

بَيْتُ الْمَأْرُوفِ
فِي شَرْحِ الْبُكَائِبِ

مَحَاوَلَةٌ جَدِيدَةٌ لِشَرْحِ كِتَابِ الْمَكَّاسِبِ بِطَرِيقَةٍ
تَقْدِيمُ لِلطَّالِبِ بَعْضَ الْفَوَائِدِ الْمُتَوَكَّلَةِ
مِنْ دِرَاسَةِ الْكُتُبِ

لِلْحِجْرَةِ الْبُرْجَانِيَّةِ

بِقِسْمِهِ

د. هَيْدَرُ بْنُ الْعَبْدِ الرَّافِعِيِّ

بَيْتُ الْمَأْرُوفِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي جَعَلَ الْمَوْتَ
وَالْحَيَاةَ وَالَّذِي
يُعِيدُ النَّاسَ
وَالَّذِي يُدَبِّرُ
الْأَمْرَ وَاللَّهُ
بِشَيْءٍ قَدِيرٌ





نيل المآرب

في

شرح المكاسب

محاولة جديدة لشرح كتاب المكاسب

بطريقة تقدم للطالب

بعض الفوائد المتوخاة من دراسة الكتاب

الجزء الرابع

بقلم

الشيخ محمود العيداني

سر شناسنامه: عیدانی . محمود . ۱۳۴۶
عنوان ونام پدید آور: نیل المأرب فی شرح المکاسب : محاوله
جدیده لشرح کتاب المکاسب بطریقه تقدم للطالب بعض ج ۴
بقلم محمود العیدانی
مشخصات نشر: قم . العطار . ۱۳۹۳ .
مشخصات ظاهري: ۱۸۶ صفحه
شابک: ۹۷۸-۶۰۵-۷۲۲۶-۰۱-۸
وضیعت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: عربی
یادداشت: کتابنامه
موضوع: انصاری ، مرتضی بن محمد امین ، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق ، المکاسب شرح .
موضوع: معاملات (فقه) .
شناسنامه افزوده : انصاری مرتضی بن محمد امین . ۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق ، المکاسب ، شرح .
ره بندی کنگره: ۱۳۸۱ ۸۴۷۰۲۱۶۸ الف/۱۹۵/۱ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲
شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۵۷۹-۳۸۱



مَشَوْرَاتُ الْعَطَّارِ

ALATTAR PUBLICATION

alattar_pub@hotmail.com

اسم الكتاب : نیل المأرب فی شرح المکاسب ج ۴
المؤلف: الشيخ محمود العیدانی
الناشر : العطار
الطبعة : الأولى ۲۰۱۴ م - ۱۳۹۳ هـ . ش
عدد الصفحات : ۱۸۶ ص - وزیري
الکمية : ۱۰۰۰ نسخة
الترقيم الدولي: ۹۷۸-۶۰۵-۷۲۲۶-۰۱-۸

مراكز التوزيع

ایران ، قم المقدسة ، سوق القدس ، رقم ۳۱ ، الهاتف ۰۲۵۳۷۷۴۵۲۶ .
العراق ، النجف الاشرف ، سوق الحویش ، مؤسسة العطار الثقافية
النقل ۰۷۸۰۱۰۳۶۰۰۸ ، ۰۷۸۰۱۵۸۱۴۷۱

جميع حقوق الطبع محفوظة و مسجلة للناسر

All rights reserved

الأهل

إلى أغلى امرأتين على قلبي
أمي، من تحملت ما تحملت لأجلي
ولا أحصي ما تحملت
وسكني ونفسي: العلوية أم باقر
التي تحملت معي سني المطاردة
وسني الجوع
وسني الغربة
وسني التحصيل
وسني البحث والكتابة
ومنحتني أحلى ما في عمري وعمرها
لن أجازيهما ما حييت
لذا، أسأله سبحانه وتعالى أن يكون هو المجازي
بحق محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين. فرحتي لا توصف إذ أقدم للطلبة والباحثين ومحبي المعلومة الفنية الأجزاء هذا الجزء الرابع من أجزاء هذه السلسلة التي تهتم بشرح كتاب أستاذ الفقهاء والمجتهدين، العلامة الأنصاري رحمته، فأحمده سبحانه وتعالى على عظيم توفيقه ومنه وكرمه، لا سيما مع ما ابتليت به في السنين الأخيرة من شدة المرض، وقلة الناصر والمعين، فالجهود جلها إن لم يكن كلها - والحمد لله - فردية، من أولها إلى آخرها بتمام ما لهذه الكلمة من معنى، حتى صف الحروف، والمراجعة العلمية، والفنية، والإملائية، بل حتى الإخراج الفني.

أقول: فرحتي التي لا توصف وأنا أقدم بين يديكم هذا الجزء - أعزائي الباحثين - إنما هي لعظيم ما وفقني الله تعالى لتقديمه في هذا الجزء، والحفاظ على العمل أشد من العمل؛ إذ قد بذلت فيه من الجهود بحيث حاولت أن يحافظ على السير التصاعدي لهذه السلسلة من الشرح المنهجي، من جميع الحثيات التي لها دخل في تحقق الأهداف المرجوة من دراسة كتاب المكاسب بأقسامها الثلاثة: المعرفية، والمهارية، والوجدانية التربوية، ف جاء كما أرجو - والله الحمد - من هذه الجهة وغيرها ببركة محمد وآل محمد عليهم السلام.

وأما ما سنشاهده في هذا الجزء الجديد من جهود علمية متنوعة، فهي كأخواتها في الأجزاء السابقة، معلومة تعليمية تعليمية منهجية فنية تم تقديمها على أساس ما يسمى اليوم في عالم التعليم والتعلم والبحث العلمي بالتعلم النشط الفعال، وهو ما أكدت عليه هذه السلسلة واستهدفته من «الطريقة

الفنية» في عرض المعلومة الإستنباطية وغيرها، الأمر الذي سيفرض نفسه كواقع علمي تعليمي تطبيقي على الجميع، الصغير والكبير كما يقولون، كيف لا وقد صرنا نرى البصمات الواضحة لتلك الطريقة اليوم على شتى الأصعدة بحمد الله ومنه؟!

وهنا أقول بصراحة لكل من له دور في عملية التعليم والمناهج في حوزتنا المباركة: التغيير لا بد منه، وهو أمر واقع لا كلام فيه ولا شك، بل الكلام في أننا هنا بين خيارين لا ثالث لهما: فإما أن نواكب الأحداث فنأخذ بزمام المبادرة وعملية التغيير في هذا المجال، فنكون لجانا علمية رصينة من ذوي الإختصاص، فتعمل طبق ضوابط فنية تخصصية صحيحة، فننجو، وينجو غيرنا ممن عينه تتطلع لما نقوم به، ويعلق كل أماله ودينياه وآخرته علينا.

وإما أن نستمر في ما نحن فيه خائضون، فنترك الساحة فارغة حبلها على غاربها، ليتدخل من لا عهد له ولا خبرة بالعلم ولا بالضوابط ولا بغير ذلك، فيغير إلى ما لا يمكن أن يغير بعد ذلك أو يعدل، الأمر الذي بتنا نشاهده اليوم رأي العين، من خلال بعض كتب يدعي كتابها كونها «منهجاً دراسياً»!!
والخلاصة: التغيير قادم لا محالة، فإما أن يكون مدروساً وعلى يد المتخصص، وفي ضوء الضوابط والمعايير الفنية الصحيحة، وإما الدمار والهلاك للحرث والنسل.

وأما ما أكدنا عليه دائماً، وأكدنا عليه أكثر في هذا الجزء وما بعده من الجزء الخامس، فعدة أمور، منها:

١. الطريقة الفنية للإستنباط

وأما الطريقة الفنية للإستنباط، فهي الهدف الأساس لكل جزء من أجزاء هذه السلسلة، بل لكل كلمة كلمة من كلماتها.

وسيرى الباحث العزيز أننا لم نترك شاردة ولا واردة ذكرها أستاذ الفقهاء، سواء أكانت المعلومة له أم لغيره ممن تعرض لهم هو أو نحن في الكتاب، إلا وقد وضعناها موضعها من عملية الإستنباط ومراحلها التي أوضحناها بداية كل مسألة مسألة وفرع فرع من مسائل الكتاب.

وقد سعينا إلى أن تكون المراحل ملكة من ملكات الطالب، هذا ما يفسر العودة إلى التذكير بالمراحل وتبيينها بين الحين والآخر، وفي كل ما جاء في الكتاب من معلومة.

بل ذهبنا إلى أكثر من ذلك؛ حيث تعرضنا لجملة من كبار المحققين والباحثين في مجال المعلومة محل الدراسة، فعرضنا نتائج أفكارهم حسب الطريقة الفنية، كل ذلك لأثبت لك مرة بعد أخرى في أجزاء هذا الشرح المختلفة أن الجميع يتكلم لغة واحدة، وأن الفقيه كل الفقيه هو من يتعلم تلك اللغة، فيفهم ما يتحدث به المتخصصون في ما بينهم.

تفسير وشرح ما جاء على لسان المصنف تَدُلُّ من معلومات ومطالب عمل شاق مجهد غايته كما يعلم المتخصصون، لا سيما في هذا الجزء والجزء التالي، إلا أن ذلك مما لا يقاس أبدا بعملية وضع كل معلومة من تلك المعلومات في محلها الصحيح الدقيق من مراحل عملية الإستنباط، فيتبين الهدف، ويتبين الطريق، ويحدث التعلم والتغير في البنية المعرفية للطالب، وهذا ما يفسر قلة - بل انعدام - ما قدم في هذا المجال حتى من قبل كبار الباحثين والمتخصصين وهم يتعاملون مع المعلومة نفسها التي نتعامل معها طبق الطريقة الفنية للإستنباط، يكفيك شاهدا مراجعة بسيطة لما اهتم بالمكاسب ودراستها والبحث فيها إلى يومنا هذا مما قدم من قبل هؤلاء

المتخصصين، حتى ما نشاهده على مستوى بحوث الخارج التي تعتبر المرحلة النهائية العليا من الدراسة الحوزوية، مع أن الجميع - وهو ما نهينا عليه من خلال نقل مجموعة كثيرة من كلماتهم في مقامات مختلفة متنوعة في أجزاء مختلفة من هذا الشرح - يتكلم طبق الطريقة المزبورة.

٢. الربط بين الجهود المختلفة في مجال المعلومة محل البحث

فقد حرصنا - ونحن نشرح، ونحن نبين المعلومة طبق الطريقة الفنية للإستنباط، ونحن نشكل على المصنف، ونحن ندفع عنه بعض الإشكالات، و... - على إشراك الآخرين من المتخصصين في هذه الجهود، فنستفيد منهم قدر المستطاع، فنلاحق المعلومة في أدوار مختلفة، فتابعناها في فترة ما قبل المصنف أحيانا، وتابعناها في جهود ما بذل بعده قدس سره الشريف، وخاصة في جهود منقطعة النظر بذلها أمثال المحقق الإيرواني والمحقق الخوئي رحمهما الله وغيرهما من المدققين والمحققين.

٣. محاكمة الآراء المختلفة حسب الطريقة الفنية للإستنباط

لما كانت المعلومات كلها قد بينت حسب الطريقة الفنية للإستنباط في هذا الكتاب، فإن الطريق والهدف والآليات والوسائل تصبح معلومة حينئذ، ويصبح كلام هذا أو ذاك من المحققين واضحا من تلك الجوانب والزوايا وغيرها.

ما تؤدي إليه الحقيقة السابقة، هو: القدرة على ممارسة واعية ناضجة مبسطة في مجال محاكمة الآراء المختلفة بحيث يمكن رد هذا أو قبول ذلك من تلك الآراء، أو انتخاب رأي آخر غير ما ذكر في المسألة، وهو من جملة الأهداف التي نسعى إليها بكل جدية في هذه السلسلة.

وقد رأينا وفي مواضع كثيرة، أن جملة كبيرة مما وجه إلى المصنف من إشكالات، كانت ناشئة من عدم ملاحظة الطريقة الفنية للإستنباط والتدقيق فيها؛ إذ معرفة القانون والإحاطة به والتنظير له شيء، والقدرة على جعله نصب العين دائما وفي جميع حالات وأدوار التعامل مع المعلومة وممارسة البحث العلمي وعملية الفقاهاة وفي الأبواب المختلفة والأبواب المتنوعة، شيء آخر كما يعلمه أساتذتنا المحترمون.

٤. مهارات التعلم

وقد حاولنا - ونحن نتعامل مع المعلومة الفقهية أو الأصولية أو الرجالية أو اللغوية أو غيرها من معلومات متنوعة - أن نشير إلى جملة كبيرة من مهارات التعلم، وممارستها ممارسة عملية تطبيقية تعليمية في مجالات مختلفة، فأشرنا إلى ذلك تصريحاً مرة وتلميحا مرة أخرى، بل سعينا إلى ذلك حتى من خلال كلمات غير المصنف مما نقلناه في هذا الجزء.

هذا، وسنتناول عملية التعليم والتعلم بشيء من التفصيل أول شرح كتاب البيع بإذنه تعالى.

٥. محورية البحث والتحقيق

ومما أكدنا عليه في هذا الجزء وما بعده، هو محورية البحث والتحقيق في المادة العلمية محل الدراسة؛ إذ سيشاهد الباحث الكريم أننا سعينا في هذا الجزء إلى إشراكه في الجهود البحثية التحقيقية بشكل أكثر مما كان في الأجزاء السابقة، فانتقلنا من مرحلة عرض البحث والتحقيق في الأجزاء الثلاثة السابقة إلى مرحلة جديدة استهدفنا فيها تفعيل دوره في التعلم والبحث والتحقيق، فيكون التعلم تعلمنا نشطا فاعلا تفاعليا.

ولهذا، سيرى الباحث العزيز أننا أفردنا عنوانا خاصا في هذا الجزء عبرنا عنه بقولنا: «للبحث والتحقيق»، حيث أحسنا أن الباحث أصبح جاهزا الآن وقد انتهى من مراجعة الأجزاء الثلاثة السابقة من هذه السلسلة، لعملية البحث والتحقيق بنفسه، وبما أصبح يتوافر عليه من آليات ووسائل ومناهج اكتسبها من خلال ممارسات بحثية وتحقيقية متنوعة مر بها في الأجزاء المختلفة، فأرجو الإهتمام بهذه الفقرة، فإننا لم نذكرها حيث ذكرناها بدون دراسة، بل هي معلومة مدروسة مبرمج لها سلفا، ولها ما يبررها ويوجهها علميا وفنيا.

٦. التقطيع والتبويب والعنونة الفنية الصحيحة

كما أكدنا في هذا الجزء على التقطيع والتبويب والعنونة الفنية الصحيحة لجميع ما ورد من معلومات، وذلك عن طريق مراجعة المتن والشرح مرات عديدة للوصول إلى الهدف المنشود.

ولهذا، سيرى الباحث العزيز مقدار الجهد العظيم الذي بذلناه في هذا المجال، وخاصة في مجال التبويب والعنونة؛ إذ أن المعلومة لن يتضح المراد منها، ولا موقعها من عملية الإستنباط، ولا الهدف من ورائها، بدون العمل السابق، فأرجو التنبه لذلك والإلتزام به في جميع ما يقوم به الطالب من جهود بحثية وتحقيقية.

٧. المطالعة والمراجعة الدقيقتان

المطالعة الدقيقة والمراجعة لجميع الجهود المبذولة في هذا الجزء من حيث الكتابة والطباعة والإخراج الفني، كانت أيضا من جملة ما أكدنا عليه هنا. فالكتاب - من أول حرف إلى آخر حرف فيه - من كتابتي شخصيا، كما هو الحال في جميع الأجزاء، كما أنني من قام بجميع الجهود الطباعية والإملائية والنحوية و...، فأرجو العذر في ما قد يشاهد هنا أو هناك من

أخطاء يتعذر التخلص منها عادة.

وأخيرا:

إطالة سريعة على ما كتب في هذا الجزء، بل على ما كتب في هذه المقدمة المختصرة، تضع يد الباحث الموضوعي الملتزم على ما نبهنا عليه أول المقدمة من ضرورة التغيير في مناهجنا الحوزوية؛ إذ من الواضح أن نجاح هذا المنهج أو فشله إنما يقاس بمقدار ما يحققه من أهداف تعليمية أعد لأجلها، وإذا ما أخذنا بنظر الإعتبار مقدار ما يلزم إضافته من جهود للكتاب الحاضر من أجل تحقيق ذلك الهدف، لتيقنا بأن من الأفضل أن نغير إلى ما يحقق الهدف في مدة أقصر وجهد أقل.

وإنني حيث أدعو إلى التغيير في المناهج الحوزوية، فإنني أشدد على أن يكون التغيير مدروسا دراسة معمقة من قبل المتخصصين، فيكون تدريجيا يبدأ بمحاولة الحفاظ على المادة العلمية الموجودة في مناهجنا الحالية مع الإهتمام بالجانب التعليمي التعليمي البحثي فيها، وهو ما سعيانا إليه هنا من خلال هذه السلسلة، نعم، لا بد من الإختزال من تلك المادة بحيث يقتصر على ما يحقق الهدف، لترك الباقي لجهود الطالب البحثية التحقيقية من خلال ما قدم له من وسائل وآليات ومناهج في التعامل مع المعلومة على اختلاف أنواعها ومصادرها.

وأعود لأقول: ما بذل في هذا الجزء، ما هو إلا خطوة على الطريق، وهذه الخطوة لن تكون محققة لأهدافها إذا ما بقيت الجهود فردية، وهذا ما يعظم المسؤولية على المختصين والمهتمين جميعا.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

محمود العيداني

المسألة الثالثة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

الغناء

المسألة الثالثة عشر

امن النوع الرابع ممفا يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

الغناء^(٢)

(١) ما بين المعقوفتين إضافة منا كما وسبق أن كررنا.

الغناء

المدخل

(٢) تعتبر مسألة الغناء واحدة من أمهات المسائل التي أولاها فقهاؤنا - جزاهم الله خيرا - تبا لأئمتهم عليهم السلام الإهتمام البالغ؛ فإن المطالع لما كتب في هذه المسألة، يجد - وبوضوح - مقدار ما بذله هؤلاء من جهد ووقت ثمينين في سبيل تنقيح هذه المسألة والوصول إلى حكمه سبحانه وتعالى فيها، وهو ما عهد به سابقهم للاحقهم؛ فإن الباحث في هذه المسألة، يجد أن ذلك الإهتمام قد تضايف وصولا إلى ما نعيشه من زمان.

راجع بهذا الصدد كتابنا: من سلسلة الفقه التعليمي، الغناء في الشريعة الغراء، ص ١٥٥.

ولا بد هنا من عقد مدخل يهتم ببيان بعض النقاط المحورية في مسألة الغناء، فيكون تناول هذه المسألة تناولا فنيا تعليميا تعليميا مفيدا؛ إذ هو الغاية، وهو الهدف الأسمى كما كررنا.

وسيكون هذا المدخل ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى

أستاذ الفقهاء والمجتهدين: فكر خلاق مبعد

إحترت كثيرا في ما عساني أكتب - ونحن على اعتاب هذا البحث الشيق - في شرح الطريقة التي تناول بها المصنف تَدَبُّرُ هذا الموضوع، وحيرتي إنما جاءت من انبهارني غير المحدود بهذه الطريقة الغاية في الجمال، والغاية في اللطافة، والغاية في الإبداع، فبإمكانني - وقد راجعت الكثير الكثير من أبحاث القدماء والمتأخرين ومتأخري المتأخرين وإلى زماننا الحاضر - أن أدعي بضرس قاطع، أن أحدا لم يسبق الشيخ المصنف تَدَبُّرُ في تناوله لموضوع الغناء بهذا الأسلوب الشيق، فهو من بنات أفكاره هو وهو فقط، فجزاه الله عنا وعن الإسلام والمسلمين ألف خير.

هذا، على أن من أتى بعده تَدَبُّرُ، لم يعط - وللأسف الشديد - هذا الأسلوب حقّه من الفحص والتأمل والتحقيق، بل لم يلتفت له أحد أبدا أبدا، مع أنه - وبحق - يستحق وقفة إجلال وإكبار واعتزاز، ويستحق أن يكون موضوعا مستقلا لدراسة خاصة في أسلوب تناول المادة العلمية على مستوى الاستدلال والإستنباط، شأنه في ذلك شأن غيره من إبداعات أستاذ الفقهاء والمجتهدين، إلا أن الطموح في جهة والواقع في جهة أخرى للأسف الشديد.

ومع أننا تناولنا هذا الموضوع في بحث الغناء من كتابنا: (من سلسلة الفقه التعليمي)، العدد الأول، الصفحة ١٦٧ وما بعدها، إلا أنني يملأني الشعور بأن الموضوع لا يزال يستحق أن يعطى أكثر من ذلك، وهذا وإن فعله هنا بقصد أن يكون بعض إعادة من جهة، وتطويرا لما ذكرناه هناك من جهة أخرى.

وسياتي بعض تنمة لهذا الكلام عند التعرض لتعريف الغناء في اللغة

والفقه، وعند التعرض أيضا لمذهب كل من المحدثين: الكاشاني والسيزوري في ما يرجع إلى موقفهما من الغناء؛ حيث ستعرض هناك بصورة إجمالية لمنهج بعض المحققين كالمحقق الإيرواني في المقام، فإنه مهم جدا، ويرتبط بما نحن فيه هنا، بحيث تعد مطالعته ونحن على أعتاب المسألة مهمة نافعة، ولولا بعض الإشكالات الفنية لنقلناه هنا.

النقطة الثانية

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

قد ذكرت لك - عزيزي الباحث - الطريقة الفنية للإستنباط في هذا النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه عند أول وقفة وقفناها في هذا النوع، في مستهل الجزء الثالث من أجزاء هذه السلسلة: «نيل المآرب»، فما عليك إلا أن تراجع ما ذكرته لك هناك، وفي غير موضع من المواضع، علما بأن الكلام إنما هو في الحكم التكليفي لفعل هو (الغناء) طبق التعريف الذي سيأتي الكلام فيه مفصلا وليس إستماعه؛ فهو يحتاج إلى كلام مستقل بعد عدم التلازم بين حكم الغناء وحكم إستماعه، فحتى لو كان الحكم حرمة الغناء، فإنه لا يستلزم حرمة الإستماع، فحال الغناء هنا حال الغيبة التي سيأتي الكلام في حكمها مستقلا عن حكم إستماعها. فلا تغفل رجاء.

كما أن الكلام إنما هو في الصوت فقط لا في ما يرافقه من آلات موسيقية، فسواء كان هناك هكذا آلات مع الصوت أم لا، فهو غناء يبحث هنا عن حكمه بلا علاقة له بهذه الآلات من هذه الجهة. وأما الآلات، فلها حكمها الخاص بها، فإستعمال الطبل - مثلا - حين الغناء لا علاقة له في ما نحن فيه من حكمه ويبحث بالغناء، بل كل له حكمه الخاص.

المنطلق هو أصالة البراءة كما تعلم؛ فإن الكلام في حكم الغناء التكليفي فعلاً، ولا بد بعد ذلك من البحث عن دليل محرز على خلاف ما يقتضيه هذا الأصل، فهل هناك دليل محرز على حرمة الغناء أم لا؟ فإذا لم يكن، بقينا على مقتضى الأصل، وإلا، وصلت النوبة إلى المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، وهي البحث عن دليل محرز معارض للدليل المحرّم المفروض في المرحلة السابقة، وبعد التعارض، تصل النوبة إلى مرحلة حل هذا التعارض إن أمكن بأن لم يكن مستقراً، وكانت الفتوى على طبق هذا الجمع، وإن كان مستقراً، أعملنا قواعده، من إعمال المرجحات، ثم التساقت عند المصنف، أو التخيير لمن يذهب إليه مثلاً، أو غير ذلك مما يختاره الفقيه.

ملاحظة منهجية مهمة في المقام

هذه هي الخطوات العامة للإستنباط، إلا أن المرحلة الواحدة في بعض الأحيان قد تتضمن أكثر من خطوة من الناحية العملية كما اتضح في بعض المسائل السابقة بصورة عملية تطبيقية، ولهذا، تكون مراحل عملية الإستنباط حقيقة أكثر بمرحلة مما ذكرناه قبل قليل، فتكون شبيهة بالمراحل التي ذكرناها في عملية إستنباط الحكم الوضعي للبيع، من أن المرحلة التالية للأصل هي الدليل المحرز العام أو المطلق على ما يخالف الأصل، ثم المنخص أو المقيد، ثم المعارض لهذا الأخير، وهكذا إلى آخر مراحل العملية.

وعلى هذا، ففي ما نحن فيه قد يكون الأمر كذلك أحياناً، فلو فرض أن هناك روايتين دلت إحداهما على حرمة التغني بالقرآن مثلاً بينما دلت الأخرى على جواز ذلك، فإن مراحل عملية الإستنباط ستكون على النحو التالي:

المرحلة الأولى: الأصل العملي الذي يقتضي البراءة

المرحلة الثانية: الدليل المحرز على حرمة الغناء مطلقا (عمومات

واطلاقات حرمة الغناء)، والتي تشمل التغني بالقرآن في مثالنا

المرحلة الثالثة: الدليل المحرز على جواز التغني بالقرآن

المرحلة الرابعة: الدليل المحرز على حرمة التغني بالقرآن

المرحلة الخامسة: تشخيص الموقف من التعارض

وهذا الكلام كما يأتي في مسألة التغني بالقرآن مثلا، فإنه يأتي أيضا في مسألة

غناء المغنية في الأعراس مثلا كما سننبه عليه في محله، فلا تنس رجاء.

ولأن الكلام في الغناء سيشتمل على بعض التفصيلات هنا وهناك، فانا

سنأخذ بنظر الإعتبار هذه المراحل التي ذكرناها الآن لتكون في بالك من الآن.

فانتبه رجاء.

النقطة الثالثة

الحرمة الذاتية والحرمة العرضية للغناء

تعرضنا لبيان المقصود من الحرمة الذاتية والعرضية سابقا، وذكرنا أن الغاية

من البحث في عنوان ما وأنه حرام أم لا، هو تحقيق أن عين ذلك العنوان هل هو

كذلك أم لا، لا البحث في أنه هل هو حرام لكونه مصدقا من مصاديق عنوان

آخر حرام أم لا؟

فإذا ثبت الأول (حرمة عين العنوان المبحوث عن حكمه)، استطعنا أن

نقول: إن هذا العنوان - الغناء مثلا - حرام ذاتا، وإن ثبت الثاني (الحرمة لكونه

مصدقا من مصاديق عنوان آخر حرام) دون الاول، لم نستطع إلا أن نقول بأن

هذا العنوان حرام لكونه مصداقا من مصاديق عنوان آخر محرم، فحرمة عين هذا العنوان حينئذ عرضية لا ذاتية، وعليه، فلو فرض وأن العنوان محل البحث خرج عن كونه مصداقا للعنوان الثاني الحرام لأي سبب من الأسباب، لكان جائزا، بل الحقيقة أنه جائز ذاتا حرام بالعرض، شأنه في هذا شأن النجاسات العرضية - مثلا - لو صح التعبير.

وبهذا، يتبين أن من يروم إثبات حرمة الغناء في ما نحن فيه (وهو بحث الغناء)، لا بد له من إثبات الحرمة الذاتية لهذا العنوان (الغناء)، فيجب عليه أن يبرز دليلا محرزا على حرمة ما سيعبر عنه المصنف رحمته هنا بمقولة الكيفية، أو الكيفية للهوية للصوت، وكذا بقوله: «الغناء من حيث كونه لهوا وباطلا ولغوا»، فإن المراد به هو أنه من حيث كونه كيفية لهوية، أي: أن تعطي الصوت نفسه كيفية هي ما نسميه اليوم بالألحان أو الأطوار، مهما كان محتوى هذا الصوت (الكلمات)، هذا هو المطلوب منه.

بناء على هذا الذي سبق، فلا يكفي - لإثبات الحرمة - أن يبرز من يروم إثبات حرمة الغناء في ما نحن فيه دليلا على حرمة كونه كلاما لغوا باطلا؛ فإنه على هذا، ستكون حرمة - أ]: الغناء - حرمة عرضية من باب حرمة اللغو والباطل في الكلام، فلا يمكن أن نقول بأن الغناء - كما سيأتي تعريفه - حرام لكونه (غناء)، بل الصحيح - حينئذ - أن نقول بأن (الغناء) حرام لكونه كلاما لغوا مثلا، وليس لكونه عملا عنوانه (الغناء).

إنتبه أيضا لما ذكرته لك هنا رجاء؛ فإنه من الأسرار والفنون، وإنما أعدنا التنبيه عليه لأنه من أهداف دراسة هذا الكتاب الرئيسة كما قلنا وكررنا.

النقطة الرابعة

محطات البحث في المقام

لا بد من بيان مسيرة البحث؛ إذ بدونها سيكون الانسان أعمى يقاد، وهو خلاف تعلم فنون البحث والتحقيق كما هو أوضح من أن يخفى، ولهذا، حرصنا دائما على بيان محطات البحث قبل الولوج فيه، الأمر الذي يعتبر غاية في الصعوبة؛ إذ يتطلب فهم الخارطة الكلية للبحث من أوله إلى آخره، ما لا يتسنى إلا لمن وقف تمام الوقوف على فنيات عملية الاستنباط، ومهارات هذه العملية، لا سيما على ما يتبناه أستاذ الفقهاء والمجتهدين، ما يفسر عدم إشارة أحد إلى هذا العنوان ولو من بعيد، مع أن الجميع يدعي أنه في مقام (التعليم)، أليس كذلك؟

وعلى أية حال، فإن ما سيتناوله المصنف تتكّر في بحث الغناء، هو المحطات الأربع التالية، التي تشمل كل واحدة منها بدورها على خطوات متعددة.

وهذه المحطات هي:

المحطة الأولى: الإستدلال على حرمة الغناء بالأخبار المختلفة

وما هو مد نظرنا في هذه المرحلة، هو ذكر ما قد يمكن التمسك به من الروايات لحرمة الغناء، وسنرى أن هذه الروايات على نوعين:
الأول: الروايات المفسرة لبعض آيات القرآن الكريم المفسرة لبعض العناوين الواردة في الغناء، وهي على طوائف ثلاث:

الأولى: ما ورد في تفسير قول الزور.

الثانية: ما ورد في تفسير لهو الحديث.

الثالثة: ما ورد في تفسير قول الزور.

وسيناقش المصنف نكث بعد تقريب الإستدلال بهذه الروايات في دلالتها على الحرمة الذاتية، واصلا إلى أنها لا تصلح إلا دليلا على العرضية فقط، نعم، لا تخلو من إشعار على الذاتية.

الثاني: الروايات الدالة على الحرمة الذاتية للغناء.

وسنذكر هذه الروايات، وهي عديدة، مستظهرين منها حرمة الغناء ذاتا، فهو حرام من حيث كونه لهوا وباطلا ولغوا.

المحطة الثانية: عرض الغناء المحرم شرعا على الغناء لغة واصطلاحا

وفي هذه المحطة، سنعرض ما توصلنا إليه من نتيجة في المحطة الأولى (وهي: إن الغناء حرام من حيث كونه لهوا وباطلا ولغوا) على التعريف اللغوي والإصطلاحي للغناء، لكي نعطي الصياغة المهائية للفتوى بمقتضى هذه المرحلة من مراحل عملية الإستنباط. فهذا الذي توصلنا إلى أنه محرم لكونه لهوا وباطلا ولغوا، ما النسبة بينه وبين ما يسمى في اللغة غناء؟ وما النسبة بينه وبين الغناء عند الفقهاء؟

فإذا كانت النسبة هي المساواة - وهي ما سنقويه - كانت الفتوى النهائية هي: كل غناء حرام.

وإن كانت النسبة العموم المطلق من ناحية الغناء الحرام المستفاد من الأدلة، بمعنى: أن هناك غناء محرما شرعا وإن لم يكن لغة أو إصطلاحا غناء، كانت الفتوى هي: إن الغناء المحرم شرعا قد دخل فيه ما لا يسميه أهل اللغة

والفقهاء غناء، فيكون حراما أيضا مع أنه ليس غناء لغة وإصطلاحا. وإن كانت النسبة العموم المطلق من الناحية المقابلة، بأن كان أهل اللغة والفقهاء يعتبرون أمرا ما غناء ولم يكن داخلا في الغناء المحرم شرعا بعد عدم شمول أدلة التحريم له، كانت الفتوى النهائية هي: إن بعض أفراد الغناء ليس حراما، وهي التي كانت غناء لغة وإصطلاحا ولم تكن داخلة في ما استفدنا حرمة من الروايات في المحطة الأولى؛ بأن لم يكن لهويا ولا لغويا ولا باطلا لو فرض ذلك. وهذا المنهج الذي اتبعه المصنف تَدُّرُّ هنا، من التعامل مع المادة العلمية، وتقسيمها، ومفاعلتها في هاتين المحطتين بهذا الشكل الرائع، هو الذي أشرنا إلى أنه من بنات أفكاره وروايعه تَدُّرُّ؛ فإن من سبقه ومن لحقه من الفقهاء على عظمتهم وجلالة قدرهم لم يتجهوا إلى هذا الأسلوب النفيس الرائع في الإستنباط. وما دام الكلام في هذه المحطة في النسبة بين المحرم من الغناء من جهة، وبين حقيقة الغناء وتعريفه لغة وإصطلاحا من جهة أخرى، كان حتما علينا في هذه المحطة أن نحقق في هذا التعريف لغة وإصطلاحا، وهذا ما سيقدمه تَدُّرُّ لنا هنا، مع أنه كان يمكنه أن لا يتدخل فيه، مكتفيا بإشارة صغيرة جدا.

المحطة الثالثة: وقفة مع من عرضت لهم الشبهة في الغناء

وبعد أن توصلنا بعد طي محطتين إلى ان الغناء مطلقا حرام لحرمة كل كيفية لهوية باطلة للصوت، سنقف في المحطة الثالثة مع ثلاثة طوائف من المخالفين للنتيجة السابقة، وهم الذين عرضت لهم الشبهة في الأزمنة المتأخرة، وهذه الطوائف هي:

الطائفة الأولى: من عرضت لهم الشبهة في أصل الحكم

كالمحدث الكاشاني، والسبزواري، من أن حرمة الغناء عرضية لا ذاتية.

وسنذكر كلماتهما في ذلك، الظاهرة في ما نسب اليهما، وتعرض لما يمكن أن يكونا قد استندا إليه، واصلين إلى بطلانه، ليكون البقاء لما ذهبنا إليه من الحرمة الذاتية للغناء.

الطائفة الثانية: من عرضت لهم الشبهة من حيث الموضوع

وستعرض هنا إلى مقالة بعض من ذهب إلى منع صدق الغناء على المراثي، وبطلان ذلك.

الطائفة الثالثة: من عرضت لهم الشبهة من ناحية اختصاص الحكم

ببعض أفراد الموضوع

وستعرض هنا إلى مقالة من ذهب إلى أن المراثي أو التغني بالقرآن مثلا وإن كانت غناء، إلا أنها غير محرمة، فالحكم بحرمة الغناء يختص ببعض أفراد الموضوع «الغناء»، ذاكرين ما قد يتمسك به أصحاب هذه الشبهة وردة.

المحطة الرابعة: ما استثناه المشهور من حرمة الغناء مع الإعراف بأنه غناء

فهذه المحطة تشبه أختها السابقة، بل يمكن عدّها بعضا منها، إلا أننا أفردناها عن سابقتها لأن القائل بها المشهور، وليست شبهة كما كان الأمر في سابقتها، والأمر سهل.

وأما ما استثناه المشهور، فهو أمران، هما: الحداء، وغناء المغنية في الأعراس، وستعرض إلى الأدلة المتوهم قيامها على ذلك المدعى، مع ما يقتضيه التحقيق من عدم تماميتها.

هذه هي المحطات التي سيمر بها قطار التحقيق في هذه المسألة، لتكون

لا خلاف في حرمة في الجملة^(١)، والأخبار بها^(٢) مستفيضة، وادعى في الإيضاح^(٣) تواترها.

النتيجة هي: ما توصلنا إليه في المحطة الأولى، وهو الاستفادة من الأخبار، من أن كل غناء حرام من حيث كونه لهوا وباطلا ولغوا، فكل كيفية لهوية للصوت - والتي هي في الحقيقة غناء - حرام مطلقا.

وبعد هذه المسيرة السريعة في محطات البحث، تعال معي - عزيزي الباحث - إلى تفاصيل كل محطة من هذه المحطات، وما ستشتمل عليه من مراحل شيقة لطيفة عودنا عليها سلطان الفقهاء والمجتهدين، الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته، ورحمه الله تعالى برحمته، وحشره مع أئمة الطاهرين.

والمهم الانتباه الى النقاط الفنية في المقام، فانتبه رجاء.

(١) مضى توضيح المراد بقولهم: «في الجملة»، وفيه إشارة إلى الخلاف والتفصيل الذي مضى في حرمة في ما سبق قبل قليل في بيان محطات البحث.

(٢)

المحطة الأولى

الإستدلال على حرمة الغناء بالأخبار المختلفة

أي: بالحرمة، وقد مضى المراد بالإستفاضة وفرقها عن التواتر.

(٣) إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٠٥.

هذا شروع في الكلام في المحطة الأولى التي أوضحنا الهدف منها سابقا، وذكرنا أنها تتعرض إلى نوعين من الأخبار قد يستدل بهما على الحرمة في المقام، نبدأ الآن بالنوع الأول منهما، وهو ما ورد في تفسير بعض الآيات

منها: ما ورد^(١) مستفيضا في تفسير «قول الزور» في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، ففي صحيحة الشحام، ومرسلة ابن أبي عمير،

المحرمة لبعض العناوين بأنها الغناء، ونوهنا أيضا بأن هذا النوع طوائف ثلاثة نبدأ بالطائفة الأولى.

ولا تنس أن المراد من الكلام في هذه الروايات، وفي هذه المحطة الأولى من محطات البحث، هو البحث عن الدليل المحرز العام أو المطلق على حرمة الغناء، وعلى هذا، فالكلام في هذه المحطة هو كلام في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط التي ذكرناها مرارا وتكرارا.

(١) الطائفة الأولى من الأخبار المفسرة

هذه هي الطائفة الأولى من الطوائف الثلاثة للنوع الأول من الأخبار المستدل بها على الحرمة، وهي: ما ورد في تفسير (قول الزور) - في الآية (٣٠) من سورة الحج المباركة، والظاهر في حرمة قول الزور بوجوب إجتنابه - بأنه الغناء.

للبحث والتحقيق

لم يتكلم المصنف هنا عن أسانيد الروايات، فالصحيحة صحيحة سنداً، وأما غيرها، فالمرسلة معتبرة لأن مراسيل ابن أبي عمير مسانيد، وأما الحسنه، فلعمل المشهور بها الجابر لضعفها كما في حسنة هشام.

ولكن، هل أن الأمر كما ادّعاء المصنف **تدبر**؟ وهل أن المراسيل مسانيد؟ وأن المشهور قد عمل بالمرسلة والحسنه؟ ذلك كله متروك لك للبحث والتحقيق. فأرجو ذلك.

وموثقة أبي بصير المرويات عن الكافي^(١)، ورواية عبد الأعلى المحكية عن معاني الأخبار^(٢)، وحسنة هشام المحكية عن تفسير القمي^(٣) رحمه الله: تفسير «قول الزور» بالغناء.

ومنها^(٤): ما ورد مستفيضا في تفسير «لهو الحديث»، كما في صحيحة ابن مسلم^(٥)، ورواية مهرا بن محمد^(٦)، ورواية الوشاء^(٧)، ورواية الحسن

(١) الكافي، ج ٦، باب النرد والشطرنج، الحديث ٢. المصدر نفسه، الحديث ٧. المصدر السابق، باب الغناء، الحديث الأول.

(٢) معاني الأخبار، ص ٣٤٩.

(٣) تفسير القمي، ج ٢، ص ٨٤.

(٤) الطائفة الثانية من الأخبار المفسرة

وهذا شروع في ذكر الطائفة الثانية من روايات القسم الأول، وهي الواردة في تفسير قوله تعالى في الآية رقم (٦) في سورة لقمان المباركة: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، وهي طائفة من الروايات يضاف لها ما تقدم عن معاني الأخبار، من رواية عبد الأعلى، والتي ذكرناها في الطائفة الأولى. بتقريب: ما ورد في الآية الشريفة من العذاب الأليم لمن يشتري لهو الحديث ويتعامل به، و(لهو الحديث) هو الغناء كما في الأخبار الواردة في هذه الطائفة الثانية.

(٥) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٦) المصدر السابق، الحديث ٧.

(٧) المصدر السابق، الحديث ١١.

بن هارون^(١)، ورواية عبد الأعلى السابقة^(٢).

ومنها^(٣): ما ورد في تفسير «الزور» في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾، كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، تارة بلا واسطة^(٤)، وأخرى بواسطة أبي الصباح الكناني^(٥). وقد^(٦) يחדش في الإستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى بل

(١) المصدر السابق، الحديث ١٦.

(٢) عن معاني الأخبار، والتي ذكرناها في الطائفة الأولى.

(٣) الطائفة الثالثة من الأخبار المفسرة

وهذه هي الطائفة الثالثة من روايات النوع الأول، وهي المفسرة للزور الوارد في الآية: رقم ٧٢ من سورة الفرقان المباركة بالغناء، بتقريب أن ظاهر الآية مدح من لا يشهد الغناء، وما هذا المدح إلا لكون هذا الغناء محرماً.

(٤) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٥) المصدر السابق، الحديث ٣.

(٦) رد الإستدلال بالأخبار المزبورة

بعد أن ذكرنا الطوائف الثلاثة السابقة من النوع الأول من الروايات المستدل بها على حرمة الغناء، تصل النوبة الآن إلى التحقيق في هذا الإستدلال، وحاصل هذه الخدشة - كما ذكرنا سابقاً - هو أن المطلوب في بحث الغناء أو غيره من البحوث، إنما هو البحث عن دليل محرم لذات الفعل محل البحث، فالهدف هو إثبات الحرمة الذاتية، بينما نرى أن التأمل في الطوائف الثلاثة السابقة من الروايات لا يقتضي أكثر من الحرمة العرضية للغناء، لكونه كلاماً وقولاً زوراً ولهواً، فالحرام هو هذا (قول الزور واللهو)، لا

الثانية^(١) في أن الغناء^(٢) من مقولة الكلام^(٣)؛ لتفسير قول الزور^(٤).

أنه نفس الكيفية للهوية للصوت وإن كان المتصوّت به - الكلام - حقا، والتي هي حقيقة الغناء، والمطلوب الوصول إلى حكمه.

وبعبارة ثانية: المطلوب إثباته هو حرمة إصدار الصوت بكيفية - لحن - لهوية باطلة مهما كان نوع الكلام الذي عرض عليه الصوت، وغاية ما تثبته الروايات المزبورة هو حرمة الغناء لكونه كلاما وقولا زورا باطلا كما يظهر من تفسير قول الزور به في الطائفة الأولى، و(لهو الحديث) في الثانية، وكذا (الزور) في الثالثة، كما سيأتي بعض تفصيل له في كلام المصنف **تذّ**، وعلى هذا، تكون هذه الروايات بطوائفها الثلاثة أجنبية عما نحن فيه.

(١) أيضا.

رد الإستدلال بالطائفتين الأولى والثانية من الأخبار

(٢) الذي تحرّمه الآيات.

(٣) أي: إنما تحرّمه لكونه كلاما حراما زورا باطلا، فالحرمة عرضية لا ذاتية.

(٤) هذا رد الإستدلال بالطائفة الأولى من الروايات السابقة؛ فإن الغناء المحرم - بناء على تفسير الروايات - هو الذي يعتبر (قول زور)، فهو حرام من هذه الناحية بدون تعرّض لحرّمته من ناحية أخرى والتي هي محل البحث، وهي الكيفية للهوية للصوت.

للبحث والتحقيق: وقفة مع المحقق الخوئي **تذّ**

ومن المهم هنا أن نقف وقفة قصيرة في ما ذكره السيد الخوئي **تذّ** ومن تبعه من بعض أفاضل تلامذته، والذي تبع فيه المحقق الإيرواني في حاشيته

العتيدة على المكاسب (ص ٣٠)، حيث قال تَدُّر في مصباح الفقاهة في مقام الرد على الخدشة التي أبداهها الشيخ الأعظم، وبعد إستدلاله بالآيات المحرمة للغناء بمعونة الروايات المفسرة ما نصه: «ولا فرق في هذه النتيجة بين كون الغناء نفسه من مقولة الكلام، أو هو كيفية مسموعة تقوم به؛ لاتحادهما في الخارج على كل حال، فلا وجه للخدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية بأن مقتضاها أن الغناء من مقولة الكلام مع أنه كيفية تقوم به». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠٥).

ويرد عليه تَدُّر:

أولاً: ان مقصود الشيخ من الخدشة، ليس هو أن الآية تبين حقيقة الغناء بأنه الكلام لكي تصطدم بأن حقيقته ليست كذلك بل هي كيفية الكلام كما ذكر السيد الخوئي تَدُّر؛ ولو كانت في هذا المقام لسلم الجميع بذلك؛ فإنه المعنى الشرعي المقدم على المعنى العرفي لو فرض الإختلاف، بل المراد من الخدشة هو أن الغناء الذي حرّمته الآيات إنما هو ما كان من مقولة الكلام، أي: علة تحريمه هو كونه كلاماً زوراً وباطلاً.

ثانياً: إننا لا نفهم معنى محصلاً لقضية الإتحاد في الخارج؛ فإن المقولتين المتحدتين خارجاً لو كانت احدهما - مقولة الكلام - حراماً دون الأخرى - مقولة الكيفية - فلماذا يكون الدليل على حرمة الأولى دليلاً على حرمة الثانية بعد كون الأحكام تابعة للعناوين كما هو مذهب المشهور ومنهم السيد الخوئي على الأقل؟! فحرمة الكلام لكونه زوراً باطلاً لا يستلزم حرمة الكيفية في ما نحن فيه وإن كان حراماً بأية كيفية أدى بها.

ثالثاً: ولو سلمنا الحرمة في ما نحن فيه فذهبنا إلى حرمة الكيفية ببركة

ويؤيده^(١) ما في بعض الأخبار، من أن من قول الزور أن تقول للذي

الإتحاد، فإن ذلك أيضا لا يجدي السيد الخوئي تَنكِرٌ ومن تبعه لإثبات الحرمة المقصودة لهم؛ وذلك بالإلتفات إلى النكته المهمة التي ذكرناها غير مرة، وأعدنا ذكرها في هذا البحث، وهي: إن المقصود في بحث الغناء والأدلة عليه والغرض منه هو إثبات الحرمة الذاتية لا العرضية، ولو سلّمنا ما ذكره السيد الخوئي تَنكِرٌ، فإن أقصى ما سيثبت به هو الحرمة العرضية للكيفية، وذلك لأنها - بحسب زعمه تَنكِرٌ - ملازمة للحرام الذي هو المقولة الباطلة، ففي الحقيقة: حرمتها عرضية لا ذاتية، فعاد الإشكال من جديد ولكن بلون آخر ليس إلا. فانته، ودقق، ولا تغفل.

(١) مؤيد للخدشة التي أوردناها وشاهد عليها

أولا: المؤيد

ومما يؤيد أن الروايات في الطائفتين الأولى والثانية لم تحرم الغناء إلا حرمة عرضية بالمعنى الذي أوضحناه سابقا، ما ذكر في بعض الأخبار، من أن من قول الزور أن يقول الشخص للذي يغني: «أحسن»؛ حيث أنها أطلقت المركب «قول الزور» على الكلام، أي: «من قول الزور قول الشخص...»؛ حيث أنه تحسين لأمر باطل حرام وهو الغناء، فالحرام - قول الزور - هو الكلام الباطل. وجهة إعتبار كون الكلام السابق مؤيدا لا شاهدا، لربما كانت من ناحية أن ثبوت كون «قول: أحسن» من قول الزور، لا يعني: أن «قول الزور» - والذي ورد في الآية - لا يشمل «كيفية الصوت للهوية» ولا يستعمل فيها مهما كانت الكلمات المستعملة في هذه الكيفية.

يغني: «أحسننت»^(١). ويشهد له قول علي بن الحسين عليهما السلام في
مرسلة الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت: «لا بأس لو اشتريتها
فذكرتك الجنة، يعني: بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست
بغناء»^(٢). ولو جعل التفسير من الصدوق، دل على الإستعمال أيضا.
وكذا^(٣) «لهو الحديث»؛ بناء على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف،

ثانيا: الشاهد

وأما الشاهد على ما أوردناه في الخدشة، فهو الرواية الواردة في مرسلة
الفقيه، والتي ذكرها المصنف في المتن؛ حيث أن الظاهر منها، هو أن الغناء لا
يصدق إلا إذا كانت الكلمات باطلة.

والشاهد السابق تام حتى لو جعلنا التفسير الوارد فيها - أي: قوله: يعني...
- من الصدوق عليه السلام لا من الإمام عليه السلام؛ حيث أنه يثبت أن الصدوق قد فهم من
الرواية ما ذكرنا قبل قليل أنه يظهر منها.

(١) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١.

(٢) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

للبحث والتحقيق

- ١ - ما رأيك بالمؤيد والشاهد اللذين ذكرهما الشيخ عليه السلام؟
- ٢ - لو لم يتمّ واحد من المؤيد والشاهد، أو كلاهما، فما الذي يؤثره ذلك
في الخدشة التي أوردتها المصنف؟

(٣) الخدشة في الإستدلال بالروايات التي ورد فيها «لهو الحديث»
والخدشة السابقة تبرز أيضا في الطائفة التي ورد فيها «لهو الحديث» من

فيختص^(١) الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمة نفس الكيفية ولو لم يكن في كلام باطل.

الروايات؛ حيث أن المعنى هو: ان الغناء حرام من باب كونه (حديثا لهويا)، فلا تدل على أكثر من حرمة هذا المقدار من الغناء، وأما لو كانت كلمات الغناء غير لهوية، فإن الروايات السابقة لا تدل على حرمة الغناء بها.

نعم، الخدشة هنا لا ترد إلا إذا قلنا بأن إضافة «اللهو» إلى «الحديث» هي من إضافة الصفة (لهوي) إلى الموصوف (حديث)، وأما إذا بنينا على أن الإضافة هي من الإضافة بمعنى (في)، أي: من إضافة المظروف (حديث) إلى ظرفه (اللهو)، لما تمت الخدشة على هذه الطائفة من الروايات؛ حيث أن المعنى سيكون حينئذ: «اللهو في الحديث حرام»، وهذه الحرمة هي الحرمة الذاتية التي نحاول الاستدلال على ثبوتها، فمجرد اللهو في الحديث - والذي هو الغناء كما سيأتي - حرام.

وتعيين نوع الإضافة هنا إلى العرف، فانظر ماذا ترى؟

(١) ونتيجة الخدشة في الطائفتين السابقتين من الروايات، هي أن الثابت إنما هو مجرد الحرمة العرضية للغناء، وعلى هذا، فلا زال الغناء غير محرّم ذاتا، وهذا يعني: أن الغناء (الذي هو كيفية لهوية) لم تثبت حرمة لحد الآن؛ ببركة البراءة التي قلنا بأنها تجري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط، فلا تغفل رجاء.

نعم، إنما تصل النوبة إلى البراءة لو لم يتم دليل محرز على الحرمة، ولكننا لم نتكلم عن الطائفة الثالثة من الروايات من النوع الأول، وهي التي كانت تتكلم عن مدح من لا يشهدون الزور، فما هو الموقف منها؟

ومنه^(١) تظهر الخدشة في الطائفة الثالثة؛ حيث ان مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهداها، هي مجالس التغني بالباطيل من الكلام. فالإنصاف^(٢)، أنها لا تدل على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار «لهو الحديث» بكون اللهو على اطلاقه مبغوضا لله تعالى، وكذا الزور بمعنى: (الباطل)، وان تحققا في كيفية الكلام لا في نفسه، كما إذا تغنى في كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثية.

(١) ومن الخدشة السابقة في الطائفتين الأولى والثانية من الروايات - من أنها لا تثبت أكثر من الحرمة العرضية للغناء - تظهر الخدشة في الطائفة الثالثة؛ حيث أن الظاهر منها، هو أن المدح الوارد فيها، إنما هو مدح لمن لا يشهد (الزور)، أي: لا يشهد مجالس الكلام الباطل، والذي منه الغناء.

(٢) نتيجة البحث في الطوائف الثلاثة من الروايات المفسرة

والنتيجة - بناء على الخدشة في الطوائف الثلاثة - هي: أنها لا تدل على أكثر من الحرمة العرضية للغناء، وأما الحرمة الذاتية - بمعنى حرمة نفس الكيفية للصوت - فلا تدل عليها تلك الطوائف.

نعم، هناك إشعار لما ورد فيه «لهو الحديث» وهو الطائفة الثانية، و«الزور» وهو الطائفة الثالثة، في الحرمة الذاتية للغناء؛ فإنه يشعر بأن اللهو مطلقا باطل ومبغوض له سبحانه وتعالى، سواء أكان باطلا من ناحية الكلام أم من ناحية الكيفية التي هي محل الكلام والبحث.

وكذا الأمر في «الزور»؛ حيث أنه مطلقا مما يمدح تارك شهادته. وبناء على هذا الإشعار، فالغناء حرام بالحرمة الذاتية. ولكن: لا تنس أنه مجرد إشعار لا غير.

وبالجملة، فكل صوت يعد في نفسه . مع قطع النظر عن الكلام المقصود به . لهما وباطلا، فهو حرام.

ومما يدل^(١) على حرمة الغناء من حيث كونه لهما وباطلا ولغوا رواية عبد الأعلى^(٢) وفيها ابن فضال . قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الغناء، وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحيكم، فقال: كذبوا، ان الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ *﴾ بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم

(١) النوع الثاني من الروايات المستدل بها على حرمة الغناء

ذكرنا سابقا إن المحطة الأولى من مراحل هذا البحث هي ذكر ما يمكن أن يذكر دليلا على حرمة الغناء ذاتا من الروايات، وقلنا: إن هذه الروايات نوعان، مضى أولهما، وهنا يبدأ الكلام في النوع الثاني.

(٢) هذه أولى الروايات من النوع الثاني، وهي الرواية التي رواها ابن فضال عن يونس بن يعقوب عن عبد الأعلى، والتي ذكرها المصنف رحمته مع تقريب الاستدلال بها.

وأما من حيث السند، فهي معتبرة بورودها عن ابن فضال؛ حيث يبني المصنف رحمته على إعتبار الرواية الواردة عن كتب بني فضال؛ للأمر بالأخذ برواياتهم في ما جاء عن محمد بن الحسن في كتاب الغيبة، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، والمرواية في الوسائل، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣. أنه عليه السلام قد سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا ما رووا، وذروا ما رأوا».

الويل مما تصفون»^(١)، ثم قال: ويل لفلان مما يصف، رجل لم يحضر المجلس...»^(٢).

فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم، ليس بالباطل واللهو اللذين يكذب الامام عليه السلام رخصة النبي صلى الله عليه وآله فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور، وجعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو والباطل، الا من جهة التغني به. ورواية يونس^(٣)، قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء، وقلت: إن العباسي زعم أنك ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق! ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء، فقلت له: إن رجلا أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال له: إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت»^(٤).

ورواية محمد بن أبي عباد^(٥) وكان مستهترا بالسماع، ويشرب النبيذ،

(١) الأنبياء: الآيات: ١٦، ١٧، ١٨.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥. وقد نقل المصنف رحمته تمام الخبر، فلا وجه لقوله: «الخبر».

(٣) رواية أخرى تدل على الحرمة الذاتية للغناء؛ فإن ظاهرها كون الغناء بنفسه حراما من حيث كونه باطلا.

(٤) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

(٥) رواية أخرى على الحرمة الذاتية للغناء؛ حيث أن ظاهرها كون الغناء حراما بنفسه من حيث كونه لغوا وباطلا ولهوا.

وتمامية الإستدلال بهذه الرواية فرع كون ما سئل عنه في الرواية - وهو «السماع» - هو الغناء، وهذا ما يثبت ببركة كلام اللغويين كما في الصحاح

قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز فيه رأي، وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^(١)». ^(٢)

والغناء من السماع، كما نص عليه في الصحاح^(٣)، وقال أيضا: «جارية مسمعة، أي: مغنية»^(٤).

وفي رواية الأعمش^(٥). الواردة في تعداد الكبائر. قوله: «والملاهي التي تصد عن ذكر الله، كالغناء، وضرب الأوتار»^(٦).

وقوله عليه السلام. وقد سئل عن الجارية المغنية^(٧).: «قد يكون للرجل جارية تلهيه، وما ثمنها الا كثمن الكلب»^(٨).

مثلا كما سيأتي.

(١) الفرقان: ٧٢.

(٢) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

(٣) الصحاح، ج ٦، ص ٢٤٤٩، مادة «غنى».

(٤) الصحاح، ج ٣، ص ١٢٣٢، مادة «سمع».

(٥) فإن ظاهرها ان الغناء بنفسه من الملاهي، فهو حرام بالحرمة الذاتية.

(٦) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

(٧) فإن ظاهرها كون الإلهاء يحصل بالغناء نفسه، فهو حرام بعد كون ثمن

الجارية كثمن الكلب الذي هو سحت، وما ذلك إلا بجعل الثمن كله أو قسط منه مقابل صفة الغناء.

(٨) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

وظاهر^(١) هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو والباطل.
فالغناء^(٢). وهي من مقولة الكيفية للأصوات كما سيجيء. إن كان

(١) نتيجة البحث في المحطة الأولى

هذه هي نتيجة البحث النهائية في المحطة الأولى من المحطات الأربعة التي ذكرنا سابقا أن قطار البحث سيمر بها.
والنتيجة النهائية، هي: الحرمة الذاتية للغناء؛ ببركة الإشعار الذي سبق في النوع الأول من الروايات، وهي الروايات المفسرة، وببركة ظهور الروايات من النوع الثاني، فالغناء حرام من حيث اللهو والباطل واللغو، فنفس الكيفية للهوية للصوت حرام.

(٢)

المحطة الثانية

بيان النسبة بين الغناء المحرم والغناء في اللغة والإصطلاح

وهذه هي المحطة الثانية من محطات البحث، فبعد أن شخصنا الغناء المحرم شرعا بمقتضى ما مضى من أدلة، فما هي النسبة بينه وبين الغناء عند اللغة (العرف) وعند الفقهاء؟

الهدف من الكلام في هذه المحطة (إبداع في إبداع في إبداع)

وهناك فوائد كثيرة لسوق البحث بهذه الطريقة، أعني: طريقة سبر الأدلة أولا للوقوف على المحرم شرعا من الغناء ثم الوقوف بعد ذلك عند هذه المحطة التي بين يدينا، والذي عبرنا عنه سابقا بأنه من إبداعات الشيخ الأنصاري وبنات أفكاره، إلا أن ما يؤسف له كثيرا هو عدم الالتفات إلى ذلك

أبدا من قبل أي أحد سبق وتكلم في المكاسب، أو حشى على الكتاب، وأمامك تلك الجهود فانظر بنفسك.

من جملة تلك الفوائد، هو أنه يساهم في رفع مشكلة عويصة لطالما أرقّت كل فقيه حاول الوصول إلى رأي بالنسبة إلى الغناء، وهي مشكلة تنقيح المراد من الغناء عرفا ولغة وعند الفقهاء، المشكلة التي لطالما عانى منها جميع الفقهاء، فإذا كنت قد مررت على الأدلة ووصلت إلى نتيجة في ما يرجع إلى ما تحرمه في مجال الغناء كما فعل الشيخ الأنصاري نَدُّ، فإنك لن تعاني ما عاناه الآخرون في هذا المجال، فليكن الغناء ما كان عند من كان، فالمهم أن ما تحقق فيه الحقيقة التي حرّمها الشارع (وهي كل صوت لهوي) فهذا يعتبر محرّما سواء أكان غناء عند اللغويين والفقهاء أم لا.

وبناء على هذا، فلن يكون من الضروري الخوض في تحقيق ماهية الغناء وحقيقته عند اللغة والفقهاء، وإن كنا نخوض في هذا البحث، فهو مجرد بحث عن مدى الانطباق كما سنفعل هنا لا أكثر، ولدخالة ذلك في كيفية صياغة الفتوى النهائية ولسانها من بعض الجهات كما سيتبين الآن. فانتبه، واغتنم، فلن تجد ذلك هنا أو هناك، إبحث إن شئت، واسأل من أردت.

وهناك ثلاثة احتمالات في الجواب عن السؤال السابق:

الأول: أن يكون الغناء عند اللغة والفقهاء مساويا للغناء المحرّم.

وعلى هذا الإحتمال، وهو الذي سنقويه ونثبته، تكون الفتوى هي أن كل غناء لغة وإصطلاحا فقهايا حرام شرعا.

الثاني: أن يكون الغناء عند اللغة والفقهاء أعم من الغناء المحرّم.

وعلى هذا الإحتمال، سيكون بعض ما يسميه العرف والفقهاء غناء ليس

مساويا للصوت اللهوي والباطل . كما هو الأقوى وسيجيء . فهو، وإن كان أعم، وجب تقييده بما كان من هذا العنوان. كما أنه لو كان أخص، وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

وبالجملة^(١)، فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق والمعاصي

حراما؛ لعدم كونه صوتا لهويا باطلا، أي: لعدم كونه حراما شرعا؛ إذ أن الاستفادة من الأدلة، هو أن المحرم شرعا إنما هو ما كان لهويا باطلا كما قلنا قبل قليل.

الثالث: أن يكون الغناء عند اللغة والعرف أخص من الغناء المحرم. وبناء على هذا الإحتمال، ستكون الفتوى حرمة بعض ما لا يسميه العرف والفقهاء غناء بعد كونه صوتا لهويا وباطلا حراما شرعا.

(١) والخلاصة: إن المحرم ما كان من الأصوات ذا كيفية لهوية باطلة كما هي الكيفية المتعارفة عند أهل الفسوق والمعاصي، سواء أسمى عند العرف والفقهاء غناء أم لا، ولعل في هذا إشارة إلى عدم أهمية للوقوف على كلمات الفقهاء واللغويين بحساسية قصوى كما يفعل غيرنا.

والظاهر من الإحتمالات الثلاثة الماضية هو الإحتمال الأول، فكل غناء عند الفقهاء واللغة فهو حرام شرعا.

ولعلك تتساءل: كيف يكون ذلك والفقهاء وأهل اللغة مختلفون في ما بينهم في حقيقة الغناء!؟

ويأتيك الجواب من المصنف يقول: إن ما نشاهده من الاختلاف في التعاريف بين الفقهاء واللغويين، لا يعدو كونه إختلافا في الالفاظ والصيغات عندما تكون الإشارة إلى مفهوم الغناء المعين المعروف عند العرف، بشهادة ان بعض ما تشير إليه بعض تعاريف اللغويين والفقهاء مما يعلم أنها ليست

التي ورد النهي عن قراءة القرآن بها، سواء كان مساويا للغناء أو أعم أو أخص، مع أن الظاهر أن ليس الغناء إلا هو وإن اختلفت فيه عبارات الفقهاء واللغويين:

فعن المصباح^(١): أن الغناء الصوت^(٢)، وعن آخر: أنه مد الصوت^(٣)، وعن النهاية، عن الشافعي: أنه مد الصوت وترقيقه، وعنهما أيضا: أن كل من رفع صوتا ووالاه فصوته عند العرب غناء.^(٤) وكل^(٥) هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها، وعدم صدق الغناء عليها.

محرمة بعد عدم كونها غناء أصلا.

للبحث والتحقيق

ما رأيك بعقارة المحقق الإيرواني تَدُّمُ التالية؟

«ليس لأهل الفسوق والمعاصي لحن مخصوص يمتازون به عن أهل الطاعات. نعم، أهل الفسوق يتكلمون بالأقوال الباطلة وما لا يعني من القول، وأهل الطاعة منزهون عن ذلك، لكن هؤلاء في كلامهم الحق وأشعارهم يضاهاؤون أولئك في كلامهم الباطل في كيفية أدائه». (حاشية المكاسب، الحجرية، ص ٣٠).

(١) هذه جملة من كلمات اللغويين والفقهاء في مقام تعريف الغناء.

(٢) المصباح المنير، ص ٤٥٥، مادة «غنن». ومن المعلوم أن مجرد الصوت ليس غناء.

(٣) لم يعلم القائل به.

(٤) النهاية لابن الاثير، ج ٣، ص ٣٩١. وفيه عن الشافعي: تحسين القراءة.

(٥) هذا شاهد على أن الإختلاف في هذه الكلمات ليس دليلا على

فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفا .

والأحسن^(١) من الكل ما تقدم من الصحاح، ويقرب منه^(٢) المحكي عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب. والطرب^(٣). على ما في الصحاح^(٤): خفة تعتري الإنسان لشدة حزن أو سرور، وعن الأساس للزمخشري^(٥): خفة لسرور أو هم.

الإختلاف بين هؤلاء في الماهية، وإنما هو إختلاف في التعبير عن الماهية المشتركة المتفق عليها بينهم، وهي ما يسميه العرف «غناء».

(١) والأحسن من التعاريف السابقة، هو ما تقدم عن الصحاح؛ من جهة أنه أحال التعريف على العرف بقوله بأن الغناء من السماع، وهو ما سيأتي الإشارة إليه عن المصنف نفسه.

(٢) ويقرب من تعريف الصحاح في الأحسن ما عرف به المشهور الغناء من أنه مد الصوت، وهذا وجه أحسنه على غيره من التعاريف التي ذكرنا أنها إشارة إلى الماهية عند العرف، فهو إشارة كاملة إلى تلك الماهية؛ فإن تعريف الصحاح له وجه حسن من هذه الناحية حيث أنه إشارة وإن كانت ناقصة لتلك الحقيقة؛ وذلك بوجود قيد «المطرب» فيه، والذي يرجع فيه إلى العرف، فهو إرجاع إلى العرف أيضا وإن كان بوجه من الوجوه.

(٣) والمراد بالطرب في اللغة، هو ما يخرج الإنسان عن حالته الإعتيادية، فيحس بالخفة في نفسه، إما لشدة حزن أو لشدة سرور، وهذا ما جاء عن الصحاح وعن أساس البلاغة على بعض الإختلاف بينهما.

(٤) الصحاح، ج ١، ص ١٧١، مادة «طرب».

(٥) أساس البلاغة، ص ٢٧٧، مادة «طرب».

وهذا القيد^(١) هو المدخل للصوت في أفراد اللهو، وهو الذي أراده الشاعر بقوله: «أطربا وأنت قنسري» أي: شيخ كبير، وإلا، فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

وبالجملة، فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب، أو ولو مع الترجيع، لا يوجب كونه لهوا. ومن اكتفى بالترجيع . كالقواعد^(٢). أراد به المقتضي للإطراب.^(٣)

قال في جامع المقاصد في الشرح: ليس مجرد مد الصوت محرما . وان مالت إليه النفوس . ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضي للإطراب^(٤) . إنتهى.

(١) وقيد «المطرب» هو الذي يجعل الصوت غناء محرما؛ فإنه المدخل للصوت في اللهو وجاعله لهوا كما في قول الشاعر: «أطربا. . .» أي: ألها. . .؟! وبناء على ما سبق، فإن مجرد مد الصوت لا يوجب كونه لهوا محرما، وكذا لو كان مدّ مع ترجيع غير مطرب، بل العبرة بالإطراب.

(٢) القواعد، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٣) وهذه النتيجة التي توصلنا إليها، من أن ما يدخل الصوت في اللهو فيحرمه هو الإطراب، يوافقنا عليها حتى من لم يضيف هذا القيد إلى كلامه في مقام تعريف الغناء المحرّم، كالعلامة في قواعد؛ فإنه أراد الترجيع المقتضي للإطراب لا مطلق الترجيع، وهو ما فهمه منه شارح القواعد في جامع المقاصد على ما صرّح به هناك، فراجع.

(٤) جامع المقاصد، ج ٤، ص ٢٣.

ثم^(١) ان المراد بالمطرب ما كان مطربا في الجملة بالنسبة إلى المغني

(١) لا يعتبر الإطراب الفعلي في حقيقة الغناء

والمقصود بالمطرب الذي يجعل الصوت لهوا فيحرمه، هو ماكان من شأنه ذلك، وإن شئت قلت: ما كان مقتضيا للإطراب، فلو لم يكن هناك مانع من عمل المقتضي لأثر المقتضي فانتج الإطراب سواء أكان للمغني أم السامع.

الدليل على عدم الإعتبار (هروب من إشكال على تعريف المشهور)

والدليل على ما ادعيناه، هو أن المعتبر في الإطراب لو كان هو الإطراب الفعلي، لقطعنا بأن الكثير مما نعلم ونحرز كونه غناء عرفا سوف لن يدخل في التعريف؛ فإن الكثير مما هو غناء عرفا ليس مطربا فعلا ولو عند البعض، وخاصة لو ذهبنا إلى إعتبار الإطراب الفعلي لكل من يسمع، وخصوصا أيضا لو قلنا بأن المقصود بالإطراب هو إيجاد الخفة لشدة السرور أو الحزن لا كل سرور وحزن؛ لوضوح أنه بناء على هذين سيخرج الكثير الكثير مما هو غناء عرفا عن تعريف الغناء عند المشهور، والحال أننا نقطع بأن المشهور في تعريفهم للغناء إنما كانوا ينظرون إلى ما كان غناء عند العرف.

وسنرى بعض المحاولات التي قام بها البعض للهروب من الإشكال السابق.

للبحث والتحقيق

ويبقى عليك - عزيزي الباحث - أن تحقق في أساس كل هذا الكلام، وهو ما ذكرناه أخيرا من أن تعريف المشهور ناظر إلى تعريف ما كان غناء عند العرف، أليس هناك احتمال آخر؟ مثلا: ان يكون تعريف لغناء الذي هو... كما فعل المصنف أول بحثه؟

أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب ومقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره.

وأما لو اعتبر الإطراب فعلا . خصوصا بالنسبة إلى كل أحد، وخصوصا بمعنى الخفة لشدة السرور أو الحزن . فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه . وكان^(١) هذا هو الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في الروضة^(٢) والمسالك^(٣) بعد تعريف المشهور قوله: «أو ما يسمى في العرف غناء»، وتبعه في مجمع الفائدة^(٤) وغيره^(٥).

(١) لو تأملنا جيدا في ما قام به المصنف ليصحح تعريف المشهور للغناء، لوجدنا أنه قام بحمل «المطرب» في كلامهم على ما يقتضي الإطراب ولو لبعض الناس، أي: المطرب في الجملة، فهو بهذا تهرب من الإشكال الذي كان يواجه تعريف المشهور لكونه غير جامع؛ إذ لو كنا حملنا «المطرب» على «الفعلي»، لخرج كثير مما يقطع بكونه غناء عرفا عن التعريف.

محاولة الشهيد الثاني للهروب من الإشكال السابق

وهناك حل آخر للهروب من الإشكال السابق، وهو: ما انتخبه الشهيد الثاني وغيره، حيث أردفوا تعريف المشهور بقولهم: «أو ما كان في العرف غناء»؛ حيث أنه سيدخل حينئذ كل غناء عند العرف في تعريف الغناء، أي: سيدخل ما يقتضي الطرب ولو لم يكن مطربا فعلا!

(٢) الروضة البهية، ج ٣، ص ٢١٢.

(٣) مسالك الافهام، ج ٣، ص ١٢٦.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٥٧.

(٥) كصاحب الحدائق، ج ١٨، ص ١٠١.

ولعل^(١) هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى زعم أن «الإطراب» في تعريف الغناء غير «الطرب» المفسر في الصحاح لشدة سرور أو حزن، وإن توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من أصحابنا.

واستشهد على ذلك بما في الصحاح من أن «التطريب في الصوت»: مده وتحسينه.^(٢)

(١) محاولة صاحب مفتاح الكرامة للتخلص من الإشكال

بيننا كيف تخلصنا للمشهور مما كان يشكل على تعريفهم، ثم بينا طريقة ثانية لذلك عن المسالك وغيره، وهناك طريقة ثالثة لذلك قام بها صاحب مفتاح الكرامة.

وتتركز محاولته على تشخيص أن السبب في الإشكال السابق هو حمل «المطرب» على الخفة التي ذكرناها سابقا؛ حيث يتوجه حينئذ الإشكال بحمل هذه الخفة على الفعلية.

فإذا كان السبب في الإشكال هو ذلك، فلو حملنا «المطرب» على غير ذلك - كما هو الصحيح - لما توجهت المشكلة أصلا، ولكان تعريف الغناء الوارد عن المشهور شاملا لجميع ما يصدق عليه عرفا أنه غناء.

وأما المحمول عليه الذي ذكره المفتاح، فهو ما ورد في بعض كتب اللغة، من أن المراد بالتطريب والإطراب هو المدّ والتحسين والترجيع، وعلى هذا، فالتعريف شامل لكل ما يذهب العرف في كونه غناء.

فتعبير المشهور بالإطراب والمطرب من باب الاتيان بالملزوم (المطرب)

وإرادة اللازم وهو المد والتحسين والترجيع.

(٢) الصحاح، ج ١، ص ١٧٢، مادة «طرب».

وتحسينه.^(١)

وما عن المصباح من أن «طرب في صوته»: مدّه ورجعه.^(٢)

وفي القاموس: الغناء . ككساء . من الصوت ما طربّ به، وأن التطريب: الإطراب، كالتطربّ والتغني^(٣) .

قال رحمه الله: فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب والإطراب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن أو سرور . كما توهمه مجمع البحرين وغيره من أصحابنا . فكأنه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مد وحسن ورجع، فانطبق على المشهور؛ إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس، فكان لازماً للإطراب والتطريب. إنتهى كلامه رحمه الله^(٤) . وفيه^(٥) : إن الطرب إذا كان معناه . على ما تقدم من الجوهري

(١) الصحاح، ج ١، ص ١٧٢، مادة «طرب».

(٢) المصباح المنير، ص ٢٧٠.

(٣) القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٧٢ وج ١، ص ٩٧.

(٤) مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٥٠.

(٥) محاولة مفتاح الكرامة غير تامة

ومحاولة السيد في مفتاح الكرامة غير تامة؛ لعدة إشكالات، منها:

إننا لو دققنا في الكلمات التي استشهد بها السيد عن كتب اللغة، لما وجدنا أنها واردة في تعريف نفس «الطرب»، بل هي تعريف لما اشتق منه، كالتطريب والإطراب.

وعلى هذا، فالمراد من هذين هو إيجاد «الطرب» لا عين «الطرب»، وإلا، لزم وضع اللفظ لأكثر من معنى واحد وهو الاشتراك اللفظي، بأن يكون

والزَمْخْشَرِي . هو ما يحصل للإنسان من الخفة، لا جرم يكون المراد بالإطراب والتطريب إيجاد هذه الحالة، وإلا لزم الاشتراك اللفظي، مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشقق منه لفظ «التطريب» و«الإطراب».

مضافاً^(١) إلى أن ما ذكر في معنى التطريب من الصباح والمصباح، إنما هو للفعْل القائم بذِي الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت، وهو

«الطرب» قد وضع للخفة التي ذكرناها عن الجوهري والزَمْخْشَرِي، ولما ادعاه السيد في الوقت نفسه.

ولئن كان مجرد الاشتراك اللفظي مما لا إشكال فيه بوجوده في اللغة كثيراً، إلا أن المشكلة حينئذ هي أن أحداً لم ينقل معنى آخر للطرب غير الخفة، فمن أين يأتي الاشتراك المذكور؟!

(١) والإشكال الثاني الذي يرد على محاولة المفتاح حاصله: هو أننا ذكرنا في الإشكال الأول أن الإطراب والتطريب هو إيجاد الطرب، وما نريد ذكره هنا، هو أنه يمكن أن يكون المراد منهما هو إيجاد سبب الطرب لا نفس الطرب، وذلك بإيجاد سببه، فكما أن التفريح هو إيجاد سبب الفرح لا نفس الفرح، فكذلك تلکما.

ونتيجة الكلام السابق، هي: عدم التنافي بين ما جاء في الكتب التي استشهد بها السيد وبين ما جاء في معنى الطرب بعدم اتحاد محل الكلام، فتلك الكتب لم تشر إلا إلى سبب الطرب، والذي يقوم بمن يصدر منه الصوت، ولم تكن في مقام الإشارة إلى نفس الطرب الذي هو صفة للصوت، لا لمن أصدر ذلك الصوت، والذي هو المأخوذ في تعريف المشهور.

المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشخص، فيمكن أن يكون معنى «تطريب الشخص في صوته»: إيجاد سبب الطرب بمعنى: الخفة بمد صوته وتحسينه وترجييعه، كما أن تفریح الشخص إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب.^(١)

وكذا ما في القاموس من قوله: «ما طرب به» يعني: ما أوجد به الطرب.^(٢)

مع أنه^(٣) لا مجال لتوهم كون التطريب . بمادته . بمعنى: التحسين والترجييع؛ إذ لم يتوهم أحد كون الطرب، بمعنى: الحسن والرجوع، أو كون التطريب هو نفس المد، فليست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب يراد إيجادها من فعل هذه الأسباب.

(١) في المصباح والأساس.

(٢) والإشكال الثاني يأتي في ما استشهد به السيد من كلام القاموس، فيحمل على السبب الموجد للطرب لا عين الطرب.

(٣) وهذا هو الإشكال الثالث على محاولة السيد العملي في مفتاح الكرامة، وهو في الحقيقة تركيب من الإشكاليين السابقين وحاصله:

إن التطريب لو كان هو التحسين والترجييع كما استظهره السيد من كلمات اللغويين، لكان لازم ذلك هو ان الطرب معناه: الحسن والرجوع.

وهذا الكلام إلى هنا هو الذي ذكرناه في الإشكال الأول، إلا أننا هنا نقول: وهذا مما لا مجال لتوهمه؛ إذ لم يتوهم أحد ان الطرب هو ما ذكرناه من الحسن والرجوع، أو كون التطريب هو نفس المد؛ فإن هذه ليست إلا أسبابا للطرب توجده.

هذا كله^(١)، مضافا إلى عدم إمكان إرادة ما ذكر من المد والتحسين والترجيح من «المطرب» في قول الأكثر: «إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيح المطرب، كما لا يخفى.

مع^(٢) أن مجرد المد والترجيح والتحسين لا يوجب الحرمة قطعا، لما مروسيجيء.

فتبين^(٣) من جميع ما ذكرنا، أن المتعين حمل «المطرب» في تعريف

(١) إشكال آخر على محاولة السيد العاملي، وحاصله: إن التطريب لو كان معناه الترجيح، لكان معنى ذلك في تعريف المشهور، هو: أن الغناء هو مد الصوت المشتمل على التطريب المطرب، أو: على الترجيح المرجع، أو: على المد المرجع، أو غير ذلك من التركيبات، بعد كون معنى التطريب هو المد والتحسين والترجيح كما ادعاه السيد، وهذا واضح البطلان كما لا يخفى.

(٢) وهذا أيضا إشكال آخر، وحاصله: إننا لو حملنا «المطرب» في كلام المشهور على ما ادعاه السيد من مجرد التحسين والمد والترجيح، وقلنا بعدم قصد المعنى الذي ذكرناه له وهو «الخفة»، فسيدخل حينئذ قسم كبير من كيفية الصوت في الغناء الحرام، فإن المشهور عندما عرفوا الغناء بكونه «مد الصوت. . .»، فانما كانوا في مقام تعريف وتحديد الغناء الذي هو حرام لا مجرد الغناء بغض النظر عن حكمه الشرعي، وهذا واضح البطلان بعدما توصلنا إليه من نتيجة، من أن الغناء إنما يحرم لكونه كيفية لهوية باطلة لا مجرد التحسين والمد والترجيح للصوت.

(٣) هذه هي نتيجة ما أشكلناه على محاولة مفتاح الكرامة، فإن الصحيح هو الطريقة التي قدمناها نحن في التخلص من الإشكال الذي كاد يرد على

الاكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفة، وتوجيه كلامهم بإرادة ما يقتضى الطرب ويعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، وان لم يطرب شخصه لمانع، من غلظة الصوت ومج الأسماع له.

ولقد^(١) أجاد في الصحاح حيث فسر الغناء بالسمع، وهو المعروف عند أهل العرف، وقد تقدم في رواية محمد بن أبي عباد المستهتر بالسمع. وكيف^(٢) كان، فالمحصل من الأدلة المتقدمة: حرمة الصوت المرجع

تعريف المشهور، وقد أوضحها المصنف هنا بألفاظ أخرى.

إلا أن المصنف هنا عبر بـ«المتعين»، وكأنه نسي محاولة صاحب المسالك وغيره حيث أنه لم يردها هناك، وهو الأمر المفهم عادة أنه يقبل بها!!
(١) وبعد هذه الجولة في توجيه تعريف المشهور للغناء، فلو كان هناك تعريف لا يحتاج إلى كل هذا الجهد والتوجيه فما أجوده من تعريف، وهو تعريف الصحاح، الذي ذكرناه سابقا من أنه السماع، فإنه الغناء عرفا، وقد ذكر في الروايات أنفسها.

(٢) خلاصة هذه المحطة الثانية من محطات البحث ونتيجتها

لعلك لم تنس باحثي العزيز أن الكلام كان في المحطة الثانية من محطات بحث الغناء، وهي البحث في النسبة بين الغناء الذي حرم في الأدلة وبين ما يسمى عند اللغويين والفقهاء غناء.

ويلخص المصنف هنا البحث السابق، ويعطي النتيجة المحصلة منه، فسواء تم توجيه تعريف المشهور للغناء بما قدم من طرق أم لا، فالمهم هو ما ذكرناه سابقا، من أن المحرم هو حرمة الكيفية الخاصة للصوت، تلك الكيفية التي تجعله لهوا وزورا ولغوا وباطلا، وهي الترجيع للهوي فيه، أو: ما

فيه على سبيل اللهو؛ فإن اللهو كما يكون بألة غير صوت . كضرب الاوتار ونحوه . وبالصوت في الآلة . كالزمار والقصب ونحوهما . فقد يكون بالصوت المجرد.

فكل صوت يكون لهوا بكيفيته^(١) ومعدودا من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وإن فرض أنه ليس بغناء . وكل ما لا يعد لهوا فليس

يرجع فيه على سبيل اللهو، فإن اللهو قد يكون بالصوت فقط كما في ما نحن فيه، وقد يكون بصوت في آلة كالزمار، وقد يكون بلا صوت أصلا كما في الآلات الوترية.

(١) تفسير الكيفية للهوية، فهذه الكيفية في الصوت حرام وإن فرض - فرضا غير محقق صحيح - أنه ليس غناء عرفا أو إصطلاحا، وكذا كل صوت لم يكن لهويا عرفا فليس بحرام بمقتضى الأدلة السابقة، وإن فرض فرضا غير محقق أن العرف يعتبره غناء.

هل آمنت الآن بما ذكرته لك سابقا من عدم الأهمية الكبيرة بناء على منهج المصنف في الوقوف على حقيقة الغناء لغة أو إصطلاحا؟ فاحفظ، واغتنم. ووجه أن الفرضين السابقين غير محققين (أي: ليسا صحيحين)، هو ما ذكرناه سابقا، ووصلنا إليه من التساوي بين الكيفية للهوية في الصوت وبين الغناء عرفا وعند الفقهاء.

إنته: ألا يظهر من هذا الكلام الأخير للمصنف أنه لا يقول بالحرمة الذاتية للغناء؛ وإنما يحرم بطرو عناوين أخرى عليه؟! إنتظر ما سنذكره في آخر وقفتنا الآتية مع الروايات المدعى دلالتها على الحرمة العرضية للغناء، وفي وقفتنا آخر بحث الغناء، فإنه موضوع شيق جدا.

بحرام، وان فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق، لعدم الدليل على حرمة الغناء الا من حيث كونه باطلا ولها ولغوا وزورا.
ثم ^(١) إن «اللهو» يتحقق بأمرين:

(١) اللهو يتحقق بأحد أمرين

واللهو المأخوذ في الغناء المحرّم (أي: ما يصير كيفية الصوت كيفية لهوية)، يتحقق عند المصنف بأحد أمرين:

الأول: قصد التلهي وان لم يكن لهوا عند العرف

والحقيقة أنني لم أفهم ذلك، فكيف يكون الأمر لهوا بمجرد قصد اللهو من ذلك الأمر؛ إذ أن المحرّم كما قلنا قبل قليل هو الكيفية اللهوية، وهذا لا يتحقق عرفا إلا إذا كانت كذلك عندهم، وأما أن الإنسان إذا قصد اللهو كان الشيء لهوا ولو لم يكن كذلك عند العرف بعد أفراد الشيخ مصداقا خاصا له في ما يلي، وبعد تصريحه بذلك بقوله: «وان لم يكن لهوا»، أي: عرفا، فهو أمر شبيه بالسحرا!

نعم، قد يكون وجهه - والله العالم - أن قصد التلهي بالشيء من قبل الشخص، يعني: أن ذلك العمل المقصود التلهي به هو لهو ولو عند ذلك الشخص دون العرف، ما يعني: أنه قد أوجد اللهو، وهذا كاف في الحكم. وعليه، فقصد اللهو يعني: وقوع اللهو ولو لم يكن لهوا حقيقة عند العرف.

للبحث والتحقيق

تأمل الكلام السابق وحاول أن تجد ما يواجهه من مشكلة.

الثاني: كونه لهوا عرفا

أحدهما: قصد التلهي وإن لم يكن لهوا.

والثاني: كونه لهوا في نفسه عند المستعملين وإن لم يقصد به التلهي. ثم إن المرجع في «اللهو» إلى العرف، والحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث تجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو والرقص، ولحضور ما تستلذه القوى الشهوية، من كون المغني جارية أو أمردا ونحو ذلك، ومراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح والخفاء، فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه.

وظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية في كلام حق أو باطل، فقراءة القرآن والدعاء والمراثي بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال في حرمتها، ولا في تضاعف عقابها؛ لكونها معصية في مقام الطاعة، واستخفافا بالمقرو والمدعو والمرثي.

فلا يحتاج حينئذ إلى قصد اللهوية ممن صدر منه ذلك الأمر، ما يعني: أن من أوجد اللهو عرفا بدون قصد منه إلى إيجاده، فإنه «لاه» عرفا، فيشمله حكم «اللهو».

وما ذلك إلا لأن المرجع في «اللهو» هو العرف، بحسب القاعدة التي ذكرناها مرارا، من أن المصطلحات المأخوذة في لسان الأدلة، المرجع في تحديد حقيقتها هو المتكلم بالدرجة الأولى، فإذا لم يذكر لها تعريفا خاصا، رجعنا إلى العرف؛ بمقتضى أنه إنما ترك توضيح المراد منها اتكالا على وضوحها وتحديدها من قبل العرف الذي يتكلم على طبقه.

والمرجع والحاكم عند العرف في اللهو هو الوجدان، وهو النفس وقواها الباطنة، وما يدرك بالقوى الباطنية فهو الوجدانيات.

ومن أوضح تسويلات الشيطان: ان الرجل المتستر قد تدعوه نفسه . لأجل التفرج والتنزّه والتلذذ . إلى ما يوجب نشاطه ورفع الكسالة عنه من الزمزمة الملهية، فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم والمراثي ونحوها فيتغنى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك.

وربما يعد مجلساً لأجل احضار أصحاب الألحان، ويسميه «مجلس المرثية»، فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط والانبساط، وربما يبكي في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزة في قلبه، الغائبة عن خاطره، من فقد ما تستحضره القوى الشهوية، ويتخيل أنه بكى في المرثية، وفاز بالمرتبة العالية، وقد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية، فلا ملجأ الا إلى الله من شر الشيطان والنفس الغاوية.

وربما^(١) يجتري على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخرة في هذه

(١)

المحطة الثالثة

وقففة مع من عرضت لهم الشبهة في الغناء

ذكرنا أول البحث أن محطات البحث أربعة، وقد انتهينا بحمده سبحانه وتعالى من اثنتين من هذه المحطات، والنتيجة التي توصلنا لها لحد الآن، هي: الحرمة الذاتية للغناء، وأن كل صوت لهوي وعلى جهة اللهو والباطل فهو حرام. وفي هذه المحطة نتعرض إلى بعض من عرضت لهم الشبهة بالنسبة للنتيجة السابقة، وهم ثلاث طوائف عرضناها أول البحث بصورة خاطفة.

الأولى: عروض الشبهة من حيث أصل الحكم

المسألة، تارة من حيث أصل الحكم، وأخرى من حيث الموضوع، وثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أما^(١) الأول، فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني أنه خص الحرام منه بما

حيث ذهب البعض إلى أن الغناء لا يحرم إلا بالحرمة العرضية، فهو على هذا ليس حراما أصلا؛ لما ذكرناه قبل ذلك عن معنى الحرمة الذاتية والعرضية.

الثانية: عروض الشبهة من حيث الموضوع

فالغناء عند هذه الطائفة وإن كان حراما ذاتا، إلا أنه لا يصدق (الغناء) على المراثي، فهي خارجة تخصصا.

الثالثة: عروض الشبهة من حيث اختصاص الحكم ببعض الموضوع

فالغناء حرام بالحرمة الذاتية إلا أنه خرج منه بعض أفراده كالغناء بالمراثي. (١) هذا هو النوع الأول من المخالفين، أو ممن عرضت لهم الشبهة في الأزمان المتأخرة، وهم ممن لا يقولون بحرمة الغناء الذاتية، بل بالعرضية ليس إلا، فلولا ما يقترن به من المعاصي على اختلاف أنواعها المذكورة في المتن لما كان الغناء محرما. والقائل بذلك هو المحدثان الكاشاني والسبزواري.

وما سيقوم به المصنف تتمة هو التحقق أولا من نسبة هذا الرأي إلى المحدثين المذكورين، فلربما كان مجرد افتراء عليهما، فإذا ثبت النسبة، فنذكر حينئذ ما قد يكون مستندا لهما في ما ذهبوا إليه، لنوضح الموقف منه.

والذي سيذهب إليه المصنف تتمة هو أن النسبة إلى العلمين المذكورين وإن كانت صحيحة، إلا أن ما ذهبوا إليه غير صحيح بعد عدم تمامية ما يمكن أن يكونا قد استندا إليه في ما ذهبوا إليه.

وقفات تتعلق بالمنهج

ذكرنا مطلع هذه المسألة بعض ما له علاقة بمنهج التعامل مع المعلومات في مجال الإستنباط، وأشرنا هناك إلى ما أبدعه الشيخ الأنصاري رحمته في هذا المجال في هذه المسألة (الغناء)، وقد وعدنا هناك بأننا سنتعرض لهذا الموضوع المهم في بعض المناسبات وهذا واحد منها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإننا أكدنا دائما على بعض النكات المتعلقة بعملية الإستدلال، وخاصة في ما يتعلق بالطريقة الفنية لهذه العملية، وما نريد التعرض له، له ميسر العلاقة بهذا المجال.

ولنبداً أولاً - للوصول إلى الهدف - بعرض ما عندنا من «مفروض» كما كنا نطلق عليه في علم الهندسة، وهو الذي نريد الوصول عن طريقه إلى «المطلوب إثباته»، أو بعرض «العناصر» التي تدخل في معادلتنا الكيميائية (التفاعل) الذي نريد ان نصل بواسطته إلى (مركب) هو (الهدف) في ما نحن فيه، وعلى كل حال، إليك هذه الأمور:

١ - ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أن (الغناء) هو الكيفية اللهوية للصوت، بناء على ما مر به إثبات ذلك من كلام سابق صار عندك واضحاً، علاوة على حرمة هذه الكيفية، فالغناء حرام بالحرمة الذاتية لما سبق من أدلة تامة عند الشيخ.

٢ - ما ذهب إليه المحدثان الكاشاني والسبزواري من عدم الحرمة الذاتية للغناء، وإنما الحرام أمور خارجية تعرض عليه، ككون الكلمات نابية أو مهيجة للشهوة مثلاً، أو غير ذلك من هذه الأمور؛ لجملة من الأدلة، من جملتها ما ذكره المحدث الكاشاني في الوافي من قوله: «الذي يظهر من

مجموع الاخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة، وحرمة التكسب به، وحرمة تعليمه وتعلمه بما كان متعارفا زمن بني أمية وبني العباس، من دخول الرجال على النساء، وتكلمهن بالأباطيل، ولعبهن بالملاهي على أقسامها، وأما غير ذلك فلا محذور فيه، وعليه، فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة...».

٣ - كلام المحقق الإيرواني رحمته التالي في حاشيته البديعة على المكاسب (ص ٣٠): «والحق أنه لا ينبغي التأمل في حرمة الغناء؛ فإن الأدلة متطابقة على حرمتها، وإنما الإشكال في موضوع الغناء، وقد اضطربت كلمات الفقهاء واللغويين في ذلك، ولا عرف حاضر غير متلقى من ارباب الشرع يرجع إليه، والأدلة خالية عن التعرض للموضوع، وسيجيء فساد استظهار المصنف أنه هو نفس الكلام بإعتبار مدلوله، ومن بعض آخر أنه هو هيئة الكلام وكيفيته. وعليه، فينبغي إعتبار كل ما احتمل دخله، وكان الواجد لجميع القيود مما قيل أو احتمل هو متيقن الحرمة، وما عداه مشكوك الحرمة يرجع فيه إلى الأصل. والمتيقن هو الكلام الباطل في ذاته وبحسب المدلول، والمشمول على المد والترجيح والإطراب.

والمراد من بطلان الكلام بحسب المعنى هو أن يكون معناه معنى لهويًا يقال به في مقام التلهي لا في مقام الافادة والإستفادة - كأكثر ما قيل من الشعر في مقام التعشق والتغزل - فليس الكلام الباطل حراما إلا أن يشتمل على الكيفية ذات القيود الثلاثة، ولا المشتمل على الكيفية حراما إلا أن يكون باطلا في معناه. فيعتبر في موضوع التحريم اجتماع أمور أربعة: بطلان الكلام في معناه، واشتماله على المد، ثم الترجيح، ثم الإطراب، فإذا ارتفع أحد الأربعة ارتفع التحريم».

٤ - ما ذكره الإمام الخميني رحمته في مكاسبه المحرمة، ج ١، ص ٢٠٢ وما

بعدها، تحت عنوان: «المسألة الثانية في الغناء» بعد كلام طويل في تعريف الغناء وحقيقته، وهو ما افتتح به البحث في مسألة الغناء: «... فالأولى تعريف الغناء بأنه صوت الإنسان الذي له رقة وحسن ذاتي ولو في الجملة، وله شأنية إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس... وبما ذكرناه تظهر الخدشة في الحد المنتسب إلى المشهور، وهو الصوت المشتمل على الترجيع المطرب؛ فإن الغناء لا يتقوم بالمد ولا الترجيع.

ثم إن ما ذكرنا في المقام هو تحصيل ماهية الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعي، ولعل موضوعه أعم أو أخص، وسيأتي الكلام فيه. وأما حكمه، فقد وردت روايات مستفيضة أو متواترة على حرمة، وهي على طوائف، والإنصاف: أن دلالة الطائفتين المتقدمتين على حرمة الغناء بذاته لا تأمل فيها».

٥ - ما ذكره السيد الخوئي تذ في مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٠٤ وما بعدها، من قوله: «حرمة الغناء: قوله: «الثالثة عشرة: الغناء، لا خلاف في حرمة في الجملة». أقول: لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة، وأما العامة، فقد التزموا بحرمة لجهاً خارجية، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم... ويدل على حرمة وجوه:.. الثالث: الروايات الدالة على حرمة الغناء...» ثم تعرض تذ إلى رأي المحدث الكاشاني ورده، ثم قال: «تحقيق موضوع الغناء... عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة إلا أنها ليست تعاريف حقيقية؛ لعدم الاطراد والانعكاس، بل هي بين افراط وتفريط...».

ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفرادها قطعاً، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمراثي

والمدائح والخطب... .

والتحقيق: إن الاستفادة من مجموع الروايات بعد ضم بعضها إلى بعض ما ذكره المصنف من حيث الكبرى. وتوضيح ذلك: ان الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والإضلال عن الحق، سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق... . ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي... .

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو: الأول: أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلا؛ لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة... .

وعليه، فلو وجد للحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء... .

وعليه، فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد المراثي من المستثنيات من حرمة الغناء؛ فإنها خارجة عنه موضوعا كما عرفت... .

الثاني: أن يكون الصوت بنفسه مصداقا للغناء وقول الزور واللهو المحرم، كألحان أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب، سواء تحققت بكلمات باطلة أم... .

وعلى الجملة، لا ريب أن للصوت تأثيرا في النفوس، فإن كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه، لم يكن غناء ليحكم بحرمة... . ، وإن كان للرقص والتلهي، كان غناء وسماعا ومشمولا للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء».

هذه هي العناصر التي رأينا أن ندخلها في المعادلة، وكان يمكن أن يضاف لها جملة أخرى من الكلمات الواردة في هذا المجال، والهدف من ذكرها هنا

مجرد كونها عينة مما ذكر في المقام، وعلى الطالب الباحث أن يزيد من عدد العناصر التي تدخل في معادلة الإستدلال شيئا فشيئا ليطور قدرته في هذا المجال، وهو ما كان هدفا لنا منذ شرعنا في كتابة هذا الشرح، كما نتصور أنه لا يحتاج إلى برهان الآن.

وأما عملية الإستدلال ومراحلها التي أوضحناها سابقا، فقد أثرنا أن تكون البوتقة التي تجري فيها عملية التفاعل بين العناصر السابقة، ولك أن تعتبرها عنصرا آخر من عناصر التفاعل، فالكلام كله للتقريب ليس إلا.

ثلاث وقفات

وستكون لنا هنا بعد ذكر العناصر السابقة ثلاث وقفات:

الأولى: منهج التعامل مع عناصر عملية الإستدلال في المقام

الثانية: في عملية الإستدلال ومراحلها

الثالثة: ضرورة الإلتفات إلى محورية المنهج ولوازمه دائما

الوقفه الأولى: منهج التعامل مع عناصر عملية الإستدلال في المقام

ونتناول هنا باختصار طريقة وأسلوب تعامل بعض الكلمات السابقة مع

ما في المقام من معلومات تتعلق بعملية الإستدلال الفقهي، فنقول:

لو ركزنا على طريقة طرح المسألة والتعامل معها كمحور لما نحن فيه في

الوقفه، لرأينا ما يلي مع أخذ منهج الشيخ الأنصاري ثابتا يقاس عليه غيره:

أولا: منهج الشيخ الأنصاري

أما الشيخ الأنصاري رحمته، فقد اتبع المنهج ذي المحطتين التاليتين اللتين

ذكرناهما أول البحث في مسألة الغناء، وهما:

الأولى: الإستدلال على حرمة الغناء بالاخبار المختلفة

وقد كان هدفه **تتُّ** من هذه المحطة هو إثبات حرمة الغناء أولاً، وتحديد ماهية الغناء المحرم شرعاً من جهة ثانية، وبعبارة أخرى: تحديد المحرم شرعاً من الغناء.

الثانية: عرض المستفاد من المحطة الأولى على الغناء لغة وإصطلاحاً

والهدف من هذه المحطة هو إعطاء الفتوى النهائية بناء على ما عند اللغويين والفقهاء من تعريف للغناء، وقد مضى تفصيل الكلام في هذه المحطة، وقد كان نيتها هي المساواة التامة بين ما حرم شرعاً من الغناء وما هو المذكور تعريفاً للغناء لغة وفقهاً.

وقد كانت نتيجة التفاعل بين نتيجة المحطة الأولى (حرمة كل صوت لهوي، الكيفية للهوية للصوت) ونتيجة المحطة الثانية (تعريف الغناء في اللغة والفقهاء) هي حرمة كل ما سمي غناء، وحرمة كل صوت لهوي.

ثانياً: منهج المحقق الإيرواني

وأما المحقق الإيرواني **تتُّ**، فقد كان كعادته محققاً ناثراً للدر والياقوت، فقد افتتح المسألة بما يشبه خطة البحث، فبعد ذهابه إلى عدم التأمل في حرمة الغناء وهو كلام في الحكم، لا بد من الكلام في الموضوع وتحقيقه، ولما لم يتدخل الشارع في تعريفه، فمقتضى القاعدة إحالة ذلك على العرف، فإن لم يمكن ذلك - كما هو الحال هنا عنده **تتُّ** - لأي سبب من الأسباب، فإن القاعدة تقتضي الوقوف على ما كان متيقن الدخول في الحكم، وهو ما اشتمل على الأمور الأربعة التي ذكرها، وأما غير ذلك، فيبقى مشكوك الدخول في أدلة حرمة الغناء، لتكون مشمولة للدليل الجاري في المرحلة

السابقة على هذه الأدلة وهو أصالة البراءة.

ما أحلى هذا الكلام وأنفعه للعالم والمتعلم، فإذا رأيت مثل هذا الكلام فاغتنم ولا تغفل.

ثالثا: منهج الإمام الخميني تذ

وأما الامام الخميني تذ، فقد شرع بتحقيق ماهية (الغناء) قبل أن يتكلم في حكمه، وهو ما صرح به قبل الدخول في الكلام عن أدلة حكمه في ما نقلناه عنه هنا، والى ان الصحيح هو الحرمة الذاتية له.

رابعا: منهج السيد الخوئي تذ

وأما السيد الخوئي، فقد شرع في ذكر عدم الخلاف في الحرمة، ثم انتقل إلى أدلة الحرمة وما يستفاد منها، متعرضا هنا إلى ما ذهب إليه الكاشاني من عدم الحرمة الذاتية مع رده، ثم انتقل إلى تحقيق ماهيته وإعطاء الضابطة في تلك الحقيقة التي ذكر أنها تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو؛ منتها إلى ما ذكرناه آخر كلامه الذي نقلناه عنه.

هذه جملة من المناهج التي ارتأينا ذكرها هنا، وقد كان من اللازم التوسع في هذا المقام؛ لأنه مهم، ويعد من جملة أهم ما يجب اصطياده من المادة العلمية، وهو من جملة ما يعبر عنه أحيانا بأنه ما بين السطور.

ومهما تكلمنا عن أهمية هذا المجال فلن نوفيه حقه لعظم ما يترتب على المنهج واصطياده، فالعلم كله عيال على المنهج، بل لا علم بلا منهج، إلا أن أهمية المنهج تبلغ درجتها القصوى فيما لو صرح به قبل الدخول في أي عمل علمي إستنباطي - في حالتنا - فأينما رأيت معلومة عن المنهج فعض

عليها بنواجذك، فإنها من الفرص التي تمر مر السحاب، وهذا ما كنا نؤكد عليه منذ كلماتنا الأولى في هذا الشرح المتواضع، فراجع المقدمة التي كتبناها في الجزء الأول تجد ذلك صريحا، الأمر الذي جعلناه منهجا عمليا في هذا الشرح، فأينما حللنا أعطينا المنهج، وأينما ذهبنا وضحنا اين كنا، واين صرنا، والى أين المتجه، أليس كذلك؟

وأما تشخيص المنهج الصحيح من غيره، فهذا تابع للأهداف التي يضعها الباحث نصب عينيه، فما يوصل إليها بأقل الجهد والزمن والخطأ فنعم المنهج هو، وإلا، فبئس المنهج، بالمناسبة: ما رأيك في المناهج المتبعة في عالمنا؟ انا لله وإنا إليه راجعون.

الوقفه الثانية: في عملية الإستدلال ومراحلها

وما يجب الإلتفات إليه هنا، هو أن المناهج وإن اختلفت كما ذكرنا بعض النماذج لها في الوقفة السابقة، إلا أن مراحل عملية الإستدلال التي ما فتئنا نذكرها هي هي عند الجميع، فإنها العالي الذي لا يعلى عليه في المقام.

هذا علاوة على ما نبهنا عليه غير مرة إن بالتصريح وإن بغيره، وهو أن المراحل وإن كانت هي هي عند الجميع، إلا أن النتائج قد لا تكون كذلك؛ للإختلاف في نتيجة كل مرحلة مرحلة من تلك المراحل كما اتضح في العديد من الموارد التي تعاملنا معها في هذا الشرح إلى حد الآن؛ إلا أننا أحببنا ان نترجم ذلك بصورة عملية هنا ولو باختصار شديد، مستفيدين ذلك من بعض العناصر التي ذكرناها قبل قليل، وأما ادخال جميع تلك العناصر، فعمل أردت ان يكون منك بقدر المستطاع طبعاً.

ولنبداً الكلام بسؤال نظرحه على كل من: الشيخ الأنصاري، المحدث

الكاشاني والمحقق الإيرواني هو: ما حكم الغناء بما يذكر بالجنة؟

- الشيخ الأنصاري: هذا غناء لدخوله في حقيقته من جهة، والأدلة دالة على حرمة كل غناء بعد ثبوت الحرمة الذاتية للغناء، وهذه الأدلة هي التي نخرج بها عن مقتضى أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط.

وأما ما دل على جواز التغني بالقرآن، أو بما يذكر بالجنة، فلو سلمنا دلالة فهو معارض لا يمكن الأخذ به، إما لتساقطه مع معارضه المحرم فبقى على مقتضى البراءة، وأما لتفوق معارضه (أدلة التحريم) عليه بأي سبب من الأسباب.

- المحدث الكاشاني: هذا الأمر وإن كان غناء إلا أنه غناء جائز بعد ورود الدليل على الجواز.

وتفصيل الدليل على الجواز سيأتي عند تعرض المصنف له في المتن، ولكن، بناء على ما جاء في العبارة التي نقلناها عنه في الكافي، فإن المقصود بدليل الجواز هو وجود الدليل الدال على ان الغناء المحرم هو ما رافقه أمور محرمة وأما غيره فلا.

وعلى هذا، فلو فرض وجود عمومات وإطلاقات تحرم الغناء، فإنه لا بد من تخصيصها أو تقييدها للدليل الخاص والمقيد.

- المحقق الإيرواني: يجب الإقتصار في الحكم بالحرمة على المقدار المتيقن دخوله في دليل تحريم الغناء؛ لعدم الوقوف على حقيقة موضوع الغناء الذي لا ريب في حرمة، والتغني بالقرآن ليس من جملة القدر المتيقن لوجود الخلاف فيه كما رأينا.

وعليه، فما دام التغني بالقرآن مشكوك الدخول في دليل الحرمة، فالمرجع

هو البراءة؛ اقتصارا في ما خالف الأصل على المتيقن خروجه منه. والذي نلاحظه هنا، هو أن كلا من المحدث الكاشاني والمحقق الإيرواني يفتيان بعدم الحرمة، إلا أن الدليل على تلك الفتوى مختلف بين الاثنين نوعا ما، فبينما يفتي الكاشاني بالجواز للدليل المحرز عليه، المتمثل بالروايات المجوزة لذلك، والحاصرة للمحرم بما رافقه محرم، يفتي الإيرواني بالجواز لأصالة البراءة بعد الشك في شمول عمومات وإطلاقات الحرمة لما نحن فيه، فيجب الاقتصار في الخروج عن مقتضى البراءة على المقدار المتيقن، وهو غير ما نحن فيه (التغني بالقرآن) كما هو واضح.

ويمكنك أن تصوغ الدليل السابق بعبارة ثانية مبنية على سابقها التي كانت تتكلم في الدليل والأدلة بصورة مباشرة فتقول: يجوز الكاشاني التغني بالقرآن لأنه لا يقول بحرمة الغناء الذاتية، ويجوز الإيرواني ذلك من باب الشك في شمول دليل الحرمة له لا من باب القول بمقالة الكاشاني، فالغناء عند الإيرواني حرام ذاتا، إلا أن القدر المتيقن من هذه الحقيقة المحرمة بالحرمة الذاتية هو تلك الحصة ذات القيود الأربعة التي ذكرها الإيرواني في ما نقلناه عنه من كلامه دون غيرها.

أرجو القيام بهذه العملية بين الوقت والآخر، وإضافة جملة من العناصر الأخرى كلما تقدم الطال في الدراسة، فهو الهدف النهائي من دراسة الكتاب.

الوقف الثالث: ضرورة الالتفات إلى محورية المنهج ولوازمه دائما

من فوائد المنهج - علاوة على ما له من فوائد جمّة - توضيحه للمحور الذي لا بد من السير عليه والالتفات إليه دائما في البحث، ولا يخفى ما لهذا الأمر من أهمية بالغة؛ فهو صمام الأمان للجهد والوقت الثمينين بعد تأمينه

للسير ضمن الإطار العلمي العام للبحث والتحقيق، إلا أن مما يؤسف له في هذا المجال، هو أنه قد يغفل البعض عن لوازم ما يختاره من منهج وأسلوب تعامل مع المعلومات فتختلف المتشابهات وتتشابه المختلفات عنده وعند غيره ممن يمشي على خطواته.

ولأوضح لك ذلك عمليا، مستفيدا من كلام عالم آخر في المقام للتنوع، علما بأنه يمكن تطبيق الكلام التالي على بعض العبارات التي ذكرناها سابقا، كعبارة المحقق الإيرواني والخوئي *تثُلُما* مثلا، إلا أننا أحببنا التوسع لجملة من الأهداف لا نحتاج إلى ذكرها هنا.

قال السيد القمي في مباني منهاج الصالحين: «الموضع الثاني: في بيان موضوعه [الغناء]. واختلفت فيه أقوال أهل اللغة، كما أن كلمات الأصحاب حوله كذلك. . . ومع هذا الإختلاف كيف يمكن الجزم بأحد هذه الأقوال؟! ومقتضى القاعدة الاقتصار بما يكون متيقنا، والمتيقن ما يكون جامعا لجميع الأقوال، مع انضمام أن يكون بنحو خاص ولحن مخصوص بأرباب الملاهي. . . وعلى الجملة، لا بد في الجزم بالحرمة اجتماع جميع القيود المحتملة؛ إذ مع الشك في تحقق الموضوع يجري الأصل النافي في الموضوع والحكم.

أما الأول، فإن مقتضى الأصل عدم كون المفهوم صادقا على المشكوك فيه. وأما الثاني، فلأن مقتضى أصالة البراءة هو الجواز، لكن مقتضى الورع هو الإحتياط التام». (مباني منهاج الصالحين، ج ٧، ص ٢٤٢).

ثم ذكر في الصفحة رقم ٢٤٦ - ٢٤٧ ما نصه: «الموضع الرابع: هل يجوز الغناء في سوق الابل المسمى بالحذاء أم لا؟ ربما يقال بالجواز؛ لعدة نصوص نبوية منقولة عن طرق العامة. وحيث أنها ضعيفة لا يعتد بها، ومقتضى إطلاق

أدلة الحرمة حرمته...».

الموضع الخامس: هل يجوز الغناء في رثاء الحسين (عليه السلام) أم لا؟ الحق هو الثاني؛ لأن المرجع إطلاق دليل الحرمة، ومقتضاه حرمة حتى في رثاء الحسين (عليه السلام)، نعم، يمكن أن يقال ان رثاء الحسين (عليه السلام) خارج عن موضوع الغناء... .

الموضع السابع: هل يجوز الغناء في القرآن أم لا؟ الحق هو الثاني؛ لإطلاق دليل الحرمة... .».

وهذا الكلام - كما ترى - يعكس عدم الالتزام بالمنهج الذي انتخبه الباحث؛ فبعدما اختاره الباحث في كلامه المنقول أولاً من عدم انطباق المفهوم وبتبعه عدم الحكم بالحرمة إلا لما كان جامعاً لجميع القيود والشرائط المحتملة، كيف يمكن الذهاب إلى إطلاق في أدلة حرمة الغناء التي بني الحكم بالحرمة والإفتاء بها في الكلام الثاني المنقول قبل قليل عليه؟!.

قال المحقق النراقي في المستند: «وقد ظهر من جميع ذلك، أن القدر الثابت من الأدلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويًا، وهو ترجيع الصوت مع الإطراب في الجملة، ولا دليل على حرمة بالكلية، فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمة بالإجماع، وهو ما كان في غير ما استثنوه، وهي أمور، منها: غناء المغنية في زف العرائس... ومنها: الحداء... . ومنها: في مرثي الحسين وغيره من الحجج والمعصومين... .» (مستند الشيعة، ج ١٤، ص ٩٧ - ٩٩).

ولو كنا ملتفتين إلى المنهج المتبع سابقاً، والمحور الذي ولد عنه، لما وقعنا في مثل هكذا مطبات. الأمر الذي ينطبق - كما أشرنا - على غير هذا العالم من علماء كتبوا في هذا المجال. فلاحظ، وانتبه، ولا تغفل رجاء.

اشتمل على محرم من خارج . مثل اللعب بآلات اللهو، ودخول الرجال، والكلام بالباطل . وإلا فهو في نفسه غير محرم .

والمحكي^(١) من كلامه في الوافي، أنه . بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها^(٢) . قال: الذي يظهر^(٣) من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها، بما كان على النحو المتعارف في زمن الخلفاء، من دخول الرجال عليهن، وتكلمهن بالباطل، ولعبهن بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما، دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله ﷺ: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال»^(٤) . إلى أن قال: وعلى هذا^(٥) ، فلا بأس بالتغني بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة والنار، والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبار، وذكر العبادات، والترغيب في الخيرات، والزهد في الفانيات، ونحو ذلك، كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله: «فذكرتك الجنة»:

(١) فلنبداً إذن في التحقق من نسبة القول المزبور إلى المحقق الكاشاني.

(٢) والتي قد تكون مستندا للذهاب إلى الحرمة العرضية.

(٣) فالأخبار ظاهرة في الحرمة العرضية عنده ﷺ.

(٤) جاء في رواية أبي بصير: «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس

وليست بالتي يدخل عليها الرجال». وستأتي الإشارة إلى هذه الرواية.

(٥) فالغناء ليس محرماً إلا بالحرمة العرضية، ومعنى هذا جواز التغنى بما لم

يكن باطلاً، كما يشير إليه ويدل عليه حديث الفقيه الذي ذكرناه سابقاً، فالظاهر

أن المراد من الإشعار عند المحدث أمر أعلى رتبة من الإشعار الإصطلاحي، فهو

مرتبة من مراتب الظهور لكي يصح التمسك به بهذا الشكل عنده ﷺ.

وذلك لأن هذا كله ذكر الله، وربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله.

وبالجملة، فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله^(١)، وأن أكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم من قبيل الباطل^(٢). إنتهى^(٣).

أقول^(٤): لولا استشهاده بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال»،

(١) فالغناء نوعان: غناء حق جائز، وغناء باطل حرام.

(٢) يبطلان مضامينه.

(٣) الوافي، ج ١٧، ص ٢١٨ - ٢٢٣.

(٤) تمامية نسبة الحرمة العرضية إلى المحدث الكاشاني

وبعد التأمل في الكلام السابق عن المحدث الكاشاني نقول:

هناك كلمة واحدة تستدعي صحة ما نسب إليه، واليك التفصيل:

ان المحدث المذكور عندما ذهب إلى جواز التغني بما لم يكن باطلا، فإنه

يحتمل في توجيه ذلك الجواز احتمالان:

الأول: أنه إنما ذهب إلى ذلك لأنه يذهب إلى أن (الغناء) يصدق على كل

صوت حسن يذكر الجنة ولو لم يكن لهويا، فهكذا صوت غناء عند المحدث

إلا أنه ليس محرما؛ لأن الغناء المحرم عنده إنما هو - وهو ما ذهبنا إليه نحن

أيضا - الصوت اللهوي المناسب لألحان أهل الفسوق، والذي هو مناسب

لمجالس الباطل وما يرافقها من محرّمات.

وبعبارة مختصرة: حقيقة الغناء عند المحدث أوسع من حقيقة الغناء عندنا،

فهو عنده كل صوت حسن وإن لم يكن لهويا، بينما هو عندنا الصوت الحسن

اللهوي لا كل صوت حسن. فاتبه، فسئوس على ذلك بعض الأمور.
الثاني: أنه يذهب إلى أن (الغناء) هو الصوت اللهوي كما نذهب إليه نحن، إلا أن مجرد الصوت اللهوي ليس محرما، بل المحرم ما يعرض عليه أو يرافقه من محرمات.

ومن الواضح بناء على هذا الإحتمال ان كل غناء عند المحدث هو غناء عندنا، وبالعكس، فالحقيقة واحدة عند الجميع.

وبناء على الإحتمال الأول لن تصح نسبة القول بالحرمة العرضية للغناء إلى الكاشاني كما هو واضح؛ فهو عندما جوز الغناء بناء على هذا الإحتمال لم يجوز في الحقيقة الغناء الذي اخترنا نحن أنه غناء، بل جوزَ أمرا آخر هو الصوت الحسن غير اللهوي، نعم، هو اعتبره غناء فذهب إلى جوازه، الأمر الذي نشاركه فيه نحن أيضا؛ إذ لم نحرم إلا الصوت اللهوي ليس إلا، والمفروض أننا نتحدث عن صوت ليس كذلك.

وعلى هذا، فلا المحدث الكاشاني جوز الغناء الذي نعتبره نحن غناء، ولا نحن حرمانا الغناء الذي يعتبره الكاشاني غناء بعد عدم كونه غناء عندنا بعد أن اشترطنا اللهوية في الصوت لكي يكون غناء.

وبعبارة أخرى: ما أسماه غناء وجوزه، وهو الصوت الحسن، نحن أيضا نجوزه لأنه ليس غناء في الحقيقة؛ فإن الغناء - كما قلنا سابقا - ماكان من الصوت مطربا، وما حرّمه من الغناء نحن أيضا نحرّمه؛ لأنه الغناء حقيقة عندنا، إذ لما كان مناسباً للحن أهل الفسوق، فهو لهوي بلا أدنى شك، فهو قائل بالحرمة الذاتية لا العرضية للغناء، وإن كان من فرق فهو في الألفاظ لا غير، فنحن عبرنا بالصوت اللهوي، بينما عبر تَدُّ بِقوله: «بما كان على النحو

المتعارف في زمن الخلفاء، من دخول الرجال عليهم، وتكلمهن بالباطل، ولعبهن بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما.

وأما بناء على الإحتمال الثاني، فالمحدث مخالف لنا كما هو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وتوضيح بعد ذهابه إلى الحرمة العرضية لا الذاتية. وبناء على ما سبق، فإذا كان كلام المحقق الكاشاني ظاهراً في الإحتمال الأول فنسبة القول بالحرمة العرضية إليه غير صحيحة، وأما لو كان ظاهراً في الإحتمال الثاني، فالنسبة صحيحة.

وحينئذ نقول: إنه كان من الممكن أن نحمل كلام المحدث على الإحتمال الأول - وهو ما سيأتي توجيهه - إلا أن استشهاده بالرواية التي ورد فيها: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» ظاهر في الإحتمال الثاني، وأنه يذهب إلى التفصيل في نفس الصوت اللهوي، فهناك صوت لهوي حلال وهناك آخر حرام عنده ^{تتأثر}، والحلية والحرمة باعتبار ما يرافق هذا الصوت ويعرض عليه ليس إلا؛ فإن صوت المغنية التي تزف العرائس لهوي لا محالة بعد كونه غناء، ولهذا، فلو ذهبنا إلى جوازه في المحطة التالية لكان من باب التخصيص والايحراج الحكمي لا الموضوعي، فالغناء حرام إلا الغناء في العرس مع انه غناء وصوت لهوي.

فتفصيله ^{تتأثر} راجع إلى التفصيل بين أفراد حقيقة واحدة هي الغناء - الصوت اللهوي - فالغناء بنفسه الذي هو الصوت اللهوي عنده له فردان: أحدهما حلال وذلك إذا لم يعرضه ولم يرافقه أي محرم، والآخر حرام إذا عرضه محرم من المحرمات، لا ان التفصيل عنده في نفس الحقيقة وهي الغناء بحيث يذهب إلى ان الغناء يصدق على بعض الأفراد دون بعض فيحرم

أمكن . بلا تكليف . تطبيق كلامه على ما ذكرناه، من أن المحرم هو الصوت اللهوي الذي يناسبه اللعب بالملاهي، والتكلم بالأباطيل، ودخول الرجال على النساء، لحظ السمع والبصر من شهوة الزنا، دون مجرد الصوت الحسن الذي يذكر أمور الآخرة وينسي شهوات الدنيا.^(١)

إلا أن استشهاده بالرواية «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء^(٢) لا من حيث نفسه، فإن صوت المغنية التي تزف العرائس على سبيل اللهو لا محالة فهو غناء على ما اختاره الشيخ في تعريفه، ولذا لو قلنا بإباحته في ما يأتي كنا قد خصصناه بالدليل. ونسب^(٣) القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضا، والموجود فيها . بعد

لأنه يصدق ويحل لأنه لا يصدق.

(١) فالإختلاف بيننا مجرد إختلاف في الألفاظ لا غير.

(٢) وأما الحقيقة فواحدة وهي الصوت اللهوي، فالمراد من قوله: «لا من حيث نفسه»، هو لا من حيث الحقيقة، فالحقيقة واحدة والإختلاف في الفرد، لا أن الحقائق (الغناء) مختلفة كما كان الأمر عليه في الإحتمال الأول السابق الذكر. فانتبه.

(٣) التحقيق في نسبة القول بالحرمة العرضية إلى المحدث السبزواري

وبعدما ثبتت نسبة القول بالحرمة العرضية للغناء إلى الكاشاني، تصل النوبة إلى التحقق من ثبوت نسبة هذا القول إلى السبزواري صاحب الكفاية، فنذكر كلامه فيها أولا، لنقف بعد ذلك لتأمل فيه كما فعلنا مع كلام صاحبه.

ولسنا هنا في مقام شرح عبارة الكافي، ولذا سنقتصر على بيان ما يتوقف عليه ثبوت النسبة وعدمها له **نذكر**، فنقول:

هناك ثلاث طوائف متخالفة في التغني بالقرآن أو بالمطالب الحقّة غيره، وهي:

١ - عمومات وإطلاقات حرمة (الغناء) الشاملة للتغني بالقرآن بعمومها وإطلاقها.

٢ - ما يحرم (الغناء بالقرآن) بالخصوص.

٣ - ما يجوز (الغناء بالقرآن) بالخصوص.

والطائفتان الأولى والثانية تفان ضد الثالثة كما هو واضح، فكيف يحل هذا التعارض؟

وأعتقد - عزيزي الباحث - أنك يمكنك ان تضع هذه الطوائف الثلاثة في موقعها المناسب لها من مراحل عملية الإستنباط حسبما أوضحت لك بداية هذه المسألة. فالعمومات والإطلاقات في المرحلة الثانية بعد أصالة البراءة، والمجوزة للتغني بالقرآن في الثالثة، ثم تأتي المحرمة للتغني به في الرابعة، فنحن الآن في المرحلة الخامسة من مراحل عملية الإستنباط، وهي المرحلة التي يتوجب علينا فيها حل التعارض إن كان هناك تعارض، فلربما كان هناك طريق يثبت عدم التعارض من الأساس!

وهنا يأتي كلام السبزواري حيث يقول بإمكان أن يكون ذلك بأحد طريقتين: الأولى: ويتكون من خطوتين طبقاً لما أوضحت لك قبل قليل وفي بداية المسألة.

الأولى: أما بالنسبة إلى التعارض بين الطائفتين الثانية والثالثة، فلا بد من حمل المانعة على التغني بالقرآن بكيفية لهوية كما في غناء الفساق، وأما التغني بالقرآن، أي: قراءته بكيفية ليست لهوية، فلا بأس فيها. والقرينة على هذا الحمل مجموعة روايات ذكرت في المتن، والذي ينتج من

هذا الطريق لحل التعارض، هو إطلاق الغناء على الصوت الحسن الذي يخلو من الكيفية للهوية. وهذا مشبه للإحتمال الأول الذي ذكرناه سابقا عن الكاشاني. الثانية: تخصيص وتقييد الطائفة الأولى بالثالثة، فتكون النتيجة طبق هذه المرحلة: جواز التغني بالقرآن، وبهذا يكون التعارض قد حل بين هاتين الطائفتين، وهو حل عرفي بعد كونه تقييدا وتخصيصا.

وكما ترى، فإن هذا الكلام كلام فني جار على مقتضى الطريقة الفنية للإستنباط؛ حيث حللنا التعارض أولا بالطريقة المذكورة التي كانت نتيجتها تقديم الدليل المجوز للتغني بالقرآن على معارضه، وهي الخطوة الأولى التي ذكرها السبزواري ^١، فإذا كانت النتيجة هي هذه، فالمقيد والمخصص لإطلاقات وعمومات حرمة الغناء موجود، وعملية الإستنباط تقتضي التقييد والتخصيص كما هو واضح، لتكون النتيجة: جواز التغني بالقرآن، وبتبعه، ان حرمة الغناء عرضية في ما إذا اكتنفه محرم ما، كما لو كانت الكلمات باطلة، أو الكيفية لهوية من كفيات مجالس اللهو والطرب مثلا. فانتبه، وتشبث بما حصلت عليه من الطريقة الفنية للإستنباط؛ فإنها النور الذي تمشي به في مسيرة عملية الإستنباط ومطباتها.

الثاني: أن نحمل الطائفتين المانعتين من الطوائف الثلاث السابقة على الفرد الشائع ذلك الزمان، ومعناه: إن الحرام هو ما يرافق الغناء من محرمات، أي: الحرمة العرضية، الحمل الذي يؤيده روايات عدة ذكرت في المتن. وبناء على هذا الحمل، فإن التغني بالقرآن جائز مع أنه غناء لكونه بكيفية لهوية، إلا أنه ليس لهوا باطلا، فما كل لهو باطل حرام. ولو أبينا هذا الحمل مع وجود هذه القرائن، فهناك أمر آخر يجبرنا عليه،

ذكر الأخبار المتخالفة جوازا ومنعا في القرآن وغيره :: ان الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين:

أحدهما^(١): تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، وحمل ما يدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو، كما يصنعه الضساق في غنائهم. ويؤيده رواية عبد الله بن سنان المذكورة: «اقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر، وسيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء».^(٢)

وهو: ان التعارض في مانحن فيه بين الأخبار المحرمة للغناء وبين الأخبار المجوزة لقراءة القرآن بصوت حسن، والنسبة بين هذه الأخبار هي العموم والخصوص من وجه، إذ يلتقيان في «الغناء في القرآن»، فهو (غناء) وهو (قراءة للقرآن بصوت حسن) أيضا، ويفترق الغناء بالتغني بغير القرآن، بينما يفترق الآخر بقراءة القرآن بصوت حسن غير غنائي.

إذا اتضح هذا، نقول: وفي محل الاجتماع لا بد ترجيح الطائفة المجوزة لقراءة القرآن بالغناء؛ لمرجحين سيأتي ذكرهما وتوضيحهما في المتن.

فإذا كانت النتيجة هي هذه، وهي: جواز الغناء بالقرآن، فهذه قرينة على أن الحرام من «الغناء» هو ما كان على سبيل اللهو المقترن بالمحرمات، وهو ما أسميناه بالحرمة العرضية للغناء.

وبناء على هذا الجمع الثاني، فإن السبزاري يذهب إلى الحرمة العرضية للغناء، فما نسب إليه في الغناء صحيح.

(١) هذا هو الطريق الأول للجمع، وقد أوضحناه قبل قليل.

(٢) الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأول. مع بعض

وثانيهما^(١). أن يقال . وحاصل ما قال: حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزمان، قال: والشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري وغيرهن في مجالس الضجور والخمور والعمل بالملاهي والتكلم بالباطل وأسماعهن الرجال، فحمل الفرد المعرف . يعني: لفظ «الغناء» . على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد .

ثم ذكر رواية علي بن جعفر الآتية، ورواية «اقرأوا القرآن» المتقدمة، وقوله: «ليست باللتي يدخل عليها الرجال» مؤيدا لهذا الحمل . قال: إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به كالاتهاء وغيره . إلى أن قال :. إن في عدة من أخبار المنع عن الغناء اشعارا بكونه لهوا باطلا، وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقروءة بالاصوات الطيبة المذكورة المهيجة للأشواق إلى العالم الأعلى محل تأمل .

على^(٢) أن التعارض واقع بين أخبار الغناء والأخبار الكثيرة الدالة على فضل قراءة القرآن والأدعية والأذكار مع عمومها لغة وكثرتها^(٣)، وموافقتها

التفاوت.

(١) وهذا هو الطريق الثاني للجمع.

(٢) هذا ما أشرنا إليه آخر الطريق الثاني من أنه ما يضطرنا إلى ذلك

الطريق والحمل.

(٣) هذا هو المرجح الأول من المرجحين الذين ذكرنا أنهما سيأتیان،

وحاصله: إن أخبار تجويز قراءة القرآن عموما (أي: ولو بغناء) كثيرة متواترة،

فيعلم أن هذا العموم مراد، فيصبح مرجحا في ما نحن فيه.

للأصل^(١)، والنسبة بين الموضوعين عموم من وجه^(٢)، فإذا^(٣) لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والإقتران بالملاهي ونحوهما.

ثم إن ثبت إجماع في غيره^(٤)، وإلا بقي حكمه على الإباحة^(٥)، وطريق الإحتياط واضح^(٦). إنتهى^(٧).

(١) فإن الأصل (وهو البراءة) موافق لأخبار تجويز قراءة القرآن ولو كانت غناء، وقد ذكرنا سابقا ان الأصل الذي يجري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط هو البراءة.

(٢) فيجري فيه المرجحان السابقان حسب مبنى المحقق السبزواري في كفايته. (٣) وبتقديم الطائفة المجوزة لقراءة القرآن ولو بالغناء، تكون هذه النتيجة قرينة على أن المراد من اخبار حرمة الغناء، إنما هو الفرد الشائع زمان الخلفاء، وبعبارة ثانية: الحرمة فيه عرضية لا ذاتية.

(٤) فالنتيجة لحد الآن هي: ترجيح التغني بالقرآن للمرجحين السابقين، نعم، بشرطها وشروطها التي ذكرناها سابقا، وهي أن لا يقترن به محرم آخر. ومن الشروط أيضا أن لا يكون في البين إجماع يشمل ما رجحنا جوازها؛ إذ من الواضح أنه مع الإجماع على حرمة لن تصل النوبة إلى التعارض من وجه وإعمال المرجحين السابقين. فانتبه جيدا لما يفعله الإجماع هنا. (٥) وأصالة البراءة.

(٦) بترك التغني بالغناء؛ فإن فيه اليقين بعدم ارتكاب الحرام.

(٧) كلام صاحب الكفاية، وهو في كفاية الأحكام، ص ٨٦.

ومن يراجع الكفاية يجد الاختلاف الكبير بين ما فيها وبين ما نقله المصنف عنها، فلا بد من التنبه والأخذ عن الكتاب نفسه - الكفاية - لا عن

أقول^(١): لا يخفى أن الغناء . على ما استفدناه من الأخبار، بل فتاوى

الناقل - الشيخ الأنصاري قده - راجع في هذا المجال ما ذكره العلامة الشهيدي في شرحه للمكاسب، ص ٧١.

(١) الموقف من نسبة الحرمة العرضية للسبزواري

ولنوضح الكلام هنا، فلنتطرق إلى النقاط التالية:

الأولى: إن ظاهر بعض كلمات السبزواري - وقبله الكاشاني - ظاهرة في أن الغناء ليس بنفسه من الملاهي، ولهذا ذهبنا إلى حرمة إذا اقترن بالمحرمات الأخر، وهذا خلاف التحقيق الذي توصلنا إليه سابقا من أن الغناء بنفسه من الملاهي بعد كونه كيفية لهوية للصوت، والأخبار، وفتاوى الأصحاب - ببركة قيد «المطرب» كما وضعناه سابقا - وكلمات أهل اللغة على ذلك، وعلى هذا، فكل غناء لهو؛ لأن اللهو داخل في حقيقته، ولا معنى لأن نفصل فيه بين ما قارنه اللهو والباطل وما لم يقارنه كما يظهر من بعض كلمات المحدثين السابقين.

الثانية: لو كان الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن ولو لم يكن بدون كيفية لهوية، كما لو فسرنا التطريب - مثلا - بالترجيع والمد، وهو ما تقدم عن بعض كتب اللغة، لتوجه التفصيل في حرمة الغناء بين ما كان بكيفية لهوية (أي: ما قارنه محرم)، وبين ما لم يقارنه.

وحاصل هذه النقطة يظهر من بعض كلمات المحقق السبزواري.

الثالثة: لو كان المحدث السبزواري يبني على ما تقدم في النقطة الأولى، من أن الغناء لهو بكيفيته ولكن مع هذا لا يحرم إلا إذا اقترن بمحرم آخر كما يظهر من بعض كلماته هو والكاشاني، فنسبة القول بالحرمة العرضية لهما صحيحة.

الأصحاب، وقول أهل اللغة . هو من الملاهي، نظير ضرب الاوتار والنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدم التصريح بذلك في رواية الاعمش الواردة في الكباثر، فلا يحتاج في حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الآخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

نعم، لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن . كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب . توجه ما ذكرناه، بل لا اظن أحدا يفتي باطلاق حرمة الصوت الحسن.

والأخبار بمدح الصوت الحسن، وأنه من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدعاء به، وأنه حلية القران، واتصاف الأنبياء والأئمة (صلوات الله عليهم) به في غاية الكثرة، وقد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر ان غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء بالقران بل استحبابه، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتطريب والترجيع به، والظاهر^(١) أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام

وأما إذا بني على ما جاء في النقطة الثانية، من أن الغناء مطلق الصوت، فلا يحرم إلا إذا اقترن بمحرم ولو بكيفيته، فنسبة الحرمة العرضية له غير صحيحة، بل هو تفصيل في التعريف والحقيقة لا الحكم.

وعلى هذا، فكما يحتمل صحة النسبة اليهما، يحتمل عدم الصحة.

(١) هذا اتمام توجه احتمال البناء على ما جاء في النقطة الثانية إلى المحدث السنزوري هو وقوله الآتي: «وقد صرح إلا أننا لم نجد تصريحاً في الكفاية بذلك.

أهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا^(١). إنتهى.

وقد صرح في شرح قوله عليه السلام: «اقرأوا القرآن بألحان العرب» ان اللحن هو الغناء.

وبالجملة^(٢)، فنسبة الخلاف اليه في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل اليه، بل ظاهر اكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضا ذلك؛ لأنه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكر لأمور الآخرة، المنسي لشهوات الدنيا.

نعم^(٣)، بعض كلماتها ظاهرة في ما نسب اليهما من التفصيل في الصوت اللهوي^(٤)، الذي ليس هو عند التأمل تفصيلا، بل قولاً باطلاق

(١) كفاية الأحكام، ص ٨٥.

(٢) والأولى أن نقول بأن السبزواري يبني على ما ذكرناه في النقطة الثانية، وهكذا المحدث الكاشاني.

والقرينة على ما ادعينا، هي أن هذا الأخير عندما ذهب إلى حصر حرمة الغناء في ما إذا قارنه محرم، فقد كان في مقام توجيه جواز التذكير بأمور الآخرة وما شابه ذلك بالصوت الحسن لا بالصوت الحسن الذي كلفته لهوية، وهو ما قلنا أنه غناء محرم؛ بعد وضوح ان هكذا صوت كيف له ان يذكر بتلك الحقائق العالية؟!

(٣) نعم، يبقى الإحتمال الثاني قائما، وبناء عليه، وعلى صحة النسبة إلى العلمين السابقين، فلا بد حينئذ من أن نحقق في أصل القضية (الحرمة العرضية)؛ لكي نصل إلى ما يقتضيه الفن فيها.

(٤) في نفس الصوت اللهوي الذي هو الغناء، فإذا اقترن بهذا الصوت اللهوي

جواز الغناء، وأنه لا حرمة فيه أصلاً^(١)، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرمات، فهو. على تقدير صدق نسبته إليهما^(٢). في غاية الضعف^(٣).

محرم حرم، وإلا فإن مجرد كونه لهوياً لا دليل على حرمة مع كونه غناء.

(١) فإن الغناء هو الصوت اللهوي، هذه هي حقيقته ولا يحتاج في تحققها إلى إقترانه بأمر آخر، وقد ذهب المحدثان إلى جوازه إذا لم يقترن بالمحرم، فالغناء عندهما حلال مطلقاً اقترن به أمر محرم أم لا، غايته، أنه إذا اقترن به أمر آخر محرم، فالمحرم هو هذا الأمر الآخر، وأما الغناء فهو حلال، وقد بينا ذلك في بداية بحث الغناء وغيره من الأبحاث السابقة.

(٢) بل حتى على تقدير عدم نسبته إليهما فإنه يبقى ضعيفاً عند المصنف تثلاً.

(٣) القول بالحرمة العرضية للغناء في غاية الضعف

وسواء ثبتت نسبة القول بالحرمة العرضية للغناء للعلمين أم لا، فالمهم الكلام في ما يمكن أن يكون مستنداً لذلك عندهما، بحيث يثبت أن الغناء إذا كان مقترناً بالمحرم حرم، وإلا فلا.

وبعبارة أخرى: لكي تثبت الحرمة العرضية للغناء، فلا بد من دليل يثبت أن الكيفية اللهوية للصوت لوحدها ليست محرمة وإن كانت غناء حقيقة، بل المحرم هو تلك الكيفية - أي: الغناء - إذا رافقها واقترن بها محرم آخر.

نكتة منهجية مهمة

وبحسب الطريقة الفنية للإستنباط بمراحلها التي أوضحناها غير مرة، وأوضحناها أيضاً بداية هذا البحث، فإن الكلام في دليل مقيد لإطلاقات حرمة الغناء التي كانت تجري في المرحلة الثانية من مراحل إستنباط الحكم التكليفي، هذا هو محل الكلام، وبهذه الطريقة تثبت الحرمة العرضية للغناء.

لا شاهد له يقيد الاطلاقات الكثيرة المدعى تواترها^(١) الا بعض الروايات التي ذكرها.

منها: ما عن الحميري بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصحاح، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح، قال: لا بأس ما لم يعص به»^(٢).

والمراد^(٣) به ظاهرا ما لم يصر الغناء سببا ولا مقدمة للمعاصي المقارنة له. وفي كتاب علي بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح

فانتبه رجاء.

وبناء على ذلك، فنستعرض جملة من الروايات التي قد يتوهم تمامية الإستدلال بها في المقام، ثم نوضح الموقف منها بعد تقريب دلالتها على الحرمة العرضية.

(١) على حرمة مطلق الغناء ومجرد الصوت اللهوي، سواء اقترن به محرم أم لا. ولم تذكر هذه الروايات في كتابي العلمين، إلا أن المهم أصل البحث والتحقيق.

(٢) الوسائل، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) هذا تقريب الإستدلال بالرواية على الحرمة العرضية للغناء، فالغناء نفسه ليس حراما، نعم، لو صار سببا أو مقدمة للمعاصي المقارنة له، كما لو كانت مطالبه سببا لتهييج الشهوة، أو أي باطل. آخر، فهو حرام، أو كان المقصود بالغناء امرا باطلا محرما كما في ما يقارنه من المحرمات، أو تهيج الشهوة، أو غير ذلك من المحرمات، فهو حرام حينئذ بالمعنى الذي سبق للحرمة العرضية للغناء.

في الفطر والأضحى والضحى؟ قال: لا بأس ما لم يزمربه،^(١)^(٢)

والظاهر^(٣) أن المراد بقوله: «ما لم يزمربه، أي: لم يلعب معه بالزمار،

أو ما لم يكن الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الأغاني.

ورواية^(٤) أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات،

فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس لا بأس

به، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن

سَبِيلِ اللَّهِ﴾.^(٥)

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال عليه السلام: أجر المغنية

التي تزف العرائس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرجال»^(٦).

(١) مسائل علي بن جعفر، ص ١٥٦، الحديث ٢١٩.

(٢) وهذه هي الرواية الثانية التي قد يدعى تقييدها لإطلاقات حرمة الغناء، وبالتالي إثبات الحرمة العرضية كما قلنا أنه المطلوب من هذه الروايات، بتقريب:

ان ظاهرها يدل اما على عدم حرمة الغناء إلا إذا قارنه اللعب بالمزمار وهو المحرم، وأما على عدم الحرمة إلا إذا كان الغناء بالمزمار ونحوه من آلات الغناء، وأما لو خلا عن ذلك وكان بكيفية ثانية خالية عن ذلك، فهو غناء حلال.

(٣) هذا تقريب الإستدلال بالرواية على الحرمة العرضية، وقد مر توضيحه.

(٤) هاتان روايتان عن أبي بصير قد يدعى دلالتهما على الحرمة العرضية

بالتقريب التالي عن المصنف رحمته.

(٥) الوسائل، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٦) المصدر السابق، الحديث ٣.

فإن^(١) ظاهر الثانية وصريح الأولى، ان حرمة الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود اقامة مجلس اللهو حرم، وإلا فلا.

وقوله عليه السلام في الرواية: «وهو قول الله»، إشارة إلى ما ذكره^(٢) من التفصيل، ويظهر منه أن كلا الغناءين من لهو الحديث^(٣)، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس في المعاصي والخراج عن سبيل الحق وطريق الطاعة دون الآخر.

وانت^(٤) خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للاطلاقات؛ لعدم ظهور يعتد به به في دلالتها؛ فإن^(٥) الرواية الأولى لعلي بن جعفر ظاهرة في تحقق

(١) هذا تقريب الاستدلال بروايتي أبي بصير، والسؤال وإن كان عن الأجر، إلا أنه لما كان في مقدمة الغناء، فمعنى كون الأجر لا بأس به: هو أن مقابله لا بأس به أيضا؛ وإلا لما جاز أخذه كما هو واضح.

(٢) الإمام عليه السلام.

(٣) فكلاهما من لهو الحديث.

(٤) بيان الموقف من الروايات المدعى دلالتها على الحرمة العرضية

وبعد أن استعرضنا الروايات التي قد يدعى دلالتها على الحرمة العرضية للغناء، وتقريب الاستدلال بها، تصل النوبة إلى بيان الموقف منها. وخلاصة الموقف من هذه الروايات هو أنها غير تامة من حيث الدلالة، وإليك التفصيل:

(٥) أما رواية علي بن جعفر الأولى، فإنها ظاهرة في أن المعصية تتحقق بنفس الغناء لا بما يقترن به من المعاصي، وبعبارة أخرى: لا بأس بالغناء ما لم يكن معصية بنفسه.

فإذا كان هذا هو ظاهر الرواية، يكون المراد الكلي منها - بقرينة قصر الامام الحرمه على ما كان معصية - هو ان الغناء تارة يكون بنفسه معصية فيحرم، وقد لا يكون كذلك فيجوز.

والمعلومة الأخيرة إذا ضمناها إلى معلومة أخرى تعتبر قرينة على تفسير الرواية الحاضرة، هي أن الغناء - على ما حققناه سابقا واثبتنا أنه الوارد في الروايات وكتب اللغة وعبارات الأصحاب ومشهورهم - هو الكيفية للهوية للصوت، والتي هي محرمة بحسب الأدلة السابقة، كانت النتيجة، هي: أن الغناء التي فصل فيه الامام (عليه السلام) لا بد من أن يكون المقصود به مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، سواء أكان مطربا ملهيا أم لا.

فإذا كان مطربا فهو حرام، وإذا كان بدون إطراب فهو حلال.

وهذه النتيجة الناتجة عن التفاعل بين المعلومتين السابقتين، معناها: أن الغناء - بناء على ما اخترناه من تعريف له، وهو الصوت ذو الكيفية للهوية - حرام بنفسه، سواء اقترن به محرم آخر أم لا، وهذا معناها: الحرمه الذاتية للغناء.

وبعبارة مختصرة: الذي يدعيه الشيخ الأنصاري في رد الرواية، هو أن التفصيل الوارد في الغناء في الرواية جوازا ومعصية، ليس هو في (الغناء الذي هو الكيفية للهوية للصوت) كما اختاره الشيخ الأنصاري نفسه لتمام الحرمه العرضية، بأن تكون النتيجة: أن الكيفية للهوية لها فردان أحدهما المحرم وهو ما اقترن بمحرم دون الفرد الآخر، بل التفصيل الوارد في الرواية في الغناء الذي هو (الصوت المشتمل على الترجيع).

والسر في ذلك، هو أن الروايات الكثيرة الدالة على حرمة مطلق الصوت للهوي تعتبر قرينة على تفسير الرواية الحاضرة، بينما الذي يدعيه القائل

المعصية بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، وهو قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم، وقد لا ينتهي إلى ذلك الحد فلا يعصى به.

بالحرمة العرضية هو العكس؛ فاغتنم، فإنه من الاسرار.

للبحث والتحقيق

ويبقى على الشيخ تذ - ليتم له ما ادعاه في رد الإستدلال بالروايات السابقة على الحرمة العرضية - أن يجيب عن ثلاثة أسئلة نقدمها بين يديه في هذا المجال:

الأول: ولماذا كان الظاهر من قول الإمام عليه السلام: «يعصى به» هو ما ادعاه من أنه: «ما لم يكن معصية بنفسه»؟ ولماذا لا يكون ما ادعى في تقريب الإستدلال بالرواية على الحرمة العرضية، أي: «ما كان سبباً أو مقدمة للمعاصي المقارنة له»؟!

الثاني: إذا كان الإمام عليه السلام قد استعمل (الغناء) في مطلق الصوت المرجع به، فكيف اخترت أيها الشيخ الأنصاري أنه الكيفية للهوية للصوت في ما مضى عند تحقيق ماهية الغناء؟!

الثالث: بأي دليل اعتبرنا الروايات الدالة على حرمة مطلق الغناء قرينة على المراد من الرواية الحاضرة - وما سيأتي من روايات - دون العكس؟ وهذه الأسئلة كما تقدم إلى الشيخ تذ، فإنها تقدم إلى كل من ذهب مذهبه، كالسيد الخوئي تذ في الجزء الأول من محاضراته، ص ٣٤٤. والميرزا التبريزي تذ في إرشاد الطالب، ج ١، ص ١٨٢، وغير هؤلاء من المحققين.

ومنه^(١) يظهر توجيه الرواية الثانية لعلي بن جعفر؛ فإن معنى قوله:

(١) هذا رد الإستدلال بهذه الرواية على الحرمة العرضية للغناء، بتقريب: إن المراد مما ورد في الرواية إنما هو حرمة الترجيع بالصوت ترجيع المزمارة، أي: بكيفية لهوية، فالغناء بنفسه حرام إذا كان بكيفية لهوية، والجائز ما لم يكن الترجيع فيه كذلك، أو أن المراد هو الغناء إذا كان المقصود بالترجيع هو قصد المزمارة، أي: الكيفية للهوية، فقد ذكرنا أن اللهو يصدق مع مجرد قصد التلهي ولو لم يكن لهوا بنفسه.

أو أن المراد هو: حرمة الغناء على سبيل اللهو؛ بأن يكون المراد من «الزمر» هو التغني على سبيل اللهو، فإن التغني والصوت للهوي كما ذكرنا سابقا قد يكون بالصوت مجردا، وقد يكون بالصوت في الآلة، والجائز ما لم يكن كذلك. ومعنى ما سبق: أن «الغناء» في لسان الإمام عليه السلام، إنما كان قد قصد به مطلق الصوت المرجع فيه، لكي يصح التفصيل الوارد عنه عليه السلام، وهو ما ذكرناه في توجيه الرواية السابقة إذا لم تكن قد نسيت، ولذا قال المصنف رحمته الله: «ومنه يظهر».

للبحث والتحقيق

والأسئلة الثلاثة التي وجهناها للشيخ الأنصاري قبل قليل متوجهة إلى المصنف رحمته الله هنا أيضا، إلا أنه قد يوجد هناك جواب عن السؤال الأول هنا، وهو ما ينبغي أن تفكر فيه جيدا، فإذا لم تستطع، فاسأل الأستاذ الكريم عنه.

وقفه قصيرة

وقبل مغادرة هذا المقام، لا بأس بأن نذكر بعض ما له علاقة بما نحن فيه، وفيه بعض النكات التعليمية السيالة التي لا تختص بالمقام.

قال بعض المحققين في مقام رد الإستدلال بالرواية محل الكلام: «وفيه: أن

محتملات قوله: «ما لم يزمر به» ثلاثة: الأول: إرادة: «ما لم يقترب بضرب المزمارة». الثاني: إرادة: «ما لم يوجد الغناء في المزمارة». الثالث: إرادة: «ما لم يكن الصوت صوتا مزماريا ولحنا رقصيا». والإستدلال بالخبر يتوقف على إرادة المعنى الأول. ولا ريب في كونه خلاف الظاهر؛ إذ لو كان المراد ذلك لقال: «ما لم يقترب بالمزمارة»، بل ظاهر من الخبر هو إرادة المعنى الثالث كما لا يخفى». (فقه الصادق عليه السلام، ج ١٦، ص ٣٢١).

ولا نريد أن نهجم على هذا الكلام بما استطعنا من قوة؛ فليست القضية استعراضا للعضلات، بل غاية ما نريده هو أجوبة فنية عن الأسئلة التالية:

الأول: ما هو المنطوق في ذكر هذه الإحتمالات الثلاثة دون غيرها؟

الثاني: ما هو الدليل على أن تمامية الإستدلال بالخبر تتوقف على تمامية المعنى الأول دون غيره؟

الثالث: هل يصلح أن يكون ما قيل هنا من أنه: «لو كان المراد ذلك [المعنى الأول] لقال: «ما لم يقترب بالمزمارة» دليلا على كون هذا المعنى خلاف الظاهر؟

الرابع: ما الدليل على ما ادعي في الكلام السابق من قوله: «بل ظاهر من الخبر هو إرادة المعنى الثالث كما لا يخفى»؟

الخامس: ألا يمكن أن نرد المدعى الأخير بما رد به المتكلم نفسه المعنى الأول بأن نقول: «لو أريد هذا المعنى لقال عليه السلام...»؟

السادس: هل أن ثبوت المعنى الثالث يعني الحرمة الذاتية للغناء؟ ألا يمكن أن نقول بأنه حتى بناء على ذلك فإن الغناء حرام عرضا؛ فإن الغناء بذاته ليس حراما مطلقا، بل الحرام حصاة خاصة هي ما كان الصوت فيها

«لم يزمر به»، لم يرجع فيه ترجيع المزمارة، أو: لم يقصد منه قصد المزمارة، أو ان المراد من «الزمر» التغني على سبيل اللهو. وأما^(١) رواية أبي بصير مع ضعفها سنداً بعلي بن أبي حمزة البطائني .

صوتا مزماريا ولحنا رقصيا دون غيره؟

والمقصود من هذه الوقفة، هو أن تتذكر ما جاء عن أمير الكلام في الحكمة رقم (٣٨١) من حكم نهج البلاغة من قوله عليه السلام: «الكلام في وثاقتك ما لم تتكلم به، فإذا تكلمت به صرت في وثاقتك». فانتبه، ودقق رجاء.

(١) ضعف رواية أبي بصير الأولى

وأما رواية أبي بصير الأولى، فالإستدلال بها غير تام لأمرين:

الأول: ضعفها سنداً بعلي بن أبي حمزة البطائني.

الثاني: ضعفها دلالة.

وخلاصته: إن غاية ما تدل عليه الرواية هو جواز غناء المغنية في الأعراس، وهذا حتى مع قبوله، إنما نذهب إليه للدليل الخاص، فهو تخصيص وتقييد لإطلاقات حرمة الغناء، ولكنه لا يدل على أكثر من هذا المقدار بحيث يدعى دلالة على جواز كل غناء حتى من غير المغنية في زف العرائس، وحتى لو كانت مطالبه باطلة.

هذا ما أراده الشيخ رحمته برده الإستدلال بالرواية، وأما تفصيل ذلك،

فكالاتي:

إن الرواية قسمت غناء المغنية - والذي هو من لهو الحديث قطعاً - إلى قسمين:

الأول: الجائز، وهو: الغناء الذي لا يدخل فيه على المغنية في العرس الرجال.

الثاني: الحرام، وهو: الغناء الذي يدخل فيه على المغنية في العرس الرجال.

فلا تدل على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال داخلا في لهو

وأما غير هذين القسمين - وهو محل الكلام، كالغناء في غير العرس وبلا مقارنة لأي حرام من مطالب باطلة أو غيرها- فإنه غير منظور له من قبل الرواية أبدا لكي يمكن أن يستدل بها على الجواز إلا مع الإقتران بالمحرمات. وبعبارة أخرى: التقسيم إلى الجائز وغيره إنما كان بملاحظة دخول الرجال وعدم دخولهم، فهو ناظر إلى هذين القسمين فقط من غناء المغنية، وليس ناظرا إلى كل افراد الغناء قائلا أن الحرام من الغناء هو ما دخل فيه الرجال (أي: ما اقترن بمحرم) ليتم الإستدلال بها على الحرمة العرضية.

والوجه في ظهورها في هذا النظر، هو أن الغالب بالنسبة إلى المغنية في الأعراس هو تلكما القسمان، فكان نظرها لهما دون غيرهما، فكأنما كان السؤال من قبل السائل - في ما إذا كانت الرواية جوابا عن سؤال سائل - ناظرا أساسا إلى مشكلة دخول الرجال في بعض الأعراس على المغنية، فكان الجواب على طبق هذا السؤال لا غير.

وبعبارة ملخصة جدا: الغناء في الأعراس من قبل المغنية خرج بالمخصص أو المقيد لعمومات وإطلاقات حرمة الغناء، فيخطر في البال حينئذ سؤال عن مقدار هذا الذي خرج، فهل هو كل غناء، أم أنه حصة خاصة منه؟ فجاء الجواب عنه (بإسناده): بل هو حصة خاصة منه، وهو غناء المغنية التي تزف العرائس ما لم يقترن بمحرم، ذلك المحرم الذي مثل له في الجواب بدخول الرجال على النساء.

وعلى هذا، فالرواية اجنبية بالمرّة عما أريد أن يستدل بها عليه، وهو الحرمة العرضية للغناء، أو جواز الغناء في ما إذا لم يقترن بمحرم من الخارج.

الحديث في الآية، وعدم دخول غناء التي تدعى إلى الاعراس^(١) فيه^(٢)، وهذا^(٣) لا يدل على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح، مع كونه من لهو الحديث قطعاً^(٤). فإذا فرضنا ان المغني يغني بأشعار باطلة^(٥)، فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

وبالجملة، فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغني، إما في المجالس المختصة بالنساء كما في الاعراس، وإما للتغني في مجالس الرجال.

نعم^(٦)، الإنصاف أنه لا يخلو من إشعار بكون المحرم هو الذي يدخل

(١) ولا يدخل عليها الرجال.

(٢) في لهو الحديث الذي يشتري للاضلال، فهو لهو حديث ولكنه جائز لعدم قصد الاضلال به.

(٣) دخول ذلك وعدم دخول الآخر لا يدل على الحرمة العرضية كما أوضحناه بما لا مزيد عليه.

(٤) أي: مع كون الغناء لهو حديث قطعاً بناء على ما قدمناه من أن الغناء كيفية لهوية في الصوت، فكل غناء لهو حديث كما قدمنا مراراً. فهو داخل في عمومات وإطلاقات حرمة الغناء.

(٥) كان المفروض أن يقول تَنْكُرُ: «غير باطلة»؛ لأنه هو القسم الثالث المبحوث عنه في ما نحن فيه، فإن الكلام في «غناء لا يقترن بمحرم»، فالمدعى: كونه حلالاً للرواية، والشيخ في مقام رد ذلك بأن الغناء حرام بنفسه، فهو حرام بالحرمة الذاتية.

(٦) نعم، الوارد في الروايتين لا يخلو من إشعار بالحرمة العرضية للغناء،

أي: جواز كل غناء لا يقترن بالمحرم كدخول الرجال على النساء، فتجوز
غناء المغنية في الأعراس مع عدم دخول هؤلاء عليها يشعر بجواز الغناء في
نفسه من كل أحد ولو في غير الأعراس إذا لم يقترن به محرم ما.

إلا أن هذا الإشعار لا يصح الأخذ به لتقييد مطلقات حرمة الغناء لما يلي:
١ - أنه مجرد إشعار وليس ظهوراً، والحجة هو الظهور لا الإشعار كما
تقرر في الأصول.

٢ - أن مقابل هذا الإشعار روايات كثيرة وليست رواية واحدة فقط، بل
الإشعار لم يأت إلا في بعض الروايات.

٣ - أن هذه الروايات معارضة بما هو كالصريح في حرمة الغناء ولو لم
يقترن به دخول الرجال على المغنية، كالرواية المحرمة لغناء المغنية لمولاها،
والتي تقدمت.

للبحث والتحقيق

وأرجو منك الآن مراجعة كتاب الحدائق، ج ١٨، ص ١١١ وما بعدها، لتجد
كيف تعامل المحقق البحراني مع مقالة الكاشاني والسيزواري؛ ففي ذلك
نكات علمية وتعليمية جميلة جداً، ولا تنس أن الرجل أخباري لا أصولي
كالشيخ الأنصاري، فراجع، وتحقق من وجود أو عدم وجود فرق في البين
بين الأصولي والأخباري.

نكتة منهجية مهمة جداً نكرها لخطورتها

وهناك نكتة مهمة جداً أكرها لك لخطورتها، وهي أنني قد ذكرت لك
سابقاً المراحل الفنية لعملية الاستدلال والاستنباط في المقام، وقد نبهتكم

هناك على أن المرحلة الثانية هي في عمومات وإطلاقات الحرمة، والثالثة في المخصص والمقيّد، والرابعة في معارض هذا المخصص والمقيّد، أرجو أن لا تكون قد نسيت.

بعد هذا أسألك: ما هو موقع الروايات الدالة على حرمة غناء المغنية لخصوص مولاهما من عملية الإستنباط؟ فكر قليلا قبل متابعة القراءة.

الصحيح: إنه كلام في المرحلة الرابعة من مراحل عملية الإستنباط، فبعد وجود الروايات الدالة على الجواز، والتي تعتبر المقيدة والمخصصة لمطلقات وعمومات الأدلة المحرمة للغناء، تصل النوبة إلى ما يعارض روايات الجواز، وهي ما ورد في خصوص المورد كما نبهنا عليه سابقا، فبحثنا - مثلا - قبل هذا في مسألة جواز التغني بالقرآن في التعارض بين ما دل على جواز التغني بالقرآن وبحثنا أيضا عما دل على عدم ذلك الجواز في مورد وهو التغني بالقرآن، ثم لا بد من الرجوع إلى نتيجة المعارضة وحلها، والتي ستؤثر في الفتوى كما نبهنا عليه مرارا سابقا، فإنه إذا كان البقاء في هذا التعارض للمجوز، فسيقيد ويخصص الأدلة المحرمة المطلقة والعامّة، وإلا، فستكون الفتوى هي الحرمة؛ للمطلق وللخاص أيضا. فانتبه ولا تغفل.

وبهذا، يتبيّن أن الكلام عن معارضة أدلة تحريم غناء الجارية لمولاهما لأدلة الجواز، لا يحتاج إليها الفقيه، بل لا تصل النوبة إليها إلا بعد تمامية أدلة المرحلة الثالثة، أي: تمامية الدليل على الجواز، وهذا مانشاهده عمليا في كلام المصنف في المقام؛ حيث أنه لم يتكلم في المعارضة إلا بعد أن تكلم عن الروايات المجوزة وردها من حيث الدلالة مرة، والسند مرة أخرى، هل لاحظت ذلك؟

فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات لأجل هذا الاشعار، خصوصا مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله (عليه السلام) «قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها الا كثمن الكلب» فتأمل. (١)

وهنا، أسألك سؤالا آخر: لو وصلت النوبة إلى المرحلة الرابعة، ووقعت المعارضة بين الخاصين المتعارضين (روايات جواز الغناء في الأعراس وروايات حرمة غناء المغنية لمولاها)، فماذا ستكون نتيجة التعارض؟ فكر قليلا قبل المتابعة.

إسمع العلامة في المختلف يقول: «قال الشيخ في النهاية: لا بأس بأجر المغنية في الأعراس إذا لم ... وقال أبو الصلاح: يحرم الغناء كله. وقال المفيد: كسب المغنيات حرام.... والأقرب عندي ما اختاره الشيخ في النهاية. لنا: الأصل. وما رواه أبو بصير... . إحتج الآخرون بما رواه... . قال: سأل رجل عن بيع الجوارى المغنيات، فقال: شراؤهن وبيعهن حرام... . وعن الحسن بن علي الوشا. . قد تكون للرجل... وعن نصير بن قابوس... وعن إبراهيم بن أبي البلاد... .

والجواب: إن هذه الأحاديث وإن دلت على التحريم دلالة ظاهرة لا قاطعة، إلا أنها مطلقة، وما تلوناه نحن من الأحاديث مقيدة، فيعمل بها في صورة التقييد، ويبقى الإطلاق في الباقي (مختلف الشيعة، ج ٥٨، ص ٤٩ - ٥١). هل وصلت إلى النتيجة الآن؟ دقق جيدا. .

(١) لربما كان وجه التأمل هو: أن ما ادعى المصنف كونه كالصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها، لربما كان المقصود بالإلهاء الوارد فيه ليس الإلهاء بالغناء، بل بما يقترن به من محرمات، أي: تلهيه بالمحرمات

وبالجملة^(١)، فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص، أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار.

وما أبعد^(٢) بين هذا وبين ما سيجيء من فخر الدين من عدم تجويز

التي هي مقارنة للغناء، من ضرب العود وغيره، وهذا لا يعارض حينئذ جواز الغناء مع عدم الإقتران بمحرم وهو الذي يتكلم عنه الإشعار.

(١) والخلاصة: إن ملاحظة ما قد يدعى دلالاته على الحرمة العرضية، تقتضي أن ضعف القول بالحرمة العرضية أظهر من أن يحتاج إلى اظهار!!!

للبحث والتحقيق

ومن اللطيف ما ذكره بعض المحققين في المقام حيث يقول: «والذي يظهر من الشيخ الأعظم رحمته أنه ينكر حرمة الغناء؛ حيث قال بعد الفراغ عن البحث حوله: «فكل صوت يكون لهوا بكيفيته، ومعدودا من ألحان أهل الفسوق والمعاصي، فهو حرام وإن فرض أنه ليس بغناء، وكل ما لا يعد لهوا، فليس بحرام وإن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق؛ لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا ولهوا ولغوا وزورا» إنتهى.

وهذه العبارة صريحة في إنكارها حرمة الذاتية، وإثباتها أنه محرم بالعناوين الكثيرة المحرمة، فلا تغفل وتدبر». السيد مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

كلام لطيف يجري على القواعد التي علمناكها ومررنا بك عليها مرار وتكرارا، أليس كذلك؟

(٢) معلومة إضافية

فحتى لو كانت الروايتان عن أبي بصير نسا في جواز غناء المغنية في

الغناء بالاعراس؛ لأن الروائيتين وإن كانتا نصين في الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعة؛ لتواترها.

وأما^(١) ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن، فيظهر فسادُه عند التكلم في التفصيل.

وأما الثاني^(٢)، وهو الاشتباه في الموضوع، فهو ما ظهر من بعض من لا

الأعراس - وهو وما لم نرده نحن - فإن بعض الأعلام لم يأخذ بهما لتواتر الأخبار المانعة للغناء مطلقاً وهو ما ذهب إليه فخر الدين في ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) بقي أمر واحد لكي نعطي النتيجة النهائية من عدم صحة الحرمة العرضية، وهو ما ذكره المحقق السبزواري في الكفاية من تعارض أخبار المنع من مطلق الغناء مع الأخبار الواردة في فضل قراءة القرآن، وأن هذه الأخيرة هي المقدمة، فيثبت جواز التغني بالقرآن والدعاء والمطالب الحقّة، والذي يثبت بدوره الحرمة العرضية.

وسيأتي فساد هذا المطلب عند الكلام في التفصيل الذي سيأتي بيانه في القسم الثالث من أقسام الشبهة، وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع إن شاء الله تعالى.

(٢) القسم الثاني من الشبهة: الشبهة في الموضوع

لا زلنا في المحطة الثالثة من محطات بحث الغناء، والتي تتكلم عن الشبهة التي عرضت في الأزمنة الأخيرة لحرمة الغناء، وذكرنا أنها على ثلاثة أقسام، إنتهى الكلام من أولها، والذي كانت الشبهة فيه في أصل الحكم، وأن حرمة الغناء حرمة عرضية لا ذاتية.

وتصل النوبة الآن إلى القسم الثاني من أنواع الشبهة، وهي الشبهة في الموضوع، وبعبارة أخرى: في حقيقة الغناء وصدقه في المرثي.

مقدمة بسيطة لبيان الموقف من الشبهة

وكمقدمة بسيطة لعرض هذا القسم وبيان الوقف منه، لا بد من أن لا تغيب عن ذهننا أمور ثلاثة:

الأول: أن النتيجة التي وصل إليها الشيخ رحمته في حقيقة الغناء من جهة، وفي ما حرم منه على لسان الأدلة من جهة ثانية، هي ان الغناء هو الكيفية للهوية للصوت مطلقا، وبعبارة أخرى: كيفية الصوت المناسبة لمجالس اللهو والطرب. هذا ما وصلنا إليه من نتيجة سابقا، عن طريق استعراض أقوال اللغويين والفقهاء من جهة، وعن طريق استعراض الأدلة من جهة أخرى.

وما نريد اضافته هنا، هو ان العرف أيضا حاكم بذلك؛ فلو سمع العرف كيفية لهوية للصوت، حكم بكونه غناء بدون أية ملاحظة للمتصوت به (الكلمات).

الثاني: ما ذكرناه سابقا أيضا، من أن المرجع في اللهو هو العرف، والحاكم فيه هو الوجدان العرفي؛ حيث يرى أن كيفية ما مناسبة لمجالس اللهو واللعب والموسيقى.

الثالث: أننا لو اختلفنا في أن حقيقة ما هي غناء أم لا، فالمرجع في غير ما أحرز أنه غناء هو البراءة؛ فإنها المرحلة الأولى التي ننطلق منها كما ذكرنا غير مرة؛ فإذا احرزنا صدق الغناء على حقيقة ما، دخل هذا المورد في أدلة حرمة الغناء التي تخرج بنا عن الأصل السابق، وإلا، بقينا على مقتضى المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط.

منشأن للشبهة

وبناء على هذا الذي سبق، نقول في بيان الموقف من هذا القسم الثاني من الشبهة، وهي الشبهة في الموضوع: إن هذه الشبهة يمكن أن تكون قد نشأت من أحد منشأين:

الأول: أن حقيقة الغناء وماهيته لا تنطبق على ماكان في المرثية، بتقريب: أن مواد الالفاظ ومعانيها مما يكون له دخالة في تلك الماهية؛ فإن تلك المواد إذا كانت مرثية فلن يصدق الغناء حينئذ.

وبيان الموقف من هذا المنشأ الأول قد اتضح المرجع فيه، فإنه اللغة والعرف، وقد اتضح موقف هذين من حقيقة الغناء وصدقه وماهيته، وأنهما لا يوقفان ذلك على المواد والكلمات.

والفرق بين هذا المنشأ وما مضى من القسم الأول من أقسام الإشتباه، هو أن أصحاب القسم الأول يقولون بصدق الغناء في ما نحن فيه، إلا أنهم يذهبون إلى جوازه؛ لعدم بطلان الكلمات في المقام، وعدم إقترانه بمحرم من المحرمات، وأما في ما نحن فيه من أقسام الشبهة، فالقائلون فيه يذهبون إلى الجواز أيضاً، ولكن لعدم صدق الغناء من الأساس.

الثاني: أن الكيفية التي يقرأ بها المرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء.

وبيان الموقف من هذا المنشأ قد اتضح المرجع فيه، ولا بد فيه من الرجوع إلى الحس العرفي؛ لكي نرى انه يحكم بكونه غناء أم لا، فقد ذكرنا سابقا ان المرجع في اللهو هو العرف والوجدان العرفي.

ولو رجعنا إلى ذلك، لرأينا أنه يحكم بكونه غناء، فهو على هذا حرام حتى عند أصحاب هذا القسم من الشبهة.

خبرة له من طلبة زماننا تقليدا لمن سبقه من أعياننا، من منع صدق الغناء في المراثي، وهو عجيب؛ فانه إن اراد أن الغناء مما يكون لمواد الالفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف واللغة.

أما اللغة، فقد عرفت.

وأما العرف، فالأنه لا ريب في أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضي للرقص، أو ضرب آلات اللهو، لا يتأمل في اطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الالفاظ.

وان^(١) أراد أن الكيفية التي يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحس.^(٢)

وبهذا يتبين أن الشبهة في ما نحن فيه موضوعية أيضا؛ فإن الخلاف في حقيقة الغناء وماهيته، ولكن، لا من حيث ادعاء البعض أنه لا يصدق إلا مع نوع خاص من الكلمات، فالكيفية التي يكون بها الغناء غناء معروفة متفق عليها، ولكن محض الكيفية لا يحقق الغناء - كما كان في المنشأ الأول - كلا، بل هو من حيث ادعاء ان الكيفية التي تؤدي بها المرثية ليست كيفية غنائية، وإن كنا هنا نتفق على أن الكلمات ونوعها ليس لها دخل في تحقق الغناء وماهيته.

ولهذه النكته السابقة، نرى أن المرجع في بيان الموقف من المنشأين قد تغير، فبينما كان اللغة والعرف في الأول، رأينا أنه في الثاني «الحس» كما عبر به المصنف ^{تدئ} هنا، و«الوجدان» كما عبر به في ما سبق.

(١) هذا هو المنشأ الثاني للشبهة في موضوع الغناء وحقيقته.

(٢) العرفي، والوجدان العرفي كما عبر به المصنف ^{تدئ} سابقا.

وأما الثالث^(١)، وهو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع، فقد

(١) القسم الثالث من الشبهة: شبهة اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع هذا هو القسم الثالث من أقسام الشبهة التي عرضت في الغناء في الأزمان المتأخرة، وهو شبهة اختصاص الحكم - حرمة الغناء - ببعض أفراد الموضوع - الغناء. وهو ما حكاه في جامع المقاصد، ج ٤، ص ٢٣ عن بعض.

وسوف يكون الكلام هنا في ثلاث نقاط:

الأولى: توضيح هذا القسم من الشبهة وفرقه عما سبقه من القسمين.

الثانية: توجيه القول الوارد في هذه الشبهة.

الثالثة: بيان الموقف مما ورد في هذه الشبهة.

النقطة الأولى: توضيح هذا القسم وفرقه عما سبقه من القسمين

والقائل بالشبهة في المقام يذهب إلى أن الغناء حرام مطلقاً سواء رافقه محرم ما أم لا، فحرمة حرمة ذاتية لا عرضية، كما ان ماهيته محددة معروفة، وهي ما ذهب إليه المشهور من أنه الترجيع المطرب، وإن شئت عبرت بالكيفية للهوية للصوت، إلا أن الدليل قد قام على جواز الغناء في المرثي للإبكاء على مصيبة أهل البيت عليهم السلام.

وبعبارة مختصرة: كل غناء حرام إلا الغناء في مقام الإبكاء على مصيبة أهل

البيت عليهم السلام؛ لقيام الدليل المقيّد والمخصص لإطلاقت الحرمة وعموماتها.

وأما الفرق بين هذا القسم من الشبهة وما سبقه من قسمين، فقد اتضح من كلامنا المختصر الأنف، فإن الفرق بين هذا القسم والقسم الأول، هو في أن أصحاب ذلك القسم - الأول - لا يقولون بحرمة كل غناء، بل حرمة الغناء

عندهم حرمة عرضية لا ذاتية، فلو لم يقترن به محرم - كاستعمال الادوات الموسيقية أو الكلمات الباطلة المهيجة للشهوة - فهو غناء جائز.

وعلى ذلك، فإن الغناء بالمرثية إذا لم يقترن به محرم جائز عند هؤلاء؛ وذلك لأن الدليل المحرم للغناء لا يشمل هذا القسم من الغناء بالتوجيه الذي ذكرناه في حينه.

وبعبارة مختصرة: كل غناء لم يقترن به محرم فهو جائز، ومنه الغناء في مقام الإبكاء على مصاب أهل البيت عليهم السلام إذا لم يقترن به محرم، فلا إستثناء في المقام أصلاً كما ترى.

وأما في هذا القسم الثالث من الشبهة، فالقائلون به يدعون أن الدليل قائم على حرمة كل غناء، وأن حرمة الغناء حرمة ذاتية، فكل غناء عندهم حرام، إلا أن الدليل قد قام على إستثناء الغناء في مقام الإبكاء على أهل البيت عليهم السلام من تلك الحرمة كما قام على استثنائه في الأعراس عند من يقول به.

وبعبارة مختصرة: كل غناء حرام إلا ما كان في مقام الإبكاء على مصاب أهل البيت عليهم السلام.

فالفرق بين القسمين في الحكم لا في الموضوع، فإن الموضوع (الغناء) عند القسمين مشخص معروف.

وأما الفرق بين هذا القسم الأخير وما مضى من القسم الثاني، فهو في الموضوع، فإن أصحاب القسم الثاني يدعون أن الغناء لا يصدق على الغناء بالمرثية وفي مقام الإبكاء من الأساس بالتوجيهين الذين سبقا هناك.

وبعبارة مختصرة: كل غناء عند هؤلاء حرام إلا ما كان في مقام الإبكاء فهو حلال بالإستثناء عند هؤلاء في الحقيقة منفصل؛ فإن المستثنى ليس من جنس

حكى في جامع المقاصد قولاً لم يسم قائله بإستثناء الغناء في المراثي نظير استثنائه في الأعراس، ولم يذكر وجهه.
وربما وجهه^(١) بعض من متأخري المتأخرين لعمومات أدلة الإبكاء

المستثنى منه - الغناء - بعد أن لم يكن غناء عند هؤلاء من الأساس كما وضحنا.
وأما في القسم الثالث، فإن الغناء في مقام الإبكاء قد كان مشمولاً لأدلة حرمة الغناء، إلا أن الدليل قد أخرجه من عمومات تلك الحرمة، شأنه شأن الغناء في الأعراس بتوجيه سوف يأتي في النقطة التالية.

(١) النقطة الثانية: توجيه القول الوارد في هذه الشبهة

وأما توجيه القول الوارد هذا القسم الثالث من أقسام الشبهة، فقد جاء عن المحقق النراقي **تذکر في المستند**، ج ٢، ص ٦٤٤، وهو شبيه بما تقدم في القسم الأول من أقسام الشبهة، وهو ما جاء على لسان صاحب الكفاية في مسألة التغني بالقرآن.

وإنما قلنا: «شبيه»؛ لأن هناك فرقا بين المقامين من جهتين:

الأولى: أن أساس الكلام هناك يختلف عنه هنا؛ فإنه هناك قراءة القرآن،

وهنا الإبكاء على مصابهم **ﷺ**.

الثانية: ما تقدم قبل قليل في النقطة الأولى من بيان الفرق بين هذا القسم

من الشبهة وما قبله من قسمين.

وعلى كل حال، فإن توجيه القول في محل الكلام هو أن هناك عمومات

وإطلاقات دلت على جواز الإبكاء على مصاب أهل البيت **ﷺ**، والتي تشمل

بإطلاقها وعمومها حتى ما كان بواسطة الغناء، يقول الرضا **ﷺ** في ما ورد

عنه عن طريق علي بن فضال عن أبيه: «من تذكر مصابنا فبكى وأبكى لم

والرثاء .

وفيه^(١) : أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات .

تبك عينه يوم تبكي العيون . . . الحديث» الوارد في الوسائل، باب إستحباب البكاء لقتل الحسين عليه السلام وما أصاب أهل البيت عليهم السلام، الحديث ٤.

فالحديث السابق وغيره، يدل على جواز الغناء في المراثي بالتوجيه الذي ذكرناه سابقا عن الكفاية في جواز الغناء في القرآن، وهو وقوع التعارض بين هذه العمومات وعمومات حرمة الغناء، وحيث لا مرجح في البين، يتساقطان في مورد الاجتماع (وهو التغني بالقرآن هناك، والتغني بالمراثي في مانحن فيه)، فيرجع حينئذ إلى أصالة البراءة في مورد التساقط، والتي ذكرنا أنها تجري في المرحلة الأولى في مانحن فيه، وهي تقضي بالجواز، وهذا هو المراد بإستثناء التغني بالقرآن من حرمة الغناء. فانتبه جيدا.

والنتيجة في ما نحن فيه ستكون: جواز التغني في مقام الرثاء لمصابهم عليهم السلام لهذه الإطلاقات والعمومات، لا أنها ستكون دليلا على عدم الحرمة الذاتية للغناء كما كانت في القسم الأول من الشبهة. فانتبه، فإن الأمر دقيق، يترتب عليه الكثير من الأمور إثباتا ونفيا.

(١) النقطة الثالثة: بيان الموقف مما ورد في هذه الشبهة

هذا هو الكلام في النقطة الثالثة من نقاط الكلام في القسم الثالث من أقسام الشبهة التي عرضت في الأزمنة المتأخرة في الغناء وحكمه، وسيكون الكلام في هذه النقطة في المقامات التالية:

الأول: توضيح الأساس الذي يقوم عليه دفع ما ورد في الشبهة.

الثاني: الإستدلال على الأساس الذي يقوم عليه ما ورد في الشبهة بصورة

خصوصاً^(١) التي تكون من مقدماتها؛ فإن مرجع أدلة الإستحباب إلى

عامة.

الثالث: إقامة شاهد على الأساس السابق في محل الكلام.

الرابع: ذكر تمام أدلة جواز الغناء في المراثي وردها.

المقام الأول: الأساس الذي يقوم عليه دفع ما ورد في الشبهة

هذا هو المقام الأول لدفع هذا القسم من الشبهة، ويتكفل بيان الأساس الذي يقوم عليه دفع ما ورد في هذا القسم وتوضيحه، وحاصله:

إن ما ورد في توضيح الشبهة ودليلها قبل قليل، كان أساسه وقوع التعارض بين عمومات حرمة الغناء من ناحية وعمومات إستحباب رثائهم عليهم السلام من ناحية أخرى في مورد الاشتراك وهو الغناء في المراثي، ولا مرجح لأحدهما على الآخر في هذا المورد، فيتساقطان، ويرجع حينئذ إلى أصالة البراءة.

وعلى هذا، فإذا أبطلنا هذا الأساس، واثبتنا عدم التعارض والتزاحم من أساسه، وأن ليس في البين إلا عمومات الحرمة، فإن النتيجة ستكون حينئذ: حرمة الغناء في المراثي.

وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه رد ما ورد في هذا القسم من الشبهة، حيث ندعي أن لا تعارض من الأساس بين عمومات الحرمة وعمومات إستحباب الرثاء؛ فإن الظاهر عرفاً من أدلة إستحباب الشيء، هو إستحباب إيجاد ذلك الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم، ولهذا نرى عرفاً أنه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن واجابته بالمحرمات.

(١) أي: خصوصاً المحرمات التي تكون من مقدمات المستحبات. ولم

يظهر لنا وجه الخصوصية في المقام.

استحباب ايجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرم، الا ترى أنه لا يجوز ادخال السرور في قلب المؤمن واجابته بالمحرمات، كالزنا، واللواط، والغناء؟^(١) والسر^(٢) في ذلك أن دليل الإستحباب إنما يدل^(٣) على كون الفعل لو خلي وطبعه^(٤) خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه^(٥)، فلا ينافي^(١) ذلك طرو

(١) هذا عين المدعى، فلا يصح ذكره هنا.

(٢) المقام الثاني: الإستدلال على أساس دفع الشبهة

وأما الدليل على الأساس الذي ذكرناه في المقام الأول، فهو الفهم العرفي؛ فإن العرف يفهم من دليل الإستحباب، أن الأمر المستحب إنما يثبت الإستحباب فيه فيما لو لم يكن هناك ملزم لفعله أو تركه، وأما ما لزم فعله أو تركه، فإن أدلة الإستحباب لا تتناوله، فلا يثبت إستحبابه بمعنى: جواز الإتيان به فيما إذا لزم تركه، كما لا يثبت ذلك بمعنى: جواز تركه فيما إذا لزم بدليل ما لزوم الإتيان به.

وبعبارة أخرى: دليل الإستحباب يقول: إن الفعل الكذائي إذا لم يكن فيه جهة ملزمة لفعله أو تركه مستحب، فإذا كانت هكذا جهة في أمر ما، فإن دليل الإستحباب ليس فيه شمول لذلك الأمر من أساسه. بل الكلام السابق يأتي في دليلي الكراهة والإباحة أيضا؛ فإن شأنهما في ذلك شأن دليل الإستحباب.

(٣) عرفا.

(٤) بأن لوحظ بما هو هو، أي: بما هو فعل بدون لحاظ جهة لزوم فعلا أو

تركا.

(٥) الفعل أو الترك.

عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه، كما إذا صار مقدمة لواجب، أو صادفه عنوان محرم.

فإجابة المؤمن، وادخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقق في ضمن الزنا، فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

والحاصل: أن جهات الأحكام الثلاثة، أعني: الإباحة والإستحباب والكراهة، لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتهما مع إحدى الجهات الثلاث.

ويشهد^(٢) بما ذكرنا . من عدم تأدي المستحبات في ضمن المحرمات^(٣).
قوله عليه السلام: «إقرأوا القرآن بألحان العرب، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر، وسيجيء بعدي أقوام يرجعون ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم»^(٤).

(١) ولا يعارض ولا يزاحم.

(٢) المقام الثالث: شاهد على أساس دفع الشبهة في المقام

وعلاوة على الفهم العرفي المذكور في المقام السابق، فإن هناك شاهداً على ما ادعينا من عدم المقاومة السابقة في المقام؛ حيث ينهى الشارع عن التغني بالقرآن، وقراءته بألحان أهل الفسوق والمعاصي، أي: بكيفية لهوية، الأمر الذي يدل على أن إستحباب قراءة القرآن لا يشمل قراءته بالكيفية السابقة، وإلا، لما نهى عنها.

(٣) وعدم التعارض والتزاحم بينهما.

(٤) الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأول مع بعض

قال^(١) في الصحاح: اللحن: واحد الالحن واللحن، ومنه الحديث: «إقرأوا القرآن بلحون العرب»، وقد لحن في قراءته إذا طرب بها وغرد، وهو ألحن الناس، إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء، إنتهى^(٢).

وصاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة، أي: بلغة العرب، وكأنه أراد باللغة «اللهجة»، وتخيل أن إبقاءه^(٣) على معناه^(٤) يوجب ظهور الخبر^(٥) في جواز التغني في القرآن^(٦).

الإختلاف.

(١) هدفا الإتيان بكلام صاحب الصحاح

أولهما: تامة الاستشهاد بالحديث المذكور عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو المقام الثالث السابق؛ حيث أنه يثبت به أن المقصود باللحن هو المصطلح عليه باللحن اليوم لا أنه أمر غيره.

وثانیهما: ضرب ما سيأتي من كلام صاحب الحدائق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ حيث أنه حمل كلمة «اللحن» في الحديث على «اللغة»، أي: اللهجة، لا على اللحن الإصطلاحي، بعد أن تخيل أن إبقاءه على معناه الإصطلاحي يوجب ظهور ذلك الخبر في جواز الغناء في القرآن.

(٢) الصحاح ٦: ص ٢١٩٣، مادة «لحن».

(٣) اللحن.

(٤) المصطلح.

(٥) النبوي.

(٦) حيث أمر عَلَيْهِ السَّلَامُ بقراءة القرآن بألحن العرب، أي: كما تتغنى به العرب.

وفيه^(١): ما تقدم، من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء، وقوله ﷺ: «إياكم ولحون أهل الفسق»، نهي عن الغناء في القرآن. ثم إن في قوله: «لا يجوز تراقبهم» إشارة إلى أن مقصودهم ليس تدبر معاني القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب. وظهر^(٢) مما ذكرنا أنه لا تنافي بيت حرمة الغناء في القرآن وما ورد من

(١) حمل صاحب الحدائق «اللحن» على «اللغة» غير صحيح

وما ذهب إليه صاحب الحدائق غير صحيح؛ لما ذكرناه قبل قليل عن الصحاح من جهة، وهو الهدف الثاني من ذكر كلامه كما ذكرنا، ولما مضى في مقام تنقيح معنى الغناء في الإصطلاح واللغة؛ حيث قلنا أنه كيفية لهوية هي ألحان أهل الفسق والمعاصي لا أي لحن وكيفية، فاللحن أعم من الغناء، فالغناء صوت بلحن لهوي لا كل صوت بلحن.

وعلى هذا، فقوله ﷺ: «إياكم ولحون أهل الفسق» نهي عن الغناء؛ فإن لحون أهل الفسق إذا أدي الصوت بها فانما هي الغناء كما قلنا قبل قليل، فمعنى الحديث على هذا، هو: إقرأوا القرآن بالكيفية التي يقرأها بها العرب، ولا تتغنوا به.

للبحث والتحقيق

هل يمكن دفع كلام صاحب الحدائق بطريقة أخرى؟ إستفد مما ذكرناه سابقاً من ردود.

(٢) ومما ذكرناه قبل قليل، من أن مطلق اللحن والترجيع ليس غناء وإنما الغناء اللحن والترجيع للهوي، يتبين أنه لا تعارض أصلاً بين أدلة حرمة

قوله ﷺ: «ورجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن»^(١)؛ فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق، ومن المعلوم أن مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة، لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء، ولذا جعله^(٢) نوعاً منه في قوله ﷺ: «يرجعون القرآن ترجيع الغناء». وفي^(٣) محكي شمس العلوم: أن الترجيع ترديد الصوت، مثل ترجيع أهل الالحن والقراءة والغناء، إنتهى^(٤).

الغناء في القرآن كما في النبوي السابق حيث ورد في التغني بالقرآن بخصوصه لا بإطلاقه، وبين ما ورد من الأمر بالترجيع بالقرآن، وذلك من جهة أن المأمور به في هذه الروايات (وهو الترجيع) ليس هو الغناء، وإنما هو اللحن والترجيع في القرآن؛ فإن الترجيع ليس مساوياً في المعنى للغناء لكي يقع التعارض مع حرمة الغناء في القرآن.

وأما الدليل على ما ادعينا هنا، فسيأتي الآن.

(١) الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب قرارة القرآن، الحديث ٥.

(٢) أي: جعل الترجيع، ولا يخفى أن النبوي الذي ذكره المصنف رحمته ليس

فيه «يرجعون القرآن»، وإنما هو المقصود والمفهوم من ذلك النبوي.

(٣) شاهد على أن ليس كل ترجيع غناء، وإنما هو مجرد ترديد الصوت،

فهو موجود في الغناء وغيره ولا يقتصر على الغناء.

(٤) شمس العلوم ودواء كلام العرب من العلوم كتاب في اللغة، لنشوان

بن سعيد بن نشوان اليميني الحميري ت ٥٧٣ كما في الذريعة ج ١٤، ص ٢٢٤.

وبالجملة، فلا تنافي بين الخبرين^(١)، ولا بينهما^(٢) وبين ما دل على حرمة الغناء حتى في القرآن^(٣)، كما تقدم زعمه من صاحب الكفاية تبعاً . في بعض ما ذكره من عدم اللهو في قراءة القرآن وغيره . لما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله، حيث^(٤) انه . بعدما وجه^(٥) استثناء المرثي وغيرها من الغناء، بأنه ما ثبت الإجماع^(٦) الا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة

(١) بين النبي: «إقرأوا القرآن...» والنبي الآخر: «ورجع بالقرآن...».

(٢) فكما أنه لا تعارض أصلاً بين النبيين السابقين كما تم توضيحه قبل قليل، كذلك لا تعارض أصلاً بين كل واحد من هذين النبيين في أمر أولهما بقراءة القرآن بألحان العرب، وأمر ثانيهما بترجييع الصوت بالقرآن، وبين مطلقات حرمة الغناء، فإن النبيين كما ذكرنا قبل قليل لا يأمران بالغناء في القرآن أبداً، بل إن أولهما يحرم ذلك كما قلنا.

(٣) أي: ما دل على حرمة الغناء في القرآن بإطلاقه وعمومه.

(٤) المقام الرابع: ذكر تمام أدلة جواز الغناء في المرثي وردھا

هذا هو المقام الرابع من المقامات الأربعة للنقطة الثالثة من نقاط الكلام في القسم الثالث من أقسام الشبهة، حيث يثبت فيها الموقف من هذا القسم، وأن ما اختاره أهل الشبهة فيها غير صحيح.

والكلام هنا في ذكر تمام ما قد يتمسك به لجواز الغناء في المرثي أو تأييد الجواز، ورده بتمامه، علاوة على الرجوع إلى ما ذكرناه سابقاً من عدم معارضة أدلة المستحبات لأدلة المحرمات.

(٥) واستدل على جواز الغناء في المرثي.

(٦) على حرمة الغناء.

بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً^(١). أيد^(٢) إستثناء المراثي بأن^(٣) البكاء والتفجع مطلوب مرغوب، وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك، وأنه^(٤) متعارف دائماً في بلاد المسلمين زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير. ثم أيدته بجواز النياحة^(٥) وجواز أخذ الأجر عليها، عليها، والظاهر أنها لا تكون إلا معه، وبأن^(٦) تحريم الغناء للطرب على

(١) أخبار حرمة الغناء ليست تامة، أما سندا، وأما دلالة، وفي حالة الشك في الحرمة تجري أصالة البراءة.

(٢) ما أيد به المحقق الأردبيلي جواز الغناء في المراثي

لاحظ أن التعبير الوارد هنا - وهو الموجود في مجمع الفائدة أيضا - هو التأييد، وأما الدليل والإستدلال، فقد مضى قبل قليل من أصالة البراءة بالتقريب الذي تقدم.

(٣) المؤيد الأول: الغناء معين على المستحب ومقدمة له.

(٤) المؤيد الثاني: سيرة المتشعبة من زمان الصدوق والكليني والطوسي والطوسي والمفيد.

(٥) المؤيد الثالث: جواز النياحة وجواز أخذ الأجرة عليها؛ حيث أنها لا تكون عادة ولا تتحقق إلا مع الغناء وأداء الكلمات بصوت غنائي.

(٦) المؤيد الرابع: علة تحريم الغناء لا تشمل الغناء في المراثي.

فإن المراجع لأدلة تحريم الغناء، يستظهر منها أن التحريم إنما هو لأجل الطرب، ومن الواضح أن لا طرب في المراثي حتى لو أديت بالغناء، بل ليس إلا الحزن والتفجع.

الظاهر، وليس في المرثي طرب، بل ليس الا الحزن، إنتهى^(١).

وأنت^(٢) خبير بأن شيئا مما ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرناه.

أما^(٣) كون الغناء معينا على البكاء والتفجع، فهو ممنوع؛ بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوي، بل وعلى ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب، لأن الطرب^(٤) الحاصل منه ان كان سرورا، فهو مناف مناف للتفجع لا معين، وإن كان حزنا، فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانية من فقد المشتهيات النفسانية، لا على ما أصاب سادات الزمان^(٥).

(١) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٦١ - ٦٣.

(٢) رد المؤيدات السابقة عن المحقق الأردبيلي

والمؤيدات السابقة لا تنفع في إثبات جواز الغناء على الوجه الذي ذهبنا إليه سابقا من أنه الصوت اللهوي.

(٣) رد المؤيد الأول: هذا رد من نوع آخر يضاف إلى ما رددنا به سابقا من عدم المعارضة بين أدلة الحرمة وأدلة الإستحباب؛ إذ كيف يكون الصوت اللهوي المناسب لمجالس الطرب معينا على البكاء والتفجع؟!

هذا بناء على كون الغناء هو الصوت اللهوي كما وصلنا إليه من نتيجة، وكذا الحال بناء على رأي المشهور من أنه الترجيع المطرب؛ لأخذ الطرب فيه بالتوضيح الذي قدمناه حينئذ له.

(٤) والخفة التي تعتري النفس لأجل الغناء.

(٥) فهو يبكي على مصيبتة لا مصيبتهم ﷺ. وليس هناك دليل على جواز

مع^(١) أنه على تقدير الإعانة لا ينفذ في جواز الشيء كونه مقدمة لمستحب أو مباح، بل لا بد من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كان^(٢)، فهو، وإلا، فيحكم بإباحته للأصل.

وعلى أي حال^(٣)، فلا يجوز التمسك في الإباحة بكونه مقدمة لغير حرام، لما عرفت.

ثم إنه يظهر من هذا^(٤) ومما ذكر أخيراً. من أن المراثي ليس فيها طرب. أن نظره إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة، التي لا يقصدونها إلا للتضجع، وكأنه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللهو والمترفون من الرجال والنساء عن حضور مجالس اللهو وضرب العود والأوتار والتغني بالقصب والمزمار، كما هو الشائع في زماننا الذي أخبر

جواز بكاء الإنسان على مصيبتة بالغناء لكي يشكل علينا.

(١) ولو تنزلنا وقلنا بأنه معين، جاء فيه ما تقدم من أن أدلة المستحبات - وبصورة عامة الأدلة غير الالزامية - لا تقاوم ولا تعارض الأدلة الالزامية، فلا بد من ملاحظة عموم دليل الحرمة (الدليل الالزامي) في ما نحن فيه وتقديمه على غيره.

(٢) فإن كان دليل الحرمة عاماً جارياً مقدماً، جاء ما تقدم، وإن لم يكن مقدماً ووقع التعارض، تساقط كلا الدليلين وبقينا على مقتضى أصالة البراءة وهو الجواز، إلا أننا ذكرنا أن الصحيح هو الأول، وهو عدم المعارضة من الأساس بعد عموم دليل الحرمة.

(٣) سواء أكان الغناء معيناً أم لا.

(٤) أي: من كلام المحقق الأردبيلي من أن الغناء معين على البكاء والتضجع.

النبي ﷺ بنظيره في قوله: «يتخذون القرآن مزامير»^(١)، كما ان زيارة سيدنا ومولانا أبي عبد الله (عليه السلام) صار سفرها من أسفار اللهو والنزهة لكثير من المترفين، وقد أخبر النبي ﷺ بنظيره في سفر الحج، وأنه يحج أغنياء امتي للنزهة، والأوساط للتجارة، والفقراء للسمعة^(٢)، وكان كلامه ﷺ . كالكتاب العزيز. وارد في مورد وجار في نظيره.

والذي^(٣) أظن أن ما ذكرنا في معنى الغناء المحرم، من أنه الصوت

(١) الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢٢ مع بعض الإختلاف.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المظنون عدم ذهاب الأردبيلي إلى جواز الغناء في المرثي

هذا ما يستفاد من المؤيدات التي ذكرها المحقق الأردبيلي، وخاصة ما قدمناه قبل قليل، إذ يستفاد - على نحو الظن - ان المحقق الأردبيلي ومن ذهب مذهبه، عندما يذهبون إلى جواز الغناء في المرثي، فانهم يذهبون إلى جواز ما أسموه هم أول البحث «الغناء»، وهو - في المقام - الصوت غير اللهوي، والذي هو في الحقيقة ليس غناء كما ذهبنا إليه أول بحث الغناء؛ حيث قلنا هناك أنه «الصوت اللهوي»، وأن المستفاد من أدلة حرمة الغناء هو هذا أيضا لا أكثر ولا أقل.

وأما الصوت اللهوي، فهو حرام عندهم مطلقا في الرثاء وغيره.

وعلى هذا، فاننا وهم على رأي واحد، وهو ان المرثي لو لم تكن بصوت لهوي فهي جائزة مستحبة، أما عندنا، فلأنها ليست غناء أصلا؛ فانما الغناء الصوت اللهوي، وأما عندهم، فلأنها غناء لم يقم دليل على حرمة، فالنتيجة

اللهم، أن هؤلاء وغيرهم غير مخالفين فيه، وأما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آياته، فلا دليل على تحريمه لو فرض^(١) شمول الغناء له؛ لأن مطلقات الغناء^(٢) منزلة على ما دل على اناطة الحكم^(٣) فيه بالهو والباطل من الأخبار المتقدمة^(٤)، خصوصا مع إنصرافها في أنفسها^(٥). كأخبار المغنية. إلى هذا الضرد.

بقي الكلام في ما استثناه المشهور من الغناء، وهو أمران:

واحدة وإن اختلفت الطرق إليها، وهذا ما نبهنا عليه سابقا حين الكلام في مقالة المحدثين في جواز الغناء في القرآن.

(١) فرضا عندنا غير محقق كما ذهبنا إليه سابقا.

(٢) حرمة.

(٣) بالحرمة فيه.

(٤) فمطلقات حرمة الغناء لا بد من تفسيرها بما كان بكيفية لهوية بوجود

القرنية على ذلك، وهي الروايات التي أخذ فيها ذلك.

(٥) بل تلك المطلقات منصرفة في نفسها إلى ما كان بكيفية لهوية من

الغناء؛ فإن ذلك هو المفهوم من جملة منها، كأخبار المغنية التي سبقت.

(٦)

المحطة الرابعة

الكلام في ما استثناه المشهور من حرمة الغناء

هذه هي المحطة الرابعة والأخيرة من محطات بحث الغناء، وتناول الكلام

في ما استثناه المشهور من حرمة الغناء، فهو عندهم غناء، إلا أنه جائز.

ولا ننس هنا أن النتيجة التي توصلنا إليها في المحطات الثلاثة السابقة هي:

أحدهما^(١): الحداء . بالضم . كدعاء: صوت يرجع فيه للسير بالابل .
وفي الكفاية: أن المشهور استثناءؤه^(٢) ، وقد صرح بذلك في شهادات
الشرائع، والقواعد، وفي الدروس^(٣) .
وعلى^(٤) تقدير كونه من الاصوات اللهوية . كما يشهد به استثناءؤهم اياه

حرمة الغناء حرمة ذاتية، فكل صوت لهوي غناء محرم.

(١) المورد الأول: الحداء

هذا هو المورد الأول الذي استثناء المشهور من حرمة الغناء، وهو الترجيع
للابل لكي تسرع في المشي، فقد ذهب جملة من علمائنا إلى جوازه.

(٢) كفاية الأحكام، ص ٨٦.

(٣) شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٢٨، قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٣٦. الدروس

الشرعية، ج ٢، ص ١٢٦.

(٤) لا دليل على إستثناء الحداء من حرمة الغناء

وإذا كان الترجيع المذكور في الحداء ليس مطربا، فمن الواضح أنه جائز
حينئذ؛ لعدم كونه غناء من الأساس عند المصنف؛ فإنه ليس صوتا لهويا بعد
عدم كونه مطربا؛ فإن الطرب - كما قلنا أول البحث - هو الذي يدخل
الصوت في الكيفية اللهوية والغناء.

نعم، إذا كان ذلك الترجيع مطربا - كما يدل عليه إستثناء المشهور له من
«الغناء» وتعريفهم للغناء بأنه الترجيع المطرب، والأصل في الإستثناء أن يكون
متصلا، أي: ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه - فيتجه حينئذ السؤال
عما أخرج هذا المورد من عمومات وإطلاقات حرمة الغناء، فإن الكلام في

عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه . فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا رواية نبوية ذكرها في المسالك، من تقرير النبي ﷺ لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت. وفي^(١) دلالاته وسنده ما لا يخفى.

المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، وهي البحث عن دليل يخص ويقتد تلك العمومات والإطلاقات، بعد أن بنينا على الحرمة الذاتية للغناء كما قلنا قبل قليل.

ولم ننس طبعاً ما ذكرناه سابقاً من أن مقتضى الأصل هو الجواز، وقد ذكرنا لك جملة من كلماتهم سابقاً، واسمع المحقق الخونساري يقول: «ومنها: الحداء، وهو سوق الإبل بالغناء، واشتهر فيه الإستثناء، وتوقف فيه جماعة مصرحين بعدم عثورهم على دليل عليه، ولذا ذهب جمع إلى عدم الإستثناء، والرواية العامة. . . غير صالحة للحجية. والحق فيه عدم الحرمة؛ للأصل، وعدم ثبوت الحرمة كلية». (مستند الشيعة، ج ١٤، ص ٩٧).

وما ذكر في هذا المورد هو رواية نبوية ذكرها الشهيد الثاني في مسالكة (ج ٢، ص ٣٢٣) حيث قال: «وقد روي أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن رواحة: حرك بالنوق، فاندفع يرتجز، وكان عبد الله جيد الحداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشة مع النساء، فلما سمعه تبعه، فقال ﷺ لأنجشة: رويدك، رفقا بالقوارير». وهي ما رواه البيهقي في سننه، ج ١٠، ص ٢٢٧ إلى قوله: «جيد الحداء».

(١) رواية عبد الله بن رواحة غير تامة سنداً ودلالة

والرواية السابقة غير تامة دلالة وسندا.

أما من حيث السند، فإنها نبوية مجهولة السند.

بيني وبينك: ويحق لنا هنا أن نتساءل: رأينا فيما سبق مرارا إعتقاد الشيخ مبدأ جبر السند بعمل المشهور، فلماذا لم يعمل به هنا؟
قد يقال: لا بد في العمل بالقاعدة من احراز عمل المشهور بالرواية الضعيفة، وهنا لم يحرز ذلك.

فيقال: كلام الشيخ في هذا المورد على خلاصته واضح في ذلك الإحراز، فقد صرح لنا بأن المشهور ذهب إلى الجواز، وبأنه لم يجد ما يصلح للإستثناء والجواز إلا الرواية النبوية.

نعم، قد يقال بأن وجه ضعف سندها إنما هو لمعارضتها للاخبار المتواترة في التحريم، الأمر الذي لا ينفع معه قاعدة الجبر كما هو واضح، وهذا كلام لا يخلو من شيء، فلاحظ، ولا تستعجل.

وأما من حيث الدلالة، فلعدة أمور، منها:

أولاً: أن الوارد في الرواية هو أن عبد الله بن رواحة أخذ يرتجز وأنه كان جيد الحداء، وليس من المعلوم ان الارتجاز كان غناء، بل لم يعلم كونه حداء؛ فإن ذلك ما ذكره الراوي المجهول لا غيره.

هذا هو الصحيح في توجيه ضعف الرواية دلالة، وأما ما ذكره السيد الخوئي رحمته في الجزء الأول من محاضراته، ص ٣٥٥ من: «إنا لا نعلم مادة ما قاله ابن رواحة، ولا ثبت في جوامع الحديث، ولعله كان من نوع الحكم والنصائح أو فضائل النبي صلوات الله عليه وآله والعترة الطاهرة»، فليس بوجيه أبداً بعد ذهاب المصنف والمحقق الخوئي نفسه إلى الحرمة الذاتية لا العرضية للغناء، وعدم دخل المادة والكلمات في حرمة، فلو كانت الكيفية لهوية والكلمات من نوع ما ذكره السيد الخوئي، فهل يصح ذهاب المصنف والسيد إلى الجواز حينئذ؟!!

الثاني^(١): غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتنف به محرم آخر، من التكلم

ثانياً: ولو كان ما صدر عن ابن رواحة حداء، فلم يحرز أن الحداء غناء وإن كان ظاهر المشهور ذلك؛ حيث ذكر البعض أنه ترجيع الصوت للسير بالابل، كما هو الوارد في النبوي، ومن المعلوم عدم المساواة بينه وبين الغناء بعد كون هذا الأخير الترجيع المطرب لا كل ترجيع كما سبق مراراً. وبعد عدم تمامية الدليل على جواز الحداء، فإن الفتوى لا بد أن تكون على طبق ما تمّ في المرحلة السابقة من مراحل عملية الإستنباط، وهي المرحلة الثانية التي كان يجري فيها عمومات وإطلاقات حرمة الغناء عند المصنف ^{تت}، والتي تقضي بالحرمة.

للبحث والتحقيق

- ١ - لو كنا نبني على الحرمة العرضية للغناء كما نسب إلى المحدثين، فماذا تتصور ان النتيجة ستكون في المقام؟ فكر جيداً.
- ٢ - لو تم دليل على جواز الحداء، فهل يجري في الغناء لغير الابل من الحيوانات لتسرع في مشيها؟ ما دليلك على ما تدعي؟

(١) المورد الثاني: غناء المغنية في الأعراس

المورد الثاني الذي استثناه المشهور من حرمة الغناء، هو غناء المغنية في الأعراس إذا لم يكتنفه محرم آخر، فبهذه القيود المأخوذة في هذه الجملة لا غيرها يجوز الغناء.

وقد ذكرنا في المورد السابق - الحداء- أن الكلام هو في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، وهي مرحلة البحث عن مخصص ومقيد وعمومات وإطلاقات حرمة الغناء، وأن الكلام هنا مبني على ما ذهب إليه

بالأباطيل، واللعب بالآلات الملهي المحرمة، ودخول الرجال على النساء.
والمشهور^(١) استثناءه للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر

المصنف من الحرمة الذاتية للغناء.

وأما لزوم الاقتصار على ما ورد في عنوان الإستثناء من قيود، كالمغنية، التي تزف العرائس، عدم اكتناف غنائها بمحرم آخر، فوجهه:
أولاً: ان محل الكلام في الغناء من أوله إلى آخره هو حكم الصوت للهوي الصادر من المغني، لا حكم ما يرافقه ويكتنفه من اعمال وأصوات أخرى، ككلمات ذلك الصوت، أو الآلات الموسيقية المستعملة، أو دخول الرجال على النساء، أو شرب الخمر مثلاً في مجلس الغناء.
ثانياً: عمومات أدلة حرمة تلك الأعمال المذكورة في الوجه، الشاملة لغناء المغنية التي تزف النساء في الأعراس، ولزوم الاقتصار في الخروج عن عموم الحرمة على ما أحرز دخوله في دليل الإستثناء. وخاصة أنه قد أخذ في بعض هذه الروايات عدم دخول الرجال على النساء.

(١) أدلة الإستثناء في ما نحن فيه

والدليل الذي تمسك به المشهور في ذهابهم إلى الإستثناء هو روايات ثلاثة عن أبي بصير في المقام، سبق نقل اثنتين منها عند الكلام في القسم الأول من الشبهة ومقالة المحدثين رحمهما الله تعالى، وأما الثالثة، فهي واردة في الوسائل، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث رقم ٢، حيث يقول عليه السلام فيها: «المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها».

وهذه تدل على جواز الغناء بالملازمة؛ فإن جواز الكسب والأجرة يعني: جواز العمل بعد ملاحظة اشتراط حلية العمل والفائدة في جواز الاجارة وحل

المغنية التي تزف العرائس^(١)، ونحوهما ثالث عنه أيضا، وإباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل.

ودعوى: أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده^(٢) مخالفة للظاهر.

لكن^(٣) في سند الروايات أبو بصير وهو غير صحيح، والشهرة على وجه

المأخوذ بازاء العمل فيها.

وأما ما قد يدعى من أن حلية الأجرة في هذه الروايات لا يلزم حلية الغناء، بتقريب أنه لم يحرز كون تلك الأجرة للغناء بل هي لعملية الزف، فهي دعوى مخالفة للظاهر من الرواية.

للبحث والتحقيق

ألم نقل سابقا بأن الإحتمال يبطل الاستدلال؟ ألا يجري هنا؟ لماذا؟

(١) لا يخفى أن إحدى الروايتين المنقولتين سابقا فقط تكلمت عن أجر المغنية التي تزف العرائس، وأما الأخرى، فقد كانت تتكلم عن مطلق غناء المغنية في الأعراس، إلا أن الظاهر أن المصنف حمل تلك الرواية الأخرى وأختها الجديدة الواردة في الزف على الزف أيضا، فذهب إلى أن الثلاثة واردة في الزف. فما رأيك في ذلك؟ ما هو الوجه الذي قد يكون الشيخ قد اعتمده لذلك؟ إسأل، وتحقق.

(٢) عند الزف.

(٣) الإشكال على سند روايات الإستثناء

ويذهب الشيخ هنا إلى أن أبا بصير الوارد في سند الروايات الثلاثة في المقام غير صحيح.

وقد يكون الوجه في ذلك أن أبا بصير مشترك بين أربعة أشخاص منهم

توجب الانجبار غير ثابتة؛ لأن المحكي عن المفيد^(١) رحمه الله،

الثقة وغيره. (راجع: هداية المحدثين إلى طريقة المحمدين للكاظمي، ص ٢٧٢ لمعرفة هؤلاء، وطريقة التمييز بينهم في الرواية).

إن قلت: حتى لو كانت الرواية عن أبي بصير الذي لم يثبت أنه ثقة، فإن اللازم الأخذ بها بعد بناء الشيخ على جبر السند بعمل المشهور.

قلنا: أساس ذلك المبنى - كما قلنا في الجزء الأول من هذا الكتاب وغيره - هو إحراز عمل المشهور بالرواية الضعيفة، وهذا فرع ثبوت إفتاء المشهور بما يطابق الرواية الضعيفة أولاً، وأنهم استندوا في ذلك إلى تلك الرواية الضعيفة لا غيرها ثانياً، والحال أن الجزء الأول من هذا الكلام، وهو إفتاء المشهور غير محرز؛ لذهاب جملة من أعظم فقهاءنا إلى الحرمة في المقام، فلا شهرة جابرة في ما نحن فيه من الأساس.

قد تقول: هذا الكلام من المصنف رحمته عجيب؛ فقد جاء في كلامه هو بنفسه ان المشهور جواز الغناء في المقام للروايات الثلاثة.

فيقال: المصنف هنا لا ينفي الشهرة من الأساس، بل الذي ينفيه هو (الشهرة الجابرة)، أي: الشهرة التي لها صلاحية الجبر. وهذا الأمر - كما ترى - يحتاج إلى تحقيق ومراجعة في بحث (جبر السند بعمل الأصحاب)، لكي نرى حدود الشهرة الجابرة، وما يميزها عن غيرها، وهذا ما لا نجده مفصلاً واضحاً عند الشيخ في كتبه الأصولية للأسف الشديد. وسيأتي بعد هنيهة ما له صلة بما نحن فيه من الشيخ نفسه.

(١) المقنعة، ص ٥٨٨، إلا أنه من جملة من لم يستثن بعد تعميم حرمة الغناء لكل ما كان غناءً.

١٢٨نيل المأرب / ج ٤
والقاضي^(١)، وظاهر الحلبي^(٢)، وصريح الحلبي^(٣) والتذكرة^(٤) والإيضاح^(٥)،
بل كل من لم يذكر الإستثناء بعد التعميم^(٦)، المنع.

لكن^(٧) الإنصاف أن سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير، إلا أنه لا

(١) المهذب، ج ١، ص ٣٤٦.

(٢) الكافي في الفقه، ص ٢٨١.

(٣) السرائر، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٤) التذكرة، ج ٢، ص ٥٨١.

(٥) إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٤٠٥.

(٦) أي: لم يذكر إستثناء غناء المغنية في زف العرائس بعد أن عمم حرمة
الغناء لكل ما كان غناء، كما هو الحال مع المفيد تتأ المذكور سابقا.

(٧) الإنصاف أن سند الروايات لا يخلو من وثوق

هذا رجوع عما ذهب إليه المصنف قبل قليل من عدم صحة أبي بصير،
وقد يكون ذلك لأحد سببين:

الأول: أن أبا بصير وإن كان مشتركا، إلا أنه قد ثبت أن الموجود في المقام
هو الصحيح، وهو يحيى بن أبي القاسم؛ وذلك بقريئة رواية علي بن أبي
حمزة عنه. راجع كتاب: (هداية المحدثين) السابق الذكر.

الثاني: أنه وعلى فرض أنه لم يتميز الثقة عن غيره؛ إلا أن الشهرة على
وجهه يوجب الانجبار ثابتة؛ فإن من ذكر من فقهاثنا ممن ذهب إلى الحرمة في
المقام لا يصلح للقول بأن المشهور لم يذهب إلى الجواز في ما نحن فيه؛
فإننا نتكلم عن الشهرة لا الإجماع.

وبناء على هذا، فإن العمل بالروايات وإن انتهت إلى أبي بصير صحيح

يخلو من وثوق، فالعمل بها . تبعا للأكثر^(١). غير بعيد، وإن كان الأحوط كما في الدروس . الترك^(٢) . والله العالم.

تبعا للأكثر.

(١) وواضح من هذا التعبير أن المشهور قد ذهب إلى الإستثناء وجواز الغناء في مانحن فيه، كما أننا لم ننس ما عبر به المصنف قبل الدخول في الموردین السابقین (الحداء وغناء المغنية في الأعراس)، من قوله: «بقي الكلام في ما استثناه المشهور من الغناء، وهو أمران»، فكيف صح للمصنف قوله قبل قليل: «والشهرة على وجه توجب الاخبار غير ثابتة»؟!!

(٢) نعم، الأحوط إستجابا ترك غناء المغنية التي تزف العرائس؛ فإنه طريق اليقين بعدم اقتراف الذنب، فاسمعي يا مغنية، واعلمي بالإحتياط الإستجابي! والله العالم.

للبحث والتحقيق

بعد أن ثبت جواز غناء المغنية في الأعراس، الرجاء الإجابة عن الأسئلة التالية مع الدليل:

- ١ - هل يثبت الجواز في المغني الذي يزف العرائس؟
 - ٢ - هل يثبت جواز إستعمال الادوات الموسيقية في ذلك الغناء؟
 - ٣ - هل يثبت جواز الرقص أثناء ذلك الغناء؟
 - ٤ - هل يثبت جواز الغناء في غير العرس من موارد الفرح كالختان مثلا؟
- راجع للمساعدة: مستند الشيعة، ج ١٤، ص ٩٧. المكاسب المحرمة للسيد الإمام، ج ١، ص ٢٥٥، حقائق الفقه، ج ٢٢، ص ١٤٢. وقد اشرنا بداية هذا الإستثناء إلى بعض ما يتعلق بالمقام فراجع.

وقبل أن نختم الكلام في هذه المسألة، أردت الإشارة إلى نكتة مهمة من جملة النكات التعليمية في عملية الإستنباط لم يفصل أساتذتنا الكرام فيها الكلام بالطريقة المناسبة لتلك الأهمية.

وهذه النكتة متصيدة أيضا بالتدقيق والتأمل في عمليات التفاعل الإستنباطية التي تمر على الباحث، ومحصلها يكمن في سؤال بسيط، هو: متى يكون خروج بعض الأفراد إستثناء من قاعدة، ومتى يكون أمرا غير ذلك، بحيث يخرم القاعدة ويقسمها إلى قاعدتين، أو يهدم القاعدة من الأساس فلا يعود عندنا قاعدة؟

والتوضيح باختصار: رأينا أن المحدثين (الكاشاني والسبزواري) قد ذهبوا إلى الحرمة العرضية للغناء لجملة من الروايات كان من ضمنها - مثلا - روايات المغنية التي تزف العرائس، ومع ان المشهور أيضا قد ذهب إلى جواز الغناء في الأعراس لهذه الروايات نفسها، إلا أنه لم يذهب إلى الحرمة العرضية، بل أصر على الذاتية مع الإفتاء بجواز الغناء في الأعراس إستثناء، فكيف كانت الرواية الواحدة سببا للتنوع عند البعض (المحدثين) والإستثناء عند البعض الآخر (المشهور)؟

وهذا الأمر كما نذكره في رواية الغناء في العرس نذكره أيضا في الحداء، وفي كل مورد ثبت جواز الغناء فيه، كما نذكره في كل ظاهرة خروج بعض الأفراد دون بعض في كل مورد من الموارد ومسألة من المسائل.

إسمع المحقق السبزواري ماذا يقول في كفايته في المقام بعد نقل رواية جواز الغناء في العرس، والتي فيها: «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ليست بالتي يدخل عليها الرجال»، حيث قال: «إذ فيه دلالة على أن منشأ المنع دخول الرجال عليها، ففيه إشعار بأن منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به، كالإلتفاء وغيره». (كفاية الأحكام، ج ١، ص ٤٣٣).

واسمع السيد الخوئي يقول: «لا يقال: إن الظاهر من قوله عليه السلام: وليست بالتّي يدخل عليها الرجال، أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجيّة كما ذهب إليه المحدث القاساني (رحمه الله)، ولذا جوزّه الإمام عليه السلام في زفاف العرائس مع عدم اقتترانه بها.

فإنه يقال: الظاهر من هذه الرواية، ومن قوله عليه السلام في رواية أخرى: «لا بأس بمن تدعى إلى العرائس»، أن الغناء على قسمين: أحدهما: ما يختلط فيه الرجال والنساء، والثاني: ما يختص بالنساء. أما الأول، فهو حرام مطلقا، وأما الثاني، فهو أيضا حرام إلا في زف العرائس». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٩٢).
وراجع أيضا: الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ١١٥-١١٦. وأيضا: مستند تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٩٨٣.

هل تنبّهت إلى سر الاختلاف؟

هذه هي النكتة الفنية التي أحببت الوقوف عندها هنا، وكم لها من مثيل، وقد صدق من قال: «كم ترك السابق للاحق».

هذا آخر ما ذكره المصنف تذّر في بحث الغناء، فالنتيجة هي: حرمة كل صوت لهوي يناسب مجالس اللهو والفسوق، فحرمة الغناء حرمة ذاتية لا دخل للكلمات فيها، ولم يثبت الإستثناء من تلك الحرمة إلا في غناء المغنية التي تزف العرائس وإن كان الأحوط استحبابا الترك.

وقد كنت أحببت أن أذكر هنا جملة من النكات الفنية هنا بشكل ملخص، فعلى سبيل المثال: هل يشمل حكم الغناء السابق الاستماع إلى الغناء، أم أنه حكم خاص بالغناء لا يشمل الإستماع له؟

كما أنني أحببت أن أذكر بعض ما يرتبط بمنهج الاستنباط غير ما تعرضت له سابقا في هذه المسألة، فإن هناك كنوزا وكنوزا وكنوز، وثورات هائلة

يمكن الاستفادة منها في تربية ملكة الاستنباط، وإعداد المتخصصين في هذه الصناعة والفن، إلا أن ما ذكرناه في الغناء، وفي غيره مما سبق، وفي ما سيأتي بعونه تعالى في هذا الجزء والجزء اللاحق له، وفي أول شرح كتاب البيع بإذنه تعالى من نكات، وغير ذلك مما حالت دونه الظروف الموضوعية وغير الموضوعية بعض الأحيان، فيه غنى وكفاية بعونه تعالى، ولقد أسفر الصبح لذي عينين، وألحر تكفيه الإشارة.

المسألة الرابعة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

الغيبية

المسألة الرابعة عشر

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

الغيبية^(٢)

(١) ما بين المعقوفتين إضافة منا كما وسبق أن كررنا.

(٢)

الغيبية

المدخل

وقبل الدخول في البحث التفصيلي لهذه المسألة الجديدة من مسائل هذا النوع الرابع، لا بد من الكلام في بعض النقاط كمدخل للبحث كما تعودنا.

النقطة الأولى

وجه البحث في هذه المسألة في المكاسب

ولا بد - قبل كل شيء - من الكلام في وجه بحث مسألة الغيبة في المكاسب، فما العلاقة بينها وبين المكاسب؟

ذكر في هذا الإطار أنه: «ليس هذا الموضوع من المكاسب المحرمة؛ لأن الغيبة ليست سببا للكسب والاسترباح عادة، كل ما في الأمر، أنه ليس هناك مجال آخر في الفقه تذكر فيه بعض الأبحاث المختصة نسبيا ومنها هذا

البحث، ومن هنا ألحقوها بالمكاسب المحرمة، كما نقل شيخنا الأنصاري في المكاسب وغيره، كما ذكر الكذب وعناوين أخرى لا تمت إلى الاسترباح.» (راجع: السيد الشهيد الصدر الثاني *تذکر*، ما وراء الفقه، ج ٣، ص ١٠٣).

ولعله السبب في عدم ذكر «الغيبة» بعنوانها في موسوعة مهمة كالجواهر مثلا. ولربما كان لهذا الكلام وجه، خاصة مع ما صرح به المصنف *تذکر* قبل الدخول في هذا النوع الرابع من أنه: «جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل ولغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به من المحرمات، كالغيبة، والكذب، ونحوهما.

ومهما يكن، فإن الظاهر أنه قد انفتح المجال واسعا في الزمان الحالي لتكون الغيبة وسيلة للكسب؛ فإنها من أهم أدوات السياسة والحرب اليوم، بل هي سلاح من أعظم أسلحة الدمار الشامل كما هو واضح. وبناء على ذلك، فإن ذكر الغيبة في المكاسب المحرمة أمر مناسب جدا، لا لكونها مما من شأنه أن يكتسب به، بل هي مما يكتسب به فعلا وعلى مدى واسع جدا.

النقطة الثانية

محطات البحث في المقام

وكما تعودنا في المسائل السابقة، فلا بد من عرض مختصر للمحطات التي سيمر بها قطار بحثنا في هذه المسألة حسب الوجهة التي وجهه بها فائد الرحلة الشيخ الأنصاري *تذکر*، وهذه المحطات - التي تشتمل كل واحدة منها على مطالب كما سنرى - هي:

المحطة الأولى: الإستدلال على حرمة الغيبة

وسيدكر تذكُّر هنا ما قد يستدل به على حرمة الغيبة من القرآن والسنة المطهرة، إلا أنه يفوته ذكر الدليلين الآخرين، وهما: الإجماع والعقل، مع أنه ادعى أول البحث - كما سترى - أن على حرمة الغيبة الأدلة الأربعة.

المحطة الثانية: التحقيق في سعة ما يستفاد من الأدلة السابقة

وتتناول هذه المحطة التحقيق في ما يستفاد من أدلة الحرمة التي ذكرها تذكُّر في المحطة السابقة، للوصول إلى سعة الحرمة التي ثبتت بتلك الأدلة، فهل تعتبر الغيبة من الكبائر؟ وهل تختص تلك الحرمة بالمؤمن؟ وهل يجوز إغتياب الصبي المميز؟ وما هو حكم غيبة المجنون؟ كل هذه الأسئلة يتضح الجواب عنها من خلال البحث والتحقيق في أدلة حرمة الغيبة، نعم، بعض التفصيلات بنحو أكثر لا يتضح إلا بالكلام في المحطة اللاحقة.

المحطة الثالثة: بيان حقيقة الغيبة

وستتناول هنا البحث والتحقيق في حقيقة الغيبة وماهيتها، وذلك بالإستفادة مما ورد في الأدلة التي وردت فيها الغيبة وحرمتها من جهة، ومن كلمات أهل اللغة من جهة ثانية، ومن كلمات فقهاءنا المحققين من جهة ثالثة. هل يعتبر في تحقق الغيبة أن يكون ذكر العيب في مقام الإنقاص؟ هل يعتبر في ذلك كراهة ذكر المعيب لذلك العيب؟ ما هو المقصود بالكراهة في المقام؟ ما هو الميزان في النقص؟ هل يعتبر في ذلك ان يكون العيب مستورا على السامع؟ هل يعتبر اذاعة ما يوجب مهانة المؤمن غيبة؟ هل يعتبر في

تحقق الغيبة الذكر باللسان، أم أنها تتحقق بكل ذكر؟
 هذه وغيرها من الأسئلة سيتم طرحها والإجابة عنها في هذه المحطة إن شاء الله تعالى.

المحطة الرابعة: كفارة الغيبة الماحية لها

فلو وقعت الغيبة مهما كانت حقيقتها، فما هي كفارتها الماحية لها؟ فهل يتوقف رفعها على إبراء المغتاب بالفتح أم يكفي الإستغفار له، أم أن هناك تفصيلا في المقام؟

المحطة الخامسة: ما استثنى من الغيبة وحكم بجوازه بالمعنى الأعم ونذكر هنا جملة مما استثنى من حرمة الغيبة، كما لو كان في الغيبة مصلحة أعظم من مفسدتها، أو كانت لمتجاهر بالفسق، أو في مقام التظلم، أو ذكر الشخص بعيه الذي صار بمنزلة الصفة المميزة التي لا يعرف إلا بها، وغير ذلك من الموارد.

المحطة السادسة: حكم إستماع الغيبة

فصحيح أن الغيبة حرام، ولكن، ما حكم إستماع الغيبة، هل هو حرام أم لا؟ سنتكلم هنا عن هذا الموضوع، وأن الإستماع حرام بشروط معينة لا مطلقا، وبعض المواضيع الأخرى المرتبطة.

المحطة السابعة: في حكم رد الغيبة

فبعد أن اتضح حكم الغيبة وحكم إستماعها، فهل يجب رد من يغتاب الناس أم لا؟

المحطة الثامنة: بعض ما ورد في حقوق المسلم على أخيه

وقد ذكر المصنف هنا بعض الأخبار الواردة في حقوق المسلم على أخيه، وشرائط رعايتها.

هذه هي المحطات الرئيسية التي سيمر بها قطار البحث، نستعين الله تعالى على ذلك كله، ونسأله أن تكون سفرتنا بخير وعافية وسلامة وغنيمة.

النقطة الثالثة

مراحل عملية الإستنباط في المقام

ولا أظن أننا بحاجة إلى إعادة سرد مراحل عملية الإستنباط والإستدلال في ما نحن فيه بعد ما أعدناها غير مرة، كان آخرها بداية البحث في المسألة السابقة - الغناء - وقد ذكرنا أننا في المرحلة الأولى نتطلق من أصالة البراءة، فمن أراد إثبات حرمة الغيبة فلا بد أن يبرز دليلاً محرزاً على ذلك، فالكلام في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، فما ثبت خروجه هنا، حرمانه بشرطها وشروطها طبعاً، وإلا، بقي على الجواز الثابت بأصالة البراءة، قال السيد الخوئي في المقام: «لا بد من أخذ المتيقن في مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه، وهو... وأما في المقدار الزائد، فيرجع إلى الأصول العملية».

وقال أيضاً: «كلما شككنا في تحقق موضوع الغيبة، للشك في إعتبار قيد في المفهوم، أو شرط في تحققه، يرجع إلى أصالة العدم». راجع: مصباح الفقاهة، ص ٣٢٦ - ٣٢٩.

سبق أن تكلمنا في المنهج بصورة عملية منذ شرعنا في هذا الشرح، ثم أشرنا هنا وهناك له بصورة مختصرة أحياناً ومفصلة أحياناً أخرى، كان آخرها

ما ذكرناه في بحث الغناء السابق.

ولما كان الكلام في المنهج كما قلنا مهما غايته، ولأن المفروض أن الباحث أصبح الآن مستعداً لهذا النوع من الأبحاث، كان لا بد وأن لا نغفل الكلام عنه بين الحين والآخر ولو باختصار، محيلين التأمل والتدقيق والتشقيق على الباحث الكريم وفطنته ومراجعته للمتخصصين والكتابات التخصصية في هذا المجال.

أنقل لك هذا كلمات للمحقق بحق الإيرواني، وأريدك بعد ذلك أن تراجع أسلوب ومنهج تعامل علماء غيره مع المادة العلمية في المقام، من قبيل كتابي: فقه الصادق للسيد محمد صادق الروحاني، ج ١٤، ص ٣٣٨. وما بعدها، ومصباح الفقاهة للسيد الخوئي، ج ١، ص ٣١٨ وما بعدها.

يقول المحقق الإيرواني في المقام: «قوله: «بقي الكلام في أمور: الأول...». إعلم أن هذه المسألة نظير المسألة السابقة في عدم الإشتباه الحكمي فيها، وإنما الإشتباه فيها موضوعي راجع إلى تعيين موضوع الغيبة، وإذ لا عرف مبين في تعيين موضوع الغيبة، ولا اتفاق من اللغويين على أمر، ولا يعرف كل الخصوصيات من الأخبار، فلا جرم يقتصر في الحكم بالتحريم على المتيقن، والمتيقن هو حرمة ما اشتمل على كل قيد قليل أو احتمال أو قامت عليه رواية ولو ضعيفة، ويرجع في ما عدا ذلك إلى البراءة». (راجع: حاشية المحقق الإيرواني، ص ٣٣٣).

ولسنا هنا بصدد دقة المعلومات التي ذكرها المحقق الإيرواني هنا وتمايمتها. بل الغرض هو الإشارة إلى المنهج والطريق في المقام، فلا تغفل رجاء.

حرام بالأدلة الأربعة، ويدل^(١) عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا يَغْتَابُ

(١)

المحطة الأولى

الإستدلال على حرمة الغيبة

وما سيذكر المصنف تَدُّرُ هنا، هو مجموعة من الآيات والروايات التي ادعى أنها تدل على حرمة الغيبة.

ولا بد من التنبه هنا إلى نكتة مهمة جدا لربما كانت الغفلة عنها سببا في شنّ الكثير من هجمات الإشكالات على ما استدل به المصنف هنا من أدلة، وخاصة الآيات الكريّمات.

والنكتة هي: إن المقصود فعلا من ذكر هذه الأدلة، هو الإستدلال على حرمة الغيبة في الجملة، وعلى نحو القضية الموجبة الجزئية، أي: بدون النظر إلى تفاصيل الغيبة المحرّمة بتلك الأدلة. والقرينة على هذه النكتة أمور، منها:

أولاً: أنها عادة المصنف التي اعتادها في الكثير من عناوين البحث في ما سبق كبحث الغناء مثلا، والكثير من العناوين مما سيأتي، فراجع.

ثانياً: تقديم هذه المحطة على المحطة الثانية في كلامه تَدُّرُ، والتي تتناول الوقوف على أدلة الحرمة لمعرفة ما يستفاد منها. من حيث سعة وضيق ما تشمله من غيبة محرّمة.

ثالثاً: تقديم هذه المحطة على ما سيأتي من المحطة الثالثة التي تتناول الكلام في حقيقة الغيبة، وتصريحه هناك بلزوم الرجوع إلى جملة من الأمور

بِعْضُكُمْ بَعْضًا أَيْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا^(١)، فجعل المؤمن^(٢) أخا، وعرضه^(٣) ك لحمه، والتفكه به أكلا، وعدم شعوره بذلك^(٤) بمنزلة حالة موته.

وقوله تعالى^(٥): ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ

منها الأدلة المقامة على حرمة الغيبة.

كل هذه الأمور وغيرها، يبيّن أن الإستدلال في ما نحن فيه من المحطة الأولى، إنما هو ما ادعينا، من أنه على نحو الموجبة الجزئية (في الجملة).

(١) الدليل الأول: الكتاب العزيز

وهو مجموعة من الآيات الكريمة، وهي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ...﴾

وهي الآية ١٢ من سورة الحجرات، الواضحة الدلالة على المدعى (حرمة الغيبة في الجملة)؛ فقد ورد فيها النهي الظاهر في الحرمة التكليفية، بل شددت تلك الحرمة بما جاء فيها من تعابير.

(٢) الإمامي، المفهوم من جملة من الأدلة يأتي عرضها.

(٣) وشخصيته وكرامته وحرمته.

(٤) لعدم حضوره أصلا، أو غفلته عما يقال فيه مع حضوره.

(٥) الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾

وهي الآية الأولى من سورة الهمزة المباركة، بتقريب: ما ورد في الكثير من التفاسير وكتب اللغة من كون الهمز واللمز هو ذكر العيب، على فرق بين الاثنين يذكر هناك، والغيبة - كما سيأتي - من ذكر العيب، فتكون داخله في مراد الآية.

الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ

أو بتقريب: أن الوارد في سبب نزول الآية هو أن بعض الأشخاص (وهو أبي بن عمرو الثقفى) كان مغتاباً، أو في الوليد بن المغيرة حيث كان يغتاب النبي ﷺ
 راجع: البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣٨٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣٩١. التفسير الأصفى، ج ٤، ص ٢٢٩. وغيرها من التفاسير.

(١) الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ...﴾

وهي الآية رقم ١٤٨ من سورة النساء، بتقريب: أن الغيبة - على ما سيأتى - تشمل على جهر بالعيب وإظهار له، فتكون على هذا عند العرف جهراً بالسوء - العيب - فتشمها الآية المباركة بإطلاقها.

للبحث والتحقيق

وقد أشكل المحقق الخوئى تَدُلُّ على الإستدلال بالآية الشريفة بقوله: «وفيه: أولاً: أنه ليس في الآية ما يدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية.

وثانياً: لا يستفاد منها التحريم، فإن عدم المحبوبة أعم منه ومن الكراهة المصطلحة». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣١٩).

والمقصود بالإشكال الأول الذي ذكره تَدُلُّ، هو أن الهدف من ذكر الآيات الكريمة هو الإستدلال بها بنفسها وبدون تدخل من الروايات على حرمة الغيبة في الآية عن طريق التفسير، وإلا كان الدليل هو الروايات لا الآية، بحيث لو كنا نحن والآية لكانت دالة على المدعى، الأمر الذي لا يمكن القول به في الآية محل الكلام.

أَنْ تَشِيْعَ الْفَآحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١﴾.

اقول: أما بالنسبة إلى الإشكال الأول، فإن الظاهر أنه خلاف الفهم العرفي من الآية نفسها؛ فإن كل من يطلع على مفهوم الغيبة في الاجمال، وأنها من إظهار العيب، يحكم بأنها من الجهر بالسوء من القول؛ فإنه عرفا كل كلام يسوء من قيل فيه.

وأما بالنسبة إلى الإشكال الثاني، فإنه وإن كانت القاعدة تقتضي ذلك، إلا أن ذلك لا يعني: أنها ثابتة حيثما جاء تركيب «لا يحب»؛ فإن ذلك إنما هو في الحالات التي ليس فيها قرينة معينة من نفس الكلام، وفي المقام - وبقرينة الفهم العرفي الذي ذكرناه في رد الإشكال الأول - فإن القرينة العرفية قائمة على أن عدم الحب في المقام إنما يراد منه التحريم.

(١) الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُّونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَآحِشَةُ...﴾

وهي الآية ١٩ من سورة النور، ويمكن الاستدلال بالآية الشريفة بطريقتين:
الأول: أن يدعى أن ظاهرها عرفا حرمة أن تشيع وتظهر الأفعال والصفات القبيحة (العيوب) للمؤمنين بأن ينسبوا اليهم ويقذفوهم بها، وذلك بقرينة نظم الآيات، فقد بدأ سبحانه ببيان القاذف وحكمه، ثم عقبه بحديث الأفك والاتهام، ثم ذكر الآية المباركة محل الشاهد، ومقتضى هذا النظم بين الآيات هو الفهم العرفي المذكور.

ومن الواضح أنه بناء على هذا الفهم العرفي يتم الاستدلال بالآية على حرمة الغيبة؛ فإنها من أوضح مصاديق حب شياع الفاحشة، نعم، تحرم في الجملة، وهو المطلوب.

بل يمكن ادعاء أن الآية الشريفة شاملة للغيبة ولو لم يتم ما ادعى في مسألة

ويدل^(١) عليه من الأخبار ما لا يحصى:

فمنها: ما روي عن النبي ﷺ بعدة طرق: أن الغيبة أشد من الزنا، وأن الرجل يزني فيتوب ويتوب الله عليه، وأن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه^(٢).

وعنه ﷺ: أنه خطب يوماً فذكر الربا وعظم شأنه، فقال: «إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة وثلاثين زنية، وأن أرى الربا عرض

النظم؛ فإن إزالة الستر عن عيوب المؤمن مصداق واضح لشياع الفاحشة لو كان المقصود من الشياح ما ذكرناه من الإظهار والإذاعة كما هو واضح.

الثاني: بقرينة ما ورد في تفسير الآية من روايات سيأتي بعضها في المتن.

للبحث والتحقيق

ولئن كان الطريق الثاني كما وصفه السيد الخوئي إستدلالاً بالروايات لا بالآية، فإن الطريق الأول يمكن أن يكون صحيحاً لا يرد عليه ما أورده يتذّر في محاضراته ومصباح فقاهته من أنها أجنبية عن محل البحث. راجع: محاضرات في الفقه الجعفري، ج ١، ص ٣٦٩. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٢٠. والتعبير بقولنا: «يمكن»، ظاهر في وجود مشكلة في الإستدلال بالآية الكريمة، وهذا ما عليك أن تفكر فيه، علماً بأننا ذكرنا أساسه مراراً وتكراراً حتى في ما نحن فيه من مسألة الغناء، فكر ملياً بالمدعى وفي ما أقيم دليلاً عليه.

(١) الدليل الثاني: السنة المطهرة

وهي جملة من الروايات، منها ما ذكره المصنف يتذّر في المتن.

(٢) راجع: وسائل الشيعة، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

الرجل المؤمن»^(١).

وعنه عليه السلام: «من اغتاب مسلما أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين صباحا، إلا أن يغفر له صاحبه»^(٢).

وعنه عليه السلام: «من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة، ومن اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالدا في النار وبئس المصير»^(٣).

وعنه عليه السلام: «كذب من زعم انه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة، فاجتنب الغيبة فانها ادم كلاب النار»^(٤).

وعنه عليه السلام: «من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته، كانت اول خطوة

(١) تنبيه الخواطر، ص ١٢٤، وأما الذيل، فقد نقله في مستدرك الوسائل،

الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٥.

(٢) مستدرك الوسائل، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٤

مع بعض الاختلاف.

(٣) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٠.

(٤) مستدرك الوسائل، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣١.

قال المحقق الإيرواني في المقام: «لعل المقصود: أن المغتاب - بالكسر - في نطقه قد شرك الشيطان، أو أن نطقه انعقدت من لقمة حرام، أو أن ولد الحلال لا يبقى تحت وزر الغيبة بل تحصل له البراءة منها، أو غير ذلك مما يخرج عن ظاهره الذي لا يمكن الالتزام به» (حاشية المكاسب، ص ٣٢). فلا تستعجل لتحكم على الناس إعتادا على أوهام.

خطاها وضعها في جهنم»^(١).

وروي: «أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة، وإن لم يتب فهو أول من يدخل النار»^(٢).

وعنه عليه السلام: «أن الغيبة حرام على كل مسلم. . . وأن الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»^(٣).

وأكل الحسنات، أما أن يكون على وجه الإحباط^(٤)، أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه، أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب، كما في غير واحد من الأخبار.

ومنها النبوي: «يؤتى باحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز وجل ويدفع إليه كتابه، فلا يرى حسناته فيه، فيقول: إلهي ليس هذا كتابي، لا أرى فيه حسناتي! فيقال له: إن ربك لا يضل ولا ينسى، ذهب عملك باغتياب الناس، ثم يؤتى بآخر ويدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة، فيقول: إلهي ما هذا كتابي، فاني ما عملت هذه الطاعات! فيقال له: إن فلانا اغتابك فدفع حسناته اليك. . . الخبر»^(٥).

(١) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢١. وفيه: «في عيب أخيه».

(٢) البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٧ ضمن الحديث ٤٨.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الابطال والمحو.

(٥) مستدرک الوسائل، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣٠

مع بعض إختلاف.

ومنها: ما ذكره كاشف الريبة^(١) رحمه الله من رواية عبد الله بن سليمان النوفلي الطويلة عن الصادق عليه السلام، وفيها: عن النبي صلى الله عليه وآله: «أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئك لا خلاق لهم» وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه: «من قال في مؤمن ما رآته عيناه أو سمعت أذناه مما يشينه ويهدم مروته، فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجِبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»^(٢).

ثم ظاهر^(٣) كون الغيبة من الكبائر. كما ذكره جماعة بل أشد من

(١) الشهيد الثاني تقريباً.

(٢) كشف الريبة (الشهيد الثاني)، ص ١٣٠، الحديث ١٠ من الخاتمة، وعنه في الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

هذا ما ذكره تقريباً من أدلة على حرمة الغيبة، وفاته أن يذكر دليلى الإجماع والعقل، حيث أن الإجماع بقسميه على حرمة الغيبة في الجملة، كما أن العقل حاكم بقبح الغيبة مهما كان تعريفها، وما حكم به العقل حكم به الشرع.

المحطة الثانية

التحقيق في ما يستفاد من أدلة حرمة الغيبة

(٣) وفي هذه المحطة من محطات البحث، سوف نتناول أربع مسائل تجيب عن الأسئلة التالية:

الأول: هل أن الغيبة من الكبائر أم لا؟

الثاني: هل تختص حرمة الغيبة بالمؤمن أم تشمل غيره؟

الثالث: هل تختص حرمة الغيبة بالبالغ أم تشمل غيره؟

الرابع: هل تختص حرمة الغيبة بالعاقل أم تشمل غيره؟
وستتناول بالبحث والتحقيق كل واحد من الأسئلة السابقة، ولنبدأ
مستعينين به تعالى.

المسألة الأولى: الغيبة من الكبائر

والكلام في هذه المسألة في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: في ثمره البحث في هذه المسألة

أما ثمره البحث في كون الغيبة من الكبائر أم لا، فيكفي فيها ما ذهب إليه
البعض من علمائنا من أن العدالة لا تزول إلا بالكبيرة أو الاصرار على
الصغيرة، فمن الواضح حينئذ لزوم البحث في مسألتنا هنا.

نعم، من يذهب إلى أن العدالة هي الإجتنب عن جميع المعاصي، فلن
ينفعه الوجه السابق ثمرة لبحثنا هنا، إلا أنه يبقى هناك وجوه أخرى لتوجيه
البحث في المقام، منها - مثلاً - عظم الذنب الحاصل من المعصية بعد كونها
كبيرة والتخويف من الوقوع فيها. فما ذهب إليه السيد الخوئي تدبر في
مصباحه، ج ١، ص ١٢٣، من عدم الثمرة في المقام الظاهر انه في غير محله.

النقطة الثانية: الطريقة الفنية للإستنباط في ما نحن فيه

وأما الطريقة الفنية للإستنباط في ما نحن فيه، فإننا نطلق من الأصل
العملي وهو الإستصحاب (أو البراءة على بعض التصويرات) في المقام،
بمعنى: إننا متيقنون من عدم الإتيان بالكبيرة وعدم ترتب ما يترتب عليها قبل
الإتيان بالمعصية محل البحث، فإذا جاء العبد بالمعصية، فإننا نشك - كما قلنا
قبل قليل - والمرجع هو الإستصحاب. وعليه، فإن من أراد أن يثبت كون

معصية ما كبيرة، فعليه أن يبرز دليلا محرزا يجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، الأمر الذي تتكفل به النقطة الثالثة التالية.

النقطة الثالثة: الميزان في الكبيرة

وبناء على ما سبق في النقطة الأولى، يتوجه الكلام في ميزان معرفة الكبيرة وتمييزها عن غيرها من المعاصي.

وقد ذكر في المقام موازين ومعايير متعددة منها:

١- النص المعتبر على كونها كبيرة.
٢- المشهور من كون الكبيرة هي كل ذنب توعد عليه سبحانه وتعالى بالعذاب في كتابه الكريم.

٣- ما يترتب عليه الحد من الذنوب.

٤- كل ما علم حرمة بدليل قاطع.

٥- ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري فس رسالته في العدالة، ص ٤٥، حيث قال: «النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار، سواء أوعد في الكتاب، أو أخبر النبي ﷺ أو الإمام (عليه السلام) بأنه مما يوجب النار؛ لدلالة الصحاح...».

وبمقتضى هذه الضابطة الأخيرة تدخل الغيبة في الكبائر كما هو واضح، بل هي أشد من بعض ما ثبت كونه كبيرة، كالزنا أو القتل كما جاء في بعض الأخبار التي نقلناها؛ بمقتضى ضابطة أخرى للكبيرة هي أن يثبت كون المعصية أشد مما ثبت كونه كبيرة.

وكما يثبت كون الغيبة من الكبائر عنده تدلل بالطريقين السابقين عن طريق الأخبار، فإنه يثبت أيضا عن طريق الكتاب العزيز؛ فقد ذهب في رسالته

المذكورة إلى ضابط آخر في المقام هو النص في الكتاب الكريم أو السنة المطهرة على العذاب لفاعل تلك المعصية بخصوصها لا بعنوان أعم منها. ومن الواضح أن هذا الضابط الأخير منطبق في المقام.

للبحث والتحقيق

ولنعم ما قاله المحقق الخوئي في المقام حيث قال: «الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لنبحث فيها، بل المراد بها هو معناها اللغوي، وهو الذنب العظيم عند الشارع، ويعرف عظمه تارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا و قتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة، وأخرى بالتعود عليه في الكتاب أو السنة المعتبرة، وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه، ورابعة بالقياس إلى ما ثبت كونه من الكبائر الموقفة، كقوله تعالى: والفتنة أشد من القتل». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٢١).

وإليك هذه الأسئلة لتكون واجبك اليوم، ويمكنك أن تحاول أن تكتب تقريراً في مورد كل سؤال منها، كما حاول اصطياً أكبر عدد من الأسئلة من النص الذي تقرأه، ثم حاول التحقيق والبحث للوصول إلى أجوبة لتلك الأسئلة. وإذا لم تصل إلى أجوبة أو وصلت إلى أجوبة غير صحيحة، فلا يفتن ذلك في همتك، فإننا نهدف أحياناً إلى التحريك والتحفيز، ولتعلم أننا لسنا بصدد أن تكون الإجابة التي تصل إليها صحيحة في جميع الحالات، بل يكفي البحث والتحقيق والكتابة، واجرك على الله.

أما الأسئلة فهي:

١- ما المراد من «الحقيقة الشرعية» التي وردت في كلام السيد الخوئي؟
لقد مر عليك هذا المطلب في أول صفحة من صفحات اللمعة الدمشقية.

بعضها. وعد في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن ارجاع الغيبة اليها، فأى خيانة أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه وعدم شعور؟ وكيف كان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة في عدها من الكبائر أظنها في غير المحل^(١).

ثم^(٢) إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن، فيجوز اغتيال

٢- من أين عرف السيد الخوئي أن «الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية»؟

٣- ذكر المحقق الخوئي أن واحدة من الطرق لمعرفة الكبيرة هي: «التوعد عليه في الكتاب أو السنة المعتبرة»، فالصغيرة إلا تثبت بذلك أيضا، وإن كانت تثبت بذلك، فهل سيكون الطريق السابق مفيدا حينئذ؟

٤- ذكر المحقق الخوئي أن واحدة من الطرق لمعرفة الكبيرة هي: «ترتيب آثار الكبيرة عليه»، فما هي هذه الآثار؟ وكيف نعرف أصلا أنها آثار «كبيرة»؟
 (١) يمكن أن تكون في محلها لو فرض أن المعاصر يبني على ما يبني عليه المشهور من ضابط الغيبة، فيما لو لم يتم عنده الإستدلال بالكتاب العزيز على حرمة الغيبة مثلا.

(٢) المسألة الثانية: إختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن

هذه هي المسألة الثانية من المحطة الثانية من محطات بحث الغيبة، ولا بد قبل كل شيء من بيان الطريقة الفنية للإستنباط في ما نحن فيه فنقول:
 قلنا سابقا: إن المنطلق هو أصالة البراءة، فإذا شككنا في جواز وعدم جواز غيبة شخص ما، فإن مقتضى البراءة الجواز، ثم ننتقل إلى المرحلة الثانية والتي كانت محل الكلام في مسألة الغيبة وحرمتها في المحطة الأولى من محطات البحث.

وذكرنا أن الكلام عندما انتقل إلى المحطة الثانية، فإنه كلام في تفصيلات الحرمة المستفادة من أدلة الحرمة، ففي الحقيقة هو كلام في أدلة الحرمة القائمة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط.

وبهذا، يتضح أننا لا زلنا في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، فهل تشمل هذه الأدلة غير المؤمن الإثني عشري، أم أنها تختص بما إذا كان كذلك؟ فما تيقنا بدخوله في أدلة حرمة الغيبة، سنفتي بحرمة، وإلا، فسفتي بجوازه لأصالة البراءة، هذا إذا لم يكن دليل محرز على الجواز في المرحلة الثالثة يثبت الجواز في المورد محل البحث، وإلا فسنتقل معاً إلى المرحلة التالية كما هو واضح.

وبناء على جميع ما سبق، فإن اللازم الآن هو أن نتأمل أدلة الحرمة للنظر هل أن فيها إطلاقاً أو عموماً يشمل المورد محل البحث - وهو في ما نحن غير المؤمن؟ فإذا لم يتم ذلك الإطلاق أو العموم، فإن الأمر واضح حينئذ؛ إذ الفتوى الجواز كما قلنا قبل قليل لأصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى، وللدليل المحرز على الجواز في ما إذا قام دليل كذلك في المرحلة الثالثة.

وأما إذا تم الإطلاق أو العموم في أدلة الغيبة في المرحلة الثانية، فتصل النوبة حينئذ إلى المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستدلال، حيث نبحث فيها عن دليل محرز مخصص ومقيد لتلك الإطلاقات والعمومات، فإن لم يكن، افتينا على طبق هذه الإطلاقات والعمومات، وكانت النتيجة: حرمة الغيبة في مورد محل البحث، وإن كان، إنتقلنا إلى المرحلة التالية حيث نبحث عن معارضه، وأحسب أنك تعرف بقية الطريق.

ملاحظة مهمة

وبما ذكرناه هنا، يتضح أن من يذهب إلى جواز غيبة المخالف، إما أن يختار الإطلاق والعموم في أدلة الحرمة فهي شاملة للمخالف إلا أن الدليل المخصص المقيد قام على الجواز، فهو يذهب إلى الجواز للتخصيص والتقييد، وإما أن يختار عدم إطلاق أو عموم في أدلة الحرمة من الأساس، فهو يذهب إلى الجواز لعدم دخول المورد (وهو حرمة غيبة المخالف) في أدلة التحريم أصلاً، فلا يزال تحت مظلة البراءة فضلاً عما إذا ثبت له دليل محرز على جواز الغيبة بالنسبة إلى المخالف.

والظاهر من كلام المصنف التالي مباشرة أنه يذهب إلى الطريق الثاني، الأمر الذي يعني: أنه - ومن يقول بمقالته - يعترف بأن كشف ستر المخالف غيبة لغة واصطلاحاً، إلا أنها (غيبة) غير محرمة، شأنها شأن غيرها من موارد الغيبة غير المحرمة، والتي سنذكرها مستقبلاً. فانتبه.

للبحث والتحقيق

ويبقى عليك أن تجيب عن سؤال، وهو: بناء على ما اختاره المصنف في جواز غيبة المخالف، وخروجها عن أدلة التحريم، فهل يكون ثبوت هذا الخروج والجواز للتخصيص، أم التخصص، أم أمر غير ذلك؟ راجع أستاذك. اتضح اذن ما يلزم عمله فعلاً، فيجب أن نبحث في أدلة حرمة الغيبة لنرى هل أنها شاملة عامة لغير الامامي، أم أنها مختصة به؟

ومجموع كلام المصنف هنا يشير ظاهره إلى أنه يذهب إلى جواز غيبة المخالف لأنه خارج تخصصاً من أدلة حرمة الغيبة، فهو لم يكن داخلاً فيها

من الأساس لنتحتاج إلى دليل مخرج له في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، فالمخالف يجوز غيبته كما يجوز لعنه الثابت بالأدلة في غير المقام.

وأما الدليل على الخروج تخصصا، فحاصله:

إن الأدلة الواردة في المقام لا تخلو من الحالات التالية:

- ١ - أن يكون المأخوذ في موضوعها (المؤمن)، وخروج المخالف من هذه الأدلة واضح؛ لما دل على أن المؤمن إنما هو الإمامي الإثنا عشري دون غيره.
- ٢ - أن يكون المأخوذ في موضوعها (الأخ) كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّغْضِكُمْ بَعْضًا أَيْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾، وخروج المخالف من هذه الأدلة واضح بعد عدم كونه أخا؛ إذ كيف تجوز- بل توجب - الأدلة التبري منه لو كان أخا فعلا؟!

زيادة فائدة منهجية

قال في الحدائق: «إن الآية التي دلت على تحريم الغيبة وإن كان صدرها مجملا، إلا أن قوله فيها: ﴿أَيْحِبُّ . أَخِيهِ﴾ مما يعين الحمل على المؤمنين؛ فإن إثبات الأخوة بين المؤمن والمخالف له في دينه لا يكاد يدعيه من شم رائحة الإيمان، ولا من أحاط خبرا بأخبار السادة الأعيان؛ لاستفاضتها بوجوب معاداتهم والبراءة منهم». (الحدائق الناضرة، ج ١٨، ص ١٥٠).

٣ - أن يكون المأخوذ في موضوعها (المسلم).

وقد يتوهم بادئ ذي بدء شمول هكذا أدلة للمخالف، إلا أن الصحيح أنه توهم فاسد؛ فإن الأدلة قائمة على عدم كون المخالف مسلما، بل الصحيح أنه بحكم المسلم؛ فإن الضرورة قائمة على عدم احترامهم، وأما ما ثبت لهم من

أحكام يشاركون فيها المؤمنين، فانما يلزم الوقوف عند المقدار الذي تثبته لهم وتجريه عليهم، وليس ذلك إلا من باب الرحمة بنا نحن المؤمنين واليسير علينا، وإلا، فهم ليسوا بمسلمين أصلاً.

يقول السيد الخوئي **تتأ:** «نعم، قد ثبت حكم الإسلام على بعضهم في بعض الأحكام فقط؛ تسهلاً للأمر، وحقناً للدماء». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٠٥).
أضف إلى ذلك، أننا نعلم بأن علة التحريم في الغيبة إنما هي حرمة الأشخاص، وقد ثبت بالأدلة القاطعة - بل الضرورة - عدم حرمة للمخالف، فلا تشمل أدلة التحريم من الأساس.

٤ - أن يكون المأخوذ في موضوعها (الناس)، ويجري هنا ما ذكرناه عن حكمة تشريع الغيبة قبل قليل فلا نعيد.

وبهذا، يتبين أن جواز غيبة المخالف إنما هي لخروجه تخصصاً من أدلة حرمة الغيبة، فأصالة البراءة تثبت جواز غيبته، هذا إذا لم نقل بأن بعض الأدلة المحرزة قد قامت على الجواز في ما نحن فيه، والتي لو كانت موجودة لما أتعبنا أنفسنا في إثبات عدم عموم أو إطلاق أدلة حرمة الغيبة، فحتى لو كان الإطلاق أو العموم تاماً، فالدليل المخصص والمقيد موجود أيضاً ليثبت الجواز، إلا أنه جواز للتخصيص لا التخصص.

هذا مقتضى عملية الاستنباط في ما نحن فيه، فالمخالف يجوز غيبته، نعم، قد يكون هناك عنوان محرم لذلك في بعض الأحيان، كما في ما نعيشه اليوم من لزوم اتحاد الجميع في قبال أعداء الإسلام والمسلمين، فيحرم حينئذ جميع ما يؤدي إلى الفرقة بينهم، فإذا كانت الغيبة من ذلك كما هو المتعارف، فإنها ستحرم حينئذ. فانتبه جيداً، ولا تتسرع، فالمسألة تابعة لحساب دقيق بين

المخالف، كما يجوز لعنه.

وتوهم عموم الآية . كبعض الروايات . لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم، وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم، إلا قليلا مما يتوقف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال^(١) ما يلاقاهم بالرتوبة، وحل ذبايحهم ومناكحتهم^(٢)، وحرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، ونسائهم^(٣) لأن لكل قوم نكاحا، ونحو ذلك. مع أن التمثيل المذكور في الآية^(٤) مختص بمن ثبت أخوته، فلا يعم^(٥) من وجب التبري عنه.

المصالح والمفاسد، والأهم والمهم، و... .

للبحث والتحقيق

١ - تأمل في القرائن (الأدلة) التي ذكرها المصنف لعدم شمول العناوين المأخوذة المحرمة للغيبة للمخالف، ثم تحقق من صلاحيتها في هذا المجال بمطالعة المعلومات ذات العلاقة، فمثلا: هل كلمة (المؤمن) المأخوذة في لسان الآيات أو الروايات مختصة فعلا بالإثني عشري؟ بأي دليل؟ وما الدليل على هذا الدليل؟

(١) نجاسة.

(٢) والزواج منهم.

(٣) أي: وحرمة نسائهم المتزوجات، وما يترتب على ذلك.

(٤) في قوله تعالى: ﴿أَيُّجِبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾.

(٥) فلا يشتمل من الأساس من وجب التبري عنه بالأدلة الواردة في

مقامها، فهو خارج تخصصا.

وكيف كان^(١)، فلا إشكال في المسألة بعد ملاحظة الروايات الواردة في الغيبة، وفي حكمة حرمتها، وفي حال غير المؤمن في نظر الشارع. ثم الظاهر^(٢) دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها؛ لعمومات

(١) تم المدعى في قولنا: «مع ان التمثيل. . .» أم لا؛ إذ يكفي ما قدمناه من أدلة على خروج غيبة المخالف تخصصاً.

(٢) المسألة الثالثة: حرمة غيبة المؤمن المميز

وهذه هي المسألة الثالثة من مسائل المحطة الثانية من محطات بحث المصنف للغيبة، وطريقة الاستنباط هنا هي طريقة الاستنباط عينها في المسألة السابقة - غيبة المخالف - وعليه، فلا بد لمن يذهب إلى حرمة غيبة المؤمن المميز كما يذهب إليه المصنف، أو مطلق المؤمن الصغير كما يذهب إليه في كشف الريبة، من أن يثبت شمول أدلة الحرمة لهؤلاء، وإلا، ثبت جواز غيبتهم بالبراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط، بشرطها وشروطها طبعاً، عدم دليل خاص على الحرمة يجري في المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط مثلاً، ولا حاجة للتكرار كما أعتقد.

وهذا ما نرى المصنف يفعله؛ حيث يدعي دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها في عمومات وإطلاقات تحريم الغيبة.

ولا فرق بين الصبي والصبية في ما نحن فيه طبعاً، وإنما ذكر المصنف الصبي كمثال للمميز، وأما قيد (التأثر) المذكور من قبل المصنف في المقام، فهو قيد تعليلي، بمعنى: «للتأثره وكراهته»، فيشمل كل (مميز)، والظاهر أنه لظاهر بعض الروايات الواردة في المقام، من أن الحكم مختص بمن يتأثر لو سمع، وهو ما سيأتي الكلام فيه خلال تعريف الغيبة.

بعض الروايات المتقدمة وغيرها، الدالة على حرمة اغتياب الناس^(١) وأكل لحومهم، مع صدق (الأخ) عليه كما يشهد به^(٢) قوله تعالى: ﴿وَإِن تَخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾^(٣). مضافاً^(٤) إلى إمكان الإستدلال بالآية وإن كان

(١) والمميز من الناس.

(٢) أي: بإطلاق الأخ عليه.

(٣) البقرة: ٢٢٠ الواردة في اليتامى.

فإذا صدق (الأخ) عليه، دخل في عموم الآية وغيرها مما أخذ فيه عنوان (الأخ)، ولكن، هل كان يحتاج إثبات ان المميز أخ لنا إلى آية أو رواية؟! (٤) إن قيل: إذا تأملنا الآية المباركة: ﴿وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾، لرأينا فيها أمرين:

١ - المخاطب فيها المكلفون، فكأنما تريد أن تقول: «أيها المكلفون، لا يغتاب بعضكم بعضاً». ومن الواضح أن هذا الخطاب لا يشمل غير المكلفين.
٢ - إن المقصود بالآية هم المؤمنون، فكأنما تقول: «أيها المؤمنون، لا يغتاب...». ومن الواضح عدم شمول المؤمن لغير البالغ.

وبناء على النقطتين السابقتين لن يتم الإستدلال بالآية المباركة في المقام. قلنا: أما بالنسبة إلى النقطة الأولى، فإنه يمكن أن نقول بأن الخطاب وإن كان للمكلفين، إلا أنه شامل لغيرهم من باب التغليب، فاختص المخاطب بالمكلف مع أنه شامل لغيره لغلبته عليه.

وأما بالنسبة إلى النقطة الثانية، فإنه يمكن أن ندعي أن أطفال المؤمنين يصدق عليهم أنهم مؤمنون مطلقاً - أي: سواء أظهروا اعتقادهم بالأمر الحق من الامامة وغيرها - أو في الجملة - أي: المميزون الذين أظهروا اعتقادهم بتلك الأمور

الخطاب للمكلفين؛ بناء على عد أطفالهم منهم تغليبا، وإمكان دعوى صدق (المؤمن) عليه مطلقا أو في الجملة.

ولعله لما ذكرنا^(١) صرح في كشف الريبة^(٢) بعدم الفرق بين الصغير والكبير، وظاهره الشمول لغير المميز أيضا.

ومنه يظهر حكم المجنون^(٣)، إلا أنه صرح بعض الأساطين بإستثناء

دون غيرهم.

وعلى أي الأمرين بنينا - مطلقا أو في الجملة - فإن المميزين يدخلون في عموم الآية.

للبحث والتحقيق

الرجاء التحقيق في الأمور التالية:

١- لماذا لم يرد المصنف تتركز النقطة الثانية بما رد به النقطة الأولى؟ ولماذا

لم يرد الثانية بما رد به الأولى؟

٢ - ما هو الأمر الذي أدى إلى الإختلاف بين الشيخ الأنصاري والشهيد

الثاني بالنسبة إلى جواز أو عدم جواز غيبة الصغير غير المميز؟

٣ - ما هو الدليل الذي اقامه كل واحد منهما على ما ذهب إليه؟ وما

رأيك بهذا الدليل؟

(١) من أوجه شمول الأدلة للمميز.

(٢) كشف الريبة: ص ١١١.

(٣) المسألة الرابعة: حكم غيبة المجنون

هذه هي المسألة الرابعة والأخيرة من محطتنا الثانية من محطات بحث

من لا عقل له ولا تمييز؛ معللا بالشك في دخوله تحت أدلة الحرمة^(١)
^(٢). ولعله من جهة أن الاطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع،

الغيبة؛ ونتناول فيها حكم غيبة المجنون، فهل يجوز إغتيابه أم لا؟
 وطريقة الإستنباط هنا هي الطريقة التي بينها قبل ذلك، فالبحث في
 شمول أو عدم شمول أدلة حرمة الغيبة للمجنون.
 وما يذكره المصنف في المقام، هو أن الحكم هنا قد اتضح مما ذكرناه في
 المسألة السابقة من عدم شمول أدلة حرمة الغيبة لغير المميز عندنا، وشمولها
 عند البعض الآخر، فالكلام هنا هو الكلام السابق فلا حاجة للاعادة.
 نعم، الجديد هنا هو ما صرح به كاشف الغطاء من عدم الحرمة في المقام،
 بل في المسألة السابقة أيضا، ومن الواضح أننا نعرف الطريق الذي لا بد له
 من سلوكه؛ إذ لا بد أن يذهب إلى عدم شمول أدلة الحرمة للموردين،
 كإنصراف هذه الأدلة لمن يتأثر لو سمع الغيبة، وهذا ما سيتضح أكثر عندما
 نتكلم في أول الأمور اللاحقة التي سيتكلم فيها المصنف في المحطة اللاحقة
 إن شاء الله تعالى.

ولكن، تعبير المصنف بقوله: «ولعله» يعني: أن هناك طريقا آخر لثبوت
 عدم حرمة غيبة المجنون، هل يمكن أن نتصور هذا الطريق؟ فكر، فقد ذكرته
 لك قبل قليل.

بل هناك طريق ثالث يمكنك أن تصل إليه بالتأمل والمراجعة أيضا.
 (١) شرح القواعد، ص ٦٦.

(٢) فيكون داخلا تحت أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من
 مراحل عملية الإستنباط.

وسيتضح ذلك زيادة على ذلك^(١).

بقي الكلام في أمور:

الأول^(٢): الغيبة إسم مصدر ل(اغتاب) ، أو مصدر ل(غاب).

(١) في الأمر الأول من الأمور الثلاثة التالية، وهو البحث في حقيقة الغيبة.

(٢)

المحطة الثالثة

بيان حقيقة الغيبة

وهذه هي المحطة الثالثة من محطات البحث، حيث نتناول فيها حقيقة الغيبة وماهيتها.

ولا بد - قبل الدخول في البحث - من بعض التقديم، فنقول:

١ - ما وصلنا إليه لحد الآن من خلال المحطتين السابقتين هو حرمة الغيبة ببعض الشروط، ولكن، ما هي الغيبة؟ ما هو ذلك الأمر الذي يسمونه (غيبة) ويكون حراما في الحالات التي ثبتت الحرمة فيها؟ هذا هو محل الكلام في هذه المحطة.

٢ - فإذا ثبت في مورد ما أنه غيبة، وثبت لنا تحقق هذه الماهية، أفتينا بالحرمة حسب ما وصلنا إليه من نتيجة في المحطة السابقة (أي: لو كنا نحن وتلك المحطة، وهذا لا يعني: جواز الإفتاء على طبقها بعد لزوم البحث عن دليل مخصص أو مقيد لإطلاقات وعمومات حرمة الغيبة)، وأما إذا شككنا في ذلك، فلا نفتي بالحرمة حينئذ من جهة الغيبة؛ لجريان أصالة البراءة في المقام؛ فإن التمسك بالعمومات والإطلاقات حينئذ من التمسك بالعام في

ففي المصباح: إغتابه^(١)، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق،
والإسم: الغيبة^(٢).

وعن القاموس: غابه^(٣)، أي: عابه وذكره بما فيه من السوء^(٤).
وعن النهاية: أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه^(٥).

الشبهة المصدقية، وهو لا يصح.

٣ - سنستعين في البحث في هذه المحطة بما ذكر في حقيقة الغيبة، سواء
أكان ذلك من كتب اللغة، أم الأدلة التي تعرضت للغيبة وحقيقتها، أم نصوص
الفقهاء وكلماتهم.

ومن الواضح أن الأدلة تتقدم على الجميع؛ فإنه لو ثبت كون فعل ما غيبة
شرعا، فلا يلتفت حينئذ لكلام غيره؛ فإن الشارع هو المتكلم الذي صدر منه
اللفظ، وهو الذي يرجع إليه في فهمه وتوضيحه، نعم، لو لم يتدخل في ذلك
كلا أو بعضا، فإن المرجع حينئذ للغة؛ لإيكاله الأمر اليهم حينئذ.

وأما كلمات الفقهاء، فهي المستعان على فهم كلمات اللغويين أحيانا
والأدلة أحيانا أخرى، وقد يكون لها دور أبعد من ذلك في بعض الحالات،
كما لو كانت تعبر عن معنى اللفظ عند المترجمة.

كلمات اللغويين في تعريف الغيبة

(١) فهي مشتقة من (إغتاب).

(٢) المصباح المنير، ص ٤٥٨، مادة (غيب). والمصدر (الإغتياب).

(٣) فهي مشتقة من (غاب)، والمصدر: (غيبة).

(٤) القاموس المحيط، ج ١، ص ١١٢، مادة (غيب).

(٥) النهاية لابن الأثير، ج ٣، ص ٣٩٩، مادة (غيب).

والظاهر^(١) من الكل . خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب . ان

(١) وقفة عند كلمات اللغويين (ما تتقوم به الغيبة)

وما يستفاد من كلمات اللغويين هو تقوم الغيبة بجملة من الأمور، منها:

الأول: قصد الإنتقاص بذكر العيب

وهذا ما اتفقت عليه كلمات اللغويين الثلاثة السابقة وخاصة القاموس؛ حيث بدأ كلامه بقوله: «عابه»، الواضح في كون الذكر في مقام الإنتقاص. والحقيقة: إنني لم أر وجهها لاستظهار المدعى من كلام اللغويين الآخرين، إلا أن يكون كلام القاموس قرينة على ذلك، أو من باب ما سينبه عليه المصنف في بعض ما سيأتي من كلماته، من أن ذكر النقص لا ينفك عن قصد التقيص.

الثاني: الكراهة من قبل المغتاب

ولتوضيح المقصود نقول:

الكراهة هنا يمكن تصورها في ثلاث حالات تبني كلها على أن الظاهر من (الموصول) في الكلمات الثلاثة هو نفس العيب أو السوء لا أمر آخر، كنفس الكلام ككونه كلاما في مقام الإنتقاص مثلا. وهذه الحالات هي:

الأولى: أن يكون المكروه من قبل المغتاب هو وجود نفس العيب.

وهو الظاهر من كلام المصباح حيث قال: «يكرهه من العيوب»، إلا أن الصحيح عدم صحة هذا المراد؛ إذ عليه سيخرج التعريف عن كونه لأجل المانعية والجامعية؛ حيث سنقطع بخروج جملة من الموارد المقطوع بكونها

المراد ذكره في مقام الإنتقاص، والمراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه. والظاهر من (الكراهة) في عبارة المصباح كراهة وجوده، ولكنه غير مقصود قطعاً.

فالمراد إما كراهة ظهوره ولو لم يكره وجوده . كالميل إلى القبائح^(١).
وإما كراهة ذكره بذلك العيب.

وعلى^(٢) هذا التعريف^(٣) دلت جملة من الأخبار، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ . وقد سأله أبو زر عن الغيبة: «إنها ذكرك أخاك بما يكرهه»^(٤).

غيبية، كما لو ذكر بما لا يكره وجوده من العيوب في نفسه مع أنها عيوب.
الثانية: أن يكون المكروه من قبل المغتاب هو ظهور العيب ولو لم يكره وجوده أو ذكره، فهو يكره ظهور العيب وانجلاء الستر الذي كان مسدولاً عليه، ولو لم يكن يكره وجوده أو مجرد ذكره.

الثالثة: أن يكون المكروه من قبل المغتاب هو ذكر العيب ولو لم يكره وجوده أو ظهوره، فهو يكره أن يذكر بين الناس بالعيب الفلاني.
وقد دلت الأخبار على إعتبار الكراهة بكل واحد من المعنيين المذكورين في الحالتين الأخيرتين.

(١) فيما لو لم يكن يكره وجودها طبعاً.

(٢) هذا الذي استفدناه لحد الآن من كلمات اللغويين لا بد من عرضه على الشارع وكلمات الفقهاء لنرى رأيهم فيه، ولذا سنتعرض إلى جملة من الأخبار والكلمات، وسنستشهد على نتائجنا بكلمات بعض اللغويين أيضاً.

(٣) الذي ذكرنا بعض ما يعتبر فيه - ذكره بعيب يكره ظهوره أو ذكره.

(٤) الوسائل، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩ مع بعض

وفي نبوي آخر، قال ﷺ: «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره»^(١).

ولذا^(٢) قال في جامع المقاصد: أن حقيقة الغيبة . على ما في الأخبار . أن تقول في أخيك ما يكرهه^(٣) مما هو فيه^(٤).

والمراد^(٥) ب (ما يكرهه)^(٦) . كما تقدم في عبارة المصباح . ما يكره

الإختلاف.

(١) كشف الريبة، ص ٥٢.

وظاهر الخبرين كراهة الذكر أو كراهة الظهور لا كراهة الوجود.

(٢) ولهذه الأخبار وما استظهرناه منها.

(٣) في المصدر: «لو سمعه».

(٤) جامع المقاصد، ج ٤، ص ٢٧.

(٥) والنقطة التي لا بد من الكلام فيها الآن، هي تفسير (المكروه) الذي مر

معنا في كلمات اللغويين، حيث طرحنا هناك ثلاث حالات استبعدنا أولاها،

والتي كانت كراهة وجود العيب، ولكننا لا زلنا بين الحالتين الثانية والثالثة لو

كنا نحن وتلك الكلمات السابقة من اللغويين.

وبعد أن ذكرنا جملة من الأخبار الواردة في تفسير الغيبة، ورأي المحقق

الثاني فيها، سنستعرض المحتملات فيها، ومن يذهب إلى تلك المحتملات،

ثم نعطي النتيجة النهائية بالنسبة إليها.

(٦) في الروايات السابقة، وهذا شروع في ذكر المحتملات.

ظهوره^(١)، سواء كره وجوده كالبرص والجذام أم لا، كالميل إلى القبائح^(٢).
ويحتمل^(٣) أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به،
ويكون كراهته اما لكونه اظهارة للعيب، واما لكونه صادرا على جهة المذمة
والاستخفاف والاستهزاء وان لم يكن العيب مما يكره اظهاره لكونه ظاهرا
بنفسه، واما لكونه مشعرا بالذم وان لم يقصد المتكلم الذم به، كالألقاب
المشعرة بالذم.

قال في الصحاح: الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو

-
- (١) هذا هو الإحتمال الأول، وقد كان محتملا سابقا في كلمات اللغويين أيضا.
(٢) لو لم يكره وجودها كما قلنا سابقا.
(٣) ذكرنا سابقا - حيث كنا نتكلم في كلمات اللغويين - أن الحالات -
الإحتمالات الثلاثة التي طرحناها هناك واستبعدنا أولها - كانت مبنية على كون
المراد بالموصول (العيب) نفسه، ونقول الآن: ان هناك إحتمالا آخر في ذلك وفي
الموصول الموجود في الروايات، الأمر الذي سيؤثر في تحديد (المكروه).
وهذا الإحتمال هو أن يراد بالموصول نفس الكلام لا نفس العيب، فيكون
المكروه حينئذ هو نفس هذا الكلام، إما لأنه اظهر لما هو مخفي وهو العيب،
وأما لكونه مذمة واستخفافا واستهزاء، وأما لكونه مشعرا بنفسه بالذم.
وبناء على هذا الذي ذكرناه، سيكون معنى الغيبة هو ذكر الغير بكلام
يكرهه، إما لكونه. لا ما استظهرناه سابقا من كلمات اللغويين وهو ذكر الغير
بعيب يكره ظهوره أو ذكره.

وهذه النتيجة التي توصلنا إليها بناء على هذا الإحتمال الجديد في الموصول،
تستظهر من بعض كلمات اللغويين والفقهاء. واليك كلمات بعضهم.

سمعه^(١). وظاهره التكلم^(٢) بكلام يغمه لو سمعه.

بل^(٣) في كلام بعض من قارب عصرنا أن الإجماع والاختبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان بنقص في نفسه أو بدنه، أو دينه أو دنياه، أو في ما يتعلق به من الأشياء. وظاهره أيضا إرادة الكلام المكروه.

وقال^(٤) الشهيد الثاني في كشف الريبة: ان الغيبة ذكر الإنسان في حال

(١) الصحاح، ج ١، ص ١٩٦، مادة (غيب).

(٢) وهو المصدر المؤول من (أن) و(الفعل) الواردين في كلام الصحاح. فتكون النتيجة: أن مرجع الضمير في «سمعه» هو الكلام لا الاظهار أو الذكر كما كنا احتملنا سابقا بناء على كون المراد بالموصول (نفس العيب)، فلا تنس رجاء فتختلط عليك الأوراق.

(٣) وهذا فقيه آخر يذهب إلى أن المكروه هو الكلام لا الإظهار أو الذكر كما كان الإحتمال السابق، بل هو يذهب إلى أن الإجماع والأخبار على ذلك. ولم نقف على تشخيص هذا الفقيه للأسف.

(٤) إعتبار الشهيد الثاني لقصد الإنتقاص في تحقق الغيبة

قد يتخيل أن المصنف ترك الكلام في تحديد (المكروه) بدون ذكر نتيجة نهائية للبحث فيه، ودخل في موضوع آخر هو إعتبار أو عدم إعتبار قصد التنقيص في مفهوم الغيبة، إلا أنه غير صحيح؛ فإن الكلام في هذا الإعتبار وعدمه له علاقة بتشخيص (المكروه) الذي كنا نتكلم فيه، والذي سيتضح جليا مما سيأتي من كلام المصنف في قوله: «والأولى».

غيبته بما يكره نسبته إليه مما يعد نقصاً في العرف^(١) بقصد الإنتقاص والذم^(٢).

ويخرج^(٣) على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة^(٤) يكون

(١) فهو يعتبر قصد الإنتقاص في تحقق مفهوم الغيبة.

(٢) كشف الريبة، ص ٥١.

(٣) ما يرد على تعريف الشهيد الثاني

وما دما ذكرنا تعريف الشهيد الثاني، وقبل أن نفاعل بين ما ذكره من إعتبار قصد الإنتقاص في تحقق الغيبة وبين غيره، فلنذكر أنه - بغض النظر عن صحة أو عدم صحة ما ذهب إليه من إعتبار القصد المذكور، وبغض النظر عما استظهرناه نحن سابقاً من إعتبار القصد المذكور في كلمات اللغويين - غير تام؛ فإنه غير جامع؛ لخروج بعض ما ذهب هو نكثُ بنفسه إلى كونه غيبة، وهو الحالات التي ليس فيها قصد الإنتقاص، كما في جملة من المستثنيات التي استثناها الشهيد الثاني من حرمة الغيبة، وظاهر هذا الإستثناء أنها كانت داخلة عنده في الموضوع - الغيبة - وإلا، فما وجه الإستثناء من الموضوع والحكم حينئذ؟!

لا يقال: حتى في تلك الموارد يوجد قصد الإنتقاص، فإنه يحصل بمجرد بيان النقص والعيب، فتلك الموارد داخلة في الغيبة، فالتعريف جامع.

فإنه يقال: هذا التوجيه لا يمكن قبوله بالنسبة إلى تعريف الشهيد الثاني المذكور؛ إذ يكون قوله: «بقصد الإنتقاص» مستدركا لا فائدة فيه، وهو غير مقبول في التعاريف القائمة على دخالة كل لفظ فيها في بيان الحقيقة.

(٤) لا وجه لهذا القيد من قبل المصنف في توجه الإشكال إلى الشهيد

وجودها نقصا مع عدم قصد إنتقاصه بذلك، مع أنه داخل في التعريف عند الشهيد رحمه الله أيضا؛ حيث عد من الغيبة ذكر بعض الاشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش، والأعور، ونحوهما. وكذلك عيوب الجارية التي يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع، وغير ذلك مما ذكره هو وغيره من المستثنيات.

ودعوى أن قصد الإنتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص^(١)، موجبة لاستدراك ذكره^(٢) بعد قوله: «مما يعد نقصا».

الثاني.

(١) والعيوب، فهو لازم لذكر العيوب.

(٢) ذكر قيد: «بقصد الإنتقاص والذم» في كلام الشهيد الثاني، فيكون زيادة بلا فائدة، لذكره بقوله: «ذكر الإنسان... مما يعد نقصا» بعد كون قصد الإنتقاص - كما ادعي - ملازما لذكر العيب.

إنتبه رجاء

ولا بد من الإنتباه في المقام إلى نكتة مهمة جدا، وهي الإلتفات المناسب إلى تشخيص محل البحث والتحقيق، والمحافظة على جعله محورا لذلك مهما طال الكلام فيه وتشعب، لكي لا تضع الجهود والأعمار وليس لنا إلا عمر واحد لا ندري متى ينتهي.

فعلى سبيل المثال: محل بحثنا هنا هو في (حقيقة الغيبة)، الأمر الذي يختلف تمام الإختلاف عن موضوع: (حقيقة الغيبة المحرمة)، فهل تفرق بين الاثنين؟ الفرق كبير جدا؛ إذ معنى الأول هو ماهية الغيبة وحقيقتها بلا أي توجه لحكمها الشرعي، فيقع البحث في ماهية الغيبة، وما يعتبر في تحقق هذا

الموضوع الذي اسمه (الغيبة).

وأما الثاني، فمعناه: التحقيق في موارد ومصاديق تلك الحقيقة التي اسمها (الغيبة) لكي نرى أن أي تلك المصاديق محرّم وأيها غير محرّم، فكلها (غيبة)، إلا أنه قد يكون بعضها محرما وبعضها الآخر ليس كذلك.

ثمرات وملاحظات إستدلالية مهمة

وهناك ثمرات إستدلالية عملية مهمة للتفريق والبحث في كل واحد من العنوانين السابقين، بعد كون البحث في كل منهما ضروريا لازما في كل مسألة من المسائل، كما كانت عادة المصنف وغيره في مسألة الغناء السابقة - مثلا - وغيرها.

من تلك الثمرات ما يلي:

١ - لزوم البحث في كل واحد من العنوانين بصورة منفصلة عن الآخر، بمعنى: ان البحث في احدهما لا يغني عن البحث في الآخر، وهذا ما احسبه قد صار واضحا جدا إلى الآن.

٢ - تأثير ذلك التفريق في الطريقة الفنية للإستنباط، فلو بحثنا في (حقيقة الغيبة)، ووصلنا إلى عدم انطباقها أصلا على ذكر العيب الظاهر، فمعنى ذلك عدم الحاجة إلى البحث في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط للتحقق من شمول أو عدم شمول أدلة تحريم الغيبة لهذا المورد بعد خروجه حقيقة عن ماهية الغيبة.

وليس كذلك فيما لو وصلنا إلى انطباق حقيقة الغيبة على المورد؛ فإنه يتعيّن علينا حينئذ أن نتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، لكي نتحقق من دخول المورد في عمومات وإطلاقات التحريم أم لا؛ ثم

متابعة مراحل العملية الأخرى.

٣ - إمكان ملاحقة المعلومة في أفكار الآخرين ونتائجهم، فما لم يعرف الإنسان عم يبحث، كيف يمكنه أن يصل إليه؟! هذا من جهة، ومن جهة أخرى، قد يسبب الخلط بين الأمرين خلطا في المعلومات المتلقاة من الآخرين، بما يستتبعه هذا الخلط من أمور منهجية خطيرة. والباعث على التنبيه على هذه النكتة السابقة، هو ما وقع في كلمات المحقق الإيرواني من خلط بين العنوانين في المقام، وما رتبته على ذلك من نتائج خطيرة، وأنقل لك نص كلامه لتقف على ذلك.

قال تثيرُ بعد كلامه في حقيقة الغيبة وما يشترط فيها: «الثالث: أن يكون ذكره في مقام التقيص، وقد أشار إلى هذا القيد في القاموس، فقال: «غابه، أي: غابه، وذكره بما فيه من سوء»، وصرح بإعتبار هذا القيد الشهيد الثاني في عبارته المنقولة في المتن، فقال: «إن الغيبة ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبتة إليه، بما يعد نقصا في العرف، بقصد الإنتقاص والذم»، وأصرح من ذلك عبارة جامع المقاصد المنقولة عند التعرض للمستثنيات، وفيها: «ان ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكه به، أو إضحاك الناس به، وأما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير. . .»، وهذا لازم كل من جوز الغيبة في موارد الإستثناء بلا موازنة الصلاح والفساد؛ فإن ذلك يكشف عن قصور أدلة المنع عن الشمول لصورة الذكر لغرض صحيح، لكن إطلاق الآيات والأخبار غير قاصر عن شمول كلتا صورتين. . . ودعوى إنصراف الأدلة إلى صورة قصد التقيص قابلة للمنح»، (حاشية المكاسب، ص ٣٣).

لاحظ أين كان الكلام حينما بدأ وأين إنتهى؟! فقد كان في (حقيقة

(الغيبة)؛ بقرينة محل الكلام وما استدل به من كلام أهل اللغة (القاموس) وكلام الشهيد الثاني، إلا أنه بعد ذلك انحرف عن هذا المحور بذكر كلام صاحب المقاصد، الذي صرح فيه بقوله: «ضابط الغيبة المحرمة»، فهو كلام في عنوان آخر يختلف عن العنوان السابق كما نبهنا قبل قليل، كما أنه كلام في (المستثنيات)، الذي يعني: أن (الغيبة) متحققة وصادقة، وأن إطلاقات الحرمة شاملة لها، كل ما في الأمر، يجب البحث في عدم وجود الدليل المقيد أو المخصص للإفتاء على طبقه أو طبق تلك المطلقات والعمومات. الأمر الذي ينطبق على ما استشهد به المحقق الإيرواني آخر كلامه من قوله: «وهذا لازم كل من جوز. . .»، فإنه كلام في العنوان الثاني الذي ليس هو محل الكلام ومحوره بعد كونه ما ذكرنا قبل قليل، من أنه (حقيقة الغيبة)، لا (حقيقة الغيبة المحرمة)، ولا (ضابط الغيبة المحرمة). فانتبه، ولا تغفل، واستفد، فإنه من الأسرار أيضا.

وقد وقع هذا الخلط للأسف الشديد لغير المحقق الإيرواني أيضا، راجع مثلا: فقه الصادق (عليه السلام)، ج ١، ص ٣٥٠.

بينما لاحظ ما ذكره المحقق الخوئي في المقام، تجد أنه كان متنبها جدا للنكتة التي ذكرناها، فلم يقع في ما وقع فيه الآخرون.

ولإتمام الفائدة، أنقل لك نص كلامه في المصباح حيث يقول: «وقد يتوهم إعتبار قصد الإنتقاص في موضوع الغيبة: ولكنه توهم فاسد؛ واذ لا دليل عليه، فإن صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد. . .». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٢٨). لاحظ كيف حافظ الرجل على محور البحث والتحقيق فلم تزل قدمه تتأثر في المقام، فلم يتكلم عن اطلاقات

والأولى^(١). بملاحظة ما تقدم من الأخبار وكلمات الأصحاب. بناء على

وعموماً أدلة التحريم، ولا عن إستثناءات في هذا المجال، بل حصر الكلام في حقيقة الغيبة، وحسب ما عبر به هو تَنْكُرُ: (موضوع الغيبة).

(١) إحتمالان في تعريف الغيبة حتى الآن

ولو لاحظنا ما تقدم من الأخبار وكلمات الأصحاب، لكان الأولى في تعريف الغيبة ما يلي:

أولاً: بناء على كون المكروه هو الكلام لا الوصف

والأولى هنا أن نعرف الغيبة بأنها: ذكر الإنسان بكلام يسوؤه.

ومن الواضح أن هذه الحقيقة قد تحصل حتى بدون قصد الإنتقاص، كما لو كان العيب المذكور في الكلام مستورا، وقد تحصل بمحض الإنتقاص بعيب ظاهر، الذي يحصل أحيانا بقصد الإنتقاص مباشرة، وهي الحالة الواضحة، كما أنه - الإنتقاص - قد يحصل بدون قصد المتكلم الإنتقاص، كما إذا كان الوصف المذكور بنفسه مشعرا بالإنتقاص والذم، أي: لو سمعه العرف لكان يعتبره إنتقاصا من قبل المتكلم تجاه المغتاب.

ثانياً: بناء على كون المكروه هو الوصف لا الكلام

ويتعين هنا إرادة كراهة الظهور لا كراهية الذكر كما كنا نذكره كإحتمال مع كراهة الظهور، فيكون تعريف الغيبة حينئذ: ذكر الإنسان بوصف يكره ظهوره، ومن الواضح - على هذا - أن الغيبة لن تتحقق إلا إذا كان العيب مستورا غير ظاهر، خلاف ما إذا كان المقصود هو (يكره ذكره)، فإنه أحيانا تكون العيوب ظاهرة كالعرج مثلا، إلا أن الإنسان يكره ذكره بذلك العيب.

ارجاع (الكراهة) إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف . ما تقدم، من أن الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إما بإظهار عيبه المستور وإن لم يقصد إنتقاصه، وإما بإنتقاصه^(١) بعب غير مستور، إما بقصد المتكلم، أو بكون الكلام بنفسه منقصا له، كما إذا اتصف^(٢) الشخص بالألقاب المشعرة بالذم.

نعم، لو أرجعت (الكراهة) إلى الوصف^(٣) الذي يسند إلى الإنسان، تعين إرادة كراهة ظهورها^(٤)، فيختص بالقسم الأول، وهو ما كان إظهارا لأمر مستور. ويؤيد^(٥) هذا الإحتمال، بل يعينه، الأخبار المستقيضة الدالة على

(١) فالمعتبر حصول الإنتقاص لا قصد الإنتقاص.

(٢) الظاهرة.

(٣) لا الكلام.

(٤) ولا مجال للإحتمال الذي أبرزناه سابقا وهو (كراهة الذكر).

(٥) الإحتمال الثاني هو المتعين

نتج عندنا إلى الآن إحتمالان في تعريف الغيبة ذكرناهما قبل قليل، اعتمد أحدهما على كون (المكروه) هو الكلام، والآخر على كونه (الوصف) والعيب. وتصل النوبة الآن إلى تحديد الصحيح منهما، وسيكون ذلك على طبق ما صدر عن الشارع في المقام، فقد ذكرنا أنه المرجع الأول في تفسير الالفاظ الواردة على لسانه.

ولو راجعنا الروايات الواردة في المقام، لوجدنا أنها تأخذ (الستر) و(عدم الظهور) في العيب، الأمر الذي يعين التعريف الوارد في الإحتمال الثاني السابق؛ فإن هذا القيد لا يتناسب مع التعريف الأول؛ إذ لو نسبنا هذا التعريف

اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف، مثل قوله ﷺ في ما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان: «الغيبة أن تقول في أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه»^(١).

ورواية داود بن سرحان . المروية في الكافي . قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد»^(٢).

ورواية ابان عن رجل لا يعلمه الا يحيى الازرق، قال: قال لي أبو الحسن ﷺ: «من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبته، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته»^(٣).

وحسنة عبد الرحمن بن سيابة . بابن هاشم . قال: «سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر . مثل الحدة والعجلة . فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(٤).

إلى حقيقة الغيبة التي ذكرت في الروايات وإعتبار الستر، لوجدنا أنه سيكون غير مانع، فراجع.

(١) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢ مع بعض الإختلاف.

(٢) الوسائل، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول: وقوله ﷺ: «لم يقم...» عبارة أخرى عن عدم الظهور.

(٣) المصدر السابق، وفيه: «لا نعلمه...».

(٤) المصدر السابق، الحديث ٢، والحديث الحسن هو الحديث الذي أحد

وهذه الأخبار. كما ترى . صريحة في اعتبار كون الشيء غير منكشف .
ويؤيد^(١) ذلك ما في الصحاح، من أن الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور
بما يغمه لو سمعه، فإن كان صدقا سمي غيبة، وإن كان كذبا سمي بهتاناً^(٢) .
فإن أراد من (المستور) من حيث ذلك المقول، وافق الأخبار، وإن أراد
مقابل المتجاهر، احتمل الموافقة والمخالفة.

والملخص^(٣) من مجموع ما ورد في المقام: أن الشيء المقول إن لم
يكن نقصا، فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبة^(٤) وإن اعتقد المقول فيه كونه

رجاله (امامي ممدوح) لم يوثق.

(١) يؤيد ما تعين عندنا من تعريف الغيبة بواسطة الروايات، ويكون
التأييد فيما إذا كان المقصود بـ(مستور) في كلامه هو الرجل المستور من
جهة العيب، لا الرجل المستور أي: غير المعروف.

واعتبره مؤيدا من جهة وجود احتمالين في كلامه في المقصود من (مستور).

(٢) الصحاح، ج ١، ص ١٩٦، مادة (غيب).

(٣) الملخص من مجموع ما ورد في المقام

مع أننا توصلنا إلى نتيجة في تعريف الغيبة واخترنا أحد التعريفين
السابقين، إلا أننا لو أخذنا بنظر الإعتبار جميع ما ورد في المقام (وهو ما
يشمل التعريفين)، فإنه يمكن أن نذكر جملة من الحالات لنرى أنها غيبة أم
لا، وأنها حرام أم لا، فلربما لم تكن غيبة إلا أنها حرام لعنوان آخر غير الغيبة.

(٤) إذا لم يكن المنقول نقصا فلا غيبة

إذ يعتبر أن يكون المقول نقصا لتحقيق الغيبة.

نقصا عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد وليس ممن يكون ذلك نقصا في حقه^(١) إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه، نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر. وإن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب، فإن كان مخفيا للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس، وأراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقن من أفراد الغيبة^(٢)، وإن لم يرد القائل التنقيص، فالظاهر

(١) عرفا.

وقال المحقق الإيرواني في المقام: «عدم الاجتهاد ليس نقصا في حق أحد، نعم، نفيه من المشتغل في التحصيل سنين متطاوله يكشف التزاما عن غباوة المشتغل، فبذلك يندرج في الغيبة». (حاشية المكاسب، ص ٣٤). ولا أدري، هل يذهب المحقق إلى غباوة مئات الآلاف ممن ينطبق عليهم كلامه خلال تاريخ الحوزة العلمية المباركة؟! أليس ذلك محل تأمل؟ ولماذا اللوم كله يقع على المحصل فنقول بغباوته؟! وأين سهم المسؤولين عن رزق هذا المسكين ورزق عياله في عدم توفقه؟! وأين سهم المناهج التعليمية في ذلك؟! وأين سهم المدرس؟! وأين سهم سائر عناصر عملية التعليم في ذلك؟! مع جميع احترامي للمحقق في جميع ما حققه، إلا أنه لم يكن محققا أبدا في المقام. إذن، إذا لم يكن المنقول نقصا فلا غيبة. نعم، قد يحرم هذا العمل الذي قلنا: إنه ليس غيبة بعنوان آخر كتأذى المؤمن كما سيأتي.

(٢) النقص المخفي مع قصد الإنتقاص هو المقدار المتيقن من الغيبة وما ذلك إلا لأنه داخل في التعريفين، وفي تعريف من اعتبر قصد الإنتقاص، كالشهيد الثاني في ما سبق.

حرمته؛ لكونه كشافاً لعورة المؤمن^(١)، وقد تقدم الخبر: «من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته».

وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعني سفلته؟ قال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره»^(٢).

وفي رواية محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام: «ولا تديعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروته، فتكون من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجِبُونَ أَنْ تَنْسِبَ الْفَاحِشَةَ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»^(٣). ولا يقيد إطلاق النهي^(٤) بصورة قصد الشين والهدم من جهة

(١) النقص المخفي لا مع قصد الإنتقاص حرام لأنه كشف عورة

فهو حرام من باب كشف عورة المؤمن، وسيأتي حكمه من باب كونه غيبة أم لا.

(٢) الوسائل، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق، الحديث ٤. والآية من سورة النور، الآية ١٩.

(٤) ورواية الفضيل المحرمة السابقة مطلقة، فمجرد فعل ما يوجب الشين حرام بدون تقييده بحالة قصد الشين والهدم، ولا يصح تقييدها بذلك بحجة أن الوارد في الآية المستشهد بها من قبل الإمام عليه السلام (حب شياع الفاحشة) الظاهر في صورة القصد؛ بادعاء أنه لا يصدق الحب إلا في هذه الحالة.

والوجه في ذلك: أن ظاهر كلام الامام في الرواية التي ورد فيها الاستشهاد بالاية الكريمة، هو أن مجرد فعل ما يشين حرام لدخوله في الآية.

وعلاوة على ذلك الظاهر - أو توجيهها له - نقول: لو كان مقصود الإمام

الاستشهاد بأية حب شياع الفاحشة، بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما
يوجب شياعها؛ مع أنه لا فائدة كثيرة في التنبيه على دخول القاصد
لإشاعة الفاحشة في عموم الآية، وإنما يحسن التنبيه^(١) على أن قاصد
السبب^(٢) قاصد للمسبب وإن لم يقصده بعنوانه.
وكيف^(٣) كان، فلا إشكال من حيث النقل والعقل^(٤) في حرمة اذاعة ما
يوجب مهانة المؤمن وسقوطه عن أعين الناس في الجملة^(٥)، وإنما الكلام
في أنها غيبة أم لا.

ﷺ من الاستشهاد بالاية هو دخول من ذكر في كلامه (وهو من قصد
الاشاعة على فرض المدعي في عموم الآية)، فلن يكون هناك كثير فائدة في
الاستشهاد؛ إذ يكفي كلامه ﷺ حينئذ؛ فإن من الواضح حرمة العمل مع
القصد الواضح، وإنما الفائدة في التنبيه على أن مجرد الاذاعة حرام من جهة
ما ورد في الآية، من أن قاصد السبب - ذكر العيب - قاصد للمسبب - الشين
- ولو لم يقصده بعنوان أنه شين واذية.

(١) من قبل الإمام ﷺ.

(٢) فقاصد ذكر العيب الذي هو سبب الإنتقاص، قاصد للإنتقاص الذي
هو مسبب عن ذكر العيب، وإن لم يقصد الإنتقاص بعنوان أنه إنتقاص. فقصد
السبب قصد للمسبب.

(٣) أي: حتى لو لم يتم الاستشهاد بالرواية الأخيرة وهي رواية ابن فضيل.

(٤) القاضي بقبح إذاعة السر الموجب للمهانة.

(٥) أي: لا إشكال في حرمة الاذاعة في الجملة، أي: ولو في بعض الحالات،

وهي ما كان بقصد الإنتقاص، فهو مقدار متيقن من الحرمة في المقام.

مقتضى^(١) الأخبار المتقدمة بأسرها ذلك، خصوصا المستفيضة الأخيرة؛ فإن التفصيل فيها بين الظاهر والخفي إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمة والانتقاص، وأما مع قصده، فلا فرق بينهما في الحرمة. والمنفي^(٢) في تلك الأخبار وإن كان تحقق موضوع الغيبة دون الحكم

(١) النقص المخفي لا مع قصد الانتقاص غيبة

فهو مقتضى الأخبار المتقدمة بأسرها، خصوصا المستفيضة الأخيرة، كرواية أبان وغيرها؛ حيث أنها فصلت في الحرمة بين ذكر العيب الظاهر فلم تحرمه، وبين العيب المستور فحرمته، ولا وجه لهذا التفصيل في الحرمة إلا مع عدم قصد الانتقاص، وإلا، فمجرد القصد المذكور يحرم الإذاعة، سواء أكان العيب ظاهرا أم مستورا.

(٢) دفع دخل

إن قلت: إن التوجيه الأخير لعدم إعتبار القصد في تحقق الغيبة، يعتمد - كما هو واضح - على التفصيل في الحرمة، فهناك حكم بها مع كون العيب مستورا، وحكم بعدمها مع كونه ظاهرا، وهذا غير صحيح بعد التأمل في تلك الأخبار؛ فإنها إنما فصلت في تحقق الغيبة اعتمادا على نوع العيب من كونه ظاهرا أو مستورا، حيث حكمت بتحققها حالة الستر وعدم تحققها حالة الظهور، ولم تفصل في الحكم، فالتوجيه غير صحيح.

قلنا: الروايات السابقة وإن كانت في مقام التفصيل في تحقيق الغيبة وعدمها كما ذكر، إلا أن سياقها هو التفصيل في الحرمة عن ذلك الطريق؛ وإلا، فلأي غرض وهدف فصلت في الموضوع؟

بالحرمة، إلا أن ظاهر سياقها نفي الحرمة في ما عداها^(١) أيضا، لكن مقتضى^(٢) ظاهر التعريف المتقدم عن كاشف الريبة عدمه؛ لأنه اعتبر قصد

(١) أي: في ما عدا صورة تحقق الغيبة.

(٢) الشهيد الثاني يخالف

النتيجة إذن هي: عدم إعتبار قصد الإنتقاص في تحقق الغيبة، فهي غيبة محرمة، إلا أن ظاهر ما نقلناه سابقا من تعريف للغيبة للشهيد الثاني خلاف ذلك؛ حيث أعتبر في تحقق الغيبة القصد المذكور.

نعم، لو فسرنا كلامه بطريقة أخرى لما كان من المخالفين، وهذه الطريقة هي: أنه يُدَّعىُ يعتبر قصد الإنتقاص فيما إذا فرض أنه يمكن الفصل في الوجود الخارجي بين حالة قصد الإنتقاص وحالة عدم قصد الإنتقاص، فنقول انه في الخارج يمكن أن تقع كل واحدة من الحالتين.

وحيث أن هذا الفصل والفرض غير صحيح؛ لأن قصد السبب - كما عبرنا قبل ذلك - وهو قصد ذكر العيب لا ينفك عن قصد المسبب وهو الإنتقاص، فليس هناك إلا حالة واحدة.

وإن شئت عبرت بقولك: قصد ما لا ينفك عن الإنتقاص (وهو قصد ذكر العيب)، لا ينفك عن قصد الانقاص بنفسه.

وبعبارة ثانية: كلام الشهيد الثاني فرضي، فكأنما كان يريد أن يقول: «إذا فرض الانفكاك، فأنا اعتبر القصد». وحيث أنه لا يمكن الانفكاك، فهو يُدَّعىُ لا يعتبر القصد، فلا يكون من المخالفين.

وبناء على هذا التوجيه لتعريف الشهيد الثاني، فهو يوافقنا الرأي في عدم إعتبار قصد الإنتقاص في تحقق الغيبة.

الإنتقاص والذم، إلا أن يراد اعتبار ذلك في ما يقع على وجهين، دون ما لا يقع إلا على وجه واحد^(١)، فإن^(٢) قصد ما لا ينفك عن الإنتقاص قصد له. وإن^(٣) كان المقول نقصا ظاهرا للسامع، فإن^(٤) لم يقصد القائل الذم، ولم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم. نظير الألقاب المشعرة به. فالظاهر أنه خارج عن الغيبة؛ لعدم حصول كراهة للمقول فيه، لا من حيث الإظهار، ولا من حيث ذم المتكلم، ولا من حيث الإشعار. وإن^(٥) كان من الأوصاف المشعرة بالذم، أو قصد المتكلم التعبير

(١) أي: اعتبار قصد الإنتقاص في تحقق الغيبة على فرض إمكان وقوع ذكر النقص والعيب على وجهين، أي: بقصد الإنتقاص مرة، ولا بقصد الإنتقاص مرة أخرى.

(٢) هذا توجيه عدم إمكان الوقوع إلا على وجه واحد، وقد بيناه قبل قليل.

(٣) إذا كان النقص ظاهرا فلا غيبة

كان الكلام في الملخص من مجموع ما ورد في المقام، وقد ذكرنا بعض الحالات، كحالة ما إذا لم يكن المقول نقصا، وحالة ما إذا كان نقصا منخفا، ووصلت النوبة إلى حالة ما إذا كان النقص ظاهرا، فهل يعتبر الفعل حينئذ غيبة؟ وإذا لم يكن غيبة، فما حكمه؟

(٤) هذه هي الحالة الأولى من حالات كون العيب ظاهرا، وقد حكم فيها المصنف بعدم كون الفعل هنا غيبة؛ فإن الغيبة ذكر ما يسوء أو ما يكره، وليس هنا ذلك.

(٥) وهذه هي الحالة الثانية من حالات العيب الظاهر، وقد حكم المصنف بالحرمة في مصداقي هذه الحالة لعموم حرمة إيذاء المؤمن وأهانتته وجملة

والمذمة بوجوده، فلا إشكال في حرمة الثاني، بل وكذا الأول؛ لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته، وحرمة التنابز بالألقاب، وحرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه فضلا عن غيرها^(١)؛ ففي عدة من الأخبار: «من عير مؤمنا على معصية، لم يمت حتى يرتكبه»^(٢).
وإنما^(٣) الكلام في كونهما من الغيبة؛ فإن ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم كونها منها.

وظاهر^(٤) ما عداها من الأخبار المتقدمة؛ بناء على إرجاع (الكرهية) فيها إلى كراهة الكلام الذي يذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللغة. عدا

من الأدلة الأخرى.

(١) أي: إذا كان الصادر معصية يحرم التعيير مع كونها معصية وكونه مقصراً، فيكف إذا لم تكن معصية؟! فمن الواضح أن الأولى فيها الحرمة.

(٢) الوسائل، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشرة.

(٣) فهل مصداقاً الحالة الثانية غيبة أم لا؟

ظاهر المستفيضة الأخيرة أن المصداقين ليسا غيبة؛ فقد فصلت في تحقق الغيبة -

كما قلنا - بين كون العيب ظاهراً فليس غيبة، وبين كونه مستوراً فهو غيبة.

(٤) ومن جهة أخرى، لو تأملنا الأخبار المتقدمة، وبنينا على إرجاع

الكرهية إلى (الكلام) لا إلى (الوصف)، ولو تأملنا أيضاً في كلمات أهل اللغة،

لوجدنا أن المصداقين السابقين غيبة؛ لما قلناه سابقاً حين الكلام على فرض

رجوع الكراهة إلى الكلام، من أن الغيبة ستشمل حينئذ كل كلام يكرهه

السامع، ومن الواضح شمول ذلك حتى إلى ما لو كان العيب ظاهراً.

الصحاح على بعض احتمالاته^(١). كونهما غيبة.

والعمل^(٢) بالمستفيضة لا يخلو عن قوة، وإن كان ظاهر الأكثر خلافه؛ فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة. الذي لا يفيد السامع اطلاعا لم يعلمه، ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر. ليس غيبة، فلا يحرم^(٣) إلا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمة والتعيير، أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفة مما يستنكفه المغتاب. ولو باعتبار بعض التعبيرات. فيحرم من جهة الإيذاء، والاستخفاف، والذم، والتعيير^(٤).

ثم^(٥) الظاهر المصرح به في بعض الروايات، عدم الفرق في ذلك. على

(١) أي: لو بنينا على أن الغيبة عند الصحاح لا تتحقق إلا مع كون العيب مستورا، فمن الواضح أنه لن تتحقق الغيبة في المصدقين محل الكلام.

(٢) والصحيح الموافق للتحقيق، هو عدم كون المصدقين غيبة بعد كون العيب ظاهرا، حملا للأخبار المتقدمة على المستفيضة؛ لاستفاضتها من جهة، ولكونها في مقام تعريف حقيقة الغيبة من جهة أخرى.

هذا علاوة على أن الأخبار المتقدمة إنما تدل على كون المصدقين غيبة فيما إذا بنينا على كون (الكراهة) إنما هي كراهة الكلام، وهو ما حققنا فيه سابقا، وتوصلنا فيه إلى أن الصحيح هو رجوع الكراهة في الأخبار إلى كراهة الوصف لا الكلام.

(٣) المصدقان.

(٤) وقد سبقت الأدلة على حرمة هذه العناوين.

(٥) صدق الغيبة بأي نقصان

لا يزال الكلام في البحث في حقيقة الغيبة، وبعد أن توصلنا إلى الآن إلى

ما صرح به غير واحد^(١). بين ما كان نقصانا في بدنه، أو خلقه، أو فعله، أو قوله، أو دينه، أو دنياه، حتى في ثوبه، أو داره، أو دابته، أو غير ذلك. وقد روي عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبة تقع

أنها ذكر نقص وعيب، تصل النوبة إلى التحقيق في حقيقة العيب الذي يذكر لتحقق تلك الحقيقة التي نسميها (الغيبة).

ولا بد هنا من الرجوع إلى الأدلة المحرمة للغيبة واستنطاقها، فهل دلت على تحقق الغيبة بنوع خاص من العيوب دون غيرها، أم أنها تذهب إلى تحققها بكل عيب؟

وما يذهب إليه المصنف هو أن تلك الأدلة تدل على الصدق بكل عيب، فبعض الأدلة تدل على ذلك بالظهور، كالإطلاقات والعمومات، وبعضها يصرح بعدم الفرق.

والمهم في المقام، أننا إذا أحرزنا دخالة نوع خاص أو مصداق خاص من العيوب في تحقق الغيبة، حكمنا بتحققها متى تحقق المصداق، وحكمنا بارتفاعها متى ارتفع، وإذا أحرزنا العموم وعدم الفرق بين العيوب كما ذهب إليه المصنف، حكمنا بالغيبة أيضا.

وأما إذا شككنا في مصداق ما في أن الغيبة تتحقق به أم لا، فالمرجع حينئذ من ناحية الغيبة البراءة.

نعم، هذا من ناحية عنوان (الغيبة)، فذكر هذا النوع من العيوب لا يحرم بعنوان أنه (غيبية)، ولكننا نبهنا على أنه قد يحرم بعنوان آخر، كعنوان «أذية المؤمن» مثلاً، فتنبه.

(١) منهم: الشهيد الثاني في كشف الريبة، وصاحب الجواهر، ج ٢٢، ص ٦٤.

بذكر عيب في الخلق، والفعل، والمعاملة، والمذهب، والجهل، وأشباهه»^(١).
 قيل^(٢): أما البدن، فكذكرك فيه العمش، والحوول، والعور، والقرع،
 والقصر والطول، والسواد والصفرة، وجميع ما يتصور أن يوصف به مما
 يكرهه.

والنسب بأن يقول: أبوه فاسق، أو خبيث، أو خسيس، أو إسكاف، أو
 حائك، أو نحو ذلك مما يكره.

وأما الخلق، فبأن يقول: إنه سيئ الخلق، بخيل، مرء، متكبر، شديد
 الغضب، جبان ضعيف القلب، ونحو ذلك.

وأما في أفعاله المتعلقة بالدين، فكقولك: سارق، كذاب، شارب، خائف،
 ظالم، متهاون بالصلاة، لا يحسن الرجوع والسجود، ولا يجتنب من
 النجاسات، ليس باراً بوالديه، لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرض
 لأعراض الناس.

وأما أفعاله المتعلقة بالدنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس، لا
 يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم، يجلس في غير موضعه.
 وأما في ثوبه، فكقولك: إنه واسع الكم، طويل الذيل، وسخ الثياب، ونحو

(١) مستدرک الوسائل، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٩
 مع بعض الإختلاف.

(٢) تنبيه الخواطر، ص ١٢٥ كشف الريبة، ص ٦٠ - ٦١، ومحل الشاهد
 أنواع العيوب التي ذكروها لا جميع الكلام؛ فإن بعض ما ذكروه ليس غيبة
 عند المصنف رحمته، فتنبه.

ذلك^(١).

ثم^(٢) أن ظاهر النص وإن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان، لكن المراد به

(١) أليس هناك فرق بين «واسع الكم» و«وسخ الثياب»؟ في أية حالة يكون قول الشخص: «واسع الكم» عيباً في حق الشخص الآخر؟ حقق رجاء.

(٢) تحقق الغيبة بمطلق الذكر

وتتحقق الغيبة بمطلق الذكر، فما اعتبره العرف (ذكراً)، وتوفرت فيه الشروط الأخرى فهو غيبة.

والدليل على ذلك ما ورد في المقام من أدلة؛ فإنها وإن كان المنصرف منها هو الذكر باللسان؛ إلا أن المراد حقيقة هو مطلق الذكر، إما من ناحية أن الإنصراف في المقام من باب كثرة الوجود، فإن الذكر اللساني هو الشائع من أنواع الذكر، وهذا الإنصراف ليس بحجة، وأما من باب أن العرف يحمل ما يفهمه من النص (وهو الذكر اللساني) على الطريقية، بأن يقول بأن المقصود من ذكر (الذكر اللساني) في أدلة الحرمة هو التمثيل للذكر، وليس له أية خصوصية في المقام، فالمدار هو على ما يوجب التذكر والتنبه إلى العيب، سواء أكان عنواناً معروفاً، أو أنه سيستحدث بعد ذلك.

للمبحث والتحقيق

ولمزيد من الفائدة والبحث والتحقيق، أنقل لك ما ذكره المحقق النزاق في مستنده حيث قال: «ذكر جماعة - منهم والذي في جامع السعادات - أن الغيبة لا تنحصر باللسان، بل كل ما يفهم نقصان الغير، ويعرف ما يكرهه، فهو غيبة، سواء كان بالقول، أو الفعل، أو التصريح أو التعريض...»

حقيقة الذكر، فهو مقابل الإغفال، فكل ما يوجب التذكر للشخص . من القول، وال فعل، والإشارة وغيرها . فهو ذكر له .
ومن ذلك المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنفين،

أقول: لا شك فيه إذا كان التعريض بالقول؛ لصدق القول والذكر، وأما في البواقي، فاستدل عليه بأن الذكر باللسان غيبة محرمة؛ ليفهمه الغير نقصان أخيك لا لكون المفهم لسانا. مضافا في الإيماء والحركة إلى ما روي: إنه دخلت امرأة قصيرة على عائشة، فلما ولت أومأت بيدها - أي: هي قصيرة - فقال رسول الله ﷺ: قد اغتبتها. مع أن القلم أحد اللسانين.

وفي الكل نظر؛ لكون العلة مستنبطة، والرواية ضعيفة، والعبارة غير ثابتة ممن كلامه حجة. ولفظ البث في صحيحة داود وإن اقتضى التعميم، إلا أن صدر الصحيحة ورواية عبد الرحمن يخصصها بالقول، وهو الأظهر. (مستند الشيعة، ج ١٤، ص ١١٤).

ولك الآن أن تتأمل في هذا الكلام، وترکز على بعض النقاط. منها:

- ١- ماهي الأدلة التي ذكرت لشمول الغيبة لغير الذكر اللساني؟
- ٢- كيف رد صاحب المستند الأدلة السابقة؟
- ٣- ما المقصود بالعلة المستنبطة، وما تأثيرها في المقام؟
- ٤- هل مر علينا مسألة العلة المستنبطة في كلام الشيخ الأنصاري هنا أو في مسائل أخرى؟

لاحظ، وتأمل، ولا تغفل.

كما أرجو مراجعة كتاب المستند في هذه المحطة دائما لتطلع على نمط آخر من المعلومات.

بحيث يفهم منه الأجزاء بحال ذلك المصنف؛ فإن قوله: «ان هذا المطلب بديهي البطلان» تعريض لصاحبه بأنه لا يعرف البديهيات، بخلاف ما إذا قيل: «انه مستلزم لما هو بديهي البطلان»، لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمة بين المطلب وبين ما هو بديهي البطلان، ولعل الملازمة نظرية^(١).

وقد وقع من بعض الاعلام بالنسبة إلى بعضهم ما لا بد له من الحمل والتوجيه، أعوذ بالله من الغرور، وإعجاب المرء بنفسه، وحسده على غيره، والإستيكال بالعلم^(٢).

ثم^(٣) إن دواعي الغيبة كثيرة، روي عن مولانا الصادق عليه السلام التنبيه عليها اجمالا بقوله عليه السلام: «أصل الغيبة تتنوع بعشرة أنواع: شفاء غيظ، ومساعدة قوم، وتصديق خبر بلا كشف، وتهمة، وسوء ظن، وحسد، وسخرية، وتعجب، وتبرم، وتزين. . . الخبر»^(٤).

(١) أي: تحتاج إلى النظر والتفكير.

(٢) أمين رب العالمين.

(٣) دواعي الغيبة

تسمية الأمور التالية بالدواعي، يفهم منه عدم دخالتها في حقيقة الغيبة، فهي أمور نفسية لا علاقة لها بتلك الحقيقة، بل هي ما يبعث ويحفز النفس ويحركها تجاه ايجادها، فسواء تحقق الداعي أم لا، فما أحرز قبلا كونه غيبة فهو غيبة، والعكس بالعكس.

(٤) مستدرک الوسائل، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٩.

ثم^(١) إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبة، وقد يخفى على النفس لحب أو بغض، فيرى أنه لم يغتب وقد وقع في أعظمها، ومن ذلك، أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يبتلى به أخوه في الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص في فعله أو رأيه^(٢)، فيذكره المغتم^(٣) في مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير^(٤)، مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاغتنام على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه ويوقعه في ذكر الإسم.

بقي^(٥) الكلام في أنه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب،

(١) قد تخفى الغيبة أحيانا

(٢) أو أمر آخر.

(٣) عند الغير.

(٤) وقد يكون ذلك بغضا منه له؛ فعين الرضا عن كل عيب كليله، ولكن

عين السخط تبدي المساويا.

(٥) يعتبر في تحقق الغيبة حضور مخاطب

لو ذكر إنسان إنسانا آخر بعبع عند نفسه - أي: المتكلم - ولم يكن عنده

مخاطب، فهل تعتبر هذه غيبة أم لا؟

يدعي المصنف^{تتأ} أن ظاهر الأكثر عدم إعتبار حضور مخاطب في تحقق

الغيبة؛ إذ يدخل في تعريفهم للغيبة بأنها «ذكرك أخاك بما يكرهه لو سمعه»

كما هو واضح.

نعم، هي غيبة غير محرمة، فهي داخله موضوعا خارجة حكما، وذلك عند

يدعي المصنف **تذُّر** أن ظاهر الأكثر عدم إعتبار حضور مخاطب في تحقق الغيبة؛ إذ يدخل في تعريفهم للغيبة بأنها «ذكرك أخاك بما يكرهه لو سمعه» كما هو واضح.

نعم، هي غيبة غير محرمة، فهي داخله موضوعا خارجة حكما، وذلك عند كل من استثنى من حرمة الغيبة ذكر الشخص بعيب يعلمه السامع، فمن الأولى إذا لم يكن سامع أصلا غير نفسه.

وأما المصنف، فهو يذهب إلى الخروج موضوعا من الأساس؛ فإن حقيقة الغيبة هي «هتك ستر مستور»، ومن الواضح أنه لم يهتك ستر في المقام.

ملاحظات فنية مهمة

الأولى: ما نسبة المصنف للأكثر هنا لا ندرى كيف يتم توجيهه؛ فإن الأكثر يشترط الستر أيضا.

الثانية: الطريقة الفنية للإستنباط في المقام هي الطريقة المذكورة آنفا، والمعتمد على ما نختاره من تعريف للغيبة، هل تذكرها؟

الثالثة: وأنقل لك كلاما عن ثلاثة علماء من أعلامنا في المقام، والمطلوب منك التأمل أولا وثانيا وثالثا، ثم تحليل هذا الكلام إلى (مدعى) و(دليل)، ثم التأمل في كل منهما، وخاصة (الدليل)، والمقايسة بينه وبين ما ذكره الشيخ الأنصاري في المقام.

١ - قال المحقق الإيرواني في مقام كلامه عن قيود تحقق الغيبة المحرمة: «الخامس: وجود المخاطب: فلو ذكره بلا مخاطب فلا غيبة؛ فإنه أولى بالجواز من صورة وجود مخاطب يعلم الصفة، والأدلة كلها منصرفة إلى صورة وجود المخاطب، بل قيد الكراهة غير حاصل مع عدم المخاطب». (حاشية

أو يكفي ذكره عند نفسه^(١)؟ ظاهر الأكثر الدخول، كما صرح به بعض

عدم تحقق الغيبة أيضا بذكر الإنسان بعيوب يعلمها المخاطب، نعم، قد يحرم ذلك من جهة أخرى». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٢٨ - ٣٢٩).

٣ - قال السيد الإمام الخميني رحمته: «ثم إن الظاهر إنصراف الأدلة وكلمات الأصحاب واللغويين عن الذكر عند نفسه بلا مخاطب أو سامع.

ودعوى إطلاقها بتقريب ان قوله في تفسير الغيبة: «ذكرك أخاك بما يكره»، وقوله: «إذا ذكرته بما فيه فقد اغتبه»، ونحوهما، من قبيل قوله: «ذكر الله حسن»، فكما لا يعتبر في ذكر الله أن يكون عند مخاطب كذلك في المقام، (ودعوى): أن نكتة حرمة الغيبة هي الفساد المترتب عليها من كشف ستر المؤمن وحصول العداوة بين الأحبة ونحوهما، غير ثابتة؛ لإمكان النهي عنها مضافا إلى ذلك، لحفظ لسان المغتاب (بالكسر)، وعدم اعتياده بالفحش والتعيب، وتنزيه نفسه عن التفكير بأعراض الناس، فلا مانع من إطلاقها.

(ممنوعة)؛ ضرورة أن المتفاهم من جميع الأدلة، بل وكلمات القوم، هو الذكر عند الغير. والقياس بذكر الله الذي بين العبد وخالقه مع الفارق كما لا يخفى.

والإنصاف: أنه مع خلو الأذهان عن الإحتمالات العقلية والمناقشات العلمية، لا ينقدح فيها من الأدلة إلا التعيب عند الناس، بل الظاهر إعتبار هذا القيد في مفهومها العرفي، فلا يقال لمن ذكر غيره عند نفسه: «إغتابه وعابه». . نعم، مع الغرض عن الإنصراف أو الظهور المذكور. فالظاهر الدخول؛ لما تقدم من عدم دليل على أنها عبارة عن «هتك ستر مستور». (المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٧١ - ٢٧٢).

(١) بأن يتكلم المستغيب مع نفسه بصوت يسمعه هو دون غيره.

المعاصرين.

نعم، ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما^(١) بحضرة الآخر. وأما على ما قويناه من الرجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلت عليه المستفيضة المتقدمة من كونها (هتك ستر مستور). فلا يدخل ذلك في الغيبة.

ومنه^(٢) يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصورة، كما إذا قال: «جاءني اليوم رجل بخيل دني ذميم»؛ فإن ظاهر تعريف الأكثر دخوله وإن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع^(٣)، وظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول^(٤).

نعم^(٥)، لو قصد المذمة والتعيير حرم من هذه الجهة، فيجب على السامع نهى المتكلم عنه، إلا إذا احتتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق، فيحمل

(١) في بعض النسخ: «فيذكرها أحدهما. . .»، وهو الصحيح.

(٢) لو كان المقول فيه مرددا على نحو الشبهة غير المحصورة فلا غيبة وما ذكرناه في العنوان السابق يأتي في هذا العنوان، والمقصود باعتبار التأثير عند السامع، هو أن سامع الغيبة (وهو المخاطب بها) إذا سمعها فإنها تضيف له معلومة عن شخص محدد مشخص.

(٣) في ترتب الحكم.

(٤) في موضوع الغيبة من الأساس.

(٥) فالفرعان السابقان ليسا غيبة، فلا يحرمان من هذه الجهة والعنوان،

نعم، قد يحرمان بعنوان آخر.

فعل المتكلم على الصحة^(١)، كما سيجيء في مسألة الاستماع. والظاهر^(٢) أن الذم والتعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه مع كون الذم والتعيير في موقعهما، بأن كان مستحقا لهما^(٣)، وإن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم^(٤).

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبهها على الإطلاق، أما لو كان مرددا بين أشخاص^(٥)، فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم^(٦)، كان كان كالمشتبه على الإطلاق^(٧)، كما لو قال: «جاءني عجمي، أو عريي كذا وكذا» إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعا إلى العنوان، كأن يكون في

(١) بناء على جواز الذم والتعيير للمتجاهر بالفسق في ما تجاهر به كما يجوز غيبته في ذلك.

(٢) في شرح الشهيد ص ٨٥: «الأولى تبديل (الواو) إلى (بل)؛ إذ الظاهر أن هذا اضراب عن قوله فيجب على السامع نهى المتكلم. . . .»

(٣) كما في حالة التجاهر.

(٤) لأنه يكون حينئذ حراما لعمومات حرمة الذم والغيبة مع التشخيص كما في هاتين الحالتين، المواجهة والتشخيص.

(٥) لو كان المقول فيه مرددا على نحو الشبهة المحصورة

كما في الأمثلة التي سيضربها المصنف.

(٦) إما بأن كان الجميع لا يكرهون، وأما بأن كان بعضهم يكره والبعض الآخر لا يكره.

(٧) فالحكم هناك يأتي هنا بتفصيلاته، هذا في حالة عدم فهم العرف ذم جميع العرب أو جميع العجم من الكلام، وإلا حرم من هذه الجهة.

المثاليين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب.

وإن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول: «أحد ابني زيد، أو أحد أخويه كذا وكذا»، ففي كونه اغتيايا لكل منهما^(١)؛ لذكرهما بما يركهانه من التعريض؛ لإحتمال كونه هو المعيوب، وعدمه^(٢)؛ لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: «أحد أهل البلد الفلاني كذا وكذا»، وإن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للإحتمال دون المثال^(٣)، أو كونه اغتيايا للمعيوب الواقعي منهما، وإساءة بالنسبة إلى غيره؛ لأنه تهتك بالنسبة إليه؛ لأنه إظهار في الجملة لعيبه لتقليل مشاركته في إحتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريبا، وأما الآخر، فقد أساء بالنسبة إليه؛ حيث عرضه

(١) الإحتمال الأول: هذا هو الإحتمال الأول في هذه الحالة، فهي غيبة لكا واحد من المردين؛ لإحتمال الكراهة لكل منهما؛ لوجود إحتمال كون كل واحد منهما هو المقصود بالعيب عند العرف.

(٢) الإحتمال الثاني: عدم كونه غيبة لأي واحد منهما، كما كان الحال في المررد مطلقا، نعم، هناك فرق ذكر في المتن.

(٣) أي: دون مثال: «أحد أهل...»، وإن كان هناك إحتمال أيضا، إلا أنه أنه لا يعتنى به؛ لتردده بين أشخاص كثيرين غير محصورين.

(٤) الإحتمال الثالث: التفصيل، فهو غيبة للمعيوب الواقعي؛ لصدق هتك هتك الستر عرفا من جهة أنه اطلاع قريب عليه لقلته من يشاركه في الإحتمال بعد كون الشبهة محصورة، كما أنه إساءة وأذية لغير المعيوب الواقعي بعد جعله عرضة لاتصافه بالعيب عند العرف.

لإحتمال العيب، وجوه:

قال في جامع المقاصد: «ويوجد في كلام بعض الفضلاء أن من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصورا، وإلا فلا تعد غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة، لم يحتسب غيبة». إنتهى^(١).

أقول^(٢): إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبة وإن قصد إنتقاص كل منهم، كما لو قال: «أهل هذه القرية، أو هذه البلدة كلهم كذا وكذا»، فلا إشكال في كونه غيبة محرمة، ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها. وإن أراد أن ذم المردد بين غير المحصور لا يعد غيبة، فلا بأس. كما

(١) كلام جامع المقاصد في المقام

جامع المقاصد، ج ٤، ص ٢٧.

(٢) مراد الفاضل بقوله: «قال عن أهل بلدة غير محصورة»

الإحتمال الأول: المراد هو ذم الجميع وإنتقاصهم، بدون ذكر كل شخص شخص منهم، فيكون كمن قال: «أهل هذه البلدة كلهم بخلاء» مثلا. وبناء على هذا الإحتمال، لن يكون كلام بعض الفضلاء صحيحا؛ إذ أن الجملة السابقة ستحل عرفا إلى جمل بعدد كل واحد من أهل تلك القرية، ومن الواضح حينئذ انطباق موضوع الغيبة وحكمها في هكذا حالة. الإحتمال الثاني: المراد هو ذم مردد غير محصور.

وبناء على هذا الإحتمال سيصح ما ذهب إليه المصنف؛ فهو ما أثبتناه سابقا.

ذكرنا ، ولذا ذكر بعض . تبعا لبعض الأساطين^(١) . في مستثنيات الغيبة ما لو علق الظم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم إرادة الجميع، كظم العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة^(٢) وبعض

(١) شرح القواعد، ص٣٦. والبعض الذاكر عنه هو صاحب الجواهر في جواهره، ج ٢٢، ص ٦٥.

الإحتمال الثالث: المراد هو ذم الاغلب، فيكون كما لو قال: «أغلب أهل هذه القرية بخلاء».

وبناء على هذا الإحتمال، يأتي ما تقدم في المحصور، من إحتمال كونه إغتيابا لكل واحد من أهل القرية، وإحتمال عدم كونه غيبة لأي واحد منهم، للوجهين الذين ذكرناهما هناك.

ولم يذكر المصنف هنا الإحتمال الثالث الذي ذكره في المحصورة، وهو الغيبة للمعيوب الواقعي والاساءة لغيره، وقد يكون قد أدخله في قوله: «وعدمه»، بتقريب أنه شامل لمصداقين: أولهما: عدم الغيبة لأي واحد منهما، وهو الإحتمال الثاني السابق، والثاني: الإحتمال الثالث السابق، بتوجيه أنه يصدق عليه أيضا أنه ليس غيبة لكليهما - أي: الاغلب وغيره - بل هو غيبة لأحدهما - الاغلب - دون الجميع. وقد يكون القرينة على ذلك قوله: «ما تقدم في المحصور».

والنتيجة إلى هنا، هي: أن المصنف لم يعطنا فتوى في المحصور في حالته الثانية، وهي ان كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، بل ترك القضية مرددة.

(٢) الشمس أجمل في بلادي من سواها.

والظلام...

القرى، إنتهى.

ولو أراد الأغلب، ففي كونه اغتيابا لكل منهم، وعدمه، ما تقدم في المحصور. وبالجملة^(١)، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة، وبينهما عموم من وجه.

الثاني

في كفارة الغيبة الماحية لها^(٢)

حتى الظلام هناك أجمل.

فهو يحتضن العراق.

(١) المدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة

وقد تبين من هذا المطلب، أن المدار في تحريم عمل ما ليس هو المدار في صدق الغيبة؛ إذ مضى أن عملا ما لم يكن غيبة إلا أنه كان حراما بعنوان آخر، كاذية المؤمن مثلا، أو اهانتة، أو تعبيره، وغيرها من العناوين.

فبين الأمرين عموم وخصوص من وجه؛ فقد تصدق الغيبة ويكون العمل محرما، فهذا محل الإشتراك، وقد تصدق الغيبة ولا حرمة، كما في بعض الامثلة التي ذكرناها، وقد تتحقق الحرمة ولا غيبة كما مر، فبين الحرمة والغيبة عموم وخصوص من وجه.

(٢)

المحطة الرابعة

كفارة الغيبة الماحية لها

هذه المحطة الرابعة من محطات البحث في الغيبة، وستناول فيها ما

يكفر عن الغيبة بعد وقوعها ويمحوها.

ويجب أن يعلم مسبقاً، أن محل الكلام إنما هو في كفارة الغيبة تجاه الإنسان المستغاب لا تجاهه سبحانه وتعالى؛ فإن هناك طرقاً معروفة ثابتة لهذا الأخير، كالإستغفار والتوبة، فالكلام في ما هو كفارة للذنب - الغيبة - من حيث كونه حقاً للإنسان لا من حيث كونه حقاً له سبحانه وتعالى.

وسنذكر احتمالات أربعة في هذا المجال بعضها أقوال:

الأول: كون الكفارة هي إبراء من اغتیب لمن اغتابه.

الثاني: كون الكفارة هي الإستغفار لمن اغتیب من قبل من اغتابه.

الثالث: التفصيل، فأحياناً تكون الإبراء لا غير، وأحياناً أخرى الإستغفار لا غير.

الرابع: كون الكفارة الإبراء أو الإستغفار مخييراً.

وسنذكر الدليل على كل واحد من هذه الإحتمالات الأربعة.

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

ولوجود بعض الجزئيات في المسألة محل البحث، فلا بد من بيان الطريقة

الفنية للإستنباط في ما نحن فيه. فانتبه، واغتنم؛ فإنه من الأسرار.

والكلام في ما نحن فيه إنما هو كلام في الحكم التكليفي؛ فإن الكلام إنما

هو في أنه أصلاً هل يجب واحد من الإحتمالات الأربعة السابقة أم لا؟

وبناء على ذلك، فإليك الطريقة الفنية للإستنباط في ما نحن فيه:

في المرحلة الأولى - وكما قلنا قبل ذلك - تجري أصالة البراءة، بمعنى:

أننا لو شككنا في الوجوب أو عدم الوجوب في ما نحن فيه، فإن أصالة

البراءة التي تجري في هذه المرحلة تقتضي عدم الوجوب.

وما نحمده سبحانه وتعالى عليه في المقام، هو تصريح الأعلام بالأصل

أنا لو شككنا في الوجوب أو عدم الوجوب في ما نحن فيه، فإن أصالة البراءة التي تجري في هذه المرحلة تقتضي عدم الوجوب.

وما نحمده سبحانه وتعالى عليه في المقام، هو تصريح الأعلام بالأصل الجاري في المقام، راجع مثلا حاشية المحقق الإيرواني وغيرها، وأنقل لك ما ذكره المحقق السيد الخوئي في مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢١ حيث يقول: «قبل التكلم في الوجوه المذكورة، لا بد وأن يعلم أنه إذا شك في وجوب شيء منها، فإن أصالة البراءة محكمة؛ للشك في ثبوت التكليف المقتضى للإمتثال».

وهذا ما أكدنا عليه دائما، فانظر، واعتبر.

وقال السيد الإمام تَدَبُّرًا: «ثم إنه لا إشكال في جريان البراءة مع الشك في وجوبهما (الإستغفار والإستحلال) مستقلا». (المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٣١٦).

المرحلة الثانية: في البحث عن دليل محرز يوجب الإستحلال أو الإستغفار.

المرحلة الثالثة: في البحث عن دليل محرز معارض للدليل في المرحلة السابقة.

وأما سائر المراحل، فانت تعلمها، ولا حاجة لذكرها في المقام

نكتة مهمة في المقام

والنكتة التي لا بد من التنبيه عليها هنا، هي أننا سنتكلم - فعلا - في

المرحلة الثانية من المراحل السابقة، وسيدعي المصنف تَدَبُّرًا في صدر كلامه

أن الدليل قائم على وجوب الإستحلال والإستبراء، بمعنى تعين الإبراء، وهذا

الدليل مؤلف من صغرى وكبرى.

أما الصغرى، فهي: أن الغيبة حق من حقوق المؤمن على أخيه بالمعنى

الذي سيأتي في اقامة الدليل على هذه المقدمة من قبل المصنف.

وأما الكبرى، فهي أن ما كان من حقوق الناس فلا يسقط إلا بالإبراء.

وستقيم الدليل على الصغرى والكبرى في المقام.

وهنا تبرز النكتة التي نود التنبيه عليها، وهي أنه عندنا حالتان:

الأولى: لو لم يثبت أن الغيبة من حقوق الناس

ومن الواضح هنا أن مقتضى البراءة الجارية في المرحلة الأولى عدم لزوم الإستبراء ولا الإستغفار ولا أي أمر آخر، إلا أن يثبت طبعاً دليل محرز في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط على واحد منهما بدون الحاجة إلى تلك الكبرى كما سنبه عليه.

الثانية: لو ثبت أن الغيبة من حقوق الناس

وهنا موردان:

الأول: أن يثبت الكبرى مع الصغرى السابقة، والنتيجة حينئذ: أن الكفارة

هي الإستبراء.

الثاني: فإذا ثبت بدليل محرز لزوم أمر خاص كفارة كالإستغفار مثلاً، أفئنا

به طبق هذا الدليل.

وأما إذا لم يثبت دليل محرز من النوع السابق، فإن مقتضى الأصل هو

وجوب الإستبراء.

وإذا تعجبت من وجود أصل بعد أصل، فقد يكون لك ذلك، ولكنك لو

تأملت لارتفع التعجب؛ إذ أن الأصل الأخير محل الكلام تولد من الصغرى

التي ثبتت، وهي كون الغيبة حقاً من حقوق الناس، لأننا سنشك في أن هذا

الحق سيسقط بمجرد الإستغفار، أم أنه لا بد من الإستبراء والإستحلال، ومن

الواضح أننا حينئذ لا بد أن نستصحب بقاء هذا الحق في ذمة المستغيب حتى

نتيقن من فراغها منه، ولن نتيقن إلا بالإستبراء؛ بإعتباره أشد من الآخر،

ومعنى جميع ما سبق هو أن الأصل يثبت الإستبراء.

نعم، كما تبين، لا تصل النوبة إلى هذا الأصل إلا بتمامية أمرين:

الأول: تمامية الكبرى، وإلا كان الجاري هو البراءة في المرحلة الأولى.

الثاني: عدم دليل محرز على الاكتفاء في الكفارة بما كان أقل من الإستبراء، وهو في المقام الإستغفار؛ لوضوح أننا بهذا الدليل لن يبقى لدينا شك في بقاء الحق الذي ثبت بالكبرى لتصل النوبة إلى إستصحاب. فانتبه، ولا تغفل، فتقع في ما وقع فيه الأكابر في المقام من تخطب وحيرة وارتباك. ولا بأس بأن أنقل لك بعضا مما وقع فيه هكذا خلط مع بعض التعليقات التعليمية المرتبطة.

١ - قال المحقق الإيرواني ذيل قول المصنف آخر المسألة: «وأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الإستحلال ولا الإستغفار» ما نصه: «قد عرفت أن الأصل في المسألة هو الإحتياط دون البراءة». (حاشية المكاسب، ص ٣٤).

٢- قال المحقق الخوئي بعد كلامه الذي نقلناه قبل قليل في بيان المراحل الفنية للإستنباط: «وقال المصنف(ره): إن أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب - بالفتح - على المغتاب - بالكسر - يقتضي عدم الخروج منه إلا بالإستحلال خاصة. وفيه: انه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاؤه ويجب الخروج عن عهده. . .». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢١).

٣- قال بعض المحققين في المقام: «الأقوال والوجوه في كفارة الغيبة متعددة، منها: الإستحلال من المغتاب، ومنها. . .»

وقبل البحث في الأدلة التي اقيمت على هذه الوجوه، لا بد من البحث في ما يقتضيه الأصل العملي لو شك في وجوب شيء، فأقول: إن أصالة البراءة تقضي بعدم وجوب شيء من الإستحلال والإستغفار. ولكن، قد يقال بأن

الأصل في المسألة مع ذلك هو الإحتياط، واستدل له بوجهين:
 الأول: ما في المكاسب، قال: وأصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب - بالفتح -
 على المغتاب - بالكسر - تقتضي عدم الخروج منه إلا بالإستحلال خاصة.
 وفيه: أنه... .

الثاني: ما افاده المحقق الإيرواني(ره) وهو: إن العقاب إذا ثبت، أوجب
 العقل تحصيل القطع بالبراءة منه، فيجب اتيان كل ما يحتمل دخله في رفع
 العقاب من الإستحلال وغيره، فالأصل في المسألة هو الإحتياط، وإن كان
 الشك فيها في التكليف دون البراءة.

وفيه: انه لو شك في دخل شيء في رفع العقاب غير التوبة، يكون المرجع
 هو ما دل على أن التوبة توجب محو الذنوب، وأن التائب من الذنب كمن لا
 ذنب له من الآيات والروايات المتواترة. فتحصل: أن الأقوى هو الإكتفاء
 بالتوبة مع عدم الدليل على لزوم الإستحلال والإستغفار له». (فقه الصادق،
 ج ١٤، ص ٣٥٧).

وقد اتضح الخلط الواقع في الكلمات السابقة، وعدم صحة ما وجه للشيخ
 الأنصاري من إشكالات في المقام؛ فإن أصالة البراءة هي الأصل الجاري في
 المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط بلا أي خلاف، وأما أصالة
 الإحتياط، فإنها - كما وضحنا - مبنية على تمامية دليل محرز في المرحلة
 الثانية على ثبوت حق للمغتاب - بالفتح - بالغبية في ذمة المغتاب - بالكسر -
 وإلا، كان الأصل هو البراءة ليس إلا.

وعلى هذا، فالكلام إنما هو في تمامية دليل محرز يثبت الحق السابق، لأ
 أنه في الأصل الجاري في المرحلة الأولى. فانتبه، وتعلم، ولا تغفل.

ومقتضى^(١) كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط

ولنعم ما أشار إليه السيد الإمام الخميني (ره) مما يستفاد منه شاهدا في المقام حيث يقول: «ثم إنه لا إشكال في جريان البراءة مع الشك في وجوبهما (الإستحلال والإستغفار) مستقلا...»

ولا في أن الأصل الاشتغال بناء على أن التوبة لتكفير السيئة ومحوها، أو لإسقاط حق الله تعالى العقوبة بناء على ثبوت حق من الله تعالى على العباد في المعاصي؛ لأن استحقاق العقوبة بارتكاب الغيبة صار ثابتا على العبد... ولا بد في إسقاطه من اليقين به...». (المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٣١٦).

لاحظ كيف فرّق المدقق بين الأصليين جازما بهما معا، جامعا بينهما، نعم، كما قلنا، جريان البراءة شرطه شيء وأصالة الإحتياط شيء آخر، فلا تعارض بين الاثنين كما أشرنا، فاعتنم، وتأمل، ولا تستعجل، فتختلط عليك الأمور.

نكتة مهمة أخرى

بقيت نكتة أخرى لا بد من ذكرها في المقام تمثل حالة تابعة للحالة الأولى الماضية، وهي حالة ما إذا لم تثبت الكبرى، والنكتة هي أن المصنف بنى ثبوت الإستبراء والإستحلال على ثبوت الكبرى، والصحيح أننا في غنى عن ذلك؛ إذ لو جاءنا دليل محرز يقول بأن الكفارة في الغيبة هي الإستبراء فهل تبقى حينئذ حاجة إلى الكبرى؟ طبعاً لا.

(١) الإحتمال الأول: كفارة الغيبة الإبراء

هذا هو الإحتمال الأول في المقام، وهو كون الكفارة هي الإبراء، ودليله يتكون من صغرى وكبرى، وقد تقدم توضيحه.

صاحبها^(١).

أما كونها من حقوق الناس^(٢): فالأنه ظلم على المغتاب، ولأخبار في

وقوله رحمه الله: «وكونها من حقوق الناس» هو الصغرى كما تقدم.

(١) وأما الكبرى، فهي: كل ما كان من حقوق الناس فهو لا يسقط إلا بالإسقاط.

وبهذا يتبين الخلط الذي وقع فيه المصنف؛ فإن القياس هنا هو بالشكل التالي:

الغيبة من حقوق الناس.

وكل ما كان من حقوق الناس فهو لا يسقط إلا بالإسقاط.

فتكون النتيجة: الغيبة لا تسقط إلا بالإسقاط. (الكفارة لا تؤدي إلا

بالإسقاط).

وبناء على ما مضى، فإن المطلوب الآن، هو الدليل على الصغرى والكبرى،

وبمجرد ثبوتهما فإن النتيجة ستثبت، بينما المتأمل في كلامه تذكر، يرى أنه

سيقيم الدليل على النتيجة متمثلاً بعدة روايات، فالتفت لذلك رجاء؛ إذ

سيترتب عليه جملة من الأمور سننبه عليها إن شاء الله تعالى.

(٢) دليلان على كون الغيبة من حقوق الناس

وقد أقام المصنف على الصغرى دليلين:

الأول: دليل العقل

فالغيبة ظلم للمغتاب؛ بإعتبارها هتكا لحرمة وتعديا عليه، وهذا الظلم

يستلزم حدوث حق للمظلوم على الظالم كما في غيره من الموارد، كظلم

الغير بإتلاف ماله - مثلاً - أو سرقة.

الثاني: جملة من الروايات

أن (من حق المؤمن على المؤمن ان لا يفتابه)^(١) وان (حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله)^(٢).

وأما توقف رفعها على إبراء ذي الحق، فللمستفيضة المعتضدة بالأصل^(٣) :
منها: ما تقدم من أن الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها، وأنها ناقلة
للحسنة والسيئات.

ومنها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل إلى
علي بن الحسين، عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا
براءة له منها إلا بأدائها، أو العفو. إلى أن قال: سمعت رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه
به يوم القيامة، فيقضى له عليه»^(٤).

والنبوي المحكي في السرائر وكشف الريبية: «من كانت لأخيه عنده
مظلمة في عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك
درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات، أخذ من

(١) كما في الوسائل، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

(٢) ليس هناك رواية بهذا المضمون، بل الموجود مثلاً: «المؤمن حرام
كله، عرضه وماله ودمه» الوارد في المستدرک، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام
العشرة، الحديث الأول.

(٣) أصالة الإحتياط التي أوضحناها سابقاً، فهي مؤيد بعد حضور الدليل
المحرز على مقتضاها، وهو الإسقاط، فلا تنس.

(٤) كنز الفوائد، ج ١، ص ٣٠٦.

سيئات صاحبه، فيتزايد على سيئاته»^(١).

وفي نبوي آخر: «من اغتاب مسلما أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوما و ليلة، إلا أن يغفر له صاحبه»^(٢).

وفي الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية^(٣)، ودعاء يوم الإثنين من ملحقاتها، ما يدل على هذا المعنى أيضا.

ولا فرق^(٤) في مقتضى الأصل والأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه وتعذره؛ لأن تعذر البراءة لا يوجب سقوط الحق، كما في غير هذا المقام.

لكن^(٥) روي السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله

(١) السرائر، ج ٢، ص ٦٩، كشف الريبة، ص ١١٠.

(٢) مستدرک الوسائل، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣٤.

(٣) حيث ورد فيه قوله تعالى: «اللهم وأيما عبد من عبيدك أدركه مني درك، أو مسه من ناحيتي أذى...».

(٤) مقتضى الأدلة: وجوب الإبراء مطلقا

ومقتضى الأدلة التي ذكرناها لوجوب الإستبراء - كالإستصحاب والروايات - هو توقف الكفارة على الإستبراء والابراء مطلقا، سواء أمكن الوصول إلى من استغيب أم لا؛ إذ ليس من مسقطات حق الناس تعذر الوصول إلى ذي الحق، شأن المورد شأن غيره من الموارد، كالحقوق المالية مثلا. كما أن الروايات السابقة مطلقة من هذه الناحية أيضا.

(٥) الإحتمال الثاني: الكفارة مخيرة بين الإستبراء والإستغفار

هذا هو الإحتمال الثاني في المقام، وحاصله: إن في رواية عن الصادق

عليه وآله وسلم: «كفارة الاغتيا ب أن تستغفر لمن اغتبتة كلما ذكرته»^(١)، ولو صح سنده أمكن تخصيص الاطلاقات المتقدمة به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البراءة. مع^(٢) احتمال العدم أيضاً؛ لأن كون الاستغفار

عن النبي ﷺ أن كفارة الإغتيا ب هي أن يستغفر المغتاب لمن استغيب كلما ذكره، ولو صح سند هذه الرواية - وهو غير صحيح - لكانت مقيدة ومخصصة لما سبق من المطلقات، فتكون النتيجة: الكفارة هي الإستبراء إلا أن يستغفر للمغتاب.

ومقتضى النتيجة السابقة، هو: التخيير بين الأمرين.

(١) الرواية ليست عن السكوني، وإنما هي عن حفص بن عمر كما في الكافي، ج ٢، ص ٣٥٧، الحديث ٤.

(٢) يحتمل عدم كون الإستغفار كفارة

بل حتى لو صح الخبر السابق لما أمكن التمسك به في إثبات كون الإستغفار كفارة للغيبة على نحو كفارية الإستبراء؛ وذلك لوجود احتمال كونه كفارة للغيبة ولكن من حيث كونه حقاً لله لا من الجهة محل البحث وهي من حيث كونه حقاً للإنسان المستغاب كما نبهنا عليه أول هذه المحطة، فيكون الإستغفار للمستغاب في المقام كالإستغفار لنفسه إذا قتل أحداً خطأ، فتكون الرواية على هذا الاحتمال اجنبية عن المقام.

ويكفي هذا الاحتمال لإبطال الإستدلال بالرواية؛ إذ متى جاء الاحتمال بطل الإستدلال كما بينا ذلك مراراً في غير مورد؛ إذ الرواية ستكون مجملة حينئذ.

نعم، من الواضح أنه لو تمت قرينة على كون الرواية في مقام توضيح الكفارة من حيث حق الإنسان، كقرينة السياق مثلاً التي قد تدعى في المقام،

كفارة^(١) لا يدل على البراءة^(٢)، فلعله كفارة للذنب من حيث كونه حقا لله تعالى، نظير كفارة قتل الخطأ التي لا توجب براءة القاتل، إلا أن يدعى ظهور السياق في البراءة.

قال^(٣) في كشف الريبة . بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين ::
«ويمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم تبلغ غيبته المغتاب، فينبغي^(٤) له الاقتصار على الدعاء والاستغفار؛ لأن في محالته إثارة للفتنة وجلبا للضغائن، وفي حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبة، وحمل المحالة على من يمكن التوصل إليه

لأمكن التمسك بها في المقام، فيثبت الإحتمال الثاني وهو التخيير، إلا أن المصنف لن يبني على ذلك كما سيتضح.
(١) في الرواية.

(٢) التي هي محل الكلام، والتي هي محو الذنب من حيث كونه حقا للإنسان.

(٣) الإحتمال الثالث: التفصيل بين الإبراء والإستغفار

هذا هو الإحتمال الثالث في المقام، وهو التفصيل الذي ذكره الشهيد الثاني في كشف الريبة في الكفارة، بين الإستغفار فيجب مع عدم بلوغ الغيبة من استغيب، فإن في الإستبراء مع البلوغ فتنة وجلبا للضغائن والاحقاد، وفي حكم هذه الحالة ما إذا لم يقدر على الوصول إلى المستغاب لموت أو غياب، وبين المحالة التي تجب في غير الحالة السابقة وما كان بحكمها.

وأما دليل هذا القول، فالذي ادعاه الشهيد الثاني هو أن التفصيل المذكور هو مقتضى الجمع بين الرواية الأخيرة من جهة، وما سبقها من جهة أخرى .
(٤) المتضمن للوجوب مع التوجه للدليل، وهو لزوم الفتنة وجلب الضغائن.

مع بلوغه الغيبة»^(١).

أقول^(٢): إن صح النبوي الأخير سندا فلا مانع عن العمل به بجعله طريقا إلى البراءة مطلقا^(٣) في مقابل الاستبراء، وإلا^(٤)، تعين طرحه والرجوع إلى الأصل^(٥) وإطلاق الأخبار المتقدمة^(٦)، وتعدن^(٧) الاستبراء أو وجود المفسدة فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر^(٨).

(١) كشف الريبة، ص ١١١.

(٢) الإحتمال الثالث باطل

وما ذهب إليه الشهيد الثاني باطل لأمر:

الأول: أنه قائم على أساس تمامية سند الرواية الأخيرة، وهو ما نبهنا على ضعفه.

الثاني: ولو سلمنا تمامية الرواية سندا، فيرد على ما ذهب إليه تَدُّنُ أمران:

أولهما: أن الجمع الذي ذكره جمع تبرعي ليس عليه شاهد عرفي، وأما ما ذكر كوجه للتفصيل، من تعذر الإستبراء مثلا، فإنه لا يصلح شاهدا على المدعى؛ إذ لم يفهم من الروايتين بل من أمور خارجة عنها.

ثانيهما: إن مقتضى الجمع العرفي هو ما ذكرناه في الإحتمال السابق من

التخصيص لا ما ذكره تَدُّنُ.

(٣) بلغت الغيبة المستغاب أم لا، أوجبت إثارة الفتنة أم لا.

(٤) إن لم يتم سندا.

(٥) الإحتياط.

(٦) بوجوب المحالة.

(٧) المقصود - والله العالم - ما ذكرناه في الشرح.

(٨) غير الإستبراء.

نعم^(١)، أرسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق عليه السلام: «أنك ان اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه، وان لم يبلغه فاستغفر الله له»^(٢).

وفي رواية السكوني . المروية في الكافي في باب الظلم . عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من ظلم أحدا ففاته، فليستغفر الله له، فإنه كفارة له»^(٣).

والإنصاف^(٤)، أن الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السند، وأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار^(٥)،

(١) نعم، هناك روايتان دالتان على التفصيل المذكور في كلام كاشف الريبه، إلا أنهما ضعيفتان سندا.

(٢) جامع السعادات، النراقي، ج ٢، ص ٣١٤.

(٣) الكافي، ج ٢، ص ٣٣٤.

(٤) روايات الباب كلها غير نقية السند

هذا مقتضى الإنصاف فعلا، ولعل الله يغير.

(٥) وبناء على ضعف جميع الأخبار في الباب، فهذا يعني: أن أصالة البراءة في المرحلة الأولى - كما نبهنا عليه بداية هذه المحطة - لا تزال جارية لتتفي أي وجوب مشكوك، سواء أكان وجوب الإستبراء، أم وجوب الإستغفار، أم أي أمر آخر، ومعناه: أنه ليس للمستغاب على المستغيب أي شيء. نعم، هناك حق الله الذي لا يسقط إلا بطرق خاصة كالتوبة مثلا، إلا أن الكلام - كما نبهنا أول المحطة - ليس في ذلك.

ولكن، أين ذهب الدليل العقلي الذي ذكرناه دليلا على صغرى القياس في المقام؟!

وأصالة^(١) بقاء الحق الثابت للمغتتاب (بالفتح) على المغتتاب (بالكسر) تقتضي عدم الخروج منه الا بالاستحلال خاصة^(٢)، لكن المثبت لكون الغيبة حقا . بمعنى وجوب البراءة منه . ليس إلا الأخبار غير النقية السند، مع أن السند لو كان نقيا كانت الدلالة ضعيفة؛ لذكر حقوق آخر في الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها.

ومعنى^(٣) القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها: المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن، لا العقاب عليها، كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكورة في رواية الكراجكي.

(١) أي: الإستصحاب، وقد قربنا الإستدلال به سابقا.

(٢) أي: إلا أن الإستصحاب يعتمد على ثبوت الحق سلفا كما بينا سابقا، والمثبت لذلك هو الروايات الضعيفة، بل حتى لو تم السند لما تمت الدلالة؛ إذ صحيح أنه قد ذكر في تلك الروايات كون عدم الغيبة حقا، إلا أنه لا بد من حمله على نوع حق غير ملزم للإستبراء، أي: لا كالحقوق المالية من حقوق الناس؛ وذلك لقرينة السياق، حيث ذكر في نفس هذه الروايات حقوق آخر يقطع بعدم وجوب الإستبراء فيها.

(٣) وأما القضاء يوم القيامة لذوي الحقوق الواردة في الروايات، فليس معناه: ثبوت حق لهؤلاء على هؤلاء لتؤثر هذه الروايات في المقام، بل معناه: التعامل مع هؤلاء معاملة من لم يراع حقوق الآخرين، لا أنه يعاقب على ذلك لكي يثبت له حق في المقام، وذلك بقرينة نوع الحقوق المذكورة في رواية الكراجكي، وبوحدة السياق يثبت ما ذكرنا.

فالقول^(١) بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالية لا يخلو عن قوة، وإن^(٢) كان الاحتياط في خلافه، بل لا يخلو^(٣) عن

(١) عدم وجوب الإبراء لا يخلو عن قوة

وبناء على ما ذكرناه لحد الآن من ضعف الروايات في الباب، فلن تتم الصغرى من الأساس، وهي كون الحق في المقام من جنس الحقوق المالية التي لا بد فيها من الإستبراء والابراء، وهو قول لا يخلو من قوة.

(٢) مقتضى الإحتياط الإستبراء

نعم، مقتضى الإحتياط الإستبراء؛ إذ به يقطع بخلو الذمة وعدم العقاب، إلا أنه احتياط مستحب.

(٣) نتيجة البحث: وجوب الإستبراء لا يخلو عن قرب

وأما نتيجة البحث، فهي: أن القول بوجوب الإستبراء لا يخلو عن قرب، فإن الأخبار وإن كانت ضعيفة سندا، إلا أنها كثيرة؛ حيث وصفناها أول هذه المحطة بالمستفيضة، بل، ولو غضضنا النظر عن كثرتها، وقلنا بأن الكثرة لا تفيد ما لم تصل حد القطع والتواتر، فإن بعض الروايات الدالة على لزوم الإستبراء تامة سندا.

نعم، الإحتياط المستحب في الإستحلال إن تيسر، وإلا فالإستغفار، بمعنى: أن الدليل قام على لزوم الإستبراء، ولم يقدّم دليل على قيام أمر آخر مقامه بعد ضعف ما استند إليه القول بالتفصيل أو التخيير كما سبق، ومعنى ذلك: أنه ليس للمستغيب أي طريق آخر للتخلص مما دخل ذمته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلو جود القول بلزوم الإستغفار تخيرا أو

قرب، من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار
سند بعضها.

والأحوط الإستحلال إن تيسر، وإلا فالإستغفار، غفر الله لمن اغتناه
ولمن اغتابنا بحق محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

تعييننا بفقد إمكان الإستبراء؛ فإن مقتضى الإحتياط الذي به يقطع بالخروج من
كل تكليف وإن كان محتملا هو الإستغفار، فهذا احتياط استحبابي؛ لعدم
الدليل على لزوم الإستغفار في المقام.

غفر الله لنا، ولمن نحبه، ولن يحبنا، وللجميع، بحق سفن النجاة محمد
وآله الطيبين الطاهرين.

الثالث

في ما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعم^(١)

(١)

المحطة الخامسة

في ما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعم

هذه هي المحطة الخامسة من محطات بحث الغيبة، وستناول في هذه المحطة ما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعم. تمهيد في نقاط.

ولا بد من التمهيد في المقام ببعض النقاط:

النقطة الأولى

توضيح المسألة محل البحث

ومحل الكلام إنما هو في ما ادعى استثنائه من الغيبة المحرمة وحكم بجوازه بالمعنى الأعم.

والمراد من المعنى الأعم في المقام - كما ذهب إليه جميع من تناول هذا الموضوع - هو الجواز المقابل للحرمة، فيشمل الواجب والمكروه والمستحب والمباح، إلا أن هناك احتمالاً آخر في المقام للجواز بالمعنى الأعم وإن كان خلاف ظاهر عبارة عنوان المصنف ^{تتأخر}، وهو أن يراد بالأعم، الأعم من كون هذا الجواز قد ثبت لخروج الغيبة في المورد المجوز فيه تخصصاً ومن باب أنها ليست غيبة من الأساس، أو تخصصاً ومن باب وجود الدليل المخصص

لعمومات الغيبة، أو من باب التزاحم بين الملاكات وهو ما سنبه عليه في النقطة التالية. فالمعنى الأعم في المقام، المراد منه: سواء أكان الإستثناء منقطعاً كما في الخروج تخصصاً، أم متصلاً كما في الخروج تخصيصاً كما في التعارض، أم الخروج حكماً كما في باب التزاحم.

النقطة الثانية

في توجيه الإستثناء في موارد الجواز

وبصورة عامة، فإن توجيه الجواز والإستثناء في المقام يتم عبر ما يلي من التوجيهات الثلاثة:

التوجيه الأول: عن طريق التزاحم

وكنت قد كتبت بعض الأمور المهمة التي لا بد منها في المقام، كتعريف التزاحم، وفرقه عن التعارض، وأقسامه، من التزاحم الحفظي والملاكي والإمتالي، والفرق بينها، وما يترتب على هذا الفرق في عملية الإستنباط والإستدلال، إلا أنني ترددت في إبقائه؛ نظراً إلى تفصيله من جهة، وإحتمال صعوبة دركه لطلاب المرحلة الدراسية الحالية من ناحية أخرى، فعدت ورضيت بالتوضيح الكلي للمطلب وما يحتاجه، أملاً في فرصة مناسبة لذلك. وعلى كل حال، فإن التزاحم هو التنافي بين الحكمين في مقام الفعلية والإمتثال مع عدم المنافاة بينهما بحسب مقام إيجل والانشاء، وإنما نشأ التنافي والتعاند في مقام فعلية الحكمين وتحقق موضوعهما خارجاً، كالتزاحم بين انقاذ الغريقين في وقت واحد لا يسع إلا لإنقاذ أحدهما؛ فإنه لا محذور في تشريع انقاذ كل غريق؛ إذ لا ربط لأحد الحكمين بالآخر، بل شرع كل

منهما على موضوعه المقدّر الوجود.

وبهذا يتبين الفرق بين التزاحم والتعارض؛ إذ التنافي في التعارض بين الحكمين في مقام الجعل، بحيث يمتنع ثبوت جعلهما في آن واحد، كما في خطابي: «صل» و: «لا تصل» مثلاً.

ولكل من البابين قوانينه ومرجحاته التي تختلف في ما بينهما، فمرجحات باب التزاحم بصورة عامة هي تقديم الملاك الأهم أو المحتمل الأهمية على الملاك الآخر وغيره من الملاكات، وأما مرجحات باب التعارض فغير ذلك مما هو معروف.

والتزاحم قد يكون ناشئاً من التنافي بين الملاكين بحيث يقتضي كل واحد منهما حكماً ينافي الآخر كما في المقام؛ فإن هتك ستر المؤمن في المقام فيه ملاك حرمة وهو مفسدة الهتك التي تقتضي تشريع حرمة الغيبة، كما أن فيه ملاك جواز (بالمعنى الأعم) وهو المصلحة في كشف الستر في حالات نصح المستشير مثلاً، وهذا هو التنافي بين الملاكات، والذي قد يسمى أحياناً بالتزاحم الملاكي الذي تجري فيه مرجحات باب التزاحم من تقديم الملاك الأهم أو المحتمل الأهمية فيما إذا ثبت ذلك بطريق شرعي أو عقلي.

كما أن التزاحم قد يتصور بين الحكمين في عنوانين مختلفين، كما في المصلحة الموجودة في نصح المستشير والمفسدة الموجودة في الغيبة.

والتزاحم الذي يشير إليه المصنف في أول بحثه ويعتمد عليه هو التزاحم من النوع الأول، إلا أنه أحياناً وبدون تصريح ولا تلميح قد يعتمد النوع الثاني الذي يسمى أحياناً بالتزاحم الإمتالي.

والإستثناء بواسطة التزاحم في المقام - كما سيتضح من النكتة التالية حيث

تعرض إلى الطريق الفنية للإستنباط - هو إستثناء متصل، حيث جنس المستثنى من جنس المستثنى منه؛ فإن الغيبة في هذه الموارد متحققة حسبما وصلنا إليه في تعريفها، إلا أنها خارجة حكما كما سيتبين إن شاء الله تعالى، فالخروج هنا حكمي لا موضوعي.

التوجيه الثاني: عن طريق التعارض

فهناك أدلة محرمة عامة تشمل الغيبة في الموارد كلها، إلا أنه قام دليل مخصص على خروج بعض الموارد كما سيأتي، والخروج هنا حكمي أيضا لا موضوعي بعد صدق الغيبة في الموارد المستثناة. فيكون الإستثناء هنا أيضا متصلا كما لا يخفى.

هذا إذا كان الدليل المجوز للغيبة أخص من دليل حرمتها، وسيأتي أن النسبة بين الاثنين في بعض الأحيان تكون العموم من وجه، كما سيأتي في مورد إستثناء الردع عن المنكر، فيتساقط الدليلان في محل الاشتراك، فيرجع إلى البراءة، فيكون الإستثناء متصلا أيضا، فهو كشف ستر، إلا أنه جائز؛ للتساقط في المورد.

التوجيه الثالث: عن طريق التخصص

وهو ما سيذهب إليه الشهيد الثاني وغيره - كالمصنف في آخر بحثه هذا - في بعض الموارد، كغيبة المتجاهر بالفسق، إذ أنها جائزة، إلا أن جوازها - بعد التأمل - إنما هو خروج تخصصي، فهي ليست غيبة من الأساس؛ لأخذ مفهوم الستر في حقيقتها المفقود في المقام بعد فرض التجاهر. وعلى هذا، فالإستثناء على هذا التوجيه منقطع بعد اتضاح أن المستثنى

ليس من جنس المستثنى منه.

نعم، في بعض الأحيان يكون الإستثناء متصلا هنا أيضا كما سيتضح.

النقطة الثالثة: الطريقة الضنية للإستنباط في المقام

وسنبين هذه الطريقة على حسب التوجيهات الثلاثة السابقة للإستثناء، إذ انها تختلف في بعض الجزئيات هنا وهناك.

أولاً: بناء على التعارض

ولما كان الكلام في عملية إستنباط حكم تكليفي، فإن المرحلة الأولى هي أصالة البراءة، بمعنى أننا في هذه المرحلة سنشك في جواز الغيبة في المورد محل البحث، كمورد نصح المستشار مثلاً، وأصالة البراءة تقتضي الجواز. وأما المرحلة الثانية، فهي عمومات وإطلاقات حرمة الغيبة، الشاملة للمورد بعمومها وإطلاقها كما مضى.

وأما المرحلة الثالثة، فيأتي فيها البحث عن دليل محرز مخصص ومقيد للعمومات، فتتبع الدليل حيثما تم.

ملاحظة منهجية مهمة

لو وصلت النوبة إلى المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، فوجد دليل على التقييد والتخصيص، ولم يكن ما يعارضه في المرحلة الرابعة. ولكننا شككنا في المقدار الذي يدخل في هذا المقيد، فما هو الموقف حينئذ؟ فلو قام الدليل على جواز الغيبة في مورد نصح المستشار، ولكننا شككنا - مثلاً - أنه هل يشمل ما لو كان المستشار نصرانيا أم لا، فما العمل؟ فكر جيداً، فالمفروض أنك تعرف الموقف الآن.

ومن هذا القبيل ما لو قلنا بأن المتجاهر بالفسق يجوز غيبته مع أنها غيبة حقيقية، ثم شككنا في جواز غيبته في الذنب الذي لم يتجاهر به، فما هو الموقف حينئذ؟ انتبه، وانتفع، واغتنم.

الرجاء التفكير حسب القواعد التي تعلمناها من هذا الشرح أولاً، ثم راجع بعد ذلك الجواهر مثلاً، ج ٨، كتاب التجارة، ص ٣٨.
وأما بالنسبة إلى المرحلة البعدية، فشأن المقام شأن غيره من عمليات إستنباط الحكم التكليفي، ولهذا بدأنا بتوضيح عملية الإستنباط بناء عليه.

ثانياً: بناء على التزام

وأما بناء على التزام، فإن المرحلة الأولى هي هي كما قلنا مراراً، وأما المرحلة الثانية، فهي أيضاً مرحلة البحث عن عمومات وإطلاقات تشمل المورد محل الكلام، وأما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة البحث عما يترجم تلك العمومات والإطلاقات، وهو ما يشبه عملية الإستنباط بناء على التعارض.

إلا أن الفارق هنا، هو أننا عندما نجد الدليل المتزامم، سيقع التزام بين الملاكين، فإذا كان الملاك الأهم هو ملاك الحرمة، قدم، وكان الحكم على طبقه، وأما إذا كان ملاك الأمر الآخر هو الأهم، أو كان محتمل الأهمية، قدم هذا الملاك، وكان الحكم على طبقه، وأما مع عدم احراز الأهمية أو احتمالها في أيهما، فمعنى هذا أننا باقون على ما كان معمولاً به سابقاً من عمومات وإطلاقات الحرمة لعدم احراز ملاك مقدم على بلاكها.

وعلى هذا، ففي موارد احراز الأهمية للملاك المنافي لملاك حرمة الغيبة، كما لو أحرزنا أن المصلحة في هتك ستر المؤمن في حالات نصح المستشار أقوى من المفسدة الموجودة فيه، أو احتمالنا ذلك بدليل عقلي أو شرعي، فإن

المورد من موارد التزاحم، فيقدم الملاك الأهم أو المحتمل، ومقتضى هذا التقدم أن الملاك الآخر سيعدم حينئذ، بمعنى: أنه لن يكون صالحا لجعل حكم بالحرمة على طبقه، فلا يكون في المقام إلا ملك واحد له حكم واحد هو جواز الغيبة.

وعليه، ففي مورد جواز الغيبة في حالة نصح المستشار مثلا، نكتشف أن ملك هذا العمل قد زاحم ملك الحرمة فاعدمه - بالمعنى السابق، الأمر الذي يعني: أنه لم يكن من الأساس ملك حرمة للغيبة في هذا المورد وإن كان المورد في نفسه ولولا التزاحم فيه ملك الحرمة الذي يلزم الحكم على طبقه بالحرمة لولا التزاحم.

وعلى هذا، يتبين أن مورد نصح المستشار يعني: خروج هذا المورد حكما لا موضوعا؛ فإن الهتك في حالة النصح غيبة، وكان المفروض أن تكون حراما لو لم يأت المزاحم، ولكن بمجيء هذا المزاحم، يخرج المورد من الغيبة حكما لا موضوعا.

واتضح بما سبق، أن الخروج والإستثناء في حالة التزاحم والتعارض لا يختلفان عن بعضها، ذلك أنه في الحالتين خروج حكمي لا موضوعي، وإنما الفرق في أن هذا الخروج كان في كل منهما مبنيًا على قواعد كل واحد من هذين، علما باننا بنينا هنا على بعض المباني لا جميعها. فانتبه جيدا.

ثالثا: بناء على التخصص

والمرحلة الأولى هي هي، والثانية مرحلة البحث في إطلاقات وعمومات حرمة الغيبة وما كان في مقام الكلام في حقيقتها؛ فإذا ورد دليل يقول مثلا: «إن غيبة المتجاهر بالفسق جائزة»، فإن هذا الدليل في الحقيقة يدل على

فاعلم^(١) ان المستفاد من الأخبار المتقدمة وغيرها ان حرمة الغيبة

جواز الغيبة في هذا المورد، ولكن، لا لأنه يخصص أو يقيد تلك العمومات والإطلاقات، بل لأننا نعلم أن هذا المورد لم تشمله أدلة الغيبة لعدم صدق الغيبة فيه اصلا، ففي الحقيقة، سواء أكان مثل الدليل السابق موجودا أم لا، فإن المتجاهر يجوز غيبته، بل هذا الكلام تسامحي؛ إذ لم تتحقق الغيبة من الأساس، ولهذا قلنا سابقا أن الخروج تخصصا يعني: أن الإستثناء منقطع.

نعم، لأن مباني القوم مختلفة في دخول أو عدم دخول غيبة المتجاهر بالفسق مثلا في حقيقة الغيبة وشمولها له، فاننا سنرى أن المصنف قد يتكلم في بعض الموارد لغتين مختلفتين، احدهما يبني فيها على الدخول، والتي يلزم منها ابراز دليل محرز مخصص ومقيد لعمومات وإطلاقات حرمة الغيبة لكي يثبت الجواز على التخصيص والتقيد مثلا. والأخرى: يبني فيها على عدم الدخول، الأمر الذي يلزم منه ابراز الدليل على ذلك المدعى، بالرجوع إلى كلمات أهل اللغة المذكورة في مقام التعريف مثلا. وهذا ما سنشاهد المصنف يفعله في بعض الاحيان كما في كلامه التالي حول المتجاهر بالفسق، فإنه سيتكلم باللغتين (التخصيص والتخصص). فانتبه رجاء.

إذا اتضح لك هذه النقاط، فلنرجع إلى كلام المصنف نَدُّ في المقام لننهل من عذب مائه الصافي.

(١) أولا: الإستثناء بالتزام

هذا شروع بتوضيح التوجيه الأول للإستثناء في المقام، وهو الإستثناء بواسطة التزام، فملاك حرمة الغيبة هذا هو فإذا وأحرزنا مصلحة لأي أحد أهم يتقدم الأهم بالطريقة التي وصفناها لك سابقا.

لأجل إنتقاص المؤمن وتأذيه منه^(١)، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب . بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث . دل العقل أو الشرع^(٢) على كونها أعظم من مصلحة^(٣) احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما^(٤) هو الحال في كل معصية من حقوق الله وحقوق الناس، وقد نبه عليه^(٥) غير واحد .

قال في جامع المقاصد . بعد ما تقدم عنه في تعريف الغيبة: «ان ضابط الغيبة المحرمة: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكه به، أو اضحاك الناس منه، وأما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير، والتظلم وسماعه، والجرح والتعديل، ورد من ادعى نسبا ليس له، والقدح في مقالة باطلة خصوصا في الدين»^(٦)، إنتهى.

-
- (١) فالكلام بناء على أن الملاك هو هذا، وهذا أول الكلام يا مصنفنا العزيز .
 (٢) فالكاشف اما عقلي يحكم به العقل كمصلحة حياة الإنسان في قبال مفسدة غيبته - أو الشرع فيما لو دل دليل شرعي على ذلك كما في بعض ما سيأتي من موارد الإستثناء .
 (٣) يعبر المصنف أحيانا بأن التزاحم بين مصلحتين، وأخرى بأنه بين المصلحة والمفسدة، وكلاهما بمعنى واحد بناء على أن عدم المفسدة مصلحة، وعدم المصلحة مفسدة، والكلام مسامحي .
 (٤) شأن المقام في ذلك شأن غيره من مقامات التزاحم .
 (٥) على أنه مع وجود الغرض الصحيح - الملاك الأهم - يقدم هذا الغرض، ويكون الحكم على طبقه .
 (٦) جامع المقاصد، ج ٤، ص ٢٧ .

وفي كشف الريبة: «اعلم أن المرخص في ذكر مساءة الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل إليه الا به»^(١)، إنتهى.

وعلى هذا^(٢)، فموارد الإستثناء لا تنحصر في عدد. نعم، الظاهر إستثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة:

أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق، فإن^(٣) من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق. نعم، لو كان في مقام ذمه، كرهه^(٤) من حيث المذمة، لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم، كما لا يحرم لعنه.

(١) كشف الريبة، ص ٧٧.

فهاتان العبارتان تدلان على أن المحقق والشهيد الثانيين يذهبان إلى ما ذهبنا إليه من مسألة التزاحم.

(٢) وعلى هذا المناط والميزان، فحيثما تحقق كان المورد مستثنى من الحرمة.

(٣) موضعان لجواز الغيبة من دون مصلحة

ثانيا: الإستثناء بالتخصص (والتخصيص أحيانا)

هذا كلام المصنف هنا، وسيغير من رأيه بعد ذلك كما سنرى معا.

والمراد: أن هناك موردين لجواز الغيبة بدون اعمال ميزان التزاحم، وبدون قصد غرض صحيح، لا أن الحكم بالجواز لا يعتمد على مصلحة؛ فإن الأحكام تابعة للملاكات كما هو المعروف عند العدالة.

(٤) أي: كره المستغاب ذكره بالفسق من حيث كونه مذمة له، وحتى هذه

هذه لا تحرم حتى مع كراهته لها كما لا يحرم لعنه.

وقد^(١) تقدم عن الصحاح أخذ (المستور) في المغتاب.

وقد^(٢) ورد في الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر:

منها: قوله عليه السلام. في رواية هارون بن الجهم: «إذا جاهر الفاسق بفسقه، فلا حرمة له ولا غيبة»^(٣).

وقوله عليه السلام: «من ألقى جلباب الحياء، فلا غيبة له»^(٤).

ورواية أبي البختری: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والامام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه»^(٥).

ومضهوم قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكتبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروته، وظهر عدله، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته»^(٦).

(١) دليل آخر على الجواز في ما نحن فيه، وهو الخروج التخصصي للمورد بشهادة الصحاح الذي أخذ (المستور) في المغتاب - بالفتح - والمورد ليس كذلك.

(٢) مجموعة من الروايات الدالة على جواز غيبة المتجاهر، تدور بين نوعي الدليلين السابقين، إلا أنها دليل محرز على جواز الغيبة في المقام.

(٣) الوسائل، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٤) الإختصاص، ص ٢٤٢.

(٥) الوسائل، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥ مع إختلاف يسير.

يسير.

(٦) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢ مع بعض

الإختلاف، والمتجاهر بالفسق ظالم للناس جازت غيبته لمجاهرته.

وفي صحيحة ابن أبي يعفور. الواردة في بيان العدالة، بعد تعريف العدالة: «أن الدليل على ذلك، أن يكون ساترا لعيوبه، حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته»^(١). دل على ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساترا، فتنتفي عند انتفائه.

ومفهوم قوله عليه السلام في رواية علقمة . المحكية عن المحاسن: «من لم تره بعينك يرتكب ذنبا، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى، داخل في ولاية الشيطان. . . الخبر»^(٢)، دل على ترتب حرمة الاغتياب، وقبول الشهادة، على كونه من أهل

(١) الوسائل، الباب ٤١ من أبواب الشهادات مع بعض الاختلاف.
 (٢) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٥٠ مع بعض بعض الاختلاف، وقد نقله عن المجالس لا المحاسن، راجع: أمالي الصدوق، ص ٩١، المجلس ٢٢، الحديث ٣.

تقريب الإستدلال بالرواية بطريقتين

الطريق الأول:

وحاصله: إنه يفهم من هذه الرواية أن حرمة الإغتياب قد رتبت على كونه من أهل العدالة، وأن قبول شهادته رتب على كونه من أهل العدالة، فكانما قالت: «من لم تره. . . ، فهو من أهل العدالة، وشهادته مقبولة، ومن أهل الستر، فغيبته حرام»، عن طريق اللف والنشر المرتب. ومفهوم هذه الرواية هو أنه لو لم يكن من أهل الستر، فغيبته جائزة.

الطريق الثاني:

وحاصله: إن قبول الشهادة وحرمة الغيبة قد اشترطا بكون الرجل لم يرد

الستر، وكونه من أهل العدالة . على طريق اللف والنشر . أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئي منه المعصية، ولا مشهودا عليه بها، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر .
 وكون^(١) قوله: «من اغتابه . . الخ» جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء، خلاف الظاهر.

ثم^(٢) إن مقتضى اطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به،

منه المعصية ولا شهد عليه بها، فالشرط هو المجموع (لم ير . . . لم يشهد . . .)، وجوابه هو المجموع أيضا (تقبل شهادته، وتحرم غيبته).

ومقتضى المفهوم الذي هو انتفاء نسخ الحكم بانتفاء شرطه، هو أن من رؤي أو شهد عليه تجوز غيبته، ومن الواضح حينئذ دخول حتى غير المتجاهر بالفسق وإنما رؤي أو شهد عليه بدون تجاهر، إلا أن هذا خارج من هذا المفهوم للدليل في المقام، وهو إما الإجماع، وأما الاخبار الدالة على عدم جواز غيبته كما مر بعضها، فيبقى في المفهوم المتجاهر فقط.

(١) لا يقال: إنما يتم الإستدلال بالرواية السابقة إن كانت من باب مفهوم الشرط الذي هو حجة، والصحيح: انه من باب مفهوم اللقب الذي ليس بحجة؛ فإن قوله (عليه السلام): (من اغتابه . . .)، لم يرتب على ما سبق ليكون جوابا للشرط، بل هو جملة مستأنفة حاصلها: (من اغتاب الساتر . . .) ومفهومها حينئذ من باب مفهوم اللقب.

فإنه يقال: هذه الدعوى خلاف ظاهر الرواية، فهي ظاهرة في الترتب والشرطية.

(٢) يجوز اغتياب المتجاهر ولو مع عدم غرض صحيح

ولما كانت الروايات المجوزة لغيبة المتجاهر في ما تجاهر به مطلقة غير

ولو مع عدم قصد غرض صحيح، ولم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح، وهو ارتداعه عن المنكر^(١).

نعم، تقدم عن الشهيد الثاني احتمال اعتبار قصد النهي عن المنكر في جواز سب المتجاهر، مع اعترافه بأن ظاهر النص والفتوى عدمه^(٢). وهل^(٣) يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به؟

مقيدة بما إذا كانت الغيبة لغرض صحيح مهما كان ذلك الغرض، كردعه عن المنكر الذي تجاهر به، فإن هذه الروايات تجوز الغيبة بهذا المقدار أيضا، بل في الحقيقة، هي تقول: إن كل هذا المقدار ليس غيبة، فلا يدخل في الروايات المحرمة للغيبة وانتهاك حرمة المؤمن، إذ المفروض أننا نتكلم عن المؤمن الإثني عشري، فلا تنس.

(١) أو أي غرض صحيح آخر.

(٢) وهو من جهة مجرد احتمال أورده الشهيد الثاني بعد أن اعترف بأن ظاهر النص المجوز لسب المتجاهر مطلق غير مقيد بقصد غرض صحيح، شأن النص في ذلك شأن نص فتاوى العلماء المجوزين لسبه.

وهذا الكلام وإن أورده الشهيد الثاني في باب سب المتجاهر، إلا أنه لو كان قد تم لكان له أثره في ما نحن فيه من الغيبة؛ لأن الظاهر أن جوازهما من باب واحد هو سقوط حرمة المتجاهر التي لا بد فيها من الوقوف عند القدر المتيقن وخروجه منها بواسطة الأدلة المجوزة للسب والغيبة، فلو كانت الأدلة المجوزة للسب مقيدة بقصد غرض صحيح، لكانت مقيدة لمطلقات جواز الغيبة. فانتبه.

(٣) يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به

اللازم هنا هو الرجوع إلى الأدلة التي جوزت غيبة المتجاهر وتشخيص

صرح الشهيد الثاني وغيره بعدم الجواز^(١)، وحكي عن الشهيد أيضا^(٢).
 وظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر وغير الساتر هو الجواز^(٣)،
 واستظهره في الحدائق من كلام جملة من الاعلام^(٤)، وصرح به بعض
 الأساطين^(٥).

المقدار الذي اخرجته عن حرمة الغيبة الداخلة في أدلة غيبة المؤمن؛ فإن
 الكلام الآن في أمر مستور فيعتبر اظهاره وكشف الستر عنه غيبته في الحقيقة،
 فهل هناك دليل مخصص لعمومات حرمة المؤمن وغيبته؟

ذهب الشهيد الثاني وغيره إلى عدم الجواز، وحكي عن الشهيد أيضا،
 وذهب صاحب الحدائق والمصنف إلى الجواز، وأحسب أنك تعلم توجيه
 كل من القولين؛ فالمحرمون يدعون عدم الدليل المخصص لإطلاقات حرمة
 الغيبة؛ خلافا للطرف الآخر الذي يدعي أن أدلة جواز غيبة المتجاهر دالة على
 الجواز حتى في غير ما تجاهر به؛ فإنها تنفي حرمة المتجاهر بصورة عامة،
 فبمجرد التجاهر ولو بمعصية واحدة تسقط حرمة شرعا، فيجوز غيبته؛
 باعتبار أن حرمة الغيبة ليست إلا لهذه الحرمة وقد انتفت.

(١) كشف الريبة، ص ٧٩، والمحقق الثاني في رسالته في العدالة، أنظر:
 رسائل المحقق الكركي، المجموعة الثانية، ص ٤٥.

(٢) القواعد والفوائد، ج ٢، ص ١٤٨.

(٣) الوسائل، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة.

(٤) الحدائق، ج ١٨، ص ١٦٦.

(٥) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٣٥.

وينبغي إلحاق^(١) ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في الصبح، فمن تجاهر باللواط . والعياذ بالله . جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطرق، جاز اغتيابه بالسرقه، ومن تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس وينكلهم، جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبائح المعروفة، جاز اغتيابه بكل قبيح، ولعل هذا هو المراد ب(من ألقى جلباب الحياء)، لا من تجاهر بمعصية خاصة وعد مستورا بالنسبة إلى غيرها، كبعض عمال الظلمة.

(١) إلحاق ما يتستر به المتجاهر بما يتجاهر به إذا كان دونه قبحا

بعد أن أعطينا القاعدة السابقة، وهي جواز الغيبة حتى في غير المتجاهر به على رغم من خالفنا في ذلك، فلا ينبغي التوقف في ما بيننا في هذا المورد، وهو ما إذا كان ما تستر به أقل قبحا مما تجاهر به؛ إذ قد يقال بأنه داخل بالأولوية، فالأدلة التي جوزت غيبة المتجاهر باللواط مثلا تجوز بالأولوية غيبته في ما كان أدنى من ذلك، فلا ينبغي الإختلاف في الجواز في مثل هذه الحالات، حتى لو ذهبنا مذهب من يحرم غيبة المتجاهر في غير ما تجاهر به.

وهذا الكلام يفتح الباب امام تنقيح بعض الأدلة التي وردت في المقام، وكانت دالة - حسبما ادعي - على جواز غيبة المتجاهر في غير ما تجاهر به، مثل قوله عليه السلام: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له»، فالمراد: «لا غيبة له في ما تجاهر به وما كان أقل قبحا مما تستر به»؛ حيث أنه بهذا المقدار يعتبر ملقيا عرفا لجلباب الحياء، وأما في غير المورد فلا.

ثم^(١) المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح، فلو تجاهر به مع اظهار محمل له لا يعرف فساده الا القليل . كما إذا كان من عمال الظلمة، وادعى في ذلك عذرا مخالفا للواقع^(٢)، أو غير مسموع منه^(٣). لم يعد متجاهرا^(٤).

نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد، لم يخرج عن المتجاهر. ولو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم، هل

(١) المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح

قلنا: إن المتجاهر بالقبيح أو المعصية يجوز إغتيابه، ولكن ما المراد بالمتجاهر بالقبيح؟

والجواب: هو الذي يتجاهر بالقبيح وهو يعترف بكونه قبيحا عرفا، فمع أنه يعتبره قبيحا ويعترف بذلك، فإنه يتجاهر به، وأما من يفعل القبيح جهارا ولكنه يوجه ذلك بكونه ليس قبيحا، بشرط أن لا يكون توجيهه واضح الفساد، وإن كان كاذبا فيه، فليس متجاهرا بالقبيح؛ لعدم انطباق هذا العنوان عرفا عليه.

(٢) كمساعدة المظلوم.

(٣) بأن كان فاسدا ولكن لا يبعد تحققه فيه.

(٤) عرفا، فلا يجوز إغتيابه.

(٥) لا يجوز غيبة المتجاهر في غير محل تجاهره

ذكرنا أن المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط تثبت حرمة إغتياب كل مؤمن، فهي بهذا تنقح قاعدة مفادها احترام المؤمن، فلا بد من التوقف

يجوز ذكره عند غيره؟ فيه إشكال^(١)، من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة في من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقا، فرب متجاهر في بلد، متستر في بلاد الغربة في طريق الحج والزيارة، لئلا يقع عن

في الخروج منها على ما ثبت بدليل خاص خروجه منها، فتتوقف على المقدار المتيقن في ذلك، ولهذا، ففي كل حالة شككنا فيها في جواز أو عدم جواز غيبة مؤمن ما، فإن معنى ذلك أننا نشك في خروجه من مقتضى عمومات وإطلاقات حرمة المؤمن وحرمة غيبته، فاننا نتكلم في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، فلا تنس.

(١) في الجواز إشكال، فلا يجوز؛ لبقائنا على مقتضى إطلاقات وعمومات حرمة غيبة المؤمن.

(٢) ولما كانت هذه الدعوى ممكنة - وهي دعوى أن الأدلة المجوزة لغيبة المتجاهر ليست مطلقة بحيث يجوز إغتيابه في غير المحل الذي تجاهر فيه، بل إنما يجوز ذلك إذا احرزنا أنه لا يكره ولا يستنكف من ذلك في غير ذلك المحل - فإن كانت هذه الدعوى صحيحة، فمعنى هذا أننا نعرف عدم دخول هذا المورد في الأدلة التي جوزت غيبة المتجاهر، الأمر الذي يعني: أن المتجاهر لا يزال داخلا في عمومات وإطلاقات حرمة غيبة كل مؤمن.

وإن لم نحرز صحة الدعوى السابقة، بل احتملنا ذلك احتمالا معتادا به، فالنتيجة واحدة، وهي: عدم جواز الغيبة؛ إذ قلنا قبل قليل: اننا لو شككنا في خروج مورد ما من العمومات والإطلاقات السابقة، فإن الحكم سيكون على طبقها.

وهكذا الحال في كل مورد شككنا في خروجه من هذه العمومات والإطلاقات. فاغتنم، فلن تجد من يخبرك بذلك.

عيون الناس.

وبالجملة، فحيث كان الأصل^(١) في المؤمن الاحترام على الاطلاق،
وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه.

فالأحوط^(٢) الإقتصار^(٣) على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه، ولا
يستنكف من ظهوره للغير.

نعم^(٤)، لو تاذى من ذمه بذلك دون ظهوره، لم يقدر في الجواز، ولذا

(١) الأصل هنا بمعنى: القاعدة، وهي الاستفادة من عمومات وإطلاقات
حرمة غيبة كل مؤمن حتى المتجاهر، والتي قلنا بأنها تجري في المرحلة
الثانية من مراحل عملية الإستنباط، وقد أوضحنا المطلب أكثر من مرة:

(٢) وجوبا.

(٣) في الجواز.

(٤) فلو كان هناك مورد لا يستنكف المتجاهر من ظهوره، ولا يكرهه لو
سمعه، ولكنه يتاذى من كون الكلام في مقام الدم، فيجوز حينئذ غيبته؛
لدخوله في أدلة جواز غيبة المتجاهر بالتقريب الذي ذكرناه سابقا، ولذا يجوز
سبه بما تجاهر به حتى لو تاذى من ذلك.

وبهذا يظهر الفرق بين (السب) و(الغيبة) في المورد الذي يتاذى فيه
الشخص من الدم، ففي المورد الذي يجوز فيه السب، فإنه يجوز ذلك حتى
مع هذا التاذي؛ فإن السب حقيقته التي جوزت هي الدم والتنقيص فيجوزان
حتى مع التاذي.

وأما بالنسبة إلى الغيبة، فإنها في موارد التي جوزت فيها لا تجوز إلا مع
عدم الدم فيما إذا كان الشخص يتاذى منه؛ ذلك أن الأدلة التي جوزت الغيبة،

جازسه بما لا يكون كذبا .

وهذا هو الفارق بين (السب) و(الغيبة)؛ حيث ان مناط الاول المذمة والتنقيص، فيجوز، ومناط الثاني اظهار عيوبه، فلا يجوز الا بمقدار الرخصة. الثاني^(١) : تظلم المظلوم واظهار ما فعل^(٢) به الظالم وان كان متسترا به . كما إذا ضربه في الليل الماضي وشمته، أو أخذ ماله . جاز ذكره بذلك

إنما جوزت حقيقة هي اظهار العيوب وكشف الستر، فكان اللازم التوقف في جوازها على المقدار المتيقن خروجه عن إطلاقات وعمومات حرمة الغيبة، وإن شئت، فعبر بقاعدة احترام المؤمن المستفادة من تلك الإطلاقات والعمومات.

(١) الموضوع الثاني: تظلم المظلوم

ثالثا: الإستثناء بالتخصيص

هذا هو الموضوع الثاني الذي ذكر المصنف أنه استثنى من حرمة الغيبة لا لمصلحة راجحة، أو فقل: لا لقانون التزاحم الذي أوضحناه سابقا. والمورد هنا هو تظلم المظلوم، حيث يجوز للمظلوم كشف ستر الظالم وغيبته بما فعل به. وخروج هذا المورد واستثناؤه من حرمة الغيبة يكون طبقا لقانون التخصيص والخروج حكما؛ فإن كشف ستر الظالم المؤمن هو غيبة، وهي محرمة طبق عمومات وإطلاقات حرمة الغيبة التي كانت تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، إلا أن هناك أدلة تخصص وتقيد تلك، والتي لا بد من الوقوف عندها لنرى مقدار ما تخرجه منها في كل مورد من موارد البحث. فانتبه، فقد بان الطريق.

(٢) فهذا مقدار متيقن من جواز الغيبة في المورد.

عند من لا يعلم ذلك منه، لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾^(٢)، فعن تفسير القمي: «أي: لا يجب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم الا من ظلم، فأطلق له أن يعارضه بالظلم»^(٣).

وعن تفسير العياشي، عنه صلوات الله عليه: «من أضاف قوما فإساء ضيافتهم فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»^(٤).

وهذه الرواية وإن وجب توجيهها، إما بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً وهتكاً لاحترامهم، أو بغير ذلك، إلا أنها دالة على عموم (من ظلم) في الآية الشريفة، وأن كل من ظلم فلا جناح عليه في ما قال في الظالم.

(١) الشورى: ٤١ - ٤٢، والمظلوم يتصبر بغيته ممن ظلمه، فما عليه من سبيل.

(٢) النساء: ١٤٨، وبما ورد من آراء وروايات مفسرة يتم الإستدلال بها.

(٣) فيجوز له أن ينتصر مطلقاً حتى بما كان بواسطة الغيبة كما جاء في

تفسير القمي، ج ١، ص ١٥٧.

(٤) تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٨٣. والرواية نقلها في الوسائل، الباب ١٥٤

من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

والرواية تدل على أن كل من ظلم في الآية الشريفة فيجوز له اظهار ما ظلم به ولو عن طريق الغيبة، نعم، لا بد من الإقتصار في ذلك على المقدار المتيقن من الظلم، وهو ما كان هتكاً للحرمة لا كل ظلم كترك الأولى مثلاً، شأنها في ذلك شأن رواية أخرى مفسرة للآية ذكرها الطبرسي في مجمع البيان، للوجه نفسه.

ونحوها في وجوب التوجيه رواية أخرى في هذا المعنى محكمة عن المجمع: «أن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله»^(١).

ويؤيد^(٢) الحكم في ما نحن فيه أن في منع المظلوم من هذا. الذي هو نوع من التشفي. حرجا عظيما، ولأن في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز؛ لأن الأحكام تابعة للمصالح.

(١) مجمع البيان، ج ٢، ص ١٣١.

(٢) مؤيدات لجواز الغيبة للمظلوم

هذه جملة من المؤيدات في المقام، وعندما نقول: «مؤيدات» فانت تفهم المراد من هذه الكلمة:

الأول: أدلة نفي الحرج.

الثاني: تبعية الأحكام للملاكات.

الثالث: رواية احترام الجائر التي مرت في البحث عن أبي البختری، بناء على أن عدم احترامه إنما هو لظلمه لا لتجاهره، وإلا، جازت غيبته حينئذ لتجاهره الذي هو اجنبي عما نحن فيه من إثبات جواز الإغتياب لظلمه. والقرينة على أن عدم الاحترام في الرواية كان لأجل الظلم، هو ذكر الامام الجائر في عرض المعلى بالفسق. فلاحظ.

الرابع: النبوي: «لصاحب الحق مقال»، فمعناه: إن له أن يقول ويظهر ما ظلم به حتى وإن كان المورد غيبة.

هذه هي المؤيدات التي ذكرها المصنف في المقام، وسأترك لك قضية البحث في وجه كونها مجرد مؤيدات. (راجع مثلا: مصباح الفقاهة، ص ٤٣٧ وما بعدها).

ويؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر، بناء على ان عدم احترامه من جهة جوره، لا من جهة تجاهره، وإلا، لم يذكره في مقابل (الفاسق المعلن بالفسق).

وفي النبوي: «لصاحب الحق مقال»^(١).

والظاهر^(٢) من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو ازالة الظلم عنه، وقواه بعض الأساطين^(٣)، خلافا لكاشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه^(٤) فقيدوه؛ اقتصارا في مخالفة الأصل على المتيقن

(١) ورد في كشف الريبة، ص ٧٧ رسلا.

(٢) هل يقيد الجواز في المقام بكون الغيبة لغرض ازالة الظلم؟

ولو رجعنا إلى الأدلة التي ذكرناها للجواز في المقام، وجدناها مطلقة تجوز الغيبة حتى مع عدم غرض صحيح كرفع الظلم، فيكون الخروج عن عمومات وإطلاقات حرمة الغيبة الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط بهذه المقدار أيضا، وهو ما قواه كاشف الغطاء في المقام في شرحه على القواعد. وهناك من خالف ذلك ذاهبا إلى التقييد، وأحسب أنك تعرف الوجه في ذلك، فالآية - وكذا الآية الأخرى - لا تشمل حتى ما كان لغير الغرض المزبور، وأما ما ورد في تفسيرها، فإن كان من العلماء فهو اجتهاد منهم ليس له حجة، وإن كان لأجل الروايات المفسرة، فيجب الاقتصار في الخروج بها على المقدار المتيقن، خصوصا أنها معارضة بروايات آخر فسرت الآية بغير تفسير، بحيث تكون الآية أجنبية عما نحن فيه.

(٣) شرح القواعد: ص ٣٤.

(٤) كشف الريبة، ص ٧٧.

من الأدلة؛ لعدم عموم في الآية، وعدم نهوض ما تقدم في تفسيرها للحجية، مع أن المروري عن الباقر عليه السلام في تفسيرها . المحكي عن مجمع البيان: أنه «لا يجب الله الشتم في الإنتصار إلا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الإنتصار به في الدين». قال في الكتاب المذكور: ونظيره ﴿وَأَنْتَصِرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾^(١) ^(٢) ^(٣).

وما^(٤) بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية والنقلية، ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك، لم تكن فائدة في هتك الظالم. وكذا^(٥) لو لم يكن ما فعل

(١) كالمحقق السبزواري في كفاية الأحكام، ص ٨٦.

(٢) الشعراء: ٢٢٧.

(٣) مجمع البيان، ج ٢، ص ١٣١.

(٤) وأما المؤيدات التي ذكرناها لجواز الغيبة في المقام، فقد ظهر حالها عندما وصفناها بالمؤيدات، والتي لا تقوى على إثبات حكم، خاصة إذا كان هذا الحكم مخالفاً لأصل احترام المؤمن الثابت بالأدلة العقلية - حيث هتك الستر قبيح - والنقلية التي ذكرناها سابقاً من آيات وروايات.

(٥) وهكذا الأمر لو لم يكن ما فعله بمن ترك الأولى لا من الظلم، فإنه لا يجوز إغتيابه؛ لعدم نهوض أدلة الجواز في المقام على إثباته في ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك، الأمر الذي يعني: جواز الاظهار. والاحوط هو الحرمة في هذا المقام إلا مع قصد غرض صحيح أهم ملاكاً من ملاك حرمة الهتك.

وهذه الكلمة الأخيرة معناها: أننا رجعنا إلى الإستثناء والإفتاء بالجواز

به ظلما، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الإشتكاء لذلك:

فمن الكافي والتهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكا إليه رجلا من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو عليه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني أنني استقضيت منه حقي، فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضبا، فقال: كأنك إذا استقضيت حقا لم تسئ! أرايت قول الله عز وجل: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾^(١)، أتري أنهم خافوا الله عز وجل أن يجور عليهم؟ لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء، فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء»^(٢).

ومرسلة ثعلبة بن ميمون المروية عن الكافي، قال: «كان عنده قوم يحدثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقه فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله

حسب قانون التزاحم لا قانون التخصيص الذي كنا نستعمله لحد الآن. والمقصود: إن قانون التخصيص مفيد لوجود الأدلة المخصصة، ولكن بالنسبة إلى بعض الموارد، كالموردتين الأخيرين، ككون الغيبة عند من لا يرجوه لرفع الظلم، وهكذا إن كانت الغيبة لأجل ترك الأولى، فإنهما لا يثبتان إلا إذا توفرت شرائط قانون التزاحم.

(١) الرعد: ٢١.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٠٠، الحديث الأول، التهذيب، ح ٦، ص ١٩٤،

عليه السلام: وأنى لك بأخيك كله؟ وأي الرجال المهذب؟»^(١).

فإن الظاهر من الجواب إن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهذب^(٢).

ومع^(٣) ذلك كله، فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب.

كما^(٤) أن الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها من تعرض لصور الإستثناء منها.

(١) الكافي، ج ٢، ص ٦٥١. والمقصود: وأين تجد الأخ الكامل؟

(٢) لأن كلامه ﷺ قد أخذ فيه (الكامل، المهذب) ولم يقل: «الذي لا

يعصي» مثلاً.

(٣) وعلى الرغم من جميع ما ذكر من أدلة للجواز في ما نحن فيه، إلا أن القلب لا يقوى على الإفتاء بالجواز في كل حالات التظلم، بل لا بد من الإحتياط في المقام، والإفتاء بعدم الجواز إلا في مقام رجاء دفع الظلم.

وعليه، فإن الجواز في ما نحن فيه سيكون تطبيقاً لقانون التزامم الذي ذكرناه أول بحث المستثنيات، وما كل الأدلة المحرزة في المقام إلا إرشاد إلى أن الملاك في المورد أقوى من ملاك حرمة الغيبة. فتأمل.

(٤) وأما الصورة السابقة من صورتي جواز الغيبة، وهي صورة التجاهر بالفسق، فالصحيح أنها خارجة تخصصاً كما نبهنا عليه أول البحث؛ حيث ذكرنا أن المصنف سيرجع عما سيذكره أولاً. وإن كان ظاهر من استثنى هذه الصورة خروجها حكماً لا موضوعاً؛ فإن ظاهر الإستثناء أنه متصل لا منفصل.

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها:

منها:

نصح المستشير؛ فإن النصيحة واجبة للمستشير^(١)؛ فإن خيانتَه قد^(٢) تكون أقوى مضدّة من الوقوع في المغتاب.

وكذلك النصح من غير استشارة؛ فإن من أراد تزويج امرأة وأنت تعلم

(١) موارد أخرى للرخصة لمزاحمة الغرض الأهم.

أولاً: نصح المستشير

ذكرنا أول هذا البحث إستثناء بعض موارد الغيبة حسب قانون التزام، واليك بعض التطبيقات لذلك، منها: هذا المورد، وقلنا: اننا لا بد أن نحرز أن الملاك المزاحم أقوى أو محتمل الأقوائية، وهذا ما سنلاحظه في كلمات المصنف هنا. فانتبه.

والتزام في المقام قد يكون بين حكمين: كوجوب النصيحة وحرمة الغيبة، وهو ما اسميناه سابقاً بالتزام الإمتالي؛ حيث تضيق قدرة المكلف عن إمتثال الحكمين. وقد يكون بين الملاكات قبل مرحلة وجود الحكمين، بحيث تكون نتيجة التزام وجود حكم واحد على طبق الملاك الأقوى، وأما الآخر، فيعدم خلال المعركة، وهذا الأخير هو الذي ذكره المصنف أول البحث بقوله: «فيكون الحكم. . .»، إلا أنه هنا يذكر النمط الأول أيضاً، وهو الذي اسميناه بالتزام الإمتالي، وليس بالضرورة أنه كان ملتفتاً لذلك، فإن تقسيم التزام إلى القسمين السابقين ظهر بعده نتجاً.

(٢) فيقع التزام بين حكمين، فهو من التزام الإمتالي.

بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد، فلا ريب أن التنبيه على بعضها . وإن أوجب الوقوعة فيها . أولى^(١) من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدة من الأخبار في وجوبه^(٢) .

ومنها:

الإستفتاء^(٣)، بأن يقول للمفتي: «ظلمني فلان حقي، فكيف طريقي في الخلاص؟»، هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص،

(١) فهو أقوى وأهم، فيقدم بالمزاحمة الملاكية.

(٢) فهو واجب، فيقع التزاحم بين حكمين في عالم الإمتثال.

تأمل في ما يقوله صاحب الجواهر في المقام: «فالمتمجه مراعاة الميزان في الموضوعات مع المحافظة على مقدار ما يتوقف عليه النصح، من غير تعد وتجاوز، بل يمكن عند التأمل عدم كون ذلك من التعارض في الأدلة، وإلا، لاقتضى ذلك التعارض بين أدلة المستحبات والمباحات وأدلة المحرمات، ومن هنا كان المتمجه الاقتصار في هذا الباب على خصوص ما جرت السيرة به، وما دلت عليه الأدلة المخصوصة لامطلقا، وإن أوهمه بعض العبارات استنادا إلى ماورد في نصح المؤمن، المعلوم كونه من قبيل ما ورد في قضاء حاجة المؤمن لايراد منه الافراد المحرمة أو المستلزمة لها». (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢٢، ص ٦٧).

(٣) ثانيا: الاستفتاء

ولا حاجة للإعادة، فالكلام السابق يأتي هنا بالضبط، فقد تكون مزاحمة ملاكية، وقد تكون مزاحمة إمتثالية.

وإلا، فلا يجوز^(١).

ويمكن^(٢) الإستدلال عليه بحكاية هند . زوجة أبي سفيان . واشتكائها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقولها: «إنه رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي»^(٣)، فلم يرد صلى الله عليه وآله وسلم عليها غيبة أبي سفيان^(٤).

ولو نوقش في هذا الإستدلال . بخروج غيبة مثل أبي سفيان عن محل الكلام^(٥)، أمكن الإستدلال بصحيفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إن أمي لا تدفع يد لامس. فقال: إحبسها، قال: قد فعلت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله وسلم: فإني لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز وجل. . . الخبر»^(٦).

(١) لعدم التزام من الأساس.

(٢) لو تمت هذه الأدلة، لما كان جواز الغيبة للمزاحمة بل للخصيص كما لا يخفى، فيعتبر دليلاً زائداً على المزاحمة.

(٣) مستدرک الوسائل ٩: ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٤) وتقريره عَلَيْهِ السَّلَامُ يدل على الجواز.

(٥) لكونه متجاهراً بالبخل مشهوراً به، ولكونه منافقاً كافراً قد لعنه رسول

الله عَلَيْهِ السَّلَامُ في غير مقام.

(٦) الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا، الحديث ١.

وإحتمال كونها متجاهرة^(١)، مدفوع بالأصل^(٢).

ومنها:

قصد^(٣) ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فإنه أولى من ستر المنكر عليه^(٤)، فهو في الحقيقة إحسان في حقه، مضافا إلى عموم أدلة النهي عن المنكر^(٥).

ومنها:

قصد^(٦) حسم مادة فساد المغتاب عن الناس، كالمبذع الذي يخاف من إضلاله الناس. ويدل عليه. مضافا إلى أن مصلحة دفع فتنته عن الناس

(١) فالرواية أجنبية عن المقام؛ فإنه الاستفتاء.

(٢) فالأصل عدم كونها متجاهرة. ويشكل عليه نَدُّ أنه ليس أصلا عقلايا ليكون حجة في المقام، ولو كان كذلك لكان المورد من الأصول المثبتة، كما أن الظاهر أنها كانت متجاهرة فهي لا ترديد لأمس.

(٣) ثالثا: قصد ردع المغتاب

(٤) فيجوز غيبته بقانون التزاحم.

(٥) فيجوز غيبته بدليل التعارض، بالتخصيص إن قلنا بأن أدلة النهي عن المنكر أخص، ولو قلنا بأن النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه، فبالتساقت بسبب تعارض الدليلين في مادة الاجتماع وتساقتهما؛ إذ يكون المرجع حينئذ البراءة القاضية بالجواز.

(٦) رابعا: قصد حسم مادة الفساد

أولى من ستر المغتاب^(١): ما عن الكافي^(٢) بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم، والقول فيهم، والوقية، وباهتوهم؛ كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات»^(٣).

ومنها:

جرح^(٤) الشهود، فإن الإجماع دل على جوازه، ولأن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من الستر على الفاسق.

ومثله . بل أولى بالجواز. جرح الرواة؛ فإن مفسدة العمل برواية الفاسق

(١) فيجوز بقانون التزام.

(٢) فيجوز بقانون التعارض والتخصيص فقد ذكر القول فيهم.

(٣) الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ١.

(٤) خامسا: جرح الشهود والرواة

وقد يكون خارجا بالتخصيص؛ فقد قام الإجماع على جوازه، وقد يكون خارجا بالتزام للأهمية.

ويلحق بهذين الموردين الشهادة بالزنا وغيره لإقامة الحدود، فننظر حينئذ إلى مورد إقامة الشهادة، فإن كان قد دل على دليل مخصص كان الجواز بالتخصيص، وإلا، فبالبراءة لو كان التعارض بين دليل تجويز الشهادة وحرمة الغيبة العموم والخصوص من وجه، وإلا، فبالتزام.

أعظم من مفسدة شهادته.

ويلحق بذلك: الشهادة بالزنا وغيره لإقامة الحدود.

ومنها:

دفع^(١) الضرر عن المغتاب، وعليه يحمل ما ورد في ذم (زرارة) من عدة أحاديث. وقد بين الإمام عليه السلام بقوله . في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه: «اقرأ مني على والدك السلام، فقل له: إنما أعيبك دفاعا مني عنك، فإن الناس يسارعون إلى كل من قريناه ومجدناه لإدخال الأذى في من نحبه ونقربه، ويذمونه لمحبتنا له، وقربه ودنوه منا، ويرون إدخال الأذى عليه، وقتله، ويحمدون كل من عيبناه نحن، وإنما أعيبك لأنك رجل اشتهرت بنا بميلك إلينا، وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأمر، لمودتك لنا، وميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك؛ ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك ونقصك، ويكون ذلك منا دافع شرهم عنك، يقول الله عز وجل: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^(٢).

هذا التنزيل من عند الله، لا والله ما عابها إلا لكي تسلم من الملك، ولا تغصب على يديه، ولقد كانت صالحة ليس للعب فيها مساغ، والحمد

(١) سادسا: دفع الضرر عن المغتاب

وإثبات الجواز هنا شأنه شأن ما قبله من الموارد من التفصيل بين التزام، والتعارض بعنوانين: التخصيص والتساقط. فدقق رجاء.

(٢) الكهف: ٧٩.

لله، فافهم المثل رحمك الله! فإنك أحب الناس إلي، وأحب أصحاب أبي
إلي حيا وميتا، وإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وإن وراءك
لملكا ظلوما غصوبا، يرقب عبور كل سفينة صالحة ترد من بحر الهدى؛
ليأخذها غصبا، ويغصب أهلها، فرحمة الله عليك حيا، ورحمة الله عليك
ميتا... الخ»^(١).

ويلحق^(٢) بذلك الغيبة للتقية على نفس المتكلم، أو ماله، أو عرضه، أو

(١) رجال الكشي، ج ١، ص ٣٤٩، الرقم ٢٢١ مع إختلافات كثيرة فراجع.

(٢) الغيبة للتقية جائزة

سواء أكانت للمتكلم أم غيره في الموارد التي تجوز فيها التقية.
وقد استدل المصنف تت للجواز هنا بقضية أن الضرورات تبيح المحضورات،
فالغيبة جائزة لضرورة حفظ النفس، أو المال، أو العرض، أو غيره.
والصحيح: إن استدلال المصنف هنا غير تام، لا بمعنى أن قضية
«الضرورات تبيح المحضورات» غير تامة ولا يمكن الاستدلال بها في المقام
لإثبات جواز الغيبة، بل لأن الكلام إنما هو في الجواز لا في حالات الضرورة؛
فإنها خارجة عن محل الكلام، وجائزة بلا كلام.

وكان المفروض أن يستدل بقضية التزاحم التي هي محل الكلام في
الأساس، فحيثما أحرز ملاك أهم من ملاك احترام المؤمن، أو كان محتمل
الأهمية، فهو جائز. ومنه مورد التقية في النفس مثلا؛ فإنها جائزة؛ لأن حفظ
النفس أهم أو لا أقل محتمل الأهمية، وأما بالنسبة إلى المال أو العرض، فإنه
لا بد من الموازنة بين الملاكين كما مضى.

نعم، قد يكون جواز الغيبة في التقية لأجل قانون التعارض، فمثلا: في

عن ثالث؛ فإن الضرورات تبيح المحظورات.

ومنها:

ذكر^(١) الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة المميزة التي لا يعرف إلا بها . كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول، ونحوها، وفي الحديث: «جاءت زينب العطارة الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»^(٢) .

ولا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفة في اشتها يوصف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها، وعليه يحمل ما صدر عن الإمام عليه السلام^(٣) وغيره من العلماء الأعلام.

لكن كون هذا إستثناء^(٤) مبني على كون مجرد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الإنتقاص^(٥) غيبة، وقد منعنا ذلك سابقا؛ إذ لا وجه لكرهة المغتاب،

مورد الحفاظ على النفس، فإن هناك أدلة جواز التقية، أو نفس وجوب حفظ النفس، فيقع التعارض بين هذين الدليلين في موردته ودليل حرمة الغيبة، ويعمل بقواعد التعارض التي ذكرناها قبل ذلك.

(١) سابعاً: ذكر الشخص بصفته المميزة

(٢) الوسائل، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦. وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاءت...» .

(٣) في الرواية السابقة.

(٤) من حرمة الغيبة بحيث يكون إستثناء حقيقياً متصلاً.

(٥) إذ أننا نقطع بعدم كون ما صدر من الامام عليه السلام والعلماء الاعلام مع

قصد الإنتقاص.

لعدم كونه إظهارا لعيب غير ظاهر، والمفروض عدم قصد الذم أيضا^(١).
 اللهم الا أن يقال: إن الصفات المشعرة بالذم كالألقاب المشعرة به،
 يكره الإنسان الاتصاف بها ولو من دون قصد الذم، فإن إشعارها بالذم كاف
 في الكراهة^(٢).

ومنها:

ما^(٣) حكاه في كشف الريبة عن بعض: من أنه إذا علم اثنان من رجل
 معصية شاهداها، فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي، جاز؛ لأنه
 لا يؤثر عند السامع شيئا، وإن كان الأولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك
 لغير غرض من الأغراض الصحيحة، خصوصا مع احتمال نسيان
 المخاطب لذلك، أو خوف اشتهاها عنهما^(٤)، إنتهى.

أقول: إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعبير والمذمة، وليس هنا
 هتك ستر أيضا، فلا وجه للتحريم^(٥)، ولا لكونها غيبة^(٦)، إلا على ظاهر

(١) حتى لو بنينا على كفاية هكذا كراهة في تحقق الغيبة.

(٢) وتحقق الغيبة، وهو ما لم نقبل به أبدا بعد عدم كشف الستر.

(٣) ثامنا: إذا لم يؤثر عند السامع شيئا

(٤) كشف الريبة، ص ٨٠.

(٥) بعنوان غير عنوان الغيبة، وهو المذمة والتعير لعدم قصدهما.

(٦) لعدم الكشف والهتك، فلا غيبة، إلا على ظاهر بعض ما تقدم من تعاريف

لم نقبلها، وعليه، فالإستثناء هنا غير متصل، بل هو تطبيق لقانون التخصيص.

للبحث والتحقيق.

قال في الحقائق: «ومنها ما إذا علم اثنان أو ثلاثة مثلا معصية من آخر،

بعض التعاريف المتقدمة.

ومنها:

رد^(١) من ادعى نسبا ليس له؛ فإن مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب.

ومنها:

القدح^(٢) في مقالة باطلة وإن دل على نقصان قائلها، إذا توقف حفظ

فذكرها بعضهم للآخر في غيبة صاحب المعصية، فإنه يجوز ذلك؛ لأنها لا تؤثر عند السامع شيئا زيادة على علمه سابقا. أقول: وهو من حيث الإعتبار جيد، إلا أن أدلة النهي عن الغيبة من آية أو رواية أعم من ذلك. والتخصيص بمثل هذا الوجه الإعتباري مشكل». الحدائق ج ١٨، ص ١٧٠.

- ١ - حاول أن تصل إلى شرح العبارة السابقة شرحا وافيا بالإستعانة بالأستاذ.
- ٢ - ما المقصود من (الإعتبار) و(الوجه الإعتباري) في العبارة السابقة؟
- ٣ - لماذا عد صاحب الحدائق المسألة السابقة (إعتبارا) و(وجها إعتباريا)؟
- ٤ - إعتد الشيخ الأنصاري سابقا على هذا الوجه، فلماذا لم يعده إعتباريا؟

(١) تاسعا: رد من ادعى نسبا ليس له

وذلك تطبيقا لقانون التزاحم، نعم، لو كان دليل محرز على الجواز، أتى فيه ما ذكرناه في غيره.

(٢) عاشرا: القدح في مقالة باطلة

ويأتي فيها ما يأتي في العنوان السابق بالضبط، والشرط المذكور هنا من

الحق وإضاعة الباطل عليه.

وأما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه، مع شيوعه بينهم من قديم الأيام؛^(١) ثم إنهم ذكروا موارد للإستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدمنا أن الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبية على مفسدة هتك احترام المؤمن^(٢)، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتك

(توقف حفظ. . .)، آت في جميع الموارد كما هو واضح، وإلا لما وصلت النوبة إلى التزاحم.

(١) والله أعلم. أعاذنا الله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا بحق محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين.

قال في الحدائق في المقام: «ومن ذلك أيضا بيان الأغلاط الواقعة من العلماء. والظاهر أن من هذا القبيل طعن العلماء بعضهم على بعض في المسائل الفقهية حتى انجر إلى التجهيل، كما لا يخفى على من وقف على الرسالة المنسوبة إلى المفيد والسيد المرتضى في الرد على الصدوق في تجويزه السهو على المعصوم، فإنها اشتملت على قبح عظيم في حق الصدوق لا يليق بمثله أن ينسب إليه ذلك، وكما وقع من المحقق والعلامة في الطعن على ابن ادریس في مواضع لا تحصى مما يؤذن بتجهيله، مع ما هو عليه من الفضل وعلو الشأن، ونحو ذلك». الحدائق الناضرة، ج ١٨، ص ١٦٣.

(٢) لا يخفى أننا ذكرنا خلال البحث التفصيلي موارد لم تخرج بقانون التزاحم، بل خرج بعضها بقانون التخصيص، وبعضها الآخر بالتعارض بمورديه: التخصيص، والتساقط والرجوع إلى البراءة. فلاحظ.

المؤمن، فإنها متدرجة في القوة والضعف، فرب مؤمن لا يساوي عرضه شيء^(١)، فالواجب التحري في الترجيح بين المصلحة والمفسدة^(٢).
يحرم^(٣) استماع الغيبة بلا خلاف، فقد ورد: «أن السامع للغيبة أحد

(١) إذ المقصود بالمؤمن هو الاثنا عشري، وبعضهم لا يساوي عرضه شيء كما لا يخفى، بل بعضهم يساوي عرضه (ناقص مليون) كما رأينا منهم الكثيرين. أعاذنا الله.

(٢) وكان المفروض الخوض في هذا البحث ولو قليلا؛ فإن محل الكلام إنما هو علم الأصول. فراجع.

كما أن من المهم جدا معرفة أن التنافي في محل البحث هل هو مقام تراحم أم تعارض؛ إذ لكل من البابين مرجحاته التي يختلف فيها عن غيره، وهذا ما نبهنا عليه سابقا، فلا تنس رجاء.

(٣)

المحطة السادسة

حكم استماع الغيبة

هذه هي المحطة السادسة من محطات بحث المصنف للغيبة، وستناول فيها حكم استماع الغيبة، والنهي عنها، وردها، والانتصار للمغتتاب إزاء المتكلم.

أولا: حكم استماع الغيبة

أما استماع الغيبة، فهو حرام بلا خلاف، وقد ورد على ذلك روايات كثيرة بادعاء المصنف رحمته، منها ما ذكره هنا عن علي عليه السلام من أن «السامع للغيبة أحد المغتابين»، وهو ما نقله في كشف الريبة، مرسلا عن علي عليه السلام، والذي نقل هنا

المغتابين»^(١).

والأخبار في حرمة كثيرة، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر .
كالرواية المذكورة ونحوها^(٢). ضعيفة السند.

أيضا مرسله أخرى نحوها عن النبي ﷺ حيث يقول: «المستمع أحد المغتابين». وأما كون الإستماع كبيرة، فيعتمد على دليل على ذلك، والروايتان السابقتان وإن كانتا تدلان على ذلك بتوجيه أن السامع مغتاب والمغتاب يرتكب الكبيرة بما ثبت كون الغيبة كبيرة، إلا أنهما كغيرهما من روايات الباب ضعيفتان سندا لإرسالهما.

للبحث والتحقيق

الرجاء التحقيق في ما يلي:

١- أليست الروايتان مجبورتين بعمل المشهور؟

٢- ما حال غيرهما من الروايات في المقام؟

والكلام السابق - كما هو واضح - مبني على عدم الملازمة بين حكم الغيبة وحكم إستماعها، وإلا، لما اجتحننا إلى دليل على الحرمة من الأساس بحيث يخرجنا عن مقتضى البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط فلا تنس. فحرمة الغيبة لا تلازم حرمة إستماعها، وكذا العكس، فإن جواز الغيبة لا يلازم جواز الإستماع.

(١) كشف الريبة، ص ٦٤.

(٢) المصدر المتقدم.

ثم^(١) المحرم سماع الغيبة المحرمة، دون ما علم حليتها .

ولو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع، وقلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلم، فالمحكي جواز الاستماع مع احتمال كونه

(١) في تفصيلات حرمة إستماع الغيبة

علمنا لحد الآن أن إستماع الغيبة محرم، فما تفصيلات هذه الحرمة؟ وما حدودها؟

وللجواب عن هذا السؤال، لا بد من التفصيل، فنقول:

١ - إذا كنا نعلم بأن الغيبة الصادرة من الشخص محرمة قطعاً، فالإستماع حينئذ محرم بلا كلام؛ فإنه المقدار المتيقن من أدلة حرمة الإستماع التي تدخل هذه الحالة في الحرمة، مخرجة لها من مقتضى أصالة البراءة.

٢ - إذا كنا نعلم بأن الغيبة الصادرة جائزة قطعاً.

٣ - إذا كنا نحتمل أن الغيبة الصادرة جائزة.

وقد وقع الكلام في حكم كل من الحالتين الأخيرتين، كما لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع وقلنا بجواز الغيبة حينئذ، وهو محل البحث الآن، فإلى هذا البحث.

وقبل أن ندخلك في التفاصيل، نذكرك بأن أصالة البراءة تقتضي الجواز في كل الحالات، فلا بد لمن يذهب إلى الحرمة في كل واحدة من الحالتين السابقتين من دليل محرز على الحرمة، وأما من يذهب إلى الجواز، فيكفيه عدم ذلك الدليل المحرز ليكون المرجع أصالة البراءة السابقة، فلاحظ، واستفد.

وقد حكى الجواز في الحالتين السابقتين.

متجاهرا، لا مع العلم بعدمه^(١).

قال^(٢) في كشف الريبة: إذا سمع أحد مغتابا لآخر وهو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبة ولا عدمه، قيل: لا يجب نهي القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده^(٣)، ولأن رده يستلزم انتهاك حرمة، وهو أحد المحرمين^(٤). ثم قال: والأولى^(٥) التنزه عن ذلك

(١) إذ يكون من الحالة الأولى السابقة.

(٢) ما نقله الشهيد الثاني في المقام

وممن ذهب إلى الجواز في المقام الشهيد الثاني في كشف الريبة في ما نقله عند المصنف، علما بأنه لم ينقل تمام كلامه، فأرجو الرجوع إلى كلامه؛ لأنه يفسر الكثير من الكلام المنقول هنا؛ لأننا لن نخسر الوقت في تفصيل توضيحه.

(٣) فإذا حملة على الصحة، فهو يعلم بعدم حرمة الغيبة علما تعديا، فيلحق بالعلم الوجداني حكما، فلا يحرم الإستماع.

(٤) فردع القائل يستلزم انتهاك حرمة؛ لدلالة الردع عرفا على ذلك، وهذا الإنتهاك محرم كما يحرم انتهاك حرمة غيره كالمغتاب بالفتح.

(٥) أي: واللازم عند الشهيد، بقرينة الدليل الذي ذكره (للأولى)، فاللازم الردع والنهي إلا أن يثبت مجوز لعدمهما؛ والدليل على ذلك، هو:

أولا: عموم الأدلة الآمرة بوجود رد الغيبة، التي سيأتي بعضها في المتن. فإن هذه الأدلة عامة شاملة لصورة الإحتمال محل الكلام؛ بقرينة عدم تفصيل المعصوم عليه السلام في وجوب الرد بين إحتمال جواز الغيبة وعدمه، فلم يقل: «إذا احتتمل جواز الغيبة جاز، وإذا لم يحتتمل، لم يجز»، وعدم تفصيله عليه السلام هذا دليل على العموم واردة، فلو لم يرد ذلك، بأن كان يريد أنه لا

حتى يتحقق المخرج منه؛ لعموم الأدلة وترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادة العموم؛ حذرا من الإغراء بالجهل، ولأن ذلك لو تم، لتمشى في من يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة^(١)، إنتهى.

أقول^(٢) : والمحكي بقوله: «قيل» لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وإنما

يجب مع الإحتمال، لكان إغراء للسامع بالجهل، أي: لكان إيقاعا للمكلف بمخالفة الحكم الشرعي، وإعطائه حكما مخالفا للواقع.

ثانيا: إستلزام عدم الوجوب لما لا يمكن الإلتزام به

هذا هو الدليل الأول على لزوم الردع، وأما الدليل الثاني، فهو أنه لو كان الحكم في حالة الإحتمال هو عدم وجوب النهي والردع، لاستلزم ذلك أن لا يكون عندنا أصل وقاعدة تحت عنوان: (وجوب الردع والنهي عن الغيبة)، وهي قاعدة مسلمة عندهم؛ وذلك لأنه على ذلك، فاننا حتى لو علمنا عدم الاستحقاق، ولكن احتملنا أن السامع يجوز له الغيبة من جهة أخرى، فإنه لن يجب الردع والنهي حينئذ، ومعنى هذا إنعدام القاعدة السابقة وعدم وجودها.

(١) كشف الريبة، ص ٨١.

(٢) رأي الشيخ الأنصاري في ما نقله الشهيد الثاني

وما نقله الشهيد الثاني عن بعض لحكم الغيبة مع الإحتمال - وهو إحدى الحالتين محل الكلام - لا يدل على جواز الإستماع، بل هو دال على عدم وجوب النهي؛ لوضح أنه قال فيه: «قيل: لا يجب نهى القائل...»، ولا ملازمة بين عدم وجوب النهي وجواز الإستماع؛ لعدم الدليل على هكذا ملازمة كما

يدل على عدم وجوب النهي عنه.

ويمكن^(١) القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل؛ لأن السامع أحد المغتابين، فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبة إلا إذا علم التجاهر المسوغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر، وأما نهى القائل، فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ، بل مع إجماله في حقه وإن اعتقد الناهي عدم التجاهر. نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب رده.

هو واضح.

(١) احتمال حرمة استماع الغيبة مع فرض جوازها

هذا توجيه للحكم بحرمة استماع الغيبة حتى مع فرض جوازها، والذي يدخل فيه بالأولوية حالة احتمال الجواز.

وحاصل التوجيه: إن الرواية القائلة: «السامع أحد المغتابين» تدل على ذلك؛ فإن مفادها هو أن السامع حكمه حكم القائل، فكما أن القائل لا يجوز له الغيبة إلا مع احرازه لما يجوز الغيبة كالتجاهر مثلا، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا أن يحرز ذلك المجوز، والحال أنه لا يحرز كما هو المفروض، فيحرم الاستماع.

نعم، لا يجب نهى القائل في صورة احتمال جواز الغيبة له فضلا عن حالة إحراز جواز ذلك، حتى لو اعتقد السامع - الناهي - عدم الجواز بعدم التجاهر في المقام.

هذا^(١)، ولكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل؛ لأنه قول غير منكر^(٢)، فلا يحرم الإصغاء إليه، للأصل^(٣).

والرواية . على تقدير صحتها . تدل على أن السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصيا، كان المستمع كذلك، فتكون دليلا على الجواز في ما نحن فيه.

نعم^(٤)، لو استظهر منها أن السامع للغيبة كأنه متكلم بها، فإن جاز

(١) الأقوى جواز إستماع الغيبة مع فرض جوازها

هذا ما يذهب إليه المصنف في المقام، وقد ادعينا سابقا أن من يذهب إلى الجواز في المقام، فإنه ليس عليه إلا أن يثبت عدم دليل محرم، ليكون المرجع أصالة البراءة الحاكمة في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط. نعم، لو توفر دليل محرز على الجواز فنور على نور.

(٢) بعد كونها جائزة.

(٣) وشهد شاهد من أهلها، ألم أقل لك أن الدليل هو الأصل؟ ولكن، يبقى

على المصنف أن يثبت عدم دليل محرز على حرمة الإستماع، أليس كذلك؟

إن قلت: الدليل على الحرمة في المقام قوله: «السامع أحد المغتابين»

بالتقريب السابق، فأين ذهبت الرواية؟

قلنا: الرواية ضعيفة سندا؛ لإرسالها، ولو غضضنا النظر عن ذلك، فإنها غير

تامة دلالة؛ فإن مفادها أن السامع كالقائل حكما، فإذا جاز للقائل جاز للسامع،

فهي دالة على الجواز لا على الحرمة.

(٤) نعم، لو كانت دلالة الرواية ومفادها ما ذكرناه سابقا في تقريبها في

وجه احتمال حرمة إستماع الغيبة مع فرض جوازها، لكانت تامة دلالة على

للسامع التكلم بغيبة جاز سماعها، وإن حرم عليه حرم سماعها أيضا، كانت الرواية . على تقدير صحتها. دليلا للتحريم في ما نحن فيه، لكنه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة (المغتابين) بالثنائية، وإن كان هو

الحرمة، إلا أننا ذكرنا أنها ضعيفة سندا لإرسالها، كما أنها غير تامة دلالة؛ فإن المفاد السابق خلاف ظاهر الرواية، فإن ظاهرها أن كلمة «المغتابين» الواردة فيها هي بالثنائية.

ولعل الوجه الذي دعا المصنف لادعاء ذلك هو كثرة الثنية في ما ورد فيه التنزيل، كما في قولهم: «التراب أحد الطهورين»، و: القلم أحد اللسانين». نعم، لو كانت الكلمة السابقة في الرواية بالجمع، لكان الظاهر من الرواية ما ادعي سابقا، إلا أنه تبقى مشكلة السند طبعا

للبحث والتحقيق

ألا يكفي احتمال كون الوارد في الرواية هو الثنية؟ أتصور أنك تعرف الجواب.

وقد تقدم في مسألة التشبيب عدم حرمة الإستماع مع احتمال جوازه، وليس ذلك إلا لما قلناه هناك من أن المرجع البراءة إلا أن يثبت دليل محرز على الحرمة. فراجع، لكي تزداد يقينا بأن الطريقة الفنية للإستنباط هي هي كما قلناه لك في مقدمة الجزء الأول من هذه السلسلة، فتلک رسلنا تترى، والحمد لله رب العالمين.

وعلى هذا، فالنتيجة، هي: أنه لو جازت الغيبة أو احتمال جوازها إختمالا معتدا به، فإنه يجوز الإستماع؛ لأصالة البراءة. وأما أدلة حرمة الإستماع، فهي لا تنهض لإثبات أكثر من حرمة الإستماع مع علم المستمع بحرمة الغيبة ليس إلا.

الظاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكن هذا التقدير خلاف الظاهر، وقد تقدم في مسألة التشبيب أنه إذا كان شك السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه، فراجع.

ثم^(١) إنه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبة:

فعن المجالس بإسناده عن أبي ذر رضوان الله عليه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره، فنصره، نصره الله تعالى في الدنيا والآخرة، وإن خذله وهو يستطيع نصره، خذله الله في الدنيا والآخرة»^(٢).

(١)

المحطة السابعة

حكم رد الغيبة

وما دما تكلمنا عن جواز وعدم جواز إستماع الغيبة، فلتكلم هنا عن حكم رد الغيبة ووجوبه، ونستعرض جملة من الروايات الدالة على هذا الوجوب، ثم نتكلم عن النسبة بين هذا الرد وبين النهي عن الغيبة. ولا أحسبك نسيت أن أصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الرد، وعدم وجوب النهي، فالكلام كله في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، حيث نبحت عن دليل محرز موجب لهذين، وعلى فرض أننا وجدناه، فلا بد من التأمل في دقائقه، ومقدار دلالاته، بعد تحديد هذه الدلالة.

(٢) الوسائل، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨. ولاحظ أن

الوارد فيه (الإنتصار).

ونحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام^(١).

وعن عقاب الأعمال بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس، رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة، فإن لم يرد عنه، وأعجبه، كان عليه كوز من اغتابه».

وعن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام . في حديث المناهي . عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من تطول على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه، رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردها وهو قادر على ردها، كان عليه كوز من اغتابه سبعين مرة. . . الخبير»^(٢).

ولعل وجه زيادة عقابه، أنه إذا لم يرده تجرأ المغتاب على الغيبة، فيصر على هذه الغيبة وغيرها.

والظاهر^(٣) أن الرد غير النهي عن الغيبة، والمراد به الانتصار للغائب

(١) المصدر السابق، الحديث ١.

(٢) الوسائل، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣. والسبعين إشارة إلى الكثرة عرفاً كما هو معروف ووارد في القرآن الكريم.

(٣) رد الغيبة غير النهي عنها

والظاهر أن رد الغيبة غير النهي عنها؛ فإن الوارد في الروايات هو (الانتصار) للمغتاب، وهو أمر يختلف عن النهي.

وعلى هذا، وبما أن الأحكام تابعة للعناوين، فإن أحكام كل واحد منهما وشرائطه ستختلف عن الآخر، فالظاهر أن الرد واجب حتى مع كون الغيبة

بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيبا دنيويا، انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيبا دينيا، وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه؛ انتصر له بأن المؤمن قد يبتلي بالمعصية، فينبغي أن تستغفر له، وتهتم له، لا أن تعير عليه، وأن تعبيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك.

ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره، وهذا وإن كان في نفسه مباحا، إلا أنه إذا انضم مع ذمه في غيبته^(١)، سمي صاحبه «ذو اللسانين»، وتأكد حرمة، ولذا ورد في المستفيضة: «انه يجيء ذو اللسانين يوم القيامة وله لسانان من النار»^(٢)؛ فإن لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لسانا من نار، إلا أنه إذا انضم إلى لسان الذم في الغياب، صار كذلك.

وعن المجالس بسنده عن حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من مدح أخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورائه، فقد

والإستماع لها جائزين، وأما النهي، فلا يجب إلا مع تحقق شرائط النهي عن المنكر، التي منها العلم بحرمة الغيبة وكونها منكرا كما هو واضح.

قد يتضاعف عقاب المغتاب

(١) بأن قصد الذم بالغيبة بصورة مباشرة أو عن طريق الملازمة التي ذكرناها في مكانها.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١ وغيره.

انقطعت العصمة بينهما»^(١).

وعن الباقر عليه السلام: «بئس العبد عبدا يكون ذا وجهين وذا لسانين، يطري أخاه شاهدا ويأكله غائبا، إن أعطي حسده، وإن ابتلي خذله»^(٢).
واعلم^(٣) أنه قد يطلق الإغتياب على (البهتان)، وهو أن يقال في شخص ما ليس فيه، وهو أغلظ تحريما من الغيبة، ووجهه ظاهر؛ لأنه جامع بين مفسدتي الكذب والغيبة، ويمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين والمركب^(٤).

(١) أي: عصمة الإسلام ورابطته بخروج أحدهما عن الإسلام، وهي كناية عن شدة الذنب لا الخروج الحقيقي، كما في قولهم ﷺ: «من أصبح ولم يهتم بأمر المسلمين فليس بمسلم» مثلا، وإلا، لأصبح أكثر المسلمين كفارا حقيقة والعياذ بالله.

نعم، الكثير من المسلمين كفار بأخلاقهم، كما أن الكثير من الكفار مسلمين بأخلاقهم، فالمسلم من سلم الناس من لسانه ويده. لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٣) قد يطلق الإغتياب على البهتان

فقد مضى معنا وسيأتي جملة من الروايات أطلقت الغيبة على البهتان، وهما يختلفان في الحقيقة وإن اتفقا في الحكم بالحرمة وإن كان البهتان أشد حرمة بجمعه بين مفسدتي الكذب والغيبة بناء على شمول الغيبة لما ليس في المؤمن من العيب.

(٤) والذي لا ندري ما اسمه، وهذا مبني على أن هذا المركب غير الجزئين

وفي رواية علقمة، عن الصادق عليه السلام: «حدثني أبي، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه، لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا، ومن اغتاب مؤمنا بما ليس فيه، فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالدا في النار وبئس المصير»^(١).

خاتمة^(٢)

في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

ففي صحيحة مرارم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن»^(٣).

وروي في الوسائل وكشف الريبية، عن كنز الفوائد . للشيخ الكراجكي .
عن الحسين بن محمد بن علي الصيرفي، عن محمد بن علي الجعابي، عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوي، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: للمسلم على أخيه ثلاثون حقا، لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو: يغفر زلته،

(الكذب - الغيبة) فإن الأحكام تترتب على العناوين فهل هو كذلك بنظرك؟

(١) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٠ مع بعض الاختلاف.

(٢)

المحطة الثامنة

خاتمة: في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

(٣) الوسائل، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقيل عثرته، ويقبل معذرتة، ويرد غيبته،
ويديم نصيحته، ويحفظ خلته، ويرعى ذمته، ويعود مرضه، ويشهد ميتته،
ويجيب دعوته، ويقبل هديته، ويكافئ صلته، ويشكر نعمته، ويحسن نصرته،
ويحفظ حليلته، ويقضي حاجته، ويستنجح مسألته، ويسمت عطسته،
ويرشد ضالته، ويرد سلامه، ويطيب كلامه، ويبر إنعامه، ويصدق أقسامه،
ويوالي وليه ولا يعاديه، وينصره ظالما ومظلوما . فأما نصرته ظالما فيرده
عن ظلمه، وأما نصرته مظلوما فيعيّنه على أخذ حقه . ولا يسلمه، ولا
يخذله، ويحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشر ما يكره
لنفسه»، ثم قال عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة
فيقضى له عليه»^(١).

والأخبار في حقوق المؤمن كثيرة.

والظاهر إرادة الحقوق المستحبة التي ينبغي أداؤها^(٢)، ومعنى القضاء
لذيتها على من هي عليه: المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما
أعد لمن أدى حقوق الآخرة^(٣).

(١) كنز الفوائد، ج ١، ص ٣٠٦، وعنه في كشف الريبة، ص ١١٤. مع بعض
الإختلاف في بعض الكلمات.

(٢) بقرينة ما ذكره المصنف خلال بحث الغيبة، من القطع بعدم وجوب
مراعاة بعض ما ورد فيها من حقوق.

(٣) شأنها شأن غيرها من المستحبات.

ثم إن ظاهرها وإن كان عاما، إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ^(١) العارف بهذه الحقوق، المؤدي لها بحسب اليسر، أما المؤمن المضيع لها، فالظاهر عدم مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة، لتحقق المقاصة، فإن التهاثر^(٢) يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الإخوان، بل لجميعهم إلا القليل:

فعن الصدوق رحمه الله . في الخصال، وكتاب الإخوان . والكليني، بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قام إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام، الإخوان صنفان: إخوان الثقة، وإخوان المكاشرة، فأما إخوان الثقة، فهم كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة، فابذل له مالك ويدك، وصاف من صافاه، وعاد من عاداه، واكتم سره وعيبيه،

(١) المؤمن الاثني عشري، العارف... .

(٢) والتساقط والتقصص. هذه هي القرينة الأولى لحمل ظاهر الرواية على الأخ... ، والقرينة الأخرى، ما ذكرناه قبل قليل ويذكره المصنف بقوله: «وقد ورد في غير واحد...».

نعم، هذه الحقوق لم يثبت وجوبها بهذه الروايات، وهذا لا يعني: أن بعضها لا يثبت إذن مطلقا؛ فإن ذلك تابع للدليل، فالغيبة وهتك الستر حرام، ونصرته مظلوما واجب، ونهيه عن المنكر واجب، ومن هذه الأحكام تتولد له حقوق كما هو الصحيح في نظرية المشهور في تولد الحقوق ونشأتها.

وأظهر منه الحسن^(١)، وأعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر. وأما اخوان المكاشرة، فإنك تصيب منهم لذلك، فلا تقطعن ذلك منهم^(٢)، ولا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم، وابدل لهم ما بدلوها لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان^(٣).

وفي رواية عبيد الله الحلبي . المروية في الكافي . عن أبي عبد الله السلام، قال: «لا تكون الصداقة إلا بحدودها، فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فانسبه إلى الصداقة، ومن لم يكن فيه شيء منها، فلا تنسبه إلى شيء من الصداقة:

فأولها: أن تكون سريرته وعلايته لك واحدة.

والثانية: أن يرى زينك وزينه وشينك وشينه.

والثالثة: أن لا تغيره عليك ولاية ولا مال.

والرابعة: أن لا يمنعك شيئا تناله مقدرته.

(١) والإختلاف حول أمر بسيط لا يعني: انقطاع العصمة بين الإخوان، يا إخوان.
 (٢) فالحياة، والعمل الصالح، والثبات على المبدأ، ورعاية الحقوق الواجبة، وتحمل المسؤوليات الفردية والاجتماعية الأخرى، قد لا يطبقها الإنسان بدون الترفيه شيئا ما عن النفس، والضحك الخالي عن المحرمات، فسهلوا على الناس أيها الناس، ولا تكن صلبا فتكسر، والمؤمن دعب لعب، والمنافق قطب غضب كما قال رسول الله ﷺ.

(٣) الخصان، ج ١، ص ٤٩. مصادقة الإخوان، ص ٣، الحديث ١. الكافي،

ج ٢، ص ٢٤٨، الحديث ٣.

والخامسة . وهي تجمع هذه الخصال : أن لا يسلمك عند النكبات»^(١) .
ولا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقة لم تكن الإخوة^(٢) ، فلا بأس بترك
الحقوق المذكورة بالنسبة إليه .

وفي نهج البلاغة: «لا يكون الصديق صديقا حتى يحفظ أخاه في
ثلاث: في نكبته، وفي غيبته، وفي وفاته»^(٣) .

وفي كتاب الإخوان، بسنده عن الوصافي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
«قال لي: أرايت من كان قبلكم إذا كان الرجل ليس عليه رداء وعند بعض
إخوانه رداء يطرحه عليه؟ قلت: لا، قال: فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه
بعض إخوانه بفضل إزاره حتى يجد له إزارا؟ قلت: لا، قال: فضرب بيده على
فخذها وقال: ما هؤلاء بإخوة. . الخ»^(٤) . دل على أن من لا يواسي المؤمن
ليس بأخ له، فلا يكون له حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق .

ونحوه رواية ابن أبي عمير عن خالد . رفعه . قال: «أبطأ على رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم رجل، فقال: ما أبطأ بك؟ قال: العري يا رسول الله!
فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟
فقال: بلى يا رسول الله، قال صلى الله عليه وآله وسلم: ما هذا لك بأخ»^(٥) .

وفي رواية يونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إختبروا

(١) الكافي، ج ٢، ص ٦٣٩، الحديث ٦.

(٢) بمعنى: أن الأخوة تأتي بعد الصداقة عادة.

(٣) نهج البلاغة، ص ٤٩٤، الحكمة رقم ١٣٤.

(٤) مصادقة الإخوان، ص ٣٦، الحديث ١.

(٥) المصدر السابق، الحديث ٤.

إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم، وإلا، فاعزب ثم اعزب: المحافظة على الصلوات في مواقيتها، والبر بالإخوان في اليسر والعسر^(١).

(١) الوسائل، الباب ١٠٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.
بدون تعليق.

المسألة الخامسة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التمسك به
لكونه عملا محرما في نفسه

القمار

المسألة الخامسة عشر

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

القمار^(٢)

(١) زيادة منا.

(٢)

القمار

المدخل

وكما تعودنا في المسائل السابقة، فإننا سنتكلم في بعض النقاط التي تعتبر مدخلا للبحث:

النقطة الأولى

بيان المسألة محل البحث

ومحل البحث بالأساس هنا هو الحكم التكليفي للقمار؛ فإنه محل البحث في كل هذه المسائل الداخلة في النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه كما صرحنا عدة مرات.

نعم، هذا هو عنوان البحث، وهذا لا يعني: أننا لن نبحث فيه أمورا أخرى

لمناسبات عديدة، فلمناسبة أن مصطلح (القمار) جاء فيه أكثر من تفسير عن أهل اللغة كما سيأتي في المتن من جهة، ووقوع الكلام في مسائل أربع في ما نحن فيه، فإننا سنشقق البحث إلى هذه المسائل الأربع، لنقف عند كل واحدة منها وما يقتضيه فن الإستنباط فيها.

وبمناسبة أن بعض هذه المسائل فيه رهن وعوض، فإننا سنبحث في الحكم الوضعي لهذه المسألة أيضا.

ولا ننس أن عملنا هنا عندما يكون في الحكم التكليفي، فإنه يشمل الحكم التكليفي لهذه المسائل الأربع، وليس هذا هو الهدف الأصلي لنا، بل هو - كما قلنا أول هذه المسائل وغيرها - الوصول إلى الحكم الوضعي المتعلق بهذه الأعمال، فإذا توصلنا إلى أن القمار حرام، فالتكسب بهذا العمل سيكون حراما وضعا، وهكذا الأمر فيما لو توصلنا إلى أن مطلق المغالبة مثلا حرام، فالتكسب بهذا العمل - كما هو شائع اليوم في اللاعبين المحترفين - سيكون حراما وضعا لا يستحق فاعله عليه شيئا، فلا تنس رجاء.

النقطة الثانية

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

ولما كان الكلام في إستنباط الحكم التكليفي لما نحن فيه من أعمال، فقد اتضح أن المنطلق هو البراءة، وعلى من أراد إثبات الحرمة أن يبرز دليلا على هذه الحرمة.

ومن الواضح، أن الدليل الذي نريده هنا لإثبات الحرمة، لا بد أن يكون دليلا على الحرمة التكليفية لا الوضعية، فلو تم دليل على الحرمة الوضعية للقمار مثلا،

فإنه لن يكون كافيا لإثبات الحرمة التكليفية، الأمر الذي أصبح من بديهيات هذا الشرح؛ فقد نبهنا عليه في مقدمة الجزء الأول، وكررناه كثيرا في ذلك الجزء وما تلاه من أجزاء. فانتبه. (نعم، لما كان الغرض الأصلي للفقهاء في المعاملات - كما قلنا أول الجزء الأول، وكررناه قبل قليل - هو إثبات الحكم الوضعي للعمل، فإن هكذا دليل كاف في تحقيق الغرض. فانتبه مرة أخرى).

فإذا فقد الدليل على الحرمة التكليفية، كفانا أصل البراءة دليلا على الجواز، وأما إذا وجد، وصلت النوبة إلى ما يلي هذه المرحلة من المراحل التي ذكرناها سابقا.

وأما بالنسبة إلى ما سنتناوله في مسألتين من المسائل الأربع التالية من حكم وضعي للعمل، فإن طريقة إستنباطه أيضا هي الطريقة المعروفة التي أوضحناها سابقا، فالمنطلق هو أصالة الفساد، والمرحلة الثانية نبحت فيها في عمومات الصحة وإطلاقاتها وشمولها أو عدم شمولها للعمل محل البحث، فإذا لم تشمل، فمعنى هذا هو البطلان، وعدم ترتب كل أثر قصد من المعاملة - العمل - عليها، فلا نقل ولا انتقال.

نعم، إذا شملت تلك العمومات والإطلاقات محل الكلام، وصلت النوبة إلى المرحلة الثالثة من المراحل حيث نبحت عن دليل مخصص أو مقيد، وهكذا إلى بقية المراحل التي ذكرناها مرارا وتكرارا.

النقطة الثالثة

محطات البحث في المقام

وأما بالنسبة إلى المحطات التي سيمر بها هذا البحث، فإنها ثلاث محطات

رئيسية، محطتان سريعتان جدا، ومحطة سيطول الوقوف بها، أعاذنا الله من طول الوقوف في الآخرة بحق محمد وعترته الطاهرة.

المحطة الأولى: الحكم التكليفي للقمار وأدلة ذلك الحكم

وسنقول هنا أن حكم القمار هو الحرمة إجماعا، وقام على ذلك الكتاب والسنة المتواترة.

المحطة الثانية: القمار لغة وإصطلاحا

وسنذكر هنا ثلاثة من الآراء حول حقيقة القمار، فهذه المحطة من محطات البحث إنما هي في محاولة الوقوف على معنى القمار وحقيقته، وعليه، فهي في الموضوع الذي لا بد من البحث فيه وفي تشخيصه قبل الحكم كما أشرنا إليه قبل ذلك مرارا.

المحطة الثالثة: البحث في أربع مسائل

ولكي يكون البحث شاملا، فإن المصنف سيطرح في المحطة الثالثة من محطات البحث في هذه المسألة أربع مسائل، كان لا بد من التعرض إليها بالتفصيل في المقام، وهي:

المسألة الأولى: اللعب بآلات القمار مع الرهن.

المسألة الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن.

المسألة الثالثة: اللعب بغير آلات القمار مع الرهن.

المسألة الرابعة: اللعب بغير آلات القمار بدون رهن.

وسياتي البحث في كل واحدة من هذه المسائل الأربع إن شاء الله تعالى.

حرام إجماعاً^(١)، ويدل عليه الكتاب والسنة المتواترة.

(١)

المحطة الأولى

حكم القمار وأدلته

هذه هي المحطة الأولى من محطات البحث، وتتناول حكم القمار من حيث الحكم التكليفي وأدلته، والتي يدعي فيها المصنف أن الإجماع قد انعقد على حرمة القمار تكليفاً، وأن القرآن والسنة المتواترة على ذلك، وهي ما سيأتي بعضه خلال البحث.

وعلى هذا، فما صدق عليه أنه قمار، فلا كلام في كونه محرماً تكليفاً، فكل قمار حرام، نعم يناقش في الإجماع من حيث كونه مدركياً مع وجود القرآن والسنة المتواترة على الحرمة.

للبحث والتحقيق

١ - إسأل أستاذك: أين دليل (العقل) في المقام؟ ولماذا لم يذكره المصنف؟
 ٢ - قال العلامة في القواعد «والقمار حرام، وما يؤخذ به». وقال في الحدائق: «القمار حرام بلا خلاف بين العلماء، وكذا ما يؤخذ به».
 تأمل العبارتين السابقتين، تجد أن كل واحدة منهما كان فيها معلومتان. ما هما؟ لماذا لم يكتب بواحدة منها عن ذكر الثانية؟ هل هناك نوع من الترابط والتأثير بينهما؟ لماذا؟

لا تكن روتينياً، حاول التفكير خارج الصندوق رجاء، ولا تخف من أي شيء، فليس هناك ما يخاف منه ما دام الكلام كله في نطاق البحث العلمي

وهو^(١). بكسر القاف . كما عن بعض أهل اللغة: «الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة»^(٢) وحكي^(٣) عن جماعة^(١) أنه قد يطلق على

وحسب ضوابطه، ونحن إنما نتعلم ليس إلا.

(١)

المحطة الثانية

القمار لغة واصطلاحاً

ثلاثة أقوال في حقيقة القمار

فالقمار الذي هو حرام تكليفاً ما حقيقته التي لو انطبقت في مورد ما ترتب حكمها السابق عليها؟

وسنطرح هنا ثلاثة أقوال في المسألة، وهي:

القول الأول: الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة

فلا توجد حقيقة القمار بدون القيد المأخوذ في هذا التعريف، فهناك رهن وعوض، وهناك لعب بآلات خاصة هي الآلات المعروفة بآلات القمار، فلو فقد أي من هذين القيدين فلا قمار، فلا تشمل أدلة حرمة القمار، نعم، قد يكون حراماً من جهة أخرى، إلا أنه خارج عما نحن فيه، فإنه (القمار) كما نبهنا عليه غير مرة.

(٢) مجمع البحرين، ج ٣، ص ٤٦٣.

(٣) القول الثاني: اللعب بآلات القمار مطلقاً

فهنا قيد واحد، وهو أن يكون اللعب بالآلات الخاصة المسماة بآلات

اللعب بهذه الأشياء مطلقا ولو من دون رهن، وبه صرح في جامع المقاصد^(٢).

وكيف^(٣) كان، فهنا مسائل أربع؛ لأن اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن، وقد يكون بدونه، والمغالبة^(٤) بغير آلات القمار قد تكون مع

القمار، وأما الرهن، فلا دخل له في وجود هذه الحقيقة، فسواء أوجد أم لم يوجد فإن الحقيقة توجد بدونه، نعم، لو كان اللعب بغير آلات القمار فليس قمارا بناء على هذا القول، وإن كان قد يحرم بعنوان آخر كما قلنا قبل قليل.

(١) حكي في مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٥٦ عن مجموعة من كتب اللغة.

(٢) جامع المقاصد، ج ٤، ص ٢٤.

القول الثالث: مطلق المغالبة

فكل مسابقة هي قمار، ويكفي هذا القيد في تحقق القمار وجريان أحكامه. إلا أننا لم نجد من ذهب إلى ذلك.

(٣)

المحطة الثالثة

البحث في مسائل أربع

ومهما كان تعريف القمار، فإن الكلام في هذا البحث يجب أن يشق إلى مسائل أربع، تتناولها الواحدة تلو الأخرى.

(٤) المقصود باللعب والمغالبة في المقام واحد كما سيظهر من كلامه تكملاً.

وفيه نوع من الخلط كما سيتضح من الكلام في المسائل الأربع، وخصوصا الثالثة والرابعة.

العوض، وقد تكون بدونه.

فالأولى^(١): اللعب بألات القمار مع الرهن.

ولا إشكال في حرمة وحرمة العوض، والإجماع عليه محقق، والأخبار به متواترة.

وتوضيح ذلك باختصار: إن المفروض هو أن الكلام في مسائل أربع كل واحدة منها قسيمة للأخريات، وهذا ما لا ينطبق في المقام، فإن موضوع الأولى والثانية هو اللعب، بينما موضوع الثالثة والرابعة هو المراهنة على اللعب لا اللعب بنفسه، وهناك فرق بين المراهنة على اللعب واللعب بنفسه، فالأول يصدق ولو من غير اللاعب، مما يتطلب البحث في حكمه بصورة مستقلة.

نعم، لو كان المقصود من المراهنة على اللعب هو اللعب مع الرهان، إرتفع الإشكال، وهو ما سيتضح بصورة كاملة بعد الوقوف على المسائل الأربع جميعها. والأمر ليس بسيط كما هو واضح.

(١) المسألة الأولى: اللعب بألات القمار مع الرهن

ولما كانت هذه المسألة تمثل القدر المتيقن من حقيقة القمار بعد اتفاق الأقوال الثلاثة على كونها توجد حقيقة القمار؛ فإنها لا شك في حرمتها، فالإجماع والأخبار المتواترة التي سيأتي بعضها، بل الآيات التي فات المصنف الإشارة إليها هنا، كلها على هذه الحرمة، فالقمار حرام تكليفاً يستحق فاعله عليه الإثم، كما أنه حرام وضعا، فلا نقل ولا انتقال للرهن والعوض بعد قيام الدليل على ذلك.

ويبقى عليك أن تضع الإجماع والآيات والروايات موضعها من عملية الإستنباط طبق ما تعلمته من مراحل عملية الإستنباط.

الثانية^(١): اللعب بألات القمار من دون رهن.

(١) المسألة الثانية: اللعب بألات القمار من دون رهن

ونتناول هنا الحكم التكليفي لمجرد اللعب بألات معدة للقمار عرفا، سواء أكانت الموجودة سابقا كالشطرنج وغيره، أم ما سيبدعه الإنسان اليوم وغدا وبعد غد من آلات يعتبرها العرف في وقتها معدة للقمار. ولا ننسى أن أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى تقتضي الجواز، فالبحث جار عن دليل محرز لهذا العمل تكليفا.

الأدلة المدعاة على الحرمة في المقام

وما قد يتمسك به لإثبات الحرمة في المقام أمور نتناولها حسب ترتيب المصنف، مع ما ذكره تفتُّ فيها:

الدليل الأول: إطلاقات حرمة القمار

وأورد تفتُّ على هذا الدليل بما يلي:

أولا: التمسك بالإطلاقات السابقة هو من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ إذ لا يحرز انطباق عنوان (القمار) على ما نحن فيه؛ وذلك لأن بعض أهل اللغة - كما سبق - ذهب إلى أن الرهن دخيل في تحقق ماهية (القمار)، وهو القول الأول المذكور سابقا، ومع وجود هكذا قول، سوف نشك في انطباق العنوان في ما نحن فيه، فيكون جملا، ولا يمكن التمسك حينئذ بالمطلقات إلا بالمقدار المتيقن دخوله فيها، وهو ما تناولناه في المسألة الأولى السابقة.

ثانيا: وإذا ما قلنا بأن ما ورد في كلمات أهل اللغة في القولين الثاني والثالث من استعمال كلمة (القمار) على مجرد اللعب بألات القمار ولو بلا

رهن هو شهادة على الإستعمال الحقيقي لهذا المصطلح في ما يشمل ما نحن فيه؛ بأن بنينا على أصالة الحقيقة في الإستعمال، فمتى ما شككنا في أن الإستعمال الفلاني حقيقي أم مجازي حملنا على الحقيقة، فحتى لو قلنا بذلك كله، فلا يمكن أيضا التمسك بالمطلقات في المقام، من جهة قوة إنصرافها إلى حصة خاصة من اللعب وهي ما كان فيه رهن منه.

للبحث والتحقيق.

الرجاء التحقيق في الأمرين التاليين:

الأول: لو بنينا على أصالة الحقيقة فهل يمكن معها ادعاء الإنصراف؟

الثاني: ما هو أساس الإنصراف الذي ادعاه المصنف، هل هو كثرة الوجود

أم كثرة الإستعمال؟ وما هو المفيد في البين؟ وهل هو تام في ما نحن فيه؟

أنقل لك كلام واحد من المحققين في المقام، والمطلوب منك مراجعة

كلام غيره في المقام نفسه: «وقد استدل على حرمة القمار بدون الرهن

بالمطلقات الناهية. . . وأجاب عنه المصنف بوجهين:

١ - أن المطلقات منصرفة إلى الفرد الغالب، وهو اللعب بالآلات مع الرهن.

وفيه:

أولاً: إن اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن أكثر

من اللعب بها مع المراهنة أو مساويا له في الكثرة.

وثانياً: أن مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الإنصراف، نعم، إن

دعوى الإنصراف إنما تصح إذا كان لها منشأ صحيح، كأن يكون الفرد النادر

أو غير الغالب على نحو لا يراه العرف فردا للعمومات والمطلقات، كإنصراف

الحيوان عن الإنسان في نظر العرف مع أنه من أكمل أفراده، ولذا قلنا

وفي صدق القمار عليه نظر؛ لما عرفت^(١)، ومجرد الاستعمال^(٢) لا
يوجب إجراء أحكام المطلقات ولو مع البناء على أصالة الحقيقة في
الاستعمال؛ لقوة إنصرافها^(٣) إلى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها.

بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكل عن الإنسان. والوجه
في ذلك أن العرف يرى الإنسان مبائنا للحيوان، حتى أنه لو خوطب أحد
بالحيوان فإن العرف يعد ذلك من السباب». (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٦٩).

الدليل الثاني: إطلاق النهي عن اللعب بالآلات القمار

فهناك روايات نهت عن اللعب بالآلات المعدة للقمار، وهذه الروايات
موردها ما نحن فيه؛ فإن اللعب في ما نحن فيه بهذه الآلات ليس إلا.
والذي يبدو للوهلة الأولى، هو أن هذا الدليل مما لا كلام فيه ولا شك، إلا
أنه غير صحيح؛ ذلك أن هذا اللعب له مصداقان: أحدهما: ما يسمى بالقمار
الذي بحثناه في المسألة السابقة، وهو اللعب بالآلات القمار مع الرهن، والآخر:
ما نحن فيه من اللعب بهذه الآلات بدون رهن.

وعليه، فإن الإستدلال بهذه الأدلة إنما يتم فيما إذا تم إطلاقها لتشمل
المصداقين، وهنا تأتي ضربة المستشكل، حيث يدعي أن هذه الإطلاقات
منصرفة إلى أحد المصداقين، وهو الغالب المتعارف ذلك الزمان، وهو
المصداق الأول، فهي لا تشمل الثاني.

(١) من أن المورد من موارد الإجماع لوجود أكثر من قول في تعريف
(القمار)، فيتمسك بالقدر المتيقن وهو المسألة السابقة ليس إلا.

(٢) من قبل بعض أهل اللغة والفقهاء، وهما القولان الثاني والثالث.

(٣) المطلقات.

ومنه تظهر الخدشة في الإستدلال على المطلب بإطلاق النهي عن اللعب بتلك الآلات^(١)؛ بناء على إنصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن^(٢). نعم^(٣)، قد يبعد دعوى الإنصراف في رواية أبي الربيع الشامي: «عن الشطرنج والنرد؟ قال: لا تقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال: لا خير فيه، لا تقربه»^(٤).

(١) وهو الدليل الثاني السابق الذكر.

(٢) حين اللعب بتلك الآلات، وهو المسألة الأولى السابقة.

(٣) الإستدلال براوية أبي الربيع الشامي

نعم، دعوى الإنصراف السابقة قد تكون بعيدة في رواية أبي الربيع الشامي؛ من جهة أن الوارد فيها هو قوله ﷺ: «لا تقربوهما»، فهو بعد كونه مطلقاً شاملاً لمطلق اللعب - له ظهور قوي في هذا الإطلاق بحيث يبعد دعوى إنصرافه المتقدمة.

للبحث والتحقيق

١ - راجع الكتب التخصیصة للتحقق من صحة دعوى عدم الإنصراف في المقام صحيحة أو عدم صحتها.

٢ - محل الكلام في هذه المسألة الثانية هو اللعب بأية آلة من الآلات المعدة للقمار، بينما الرواية التي استدللنا بها واردة في النرد والشطرنج، أليست هي أخص من المدعى فيبطل الإستدلال بها؟ لماذا؟

(٤) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

والأولى^(١) الإستدلال على ذلك بما تقدم في رواية تحف العقول، من أن ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. وفي^(٢) تفسير القمي، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام . في

(١) الدليل الثالث: إطلاق رواية تحف العقول

ولئن كان هناك كلام في التمسك برواية أبي الربيع الشامي من جهة ادعاء إنصرافها غيرها إلى المسألة الأولى، فإنه لا إنصراف إطلاقاً في رواية تحف العقول؛ فقد صرح فيها بعدم جواز التقلب بما يجيء منه الفساد محضاً - الشامل لما نحن فيه - من جميع وجوه الحركات.

للبحث والتحقيق

١ - أليست الرواية ضعيفة سنداً كما صرح به المصنف سابقاً؟ كيف جاز له التمسك بها هنا؟

٢ - هل يصدق أساساً أن الآلات المعدة للقمار لا يجيء منها إلا الفساد؟ وهل الحكم هنا مطلق أم أنه مقيد ببعض القيود؟

(٢) عودة إلى الدليل الثالث: رواية أخرى يبعد إنصرافها

وكذا لا إنصراف في رواية الباقر عليه السلام الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ حيث ورد فيها تفسيره عليه السلام للميسر بأنه النرد والشطرنج وكل قمار؛ فإن المراد بالقمار فيها كل آلة من آلاته، وهو معنى جديد للقمار لم يذكره المصنف في ما سبق، في مقابل (القمار) بالمعنى المصدري الذي هو المعاملة واللعب.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. قال: «أما الخمر، فكل مسكر من الشراب». إلى أن قال: «وأما الميسر، فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر». إلى أن قال: «وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام محرّم»^(١).

والقرينة على ذلك، هو ما ورد في الرواية نفسها، حيث يقول (عليه السلام): «بيعه وشراؤه»، المعلوم أنه ليس المراد به اللعب والمعاملة؛ فإنهما لا يباعان ولا يشتريان، وكذا قوله (عليه السلام): «وأما الميسر، فهو النرد والشطرنج»؛ حيث فسر الميسر بالآلات، ثم ذكر (عليه السلام) أن كل قمار ميسر، فالمراد - بناء على هذا - هو الآلات. وحينئذ نقول: إن الآية أمرت بالإجتناّب عن الآلات - بناء على هذا التفسير - بقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، وهذا قد يدعى إنصرافه إلى المتعارف الغالب، فيرجع إلى ما أوردناه سابقاً على بعض الأدلة.

إلا أن دعوى الإنصراف لن تأتي مع ما ورد في تفسيرها من الرواية السابقة؛ حيث ورد فيها أن الإنتفاع بشيء من هذا حرام محرّم، الشامل للمسألة محل البحث، فالإستدلال بالآية الشريفة بضميمة الرواية المباركة. نعم، لولا الرواية لما تم الإستدلال بالآية الشريفة.

للبحث والتحقيق

هل تذكر أنه مر علينا في الجزء الأول من هذا الشرح ذهاب المصنف إلى أن ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ لا تفيد مطلق الإجتناّب بل الإجتناّب عن الإستعمال المعروف المتبادر من الشيء، (كل بحسبه)؟ أليس معنى ذلك هو أن المأمور بالإجتناّب عنه في المقام هو اللعب مع الرهن؟ الرجاء التحقيق في ذلك.

(١) تفسير القمي، ج ١، ص ١٨٠ - ١٨١. الوسائل، الباب ١٠٣ من أبواب ما

وليس المراد بالقمار. هنا^(١). المعنى المصدري^(٢)، حتى يرد ما تقدم من إنصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات؛ بقريئة قوله: «بيعه وشراؤه»، وقوله: «وأما الميسر، فهو النرد. . . الخ».

ويؤيد^(٣) الحكم ما عن مجالس المفيد الثاني^(٤) رحمه الله . ولد شيخنا الطوسي رحمه الله . بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الميسر، من أن «كل ما ألهي عن ذكر الله فهو الميسر»^(٥).

ورواية^(٦) الفضيل قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء

يكتسب به، الحديث ١٢.

(١) في الرواية. وليس الكلام شاملا لكل الموارد التي ورد فيها هذه الكلمة.

(٢) وهو الفعل الخارجي الذي هو المعاملة واللعب.

(٣) مؤيدات للحكم بالحرمة في المقام

وبعد أن أثبتنا الحرمة التكليفية في المقام، نذكر جملة من الروايات المؤيدة لذلك، والتي لا يمكن دعوى إنصرافها إلى اللعب مع الرهن. نعم، هي مؤيدات لوجود بعض الإشكالات فيها من غير هذه الجهة.

(٤) ولربما كانت الخدشة فيها من جهة أن هناك جملة من الأمور وهي كثيرة تلهي عن ذكر الله، إلا أن المقطوع عدم كونها حراما تكليفا، كأكثر الانشغالات الدنيوية، فلا بد من حملها على الكراهة مع أن ظاهرها التحريم، هذا علاوة على ضعفها سنداً.

(٥) أمالي الطوسي، ج ١، ص ٣٤٥.

(٦) حيث حكم فيها ﷺ بأنها من الباطل، إلا أن المشكلة هي أن لا ملازمة بين الباطل وحرمته، فما كل باطل حرام. علاوة على ضعفها سنداً.

التي يلعب بها الناس من النرد والشطرنج. . . حتى انتهت إلى الصدر، قال: إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون؟ قلت: مع الباطل: قال: وما لك والباطل؟^(١)

وفي^(٢) موثقة زارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب . التي يقال لها: لعبة الأمير . وعن لعبة الثلاث؟ فقال: رأيتك إذا ميز الله بين الحق والباطل مع أيهما تكون؟ قلت: مع الباطل، قال: فلا خير فيه»^(٣).

وفي رواية^(٤) عبد الواحد بن مختار، عن اللعب بالشطرنج، قال: «ان المؤمن لمشغول عن اللعب»^(٥).

فإن مقتضى إناطة الحكم بالباطل واللعب عدم اعتبار الرهن في

(١) الوسائل، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) حيث يذكر الامام عليه السلام أن اللعب باطل لا خير فيه.

وجهة الخدشة فيها قد تكون في أن (عدم الخير) يجتمع مع الكراهة أيضا، فلا يتعين حمله على الحرمة.

(٣) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٤) واللعب هنا مطلق، وبقرينة (المؤمن)، فالمراد حتى اللعب بدون رهن، رهن، والخدشة فيها بالإضافة إلى ضعفها سندا، من جهة أن لسانها يتناسب مع الكراهة أيضا.

(٥) المصدر السابق، الحديث ١١.

(٦) فإن المناط المأخوذ في الحرمة هو الباطل واللعب، ومن المعلوم انطباقهما على مجرد اللعب بدون دخالة الرهن، فلا يجري دعوى الإنصراف

حرمة اللعب بهذه الأشياء، ولا يجري دعوى الإنصراف هنا.

الثالثة^(١): المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار.

كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل، وعلى المصارعة، وعلى الطيور، وعلى الطفرة، ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من أفراد غير ما نص على جوازه.

والظاهر^(٢) الإلحاق بالقمار في الحرمة والفساد، بل صريح بعض أنه

في هذه الروايات.

(١) المسألة الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار

هذه هي ثالث المسائل الأربع التي يتناولها المصنف في بحث القمار، وتتناول حكم المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار، كالأمثلة التي ذكرها المصنف في المتن، سواء أكان الراهن هو اللاعب بنفسه أم غيره.

ولا ننسى أن الغرض الأساس في هذه المسائل الأربع ومنها المقام، إنما هو الحكم التكليفي لا الوضعي، نعم، نتعرض أحيانا لهذا الحكم كما سنفعل في ما نحن فيه، كما يجب التنبيه أيضا على أن محل الكلام إنما هو في غير ما ذكروا جواز المغالبة عليه مع الرهن وبدونه في كتاب السبق والرماية، فإنه خارج عما نحن فيه.

(٢) الظاهر الحرمة في المقام

ويذهب المصنف تبتُّ إلى أن الظاهر من الأدلة وكلمات الفقهاء هو الحرمة التكليفية والوضعية في المقام، فهذه المسألة ملحقة بالقمار، التعبير الذي يعني: أنها ليست قمارا حقيقة وإن صرح البعض بكونها كذلك.

قمار^(١).

وصرح^(٢) العلامة الطباطبائي رحمه الله . في مصابيحہ . بعدم الخلاف

كما يجب أن لا ننسى أيضا مراحل عملية الإستدلال، فعلى من يقبل بالحرمة إبراز دليل محرم عليها ليقطع العمل بأصل البراءة الجاري في المرحلة الأولى من مراحل هذه العملية، إسمع صاحب الجواهر يقول: «أما إذا لم يعتد المقامرة به، فالظاهر عدم حرمة مع عدم الرهان؛ للأصل، وإنصراف أدلة المقام إلى غيره. . . بل ومع الرهان أيضا وإن حرم هو لأنه أكل مال بالباطل دونه». (جواهر الكلام، كتاب التجارة، ج ٨، ص ٥٨).

(١) كالسيد الطباطبائي في الرياض، ج ٢، ص ٤١.

(٢) صريح البعض وظاهر البعض الآخر التحريم في المقام

وقد صرح العلامة الطباطبائي بعدم الخلاف في الحرمة بنوعيتها في المقام، كما أن ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض، وجعل محل الخلاف في هذه المسابقة فيما إذا لم يكن عوض، هو ذهابه إلى عدم الخلاف في الحرمة التكليفية التي هي محل البحث في ما نحن فيه، وتقريب ذلك بما يلي من خطوات. فانتبه، ودقق رجاء:

الأولى: إدعى البعض أنه لا خلاف في حرمة المسابقة في ما عدا المنصوص مع العوض، وادعى ذلك البعض في الوقت عينه أن الخلاف إنما هو في حكم هذه المسابقة فيما لو لم يكن عوض.

الثانية: ظاهر هذه المقابلة بين (عدم الخلاف) من جهة، و(الخلاف) من جهة أخرى، هو أن محل الاثنين ومتعلقهما أمر واحد، وإلا ما صححت المقابلة، ولكن، ما هو هذا المحل؟ هل هو الحرمة التكليفية أم الحرمة

في الحرمة والفساد، وهو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض وجعل محل الخلاف فيها^(١) بدون العوض؛ فإن ظاهر ذلك^(٢) أن محل الخلاف هنا^(٣) هو محل الوفاق

الوضعية، أم ما يشملهما؟

ومن الواضح، أن ما يفيدنا في المقام هو إثبات الأول، أو الأخير؛ لأن كل كلامنا إنما هو في الحرمة التكليفية، والمدعى أن البعض نفى الخلاف على هذا الحكم في المقام.

الثالثة: ومن الواضح: أن المحل الذي نريد تشخيصه في المقام، إذا عرفناه في واحد من المقامين - الخلاف، عدم الخلاف - فقد شخصناه في الآخر للمقابلة التي ذكرنا أن المتعلق فيها واحد في النقطة السابقة.

وحيث نقول: من الواضح أن هذا المحل في (محل الخلاف) هو الحكم التكليفي كمقدار متيقن؛ فإن الكلام في هذا المقام - الخلاف - إنما هو في معاملة لا رهن ولا عوض فيها، ليكون المحل هو الحرمة الوضعية ليس إلا.

فإذا كان محل الخلاف هو الحرمة التكليفية، علم أن محل الوفاق هو هذه الحرمة أيضاً، وهو المطلوب إثباته كما كنا نقول في الهندسة أيام المتوسطة والإعدادية ذكر الله أيامهما بالخير، وإن كانت جميع تلك الأيام إلا ما ندر ظلما وضيما بوجود الطاغية صدام لعنة الله عليه، وجعله في دركات النار وبئس المصير، هو وكل من يتخلق بأخلاقه من العالمين.

(١) في المسابقة فيما عدا المنصوص.

(٢) التقابل بين محل الوفاق - عدم الخلاف - ومحل الخلاف واحد.

(٣) في محل الخلاف.

هناك^(١)، ومن المعلوم أنه ليس هنا^(٢) إلا الحرمة التكليزية^(٣)، دون خصوص الفساد^(٤).

ويدل عليه^(٥) أيضا قول الصادق عليه السلام: انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الملائكة لتحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك قمار حرام»^(٦)^(١).

(١) في محل نفي الخلاف.

(٢) في محل الخلاف.

(٣) لأنه كلام في المسابقة بلا عوض بعد أن كان محل الخلاف كما قلنا.

(٤) الظاهر أن لفظ «خصوص» لا محل له في البحث، بل هو موهوم جدا، واللازم رفعه؛ لأن الحكم المبحوث عنه في (محل الخلاف) ليس إلا الحكم التكليفي بعد ما ذكرنا أنه في حالة عدم وجود العوض. فانتبه، فقد أدى إلى إضاعة الساعات من عمري في محاولة الوصول إلى توضيح مناسب لكلام المصنف، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

(٥) الإستدلال على الحرمة بالروايات

ومما يدل على الحرمة في المقام مجموعة من الروايات التي يذكرها المصنف في المقام، وقبل الدخول في الحديث عنها، لا بد من التنبيه على أن المصنف قال في المتن: «أيضا»، الظاهر في أن دليلا ما قد ذكر قبل هذه الروايات، وهو أمر غير صحيح؛ فإننا لم نذكر إلا عدم الخلاف، الأمر الذي لا يعتبر دليلا إلا أن يكون إجماعا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المصنف بنفسه سيذكر بعد الروايات أن (عدم الخلاف) إنما هو عارض لا دليل. فانتبه.

(٦) وقد عبر الإمام عليه السلام عن الرهان في غير المنصوصات - وهو محل

وفي رواية العلاء بن سيابة^(٢)، عن الصادق عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الملائكة لتنظر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل»^(٣).

والمحكي^(٤) عن تفسير العياشي، عن ياسر الخادم، عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الميسر، قال: الثقل من كل شيء، قال: والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيرها»^(٥).

وفي^(٦) مصححة معمر بن خلاد: «كل ما قומר عليه، فهو ميسر»^(١).

الكلام - بأنه قمار محرم، وسواء أكان هذا الإطلاق حقيقياً، أم لم يكن كذلك بأن كان المراد المغالبة على الرهن كما سيختاره المصنف بعد ذكره لهذه الروايات، فإنه واضح في الحرمة محل الكلام، كما أن الرواية صريحة في شمولها لمطلق الرهن، سواء أكان في اللعب بالآلات المعدة للقمار، أم لا كما في ما نحن فيه.

(١) الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق والرماية، الحديث ٣ مع بعض الاختلاف.

(٢) فالرواية تلحن مطلق المراهنة وصاحبها الشامل للمسألة محل البحث.

(٣) الفقيه، ج ٣، ص ٤٨، الحديث ٣٣٠٣.

(٤) حيث تشمل بتفسير الميسر بأنه مطلق ما يخرج بين المتراهنين محل الكلام، وقد حرّمته الآية المباركة.

(٥) تفسير العياشي، ج ١، ص ٣٤١، الحديث ١٨٧.

(٦) حيث أن المقصود بـ(ما قומר عليه) هو: (ما غولب عليه برهن)، أو: (ما روهن عليه)، وقد حكم عليه عليه السلام بأنه (ميسر)، فيدخل في الحرمة

وفي^(٢) رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كل ما يقام به، حتى الكعاب والجوز»^(٣).

والظاهر أن المقامرة^(٤) بمعنى المغالبة على الرهن. ومع^(٥) هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم. المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممن تقدم. فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالألات المعدة للقمار، وأما مطلق الرهان على المغالبة بغيرها، فليس فيه إلا فساد المعاملة وعدم تملك الرهن، فيحرم التصرف فيه؛ لأنه أكل مال بالباطل، ولا معصية من جهة العمل كما في القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد، الذي

الواردة في الآية الكريمة.

(١) الوسائل، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) بنفس التقريب الماضي.

(٣) الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) في هذه الروايات لا مطلقا كما اتضح من مجموع كلام المصنف، فيتم

الإستدلال بها.

(٥) صاحب الجواهر يذهب إلى الجواز في ما نحن فيه

ومع كل هذه الروايات فقد ذهب صاحب الجواهر إلى الجواز تكليفا، نعم، الحرمة الوضعية ثابتة؛ لأنه من أكل المال بالباطل، ولا ملازمة بين هذه الحرمة واختها الوضعية كما ذكرنا مرارا.

بل ذهب يفتي هنا إلى أنه لو أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد مع طيب نفس المغلوب لا بعنوان أنه واجب الدفع وفاء والتزاما بالمعاملة، أمكن القول بالجواز.

هو نذر لا كفارة له مع طيب النفس من الباذل . لا بعنوان أن المقامرة المذكورة أوجبته وألزمته . أمكن القول بجوازه .
وقد ^(١) عرفت من الأخبار اطلاق القمار عليه، وكونه موجبا للعن

(١) بطلان ما ذهب إليه صاحب الجواهر

وما ذهب إليه صاحب الجواهر يُدَّعى باطل جملة وتفصيلا، أما في ما يتعلق بالجواز التكليفي، فلأنه مخالف لجملة الروايات التي ذكرناها دليلا على الحرمة التكليفية في المقام معتضدة بصراحة كلماتهم أو ظهورها في عدم الخلاف .
وأما في ما يرتبط بدعواه جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلما يرد عليه من أمور، منها:

أولاً: أن العهد الذي تضمنه العقد الفاسد لا وجه لإستحباب الوفاء به؛ فإن معنى الإستحباب هنا هو إستحباب ترتيب آثار الملك على ما وصل إلى الغالب من قبل المغلوب، ومن الواضح أن هذا لا يمكن تصوره في مورد لم يحصل فيه سبب التملك من الأساس بعد حكمه يُدَّعى بالفساد في المقام .

ثانياً: نعم، لو أريد بإستحباب الوفاء صورة الوفاء لا حقيقته بعد وضوح أن لا وفاء حقيقي بعد عدم سببه كما قلنا قبل قليل، بأن يراد إستحباب أن يملكه للمغلوب تمليكاً جديداً، فهذا وإن كان تصويراً له معنى صحيح في المقام، إلا أنه يرد عليه حينئذ، أنه لو ملكه تمليكاً جديداً، فإنه يجوز له التصرف حتى لو كانت الحالة هي القمار، وإن كان فرق بين الحالتين، فإنما هو في عدم الإستحباب للتمليك الجديد في القمار ليس إلا دون حلية الأكل بسبب التملك الجديد لو وجد، وهذا - الإستحباب بهذا التصوير - ما لم تذهب إليه أنت يا شيخنا النجفي هناك .

الملائكة وتنفرهم، وأنه من الميسر المقرون بالخرم.

وأما ما ذكره أخيرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه^(١)؛ لأن العهد الذي تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به. لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك، إلا أن يراد صورة الوفاء، بأن يملكه تملিকা جديدا بعد الغلبة في اللعب.

لكن حل الأكل على هذا الوجه جار في القمار المحرم أيضا، غاية الأمر، الضرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب في المحرم^(٢)، لكن الكلام^(٣) في تصرف المبدول له بعد التملك الجديد، لا في فعل الباذل وأنه يستحب له أولا^(٤).

وكيف كان^(٥)، فلا أضن الحكم بحرمة الفعل. مضافا إلى الفساد. محل إشكال، بل ولا محل خلاف، كما يظهر من كتاب السبق والرماية، وكتاب

ثالثا: كما أنه يتجه عليك يا صاحب الجواهر أيضا، أن كلامك هنا إنما هو في استحباب الوفاء بالمعنى المقبول الذي وجهنا به كلامك لتصحيحه، وهو استحباب التملك الجديد، وهذا خروج عن المحل الأصلي لكلامك، وهو أن ما وصل إلى المبدول له هو ملك له.

(١) أي: وجهه وتقريبه.

(٢) أي: الوفاء، بالتوجيه الذي ذكرناه تصحيحا لكلام صاحب الجواهر،

أي: استحباب إنشاء تملك جديد.

(٣) أساسا ما ذهبت إليه من جواز تصرف المبدول له.

(٤) وهو ما صرفت الكلام والوقت فيه.

(٥) وبغض النظر عما ذهب إليه صاحب الجواهر في المقام.

الشهادات^(١)، وتقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام.

نعم^(٢)، عن الكافي والتهذيب بسندهما عن محمد بن قيس، عن أبي

(١) حيث ترد شهادة من يلعب بغير آلات القمار مع الرهن بلا خلاف.

(٢) الإشكال على الحرمة التكليفية برواية المؤاكلة

وما وصلنا إليه من نتيجة لحد الآن، هي الحرمة تكليفا ووضعاً، وبطلان ما ذهب إليه صاحب الجواهر من الجواز تكليفاً والحرمة وضعاً.

وهنا يأتي دور رواية المؤاكلة، حيث قد يستشكل بها على ما ذهبنا إليه من الحرمة التكليفية انتصاراً لصاحب الجواهر؛ حيث أن الامام لم يردع في الرواية عن عقد المؤاكلة الذي هو رهن على الأكل، مما يدل على جوازه تكليفاً، نعم، منع عن تأثير العقد ما رتب عليه فهو يدل على البطلان، فالرواية على هذا تدل على ما ذهب إليه صاحب الجواهر وترد على ما ذهبنا إليه.

رد الإشكال بالرواية السابقة

أولاً: أنه لم يحرز أن عدم ردع الإمام عليه السلام إنما كان من جهة عدم إشكال في معاملة المؤاكلة؛ إذ لربما يكون ذلك من جهة ما هو الغالب في مثل هذه المراهنات من اذن المالك للآخرين بالأكل أو هبته الشاة لهم.

ثانياً: ولربما كان سكوت الامام عليه السلام من جهة أنه لم يتوجه له السؤال عن الحكم التكليفي، ولم يكن الجواب الذي لا بد وأن ينطبق على السؤال عن هذه الجهة، بل تمام السؤال والجواب إنما هو عن الحكم الوضعي.

ثالثاً: ولو سلمنا دلالة الرواية على الجواز التكليفي، فإنها واردة أيضاً على من يذهب إلى هذا الجواز وإلى الحرمة الوضعية في نفس الوقت، أي: على

جعفر عليه السلام: «أنه قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أكل وأصحاب له شاة، فقال: إن أكلتموها، فهي لكم، وإن لم تأكلوها، فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه: أن ذلك باطل، لا شيء في المؤكلة من الطعام ما قل منه أو أكثر، ومنع غرامة فيه»^(١).

وظاهرها . من حيث عدم ردع الإمام عليه السلام عن فعل مثل هذا . أنه ليس بحرام، إلا أنه لا يترتب عليه الأثر^(٢) . لكن^(٣) هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم؛ لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضا^(٤)، فتأمل^(٥).

ثم^(٦) إن حكم العوض . من حيث الفساد . حكم سائر المأخوذ

صاحب الجواهر أيضا، ذلك أننا لو قلنا بالبطلان كما هو ظاهر الرواية، كان اللازم من ذلك الحكم بالحرمة التكليفية أيضا؛ إذ لو بطل العقد بطل لوازمه، والتي من جملتها (الأكل)، والحال أن الإمام عليه السلام لم يردع عن ذلك.

(١) الكافي، ج ٧، ص ٤٢٨، الحديث ١١. التهذيب، ج ٦، ص ٢٩٠، الحديث ٨٠٣.

(٢) من أنها لهم إن أكلوها والغرامة إن لم يفعلوا.

(٣) وهو الإشكال الثالث الذي ذكرناه.

(٤) مع أنه عليه السلام لم يحرمه بقريئة عدم ردعه.

(٥) إشارة إلى الإشكاليين الأول والثاني على الاستدلال بالرواية، ولربما غير ذلك.

(٦) حكم العوض في المقام حكمه في سائر المعاملات الفاسدة

ولما كان حكم المعاملة هو الفساد والبطلان، فالمأخوذ بها حكمه حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة، وهو البحث الذي سيأتي مفصلا في كتاب البيع تحت عنوان: «حكم المقبوض بالعقد الفاسد»، حيث سنقول هناك

بوجوب رده مع بقاءه، ووجوب رد بدله مع تلفه، فإن كان مثليا، فيجب ضمانه بالمثل، وإلا، فبالقيمة.

رد الإشكال برواية القبيء

لا يقال: بل الصحيح وجوب رد عين ما تلف (أي: الباقي بعد تلف العين) لا المثل أو القيمة، دل على ذلك ما ورد من قبيء الإمام (عليه السلام) البيض الذي قامر به الغلام.

فإنه يقال: لا يحرز ذلك، فلربما كان قيؤه (عليه السلام) حذرا من أن يصير البيض الحرام جزءا من بدنه (عليه السلام)، لا لكي يرد على المالك، فالرواية مجملة لا يصح التمسك بها في المقام.

وقد يشكل على هذا الرد على الإستدلال بالرواية، بأنه كيف جهل الإمام بذلك وغفل عنه وأقدم على الأكل من البداية؛ بناء على أن المعصوم لا يقدم على المحرمات الواقعية التي لا تتبدل بالعلم، لقيام الدليل على أنه (عليه السلام) لا يغفل في ترك الواجب وفعل الحرام؟

وقد يرد هذا الإشكال بدوره بأن يقال: إن في المقام أمرين: أولهما: التصرف بالحرام، والثاني: بقاء الحرام وصيرورته جزءا من بدن المعصوم. والأول من المحرمات العلمية التي لا تكون حراما إلا مع العلم بالحرمة لا مع الجهل بها.

وأما الثاني، فهو التأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل، والمفروض إطلاعه (عليه السلام) قبل حصوله، ولم يستمر جهله بالنسبة إلى ذلك.

والمطلب السابق ليس محل بحثه هنا كما هو واضح، فلا تهتم - عزيزي الطالب - لو لم تدرك ما أريد منه، فإن أصل المطلب من الغوامض التي لها

بالمعاملات الفاسدة، يجب رده على مالكه مع بقائه، ومع التلف، فالبدل مثلا أوقيمة.

وما ورد^(١) من قيء الإمام عليه السلام البيض الذي قامر به الغلام، فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءا من بدنه، لا للرد على المالك^(٢).

لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلا، بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية غير المتبدلة بالعلم لا جهلا ولا غفلة؛ لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام، دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك.

اللهم إلا أن يقال بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمية، والتأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو في بقائه وصورته بدلا عما يتحلل من بدنه عليه السلام، والفرض اطلاعه عليه في أوائل وقت تصرف المعدة ولم يستمر جهله.

هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد، وإلا، فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم.
الرابعة^(٣): المغالبة بغير عوض في غير ما نص على جواز المسابقة فيه.

لغتها الخاصة بها، فلا تحزن، واللازم في مثل هذه الأمور رد علمها إلى أهلها، خاصة وأن الرواية السابقة ضعيفة السند!

(١) الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) لكي يشكل بالرواية علينا في إيجابنا الرد مع البقاء وضمن المثل أو القيمة مع التلف.

(٣) المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض بغير آلات القمار

هذه هي المسألة الرابعة في المقام، وهي آخر هذه المسائل، ومحل الكلام

والأكثر . على ما في الرياض . على التحريم، بل حكى فيها عن جماعة^(١) دعوى الإجماع عليه، وهو الظاهر من بعض العبارات المحكية عن التذكرة.

فعن موضع منها: أنه لا تجوز المسابقة على المصارعة بعوض ولا بغير عوض عند علمائنا أجمع؛ لعموم النهي إلا في الثلاثة: الخف، والحافر، والنصل^(٢).

فيها هو المسابقة بغير عوض بغير آلات القمار، وفي غير ما نص على جوازه في باب السبق والرماية طبعاً، وليس في مجرد اللعب لوحده وقضاء بعض الوقت فيه، فما هو الحكم التكليفي لهذه المغالبة؟

وتعلم أن الأصل - البراءة - يقتضي الجواز، فعلى من يريد الذهاب إلى الحرمة أن يثبت الدليل المحرز على هذه الحرمة، ليجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط. فانتبه.

الأكثر على التحريم، بل نقل الإجماع عليه

والأكثر - كما في الرياض، ج ٢، ص ٤١- على التحريم، بل نقل أيضاً دعوى الإجماع، وهو ظاهر جملة من العبارات المحكية عن العلامة في التذكرة كما نقل المصنف في المتن، فلاحظ، وانتبه كيف يتعامل الفقيه مع كلام غيره ويستفيد منه.

(١) كالقاضي في المهذب، ج ١، ص ٣٣١، والمحقق الثاني في جامع المقاصد، ج ٨، ص ٣٢٦ وغيرهما.

(٢) التذكرة، ج ٢، ص ٣٥٤، والعبارات الأخرى المنقولة هنا كلها في هذه

وظاهر إستدلّاه أن مستند الإجماع هو النهي، وهو جار في غير المصارعة أيضا^(١).

وعن موضع آخر: لا تجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد والمقلع والمنجنيق، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا.

وعنه أيضا: لا يجوز المسابقة على المراكب والسفن والطيارات عند علمائنا.

وقال أيضا: لا يجوز المسابقة على مناطحة الغنم ومهارشة الديك بعوض ولا بغير عوض.

قال: وكذلك لا يجوز المسابقة على ما لا ينتفع به في الحرب. وعد في ما مثل به اللعب بالخاتم والصولجان، ورمي البنادق والجلّاهق، والوقوف على رجل واحدة، ومعرفة ما في اليد من الزوج والفرد، وسائر الملاعب، وكذلك اللبث في الماء، قال: وجوزه بعض الشافعية، وليس بجيد، إنتهى.

وظاهر^(٢) المسالك الميل إلى الجواز، واستجوده في الكفاية، وتبعه بعض

الصفحة فلا حاجة للإعادة.

(١) فإجماع علمائنا لأنه مستند إلى النهي، وهو جار في غير المصارعة من المسابقات محل الكلام، فهم مجمعون فيها أيضا.

هذه هي الكلمات المنقولة عن التذكرة، وهي صريحة في دعوى الإجماع على الحكم في ما نحن فيه، كما أننا استفدنا شيئا آخر أيضا، وهو أن مستند الحكم بالحرمة هو عموم النهي الوارد في إحدى عباراته.

(٢) ذهب جماعة إلى الجواز في المقام

من تأخر عنه^(١)، للأصل^(٢)، وعدم ثبوت الإجماع، وعدم النص عدا ما تقدم

وفي مقابل من ذهب إلى الحرمة، فقد ذهب جماعة إلى الجواز، ونعرف مما قلناه قبل قليل ما على هؤلاء أن يفعلوه، فبعدما كان الأصل إلى جانبهم، ما عليهم إلا أن يبطلوا الاستدلال بأي دليل يدعى للتحريم في المقام.

(١) المسالك (الحجرية)، ج ١، ص ٣٠١. كفاية الأحكام، ص ١٣٧. والبعض

المتأخر من قبيل: المحدث البحراني في الحدائق، ج ٢٢، ص ٣٦٦.

(٢) أدلة الجواز في المقام

وقد ذكرنا ما يلزم القائل بالجواز أن يفعله، وقد ادعينا ذلك من الجزء الأول إلى هذه اللحظة، فانظر، أليس ذلك صحيحاً؟

الأصل يقتضي الجواز

فالدليل هو الأصل الخالي عما يقطع العمل به في المرحلة الثانية، وستناول كل واحد من الأدلة المتصورة في المقام، فإن تم أحدها، أفتينا بالحرمة بالمقدار الذي دل عليه، وإلا، فالأصل يقتضي الجواز.

لا إجماع على الحرمة

أما الإجماع، فمع مخالفة جمع من علمائنا كالشاهد الثاني والمحقق السبوزاري وصاحب الحدائق وغيرهم، كيف يمكن دعوى قيامه على التحريم؟! .

رواية (لا سبق) لا تدل على الحرمة

وأما النص الذي ذكره في التذكرة من عموم النهي إلا في المنصوص، وهو عن الصادق (عليه السلام) حيث يقول: «لا سبق إلا في نصل أو خوف أو حافر»، فيرد عليه أنه مجمل لا يمكن التمسك به إلا بالمقدار المتيقن، وهو ما كان فيه

من التذكرة من عموم النهي، وهو غير دال؛ لأن (السبق) في الرواية يحتمل التحريك، بل في المسالك: أنه المشهور في الرواية، وعليه^(١)، فلا تدل إلا على تحريم المراهنة^(٢)، بل هي غير ظاهرة في التحريم^(٣) أيضا؛ لإحتمال إرادة فسادها^(٤)، بل هو^(٥) الأظهر؛ لأن نفي العوض^(٦) ظاهر في نفي

رهن من السباق؛ فإن كلمة (سبق) يحتمل فيها أن تكون بسكون الباء، بمعنى: المسابقة، ويحتمل فيها أن تكون بفتح الباء، والتي هي بمعنى: العوض والرهن، والذي يفيد المستدل هو إحراز المعنى الأول كما هو واضح، وهو غير ممكن مع وجود الإحتمال الثاني.

بل ذهب في المسالك إلى أن القراءة الثانية هي المشهورة، وعليه، فالرواية لا تدل على أكثر من حرمة المسابقة مع الرهن تكليفا، وهو خارج عما نحن فيه. بل الصحيح أنها لا تدل على ذلك أيضا؛ لإحتمال إرادة الحرمة الوضعية من النفي الوارد فيها، فهي مجملة أيضا من هذه الجهة، بل الظاهر أنها لا تدل إلا على الحرمة الوضعية للمسابقة، بمعنى: عدم ترتب أثر؛ لأنه هو الظاهر من نفي العوض - السابق - فإن ظاهره نفي الاستحقاق والملكية، وأما أن يراد منه نفي جواز العقد عليه وحرمة المراهنة تكليفا، فهو في غاية البعد.

(١) التحريك.

(٢) تكليفا.

(٣) التكليفي.

(٤) فهي مجملة بهذا الإحتمال، والقدر المتيقن حرمة المعاملة وضعا.

(٥) إرادة الفساد.

(٦) (لا سبق) عرفا ظاهر في...

استحقاقه، وإرادة نفي جواز العقد عليه^(١) في غاية البعد.

وعلى^(٢) تقدير السكون، فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي يحتمل نفي

الصحة؛ لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقة على العوض.

وقد^(٣) يستدل للتحريم أيضا بأدلة القمار، بناء على أنه مطلق المغالبة

(١) والحرمة التكليفية للرهان.

(٢) الرواية لا تدل على الحرمة التكليفية حتى على السكون

بل حتى لو سلمنا أن الوارد في الرواية هو السكون، فإنها لا تدل أيضا على الحرمة التكليفية؛ فإن المعنى حينئذ هو: (لا مسابقة)، وهذا كما يحتمل الحرمة التكليفية وهو ما نحن فيه، يحتمل الحرمة الوضعية بحمله على المورد الشائع الغالب من اشتمال المسابقة على العوض، فكأنما قيل: «لا عوض» فهو منصرف إلى هذه الحصة. وأرجو التحقيق في هذا الإدعاء من قبلك عزيزي الباحث.

(٣) الإستدلال على الحرمة بأدلة القمار

فالأدلة المحرمة لـ(القمار) تحرم المسابقة في ما نحن فيه، نعم، لكي يتم الإستدلال بهذه الأدلة، لا بد من إحراز إطلاق كلمة (قمار) على ما نحن فيه، وهذا ما يتكفل به إطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قمارا، وهو ما ورد في رواية أبي الجارود السابقة الذكر، حيث ذكر عليه السلام هناك أن الميسر هو النرد والشطرنج، ثم ذكر أن كل قمار ميسر. فتكون النتيجة: كل لعب بالنرد والشطرنج ميسر، أي: حتى لو لم يكن هناك عوض.

إن قيل: إن القمار لا يصدق إلا في إحدى حالتين: أولاهما: المسابقة بدون رهن بالآلات المعدة للقمار، والثانية: المسابقة مع الرهن بالآلات غير المعدة للقمار على ما

ولو بدون العوض، كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الرواية^(١) بكون اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قمارا.

ودعوى أنه يشترط في صدق القمار أحد الأمرين: إما كون المغالبة بالآلات المعدة للقمار وإن لم يكن عوض، وإما المغالبة مع العوض وإن لم يكن بآلات للقمار. على ما يشهد به^(٢) إطلاقه في رواية الرهان في الخف والحافر. في غاية البعد^(٣)، بل الأظهر أنه مطلق المغالبة.

جاء في رواية الرهان في الخف والحافر حيث قال ﷺ: «إن الملائكة لتحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك قمار محرم»، حيث يحكم ﷺ فيها على كل مراهنه ما سوى المراهنه على الثلاثة بالقمارية. ومن المعلوم، إن ما نحن فيه ليس واحده من هاتين الحالتين، فلا ينطبق (القمار) عليها.

قلنا: هذا في غاية البعد، بل الأظهر أنه مطلق المغالبة. وفي الحقيقة: هذا رجوع منه تَدُّرٌ إلى إطلاق الرواية التي ذكرناها سابقا، وهي رواية أبي الجارود.

وعلى هذا، فإن القمار يصدق على مطلق المغالبة والمساابقة، إلا أنه سيأتي منه تَدُّرٌ رد ذلك، فالمقصود مجرد إبداء الإحتمال، وذكر ما قد يحتمل دليلا على الحرمة في ما نحن فيه من قبل البعض، فانتظر، ولا تعجل.

(١) رواية أبي الجارود المذكورة سابقا.

(٢) بهذا الأشرط الثاني، وهو ما ذكرناه في الحالة الثانية قبل قليل في الشرح.

(٣) الدعوى في غاية البعد، بل الأظهر أن القمار مطلق المغالبة والمساابقة.

ويشهد^(١) له أن إطلاق (آلة القمار) موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار، كما في سائر الآلات المضافة إلى الأعمال، والآلة غير مأخوذة في المفهوم، وقد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه، فتأمل^(٢).

(١) شاهد على عدم أخذ آلة القمار في صدقه

وهناك شاهد على ما دعيناه قبل قليل من صدق (القمار) على مطلق المغالبة ولو بغير آلة القمار، وهو صحة قولنا: «آلة القمار»؛ إذ لولا صدق القمار على مطلق المغالبة لما صح ذلك، شأن المورد شأن غيره من الموارد، فعندما نقول: «آلة النجارة» مثلا، فمن الواضح عدم دخالة الآلة في مفهوم النجارة.

(٢) وبعد كل هذا التوجيه والإستدلال بأدلة حرمة القمار على ما نحن فيه، يأمر تَكُنُّ بالتأمل، وهو - كما يبدو - إشارة إلى عدم صحة هذا الإستدلال بعدم تمامية أساسه الذي يقوم عليه، وهو صدق القمار على مجرد المسابقة بدون رهن وحتى لو لم تكن هذه المسابقة بالآلة المعدة للقمار.

وأما ما استدل به من رواية أبي الجارود؛ فلما مضى وذكرناه حين ذكرها أول مرة، من أن المراد من القمار في الرواية لسس هو المعنى المصدرى - المسابقة، اللعب - بل المراد الآلات، بما ذكرناه هناك قرينة على ذلك.

هذا. علاوة على ما ذكرناه أول المسألة الثانية من أن في صدق القمار على اللعب بآلات القمار بدون رهن تردد، فراجع.

وأما ما استشهد به من إطلاق «آلة القمار» وما يرتبط به، فإنه غير صحيح أيضا؛ إذ يصح هذا الإطلاق أيضا في حالة دخول الآلة في ماهية ما أضيفت له وكون المضاف جزءا مما أضيف إليه (الكل) كما في «آلة الرجولية»؛ فإن الآلة هنا داخلية في مفهوم الرجولية، بل هي قوامها.

ويمكن^(١) أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج والنرد، معللة بكونهما من الباطل واللعب، وأن «كل ما ألهى عن ذكر الله عز وجل فهو الميسر».

وقوله عليه السلام في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر: «لا نستحب شيئا من اللعب غير الرهان والرمي»^(٢).

وأما ما ذكر أخيرا من أن العوض أيضا غير مأخوذ في تحقق ماهية (القمار)، فهو أيضا غير تام؛ إذ الرواية السابق ذكرها وهي رواية الرهان في الخف والحافر شاهد على ذلك كما قلناه هناك، علاوة على أنه قدر متيقن الدخول في مفهوم القمار عرفا، وأما غيره وهو مطلق المغالبة، فلا، وقد مضت كلمات اللغويين وأقوالهم بهذا الشأن في بداية بحث القمار. وبهذا يتضح عدم تمامية الإستدلال بأدلة تحريم القمار، فلا زلنا ومقتضى أصالة البراءة وهو الجواز.

(١) وقد يدعى التمسك بأخبار دلت على حرمة اللعب والباطل، كأخبار حرمة الشطرنج والنرد مثلا، وذلك بعموم العلة الواردة فيها للتحريم، وهي الباطل واللعب، المعلوم انطباقهما في المقام بعد القطع بعدم دخالة الرهن والعوض في تحققهما.

وكأخبار حرمة اللهو، كما في قوله ﷺ: «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر»، الواضح انطباقه في المقام، وكقوله في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر: «لا نستحب شيئا من اللعب غير الرهان والرمي».

(٢) الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

والمراد^(١) رهان الضرس، ولا شك^(٢) في صدق اللهو واللعب في ما نحن فيه، ضرورة أن العوض لا دخل له في ذلك.

ويؤيده^(٣) ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة، وعد منها إجراء الخيل، وملاعبة الرجل امراته^(٤). ولعله^(٥) لذلك كله استدل في الرياض^(٦) تبعاً للمهذب^(٧) في مسألتنا بما دل على حرمة اللهو.

لكن^(٨)، قد يشكل الإستدلال في ما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح

(١) من الرهان في هذه الرواية الأخيرة.

(٢) تمامية الإستدلال بالروايات السابقة في ما نحن فيه.

(٣) مؤيد للحرمة في ما نحن فيه

وقد يدعى وجود مؤيد للحرمة في ما نحن فيه وتمامية الدليل الأخير، وهو ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة، حيث حكم فيها بطلان اللهو. والتعبير بالتأييد لربما كان من ناحية أن المقطوع به هو عدم حرمة كل لهو. (٤) الوسائل الباب ٥٨ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣، مع بعض الإختلاف.

(٥) الرياض والمهذب يحرمان في المقام لحرمة اللهو

ولعله ما ذكرناه دليلاً على الحرمة في ما نحن فيه من روايات تحريم اللهو، هو الذي دفع صاحب الرياض إلى أن يتبع صاحب المهذب في التمسك بالحرمة في المقام بتلك الروايات.

(٦) الرياض، ج ٢، ص ٤١.

(٧) المهذب البارع، ج ٣، ص ٨٢

(٨) رد الإستدلال بأدلة تحريم اللهو واللعب والباطل

يخرجه عن صدق اللهو^(١) عرفا، فيمكن^(٢) إناطة الحكم^(٣) باللهو، ويحكم في

هذا رد للإستدلال بأدلة تحريم اللهو واللعب والباطل؛ إذ أن هذه الأدلة أخص من المدعى؛ فإنه مطلق المسابقة بدون رهن بغير الآلات المعدة، فإن من المقطوع به أن العناوين السابقة لا تصدق دائما وفي كل أفراد ما نحن فيه بعد حكم العرف بأن المسابقة قد تكون لأجل أغراض صحيحة. وعليه، فلو تم الإستدلال بهذا الدليل، فإنه إنما يتم في حالات صدق اللهو ليس إلا، وأما غيرها، فإنه باق تحت مظلة أصالة البراءة القاضية بالجواز.

للبحث والتحقيق

يرجى مراجعة الكتب الأخرى لكي ترى كيف عبر الآخرون في مقام رد هذا الدليل. راجع مثلا: مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٠.

نتيجة البحث في هذه المسألة

وهذه هي النتيجة التي نتوصل إليها في هذه المسألة، نعم، لو كانت تخالف الإجماع المركب - حيث أن الفقهاء بين من ذهب إلى الحرمة مطلقا وفي كل موارد المسابقة التي نحن فيها، وبين من أجاز مطلقا، فالفريقان مجمعان على عدم صحة قول ثالث هو الفصل - فإننا لا نقول بها، إلا أن الصحيح أن لا إحراز لإجماع مركب في البين، وهو ما سيأتي بعض الكلام عنه في حكم اللهو وموضوعه إن شاء الله تعالى.

(١) واللعب والباطل.

(٢) نتيجة البحث.

(٣) بالتحريم.

غير مصاديقه بالإباحة، إلا أن يكون قولاً بالفصل^(١)، وهو^(٢) غير معلوم.
وسيجيء بعض الكلام في ذلك عند التعرض لحكم اللهو وموضوعه إن شاء الله.

(١) والتفصيل بين موارد اللهو في الحكم، وهو قول ثالث مخالف للإجماع المركب.
(٢) كونه قولاً فصلاً ثالثاً.

المسألة السادسة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

القيادة

المسألة السادسة عشر

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

(١) إلتزنا - ولازلنا ملتزمين - بأن نضيف هذه العبارة إلى أوائل المسائل كلها عن قصد ذكرناه سابقا، فراجع.

القيادة

المدخل

وستعرض إلى هذا المدخل ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى

بيان المسألة محل البحث

وكما كررنا سابقا فإن الكلام إنما هو في الحكم التكليفي لعمل يسمى «القيادة» بالمعنى الذي سيأتي خلال البحث.

فمحل الكلام كما كررنا مرارا، إنما هو البحث في بعض الأعمال التي قد يتكسب بها، أي: تتخذ مكسبا، كإجارة أحد الناس ليكون مغنيا، أو مغتابا، أو قمارا، أو قائدا، أو كذابا، أو مغتابت، أو ناما أو . . . والعياذ بالله، أو - من ناحية ثانية وبصورة عامة - البحث في حكم ما يؤخذ بهذا العمل أو بإزائه.

وبما أن العمل لكي يقابل بالمال لا بد وأن يكون محترما شرعا وعرفا، بأن يتوفر فيه فائدة محللة شرعا، فلا بد من البحث في أن ذلك العمل جائز

شرعا أم لا، وهذا ما فتح الباب أمام هذه العناوين المختلفة التي تناولناها في مسائل في هذا النوع الرابع، فلا تنس رجاء.

النقطة الثانية

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

وهي الطريقة التي كررنا التذكير بها سابقا، من الشروع بالبراءة إلى آخر المراحل التي ذكرناها سابقا، وهو ما سنراه بصورة عملية من خلال البحث.

النقطة الثالثة

محطات البحث في المقام

وهذه المسألة من المسائل المختصرة في الكتاب، والتي ستبدأ بمقدمة مختصرة جدا حول حرمة القيادة، ليمر قطار البحث بعدها بتعريف بالقيادة، لينتهي الأمر بالأدلة على الحرمة التكليفية لها. نعم، سنضيف - كعادتنا - بعض البهارات هنا وبعض الملاحظات هناك، لتكتمل الفائدة وتعم السعادة للجميع بإذنه تعالى ومنه.

(١) القيادة حرام

والقيادة - على ما سيأتي تعريفها بعد هنيهة - حرام بالحرمة التكليفية، وهو خلاف مقتضى المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط كما عرفت مرارا. وعلى هذا، فلا بد من أن هناك دليلا محرزا يجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط فيقطع العمل بالأصل العملي الذي كان جاريا في المرحلة الأولى من مراحل هذه العملية، وهذا ما يجب علينا البحث عنه، ولكن، بعد أن نعرف ونشخص العمل الذي نسعى لتشخيص حكمه الشرعي، فإلى ذلك.

(١) حقيقة القيادة شرعا

هذا هو تعريف القيادة، فهي: السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم.

وكما نرى هنا، فإن هناك جملة من القيود التي لا بد من توفرها ليكون العمل قيادة فيترتب عليه أحكامه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه الماهية لو تحققت، فإن لها إطلاقا يشمل كل أفرادها، فسواء أكان السعي مباشرا أم من خلال الانترنت، وسواء أكان الشخصان من جنسين مختلفين أم لا، وسواء أكانا شخصين أم أكثر، وسواء أكان الوطاء قبلا أم دبرا، بل قد يقال بشمولها لمجرد السعي وإن لم يقع الوطاء المحرم كما هو ظاهر التعريف، فإن هذا السعي هو «قيادة» وداخل في محل الكلام.

هذه هي الحقيقة محل الكلام، وهي لوضوحها وعدم خفائها، نلاحظ أن أستاذ الكل لم يدخل في أي بحث مفصل في بيانها وذكر تفصيلاتها؛ لأنه لا تفصيلات في المقام لكي تذكر والحمد لله.

(٢) القيادة من الكبائر

والقيادة كما أنها محرمة تكليفا، فهي من الكبائر، وقد ذكرنا سابقا في بحث الغيبة ما يرتبط بطريقة إكتشافها وأهمية البحث فيها، والتي من جملتها ذكر العذاب والعقاب على العنوان الخاص، أو ورود اللعن عليه بخصوصه، وهذا ما ينطبق على ما نحن فيه من القيادة؛ فقد ورد اللعن فيه في ما سبق من عنوان تدليس الماشطة، حيث تقدم في رواية سعد الاسكاف: « قلنا له: بلغنا

أن رسول الله ﷺ لعن الواصلة والمستوصلة، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في شبابها، فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة».

للبحث والتحقيق

الوارد في الرواية هو «قادت النساء إلى الرجال»، فهل تصلح لإثبات الحكم في الأفراد الأخرى، كقيادة النساء إلى النساء مثلاً؟ لماذا؟ فكر قليلاً قبل أن تقرأ العنوان التالي.

(١) أدلة حرمة القيادة

والرواية السابقة كما ثبتت أن القيادة من الكبائر، فهي تثبت حرمتها الشديدة، فتعتبر - على هذا - دليلاً محرزاً يجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط ليقطع العمل بالأصل العملي.

ولو كنا نحن وهذه الرواية، فإنها خير الدليل على حرمة القيادة، وهي لا تقف عند مداليلها المطابقية، بل يفهم العرف الكثير مما هو أوسع من ذلك منها.

فمثلاً: يفهم العرف أن هذا العمل سواء أصدر من رجل أم امرأة فإنه محرم، مع أن الرواية واردة في المرأة، كما أنه لا يقيد الحرمة بما ورد في الرواية من كون القائدة ممن كانت تزني في شبابها بحيث ينتفي الحكم بانتفائه، بل يلغي هذه الخصوصية فيسري الحكم لغيرها.

وكما يفهم العرف ذلك في الرواية بالغاء الخصوصية، فهو يفهم أيضاً عدم أية خصوصية للجمع الذي ورد فيها، وهو قيادة النساء إلى الرجال من عدة نواح، منها:

الأولى: لو قادت الرجال إلى النساء.

وفي^(١) صحيحة ابن سنان: أنه «يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني، خمسة

الثانية: لو قادت الرجال إلى الرجال.

كل هذه المداليل وغيرها، يفهمها العرف بإلغاء الخصوصية، وهو ما نبهنا عليه سابقا مرارا، فلا تنس، واغتنم.

للبحث والتحقيق

والمطلوب منك الآن أن تحقق في بعض الأمور على سبيل التمرين:

الأول: اللعن الوارد في الرواية، والذي استفدنا منه أن القيادة كبيرة من الكبائر، ورد في امرأة كانت تزني في شبابها ووصلت ذلك بالقيادة، إلا يؤثر ذلك في إثبات أن القيادة كبيرة في ما لو انتفى الزنا والوصل؟

بعبارة أخرى: نحن ألعينا هذه الخصوصية - الوصل - في إثبات الحرمة،

فهل يمكن إلغاؤها في إثبات أن القيادة كبيرة ولو بدون هذه الخصوصية؟

الثاني: هل يمكن إستفادة حكم الجمع بين الاناث للمساحقة من هذه

الرواية، أم لا بد من دليل آخر على ذلك؟

الثالث: هل يمكن إستفادة حكم من يوفر بعض الخدمات التي تؤدي إلى

الوطء المحرم أحيانا، كمن يوفر خدمات الانترنت مثلا، أو يوفر مكانا

للمبيت، أو غير ذلك من الأمور؟

هذه الأسئلة وغيرها الكثير، مما لا بد من التفكير فيه وما يشابهه عندما

يتعامل الفقيه مع الدليل، فاغتنم، فإنه من الأسرار التي يجب الوقوف عليها

ونحن في هذه المرحلة الدراسية، وإلا، فلا خير فيها ولا في أيامها.

(١) وهذه رواية أخرى تدل على الحرمة محل الكلام؛ فإن إثبات الحد

يدل على الحرمة التكليفية من جهة، كما أنه يثبت أن القيادة كبيرة من الكبائر

من جهة أخرى؛ كونها تثبت الحد عليها.
ولك أن تتوقف عند هذه الرواية كما توقفنا عند سابقتها لتستفيد بعض
الأموار منها.

المسألة السابعة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

القيافة

المسألة السابعة عشر

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

القيافة^(٢)

(١) زيادة منا كما قلنا دائما.

(٢)

القيافة

المدخل

وقبل الخوض بالبحث، وكما اعتدنا في المسائل السابقة، لا بد من تقديم مدخل بسيط للمسألة. وسيطون هذا المدخل ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى

بيان المسألة محل البحث

ولا أعتقد بأننا بحاجة إلى إطالة بل إعادة الكلام في هذا المجال، فيكفي أن تراجع ما ذكرناه سابقا في بداية كل مسألة من هذه المسائل، بل يكفي أن تراجع ما قلناه في بداية المسألة السابقة، لتجد ان الكلام إنما هو في الحكم

التكليفي لمحل البحث، والذي هو هنا العمل الذي يسمونه: «القيافة». نعم، وكما صرحنا سابقاً، فإن الكلام والبحث هنا إنما هو مقدمة لغيره وهو التحقيق في صحة أن يكون هذا العمل مما يؤخذ في مقابله العوض. فانتبه.

النقطة الثانية

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

ويكفي ما ذكرناه وكررناه مرارا سابقاً، وإن لم يكن كافياً، فارجع إلى المسألة السابقة (القيادة)، وسابقتها (القمار) تكفيك وتكفينا.

النقطة الثالثة

محطات البحث في المقام

وأما بالنسبة إلى المحطات التي سيمر بها قطار البحث، فهي كالتالي:

المحطة الأولى: ذكر حكم القيافة في الجملة وما ذكر فيه

المحطة الثانية: الكلام في تعريف القيافة لغة وإصطلاحاً

المحطة الثالثة: تشخيص الحكم التكليفي للقيافة

وسوف تشتمل هذه المحطة على الوقفات المختصرة الأربع التالية:

الأولى: تشخيص الحصة التي ذهب الفقهاء إلى حرمتها من القيافة.

الثانية: تأييد الفقهاء في ما ذهبوا إليه وذكر الأدلة عليه.

الثالثة: ذكر الدليل المعارض لأدلة الحرمة التي ذكرناها في المحطة السابقة.

الرابعة: بيان الموقف من المعارضة، والإنتهاء إلى الموقف النهائي للمسألة،

وأنه ما ذهب إليه الفقهاء.

كما أننا سنذكر جملة من الملاحظات الفنية هنا وهناك تركز على الجانب

حرام في الجملة^(١)، نسبة في الحدائق إلى الأصحاب، وفي الكفاية: لا أعرف خلافاً، وعن المنتهى: الإجماع^(٢).
والقائف^(٣) - كما عن الصحاح والقاموس والمصباح - هو الذي يعرف الآثار.

الفني والمنهجي والتعليمي للمسألة كما تعودنا في المسائل السابقة بأجمعها.

(١)

المحطة الأولى

ذكر حكم القيافة في الجملة وما ذكر فيه

هذه هي المحطة الأولى من محطات البحث، فالقيافة التي لا ندري بعد ما هي حرام على نحو الموجبة الجزئية حرام عند الأصحاب على قول البعض، كما أنها لا يعرف في حرمتها خلاف كما ادعى البعض الآخر، بل الإجماع على حرمتها كما ادعى بعض ثالث من الأصحاب.

وعليك أن تراجع المسائل والجزاء السابقة لتصل إلى الفائدة من هذه المقدمة الروتينية للبحث.

(٢) الحدائق، ج ١٨، ص ١٨٢. الكفاية: ص ٨٧. المنتهى، ج ٢، ص ١٠١٤.

(٣)

المحطة الثانية

الكلام في تعريف القيافة لغة وإصطلاحاً

وستعرض هنا إلى التحقيق في معنى القيافة لغة وإصطلاحاً، مقدمين التحقيق في اللغة على الإصطلاح، الأمر الذي أحسب أنك عرفت النكتة فيه من المسائل الكثيرة السابقة، فإن لم تذكر فراجع رجاء؛ فإنها مسألة مهمة جداً

من جهة، كما أنها سارية في جميع المسائل من جهة أخرى، ولك ان تراجع الكتب الفقهية الإستدلالية الأخرى لترى المنهج المتبع في الوصول إلى تشخيص المراد من حقيقة ما عند الفقهاء، راجع الجواهر على سبيل المثال.

أولاً: القيافة لغة

ولننقل جملة من كلمات أهل اللغة في تعريفهم للقيافة، راجع: الصحاح ج ٤، ص ١٤١٩، مادة: «قوف». القاموس المحيط، ج ٣، ص ١٨٨، مادة: «قوف». ولم نقف في المصباح على التعبير المذكور، فراجع.

وهم بين من ذكر أن القائف هو من يعرف الآثار، وبين من زاد على ذلك أنه من يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه. وقد يمكن أن يقال بأن هذه المعلومة الأخيرة لا تعتبر زيادة بعد كونها مصداقاً من مصاديق معرفة الآثار؛ إذ أنه لا يعرف الشبه إلا بواسطة معرفته للآثار (التي يتركها الأقارب فيما بينهم كالأب والأم والجداد و... في النسل اللاحق) كما هو المعروف. وهذا ما له جذوره العلمية والوجدانية كما هو المعروف؛ فإن الصفات الظاهرية تنتقل بواسطة الكروموسومات كما هو الثابت علمياً، وإن كان من كلام، فإنما هو في عملية التشخيص ودقتها ومقدار تسلط القائف في عمله، والذي هو عادة ومهما بلغ من تسلط ليس بتلك الدرجة التي توجب القطع الموضوعي بالنتيجة.

هذا ما ورد عن أهل اللغة. وما نلاحظه هنا، هو أن التعاريف التي ذكرها اللغويون ونقلها عنهم الشيخ الأستاذ هي للقائف، فما هي القيافة؟ أريد أن أقول لك: إنك في طريقك إلى الوصول إلى التعريف اللغوي للفظ ما، لا تتوقع أن تجد تعريفاً لنفس اللفظ، فكن ذكياً واعرف كيف تصل إلى المعلومة بطريقة أخرى كما هنا.

المسألة السابعة عشر: القيافة..... ٣٢٧

وعن النهاية ومجمع البحرين زيادة: أنه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه^(١).

وفي^(٢) جامع المقاصد والمسالك - كما عن إيضاح النافع والميسية - : أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض^(٣).

(١) النهاية، لابن الأثير، ج ٤، ص ١٢١. مجمع البحرين، ج ٥، ص ١١٠، والعبارة للأول. الحدائق، ج ١٨، ص ١٨٢.

(٢) ثانيا: القيافة إصطلاحا

ما تقدم هو القيافة عند اللغويين، فما هي القيافة عند الفقهاء وفي اصطلاحهم؟ وهل تختلف عن تلك التي عند إخوانهم من اللغويين؟ وأما القيافة عند الفقهاء، فهي - كما ورد عنهم - إلحاق الناس بعضهم ببعض. ومن الواضح، أن المقصود من هذا التعريف هو أن القيافة هي الإلحاق السابق اعتمادا على ما ذكره اللغويون من الآثار والمظاهر والصفات المعروفة عند المختصين لا كل إلحاق وإن كان سببه شرعيا كالفراش أو البينة. وعلى كل حال، فالقائف هو هذا، والقيافة هي هذه في اللغة والإصطلاح، فما هو المصداق الذي يحرم من هذا العمل بعد أن سبق أن حكم هذا العمل هو الحرمة في الجملة؟

لا تنس: حاول أن تسأل نفسك دائما، لماذا أسأل هذا السؤال الآن؟

(٣) جامع المقاصد، ج ٤، ص ٣٣. المسالك، ج ٣، ص ١٢٩، والعبارة للثاني مع إختلاف يسير، وأما إيضاح الفوائد والميسية، فقد حكاه عنهما السيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٨٢.

(١)

المحطة الثالثة

تشخيص الحكم التكليفي للقيافة

وسيكون الكلام في هذه المحطة من خلال التعرض إلى الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: تشخيص حصة القيافة المحرمة عند الفقهاء

وما ذهب الفقهاء إلى حرمة هو ما يترتب عليه الأثر من القيافة، أو فقل: الإلحاق العملي، فلو حكم على شخص ما بأنه ابن فلان مثلا عن طريق القيافة، فإنه يترتب ما يترتب على ذلك من أمور كالتوارث، والنظر وغير ذلك، شأنه شأن من ثبتت بنوته بطريق شرعي.

ولو تأملنا في الكلام السابق قليلا، لوجدنا أنه يتضمن الحكم بجواز القيافة بحد نفسها، وأنها لا تحرم بالذات بل بالعرض، كما مر معنا في الحرمة العرضية للغناء، الأمر الذي يفسر ما ذكرناه أول المسألة من أنها حرام في الجملة.

وبالإضافة إلى النقطة التي اتضحت من الكلام السابق، تتضح نقطة أخرى في المقام، وهي انحراف مسير المسألة محل البحث إلى ما هو خارج عن تلك المسألة؛ إذ تذكرون أننا قلنا إن الكلام إنما هو في عمل يصدر من القائف، شأن المقام شأن غيره، كالقيادة المذكورة في المسألة السابقة مباشرة، وكذا غيرها من المسائل السابقة كالغناء مثلا، لا في ما له علاقة بتلك المسألة كما في عمل المستمع للغناء أو الغيبة أو من يأتي إلى من يمارس القيادة مثلا، فكل تلك الأمور خارجة عن محل البحث وإن كانت تستحق البحث

إذا ترتب عليها محرم^(١)، والظاهر^(٢) أنه مراد الكل، وإلا، فمجرد حصول

والتحقيق في حكمها طبعاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فقد كان الكلام في عمل القائف بالمعنى الذي مضى بيانه في التعريفين اللغوي والإصطلاحي، إلا أن الكلام انحرف عن ذلك إلى ما يترتب عليه أثر من القيافة، فيرد السؤال حينئذ عن يرتب الأثر، فهل المقصود أنه القائف، فهو الذي يلحق وهو الذي يرتب، أم أنه غيره من الناس ممن يأتي القائف فيسمع كلامه ويرتب عليه الأثر؟

إن كان المقصود هو الأول، فالكلام لا يزال في إطاره الصحيح كما هو واضح، وإن كان الثاني، فهو خروج عن المسار الصحيح كما أوضحنا قبل قليل، فما هي العلاقة بين القيافة كعمل لزيد وبين ترتيب الأثر عليها من قبل بكر؟! نعم، لو كانت من المقدمات المحصورة للحرام فلا كلام حينئذ، إلا أنه خروج سافر جداً عن محل الكلام لا يمكن المصير إليه أبداً.

(١) الدروس، ج ٣، ص ١٦٥. جامع المقاصد، ج ٤، ص ٣٣، ولم نقف على التقييد المذكور في التنقيح. نعم، حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٨٢، وانظر التنقيح، ج ٢، ص ١٣.

(٢) الوقفة الثانية: تأييد الفقهاء في ما ذهبوا إليه وذكر الأدلة عليه

وعلى كل حال، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما الدليل على إعتبار القيد السابق الذي ذهب إليه الفقهاء في الحرمة؟

والجواب: إن أصالة البراءة كما قلنا هي المنطلق، فالعمل حلال إلا إذا دل دليل على الحرمة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لو بحثنا في أدلة الحرمة ذات العلاقة

الإعتقاد العلمي أو الظني بنسب شخص لا دليل على تحريمه،
ولذا نهي في بعض الأخبار عن إتيان القائف والأخذ بقوله^(١).
ففي المحكي عن الخصال: «ما أحب أن تأتيهم»^(٢).
وعن مجمع البحرين: أن في الحديث: «لا آخذ بقول قائف»^(٣).

بالقيافة لما وجدناها تحرم أكثر من تلك الحصة التي ذكرناها. الأمر الذي يمكن معه نسبة القيد السابق إلى جميع من قال بحرمة القيافة حتى على نحو الإطلاق وبدون ذكر القيد.

(١) فالأخذ هو المحرم، وهو ما عبرنا عنه بأنه ترتيب الأثر. إلا أن المشكلة هنا والكلام بيننا، هو إقامة الدليل على هذا المدعى، وهو أن الأدلة إنما حرمت الأخذ، والروايات التي ذكرها المصنف هنا قد يقال بعدم نهوضها بذلك، فبغض النظر عن مسألة السند، هناك مسألة الدلالة، فقولته عليه السلام مثلاً: «لا أحب أن تأتيهم»، قد يرد عليه أن «لا أحب» غير صريح ولا ظاهر في الحرمة، ولو سلمنا الدلالة لورد احتمال أن الحرام إنما هو الإعتماد على القائف في ترتيب الأثر لا نفس عمل القائف، فالحرام هو ما يصدر من الآخرين من ترتيب الأثر لا ما يصدر عن القائف، الأمر الذي ذكرنا أنه خروج عن محل البحث في ما سبق.

وأما ما ورد في الرواية الأخرى من قوله عليه السلام: «لا آخذ بقول قائف»، فيرد عليه ما أوردناه على سابقتها وزيادة؛ إذ قد يكون المراد عدم ترتب الأثر لا حرمة العمل تكليفاً.

(٢) الخصال، ج ١، ص ٢٠، باب الواحد، الحديث ٦٨.

(٣) مجمع البحرين، ج ٥، ص ١١٠.

وقد^(١) افترى بعض العامة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أنه قضى بقول القافة^(٢).

وقد^(٣) أنكر ذلك عليهم في الأخبار، كما يشهد به ما عن الكافي عن

(١) الوقفة الثالثة: المعارض لأدلة الحرمة المزبورة

ولنغض النظر عما أوردناه على الأدلة التي ذكرها المصنف، ولنبن على تماميتها سنداً ودلالة فعلاً، الأمر الذي يعني: وجود الدليل المحرز على الحرمة، نعم، في الحصة الخاصة المذكورة، فتصل حينئذ النوبة إلى البحث في دليل معارض لدليل الحرمة يجري في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط. والدليل المدعى هو ما افتراه بعض العامة عليه صلى الله عليه وآله وسلم، من أنه عمل بقول القافة في مسألة إلحاق أسامة بزيد أبيه في ما أورده البخاري في صحيحه.

(٢) صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٩٥.

(٣) الوقفة الرابعة: الموقف من المعارضة

ولما حصلت المعارضة بين الأخبار فبعضها يحرم وبعضها يحلل، فلا بد من الانتقال إلى المرحلة التالية لعملية الإستنباط حيث نتبين الموقف من المعارضة، ونشخص الموقف النهائي من المسألة.

ومع أن الحقيقة هي أنه لا معارضة من الأساس بعد ضعف المجوز سنداً، الأمر الذي يعني البناء عملاً على عدم صدوره بعدم. حجية المنقول منه، إلا أنه يضاف إلى ذلك أن هناك دليلاً على عدم صدوره من أساسه، كما في الرواية التي ذكرها المصنف في المتن حيث امتنع الإمام عن إجابته لما دعو له من إتيان القافة بعد أن ذكروا له أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد أتاهم.

زكريا بن يحيى بن نعمان المصري، قال: « سمعت علي بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين، فقال: والله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام. فقال الحسن: إي والله جعلت فداك! لقد بغى عليه إخوته. فقال علي بن جعفر: إي والله ونحن عمومته بغينا عليه. فقال له الحسن: جعلت فداك! كيف صنعتم، فإني لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته - ونحن أيضا - ما كان فينا إمام قط حائل اللون! فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني. فقالوا: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بالقافة، فبيننا وبينك القافة. فقال: إبعثوا إني إليهم، وأما أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتموهم إليه، وليكونوا في بيوتكم.

فلما جاءوا وقعدنا في البستان واصطف عمومته وإخوته وأخواته وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبة من صوف وقلنسوة منها، ووضعوا على عنقه مسحة، وقالوا له: أدخل البستان كأنك تعمل فيه.

ثم جاءوا بأبي جعفر عليه السلام وقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب، ولكن هذا عم أبيه، وهذا عمه، وهذه عمته، وإن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان، فإن قدميه وقدميه واحدة.

فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه. فقال علي بن جعفر: فقمتم فمحصت ريق أبي جعفر عليه السلام وقلت: أشهد أنك إمامي الخير^(١). نقلناه بطوله تيمنًا.

وعلى هذا، فالصحيح ما ذهب إليه الفقهاء من حرمة القيافة بالقيد الذي ذكرناه.

(١) الكافي، ج ١، ص ٣٢٢، الحديث ١٤.

هذا ما تعرض له المصنف في هذه المسألة، وقد حاولنا جهدنا أن نسطاد

منه النكات الفنية والمنهجية والاستنباطية. ولمزيد من هذه الكنوز والثروات، تابع معي هذه المسألة في ما سأطرحه لك في فقرة (للبحث والتحقيق). ولا تنس أنها من جملة أهم ما ينبغي التعرض له والاهتمام به في جميع المسائل.

للبحث والتحقيق

وقبل أن نودع هذه المسألة، فلأطرح عليه بعض الأسئلة للبحث والتحقيق:

- ١- هناك تأثير مهم للإجماع الذي ذكره المصنف أول المسألة في عملية الإستنباط، هل يمكنك أن تصوره؟
- ٢- ما هي فائدة التعرض إلى التعريف اللغوي قبل التعريف الإصطلاحي ما دام الكلام في موقف الشرع من المسألة لا موقف اللغوي؟
- ٣- ما هو رأي المصنف في تعريف القيافة؟ بأي دليل؟
- ٤- لو فرض أن الروايات التي ذكرها المصنف للحرمة لم تكن تامة، إما سندا وأما دلالة، فماذا ستكون الفتوى حينئذ وبأي دليل؟
- ٥- لو كانت الرواية المذكورة في جواز القيافة صحيحة سندا، فما هو الموقف حينئذ؟

- ويمكنك أن تطرح أسئلة أخرى، ثم تحاول الوصول إلى جواب فني لها.
- ٧- ما هو حكم إتيان القائف لترتيب الأثر على قوله في غير مسألة إلحاق الناس بعضهم ببعض؟ ما الدليل على ذلك؟

المسألة الثامنة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

الكذب

المسألة الثامنة عشر

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه ^(١)]

الكذب ^(٢)

(١) زيادة منا كما قلنا دائما.

(٢)

الكذب

المدخل

وقبل الخوض بالبحث، وكما اعتدنا في المسائل السابقة، لا بد من تقديم مدخل بسيط للمسألة. وسيكون هذا المدخل ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى

بيان المسألة محل البحث

الكلام إنما هو في الحكم التكليفي لمحل البحث، والذي هو هنا العمل الذي يسمونه: «الكذب».

نعم، وكما صرحنا سابقا، فإن الكلام والبحث هنا إنما هو مقدمة لغيره، وهو التحقيق في صحة أن يكون هذا العمل مما يؤخذ في مقابله العوض كما

كررنا عدة مرات. فانتبه.

النقطة الثانية

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

ويكفي ما ذكرناه وكررناه مرارا سابقا، فإن الكلام لما كان في الحكم التكليفي، فإن المنطلق هو البراءة، وهكذا إلى آخر المراحل. نعم، سنشير إلى بعض النكات الفنية في ما يتعلق بعملية الإستنباط في محلها إن شاء الله تعالى.

النقطة الثالثة

محطات البحث في المقام

وأما بالنسبة إلى المحطات التي سيمر بها البحث فهي كالتالي:
 المحطة الأولى: بيان أن حرمة الكذب من الضرورات، ومما دل عليه الأدلة الأربعة، فلا حاجة للكلام في أصل الحرمة
 المحطة الثانية: تقسيم الكلام إلى مقامين:

الأول: إثبات أن الكذب من الكبائر

الثاني: مسوغات الكذب

أما الكلام في المقام الأول، فإنه سيمر بالوقفات التالية:
 الأولى: ذكر مجموعة من الروايات والآيات الصريحة أو الظاهرة في كون الكذب مطلقا من الكبائر، فسواء أترتب عليه مفسدة أم لا فهو كبيرة من الكبائر. ما يوجه ذهاب الأصحاب إلى كونه مطلقا كبيرة.
 الثانية: ذكر بعض الروايات التي يظهر منها أن الكبيرة نوع خاص من

الكذب لا مطلقا، وبيان الموقف النهائي في المسألة.

الثالثة: الكلام في خلف الوعد وأنه كذب أم لا.

الرابعة: الكلام في الكذب في الهزل وموقف الشريعة منه.

الخامسة: المبالغة في الادعاء ليست من الكذب.

السادسة: التورية ليست من الكذب (توجيه ذلك، رأي بعض المخالفين

ورده، نقل بعض الروايات الدالة على عدم كون التورية كذبا).

هذه هي الوقفات التي ستضمونها المحطة الثانية بمقامها الأول، ومن

الواضح أن بعض هذه الوقفات قد يكون خارجا عن العنوان الذي أعطاه

المصنف للمقام وهو التحقيق في كون الكذب من الكبائر أم لا.

وأما بالنسبة إلى المقام الثاني من هذه المحطة الثانية، فإنه سيمر بوقفتين

تمثل كل منهما الكلام في أحد مسوغين للكذب، كما سيشتمل على الإشارة

الخاطفة إلى مسوغ ثالث من المسوغات:

الأولى: الإضطرار مما يسوغ الكذب

وسوف نتوقف هنا في العديد من الأبحاث بالنحو التالي:

البحث الأول: ذكر الأدلة على جواز الكذب حالة الإضطرار.

البحث الثاني: التحقيق في أنه هل يعتبر في جواز الكذب إضطرارا عدم

التورية لمن يقدر عليها؟

وسيكون ذلك من خلال النقاط التالية:

الأولى: أن ظاهر المشهور هو الإعتبار، وذكر كلماتهم في هذا المجال.

الثانية: ما يصلح توجيهها لمذهب المشهور.

الثالثة: نقل مجموعة من الروايات التي يظهر منها عدم الإعتبار، وهي

الروايات المجوزة للكذب حالة الضرورة.

الرابعة: دفع التمسك بحكم العقل على الإعتبار.

الخامسة: أن مقتضى الإحتياط الإعتبار بل هو مقتضى القواعد لولا بعض الأمور.

البحث الثالث: الكلام في الإكراه وما يترتب عليه، وفرقه عن الإضطراب

على مبنى المشهور وعدم ذلك على مبنانا.

البحث الرابع: التحقيق في الضرر المسوغ للكذب.

البحث الخامس: أن الأليق حمل روايات التقية على إرادة خلاف الظاهر

بلا نصب القرينة لا على الكذب لمصلحة، وذكر تطبيق من تطبيقات ذلك.

الثانية: إرادة الإصلاح مما يسوغ الكذب

وسوف نتوقف هنا في البحثين التاليين:

١- إستفاضة الأخبار في الجواز.

٢- أن ظاهر الأخبار السابقة على الجواز عدم وجوب التورية وإن كان

مقتضى الإحتياط.

الثالثة: إشارة خاطفة جدا إلى مسوغ ثالث

ونشير هنا إلى جواز الوعد الكاذب للزوجة بل مطلق الأهل، وأن هناك

روايات أشارت لذلك.

هذه لمحة خاطفة للبحث ولما سيمر فيه من أمور، فإلى البحث التفصيلي

في كل واحد من تلك الأبحاث.

للبحث والتحقيق

هل لاحظت عنوانا منفردا لتعريف الكذب الذي هو محل البحث في

العناوين السابقة!؟

حرام^(١) بضرورة العقول والأديان، ويدل عليه الأدلة الأربعة، إلا أن الذي ينبغي الكلام فيه مقامان^(٢):

(١)

المحطة الأولى

بيان أن حرمة الكذب من الضرورات

هذه هي المحطة الأولى من محطات البحث، فحرمة الكذب أوضح من أن توضح وتثبت؛ فقد وصلت حد الضرورة، وحينما نقول: «حد الضرورة»، فاعلم أن الأمر لا يحتاج إلى دليل، وخاصة إذا ما كان حد الضرورة عقلا فضلا عنه شرعا.

ومع هذا، فإن أردت الدليل، فإنه الأدلة الأربعة جميعها: القرآن والسنة والإجماع والعقل، فهذه كلها دليل محرز يجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط ليقطع العمل بأصالة البراءة التي كانت جارية في المرحلة الأولى من مراحل العملية.

ويبقى عليك أن تراجع المطولات لتجد مقدار ما يثبت بها ليخرج عن الأصل السابق، راجع مثلا من تكلم عن العقل، ولاحظ ما الذي يحكم به العقل لتطبق قاعدة (ما حكم به العقل حكم به الشرع).

(٢)

المحطة الثانية

تقسيم الكلام إلى مقامين

ونقسم الكلام في هذه المحطة إلى مقامين، كالتالي:

أحدهما: في أنه من الكبائر.

الثاني: في مسوغاته.

أما^(١) الأول، فالظاهر من غير واحد من الأخبار - كالمروي في العيون بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن

المقام الأول: إثبات أن الكذب من الكبائر

المقام الثاني: مسوغات الكذب

(١) المقام الأول: إثبات أن الكذب من الكبائر

وسيكون الكلام في هذا المقام عبر البحث في الوقفات الست التالية:

الوقففة الأولى: الروايات والآيات على كون الكذب مطلقا من الكبائر

فسواء أترتب عليه مفسدة أم لا فهو كبيرة من الكبائر. ما يوجه ذهب الأصحاب إلى كونه كبيرة مطلقا.

هذا شروع في الكلام في الوقفة الأولى من وقفات المقام الأول للمحطة الثانية، وستعرض في هذه الوقفة إلى مجموعة من الروايات التي يظهر منها أن الكذب مطلقا من الكبائر، فسواء أترتب عليه مفسدة أم لا فهو كبيرة من الكبائر. وقبل الخوض في هذه الأخبار، أذكرك بلزوم الرجوع إلى مسألة سبقت تعرضنا فيها لتحقيق أن معصية ما من الكبائر أم لا، وهي مسألة الغيبة، حيث تكلمنا في المحطة الثانية من محطات البحث هناك عن ثلاث نقاط، كانت أولاها في ثمرية البحث في هذه المسألة، والثانية في الطريقة الفنية للإستنباط في المسألة محل البحث، وأما الثالثة، ففي الميزان في الكبيرة. فأرجو مراجعة تلك النقاط هناك لتستفيد منها هنا، فإننا لن نعيدها.

المسألة الثامنة عشر: الكذب.....المسألة ٣٤٣
الصحيح^(١)، والمرووي عن الأعمش في حديث شرائع الدين^(٢) - عده من
الكبائر.

وفي الموثقة بعثمان بن عيسى: «إن الله تعالى جعل للشر أفضالا، وجعل
مفاتيح تلك الأفضال الشراب، والكذب شر من الشراب»^(٣).

وأرسل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا أخبركم بأكبر
الكبائر؟ الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، وقول الزور»^(٤) أي: الكذب.

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: أن «المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه
سبعون ألف ملك، وخرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش، وكتب الله عليه
بتلك الكذبة سبعين زنية، أهونها كمن يزني مع أمه»^(٥).

ويؤيده ما عن العسكري صلوات الله عليه: «جعلت الخبائث كلها في

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧.

(٢) الوسائل ١١: ٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

فالروايتان تصرحان بكون الكذب كبيرة، ونعم الدليل هما إذن. ولكن: دقق
في مقدار ونوع الكذب الذي تثبت الروايتان كونه كبيرة، وهكذا افعل في
سائر الأدلة التي سنذكرها دليلا على كون الكذب كبيرة.

(٣) الوسائل ٨: ٥٧٢، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

وقد سبق وجه التسمية بالموثقة، فراجع رجاء.

(٤) المحجة البيضاء ٥: ٢٤٢.

(٥) البحار ٧٢: ٢٦٣، الحديث ٤٨، ومستدرك الوسائل ٩: ٨٦، الباب ١٢٠

من أبواب تحريم الكذب، الحديث ١٥.

بيت واحد، وجعل مفتاحها الكذب. . . الحديث «^(١)»، فإن مفتاح الخبائث كلها كبيرة لا محالة.

ويمكن الإستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾^(٢)، فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله، كافرا بها.

(١) البحار ٧٢: ٢٦٣، الحديث ٤٦. والرواية ضعيفة سندا، ولا تنهض إلا لمجرد التأييد كما صرح به المصنف.

(٢) النحل: ١٠٥.

هذا ما ذكره المصنف لإثبات أن الكذب كبيرة من الكبائر أو تأييده، وسيأتي مؤيد آخر بعد مذهب الأصحاب من إطلاقهم كون الكذب كبيرة، إلا أنه مجرد مؤيد. ولا تنس أن ترجع إلى ما ذكرناه في بحث الغيبة من وسائل لإثبات كون المعصية كبيرة وتطبقه هنا.

وعلى أية حال، فمراجعة الأدلة السابقة وإطلاقها يوجه ما ذهب إليه بعض الأصحاب في ما يظهر من كلماتهم من أن الكذب كبيرة مطلقا، فسواء أترتب عليه مفسدة أم لا فهو كبيرة من الكبائر. فالأدلة السابقة تخرج بنا عن مقتضى ما كان يثبت الإستصحاب من عدم كون الكذب كبيرة، لثبت أن كل كب كبيرة من الكبائر.

وكما ترى، فإن كون مطلق الكذب كبيرة قد ثبت ببركة الإطلاقات السابقة التي جرت فخرجت بنا عن مقتضى الأصل العملي، الأمر الذي يعني: لزوم البحث عما يمكن أن يكون مخصصا أو مقيدا لها ليطم الإستدلال بها على المدعى، وهذا ما تتكفله الوقفة التالية حتما.

المسألة الثامنة عشر: الكذب..... ٣٤٥

ولذلك كله أطلق جماعة كالفاضلين^(١) والشهيد الثاني^(٢) - في ظاهر كلماتهم - كونه من الكبائر، من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة أو لا يترتب عليه شيء أصلا.

ويؤيده ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لأبي ذر رضوان الله عليه: «ويل للذي يحدث فيكذب، ليضحك القوم، ويل له، ويل له، ويل له»^(٣)؛ فإن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالبا إيقاع في المفسدة.^(٤)

نعم^(٥)، في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة، مثل رواية أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: إن «الكذب على الله

(١) لم نقف عليه في كتب المحقق والعلامة تقيّما، نعم في القواعد (٢): (٢٣٦): أن الكبيرة ما توعد الله فيها بالنار. ومثله التحرير (٢: ٢٠٨).

(٢) الروضة البهية ٣: ١٢٩.

(٣) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ذيل الحديث ٤.

(٤) ومع هذا وعد عليه الويل وكرر ذلك ثلاث مرات، الذي يعني: أنه كبيرة من الكبائر. نعم، هو مجرد مؤيد لا أكثر.

(٥) الوقفة الثانية: ما يظهر منه أن الكبيرة نوع خاص من الكذب،

وبيان الموقف النهائي في المسألة

وقد عرفت الهدف من وراء الكلام في هذه الوقفة، فعلى من يذهب إلى أن الكذب كبيرة مطلقا أن يرد الاستدلال بهذه الروايات، وأما الفريق المقابل، فقد اتضح ما عليه أيضا. وهذا هو المهم في المقام لا أن يكون الاستدلال تاما أم لا؛ فإنه يحتاج إلى توسع يمكن للطالب أن يتابعه في الكتب التفصيلية.

تعالى ورسوله من الكبائر»^(١)؛ فإنها ظاهرة في اختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص^(٢)، لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة، ولعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمة.

(١) الرواية الأولى

وهي الواردة في الوسائل ٨ : ٥٧٥، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) لا جميع مصاديق الكذب.

وعلى أية حال، فإن المصنف يذهب إلى تمامية ظهورها في الاختصاص، ولكن لا في الاختصاص الذي يؤدي إلى تقييد وتخصيص المطلقات والعمومات السابقة، بل في اختصاص هذه الحصة من الكذب (الكذب على الله ورسوله) بكونه كبيرة شديدة، ولعله أولى من تقييد أو تخصيص المطلقات والعمومات السابقة.

للبحث والتحقيق

ويبقى عليك أن تحقق في ما يلي:

- ١- تمامية أو عدم تمامية ظهور الرواية في الاختصاص المقيد.
- ٢- تمامية أو عدم تمامية ظهور الرواية في الاختصاص غير المقيد الذي ادعاه المصنف.

٣- وجه ما ذهب إليه المصنف من أولوية حمل الرواية على ما ادعاه على

تقييدها للإطلاقات.

المسألة الثامنة عشر: الكذب.....المسألة ٣٤٧.
وفي^(١) مرسله سيف بن عميرة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان يقول علي بن الحسين عليهما السلام لولده: إتقوا الكذب، الصغير منه والكبير، في كل جد وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير إجترأ على الكبير. . . الخبر»^(٢). ويستفاد منه أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفسد.

وفي^(٣) صحيحة ابن الحجاج: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الكذاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال: لا، ما من أحد إلا ويكون منه ذلك، ولكن المطبوع على الكذب»^(٤)، فإن قوله: «ما من أحد. . . الخبر» يدل على أن الكذب من اللمم الذي يصدر من كل أحد، لا من الكبائر.

(١) الرواية الثانية

وهي الواردة في الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

ويستفاد من الرواية أن الكذب نوعان: كبير وصغير، وإن شئت قلت: عظم الكذب وصغره إنما هو بمقدار ما يترتب عليه من المفسد، الأمر الذي يعني: أنه ليس على إطلاقه كبيرة. نعم، الرواية مرسله.

(٢) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٣) الرواية الثالثة

وهي صحيحة إبن الحجاج بالتقريب الذي ذكره المصنف في المتن.

(٤) الوسائل ٨: ٥٧٣، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

وعن^(١) الحارث الأعور، عن علي عليه السلام، قال: «لا يصلح من الكذب

(١) الرواية الرابعة

وهي رواية الحارث الأعور، بتقريب: أن الوارد فيها هو أن الكذب يهدي إلى الفجور والذي بدوره يهدي إلى النار، وإلى هنا، الرواية تدل على أن مطلق الكذب كبيرة بعد كونه مما وعد عليه النار، وهو أحد المعايير في كون المعصية كبيرة إن كنت تذكر ما ذكرناه في باب الغيبة، أو كنت قد راجعته عندما طلبناه منك، إلا أن الرواية لم تنتهه إلى هنا، بل جاء فيها أن الكذب الذي يهدي إلى الفجور إنما هو حصة خاصة، وهي التي تنطلق من إنسان «لا يزال يكذب»، ما يعني: أن الكبيرة من الكذب هو نحو خاص لا مطلقاً. نعم، الفكرة الماضية كلها على نحو الإشعار ليس إلا، وأنت تعلم أن الإشعار لا يغني عن الحق شيئاً.

الموقف النهائي من المسألة

وبعد الإعراف بظهور بعض الروايات السابقة في التفصيل، فإنها خير مقيد للإطلاقات السابقة، لتكون النتيجة النهائية: عدم كون الكذب كبيرة على إطلاقه، بل الكبيرة حصة خاصة منه.

للبحث والتحقيق

ويبقى عليك أن تحقق في تشخيص تلك الحصة التي هي كبيرة، وتلك الحصة التي ليست كذلك، وأظنك تعرف الطريق إلى ذلك، إنطلق من الإستصحاب الذي ذكرناه سابقاً، والذي يقتضي أن كل كذب ليس بكبيرة، ثم انتقل إلى المطلقات التي قالت بأن...، ومنها إلى تشخيص الحصة الخاصة

جد وهزل، ولا يعدن أحدكم صبيه ثم لا يضي له، إن الكذب يهدي إلى الضجور، والضجور يهدي إلى النار، وما زال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب وفجر. . . الخبير»^(١). وفيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

وقوله^(٢): «لا يعدن أحدكم صبيه ثم لا يضي له»، لا بد أن يراد به النهي

التي خرجت بالمقيد والمخصص، وهي. . .

(١) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوقفة الثالثة: الكلام في خلف الوعد وأنه كذب أم لا

وما دام خلف الوعد قد ذكر في الرواية منها عنه، فلتكلم في أنه كذب أم لا، وليعلم أن الكلام إنما هو في انطباق عنوان الكذب عليه أو عدم انطباقه، فلو لم يكن كذبا، فإنه لن يكون حراما من هذه الجهة، وهذا لا يعني: عدم حرمة مطلقا ولو بعنوان آخر كما هو واضح.

وسنبدأ الرحلة من جانبنا بأن نلفت إلى أن ما يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب المعروف والذي هو محل الكلام إنما هو الخبر (القول، الكلام)، وأما الإنشاء فلا يوصف بذلك كما هو واضح (بضميمة لم يذكرها المصنف في ما سبق، وهي أن الكذب إنما هو الإخبار بخلاف الواقع حين الإخبار)، والوعد إنشاء لا إخبار كما هو المعروف وإن كان قد يستلزم الإخبار في بعض الأحيان كما سنقول بعد قليل، إلا أن ذلك لا يجعله إخبارا حقيقة، وإلا لما كان (إنشاء) في البين وهو واضح البطلان.

إذا تبين ذلك، فيرد سؤال أن الظاهر من الرواية هو كون خلف الوعد من

الكذب وهو حرام، فكيف يوجه ذلك بحيث لا يصطدم وما قدمتموه؟

والجواب: يمكن أن يوجه ذلك بأحد توجيهين:

الأول: أن إطلاق الكذب على خلف الوعد محض مسامحة في الإستعمال، وأما ما جوز ذلك، فهو كونه متحدا مع الكذب حكما حيث كلاهما محرم شرعا. **الثاني:** لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل - كما في غيره من الإنشاءات التي مثل بها بعض الأساطين، من إيجاب الشخص أمرا وهو لا يقصد حقيقة الإيجاب، كما في الأوامر الإمتحانية مثلا - وذلك فيما إذا كان قاصدا عدم الوفاء بالوعد حينما وعد؛ فإن للوعد مدلولاً مطابقياً هو الإنشاء، وآخر التزامي هو الإخبار، فمن وعد فقد أخبر بوجود قصده إلى إيقاع الفعل، فلو كان قاصدا عدم ذلك حين الوعد، فهو كاذب في إخباره عن وجود ذلك القصد حين الوعد. إلا أنه كذب مسامحة لا حقيقة!

ولئن قلت: بقي عندي سؤالان:

الأول: بناء على ما جاء في التوجيهين السابقين، فليس هناك كذب حقيقة في خلف الوعد، فلماذا نهى عنه في الرواية بحيث يفهم منه التحريم؟ **الثاني:** لو لم يكن في خلف الوعد كذب حقيقة، فكيف صح لهم قول: «صادق الوعد» أو: «كاذب الوعد»؟!

قلنا:

أما السؤال الأول، فجوابه واضح؛ فإن حرمة عمل ما لا تقتصر على كونه كذبا بحيث لو لم يكن كذب لارتفعت الحرمة، بل هناك عناوين كثيرة أخرى تجعل العمل حراما، من ضمنها ما أشارت له الآية الكريمة: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾، فقد جعلت المقت الكبير لمن يقول ما لا يفعل. وأما السؤال الثاني، فجوابه: أن الصدق والكذب في: «صادق الوعد» و: «كاذب الوعد»، ليستا صفتين للكلام والإخبار كما هو واضح، بل هما صفتان

للوعد الذي هو فعل، فيكون المراد من الإستعمالين السابقين في الحقيقة: «صادق الفعل» و: «كاذب الفعل»، حيث يدور الصدق والكذب مدار إتيانه بما وعد وفعله له وعدم ذلك. وإن شئت عبرت بقولك: جعل ما وعد به من الفعل مطابقا للواقع في ظرفه المستقبلي أو عدم جعله، كما أن الصدق والكذب الحقيقيان مدارهما مطابقة أو عدم مطابقة الواقع حين الكلام والإخبار.

إن قلت: بقي عندي سؤال واحد: أليس هذا النوع من الكذب محرما؟

قلنا: هذا وإن كان كذبا إلا أنه ليس هو الكذب الإصطلاحي الوارد في المسألة محل بحثنا وهي (الكذب)، وعليه، فلا تشمله أدلة الحرمة في ما نحن فيه، ويكفي أن نشك في ذلك ليكون المرجع البراءة بعد عدم إمكان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ما يعني: أن المورد لازال داخلا تحت أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط كما أخبرناك مطلع المسألة وما سبقها من مسائل.

وإن شئت قلت: أدلة حرمة الكذب منصرفة إلى تلك الحصة من الكذب الذي هو الكذب في الإخبار لا غيره من الكذب كما في الكذب في الوعد.

هذا ما ذهب إليه المشهور مع أن بعض الروايات ظاهر في الحرمة، وهذا يعني: أن المشهور لم يعمل بتلك الروايات، الأمر الذي يؤدي إلى ضعفها كما قلنا قبل ذلك. نعم، يستحب ترك ذلك!!!

قال السيد الخوئي رحمته في مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٦٠٣: « الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جدا، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد وحرمة مخالفته، ولم نجد منها ما يكون ظاهرا في الإستحباب، ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان، فلو كان

حراما لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم.
 مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك وكونها بمرأى منهم ومسمع،
 ومع ذلك كله فقد أفتوا بإستحباب الوفاء به وكراهة مخالفته حتى المحدثين
 منهم، كصاحبي الوسائل والمستدرك وغيرهما مع جمودهم على ظهور
 الروايات (راجع: الوسائل: ١٢، باب ١٠٩: ١٦٥، والمستدرك: ٨ باب ٩٢:
 ٤٦١ إستحباب الصدق في الوعد)، وذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه
 الروايات على قرينة الإستحباب فأعرضوا عن ظاهرها.

ولكننا قد حققنا في علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية
 الصحيحة لا يوجب وهنها، كما أن عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب
 إعتبارها، إلا إذا رجع إعراضهم إلى تضعيف الرواية ورجوع عملهم إلى
 توثيقها. وإذن، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها
 وحملها على الإستحباب.

ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشركة قائمة على
 جواز خلف الوعد، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعد معاملة الفساق، ولم
 نعهد من أعظم الأصحاب أن ينكروا على مخالفة الوعد كإنكارهم على
 مخالفة الواجب وارتكاب الحرام، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل
 الأخبار المذكورة على إستحباب الوفاء بالوعد وكراهة مخالفته.

نعم، الوفاء به والجري على طبقه من مهمات الجهات الأخلاقية، بل ربما
 توجب مخالفته سقوط الشخص عن الإعتبار في الانظار، لحكم العقل على
 مرجوحيته. ومع ذلك كله، فرفع اليد عن ظهور الروايات وحملها على
 الإستحباب يحتاج إلى الجرأة، والأوفق بالإحتياط هو الوفاء بالوعد.

عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء، وهو المراد ظاهرا بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(١)، بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا، وإن إطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أن سائر الإنشاءات كذلك، ولذا ذكر بعض الأساطين: أن الكذب وإن كان من صفات الخبير، إلا أن حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه^(٢)، كمدح المذموم، وذم الممدوح، وتمني المكاره، وترجي غير المتوقع، وإيجاب غير الموجب، وندب غير النادب، ووعد غير العازم^(٣).

وكيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب، لعدم كونه من مقولة الكلام، نعم، هو كذب للوعد، بمعنى جعله مخالفا للواقع، كما أن إنجاز الوعد صدق له، بمعنى جعله مطابقا للواقع، فيقال: «صادق الوعد» و: «وعد غير مكذوب».

وقد يستدل على الحرمة أيضا بقوله تعالى: ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾، حيث قيل: «كبر أن تعدوا من أنفسكم ما لا تفنون به مقنا عند الله»، وقد استشهد الإمام عليه السلام بهذه الآية أيضا على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية.

وفيه: إن الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد؛ فإنها راجعة إلى ذم القول بغير العمل...».

(١) الصف: ٣.

(٢) أي: عن الخبير

(٣) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٢٠.

والكذب بهذا المعنى ليس محرماً على المشهور وإن كان غير واحد من الأخبار ظاهراً في حرمة^(١)، وفي بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة. ثم^(٢) إن ظاهر الخبرين

(١) نظر الوسائل ٨: ٥١٥، الباب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢ و ٣، وأيضاً ١١: ٢٧٠، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦ و ١١.

(٢) الوقفة الرابعة: الكلام في الكذب في الهزل وموقف الشريعة منه والسؤال الذي نريد أن نصل إلى إجابة عنه في المقام، هو: هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل، أو تختص حرمة بالكذب الجدي؟

قبل كل شيء: ثلاث نقاط مهمة

وقبل البدء بالبحث والتحقيق، فلأضع إصبعك على ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: إن المنطلق هو البراءة

فمتى شككنا في حرمة الكذب في الهزل فإن الحكم هو عدم الحرمة حتى يأتينا دليل محرز على الحرمة ليجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط. لا يقال: ما دام الكذب في الهزل «كذباً» فإن إطلاقات حرمة الكذب ستشمله، فيكون محرماً فإنه يقال: القدر المتيقن من تلك الإطلاقات هو الكذب الجدي، وأما غيره فلا، ولا أقل من الشك ليكون المورد من موارد الشك على نحو الشبهة المصدقية التي لا يمكن معها التمسك بالعمومات كما هو المعروف.

النقطة الثانية: هل هناك دليل خاص على حرمة الكذب في الهزل؟

وما دام لا يمكن التمسك بالعمومات، فهل هناك دليل خاص على حرمة

الكذب في الهزل؟

والجواب: هنا يأتي دور بعض الروايات التي يظهر منها ذلك، منها الروايتين اللتين أشار لهما المصنف، حيث يظهر منهما حرمة الكذب حتى في الهزل، فلا بد من التوقف عندهما بحثاً وتحقيقاً.

النقطة الثالثة: إن الكذب في الهزل يمكن أن يكون على نحوين:

الأول: كون الهازل بكذبه مخبراً عن الواقع ولكن بداع المزاح والهزل، من دون ان يكون اخباره مطابقاً للواقع، كأن يخبر أحداً بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة، ليعتبر المخاطب بقوله، فيرتب عليه الأثر، فيضحك منه الناس.

وهذا ما أسماه المصنف بالكذب في مقام الهزل.

الثاني: أن يكون الكلام بنفسه مصادقاً للهزل، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض، من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ولا يستند إلى داع آخر من دواعي الإنشاء، ومثاله: أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل، كإطلاق البطل على الجبان.

إذا اتضح النحوان السابقان، نقول:

أما النحو الأول، فلا شبهة في كونه من الكذب؛ فإنه خبر غير موافق للواقع.

إن قلت: ولكن الداعي لم يكن جدياً، بل كان مجرد الهزل؟

قلنا: إختلاف الدواعي لا يخرجها عن واقعها وحقيقتها؛ إذ يبقى بنظر العرف إخباراً بخلاف الواقع، فيكون مشمولاً لما دل على حرمة الكذب.

وأما الثاني، فهو محل الكلام والبحث، حيث استقرب المصنف ابتداءً أنه

لا دليل على حرمة مع نصب القرينة عليه.

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يحكي عن المخبر به، وقد ذكرنا أن الصادر عن الهازل في النحو الثاني ليس إلا الإنشاء المحض، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً، بعد عدم كونه خبراً من الأساس.

نكات ثلاث يجب الالتفات إليها في المقام

الأولى: إن المفرق بين النحويين من الكذب هازلاً هو العرف طبق القواعد التي يعملون بها في محاوراتهم، وهم إنما يبنون على أن المتكلم جاد غير هازل إلا أن يصدر منه ما ينفي ذلك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنهم يبنون على أن الهازل أيضاً قاصد إلى الإخبار عن الواقع (أي: على النحو الأول) إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك (أي: على النحو الثاني). فإذا قامت تلك القرينة، خرج الكلام عن كونه إخباراً، فيخرج عن كونه كذباً؛ لاختصاص الكذب بالإخبار كما قلنا، فلا يعمه دليل تحريم الكذب بالنتيجة.

الثانية: إن النحو الثاني من الكذب هازلاً ليس كذباً حقيقة وإنما هي مسامحة في التعبير ليس إلا.

الثالثة: وإن تنزلنا وقلنا بأن النحو الثاني كذب أيضاً، فإنه يبقى غير مشمول لإطلاقات حرمة الكذب؛ للإنصراف، نعم، لإنصراف أدلة حرمة الكذب إلى النحو المتعارف من الكذب وهو الإخبار بخلاف الواقع.

كما أن قيام السيرة على عدم حرمة الكذب هازلاً بنحوه الثاني خير دليل على إعراض المشهور وعدم عملهم بما يظهر منه حرمة الكذب مطلقاً. بل حتى ما ذكر فيه الكذب هازلاً كما نحن فيه من الخبرين، ما يقوي حملهما

الآخرين^(١) - خصوصا المرسله- حرمة الكذب حتى في الهزل، ويمكن أن يراد به: الكذب في مقام الهزل، وأما نفس الهزل - وهو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله^(٢) - فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينة على إرادة الهزل كما صرح به بعض^(٣)، ولعله لإنصراف الكذب إلى الخبر المقصود، وللسيرة.

ويمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية، ويحتمل^(٤) غير بعيد

على الإستحباب.

(١) المقصود الخبر الذي قبل صحيحة ابن الحجاج والخبر الذي بعدها، ففي الكلام بعض سهو.

وأما خصوصية المرسله كما سيقول المصنف، فلورود جملة: «في كل جد وهزل...» فيها

(٢) أي: الفاقد لقصد الحكاية والإخبار وقصد كشف الواقع للمخاطب الذي هو مدلول الكلام، لا الفاقد للقصد بالمرّة حتى القصد الإستعمالي للألفاظ في المعاني ككلام النائم والسكران كما هو واضح.

(٣) لم نثر على من صرح بذلك، أنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٦٧، والجواهر ٢٢: ٧٢.

(٤) إحتمال الحرمة حتى في النحو الثاني من الكذب هازلا

النتيجة التي وصلنا إليها إلى حد الآن هي: عدم كون الكذب هازلا بنحوه الثاني محرما من ناحية الكذب بعد عدم كونه كذبا، ولإنصراف أدلة حرمة الكذب إلى غير هذه الحصة من الكذب لو سلمنا كونه كذبا.

ومن هنا يبرز إحتمال قوي بالحرمة، حيث أن عدم الحرمة إذا كان منشأه الإنصراف، فإن هناك إحتمالا قويا بعدم الإنصراف بعد اصطدام ادعائه بعقبة

كؤود لا يمكن تجاوزها، وهي أننا لو قلنا بالإنصراف، فمعنى ذلك أن الروايات المحرمة ستكون واردة في حصة خاصة من الكذب أقل بكثير من الحصة الأخرى التي هي الكذب هازلا بنحوه الأول، وهذا ما لا يمكن المصير إليه؛ لكونه حمل على الفرد الأقل، وإن شئت عبرت بالفرد النادر من فردي الكذب هازلا، وهذا ما لا يرضى به العرف أبدا بعد أن كانت الروايات والقوانين بصورة عامة إنما ترد في الغالب لتوضيح الموقف من حالات متفشية عامة لا نادرة.

وعلى هذا، فإن الإنصراف ممنوع، فتبقى العمومات الواردة في حرمة مطلق الكذب هازلا على حالها، ما يعني: شمولها لكلا الفردين السابقين الذكر من الكذب هزلا.

نعم، هذا مجرد احتمال وإن كان غير بعيد، هل تعرف لماذا؟ سأقول لك: لأنك إن راجعت كلامنا السابق، وجدت أننا رددنا الاستدلال بالروايتين على حرمة الكذب هازلا بنحوه الثاني بخروجه موضوعا (تخصصا) عن تلك الروايات بعد عدم كونه إخبارا، وأما الإنصراف، فقد كان مجرد كلام افتراضي مبني على غض النظر عن الكلام السابق والبناء على كون ما نحن فيه من الكذب الإصطلاحي أيضا، فيأتي حينئذ قضية الإنصرافوردها الذي نشأ منه الإحتمال. فانتبه، ولا تغفل رجاء؛ فإن المعلومات التي نعطيها، وبالطريقة الفنية التي نضع يدك عليها كلها دقيقة من جهة، ومقصودة من جهة ثانية، ومدقق في محل ذكرها من جهة ثالثة، فأرجو أن لا تضع الجهود المضنية سدا.

نعم، هناك ما يقوي هذا الإحتمال، وهو روايتان ذكرهما المصنف في

المسألة الثامنة عشر: الكذب..... ٣٥٩.

حرمته، لعموم ما تقدم، خصوصا الخبرين الأخيرين، والنبوي في وصية أبي ذر رضي الله عنه^(١)؛ لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل.

وعن الخصال بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا زعيم بيت في أعلى الجنة، وبيت في وسط الجنة، وبيت في رياض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققا، ولمن ترك الكذب وإن كان هازلا، ولمن حسن خلقه»^(٢).

وقال أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام: «لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجدده»^(٣).

ثم إنه لا ينبغي الإشكال في أن المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت،

المتن، إلا أنهما لا تصلحان لإثبات الحرمة والإحتمال، وإلا لكان مقتضى فن الاستنباط الإفتاء على طبقهما كما اتضح.

(١) وقد تقدم الخبر.

(٢) الخصال ١: ١٤٤، الحديث ١٧٠، والوسائل ٨: ٥٦٨، الباب ١٣٥ من

أبواب أحكام العشرة، الحديث ٨

(٣) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٤) الوقفة الخامسة: المبالغة في الإدعاء ليست من الكذب

هذه هي الوقفة الخامسة من وقفات المقام الأول من مقامي المحطة الثانية من محطات الكلام في هذه المسألة (الكذب).

والذي تناوله هذه الوقفة هو البحث في المبالغة، فهل يعتبر ذلك من الكذب أم لا؟

الذي يدعيه المصنف هو أنه لا ينبغي الإشكال في عدم كونها كذبا، والوجه

في ذلك، هو أن الكذب كما قلنا هو مخالفة (المراد من الكلام) للواقع، وهذا لا يتحقق في المبالغة، لأنه في الحقيقة لا مخالفة للواقع في المبالغة، فلو قال مثلا: «أخبرت فلانا سبعين مرة» وهو يريد المبالغة مع نصب القرينة طبعاً، فإنه في الحقيقة في مقام الإخبار عن كثرة عدد المرات التي أخبر بها زيدا، وليس عدد المرات التي أخبره بها بالدقة. وهكذا في سائر أنحاء المبالغة.

نعم، هذا مع نصب القرينة كما هو واضح، وأما مع عدمها، فيعتبر كذبا؛ فإن الظاهر للعرف من الجملة السابقة مثلا، هو أنه فعل ذلك بذلك العدد مع أنه خلاف الواقع.

نعم، إذا انتفى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه، وكانت المبالغة في غير محلها، فقد احتمل المصنف دخول ذلك في الكذب، كما لو مدح إنسانا قبيح المنظر وشبه وجهه بالقمر.

ووجه هذا الإحتمال، هو أن المبالغة لها قواعدها الحاكمة التي لا ينبغي أن تخرج عنها، فإذا خرجت، خرج الكلام عند العرف عن كونه مبالغة، فكان المدار في صدقه وكذبه مطابقة ظاهره للواقع، والمفروض أنه خلاف الواقع، فيكون كذبا، كما لو لم يكن قد أخبر زيدا إلا مرة واحدة عندما صدرت منه الجملة السابقة.

نعم، الوجه السابق للإحتمال قائم على أمرين لم يذكر المصنف إلا أحدهما:

الأول: ما ذكره المصنف، من أن المدار في الخروج عن المبالغة هو نظر المخاطب حيث يرى أن المرة الواحدة مثلا لا تعتبر كثيرة بحيث يبالي في موردها من حيث العدد بالعبارة المتقدمة، أو لا يرى شبيها بين الممدوح وما مدح به بحيث يبالي في حقه فيقال عنه «إنه قمر».

ليست من الكذب. وربما يدخل فيه إذا كانت في غير محلها، كما لو مدح إنسانا قبيح المنظر وشبهه بالقمر، إلا إذا بنى على كونه كذلك في نظر المادح، فإن الأنظار تختلف في التحسين والتقبيح كالذوايق في المطاعم. وأما^(١) التورية، وهي: أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع وقصد من

وأما إذا بنى على ان المناط إنما هو ما يعتقده المتكلم (المبالغ)، فيجب الرجوع حينئذ إليه في الخروج أو عدم الخروج عن المبالغة، فلو كان يعتقد أن الإخبار مرة واحدة كثير في حق من أخبره، أو كان يعتقد أن القبيح الوجه عند العرف ليس كذلك، فإنه لا خروج حينئذ عن المبالغة، فلا كذب حينئذ بالتوجيه الذي ذكرناه لعدم كون المبالغة كذبا.

الثاني: أنه الإحتمال السابق مبني على بناء العرف على أن المبالغة مع عدم ملاكها كحالات عدم الشبه في التشبيه أو القلة في العبارة السابقة تعتبر خروجاً عن المبالغة، وهو ما يمكن أن يتأمل فيه، غداً أن الظاهر أن العرف لا يحكم بذلك، بل يذهب إلى أنها مبالغة غير صحيحة القواعد لا غير، فهي مبالغة، إلا أنها غير صحيحة. فتأمل.

(١) الوقفة السادسة: التورية ليست من الكذب

هل التورية من الكذب؟ هذا هو السؤال الذي نروم الإجابة عنه هنا، لنرى أن التورية حرام من جهة كونها كذباً أم لا، فإن محل الكلام هو هذا كما قلنا سابقاً، فلربما كان هناك سبب آخر للحرمة غير الكذب كما نبهنا عليه مراراً. وعلى أية حال، فمن الواضح أن الجواب عن السؤال السابق لا بد وأن يمر من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

أولاً: ما هو الموقف حالة الشك؟

لا أحسبك قد نسيت أن المنطلق هو أصالة البراءة، فلو شككنا في كون التورية كذبا أم لا، فإن المرجع هو الرأء لثبت عدم الحرمة من هذه الجهة؛ إذ أننا بشكنا ذلك نشك في انطباق عنوان الكذب على التورية ما يعني: عدم إمكان التمسك بعمومات حرمة الكذب بعد أن كان التمسك حينئذ من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فمازلنا على مقتضى البراءة إذا.

ثانيا: ما هي التورية؟

وأما التورية، فقد عرفها المصنف في المتن بما لا مزيد عليه، وبعبارة مختصرة: أن يريد المتكلم باللفظ ويقصد منه خلاف ظاهره بدون نصب قرينة على ذلك، بحيث يكون المقصود مطابقا للواقع لا مخالفا له. نعم، الظاهر من الكلام غير مطابق للواقع.

ثالثا: ما هو الكذب؟

وأما الكذب، فقد وقع في حقيقته التي كان المفروض أن نتكلم فيها قبل ذلك بكثير كلام، فذهب قوم إلى أنها مخالفة ظاهر الكلام للواقع، كما ذهب آخرون إلى أنها مخالفة المقصود من اللفظ للواقع.

ولسنا هنا بصدد التحقيق في ما هو الصحيح من الأمرين السابقين، وسنبني على ما يبني عليه المصنف والمشهور، من أن الكذب هو عدم مطابقة المقصود من اللفظ للواقع.

والنتيجة التي نصل إليها من خلال الجواب عن السؤالين الأخيرين، هي: أن التورية ليست من الكذب؛ فإن المفروض أن ما قصده المتكلم من اللفظ وما استعمله فيه مطابق للواقع كما ذكرنا قبل قليل.

إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك، مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاص - كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في

والنتيجة التي توصلنا إليها، هي: ما يذهب إليه الأصحاب في ما صرحوا به في ما سيأتي من وجوب التورية عند الضرورة، بأنه يوري بما يخرج من الكذب، الصريح بأنهم يذهبون إلى أنها ليست من الكذب وإلا كيف تكون مخرجة منه!؟

بل الظاهر ان المسألة على حد من الوضوح عندهم بحيث لا يقبلون حتى بما يوهم أو يقتضي خلافه، فهذا المحقق الثاني يعترض في جامع المقاصد على كلام للعلامة في القواعد يقتضي كون التورية من الكذب أشد الاعتراض.

وعلى ما سبق، فإن التورية لا تحرم، نعم، هذه النتيجة إنما هي بلحاظ الكذب كما نهينا عليه سابقا، ولئن انطبق عنوان آخر محرم فإن الفتوى ستكون طبق ذلك كما هو الواضح.

نعم إذا قلنا بأن جهة حرمة هي جهة قبحه عقلا، وهو الإغراء بالجهل، والتورية إغراء بالجهل كالكذب، فتحرم التورية، لاتحاد الملاك وإن لم تكن كذبا موضوعا. إلا أنه فيه: أولا: إن المشهور يقولون بحرمة الكذب بعنوانه، ولو لم يلزم إغراء بالجهل، كما إذا كان المخاطب عالما بكذبه، فإنه لا إغراء بالجهل من قبل هذا الكلام، وقد عرفت أن التورية ليست كذبا بعنوانه. وثانيا: بأن الإغراء بالجهل لا يستند إلى المتكلم، بل إلى تخيل المخاطب خلاف ما قصده المتكلم من كلامه. وثالثا: لو استند الإغراء بالجهل إلى المتكلم، فهو بإعتبار عدم نصب القرينة على ما قصده من اللفظ، لا بإعتبار كلامه المستعمل فيما يطابق الواقع، فليس الكلام الملقى إلى المخاطب كذبا ذاتا ولا ملاكا.

حق أحد: «علم الله ما قلته»، وأردت بكلمة «ما» الموصولة، وفهم المخاطب النافية، وكما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: «ما هوها هنا» وأشار إلى موضع خال في البيت، وكما لو قلت: «اليوم ما أكلت الخبز»، تعني بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة، إلى غير ذلك - فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب.

ولذا صرح الأصحاب في ما سيأتي من وجوب التورية عند الضرورة، بأنه يوري بما يخرج من الكذب، بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة في القواعد - في مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم، بأنه «يجوز الحلف كاذبا، وتجب التورية على العارف بها» -: بأن العبارة لا تخلو من مناقشة، حيث تقتضي ثبوت الكذب مع التورية، ومعلوم أن لا كذب معها^(١)، إنتهى.

ووجه ذلك: أن الخبر باعتبار معناه - وهو المستعمل فيه كلامه - ليس مخالفا للواقع، وإنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ.

نعم، لو ترتب عليها مفسدة، حرمت من تلك الجهة، اللهم^(٢) إلا أن

(١) جامع المقاصد ٦: ٣٨.

(٢) الإستدلال على حرمة التورية بإلغاء الخصوصية، وردة

وقد يدعى وجود الدليل على حرمة التورية ولو لم تكن كذبا، بتقريب أن الأحكام تابعة للملاكات عند العدلية كما هو المعروف، فإذا ما كان ملاك حرمة الكذب موجودا في التورية أيضا إلا وهو الإلقاء في الجهل والإغراء به، فمعنى ذلك أنها حرام أيضا.

وبعبارة أخرى: إن ملاك الحرمة في الكذب لما كان هو الإغراء بالجهل، فإن

يدعى أن مفسدة الكذب - وهي الإغراء - موجودة فيها، وهو ممنوع، لأن

العرف لا يفهم خصوصية لعنوان الكذب في تعلق الحرمة بعمل ما، بل المناط والملاك هو تحقق الملاك (المفسدة) في العمل وهو الإغراء المذكور، فيعدي الحكم المتعلق بالكذب إلى غيره من الأعمال المشتملة على الملاك.

وبعبارة ثالثة: صحيح أن الحكم تعلق بالكذب، إلا أنه إنما تعلق به لكونه طريقاً للمنع من المفسدة، فالحقيقة هي أن الحرام هو الإلقاء في الجهل والإغراء به، وهو الأمر المتحقق في التورية كما هو واضح وإن لم تكن كذبا، فالتورية خارجة موضوعاً عن الكذب داخلة فيه حكماً.

رد الإستدلال السابق

وواضح أن الإستدلال السابق مبني على أساس أن الملاك في حرمة الكذب إنما هو ما ادعي من الإغراء بالجهل، وهذا ما لا طريق إلى إحرازه؛ إذ كيف يمكن إحراز أن الإغراء هو تمام الملاك في حرمة الكذب بعد احتمال أن يكون هناك أمور غيره تضاف إليه ليكون المجموع هو الملاك؟!

بل من قال أن الإغراء هو ملاك الحرمة في الكذب من الأساس؟! فإن الأصحاب يحرمون الكذب ولو لم يكن هناك إلقاء في الجهل وإغراء به، فالمدار عندهم في الحرمة هو انطباق عنوان الكذب بلا نظر إلى مسألة الإغراء أصلاً.

بل من قال بأن هناك إلقاء في الجهل وإغراء به؟ ففوق المخاطب في الجهل لم يكن من قبل المتكلم، بل من جهة المخاطب بفهمه أمراً غير ما قصده المتكلم، ففوقه في الجهل إنما هو بسببه لا بسبب المتكلم.

فالنتيجة النهائية هي: أن التورية ليست كذبا لا ذاتا وحقيقة ولا ملاكا.

الكذب محرم، لا لمجرد الإغراء.

وذكر^(١) بعض الأفاضل: أن المعتبر في اتصاف الخبر بالصدق والكذب

(١) رأي بعض المخالفين، ورده

والنتيجة السابقة (وهي أن التورية ليست كذبا)، من الواضح أنها مبنية على أن حقيقة الكذب إنما هي مخالفة المقصود من الكلام للواقع، إلا أن المحقق القمي ذكر أن المعتبر في اتصاف الخبر بالصدق والكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه. ، لتكون النتيجة الحتمية هي انطباق الكذب على التورية بعد الإختلاف بين ظاهر كلام الموري ومراده.

رد ما ذهب إليه المحقق القمي على مستويين

وسيكون رد ما ذهب إليه المحقق القمي على مستويين:

المستوى الأول: ما تقتضيه قواعد المحاورة العرفية

ويكمن الرد على هذا المستوى في سؤال المقصود من كذب الخبر الذي ذكره في مثاله؛ إذ لا يخلو ذلك من أحد فرضين:

الأول: أن يكون المراد من اتصاف الخبر بالكذب إتصافه به في الواقع

ومن الواضح بطلان ما ذهب إليه المحقق القمي بناء على هذا الفرض؛ فقد ذكرنا أن الميزان في صدق الخبر وكذبه هو مطابقة المراد للواقع وعدم مطابقته لا مطابقة الظاهر وعدم مطابقته له.

والشاهد على ذلك - وهو ما كان يفترض بنا تقديمه في حينه - هو أن حقيقة الخبر هي الحكاية عن المقصود وإبرازه، كما أن المقصود والغرض من الخبر هو هذا، أي: تفهيم المقصود وإبرازه للآخرين، الأمر الذي يعني: أن

الصدق والكذب يجب أن يؤخذ فيه هذه الحقيقة بنظر الإعتبار لا أن يؤخذ فيها شيء آخر هو ظاهر الكلام.

الثاني: أن يكون المراد من اتصاف الخبر بالكذب إتصافه به عند المتكلم وبناء على هذا الفرض، فإن ما ذهب إليه المحقق القمي من أن الخبر سيكون كاذبا في التورية صحيح مع فرض جهل السامع بإرادة خلاف الظاهر، أي: مع عدم نصب المتكلم لقرينة تفيد إرادة خلاف الظاهر كما في التورية، إلا أن ذلك لا يعني: أن المناط إنما هو الظاهر ومدى مطابقته للواقع، وإنما هو صورة أخرى ووجه آخر لكون المدار في الصدق أو الكذب هو مطابقة المراد للواقع وعدم مطابقته.

والسر في ذلك، هو: إن السامع وإن اعتبر أن الظاهر ومدى مطابقته وعدم مطابقته للواقع هو المناط في صدق الخبر أو كذبه، إلا أنه لو تأمل قليلا لرأى أن الحق هو أنه يجعل المراد ومدى مطابقته وعدم مطابقته للواقع هو المدار؛ فإنه في إعتماده على الظاهر في الحقيقة يجعل ذلك الظاهر وسيلة للكشف عن مراد المتكلم ومقصوده.

ففي حالة التورية، حيث أن الظاهر مخالف للمقصود، فإن السامع يعتبر المتكلم كاذبا بسبب عدم المطابقة بين مقصود المتكلم والواقع، فإن مقصود المتكلم عند السامع هو ما يظهر من كلامه، وهو ما يخالف مقصوده الحقيقي في التورية كما هو الفرض.

معنى ما سبق: هو أن المدار في الصدق والكذب هو المقصود ليس إلا، وهو ما ذهبنا إليه نحن والمشهور. نعم، الطريق إلى الكشف عن المقصود على هذا الفرض الثني هو الظاهر، الأمر الذي لا يعني بأي شكل من الأشكال

هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: «رايت حمارا» وأراد منه «البليد» من دون نصب قرينة، فهو متصف بالكذب وإن لم يكن المراد مخالفا للواقع.

إنتهى موضع الحاجة. ^(١)

فإن أراد اتصاف الخبر ^(٢) في الواقع، فقد تقدم أنه دائر مدار موافقة مراد المخبر ومخالفته للواقع؛ لأنه معنى الخبر والمقصود منه، دون ظاهره الذي لم يقصد.

وإن أراد اتصافه عند الواصف ^(٣)، فهو حق مع فرض جهله ^(٤) بإرادة خلاف الظاهر. لكن توصيفه - حينئذ - باعتقاد أن هذا ^(٥) هو مراد المخبر ومقصوده، فيرجع الأمر إلى إناطة الإتيان بمراد المتكلم وإن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب ^(٦).

ومما ^(٧) يدل على سلب الكذب عن التورية ما روي في الإحتجاج: «أنه

أن المدار هو الظاهر ومدى مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع. فلو كان يعلم المراد والمقصود لما حكم عليه بالكذب قطعا.

(١) هو المحقق القمي في قوانين الأصول ١: ٤١٩.

(٢) بالكذب، وهو الفرض الأول الذي ذكرناه سابقا.

(٣) أي: عند المتكلم بالتقريب الذي ذكرناه في ثاني الفرضين السابقين.

(٤) أي: جهل السامع.

(٥) أي: الظاهر.

(٦) الذي اكتسبه عن طريق ما فهمه من ظاهر الكلام.

(٧) المستوى الثاني: ما تقتضيه الأدلة الخاصة

سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل - في قصة إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام - : ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾^(١)، قال: ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: ﴿إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾، أي: إن نطقوا، فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا، فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا وما كذب إبراهيم.

وسئل عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾^(٢). قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنهم قالوا: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ﴾^(٣)، ولم يقولوا: سرقتم صواع الملك.

وسئل عن قول الله عز وجل حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾^(٤)، قال: ما كان إبراهيم سقيما وما كذب، إنما عنى: سقيما في دينه، أي: مرتادا^(٥).

وفي مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: «قلت لأبي عبد الله

وهذا هو المستوى الثاني من الرد على ما ذهب إليه المحقق القمي، ويتمثل في مجموعة من الأدلة الخاصة بالدالة على عدم كون التورية كذبا، نقل بعضها المصنف مع تقريب الإستدلال بها في المتن. ولا تنس هنا التعريف السابق للتورية فإنه مفتاح المطلب.

(١) الأنبياء: ٦٣.

(٢) يوسف: ٧٠.

(٣) يوسف: ٧٢.

(٤) الصفات: ٨٩.

(٥) الإحتجاج ٢: ١٠٥ مع إختلاف يسير.

عليه السلام: الرجل يستأذن عليه، فيقول للجارية: قولي: ليس هو ها هنا، فقال: لا بأس، ليس بكذب»^(١)، فإن سلب الكذب مبني على أن المشار إليه بقوله: «ها هنا» موضع خال من الدار؛ إذ لا وجه له سوى ذلك.

وروي في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر، فاعترضهما في الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصحاب أنه هو، فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: «صدق، المسلم أخو المسلم»^(٢). إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك^(٣).

أما^(٤) الكلام في المقام الثاني وهو مسوغات الكذب، فاعلم أنه يسوغ

(١) مستطرفات السرائر (السرائر) ٣: ٦٣٢.

(٢) المبسوط ٥: ٩٥.

(٣) راجع: الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة.

(٤) المقام الثاني من المحطة الثانية من محطات البحث في الكذب وقد ذكرنا أول البحث خارطة كلية لكل البحث، إلا أنه لا بأس بالتذكير مرة ثانية:

سيمر البحث في هذا المقام الثاني بوقفين تمثل كل منهما الكلام في أحد مسوغين للكذب، كما سيشتمل على الإشارة الخاطفة إلى مسوغ ثالث من المسوغات:

الوقف الأول: الإضطرار مما يسوغ الكذب

وسوف نتوقف هنا في العديد من الأبحاث بالنحو التالي:

البحث الأول: ذكر الأدلة على جواز الكذب حالة الإضرار.

البحث الثاني: التحقيق في أنه هل يعتبر في جواز الكذب إضرارا عدم

التورية لمن يقدر عليها؟

وسيكون ذلك من خلال النقاط التالية:

الأولى: أن ظاهر المشهور هو الإعتبار، وذكر كلماتهم في هذا المجال.

الثانية: ما يصلح توجيهها لمذهب المشهور.

الثالثة: نقل مجموعة من الروايات التي يظهر منها عدم الإعتبار، وهي

الروايات المجوزة للكذب حالة الضرورة بدون قيد.

الرابعة: دفع التمسك بحكم العقل على الإعتبار.

الخامسة: إثبات عدم شرطية (عدم القدرة على التورية) بأدلة رفع العسر

والحرج.

السادسة: أن مقتضى الإحتياط الإعتبار.

السابعة: بل مقتضى القواعد الاشتراط لولا إستبعاد تقييد المطلقات.

الثامنة: لا إطلاق من الأساس لكي يكون تقييده مستبعدا.

البحث الثالث: الكلام في الإكراه وما يترتب عليه، وفرقه عن الإضرار

على مبنى المشهور وغيره.

البحث الرابع: التحقيق في الضرر المسوغ للكذب.

البحث الخامس: أن الأليق حمل روايات التقية على إرادة خلاف الظاهر

بلا نصب القرينة لا على الكذب لمصلحة.

هذه خارطة كلية للبحث في الوقفة الأولى من وقفات المقام الثاني، فإلى

البحث التفصيلي بعونه تعالى.

الكذب لوجهين:

أحدهما^(١) - الضرورة إليه: فيسوغ معها بالأدلة الأربعة،

(١) البحث الأول: ذكر الأدلة على جواز الكذب حالة الإضطرار

هذا هو البحث الأول من أبحاث الوقفة الأولى من وقفات المقام الثاني، وستتناول فيه الأدلة على جواز الكذب حالة الإضطرار، وهي الأدلة الأربعة جميعها: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

مفتاحان منهجيان مهمان

وقبل الخوض في البحث والاستدلال، لا بد من توضيح يعتبر مفتاحاً لفهم المطلوب في ما نحن فيه، وذلك من خلال ما يلي:

الأول: المراد من الإضطرار

أما بالنسبة إلى المراد من الإضطرار فهو مفهومه العرفي الذي ستجده ماثلاً أمامك من خلال الأمثلة التي ستذكر في أدلة جواز الكذب حالة الإضطرار، فهو يختلف عن الإكراه كما تعرف، وسيأتي بعض كلام في هذا اقطاع في ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني: الطريقة الفنية للإستنباط في ما نحن فيه

ولولا هذه النقطة لما كنا قد تحملنا كل هذا العناء في شرح المكاسب كما ذكرنا لك ذلك أول الجزء الأول وغيره، حيث ذكرنا أن هذا هو الهدف من دراسة هذا الكتاب الشريف، والذي التزمنا به إلى الآن فلم تترك شاردة ولا واردة إلا وأوضحنا لك مكانها من عملية الإستنباط وحسب الطريقة الفنية للإستنباط التي هي من مختصات هذا الشرح المتواضع، فنشكره تعالى على نعمائه.

وعلى أية حال، فأحسب أنك تعلم أن المنطلق هو البراءة بعد أن كان البحث في الحكم التكليفي للكذب حالة الإضطرار الذي هو محل الكلام. ثم بحثنا فوجدنا الأدلة المحرمة للكذب مطلقا (إطلاقات وعمومات حرمة الكذب)، فهي تشمل ما نحن فيه أو غيره من الموارد التي ستتكلم في جواز الكذب فيها كمسألة إرادة الإصلاح التي سنتناولها في المسوغ الثاني الذي يأتي مستقبلا إن شاء الله تعالى، فأرجو أن لا تنسى فلن نعيد هناك. بناء على ما سبق، يتضح أن من يريد أن يثبت جواز الكذب حالة الإضطرار أن يبرز دليلا محرزا يخرجنا عن العمومات والإطلاقات السابقة، وهنا يأتي دور الأدلة التي يذكرها المصنف بأنواعها الأربعة حيث تؤدي الدور السابق.

إلا أن الذي ينبغي الالتفات إليه هنا، هو الطريقة التي تؤدي بها تلك الأدلة الدور المطلوب منها، وسأختار لك واحدة من تلك الطرق لأترك الطرق الأخرى لدراسات أعلى بعونه تعالى من جهة، ولشبه ما نحن فيه لمسألة سبقت من جهة أخرى، وهي مسألة المستثنيات من حرمة الغيبة، فراجع رجاء.

توضيح التزاحم في المقام في نقطتين

والطريقة التي نختارها هنا - حسب مذاق المصنف طبعاً - هي طريقة التزاحم، فجميع تلك الأدلة الأربعة إنما تخرجنا عن عمومات وإطلاقات حرمة الكذب عن طرق التزاحم، وهو ما سأوضحه لك في النقطتين التاليتين.

الأولى: إن حرمة الكذب تابعة للملاك

والمقصود هنا، هو أن حرمة الكذب - شأنها شأن سائر الأحكام - ليست ذاتية لعنوان الكذب بحيث تترتب الحرمة بمجرد تحقق عنوان الكذب مهما كانت

الظروف والملايسات، بل هي تابعة لملاك خاص هو المفسدة الموجودة فيه؛ لتبعية جميع الأحكام للملاكات كما هو المعروف عندنا معشر العدلية.

فإذا توقف واجب ما على الكذب وانحصرت به المقدمة، وقعت المزامحة بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الإمتثال، ليكون المرجع حينئذ قواعد وأحكام التزامهم، فإذا توقف انجاء المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب مثلاً، كان الكذب واجبا لأهمية ملاك حفظ نفس المؤمن بالنسبة الى ملاك حرمة الكذب.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى التزام حرمة الكذب وحرمة أخرى أشد محذورا من الكذب بحيث تكون مفسدة الكذب أقل من المفسدة الموجودة في المحرم الآخر.

الثانية: موارد الأدلة الأربعة مصاديق للتزام

إذا اتضح ما سبق، قلنا: إن جميع الأدلة الأربعة التي يذكرها المصنف إنما هي مصاديق للتزام وإن كانت في موارد مختلفة، فهي - في الحقيقة - ترجع إما إلى التزام بين حرمة الكذب وحرمة أخرى، أو بين حرمة الكذب وواجب بحيث يكون إجراء قواعد التزام لصالح تقديم ما زاحم حرمة الكذب.

فحتى عنوان الإضطرار الذي ذكر أول الأدلة التي تعرض لها المصنف، عنوانه الأولي هو الإضطرار، إلا أنه يمثل حالة التزام مع حرمة الكذب؛ إذ عندما ننظر إلى ما اضطر إليه بعين التحليل والتأمل نرى ذلك، فإذا اضطر إلى الكذب لتخليص المؤمن من القتل مثلاً، ففي الحقيقة يقع التزام بين حرمة الكذب ووجوب حفظ النفس المحترمة، وهكذا في سائر الموارد.

وسأترك الآن مع الأدلة الأربعة التي ذكرها المصنف، وعليك أن تراجع

قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾^(٢).

وقوله عليه السلام: «ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه»^(٣). وقد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات. والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، وقد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه^(٤).

والإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى.

والعقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين^(٥) مع بقائه على قبحه، أو

المطولات للوصول إلى تقريب الاستدلال بتلك الأدلة في ما إذا احتاج الأمر إلى ذلك كما أظن أنه يحتاج، فمثلا: لاحظ أن مورد بعض الأدلة التي ذكرها المصنف ليست هي الكذب كما في آية التقية مثلا، فكيف جاز الاستدلال بها مع ذلك؟

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(٣) الوسائل ٤: ٦٩٠، الباب الأول من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧، مع

إختلاف في بعض الألفاظ.

(٤) الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان.

(٥) في ما إذا وقع التزاحم بين الكذب ومحرم آخر. ولم يذكر المصنف

تزاحم حرمة الكذب مع واجب، وهو ما ضربنا له المثال في الشرح، ولربما كان ذلك من جهة أنه يمكن تصوير التزاحم هنا بين قبيحين دائما حتى في تزاحم الحرام والواجب كوجوب حفظ النفس؛ فإنه صورة أخرى عن التزاحم

انتفاء قبحه، لغلبة الآخر عليه^(١)، على القولين^(٢) في كون القبح العقلي - مطلقاً، أو في خصوص الكذب - لأجل الذات، أو بالوجوه والاعتبارات^(٣).
ولا^(٤) إشكال في ذلك كله، إنما الإشكال والخلاف في أنه هل يجب

بين قبح الكذب وقبح إعدام النفس المحترمة مثلاً، والأمر سهل. والمقصود من قوله: «مع بقاءه على قبحه»، هو: مع بقاء الكذب على قبحه، فالكذب قبيح إلا أنه يجوز ارتكابه لأنه أهون القبيحين.

(١) أي: بعد ملاحظة القبيح الآخر الأشد قبحاً من الكذب ودوران الأمر بين ارتكاب هذا أو ذلك، يحكم العقل بارتكاب الكذب؛ لأنه ليس قبيحاً حينئذ بعد صيرورته مانعاً من ارتكاب الأشد قبحاً، وهو ما قد يسمى في كلماتهم بالموجود والواقع والحالة بعد الكسر والإنكسار.

(٢) تعرض لهما القوشجي في شرح التجريد: ٣٣٨.

(٣) أي: بملاحظة ما يترتب عليه من مفسدة أو مصلحة، فإن ترتب مفسدة كان قبيحاً، وإن ترتب مصلحة لم يقبح بل كان حسناً، وإن لم يترتب أي شيء على فرض وجود مصداق لذلك، فلا هو قبيح ولا هو حسن.

(٤) البحث الثاني: هل يعتبر عدم التورية لمن يقدر عليها؟

هذا هو البحث الثاني من بحوث الوقفة الأولى من وقفات المقام الثاني من مقامي البحث في مسألة الكذب، والتي كانت تتناول المسوغ الأول من مسوغات الكذب وهو الإضطرار.

وما يأخذه هذا البحث على عاتقه، هو الوصول إلى إجابة عن سؤال: هل يعتبر في جواز الكذب اضطراراً عدم التورية لمن يقدر عليها، أم لا يعتبر ذلك؟

وسيكون ذلك من خلال النقاط الثمانية التالية:

حينئذ التورية لمن يقدر عليها، أم لا ؟

ظاهر^(١) المشهور هو الأول، كما يظهر من المقنعة، والمبسوط، والغنية،
والسرائر، والشرائع، والقواعد، واللمعة وشرحها، والتحرير، وجامع
المقاصد، والرياض، ومحكي مجمع البرهان^(٢) في مسألة جواز الحلف

الأولى: ظاهر المشهور هو اعتبار عدم القدرة على التورية، وذكر كلماتهم
في هذا المجال.

الثانية: ما يصلح توجيهها لمذهب المشهور.

الثالثة: نقل مجموعة من الروايات التي يظهر منها عدم الإعتبار، وهي
الروايات المجوزة للكذب حالة الضرورة.

الرابعة: دفع التمسك بحكم العقل على الإعتبار.

الخامسة: إثبات عدم شرطية (عدم القدرة على التورية) بأدلة رفع العسر
والحرج.

السادسة: مقتضى الإحتياط الإعتبار.

السابعة: بل مقتضى القواعد الاشتراط لولا إستبعاد تقييد المطلقات.

الثامنة: لا إطلاق من الأساس لكي يكون تقييده مستبعدا.

(١) النقطة الأولى: ظاهر المشهور هو اعتبار عدم القدرة على التورية

هذه هي النقطة الأولى من نقاط هذا البحث، ونستعرض فيها كلمات تمثل
مشهور فقهاءنا، حيث يظهر منها إعتبار عدم القدرة. على التورية في جواز
الكذب إضطرارا. وعليك مراجعة الكلمات والتأمل فيها لترى مقدار دلالتها
على ما ادعاه المصنف رحمة الله عليه.

(٢) المقنعة: ٥٥٦. الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٣٨. السرائر ٣: ٤٣. الشرائع ٢:

لدفع الظالم عن الودیعة.

قال في المقنعة: من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم فليجحد، وإن استحلظه ظالم على ذلك فليحلف، ويوري في نفسه بما يخرج به عن الكذب - إلى أن قال - : فإن لم يحسن التورية، وكان نيته حفظ الأمانة أجزاته النية وكان مأجورا^(١)، إنتهى.

وقال في السرائر في هذه المسألة - أعني: مطالبة الظالم الودیعة - : فإن قنع الظالم منه بيمينه، فله أن يحلف ويوري في ذلك^(٢)، إنتهى. وفي الغنية - في هذه المسألة - : ويجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعة ويوري في يمينه بما يسلم به من الكذب، بدليل إجماع الشيعة^(٣)، إنتهى. وفي النافع: حلف موريا^(٤).

وفي القواعد: ويجب التورية على العارف بها^(٥)، إنتهى.

وفي التحرير - في باب الحيل من كتاب الطلاق - : لو أنكر الاستدانة خوفا من الإقرار بالإبراء، أو القضاء جاز الحلف مع صدقه، بشرط

١٦٣ و ٣: ٣٢. القواعد ١: ١٩٠. للمعة الدمشقية وشرحها (الروضة البهية) ٤: ٢٣٥. التحرير ١: ٢٦٦. جامع المقاصد ٤: ٢٧. الرياض ١: ٦٢٢. مجمع الفائدة ١: ٣٠٠. ولم نجده في المبسوط.

(١) تقدم التخريج.

(٢) تقدم التخريج.

(٣) تقدم التخريج.

(٤) المختصر النافع ١: ١٥٠.

(٥) تقدم التخريج.

التورية بما يخرجها عن الكذب^(١)، إنتهى.

وفي اللمعة: يحلف عليه فيوري^(٢). وقريب منه في شرحها^(٣).

وفي جامع المقاصد - في باب المكاسب -: يجب التورية بما يخرجها عن الكذب^(٤)، إنتهى.

ووجه^(٥) ما ذكروه: أن الكذب حرام، ولم يحصل الإضطرار إليه مع القدرة

(١) تقدم التخريج.

(٢) تقدم التخريج.

(٣) تقدم التخريج.

(٤) لم نقف في باب المكاسب من جامع المقاصد (٤: ٢٧) إلا على ما يلي:

«ولو اقتضت المصلحة الكذب وجبت التورية»، نعم في باب الوديعة (٦: ٣٨) ما يلي: «وتجب التورية على العارف بها بأن يقصد ما يخرجها عن الكذب».

(٥) النقطة الثانية: ما يصلح توجيهها لمذهب المشهور

وقبل أن اذكر لك أدلة المشهور، أعتقد بأنك يمكنك أن يكون لك بعض التكهّنات هنا قريبة من الحقيقة بناء على ما أوضحته لك من الطريقة الفنية للإستنباط بداية هذا المسوغ.

ولا بأس بأن اذكرك بالخطوط العريضة هنا ليتضح لك المطلوب بطريقة فنية منطقية تعليمية من جهة، ولكي نثبت أننا لا زلنا على العهد الذي أخذناه على أنفسنا بأن نطرح قضية الطريقة الفنية أينما كان هناك مجال من جهة ثانية.

تذكر أننا انطلقنا من أصالة البراءة، ثم انتقلنا إلى عمومات حرمة الكذب، والتي لم نخرج منها إلا ببركة التزامم الذي يحصل حين الإضطرار بأدلتها الأربعة السابقة الذكر، فالإضطرار هو الذي جوز لنا الكذب، ولولاه، لكان

القدرة على التورية، فيدخل تحت العمومات.

مع أن قبح الكذب عقلي، فلا يسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن في ضمنه يغلب حسنه على قبحه، ويتوقف تحققه على تحققه، ولا يكون التوقف إلا مع العجز عن التورية.

الحكم الحرمة ببركة عمومات وإطلاقات حرمة الكذب المتقدمة في أول البحث.

وبهذا يتضح ما يمكن أن يتمسك به المشهور في ما ذهبوا إليه من اشتراط عدم القدرة على التورية في جواز الكذب حالة الإضطرار.

فاولاً: إذا كان الإنسان قادراً على التورية، فلن يتحقق إضطرار إلى الكذب من الأساس، فمثل ما نحن فيه مثل من اضطر إلى شرب الماء وعنده كأسان من ماء، أحدهما نجس والآخر طاهر، ولم هناك أي مانع من شرب الطاهر، فهل يصدق حينئذ أنه مضطر إلى شرب الماء النجس؟!

كلا طبعاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإذا لم يصدق الإضطرار، فمعنى ذلك: أن جميع الأدلة التي جوزت الكذب حين الإضطرار سوف لن تشمل حالة إمكان التورية، ما يعني بدوره: أننا لا زلنا تحت عمومات حرمة الكذب كما قلنا قبل قليل.

وثانياً: إن دليل العقل إنما جوز الكذب حالة الإضطرار بسبب تراحمه مع حرمة الكذب وغلبة كفة الدليل المزاحم لهذه الحرمة؛ فإن قبح الكذب عقلي، فلا يسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن في ضمن الكذب يغلب حسنه على قبح الكذب، ويتوقف تحقق ذلك الحسن على الكذب، ولا يكون التوقف إلا مع العجز عن التورية.

وهذا^(١) الحكم جيد، إلا أن مقتضى إطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه، عدم اعتبار ذلك. ففي رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إحلف بالله كاذبا ونج أخاك من القتل»^(٢).

(١) النقطة الثالثة: مجموعة من الروايات التي يظهر منها عدم الإعتبار وهي الروايات المجوزة للكذب حالة الضرورة، وحالة إرادة الإصلاح كما سيمر معنا في المسوغ الثاني من مسوغات الكذب. وأما تقريب الاستدلال بهذه الروايات، فهو أننا وصلنا في قصة الإستنباط إلى المرحلة الثانية من المراحل المتقدمة الذكر، وهي مرحلة عمومات وإطلاقات حرمة الكذب، ثم وصلنا إلى المرحلة الثالثة وهي الأدلة التي جوزت الكذب حالة الإضطراب، والتي منها الروايات المجوزة لذلك، وإذا ما أردنا أن نعرف أنه يعتبر في جواز الكذب للإضطراب أنه يعتبر عدم القدرة على التورية أم لا، فإن الطريق الصحيح إلى ذلك واضح، وهو أن نتأمل في تلك الروايات المجوزة لنرى المقدار الذي أخرجته من تلك العمومات، ولو تأملنا الروايات المجوزة وجدناها مطلقة من هذه الناحية لم تقيد الجواز بقيد هو (عدم القدرة على التورية).

ولكنثرة تلك الروايات المطلقة من هذه الناحية، فإنه يصعب على الفقيه أن يدعي تقييدها بذلك القيد؛ إذ لو كان ذلك القيد مرادا لما ترك في كل تلك الروايات كما هو واضح.

وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف له لينجو به منه؟ قال: لا بأس. وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه^(١)؟ قال: نعم»^(٢).

وعن الفقيه، قال: «قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين - إلى أن قال -: فأما اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص، أو غيره»^(٣).

وفي موثقة زرارة بابن بكير: «إنا نمر على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا وقد أدينا زكاتها؟ فقال: يا زرارة، إذا خفت، فاحلف لهم بما شأؤوا»^(٤).
ورواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا حلف الرجل تقية لم يضره إذا هو أكره، أو اضطر إليه. وقال: ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»^(٥).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب^(٦) وفيما يأتي من جواز

(١) في الوسائل: ماله.

(٢) الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث الأول.

(٣) الفقيه ٣: ٣٦٦ - ٣٦٧، الحديث ٤٢٩٧، وفيه: «ولا تلزمه الكفارة».

(٤) الوسائل ١٦: ١٣٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ٤ مع

بعض الإختلاف.

(٥) الوسائل ١٦: ١٣٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ١٨.

(٦) الوسائل ١٦: ١٣٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان.

الكذب في الإصلاح، التي يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية.

وأما^(١) حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقف تحقق المصلحة

(١) النقطة الرابعة: دفع التمسك بحكم العقل على الإعتبار

إن قلت: وماذا فعل بحكم العقل بقبح الكذب لولا الإضطراب بالتقريب الذي ذكرناه في توجيه رأي المشهور القائلين باعتبار عدم القدرة على التورية؟
وسأجيب عن هذا السؤال بمقتضى مجموع المعلومات التي قدمها المصنف في هذا المجال في هذه المسألة، وإن كان ذلك قد لا يتلاءم تمام التلاؤم مع بعض الظواهر الأولية لكلامه هنا، إلا أن الصحيح أخذ مجموع الكلام بنظر الإعتبار في فهم المطلوب لا أخذه مقطعا مفصولا بعضه عن بعض ليكون معرضا لبعض الإشكالات غير الصحيحة. فانتبه.

وأما جواب السؤال، فهو:

إنه لا يمكن الفرار من حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقف تحقق المصلحة الراجعة عليه، إلا أنه ينبغي التدقيق في مصاديق هذه الكبرى الكلية، فإن ما ذكر في تقريب الاستدلال بهذه الكبرى من كون أحد مصاديقها ما نحن فيه غير صحيح، فليس من الصحيح ما ادعي من أن الكذب مع القدرة على التقية مما يحكم العقل بقبحه بعد إمكان التقية، بل ما نحن فيه من جواز الكذب حالة الإضطراب ولو مع القدرة على التورية، إنما هو لحكم العقل بعدم قبحه بعد وجود المصلحة الراجعة على مفسدة الكذب ولو مع إمكان التورية، وما تلك المصلحة - بعد ورود الترخيص الشرعي بذلك عن طريق ما ذكرناه قبل قليل من الروايات المطلقة - إلا مصلحة التوسيع على

الراجحة عليه، فهو وإن كان مسلماً، إلا أنه يمكن القول بالعضو عنه شرعاً للأخبار المذكورة، كما عضي عن الكذب في الإصلاح، وعن السب والتبيري مع الإكراه، مع أنه قبيح عقلاً أيضاً^(١)، مع^(٢) أن إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام ما يعسر كما لا يخفى، فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب في ما نحن فيه وإن قدر على التورية،

العباد وعدم إلزامهم.

بعبارة أخرى: مصلحة التوسيع في المقام أكبر من مفسدة الكذب مع القدرة على التورية، هذا ما نفهمه ببركة الروايات المجوزة للكذب حالة الإضطرار وحالة الإصلاح مطلقاً بدون تقييد بعدم القدرة على التورية. فكيف يحكم العقل في المقام بقبح الكذب حينئذ.

وفي الحقيقة: بعد تجويز الشارع للكذب حالة الإضطرار حتى مع القدرة على التورية، فإن العقل يحكم بعدم قبح الكذب حينئذ؛ لوجود المصلحة الراجحة السابقة الذكر.

(١) لا تنس التقريب الذي ذكرناه قبل قليل، ولا تأخذ الكلام على عواهنه فتقع في ما وقع فيه الآخرون.

(٢) النقطة الخامسة: إثبات عدم الشرطية بأدلة رفع العسر والخرج

وعلاوة على جميع ما سبق مما يثبت عدم شرطية (عدم القدرة على التورية) في جواز الكذب حالة الضرورة، فهناك أدلة رفع العسر والخرج أيضاً، بتقريب: أن هذه الأدلة ترفع كل حكم يستلزم العسر والخرج، والذي يعتبر إلزام المكلف بالتورية حالة الإضطرار إلى الكذب مصداقاً من مصاديقها، فالإلزام بالتورية فيه عسر وخرج رفعته الشريعة برفع كل حكم يستلزمهما.

كان حسنا، إلا^(١) أن الإحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد لولا

(١) النقطة السادسة: إن مقتضى الإحتياط الإعتبار

وهذه النقطة لا تحتاج إلى مزيد كلام؛ فإن من أراد أن يتيقن من عدم اقترافه لمعصية الكذب فمن الواضح أنه يجب عليه أن يوري؛ فإن في التورية اليقين السابق. وهو معنى أن الإحتياط في الاشرط، أعني: اشرط عدم القدرة على التورية في جواز الكذب.

النقطة السابعة: بل مقتضى القواعد الإعتبار لولا استبعاد تقييد المطلقات

بل يمكن أن يقال بأن مقتضى القواعد الإعتبار لولا بعض الموانع التي

سنتطرق لها في النقطة التالية.

والمقصود بالقواعد هو قواعد عملية الإستنباط طبق مراحلها التي ما فتئنا نردها في جميع المسائل بل في جميع الجزئيات، لتقع كل معلومة ولو جزئية في محلها الصحيح المعين من هذه المراحل، وإليك - عزيزي الباحث - شاهدا آخر على ما ادعينا من مراحل وبصورة عملية.

ولكي تتضح العملية برمتها، ولكي يتضح جميع العناصر الفاعلة فيها، ودور كل واحد من تلك العناصر، فلأضعك في ميدان الإستنباط بصورة واضحة جدا، وأرجو منك التدقيق والتركيز.

قلنا: إن البراءة في المرحلة الأولى تقتضي الجواز، ثم انتقلنا في المرحلة الثانية إلى عمومات حرمة الكذب.

وإلى هنا لا خلاف بين الفريقين، فالكل يذعن بأن هناك عمومات لحرمة الكذب، كما أن الجميع مدعن بأن تلك العمومات لو سلمت عما يخرجنا

منها حالة التمكن من التورية فإنها تقتضي الإعتبار (إعتبار عدم القدرة على التورية حالة الكذب).

ثم يبدأ الخلاف والانشقاق في ما بعد مرحلة العمومات السابقة الذكر؛ حيث يوجد هنا رأيان، يمثل أولهما المشهور الذي ذهب إلى إعتبار عدم القدرة على التورية في جواز الكذب، وهناك كلام المصنف في توجيهه لعدم الإعتبار، ففي الحقيقة، الكلام كله الآن في المرحلة الثالثة والرابعة والخامسة من مراحل عملية الإستنباط.

وإذا ما أردنا أن ندقق في المسألة وفق ما كررناه دائما، فإن المرحلة الثالثة هي مرحلة المزاحم الذي يخرجنا من العمومات (أو المخصص على بعض المباني التي قلنا إننا سنختار أحدها)، وأما المرحلة الرابعة فهي البحث عن المعارض لذلك المزاحم الذي جاء في المرحلة الثالثة.

فإذا وقع التعارض بين الصنفين، فإن المرحلة البعدية هي علاج التعارض، وهو بالضبط ما نحن فيه الآن.

وعلى ما سبق، فإن المعركة كل المعركة الآن هي بين الصنفين من الأدلة، بين ما ذكره المصنف توجيهها لكلام المشهور، وما ذكره توجيهها لعدم الإعتبار، ولنتأمل الصنفين لنرى النتيجة التي سنخلص إليها، علما بأننا متفقون على أن الفتوى ستكون لصالح الصنف الفائز؛ إذ لو فاز الصنف الأول (أدلة المشهور)، فإن الفتوى ستكون الإعتبار بالتقريب الذي ذكرناه سابقا، وأما إذا فاز الصنف الثاني، فإن الفتوى ستكون عدم الإعتبار بالتقريب السابق أيضا، هذا علاوة على نفس العمومات التي كان مقتضاها الإعتبار أيضا كما سبق وقلنا.

هذا إذا ما كان في البين فائز من الصنفين، إلا أن هناك احتمالا ثالثا لطالما

تعرضنا له في الكثير من المسائل، وهو احتمال عدم انتصار أي من الصنفين (واللذين أسميناها في بعض الموارد بالخاصين المتعارضين، فيما أسمينا العمومات الجارية في المرحلة الثالثة بالعام الفوقاني)، وسقوطهما معا ضحية التعارض، كما في ما لو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، حيث قلنا في أكثر من مورد بأنهما يتساقطان في مورد الاجتماع ليكون المرجع فيه العام الفوقاني (وهو العمومات المحرمة التي كانت تقتضي الإعتبار)، بعد عدم المخرج عنها في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط.

أتصور أن الموقف الآن قد اتضح عندك وصرت في الصورة كما يقولون، ولكي اغتنم الفرصة كاملة من الناحية الفنية لعملية الإستنباط ومنهج الإستدلال الفقهي، فلأذكر لك الإحتمالات الثلاثة مرة أخرى لفائدتك وخبرتك الإستنباطية، ثم لكي أطرح عليك بعض الأسئلة التي أريدك أن تبحث عن جواب لها، فاغتنمها، وعض عليها بنواجذك، فإنك لن تجدها في أي شرح آخر، وعلى مسؤوليتي هذا الكلام:

الإحتمال الأول: أن تكون الغلبة لأدلة المشهور.

الإحتمال الثاني: أن تكون الغلبة للصنف الآخر من الأدلة.

الإحتمال الثالث: التساقت.

والأسئلة هي:

- ١- كيف يمكن تصوير أن تكون الغلبة لأدلة المشهور؟
- ٢- كيف يمكن تصوير أن تكون الغلبة للصنف الآخر من الأدلة؟
- ٣- كيف يمكنك أن تصور التساقت الوارد في الإحتمال الثالث؟
- ٤- هل يمكنك أن تعمل حلا آخر غير التساقت الوارد في الإحتمال

الثالث؟ ما هو؟ وكيف سيؤثر في عملية الإستنباط والفتوى؟
 بعد هذه الجولة السريعة، فلنعد إلى صنف الأدلة، لنجد موقفنا منهما ومن تعارضهما، وهو ما يستلزم إعادة خاطفة فنية لكل منهما:
 أما بالنسبة إلى دليل المشهور، فقد ذكر المصنف عنهم أمرين:
 الأول: عدم صدق الإضطرار مع إمكان التورية، وما يخرجنا عن مقتضى عمومات الكذب إنما هو الإضطرار ليس إلا.
 الثاني: مع إمكان التورية لا عنوان راجح على مفسدة الكذب بحيث يؤدي إلى حكم العقل بحسن الكذب، أو بقاءه على قبحه ولكن مع جواز فعله مع مزاحمته بالعنوان الآخر.
 وأما أدلة عدم الإعتبار، فقد ذكرنا منها ثلاثة:
 الأول: الروايات المجوزة مطلقاً، الشاملة لحالتي التمكن من التورية وعدمه.
 الثاني: عدم حكم العقل بالإعتبار بوجود مصلحة التوسعة على العباد، والتي تعتبر راجحة على مفسدة الكذب.
 الثالث: أدلة العسر والحرج النافية لكل حكم حرجي، ومنه الحكم بوجود التورية في المقام.

لا بأس ببعض الرياضيات

أما بالنسبة إلى الموقف من الصنفين، فلتتبع فيه بعض القواعد التي كنا نتبعها في درس الرياضيات، والتي كنا نسميها بتبسيط المعادلات، أو تبسيط الطرفين، أو التبسيط في الحسابات بصورة عامة، فنحذف ما ليس له تأثير من العناصر، أو ننظر إليها بعضها مع البعض الآخر فنبقي ما كان له تأثير لنركز عليه، فلا تختل عندنا الحسابات باختلال التركيز وتشتت الفكر بين عناصر

ليست في الحقيقة إلا عنصرا واحدا، فنقول:

أما بالنسبة إلى أدلة العسر والحرَج النافية للإعتبار، فإنه ينبغي إخراجها من المعادلة أيضا؛ إذ أن الكلام إنما هو في حالة ما إذا كان المكلف متمكنا من التورية، الأمر الذي يعني: أنه متمكن منها بدون أي عسر وحرَج، وإلا، فالكل متفق على عدم الإعتبار حين كونها توجب العسر والحرَج.

وأما بالنسبة إلى ما دفعنا به حكم العقل على الإعتبار حين أبرزنا مصلحة التوسعة، فإنك لو راجعت ما ذكرناه هناك، لوجدت أن أساس تلك المصلحة إنما كان ببركة إطلاق الروايات بجواز الكذب حين الإضطراب وحين إرادة الإصلاح بلا تقييد له بعدم التمكن من التورية.

معنى ما مضى: إن ما يبقى مؤثرا في المعادلة (التعارض) الآن من جهة الأدلة النافية للإعتبار إنما هو الروايات المطلقة فقط، هذا بالنسبة إلى هذه الجهة من المعادلة (أدلة عدم الإعتبار).

وأما بالنسبة إلى الطرف الآخر من المعادلة (أدلة الإعتبار)، ففي الحقيقة، كلا الدليلين لا يزال يجري في مقابل الروايات في الصنف الآخر، إلا أن ما يلزم الإلتفات إليه في المقام أمران:

أولهما: أن الدليل الأول من الدليلين المتقدمين له صورة أخرى لم نذكرها في حينها - وهي تقريب الإستدلال بالدليل الأول - لوضوحها، وهي أن ذلك الدليل في الحقيقة هو عبارة عن روايات حصرت جواز الكذب في صورة الإضطراب، كرواية سماعة الأنفة الذكر مثلا.

والثاني: وأما بالنسبة إلى الدليل الثاني، فيمكن القول بأن حياته متوقفة على حياة ثاني دليلي الصنف الآخر من الأدلة وهو الصنف النافي للإعتبار،

والذي هو وجود مصلحة التوسيع على العباد، فإن كتب للدليل التوسعة حياة، فإن دليل العقل يموت؛ لعدم موضوعه وهو حكم العقل بقبح الكذب كما فصلناه في حينه، وأما إذا مات ذلك الدليل، فإن الدليل الآخر (ثاني الدليلين المثبتين للإعتبار) يبقى حيا ليثبت نظر المشهور.

وحيث أننا ذكرنا قبل قليل أن ثاني دليلي عدم الإعتبار إنما كان ببركة الروايات المجوزة مطلقا يحيى بحياتها ويموت بمماتها، فمعنى هذا: أننا يمكن أن نرفع من الحسابان ثاني دليلي الصنف الأول، وثاني أدلة الصنف الآخر (على إعتبار أن أدلة الصنف الآخر النافي للإعتبار كانت ثلاثة)؛ لرجوع كليهما إلى حياة الروايات المجوزة مطلقا أو عدم حياتها؛ إذ لو بقيت حياة، فإن دليل التوسعة يحيى ليخرج ثاني الدليلين من المعادلة، وأما إذا خرجت الروايات المجوزة المطلقة من المعادلة، خرج دليل التوسعة من المعادلة بالتبع، ليكتب النصر لثاني الدليلين المثبتين للإعتبار.

ما نصل إليه من نتيجة إلى الآن، هي: أن المعارضة إنما هي بين نوعين من الروايات:

الأول: ما حصر جواز الكذب بحالة الإضطرار، وهي الممثل عن الصنف المثبت للإعتبار من الصنفين الماضيين.

الثاني: الروايات المجوزة للكذب مطلقا، وهي الممثل عن الصنف النافي للإعتبار من الصنفين الماضيين.

تشخيص النسبة بين النوعين السابقين من الروايات

ولكي نصل إلى موقف فني صحيح من المعارضة بين هذين النوعين من الروايات، لا بد من تشخيص النسبة بين النوعين، ولو تأملنا، لوجدنا أن

النسبة هي العموم والخصوص من وجه، بتقريب:

إن الروايات المجوزة المطلقة معناها هو: «إن خفت، جاز الكذب
إضطرت أم لم تضطر»، وأما الروايات الحاصرة لجواز الكذب بحالة عدم
القدرة على التورية (الروايات المثبتة لإعتبار عدم القدرة على التورية)،
فمعناها: «مع عدم الإضطراب لا يجوز الكذب خفت أم لم تخف».

ومحل اجتماع النوعين هو ما نحن فيه، وهي حالة ما إذا خاف ولم يضطر
بوجود إمكان التورية، فالروايات المطلقة تجوز الكذب في هذه الحالة، فيما
تحرمه الروايات الحاصرة بمفهومها المحرم في حالة عدم الإضطراب.
وأما نقطة افتراق الروايات المطلقة المجوزة فهي حالة الخوف وعدمه،
بينما نقطة افتراق الروايات الحاصرة هي حالة الإضطراب وعدمه.

وما دامت النسبة هي العموم والخصوص من وجه، وحيث كان مبني
المصنف الذي بنى عليه في أكثر من مورد هو التساقط في ورد الاشتراك،
فإن النتيجة هنا ستكون: سقوط كل من المتعارضين في هذا المورد، الأمر
الذي يعني: لزوم الرجوع إلى العام الفوقاني الذي ذكرنا أنه عمومات حرمة
الكذب الجارية في المرحلة الثانية من مراحل الإستنباط كما قلنا قبل ذلك،
ليثبت بالتالي إعتبار عدم القدرة على التورية بإعتبارها نتيجة التمسك بالعام
الفوقاني (عمومات حرمة الكذب) الذي كان يجري في المرحلة الثانية من
مراحل عملية الإستنباط كما تقدم.

هذه هي القصة المفصلة إلى الآن، والذي بقي أن نذكره هو التالي:

أولاً: النتيجة النهائية السابقة التي وصلنا إليها من جميع الكلام المفصل
السابق، وهي: إعتبار عدم القدرة على التورية، والتي تمثل مذهب المشهور،

هي النتيجة الفنية لإجراء القواعد في المقام، وقد رأينا كيف أنها موافقة للاحتياط، إلا أننا يجب أن ندقق في قضية حساسة جدا، وهي أن تلك النتيجة تعني أمرا مهما جدا، وهو: عدم العمل بإطلاقات جواز الكذب التي سقطت بالمعارضة في نقطة الاشتراك السابقة، الأمر الذي يعني بدوره: تقييدا لتلك المطلقات وعدم بقائها على إطلاقها، وإلا لكانت النتيجة عدم الإعتبار كما اتضح بالتفصيل.

ثانيا: إن الجمع بين دليلين متعارضين يجب أن يكون متسقا والفهم العرفي غير متصادم معه، الأمر الذي لا يمكن ادعاؤه في المقام؛ وما ذلك إلا لكلمة أطلقناها سابقا عندما قربنا الإستدلال بالمطلقات، من أن تقييدها بحالة عدم القدرة على التورية أمر مستبعد بعد كثرتها وورودها جميعا مطلقة، فيبعد عرفا أن يكون المراد من جميع تلك المطلقات مقيدا وهو الحالة السابقة.

ثالثا: نتيجة النقطتين السابقتين، هي: عدم إمكان العمل على طبق نتيجة القواعد ونتيجة التعارض السابقة من التساقط بين الخاصين في نقطة الاشتراك والرجوع إلى عمومات حرمة الكذب التي تثبت بدورها إعتبار عدم إمكان التورية في جواز الكذب حالة الإضطراب، بعد عدم كونه جمعا عرفيا متسقا والسليقة العرفية متناسبا معها.

رابعا: وبناء على جميع ما سبق، فإن الموقف النهائي في المقام من إعتبار أو عدم إعتبار العجز عن التورية حالة الإضطراب صار بيد تمامية إطلاق الروايات المجوزة أو عدم إطلاقها بالتقريب المذكور قبل قليل، فإن ذهبنا إلى إستبعاد التقييد السابق الذكر كانت النتيجة عدم الإعتبار بعد بقاء الإطلاق على حاله، وإلا فالفتوى هي الإعتبار لعمومات حرمة الكذب بعد التساقط.

استبعاد التقييد في هذه المطلقات، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل - كالرواية الأخيرة وغيرها - على اختصاص الجواز بصورة الإضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا، عموم من وجه، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب، فتأمل^(١).

هذا^(٢)، مع إمكان منع الاستبعاد المذكور؛ لأن مورد الأخبار عدم

(١) يحتمل قويا أنها لدقة المطلب، ويمكنك أن تراجع المطولات للإطلاع على بعض الإحتمالات الواردة هنا.

(٢) النقطة الثامنة: لا إطلاق من الأساس لكي يكون تقييده مستبعدا

(القصة الكاملة لعملية الإستنباط في هذه المسألة)

والصحيح: أن الروايات التي عبرنا عنها بأنها مطلقة خارجة من الأساس عن عملية التعارض التي صورناها في المرحلة الثالثة والرابعة من عملية الإستنباط، فلا تصل النوبة أصلا إلى المرحلة الخامسة من هذه العملية وهي البحث في حل التعارض الذي تكلمنا فيه كثيرا، الأمر الذي يمثل مفاجأة كبيرة في المقام بعد ما أكثرنا الكلام في تلك المطلقات وأعطيناها قيمة كبيرة جدا وتأثيرا عظيما في عملية الإستنباط بالشكل الذي مضى تفصيله، وبعدها جعلنا تلك المطلقات المرجع النهائي في الفتوى طبق القواعد الفنية المعروفة، فما الذي حدث ياترى؟

وتوضيح النقطة السابقة باختصار يكمن في معلومة مهمة ذكرناها في بعض الموارد، وهي ما يذكر في باب الإطلاق في علم الأصول، وهي أن الرواية لا تكون مطلقة إلا بتوفر ركن مهم هو نظر تلك الرواية إلى الجهة التي ندعي أنها شاملة لها مطلقة فيها.

بعبارة أخرى: الإطلاق لا ينعقد إلا إذا كان المتكلم قد أخذ بنظر الاعتبار الحيثية التي يدعى شمولها من قبل الكلام ولم يقيدها، فإذا ما ادعينا مثلا أن قوله تعالى: ﴿وَأَحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ مطلق شامل لبيع الكافر أيضا على سبيل المثال، فإن معنى ذلك: هو أننا ندعي أنه تعالى قد أخذ بعين الاعتبار إختلاف البائعين من حيث الدين، فكان ناظرا إلى أن البائع قد يكون مسلما وقد يكون كافرا، ومع ذلك لم يقيد الكلام وصحة البيع بكون البائع مسلما، فمثل هذا الكلام يعتبر مطلقا.

وأما إذا لم يكن المتكلم قد أخذ بنظر الإعتبار تلك الحيثية في كلامه إلا أنه لم يقيد كلامه من تلك الجهة أيضا، كما لو أحرزنا في الآية السابقة عدم نظره تعالى إلى حيثية تنوع البائعين من حيث الديانة، فإنه لا يمكن حينئذ التمسك بإطلاق الآية الشريفة السابقة لإثبات صحة بيع الكافر؛ لعدم إطلاقها من الأساس. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن إنعقاد إطلاق في تلك الروايات التي بنينا سابقا على إطلاقها - والتي كانت المستند لعدم إعتبار العجز عن التورية بعد إستبعاد تقييدها - ليست مطلقة من الأساس، وما ذلك إلا لما ذكرناه قبل قليل من نكتة مهمة في إنعقاد إطلاق للكلام، وهي كون الكلام ناظرا إلى الحيثية التي يراد التمسك بإطلاق الكلام من ناحيتها.

تقريب ما سبق: هو أن إنعقاد إطلاق في تلك الروايات لا يتم إلا بعدم تقييدها بعد الفراغ عن إحراز نظر تلك الروايات إلى مسألة التورية وإمكانها، أي: إطلاقها فرع إحراز أن الإمام كان قد أخذ بنظر الإعتبار تلك المسألة ومع ذلك أطلق كلامه ولم يقيده بقيد العجز عن التورية، وهذا الركن غير محرز التحقق في المقام، بل الأقوى عدم نظر الروايات إلى تلك الحيثية.

والسر في ذلك، هو أن مورد الروايات محل الكلام هو صورة العجز عن التورية وعدم إمكانها، يشهد بذلك قليل تأمل في مواردها؛ إذ حين أمر الظالم مثلا، كيف ومتى يتسنى للمأمور أن يفكر في التورية ويستعملها في كلامه مع ذلك الظالم، وهو في ذلك الموقف المخيف والعياذ بالله!

وإن شئت، عبرت عن المطلب بصورة أخرى هي: إن جواب الإمام عليه السلام إنما هو بما يتناسب ومورد السؤال الذي يطرح عليه، هذا هو مقتضى القاعدة في التطابق بين السؤال والجواب، وهي قاعدة عامة سارية في جميع المحاورات العرفية، ولا نخرج عن مقتضى هذه القاعدة إلا بدليل.

وإذا ما تأملنا موارد الأسئلة الموجهة إلى الإمام عليه السلام في تلك الروايات، وجدنا أنها واردة في سؤال موقف من لم يتمكن من التورية لعظم الموقف أو عدم تهيؤ الإنسان للتورية، الأمر الذي يكون الجواب على طبقه، أي: طبق حالة عدم التمكن من التورية.

وبعبارة أخرى: السؤال في تلك الروايات إنما هو عن جواز الكذب حين وجود الخوف، ومن الواضح أن الشخص لا ينتبه في هذه الحالة إلى التورية غالبا، فلا يقدر عليها، فجاء السؤال عن هذه الحالة، ولا جرم أن يكون الجواب عن هذه الحالة أيضا لا غير طبق القاعدة السابقة الذكر.

وأما ما جعلنا ندعي المدعى السابق، فهو أن هناك قرينة عليه؛ إذ مع التفات الإنسان إلى التورية وإمكانها في حقه وعدم عجزه عنها، فما الداعي إلى عدم التورية لكي يأتي ويسأل الإمام عليه السلام عن الموقف إزاءه؟! الأمر الذي يجري بحذفه في الروايات الواردة في المقام بدون سؤال يطرح من قبل سائل على فرض وجود هكذا روايات.

وبهذا، لن يكون تقييد تلك الروايات بصورة عدم إمكان التورية مستبعدا، بل الصحيح أن نقول بأنه لا إطلاق في تلك الروايات من الأساس لكي يستبعد تقييده، الأمر الذي يعني: أن تلك الروايات ستخرج من المعادلة وعملية الإستنباط في ما نحن فيه، لتكون النتيجة: النصر لأدلة اعتبار العجز عن التورية الذي ذهب إليه المشهور ببركة عمومات حرمة الكذب، إضافة إلى ما ذكرنا تفصيله في تقريب أدلتهم على ما ذهبوا إليه.

هذه هي القصة الكاملة لعملية الإستنباط في هذه المسألة، وقد كانت الرحلة مع أستاذ الفقهاء والمجتهدين خلالها - كسائر الرحلات التي خضناها معا - حلوة، شيقة، دقيقة، تعليمية، غاية في الروعة.

كما أن تلك الرحلة كانت أيضا على طبق القواعد التي تعلمناها ومشينا عليها من أول الكتاب إلى ما نحن فيه من هذه المسألة، كما فصلنا لك الكلام فيها بالتفصيل الفني الدقيق، والحمد لله رب العالمين على ما أنعم.

ومع أن توضيح المطلب بالطريقة السابقة عمل شاق مرهق يحتاج إلى الكثير من المقدمات العلمية والمنهجية، والإحاطة التامة بالمعلومات وفروعها ومستلزماتها وتأثيراتها، إلا أنه هو المقصود والهدف من هذا الشرح كما قلنا مرات من جهة، كما أنه يعطي الصورة الواضحة للمطلب، والعناصر الفاعلة فيه، وتأثير كل واحد منها في عملية الإستنباط، ما يؤدي إلى رفع الكثير من الإشكالات والإتهامات التي قد يتعرض لها المصنف هنا وهناك من قبل بعض المحققين.

وفي هذا الإطار، راجع مثلا ما تعرض له المصنف من هجمات من قبل المحقق الإيرواني العظيم في حاشيته العتيدة على المكاسب (ص ٤٠-٤١)،

الالتفات إلى التورية في مقام الضرورة إلى الكذب؛ إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها؛ إذ لا داعي إلى العدول عنها إلى الكذب.

ثم^(١) إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على

وراجع أيضا ما ذكره العلامة الشهيدي في حاشيته على المكاسب، ص ١٠٢ - ١٠٤، وراجع ما كتبه المحقق الخوئي في محاضراته، ج ١، ص ٤٧٥ وما بعدها، والمكاسب المحرمة للسيد الإمام الخميني، ج ٢، ص ١٢١ وما بعدها، والميرزا التبريزي في إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٣٧ وما بعدها، وغيرها من الكتب، التي يرد عليها جميعا نظرتها التجزيئية القاصرة في بعض الموارد لمطالب الشيخ الأنصاري، الأمر الذي أوقعها في مجموعة من المطبات كما سيلاحظ المطالع الفني المتخصص بتأمل.

(١) البحث الثالث: الإكراه وما يترتب عليه، وفرقه عن الإضطرار

ومحل البحث هنا هو الكلام في الإكراه، فما دنا تكلمنا عن الإضطرار، فلتكلم في الإكراه وما يترتب عليه والفرق بين الإثنين، كل ذلك حسب مذهب المشهور في البحث السابق من إعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب إضطرارا، وكذلك بناء على المبنى المخالف للمشهور، والذي لم يكتب له النجاح بالطريقة التي مضى تفصيلها، وإن كنا قد قلنا أولا بأن الروايات المطلقة المجوزة للكذب لم يؤخذ فيها قيد العجز عن التورية، تلك الروايات التي اتضح آخر المطاف أنها ليست مطلقة منذ البداية، إلا أننا سنتكلم بناء عليها أيضا، لنرى النتيجة في هذه الحالة أيضا.

وسيكون البحث ضمن النقاط السبعة التالية:

الأولى: الإشكال على الأصحاب في تفريقهم بين الإضطرار والإكراه؛

حيث يذهبون إلى العجز عن التورية في جواز الكذب إضطراراً ولا يعتبرون ذلك في حالة الإكراه على المعاملة أو الإيقاع أو سائر الأقوال المحرمة.

الثانية: توجيه مذهب المشهور في المقام.

الثالثة: إستدراك من التوجيه السابق لمذهب المشهور.

الرابعة: بطلان الإستدراك السابق.

الخامسة: لا فرق بين المقامين (الإضطرار والإكراه) لو قلنا بخلاف مقالة

المشهور في البحث السابق.

السادسة: لا إضطرار ولا إكراه مع إمكان التفصي بغير التورية.

السابعة: الأحوط التورية في البابين (الإضطرار والإكراه).

فإلى العرض التفصيلي لهذه النقاط، وسنحاول أن يكون عرض جميع

النقاط السابقة طبق الطريقة الفنية لعملية الإستنباط، فهي الملجأ والملاذ

والهدف، نستعينه تعالى على ذلك، فهو الملجأ والملاذ والهدف.

النقطة الأولى: الإشكال على التفريق بين الإضطرار والإكراه

وينطلق الإشكال من أن الأصحاب يذهبون إلى إعتبار العجز عن التورية

في جواز الكذب إضطراراً كما مر معنا في البحث السابق، بينما لا يعتبرون

ذلك في حالة الإكراه على المعاملة أو الإيقاع أو سائر الأقوال المحرمة كما

يظهر من كلماتهم في المقام.

وتقريب الإشكال الكامن في مذهب الأصحاب السابق الذكر، هو: أن

الأصحاب إنما ذهبوا إلى إعتبار العجز عن التورية في الإضطرار للدليلين

تقدماً عن المصنف، وقد كان أول تلكما الدليلين: أن الكذب إنما يجوز حالة

الإضطرار، ولا إضطرار إذا كان الإنسان متمكناً من التورية.

هذا عين ما تقدم من قبل المصنف في توجيه مذهب المشهور في إعتبار العجز عن التورية، ولنصف إليه شيئا من البهارات ليتضح ما نريد أن نطبقه في ما نحن فيه من الإكراه، وهذه الإضافة هي:

فإذا كان الإنسان قادرا على التورية ولم يور حالة الكذب فكذب، فإنه يعتبر حينئذ كاذبا يستحق الإثم؛ بإعتبار أنه يعد قاصدا للكذب حينما كذب بعد عدم إضطراره إلى الكذب بوجود القدرة على التورية، فهو مستحق للإثم. عين هذا الكلام يمكن أن يقال بأنه يجري حالة الإكراه، فلو أن المكره - بالفتح - أكره على البيع أو الطلاق أو أية معاملة أخرى، أو على الأقوال المحرمة كالسب، وكان متمكنا من التورية فلم يور، يعلم حينئذ أنه كان قاصدا للبيع أو غيره من العقود أو الإيقاعات؛ لعدم الإكراه مع القدرة على التورية، فالمفروض أن يحكم حينئذ بصحة البيع بعد توفر ركني المعاملة بالنسبة إلى العقد أو الإيقاع، من اللفظ المبرز والقصد الذي أبرز عن طريق ذلك اللفظ، كما أن الرضا وهو الركن الآخر من المعاملة متحقق أيضا بعدم توريته مع تمكنه منها.

وبناء على ما سبق، فمع فرض القدرة على التورية وعدم القيام بها، فالمفروض أن يحكم بالصحة، فكما أنه لا إضطرار هناك مع القدرة على التورية، لا إكراه هنا مع القدرة عليها.

والأمر السابق نفسه يقال في مورد الأقوال المحرمة غير الكذب من السب والتبري مثلا، فالمفروض أن يحكم عليه بارتكاب السب المحرم مثلا إذا أكره عليه ففعله ولم يور مع تمكنه منها.

بينما لو راجعنا كلمات الأصحاب، لوجدنا أنهم لا يحكمون بالصحة في

التورية، أطلقوا القول بلغوية ما أكره عليه من العقود والإيقاعات والأقوال المحرمة كالسب والتبري، من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التورية^(١)، بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضة^(٢) والمسالك^(٣) - في باب الطلاق - بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه^(٤)، مع أنه يمكن أن يقال: إن المكروه على البيع^(٥) إنما أكره على التلفظ بالصيغة، وأما إرادة المعنى، فمما لا تقبل الإكراه، فإذا أَرادَه مع القدرة على عدم إرادته فقد اختاره، فالإكراه على البيع الواقعي يختص بغير القادر على التورية، لعدم المعرفة بها، أو عدم الالتفات إليها، كما أن

الحالة محل الكلام، بل يحكمون باللغوية وعدم الصحة حالة الإكراه مطلقاً، تمكن من التورية ولم يور أم لا، وهذا يشكل خرقاً لما بنى عليه المشهور في البحث السابق المذكور في الكذب. بل صرح بعض هؤلاء بعدم إعتبار العجز عنها، بل في كلام بعض ما يشعر بالإتفاق عليه. هذا هو الإشكال.

نعم، قد يكون فرق بين المقامين في طريقة التورية، فهي في ما نحن فيه تكون بالتلفظ باللفظ وعدم قصد المعنى مثلاً، إلا أن ذلك لا يمثل أي فارق بين المقامين كما هو واضح، فهو فرق غير فارق فيما إذا كان فرقاً من الأساس.

(١) أنظر: النهاية: ٥١٠، والسرائر ٢: ٦٦٥، والشرائع ٢: ١٤، و ٣: ١٢، والمختصر ١: ١٩٧، والتنقيح ٣: ٢٩٤، والكفاية: ١٩٨، والرياض ٢: ١٦٩، وغيرها.

(٢) الروضة البهية ٦: ٢١.

(٣) المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٣.

(٤) راجع: الجواهر ٣٢: ١٥.

(٥) أو غيره من العقود أو الإيقاعات.

الإضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها. (١)

ويمكن^(٢) أن يفرق بين المقامين: بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع

(١) فلا يتحقق مع القدرة على التورية.

(٢) النقطة الثانية: توجيه مذهب المشهور في المقام

هذا، وقد حاول المصنف توجيه مذهب المشهور بوجود الفارق بين المقامين، وسأبين لك المحاولة طبق الطريقة الروتينية الرائجة أولاً، ثم أنتقل بك لأبينها طبق طريقتنا الفنية للإستنباط ثانياً، لأترك الحكم لك بالنهاية لتختار.

أولاً: المحاولة طبق الطريقة الروتينية (تقليد وركود)

وحاصل تلك المحاولة طبق هذه الطريقة: إن ما أكره عليه في باب المعاملات والإيقاعات و. . . إنما هو نفس المعاملة أو الإيقاع وواقعهما، والأخبار الدالة على رفع ما استكره عليه - كحديث الرفع ونحوه - لم تقيد الرفع بعدم القدرة على التورية، فإذا أوجد المكره - بالفتح - المعاملة التي لم يور فيها مع قدرته على ذلك، فقد أوجد نفس ما أكره عليه، تلك الحقيقة التي يرتفع أثرها بالإكراه حسب تلك الأخبار، وهذا بخلاف الكذب؛ فإنه لا يجوز إلا في مورد الإضطرار كما تقدم تقريبه بالتفصيل، ومن المعلوم: إن الإضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية. (راجع: مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٠٩. إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٤١. وغيرهما).

وبعبارة مختصرة أضيفها لك في المقام: الإضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية، بينما الإكراه يتحقق حتى مع التمكن؛ لأنه إنما أكره على المعاملة الحقيقية التي لا تورية فيها، فإذا تحقق الإكراه، جاءت أخبار رفع ما أكرهوا عليه لترفع آثار البيع برفعه رفعا حكما.

ثانيا: المحاولة حسب الطريقة الفنية للإستنباط (حيوية ونشاط)

ولكي يتضح المطلوب بما لا مزيد عليه من جهة، ويتضح العناصر الدخيلة فيه وضوحا تاما من جهة أخرى، ولكي يتضح ما سنورده على هذه المحاولة في المستقبل من ناحية ثالثة، ولكي نستفيد من النكات التعليمية المتوفرة في المطلوب من جهة رابعة، فليس لنا إلا الطريقة الفنية للإستنباط، فهي الملجأ في المقام، ولا ملجأ من الله إلا إليه.

أصل الكلام في المقام - في الحقيقة - إنما هو في أن صحة البيع - كمثال للمعاملات أو الإيقاعات أو... - حالة الإكراه هل تشترط بعدم القدرة على التورية أم لا؟

معنى السؤال السابق، هو أننا سنشك في صحة البيع في تلك الحالة ليكون المنطلق أصالة الفساد التي طالما انطلقنا منها في عمليات إستنباط الحكم الوضعي للمعاملة، فالشرط المشكوك لا بد من تحققه في صحة البيع بناء على الأصل السابق.

ثم كنا ننتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط وهي مرحلة عموماً الصحة وإطلاقاتها الشاملة للبيع الذي أكره عليه ولم يور فيه، لتكون النتيجة: الصحة بعد كونه بيعاً عرفياً، نعم - كما قلنا سابقاً مراراً وتكراراً - لا بد من البحث في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط عن المخصص أو المقيّد أو المعارض بصورة عامة للعمومات السابقة، وهنا يأتي دور روايات رفع الإكراه لتعمل العمل السابق الذكر، وهو رفع أي أثر من آثار ما أكره عليه، الأمر الذي يعني: بطلان المعاملة والبيع، لتثبت بالتبع البطلان كما ذهب المشهور، فمذهب المشهور هو المطابق للقواعد والطريقة الفنية للإستنباط

كما بينا، وهو المطلوب.

هذا بالنسبة إلى العقود والإيقاعات، وأما بالنسبة إلى الأقوال المحرمة غير الكذب كالسب والتبري مثلا، فمراحل عملية الإستنباط فيها كسابقتها التي ذكرناها في الكذب حين الضرورة، فإن الكلام لما كان في إستنباط حكم تكليفي، فالمنطلق كما قلنا مرارا هو أصالة البراءة، ثم انتقلنا عنها بعمومات حرمة السب، لنتقل منها إلى المرحلة الثالثة من مراحل العملية إلى ما جوز ذلك العمل حين الإكراه، وهنا يكمن الكام في ما نحن فيه، فما هو المقدار الذي أخرجه هذه الأخبار؟ هل أخرجت حتى حالة القدرة على التورية ولم يور؟ هذا هو محل البحث في تلك الأقوال المحرمة، فالمقدار المتيقن خروجها هو حالة العجز عن التورية كما هو واضح، ليقى غيرها داخلا في عمومات الحرمة.

وهنا يأتي توجيه الشيخ ليقول بالإطلاق، أي: خروج كلتا الحالتين: تمكن أو لم يتمكن؛ والسبب هو انطباق عنوان الإكراه في كليهما، فيكون كلتا تلكما الحالتين خارجا عن مقتضى العمومات التي كانت جارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط كما فصلته لك. فاغتنم.

للبحث والتحقيق

وللبحث والتحقيق أطرح عليك السؤال التالي:

هل يمكنك أن تشخص النقطة الحساسة في جميع البناء الضخم العظيم السابق، والتي قدمها المصنف لتكون توجيهها لمذهب المشهور في كلا التوجيهين: أعني: الحكم الوضعي والحكم التكليفي؟ أرجو أن تفكر قبل أن تقرأ الأسطر التالية.

الحقيقي، أو الطلاق الحقيقي، غاية الأمر قدرة المكره على التفصي عنه بإيقاع الصورة من دون إرادة المعنى، لكنه غير المكره عليه. وحيث إن الأخبار^(١) خالية عن اعتبار العجز عن التفصي بهذا الوجه^(٢)، لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه. وهذا بخلاف الكذب، فإنه لم يسوغ إلا عند الإضطرار إليه، ولا إضطرار مع القدرة.

إنها ثلاثة أمور:

الأول: ما ادعاه المصنف من أن البائع أو الساب مثلا قد أكره على حقيقة البيع والسب؛ تلك الحقيقة التي كانت عمومات الصحة قد شملتها، ولولا أخبار رفع ما أكرهوا عليه، لبقيت مشمولة لتلك العمومات ليثبت الصحة بدلا عن البطلان.

الثاني: أن الإكراه يختلف عن الإضطرار من حيث الحقيقة والماهية، بحيث تتحقق ماهية الإكراه ولو مع إمكان التورية، بينما لا يتحقق الإضطرار مع إمكانها، فلو قلنا بعدم اختلافهما من هذه الناحية فسيترتب حينئذ ما أشكلناه على المشهور من تفريقهم بين المقامين.

الثالث: أن حكم الإكراه يختلف عن حكم الإضطرار شرعا، فلو كانا متحدين في الحكم، لرجعنا إلى نفس المشكلة السابقة أيضا.

فاغتنم، واحتفظ بالمعلومة الغالية التي هي المفتاح لما مضى ولما سيأتي.

(١) الرافعة لآثار الأمر الذي أكره عليه، كالنقل والانتقال في البيع أو

الإجارة مثلا، وكرفع علقه الزواج في الطلاق مثلا.

(٢) بالتورية بالطريقة التي ذكرناها سابقا.

نعم^(١)، لو كان الإكراه من أفراد الإضطرار - بأن كان المعترف في تحقق

(١) النقطة الثالثة: إستدراك من التوجيه السابق لمذهب المشهور

ذكرنا - آخر النقطة السابقة - معلومة مهمة أشرنا إلى أنها المفتاح لما سيأتي، وهاهي هنا كذلك كما نعتناها؛ إذ لما كان كل ذلك الصرح العظيم من التوجيه قائما على الأمور الثلاثة السابقة الذكر، فمعنى ذلك: أن من يريد أن يهد كل ذلك الصرح بعظمته وجبروته، ليس عليه إلا أن يبحث في تلك النقطة ليشكك بها بنحو من الأنحاء، وهنا تأتي الإنطلاقة في هذا الإستدراك الذي بين أيديكم؛ إذ يمكن الهجوم على التوجيه السابق بطريقتين ترجع كلاهما إلى النقطة الحساسة السابقة:

الطريقة الأولى: الهجوم من خلال الأمر الثاني؛ بأن نقول بأن الإكراه ليس إلا مصداقا من مصاديق الإضطرار؛ بمعنى: أن المعترف في تحقق موضوع الإكراه عرفا أو لغة هو ما كان موضوعا لتحقيق الإضطرار، وهو العجز عن التفصي والتخلص ولو بالتورية كما ادعاه بعض، ما يعني: أن الإكراه لن يصدق مع التمكن من التورية، الأمر الذي يعني بدوره: لزوم القول بصحة البيع أو غيره مما أكره عليه بعد تحقق الرضا بعدم توريته مع إمكانها.

الطريقة الثانية: الهجوم من خلال الأمر الثالث؛ بأن نقول بأن الآثار في الإكراه إنما ترفع من جهة أن الإنسان مضطر إلى الفعل، والمضطر إلى الفعل حيث أنه لا رضا له به، فإن الشارع قد رفع آثار ذلك الفعل التي كانت تترتب عليه حالة الرضا، ما يعني: أن الإنسان إذا كان متمكنا من التورية ولم يور، فإنه ليس مضطرا، ما يؤدي بالتبع إلى تحقق الرضا منه بما وقع منه من بيع أو غيره، والذي يؤدي بدوره إلى صحة تلك الأمور، فيرجع الإشكال على

موضوعه عرفا أو لغة العجز عن التفصي كما ادعاه بعض^(١)، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الإضطرار، بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوقع عليه به عن النفس والمال - كان ينبغي فيه اعتبار العجز عن التورية، لعدم الإضطرار مع القدرة عليها.

والحاصل^(٢): أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية، صدق

المشهور بذهابهم إلى البطلان مطلقا حتى مع التمكن من التورية. ولعلك لاحظت أن الطريقتين وإن اختلفتا في نقطة الهجوم، إلا أنهما اتفقتا في نهايته، وهي القول بعدم تحقق الإكراه مع التمكن من التورية، وتحقق الرضا الذي لا بد وأن ينتهي بالقول بصحة البيع، الأمر الذي يشكل إيرادا على مذهب المشهور محل الكلام.

ويبقى عليك أن تصور لنا هجوما من خلال الأمر الأول الذي لم يتطرق له المصنف، فهل يمكنك ذلك؟

للبحث والتحقيق

وأسألك أيضا: تأمل في ما ذكرناه في الإستدراك من الهجومين السابقين، هل ترى أننا ذكرنا لأي من الهجومين دليلا أم أن الأمر كان مجرد كلام افتراضي ومحض ادعاء؟

(١) لم نعثر عليه، نعم في الحدايق (٢٥: ١٥٩)، من شرائط الإكراه: عجز المكره عن دفع ما توعد به.

(٢) النقطة الرابعة: بطلان الإستدراك السابق

على ما أوقع أنه مكره عليه، فيدخل في عموم «رفع ما اكرهوا عليه»^(١).
وأما المضطر، فإذا كذب مع القدرة على التورية، لم يصدق أنه مضطر
إليه، فلا يدخل في عموم «رفع ما اضطرروا إليه»^(٢).

هذا^(٣) كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة

وأحسب أنك تعلم ما نريد أن نذكره هنا، فإن ما قلناه في الإستدراك
السابق، مجرد كلام افتراضي ليس عليه أي دليل، ليبقى الحكم والبقاء لما
ذكرناه من توجيه لمذهب المشهور المبتني على المور السابقة الذكر.

(١) راجع: الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٢) راجع: الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و٣.

(٣) النقطة الخامسة: لا فرق بين الإضطرار والإكراه لو قلنا بخلاف المشهور

الكلام السابق كله كان مبنيًا على النتيجة التي توصلنا إليها في البحث
السابق، من: إعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب حالة الإضطرار، وهي
النتيجة التي توصلنا إليها بعد بحث طويل لعبت فيه قضية عدم إطلاق في
روايات جواز الكذب دورًا حيويًا مؤثرًا فيه، حيث ذكرنا أن تلك الروايات لو
كانت مطلقة لكان يستبعد تقييدها بصورة العجز عن التورية.

والآن، نريد أن نعرف الموقف بناء على ما استظهرناه أولاً من إطلاق تلك
الروايات، فلنعد قليلاً إلى تلك الأجواء لكي نستطلع الموقف هنا بناء على
ذلك الكلام الذي لم تقبل به هناك، إلا أن الكلام مجرد افتراض، ليكون
المطلب تاماً شاملاً جامعاً.

ولنبداً بالتذكير بالنتيجة بناء على ذلك الإطلاق، فقد كانت: جواز الكذب
حتى مع التمكن من التورية، الأمر الذي يعني: صدق الإضطرار حتى في تلك

الإضطرار إليه حتى من جهة العجز عن التورية،

وأما على ما استظهرناه من الأخبار - كما اعترف به جماعة^(١) - من جوازه مع الإضطرار إليه من غير جهة العجز عن التورية، فلا فرق بينه وبين الإكراه.^(٢)

كما^(٣) أن الظاهر أن أدلة نفي الإكراه راجعة إلى الإضطرار، لكن من غير

الحالة، الأمر الذي يكشف عن النتيجة التي لا بد من القول بها هنا حينئذ، وهي عدم الفرق بين المقامين (الإكراه والإضطرار) في ما نحن فيه، فكما أن الإكراه يتحقق حتى مع إمكان التورية، فإن الإضطرار سيكون كذلك أيضا، ما يعني: لزوم القول بجواز الكذب في باب الإضطرار وعدم صحة البيع هنا، ما يعني بالتبع: توجيه القول بالفرق بين المقامين كما هو واضح.

فلو كنا قد اخترنا الإطلاق هناك، لاتجه عدم الفرق بين المقامين إذا، الأمر الذي يعني: صحة الجمع بين القول بجواز الكذب هناك مع التمكن من التورية وعدم العمل بها، من جهة شمول الإطلاقات لتلك الحالة، وبين القول ببطلان البيع وغيره هنا من جهة رفع ما أكرهوا عليه بالتقريب الذي قدمناه، فلا مشكلة في الجمع بين الرأيين السابقين.

نعم، هذا الكلام مجرد نتيجة مبنية على أمر استظهرناه إستظهارا أوليا من الروايات رجعنا عنه في ما بعد، فلا تنس رجاء.

(١) لم نقف عليه.

(٢) في أنهما يتحققان حتى مع إمكان التورية.

(٣) النقطة السادسة: لا إضطرار ولا إكراه مع إمكان التفضي بغير التورية

النتيجة التي وصلنا إليها إلى الآن، هي: أن الإكراه يتحقق ولو مع القدرة

على التورية، وأما ما ذكرناه في الإستدراك من أمرين، فإنهما لا يجريان في هذه الحالة، إلا أن ذلك لا يعني: أنهما لا يجريان مطلقا وفي جميع الحالات والموارد، بل الطريقة الثانية التي ذكرناها في الإستدراك للهجوم على توجيه مقالة المشهور تجري في بعض الموارد، بل في موارد كثيرة جدا إذا ما قارناها بالموارد التي لا تجري فيها.

وأما تلك الموارد التي تجري فيها تلك الطريقة، فهي جميع الحالات التي يكون للإنسان طريق آخر إلى التخلص مما أكره عليه غير التورية.

وبعبارة أخرى: إذا كان للإنسان طريق آخر للتفصي غير التورية، فإن الإكراه لن يتحقق؛ ما يعني: أن أدلة (رفع ما أكرهوا عليه) لن تجري حينئذ، لتكون النتيجة: جريان العمومات التي كانت تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط في الحكمين الوضعي والتكليفي، أعني: عمومات الصحة في الوضعي، وعمومات الحرمة في التكليفي.

ومن حقنا أن نسأل: ولماذا هذا التفصيل مع أنكم لم تقبلوه قبل قليل حينما ذكرنا الطريقتين من الهجوم في الإستدراك؟

والجواب: لم نقبله هناك لأننا لم نبرز دليلا على ما قلناه حينئذ، فكان الكلام كله مجرد كلام فرضي وادعاءات، وأما إذا خرج الكلام عن ذلك الإطار إلى إبراز الدليل، فنحن أبناء الدليل أينما مال نميل، وها نحن نبرز دليلا على ما ذكرناه هناك في الطريقة الثانية في حالات خاصة، وهي التمكن من التخلص بغير التورية.

وأما الدليل، فهو ظاهر روايات رفع ما أكرهوا عليه، فإنها ظاهرة في رجوع الإكراه إلى الإضطرار، أي: إنما رفع ما أكرهوا عليه لأنه مضطر إليه، فإذا

جهة التورية، فالشارع رخص في ترك التورية^(١) في كل كلام مضطر إليه للإكراه عليه^(٢) أو دفع الضرر به^(٣).
هذا^(٤)، ولكن الأحوط التورية في البابين.

وصلت القضية إلى الإضرار، فمن الواضح أنه لا يصدق عرفاً مع القدرة على التفصي بغير التورية. فالدليل هو الروايات، ونعم الدليل.

والنتيجة: إن الشارع قد رخص في ترك التورية في كل كلام مضطر إليه، إما من باب الإكراه عليه كما في ما نحن فيه من الكلام في بحث الإكراه، وإما من باب دفع الضرر كما كانت الحالة في البحث السابق وهو الكذب، وأما في غير هذه الحالة، أي: حالة إمكان التفصي بغير التورية من الطرق، فلم يرخص في ترك تلك الطرق، ما يعني: أن الإضرار لن يتحقق بعد انفتاح باب التخلص، فالرضا والقصد موجودان، فيترب حينئذ ما كان يترتب في حالة الاختيار، فالبيع وغيره صحيح، والكذب والسب و... حرام. فاتبه رجاء.

(١) دون غيرها من طرق التفصي والتخلص؛ لعدم الدليل على ذلك بعد أن كان ما أخرجها هو الروايات التي لم تخرج غيرها من الطرق، كما مر بالتفصيل في الشرح.

(٢) كما في بحثنا الحالي (الإكراه على المعاملات أو الإيقاعات أو الأقوال المحرمة غير الكذب).

(٣) كما كان في بحثنا المتقدم (الإضرار إلى الكذب).

(٤) النقطة السابعة: الأحوط التورية في البابين (الإضرار والإكراه)

ومن الواضح أن طريق الإحتياط بين لمن أراد، وهو ما يتيقن الخروج به عن الحرام.

ثم^(١) إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات. نعم،

للبحث والتحقيق

وأردت هنا ابتداءً أن أبين مقتضى الإحتياط في البابين، إلا أنني فكرت بعد ذلك في أن يكون الوصول إلى ذلك مسابقة بين الطلاب في المقام، فالمطلوب: تبين مقتضى الإحتياط في البابين، ولا تنس أننا تعرضنا في باب الإكراه إلى الحكمين التكليفي والوضعي، كما تعرضنا إلى التكليفي في الإضطرار، فالمفروض بيان مقتضى الإحتياط في البابين والحكمين في باب الإكراه.

مساعدة لا تنس الرجوع إلى الطريقة الفنية للإستنباط بمراحلها التي بينها في البابين، وركز على المرحلة السابقة لمحل البحث والتحقيق والإختلاف. هذا لمساعدتك، فكر أولاً، ثم اسأل مباحثيك ثانياً، ثم إسأل أستاذك أخيراً.

(١) البحث الرابع: التحقيق في الضرر المسوغ للكذب

هذا هو البحث الرابع من بحوث الوقفة الأولى من وقفات المقام الثاني من مقامي البحث في مسألة الكذب، والتي كانت تتناول المسوغ الأول من مسوغات الكذب وهو الإضطرار.

ومن الواضح أن الترتيب الفني للبحث كان يلزم بتقديم هذا البحث على غيره من الأبحاث السابقة، لوضوح أن بعض النتائج لم يكن من الممكن الوصول فيها إلى رأي فني صحيح إلا بعد اتضاح حقيقة الضرر المسوغ للكذب.

وعلى أية حال، فإننا نتبع المصنف في ما قام به هنا من تأخيرته للكلام في هذا البحث إلى هذا المقام.

وما يذكره المصنف هنا لا يعدو الذهاب إلى أن الضرر المسوغ للكذب إضطراراً أو إكراهاً هو الضرر المسوغ للمحرمات في غير باب الكذب من

يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف، وعليه يحمل قول أمير

الأبواب، وهو الضرر المعتد به عند العقلاء لا أي ضرر، وعليه، فإذا كان الضرر من هذا القبيل، جاز الكذب، وإلا حرم.

نعم، الضرر المعتد به عند العقلاء وإن كان يجوز الكذب معه، إلا أن الضرر المعتد به عندهم له درجات بعضها أعلى من بعض، ويستحب تحمل الضرر المعتد به في درجاته الدنيا مع أنه ضرر معتد به، فلا يكذب مع أنه سيتعرض إلى هذه الدرجة من الضرر.

الدليل على الإستحباب السابق قوله عليه السلام في نهج البلاغة الشريف: «علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعلك»، بتقريب: أن الفتوى بالإستحباب هي نتيجة الجمع بين ما دل على جواز الكذب في حالات الضرر المعتد به من جهة، وهذه الرواية من جهة أخرى.

الكلام السابق يعني: عدم صواب جميع ما أشكل على المصنف في المقام، من قبيل ما ذكره السيد الخوئي تدئ في مصباحه، ج ١، ص ٤١١: «حاصل كلامه: إنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف، والتجنب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال، وحمل عليه قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة: علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعلك.

وفيه: إنه لا دليل على ثبوت هذا الإستحباب، فإن الضرر المالي إن بلغ إلى مرتبة يعد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه، وإلا فهو حرام؛ لإنصراف الأدلة المجوزة عن ذلك، فلا دليل على وجوب الوساطة بينهما لكي تكون مستحبة...».

المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك، على الكذب حيث ينفعك»^(١).

ثم^(٢) إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا صلوات الله عليهم في مقام التقية في بيان الأحكام، مثل قولهم: «لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمرة»^(٣) ونحو ذلك، وإن أمكن حمله على الكذب لمصلحة^(٤) - بناء على ما

(١) نهج البلاغة - الحكمة: ٤٥٨، وانظر: الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١١، لكن لم ترد كلمة «علامة» في نهج البلاغة.

(٢) البحث الخامس: الأئيق حمل روايات التقية على إرادة خلاف الظاهر

بلا نصب القرينة

إذا دار الأمر بين الكذب الجائز والتورية (إرادة خلاف الظاهر بلا نصب قرينة)، التي هي ليست من الكذب، فإن اللائق بهم عليهم السلام هو الثاني؛ لأنه لا يتضمن أي كذب حتى الجائز منه.

ومع أن التورية - على ما مضى من تعريفها - هي إرادة خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينة، إلا أن ذلك جائز في حقهم؛ بدليل ما ورد عنهم عليهم السلام كما في المثال الذي ذكره المصنف في المتن.

(٣) الوسائل ٢: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الأحاديث ٢ و ١٠

- ١٣ وغيرها.

(٤) وهو المسوغ الثاني من المسوغين للكذب، وإن كنا سنعنون هذا المسوغ في ما سيأتي إن شاء الله تعالى بالكذب لإرادة الإصلاح، إلا أنه في الحقيقة - كما ورد في العنوان - فرد من الأفراد الكثيرة للكذب لمصلحة راجحة على مفسدة الكذب طبق قانون التزاحم.

استظهرنا جوازه من الأخبار -، إلا أن الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل والإضطراب إلى اللبس، وقد صرحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد، مثل أنه ذكر عليه السلام: «أن النافلة فريضة»، ففزع المخاطب، ثم قال: «إنما أردت صلاة الوتر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم»^(١).

ومن^(٢) هنا، يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع بين الحمل على التقية والحمل على الإستحباب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثا، تعين الثاني؛ لأن التقية تتأدى بإرادة المجاز

(١) الوسائل ٣: ٤٩، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.

(٢) وتطبيقا للمعلومة السابقة الذكر، من أن الأليق. . . ، فإنه إذا ورد عن الأئمة (عليهم السلام) أمر وترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعي التقية (فيكون كذبا للمصلحة)، أو على الإستحباب بداعي بيان الواقع (فيكون مثالا للتورية بقصد خلاف الظاهر بدون نصب القرينة)، تعين الحمل على الثاني، بأن يراد من الأمر معناه المجازي، أعني: الإستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة. ومثاله: أن يرد أمر بالوضوء عقيب ما يعده العامة حدثا وناقضا للوضوء، كالمذي والودي ومس الفرج والأنثيين، وغيرها من الأمور، فإنه يدور الأمر حينئذ بين حمله على الوجوب بداعي التقية، وبين حمله على الإستحباب بداعي بيان الواقع ولكن بدون نصب القرينة على إرادة الإستحباب الذي هو خلاف الظاهر؛ ومن المعلوم: إن الحمل على الثاني أولى؛ لأنه الأليق بهم عليهم السلام كما قلنا.

واخفاء القرينة^{(١)(٢)}.

الثاني^(٣) من مسوغات الكذب - إرادة الإصلاح:

(١) راجع: الوسائل ١: ١٨٩، الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٢ و ١٣، والصفحة ١٩٨، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الأحاديث ١٢ و ١٤ و ١٦ و ١٧ وغيرها.

(٢) فيكون مصداقا من مصاديق التورية التي ليست من الكذب.

(٣) الوقفة الثانية: إرادة الإصلاح مما يسوغ الكذب

كنا قد قسمنا الكلام في المحطة الثانية من محطات البحث في الكذب إلى مقامين:

الأول: إثبات أن الكذب من الكبائر.

الثاني: مسوغات الكذب.

أما بالنسبة إلى المقام الثاني من هذه المحطة الثانية، فقد ذكرنا أنه سيمر بوقفتين تمثل كل منهما الكلام في أحد مسوغين للكذب، كما سيشتمل على الإشارة الخاطفة إلى مسوغ ثالث من المسوغات.

الوقفة الأولى: أن الإضرار مما يسوغ الكذب. وقد انتهينا منها بمنه تعالى والحمد لله رب العالمين.

وسوف نتوقف هنا في البحثين التاليين:

الأول: إستفاضة الأخبار في الجواز.

الثاني: أن ظاهر الأخبار السابقة على الجواز عدم وجوب التورية وإن كان مقتضى الإحتياط.

البحث الأول: إستفاضة الأخبار في الجواز

وقد استفاضت الأخبار في الجواز في ما نحن فيه، منها ما نقله المصنف في المتن وغيرها كثير.

وليس المهم الإستفاضة، بل المهم بيان دور تلك الأخبار في عملية الإستنباط، ما يلزمنا بعرض العملية بمراحلها في ما نحن فيه. وما مضى من عرض للعملية بمراحلها في المجوز السابق يجري هنا بالضبط إلى المرحلة الثالثة من المراحل السابقة الذكر طبعاً، فنحن ننطلق من أصالة البراءة بما أننا نبحت عن حكم تكليفي هو حكم الكذب مع إرادة الإصلاح، ثم انتقلنا إلى عمومات الكذب التي تحرم الكذب مطلقاً، ما يشمل ما نحن فيه، ثم نتقل إلى المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط لنبحث عما يعارض العمومات والإطلاقات السابقة ليخصصها أو يقيدها، وهنا يأتي دور الأخبار المستفيضة.

وعندما نتأمل في تلك الأخبار والألسنة التي جاءت فيها، فإنه يمكن القول بأكثر من علاقة بين تلك الأخبار والعمومات والإطلاقات السابقة، فبعض تلك الأخبار لسانها الحكومة، فهي ترفع موضوع تلك العمومات (وهو الكذب) رفعا حكيمياً، كما في صحيحة معاوية التي نقلها تقيُّ، حيث تقول بأن المصلح ليس بكذاب، فهي ناظرة إلى عمومات وإطلاقات حرمة الكذب لترفع موضوعها حكماً، أي: لترفع ما كان يترتب على الكذب من آثار حين إرادة الإصلاح.

كما أن بعض تلك الأخبار المستفيضة يمكن إعتباره مخصصاً أو مقيداً لتلك العمومات والإطلاقات، كما في رواية عيسى بن حنان التي قدمها المصنف في المتن، حيث تستثني ما نحن فيه من الحساب، إلا أن لسانها ليس لسان التصرف في موضوع تلك العمومات والإطلاقات كما كان الحال

وقد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادة الإصلاح، ففي صحيحة معاوية بن عمار: «المصلح ليس بكذاب»^(١).

ونحوها رواية معاوية بن حكم^(٢)، عن أبيه، عن جده، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣).

وفي رواية عيسى بن حنان^(٤)، عن الصادق عليه السلام: «كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً، إلا كذباً في ثلاثة: رجل كابد في حربه فهو موضوع عنه، ورجل أصلح بين اثنين، يلقي هذا بغير ما يلقي هذا، يريد بذلك الإصلاح، ورجل وعد أهله وهو لا يريد أن يتم لهم»^(٥).

ويمضون هذه الرواية في إستثناء هذه الثلاثة، روايات^(٦).

وفي مرسله الواسطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الكلام ثلاثة: صدق، وكذب، وإصلاح بين الناس. قيل له: جعلت فداك وما الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع من الرجل كلاماً يبلغه فتخبث بنفسه، فتقول: سمعت فلاناً قال فيك من الخير كذا وكذا، خلاف ما سمعته»^(٧).

في سابقتها، من هنا اعتبرنا تلك حاكمة وهذه مخصصة أو مقيدة.

(١) الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) كذا في النسخ، وفي المصادر: معاوية بن حكيم.

(٣) الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٤) في المصادر الحديثية: عيسى بن حسان.

(٥) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٦) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الأحاديث ١ و٢ و٥.

(٧) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

وعن الصدوق - في كتاب الإخوان - بسنده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: إن الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذابا عند الله، وإن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا»^(١).

ثم^(٢) إن ظاهر الأخبار المذكورة عدم وجوب التورية، ولم أر من اعتبر

(١) الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠ مع إختلاف.

(٢) البحث الثاني: ظاهر أخبار جواز الكذب للإصلاح عدم وجوب التورية وكما تكلمنا في المسوغ الأول من مسوغات الكذب في إعتبار التورية أو عدم إعتبارها في جوازه، فلا بد من أن نتعرض لذلك البحث هنا أيضا، فهل يعتبر في جواز الكذب للإصلاح عدم القدرة على التورية أم لا؟

تذكير بالأحداث السابقة

ولنتذكر كيف مشت بنا الأحداث في ذلك البحث إلى انتخاب مذهب المشهور من إعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب حين الإضطراب؛ فإنه مفتاح الكلام هنا بحيث لا نحتاج إلى كثير كلام وتحليل.

إن كنت تتذكر، فبعد أن وصلت النوبة إلى المرحلة الثالثة والرابعة وحدث التعارض بين الخاصين من وجه، وكانت النتيجة تسير إلى القول بعدم إعتبار العجز عن التورية بوجود الروايات التي تجوز الكذب مطلقا حالة الإضطراب، فجرنا المفاجأة الكبيرة هناك حين قلنا بأن تلك الأخبار التي كنا نتوهم أنها مطلقات ليست مطلقة أبدا بعد ورودها مورد عدم القدرة على التورية، وهذا ما قسم ظهر الإستدلال بها على عدم إعتبار العجز عن التورية، فما كان إلا أن

نجد أنفسنا لم نخرج من عمومات وإطلاقات حرمة الكذب علاوة على الأدلة التي عارضت المطلقات المتوهم إطلاقها.

والأمر هنا هكذا بالضبط، فلا بد من مراجعة الأخبار التي جوزت الكذب حين الإصلاح، لنرى المقدار الذي تخرجه من عمومات وإطلاقات حرمة الكذب الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط.

وما يدعيه المصنف هنا، هو أن تلك الخبر مطلقاً لم تقيد جواز الكذب بصورة عدم القدرة على التورية، وليس هناك أي إشكال يعارض هذه الدعوى، بل ينطبق هنا الكلمة التي قلناها ابتداء في مورد الإطلاقات المتوهم في البحث السابق، من أن من المستبعد تقييد تلك المطلقات بصورة العجز عن التورية، ولنفس النكتة التي ذكرناها هناك إن كنت تذكرها، وهي أنه لو كان ذلك القيد مأخوذاً لما كان هناك أي وجه لتركه في الروايات الكثيرة المطلقة.

بل الاستبعاد السابق أشد هنا؛ من جهة أن الروايات المطلقة هنا كما عبرنا عنها مستفيضة، فهل يحتمل أن المراد في جميعها المقيد ولم يذكر القيد مع ذلك؟! هذا بعيد جداً.

نعم، طريق الإحتياط في المقام واضح، وهو التورية لمن تمكن منها حين الكذب لإرادة الإصلاح؛ لأنه يتيقن حينئذ من عدم ارتكابه الكذب المحرم، إلا أنه احتياط مستحب كما هو واضح.

وبوجود الاستبعاد السابق، فإن المقدار الذي خرج عن عمومات وإطلاقات حرمة الكذب هو هذا المقدار المطلق أيضاً، ما يعني: عدم إعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب للإصلاح، والحمد لله رب العالمين على ما أنعم به علينا من الطريقة الفنية للإستنباط، حيث تضع أيدينا على كل

العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام. وتقبيد الأخبار المذكورة بصورة العجز عنها في غاية البعد، وإن كان مراعاته مقتضى الاحتياط. ثم^(١) إنه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل^(٢)، والله العالم.

عنصر من عناصر عملية الإستنباط، فنرى مقدار تأثيره من جهة، ولكي نشخص طريقة التعامل معه بصورة فنية موضوعية خالية من المحسوبيات التي يعج بها العالم وخاصة الثالث من جهة أخرى.

(١) الوقفة الثالثة: إشارة خاطفة إلى مسوغ ثالث من مسوغات الكذب فهناك روايات أشارت لجواز الوعد الكاذب للزوجة بل مطلق الأهل، ما يمثل مسوغاً آخر من مسوغات الكذب.

وأما تأثير الروايات في المقام في عملية الإستنباط، فهي أنها تمثل تخصيصاً لإطلاقات وعمومات حرمة الكذب التي كانت تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، وقد مضى ذلك تفصيله، فلا نحتاج إلى الإعادة.

إلا أن ما لم يتعرض له المصنف هنا، هو أن الوعد الكاذب هل يعتبر فيه العجز عن التورية أم لا، إلا أن ذلك لا يؤثر في البي شيئاً؛ إذ قد اتضحت لنا الطريقة الفنية للإستنباط بمراحلها المختلفة التي لا بد من مراعاتها للوصول إلى نتيجة فنية صحيحة، الأمر الذي أتركه لك هنا، فأرجو المراجعة والتحقيق في هذا المجال لتختبر مدى تسلطك على المطالب العلمية في المقام.

(٢) راجع الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الأحاديث ١ و ٢ و ٥.

هذا تمام ما ذكره المصنف في هذه المسألة الثامنة عشرة التي تعرضت

لمسألة الكذب.

وأرجو أن لا تكون قد نسيت الهدف الأساسي للمصنف والفقير بصورة عامة من بحثه في هذا النوع من المكاسب، وهو البحث في الحكم التكليفي؛ لأنه يوفر الموضوع للحكم الوضعي، فإذا ما كنا نبحث في الكذب، فإننا إنما نبحث فيه لأننا نريد الوقوف على ما كان جائزا منه ليكون مما يجوز التكسب به بأن يكون متعلقا لمعاملة كالإجارة مثلا، وما لم يكن كذلك لكي تبطل المعاملة عليه، كما أشرنا إلى ذلك في موارد متعددة كان بعضها أول بحثنا في مسائل هذا النوع من المكاسب، وهو ما يحرم التكسب به لكونه محرما في نفسه، فلا تنس، وانتبه، ولا تغفل.

المسألة التاسعة عشر
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

الكهانة

المسألة التاسعة عشر

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

(١) إضافة منا، لكي لا ننسى أن محل الكلام في هذه المسائل إنما هو النوع الرابع مما يحرم التكسب به، فيتبين الهدف، والطريق.

الكهانة

المدخل

وكما اعتدنا في المسائل السابقة، فسنعقد مدخلا ولو مختصرا لهذه المسألة أيضا نتناول فيه ما يلي:

النقطة الأولى

بيان المسألة محل البحث

والبحث الذي نتناوله هنا هو الحكم التكليفي لما يسمى بالكهانة، الأمر الذي يستدعي البحث أولا وقبل كل شيء في تلك الحقيقة التي تسمى الكهانة، وهذا ما سيتكفله المصنف أول المسألة على خلاف عادته.

نعم، كما ذكرنا سابقا، فإن الغرض من الوصول إلى الحكم التكليفي بغض النظر عن كونه إيضاحا للموقف الشرعي من عمل الكهانة من حيث الحكم

التكليفي، إنما هو ما نبهنا عليه دائما من الوصول إلى الموقف الشرعي من اتخاذ ذلك العمل مكسبا، الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال اتضاح الموقف من الجهة السابقة بإعتبار أن العمل لا بد وأن يكون محترما جائزا شرعا ليستحق عليه فاعله الأجر.

النقطة الثانية

بيان الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

وهي الطريقة التي كررنا التذكير بها سابقا، من الشروع بالبراءة إلى آخر المراحل التي ذكرناها مرارا، وهو ما سنراه بصورة عملية من خلال البحث إن شاء الله تعالى.

النقطة الثالثة

محطات البحث في المقام

وأما بالنسبة إلى المحطات التي سيمر بها البحث في ما نحن فيه، فهي كالتالي:

المحطة الأولى: التعريف بالكهانة والمقصود منها

وستعرض نا إلى مجموعة من كلمات اللغويين والفقهاء، ثم نتعرض إلى ما نقله الطبرسي في الإحتجاج عن الإمام الصادق (عليه السلام) في أصل الكهانة محاولين الوقوف على حقيقتها عن هذا الطريق.

المحطة الثانية: البحث في تحقق الكهانة بعد البعثة النبوية الشريفة.

المحطة الثالثة: عدم الخلاف في حرمة الكهانة مع ذكر مجموعة من

أخبار الحرمة.

المحطة الرابعة: إعطاء النتيجة النهائية للبحث

الكهانة حرام، وهي^(١): من كهن يكهن ككتب يكتب كتابة - كما في الصحاح - إذا تكهن، قال: ويقال كهن - بالضم -، كهانة - بالفتح -: إذا صار كاهنا^(٢).

وعن القاموس أيضا: الكهانة بالكسر^(٣)، لكن عن المصباح: كهن يكهن

هذه هي المحطات التي سيمر بها قطار البحث، ولا تنس: لن يذكرها لك أحد غير هذا الكتاب، لما تقدم من أسرار، لا تنس رجاء.

(١)

المحطة الأولى

التعريف بالكهانة والمقصود منها

وسيكون الكلام هنا من خلال الكلام في نقطتين:

الأولى: محاولة الوصول إلى حقيقة الكهانة من خلال كلمات اللغويين والفقهاء.

الثانية: محاولة الوصول إلى حقيقة الكهانة من خلال الأخبار (خبر

الطبرسي في الإحتجاج).

النقطة الأولى: حقيقة الكهانة من خلال كلمات اللغويين والفقهاء

هذه هي النقطة الأولى من النقطتين السابقتي الذكر، نتعرض فيها إلى مجموعة من كلمات اللغويين والفقهاء في محاولة لاصطياد معنى الكهانة التي هي محل الكلام، فإلى الكلام التفصيلي.

(٢) الصحاح ٦: ٢١٩١، مادة: «كهن».

(٣) القاموس ٤: ٢٦٤، مادة: «كهن».

- كقتل - كهانة - بالفتح - (١).

وكيف كان، فعن النهاية: أن الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان. وقد كان في العرب كهنة، فمنهم: من كان يزعم أن له تابعا من الجن يلقي إليه الأخبار.

ومنهم: من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات وأسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سألته، أو فعله، أو حاله، وهذا يخصونه باسم «العراف» (٢).

والمحكي (٣) عن الأكثر في تعريف الكاهن ما في القواعد، من أنه: من كان له رأي من الجن يأتيه الأخبار (٤).

وعن التنقيح: أنه المشهور (٥)، ونسبه في التحرير إلى القيل (٦).

ورئي - على فعيل - من رأى، يقال: فلان رأي القوم، أي صاحب رأيهم، قيل: وقد يكسر راؤه إتباعاً (٧).

(١) المصباح المنير: ٥٤٣، مادة: «كهن».

(٢) النهاية، لابن الأثير ٤: ٢١٤، مادة: «كهن».

(٣) حكاة السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٧٤.

(٤) القواعد ١: ١٢١، وفيه: بالأخبار.

(٥) التنقيح الرائع ٢: ١٣.

(٦) أنظر: التحرير ١: ١٦١، وليس فيه النسبة إلى القيل، نعم حكى السيد

العاملي في مفتاح الكرامة (٤: ٧٤) النسبة إلى القيل عن التحرير.

(٧) قاله بن الأثير في النهاية ٢: ١٧٨، مادة: «رأى».

وعن القاموس: والرئي كفني: جني يرى فيحب^(١).

وعن النهاية: يقال للتابع من الجن رئي بوزن كمي^(٢).

أقول^(٣): روى الطبرسي في الإحتجاج في جملة الأسئلة التي سأل الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام: قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانة، ومن أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام: « إن الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدث، وذلك في وجوه شتى: فراسة العين، وذكاء القلب، ووسوسة النفس، وفطنة الروح، مع قذف في قلبه، لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة، فذلك يعلم الشيطان ويؤديه إلى الكاهن، ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف.

وأما أخبار السماء، فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك، وهي لا تحجب ولا ترجم بالنجوم، وإنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي من خبر السماء، فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجة ونفي الشبهة، وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه فيختطفها، ثم يهبط بها إلى الأرض، فيقذفها إلى الكاهن، فإذا زاد كلمات من عنده، فيخلط الحق بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر مما كان يخبر به، فهو ما

(١) أنظر: القاموس المحيط ٤: ٣٣١، مادة: « الرؤية ».

(٢) النهاية، لابن الأثير ٢: ١٧٨.

(٣) النقطة الثانية: الوصول إلى حقيقة الكهانة من خلال الأخبار

أداه إليه شيطانه مما سمعه، وما أخطأ فيه، فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة.

واليوم إنما تؤدي الشياطين إلى كهانها أخبارا للناس مما يتحدثون به وما يحدثونه، والشياطين تؤدي إلى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث، من سارق سرق، ومن قاتل قتل، ومن غائب غاب، وهم أيضا بمنزلة الناس: صدوق وكذوب. . . الخبر»^(١).

(١) الإحتجاج ٢: ٨١.

إحتمالان في رواية الإحتجاج في حقيقة الكهانة

الإحتمال الأول: أن يكون قوله ﷺ: «فطنة الروح» قيدا لقوله: «مع قذف في قلبه».

بمعنى: أن القذف في القلب من جهة فطنة روح الكاهن لا من قذف الشياطين، والنتيجة بناء على هذا الإحتمال ستكون: أن الكهانة هي الإخبار عن الغائبات بغير قذف الشياطين، لتلتقي مع ظاهر ما تقدم عن نهاية ابن الأثير في قوله: « ومنهم: من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات وأسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله، أو فعله، أو حاله، وهذا يخصونه باسم العراف »؛ فإن الكهانة بناء على هذا الشق من كلامه تتحقق بغير قذف الشياطين».

الإحتمال الثاني: أن يكون قوله ﷺ: «فطنة الروح» قيدا لجميع ما سبقها. فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان، وما يحدث في نفسه، لتلك الوجوه وغيرها، كما يدل عليه قوله ﷺ بعد ذلك: «زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل».

المسألة التاسعة عشر: الكهانة.....٤٣١

وقوله عليه السلام: «مع قذف في قلبه» يمكن أن يكون قيّدا للأخير، وهو «فطنة الروح»، فتكون الكهانة بغير قذف الشياطين، كما هو ظاهر ما تقدم عن النهاية. ويحتمل أن يكون قيّدا لجميع الوجوه المذكورة، فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان، وما يحدث في نفسه، لتلك الوجوه وغيرها، كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك: «زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل».

وكيف^(١) كان، فضي قوله: «انقطعت الكهانة» دلالة على ما عن المغرب

وبناء على هذا الإحتمال، تكون حقيقة الكهانة هي الإخبار عن الغائبات عن طريق ما تركب من الأمور السابقة جميعها. وهذا هو ما يميل إليه المصنف كما هو ظاهر قوله «كما يدل...».

(١)

المحطة الثانية

البحث في تحقق الكهانة بعد البعثة النبوية الشريفة

والتأمل في الرواية الشريفة السابقة، يضع أيدينا على أن الكهانة لها ثلاثة مصاديق:

الأول: الإخبار بأخبار الأرض.

الثاني: الإخبار بأخبار غير الأرض.

الثالث: الإخبار بأخبار الأرض وغيرها.

فمن كان يمارس المصداق الأول لوحده، أو الثاني لوحده، فهو كاهن غير كامل، وأما من كان يمارس المصداق الثالث، فهو الكامل ذو الرتبة الأولى. ولو تأملنا الرواية السابقة، نجد أن من يمارس المصداقين الثاني والثالث

من أن الكهانة في العرب كانت قبل المبعث، قبل منع الشياطين عن استراق السمع^(١).

لكن قوله عليه السلام: «إنما تؤدي الشياطين إلى كهانها أخبارا للناس»، وقوله عليه السلام قبل ذلك: «مع قذف في قلبه. . . الخ»، دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلا بأخبار الأرض، فيكون المراد من الكهانة المنقطعة: الكهانة الكاملة التي يكون الكاهن بها حاكما في جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات^(٢)، كما ذكر في أول الرواية. وكيف^(٣) كان، فلا خلاف في حرمة الكهانة.

غير موجود؛ بعد عدم إمكان الإخبار من قبل التابعين بسبب منعهم من قبله تعالى بعد البعثة النبوية الشريفة، فالمنقطع هو الكهانة الكاملة، وأما الكهانة الناقصة - وهي كهانة أيضا - فهي غير منقطعة بعد البعثة الشريفة كما تدل عليه الرواية.

(١) المغرب ٢: ٢٣٧، ونقله عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٧٤.

(٢) أي: الأرضية وغيرها، أو الإخبار بأخبار السماء لا الأرض فحسب، إلا

أنه من جهة عدم ذكره في الرواية لم يذكره المصنف، والله العالم.

(٣)

المحطة الثالثة

لا خلاف في حرمة الكهانة ومجموعة من أخبارها

قلنا: إننا نبتلع من أصالة البراءة، فلو كنا نريد إثبات حرمة الكهانة التي عرفنا حقيقتها، فلا بد من دليل محرز على الحرمة، وهذا ما تتكفله هذه المحطة، فعدم الخلاف من جهة، والروايات من جهة أخرى تقوم بالدور

وفي المروي عن الخصال: «من تكهن، أو تكهن له، فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم»^(١).

وقد تقدم رواية: «أن الكاهن كالساحر»^(٢)، «وأن تعلم النجوم يدعو إلى الكهانة»^(٣).

وروي في مستطرفات السرائر، عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن الهيثم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق، أو شبه ذلك، فنسأله؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب، الخبر»^(٤).

المنشود منها.

ويبقى عليك أن تتأمل في ما يرد على الإستدلال بالإجماع، فقد مضى مرارا. وأما الإستدلال بالروايات، فالمطلوب منك التدقيق في أمرين: الأول: في أصل دلالتها على حرمة العمل محل الكلام (الكهانة). الثاني: في المقدار الذي تحرمه، وبعبارة أخرى: التدقيق في مواصفات العمل المحرم بتلك الأخبار.

(١) الخصال: ١٩، الحديث ٦٨.

والرواية دالة على عظم إثم الكهانة، فلا جرم أنها من الكبائر طبقا لهذه الرواية، كما أنها دالة على كون مراجعة الكاهن كبيرة أيضا.

(٢) فيشملة كل ما حكم به على السحر، لاسيما الحرمة.

(٣) فلولا أنها محرمة لما حرم من تعلم النجوم في تلك الروايات.

(٤) مستطرفات السرائر (السرائر) ٣: ٥٩٣.

وظاهر هذه الصحيحة أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً، سواء كان بالكهانة أو بغيرها، لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً. ويؤيده^(١) النهي في النبوي المروي في الفقيه في حديث المناهي أنه

إلا أن هذه الرواية قد ورد فيها قوله ﷺ: «يصدق. . .»، الظاهر في أن الإثم لا يترتب إلا في حالة التصديق لا على مطلق المراجعة كما كان الكلام في الروايات السابقة، وهو ما لم يشر إليه المصنف.

ولربما كانت النكتة في ذلك، هي أن الكلام ليس في مراجعة الكاهن بل في ممارسة الكاهن للعمل، وهذا ما قد لا يختلف فيه الأمر، فسواء أصدقه المراجع أم لا فإن عمله حرام طبقاً للروايات السابقة. فتأمل.

وعلى أية حال، فإن الظاهر من الرواية المذكورة في المستطرفات هو أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً، سواء كان بالكهانة أو بغيرها، لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً.

وبصراحة: أنا لم اتوجه إلى النكتة التي دعت المصنف إلى إضافة قيد «على سبيل الجزم» في كلامه؛ إذ ليس في الرواية ما يشير إلى ذلك، اللهم إلا أن يكون ذلك بقريئة الثابت من خارج الرواية، من عدم حرمة الإخبار عن الغائبات على غير الجزم.

(١) مؤيدان لحرمة الكهانة

وما يؤيد المعلومة السابقة، روايتان ضعيفتان، أولاهما: سندا، والأخرى: دلالة، الوجه في كونهما مجرد مؤيد.

المسألة التاسعة عشر: الكهانة.....٤٣٥

صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن إتيان العراف، وقال: «من أتاه وصدقه فقد برئ مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله وسلم»^(١).

وقد عرفت من النهاية أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويخص باسم العراف.

ويؤيد ذلك: ما تقدم في رواية الإحتجاج من قوله عليه السلام: «لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي. . الخ»؛ فإن ظاهره كون ذلك مبغوضا للشارع من أي سبب كان، فتبين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير النظر في بعض ما صح اعتباره - كبعض الجفر والرمل - محرم^(٢).

ولعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصة: الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبي، أو وصي نبي، سواء كان بالتنجيم، أو الكهانة، أو القيافة، أو غير ذلك^(٣).

الأولى: النبوي المروي في الفقيه في حديث المناهي.

الثانية: ما تقدم في رواية الإحتجاج.

(١) الفقيه ٤: ٦، ضمن حديث المناهي.

(٢) فلا يجوز أخذ الأجرة عليه.

(٣) مفاتيح الشرائع ٢: ٢٣.

المسألة العشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

اللهو

المسألة العشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملاً محرماً في نفسه^(١)

(١) إلتزمنا - ولازلنا ملتزمين - بأن نضيف هذه العبارة إلى أوائل المسائل كلها عن قصد، وهو أن لا ننسى أن محل الكلام في هذه المسائل إنما هو النوع الرابع مما يحرم التكسب به، فيتين الهدف والطريق.

اللهو

المدخل

وقد اعتدنا على تقديم مدخل لكل واحدة من هذه المسائل يتضمن إيضاح بعض النقاط المفصلية في البحث، من قبيل: المسألة محل البحث، أو موضوع البحث، والطريقة الفنية للإستنباط، والمحطات التي يمر بها قطار البحث في المسألة.

أما بالنسبة إلى النقطتين الأولى والثانية، فلا حاجة للتعرض لهما هنا بعد اتضحهما مما سبق من المسائل كان آخرها المسألة السابقة (الكهانة) وما سبقها من مسائل. فلا يبقى إلا أن نتعرض إلى النقطة الثالثة بما يلي.

محطات البحث في المقام.

وأما بالنسبة إلى المحطات التي سيمر بها البحث، فهي أربع كالتالي:

اللهو حرام، على ما يظهر من المبسوط والسرائر والمعتبر والقواعد والذكري والجعفرية وغيرها^(١)؛ حيث عللوا لزوم الإتمام في سفر الصيد

المحطة الأولى: استعراض كلمات الأصحاب التي يظهر منها حرمة اللهو
المحطة الثانية: نقل الأخبار الدالة على حرمة اللهو أو المؤيدة لذلك
المحطة الثالثة: حقيقة اللهو وماهيته

المحطة الرابعة: حقيقة كل من (اللعب) و(الغو) وحكم كل منهما
هذه هي المحطات الكلية التي سنمر بها في هذه المسألة بحثا وتحقيقا إن شاء الله تعالى.

المحطة الأولى

استعراض كلمات الأصحاب التي يظهر منها حرمة اللهو

ولنتعرض ونحن في أول هذه المسألة عبارات الأصحاب لنحدد موقفهم من المسألة محل الكلام (اللهو)، فإن لذلك فوائد كثيرة ذكرناها غير مرة، فراجع رجاء.

ولو راجعنا كلماتهم ومنها ما سينقله المصنف نفسه في المتن، وجدنا أنها ظاهرة في الحرمة؛ لنقطة كلية سارية في كلماتهم، وهي تعليلهم لزوم الإتمام في سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو، الواضحة في ما نسب اليهم المصنف رحمة الله عليه.

إلا أن المهم عند مراجعة الكلمات التالية، هو استظهار أصل ذهابهم إلى الحرمة في ما نحن فيه أولا، ومقدار ما يحرمونه من اللهو سعة وضيقا ثانيا. فانتبه رجاء.

(١) المبسوط ١: ١٣٦. السرائر ١: ٣٢٧. المعتبر ٢: ٤٧١. القواعد (الطبعة

بكونه محرماً من حيث اللهو.

قال في المبسوط: السفر على أربعة أقسام - وذكر الواجب والندب، والمباح -، ثم قال: الرابع سفر المعصية، وعد من أمثلتها من طلب الصيد للهو والبطر، ونحوه بعينه عبارة السرائر.

وقال في المعتبر: قال علماؤنا: اللاهي بسفره كالمتنزه بصيده بطراً، لا يترخص^(١)، لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصية^(٢)، إنتهى.

وقال في القواعد: الخامس من شروط القصر: إباحة السفر، فلا يرخص العاصي بسفره كتابع الجائر والمتصيد للهو^(٣)، إنتهى.

وقال في المختلف في كتاب المتاجر: حرم الحلبي الرمي عن قوس الجاهق^(٤)، قال: وهذا الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغي تقييده باللهو والبطر^(٥).

(الجديدة) ١: ٣٢٥. الذكرى: ٢٥٨. الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) ١: ١٢٣.

(١) في صلاته وصومه، فصلاته تامة، ويجب عليه الصيام كما هو المعروف في هذه المسألة.

(٢) تقدم التخريج.

(٣) تقدم تخريج المصدر.

(٤) راجع الكافي في الفقه: ٢٨٢.

(٥) الوارد في المختلف هو: « قال أبو الصلاح: ومن المحرمات الرمي عن قوس الجاهق. والإطلاق ليس بجيد، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر. أما لو قصد به الصيد للقتل أو للتجارة، أو فعل لدفع الخصم، أو لغير ذلك مما هو مباح، فالوجه الإباحة». المختلف ٥: ١٨.

وقد^(١) صرح الحلبي - في مسألة اللعب بالحمام بغير رهان - بحرمة،

(١) مسألة فنية جميلة

وما دمنا نتصيد ما يمكن ذكره في المسائل المختلفة من نكات فنية ترجع إلى عملية الإستنباط ومراحلها، فلنغتتم الفرصة هنا لبيان بعض تلك النكات وتطبيقها بصورة عملية في ما نحن فيه.

قلنا: ننتقل في عملية الإستنباط من أصالة البراءة ما دمنا نبحث في الحكم التكليفي للهو، وأصالة البراءة تقتضي كما قلنا مرارا الجواز.

يقول السيد الخوئي تَدُّ في مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٣، في ما سننقله عنه آخر هذه المسألة أيضا: « وأما اللعب، فإن كان متحدا في المفهوم مع اللهو، فحكمه هو ذلك، وإن كانا مختلفين مفهوما، فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب، أخذ به، وإلا، فيرجع إلى الأصول العملية».

ثم لا ننتقل عما تقتضيه البراءة - وهي ما قصده السيد الخوئي من الأصول العملية في كلامه السابق - إلا بدليل محرز على الحرمة، فإذا ورد، فلا بد من التدقيق في مقدار ما يدل عليه ويخرجه عن البراءة بنفسه من جهة.

ثم ننتقل إلى المرحلة الثالثة التي نبحت فيها عن المعارض لذلك الدليل، لننتقل إلى علاج التعارض للوقوف على مقدار ما بقي في الدليل المحرم من جهة أخرى، إن كانت النسبة بين الدليلين التعارضين العموم والخصوص المطلق كما هو واضح، بأن كان المحرم عاما والمعارض خاصا.

كل ذلك مما ذكرناه دائما، وطبقناه تطبيقا عمليا في جميع المسائل التي

مررنا بها معا.

إذا اتضح ذلك، تعال معي لنطبق ذلك معا في ما نحن فيه، ولنقص معا حكاية الإستنباط في هذه المسألة. وليكن ذلك بالترتيب التالي:

١- ذهب ابن إدريس في السرائر إلى حرمة مطلق اللهو.

وإذا ما أردنا ترجمة هذا الكلام بلغة الطريقة الفنية لعملية الإستنباط، لقلنا: إن هذا الذي ذهب إليه ابن إدريس لا يمكن أن يثبت إلا بتمامية أمرين تعرفهما. الأول: دليل عام في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط بحيث يثبت حرمة مطلق اللهو.

الثاني: عدم وجود دليل في المرحلة الثالثة بحيث يقيد أو يخصص الدليل المدعى دلالاته في المرحلة الثانية (الإطلاقات والعمومات).

٢- باتضح ما جاء في النقطة السابقة، يتبين المواقع التي يمكن الانقضاء على ابن إدريس من خلالها، أليس كذلك؟

وهو ما وقع فعلا من البعض، كصاحب المسالك وغيره، حيث ردوا ما ذهب إليه من خلال الجبهتين السابقتين؛ حيث رفضوا القول بحرمة مطلق اللعب.

وما ذكر لحد الآن يمكن أن يكون هجوما على الجبهة الأولى، ليكون مفاد الهجوم عدم وجود دليل عام محرم في نفس الأمر، كما أنه يمكن أن يكون هجوما على الجبهة الثانية، ليكون مفاده وجود الدليل المعارض الخاص على جواز بعض مصاديق اللعب. أليس كذلك؟

٣- ويجيء هنا دور السيد مير علي صاحب الرياض لينتصر للحلي برد الهجوم الواقع على الجبهة الأولى، فهناك العديد من الآيات والروايات الواردة في قبح مطلق اللعب، ما يستفاد منه شرعا الحرمة المطلقة.

نعم، إنما لا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه الحلي؛ لكونه شاذا يكاد

يكون مخالفا للإجماع، وإلا، لتعين الذهاب إلى ما ذهب إليه.
يبقى عليك هنا أمر، وهو الجواب عن السؤال التالي:

للبحث والتحقيق

ما دور الإجماع هنا، هل يعتبر دليلا مخصصا فيكون إقرارا بالدليل المخصص في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، أم دالا على عدم وجود الدليل المطلق من الأساس، أي: لا إطلاق من البداية، ليكون دالا على عدم تمامية الدليل في المرحلة الثانية من مراحل تلك العملية؟
وعلى أية حال، فالمهم أنك تعرف الآن موارد الهجوم على من صد الهجوم على الحلبي بكلامه السابق. وهو ما سيمهد الكلام التالي في النقطة التالية، أليس كذلك؟

٤- ويأتي هنا دور كلام المصنف في قوله: « ولا يبعد أن يكون القول... .
« هل تعرف ترجمة هذا الكلام بلغة عملية الإستنباط؟ تأمل أولا ولا تستعجل، ثم انتقل معي إلى ما سأقوله.

إنه يركز على المرحتين الثالثة والرابعة من مراحل عملية الإستنباط، كما يلي:
أما بالنسبة إلى المرحلة الثانية، فبغض النظر عما ذكره السيد في الرياض، هناك الكثير من الآيات والروايات الدالة على حرمة مطلق اللهو، ما يعني: تمامية الدليل في المرحلة الثانية.

وأما بالنسبة إلى المرحلة الثالثة، فإن هناك دليلا مخصصا لما ورد في المرحلة السابقة من دليل، وهو ما ورد في جواز شهادة من يلعب بالحمام وقبولها، ومع هذا المخصص كيف يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه ابن ادريس من حرمة مطلق اللهو واللعب؟!!

وقال: إن اللعب بجميع الأشياء قبيح^(١).

ورده^(٢) بعض بمنع حرمة مطلق اللعب^(٣).

وانتصر^(٤) في الرياض للحلي بأن ما دل على قبح اللعب، وورد بذمه من الآيات والروايات، أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح ثبت النهي، ثم قال: ولولا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد^(٥)، إنتهى.

ولا^(٦) يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب، وشذوذ القول

هذه ترجمة لكلام المصنف وما نقله هنا، هل لاحظت كيف أنها جارية على القواعد الفنية لعملية الإستنباط، ما أحلاها وأجملها، وياله من كتاب تعليمي إذا كان الشرح بهذه الطريقة، وياله من كتاب جاف جامد بعيد عن أي منهج وتخطيط وحلاوة إن كان على الطريقة الروتينية القاتلة للوقت والجهد وتنمية الطاقات وصقلها.

(١) السرائر ٢: ١٢٤.

(٢) النقطة رقم (٢) السابقة في الشرح.

(٣) راجع المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٣٢٣، والمستند ٢: ٦٣٦.

(٤) النقطة رقم (٣) السابقة في الشرح.

(٥) الرياض ٢: ٤٣٠.

ويظهر من كلام صاحب الرياض، وبالطريقة التي بينها سابقا، أن الإنتصار من قبله للحلي، إنما كان انتصارا على إحدى الجبهتين دون الأخرى، هل انتبهت لذلك؟

(٦) النقطة رقم (٤) السابقة في الشرح.

بحرمنته مع دعوى كثرة الروايات، بل الآيات على حرمة مطلق اللهو، لأجل النص على الجواز فيه في قوله عليه السلام: «لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام»^(١).

واستدل^(٢) في الرياض أيضا - تبعا للمهذب^(٣) - على حرمة المسابقة بغير المنصوص على جوازه بغير عوض، بما دل على تحريم اللهو واللعب، قال: لكونها منه بلا تأمل، إنتهى.

والأخبار^(٤) الظاهرة في حرمة اللهو كثيرة جدا.

(١) الوسائل ١٣: ٣٤٩، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث ٣.

(٢) نواصل نقل كلمات الأصحاب الظاهرة في حرمة اللهو.

(٣) لم يتعرض القاضي للإستدلال في المهذب، نعم، تعرض له الحلبي في

المهذب البارع ٣: ٨٢ وتعرض له الرياض أيضا في الجزء الثاني، ص ٤١.

(٤)

المحطة الثانية

نقل الأخبار الدالة على حرمة اللهو أو المؤيدة لذلك

بعد أن وضعنا أيدينا على معلومات هامة من خلال المحطة الأولى، فلننتقل إلى ما يقتضيه فن الإستنباط في ما نحن فيه، فالبراءة تقتضي الجواز وعدم الحرمة، فهل من دليل على الحرمة يجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؟

إنتهه رجاء

وما أريده منك هنا ثلاثة أمور، وإن كان من اللازم الرجوع إلى المطولات

منها: ما تقدم من قوله في رواية تحف العقول: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه»^(١).

ومنها: ما تقدم من رواية الأعمش، حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار^(٢)؛ فإن الملاهي

فارجع واستفد منها فإنه من أهداف هذا الكتاب أيضاً:

الأول: أن تدقق جيداً في تمامية ما سيذكره الشيخ من روايات من ناحية أصل الدلالة على المدعى (حرمة اللهو).

الثاني: إن كانت الدلالة تامة، فما مقدار تلك الدلالة؟ هل هي حرمة مطلق اللهو، أم حرمة بعض مصاديقه، وما هي تلك المصاديق؟

الثالث: مراجعة الكتب الفقهية والرجالية التي تناولت سند الروايات التي نقلها المصنف هنا ولو على نحو الإجمال.

(١) تحف العقول: ٣٣٥ - ٣٣٦.

هل تتابع معي ما طلبته منك من التدقيق في الأمور السابقة؟

(٢) الوسائل ١١: ٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

(٣) هنا نقطة مهمة لتمامية الاستدلال، وهي أن تكون الرواية ظاهرة في تحريم

اللهو؛ لأنه المدعى لا في تحريم غيره، وإلا كانت الرواية أجنبية عما نحن فيه.

فلا يتم الاستدلال لو كانت الرواية ظاهرة في حرمة أمر آخر غير اللهو،

كلاشتغال بنفس آلات اللهو، إذ لا تلازم بين الأمرين، إذ قد يكون الاشتغال

بالآلة حراماً دون نفس العمل، كما في الاشتغال بالآلة المغصوبة في عمل

مباح كبناء بيته في أرضه بمسحاة الغير المغصوبة.

جمع «الملهي» مصدرا، أو «الملهي» وصفا، لا «الملهاة» آلة؛ لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء.

ونحوها - في عد الاشتغال بالملاهي من الكبائر - رواية العيون الواردة في الكبائر^(١)، وهي حسنة كالصحيحة بل صحيحة. ومنها: ما تقدم في روايات القمار في قوله عليه السلام: «كل ما ألهي عن ذكر الله فهو الميسر»^(٢).

ومنها: قوله عليه السلام في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزة والصقور: «إنما خرج في لهو، لا يقصر»^(٣).

ومنها: ما تقدم في رواية الغناء في حديث الرضا عليه السلام في جواب من

وهنا يأتي دور المصنف ليدعي أن الرواية ظاهرة في تحريم اللهو لا في تحريم الآلة، فإن هناك قرينة على ذلك، وهي أنه لو كان المراد من الرواية آلة اللهو لما صح التمثيل لذلك بما ورد التمثيل به فيها وهو الغناء؛ بعد وضوح أن الغناء ليس آلة.

للبحث والتحقيق

وكلمة (الإشغال) التي ذكرها المصنف خلال إستدلالة بالرواية وإن كانت لم ترد فيها صريحا، إلا أنها ما يفهم منها، فلا يرد ما ذكره السيد الخوئي في المقام من الإشكال على المصنف بعدم ورود الكلمة في الرواية. راجع: مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٢. حيث اعتبرها من سهو قلم المصنف رحمة الله عليه.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧، ذيل الحديث الأول.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

(٣) الوسائل ٥: ٥١١، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأول.

سأله عن السماع، فقال: « إن لأهل الحجاز فيه رأيا وهو في حيز اللهو »^(١).

وقوله عليه السلام - في رد من زعم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم. . . الخ - : « كذبوا، إن الله يقول: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا..﴾ إلى آخر الآيتين »^(٢).

ومنها: ما دل على أن اللهو من الباطل^(٣) بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل، كما تقدم في روايات الغناء^(٤). ففي بعض الروايات: « كل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثة: المسابقة، وملاعبة الرجل أهله،. . . الخ »^(٥).

وفي رواية علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه، قال: « سألته عن اللعب بالأربعة عشر وشبهها، قال: لا نستحب شيئا من اللعب غير الرهان والرمي »^(٦). إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

(١) الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥،

والآيتان من سورة الأنبياء: ١٧ - ١٨.

(٣) كرواية عبد الأعلى وغيرها المؤمى إليها في أول البحث عن الغناء.

(٤) التي تقدمت في بحث الغناء، فراجع رجاء.

(٥) الوسائل ١٣: ٣٤٧، الباب الأول من أبواب السبق، الحديث ٥، وفيه:

كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته امرأته.

(٦) مسائل علي بن جعفر: ١٦٢، الحديث ٢٥٢، والوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب

١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

ويؤيده^(١) أن حرمة اللعب بالآلات اللهو، الظاهر أنه من حيث اللهو، لا من حيث خصوص الآلة.

ففي رواية سماعة: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لما مات آدم شمت به إبليس وقابيل، فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعارف والملاهي شماتة بآدم على نبينا وآله وعليه السلام، فكل ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك»^(٢)؛ فإن فيه إشارة إلى أن المناط هو مطلق التلهي والتلذذ.

ويؤيده ما تقدم من أن المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض؛ فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهوا وإن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم، كما تقدم^(٣).

(١) إنما كان مؤيدا لما ذكرناه قبل ذلك في الإستدلال بحديث الملاهي، من عدم التلازم بين حرمة الاشتغال بالآلة وبين حرمة نفس العمل الذي يزاول بها. بل حتى لو كان ذلك على سبيل الإحتمال لكفى؛ فإن الإحتمال إذا ورد بطل الإستدلال كما هو المعروف.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٣٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) وجه كونه مؤيدا لا دليلا هو وجود إحتمال آخر، وهو أن يكون الوجه في ذهاب المشهور في ما نسبة اليهم المصنف أمرا آخر غير ما ذكره تَنْزُّ، وهو ما يظهر من تصريح العلامة في التذكرة بحرمة المسابقة على جميع الملاعب كما تقدم نقل كلامه في مسألة القمار، فالمحرم المسابقة لا اللهو، وأين هذا من ذاك؟! هذا أولا.

وثانيا: ولو سلمنا أن الوجه في ما ذهبوا إليه هو ما ادعاه المصنف، فإن

نعم، صرح العلامة في التذكرة بحرمة المسابقة على جميع الملاعب كما تقدم نقل كلامه في مسألة القمار^(١).

هذا^(٢)، ولكن الإشكال في معنى اللهو، فإنه إن أريد به مطلق اللعب كما

ذلك لن يغني عن الحق شيئا، فليكن المشهور ذهب إلى ذلك، وهل ذهاب المشهور في ما ذهب إليه وبالذليل الذي تمسكوا به وهو ما ادعاه المصنف حجة يتمسك بها في عالم الإستدلال؟ كلا ورب الكعبة.

(١) التذكرة ٢: ٣٥٤.

(٢)

المحطة الثالثة

حقيقة اللهو وماهيته

وبعد المحطتين السابقتين، حيث اتضح من الأولى ذهاب المشهور إلى حرمة اللهو إما مطلقا وإما في الجملة، وبعد أن اتضح من الثانية قيام الأدلة على حرمة اللهو، يصل بنا قطار البحث إلى هذه المحطة الثالثة حيث نشخص المقصود مما حرّمته الأدلة، فما هو اللهو الذي تعرضت الأخبار وكلمات الأصحاب لحرّمته؟

وبعبارة أخرى توضح طريقة البحث هنا في هذه المحطة بصورة شفافة جدا ستكون على مرحلتين:

الأولى: طرح الاحتمالات في المقصود من اللهو في نفسه وبغض النظر عما ورد في الأدلة.

الثانية: تشخيص الموقف الشرعي من كل واحد من الاحتمالات كل

على حدة بالرجوع إلى الأدلة وكلمات الأصحاب.

وفي الحقيقة: الرجوع إلى كلمات الأصحاب في هذه المحطة، إنما هو من جهة استكشاف مواقفهم بالنسبة إلى كل واحد المحتملات.

وهذه الطريقة في تناول المسألة، تعتبر إبداعاً آخر من إبداعاته التي لم يلتفت لها للأسف الشديد من قبل الآخرين حتى المحققين والمختصين بالمكاسب وبالمعاملات بصورة عامة.

والأمر هنا شبيه بطريقة تعامله تعالى في مسألة الغناء كما نهينا عليها هناك، منوهين بأنها من بنات أفكاره هو دون غيره رحمة الله عليه، فهناك تعرض المصنف أولاً إلى الأدلة الدالة على تحريم الغناء قبل تشخيص المراد منه، ثم تعرض بعد ذلك إلى المعاني المحتملة في المراد من الغناء مع التركيز على النسبة بينها وبين ما حرم في الأدلة المختلفة.

وما نحن فيه هنا يشبه إلى حد بعيد ما قمنا به هناك، فبعد أن تعرضنا في النقطة السابقة إلى الأدلة على حرمة اللهو بدون تشخيص المراد منه، تصل النوبة في هذه المحطة إلى طرح الإحتمالات في معنى الكلمة مع التركيز على النسبة بينها وبين ما حرم في الأدلة المختلفة السابقة

وبصراحة: كلما أوفق - بحسب ظني القاصر - إلى نقطة مشعة إبداعية من أفكار الشيخ الأنصاري رحمة الله عليه، تخنقني الغصة أسفا بسبب التقصير الذي واجهته أفكاره من ناحية الدراسات التي تعنى بالناحية المنهجية الفنية لذلك الفكر العظيم؛ فكم من جهود بذلت، وكم من طاقات هدرت، وكم من موارد بذلت في غير موضعها، كان يمكن بقليل تأمل وتفكير أن تساق بحيث تؤدي الكثير الكثير من طاقة ذلك الفكر الخلاق التشغيلية بحيث تنير الطريق

يظهر من الصحاح والقاموس^(١)، فالظاهر أن القول بحرمة شاذ مخالف للمشهور والسيرة، فإن اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي، ولا خلاف

للمفكرين والباحثين وهواة التحقيق والإبداع.

ما يثير العجب والأسف في الوقت ذاته، هو عدم الإلتفات إلى ابداعاته تكثر وهي من صميم عملية الإستنباط ومنهجيتها وفنونها، حتى أنك تصادف الكثير من المواقف غير الصحيحة وغير الفنية في كتابات الكثيرين من المحققين من الطراز الأول، وما ذلك إلا بسبب عدم القراءة التحليلية المنهجية لأفكار أستاذ الفقهاء والمجتهدين، وما صادفنا من خلال الأجزاء الثلاثة المتقدمة من هذا الشرح لهو خير شاهد على ذلك، وهاهي شواهد أخرى تعرضنا ونتعرض لها في هذا الجزء من هذا الشرح المنهجي. وعلى أية حال، فقد وقع الإشكال في الجواب عن السؤال السابق؛ ويمكن في هذا المجال التعرض إلى الإحتمالات التالية، علما بأننا لو شككنا في شمول أدلة التحريم لحقيقة ما، فإن المرجع حينئذ هو (؟).

الإحتمال الأول: اللهو هو مطلق اللعب

وهو ما يظهر من الصحاح والقاموس.

ولا يمكن المصير إلى أن يكون المراد مما ورد في الأدلة وكلمات الأصحاب هو هذا المعنى؛ فإن القول بحرمة اللهو بهذا المعنى على سعته شاذ مخالف للمشهور والسيرة؛ فإن اللعب هو الحركة لا لغرض عقلائي، ولا خلاف ظاهرا في عدم حرمة هذا المعنى على إطلاقه وسعته.

(١) صحاح اللغة ٦: ٢٤٨٧، مادة: « لها ». القاموس المحيط ٤: ٣٨٨، مادة:

« لها ».

ظاهرا في عدم حرمة على الاطلاق.

نعم^(١)، لو خص اللهو بما يكون عن بطر. وفسر بشدة الفرح. كان الأقوى تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق، والضرب بالطشت بدل الدف، وكل ما يزيد فائدة آلات اللهو.

ولو^(٢) جعل مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي مع

(١) الإحتمال الثاني: اللهو هو خصوص اللعب عن بطر

وأما البطر، فهو ما عرفه به الشيخ من شدة الفرح، ليكون المراد من اللهو هنا هو اللعب الناشئ من شدة الفرح أو حالته.

وبناء على هذا الإحتمال، فالأقوى عند الشيخ تحريمه. ولكنني للصرحة لم أفهم ما علاقة اللهو بهذا المعنى بما مضى من أدلة حرمة اللهو! ولربما كان الوجه أنه - باعتقاد المصنف - المقدار المتيقن من حرمة اللهو الوارد في أدلة التحريم، والله العالم.

(٢) الإحتمال الثالث: اللهو هو مطلق الحركات التي لا يتعلق بها

غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية

فاللهو حركات لها قيدان:

الأول: أن لا يتعلق بها غرض عقلائي.

الثاني: أن تكون منبعثة عن القوى الشهوية.

وبناء على هذا الإحتمال، ففي حرمة اللهو تردد، للتردد في شمول أدلة الحرمة المتقدمة لما كان من قبيل هذه الحركات، ليكون المرجع بالنهاية أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط بعد

انبعاثها عن القوى الشهوية، ففي حرمة تردد.
واعلم^(١) أن هنا عنوانين آخرين: «اللعب» و«اللغو».

عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية كما أشرنا له مرارا.
(١)

المحطة الرابعة

حقيقة كل من (اللعب) و(اللغو) وحكم كل منهما

وهذه هي المحطة الرابعة والأخيرة في هذا البحث حيث نتناول فيها مصطلحين عادة ما يطلقان في مسألة اللغو، وهما مصطلحا: (اللعب) و (اللغو)، فما هو حكم هذين العمليين.

وما سنقوم به بالنسبة إلى هذين المصطلحين ونحن بإزاء تشخيص الموقف الشرعي والحكم التكليفي منهما، هو أن نشخص النسبة بين كل واحد منهما واللغو الذي كنا نتكلم عنه في أصل هذه المسألة، وبهذه الطريقة سوف نحدد إلى حد كبير حكم كل واحد منهما بالتفصيل التالي.

أولاً: اللعب

أما بالنسبة إلى اللعب، فهناك ثلاثة احتمالات في النسبة بينه وبين اللغو، وهي:

الأول: الترادف

وهو ما يظهر لمن يراجع كلمات اللغويين بالنسبة إلى هذا العنوان؛ حيث يجد أن بعضها ظاهر في ترادف عنواني اللغو واللعب، كما مر معنا في كلمات الصحاح والقاموس.

إلا أن هناك ما يمنع من الأخذ بالكلام السابق؛ من قبيل ورود العنوانين مترادفين في القرآن الكريم في سور كريمة متعددة، ما يظهر منه عدم ترادفهما.

الثاني: التفصيل

كما أن هناك احتمال كون حالهما مع بعضهما حال عنواني: الفقير والمسكين، حيث يقال بأنهما إذا اجتمعا من حيث الذكر اختلفا من حيث الحقيقة والمراد، وإذا افرقا ذكرا اجتمعا معنى.

الثالث: العموم والخصوص المطلق

كما أن هناك احتمالا آخر يظهر من بعض الكلمات، وهو أن يكون اللعب أعم مطلقا من اللهو؛ بحيث يشمل مثل حركات الأطفال غير المنبثثة عن القوى الشهوية، وأن يختص اللهو بما تلذذ به النفس، وينبعث عن القوى الشهوية من الحركات، فاللهو مصداق خاص من مصاديق اللعب. وعلى أية حال، فإن حكم اللعب يختلف باختلاف المختار من الإحتمالات الثلاثة السابقة.

فعلى الإحتمال الأول، سيكون حكم اللعب حكم اللهو بمقتضى ترادفهما كما هو واضح.

وأما بناء على الإحتمال الثاني، فإن حكم اللهو لا علاقة له بحكم اللعب عندما يجتمعان في الذكر؛ لإختلافهما معنى حينئذ كما قلنا، وأما إذا افرقا، فإنهما متحدان معنى، لهما حكم واحد هو حكم اللهو المتقدم.

وأما بناء على الإحتمال الثالث، فإن حكم اللهو لا يسري إلى اللعب؛ لعدم التلازم بين حكم العام وحكم احد مصاديقه، بل اللازم البحث عن حكم العام على حدة؛ فإن التمسك بدليل الخاص لإثبات حكم العام هو ما يعبر عنه

عادة بأنه من باب أن الدليل أخص من المدعى، وهو استدلال باطل. وعلى أية حال، فمن يراجع كلمات الأصحاب، لا يجد من ذهب منهم إلى حرمة مطلق اللعب عدا ما سبق أن نقلناه عن الحلبي، فإن كان المراد ما ورد في الإحتمال الأول المتقدم، فهو صحيح، وإلا، فقد تقدم عدم صحة ذلك، بل الصحيح الكراهة.

بيني وبينك:

ولو كان الكلام بيني وبينك، لقلت بأن كلام المصنف الأخير في ذهابه إلى الكراهة أمر عجيب منه **تتأ!**؛ إذ لو بنينا على الإحتمالين الثاني والثالث، لاحتاج الأمر إلى عملية إستنباط جديدة بمراحلها المعروفة، فمن أين يأتينا الحكم بالكراهة؟!

فعلى سبيل المثال: لو أخذنا بالإحتمال الثاني من الإختلاف بين العنوانين في حالة الاجتماع، فمن أين يأتينا الحكم بالكراهة ونحن لم نشخص بعد ما هو معنى (اللعب)، بل غاية ما شخصناه هو أن ذلك المعنى يختلف عن معنى اللهو؟! وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإحتمال الثالث، فمن أين أتانا الحكم بالكراهة بالنسبة إلى (اللعب) وهو العام بعد عدم إمكان التمسك بدليل الخاص (اللهو) بالنسبة إليه؟!

وبكلمة جامعة مختصرة جدا: لنعم ما ذكره السيد الخوئي في هذا المجال حيث يقول **تتأ!** في مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٣: «وأما اللعب، فإن كان متحدا في المفهوم مع اللهو، فحكمه هو ذلك، وإن كانا مختلفين مفهوما، فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به، وإلا، فيرجع إلى الأصول العملية».

أما اللعب، فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما^(١)، ولكن مقتضى تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما^(٢). ولعلهما من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا. ولعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبثثة عن القوى الشهوية. واللهو ما تلتذ به النفس، وينبث عن القوى الشهوية.

وقد ذكر غير واحد أن قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وِزِينَةٌ﴾^(٣)، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه في العمر، وقد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين^(٤).

وكيف كان، فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلبي على ما عرفت من كلامه^(٥)، ولعله يريد اللهو، وإلا فالأقوى الكراهة. وأما اللغو^(٦)، فإن جعل مرادف اللهو - كما يظهر من بعض الأخبار -

(١) كما تقدم عن الصحاح والقاموس.

(٢) كما في سورة الأنعام: ٣٢، والعنكبوت: ٦٤، ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم: ٣٦، والحديد: ٢٠ وغيرها.

(٣) الحديد: ٢٠.

(٤) لم نعثر عليه بعينه، أنظر: تفسير الصافي ٥: ١٣٧، والتفسير الكبير ٣٠: ٢٣٣، ذيل الآية المذكورة.

(٥) الذي تقدم.

(٦) ثانياً: اللغو

وبعد ما تقدم من الكلام في (اللعب)، فلا حاجة إلى إعادة في هذا العنوان؛ فإن ما ذكرناه هناك يأتي هنا بالضبط، وعليك ما بقي، وما بقي شيء.

كان في حكمه.

ففي رواية محمد بن أبي عباد المتقدمة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أن السماع في حيز اللغو والباطل، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^(١)»^(٢).

ونحوها رواية أبي أيوب^(٣)، حيث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآية. وإن أريد به مطلق الحركات اللاغية، فالأقوى فيها الكراهة.

وفي رواية أبي خالد الكابلي، عن سيد الساجدين، تفسير الذنوب التي تهتك العصم ب: شرب الخمر، واللعب بالقمار، وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح، وذكر عيوب الناس^(٤).

وفي وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأبي ذر رضي الله عنه: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة فيضحك الناس فيهوي ما بين السماء والأرض»^(٥).

(١) الفرقان: ٧٢.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٣٦، الباب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ١١: ٥٢٠، الباب ٤١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٨.

(٥) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤،

وفيه: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض».

وبعد أن اتضح الموقف من العناوين التي وردت في هذا البحث، يمكننا الآن أن نصل إلى جواب عن السؤال الذي نطرحه دائما، والكامن خلف البحث بتفاصيله الكثيرة، وهو أن أخذ الأجرة لأجل الجائز من العناوين الثلاثة السابقة

مع توفر باقي شروط حلية الأجرة جائز، وعلى هذا فأخذ الأجرة على مزاوله كرة القدم بالصورة التي نشاهدها اليوم في مسابقات كأس العالم الجارية هذه الأيام في جنوب افريقيا هل تعتبر جائزة أم لا؟ عليك أن تطبق ما جاء في البحث.

وليكن معلوما أن عنوان وزاوله اللعب ككرة القدم أمر، ومشاهدتها أمر آخر، وأخذ الأجرة عليها أمر، والسباق ووضع جائزة للفائز إلى غير ذلك من العناوين ذات العلاقة أمر، كلها أمور وعناوين مختلفة ينبغي عدم الخلط بينها. هذا كله مع عدم أخذ بعض العناوين الجانبية في القضية بنظر الاعتبار، ككون الفوز مثلا يؤدي إلى قوة الإسلام أو المذهب، وغير ذلك من العناوين التي أضحت اليوم حقائق لا يمكن غض النظر عنها بأي وجه من الوجوه، ولا بد للفقيه من أن يأخذ في حساباته جميع ذلك وغيره قبل أن يصدر الفتوى بتحريم أو إجازة عمل ما.

المسألة الحادية والعشرون
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

مدح من لا يستحق المدح
أو يستحق الذم

المسألة الحادية والعشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

(١) لا ننس أن محل الكلام في هذه المسائل إنما هو النوع الرابع مما يحرم التكسب به، وهو ما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه. وقصر هذه المسألة من جهة، وما ذكرناه في سابقاتها من جهة أخرى، يغنينا عن ذكر مدخل ولو بسيط لها، ولندخل في صلب الموضوع، علما بأن أصالة البراءة تقتضي الجواز، فهل من دليل محرز على الحرمة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؟ ولو فؤض ووجد، فما مدى دلالة التي يجب أن تقتصر عليها في الخروج عن مقتضى البراءة؟

أدلة حرمة مدح من لا يستحق المدح، أو يستحق الذم

أولا: العقل

فهو يدرك بقبح ما نحن فيه من المدح، وما حكم به العقل حكم به الشرع. وأريدك أن تتأمل قليلا في ما ذكره المصنف هنا، فهل يحكم العقل بقبح ما نحن فيه حقا، أم أنه لا يحكم بذلك مباشرة، بل يحكم بقبح عناوين أخرى يكون ما نحن فيه مصداقا لها كتقوية الظالم أو ظلم المظلوم مثلا؟ فعلى الثاني، لن يتم الإستدلال، وما ذلك إلا لما قلناه غير مرة حين كنا

مدح من لا يستحق المدح، أو يستحق الذم.

ذكره العلامة في المكاسب المحرمة^(١)، والوجه فيه واضح من جهة قبحة عقلا.

ويبدل عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ

نتعرض لتوضيح محل البحث وطريقة الاستدلال في بعض المسائل، والمرجو منك أن تتوصل إلى ذلك.

ثانيا: الكتاب الكريم

وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ﴾، وما نحن فيه ركون إلى الذين ظلموا، ما وعدت الآية عليه النار، ما يعني أيضا: أنه من الكبائر وفق بعض الضوابط التي تقدمت في الكبيرة.

للمبحث والتحقيق

سؤالان لك:

- ١- هل يعتبر ما نحن فيه من الركون إلى الذين ظلموا؟
- ٢- على فرض صدق الآية على ما نحن فيه، فهل يتم الاستدلال بها؟

ثالثا: الأخبار الشريفة

وهي مجموعة من الأخبار التي نقلها المصنف في المتن، والتي يجب التأمل والتحقيق في مدى دلالتها على الحرمة في ما نحن فيه، ما سأترك القيام به إليك.

(١) التذكرة ١: ٥٨٢، والقواعد ١: ١٢١، والتحرير ١: ١٦١.

النَّارُ ﴿١﴾.

وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم - في ما رواه الصدوق -: «من عظم صاحب دنيا وأحبه طمعا في دنياه، سخط الله عليه، وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار»^(٢).

وفي النبوي الآخر الوارد في حديث المناهي: «من مدح سلطانا جائرا، أو تخفف وتضعضع له طمعا فيه، كان قرينه في النار»^(٣).

ومقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعا في الممدوح^(٤)، وأما لدفع شره، فهو واجب^(٥)، وقد ورد في عدة أخبار: «أن شرار الناس، الذين يكرمون اتقاء شرهم»^(٦).

(١) هود: ١١٣.

(٢) عقاب الأعمال: ٣٣١، والوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤ مع إختلاف.

(٣) الوسائل ١٢: ١٣٣، الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، وانظر: الفقيه ٤: ١١ "حديث المناهي".

(٤) تأمل جيدا: هل كان هذا هو محل الكلام ل يتم الإستدلال بالأخبار؟

(٥) من باب التزاحم بين حرمة المدح على فرض قبوت حرمة، وبين وجوب حفظ النفس. وإن شئت عبرت بقولك: للتزاحم بين مفسدة ذاك ومصالحة هذا، والمصلحة مقدمة هنا.

ففي الحقيقة، هذا كلام في المرحلة الخامسة من مراحل عملية الإستنباط، حيث لابد من تشخيص الموقف بين الدليلين المتزاحمين.

(٦) الوسائل ١١: ٣٢٦، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧ و٨.

المسألة الثانية والعشرون
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

معوونة الظالمين في ظلمهم

المسألة الثانية والعشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

(١) لكونه عملاً محرماً في نفسه^(١)

(٢) معونة الظالمين في ظلمهم^(٢)

(١) فلا تنس محل الكلام.

(٢)

معونة الظالمين في ظلمهم

المدخل

وبعد اتضاح الهدف من عقد هذه المسألة والطريقة الفنية للإستنباط فيها من خلال المسائل المتقدمة، لم يبق هنا إلا عرض مختصر للمحطات التي سيمر بها البحث، وإليك التفصيل:

محطات البحث في المقام

وسيمر البحث بمحطتين رئيسيتين، هما:

الأولى: البحث في حكم معونة الظالمين في ظلمهم

الثانية: البحث في حكم معونة الظالمين في غير ظلمهم

أما بالنسبة إلى المحطة الأولى، فما سيتعرض له المصنف فيها، هو التصريح بالحرمة وقيام الأدلة الأربعة على ذلك، ثم يتعرض لجملة من

الروايات الواردة في ذلك.

وأما بالنسبة إلى المحطة الثانية، فسيصادفنا المراحل التالية:

المرحلة الأولى: نقل الكثير من الأخبار الظاهرة في الحرمة

المرحلة الثانية: خلافا لتلك الأخبار ظاهر المشهور عدم الحرمة

المرحلة الثالثة: ان الأقوى التفصيل في المقام بين حالتين:

الأولى: حالة ما إذا عد المعين من أعوان الظلمة عرفا

والأقوى هنا التحريم لكثير من الروايات.

الثانية: حالة ما إذا لم يعد المعين من أعوان الظلمة عرفا

والأولى هنا عدم الحرمة؛ للأصل وعدم الدليل على الحرمة عدا ظاهر

جملة من الأخبار التي يقتضي الإنصاف عدم تماميتها دلالة.

وانتبه هنا لما ذكرته لك عن لسانه تدئ في هذه الحالة الثانية؛ حيث يصرح

بأن الدليل هو الأصل بعد عدم دلالة الروايات على الحرمة في هذه الحالة.

وأتصور أنك يمكنك أن تترجم هذا الكلام بلغة الطريقة الفنية للإستنباط، ما

سعيانا طول هذه المدة إلى تعليمك إياه.

وفي آخر هذه المسألة، سيبهرننا المصنف تدئ بالتصريح بنتيجة البحث في

هذه المسألة، ما ليس من عادته أبدا.

للبحث والتحقيق

١- هل ترى أن العنوان الذي انتخبه الشيخ للمسألة مناسباً لها؟ لماذا؟

٢- هل يمكنك أن تتنبأ بالمحطات التي سيمر بها قطار البحث في هذه

المسألة؟

معونة^(١) الظالمين في ظلهم حرام بالأدلة الأربعة، وهو من الكبائر،

(١)

المحطة الأولى

حكم معونة الظالمين في ظلهم

وأما المراد من الظالم هنا، فهو ليس مطلق الظالم ولو لنفسه كما في أكثر الناس، بل المراد هو الظالم لغيره، لاحظ الروايات التي ستمسك بها في المقام يظهر لك ذلك جليا.

وعلى أية حال، فهذه هي المحطة الأولى من محطات البحث في هذه المسألة، فمعونة الظالمين في ظلهم وفي المحرمات التي يقومون بها حرام بالأدلة الأربعة التي تخرجنا عن مقتضى أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط كما نعلم جميعا.

فمن القرآن: قوله تعالى في الآية الثانية من سورة المائدة المباركة: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ مثلا، بناء على صدق الآية على ما نحن فيه، الأمر الذي أكثرنا الكلام فيه حين تحقيق المراد من الإعانة على الإثم في واحدة من المسائل السابقة إن كنت تذكر.

وهكذا بالنسبة إلى الكثير من الآيات الناهية عن إعانة الظلمة والركون إليهم وهي كثيرة. نعم، لابد من التدقيق في دلالتها سعة وضيقا.

وأما العقل، فهو مستقل بقبح إعانة الظلمة في ظلهم، وما حكم به العقل حكم به الشرع.

وأما الإجماع، فمنعقد على الحرمة في ما نحن فيه.

فهن كتاب الشيخ ورام بن أبي فراس، قال: «قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام».

قال: «وقال عليه السلام: إذا كان يوم القيامة ينادي مناد: أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة حتى من برى لهم قلما أو لاق لهم دواة، فيجتمعون في تابوت من حديد، ثم يرمى بهم في جهنم»^(١).

وفي النبوي صلى الله عليه وآله وسلم: «من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعلها الله حية طولها سبعون ألف ذراع، فيسلطها الله عليه في نار جهنم خالدا فيها مخلدا»^(٢).

وأما^(٣) معونتهم في غير المحرمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها

وأما الأخبار، فهي كثيرة نكتفي بما نقله المصنف منها هنا، والتي يظهر من الكثير منها أن ما نحن فيه من الكبائر والعياذ بالله تعالى.

(١) تنبيه الخواطر (مجموعة ورام) ١: ٦٢.

(٢) الوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

(٣)

المحطة الثانية

حكم معونة الظالمين في غير ظلمهم

وهذه هي المحطة الثانية من محطتي البحث الرئيسيّتين، حيث نتناول فيها الحكم التكليفي لمعونة الظلمة في الأعمال المحللة، كبناء المساجد لهم مثلا، فهل هو حرام أم لا؟

وقد ذكرنا في المدخل أن الوصول إلى الجواب عن هذا السؤال سيمر من

أيضا كعوض ما تقدم، وقول الصادق عليه السلام - في رواية يونس بن يعقوب -: «لا تعنهم على بناء مسجد»^(١)، وقوله عليه السلام: «ما أحب أني عقدت لهم عقدة، أو وكيت لهم وكاء وأن لي ما بين لابتيها، لا ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يضرغ الله من الحساب»^(٢).

لكن^(٣) المشهور عدم الحرمة، حيث قيدوا المعونة المحرمة بكونها في الظلم.

والأقوى التحريم مع عد الشخص من الأعوان؛ فإن مجرد إعانتهم على

خلال المراحل الثلاثة التالية:

المرحلة الأولى: نقل الأخبار الكثيرة الظاهرة في الحرمة

فهناك مجموعة من الأخبار التي يظهر منها الحرمة حتى في إعانتهم في غير المحرمات، إما صراحة كما في الأمثلة التي وردت في الأخبار نفسها، وإما بالإطلاق بتحريم إعانتهم. وهذه الأخبار هي التي تخرجنا عن مقتضى أصالة البراءة.

(١) الوسائل ١٢: ١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) المرحلة الثانية: خلافا لتلك الأخبار ظاهر المشهور عدم الحرمة

وعلى الرغم من الأخبار التي تعرضنا لها في المرحلة السابقة من البحث، إلا أن الظاهر من المشهور هو ذهابهم إلى الجواز.

واعتقد أنك تفهم اللغة التي يتكلم بها المشهور في ذهابهم إلى ما ذهبوا إليه، فهم يقولون بأن... (أكمل رجاء).

بناء المسجد ليست محرمة، إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له ولو في خصوص المساجد - بحيث صار هذا العمل منصبا له في باب السلطان - كان محرما^(١).

ويدل على ذلك: جميع ما ورد في ذم أعوان الظلمة^(٢)، وقول أبي عبد الله عليه السلام - في رواية الكاهلي -: «من سود اسمه في ديوان ولد سابع^(٣) حشره الله يوم القيامة خنزيرا»^(٤).

وقوله عليه السلام: «ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله»^(٥).
وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إياكم وأبواب السلطان وحواشيها، فإن أقربكم من أبواب السلطان وحواشيها أبعدكم عن الله تعالى»^(٦).

(١) المرحلة الثالثة: أن الأقوى التفصيل في المقام بين حالتين:

الحالة الأولى: حالة ما إذا عد المعين من أعوان الظلمة عرفا

هذه هي الحالة الأولى من حالتين إغانة الظلمة في غير المحرمات، وهي الحالة التي يعد العرف فيها المعين من أعوان الظلمة والمنتسبين إليهم والأقوى هنا التحريم لكثير من الروايات.

(٢) راجع الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

(٣) مقلوب (عباس) تقية.

(٤) الوسائل ١٢: ١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٥) الوسائل ١٢: ١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

(٦) الوسائل ١٢: ١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

وأما^(١) العمل له في المباحات لأجرة أو تبرعا، من غير أن يعد معينا له في ذلك، فضلا من أن يعد من أعوانه، فالأولى عدم الحرمة، للأصل وعدم الدليل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل رواية ابن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: جعلت فداك، ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى إلى البناء بينه، أو النهر يكرهه، أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وأن لي ما بين لابتيتها. . . إلى آخر ما تقدم.»

ورواية محمد بن عذافر عن أبيه، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا عذافر، بلغني أنك تعامل أبا أيوب وأبا الربيع، فما حالك إذا نوذي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام - لما رأى ما أصابه -: أي عذافر، إنما خوفتك بما خوفني الله عزوجل به. قال محمد: فقدم أبي، فما زال مغموما مكروبا حتى مات»^(٢).

ورواية صفوان بن مهران الجمال، قال: «دخلت على أبي الحسن الأول

-
- (١) الحالة الثانية: حالة ما إذا لم يعد المعين من أعوان الظلمة عرفا والأولى هنا عدم الحرمة، وتعرف هنا ما هو الطريق إلى إثبات عدم الحرمة، أليس كذلك؟ لاحظ المصنف ماذا سيقول، ليطمئن قلبك.
- وما سيذهب إليه المصنف هنا دليلا، هو الأصل (البراءة) بعد عدم الدليل على الحرمة عدا ظاهر جملة من الأخبار التي يقتضي الإنصاف عدم تماميتها دلالة. وإليك هذه الروايات أولا، ثم نتعرض لمناقشتها من حيث الدلالة ثانيا.
- (٢) الوسائل ١٢: ١٢٨، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

عليه السلام، فقال لي: يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال عليه السلام: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعني: هارون -، قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا لصيد ولا للهو، ولكن أكريته لهذا الطريق - يعني: طريق مكة - ولا أتولاه بنضسي، ولكن أبعث معه غلماني. فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك. قال: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان وروده إلى النار. قال صفوان: فذهبت وبعثت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون، فدعاني فقال لي: يا صفوان، بلغني أنك بعت جمالك؟ قلت: نعم. قال: ولم؟ قلت: أنا شيخ كبير، وأن الغلمان لا يقومون بالأعمال. فقال: هيهات هيهات، إني لأعلم من أشار عليك بهذا، إنما أشار عليك بهذا موسى بن جعفر. قلت: ما لي ولموسى بن جعفر. قال: دع هذا عنك، والله لولا حسن صحبتك لقتلتك»^(١).

وما ورد في تفسير الركون إلى الظالم: من أن الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه^(٢)، وغير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم^(٣).

ومن هنا لما قيل لبعض: إني رجل أخيط للسلطان ثيابه، فهل تراني بذلك داخلاً في أعوان الظلمة؟ قال له: المعين من يبيعك الإبر

(١) الوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

(٢) راجع: الوسائل ١٢: ١٣٣، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) مطلقاً، أي: ولو مع عدم عد العرف المعين في أعوان الظالم وجهازه.

والخيوط، وأما أنت، فمن الظلمة أنفسهم^(١).

وفي رواية سليمان الجعفري - المروية عن تفسير العياشي -: «أن الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم عدل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار»^(٢).
لكن الإنصاف: أن شيئا مما ذكر لا ينهض دليلا لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة.

أما الرواية الأولى، فلأن التعبير فيها - في الجواب بقوله: « ما أحب » - ظاهر في الكراهة^(٤).

وأما قوله عليه السلام: «إن أعوان الظلمة . . الخ»، فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح^(٥)، وإلا، فليس من

(١) حكاه الشيخ البهائي في الأربعين حديثا: ٢٣٩.

(٢) الوسائل ١٢: ١٣٨، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

وانظر تفسير العياشي ١: ٢٣٨، الحديث ١١٠.

(٣) لا شيء مما ذكر ينهض دليلا لتحريم العمل على غير جهة المعونة

إلا أن الإنصاف عدم تمامية الروايات السابقة دليلا على حرمة الإعانة ولو مع عدم عد المعين من أعوان الظلمة والمنتسبين إليهم، ولنتأمل كل واحدة من الروايات المتوهم دلالتها على ذلك.

(٤) لا الحرمة. ويكفي التردد في ذلك ليكون مجملا لا بد من التمسك

فيه بالمقدار المتيقن وهو الكراهة.

(٥) لا محرم؛ بقرينة أن عدم كون من يعمل لهم الأعمال المذكورة في

السؤال - خصوصا مرة أو مرتين، وخصوصا مع الإضرار - معدودا من أعوانهم

يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال - خصوصا مرة أو مرتين، خصوصا مع الإضطرار - معدودا من أعوانهم.

وكذلك يقال في رواية عذافر، مع احتمال أن تكون معاملة عذافر مع أبي أيوب وأبي الربيع على وجه يكون معدودا من أعوانهم وعمالهم^(١).

وأما رواية صفوان، فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم ليست محرمة، بل من حيث محبة بقائهم وإن لم تكن معهم معاملة^(٢)، ولا^(٣) يخفى على الفضن العارف بأساليب الكلام أن قوله عليه السلام:

والمنتسبين إليهم، فهي اعمال جائزة، إلا أن الأرجح ترك حتى هذا النوع من الأعمال من باب أنها قرب من الظلمة واختلاط معهم، وهو المرجوح.

(١) وإذا ورد الإحتمال... من باب... .

(٢) حيث حرم الإمام عليه السلام المعاملة من باب حب بقائهم، الظاهر في كون نفس المعاملة جائزة؛ وإلا، لحرم عليه السلام المعاملة من هذا الباب (حرمة المعاملة معهم) لا من باب آخر هو ما ورد في الرواية من حب البقاء، وهو المحرم ولو لم يكن معاملة كما هو الواضح من الرواية.

وبعبارة أخرى: الظاهر من الرواية هو أن المعاملة حرام مع حب بقائهم، فحب البقاء هو العلة للحرمة، ما يعني: أن نفس المعاملة ليست حراما، كما لو كانت معاملة بدون حب البقاء. لارتفاع المعلول بارتفاع علته كما هو واضح. افلرواية دالة على جواز المعاملة لا على حرمتها.

(٣) إن قلت: إذا كانت الرواية ظاهرة في الجواز، فما هذا التعنيف الشديد

الذي وجهه الإمام عليه السلام لصفوان!؟

قلنا: التعنيف الشديد إنما هو من أجل حب بقاء الظالم لا لأجل المعاملة

«ومن أحب بقاءهم كان منهم» لا يراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه، بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضي ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم، وأن يشرب القلب حبهم؛ لأن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها. وقد تبين مما ذكرنا: أن المحرم من العمل للظلمة^(١) قسمان:

معه.

إن قلت: وهل يعقل أن صفوان وهو من أجلة الصحابة كان يحب بقاء الظالم بحيث يستحق التعنيف الشديد السابق الذكر؟
قلنا: ليس المقصود هو صفوان، وإنما هو من باب «إياك أعني واسمعي يا جارة»، وإلا، فإن حب صفوان إنما كان حبا عاديا لا يترتب عليه شيء محرم، فهو لم يكن يحب بقاءهم على ظلمهم، بحيث يرضى بذلك الظلم لكي يدفعوا له أجره جماله والعياذ بالله، فصفوان وهو من الأجلة ليس كذلك قطعا.
إن قلت: الظاهر من الرواية أن الإمام لم يرض بما صدر من صفوان، فكيف يكون التعنيف لغيره؟!

قلنا: لا يتصور أن ما صدر من صفوان حرام وهو من الأجلة، وإنما هو من باب المبالغة، فكأنما أراد الإمام المنع عن أية مخالطة مع الظلمة لكي لا يؤدي ذلك إلى ما هو حرام كحب بقائهم بحيث يرضى معه بما يصدر منهم لعنة الله عليهم جميعا من أولهم إلى آخرهم، فهو خطاب لني وللآخرين لا لصفوان. فإذا كانت مخالطتهم تؤدي إلى ذلك النوع من الحب بحيث يرضى بأعمالهم، فإنها محرمة أيضا بمقتضى الرواية.

(١) لا تنس أن محل الكلام هو إعانة الظلمة لا أمرا آخر كحبهم أو غيره،

أحدهما - الإعانة لهم على الظلم. والثاني - ما يعد معه من أعوانهم، والمنسويين إليهم، بأن يقال: هذا خياط السلطان، وهذا معماره. وأما ما عدا ذلك، فلا دليل معتبر على تحريمه^(١).

فالمحرم من العمل الأمران اللذان ذكرهما الشيخ الأستاذ، وإن كان حب بقائهم محرما أيضا، إلا أن الكلام إنما هو في العمل كما قلنا. فانتبه. فإذا كان هذان العملان محرمين تكليفا كما هو محل الكلام كما أرجو أن لا تكون قد نسيت، فحينئذ يحرم أخذ الأجرة عليهما كما هو أصل الكلام والهدف منه، فإنه كما نبهنا عليه في أول كل مسألة من مسائل هذا النوع في ما أضفناه أول المسألة، هو ما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه، فعملنا هنا هو في الكلام في موضوع تلك المعاملة، وهو أن عملا ما هل هو محرم في نفسه أم لا؟ فإذا ثبت كونه محرما، حرم المعاملة عليه وأخذ الجرة في مقابله. فلا تغفل عن هدفك رجاء.

(١) لاحظ مدى دقة الشيخ الكبيرة؛ حيث ترى هنا أنه عبر بقوله: «لا دليل على حرمة»؛ فإذا كان الأمر كذلك، شملته أصالة البراءة التي كررنا دائما أنها تجري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط، فعدم الدليل على الحرمة ليس هو الدليل على الجواز، وإنما هو أصالة البراءة. فانتبه رجاء.

المسألة الثالثة والعشرون
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

النجش

المسألة الثالثة والعشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه|

النجش^(١)

(١) فلا تنس أن محل الكلام في هذه المسائل إنما هو النوع الرابع مما يحرم التكسب به. فهل النجش - وهو ما نحن فيه - محرم في نفسه ليكون مما يحرم التكسب به أم لا؟
وبعد اتضح الهدف من عقد هذه المسألة والطريقة الفنية للإستنباط فيها من خلال المسائل المتقدمة، لم يبق هنا إلا عرض مختصر للمحطات التي سيمر بها البحث، لندخل في التفصيل:

محطات البحث في المقام

وسيمر البحث بمحطتين هما:

الأولى: ذكر الأدلة على حرمة النجش.

الثانية: التحقيق في المقصود من النجش، وهو ما حرم بالأدلة الثابتة في المحطة الأولى.

للبحث والتحقيق

هل أن ترتيب البحث بهذه الطريقة أفضل أم العكس؟ لماذا؟

المحطة الأولى

ذكر الأدلة على حرمة النجش

والدليل على حرمة النجش كما سيأتي تعريفه في المحطة الثانية بثلاثة أدلة:

الأول: السنة الشريفة

وهي روايتان:

الرواية الأولى: النبوي (فهو منقول في مجامع أهل السنة الروائية لا مجامعنا، وإن كان عندنا أيضا فهو منقول من تلك المجامع) المجبور ضعف سنده بإجماع منقول. فإن اللعن ظاهر في الحرمة إن لم نقل أنه صريح فيها. نعم، ظاهر النبوي أن هناك مواطاة بين الناجش والبائع؛ وذلك لدلالة لعن «المنجوش له» في الرواية، وإلا فما ذنب البائع المسكين ليلعن مع عدم اللاتفاق بينه وبين الناجش؟!

الرواية الثانية: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ولا تناجشوا»، فإن النهي ظاهر في الحرمة كما تعلمنا في الأصول.

وظاهر هذه الرواية أيضا تحقق المواطاة والاتفاق بين الناجش والمنجوش له بقرينة قوله ﷺ «تناجشوا» الذي لا يصدق إلا مع صدور الفعل من إثنين بوجود الاتفاق والمواطاة. فلا تنس رجاء.

للبحث والتحقيق

سؤال: أليس هناك روايات أخرى تدل على حرمة النجش، كرواية تحف العقول مثلا؟

من الواضح أنك لا يمكنك أن تجيب عن هذا السؤال الآن، وما ذلك إلا

النجش] - بالنون المفتوحة والجيم الساكنة، او المفتوحة - حرام،

لأننا لا نعرف ما هو موضوع الكلام بعد أن أجل الأستاذ الكلام في هذا الموضوع إلى المحطة الثانية. هل عرفت الإجابة عن السؤال السابق الآن؟

الثاني: الإجماع المنقول بنفسه

وإن لم يصرح المصنف بتدليل بهذا الدليل، إلا أننا صرنا نعرف مذاقه يرحمه الله، فقد تمسك بالإجماع المنقول في كثير من المسائل التي مرت علينا لحد الآن.

الثالث: العقل. فإنه يحكم بقبح النجش بعد كونه غشا وتلبيسا وإضرارا، وما حكم به العقل حكم به الشرع.

سؤال: ما رأيك بهذا الدليل؟ هناك مشكلتان مهمتان على الأقل تواجهانه، هل يمكنك تصورهما؟

وقفة مختصرة: ولو راجعنا الأدلة السابقة التي ذكرها المصنف لرأينا أنها لا تدل على حرمة النجش نفسه أبدا، فالروايتان نويتان ضعيفتان سندا، ولا فائدة في الإجماع ليكون جابرا بعد ضعفه بنفسه و، ولا أقل من احتمال مدركية هذا اجماع فيسقط بذلك.

وأما العقل، فلا يدل بقبح النجش لنفسه ولكونه نجشا، بل لكونه مصداقا من مصاديق ما ذكره المصنف، وهو الغش والتلبيس والإضرار.

وعلى هذا، فلم يبق أي دليل على حرمة النجش بنفسه مهما كان تعريفه الذي سيأتي في المرحلة التالية. نعم، هو حرام؛ ولكن لا لكونه نجشا، وإنما من باب كونه مصداقا من مصاديق العناوين الثلاثة السابقة على الأقل. إلا أن الكلام في هذه المسائل - كما قلنا مرارا وتكرارا- إنما هو في حرمتها بنفسها وبعنوانها لا بما هي مصداق من مصاديق عنوان آخر، هل تذكر ذلك؟

لما في النبوي^(١) - المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد^(٢) والمنتهى^(٣) - من لعن الناجش والمنجوش له، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ولا تناجشوا»^(٤).

ويدل على قبحه: العقل؛ لأنه غش وتلبيس وإضرار.

وهو^(٥) كما عن جماعة: أن يزيد الرجل في ثمن السلعة وهو لا يريد

(١) الوسائل ١٢: ٣٣٧، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٣٩.

(٣) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٤.

(٤) الوسائل ١٢: ٣٣٨، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

(٥)

المحطة الثانية

حقيقة النجش

أربعة تعريفات للنجش

هذه هي المحطة الثانية من محطتي الكلام في هذه المسألة، ونتناول فيها الكلام في حقيقة النجش الذي ثبت حرمة في المحطة الأولى.

وقد نقل في المقام أربعة تفسيرات للنجش، وهي:

التعريف الأول: أن يزيد الرجل في ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها،

ليسمعه غيره، فيزيد لزيادته، بشرط المواطأة مع البائع.

التعريف الثاني: أن يزيد الرجل في ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها،

ليسمعه غيره، فيزيد لزيادته، بشرط المواطأة مع البائع أو لا بهذا الشرط.

التعريف الثالث: أن يمدح السلعة في البيع لينفقها ويروجها، لمواطاة بينه وبين البائع.

التعريف الرابع: أن يمدح السلعة في البيع لينفقها ويروجها، لمواطاة بينه وبين البائع أو لا معها.

وحرمة النجش بالتعريف الأول واضحة بعد كونه مورد الروايات كما نبهنا عليه هناك.

وأما حرمة بالتعريف الثاني، فظاهر كلام الشيخ حيث لم يستشكل إلا في الحرمة على التعريف الثالث أنه يقبل بالحرمة، ولا بد أنه إما أن لا يقبل بظهور الروايتين في الحصنة الخاصة وهي المواطاة، وإما أن يكون قد بنى على دخول النجش بهذا التفسير في حكم العقل بالقبح، فيكون مشمولاً للدليل الثالث المتقدم.

وأما حرمة النجش بالتعريف الثالث والرابع، فقد استشكل فيها المصنف، أما بالنسبة إلى التفسير الرابع، فتشكيكه في محله لو كان الدليل الروايتين بعد ما قلنا من ظهورهما في المواطاة، وأما لو كان الدليل العقل، أفلا يحكم العقل بالقبح على هذا التفسير؟

ويمكن الدفاع عنه **تدبر** بأن العقل لا يحكم بذلك؛ إذ ليس هنا إلا المدح للترويج والبيع وأين القبح في ذلك؟! فلو كان هذا نجشاً فإنه غير محرم.

وأما بالنسبة إلى التعريف الثالث، فإنه وإن كان هناك مواطاة، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بالحرمة أيضاً؛ للقطع بأن مجرد المدح للترويج وإن كان مع المواطاة ليس محرماً، والكلام في دليل العقل هو الكلام السابق في الدليل الرابع.

راجع لتعريفات النجش: جامع المقاصد ٤: ٣٩، ومجمع الفائدة ٨: ١٣٦،
والجواهر ٢٢: ٤٧٦.

للبحث والتحقيق

ويبقى أسئلة في البين حينئذ عليك أن تبحث عن جواب لها، منها:

١- الظاهر من قبول المصنف بالحرمة على التفسير الثاني (وهو عدم اشتراط المواطة) هو أنه لا يقبل بظهور الروايتين في المواطة، بينما رفضه للحرمة على التفسير الرابع أنه يقبل بالظهور؛ حيث قال: «خصوصا. . .». فما هو الحل؟

إذا سئلت سؤالا، فتأكد من المعلومات التي أسس عليها ذلك السؤال قبل البحث عن الإجابة.

٢- الآن وقد اتضح المراد بالنجش، هل يمكن التمسك لحرمة برواية تحف العقول أم لا؟ لماذا؟

٣- لو تم التمسك برواية تحف العقول، فهل تدل على الحرمة على كافة التفسيرات الأربعة السابقة؟

٤- هل يمكن التمسك بأية النهي عن التعاون على الإثم في المقام؟ لماذا؟

٥- لو انتخبنا التفسير الأول للنجش مثلا، وقلنا بحرمة، فهل يختلف الحال فيه فيما لو كان المدح بواسطة التلفزيون أو الترنس، أم يشترك المدح المباشر؟ لماذا؟

حاول في نهاية كل مطلب أن تسأل نفسك عدة أسئلة من هذا النوع لو أردت أن يكون تفكيرك نشطا خلاقا، تخلص من الرتابة والخمول والروثين رجاء، وإلا، بقيت نائما مع النائمين.

شراءها، ليسمعه غيره فيزيد لزيادته، بشرط المواطاة مع البائع، أو لا بشرطها، كما حكى عن بعض^(١).

وحكى^(٢) تفسيره - أيضا - بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها ويروجها، لمواطاة بينه وبين البائع، أو لا معها.

وحرمته بالتفسير الثاني - خصوصا لا مع المواطاة^(٣) - يحتاج إلى دليل، وحكى الكراهة عن بعض^(٤).

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٩.

(٢) حكاه كاشف الغطاء في شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٣١، وفيه: وفسر أيضا بأن يمدح السلعة في البيع. . . .

(٣) الخصوصية لربما كانت من جهة ظهور الروايتين في المواطاة كما تقدم.

(٤) حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامة (٤: ١٠٦) عن المحقق والعلامة

وغيرهما، أنظر: الشرائع ٢: ٢١، والمختصر النافع ١: ١٢٠، والإرشاد ١: ٣٥٩،

والتنقيح ٢: ٤٠ - ٤١. وقد ظهر أن القول بالكراهة قول بلا دليل.

المسألة الرابعة والعشرون
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

النميمة

المسألة الرابعة والعشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملاً محرماً في نفسه^(١)

(١) فلا تنس محل الكلام في هذه المسائل إنما هو النوع الرابع مما يحرم التكسب به، وهو ما يحرم التكسب به لكونه عملاً محرماً في نفسه. فهل النم - وهو ما نحن فيه - محرم في نفسه ليكون مما يحرم التكسب به أم لا؟ وبعد اتضح الهدف من عقد هذه المسألة والطريقة الفنية للإستنباط فيها من خلال المسائل المتقدمة، لم يبق هنا إلا عرض مختصر للمحطات التي سيمر بها البحث، لندخل في التفصيل:

محطات البحث

أما محطات بحثنا هنا فهي:

المحطة الأولى: أن النميمة حرام بالأدلة الأربعة

المحطة الثانية: ذكر حقيقة النميمة

المحطة الثالثة: ذكر الروايات والآيات التي ادعي دالالتها على حرمة

النميمة

المحطة الرابعة: حالات إباحة النميمة

وبعد هذا العرض المختصر لمحطات البحث، فلندخل البحث التفصيلي

في كل واحدة من محطاته.

النميمة محرمة بالأدلة الأربعة^(١).

وهي^(٢) نقل قول الغير إلى المقول فيه، كأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا

(١)

المحطة الأولى

النميمة حرام بالأدلة الأربعة

هذا جميع ما ذكره الشيخ يرحمه الله في هذه المحطة، وحيث سيأتي في المحطات التالية الإستدلال بالكتاب والسنة، فلتكلم هنا إذا في دليلي الإجماع والعقل.

أما الإجماع، فهو منعقد على حرمة النميمة عند الشيعة والسنة، بل لا بعد في أن تكون المسألة من ضرورات الدين.

وأما العقل، فهو يدرك قبح النميمة ما يستتبع حكم الشارع على طبقه.

نعم، لا بد من الوقوف في الدليلين السابقين على المقدار المتيقن دخوله فيهما من تعريف النميمة، إلا أن يكون إطلاق لمعقد الإجماع شامل حتى لمورد الشك.

لا ننسى طبعاً أن الإجماع إن كان مركباً أو محتمل المدركية فهو ليس بحجة عند المتأخرين، إلا أن يتمسك حينئذ بضرورة الحرمة أو التسالم عليها فلا يرد الإشكال حينئذ كما هو واضح.

(٢)

المحطة الثانية

حقيقة النميمة

وأما النميمة، فقد عرفها الشيخ بأنها « نقل قول الغير إلى المقول فيه، كأن

وكذا. قيل: هي من نم الحديث، من باب قتل وضرب، أي: سعى به لإيقاع فتنة أو وحشة^(١).

وهي^(٢) من الكبائر، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ

يقول: تكلم فلان فيك بكذا وكذا».

وظاهر التعريف السابق بقريئة المثال الذي ذكره تَدُّرٌ، هو: إعتبار أن يكون الكلام المنقول مما يستتبع الوقعة بين الإثنين عادة، بل هو المركوز في الأذهان ولو لم يذكر المثال.

ثم ذكر تَدُّرٌ قوله: «قيل: هي من نم الحديث، من باب قتل وضرب، أي سعى به لإيقاع فتنة أو وحشة»، والظاهر أن الهدف من نقل هذا الكلام هو مجرد ذكر أن وزن الفعل «نم» يمكن أن يكون أحد الوزنين: «قتل، يقتل»، و«ضرب، يضرب»، لتختلف حركة النون في الفعل المضارع «ينم» حسب الوزن، فهي على الأول مضمومة وعلى الثاني مكسورة.

ومن حقنا أن نسأل الشيخ هنا عن مصدر التعريف الذي انتخبه، وأين ذلك التحقيق المفصل الذي كان يعقده في بعض المسائل كالغناء مثلاً؟!

(١) راجع: المصباح المنير ٢: ٦٢٦، مادة: «نم»، ومجمع البحرين ٦: ١٨٠،

مادة: «نم».

(٢)

المحطة الثالثة

الروايات والآيات التي ادعي دلالتها على حرمة النميمة

أما الآيات والروايات الدالة على حرمة النميمة، بل على كونها كبيرة من

مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ
اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿١﴾، والنمام قاطع لما أمر الله بصلته ومفسد.
قيل ^(١): وهي المرادة بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾.

الكبائر حسب المعايير التي تطرقنا إليها في مسائل سابقة، فكثيرة، منها:

أولاً: الآيات الكريمة

١- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ
اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾.
بتقريب: أن النمام قاطع لما أمر الله بصلته ومفسد، فيكون مصداقاً من
مصاديق الآية الشريفة.

(١) الرعد: ٢٥.

(٢) ٢- قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾. البقرة: ٢١٧.

حيث ادعى كاشف الغطاء رحمة الله عليه في شرح القواعد (مخطوط):
الورقة ٢٠، أن المراد من «الفتنة» هو النميمة.
وحيث لا دليل على ذلك، فقد رده الشيخ بقوله: «قيل».

للبحث والتحقيق

١- ما هو نوع الدليل الذي يريده الشيخ من كاشف الغطاء؟ وهل كان
هكذا دليل موجوداً في مورد الآية السابقة عندما ادعى الشيخ بتمامية
الإستدلال بها؟ أرجو التحقيق.

٢- ما هو دور الآيات والروايات في عملية الإستنباط في ما نحن فيه؟

٣- لو لم يتم الإستدلال بالآيات، فما هو الموقف حينئذ؟ وما الذي سيؤثره

وقد^(١) تقدم في باب السحر قوله عليه السلام - في ما رواه في الإحتجاج في وجوه السحر - : «وان من أكبر السحر النميمة، يضرق بها بين المتحابين»^(٢).

وعن عقاب الأعمال، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من مشى في نميمة بين اثنين، سلط الله عليه في قبره نارا تحرقه، وإذا خرج من قبره، سلط الله عليه تنينا أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار»^(٣).
وقد استفاضت الأخبار بعدم دخول المنام الجنة^(٤).
ويدل^(٥) على حرمتها - مع كراهة المقول عنه لإظهار القول عند

ذلك في عملية الإستنباط ومراحلها ونتيجتها؟

(١) ثانيا: السنة الشريفة

وهي روايات كثيرة بطوائف متنوعة، منها:

الطائفة الأولى: الروايات التي ورد فيها لفظ «النيمة» أو المشتقات الأخرى للكلمة، كالروايات الثلاثة التي ذكرها المصنف في المتن.

(٢) الإحتجاج ٢: ٨٢

(٣) الوسائل ٨: ٦١٨، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

(٤) الوسائل ٨: ٦١٦، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة.

(٥) الطائفة الثانية: ما لم يرد فيه لفظ النميمة، كما دل من الروايات على حرمة الغيبة مع انطباق عنوان الغيبة على الفعل طبعاً وإلا لم تصدق. فيكون الفعل حينئذ حراماً لأنه غيبة، إلا أن عقوبته من قبله تعالى ستختلف باختلاف درجة الفساد التي يخلفها. فالفعل غيبة ونميمة.

المقول فيه^(١) - جميع ما دل على حرمة الغيبة، وتتفاوت عقوبته بتفاوت ما يترتب عليها من المفساد.

وقيل: إن حد النميمة بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه، أم كرهه ثالث، وسواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابة والرمز والإيماء، وسواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال، وسواء كان ذلك عيبا ونقصانا على المنقول عنه أم لا، بل حقيقة النميمة إفشاء السر، وهتك الستر عما يكره كشفه^(٢)، إنتهى موضع الحاجة.

للبحث والتحقيق

الرجاء إجراء تحقيق في ما يلي:

١- ما هو التعريف الذي اختاره الشيخ للغيبة عندما سبق البحث؟ وهل يتفق مع ما يظهر منه أنه يختاره تعريفا للغيبة في قوله: «مع كراهة...»؟
٢- هل يصح أن نستدل على حرمة النميمة بأدلة حرمة الغيبة كما في هذا الدليل؟ لماذا؟

٣- هل يصح أن نستدل على حرمة الغيبة بحرمة أذية المسلم مثلا؟ لماذا؟

(١) القيد لكي ينطبق على العمل أنه غيبة فيحرم!

(٢) راجع: المحجة البيضاء ٥: ٢٧٧. وفيها: «بيان حد النميمة وما يجب

في ردها):

إعلم: أن إسم النميمة إنما يطلق في الأكثر على من ينم قول الغير إلى المقول فيه، كما يقال: فلان يتكلم فيك بكذا وكذا، وليست النميمة مخصوصة بالمقول فيه، بل حدّها كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو كرهه ثالث، وسواء كان الكشف بالقول أو بالكتابة أو

ثم^(١) إنه قد يباح ذلك لبعض المصالح التي هي أكد من مضسدة إفشاء

بالرّمز أو الإيماء، وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأقوال، وسواء كان ذلك عيبا ونقصانا على المنقول عنه أو لم يكن، بل حقيقة النيمة إفشاء السرّ وهتك الستر عمّا يكره كشفه، بل كلّ ما رآه الإنسان من أحوال الناس ممّا يكره فينبغي أن يسكت عنه، إلا ما في حكايته فائدة لمسلم أو دفع لمعصية، كما إذا رأى من يتناول مال غيره، فعليه أن يشهد به مراعاة لحقّ المشهود له، فأما إذا كان رآه يخفي مالا لنفسه فذكره فهو نيمة وإفشاء للسرّ، فإن كان ما ينمّ به نقصانا وعيبا في المحكيّ عنه، كان قد جمع بين الغيبة و النيمة».

وبهذا، يظهر أن المراد من قول الشيخ في المتن: «النيمة بالمعنى الأعم»، هو المعنى الشامل للنيمة الخاصة والغيبة مثلا، وبعبارة أخرى: ما ذكره في المحجة من نم الحديث ونقله.

(١)

المحطة الرابعة

حالات إباحة النيمة

هذه هي المحطة الرابعة والأخيرة في بحث النيمة، ونتناول فيها حالات إباحة النيمة، وهو أمر شبيه بما تكلمنا عنه في الغيبة حيث استثنينا منها بعض الموارد كنصح المستشير، وقد تكلمنا هناك عن عدة طرق للإستثناء كان منها حالة المزاحمة وحصول التزاحم بين المفسدة الموجودة في الغيبة والمصلحة (أو المفسدة كما ذكرنا في الغيبة) الموجودة في غيرها من العناوين. والأمر هنا كذلك، إذ لو تزاحمت المفسدة الموجودة في النيمة ومصلحة

في حكم آخر كأن توقفت حياة المؤمن على النيمة، فإن المصلحة تقدم لتصبح النيمة جائزة.

ومن كلامنا السابق، يظهر أن من الممكن أن تكون النيمة محكومة بالأحكام الخمسة إعتقاداً على المصلحة المزاحمة، فلا وجه لما ذكره المصنف من إشكاله على بعض من ذهب إلى وجوب النيمة كما في حالة إيقاع الفتنة والضعف في الكفار، إذ أن الكلام هو الكلام في النيمة بين المسلمين بل بين المؤمنين، وما ذلك إلا لما قلناه من أن الملاك هو التزاحم بين مفسدة النيمة والمصلحة الموجودة في الحكم الآخر، فقد تصبح النيمة واجبة حينئذ لقوة المصلحة المزاحمة كما في المثال الذي ذكرناه. وهو ما قلناه تماماً في مستثنيات الغيبة بعد عدم أي فرق بين البابين.

إستراتيجيات التعلم الفعال

وقبل أن نغادر مسألة «النيمة»، اسمحوا لي بأن أدعوكم إلى التعرف على بعض إستراتيجيات التعلم الفعال، وهو «التعلم النشط» (في مقابل ما اعتدنا عليه للأسف من «التعلم الخامل»)، الذي يعتبر الطالب المحور فيه من خلال النشاطات المتنوعة التي يقوم بها تحت إشراف المعلم وهدية.

وهناك إستراتيجيات متنوعة للتعلم النشط تناولتها بصورة منفصلة في الكتاب الذي ألفته منهجاً دراسياً لمرحلة البكالوريوس مؤخراً تحت عنوان «مهارات التعلم»، وهو واحد من المناهج المعتمدة في البرنامج التعليمي للحوزة المباركة في قم المقدسة، وواحدة من تلك الإستراتيجيات هي الإستراتيجية المعروفة بإستراتيجية «الإكتشاف»، والتي يعتبر الإكتشاف بأنواعه الثلاثة: «الموجه»، «شبه الموجه» و «الحر»، الركن الركين فيها، كما أن العمود

الفقري لجميع الأنواع الثلاثة السابقة هو «الإستقراء» و «الإستنباط» بمعنيهما المنطقيين.

وفي هذه الإستراتيجية ذات المراحل المتعددة المحددة، يمارس الطالب العمليتين السابقتين بإشراف الأستاذ ومساعدته أحيانا إعتقادا على الأنواع الثلاثة السابقة.

وعلى أية حال، فما نريده منك الآن ممارسة بسيطة للعمليتين السابقتين من خلال الأعمال التالية:

١- إرجع إلى ما ذكرناه في مسألتنا (النميمة) وحاول أن تصطاد قاعدة أو أكثر يمكن تطبيقها في المسألة محل البحث (النميمة).

٢- من خلال تتبعك لما قمنا به في المسألة، حاول أن تصطاد قاعدة يمكن الإستفادة منها في غير المسألة محل البحث.

ومن الأسهل عليك أن تطبق ذلك في المسائل التي سبقت؛ بإعتبار أن المعلومات والطريقة العامة للإستنباط صارت معروفة لديك من خلال تلك المسائل.

سأحاول - إن سمحت الظروف - أن أتعرض لبعض الإستراتيجيات خلال المسائل التالية، كما سأحاول أن أتعرض لإستراتيجيات التفكير النشط وتعلمه، وهو البرنامج العالمي الذي يطلق عليه (برنامج كورت) الذي يحتوي على مستويات ستة لتعلم التفكير يحتوي كل منها على عشر مهارات (أدوات) للتفكير الإبداعي، علما بأننا قد طبقنا الكثير من تلك الإستراتيجيات والمهارات في المسائل السابقة ولكن دون التصريح بذلك.

وأتمنى أن تكون هناك فرصة للتعليم والتعلم بصورة خاصة بواسطة تلك الإستراتيجيات، وهذا ما نتركه الآن إلى فرصة أخرى تتوفر فيها بعض

السر، كما تقدم في الغيبة، بل قيل: إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين^(١)، لكن الكلام في النميمة على المؤمنين.

الأرضية المناسبة لذلك، وهو ما يقطر قلبي له دما مما أشاهده من تضييع في هذا المجال. إنا لله وإنا إليه راجعون.

(١) قاله صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٧٣، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٦٨.

سؤال: هل يجوز أخذ الأجرة على النميمة؟

لا تنس أن الهدف النهائي من البحث في هذه المسألة وجميع مسائل هذا النوع هو الإجابة عن السؤال السابق كما نبهنا عليه أول هذه المسألة وغيرها مما سبق من المسائل.

المسألة الخامسة والعشرون
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

النوح بالباطل

المسألة الخامسة والعشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملا محرما في نفسه^(١)

(١) فلا تنس أن محل الكلام في هذه المسائل إنما هو النوع الرابع مما يحرم التكسب به، وهو ما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه. فهل النوح بالباطل - وهو ما نحن فيه - محرم في نفسه ليكون مما يحرم التكسب به أم لا؟

النوح بالباطل

وبعد اتضح الهدف من عقد هذه المسألة والطريقة الفنية للإستنباط فيها من خلال المسائل المتقدمة، لم يبق هنا إلا عرض مختصر للمحطات التي سيمر بها البحث، لندخل في التفصيل:

محطات البحث في المقام

وأما محطات بحثنا هنا، فهي - بحسب ما ذكره المصنف في المتن - مختصرة جدا، إلا أننا سننطلق من هذا المختصر لنستفيد منه بأكبر قدر ممكن. وعلى أية حال، فالمراحل هي كالتالي:

المحطة الأولى: من ذهب إلى حرمة النوح بالباطل

المحطة الثانية: التعرض إلى دليل الحرمة ومقدار ما يثبت به

النوح بالباطل، ذكره^(١) في المكاسب المحرمة الشيخان، وسلار،

المحطة الثالثة: التعرض إلى ما يظهر منه حرمة النوح بالباطل
مطلقاً من روايات وكلمات، وبيان الموقف منها
(١)

المحطة الأولى

ذكر من ذهب إلى حرمة النوح بالباطل

ذكر الشيخان وسلار والحلي والمحقق ومن تأخر عنه النوح بالباطل في
عداد المكاسب المحرمة.

هذه هي المعلومة التي بدأ بها الشيخ هذه المسألة، وأحب أن أسألك هنا
لكي امتحن مقدار تسلطك على المطالب السابقة والملاحظات المتنوعة التي
زودناك بها، وتتعلق الأسئلة بمقدار مهارتك في الوصول إلى المعلومات مما
يصلك من كلام مسموع أو مكتوب أو غيره لوحده أو بمفاعلتها مع ما عندك
من معلومات. والأسئلة هي:

١- ما هي المعلومات التي وصلتكم مباشرة من العبارة السابقة؟

٢- ما هي المعلومات التي لم تصلكم مباشرة من العبارة السابقة؟

اقتراحان للمساعدة:

١- الهدف القريب من الكلام في جميع مسائل هذا النوع هو البحث فيها
من حيث تحل أو تحرم تكليفاً.

٢- لا ملازمة بين ذهاب الفقيه إلى حرمة التكسب بعمل ما والحرمة
التكليفية لذلك العمل، وهو ما قلناه في الجزء الأول.

حاول الوصول إلى أجوبة قبل أن تنتقل إلى الفقرات التالية رجاء.

والحلي والمحقق ومن تأخر عنه^(١).

والظاهر حرمة من حيث الباطل، يعني: الكذب، وإلا، فهو في نفسه

عود على ذي بدء

ولابد أنهم يذهبون إلى حرمة النوح بالباطل تكليفاً؛ وذلك بقريفة ذكره في ما يحرم التكسب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، بل أكثرهم إلا ما ندر صرح بذلك.

المحطة الثانية

التعرض إلى دليل الحرمة ومقدار ما يثبت به

ومن جملة ما لم يصلنا عن طريق العبارة السابقة، هو الدليل على ما ذهب إليه الأصحاب السابقون على الحرمة، فلم يذكروا أي دليل من الأدلة الأربعة على ذلك، إلا أن الظاهر أن الحرمة إنما هي من أجل الباطل بمعنى: الكذب، لما نعلمه قطعاً من عدم الحرمة في مجرد النوح بعد عدم الدليل على حرمة في نفسه.

بل هناك روايات دلت على التفصيل بين النوح بغير الباطل (الصدق) والنوح به فجوزت الأول وحرمت الثاني، كقوله ﷺ في إحداها: «لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا»، الظاهر بالمفهوم في جواز النياحة في نفسها، أي: لو لم يكن عنوان محرّم كالكذب في ما نحن فيه، أو سماع الرجال صوتها في ما لو ذهبنا إلى حرمة، أو كانت النياحة بالغناء مثلاً.

(١) المقنعة: ٥٨٨، والنهاية: ٣٦٥. المراسم: ١٧٠. السرائر ٢: ٢٢٢. الشرائع ٢:

١٠. كالعلامة في الإرشاد ١: ٣٥٧، والقواعد: ١٢١ وغيرهما، والشهيد في

الدروس ٣: ١٦٢ - ١٦٣.

ليس بمحرم، وعلى هذا التفصيل دل غير واحد من الأخبار^(١).

وظاهر^(٢) المبسوط وابن حمزة التحريم مطلقا كـبعض الأخبار، وكلاهما محمولان على المقيد، جمعا.

(١) راجع الوسائل ١٢: ٩٠، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦ و٩، والمستدرک ١٣: ٩٣، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.
(٢)

المحطة الثالثة

الموقف مما يظهر منه حرمة النوح بالباطل مطلقا

هذه هي المحطة الثالثة والأخيرة من البحث في هذه المسألة، ونتعرض فيها إلى ما يظهر منه حرمة النوح بالباطل مطلقا من روايات وكلمات، وبيان الموقف منه.

أما الكلمات، فإن الشيخ في المبسوط (المبسوط ١: ١٨٩). وابن حمزة في الوسيلة (الوسيلة: ٦٩) كان ظاهر كلامهما التحريم مطلقا.

وأما الروايات (الوسائل ١٢: ٩١، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢)، فقد كان ظاهر بعضها تحريم النياحة مطلقا، كما ورد عن الصادق، عن ابائه (عليهم السلام) - في حديث المناهي - قال: «ونهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن الرنة عند المصيبة، ونهى عن النياحة والإستماع إليها».

وأما الموقف من الكلمات والروايات المطلقة السابقة، فهو لزوم التقييد، بأن نقيدها بحرمة النياحة بالباطل دون غيرها، للروايات المقيدة التي ذكرنا بعضها، حيث جوزت النياحة بالحق، فيحمل المطلق على المقيد.

المسألة السادسة والعشرون
من النوع الرابع مما يحرم التكسب به
لكونه عملا محرما في نفسه

الولاية من قبل الجائر

المسألة السادسة والعشرون

أمن النوع الرابع مما يحرم التكسب به

لكونه عملاً محرماً في نفسه^(١)

(١) فلا تنس محل الكلام.

الولاية من قبل الجائر

محطات البحث في المقام

أما محطات بحثنا هنا، فهي كالتالي:

المحطة الأولى: تعريف الولاية محل البحث وأنها محرمة

المحطة الثانية: التعرض إلى أدلة الحرمة ومدى ما يثبت بها

(الحرمة الذاتية أو العرضية للولاية)

المحطة الثالثة: ما يسوغ الولاية محل البحث

وهو أمران:

الأول: القيام بمصالح العباد

الثاني: الإكراه عليها

كما ستعرض خلال الأمر الثاني إلى مجموعة من التنبهات تخص هذا

المسوغ الثاني، وهي خمسة تنبيهات كما سيأتي بالتفصيل.

وكل واحدة من هذه المحطات تشتمل على تفصيلات نتعرض لها في

الولاية من قبل الجائر

- وهي^(١) صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله - محرمة^(٢)،

محلها إن شاء الله تعالى.

وأما الطريقة الفنية للإستنباط، فمع أننا صرنا نعرفها تمام المعرفة بمراحلها المشخصة، إلا أننا سنتعرض لها في المقام في المحطة الثانية من محطات البحث لوجود نكتة فنية في المسألة محل البحث نظرهما هناك إن شاء الله تعالى.

(١)

المحطة الأولى

تعريف الولاية محل البحث وأنها محرمة

هذه هي المحطة الأولى من محطات هذه المسألة، وهي محطة اختصرها الشيخ بعبارة مختصرة، إلا أنها على اختصارها أمر فني؛ حيث قدم توضيح محل البحث قبل أن يدخل في التفاصيل، وهو أمر قلما رأينا الشيخ يفعله خلال ما مضى معنا من مسائل.

وعلى أية حال، فإن محل البحث هو في صيرورة الإنسان واليا من قبل السلطان الجائر، أي: غير المنصب مقبل من له الحق في التنصيب، وهو الله ورسوله وأهل البيت عليهم السلام. فالكلام في هذا المنصب دون غيره من أعمال يقوم بها الإنسان لإعانة السلطان الظالم، فقد مضى الكلام في هذه المسألة في ما مضى.

(٢) بالحرمة التكليفية، وسيأتي الكلام في تفصيلات هذه الحرمة،

وحقيقتها، وما يستثنى منها.

لأن^(١) الوالي من أعظم الأعوان.

ولما تقدم في رواية تحف العقول، من قوله: «وأما وجه الحرام من

هذا تمام الكلام في المحطة الأولى من محطات البحث في المقام، ولننتقل معا إلى المحطة الثانية، مع كل ما تحمله معها من نقاط منهجية فنية تعليمية مفيدة.

(١)

المحطة الثانية

أدلة الحرمة ومدى ما يثبت بها

وستعرض هنا إلى أدلة الحرمة ومدى ما يثبت بها (الحرمة الذاتية أو العرضية للولاية).

وسوف يمر البحث في هذه المحطة خلال الموقفين التاليين:

الموقف الأول: الأدلة التي أقيمت على حرمة الولاية من قبل الجائر

١. أدلة حرمة إعانة الظالم

فإن عنوان «الوالي» من أبرز مصاديق «أعوان السلطان»، وهو ما مضى حرمة بأدلة متنوعة.

للبحث والتحقيق

ماذا تلاحظ على هذا الدليل؟

٢. الروايات

وهي كثيرة ذكر الشيخ منها هنا روايتين، وسيعرض للكثير منها خلال البحث.

الولاية: فولاية الوالي الجائر، وولاية ولاته، فالعمل لهم والكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرم، معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شئ من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك أن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله، وإحياء الباطل كله، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنة الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم، والكسب معهم إلا بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم والميتة. . . الخبر»^(١).

وفي رواية زياد بن أبي سلمة: «أهون ما يصنع الله عزوجل بمن تولى لهم عملا، أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق»^(٢). ثم^(٣) إن ظاهر الروايات كون الولاية محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب

(١) تحف العقول: ٣٣١، والوسائل ١٢: ٥٥ الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به.

للبحث والتحقيق

هل تذكر المشكلة التي كانت تصادفنا حين الإستدلال برواية تحف العقول؟ راجع لكي تتذكرها، ثم حاول أن تجد حلا لرفعها في ما نحن فيه.
(٢) الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٣)الموقف الثاني: نوع حرمة الولاية (الذاتية والعرضية) على ضوء الروايات
هذا هو الموقف الثاني من موقفي هذه المحطة، والذي سنتناول فيه نوع الحرمة المستفادة من الروايات المحرمة للولاية، فالهدف من عقد الكلام في هذا الموقف هو التحقيق في نوع الحرمة المستفادة من الروايات.
فهو حرمة الولاية من قبل الجائر - طبق الروايات المحرمة - حرمة نفسية

ذاتية فتقلد المنصب بنفسه حرام، فهي محرمة بنفسها مع قطع النظر عما قد ينضم إليها ويترتب عليها من معصية، أم أنها إنما تحرم لأجل ما يترتب عليها من معصية ومن جهة الأمور المحرمة المختلفة التي يرتكبها الوالي من قبل الجائر من قتل وسلب و... ؟

وليس معنى الحرمة الذاتية أو النفسية عدم وجود ملاك للحكم في هذه الحرمة، بل الملاك موجود لتبعية الأحكام للملاكات والمصالح أو المفساد في متعلقاتها.

ومما يترتب على المسألة محل البحث، مسألة العقوبة؛ فإنه على الحرمة النفسية، فالوالي مرتكب للمحرم بنفس تقلده للمنصب، فإذا ارتكب محرماً آخر، فإنه يستحق عقوبة أخرى، تلك التي تترتب على ذلك المحرم الآخر. وأما لو بنينا على الثاني، فإنه لا يستحق عقوبة بمجرد تقلده للمنصب، بل يتوقف ذلك على ارتكابه للمحرمات.

كما إن هناك أمراً ثانياً يترتب على المسألة محل البحث يرجع إلى الطريقة الفنية للإستنباط، وهو ما سنشير إليه في محله بحيث يتضح الأمر فيه هناك إن شاء الله تعالى.

وعلى أية حال، فقد ذكر المصنف أن بعض الروايات المحرمة ظاهر في الحرمة الذاتية مع أن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية عادة، إلا أن ذلك لا يجعلها حراماً بذاتها.

وفي مقابل الروايات من الطائفة السابقة، هناك روايات يظهر منها خلاف ذلك، وأن الولاية إنما تحرم من جهة الحرام الخارجي، وهو ما يعني - كما قلنا قبل قليل - : أن الولاية بنفسها لا إشكال فيها، كصحيحة داود بن زربي

معصية عليها من ظلم الغير، مع أن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية.
 وربما كان في بعض الأخبار إشارة إلى كونه من جهة الحرام الخارجي؛
 ففي صحيحة داود بن زربي، قال: «أخبرني مولى لعلي ابن الحسين عليه
 السلام، قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة، فأتيته،
 فقلت له: جعلت فداك لو كلمت داود بن علي أو بعض هؤلاء، فأدخل في
 بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل، فانصرفت إلى منزلي فتفكرت: ما
 أحسبه أنه منعني إلا مخافة أن أظلم أو أجور، والله لأتينه وأعطينه الطلاق
 والعناق والأيمان المغلظة أن لا أجورن على أحد، ولا أظلمن، ولا أعدلن.

قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك إني فكرت في إبائك علي، وظننت أنك
 إنما منعنتي مخافة أن أظلم أو أجور، وإن كل امرأة لي طالق، وكل مملوك

التي نقلها المصنف؛ إذ ظاهرها أنه لو كان يستطيع العدل وترك الظلام لما
 كان في البين حرمة.

نعم، الإستدلال بها فرع ما قلناه، من أن قول الإمام (عليه السلام): «تال هذه السماء أيسر
 عليك من ذلك»، معناه: «أنك لن تستطيع ترك الظلم والعمل بالعدل، ولهذا لا أجوز
 لك الدخول في الولاية»، وأما لو كان عائدا على أصل المسألة وهي طلب الرخصة
 في الولاية، فإن الرواية ستكون من وماديق الطائفة الأولى لا الثانية.

وعلى أية حال، فإن الظاهر من تعبيرات الشيخ هنا حيث قال: «والظاهر .
 وربما . .»، ومما سيذكره في ما سيأتي من مطالب، أنه يختار الحرمة من
 النوع الثاني لا الأول، إلا أن بعض كلماته الأخرى وخاصة في ما سيأتي في
 المسوغ الثاني للولاية من قبل الجائر ظاهر في أنه يبني على النوع الأول من
 الحرمة. مع أنه سيتناول البحث أحيانا حتى بناء على النوع الأول من الحرمة.

لي حر إن ظلمت أحدا، أو جرت على أحد، وإن لم أعدل. قال: فكيف قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فنظر إلى السماء، وقال: تنال هذه السماء أيسر عليك من ذلك»^(١)، بناء على أن المشار إليه هو العدل، وترك الظلم، ويحتمل أن يكون هو الترخص في الدخول. ثم^(٢) إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران:

-
- (١) الكافي ٥: ١٠٧، الحديث ٩، وعنه الوسائل ١٢: ١٣٦، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع حذف بعض فقراته.
- (٢)

المحطة الثالثة

ما يسوغ الولاية من قبل الجائر

عرفنا أن الولاية من قبل الجائر محرمة، سواء أكان التحريم لحرمة الولاية بنفسها أم بما يترتب عليها من المحرمات، فهل هناك حالات يمكن فيها أن تكون تلك الولاية جائزة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هو المسوغ لذلك؟

مراحل عملية الإستنباط في المقام

وقبل أن نتعرض للمسوغين الذين ذكرهما المصنف، فلنوضح باختصار عملية الإستنباط ومراحلها.

من الواضح أنه لما كان الكلام في الحكم التكليفي للولاية، فإن المنطلق هو أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل العملية.

ثم انتقلنا منها إلى المرحلة الثانية ببركة العمومات والإطلاقات المحرمة للولاية، وهي ما تناولناه لحد الآن، فعلى من يريد إثبات المسوغ فعليه أن

يبرز دليلا على ذلك، وإلا كان مقتضة تلك الأدلة الحرمة كما هو واضح، وهنا يقع الكلام في هذه المحطة.

عمل المسوغ عن طريق أساليب متعددة

وبصورة عامة: يمكن أن يعمل المسوغ عن طريق الأساليب التالية:

الأول: قانون التزاحم

بأن يوجد مزاحم يزاحم الحكم بالحرمة عن طريق ملاكه ليقع التزاحم بين الملاكات حسبما وضحناه في أكثر من مسألة مضت، كما في مسألة الكذب وما استثنى من حرمة.

والظاهر من كلام الشيخ التالي، أن هذا الطريق إنما يجري فيما لو قلنا بأن حرمة الولاية هي حرمة ذاتية، وأما إذا قلنا بأنها ليست كذلك، فإن الطريق الآخر التالي هو الطريق الوحيد لإثبات التسويغ، وهو أمر قد يواجه الكثير من المشاكل، منها: ما يبدو من الكثير من المسائل التي صادفتنا خلال الكتاب من إثبات التجويز بقانون التزاحم. ومنها: ما ستعرض له في حينه. وعلى أية حال، فإننا سنتناول المسوغين حسب ما تناوله المصنف.

الثاني: التخصص

وهو ما سيأتي تقريره بعد قليل إن شاء الله؛ إذ سنقول هناك بأن الأدلة المحرمة إنما تحرم الولاية لما يترتب عليها من محرمات، فإذا فرض عدم تلك المحرمات، فإن معنى ذلك: أن المورد لم يكن داخلا في تلك الأدلة من الأول، فتبقى على حالها في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط، فتكون جائزة للبراءة.

أحدهما^(١) - القيام بمصالح العباد، بلا خلاف، على الظاهر المصرح به في المحكي عن بعض، حيث قال: إن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه، بالاجماع والسنة الصحيحة، وقوله تعالى: ﴿اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾^(٢).

نعم، هذا الدليل لو لم نأخذ بنظر الإعتبار الروايات المجوزة؛ إذ من الواضح حينئذ أن الجواز يثبت بتلك الوايات لا بالبراءة، ومن أين تصل النوبة إلى الأصل العملي والدليل الفقاهتي بوجود الدليل المحرز الإجتهادي؟!

الثالث: قانون التعارض

فبعد عمومات وإطلاقات أدلة الحرمة السابقة الذكر وغيرها مما سيأتي، لا بد لمن يريد التسوية من دليل مخصص أو مقيد أو غيرهما، كما سيأتي تفصيله حين الرد على دليل صاحب الجواهر على عدم وجوب التولي حتى لو توقف عليه واجب كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١) المسوغ الأول: القيام بمصالح العباد

وسيمر البحث في هذه المسألة بما يلي من مواقف:

الموقف الأول: أدلة الجواز في المقام

الدليل الأول: الإجماع

(٢) فقه القرآن، للراوندي ٢: ٢٤، (باب المكاسب المحظورة والمكروهة)،

والآية من سورة يوسف: ٥٥.

ويدل عليه - قبل الاجماع - : أن الولاية^(١) إن كانت محرمة لذاتها، كان

(١) الدليل الثاني والثالث: التزامه والتخصص

أولاً: التزامه

إن حرمة الولاية - كما تقدم - إما أن تكون ذاتية ونفسية، وإما أن لا تكون كذلك. وحينئذ نقول:

إن كانت ذاتية، فمن الواضح أنه إن كان في الولاية مصالح ودفعت مفسد أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر، من رد الحقوق إلى أهلها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ النفوس المحترمة وغير ذلك، فإن قانون التزامه يثبت الجواز حينئذ، كما ذكرناه في غير هذا المورد.

وهذا المسوغ - اعتماداً على كلام الشيخ في المتن - يختص بما إذا كانت مصلحة القيام بمصلحة العباد أو المفسدة في عدم القيام بصالحهم أهم من المفسدة الموجودة في الولاية من قبل الجائر، فلا وجه حينئذ لما وجه للمصنف من حملات بأنه دليل أخص من المدعى؛ إذ لم يدع تقييد ذلك أن القيام بمصالح العباد تجوز مطلقاً في الولاية حتى لو كانت مفسدة التولي أعظم.

بل يمكن القول بتجوز الولاية حتى لو كانت المفسدة في الولاية مساوية للمصلحة الموجودة في القيام بمصالح العباد كما نقح في بحث التزامه.

ثانياً: التخصص

وأما إذا كانت حرمة الولاية لما يترتب عليها من محرمات، فالجواز إنما هو لعدم الدليل على الحرمة، إذ المفروض أنه ليس هناك أي أمر محرم.

ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفسد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر، وإن كانت لاستلزامها الظلم على الغير، فالمفروض عدم تحققه هنا.

ويدل^(١) عليه: النبوي الذي رواه الصدوق في حديث المناهي، قال: «من تولى عرافة قوم اتى به يوم القيامة ويده مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله، وإن كان ظالما يهوى به في نار جهنم، ويئس المصير»^(٢).

وعن عقاب الأعمال: «ومن تولى عرافة قوم ولم يحسن فيهم، حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنة، وحشر ويده مغلولتان إلى عنقه، فإن

وفي الحقيقة: هذا تمسك بأصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط؛ إذ المفروض أن الولاية ليست محرمة بذاتها، وأن أدلة الحرمة إنما تحرم لما يترتب عليها ليس إلا، فإذا لم يكن يترتب عليها أي محرم، فالولاية على هذا خارجه تخصصا عن أدلة الحرمة، لتكون النتيجة هي: الجواز للبراءة.

هذا كله مع غض النظر عن الروايات المجوزة طبعاً، وهو ما سنتناوله في الدليل التالي.

(١) الدليل الرابع: الروايات

وهي كثيرة تخصص عمومات الحرمة وتقيدها مطلقاتها، منها ما ذكره المصنف في المتن.

(٢) الفقيه ٤: ١٨، ذيل الحديث ٤٩٦٨، والوسائل ١٢: ١٣٦ الباب ٤٥ من

أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦، وفيهما: هو ي به.

كان قام فيهم بأمر الله أطلقه الله، وإن كان ظالما هوي به في نار جهنم سبعين خريفا»^(١).

ولا يخفى أن العريف - سيما في ذلك الزمان - لا يكون إلا من قبل الجائر.

وصحيحة زيد الشحام، المحكية عن الأمالي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من تولى أمرا من أمور الناس فعدل فيهم، وفتح بابه، ورفع ستره، ونظر في أمور الناس، كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة ويدخله الجنة»^(٢).

ورواية زياد بن أبي سلمة عن موسى بن جعفر عليه السلام: «يا زياد، لئن أسقط من شاهق فأتقطع قطعة قطعة أحب إلي من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم، إلا لماذا؟ قلت: لا أدري، جعلت فداك. قال: إلا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فك أسر، أو قضاء دينه»^(٣).

ورواية علي بن يقطين: «إن لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»^(٤).

(١) عقاب الأعمال: ٢٨٨ (باب مجمع عقوبات الأعمال)، والوسائل ١٢: ١٣٧، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٢) أمالي الصدوق: ٢٠٣، المجلس ٤٣، وعنه الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٣) الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٤) الوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول،

وانظر الفقيه ٣: ١٧٦، الحديث ٣٦٦٤.

قال الصدوق: وفي خبر آخر: «اولئك عتقاء الله من النار»^(١). قال: وقال الصادق عليه السلام: «كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان»^(٢).

وعن المقنع: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل يحب آل محمد وهو في ديوان هؤلاء، فيقتل تحت رايتهم، قال: يحشره الله على نيته»^(٣).
.. إلى غير ذلك.

وظاهرها^(٤) إباحة الولاية من حيث هي مع المواساة والإحسان

(١) الفقيه ٣: ١٧٦، الحديث ٣٦٦٥. والوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدران السابقان، الفقيه: الحديث ٣٦٦٦، والوسائل: الحديث ٣.

(٣) المقنع (الجوامع الفقهية): ٣١، والوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٤) الموقف الثاني: نوع الجواز المستفاد من الروايات

هذا هو الموقف الثاني من مواقف البحث في هذا المسوغ الأول من مسوغات الولاية من قبل الجائر. ونتناول فيه نوع الجواز المستفاد من الروايات التي جوزت الولاية من قبل الجائر للقيام بمصلحة العباد، فنذكر المحتملات في ما يظهر من الروايات أولاً، ليكون مدخلا لنا لبيان الموقف الصحيح ورد من ادعى غيره من السبزواري وصاحب الجواهر مثلاً.

أولاً: المحتملات

ولو تأملنا الروايات، لوجدنا أن الظاهر منها مختلف؛ فظاهر الرواية الأخيرة مثلاً بقريته قوله: « فيكون نظير الكذب في الإصلاح»، هو أن الولاية محرمة من

بالإخوان، فيكون نظير الكذب في الإصلاح.

وربما يظهر من بعضها الإستحباب، وربما يظهر من بعضها أن الدخول أولاً غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفارة له، كمرسلة الصدوق المتقدمة.

وفي ذيل رواية زياد بن أبي سلمة المتقدمة: «فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك يكون واحدة بواحدة»^(١).
والأولى^(٢) أن يقال: إن الولاية الغير المحرمة:

حيث هي (وهو ما عبرنا عنه بالحرمة الذاتية أحياناً والنفسية أحياناً أخرى)، فلا تجوز إلا بطرو عنوان مجوز، فإن الكذب هذه حاله.

وعلى هذا، فكان الصحيح أن يقال: «حرمة الولاية من حيث هي، وإباحتها مع المواساة والإحسان بالإخوان».

كما أنه ربما يظهر من بعضها الإستحباب، كرواية محمد بن إسماعيل بن بزيع القادمة.

كما ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولاً غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفارة له، كمرسلة الصدوق وذيل رواية زياد بن أبي سلمة المتقدمتين.

(١) الوسائل ١٢: ١٤٠ الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٢) ثانياً: مقتضى التحقيق

والصحيح: إن مراجعة الروايات والتأمل فيها وضم بعضها إلى بعض، يوصلنا إلى ثلاثة أنواع من الولاية الجائزة للقيام بمصالح العباد، وهي:

١- الولاية المرجوحة (المكروهة).

٢- الولاية المستحبة.

٣- الولاية الواجبة.

أما بالنسبة إلى النوعين الأول والثاني، فإنهما حاصلان من الجمع بين روايات عدة، كالجمع بين رواية أبي بصير ورواية ابن بزيع اللتين نقلهما المصنف هنا؛ بتقريب:

أن رواية أبي بصير يفهم منها أن مطلق الولاية عن الجائر مرجوحة مع أنها جائزة في الوقت نفسه؛ وذلك بقريظة قوله (عليه السلام): «وهو أقلهم حظاً في الآخرة». هذا من جهة هذه الرواية.

وأما بالنسبة إلى رواية ابن بزيع، فإن مضمونها هو رجحان الولاية إلى حد شديد بحيث يرغب فيها الإمام وفي تحصيلها، الأمر الذي لا يبقى لأية درجة من المرجوحية والكرهية.

فلو ضمنا هذا المعنى إلى المتحصل من الرواية الأولى (رواية أبي بصير)، فإن النتيجة التي نحصل عليها، هي: أنه لا بد أن يكون هناك جهة أدت إلى المرجوحية هناك وإلى الرجحان هنا، ولا بد أن تكون تلك الجهة ما ذكره المصنف من قصد تحصيل المعاش بالإضافة إلى القيام بمصالح العباد والإحسان إليهم.

وعلى هذا، فضم ذلك القصد هو الذي أدى إلى المرجوحية، وعليه، فلو لم يضم ذلك القصد لبقيت الولاية على طبيعتها الأولية وهي الرجحان.

نعم، المقدار المتيقن من الرجحان الظاهر من رواية ابن بزيع هو الإستحباب كما هو واضح، ولهذا نفتي بالإستحباب بمقتضى هذه الرواية.

ما سبق من معلومات مستخلصة من الروايتين السابقتين، يقودنا لا محالة إلى أنه لو كانت هناك جهة تقوي المرجوحية أو حتى الجواز المستفاد من الروايات المجوزة للولاية من قبل الجائر بقصد القيام بمصالح العباد، لأمكن

منها: ما يكون مرجوحة، وهي ولاية من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضر عنهم، ففي رواية أبي بصير: «ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين، وهو أقلهم

القول بالوجوب حينئذ، وهذا هو توجيه النوع الثالث من الجواز، وهو الوجوب؛ حيث يذهب الشيخ إلى الوجوب في ما لو كانت الولاية مقدمة لواجب، كما لو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان على الولاية، فإن الولاية ستكون حينئذ واجبة. هذه خطة عامة لإثبات الأنواع الثلاثة من الجواز، وسيأتي مزيد بحث وتحقيق في هذا المجال إن شاء الله تعالى.

للبحث والتحقيق

ولو تأملنا الطريقة التي استفاد منها المصنف لتوجيه الأنواع الثلاثة من الجواز، لوجدنا أنها بحاجة إلى الكثير من الأمور التي تعتبر كأسس لذلك البنيان، اذكر لك واحدا منها لأترك لك أمر الباقي:

لكي تكون إحدى الروايات قرينة على الأخرى، فإن هناك قاعدة أساسية بالإضافة إلى القواعد الأخرى، وهي قاعدة الإتحاد في الموضوع محل الكلام.

فلو كان محل الكلام كما هو المفروض الولاية من قبل الجائر (وركز على عنوان «الولاية»)، فالمفروض أن تكون الروايات كلها واردة في هذا الموضوع، ولو تأملنا رواية أبي بصير، فهل نقطع بأنها واردة في الموضوع السابق؟ إلا يمكن أن تكون واردة في غير الوالي ممن يتدخل لحل مشاكل المؤمنين مستفيدا من جاهه أو منزلته عنده مثلا؟

حظا في الآخرة، لصحبة الجبار»^(١).

ومنها: ما يكون مستحبة، وهي ولاية من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين، فعن رجال الكشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: إن لله تعالى في أبواب الظلمة من نور الله به البرهان، ومكن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائه، ويصلح الله بهم أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضر، وإليهم مرجع ذوي الحاجة من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعة المؤمنين في دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقا، أولئك امناء الله في أرضه، أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل يوم القيامة تضيء القيامة، خلقوا - والله - للجنة، وخلقت الجنة لهم فتهيئنا لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله. قلت: بماذا، جعلت فداك؟ قال: يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمد»^(٢).

ومنها: ما يكون واجبة، وهي ما توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان عليه؛ فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة. وربما^(٣) يظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضا:

(١) الوسائل ١٢: ١٣٤، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) لم نقف عليه في رجال الكشي، ونسبه إليه في الجواهر (٢٢: ١٦١) أيضا، نعم ورد الحديث في رجال النجاشي: ٣٣١، ذيل ترجمة محمد بن إسماعيل ابن بزيع (رقم ٨٩٣)، مع إختلاف في بعض الألفاظ.

(٣) الموقف الثالث: الإشكال في وجوب الولاية والموقف منه

وربما يظهر من كلمات جماعة من الأصحاب عدم صيرورة الولاية من

قال في النهاية: تولي الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغّب فيه، وربما بلغ حد الوجوب، لما في ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووضع الأشياء مواقعها، وأما سلطان الجور، فمتى علم

قبل الجائر واجبة حتى في الصورة التي ذكرناها من توقف الواجب كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها، وستناول هذه المسألة ضمن الخطوات الأربع التالية:

الخطوة الأولى: إستعراض الكلمات الظاهرة في عدم الوجوب

الخطوة الثانية: توجيه القول بعدم الوجوب

وسيكون الكلام في هذه الخطوة ضمن المقامات التالية:

الأول: ذكر توجيه صاحب المسالك لعدم الوجوب ورده.

الثاني: توجيه لدليل صاحب المسالك لعدم الوجوب من قبل الشيخ

الأنصاري نفسه.

الثالث: التعرض لإستدلال المحقق السبزواري على عدم الوجوب ورده.

الرابع: التعرض لتوجيه صاحب الجواهر لعدم الوجوب ورده.

الخطوة الثالثة: توجيه الكلمات الظاهرة في عدم الوجوب إلى غيره

الخطوة الرابعة: إعطاء النتيجة، وهي: عدم الإشكال في الوجوب

ولنبداً معاً بتناول هذه الخطوات:

الخطوة الأولى: إستعراض الكلمات الظاهرة في عدم الوجوب

فهاك جملة من الكلمات الظاهرة في عدم الوجوب:

فصاحب النهاية يصرح في المقام بقوله: «يستحب له أن يتعرض لتولي

الأمر من قبله»، وبعينها عن السرائر، وهو ما صرح به في الشرائع أيضاً.

الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله، أمكنه التوصل إلى إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقسمة الأخماس والصدقات في أربابها وصلة الإخوان، ولا يكون في جميع ذلك مخلًا بواجب، ولا فاعلاً لقبیح، فإنه يستحب له أن يتعرض لتولي الأمر من قبله^(١)، إنتهى. وقال في السرائر: وأما السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئاً من الأمور مختاراً من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه. . . إلى آخر عبارة النهاية بعينها^(٢).

وفي الشرائع: ولو أمن من ذلك - أي: اعتماد ما يحرم - وقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحبت.^(٣)

قال^(٤) في المسالك - بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها -: ولعل

(١) النهاية: ٣٥٦.

(٢) السرائر ٢: ٢٠٢.

(٣) الشرائع ٢: ١٢.

(٤) الخطوة الثانية: توجيه القول بعدم الوجوب

وذلك ضمن المقامات التالية:

المقام الأول: ذكر توجيه صاحب المسالك لعدم الوجوب ورده

أولاً: التوجيه

وقد ذكر صاحب المسالك بعد إقراره بأن مقتضى توقف الواجب على الولاية وجوب الولاية إجمالاً في توجيه القول بعدم الوجوب حتى في هذه الحالة، بأنه يحتمل من جهة كون الوالي من قبل الجائر بصورة النائب عن الظالم،

وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم، وعموم النهي عن الدخول معهم، وتسويد الإسم في ديوانهم، فإذا لم يبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.^(١)

ولا يخفى ما في ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد^(٢)؛ لأن

فيدخل في عموم النهي عن الدخول معهم، وتسويد الاسم في ديوانهم، وهو ما يتعارض مع أدلة جواز الولاية من قبل الجائر، فإذا لم يكن لتلك الأدلة من القوة التي تستطيع بها التغلب على أدلة الجواز، فلا أقل من أنها تمنع قطعاً القول بالوجوب، وإلا، لكان معنى ذلك إخراجها عن ساحة المعارضة بالكلية، فكأنما كان من قبيل الإعراض عن النص مع الإقرار بوجوده!

ثانياً: الرد

وقد رد التوجيه السابق جماعة منهم صاحب المسالك نفسه؛ إذ أن التراحم عندما يقع بين ملاك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وملاك الولاية من قبل الجائر، فلا جرم أن الغلبة ستكون لصالح الأول بعد فرض توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية.

وكما ترى، فإن الرد هنا قائم على قانون التراحم بين الملاكات، ولا جرم أن البقاء للملاك الأقوى، كما أن هذا الأقوى لو كانت قوته شديدة تعبر حد الإستحباب كما في المقام، فلا بد من الحكم على طبقه بالوجوب، وليست المسألة من باب الغض عن الدليل بعد الإقرار بوجوده مع أن هناك تحفظات على هذه القاعدة في الموارد الكثيرة.

(١) المسالك ٣: ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) منهم صاحب المسالك نفسه، حيث قال بعد توجيه المذكور: «ولا

الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم يبلغ ما ذكره - من كونه بصورة النائب . . . إلى آخر ما ذكره - حد المنع، فلا مانع من الوجوب المقدمي للواجب. ويمكن^(١) توجيهه بأن نفس الولاية قبيح محرم، لأنها توجب إعلاء كلمة

يخفى ما في هذا التوجيه»، والسيد المجاهد في المناهل: ٣١٦.

(١) المقام الثاني: توجيه المصنف نفسه لدليل صاحب المسالك

وما دنا تكلمنا عن التزام، فإن هناك طريقة واضحة لإثبات عدم الوجوب، وهي طريقة لا يمكن لأي أحد أن يرفضها، والطريقة التي تعتمد على القول بالحرمة النفسية للولاية (وهي أحد النوعين السابقين الذكر) هي: ذكرنا قبل قليل في رد الدليل بعدم القول بالوجوب أنه قائم على القول بأن ملاك وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أقوى من ملاك حرمة الولاية، ما يعني قهراً: غلبة الملاك الأول على الثاني، إلا أنه لو قلنا بأن ذلك الملاك الأول لم يكن كذلك، بأن كان مساوياً للآخر أو أهم منه ولكن لا بذلك المستوى الذي يصبح فيه لازم الإمتثال، فإن معنى ذلك هو: عدم وجوب أحدهما على الحالتين، كما أن صاحب الملاك الأهم سيكون مستحباً، سواء أكان ذلك من جانب الولاية أم جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو واضح.

ولأقرب لك المعنى لإثبات إستحباب الولاية كما هو محل الكلام، فلو فرضنا أن ملاك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أهم إلا أنه لم يبلغ درجة يكون فيها لازم التحصيل، فمعنى ذلك: إمكان ترك إمتثاله بترك الولاية بعد أن فرضنا أن ملاكه لم يبلغ درجة يلزم فيها تحصيله، فيثبت إلى هنا عدم وجوب الولاية.

الباطل وتقوية شوكته، فإذا عارضها قبيح آخر وهو ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس أحدهما أقل قبحا من الآخر، فللمكلف فعلها، تحصيلًا لمصلحة الأمر بالمعروف، وتركها دفعا لمفسدة تسويد الاسم في ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم وقوة شوكتهم.^(١)

نعم، يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحة لم تبلغ حد الإلزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا، ليصير واجبا.

كما أننا في الفرض السابق (وهو افتراض أن المفسدة اللازمة من ترك الأمر بالمعروف كانت أقوى من مفسدة الولاية إلا أنها لم تبلغ حدا بحيث يلزم تركها بارتكاب الولاية) يمكن لنا القول باستحباب الولاية اعتمادا على قانون التزاحم؛ باعتبار أن الملاك المتبقي بعد الكسر والإنكسار لا يكفي لإثبات الوجوب، إلا أنه بدرجة كافية لإثبات الإستحباب، لتكون النتيجة: عدم وجوب الولاية، ولكن، مع إستحبابها أيضا عند من ذهب إلى ذلك من الأصحاب الذين مرت كلماتهم الظاهرة في ذلك.

وشبيه ذلك يمكن ادعاؤه لإثبات إستحباب الطرف الآخر، أي: إستحباب ترك الولاية لتكون مرجوحة مكروهة، وهي حالة ما لو افترضنا أن المفسدة الموجودة في الولاية أشد من مفسدة ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنها لم تكن بدرجة شديدة بحيث يلزم ترك الولاية لأجلها، فيثبت في هذه الحالة إستحباب ترك الولاية.

(١) هذا كله توجيه لدليل صاحب المسالك القائل بعدم الوجوب، وقد

والحاصل^(١): أن جواز الفعل والترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية، وتخصيص دليله بغير هذه الصورة، بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف، فللمكلف ملاحظة كل منهما والعمل بمقتضاه، نظير تزاحم الحقين في غير هذا المقام. هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله: لعموم النهي... الخ.

وفي الكفاية^(٢): أن الوجوب في ما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب

(١) هذا إعادة لتوجيه دليل صاحب المسالك القائل بعدم الوجوب. وحاصله:

إن القول بعدم وجوب الولاية طبقاً للتوجيه الذي ذكرناه للدليل صاحب المسالك، ليس من باب أن الأخبار المحرمة لها تختص بما لم يكن منها لأجل الإصلاح ببركة الروايات المجوزة لها في هذه الحالة، فليس الأمر لأجل تخصيص هذه الروايات لتلك لكي تكون النتيجة بعد التخصيص: الوجوب، فلا يتم كلام صاحب المسالك في توجيه عدم الوجوب بعد كون النتيجة بعد التخصيص هي الوجوب لا عدم الوجوب وجواز ترك أي منهما، وإنما الأمر هنا من باب التزاحم كما ذكرناه بالتفصيل.

(٢)المقام الثالث: استدلال المحقق السبزواري على عدم الوجوب ورده

هذا، وقد حاول المحقق السبزواري في الكفاية الاستدلال على عدم الوجوب بطريقة محلها إنكار عموم دليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم شموله لما كان منهما موقوفاً على ارتكاب محرّم كتصدّي الولاية في المقام، بل هو مختصّ بما لا يلزم منه منكر.

وبعبارة أخرى: إنّ دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مختص بصورة

قدرة المكلف عليه قدرة عقلية وشرعية، والقدرة الشرعية غير حاصلة في المقام بعد كون الولاية من قبل الجائر محرمة.

نتيجة ما سبق هي: أن لا معارضة ولا تزامم بين الدليلين لتكون الغلبة للدليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتجب مقدمته وهي الولاية من قبل الجائر.

ياله من دليل جميل دقيق يركز على العمود الفقري للإستدلال على الوجوب وهو وقوع التعارض أو التزامم بين الدليلين، فلو أثبتنا أن لا معارضة ولا تزامم، فإن النتيجة الحتمية ستكون عدم الوجوب؛ إذ ليس في المقام إلا دليل حرمة الولاية، وفي المقام لم يثبت إطلاق في دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل حتى ما كان محرماً كالولاية في المقام، فلا تعارض ولا تزامم.

سؤال: لو أردنا أن نرد دليل المحقق صاحب الكفاية السابق، فهل يجب أن نثبت وجود الإطلاق في دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكي يشمل حتى ما كان محرماً كالولاية في المقام، أم أن هناك طريقاً آخر؟ فكر قبل أن تقرأ ما تحت العنوان التالي.

ومحصل الرد: أن كل البناء الذي قدمه المحقق السبزواري لعدم وجوب الولاية، قائم على أساس ادعاء أنه لم يثبت عدم اشتراط أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقدرة الشرعية، وهنا تأتي الضربة القاصمة من قبل الشيخ الأستاذ، حيث يقول أن عدم ثبوت عدم الإشتراط بالقدرة الشرعية لا يعني: تقييد تلك الأدلة بالقدرة الشرعية؛ إذ يكفي في ذلك أنه لم يثبت اشتراطها بالقدرة الشرعية في الوقت عينه، فالنتيجة هي: أنه لم يثبت عدم الإشتراط كما

ادعى المحقق السبزواري، إلا أنه وفي الوقت نفسه لم يثبت الإشتراط أيضا، فإحتمال الإشتراط يقابله إحتمال عدم الإشتراط، وهنا تأتي فائدة الإطلاق وعدم التقييد في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نفسها؛ إذ لم تقيد تلك الأدلة بقيد في ألسنتها، وإن كانت مقيدة، فإن المقدار الثابت من ذلك القيد هو القدرة العقلية بعد تمامية دليله، فلو شككنا بأن الوجوب الوارد فيها مقيد بما كان مقدورا مطلقا، أي: بالقدرة الشرعية بأن لم يكن حراما، وبالقدرة العقلية بأن يكون مقدورا عقلا، أم أنه مطلق غير مقيد إلا بالقدرة العقلية، فحينئذ يجري الإطلاق ليعارض أو يتزاحم مع أدلة حرمة الولاية، فيقع البناء الذي أقامه المحقق السبزواري رحمة الله عليه.

لا يقال: لو سلمنا بأن الإطلاقات تامة من هذه الناحية، فهي ليست مشروطة إلا بالقدرة العقلية وهي المحققة في المقام بعد إمكان توليه المنصب، إلا أن هناك نكتة مهمة تؤدي إلى انخرام الإطلاقات وعدم إنعقادها، والنكتة هي أن إطلاقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منصرفة إلى صورة تحقق القدرة حال وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن كان قادرا حينئذ على القيام بالأمر والنهي يجب عليه ذلك، وأما من لم يكن كذلك بأن لم يكن قد تولى المنصب كما في ما نحن فيه، فإن تلك الإطلاقات لا تشملها بسبب الإنصراف. لتكون النتيجة: عدم الإطلاق، والذي يعني: عدم المعارضة أو التزاحم، فيرجع الإشكال.

فإنه يقال: الرد واضح، وهو أن الإنصراف مجرد دعوى بلا دليل؛ إذ لا يساعد عليها العرف ولا الشرع، فالإشكال باطل من أساسه، فهو مجرد تشكيك ابتدائي لا يضر بالإطلاقات ليخرمها.

الأمر بالمعروف مطلقاً غير مشروط بالقدرة، فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمة، وليس بثابت^(١).

وهو ضعيف؛ لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالية العرفية^(٢) كاف، مع إطلاق أدلة الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقلية المفروضة في المقام.

نعم، ربما يتوهم إنصراف الإطلاقات الواردة إلى القدرة العرفية الغير المحققة في المقام، لكنه تشكيك ابتدائي لا يضر بالإطلاقات. وأضعف^(٣) منه ما ذكره بعض- بعد الاعتراض على ما في المسالك

(١) الكفاية: ٨٨

(٢) يراد بالعرف هنا العرف الخاص، أي: عرف الشارع دون العرف العام، فالمقصود بالقدرة الحالية العرفية ما يشمل القدرة العقلية بأن لا يكون ممتنعاً عقلاً، والقدرة الشرعية بأن لا يكون المقدمة حراماً شرعاً.

(٣) المقام الرابع: التعرض لتوجيه صاحب الجواهر ورده

أولاً: دليل صاحب الجواهر على عدم الوجوب في المقام

وأما البعض (وهو صاحب الجواهر تَدُّ)، فقد طرح دليلاً آخر على عدم وجوب الولاية في المقام؛ وذلك بجعل المقام من موارد تعارض الدليلين بالعموم من وجه؛ والذي يعتمد على القول بأن حرمة الولاية حرمة نفسية لا لما يترتب عليها من محرمات، وإلا، لم يقع تعارض من الأساس كما بينا سابقاً.

وأما تصوير التعارض من وجه، فيكون بتقريب أن مقتضى أدلة تحريم

الولاية من قبل الجائر الحرمة حتى لو توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على التولي، فالولاية محرمة حتى في هذا الفرض.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوجب ذلك حتى لو توقف على الولاية، الأمر الذي يعني: وجوبها.

وحينئذ نقول: وبسبب التعارض السابق، وبسبب كون النسبة بين الدليلين السابقين هي العموم والخصوص من وجه، فإنه لا بد من رفع اليد عن إطلاق كل من الدليلين (حرمة التولي، وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فنرفع اليد عن ظهور كل منهما في عدم جواز تركه بقرينة الآخر، فتكون النتيجة: تخيير المكلف بين عدم الولاية وبين القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاية، ما يعني: عدم الوجوب.

ويبقى هنا أمور:

الأول: ثبوت إستحباب الولاية الذي يظهر من كلمات الأصحاب.

وهذا يقال به أخذاً بظهور الترغيب فيه في الروايات التي مضى بعضها.

الثاني: أنه يمكن أن نعتبر الروايات المثبتة لإستحباب الولاية شاهداً على

الجمع السابق، كما يمكن إعتبار مذهب المشهور في الإستحباب عاضداً للجمع المزبور أيضاً.

الثالث: بالجمع السابق يرتفع الإشكال عن الجواز بالمعنى الأخص

لمقدمة الواجب.

ووجه الإرتضاع: هو أن ما هو غير المعقول، إنما هو أن يكون الشيء واجبا

بينما مقدمته ليست كذلك، الأمر الذي لا يجري هنا، حيث لا يجب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر في المقام بعد معارضة دليلهما لدليل حرمة

بقوله: ولا يخفى ما فيه - قال: ويمكن توجيه عدم الوجوب بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف، وما دل على حرمة الولاية عن الجائر، بناء على حرمتها في ذاتها، والنسبة عموم من وجه، فيجمع بينهما بالتحخير المقتضى للجواز، رفعا لقيد المنع من الترك من أدلة الوجوب، وقيد المنع من الفعل من أدلة الحرمة.

وأما الإستحباب، فيستفاد حينئذ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمد بن إسماعيل^(١) وغيره^(٢)، الذي هو أيضا شاهد للجمع، خصوصا بعد الإعتضاد بفتوى المشهور، وبذلك يرتفع إشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الأخص في مقدمة الواجب، ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة؛ إذ عدم المعقولية مسلم في ما لم يعارض فيه مقتضى الوجوب^(٣)، إنتهى.

التولي للجائر، وسقوط كل منهما عن الإلزام، إذ مقتضى ذلك عدم الوجوب وعدم الحرمة، فلا واجب هنا لكي نقول بأنه لا يعقل أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا بينما مقدمتهما وهي التولي من قبل الجائر مستحبة.

هذا هو المراد من ارتفاع إشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الأخص في مقدمة الواجب، لا ما وقع من خلط هنا وهناك من بعض المحققين كما وقع في إرشاد الطالب وغيره. (راجع: إرشاد الطالب، التبريزي، ج ١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤).

(١) المتقدم.

(٢) كصححة زيد الشحام، المقدمة في الصفحة ٧٣، ورواية علي بن يقطين،

المقدمة في الصفحة ٧٤.

(٣) راجع الجواهر ٢٢: ١٦٤.

وفيه^(١): أن الحكم في التعارض بالعموم من وجه هو التوقف والرجوع إلى الأصول لا التخيير، كما قرر في محله^(٢)، ومقتضاها إباحة الولاية؛ لأصل، ووجوب الأمر بالمعروف؛ لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه.

(١) ثانياً: رد دليل صاحب الجواهر على عدم الوجوب في المقام

وقد وجه المصنف إلى الدليل السابق المقدم من قبل صاحب الجواهر أربعة إشكالات، كما يلي:

الإشكال الأول

إن الحكم في التعارض بالعموم من وجه - كما قرر في محله - هو التساوق والرجوع إلى الأصول العملية كما تقدم الكثير من مصاديق ذلك، لا التخيير. ومقتضى الأصول بالنسبة إلى الولاية هو الجواز؛ لأصل البراءة الذي انطلقنا منه كما قلنا حين بينا الطريقة الفنية للإستنباط.

وأما بالنسبة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الأصل فيه يقتضي الوجوب؛ لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه. وهذا مبني على أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي بحيث يرى العقل لزوم حفظ أغراض المولى التي لا يرضى بنقضها وقبح ترك المنع عن مخالفة المولى وعن نقض أغراضه. فإذا وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجبت مقدمته التي هي الولاية. فالولاية جائزة بمقتضى البراءة إلا أنها تجب باعتبارها مقدمة لواجب.

وعلى العموم، فأساس هذا الإشكال، هو أن مقتضى القاعدة في المتعارضين بالعموم من وجه هو التساوق في مادة الإجتماع لا التخيير كما ادعى صاحب الجواهر.

(٢) أنظر: فرائد الأصول: ٧٥٧ و ٧٦٢.

ثم^(١) على تقدير الحكم بالتخيير، فالتخيير الذي يصار إليه عند تعارض الوجوب والتحریم هو التخيير الظاهري، وهو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك، لا التخيير الواقعي.

ثم^(٢) المتعارضان بالعموم من وجه، لا يمكن إلغاء ظاهر كل منهما

(١) الإشكال الثاني

إن التخيير - فيما لو بنينا على أنه المرجع في المتعارضين من وجه - ليس المقصود به التخيير بالمعنى الذي ذكره صاحب الجواهر وهو التخيير الواقعي، وإنما المقصود به التخيير الظاهري، بأن يختار العمل بواحد من الدليلين ويلتزم بذلك، فالنتيجة إما أن تكون: الوجوب؛ تقديمًا للدليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإما أن تكون: حرمة الولاية؛ تقديمًا للدليل تحريمها.

(٢) الإشكال الثالث

وأما الإشكال الثالث، فهو: إن البناء على التخيير في مادة الإجتماع بالطريقة التي ذكرها صاحب الجواهر لا يمكن الأخذ به لاستلزامه تالياً فاسداً؛ فإن دليل الحرمة والوجوب لا بد أن يبقى على حاله في مادة الإفتراق للزوم العمل بالظاهر وعدم جواز تركه بلا قرينة، هذا في مادة الإفتراق، فدليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوجبهما في مادة الإفتراق عملاً بظاهر تلك الأدلة، فإذا قلنا بالتخيير في مادة الإشتراك، فإن معنى ذلك أن الدليل الواحد وبلفظ واحد قد استعمل في معنيين في استعمال واحد، وهو أمر مستحيل كما ثبت في محله. الأمر نفسه الذي يجري في دليل حرمة الولاية من قبل الجائر.

مطلقاً^(١)، بل بالنسبة إلى مادة الاجتماع، لوجوب إبقائهما على ظاهرهما في مادتي الافتراق، فيلزم استعمال كل من الأمر والنهي في أدلة الأمر بالمعروف، والنهي عن الولاية، في الإلزام^(٢) والإباحة^(٣).

ثم^(٤) دليل الإستحباب أخص - لا محالة - من أدلة التحريم، فتخصص

(١) أي: حتى في مادة الافتراق التي لا تعارض فيها والظاهرة في الإلزام.

(٢) في مادة الافتراق.

(٣) في مادة الإشتراك لو بنينا على التخيير الذي قال به صاحب الجواهر.

(٤) الإشكال الرابع. (تعلم، تمتع، إفتخر)

ولما في هذا الإشكال من نكات فنية إستنباطية مهمة، فسوف نتناوله بشيء من التفصيل، بحيث نستفيد من تلك النكات إن شاء الله تعالى، ولا حاجة إلى أن أذكرك بأنك شرقت أم غربت فإنك لن تجد ما ستشاهده هنا في أي مكان آخر، ودونك الكتب، ودونك الشروحات، ودونك الشراح، ودونك الأساتذة على اختلاف ألوانهم وعوائلهم.

ولنرجع إلى طريقة الجمع التي ذهب إليها صاحب الجواهر في إثباته التخيير، هل يمكنك أن تتذكر خطوطها العامة؟

فلأذكر لك مقدمة ستفيدنا كثيرا في بيان تلك الطريقة، ومنها نتقل إلى الإشكال الرابع الذي بين أيدينا:

الأدلة الموجودة في المقام (توقف إمتثال وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الولاية، أو: التولي للقيام بمصالح العباد) ثلاثة أنواع:

الأول: أدلة تحريم الولاية من قبل الجائر.

الثاني: أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثالث: أدلة إستحباب التولي للقيام بمصالح العباد.

والمسألة المهمة الآن هي كيفية التعامل مع هذه الأنواع الثلاثة من الأدلة، وإن شئت قلت: في كيفية الجمع العرفي بين الأنواع الثلاثة السابقة. فصاحب الجواهر جمع ابتداء بين النوع الأول والثاني؛ حيث اعتبر أن النسبة بين الإثنين هي العموم والخصوص من وجه، فيقع التخيير بين الفعل والترك، وأما بالنسبة إلى النوع الثالث، فهو شاهد على صحة الجمع السابق وهو التخيير، ويزيد عليه إستحباب التولي للترغيب فيها في هذا النوع الثالث من الأدلة.

ولاحظوا هنا الملاحظات التالية:

- ١- أن هناك ثلاثة أنواع من الأدلة في المقام.
- ٢- أن العلاقة بين الأدلة الثلاثة السابقة هي التعارض لا التزاحم.
- ٣- أن الملاحظ أولاً هو النسبة بين الدليلين الأول والثاني لا غيرها.
- ٤- أن الكلام كله قائم على ما ذكرناه سابقاً من الحرمة النفسية للولاية، وإلا لم يكن تعارض ولا تزاحم منذ البداية كما مضى في توجيه دليل صاحب الجواهر.

بعد ما سبق نقول في توضيح الإشكال الرابع:

إن الصحيح الذي يساعد عليه العرف هو ملاحظة النسبة بين الدليلين الأول والثالث بعد ورودهما في موضوع واحد وهو التولي من قبل الجائر، ولو لاحظنا النسبة بينهما فإنه لا شك في كونها العموم والخصوص المطلق، فأدلة التحريم مطلقة عامة بينما أدلة الإستحباب تختص بما لو كان في التولي قيام بمصالح العباد، فنخصص ونقيد تلك بهذه لتكون النتيجة: إستحباب

الولاية في حالة القيام بمصالح العباد طبقا للدليل المخصص والمقيد. ثم نلاحظ النسبة بين النتيجة التي توصلنا إليها بعد التفاعل الأول بين الدليلين السابقين وهي إستحباب الولاية، والدليل الذي بقي وهو الدليل الثاني الموجب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الموجب للولاية فيما لو كانت مقدمة لهما كما هو المفروض.

والمقرر في محله وهو ما مضى معنا سابقا في بعض المسائل منها مسألة الغناء، هو أن أدلة المستحبات أو المكروهات لا تقاوم الوقوف أمام الأدلة الإلزامية محرمة كانت تلك الأدلة أم محرمة، بمعنى أن الدليل الذي أثبت الإستحباب أو الكراهة أو الإباحة، فهو إنما يثبت تلك الأحكام لو كنا نحن وذلك الدليل، أي: فيما لو لم يكن أي جهة ملزمة في البين، وأما إذا كان ثمة جهة ملزمة، فإن النتيجة لا بد أن تكون على طبق تلك الجهة.

نتيجة ما سبق هي: أن الولاية التي كانت مستحبة بنفسها بدون أن نلاحظ جهة الإيجاب التي عرضت عليها لأجل كونها مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ستكون واجبة بوجود أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذا هو الإشكال الرابع والأخير على توجيه صاحب الجواهر لعدم الإيجاب. ولتدخل هنا وهناك في عملية التفاعل التي بينها، ولنحذف أو نضف بعض العناصر الداخلة في تلك العملية لنرى مقدار تأثير تلك العملية بتلك التغييرات، وليكون درسا عمليا في عملية الإستنباط لا أشك أنك لن تجده في أي كتاب تناول المكاسب من أولها إلى آخرها والعهددة علي كاملة.

١- لو حذفنا النوع الثالث من الأدلة الثلاثة السابقة فما هي النتيجة على

طريقة صاحب الجواهر وطريقة الشيخ الأنصاري؟

أما على طريقة صاحب الجواهر، فإن القضية لن تؤثر شيئاً أبداً، فإنه لم يستفد من النوع الثالث إلا كشاهد على صحة الجمع بين النوعين الأول والثاني من الأدلة.

وأما بالنسبة إلى طريقة الشيخ الأنصاري، فإن العملية ستختلف كثيراً في التفاصيل؛ لحساسية النوع الثالث من الأدلة في تلك الطريقة كما تقدم؛ فإن الدليل الثالث هو الذي رفع النوع الأول عن معارضته للنوع الثاني بعد أن خصصه وأخرجه عن ساحة المعارضة في المسألة، وعليه، فلو لم يكن النوع الثالث موجوداً، لأصبحت المسألة بين الدليلين الأول والثاني.

فلو بنينا على التعارض والتساقط كما مضى في الإشكال الأول، لكانت النتيجة هي: إباحة الولاية للبراءة، هذا لو كانت بنفسها، إلا أننا قلنا هناك أن العقل يحكم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما يعني: وجوب مقده التي هي الولاية كما هو المفروض، لتكون النتيجة النهائية هي: وجوب الولاية في المقام.

والخلاصة: بناء على طريقة صاحب الجواهر، فإن الفتوى ستكون التخيير بدون أي إستحباب للولاية.

وأما بناء على طريقة أستاذنا الأنصاري، فإن النتيجة هي: الوجوب بدون أن يثبت أي إستحباب للولاية.

هذا طبعاً بناء على ما ورد في الإشكال الأول من إشكالات الشيخ الأنصاري على صاحب الجواهر، وأما لو بنينا على بعض ما سبق من كلمات المصنف خلال البحث، من أن التنافي بين دليلي حرمة التولي ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التزاحم لا التعارض، فإن النتيجة ستختلف

حينئذ طبقا لما ذكرناه في محله، فراجع رجاء.

٢- لو لم يكن النوع الثاني من الأدلة موجودا في البين، فماذا ستكون النتيجة على الطريقتين؟

النتيجة حينئذ ستكون واحدة، وهي: إستحباب الولاية بعد تخصيص أو تقييد أدلة الإستحباب لأدلة حرمة الولاية، فليس هنا وجوب للولاية بل هو مجرد الإستحباب على الطريقتين.

٣- لو كان الدليل الثاني في المقام هو وجوب حفظ نفس المؤمن، فما هو الموقف حينئذ على الطريقتين؟

٤- لو كان الدليل الثاني في المقام هو وجوب إطاعة الوالدين مثلا، فما هو الموقف حينئذ على الطريقتين؟

٥- لو كان الدليل الثالث في المقام هو الإباحة لا الإستحباب، فما هو الموقف على الطريقتين حينئذ؟

٦- لو كان الدليل الثالث في المقام هو الكراهة لا الإستحباب، فما هو الموقف على الطريقتين حينئذ؟

٧- طريقة صاحب الجواهر فاعلت بين الدليلين الأول والثاني أولا واستعملت الثالث شاهدا، بينما طريقة الأنصاري فاعلت بين الأول والثالث ثم استفادت من الثاني للإيجاب، والآن: ألا يمكن أن نفاعل بين الدليلين الثاني والثالث أولا ثم نرجع إلى الثالث؟ لماذا؟ لو كان ممكنا، فماذا ستكون النتيجة يا ترى؟ حاول عرض السؤال على بعض المتخصصين رجاء.

٨- هناك بحث في علم الأصول تحت عنوان «انقلاب النسبة»، الرجاء مراجعة الكتب الأصولية التي كتبت عنه، ومحاولة ربطه بما ذكرناه في الإشكال

به، فلا ينظر بعد ذلك في أدلة التحريم، بل لا بد بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه وبين أدلة وجوب الأمر بالمعروف.

ومن المعلوم المقرر في غير مقام، أن دليل استحباب الشيء الذي قد يكون مقدمة لواجب لا يعارض أدلة وجوب ذلك الواجب، فلاوجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها؛ لأن دليل الإستحباب مسوق لبيان حكم الشيء في نفسه، مع قطع النظر عن الملزمات العرضية، كصيورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن يجب إطاعته، أو مندورا وشبهه.

فالأحسن^(١) في توجيهه كلام من عبر بالجواز مع التمكن من الأمر

الرابع فإنه من مصاديقه.

هكذا يمكنك أن تتعلم أسرار عملية الإستنباط، أرجو أن تتباحث في هذه المسألة مع آخرين، طلبة ومتخصصين، لكي تتطور عندك ملكة الإستنباط وتفتوى، فتعلم، وتمتع، وافتخر.

(١) الخطوة الثالثة: توجيه الكلمات الظاهرة في عدم الوجوب

كان الكلام في المحطة الثالثة من محطات الكلام في هذه المسألة (مسألة الولاية من قبل الجائر)، وهي محطة البحث في ما يسوغ تلك الولاية، فقلنا: إن مما يسوغها هو القيام بمصالح العباد، فقسمنا الكلام في هذه المسألة إلى عدة مواقف، كان ثالثها: الإشكال في النوع الثالث من الولاية (الوجوب) والموقف منه، والذي قلنا: إننا سنتناول البحث فيه ضمن خطوات، كانت الخطوة الأخيرة فيه ما مضى من عرض دليل صاحب الجواهر وبيان الموقف منه، وقد وصل بنا الكلام الآن إلى الخطوة الثالثة من خطوات ذلك الموقف، وهي الخطوة التي تهتم بتوجيه الكلمات الظاهرة في عدم الوجوب بحيث لا تكون ظاهرة في

ذلك، فنقول:

نتيجة الإشكالات السابقة - وخاصة الإشكال الرابع - هي: أن الولاية واجبة فيما لو كانت مقدمة لواجب كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا هو مقتضى عملية الإستنباط وفنونها التي مضت بالتفصيل.

والذي يبقى في البين هو مشكلة التعارض بين هذه النتيجة وبين ما مضى من كلمات الأعلام التي ذكرنا سابقا أنها ظاهرة في الجواز أو الإستحباب لا الوجوب، فكيف الخلاص من هذه المشكلة؟

أما بالنسبة إلى من عبر بالجواز في محل الكلام، فيمكن حمل كلامه على قصد الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب، فلا يقطع بقصده الجواز الخاص المقابل للوجوب.

وأما بالنسبة إلى من عبر بالإستحباب، فيمكن توجيهه بأحد توجيهين:
الأول: إرادة الإستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي، كما في المثال الذي ذكره المصنف في المتن.

الثاني: أن نقول بأن محل كلامهم ليس في ما نحن فيه من توقف واجب فعلي على الولاية، بل على توقف واجب غير فعلي عليها كما ذكره المصنف في المتن.

وعلى العموم، يكفي أن يكون هناك احتمال أن يكون المقصود من كلماتهم ما ذكرناه هنا، لكي تكون النتيجة: عدم إحراز مخالفة ما توصلنا إليه من نتيجة لما هو ظاهر المشهور، ففي الحقيقة: لا يحرز أن ظاهر المشهور هو القول بعدم الوجوب، وإنما هو ظاهر أولي يمكن أن يزول بالتشكيك.

بالمعروف^(١) : إرادة الجواز بالمعنى الأعم.

وأما من عبر بالإستحباب^(٢) ، فظاهره إرادة الإستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفاية، نظير قولهم: يستحب تولي القضاء لمن يثق من نفسه^(٣) ، مع أنه واجب كفائي، أو يقال: إن مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلا الأمر به، أو منكر مفعول يجب النهي عنه كذلك، بل يعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد ذلك، ومن المعلوم أنه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما، خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه.

وكيف كان^(٤) ، فلا إشكال في وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف

(١) كالعلامة في القواعد ١: ١٢٢.

(٢) كالمحقق في الشرائع ٢: ١٢.

(٣) قاله المحقق في الشرائع ٤: ٦٨، والعلامة في التحرير ٢: ١٧٩، والقواعد ٢: ٢٠١، والمحقق السبزواري في الكفاية: ٢٦٢، وغيرهم.

(٤) الخطوة الرابعة: إعطاء النتيجة: عدم الإشكال في الوجوب

هذه هي الخطوة الرابعة والأخيرة من خطوات الإشكال في وجوب الولاية من قبل الجائر في ما لو توقف الواجب الفعلي عليها كالأمر بالمعروف المتروك فعلا، والنهي عن المنكر المركوب فعلا.

وكل ما سنقوم به في هذه الخطوة، هو إعطاء النتيجة التي توصلنا إليها من خلال البحث والتحقيق الفني الشيق الذي خضناه مع المصنف تكلّم.

والنتيجة: الولاية تكون أحيانا واجبة كما في الحالات التي أشرنا إليها.

متروك، أو منكر مركوب، يجب فعلا الأمر بالأول، والنهي عن الثاني.

الثاني^(١) مما يسوغ الولاية

الإكراه^(٢) عليه بالتوعيد على تركها من الجائر بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه، أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا به، ويكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالأب والولد ومن جرى مجراهما.

(١) المسوغ الثاني للولاية من قبل الجائر: الإكراه

وسيمر البحث في هذه المسألة بما يلي من مواقف:

الموقف الأول: حقيقة الإكراه.

الموقف الثاني: ذكر الدليل على تسويغ الإكراه للولاية من قبل الجائر.

الموقف الثالث: ذكر مجموعة من التنبيهات المرتبطة بتسويغ الإكراه.

(٢) الموقف الأول: حقيقة الإكراه

عبر الشيخ رحمته هنا بالإكراه، وعبر غيره بالعدر، ممثلا له بالإكراه والإضرار والتقية.

وعلى أية حال، فإن الإكراه يصدق بالتوعيد على ترك الولاية من الجائر مباشرة أو بالواسطة بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا على المتوعد أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا بالمتوعد، ويكون تحمل الضرر المتوعد عليه من قبل الجائر شاقا على النفس، كالأب والولد ومن جرى مجراهما، من الأم والزوجة وغيرها.

ولابد طبعا من إحراز جملة من الأمور لكي يصدق الإكراه ذكرها العلماء في محلها، كما سيأتي بعضها في التنبيهات التالية في الموقف الثالث إن شاء الله.

وهذا^(١) مما لا إشكال في تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة في نفسها،

(١) الموقف الثاني: الدليل على تسويغ الإكراه للولاية من قبل الجائر بعد عمومات وإطلاقات حرمة الولاية من قبل الجائر، فلا بد لمن يريد إثبات الجواز من دليل كما مضى بالتفصيل في المسوغ الأول من أنواع المسوغات، إلا أن الكلام هنا مبني على أن حرمة الولاية من قبل الجائر إنما هي نفسية ذاتية لما فيها من ملاك يقتضي الحرمة، وأما لو قلنا بأن الحرمة إنما هي لما يترتب على الولاية من محرمات، فإنه سيأتي بعض الكلام فيه خلال البحث في بعض التنبيهات إن شاء الله تعالى.

وأما الأدلة التي ذكرها المصنف هنا للجواز، والتي تخصص أو تقيد عمومات وإطلاقات حرمة الولاية، فهي كالتالي:

١. الكتاب العزيز

وهو قوله تعالى في الآية (٢٨) من سورة آل عمران: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾؛ حيث دل الإستثناء على الجواز في حالة التقية التي تجري في مورد الإكراه كما نحن فيه. فإذا كانت التقية تجري مع الكافرين، فإنها تجري مع الآخرين ولو من باب إلغاء خصوصية المورد عرفا، حيث يفهم العرف أن المدار إنما هو الحفاظ على المؤمن من الضرر، وأما أن ذلك الحفاظ في مقابل من، فهو ما ليس له أية خصوصية عرفا، وهو ما نحن فيه.

٢. الروايات الكثيرة العامة والخاصة

حيث دلت على جواز التولي حالة الإكراه بعمومها وإطلاقها، أو

لعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ في الإستثناء عن عموم ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾^(١).

والنبوي: «رفع عن امتي ما أكرهوا عليه»^(٢).

وقولهم عليهم السلام: «التقية في كل ضرورة»^(٣).

و«ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه»^(٤).

إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من العمومات وما يختص بالمقام^(١).

بخصوصها.

فحديث الرفع يرفع الحكم التكليفي بالحرمة سواء للولاية أم لما يلازمها من أعمال محرمة.

وكذا حديث التقية التي معناها: صيانة النفس إزاء الأخطار والأضرار المختلفة بشرط تحقق موضوعها طبعاً وهو متحقق في ما نحن فيه بالتوعد بالإضرار من قبل الجائر.

وكذا في قولهم ﷺ: «ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه» العام الشامل لما نحن فيه.

٣. الإجماع

وإن لم يذكره المصنف صراحة بل أشار إليه إشارة بقوله «لا إشكال في تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة في نفسها...».

(١) آل عمران: ٢٨.

(٢) الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و ٢.

(٣) الوسائل ١١: ٤٦٨ و ٤٦٩، الباب ٢٥ من أبواب النهي والأمر، الحديث ١ و ٨.

(٤) الوسائل ٤: ٦٩٠، الباب الأول من أبواب القيام، الأحاديث ٦ و ٧.

وينبغي^(٢) التنبيه على أمور:

الأول^(٣): أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة، كذلك يباح به ما

(١) راجع الوسائل ١٢: ١٤٥، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الموقف الثالث: تنبيهات مرتبطة بتسويغ الإكراه

(٣) التنبيه الأول: إباحة الإكراه اللوازم المحرمة للولاية

فكما يسوغ الإكراه نفس الولاية المحرمة، كذلك يباح به - إجمالاً وعلى نحو القضية المهملة والموجبة الجزئية - ما يلزمها من المحرمات الأخرى، وما يتفق في خلالها مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقة الدم إذا لم يمكن التفصي عنه، ولا إشكال في ذلك بعد شمول الأدلة السابقة المجوزة للولاية لجميع ذلك.

هذا على نحو القضية الموجبة الجزئية، ولكن الأمر يحتاج إلى مزيد بحث للخوض في التفاصيل والجزئيات الراجعة إلى تلك المسألة، ولنبدأ هذا البحث بالسؤال التالي: هل يباح كل ما سبق من لوازم بالإكراه ولو كان الضرر المتوقع به على ترك المكروه عليه أقل بمراتب من الضرر المكروه عليه، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا تليق به، فهل يباح بذلك أعراض الناس وأموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة، أم لا بد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؟

وقد ذكر المصنف أن في المسألة وجهين:

الأول: الإباحة بدون اعتبار ملاحظة الضررين والنسبة بينهما.

الثاني: ملاحظة الضررين والنسبة بينهما.

قبل بيان الدليل من الوجهين: الطريقة الضنية للإستنباط في المقام ولما كان الكلام في حكم تكليفي، فإن أصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى تقتضي الجواز، إلا أن من الواضح أنه لا يجوز الإضرار بالآخرين مهما كان الضرر صغيراً؛ لما ثبت من أدلة عامة مطلقة دلت على ذلك، تلك الأدلة التي تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط لتقطع العمل بأصالة البراءة الجارية في المرحلة الأولى من مراحل تلك العملية.

بناء على ما سبق، فالكلام الآن في وجود أو عدم وجود دليل مخصص أو مقيد لتلك العمومات والإطلاقات ليجوز الإضرار، فالكلام في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الإستنباط، فإن كان موجوداً، فلا بد من التأمل فيه لكي نرى مقدار ما يخرج من تلك العمومات والإطلاقات، ثم لا بد من البحث في المرحلة الرابعة من مراحل العملية عما يعارض ذلك الدليل أو يزاحمه بحيث يتقدم عليه بالمزاحمة ليثبت الحرمة كما سيأتي البحث بالتفصيل.

كما قد يكون هناك طريقة ثالثة لإثبات الحرمة في المقام، وهي الخروج تخصصاً، بأن ثبت أن ضرراً ما لا يجوز توجيهه للغير بعد عدم شمول أدلة الجواز للإكراه له، فيكون باقياً تحت أدلة التحريم التي كانت جارية في المرحلة الثانية.

ثم بعد إثبات الحرمة، فلا بد لإثبات الوجه الثاني (وهو النظر إلى حجم الضرر المتوجه إلى المكروه على الولاية من قبل الجائر وتقديم أقل الضررين) من تكملة لن يصرح بها المصنف، وإنما يمكن اصطياًداها من مجموع كلامه هنا وفي ما سبق من كلام في هذه المسألة.

والتكملة هي: أنه بعدما ثبتت حرمة الإضرار بالغير حتى لو كان أقل من

يلزمها من المحرمات الآخر وما يتفق في خلالها، مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقة الدم إذا لم يمكن التفصي عنه^(١)، ولا إشكال في ذلك، إنما الإشكال في أن ما يرجع إلى الإضرار بالغير - من نهب الأموال وهتك الأعراض، وغير ذلك من العظام - هل يباح كل ذلك بالإكراه ولو كان الضرر المتوقع به على ترك المكروه عليه أقل بمراتب من الضرر المكروه عليه، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا تليق به، فهل يباح بذلك أعراض الناس وأموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة، أم لا بد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؟ وجهان:

من^(٢) إطلاق أدلة الإكراه، وأن الضرورات تبيح المحظورات.

الضرر الذي توعد به، يأتي قانون التزاحم بين الضررين ليقدم الضرر الأقل، فإن كان الضرر المتوقع به أكبر من الضرر الآخر، فإن قانون التزاحم يحكم بتقديم الضرر الأقل والإقدام عليه، والذي هو في ما نحن فيه الإقدام على الولاية والإضرار بالغير باعتبار أنه الضرر الأقل.

وعلى أية حال، فلنرجع إلى ما سيقوله المصنف في هذا البحث لنرى ما سيطرحه من فنون الإستنباط والتفاعل بين الأدلة المختلفة، ولكي نرى ما سيختاره من الفنون السابقة.

(١) إذ مضى إعتبار عدم إمكان التفصي في صدق الإضرار والإكراه.

(٢) دليل الوجه الأول

أما الدليل الأول، فهو إطلاق أدلة الإكراه، وأن الضرورات تبيح المحظورات؛ فإنها مطلقة عامة تشمل المورد أيضا، أي: تشمل ما لو كان الضرر المتوقع به أقل بمراتب من الضرر الذي سيقع فيه الآخرون من قبل الوالي من قبل الجائر.

ومن^(١) أن المستفاد من أدلة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير ولو كان ضرر الغير أدون، فضلاً عن أن يكون أعظم.

والإطلاقات السابقة تجري في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط لتثبت الجواز المطلق كما هو الوجه الأول.

(١) دليل الوجه الثاني

وأما دليل هذا الوجه الثاني، فهو عدم شمول حديث الرفع للمقام، فالمقام باق على مقتضى أدلة حرمة الإضرار بالغير مهما كان الضرر قليلاً، فضلاً عن أن يكون أكبر من الضرر المتوجه إلى المكروه على الولاية، تلك الأدلة التي كانت جارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط كما قلنا قبل قليل.

وبيركة قانون التزاحم (وهو التكملة التي قلنا إننا بحاجة إليها لإثبات المقايسة بين الضررين والإقدام على مقتضى أقلهما)، يثبت لزوم المقايسة بين الضررين وتقديم الأقل منهما على غيره.

وأما تقريب عدم شمول حديث الرفع للمقام، فيمكن بيانه بإحدى عبارتين:
الأولى: أن المستفاد من أدلة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير ولو كان ضرر الغير أدون، فضلاً عن أن يكون أعظم؛ بمعنى: أنه يلزم منه خلاف الغرض.

الثانية: أن الحديث وارد في الإمتنان على الأمة جمعاء، فيختص الرفع بمورد يكون الرفع فيه إمتناناً على جنس الأمة، الأمر الذي لا ينطبق على ما نحن فيه؛ فإن نفي حرمة الإضرار بالغير بالنسبة إلى المكروه على الولاية وإن كان إمتناناً عليه، ولكنه خلاف الإمتنان على الآخر المتضرر به؛ إذ كيف يكون إمتناناً وبتشريعه وجريانه يلزم الإضرار به؟!

وان شئت قلت: إن حديث رفع الإكراه ورفع الإضرار، مسوق للإمتنان على جنس الأمة، ولا حسن في الإمتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار ببعض الآخر، فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز ووجب تحمل الضرر.

هذا^(١)، ولكن الأقوى هو الأول، لعموم دليل نفي الإكراه لجميع

(١) الوجه الأول هو الصحيح

والصحيح من الوجهين السابقين هو الأول؛ للعمومات والإطلاقات كما قلنا في دليل هذا الوجه. وأما الإشكال الذي وجهناه إلى دليل الوجه الثاني، فإنه وإن كان صحيحا في الجملة، إلا أنه غير صحيح على إطلاقه؛ فإن هناك تفصيلا، ولنوضح ذلك بناء على العبارة الأولى في تقريب الإشكال:

لا شك في أن دليل الرفع إنما شرع لرفع الضرر بمعنى: دفع توجه الضرر والحيلولة دون حدوث مقتضيه وتحققه، لا بمعنى: دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه في الخارج وتحققه.

توضيحه:

إن حصول الضرر بأي شخص يتوقف على حصول مقتضي الضرر وعدم المانع عن عمل ذلك المقتضي، وهذا واضح. وحينئذ نقول:

إذا حصل المقتضي للضرر في شخص ما، فإنه لا يجوز له المنع عن عمل ذلك المقتضي بأن يضر بالآخر إذا فرض أن الإضرار بذلك الآخر مانع عن عمل ذلك المقتضي، وأما في غير هذه الحالة، وهي في ما إذا كان مقتضي الضرر لم يتوجه بعد للشخص، وكان عدم الإضرار بالآخر يلزم منه توجه

الضرر له بمعنى تمامية المقتضي فيه، فإنه يجوز حينئذ الإضرار بالآخر للمنع من توجه المقتضي وتحققه. هذه هي القاعدة الكلية فاحفظها.
ولأذكر لك مثالا على هذه القاعدة، ولاحظ أين حصل المقتضي وأين لم يحصل رجاء:

١- إذا جاء شخص ما وتوعد بأن ينهب أموالي، وكان نهب أموال فلان يمنعه من ذلك.

٢- إذا جاء شخص ما وتوعد بأن ينهب أموالي إن لم أنهب أموال فلان وأعطيتها إياه، وبعبارة أخرى: أكرهني على نهب مال الغير، فإن لم أفعل أخذ أموالي.

لو تأملنا الحاليتين السابقتين، لوجدنا أن المقتضي للضرر قد تحقق عندي في الحالة الأولى؛ فإن الضرر قد توجه لي مباشرة، وأما نهب مال الغير، فإنه مجرد مانع عن عمل المقتضي عندي.

وأما بالنسبة إلى الحالة الثانية، فإن المقتضي متحقق عند الآخر بعد توجه الضرر إليه مباشرة لا لي، كل ما هنالك، إعطاء مالي يمنع من عمل المقتضي للإضرار بالغير.

والآن، لو أردنا أن نعمل بالقاعدة السابقة لقلنا: لا يجوز لي في الحالة الأولى أن انهب الآخر لأمنع من عمل المقتضي تمسكا بدليل الرفع. ومن جهة أخرى: لا يجب علي أن اعطي. مالي لأمنع من نهب مال الآخرين تمسكا بدليل الرفع.

والدليل: ما ذكرناه من القاعدة الكلية السابقة، من أن الرفع إنما هو لرفع الضرر بمعنى: المنع عن توجه المقتضي وتحققه والحيلولة دون ذلك، لا

المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم، وعموم نفي الحرج، فإن إلزام الغير تحمل الضرر وترك ما أكره عليه حرج.

وقوله عليه السلام: «إنما جعلت التقية لتحقق بها الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقية»^(١)، حيث إنه دل على أن حد التقية بلوغ الدم، فتشريع لما عداه. وأما ما ذكر من استفادة كون نفي الإكراه لدفع الضرر، فهو مسلم، بمعنى: دفع توجه الضرر وحدوث مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه.

بيان ذلك: أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه، فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم، بل غير جائز في الجملة^(٢)، فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال، وفرض أن نهب مال الغير دافع له، فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه، وكذلك إذا أكره على نهب مال غيره، فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير.

وتوهم^(٣) أنه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه، فيرتفع

بمعنى: المنع من عمله بإيجاد المانع بعد تحقق المقتضي. فلاحظ، وانتبه، ولا تنس رجاء.

(١) لما سيأتي من تفصيل لا نريد ذكره هنا لأنه يشتت الإنتباه فعلا.

(٢) الوسائل ١١: ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي.

(٣) رد توهم في مورد القاعدة الكلية السابقة

بعد أن ذكرنا القاعدة الكلية السابقة، لربما يتوهم ورود إشكال على

التمسك بها في المقام، لا بد من توضيحه، ثم الشروع في رده.

أولاً: التوهم

أما التوهم، فحاصله:

كيف يمكن قبول أن نهب مال شخص آخر مرة يكون حراماً (كما في الحالة الأولى)، ومرة يكون حلالاً (كما في الحالة الثانية)، فهل معنى ذلك: أن الإكراه في الحالة الثانية جوز ذلك بينما الإضطرار في الحالة الأولى ليس له ذلك التأثير؟!

وحيث أنه لا فرق بين دليل الإكراه والإضطرار، فإن النتيجة هي: إنه كما يجوز الإكراه النهب من الغير في الحالة الثانية، فكذلك يجوز الإضطرار النهب في الحالة الأولى.

شاهد على صحة ما جاء في التوهم

وكشاهد على ما جاء في الإشكال السابق، نقول: الظاهر أنه لا فرق في رفع الإضطرار حرمة النهب في المقام (وبعبارة أخرى: رفع حرمة الإضرار بالغير)، وبين رفعه للحرمة في الموارد الأخرى كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما. فما دام الإضطرار يرفع الحكم بالحرمة في هذه الموارد وهو ما ليس فيه أي شك، فإنه لا شك في رفعه للحرمة في المقام؛ لعدم الفرق بين المقامين أبداً.

ثانياً: دفع التوهم

وأما دفع التوهم السابق، فإنه يكون بالنقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: التدقيق في الفرق بين الحالتين السابقتين

أما النقطة الأولى، فقد اتضحت مما ذكرناه في القاعدة السابقة، فإن الفرق

بين الحالتين السابقتين لم يكن منشأ التفريق بين الإكراه والإضرار أبداً، فإن النسبة فيهما واحدة، بل منشأ الفرق هو القاعدة السابقة المفهومة عرفاً من دليل الإضرار والإكراه بلا أي فرق في المقام.

ولو تأملنا الحالتين السابقتين، لوجدنا أن تطبيق القاعدة السابقة يقتضي الفرق بين الحالتين حيث لا يجوز النهب في الأولى دون الثانية؛ فإن المقتضي حاصل في الأولى بالنسبة لي فلا يجوز المنع عن عمله بالإضرار بالآخرين، وأما في الحالة الثانية، فإن المقتضي فيها حاصل متحقق بالنسبة إلى الآخر، فلا يجب علي أن أتحمّل الضرر للمنع من عمل المقتضي المتحقق عند الآخر. بقي هنا أمران ليكتمل دفع التوهم السابق:

الأمر الأول

قد يقال بأن الحالة الثانية لا بد من الحكم فيها بحكم الحالة الأولى؛ فإن النهب فيها قد كان من قبل المجرم مباشرة، فيصدق عرفاً أنه صرف الضرر المتوجه إليه بالإضرار بالآخرين، الأمر الذي كان مانعاً عن الإضرار بالآخرين في الحالة الأولى.

وبعبارة أخرى: السبب في عدم جواز الإضرار بالآخرين في الحالة الأولى موجود بنفسه في الحالة الثانية، وهو عدم جواز صرف الضرر المتوجه له بالإضرار بالآخرين، فكيف حصل فرق بين الجالتين؟!

وأما رد الكلام السابق، فبأن نقول:

إن الأساس في ذلك الكلام إنما هو توهم أن المكروه في الحالة الثانية هو الذي أضر بالآخرين لكي يمنع عن توجه الضرر إلى نفسه فيكون حاله حاله في الحالة الأولى، وهذا الأساس باطل؛ حيث أنه وإن كان مباشراً في الحالة

الثانية، إلا أنه لما كان مكرها من قبل الجائر، فإن الإضرار ينسب عرفا إلى ذلك الجائر لا إلى المباشر، فلا يصح أن يقال أنه بإضراره بالآخر منع من تأثير المقتضي بعد تحققه فيرجع الكلام في الحالة الثانية إلى الكلام في الحالة الأولى فلا بد من اتحادهما في الحكم.

الأمر الثاني

لو تأملنا الكلام السابق بصورة دقيقة، لكانت النتيجة هي: أن رفع الضرر أمر إمتناني على جنس الأمة، فلا يجوز إجراؤه في ما إذا كان يقتضي خلاف ذلك وهو الإضرار بالآخرين كما هو الحال في الحالة الأولى السابقة.

وهذا الكلام جميل لحد الآن، إلا أنه يقتضي حرمة نهب المال في الحالة الثانية كما كان يقتضي ذلك في الحالة الأولى، إذ أنكم جوزتم نهب المال في الحالة الثانية ببركة دليل الرفع، مع أننا لو دققنا في هذه الحالة، لوجدنا أن الرفع هنا إمتنان على البعض دون البعض الآخر، وهو الإمتنان على الناهب المكره من قبل الجائر دون المنهوب بعد تجويز نهبه من قبل ذلك، فالإمتنان هنا على البعض دون البعض الآخر، فكيف جوزتم جريانه هنا ولم تجوزوا جريانه هناك؟!

والجواب: الأمر كما جاء في الكلام السابق؛ فإن الرفع هنا إمتناني بالنسبة إلى البعض دون البعض الآخر، إلا أن ما كان يمنع الإمتنان على البعض دون البعض الآخر هو قضية أنه أمر قبيح عقلا وعرفا؛ فإنه يشبه الترجيح بلا مرجح مثلا، وأما في المقام (الحالة الثانية بتجويز عدم تقديمي للمال للمكره، ما سيؤدي إلى نهبي للآخر)، فلا قبح في المسألة أبدا.

والسر في ذلك هو أن الضرر توجه - كما هو المفروض في الحالة الثانية

حرمته، كذلك يسوغ في الأول لكونه مضطرا إليه، ألا ترى أنه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما، ساغ له ذلك المحرم، وبعبارة أخرى: الإضرار بالغير من المحرمات، فكما يرتفع حرمته بالإكراه كذلك ترتفع بالإضطرار، لأن نسبة الرفع إلى «ما أكرهوا عليه» و«ما اضطروا إليه» على

وأشرنا إليه - أولا وبالذات إلى الآخر، فالمقتضي للإضرار كان متحققا فيه، وأما تقديمي للمال، فإنه مجرد مانع من نهبه وعمل المقتضي عنده، وهذا بخلاف الحالة الأولى كما أشرنا سابقا.

النقطة الثانية: إبراز فرق آخر بين الحالتين

وأما النقطة الثانية، فنريد فيها إبراز فرق آخر بين الحالتين الأولى والثانية، بحيث يقتضي ذلك الفرق الاختلاف في الحكم بين الحالتين كما سبق. والفرق هو: أن الحكم بالحرمة في الحالة الثانية، أي: الحكم بحرمة النهب في الحالة الثانية بإيجاب تحمل الضرر يعتبر أمرا حرجيا بالنسبة لي بعد توجه الضرر أولا وبالذات إلى الغير، وهذا ما يختلف تماما عنه في الحالة الأولى؛ حيث أن تحمل الضرر بتحريم النهب فيها لا يعتبر حرجيا، بل هو ضرر يجب تحمله كما في غيره من الإضرار.

ومما ذكرناه في النقطتين السابقتين، يتضح الفرق بين الحالتين الأولى والثانية، بحيث يحرم النهب في الأولى دون الثانية؛ فإن الأولى لا يشملها الرفع فهي باقية على مقتضى الأدلة المحرمة الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، وأما الثانية، فهي مشمولة للرفع فتخرج بالتخصيص والتقييد من عمومات وإطلاقات حرمة الإضرار بالغير.

حد سواء، مدفوع: بالفرق بين المثاليين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة^(١) - وهي أن الضرر المتوجه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره - بأن الضرر في الأول متوجه إلى نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز، وعموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه؛ لأنه مسوق للإمتنان على الأمة، فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه وصرف الضرر إلى غيره، مناف للإمتنان، بل يشبه الترجيح بلا مرجح^(٢)، فعموم «ما اضطروا إليه» في حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات^(٣).

(١) وهي ما عبرنا عنه بالقاعدة في أول الكلام.

والمراد من قوله هنا في توضيحها: «لا يجب»، هو الجامع بين نتيجة الحاليتين الأولى والثانية اللتين ذكرناهما أول الكلام؛ حيث أن نتيجة الأولى: عدم جواز دفع الضرر المتوجه أولاً وبالذات لي بالمنع منه بواسطة الإضرار بالآخر، كما أن نتيجة الحالة الثانية هي: عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الآخر للمنع من توجهه إليه، فالجامع بين الحاليتين (عدم الجواز في الأولى، وعدم الوجوب في الثانية) هو ما جاء على لسان المصنف هنا من قوله: «لا يجب»، فالمقصود منها «لا يجوز» في الحالة الأولى، و «لا يجب» في الحالة الثانية، فلاحظ، ولا تغفل فيشتبه عليك الأمر كما اشتبه على آخرين قليلي الخبرة.

(٢) أي: في حكم العقل بالقبح.

(٣) من حقوقه تعالى مثلاً، كالصلاة والصيام . . .

وأما^(١) الثاني: فالضرر فيه أولا وبالذات متوجه إلى الغير بحسب إلزام المكروه - بالكسر - وإرادته الحتمية، والمكروه - بالفتح - وإن كان مباشرا، إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال: إنه أضر بالغير لئلا يتضرر نفسه.

نعم، لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا، لكن الشارع لم يوجب هذا، والإمتنان بهذا على بعض الأمة لا قبح فيه، كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر وصرفه عنه إلى نفسه.

هذا كله^(٢)، مع أن أدلة نفي الحرج^(٣) كافية في الفرق بين المقامين، فإنه لا حرج في أن لا يرخص الشارع دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو أزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير، فإنه حرج قطعاً.^(٤)

(١) مضى توضيحه في قولنا أخيراً: «بقي هنا أمران ليكتمل دفع التوهم السابق: الأمر الأول»، فراجع.

(٢) مضى بيان المراد تحت عنوان: «النقطة الثانية» آخر كلامنا السابق.

(٣) من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، الحج: ٧٨، ومن السنة ما ورد في الوسائل ١٠: ١٤، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٤ و ٦، وغير ذلك.

(٤) نتيجة البحث في التنبيه الأول

النتيجة التي نصل إليها من خلال البحث الطويل السابق، هي: التفصيل الأخير، وهو أن نحدد أن توعد الجائر من أي الحالتين السابقتين، فإن كان من

الثاني^(١): أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه،

الحالة الأولى، فلا يجوز الإضرار بالآخرين بمقتضى عدم شمول الأدلة المجوزة من الرفع لهذا الإضرار، إلا أننا قلنا أول المسألة حين بيان الطريقة الفنية للإستنباط: أن المرجع حينئذ هو قانون التزاحم وإن لم يصرح به المصنف، لتكون النتيجة النهائية: لزوم المقايسة بين الضررين.

وأما إن كان التوعد من الحالة الثانية، فإنه يجوز الإضرار بالآخر وإن كان أكبر من الضرر المتوعد به، بالتفصيل الماضي.

وحيث أن الظاهر أن التوعد من قبل الجائر عادة ما يكون من الحالة الثانية، فإن الحكم هو جواز الإضرار وإن كان أكبر من الضرر المتوعد به. والله العالم.

(١) التنبيه الثاني: قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير

ذكرنا أن من مسوغات الولاية من قبل الجائر هو الإكراه، وقد سبق أول الكلام في هذا المسوغ بأنه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه، ضرراً متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممن يكون ضرره راجعاً إلى تضرره وتألّمه عرفاً.

والتعريف السابق تعريف عرفي لما جاء على لسان الدليل (وهو دليل الإكراه)؛ إذ أن الوارد فيه هو «ما أكرهوا عليه» مثلاً، وهو ما يتحقق بتوعد الضرر بالمكروه مباشرة لأنه قدر متيقن، وأما توعد إلحاق الضرر بمن يقوم مقامه (من الولد أو الوالد ومن جرى مجراهما)، فهذا ما يفهمه العرف من الدليل، فيعتبر التوعد لهؤلاء توعداً للشخص مباشرة، فيصدق التوعد، ويتبعه الإكراه.

لا كلام في ما سبق، وإنما الكلام في أن يتوعد بالإضرار بغير هؤلاء لو لم

يتول، فهل يصدق الإكراه حينئذ ليجوز له التولي أم لا؟ هذا هو السؤال المطروح في هذا التنبيه فعلا.

الظاهر: أنه لا يعد ذلك إكراها عرفا؛ إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به. وهذا ما صرح به جملة من الأعلام كمن ذكرهم المصنف في المتن. بناء على الجواب السابق، يمكن القول بأن أدلة الإكراه لا تجوز للشخص تولي الولاية من قبل الجائر في ما لو كان التوعد على الإضرار بغير من ذكرنا؛ ولا ريب في ذلك بعد عدم صدق الإكراه عرفا، فتكون تلك الأدلة أجنبية موضوعا عما نحن فيه، فلا نزال نحن ومقتضى عمومات وإطلاقات حرمة الولاية من قبل الجائر، تلك الأدلة التي قلنا: إنها تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط.

ولكن: أليس هناك دليل يدل على جواز التولي في الحالة السابقة، وهي حالة ما إذا كان الضرر متوجها إلى غير الشخص بنفسه أو من يجري مجراه كما في سائر المؤمنين مثلا؟

والجواب: نعم هناك دليل على الجواز، وهو أدلة وجوب مراعاة المؤمنين وعدم تعريضهم للضرر، كما في ما ورد في الإحتجاج من الرواية الأمرة بالتقية التي ذكرها المصنف في المتن.

والسؤال الذي يطرح نفسه حينئذ هو: عرفنا أن هناك دليلا على جواز التولي في الحالة السابقة، ولكن، هل يجوز ذلك الدليل الإضرار بالآخرين أيضا؟ وبعبارة أخرى مشابهة لما مر في التنبيه الأول: الدليل السابق يجوز الولاية بنفسها، ولكن، هل يجوز ما يترتب على الولاية ويتفق خلالها من الإضرار بالآخرين أيضا أم لا؟ هذا هو السؤال الذي طرحناه في التنبيه السابق

ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره وتألمه، وأما إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكروه - بالفتح - فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراهًا عرفيًا؛ إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به.

وبما ذكرنا - من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحقوق الضرر بالمكروه

حين كان المجوز الإكراه، فما هو الجواب الآن والمجوز للتولي هو ما سبق من دليل «وجوب مراعاة المؤمنين وعدم تعريضهم للضرر»؟

الجواب:

لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير، لعدم شمول أدلة الإكراه لهذا الفرض كما تقدم، كما أن نفي الحرج لا تجري في المقام لتجاوز الإضرار؛ إذ لا حرج على المأمور بالتولي والإضرار كما بينه المصنف في المتن.

فالنتيجة: اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن ولو لدفع الضرر الأعظم عن غيره. إلا أن يكون الضرر الأعظم هو النفس لعمومات التقية وغيرها الجارية في المقام بهذا المقدار، ولكن مع ضمان التلف الذي يورده الوالي من قبل الجائر؛ فإن أدلة الضمان توجب الضمان على المتلف مطلقًا؛ وأما الأدلة التي جوزت ذلك سواء أكانت أدلة التقية أم غيرها، فهي إنما تجوز برفعها الحكم التكليفي والعقوبة الإلهية لا غير.

هذا بحسب الأدلة الواردة في المقام، وأما بحسب قانون التزاحم - وهو ما لم يشر إليه المصنف هنا- فإن اللازم إجراء قواعده في المقام، وهي ما سبق مرارا، فلا حاجة للإعادة.

نفسه، أو بمن يجري مجراه كالأب والولد - صرح في الشرائع^(١) والتحرير^(٢) والروضة^(٣) وغيرها^(٤).

نعم، لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة، بل غيرها من المحرمات الإلهية التي أعظمها التبري من أئمة الدين صلوات الله عليهم أجمعين، لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين وعدم تعريضهم للضرر، مثل ما في الإحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام: قال: «وثن تبرأ منا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجانك لتبقي على نفسك، روحها التي بها قوامها، ومالها الذي بها قيامها، وجاهها الذي به تمسكها، وتصون من عرف بذلك من أوليائنا وإخوانك، فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، وتنقطع به عن عمك في الدين وصلاح إخوانك المؤمنين.

وياك ثم إياك أن تترك التقية التي أمرتك بها، فإنك شاطئ بدمك، ودماء إخوانك، معرض بنعمتك ونعمهم للزوال، مذل لهم في أيدي أعداء دين الله، وقد أمرك الله بإعزازهم، فإنك إن خالفت وصيتي، كان ضررك على إخوانك ونفسك أشد من ضرر الناصب لنا، الكافر بنا. . . الحديث»^(٥).

لكن، لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير، لعدم

(١) الشرائع ٣: ١٣. قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير.

(٢) التحرير ٢: ٥١.

(٣) الروضة البهية ٦: ١٩.

(٤) كنهاية المرام ٢: ١١، والحدائق ٢٥: ١٥٩، والرياض ٢: ١٦٩.

(٥) الإحتجاج ١: ٣٥٥، ضمن حديث طويل، وعنه الوسائل ١١: ٤٧٩،

الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١١.

شمول أدلة الإكراه لهذا، لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمكروه ولا بمن يتعلق به، وعدم جريان أدلة نفي الحرج، إذ لا حرج على المأمور، لأن المفروض تساوي من أمر بالإضرار به ومن يتضرر بترك هذا الأمر من حيث النسبة إلى المأمور، مثلاً: لو أمر الشخص بنهب مال مؤمن، ولا يترتب على مخالفة المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر، فلا حرج حينئذ في تحريم نهب مال الأول، بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح، بملاحظة ما علم من الرواية المتقدمة من الغرض في التقية، خصوصاً مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب، فإنه يشبه بمن فر من المطر إلى الميزاب، بل اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن ولو لدفع الضرر الأعظم عن غيره. نعم، إلا لدفع ضرر النفس في وجه^(١)، مع ضمان ذلك الضرر.

وبما^(٢) ذكرنا ظهر: أن إطلاق جماعة^(٣) لتسويغ ما عدا الدم من

(١) أي: في وجه وجيه.

(٢) بناء على ما سبق، لا دليل على جواز الإضرار بمؤمن لدفع الضرر عن مؤمن آخر بحسب الأدلة الواردة في المقام وغيره (بغض النظر عن قانون التزام طبعاً كما أشرنا). الأمر الذي يظهر معه أن ما جاء عن بعض من تسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفة المكروه عليه على نفس المكروه وعلى أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لا يخلو من بحث، إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرمات؛ إذ لا يعادل نفس المؤمن شيء.

(٣) راجع التحرير ١: ١٦٣، والشرائع ٢: ١٢، والدروس ٣: ١٧٤، والرياض ١: ٥١٠.

المحرمات بترتب ضرر مخالفة المكره عليه على نفس المكره وعلى أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لا يخلو من بحث، إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرمات، إذ لا يعادل نفس المؤمن شيء، فتأمل^(١).

قال في القواعد: وتحرم الولاية من الجائر إلا مع التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز ائتمار ما يأمره إلا القتل^(٢)، إنتهى.

ولو أراد بـ «الخوف على بعض المؤمنين» الخوف على أنفسهم دون أموالهم وأعراضهم، لم يخالف ما ذكرنا، وقد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين، فقال: إلا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر في البدن، أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب، أو العرض من جهة النفس أو الأهل، أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين، فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره^(٣)، إنتهى.

(١) لربما كان الأمر بالتأمل لما ذكره المحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب (ص ٤٧) بقوله: «لعلّه إشارة إلى تسويغه للدم أيضا إذا دار الأمر بين دمين مختلفين بحسب الكدم واحد ودماء متعدّدة، أو بحسب الكيف، كدم سوقي ودم إمام معصوم».

ولربما كان إشارة إلى أن حمل كلمات من أطلق على إرادتهم «الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين» بعيد بعد عدم القرينة عليه.

(٢) القواعد ١: ١٢٢.

(٣) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٣٦.

ومراد به « ما عدا الوسط » الخوف على نفس بعض المؤمنين وأهله.
وكيف كان^(١)، فهنا عنوانان: الإكراه، ودفع الضرر المخوف عن نفسه

(١) إعادة للمضرق بين الإكراه ودفع الضرر

في المقام عنوانان: الإكراه، ودفع الضرر المخوف عن نفسه وعن غيره من المؤمنين من دون إكراه.

أولاً: الإكراه

وبالإكراه يباح به كل محرم؛ لعموم الأدلة الرافعة للإكراه كما مضى تفصيله في التنبيه السابق، ولا يجوز طبعاً قتل النفس حتى للإكراه؛ لعدم وفاء أدلة الإكراه برفع هذا المقدار كما مضى.

ثانياً: خوف الضرر

وهنا حالات:

الحالة الأولى: أن يكون الخوف متعلقاً بالنفس، بحيث يخاف على

نفسه أو نفس غيره من المؤمنين إن لم يضر بالآخرين
وحكمه هنا حسب التفصيل التالي:

أولاً: بالنسبة إلى الإضرار غير الراجع إلى العرض

يجوز له في هذه الحالة كل محرم حتى الإضرار المالي بالغير، لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه من تلف أو غيره، لعدم المنع عن الضمان، أو استقرار هذا الضمان بعد عدم الإكراه، وأما الأدلة المجوزة للإضرار، فإنها لا تتجاوز رفع الحكم التكليفي لا الوضعي.

وعن غيره من المؤمنين من دون إكراه.

والأول يباح به كل محرم.

والثاني إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالي

ثانيا: بالنسبة إلى الإضرار الراجع إلى العرض كالزنا ونحوه

وفي الجواز هنا بحيث يجوز له الإضرار بالعرض لدفع الضرر النفسي عنه أو عن غيره من المؤمنين تأمل؛ إذ ليس هناك دليل على جواز ذلك من الروايات، إلا أنه لا يبعد مع ذلك ترجيح النفس عليه لقانون التزام.

الحالة الثانية: أن يكون الخوف متعلقا بالمال

والحكم هنا هو عدم جواز الإضرار بالغير أصلا حتى في السير من المال، فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز؛ إذ لا دليل على ذلك أبدا فيبقى المورد تحت أدلة حرمة الإضرار بالآخرين تكليفا ووضعاً.

الحالة الثالثة: أن يكون الخوف متعلقا بالعرض

وحكمه هو:

أولا: بالنسبة إلى الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من

العرض المدفوع عنه

وفي الجواز هنا تأمل؛ إذ لا دليل عليه في المقام.

ثانيا: بالنسبة إلى الإضرار بالنفس، أو العرض الأعظم

ولا يجوز هنا بلا أي إشكال بعد عدم الدليل حتى قانون التزام؛ فتبقى

أدلة تحريم الإضرار بالنفس أو العرض خالية عن المعارض أو المزاحم.

بالغير، لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه، لعدم الإكراه المانع عن الضمان، أو استقراره.

وأما الإضرار بالعرض بالزنا ونحوه، ففيه تأمل، ولا يبعد ترجيح النفس عليه. وإن كان متعلقا بالمال، فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى في اليسير من المال، فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز.

وإن كان متعلقا بالعرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه، تأمل. وأما الإضرار بالنفس، أو العرض الأعظم، فلا يجوز بلا إشكال.

هذا^(١)، وقد وقع في كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم لحقوق الضرر.

(١) كلام البعض في تفسير الإكراه

ذكرنا أن الإكراه المجوز للولاية من قبل الجائر لا يتحقق إلا إذا كان الضرر المتوقع به عائدا إلى النفس أو العرض أو المال بالنسبة إليه أو إلى من يقوم مقامه. وأما إذا كان عائدا إلى غيره من المؤمنين، فإن أدلة الإكراه لا تجوز ما يترتب عليها من المحرمات من الإضرار بالآخرين بعد عدم شمولها لذلك بسبب عدم تحقق الإكراه من الأساس. نعم، خوف الضرر إذا كان بالنسبة إلى نفس المؤمن فإنه يجوز الولاية أيضا على التفصيل السابق.

وعليه، فهناك عنوانان لكل منهما أحكامه، وهما عنوانا: الإكراه، وخوف الضرر كما تقدم.

إلا أنه قد وقع في كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم خوف الضرر بالنسبة إلى غيره من المؤمنين ممن لا يقوم مقامه، بحيث يفهم أن هناك عنوانا واحدا

قال في المسالك: ضابط الإكراه المسوغ للولاية: الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه، أو على بعض المؤمنين^(١)، إنتهى.

ليس إلا، له أحكامه الخاصة التي منها تجويز أصل الولاية وتجويز ما يترتب عليها من المحرمات، قال في المسالك: «ضابط الإكراه المسوغ للولاية: الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه، أو على بعض المؤمنين».

والذي يظهر ابتداء من هذا الكلام - وهو ما صار منشأ له أيضا - هو أن الإكراه المسوغ للولاية ولما يترتب عليها من محرمات أخرى - كالإضرار بالغير مهما كان ذلك الإضرار- يتحقق في ما لو كان هناك خوف ضرر حتى على الغير وليس في عرضه كما قدمنا.

فإن كان هذا الظاهر الأولي هو المقصود من العبارة السابقة، فهو غير دقيق مخالف؛ لما عليه التحقيق الذي قدمناه في المقام.

إلا أن هناك احتمالا يخرج به ذلك الكلام عن ظاهره الأولي المخالف لنا وللتحقيق، وهو أن يكون المراد بالإكراه، هو ما يسوغ أصل الولاية دون لوازمها المحرمة من الإضرار بالآخرين على اختلاف أنحاء ذلك الإضرار، فكأنما قال: «ما يسوغ أصل الولاية. . .» وهذا كلام صحيح بعد ما قدمناه، فإن «الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه» يجوز الولاية وما يترتب عليها من المحرمات بالتفصيل الذي تقدم في التنبيه الأول لتحقق الإكراه بها حقيقة، كما أن (الخوف على بعض المؤمنين) بمعنى: الخوف على أنفسهم في ما لو لم يقبل بالولاية من قبل الجائر مجوز لأصل الولاية أيضا كما تقدم دون جميع ما يلزم منها من محرمات وعلى حسب التفصيل المتقدم أخيرا.

ويمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولاية، لكن صار هذا التعبير منه رحمه الله منشأ لتخيل غير واحد^(١) أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات^(٢) هو بهذا المعنى.

الثالث^(٣): أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين: أنه يظهر من

(١) أنظر: الرياض ١: ٥١٠، والمستند ٢: ٣٥١، والجواهر ٢٢: ١٦٨ وغيرها.

(٢) أي: ولما يلازمها من محرمات لا مجرد تولي المنصب وكونه والياً من

قبل الجائر.

(٣) التنبيه الثالث: إعتبار العجز عن التفصي في جواز الولاية

السؤال الذي نريد طرحه هنا والإجابة عنه، هو: علمنا أن الولاية وما يلازمها من محرمات جائز مع الإكراه، فهل يعتبر في ذلك الجواز العجز عن التفصي أم لا يعتبر ذلك؟

وبعبارة أخرى: الأدلة المجوزة للولاية وما يلازمها حالة الإكراه، هل تجري

لتثبت الجواز حالة إمكان التفصي أم لا؟

ولنتناول هذه المسألة بصورة فنية، وذلك ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: ما نسب إلى الأصحاب من التفصيل في المقام

ولنبداً البحث بأن نذكر ما ادعاه البعض (في محاضرات في الفقه

الجعفري) للسيد الخوئي، ج ١، ص ٥٣٨: «الظاهر أنه صاحب الجواهر، وقد

تبع صاحب المسالك في شرحه على الشرائع...».

وفي هامش كتاب المكاسب المحقق من قبل لجنة تحقيق تراث الشيخ

الأنصاري: «لعل المراد به السيد المجاهد، لكنه لم يسند الأقوال الثلاثة إلى ظاهر

الأصحاب أن في اعتبار عدم القدرة على التفصي من المكره عليه وعدمه، أقوالاً، ثالثها: التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرمة فلا يعتبر، وبين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصي.

والذي^(١) يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب الإكراه: عدم الخلاف في

الأصحاب، بل قال - بعد طرح المسألة - : «فيه أقوال - إلى أن قال: - الثاني: ما استظهره في المصاييح من كلام بعض الأصحاب من التفرقة بين التولية وفعل المحرم . . .». أنظر: المناهل: ٣١٨، وانظر: المصاييح (مخطوط): ٥٣.

وبملاحظة ما سيأتي آخر هذا التنبيه من كلام المصنف في قوله: «ثم قال: هو أحوط بل وأقرب»، أن الصحيح هو هذا الأخير، والأمر سهل جداً، من أنه يظهر من الأصحاب أن في إعتبار عدم القدرة على التفصي من المكره عليه وعدمه، أقوالاً:

الأول: إعتبار العجز عن التفصي في الحكمين: أي: جواز الولاية، وجواز ما يلازمها من محرمات.

الثاني: عدم إعتبار العجز عن التفصي في الحكمين.

الثالث: التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرمة فلا يعتبر العجز عن التفصي، وبين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه.

(١) النقطة الثانية: ما تقتضيه كلمات الأصحاب في باب الإكراه

وبعيداً عما ادعي في النقطة السابقة من قبل البعض، ولكي نتأكد من نسبة صحة ما ادعي، فإن مراجعة كلمات القوم في باب الإكراه يظهر منها التالي:

أولاً: عدم الخلاف في إعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجاً ولم يتوقف على ضرر في الحكمين.

ثانياً: عدم الخلاف في أنه لا يعتبر العجز عن التفصي إذا كان فيه ضرر كثير في الحكمين.

وفي الحقيقة: هذا الذي ذكر هنا، نحن كنا قد حققناه سابقاً في أبحاث الكذب، وهو ما يبرر عدم البحث فيه هنا والإكتفاء بنقل ما اتفق عليه بين الأصحاب، من أن الإكراه لا يصدق عرفاً مع إمكان التفصي، فأدلة الإكراه على هذا لا تجري من الأساس في حالة إمكان التفصي، فالحكم باق على مقتضى الأدلة الجارية قبل مجيء أدلة الإكراه، وهو الحرمة كما تقدم.

النقطة الثالثة: منشأ زعم الخلاف في المقام

ومن حقنا أن نسأل: إذا كان ما ادعاه المصنف من عدم الخلاف صحيحاً، فمن أين جاء ما نسبته البعض إلى الأصحاب من التفصيل والأقوال الثلاثة المتقدمة في النقطة الأولى؟

والجواب: منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارة الشرائع مستظهرها منه خلاف ما اعتمد عليه.

ولذا ذكر لك عبارة الشرائع أولاً لأنها الأساس في المقام، قال المحقق تتج: «الرابعة: الولاية من قبل السلطان العادل جائزة، وربما وجبت، كما إذا عينه إمام الأصل، أو لم يمكن دفع المنكر أو الأمر بالمعروف إلا بها. وتحرم من قبل الجائر، إذا لم يأمن إعتقاد ما يحرم. ولو أمن ذلك، وقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استجبت».

ثم قال تتج: «ولو أكره، جاز له الدخول دفعا للضرر اليسير، على كراهية. وتزول الكراهية، لدفع الضرر الكثير، كالنفس، أو المال، أو الخوف على بعض المؤمنين». ثم أردف ذلك قائلاً: «الخامسة: إذا أكرهه الجائر على الولاية، جاز له

الدخول والعمل بما يأمره، مع عدم القدرة على التفصي، إلا في الدماء المحرمة، فإنه لا تقيّة فيها».

هذه هي عبارة المحقق في الشرائع، وأما صاحب المسالك، فقد ذكر في مسالكة التي هي شرح لكتاب الشرائع قوله: « قوله: " إذا أكرهه الجائر على الولاية. . الخ " .

قد ذكر المصنف (رحمه الله) في هذه المسألة شرطين: أحدهما: الإكراه، والثاني: عدم قدرة المأمور على التفصي، وهما متغايران، فإن الإكراه يجوز أن يجامع القدرة - كما عرفت من تعريفه - فالثاني أخص من الأول.

والظاهر أن مشروطهما مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولاية، والثاني شرط للعمل بما يأمره من المظالم، وهما متغايران أيضاً؛ لأن التولية لا يستلزم الأمر بالمظالم. . . وأما أمره بشيء من المحرمات، فقد يكون مع الولاية، وقد ينفك عنها، كما إذا أزم الظالم شخصاً بأخذ شيء من الأموال المحرمة أو الأعمال كذلك.

إذا تقرر ذلك، نقول: إن أخذت الولاية منفكة عن الأمر، فجواز قبولها لا يتوقف على الإكراه مطلقاً كما ذكره هنا، بل قد يجوز، وقد يكره، وقد يستحب، بل قد يجب - كما تقدم - فجعل الإكراه شرطاً في قبول الولاية مطلقاً غير جيد.

وأما العمل بما يأمره من الأمور المحرمة، فإنه مشروط بالإكراه خاصة - كما سلف في باب الأمر بالمعروف - ما لم يبلغ الدماء، ولا يشترط فيه الالجاء إليه بحيث لا يقدر على خلافه، وقد صرح الأصحاب بذلك في كتبهم، فاشترطه عدم القدرة على التفصي غير واضح، إلا أن يريد به أصل

اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجا ولم يتوقف على ضرر، كما إذا أكره على أخذ المال من مؤمن، فيظهر أنه أخذ المال وجعله في بيت المال، مع عدم أخذه واقعا، أو أخذه جهرا ثم رده إليه سرا كما كان يفعله ابن يقطين، وكما إذا أمره بحبس مؤمن فدخله في دار واسعة من دون قيد، ويحسن ضيافته ويظهر أنه حبسه وشدد عليه.

وكذا لا خلاف في أنه لا يعتبر العجز عن التفصي إذا كان فيه ضرر كثير. وكان منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارة الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد عليه.^(١)

قال في الشرائع - بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية، دفعا للضرر

الإكراه، فيكون التعبير عنه بذلك غير حسن.

فتبين: أن كل واحد من الشرطين غير جيد لمشروطه إن جعلنا المشروط متعددا، وإن جعلناه متحدا مركبا من الأمرين - بمعنى: جواز الولاية والعمل بما يأمره مع الإكراه وعدم القدرة على التفصي - حسن قيد الإكراه، وغاير ما سبق. لكن يبقى الكلام في الشرط الثاني؛ فإن الإكراه مسوغ لإمتثال الأمر وإن قدر على المخالفة مع خوف الضرر المتقدم. ويبقى أيضا مسألة ما لو أكره على الفعل وإن لم يكن متوليا لولاية فإنه يجوز له الإمتثال.

وما نلاحظه في كلام الشهيد الثاني، هو فهمه من كلام المحقق أن هناك شرطين ومشروطين، كما جاء في كلامه المتقدم.

(١) أي: حال كون صاحب المسالك مستظهرا من الشرائع القول بالتفصيل المذكور الذي هو خلاف القول بعدم الإعتبار مطلقا الذي اعتمد عليه صاحب المسالك واختاره من بين الأقوال الثلاثة المتقدمة. راجع: المسالك ٣: ١٣٩.

اليسير مع الكراهة والكثير بدونها -: إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي منه، إنتهى.^(١)

قال في المسالك ما ملخصه: إن المصنف قدس سره ذكر في هذه المسألة شرطين: الإكراه، والعجز عن التفصي، وهما متغايران، والثاني أخص. والظاهر^(٢) أن مشروطهما مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولاية، والثاني شرط للعمل بما يأمره.

ثم فرع عليه: أن الولاية إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا يشترط في جوازه الإكراه، وأما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصة، ولا يشترط فيه الإلجاء إليه بحيث لا يقدر على خلافه، وقد صرح به الأصحاب في كتبهم، فاشتراط العجز عن التفصي غير واضح، إلا أن يريد به أصل الإكراه - إلى أن قال: - إن الإكراه مسوغ لامتنال ما يؤمر به وإن قدر على المخالفة مع خوف الضرر^(٣)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول^(٤): لا يخفى على المتأمل أن المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطا

(١) الشرائع ٢: ١٢.

(٢) أي: الظاهر من عبارة الشرائع بقريئة الحكم بجواز دخول المكره على الولاية فيها بمجرد الإكراه قبل هذا الفرع بلا فصل من دون إعتبار العجز عن التفصي.

(٣) راجع المسالك ٣: ١٣٩ - ١٤٠.

(٤) إتمام الكلام في منشأ زعم الخلاف في المقام

لا زلنا في مقام الكلام في النقطة الثالثة، وهي: الكلام في منشأ زعم الخلاف في المقام، فنقول:

والخطأ الذي وقع فيه الشهيد الثاني، هو: فهمه المتقدم؛ إذ أن المتأمل في كلام المحقق، لا يجد إلا مشروطا واحدا هو الولاية، يكفي في ذلك أن نراجع الكلام السابق للمحقق (وهو ما نقلناه قبل قليل في كلامه في المسألة السابقة في قوله: «الرابعة: الولاية من قبل...»).

وهكذا بالنسبة إلى ما جاء في نفس المسألة محل الكلام (وهي المسألة الخامسة في كلامه)؛ حيث ذكر الولاية وما يترتب عليها في جملة واحدة ظاهرة في أن الكلام إنما هو عن مسألة واحدة لا غير هي الولاية.

وبعبارة أخرى: مراد المحقق من الولاية في عبارته هي الولاية المتعارفة، وهي الولاية المشتملة على الأمر بالمحرم، فلا تعم الولاية المجردة عنه حتى يورد عليه بأنه لا يشترط في جوازها الإكراه أصلا، وهذا القسم من الولاية الذي هو مراده من العبارة لم يعتبر هو فيه شيئا زائدا على مطلق الإكراه، حتى يستظهر أن المشروط بهذا الشيء الزائد هو العمل بما أمر به من المحرم لا الدخول في أصل الولاية ثم يستشكل عليه بعدم إعتبار هذا الحد من الإكراه في جوازه بل يكفي فيه مطلق الإكراه.

الوجه في ذلك، هو: أن المراد من التفصي في كلامه ليس هو مخالفة الجائر الأمر على نحو يقتضي ترتب الضرر المتوقع عليها المكروه (وهي: المخالفة المعلومة لديه) والتضرر بذلك الضرر حتى يكون العجز عنه وعدم القدرة عليه إلهاء، فيكون شرطا آخر غير الإكراه أخص منه، فيجعل له مشروط آخر غير المشروط بالإكراه، وإنما المراد منه المخالفة الغير المقتضية للوقوع في الضرر المتوقع عليها المكروه، كما مثلناه من المخالفة واقعا مع إراءة الإمتثال ظاهرا.

زائدا على الإكراه، إلا أن الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرمة في ولايته - كما هو الغالب - وأمكن في بعضها المخالفة واقعا ودعوى الامتثال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا، قيد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التفصي. وكيف كان، فعبرة الشرائع واقعة على طبق المتعارف من تولية الولاية وأمرهم في ولايتهم بأوامر كثيرة يمكنهم التفصي عن بعضها، وليس المراد بالتفصي المخالفة مع تحمل الضرر، كما لا يخفى. ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره^(١) من نسبة الخلاف المتقدم إلى

والعجز عن التفصي بهذا المعنى لا ربط له بمسألة الإلجاء، وإنما هو - على ما يأتي في مسألة اشتراط الاختيار في المتعاقدين من كتاب البيع - شيء اعتبر في تحقّق موضوع أصل الإكراه، بحيث لا تحقّق له بدونه أصلا، فالتقييد بالقيّد المذكور إنما هو لأجل التنبية على ما لا تحقّق لما يجوز معه إمتثال ما يأمر به الجائر من المحرّمات (وهو الإكراه) إلا بهذا. (راجع: هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، الطبعة الحجرية، ص ١١٣).

وبناء على ما سبق، فإن الشرط في عبارة المحقق صاحب الشرائع واحد أيضا وهو الإكراه، وهو ما ذكرنا أنه يشترط فيه عدم القدرة على التفصي بعد عدم صدق حقيقة الإكراه بالقدرة على ذلك.

وعلى هذا، فلا قول آخر في المقام يخالف ما ذكرناه نحن.

(١) أي: صاحب المناهل في أول هذا التنبية، فإنه وإن لم يصرح بوجود الخلاف، لكن مجرد ذكر أقوال ثلاثة في المسألة دال عليه.

وهذه هي القرينة التي ذكرنا أول هذا التنبية أنها تؤيد أن المدعي الذي يقصده المصنف هنا هو صاحب المناهل لا صاحب الجواهر كما ادعى السيد

الأصحاب من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصي لو توقف المخالفة على بذل مال كثير لزم على هذا القول، ثم قال: وهو أحوط، بل وأقرب. (١)

الرابع^(٢): أن قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال

الخوئي، وإن كان هذا ادعى التفصيل أيضا.

(١) المناهل: ٣١٨.

(٢) التنبيه الرابع: قبول الولاية مع ضرر مالي لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة

ذكرنا سابقا أن الإكراه مما يسوغ الولاية وما يترتب عليها من محرمات، وقد تقدم تعريف الإكراه بأنه التوعد بضرر. . . ، وقلنا: إن الضرر المتوعد به يعتبر فيه أن يكون ضررا معتدا به عقلا، إلا أن هذا الضرر المعتد به عقلا، لا يخفى أن له مراتب متعددة من حيث الشدة والضعف مع أنه بجميع مراتبه ضرر معتد به مجوز للولاية وما يترتب عليها.

والسؤال الذي نريد طرحه الآن، هو: هل يجوز تحمل الضرر المتوعد به وترك التولي أم لا؟

وما جاء في هذا التنبيه هو ما لو كان الضرر المالي «لا يضر بالحال»، والمقصود به المرتبة الدنيا من الضرر المعتد به عقلا بحيث يجوز الولاية كما قلنا قبل قليل، ففي هذه الحالة، ذهب المصنف إلي أنه يجوز ترك التولي وتحمل الضرر السابق، فقبول الولاية والحال هذه رخصة لا عزيمة كما يعبرون.

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

والطريقة الفنية للإستنباط في المقام، هي: أننا حيث نبحث في الحكم

التكليفى للتولي عن الجائر، فإننا نطلق من أصالة البراءة التي تقتضي عدم وجوب التولي في حالة الضرر المعتد به بجميع مراتبه، والبحث في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، حيث البحث عن دليل موجب للتولي، ويأتي هنا الأدلة التي عرضناها لجواز التولي، فهل يستفاد منها الوجوب أم مجرد الجواز، سواء أكان الجواز فقط، أم الجواز على كراهة، أم على إستحباب؟

ولو تأملنا الأدلة التي سقناها في محلها للجواز، لرأينا أنها لا يستفاد منها أكثر من الجواز بحسب ما يفهم من فتوى المصنف في هذا التنبيه، وما جاء عنه في المطالب السابقة؛ حيث أن أدلة الإكراه إنما تعمل على رفع الحكم المكروه عليه ليس إلا، وليس لها صلاحية إثبات حكم في موردها أبداً. فكأنما قالت: لو أكره على الولاية ارتفعت حرمة التولي، وأما أن التولي حينئذ يكون واجبا، فهذا مما لا يمكن لتلك الأدلة أن تثبته، بل يحتاج إلى دليل يثبت الوجوب بعد أن كانت البراءة تثبت الجواز وعدم الوجوب كما قلنا.

نعم، هناك سؤال لا بد من الإجابة عنه في المقام، وهو: ألا يعتبر تحمل الضرر حينئذ محرماً مع أنه يجوز له التولي شرعاً؟

والجواب: كلا، فالناس مسلطون على أموالهم، بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم.
هذا ما ذكره المصنف في هذا التنبيه.

للبحث والتحقيق

وقبل مغادرة هذا التنبيه، لا بأس بأن نطرح الأسئلة التالية:

١- هذا إذا كان الضرر ضرراً مالياً لا يضر بالحال كما عبر المصنف، فكيف

إذا ما كان الضرر المالي أشد من ذلك؟

المفهوم من كلام المصنف في هذا التنبيه وتقييده للضرر فيه بما لا يضر بالحال، هو أنه يذهب إلى وجوب القبول في غير ذلك، فالتولي عزيمة لا رخصة. وقد أشكل على هذا الحكم جملة من المحققين، كالسيد الخوئي في مصباح الفقاهة (ج ١، ص ٤٥٢)، والمحاضرات (ج ١، ص ٥٣٩)، وبعض أجلة تلامذته كالميرزا التبريزي في إرشاد الطالب (ج ١، ص ٢٧٦)، فإن قاعدة الناس مسلطون على أموالهم كما تجري في الضرر الذي ذكره المصنف، تجري في غيره مما كان أشد منه.

ومن الواضح أن إطلاق الكلام بهذا النحو غير صحيح، لا من قبل المصنف ولا من قبل غيره، بل المسألة تحتاج إلى الكثير من التفصيل؛ فإن المذكور هنا من قبل المصنف وغيره لم يفصل فيه أبداً من جهة، كما أنه - من جهة أخرى - لم ينظر إلى قانون التزاحم أبداً، فقد أغفل في المقام من الأساس، الأمر غير المقبول أبداً.

٢- إذا كان الضرر المتوقع به هو الضرر النفسي بأن تواعد بالقتل، فهل يكون التولي الجائر حينئذ بالإكراه رخصة أم عزيمة؟

بناء على ما ذكرناه في بيان الطريقة الفنية للإستنباط قبل قليل، فإن الأدلة المجوزة للتولي لا تثبت الوجوب كما قلنا، فلا بد من البحث عن دليل يثبت ذلك في ما إذا أردنا أن نقول بالوجوب كما هو واضح.

ومن الممكن هنا أن نشير إلى أدلة حرمة قتل النفس وإلقاء النفس في التهلكة مثلاً، فإنها توجب التولي بإعتباره الطريقة الوحيدة للتخلص من القتل والتهلكة.

نعم، هذا أيضاً مع غض النظر عن قانون التزاحم، وإلا، فإن الحكم للملاك الأقوى كما أشرنا أكثر من مرة.

رخصة، لا عزيمة، فيجوز تحمل الضرر المذكور، لأن الناس مسلطون على أموالهم، بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم.
الخامس^(١): لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل

٣- إذا أخذنا بنظر الإعتبار ما ذكره المصنف آخر التنبيه دليلاً للإستحباب من الفرار من تقوية شوكة الجائر، فهل يمكنك باستخدام هذا الدليل إثبات وجوب تحمل الضرر المالي على إختلاف مستوياته؟
مساعدة: إستفد من قانون التزاحم للوصول إلى النتيجة.

(١) التنبيه الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعد بالقتل
ذكرنا أن المسوغ الثاني للولاية من قبل الجائر هو الإكراه عليها بتوعد الضرر بالتفصيل الذي مر، وذكرنا أن الإكراه كما يجوز أصل الولاية فإنه يجوز المحرمات التي ترافقها وتترتب عليها.

والأسئلة المطروحة هنا، هي:

- ١- هل يجوز بالإكراه قتل المؤمن؟
- ٢- هل يجوز بالإكراه قتل المؤمن المستحق للقتل لحد؟
- ٣- هل يجوز بالإكراه قتل المؤمن المستحق للقتل لقصاص؟
- ٤- هل يجوز بالإكراه قتل المخالف غير الناصبي والناصبي؟
- ٥- هل يجوز بالإكراه إهراق دم الذمي وكل دم غير محترم بالذات؟
- ٦- هل يجوز بالإكراه جرح المؤمن وقطع أعضائه؟

الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

ومع أن الأسئلة السابقة متعددة متنوعة، إلا أن البحث في إيجاد الإجابة

الناجعة عنها يمر بطريق واحد لا ثاني له، وما ذلك الطريق إلا الطريقة الفنية للإستنباط كما مر كثيرا وكما تبينت بركاتها في جميع ما سبق من موارد، وعلى هذا، فلا بد من بيان الطريقة الفنية للإستنباط في ما نحن فيه ليتضح الطريق وتبين الجهود اللازم بذلها، والمكان الذي نقف عليه، والإتجاه الذي يجب أن نتبعه في كل جزئية من جزئيات البحث عن الإجابة.

وبعد أن كان البحث في حكم تكليفي وارد في كل واحد من الأسئلة السابقة، فالطريقة الفنية للإستنباط في المقام هي:

المرحلة الأولى: الأصل العملي

وقد كان الأصل معنا إلى هنا هو البراءة التي كانت تقتضي الجواز، إلا أن المقام لما كان في الدم وما يتفرع عليه، فإن المقرر عندهم أن الأصل هو الإحتياط، وهو الأصل الذي طالما سمعنا أنه الجاري في الأموال والفروج والأعراض، فهذا واحد من تطبيقات هذا الأصل.

ومقتضى الأصل السابق هو: حرمة القتل، نعم، هناك كلام في سعة وضيق هذا الأصل وما يشملها، فهل يشمل مثلا حتى نفس غير المسلم أم لا؟ هذا فيه تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

المرحلة الثانية: عمومات وإطلاقات الإكراه ونفي الحرج

وواضح: أن هذه العمومات والإطلاقات تقتضي جواز القتل وغيره فيما إذا كان إكراه وحرج، ففي مثل هذه الحالات - ومنها ما نحن فيه من الإكراه على الولاية والتوعد على عدم التولي - فإن تلك العمومات والإطلاقات تجري لتثبت عدم الحرمة مهما كانت ولو كانت القتل، أي: قتل المؤمن فرارا مما

توعد عليه المكره.

المرحلة الثالثة: البحث عن مخصص ومقيد للعمومات السابقة

وهنا، يبرز المصنف الأدلة القائلة بعد جواز القتل تقية، إذ يجوز بالتقية كل المحرمات المكره عليها إلا القتل، فإذا بلغ الأمر القتل، فلا تقية في الدماء. وبمقتضى هذه الأدلة، فإنه لا يجوز القتل، فتكون هذه الأدلة مخصصة ومقيدة لما تقدم من عمومات وإطلاقات كانت تثبت الجواز لو كنا نحن وهي في ميدان البحث.

هذه هي الطريقة الفنية للإستنباط في المقام بصورة عامة، وسوف نتقدم في البحث على طبقها لنجيب عن الأسئلة المتقدمة الواحد بعد الآخر مع بعض التفصيل فيها بمقتضى ما يتطلبه الجواب.

السؤال الأول: هل يجوز بالإكراه قتل المؤمن؟

الجواب:

إتضح بما ذكرناه في الطريقة الفنية للإستنباط بمراحلها الثلاثة السابقة أن الجواب هو عدم الجواز، فمع أن عمومات وإطلاقات الإكراه ورفع الحرج كانت تقتضي الجواز، إلا أنها قد خصصت وقيدت بأدلة التقية القائلة بأن حد التقية الدم والنفس، فإذا بلغت المسألة الدم فلا تقية، أي: لا يجوز القتل للتقية، فيجب حينئذ تحمل الضرر المتوقع به كائنا ما كان حتى ولو كان النفس أيضا.

للبحث والتحقيق

وهنا أسئلة ضمنية متعددة كثيرة تتعلق بالجواب نفسه الذي توصلنا إليه

إلى الآن أريدك أن تجد الإجابة عنها بمقتضى الطريقة الفنية للإستنباط الماضية، فبعد أن ذكرت أن المؤمن لا يجوز قتله ولو للإكراه، فما هو الموقف بالنسبة إلى من يلي من أصناف المؤمنين؟

١- الذكر. ٢- الأنثى. ٣- الصغير. ٤- الكبير. ٥- الحر. ٦- العبد. ٧- الأبيض. ٨- الأسود. ٩- من يحمل الجنسية الفلانية. ١٠- من كانت أمه كافرة. إلى غير ذلك من مائة الأسئلة التي يمكن طرحها في المقام.

والجواب المختصر عن جميع تلك الأسئلة بمقتضى ما سبق من الطريقة الفنية للإستنباط هو عدم الجواز؛ فإن مقتضى إطلاق الأدلة المخصصة والمقيدة السابقة الجارية في المرحلة الثالثة من مراحل العملية هو ذلك، وهو ما لا يمكن مخالفته والإفتاء على خلافه إلا بدليل معارض لتلك الأدلة ليجري في المرحلة الرابعة من مراحل العملية ليثبت الجواز.

وعليه، فلو كان عندنا دليل يدل على جواز قتل من لم يسكن الدولة الفلانية من المؤمنين، لكانت الفتوى على طبق هذا الدليل بعد معارضته لأدلة المرحلة الثالثة وتخصيصه أو تقييده بدوره لها، فيكون من قبيل المخصص والمقيد للمخصص والمقيد نفسه، فقد ذكرنا أن الأدلة الجارية في المرحلة الثالثة كانت بدورها مخصصة ومقيدة لعمومات وإطلاقات الأدلة الجارية في المرحلة الثانية، والمفروض أننا أفتينا بحرمة قتل كل مؤمن وكل صنف من الأصناف السابقة للمؤمن بمقتضى إطلاقات وعمومات هذه الأدلة المخصصة والمقيدة، وعليه، فلو جاء دليل من قبيل ما ذكرنا مما يجوز قتل صنف من أصناف المؤمنين لكان بدوره مخصصا ومقيدا للمخصص والمقيد، وهو ما أشرنا له في بعض المسائل السابقة كثيرا.

إجماعاً، على الظاهر المصرح به في بعض الكتب^(١)، وإن كان مقتضى عموم نفي الإكراه والحرج الجواز، إلا أنه قد صح عن الصادقين صلوات الله عليهما أنه: «إنما شرعت التقية ليحقت بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقية»^(٢).

ومقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر، والذكورة والأنوثة، والعلم والجهل، والحر والعبد وغير ذلك. ولو^(٣) كان المؤمن مستحقاً للقتل لحد فني العموم وجهان: من إطلاق

(١) صرح به في: الرياض ١: ٥١٠، والجواهر ٢٢: ١٦٩.

(٢) الوسائل ١١: ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١ و ٢.

(٣) السؤال الثاني: هل يجوز بالإكراه قتل مؤمن مستحق للقتل لحد؟

الجواب:

والجواب عن هذا السؤال قد اتضح طريق الوصول إليه؛ فإن مقتضى العمومات والإطلاقات الجارية في المرحلة الأولى هو الجواز كما قلنا، فلا بد حينئذ من النظر إلى أن المؤمن المستحق للقتل لحد هل يدخل في إطلاقات وعمومات الأدلة الجارية في المرحلة الثالثة وهي أدلة «لا تقية في الدماء» أم لا. فإن كان داخلاً، حرم قتله شأنه شأن غيره من أصناف المؤمنين، وإلا، جاز قتله بعد بقاءه على مقتضى عمومات وإطلاقات أدلة المرحلة الثانية.

وما يظهر من المشهور في المقام هو حرمة القتل، ومن الواضح اعتماد المشهور في ذلك على عمومات وإطلاقات أدلة المرحلة الثالثة، إلا أن هناك وجهاً آخر في المسألة منشأه التعليل الوارد في بعض أدلة التقية، من أن علة التحريم فيها (أي: تحريم القتل تقية) إنما هي الحفاظ على الدم، ومعناه: أنه

قولهم: «لا تقيه في الدماء»، ومن أن المستفاد من قوله عليه السلام: «ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه»، أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه، وظاهر المشهور الأول.

وأما^(١) المستحق للقتل قصاصا، فهو محقون الدم بالنسبة إلى غير ولي الدم.

إنما لا يجوز القتل تقيه حفاظا على الدم، فالتقيه إنما شرعت لأجل الحفاظ على دم المتقي، فلا يعقل الحفاظ على دمه بإهراق دم غيره، فهذا من نقض الغرض كما هو واضح.

ومقتضى قاعدة أن الحكم تابع لعلته، هو أن حرمة القتل تقيه ترتفع فيما إذا لم يكن الدم محترما كما هو الحال في ما نحن فيه بعد كون المؤمن محكوما بالقتل للحد، ما يعني: عدم شمول أدلة المرحلة الثالثة لهذا المؤمن، ما يعني بدوره: أنه باق على مقتضى أدلة المرحلة الثانية المجوزة للقتل.

(١) السؤال الثالث: هل يجوز بالإكراه قتل مؤمن مستحق للقتل لقصاص؟

الجواب:

ومما ذكرناه في السؤالين السابقين وخاصة السؤال الثاني، يتضح الموقف من السؤال الثالث، فالمستحق للقتل قصاصا محقون الدم بالنسبة إلى غير ولي الدم، فبالنسبة إلى هذا الغير فهو داخل قطعا في أدلة المرحلة الثالثة فيحرم قتله تقيه من قبله.

وأما بالنسبة إلى ولي الدم، فدمه غير محقون، فلا يدخل في عمومات وإطلاقات أدلة المرحلة الثالثة، فهو باق على مقتضى أدلة المرحلة الثانية المجوزة.

ومما^(١) ذكرنا يظهر سكوت الروائيتين عن حكم دماء أهل الخلاف؛ لأن التقية إنما شرعت لحقن دماء الشيعة، فحدها بلوغ دمهم، لا دم غيرهم. وبعبارة أخرى: محصل الرواية لزوم نقض الغرض من تشريع التقية في إهراق الدماء، لأنها شرعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها. ومن المعلوم أنه إذا أكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعية التقية في قتله إهراق ما شرع التقية لحقنه.

هذا كله في غير الناصب، وأما الناصب فليس محقون الدم، وإنما منع منه^(٢) حدوث الفتنة، فلا إشكال في مشروعية قتله للتقية. ومما^(٣) ذكرنا يعلم حكم دم الذمي وشرعية التقية في إهراقه.

(١) السؤال الرابع: هل يجوز بالإكراه قتل غير الناصبي والناصبي؟

الجواب:

والجواب عن هذا السؤال الذي ينحل بدوره إلى سؤالين قد اتضح أيضا السبيل إلى الوصول إليه، فهل المخالف (غير الإثني عشري) داخل في أدلة المرحلة الثالثة أم لا؟ فإن كان داخلا فلا يجوز، وإلا جاز. (٢) أي: من قتله وإهراق دمه، فالفساد في الفتنة أعظم من الفساد في عدم قتله، فيقدم للتزاحم، فلا يجوز قتله.

(٣) السؤال الخامس: هل يجوز بالإكراه إهراق دم غير محترم بالذات؟

الجواب:

وقد اتضح الجواب عن هذا السؤال أيضا، فحيث أن دم الذمي غير محقون بالذات وإن كان محقونا بالعرض بسبب عقد الذمة، فإنه غير مشمول لعومات

وبالجملة، فكل دم غير محترم بالذات^(١) عند الشارع خارج عن مورد الروايتين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التي شرعت التقية فيها^(٢).
بقي الكلام^(٣) في أن الدم يشمل الجرح وقطع الأعضاء، أو يختص بالقتل؟

وجهان: من إطلاق الدم^(٤)، وهو المحكي عن الشيخ^(٥).
ومن عمومات التقية ونفي الحرج والإكراه^(٦)، وظهور الدم المتصف بالحقن

وإطلاقات أدلة المرحلة الثالثة، فيجوز قتله تقية بمقتضى عمومات وإطلاقات أدلة المرحلة الثانية كما تقدم.

(١) عهدة هذا التقييد في أدلة «لا تقية في الدماء» على المصنف تدبر.

(٢) فيجوز قتله تقية بمقتضى عمومات وإطلاقات أدلة المرحلة الثانية كما تقدم.

(٣) السؤال السادس: هل يجوز بالإكراه جرح المؤمن وقطع أعضائه؟

الجواب:

واتضح الجواب عن هذا السؤال أيضا، فما هو المراد من «الدماء» أو «الدم»

الواردة في أدلة المرحلة الثالثة؟ فإن كان المراد منها النفس، فإن الداخل فيها هو النفس فقط، وأما الجرح والقطع، فإن لم يؤديا إلى القتل، فإنهما لا يدخلان في تلك الأدلة، فيبيان على مقتضى أدلة المرحلة الثانية كما سبق بيانه.

(٤) فتكون داخلة في أدلة المرحلة الثالثة.

(٥) حكاه الشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٤١، فقال: «وبه صرح الشيخ

رحمه الله في الكلام»، أنظر: كتاب الاقتصاد: ٢٤٠.

(٦) أي: أدلة المرحلة الثانية بعد عدم المخصص والمقيد في المرحلة

الثالثة بعد ظهور «الدم» الوارد في هذه الأدلة في المبقي للروح، أي: في

في الدم المبقي للروح، وهو المحكي^(١) عن الروضة^(٢) والمصابيح^(٣) والرياض^(٤)، ولا يخلو عن قوة.

النفس، فعبر بالدم وأريد النفس كما هو التعبير الدارج، ولهذا لا يخلو هذا الرأي من قوة.

(١) حكاة السيد المجاهد في المناهل: ٣١٧.

(٢) الروضة البهية ٢: ٤٢٠.

(٣) المصابيح (مخطوط): ٥٢.

(٤) الرياض ١: ٥١٠.

للبحث والتحقيق

وقبل ترك الكلام في هذا التنبيه الأخير، لا بد من الإلفات إلى نقطة مهمة هنا، وهي أننا رأينا أن الشيخ المصنف يُدَّكُّ قد اعتمد في جواز القتل في جميع الأسئلة السابقة على أدلة المرحلة الثانية التي أبرزها في هذه المرحلة، وهو أمر يمكن الكلام فيه، لما مر من كلام من المصنف نفسه في ما سبق من تنبيهات، وهو أن أدلة الإكراه والخرج لا تجري فيما إذا كانت القضية ترتبط بالقتل والنفس، وذلك لما ذكره يُدَّكُّ في حينه من أن تلك الأدلة إنما جعلت للإمتنان على جنس الأمة، ولا معنى للإمتنان على بعضهم دون البعض الآخر، أ، على بعضهم بإضرار البعض الآخر.

والآن: إنطلاقاً من المعلومة السابقة، المطلوب منك الرجوع إلى ما قلناه في كل سؤال من الأسئلة السابقة لترى مقدار ما تؤثره على الجواب المطروح فيها؛ إذ قد لا يؤثر ذلك في جميع تلك الأجوبة.

خاتمة

في ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته^(١)

روى شيخنا الشهيد الثاني رحمه الله في رسالته المسمّاة بكشف الريبية عن أحكام الغيبة، بإسناده عن شيخ الطائفة، عن مفيدها، عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري، عن عبد الله بن سليمان النوفلي، قال:

كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فإذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه، فسلم وأوصل إليه كتابا، فضضه وقرأه، فإذا أول سطر فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم، أطال الله تعالى بقاء سيدي، وجعلني من كل سوء فداه، ولا أراني فيه مكروها، فإنه ولي ذلك والقادر عليه.

إعلم سيدي ومولاي، أني بليت بولاية الأهواز، فإن رأى سيدي ومولاي أن يحد لي حدا، ويمثل لي مثالا، لأستدل به على ما يقربني إلى الله عزوجل وإلى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، ويلخص في كتابه ما يرى لي العمل به، وفي ما أبدله، وأين أضع زكاتي، وفي من أصرفها، ويمن أنس، وإلى من أستريح، ويمن أثق وآمن وألجأ إليه في سري، فعسى أن يخلصني الله تعالى بهدايتك وولايتك، فإنك حجة الله على خلقه وأمينه في بلاده، لا زالت نعمته عليك.

(١) ولما في هذه الخاتمة من أسرار إلهية، ومطالب أخلاقية وعرفانية، فليس لمثلي الولوج في هذا المجال، فأترك ذلك للمختصين العارفين.

قال عبد الله بن سليمان، فأجابه أبو عبد الله عليه السلام:

بسم الله الرحمن الرحيم، حاطك الله بصنعه، ولطف بك بمنه، وكألك برعايته، فإنه ولي ذلك.

أما بعد، فقد جاءني رسولك بكتابك، فقراته وفهمت جميع ما ذكرته وسألت عنه، وذكرت أنك بليت بولاية الأهواز، فسرني ذلك وسأني، وسأخبرك بما سأني من ذلك وما سرني إن شاء الله تعالى.

فأما سروري بولايتك، فقلت: عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ويعز بك ذليلهم، ويكسو بك عاريهم، ويقوي بك ضعيفهم، ويطفئ بك نار المخالفين عنهم.

وأما الذي سأني من ذلك، فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولي لنا فلا تشم رائحة حظيرة القدس، فإني ملخص لك جميع ما سألت عنه، فإن أنت عملت به ولم تجاوزه، رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى.

أخبرني - يا عبد الله - أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة، سلب الله لبه».

واعلم، أني سأشير عليك برأي إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه، واعلم أن خلاصك ونجاتك في حقن الدماء، وكف الأذى عن أولياء الله، والرفق بالرعية، والتأني وحسن المعاشرة، مع لين في غير ضعف، وشدة في غير عنف، ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله.

وارفق برعيتك بأن توقفهم على ما وافق الحق والعدل إن شاء الله تعالى، وإياك والسعاة وأهل النائم، فلا يلزقن بك منهم أحد، ولا يراك الله يوماً وليلة وأنت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً فيسخط الله عليك ويهتك سترك،

واحد مكر خوزي الأهواز فإن أبي أخبرني عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «إن الإيمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي أبدا».

وأما من تأنس به وتستريح إليه وتلجئ أمورك إليه، فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك.

وميز أعوانك، وجرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشدا فشأنك وإياه.

وإياك أن تعطي درهما، أو تخلع ثوبا، أو تحمل على دابة في غير ذات الله، لشاعر أو مضحك أو ممتزح، إلا أعطيت مثله في ذات الله.

ولتكن جوائزك وعطاياك وخلعك للقواد والرسل والأحفاد وأصحاب الرسائل وأصحاب الشرط والأخماس، وما أردت أن تصرف في وجوه البر والنجاح والصدقة والفضة والحج والشرب والكسوة التي تصلي فيها وتصل بها، والهدية التي تهديها إلى الله عزوجل وإلى رسوله من أطيب كسبك.

وانظر يا عبد الله أن لا تكنز ذهبا ولا فضة فتكون من أهل هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. ولا تستصغرن من حلو أو فضل طعام تصرفه في بطون خالية تسكن بها غضب الله رب العالمين.

واعلم، أني سمعت أبي يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوما لأصحابه: ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره جائع، فقلنا: هلكننا يا رسول الله، فقال: من فضل طعامكم، ومن فضل تمركم ورزقكم وخلقكم وخرقكم تطفئون بها غضب الرب تعالى».

وسانبتك بهوان الدنيا وهوان شرفها على من مضى من السلف والتابعين، فقد حدثني أبي، محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام، قال: «لما تجهز

الحسين عليه السلام إلى الكوفة آتاه ابن عباس فناشده الله والرحم أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف بمصرعي منك، وما وكدي من الدنيا إلا فراقها، ألا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام والدنيا؟ فقال له: بلى، لعمري إني أحب أن تحدثني بأمرها.

فقال أبي: قال علي بن الحسين عليه السلام: سمعت أبا عبد الله الحسين عليه السلام يقول: حدثني أمير المؤمنين عليه السلام، قال: إني كنت بفسك في بعض حيطانها وقد صارت لفاطمة عليها السلام، فإذا أنا بامرأة قد قحمت علي وفي يدي مسحة وأنا أعمل بها، فلما نظرت إليها طار قلبي مما تداخلني من جمالها، فشبهتها ببثينة بنت عامر الجمحي وكانت من أجمل نساء قريش.

فقالت: يا بن أبي طالب، هل لك أن تتزوج بي فأغنيك عن هذه المسحة، وأدلك على خزائن الأرض فيكون لك الملك ما بقيت ولعقبك من بعدك؟

فقال لها: من أنت حتى أخطبك من أهلك؟
فقالت: أنا الدنيا.

قال: قلت لها: فارجعي واطلبي زوجا غيري، فلست من شأني، فأقبلت على مسحاتي وأنشأت أقول:

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| لقد خاب من غرته دنيا دنية | وما هي إن غرت قرونا بنائل |
| أقتنا على زي العزيز بثينة | وزينتها في مثل تلك الشمائل |
| فقلت لها: غري سواي فإبني | عزوف عن الدنيا ولسبت |
| وما أنا والدنيا فإن محمدا | أحل صريعا بين تلك |

وهيئات امنى بالكنوز وودها
وأموال قارون وملك القبائل
أليس جميعا للفضاء مصيرنا
ويطلب من خزانها بالطوائف؟
فغري سواي إنني غير راغب
بما فيك من ملك وعز ونائل
فقد قنعت نفسي بما قد
فشأنك يا دنيا وأهل الغوائل
فإنني أخاف الله يوم لقاءه
وأخشى عذابا دائما غير زائل

فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبة لأحد، حتى لقي الله تعالى
محمودا غير ملوم ولا مذموم، ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم،
لم يتلطحوا بشيء من بوائقها».

وقد وجهت إليك بمكارم الدنيا والآخرة عن الصادق المصدق رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم، فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا،
ثم كانت عليك من الذنوب والخطايا كمثل أوزان الجبال وأمواج البحار،
رجوت الله أن يتجافى عنك جل وعز بقدرته.

يا عبد الله، إياك أن تخيف مؤمنا، فإن أبي حدثني عن أبيه، عن جده
علي بن أبي طالب عليه وعليهم السلام، أنه كان يقول: «من نظر إلى مؤمن
نظرة ليخيفه بها، أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله، وحشره على صورة الذر
لحمه وجسده وجميع أعضائه، حتى يورده مورده».

وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم، قال: «من أغاث لهفانا من المؤمنين إغاثه الله يوم لا ظل إلا
ظله، وآمنه من الفرع الأكبر، وآمنه من سوء المتقلب.

ومن قضى لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة، إحداهما الجنة.
ومن كسا أخاه المؤمن جبة عن عري، كساه الله من سندس الجنة واستبرقها

وحريرها، ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك.
ومن أطعم أخاه من جوع، أطعمه الله من طيبات الجنة، ومن سقاه من
ظماً، سقاه الله من الرحيق المختوم. ومن أخدم أخاه، أخدمه الله من
الولدان المخلدين، وأسكنه مع أوليائه الطاهرين.

ومن حمل أخاه المؤمن على راحلة، حمله الله على ناقة من نوق الجنة،
وباهى به الملائكة المقربين يوم القيامة.

ومن زوج أخاه المؤمن امرأة يأنس بها وتشد عضده ويستريح إليها،
زوجه الله من الحور العين، وأنسه بمن أحبه من الصديقين من أهل بيت
نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وإخوانه، وأنسهم به.

ومن أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر، أعانه الله على إجازة
الصراط عند زلة الأقدام. ومن زار أخاه المؤمن في منزله لا لحاجة منه
إليه، كتب من زوار الله، وكان حقيقاً على الله أن يكرم زائره».

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه سمع
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لأصحابه يوماً: «معاشر الناس،
إنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه، فلا تتبعوا عثرات
المؤمنين، فإنه من تتبع عثرة مؤمن يتبع الله عثرته يوم القيامة، وفضحه
في جوف بيته».

وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه قال: «أخذ الله ميثاق
المؤمن على أن لا يصدق في مقالته، ولا ينتصف من عدوه، وعلى أن لا
يشفى غيظه إلا بفضيحة نفسه، لأن المؤمن ملجم، وذلك لغاية قصيرة
وراحة طويلة، أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله
يقول بمقالة يبغيه ويحسده، وشيطان يغويه ويمقتة، وسلطان يقضو إثره

ويتبع عثراته، وكافر بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه ديناً، وإباحة حريمه غنماً، فما بقاء المؤمن بعد هذا؟».

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «نزل جبرئيل عليه السلام، فقال: يا محمد، إن الله يقرؤك السلام ويقول: اشتقت للمؤمن اسماً من اسمائي، سميته مؤمناً، فالؤمن مني وأنا منه، من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة».

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يوماً: «يا علي، لا تناظر رجلاً حتى تنظر في سريرته، فإن كانت سريرته حسنة فإن الله عز وجل لم يكن ليخذل وليه، وإن كانت سريرته ردية فقد يكفيه مساويه، فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل به من معاصي الله عز وجل ما قدرت عليه».

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، اولئك لا خلاق لهم».

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه قال: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت أذناه ما يشينه ويهدم مروته، فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجْبُونَ أَنْ تَشْبَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾».

يا عبد الله، وحدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه قال: «من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروته وشينه، أو ثقه الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بالمرجح مما قال، ولن يأتي بالمرجح منه أبداً».

ومن أدخل على أخيه المؤمن سروراً فقد أدخل على أهل بيت نبيه صلى

الله عليه وآله وسلم سرورا، ومن أدخل على أهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله وسلم سرورا فقد أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرورا، ومن أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرورا فقد سر الله، ومن سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته».

ثم إنني أوصيك بتقوى الله، وإيثار طاعته، والاعتصام بحبله، فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدي إلى صراط مستقيم.

فاتق الله ولا تؤثر أحدا على رضاه وهواه، فإنه وصية الله عزوجل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها، ولا يعظم سواها.

واعلم، أن الخلق لم يوكلوا بشيء أعظم من تقوى الله، فإنه وصيتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا يسأل الله عنه غدا فافعل.

قال عبد الله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق عليه السلام إلى النجاشي نظر فيه، فقال: صدق - والله الذي لا إله إلا هو - مولاي، فما عمل أحد بما في هذا الكتاب إلا نجا. قال: فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته.^(١)

(١) هذا آخر ما وسعنا تناوله في هذا الجزء من أجزاء هذه السلسلة، لتترك ما بقي من مطالب (المكاسب المحرمة) إلى الجزء التالي والأخير في هذا المجال، ليتم بذلك الكلام في هذا الكتاب.

نحمده تعالى على عظيم ما منح ويسر، ونشكره على جزيل ما رزق من معلومة وفكرة وكلمة، وهذا من فضل ربي، وبركات أهل البيت عليهم السلام، وافضال صاحب العصر والزمان ﷺ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.



فهرست الموضوعات

المسألة الثالثة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

الغناء

- المدخل..... ١٩
- النقطة الأولى: أستاذ الفقهاء والمجتهدين: فكر خلّاق مُبدع ٢٠
- النقطة الثانية: الطريقة الفنيّة للإستنباط في المقام..... ٢١
- النقطة الثالثة: الحرمة الذاتية والحرمة العرضية للغناء..... ٢٣
- النقطة الرابعة: محطات البحث في المقام..... ٢٥
- المحطة الأولى: الإستدلال على حرمة الغناء بالأخبار المختلفة..... ٢٩
- النوع الأول من الروايات المستدل بها - الروايات المفسرة..... ٢٩
- الطائفة الأولى من الأخبار المفسرة..... ٣٠
- الطائفة الثانية من الأخبار المفسرة..... ٣١
- الطائفة الثالثة من الأخبار المفسرة..... ٣٢
- نتيجة البحث في الطوائف الثلاثة من الروايات المفسرة..... ٣٨
- النوع الثاني من الروايات المستدل بها على حرمة الغناء..... ٣٩
- المحطة الثانية: النسبة بين الغناء المحرم والغناء لغة واصطلاحا ٤٢
- الهدف من الكلام في هذه المحطة (إبداع في إبداع) ٤٢
- لا يعتبر الإطراب الفعلي في حقيقة الغناء ٤٨
- الدليل على عدم الإعتبار (هروب من إشكال على تعريف المشهور) ٤٨
- خلاصة المحطة الثانية ونتيجتها..... ٥٥
- اللهو يتحقق بأحد أمرين ٥٧
- المحطة الثالثة: وقفة مع من عرضت لهم الشبهة في الغناء..... ٥٩
- وقفات تتعلق بالمنهج..... ٦١

| | |
|-----|--|
| ٦٠٦ |نيل المآرب / ج ٤ |
| ٦٥ | ثلاث وقفات |
| ٦٥ | الوقفة الأولى: منهج التعامل مع عناصر عملية الإستدلال في المقام |
| ٦٥ | أولا: منهج الشيخ الأنصاري |
| ٦٦ | ثانيا: منهج المحقق الإيرواني |
| ٦٧ | ثالثا: منهج الإمام الخميني <small>تذكار</small> |
| ٦٧ | رابعا: منهج السيد الخوئي <small>تذكار</small> |
| ٦٨ | الوقفة الثانية: في عملية الإستدلال ومراحلها |
| ٧٠ | الوقفة الثالثة: ضرورة الإلتفات إلى محورية المنهج ولوازمه دائما |
| ٧٤ | تمامية نسبة الحرمة العرضية إلى المحدث الكاشاني |
| ٧٧ | التحقيق في نسبة القول بالحرمة العرضية إلى المحدث السبزواري |
| ٨٦ | القول بالحرمة العرضية للغناء في غاية الضعف |
| ٨٩ | بيان الموقف من الروايات المدعى دلالتها على الحرمة العرضية |
| ١٠١ | القسم الثاني من الشبهة: الشبهة في الموضوع |
| ١٠٥ | القسم الثالث من الشبهة: شبهة اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع |
| ١٢٠ | المحطة الرابعة: الكلام في ما استثناه المشهور من حرمة الغناء |
| ١٢١ | المورد الأول: الحداء |
| ١٢٤ | المورد الثاني: غناء المغنية في الأعراس |

المسألة الرابعة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

الغبية

| | |
|-----|--|
| ١٣٥ | المدخل |
| ١٣٥ | النقطة الأولى: وجه البحث في هذه المسألة في المكاسب |
| ١٣٦ | النقطة الثانية: محطات البحث في المقام |
| ١٣٩ | النقطة الثالثة: مراحل عملية الإستنباط في المقام |

| | |
|----------|---|
| ٦٠٧..... | فهرست الموضوعات |
| ١٤١..... | المحطة الأولى: الإستدلال على حرمة الغيبة |
| ١٤٢..... | الدليل الأول: الكتاب العزيز |
| ١٤٥..... | الدليل الثاني: السنة المطهرة |
| ١٤٨..... | المحطة الثانية: التحقيق في ما يستفاد من أدلة حرمة الغيبة |
| ١٤٩..... | المسألة الأولى: الغيبة من الكبائر |
| ١٥٢..... | المسألة الثانية: إختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن |
| ١٥٨..... | المسألة الثالثة: حرمة غيبة المؤمن المميز |
| ١٦٠..... | المسألة الرابعة: حكم غيبة المجنون |
| ١٦٢..... | المحطة الثالثة: بيان حقيقة الغيبة |
| ١٦٣..... | كلمات اللغويين في تعريف الغيبة |
| ١٦٤..... | وقفة عند كلمات اللغويين (ما تقوم به الغيبة) |
| ١٦٤..... | الأول: قصد الإنتقاص بذكر العيب |
| ١٦٤..... | الثاني: الكراهة من قبل المغتاب |
| ١٦٨..... | إعتبار الشهيد الثاني قصد الإنتقاص في تحقق الغيبة |
| ١٦٩..... | ما يرد على تعريف الشهيد الثاني |
| ١٧١..... | ثمرات وملاحظات استدلالية مهمة |
| ١٧٤..... | إحتمالان في تعريف الغيبة حتى الآن |
| ١٧٧..... | إذا لم يكن المنقول نقصا فلا غيبة |
| ١٧٨..... | النقص المخفي مع قصد الإنتقاص هو المقدار المتيقن من الغيبة |
| ١٧٩..... | النقص المخفي لا مع قصد الإنتقاص حرام لانه كشف عورة |
| ١٨١..... | النقص المخفي لا مع قصد الإنتقاص غيبة |
| ١٨٣..... | إذا كان النقص ظاهرا فلا غيبة |
| ١٨٥..... | صدق الغيبة بأي نقصان |
| ١٨٨..... | تحقق الغيبة بمطلق الذكر |

| | |
|-----|---|
| ٦٠٨ |فيل المآرب / ج ٤ |
| ١٩٠ |دواعي الغيبة |
| ١٩١ |قد تخفى الغيبة أحيانا |
| ١٩١ |يعتبر في تحقق الغيبة حضور مخاطب |
| ١٩٤ |لو كان المقول فيه مرددا على نحو الشبهة غير المحصورة فلا غيبة |
| ١٩٥ |لو كان المقول فيه مرددا على نحو الشبهة المحصورة |
| ١٩٩ |المدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة |
| ١٩٩ |المحطة الرابعة: كفارة الغيبة الماحية لها |
| ٢٠٠ |الطريقة الفنية للإستنباط في المقام |
| ٢٠٥ |الإحتمال الأول: كفارة الغيبة الإبراء |
| ٢٠٨ |مقتضى الأدلة: وجوب الإبراء مطلقا |
| ٢٠٨ |الإحتمال الثاني: الكفارة مخيرة بين الإستبراء والإستغفار |
| ٢١٠ |الإحتمال الثالث: التفصيل بين الإبراء والإستغفار |
| ٢١٤ |عدم وجوب الإبراء لا يخلو عن قوة |
| ٢١٤ |مقتضى الإحتياط الإستبراء |
| ٢١٤ |نتيجة البحث: وجوب الإستبراء لا يخلو عن قرب |
| ٢١٦ |المحطة الخامسة: ما استثنى من الغيبة |
| ٢١٦ |النقطة الأولى: توضيح المسألة محل البحث |
| ٢١٧ |النقطة الثانية: في توجيه الإستثناء في موارد الجواز |
| ٢٢٠ |النقطة الثالثة: الطريقة الفنية للإستنباط في المقام |
| ٢٢٠ |ملاحظات منهجية مهمة |
| ٢٢٨ |يجوز اغتيال المتجاهر ولو مع عدم غرض صحيح |
| ٢٢٩ |يجوز اغتيال المتجاهر في غير ما تجاهر به |
| ٢٣١ |إلحاق ما يتستر به المتجاهر بما يتجاهر به إذا كان دون قبحا |
| ٢٣٢ |المراد بالمتجاهر |

| | |
|----------|---|
| ٦٠٩..... | فهرست الموضوعات |
| ٢٣٢..... | لا يجوز غيبة المتجاهر في غير محل تجاهره |
| ٢٣٥..... | الموضع الثاني: تظلم المظلوم |
| ٢٣٥..... | ثالثا: الإستثناء بالتخصيص |
| ٢٤٢..... | موارد أخرى للرخصة لمزاحمة الغرض الأهم |
| ٢٤٢..... | أولا: نصح المستشار |
| ٢٤٣..... | ثانيا: الاستفتاء |
| ٢٤٥..... | ثالثا: قصد ردع المغتاب |
| ٢٤٥..... | رابعا: قصد حسم مادة الفساد |
| ٢٤٦..... | خامسا: جرح الشهود والرواة |
| ٢٤٧..... | سادسا: دفع الضرر عن المغتاب |
| ٢٤٨..... | الغيبة للتقية جائزة |
| ٢٤٩..... | سابعا: ذكر الشخص بصفته المميزة |
| ٢٥٠..... | ثامنا: إذا لم يؤثر عند السامع شيئا |
| ٢٥١..... | تاسعا: رد من ادعى نسبا ليس له |
| ٢٥١..... | عاشرا: القدح في مقالة باطلة |
| ٢٥٣..... | المحطة السادسة: حكم استماع الغيبة |
| ٢٥٣..... | أولا: حكم استماع الغيبة |
| ٢٥٥..... | في تفصيلات حرمة استماع الغيبة |
| ٢٥٦..... | ما نقله الشهيد الثاني في المقام |
| ٢٥٧..... | ثانيا: إستلزام عدم الوجوب لما لا يمكن الإلتزام به |
| ٢٥٨..... | إحتمال حرمة إستماع الغيبة مع فرض جوازها |
| ٢٥٩..... | الأقوى جواز إستماع الغيبة مع فرض جوازها |
| ٢٦١..... | المحطة السابعة: حكم رد الغيبة |
| ٢٦٢..... | رد الغيبة غير النهي عنها |

٦١٠..... نيل المآرب / ج ٤

٢٦٣..... قد يتضاعف عقاب المغتاب

٢٦٤..... قد يطلق الإغتياب على البهتان

٢٦٥..... المحطة الثامنة: خاتمة: بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه...

المسألة الخامسة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

القمار

٢٧٣..... المدخل

٢٧٣..... النقطة الأولى: بيان المسألة محل البحث

٢٧٤..... النقطة الثانية: الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

٢٧٥..... النقطة الثالثة: محطات البحث في المقام

٢٧٧..... المحطة الأولى: حكم القمار وأدلته

٢٧٨..... المحطة الثانية: القمار لغة واصطلاحا

٢٧٨..... ثلاثة أقوال في حقيقة القمار

٢٧٩..... المحطة الثالثة: البحث في مسائل أربع

٢٨٠..... المسألة الأولى: اللعب بآلات القمار مع الرهن

٢٨١..... المسألة الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن

٢٨١..... الأدلة المدعاة على الحرمة في المقام

٢٨١..... الدليل الأول: إطلاقات حرمة القمار

٢٨٣..... الدليل الثاني: إطلاق النهي عن اللعب بآلات القمار

٢٨٥..... الدليل الثالث: إطلاق رواية تحف العقول

٢٨٩..... المسألة الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار

٢٨٩..... الظاهر الحرمة في المقام

| | |
|----------|---|
| ٦١١..... | فهرست الموضوعات |
| ٢٩٢..... | الإستدلال على الحرمة بالروايات |
| ٢٩٤..... | صاحب الجواهر يذهب إلى الجواز في ما نحن فيه |
| ٢٩٧..... | الإشكال على الحرمة التكليفية برواية المؤاكلة |
| ٢٩٧..... | رد الإشكال بالرواية السابقة |
| ٢٩٨..... | حكم العوض في المقام حكمه في سائر المعاملات الفاسدة |
| ٢٩٩..... | رد الإشكال برواية القبيء |
| ٣٠٠..... | المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض بغير آلات القمار |
| ٣٠١..... | الأكثر على التحريم، بل نقل الإجماع عليه |
| ٣٠٢..... | ذهاب جماعة إلى الجواز في المقام |
| ٣٠٣..... | أدلة الجواز في المقام |
| ٣٠٣..... | الأصل يقتضي الجواز |
| ٣٠٣..... | لا إجماع على الحرمة |
| ٣٠٣..... | رواية (لا سبق) لا تدل على الحرمة |
| ٣٠٥..... | الإستدلال على الحرمة بأدلة القمار |
| ٣٠٧..... | شاهد على عدم أخذ آلة القمار في صدقه |
| ٣٠٩..... | رد الإستدلال بأدلة تحريم اللهو واللعب والباطل |
| ٣١٠..... | نتيجة البحث في هذه المسألة |

المسألة السادسة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

القيادة

| | |
|----------|--|
| ٣١٥..... | المدخل |
| ٣١٥..... | النقطة الأولى: بيان المسألة محل البحث |
| ٣١٦..... | النقطة الثانية: الطريقة الفنية للإستنباط في المقام |
| ٣١٦..... | النقطة الثالثة: محطات البحث في المقام |

٦١٢ نيل المآرب / ج ٤

٣١٦ القيادة حرام

٣١٧ حقيقة القيادة شرعا

٣١٧ القيادة من الكبائر

٣١٨ دلة حرمة القيادة

المسألة السابعة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

القيافة

٣٢٣ المدخل

٣٢٣ النقطة الأولى: بيان المسألة محل البحث

٣٢٤ النقطة الثانية: الطريقة الفنية للإستنباط في المقام

٣٢٤ النقطة الثالثة: محطات البحث في المقام

٣٢٥ المحطة الأولى: ذكر حكم القيافة في الجملة وما ذكر فيه

٣٢٥ المحطة الثانية: الكلام في تعريف القيافة لغة وإصطلاحا

٣٢٦ أولا: القيافة لغة

٣٢٧ ثانيا: القيافة إصطلاحا

٣٢٨ المحطة الثالثة: تشخيص الحكم التكليفي للقيافة

٣٢٨ الوقفة الأولى: تشخيص حصة القيافة المحرمة عند الفقهاء

٣٢٩ الوقفة الثانية: تأييد الفقهاء في ما ذهبوا إليه وذكر الأدلة عليه

٣٣١ الوقفة الثالثة: المعارض لأدلة الحرمة المزبورة

٣٣١ الوقفة الرابعة: الموقف من المعارضة

المسألة الثامنة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

الكذب

٣٣٧ المدخل

- ٣٣٧ النقطة الأولى: بيان المسألة محل البحث
- ٣٣٨ النقطة الثانية: الطريقة الفنية للإستنباط في المقام
- ٣٣٨ النقطة الثالثة: محطات البحث في المقام
- ٣٤١ المحطة الأولى: بيان أن حرمة الكذب من الضرورات
- ٣٤١ المحطة الثانية: تقسيم الكلام إلى مقامين
- ٣٤٢ المقام الأول: إثبات أن الكذب من الكبائر
- ٣٤٢ الوقفة الأولى: الروايات والآيات على كون الكذب مطلقا من الكبائر
- الوقفة الثانية: ما ظاهره أن الكبيرة نوع خاص من الكذب، والموقف النهائي
في المسألة ٣٤٥
- الموقف النهائي من المسألة ٣٤٨
- الوقفة الثالثة: الكلام في خلف الوعد وأنه كذب أم لا ٣٤٩
- الوقفة الرابعة: الكلام في الكذب في الهزل وموقف الشريعة منه ٣٥٤
- إحتمال الحرمة حتى في النحو الثاني من الكذب هازلا ٣٥٧
- الوقفة الخامسة: المبالغة في الإدعاء ليست من الكذب ٣٥٩
- الوقفة السادسة: التورية ليست من الكذب ٣٦١
- الإستدلال على حرمة التورية بإلغاء الخصوصية وردده ٣٦٤
- رأي بعض المخالفين وردده ٣٦٦
- المقام الثاني من المحطة الثانية من محطات البحث في الكذب ٣٧٠
- الوقفة الأولى: الإضطراب مما يسوغ الكذب ٣٧٠
- البحث الأول: ذكر الأدلة على جواز الكذب حالة الإضطراب ٣٧٢
- البحث الثاني: هل يعتبر عدم التورية لمن يقدر عليها؟ ٣٧٦
- الجواب من خلال نقاط ثمانية ٣٧٦
- البحث الثالث: الإكراه وما يترتب عليه، وفرقه عن الإضطراب ٣٩٧
- النقطة الأولى: الإشكال على التفريق بين الإضطراب والإكراه ٣٩٨

- النقطة الثانية: توجيه مذهب المشهور في المقام ٤٠١
- النقطة الثالثة: إستدراك من التوجيه السابق لمذهب المشهور ٤٠٥
- النقطة الرابعة: بطلان الإستدراك السابق ٤٠٦
- النقطة الخامسة: لا فرق بين الإضطراب والإكراه لو قلنا بخلاف المشهور... ٤٠٧
- النقطة السادسة: لا إضطراب ولا إكراه مع إمكان التفصي بغير التورية ٤٠٨
- النقطة السابعة: الأحوط التورية في البابين (الإضطراب والإكراه) ٤١٠
- البحث الرابع: التحقيق في الضرر المسوغ للكذب ٤١١
- البحث الخامس: الأليق في روايات التقية ٤١٣
- الوقفه الثانية: إرادة الإصلاح مما يسوغ الكذب ٤١٥
- البحث الأول: إستفاضة الأخبار في الجواز ٤١٥
- البحث الثاني: ظاهر أخبار جواز الكذب للإصلاح عدم وجوب التورية ... ٤١٨
- الوقفه الثالثة: إشارة خاطفة إلى مسوغ ثالث من مسوغات الكذب ٤٢٠

المسألة التاسعة عشر

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

الكهانة

- المدخل ٤٢٥
- النقطة الأولى: بيان المسألة محل البحث ٤٢٥
- النقطة الثانية: بيان الطريقة الفنية للإستنباط في المقام ٤٢٦
- النقطة الثالثة: محطات البحث في المقام ٤٢٦
- المحطة الأولى: التعريف بالكهانة والمقصود منها ٤٢٧
- النقطة الأولى: حقيقة الكهانة من خلال كلمات اللغويين والفقهاء ٤٢٧
- النقطة الثانية: الوصول إلى حقيقة الكهانة من خلال الأخبار ٤٢٩
- المحطة الثانية: في تحقق الكهانة بعد البعثة النبوية الشريفة ٤٣١
- المحطة الثالثة: لا خلاف في حرمة الكهانة ومجموعة من أخبارها... ٤٣٢

المسألة العشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه
اللهو

- المدخل ٤٣٩
- محطات البحث في المقام ٤٣٩
- المحطة الأولى: كلمات الأصحاب الظاهرة في حرمة اللهو ٤٤٠
- المحطة الثانية: نقل الأخبار الدالة على حرمة اللهو أو المؤيدة لها .. ٤٤٦
- المحطة الثالثة: حقيقة اللهو وماهيته ٤٥١
- الإحتمال الأول: اللهو هو مطلق اللعب ٤٥٣
- الإحتمال الثاني: اللهو هو خصوص اللعب عن بطر ٤٥٤
- الإحتمال الثالث: اللهو هو مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي
مع انبعائها عن القوى الشهوية ٤٥٤
- المحطة الرابعة: حقيقة كل من (اللعب) و(اللغو) وحكم كل منهما ٤٥٥
- أولا: اللعب ٤٥٥
- الأول: الترادف ٤٥٥
- الثاني: التفصيل ٤٥٦
- الثالث: العموم والخصوص المطلق ٤٥٦

المسألة الحادية والعشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم

- أدلة حرمة مدح من لا يستحق المدح، أو يستحق الذم ٤٦٣
- أولا: العقل ٤٦٣
- ثانيا: الكتاب الكريم ٤٦٤

٦١٦ نيل المأرب / ج ٤

٤٦٤ ثالثا: الأخبار الشريفة

المسألة الثانية والعشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه
معونة الظالمين في ظلمهم

٤٦٩ المدخل

٤٦٩ محطات البحث في المقام

٤٧١ المحطة الأولى: حكم معونة الظالمين في ظلمهم

٤٧٢ المحطة الثانية: حكم معونة الظالمين في غير ظلمهم

٤٧٣ المرحلة الأولى: نقل الأخبار الكثيرة الظاهرة في الحرمة

٤٧٣ المرحلة الثانية: خلافا لتلك الأخبار ظاهر المشهور عدم الحرمة

٤٧٤ المرحلة الثالثة: أن الأقوى التفصيل في المقام بين حالتين

المسألة الثالثة والعشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه
النجش

٤٨٣ محطات البحث في المقام

٤٨٤ المحطة الأولى: ذكر الأدلة على حرمة النجش

٤٨٤ الأول: السنة الشريفة

٤٨٥ الثاني: الإجماع المنقول بنفسه

٤٦٨ المحطة الثانية: حقيقة النجش

المسألة الرابعة والعشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه
النميمة

٤٩٣ محطات البحث في المقام

المحطة الأولى: النميمة حرام بالأدلة الأربعة..... ٤٩٤

المحطة الثانية: حقيقة النميمة..... ٤٩٤

المحطة الثالثة: الروايات والآيات التي ادعت على حرمة النميمة..... ٤٩٥

المحطة الرابعة: حالات إباحة النميمة..... ٤٩٩

المسألة الخامسة والعشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

النوح بالباطل

محطات البحث في المقام..... ٥٠٥

المحطة الأولى: ذكر من ذهب إلى حرمة النوح بالباطل..... ٥٠٦

المحطة الثانية: التعرض إلى دليل الحرمة ومقدار ما يثبت به..... ٥٠٧

المحطة الثالثة: الموقف مما يظهر منه حرمة النوح بالباطل مطلقا..... ٥٠٨

المسألة السادسة والعشرون

من النوع الرابع مما يحرم التكسب به لكونه عملا محرما في نفسه

الولاية من قبل الجائر

محطات البحث في المقام..... ٥١١

المحطة الأولى: تعريف الولاية محل البحث وأنها محرمة..... ٥١٢

المحطة الثانية: أدلة الحرمة ومدى ما يثبت بها..... ٥١٣

الموقف الأول: الأدلة التي أقيمت على حرمة الولاية من قبل الجائر..... ٥١٣

الموقف الثاني: نوع حرمة الولاية (الذاتية والعرضية) على ضوء الروايات..... ٥١٤

المحطة الثالثة: ما يسوغ الولاية من قبل الجائر..... ٥١٧

مراحل عملية الإستنباط في المقام..... ٥١٧

عمل المسوغ عن طريق أساليب متعددة..... ٥١٨

المسوغ الأول: القيام بمصالح العباد..... ٥١٩

| | |
|-----|---|
| ٥١٩ | الموقف الأول: أدلة الجواز في المقام..... |
| ٥٢٣ | الموقف الثاني: نوع الجواز المستفاد من الروايات..... |
| ٥٢٧ | الموقف الثالث: الإشكال في وجوب الولاية والموقف منه..... |
| ٥٤٩ | المسوغ الثاني للولاية من قبل الجائر: الإكراه..... |
| ٥٤٩ | الموقف الأول: حقيقة الإكراه..... |
| ٥٥٠ | الموقف الثاني: الدليل على تسويغ الإكراه للولاية من قبل الجائر..... |
| ٥٥٠ | ١- الكتاب العزيز..... |
| ٥٥٠ | ٢- الروايات..... |
| ٥٥١ | ٣- الإجماع..... |
| ٥٥٢ | الموقف الثالث: تنبيهات مرتبطة بتسويغ الإكراه..... |
| ٥٥٢ | التنبيه الأول: إباحة الإكراه للوازم المحرمة للولاية..... |
| ٥٦٥ | التنبيه الثاني: قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير..... |
| ٥٧٥ | التنبيه الثالث: إعتبار العجز عن التفصي في جواز الولاية..... |
| ٥٨٣ | التنبيه الرابع: قبول الولاية مع ضرر مالي لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة..... |
| ٥٨٦ | التنبيه الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعد بالقتل..... |
| ٥٨٨ | السؤال الأول: هل يجوز بالإكراه قتل المؤمن؟..... |
| ٥٩٠ | السؤال الثاني: هل يجوز بالإكراه قتل مؤمن مستحق للقتل لحد؟..... |
| ٥٩١ | السؤال الثالث: هل يجوز بالإكراه قتل مؤمن مستحق للقتل لقصاص؟..... |
| ٥٩٢ | السؤال الرابع: هل يجوز بالإكراه قتل غير الناصبي والناصبي؟..... |
| ٥٩٢ | السؤال الخامس: هل يجوز بالإكراه إهراق دم غير محترم بالذات؟..... |
| ٥٩٣ | السؤال السادس: هل يجوز بالإكراه جرح المؤمن وقطع أعضائه؟..... |
| ٥٩٥ | خاتمة: في ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته..... |
| ٦٠٣ | فهرست الموضوعات..... |