اجرة على المحرمّ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة

(٥) هذا هو الفرع الثاني من أفرع الخلاف بين الدافع والقابض، ولم يذكر المصنف **تتج** صراحة ما إذا كان هذا الاختلاف قبل أو بعد تلف العين، إلا أنّ الظاهر من كلامه هو حالة ما بعد التلف فلنتكلم فيها:

هل يترتب على هذه الدعوى فائدة؟

وفائدة هذه الدعوى للدافع هي الضمان للعين التي تلفت أو اتلفت عند القابض؛ فإنّه يدعي كونها رشوة أو أجرة على الحرام، وقد ذكرنا ان هذين مضمونان مع التلف، بينما يدعى القابض أنها هدية وهبة صحيحة لكي **له**

لأن الأمر يدور بين الهبة الصحيحة^(١) والاجارة الفاسدة^(٢).

لا يضمن، بناء على ما ذهب اليه المصنف تتُّ من عدم ضمان الهبة الفاسدة شأنها شأن الصحيحة.

وعلى هذا، فهذه الدعوى مما يجب على القاضي الحاكم سماعها، فإنها مما يترتب عليها الفائدة، ولا بدُّ له من تعيين المنكر من المترافعين والمدعي منهما ليطبق قاعدة «البينة على من ادعى واليمين على من انكر»، فمن هو المنكر يا ترى؟ ومن هو المدعي ليطالب بالبينة؟

في القضية احتمالان لا ترجيح لأي منهما

الاحتمال الأول: تقديم قول القابض

هذا وقد ذكر المصنف تتُّ احتمالين في هذه القضية، فاحتمل تقديم قول الدافع كما فصلنا في الفرع السابق بحالتيه، ولما قلناه هناك أيضاً؛ فإن مردّ الدعوى في هذا الفرع، إلى أدعاء الدافع ايجاد الأمر المحرّم الفاسد وهو الرشوة أو الاجرة على المحرّم، بينما يدعي القابض أنه - أي: الدافع - إنما أوجد أمراً صحيحاً وهو الهبة الصحيحة لداعي القرية أو غيرها من الدواعي الصحيحة، وعليه، فإن الأصل مع القابض؛ فإن أصالة الصّحة معه، وهي - كما قلنا - مقدّمة على غيرها من الأصول ان وُجدت، ومن معه الأصل فهو المنكر فيطالب الدافع بالبينة، فإن لم توجد - كما هو المفروض - ، فإن القابض يحلف على عدم وقوع ما يدّعيه الدافع، فتنتهي القضية لصالحه بعدم مطالبته بشيء.

(١) التي يدّعيها القابض، فهو يدعي الصّحة التي هي الأصل في عمل

المسلم.

(٢) أو الرشوة أو الجعل الفاسدين، الذين يدعيهما الدافع، فهو يدعي.

الفساد، وهو خلاف الأصل في عمل المسلم.

(١) ويحتمل

الاحتمال الثاني: تقديم قول الدافع

(١) وأما الاحتمال الثاني، فهو تقديم قول الدافع، فإن الأصل معه؛ وهو أصالة الضمان التي سبقت وبنفس الطريقة التي ذكرناها سابقاً بالضبط فلا نُعيد.

وتقول: وأين ذهبت أصالة الصّحة الحاكمة والمقدّمة على جميع الأصول الجارية في الموضوع؟ تلك التي ذكرتموها في وجه الاحتمال الأول؟

ونقول لك: إنما قدّمنا ذلك الأصل في ما تقدم من حالات؛ لقيام الاجماع وبناء العقلاء على تقديمه هناك، ولا بدّ أن نلتزم بعدم الخروج عن القاعدة التي كانت تسبق هذا الأصل . وهي أصالة الضمان في اليد . إلا في ما يُحرز جريان أصالة الصّحة فيه، والمقدار المحرز المتيقن هو في ما لو كان هناك عقد مشترك بين المترافعين، يدعي أحدهما وقوعه فاسداً . وهو الدافع . بينما يدعي الآخر . القابض . وقوعه صحيحاً، وأما في غير هذه الحالة . كما في ما نحن فيه وغيره . وهو ما لم يكن عقد مشترك، بل كان كلّ من المترافعين يدعي شيئاً لا يشترك مع ما يدعيه الآخر، فإنّه لا يحرز قيام الاجماع ولا بناء العقلاء على تقديم أصالة الصّحة حتى في هذه الحالة، والاجماع وبناء العقلاء من الأدلة اللبّية التي لا يتمسك بها إلا في المقدار المتيقن قيامهما فيه؛ لأجل أنّها أدلة لبّية لا اطلاق فيها ليتمسك بالاطلاق.

وعلى هذا، فالأصل . وهو الضمان . مع الدافع، فيكون هو المنكر الذي يقدم قوله مع يمينه، بمعنى ان القابض هو المدعي الذي يطالب بالبيّنة، فإن لم تكن . كما هو المفروض . ، طوّل الدافع بالحلف على عدم وقوع ما ادّعاها القابض، فيحكم القاضي بتغريم القابض الضمان، وهو البديل الواقعي، من المثل في المثليات، أو القيمة في القيميات.

العدم^(١)؛ إذ^(٢) لا عقد مشترك^(٣) هنا اختلفا في صحته وفساده، فالدافع منكر لأصل العقد الذي يدّعيه القابض، لا لصحته، فيحلف^(٤) على عدم وقوعه، وليس^(٥) هذا من مورد التداعي كما لا يخفى.

(١) عدم تقديم قول القابض، بل يُقدم قول الدافع.

(٢) هذا وجه عدم جريان أصالة الصحة التي كان يتمسك بها في الاحتمال الأول، فتكون الساحة خالية أمام أصالة الضمان.

(٣) وهو الهبة كما كان في الفرع السابق.

(٤) هذه نتيجة هذا الاحتمال.

ليس المورد من موارد التداعي

(٥) فان قيل: لماذا لا نذهب - في هذا الفرع الثاني - الى كون المورد من موارد التداعي، فيكون هناك دعويان؛ إذ كلّ منهما يدّعي شيئاً ينكره الآخر ولا عقد مشترك اتفقا عليه واختلفا في تفاصيله، فيحلف كل منهما على عدم ما يدّعيه الآخر حسب تفاصيل باب التداعي المذكورة في كتاب القضاء. فأنه يقال: ليس المورد من موارد التداعي، فان مناطه غير متحقق في المقام، فأنه أن يدّعي كل منهما شيئاً اثباتياً وجودياً ينكره الآخر ويترتب عليه أثر شرعي.

ولو تمعنا في مدّعى كل من المترافعين وجدناه أمراً اثباتياً وجودياً، ولكن لا يترتب على دعوى كلّ منهما أثر شرعي، فان دعوى القابض وان كانت مما يترتب عليه أثر كذلك وهو عدم الضمان، إلا أن دعوى الدافع ليست كذلك؛ فان ادّعاءه الاجارة أو الرشوة الفاسدة لا يترتب عليه أثر شرعي.

فإن قلت: كيف هذا والنزاع كله لأجل اثبات الضمان؟ فادّعاء الدافع يترتب

عليه الضمان لما أتلّفه القابض، بل لو لم يكن الأمر كذلك فكيف سمعت هذه لئ

ولو^(١) ادّعى الدافع أنّها رشوة، والقابض أنّها هديّة فاسدة لدفع الغرم عن نفسه . بناء على ما سبق من أنّ الهدية المحرّمة لا توجب الضمان

فهم الدعوى أصلاً؟ ونحن نعلم . وكما صرّحتم به . بأن لا دعوى تسمع إلا في ما اذا كان يترتب عليها فائدة للمدعي!!

قلنا: ما ذكرته من لزوم ترتب فائدة على الدعوى وان كان هو الصحيح الذي لا بد منه، إلا أنّ ذلك لا يعني كون تلك الفائدة مترتبة على المدعى بصورة مباشرة وهو ما نريده في التداعي، فان الضمان في ما نحن فيه . لو حكم به . فإنّه ليس أثراً شرعياً لثبوت ما يدّعيه الدافع من الأجرة أو الرشوة المحرّمة، بل على ما يترتب عليه ويلزم منه، من عدم كون يد القابض يداً حقّة مجانية حيث تضمّها الى قاعدة على اليد لانتاج أصالة الضمان التي يترتب عليها الضمان.

وبعبارة مختصرة: ليس المورد من موارد التداعي، لأن هنا قضية واحدة لا قضيتان؛ فإن ما يدّعيه الدافع من الرشوة أو الاجارة الفاسدة لا أثر لتحققه إلا من حيث أنّه يستلزم عدم حصول سبب ملك القابض وهو ما يدّعيه من الهبة، وعلى هذا فيرجع الخلاف بين المترافعين . حتى بناء على ما يدّعيه الدافع . الى دعوى القابض حصول الهبة وانكار الدافع لذلك فهنا قضية واحدة ولكننا لا ندري من المنكر ومن المدعي منهما .

وعلى هذا، فكون الدعوى مما لها فائدة للمدعي لكي تسمع شيء، وتحقق التداعي شيء آخر ، وهذا أمر لا بد من أن يكون الفقيه ملتفتاً إليه ودقيقاً فيه فانتبه.

الفرع الثالث: لو ادّعى الدافع أنّها رشوة، والقابض أنّها هديّة

(١) وهذه الدعوى مما تسمع أيضاً ، فإنها يترتب عليها فائدة الضمان.

. ففي^(١) تقديم الأوّل لأصالة الضمان في اليد، أو^(٢) الآخر لأصالة عدم سبب الضمان ومنع أصالة الضمان، وجهان.
أقواهما^(٣) الأوّل، لأن عموم خبر «على اليد»^(٤) يقضي بالضمان،

في الدعوى وجهان أقواهما الأوّل

الوجه الأوّل: تقديم قول الدافع مع يمينه.

(١) فالدافع هو المنكر؛ فإن أصالة الضمان في اليد - بالتقريب عنه الذي ذكرناه سابقاً - معه، فيكون القول قوله مع يمينه.

الوجه الثاني: تقديم قول القابض مع يمينه

(٢) فإن الأصل مع القابض، فإننا حيثما شكنا في ان العهدة المتيقن خلّوها سابقاً - وهي عهده القابض وذمته - هل دخل فيها شيء بتحقيق سبب الضمان - وهو ما يدعيه الدافع من الرشوة أو الاجرة أو الجعل - أو لا؟ فإن الأصل خلّوها بعدم تحقق سبب الضمان، فإن الأصل عدم تحقق هكذا سبب.

الأقوى تقديم قول الدافع للحكومة

(٣) والأقوى من هذين الوجهين - عند المصنف تذكّر - هو الأوّل، فإننا عندما نتمعّن في دليل الوجه الثاني، نجده يبدأ مطلقاً من حالة الشك في حصول أو عدم حصول سبب الضمان، ثنّو كان هناك دليل يزيل هذا الشك إلى العلم بحصول سببه، فإنّه لن يكون موضوعاً لجريان ما ذكر في ذلك الوجه الثاني. والدليل المزيل للشك موجود، فإنّه أصالة عدم تحقق المجانيّة وعدم كون التسليط مجانياً، وإذا جرى هذا الأصل، لم يكن هناك شك في تحقق وعدمه.

أ - عوالي اللآلي - ج ٢ - ص ٣٤٥ - الحديث ١٠، المستدرک - الباب الأوّل من أبواب كتاب الودیعة -

الإم مع تسليط المالك مجاناً، والأصل عدم تحققه^(١)، وهذا^(٢) حاكم على أصالة عدم سبب الضمان،

ثم تحقق سبب الضمان، بل المعلوم - بهذا الأصل - هو تحقق سبب الضمان وهو عدم التسليط المجاني والذي نضمّه إلى عموم «على اليد» ليثبت الضمان.

وبتعبير آخر: أصالة عدم التسليط المجاني وعدم تحقق الهبة المجانية حاكمة على أصالة عدم سبب الضمان، فإنها أصل سببي، وهذه الأخيرة أصل مسببي، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي، فإن سبب الشك في ثبوت أو عدم ثبوت الضمان، هو الشك في حصول وعدم حصول سبب الضمان، وان شئت قلت: هو الشك في كون يد القابض مجانيةً أو غير مجانيةً، وأصالة عدم التسليط المجاني عندما تجري، فإنها ترفع الشك، فلا أصل يجري حينئذ.

وبتعبير ثالث مختصر: الشك في ثبوت الضمان وعدمه، مسبب عن الشك في اتصاف يد الآخذ بالمجانية وعدم اتصافها، والأصل عدم الاتصاف، فلا شك - حينئذ - في ثبوت الضمان وعدمه؛ بزوال الشك، إلا أن زواله بالأصل العملي اعتباري، فهو الحكومة.

(١) بأصالة عدم تحقق الهبة التي يدّعيها القابض.

(٢) أي: وهذا الأصل الأخير، وهو أصل عدم تحقق الهبة والتسليط المجاني.

ولا تقل: ولكن - ومن ناحية أخرى - الأصل عدم تحقق ما يدعيه الدافع أيضاً فلماذا لا نجري هذا الأصل فيتعارض مع أصل عدم تحقق الهبة فيتساقطان فلا يكون حاكم حينئذ، ونرجع إلى حالة احتمال الوجهين بلا ترجيح لأي منهما؟

فإنه يقال: لا يمكن اجراء أصل عدم الرشوة أو الأجرة، فإنه كغيره من الأصول لايجري إلا مع ترتب أثر شرعي عليه، وهو غير موجود في المقام، وأما عدم الضمان الذي قد يتخيل أنه أثر شرعي لاصل عدم الرشوة، فإنه ليس لله

﴿ مرتباً عليه، بل على التسليط المجاني الذي يثبت ببركة ذلك الأصل - عدم الرشوة - ليخصص قاعدة اليد.

وعلى هذا، فعدم الضمان لا يثبت بأصل عدم الرشوة، بل هو من لوازم آثاره وهو التسليط المجاني، فهو أصل مثبت، والأصل المثبت ليس حجة في اثبات لوازمه.

فان قلت: ولكن الأمر كذلك بالضبط مع أصالة عدم الهبة، فإن مجرد اجراء هذا الأصل لا يترتب عليه أثر شرعي وهو الضمان؛ فإنه يترتب على شيء آخر، وهو عموم قاعدة «على اليد».

قيل: نحن لم ندع ان الضمان مترتب على عدم الهدية مباشرة لتدعي ما قلت، ومع هذا فإنه يترتب عليها أثر شرعي، وهو اثباتها لموضوع حكم، وهو الضمان في قاعدة «على اليد» وهذا يكفي فائدة وأثراً لتصحيح الشارع لاجراء الأصل العملي، فترتب الأثر الشرعي وهو الضمان على الأصل - عدم الهدية - بتوسط اثباته لموضوع الحكم الشرعي كاف لاجراء الأصل.

(١) لعل المراد منه، هو عدم وجود الرجح للوجه الأول على الثاني بعدم وجود الأصل الحاكم المزبور، فإنه لا يجري لعدم ترتب أثر شرعي عليه ولو باثباته لموضوع حكم شرعي؛ وذلك لأن جريان أصل عدم تحقق التسليط المجاني، لا يثبت كون يد القابض يدا عدوانية غير مجانية إلا بالأصل المثبت الباطل.

وعلى هذا، فلا يجري عموم «على اليد» لعدم احراز موضوعها وهو كون اليد غير مجانية، فيكون الصحيح ان الوجه الثاني هو الرجح، بل التعبير بالترجيح مسامحة واضحة؛ فإنه لا وجه غيره بعد عدم الحكومة.

﴿ ولو صحَّ هذا الكلام، لصحَّ ايضاً جاء ذكر أصالة الضمان في اليد؛ فإن ما ذكرناه هنا يجري فيها حيثما حلت، وستتغيَّر . حينئذ . بعض النتائج التي اخترناها قبل هذا الفرع، فانتبه.﴾

المسألة التاسعة

مما يحرم التكسب به لكونه

عملاً محرماً في نفسه

سب المؤمنين

المسألة التاسعة

[من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه

عملاً محرماً في نفسه] ^(١)

[سب المؤمنين] ^(٢)

سب المؤمنين حرام في الجملة ^(١)

(١) سبق توضيح المراد من قولهم: «في الجملة»، وأنه على نحو القضية المهمله غير المحدودة، وان شئت عبّرت بالجزئية وبعض الأفراد.

نظرة عامة لهذه المسألة

وكما فعلنا في كثير من المسائل الماضية، فلنلق نظرة عامّة على ما سيسلكه المصنف تتّو من طريق، وما سيبدله من جهد في سبيل بحث هذه المسألة، فإن له دوراً كبيراً في فهم بعض كلامه هنا وهناك.

يدعي المصنف تتّو - أولاً وقبل كل شيء - أن «سبّ المؤمن» أي الاثنى عشري - في الجملة وعدا ما سنستثنيه من حصص - حرام تكليفاً يستحق فاعله عليه الأثم، والادلة الأربعة قد قامت على ذلك - الحرمة في الجملة - ، ولنذكر لله

﴿ لك بعض هذه الادلة ومن جملتها الروايات الكثيرة. فإذا عرفنا ان السب حرام لتلك الادلة، لابد من تعريف بهذا العنوان وهو «السب» فما هو السب؟ وما هي حقيقته؟ وما علاقته بـ «الاشتم»، وبـ «الغيبة» مثلاً؟

ثم إذا عرفنا ماهية السب وعلاقته مع بعض العناوين الأخرى، ننتقل في رحلة تحقيق وتحديد سعة وضيق حرمة السب، فهل استثنى من هذه الحرمة شيء؟ وما هي الحصص التي استثنيت لو كان هناك استثناء؟ وما هي حدود هذه الحصص المستثناة بالضبط؟

أدلة تحريم سب المؤمن في الجملة

(١) هذا، وقد قامت الادلة الأربعة على تحريم سب المؤمن في الجملة، تلك الأدلة المحرزة التي تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي، فتقطع العمل بالأصل العملي - البراءة - الذي يقتضي الجواز مع الشك في الحرمة وعدمها واليك هذه الادلة.

الدليل الأول: الكتاب الكريم

كقوله تعالى في سورة الحج: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾^(١)، بتقريب ان من اوضح مصاديق «قول الزور» هو السب، فقد فسّر الزور في اللغة بالباطل، والسب باطل في نظر العرف، فيحرم بمقتضى الآية.

الاشكال على التمسك بالكتاب

هكذا ذكر جملة من المحققين في تقريب الاستدلال بالآية الشريفة، منهم

لأنَّه^(١) ظلم وايداء واذلال.

سب السيد الخوئي تَبَّخُّ وبعض أجلة تلامذته، وهو صحيح إن قلنا بعدم الفرق بين حقيقة «قول الزور» وحقيقة «السب»، والأ كان باطلاً؛ من جهة ان الكلام في حرمة وعدم حرمة عنوان ما، إنما هو في الحرمة النفسية وعدمها. أي ان ذلك العنوان هل يحرم بنفسه وبما أنه ذلك العنوان أم لا؟ وأما أنه يحرم أو لا يحرم لكونه مصداقاً لعنوان آخر فإنه خارج عن محل البحث في ذلك العنوان الأول وداخل في العنوان الثاني.

وعلى هذا، فإن كان عنوان «قول الزور» يختلف من حيث الحقيقة عن عنوان «السب» فإن الآية الشريفة لا تصلح دليلاً على حرمة السب بما هو «سب» وهو ما نحن فيه، وإن كانت تحرم «السب» لكونه «قول الزور»، إلا أن هذا خارج عما نحن فيه؛ فإننا لا نبحث عن حرمة وعدم حرمة «قول الزور»، وقد نبهنا على هذه النقطة سابقاً أكثر من مرة فلا تغفل.

وقد يدعى أنه يمكن التخلص من هذا الاشكال لو قلنا بأن الكلام إنما هو في حرمة السب في الجملة، أي ولو كان مصداقاً لعنوان آخر محرّم، إلا أن ذلك غير صحيح، فإن المقصود بقول المصنف تَبَّخُّ: «في الجملة» ليس هو المذكور من أنه «ولو كان مصداقاً لعنوان آخر محرّم»، بل - وكما قلنا سابقاً - في بعض مصاديقه التي هي سب محرّم في نفسه، فانتبه.

الدليل الثاني: العقل

(١) فإن العقل يستقل بقبح «سب المؤمن» لكونه ظلماً وايداء واذلالاً له، فيكون محرماً شرعاً؛ فإن ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة. ولكن، ألا يتوجّه على هذا الدليل ما وجّهناه إلى أخيه الأول؟ سؤال نطرحه عليك - عزيزي القارئ - .

ففي ^(١) رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه» ^(١).

الدليل الثالث: الاجماع

فقد انعقد على تحريم «سب المؤمن» في الجملة، بل قد يكون من ضروريات الدين.

الدليل الرابع: الروايات

(١) وهي كثيرة مستفيضة، منها ما نقله المصنف تذکر من روايتين لأبي بصير، ورواية للسكوني، ورواية أخيرة لابن الحجّاج، إلا أنّه وقع الكلام في تفسير قوله عليه السلام في هذه الرواية الأخيرة . حسب ما نقله المصنف تذکر من الرواية . : «ووزره على صاحبه»؛ إذ كيف يكون وزر وإثم البادئ بالسبّ على الآخر، والحال إنّنا نفهم بحكم ما يمليه عليه عقلنا من أنّ البادئ هو الذي أوجب وقوع الثاني بالسبّ، بأنّه . أي: البادئ . هو الذي يستحق وزر صاحبه؟ وهو أيضاً ما نفهمه من روايات أخرى تشهد بهذا المضمون، من أن من سنّ سنّة سيئة فعلية وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

وهذا ما ادى بالمصنف تذکر إلى أن يقول: «وفي مرجع الضمائر اغتشاش» وعدم وضوح بل خطأ فمن أين جاء هذا الخطأ؟

من اين جاء الاغتشاش في الضمائر؟

واجاب المصنف تذکر ، بإمكان أن يكون الخطأ من الراوي، إلا أن الصحيح، هو أنّ الخطأ إنما هو من المصنف تذکر ، الذي لم ينقل الرواية من مصدرها بدقة؛ فإننا عندما نراجع الوسائل نجد ان المنقول هناك هو: «... ووزره ووزر لله

وفي رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سبَّابُ (١) المؤمن كالمشرف على الهلكة» (١).

وفي رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «جاء رجل من تميم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له: أوصني، فكان فيما أوصاه: لا تسبوا فتكتسبوا العداوة» (ب).

وفي رواية ابن الحجَّاج، عن أبي الحسن عليه السلام، في رجلين يتسأبان، قال: «البادئُ منهما أظلم، ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم» (ج).

وفي مرجع الضمائر اغتشاش، ويمكن الخطأ من الراوي والمراد (٢). والله أعلم. أن مثل وزر صاحبه عليه (٣)؛

صاحبه عليه»، وبناء عليه فإنه لا اغتشاش في الضمائر، والحمد لله.

(١) أشكل على الاستدلال بالرواية الشريفة، بأن المذكور فيها كلمة: «سبَّاب» وهي من صيغ المبالغة كفعَّال، فلا تدل على أكثر من حرمة هذا الموضوع، وهو من كثر سبِّه للمؤمنين، والكلام في مجرد السبِّ ولو لمرة واحدة هي أول مرة وآخر مرة، إلا أن يكون الوارد فيها ما في سابقتها وهو: «سبَّاب» وهذا ما لا يمكن احرازه خصوصاً أنه خلاف الظاهر.

(٢) هذا بيان لوجه الاغتشاش وسببه، فإن ظاهر الرواية - بناء على ما نقله المصنف رحمته - هو أن وزر البادئ على الثاني، وهو بعيد غير متصور.

(٣) الضمير في «صاحبه» و «عليه» يعود على البادئ.

أ - المصدر السابق - الحديث ٤.

ب - المصدر السابق - الحديث ٢، وفيه: «فتكسبوا العداوة لهم»، وفي الكافي ج ٢ - ص ٢٦٠: «فتكسبوا العداوة بينهم».

ج - المصدر السابق - الحديث الأول، وفيه: «ووزره ووزر صاحبه عليه».

لايقاعه^(١) إياه في السبِّ، من غير أن يخفّف عن صاحبه^(٢) شيء، فإذا اعتذر^(٣) إلى المظلوم عن سبِّه وایقاعه آياه في السبِّ، برئ من الوزرين^(٤).
ثم^(٥) ان المرجع في السبِّ إلى العرف.

وفسرّه في جامع المقاصد^(١) باسناد ما يقتضي نقصه إليه، مثل: الوضع والناقص.

وفي كلام بعض آخر^(ب): أن السبِّ والشتم بمعنى واحد.
وفي كلام ثالث^(ج): أن السبِّ أن تصف الشخص بما هو ازراء ونقص،

﴿١﴾ أي: لأن البادئ أوقع الآخر في السبِّ جواباً عليه.

﴿٢﴾ أي: عن صاحب البادئ، وهو السابِّ الثاني.

﴿٣﴾ البادئ.

﴿٤﴾ وأمّا إذا اعتذر عن أحدهما فقط، فقد بقي الآخر.

المرجع في معرفة حقيقة السبِّ إلى العرف

﴿٥﴾ وشأن «السبِّ» شأن غيره من العناوين التي لم يجعل الشارع المقدّس فيها معنى جديداً، كالبيع والاجارة وغيرهما، يُرجع في تحديد حقيقته إلى العرف؛ فإنّه لما لم يتدخّل الشارع في خلق واعطاء معنى جديد لعنوان متداول عند الناس، فإنّ معنى ذلك أنّه اعتمد على ما عندهم من معنى لذلك اللفظ والعنوان، فإذا حكم عليه بشيء، رُجع - في تحديد ما هيّته وحقيقته - إلى العرف، وهو من رجوع الفقيه إلى العرف، كما في كثير من الموارد. ﴿١﴾

أ. جامع المقاصد - ج ٤ - ص ٢٧.

ب. كاشف الغطاء في شرح القواعد (مخطوط) - ص ٢٠.

ج. لعل المقصود هو السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ٦٨.

فيدخل في النقص كل ما يوجب الأذى، كالكذب^(١) والحقير والوضع والكلب والكافر المرتد، والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى كالأجذم والأبرص.
ثم^(٢) الظاهر^(٣) أنه لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب. نعم، يعتبر فيه قصد الإهانة والنقص^(٤)،

وعلی هذا، فإنه لا يلزم أن نتقيد في تعريف «السبّ» بما ذكره بعضهم كتعريف له، بل يجب على الجميع أن يسألوا العرف، وإلا ما صحّ منهم ما فعلوا. وكما نسأل العرف في أصل معنى هذا العنوان، فإننا نرجع إليه في معرفة حدوده سعة وضيقةً، وكون الكلمة الفلانية أو غيرها سباً أم لا.
(١) لربّما كان الصحيح: «القدر» كما ذكر بعضهم.

لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب

(٢) ولما كان المرجع - كما قلنا قبل قليل - في تحديد ماهية «السبّ» أصلاً، وسعة وضيقةً هو العرف، فإن الظاهر أنه لا يعتبر في صدقه عندهم مواجهة المسبوب في الكلام ولا حضوره، فلو قال في غياب زيد: «زيدٌ حقيرٌ»، فإنه يستحق الأثم لسبّه زيداً.

هذا ما يحكم به العرف، الذي هو - كما قلنا - المرجع في هكذا موارد، نعم، لا يكون ذلك الكلام أو غيره سباً ليستحقّ فاعله الأثم والعقاب إلا إذا كان قد قصد الإهانة والنقص بذلك الكلام، فلو قاله هازلاً أو في مقام آخر، لم يستحق الأثم من جهة السبّ لآثمه ليس سباً عرفاً، وهذا - طبعاً - لا يمنع من استحقاقه الأثم من جهة أخرى وعنوان آخر قد ينطبق على كلامه ذلك وإن كان هازلاً، فيجب أن تنتبه لذلك فلا نكون كمن يهرب من الغيبة فيقع في اذية المؤمن مثلاً والعياذ بالله.

(٣) بالرجوع الى المرجع الأعلى هنا وهو العرف.

(٤) فإن العرف حاكم بذلك.

فالنسبة^(١) بينه وبين الغيبة عموم من وجه.

النسبة بين السبِّ والغيبة عموم وخصوص من وجه

(١) ويذهب المصنف تتج ، الى أنّ النسبة بين مفهوم السبِّ ومفهوم الغيبة، عموم وخصوص من وجه، فأنهما يجتمعان في بعض المصاديق ويفترقان في بعضها الآخر، فهناك مادة اجتماع بينهما، وهناك مادة افتراق.

وتوضيح ذلك إنّما يتم بعد أن نعرف أنّ المصنف تتج سيختار في بحث «الغيبة» الآتي أنها - أي: الغيبة - ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه بلا اعتبار قصد الاهانة والانتقاص، وبعد أن عرفنا - قبل هنيهة - اعتبار ذلك القصد في السبِّ، نقول: أنّه لو ذكر شخصاً ما بما يكرهه لو سمعه بقصد الإهانة والانتقاص، فإنّه مادّة اجتماع كلا العنوانين؛ فانه غيبة من جهة أنه ذكر للشخص بما يكرهه لو سمعه، وإضافة قصد الاهانة والانتقاص لا يضرّ بذلك كما هو واضح، كما أنّه يصدق عليه أنّه «سبٌّ»؛ لا نطبق تعريف السبِّ على ما صدر من المتكلم؛ فإنّه - عرفاً - : أن تذكر شخصاً بما يكرهه بقصد الانتقاص.

وأما مادّة افتراق الغيبة عن السبِّ، فهي عبارة عن: ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه لا بقصد الاهانة والتنقيص؛ فإنّه غيبة محرّمة، إلاّ أنّه ليس سباً؛ لاعتبار ذلك القصد في صدقه عرفاً.

وأما مادّة الافتراق في جانب السبِّ فهي ذكر الانسان بما لا يكرهه لو سمعه وان كان نقصاً بقصد الاهانة؛ فإنّه سب عرفاً، إلاّ أنّه ليس غيبة بعد افتراض أنّه ممّا لا يكرهه السامع لو سمعه.

وبهذا يتضح أنّ النسبة بين الغيبة والسبِّ عموم وخصوص من وجه كما

ذكرنا.

والظاهر^(١) تعدّد العقاب في مادّة الاجتماع؛ لأنّ مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه ولو لا لقصد الإهانة غيبة محرّمة^(٢)، والإهانة^(٣) محرّم آخر^(٤).
ثمّ^(٥) إنّهُ يستثنى من «المؤمن»

يتعدّد العقاب في مادة الاجتماع

(١) وعلى هذا، فالنسبة بين العنوانين، عموم وخصوص من وجه، ويستحقّ الفاعل في مادّة الاجتماع عقوبتين واثمين، لعدم التداخل في الأسباب؛ فإنّ اتيان الانسان بعنوان السبّ يستحقّ به الاثم سواء أجمع معه عنوان آخر أم لا. كما أنّ اتيان الانسان بالغبية يستحقّ به الاثم حتى لو اجتمع معه عنوان آخر هو السبّ، وذلك لاطلاق أدلّة تحريم كلّ من هذين العنوانين، وكذا ما حققوه. لو لم يسلم الاطلاق. من أصالة عدم التداخل في الأسباب التي يتناولونها في علم أصول الفقه.

(٢) فتشملها أدلّة تحريم الغيبة المطلقة، الشاملة لكون الغيبة مجتمعة مع غيرها أو غير مجتمعة، ولم تقيّد تلك الحرمة في أدلّتها بعدم الاجتماع، فتكون محرّمة ويستحقّ فاعلها العقاب للغبية.

(٣) بذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه.

(٤) لما قلناه في الغيبة بالضبط.

المستثنيات من حرمة سب المؤمنين

قبل ذكر المستثنيات: القاعدة حرمة المؤمن

(٥) ولو نظرنا إلى ما سلكناه من طريق في استنباط حرمة سب المؤمن، لرأيناه قد مرّ بمرحلتين، أولهما أصالة البراءة التي تنطلق منها في كل عمليات استنباط الحكم التكليفي، وقد كانت تقتضي جواز السب إذا كان يشكّ في حرمة وعدمها، وثانيتهما، الادلّة المحرزة التي ذكرناها لتحريم السبّ من ليل

المتظاهر بالفسق^(١)، لما سيجيء في الغيبة من أنه لا حرمة له.

العقل والاجماع والكتاب والسنة التي كانت تحرّم السب. ولو راجعنا هذه الأدلة الأربعة، لاستطعنا أن نستنبط منها باطلاقها، قاعدة وأصلاً، هو أنّ المؤمن مطلقاً محترم وذو حرمة لا يجوز تخطئها وهتكها لأي إنسان مهما كان، إلا أن يكون هناك دليل مجوّز يستثني حصّة خاصّة من المؤمن فيجوّز السبّ فيها.

وهذا المعنى هو الذي صرّح به المصنف تثنؤ في بحث «الغيبة» الآتي، فقد ذكر هناك ما نصّه: «وبالجمله، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق، وجب الاقتصار على ما يقيّن خروجه»؛ فإن المراد بالأصل في كلامه تثنؤ ليس هو الأصل العملي، فإنّه البراءة التي تقتضي الجواز في حالات الشك، بل هو القاعدة والمرجع والأساس، كما عبّر تثنؤ في كتاب البيع، عن قاعدة اللزوم في الملك بأنّها «أصالة اللزوم» والحال أنّه ليس لدينا اصل عملي بهذا العنوان، وهكذا غيره من الموارد.

وعلى هذا، فلو اردنا ان نستثني حصّة ما من المؤمن فنذهب إلى جواز السبّ فيها، فلا بدّ من ابراز دليل مخصّص يخرج تلك الحصّة عمّا استفدناه من قاعدة حرمة المؤمن وعدم جواز هتك حرّمته، فهل هناك مستثنيات؟

المؤمن المتظاهر بالفسق يجوز سبّه

(١) هذا هو الاستثناء الأول من حرمة السب، وهو سبّ المؤمن - الاثني عشري - المتظاهر بالفسق، والدليل على ذلك - الذي نريده لاجراخ هذه الحصّة الخاصة - هو ما سيأتي في بحث «الغيبة» من روايات عديدة تتحدّث عن عدم حرمة هكذا إنسان، وأنّه هو الذي كان السبب في رفع جلباب حرّمته الذي كرّمه به خالقه، فهو من هتك حجابيه بنفسه لا غيره، فهو مؤمن يجوز سبّه.

وهل^(١) يعتبر في جواز سبه كونه من باب النهي عن المنكر

هل يعتبر في جواز سب المتظاهر كونه من باب النهي عن المنكر؟

(١) فالمتظاهر يجوز سبه، ولكن هل يشترط هذا الجواز بكون السبّ في مقام الوصول إلى غرض صحيح كنهيه عمّا تجاهر به أو غيره من الاغراض. أم لا؟

وهذا البحث هو نفسه الذي سيعيد المصنف تَتُّ طرحة في بحث «الغيبة». مع تفاصيل أخرى مهمة. فيصل فيه إلى النتيجة عينها التي يصل عليها هنا. ولا عجب بعد أن كانت عملية الاستنباط فيهما مع خصوصياتهما واحدة، واليك التفصيل:

إننا انطلقنا من أصالة البراءة التي قطعت العمل بها أصالة احترام المؤمن. بمعنى الأصل اللفظي والقاعدة وعموم حرمة سبه. التي لا يجوز الخروج عنها فيجوز السبّ. هنا. أو الغيبة. في ما سيأتي من بحث «الغيبة». إلا بوجود دليل مخصّص، فإذا وجد هكذا دليل فإننا لا نتمسك به في الخروج عن مقتضى قاعدة الاحترام إلا في ما نحرز دخوله فيه، وأمّا الباقي، فإن المرجع فيه هو القاعدة العامّة الشاملة.

ولو رجعنا إلى تلك الأدلة المجوّزة للسب، وهي عينها ما سنذكره من روايات في بحث «الغيبة»، وجدناها مطلقة لم تقيّد السب أو الغيبة بما إذا كان لتحقيق غرض صحيح كالنهي عن المنكر، ولك أن تراجع تلك الأدلة في مكانها من بحث «الغيبة».

ولما كانت الروايات المجوّزة مطلقة، فلنا أن نخرج بها عن أصالة الاحترام بذلك المقدار المطلق، فلا نشترط في جواز السبّ ولا الغيبة بأي شرط لم

فيشترط بشروطه^(١)، أم لا؟

ظاهر النصوص^(٢) والفتاوى^(٣). كما في الروضة^(٤). الثاني، والأحوط^(٥) الأول. ويستثنى منه^(٥) المبتدع أيضاً؛ لقوله ﷺ: «إذا رأيتم أهل البدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والوقية فيهم»^(ب).

﴿يُذَكَّرُ فِيهَا، نَعَم، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَ دَلِيلٌ خَاصٌّ يَقَيِّدُ إِطْلَاقَهَا هِيَ أَيْضاً، فَلَا تَخْرُجُ - حِينَئِذٍ - مِنْ أَصَالَةِ الْإِحْتِرَامِ، إِلَّا بِمَقْدَارٍ مَا بَقِيَ فِيهَا بَعْدَ التَّقْيِيدِ. وَعَلَى هَذَا، فَإِنَّهُ يَجُوزُ «السَّبُّ» وَ«الغَيْبَةُ» بَلَا أَنْ يُشْتَرَطَ ذَلِكَ بِقَصْدِ غَرَضٍ صَحِيحٍ مِنْ نَهْيٍ عَنِ الْمُنْكَرِ مِثْلًا، إِذْ إِنْ رَوَّيَاتِ الْمَجُوزَةِ مُطْلَقَةً مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ، فَلَا نَشْتَرِطُ فِي الْجَوَازِ مَا نَشْتَرِطُهُ فِي بَابِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مِنْ شُرُوطٍ، وَإِنْ كَانَ الْأَحْوَطُ اسْتِحْبَابًا هُوَ عَدَمُ السَّبِّ إِلَّا بِذَلِكَ الشَّرْطِ، فَإِنَّهُ الْمَوَافِقُ لِأَصَالَةِ الْإِحْتِرَامِ كَمَا تَرَى.

(١) أي: بشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) الروايات التي سنذكر جملة منها في بحث «الغيبه».

(٣) لا تهمنا الفتاوى إلا بمقدار تحصيل إجماع مثلاً.

(٤) استحباباً، والذي يوافق أصالة الاحترام.

المبتدع يجوز سبه أيضاً

(٥) وهذا هو المستثنى الثاني من حرمة السب، وهو المبتدعون، فقد ورد

فيهم ما يجوز سبهم من قوله ﷺ الذي نقله المصنف تد، بل يدل على وجوب السب لا مجرد جوازه.

وليكن معلوماً، أن الاستثناء المذكور هنا، يبدو أنه استثناء منقطع. المستثنى للم

أ. الروضة البهية - ج ٩ - ص ١٧٥.

ب. الوسائل - الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما - الحديث الأول مع بعض الاختلاف.

ويمكن^(١) أن يستثنى من ذلك

ليس من جنس المستثنى منه . فإننا نتكلم عن حرمة سب المؤمن وما استثني منها، فالمستثنى منه هو «المؤمن» وأهل البدع كيف يكونون «مؤمنين» بعد كونهم مبتدعين في الدين؟! فالاستثناء منقطع.

وعلى هذا، فلو كان مراد المصنف تتكُّ في عدِّ المستثنيات من حرمة سب المؤمن، ما يستثنى بالاستثناء المتصل فإنه يرد عليه ما أورده السيد الخوئي^(١) عليه، من أن أهل البدع ليسوا من المؤمنين، وإلا لم يرد، مع أن الظاهر عرفاً في الاستثناء هو قصد المتصل لا المنقطع، فما أورده المحقق الخوئي تتكُّ وارد إلا أن يقال بإمكان كون المؤمن مبتدعاً أيضاً، كمن كان يؤمن بالأئمة الأثني عشر مع ابتداعه أمراً آخر، فإن البدعة هي ادخال ما ليس من الدين فيه، وهذا هو الصحيح، فاشكال السيد الخوئي تتكُّ غير وارد.

يمكن أن يستثنى من حرمة السبِّ ما إذا لم

يتأثر المسبوب عرفاً

(١) وهذا هو الاستثناء الثالث من حرمة سبِّ المؤمن، وهو مبني على أن حرمة السبِّ إنما كانت حراماً لأجل إيراد الذلِّ والنقص على المسبوب عرفاً. فالمناط والعبارة في الحرمة هو ذلك عند العرف والنوع لا عند الشخص.

فإذا كان المفروض أن المسبوب لا يتأثر - عرفاً - بالسبِّ؛ بأن كان العرف يحكم بذلك، وبعدم إيجاب السبِّ له مذلة ولا نقصا، وإن كان هو قد يتأثر ويتأذى شخصاً، إلا أن العبارة لما كانت هي العرف، وهو يحكم بعدم إيجاب المذلة والنقص، فإنه لا يحرم حينئذ السبِّ، كما في المثالين اللذين ذكرهما المصنف تتكُّ وغيرهما لو كان.

للهم

ما إذا لم يتأثر المسبب عرفاً^(١)، بأن لا يوجب قول هذا القائل في حقه مذلة ولا نقصاً، كقول الوالد لولده، أو السيّد لعبده، عند مشاهدة ما يكرهه: «يا حمار»، وعند غيظه: «يا خبيث»، ونحو ذلك، سواء لم يتأثر^(٢) المقول فيه



الكلام بيننا

ولكن - والكلام بيننا عزيزي القارئ - هل يعتبر ذلك - بناء على ما ذكر في توضيحه - استثناءً من حرمة سب المؤمن، أم أنّه يأتي فيه ما ذكرناه في المبتدع مع اختلاف بسيط؟

الظاهر هو الثاني؛ فإن الحرمة إذا كانت العبرة فيها ايراد المذلة والنقص عرفاً، فإن أدلة تحريم السب أساساً لا تدل على أكثر من حرمة تلك الحصّة لا غير، لا أنها تشمل مصاديق كثيرة منها ما إذا لم يتأثر كذلك ثم جاء الدليل المخصّص المستثني لبعض الحصص والمصاديق ليكون هناك استثناء وتخصيص. وعلى هذا، فجواز السب مع عدم ايجاب المذلة والنقص جائز، ولكن لا لوجود المخصّص، بل لأن هذه الحصّة لم يتم على حرمتها دليل، فهي باقية على ما كان جارياً في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي وهو أصالة البراءة.

نعم، يمكن الفرار الشكلي من هكذا اشكال بأن يقال: بالنتيجة فإن الولد والعبد مؤمن يجوز سبّه فهو مستثنى من حرمة سب المؤمن، إلا أن هذا كلام شكلي، فلا تغفل.

(١) ونوعاً لا شخصاً، بمعنى أن العرف - وهو الميزان في فهم المراد من روايات السب - يحكم بأن توجيه هكذا كلام له لا يوجب مذلة ولا منقصة في حقه.
(٢) أي: لم يتأذ.

بذلك . بأن لم يكرهه أصلاً^(١) . أم تأثر به^(٢) ؛ بناءً^(٣) على ان العبرة بحصول الدلّ والنقص فيه عرفاً .
ويشكل الثاني^(٤) بعموم أدلة

(١) فيطابق ما عليه العرف من عدم ايجاب الكلام للتأثر .

(٢) أي: تأثراً شخصياً .

(٣) أي: يمكن ان يستثنى... بناء على ان العبرة في حرمة السب هو ايجاب

الكلام للذل والنقص للمسبوب عرفاً لا شخصاً .

يشكل الجواز في صورة تأثر المسبوب شخصاً

(٤) قلنا قبل قليل: إنّه لو كانت العبرة في حرمة السبّ هي حصول المذلة

والنقص عند العرف وهو المفهوم من الروايات، لأمكن أن نحكم بجوازه في

حالة ما إذا لم يحصل ذلك، وهو ما يشمل صورتين، أولهما: ما إذا تطابق فكر

المسبوب مع حكم العرف فلم يتأذّ من كلام الأب أو السيّد، والثانية: ما إذا

تأذّى شخصاً بذلك، والآن، نريد أن ننبيه على شيء مهمّ وهو:

ان السبّ في الحالة الثانية وان كان جائزاً، إلا أنّه حرام في الوقت نفسه .

وقد تقول: هذا عجبٌ عجاب، فإن الموضوع الواحد كيف يكون في الوقت

الواحد ذا حكمين؟!

والجواب: ان الموضوع الواحد، يمكن أن يكون له حكمان لو كان له أكثر من

حيثية تقتضي إحداها الحرمة بينما لا تقتضي الأخرى ذلك، ومثاله ما نحن

فيه؛ فإن قول الأب مثلاً للولد: «يا حمار»، جائز من حيث كونه سباً، فإنّه

مستثنى من حرمة السبّ، إلا أنّ ذلك لا يعني كونه جائزاً لو صدق عليه عنوان

آخر محرم أيضاً، وهو- في ما نحن فيه - الايذاء، فإنّه لو كان الولد أو العبد

يتأذى من ذلك القول، فإنّه يكون حراماً لكونه ايذاءً له، وقد دلت الأدلة على

حرمة الايذاء حتى لو كان بسبب جائز .

حرمة الايذاء^(١).

نعم^(٢)، لو قال السيّد ذلك في مقام التّأديب جاز^(٣)، لفعوى^(٤) جواز الضرب.

﴿ وعلى هذا، فالكلام السابق - يا حمار - وان كان جائزاً من ناحية السبِّ، إلّا أنّه محرّم من جهة كونه ايذاءً، فلا تغفل فقد نبّهنا على ما يشبهه قبلاً .
(١) الشاملة لما إذا كان بكلام جائز هو السبِّ.

يجوز السبّ في مقام التّأديب ولو تأذّى العبد

(٢) نعم، لو كان السبّ الجائز في مقام التّأديب من قبل السيّد لعبده، فإنّه يكون جائزاً حتى لو كان يؤذّي العبد، وذلك لأن ما ذكرناه - قبل قليل - لحرمة السبِّ من عموم حرمة الايذاء، مخصص بما لو لم يكن ذلك في مقام التّأديب، وإلّا فقد قام الدليل على جواز التّأديب بالسبّ أو غيره، بل بما هو أقوى واشدّ من السبِّ وهو الضرب، فتكون تلك الروايات المجوّزة للضرب في مقام التّأديب، دالة بالأولوية. على جواز ما كان أخف من الضرب أذية لو كان في مقام التّأديب أيضاً.
(٣) حتى في الصورة الثانية، وهي حصول تأذّي الشخص شخصاً لا نوعاً وعرفاً.

(٤) أي: الأولوية، فإنّه لو جاز الضرب في مقام التّأديب حتى لو حصل التّأذّي، فإنّه يجوز الأضعف منه من ناحية التّأذّي وهو القول السابق.

نعم، هذا مبنيّ على ان القول أضعف من الضرب من ناحية التّأذّي، وهو ما قد يُناقشُ فيه، لما نرى احياناً كثيرة من تأذّي بعض الافراد من الكلام اكثر بكثير جداً من درجة تأذّيهم بالضرب، بل يصرّحون بذلك، فدليل المصنّف نكّر هذا، إنّما يجري في ما لو قلنا بتلك الأولوية، كما أنّه يختص بالسيّد، لاختصاص المقيس عليه وهو جواز الضرب في مقام التّأديب به، ولا يحرز قيامه في الوالد؛ ولذا خصّ المصنّف الكلام والدليل بالسيّد، وذكر دليلاً آخر في الوالد.

وأما الوالد^(١)، فيمكن استفادة الجواز في حقّه مما ورد من مثل قولهم ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»^(١)، فتأمل^(٢).

يجوز . على تأمل . سب الوالد للولد حتى لو تأذى شخصاً

(١) قلنا: ان الوالد يجوز له سب الولد مطلقاً وحتى لو تأذى شخصاً، إذا لم يكن هناك أذى عرفاً، إذا كان المناط هو ايجاب الاذية والنقص نوعاً وعرفاً، ثم استشكلنا في ذلك الجواز مع حصول تأذي وتأثر الولد لعموم أدلة حرمة الايذاء. وقيل قليل تخلصنا من هذا الاشكال في العبد، فهل هناك مخرج في الوالد بالنسبة إلى ولده، أم لا؟

والجواب: أنه يمكن ان نستفيد الجواز في الوالد حتى في صورة تأذي الولد مما ورد عنهم صلوات الله عليهم أجمعين: «أنت ومالك لأبيك»: فإنه يُستفاد منه جواز أن يتصرف الوالد بولده حتى لو كان ذلك بما يوجب تأذيّه . وهو السبّ الجائر . ، فيكون ذلك دليلاً مخصّصاً لعموم أدلة تحريم التأذي.

(٢) قد يكون الأمر بالتأمل من جهة أن قولهم ﷺ: «أنت ومالك لأبيك» إنما هو في مقام اعطاء الضابطة والقاعدة الكلية التي تمرّ على باقي الأدلة للعرض، فتكون تلك الادلة متقدمة عليها.

وبعبارة أخرى: معنى ذلك القول الشريف، هو جواز التصرف في ما لم يثبت حرمة شرعاً، نظير ما ذكره المصنف رحمه في كتاب البيع في رد الاستدلال بقولهم ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم» لإثبات ان المعاطاة تقيد الملك: فقد ذكر البعض جواز الاستدلال به لصحة انشاء التمليك بالمعاطاة، فإن المال مال المالك وهو مسلط عليه بما يشاء، فردّه المصنف رحمه بأن القول الشريف ليس في مقام اعطاء ولاية وصلاحيّة للملاك في ما يملكون كيف يشاؤون، بل

مضافاً^(١) إلى استمرار السيرة بذلك،

﴿ بل المعنى: يجوز لك التصرف بمالك بالطريقة التي جوّزها لك الشارع، فيفيدنا في إثبات جواز بيع المالك لماله إذا شككنا لسبب ما في أنه يجوز له البيع أم أنه ممنوع منه.﴾

والكلام هنا كذلك بالضبط، فإن الحديث في مقام اعطاء السلطنة للوالد على الولد في كلّ ما قام الدليل على عدم حرته، ولهذا لا يجوز التصرف بمال الولد البالغ بلا اذنه لعموم حرمة مال الإنسان على غيره وان كان ذلك الغير هو الوالد.

كما أنه يحتمل ان يكون الأمر بالتأمل اشارة إلى عدم كون القول الشريف في مقام اعطاء ولاية وسلطة للوالد على ولده أصلاً، وإنما هو في مقام التنبيه على حكم اخلاقي، وهو أنه ينبغي الانتباه إلى مكانة الوالد، ووجوب احترامه دائماً، وأنه لا ينبغي معارضته ومخالفته والوقوف بوجهه في المحاكم للمطالبة بمال تصرف به وكان ملكاً للولد، كما يظهر من ملاحظة باقي الحديث. والله العالم.

دليل آخر على جواز سب الوالد لولده، ولكن

(١) ذكرنا قبل قليل المخرج الأوّل لجواز سب الوالد لولده حتى لو كان يتأذى شخصاً ما دام لايتأذى عرفاً، وهذا هو المخرج الثاني، وهو السيرة بنوعها، متشرعية، وعقلائية ممضاة على صدور السب من الوالد لولده مطلقاً وحتى لو كان يتأذى شخصياً من ذلك، فتكون هذه السيرة هي المخصّصة لأدلة حرمة ايداء المؤمن.

الاشكال على التمسك بالسيرة

هذا ويمكن أن يستشكل على هذا الدليل . السيرة بنوعها . بأن القدر المتبقّن منها والذي يجب الوقوف عنده فقط، و فقط، هو غير ما نحن فيه من حصول لئ

إلا أن يقال: أن استمرار السيرة^(١) إنما هو مع عدم تأثر السامع وتأديبه بذلك^(٢).

ومن هنا^(٣) يوهن التمسك بالسيرة في جواز سب المعلم للمتعلم؛ فإن السيرة إنما نشأت في الازمنة السابقة، من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم^(٤)؛ لعدّ نفسه أدون من عبده، بل ربّما كان يفخر بالسب؛ لدلالته على كمال لطفه. وأمّا زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم ممّا لم يتألم به من شركائه في البحث من القول والفعل^(٥)، فحلّ أيدائه يحتاج إلى الدليل، واللّه الهادي إلى سواء السبيل.

ثمّ التأذي الشخصي، بل لو كنا شاكين في سعة تلك السيرة وشمولها لما نحن فيه، فإنّه يجب الاقتصار في التمسك بها على ما يتيقن قيامه عليها، وهو حالة ما لو لم يتأذّ الولد بسب والده إياه.

وهذا بنفسه يرد على التمسك بالسيرة على جواز سب المعلم للمتعلم، فإنّه وإن كان جائزاً تمسكاً بالسيرة، إلا أن الجواز يختص بما لو لم يتأذّ المتعلم شخصياً بذلك كما كان الحال في الأزمان السابقة، وأمّا الآن وفي زمننا الحاضر فإنّه لا يجوز؛ لعدم احراز قيام السيرة على الجواز، فيبقى داخلاً تحت عمومات حرمة إيذاء المؤمن.

(١) وانعقادها.

(٢) فهذا هو المقدار المتيقن قيام السيرة عليه.

(٣) كون المقدار المتيقن هو حالة ما لو لم يتأذّ الولد - المسبوب - شخصاً.

(٤) أي: على هذا المقدار فقط.

(٥) ولكن، هل أن السبب في ذلك يعود إلى المتعلم؟ أو إلى المعلم؟ أو إلى

غيرهما؟ لا يصحّ أن نلقي اللوم على المتعلم فقط، أليس كذلك؟

المسألة العاشرة

مما يحرم التكبُّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

السحر

المسألة العاشرة

[من النوع الرابع مما يحرم التكبّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه] ^(أ)

[السحر] ^(ب)

السحر ^(أ) حرام في الجملة بلا خلاف، بل هو ضروريّ. كما سيجيء . .

معاً على الطريق

(١) السّحر - شأنه شأن التّجيم - من الموضوعات المهمّة التي شغلت - ولا تزال تشغل - فكر الانسان، وملأت عليه عقله وتفكيره السّاعي وراء المجهول؛ لكشفه أولاً، ولتسليطه والانتفاع منه ثانياً، وهو من المواضيع الحساسة التي أولتها الشريعة أهميّة كبيرة تناسب ما له من مكانة في فكر الإنسان وحياته في الحياة الدنيا والآخرة.

وعلى كلّ حال، فلسنا هنا بصدد الكتابة عن السّحر وتأثيره ومنابعه وإلى غير ذلك من الفروع التي تتناوله بالبحث، وإنما - كما هو شأن الفقيه - نريد ان نتناوله من جهة حكم الشارع فيه فهل هو حرام؟ ومتى يحرم؟ وهل يكون لله

﴿حراماً دائماً؟ وهو يجوز بعض الأحيان؟﴾

هذه جملة من الاسئلة التي نريد من الفقيه أن يعطينا الحل والجواب الناجع فيها.

عرض كلي للبحث

بعد ان يعطينا المصنف تذ حكم السحر في الجملة، وأنه حرام بلا خلاف، بل حرمة من ضروريات الدين، يذكر تذ بعض الروايات التي استفاضت على ذلك.

وبعدها، يتطرق لتعريف هذا الموضوع الذي حكمت عليه الروايات بالحرمة وشددت على حرمة، فيذكر تعريفه اللغوي، الذي نقله جملة من اللغويين، وتعريف جملة من الاعلام، التي اختلفت سعة وضيقاً. وان كان هناك مقدار متيقن منها. معترفاً بأن الجمع بين هذه التعاريف لاعطاء ميزان دقيق للسحر، في غاية الاشكال، إلا أن ذلك لا يمنع من بيان حكم بعض أقسام ادعي أنها سحر بغض النظر عن كونها حقيقة كذلك أم لا.

هذا عرض موجز لخطواته تذ في هذا البحث، وسنجد أنه قد أكثر من نقل الأقوال والاحاديث الشريفة القصيرة والطويلة فيه، إلا أن البحث لا يخلو طبعاً. ودائماً. من نكات علمية تعليمية نتمتع بها ونحن نستلهمها من استاذ الفقهاء والمجتهدين على الاطلاق، رحمه الله تعالى، واسكنه فسيح جناته، وجزاه الله عنا وعن الاسلام خيراً كثيراً.

(١) التي تقطع العمل بالأصل العملي. البراءة. الذي يقتضي الجواز في كل ما شككنا في جوازه وعدمه، ولهذا يجب ان ندقق في المقدار الذي تخرجه هذه الأخبار، إلا ان المشكلة، أن هذه الأخبار إنما تتحدث عن موضوع هو «السحر» للم

منها: ما تقدّم (١) من أن السّاحر كالكافر (١) .

ومنها: قوله: «من تعلّم شيئاً من السّحر، قليلاً أو كثيراً، فقد كفر» (٢)، وكان آخر عهده برّبّه (٣)، وحده أن يُقتل، إلا أن يتوب» (ب) .

وفي رواية السكوني، عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «ساحر المسلمين يُقتل، وساحر الكفار لا يُقتل» (٤) . قيل: يا رسول الله لم لا يُقتل ساحر

لم فتحكم عليه بحكم ما، ولا تعرّض لها إلى تفسيره وبيان حقيقته إلا ما سيأتي من رواية الاحتجاج التي سينقلها المصنف تدرّجاً مستقبلاً . فهو باق - عند الشارع - على معناه العرفي، وهذا ما يجعل تحديد ذلك المعنى مهماً جداً . لنعرف ما هو؟ وما هي حدوده سعة وضيقاً؟ لا سيّما وأنه مما يترتب عليه الكفر والقتل .

(١) في مسألة التنجيم، والوارد فيها أن الساحر كالكافر فهي تشبّهه به وهو يختلف عن الحكم عليه بالكفر، فربّما كانت جهة الشبه هي الحكم بالقتل مثلاً أو شدة الحرمة مثلاً، إلا أن هذين لا يستلزمان الكفر، فانتبه إذا اردت استفادة أمر ما من الاحاديث، ودقق جيداً في ذلك .

(٢) وهذه الرواية تصرّح بكفر الساحر .

(٣) إذ أنّه تعالى يبرأ منه بمجرد تعلّمه السحر ويكله إلى نفسه والعياذ بالله .

(٤) أي: لا يقتل بسبب سحره، وان كان يُقتل بسبب كفره؛ فإن السّحر إنما يوجب القتل لكونه يؤدّي إلى الكفر، فإذا كان الإنسان كافراً أصلاً، فلا سحر يؤدّي إلى الكفر، فلا يُقتل بسبب السّحر، وان كان ذلك السّحر مما يزيده إثماً إلى إثمه .

أ - تقدّم في مسألة التنجيم .

ب - الوسائل - الباب ٢٥ من ابواب ما يكتسب به - الحديث ٧ .

الكفار؟ قال: لأن الشّرك أعظم من السّحر؛ ولأن السّحر والشرك مقرونان»^(١) .
 وفي نبوي آخر: «ثلاثة لا يدخلون الجنّة: مُدْمِنُ خمر، ومُدْمِنُ سحر»^(٢) .
 وقاطع رحم»^(ب) .

إلى غير ذلك من الأخبار.
 ثم^(٣) ان الكلام هنا يقع في مقامين:

﴿ولعلّ هذا هو المراد من قوله ﷺ: «لأن الشّرك أعظم من السّحر» فإنّه يقتل بشركه، وهو الأمر الأعظم، ولا يقتل بسحره ولا يؤثّر في القتل بعد وجود سببه ابتداءً .

(١) أي: في الساحر الكافر، فإن هذين الأمرين موجودان كلاهما في وقت واحد فيه، فإذا كان يُقتل بالشرك فكيف يُقتل بالكفر الذي لا يقتل به إلا لأنه يصير كافراً مشركاً به؟

هذا ما نفهمه من الحديث الشريف، واللّه تعالي، والأمر سهل بعد أن كان المقام في استفادة حرمة السّحر لا في غيره.

(٢) ويُشكل على المصنف تهُّ ، ان اقصى ما تدل الرواية عليه، هو حرمة الادمان على السّحر، والكلام في مطلق السّحر حتى بلا إدمان والعياذ باللّه.

الكلام في السحر يقع في مقامين

المقام الأوّل: المراد بالسّحر

ذكر جملة من تعاريف اللغويين والأصحاب

(٣) الروايات السابقة، كلها تحدّثت عن حكم موضوع هو «السّحر»، ولكن ما هو السّحر؟ وما حقيقته؟ نرجع لفهم ذلك إلى كلمات اللغويين والأصحاب: ثم

أ - المصدر السابق - الحديث ٢ .

ب - المصدر السابق - الحديث ٦ .

الأول: في المراد بالسحر.

وهولفة^(١) . على ما عن بعض أهل اللغة^(١) . ما لَطَفَ^(٢) مأخذه ودقّ.

وعن بعضهم^(ب) : أنّه صرفُ الشيء عن وجهه^(٢) .

وعن ثالث^(ج) : أنّه الخدع.

وعن رابع^(د) : أنّه اخراج الباطل^(٤) في صورة الحق.

﴿علنا نصل إلى نتيجة مرضية في ذلك.

(١) هذه أولاً كلمات اللغويين المختلفة، إلا أن مشكلتها أنها تتحدّث عن أمر تصوّره أصحاب اللغة، ولكنهم اختلفوا في التعبير عنه، وهذا ما نفهمه من اختلافهم في التعابير، وهذا السبب بنفسه، هو الذي يجعلنا لا نستطيع الاستناد إلى كلامهم؛ إذ هم في تعريف السّحر لا يختلفون عنّا نحن، فكيف يمكن الاستناد إلى كلامهم! نعم، قد نستفيد منه شيئاً ما، وهو تصوّر القدر المتيقن مثلاً.

(٢) وخفّي على النّاس سببه ووجهه، وقد أشكل على هذا التعريف أنّه تعريف للشيء بعامّ جداً، كتعريف الحمار بأنّه حيوان.

(٣) وحقيقته، واطهاره بصورة أخرى، فيخيّل عدم موجوداً، والباطل حقاً.

(٤) وغير الموجود، وما لا واقع له، في صورة الموجود والواقع والحقيقة.

ألم تجد معي - بعد استعراض هذه الكلمات - أنّ القوم ليسوا بصدد تعريف حقيقي للسّحر، وإنما هم بصدد اعطاء صورة وتصوير لذلك الذي عند العرف وعندهم مما هم أناس عرفيون؟

أ - لسان العرب - ج ٤ - ص ٣٤٨.

ب - النهاية - ج ٢ - ص ٣٤٦ - مادة «سحر».

ج - الصحاح - ج ٢ - ص ٦٧٩.

د - هذا المعنى ظاهر جملة من اصحاب اللغة، وقال الازهري - في ما نقله عنه في لسان العرب

ج ٤ - ص ٣٤٨ : «... فكأن الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق...».

وقد ^(١) اختلفت عبارات الاصحاب في بيانه:

- فقال العلامة . في القواعد والتحرير ^(١) . : إنه كلام يتكلم به أو يكتبه، أو رُقية ^(٢) ، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة ^(٣) .
 وزاد في المنتهى: أو عقد ^(٤) (ب).
 وزاد في المسالك: أو أقسام ^(٥) أو عزائم يحدث ^(٦) بسببها ضرر على الغير ^(ج) .
 وزاد في الدورس: الدخنة ^(٧) .

ولهذا لا يمكن الاستناد اليهم حينئذ، واللازم . لتحديد ماهية السحر . من البحث عند المصدر وهو العرف، فانتبه جيداً.

(١) ذكر جملة من تعاريف الأصحاب

(٢) عوذة.

(٣) على هذا التعريف، يكون السحر نفس عمل هذا الأمور لا نتيجتها كما

يستفاد من غيره.

(٤) لخيطة في زمان خاص مع بعض الأعمال والاذكار.

(٥) بأن يُقسم على الشيء كالكوكب أو الجن بأن يعمل كذا، بأن يقول له:

أقسمت عليك بكذا إلا عملت كذا، وكذا معنى «العزائم».

(٦) ونجد أنّ الشهيد الثاني هنا يقيد السحر باحداثه ضرراً على الغير،

وإلا لم يكن سحراً .

(٧) أي: البخور بعقاقير وموادّ خاصّة منسوبة إلى الجن أو الكواكب ذات

التأثير.

أ . القواعد - ج ١ - ص ١٢١ ، التحرير - ج ١ - ص ١٦١ .

ب . المنتهى - ج ٢ - ص ١٠١٤ .

ج . المسالك - ج ٣ - ص ١٢٨ .

والتصوير^(١) والنفت^(٢) وتصفية النفس^(٣)(١).

ويمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: «أو يعمل شيئاً».

نعم، ظاهر المسالك ومحكي الدروس^(٤): «أن المعتبر في السحر الاضرار. فإن اريد من «التأثير» - في عبارة القواعد وغيرها - خصوص الاضرار بالمسحور، فهو، والأ^(٥) كان أعمّ.

ثم ان الشهيدين رحهما الله عدا من السحر: استخدام الملائكة، واستنزال الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصاب، واستحضارهم وتلبسهم بيدن صبيّ أو امرأة، وكشف الغائبات على لسانه.

والظاهر أن المسحور في ما ذكره^(٦)، هي الملائكة والجن والشياطين.

(١) بأن يرسم صورة من يريد ادخال الضرر عليه وسحره، ثم يفرز في عضو منها إبرا، أو يقطع منها شيئاً ليؤثر في المسحور.

(٢) ينفخ على ماء أو غيره مع بعض الأوراد، أو مع عقد خيط للتأثير.

(٣) بترويضها برياضات محرّمة، كما في أكل النجاسات أو الميتة. أو الاعتداء على الامور الكريمة كالقرآن مثلاً أو اسماء المعصومين أو غيرهم.

(٤) الذي لم يذكره المصنف تدُّ هنا، فقد قال في الدروس في تعريف السحر: «السحر بالكلام والكتابة و... والأقسام والغرائب بما لا يفهم معناه ويضرّ بالغير فعله...».

(٥) بأن أريد مطلق التأثير بخير أم بشر أم بدونهما.

(٦) لكي ينطبق تعريفهم للسحر - والذي اعتبروا فيه الاضرار - على استخدام الملائكة و...

والاضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجزهم من المخالفة له، والجائهم إلى الخدمة.

وقال^(١) في الايضاح: إنه استحداث الخوارق^(٢)، إمّا بمجرد التأثيرات النفسانيّة^(٣)، وهو السحر، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط^(٤)، وهو دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويّة^(٥) بالقوى الأرضيّة، وهي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانة بالارواح الساذجة^(٦)، وهي العزائم، ويدخل فيه^(٧) النيرنجات، والكلّ حرام في شريعة الاسلام، ومستحله كافر، انتهى^(٨).

(١) فخر المحققين نثر .

(٢) ما يخرق العادة ولا يسير بمقتضاها فهو السّحر محل الكلام، وهو مفهوم واسع يشمل أقساماً كثيرة لها اسام خاصة، منها قسم خاص يسمّى «السّحر»، وهذا لا يمنع ان الاقسام الأخرى أيضاً سحر إلا أنّ لها أسماء غير «السحر» كالطلسمات مثلاً وهي سحر أيضاً، فانتبه.

(٣) وبدون الاستعانة بقوى أخرى كالكواكب أو الاشياء الأخرى.

(٤) بلا مزجه بقوى أخرى كالقوى السماوية فهو أمر آخر سيأتي مباشرة أنّه «الطلسمات»، وقد ذُكر.

(٥) ذُكر أنّ المراد منها خواص الكواكب وتأثيراتها عند كونها في أوضاع وأبراج خاصة، وأمّا القوى الأرضية، فهي خواص المواد الأرضية عند مفاعلتها مع بعضها وتأثير بعضها ببعض، كاحراق الشعر مثلاً، فيخرج هذا بالقوى السماويّة، بفعله في حال الكواكب الفلاني في وضع كذا مثلاً.

(٦) أي: الخالية عن بدن كبدن الإنسان، كالجن والملائكة والشياطين.

(٧) أي: في العزائم.

وتبعه على هذا التفسير في محكي التنقيح^(١)، وفسّر «النيرنجات» في الدروس .
 باظهار غرائب خواص الامتزازات واسرار النيرين^(ب).
 وفي الايضاح: «أما ما كان^(١) على سبيل الاستعانة بخواص الأجسام السفلية^(٢) .
 فهو علم الخواص، أو الاستعانة بالنسب الرياضية، فهو علم الحيل وجرّ
 الأثقال^(٣)، وهذان ليسا من السّحر، انتهى^(ج).
 وما جعله خارجاً^(٤)، قد أدخله غيره^(٥)، وفي بعض الروايات دلالة عليه.
 وسيجيء المحكي والمروى.
 ولا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأوّل: لعدم اعتبار مسحور فيه. فضلاً
 عن الاضرار ببذنه أو عقله.
 وعن الفاضل المقداد في التنقيح: أنّه عمل يُستفاد منه ملكة نفسانية يُقتر
 بها على أفعال غريبة بأسباب خفية^(د).
 وهذا يشمل علمي الخواص والحيل.

(١) من استحداث الخوارق.

(٢) أي: العناصر وتفاعلاتها الكيميائية والفيزيائية كالانفجارات والمدافع
 وانتاج الطاقة وغيرها.

(٣) من عطف الخاص على العام فإنّه من مصاديق علم الحيل.

(٤) من علمي الخواص والحيل.

(٥) كالفاضل المقداد في ما سينقله المصنف بعد قليل، وهو المقصود بقوله:

«المحكي».

أ - التنقيح - ج ٢ - ص ١٢ .

ب - الدروس - ج ٣ - ص ١٦٤ .

ج - ايضاح الفوائد - ج ١ - ص ٤٠٥ .

د - التنقيح - ج ٢ - ص ١٢ نقلاً عن بعض .

وقال في البحار . بعد ما نقل عن أهل اللغة أنّه «ما لطف وخفي سببه» . : إنّهُ في عرف الشرع مختص بكلّ أمر يخفى سببه ويُتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع، انتهى^(١) .

وهذا أعمّ من الكلّ؛ لأنّه ذكر بعد ذلك ما حاصله: أنّ السحر على أقسام: الأوّل: سحر الكلدانيين^(١)، الذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب، ويزعمون أنّها المدبّرة لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والشروور والسعادات والنحوسات.

ثم ذكر أنّهم على ثلاثة مذاهب:

فمنهم: من يزعم أنّها الواجبة لذاتها، الخالقة للعالم.

ومنهم: من يزعم أنّها قديمة؛ لقدم العلة المؤثّرة فيها^(٢) .

ومنهم: من يزعم أنّها حادثة مخلوقة فعّالة مختارة^(٣)، فوّض خالقها أمر

العالم إليها^(٤) .

والساحر عند هذه الفرق، من يعرف القوى العالية الفعّالة^(٥)، بسائطها

(١) وقيل: إنّهم هم الذين بعث الله لهم إبراهيم على نبيّنا وآله وعليه

الصلاة والسلام ليبطل عقائدهم ويردّها، وسيحرّهم . كما سيذكره بعد قليل .

ينطبق على القسم الأوّل ممّا ذكره في الايضاح.

(٢) التي خلقتها وأوجدتها.

(٣) بلا دخالة لأحد فيها.

(٤) تؤثر فيه كيف تشاء، إلّا أنّ يتدخل إنسان ساحر في ذلك فيستفيد منه.

(٥) المراد بالقوى العالية الفعّالة، ما ذكرناه في تفسير «القوى السماويّة»

فإنّها تسمّى بذلك.

ومركباتها^(١)، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي^(٢)، ويعرف معدّاتها^(٣) ليعدها، وعوائقها ليرفعها، بحسب الطاقة البشريّة، فيكون متمكناً من استجذاب ما يخرق العادة^(٤).

الثاني . سحر أصحاب الأوهام والنفوس القويّة^(٥).

الثالث . الاستعانة بالارواح الأرضيّة^(٦)، وقد انكرها بعض الفلاسفة، وقال بها الأكابر منهم» وهي في أنفسها مختلفة، فمنهم خيرة، وهم مؤمنو الجن، وشريّة، وهم كفار الجن وشياطينهم.

الرابع . التخيلات والأخذ بالعيون^(٧)، مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكنها والشطّ متحرّكاً .

- (١) بسائطها، أي: تأثير كوكب واحد، ومركباتها: مزج تأثيرات عدّة كواكب، وقد يكون المراد من بسائطها: أي: تأثير الكواكب فقط واحداً أو أكثر، والمركبات: مزج ذلك بالقوى الأرضية.
- (٢) الأرضي وهو عالمنا، ويؤثّر فيه.
- (٣) والظروف المناسبة لتأثيرها.
- (٤) بذلك.

(٥) التي تسبب توهمّ الأمور غير الحقيقية حقيقة واقعة، وهذا النوع من السحر ينطبق على القسم الأوّل ممّا ذكره في الايضاح.

(٦) وهي خصوص الجن من الارواح الساذجة، فهو من أفراد القسم الرابع ممّا ذكره في الايضاح.

(٧) كأن يصرف الساحر حواسّ المشاهدين إلى شيء ويقوم بحركة سريعة في غيره لا يلتفتون إليها، بحيث يتراءى لهم أنّه أحدث شيئاً خارقاً، وهو الذي يُسمّى بعلم «السيميا»، وهو ما أشير إليه في رواية الاحتجاج التي سينقلها المصنّف تدخّل في ما سيأتي بقوله: «ونوع آخر منه خطفه وسرعة ومخاريق وخفة».

الخامس . الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة، كرقاص يرقص، وفارسان يقتتلان^(١) .

السادس . الاستعانة بخواص الأدوية، مثل أن يجعل في الطعام بعض الأدوية المبلدة أو المذيلة للعقل، أو الدخن المسكر، أو عصارة البنج المجهول في الملبس^(٢) . وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره، وأثر المغناطيس شاهد^(٣) .

السابع . تعليق القلب^(٤) ، وهو أن يدعي الساحر أنه يعرف علم الكيمياء وعلم اللبمياء^(٥) ، والاسم الأعظم، حتى يميل إليه العوام، وليس له أصل .
الثامن . النميمة، انتهى الملخص منه^(١) .

وما ذكره من وجوه السحر، بعضها قد تقدّم عن الايضاح، وبعضها قد ذكر في الاحتجاج، من حديث الزنديق، الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة: منها: ما ذكره بقوله: أخبرني عن السحر، ما أصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل؟

(١) كالموجود في بعض أنواع الساعات القديمة جداً «التحفية».

(٢) الحلويات الصغيرة الملقوفة.

(٣) على تأثير بعض الأشياء ببعض.

(٤) وتسخيره وبسط النفوذ عليه بما يشبه الهيبة التي نحسّ بها أحياناً

عند حظور أحد الاعاظم.

(٥) عُرّف علم «اللبمياء» بالطلسمات، وقد مرّ تفسيره في ما نقله المصنف

تتّ عن الدروس، وقيل أنه علم التسخير، ويطلق عليه علم «السيمياء» أيضاً، وهو الموجود في بعض نسخ الكتاب.

قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن السحر على وجوه شتى، منها: بمنزلة الطب، كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء، فكذلك علم السحر، احتالوا لكل صحّة آفة. ولكل عافية عاهة، ولكل معنى حيلة، ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة، ونوع منه ما يأخذه أولياء الشيطان منهم.

قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟

قال: من حيث علم الأطباء الطب، بعضه بتجربة وبعضه بعلاج.

قال: فما تقول في الملكين هاروت وماروت، وما يقول الناس: إنهما يعلمان

السحر؟

قال: إنّما هما موضع ابتلاء وموقف فتنة، تسبيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا، ولو تعالج بكذا وكذا لصار كذا، فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إنّما نحن فتنة، فلا تأخذوا عنّا ما يضرّكم ولا ينفعكم.

قال: أفيقدر الساحر على أن يجعل الانسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو

غير ذلك؟

قال: هو أعجز من ذلك، وأضعف من أن يغيّر خلق الله: إن من أبطل ما ركبه الله تعالى وصوّر غيره، فهو شريك الله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت، لدفع عن نفسه الهرم والآفة والأمراض، ولفى البياض عن رأسه، والفقر عن ساحته. وإنّ من أكبر السحر النميّة، يفرّق بها بين المتحابين، ويجلب العداوة على المتصافين، ويسفك بها الدماء، ويهدم بها الدور، ويكشف بها الستور، والنّمام شرٌّ من وطأ الأرض بقدمه، فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنّه بمنزلة الطب، إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء، فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه...

الحديث^(١).

ثم ^(١) لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذُكر في معنى السحر، في غاية الاشكال، لكن المهم بيان حكمه، لا موضوعه.

الجمع بين ما ذُكر في معنى السحر في غاية الاشكال، لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه

(١) وبعد ذكر كلّ هذه الكلمات التي قيلت في مقام تعريف موضوع جملة من الاحاديث والتي حكمت عليه بالكفر وبقتل مستحلّه، وهو «السحر»، من قبل اللغويين والاصحاب، يعترف المصنف تت بأن الجمع بين هذه الكلمات كلها واختيار تعريف دقيق للسحر، أمر في غاية الاشكال، إلا أنّ المهمّ هو بيان حكم بعض الأعمال التي قد تكون سحراً، فلنذكر هذه الأعمال، ولنتحقق من حكمها، فهل هي حرام لأنها سحر؟ أم أنّ لها حكماً آخر وليست سحراً؟

يُشكل على المصنف تت

ولو كان الكلام بيننا - عزيزي القارئ - لأشكلنا على المصنف تت باشكالين مختصرين:

الأوّل: إن مهمّة الفقيه - بالنسبة إلى التعريف - عندما تذكر عدّة تعاريف مختلفة لأمرماً، ليست هي أن يجمع بينها ليختار الجامع؛ إذ لم نسمع بذلك يوماً وما علمنا عليه تت ، بل المهمّة هي تمحيص تلك التعاريف وطرح ما لا يتناسب مع حقيقة الشيء الذي نريد الوصول فيه إلى تعريف، وذلك بالرجوع فيه إلى العرف ما دام هو الميزان والمناط في بيان الحقيقة، وأمّا ما قاله فلان اللغوي، أو فلان الفقيه، فإنّه لا يغني ولا يضمن من جوع بعد أن كانوا لا يختلفون عنا - في المورد الخاص وهو ما نحن فيه لا دائماً - في أيّ شيء. كما نبّهنا عليه قبل ذلك؛ فإنّ الجميع ينظر إلى تلك الحقيقة التي يعتبرها العرف سحراً، والموقف منهم من دنى أكثر من غيره إلى تلك الحقيقة.

المقام الثاني^(١) . في حكم الأقسام المذكورة .

فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدمة من الايضاح، فيكفي في حرمتها . مضافاً^(٢) إلى شهادة المحدث المجلسي رحمته في البحار بدخولها في المعنى المعروف

المقام الثاني: إنه كيف يكون المهمّ بيان الحكم لا بيان الموضوع وتحقيقه؟! وهل لك أن تحكم على شيء بأنّه كذا إلا بعد أن يوجد الدليل عليه؟ وحينئذ: وكيف تعرف ان الدليل الفلاني يتحدّث عن ذلك الشيء الذي تطلب عليه الدليل وأنت لا تدري ما حقيقة ذلك الشيء؟ وسيظهر ذلك أكثر من خلال البحث. فانتظر وانتبه.

المقام الثاني للبحث . حكم الاقسام المذكورة

أولاً: حكم الاقسام الاربعة المتقدمة من الايضاح هو الحرمة

(١) ولا ننسى إننا ننطلق من اصالة البراءة، فما لم يقم على حرمة دليل محرز فإنه باق على مقتضى هذا الأصل، فتحكم عليه بالجواز. فلا بدّ من البحث - الآن - في المرحلة الثانية من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي، وهو البحث عن دليل محرز يقطع العمل بالأصل العملي يثبت الحرمة التكليفية، فهل هو موجود؟

الدليل الأوّل: التمسك باطلاقات الحرمة

(٢) والدليل الأوّل على الحرمة في هذه الاقسام، هو التمسك باطلاقات وعمومات تحريم السحر، التي ذكرها المصنف رحمته أوّل المسألة.

نعم، نحتاج إلى دليل على انطباق موضوع تلك الاطلاقات وهو «السحر» على ما نحن فيه من الأقسام، وهذا ما يتكفل به شهادة العلامة المجلسي رحمته في البحار، من دخولها في معنى السحر اصطلاحاً - عند الشارع . .

وأترك أمر تمحيص هذا الكلام لك - عزيزي القارئ - فما الذي تراه فيه؟

للسحر عند أهل الشرع^(١) فيشمّلها الاطلاقات^(٢) . دعوى^(٣) فخر المحققين في الايضاح^(٤) ، كون حرمتها من ضروريّات الدين، وأن مستحلّها كافر، وهو ظاهر الدروس أيضاً فحكم تقبل مستحلّها؛

(١) أي: السحر اصطلاحاً، ولكنّه عين المعنى عند العرف كما قلنا، فلا حاجة لذلك التقييد.

(٢) أي: اطلاقات حرمة السحر.

الدليل الثاني: دعوى فخر المحققين في الايضاح والشهيد

في الدروس قيام الضرورة على الحرمة

(٣) وأمّا الدليل المحرز الثاني، الذي يقطع العمل بأصالة البراءة، فهو الاطمئنان بالحكم في هذه الأقسام، والذي يُستفاد من دعوى فخر المحققين في الايضاح، من كون حرمة هذه الأقسام من ضروريّات الدين، فإن واحداً من المحققين، بل فخرهم، وكذا الشهيد الأول رحمته ، كيف جوّز لنفسه أن يدّعي ذلك بلا تقصٍّ ولا تحقق، ولو كان في الأمر أدنى شبهة لما فعل، وهذا ما يوجب الاطمئنان بالحرمة في محل الكلام.

لا يُقال: ولكن الكثير من العلماء لا يطمئنون بدعوى الاجماع المنقولة، فكيف تطمئنون لدعوى أخرى مشابهة، وهي دعوى الضرورة؟

فإنّه يقال: فرق كبير بين المسألتين؛ فإنّ الفقيه والمحقق قد يدّعي الاجماع بناء على مقدّمات معروفة محرزة عنده يجريها على الجميع، فيدعي ذهابهم إلى حكم ما، إلاّ أنّه لا يفعل ذلك في دعوى الضرورة؛ فإنّها دعوى حساسة كبيرة جداً تستدعي التقصي والتأمّل والتحقيق التام، وفيه تأمّل.

فأثباتاً وإن لم نطمئن بدعوى الاجماع المنقولة^(١)، إلا أنّ دعوى ضرورة الدين، مما يوجب الاطمئنان بالحكم، واتفق العلماء عليه في جميع الأعصار.

نعم^(٢)، ذكر شارح النخبة أنّ ما كان من الطلسمات مشتتاً على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانة بشيء من حرمة الله . كالقرآن وأبعاضه واسماء الله الحسنى، ونحو ذلك . فهو حرام بلا ريب، سواء عدّ من السحر أم لا، وما كان للأغراض . كحضور الغائب، وبقاء العمارة، وفتح الحصون للمسلمين، ونحوه . فمقتضى الأصل جوازه، ويحكى عن بعض الأصحاب، وربما يستندون في بعضها^(٣) إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والسند غير واضح، وألحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر، ووجهه^(٤) غير واضح، انتهى^(٥).

(١) أحياناً وعند بعض العلماء لا الجميع، ولا عند المصنف تذّ؛ فقد تمسك بدعوى الاجماع المنقول حيثما كان، والمراد: أنّه وإن كان هناك خلاف في قبول ورد الاجماع المنقولة، إلا أنّ الأمر ليس كذلك في دعوى الضرورة؛ فإنها مما يوجب الاطمئنان بلا خلاف.

تشكيك في تحريم عمل الطلسمات

(٢) هذا تشكيك في ما ادّعى من الحرمة في بعض الاقسام الأربعة، ويختص بالطلسمات إذا كانت لأغراض خاصّة صحيحة؛ فقد ذهب شارح النخبة وهو السيّد عبدالله الجزائري، حفيد المحدث الجزائري تذّ في شرحه لنخبة الفيض الكاشاني، إلى جوازه لكونه مقتضى الأصل . وهو كما قلنا البراءة، الجارية في المرحلة الأولى . كما أنّه ادعى حكايته عن بعض الأصحاب، وأشكل على ما ذهب إليه في الدروس من تحريم عمل الطلسمات والحقاقه لها بالسحر.

(٣) الطلسمات الجائرة.

(٤) اللاحق.

ولا وجه أوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين والشهيد تتذّر.
 وأما غير تلك الأربعة، فإن كان مما يضرّ بالنفس المحترمة^(١)، فلا اشكال
 أيضاً في حرمة^(٢)، ويكفي^(٣) في الضرر^(٤) صرف نفس المسحور عن الجريان على
 مقتضى إرادته، فمثل إحداث حب مفرط^(٥) في الشخص، يُعدّ سحراً^(٦).
 روى^(٧) الصدوق في الفقيه. في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها.

ثانياً: حكم غير الأقسام الأربعة المزبورة
 أولاً: ان كان مما يضرّ بالنفس المحترمة

(١) لا غيرها.

(٢) وهذا حرام؛ فإنه ينطبق عليه عنوان السحر فإنه قدر متيقن منه بعد
 حصول ضرر فيكفي في حرمة عمومات تحريم السحر.

يكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته

(٣) وإذا كان القدر المتيقن من السحر، هو ما كان فيه إضرار للمسحور،
 فإنه يكفي في صدق ذلك - عرفاً - سلب اختيار المسحور عن أن يعمل طبق
 اختياره وحرّيته، ولهذا كان إحداث حبّ مفرط في الشخص سحراً محرماً.
 (٤) المعتبر في القدر المتيقن دخوله في السحر.

(٥) لا داعي لاعتبار «المفرط»، بل يكفي إحداث الحب فقط؛ فإنه صرف
 لنفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، إلا أن يكون المراد، هو أنه كان
 هناك حب من الأساس، وصرف النفس كان بإحداث الزيادة التي سماها
 المصنف تتذّر بالافراط.

(٦) الظاهر أنه من باب القدر المتيقن، فإنهم اختلفوا في اعتبار الاضرار
 وعدمه في تحقق السحر، والقدر المتيقن منهما اعتباره.

(٧) هذا شاهد على كفاية صرف نفس المسحور في صدق الاضرار المعتبر في
 السحر وكون ذلك سحراً محرماً، بناء على ما فهمه الصدوق من الرواية.

. بسنده عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه صلوات الله عليهم قال: «قال رسول الله ﷺ لامرأة سألته: إن لي زوجاً وبه غلظة عليّ، واني صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أف لك! كدّرت البحار، وكدّرت الطين، ولعنتك الملائكة الأخيار، وملائكة السماوات والأرض، قال: فصامت المرأة نهارها، وقامت ليلها، وحلقت رأسها ولبست المسوح، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: إن ذلك لا يقبل منها»^(١).

بناء على أنّ الظاهر من قولها: «صنعت شيئاً»، المعالجة بشيء غير الأدعية والصلوات ونحوها، ولذا فهم الصدوق منها السحر، ولم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

وأما ما لا يضر^(١)، فإن قصد به دفع ضرر السحر، أو غيره من المضار الدنيوية أو الآخروية، فالظاهر^(٢) جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه:

ثانياً: ما لا يضرّ من غير الأقسام الاربعة

ما قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الآخروية

(١) هذا هو الشق الأول من هذا القسم الثاني من غير الأقسام الأربعة المذكورة في الايضاح، وهو ما لم يكن فيه ضرر على أحد وقصد به دفع الضرر، مهما كان هذا الضرر ونوعه.

الظاهر الجواز إلا في إحدى حالات ثلاثة

(٢) وقد ذكر المصنف **تتأ** . في هذا الشق . إن الظاهر الجواز، فإنّه مع عدم اضرار بأحد وعدم وجود متضرّر في البين، فإننا نشكّ في تحقق عنوان السحر عليه فإنه خارج عن المقدار المتيقن دخوله في السحر، فنشكّ في حرمة وعدمها، فيكون الحكم هو الجواز لأصالة البراءة التي قلنا أنّها المنطلق في عملية استنباط الحكم التكليفي.

للأصل، بل فعوى ما سيجيء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً،
والأفلا دليل على تحريمه، إلا أن يدخل في «اللهو» أو «الشعبذة».
نعم^(١)، لو صحَّ سند رواية الاحتجاج، صحَّ الحكم بحرمة جميع ما تضمَّنته،

بل الدليل المحرز على الجواز، وذلك لفعوى - أولوية - ما دلَّ على جواز استعمال ما تيقنًا أنه سحر في دفع الضرر - لا مجرد السحر -؛ فإنه مع جواز ذلك، فإن الأولوية القطعية مع جواز استعمال ما شكَّ في كونه سحراً لدفع الضرر نفسه.

ثلاثة استدراكات من الحكم بعدم الحرمة

الاستدراك الأول: ما إذا انطبق على العمل عنوان محرم

فمن ناحية عنوان «السحر» لا دليل على التحريم - فتجري البراءة - بل الدليل على الجواز، وهو الأولوية، نعم، لو صدق عليه عنوان آخر محرم مهما كان هذا العنوان، فإنه يُفتى بحرمة لأجل ذلك العنوان مهما كان، كعنوان «اللهو» مثلاً وذهبتا إلى حرمة هذا العنوان، أو عنوان «الشعبذة» الذي سيأتي بحثه بالتفصيل، إذا ذهبتا إلى الحرمة، فإن العمل حينئذ، وإن لم يكن حراماً من ناحية السحر، إلا أن هذا لا يعني عدم حرمة مطلقاً وبأيِّ عنوان من العناوين، وقد نوَّهنا على هذه النكتة في بحث «السب»، وستأتي أيضاً في «الغيبة» فلا تغفل.

الاستدراك الثاني: لو صحَّ سند رواية الاحتجاج

(١) وهذا هو الاستدراك الثاني من الحكم بعدم حرمة محلِّ الكلام، فلو صحَّ سند رواية الاحتجاج التي ذكرناها سابقاً لحكمنا بحرمة جميع ما ذكر فيها، إلا أن مشكلة رواية الاحتجاج، هي كونها مرسلة ولم يثبت اعتماد الأصحاب عليها لتطبيق مبنى المصنف تقيُّ من جبر السند بعمل الأصحاب، وعليه، فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية لقطع العمل بالأصل العملي الجاري في المرحلة لئ

وكذا^(١) لو عمل بشهادة من تقدّم . كالفاضل المقداد والمحدث المجلسي رحمهما الله.
 يكون جميع ما تقدّم من الأقسام داخلاً في السحر . أتجه الحكم بدخولها تحت
 اطلاقات المنع عن السحر .

لكن^(٢) الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدّم من
 الفخر من اخراج علمي الخواصّ والحيل من السحر، وما تقدّم من تخصيص
 صاحب المسالك وغيره السحر بما يحدث ضرراً، بل عرفت تخصيص العلامة
 له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله .

فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ «السحر» لجميع ما تقدّم من
 الأقسام .

الأولى من مراحل الاستنباط، كما انها لا يمكنها تخصيص دليل الأولوية
 القائل بجواز دفع الضرر بالسحر فضلاً عن غيره مع عدم الضرر . بغير ما
 دُكر في رواية الاحتجاج، وهو ما نريده في دليل التحريم .

الاستدراك الثالث: لو عمل بشهادة من قال بأن ما نحن فيه سحر

(١) كالفاضل المقداد والعلامة المجلسي، فلو عملنا بهذه الشهادة، لثبت بها
 موضوع الحكم بالحرمة وهو «السحر» الوارد في روايات تحريم السحر وكلّ ما
 انطبق عليه هذا العنوان، وهذه الاطلاقات . حينئذ . هي التي تقطع العمل
 بالأصل العملي . البراءة . وتخصّص دليل الأولوية المزبور .

الاشكال على هذا الدليل الأخير

شهادتهم عن اجتهاد لا عن اطلاع بالأوضاع

(٢) الشهادة . على كون لفظ ما موضوع لمعنى ما . إنما تكون معتبرة إذا

كانت شهادة على استعمال اللفظ في المعنى استعمالاً حقيقياً، استناداً إلى لعم

﴿ الاطلاع القاطع على ذلك الاستعمال، كما هو المدعى في أكثر كتب اللغة، فإنه ينقل باعتباره مطلعاً على الاستعمالات في المعاني الخاصة، وعلى وضع الالفاظ الخاصة لمعانيها الخاصة.﴾

ولورجعنا إلى ما نحن فيه، وجدنا ان شهادة المقداد والمجلسي ليست شهادة من هذا النوع؛ فإنهم ليسوا لغويين مختصين بهذا المجال ومتابعين فيه، كابن فارس أو ابن منظور أو الفيومي أو غيرهم من فرسان اللغة والعالمين بأوضاع ألفاظها، وإنما هي شهادة استندوا فيها إلى بعض الأوجه الاجتهادية، فهي شهادة اجتهادية لا قيمة لها إلا بمقدار علمية وصحة ما استندت إليه من وجوه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لو صحت تلك الوجوه، خرجت تلك الشهادة عن كونها شهادة لها قيمة علمية؛ فإن الاستناد حينئذ - في الحقيقة - ليس للشهادة، بل لتلك الأوجه المذكورة فيها، وهذا هو السر في ما ذكرناه سابقاً، من أن الشهادة، حتى لو كانت من المختص من أهل اللغة كابن فارس مثلاً - لو لم تستند إلى الاطلاع على الوضع بصورة مباشرة، بل كانت مستندة إلى وجه اجتهادي، خرجت عن كونها شهادة لغوي، إلى شهادة شخص عادي ليس له أرجحية على المجتهد، فيكون لزاماً على هذا المجتهد أن يعمل نظره في الوجوه المذكورة، ولا يصح له الاستناد الاعمى إلى قول اللغوي، فإنه في ما نحن فيه خرج عن كونه لغوياً كما قلنا.

هذا كله من جهة، ومن جهة أخرى، فإن شهادة الفخر والمجلسي، فوق كونها إجتهادية، فإنها معارضة بشهادة غيرهما من الأعلام على عدم كون لفظ السحر عامّاً شاملاً حتى لما نحن فيه، وقد تقدمت كلمات جملة منهم حيث أخرج الفخر علمي الخواص والحيل من السحر، وهذه شهادة على عدم عموم لفظ

وتقديم^(١) شهادة الاثبات،

لم لفظ السحر، وبه يشهد الشهيد الثاني في المسالك حيث اعتبر الاضرار في صدق السحر، وكذا شهد به العلامة حيث اعتبر في صدقه التأثير في بدن المسحور أو قلبه أو عقله.

وما يجمع هؤلاء الثلاثة، هو شهادتهم بعدم عموم لفظ السحر. التي تتعارض مع شهادة غيرهم من الفاضل المقداد والمجلسي تتأ فكيف يؤخذ بشهادة هذين وترجيحها على شهادة هؤلاء؟ وهل هو إلا ترجيح بلا مرجح؟

تقديم شهادة الاثبات لا يجري في ما نحن فيه

(١) وقد تقول: بل تقديم شهادة المقداد والمجلسي على شهادة غيرهما. إنما هو بوجود المرجح، وهو القاعدة القائلة بتقديم شهادة الاثبات على شهادة النفي، والتي هي - في الحقيقة - فرع من فروع شجرة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالجاهل بالوضع للعام - وهو النافي له الشاهد بعدم الوضع للعام - لا بد له من الرجوع إلى العالم به - وهو من يشهد بالاثبات، وثبوت الوضع للعام - فتكون شهادة المقداد والمجلسي تتأ مقدّمة على شهادة غيرهما بالمرجح.

فنقول: تقديم شهادة الإثبات على شهادة النفي، ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وان كان صحيحاً لا ريب فيه أبداً، إلا أن ذلك لا يعني - في ما نحن فيه - تقديم شهادة المقداد والمجلسي على غيرهما، بل يعني العكس تماماً، فإن شهادة الفريق المقابل هي المقدّمة وبنفس التقريب.

والسرّ فيه: إننا إنما نقدّم شهادة الاثبات على شهادة النفي، لما ذكره القائل، من لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، فلا يجوز الرجوع إلى شهادة الاثبات إلا إذا صدق على الشاهد بها أنه عالم مطلع على ما لم يطلع عليه غيره النافي.

لهم وشاهد الإثبات لا يكون كذلك إلا إذا ادّعى كونه . حينما شهد بما شهد به .
مطلعا على كون استعمال اللفظ في العام استعمالاً حقيقياً، وكان المقابل ينفي
ذلك لعدم علمه بهكذا استعمال.

ولو عدنا إلى ما نحن فيه، ما وجدنا أنّ المقداد والمجلسي قد شهدا هكذا
شهادة، بل غاية ما يستفاد من كلامهما، هو ان لفظ «السحر» قد استعمل في
المعنى العام الشامل حتى لما نحن فيه، من دون الشهادة بكون ذلك الاستعمال
إنما كان على نحو الحقيقة، والشهادة على الاستعمال في العام تختلف عن
الشهادة على وضع اللفظ المستعمل في المعنى العام لذلك المعنى كما هو واضح؛
فإن اللفظ يمكن أن يستعمل في معنى عام بلا وضع له وهو الاستعمال المجازي،
كما في قولنا المشهور: «زيد أسدٌ»؛ فإن استعمال «الأسد» في هذه العبارة، لا
يعني وضع هذه الكلمة في الرجل الشجاع.

وعلى هذا، فغاية ما يستفاد من شهادة العالمين هو استعمال كلمة «السحر»
في العام، وأما كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة فلا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو رجعنا إلى شهادة الفريق الآخر من
عدم وضع لفظ «السحر» للمعنى العام، وجدنا ان شهادتهم هذه ترجع - في
الحقيقة - إلى أنّهم يشهدون بعدم استعمال لفظ السحر في المعنى العام
استعمالاً حقيقياً، بل هو استعمال مجازي لمناسبة صحّحت ذلك الاستعمال،
كاظهار الباطل غير الموجود بصورة الحق الموجود أو كالتنميّة مثلاً .

ولو دققنا في هذا الكلام، لاتضح ان شهادة هذا الفريق الثاني، إنما هي على
عدم وضع اللفظ للعام وعن اطلاع، فإنهم اطلعوا على كون استعمال السحر في
المعنى العام مجازي للعلاقة والمناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي.

لا يجري في هذا الموضع^(١)؛ لأن الظاهر استناد المثبتين^(٢) إلى الاستعمال^(٣).
والنافين^(٤) إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة^(٥).

وعلی هذا، فإن شهادة هذا الفريق الأخير، هي الشهادة بالاثبات؛ فإنهم يشهدون بوضع «السحر» للمعنى الخاص، بينما شهادة المقداد والمجلسي شهادة على عدم ذلك، فهم ينفون ذلك، أن كانوا نافرين طبعاً، وإلا، ففي الحقيقة، هم لا ينفون أصلاً ذلك المدعى، فإنهم إنما يشهدون - كما قلنا - باستعمال اللفظ في العام فقط، بلا أي ادعاء آخر، مناف لمدعى الآخرين.
والنتيجة النهائية من هذا الكلام كله، هي ان شهادة الفخر وجماعته هي المقدمة لا شهادة غيرهم.

(١) ليس المراد ان ما نحن فيه يشكل استثناءً من قاعدة تقديم شهادة الاثبات على النفي، بل المراد: أن ذلك لا يجري لصالح تقديم شهادة المقداد والمجلسي، بل لصالح الفريق الآخر، فإنه العالم المثبت الذي يجب على غيره الرجوع إليه.

(٢) وهم المقداد والمجلسي تَكْزُ، وتسميتهما بالمثبتين ليس حقيقياً، بل الحقيقة ان الفريق الآخر - وكما أوضحنا بالتفصيل - هو المثبت، وانما هما مثبتان ظاهراً.

(٣) والذي هو أعم من الحقيقة كما قيل.

(٤) أي: النافين ظاهراً لاحقيقة، فإن الفخر والشهيد الثاني والعلامة مثبتون لا نافون كما تبين من التوضيح، فلا تغفل.

(٥) المعتبرة في صحة الاستعمال المجازي، كإظهار الباطل بصورة الحق مثلاً الموجود في الموردين أو غيرها من المناسبات والعلاقات.



فائدة

ولو أردنا، لا مكننا أن نضيف إشكالا آخر على هذا الاستدراك الأخير، بأن نقول: إننا حتى لو سلمنا بتقديم شهادة المقداد والمجلسي، وكان استعمال لفظ «السحر» في المعنى العام شاملا لما نحن فيه، فإن الفتوى لن تكون بحرمة محل البحث؛ وذلك لأننا - كما قلنا - نريد - لإثبات الحرمة - دليلا محرزاً يقوم بعملين:

الأول: قطع العمل بأصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي.

الثاني: التقدّم على دليل جواز ما نحن فيه، وهو دليل الفحوى والألوية؛ إذ إننا ذكرنا وجود الدليل المحرز على جواز دفع الضرر بغير السحر، وهو مادّ على جوازه بالسحر، فإن فحواه جوازه بغير السحر.

وعلى هذا، فإننا ننتقل - في عملية الاستنباط في ما نحن فيه - ونحن ممسكين مسلمين بوجود دليل يدلّ على جواز دفع الضرر بالسحر، فلو صحّت دعوى المقداد والمجلسي تتّكّل بكون ما نحن فيه سحراً، فإن النتيجة هي تعارض اطلاقات حرمة السحر التي نتمسك بها بعد الشهادة المزبورة، مع دليل جواز دفع الضرر بالسحر، الذي قلنا إننا ننتقل ونحن ممسكين به، وإذا كان لهذا التعارض من نتيجة، فهو تقديم دليل الجواز طبعاً، فإنّه المقيد الذي لا بد من تقديمه على المطلق لتكون النتيجة هي الجواز لا الحرمة.

وبهذا يظهر أن كل هذا الجهد المبذول في الاستدراك الثالث، لم يكن له أدنى فائدة في إثبات الحرمة؛ إذ حتى مع تسليم شهادة المثبتين - المقداد والمجلسي تتّكّل - فإنّه لن تثبت الحرمة في ما نحن فيه.

والأحوط^(١) الاجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار. بل لعله لا يخلو عن قوّة؛ لقوة الظن^(٢) من خبر الاحتجاج وغيره.
بقي^(٣) الكلام في جواز دفع ضرر السّحر بالسحر.

الأحوط الاجتناب بل لعله لا يخلو عن قوة

(١) فالنتيجة . لحد الآن . هي عدم حرمة غير الاقسام الأربعة المذكورة في الايضاح، نعم، الاجتناب عنها هو الأحوط استحباباً، فإنّه به نتيقن من عدم إتياننا المحرّم.

بل لعلّ وجوب الاجتناب وحرمة العمل لا تخلو من قوّة، فالصحيح الافتاء بها لقوّة الظنّ بذلك، الناشئ من خبر الاحتجاج وغيره من عمومات حرمة السحر!!!
(٢) ولكن الظنّ مهما كان قوياً، فإنه لا يغني من الحق شيئاً ما دام لم يتم على حجّيته عند الشارع دليل، فكيف بما إذا كان ناشئاً من مصادر مشكوك بها وبوجودها وبحجّيتها، كخبر الاحتجاج وشهادة العلمين!!!

الكلام في جواز دفع ضرر السّحر بالسّحر

(٣) ويمكن أن يقال بجواز دفع ضرر السّحر بالسّحر بالطريقة التالية:
نحن نعلم بأن منطلقنا . في استنباط الحكم التكليفي . هو أصالة البراءة، فنحن . في ما نحن فيه . نستند إليها في الافتاء بالجواز.
ان قلت: ولكن أصالة البراءة لا يمكن التمسك بها إلا بعد عدم الدليل المحرّز على الحرمة، والذي يجري في المرحلة الثانية من مراحل تلك العملية، وهو موجود في المقام، يتمثّل في اطلاقات وعمومات أدلّة تحريم السّحر، فإنها شاملة حتى لما إذا كان ذلك السّحر مستعملاً في مقام دفع ضرر السحر.
قلنا: تلك الاطلاقات وان كانت عامّة شاملة، إلا أنها ليست مطلقة من جهة ما نحن فيه؛ فإنها لا تشمل ما إذا كان السّحر لدفع السحر، وذلك لئ

ويمكن أن يستدل له مضافاً إلى الأصل . بعد دعوى إنصراف الأدلة^(١) إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً . بالأخبار^(٢) :
 منها: ما تقدّم في خبر الاحتجاج^(٣) .

ومنها: ما في الكافي عن القمي، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، قال: دخل عيسى بن شقيقي على أبي عبد الله عليه السلام، قال: جعلت فداك! أنا رجل كانت صناعتني السحر

لأنصرافها إلى غير هذه الجهة، وهي ما إذا كان السحر مستعملاً بغير قصد التوصل به إلى غرض صحيح راجح شرعاً كدفع ضرر السحر؛ لكثرة استعمال لفظ «السحر» في غير هذه الحصة منه، وكثرة الاستعمال سبب وجيه صحيح للانصراف.

(١) المقصود بها اطلاقات تحريم السحر التي ذكرناها سابقاً .

ذكر الاخبار الدالة على جواز دفع ضرر السحر بالسحر

(٢) وبالإضافة إلى الأصل الجاري في المرحلة الأولى، فإن الدليل المحرز قائم على الجواز، وهو ما يجري في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، وهو جملة من الأخبار الدالة على الجواز والتي بوجودها، يظهر ان تسمية أصالة البراءة بالدليل الأوّل على الجواز مسامحة، إلا أن تسقط هذه الاخبار عن الحجية بالتساقل فيما لو كانت مثلاً متعارضة مع غيرها المحرّم على فرض وجوده.

(٣) من قوله عليه السلام هناك: «فأقرب اقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة

الطب»؛ بتقريب ان ظاهره جواز السحر الذي يكون بمنزلة الطب في العلاج.

ومن قوله عليه السلام هناك أيضاً في قول الملكين: «فلا تأخذوا عنا ما يضرّكم . لله

وكنْتُ أَخْذُ عَلَيْهِ الْأَجْرَ، وَكَانَ مَعَاشِي، وَقَدْ حَجَّجْتُ مِنْهُ، وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيَّ بِلِقَائِكَ، وَقَدْ تَبَّتْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ ذَلِكَ، فَهَلْ لِي فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مَخْرَجٌ؟ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: حُلٌّ وَلَا تَعْقِدُ ^(١).

وَكَانَ الصَّدُوقُ رحمته فِي الْعِلَلِ، أَشَارَ إِلَى هَذِهِ الرَّوَايَةِ؛ خَيْثُ قَالَ: «رَوِيَ أَنَّ تَوْبَةَ السَّاحِرِ أَنْ يَحُلَّ وَلَا يَعْقِدُ» ^(ب).

فَظَاهِرٌ ^(١) الْمَقَابَلَةُ بَيْنَ الْحُلِّ وَالْعَقْدِ

﴿ وَلَا يَنْفَعُكُمْ ﴾، بِتَقْرِيْبِ أَنَّهُ ظَاهِرٌ فِي جَوَازِ أَخْذِ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْهُمْ وَهُوَ مَا يَنْفَعُ وَلَا يَضُرُّ، وَهُوَ دَفْعُ السَّحْرِ بِالسَّحْرِ.

رد الاشكال على التمسك برواية الكافي على جواز دفع ضرر السحر بالسحر

(١) أمَّا الاشكال، فهو ما ذهب إليه العلامة في المنتهى، من كون الرواية اجنبيةً عمَّا نحن فيه من استعمال السحر في دفع ضرر السحر؛ فإن المقصود بقوله عليه السلام «حُلٌّ» ليس هو حلُّ السَّحْرِ باستعمال السحر، بل بغيره من المشروعات، كالأيات والدعاء وغيرهما.

وأما الدفع، فهو ان هذا مجرد دعوى لا دليل عليها أولاً، بل الدليل على خلافها ثانياً؛ فإن الرواية ظاهرة في كون الحل إنما كان بالسحر، شأنه شأن ما كان به «العقد» وهو السحر أيضاً.

والدليل على ذلك هو قرينة المقابلة والتي هي قرينة سياقية عرفية، فإن الإمام عليه السلام قد جعل الحلَّ مقابلاً للعقد في سياق واحد، وهو يقتضي أن ما يحمل عليه أحدهما يجب أن يحمل عليه الآخر، فيكون المراد من كل منهما واحداً للمعنى.

أ. الكافي - ج ٥ - ص ١١٥ - باب الصناعات - الحديث ٧، ورواه عنه في الوسائل - الباب ٢٥ من أبواب ما يكتبه به - الحديث الأول.

ب. علل الشرائع - ج ٢ - ص ٥٤٦ - الباب ٣٣٨ - ذيل الحديث الأول.

في الجواز^(١) والعدم^(٢)، كون كل منهما بالسحر، فحمل «الحل» على ما كان بغير السحر من الدعاء والآيات ونحوهما. كما عن بعض^(١). لا يخلو عن بعد^(٣). ومنها: ما عن العسكري، عن آبائه عليهم السلام. في قوله تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾^(ب) قال: «كان بعد نوح قد كثرت السحرة والمؤهون، فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة، وذكر ما يبطل به سحرهم ويردّ

﴿ بالنسبة لآلة كل واحدٍ منهما.

وهذا الكلام بنفسه، وهو الذي يُذكر عادة في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ حيث جعل الحل مقابلاً للحرمة، فإذا كان المراد من الحرمة الحرمة التكليفية وحرمة التصرف بما وصل بالربا، كان المراد من «أحلّ» كذلك، فإنه الحل التكلفي بما وصل بالبيع لقرينة المقابلة. وعلى هذا، فإن ما ادّعاء العلامة تجّ أو غيره من كون المراد بالحلّ أن يكون بغير ما كان به العقد - وهو السحر - خلاف ظاهر الرواية؛ لكونه خلاف قرينة المقابلة، لا يُصار إليه إلا بوجود ما يصرف الكلام عن الظاهر الأولي إلى غيره شأن المورد شأن غيره من الموارد، ولا دليل على ذلك.

(١) المستفاد من قول الإمام عليه السلام: «حلّ».

(٢) أي الحرمة المستفادة من قوله عليه السلام: «ولا تعقد».

(٣) لكونه خلاف الظاهر المستفاد من قرينة المقابلة.

به كيدهم، فلتقاه النبي عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله، وأمرهم أن يقضوا به على السحر، وأن يبطلوه، ونهاهم عن أن يسحروا به الناس. وهذا كما يُقال: إن السمَّ ما هو^(١)؟ وإنَّ ما يدفع به غائلة السمِّ^(٢) ما هو. ثم يُقال للمتعلِّم: هذا السمِّ، فَمَنْ رأيتُهُ سُمِّ^(٣) فادفع غائلته بهذا، ولا تقتل بالسمِّ. إلى أن قال . : ﴿وما يعلمان من أحدٍ﴾ ذلك السحر وابطاله ﴿حتى يقول﴾ للمتعلِّم: ﴿إنما نحن فتنة﴾ وامتحان للعباد، ليطيعوا الله في ما يتعلمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم، ﴿فلا تكفر﴾ باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار. ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنَّك تحيي وتُميت، وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عزَّ وجل؛ فإن ذلك كفر. إلى أن قال . : ﴿وتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾. لأنهم إذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به ويضروا به، فقد تعلموا ما يضرُّ بدينهم ولا ينفعهم... الحديث»^(٤)(١).

وفي رواية علي بن محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام. في حديث. قال: «وأما هاروت وماروت، فكانا ملكين علما للناس السحر ليحترزوا به عن سحر

(١) وهو كذا وكذا.

(٢) وضرره.

(٣) أصيب بالسمِّ من قبل أحدهم . الساحر . .

(٤) وتامية الاستدلال بها بضمّ عدم نسخ هذا الحكم في شريعتنا، ولهذا، لو تمّ اطلاق تحريم السحر حتى لدفع الضرر الموجود بالسحر، فإنّه لن يصحّ الاستدلال بها لثبوت كونها منسوخة وكذا الكلام في الرواية ابن الجهم.

السحرة ويبتلوا به كيدهم، وما علماً أحداً من ذلك شيئاً حتى قالوا: إنما نحن فتنة فلا تكفر، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه، وجعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: ﴿وما هم بضارين به من أحدٍ إلا بإذن الله﴾ يعني بعلمه»^(١).

هذا كله، مضافاً^(١) إلى أن ظاهر أخبار «الساحر»^(٢) إرادة من يخشى ضرره^(٣)، كما اعترف به بعض الاساطين^(٤)، واستقرب لذلك جواز الحلّ به بعد أن نسبه إلى كثيرٍ من أصحابنا. لكنه^(٤) مع ذلك كله، فقد منع العلامة في غير واحد من كتبه^(٥)،

ظاهر أخبار «الساحر» إرادة من يخشى اضراره

(١) ذكر المصنف هذا الكلام بصورة الدليل على الجواز في ما نحن فيه، إلا أنّ الواقع، هو أنّه أراد به ما ذكرناه سابقاً عند ذكرنا لدليل الأصل العملي، من عدم الدليل المحرز على الحرمة، فلا دليل يقطع العمل بذلك الأصل، ويعارض أدلة الجواز التي ذكرها المصنف من الأخبار.

(٢) كقوله عليه السلام: «الساحر كافر» وغيره.

(٣) دون غيره الذي هو دافع ضرر السحر بالسحر، فتلك الأخبار لا تفيد في تحريم دفع ضرر السحر بالسحر، كما كانت اطلاقات تحريم السحر كذلك لا تفيد، ولنفس العلة التي ذكرناها هناك وهي الانصراف.

بعض الأصحاب يذهب إلى حرمة السحر حتى لدفع ضرر السحر

(٤) عرفنا - لحد الآن - أن الأصل والدليل المحرز، على جواز دفع ضرر لله

أ - المصدر السابق الحديث ٥.

ب - كاشف الغطاء في شرحه على القواعد - مخطوط - ص ٢٣.

ج - كالمنتهى - ج ٢ - ص ١٠١٤ - والتذكرة - ج ١ - ص ٥٨٢، والقواعد - ج ١ - ص ١٢١.

والشَّهيد رحمته في الدروس ^(١) والفاضل الميسي ^(ب) ، والشَّهيد الثاني ^(ج) رحمته من حل السَّحَر به، ولعلمهم حملوا ما دلَّ على الجواز . مع اعتبار سنده . على حالة الضرورة وانحصار

السحر بالسحر، وأمَّا عمومات واطلاقات تحريم السحر، وكذا عمومات واطلاقات «الساحر كافر» وأمثاله، فإنَّه منصرف لغير هذه الحالة من الاضرار بالناس مثلاً.

ومع ملاحظة ذلك، فكيف صَحَّ لبعض عظماء الأصحاب أن يذهب إلى حرمة السحر حتى لدفع ضرره إلا إذا دعت الضرورة لذلك وانحصر السبيل لدفع ذلك الضرر بالسحر؟

والجواب: لعلَّ ذلك لأجل أنَّهم حملوا أدلَّة الجواز - ونعني بها الأخبار - على حصَّة خاصَّة من دفع الضرر، وهو ما إذا انحصر السبيل لذلك به. ولعلَّ الآن تسأل عن منشأ هذا الاحتمال الذي ابديناه، فإن كان ذلك. فجوابك هو أنَّه مقتضى الجمع بين فتويين من بعض هؤلاء الأعلام، فإن جماعة منهم الشهيدان والميسي وغيرهم، وهم ممن ذهبوا إلى المنع من دفع ضرر السحر بالسحر، ذهبوا - وفي عين الوقت - إلى جواز تعلم السحر ليتوقى به من السحر، ويُدفع به دعوى من يدعي النبوة ويظهر بعض الأعمال بوصف المعجزة وما هي إلا سحر؛ فلو كانوا يحرِّمون دفع السحر بالسحر مطلقاً، لما جَوَّزوا تعلمه لذلك، وما داموا قد جَوَّزوا ذلك، فلا بد وانهم استندوا لذلك إلى أخبار الجواز بعد حملها على هذه الحصَّة الخاصَّة.

أ - الدروس - ج ٣ - ص ١٦٤.

ب - غير موجود عندنا.

ج - المسالك - ج ٣ - ص ١٢٨.

سبب الحلّ فيه، لا مجرد دفع الضرر مع امكانه بغيره من الادعية والتعوذات، ولذا ذهب جماعة . منهم الشهيدان والميسي وغيرهم . إلى جواز تعلمه ليُتوقّى به من السحر ويدفع به دعوى المتنبّي، وربّما^(١) حمل أخبار الجواز . الحاكية لقصة هاروت وماروت . على جواز ذلك في الشريعة السابقة،

بقيت مشكلتان حلّ المصنّف تتكّر احدهما فقط

(١) هذا . الذي تقدم . هو وجه ما ابرزه المصنّف تتكّر في فتواهم من احتمال، نعم، مع ذلك، يبقى في البين مشكلتان للوصول إلى ما أرادوه من تخصيص الجواز بحالة الضرورة، ما أشار المصنّف تتكّر إلا إلى حلّ واحدة منهما:

المشكلة الأولى وحلها

الأولى: وماذا نفع لأخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت وماروت؟ فإنّها تجوّز ذلك بشكل مطلق؟

والجواب: يمكن أن نختار لذلك أيّاً من جوابين:

الأوّل: أن نقيّد الاطلاق ثم نجيب بما اجبنا به على اخبار الجواز الأخرى من حملها على حالة الضرورة، وهذا الجواب، يظهر من المصنّف تتكّر أنّه لا يختاره ولم يذكر لنا سبباً لذلك.

الثاني: وهو ما يختاره تتكّر من عدم الاطلاق رأساً بأن، نحمل الجواز المذكور على غير شريعتنا، فتكون أجنبية عن ما نحن فيه، فلا دليل على الجواز المطلق.

المشكلة الثانية مع حلها

الثانية: إن غاية ما عمله الجماعة المحرّمة لدفع ضرر السحر بالسحر إلا في حالة الضرورة، للوصول إلى الحرمة في غير هذه الحالة . بناء على ما ذكره المصنّف تتكّر . هو حمل أدلّة الجواز على حالة الضرورة، ولكننا لو دققنا، لرأينا أنّ

فهم أنّ ذلك لا يكفي لاثبات الحرمة في غير هذه الحالة، ولبيان ذلك عدّ معي إلى مراحل عملية الاستنباط، فإننا انطلقا من أصالة البراءة المجرّوة لكل سحر في حالة الشك، وانقطع العمل بها . في المرحلة الثانية . بعمومات واطلاقات تحريم السحر وتزليل الساحر منزلة الكافر، والتي حملها المصنف تثنؤ . وانتبه لذلك جيدا . على غير ما قصد به دفع ضرر السحر بالسحر للانصراف .
وعلى هذا، فما خرج من الجواز الذي يقضية الأصل هو هذا الذي دلّت عليه روايات التحريم، وما دون ذلك فهو جائز . لحد الآن . ومن دون الحاجة إلى أي دليل محرز عليه، أليس كذلك؟

إذا اتضح ذلك، قلنا: فسواء حملنا روايات الجواز على حصّة خاصّة . هي حالة الضرورة . أو ابقيناها على اطلاقها، فإن دفع ضرر السحر بالسحر مطلقا يبقى جائزا بمقتضى الأصل، فكيف وجّه المصنف تثنؤ ذهاب الجماعة إلى الحرمة إلا في حالة الضرورة بحمل أدلة الجواز على ذلك؟ هذه هي المشكلة الثانية فهل لها من حل؟

والجواب الذي لا بد من نسبته للمصنف تثنؤ ، وان كان لم يصرّح به، يكمن في أن ننسب إلى تلك الجماعة عدم قبولهم بانصراف أدلة التحريم الذي أدعاه المصنف تثنؤ ، وعلى ذلك، سيكون السحر . مطلقا . محرّما بمقتضى هذه الأدلة الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، فإذا حملنا أدلة الجواز . الجارية في المرحلة الثالثة . على حصّة خاصّة وهي حالة الضرورة، لم يجز . حيثنذ . إلا استعمال السحر لدفع ضرر السحر اضطرارا، وفي حالة عدم وجود علاج آخر، وإلا لكان محرّما بمقتضى عمومات واطلاقات التحريم .

ما أنفع الطريقة الفنيّة للاستنباط

هذا ما لا بدّ من نسبته إلى المصنف تثنؤ لرفع المشكلة الثانية المزبورة، وكن لله

وفيه نظر^(١).

﴿١﴾ واثقاً - عزيزي الفاضل - أنّه ما كان لنا أكتشاف ذلك، واستعماله حلاً لتلك المشكلة إلا بعد هيمنتنا على عملية الاستنباط والسيطرة على زواياها وخفاياها للمناورة هنا وهناك، وما كان ذلك إلا بعد معرفتنا وإطلاعنا على مراحل عملية الاستنباط وطريقته الفنيّة، التي يتكشّف لنا - اللحظة تلو الأخرى - أهمّيّتها العظيمة، وهو ما ذكرته لك أوّل الجزء الأوّل فراجع.

رأي المصنف تتّجّد

ما ذهب إليه الأعلام واستدلوا به فيه نظر

(١) والمفروض - على ما بيّنا قبل قليل في وجه ذهاب أولئك الأعلام إلى ما ذهبوا إليه، من حصر الجواز بحالة الضرورة - إننا نعلم سبب تنظر المصنف تتّجّد في ما ذهب إليه الأعلام، إذ يرد عليه ما يلي:

أولاً: ان أدلّة جواز دفع ضرر السحر بالسّحر مطلقة، لم تقيّد ذلك بحالة الضرورة، فلا بدّ لمن يدّعي اختصاصها وتقيدها بذلك من إبراز قرينة صارفة عن ذلك الاطلاق، وليس هناك من قرينة، بل هو صرف ادّعاء.

هذا بالنسبة لتلك الأخبار، وأما اخبار هاروت وماروت، فكذلك؛ فإن حملها على بيان الجواز في تلك الشريعة فقط دون شريعتنا لا يصح بلا اثبات الناسخ.

ثانياً: إننا حتى لو تنزّنا وصرّفنا النظر عن الايراد السابق، فيبقى أصل البراءة يجري ليثبت الجواز المطلق بعد انصراف أدلّة تحريم السحر واخبار تنزيل الساحر منزلة الكافر إلى حصّة خاصّة هي ما لو لم يُقصد به دفع ضرر السحر بالسحر.

ثم الظاهر^(١) أنّ التسخيرات بأقسامها داخلة في السّحر على جميع تعاريفه، وقد عرفت أنّ الشهيدين مع أخذ الإضرار في تعريف السحر، ذكرا أن استخدام الملائكة والجنّ من السحر^(١)، ولعلّ وجه دخوله تضرّر المسخّر بتسخيره^(٢).
وأما سائر التعاريف^(٣)، فالظاهر شمولها لها، وظاهر^(٤) عبارة الايضاح

التسخيرات بأقسامها سحر محرّم

(١) وأما التسخيرات بأقسامها، فإنها محرّمة بعمومات تحريم السحر. فإن الظاهر أنّها داخلة في كل التعاريف التي ذكرت له، حتى ما أخذ فيه اعتبار الاضرار بالمسحور، والذي اختاره الشهيدان مثلاً، فقد ذكرا إن تسخير الجن والملائكة واستخدامهما من السحر، وكنا قد وجّهنا ذلك سابقاً بأن حرف المخلوق عن مقتضى إرادته وطبيعته واختياره ضرر، فالجن والملائكة متضرّرة إذن، فيتحقق الضرر المعتبر في صدق السحر.
(٢) بصرفه عن مقتضى اختباره وادارته.

شمول سائر التعاريف للتسخيرات

(٣) وأما غير التعريف الذي اعتبر فيه الاضرار، فالظاهر انطباقه على التسخيرات، سواء التعريف اللغويّ كصرف الشيء عن وجهه وما لطف مأخذه ودق، أم الشرعيّ كقول العلامة - في القواعد والتحرير - إنه كلام يُتكلّم به... إلى آخر تعريفه. وكذا غيره.

ظاهر عبارة الايضاح دخول التسخيرات في معقد

دعواه الضرورة على التحريم .

(٤) وبالإضافة إلى الدليل الأول على تحريم التسخيرات، من التمسك للم

أيضاً دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم؛ لأن الظاهر دخولها في الأقسام والعزائم والنّفث.

ويدخل في ذلك^(١) تسخير الحيوانات . من الهوامّ والسباع والوحوش وغير ذلك . خصوصاً الإنسان.

وعمل السيميا^(٢) ملحق بالسحر

بإطلاقات وعمومات تحريم السحر وتنزيل الساحر منزلة الكافر، بعد احراز كونها من السّحر، فإن هناك دليلاً آخر على الحرمة أقوى من تلك الأخبار، وهو انعقاد الضرورة على تحريم التسخيرات، ذلك الذي نستفيدة من دعوى الايضاح المتقدّمة على انعقاد الضرورة على حرمة الاقسام والعزائم والنّفث، فإنها تستعمل في التسخيرات.

التسخيرات بأجمعها محرّمة

(١) وعندما قلنا أن التسخير محرّم، فإنه محرّم مهما كان المسخّر، جناً أو ملائكة، حيواناً أو إنساناً، لعموم أدلة التحريم السابقة، وخاصة الإنسان الذي خلقه ربّه حرّاً يعمل بارادته واختياره، ولم يرض بما يسلب ذلك منه ما قلّ منه أو أكثر، ولو كان بغير السّحر والتسخير، فكيف بما كان بهما؟!

عمل السيميا ملحق بالسحر إسماءً أو حكماً

(٢) وأما السيميا فهي حرام، إما لدخولها في السحر بانطباق تعريفه عليها فيشمها ما حرّمه، وتكون داخلة موضوعاً - السحر - وحكماً - الحرمة، وإما بدخولها حكماً وإن خرجت موضوعاً ولم تكن سحراً.

إلا ان المصنّف تبيّن لنا سبب تحريمه في الحالة الثانية، علماً بأننا نحرّمه لو كان فيه ضرر، أو انطبق عليه أيّ عنوان آخر محرّم إلا ان الكلام - وكما قلنا سابقاً مراراً - ليس في ذلك.

إِسْمًا^(١) أَوْ حُكْمًا^(٢) ، وَقَدْ صرَّحَ بِحُرْمَتِهِ الشَّهِيدُ فِي الدَّرُوسِ^(٣) . وَالْمُرَادُ بِهِ^(٤) .
عَلَى مَا قِيلَ^(٥) . : إِحْدَاثُ خَيَالَاتٍ لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْحَسِّ^(٦) يُوْجِبُ تَأْثِيرًا فِي شَيْءٍ
آخِرٍ^(٧) .

-
- (١) وَإِذَا دَخَلَ إِسْمًا بِأَنْ صَدَّقَ عَلَيْهِ السَّحْرُ، دَخَلَ حُكْمًا بِلَا شَكِّ.
(٢) فَقَطْ، وَإِنْ خَرَجَ إِسْمًا وَمَوْضُوعًا بِأَنْ لَمْ يَنْطَبِقْ عَلَيْهِ عِنْوَانُ السَّحْرِ
وَتَعْرِيفُهُ.
(٣) إِلَّا أَنْ ذَلِكَ لَا يَعْنِي دَلِيلًا عَلَى الْحُرْمَةِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.
(٤) أَيُّ: بِالسِّيْمِيَا.
(٥) وَلَمْ نَحْرُزِ الْقَائِلَ وَلرَبِّمَا كَانَ وَاحِدًا مِنْ أَصْحَابِ ذَلِكَ الْفَنِّ.
(٦) وَالْحَقِيقَةُ.
(٧) كَمَا يُدَّعَى مِنْ تَأْثِيرِ بَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضِ آخِرِ بَإِجَادِ التَّخَيُّلَاتِ،
وَاللَّهُ الْعَالِمُ.
اللَّهُمَّ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَهْلًا أَنْ أَبْلُغَ رَحْمَتَكَ، فَرَحْمَتِكَ أَهْلٌ أَنْ تَبْلُغَنِي وَتَسْعِنِي؛
فَإِنَّهَا وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ ذَنْبِي عِنْدَكَ عَظِيمًا، فَعَفْوِكَ أَعْظَمُ مِنْ
ذَنْبِي، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

المسألة الحادية عشرة
مما يحرم التكبُّب به لكونه
عملاً محرّماً في نفسه
الشعبذة

المسألة الحادية عشرة
[من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملاً محرّماً في نفسه]^(١)

[الشعبذة]^(٢)

الشعبذة^(١) حرام^(٢) بلا خلاف^(٣).

الشعبذة حرام تكليفاً بلا خلاف

(١) ويقال لها أيضاً: «الشعوذة» كما في لسان العرب^(ج) والقاموس^(د)

وغيرهما من كتب اللغة فمعناها واحد.

(٢) تكليفاً، فنفس العمل الذي يُقال له: «شعبذة»، أو: «شعوذة»، مما

يستحق عليه فاعله الإثم، فالكلام - كما مرّ كثيراً - في تعيين الأعمال التي هي

حرام تكليفاً في نفسها.

(٣) بين العلماء، صرّح بذلك العلامة في «المنتهى»^(٥)، والمحقق الاردبيلي في

«مجمع الفائدة والبرهان»^(٥).

أوب - زيادة مثلاً.

ج - لسان العرب - ج ٣ - ص ٤٩٥.

د - القاموس المحيط - ج ١ - ص ٣٥٥.

ه - المنتهى - ج ٢ - ص ١٠١٤.

و - مجمع الفائدة والبرهان - ج ٨ - ص ٨١.

وهي ^(١) الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشيء إلى شبهه، كما تُرى النار المتحرّكة على الاستدارة دائرة متصلة؛ لعدم إدراك السكونات المتخللة بين الحركات.

ويدلّ على الحرمة ^(٢). بعد الإجماع ^(٣)،

تعريف الشعبذة

(١) والشعبذة - محلّ الكلام وموضوعه، وكما عرّفها المصنف تُتّضّ . هي: الحركة السريعة من الانسان بحيث تجعل الناظر يحس بأمر لا واقعية لها شبيهة بما يفعله المشعبد من أعمال واقعية لسرعة الانتقال من الحركة التي يؤديها إلى شبهها، فيحكم الناظر بخلاف الواقع، كما في المثال الذي ذكره المصنف تُتّضّ ، وكما في غيره مما نراه كثيراً في وسائل الاعلام.

أدلة الحرمة التكليفية للشعبذة

(٢) وبعد أن اتضح موضوع الكلام والحكم وبانت معالمة، فما هو الدليل على حكم المصنف تُتّضّ عليه بالحرمة التكليفية وإستحقاق الإثم؟ ولا ننسى إننا نطالبُ المصنف تُتّضّ هنا، بدليل محرز حجةً يقطع العمل بالأصل الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي - أصالة البراءة - ، فالكلام - على هذا - في المرحلة الثانية من مراحل هذه العملية.

الدليل الأول: الإجماع

(٣) هذا هو الدليل المحرز الأول الذي يذكره المصنف تُتّضّ على المدّعي، إلاّ أنّه تُتّضّ لم يذكر لنا مصدر هذا الإجماع وكيف صحّ له أن يتمسك به، الأمر نفسه الذي يرد على ادعائه عدم الخلاف صدر المسألة.

مضافاً^(٣) إلى أنه من الباطل واللهو .:

ويرد على المصنف تَنَكُّرُ

ويرد عليه تَنَكُّرُ ، ان الاجماع هنا لا أقل من كونه محتمل المدركية: إذ يحتمل قوياً استناد المجمعين - بعد تسليم انعقاد الاجماع - إلى بعض الأدلة الأخرى كالدليلين الآتين اللذين سيذكرهما المصنف تَنَكُّرُ .

الدليل الثاني: أدلة حرمة اللهو والباطل

(١) فإن الشعبة لهو وباطل لا فائدة فيه ولا غرض عقلائي. وتكون مشمولة لكل تلك الأدلة التي تحرم اللهو والباطل والتي سيأتي ذكرها في حينه ان شاء الله.

وتمامية هذا الدليل فرع صدق عنوان اللهو والباطل على الشعبة أولاً. وكون هذا النوع من اللهو والباطل - الشعبة - مشمول لأدلة تحريم هذين العنوانين ثانياً، وهو ما يمكن أن يناقش فيه، إلا أن محلّ النقاش ليس هنا بل حينما نصل إلى عنوان «اللهو» إذا شاء الله سبحانه وتعالى.

ما رأيك بالدليل الثاني؟

بل وحتى لو لم يناقش في هذين الأمرين وسلمنا تماميتهما، فإنه لن يصح الاستدلال بهذا الدليل الثاني؛ وما ذلك إلا لما ذكرناه غير مرة، من إننا عندما نبحث في عنوان ما وندعي حرمة، فإننا ندعي حرمة نفس ذلك العنوان وبما هو ذلك العنوان كالسبب مثلاً أو الكذب أو غيرهما من العناوين، لا بما هو مصداق من مصاديق عنوان آخر محرّم، فإذا كانت الشعبة محرمة لأنها لهو وباطل، فهذا لا يعني أن الشعبة بما هي شعبة وحركة سريعة... حرام، بل أن اللهو والباطل هو الحرام والشعبة مصداق من مصاديق ذلك العنوان، فانتبه ولا تغفل.

دخوله^(١) في السّحر في الرواية المتقدّمة^(١) عن الاحتجاج^(ب)، المنجبر وهنّها بالاجماع المحكي^(ج).

الدليل الثالث: أدلة حرمة السّحر

(١) فإنّ الشعبة سحر فتكون مشمولة لكل تلك الأدلة التي حرمت السحر وجعلت الساحر كالكافر، والتي مرّت بالتفصيل في البحث السابق.
إلا أنّ المهمّ، هو أنّنا كيف يمكن أن نثبت أنّ الشعبة سحر، فإنّ هذا ممّا يحتاج إلى الدليل، فما هو دليل المصنف تدلّ على ذلك؟

الشعبة سحرٌ بدليلين

الأول: رواية الاحتجاج

وهي قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج المذكورة في البحث السابق «السحر»: «ونوع آخر منه - أي السحر - خطفة وسرعة ومخاريق وخفة»: فإنّه عليه السلام قد حكم - بقوله هذا - على ما يصدق عليه ما ذُكر بأنّه سحر، ولو رجعنا إلى تعريف الشعبة المذكور سابقاً وجدناه كذلك.

ضعف السند منجبر بالاجماع المحكي

نعم، لا بدّ - لتمامية هذا الدليل الأوّل - من اثبات صدور هذا الكلام منه عليه السلام، وفي هذا المقام نقول:
إنّ الرواية - الاحتجاج - وإن كانت ضعيفة سنداً إلا أنّ ذلك منجبر بما لله

أ. في بحث السحر.

ب. الاحتجاج - ج ٢ - ص ٨١.

ج. كما عن العلامة في «المنتهى» والاردبيلي في «مجمع الفائدة» إذا اعتبرنا قولهما بعدمّ الخلاف اجماعاً، وكما في الجواهر - ج ٢٢ - ص ٩٤ حيث ادّعى الاجماع المحكي والمحصّل.

وفي^(١) بعض التعاريف المتقدّمة للسّحر ما يشملها.

لم ذكرناه دليلاً أوّل على الحرمة التكليفية وهو الاجماع المحكيّ فيكون السند تاماً وبه يتم أول هذين الدليلين.

ما رأيك بهذا الدليل؟

ولكنه يرد على المصنف تثنؤ هنا - بعد تسليم وجود الاجماع على حرمة السحر والمدعى جبره لسند رواية الاحتجاج، وبعد تسليم مبنى جبر السند . : أن الجابر لضعف السند، إنما هو عمل الاصحاب بالرواية الضعيفة واستنادهم إليها في مقام العمل، كما مرّ أكثر من مرّة، وهذا ما لا يمكن احرازه في المقام.

الثاني: تعاريف السّحر تشمل الشعبة

(١) فإننا لو رجعنا إلى بعض ما ذكر من تعاريف السحر المتقدّمة في محلّه، وجدنا أنّها شاملة لما نحن فيه من الشعبة على ما ذكره المصنف تثنؤ من تعريف لها.

أدُلْ بدلوک

ويرد على المصنف تثنؤ هنا، أنّه تثنؤ لم يختَر تعريفاً خاصاً للسّحر في محلّه لكي يكون المعتمد في هذا الطريق الثاني لاثبات كون الشعبة سحراً، فراجع ما قاله هناك بعدما نقل تعاريف أهل اللغة وتعاريف الأصحاب للسحر، فقد ذكر ما نصّه: «ثم لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الإشكال، لكن المهمّ بيان حكمه لا موضوعه» ومجرّد لاقولها في بعض التعاريف لا يعني أنها جرام عند الشيخ الانصاري تثنؤ كما هو اوضح من ان يوضّع.

نعم، اللهمّ إلاّ أن يدعى أنّ المقدار المتيقّن دخوله في السّحر هو الشعبة، وهو ما قد يكون دونه خرط القتاد.



ويرد على الدليل الثالث

وأما الدليل الثالث على الحرمة التكليفية للشعبذة، وبعد الإغماض عمّا اشكلناه على طريقي المصنف تتأخر لاثبات كون الشعبذة سحراً ، فإنه يرد عليه ما اوردناه على صاحبه الدليل الثاني، فإنه لو تمّ، فإنّما يثبت حرمة الشعبذة لا لكونها شعبذة وعنواناً قائماً بنفسه في مقابل سائر العناوين كما يظهر من افراد المصنف له عنواناً على حدة، بل لكونها مصداقاً من مصاديق السّحر، وهذا خارج عمّا نحن فيه كما ذكرنا.

المسألة الثانية عشرة

مما يحرم التكبّب به لكونه

عملاً محرّماً في نفسه

الغش

المسألة الثانية عشرة

[من النوع الرابع مما يحرم التكبُّب به

لكونه عملاً محرماً في نفسه] ^(١)

[القش] ^(١) (ب)

القش

(١) بفتح الفين، مصدر «غَشَّ»، وأما «القش» بالكسر فهو اسم المصدر، والفرق بين المصدر واسم المصدر واضح يُذكر عادة أوّل كتاب اللّعة الدمشقية. في الفقه - ، وباختصار: ان الواضع - في كل لغة - قبل الوضع لا بدّ أن يتصوّر المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ بازائه، فإن اللفظ قالب المعنى، وحينئذ، فإن تصوّر الحدث الذي يصدر منه الفاعل الموجد له فقط وبدون أن يلاحظ معه جهة صدوره - أي الفاعل - ، ووضع اللفظ بازائه، فإنّه اسم مصدر، كالوضوء مثلاً، وكالطهر، وكالقشّ في مانحن فيه.

فهذا هو الفرق الجوهرى بين المصدر واسم المصدر وقد تكون الفروقات الأخرى والتي تذكر اضافة إلى ذلك مما يتفرع على ما ذكرناه وبعيلاً عليه، والأمر سهل.

خارطة البحث

وعلى كل حال، فليس المهم أن نثبت أن المراد هنا من هذه الكلمة هو المصدر أو اسم المصدر، ولهذا لن ندخل في معمعة ما ذكره العلامة الشهيدي تتج هنا من عدم إمكان إرادة اسم المصدر، فإنه وان كان غير تام، إلا أن المهمّ التعرض لما يفيدنا في تحقيق غايتنا من دراسة كتابنا الشريف، وهي تعلم عملية الاستبطان وزواياها وفذلكاتها، ولهذا سنبنى على ان المراد هو المصدر . كما هو الصحيح . ، وإليك الآن خارطة مبسّطة للبحث، كما فعلنا في غيره من الابحاث.

جهتان رئيسيتان

خلافًا لسيرة المصنّف تتج في هذا النوع الرابع مما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه، في الاقتصار . في كل مسألة من مسائله . على تحقيق وتمحيص ما هيّة العمل مورد البحث، فإنه في هذه المسألة، سيكون في جهتين:

الجهة الأولى: البحث في الحكم التكليفي

وهذا ما اعتدناه في المسائل السابقة، والبحث فيه ، كما قلنا مراراً . في الواقع، بحث في تمحيص وتحقيق ما هيّة ذلك العمل المحرّم محل البحث، فما حدود ذلك العمل المحرّم؟ وما هي الشروط التي يجب توفرها للحكم بالحرمة؟ وما الدليل على ذلك كله؟

وفي هذا الاطار، سيذكر المصنّف تتج . بعد حكمه بحرمة الفش . بعض لل

﴿ الاخبار التي يستدلّ بها على تلك الحرمة، داخلاً - بعد ذلك - في مقام تحقيق ما هيّة الغش الذي حكم عليه بالحرمة، وبعبارة اخرى: تحديد موضوع البحث وهو الغش، مستفيداً ذلك مما ورد في تلك الاخبار، فما هو الغش المحرّم طبقاً لهذه الأخبار؟ وهل يشترط فيه كونه بما يخفى؟ وهل يشترط في ذلك كونه مما لا يعرف إلا من قبل البائع؟ وهل يشترط كون الاغتشاش بفعل البائع لا بفعل غيره؟ وهل تصدق الحرمة على بيع ما هو ملتبس في نفسه بلا قصد التلبس والتعمية أم يشترط ذلك لتكون الحرمة مشروطة بقصد تلبس الأمر على المشتري؟

هذا، ولا يخفى أنّ ما سنحققه وننقّحه هنا من حقيقة الغش المحرّم، سيفيدنا أيضاً في التحقيق في الجهة الثانية من البحث وهي الحكم الوضعي للمعاملة المغشوش فيها؛ فإنه بحث في ان بيع المغشوش المحرّم تكليفاً هل يكون محرماً وضعاً أيضاً أم لا؟

ثم - وعلى ضوء الاجابة على كلّ تلك الاسئلة - فما هي أقسام الغش؟ هذا - تقريباً - ما سنحاول - مع المصنف تتّكّر الاجابة عليه وبصورة فنيّة أن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: البحث في الحكم الوضعي

وهو ما يعتبر خرقاً للعادة - كما قلنا قبل قليل ونبّهنا عليه قبل الولوج في هذا النوع الرابع - فنبحث الحكم الوضعي للمعاملة المغشوش فيها كالبيع مثلاً وهو ما يمثّل أهم معاملة في المجتمع، كما أن الحكم فيها - في الأعم الأغلب - يمثّل الحكم في غيرها من المعاملات لعدم الفرق - من ناحية البحث - بين الموردين.

فهل تكون المعاملة المغشوش فيها باطلة؟ أم أنّها تكون صحيحة وضعاً مع أنّها حرام تكليفاً؟ أم أنّ هناك تفصيلاً مثلاً؟

الغش حرام^(١) بلا خلاف^(٢)، والاعبار به^(٣) متواترة، نذكر بعضها تيمناً^(٤) :
 فعن^(٥) النبي ﷺ بأسانيد متعددة: «ليس من المسلمين من غشهم»^(٦) (١) (١).

هم ذكر المحقق الثاني تَدُّرُ وجهين في صحّة المعاملة وفسادها، نذكرهما مع تمحيص لهما، ثم نعرِّج على ما قد يستدلّ به على الفساد وهو - كما نُسب إلى المحقق الاردبيلي تَدُّرُ - ورود النهي عن بيع المغشوش، لنعطي الرأي السديد في ذلك منتهين إلى ان الصحيح عدم وجود دليل حجة على الحرمة الوضعية للمعاملة إلا في مورد واحد سنذكره هناك ان شاء البارئ سبحانه وتعالى.
 كان هذا عرضاً مبسطاً لهيكله بحثه تَدُّرُ في مسألة الغش، ولنشرع معاً - عزيزي الطالب - في الخوض في تفاصيل كل نقطة من هذا الاجمال، مستعينين به سبحانه وتعالى.

الجهة الأولى

البحث في الحرمة التكليفية للغش

- (١) تكليفاً، يستحق فاعله عليه الاثم والعقاب فالكلام في الجهة الأولى فعلاً.
- (٢) بين المسلمين.
- (٣) أي: بالحكم بالحرمة.
- (٤) أي: تبركاً، ولكنه، سيّضح أنّ ذكر هذه الاخبار لا يقتصر على ذلك، بل هو لغرض آخر مهم، وهو الاستفادة منها في الاجابة على ما طرحناه من اسئلة في الجهة الأولى، كما إننا سنستفيد منها في الجهة الثانية كما سترى بحوله وقوّته تعالى.

(٥) الجهة الأولى من البحث

أولاً: الروايات الواردة في حرمة الغش تكليفاً

- (٦) مقتضى هذه الرواية وما ماثلها لسانا، خروج الغاش للمسلمين من

وفي رواية العيون باسانيد، قال رسول الله ﷺ: «ليس منا من غش مسلماً . أو ضره، أو ماكره»^(١).

وفي عقاب الأعمال، عن النبي ﷺ: «من غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منا، ويحشر مع اليهود يوم القيامة»^(١): «لأنه من غش الناس فليس بمسلم . إلى أن قال . : ومن غشنا فليس منا . قالها ثلاثاً . ، ومن غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه، وأفسد عليه معيشته، ووكله إلى نفسه»^{(٢)(ب)}.

ثم ربة الإسلام وارتداده عنه بالغش، إلا أن عدم ذلك من المسلمات عند المسلمين، ولهذا تحمل هذه الرواية وغيرها على بيان الحرمة المغلظة للغش: لكثرة وشدة ما يخلفه من فساد، للغاش أولاً، ولبعض من يتعلق به ثانياً. كما سيأتي بيانه في بعض الروايات التالية.

(١) أي: يُعتبر يهودياً فيكون مفلساً مما خصَّ الله المسلمين به ذلك اليوم من رحمة وشفاعة خاصة لكونهم من أمّة محمد ﷺ، والله العالم والمقصود باليهود طبعاً من لم يلتزم بالشريعة اليهودية قبل الإسلام وبعده بلا اشكال.

(٢) وهذا - أي الايكال إلى نفسه - قد يكون أعظم مردودات الغش في الدنيا ويورث العذاب والنار في الآخرة، ولهذا نرى التأكيد في كثير من الأدعية الواردة عنهم ﷺ على عدم الايكال إلى النفس طرفة عين أبداً والعياذ بالله.

ولا يخفى على النبيه الفطن، أن الغش في المال ان كان له كل هذا الدمار والفساد، فكيف بالغش في العلم والاعتقاد؟! عصمنا الله من الزلل بحق محمد وآل محمد.

أ . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٩، الحديث ٢٦، والوسائل، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتب به، الحديث ١٢.

ب . عقاب الأعمال، باب ما يجمع عقوبات الأعمال، الحديث الأول.

وفي مرسله عبيس بن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام: «أته قال لرجل يبيع الدقيق: إياك والغش؛ فإنه من غش غش في ماله، فإن لم يكن له مال غش في أهله»^{(١)(١)}.

وفي رواية سعد الاسكاف، عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: مرّ النبي صلى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما ارى طعامك إلاّ طيباً، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديّاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلاّ وقد جمعت خيانة وغشا للمسلمين»^{(٢)(ب)}.

ورواية موسى بن بكر^(٣)، عن أبي الحسن عليه السلام: «أته أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه، ثم قطعه بنصفين»^(٤).

(١) هذه الرواية من أروع ما ورد في المقام مع أنّ كل ما ورد فيه رائع، فإن الغشّ في الأهل يمثّل نظرية عظيمة عميقة لا زال علماء النفس والاجتماع مسلمين وغيرهم ينبهون عليها ويشيرون إليها ليلاً نهاراً، فإن شرب السم له آثار تكوينية خارجة عن اختيار الانسان، كما ان بعض الصفات مما ينتقل إلى الأبناء عبر الجينات الوراثية، ولا نطيل فإنه ليس المقام.

(٢) الخيانة باعتبار أنّه لما كان مسلماً أو في سوق المسلمين، فإنهم وثقوا به واعتمدوا على التزامه بقوانين المسلمين، ومنها الإخلاص وعدم الخيانة.

(٣) كذا في الوسائل، ثم قال: «ورواه الصدوق بإسناده عن موسى بن بكر

مثله».

(٣) كذا في الوسائل: «بنصفين».

أ - في نسخ كتاب المكاسب: «وفي مرسله هشام...» والصحيح - كما في التهذيب والوسائل - ما اثبتناه من: «عبيس بن هشام»، الوسائل، الباب ٨٦ من أبواب ما يُكتسب به، الحديث ٧.

ب - الوسائل، الباب ٨٦ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يُباع بشيء؛ فيه غش... الخبر»^(١) .
 وقوله: «فيه غش» جملة ابتدائية^(١) ، والضمير^(٢) في: «لا يُباع». راجع إلى الدينار.
 وفي رواية هشام بن الحكم، قال: «كنتُ أبيع السَّابري^(٣) في الظلال، فمرَّ بي
 أبو الحسن عليه السلام فقال: يا هشام: إنَّ البيع في الظلال غشٌّ، والغشُّ لا يحلُّ»^(ب) .
 وفي رواية الحلبي قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري^(٥)
 طعاما، فيكون أحسن له وأنفق^(٦) له أن يبيله من غير أن يلتبس زيادته^(٧) .
 فقال: إن كان بيعاً^(٤) لا يصلحه إلا ذلك

- (١) أي: جملة استئنافية، فتكون في مقام التعليل لما قبلها، ولهذا وضعنا قبلها الفارزة المنقطعة، وهذا ما فهمه المصنف رحمته من الرواية، خلافاً لما فهمه غيره من الأعلام، فقد اعتبرها المحقق الايروانيّ صفة للشيء.
- (٢) المستتر القائم مقام نائب الفاعل للفعل المبني للمجهول «يُباع»، فيكون المعنى على هذا: «ألقه في البالوعة لكي لا يُقابل بشيء في بيع أو شراء: فإن فيه غشاً وخطأً».
- (٣) السَّابري: ثوب رقيق فاخر يُنسب إلى «شابور» أحد ملوك الفرس.
- (٤) أي: يشتريه ليبيعه ويتاجر به ويحتمل ان يكون «يشتري» بمعنى «يبيع» فإنها من الالفاظ المشتركة بين البيع والشراء.
- (٥) أي: أحفظ للمبيع، فالبيل يطيل عمر المبيع ويحفظه من أن يتلف ويذبل.
- (٦) بل لمجرد الحفاظ عليه، بدون أن يكون قصده اظهاره على خلاف واقعه وأنّه طازج مثلاً .
- (٧) أي: مبيعاً فإنه يُطلق عليه «البيع» أيضاً .

ولا ينفقه^(١) غيره، من غير أن يلتمس فيه زيادة^(٢)، فلا بأس، وان كان إنما يغشّ به المسلمين فلا يصلح^(١).

وروايته الأخرى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لوان من الطعام سعرهما بشيء، وأحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد^(٣)؟ فقال: لا يصلح له أن يغشّ المسلمين حتى يبيّنه^(٤)»^(ب).

ورواية داود بن سرحان، قال: «كان معي جرابان من مسك، أحدهما رطب والآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثم أخذت اليابس أبيعه، فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذي يسوى، ولا يزيدوني على ثمن الرطب^(٥)، فسألت أبا عبد الله عن ذلك: أ يصلح لي أن أنديه^(٦)؟

(١) أي: ولا يحفظه من التلف والفساد.

(٢) المقصود بالزيادة هنا، الزيادة عن القيمة السوقية العرفية لا مطلق الزيادة ولو كانت ناتجة من عرض المبيع بطريقة فنية لطيفة مثلاً.

(٣) وهو سعر الأجود.

(٤) للمشتري، باخباره أو إظهار الخليط لا مجرد الأجود.

(٥) والحال أن اليابس لا بد أن يكون سعره أعلى لأن كمية المسك فيه أكبر

من الرطب؛ لقلّة الماء فيه.

(٦) فيزداد وزنه وأبيعه بسعر الرطب؟

أ. الوسائل، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٣.

ب. المصدر السابق، الحديث ٢، وفي الكافي، ج ٥، ص ١٨٢، الحديث ٢: «سعرهما شيء»، وفي التهذيب، ج ٧، ص ٣٤، الحديث ١٤٠: «سعرهما شئ»، وما ذكرناه في المتن هو الموجود في

الوسائل والفتاوى، ج ٣، ص ٢٠٧، الحديث ٣٧٧٤.

قال: لا، إلا أن تعلمهم^(١)، قال: فندبته ثم أعلمتم؟ قال: لا بأس^(٢).
 ثم^(٣) إن ظاهر الأخبار هو كون الغش^(٤) بما يخفى، كمزج اللبن بالماء،
 وخطل الجيد بالرديء في مثل الدهن، ومنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب
 ثقلاً، ونحو ذلك.

وأما المزج والخطل بما لا يخفى فلا يحرم؛

(١) بأن الرطوبة عارضة عليه لا أصلية؛ فإن الظاهر دخالة ذلك في القيمة.

الجهة الأولى من البحث

ثانياً: تحقيق وتحديد ماهية الغش (الموضوع)

حسب ما تقتضيه الروايات الواردة في المقام

(٢) هذه مرحلة أخرى من مراحل البحث في الجهة الأولى، وتتكفل الكلام
 في تحديد وتحقيق ماهية محل البحث وموضوعه . الغش . حسب ما تقتضيه
 الروايات الواردة في المقام.

وسنتناول الكلام في هذه المرحلة على شكل طرح اسئلة نحاول ايجاد اجابة
 ناجعة عليها، والسؤال الأول في سلسلة الاسئلة هذه هو: هل يُعد المزج والخطل
 بما لا يخفى على المشتري غشاً، أم أنه يشترط في تحقق وصدق ماهية الغش
 كونه بما يخفى بحيث لا يظهر من المبيع إلا ما يرضي المشتري؟

الجواب: الصحيح أن الغش المحرم لا يصدق ولا يتحقق إلا بما يخفى كمزج
 اللبن بالماء، وخطل الجيد بالرديء في الدهن وغيره، ومن الغش بما يخفى وضع
 الحرير في مكان بارد ليكون أثقل وزناً عند بيعه، ونحو ذلك.

(٣) أي: كون حقيقة الغش وماهيته.



ونحن في بداية الطريق

الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه

ولا بدّ - ونحن في بداية الدرب - من توضيح الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه، ولك أن تقيس غير المقام على ما سنذكره هنا وهذا هو المهم - كما قلنا مراراً - ، فكيف نجيب على السؤال المطروح بين يدينا وما ماثله من الاسئلة حيثما كانت؟

المنطلق هو البراءة

ولو دققنا - في ما نحن فيه - ، لوجدنا ان البحث - في الحقيقة - في مقدار ما خرج من أصالة البراءة التي تقتضي عدم الحرمة والوجوب؛ فإننا - ما دمنا نتكلم في الحكم التكليفي كما هو المفروض في الجهة الأولى من هذا البحث - كأننا نسأل: هل يحرم بيع المخلوط والمزوج بما لا يخفى أم لا؟ وهل يجب الاعلام - كما عبّر المصنف - بالعيب غير الخفي أم لا؟

ومن المعلوم أنّ أصالة البراءة تقتضي عدم الحرمة في ذلك، بل في بيع كلّ مخلوط وان كان بما يخفى، ولا بدّ الآن - كما قلنا مراراً - من البحث عن مقدار ما خرج من مقتضى هذا الأصل فحكم الشارع فيه بالحرمة، ومعنى هذا، إننا - ونحن في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط - لا بد أن نبحث عن الدليل المحرز الدالّ على حرمة الغش المحرّم أولاً، والبحث في مقدار ما أخرجه عن الأصل العملي ثانياً.

أما الروايات الدالّة على حرمة الغشّ، فقد مضى الكثير منها وسنذكر بعضها الآخر، وأمّا المستفاد من بعض ما سبق منها، فإنه الحرمة في حالة الخ

لعدم انصراف «الغش»^(١) إليه^(٢) .

ويدلّ عليه^(٣) . مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدّمة^(٤) . :

لم يخلط بما يخفى، وأما الحصّة الأخرى . وهي الخلط بما لا يخفى . فإنها لا تدلّ على حرمتها؛ فإن «الغش» فيها منصرف إلى الحصّة الأولى من الخلط فلا تشمل غيرها .

والدليل المحرز يقتضي الجواز وعدم وجوب الاعلام أيضاً

وبناء على هذا، فإنه لا يحرم بيع المخلوط خلطاً لا يخفى ولا يجب الاعلام بذلك الخلط، وما ذلك إلا لأصالة البراءة، وإن اردنا دليلاً محرراً على ذلك بحيث يكون هو الدليل على الجواز ليكون الأصل حينئذ مؤيداً، فإنه موجود . وهو البعض الآخر مما سبق ذكره من الروايات وغيره، فخذ مثلاً رواية الحلبي الثانية المتقدّمة، فإن مفادها الجواز في صورة البيان والاطهار وكون المعروض هو الخليط لا الجيد فقط، بناء على كون معنى قوله ﷺ: «يبينه» هو «يظهره للعيان»، أي يظهر الخليط .

وهكذا صحيحة ابن مسلم . التي لم نقلها سابقاً . عن أحدهما ﷺ وهو ما نقله المصنف رحمته في المتن، إذ جوز ﷺ الخلط بما لا يخفى .

(١) في الروايات السابقة المحرّمة للغش .

(٢) للخلط والمزج بما لا يخفى، وبعد الانصراف إلى الخلط بما يخفى فقط، يكون المرجع في الحصّة الثانية . وهي الخلط بما لا يخفى . أصالة البراءة التي تقتضي عدم الحرمة .

(٣) وان أردت دليلاً محرراً على الجواز فهناك بعض الروايات السابقة وبعض ما سيأتي .

(٤) كرواية الحلبي الثانية، بناء على كون المراد من قوله: «يبينه»، «يظهره» .

صحیحة ابن مسلم، عن أحدهما عليه السلام : «أنه سُئِلَ عن الطعام يُخلط بعضه ببعض، وبعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يفتَّ الجيدُ الرديء»^(١) .
ومقتضى^(١) هذه الرواية

هل يجب الاعلام بالعيب غير الخفي؟

(١) هذا سؤال آخر طرحه في إطار الكلام في الجهة الأولى من جهتي البحث وهو تنقيح وتحقيق ماهية الغش المحرّم، ومحصّل السؤال هو:
ان الخلط أحيانا يكون خفيا ولكنه بما لا يخفى في نفس الوقت، وذلك في ما لو خلط حنطة جيدة ورديئة ولم يُظهر للمشتري إلا الجيدة، فإن هذا الخلط خفي لا يظهر . فعلا . إلا للبايع، إلاّ أنّه بما لا يخفى، فإن الحنطة الجيدة متميزة عن الرديئة وليست كخلط الماء باللبن مثلا .
وحينئذ نقول: ان مثل هذا الخلط، هل يحرمّ بيع الخليط لأنه غش أم لا؟

مقتضى البراءة الجواز وعدم وجوب الاعلام

وكما قلنا . في الجواب على السؤال الأول . ان أصالة البراءة تقتضي الجواز وعدم وجوب الاعلام، إلا ان الدليل المحرز قائم على الحرمة في ما نحن فيه، وهو ما يظهر من صحیحة ابن مسلم المذكورة قبل قليل؛ فإن المستفاد منها هو ثبوت البأس مع عدم رؤية الجميع وتغطية الجيد للرديء حتى لو كان الخلط بما لا يخفى كما هو الأغلب في خلط الطعام، فهي مطلقة في مفهومها فتحرمّ التغطية مطلقاً .

بل^(١) رواية الحلبي الثانية، ورواية سعد الاسكاف . أنه لا يشترط في حرمة الفش كونه ممّا لا يعرف^(٢) إلا من قبل البائع، فيجب الاعلام^(٣) بالمعيب غير الخفي^(٤)، إلا^(٥) أن تُزَلَّ الحرمة . في موارد الروايات الثلاثة . على ما إذا تعمّد

(١) وما ذكرناه في صحيحة ابن مسلم، نذكره في رواية الحلبي الثانية طابق النعل بالنعل، وهو مبنيّ على ما استظهرناه من كلمة «بيئته» حيث قلنا ان معناها: «يظهره».

وهو الظاهر أيضاً من رواية سعد الاسكاف: فإن مفادها ثبوت الحرمة في عدم إظهار المعيب وان كان ممّا يظهر ويُعرف بمجرد دسّ اليد، وهو محل الكلام.
(٢) أي: لا يُعرف فعلاً لعدم ظهور غير الجيد وان كان ممّا يُعرف حتى لغير البائع بمجرد رؤيته للباطن أيضاً بدسّ يده واخراجه.

(٣) المراد: فيحرم بيع هكذا خليط بلا إعلام.

(٤) لو لم يتسامح المشتري بعدم دسّ اليد في مثل الطعام.

شبهة

(٥) نعم، يمكن ان نقول: إن مجرد بيع الخليط السابق لا يحرم، بل المحرّم هو تعمّد الفشّ وقصده برجاء عدم تفتن المشتري له، وهذا - كما ترى - حصة خاصة من البيع، فإنه يمكن ان يكون مع هذا القصد، ويمكن أن يكون لا معه. فإن لم يكن معه، فإن الروايات السابقة لا يظهر منها الحرمة، بل الظاهر منها هو الحرمة مع القصد المزبور، وأمّا لا معه فإن التقصير إنما كان من المشتري فلا يؤاخذ به البائع.

وهذا الكلام - في هذا الاستدراك - إنما هو مجرد افتراض، فإن الظاهر - كما قلنا قبل قليل - هو الحرمة مطلقاً وبمجرد عدم رؤية الجميع، ولا نصير إلى خلاف هذا الظاهر إلا بقريئة عرفية واضحة، وهي مفقودة في المقام.

الغشّ برجاء^(١) التلبّس على المشتري وعدم التفتّن له وان كان من شأن ذلك العيب أن يُتفتّن له^(٢)، فلا تدلّ الروايات^(٣) على وجوب الاعلام^(٤) إذا كان العيب من شأنه التفتّن له فقصر المشتري وسامح في الملاحظة^(٥).

ثم^(٦)

(١) وقصد.

(٢) كما في محل الكلام فإنه الغش بما لا يخفى كما قلنا.

(٣) لو كان الأمر كذلك.

(٤) وحرمة البيع لتحقق ماهية الغش.

(٥) أي: لا تدل على حرمة بيع ما لم يظهر إلاّ الجيد فيه بدون القصد المذكور.

هل يعتبر في حرمة الغش وتحقق ماهيته قصده؟

(٦) هذه بداية بحث قد يكون أطول مما بحثناه في السؤالين السابقين، وهذا البحث يتناول الاجابة على سؤال مهم جداً، وهو: هل يعتبر في حرمة الغش قصده بحيث يكون الداعي له على بيع المخلوط هو التلبس والتعمية على المشتري أم لا؟

والطريقة التي تناول فيها المصنف نذكر هذا البحث - وللأسف الشديد جداً - طريقة غير فنية أبداً ابداً فإننا لله وإنا إليه راجعون، وهذا ما يجبرنا على عرض المطلب أولاً بصورة عامّة شاملة ثم محاولة تطبيقه على كلامه رضوان الله عليه، فإليك محصل المطلب والبحث:

أول الكلام: لا يعتبر القصد

يختار رحمته أول الكلام أن قصد الغش والتعمية غير معتبر في تحقق الغش والحرمة، بل المناط فيها هو بيع المغشوش بالعيب الخفي مطلقاً مع جهل للم

ان ^(١) غشّ المسلم ^(٢) إنما هو بيع الغشوش عليه مع جهله ^(٣) ، فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله ^(٤) أو بغيره ^(٥) ، فلو حصل اتفاقاً أو لغرض فيجب الاعلام بالعيب الخفي ^(٦) .

ثم المشتري به سواء أكان الغش والخلط والمزج بفعل البائع أم لا ، وسواء أحصل بالصدفة أو لغرض آخر غير بيعه غشاً أم لا ، وما ذلك إلا لصدق الغش في الأخبار على مجرد بيع الغشوش بدون تقييده بقيد القصد إليه ، وبها نخرج عن الجواز الذي تقتضيه أصالة البراءة .

المصنف رحمه الله لا يستقر على عدم اعتبار القصد

إلا أنه رحمه الله ، لا يستقرّ على هذا الرأي ، فإنه يبدأ بالطعن في ذلك الذي اختاره أولاً ، بادئاً . في ذلك - بذكر الرأي المقابل ، وهو اعتبار قصد التليس والغش في الحرمة كاحتمال ، فإن المقدار المتيقن حرمة من الغش في الأخبار هو صورة وجود ذلك القصد ، وأما غير تلك الصورة فلا ، فتبقى تحت اصالة البراءة عن حرمة ذلك العمل ، وعدم وجوب الاعلام .

(١) هذا ما يختاره رحمه الله أولاً .

(٢) المحرم .

(٣) أي: المشتري .

(٤) البائع ، والمقصود: سواء أكان الخلط والمزج بفعل البائع بقصد

الاغتشاش أو بفعل غيره أو حصل صدفة أو لغرض غير البيع والاغتشاش ثم صار بصدد بيعه .

(٥) أي: بغير فعل البائع كما لو حصل صدفة أو بفعل ابن البائع مثلاً .

(٦) أي: فيحرم بيع الغشوش بلا اعلام ، فإن الكلام - في الحقيقة - في

تحقيق موضوع حرمة الغش كما قلنا قبل ذلك لا في وجوب الاعلام بنفسه .

ويمكن^(١) أن يمنع صدق الأخبار المذكورة^(٢) إلا على ما إذا قصد التلبيس، وأما ما هو ملتبس في نفسه^(٣) فلا يجب عليه الاعلام.
 نعم^(٤)، يجرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك^(٥)؛ فالعبرة^(٦) بقصد تلبيس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفياً أو جلياً. كما تقدم. لا بكتمان العيب مطلقاً^(٧) أو خصوص الخفيّ وان لم يقصد التلبيس^(٨).

احتمال اعتبار قصد الغش في حرمة

- (١) هذا شروع في الرجوع عمّا اختاره أولاً من عدم اعتبار القصد، ويبدأ - في ذلك - بذكر مجرد الاحتمال والذي سيقويه بعد قليل مستظهراً آياه من بعض الروايات.
 (٢) أي: الغش المحرّم فيها.
 (٣) المقصود: ما لم يكن الخلط بفعله وبلا قصد، أو كان بفعله ولكن لم يكن فيه قصد التلبيس.

ما يدلّ على السلامة من الغش غش محرّم

- (٤) هذه تنمة لما احتملناه قبل قليل من اعتبار قصد الغش والتلبيس في حرمة بيع المغشوش، ومحصّله: إننا وان قلنا - في الاحتمال - بعدم الحرمة إلا مع قصد التلبيس، إلا أنّ ذلك لا يعني جواز إظهار ما يدلّ على سلامة المبيع من العيب وان فرضنا إمكان ذلك بلا قصد التلبيس؛ فإنه غشّ عرفاً داخل في الروايات المحرّمة السابقة، وهذا هو الاستدراك الأوّل من عدم حرمة الغش إلا بقصد التلبيس.

- (٥) وان كان بلا قصد التلبيس فإنه غش محرّم.
 (٦) بناء على هذا الاحتمال.
 (٧) أي: الظاهر والخفي في مقابل التالي مباشرة.
 (٨) قوله: «وان لم يقصد التلبيس» عائد على شقي الكلام السابق، أي: بقوله: «لا بكتمان العيب مطلقاً أو خصوص الخفي» فانتبه.

ومن هنا^(١) منع في التذكرة^(١) من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الاعلام بالمعيب غشاً.

وفي^(٢) التفصيل المذكور في رواية الحلبي^(٣) اشارة إلى هذا المعنى؛ حيث أنه عليه السلام جوز بلّ الطعام بدون قيد الاعلام^(٤) إذا لم يقصد به الزيادة وان حصلت به^(٥)، وحرّمه مع قصد الغش.

مؤيد للاحتمال المزبور

(١) هذا مؤيد لما أبرزه المصنف من احتمال دخالة القصد في الغش المحرم، وهو ما ذهب إليه العلامة تنكّر من منع كون بيع المغشوش والمعيب مطلقاً حراماً، فإنه يؤيد دخالة القصد في الحرمة.

بل الصحيح ما ابرزنا في الاحتمال من اعتبار القصد في الحرمة

(٢) هذا ترقّ من إبراز الاحتمال المزبور إلى اختياره على مستوى الفتوى؛ فإن التفصيل المذكور في رواية الحلبي الأولى يشير إليه؛ فإنه عليه السلام جوز حصول الزيادة في الوزن بسبب البلّ بلا اعتبار الإعلام وايجابه ما دام البائع لم يقصد الغش والتليس على المشتري، وإنما حرّمه مع ذلك القصد لابدونه.

(٣) الأولى المذكورة آنفاً.

(٤) أي: بلا تحريم البيع مع عدم الاعلام.

(٥) أي: وان حصل ما يوجب الزيادة، وهذا يعني ان مجرد فعل ما يوجب

الزيادة بلا قصد الغش لا يوجب حرمة البيع، وهو المدعى.

نعم^(١)، يمكن أن يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه^(٢) عن مقتضى خلقته

استدراك آخر من عدم الحرمة إلا بقصد التلبيس:

تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية

(١) هذا هو الاستدراك الثاني مما بنينا عليه واستظهرناه من الروايات من

اعتبار القصد إلى التلبيس في حرمة الغش، ومحصّله:

ان العيوب تختلف شدة وخفة، فبعضها لا يخرج المبيع عن خلقته الأصلية التي خلقه الله عليها ككسر ذراع العبد مثلاً، إلا أن بعضها يخرجها عن مقتضى خلقته وصفاته الأصلية كإصابة العبد بمرض عضال يؤدي إلى الموت القريب مثلاً سواء أكان هذا المرض ظاهراً أم خفياً.

وفي مثل هذه الحالة الثانية، يكون البيع غشاً محرماً حتى مع عدم قصد التلبيس والتعمية على المشتري وعدم فعل ما يؤدي إلى ذلك، وما ذلك إلا لحكم العرف بذلك، فيكون داخلاً في ما حرّم من الغش في الروايات، فإن البائع ملتزم على نفسه ببيع مبيع سالم عن هكذا عيب بواسطة أصالة السلامة، وهي أصل وتعهّد ضمني يلتزم به العقلاء على انفسهم في البيع مثلاً، فإن المشتري إنَّما يشتري السالم من هكذا عيب فكأنما هو يشترط السلامة والبائع يبيعه للمبيع كأنما يلتزم بما الزمه به المشتري، ويلزم نفسه به، ولا يختلف هذا الالتزام والالتزام عنه في حالة الاشتراط الكلامي الصريح، فكأنما يكون المشتري قد قال: اشتريت العبد السالم، وكأن البائع قد قال: بعتك العبد السالم.

وعلى هذا، فإن بيع العبد غير السالم عن هكذا عيب من قبل البائع مع علمه والتزامه المزبور، يكون غشاً للمشتري عرفاً حتى مع عدم قصد الغش والتلبيس.

(٢) أي: بهكذا نوع من العيوب لا مطلق العيب.

الأصلية بعبء خفيٍّ أو جليٍّ: إن التزام البائع^(١) بسلامته عن العيب مع علمه به .
 غشٍّ للمشتري، كما^(٢) لو صرَّحَ باشتراط السلامة؛ فإن العرف يحكمون على
 البائع بهذا الشرط^(٣) . مع علمه بالعيب . أنه غاش^(٤) .
 ثم^(٥) ، ان الغشَّ يكون باخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيد

(١) الضمنيُّ بعد التزامه . كبقية العقلاء . بأصالة السلامة .

(٢) أي: فيكون الالتزام الضمني بواسطة أصالة السلامة كالاتزام القولي
 والتصريح بالسلامة .

(٣) ضمناً ، اعتماداً على أصالة السلامة ، أو تصريحاً وان كان لا يحتاج إلى
 التصريح وإنما يكون مجرد تأكيد للضمني .

(٤) فيتحقق موضوع الحرمة الوارد في روايات التحريم وان خلا عن قصد
 التلبس، فيكون استدراكاً من اعتبار القصد في حرمة الغش .

على أعتاب الجهة الثانية للبحث

أقسام الغش

(٥) وهذه - قبل الدخول في الجهة الثانية للبحث - أقسام الغش، فانه تارة
 يكون باخفاء الجنس الأدنى في الأحسن منه، كمزج الحنطة الجيدة بالردية
 مثلاً وهكذا الأرز وغيرهما من الحبوب مثلاً، وأخرى يكون باخفاء غير ما
 يريده المشتري في ما يريده، كمزج الماء باللبن مثلاً ، وثالثة باظهار المبيع ذي
 صفة ليست له واقعاً كما مضى في التدليس الذي هو قسم من أقسام الغش،
 ورابعة باظهار المبيع على خلاف جنسه الحقيقي كما في اظهار الدراهم
 والدنانير الموهّمة على أنّها صحيحة مسكوكة بالسكة الصحيحة .

وأما النكته في تأخير ذكر هذه الأقسام إلى هذا المحل من البحث، فهو أنّه
 لما كانت هذه الأقسام كلاماً في موضوع البحث وحقيقته، اقتضى الأمر ذكرها للبر

بالرديء^(١)، أو^(٢) غير المراد في المراد، كادخال الماء في اللبن، وبإظهار الصفة الجيدة^(٣) المفقودة واقعاً، وهو التدليس^(٤)، أو بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموه^(٥) على أنه ذهب أو فضة^(٦).
ثم^(٧) إنَّ

ثم في الجهة الأولى من البحث، ولكن لما كان لها ارتباط تام بما سيأتي مباشرة في الجهة الثانية من البحث وهي الحكم الوضعي، اقتضى ذلك ذكرها مباشرة قبل الدخول في هذه الجهة الثانية وآخر الجهة الأولى.

(١) ومزج الجيد بالأجود، فإن الجيد ادنى من الأجود الذي هو القسم الأول

من اقسام الغش.

(٢) أي: أو باخفاء... فهو القسم الثاني من اقسام الغش.

(٣) بل المرادة وأن لم تكن جيدة.

(٤) والذي مضى الكلام فيه في حرف الدال، وقد ذكر هناك - مع أنه كان

ينبغي التعرّض له هنا - لما جرت عليه عادة الأصحاب من تناوله ببحث مستقلّ

وتحت عنوان خاص هو «التدليس»، كما أنهم - وكذا المصنف تتكلمون - يتكلمون

هناك عن حكم نفس العمل، وأمّا هنا فيضيفون إليه حكم بيع المدلس فيه.

(٥) كالدرهم الفضيّ والدينار الذهبي المزور كما يُقال له هذه الأيام.

(٦) بالسكّة والمواصفات الرسمية.

الجهة الثانية من البحث

الحكم الوضعي للمعاملة المغشوش فيها

الخطة العامة للبحث

(٧) هذه هي الجهة الثانية للبحث في الغش وبيع المغشوش كما نبهنا عليه

سابقاً، ويتناول المصنف تتكلم في هذه الجهة البحث في حكم المعاملة المغشوش للـ

ففيها من حيث الحكم الوضعي، فهل هي باطلة أم صحيحة أولاً؟ وأن كانت باطلة فما هو الدليل على ذلك؟ وان كانت غير باطلة فما هو الدليل؟ أو ربّما كان هناك تفصيل في المسألة يجب تبينه.

الكلام في هذه الجهة في مقامين

وسيكون الكلام في هذه الجهة في مقامين:

المقام الأول: حكم المعاملة المغشوش فيها

وسيدكر المصنف تذكُّر في هذا الإطار بعض ما يُدعى دلالاته على بطلان المعاملة محل الكلام، بادئاً ذلك بما ذكره المحقق الثاني تذكُّر في جامع المقاصد وان كان قد ذكره على نحو التردّد، وممحصّصاً له واصلاً إلى رفضه وعدم دلالاته على البطلان.

ثم يتناول ما نُسب إلى المحقق الاردبيلي تذكُّر في مجمع الفائدة والبرهان رافضاً له أيضاً، وبعدها يتعرّض لخبر الدينار الذي أمر الإمام عليه السلام بقطعه والقائه في البالوعة، ذاهباً إلى بطلان البيع في مورده وهو الدينار المغشوش لا في غيره من الأقسام الاربعة التي ذكرناها آخر الجهة الأولى.

وبهذا تكون النتيجة - في هذا المقام الأول - صحة المعاملة المغشوش فيها في الأقسام الثلاثة الأولى، وبطلانها في القسم الرابع والأخير.

المقام الثاني: ما يترتب على المعاملة التي حكمنا بصحّتها

فالكلام هنا في ما يترتب على ما حكمنا بصحّته من المعاملة المغشوش فيها، فما هي الحقوق التي جعلها الشارع لمن غشّ في المعاملة بعدما حكم بصحّتها؟ أم أنّه ليس له شيء خاص يختلف فيه عن غيره ممن انشأ معاملة صحيحة؟ ثم



الجهة الثانية من البحث

المقام الأول: البحث في حكم المعاملة المغشوش فيها وضعاً

(١) هذا ولوج في المقام الأول من مقامي البحث في الجهة الثانية وهو البحث في حكم المعاملة المغشوش بها وضعاً، ونبدأ المسيرة - كما ذكرنا - بما ذكره المحقق الثاني تثنؤ من وجهي الصحة والفساد، وبعد توضيح هذين الوجهين سنبدأ بالتمحيص فإليك أولاً هذين الوجهين.

المحقق الثاني: وجهان في صحة المعاملة وفسادها

أولاً: وجه صحة المعاملة المغشوش فيها

ونحن الآن وان كنا قد قطعنا شوطاً طويلاً جداً عمّا بدأنا به في الجزء الأول من أجزاء هذه الموسوعة، إلا أننا لا زلنا نعيد - وبإصرار - ما ذكرناه هناك، من أن صحة المعاملة تركز على ركيزتين:

ركيزتان لصحة المعاملة بصورة عامة

أولهما: ما عبرنا عنه بوجود مقتضي الصحة وهو وجود المنفعة المحللة المقصودة ليكون المبيع بها مالا شرعاً ليكون داخلاً في عمومات الصحة واطلاقاتها، التي تقطع العمل بالأصل العملي الذي كان جارياً في المرحلة الأولى من عملية استنباط الحكم الوضعي وهو - كما كررنا - أصالة الفساد.

والثانية: عدم وجود المانع عن عمل مقتضي الصحة، أو ما عبرنا عنه أيضاً بعدم وجود الدليل المخصّص أو المقيد لعمومات الصحة واطلاقاتها، فهو في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، مرحلة البحث عن وجود المخصّص أو المقيد.

﴿ فإذا تمّت الركيزتان حكمنا بالصحة، وإلاّ فبالبطلان، وعلى هذا، فعلى من يريد الحكم بالصحة - كما هو الوجه الأوّل من وجهي المحقق الثاني تنبّه - أن يصوّر لنا تمامية الركيزتين المزبورتين، فكيف له ذلك؟

الركيزة الأولى تامّة

ولو تأملنا - ولو قليلاً - في ما بعناه من المغشوش، وجدنا أنّه وان كان مغشوشاً، إلاّ أنّه لم يخرج بذلك عن كونه ممّا له منفعة محلّلة مقصودة. فخذ مثلاً ما مثّل به المحقق الثاني من اللبن المشوب بالماء؛ فإنّ المفروض أنّ كمية الماء المضافة له لم تخرجه عن كونه لبناً له منفعة محلّلة شرعاً مهمّة عقلاً. فهو - على هذا - مالٌ، فيكون مشمولاً لعمومات الصحة واطلاقاتها.

الركيزة الثانية تامّة أيضاً لأمرين

وأما الركيزة الثانية، فهي تامّة أيضاً، فإنّ ما يحتمل كونه مانعاً من عمل مقتضي الصحة ليكون مخصصاً أو مقيداً لعمومات الصحة واطلاقاتها، هو الروايات التي حرّمت الغشّ في المعاملة ونهت عنه، والتي ذكرنا الكثير منها سابقاً.

والصحيح أنّ هذه الروايات لا تصلح مانعاً من صحة البيع، فإننا نريد من المانع أن يكون دالاً على حكم وضعي هو بطلان البيع، وهذا ما لا تصلح تلك الروايات لإثباته لسببين:

الأوّل: إنّ القاعدة في تحريم أيّ عنوان والنهي عنه، إنّما هي التحريم التكليفي لذلك العنوان نفسه. كما أشرنا له مراراً، فإنّ النهي ظاهر في الحرمة التكليفيه كما قرأنا ذلك في الأصول، ولا يُصار إلى الحرمة الوضعية التي هي على

خلاف الظاهر الأولى والقاعدة في النهي، إلا بقريئة عرفية مفقودة في المقام. والثاني: ان تلك الروايات اجنبية بالمرّة عن ما نحن فيه من البيع؛ فإنّ النهي فيها قد انصبّ على عنوان الغش والذي لا علاقة له بالنهي عن البيع، فإنّ الغشّ عنوان اجنبي خارج عن البيع وان كان بيع المغشوش مصداقاً من مصاديق الغش وهو الغش في البيع، إلا انه يبقى أنّ حقيقة الغش غير حقيقة البيع كما لا يخفى، فالنهي عن الغش وتحريمه لا يعني تحريم البيع بنفسه وبما أنّه بيع ليكون النهي وارداً على البيع فيدل على حرمة وضعاً لو غرضنا النظر عن الاشكال الأوّل، بل هو ينهى عنه لأنّه غشّ لا غير، وعلى هذا فلا نهي عن بيع المغشوش بعنوان كونه بيعاً أصلاً، فلا مانع من صحّة البيع من الاساس، وهذا يشبه ما قلناه من أن الاعانة على الاثم المنهي عنها لا تفيد في بطلان البيع فراجع.

وعلى هذا، فيكون البيع - في ما نحن فيه - صحيحاً وضعاً، فينتقل المبيعُ إلى المشتري والثمن إلى البائع، إلا أنه - وفي نفس الوقت - مما يستحق عليه البائع الأثم، شأنه في ذلك شأن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة كما مثّلنا سابقاً. هذا هو وجه الصحّة الذي ذكره المحقق الثاني تكلّم، وهو ما يتعيّن على كل من يريد الذهاب إلى صحّة المعاملة في ما نحن فيه أن يصوره، وهذا الوجه وان ذكره المحقق الثاني تكلّم في شوب اللبن بالماء، إلا أنه لا يختص بذلك، بل هو - كما سيصرّح المصنّف تكلّم، بعد قليل - جارٍ في كل مبيع مغشوش كان مالا مع أنّه مغشوش، دون غيره من المغشوشات، وهذا ما يفتح الباب على القول ببطلان البيع في القسم الرابع من الأقسام الأربعة السابقة، والذي قلنا أن المصنّف تكلّم سيذهب إلى البطلان فيه دون غيره من تلك الأقسام، وسيأتي الكلام فيه.

المقاصد^(١)، ذكر في الغشّ بما يخفى^(١). بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء . وجهين في صحّة المعاملة^(٢) وفسادها^(٣)، من^(٤) حيث أنّ المحرّم هو الغشّ^(٥)، والمبيع^(٦) عين مملوكة يُنتفع بها^(٧)، ومن^(٨) أنّ

(١) كلامه . كما قلنا ان المصنف تكلّف سيصرّح به . لا يختص بالغش بما يخفى، إلا أنّ الوجهين قد ذكرا هناك.

(٢) وترتب الأثر المقصود منها عليها، وهو النقل والانتقال.

(٣) وهو عدم ترتب الأثر.

(٤) هذا هو وجه صحّة المعاملة، ويبدأ فيه بذكر عدم المانع، وبعبارة أخرى: عدم المخصص والمقيّد لعمومات الصحّة وإطلاقاتها وكما اوضحنا قبل قليل كونه لسببين.

(٥) فهو محرّم تكليفاً أولاً، كما أنه عنوان اجنبي خارج عن البيع وان كان بيع المغشوش مصداقاً من مصاديق الغش، إلا أنّه محرّم حينئذ لكونه غشاً لا لكونه بيعاً، فلا مانع أصلاً ومن الأساس.

(٦) هذا بيان لوجود مقتضي الصحّة، وهو المنفعة المحلّة المقصودة التي يكون البيع بسببها مالا ليكون مشمولاً لعمومات الصحّة وإطلاقاتها.

(٧) أي: لها منفعة محلّة مقصودة وهو معنى قوله: «مملوكة» أي: متموّلة.

وجه بطلان بيع المغشوش

اصالة الفساد

(٨) وهذا هو وجه بطلان بيع المغشوش، ومحصله: إنه باطل لأصالة الفساد الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستبطاء، وهذا يعني إننا - في الله

وجه البطلان - لا بدّ لنا من ابراز نكتة تقتضي عدم دخول البيع في ما نحن فيه في عمومات الصّحة وإطلاقاتها، وهذا ما يعني بالتبع إننا نطعن في جريان هذه العمومات والاطلاقات، وإليك التفصيل:

قلنا مراراً وتكراراً إن ما يخرجنا عن أصالة الفساد الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي، هو عمومات الصّحة وإطلاقاتها، ولكن متى يحقّ لنا أن نتمسك بهذه العمومات والاطلاقات؟ وبعبارة أخرى: كيف نتمسك بهذه الأدلة لنخرج عن مقتضى الأصل؟

والجواب: إذا أجري عمل وفعل يحكم عليه العرف بأنه بيعٌ أو عقدٌ عرفاً على شيء محدد؛ فإنّه يصدق حينئذ ان هذا - مثلاً - بيعٌ، وقد قال تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع﴾ فاتمسك باطلاق قوله سبحانه وتعالى هذا، أو أقول: «هذا عقدٌ» وقد صحّحه الشارع بقوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾، وهكذا نقول في التجارة عن تراض مثلاً .

وعلى هذا، فالمرحلة الأولى في التمسك بالعمومات والاطلاقات، هو اجراء عقد بيع - مثلاً - على المبيع ليكون مصداقاً وفرداً من تلك العمومات والاطلاقات فتجري لتثبت صحّته وتخرج به عن الفساد الذي يقتضيه الأصل.

إذا اتّضح هذا، نقول: وفي ما نحن فيه - من بيع المغشوش - نحن لا نقطع بجريان عمومات الصّحة وإطلاقاتها، بل لا أقل من شكنا في جريانها في المقام ليكون المرجع حينئذ هو أصالة الفساد، وبيانه:

ركنان ركينان في صحة وتحقق أيّ معاملة عرفاً

إن هناك زكّنين ركينين لصّحة المعاملة - أيّ معاملة - تحققها عرفاً وهما:
أولاً: القصد إلى إنشاء العقد على شيء معيّن محدّد يكون متعلقاً للعقد؛

فإن من لا قصد له كالهازل والمجنون والسكران لا تكون أفعاله حجة كما هو واضح ومتفق عليه، ويسمى هذا الركن بالمبرز.

وثانياً: إبراز ذلك القصد للعيان، بفعل كالمعاطاة لو اكتفينا بها كما سنفعل في كتاب البيع ان شاء الله، أو بقول جامع للشرائط، ويسمى هذا الركن بالمبرز. فإذا تم كلا الركنين، كان البيع والعقد عرفاً، فجرت عمومات الصحة واطلاقاتها فشملته فخرجت به عن أصالة الفساد.

وحينئذ نقول: ولو تأملنا في ما نحن فيه من بيع المشوب وقول البائع: «بعتك هذا اللبن»، وقول المشتري: «قبلت»، ما وجدنا أن هناك عقداً أو بيعاً تاماً عرفاً يكون مصداقاً للبيع أو العقد؛ فإن المشتري إنما قصد - في شرائه - اللبن الصحيح غير المعيب، وهذا ما فعله البائع أيضاً؛ فإنه قصد بيع الصحيح للمشتري، وأما المشوب فلا، وبهذا يتبين أن الركن الأول غير تام في ما نحن فيه، بالنسبة للبن المشوب؛ فإنه ما لم يقصد بيعه، فلا عقد ولا بيع عرفاً بالنسبة له فلا يدخل في العمومات والاطلاقات.

وأما بالنسبة للبن الصحيح، فإن الركن الأول وان كان تاماً فيه، إلا أن بيعه باطل أيضاً، لعدم توفر الركن الثاني وهو المبرز؛ فإن القول إنما تعلق بهذا الموجود خارجاً، فإن المفروض ان البائع قال: «بعتك هذا اللبن»، كما ان المشتري إنما قبل بما فعله البائع وهو بيع هذا اللبن لا غيره.

وبهذا يتبين عدم وجود عقد أو بيع عرفاً، فإن الركنين السابقين إنما هما ركنان عرفيان لكي يحكم العرف بالبيعية أو العقدية، فإذا لم يكن بيع أو عقد أو تجارة عند تراض، فكيف يحق لنا ان نتمسك بعمومات الصحة واطلاقاتها حينئذ؟

وهذا الذي ذكرناه من بطلان بيع اللبن المشوب - والذي هو محل الكلام - والصحيح، هو الذي يُعبّر عنه الأصحاب بقولهم: «ما قصد لم يقع، وما وقع لم يُقصد» وهي قاعدة معروفة مشهورة عندهم، حقيقتها ما ذكرته لك من اشتراط ركنين اساسيين في صحة المعاملة ووجودها عرفاً لتأتي الصحة الشرعية بعدها ببركة عمومات الصحة وإطلاقاتها، كما أن هذه القاعدة نفسها هي فرع من قاعدة أم سيأتي بيانها في كتاب البيع وبالذقة في بيع المعاطاة تقول: العقود وما قام مقامها تابعة للقصود، نرجئ الكلام عنها إلى حينه إن شاء الله تعالى.

ومن حقه الآن - عزيزي الطالب - أن تسأل عن سبب تعبيرنا - قبل ذكر وجه البطلان المزبور - بقولنا: «نحن لا نقطع بجريان عمومات الصحة وإطلاقاتها»: فإننا عندما بيّنا وجه البطلان أتضح القطع بعدم الجريان فلماذا لم نعبّر بقولنا: «نحن نقطع بعدم الجريان»؟

والجواب: لا تنس أننا في مقام بيان وجه البطلان على المحقق الثاني تكلّم، وهذا الفتح العظيم ﷺ عندما ذكر هذا الوجه ذكره بطريقة لا يقطع معها بعدم جريان عمومات الصحة وإطلاقاتها، لا بطريقة يُقطع معها بعدم الجريان، وهناك فرق بين هذين كما لا يخفى.

ولكن، لماذا ذكر بهذه الطريقة لا بتلك؟

ونجيب: لأن هناك وجها يدعم صحة بيع اللبن المشوب بتصوير توفّر الركنين المزبورين فيه؛ فإننا - لو تأملنا قليلاً - وجدنا أنّ هناك تعارضاً بين ما قصد وهو العنوان والوصف وهو لفظ: «اللبن» في قوله: بعتك هذا اللبن، وبين الإشارة، وهو لفظ «هذا» في قوله المزبور ذلك، فإذا قوّمنا الوصف والعنوان والذي قلنا له

المقصود بالبيع هو اللب^(١) ،

فإنه المقصود وهو اللب الصحيح، كان ما ذكرناه من بطلان المعاملة هو الجاري في المسألة بالتفصيل الذي ذكر.

إلا أن هناك احتمالاً آخر في المسألة . والكلام للمحقق الثاني تتركز . وهو تقديم الإشارة في هذا العقد، ليكون المبيع المقصود ببيعته هو هذا اللب الخارجي الذي جرى عليه العقد، فيكون ببيعته بيعاً وعقداً عرفياً بتوفر كلا الركنين .

ومثل ما نحن فيه مثل ما لو قال البائع: «بعتك هذا الفرس» فقبل المشتري . ثم بان حماراً، وهكذا في مثل ما ذكره الشهيد الأول تتركز في الذكرى من التردد في صحة صلاة من قصد الاقتداء بإمام المسجد الذي كان يعتقد زيدا فبان عمراً .

وبوجود هذا الاحتمال الثاني، وهو تغليب الإشارة، فنحن لا نقطع بجريان الشق الأول من وجه البطلان - ما قصد... ؛ فإنه مبني على تغليب العنوان والوصف.

لهذه النكتة اللطيفة عبّرنا بما عبّرنا به سابقاً فقلنا: إننا لا نقطع بجريان عمومات الصحة وإطلاقاتها، إلا أن احتمال هذا الشق الأول وحده كاف في أن يكون المرجع أصالة الفساد، فإننا - بالنتيجة - لا نقطع من بخروج المورد عنها؛ لعدم أحرارنا جريان عمومات الصحة وإطلاقاتها لكون التمسك بها هنا - مع الشك في وجود عقد وبيع عرفياً باحتمال تقديم العنوان - من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية والذي حكموا ببطلانه.

(١) الصحيح غير المشوب، فالركن الأول متوفر فيه، ولكن الركن الثاني غير متوفر لأجراء العقد على المشوب، وهذا مبني على تغليب العنوان والوصف على الإشارة. واعتبارهما من مقومات المبيع بحيث لا يصدق عليه بدونهما . أي بدون الصحة . أنه مبيع مقصود ببيعته وأجراء العقد عليه، فما قصد - وهو بيع الصحيح السالم غير المشوب - لم يقع خارجاً .

والجاري عليه العقد^(١) هو المشوب^(٢).

ثم قال^(٣): وفي الذكرى. في باب الجماعة. ما حاصله: أنه لو نوى^(٤) الاقتداء بامام معين على أنه زيد فبان عمروا، أن في الحكم^(٥) نظراً، ومثله^(٦) ما لو قال: بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار، وجعل منشأ التردد تغليب^(٧) الإشارة^(٨)

(١) خارجاً.

(٢) فبيعه باطل، فإنه وان كان الركن الثاني متوفراً فيه، ولكن الركن الأول مفقود، فما وقع. وهو بيع المشوب. لم يقصد.

(٣) أي: المحقق الثاني تَدُّ، والغرض من نقل كلام الشهيد في الذكرى بيان النكته الأساسية في وجه بطلان بيع المشوب، وهي التردد بين الإشارة وبين الوصف، وهو ما فهمنا من ان المحقق تَدُّ يشير إلى عدم القطع بجريان عمومات الصحة واطلاقاتها لا إلى القطع بعدم جريانها.

(٤) وقصد.

(٥) بالصحة، فتكون النتيجة وجوب الصلاة مرة أخرى وعدم الكتفاء بما وقع، فإننا كنا نقطع بدخول الصلاة في الذمة، ونشك أنها خلت بهذه الصلاة فالأصل بقاء ما كان وهو الاستصحاب وان الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

(٦) وهذا الذي ذكرناه في الصلاة نقوله بالضبط في البيع، مع اختلاف إننا في البيع ننتقل من أصالة الفساد ولا نقطع بخروجنا منها والحكم بالنقل والانتقال بهذا العقد الذي وقع التعارض فيه فلا زال المرجع هو الفساد بالاستصحاب.

(٧) تقديم.

(٨) وهو لفظ «هذا» في قوله: «بعتك هذا الفرس» وفي ما نحن فيه:

«بعتك هذا اللبن» والمرجع في التغليب هو العرف كما هو واضح.

أو الوصف^(١)، انتهى^(١).

وما ذكره^(٢) من وجهي الصحة والفساد

(١) والعنوان، وهو لفظ «الفرس» و «اللبن» في ما نحن فيه، بناء على إرادة وقصد اللبن السليم غير المشوب من قوله: «اللبن».

معلوماتان قبل

إشكال المصنّف على ما ذكره المحقق الثاني تَدْرُجُ للبطلان

(٢) كان ما سبق، عرضاً لما ذكره المحقق الثاني تَدْرُجُ من وجهي الصحة والفساد في معاملة جرت على المغشوش، وقبل أن يعطي المصنّف تَدْرُجُ رأيه في ذلك، يتفضّل علينا بمعلوماتين:

الأولى: إن ما ذُكر لا يختص بما كان محلّ كلام المحقق المذكور تَدْرُجُ من العيب الخفي، بل هو جارٍ في مطلق العيب، أي في كل معاملة جرت على مبيع مغشوش، نعم، بشرط أن يكون مالاً عرفاً وشرعاً مع كونه كذلك كما اشترنا إليه سابقاً؛ فإنه يأتي فيه وجه الصحة، كما يأتي فيه وجه البطلان من عدم القطع بجريان عمومات الصحة وإطلاقاتها بالتفصيل الذي ذكرناه قبل قليل من أن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

الثانية: إن ما ذكره من تعارض الإشارة والوصف في قول البائع: «بعتك هذا اللبن» مثلاً، إنما يكون له وجه في ما لو كان هناك وصف وعنوان هو الصحيح السالم غير المعيب من كلمة «اللبن» في المثال، فيكون ذلك القول بمنزلة قوله: «بعتك هذا اللبن السالم غير المعيب»، وإلا لم يكن تعارض أبداً؛ لأن المبيع حينئذ لا يكون إلا اللبن وهو صادق على ما أشير إليه بـ «هذا»؛ فإنه حتى مع كونه مشوباً بالماء لبناً، فلا تعارض.

جارٍ في مطلق العيب^(١)؛ لأنَّ المقصود^(٢) هو الصحيح^(٣)، والجاري عليه العقد هو المعيب^(٤)، وجعله^(٥) من باب تعارض الإشارة والوصف^(٦) مبني^(٧) على إرادة الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: «بعتك هذا العبد»^(٨) بعد تبين كونه أعمى^(٩) بمنزلة قوله: «بعتك هذا البصير»^(١٠).

وأنت^(١١) خبير

(١) الذي لا يخرج المبيع المعيب عن كونه مالا بوجود المنفعة المحللة المقصودة، وهذه هي المعلومة الأولى.

(٢) بالبيع والشراء من كلمة «اللبن» مثلاً.

(٣) وهو ما لم يجر عليه العقد، فلا يكون مبيعاً عرفاً لعدم الركن الثاني.

(٤) فلا يكون مبيعاً عرفاً؛ لعدم قصده، فالركن الأول فيه مفقود.

(٥) وهذه هي المعلومة الثانية.

(٦) ويُعبّر بالعنوان أيضاً والمراد منهما واحد وهو اللبن السالم غير المشوب،

وبعبارة أخرى: الصحيح.

(٧) أي: إنما يكون له وجه إذا قلنا...

(٨) أو: «بعتك هذا اللبن».

(٩) بل حتى قبل ذلك.

(١٠) وعنوان البصير هو الذي جرى عليه العقد لا الأعمى ليصحّ بيعه.

اشكال المصنف تَتُّ على ما أورده المحقق الثاني تَتُّ

(١١) هذا شروع في تمحيص المصنف تَتُّ لوجه البطلان الذي ذكره جامع

المقاصد.

الأشكال الأول: وصف الصحة ملحوظ، ولكنه ليس من الصفات المقومة للمبيع .

قلنا . قبل قليل . : إن التعارض بين الوصف والإشارة، إنما يكون له محلّ في

فما لو كان المراد من عنوان «اللبن» مثلاً هو الصحيح غير المعيب، بحيث يكون قوله: «بعتك هذا اللبن» بمنزلة قوله: «بعتك هذا اللبن السالم»، والألم يكن تعارض أصلاً.

وما نريد أن نبينه الآن هو: أن هذا المطلب الذي ذكره أخيراً لا يصلح وجهاً لابطال البيع - بتوسط قاعدة ما قصد لم... - إلا بناء على أن البائع - وكذا المشتري - ما أوقع العقد إلا على شيء محدد هو لبن سالم، بحيث لو تبين كون اللبن معيباً فإنه لم يكن مبيعاً؛ لكونه شيئاً آخر اجنبياً عن السالم الذي قصد في البيع.

وهنا - في هذه النكتة الأخيرة - يأتي إشكال المصنف تذكيراً ليقول: إن هذا المبنى لا يتم إلا في أمور تختلف فيما بينها حقيقة ونوعاً عرفاً، كما في مثال الفرس والحصان السابق، فإنه يقال حينئذ بأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ولو رجعنا إلى ما نحن فيه وتأمّلنا في ما قصد وهو اللبن السالم، وما وقع العقد عليه وهو اللبن المعيب، ما وجدنا الأمر كذلك؛ فإنهما من نوع واحد وحقيقة واحدة؛ وما ذلك إلا لأن وصف الصحة والسلامة ليس من الأوصاف المنوطة للأشياء بحيث يكون السالم نوعاً وحقيقة مختلفة عن المعيب، ولو شئت عبرت ب: إن وصف الصحة ليس من الأوصاف المقومة للمبيع بحيث لا يصدق المبيع إلا على السالم، دون المعيب.

نعم، كلامنا - والقول للمصنف تذكيراً - ليس إلا دعوى تفتقر إلى الدليل؛ فمن يقول إن وصف الصحة كما ادّعى المصنف ليس من الأوصاف المنوطة للأشياء بحيث يكون السالم نوعاً وحقيقة مختلفة عن المعيب؛ إذ يمكن أن يدعى أنه أول الكلام.

بأنه ليس الأمر كذلك^(١) . كما سيجيء في باب العيب^(٢) .

والجواب: إن المرجع الأوّل في هذه الأمور هو العرف، ولو سألناه لأجابنا بما قلنا، بل وكذا الشرع . الممضي . يحكم بذلك أيضاً؛ فإنهما يحكمان بأن وصف الصحة إنما أخذ بنحو الشرط الضمني وهو ما سيأتي تحقيقه في كتاب الخيارات، أول خيار العيب؛ حيث سيقول المصنف تتّكُّ هناك ما نصّه: «إن وصف الصّحة قد أخذ شرطاً في العين الخارجية، نظير معرفة الكتابة أو غيرها من الصفات المشروطة في العين الخارجية، وإنما استُغني عن ذكر وصف الصّحة . صراحة ضمن العقد . لاعتماد المشتري في وجودها على الأصل... ولقد أجاد في الكفاية حيث قال: إن المعروف بين الأصحاب، إن إطلاق العقد . أي: عدم الاشتراط الصريح للسلامة ضمن العقد . يقتضي السلامة».

وما نريد أن نوصله بالضبط في هذا الاشكال، هو أنّه بملاحظة عدم كون وصف الصحة مقوماً منوعاً، ومجرد كونه شرطاً، فإن المقصود . على هذا . هو بيع وشراء هذه العين الخارجية التي هي لبن، فالبيع هو ما تحقق فيه عنوان اللبنة فقط، نعم، بشرط كونه سالماً، وهو الشرط الضمني بواسطة أصالة السلامة . وبهذا يتبيّن ان ما قصد قد وقع وما وقع هو الذي كان قد قصد، فليس هنا . على هذا الضوء . إلاّ الاشارة التي لا يعارضها شيء، فلا تعارض خلافاً لما ذكره المحقق الثاني تتّكُّ .

(١) أي: ليس كما ادّعى المحقق الثاني تتّكُّ؛ فإن قوله: «بعتك هذا اللبن» وان كان المراد منه: «بعتك هذا اللبن الصحيح»، ولكن لا على وجه يكون اللبن الموجود خارجاً . المشوب . غير مراد أصلاً لأنه نوع وحقيقة أخرى غير السالم، بل على وجه البشروطية كما فصلناه قبل قليل.

(٢) أول خيار العيب من كتاب الخيارات، وقد نقلت لك العبارة الشاهد.

بل وصف الصحة^(١) ملحوظ^(٢) على وجه الشرطية^(٣) وعدم كونه مقوماً^(٤) للمبيع، كما يشهد به العرف^(٥) والشرع^(٦).

(١) والسلامة، المستفاد من أصالة السلامة.

(٢) نعم هو ملحوظ، ولكن لا على وجه المقومية للمبيع بحيث يُعدّ الفاقد

للو صف حقيقة أخرى.

(٣) فهو يشتري هذا الموجود خارجاً، والذي هو اللبن نفسه الذي قصده.

لأنه قصد شراء الحقيقة التي يُطلق عليها «لبن» وهي موجودة في هذا الموجود في الخارج، نعم، هو اشترط كونه سالماً.

(٤) بحيث تتقوم حقيقة المبيع بالسلامة ويكون الفاقد للسلامة فاقداً

للحقيقة.

(٥) أمّا العرف فيشهد بذلك لو سُئل عن نحو أخذ وصف الصحة

والسلامة، فإنه يحكم بكون هذا الوصف مراداً ولكن لا على نحو المقومية، كما أنه يحكم بكون اللبن السليم والمشوب من واد واحد وحقيقة واحدة، لا أن كل واحدة منهما من واد.

(٦) وأمّا الشرع فيشهد بذلك بما روي عنهم عليهم السلام من صحة المعاملة على

الجارية التي اشترط كونها عذراء فلم تكن كذلك، حيث أوجب الإمام عليه السلام في مفروض السؤال الأرش وهو يعني الصحة؛ فإن الأرش لا معنى له بدون الحكم بالصحة كما هو واضح وصحة هذا البيع فرع كون المبيع قد قصد.

نعم، دلالة الشرع على المدعى فرعية تبعية لا نفسية، بمعنى أنها تكشف عن

حكم العرف بذلك بضميمة ان الشرع في هكذا موارد ممرض لا مؤسس. ولكن:

مع وجود هكذا روايات صحيحة فلماذا كل هذه المعمعة؟!}

ثم ^(١) لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح ^(٢)، لم يكن إشكالاً في تقديم العنوان على الإشارة ^(٣) بعدما فرض رحمته.

الاشكال الثاني

لو كان وصف الصحة مقوّمًا، لبطلت المعاملة بلا ترديد

(١) ومحصل هذا الأشكال: قلنا قبل قليل: ان التعارض مبني على ما إذا كان المراد من عنوان المبيع كاللبن مثلاً في قوله: «بعتك هذا اللبن» هو الصحيح بحيث يكون هذا الوصف مقوّمًا ومنوعاً للمبيع، يجعل اللبن السليم حقيقة تختلف عن المشوب، وإلا لم يكن في اللبن إلا الإشارة كما أشرنا له في الاشكال الأول قبل هنيهة.

والآن نقول: ولو كان وصف الصحة مقوّمًا كما ادعا المحقق تتذّر، لم يكن تعارض مستقرّاً؛ إذ لن يكون المقدم في هذا التعارض الابتدائي إلا العنوان بلا اشكال، فيكون البيع باطلاً لكونه من التطبيقات الواضحة لقاعدة أن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، وهو ما يشهد به اتفاق الأصحاب على بطلان بيع الصّرف في ما إذا تبين أحد العوضين معيباً من غير الذهب في الدينار والفضة في الدرهم؛ إذ انهم ما اتفقوا على ذلك إلا لاتفاقهم على أن ما قصد بيعه هو الدينار السالم الذي هو حقيقة تختلف عن المغشوش، وكذا الكلام في الدرهم؛ لكون السلامة هناك من المقومات وما قصد أمرٌ مغاير تماماً لما هو الموجود فيبطل البيع من أساسه للقاعدة المزبورة.

(٢) أي: على نحو المقوّمية لا على نحو الشرطية كما ادعى المحقق الثاني تتذّر.

(٣) فهناك معارضة إلا أنّها ليست مستقرة فيجب الحكم بالبطلان في بيع اللبن المشوب وحيثنذ يترجح هذا الوجه على وجه الصحة بلا اشكال، ولا تردد في ذلك خلافاً لما صورّه لنا المحقق تتذّر.

أَنَّ المقصود بالبيع هو اللبن^(١) والجاري عليه العقد هو المشوب^(٢)؛ لأن ما قصد^(٣) لم يقع وما وقع^(٤) لم يُقصد؛ ولذا^(٥) اتفقوا على بطلان الصرف^(٦) في ما إذا تبين أحد العوضين معيباً من غير الجنس^(٧).
وأما^(٨)

(١) السالم الذي هو حقيقة مختلفة عن المشوب، بناء على كون وصف الصحة مقوِّماً.

(٢) وهو حقيقة تختلف عن السالم.

(٣) وهو بيع وشراء السالم غير المشوب.

(٤) العقد عليه خارجاً وأشير له بـ «هذا» وهو اللبن المشوب.

(٥) لعدم الاشكال وعدم التردد في تقديم العنوان المقوِّم على الإشارة.

(٦) أي بيع الصرف، وهو بيع الدينار بالدينار أو بيع الدرهم بالدرهم مثلاً.

(٧) التقييد بغير الجنس لأن الكلام في وصف مقوِّم يعد الفاقد فيه حقيقة تختلف عن حقيقة الواجد له، كما في الدرهم المغشوش بغير الفضة مثلاً.

لعلك تقول

(٨) ولعلك - عزيزي القارئ - تقول: بعد ان تبين هذان الاشكالان على المحقق الثاني تتكّرر، اتّضح أنّه ليس هناك موضوع يسمّى: «التعارض بين العنوان والإشارة»؛ فإن وصف الصحة إما أنّه لم يؤخذ على نحو المقوِّمية بل الشرطية كما اخترنا واثبتناه في الاشكال الأوّل، فليس هنا في الحقيقة إلا الإشارة فيكون البيع صحيحاً، وإما ان يكون قد أُخذ على نحو المقوِّمية كما افترضناه في الاشكال الثاني، ولا إشكال حينئذٍ - كما قال المصنف تتكّرر - في تقديم العنوان فلا تعارض أيضاً، فإذا كان الامر كذلك، ولا تعارض بين الإشارة والعنوان، فلماذا كل ذلك الكلام والخلاف في هكذا موضوع؟

﴿الجواب:﴾

كلا، ليس الأمر كذلك أبداً، فإن ما ذكرناه في ما نحن فيه من عدم التعارض لا يعني عدم وجود موضوع وعنوان مستقلّ عندهم يسمى بـ : «التعارض بين العنوان والاشارة»؛ فإن ما نحن فيه لا علاقة له بذلك الموضوع، لاختلاف محل الكلام ومتعلقه بين المقامين، وبيانه:

إننا عندما قلنا في ما نحن فيه بعدم التعارض فإنه مبنيّ على أننا نعلم بقصد المتعاملين، فإنهما قصدا «اللبن»، فإن كنا نعلم مع ذلك أنّهما قصدا الصحيح بحيث كان مقومًا بطل البيع ولا تعارض للقاعدة المعروفة، وأن كنا نعلم بأنّهما قصدا ذات اللبن بأن كان وصف الصحة قد أخذ على نحو الشرطيّة، صحّ البيع، ولا تعارض أيضاً.

وعلى هذا، فموضوع كلامنا العلم بالمقصود وان المتعاملين إن كانا قصدا كذا فكذا، وان كانا قصدا كذا فكذا.

ولكن، هنالك حالة أخرى، هي عدم علمنا أصلاً بما قصده المتعاملان أولاً وبالذات؛ فإنه يحتمل ان يكونا قد قصدا المقوميّة، كما يحتمل أن يكونا قد قصدا الشرطية بلا تعيين واضح لواحد منهما؛ لعدم اطلاعنا على ما قصده بالذات وهل أنّه الصحيح دون غيره باعتباره حقيقة تختلف عن المعيب . في ما إذا كان وصف الصحة مأخوذاً على نحو المقوميّة . ، وتكون الاشارة إليه باعتبار وجوده لا قيمة لها ولا تأثير ابداً؛ لقيامها على اعتقاد خاطئ، أم ان المقصود بالذات هو هذا الموجود خارجاً وأما كونه سالماً المستفاد من العنوان بضميمة أصالة السلامة فليس إلا شرطاً لا يجعل الفاقد له حقيقة غريبة.

في هذه الحالة الثانية، يأتي كلامهم وبحثهم واختلافهم في مسألة تعارض للـ

التردد^(١) في مسألة تعارض الاشارة والعنوان، فهو من جهة اشتباه^(٢) ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية^(٣)؛ فإنها^(٤) مرددة بين كون متعلق القصد أولاً وبالذات هو العين الحاضرة^(٥) ويكون اتصافه^(٦) بالعنوان^(٧) مبنياً على الاعتقاد^(٨)، وكون^(٩) متعلقه^(١٠) هو العنوان^(١١)

ثم العنوان مع الاشارة، وهذا موضوع مختلف عما كان المحقق الثاني تَدُّر يتكلم عنه؛ فإنه كان في الحالة الأولى التي أتضح بما ذكرناه من الاشكالين عدم التعارض والاختلاف فيها.

(١) والاختلاف بين فقهاءنا قدس الله أسرارهم.

(٢) وعدم العلم بما هو المقصود.

(٣) الاستفادة من العنوان من جهة، ومن الاشارة «هذا» من جهة أخرى.

(٤) أي: الدلالة اللفظية.

(٥) خارجاً والمشار إليها بهذا.

(٦) متعلق القصد «المبيع».

(٧) «اللبن السليم» المستفاد من قوله «اللبن» بضميمة أصالة السلامة.

(٨) أي: اعتقاد كونه لبناً سليماً، وهذا - إلى الآن - جانب ما لو كان الوصف

قد أخذ على نحو الشرطية فيكون البيع صحيحاً فإن ما قصد قد وقع وما وقع قد قصد، نعم، له خيار العيب كما صرح به في خيار العيب.

(٩) وهذا هو الشق الثاني من الترديد وهو مبني - كما اشرنا إليه في الشرح -

على أخذ العنوان والوصف مقوماً بحيث يكون المقصود هو السليم الذي يختلف حقيقة عن المشوب.

(١٠) متعلق القصد أولاً وبالذات.

(١١) وهو الصحيح الذي لا يصدق على الموجود، لأن الوصف أخذ مقوماً

وليس على نحو الشرط، فالمشوب لم يُقصد أصلاً.

والإشارة^(١) إليه باعتبار حضوره^(٢) .

أما^(٣) على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات^(٤) ومغايرته للموجود الخارجي^(٥) . كما في ما نحن فيه . فلا يتردد أحد في البطلان^(٦) .
وأما^(٧) وجه تشبيه مسألة الإقتداء في الذكرى بتعارض الإشارة والوصف

(١) أي: وتكون الإشارة إليه بقوله: «هذا» لا من باب قصدهما انشاء العاملة عليه، بل باعتباره . اعتقاداً . هو العنوان المقصود أولاً وبالذات، بدون أي دخالة لهذا الموجود خارجاً .
(٢) ووجوده خارجاً ليس إلاً، بحيث لو كان يعلم بأنه مشوب لم يكن قد قصده .

(٣) وهذه هي الحالة التي يتكلم عنها المحقق الثاني تثنئاً، والتي قلنا إن الصحيح أنه لا ترديد فيها .

(٤) وأنه السالم على نحو المقومية .

(٥) بناء على المقومية .

(٦) وقد اقتصر المصنف تثنئاً على هذا الشق الذي يقتضي البطلان، والكلام جار في عدله، وهو ما لو علمنا بأخذ العنوان على نحو الشرطية، فإنه لا تردد حينئذ في الصحة لوجه الصحة نفسه الذي ذكره المحقق تثنئاً .

توجيه ما نقل عن الذكرى من تعارض العنوان والإشارة

(٧) هذا توجيه لما نقله المحقق الكركي تثنئاً عن الذكرى في مسألة الاقتداء، والغاية من هذا التوجيه، هو رد إشكال قد يورد على المصنف تثنئاً في محصل الاشكاليين السابقين من عدم التردد ولزوم الحكم إما بالصحة . فيما لو أخذ وصف الصحة على نحو الشرطية . ، وإما بالبطلان . في ما لو أخذ وصف، الصحة بنحو المقومية . ، وحاصل هذا الاشكال:

ثم ان ما ذكره الشهيد الأوّل في الذكرى في مسألة النيّة، يُفهم منه وجود التعارض والتردد بين تقديم الاشارة أو العنوان حتى في ما ذكره المصنف تَنَزُّ من العلم بالقصد وادعى فيه عدم التعارض ولا الخلاف؛ فإنه في نية المصلي وقصده وهو محدّد معلوم؛ فإنه إمّا أن يكون قد نوى الاقتداء بشخص معيّن هو زيد الذي كان يعتقد أنّه هو الإمام بحيث لا يقصد غيره لو كان الإمام شخصاً آخر فتبطل الصلاة، وإما أن يكون قد قصد الإمام الحاضر كائنا من كان. وإنما عنوانه بزيد باعتقاد أنّه كان زيداً فتصح الصلاة على مبنى المصنف تَنَزُّ . فلو كان كلام المصنف تَنَزُّ من عدم وجود التعارض والخلاف في هكذا حالة صحيحاً، فلماذا نرى الشهيد متردداً، أولاً؟ كما ان نفس هذا التردد يكشف عن عدم وجود اتفاق على البطلان كما كان يدعي المصنف تَنَزُّ من عدم الشك عند الجميع بأن الحكم واحد.

هذا هو محصل الاشكال الذي يرد على المصنف تَنَزُّ، فما هو الرد؟

والجواب: الصحيح هو ما ذكرناه من عدم التردد ولا الخلاف، ولا زلنا نصرّ على ذلك؛ فإن كلام الذكرى ليس في حالة العلم بالقصد كما كان يتصوّر المستشكل بل في صورة تردده بين الاحتمالين؛ فإن الإنسان وان كان عند إرادته الصلاة جماعة لا تردد في متعلق نيته. بل هو مقطوع، إلا أنّه ليس محل كلام الشهيد في الذكرى، بل محله هو الحالة التي يكثر بها البلوى بين الناس، فإنه كثيراً ما يعرض الاشتباه والتردد على المصلي في متعلق نيته الذي كان قاطعاً به سابقاً. وليس الآن . ، فيكون كلامه تَنَزُّ لا في ما إذا قطعنا وعلمنا بالقصد لكي يكون مخالفاً، بل في ما لو لم نعلم به وإن كنا سابقاً نعلم به، فلا يتم الاشكال.

في الكلام مع عدم الإجمال في النية^(١)، فباعتبار عروض الاشتباه للناوي بعد ذلك^(٢) في ما نواه؛ إذ كثيراً ما يشتبه على الناوي أنه حضر في ذهنه^(٣) العنوان^(٤) ونوى الاقتداء به^(٥) معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة، فيكون الإمام^(٦) هو المعنون بذلك العنوان^(٨) وإنما أشار إليه معتقداً لحضوره^(٩)، أو^(١٠) أنه نوى

- (١) نيّة المصلي؛ فإنه - عند ارادته الصلاة - قد نوى وقصد أمراً محدداً لا تردد فيه بل هو معلوم، فمتعلق بقصده معلوم، ومع هذا تردد فيه وخالف.
- (٢) بعد أن كان القصد معلوماً، لم يبق كذلك، بل عرض الاشتباه والتردد وهو محل كلام الشهيد رحمته، فيندفع الاشكال.
- (٣) عندما أراد الصلاة جماعة.
- (٤) هذا هو الشق الأول من التردد، وبناء على هذا الشق تكون صلاته جماعة باطلة؛ فإنه لم ينو الاقتداء بالحاضر وان أشار إليه، فإنه قصد الصلاة خلف إمام معين هو زيد وليس غيره، وأما اشارته فلا تفيد شيئاً؛ فإنه لم يقصد بها الائتمام بالمشار إليه كائناً من كان، بل باعتقاد أن المشار إليه هو المقصود وهو زيد.
- (٥) دون غيره.
- (٦) أي: بهذا الموجود المستفاد من قوله: «هذا» صريحا أو بناءً في ما لو لم يتكلم؛ فإن النيّة هي القصد لا الكلام كما هو المعروف.
- (٧) بناء على هذا الشق الأول.
- (٨) وهو «زيد» دون غيره.
- (٩) لا غير، لا أنه كان ناويا للائتمام بالمشار إليه أيّاً ما كان.
- (١٠) وهذا هو الشق الثاني من التردد وعليه تكون صلاته صحيحة لأنه اقتدى بالمشار إليه الحاضر، وعنوانته بـ «زيد» لم تؤخذ على نحو المقومية بل اللاعتقاد، بحيث لو سُئل عن نيته لأجاب بأني نويت الموجود.

الافتداء بالحاضر^(١) وعنوانه بذلك العنوان^(٢) لاحتراز معرفته بالعدالة^(٣). أو
تعنون به^(٤) بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار^(٥).
هذا^(٦)، ثم إنه قد يُستدلّ على الفساد .

(١) المشار إليه.

(٢) وهو «زيد».

(٣) أي: ان العنوان إنما جيء به لا لغرض إخراج غيره حتى لو كان محرزا
للشرائط، بل لغرض آخر، بأن كان - مثلاً - أن زيداً محرز العدالة، أو ما سيأتي
مباشرة من أنه كان يعتقد زيداً من دون تقييد.

(٤) أي: أو عنوانه لاعتقاده أنه زيد بلا غرض آخر.

(٥) أي: بلا غرض آخر هو عدم قصد الائتمام بغيره لو كان.

دليلان آخران على البطلان

(٦) كان كلامنا - ولا زال - في الحكم الوضعي للمعاملة على المغشوش بعد أن
ثبت أنها حرامٌ تكليفاً .

وقد ذكرنا - إلى الآن - دليلاً ادّعي تماميته على البطلان، طرحه المحقق
الثاني تتج، وقد اتضح عدم تماميته؛ فإن وصف السلامة لم يؤخذ على نحو
المقومية كما قد يُتوهم ليثبت البطلان بأصالة الفساد كما مرّ تفصيله، بل هو
مأخوذ - كما ثبت عرفاً ووضعاً - على نحو الشرطية، فالبيع صحيح ويثبت
للمشتري خيار العيب.

وعلى هذا، فالبيع - مادام المغشوش مالا عرفا وشرعا - صحيح؛ لعمومات
الصحة وإطلاقاتها الشاملة للمقام والمخرجة له عن مقتضى أصالة الفساد
التي تقتضي البطلان.

هذا، ولكن المحقق الارديلي تتج قد طرح دليلين على البطلان، لا بدّ من
ذكرهما مع توضيحهما وتمحيصهما قبل الافتاء بالصحة في ما نحن فيه.

كما نُسب إلى المحقق الأردبيلي رحمته (١). بورود (١) النهي عن هذا البيع، فيكون المغشوش منهيّاً عن بيعه (٢)، كما أشير إليه في رواية قطع الدينار والأمر بالقائه في البالوعة، معللاً بقوله (٣): «حتى لا يباع بشيء»، ولأن (٤) نفس البيع عُشٌّ

الدليل الأوّل: النهي عن بيع المغشوش يدل على الفساد

(١) ومحصّل هذا الدليل، هو إننا لو راجعنا بعض الروايات التي ذكرناها في الجهة الأولى من جهتي بحثنا - البحث في الحكم التكليفي - وجدنا أن من جملة الروايات ما نُهي فيه شرعاً عن بيع المغشوش كخبر الدينار مثلاً، والنهي إذا تعلق بالبيع فإنّه إرشاد إلى البطلان، فتكون هذه الرواية وامثالها إن وجد دليلاً مخصّصاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها التي اعترف المصنّف بتدوّ تبعاً للمحقق الثاني تدوّ بجريانها في المقام.

(٢) فالنهي قد تعلق بالبيع وهو دالٌّ على الفساد والبطلان.

(٣) وهو الشاهد على أن النهي تعلق بالبيع.

الدليل الثاني: النهي عن الغش يدل على بطلان بيع المغشوش

(٤) أمّا دليل المحقق الأردبيلي رحمته الثاني، فمحصله: ان بيع المغشوش عُشٌّ عرفاً وشرعاً، وقد نهى عن الغش، ومعنى هذا ان بيع المغشوش قد نُهي عنه لأنه عُشٌّ، والنهي عن البيع - كما قلنا قبل هنيهة - دال على فساد البيع.

ونلاحظ ان كلا الدليلين ينتهي إلى ان بيع المغشوش منهي عنه، إلا ان الدليل الأوّل يدّعي تعلق النهي مباشرة بالبيع لرواية الدينار، وأمّا الثاني فإنه يثبت ذلك عبر مروره بكون بيع المغشوش عُشٌّ كما في الأخبار، وقد نُهي عن الغش، فقد نُهي عن بيع المغشوش الدالّ على الفساد والبطلان لتخصيص وتقييد عمومات الصحة وإطلاقاتها بهذه الأخبار الناهية، فمجرد كون المغشوش عُشٌّ

منهياً عنه^(١) .

وفيه نظر^(٢)؛ فإن النهي عن البيع . لكونه مصداقاً لمحرم هو الغش^(٣) . لا
يوجب فساده، كما تقدّم في بيع العنب على من يعمله خمرًا^(٤) .

﴿م مالا﴾ وذا منفعة محللة مقصودة لا ينفع؛ فإنه لا يحقق إلا مقتضى الصحة
الذي لا يفيد الصحة إلا مع عدم المانع، ولكن هذا المانع موجود وهو هذه
الأخبار الناهية.

(١) فالنهي عن الغش أولاً ، والبيع مصداق من مصاديقه، فهو منهياً عنه.

الدليل الثاني غير تام

(٢) وبعد أن أوضحنا دليلي الاردبيلي تَنَزُّ، فلنبداً بالتمحيص، ولنقف أولاً
عند الدليل الثاني قائلين . وهو ما ذكره المحقق الثاني تَنَزُّ ضمن وجه الصحة
وذكرناه هناك كدليل لدعم المانع . :

بناء على ما ذكره المحقق المذكور، فإن النهي . في الدليل الثاني . قد تعلق
بعنوان هو الغش، ولم يتعلق مباشرة بالبيع، وإنما تعلق به لكونه مصداقاً من
مصاديق الغش، وعليه، فإن النهي هنا . والحالة هذه . قد تعلق بعنوان خارج
اجنبي عن حقيقة البيع، وقد قلنا سابقاً ان هكذا نهى لا يفيد في إثبات
البطلان، فراجع مسألة بيع العنب على من يعلم أنه يعمله خمرًا؛ فقد استدلل
البعض لبطلان هذا البيع، بكونه منهياً عنه لكونه إعانة على الإثم وقد نُهي
عنها، وقد رددناه . هناك . بما قلناه هنا من أن الاعانة عنوان خارج عن حقيقة
البيع فالبيع . على هذا . لم يُنه عنه لكونه بيعاً وعملية نقل وانتقال وتمليك، بل
لكونه اعانة هناك وغش هنا وهو لا يدل على الفساد.

(٣) كما في الروايات السابق ذكرها .

(٤) عندما استدلل على البطلان بكونه اعانة على الاثم منهى عنها فهو

منهى عنه فبيعه باطل.

وأما^(١) النهي عن بيع المغشوش لنفسه^(٢) ، فلم يوجد في خبر ،

الدليل الأوّل غير تام أيضاً

(١) وهذا ردٌّ للدليل الأوّل، ومحصّله: أن ما ادّعي في هذا الدليل من وجود رواية تعلق النهي فيها ببيع المغشوش مباشرة، صرف ادّعاء لا دليل عليه؛ فإن الخبر الذي ادّعي دلالته على ذلك لا يستفاد منه ذلك؛ بل غاية ما يستفاد منه ان بيع ما لا يُقصد منه غير الحرام حرام، فيكون نظير بيع آلات اللهو والقمار، وقد ذكرنا مسألة بيع الدرهم والدينار سابقاً أوّل النوع الثاني مما يحرم التكبّب به لتحريم ما يُقصد به، في القسم الأوّل وهو ما لا يُقصد من وجوده على نحوه الخاص إلاّ الحرام؛ حيث قلنا إنه أمور منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ الناس، وذكرنا هناك الرواية المشار لها هنا، فالنهي تعلق ببيع الدينار المغشوش، ولكنه لم يتعلّق به بنفسه وبعنوان «بيع درهم مغشوش»، بل في الحقيقة تعلق به تحت عنوان: «بيع ما لا يُقصد منه على هيئته الخاصة إلاّ الحرام».

وهذا التحريم وان كان يفيد البطلان في الدينار المغشوش، إلاّ أنّه لا يفيد في غيره من الأقسام الثلاثة الأخرى من الغش، كبيع اللبن المشوب؛ إذ أنّه اجنبي بالمرّة عن ذلك العنوان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن البطلان في الدينار إنما كان لعدم المائيّة فيه، كما يفهم من أمر الإمام عليه السلام بالقائه في البالوعة، وإلاّ لكان الالتقاء حراماً لكونه تضييعاً للمال، فتكون الرواية إشارة إلى البطلان لعدم المائيّة، وأين هذا ممّا نحن فيه، من كون المغشوش مالاّ مع كونه مغشوشاً.

(٢) أي: بعنوان «النهي عن بيع المغشوش» لا بعنوان آخر كالنهي عن بيع ما

لا يُقصد منه على هيئته الخاصة إلاّ الحرام . مثلاً . .

وأما خبر الدينار، فلو عمل به ^(١)، خرجت المسألة عن مسألة الغش ^(٢): لأنه ^(٣) إذا وجب اتلاف الدينار والقاؤه في البالوعة ^(٤)، كان داخلاً في ^(٥) ما يكون المقصود منه حراماً، نظير آلات اللهو والقمار، وقد ذكرنا ذلك ^(٦) في ما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرماً، فيحمل الدينار على المضروب ^(٧) من غير جنس النقدين ^(٨)، أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس. ومعلوم أنّ مثله بهيئته لا يُقصد منه إلاّ التلبيس ^(٩)، فهو آلة الفساد ^(١٠) لكل من دُفع إليه ^(١٢)، وأين هو من اللبن الممزوج بالماء وشبهه؟

(١) واستفدنا منه البطلان.

(٢) أي: لا بعنوان «النهي عن بيع المغشوش»، بل بالعنوان الثاني المزبور.

(٣) توجيه لعدم كون النهي بعنوان «النهي عن بيع المغشوش» وكونه

بالعنوان الثاني المزبور.

(٤) المستفاد من أمر الإمام بذلك.

(٥) في عنوان ...

(٦) في النوع الثاني مما يحرم التكسب به، وقد سبق فراجع.

(٧) المعمول، المسكوك.

(٨) المطلي بهما.

(٩) والتعمية والاستغفال المحرمة.

(١٠) بهذه الهيئة الخاصة.

(١١) لا غير.

(١٢) فهذا هو المستفاد من الرواية، فهو في شيء مبيع لا يُقصد منه على

نحوه الخاص وبهيئته الخاصة إلاّ الحرام، فهو في شيء لا مالية له أبداً، فيبيعه

باطل من هذه الناحية، وأين هذا مما نحن فيه من مثل بيع اللبن المشوب

بالماء، فإنه - مع أنه مشوب - له منفعة محللة مقصودة، فهو مال مشمول لعمومات

الصحة واطلاقاتها كما فصلنا قبل ذلك.

فالأقوى^(١) حينئذ في المسألة: صحة البيع في غير القسم الرابع^(٢)، ثم^(٣) العمل^(٤) على ما تقتضيه القاعدة عند تبين الغش، فإن كان قد غش في إظهار وصف مفقود^(٥)،

نتيجة البحث في المقام الأول من الجهة الثانية

صحة البيع إلا في القسم الرابع

(١) وبعد هذا المشوار الطويل اللطيف مع المصنف نتذكر في عالم الحكم الوضعي، اتضح أن ما يقتضيه فن الاستباط، هو صحة بيع المغشوش، وإن كان محرماً تكليفاً، وما ذلك إلا لعمومات الصحة واطلاقاتها.

وعلى هذا، فالحكم بالصحة، يختص بمغشوش يكون مالا بوجود منفعة محللة مقصودة فيه مع كونه مغشوشاً، لما ذكرناه أول الرحلة مع المصنف نتذكر في الجزء الأول، من أن تلك العمومات والاطلاقات لا تجري إلا بذلك الشرط، وهذا يعني أنه لا بد من الحكم بالبطلان في ما لو لم يكن المبيع المغشوش كذلك، كما في مثال الدينار وما شابهه، ولكن لا نزال نصر أن بطلان البيع فيه لا لكونه بيع مغشوش، بل لما قلناه قبل هنيهة من أنه لا مادية له مع عدم المنفعة المحللة المقصودة منه على هيئته الخاصة.

(٢) من أقسام الغش الأربعة التي ذكرناها قبل الدخول في الجهة الثانية من البحث.

المقام الثاني: ما يترتب على المعاملة التي حكمنا بصحتها

(٣) هذا هو المقام الثاني من المقامين اللذين قلنا إن البحث في الجهة

الثانية من مسألة الغش سيتناولهما.

(٤) في المعاملة الصحيحة.

(٥) واقعاً، كما كان في تدليس الماشطة مثلاً.

كان فيه خيار التدليس^(١)، وان كان من قبيل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خيار العيب^(٢)؛ لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن، فهو لبن معيوب^(٣)، وان كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة^(٤)، كان له حكم تبعض الصفة^(٥). ونقص الثمن^(٦) بمقدار التراب الزائد^(٧)؛ لأنه غير متمول، ولو كان^(٨) شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله^(٩).

(١) الذي سيأتي تفصيله في كتاب الخيارات.

(٢) كما سيأتي ذكره بالتفصيل في خيار العيب وسنذكر النكتة في عدم كونه خياراً آخر كخيار الشرط مثلاً.

(٣) فثبت خيار العيب بعد صحة البيع لانطباق عنوان المبيع على ما وقع العقد عليه.

(٤) قيد بالكثير احترازاً من القليل الذي جرت العادة على وجوده في الحنطة، فإنه لا أثر له أبداً في المعاملة لعدم الاعتناء به، فلا تعدّ الحنطة حينئذ مغشوشة.

(٥) فله أن يفسخ، وله أن يأخذ الحنطة بما قابلها من الثمن، أي: بالقيمة السوقية.

(٦) إذا أراد الامضاء لا الفسخ.

(٧) فإنه لا قيمة له لكي يستحقها البائع.

(٨) المخلوط مع المبيع كالشعير مثلاً.

(٩) من الثمن؛ فإنه لم يقصد بالمعاملة، فتكون المعاملة عليه باطلة ويجب على البائع ارجاع ما قابله من الثمن إلى المشتري ان كان قد استلمه، كما يجب على المشتري ارجاع الشعير؛ فإنه لا يملكه بعد بطلان البيع فيه.

هذا آخر ما اردنا ذكره في هذا الجزء، ونسأله سبحانه وتعالى ان يرزقنا
اللقاء بكم في الجزء الرابع انه سميع مجيب.
والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

اللهم إن عظم ذنبي فأنت أعظم، وأن كبر تقريطي فأنت أكبر،
يا فكاك الرقاب من النار

الفهرست

- النوع الرابع مما يحرم التكسب به المدخل ٩
- النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه ١١
- ونحن في بداية الطريق نكات مهمّة جداً ١٢
- النكتة الأولى: مهمّة الفقيه في هذا النوع الرابع ١٣
- النكتة الثانية: الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه ١٣
- تذكير بمراحل عملية الاستنباط ١٤
- مراحل عملية استنباط حكم الاعمال تكليفاً ووضعاً ١٥
- أولاً: عملية استنباط الحكم التكليفي للعمل - كالتدليس مثلاً ١٥
- ثانياً: عملية استنباط الحكم الوضعي للعمل - كالتدليس مثلاً ١٧

المسألة الأولى

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

تدليس الماشطة

- ما هو التدليس؟ ٢٣
- الحكم التكليفي للتدليس والادلة عليه ٢٥
- أدلة الحرمة التكليفية ٢٥
- بماذا يصدق التدليس؟ ٢٦

- ٢٦ وشم الخدود . وصل الشعر بشعر الغير
- ٢٧ اشكالان على ما ذكره الاعلام
- ٢٧ الاشكال الأول: عدّ الوشم من التدليس
- ٢٨ الاشكال الثاني: التفصيل في صدق التدليس بين نوعي الشعر الموصول
- ٢٨ رد الاشكالين السابقين
- ٢٩ التحقيق في حكم أعمال الماشطة في غير مقام التدليس
- ٣٠ المرحلة الثانية من عملية استنباط الحكم التكليفي «روايات الحرمة»
- ٣٢ المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط «روايات الجواز»
- ٣٣ المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط «تشخيص نوع التعارض وعلاجه»
- ٣٣ أولاً : الجمع بالنسبة إلى وصل الشعر
- ٣٤ الجمع بالنسبة للوصل بشعر المرأة يقتض الجواز على كراهية شديدة
- ٣٥ الجمع بالنسبة للوصل بغير شعر المرأة يقتضي الجواز على كراهية
- ٣٦ ثانياً: الجمع بالنسبة إلى غير الوصل من الأعمال
- ٣٧ العلاج الأول المختار: حمل الرواية المحرّمة على الكراهة
- ٣٨ اشكال السيد الخوئي تتّكّر في المقام وردّه
- ٣٩ العلاج الثاني : التخصيص
- ٣٩ العلاج الثالث: تقييد الحرمة بما إذا كانت الأعمال بقصد التدليس
- ٤٣ الاشكال في وشم الأطفال، و التفصيل في انواع الوشم
- ٤٤ الوشم بالاسود تدليس
- ٤٥ يحصل التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري
- ٤٦ كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعيّنة
- ٤٧ اشكال المحقق الخوئي تتّكّر في المقام، وردّه
- ٤٨ توجيه الكراهة وتوجيه ارتفاعها

٤٧٧	الفهرست
٤٨	التوجيه الأول للأولوية
٤٩	التوجيه الثاني للأولوية
٥٠	التوجيه الثالث للأولوية

المسألة الثانية

مما يحرم التكسّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

تزيين الرجل والمرأة بما يحرم

٥٤	الدليل الأول على الحرمة التكليفية للتزيين بما يحرم
٥٤	الدليل الثاني على الحرمة التكليفية للتزيين بما يحرم
٥٥	ثلاثة مؤيدات لحمل رواية الكافي والعلل على حرمة التشبّه لا التزيين
٥٧	الدليل الثالث على الحرمة التكليفية للتزيين بما يحرم
٥٧	الدليل الرابع على الحرمة التكليفية للتزيين بما يحرم
٥٨	النتيجة: عدم حرمة التزيين بما يحرم
٥٨	حكم الخنثى بناء على حرمة التزيين بما يحرم
٦٠	في هذه الحرمة اشكال
٦٢	النتيجة النهائية للتزيين - الجواز

المسألة الثالثة

من النوع الرابع مما يحرم التكسّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

التشبيب بالمرأة والغلام

٦٥	التشبيب بالمرأة ويلحقه التشبيب بالغلام
٦٦	ما هو التشبيب؟
٦٧	الاستدلال على حرمة التشبيب بالمرأة

٤٧٨ نيل المأرب/ ج ٢
٦٧	الوجوه المذكورة لا تنهض لقطع العمل بالأصل العملي (البراءة)
٦٧	الاشكال الأول
٦٨	الاشكال الثاني
٦٨	بين الدليل والمدعى عموم وخصوص من وجه
٦٩	ما يستدل به المصنّف تُتَّكَّرُ في المقام
٧٢	التفصيلات في حرمة التشبيب: يجوز التشبيب بمطلق من يراد التزوُّج بها
٧٢	المسألة غير صافية عن الاشتباه والاشكال
٧٤	المحكي جواز التشبيب بالحليلة
٧٥	اعتبار الايمان في حرمة التشبيب بالمرأة
٧٦	اتخاذ موقف صحيح في المقام امر مشكل
٧٧	مع الشك في الحرمة لا يحرم الاستماع
٧٧	حكم التشبيب بالفلام
٧٩	لحظة قبل الرحيل

المسألة الرابعة

مما يحرم التكسّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

التصوير

٨٥	عرض اجمالي
٨٧	ونعود لنذكر
٨٧	الجهة الأولى: التصوير المجسّم لذوات الارواح
٨٨	الجهة الثانية: التصوير غير المجسّم لذوات الأرواح
٩٠	الاشكال على رواية النفخ
٩٢	محاولتان للفرار من الاشكال

٤٧٩	الفهرست
٩٢	المحاولة الأولى الفاشلة.
٩٣	المحاولة فاشلة.
٩٤	المحاولة الثانية الناجحة
٩٦	دليل آخر على الحرمة في الجهة الثانية محلّ الكلام
٩٩	دفع دخل
١٠٠	مؤيد للحرمة
١٠١	الجهة الثالثة والرابعة
١٠١	تصوير غير ذوات الأرواح. الطريقة الفنية للاستنباط
١٠١	استظهار اختصاص الحرمة بذوات الأرواح
١٠٣	ما ذكره كاشف اللثام فيه نظر
١٠٤	الدليل الثاني: الروايات المجوزة.
١٠٥	نتيجة البحث في الجهات الأربعة من التصوير
١٠٥	رأيان مخالفان غير صائبين
١٠٥	الرأي الأوّل
١٠٦	الرأي الثاني.
١٠٦	فذلكة الرأي الثاني
١٠٨	الاشكال على الرأي الثاني له شقان
١٠٨	الشق الأوّل
١٠٩	الشق الثاني
١١١	بناء على حرمة تصوير غير ذوات الأرواح
١١٢	الحرمة - حيثما ثبتت - مشروطة بقصد الحكاية والتمثيل
١١٣	المرجع في الصورة والتصوير إلى العرف
١١٥	السؤال الأوّل

٤٨٠ نيل المآرب/ ج٢
١١٥ اشكال على الحكم بالحرمة في الحالة السابقة
١١٦ جواب الإشكال
١١٧ السؤال الثاني
١١٧ السؤال الثالث
١١٧ السؤال الرابع
١١٨ السؤال الخامس
١١٨ السؤال السادس والسابع
١١٩ وجه كون الفعل حراماً للتجري لا للتصوير
١١٩ وجه كون الحرمة لأجل التصوير
١٢٠ اشكال على هذا الوجه الثاني

المسألة الرابعة

التصوير . حكم اقتناء ما حرم عمله من التصاوير

١٢٣ حكم اقتناء ما حرم عمله من التصاوير
١٢٥ استنباط الحكم التكليفي في ما نحن فيه
١٢٦ الخطوة الأولى: ذكر الآراء في المسألة
١٢٧ بعض من ذهب الى حرمة الاقتناء
١٢٩ الخطوة الثانية: الأدلة المدّعاة على حرمة الاقتناء . وجوب الاتلاف ..
١٢٩ أدلة حرمة الاقتناء
١٣٦ ردّ أدلة تحريم الاقتناء
١٣٩ رد الاستدلال بالروايات الأخرى
١٣٩ ردّ الاستدلال بصحيفة محمد بن مسلم
١٤٥ تراجع تكتيكي

٤٨١	الفهرست
١٤٧	رد الاستدلال برواية علي بن جعفر
١٤٨	رد الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الشريفة.
١٤٩	رد الاستدلال بمفهوم صحيحة زرارة.
١٥١	رد الاستدلال برواية المثنى.
١٥٢	رد الاستدلال برواية الحلبي
١٥٢	المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط: أدلة جواز الاقتناء.
١٥٣	روايات جواز اقتناء التصاوير.
١٥٦	المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط: الجمع بين الروايات.
١٥٧	مؤيد للجمع بالحمل على الكراهة.
١٥٧	النتيجة النهائية لبحث الاقتناء.
١٥٩	فوائد
١٥٩	الحكم الوضعي والتكليفي لبيع ما حرم ايجاده من التماثيل.
١٥٩	بالنسبة للحكم الوضعي
١٦٠	بالنسبة للحكم التكليفي
١٦٠	مسألة التصوير. ملاحظات عامة.

المسألة الخامسة

مما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

التطفيّف

١٦٨	حكم التطفيّف تكليفاً
١٦٨	الادلة الأربعة على حرمة التطفيّف تكليفاً
١٦٩	حكم البخس في العد والذرع
١٦٩	الحكم الوضعي للمعاملة المطفّف بها وما بحكهما في الجنس الربوي.
١٧٤	مبنى آخر للمعاملة من النحو الثالث

تقسيم الثمن على الشروط ١٧٤

المسألة السادسة

مما يحرم التكسب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

التنجيم

- التنجيم ١٧٩
- المقام الأوّل: الاخبار عن الاوضاع الفلكية كالخسوف والكسوف ١٨٠
- المقام الثاني: الاخبار بحدوث الأحكام على وجه الظن بإذنه تعالى ١٨٣
- المقام الثالث: التنجيم المصطلح: الإخبار عن الحوادث مستنداً إلى ١٨٥
- المقام الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات وهو على وجوه ١٩١
- الوجه الأوّل: الاستقلال في التأثير ١٩١
- ظاهر كلمات القوم خلاف ما يظهر من الاخبار ١٩٦
- روايات تصديق المنجم لا تدل على كفره أو كفر مصدّقه إلا بشرط ١٩٧
- النتيجة: لم يظهر من الروايات تكفير المنجم اصطلاحاً تكفيراً حقيقياً ١٩٩
- الوجه الثاني: تفعل الآثار المنسوبة إليها، والله هو المؤثر الأعظم ٢٠٢
- الوجه الثالث: استناد الأفعال إلى الحركات الفلكية كاستناد الإحراق إلى النار ٢٠٨
- الوجه الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالحوادث كالكاشف بالمكشوف ٢١٢
- السيد علم الهدى ينكر من المنجم أمرين ٢١٤
- ما يدلّ من الأخبار على ثبوت العلامة ٢١٥
- ما دلّ على كثرة الخطأ في حساب المنجمين ٢٢١
- الأخبار طبق هذا الوجه الأخير الصحيح من الربط ٢٢٣
- التنجيم: نظرة عامّة . خطوط عريضة . طريقة فنيّة للاستنباط ٢٢٤
- أولاً: نظرة عامّة . خطوط عريضة ٢٢٤
- الخطوات ٢٢٥

٤٨٣	الفهرست
٢٢٦	الجهة الثانية
٢٢٧	ثانياً: الطريقة الفنيّة للاستنباط
٢٢٨	الطريقة الفنيّة للاستنباط في الجهة الأولى
٢٢٩	الطريقة الفنيّة للاستنباط في الجهة الثانية
٢٢٩	المقام الأوّل: الإخبار عن الحوادث اعتماداً على علم النجوم
٢٣٠	المقام الثاني: الاعتقاد بتأثير النجوم مباشرة أو بتصديق المنجم
٢٣١	حكم التنجيم وضعاً

المسألة السابعة

مما يحرم التكسّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

حفظ كتب الضلال

٢٣٥	حفظ كتب الضلال - عرضٌ عام لجهود المصنّف تَتَضَرُّ
٢٣٨	أدلة حرمة حفظ كتب الضلال في الجملة
٢٣٨	الدليل الأوّل: العقل
٢٣٨	غرابية ما ذكره السيد الخوئي تَتَضَرُّ في المقام
٢٤٠	الدليل الثاني: الكتاب العزيز
٢٤١	أمر غريب
٢٤٤	تأمل في استدلال المصنّف تَتَضَرُّ
٢٤٥	الدليل الثالث: الروايات
٢٤٥	أولاً: رواية تحف العقول
٢٤٥	ضعف ما أشكله بعض الأكابر في المقام
٢٤٨	ثانياً: رواية عبد الملك
٢٤٩	إذا لم يترتب على حفظ كتب الضلال مفسدة لم يحرم
٢٤٩	متى يصدق ترتب الفساد محضاً

٤٨٤	نيل المأرب / ج ٢
٢٥٠	المتحصّل ممّا سبق
٢٥٢	تنقيح المراد من «الضلال» في معقد نفي الخلاف
٢٥٣	الكتب السماويّة المنسوخة غير المحرّفة ليست كتب ضلال
٢٥٣	الكتب السماويّة المنسوخة المحرّفة كتب ضلال بالمعنى الأوّل
٢٥٤	الشيخ الطوسي تُكذّب يخالف ما توصلنا إليه
٢٥٥	المقدار المتيقن دخوله في معقد نفي الخلاف، والأدلة السابقة
٢٥٥	الحكم الوضعي للمعاملة على الكتب الجامعة للمطالب الباطلة في نفسها
٢٥٧	حكم تصانيف المخالفين
٢٥٨	يجوز الحفظ للنقض والرد والاحتجاج - مثلاً
٢٥٨	حكم ما لو كان بعض الكتاب موجباً للضلال
٢٥٩	حكم ما لو كان بعض الكتاب باطلاً في نفسه
٢٥٩	ضعف ما ذهب إليه البعض من بطلان المعاملة بالكلية

المسألة الثامنة

مما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

الرّشوة

٢٦٥	خارطة البحث
٢٦٧	الجهة الأولى: البحث الأوّل: في الحكم التكليفي لأخذ الرّشوة في القضاء
٢٦٧	أدلة الحرمة التكليفية لأخذ الرّشوة في القضاء
٢٦٧	الدليل الأوّل: اجماع المسلمين
٢٦٨	الدليل الثاني: الكتاب الكريم
٢٦٩	الدليل الثالث: السنّة الشريفة
٢٧٠	رواية يوسف بن جابر تفتح الباب على بحث تنقيح معنى «الرّشوة»

٤٨٥	الفهرست
٢٧٠	التفسير الأوّل: الجعل
٢٧١	القاموس وغيره يختارون التفسير الأوّل أيضاً
٢٧٣	التفسير الثاني: الرشوة عادة ما يتوصّل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل
٢٧٤	بيان ما يقتضيه التحقيق من موقف يلزمنا بالجواب على سؤالين
٢٧٥	جواب السؤال الأوّل
٢٧٦	جواب السؤال الثاني
٢٧٦	تحقيق وتدقيق
٢٧٨	ويشكل على المصنّف
٢٧٨	دفع الاشكال برواية يوسف بن جابر
٢٧٩	بين يدي الاشكال
٢٨٠	الصحيح في الجواب
٢٨١	الجهة الأولى: البحث الثاني: الحكم التكليفي لأخذ الجعل إزاء القضاء
٢٨٢	خارطة هذا البحث الثاني
٢٨٣	الرأي الأوّل في المسألة ما يُستفاد من رواية يوسف بن جابر
٢٨٤	الرأي الثاني - الحرمة مطلقاً
٢٨٤	أدلة الرأي الثاني
٢٨٧	الاشكال على التمسك بصحيفة ابن سنان
٢٨٨	محاولتان لدفع الاشكال السابق
٢٩١	الأولى في الاستدلال على المنع، التمسك بغير هذه الصحيفة
٢٩١	موقف المصنّف من هذا الرأي الثاني
٢٩٣	الرأي الثالث - الجواز مطلقاً
٢٩٣	أدلة الرأي الثالث
٢٩٣	أولاً: الأصل العملي

٤٨٦ نيل المأرب/ ج ٢
٢٩٣ ثانياً: رواية حمزة بن حمران
٢٩٤ دفع دعوى كون الحصر اضافياً في الرواية
٢٩٦ دفع اشكال
٢٩٦ قبل الدخول في الرأي الرابع الأخير
٢٩٧ الرأي الرابع - التفصيل في الحكم
٢٩٨ أدلة هذا الرأي الرابع
٢٩٩ دليل اعتبار عدم تعيين القضاء في الجواز
٢٩٩ دليل اعتبار الحاجة في الجواز
٣٠١ موقف المصنّف من هذا الرأي الرابع
٣٠١ الموقف النهائي من هذا البحث - أخذ الجعل
٣٠١ يجوز الأخذ إلا مع تعيين القضاء فلا يجوز مطلقاً
٣٠١ الجهة الأولى - البحث الثالث: الحكم التكليفي لأخذ الرزق من بيت المال
٣٠١ ماهو الرزق ؟
٣٠٢ يجوز أخذ الرزق مطلقاً
٣٠٢ أدلة جواز الارتزاق
٣٠٤ صحيحة ابن سنان لا تصلح لتحريم الارتزاق
٣٠٤ الجهة الأولى - البحث الرابع: الحكم التكليفي لأخذ الهدية من قبل القاضي
٣٠٥ أدلة تحريم الهدية تكليفاً
٣٠٩ الجهة الأولى - الملحق ببحث الرشوة
٣٠٩ ١ - الرشوة في غير الحكم
٣٠٩ أولاً: إذا كانت الغاية هي الحرام منحصرأً أو مشتركاً
٣١٠ الدليل على الحرمة في هذا الفرع
٣١٠ الأول: عمومات واطلاقات حرمة التصرف بمال الغير بلا سبب شرعي

٣١١ الثاني: فحوى اطلاق ما تقدم في تحريم هدية العمال والولاية
٣١٤ ٢. المعاملة المشتملة على المحاباة
٣١٤ اولاً: الحكم التكليفي للمعاملة المحابى فيها
٣١٤ المعاملة المحابى فيها رشوة في حالتين
٣١٥ المعاملة المحابى فيها ملحقة بالرشوة في حالة ثالثة
٣١٦ ثانياً: الحكم الوضعي للمعاملة المحابى فيها
٣١٦ الجهة الثانية للبحث. الحكم الوضعي لما حرم قبضه
٣٢٠ دفع دليلين مدعيين على الضمان في الهدية
٣٢٣ رد التمسك بقاعدة اليد
٣٢٤ دفع احتمال بعض المعاصرين عدم الضمان في الرشوة مطلقاً
٣٢٤ الادلة المدعاة على عدم الضمان
٣٣٠ فالصحيح الضمان في غير الهدية
٣٣١ «فروع» في اختلاف الدافع والقابض
٣٣١ الفرع الأول
٣٣١ لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة، والقابض أنها هبة صحيحة
٣٣٢ الحالة الأولى: ما لو كان الاختلاف قبل التلف
٣٣٢ يحتمل تقديم قول الدافع، ولكن الصحيح تقديم قول القابض
٣٣٣ القصة الكاملة للاحتمال ودفعه
٣٣٧ الحالة الثانية: لو كان الاختلاف بعد التلف
٣٣٩ الحكم في هذه الحالة ما كان في الأولى
٣٤٠ فائدة
٣٤١ الفرع الثاني- لو ادعى الدافع أنها رشوة، والقابض كونها هبة صحيحة
٣٤١ هل يترتب على هذه الدعوى فائدة؟

- ٢٤٢ في القضية احتمالان لا ترجيح لأيّ منهما
- ٢٤٢ الاحتمال الأول: تقديم قول القابض
- ٢٤٣ الاحتمال الثاني: تقديم قول الدافع
- ٢٤٤ ليس المورد من موارد التداعي
- ٢٤٥ الفرع الثالث: لو ادّعى الدافع أنّها رشوة، والقابض أنّها هديّة
- ٢٤٦ في الدعوى وجهان أقواهما الأوّل
- ٢٤٦ الوجه الأوّل: تقديم قول الدافع مع يمينه
- ٢٤٦ الوجه الثاني: تقديم قول القابض مع يمينه
- ٢٤٦ الأقوى تقديم قول الدافع للحكومة

المسألة التاسعة

مما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

سب المؤمنين

- ٢٥٣ نظرة عامة لهذه المسألة
- ٢٥٤ أدلّة تحريم سب المؤمن في الجملة
- ٢٥٤ الدليل الأوّل: الكتاب الكريم
- ٢٥٤ الاشكال على التمسك بالكتاب
- ٢٥٥ الدليل الثاني: العقل
- ٢٥٦ الدليل الثالث: الاجماع
- ٢٥٦ الدليل الرابع: الروايات
- ٢٥٨ المرجع في معرفة حقيقة السبّ إلى العرف
- ٢٥٩ لا يعتبر في صدق السبّ مواجهة المسيّب
- ٢٦٠ النسبة بين السبّ والغيبة عموم وخصوص من وجه

٤٨٩	الفهرست
٣٦١	يتعدد العقاب في مادة الاجتماع
٣٦١	المستثنيات من حرمة سب المؤمن
٣٦١	قبل ذكر المستثنيات: القاعدة حرمة المؤمن
٣٦٢	المؤمن المتظاهر بالفسق يجوز سبّه
٣٦٣	هل يعتبر في جواز سب المتظاهر كونه من باب النهي عن المنكر؟
٣٦٤	المبتدع يجوز سبّه أيضاً
٣٦٥	يمكن أن يستثنى من حرمة السبّ ما إذا لم يتأثر المسيّب عرفاً
٣٦٦	الكلام بيننا
٣٦٧	يشكل الجواز في صورة تأثر المسيّب شخصاً
٣٦٨	يجوز السبّ في مقام التأديب ولو تأدّى العبد
٣٦٩	يجوز - على تأمل - سب الوالد للولد حتى لو تأدّى شخصاً
٣٧٠	دليل آخر على جواز سب الوالد لولده، ولكن
٣٧٠	الاشكال على التمسك بالسيرة

المسألة العاشرة

مما يحرم التكبُّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

السحر

٣٧٥	معاً على الطريق
٣٧٦	عرض كلي للبحث
٣٧٨	الكلام في السحر يقع في مقامين
٣٧٨	المقام الأوّل: المراد بالسحر
٣٧٨	ذكر جملة من تعاريف اللغويين والأصحاب
٣٨٨	الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الاشكال، لكن المهم بيان حكمه

- ٢٨٨ يُشكل على المصنف تَكْرُراً
- ٢٨٩ المقام الثاني للبحث - حكم الأقسام المذكورة
- ٢٨٩ أولاً : حكم الأقسام الأربعة المتقدمة من الايضاح هو الحرمة
- ٢٨٩ الدليل الأول: التمسك باطلاقات الحرمة
- ٢٩٠ الدليل الثاني: دعوى فخر المحققين والشهيد قيام الضرورة على الحرمة
- ٢٩١ تشكيك في تحريم عمل الطلسمات
- ٢٩٢ ثانياً : حكم غير الأقسام الأربعة المزبورة
- ٢٩٢ أولاً : ان كان مما يضرّ بالنفس المحترمة
- ٢٩٢ يكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى ارادته
- ٢٩٣ ثانياً : ما لا يضرّ من غير الأقسام الأربعة
- ٢٩٣ ما قصد به دفع ضرر السّحر أو غيره من المضار الدنيويّة أو الأخرويّة
- ٢٩٣ الظاهر الجواز إلا في إحدى حالات ثلاثة
- ٢٩٤ ثلاثة استدراكات من الحكم بعدم الحرمة
- ٢٩٤ الاستدراك الأول: ما إذا انطبق على العمل عنوان محرّم
- ٢٩٤ الاستدراك الثاني: لو صحّ سند رواية الاحتجاج
- ٢٩٥ الاستدراك الثالث: لو عمل بشهادة من قال بأن ما نحن فيه سحر
- ٢٩٥ الاشكال على هذا الدليل الأخير: الشهادة
- ٢٩٥ شهادتهم عن اجتهاد لا عن اطلاع بالأوضاع
- ٢٩٧ تقديم شهادة الاثبات لا يجري في ما نحن فيه
- ٤٠٠ فائدة
- ٤٠١ الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم في البحار بل لعله لا يخلو عن قوة
- ٤٠١ الكلام في جواز دفع ضرر السّحر بالسّحر
- ٤٠٢ ذكر الاخبار الدالة على جواز دفع ضرر السّحر بالسّحر

٤٩١	الفهرست
٤٠٣	رد الاشكال على التمسك برواية الكافي
٤٠٦	ظاهر أخبار «الساحر» إرادة من يخشى اضراره
٤٠٦	بعض الأصحاب يذهب إلى حرمة السحر حتى لدفع ضرر السحر
٤٠٨	بقيت مشكلتان حلّ المصنف تتكّر أحديهما فقط
٤٠٨	المشكلة الأولى وحلها
٤٠٨	المشكلة الثانية مع حلها
٤٠٩	ما أنفع الطريقة الفنيّة للاستنباط
٤١٠	رأي المصنف تتكّر: ما ذهب إليه الأعلام واستدلوا به فيه نظر
٤١١	التسخيرات بأقسامها سحر محرّم
٤١١	شمول سائر التعاريف للتسخيرات
٤١١	ظاهر الايضاح دخول التسخيرات في معقد دعواه الضرورة على التحريم
٤١٢	التسخيرات بأجمعها محرّمة
٤١٢	عمل السيميا ملحق بالسحر إسماءً أو حكماً

المسألة الحادية عشرة

مما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

الشعبذة

٤١٧	الشعبذة حرام تكليفاً بلا خلاف
٤١٨	تعريف الشعبذة
٤١٨	أدلة الحرمة التكليفيّة للشعبذة
٤١٨	الدليل الأوّل: الاجماع
٤١٩	ويرد على المصنف تتكّر
٤١٩	الدليل الثاني: أدلة حرمة اللهو والباطل

٤٩٢ نيل المآرب/ ج ٣
٤١٩ ما رأيك بالدليل الثاني؟
٤٢٠ الدليل الثالث: أدلة حرمة السّحر.
٤٢٠ الشعبة سحرٌ بدليين .
٤٢٠ الأول:رواية الاحتجاج
٤٢٠ ضعف السند منجبر بالاجماع المحكي
٤٢١ ما رأيك بهذا الدليل؟
٤٢١ الثاني: تعاريف السّحر تشمل الشعبة.
٤٢١ ادلٌ بدلوك
٤٢٢ ويرد على الدليل الثالث

المسألة الثانية عشرة

مما يحرم التكبّب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه

الغش

٤٢٥ الغش
٤٢٦ خارطة البحث
٤٢٦ جهتان رئيسيتان .
٤٢٦ الجهة الأولى: البحث في الحكم التكليفي.
٤٢٧ الجهة الثانية: البحث في الحكم الوضعي.
٤٢٨ الجهة الأولى: البحث في الحرمة التكليفية للغش
٤٢٨ أولاً: الروايات الواردة في حرمة الغش تكليفاً .
٤٣٣ ثانياً: تحقيق وتحديد ماهية الغش حسب ما تقتضيه الروايات
٤٣٤ ونحن في بداية الطريق: الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه .
٤٣٤ المنطلق هو البراءة.

٤٩٣	الفهرست
٤٣٥	والدليل المحرز يقتضي الجواز وعدم وجوب الاعلام أيضاً
٤٣٦	هل يجب الاعلام بالغيب غير الخفي؟
٤٣٦	مقتضى البراءة الجواز وعدم وجوب الأعلام
٤٣٧	شبهة
٤٣٨	هل يعتبر في حرمة الفش وتحقق ماهيته قصده؟
٤٣٨	أول الكلام: لا يعتبر القصد
٤٣٩	المصنف تَنْزُّلاً لا يستقر على عدم اعتبار القصد
٤٤٠	ما يدل على السلامة من الفش غش محرم
٤٤٠	احتمال اعتبار قصد الفش في حرمة
٤٤١	مؤيد للاحتمال المزبور
٤٤١	بل الصحيح ما ابرزنا في الاحتمال من اعتبار القصد في الحرمة
٤٤٢	استدراك اخر من عدم الحرمة إلا بقصد التليس
٤٤٣	على أعتاب الجهة الثانية للبحث: أقسام الفش
٤٤٤	الجهة الثانية من البحث: الحكم الوضعي للمعاملة المغشوش فيها
٤٤٤	الخطة العامة للبحث
٤٤٥	الكلام في هذه الجهة في مقامين
٤٤٦	الجهة الثانية من البحث: المقام الأول: حكم المعاملة المغشوش فيها وضعا
٤٤٦	المحقق الثاني: وجهان في صحة المعاملة وفسادها
٤٤٦	أولاً: وجه صحة المعاملة المغشوش فيها
٤٤٦	ركيزتان لصحة المعاملة بصورة عامة
٤٤٧	الركيزة الأولى تامّة
٤٤٧	الركيزة الثانية تامّة أيضاً لأمرين
٤٤٩	وجه بطلان بيع المغشوش

٤٩٤ نيل المأرب/ ج ٢
٤٤٩ اصالة الفساد
٤٥٠ ركنان ركينان في صحة وتحقق أيّ معاملة عرفاً
٤٥٥ معلوماتان قبل إشكال المصنّف على ما ذكره المحقق الثاني للبطلان
٤٥٦ اشكال المصنّف نثراً على ما أورده المحقق الثاني
٤٥٦ الاشكال الأوّل: وصف الصحة ليس من الصفات المقومة للبيع
٤٦٠ الاشكال الثاني: لو كان وصف الصحة مقوّمًا، لبطلت المعاملة بلا ترديد
٤٦١ لعلك تقول
٤٦٤ توجيه ما نقل عن الذكرى من تعارض العنوان والاشارة
٤٦٧ دليلان آخران على البطلان
٤٦٨ الدليل الأوّل: النهي عن بيع المغشوش يدل على الفساد
٤٦٨ الدليل الثاني: النهي عن الغش يدل على بطلان بيع المغشوش
٤٦٩ الدليل الثاني غير تام
٤٧٠ الدليل الأوّل غير تام أيضاً
٤٧٢ نتيجة البحث في المقام الأوّل: صحّة البيع إلاّ في القسم الرابع
٤٧٢ المقام الثاني: ما يترتب على المعاملة التي حكمنا بصحتها