

المَكَا سِبِ الْمُحَرَّمَةِ

هذا مجموع المباحث التي أملاها علينا شيخنا الأستاذ آية الله الشيخ جواد المروي دام ظله من مباحث المكاسب المحرمة على منهج كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري رحمه الله [من البحث عن التصوير و هو المورد الخامس من موارد التي يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرماً بنفسه إلى البحث عن حلق اللحية و هو المورد التاسع من تلك الموارد] من (١٤٠٢/٧/٤ هـ ش) إلى (١٤٠٣/٣/٧ هـ ش)

لا يخفى عليكم أنّ هذا التقرير لا يخلو إحيانا من نقاط ضعف و أخطاء و نقوص كلّها من المقرّر. فأرجو من إخواني و أعزائي أن يبلغوني أيّ خطأ و نقص يوجد فيه من جهة الظاهر أو المحتوى.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

سعيد زمانى

Aqhlesorkh@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا، حَبِيبِ

قُلُوبِنَا وَطَبِيبِ نُفُوسِنَا أَبِي الْقَاسِمِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدًا ﷺ وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ

الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، صَلَاةً تَرْغَمُ أَنْوْفَ الْجَاهِلِينَ

اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِلْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ

المورد الخامس: التصوير

و قد تعرّض الشيخ الأعظم لهذا العنوان و قال: «تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسّمة بلا خلافٍ فتوى و نصّاً. و كذا مع عدم التجسّم...»^١

و تنقيح البحث فيه يكون في ضمن أمور:

الأمر الأول: في معنى التصوير و أقسامه

الأولى: إنّ للتصوير أقسام مختلفة؛ يمكن أن يفصل بينهما، فلا بدّ من ذكرها بالإختصار.

فنقول: إنّ التصوير بلحاظ التجسّم و عدمه ينقسم تارة: على النحت و التجسيم و هو صناعة تصوير له أبعاد ثلاثة، و أخرى: على الرسم و النقش على سطح مثل الورق أو الخشب أو الزجاج من دون أن يكون له أبعاد ثلاثة.

و الصورة قد تكون لذوى الأرواح و قد لا يكون كذلك، و هي قد تكون كاملاً و قد تكون نصفياً و في كلّ الأقسام يمكن أن يكون واقعياً و يمكن أن يكون خيالياً.

التصوير في كلها قد يكون بغرض عقلائي كصنع الروبوتات الطبيّة و الخدميّة و التعليميّة، و قد لا يكون كذلك.

هنا تقسيم آخر بأنّ التصوير و صنع المجسمات أو الرسوم قد يكون بيد الإنسان و قد يكون بعمل المكنائن أو الآلات الحديثة، فقد فصل الإمام الخميني بينهما و قال: «لو فرضت مكيئة صُنعت لإيجاد المجسمات و باشر أحد لإتصال القوة الكهربائية بها فخرجت لأجلها الصور الجسمية منها لم يفعل حراماً»^٢

الثانية: في معنى التصوير و التمثال في اللغة و الإستعمال

و قد ورد في روايات الباب عنوانين، التصوير و مشتقاته و التمثال.

و التحقيق أنّهما بمعنى واحد، و هو إنشاء مظهر مخلوق بشيء آخر كالطين و الحديد و نحوهما، سواء كان

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٨٣.

٢. المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٣٠١.

بنحو التجسّم بحيث يوجد له الظلّ أو بنحو الصورة و النقش من دون تجسيم، و سواء كان لذي روح من إنسان أو حيوان أو لغير ذي روح كالشجر و العمارة و نحوها.

و الشاهد عليه، ما يستفاد من كتب اللغة، و قد ورد في معجم مقائيس اللغة في مادة «صور»: «و من ذلك الصورة، صورة كل مخلوق و الجمع صور و هي هيئة خلقته»^١، و في المحكم و المحيط الأعظم: «التمثال الصورة، جمع تماثيل و مثل له الشيء صوره»^٢ و و في مفردات راغب: «التمثال الشيء المصوّر»^٣.

و أمّا في الروايات:

فإن لفظة «تمثال» أستمعملت تارة في النقش كما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ فِيهِ تَمَائِيلٌ»^٤ و في رواية أخرى: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَصْلُحُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي بَيْتٍ عَلَى بَابِهِ سِتْرٌ خَارِجٌ فِيهِ تَمَائِيلٌ»^٥ و في ثالثة: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام عَنِ الْمُصَلِّيِّ وَ الْبِسَاطِ يَكُونُ عَلَيْهِ التَّمَائِيلُ أَيْقُومُ عَلَيْهِ فَيُصَلِّي أَمْ لَا فَقَالَ وَ اللَّهُ إِنِّي لَا كَرِهَهُ»^٦.

و تارة أخرى، أستمعمل في المجسّمة، كما ورد «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ قَوْمًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يُؤْتَى لَهُمْ مِنْ طَعَامِهِمْ حَتَّى جَعَلُوا مِنْهُ تَمَائِيلَ يَسْتَنْجُونَ بِهَا فَلَمْ يَرَلِ اللَّهُ بِهِمْ حَتَّى اضْطُرُّوا إِلَى التَّمَائِيلِ يُتَّقُونَهَا وَ يَأْكُلُونَهَا»^٧ و كذا ما نقله صاحب الوسائل عن قرب الإسناد: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ فِي بَيْتِهِ تَمَائِيلٌ أَوْ فِي سِتْرِ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهَا وَ هُوَ يُصَلِّي فِي ذَلِكَ الْبَيْتِ ثُمَّ عَلِمَ مَا عَلَيْهِ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ فِيمَا لَا يَعْلَمُ شَيْءٌ فَإِذَا عَلِمَ فَلْيَنْزِعِ السِتْرَ وَ لْيَكْسِرْ رُءُوسَ التَّمَائِيلِ»^٨.

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٣، ص: ٣٢٠.

٢. المحكم و المحيط الأعظم؛ ج ١٠، ص ١٦١؛ و في كذا في الصحاح؛ ج ٥، ص ١٨١٦؛ لسان العرب؛ ج ١١، ص ٦١٣.

٣. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص ٧٥٨.

٤. الكافي؛ ج ٣، ٤٠١، ح ١٧.

٥. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٤، ص: ٤٤١.

٦. نفس المصدر، ج ٥، ص: ١٧٠.

٧. نفس المصدر، ج ٢٤، ص: ٣٨٦.

٨. نفس المصدر، ج ٤، ص: ٤٤١.

و كذا لفظتي «الصورة» و «التصوير»، فإنَّهما أيضاً أستعملا تارة في المجسِّمة كقوله عليه السلام: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي هَدْمِ الْقُبُورِ وَ كَسْرِ الصُّوَرِ»^١ و أخرى في النقوش: «لَا يَسْجُدُ الرَّجُلُ عَلَى صُورَةٍ وَلَا عَلَى بَسَاطٍ فِيهِ صُورَةٌ»^٢ و «لَا تُصَوِّرُوا سُقُوفَ الْبُيُوتِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَرِهَ ذَلِكَ»^٣

هذا؛ ولكنَّ المطرزي، قد فَرَّقَ في المُعَرَّبِ بينهما، حيث قال: «وَالْتَّمَالُ مَا تَصْنَعُهُ وَ تُصَوِّرُهُ مُسَبَّهَا بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذَوَاتِ الرُّوحِ وَ الصُّورَةِ عَامًّا»^٤ فiecie أَنَّ التَّمَالِ أَخَصُّ مِنَ الصُّورَةِ؛ فلا يطلق على الشجرة المنحوتة، بخلاف الصورة.

و فيه: -مضافاً إلى عدم حجِّية قوله لبعده عن عصر النص و أنَّ مخالفة جمع من اللغويين معه يوجب عدم الوثوق بقوله- أنَّ إطلاق التمثال في غير ذوي الأرواح كثيرُ الإستعمال في الروايات^٥ و بعض الآيات^٦، و دعوى كونه مجازياً فيها بعيد في الغاية و إن كان الإستعمال أعمّاً من الحقيقة.

و الحاصل؛ أنَّ التمثال و الصورة في اللغة و الإستعمال بمعنى واحد، و هو أعمُّ من تصوير ذوي الأرواح و غير ذوي الأرواح، كما قال الفاضل الهندي في كشف اللثام: «و المعروف كما في اللغة: ترادف التماثيل و التصاوير و الصور، بمعنى التصاوير»^٧

الأمر الثاني: في أحكام التصوير

هنا ثلاثة أحكام لا بدَّ من البحث في كلِّ واحد منها مستقلاً: الأول: حكم عمل التصوير. الثاني: حكم إقتناء صور المجسِّمة و غير المجسِّمة، على فرض حرمة عمل التصوير. و الثالث: حكم أخذ الأجرة على عمل

١. نفس المصدر ، ج ٣، ص: ٢١١

٢. نفس المصدر ، ج ٤، ص: ٤٣٨

٣. نفس المصدر ، ج ٣، ص: ٢١١

٤. المغرب في ترتيب المعرب: ج ١، ص ٤٣٥.

٥. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج: ١٧، ص: ٢٩٦ مثل صحيحة محمد بن مسلم: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ تَمَائِيلِ الشَّجَرِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ...»

٦. كقوله تعالى: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ وَ جَفَانٍ كَالْجَوَابِ» بقرينة ما ورد في ذيله من الروايات المفسرة التي تدلُّ على أنَّ المراد من التمثال فيه، تماثيل الشجر و الشمس.

٧. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام: ج ٣، ص: ٣٠٨.

التصوير. الرابع: حكم المعاوضة عليها.

الحكم الأول: حكم عمل التصوير

يقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: في ذكر أقوال الفقهاء

و الظاهر أنَّهم على خمسة أقوال:

القول الأول: حرمة مطلقاً، سواء كان بنحو التجسيم أو الصورة و النقش فقط و سواء كان لذوي الأرواح أو لغير ذوي الأرواح، كاملاً كان أو ناقطاً، و سواء كان للتسلية أو لغرض عقلائي، و يترتب عليه أخذ الأجرة عليه.

يستفاد من كلام القاضي ابن البراج في المذهب^١ و أبي الصلاح الحلبي في الكافي^٢ حرمة التصوير مطلقاً، سواء كان بنحو التجسيم أو الصورة و النقش فقط و سواء كان لذوي الأرواح أو لغير ذوي الأرواح، كاملاً كان أو ناقطاً، و سواء كان للتسلية أو لغرض عقلائي، و يترتب عليه أخذ الأجرة عليه.

و إستفادة الإطلاق من كلامهم تتوقف على ما ذكرنا من أنَّ التمثال و الصورة في اللغة و الإستعمال بمعنى واحد.

القول الثاني: التفصيل بين التجسيم و الرسم، فيحرم الأول مطلقاً، دون الثاني.

و هو يستفاد من كلمات الشيخ المفيد في المقنعة^٣ حيث قال: «و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام و بيعه و ابتياعه حرام»^٤، و كذا سَلَّار في المراسم^٥ و جمع آخر من الفقهاء.

١. المذهب (لابن البراج)؛ ج ١، ص: ٣٤٤.

٢. الكافي في الفقه، ص: ٢٨١؛ فصل فيما يحرم فعله، يحرم ... و عمل الصلبان و الأصنام و التماثيل...

٣. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٧.

٤. نفس المصدر؛ ص: ٥٨٧.

٥. المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ ص: ١٧٠.

القول الثالث: التفصيل بين ذي الروح و غير ذي الروح، بحرمة الأول سواء كان بنحو التجسيم أو بالصورة و النقش، دون الثاني.

و هو قول ابن إدريس في السرائر: «وسائر التماثيل، و الصور ذوات الأرواح، مجسمة كانت أو غير مجسمة»^١ و كذا اختاره المحقق الخويي^٢ و غيره من المتأخرين.^٣

القول الرابع: حرمة تجسيم ذوات الأرواح فقط.

و هو قول بعض المعاصرين من أعلام النجف، حيث قال: «التصوير على ثلاثة أقسام: الأول: تصوير ذوات الأرواح من الإنسان و الحيوان و غيرهما تصويرا مجسما كالتماثيل المعمولة من الخشب و الشمع و الحجر و الفلزات، و هذا محرم مطلقا على الأحوط. سواء كان التصوير تاما أو ما بحكمه كتصوير الشخص جالسا أو واضعا يديه خلفه أم كان ناقصا، من غير فرق بين أن يكون النقص لفقد ما هو دخیل في الحياة كتصوير شخص مقطوع الرأس أو لفقد ما ليس دخیلا فيها كتصوير شخص مقطوع الرجل أو اليد، و أما تصوير بعض بدن ذي الروح كراسه أو رجله و نحوهما مما لا يعد تصويرا ناقصا لذي الروح فلا بأس به كما لا بأس باقتناء الصور المجسمة و بيعها و شرائها و إن كان يكره ذلك. الثاني: تصوير ذوات الأرواح من غير تجسيم سواء كان بالرسم أم بالحفر أم بغيرهما، و هذا جائز على الأظهر، و منه التصوير الفوتوغرافي و التلفزيوني المتعارف في عصرنا. الثالث: تصوير غير ذوات الأرواح كالورد و الشجر و نحوهما، و هذا جائز مطلقا و إن كان مجسما»^٤

[و هذا القول أيضاً يستفاد من كلمات جماعة من الفقهاء منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد^٥ و

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢١٥.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٢٠ به بعد.

٣. نسبه الشيخ الأعظم في المكاسب، ج ١، ص ١٨٣: «إلى ظاهر النهاية و صريح السرائر و المحكي عن حواشي الشهيد و الميسية و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية و مجمع البرهان و غيرهم».

٤. منهاج الصالحين (للسيستاني)، ج ٢، ص: ١٢-١١.

٥. جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ٤، ص ٢٣.

المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة و البرهان^١ و السبزواري في الكفاية^٢ و صاحب الجواهر^٣ و الإمام الخميني في المكاسب المحرمة.^٤

القول الخامس: جواز التصوير مطلقاً

و هو ظاهر الشيخ الطوسي في التبيان^٥ حيث قال في تفسير قوله تعالى: «اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِمْ أَنْتُمْ ظَالِمُونَ»^٦ ما لفظه: «أي اتخذتموه إلها، لأنّ بنفس فعلهم لصورة العجل لا يكونون ظالمين لأنّ فعل ذلك ليس بمحظور و إنما هو مكروه، و ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لعن المصوّرين معناه من شبّه الله بخلقه أو إعتقد فيه أنّه صورة، فلذلك قدّر الحذف في الآية كأنه قال اتخذتموه إلها»^٧

و كذا الشيخ الطبرسي في مجمع البيان.^٨

هذه عمدة الأقوال في حكم التصوير.

و أمّا حكمي الإقتناء و المعاوضة، ففيه خلاف أيضاً؛ فمن قال بجواز التصوير، لا بد له من القول بجواز إقتناء الصور و المعاوضة عليها.

و أمّا من قال بحرمنته مطلقاً أو في بعض الأقسام، على قولين؛ فمنهم من ذهب إلى حرمة المعاوضة أيضاً

١. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان ج ٨، ص ٥٤.

٢. كفاية الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٢٧.

٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٤١.

٤. المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ١٦٨.

٥. التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص: ٢٣٦. و الظاهر أنّ الشيخ الطوسي عدل عن القول بحرمة التصوير كما ذهب إليه في النهاية، لأنّ تأليف التبيان متأخر عن كتبه الفقهية كما صرح بذلك ابن إدريس في مسئلة ولاية الأب و الجد على البنت في النكاح من السرائر ج ٢ ص ٥٦٣ حيث قال: «و أيضاً فشيخنا أبو جعفر الطوسي، قد رجح و سلم المذهب بالكلية في كتابه كتاب التبيان، و رجح عمّا ذكره في نهايته، و سائر كتبه، لأنّ كتاب التبيان صتفه بعد كتبه جميعها، و استحكام علمه، و سيرة للأشياء، و وقوفه عليها، و تحقيقه لها».

٦. سورة البقرة: الآية ٩٢.

٧. التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص: ٢٣٦.

٨. مجمع البيان في تفسير القرآن ج ١: ٢٣٣؛ و قوله «ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ» أي اتخذتموه إلها لأنّ بنفس فعلهم لصورة العجل لا يكونون ظالمين لأنّ فعل ذلك ليس بمحظور و إنما هو مكروه...».

كما صرّح بها الشيخ المفيد^١ و سألار^٢، و منهم من ذهب إلى جواز، كما صرّح بعض الأعلام من المعاصرين في كلماته المتقدمة.

المقام الثاني: في ذكر الأدلة

فعلى أي حال، لا بدّ من ذكر ما استدللّ به في المقام من الروايات و الإجماع.

أما الروايات

فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يستدلّ به على الحرمة مطلقاً

فيها روايات واردة على ثلاثة أسنة:

اللسان الأول: ما وردت فيه مادة النهي أو ألفاظ التحذير.

منها: ما روه البرقي في المحاسن: «عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: أَتَانِي جَبْرِئِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَنْهَى عَنِ التَّمَاثِيلِ»^٣ و يقع الكلام تارة في سندها أخرى في دلالتها.

أما سندها؛ فقد وردت هذه الرواية و بعض آخر من روايات المقام في كتاب المحاسن، فلا بدّ من البحث تارة عن المؤلّف و أخرى عن المؤلّف و النسخة الموجودة منه.

أما المؤلّف؛ فهو أحمد بن أبي عبد الله المعروف بالبرقي من قدماء الأصحاب، و قد إتفق النجاشي و الشيخ و ابن الغضائري على وثاقته في نفسه إلاّ أنّه أكثر الرواية عن الضعفاء و إعتد المراسيل^٤ و قال ابن الغضائري: «طعن القمّيون عليه، و ليس الطعن فيه، إنّما الطعن في من يروي عنه؛ فإنّه كان لا يبالي عمّن

١. المقنعة (للشيخ المفيد): ص: ٥٨٧.

٢. المراسم العلوية و الأحكام النبوية: ص: ١٧٠.

٣. المحاسن، ج ٢، ص ٦١٤.

٤. الفهرست، ص ٥١. رجال النجاشي، ص ٧٦.

يأخذ، على طريقة أهل الأخبار. و كان أحمد بن محمد بن عيسى أبعد عن قم، ثم أعاده إليها و اعتذر إليه»^١

و هنا شبهة حصلت لبعض المحققين من المتأخرين و هذه جعله يشك في وثاقته، و هي أن الشيخ الكليني ذكر رواية في باب «ما جاء في الإثنا عشر و النص عليهم» عن «عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام، قَالَ: «أَقْبَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام...»^٢، ثم يتبعها بمثله بسند آخر عن «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّقَّارِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي هَاشِمٍ» ثم قال في ذيله: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى: فَتَلْتُ لِمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، وَدِدْتُ أَنْ هَذَا الْخَبَرُ جَاءَ مِنْ غَيْرِ جِهَةٍ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: فَقَالَ: لَقَدْ حَدَّثَنِي قَبْلَ الْحَيَرَةِ بِعَشْرِ سِنِينَ»^٣

و قال هذا المحقق في حاشيته على شرح الكافي لمولى صالح المازندراني: «قوله "من غير جهة أحمد بن أبي عبد الله" تريد من السامع في صحة الحديث لمكان راويه و عدم الثقة به و قيل كان يعمل بالمراسيل و هو صاحب كتاب المحاسن»^٤

و لكنّها تدفع، و لا تصلح هذا القول للشك في وثاقة البرقي فضلاً عن التضعيف و على فرضه دلالة هلى التضعيف، لا يصلح ليقابل التوثيق، و الوجه في أنّ في قوله «من غير جهة أحمد بن أبي عبد الله» احتمالان:

أحدهما: ما ذكره من أنّه يدلّ على ترديد محمد بن يحيى في صحّة الحديث، و لكن يمكن أن يكون التريد من جهة نقل البرقي عن الضعفاء، لا من جهة ضعفه و عدم وثاقته.

و ثانيهما: أنّ أحمد بن أبي عبد الله أدرك عصر الغيبة بعد وفات الإمام الحسن العسكري عليه السلام بخمس عشرة سنة، المسمى بعصر الحيرة بين الروات، كما عبّر عنه أبو غالب الزراري بعصر إبتلاء الشيعة، و لذا تردّد محمد بن يحيى من جهة أنّه يمكن أن يحتمل أنّها من الأحاديث المجعولة في عصر الحيرة، و أجابه الصفار دفعاً لهذا الاحتمال بأنّ أحمد بن أبي عبد الله حدّثني قبل الحيرة بعشر سنين. فعليه أنّ هذه العبارة غير مرتبطة

١. رجال ابن غضائري، ص ٣٩.

٢. الكافي (دار الحديث)، ج: ٢، ص: ٦٧٧.

٣. نفس المصدر؛ ج: ٢، ص: ٦٨٠.

٤. الحاشية على شرح الكافي من ملا صالح المازندراني، ج ٧، ص ٣٦٠.

بوئاقته و ضعفه.

و أما المؤلف: فهو كتاب المحاسن

يستفاد من كلمات الرجاليين أنّ كتاب المحاسن كان موسوعة مشتملة على كتب كثيرة قريب من مائة و عشرين كتاباً، منها كتاب المكاسب، كتاب الأمثال، كتاب النجوم، كتاب التاريخ، كتاب أنساب الأئمة، كتاب الشعر و الشعراء، كتاب النحو، كتاب الدعابة و المزاح و غير ذلك، جمعها أحمد بن محمد البرقي و سمّاها المحاسن.^١

و هنا عدّة نقاط للبحث:

الأولى: لا يخفي أنّ بعض الكتب الروائية كان مشتهراً بين الأصحاب في عصر مؤلّفه و بعده بحيث لا يحتاج إلى الطرق كما إشتهر بيننا الكتب الأربعة و كإشتهار الكافي الشريف و شيوعه بين الأصحاب بعد تأليفه. و أمّا بلوغ كتاب المحاسن بتمامه في عصر تأليفه إلى هذا الحدّ من الشهرة، حتى لا يحتاج إلى الطريق، فغير ثابت. نعم؛ لا ننكر إشتهار بعضه، كما أنّ المشايخ الثلاثة قد نقلوا عنه في الكتب الأربعة كثيراً، و كذا أبو علي الطبرسي في مكارم الأخلاق و ابنه في مشكاة الأنوار و ابن إدريس في المستطرفات.

و الشاهد عليه أنّ النجاشي قال في ترجمة محمّد بن عبد الله بن جعفر أبي جعفر القمي: «محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالك الحميري أبو جعفر القمي، كان ثقة، وجهاً، كاتب صاحب الأمر ~~عليه السلام~~، و سألّه مسائل في أبواب الشريعة، قال لنا أحمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إليّ في أصلها و التوقيعات بين السطور. و كان له إخوة، جعفر و الحسين و أحمد كلهم كان له مكاتبة. و لمحمد كتب، منها: كتاب الحقوق، كتاب الأوائل، كتاب السماء، كتاب الأرض، كتاب المساحة و البلدان، كتاب إبليس و جنوده، كتاب الاحتجاج. أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان القزويني قال: حدثنا علي بن حاتم بن أبي حاتم قال: قال محمد بن عبد الله بن جعفر: كان السبب في تصنيفي هذه الكتب أنّي تفقدت فهرست كتب المساحة التي صنّفها أحمد بن أبي عبد الله البرقي و نسختها و رويتها عمّن رواها عنه، و سقطت هذه السنة الكتب عني فلم أجد لها نسخة، فسألّت إخواننا بقم و بغداد و الري فلم أجدها عند أحد منهم

١. الفهرست، ص: ٢٠ و رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفّي الشيعة؛ ص: ٧٦

فرجعت إلى الأصول و المصنّفات فأخرجتها و ألزمت كلّ حديث منها كتابه و بابه الذي شاكلة»^١

و الظاهر أنّ المراد من «كتب المساحة» التي عدّها من مصنّفات أحمد بن أبي عبد الله البرقي، هو كتاب المحاسن، لأنّ له كتاب واحد في المساحة و البلدان، مضافاً إلى أنّ فقدان كتاب المساحة، لا يناسب رجوعه إلى الأصول و المصنّفات لإخراج الأحاديث و تصنيف هذه الكتب بما فيها كتاب الحقوق و غيره.

الثانية: قال النجاشي و الشيخ عند ذكر كتاب المحاسن: «زيد في المحاسن و نقص»^٢

و هذه العبارة كما يظهر من كلام الشيخ، بمعنى أنّها موسوعة مشتملة على روايات كثيرة في الموضوعات المختلفة قد اختار و أخذ منها كلّ شخص بقدر ما يحتاج إليه، و لذا قال شيخ أنّ ما وقع إليّ منها ثمانية و عشرون كتاباً، بينما عدّ النجاشي تسعين كتاباً منها و قال هذا ما ذكره محمد بن جعفر بن بطة من كتاب المحاسن. و أمّا ابن النديم فذكر منها ثلاثين كتاباً.

ومن المسلم أنّ المشايخ الثلاثة قد رَوَوْا عنه أخباراً كثيرة من دون واسطة، و هذا يدلّ على اعتبارها عندهم، و لا شك في كونها من كتاب المحاسن، و ان لم تكن لنا طريق إلى جميع ما في كتاب المحاسن.

بل هنا قرآن تدلّ على إشتهار بعضه في عصرهم (خصوصاً ما فيه أحاديث الأئمة المعصومين)، كما قال الشيخ الصدوق في مقدّمة الفقيه: «و جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخَرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمُعَوَّلُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ» و ذكر منها كتب المحاسن»^٣ و أنّ الشيخ الكليني روى غالباً عن عدة من أصحابنا عن البرقي، و أراد من العدة العدة الذين يروي عنهم عن البرقي، هم علي بن إبراهيم و علي بن محمد بن عبد الله بن أذينة و أحمد بن عبد الله بن أمية و علة بن الحسن،^٤ و روى أحياناً عن علي بن محمد بن بندار عنه.

فعلى أي حال؛ فالنسبة بين ما روى المشايخ الثلاثة عن المحاسن و بين النسخة الموجودة منه عموم من وجه.

الثالثة: أنّ كتاب المحاسن المطبوع الذي يشتمل على أحد عشر كتاباً و ٢٧٠٥ حديثاً من تلك الموسوعة

١. رجال النجاشي، صفحہ: ٣٥٥.

٢. رجال النجاشي، ص ٧٦. الفهرست، ص ٥١.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١، ص: ٣-٤.

٤. خلاصة الأقوال؛ ص ٤٣٠.

التي كانت مشتملة على مائة و عشرين كتاباً، له عدة نسخ لا بد من البحث عن تاريخها و وقوع إجازة العلماء عليها و عدمه و كيفية حصول الوثوق بها، و هذا يستدعي مجالاً أوسع، ألا أنه يمكن أن نعتمد عليه في الجملة بقرينتين:

الأولى: إعتقاد المحدثان الخبيران صاحب الوسائل و العلامة المجلسي بكونه من المحاسن.
و الثانية: أن المقارنة بين ما فيه من الروايات و ما في الكتب الأربعة ممّا رووا عنه و غيرها من كتب القدماء، تدلّ عليه التنسيق بينهما.
نعم؛ يشكل الفتوى بما ينفرد به لو كان مشتملاً على حكم إلزامي شرعي غير موافق للإحتياط، و لم يكن في الروايات ما يؤيده.
و أمّا في ما نحن فيه؛

فقد روى البرقي عن أبيه محمد بن خالد؛ و الأقرب وثاقته كما وثّقه الشيخ و إنّ ضعفه النجاشي،^١ و لا نحتاج للبحث عنه هنا، لضعف الرواية من جهة أخرى سيأتي. و محمد خالد رواها عن القاسم بن محمد، و هو مشترك بين الإصفهاني الضعيف و الجوهري الثقة، إلّا أنّ المراد منه هنا، هو الثاني، بقرينة بقرينة الراوي و المروي عنه، لأنّ أحمد بن محمد بن خالد يروى عن الإصفهاني بلا واسطة، و عن الجوهري بواسطة أبيه، و قد بحثنا عن القاسم بن محمد بالتفصيل سابقاً فراجع.^٢

و أمّا الراوي الأخير، أعني علي بن أبي حمزة، فقد سبق بعض الكلام عنه أيضاً في بعض أبحاثنا، و اخترنا التفصيل بين ما رواه قبل وقفه فلا يعتمد عليه و ما رواه بعد وقفه فيعتمد عليه، مع أنّ التمييز بينهما في غاية الصعوبة كما نحن فيه.

الحاصل أنّ الرواية الأولى من الطائفة الأولى غير معتبرة من جهة وقوع علي بن أبي حمزة البطائني في سندها.

و أمّا من جهة الدلالة؛ فالرواية مجتمعة؛

١. رجال النجاشي، ص ٣٣٥: كان محمد ضعيفاً في الحديث ، وكان أدبياً حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب.

٢. من صفحة ١٧٨ إلى ١٨٢ البحث عن حكم المعاوضة على الخنزير.

و الوجه فيه أن النهي في قوله ﷺ: «أَتَانِي جَبْرِئِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَنْهَى عَنِ التَّمَاثِيلِ»^١ وإن كان ظاهراً في الحرمة، إلا أنه تعلّق بالعين، و لا معنى للنهي عنها، بل لا بدّ من تقدير فعل من الأفعال إمّا بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع أو غيرها من القرائن، و أمّا كون حذف المتعلّق دالاً على العموم، فقد بحثنا عن عدم صحّته مراراً، فراجع.

و ليس هنا ما يدلّ على كون المتعلّق أي فعل من الأفعال، هل المنهي عنه هو صنع التماثيل كما ذهب إليه بعض الأعلام^٢ أو عبادتها، أو إقتناعها أو تزيين البيوت بها أو المعاوضة عليها أو جميع التصرفات فيها؟ و حيث لم تكن قرينة على تعيين أحد منها، فيصير الكلام مجملاً.

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال: «عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى بن عبيد عن القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آبائه قال قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: «إِيَّاكُمْ وَ عَمَلَ الصُّورِ فَتُسَالُوا عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^٣

و هو معروف بحديث أربعمئة ألقاه أمير المؤمنين في مجلس واحد، قال العلامة المجلسي حيث قال: «أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة و الاعتبار على طريقة القدماء، و إن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، و اعتمد عليه الكليني رحمه الله، و ذكر أكثر أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، و كذا غيره من أكابر المحدثين»^٤، قيل أن الأصحاب تلقاه بالقبول، فلا حاجة إلى البحث عن سنده.

و فيه أن نقل الأصحاب بعض ما فيه، لا يدل على إعتمادهم عليه بتمامه و تلقيهم له بالقبول. فعلى ما نقل، أن البرقي نقل في المحاسن «٢٩» حديثاً عن أربعمئة حديثاً، الكليني نقل «٤٢» حديثاً، و الشيخ

١. المحاسن، ج ٢، ص ٦١٤.

٢. المكاسب المحرمه، ص ١٠٢.

٣. الخصال، ص ٦٣٥.

٤. بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١١٧: «اعلم أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة و الاعتبار على طريقة القدماء، و إن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، و اعتمد عليه الكليني رحمه الله، و ذكر أكثر أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، و كذا غيره من أكابر المحدثين. و شرح أجزاء الخبر المذكور في المواضع المناسبة لها فلا نعيدها ههنا مخافة التكرار.»

٥. آداب أمير المؤمنين، ص ٢٥: ولا يخفى عليك أن الكتاب تلقى بالقبول بين المحدثين، بحيث إن البرقي نقل في المحاسن «٢٩» حديثاً عن هذا الكتاب، الكليني نقل «٤٢» حديثاً، كما أن الشيخ الصدوق نقل في كتاب من لا يحضره الفقيه «١٧» حديثاً، وفي علل الشرائع «١٤» حديثاً، و الشيخ الطوسي نقل في تهذيب الأحكام «٦» أحاديث، و سوف نتكلّم بالتفصيل في المقالة الرابعة لهذه الجهة

الطوسي نقل في تهذيب الأحكام «٦» أحاديث. و أنَّ الشيخ الصدوق وإن نقله أربعمئة حديثاً في الخصال، و لكَّته نقل في الفقيه «١٧» منها. مضافاً إلى أنَّ نقلهم الخبر ليس عندنا أمانة على وثاقة رواته، فلا بدَّ من البحث عن سنده، ثم عن دلالته.

أما سنده؛ فيه روايان اختلف في وثاقتهما و ضعفهما

الأول: القاسم بن يحيى، ضعفه ابن الغضائري صريحاً.^١

و هنا طريقان لوثاقته:

الأولى: وقوعه في أسناد كامل الزيارات، و هو يدل على وثاقة الراوي، على ما اختاره المحقق الخوئي قبل العدول عنه، بضميمة عدم إعتبار تضعيفات ابن الغضائري على رأيه.

و قد ذكرنا في بعض أبحاثنا بعض الكلام في أسناد كامل الزيارات و عدم دلالة شهادة ابن قولويه على وثاقة جميع من في أسناده إلا الذين روى عنهم من دون واسطة.

الثانية: ما ذكرها المحقق الخوئي من أنَّ الشيخ الصدوق حكم بصحة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام، عن الحسن بن راشد، و في طريقه إليه: القاسم بن يحيى، بل قال: «وقد اخرجت في كتاب الزيارات و في كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعاً من الزيارات و اخترت هذه لهذا الكتاب لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية و فيها بلاغ و كفاية»

و قال المحقق الخوئي، «مقتضى حكمه مطلقاً بأنَّ هذه أصح رواية، يشمل كونها أصح من جهة السند أيضاً، و لا يعارضه تضعيف ابن الغضائري لما عرفت من عدم ثبوت نسبة الكتاب إليه»^٢

و قيل: دعوى كون الرواية أصح عنده يمكن أن يكون بمعنى الوثوق بمضمونه لوجود القرائن عنده، لا بمعنى صحة سنده، كما المراد من الصحة عند القدماء هذا المعنى. مندفعة؛ بقرينة قوله: «من طريق الرواية» و هو متعلّق بالأصح، بمعنى أنَّها أصح من جهة الطريق و السند.

أقول: يحتمل أن يكون قوله «من طريق الرواية» بمعنى آخر غير دالّة على إعتباره عنده سنداً.

١. رجال ابن غضائري، ص ٨٦.

٢ معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ١٥، ص: ٦٩

و توضيح ذلك؛ لا يخفى أنَّ في الزيارات الواردة في الكتب، ما هي مأثورة عن الأئمة عليهم السلام و ما هي غير مأثورة عنهم و من غير المأثور ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه في مباحث الحج حيث قال: «إِنِّي لَمَّا حَجَّجْتُ بَيْتَ اللَّهِ الْحَرَامَ كَانَ رُجُوعِي عَلَى الْمَدِينَةِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَلَمَّا فَرَعْتُ مِنْ زِيَارَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَصَدْتُ إِلَى بَيْتِ فَاطِمَةَ عليها السلام ثُمَّ ذَكَرَ مَا قَرَأَهُ مِنَ الزِّيَارَةِ وَقَالَ فِي آخِرِ كَلَامِهِ: «وَلَمْ أَجِدْ فِي الْأَخْبَارِ شَيْئاً مُوَظَّفاً مَحْدُوداً لَزِيَارَةِ الصَّدِيقَةِ عليها السلام فَرَضِيتُ لِمَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِي هَذَا مِنْ زِيَارَتِهَا مَا رَضِيتُ لِنَفْسِي وَ اللَّهُ الْمُؤَفَّقُ لِلصَّوَابِ»^١

و في ما نحن فيه، قال: إِنِّي أَخْرَجْتُ فِي كِتَابِي الزِّيَارَاتِ وَمَقْتَلِ الْحُسَيْنِ عليه السلام أَنْوَاعاً مِنَ الزِّيَارَاتِ وَاخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الرِّوَايَةِ، فَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ «مِنْ طَرِيقِ الرِّوَايَةِ» هُوَ أَنَّ هَذِهِ الزِّيَارَةَ مِنَ الزِّيَارَاتِ الْمَأْثُورَةِ، وَ لَيْسَتْ مِنْ غَيْرِ الْمَأْثُورَةِ، لَا أَنَّهَا أَصَحُّ الرِّوَايَاتِ سَنَدًا، وَ لَا دَلَالَةً لِكَلَامِهِ عَلَى كَيْفِيَّتِهَا مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ. وَ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ ظُهُورِهِ فِي مَا ذَكَرْنَاهُ، فَلَا أَقْلَ مِنْ إِحْتِمَالِهِ، وَ إِذَا جَاءَ الْإِحْتِمَالُ بَطْلُ الْإِسْتِدْلَالِ.

فعليه؛ أنَّ في كلام الشيخ الصدوق إحتمالان، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على وثاقة القاسم بن يحيى، مضافاً إلى إعتبار تضعيف ابن الغضائري على ما حققناه.

و الراوي الثاني؛ الحسن بن راشد، و ليس المراد منه الحسن بن راشد الطفاوي -الذي ضعفه النجاشي^٢ و ابن الغضائري^٣- و لا الحسن بن راشد أبوعلي -الذي عبّر عنه في أسناد الروايات بأبي علي الراشد، ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الجواد و الإمام الهادي عليهما السلام و وثّقه، و قال الإمام الحسن العسكري عليه السلام في حقّه: «فَقَدْ أُوجِبَتْ فِي طَاعَتِهِ طَاعَتِي وَالْخُرُوجُ إِلَى عَصِيَانِهِ الْخُرُوجُ إِلَى عَصِيَانِي»^٤ - بل هو الحسن بن راشد مولى بني العباس، ذكره الشيخ في رجال الصادق عليه السلام، ضعفه ابن الغضائري^٥.

١ من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص: ٥٧٣

٢. رجال النجاشي، ص ٣٨.

٣ قال ابن الغضائري في رجاله ص ٥٣: «الحسن بن أسد الطفاوي البصري أبو محمد يروي عن الضعفاء و يروون عنه و هو فاسد المذهب و لأعرف له شيئاً أصح فيه إلّا روايته كتاب علي بن اسماعيل بن شعيب بن ميثم و قد رواه عنه غيره.» و الظاهر أنَّ المراد منه الذي روى كتاب علي بن اسماعيل هو الحسن بن راشد الطفاوي و كما قال العلامة في الخلاصة ص ٣٣٥: «ان الناسخ أسقط الراء من أول اسم أبيه» لعدم وجود شخص بهذا الاسم و لو في سند رواية واحدة، مع أنَّ للحسن بن راشد عدة روايات رواها عن علي بن اسماعيل.

٤. اختيار معرفه الرجال، ج ٢، ص ٨٠٠.

٥. رجال ابن غضائري، ص ٤٩.

و ذهب المحقق الخوئي إلى وثاقته لوقوعه في أسناد كامل الزيارات و تفسير القمي بضميمة عدم إعتبار تضعيف ابن الغضائري، و لكن نحن فيه من المتوقفين، لعدم دلالة وقوعه فيهما على الوثاقة و إعتبار تضعيف ابن الغضائري عندنا.^١

و أما دلالته؛ فقوله عليه السلام: «إِيَّاكُمْ وَ عَمَلَ الصُّورِ فَتُسْأَلُوا عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^٢ صريحة في المنع عن عمل الصور، و ليس فيها ما في الخبر السابق من الإجمال. إِلَّا أَنَّ ظُهُورَ المنع و التحذير بلفظ «إِيَّاكُمْ» في الحرمة من دون قرينة، أول الكلام، فلا شاهد عليه من اللغة و الإستعمال، بل استعمل في الروايات كثيراً في الكراهة أيضاً.^٣

إِلَّا أَنَّ هُنَا قرينة تدلّ على كون المراد منه التحريم، و هو السؤال عنها يوم القيامة، فلا معنى للسؤال عنه يوم القيامة لو كان المنع تنزيهياً مأذوناً في تركه.

فالخبر بإطلاقه يدل على حرمة عمل الصور، سواء كانت مجسمة أو غير مجسمة، إِلَّا أَنَّهُ ضعيف سنداً.

و منها: ما رواه الشيخ الكليني في الكافي الشريف: «عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَتَانِي جَبْرِئِيلُ، وَ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ رَبَّكَ يُقْرِئُكَ السَّلَامَ، وَ يَنْهَى عَنْ تَنْزِيقِ الْبُيُوتِ». قَالَ أَبُو بَصِيرٍ: فَقُلْتُ: وَ مَا تَنْزِيقُ الْبُيُوتِ؟ فَقَالَ: «تَصَاوِيرُ التَّمَاثِيلِ».^٤

و في السند إشكال من جهة علي بن أبي حمزة.

١. و وجه التوقف، لزوم ملاحظة نقطتين: الأولى: أَنَّ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ عِيسَى الذي كان متصلباً في الحديث، حتى أخرج البرقي من قم، و مع ذلك روى كتاب القاسم بن يحيى. و علينا أن ننظر في تلك الروايات، هل فيها ما يشتمل على الأحكام الإلزامية، أو كلها مشتملة على الأحكام غير الإلزامية. و الثانية: علينا أن نلاحظ ما رواه الحسن بن راشد من الروايات، هل يوجد بينها ما يشتمل على الحكم الإلزامي و أفتى الأصحاب به أو لا. و بضميمة هذه القران، يمكن أن نرفع اليد عن تضعيف ابن الغضائري. (منه حفظه الله)

٢. الخصال، ص ٦٣٥.

٣. و أما ما قبل من أَنَّ قرينة السياق -و هي كون أكثر الفقرات في حديث أربعمئة مشتملاً على الأحكام غير الإلزامية- تقتضي حمل المنع فيه على الكراهة، ففيه إشكال، لأن إلقاء أربعمئة حديثاً في مجلس واحد بعيد جداً، مضافاً إلى ما ذكرنا مراراً في الفقه من أَنَّ قرينة السياق أضعف القران، فلا يصلح للاعتناء بها.

٤. الكافي (دارالحديث)، ج: ١٣، ص: ٢٢٩.

إلا أنّ البرقي رواها في المحاسن عن أبيه عن عثمان بن سعيد عن سماعة بن مهران عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام. ولا كلام فيه إلا من جهة أبيه محمد بن خالد البرقي، وهو عندنا ثقة، سوف يأتي الكلام عنه في مجال آخر إن شاء الله، فلا بأس بأن نعبر عنها بالمعتبرة.

وأمّا دلالته، فيمكن توضيحها ضمن نقاط:

النقطة الأولى: أنّ التزويق، بمعنى التزيين والتحسين، زوّق الشيء إذا زيّنته ووهّته.^١ فتزويق البيوت، أي: تزيينها.

النقطة الثانية: وقد مرّ أنّ التصوير في اللغة مرادف لتمثيل، و وعدنا أن نتعرّض لأنظار الفقهاء في ذلك، لأنّهم اختلفوا في ترادفهما وعدمه على قولين:

القول الأول: أنّ التمثال أعمّ من الصورة؛ مال إليه صاحب الجواهر في كتاب الصلاة حيث أنّه خالف ما ذهب إليه المطرزي من أنّ التمثال يختصّ بذّي الروح وهو أخصّ من الصورة، وهي أعمّ من الذي الروح وغير ذي الروح، وقال بعكس ما ذكره من أنّ التمثال أعمّ من الصورة؛ بقريئة مبدأ الاشتقاق، فإنّ التمثال جعل المثل من شيء وإيجاده، وهو أعمّ من كونه لذّي الروح وغيره والتصوير حكاية الصورة وهي حقيقة في ذي الروح، أو هو أظهر أفرادها، في الروايات عند الإطلاق.^٢

وفيه: أنّ التمثال وإن كان بمعنى مثال الشيء سواء كان لذّي الروح أو غيره، إلا أنّ كون الصورة و حكايتها تختصّ بذّي الروح لا دليل عليه، وما نفهم وجه الفرق بينهما، فكما تحكي صورة ذي الروح عن محكيه، تحكي صورة غيره عن محكيه.

القول الثاني: ما ذهب إليه الشهيد في هداية الطالب^٣ من أنّ التمثال و الصورة إذا افتراقا إتحدوا وإذا إجتمعا في كلام واحد افترقا معنأ مثل ما نحن فيه، فالتمثال هنا بمعنى المجسمة والتصوير بمعنى الرسم والنقش.

و أطلقه المحقّق الإيرواني في حاشية المكاسب بأنّ التمثيل مطلقاً بمعنى المجسمة، و التصوير مطلقاً

١. معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣٧.

٢. جواهر الكلام، ج ٨، ص ٣٨٣.

٣. هداية الطالب، ج ١، ص ٤٠.

بمعنى الرسم و النقش سواء كانا لذي الروح أو غيره.^١

و قد إستدلّوا على بأدلة ثلاثة:

الأول: قال المحقق الإيرواني: «أنّ ظاهر لفظ المثال هو المجسّمة، إذ المثال الحقيقي ما كان مثالاً للشيء من كلّ الجهات و الجوانب لا ما كان مثالاً له من جانب واحد وهذا لا يكون إلّا في المجسّمة فإنّ فيها يفرض مثال الجهات الست»^٢

و الثاني: الإستشهاد بما ورد في الروايات من قوله عليه السلام: «تَكْسَرُ رُءُوسُ التَّمَاثِيلِ وَ تُلَطِّخُ رُءُوسُ التَّصَاوِيرِ»^٣

و الثالث: الإستشهاد بإستعمال العرب اليوم التمثال في المجسمة و التصوير في النقش و الرسم، و يثبت أنّه كذلك في الشرع عند الشك بمعونة الإستصحاب القهقرائي و إصالة عدم النقل.

وفيه: أولاً: لو كان التمثال بمعنى ما كان مثالاً للشيء من كلّ الجهات و الجوانب، لما صحّ إطلاق على المجسّمة أيضاً، لعدم كونها مثالاً للإنسان مثلاً من جميع الجهات، لأنّ الإنسان له الأمعاء و الأحشاء و مجسمته ليست كذلك و لم تكن مثالاً له من جميع الجهات. **و ثانياً:** إنّ التمثال في الرواية المذكورة و إن استعمل في المجسّمة، إلّا أنّ الروايات الباب لم تكن منحصرة فيها، و منها ما استعمل فيه التمثال بمعنى التصوير.^٤ **و ثالثاً:** و قد عرفت أنّ التمثال و الصورة عند كثير من أهل اللغة بمعنى واحد، فلا نشك في معناهما حتي نحتاج إلى التمسك بالإستصحاب القهقرائي، مضافاً عدم حجّية الإستصحاب القهقرائي، و لو كان حجّةً، فلا يجري في اللغة على ما حقّق في علم الأصول.

النقطة الثالثة: أنّ في إضافة التصاوير إلى التماثيل إحتمالين:

الأول: أنّها إضافة إسم المصدر إلى المتعلّق، و كذلك التزويق بتبعه، فتكون الإضافة فمعنى الرواية هو النهي عن وجود التصاوير و هي التماثيل و إقتنائها في البيوت بعنوان الزينة، و لا تدلّ بالطابقة على حكم

١. حاشية المكاسب، ج ١، ص ٢٠.

٢. نفس المصدر.

٣. وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ١٧٢، حديث ١٠

٤. وسائل الشيعة؛ ج ٤، ص: ٣٧٠، حديث ١٠، و ص ٣٧٣ ح ٥، ص ٤٤٢ ح ٢٤ و ج ٥ ص ٣٠٨ ح ٢.

عمل التماثيل و الصور. فعليه؛ لا بدّ من حمل النهي فيها على الكراهة، لما ستأتي من القرائن.

و الثاني: أنّها إضافة المصدر إلى المعمول، و كذلك التزويق بتبعه، فمعنى الرواية هو أنّ النبي ﷺ نهى عن عمل تصوير التماثيل في البيوت بعنوان الزينة. فعليه؛ يحرم عمل التصوير لتزيين البيوت، و لا قرينة على حمل النهي فيها على الكراهة.

و أظهرهما الأول، لأنّ إضافة جمع التصوير إلى اللفظ مثل «تصاویر التماثيل» غير معهود، و الصحيح أن يقال حينئذ: «تصوير التماثيل». بخلاف إسم المصدر، فإنّه يأتي بصورة الجمع فيضاف إلى المتعلق.

و إن لم يكن ظاهراً فيه، فلا أقلّ من الإجمال، فلا يصحّ التمسك بها على حرمة صنع التماثيل.

و منها: موثقة السكوني: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ فَقَالَ لَا تَدْعُ صُورَةً إِلَّا مَحْوَتَهَا وَلَا قَبْرًا إِلَّا سَوَّيْتَهُ وَلَا كَلْبًا إِلَّا قَتَلْتَهُ»^١

قوله ﷺ: «لَا تَدْعُ صُورَةً إِلَّا مَحْوَتَهَا» يدلّ على وجوب محو الصور مطلقاً، و بالملازمة على عدم جواز صنعها، إذ لا معنى لجوازه مع وجوب محوها.

أقول: لا يمكن أن يستفاد منها حكم كليّ في كلّ زمانٍ و مكان، بل الظاهر أنّها قضية في واقعة شخصية، و إنّما هو عليه السلام كان مأموراً فيها على الأمور الثلاثة، لا أنّها من أحكام الإسلام.^٢

و لا يصحّ الإستشهاد على عدم كونها قضية في واقعة، بما رواه المسلم في صحيحه، قال: «حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا، وَ قَالَ الْآخَرَانِ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ أَبِي الْهَيَّاجِ الْأَسَدِيِّ، قَالَ: قَالَ لِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: أَلَا أَبْعَثُكَ عَلَى مَا بَعَثَنِي عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟ «أَنْ لَا تَدْعَ تِمْنَالًا إِلَّا طَمَسْتَهُ وَلَا قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتَهُ»^٣، لعدم إعتباره عندنا، و لا تصلح للقرينة.

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٥، ص: ٣٠٦.

٢. و يضعف الإستدلال بها، أنّ الظاهر من «المدينة» هو مدينة النبي، مع أنّ النبي ﷺ لم يبعثه أمير المؤمنين عليه السلام إلى المدينة قبل الهجرة، إلا أن يقال أنّها غير مدينة النبي، أو اليمن.

٣. صحيح مسلم، ج: ٢، ص: ٦٦٦.

و يمكن الإستشهاد بما لم يرد فيه ذيل الرواية: «وَلَا كَلْبًا إِلَّا قَتَلْتَهُ» وهو ما روي في الكافي الشريف عن: «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري عن ابن قَدَّاح عن أبي عبدالله عليه السلام^١ و في المحاسن: «عن جعفر بن محمد الأشعري عن ابن قَدَّاح عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام بعثني رسول الله ﷺ في هدم القبور و كسر الصور»^٢

قيل بعدم إعتبارها من جهة جعفر بن محمد الأشعري في السندين، الذي لم يرد فيه توثيق خاص، و لكن يمكن توثيقه بقرينة أن له ١١٠ رواية روى ١٠٩ رواية منها عن عبدالله بن ميمون قَدَّاح و رواية واحدة عن عبدالله الدهقان، و نطمئن أنه متَّحدٌ مع جعفر بن محمد بن عبد الله الذي روى كتاب ابن قَدَّاح على ما ذكره النجاشي^٣، و هما متَّحدان مع جعفر بن محمد القمي الذي روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى في نوادر الحكمة عنه عن ابن قَدَّاح من دون أن يكون من مستثنيات ابن الوليد.

نعم؛ سند الكافي ضعيف من جهة سهل بن زياد، أمّا سند المحاسن فمعتبر لو قلنا بوثاقة جعفر بن محمد. هذا من جهة السند، و أمّا من جهة الدلالة؛ فأنها مشتملة على فقرتين: أحدهما «هدم القبور» و الثاني: «كسر الصور».

أمّا الفقرة الثانية؛ فلا تشمل محو النقوش و الرسوم إذ لا معنى لكسرها.

و أمّا الفقرة الأولى؛ فلا يمكن التمسك بإطلاقها بمعنى وجوب هدم جميع القبور عليه، بل الظاهر أن المراد منها هدم القبور الخاصة بقرينة أن في الجاهلية كانوا يتفاخرون بالحسب و النسب، حتى وصل الأمر إلى التفاخر بكثرة عدد الأموات في القبور، بل بكثرة ما وضعوا عليها من الأحجار على ما نقل في المفصل^٤.

و قد أبطله الإسلام و حكم بهدم تلك القبور، و ما قام أحد بإمثاله إلا أمير المؤمنين علي عليه السلام، قال في خطبة له عليه السلام بعد تلاوته «أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ»: «يَا لَهُ مَرَامًا مَا أَبْعَدُهُ وَ زُورًا مَا أَغْفَلُهُ وَ حُطَامًا

١. كافي (دار الحديث)، ج ١٣، ص ٢٣٣.

٢. المحاسن، ج ٢، ص ٦١٤.

٣. رجال النجاشي، ج ١، ص ٢١٣.

٤. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٩، ص ١٦٧. ان من عادات الجاهليين رجم القبور اى وضع احجار فوقها و ذلك على سبيل التقدير و التعظيم للميت فإذا زار قريب او صديق قبر قريب أو صديق رجمه اى يضع احجارا فوقه.

مَا أَفْرَغَهُ وَحَظَرًا مَا أَفْطَعَهُ أَفَبِمَصَارِعِ آبَائِهِمْ يَفْتَخِرُونَ أَمْ بِعَدِيدِ الْهَلَكِيِّ يَتَكَاثَرُونَ يَزْتَجِعُونَ مِنْهُمْ أَجْسَادًا
خَوْثَ وَحَرَكَاتٍ سَكَنَتْ وَلَا أَنْ يَكُونُوا عِبْرًا أَحَقُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُفْتَخَرًا وَلَا أَنْ يَهْبِطُوا مِنْهُمْ جَنَابَ ذِلَّةٍ أَحْبَبِي
مِنْ أَنْ يَقُومُوا بِهِمْ مَقَامَ عِزَّةٍ^١

و إذا لم يكن لهذه الفقرة إطلاق، فلا إطلاق للفقرة الثانية التي تدل على كسر الصور، بمعنى وجوبه على
كل شخص في كل زمان و مكان.

و الحاصل: ليست في الطائفة الأولى رواية واحدة صحيحة السند و تامة الدلالة بلسان النهي أو التحذير
لإثبات حرمة التصوير مطلقاً، سواء كان بنحو المجسمة أو النقش و سواء كان المصور لذي الروح أو غيره.

اللسان الثاني: ما وردت فيه مادة «كره»

منها: ما في الكافي الشريف و المحاسن: «عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْمُثَنَّى:
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَرِهَ الصُّورَةَ فِي الْبُيُوتِ»^٢. و كذا ما ورد في المحاسن: «عَنْهُ عَنْ
عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ كَرِهَ الصُّورَ
فِي الْبُيُوتِ»^٣

لا إشكال في إعتبارهما سنداً.

و أما الدلالة؛ فيمكن توضيحها ضمن ثلاث نقاط:

الأولى: و قد مرّ سابقاً أنّ في معنى الكراهة و مشتقاته في الروايات إذا استعمل من دون قرينة، إختلاف؛

١. نهج البلاغة، الخطبة ٢٢١. و كذا نسب إليه أنه عليه السلام قال:

إِنَّمَا النَّاسُ لِأُمٍّ وَ لِأَبٍ	أَيُّهَا الْفَاجِرُ جَهْلًا بِالنَّسَبِ
أَمْ حَدِيدٍ أَمْ نُحَاسٍ أَمْ ذَهَبٍ	هَلْ تَرَاهُمْ خُلِقُوا مِنْ فِضَّةٍ
هَلْ سِوَى لَحْمٍ وَ عَظْمٍ وَ عَصَبٍ	بَلْ تَرَاهُمْ خُلِقُوا مِنْ طِينَةٍ
وَحَيَاءٍ وَ عَفَافٍ وَ أَدَبٍ	إِنَّمَا الْفَخْرُ لِعَقْلِ ثَابِتٍ

٢. الكافي (دار الحديث)، ج: ١٣، ص: ٢٣١ ح ٥.

٣. المحاسن، جلد: ٢، صفحته: ٦١٧.

فذهب بعض الفقهاء كالمحقق الخوئي^١ إلى كونها بمعنى الحرمة، و استشهد عليه ببعض الروايات. وقد أوردنا عليه و قلنا إنّ لفظ «كره» بمعنى أبغض و المكروه بمعنى المبعوضة المطلقة المشتركة بين الخفيفة و الشديدة، و قد استعمل في الروايات في المبعوضة الشديدة و الحرمة بحكم القرينة، كما استعمل كثيراً في المبعوضة الخفيفة بحكم القرينة، و أمّا عند عدم القرينة على الحرمة أو الكراهة، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن^٢.

الثانية: إذا وردت في موضوع واحد طائفتين من الروايات، أحديهما بلسان النهي الظاهر في الحرمة و الاخرى بلسان الكراهة، فعلى القول بدلالاتها على القدر المشترك بين الحرمة و الكراهة بالمعنى المصطلح، يكون النهي دائماً قرينة على حمل الكراهة على الحرمة، إلّا إذا استعملا في كلام واحد و يكون أحدهما علة للآخر، فتقدّم العلة على المعلول كما سيأتي وجهه، فلو ورد في رواية: «نهى الباقر عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة لأنّ النبي كره ذلك» فيحمل النهي على بالكراهة.

هذا على ما حققناه في الأصول من أنّ دلالة النهي على الحرمة بالوضع و التبادر الإطرادي، لا بحكم العقل أو بناء العقلاء.

الثالثة: و قد تعلّقت الكراهة في الرواية بالصور، فلا بدّ من تقدير فعل، إذا لا معنى لتعلّقها بالشيء كما تعلم، فالظاهر كراهة وجود الصور في البيوت، و أمّا عمل التصوير فالروايان ساكتان عن هذه الجهة.

يؤيد الكراهة بعض الروايات المعتبرة كما روي: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عليه السلام عَنِ التَّمَاثِيلِ فِي الْبَيْتِ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَتْ عَنْ يَمِينِكَ وَ عَنْ شِمَالِكَ وَ عَنْ خَلْفِكَ أَوْ تَحْتَ رِجْلِكَ وَإِنْ كَانَتْ فِي الْقُبْلَةِ فَأَلْقِ عَلَيْهَا ثَوْباً»^٣

و منها: ما رواه الشيخ الطوسي: «يَسْنَادُهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تَبْنُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تُصَوِّرُوا سُقُوفَ الْبُيُوتِ فَإِنَّ رَسُولَ

١. موسوعة الإمام الخوئي، ج ٤، ص: ٢٧٩.

٢. راجع: ص ٣٧٨-٣٧٩، في البحث عن آنية الذهب و الفضّة.

٣ الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٣، ص: ٣٩٢

اللَّهِ ﷻ كَرِهَ ذَلِكَ»^١

و رواه البرقي في المحاسن بسندين، أحدهما نفس سند الشيخ و الآخر: «عَنْ يُوسُفَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ... الحديث»^٢.

أما السند الأول؛ ففيه إشكال من جهة القاسم بن سليمان و جراح المدائني، اللذين لم يرد فيهما توثيق. و كذا السند الثاني؛ لأنَّ محمد بن قيس فيه مشترك بين ثلاثة طبقة واحدة؛ أحدهم: محمد بن قيس أبو عبد الله البجلي وثقه النجاشي، الثاني: محمد بن قيس أبو نصر الأسدي الذي وثقه الشيخ الطوسي، و الثالث: محمد بن قيس أبو أحمد الأسدي الذي ضعفه النجاشي، و لا نعلم أيهم المراد، و لا يمكن التعيين بقرينة الراوي و المروي عنه.

و أما دلالتهم؛ فقد مرَّ أنفاً إذا ورد النهي و الكراهة في موضوع واحد، لا بدَّ من حمل الكراهة على الحرمة بقرينة النهي، إلا إذا كانا في رواية واحدة بحيث يكون أحدهما علّة للآخر، فحينئذ تقدّم العلّة على المعلول، كهذه الرواية.

و الوجه فيه؛ -و إن لم أجد من تنبّه له- إنَّ النهي عن التصوير و إن كان ظاهراً في حرمة، إلا أنه علل فيها بأنَّ النبي ﷺ كره ذلك، و لا معنى لتعليل الحرمة بالكراهة، فلا بدَّ من تعيين معنى الكراهة أولاً، ثمَّ المراد من النهي بقرينتها لكونها علّة للنهي و أقوى ظهوراً منه و هي التي توجب إنعقاد الظهور للمعلول تعيين دائرة دائماً. و حيث لم تكن هنا قرينة على ما يرد من الكراهة و لا نعلم أنَّ المراد منها المبغوضية الخفيفة أو الشديدة، يسري الأجمال من العلّة إلى المعلول، و غاية ما يقال هو أنَّ القدر المتيقن منها البغض الخفيف، و يحمل النهي عليه.

و الحاصل أنَّ الروايتان، مضافاً إلى ضعف سندها، لم تدلّا على حرمة التصوير.

اللسان الثالث: ما ترتّب فيه أثرٌ على عمل التصوير بحيث يمكن أن تستفاد منه الحرمة.

منها: مرسلة الشيخ الصدوق في الفقيه: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مِثْلًا فَقَدْ خَرَجَ

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، جلد: ٣، صفحہ: ٢١١.

٢. المحاسن، جلد: ٢، صفحہ: ١٢٢.

عَنِ الْإِسْلَامِ^١

و رواه الشيخ في التهذيب مسنداً عن: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ»^٢

و كلاهما ضعيفتان سنداً، أما المرسلة، فلما مرّ من عدم إعتبار مراسلات الشيخ الصدوق من دون الفرق بين إسناده القطعي إلى المعصوم و عدمه، فراجع.^٣ و أما سند الشيخ في التهذيب؛ فمن جهة محمد بن سنان، لا من جهة أبي الجارود، إذ حقّقنا وثاقته سابقاً.^٤

و أما دلالتهما؛ فنتم توضيحها ضمن نقطتين:

الأولى: قال الشيخ الطوسي في ذيلها ما ملخصه: أنّ الأصحاب اختلفوا في معنى قوله: «مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا» فقال الصّفّار «مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا»، أي تجديد القبر و تصليحه و ترميمه، و قال سعد بن عبدالله إنّما هو «مَنْ حَدَّدَ قَبْرًا»، أي سَمَّ قَبْرًا و تسنيم القبر تسطيحه و جعله كسنام البعير، و هو مستحبّ عند العامة و مكروه عندنا، و قال البرقي إنّما هو «مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا» و لم يفسّره، و قد اِحْتَمَل الشيخ أنّه بمعنى جعله قبراً دفعة أخرى ليُدفن فيه إنسان آخر، و قال الشيخ الصدوق جدّد قبراً معناه نبش القبر، و الشيخ المفيد قال أنّه «مَنْ حَدَّدَ قَبْرًا» و الخدّ هو الشَّقُّ.^٥ فهذه الفقرة من الرواية، مجملة لا نعلم المراد منها.

الثانية: أمّا قوله «مَثَلًا مَثَلًا» فقد مرّ أنّ التمثيل و التصوير بمعنى واحد، فالمراد منه أنّ من صوّر صورة و مَثَل مَثَلًا -مطلقاً سواء كان على نحو المجسمة أو النقش- فقد خرج عن الإسلام.

و قال المستدل: إنّ الظاهر من ترتّب الخروج عن الإسلام على التمثيل، حرّمته.

في تفسير الرواية وجهان:

الأول: و قد فسّرها الشيخ الصدوق في الفقيه بما يوجب خروجها عن محلّ البحث من أنّ قوله عليه السلام:

١. من لا يحضره الفقيه، جلد: ١، صفحہ: ١٨٩

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٥٩

٣. راجع ص ١٧ و ص ١٩٤.

٤. راجع ص ٣٣٧ إلى ص ٣٤٣.

٥. تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٤٥٩-٤٦٠.

«مَنْ مَثَلٌ مِثَالاً» بمعنى مَنْ أَدْعَى بَدْعَةً وَدَعَا إِلَيْهَا أَوْ وَضَعَ دِيناً فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ.^١

و لا يخفى مخالفته للظاهر، و لكن يمكن إقامة قرينة عليه و هي ما رواه في معاني الأخبار عن: «مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيٍّ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّهْيكِيِّ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ مَثَلٌ مِثَالاً أَوْ اقْتَنَى كَلْباً فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ فَقُلْتُ لَهُ هَلْكَ إِذَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَقَالَ إِنَّمَا عَتَيْتُ بِقَوْلِي مَنْ مَثَلٌ مِثَالاً مَنْ نَصَبَ دِيناً غَيْرَ دِينِ اللَّهِ وَ دَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ وَ يَقُولِي مَنْ اقْتَنَى كَلْباً مُبْغِضاً لِأَهْلِ الْبَيْتِ اقْتَنَاهُ فَأَطْعَمَهُ وَ سَقَاهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ»^٢

و لا إشكال في دلالتها و كونها قرينة على التفسير المذكور، إلا أنها غير معتبرة سنداً، لأن رجال السند كلهم ثقات،^٣ إلا محمد بن علي ماجيلويه و هو من مشايخ الصدوق لم يرد فيه توثيق، و قد ترضى عليه إلا أن في دلالة الترضي على الوثاقة ترديد كما حققنا سابقاً.^٤ مضافاً إلى كونها مرفوعة.

الثاني: ما ذكره الإمام الخميني في المكاسب المحرمة، و ملخصه: أن التوعيد و التشديد بالخروج عن الإسلام و نحوه في روايات أخرى^٥ لا تناسب مطلق عمل المجسمة أو تنقيش الصور، و الظاهر أن المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون، لأن جمعا من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم و كسر أصنامهم بيد رسول الله ﷺ و أمره كانت علقته بتلك الصور و التماثيل باقية في سر قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظاً لآثار أسلافهم و حباً لبقائها، فنهى النبي ﷺ عنه بالتشديد و التوعيد الذي لا تناسب إلا للكفار و من يتلو تلوهم، قمعا لأساس الكفر و مادة الزندقة و دفعا عن حوزة التوحيد. و عليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر بقرينة مناسبة الحكم و الموضوع.^٦ و بعبارة أخرى عن بعض تلامذته: «فالمنع في هذه الأخبار موسمي

١ من لا يحضر، ج ١، ص ١٩١: والذي أقوله في قوله عليه السلام: مَنْ مَثَلٌ مِثَالاً يعني به أنه من أَدْعَى بَدْعَةً وَدَعَا إِلَيْهَا، أَوْ وَضَعَ دِيناً فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَقَوْلِي فِي ذَلِكَ قَوْلِ أُنْمَتِي ﷺ، فَإِنْ أَصَبْتَ فَمِنَ اللَّهِ عَلَى أَسْنَتِهِمْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَمِنَ عِنْدِ نَفْسِي.

٢. معاني الأخبار، ص ١٨١.

٣ هو روى عن محمد بن أبي القاسم، وثقه النجاشي (ص ٣٥٣) قال: «سيد من أصحابنا القميين، ثقة، عالم، فقيه» و هو عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي و هو أيضاً ثقة، و عن عبد الله بن أحمد بن نهيك وثقه النجاشي ص ٢٣٢.

٤.

٥. كقوله: «من صور التماثيل فقد ضاؤ الله». و قوله: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً، أو قتله نبياً، و رجل يضلل الناس بغير علم أو مصور يصور التماثيل» و قوله: «إن من أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون».

٦. المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٥٧.

بحسب الجوِّ الموجود في تلك الأعصار»^١

لا يرد عليه: أنَّ تلك الروايات لم يصدر جميعها عن النبي ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام، بل بعضها صدر عن غيرهما من الأئمة عليهم السلام وبقاء علة الناس في عصر الإمامة عليهم السلام بتلك الصور و التماثيل بعيد جدًا.

إذ نقول: أولاً: على ما يشهد عليه التاريخ؛ أنَّ بسبب الفتوحات المختلفة، قد دخل كثير من المسلمين الجدد إلى المدينة و مكة و غيرهما من مدن المسلمين حتى نهاية عهد بني العباس، فلا يسبعد بقاء علقتههم بتلك الصور و الأصنام.

و ثانياً: هنا روايات معتبرة تدل على بقاء علقتههم بها حتى في عصر الإمامة عليهم السلام.

منها: ما رواه الشيخ الصدوق عن أربعة من مشايخه قال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِي وَ عَلِي بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَاقِ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَ عَلِي بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا : حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ فِيَمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ - قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ - فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ التِّرْمَازِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... وَأَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارِ وَ الصُّورَةِ وَ السَّرَاجِ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أَنَّ النَّاسَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قَبْلَكَ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَ النَّيِّرَانِ»^٢

و منها: ما رواه الشيخ الصدوق «بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ كَيْفَ يَسْجُدُ فَقَالَ عَلَى خُمْرَةٍ أَوْ عَلَى مِرْوَحَةٍ أَوْ عَلَى سِوَاكِ يَرْفَعُهُ إِلَيْهِ هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَاءِ إِنَّمَا كَرِهَ مِنْ كَرِهَةِ السُّجُودِ عَلَى الْمِرْوَحَةِ مِنْ أَجْلِ الْأَوْثَانِ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ إِنَّا لَمْ نَعْبُدْ غَيْرَ اللَّهِ قَطُّ فَاسْجُدُوا عَلَى الْمِرْوَحَةِ وَ عَلَى السَّوَاكِ وَ عَلَى عُودٍ»^٣

و منها: صحيحة عبد الله بن مغيرة: «قَالَ سَمِعْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ قَالَ قَائِلٌ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجْلِسُ الرَّجُلُ

١. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٩٤.

٢. كمال الدين و تمام النعمة، ص ٥٢٠.

٣. وسائل الشيعة، (آل البيت)، ج ٥، ص ٣٦٤.

عَلَى بَسَاطٍ فِيهِ تَمَائِيلُ فَقَالَ الْأَعَاجِمُ تُعْظِمُهُ وَإِنَّا لَنَمْتَنِيهِ»^١

ومنها: ما روي عن أبي الحسن عليه السلام قال: «دَخَلَ قَوْمٌ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَهُوَ عَلَى بَسَاطٍ فِيهِ تَمَائِيلُ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ أَرَدْتُ أَنْ أَهَيِّنَهُ»^٢

بتقريب أن ورود النهي عن وجود التمثال كان مفروغاً عنه عندهم، فلذا سألوا عنه.

منها: ما رواه أبو بصير: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّا نَبْسُطُ عِنْدَنَا الْوَسَائِدَ فِيهَا التَّمَائِيلُ وَنَقْتَرِشُهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِمَا يُبْسُطُ مِنْهَا وَنُقْتَرِشُ وَيُوطَأُ إِنَّمَا يَكْرَهُ مِنْهَا مَا نُصِبَ عَلَى الْحَائِطِ وَالسَّرِيرِ»^٣

أقول: نحن لا نسلّم أن قلع أساس الكفر وإزالة علقته بالبقية بالأصنام في قلوبهم، علّة التشديد و التوعيد بخروج من مثل مثلاً عن الإسلام و الأمر بكثرتها، بحث يدور الحكم مدارها. لأن كونه علّة للحكم يحتاج إلى التصريح في الأدلة كأن يقال: «لأنّ سبباً لتعظيم هياكل العبادة» أو تجميع القرائن القطعية.

نعم؛ لو كانت هنا رواية معتبرة تامة الدلالة على حرمة التصوير، نقول: أن قلع أساس الكفر علقتهم حكمة النهي بالتشديد و التوعيد، و لكن لا يمكن الإطمئنان بكونه علّة النهي و لو بقريضة ما ذكرناه من الروايات.

و الحاصل: أن روايات الطائفة الأولى، هي ما بين قاصرة السند و الدلالة أو صحيحة السند و قاصرة الدلالة على حرمة التصوير مطلقاً.

الطائفة الثانية: ما يستدلّ به على حرمة تصوير ذي الروح فقط

و فيها عدة روايات واردة على لسانين:

اللسان الأول: ما يفصل بين التصوير لذي الروح و لغيره بمنع الأول و جواز الثاني.

منها: ما وردت في تفسير الآية الشريفة: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَ تَمَائِيلَ» - التي إستدل بها بعض العامة على جواز عمل التصوير - و هي ثلاث روايات بهذا المضمون: «وَاللَّهُ مَا هِيَ تَمَائِيلَ الرِّجَالِ وَ

١. نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٠٨.

٢. نفس المصدر، ج ٥، ص ٣١٠.

٣. نفس المصدر، ج ١٧، ص ٢٩٧.

النِّسَاءِ وَلَكِنَّهَا الشَّجَرُ وَشَبْهُهُ»^١

رواها الشيخ الكليني «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام... الحديث»^٢

و رجال السند كلهم ثقات، و المراد من أبي العباس عند الإطلاق في الروايات هو أبو العباس فضل بن عبد الملك البقباقي وثقه النجاشي^٣ و غيره، و هو أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.^٤

و رواها في موضع آخر: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام... الحديث»^٥

و رواها البرقي في المحاسن بالسند الأول.

و أمّا دلالتها: ففيل أنها تدلّ على حكمين: أحدهما: جواز التصوير لو كان لغير ذى الروح كالشجر و شبهه، و الثاني: عدم جوازه لو كان للرجال و النساء.

أقول: في دلالتها على الحكمين تأمل، و الوجه فيه: أنها و إن كانت صريحة في جواز تصوير غير ذى الروح بمقتضى مشية سليمان عليه السلام لعملهم و إذنه فيه، و لكن لا تدلّ على أنّ عدم إذنه في عملهم تماثل الرجال و النساء، من جهة حرّامته أو كراهته أو إباحته لأنّها لا يليق بمقام النبوة.

مضافاً إلى أنّها -سواء كانت دالة على الحرمة أم لا- إخبار عن وجود الحكم في شريعة سليمان، و لا يمكن تسريه إلى شريعة الإسلام و إثباته فيه إلّا على القول بجواز إستصحاب أحكام الشرايع السابقة، و نحن لا نقول به كما قرّرناه في الأصول.

١. وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ٥، ص ٣٠٤.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٥٢٧

٣. نفس المصدر، ص ٣٠٨.

٤. و المراد عن أبي العباس، غيره في موردين: أحدهما: أبو العباس صاحب عمار بن مروان الذي لم يرد فيه توثيق، فهو عندما كان الراوي عنه البرقي، و لم يكن إلّا في سند رواية واحدة. و الثاني: أبو العباس عبدالله بن جعفر الحميري الذي وثقه النجاشي ص ٢١٩ فهو عندما يروي عن جعفر بن إسماعيل. (منه حفظه الله)

٥. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٤٧٦

و منها: ما رواه البرقي في المحاسن بسند معتبر: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ تَمَائِيلِ الشَّجَرِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ»^١

يمكن أن يقال: أنها بمنطوقها تدلّ على جواز تصوير ذي الروح، لأنّ الراوي سئل عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر، و أجابه الإمام عليه السلام: «لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ» و بمفهومها تدلّ على البأس إذا كان المصوّر شيئاً من الحيوان.

أقول: ينبغي التوجّه إلى عدّة نقاط في دلالة الرواية:

الأولى: أنّ الراوي سئل عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر، و لا يعقل تعلّق السؤال بالعين، إلّا بتقدير فعل، و ليست هنا قرينة على أنّه العمل التماثيل أو إقتنائها و تزيين البيوت بها أو غيرها، و قد عرفت سابقاً فساد القول بدلالة حذف المتعلّق على العموم. فالرواية مجملة من هذه الجهة.

و إن قلت: أنّ الأمر دائر بين صناعة التماثيل و إقتنائها، فنعلم إجمالاً منع أحدهما، فحينئذ يتنجز العلم الإجمالي فيهما، و لا بدّ من الإحتياط و الإجتنب عنهما.

قلت: لا يتنجز العلم الإجمالي هنا، و الوجه فيه: أنّه لو كان المقدّر الإقتناء، فتدلّ الرواية بمفهومها على حرمة إقتناء تماثيل لذي الروح، مع أنّ الروايات كما سيأتي تدلّ على كراهته فتكون قرينة على حمل المنع في المفهوم على الكراهة. و أمّا لو كان المقدّر الصناعة، فتدلّ على حرمة صنع تماثيل ذي الروح، فالعلم الإجمالي مردّد بين الحرمة و الكراهة، فلا يتنجز.

الثانية: قد اختلف الفقهاء في ظهور «فيه بأس» المستفاد من مفهوم رواية، على أقوال:

الأول: ما يستفاد من كلمات صاحب الجواهر^٢ و غيره من أنّه حينئذ ظاهر في الأعمّ من الحرمة و

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج: ١٧، ص: ٢٩٦

٢. قال في الجواهر؛ ج ٢٣، ص: ٣٦١: في مسألة بيع غير المكمل و الموزون مع التفاضل: «أنّ النصوص السابقة بين صريح و ظاهر في جوازه، و البأس المستفاد من مفهوم بعضها أعمّ من الحرمة» و كذا ج ١٤، ص: ١٢٠ في البحث ما يكره في المسجد: «سأل أبا الحسن عليه السلام «عن إنشاء الشعر في الطواف. فقال: ما كان من الشعر لا بأس به فلا بأس به» إذ الظاهر إرادة نفي الكراهة فيما لا بأس به من الشعر لا الحرمة و لعله عليه يحمل نفي البأس أيضاً في خبر علي بن جعفر سأل أخاه عليه السلام «أ يصلح أن ينشد الشعر في المسجد؟ فقال: لا بأس» لا على نفي الحرمة سيما مع ملاحظة ظهور سؤال السائل في إرادة الصلاحية بمعنى عدم الكراهة، بل علو رتبته في العلم قد يأتي سؤاله عن الحرمة، بل قد يرجح ما ذكرنا بأن حمله على نفي الحرمة يقتضي التقييد في أفراد البأس بناء على أن الكراهة منه، و هي نكرة في سياق النفي كالنص في العموم»

الكراهة، فتعيين أحدهما، يحتاج إلى القرينة لو كانت، وإلا فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو الكراهة.

الثاني: ما يستفاد من كلمات الإمام الخميني في كتاب البيع^١، من أنّ «لا بأس» ظاهر في الكراهة و«فيه بأس» ظاهر في الكراهة.

الثالث: والمختار ظهور «لا بأس» في عدم الحرمة وظهور «فيه بأس» في الحرمة وضعاً وتكليفاً. والشاهد عليه أنّ البأس ليس في اللغة بمعنى المنع حتى نقول أنّه أعمّ من الحرمة والكراهة، بل هو لغة بمعنى الشدة والمشقة^٢، و«لا بأس فيه» أي «ليست فيه الشدة والمشقة» و«إذا كان كذا فلا بأس فيه» في الروايات بمعنى لا مشكلة ولا شدة فيه من جهة وضعاً وتكليفاً. كما هو كذلك في الروايات الواردة في صنع آلات القمار وغيرها من الروايات.

نعم؛ يمكن حمله على الحرمة أو الكراهة مع القرينة أو الأعمّ منهما.

ومما ذكرنا يظهر جواب ما قيل من «أنّ الرواية على فرض عدم الإجمال، لا يدل على الحرمة، لأنّ المنطوق ينفي البأس على نحو السالبة الكلية، أي: يسلب التحريم والكراهة، ولا بدّ من أن يكون المفهوم نقيض المنطوق، ونقيض السالبة الكلية، هو الموجبة الجزئية فلا دليل على كون المراد من البأس، هو الحرمة» لأنّك عرفت أنّ «لا بأس» ظاهر في الشدة و«فيه بأس» ظاهر في ثبوت الشدة والمشقة هي الحرمة في الروايات، إذا لا شدة في الكراهة.

والحاصل: أنّ الرواية لو لم تكن مجملة من جهة متعلّق السؤال، و كان المتعلّق هو الصناعة، لدلّت بمنطوقها على عدم حرمة عمل تماثيل الشجر والشمس والقمر وعلى حرمة تماثيل الرجال والنساء بمفهومها. ولو كان المتعلّق الإقتناء لدلّت بمنطوقها على عدم الحرمة في الأول و على الحرمة في الثاني و لكنّها فيه تحمل على الكراهة بقرينة الروايات الآتية.

و كيف كان؛ لا تتمّ دلالت الرواية على حرمة التصوير لما ذكرنا من إجمالها، فعليه؛ ليس هنا ما يدلّ

١. كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج ٥، ص: ٦٠٤: في بيع الثمرة على الأشجار: «صحيحة الحلبي حيث قال لا يصلح له ذلك. فإنّ المفهوم منه أنّه جائز، لكن ليس صالحاً له، وإلا ففي الحكم الشرعي الإلزامي لا يعبر بمثله، فهو مناسب للإرشاد إلى مصلحته، أو للكراهة؛ فإنّ أمرها سهل. و مثل مفهوم «لا بأس» و خصوصاً لا يعجنني الظاهر فيها، و حمل النهي على الكراهة، أهون من حمل مثله على الحرمة.» نعم يظهر من كلامه في موضع آخر، خلافه. راجع نفس المصدر ج ٣ ص ٦٠٢.

٢. معجم مقائيس اللغة؛ ج ١، ص ٣٢٨.

على التفصيل بين تصوير ذي الروح وغيره.

اللسان الثاني: ما ذكر فيه ترتب أثر على عمل تصوير ذي الروح، كالوعيد بالعذاب، الظاهر في الحرمة.

منها: ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال و قال: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَرِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ أَحْمَرَ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ ثَلَاثَةٌ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً مِنَ الْحَيَوَانِ يُعَذَّبُ حَتَّى يَنْفُخَ فِيهَا وَ لَيْسَ بِنَافِعٍ فِيهَا...»^١

ليس في سندها من يتأمل فيه؛ إلا هشام بن أحمد و محمد بن مروان.

أما هشام بن أحمد، فوجود عبد الله بن مسكان في تلك الطبقة، يغنينا عن البحث فيه.^٢

و أما محمد بن مروان، فوقع على نحو الإطلاق في سند ٨٣ رواية في الكتب الأربعة، و هو مشترك بين جماعة؛ بعضهم ثقة كمحمد بن مروان الحنات المدني و محمد بن مروان الجلاب، و بعضهم مجهول كمحمد بن مروان البصري و محمد بن مروان الذهلي و محمد بن مروان بن زياد الكوفي، فلا نعلم أن الراوي في سند هذه الرواية ثقة أم لا.

و على فرض الصدور، تدلّ الرواية على حرمة تصوير ذي الروح، لأنّ الوعيد بالعذاب إنّما يكون على الفعل المحرّم.

منها: ما رواه البرقي في المحاسن: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ [عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ هُمُ الْمَصْوُورُونَ يَكْلَفُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يُنْفَخُوا فِيهَا الرُّوحُ»^٣

و في سندها إشكالات؛ أحدها: من جهة محمد بن علي، و هو مشترك بين جماعة فيهم الضعيف،

١. الخصال، ص ١٠٨.

٢. و إثبات وثاقته يحتاج إلى تجميع القران؛ كنقل بعض أصحاب الإجماع عنه، لو قلنا بكونه أمانة على الوثاقفة. و اعتماد الإمام الكاظم عليه السلام عليه المستفاد من بعض الروايات و إن كان الراوي نفسه، كما رواه الكليني ج ٢، ص ٥٦٧ من أنّه هو الذي بعثه أبو الحسن عليه السلام ليشترى أم الرضا عليها السلام. (منه حفظه الله)

٣. المحاسن، ج ٢، ص ٦١٦.

ثانيها: من جهة إبي جميلة المفضل بن صالح ضعّفه ابن الغضائري.^١ و ثالثها: من جهة سعد بن طريف، و قد وقع البحث عنه سابقاً و لم تثبت وثاقته عندنا فراجع.

و أمّا الدلالاتها: فقد عدّ التصوير من مصاديق إيذاء الله و رسوله، و قال الله تعالى في الآية الشريفة «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^٢ و اللعن فيها كما حقّقنا سابقاً، يدلّ على حرمة العمل، فالرواية بضميمة الآية الشريفة تدلّ على حرمة التصوير، و المراد منه هو التصوير لذي الروح، بقرينة تكليفهم بالنفخ فيه، إذ لا معنى للنفخ في غيره.

و منها: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه بإسناده: «عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ عليهم السلام فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ... عَنِ التَّصَاوِيرِ وَقَالَ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً كَلَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفَخَ فِيهَا وَلَيْسَ بِنَافِخٍ...»^٣

و الرواية غير معتبرة سنداً، لأنّ في طريقه إلى شعيب بن واقد -الذي لم يرد فيه توثيق- عدة مجاهيل. و الحسين بن زيد ذو الدمعة -الذي كان ابو عبد الله عليه السلام تبناه و ربّاه بعد شهادة أبيه^٤- ثقة لنقل صفوان عنه بسند صحيح.

و أمّا من جهة الدلالة؛ فإنّها لو كانت معتبرة سنداً، لأمكن رفع الإجمال من الطائفة الأولى بها، لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «مَنْ صَوَّرَ صُورَةً» عمل الصور. و أنّها و إن لم تكن مشتملة على التوعيد بالعذاب، و لكن يمكن أن تستفاد الحرمة من التكليف بالنفخ فيها أو بقرينة الروايات السابقة.

إلى هنا إنتهى الكلام في ذكر الروايات؛

و قد عرفت ممّا ذكرنا؛ أنّه ليست في المقام رواية واحدة معتبرة سنداً و تامة دلالةً للتمسكّ بها على حرمة عمل التصوير مطلقاً أو عمل التصوير لذي الروح بنحو النقش و لا بنحو التجسيم، كما قال صاحب

١. ص ٥٣٤-٥٣٥ في تدليس الماشطة.

٢. سورة الأحزاب ، الآية: ٥٧

٣. من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥.

٤. رجال النجاشي، ص ٥٢

إرشاد الطالب^١

و أمّا دعوى الوثوق بصدور الحرمة لإستفاضة الروايات وإن كانت ضعيفة، فغير تامة لما عرفت من أنّ روايات المقام على طائفتين و كلّ طائفة على السنة مختلفة، و لا إستفاضة لواحدة منها، و أمّا إستفاضة جميعها فلا يجدي، إذ ليست هنا روايات مستفيضة بلسان واحد حتى نتمسك بإطلاقه أو عمومه.

نعم؛ لا ننكر إستفاضة النهي عن عمل تصوير في الجملة، و لكن لا نعلم أي تصوير يحرم عمله، و ليس هنا دليل لفظي تمسك به، و ليس القدر المتيقن هو التصوير لذّي الروح إذ يمكن أن يكون المنع عنه فيها من جهة تعظيم الأصنام لا مطلقاً.

و كذا دعوى جبر ضعف سندها بعمل المشهور، غير تامة أيضاً؛ لأنّ إحراز عملهم كما ذكرنا مراراً يتوقّف على عدّة أمور، و أنّها مفقودة في المقام، مع أنّهم إختلفوا على أقوال؛ منهم من أفتى بالحرمة من دون ذكر الدليل و منهم من تمسك بالإجماع فقط و منهم من تمسك بما دلّ على وجوب المحو، و بعضهم بغيره.

و أمّا الإجماع:

و قد إدعى الإجماع جماعة من الفقهاء على حرمة عمل الصور -لذوات الأرواح- :

منهم صاحب الجواهر، قال في ما هو المحرّم في نفسه: «كعمل الصور المجسّمة لذوات الأرواح، و لعل ترك التقييد بذلك لظهور لفظ الصور في ذلك، و على كل حال فلا خلاف في حرمة عملها، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض»^٢

و قال صاحب الرياض: «الأعمال المحرّمة في نفسها. كعمل الصور المجسّمة ذوات الأرواح، إجماعاً في الظاهر، و صرح به بعض الأجلة؛ و هو الحجة»^٣

و كذا المحقّق النراقي في المستند: «عمل الصور، و هي أقسام، لأنّها إمّا صورة ذي روح أو غيره، و على التقديرين إمّا مجسّمة أو منقوشة، فالأولى حرام عمله مطلقاً بلا خلاف أجده، و ادّعى الأردبيلي الإجماع عليه، و كذا

١. إرشاد الطالب الى تعليق المكاسب؛ ج ١، ص: ١٢٣.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٤١.

٣. رياض المسائل (ط - الحديث)؛ ج ٨، ص: ١٥١.

الكركي ونفى الريب عنه، وفي الكفاية نفى العلم بالخلاف فيه»^١

و قال الفاضل الجواد في مفتاح الكرامة: «قلت: الإجماع على التحريم معلوم»^٢

و فيه: أولاً: أنَّ تحصيله مشكّل خصوصاً بعد ما عرفت من تصريح الشيخ الطوسي في التبيان بعدم حرمة. و ثانياً: أنَّه مدركي على فرض تحقّقه، و لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم، فلا إعتبار به.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنَّه لا دليل على حرمة عمل التصوير لذّي الروح و غيره، و كذا لا وجه لوجوب الإحتياط، لعدم الدليل عليه، لما عرفت من عدم استفادة الروايات على لسان واحد، و كذا عدم قيام الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم.

نعم؛ لا إشكال في حسن الإحتياط في عدم ترويجه من جانب الحكومة الإسلامية، إذ من المؤكّد أنَّ الإسلام لديه نظرة إيجابية لبعض الفنون، مثل الخط و ركوب الخيل و الرماية و نحو ذلك، أمّا التصوير، فإن لم نقل بحرمة بل كراهته، و لكن على الأقل نعلم أنَّه ليست لها نظرة إيجابية في الإسلام. فلذا أنَّك ترى إنّ هذه التماثيل و الصور تعتبر إحدى ركائز تجميل المعابد و إحدى الرموز المقدسة للنحل الفاسدة مثل الهندوسية و البوذية و الشيطانية و أمثالها و الأديان المحرّفة مثل اليهود و المسيحيين و الزرادشتيين.

مضافاً إلى ما قد عرفت في بحث الأصنام من حرمة صنع بعض التماثيل و الصور و إقتنائها و ترويجهما ممّا يعتبر من رموز النحل الفاسدة.

فروع مسألة التصوير

هنا فروع في مسألة التصوير لا بأس بذكرها و إن كانت أغلبها مترتبة على القول بحرمة عمل التصوير مطلقاً أو في الجملة.

الفرع الأول: إختصاص الحرمة بتصوير ما خلقه الله تعالى بالمباشرة

أنَّ حرمة التصوير على القول بها تختصّ عرفاً بتصوير ما خلقه الله تعالى بالمباشرة، دون ما بيد الإنسان كصنع نموذج من سيارة أو قصر، لإنصراف أدلة الحرمة عنه، كما لا دليل حرمة نفس السيارة أو

١. مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ج ١٤، ص: ١٠٦

٢. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديث): ج ١٢، ص: ١٦١

القصر، كذا لا دليل على حرمة صنع نموذج منهما بطريق أولى.

الفرع الثاني: في اعتبار كون الصورة معجبة للناظر في حرمة التصوير

ظاهر الشيخ الأعظم إعتباره^١، و لعلّه حمل الروايات المانعة على من صوّر صورةً و جعل نفسه في عرض الله سبحانه و تعالى، و لا معنى لجعل نفسه في عرضه تعالى إلا إذا كانت الصورة معجبة للناظر.

و لكن لا يستفاد من الروايات، إعتبار الإعجاب في الحرمة، و إن كان عمل التصوير لهذا الغرض محرّم في نفسه. فالأقوى عدم الإعتبار.

الفرع الثالث: في قصد الحكاية في الحرمة و العلم بالإنطباق

و قد ذكرنا مراراً: أنّ ما يؤخذ في متعلّق الحكم، تارة يكون من العناوين التي لا تتحقّق إلا مع القصد و يقال لها العناوين القصديّة، كإنشاء البيع فهو لا يتحقّق إلا مع قصد البيع، و أخرى: يكون من العناوين التي لا يتوقّف تحقّقها على القصد، كعنوان الضرب فهو يتحقّق و لو بدون القصد، كالضرب في النوم.

و أمّا التصوير إذا حصل بالمصادفة و الإتفاق، فلا يحرم على القول بكونه من العناوين القصديّة، و أمّا على القول به فيحرم و يجب حينئذ إمحائه.

و قد ذهب الشيخ الأعظم إلى كونه من العناوين القصديّة حيث قال: «هذا كلّ مع قصد الحكاية و التمثيل فلو دعت الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً من خلق الله و لو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس به قطعاً»^٢

و أيّده المحقّق الخوئي و قال في توضيح كلامه: «أنه لا شبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير، لأنّ المذكور في الروايات النهي عن التصوير و التمثيل، و لا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفة و الاتفاق من غير قصد للحكاية... فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرها من الأشياء اللازمة على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً، لعدم صدق التصوير عليه بوجه. و المثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا، فإنّها شبيهة بالطيور و مع ذلك لم يفعل صانعها فعلاً محرّماً، و لا يتوهم أحد حتى الصبيان أنّ صانع الطائرة

١. كتاب المكاسب، ج ١، ص ١٨٨

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١٨٩.

يصوّر صورة الطير، بل إنّما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة، و كونه على هيئة الطير إنّما هو اتفاق^١

أقول: أنّ المسئلة لا تخلو عن صورتين على الأقل:

الأولى: إذا أراد أحد إلى أن يصنع شيئاً لحاجته إلى شيء ما، كخبير الروبانات الذي أراد أن يصنع روبوتاً صغيراً يتحرك داخل أعضاء الجسم، من دون قصد التصوير أو العلم بإنطباع المصنوع على مخلوق، و لكن بالمصادفة و الإتفاق في النهاية يبدو هذا الروبوت مثل حريش، في مثل هذه الحالات، يمكن أن يقال إنّ الأدلة لا تشمل هذه الموارد و تنصرف عنها.

الثانية: إذا أراد أن يصنع شيئاً لغرض عقلائي، و لكن على الرغم من أنه لم يكن لديه قصد التصوير، إلّا أنه يعلم من البداية بإنطباع الصورة على مخلوق، مثل أنّه يخطط لصنع روبوت مع العلم بأنّه يشبه الإنسان. فلا يحرم عمله حينئذ على القول بكون التصوير من العناوين القصديّة، مع أنّ العرف يعترف بأنّه صوّر صورة أيضاً، فلا شك حينئذ في صدق عنوان التصوير عليه عرفاً، فعلى القول بحرمة التصوير لا وجه لإعتبار مجرد القصد في حرمة التصوير، بل يجب أيضاً اعتبار العلم بالإنطباع.

الفرع الرابع: في تصوير الملك و الجنّ و الشيطان

و في إلحاق تصوير المذكورات بتصوير الحيوان و عدمه قولان:

الأول: ما ذهب إليه بعض الفقهاء منهم الإمام الخميني^٢ من أنّ أدلة الحرمة منصرفة عنها.

و الثاني: ما ذهب إليه صاحب الجواهر^٣ و المحقّق الخوئي^٤ و غيرهما^٥ من أنّ الظاهر إلحاق.

و قد استدل على الجواز بأدلة:

الدليل الأول: ظاهر ما يدلّ على حرمة مطلق التصوير، سوء كانت الصورة مرئية أو غير مرئية، و

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٣١.

٢. المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٣٠٩: فالأقوى عدم الحرمة و إن كان الاحتياط لا ينبغي أن يترك.

٣. جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٤٣: الظاهر إلحاق تصوير الملك و الجنّي بذلك.

٤. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٩.

٥. شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، ص: ٣٣ و الأقوى إلحاق صورة الملك و الجن بالحيوان. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط

- الحديث)، ج ١٢، ص: ١٦٦ و لعلّ الظاهر إلحاقها بصورة الإنسان. حاشية المكاسب (لليزدي)، ج ١، ص: ١٩ و لكن يمكن تقوية المنع بوجهين...

لكن قد خصّص بصحيحة محمّد بن مسلم حيث ورد فيها: «لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» و لا يصدق الحيوان على الجنّ و الملك عرفاً.

و قد أورد عليه المحقّق الخوئي بما ملخصه: أنّ المراد من الحيوان في الصحيحة ما هو المصطلح عند أهل المعقول من كونه جسماً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة، و أنّه يصدق على كل مادّة ذات روح بداهةً، فلا قصور في شموله للملك و الجنّ و الشيطان، فيحكم بحرمة تصويرهم. و دعوى أنّ الملك من عالم المجرّدات فليس له مادّة - كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة - دعوى جزافية، فإنه مع الخدشة في أدلّة القول بعالم المجرّدات ما سوى الله كما حقّق في محلّه، أنّه مخالف لظاهر الشرع، و من هنا حكم المجلسي رحمه الله في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك. و لو كان المراد من الحيوان مفهومه العرفي، للزم القول بانصرافه عن الإنسان أيضاً، فشموله له يشهد على عدم إرادة المفهوم العرفي.^١

و فيه: أنّ حمل الحيوان في الرواية على المعنى المصطلح عند الفلاسفة بعيد جدّاً، و الظاهر أنّ المراد من الحيوان بقريئة المقابلة مع صورة الشمس و القمر، هو كلّ من كان حيّاً و ذا الرواح كما في اللغة، فيشمل الملك و الجنّ و الشيطان.

الدليل الثاني: ما ذكره الإمام الخميني في مكاسبه من وجهين:

أحدهما: إنّ مقتضى إطلاق الأدلّة إلحاق الملك و الجنّ و الشيطان إلى الحيوان، لكن يمكن إنكار إطلاقها بأن يقال: العمدّة في الأدلّة هو المستفيضة المشتملة على قوله: «يكلّف أن ينفخ فيها و ليس بنافخ» فكأنّه تشبّه بالخالق في مصوّريته ما في الأرحام، فيقال له يوم القيامة: أيّها المصوّر، انفخ فيها كما نفخ الله تعالى في الصور بعد تسويتها. و لا يخفي أنّها لا تشمل إلّا تمثال ما يكون نحو إيجادها بالتصوير ثمّ نفخ الروح فيه فيكون إيجاداً تدريجياً كالإنسان و سائر الحيوانات. و أمّا الملك و الجنّ فليس نحو إيجادهما كذلك. بل يكون إيجادهما دفعياً.^٢

و الثاني: أنّ المظنون بل الظاهر من مجموع الروايات أنّ وجه تحريم الصور و التماثيل هو تشبّهه بالخالق جلّت قدرته في المصوورية التي هي من صفاته الخاصّة، و التصوير الخيالي من المذكورات ليس تشبّهاً

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٩.

٢. المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٧١-٢٧٢.

به تعالى، لأنّه لم يصوّرها كذلك حتّى يكون التصوير تشبّهاً به.

فيه: أولاً: أنّ دعوى إنصراف المستفيضة عمّا يكون نحو إيجاده دفعياً و عدم شمولها له غير صحيحة، لأنّ الرواية تقول: «مَنْ صَوَّرَ صُورَةً عُدَّ حَتَّى يَنْفَخَ فِيهَا وَ لَيْسَ بِنَافِخٍ» و الظاهر أنّه أمر بإحيائها، سواء كانت صورة موجود مادي كالإنسان و الحيوان أو مجرّد كالملك و الجنّ، و لا دليل على إنحصار الأمر بالإحياء بالمادي و ما يكون إيجاده تدريجياً، و لا يمكن رفع اليد عن إطلاقها بذلك. **و ثانياً:** و قد ذكر في أثناء كلامه علّتان للحرمة، الأولى: التشبّه بالخالق في مصوّرته، و الثانية: بقاء علاقة الناس بالصور و التماثيل في سرّ قلوبهم. و و العلة أيتهما كانت، تجري في صورة الملك و الجن و الشيطان، لأنّ تعظيمها و تقديسها أكثر من صورة الإنسان و سائر الحيوانات بينهم، بل أشدّ تأثيراً في الانحراف لما فيها من الجاذبية. و التشبّه بالخالق و جعل النفس في عرضه تعالى في مصوّريته يمكن بتصوير الملك و الجن أيضاً. فعليه، لابدّ من الحكم بشمول العلة لصورة الملك و الجن و لو كانت الأدلة اللفظية منصرفة عنهما.

الدليل الثالث: ما ذكره السيد البيزدي في حاشيته على المكاسب^١ من أنّ حديث تحف العقول يدلّ بمنطوقه على جواز التصوير ما لم يكن مثل الروحاني أي الموجودات غير المادية و المجرّدة عن الجسم، و بمفهومه على حرمة تصوير ما يكون روحانياً و مجرّداً عن الجسم كالملك و الجنّ. و أمّا صحيحة محمد بن مسلم فتدلّ بمنطوقه على جواز تصوير الشمس و القمر و الشجر دون الحيوان، و بمفهومه تدلّ على جواز تصوير الملك و الجنّ لعدم كونهما من الحيوان.

فيقع التعارض بينهما من باب العموم من وجه، يمكن أن يكون كلّ منهما مخصّصاً للآخر، و مقتضى القواعد في مثل هذا، هو الجمع الدلالي لو أمكن و حيث لا يمكن هنا الجمع بينهما، يجب الرجوع إلى المرجّحات السندية، و مقتضاها الأخذ بالصحيحة في مادة الإجتماع، لأنّها أقوى من حيث السند، فلا بدّ من ترجيحها و الحكم بجواز تصوير الملك و الجنّ و الشيطان.

و قد أورد عليه المحقّق الخوئي: أولاً: أنّ خبر تحف العقول ضعيف السند و مضطرب الدلالة، فلا يجوز العمل به في نفسه، فضلاً عمّا إذا كان معارضا لخبر صحيح. **و ثانياً:** أنّا سلّمنا جواز العمل به، و لكنّا قد حقّقنا في باب التعادل و الترجيح من الاصول أنّ أقوائية السند لا تكون مرّجحة في التعارض بالعموم من وجه،

١. حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٨.

بل لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الآخر، و حيث لا ترجيح لكلّ منهما على الآخر فيحكم بالتسايط و يرجع إلى المطلقات الدالّة على حرمة التصوير مطلقاً، و عليه فيحرم تصوير الملك و الجن لهذه المطلقات، إلا أنّك قد عرفت أنّا أنّ المطلقات بأجمعها ضعيفة السند، فلا تكون مرجعا في المقام، فلا بدّ و أن يرجع إلى البراءة.^١

الدليل الرابع: ما ذكره المحقّق الخوئي بعد المناقشة في كلام السيد البيزدي، من أنّه يمكن القول بحرمة تصوير الملك و الجن بدعوى أنّ المتعارف من تصويرهما ما يكون بشكل الإنسان أو سائر الحيوانات، فيحرم من هذه الجهة. أو بدعوى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «و الله ما هي تماثيل الرّجال و النساء و لكنّها الشجر و شبهه» في صحیحة البقباق المتقدّمة، هو المقابلة بين ذي الروح و غيره من حيث جواز التصوير و عدمه، و ذكر الأمور المذكورة فيها إنّما هو من باب المثال.^٢

وفيه: أنّ ما ذكره من أنّ المتعارف من تصوير الملك و الجنّ ما يكون بشكل الإنسان أو الحيوان، فيحرم من هذه الجهة، مخالف لما اختاره^٣ من إعتبار القصد الحكاية عن الحيوان في حرمة التصوير، لعدم قصد الحكاية عن الحيوان حينئذ. و أمّا دعوى ظهور صحیحة البقباق في المقابل بين ذي الروح و غيره؛ ففيه ما ذكرنا سابقاً من أنّها لا تدلّ على حرمة تصوير الرجال و النساء فراجع.

أمّا البحث عن مقتضى القواعد في التعارض إذا كان من باب العموم من وجه ففي محلّه. و حديث تحف العقول كما قال المحقّق الخوئي، لا إعتبار به و لا مجال لجعله طرفاً للتعارض. و كذا غيره من الروايات المانعة، و على فرض تماميتها سنداً و دلالة تدلّ على حرمة تصوير ذوات الأرواح، و تشمل الملك و الجنّ أيضاً لما ذكرنا من القرينة المقابلة في صحیحة محمد بن مسلم.

الفرع الخامس: في تصوير الموجود الخيالي

و قد تمسّك بعض الفقهاء على إطلاق أدلة الحرمة، كما قال صاحب الجواهر: «قد يقوى جريان الحكم في تصوير ما يتخيله في ذهنه من صورة حيوان مشارك للموجود في الخارج، من الحيوان في كلي الأجزاء دون أعدادها و

١. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٩.

٢. نفس المصدر؛ ج ١، ص ٢٢٩.

٣. نفس المصدر؛ ج ١، ص ٢٣٣.

إرضاعها»^١

و قال السيد صاحب العروة: «لا فرق في الحيوان بناء على الاختصاص به بين كون نوعه موجودا في الخارج أو لا فلو اخترع صورة حيوان غير موجود في الخارج أصلا كما إذا صوّر حيوانا له رؤوس عديدة وأجنحة كثيرة على شكل غريب كان حراما أيضا لإطلاق الأدلة»^٢

و كذا المحقق الخوئي: «قد عرفت أننا أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق العرفي، و عليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقا سواء ما كان منها فرد لنوع من الحيوانات الموجودة، و ما لم يكن كذلك كالعنقاء و نحوه من الحيوانات الخيالية، و ذلك لإطلاق الأدلة»^٣

و الظاهر إختلاف الحكم فيه باختلاف المباني:

كما مرّ أنّ الإمام الخميني ذكر العلتين لحرمة تصوير الحيوان:

الأولى: كونه التشبّه بالخالق، و لذا قال بعدم حرمة تصوير الملك، لعدم إمكان التشبّه فيه، فعليه لا يحرم تصوير الحيوان الخيالي لعدم وجود المشبّه به في الخارج.

و قد أوردنا عليه بأنّ التشبيه في أصل التصوير ممكن أيضا.

و الثانية: كونه يوجب بقاء علاقة الناس بالتصاوير و التماثيل، فعليه يحرم تصوير الموجود الخيالي.

هذا على فرض عدم الدليل على حرمة التصوير مطلقاً، و أمّا بناء على تمامية سند روايات الطائفة الأولى و دلالتها على الحرمة مطلقاً، يدخل في إطلاقها إيجاد تصوير الموجود الخيالي.

الفرع السادس: في تصوير مجموع الأجزاء و بعض الأجزاء

قبل البحث فيه، ينبغي تمهيد مقدّمة: و هي أنّ المركبات الاعتبارية التي يتعلّق بها الحكم الشرعي على قسمين:

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٤٣.

٢. حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج ١، ص: ١٨.

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٣٣.

الأول: تعلق الحكم بها على نحو العام الإستغراقي المنحلّ إلى مطلوبات عديدة مستقلة، فيكون المطلوب في مثل: «يجب الصوم في شهر رمضان»، صوم كل يوم و يوم من أيامه مستقلاً، و في مثل: «لا تشرب الخمر» ترك كل فرد و فرد من أفراد شرب الخمر. فلكل فرد طاعة مستقلة و لتركه معصية مستقلة.

الثاني: تعلق الحكم بها على نحو العام المجموعي بأن يكون المطلوب مجموع الأجزاء و الأفراد كشيء واحد، و في مثل: «يجب الصلاة» لا تكون لكل جزء طاعة واحدة و لتركه معصية واحدة، بل المطلوب، مجموع أجزاء الصلاة، بحيث لا تتمثل إلا بفعل المجموع، و تترك بترك جزء واحد.

بعد ما عرفت في هذه المقدمة؛

يقع البحث في أنه هل تعلقت حرمة تصوير ذي الروح على القول بها، به على نحو العام الإستغراقي بحيث يكون كل جزء جزء من التصوير حراماً مستقلاً يترتب عليه العقاب، كما هو ظاهر المحقق الإيرواني.^١ أو على نحو العام المجموعي بحيث يكون مجموع التصوير حراماً بعد إتمامه؟

و المشهور على الثاني، و يستشهد عليه بالروايات حيث ورد فيها حكم تصوير مثل الشمس، مع أنه لا يطلق الشمس على بعض الأجزاء عند العرف، و كذا تصوير الرجال و النساء و الحيوان.

و بعد ما استظهر من الأدلة من تعلق الحكم به على نحو العام المجموعي، يجب الرجوع إلى العرف عند الشك في صدق العنوان على ما لم يكن تاماً الأجزاء، كما قال الشيخ الأعظم: «إنّ المرجع في الصورة إلى العرف، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء»^٢ فيمكن صدق العنوان عرفاً عند نقص بعض الأجزاء كصدق عنوان الإنسان على تصوير انسان ذي أصابع ستّة، بخلاف ما لا يشتمل على الأعضاء الرئيسة مثل الرأس، كما تشهد عليه صحيحة علي بن جعفر: «قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ قَدْ صُوِّرَ فِيهِ طَيْرٌ أَوْ سَمَكَةٌ أَوْ شِبْهُهُ يَلْعَبُ بِهِ أَهْلُ الْبَيْتِ هَلْ تَصْلُحُ الصَّلَاةُ فِيهِ قَالَ لَا حَتَّى يَقْطَعَ رَأْسَهُ أَوْ يُفْسِدَهُ وَ إِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَلَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ»^٣

الفرع السابع: حكم الشركة في التصوير

إنّ إشترك جماعة في فعل المجسمة أو التصوير، على أقسام: فتارة: يشاركون في صنع كل جزء معاً

١. حاشية المكاسب؛ ج: ١، ص: ٢١

٢. كتاب المكاسب، ج: ١، ص: ١٨٩

٣. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج: ٤، ص: ٤٤١

بحيث ينسب صنع كل جزء إلى جميع الأشخاص. و أخرى: بحيث يقوم شخص واحد بصنع جميع الأجزاء بمفرده منفصلاً، و يقوم شخص آخر بربط تلك الأجزاء و إصقها حتى تكتمل الصورة. و ثالثة: بحيث يقوم شخص بصناعة معظم الأجزاء و شخص آخر بإنجازه بصنع جزء الأخير.^١

و هنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا تتحقق الحرمة عند الإشتراك، و هو ما اختاره الإمام الخميني.^٢

و ملخص كلامه بتوضيح منّا: «أنّه لو إشتراك إثنان أو أكثر في عمل صورة فالظاهر قصور الأدلة عن إثبات الحرمة لكل من الفاعلين أو أكثر. لأنّ موضوع الحرمة في المسئلة، هو مجموع الصورة و التمثال، لا بعض الأجزاء، و لا يصدق على الجزء تمثال الحيوان و صورته، و لا على فاعل الجزء مصوّر الحيوان عند العرف الذي هو المناط في تشخيص هذه الأمور، من غير فرق بين اشتغال إثنين بتصويره من الأوّل إلى الآخر أو تصوير أحدهما نصفه و الآخر نصفه الآخر، أو عمل واحد منهما الأجزاء و تركيب الآخر بينها.

و إحتمال كون المراد بـ «صوّر صورة» و «مثّل مثلاً» أنّه من أوجد هيئة الصورة أو هيئة المثل، و هو صادق على من أنتمهما، إمّا بإتيان النصف الباقي، أو بتركيب الأجزاء، بعيد عن ظاهر اللفظ و مخالف للمفاهيم من الأخبار.

و إن قلت: إنّ المراد من قوله: «من صوّر صورة» أو «مثّل مثلاً» ليس الأشخاص الخارجية، حتى يقال: أنّه لا يصدق على فاعل الجزء أنّه صوّر صورة، بل المراد أشخاص الفاعلين و بتعبير آخر الفاعل للصورة و هو تارة يكون واحداً و أخرى أكثر، و المفروض أنّ الصورة صادرة من فاعل مختار قاصد و هو مجموع الاثنين، فهما يعتبر فاعل واحد للصورة.

قلت: أنّه يستلزم الجمع بين العام الاستغراقي الملازم للانحلال الذي يتقوّم بعدم لحاظ وحدة الأشخاص و بين العام المجموعي الذي يتقوّم بلحاظها في كلام واحد و حكم واحد، و هو محال و لو على القول باستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. و في ما نحن فيه، إن لم يلحظ في تعلّق الحكم وحدة الموضوع و لم يعتبر

١. إعلم أنّ البحث عن إثبات المقدمات، كإعداد الجص و الإسمنت و الدهان و نحوها خارج عن محلّ البحث، و هي لا تحرم إلّا على القول بحرمة مقدّمة الحرام مطلقاً أو حرمة الإعانة على الإثم كذلك، و قد عرفت في الأبحاث السابقة عدم تماميتهما، فراجع. (منه حفظه الله)

٢. المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٣١١-٣١٣.

المجموع واحداً، ينحلّ إلى أحكام عديدة حسب تعدّد الأفراد، وإن لوحظت الوحدة و الاجتماع يكون حكم واحد لموضوع واحد، و لا يعقل الجمع بين المجموعي والاستغراقي، فلا يمكن أن يراى بقوله: «مَن صوّر صورة» تعلّق الحكم بجميع الأفراد مع لحاظ الوحدة تارة، و اخرى تعلّقه به مع عدم لحاظها.

و يمكن أن يناقش فيما ذكرناه -من عدم أماكن الجمع بين العامّ الإستغراقي و المجموعي في حكم واحد- بأنّ الموضوع في قوله «مَن صوّر صورة» أعني المصوّر؛ له فردان؛ أحدهما الفرد الحقيقي الذي ينطبق عليه عنوان المصوّر حقيقةً وقهراً من دون الحاجة إلى لحاظ و الآخر الفرد الإعتباري، و هو مجموع المصوّرين و الأفراد الحقيقية الذين أعتبرهم الشارع و لاحظهم فرداً واحداً و مصوراً واحداً. و لكنّه على فرض صحّته ثبوتاً، يحتاج إلى تكلف و تعسّف و قيام قرينة، و هي مفقودة في المقام.»

القول الثاني: إنّ المحرّم يتحقّق بفعل العامل الأخير، و هو مختار المحقّق الخوئي.

قال ما ملخصه: أنّ المعتبر تحقّق الصورة في الخارج عند العرفي، و هي إنما تتحقّق بفعل اللاحق و عند إتمام العمل، و الدليل عليه أنّ المحرّم بمقتضى أدلة الحرمة، هو الصورة العرفية التامة الأعضاء و الجوارح و ما يصدق عليه التمثال و الصورة بالحمل الشايخ، فإذا صوّر أحد نصف حيوان بقصد النصف فقط، أو صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون حراماً، لأنّ الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه و لا على الأجزاء المتفرقة، و إذا ركبها كان حراماً لصدق التصوير على التركيب. و كذا يحرم الإتمام فقط إذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدئ له الإكمال.

ثمّ ناقش في ما ذكره المحقّق الإيرواني -من أنّ من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء، فنقش كل جزء حرام مستقل إذا لم ينضم اليه نقش بقية الاجزاء، لأنّ الهيئة تحصل بفعل الجميع، فلو لا نقش السابق للأجزاء السابقة لم تحصل الهيئة بفعل اللاحق، كما إذا اجتمع جمع على قتل واحد- بقوله: أنّ المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد، فإنّ الإعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة، بخلاف ما نحن فيه، فان التصوير المحرم عند العرف إنما يتحقّق بفعل اللاحق، و تحصل الهيئة المحرمة بذلك. غاية الأمر أن نقش السابق للأجزاء السابقة يكون إعانة على الإثم، و هي ليست بحرام.^١

القول الثالث: يحرم عمل كلّ من شارك في تحقّق التصوير، و هو ظاهر صاحب الجواهر حيث قال: «و

١. نفس المصدر.

مع التدريج ففي شرح الأستاذ أن المدار على الأخير، قلت: لعل الأقوى التعلق بالأول أيضاً، إذا فرض كون المقصود لهما ذلك من أول الأمر، لصدق الاستناد إليهما^١ و صاحب إرشاد الطالب^٢.

و الحق هو القول بالتفصيل؛

و قبل بيانه لا بد من تمهيد مقدّمة و هي أنّه هل هناك قاعدة كلية تقتضي تعلّق الأحكام الشرعية لكلّ فرد من المكلفين بالخصوص كما يظهر من كلام الإمام الخميني فلذا قال لا حكم عند الإشتراك، أو بالعكس فإن مقتضى القاعدة تعلّقها للمجموع؟

و الظاهر أنّ القاعدة في الواجبات بمناسبة الحكم و الموضوع تقتضي غالباً تعلّق حكم خاص لكلّ شخص من المكلفين، ففي مثل الأمر بإقامة الصلاة، لا يتحقّق إمتثال إلّا بفعل كلّ شخص صلاته الخاصّة به، لا بالإشتراك، و كذا الصوم و الحج و غيرها من الواجبات إلّا ما خرج بالدليل كالجهاد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر تقتضي مناسبة الحكم و الموضوع تحقّق إمتثال هذه الموارد و لو بالإشتراك.

أمّا في المحرّمات، فبالعكس، أعني يستفاد من الأدلة إنّ السرقة و الغصب و التصوير -على القول بحرّمته- يحرم سواء كان من شخص واحد أو من عدة أشخاص مجتمعين و لا فرق بين تحقّقه بفعل شخص واحد أو بفعل الإثنين و أكثر معاً.

و ممّا ذكرنا يظهر حال الأمثلة المختلفة كما مثّل به المحقّق الإيرواني من إجتماع عدّة على قتل واحد، فإنّه بمقتضى مناسبة الحكم و الموضوع سيعاقب كلّ منهم على ما فعلوه.

ثمّ بعد ما حقّقناه في المقدّمة المذكورة، فنقول -تطبيقاً لها على ما نحن فيه-: أنّ الإشتراك في التصوير على صورتين:

الأولى: صورة علم المصوّرين بإتمام الصورة و إنطباق العنوان عليها من أول الأمر

و في هذه الصورة، تتحقّق الحرمة بعد إكمال الصورة و إيجادها في الخارج.
و الوجه فيه: أنّه لا خلاف في أنّ التكليف النفسي سواء كان واجباً أو حراماً إذا تعلّق بالمركب، ينبسط على

١. جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج: ٢٢، ص: ٤٣.

٢. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج: ١، ص ١٢٦.

الأجزاء، لا الجزء الأخير فحسب، بمعنى أنَّ الصلاة المركب من عشرة أجزاء ينسب الأمر النفسي به إلى كل جزء جزء من أجزائها، فبكل جزء يأتي به المكلف يسقط الأمر بالمركب بالنسبة إليه و إن كان سقوط كلّه مراعى باتيان ما بقى من الاجزاء، و كذا في المحرّمات، و إذا حرم إيجاد الصورة المركب من عدّة أجزاء في الخارج، فينسب النهي النفسي عنه إلى كل جزء جزء من الأجزاء، و فإذا صوّرها جماعة بالإشتراك-و الفرض أنّهما علما بالإتمام و الإنطباق - كلاهما قد إرتكبا الحرام بشرط تحقّقها في الخارج

و منه يظهر ما في كلام المحقّق الخوئي -من أنّ عنوان المحرّم هو الصورة بالحمل الشايع أعني الهيئة التمثالية و هي لا تتحقّق إلّا عند الإتيان بالجزء الأخير و الأجزاء السابقة إنّما تكون مقدّماته و لا تحرم - فإنّه لا يمكن الإلتزام به في سائر المركبات، كما أنّه قد إعتترف بذلك في البحث عن مقدّمة الواجب، من أنّ المقدّمات الداخلية و هي أجزاء المركب، إنّما يتّصف بالوجوب النفسي و وجوبه عين وجوب المتعلّق بالكلّ، بخلاف المقدّمات الخارجية التي تتّصف بالوجوب الغيري.^١

و أمّا ما ذكره الإمام الخميني من أنّ الظاهر من قوله «من صوّر صورة» تعلّق الحكم بكلّ فرد من المكلفين بالخصوص على نحو العامّ الإستغراقي، فلا يحرم التصوير على المصوّرين عند الإشتراك، فيلزم منه ما لا يلتزم به من أنّه جعل مجوّز لإتيان بالمحرّمات.

فالحق في هذه الصورة مع صاحب الجواهر حيث قوّى حرمة عمل كلّ من شارك في تحقّق التصوير.

الثانية: صورة عدم علم من ابتدأ بإيجاد الصورة بالإنطباق و عدم قصده إتمامها، كما بدء يصنع أحد بعض أجزائها و يتركها من دون أن يتمّها، و يأتي الآخر و يقيم بإتمامها عالماً بالإنطباق، فحينئذ لا يحرم عمل الأول لجهله بالإنطباق و عدم صدق العنوان على ما صنعه من الأجزاء، و يحرم عمل الآخر لعلمه بالإنطباق. فالحق في هذه الصورة مع المحقّق الخوئي.

و الحاصل: أنّ الأقوال المذكورة كلها غير تامّة بإطلاقها، بل الصحيح ما عرفت من التفصيل بين العلم بالإنطباق و عدمه؛ بحرمة الأول دون الثاني.

الفرع الثامن: في إيجاد الصورة بالتسبيب

هل تعلّقت حرمة التصوير-على القول بها- في الأدلة على إيجاد الصورة بالمباشرة فقط-بمعنى صدور

١. محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهمادي) : ج ٢؛ ص ٣٠٧-٣٠٨ و ٣٧٩

عمل التصوير منه و بيده- أو أنّها تعلّقت بالأعم منها و من إيجادها بالتسبيب -بمعنى صدور عمل التصوير بتوسيط مكينة-؟ ففيه قولان:^١

الأول: ظاهر المحقّق الأراكي شمول الأدلة لهما، و حرمة إيجاد الصورة بأي نحو كان.

الثاني: ما صرّح إليه الإمام الخميني من أنّ أدلة الحرمة لا تشمل إلّا إيجاد الصورة بالباشرة، و لا يحرم بالتسبيب، قال: «فلو فرضت مكينة صُنعت لإيجاد المجسمات و باشر أحد لإتصال القوّة الكهربائية بها فخرجت لأجلها الصور المجسمة منها، لم يفعل حراماً و لم تدلّ الأدلة على حرمة»^٢

و قد إستدل عليه بما ملخصه: أنّ الظاهر من الروايات عدم صدق تصوير الصور و تمثيل المثلالي سيما في تلك الأعصار على ما لم يصدر منه و بيده مباشرة، بل الظاهر منها صدورهما من قوّته الفاعلة بحيث يكون هو المباشر لتصويرها. و الشاهد عليه أنّ قوله: «من كتب كتاباً فله كذا» لا يشمل من أوجد الكتابة بالمطابع المتعارفة أو أخذ الصورة منه، كذلك صاحب المكينة العاملة للصور.

ثم ذكر إشكالين؛ الأول: أنّ ما ذكره و إن تمّ في مثل قوله: «من صوّر صورة» و لكن لا يتم في مثل قوله: «مثل مثلاً» لأنّ الظاهر منه حرمة مثول المثل و هو شامل لإيجاد نموذج من شيء و لو بالمكينة. و الثاني: أنّه على فرض إختصاص الحرمة بتصوير الصور بالباشرة، يمكن دعوى إلغاء الخصوصية منها عرفاً و شمول المناطق -أعني إيجاد الصورة في الخارج و كونه مبغوضاً عند المولى، - لإيجاد الصورة بالتسبيب.

و أجاب عن الأول: بأنّه لا فرق بين القولين، فإنّ الظاهر من قوله «من مثل مثلاً» أيضاً إيجاد المثل بالباشرة و بقدرته و علمه بذلك الصنع، مع أنّ المباشر لا تتّصل القوّة بالمكينة أو لإلقاء الجصّ في القالب ربّما لا يكون مصوّراً و عالمّاً بالتصوير و لا قادراً عليه. و عن الثاني: بأنّ دعوى إلغاء الخصوصية أيضاً ممنوعة، و لا أقلّ من الشكّ فيه.^٣

أقول: في كلامه احتمالان:

١. و من ثمرات هذه المسئلة، هو تحقّق التذكية الشرعية بالآلات الحديثة، فيما إذا كان المسلم يتولى التسمية فقط عند الذبح و يظغط على الزر تشغيل آلة الذبح، و الآلة تقوم بعملية الذبح.

٢. المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص ٢٦٩-٢٧٠.

٣. نفس المصدر؛ ص ٢٧٠.

الأول: أنه أراد به عدم شمول الأدلة لإيجاد الصورة بالمكينة و عدم إنتسابه على الشخص، كما هو ظاهر كلامه.

و يلاحظ عليه حينئذ: أنه لا شك في إنتساب الفعل على مَنْ صدر عنه الفعل عرفاً، و لو بالتسبب بأن يباشر لإتصال القوة بالمكينة و نحوه، لأنَّه الفاعل الذي صدر عنه الفعل بإرادته، من دون تخلُّل إرادة شخص الآخر بينه و بين فعله،

و الشاهد عليه أنَّ قوله: «من قتل نفساً فكذا» كما يشمل من قتل نفساً بيده مباشرة، يشمل من قتله بأدوات القتل كالمقصلة و الكرسي الكهربائي بل السكين نحو ذلك و يستند العرف القتل إلى من يستخدم هذه الأداة.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فمن يريد أن يصنع منحوتة و مجسمة من الجص، لا بد أن يصنعها بأدوات النحت كالإزميل و الفرشاة و نحوها، و لا يمكن الإلتزام بعدم إنتساب التجسيم و التصوير إليه، و لا فرق بين إستخدام الأداة الكهربائية و غيرها في إنتساب الفعل إليه عرفاً.

و لا ينقضي تعجبي منه حيث استشهد عليه بعدم إنتساب الكتابة إلى من أوجدها بالمطابع المتعارفة، إذ عدم إنتساب الكتابة إليه واضح لا يتفوه به أحد، و لكن إنتساب الطباعة بماكينة الطبع إليه ممَّا لا شك فيه.

الثاني: يحتمل أن يكون مراده إنصراف الأدلة عن إيجاد الصورة بالتسبب. بدعوى أنَّ الأدلة و إن كان لها إطلاق من جهة شمولها لإيجاد الصور بالمباشرة و بالمكائن، و لكن حيث لم يكن إيجادها بالمكينة معهوداً في تلك الأعصار، تنصرف الأدلة عنه.

و يلاحظ عليه؛ أنَّ غلبة الوجود في الخارج لبعض المصاديق بنفسها لا توجب الإنصراف.

والحاصل: أنه لا دليل على إختصاص الحرمة-على القول بها- بإيجاد الصورة بالمباشرة، بل أنَّها تشمل صورتي المباشرة و التسبب على حسب فهم العرف.

الفرع التاسع: في التصوير بالأدوات المصوِّرة الحديثة

أنَّ للفقهاء الذين تعرَّضوا لهذا الفرع و في شمول الأدلة لإيجاد الصور بالأدوات المصوِّرة الحديثة المتداولة -مثل كاميرات التصوير الفوتوغرافي و الفيديو- و عدمه، قولان؛

أقوامها الأول، كما قال السيد اليزدي في حاشية المكاسب: «لا فرق بين أنحاء إيجاد الصورة من النقش بالتخطيط و بالحك و بغير ذلك فيشمل العكس المتداول في زماننا فإنه أيضاً تصوير كما لا يخفى»^١

و قال صاحب أنوار الفقاهة حفظه الله: «و التصوير ايضاً من هذا القبيل فقد يكون بالأقلام و أخرى بالأفلام و انعكاس الظل بواسطة المواد الكيمياءية، فهذه كلها اسباب و النتيجة واحده»^٢

و قد ذهب جماعة إلى عدم شمولها له منهم المحقق الخوئي و تبعه صاحب إرشاد الطالب^٣، و يمكن أن يستفاد من بعض كلمات الإمام الخميني في الفرع السابق.

قال المحقق الخوئي: «لا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحترمة، وإنما هو أخذ للظل و إبقاء له بواسطة الدواء، فإنَّ الإنسان إذا وقف في مقابل المكيئة العكاسة كان حائلاً بينها و بين النور، فيقع ظلّه على المكيئة، و يثبت فيها لأجل الدواء، فيكون صورة لذي ظل، و أين هذا من التصوير المحترّم؟ و هذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصيقليّة لتثبت فيها الأظلال و الصور المرتسمة، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير، و إلّا لزمه القول بحرمة النظر إلى المرأة، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدّة قليلة أو مدّة مديدة. و على الإجمال: لا تتصوّر حرمة أخذ العكس المتعارف، لا من جهة الوقوف في مقابل المكيئة العكاسة، و لا من جهة إبقاء الظل فيها كما هو واضح»^٤

و يلاحظ عليه: أنّ ما قاله المحقق الخوئي في حكم الشركة في التصوير -من أنّ المحترّم عند إشتراك جماعة في التصوير، إنّما يتحقّق بفعل اللاحق عند الإتمام، لصدق التمثال و الصورة على ما صنعه بالحمل الشايح عرفاً- لا بدّ أن يقوله هنا أيضاً، فإنّ ظهور الظلّ و الضوء في الصورة الضوئية السالبة^٥ عند إنتقلت الصورة و إن لم يصدق عليه إيجاد الصورة عرفاً، إلّا أنّه لا شك في صدق إيجاد الصورة في الخارج عرفاً على فعل اللاحق أعني طباعة الصور على الورق و اللوحة.

١. حاشية المكاسب، ج: ١، ص: ١٩.

٢. أنوار الفقاهة؛ ص: ١٧٢.

٣. إرشاد الطالب في شرح المكاسب، ج: ١، ص: ٢٢١.

٤. مصباح الفقاهة، ج: ١، ص: ٢٣٣.

٥. الصورة الضوئية السالبة (negatives) هي الصورة التي تظهر فيها المناطق المضيئة في الأصل مظلمة في الصورة و المناطق المظلمة في الأصل، مضيئة في الصورة و تظهر فيها الألوان بدرجتها العكسية.

و الحاصل: أنه على القول بتمامية أدلة الحرمة، لا بدّ من القول بحرمة التصوير الفوتوغرافي و نحو ذلك.

الفرع العاشر: في صنع الروبوتات و إنتاجها

قبل أن نشير إلى ما نهّمنا من حكم صنع الروبوتات و إنشائها و إنتاجها، لا بدّ من تمهيد أمور:

الأمر الأول: في تعريف الروبوت

أنّ الروبوت هو آلة ميكانيكة قادرة على القيام بأعمال مبرمجة سلفاً، إمّا بإشارة و سيطرة مباشرة من الإنسان أو بإشارة من برامج حاسوبية، يتم تصنيعها غالباً للقيام ببعض المهام تلقائياً أو للمحاكاة في بعض قدرات الإنسان الجسمية و السلوكية أو العاطفية.

الأمر الثاني: في تاريخ اختراعه

قيل: يعود تاريخه إلى القرن السابع من الهجرة و أول من قام بصنع الروبوت، هو أحد علماء المسلمين المسمى بـ «بديع الزمان أبو العزّ بن إسماعيل» المعروف بـ «الجزري»، المتوفى بسنة ٦٠٢ هـ ق- و يقال أنه «أبو علم الروبوتات»، و من مخترعاته فرقة موسيقية تطفو على سطح الماء مؤلفة من شخصيات عدة، كلّ واحدة منها تصدر صوت آلة موسيقية معينة، و له كتاب رائع مزوّد برسومات توضيحية لخمسين آلة اختراع معظمها بنفسه مثل آلات رفع الماء و أنواع الساعات و نافورة آلية و مضخات المياه و أقفال مشفرة و ما يستعمل آلياً لسكب الشراب و غير ذلك، أسماه «الجامع بين العلم و العمل النافع في صناعة الحيل».

الأمر الثالث: في أنواعه

أنّ للروبوتات أنواع مختلفة وفقاً لخصائص كلّ منها و الأغراض التي أعدت من أجلها و وفقاً لتلبية الإحتياجات الأساسية للإنسان، فعلى سبيل المثل قد يتم صنع روبوت للقيام بمهام طبية كالجراحة أو السلامة كإطفاء الحريق و التعدين، بل يمكن إستخدام الروبوتات في جمّطع الأنشطة البشرية اليوم، كما أنه لا يوجد نشاط للإنسان اليوم إلّا و قد صنع له روبوت.

و كذا هناك أقسام مختلفة منها من حيث المظهر، و المهم منها تقسيمه من هذه الجهة إلى ما يشبه الإنسان أو الحيوان و ما لا يشبههما، لخروج الثاني عن محلّ البحث، لأنّ ما يحرم إيجاده عند المشهور هو صورة الإنسان و الحيوان، فيقع البحث في حكم ما يشبههما من الروبوتات.

الأمر الرابع: في أحكامه

من أحكام الروبوتات التي ينبغي البحث عنه، هو البحث عن حكم سيطرة الذكاء الاصطناعي عليها و البحث عن مسؤوليتها المدنية و غيرها، و لكنّه لا ترتبط هذه المباحث بما نحن فيه، فنؤجّله إلى محلّه.

و ما يهمّنا الآن هو البحث عن حكم صنع الروبوتات و إنتاجها من جهة شمول أدلة حرمة التصوير و التجسيم له و عدم شمولها له، فهنا قولان.

أمّا القائلين بعدم الشمول، فقد ذكروا لخروج صنع الروبوت عن أدلة الحرمة بيانان:

الأول: خروجه عنها تخصّصاً. فإنّ الظاهر من بعض الروايات كصحيحة أبي بصير المتقدّمة التي تنهى عن تزويق البيوت بالتصاوير و التماثيل، هو تعلّق الحرمة بالعنوان الأولي على التصاوير و التماثيل من جهة تزويق البيوت و تزئينها بها، و هذا لا يشمل الروبوت الذي يتم تصنيعها غالباً لرفع حاجات الإنسان و للقيام ببعض المهام تلقائياً.

و يرد عليه: أنّه ليست روايات المسئلة منحصرة بهذه الرواية التي تعلّق الحرمة فيها بتزويق البيوت بالتماثيل، و في غيرها من الروايات تعلّق الحرمة بالأعمّ، كرواية «مَنْ صَوَّرَ صُورَةَ عَذَّبَ» فالنسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق، و مقتضى كونهما مثبتين، عدم تقييد أحدهما بالآخر.

الثاني: خروجه عنها إنصافاً: فإنّ الظاهر من الصورة و التمثال في الأدلة ما ليس بمتحرّك، فلذا أمر في القيامة بالنفخ فيها، فتصرف عن الروبوتات المتحرّكة.

و يرد عليه: أولاً: أنّ ما ورد في الروايات من التعبير بـ«مَنْ صَوَّرَ صُورَةَ» و «تصاوير التماثيل» ظاهر في الأعمّ من المتحرّك و غيره. و لا يمكن رفع اليد عن إطلاقها. وكذا الأمر في الرواية بالنفخ لا يوجب تخصيص الحرمة بالمتحرّك، لعدم كونه علّتها التي تدور مدارها، فلا إشكال في شموله للشيء المتحرّك غير ذي الروح.

الفرع الحادي عشر: في إيجاد نقوش ثلاثية الأبعاد

لا شك في حرمة إيجاد صور و نقوش ثلاثية الأبعاد التي يتم إنتاجها بعملية خاصّة من مجموعة من صور ثنائية البعد؛ عند من قال بشمول أدلة الحرمة إيجاد النقوش و الصور الفوتوغرافية و نحوها، لكونها منها.

و أمّا عند من قال بإختصاص الأدلة بالمجسمات ذات الظلّ و عدم شموله لصور ثنائية البعد، فيقع البحث

في شمول الأدلة لصورة ثالثة الأبعاد و عدمه من جهة صدق المجسّمة عليها و عدمه عند العرف.

و الإنصاف عدم كونها مصداقاً للمجسّمة عرفاً، لأنّ البعد الثالث أي العمق فيها لا واقعية له، و هي في الحقيقة صورة مستخرجة من صورتين ثنائية البعد يدمجهما المصوّر معاً مع مراعاة أن تكون الصورتان بزوايتا مختلفة قليلاً، و بالرغم من أنّهما مسطحة، يتخيّل الإنسان المشاهد أنّ لها عمقاً.

الفرع الثاني عشر: حكم إيجاد المنحوتات التعليمية

من التماثيل و المنحوتات، ما تصنع تلبية للإحتياجات البشرية مثل المنحوتات الطيبة التي تستخدم لتعليم بعض مسائل الطب كتشريح جسم الإنسان التي لا يمكن القيام بتعليمه إلّا بإستخدامها، فعندما يريد مدرّس علم التشريح إظهار وظيفة الأعضاء الداخلية لجسم الإنسان، لا يمكنه أن يستخدم نفس الإنسان في كلّ جلسة تعليمية، بل لا بدّ له من القيام بهذا التعليم و التدريب عن طريق تمثال جسم الإنسان الذي يمثّل و يوضح أجزائه الداخلية الذي يعبر عنه بـ«قوالب التشريح».

و في جواز صنع مثل هذه المنحوتات و قوالب التشريح و حرمة، قولان؛

أحدهما: الحرمة بمقتضى إطلاق الأدلة يستفاد من بعض الأعلام المعاصرين. حيث قال في جواب إستفتاء عن صنع تمثال كامل للإنسان أو الحيوان بأعضائه الداخلية للإستخدام التعليمي في المراكز التعليمية: «الإحتياط الواجب عدم جواز صنع مثل هذه التماثيل مع إمكانية إستيرادها من دول أخرى»^١

و الثاني: الجواز إمّا لخروجها عن أدلة الحرمة تخصّصاً أو إنصافاً بنفس البيان الذي ذكر في الفرع العاشر مع ما فيهما من الإشكال.

و قيل: أنّ تعليم تشريح الجسم في الطب كان يتم في الماضي و في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام بمراى و منظرهم، و مع ذلك لم يردعوا عنه، و من عدم ردعهم يستكشف الجواز.

و فيه: أولاً: أنّ وجود هذه المنحوتات في الماضي و في عصر التشريع أول الكلام، و ثانياً: على فرض وجودها في تلك الأعصار، إنّهُ يكفي في الردع، العمومات و الإطلاقات الواردة كقوله «مَنْ صَوَّرَ صُورَةَ» و نحوها ممّا يشمل بإطلاقه ما يصنع للعب مثل الدُمى و ما يصنع للأغراض العقلائية و رفع الحاجة. نعم؛ يمكن الحكم

١. و المراد به آية الله السيد على السبستاني حفظه الله؛ على حسب ما نشر على موقعه الرسمي.

بالجواز عند الضرورة.

الحكم الثاني: حكم إقتناء الصور

وقد اختلف الفقهاء في حرمة إقتناء الصور و جوازه على قولين؛ و بملاحظة الأدلة على أربعة أقوال:

القول الأول: تحريمه من جهة حرمة عملها، لما بين العمل و الإقتناء من الملازمة.

القول الثاني: تحريمه لا من جهة الملازمة، بل لنصوص خاصة.

القول الثالث: جواز الإقتناء مع حرمة عملها؛ لدلالة ما يأتي من نصوص خاصة.

القول الرابع: جواز إقتناء الصور، كما يجوز عملها و هو الحق.

أما القول الأول: فقد قُربت الملازمة بين حرمة العمل و حرمة الإقتناء بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخوئي من أنَّ الوجود و الایجاد متلازمان، و أنَّها في الحقيقة شيء واحد، و إنما يختلفان بالاعتبار، فإن الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد (بالمعنى المصدري) و بالنسبة إلى القابل وجود (بمعنى إسم المصدر)، فإذا حرم الإيجاد، حرم الوجود.

ثم أورد عليه بقوله: «إنَّ حرمة الایجاد و إن كان ملازماً لحرمة الوجود، إلا أنَّ الكلام هنا ليس في الوجود الأولي الذي هو عين الایجاد أو لازمه، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء، و من البديهي أنه لا ملازمة بين الحدوث و البقاء لا حكماً ولا موضوعاً. و عليه فما يدل على حرمة الایجاد لا يدل على حرمة الوجود بقاء، سواء كان صدوره من الفاعل عصياناً أم نسياناً أم غفلة، إلا إذا قامت قرينة على ذلك، كدلالة حرمة تنجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه. بل ربما يجب ابقاء النتيجة و إن كان الفعل حراماً، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب أو بحبر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجداً بدون إذنه، أو تولد أحد من الزنا، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة، و إن كانت المقدمة محرمة. و على الجملة ما هو متحد مع الایجاد ليس مورداً للبحث، و ما هو مورد للبحث لا دليل على اتحاده مع الایجاد»^١

الوجه الثاني: ما ذكره الإمام الخميني في تقريب كلام المقدّس الأربيلي^١ وهو مشتمل على أمور:

الأول: إنّ متعلّق الأمر والنهي: **تارة:** يكون ممّا ليس له ثبات وبقاء بحيث توجد و تنعدم -يعبر عنه في الفلسفة بالأمر غير القارة الذات- كالصلاة و لا تكذب، فالمتفاهم العرفي حينئذ هو تعلّق الأمر و النهي بوجود الشيء و إيجاد المعنى المصدري. **و أخرى:** يكون ممّا له ثبوت و بقاء في الخارج، كالشجر و الحجر -ممّا يعبر عنه في الفلسفة بالأمر القارة الذات- فالأمر و النهي حينئذ لا يتعلّق عرفاً بصرف إيجاد المعنى المصدري، بل المتفاهم العرفي من الأمر به هو محبوبيته بوجوده المستقرّ المستمرّ و النهي عنه لمبغوضيته كذلك. فالظاهر من قول المولى: «لا تبني البناء في الأرض المصوب»، مبغوضية حدوثه و بقاءه. و كذلك قوله: «إغرس الشجر»، لا أنّ المحبوب صرف إيجاد و حدوثه، مع جواز قلعه بعده.

الثاني: لا يخفى أنّ المتعلّق في ما نحن فيه أعني التصاویر و التماثيل، ممّا له الثبوت و البقاء في الخارج، فالنهي عنه قد تعلّق بحدوثه و بقاءه بدعوى المتفاهم العرفي، لا من جهة الملازمة العقلية بين الحدث و البقاء حتّى ينتقض ببعض الموارد، كالنهي عن كتابة القرآن على الورقة الغصبية مع وجوب البقاء.

و أمّا ما أنكره الشيخ الأنصاري بقوله: «أنّ المنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضاً حتّى يجب رفعه» فإن رجع إلى نفي الملازمة عقلاً فلا ينافي التفاهم العرفي، و إن رجع إلى إنكار فهم العرف فهو غير وجيه؛ لمساعدة العرف.

الثالث: قال: إنّ ما ذكرنا من المتفاهم العرفي متينٌ لا محيص عنه، إلّا أن قامت القرينة على خلافه، و في المقام قرينة على أنّ النهي عن التصوير تعلّق بصرف إيجاد و حدوثه بالمعنى المصدري، و هي الروايات المستفيضة المشتملة على الأمر بالنفخ، و الظاهر منها بمناسبة الحكم و الموضوع أنّ الأمر به لأجل تعجيزه عن تتميم ما خلق، و كأنّه يقال له: إذا كنت مصوراً فكن نافخاً كما كان الله كذلك، و أنّ المنوع و المبغوض هو التشبّه به تعالى في مصوّريته، فهذا المعنى المصدري هو المنظور إليه. فلا مانع حينئذ من بقاءه.

الرابع: قال: على فرض ما ذكرناه من التفاهم العرفي بين إيجاد الصور و إبقائها، و مع قطع النظر عن القرينة المذكورة على خلافه، لا يقع التعارض بينه و بين ما ستأتي من الروايات الدالة بعمومه أو إطلاقه على جواز الإبقاء. ضرورة أنّ حرمة الإبقاء المستفادة منها ليست بدلالة لفظية أو ملازمة عقلية حتى ينافيها، بل إنّ

العرف يفهم من النهي عن إيجاد التماثيل، مبغوضية إبقائها، و الروايات المجوزة للإبقاء تكون قرينة على أنّ المبغوض إنّما هو الإيجاد بالمعنى المصدري، و عدم مبغوضية الإبقاء.

أقول: أنّ الوجه الثاني و إن كان الأدق و أمتن من الوجه الأول، و لكن فيه أيضاً مواقع للنظر.

منها: إنّ ما ذكره -من أنّ المتفاهم العرفي من الأمر هو محبوبة الحدوث و البقاء و من النهي هو مبغوضيتهما، إذا تعلّق بما له الثبوت و البقاء- لا دليل عليه.

و في الأمر بغرس الأشجار و بناء الأبنية و النهي عن تنجيس المسجد و البناء في الأرض الغصبية إنّما يدلّ على كون المتعلّق هو الحدوث و البقاء بقرينة المناسبة الحكم و الموضوع، كما أنّ حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها.

و منها: أنّ ما ذكره في الأمر الرابع من عدم كون المتفاهم العرفي من الدلالة اللفظية و الملازمة العقلية، مخالف ما حقّق في الأصول من أنّ الدلالة إمّا لفظي و هو الظهور العرفي و العقلاني و إمّا غير لفظي و هو التلازم العقلي، كما أنّ الإرتكاز العرفي في ما كان منشأ اللفظ فيكون من الدلالة اللفظية و في ما كان منشأ غيره، فيكون من الدلالة العقلية.

و منه يظهر أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري في إنكار الملازمة، متين جداً لو تأملت فيه^١، فلا يرد عليه ما ذكره الإمام الخميني.

و منها: أنّ ما ذكره في الأمر الثالث من أنّ الروايات المشتملة على الأمر بالنفخ، تكون قرينة على أنّ المبغوض هو التشبّه باللّه تعالى في مصوّرته و النهي بصرف الإيجاد بالمعنى المصدري، أيضاً غير تامّ. إذ لو كان مناهة الإيجاد، قصد التشبّه به تعالى، لأمكن القول بحرمة الإقتناء بذلك القصد، مع أنّ الروايات الواردة في المسئلة لا تختصّ بما يشتمل على الأمر بالنفخ.

هذا كلّه على فرض وجود الدليل على حرمة عمل التصوير و إيجاد الصورة في الروايات، و قد عرفت خلوّها عنه.

و أمّا القول الثاني؛ أعني التحريم لنصوص خاصّة.

١. كتاب المكاسب، ج ١، ص ١٩٤.

منها: بعض الروايات السابقة كموثقة السكوني التي تدلّ على بعث النبي ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام إلى المدينة فقال: «لَا تَدْعُ صُورَةً إِلَّا مَحَوَّتَهَا» و النكرة في سياق النفي تقتضي العموم على قول، فتدلّ بظهورها على لزوم محو الصورة و عدم جواز إبقائها و إقتنائها.

و فيه ما ذكرنا سابقاً من أنّ في تلك الروايات إجمال، فلا يمكن أن يستفاد منها حكم كلي في كلّ زمانٍ و مكان، بل الظاهر أنّ المراد من الصور التي وجب عليه عليه السلام كسرها و القبور التي وجب عليه هدمها و الكلاب التي وجب عليه قتلها، صور و قبور و كلاب خاصة، لا أنّها من أحكام الإسلام بحيث يشترك معه عليه السلام سائر المكلفين فيها.

و منها: ما يدلّ على عدم دخول الملائكة في بيوت فيها صورة إنسان و شبهه، و ليس هذا إلا من جهة بغوضية حفظ الصور فيها.

كما روي في الكافي الشريف عن: «حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ جَبْرِئِيلُ عليه السلام يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَلَا بَيْتًا يُبَالُ فِيهِ وَلَا بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ»^١

رجال السند كلهم ثقات، و لكن لا يخفى أنّ التعبير بـ«غير واحد» يوجب الإرسال.^٢

و كيف كان؛ لا تدلّ على حرمة حفظ الصور في البيوت، لعدم الملازمة بين عدم دخول الملائكة في البيوت و بين حرمة حفظ الشيء فيها، خصوصاً بملاحظة عدم حرمة تنجيس البيوت و البول فيه.^٣

و منها: حديث معاش العباد في تحف العقول، و حيث ورد فيه: «صنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل

١. الكافي؛ ج ٦، ص ٥٢٨.

٢. و قد رواها الشيخ الكليني في الكافي؛ ج ٣، ص ٣٩٣ بسند معتبر: «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوُشَاءِ عَنْ أَبَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام ... الحديث»

٣. و قد ورد في مثل هذه الروايات-مضافاً إلى ضعف سندها- ما يخالف المذهب، فلا يصحّ التمسك بها و إن كانت صحيحة أعلانية، كما في مسند أحمد-ط الرسالة-، ج ٢، ص ٧٧، بإسناده عن نَجِيِّ الحضرمي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «قال: له رسول الله ﷺ: «إِنِّي سَمِعْتُ فِي الْحُجْرَةِ حَرَكَةً، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقَالَ: أَنَا جِبْرِيلُ. قُلْتُ: ادْخُلْ. قَالَ: لَا، اخْرُجْ إِلَيَّ. فَلَمَّا خَرَجْتُ قَالَ: إِنَّ فِي بَيْتِكَ شَيْئًا لَا يَدْخُلُهُ مَلَكٌ مَا دَامَ فِيهِ. قُلْتُ: مَا أَعْلَمُهُ يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: أَذْهَبُ فَاَنْظُرُ فَتَتَحَثُّ الْبَيْتَ فَلَمْ أَجِدْ فِيهِ شَيْئًا غَيْرَ جَزْوِ كَلْبٍ كَانَ يَلْعَبُ بِهِ الْحَسَنُ قُلْتُ مَا وَجَدْتُ إِلَّا جَزْوَ قَالَ: إِنَّهَا ثَلَاثُ لُحَى يَلْعَبُ مَلَكٌ مَا دَامَ فِيهَا أَبَدًا وَاحِدٌ مِنْهَا كَلْبٌ، أَوْ جَنَابَةٌ، أَوْ صُورَةُ رُوحٍ»، نقلها البرقي في المحاسن ج ٢، ص ٦١٥ عن إختلاف يسير. الظاهر أنّها متسرّبة من كتبهم إليه.

الروحاني ... فحلال فعله وتعليمه والعمل به» بدعوى دلالة مفهومه على حرمة عمل التصاوير مطلقاً، فيدلّ على حرمة حفظها وإقتنائها بضميمه ما ورد فيه من أنّ الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً «فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات»^١.

وفيه: ما ذكرنا سابقاً من عدم إعتباره سنداً، على فرض تمامية الدلالة.

ومنها: ما روي في المحاسن: «عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عليه السلام أَنَّهُ سَأَلَ أَبَاهُ عَنِ التَّمَاثِيلِ فَقَالَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يُلْعَبَ بِهَا»^٢

و قد استدللّ به بدعوى أنّ المراد بالتماثيل هو المجسّمة بقريضة اللعب بها، و نفي الصلاح ظاهر في الحرمة، و حرمة اللعب بها يستلزم حرمة حفظها، لأنّ مقدّمة الحرام حرام.

وفيه: أولاً: نفي الصلاح لا يدلّ على الحرمة دائماً، بل قد يكون ظاهراً في الحرمة الوضعية و الفساد، و هو فيما إذا تعلّق بالمعاملة ك«لا يصلح بيعه و شرائه»، و قد لا يكون ظاهراً في الحرمة أو الكراهة، فتعيين أحدهما يحتاج إلى القرينة، لو كانت و إلا يؤخذ بالقدر المتيقّن، و هو الكراهة. و ثانياً: على فرض الدلالة على الحرمة، لا ملازمة بين حرمة اللعب و الحفظ لأنّه أعمّ منه فيمكن أن تقني الصور و لا يلعب بها، و أمّا حرمة مقدّمة الحرام، فغير ثابتة كما عليه جمع كثير من المحققين، و كذا لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم على نحو الإطلاق كما حقّقناه سابقاً.

ومنها: الرواية المعتبرة التي سبقت ذكرها: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّ عَلِيّاً عليه السلام كَرِهَ الصُّوَرَ فِي الْبُيُوتِ»^٣

و دلالتها على كراهة الإقتناء و الحفظ ظاهرة، و قد مرّ أنّ الكراهة في اللغة و الروايات بمعنى مطلق المبعوضة الشاملة للحرمة و الكراهة، و القدر المتيقّن منها الكراهة، و على القول بظهور مادة «كره» في الحرمة، كما ذهب إليه المحقّق الخوئي، فما يأتي من الروايات المجوّزة تكون قرينة على أنّ المراد منها هو الكراهة المصطلحة.

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٨٥

٢. المحاسن؛ ج ٢، ص: ٦١٨

٣. وسائل الشيعة؛ ج ٥، ص: ٣٠٤

و الحاصل؛ ليس في النصوص الخاصة ما يدلّ على حرمة إقتناء الصور.

و أما القول الثالث: أعني جواز الحفظ لنصوص خاصة.

لا يخفى عليك؛ أنّ القول بجواز إقتناء الصور على القول بجواز عمل التصاوير - كما اختارناه - لا يحتاج إلى التمسك بالنصوص الخاصة الآتية، بل يكفي التمسك بالبراءة الشرعية عن الحرمة عند الشك فيها. أمّا على القول بحرمة عمل التصاوير خصوصاً المجسّمة؛ لا بدّ للقول بالجواز من التمسك بها.

او منها: صحيحة علي بن جعفر في المحاسن: «عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيْتِ قَدْ صُوِّرَ فِيهِ طَيْرٌ أَوْ سَمَكَةٌ أَوْ شِبْهُهُ يَلْعَبُ بِهِ أَهْلُ الْبَيْتِ هَلْ تَصْلُحُ الصَّلَاةُ فِيهِ قَالَ لَا حَتَّى يَقْطَعَ رَأْسُهُ أَوْ يُفْسِدَهُ وَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى فَلَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ»^١

بتقريب أنّه قرّر الإمام عليه السلام كون الصورة المجسّمة في البيت و لعب أهل البيت بها، فهذا التقرير يدلّ على الجواز، و إنّما أمر بقطع رأسه بجهة الصلاة في مكان توجد فيه الصورة.

منها: صحيحة محمد بن مسلم رواها الشيخ الكليني عن: «جَمَاعَةٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عليه السلام عَنِ التَّمَاثِيلِ فِي الْبَيْتِ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَتْ عَنْ يَمِينِكَ وَ عَنْ شِمَالِكَ وَ عَنْ خَلْفِكَ أَوْ تَحْتَ رِجْلَيْكَ وَ إِنْ كَانَتْ فِي الْقِبْلَةِ فَالْقِيْلَةُ عَلَيْهَا ثَوْبًا»^٢

و دلالتها على عدم البأس بحفظ التماثيل في البيت واضحة.

و أمّا في كون المراد من السؤال عن التماثيل في البيت، هو السؤال عن أصل وجودها فيه أو عن كيفية الصلاة فيه مع وجود التماثيل، فإحتمالان: أظهرهما الأول، فعليه، تدلّ على عدم البأس بحفظ التماثيل في البيت.

و الظاهر من التماثيل في السؤال؛ ما يشمل النقوش و المجسمات، و أمّا في المراد منها في جواب الأمام عليه السلام إحتمالان:

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج: ٤، ص: ٤٤١

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج: ٣، ص: ٣٩١.

أحدهما: كون المراد منها هو النقوش خاصّة، بقريضة قوله: «أَوْ تَحْتَ رِجْلَيْكَ»، فلا معنى لوضع المجسّمة تحت الرجل، بخلاف النقوش.

و الثاني: و هو الأظهر وفاقاً لما ذكره الإمام الخميني^١ من أنّ المراد منها هو الأعم، و القرينة المذكورة إنّما تبين حكم النقوش، فلا توجب رفع اليد عن عموم الجواب بقوله «لا بأس» المتعلّق بالسؤال.

و أمّا البحث عن الصلاة في البيوت التي فيها التماثيل، فمحلّه كتاب الصلاة.

و منها: ما رواه البرقي في المحاسن بسندين ثانيهما: «عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِالتَّمَاثِيلِ أَنْ تَكُونَ عَنْ يَمِينِكَ وَ عَنْ شِمَالِكَ وَ خَلْفِكَ وَ تَحْتَ رِجْلَيْكَ فَإِنْ كَانَتْ فِي الْقِبْلَةِ فَاتَّقِ عَلَيْهَا ثَوْباً إِذَا صَلَّيْتَ»^٢

و منها: ما رواه أيضاً: «عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ أَوْ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ رَحِمَكَ اللَّهُ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَرَاهَا فِي بُيُوتِكُمْ فَقَالَ هَذِهِ لِلنِّسَاءِ أَوْ بُيُوتِ النِّسَاءِ»^٣

و الرواية معتبرة و دلالتها على جواز حفظ التماثيل في البيوت واضحة، و كونها قضية خارجية لا يضّر بدلالاتها على الجواز.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ إقتناء التّصاوير جائز، بمقتضى دلالة هذه الروايات الثلاثة، سواء حرم عمل التصوير أو لا.

تنبيه: لا يخفى أنّ عمل التّصاوير و إقتنائها جائز ما لم يترتّب عليهما عنوان ثانوي، و قد مرّ سابقاً في مسألة عمل الأصنام و الأوثان حرمة سواء كانت على نحو المجسّمة أو النقش، بل حرمة رموز النحل الفاسدة مثل الصليب و نحوه، و لو كانت لغير زي الروح، و كذا إقتنائها إذا كان موجباً لترويجها. إلّا إذا كانت المجسّمة ممّا كان صنماً في القرون الماضية ثمّ أصبحت اليوم من الأشياء القيمة و التحف الأثرية المحفوظة في المتاحف.

١. المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٩٠.

٢. المحاسن، ج ٢، ص ٦٢٠.

٣. المحاسن، ج ٢، ص ٦٢١.

هذا تمام الكلام في حكم إقتناء التصاوير.

الحكم الثالث: حكم أخذ الأجرة على عمل التصوير

بعد ما مرّ من البحث في حكم عمل التصوير و إيجاد الصور و إقتنائها، يقع البحث في صحّة الإستيجار على عمل التصوير و إستحقاق العامل الأجرة بعمله و بطلانه، و هو المقصود في النوع الرابع من أنواع المكاسب المحرّمة.

و لا يخفى أنّ في إجارة الأعمال، يملك المستأجر عمل الأجير بدلاً عمّا يدفعه إليه من الأجرة، فإذا كان العمل المستأجر عليه بنفسه حراماً و لم يرض الشارع بوقوعه، يحرم أخذ الأجرة عليه، و بعبارة أخرى أنّ حرمة العمل عند الشارع بمعنى أنّه لا قيمة له عنده، فتملكه غير مقدور شرعاً، و الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه.

و إذا لم يكن العمل المستأجر عليه حراماً بنفسه، يجوز تملك العمل و أخذ الأجرة عليه.

الحكم الرابع: حكم المعاملة على الصور و التماثيل

فيه قولان:

القول الأول: حرمة المعاوضة عليها وضعاً، و هو ما اختاره جمع من القدماء منهم الشيخ المفيد في المقتنة^١ و سألر في المراسم^٢ و الشيخ الطوسي في النهاية^٣ و الحلبي في الكافي^٤ و كذا بعض المتأخرين.

و الوجه فيه هو أنّ أخذ المال بإزاء هذه الصور و التماثيل أكّل للمال بالباطل، ضرورة أنّها -بناء على ما ثبت عندهم من حرمة إيجادها و بقائها و إقتنائها- ممّا لا منفعة محلّلة فيه عند الشارع كالخمر، فيحرم المعاملة عليها وضعاً.

القول الثاني: جواز المعاوضة عليها، على القول بجواز إقتنائها، لما فيها من المنافع المحلّلة حينئذ،

١. المقتنة، ص: ٥٨٧

٢. المراسم في الفقه الإمامي، ص: ١٧٠

٣. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص: ٣٦٣.

٤. الكافي في الفقه، ص: ٢٨١.

فباعتبارها تعتبر مالا تصحّ المعاوضة عليها.

هذا تمام الكلام في التصوير و أحكامه.^١

١. هناك بعض مباحث لها علاقة بمسئلة التصوير في الجملة، و لكن نظراً إلى إرتباطها بمباحث أخرى نبحت عنها في تلك المباحث. منها البحث عن الكاريكاتير و الرسوم الساخرة، فإنه يمكن أن لا يصدق عليها عنوان الصورة، و على تقدير صدقه عليها، فلا إشكال في الكاريكاتير - لعدم حرمة الرسم عند المشهور- إلا من جهة ترتب العناوين الثانوية عليها مثل الإهانة و السخرية و السبّ و نحوها، فتكون من مصاديق هذه العناوين التي سيأتي البحث عنها. (منه حفظه الله)

المورد السادس: التطفيف

قال الشيخ الأعظم: «التطفيف حرامٌ، ذكره في القواعد في المكاسب و لعله استطراد أو المراد اتخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كياًلاً أو وزاناً فيطفف للبائع...»^١

و توضيح ذلك: أنَّ المقصود من البحث في النوع الرابع من أنواع المكاسب المحرّمة، هو البحث عن التكسّب بالأعمال المحرّمة في نفسها، و أمّا التطفيف في نفسه و من دون تعلّق المعاوضة به فلا يمكن تصوّره، فذكره هنا إما من باب الإستطراد أو من باب إتخاذه كسباً و شغلاً.

قبل الخوض في المقام و بيان أحكام التطفيف لا بدّ من ذكر مقدّمة في معنى التطفيف و البخس لورودهما في لسان الأدلة.

مقدّمة: في معنى التطفيف و البخس

هاتان الكلمتان قد وردتا في أدلة الباب، كقوله تعالى: «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ»^٢ و كذا «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ»^٣

أمّا التطفيف؛ فهو مشتق من طَفَّ أو طفف.

قال في معجم مقاييس اللغة: «طَفَّ؛ الطاء والفاء يدل على قلة الشيء يقال هذا شيء طفيف... و التطفيف نقص المكيال و الميزان قال بعض أهل العلم إنّما سمّي بذلك لأنّ الذي ينقصه منه يكون طفيفاً»^٤
و قال الزمخشري في أساس البلاغة: «و أعطاني طفاف المكيال و طفافه و طَفَفه و طَفَّه: مقداره الناقص عن ملئه»^٥

١. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٨٣.

٢. سورة المطففين، الآية ١.

٣. سورة الشعراء، الآية ١٨٣ و سورة الأعراف، الآية ٨٥، و سورة هود، الآية ٨٥.

٤. معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٤٠٥.

٥. اساس البلاغة، ص ٥٨٨.

و ذكر له معنى آخر؛ و هو «الأخذ من أعلى الشيء»^١ أو «الأخذ من جانب الشيء» و لازمه التطفيف لأنَّ الأخذ من أعلى الكيل يوجب تقليله.

فالتطفيف بالمعنى الأول هو التقليل و النقص في المكيل و الموزون أو في المكيال و الميزان مطاباً، و بالمعنى الثاني هو الأخذ من أعلى الشيء و لازمه التنقيص في الكيل و الوزن.

و أما ما ورد في بعض الكتب اللغة من أنه لا يسمى بالشيء اليسير مُطَفِّفاً على إطلاق الصفة حتى يصير إلى حال تتفاحش، و ما ذهب إليه بعض العامة من أنه لا يطلق التطفيف إذا كان النقص بقدر ربع دينار لأنَّه نصاب حد السرقة، فلا دليل عليهما.

نعم؛ يمكن أن يفرق العرف بين الموضوعات، بأن لا يتسامح العرف في إطلاق التطفيف على النقصان اليسير في مثل الذهب و الفضة و غيرهما من الأجناس الغالية العزيرة، بخلاف النقصان اليسير في مثل الحنطة.

أما البخس؛ فله في اللغة معنيان:

أحدهما: النقصان.

ففي معجم مقائيس اللغة: «الباء و الخاء و السين أصل واحد، و هو النقص. قال الله تعالى: "وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ" أي نقص»^٢

و في تهذيب اللغة و الصحاح: «البخس: هو النقصان»^٣

و ثانيهما: الظلم

كما ورد في العين: «والبَخْسُ: الظلم، تَبَخَسَ أَخَاكَ حَقَّهُ فتنقصه»^٤ و كذا يلوح من كلام ابن سكيت في

١. كتاب العين؛ ج ٧، ص: ٤٠٦؛ المحيط في اللغة؛ ج ٩، ص: ١٣٦.

٢. معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٢٠٥.

٣. تهذيب اللغة، ج ٧، ص ٨٨؛ الصحاح، ج ٣، ص ٩٠٧.

٤. العين، ج ٤، ص ٢٠٣.

إصلاح المنطق حيث قال: «إنما البخس النقصان من الحق»^١ فيلزم منه الظلم.

و بعد ما عرفت من معنى التطفيف و البخس؛ نقول:

هنا أحكام ثلاثة لا بد من البحث في كل واحد منها، في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: حكم التطفيف في المعاوزات تكليفاً

و قد استدل على حرمة التطفيف تكليفاً، بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الكتاب

و منه آيات:

منها: قوله تعالى: «وَيَلِ الْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوا لَهُمْ أَوْزَ زُحُورٍ يُخْسِرُونَ»^٢ أَلَا يُظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَتَذَكَّرُوا عَظِيمٌ»^٣

لا بد أن نشير إلي أمرين في توضيح دلالة الآية الشريفة:

الأمر الأول: معنى «الويل» لغة و إستعمالاً

قد يتصل بحرفي الواو و الياء، حرف ثالث و يتكوّن منها مصدر لا فعل له، مثل «ويح» و هو كلمة ترخّم، و مثل «ويس» و هو كلمة تحقير و مثل «ويه» للتعجب. و من هذا القبيل كلمة «ويل».

و يستعمل في ثلاثة معان:

الأول: التعجب: كقوله تعالى: «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجِيبٌ»^٣

و الثاني: المذمة، كقوله تعالى: «وَيَلَاكَ لَعْنٌ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ»^٤

١. ترتيب اصلاح المنطق، ص ٧٤.

٢. سورة المطففين ١-٥.

٣. سورة هود، ٧٢.

٤. سورة الأحقاف، ١٧.

الثالث: إنشاء العذاب أو الإخبار عنه إذا لم يضاف إلى شيء كقوله تعالى: «وَيَلُومُ شِدَائِهِ الْمُكَذِّبِينَ»^١ وقوله تعالى «وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»^٢ وقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ إِلِيمٍ»^٣ وقوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»^٤ وقوله تعالى: «وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ»^٥

فعليه أن قوله تعالى: «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ» وعيد بالعذاب على التطفيف، فهو من الكبائر على ما حقق في محلّه من أن الكبائر هي المعاصي التي توعد الله سبحانه عليها بالعذاب.

الأمر الثاني: العلاقة بين المعنى اللغوي وما استعمل فيه في الآيات

فللمطففين في الآية الشريفة ميزتان: الأولى: كونهم «إِذَا كَانُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ» أي: يأخذون من الناس حقهم وافيّاً تامّاً كاملاً. والثانية: كونهم: «إِذَا كَانُوا فِي أَوْزَانٍ يُخْسِرُونَ».

ومادة «كال» إذا تعدّى بالحرف كما في الأولى، تفيد معنى الأخذ منهم كيلاً عند إرادة الشراء، وإذا تعدّى بنفسها كما في الثانية، تفيد معنى إعطائهم كيلاً عند إرادة البيع، وكذا مادة «وزن».

و الإخسار لغة، النقص و يقال: خسرت الميزان و أخسرته، إذا نقصته.^٦

و أمّا في أن التطفيف إنّما يصدق عند اجتماعهما أو يصدق و لو عند وجود أحدهما؛ فنقول: ظاهر الروايات و القرائن الخارجية تدلّ على عدم موضوعية الميزة الأولى في التطفيف، وإنّما المناط في حرمة التطفيف هو الميزة الثانية، يعني الإخسار في الكيل و الوزن عند إرادة البيع.

فعليه: أن الآية الشريفة تدلّ على كون التطفيف من الكبائر و المناط في حرمة الإخسار في الكيل و الوزن عند البيع.

١. سورة مرسلات، الآية ١٥.

٢. سورة إبراهيم، الآية ٢.

٣. سورة الزخرف، الآية ٦٥.

٤. سورة ص، الآية ٢٧.

٥. سورة الجاثية، الآية ٧.

٦. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٢، ص: ١٨٢؛ كتاب العين؛ ج ٤، ص: ١٩٥.

و منها: قوله تعالى: «أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ• وَزِنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيرِ• وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ هُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»^١ و قوله تعالى: «يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ هُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»^٢

و قد حكى الله تعالى عن لسان نبيه شعيب عليه السلام أنه خاطب قومه بمراعاة عدة أحكام:

الحكم الأول: قوله تعالى: «أَوْفُوا الْكَيْلَ» و هو الأمر بإيفاء الكيل الظاهر في الوجوب، و لازمه حرمة النقص منه.

الحكم الثاني: قوله تعالى: «وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ» و هو النهي عن الإخسار و النقص في الكيل.

الحكم الثالث: قوله تعالى: «وَزِنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيرِ» و هو الأمر برعاية القسط في الميزان.

الحكم الرابع: قوله تعالى: «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ» و هو حكم كلى و الأحكام الثلاثة السابقة من مصاديقه. لهذا الحكم الكلى، عموم من جهة شمول «الناس» للمسلم و غيره و من جهة شمول «أشياءهم» للأموال و الحقوق.

بقي الكلام في أنّ هل يكفي مجرد نقل حكم من أحكام الشرائع السابقة في الكتاب العزيز^٣، في كونها من أحكام شريعتنا المقدسة أو يتوقف على القول بجريان إستصحاب عدم النسخ فيها؟

و قد أجابنا عنه في محلّه من علم الأصول، و ملخصه: إنّ إستصحاب أحكام الشرائع السابقة و عدم النسخ في شريعتنا المقدسة إنّما يجري في أحكام الشريعة التي ثبت أنّ دعوة نبيّها كانت عالمية، إذ لا معنى لجريان

١. سورة الشعراء، الآية ١٨١.

٢. سورة هود، الآية ٨٤.

٣. كما ورد في تزويج شعيب إبنته من موسى عليه السلام من قوله تعالى حكاية عنه: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَاجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتُ عَشْرَةَ فُجُنٍّ عِنْدِكَ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (سورة القصص، الآية ٢٧) فَإِنَّ الآية الشريفة تدلّ على عدة أحكام: منها: عدم لزوم تعيين الزوجة في النكاح، و منها: عدم لزوم تعيين المهر فيه و جواز التردد فيهما، و منها: عدم لزوم دفع المهر إلى النساء، و جواز دفعه إلى أبائهن، و منها: عدم لزوم كونه عينا، و جواز كونه عملا. و كما ورد في قصة يونس عليه السلام من قوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (سورة الصافات ١٤١) فَإِنَّ الآية الشريفة تدلّ على جواز القرعة في شريعته. و كما ورد في قصة أيوب عليه السلام حين حلف ليضربن زوجته مائة من قوله تعالى: «وَأُخِذَ بِيَدِكَ صِغْتًا فَأَضْرَبَ بِهٖ وَ لَا تَحْنَتُ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَاحِرًا نَعَمْ أَلْعَبُ إِنَّهُ أَبَا» (سورة ص ٤٤) فقلل إنّ الآية الشريفة تدلّ على عدة أحكام منها: جواز ضرب المرأة بنحو كلي، لإعتبار مشروعية متعلق القسم و منها: إجراء الضرب بالضغث في إجراء الحدود و التعزيرات إذا كان الواجب الجلد. (منه حفظه الله)

الإستصحاب لو كان يخاطب قومه فقط. و حيث حَقَّقْنَا في محلّه عدم كون الشرائع السابقة عالمية حتى شرائع أولى العزم من الرسل، فلا يمكن إثبات بقاء أحكامها في شريعتنا المقدّسة بالإستصحاب.

نعم؛ إذا كان الحكم الموجود في تلك الشرائع ممّا دلّ الدليل على إمضائه، أو كان من الأحكام العقلية القطعية غير المقيّدة بالزمان و المكان، فنقول بثبوته في شريعتنا المقدّسة، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ دلالة الآية الأولى و الأدلّة الآتية على حرمة التططيف في شريعتنا أيضاً، مضافاً إلى ما سيأتي من كون التططيف قبيح بحكم العقل القطعي.

فعلية: لا إشكال في التمسك بالآية الشريفة على حرمة التططيف.

و منها: قوله تعالى: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ* أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ* وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»^١

بتقريب أنّ الأمر في قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ» ظاهر في الوجوب، و النهي في قوله تعالى: «وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» ظاهر في حرمة الإخسار في ما يوزن.^٢

الدليل الثاني: الروايات

و هي كثيرة لا تخلو دعوى تواترها الإجمالى عن وجه، نذكر إلى بعضها:

الرواية الأولى: ما هي معروفة برواية محض الإسلام التي رواها الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام عن الفضل بن شاذان قال: «سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا عليه السلام أَنْ يَكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الْإِسْلَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَازِ وَ الْإِخْتِصَارِ» فكتب الإمام عليه السلام له في عداد الكبائر: «الْبُخْسُ فِي الْمِكْيَالِ وَالْمِيزَانِ»^٣

و دلالة الرواية على حرمة البخس في المكيال و الميزان و كونه من الكبائر تامّة.

و إنّما الكلام في سندها؛ و قد رواها الفضل بن شاذان، و هو أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين و من أجلّ

١ سورة مباركة الرحمن آيات ٧ تا ٩

٢. إسناده الإخسار إلى الميزان، من باب المجاز في الإسناد، كقولهم «جرى الميزان» إذ الإسناد الحقيقي هو إسناده الإخسار إلى ما يوزن. (منه حفظه الله)

٣. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٢٩ تا ١٣٤.

رواة الإمامية له مقام و مكانة، قال الإمام الحسن العسكري عليه السلام فيه: «أعبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان و كونه بين أظهرهم»^١ قد كتب عشرات الكتب بعضها متوقّر عندنا، منها كتاب العلل عن الإمام الرضا عليه السلام، و روايات أخرى كهذه الرواية.

و قد إستشكل بعض الأعلام^٢ في ما رواه عن الإمام الرضا عليه السلام في كتاب العلل و غيره، و قال مقدّمة:

«إختلفت الأنظار في كتاب العلل، فهناك ثلاثة إتجاهات:

أحدها: أنّ الرسالة هي تصنيف الفضل نفسه لا أنّه رواها عن الرضا عليه السلام، فهو صنّفها في فلسفة الأحكام و معرفة عللها. و هو ظاهر النجاشي حيث عدّ كتاب العلل من تأليفات الفضل، و لم يذكر أنّه رواها عن الرضا عليه السلام، مع إنّ من دأبهم بأنّ الكتاب مروى عن الإمام الفلاني إذا كان المؤلّف يرويّه بتمامه عن إمام واحد.

و بناء على هذا الإتجاه تكون الرسالة ذات أهميّة من جهتين:

الأولى: أنّ الرسالة تمثّل فتاوى الفضل بن شاذان، و لفتاوى القدماء سيّما المعاصرين للأئمة عليهم السلام قيمة خاصّة، و لها دور في تأييد بعض الروايات إلى درجة الإعتبار أحياناً.

الثانية: أنّ الرسالة بما أنّها صنفت من قبل عالم إمامي، فإنّها تبرز رقي الفكر الشيعي في باب علل الأحكام في تلك الأعصار، و يعلم بها درجة التفاوت بينه و بين ما أبرزه علماء الجمهور في هذا المجال، فإنّا و إن لم نعرّض على تصنيف لهم في باب فلسفة الأحكام إلّا أنّ أصحاب الرأي و القياس منهم لم يكن لهم بد من أن يستنبطوا عللاً للأحكام لكي يتمكنوا من القياس و إسراء الحكم إلى الموضوعات المشابهة، و لهذا وردوا هذا الباب.

ثانيها: ما يظهر من السيد صاحب مفتاح الكرامة، و الشيخ الأعظم الأنصاري و المحدث البحراني و السيد الحكيم و آخرين من أنّ الرسالة هي من مرويات الفضل عن الرضا عليه السلام، و هي معتبرة إمّا من جهة تصحيح سندها بإثبات وثاقة

١. رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٢٠.

٢. و هو آية الله السيد علي السيستاني حفظه الله، على ما نقله ولده في كتاب قبسات من علم الرجال، ج ٢، ص ١٨٨، من أنّ له رسالة آلفها في تحقيق كتاب العلل و ما رواه الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام.

رواية أحد السندين^١ أو المراد منهما ما ذكرهما الشيخ الصدوق في علل الشرائع^٢ والعيون^٣ وإما من باب حصول الوثوق بصدورها لإيراد الشيخ الصدوق قطعاً منها في كتاب الفقيه الذي ذكر أنه لا يورد فيه إلا ما هو حجة بينه وبين ربه، فاعتماد الصدوق عليها مع قرب عصره بالفضل يورث الوثوق بصدورها من الإمام^{عليه السلام}.

و ثالثها: ما يظهر من السيد البروجدي من أنّ الرسالة وإن كانت مروية عن الرضا^{عليه السلام}، ولكن لا اعتبار لها، لعدم ثبوت وثاقة رواية أحد السندين^٤

و بعد أن يشير إلى هذه الاتجاهات، قال في تحقيقه ما ملّخصه: «أنّ في رواية الفضل عن الرضا^{عليه السلام} ثلاثة إشكالات:

الأول: عدم اعتبار كتاب العلل سنداً، من جهة ضعف ابن قتيبة الذي لم يثبت وثاقته، وهذا الإشكال يجري بالنسبة إلى رواية محض الإسلام لوقوع ابن قتيبة في سندها أيضاً.

و الثاني: ما في كتاب العلل من شواهد داخلية و عبارات لا تناسب صدورها من الإمام^{عليه السلام}.

و الثالث: و هو العمدة؛ شواهد خارجية تدلّ على عدم صدور ما فيه من الإمام^{عليه السلام}، أبرزها أن رواية الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا^{عليه السلام} مباشرة ممّا يصعب التصديق بوقوعها، بل يمكن الإطمئنان بعدمها، و أنّه لم يدركه^{عليه السلام} بالنحو المذكور من تلقيه لمضامين ما ورد في العلل شيئاً فشيئاً و مرة بعد أخرى^٥

و قد استشهد عليه بما نقله الكشي من رواية في ترجمة الحسن بن علي بن فضال^٦ - و نقلها النجاشي^٦

١. علل الشرائع: ج ١، ص: ٢٧٤-٢٧٥: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِوَسِ الثَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ قُتَيْبَةَ الثَّيْسَابُورِيُّ قَالَ قُلْتُ لِلْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ لَمَّا سَمِعْتُ مِنْهُ هَذِهِ الْعِلْلَ أَخْبِرْنِي عَنْ هَذِهِ الْعِلْلِ الَّتِي ذَكَرْتَهَا عَنِ الْإِسْتِثْبَاتِ وَ الْإِسْتِخْرَاجِ وَ هِيَ مِنْ نَتَائِجِ الْعَقْلِ أَوْ هِيَ مِمَّا سَمِعْتُهُ وَ رَوَيْتُهُ فَقَالَ لِي مَا كُنْتُ أَعْلَمُ مَرَادَ اللَّهِ بِمَا قَرَضَ وَ لَا مَرَادَ رَسُولِهِ ﷺ بِمَا شَرَعَ وَ سَنَ وَ لَا أَعْلَلُ ذَلِكَ مِنْ ذَاتِ نَفْسِي بَلْ سَمِعْتُهُ مِنْ مُوَلَّائِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا ^{عليه السلام} مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ وَ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ فَجَمَعْتُهَا فَقُلْتُ فَأَحَدْتُ بِهَا عَنْكَ عَنِ الرِّضَا ^{عليه السلام} فَقَالَ نَعَمْ.

٢. عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ١١٩: «حَدَّثَنَا الْحَاكِمُ أَبُو مُحَمَّدٍ جَعْفَرُ بْنُ نَعِيمٍ بْنُ شَاذَانَ الثَّيْسَابُورِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ عَمِّهِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ هَذِهِ الْعِلْلَ مِنْ مُوَلَّائِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا ^{عليه السلام}، فَجَمَعْتُهَا مُتَفَرِّقَةً وَ أَلْفُتْهَا».

٣. قبسات من علم الرجال: ج ٢، صص ١٨٩-١٩٠.

٤. نفس المصدر: ج ٢، ص ١٩٤-١٩٠.

٥. رجال الكشي: ص: ٥١٥-٥١٦.

٦. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة: ص: ٣٥

أيضاً مع الاختلاف - بدعوى أن الظاهر منها [بقريضة قول الفضل بن شاذان: «إِنِّي كُنْتُ فِي قَطِيعَةِ الرَّبِيعِ فِي مَسْجِدِ الرِّثْوَةِ أَقْرَأُ عَلَى مُقْرِيٍّ» و قوله: «عَلِمْتُ بَعْدَهَا أَنَّ مَحِيَّتَهُ إِلَيَّ وَأَنَا حَدَّثْتُ غُلَامًا وَهُوَ شَيْخٌ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِحُجُودَةِ النَّبِيِّ»] أَنَّ الفضل كان في زمان الحسن بن علي فضال غلاماً حدث السن، بينما كان الحسن شيخاً من أجلاء الأصحاب، علماً أنه قد توفي في سنة (٢٢١هـ) أو (٢٢٤هـ)، و عُدَّ من أصحاب الإمامين الكاظم و الرضا عليه السلام فمن البعيد جداً أَنَّ الفضل كان في عصر الإمام الرضا عليه السلام - أي قبل شهادته عليه السلام سنة (٢٠٣هـ) في أشهر الأقوال - رجلاً كبيراً له صحبة طويلة معه عليه السلام بحيث يتلقى العلم منه عليه السلام مرة بعد مرة و شيئاً بعد شيء.

فيستنتج منها عدم صحّة نسبة ما ورد في كتاب العلل إلى الإمام الرضا عليه السلام.

أقول: أَنَّ الإشكالات الثلاثة غير وارد:

أما الإشكال الأول؛ فقد حقّقنا في بعض مباحثنا وثيقة ابن قتيبة، و لا نكرّره، فراجع.^١

أما الإشكال الثاني؛ فالأمر فيه سهل، لأنّ عدم إدراك معنى رواية في كتاب أو عدو صدور رواية فيه، لا يدلّ على ترك كلّ. و لا يخفى أَنَّ الإشكال يختصّ بروايات العلل، فنحيل البحث عن روايات العلل إلى محلّه، لأنّ الكلام هنا في اعتبار رواية محض الإسلام.

١. هذا ملخص ما أفاده حفظه الله في وثيقة ابن قتيبة: قد استدلل لوثيقة ابن قتيبة بأدلة، الأول: بكثرة نقل الكشي عنه و الثاني: بتصحيح العلامة ما وقع في سنده ابن قتيبة، و الثالث: بما قاله الشيخ الطوسي من أنّه فاضلٌ، و هو يدلّ على مدحه. و قد استشكل المحقق الخوئي على الجميع. أما على الأول: فبأنّ الكشي ينقل عن الضعفاء كثيراً و نقله لا يدلّ عليه الوثيقة، و أمّا على الثاني: فبأنّ توثيقات العلامة مبتنية على أصالة العدالة في الرواة، - و لكن بناء القدماء في التوثيقات على أصالة العدالة لم يثبت عندنا، و لذا نحن نقول بعدم دلالة كلام العلامة على وثاقته لا لبنائه على أصالة العدالة، بل لأنّه من المتأخّرين الذين لا اعتبار بتوثيقاتهم. و أمّا على الثالث: فبأنّ كون الرجل فاضلاً، لا يدلّ على المدح. و لذا حكم المحقق الخوئي بعدم وثيقة ابن قتيبة. ولكن نحن نثبت وثاقته بدليين: الأول: قد إعتد النجاشي في وثيقة محمّد بن عيسى بن عبيد و إن ضعّفه ابن الوليد، على ما رواه القتيبي: «كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحب العبيدي و يثني عليه و يمدحه و يميل إليه و يقول: ليس في أقرانه مثله» و قال معلّقاً عليه: «و بحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله» و الثاني: أنّ النجاشي يربّح ما ورد في مدح يونس بن عبد الرحمن على ما ورد في ذمّه اعتماداً على ما رواه الكشي عن «علي بن محمد بن قتيبة قال: حدثني الفضل بن شاذان قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي، و كان خير قمي رأيتُه، و كان وكيل الرضا عليه السلام و خاصته فقال: إني سألتُه فقلت: إني لا أقدر على لقائك في كل وقت، فمعن أخذ معالم ديني فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن» ثمّ عقّق عليه بقوله: «و هذه منزلة عظيمة»، و يؤيدهما ما نقله النجاشي عن رجال الكشي بعد الحكم بضعف محمّد بن سنان، من أنّ «علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان» و وجه كونه مؤيداً هو أنّ النجاشي لم يعلّل الضعف على ما رواه ابن قتيبة. و كيف كان: أنّ على بن محمّد بن قتيبة ثقة لإعتماد النجاشي عليه.

و أما الإشكال الثالث؛ ففيه **أولاً**: أنَّ ما رواه الكشي عن الفضل بن شاذان في ترجمة الحسن بن علي بن فضال؛ غير معتبرة عند هذا المحقق و -و إن كان معتبراً عندنا- فلا يصحّ إستشهاد به.

و الوجه فيه؛ أنّه لا يمكن للكشي أن يرويها عن الفضل من دون واسطة، فلذا قال في مواضع أخرى: «ذكر الفضل في بعض كتبه»^١، فإذا إنّ ما نقله عنه إمّا هو مرسل لا اعتبار به و إمّا -كما هو الحقّ- هو منقول عنه بواسطة تلميذه علي بن محمّد بن قتيبة، مع أنّ هذا المحقق إستشكل في أدلة وثاقته و قال في آخر كلامه: «إذا تبقى وثاقة القتيبي محلّ اشكال».

و ثانياً: -و هو العمدة- أنّ ما نقله الكشي عن الفضل على فرض إعتباره نقل الكشي -كما نقول به- لا يدلّ على كونه حدث السن في ذلك الزمان و كونه يتعلّم القرآن، إذ ليس المراد من القراءة في قوله «إِنِّي كُنْتُ فِي قَطِيعَةِ الرَّبِيعِ فِي مَسْجِدِ الرَّيْثُونَةِ أَقْرَأُ عَلَى مُقْرِي»، قراءة القرآن، بل قراءة الحديث، فلذا قال في آخر الرواية: «وَ كَانَ الْحَجَّالُ يَدْعِي الْكَلَامَ وَ كَانَ مِنْ أَجْدَلِ النَّاسِ، فَكَانَ ابْنُ فَضَالٍ يُغْرِي بَيْنِي وَ بَيْنَهُ فِي الْكَلَامِ فِي الْمَعْرِفَةِ، وَ كَانَ يُحِبُّنِي حُبّاً شَدِيداً» و كيف يمكن أن يكون غلاماً حدث السن و كان يناظر في علم الكلام. مضافاً إلى عدم وجود عبارة: «أَنَا حَدَّثْتُ غُلامٌ وَ هُوَ شَيْخٌ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِبُجُودَةِ النَّيَّةِ» في نقل النجاشي.

و عليه؛ أنّ هذا النقل عن الكشي لا يدلّ على عدم إمكان رواية الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام.

بل هنا عدّة قرائن تدلّ على إمكان روايته عنه عليه السلام:

منها: أنّ الفضل روى كثيراً عن حماد بن عيسى من دون واسطة، و قال النجاشي أنّه قد توفي في سنة استشهد فيها الإمام الرضا عليه السلام يعني سنة (٢٠٣هـ)، فمن يمكن له أن يروي عن حماد، يمكن له أن يروي عن الإمام الرضا عليه السلام.

و منها: أنّه روى عن يونس بن عبد الرحمن و هو قد توفي في سنة (٢٠٨هـ)، و روى عن صفوان بن يحيى و هو مات في سنة (٢١٠هـ)^٢. و كذا إسماعيل بن عياش أبو عتبة الحمصي، و هو من أكابر محدّثي العامة،

١. أنظر: رجال الكشي، ص ٥٠٧ و ٥٤٦.

٢. رجال الكشي؛ ص: ٥٠٢.

أهل الشام، و قد روى عنه الفضل بلا واسطة^١ و هو مات في سنة (١٩٥هـ) على نقل العامة المفيد للإطمئنان.

و منها: أنَّ الفضل بن شاذان و أحمد بن محمد بن عيسى في طبقة واحدة لروايتهما عن شاذان بن خليل، والد الفضل، و لا شك في أنَّ أحمد بن محمد بن عيسى قد أدرك الإمام الرضا عليه السلام و نقل عنه، فكيف لا يمكن أن يروي الفضل عنه عليه السلام.

و منها: و لو لم يكن جميع ما ذكرناه من القرائن، يكفي في إمكان رواية الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام، رواياته عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطتين، و لا يخفى على العالم بطبقات الرواة أنَّ من يروي عنه عليه السلام بواسطتين، يمكنه أن يروي عن الإمام الرضا عليه السلام من دون واسطة.

و الحاصل: أنه لا إشكال في إمكان رواية الفضل عن الإمام الرضا عليه السلام و تلقي العلم منه عليه السلام مرة بعد مرة في عدة مجالس، بل وقوعه. فلا إشكال في سند رواية محض الإسلام من هذه الجهة و كذا من جهة ابن قتيبة لوثاقته عندنا.

الرواية الثانية: ما روي «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: خَمْسٌ إِنْ أَدْرَكْتُمُوهُنَّ فَتَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْهُنَّ: لَمْ تَظْهَرْ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ حَتَّى يُغْلَبُوا، إِلَّا ظَهَرَ فِيهِمُ الطَّاعُونَ وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ فِي أَسْلَافِهِمُ الَّذِينَ مَضَوْا؛ وَلَمْ يَنْقُصُوا الْمَكِّيَّاتِ وَالْمِيزَانَ، إِلَّا أَخَذُوا بِالسِّنِينَ وَشِدَّةِ الْمُؤُونَةِ وَجَوْرِ السُّلْطَانِ؛ وَلَمْ يَمْنَعُوا التَّرْكَاءَ إِلَّا مُنِعُوا الْقَطَرُ مِنَ السَّمَاءِ، وَلَوْ لَا التَّبَهُائِمُ لَمْ يُمَطَّرُوا؛ وَلَمْ يَنْقُصُوا عَهْدَ اللَّهِ وَعَهْدَ رَسُولِهِ، إِلَّا سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ عَدُوَّهُمْ، وَأَخَذُوا بِبَعْضِ مَا فِي أَيْدِيهِمْ؛ وَلَمْ يَحْكُمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ»^٢

و لها سنيدين:

أحدهما: مرسل و هو ما رواه الشيخ الكليني في الكافي: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ؛ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام»^٣

١. الغيبة، ص ٤٥٤.

٢. الكافي (دار الحديث)، جلد: ٤، صفحہ: ١١٩

٣. نفس المصدر.

و لا يمكن تصحيح السند لوقوع البزنطي و أبان بن عثمان الذين يكونان من أصحاب الإجماع قبل الإرسال. إذ لم يثبت لنا أنّ جميع أصحاب الإجماع، لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة، و أمّا نقل المشايخ الثلاثة الذين ثبت أنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة، فإنّما يدلّ على وثاقته من رواه عنه من دون واسطة. و مع غض النظر عن هذه المناقشة؛ أنّ نقلهم عن شخص يدلّ على وثاقته بعد إحراز عدم تعارض التوثيق بالتضعيف؛ و هذا ممّا لا يمكن إثباته في مثل ما نحن فيه، حيث روى أبان بن عثمان عن رجل لا نعرفه حتى نحكم بعدم ورد التضعيف فيه.

و ثانيهما: و هو ما رواه الشيخ الصدوق عن أبيه: «قَالَ: حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ أَبِي نَصْرِ الْبَرْطُي، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام»^١

و هذا أيضاً مرسل، إذ لم يعهد رواية أبان بن عثمان عن أبي جعفر عليه السلام من دون واسطة، قال النجاشي في ترجمته: «أبان بن عثمان الأحمر البجلي مولا هم، أصله كوفي... روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن موسى عليه السلام»^٢

فالرواية غير معتبرة سنداً، و غاية الأمر تكون مؤيدة.

و أمّا دلالة قوله عليه السلام: «و لَمْ يَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ، إِلَّا أُخِذُوا بِالسِّنِينَ وَ شِدَّةِ الْمُؤُونَةِ وَ جَوْرِ السُّلْطَانِ» على حرمة التطفيف، فتامة؛ لا لما يعاقبها من الأخذ بالسنين [أعني الجذب] و شدة المؤونة لعدم ظهور العقوبات الدنيوية وحدها على الحرمة، بل لما فيها من عدّة قرائن؛ منها: كون الأعمال الخمسة مبغوضة عند الله حيث قال عليه السلام: «خَمْسٌ إِنْ أَدْرَكْتُمُوهُنَّ فَتَعَوَّذُوا بِاللَّهِ». و منها: قرينة السياق مع حرمة إظهار الفاحشة و منع الزكاة و نقض عهد الله و رسوله و الحكم بغير ما أنزل الله عزّ و جلّ. و منها: شدة العقوبة الدنيوية التي يعاقبه.

و الرواية الثالثة: ما في روضة الكافي^٣ من رواية طويلة عن «مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ بَغْضِ أَصْحَابِهِ؛ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ جَمِيعاً، عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ، عَنْ حُمْرَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام»، أخبر فيها عما يقع في آخر النرمان و قال في موضع منها: «فَإِذَا رَأَيْتَ الْحَقَّ قَدْ مَاتَ

١. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص: ٣٠١.

٢. رجال النجاشي، ص ١٣.

٣. الكافي (دار الحديث)، ج: ١٥، ص: ١١٣.

وَذَهَبَ أَهْلُهُ، وَرَأَيْتَ الْجَوْرَ قَدْ شَمِلَ الْبِلَادَ... وَرَأَيْتَ الرَّجُلَ مَعِيشَتُهُ مِنْ بَخْسِ الْمِكْيَالِ وَالْمِيزَانِ.... فَكُنْ عَلَى حَذَرٍ، وَاطْلُبْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ النَّجَاةَ»^١

وقيل: أَنَّ الذيل يدلُّ على أَنَّ الأمور المذكورة ومنها البخس في المكيال و الميزان موجبة لسخط الله عزَّ و جلَّ و عذابه، و هو يكفي في الدلالة على الحرمة.^٢

فيقع البحث فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة:

و أمَّا من جهة السند؛ فرواته كلهم ثقات، و لا بحث إلَّا في وثاقة محمد بن أبي حمزة الثمالي و حمران بن أعين.

أمَّا محمد بن أبي حمزة؛ فيثبت وثاقته بوجهين: الأول: توثيق حمدويه^٣ إياه على ما حكاه الكشي.^٤ و الثاني: رواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح بل هو راوي كتابه.^٥

و أمَّا حمران بن أعين أخو زرارة؛ فيثبت وثاقته بل كونه في أعلى مراتب الوثاقة، بوجهين: الأول: ما ورد في مدحه من عدة روايات بعضها صحيح السند، كما رواه الكشي: «عن حمدويه بن نصير، قال: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ وَ أَنَا شَابٌّ أَمْرَدٌ، فَدَخَلْتُ سَرَادِقًا لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام بِمَنْى، فَرَأَيْتُ قَوْمًا جُلُوسًا فِي الْفُسْطَاطِ وَ صَدْرُ الْمَجْلِسِ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ وَ رَأَيْتُ رَجُلًا جَالِسًا نَاحِيَةَ يَحْتَجِمُ، فَعَرَفْتُ بِرَأْيِي أَنَّهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام فَفَصَدْتُ نَحْوَهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَرَدَّ السَّلَامَ عَلَيَّ فَجَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ الْحَجَامُ خَلْفَهُ. فَقَالَ: أَمِنْ بَنِي أَغَيْنَ أَنْتَ؟ فَقُلْتُ، نَعَمْ أَنَا زُرَّارَةُ بْنُ أَغَيْنَ، فَقَالَ: إِنَّمَا عَرَفْتُكَ بِالشَّبهِ، أَحَجَّ حُمْرَانُ؟ قُلْتُ: لَا وَ هُوَ يُفَرِّئُكَ السَّلَامَ، فَقَالَ: إِنَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا لَا يَرْجِعُ أَبَدًا، إِذَا لَقِيتَهُ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ، وَ قُلْ لَهُ: لِمَ حَدَّثْتَ الْحَكَمَ بْنَ عَيْنَةَ عَنِي أَنَّ الْأَوْصِيَاءَ مُحَدَّثُونَ لَا تُحَدِّثُهُ وَ أَشْبَاهُهُ بِمِثْلِ هَذَا

١. نفس المصدر؛ ج: ١٥، ص: ١٠٦.

٢ آية الله السيد محسن الخراساني: مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)؛ ج ٢٤، ص: ٣٢

٣. و هو حمدويه بن نصير بن شاهي، من أكابر أصحابنا قال الشيخ الطوسي فيه: «عديم النظر في زمانه، كثير العلم و الرواية، ثقة، حسن المذهب» رجال الطوسي، ص: ٤٢١.

٤. اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٧٠٧: قَالَ أَبُو عَمْرٍو: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ حَمْدَوِيَّهَ بْنَ نُصَيْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ وَ مُحَمَّدِ أَخُوئِهِ وَ ابْنِهِ؟ فَقَالَ: كُلُّهُمْ ثِقَاتٌ فَاضِلُونَ.

٥. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة: ص: ٣٥٨.

الْحَدِيثُ...»^١ وكذا ما رواه «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَمَاعَةً مِنْ أَصْحَابِهِ، فَوَرَدَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ، فَلَمَّا دَخَلَ سَلَّمَ فَأَمَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِالْجُلُوسِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: حَاجَتُكَ أَيُّهَا الرَّجُلُ؟ قَالَ: بَلَّغْنِي أَنَّكَ عَالِمٌ بِكُلِّ مَا تُسْأَلُ عَنْهُ فَصِرْتُ إِلَيْكَ لِأَنَّا ظَرَفْتُكَ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي مَاذَا؟ قَالَ فِي الْقُرْآنِ وَقَطْعِهِ وَإِسْكَانِهِ وَخَفْضِهِ وَنَضْبِهِ وَرَفْعِهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: يَا حُمْرَانُ ذُو نَكَ الرَّجُلِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّمَا أُرِيدُكَ أَنْتَ لَا حُمْرَانَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنْ غَلَبَتْ حُمْرَانُ فَقَدْ غَلَبَتْنِي...»^٢. و الثاني: قال أبو غالب الزراري^٣ فيه: «كان حمران من أكبر مشايخ الشيعة المفضلين الذين لا يشك فيهم. وكان أحد حملة القرآن ومن يعد ويذكر إسمه في كتب القراء»^٤ وهذه شهادة منه بتوثيقه.

و عليه؛ أَنَّ الرواية معتبرة؛ إِلَّا أَنَّ الفقرة التي استدلت بها القائل على حرمة البخس في المكيال و الميزان يعني قوله عليه السلام «وَرَأَيْتُ الرَّجُلَ مَعِيشَتُهُ مِنْ بَخْسِ الْمِكْيَالِ وَالْمِيزَانِ» لا يستفاد منها حرمة البخس بمفرده؛ لِأَنَّ الظاهر منها كون الأمور المذكورة بوصف الاجتماع يوجب السخط و العذاب.

و الأنسب أن يستدل على حرمة البخس بل كونه ذنب عظيم بفقرة أخرى فيها، و هي قوله عليه السلام: «وَرَأَيْتُ الرَّجُلَ إِذَا مَرَّ بِهِ يَوْمٌ وَلَمْ يَكْسِبْ فِيهِ الذَّنْبَ الْعَظِيمَ مِنْ فُجُورٍ، أَوْ بَخْسِ مِكْيَالٍ، أَوْ مِيزَانٍ أَوْ غَشْيَانٍ حَرَامٍ، أَوْ شَرِبِ مُسْكِرٍ كَثِيبًا حَزِينًا يَحْسَبُ أَنَّ ذَلِكَ الْيَوْمَ عَلَيْهِ وَصِيعَةٌ مِنْ عُمْرِهِ»

الرواية الرابعة: ما رواها الشيخ الصدوق في الأُمالي قال: «حَدَّثَنَا أَبِي رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ سَنَةٍ أَقَلَّ مَطَرًا مِنْ سَنَةٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ

١. اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص: ٤١٤.

٢. نفس المصدر؛ ج ٢، ص ٥٥٤.

٣. نحن نحتمل قويا كون أبي غالب الزراري الذي قال النجاشي فيه-«كان أبو غالب شيخ العصابة في زمنه و وجههم»، ممّن لا يروون إِلَّا عن ثقة، كالمشايخ الثلاثة، بقريبتين: أحدهما: أَنَّ النجاشي قال في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك الفزاري «كان ضعيفا في الحديث-إلى أن قال- و لا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام، و شيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمهما الله». و ثانيهما: أَنَّ أبي غالب الزراري قال في رسالته ص ١٥٠، بعد ذكر أسامي من سمع منهم: «هؤلاء من رجال الواقعة إِلَّا أنهم كانوا فقهاء ثقاتا في حديثهم كنيروي الرواية» و يدلّ مثل هاتان القريبتان على أَنَّ من دأبه أن لا يروي إِلَّا عن ثقة.

٤. رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، ص: ١١٣.

يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ - إِلَى أَنْ قَالَ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا ظَهَرَ الرَّنَاءُ كَثُرَ مَوْتُ الْفَجَاءَةِ وَإِذَا طُفِفَ الْمِكْيَالُ أَخَذَهُمُ اللَّهُ بِالسِّنِينَ وَالتَّقْصِ وَإِذَا مَنَعُوا التَّرْكَاءَ مَنَعَتِ الْأَرْضُ بَرَكَاتِهَا مِنَ التَّرَرِجِ وَالثَّمَارِ وَالْمَعَادِنِ كُلِّهَا وَإِذَا جَارُوا فِي الْأَحْكَامِ تَعَاوَنُوا عَلَى الظُّلْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِذَا نَقَضُوا الْعُهُودَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ عَدُوَّهُمْ... الحديث»^١

و رواية السند كلهم من الثقات، و دلالتها على حرمة التططيف كدلالة الرواية الثانية عليها.

الرواية الخامسة: ما رواها الكليني عن «علي بن محمد عن بعض أصحابه عن آدم بن إسحاق عن عبد الرزاق بن مهران عن الحسين بن ميمون عن محمد بن سالم عن أبي جعفر (عليه السلام)» من رواية طويلة في كيفية تشريع الأحكام وفيها: «فَلَمَّا أَذِنَ اللَّهُ لِمُحَمَّدٍ ﷺ فِي الْخُرُوجِ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَحَجَّ الْبَيْتِ وَصِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْحُدُودَ وَقَسَمَةَ الْفَرَائِضَ وَأَخْبَرَهُ بِالْمَعَاصِي الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا وَبِهَا النَّارُ لِمَنْ عَمِلَ بِهَا - إِلَى أَنْ قَالَ - وَأَنْزَلَ فِي الْكَيْلِ: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» وَلَمْ يَجْعَلِ الْوَيْلَ لِأَحَدٍ حَتَّى يُسَمِّيَهُ كَافِرًا؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ»^٢

دلالة الرواية على حرمة التططيف تامة، و لكنها غير معتبرة للإرسال و لإشتماله على بعض المجاهيل، و إن يمكن الوثوق بصورها إجمالاً.

الدليل سوم: العقل

لا شك في أنَّ التططيف قبيح بحكم العقل، لكونه مصداقاً للظلم و تضييع حق الغير، و كل قبيح عقلاً فهو حرام شرعاً.

الدليل الرابع: الإجماع

كما قال الشيخ الأعظم: «فلا إشكال في حرمة، و يدل عليه الأدلة الأربعة»^٣

و لا يخفى أنَّ الإجماع على حرمة التططيف ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو معلوم المدرك و هو الآيات و

١. الأمالي (للمدوق)؛ النص؛ ص ٣٠٨

٢. الكافي (دار الحديث)، ج: ٣، ص: ٨٦.

٣. كتاب المكاسب، ج ١، ص ١٩٩؛ و كيف كان، فلا إشكال في حرمة، و يدل عليه الأدلة الأربعة.

الروايات أو العقل.

هذا تمام الكلام في أدلة حرمة التطفيف.

هناك نقاط ينبغي أن نشير إليها:

النقطة الأولى: لا يخفي أنّ في بعض الموارد يصدق التطفيف من دون أن يكون حراماً كالتنقيص في الكيل و الميزان من باب التقاص و من باب أخذ مال الكافر الحربي لأنّ ماله فيء للمسلم.

فلذا وقع البحث في أنّ موضوع الحرمة هل هو التطفيف بالمعنى العام، حتى يخرج منه الموردان بالدليل تخصيصاً، أو أنّ موضوع الحرمة هو التطفيف على وجه الخيانة و الظلم، حتى يخرج منه الموردان تخصصاً؟ و الحقّ هو الثاني؛ لأنّ الموضوع الذي يترتب عليه العقاب في الأدلة، هو عنواني التطفيف و البخس ، و قد تقدّم أنّ البخس في اللغة كما هو ظاهر إين سكيت في إصلاح المنطق، بمعنى النقص على سبيل الظلم و ضياع الحقّ. و أمّا التطفيف في اللغة فإن كان بمعنى النقص، إلّا أنّه في الروايات قد قد فسّر بالبخس في المكيال و الميزان، فالتطفيف كالبخس في لسان الأدلة قد أخذ فيه قيد الخيانة و الظلم و ضياع الحق. و عليه أن نقص الشيء من دون قيد الخيانة و الظلم و ضياع الحق، كما في الموردين، فليس بتطفيف شرعاً و إن يطلق عليه لغة، فهما خارجان عن الأدلة تخصصاً.

النقطة الثانية: و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ التطفيف المحرّم هو النقص في الكيل و الوزن على سبيل الظلم و ضياع الحق.

و أمّا في أنّ الحرمة غيرية باعتبار كونه مقدّمة للتصرّف في مال الغير و داخلاً في أكل مال الغير بالباطل أو نفسية، فإختلاف. و يظهر الثمر فيما لو طوّف و لم يتصرّف بعد في العوض فعلى الأوّل يكون مرتكباً للحرام بمجرد هذا و على الثاني لا يحصل الحرام إلّا بعد الأخذ و التصرّف.

أقول: لا شبهة في كونه حراماً نفسياً، فيحرم التطفيف و إم لم يتصرّف المطفّف في العوض بعد.

و الدليل عليه: **أولاً:** و قد مرّ مراراً أنّ الظاهر من أخذ عنوان موضوعاً في الدليل، كونه بنفسه دخیلاً في الحكم، و في ما نحن فيه قد ترتّب آثار الحرمة في الأدلة على نفس التطفيف و النقص في الكيل و الوزن، و حرمة المقدمة خلاف ظاهر الأدلة. و **ثانياً:** يلزم من كون الحرمة غيرية أموراً لا يمكن الإلتزام بها: منها:

أنه على تقدير كون البيع نسبية، إذا كان المبيع كلياً في المعين، كصاع من صبرة، و نقص البائع من حق المشتري، لا يحرم عليه التصرف في باقي الصبرة ما دام مقدار حق المشتري باقياً فيها لأنَّ حقّه تعلّق بالكلي منها، و إنّما يحرم التصرف إذا لم يبق منها إلا بمقدار حقّه. و كذا إذا كان المبيع كلياً في الذمة. و منها: عدم الحرمة إذا نقص البائع من حق المشتري في البيع، ثمّ دفع حقّه بعد البيع بقصد الهدية.

النقطة الثالثة: و قد اختلفت الأنظار في كون التطفيف و النقص في الكيل و الوزن يجري في البيع فقط للإنصراف به أو يجري في غيره أيضاً لتنقيح المناط، و في كون التنقيص في العدّ و الذرع، تطفيفٌ موضوعاً أو أنّه يلحق به حكماً و إن خرج عنه موضوعاً - كما صرّح به الشيخ الأعظم في المكاسب^١ - بإلغاء الخصوصية من الكيل و الوزن أو غيره.

و الظاهر أنّ الإختلاف ناشئ من إنحصار العنوان في التطفيف، فلذا بحثوا عن شموله للعدّ و الذرع و جريانه في غيره البيع، مع أنّ العنوان المحرّم في الأدلة ليس منحصرّاً في التطفيف، كقوله تعالى: «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ»^٢ فإنّ له إطلاقاً من جهتين:

الأولى: إطلاق كلمة «البخس»، فإنّه في اللغة بمعنى النقص من دون أن يقيّد بالكيل و الوزن، بخلاف معنى التطفيف حيث قيّد في بعض الكتب بهما، فالآية الشريفة تنهي عن مطلق البخس و النقص، سواء كان في الكيل أو الوزن أو العدّ و الذرع و سواء كان في البيع أو غيره.

الثانية: إطلاق كلمة «الناس»، فإنّه يشمل المسلم و الذمي و المعاهد و المشكوك بين الذميّ و الحربي، بل الحربي، فإنّه يخرج منه بدليل خاص يدلّ على عدم إحترام ماله.

و قد تحصّل من ذلك: أنّ الآية الشريفة تدلّ على حرمة بخس ما للغير إلا الحربي، كيلاً أو وزناً أو عدّاً أو ذرعاً، في البيع أو غيره.

النقطة الرابعة: لا يعتبر في صدق التطفيف قصده، لما عرفت من أنّه التنقيص على وجه الظلم و ضياع حقّ الغير، سواء كان مع القصد أو بدنه.

١. كتاب المكاسب، ج ١، ٩٧.

٢. سورة الشعراء، الآية ١٨١. سورة هود، الآية ٨٤.

نعم؛ لا يحرم التنقيص مع الجهل القصورى تكليفاً، و لكن الحكم الوضعى و هو الضمان ثابت عليه، بمقتضى حديث الرفع.

النقطة الخامسة: هل يعتبر فى حرمة التطفیف جهل المطفّف عليه بالنقص، كما يعتبر فى حرمة الغش على ما سيأتى فى محله، أم لا؟

و الأقوى التفصيل؛ بين ما إذا أقدم المشتري العالم بالنقص على الشراء و يظهر منه أنه أسقط حقّه، فلا يحرم لعدم صدق التطفیف المحرّم المعتبر فيه الظلم و تضييع الحق، و بين ما إذا أقدم على الشراء لأنّه مضطّر عليه، من دون أن يسقط حقّه، فلا شك فى صدق التطفیف المحرّم عليه.

المقام الثانى: حكم المعاوضة المطفّف فيها وضعاً

أنّ المعاوضة المطفّف فيها على قسمين:

القسم الأول: الطفیف فى المعاوضة على الأجناس التى لم يجر الربا فيها.

و له ثلاث صور:

الأولى: إذا وقع العقد على الكلى فى الدّمة أو فى المعين، و طّفّف البائع فى مقام الأداء. لا شك حينئذ فى عدم إخلال التطفیف فى صحّة العقد مع إستيفاء باقى الشروط، و إن اشتغلت ذمّته بما نقص، فيجب عليه تسليم حقّ المشتري بتمامه، و له الرجوع إلى الحاكم لو إمتنع.

الثانية: إذا وقع العقد على العين الخارجية، بشرط أن تكان أو توزن، كما يقال: «إشتريت كيس القمح هذا، بشرط أن يكون وزنه عشرة كيلو غرامات»، ثم ينكشف أنه كان تسعة كيلو غرامات و طّفّف البائع. فحينئذ يصح العقد مع خيار تخلف الشرط للمشتري. لما حقّق فى محله من أنّ الشرط إلتزام مستقل فى ضمن إلتزام آخر، فنقض الإلتزام الثانى ليس نقضاً للإلتزام الأول.

و الثالثة: إذا وقع العقد عليها بدون ذلك الشرط، بحيث يكون الكيل أو الوزن وصفاً للمبيع، لا شرطاً له. كما يقال: «إشتريت كيس القمح الذى وزنه عشرة كيلو غرامات» ثم ينكشف أنه كان تسعة.

فقد حكم المحقّق الإيروانى ببطالانه؛ و ملخص ما أفاده، هو أنّ العقد حينئذ وقع على المتاع الخارجى بوصف أنّه مقدر بكذا، و لم يقع عليه بأيّ وصف و بأيّ مقدار كان، و لا وجه لإلغاء الوصف بل اللازم الأخذ به

لأنّه داخل في حقيقة المبيع. وإذا لم يكن مقدراً بذلك المقدار، بطل العقد بظهور عدم الوجود للمبيع. وبعبارة أخرى: أنّ العقد حينئذ وقع على ما لم يوجد و ما وجد لم يقع عليه العقد. كما إذا بيع هذا الذهب فظهر أنه مذهب أو هذا البغل فظهر أنه حمار أو هذه الجارية فظهر أنه عبد.

ثم قال: يمكن أن نفرّق بين الأوصاف الذاتية - كما إذا بيع هذه الجارية فظهر أنه عبد - والعرضيّة - كما إذا باع هذا الكاتب فبان أنه أمّي - فيحكم بالبطالان في الأول، وبالصحّة مع الخيار في الثاني، ولكن المسألة مشكلة، فإنّ الظاهر دخل الوصف والعنوان في المبيع سواء كان عرضياً أو ذاتياً.^١

وقد أورد عليه المحقّق الخوئي بأنّ تخلف الأوصاف الذاتية التي تعدّ من الصور النوعية عند العرف كما إذا باع صندوقاً فظهر أنه طبل، أو باع ذهباً فظهر أنه مذهب، يوجب البطالان من جهة عدم وجود المبيع، ولكن في الأوصاف العرضية غير المقومة للمبيع، تارة: يكون البيع معلّقاً عليها، وهذا لا إشكال في بطلانه، لا من جهة التطفيف، ولا من جهة تخلف الوصف، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق في الإنشاء. وأخرى: يكون البيع مشروطاً عليها، وهذا لا إشكال في صحته، لأنّ تخلف الأوصاف غير المقومة للصورة النوعية لا يوجب بطلان المعاملة، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري. وثالثة: يكون المقصود البائع من قوله: بعتك هذا المتاع الخارجي بكذا على أن يكون كذا مقدار، بيع الموجود الخارجي فقط، وكان غرضه الإشارة إلى تعيين مقدار العوضين، بحيث يقسّط الثمن على أجزاء المثلث، فإذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره، نظير بيع ما يملك وما لا يملك.

ثمّ قال: «والظاهر هو الصورة الأخيرة، فإنّ مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلاّ بيان مقدار المبيع فقط، من غير تعليق في الإنشاء، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح»^٢

أقول: وهذا التفصيل منه وإن كان جيّداً، ولكن المناط في تعيين الظاهر من وقوع المعاوضة على العين الخارجية على أن يكون مقداره كذا، هو العرف.

القسم الثاني: التطفيف في المعاوضة على الأجناس الربويّة مثل بيع الحنطة بالحنطة.

و هذا أيضاً على ثلاث صور:

١. حاشية المكاسب، ج ١، ص ٢٣.

٢. مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٤٥.

فإذا كان المبيع كلياً، فلا إشكال في صحّة العقد مع إستيفاء الشروط، وإنّما يشتغل ذمّة الدافع بما نقص، كالصورة الأولى من القسم الأول.

و إذا كان المبيع عيناً خارجية بشرط أن يكون مقداره كذا، بطل العقد، لكونه ربوياً.

و إذا كان المبيع عيناً خارجية بوصف كونه بذلك المقدار، فيجري فيه ثبوتاً ما ذكره المحقّق الخوئي من الصور الثلاثة. فان كان ذكر الوصف من قبيل التعليق في الإنشاء، بطل البيع من جهة التعليق، لا من جهة تخلف الوصف أو من جهة كونه ربوياً، وإن كان من قبيل الإشتراط بطل البيع، للربا، مع قطع النظر عن تخلف الشرط. وإن كان من قبيل تقسيط الثمن على الاجزاء، صحّ البيع في المقدار الموجود، و بطل في غيره، مثل بيع ما يملك و ما لا يملك.

و أمّا في مقام الإثبات؛ فلا بدّ من ملاحظة قصد المتعاقدين و الظهور العرفي من ذكر الوصف حينئذ.

هذا تمام الكلام في الصور المتصورة في المعاوضة المطّفّ فيها.

المقام الثالث: حكم أخذ الأجرة على التطفيف وضعاً و تكليفاً

فلالإجارة على التطفيف صورتان:

الأولى: إذا أجر شخص نفسه على أن يكون وزّاناً و كيّالاً بشرط أن يطفّف الكيل و الوزن. فلا شك حينئذ في فساد الشرط، لمخالفته الكتاب و السنة، أمّا المشروط فيتوقّف بطلانه على القول بإفساد الشرط الفاسد للعقد.

الثانية: إذا أجر شخص نفسه على التطفيف، تحرم الإجارة وضعاً و تكليفاً، لما مرّ سابقاً من أنّ العمل المحرّمة لا مالّية له عند الشارع، فلا تصحّ المعاوضة عليه عقلاً، و أكل المال بإزائه، أكل للمال بالباطل شرعاً.

هذا تمام الكلام في التطفيف.

المورد السابع: التنجيم

و البحث في المسئلة يقع في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في معنى التنجيم و غرض المنجّمين منه

و «النجم» مصدر الثلاثي المجزّد، و «نَجَمَ» بمعنى ظهر و طلع. كما في معجم مقائيس اللغة: «التَّوَنُّ وَ الْجَيْمُ وَ الْمَيْمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى طُلُوعِ وَ ظُهُورِ وَ نَجَمَ النُّجْمُ: طَلَعَ. وَ نَجَمَ السَّنُّ وَ الْقُرْنُ: طَلَعَا. وَ النُّجْمُ: الثَّرِيَّا، اسْمٌ لَهَا»^١ و في باب الإفعال، يقال: «أنجمت السماء» أي بدت نجومها.

و التنجيم مصدر باب التفعيل من «نَجَمَ يُنَجِّمُ» أي: نَظَرَ في النجوم بحسب مواقيتها و سيرها في طلوعها و غروبها.

و قد يختلف حكم التنجيم باختلاف غرض المنجّمين منه، فلا بدّ من الإشارة إلى ما يمكن أن يعدّ غرضاً منه، و هو على صورتين:

الأولى: إنّ المنجّم قد يدرس أحوال النجوم من التربيع و التسديس و غيرها للمعرفة بالأجرام السماوية و حركات النجوم و أوضاعها بقياس بعضها إلى بعض، من الطلوع و الغروب و المدار و القرب و البعد و الاقتران و الكسوف و الخسوف و نحو ذلك. و منشأ حبّ الإستطلاع على الأشياء و أسرارها.

الثانية: أنّه قد يدرسها و ينظر فيها للمعرفة بأوضاعها و حركاتها و حالاتها من جهة تأثيرها في حوادث العالم و إرتباطها بها. و هو إما يعتقد بأنّ للأجرام السماوية تأثيرات في حوادث العالم الطبيعية كتأثيرها بالجذر و المد أو تأثير الشمس في النباتات. أو يعتقد بتأثيرها في حوادث العالم غير الطبيعية و حياة الإنسان، كتأثيرها في سعادة المولود و شقاوته، و إرتباطها بالمواليد و الأعمار و الوفيات و الرخص و الغلاء و السعد و النحس و القتال و الصلح و نحو ذلك، و من لوازمه إعتقاد المنجّم بكونه قادراً على التنبؤ بوقوع حوادث المستقبل في حياة الأشخاص.

و الأخير يمكن أن يكون على ثلاثة صور:

الأولى: على نحو الموجدية و العلية التامة، و به قائل حتى اليوم، كعبدة الشمس الذين يعتقدون بأنّها خالق

١. معجم مقائيس اللغة، ج ٥، ص ٣٩٦.

كل شيء في الأرض و موجدو و محييه و مميته بالاستقلال.

الثانية: على نحو تفويض حوادث العالم إليها من الله، كما قالت اليهود: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»

الثالثة: على نحو الجعل من الله، بمعنى أَنَّ الله سبحانه و تعالى بحكمته جعل الإرتباط و التلازم بين هذه الأجرام السماوية و حركاتها و بين حوادث العالم. كما يقال: أَنَّ تنويع الملك بتاج عند التسديس يوجب عدم دوام الملك، أو الفشل عند الحرب.

أما التنجيم بالغرض الأول، يعني معرفة أحوالها و أوضاعها، الذي يسمّى بعلم الهيئة، فلا شك في عدم حرمة، فإنه عمل قد يوجب المعرفة بالله تعالى و صفاته و أفعاله. فيدلّ على جوازه مثل قوله تعالى: «وَالَّذِي السَّمَاءَ كَيْفَ رُفِعَتْ» و قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لَتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» وقوله تعالى «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ».

و إنّما الكلام في حكم التنجيم بالغرض الثاني بصورة الثلاثة، و هو ما يسمّى بعلم النجوم الذي يبحث عن تأثيرها في حوادث العالم و إرتباطها بها.

المقام الثاني: في ذكر كلمات بعض الفقهاء

قبل الخوض في أحكام التنجيم و ذكر رواياته، ينبغي أن نشير إلى بعض كلمات الفقهاء و أقوالهم للإطلاع على محلّ النزاع عندهم.

فنقول: أول من تعرّض لمسئلة التنجيم السيد المرتضى في رسائله، في جواب السؤال عمّا يخبر به المنجمون من وقوع الحوادث و تأثير النجوم فيها و في أجسامنا، و ذهب إلى تحريمه و بالغ في فساد أحكام المنجمين و بطلان تأثير أحوال النجوم فيها.^١

و كذا العلامة في القواعد، حيث قال: «التنجيم حرام، و كذا تعلّم النجوم مع إعتقاد تأثيرها بالاستقلال، أو لها مدخل فيه»^٢ و قال مثله في التذكرة.^٣

١. رسائل السيد المرتضى، ج ٢، ص ٣٠١-٣١٢.

٢. قواعد الأحكام، ج ٢، ص: ٩.

٣. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٢، ص: ١٤٥.

و لعل المراد بالإستقلال، هو تأثيرها على نحو العلية التامة، و أما المراد من كونها دخيلا فيه، ففيه إجمال من جهة السعة و الضيق.

[و قال في المنتهى: « التنجيم حرام، وكذا تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة، أو أنّ لها مدخلا في التأثير بالنفع و الضرر. و بالجملة: كلّ من يعتقد ربط الحركات النفسانية و الطبيعية بالحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية كافر، و أخذ الأجر على ذلك حرام. أما من يتعلم علم النجوم ليعرف قدر سير الكوكب و بعده و أحواله من التربيع و الكسف و غيرهما، فإنّه لا بأس به»^١ و مثله في التحرير^٢]

و قال الشهيد الأول في الدروس: «و يحرم اعتقاد تأثير النجوم مستقلة أو بالشركة، و الاخبار عن الكائنات بسببها، أما لو أخبر بجريان العادة أنّ الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم، و إن كره على أنّ العادة فيها لا يطرد، إلّا فيما قلّ. أما علم النجوم فقد حرّمه بعض الأصحاب، و لعلّه لما فيه من التعرّض للمحظور من اعتقاد التأثير، أو لأن أحكامه تخمينية. و أما علم هيئة الأفلاك فليس حراما، بل ربما كان مستحبّا، لما فيه من الاطلاع على حكمة الله تعالى و عظم قدرته»^٣

و قد قسّم التنجيم في قواعده على ثلاثة أقسام و قال: «كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم، و موجودة ما فيه، فلا ريب أنه كافر. و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها، و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم، كما يقوله أهل العدل، فهو مخطئ، إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي و لا نقلي. و بعض الأشعرية يكفّرون هذا، كما يكفرون الأول-إلى أن قال- أما ما يقال: بأن استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص، أو وضع مخصوص، تفعل ما ينسب إليها، و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية و الأغذية بها مجازا، باعتبار الربط العادي، لا الفعل الحقيقي. و هذا لا يكفر معتقده، ولكنه مخطئ أيضا، و إن كان أقل خطأ من الأول، لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم، و لا أكثر»^٤

المقام الثالث: في الروايات الواردة في المقام

١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج ١٥، ص: ٣٩٠

٢. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية؛ ج ٢، ص: ٢٦١

٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج ٣، ص: ١٦٥

٤. القواعد و الفوائد، ج ٢، ص ٣٥، ٣٦.

و هي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدل في الجملة على تأثير الكواكب في حوادث العالم

و هي خمس روايات:

الرواية الأولى: ما روي في الكافي الشريف عن: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي أيوب الخزاز عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أن أبا إبراهيم عليه السلام كان منجماً لئمرود ولم يكن يصدر إلا عن أمره فنظر ليلة في النجوم فأصبح وهو يقول لئمرود لقد رأيت عجباً قال وما هو قال رأيت مؤلوداً يولد في أرضنا يكون هلاكنا على يديه ولا يلبث إلا قليلاً حتى يحمل به قال فتعجب من ذلك وقال هل حملت به النساء قال لا قال فحجب النساء عن الرجال فلم يدع امرأة إلا جعلها في المدينة لا يخلص إليها ووقع أزر بأهله فعلفت إبراهيم عليه السلام فظن أنه صاحبه فأرسل إلى نساء من القوایل في ذلك الزمان لا يكون في الرحيم شيء إلا علمن به فنظرن فأنزرن الله عز وجل ما في الرحيم إلى الظاهر فقلن ما نرى في بطنها شيئاً وكان فيما أوتي من العلم أنه سيحرق بالنار ولم يؤت علم أن الله تعالى سينجيهِ... الحديث»^١

و الرواية صحيحة سنداً و تدل على جواز النظر في النجوم و تأثير أحوال النجوم في الحوادث و إمكان التنبؤ بما سيحدث في الجملة. نعم؛ أن ما ورد فيه من إنتساب النبي إبراهيم إلى أزر، إشكال، فإنه كان عما مربياً له.

الرواية الثانية: ما روي فيه أيضاً عن: «محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب و عده من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً عن علي بن حسان عن علي بن عتيبة التريات عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟ فقال نعم، إن الله عز وجل بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل فأخذ رجلاً من العجم فعلمه النجوم حتى ظن أنه قد بلغ ثم قال له انظر أين المشتري؟ فقال ما أراه في الفلك وما أدري أين هو؟ قال فتأه وأخذ بيد رجل من الهند فعلمه حتى ظن أنه قد بلغ وقال: انظر إلى المشتري أين

هُوَ؟ فَقَالَ إِنَّ حِسَابِي لَيَدُلُّ عَلَى أَنَّكَ أَنْتَ الْمُشْتَرِي. قَالَ وَشَهَقَ شَهَقَةً فَمَاتَ وَوَرِثَ عِلْمُهُ أَهْلُهُ فَالْعِلْمُ هُنَاكَ».^١

و في السند تحويل، يعطف «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد» على «محمد بن يحيى عن سلمة بن الخطاب»

أما الأول، ففيه ضعف من جهة سلمة بن الخطاب الذي ضعفه النجاشي و ابن الغضائري، و علي بن حسان، و هو مشترك بين الواسطي، وثقه النجاشي^٢ و ابن الغضائري^٣ و بين الهاشمي، ضعفه^٤ و قد أشار إليهما الكشي و قال: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ: عَنْ عَلِيٍّ بْنِ حَسَّانَ قَالَ: عَنْ أَبِيهِمَا سَأَلْتُ أَمَّا الْوَاسِطِيُّ فَهُوَ ثِقَةٌ وَ أَمَّا الَّذِي عِنْدَنَا: يَرْوِي عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ، فَهُوَ كَذَّابٌ وَ هُوَ وَاقِفِيٌّ أَيْضًا لَمْ يَدْرِكْ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام»^٥

و يمكن أن يقال أنه هنا علي بن حسان الواسطي بقرينة المروي عنه، و هو علي بن عطية الزيات، إذ لم يعهد رواية الهاشمي عنه في موضع، و لكنّه مشكّل.

و علي بن عطية بلا قيد، ثقة، روى عنه ابن أبي عمير بسند صحيح، بل هو راوي كتابه، قال النجاشي في ترجمة أخيه: «الحسن بن عطية الحنات كوفي مولى ثقة و أخواه أيضا محمد و علي، كلهم رَوَوْا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام»^٦ و في كونه متّحداً مع الزيات و عدمه، تردّد، إلّا أن يثبت إتحاد بقرينة الراوي.

و أما السند الثاني؛ فيزيد الطّين بلّة، لوجود سهل بن زياد فيه.

فالرواية غير معتبرة سنداً، مضافاً إلى غرابة مضمونها.

١. نفس المصدر؛ ج ٨، ص ٣٣٠.

٢. قال في رجاله: ص: ٢٧٦: «علي بن حسان الواسطي أبو الحسين القصير، المعروف بالمنمس، عمر أكثر من مائة سنة، و كان لا بأس به. روى عن أبي عبد الله عليه السلام...»

٣. قال في كتاب الضعفاء: ص: ١١٤: «علي بن حسان الواسطي، من أصحابنا: ثقة»

٤. قال في رجاله: ص: ٢٥١: «ضعيف جداً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد له كتاب تفسير الباطن، تخطيط كله» و قال ابن الغضائري في كتاب الضعفاء: ص: ٧٧: «علي بن حسان بن كثير، مولى أبي جعفر الباقر عليه السلام، أبو الحسن. روى عن عمّه عبد الرحمن. غال، ضعيف»

٥. رجال الكشي؛ ص: ٤٥٢

٦. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٤٦

الرواية الثالثة: ما روي فيه عن: «أحمد بن محمد و علي بن محمد جميعاً، عن علي بن الحسن التيمي عن محمد بن الخطّاب الواسطي عن يونس بن عبد الرحمن عن أحمد بن عمر الحلبي عن حماد الأزدي عن هشام الخفاف قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم قال قلت ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني - إلى أن قال - ما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان فيهنرم أحدهما الآخر فأين كانت النحوس قال فقلت لا والله ما أعلم ذلك قال فقال صدقت إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم»^١

و الرواية ضعيفة، لإشتمال سندها على عدة مجاهيل.

و دلالتها واضحة، يثبت بها أولاً: أن أصل حساب النجوم وتأثير أحوالها في الحوادث حق، و ثانياً: أنه لا يمكن للإنسان العادي معرفته و العلم به ما دام لم يعلم مواليد الخلق كلهم.

الرواية الرابعة: ما روي في الفقيه عن ابن أبي عمير: «أنه قال كنت أنظر في النجوم وأعريفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فقال إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله عز وجل يدفع عنك»^٢

و الرواية صحيحة؛ و دلالته على جواز النظر فيها و العمل على طبق محاسباتها واضحة، لأنه عليه السلام لم ينهه عنه، فإنما أرشده إلى كيفية التخلص مما وقع في نفسه بالصدقة على أول مسكين رآه.

الرواية الخامسة: ما روي فيه أيضاً: «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن ابن فضال عن الحسن بن أسباط عن عبد الرحمن بن سيابة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت لك الفداء إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فإن كانت تضرب بديني فلا حاجة لي في شيء يضرب بديني وإن كانت لا تضرب بديني فوالله إنني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها. فقال: ليس كما يقولون لا تضرب بديني. ثم قال: إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا تدرك و قليله لا ينتفع به... الحديث»^٣

١. الكافي؛ ج ٨؛ ص ٣٥٢.

٢. من لايحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٦٩.

٣. نفس المصدر؛ ج ٨، ص ١٩٥.

و الرواية ضعيفة من جهة الحسن بن أسباط و هو مجهول لم ينقل عنه رواية غير هذه الرواية، فلا يعتمد عليه إلا على القول بأن رواية ابن فضال عنه أمانة على وثاقته لكونه من أصحاب الإجماع.

و أما عبدالرحمن بن سبابه، فتثقة عندنا. لما رواه الكشي في ترجمة الفضيل بن الزبير و إخوته بإسناده: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ، قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام دَنَانِيرَ، وَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْسِمَهَا فِي عِيَالٍ مَنْ أُصِيبَ مَعَ عَمِّهِ زَيْدٍ، فَقَسَمْتُهَا، قَالَ، فَأَصَابَ عِيَالَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ التُّبَيْسِ الرَّسَّانِ أَرْبَعَةُ دَنَانِيرَ»^١ و رواه الشيخ الصدوق في أماليه^٢ بسند آخر عن ابن أبي عمير عنه.

و الرواية إن كانت عن نفسه، إلا أن نقل ابن أبي عمير عنه أمانة على وثاقته، و تدل على أنه كان مورد ثقة الإمام عليه السلام من جهة الأمانة. فلا إشكال في السند من جهته.

و الرواية على فرض إعتبار سندها، كالرواية السابقة تدل على عدم البأس بالنجوم و النظر فيها بمعنى كشف تأثيرها في الحوادث، و أنها لا تضر بالدين، إلا أن الكثير منها لا يدرك و قليله لا ينتفع به.

الرواية السادسة: ما رواه السيد بن طاوس في كتاب «فرج المهموم في معرفة نهج الحلال من علم النجوم»: «رُوِيَ بَعْدَ طَرَقِ الْيُونُسِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بِإِسْنَادِهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَعَلْتَ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنْ عِلْمِ النُّجُومِ مَا هُوَ؟ قَالَ هُوَ عِلْمُ الْأَنْبِيَاءِ، قُلْتُ: أَكَانَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَعْلَمُهُ؟ فَقَالَ كَانَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِهِ»^٣

و الرواية غير معتبرة، لعدم العلم بمن وقع في طريقه إلى يونس بن عبدالرحمن. و دلالتها واضحة على أصل علم النجوم، بمعنى كشف تأثيرها و ارتباطها بحدوث العالم، ضرورة عدم إختصاص النظر في النجوم بالأنبياء لمعرفة عظمة الخالق و صفاته و أفعاله.

الرواية السابعة: ما نقله السيد بن طاوس في فرج المهموم^٤ و المحدث النوري في المستدرک^٥ و

^١ رجال كشي؛ ص ٣٣٨

^٢ أمالي الصدوق، ص ٤١٦.

^٣ فرج المهموم - معرفة نهج الحلال من علم النجوم؛ ص ٢.

^٤ نفس المصدر، ص: ١٠٩

^٥ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ١٣، ص: ١٠٢-١٠٤.

العلامة المجلسي في البحار^١ من كتاب «نزهة الكرام و بستان العوام» تأليف محمد بن الحسين بن الحسن الرازي: «أَنَّ هَارُونَ الرَّشِيدَ بَعَثَ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام فَأَحْضَرَهُ فَلَمَّا حَضَرَ عَنْدهُ قَالَ لَهُ إِنَّ النَّاسَ يَنْسُبُونَكَ يَا بَنِي فَاطِمَةَ إِلَى عِلْمِ النُّجُومِ وَأَنْ مَعْرِفَتَكُمْ بِهَا مَعْرِفَةٌ جَيِّدَةٌ وَفُقَهَاءُ الْعَامَّةِ يَقُولُونَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا ذَكَرُوا أَصْحَابِي فَاسْكُتُوا وَإِذَا ذَكَرُوا الْقَدَرَ فَاسْكُتُوا وَإِذَا ذَكَرُوا النُّجُومَ فَاسْكُتُوا وَآمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام كَانَ أَعْلَمَ الْخَلَائِقِ بِعِلْمِ النُّجُومِ وَأَوْلَادُهُ وَذُرِّيَّتُهُ الَّذِينَ تَقُولُ الشَّيْعَةُ بِإِمَامَتِهِمْ كَانُوا عَارِفِينَ بِهَا فَقَالَ لَهُ الْكَاطِمُ عليه السلام هَذَا حَدِيثٌ ضَعِيفٌ وَإِسْنَادُهُ مَطْعُونٌ فِيهِ وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ مَدَحَ النُّجُومَ وَلَوْ لَا أَنَّ النُّجُومَ صَحِيحَةٌ مَا مَدَحَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَالْأَنْبِيَاءُ عليهم السلام كَانُوا عَالِمِينَ بِهَا - إِلَى أَنْ قَالَ - وَهُوَ عِلْمُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ وَوَرَثَةِ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ وَنَحْنُ نَعْرِفُ هَذَا الْعِلْمَ وَمَا نَذْكُرُهُ فَقَالَ لَهُ هَارُونُ بِاللَّهِ عَلَيْكَ يَا مُوسَى لَا تُظْهِرُوهُ عِنْدَ الْجُهَالِ وَعَوَامِ النَّاسِ حَتَّى لَا يُشَتَّعُوا عَلَيْكَ وَنَفْسُ الْعَوَامِ بِهِ وَغَطَّ هَذَا الْعِلْمَ وَارْجِعْ إِلَى حَرَمِ جَدِّكَ ثُمَّ قَالَ لَهُ هَارُونُ وَقَدْ بَقِيَتْ مَسْأَلَةٌ أُخْرَى بِاللَّهِ عَلَيْكَ أَخْبِرْنِي بِهَا فَقَالَ لَهُ سَلْ فَقَالَ لَهُ بِحَقِّ الْقَبْرِ وَالْمِنْبَرِ وَبِحَقِّ قَرَانَتِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخْبِرْنِي أَنْتَ تَمُوتُ قَبْلِي أَمْ أَنَا أَمُوتُ قَبْلَكَ لِأَنَّكَ تَعْرِفُ هَذَا مِنْ عِلْمِ النُّجُومِ فَقَالَ لَهُ مُوسَى عليه السلام آمَنِي حَتَّى أَخْبِرَكَ فَقَالَ لَكَ الْأَمَانُ فَقَالَ أَنَا أَمُوتُ قَبْلَكَ وَمَا كَذَبْتُ وَلَا أَكْذِبُ وَوَفَاتِي قَرِيبٌ»

و الرواية مرسلة، مضافاً إلى عدم ثبوت وثاقة المؤلف.

الرواية السابعة: ما نقله في فرج المهموم و قال: «قَالَ رَوَيْنَا بِإِسْنَادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ الْغَضَائِرِيِّ وَنَقَلْتُهُ مِنْ خَطِّهِ مِنَ الْجُزْءِ الثَّانِي مِنْ كِتَابِ الدَّلَائِلِ، تَأْلِيفِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَمِيرِيِّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ بَيَّاعِ السَّابِرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ لِي فِي النَّظَرَةِ فِي النُّجُومِ لَذَّةٌ وَهِيَ مَعِيبَةٌ عِنْدَ النَّاسِ فَإِنْ كَانَ فِيهَا إِثْمٌ تَرَكْتُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِثْمٌ فَإِنْ لِي فِيهَا لَذَّةٌ قَالَ فَقَالَ تَعُدُّ الطُّوَالِعَ فَقُلْتُ نَعَمْ فَعَدَدْتُهَا لَهُ فَقَالَ كَمْ تَسْتَقِي الشَّمْسُ الْقَمَرَ مِنْ نُورِهَا قُلْتُ هَذَا شَيْءٌ لَمْ أَسْمَعْهُ قَطُّ قَالَ وَكَمْ تَسْتَقِي الثَّرَهَةَ مِنْ نُورِهَا قُلْتُ وَلَا هَذَا قَالَ فَكَمْ تَسْتَقِي الشَّمْسُ مِنَ اللُّوْحِ الْمُحْفُوظِ مِنْ نُورِهِ قُلْتُ وَهَذَا شَيْءٌ لَمْ أَسْمَعْهُ قَطُّ قَالَ فَقَالَ هَذَا شَيْءٌ إِذَا عَلِمَهُ الرَّجُلُ عَرَفَ أَوْسَطَ قَصَبَةٍ فِي الْأَجْمَةِ ثُمَّ قَالَ لَيْسَ يَعْلَمُ النُّجُومَ إِلَّا أَهْلُ بَيْتٍ مِنْ قُرَيْشٍ وَأَهْلُ بَيْتٍ مِنْ

الهند^١

و الرواية لا تخلو عن قصور في السند، إذ لا نعلم المراد من بيع السابري، فهو يطلق على عدة أشخاص، فقبل أن المراد منه، ابن أبي عمير، و إن إختلفوا في إمكان روايته عن أبي عبد الله عليه السلام. و كيف كان، لا بأس بأن تكون مؤيدة.^٢

و هنا روايات أخرى تصلح أن تكون مؤيدة؛ كما رواه ابن طاوس مرسلاً عن أصل عتيق إسمه كتاب التجلل عن محمد و هارون إني سهل أنهما كتاباً إلى أبي عبد الله عليه السلام: «أن أبانا وجدنا كانا ينظران في علم النجوم فهل يحل النظر فيه فكتب نعم»^٣؛ و عنهما: «قالا كتبنا إليه عليه السلام نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر في علم النجوم فكتبت نعم و المنجمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقول إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر معلق بالسماء و هو دون السماء و هو الذي يدور بالنجوم و الشمس و القمر فإنها لا تتحرك و لا تدور و بعضهم يقول إن دوران الفلك تحت الأرض و إن الشمس تدور مع الفلك تحت الأرض فتغيب في المغرب تحت الأرض و تطلع من الغداة من المشرق فكتب عليه السلام: نعم يحل ما لم يخرج من التوحيد»^٤ و غيرهما من الروايات.

الطائفة الثانية: ما يدل على مبغوضية تعلم النجوم

و هي إحدى عشرة رواية:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه بإسناده: «عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي قَدْ ابْتُلِيتُ بِهَذَا الْعِلْمِ فَأُرِيدُ الْحَاجَةَ فَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى الطَّالِعِ وَ رَأَيْتُ الطَّالِعَ الشَّرَّ جَلَسْتُ وَ لَمْ أَذْهَبْ فِيهَا وَ إِذَا رَأَيْتُ الطَّالِعَ الْخَيْرَ ذَهَبْتُ فِي الْحَاجَةِ فَقَالَ لِي: تَقْضِي! قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: أَخْرِقْ كُتُبَكَ»^٥

١. فرج المهموم، ص ٩٧.

٢. و قد روي ذيلها في الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٨، ص: ٣٣٠: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ النُّجُومِ قَالَ مَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَهْلُ بَيْتٍ مِنَ الْعَرَبِ وَ أَهْلُ بَيْتٍ مِنَ الْهِنْدِ».

٣. فرج المهموم، ص ١٠٠.

٤. فرج المهموم، ص ١٠٠.

٥. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، ص: ٢٦٧.

و الرواية معتبرة^١، تدلّ بظاهرها على مبعوضة بناء أمور الحياة الاجتماعية و توقّف شؤونها على النجوم.

الرواية الثانية: ما في نهج البلاغة من كلام له عليه السلام قاله لبعض أصحابه لما عزم على المسير إلى الخوارج و قد قال له يا أمير المؤمنين إن سرت في هذا الوقت خشيت ألا تطفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال عليه السلام: «أَتَرَعُمُ أَنَّكَ تَهْدِي إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارَ فِيهَا صُرِفَ عَنْهُ السُّوءُ وَ تَخَوَّفُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارَ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ؟ فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهَذَا فَقَدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ وَ اسْتَغْنَى عَنِ الْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ فِي نَيْلِ الْمَحْبُوبِ وَ دَفَعَ الْمَكْرُوهَ. وَ تَبْتَغِي فِي قَوْلِكَ لِلْعَامِلِ بِأَمْرِكَ أَنْ يُؤَلِّكَ الْحَمْدَ دُونَ رَبِّهِ لِأَنَّكَ بَرَّعِمَكَ أَنْتَ هَدَيْتَهُ إِلَى السَّاعَةِ الَّتِي نَالَ فِيهَا النَّفْعَ وَ أَمِنَ الضَّرَّ. ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السلام على الناس فقال: أَتَيْهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَ تَعَلَّمُوا النَّجُومَ إِلَّا مَا يُهْتَدَى بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ. فَإِنَّهَا تَدْعُو إِلَى الْكُهَانَةِ وَ الْمُنَجِّمِ كَالْكَاهِنِ وَ الْكَاهِنِ كَالسَّاحِرِ وَ السَّاحِرِ كَالْكَافِرِ وَ الْكَافِرِ فِي النَّارِ سِيرُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ»^٢

و دلالة الرواية واضحة، و إنما الكلام في سنده.

و البحث حول إعتبار نهج البلاغة و سنده ممّا ينبغي تفصيل الكلام فيه، و لكن نقول هنا بالإختصار: أنّ الفاصل الزمني بين المصنّف السيد الرضيّ و أمير المؤمنين علي عليه السلام يقارب ٣٦٠ سنة، فإنّه روى الخطب و الحكم و الرسائل منه عليه السلام مراسلاً، إلّا أنّ ما روي فيه من كلماته عليه السلام يمكن تقسيمها بلحاظ محتواها على أربعة أقسام:

القسم الأول: - و أكثرها من هذا القسم - ما يلائم مع روح الشريعة الإسلامية و يوافق الكتاب أو أنّها من ضروريات الدين.

و الثاني: ما يعترف الأدباء بأنّها لا يمكن أن تصدر من غيره عليه السلام لكونها في أعلى درجات الفصاحة و البلاغة، مثل كلامه عليه السلام في الخطبة ٢١٢ التي قال ابن الحديد في شرحها: «وينبغي لو اجتمع فصحاء العرب قاطبة في مجلس وتلي عليهم أن يسجدوا له... و أقسم بمن تقسم الأمم كلّها به لقد قرأت هذه الخطبة منذ خمسين

١. قال الصدوق في مشيخته: «و ما كان فيه عن عبد الملك بن أعين فقد رويته عن محمد بن عليّ ماجيلويه - رضي الله عنه - عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الملك بن أعين و كنيته أبو ضريس، و زار الصادق عليه السلام قبره بالمدينة مع أصحاب» و رجاله كلّهم ثقات، فقد مرّ البحث عن وثاقة أحمد بن أبي عبد الله و أبيه في مسئلة التصوير.

٢. نهج البلاغة، ص ٧١، خطبة ٧٨.

سنة و إلى الآن أكثر من الف مرة»^١

و الثالث: ما ليست كالأول في ملائمته مع روح الشريعة و كالثاني في الفصاحة و البلاغة، إلا أنها روي عنه عليه السلام متضافراً أو متواتراً.

و هذه الأقسام الثلاثة، مما لا ينبغي أن يشك في صدورها و اعتبارها.

و القسم الرابع: ما تحتوي على حكم من الأحكام، و لكن لم يكن ضرورياً أو ملائماً مع روح الشريعة و القرآن الكريم، و لم يراع فيه الفصاحة و البلاغة، و لم يرو متواتراً أو متضافراً، فهذا القسم يعامل معه معاملة المراسيل، فلا يعتمد عليه.

و الظاهر أن الرواية في ما نحن فيه من القسم الرابع.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال، و قال: «حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن

الوليد - رضي الله عنه - قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن الحسن بن علي الكوفي عن إسحاق بن إبراهيم عن نصر بن قابوس قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول المُنَجَّمُ مَلْعُونٌ وَ الْكَاهِنُ مَلْعُونٌ وَ السَّاحِرُ مَلْعُونٌ وَ الْمُغْنِيَةُ مَلْعُونَةٌ وَ مَنْ آوَاهَا مَلْعُونٌ وَ آكَلُ كَسْبِهَا مَلْعُونٌ. وَ قَالَ عليه السلام المُنَجَّمُ كَالْكَاهِنِ وَ الْكَاهِنُ كَالسَّاحِرِ وَ السَّاحِرُ كَالْكَافِرِ وَ الْكَافِرُ فِي النَّارِ»^٢

و رجال السند كلهم ثقات إلى إسحاق بن إبراهيم، و هو في هذه الطبقة مشترك بين جماعة كلهم مجاهيل إلا إسحاق بن إبراهيم الحضيبي الذي يحتمل وثاقته، فالتعيين مشكلاً.

و أما نصر بن قابوس المعروف باللخمي، فثقة، قال النجاشي فيه: «روى عن أبي عبد الله و أبي إبراهيم و أبي الحسن الرضا عليهم السلام». و كان ذا منزلة عندهم»^٣ و قال الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة: «كان خيراً فاضلاً»^٤

و عليه؛ أنها ضعيفة السند من جهة إسحاق بن إبراهيم.

١. شرح نهج البلاغة؛ ج ١١، ص ١٥٣.

٢. الخصال، ص ٢٩٧.

٣. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٢١٥.

٤. الغيبة، كتاب الغيبة للحجة؛ النص؛ ص ٣٤٨.

و أمّا دلالتها على مغبوضية التجيم و حرمة عند الشارع فتامة، لظهور اللعن في الحرمة و لتنظيره بالكاهن و الكاهن بالساحر و الساحر بالكافر و هو في التار.

و أمّا ما قاله الشيخ الصدوق بعد نقله الرواية نفيّاً لإطلاقها بالنسبة إلى المنجم من أن: «المنجم الملعون هو الذي يقول بقدّم الفلك و لا يقول بمفلكه و خالقه عزّ و جلّ»^١ فخالاف ظهورها في الإطلاق، فلا يمكن منع ظهورها فيه و تقييدها إلا بقربنة خارجية.

الرواية الرابعة: ما نقله المحقق في المعتبر^٢ و العلامة في التذكرة^٣ و غيرهما مرسلأ: «عن النبي ﷺ قال من صدّق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ».

و هي تدلّ على فرض صدورها على أن تصديق المنجم و الكاهن يلزم الكفر بما أنزل على النبي ﷺ.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار قال: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا خَالِدٍ الْكَاثِلِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ زَيْنَ الْعَابِدِينَ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ الذُّنُوبُ الَّتِي تُغَيِّرُ النَّعَمَ الْبَغْيَ عَلَى النَّاسِ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَالذُّنُوبُ الَّتِي تُظْلِمُ الْهَوَاءَ السَّحَرُ وَالْكَهَانَةُ وَالْإِيمَانُ بِالنُّجُومِ وَالتَّكْذِيبُ بِالْقَدَرِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ... الحديث»^٤

و على الرغم من أنها ضعيفة، لإشتمال سندها على عدّة مجاهيل، لا بأس أن نتكلّم حول أحمد بن الحسن القطّان، و هو من مشايخ الشيخ الصدوق.

قال المحقق الخوئي: «لا يبعد أن يكون عامياً كما ذكره بعض» بل هو عامي قطعاً، و الشاهد عليه أن الشيخ الصدوق قد يصفه عندما يروي عنه في كمال الدين و الخاص بقوله: «أحمد بن محمد بن الحسن القطّان، و كان شيخاً لأصحاب الحديث ببلد الرّي و يُعرف بأبي علي بن عبد ربّه»^٥ و كانت الرّي في عصره عامرة بالعلماء و

١. الخصال، ص ٢٩٨.

٢. المعتبر في شرح المختصر؛ ج ٢، ص ٦٨٨.

٣. تذكرة الفقهاء؛ ج ٦، ص: ١٣٧.

٤. معاني الأخبار، ص ٢٧١.

٥. كمال الدين و تمام النعمة؛ ج ٢، ص ٥٣٢.

المحدثين من كلا الفريقين، و يشهد عليه أيضاً أنه قال في كمال الدين في الردّ على الزيدية و التنصيص على أنّ الأئمة هم إثنا عشر إماماً: «نقل مخالفونا من أصحاب الحديث نقلاً مستفيضاً من حديث عبد الله بن مسعود ما حدّثنا به أحمد بن الحسن القطّان المعروف بأبي علي بن عبد ربّه الرازي و هو شيخ كبير لأصحاب الحديث»^١ و هو قد ترخّم الشيخ الصدوق و ترصّى عليه في موارد^٢ و قد مرّ أنّ في دلالة ترخّمه و ترضيه على الوثاقة إشكال.

و أمّا دلالتها على مبعوضة الإيمان بالنجوم و كونه من الذنوب التي تظلم الهواء، و هو علامة نزول العذاب، فواضحة، و الظاهر من الإيمان بالنجوم، هو الاعتقاد بتأثيرها بالإستقلال بقرينة سائر الروايات.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّقَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ قُضَّالٍ عَنْ ظَرِيفِ بْنِ نَاصِحٍ عَنْ أَبِي الْحَصَنِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَنِ السَّاعَةِ فَقَالَ عِنْدَ إِيمَانٍ بِالنُّجُومِ وَ تَكْذِيبِ الْقَدَرِ»^٣

و رواة السند كلهم ثقات، و المراد من أبي الحصين، زحر بن عبد الله الأسدي، الذي وثّقه النجاشي و قال أنّه: «روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام»^٤

فالرواية معتبرة تدلّ على أنّ الإيمان بالنجوم من المعاصي التي تظهر في آخر الزمان.

و قد عطف الإيمان بالذنوب فيها و في الرواية السابقة على التكذيب بالقدر، و يستفاد منه أنّهما متلازمان، بمعنى أنّ الذنب إنّما هو الإيمان بالنجوم لو إستلزم التكذيب بالقدر، لا مطلق الإيمان بها.

الرواية السابعة: ما نقله السيد بن طاوس في كتاب فتح الأبواب من أنّ الشيخ محمّد بن علي بن محمد ذكر في كتاب له في العمل ما هذا لفظه: «دعاء الإستخارة عن الصادق عليه السلام، تقوله بعد فراغك من صلاة الإستخارة، تقول: "اللهم إنك خلقت أقواماً يلجؤون إلى مطالع النجوم لأوقات حركاتهم و سكونهم، و

١. نفس المصدر؛ ج ١؛ ص ٦٧

٢. الأمالي، ص ٤٢٢، ص ٥٥١.

٣. الخصال، ص ٦٢.

٤. رجال النجاشي، صفحته: ١٧٦؛ زحر بن عبد الله أبو الحصين الأسدي ثقة، روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام. له كتاب أخبرنا الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن جعفر.

تصرّ فهم وعقدهم [وحلّهم]، و خلقتني أبرأ إليك من اللجأ إليها، ومن طلب الاختيارات بها، وأيقن أنك لم تطلع أحداً على غيبك في مواقعها، ولم تسهل له السبيل إلى تحصيل أفاعيلها، وأنك قادر على نقلها في مداراتها في مسيرها عن السعود العاقمة والخاصّة إلى النحوس ومن النحوس الشاملة والمفردة إلى السعود، لأنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب، ولأنّها خلق من خلقك، وصنعة من صنعتك، وما أسعدت من اعتمد على مخلوق مثله، واستمد الاختيار لنفسه، وهم أولئك، ولا أشقيت من اعتمد على الخالق الذي أنت هو لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك»^١

و النقل مرسل، مضافاً إلى جهالة الشيخ محمّد بن علي بن محمد.

و على فرض الصدور؛ يدلّ على مبعوضيّتها بمقتضى تبرّي الإمام عليه السلام ممّن يلجؤون إلى مطالع النجوم، وذيله يدلّ على أنّ أصل النجوم حقّ، ولكن الله قادر على نقلها عن السعود إلى النحوس ومن النحوس إلى السعود.

الرواية الثامنة: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه بإسناده عن: «محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول لا آخذ بقول عرّاف ولا قائي ولا لص ولا أقبل شهادة الفاسق إلا على نفسه»^٢ و الرواية من جهة السند معتبرة؛ فإنّ الرواة في طريق الشيخ الصدوق إلى محمّد بن قيس كلّهم ثقات، وإنّما الكلام محمّد بن قيس، وهو مشترك بين عدّة أشخاص، منهم: محمّد بن قيس الأسدي الذي ضعّفه النجاشي.^٣ و منهم: محمد بن قيس البجلي الذي وثّقه النجاشي.^٤

فلذا قال الشهيد الثاني في شرح الدراية: «كلّما كان في عنوان الحديث، محمّد بن قيس عن أبي جعفر، فهو مردود، لإشترائه بين الثقة والضعيف»^٥

و لكنّه غير تامّ، فإنّ محمّد بن قيس هنا وفي جميع الموارد التي يروي عن الإمام الباقر عليه السلام، هو البجلي

١. فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب في الاستخارة، ص ١٩٨.

٢. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٠.

٣. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفّي الشيعة؛ ص ٣٢٣.

٤. نفس المصدر؛ ص: ٣٢٣.

٥. الرعاية في علم الدراية، ص ٣٧٢.

الثقة، و توضيح ذلك؛ أنَّ النجاشي قال في ترجمة البجلي «له كتاب القضايا المعروف، رواه عنه عاصم بن حميد»^١ وقال الشيخ الطوسي في ترجمته: «صاحب المسائل التي يرويها عنه عاصم بن حميد»^٢ و الرواية في ما نحن فيه، ممَّا يرويه عاصم بن حميد عنه عن أبي جعفر عليه السلام عن أمير المؤمنين علي عليه السلام كما ورد في مشيخة الشيخ الصدوق.^٣

و أمَّا من جهة دلالتها؛ فقد نقل في الكتب التي تروي خصائص عصر الجاهلية؛ أنَّ في ذلك العصر كانت ألقاباً اجتماعية، يلجأ الناس إليها في مشاكلهم، منها القائف؛ وهو الذي يعرف النسب من القيافة.

و منها «عرّاف»، وهو الذي كان يأتي أحياناً ويجلس أمام الناس في سوق عكاظ و يحضّر الناس أطفالهم ليشرح لهم خصائص حياتهم و ما يحدث في مستقبلهم، و قد يُعرف البعض بـ«عرّاف اليمامة» أو «عرّاف نجد».^٤

و قد وقع الخلاف بين اللغويين في معنى العراف، ف قيل: أنَّه الكاهن، و قيل: أنَّه المنجم، و قيل: أنَّه كلّ من يخبر بالمستقبل، فيشمل المنجم.

و على فرض كونه بمعنى الكاهن، تخرج الرواية من محلّ البحث، و على فرض كونه بمعنى المنجم أو أنَّه من مصاديق العراف، يستفاد من قوله عليه السلام: «إنا لا نأخذ بقول عراف»، عدم جواز الأخذ بقول المنجم.

و يؤيد كونه بمعنى المنجم، أنَّ الشيخ الحرّ العاملي نقلها في الفصول المهمة عن الفقيه هكذا: «لا تأخذ بقول عراف منجم و لا قائف و لا لص»^٥ و الظاهر أنَّ بيدي نسخة أخرى من الفقيه نقلها عنها.

و هما مختلفتان تارة: من جهة زيادة لفظ «منجم» في هذا النقل، و أخرى: من جهة قوله «لا تأخذ» بدلاً عن قوله «لا آخذ».

و الاختلاف الأول؛ يؤيد المطلوب.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص ٣٢٣.

٢. الابواب (رجال الطوسي)، ص ٢٩٣.

٣. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٨٦.

٤. راجع؛ الأغاني؛ ج ٢٤، صص: ٢٨٩، ٢٩٤.

٥. الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ٣، ص ٣٤٢.

و أما الإختلاف الثاني: فعلى ما نقله الشيخ الصدوق، تختص الرواية باب الشهادات، كما ورد في ذيلها، «وَلَا أَقْبَلُ شَهَادَةَ الْفَاسِقِ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ»، و أما كون العزاف لا يقبل شهادته، لكونه فاسقاً أو لعدم إعتبار قوله، فغير معلوم. و على ما نقله الشيخ الحرّ العاملي، من صيغة النهي، تكون أقوى ظهوراً في حرمة قبول قول المنجم، و مع ذلك كله، لا إعتبار بسندها حتى تصل النوبة إلى البحث عن دلالتها.

و كذا يؤيد كونه في مقابل الكاهن، ما روي في فقه الرضا: «نُروى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ شَهَادَةُ عَزَافٍ وَلَا كَاهِنٍ»^١

الرواية التاسعة: ما روي في تفسير العياشي عن يعقوب بن شعيب: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ قَالَ كَانُوا يَقُولُونَ يَمْطُرُ نَوْءٌ كَذَا وَ نَوْءٌ كَذَا لَا يَمْطُرُ وَ مِنْهَا أَنَّهُمْ كَانُوا يَأْتُونَ الْعُرَفَاءَ فَيَصَدِّقُونَهُمْ بِمَا يَقُولُونَ»^٢

و الرواية مرسلة؛ و تدلّ على أَنَّ الذين يؤمنون بالله في الظاهر و هم مشركون في الباطل، طائفتان:

الأولى: هم الذين كانوا يقولون يَمْطُرُ نَوْءٌ كذا و لا يَمْطُرُ نَوْءٌ كذا، و النوء بمعنى النهض، و هو الحالة التي يسقط نجم بالمغرب و ينهض نجم آخر بالشرق، على ما ذكره الشهيد الأول في الذكرى.^٣

و الثانية: هم الذين كانوا يأتون العرفاء - جمع عزاف - فيصدقونهم بما يقولون.

فلو كان السند معتبراً، لدلّ على أَنَّ إسناد الظواهر الطبيعية إلى النجوم نوع من النفاق و الشرك. و هي في الدلالة مثل ما نقله الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل عن الخلاف و الذكرى و التذكرة و المعتبر من أَنَّ زيد بن خالد الجُهَنِّي قال: «صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الصُّبْحِ فِي الْحُدَيْبِيَّةِ فِي أَثَرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ فَلَمَّا انْصَرَفَ النَّاسُ قَالَ هَلْ تَذَرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: إِنَّ رَبَّكُمْ يَقُولُ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَ كَافِرٌ بِالْكَوَاكِبِ وَ كَافِرٌ بِي وَ مُؤْمِنٌ بِالْكَوَاكِبِ، فَمَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَ رَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَ كَافِرٌ بِالْكَوَاكِبِ وَ مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءٍ كَذَا وَ كَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَ مُؤْمِنٌ بِالْكَوَاكِبِ»^٤

١. الفقه - فقه الرضا، ص: ٣٠٨.

٢. تفسير العياشي، ج ٢، ص ١٩٩.

٣. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ٢٦٤.

٤. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١١، ص: ٣٧٤.

الرواية العاشرة: ما نقله ابن إدريس في مستطرفات السرائر من كتاب مشيخة الحسن بن محبوب عن الهيثم: «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ عِنْدَنَا بِالْجَنْزِيرَةِ رَجُلًا رُبَّمَا أَخْبَرَ مَنْ يَأْتِيهِ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ يُسْرِقُ أَوْ شِبْهَ ذَلِكَ أَ فَتَسْأَلُهُ قَالَ فَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ مَشَى إِلَى سَاحِرٍ أَوْ كَاهِنٍ أَوْ كَذَّابٍ يُصَدِّقُهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ»^١

و قد تقدّم البحث في اعتبار مستطرفات السرائر من بعض الكتب، و قلنا أنّ ما استطرفه من مشيخة الحسن بن محبوب، لا إشكال في إعتبراره. وإثما الإشكال هنا في أنّ المراد من الهيثم الذي روى ابن محبوب عنه، هو الهيثم بن واقد، الذي لم يرد فيه توثيق. فالرواية ضعيفة من هذه الجهة.

و من جهة الدلالة؛ وإن لم يرد فيها عنوان المنجم و التنجيم، إلّا أنّ ترك الإستفصال عن كون صادقاً أو كاذباً في إخباره، و عن طريق إخباره أ هو بالنظر إلى النجوم أو بغيره، يدلّ على ما يوجب الكفر بما أنزل الله، هو المشي إلى الكذاب و تصديق ما أخبر به من المسروق، و لا شك في أنّ المنجم الذي يخبر عن المستقبل، من مصاديق الكذاب فيها.

الرواية الحادية عشر: ما نقل في بعض كتب العامة و الخاصة مع إختلاف في النقل، كما نقله الشيخ الحرّ العاملي عن أمالي الصدوق: «لَمَّا أَرَادَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام الْمَسِيرَ إِلَى أَهْلِ النَّهْرَوَانِ أَتَاهُ مُنَجِّمٌ فَقَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَسِرْ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَ سِرْ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ يَمْضِينَ مِنَ النَّهَارِ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ لَمْ قَالَ لِأَنَّكَ إِنْ سِرْتَ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَصَابَكَ وَ أَصَابَ أَصْحَابَكَ أَدَى وَ ضُرٌّ شَدِيدٌ وَ إِنْ سِرْتَ فِي السَّاعَةِ الَّتِي أَمَرْتُكَ ظَهَرْتَ وَ ظَهَرْتَ وَ أَصَبْتَ كُلَّ مَا طَلَبْتَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: تَدْرِي مَا فِي بَطْنِ هَذِهِ الدَّابَّةِ أَ ذَكَرْتُ أَمْ أَنتَ قَالَ إِنْ حَسَبْتُ عَلِمْتُ. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَنْ صَدَّقَكَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ فَقَدْ كَذَّبَ بِالْقُرْآنِ... الحديث»^٢

و قد نقله البلاذري في أنساب الأشراف مع إختلاف و في ذيله قال عليه السلام: «لئن بلغني أنك تنظر في النجوم لأخلدنك الحبس ما دام لي سلطان، فوالله ما كان محمد منجم ولا كاهن»^٣

^١ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٩٣

^٢ وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٣٧٢-٣٧١.

^٣ أنساب الأشراف؛ ج ٢، ص ٣٦٦-٣٦٩.

و كيف كان؛ الرواية ضعيفة سنداً، وإن تمت دلالتها على حرمة النظر في النجوم.

هذا تمام الكلام في ذكر الروايات.

التحقيق في النسبة بين الطائفتين

و لا شك في أنَّ الطائفة الأولى من الروايات -و بعضها صحيحة- تدلُّ على جواز التنجيم و النظر في النجوم، بمعنى العلم بالأجرام السماوية و حركاتها و معرفة أوضاعها و أحوالها من التربيع و التسديس و التقارن و القرب و البعد و الطلوع و الغروب و نحو ذلك، و إرتباط بعض حوادث العالم بها.

أمَّا الطائفة الثانية من الروايات؛ فهي على السن:

منها: ما يدلُّ بإطلاقه على أنَّ حرمة النجوم و كون المنجم كالكافر، كالرواية الثانية و الثالثة و الرابعة، و لو كانت صحيحة لأمكن القول بالتعارض بينها و بين الطائفة الأولى المجوزة. و لكن الإشكال في سند هذه الروايات، و لم تبلغ إلى حدِّ التعارض و التواتر، فلا سبيل إلى إثبات صدورها.

و منها: ما يدلُّ بوضوحه و بإطلاقه على عدم جواز تعلُّم النجوم، كفقرة في الرواية الثانية: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا كُمْ وَ تَعَلَّمُ النُّجُومَ إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ». و لكنَّها ضعيفة السند.

و منها: ما يدلُّ على وجوب إحراق كتب النجوم، و هو -الرواية الأولى- معتبرة عبد الملك بن أعين: «قَالَ قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدٍ لِلَّهِ ﷺ إِنِّي قَدْ ابْتُلِيتُ بِهَذَا الْعِلْمِ فَأُرِيدُ الْحَاجَةَ فَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى الطَّالِعِ وَ رَأَيْتُ الطَّالِعَ الشَّرَّ جَلَسْتُ وَ لَمْ أَذْهَبْ فِيهَا وَ إِذَا رَأَيْتُ الطَّالِعَ الْخَيْرَ ذَهَبْتُ فِي الْحَاجَةِ فَقَالَ لِي: تَقْضِي؛ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: أَحْرِقْ كُتُبَكَ»^١

و في سؤاله ﷺ «تقضي؟» إحتمالان: من أنَّ السؤال كان عن العمل بما يقترح الإمام ﷺ عليه و يأمر به، و هو قوله ﷺ: «أحرق كتبك». و من أنَّ السؤال كان عن الحكم و القضاء بما يراه في الطالع بالقطع و اليقين نفياً للقضاء و القدر، فأمره ﷺ بأحراق كتبه في هذه الحالة.

و على الأول؛ تدلُّ الرواية على حرمة النظر في الطالع و النجوم و ترتيب الأثر عليها، فأمر الإمام ﷺ

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، ص: ٢٦٧

ياحتراق كتبه.

و على الثاني؛ تدلّ الرواية على النظر في الطالع و النجوم و ترتيب الأثر عليها إنّما يحرم إذا حكم و قضى بما رآه فيها، و إلا لم يحرم.

يمكن أن يقال أنّها ظاهرة في الأول، و لكن نقول؛ لا يبلغ ظهورها في الأول إلى حدّ يوجب رفع اليد عن الثاني، و القدر المتيقّن من الحرمة، هو الثاني، و هو أيضا موافق للقواعد.

و منها: ما يدلّ على كون الإيمان و الاعتقاد بالنجوم من الكبائر، كالرواية الخامسة المروية عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «و الذُّنُوبُ الَّتِي تُظْلِمُ الْهَوَاءَ السَّحَرُ وَ الْكِهَانَةُ وَ الْإِيمَانُ بِالنُّجُومِ وَ التَّكْذِيبُ بِالْقَدَرِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ»^١ و الرواية السادسة عن: «أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ سَيَلَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ السَّاعَةِ فَقَالَ عِنْدَ إِيْمَانٍ بِالنُّجُومِ وَ تَكْذِيبٍ بِالْقَدَرِ»^٢

و قد مرّ أنّ عطف الإيمان بالذنوب على التكذيب بالقدر فيهما، يدلّ على أنّ ما يوجب العقاب و تظلم الهواء، هو الإيمان بالنجوم لو استلزم التكذيب بالقدر، لا مطلق الإيمان بها. فإذا نظر في النجوم و ترتّب الأثر على ما يراه فيها، من دون أن يكذب بالقدر، فلا يدخل في مورد الرواية.

و لا يخفى أنّ حرمة الإيمان بالنجوم مع التكذيب بالقدر، لا تحتاج إلى النص، بل هي من ضروريات الدين.^٣

و منها: معتبرة محمد بن قيس -الرواية الثامنة- «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ لَا أَخْذُ بِقَوْلِ عَرَّافٍ وَلَا قَائِفٍ وَلَا لِصٍّ وَلَا أَقْبَلُ شَهَادَةَ الْفَاسِقِ إِلَّا عَلَى نَفْسِهِ»^٤

و قد مرّ أنّ في معنى العرّاف عند اللغويين إختلاف، و هو إن كان بمعنى الكاهن، تخرج الرواية من محلّ البحث، و إن كان بمعنى المنجم أو الأعم منه، يمكن أن يستفاد من قوله عليه السلام: «لَا أَخْذُ بِقَوْلِ عَرَّافٍ»، عدم

١. معاني الأخبار، ص ٢٧١.

٢. الخصال، ص ٦٢.

٣. و من هذا القبيل: الرواية السابعة و التاسعة و الحادية عشرة، لأنّ ظاهرها -مضافاً إلى ضعف سندها- حرمة الإيمان بالنجوم على وجه القطع بحيث يوجب التكذيب بالقدر، تدلّ عليه القرائن الداخلية.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٠.

جواز الأخذ به. فالرواية من هذه الجهة مجملة. مضافاً إلى ما ذكرنا من إختلاف ما نقله الشيخ الصدوق و ما نقله الشيخ الحرّ العاملي.

و منها: الرواية العاشرة التي رواها ابن إدريس من كتاب مشيخة الحسن بن محبوب عن الهيثم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ مَشَى إِلَى سَاحِرٍ أَوْ كَاهِنٍ أَوْ كَذَّابٍ يُصَدِّقُهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ»

و هي مضافاً إلى قصور سندها، قاصرة دلالةً أيضاً. لعدم شمول قوله عليه السلام «أَوْ كَذَّابٍ يُصَدِّقُهُ بِمَا يَقُولُ» للمنجم، إذ لم يكون معهوداً -على ما حققنا- أن يذهب الناس إلى منجم لأن يخبرهم بالمسروق، بل الناس عادة كانوا يذهبون إليهم ليخبرهم بالسعد و النحس و النجاح و الفشل في الأعمال.

و قد تحصل ممّا ذكرنا، أنّه لا تعارض بين الطائفتين من الروايات، لأنّ الطائفة الأولى تدلّ جواز التنجيم و النظر في النجوم، و أنّ أصل النجوم و تأثيرها في الحوادث حقّ و إن لا يقدر على معرفته كلّ أحد. و غاية ما يستفاد من روايات الطائفة الثانية، هو حرمة الإيمان بالنجوم المستلزم للتكذيب بالقدر، بل هو على حدّ الكفر و مخالف لضروريات الدين، و أمّا النظر في النجوم من دون الإيمان بتأثيرها إستقلاًّ و من دون أنّ ينافي التوحيد و القضاء و القدر، فلا تدلّ رواية معتبرة على حرمة مطلقاً. نعم؛ يمكن أن ندعى حرمة بناء الحياة على التنجيم و النظر في النجوم على نحو يؤدي إلى الإختلال فيها، بضميمة روايات اخرى.

و لكن جمع من الفقهاء بعدما رأوا التعارض بينهما، حاولوا الجمع بينهما بما يرفعه، فذكروا وجوهاً لا باس بأن نشير إليها:

الوجه الأول: الحمل على التقية. و هنا إتجاهان:

الأول: حمل الروايات المانعة على التقية، بقرينة قول السائل في رواية عبد الرحمن بن سبابه: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ النُّجُومَ لَا يَحِلُّ النَّظَرُ فِيهَا» و في رواية بياع السابري: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ لِي فِي النَّظَرَةِ فِي النُّجُومِ لَذَّةً وَ هِيَ مَعْيِبَةٌ عِنْدَ النَّاسِ» المراد من الناس في الروايات، العامة.

و الثاني: حمل الروايات الجوزة عليه.

و فيه: أولاً: أنّ السنة بعض الروايات آية عن الحمل على التقية، كما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن

النظر في النجوم و كما ورد عنهم عليهم السلام من أنَّ المنجم كالمساحر و الساحر كالكاهن و الكاهن كالكاfer و الكافر في النار، فإنَّ ترتب الآثار المتعددة على شيء لا يناسب التقية. و ثانياً: إنَّ علماء العامة من الصحابة إلى التابعين على ما ورد في فتاويهم و رواياتهم، يعتقدون أنَّ النظر في النجوم بإعتقاد تأثيرها إستقلالاً و كونها مدبرة للعالم و موحدة له في عرض الله سبحانه و تعالى، حرام و موجب للكفر. و أمّا النظر في النجوم من دون هذا الإعتقاد، فقد اختلفوا فيه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الصدوق في الخصال بعد نقل رواية لعن المنجم، من أنَّ المراد من المنجم ملعون فيها: «هو الذي يقول بقدَم الفلك و لا يقول بمُفلكه و خالقه عزّ و جلّ»^١

و فيه: ما قلنا سابقاً من أنَّه لا شك في كون المنجم الكذائي ملعوناً، و لكن حمل إطلاق الرواية على المقيد و منع ظهورها فيه، لا دليل عليه.

الوجه الثالث: حمل الروايات المجوزة على كونها قضايا شخصية، بدعوى أنَّ الإمام عليه السلام جَوَّز النظر في النجوم لبعض الأشخاص كإبن أبي عمير و عبد الرحمن بن سيابة و لا غيرهم، لخصوصية فيهم. بخلاف الروايات المانعة الواردة على نحو القضايا الحقيقية.

و فيه: إنَّ الأصل و القاعدة الأولية في خطابات الشارع كونها واردة على نحو القضايا الحقيقية، و حملها على الشخصية مع تعدد الأشخاص - كإبن أبي عمير و عبد الرحمن بن سيابة و يباع السابري، و محمد و هارون إبنی سهل -، تحتاج إلى قرينة قطعية، و لا قرينة عليه هنا.

و الشاهد عليه: أنَّ إبن طائوس في فرج المهموم و النجاشي في رجاله ذكرا إسم عدّة أشخاص لهم كتاب في النجوم.

و عليه؛ إنَّ هذه الوجوه التي ذكروها لرفع التعارض بينهما، غير تامة.

بقي هنا أمران

الأول: أنَّه لا سبيل لنا إلى إقامة البرهان على نفي تأثير النجوم و أوضاعها و أحوالها و حركاتها على حوادث العالم بنحو الإقتضاء، كما لا سبيل لنا إلى إقامة البرهان على إثباته، لعدم إحاطة لنا بالعلل و الأسباب

الفاعلة المؤثرة في حدوث الحوادث.

نعم؛ يمكن إثباته و نفيه بالنقل عن الأئمة عليهم السلام لأنهم عالمون بالغيب و محيطون بكل ما يعلمه الله من الأسباب و العلل، فإذا ثبت بنقل معتبر بلا معارض أنهم أخبروا عليهم السلام عن تأثير بعض أحوال النجوم على بعض الحوادث و ارتباط بعضها ببعضها، أو نفيه، يعتمد عليه. كما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه بسند صحيح: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ سَافَرَ أَوْ تَرَوَّجَ وَ الْقَمَرُ فِي الْعَقَرِ لَمْ يَرَ الْحُسْنَى»^١

و أمّا ما قال المحقق الخوئي بتوضيح منّا: من أنّ ما ورد في الروايات من كراهة التزويج في بعض الأيام و الساعات لنحوستها كمحاق الشهر، و عند كون القمر في برج العقرب، و إن يستفاد منه أنّ سير الكواكب و أوضاعها علامة على بعض الحوادث، بعد أن كان المبيّن له هو الشارع على السنة أمثاله، و لكنّها أجنبية عمّا نحن فيه، فإنّ كراهة التزويج في تلك الأوقات -ليس إرشاداً إلى الأمر التكويني، بل أنّها هنا- ككراهة الصلاة في المواضع المكروهة -بمعنى كونه أقلّ ثواباً-، فلا دلالة في ذلك على المطلوب.^٢

ففيه: أنّ حمل الكراهة على الأقلّ ثواباً إنّما يختصّ في العبادات، و لا معنى لحمل كراهة النكاح في تلك الأيام عليه، بل لا بدّ من حملها على الإرشاد إلى الوقوع في الضرر.

الثاني: و قد وردت روايات في تأثير نحوسة بعض الأيام و سعادتها و نفيه^٣، فينبغي البحث عن معنى نحوسته و سعادتها في كتاب النكاح.

و على فرض ثبوت نحوسة بعض الأيام من جهة حركات الكواكب و أوضاعها و تأثيرها، و قد وردت روايات كثيرة في ردّ نحوستها بالصدقة و الدعاء، كما روي عن: «عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام:

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، ص: ٢٦٧

٢ مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٥٣.

٣. كما روي في تحف العقول ص ٤٨٢ رسلاً: «قال الحسن بن مسعود: دخلت على أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام و قد نكبت إصبعي و تلقاني راكب و صدم كتفي و دخلت في زحمة فخرقوا على بعض ثيابي، فقلت: كفاني الله شرك من يوم فما أشأمك. فقال عليه السلام لي: يا حسن هذا و أنت تغشانا ترمي بذنبك من لا ذنب له، قال الحسن: فأتاب إلى عقلي و تبينت خطائي، فقلت: يا مولاي استغفر الله، فقال: يا حسن ما ذنب الأيام حتى صرتم تشتمون بها إذا جوزيتم بأعمالكم فيها، قال الحسن: أنا استغفر الله أبداً و هي توبتي يا ابن رسول الله؟ قال عليه السلام: و الله ما ينفعكم و لكن الله يعاقبكم بذمها على ما لا ذمّ عليها فيه علمت يا حسن أنّ الله هو المثيب و المعاقب و المجازي بالأعمال عاجلاً و آجلاً؟ قلت: بلى يا مولاي، قال عليه السلام: لا تعد و لا تجعل للأيام صنعا في حكم الله، قال الحسن: بلى، يا مولاي».

تَصَدَّقْ وَ اخْرُجْ أَيَّ يَوْمٍ شِئْتَ^١ وما روي: «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَ يُكْرَهُ السَّفَرُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَيَّامِ الْمَكْرُوهَةِ الْأَرْبَعَاءِ وَ غَيْرِهِ فَقَالَ: افْتَتَحَ سَفَرَكَ بِالْصَّدَقَةِ وَ اقْرَأْ آيَةَ الْكُرْسِيِّ إِذَا بَدَأَ لَكَ»^٢ وما روي: «عَنْ مَسْعُودِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ حِينَ يُصْبِحُ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ نَحْسَ ذَلِكَ الْيَوْمِ»^٣

المقام الرابع: في أحكام التنجيم المستفادة من الروايات

هنا أربعة أحكام تستفاد من الروايات؛ فلا بدّ من الكلام في كلّ واحد منها مستقلاً.

الأول: حكم النظر في النجوم

و قد ظهر ممّا ذكرنا؛ أنّ للنظر في النجوم مرتبتان:

الأولى: النظر في النجوم للمعرفة بأحوالها و أوضاعها، و هي مقدّمة على المرتبة الآتية، و لا شك في عدم حرمة.

الثانية: النظر في النجوم للمعرفة بأحوالها و أوضاعها و ترتّب الآثار على ما يستفاد منها فهو **تارة**: يستلزم الاعتقاد بكونها مؤثرة في حوادث العالم إستقلاًّ، أو إشتراكاً مع الله سبحانه و تعالى، أو بإعتقاد كونها مؤثرة في النجوم جزماً على وجه ينافي الاعتقاد بالقضاء و القدر و الدعاء و الصدقة. و لا شك في كون النظر في النجوم بهذا الوجه، حرام يوجب الكفر أو الشرك. و **أخرى**: لا يكون كذلك، بل ينظر المنجّم في النجوم و يعتقد أنّه ليس فيها إلّا إقتضاء التأثير بإرادة الله سبحانه و تعالى، و أنّ كلّها مسخّرات لأمره، فيدفع تأثيرها بالصدقة و الدعاء و غير ذلك. و قد عرفت أنّه لا يستفاد من الروايات حرمة لعدم إستلزامه للتكذيب بالقدر.

الثاني: حكم إخبار المنجّم بما رآه في النجوم

إنّ الإخبار بآثار النجوم و إرتباطها بحوادث العالم على أقسام:

القسم الأول: الإخبار الجزمي بالآثار و تحقّقها، بمعنى عدم التخلف عنها و لو بالصدقة و الدعاء و لا بإرادة

١. الكافي؛ ج ٤، ص: ٢٨٣.

٢. نفس المصدر؛ ج ٤، ص: ٢٨٣.

٣. نفس المصدر؛ ج ٤، ص: ٦.

الله سبحانه وتعالى. وهذا النحو من الإخبار حرام، لأنه مناف لما أخبر به الله سبحانه وتعالى في الآيات و الروايات.

القسم الثاني: الإخبار الظني بها أو الإخبار بها مع الإذعان بإمكان التخلف عنها بإرادة الله سبحانه وتعالى. وقد عرفت أن هذا النحو من الإخبار لا دليل على حرمة من الروايات.

القسم الثالث: الإخبار الجزمي مع ترديده بالتأثير. كما أن المنجم لا يعتقد بتأثير الوضع الفلكي في الحادث الكذائي و لكن أخبر به على وجه الجزم.

و هذا من مصاديق الإخبار بقضية مشكوك فيها، كالإخبار بأن زيدا قائم مع الشك فيه. و البحث عنها بالتفصيل يأتي في باب الكذب. و ملخص الكلام هو أن المستفاد من الأدلة، وجوب الصدق حين الإخبار، و حرمة القول بغير العلم و الإخبار بقضية مشكوك فيها مطلقاً، و لا فرق بين مقام الإفتاء و القضاء و الشهادة و بين غيرها. فيحرم إخبار المنجم بما هو مشكوك عنده.

الثالث: حكم ترتيب الأثر على ما أخبر به

يمكن أن يتصور في هذه المسئلة ثلاث صور:

الأولى: ترتيب الأثر عليه مع الاعتقاد بأن ما حكم به المنجم و أخبر به قطعي لا يمكن دفعه بالدعاء و الصدقة و لا يتخلف عنه و لا يدفعه القضاء و القدر، فهذا حرام يوجب الكفر و الشرك، كما لا يخفى.

الثانية: ترتيب الأثر عليه لا من باب الاعتقاد بكونه قطعياً لا يمكن دفعه بالصدقة و الدعاء، بل من باب الاحتياط. فهذا لا دليل على حرمة.

الثالثة: إن ترتيب الأثر على ما أخبر به المنجم؛

تارة: يوجب الظلم و تضيق حق الغير أو سوء الظن به، فيمكن القول بحرمة حينئذ بل حرمة الإخبار به، لا من جهة مقدميته للحرام أو كونه إعانة على الإثم، لما عرفت من عدم الدليل على حرمتها على الإطلاق، بل للأدلة الخاصة التي تدل على حرمة مقدمات بعض المحرمات، كالظلم و تضيق حق الغير.

و أخرى: يوجب الإخلال في نظام الحياة و المعاش، فالأحوط وجوباً عدم جوازه، لأنه مما لا يرضى الشارع بوقوعه، بل أراد أن يقوم أساس الحياة البشرية على التكال على الله سبحانه وتعالى و الإيمان به و الاستعانة

به، فلذا أمر بالتصدّق والدعاء في الروايات لدفع الشر والنحس.

الرابع: حكم تعلّم النجوم

و له صور:

الأولى: تعلّم النجوم لمجرد معرفة سير الكواكب و مواقيتها و أوضاعها الخاصة، و هو ما يُسمّى بعلم الهيئة. و أدلة الحرمة تنصرف عن هذه الصورة، و يدلّ على جوازه بعض الروايات كما تقدّم من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَ تَعَلَّمَ النُّجُومَ إِلَّا مَا يُهْتَدَى بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ»، بل قد يستحبّ تعليمه و تعلّمه من جهة كونه مقدّمة لمعرفة الله سبحانه و الإذعان بربوبيّته و خالقيّته. بل قد يجب لو كان طريقاً منحصراً للمعرفة.

الثانية: تعلّم النجوم لمعرفة تأثيرها في حوادث العالم و إرتباطها بها مع الاعتقاد بتأثيرها على نحو الإقتضاء و من دون تكذيب القضاء و القدر. و قد عرفت أنّ الروايات لا تدلّ على حرمة النظر في النجوم بهذا المعنى، فضلاً عن تعلّمه.

الثالثة: تعلّم النجوم لمعرفة تأثيرها في حوادث العالم و إرتباطها بها مع الاعتقاد بتأثيرها إستقلاً على نحو العليّة التامة المنافي للإعتقاد بالقضاء و القدر. و التعلّم حينئذ يكون مقدّمة للتنجيم المحرّم، و هو على نحوين:

الأول: قد يكون التعلّم عملياً، بحيث يتقارن و يتزامن مع العمل المحرّم، فلا شبهة حينئذ في حرمة، لإنطباق العنوان المحرّم عليه.

الثاني: قد لا يكون كذلك. بحيث ينفك التعلّم عن العمل، كما يتعلّم النجوم و قواعدها و أحكامها نظرياً، ثمّ يقوم بالنظر فيها.

و في هذه الصورة يختلف الحكم باختلاف المباني.

فيحرم على القول بحرمة مقدّمات الحرام مطلقاً، و كذا على القول بحرمة الإعانة على الإثم مطلقاً.

و أمّا بناء على ما حقّقناه من عدم حرمتيهما على الإطلاق، فلا بدّ من إلتماس دليل آخر، من الأدلة الخاصة التي تدلّ على حرمة مقدّمات بعض المعاصي بالخصوص، كالكفر و الشرك و الظلم و تضييع حق الغير و

نحوها، و لا شك في أنّ الإعتقاد بتأثير النجوم على نحو العلّة النّامة مع التكذيب بالقدر، حرام و كفر في نفسه، فيحرم تعلّمه على هذا الوجه.

المقام الخامس: في حكم التّكسّب بالتنجيم

إنّ المعاوضة على التنجيم و التّكسّب بها، يقع تارة: على نحو الإجارة، كمن يستأجر المنجّم ليخبره بأحكام النجوم. و اخرى: على نحو البيع، كمن يشتري كلّ ما أخبر به المنجّم بثمن معيّن، بناء على عدم لزوم كون المبيع عيناً، بل يتعلّق البيع على كل ما له قيمة عند العقلاء و العرف عاماً كان أو خاصاً.

و لا شبهة في التّكسّب بعلم الهيئة و بيان مجرّد أوضاع الكواكب و سيرها و الإخبار بأحوالها كالخسوف و الكسوف و غير ذلك سواء كان بنحو البيع أو الإجارة، و كذا التّكسّب بعلم النجوم و الإخبار بتأثيرها في الحوادث الأرضية على وجه الظنّ، لو كان لها قيمة عند العرف و العقلاء.

و أمّا التّكسّب بعلم النجوم و الإخبار بتأثيرها فيها على وجه الجزم، فغير جائز و تبطل المعاوضة الواقعة عليها. لما مرّ سابقاً من أنّ حرمة عين أو منفعة و حرمة جميع التصرفات فيهما عند الشارع بمعنى عدم ماليتهما عنده، كالخمر و الغناء و غير ذلك،

و أمّا التّكسّب بعلم النجوم و الإخبار بتأثيرها فيها على وجه الجزم، فغير جائز و المعاوضة الواقعة عليها باطلة. لما مرّ سابقاً من أنّ حرمة منفعة عند الشارع بمعنى عدم ماليتهما عنده، كما أنّ حرمة عين عنده كذلك. و قد عرفت أنّ الإخبار الجزمي بتأثير النجوم و إرتباطها بالحوادث الأرضية، كالنجاح و الفشل و الموت و نحوها من هذا القبيل، و هي من المنافع التي لا مالية لها عند الشارع، فأكل المال بإزاءها أكل للمال بالباطل.

تذييل في الإخبار بالجفر و الرمل

لا بأس بأن نبحث بالمناسبة هنا عن الإخبار بالجفر و الرمل و نحوهما من العلوم الغريبة، و إن كان محلّ البحث عنها مسألة الكهانة.

قال الشيخ الأعظم في مسألة الكهانة: «أنّ الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير النظر في بعض ما صحّ اعتباره كـ بعض الجفر و الرمل محرّم»^١ و ظاهره عدم حرمة الإخبار عنها على سبيل الجزم لو كانت من

١. كتاب المكاسب؛ ج ٢، ص ٣٩.

النظر في بعض الجفر و الرمل.

و قال صاحب الجواهر: «نعم قد يقال: لا بأس به بالعلوم النبوية، كالجفر ونحوه مما يمنح الله تعالى به أوليائه و أحبائه، مع أنه لا ينبغي لمن منحه الله ذلك إيدأؤه و إظهار آثاره عند سواد الناس»^١

أقول: إن ما يكون عند بعض الناس من علم الجفر الذي هو إستخدام الحروف و الأعداد لاستنتاج النتائج، غير ما كان عند النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام من علم ما كانوا ما يكون الذي يختص بهم عليهم السلام، كما ورد في الروايات أنه: «لم ينظر فيه إلا نبي أو وصي نبي»^٢ و إن لفظ الجفر مشترك لفظي بينهما.

و عليه؛ أن الإخبار عن المغيبات بالنظر في الجفر و الرمل على سبيل الجزم، يحرم كالإخبار بالنجوم كذلك، فلا وجه لما ذكره الشيخ الأعظم من إستثنائه من حرمة الإخبار عنها، و لا لما ذكره صاحب الجواهر من أنه لا ينبغي لمن منحه الله ذلك إيدأؤه و إظهار آثاره عند سواد الناس.

هذا تمام الكلام في البحث عن التنجيم.

المورد الثامن: حفظ كتب الضلال

قال الشيخ الأعظم: «حفظ كتب الضلال حرام في الجملة»^٣

و البحث فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في حكم حفظ كتب الضلال

و هنا ثلاثة أمور:

الأمر الأول: في عنوان المسئلة

و قد أخذ في العنوان ثلاثة ألفاظ لا بد من البحث في كل واحد منها:

و قد قلنا مراراً أن العناوين و الألفاظ الواردة في لسان الأدلة التي نبحت عنها في المكاسب المحرمة، على

١. جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج ٢٢، ص ٩٢.

٢. الكافي، ج ٢، ص ٧٣.

٣. كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١١٥

نحوين:

الأول: ما هو مأخوذ في لسان الأدلة الشرعية. كالتطيف و البخس و الغناء و الصنم و غير ذلك.

الثاني: ما لم يكن مأخوذاً في الأدلة الشرعية، كالتشبيب و نحوه.

فلا بدّ من أن نبحت في كلّ عنوان، عن كونه من أيّ القسمين، ثمّ على فرض كونه من القسم الأول، نبحت تارة: عن الظهور اللغوي بالرجوع إلى كتب اللغة القريبة من عصر النصّ. و اخرى: عن الظهور الإستعمالي في الأدلة الشرعية، إذ يمكن النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي فيها، كما عرفت من أنّ التططيف في اللغة بمعنى مطلق النقص في الكيل و الوزن، بينما هو في الروايات بمعنى النقص فيهما على سبيل الظلم و ضياع الحق.

و قد ورد في عنوان المسئلة ثلاثة عناوين: «حفظ»، «كتب»، «ضلال»، فنشير هنا إلى معناها اللغوي إجمالاً، و أمّا المراد منه في عنوان المسئلة، فيظهر بعد ملاحظة الأدلة.

العنوان الأول: الحفظ

و قد ذكر له معنيان:

الأول: ما هو من الأفعال الجوانحية و القليبية، كما قيل: «الحفظ، نقيض النسيان أو ضدّه»^١

الثاني: ما هو من الأفعال الجوارحية، كما قيل: «حفظت المال و غيره حفظاً: إذا منعته من الضياع و التلف»^٢

و ظاهر عدم كونه مشتركاً لفظياً بينهما، بل أنّه مشترك معنوي موضوع لمعنى جامع بينهما و هو مراعاة الشيء، كما هو صريح معجم مقائيس اللغة.^٣

و الاختلاف بين المعنيين إنّما ينشأ من المتعلّق، فإنّه إذا تعلّق بأمر معنوي، يعطي المعنى الأول يعني ضبط الشيء في النفس و هو نقيض النسيان، و إذا تعلّق بأمر خارجي، يعطي المعنى الثاني، يعني المنع و

١. كتاب العين؛ ج ٣، ص: ١٩٨؛ لسان العرب؛ ج ٧، ص: ٤٤١؛ المحيط في اللغة؛ ج ٣، ص: ٦١.

٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج ٢، ص: ١٤٢.

٣. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٢، ص: ٨٧.

الصيانة من الضياع و التلف.

و أمّا كون المراد من الحفظ في العنوان، هو المعنى الأول أو الثاني أو الجامع بينهما؛ ففيه إختلاف بين الفقهاء كما سيأتي.

العنوان الثاني: الكتب

الكتاب جمعه الكتب، مصدر الثلاثي المجرد، و هو إمّا بمعنى إسم المفعول «المكتوب» و إمّا بمعنى إسم المصدر.

و المعنى واضح، و إنّما الكلام في أنّه هل ورد هذا العنوان في الأدلة الشرعية أو لا، و على فرض وروده فيها، هل له خصوصية حتى لا يشتمل الأقراص المضغوطة و الأفلام أو الأماكن التي بنيت للضلال أو لا خصوصية له فيشمل كلّ ما يوجب الضلال، فلذا قال السيد صاحب عروه: «مقتضى الوجه المذكورة وجوب تفويت جميع ما يكون موجبا للضلال و لا خصوصية للكتب في ذلك فيحرم حفظ غيرها أيضا ممّا من شأنه الإضلال كالزار و المقبرة و المدرسة و نحو ذلك فكان الأولى تعميم العنوان و لعلّ غرضهم المثال لكون الكتب من الأفراد الغالبة لهذا العنوان»^١

و كيف كان؛ سيظهر ذلك ممّا سيأتي في ضمن ملاحظة الأدلة.

العنوان الثالث: الضلال

و هو لغة بمعنى: الضياع و الذهاب في غير الحق.

قال في معجم مقائيس اللغة: «الضاد و اللام أصلٌ صحيحٌ يدلّ على معنى واحد و هو ضياع الشيء و ذهابه في غير حقه... و كلّ جائرٍ عن القصد ضالٌّ»^٢

و سيأتي أنّ له في إصطلاح الفقهاء معنيان؛ أحدهما: الباطل، و ثانيهما: ضدّ الرشاد و الهداية.

الأمر الثاني: في ذكر كلمات الأصحاب و الأقوال في المسئلة

١. حاشية المكاسب (يزدى)، ج ١، ص: ٢٣

٢. معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣٥٦.

و قد تعرّض بعض الفقهاء للبحث عن كتب الضلال و حفظها و المعاوضة عليها في كتاب البيع و المكاسب، و بعضهم الآخر في كتاب الجهاد عند البحث عن الغنائم.
و عمدة الأقوال في المسئلة أربعة:

القول الأول: ما اختاره جمع من القدماء و المتأخرين من حرمة حفظ كتب الضلال و نسخها و تعليمها و تعلّمها.

و إليك بعض كلمات الفقهاء:

قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و الأجر على كتب المصاحف و جميع علوم الدين و الدنيا جائز، و لا يحل كتب الكفر و تجليد الصحف إلّا لإثبات الحجج في فسادها و التكسب بحفظ كتب الضلال و كتبه على غير ما ذكرنا حرام»^١
و قال ابن البراج في المهذب في عداد الأعمال المحرّمة: «و نسخ كتب الضلال و حفظه و إيراد الشبهة القادحة و تخليدها في الكتب من غير نقض لها»^٢

و قال ابن إدريس في السرائر: «لا بأس بأخذ الأجرة على نسخ بعض الكتب الدينية و الدنيوية و لا يجوز نسخ كتب الكفر و الضلال و تخليدها الكتب إلّا لإثبات الحجج بذلك على الخصم أو النقض له»^٣

و شيخ الطائفة في المبسوط في باب الغنيمة: «إذا وجد في المغنم كتب تُنظر فيها فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمة، و كذلك المصاحف و علوم الشريعة كالفقه و الحديث و نحوه لأن هذا مال يباع و يشتري كالثياب، و إن كانت كتباً لا تحل إمساكها كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك كل ذلك لا يجوز بيعه، و ينظر فيه فإن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود و نحوها فإنها غنيمة، و إن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنه يمزق و لا يحرق لأنّه ما من كاغذ إلّا و له قيمة و حكم التورية و الإنجيل هكذا كالكاغذ فإنه يمزق لأنّه كتاب مغير مبدل»^٤

١. المقنعة، ص ٥٨٨.

٢. المهذب، ج ١، ص ٣٤٥.

٣. السرائر، ج ٢، ص ٢٢٥.

٤. المبسوط، ج ٢، ص ٣٠.

و قال العلامة في النهاية و التذكرة: «يحرم حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض أو الحجة و تعلمها، و نسخ التوراة و الإنجيل؛ لأنهما منسوخان محرران، و تعليمهما و تعلمهما حرام، و أخذ الأجرة على ذلك»^١

و قال المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة و البرهان: «من المحرّم حفظ كتب الضلال كأن المراد أعم من حفظها عن التلف أو على الصدر و الأول اظهر و كان نسخها أيضا كذلك. بل هو أولى و لعل المراد بها أعم من كتب الاديان المنسوخة و الكتب المخالفة للحق اصولا و فروعا و الاحاديث المعلوم كونها موضوعه لا الاحاديث التي رواها الضعفا لمذهبهم مع احتمال الصدور»^٢

ثم اختلف القائلون بحرمة حفظ كتب الضلال على قولين:

أحدهما: القول بوجوب محوها و إتلافها أيضا،

كما قال الإمام الخميني في تحرير الوسيلة: «يحرم حفظ كتب الضلال و نسخها و قراءتها و درسها و تدريسها إن لم يكن غرض صحيح في ذلك كأن يكون قاصدا لنقضها و إبطالها و كان أهلا لذلك و مأمونا من الضلال، و أما مجرد الاطلاع على مطالبها فليس من الأغراض الصحيحة المجوزة لحفظها لغالب الناس من العوام الذين يخشى عليهم الضلال و الزلل، فاللزام على أمثالهم التجنب عن الكتب المشتملة على ما يخالف عقائد المسلمين خصوصا ما اشتمل منها على شبهات و مغالطات عجزوا عن حلها و دفعها، و لا يجوز لهم شراؤها و إمساكها و حفظها بل يجب عليهم إتلافها.»^٣

و الظاهر أنه يرى الملازمة بين حرمة الحفاظ و وجوب الإتلاف. [كما هو الظاهر من المحقق الثاني في جامع المقاصد^٤ و الشهيد الثاني في المسالك^٥].

و قال صاحب الجواهر أن ما يستفاد من الأدلة أولاً، هو وجوب محو كتب الضلال، و إنما يحرم الحفاظ

١. نهاية الأحكام، ج ٢، ص ٤٧١؛ تذكرة الفقهاء، ج ١٢، ص ١٤٣.

٢. مجمع الفائدة و البرهان، ج ٨، ص ٧٥.

٣. تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٤٩٨.

٤. جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج ٤، ص: ٢٦

٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١٢٧

لوجوب إتلافها.^١

و ثانيهما: القول بحرمة الحفاظ مع عدم وجوب المحو و الإتلاف.^٢

القول الثاني: ما قاله صاحب الحقائق من التوقف في المسئلة: «و عندي في الحكم من أصله توقف، لعدم النص، و التحريم و الوجوب و نحوهما أحكام شرعية، يتوقف القول بها على الدليل الشرعي، و مجرد هذه التعليقات الشائعة في كلامهم، لا تصلح عندي لتأسيس الأحكام الشرعية»^٣

و قد تعرّض في آخر كلامه لمشايخ الطائفة و حكم بأن كتب أصول الفقه من مصاديق كتب الضلال بدعوى أنّ هذا العلم و اختراع التصنيف فيه و التدوين لأصوله و قواعده، إنّما وقع أولاً من العامة و تبعهم أصحابنا، ثم قال: «فكتبهم فيه لا تخرج عن كتب أهل الضلال، ان عمنا الحكم في المقام، إلّا انك قد عرفت ان أصل البناء كان على غير أساس، فصار معرضاً لحصول الشك و الشبهة و الالتباس»^٤

و في مقابله، قال صاحب مفتاح الكرامة: «و من الضلال المحض الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني كلام صاحب «الحدائق» في المسئلة في آخر عبارته حيث افترى على أصحابنا و أساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا الشافعي في تدوين الاصول استحساناً و طول في ذلك غاية التطويل و ملأ القرطاس من الأباطيل نسأل الله سبحانه أن يسامحننا جميعاً من عشرات الأقلام و مزلّات الأقدام»^٥

القول الثالث: ما ذهب إليه المحقق الخوئي^٦ من أنّ ما استدل به على حرمة حفظ كتب الضلال لا يثبت به المطلوب. و إنّما يحرم إضلال الغير و هو من الضروريات، و حفظ كتب الضلال قد يكون من مصاديقه و قد لا يكون منها.

و كذا السيد صاحب العروة قال في حاشية المكاسب: «الحق أنّ المراد ما من شأنه الإضلال لا مجرد كونه

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢٢، ص ٥٦.

٢. راجع: ارشاد الطالب؛ ج ١، ص ٢٦٦.

٣. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ١٨، ص: ١٤١

٤. نفس المصدر؛ ج ١٨، ص ١٤٤، ١٤٥.

٥. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديثة)؛ ج ١٢، ص: ٢٠٩

٦. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٥٧

مشتملاً على المطالب الباطلة فمثل كتب الاشعار الغزلية و نحوها ليست منها و كذا الكتب المشتملة على القصص المجعولة الكاذبة إذا لم يترتب عليها ضلال خصوصاً إذا كانت موضوعة للنصيحة مثل كتاب أنوار السهيلي و نحوه و كذا إذا كانت نافعة في الأدبية كتاب مقامات الحريري و البديعي و نحوهما^١

القول الرابع: ما احتمله صاحب الجواهر من التفصيل بين الكتب المنقوضة من جانب الأصحاب فلا يجب إتلافها، و لا بأس بحفظها فهي حينئذ كالتالفة، و بين ما لم ينقض بعد، فيجب إتلافها.

قال آخر كلامه: «قد يقال بخروج غالب كتب المخالفين، و الملل الفاسدة عن الضلال في هذه الأوقات، باعتبار ما وقع من جملة من أصحابنا من نقضها و إفسادها فهي حينئذ كالتالفة، فلا يجب حينئذ إتلافها بمعنى إعدامها عن الوجود، بل لا بأس ببيعها و شرائها و الاستيجار على كتابتها، و نحو ذلك ضرورة صيرورتها بذلك كالكلام المنقوض في كتب أهل الحق، مثل الشافعي و كشف الحق و نحوهما إذ من المعلوم أعمية النقض للأمريين معاً فتأمل جيداً»^٢

الأمر الثالث: في ذكر الأدلة

و قد استدل على حرمة حفظ كتب الضلال بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب؛ فمنه بآيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»^٣

و الآية الشريفة مشتملة على حكم و هو العذاب المهين، و موضوع و هو إشتراء لهو الحديث لأجل الإضلال، و مقتضى ترتّب العذاب عليه فيها، كونه من الكبائر.

فلا بد من ملاحظة معنى الموضوع بما فيها من الألفاظ الأربعة: «الإشتراء» «اللهو» «يضلّ» و اللام في «ليضلّ»، و مصاديقه.

١. حاشية المكاسب، ج ١، ص ٢٣.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢٢، ص: ٥٩-٦٠.

٣. سورة لقمان، الآية ٦.

أما الإشتراء؛

فهو لغة يدلّ على تعارضٍ من الإثنين في أمرين أخذاً و عطاءً مماثلةً، كأن يقال: شريتُ الشيء و إشتريته إذا أخذتُ من صاحبه بثمنه.^١ و يعبر عنه في الفارسية بـ «خريدن» و هو فعل المشتري.

و لا تختلف الإشتراء في المصطلح الشرعي عن معناها اللغوي في الإستعمالات الشرعية.

إلا أنه يستعمل في كثير الآيات و الروايات في ترك شيء من الصفات و الحالات و نحوها و إتخاذ ضدها، كما في قوله تعالى في آيتين: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى»^٢ أي أنهم أخذوا الضلالة عوضاً عن الهدى، و الأظهر منها قوله تعالى: «الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ»^٣ حيث لم يذكر فيها ما يعطى.

و لا يخفي أنّا لا نقول بأنّ للإشتراء معنيين، فليس له في اللغة إلا معنى واحد، إلا أنه أُستعمل في الآيات الشريفة كثيراً في معنى آخر، و هذا يوجب إنعقاد ظهور ثانوي له، بحيث لا بدّ لنا أن نحمله على هذا المعنى إذا استعمل في آية و شككنا في معناه فيها.

و كيف كان: أنّ في معنى الإشتراء في قوله تعالى: «مَنْ يَشْتَرِ لَهْوَ الْحَدِيثِ» إحتمالان: من أنّه بمعنى ما يقابل البيع. و الموضوع في الآية الشريفة هو «من يشتري لهو الحديث في البيع بالثمن». و من أنّه بمعنى الإِتخاذ، و الموضوع في الآية الشريفة «مَنْ يَتَّخِذْ لَهْوَ الْحَدِيثِ لَأُجَلَ إِضْلَالٍ الْغَيْرِ» بالحفظ أو البيع و الشراء أو غير ذلك.

و أمّا الأصحّ منهما فسيظهر لك بملاحظة الأدلة.

و أمّا اللهو؛

فقد تقدّم سابقاً -في البحث عن آلات اللهو^٤- أنّ له معنيان:

١. معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٢٦٦.

٢. سورة البقرة، الآية ١٦ و الآية ١٧٥.

٣. سورة النساء، الآية ٤٤.

٤. في الصفحة ٣٦١.

أحدهما: نبذ شيء من اليد، كأن يقال: لهيت الكتاب

و الثاني: الشغل عن شيء بشيء، و كل شيء شغل عن شيء فقد ألهاك. فهنا شيئين أو فعلين، أحدهما: الملهو به و هو ما يشتغل الإنسان به، و الثاني الملهو عنه، و هو ما يشتغل الإنسان عنه. -كما عن معجم مقائيس اللغة^١ و إصلاح المنطق^٢ -.

و قيل -كما عن الفروع اللغوية^٣ و المفردات^٤ - أنه بمعنى الشغل عن أمر مهمّ بشيء غير مهمّ، و هو أخصّ من المعنى السابق.

و تقدّم أيضاً أنه لا دليل على حرمة كلّ لهو مطلقاً، بل لا بدّ من إستقصاء مصاديقه في الروايات و تمييز المحرّم منه كالغناء مثلاً عن غيره. و تفصيل الكلام سيأتي في محله.

و أما الإضلال؛

فهو من باب الإفعال، و «أضله» أي: سيّره إلى الضلالة.^٥

أما الضلالة؛ فقد مرّ أنّ له في الإصطلاح معنيان:

الأول: الضلال هو الباطل، و المراد من كتب الضلال، هو الكتب المشتملة على المطالب الباطلة عقلاً أو شرعاً، سواء كانت مشتملة على ما يخالف العقيدة و الأحكام أم لا؟ فيشمل كتب القصص الخيالية و المجعولة الكاذبة و نحوها، بل ما يحتوي على مثل تعليم علم الهيئة القديم الذي يثبت أن الأرض ساكنة.

الثاني: الضلال في مقابل الرشاد. كما صرّح به صاحب الجواهر. و المراد من كتب الضلال -من باب إضافة العلة إلى المعلول- هو الكتب الموجبة للضلالة في العقيدة أو الأحكام الشرعية الفرعية أو جميع الأعمال و التصرفات.

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٥، ص: ٢١٣.

٢. إصلاح المنطق؛ ج ١، ص: ١٤٩.

٣. الفروق اللغوية؛ ج ١، ص: ٢٥٤.

٤. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٧٤٨.

٥. القاموس المحيط، ج ٤، ص ٥.

و الأقرب عدم كونه في الآية الشريفة بمعنى الباطل، بقرينتين الداخلية و الخارجية:

أما القرينة الداخلية: فهي قوله تعالى: «لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»، أي: ليسيره إلى الضلالة و الخروج عن سبيل الله. و عليه؛ لا يحرم مطلق لهو الحديث، إذ قد لا يوجب الإضلال و الخروج عن سبيل الله، و إنما يحرم لهو الحديث الذي يوجب الإضلال و الخروج عن سبيله بأي نحو كان.

و أما القرينة الخارجية: فهي التقابل بين الضلالة و بين الرشاد و الهداية في الآيات كقوله تعالى: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ»^١ و قوله تعالى: «فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ»^٢ و قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا تَبْذُرُوا مَنَ صَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ»^٣ و في الروايات كما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا قَالَ مَنْ أَخَّرَ جَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى فَكَأَنَّمَا أَحْيَاهَا وَمَنْ أَخَّرَ جَهَا مِنْ هُدًى إِلَى ضَلَالٍ فَقَدْ قَتَلَهَا»^٤ و عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ سَنَّ سُنَّةَ هُدًى كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقَصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَ أَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ سَنَّ سُنَّةَ ضَلَالٍ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقَصَ مِنْ أَوزَارِهِمْ شَيْءٌ»^٥ و عليه؛ لا يحرم مطلق الباطل، إذ يمكن أن لا يكون الباطل مضلاً و مخالفاً للرشاد و الهداية.

و أما اللام في «لِيُضِلَّ»

فقد ذكر أهل اللغة للام معان كثيرة و زاد ابن هشام في معانيها إلى نحو إثنين و عشرين معنى^٦. كالإختصاص، و الملك و التمليك و أن تكون بمعنى «إلى» و «في» و «من» و غير ذلك.

و من المعاني التي يدل عليها الشواهد القرآنية و الروائية معنيان، يحتمل أن يكون اللام في ما نحن فيه

١. سورة النحل، الآية ٣٦.

٢. سورة الأعراف، الآية ٣٠.

٣. سورة المائدة، الآية ١٠٥.

٤. الكافي؛ ج ٢، ص ٢١٠.

٥. وسائل الشيعة؛ ج ١٦، ص ١٧٤.

٦. مغنى اللبيب، ج ١، ص ٢٠٨-٢١٥.

منهما.

أحدهما: أن تكون للغاية، بمعنى أن مدخولها هو المقصود لما قبلها وهو العلة الغائية للمتكلم في الحقيقة، كقوله تعالى: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ»^١

و ثانيهما: أن يكون للعاقبة و المال، كقوله تعالى: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا»^٢ بمعنى أنهم ما التقطوه لذلك و لكن عاقبتهم كذلك. و كذا قوله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ مَلَكًا يُنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ لِدُومِ لِمَمُوتٍ وَاجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ»^٣

و معنى الآية على الأول؛ أن العذاب إنما يكون لمن يشتري لهو الحديث أو يتخذه بقصد إضلال الناس و الخروج عن سبيل الله، و لا عذاب لمن ليس له قصد ذلك. فعليه يترتب العذاب على قصد الإضلال، سواء تحقق الإضلال في الخارج أو لا.

و معنى الآية على الثاني؛ أن العذاب لمن يشتري لهو الحديث أو يتخذه، فيؤدي في العاقبة إلى إضلال الناس و خروجهم عن سبيل الله سواء كان بقصد الإضلال أم لا، فالعذاب يتوقف على تحقق الإضلال في الخارج، من دون مدخلة للقصد و عدمه فيه.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الألفاظ الواردة فيها؛

نقول: أن في تفسير الآية الشريفة، احتمالات بل أقوال:

الأول: ما ذكره جمع من المفسرين منهم الطبرسي في مجمع البيان عن الكلبي^٤ من أن الإشتراء بمعنى ما يقابل البيع، و المراد من لهو الحديث، ما يتضمن اللهو من الكتب.

قال: «نزل قوله «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» الآية نزلت في النضر بن الحرث بن علقمة بن كعدة بن عبد الدار بن قصي بن كلاب، كان يتجر فيخرج إلى فارس، فيشتري أخبار الأعاجم، و يحدث بها قريشاً، و يقول لهم: إن

١. سورة إبراهيم، الآية ١.

٢. سورة القصص، الآية ٨.

٣. نهج البلاغة؛ ص: ٤٣١.

٤. مجمع البيان، ج ٨، ص ٧٦.

محمداً يحدثكم بحديث عاد و ثمود، وأنا أحدثكم بحديث رستم وإسفنديار وأخبار الأكاسرة. فيستمعون حديثه ويتركون إستماع القرآن».

و عليه، أنّ كلّ ما يقع في طريق الإضلال كإشتراء كتب الضلال و حفظها بقصد الإضلال حرام.

الثاني: قال المحقق الإيرواني في حاشية المكاسب: «الظاهر أنّ المراد من الاشتراء هو التعاطي و هو كناية عن التحدّث به و هذا داخل في الإضلال عن سبيل الله بسبب التحدّث بهو الحديث و لا إشكال في حرمة الإضلال و ذلك غير ما نحن فيه من أعدام ما يوجب الإضلال»^١

و أورد عليه صاحب الدراسات بأنّ: «حمل لفظ الاشتراء على التحديث و التحدّث مخالف للظاهر جدّاً فالأولى حمله على ظاهره كما ورد في شأن النزول. و مورده كان اشتراء كتب الأباطيل و نشرها بقصد صدّ الناس عن استماع القرآن و متابعتها»^٢

الثالث: ما ذكره الشيخ الطوسي في التبيان في تفسير قوله تعالى: «اَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى» قال: «معنى اَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى» استبدلوا، لأن أصل الشراء الاستبدال، و ليس يقع في مثله إشكال، -إلى أن قال- و الضلالة التي اشتروها بالهدى: كفرهم بالنبي ﷺ و جردهم لنبوته استبدلوه بالايمن به، و هم و إن لم يقصدوا أن يضلوا بدلاً من أن يهتدوا فقد قصدوا الكفر بالنبي ﷺ بدلاً من الايمان به، و ذلك ضلال بدلاً من هدى»^٣

و ذكر في تفسير قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ» احتمالان، أحدهما: أنّه يشتري كتاباً فيه لهو الحديث. و هو نفس ما ذكره الطبرسي. و ثانيهما: و هو ما إختاره من أنّه يشتري لهو الحديث عن الحديث، بمعنى إستبدال حديث الباطل على حديث الحق.^٤

و تحقيق الكلام في الآية الشريفة يأتي في ضمن أمور:

الأمر الأول: الأقرب في معنى إشتراء لهو الحديث، ما ذكره الشيخ الطوسي، بقرينتين:

١. حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٢٥.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٣، ص: ٩٣.

٣. التبيان في تفسير القرآن؛ ج ٢، ص: ٩٠.

٤. نفس المصدر؛ ج ٨، ص: ٢٧١.

الأولى: عدم كون لهو الحديث من الأشياء الخارجية التي تقع المعاوضة عليها، و الإشتراء إذا تعلّق بغيرها، يكون بمعنى الإِتّخاذ و الإستبدال، كما هو كذلك في كثير من آيات القرآن.

الثانية: ما ورد في بعض الروايات من تفسير لهو الحديث بالغناء و كونه مصداقاً له. مع أنّ شراء التذاكر للإستماع إلى الغناء لم يكن معهوداً، فلذا الآية حينئذ تدلّ على حرمة إِتّخاذ الغناء لأجل إضلال الناس.

و أمّا ما نقله العامّة في تفسيرها بشراء الجارية المغنية، فغير معتبر. و كذا ما ذكره الطبرسي عن الكلبي في شأن نزولها.

إن قلت: يمكن أن يقال أنّ المراد من لهو الحديث، إنّما هو الغناء من باب التطبيق و الحصر، و لا من باب كونه من مصاديقه، و الشاهد عليه ما روي عن الوشاء: «قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام يَقُولُ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْغِنَاءِ، فَقَالَ: هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" ١ و لا إطلاق لها حتى يسري الحكم من الغناء إلى غيره.

قلت: -مضافاً إلى ضعف سندها- إنّ الآية الشريفة تبقي على إطلاقها و يشمل كلّما يوجب الإضلال، لما ورد في روايات من أنّ الغناء من مصاديق لهو الحديث بمقتضى «من» التبعية في صحيحة مهرا بن محمّد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْغِنَاءُ مِمَّا قَالَ اللَّهُ: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" ٢ و صحيحة الحسن بن هارون: «قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: الْغِنَاءُ مَجْلِسٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِهِ، وَ هُوَ مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" ٣ و الحاصل أنّ المراد من إشتراء لهو الحديث، هو إِتّخاذ و إستبداله، و لا ربط للآية الشريفة بشراء كتب الضلال.

الأمر الثاني: الأقرب في معنى اللام فيها، هو كونها بمعنى للعاقبة، بقرينتين:

الأولى: أنّ مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي حرمة الإضلال المنافي للغرض الأصلي من بعث الرسل

١. الكافي؛ ج ٦، ص ٤٣٢، ح ٨.

٢. نفس المصدر، ص ٤٣١، ح ٥.

٣. نفس المصدر؛ ص ٤٣٣، ح ١٦.

و إنزال الكتب، و هو هداية الناس و خروجهم عن الضلالة، سواء كان المضلّ قاصداً للإضلال أو لا.

الثانية: أنّ الإضلال قد نسب في بعض الآيات إلى ما لا يمكن أن يصدر منه قصد الإضلال كالأصنام في قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَتَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضِلُّونَ كَبِيرًا مِّنَ النَّاسِ»^١

و الحاصل؛ أنّ اللام في الآية الشريفة تكون للعاقبة، و تدلّ على حرمة إتخاذ لهو الحديث الذي يؤدي إلى إضلال الناس، و ما دام لم يتحقّق الإضلال في الخارج لم تحرم مقدّماته كحفظ كتب الضلال و المعاوضة عليها.

و ممّا ذكرناه يظهر ما في كلام المحقّق الخوئي من أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للإضلال، و من الواضح ان هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه، غاية الأمر احتمال ترتب الإضلال على الحفظ.

و أمّا ما ذكره من عدم التلازم بين حرمة اشتراء كتب الضلال -على القول به- و حرمة إبقائها و حفظها بعد الشراء، كما هو كذلك في حرمة التصوير وعدم حرمة اقتناؤه^٢.

ففيه: أنّه لا ينقضي تعجبي منه، حيث أن حرمة التصوير و عدم حرمة إقتنائه لعدم العلم بعلّة حرمة التصوير، و عدم الملازمة بينهما، و لكنّه هنا قد صرّح بكون الإضلال علّة غائية لحرمة إشتراء لهو الحديث، فعليه أن يقول بحرمة كل ما يقع في طريق الإضلال، من بيعها و شرائها و حفظها و تعليمها و تعلّمها و غير ذلك.

و الحاصل: أنّ المراد من إشتراء لهو الحديث، هو إتخاذه و إستبداله، الضلال فيها ما يقابل الرشاد و اللام فيها للعاقبة، فمفادها حرمة إتخاذ لهو الحديث الذي يؤدي في العاقبة إلى إضلال الناس و خروجهم عن سبيل الله، و ما دام لم يتحقّق الإضلال في الخارج لم تحرم مقدّماته كبيعها و شرائها و حفظها. فلا ربط للآية بشراء كتب الضلال.

١. سورة إبراهيم، الآية ٣٥.

٢ مصباح الفقاهة؛ ج ١، ص: ٢٥٥.

الآية الثانية: قوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^١

بتقريب أن آية الشريعة بمقتضى ظهور الأمر في الوجوب، تدلّ على وجوب الإجتنب عن قول الزور - وهو الباطل - من جميع الجهات و منها حفظه و إقتنائه، و لا فرق بين أن يكون الباطل مقولاً أو مكتوباً، و إن كتب الضلال من مصاديق قول الزور فيجب الإجتنب عنها، كما قال صاحب الجواهر: «بل قد يستفاد حرمة أيضاً ممّا دلّ على وجوب إجتنب قول الزور»^٢

و الاقوى عدم تمامية الاستدلال بها على حرمة حفظ كتب الضلال، و تحقيق الكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في مدلول الآية الشريفة مع غصّ النظر عن الروايات المفسّرة لها.

و الآية مشتملة على حكم و هو الأمر بالإجتنب، و موضوع و هو قول الزور.

و الظاهر أنَّ الزور، بمعنى الميل عن الحق إلى الباطل، كما قال في معجم مقائيس اللغة: «زور الرءاء و الواو و الرءاء أصل واحد يدلُّ على التَّيْلُ و العدول. من ذلك الرُّور: الكذب؛ لأنَّه مائلٌ عن طريقيَّةِ الحقِّ»^٣ و قال ابن سكيك في إصلاح المنطق: «و الرُّور: الباطل و الكذب»^٤ و الباطل نقيض الحقِّ، و الحقُّ، هو الأمر الثابت الواقع في وعائه من دون إنحراف و تزلزل، و الكذب باطل لأنَّه الميل عن الحقِّ. فلذا اطلق على شهادة الكذب في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِالْغَوَمِ أَوَّلًا كَرَامًا»^٥، و كذا على الظهار في قوله تعالى: «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مَّن سَاءَ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُتَكَرِّمِينَ الْقَوْلَ وَزُورُوا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ»^٦

١. سورة الحج؛ الآية ٣٠.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٥٦.

٣. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٣ ص ٣٦.

٤. اصلاح المنطق؛ ص ١٢٤.

۵. سورہ فرقان، الآیة ۷۲.

٦. سورة المجادلة؛ الآية ٢.

و أمّا القول، فمعناه اللغوي واضح.

و إنّما الكلام في كونه في الآية الشريفة بمعنى المصدر أو إسم المصدر.

فعلى الأول؛ -كما هو الظاهر- لا تدلّ على حفظ كتب الضلال المشتملة على الزور و الباطل، بل تدلّ على وجوب الإجتنب عن أن يقال للناس الأمور الباطلة و المخالفة للحق الموجبة للانحراف عنه، سواء كانت محفوظاً في الذهن أو في الكتب أو غير ذلك. و متعلّق الحكم حينئذ فعل من أفعال المكلف و لا حاجة إلى تكلف التقدير.^١

و على الثاني: تدلّ على وجوب الإجتنب عن الأقوال الباطلة و الآراء المخالفة للحق، و حيث لم يتعلّق الحكم حينئذ بفعل من الأفعال، لا بدّ من تقدير فعل بالقرائن، أو تقدير جميع التصرفات بناءً على القول بدلالة حذف المتعلّق على العموم.

فالاستدلال بها على حرمة حفظ كتب الضلال، يتوقّف على أمرين:

الأول: كون القول فيها بمعنى إسم المصدر، كما يستعمل هكذا كثيراً، و يمكن تأييده بقرينة السياق، و هو قوله تعالى في الآية: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ»، حيث تعلّق الإجتنب فيها بالعين، و هي الرجس و الأوثان، فيناسب أن يكون قوله تعالى: «اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» كذلك، أعني إجتنبوا عن الأقوال و الآراء الباطلة.

الثاني: إثبات قاعدة دلالة حذف المتعلّق على العموم. بدعوى أنّ تعيين الفعل المقدّر يحتاج إلى قرينة و هي أنّ المولى كان في مقام البيان و لم يذكر متعلّق الإجتنب عن الأقوال و الآراء الباطلة، فالظاهر أنّ مراده الإجتنب عن جميع التصرفات فيها.

و في كلا الأمرين نظر:

أما الأول؛ فلأنّ قرينة السياق أضعف القرائن، فلا دليل على كون القول فيها بمعنى إسم المصدر و الحكم تعلّق بالعين، بل على فرض إعتبار قرينيّة السياق؛ يمكن إنكارها هنا، لما نشاهد في موارد كثيرة من تعلّق الحكم في سياق واحد إلى العين بالنسبة إلى شيء و إلى الفعل بالنسبة إلى شيء آخر.

و أمّا الثاني؛ فلما مر مراراً من عدم تمامية القاعدة المذكورة عندنا، فلا بد من تعيين المتعلّق المحذوف

١. نعم؛ لا بأس بإلغاء الخصوصية من القول و تنقيح المناط مناط لإثبات الحكم بالنسبة إلى الكتابة. (منه حفظه الله)

بمناسبة الحكم و الموضوع و نحوها من القرائن، و إذا لم تكن قرينة، فيؤخذ بالقدر المتيقن و يمكن أن يقال أنه في ما نحن فيه، الإجتنب عن الاعتقاد بالآراء و الأقوال الباطلة أو عدم إشاعتها. و لا دليل الإجتنب عن جميع التصرفات منها الحفظ و التعليم و التعلم و غير ذلك.

و الحاصل: أن الآية الشريفة بنفسها لا تدل على حرمة حفظ كتب الضلال.

المرحلة الثانية: في مدلول الآية الشريفة بالنظر إلى الروايات المفسرة لها.

و قد اختلفت الأنظار في تفسير الآية بالنظر إلى الروايات المفسرة:

الأول: قيل أنها نزلت في تلبيه المشركين حيث أنهم كانوا يطوفون بالبيت و يقولون في تلبيههم: «لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكاً هُوَ لَكَ تَمْلِكُهُ وَ مَا مَلَكٌ»^١

و لا نعثر على رواية معتبرة تدل على ذلك.

الثاني: قيل أنها نزلت في شهادة الزور، بإستناد ما رواه العامة عن النبي ﷺ قال: «عدلت شهادة الزور بالإشراك بالله»^٢

الثالث: أن قول الزور هو الغناء، و تدل عليه جملة من الروايات بعضها معتبرة.

منها: ما روي عن أصل زيد النرسي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في حديث: «وَأَمَّا الشُّطْرَنُجُ فَهُوَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الثُّورِ الْغِنَاءِ... الحديث»^٣

و دلالتها تامة على أن قول الزور هو الغناء. و إنما الكلام في سندها، و قد تعرّضنا للبحث عنه في البحث عن آلات القمار، و قلنا بعدم إعتبار النسخة الموجودة من هذا الأصل، فراجع.

و منها: معتبرة زيد الشحام رواها الشيخ الكليني في الكافي عن: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعاً عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ دُرُسْتٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الثُّورِ» فَقَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ

١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور؛ ج ٦٤، ص ٤٥.

٢. مسند أحمد؛ ج ٣١ ص ١٩٤ و ١٩٩؛ و ج ٢٩، ص ١٤٥ و ٥٨٠؛ السنن الكبرى؛ ج ١٠، ص ٢٠٧، الحديث (٢٠٣٨٣).

٣. الأصول الستة عشر؛ ص: ١٩٨.

الشَّطْرَنْجُ وَقَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ^١

و منها: معتبرة هِشَامٍ: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجُ وَقَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ»^٢

و منها: ما روي في معاني الأخبار بإسناده «عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» قَالَ الرَّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجُ وَقَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ»^٣

و منها ما روي في أمالي الشيخ الطوسي: «فِي قَوْلِهِ: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ». قَالَ: الرَّجْسُ الشَّطْرَنْجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ: الْغِنَاءُ»^٤

و غير ذلك من الروايات الظاهرة في أَنَّ قول الزور هو الغناء على نحو الإنحصار، و لا دليل على كون الغناء من مصاديقه، بخلاف ما ذكرناه من الروايات الدالة على أَنَّهُ من مصاديق لهو الحديث بمقتضى «من» التبعية. فلا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور. فعليه؛ لا إطلاق للآية الشريفة و لا دليل على شمول قول الزور لكتب الضلال.

الآية الثالثة: قوله تعالى: «وَأَنْظِرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَضِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا»^٥

بتقريب أَنَّ السامري صنع عجلاً و أمر بعبادتها و أطاعوا و إتخذوا إلهاً فضلاً عند ذلك، و لأجل كونه موجباً لإضلالهم، أحرقه موسى عليه السلام بالنار فذراه في اليم. و يستفاد منها بإلغاء الخصوصية أَنَّ كُلَّ ما يوجب الإضلال و منها كتب الضلال، يجب إحراقها و إمحائها.

وفيه: أولاً: لا يمكن دعوى إلغاء الخصوصية عن الأصنام و الأوثان، التي تتخذ آلهة من دون الله، و لا

١. الكافي؛ ج ٦، ص: ٤٣٥.

٢. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٣١٠.

٣. معاني الأخبار؛ ص: ٣٤٩.

٤. الأمالي (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٢٩٤.

٥. سورة طه، الآية ٩٧.

شك في أن لها خصوصية توجب أحكاماً خاصة بالنسبة إليها. ولا يخفى أن إلغاء الخصوصية إنما يجوز فيما إذا علم أن المناط الحكم في الفرع أقوى منه في الأصل، كما في قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»^١ ولا أقل من تساوي المناط فيهما. **و ثانياً:** على فرض كون حكم بإمحاء وإحراق كل ما يوجب الإضلال في شريعة موسى عليه السلام حكماً دائماً، لا يثبت الحكم في شريعتنا بمجرد ما ورد في القرآن من ثبوته في تلك الشريعة بالإستصحاب أو غيره.

و عليه؛ أن الإستدلال بالآية الشريفة على حرمة حفظ كتب الضلال و وجوب إمحائها غير تام كالآيتين السابقتين.

أما الروايات؛ فهي ثلاث

الرواية الأولى: فقرات من رواية معاش العباد في تحف العقول:

منها: قوله عليه السلام: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مُحَضّاً نَظِيرَ الْبَرَابِطِ وَالْمَرَامِيرِ وَالشُّطْرَنْجِ وَكُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَالصُّلْبَانِ وَالْأَصْنَامِ وَمَا أَشَبَهَ ذَلِكَ»^٢

و قد ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري^٣ في عداد أدلة المسئلة، بتقريب أن كتب الضلال مما يجيء منه الفساد محضاً و كل ما كان كذلك فهو حرام حفظه.

و أورد عليه المحقق الإيرواني^٤ و بتبعه المحقق الخوئي^٥ بأن مورد هذه الرواية هي الصنعة، و حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء المصنوع.

و منها: ما ورد في ذيل الفقرة السابقة: «وَمَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ الْفَسَادُ مُحَضّاً وَلَا يَكُونُ مِنْهُ وَلَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وَجْهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ تَغْلِيْمُهُ وَتَعْلُمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ وَآخِذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَجَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وَجْهِ

١. سورة الإسراء: الآية ٢٣.

٢. تحف العقول، ص ٣٣٥.

٣. كتاب المكاسب، ج ١، ص ٢٣٣.

٤. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ٢٥.

٥. مصباح الفقاهة، ج ١، ص: ٤٠٥.

الْحَرَكَاتِ كُلِّهَا»

بتقريب: أنَّ هذه الفقرة تدلّ على حرمة جميع التقلّب في ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و منه كتب الضلال، و من التقلّب فيه الحفظ و الإقتناء.

و استشكل عليه المحقق الخوئي بـ«أنّ صدق التقلّب على الحفظ ممنوع، خصوصاً إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم»^١

و منها: قوله عليه السلام: «...وَ كَذَلِكَ كُلُّ بَيْعٍ مَلْهُوٌّ بِهِ وَ كُلٌّ مَنْهِيٌّ عَنْهُ مِمَّا يَتَقَرَّبُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ يَقْوَى بِهِ الْكُفْرَ وَ الشَّرْكَ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ الْمَعَاصِي أَوْ بَابٌ يُوْهِنُ بِهِ الْحَقُّ فَهُوَ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ بِنَعْيِهِ وَ شِرَاؤُهُ وَ إِمْسَاكُهُ وَ مِلْكُهُ وَ هِبَتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ إِلَّا فِي حَالٍ تَدْعُو الضَّرُورَةَ فِيهِ إِلَى ذَلِكَ»

بتقريب: أنَّ هذه الفقرة تدلّ على أنَّ التقلّب بمعنى التصرّف و يصدق على الحفظ، و به عبارت اخرى، التقلّب في هذه الفقرة فسر بالبيع و الشراء و الإمساك و غير ذلك، و الإمساك بمعنى الحفظ و الإقتناء، فلا يرد عليها ما ورد على الفقرة السابقة.

نعم؛ يرد عليها أولاً: أنّها ضعيفة السند، فلا يصحّ الاستدلال عليه، و ثانياً: أنَّ ما يحرم بيعه و شرائه و إمساكه، هو ما يوجب تقوية الكفر و الشرك أو يوهن به الحق، و لا يترتب على كتب الضلال في جميع الموارد تقوية الكفر و إهانة الحقّ.

الرواية الثانية: معتبرة عبد الملك بن أعين التي ذكرناها في مسألة التنجيم: «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي قَدْ ابْتُلِيتُ بِهَذَا الْعِلْمِ فَأُرِيدُ الْحَاجَةَ فَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى الطَّالِعِ وَ رَأَيْتُ الطَّالِعَ الشَّرَّ جَلَسْتُ وَ لَمْ أَذْهَبْ فِيهَا وَ إِذَا رَأَيْتُ الطَّالِعَ الْخَيْرَ ذَهَبْتُ فِي الْحَاجَةِ فَقَالَ لِي تَقْضِي قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَحْرِقْ كُتُبَكَ»^٢.

بتقريب: أنَّ من كتب الضلال، الكتب المشتملة على أحكام النجوم التي أمر الإمام عليه السلام بإحراقها، و لا خصوصية لهذه الكتب بل المناط كونها موجباً للإضلال، فيجري الحكم في جميع كتب الضلال بقياس الأولوية أو المساوات.

١. نفس المصدر.

٢. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، ص: ٢٦٧.

و قد أورد عليه صاحب إرشاد الطالب: «أنَّ المطلوب في المقام إثبات وجوب محو الكتب المزبورة نفسياً، بأن كان أحد الوظائف الشرعيّة محو كتب الضلال، فإن كان الأمر بالإحراق في الرواية ظاهراً في الإيجاب النفسي، يتعدّى إلى المقام، باعتبار أنَّ كتبه لو لم تكن أكثر فساداً من كتب النجوم فلا أقلّ من مساواتها لها. وأمّا إذا كان الأمر المزبور ظاهراً في الإرشاد، إلى الخلاص من القضاء المحرّم، فلا يمكن في المقام إلّا إثبات الأمر الإرشاديّ، مع إحراز ترتّب الحرام على الحفظ، ولا ريب في أنَّ ظهور الأمر بالإحراق هو الثاني»^٢

أقول: و قد عرفت في مبحث التنجيم؛ حرمة النظر في النجوم مع الحكم القطعي على وفق ما يراه في الطوالع من الخير و الشر و ترتّب الأثر عليه بترك العمل بإعتقاد كونه شراً و العمل به بإعتقاد كونه خيراً، مع نفيه القضاء و القدر و تأثير الصدقة و الدعاء في دفعه و هو في معنى الشرك و الكفر.

و لا يخفي أنَّ موضوع وجوب إحراق الكتب في الرواية، هو هذه الصورة.

و حينئذ يمكن إلغاء الخصوصية من مورد الرواية أعني النظر في النجوم، لكن لا يمكن الحكم بإحراق كتاب ضلال إلّا بملاحظة أمرين: أحدهما: ترتّب الإضلال بالفعل عليه، و ثانيهما: كون الإضلال المترتّب عليه في أمر كان الإضلال فيه في حدّ الشرك و الكفر.

و لا يستفاد من الرواية وجوب إحراق جميع كتب الضلال، و إن لم يترتّب عليه الإضلال فعلاً أو لم يكن الإضلال في حدّ الشرك و الكفر.

الرواية الثالثة: صحيحة أبي عبيدة الحذاء: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَنْ عَلَّمَ بَابَ هُدًى، فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهِ، وَ لَا يُنْقَصُ أُولَئِكَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئاً، وَ مَنْ عَلَّمَ بَابَ ضَلَالٍ، كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أَوْزَارِ مَنْ عَمِلَ بِهِ، وَ لَا يُنْقَصُ أُولَئِكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئاً»^٣

و هي تدلّ على حرمة تعليم و تعلّم الضلال و حرمتها كحرمة العمل به.

و فيه: إن كان المراد من الاستدلال بهذه الرواية و ما يشابهها من الروايات، إثبات حرمة حفظ كتب

١. و المقصود من الإرشادي في كلامه، الغيري. (منه حفظه الله)

٢. إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٦٥.

٣. الكافي؛ ج ١، ص ٣٥، ح ٤٠.

الضلال من جهة كونه موجباً للإضلال، فلا حاجة إلى التمسك بها لما سيأتي من أنّ العقل يحكم بقبح الإضلال. وإن كان الإستدلال بها لإثبات حرمة حفظ كتب الضلال مطلقاً سواء كانت موجبة للإضلال أو لا، فلا شبهة في عدم دلالتها عليها، والصحيحة إنّما تدلّ على حرمة تعليم وتعلّم الضلال وعلى المعلم مثل أوزار من عمل به.

أما العقل: فيقرّب بثلاثة وجوه:

التقريب الأول: يحرم حفظ كتب الضلال ويجب إحاطتها دفعاً للمنكر، لأنّه واجب كرفعه.

و في كونه عقلياً أو شرعاً خلاف:

أما وجوبه العقلي: فقد ذهب إليه الإمام الخميني في مكاسبه، حيث قال: «إنّ دفع المنكر كرفعه واجب بناءً على أنّ وجوب النهي عن المنكر عقلي، كما صرح به شيخنا الأعظم. وحكي عن شيخ الطائفة وبعض كتب العلامة وعن الشهيدين والفاضل المقداد أنّه عقلي. وعن جمهور المتكلمين منهم المحقّق الطوسي عدم وجوبه عقلاً بل يجب شرعاً والحقّ هو الأوّل.

لاستقلال العقل بوجوب منع تحقّق معصية المولى و مبعوضه و قبح التواني عنه، سواء في ذلك التوصل إلى النهي أو الأمور الأخر الممكنة. فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقّق ما هو مبعوض الوجود في الخارج، سواء صدر من مكلف أم لا؛ لمناط مبعوضيّة وجوده، كذلك يجب المنع من تحقّق ما هو مبعوض صدوره من مكلف و يرى العبد صدوره منه، فإنّ المناط في كليهما واحد، و هو تحقّق المبعوض و إن اختلفا في أنّ الأوّل نفس وجوده مبعوض، والثاني صدوره من مكلف مبعوض. فإذا هم حيوان يارقة شيء يكون إراقته مبعوضة للمولى و يرى العبد ذلك و تقاعد عن منعه، يكون ذلك قبيحاً منه و يستحقّ للعقوبة، لا لأهميته بل لنفس مبعوضيته، كذلك لو رأى مكلفاً يأتي بما هو مبعوض مولاه؛ لاشتراكهما في المناط، والحاكم به العقل»^١

ثمّ قال: «إنّ العقل لا يفرّق بين الرفع والدفع بل لا معنى لوجوب الرفع في نظر العقل؛ فإنّ ما وقع لا ينقلب عمّا هو عليه، فالواجب عقلاً هو المنع عن وقوع المبعوض، سواء اشتغل به الفاعل، أو هم بالاشتغال به و علم بكونه بصدد

و كان في معرض التحقّق»^١.

و ينطبق على ما نحن فيه؛ بأنّ بعض الكتب يوجب إضلال الناس شأنًا، و لا فرق في حكم العقل بلزوم المنع بين ما يوجب الإضلال فعلاً برفعه و لو تكويناً و بين ما من شأنه الإضلال بدفعه، فيحرم حفظ كتب الضلال و يجب إمحائها دفعاً للمنكر.

و قد أوردت عليه إشكالات؛

الأول: ما ذكره جمع من المتكلمين و بعض الفقهاء^٢ و المحقّق الخوئي^٣ من أنّه لو كان دفع المنكر و المنع عن تحقّقه لازماً على العبد تكويناً، لوجب على الله و على الأنبياء و الأوصياء الممانعة عنه تكويناً، مع أنّه تعالى و هو عالم بتحقّق المعصية و الظلم و المنكر، لم يمنع عنه و لم يدفعه تكويناً. و لا وجه لإختصاص حكم العقل بلزوم دفع المنكر على عقلاء دون رئيسهم.

والثاني: ما ذكره صاحب الجواهر^٤ من أنّه لا بدّ في إثبات أو نفي ما يدعى كونه حكماً عقلياً من مراجعة الوجدان، و هو لا يساعد في المقام، حيث لا نجد من أنفسنا وصول العقل إلى لزوم رفع المنكر فضلاً عن دفعه مطلقاً.

نعم؛ يمكن دعوى لزوم دفع المنكر بحكم العقل في بعض الموارد ممّا لا يرضى الشرع و العقل بتحقّقه و لو من الصّبي قتل النفوس المحترمة و الشرك و هدم أساس الدين و نحو ذلك، و أمّا في غير ما لا يرضاه بعدم وقوعه من الأمور فلا يساعد الوجدان على وجوب دفعه.

والثالث: النقض بمراد عديدة من المنكرات التي لا حكم للشرع و العقل بلزوم الدفع عنها، كما لا يجوز عقلاً و شرعاً تعجيز السارق عن السرقة بسدّ باب المأكل و المشرب عليه إلّا بقدر رمق الحياة أو حبسه قبل الإقدام على السرقة، و كذا لا يجب ترك التناكح و التنازل كي لا يوجد مرتكب ذنب، و مثل هذه الموارد يوجب الترديد في إطلاق حكم العقل.

١. نفس المصدر.

٢. راجع: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢١، ص: ٣٥٨.

٣. موسوعة الامام الخوئي، ج ٣٥، ص ٣٩٥.

٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢١، ص: ٣٥٩.

و دعوى كون الحكم العقلي تعليقاً بمعنى أنه منوط بعدم الترخيص من قبل الشارع و لا ينافيه ترخيصه في بعض هذه الموارد.

تدفعها كثرة هذه الموارد التي رخص الشارع بعدم وجوب الدفع عنها، بحيث تستلزم تخصيص الأكثر في حكم العقل، كما تقدّم في جواز بيع العنب ممّن يصنع خمراً^١ و ما ورد في جواز إطعام من لا يصومون شهر رمضان^٢ و ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً» من قوله عليه السلام: «تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاَهُمُ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنْ أَطَاعُوكَ كُنْتَ وَ قَيْتَهُمْ وَ إِنْ عَصَوْكَ فَكُنْتَ قَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ»^٣ و غير ذلك من الروايات.

و الحاصل؛ أنه لا يمكن الإلتزام بأنّ العقل يحكم بلزوم دفع المنكر مطلقاً و في جميع الموارد.

و أما وجوبه الشرعي؛ ففيه ثلاثة إتجاهات:

الأول: ما ذكره بعض الفقهاء من أنه على فرض عدم وجوب دفع المنكر عقلاً، لا شك في وجوبه شرعاً، لشمول أدلة النهي عن المنكر الشرعية للدفع أيضاً بل المراد من النهي فيها إنّما هو الدفع، لأنّ النهي عبارة عن الزجر عن إتيان المنكر، و هو لا يتعلّق بالموجود إلّا باعتبار ما لم يوجد، فإنّ الزجر عن إيجاد الموجود محال عقلاً و عرفاً، إذ لا معنى للنهي عمّن بدأ يشرب الخمر بالنسبة إلى جرعة شربها، و أمّا بالنسبة إلى ما لم يشربه كان النهي دفعاً عنه.^٤

وفيه: أنّ الأدلة الشرعية الدالة على النهي عن المنكر إنّما يدلّ على الرفع العرفي كما صرّح به كثير من المحقّقين، فلو علم من أحد إرتكاب الحرام، وجب نهيه عنه بمعنى المنع و الزجر عن إستمراره، و مقتضى هذا الظهور العرفي لتلك الأدلة، عدم وجوب النهي عن المنكر بمجرد العلم بأنّه أراد إرتكابه. كقوله عليه السلام: «إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الْمُنْكَرَ وَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُنْكِرَهُ بِيَدِهِ وَلِسَانِهِ وَأَنْكِرَهُ بِقَلْبِهِ وَعَلِمَ اللَّهُ صِدْقَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ»^٥

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ج ١٧، ص ٢٣١-٢٣٢، ح ١٠.

٢. نفس المصدر؛ ج ١٠، ص: ٣٦٣، ح ١.

٣. نفس المصدر؛ ج ١٦، ص ١٤٨، ح ٢.

٤. كالإمام الخميني في المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٢٠٥-٢٠٦، و محقّق الإيرواني في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ١٦ :

٥. مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص: ١٩٤

وقوله عليه السلام: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهِ»^١ وغيرها من الروايات.

الثاني: أن أدلة النهي عن المنكر الشرعية وإن كانت ظاهرة في النهي عنه بعد تحقق المنكر، إلا أنها تشمل الدفع قبل التحقق بإلغاء الخصوصية عن التحقق عرفاً بمناسبة الحكم و الموضوع، كما ذكره الإمام الخميني.^٢ أو تنقيح المناط فيه، لأنه المناط عدم وجود المنكر في الخارج، كما ذكره الشهيد في حاشية المكاسب.^٣ أو بالملازمة العرفية بين وجوب دفع المنكر بعد تحققه و المنع عن تحققه، كما إدعاه المحقق النائيني.^٤

وفيه: أولاً: أنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه، لأن دفع المنكر بمعنى تعجيز الفاعل عن الإتيان به و إيجاده في الخارج بالمنع عن مقدّماته غير المحزّمة في نفسها، و النهي عن المنكر بمعنى ردع الفاعل و زجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة المقدسة. و كيف تشمل الأول، ما يدلّ على الثاني.

نعم؛ لو دلّ دليل على وجوب دفع المنكر بالمنع عنه قبل تحقّقه و بعد إيجاد مقدّماته، فهو يدلّ بقياس الأولوية على المنع عنه بعد تحقّقه.

و ثانياً: أنه لا دليل على كون المناط و الملاك، عدم وجود المنكر في الخارج، و لو بإجبار الفاعل و تعجيزه، حتي تصل النوبة إلى تنقيح المناط أو الملازمة العرفي.

و الحاصل؛ عدم دلالة الأدلة الشرعية على لزوم دفع المنكر مطلقاً و في جميع الموارد.

التقريب الثاني: يحرم حفظ كتب الضلال و يجب إحاطتها قلماً لمادة الفساد، و هو واجب عقلاً كما أشار إليه الشيخ الأعظم.^٥ بمعنى أن العقل يحكم بعدم جواز الإتيان بمقدّمات الفساد و إن لم تكن محرّمة في نفسها، كما قيل بحرمة بيع العنب ممّن يعلم أنه يجعله خمراً من هذه الجهة.

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج: ١٦، ص: ١٣٥.

٢. المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٢٠٦.

٣. هداية الطالب إلى أسرار المكاسب؛ ج ١، ص: ٣٥.

٤. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ١٣.

٥. كتاب المكاسب، ج ١، ص ٢٣٣.

و فيه: أنه لا فرق بين لزوم دفع المنكر و لزوم قلع مادة الفساد في الحقيقة، فيرد على الثاني جميع ما أوردناه على الأول.

و قيل بوجوبه الشرعي، نظراً إلى ما هو المستفاد من بعض الروايات، كما يدلّ على جواز بيع الوقف إذا وقع بين أربابه إختلاف شديد يؤدي إلى تلف الأموال و النفوس^١ و ما يدلّ على كسر الدراهم المغشوشة و إلقائها في البالوعة لأنها توجب الإختلال في نظام حياة الناس الإقتصادية^٢، و ما ورد في امرأة كانت تزني، و أمر النبي إبنها بأن يحبسها و يمنع من يدخل عليها و يقيدها^٣.

و فيه: أنه لا تستفاد منها قاعدة شرعية تجري في جميع المحرّمات، كما لا يمكن الإلتزام بجواز حبس الأمّ لو كانت تاركة للصلاة و الصوم. مضافاً إلى ما يعارضها من الروايات التي تدلّ على عدم وجوب دفع المنكر. و الأقوى كما أشرنا إليه سابقاً، التفصيل بين ما يجب دفعه من المحرّمات و ما لا يجب. فإنّ المحرّمات و المفاسد تارة: ممّا لا يرضى الشارع بوقوعه بأي وجه كان، كالمفاسد الإجتماعية و ما يتعلّق بالثقافة و الصحة و السلامة العامّة على ما يستفاد من الأدلة الشرعية، فلا شك في لزوم دفعه و قلع مادة الفساد في هذه الموارد تكويناً على الحكومة و الشعب عقلاً. و أخرى: ما ليس كذلك، فلا دليل على لزوم الدفع و قلع مادة الفساد في هذه الموارد بالمنع عن مقدّماته تكويناً. و الشاهد عليه؛ التفصيل بين جواز بيع الخشب لأن يتّخذ برابط و منعه لأن يتّخذ الصليبان^٤.

التقريب الثالث: يحرم حفظ كتب الضلال و يجب إمحائها للزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً.

أقول: إنّ التمسك بقاعدة دفع الضرر المحتمل على حرمة حفظ كتب الضلال يتوقّف على أمور ككون الضرر فيها بمعنى النقص في النفس و العرض و المال، لا مطلق عدم النفع، و المراد منه مطلق الضرر سواء كان دنيوياً أو أخروياً و سواء كان متوجّهاً إليه أو إلى غيره و سواء كان مهماً أو غير مهم و سواء كان قطعياً أو مضموناً أو محتملاً، و تفصيل الكلام في هذه الأمور في محلّه.

١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج١٩، ص: ١٨٨، ح٦.

٢. نفس المصدر؛ ج١٨، ص١٨٦، ح٥، و ج١٧، ص٢٨١، ح٥.

٣. نفس المصدر، ج٢٨، ص: ١٥٠.

٤. الكافي؛ ج٥، ص٢٢٦، ح٢.

و على فرض تمامية دلالة القاعدة على وجوب دفع الضرر، لا يستفاد منه أكثر من التفصيل المذكور. فلا شك في وجوب دفع الضرر المهمّ و المعتنى به الذي لا يرضى الشارع بوقوعه بأي نحو كان عقلاً دون غيره.

أما الإجماع؛

فأول من إدعاه هو العلامة في المنتهى، حيث قال: «و يحرم حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض أو الحجة عليهم بلا خلاف»^١ و استدللّ عليه الفقهاء من بعده إستناداً إليه كما قال صاحب الرياض «عليه الإجماع كما عن ظاهر المنتهى»^٢ و قال المحقق الأردبيلي في المجمع: «قد يكون اجماعياً أيضاً يُفهم عن المنتهى»^٣.

و لا يخفي أنّه على فرض ثبوته يحتمل أن يكون مدركياً بل و لا شك في كونه كذلك، لإستناد المجمعين في ذهابهم إلى حرمة حفظ كتب الضلال إلى الكتاب و السنة و العقل، فلا يمكن الاعتماد علي ما لم يكن تعدياً و كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه لا دلالة في شيء من الآيات و الروايات و الإجماع على حرمة حفظ كتب الضلال و وجوب إمحائها نفسياً.

و أمّا العقل فإنّما يدلّ عليها في الجملة، فإذا كانت مفسدة حفظ كتب الضلال من المفسدات التي لا يرضى الشارع بوقوعها، فالعقل يحكم بعدم جواز حفظها و لزوم محوها دفعاً للمنكر و قللاً لمادة الفساد بأي نحو من الأنحاء، و المناطق في تحديد طريق الدفع و القلع هو العقل، فلا موضوعية حينئذٍ لحرمة لحفظ و وجوب الإمحاء و الإتلاف، إذ قد لا يمكن الدفع إلّا بالردّ عليه، بل قد لا يمكن الدفع و القلع إلّا بالحفظ و النشر.

الأمر الرابع: في تنبيهات المسئلة

ينبغي أن نشير إلى تنبيهات

التنبيه الأول: حكم تعليم الإضلال

لا شك في كون الإضلال من الكبائر و تدلّ عليه الآيات و الروايات كقوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي

١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٥، ص: ٣٨٣.

٢. رياض المسائل؛ ج ٨، ص: ١٦٥.

٣. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج ٨، ص: ٧٦.

لَهُوَ الْحَدِيثُ لِضِلِّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّخِذَهَا هُزُؤًا وَلَيْسَ لَهَا عَذَابٌ مُهِينٌ»

و تؤثر متعلق الإضلال في شدة المبعوضة و ضعفها؛ فإنه تارة يقع بالتشكيك في حكم من الأحكام الشرعية كالتشكيك في تشريع الصوم و أخرى في أصل من الأصول و الإعتقادات كالتشكيك في أصل النبوة، و قد يكون مصداقاً للإفتراء على الله و الرسول كالحكم القطعي بعدم نصب الإمام عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله من جانبه. و بعض مصاديق الإضلال مما لا توبة منه كما ورد في إبتداع الدين.^١

و الكلام في هذا التنبيه في حكم تعليم ما يعدّ مصداقاً للإضلال.

و التعليم قد يكون بنفسه موجباً للضلال بالفعل و مقارناً له، كمن يعلم الشبهات الإعتقادية، فلا شبهة في حرمة كما مرّ، و قد لا يكون التعليم إلّا مقدّمة للضلال، كمن يوصي بقراءة ما يوجب الضلال من الكتب. فالعقل يحكم بحرمة من باب المقدّمية لو احتمل عقلاً أنّ تعليمه و توصيته سيوجب الضلال، لما مرّ من أنّ العقل يحكم بدفع المنكر و قلع الفساد إذا كان ممّا إهتمّ الشارع بعدم وقوعه، و لا فساد أكبر من الضلال.

بل تستفاد حرمة النفسية من بعض الروايات كما روي في الكافي الشريف «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَنْ عَلَّمَ بَابَ هُدًى فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يُنْقَضُ أُولَئِكَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئاً وَ مَنْ عَلَّمَ بَابَ ضَلَالٍ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أُوزَارٍ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يُنْقَضُ أُولَئِكَ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْئاً».^٢

و رجال السند كلّهم ثقات؛ و إنّما الكلام في محمد بن عبد الحميد الذي وقع بهذا العنوان في أسناد كثير من الروايات تبلغ ١٤٦ مورداً، و قد اختلفوا في وثاقته.

و قد استدل على وثاقته بوجوه:

الوجه الأول: قول النجاشي في ترجمته: «محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار أبو جعفر، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين له كتاب النوادر»^٣ بدعوى أنّ التوثيق في كلامه يرجع

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ٥٧٢.

٢. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٦، ص ١٧٣.

٣. رجال النجاشي، ص ٣٣٩.

إلى محمد بن عبد الحميد الذي هو المقصود بالترجمة، و قوله: «روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام» جملة معترضة، و كم لها من نظير في عبارات النجاشي.

قال صاحب الحقائق في توضيح ذلك، ما ملّخصه: أنّ احتمال رجوع الضمير في قوله: «كان ثقة» إلى عبد الحميد نشأ عن الاقتصار على ملاحظة عبارة العلامة في الخلاصة التي هي عين عبارة النجاشي مع تقطيع، بحيث لو لوحظت عبارة النجاشي لارتفعت الشبهة الناشئة عن التقطيع، حيث أنّه لم يذكر قول النجاشي «له كتاب النوادر» بعد قوله: «و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين»، و لا يخفى على العارف بأسلوب الكلام أنّ وحدة السياق تقتضي أنّ يكون مرجع ضمير «له» هو مرجع ضمير «كان»، و لا معنى لرجوع الضمير الأول إلى الأب و الثاني إلى الابن للزوم التفكيك في الضمائر و هو معيب في كلام الفصحاء بل من قبيل التعمية و الألغاز^١

و قال المحقق الخوئي في كتاب الصلاة بعد نقل كلامه: «لقد أجاد فيما أفاد صاحب الحقائق»^٢.

أقول: و لكن الأظهر أنّ التوثيق في كلام النجاشي يرجع إلى عبد الحميد كما نبّه عليه الشهيد الثاني^٣ و يتبعه صاحب المدارك^٤ و المحقق الخوئي في بعض كتبه^٥.

و الوجه فيه؛ أنّ التفكيك بين المرجعين لا يوجب خروج الكلام عن أسلوب الفصاحة لو دلت عليه قرينة، و القرينة هنا العطف بالواو في قوله: «و كان ثقة»، فإنّ مقتضياه عطف هذه الجملة على الجملة السابقة عليها و هي قوله: «روى عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام». فلو كان التوثيق راجعاً إلى محمد بن عبد الحميد، لكانت الجملة خبراً لقوله: «محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار ابوجعفر»، مع أنّه لا وجه لدخول الواو على الخبر. و الشاهد عليه أنّ النجاشي إذا أراد أن يوثّق المترجم له، فلا يأتي بالتوثيق مقارناً لـ«كان»، بل يكتفي بقوله: «ثقة».

١. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ٨، ص: ١١٩.

٢. كتاب الصلاة، ج ٣، ص: ٢٩٠.

٣. رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثة)؛ ج ٢، ص: ١٠٥٧.

٤. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ٣٥٠.

٥. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٧، ص: ٢٢١؛ و موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣، ص: ٣٦١.

فعليه؛ أنه لا يثبت بقول النجاشي وثافة محمد بن عبد الحميد.

الوجه الثاني: وقوعه في أسانيد كامل الزيارات، على ما بنى عليه المحقق الخوئي في بعض كتبه من وثافة الرواة الواقعين فيها، وإن عدل عنه في آخر عمره.

و فيه: ما مرّ مراراً من أنّ شهادة ابن قولوية في مقدّمته لا تدلّ إلا على وثافة من يروى عنهم من دون واسطة، لا وثافة جميع من وقعوا فيها.

الوجه الثالث: نقل ابن أبي عمير عنه في مورد واحد، بناء على ما هو المختار من أنّ نقله عن راو أمانة على وثاقته لأنّه ممّن لا يروي إلا عن ثقة.

و هو ما رواه الشيخ في التهذيب عن: «أبي القاسم بن قولويه عن جعفر بن محمد عن عبد الله بن نهيك عن ابن أبي عمير عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُهُ عَنِ الْفِطْرَةِ مَنْ أَهْلُهَا الَّذِينَ تَجِبُ لَهُمْ، قَالَ مَنْ لَا يَجِدُ شَيْئاً»^١

و قد أورد عليه المحقق البروجردي في ترتيب أسانيد كتاب التهذيب بقوله: «أنّ رواية ابن أبي عمير و هو من كبار الطبقة السادسة عن محمد بن عبد الحميد و هو من كبار الطبقة السابعة غريبة جداً، و لعلّ صوابه إبراهيم بن عبد الحميد»^٢

و فيه: -مضافاً إلى أنّه يبعد احتمال التصحيف إذ لم يعهد رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب، بخلاف رواية محمد بن عبد الحميد عنه- لو كان نقل كبار الطبقة السادسة عن كبار الطبقة السابقة غريباً، لكان عكسه كذلك أيضاً، مع أنّ محمد بن عبد الحميد قد يروي عن صفوان و البزنطي و ابن أبي عمير، و الظاهر أنّهم من مشايخه، و لا وجه لإستبعاد نقل شيخ عن تلميذه في مورد.

نعم؛ يمكن أن يقال: أنّ ثبوت نقل ابن أبي عمير عن محمد بن عبد الحميد إعتماً على وقوعه في سند واحد في التهذيب صعب جداً لما وقع في أسانيد أخباره من الأغلاط العديدة.^٣

١. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٨٧.

٢. ترتيب أسانيد كتاب التهذيب؛ ج ٢، ص ٨٢.

٣. المقزّر: يحتمل أن يكون لفظة «عن» مصحّفة من «الواو»، و أنّ الصواب هكذا: «ابن أبي عمير و محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب»، و

الوجه الرابع: ما إدعاه بعض أعلام المعاصرين عليه السلام من أن النجاشي ذكر في ترجمة سهل بن زياد أنه كاتب أبا محمد العسكري عليه السلام على يد محمد بن عبد الحميد العطار^١، فإن ظاهره ليس مجرد كونه واسطة في إيصال الكتاب، وإلا فكل من يكتب لا بد من أن يستعين بواسطة لإيصال كتابه، بل كونه من ذوي الاختصاص بهم عليه السلام المتصدين لإيصال كتب شيعتهم إليهم عليه السلام، نظير السفراء، وذلك ملازم للوثاقة عادة، وإن لم يكن لازماً لها شرعاً ولا عقلاً^٢.

وفيه: إن في مكاتبة سهل بن زياد إلى الإمام عليه السلام على يد محمد بن عبد الحميد احتمالان: من أنه كان منصوباً من قبله عليه السلام ومعتمداً عليه عنده عليه السلام لإيصال الكتب إليه، ومن أنه كان مأموراً من قبل سهل بن زياد ومعتمداً عليه عنده لإيصال هذا الكتاب فقط. فلا وجه لتعيين أحدهما.

وأما ما ذكره صاحب تنقيح المقال من أن ابن طاووس صرح في محكي ربيع الشيعة بوكالته فهذه منقبة جلية دونها التوثيق،

ففيه: أن إلتساب التصريح بوكالته إلى السيد بن طاووس غير ثابت.

و توضيح ذلك: أن كتاب ربيع الشيعة منسوب إلى ابن طاووس -متوفى ٦٦٤-، وهو موافق لكتاب أعلام الوري بأعلام الهدى للشيخ الطبرسي -المتوفى ٥٤٨- في جميع المطالب والأبواب والفصول والترتيب من غير زيادة ولا نقصان ولا تفاوت إلا في الخطبة، و كونه من باب توارد الخواطر بعيد، بل ولا يكونا كتابين، كما قال الكاظمي صاحب تكملة الرجال في حاشية كتابه: «قد وقفت على اعلام الوري للطبرسي، و ربيع الشيعة لابن طاووس، و تتبعتهما من أولهما إلى آخرهما، فوجدتهما واحدا من غير زيادة ولا نقصان، ولا تقديم ولا تأخير أبداً إلا الخطبة، و هو عجيب من ابن طاووس على جلالته و قدرته على هذا العمل... و حدثت أن لا يكونا كتابين»^٣ قال العلامة المجلسي: «و كتب السادة الأعلام أبناء طاووس كلها معروفة و تركنا منها كتاب ربيع الشيعة لموافقة لكتاب إعلام

الشاهد عليه روايتهما عن يونس بن يعقوب مباشرة في موارد متعددة.

١ رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص ١٨٥.

٢ مصباح المنهاج، ج ٩، ص ٩٨.

٣ تكملة الرجال؛ ج ١، ص ١١.

الورى في جميع الأبواب و الترتيب و هذا مما يقضي منه العجب»^١

فعليه: أنَّ إنتساب كتاب ربيع الشيعة إلى ابن طاووس غير ثابت، كما أنَّه لا يحكي عنه في سائر كتبه. فبالنسبة إلى ما حكي عنه لا بدَّ من الرجوع إلى كتاب إعلام الورى.

قد نقل الطبرسي في إعلام الورى عن الصدوق في كتاب كمال الدين و قال: «قال الشيخ أبو جعفر قدس الله روحه: حدَّثنا محمد بن محمد الخزاعي، عن أبي علي الاسدي، عن أبيه محمد بن أبي عبد الله الكوفي: أنه ذكر عدد من انتهى إليه مَن وقف على معجزات صاحب الزمان عليه السلام و رآه من الوكلاء ببغداد: العمروي و ابنه و حاجز و البلالي و العطار»^٢ و يحتمل قوياً أنَّ المراد من الأخير هو محمد بن عبد الحميد العطار.

و في السند ضعف من جهة جهالة محمد بن محمد الخزاعي و أبي علي الاسدي، فلا يعتمد عليه.

الوجه الخامس: ما ذكره الكشي: «في محمد بن الوليد الخزاز و معاوية بن حكيم و مصدق بن صدقة و محمد بن سالم بن عبد الحميد. قَالَ أَبُو عَمْرٍو هَؤُلَاءِ كُلُّهُمْ فَطَحِيَّةٌ، وَ هُمْ مِنْ أَجَلَةِ الْعُلَمَاءِ وَ الْفُقَهَاءِ وَ الْعُدُولِ، وَ بَعْضُهُمْ أَذَرَكُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كُلُّهُمْ كُوفِيٌّ»^٣

و الظاهر أنَّ المراد من محمد بن سالم، هو محمد بن عبد الحميد بن سالم، كما قال المحقق البهبهاني ما ملخصه: أنَّه محمد بن عبد الحميد بن سالم الكوفي و إنما وقع تقديم و تأخير من الناسخ و أمثالها في نسخة الكشي غير بعيدة كما صرح به النجاشي في ترجمته من أنَّ في رجاله أغلاط كثيرة، و الشاهد عليه أنَّ محمد بن عبد الحميد كنفائره و شركائه من أجلة العلماء و الفقهاء و العدول المعروفين بالمعهورين، مع أنَّ محمد بن سالم بن عبد الحميد ما أظنَّ تحققه في سند حديث أو ذكر في موضع فضلاً عن أن يكون بتلك المثابة.^٤

ثمَّ قال المحقق الخوئي ردّاً عليه: «إِنَّ ما ذكره عليه السلام يبعده أنَّ محمد بن عبد الحميد بن سالم، لم ينسب إلى

١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة: ج ١، ص ٣١.

٢. أعلام الورى بأعلام الهدى: ج ٢، ص ٢٧٣.

٣. إختيار معرفة الرجال، ص ٨٣٥.

٤. تعليقة على منهج المقال، ص ٣٠٨.

الفتحية، بل ظاهر قول النجاشي: «أنه ثقة من أصحابنا» ينافي كونه فطحياً^١

وفيه: أولاً: وقد عرفت في الوجه الأول أن الضمير في قول النجاشي «كان ثقة من أصحابنا» يرجع إلى الأب و هو عبد الحميد، كما قال به المحقق الخوئي بنفسه. و ثانياً: أن ما ذكره من أنه لم ينسب أحد محمد بن عبد الحميد إلى الفطحية وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا ينافي كونه منهم، كما لم ينسب غيره ممن ذكروا في كلام الكشي -محمد بن الوليد الخزاز و معاوية بن حكيم و مصدق بن صدقة- إلى الفطحية أيضاً إلا في هذا النقل، مع أن المحقق الخوئي قد اعتمد عليه في الحكم بكونهم من الفطحية، و كيف لا يعتمد عليه بالنسبة إلى محمد بن عبد الحميد؟

و الحاصل؛ إن هذا الوجه مع ما ذكره المحقق البهبهاني، لا يخلو عن قوة، فيثبت به وثاقة محمد بن عبد الحميد بضميمة قرائن أخرى:

منها: إعتدال النجاشي عليه و إستشهاده على قوله في شرح حال بيان الجزري حيث قال: «كوفي، أبو أحمد، مولى، قال محمد بن عبد الحميد: كان خيراً فاضلاً»^٢

و منها: أنه من رجال نواذر الحكمة و لم يستثنه ابن الوليد، و هذا إن لم يكن دليلاً على وثاقة الرجل، و لا أقل من كونه قريبة عليها.

التنبيه الثاني: الرقابة على الكتب أو غيرها

لا يخفي أن البحث عنها يدخل في البحث عن كتب الضلال و حكم العقل بوجوب دفع المنكر و قطع مادة الفساد.

و الرقابة لغة بمعنى الحراسة أو جعل الحبل في الرقبة، و المراد منها قمع الكلام أو الآراء العامة أو أي معلومات أخرى يمكن اعتبارها غير مقبولة أو ضارة أو حساسة أو غير صحيحة سياسياً أو أخلاقياً أو اعتقادياً أو غير ملائمة على النحو الذي تحدده الحكومات أو وسائل الإعلام أو غيرها من الجماعات أو المؤسسات. و قد يصل إلى حد الحجب و هو حذف المواد إذا وجدت غير مقبولة بنظر الهيئة المطلعة.

١. معجم رجال الحديث، ج ١٧، ص ١١٢.

٢. رجال النجاشي؛ ص ١١٣.

و لا شك في جوازها بل وجوبها على الدولة الإسلامية و هي وظيفة شرعية لها.

و الوجه فيه أنّ الحكومة التي تبني أحكامها و قوانينها على الأصول و الأحكام الشرعية الإسلامية إذا احتملت عقلائيّاً ترتّب الإضرار و الفساد إعتقادياً أو أخلاقياً أو سياسياً أو إجتماعياً على نشر بعض الكتب و الصحف و الأفلام أو وصول الناس إلى بعض التطبيقات أو بعض مواقع الإنترنت، مع كونه ممّا لا يرضى الشارع بتحقيقه، فيجب عليها دفعه بأي وجه أمكن بحكم العقل على ما حقّقناه سابقاً.

نعم؛ يجب أيضاً على الحكومة القيام بأمرين: الأول: أن توضع قوانين واضحة لها، و الثاني: أن تولّي و تنصب من هو عالم بأحكام الشريعة و بمصاديق ما لا يرضى الشارع بتحقيقه و بطرق دفع المنكر و قادرٌ على تعيين الأهم من المهم في مقام التزامهم.

التنبيه الثالث: في موارد الإستثناء

و قد ذكر القائلون بحرمة حفظ كتب الضلال و وجوب إتلافها موارد و يستثنون الحكم فيها، كما قال الشهيد الأول في الدروس: «و كتب أهل الضلال و البدع إلّا لحاجة من نقض أو حجة أو تقيّة»^١

و لكن بناء على ما اخترناه من عدم الإطلاق في حرمة الحفاظ و وجوب إتلافها، لا معنى للبحث عن موارد الإستثناء من الحرمة. فإنّ كتب الضلال لو أدّى حفظها إلى الإضرار يقيناً أو ظناً أو احتمالاً عقلائياً، يجب دفع الإضرار بحكم العقل، و قد عرفت أيضاً أنّ طرق الدفع مختلفة، قد لا يكون إلّا بالإتلاف و الإحراق فيحرم الحفاظ حينئذ، و أمّا لو لم يودّ إلى الإضرار فلا حرمة لحفظها، بل قد يجب، مثل ما إذا لا يمكن الدفع إلّا بالنقض و الردّ.

التنبيه الرابع: هل الإضرار من الأمور القصديّة بحيث لا يتحقّق إلّا بالقصد؟ الأقوى عدمه.

فمن الممكن أن يثير الإنسان شبهة و هو لا يعلم أن إثارة هذه شبهة يوجب إضرار شخص آخر و انحرافه عن الحق، و مع ذلك يتحقق الإنحراف و الإضرار في الخارج من دون أن يقصد ذلك.

و لا يخفى أنّ التكليف لا ينجّز بالنسبة إلى من لا يعلم بتحقيق الإضرار و لا يقصده، و إن يجب دفعه على السائرين العالمين به إذا كان الإضرار في أمر لا يرضى الشارع بتحقيقه فيه.

١. الدروس الشرعية، ج ٣، ص ١٦٣.

المقام الثاني: في حكم المعاوضة على كتب الضلال وضعاً وتكليفاً

و للمعاوضة عليها صور:

الأولى: المعاوضة التي لا يترتب عليها الفساد و لا يتحقق بها الإضلال، كمن يشتري كتاباً من كتب الضلال للنقض عليه. فلا تحرم المعاوضة حينئذ وضعاً وتكليفاً، بل قد تجب.

الثانية: وقوع المعاوضة عليها بقصد الانتفاع بمنافعها المحللة، فيما إذا كانت لها منافع محللة لا تقتصر عن منافعها المحللة. فلا تحرم المعاوضة في هذه الصورة وضعاً وتكليفاً، لما لها من المالية العرفية الحاصلة من جهة منافعها المحللة، التي لم يسقطها الشارع. كما تكون لأوراقه مالية و وقعت المعاوضة عليها و يبذل المال بإزاءها.

الثالثة: وقوع المعاوضة عليها مع ما لها من المنافع المحللة و المحرمة، مع قصد الانتفاع بالمحرمة منها أو مع العلم بترتب الإضلال عليها.

و حكم هذه الصورة، كحكم بيع الخشب للصليب و الصنم، و العنب للخمر و نحوها مما يكون ذا المنفعتين و يقع المعاوضة عليها بقصد الانتفاع منه في الحرام أو العلم به. فمن أراد التفصيل فليراجع تلك المباحث. و ملخص ما ذكرناه هناك، أنه لا إطلاق في الأدلة على حرمتها وضعاً وتكليفاً، و مقتضى ذلك في المقام؛ أنه لو احتمل البائع ترتب الإضلال في أمر إهتّم الشارع بعدم تحققه، فيجب دفعه عقلاً بترك المعاوضة، فهي حرام تكليفاً من باب المقدمة.

و أمّا حرمتها الوضعية؛ فغير ثابت بالنظر إلى كونه ذي المنفعتين و له مالية لم يسقطها الشارع.

إلا أن يقال: أن ما لا يرضى الشارع بتحقيقه، لا يتحقق إلا بالمنع عنه وضعاً وتكليفاً.

الرابعة: وقوع المعاوضة عليها بشرط الانتفاع بمنافعها المحرمة.

و هذه الصورة كالصورة السابقة في حرمة المعاوضة بهذا الشرط تكليفاً، لما مرّ من أن الإضلال من أعظم المفاسد و المنكرات و لا شك في كونه ممّا لا يرضى الشارع بتحقيقه بوجه من الوجوه، فيحكم العقل بلزوم دفعه و حرمة إيجادها.

و أمّا الحكم ببطالان المعاوضة فيها مشكل لما مرّ في الصورة السابقة، مضافاً إلى أن بطلانها يتوقف على

ما لا نقول به من مفسدية الشرط الفاسد للعقد. و المسألة محتاجة الى التأمل.

الخامسة: كون متعلق المعاوضة المنفعة المحرّمة، و لا يخفى أنّه لا يتصوّر في البيع، و هو مثل من استأجر شخصاً لقراءة كتاب ضلال.

فلا شك في حرمة قراءة كتاب الضلال المؤدية إلى إضلال القارئ قطعاً أو ظناً أو إحتمالاً. كما لا شك في بطلان الإجارة، لما حقّق في محلّه من أنّه لا بدّ من أن تكون المنفعة التي تتعلّق بها الإجارة، محلّلة و ذا مالية عند الشارع، فلا يصح تملك المنفعة المحرّمة التي أسقط الشارع ماليّتها، كإستيجار الحائض لكس المسجد، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

السادسة: وقوع المعاوضة على ما تنحصر منافعه في المحرّمة أو تكون المحلّلة نادرة، مثل المعاوضة على كتاب ضلال لا مالية لأوراقه حتى يبذل المال بإزاءها.

و ممّا ذكرناه في الصورة الخامسة يتّضح حكم المعاوضة في هذه الصورة، و هو الحرمة وضعاً و تكليفاً.

هذا تمام الكلام في البحث عن كتب الضلال.

المورد التاسع: حلق اللحية

لم يتعرّض لهذه المسئلة الشيخ الأعظم الأنصاري في المكاسب المحرّمة، كما لم يتعرّض لها القدماء من الفقهاء، و لكن نحن نتعرّض لها تبعاً لكثير من المتأخرين، لكونها من المسائل المبتلى به في عصرنا هذا وقد يكتسب به.

ففيها أمور:

الأمر الأول: في ألفاظ الواردة في عنوان المسئلة

وقد ورد في عنوان المسئلة ألفاظ لا بد من البحث عن معناها:

أما اللحية؛ فهي العظم الذي تنبت اللحية على بشرته.

قال ابن الفارس في معجم مقائيس اللغة: «اللام و الحاء و الحرف المعتل أصلان صحيحان، أحدهما عضو من الأعضاء، و الآخر قشر شيء. فالأولى اللَّحْي: العظم الذي تنبت عليه اللَّحْيَة من الإنسان و غيره... الخ»^١ و قال ابن سيدة في المحكم و المحيط: «لحيان العظمان اللذان فيهما الأسنان من داخل الفم يكون للدابة و الإنسان».

و اللحية قد تطلق على نفس الشعر الذي ينبت على جانبي الوجه.

و أما الذقن؛ فهو محلّ إنتقاء العظمين.

و أما العارض؛ فهو هو الخد أو صفحة الخد^٢ و يطلق على الشعر الذي ينبت على الخد.

الأمر الثاني: في ذكر أقوال الفقهاء

أقول: لم نعثر في كلمات القدماء من الفقهاء إلى زمان الشهيد الأول ما يدلّ على حرمة حلق اللحية. و هو قال في القواعد و الفوائد: «و لا يجوز له حلق لحيته، لجواز رجوليته»^٣

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٥، ص ٢٤٠:

٢. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٣، ص: ١٠٨٦؛ لسان العرب؛ ج ٧؛ ص ١٨٠.

٣. القواعد و الفوائد؛ ج ١، ص: ٢٣٢.

لا يقال أنَّ الصدوق أول من أفتى بحرمة وجوب إبقاء اللحية الملازم لحرمة حلقها، بقرينة ما رواه في الفقيه مرسلًا عن النبي ﷺ: «حُقُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللَّحَى وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^١ بناءً على أنَّ ما رواه فيه يعدّ من فتاواه. لما سيأتي من أنَّ في مدلول الرواية إحتماً آخر ينافي حرمة حلق اللحية.

و ممّن صرّح بحرّمته الشيخ البهائي في رسالة الإعتقادات، قال: «ونقول بتحريم الزّبا والرّشوة والسحر والقمار وحلق اللحية وأكل السمك الذي لا فلس له»^٢

و يستفاد الحرمة من كلام صاحب الجواهر في كتاب الحجّ في مسألة حلق الرأس على النساء بدلاً عن التقصير حيث قال: «و ليس على النساء حلق لا تعييناً ولا تخييراً بلا خلاف أجده، [إلى أن قال] بل يحرم عليهن ذلك بلا خلاف أجده فيه أيضاً، بل عن المختلف الإجماع عليه، وهو الحجة بعد المرتضوي «نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها» أي في الإحلال لا مطلقاً، فإن الظاهر عدم حرّمته عليها في غير المصاب المقتضي للجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر اللهم إلا أن يكون هناك شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور بناءً على إرادة الإطلاق، فيكون كحلق اللحية للرجال»^٣

و قال مير محمّد باقر الداماد في كتابه شارع النجاة ما معرّبه: «لا يجوز حلق اللحية وأنّه حرام»^٤ و قال صاحب الحدائق: «الظاهر - كما استظهره جملة من الاصحاب كما عرفت - تحريم حلق اللحية»^٥ و غيرهم.

و ظاهر بعض العلماء التردد بالإحتياط؛ كما قال المجلسي الأول في روضة المتقين: «ويظهر من الأوامر بإعفاء اللحى، وهذا الخبر، و من أنه زي اليهود و جزه زي المجوس، الحرمة، و لم يذكره فيما رأينا منهم غير الشهيد رحمه الله، فإنه ذكر حرمة الحلق بلا ذكر خلاف، و المسموع من المشايخ أيضاً حرّمته. [إلى أن قال:] و الحاصل أنَّ الاحتياط في الدين ترك حلق اللحية، بل الشارب و ترك جز اللحية كالحلق فإنهما كالضروريات من الدين»^٦

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص: ١٣٠.

٢. رسالة الإعتقادات: المطبوع في ضمن كتاب «پنج رساله إعتقادی» ص ٥٤٢.

٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ١٩، ص: ٢٣٦.

٤. شارع النجاة في أحكام العبادات؛ ص: ٣٤٧.

٥. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ٥، ص: ٥٦١.

٦. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه؛ ج ١، ص: ٣٣٢.

و قال العلامة المجلسي في مرآة العقول: «نعم يدلّ بعض الأخبار على التحريم و في سندها أو دلالتها كلام ليس هذا المقام محل إيراده»^١

الأمر الثالث: في ذكر الأدلة

و قد استدلووا على حرمة حلق اللحية بأدلة أربعة و هي الكتاب و السنة و الإجماع و سيرة المتشرعة.

أما الكتاب؛ فبآيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى في سورة النحل: «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^٢

بتقريب أنّ الله تعالى أمر المسلمين باتباع ملّة إبراهيم حنيفاً، و قد عدّ من الحنيفية إعفاء اللحي، كما ورد في تفسير علي بن إبراهيم: «و أما قوله: "وإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً" قال هو ما ابتلاه الله مما أراه في نومه بذبح ولده فأتمها إبراهيم عليه السلام و عزم عليها و سلم فلما عزم و عمل بما أمره الله قال الله تعالى "إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً" قال إبراهيم "وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" لا يكون بعهدي إمام ظالم ثم أنزل عليه الحنيفية و هي الطهارة و هي عشرة أشياء خمسة في الرأس و خمسة في البدن فأما التي في الرأس فأخذ الشارب و إعفاء اللحي و طمّ الشعر و السواك و الخلال و أما التي في البدن فحلق الشعر من البدن و الختان و قلم الأظفار و الغسل من الجنابة و الطهور بالماء فهذه خمسة في البدن و هو الحنيفية الطهارة التي جاء بها إبراهيم فلم تنسخ إلى يوم القيامة»^٣ فإذا وجب إعفائها حرم حلقها.

و ما ورد في تفسير علي بن إبراهيم و إن لم ينسب إلى معصوم، إلّا أنّ الطبرسي نسب في مجمع البيان إلى الإمام الصادق عليه السلام و قال بعد نقله: «ذكره علي بن إبراهيم في تفسيره»^٤ فالظاهر أنّه سقط من يد النساخ. **و فيه أولاً:** و قد حقّق في محلّه أنّ طريق تفسير علي بن إبراهيم مجهول، فلا يمكن الإعتماد على ما

١. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٤، ص: ٧٩.

٢. نحل، آية ١٢٣.

٣. تفسير القمي، ج ١، ص ٥٩.

٤. تفسير مجمع البيان، ج ١، ص ٣٧٣.

ورد فيه، على فرض تمامية نسبته إلى الإمام عليه السلام.

و ثانياً: أن الروايات في بيان ما يكون من الحنيفية مختلفة، و لم يذكر في جميعها كون إعفاء اللحى منها. كما قال الشيخ الصدوق في الهداية: «والمضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء وهما سنة لا سنة الوضوء لأن الوضوء فريضة كله ولكنهما من الحنيفية التي قال الله عز وجل لنبية واتبع ملة إبراهيم حنيفاً وهي عشر سنن خمس في الرأس وخمس في الجسد فأما التي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب والفرق لمن طول شعر رأسه وروي أن من لم يفرق شعره فرقه الله يوم القيامة بمنشار من نار وأما التي في الجسد فالاستنجاء والختان وحلق العانة وقص الأظافر وتنف الإبطين»^١

و ثالثاً: إن الأمر وإن كان ظاهراً في الوجوب، إلا أنه ليس في الرواية أمر بالنسبة إلى إعفاء اللحية وغيره من الموارد المذكورة، و الأمر إنما تعلق بإتباع عن ملته عليه السلام، و لا شك في أن فيها واجبات ومستحبات، و أما كون إعفاء اللحية من الواجبات في ملته فيحتاج إلى دليل آخر. كما أن الأمر بتأسي بالنبي ﷺ لا يدل على لزوم الإتيان بجميع ما صدر عنه على وجه الوجوب.

و منه يظهر ما في كلام صاحب الدراسات حيث قال: «أن ظاهر الأمر الوجوب فيجب حمله على ذلك إلا فيما ثبت خلافه، لا نقول: إن الصيغة وضعت للوجوب بحيث يكون إرادة الندب منها مجازاً، بل نقول: إنها وضعت للبعث، و العقل يحكم بلزوم إتيان العبد لما أمر به المولى واستحقاقه للذم والعقاب على فرض المخالفة إلا فيما ثبت الترخيص فيها، فالوجوب حكم العقل و موضوعه أمر المولى ما لم يرخص في خلافه. و التفكيك في فقرات الرواية بحمل البعض على الوجوب و البعض الآخر على الاستحباب ليس بعزيز في أخبارنا»^٢

و الحاصل عدم دلالة الآية الشريفة على و ما ورد في تفسيرها على حرمة حلق اللحية.

الآية الثانية: قوله تعالى في سورة النساء حكاية عن الشيطان: «وَلَا ضِلَّكُمْ وَلَا مَنِيتُمْ وَلَا مَرْتُمْ فَلْيَتَكَّنْ أَذَانُ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتُمْ فَلْيَغِيرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُبِينًا»

بتقريب: أن الظاهر منها حرمة تغيير خلق الله مطلقاً؛ و خلق اللحية من مصاديقه، فهو حرام.

١. الهداية بالخير، ص ٨٢.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٣، ص ١١٧.

و قد استدل بها كثير من العامة و بعض الخاصة، منهم صاحب المنية في حكم الشارب و اللحية.^١
و فيه: أنه لا يمكن الإلتزام بما هو الظاهر من حرمة مطلق التغير، لإستزام حرمة جميع التصرفات في خلق الله تعالى و مصنوعاته و كل ما يكون تغييراً فيه بنحو من الأنحاء، كإزالة الشعر من أجزاء أخرى من الجسم غير اللحية، و حتى في مثل جري الأنهار و غرس الأشجار و حفر الآبار و قطع الأخشاب و قلم الأظفار و غيرها من التغيرات في مخلوقاته، و هو كما ترى.

و أما دعوى حرمة إلا ما خرج بالدليل و القول بخروج هذه الموارد تخصيصاً، فمستلزمة لتخصيص الأكثر، مع أن التعبير بكونه التغير في خلق الله تعالى من أوامر الشيطان، أب عن التخصيص.

مضافاً إلى أن المراد من تغيير خلق الله الذي يأمر به الشيطان؛ هو تغيير دين الله تعالى، كما روي في تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى «وَلَا تُزَيِّنْ لَهُمْ قَوْلَ اللَّهِ» : «قَالَ: أَمَرَ اللَّهُ بِمَا أَمَرَ بِهِ.» و عن أبي جعفر عليه السلام فيه: «قَالَ: دِينَ اللَّهِ»^٢

و أما السنة؛ فروايات

الرواية الأولى: ما رواها الشيخ الصدوق في الفقيه و نسبها إلى النبي صلى الله عليه وآله جزماً و قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: حَقُّوا الشَّوَارِبَ وَ اغْفُوا اللَّحَى وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^٣

و الكلام فيها تارة من جهة السند و أخرى من جهة الدلالة:

أما من جهة السند؛

فغير معتبرة؛ فإن الصدوق رواها في الفقيه مرسلأ و في معاني الأخبار مسنداً بإسناد ضعيف.^٤

و لكن مع ذلك؛ فقد يقال بإعتبارها لأحد وجهين:

الوجه الأول: أن إسناد الصدوق جزماً إلى النبي، ظاهر في تمامية سندها عنده أو وثوقه بصورها. و هي

١. المنية في حكم الشارب و اللحية ؛ ص: ٣٤.

٢ تفسير العياشي؛ ج ١، ص ٢٧٦.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١، ص: ١٣٠.

٤. معاني الأخبار، ص ٢٩١.

من مراسيله المعتمدة.

وفيه: ما مرّ مراراً من أنّ إسناده جزءاً إلى المعصوم لا يدلّ على حجّة الرواية عنده، بل أنّه من التفتّن في التعبير، والشاهد عليه أنّه يروي رواية في موضعين؛ ويسندها جزءاً إلى المعصوم في موضع دون موضع آخر.

الوجه الثاني: أنّ النقل مستفيض بحيث يحصل الوثوق بصوره.

قال مولى صالح المازندراني في شرح الكافي في ذيل الرواية الآتية: «وفيه دلالة على أنّ حلق اللحية كان حراماً في الشريعة السابقة و أمّا في هذه الشريعة فلا دلالة فيه عليه، نعم في بعض الروايات دلالة عليه وان كان في السند كلام»^١ و الظاهر أنّ مراده من بعض الروايات، هو هذه الرواية.

و استشكل عليه المحقق الشعراني في حاشيته عليه: «لا ينبغي التردد في صدور ما ورد في ذلك عن النبي ﷺ من جهة الإسناد لإتفاق الرواة من العامة والخاصة على نقله و شهرته بينهم و قيام القرائن عليه»^٢

أقول: أنّه لا شك في إتفاق العامة على نقله و شهرته بينهم.

فقد روي بطرق مختلفة عن النبي ﷺ أنّه أمر بإعفاء اللحي و حفّ الشوارب و النهي عن التشبه باليهود والمجوس، إلّا أنّه لا يمكن الإعتماد على ما روي عنهم لإشتمال أسانيدهم على الضعفاء.^٣

و أمّا دعوى إتفاق الخاصة على نقله، فممنوعة، فالرواية لم ترد في مصادرنا الحديثية، و إنّما رواه الصدوق في الفقيه مرسلًا و في معاني الأخبار بسند ضعيف فيه عدّة مجاهيل.^٤

١. شرح اصول الكافي، ج ٦، ص ٢٨٦.

٢. نفس المصدر.

٣. منها: ما رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٥٠/١ بسنده عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، قال: «أعفوا اللحي، وأحفوا الشوارب». و كذا روى بسنده عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «خالفوا المشركين، و قروا اللحي، و أحفوا الشوارب». و أيضاً بسنده عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ، قال: «جزّوا الشوارب، و أرخوا اللحي، و خالفوا المجوس». و بسنده عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشر من الفطرة: قصّ الشارب و إعفاء اللحية. الحديث». و منها: ما رواه ابن أثير في الكامل في التاريخ: ٩٧/٢: «إنّ رجلين قدما على رسول الله ﷺ [من قبل كسرى] و قد حلقا لحاهما و أعفيا شواربهما، فكره النظر إليهما و قال: «ويلكما من أمركما بهذا؟» قالّا: ربّنا - يعنينان الملك - فقال ﷺ: «لكن ربّي أمرني أن أعفى لحيّتي و أقصّ شاربي». و رواه المحدث الثوري في مستدرك الوسائل ٤٠٧/١ عن الكازروني في المنتقى مع إختلاف في المتن.

٤. رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار، ص ٢٩١ عن شيخه الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتّبة [الذي لم يرد فيه توثيق و إن ترضى عليه

وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الدَّلَالَةِ:

فقوله ﷺ - على فرض الصدور -: «حَقُّوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللَّحَى» يدلُّ على وجوب إحقاء الشوارب وإعفاء اللحية بمقتضى ظهور الأمر في الوجوب، و قال المحدث الفيض: «الحَقُّ الإحقاء وهو الاستقصاء في الأمر والمبالغة، وإحقاء الشوارب المبالغة في جزه، والإعفاء الترك^١، وإعفاء اللحية، أن يوفَّر شعرها، من عفى الشيء إذا كثر، وأعفوا عن اللحية، أي: لا تستأصلوها، بل اتركوا منها ووفَّروا^٢» وعليه؛ أنَّ وجوب إعفاء اللحية وتركها وإبقائها حتى يكثُر ويطول، يلازم حرمة حلقها.

و قد نوقش في دلالتها على حرمة حلق اللحية بعدة مناقشات:

الأولى: قال المحقق الخوئي^٣ ما ملَّخصه: أنَّ إعفاء اللحية بمعنى تركها وإرسالها وإبقائها بما لا يزيد على القبضة - على ما يستفاد من أخبار أهل البيت (عليهم السلام) -، ليس بواجب قطعاً، بل أنَّه مأمور به إستحباً، فعليه لا يدلُّ الأمر به على حرمة حلق اللحية.

الثانية: أنَّه لا شك في إستحباب إحقاء الشارب، و قرينة السياق يقتضي إستحباب أعفاء اللحية أيضاً.

الثالثة: أنَّ المحرَّم بالعنوان الأولي على ما هو الظاهر من الروايات - على فرض تمامية دلالتها - هو عنوان التشبه باليهود و المجوس، فالحكم يدور مدار صدق عنوان التشبه و ينتفي بإنتفائه، فلا يحرم حلق اللحية و ترك الشارب عند عدم صدقه كما هو كذلك في عصرنا.^٤

الرابعة: ما أشار إليه المحقق الخوئي من أنَّ النهي الوارد فيها عن التشبه بالمجوس إنما ورد عقيب الأمر بالإحقاء و الإعفاء، لأنَّهم كانوا يحلقون اللحية و يتركون الشوارب، و التشبه بهم يحصل بالأمرين أعفاء

الصدوق [عن محمد بن جعفر الأسدي] و هو ثقة جليل القدر من سفراء الممدوحين [عن موسى بن عمران النخعي عن عمه الحسين بن زيد] و لم يرد فيهما توثيق و إن كانا من رجال كامل الزيارات [عن علي بن غراب] و هو أيضاً ضعيف من رجال العامة [قال حدثني خير الجعاف جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن أبيه (عليه السلام): «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَقُّوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللَّحَى وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْمَجُوسِ».

١. راجع: معجم مقانيس اللغة؛ ج ٤، ص ٥٦؛ جمهرة اللغة؛ ج ٢، ص ٩٣٨؛ المحكم و المحيط الأعظم؛ ج ٢، ص ٣٧٣؛ لسان العرب؛ ج ١٥، ص ٧٥.

٢. الوافي، ج ٦، ص: ٦٥٧.

٣. راجع: مصباح الفقاهة؛ ج ١، ص: ٢٥٩؛ محاضرات في الفقه الجعفري، ج ١، ص: ٢٦٣.

٤. و هو من قبيل ما رُود عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة؛ الحكمة ١٧ عندما «سئل الرسول ﷺ: "غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ". قال: "إِنَّمَا قَالَ ﷺ ذَلِكَ وَ الدِّينُ قُلٌّ، فَأَمَّا الآنَ وَ قَدْ اتَّسَعَ نَطاقُهُ، وَ صَرَبَ بِجِرَانِهِ، فَأَمْرٌ وَ مَا اخْتَارَ".

الشوارب و حلق اللحية، و المحرم هو مجموع الأمرين، فلا يدل هذا النهي على حرمة حلق اللحية و الشارب معاً أو إبقاءهما معاً، فإن نفي التشبيه يحصل بفعل أي منهما.^١

أقول: و هذه المناقشات كلّها غير واردة؛

أما الأولى: فلأنّ إستحباب إعفاء اللحية بمعنى تركها و إرسالها إلى حدّ القبضة؛ ليس قطعياً و ضرورياً، و لا إجماعياً لعدم تعرّض الفقهاء لهذه المسئلة.

فعلى فرض تماميّة السند، لا يبعد أن يستفاد منها الوجوب. كما هو ظاهر المحقّق النائي حيث قال في جواب إستفتاء: «ما جرت عليه عادة الشبان من إبقاء مقدار الشعيرة مثلاً أو نحو ذلك لا يبعد حرّمته و لو أبقي مقدار القبضة و قصّ الزائد لا يبعد جوازه و لو كانت اللحية دون القبضة ففي جواز قصّ ما لا يتوقف عليه صدق اللحية إشكال و قد رخصت الرجوع في ذلك الى الغير»^٢

و قال في مسئلة آخر: «عدم جواز حلق اللحية من الواضحات الغنية عن السؤال و كذا قصّها بالمكيّة أو المقراض و أما الأخذ منها و قصّها قدر ما لا يضرب بصدق اللحية، فالقدر الذي لا إشكال فيه هو القدر الزائد على حدّ القبضة و عندي في جواز أخذ ما كان حد القبضة إشكال و قد رخصت للغير في الرجوع في ذلك»^٣

و أما الثانية: فلأنّ قرينة السياق من أضعف القرائن التي لا يرفع اليد بها عن الأمر الظاهر في الوجوب. مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون المراد من حفّ الشارب الأخذ منه و عدم توفيره، و هو لا يبعد وجوبه.

و أما الثالثة و الرابعة: فلأنّه لا يستفاد منها أنّ مناط التحريم هو التشبّه بالمجوس، لعدم كونه فيها موضوعاً أو علّة للحكم حتي يدور الحكم مداره.

و الحاصل: أنّه لم يرد شيء من المناقشات عليها، فلو كانت معتبرة سنداً لتّمّت دلالتها على حرمة حلق اللحية.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكليني في الكافي الشريف عن: «علي بن محمد عن أبي علي محمد بن

١. راجع: مصباح الفقاهة؛ ج ١، ص: ٢٥٩، محاضرات في الفقه الجعفري، ج ١، ص: ٢٦٣.

٢. كتاب الفتاوى، ج ٢ ص ١٢٨، المسئلة ٢٠.

٣. نفس المصدر؛ المسئلة ٢٢.

إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى الْمَعْرُوفِ بِكَرْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خُذَاهِيٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرِو الْخَثْعَمِيِّ عَنْ حَبَابَةَ الْوَالِيَّةِ قَالَتْ: رَأَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي شُرْطَةِ الْخَمِيسِ وَمَعَهُ دِرَّةٌ لَهَا سَبَابَتَانِ يَضْرِبُ بِهَا بَيَّاعِي الْجَرِّيِّ وَالْمَارْمَاهِيِّ وَالتَّرْمَارِ وَيَقُولُ لَهُمْ يَا بَيَّاعِي مُسُوخَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَجُنْدُ بَنِي مَرْوَانَ فَقَامَ إِلَيْهِ فَرَأَتْ بَنُ أَحْنَفَ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَا جُنْدُ بَنِي مَرْوَانَ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَقْوَامٌ حَلَقُوا اللَّحَى وَفَتَلُوا الشَّوَارِبَ فَمُسِخُوا... الحديث»^١.

بتقريب: أنَّ حلق اللحية و قتل الشارب من المعاصي الكبيرة التي مسخوا لأجلهما.

و فيه: أنَّها ضعيفة سنداً لإشتماله على عدّة مجاهيل، فلا يمكن الإعتماد عليها. مضافاً على ما في دلالتها من القصور؛ كما أورد عليها العلامة المجلسي وأجاد بما ملخصه: أنَّها إنَّما تدلّ على حرمة حلق اللحية و قتل الشارب و مبخوضيتهما الشديدة في أمة من الأمم السابقة، و لا يثبت بها أنَّهما كذلك في شرعنا. و ليس الإمام عليه السلام في مقام ذم هذين الفعلين حتى يقال أنَّه يدلّ على حرمتهما في هذه الشريعة أيضاً، بل أنَّه في مقام ذم بيع المسوخ بهذا السبب كما أن مسوخ بني إسرائيل مسخوا لصيد السبت و ذكرهم هنا لا يدلّ على تحريمه.^٢

الرواية الثالثة: ما رواه محمد بن محمد بن محمد بن أشعث في الجعفریات: «يَسْنَدُهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله حَلَقُ اللَّحْيَةِ مِنَ الْمُثَلَّةِ وَمَنْ مَثَلَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ»^٣

و الرواية ضعيفة سنداً لما مرّ سابقاً من أنَّ الطريق بالكتاب معتبرٌ و أنَّ الواسطتين بين المؤلف و الإمام عليه السلام قثتان، إلَّا أنَّ ما بأيدينا من نسخة الجعفریات لا يمكن الإعتماد عليها لالقرائن الخمسة التي ذكرناها سابقاً، فراجع.

و أما دلالة؛ فقليل أنَّه لا شك في حرمة المثلة و هو قطع الأعضاء، الرواية تدلّ على أنَّ حلق اللحية من

١. الكافي؛ ج ١، ص ٣٤٦.

٢. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ ج ٤، ص: ٧٩.

٣. الجعفریات، ج ١، ص ١٥٧.

المثلة، فيكون حراماً و فاعله ملعون من قبل الله تعالى.

و قد ناقش المحقق الخوئي فيها أولاً بقوله: «أنَّ المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به، و عليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته، لكون ذلك مثلة و المثلة محرمة، فلا ترتبط بحلق اللحية بالاختيار، سواء أ كان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره». و ثانياً بقوله: «أنَّ اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضاً، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة. و يدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديدة»^١

و يلاحظ على الأول: إنَّ صدق المثلة على الحلق تنكيلاً و بقصد الهتك و الإهانة؛ لا يوجب إنصرافها إلى الحلق من جهة التعذيب و التنكيل؛ إذ قد يصدق المثلة على الحلق من دون قصد الهتك و الإهانة، و من دون أن يكون باب التنكيل، كما ورد في بعض الروايات من أنَّ حلق الرأس في غير حج و لا عمرة مثلة^٢. و **على الثاني:** إنَّ الظاهر من اللعن كما ذكرنا سابقاً هو الحرمة؛ و أمّا إستعماله في الكراهة في مورد إنَّما هو بحكم قرينة.

الرواية الرابعة: ما ورد فيه النهي عن تشبّه رجال بالنساء.

كما رواه في الكافي عن: «أبي عليّ الأشعريّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ؛ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ وَ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام [في حديث] لَعَنَ اللَّهُ... الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ»^٣

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٦٠

٢. راجع: وسائل الشيعة؛ ج ١٤، ص ٢٣١ ح ٣، ٦، ٧.

٣. الكافي؛ ج ٨، ص: ٧١.

بتقريب: أنَّ اللحية من علامات الرجال ومميّزاتهم، كما ورد في توحيد المفصل: «فَلَا يَرَأُ كَذَلِكَ حَتَّى يُدْرِكَ فَإِذَا أَدْرَكَ وَكَانَ ذَكَرًا طَلَعَ الشَّعْرُ فِي وَجْهِهِ فَكَانَ ذَلِكَ عَلَامَةَ الذَّكَرِ وَعَرَّ الرَّجُلُ الَّذِي يَخْرُجُ بِهِ مِنْ حَدِّ الصَّبَا وَشَبَّهِ النِّسَاءِ» و حلقها من أظهر مصاديق تشبه الرجال بالنساء الذي ورد فيه اللعن من الله تعالى في هذه الرواية.

أقول: و قد تقدّم البحث عن روايات النهي عن تشبه كلّ من الرجل و المرأة، و قلنا أنّها على فرض تمامية سند بعضها، لا يستفاد منها حرمة مطلق التشبه في كلّ شيء؛ بل المراد من التشبه المحرّم و القدر المتيقّن منه هو تأنّث الرجل و تذكر المرأة. كما ورد في معتبرة السكوني «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ كَلَامُهُ كَلَامَ النِّسَاءِ، وَ مَشِيَّتُهُ مَشِيَّةَ النِّسَاءِ، وَ يُمْكِنُ مِنْ نَفْسِهِ، فَيَنْكَحُ كَمَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ، فَارْجُمُوهُ، وَ لَا تَسْتَحْيُوهُ»^١ و في رواية أبي خديجة: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ قَالَ: وَ هُمُ الْمُخْتَنُونَ، وَ اللَّاتِي يَنْكِحْنَ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا»^٢.

إلى هنا انتهى ما أفاده شيخنا الأستاذ مد ظلّه العالی من مباحث حلق اللحية في هذه السنة الدراسية، و كان ذلك في ١٨ ذي القعدة سنة ١٤٤٥ هـ في قم المقدّسة، ثمّ وقف فيضه قبيل شهر ذي الحجة و هو يسافر فيه إلى الحجّ؛ و الظاهر أنّه أراد أن يبحث في السنة القادمة عن مسألة الرشوة من دون أن يكمل مباحث حلق اللحية، فلذا نحن نتعرّض لبعض ما بقي من مباحثه على منهجه، حتى لا تكون ناقصة. و بالله نستعين في ذلك و نحمده على توفيقه لي في الحضور و الكتابة، و أسأله أن يطيل عمره و يوفّقني للحضور و الفهم و الكتابة، إنّه سميع مجيب.

١. نفس المصدر؛ ج ٧، ص ٢٦٨.

٢. نفس المصدر؛ ج ٥، ص ٥٥٠، ح ٤.

الرواية الخامسة: ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن نَقْلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزَنْطِيِّ قَالَ: «وَسَأَلْتُهُ [الإمام الرضا عليه السلام] عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ لِحْيَتِهِ قَالَ أَمَّا مِنْ عَارِضِيهِ فَلَا بَأْسَ وَأَمَّا مِنْ مُقَدِّمِهَا فَلَا»^١.

و روى الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام مثله.

و رواها أيضاً علي بن جعفر في مسائله، إلا أنّه قال في آخره: «فلا يأخذ».

و يقع الكلام فيها تارة في جهة السند و أخرى من جهة الدلالة؛

أما من جهة السند؛ فالرواية ضعيفة بأسناده الثلاثة.

و قد حقّقنا سابقاً أنّ ما استطرفه ابن أدريس من جامع البزنطي في آخر السرائر، لا يمكن الإعتماد عليه، لما ذكرناه من القرائن التي تدلّ على أنّ ما في يده من جامع البزنطي نسخة مخطوطة خلط فيها بعض الكتب مع بعضها.

و كذا سند الحميري، و هو ضعيف من جهة عبد الله بن الحسن، و هو مجهول لم يرد فيه توثيق، و لا يعتمد عليه.

و أمّا كتاب مسائل علي بن جعفر و ما ورد فيه؛ فقد تقدّم أيضاً الكلام في عدم الإعتماد عليه، و قلنا أنّ لهذا الكتاب نسختين: أحدهما ما روى عنه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن و هو غير معتبر. و الثاني: ما في يد الشيخ الحرّ العاملي و العلامة المجلسي، و في سنده عدة مجاهيل. مضافاً إلى ما بينهما من إختلافات كثيرة^٢. نعم؛ روى المشايخ الثلاثة في كتبهم الأربعة عنه بطريقتين معتبرتين. و النسبة بين النسختين و بين ما ورد في الكتب الأربعة، عموم من وجه. فلا يمكن الإعتماد إلا على ما روي عنه في الكتب الأربعة. و الرواية في ما نحن فيه ليست منها.

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٤.

٢. فإنّ نسخة قرب الإسناد مشتمل على ٥٣٣ رواية، مع أنّ كتاب علي بن جعفر -على ما نقل صاحب الوسائل- مشتمل على ٤٢٩ رواية، و القدر الجامع بينهما ٢٥٠ رواية، و في كلّ واحد منهما روايات كثيرة غير موجودة في الآخر.

وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الدَّلَالَةِ: فقد حكم المحقق الخوئي بأنَّ هذه الرواية هي العمدة في الدلالة على حرمة حلق اللحية وأخذها و لو بالنتف ونحوه.^١ بدعوى أنَّ الظاهر منها جواز الأخذ من العارضين، و عدم جواز الأخذ من مقدّم اللحية، و هو الذقن. فلذا أفتى على طبقها بأنَّ ما يحرم حلقه من اللحية هو الذقن.^٢

فالاستدلال مبنى على أمرين: الأول: كون المراد من «الأخذ من اللحية» هو الحلق. و الثاني: أنَّ العارض، بمعنى مطلق جانبي الوجه.

و في كلا الأمرين إشكال:

أما الأول: ففيه: أنَّه لا دليل على كون الأخذ بمعنى الحلق، بل الظاهر أنَّه بمعنى تقصيرها، فتدلّ حينئذٍ على عدم البأس في تقصير اللحية من العارضين و البأس في تقصيرها من الذقن، فحيث لا شك في عدم حرمة: فلا بدّ من حمل النهي فيها على كراهة تقصير الذقن و إستحباب تركه و توفيره إلى حدّ القبضة.

و أما الثاني: ففيه: أنَّ العارض كما عرفت، ليس بمعنى مطلق جانبي الوجه، حتى يقال بجواز حلقها بالكلية، بل هو خصوص الخدّ أو الشعر الذي ينبت عليه، و هو غير اللحية التي تنبت على العظمين و فوقها. فعلى فرض كون الأخذ بمعنى الحلق، لا يستفاد منها جواز حلق اللحية.

هذا؛ مضافاً إلى ما سيأتي من القرائن المتعدّدة التي تدلّ على أنَّ الكراهة و نفي الصلاح فيها بمعنى الحرمة و عمدتها ضرورة الفقه و إتفاق جميع الفقهاء من الخاصّة و العامّة من دون خلاف، و هو أعظم من الإجماع.

و الحاصل: أنَّ الرواية لا تدلّ على حرمة حلق اللحية و لا على ما شاع في عصرنا من حلق العارضين و إبقاء ما على الذقن و إبقاء ما على الذقن.

هنا روايات أخرى، لا تخلو إمّا عن قصور السند أو الدلالة، و لا فائدة في ذكرها.

وَأَمَّا الإجماع؛

١. مصباح الفقاهة ج ١ ص ٢٦١.

٢. صراط النجاة (المحشى للخوئي)؛ ج ٢، ص: ٢٨٥.

فقد إدعاه المحقق الخوئي بقوله: «المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة هو حرمة حلق اللحية»^١ و قال البلاغي: «ان جماعة من العلماء أرسلوا الفتوى بالتحريم إرسال المسلمات و لم يشيروا الى خلاف أو شبهة خلاف كما هو دأبهم في المسائل التي فيها خلاف»^٢.

و فيه: -مضافاً إلى كونه إجماعاً مدركياً، يحتمل أن يكون مستنداً إلى الأدلة المذكورة- لا يمكن دعوى الإجماع في مثل هذه المسئلة التي لم يتعرّض القدماء لها في كتبهم و إجماع المتأخرين على فرض ثبوته لا يفيد شيئاً.

و أما السيرة المتشرعة؛

فقليل أنها قطعية على إبقاء اللحية و عدم حلقها بين المتدينين من جميع فرق المسلمين و متصلة إلى زمان إلى عصر النبي ﷺ بحيث يذمّون حالقها، و هو عندهم من المنكرات في دين الإسلام لا يرتكبه الا متبع الهوى و الشهوات و من لا يقف عند حدود الشريعة و لا يبالي بنكير أهل الدين، بل يعاملون مع حالقها معاملة الفساق في الأمور التي تعتبر فيها العدالة.^٣

و فيه: أولاً: لا يمكن إحراز إتصالها إلى عصر المعصوم (عليه السلام) حتي يدعى تقريرهم لها، بل يحتمل أن تكون ناشئة من فتاوى الفقهاء المتأخرين بالحرمة. و يؤيده خلو كتب الفقهاء المتقدمين عن التعرّض لهذه المسألة. **و ثانياً:** أن السيرة القائمة على ترك العمل -على فرض إحرازها- لا تدلّ إلا على عدم الوجوب دون الحرمة، كما أن السيرة القائمة على الفعل لا تدلّ إلا على عدم التحريم، دون الوجوب.

و يتحصّل من جميع ما ذكرنا؛ أنه لا دليل على حرمة حلق اللحية و وجوب إبقائها، فمقتضى الصناعة هو الجواز للأصل، إلا أن هذه المسئلة من المسائلة العويصة التي يشكل الإفتاء فيها بالحرمة، كما أن الإفتاء فيها بالجواز أشكل. فلا بدّ من الحكم بالإحتياط الوجوبى بترك حلقها، لا لمجرد عدم الجراءة على مخالفة المشهور، بل لما عرفت من تمامية دلالة بعض الروايات على الحرمة.

و لا يخفى أن الظاهر من موضوع الحكم إعدام اللحية و إزالتها، فلا فرق في ذلك بين الحلق و التنف و

١. مصباح الفقاهة؛ ج ١، ص ٢٥٧.

٢. رسالة في حرمة حلق اللحية؛ ص: ١٥٥.

٣. راجع؛ مصباح الفقاهة؛ ج ١، ٢٦١. رسالة في حرمة حلق اللحية؛ ص: ١٥٥.

إستعمال الأدوية أو أكل الأقراص و غيرها ممّا يوجب إعدامها و إزالتها، سواء كان بالشفرة أو المقراض أو المكيّنة و آلة الحلاقة و غيرها.

و كذا لا يخفي أنّه لا فرق في الحكم التكليفي بين مَنْ يحلق لحية نفسه مباشرة أو بمباشرة غيره و بين من يحلق لحية غيره.

الأمر الرابع: في فروع المسئلة

هنا فروع ينبغي الإشارة إليه:

الفرع الأول: مقتضى العناوين الثانوية

لا شك في أنّ حرمة حلق اللحية- على القول بها- تكون كسائر الحرمات التي تسقط عند عروض بعض العناوين الثانوية، كالاضطرار و الإكراه و الضرر و الحرج التشبّه بالكفار على القول بحرّمته و نحوها.

و لكن لا يحكم بعدم الحرمة بمجزد الخوف من إستهزاء الآخرين و نحو ذلك، لأنّ حكم الله لا يغيّر لأجل السخرية و الإستهزاء.^١

الفرع الثاني: في النهي عن حلق اللحية

لا شك في أنّ موضوع الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، صدور فعل معروف أو منكر عن فاعل على وجه المعروف أو المنكر عنده، فلو كان حلق اللحية على رأي من ارتكبه، حراماً و منكراً -إجتهداً أو تقليداً- فيجب نهيه.

و أمّا على القول بوجوب الإجتنب عنه إحتياطاً، فقد ذهب الإمام الخميني إلى الإحتياط في النهي عنه و إنكاره وجوباً، ثمّ نفى خلوّ الوجوب عن البعد.^٢

و الظاهر أنّ الوجه في وجوب النهي عنه، هو أنّ الحاكم بلزوم الإحتياط في موارد، إمّا هو الشرع -فإنّه كما يحكم بلزوم موافقة الفتوى، يحكم بوجوب موافقة الإحتياط اللازم لتنجّز التكليف في كلتا صورتين- و

١. خلافاً للسيد الحكيم في منهاج الصالحين (المحشى للحكيم)؛ ج٢، ص: ١٨ و بتبعه السيد السيستاني منهاج الصالحين؛ ج٢، ص: ٢٠ حيث استثنى من حرمة حلق اللحية، ما إذا كان ترك لحلق يوجب سخرية و مهانة شديدة لا تتحمل عند العقلاء.

٢. تحرير الوسيلة؛ ج١، ص: ٤٦٦، المسئلة السادسة.

إما هو العقل -بدعوى أنّ مخالفة الإحتياط العقلي يعدّ نوعاً من أنواع التجزّي عند عدم مصادفة الواقع، و هو قبيح عقلاً كما أنّ رعاية الإطاعة و ترك المعصية بأيّ نحو كان لازم عقلاً-. فيجب النهي عن ترك الإحتياط الواجب لكونه منكراً شرعاً أو عقلاً.

و يلاحظ عليه: أنّه على القول بأنّ الحاكم بلزوم الإحتياط هو الشرع؛ فلا يجب النهي عمّا لا تعلم و لم تثبت حرمة في الشرع، و موارد الإحتياط الوجوبي من هذا القبيل، فإنّ حلق اللحية حينئذ يكون من الشبهات المصادقية للمنكر الشرعي، إذ لم تسقط الشبهة بالإحتياط الوجوبي. فلا مانع من جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب النهي عنه.

و أمّا لو قلنا بأنّ العقل هو الحاكم بلزوم الإحتياط، فيبني الحكم بوجوب النهي عنه، على اشتمال النهي عن المنكر، للمنكرات العقلية، حتى يقال: يجب النهي عنه لكونه تجزّياً و منكراً عقلياً. و لكن الأقوى عدم شمول الأدلة لها.

فعليه؛ أنّ في وجوب النهي عن حلق اللحية على القول بلزوم الإجتنب عنه إحتياطاً واجباً، تأمل.

الفرع الثالث: جواز إعطاء الزكاة لحالق اللحية

و الأنظار في إعتبار العدالة في مستحقي الزكاة مختلفة:

فهو معتبر عند القدماء من الفقهاء^١ قال صاحب الجواهر بعد ذكر القائلون بإعتبارها منهم بأنّه المشهور بينهم بالشهرة العظيمة القريبة من الإجماع^٢.

و ذهب إلى عدم إعتبارها؛ المحقّق في المعتبر^٣ و العلامة^٤ في أكثر كتبه. و قد نسب صاحب الجواهر إلى المتأخرين بقوله: «نعم؛ أكثر المتأخرين على عدم إعتبارها مطلقاً و حكاة في الخلاف عن قوم من أصحابنا»^٥ و قد

١. جمل العلم و العمل؛ ص: ١٢٥؛ الكافي في الفقه؛ ص: ١٧٢؛ المبسوط؛ ج: ١؛ ص: ٢٤٧؛ المهذب، ج: ١؛ ص: ١٦٩؛ الوسيلة، ص: ١٢٩؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج: ١؛ ص: ٤٥٩؛ غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ١٢٤.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج: ١٥؛ ص: ٣٨٩.

٣. المعتبر في شرح المختصر؛ ج: ٢؛ ص: ٥٨٠.

٤. مختلف الشيعة؛ ج: ٣؛ ص: ٢٠٨، تذكرة الفقهاء؛ ج: ٥؛ ص: ٢٦٥، نهاية الأحكام؛ ج: ٢؛ ص: ٣٩٦. «منتهى المطلب» ج: ٨، ص: ٣٦٤.

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج: ١٥؛ ص: ٣٨٩.

صَرَّحَ السيد صاحب العروة بعدم إعتبارها و قال: «و الأقوى عدم اشتراط العدالة و لا عدم ارتكاب الكبائر و لا عدم كونه شارب الخمر فيجوز دفعها إلى الفساق و مرتكبي الكبائر و شاربي الخمر بعد كونهم فقراء من أهل الإيمان» و تبعه كثير من الفقهاء من بعده حيث لم يعلّقوا على كلامه بشيء.

و الأقوى عندنا إشتراط عدم كون الشخص متجاهراً بالفسق، و هو من لا يبال عن ظهور الفسق لدى الناس. فعليه؛ لا إشكال في إعطاء الزكاة لحالق اللحية على القول بعدم إعتبار العدالة أو إعتبار عدم كون الشخص متجاهراً بالفسق، لعدم إحراز فسقه بحلق اللحية فضلاً عن كونه متجاهراً به.

و أمّا على القول بإشتراط العدالة؛ لا يجوز الإعطاء على الأحوط الوجوبي، للزوم إحراز العدالة حينئذ.

هذا كلّ بالنسبة إلى إعطاء الزكاة، و أمّا بالنسبة إلى الإقتداء به في الصلاة و قبول شهادته؛ الأحوط عدم الجواز؛ لأنّ معتبر في إمام الجماعة و الشاهد هو العدالة، بخلاف مستحق الزكاة، و المعتبر فيه عدم كونه متجاهراً بالفسق.

الفرع الرابع في مقدار اللحية قلّة و كثرة

حيث لم يرد في تحديد مقدار اللحية في جانب قلّة نصّ خاص، يخرج المكلف من حرمة حلقها، بصدق اللحية عرفاً، كما نبّه عليه المحقّق الخوئي.^١

و إنّما الكلام في مقدار اللحية من جانب الكثرة. حيث ورد الأمر في بعض الروايات السابقة بإعفاءها و توفيرها.

و هنا روايات نشير إلى بعضها:

و منها: ما رواه الشيخ الكليني عن: «الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ جَمِيعاً عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا زَادَ مِنَ اللَّحْيَةِ عَنِ الثَّبْصَةِ فَهُوَ فِي النَّارِ»^٢

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٦٢.

٢. نفس المصدر، ص ٤٨٦، ح ٢.

و منها: ما رواه أيضاً عن: «عَدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ سَعْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَدْرِ اللَّحْيَةِ قَالَ تَقْبِضُ بِيَدِكَ عَلَى اللَّحْيَةِ وَ تَجْرُ مَا فَضَلَ»^١

منها: ما رواه أيضاً: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَا زَادَ عَلَى الْقُبْضَةِ فِي النَّارِ يَغْنِي اللَّحْيَةَ»^٢

وهذه الروايات وإن كانت ظاهرة في حرمة إطالة اللحية زيادة عن القبضة، بمقتضى إستحقاق فاعله للنار، ووجوب جزّ ما فضل عنها بمقتضى الأمر به؛ إلا أنه -مضافاً إلى ضعف سندها- لم يفت أحد بظاهرها، و أمّا إستفادة الكراهة منها؛ فتبنتني على ما لا نقول به من التسامح في أدلة السنن و الكراهة.

الفرع الخامس: في حكم الشارب

و ما ورد فيه من الروايات، على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما ورد فيه الأمر بإحفاء الشارب و الأخذ منه، كونه من السنّة.

منها: ما أشرنا إليه سابقاً من رواية الصدوق في الفقيه و معانى الأخبار: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: حُفُوا الشَّوَارِبَ وَ أَغْفُوا اللَّحَى وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^٣

و منها: معتبرة السكوني: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّ مِنَ السُّنَّةِ أَنْ تَأْخُذَ مِنَ الشَّارِبِ حَتَّى يَبْلُغَ الْإِطَارَ»^٤

قال ابن أثير في النهاية: «و في حديث عمر بن عبد العزيز: "يقصّ الشارب حتى يبدو الإطار" يعني حرف الشفة

١. نفس المصدر؛ ح ٣.

٢. الكافي؛ ج ٦، ص ٤٨٧، ح ١٠.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١، ص: ١٣٠؛ معانى الأخبار، ص ٢٩١.

٤ الكافي؛ ج ٦، ص: ٤٨٧، ح ٦.

الأعلى الذي يحول بين منابت الشعور والشفة وكل شيء أحاط بشيء فهو إطار له»^١

و منها: معتبرة علي بن جعفر في الكافي الشريف: «عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَصِّ الشَّارِبِ أَمْ مِنَ السُّنَّةِ قَالَ نَعَمْ»^٢

هذه الرواية من الروايات التي رواه الكليني عن مسائل علي بن جعفر، بطريق معتبرة عن عمركي البوفكي كما ذكرناه سابقاً.

الطائفة الثانية: ما ورد فيه النهي عن إطالته.

منها: معتبرة أخرى عن السكوني: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يُطَوَّلَنَّ أَحَدُكُمْ شَارِبَهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَتَّخِذُهُ مَحَبًّا يَسْتَتِرُ بِهِ»^٣.

و منها: ما رواه الصدوق في العلل بإسناده: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يُطَوَّلَنَّ أَحَدُكُمْ شَارِبَهُ وَلَا شَعْرَ إِبْطِيهِ وَلَا عَاتِيَهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَتَّخِذُهَا مَحَبًّا يَسْتَتِرُ بِهَا»^٤

و لا شك في دلالة الطائفة الأولى على إستحباب قصّ الشارب و الأخذ منه و كونه من السنة، و الطائفة الثانية على كراهة إطالته، و لكن إعفاهه كما هو الشائع بين الصوفية في عصرنا مع نسبتهم الإعفاء إلى الشريعة من أظهر مصاديق التشريع المحرّم أو الافتراء.

الأمر الخامس: في حكم الإكتساب بحلق اللحية و أخذ الأجرة عليه

بعد ما مرّ من البحث في حكم حلق اللحية؛ يقع البحث في حكم الإكتساب به، و الإستيجار على عمل الحلق و إستحقاق الحالق الأجرة بعمله وضعاً و تكليفاً، و هو المقصود في النوع الرابع من أنواع المكاسب المحرّمة.

فقد مرّ سابقاً أنّه لا فرق في الحكم التكليفية بين من يحلق لحيته نفسه مباشرة أو بمباشرة غيره و بين من

١ النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج ١، ص: ٥٤.

٢ نفس المصدر، ح ٧.

٣ نفس المصدر، ح ١١.

٤ علل الشرائع؛ ج ٢، ص: ٥١٩، ح ١.

يخلق لحيه غيره. فلا شك في حرمة خلق لحيه الآخرين و الإكتساب به تكليفاً.

و كذا الحكم الوضعي؛ لما مرّ سابقاً من أنّ في إجارة الأعمال، يملك المستأجر عمل الأجير بدلاً عما يدفعه إليه من الأجرة، فإذا كان العمل المستأجر عليه بنفسه حراماً، فيحرم أخذ الأجرة عليه، لأنّ حرمة العمل عند الشارع بمعنى أنّه لا قيمة له عنده، فتمليكه غير مقدور شرعاً، و الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فأكل المال بإزاره أكل للمال بالباطل.

هذا كلّه على القول بحرمة خلق اللحية، و أمّا بناء على الأحوط وجوباً في تركه، فيجري أيضاً الإحتياط في الإكتساب به وضعاً و تكليفاً.

هذا تمام الكلام في مباحث خلق اللحية.