المحرمات فى الشريعة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين سيما بقية الله في الارضين واللعن على اعدائهم اجمعين.

يقع الكلام في الافعال المحرمة في الشريعة، ونتعرض اولاً، لأهمّ الموارد التي تعرض لها الشيخ الاعظم "قده" في المكاسب المحرمة.

تجسيم ذوات الارواح

الاول: تجسيم ذوات الارواح، فذكر الشيخ الاعظم "قده": تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسّمة بلا خلاف فتوى و نصّا، و كذا مع عدم التجسّم، وفاقا لظاهر النهاية و صريح السرائر و المحكيّ عن حواشي الشهيد و الميسيّة و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية و مجمع البرهان و غيرهم.

اقول: وافق السيد الخوئي "قده" في مصباح الفقاهة الشيخ الاعظم "قده" في الفتوى بحرمة رسم صور ذوات الارواح بالقلم والظاهر الاتفاق على عدم حرمة التصوير بآلات التصوير والذي يسمى بالفوتوغرافي، وقبل ان نبحث عن مقتضى الروايات فيه لا بأس أن نشير الى أنه وان كان القول بحرمة صنع مجسمة ذوات الارواح هو المشهور، لكن لا يتم نفي الخلاف فيه، فان الشيخ الطوسي "ره" ذكر في التبيان في تفسير قوله "ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظالِمُونَ" أي اتخذتموه إلهاً، لأنّ بنفس فعلهم لصورة العجل لا يكونون ظالمين، لأنّ فعل ذلك ليس بمحظور و إنما هو مكروه، و ما روي عن النبي صلّى اللّه عليه و آله أنّه لعن المصوّرين معناه: من شبّه اللّه بخلقه أو اعتقد فيه أنّه صورة، فلذلك قدّر الحذف في الآية كأنّه قال: اتخذتموه إلها[1]، ونحوه ما في مجمع البيان[2] والتبيان آخر كتاب ألّفه الشيخ كما قاله ابن ادريس في السرائر[3]، والمهم كون الاجماع في المسألة مدركيا بعد كثرة الروايات الواردة في المقام، فلا يكون كاشفا عن الارتكاز المتشرعي المتصل بزمان الائمة (عليهم السلام)، فلو تمت المناقشة في الروايات انفتح المجال أمام الفقيه للفتوى بالجواز مع كثرة ابتلاء الناس بصنع المجسمات ذوات الارواح، من لعب الاطفال، بل قد يكون لاغراض غير لهوية كصنع ما يسمى بالروبات، او قد يكون لاغراض تعليمية كصنع مجسمة الانسان لتعليم طلبة علم

---

[1] - التبيان ج ١ص ٢٣٦

[2] - مجمع البيان ج١ص١٠٩

[3] - السرائر ج٢ص ٥٦٣

الطب، وقد كان شيخنا الاستاذ "قده" يفتي بكراهته دون حرمته[1]، لمناقشته في تلك الروايات إما سندا او دلالة، والسيد الإمام قده" وان كان يفتي بحرمة صنعنها لكن يظهر منه اختصاص الحرمة بالصنع باليد لا في المصانع الذي تخلق المجسمة، فقال: إنّ الظاهر من الأدلّة هو حرمة تصوير الصور و تمثيل المثال، و هما لا يشملان إلّا للمصنوع بيد الفاعل مباشرة بمعنى صدور عمل التصوير منه و بيده، كما كانت صنعة الصور كذلك في عصر صدور الروايات، فلا يشملان لإيجاد الصور كيف ما كان.

فلو فرضت ماكينة صنعت لإيجاد المجسّمات و باشر أحد لاتصال القوّة الكهربائيّة بها فخرجت لأجلها الصور المجسّمة منها، لم يفعل حراما و لم تدلّ تلك الأدلّة على حرمته، لعدم صدق تصوير الصور و تمثيل المثال عليه. فلو نسبا إليه كان بضرب من التأويل و التجوّز، فإنّ ظاهر "من صوّر صورا أو مثّل مثالا" سيّما في تلك الأعصار صدورهما من قوّته الفاعلة، فيكون هو المباشر لتصويرها.

فكما أنّ قوله: "من كتب كتابا" لا يشمل من أوجد الكتابة بالمطابع المتعارفة أو أخذ الصورة منه، فمباشر عمل المطبعة و أخذ الصور ليس كاتبا و لا كتب شيئا، كذلك صاحب الماكينة العاملة للصور و كذا المصوّر ليسا مصوّرين و ممثّلين للصور و المثل إلّا بضرب من التأويل و التجوّز، و لا يصار إليه إلّا بدليل و قرينة، من غير فرق بين الصور المنطبعة في الزجاجة و المنعكسة منها إلى الصحائف، و إن كان عدم الصدق في الأوّل أوضح.

نعم، لو كان وجود شيء مبغوضا في الخارج كان إيجاده بأيّ نحو كذلك، لاتحاد الإيجاد و الوجود ذاتا و إنّما اختلافهما بالاعتبار، تأمّل، لكن لم يحرز في المقام ذلك، بل سيأتي أنّ الأقوى جواز اقتناء الصور و عدم وجوب كسرها، فعليه لا دليل على حرمة إيجادها بأيّ نحو كان.

إلّا أن يدّعى أنّ ذلك المدّعى لو تمّ في مثل قوله: "من صوّر صورة أو مثالا" لا يتمّ في مثل قوله: "مثّل مثالا"، فإنّ الظاهر منه حرمة مثول المثال و هو شامل للإيجاد، أو مخصوص به، أو يدّعى إلغاء الخصوصيّة عرفا و فهم الإيجاد التسبيبي من الأدلّة بإلغائها، و هما أيضا محلّ إشكال و منع، لأنّ الظهور المدّعى إنّما هو لهيئة الفعل فإنّها ظاهرة في الإيجاد المباشري إلّا مع قيام قرينة من غير فرق بين الموارد، بل الظاهر من قوله "من مثّل صورة أو مثالا" هو تصوير الصورة و تمثيلها بقدرته و علمه بذلك الصنع، و المباشر لاتّصال القوّة بالمكينة أو لإلقاء الجصّ في القالب ربّما لا يكون مصوّرا و عالما بالتصوير و لا قادرا عليه.

نعم، في بعض الأحيان تقوم القرينة على التعميم، أو على التخصيص بغير المباشرة، و هو أمر آخر.

---

[1] - راجع رسالته الفارسية ص

و أمّا في مثل المقام الذي كان المتداول في التصوير و التمثيل تحصيلهما بمباشرة اليد و قدرة الصنع، و ربما يفعل بمثل المكائن و القوالب كما في هذا العصر و لم يكن ذلك أيضا متداولا في تلك الأعصار حتى يكون التداول قرينة على إرادة الأعمّ، فالظاهر من الأدلّة هو النحو الأوّل، و التعميم يحتاج إلى دليل و هو مفقود.

و دعوى إلغاء الخصوصيّة أيضا ممنوعة، و لا أقل من الشكّ فيه. نعم لو كان وجودها مبغوضا كان الأمر كما ذكر و يأتي الكلام فيه، و لكن الاحتياط بتركه مطلقا لا ينبغي أن يترك[1].

هذا وقد يقال: انه يستفاد من الروايات أنّ المنع عن التصوير كان بلحاظ ما ورثوا من أسلافهم من توهّم القداسة للصور، فإذا فرض عدم الاحترام و التقديس فلا منع، فالمنع يكون يختص بذلك الزمان الذي بقيت قداسة المجسمات في نفوس الناس او كان التجسيم في معرض ذلك[2].

وكيف كان: فلابد من ملاحظة الروايات:

الرواية الاولى: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان[3].

وتقريب الاستدلال بها أن مفهومها أنه ان كان التمثال فردا من الحيوان ففيه بأس، واطلاقه موضوعا يقتضي تعلق البأس بصنعه، واطلاقه حكما يقتضي كون البأس تحريميا، اي غير مقرون بالترخيص، وقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" أن هذه الصحيحة أظهر ما في الباب من حيث شمولها للصورة بنحو النقش، و ذلك بقرينة تمثال الشمس و القمر الذي يكون بالنقش عادة.

واورد عليه السيد الامام "قده" **أوّلا:** أنّ محلّ البحث هو حكم عمل التصوير، و ليس وجه السؤال في الصحيحة معلوما لاحتمال أن يكون السؤال عن اللعب بها أو عن اقتنائها أو عن تزويق البيوت بها أو عن الصلاة في قبالها. و دعوى الانصراف إلى تصويرها ممنوعة، بل يمكن أن يقال: إنّ السؤال عن التماثيل بعد الفراغ عن وجودها.

و ثانيا: منع ظهورها في الحرمة، و ما يقال: إنّ البأس هو الشدّة و العذاب المناسبان للحرمة كما ترى، فإنّ استعمال "لا بأس" في نفي المرجوحيّة و الكراهة شائع.

وثالثا: ان ما ذكر من كون المتعارف نقش تمثال الشمس و القمر لا تجسيمهما فهو ممنوع، بل كان تجسيمهما ذلك الزمان متعارفا، وحينئذ فلا اطلاق في عقد المستثنى لنقش الحيوان لعدم كون

---

[1] - المكاسب المحرمة ج1ص ٢٦٩اقول: اشكل قده في تحرير الوسيلة لاجل ذلك في وقوع التذكية بالذبح بالماكينة الجديدة.

[2] - دراسات في المكاسب المحرمة ج ٢ص٥٩٣

[3] - وسائل الشيعة، ج١٧، ص: ٢٩٦

الكلام مسوقا لبيان حكم المستثنى حتى يؤخذ باطلاقه[1].

كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنها لا دلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدري، حيث ان من المحتمل رجوع السؤال فيها الى اقتناء الصور، لا يقال: على تقدير كون المراد منها السؤال عن الاقتناء تكون دالة على حرمة التصوير ايضا، حيث ان حرمة الاقتناء لازمها حرمة صنعها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء الصورة و جواز صنعها، فتثبت حرمة الصنع على كل تقدير، إما بدلالتها المطابقية، أو الالتزامية، فإنه يقال: إذا كان النهى فيها عن الاقتناء فيحمل على الكراهة لا محالة، لما يأتي من القرينة الواضحة عليها، و كراهة الاقتناء لا تلازم حرمة العمل[2].

وقد يجاب عن هذا الاشكال بأنّه لا مانع من الأخذ بإطلاق السؤال و الجواب، إذ المفروض تعلّق السؤال بالذوات و هي لا يتعلق بها حكم شرعي إلّا بلحاظ الأفعال المتعلقة بها، فإذا فرض هنا أفعال مختلفة متعلّقة بها و كان الجميع محلا للابتلاء فترك استفصال الإمام (عليه السّلام) يكون دليلا على العموم.

وفيه أن النهي حيث لا يتعلق بالتمثال، بل لابد من تعلقه بفعل المكلف، فمتعلق النهي محذوف، وحذف المتعلق يوجب الاجمال، وليس مفيدا للعموم، فقول محمد بن مسلم "سألته عن تماثيل الشجر والشمس والقمر" مجمل من حيث المسؤل عنه وأنه هل هو صنعها او الانتفاع بها، فان احرزنا اجمال السؤال الموجه الى الامام (عليه السلام) فترك استيضاح الامام يوجب انعقاد الاطلاق في جوابه (عليه السلام) ولكننا نحتمل أن سؤاله كان واضحا في حد ذاته وانما صار مجملا لنا او نقله الراوي مجملا فلا ينعقد الاطلاق في جواب الامام، وحيث يحمل النهي عن تمثال الحيوان بناء على ارادة الاقتناء على الكراهة بمقتضى الروايات فلا يكون العلم الاجمالي بالنهي عن الصنع او الاقتناء منجزا، والدليل على عدم حرمة الاقتناء صحيحة علي بن جعفر قال: سألته عن البيت قد صور فيه طير أو سمكة- أو شبهه يلعب به أهل البيت- هل تصلح الصلاة فيه- قال لا حتى يقطع رأسه أو يفسده- و إن كان قد صلى فليس عليه إعادة[3]، وهذه الرواية لها سندان: احدهما البرقي في محاسنه عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر، والآخر الحميري عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر والسند الاول تام، وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن كتاب المحاسن كان مهجورا منذ

---

[1] - المكاسب المحرمة ج١ص ٢٦٢

[2] - ارشاد الطالب ج ١ص١٢٣

[3] - وسائل الشيعة؛ ج۴، ص: ۴۴۱

اعصارٍ، فليست نسخه مشهورة فليس بمهم، لحصول الوثوق بعد عدم اضطراب في المتن المنقول الذي نقله.

وان كان في السند الثاني اشكال لعدم ورود توثيق في حق عبد الله بن الحسن وان حاولنا اثبات وثاقته لاكثار الحميري الرواية عنه، وهذه الصحيحة هي المستند لجواز اقتناء مجسمة ذي الروح، وأما صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أحدهما (عليهما السلام) عن التماثيل في البيت فقال لا بأس إذا كانت عن يمينك و عن شمالك و عن خلفك أو تحت رجليك و إن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا[1]، فهي مطلقة من حيث كون التمثال ذا روح وغير ذي روح، فلا تجدي شيئا، حيث ان امر الصحيحة السابقة لمحمد بن مسلم كان دائرا بين كون المراد منها النهي عن صنع مجسمة ذي الروح او كون المراد منها النهي عن اقتناءها وعلى الثاني تكون مخصصة لهذه الصحيحة الثانية لمحمد بن مسلم، فتكون حجة إما على حرمة صنع مسجمة ذي الروح، او حرمة اقتناءها وتدل بالفحوى على حرمة الصنع، فالمهم صحيحة علي بن جعفر.

وأما ذكره السيد الامام في الاشكال الثاني من أن مفهوم نفي البأس وهو ثبوت البأس في تمثال الحيوان اعم من الحرمة ففيه أن ظاهره الحرمة ولا اقل من كونه حجة عقلائية عليها كما هو رأيه في صيغة النهي، فهل ترى أنه لو قال المولى لعبده "ان كان السائل فقيرا فلا بأس أن تعطيه درهما" أنه لو كان السائل غنيا فاعطاه الدرهم لم يستحق العقاب؟.

وأما ما ذكره من أن هذا الاستثناء ليس له اطلاق بالنسبة الى حرمة جميع انواع التمثال كرسم الحيوان من دون تجسيم، فهذا اشكال عام في عموم المستثنى بعدم ظهور الجملة الاستثنائية الا في كون المقصود بالأصالة هو بيان حكم المستثنى منه، لاالمستثنى، فلو قال شخص "لااطالع كتابا الا كتاب من كان فقيها" فلايعني أنه يطالع كتاب كل فقيه، او قال "لاآكل طعاما الا ما كان فيه ملح" فلايعني أنه يأكل كل طعام يكون فيه ملح، وهكذا لو قيل "لايجوز التقليد الامن المجتهد" فهذا لا يفيد جواز التقليد من كل مجتهد، والصحيح تمامية الاطلاق في المستثنى بشهادة الوجدان بصحة التمسك بعموم المستثنى في مثل "لاتكرم الفاسق الا اذا كان عالما" او "اكرم العالم الا اذا كان فاسقا" ويشهد على ذلك انه لو قال المولى لعبده اولاً "لاتدخل عليّ أحدا" ثم قال "لاتدخل عليّ الا من كان عالما" فأدخل عليه العبد عالما فاسقا لميصح أن يعاتبه المولى بأنك لمادخلت عليّ هذا

---

[1] - وسائل الشيعة؛ ج۴، ص: ۴۳۶

العالم الفاسق، وهذا يعني أن العرف يفهم منه الاطلاق، وبذلك يتم مفهوم الاستثناء، وأما النقض بمثل قوله "لااطالع الكتب الا كتاب الفقيه" و"لاآكل من الطعام الا ما كان فيه ملح" و"لايجوز التقليد الامن المجتهد"، فجوابه أنه في هذه الامثلة توجد قرينة عرفية على كون المتكلم في مقام الاهمال بلحاظ المستثنى، وأنه في مقام بيان الشرطية ولا اطلاق لها لنفي شرطية شيء آخر، مثل قوله "لاصلاة الا بطهور"، بل في مثال "لايجوز التقليد الا من المجتهد" قد ارتكز في الاذهان اعتبار شرائط في جواز تقليد المجتهد، فلايظهر من هذا الخطاب أنه في مقام الغاء تلك الشرائط.

وكيف كان فلم تتم دلالة الرواية الاولى.

الرواية الثانية: ما في المحاسن عن أبيه عن ابن سنان عن أبي الجارود عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج من الإسلام[1]، ورواه في التهذيب باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن ابي الجارود عن الاصبغ بن نباتة[2] .

وسندها ضعيف من جهتين:

١- الاشكال في وثاقة محمد بن سنان، فقال النجاشي: هو رجل ضعيف جدا لايعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به[3]، وقال في ترجمة مياح المدائني: ضعيف جدا، له كتاب يعرف برسالة مياح، وطريقها أضعف منها، وهومحمد بن سنان[4]، وقال الشيخ "ره": محمد بن سنان ضعيف[5]، وقال في التهذيب والاستبصار: محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا، وما يستبد بروايته ولايشركه فيه غيره لايعمل عليه[6].

وقد ضعفه المفيد في رسالته العددية فقال: محمد بن سنان مطعون فيه، لاتختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لايعمل عليه في الدين.

ونقل الكشي عن محمد بن مسعود العياشي قال عبد الله بن حمدويه: سمعت الفضل بن شاذان يقول: لاأستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان، وذكر الفضل في بعض كتبه أن من الكاذبين

---

[1] - وسائل الشيعة ج٥ص ٣٠٦

[2] - تهذيب الاحكام ج ١ص ٤٥٩

[3] - رجال النجاشي ص ٣٢٨

[4] - رجال النجاشي ص٤٢٤

[5] - رجال الطوسي ص٣٦٤

[6] - تهذيب الاحكام ج٧ص٣٦١الاستبصار ج٣ص٢٢٤

المشهورين ابن سنان، و ليس بعبد الله.

ومع هذه التضعيفات لا يجدي ما ذكره الشيخ المفيد في الارشاد من أن محمّد بن سنان ممّن روى النصّ على الرضا من أبيه عليهما السلام، وانّه من خاصّته و ثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته[1].

٢- الاشكال في وثاقة ابي الجارود زياد بن المنذر الهمداني، وان وثقه السيد الخوئي "قده" لوجهين: احدهما: شهادة الشيخ المفيد "ره" في الرسالة العددية بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام، و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم، ثانيهما: وروده في تفسير علي بن ابراهيم القمي، وقد قال في ديباجة التفسير: نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم.

اقول: أما شهادة المفيد فالاعتماد عليها مشكل، فان ما ذكره يشتمل على تعظيم وتجليل شديد لايتلائم مع ما هو المسلَّم من ضلالته وان فرض كونه ثقة في حديثه، بل كلامه في الرسالة العددية ليس ظاهرا في توثيق كل واحد واحد من الرواة الذين ذكر رواياتهم، فانه ذكر فيها اولاً أن ما تعلق به اصحاب في ان شهر رمضان لايكون اقل من ثلاثين يوما فهي احاديث شاذة قد طعن نقاد الآثار من الشيعة في سندها، فمن ذلك حديث رواه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص أبدا، وهذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه طريقه محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين[2]، ثم قال: أما رواة حديث أن شهر رمضان شهر من شهور السنة يكون تسعة و عشرين يوما و يكون ثلاثين يوما هم فقهاء أصحاب أبي جعفر و أبي عبد الله و أبي الحسن موسى بن جعفر و أبي الحسن علي بن موسى و أبي جعفر محمد بن علي و أبي الحسن علي بن محمد و أبي محمد الحسن بن علي (عليهم السلام) والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة، فممن روي عن أبي جعفر الباقر هو محمد بن مسلم، ومحمد بن قيس، وروى محمد بن سنان عن أبي الجارود قال سمعت أبا جعفر محمد بن علي (عليه السلام) يقول صم حين يصوم الناس و أفطر حين يفطر الناس فإن الله جعل الأهلة مواقيت،

---

[1] - الارشاد ص٣٠٤

[2] - الرد على أصحاب العدد ص ١٩

ثم ذكر روايات رواة آخرين[1]، فترى أنه ذكر رواية محمد بن سنان في عدد روايات الرؤساء الاعلام ممن لايطعن عليهم بشيء، مع أنه طعن فيه قبل صفحات طعنا عظيما، فيفهم منه أن نظره كان الى مجموع الرواة لهذه الاحاديث من حيث المجموع، لاالى كل واحد واحد منهم.

وأما تفسير القمي فحتى لو تم مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فكما ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "ره" ليس كله تفسير القمي بل ادرج فيه تفسير ابي الجارود، وعادة حينما ينتهي من نقل ما في تفسيره يقول بعد ذلك "رجع الى تفسير علي بن ابراهيم".

أما نقل ابي الجارود عن اصبغ بن نباتة صاحب امير المؤمنين (عليه السلام) فغير بعيد، لما قال النجاشي عنه أنه كان من خاصة أمير المؤمنين (عليه السلام) و عُمِّر بعده[2]، و روى عنه جماعة من أصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) كأبي الجارود، و أبي حمزة، و أبي الصباح الكناني، و أبي مريم، و الحارث بن المغيرة، و سعد الإسكاف، و سعد بن طريف، و عبد الحميد الطائي، ومسمع[3] وقد نقل عنه ابو الجارود في عدة موارد[4]، فالمهم الاشكال في السند من جهة ابن سنان وابي الجارود.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أن هذه الرواية وأمثالها مثل ما عن رسالة لب اللباب للقطب الراوندي أنه روي أن من سحر فقد كذب على الله ومن صور التصاوير فقد ضاد الله و من تراءى في عمله فقد استخف بالله، وما في منية المريد للشهيد الثاني عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل قتل نبيا أو قتله نبي و رجل يضل الناس بغير علم أو مصور يصور التماثيل[5]، وما في كتب العامة عن النبي (صلى الله عليه وآله) إن من أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون[6]، بمناسبة الحكم و الموضوع، هو كون المراد بالتماثيل و الصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة، فإنّ تلك التوعيدات و التشديدات لا تناسب مطلق صنع المجسّمة او رسم صور ذوات الارواح، ضرورة أنّ صنعها ليس أعظم من القتل أو الزنا أو اللواط أو شرب الخمر و غيرها من الكبائر.

فالظاهر أنّ المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون، مع احتمال آخر في الأخيرة و هو أنّ المراد بالمصوّرون القائلون بالصورة في اللّه تعالى، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر، و

---

[1] - الرد على أصحاب العدد ص ٢٥

[2] - رجال النجاشي ص

[3] - راجع معجم رجال الحديث ج٢٠ص ١٣٠

[4] - راجع معجم رجال الحديث وتهذيب الكمال، ج ٣، ص ٣٠٨، ج ٩، ص ٥١٧، رجال الكشّي، ص ٥، ص ١٠٣

[5] - مستدرك الوسائل ج٣ص ٤٥٤

[6] - صحيح البخاري ج ٧ ص٣٠٧، وصحيح مسلم ج ٢ص ٣٢٤، و سنن البيهقي ج ٧ص ٢٦٨

المظنون الموافق للاعتبار و طباع الناس، أنّ جمعا من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم و كسر أصنامهم كانت علقتهم بتلك الصور و التماثيل باقية في سرّ قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظا لآثار أسذلافهم و حبّا لبقائها، كما نرى حتى اليوم علاقة جمع بحفظ آثار المجوسيّة و عبدة النيران في هذه البلاد حفظا لآثار أجدادهم، فنهى النبيّ (صلّى اللّه عليه و آله) عنه بتلك التشديدات و التوعيدات التي لا تناسب إلّا للكفّار و من يتلو تلوهم، قمعا لأساس الكفر و مادّة الزندقة و دفعا عن حوزة التوحيد.

و عليه تحمل رواية ابن القدّاح عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): بعثني رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) في هدم القبور و كسر الصور، و رواية السكوني عنه، قال: قال أمير المؤمنين- عليه السلام-: بعثني رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلّا محوتها، و لا قبرا إلّا سوّيته، و لا كلبا[1] إلّا قتلته[2]، فإنّ بعث النبي عليا (عليهما السلام) أمير المؤمنين لذلك دليل على اهتمامه به، و الظاهرأنّ الصور كانت صور الهياكل و الأصنام و من بقايا آثار الكفر و الجاهليّة، و لعلّ أمره بهدم القبور لأجل تعظيم الناس إيّاها بنحو العبادة للأصنام و كانوا يسجدون عليها، كما يشعر به بعض الروايات الناهية عن اتخاذ قبر النبيّ (صلّى اللّه عليه و آله) قبلة و مسجدا، فعن الصدوق، قال: قال النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «لا تتّخذوا قبري قبلة و لا مسجدا، فإنّ اللّه عزّ و جلّ لعن اليهود، حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد[3]، و يشهد له بعد بعث رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أمير المؤمنين لهدم القبور و كسر الصور لكراهة بقائهما و سيأتي جواز اقتناء الصور المجسّمات، و أمّا على ما ذكرناه يكون الحكم على وجه الإلزام كما يساعده الاعتبار[4].

وفيه أنه كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده"[5] ان ما في الرواية من الحكم بالخروج عن الاسلام خروج حكمي عن الإسلام نظير قوله سبحانه "وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ" وقوله "من اصبح ولم يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم" و "من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم" و الا فصنع الصنم ايضا لا يوجب الخروج عن الإسلام، و الحاصل أن التصوير لا يقلّ وزرا عن تجديد القبر و تعميره، و قد ذكر في الحديث خروج من جدد القبر عن الإسلام، فالعمدة ضعف سند هذه الروايات، وحيث يحتمل كونها رواية واحدة نقلت بأشكال مختلفة فلا يحصل العلم بصدورها

---

[1] - ذكر "قده" أن لا يبعد أن يكون الكلب بكسر اللام وهو الكلب الذي عرضه داء الكلب "هاري".

[2] - وسائل الشيعة ج۴ص ۲۱۱

[3] - وسائل الشيعة ج ۳ص۲۳۵

[4] - المكاسب المحرمة ج۱ص ۲۵۷

[5] - ارشاد الطالب ج ۱ص۱۲۴

اجمالا.

الرواية الثالثة: ما رواه البرقي في المحاسن عن أبيه عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي بصير وروى الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد و الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد الجوهري عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أتاني جبرئيل و قال يا محمد- إن ربك يقرئك السلام- و ينهى عن تزويق البيوت- قال أبو بصير فقلت و ما تزويق البيوت- فقال تصاوير التماثيل[1]، وهي دالة على النهي عن تزيين البيوت بصور التماثيل وقد يستدل بفحواها على حرمة صنعها ولو فرض تمامية ذلك فالمهم ما سبق في الجواب عن الرواية الاولى من قيام الدليل الخاص وهو صحيحة علي بن جعفر على حلية تزيين البيوت بالتماثيل.

الرواية الرابعة: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس بتماثيل الشجر[2]، بدعوى ظهور الوصف في المفهوم في الجملة، فيفهم منه المنع عن التماثيل في الجملة والمتيقن منه مجسمة ذوات الارواح، وفيه أن من المحتمل كون المراد من مفهومها النهي عن اقتناء مجسمة ذوات الارواح وتزيين البيوت بها، فلو كان هذا هو المراد من المفهوم فيها فيحمل على الكراهة بقرينة صحيحة علي بن جعفر السابقة.

الرواية الخامسة: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه (عليه السلام) في حديث المناهي قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن التصاوير و قال من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ و نهى أن يحرق شيء من الحيوان بالنار و نهى عن التختم بخاتم صفر أو حديد و نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم.

ونحوها ما في الخصال عن أبيه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن الحسن الميثمي عن هشام بن أحمر و عبد اللهِ بنِ مسكان جمِيعا عن محمدِ بنِ مروان عن أبِي عبدِ الله (عليه السلام) قال سمعته يقول ثلاثة يعذبون يوم القيامة من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها و ليس بنافخ فيها و المكذب في منامه يعذب حتى يعقد بين شعيرتين و ليس بعاقد بينهما و المستمع إلى حديث قوم و هم له كارهون يصب في أذنه الآنك و هو الأسرب.

وايضا ما في الخصال عن الخليل بن أحمد عن أبي جعفر الدبيلي عن أبي عبد الله عن سفيان عن أيوب السختياني عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من صور صورة

---

[1] - وسائل الشيعة؛ ج٥، ص: ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٢٩٦

عذب و كلف أن ينفخ فيها و ليس بفاعل و من كذب في حلمه عذب و كلف أن يعقد بين شعيرتين و ليس بفاعل و من استمع إلى حديث قوم و هم له كارهون- يصب في أذنيه الآنك يوم القيامة قال سفيان الآنك الرصاص[1].

وفي محاسن البرقي عن محمد بن علي أبي جميلة عن سعد بن طريف عن أبي جعفر (عليه السلام) قال إن الذين يؤذون الله و رسوله هم المصورون يكلفون يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح، وعن محسن بن أحمد عن أبان بن عثمان عن الحسين بن منذر قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) ثلاث معذبون يوم القيامة رجل كذب في رؤياه يكلف أن يعقد بين شعيرتين و ليس بعاقد بينهما و رجل صور تماثيل يكلف أن ينفخ فيها و ليس بنافخ و المستمع بين قوم و هم له كارهون يصب في أذنيه الآنك و هو الأسرب[2]

ورواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من مثل تمثالا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح[3]

ولم ار من ناقش في دلالتها على حرمة صنع مجسمة ذوات الارواح، فان الامر بأن ينفخ فيها وليس نافخ ظاهر في تعذيب وقد صرح به في رواية محمد بن مروان، وانما وقع الكلام في شمولها لنقش صورها من دون تجسيم فقال الشيخ الاعظم "ره" قد يستظهر اختصاصها بالمجسَّمة، من حيث إنّ نفخ الروح لا يكون إلّا في الجسم، و إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر، ثم أجاب بأنَّ النفخ يمكن تصوّره في النقش بملاحظة محلِّه، بل بدونها كما في أمر الإمام (عليه السلام) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة[4] أو بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ، فمثل هذا لا يعدّ قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسّم[5].

وان كان ما ذكره خلاف الظاهر، فان ظاهر الامر بالنفخ هو القابلية العرفية للنفخ ولكن المأمور عاجز عنه وهذا لا يكون عرفا الا في المجسمة.

وكيف كان فالمهم في المناقشة في الاستدلال بهذه الروايات على حرمة صنع مجسمة ذوات الارواح الاشكال في سندها، كما اشكل بذلك شيخنا الاستاذ "قده" لكن يمكن دعوى حصول الوثوق بصدور بعض هذه الروايات، خصوصا مع ضم الروايات السابقة الواردة بعنوان الرواية الثانية

---

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٢٩٧

٢ - المحاسن ج٢ ص٦١٦

٣ - وسائل الشيعة ج٥ ص ٣٠٥

٤ - أمالي الصدوق ١: ١٢٧، المجلس ٢٩، الحديث ١٩، و عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٩٦، الباب ٨، الحديث الأوّل.

٥ - كتاب المكاسب ج١ ص ١٨٤

والتي قبلنا دلالتها خلافا للسيد الامام "قده"، بل بناء على ما اخترناه من حجية مراسيل ابن ابي عمير يتم سند مرسلة ابن ابي عمير.

فالانصاف تمامية الدليل على حرمة صنع مجسمة ذوات الارواح، وما ورد في بعض الكلمات من أنه يستفاد من الروايات أنّ المنع عن التصوير كان بلحاظ ما ورثوا من أسلافهم من توهّم القداسة للصور، فإذا فرض عدم الاحترام و التقديس فلا منع، فالمنع يكون يختص بذلك الزمان الذي بقيت قداسة المجسمات في نفوس الناس او كان التجسيم في معرض ذلك[1]، ففي غاية البعد، فانه لم يبق في نفوس المسلمين اي تقديس للاصنام في زمان ابي جعفر وابي عبد الله (عليهما السلام) الوارد عنهما كثير من هذه الروايات.

وعليه فما كان يفتي به شيخنا الاستاذ "قده" في رسالته الفارسية من كراهة صنع مجسمة ذوات الارواح غير متجه وقد عدل عنه الى الاحتياط الوجوبي بالحرمة في منهاج الصالحين، كما لا يتجه فتوى جمع من المعاصرين بعدم الحرمة[2].

وقد يخطر بالبال أن العنوان المتعلق للحرمة تمثيل المثال وهذا لا يبعد شموله لنفخ بعض ما صنع اليوم من البلاستيك ويقبل نفخ الهواء بحيث يصير مثال الحيوانات، وان لم يصدق عليه صنع المثال "مجسمه سازى" فان الحكم لايدور مداره، نعم لو تمت شبهة انصراف تمثيل المثال الى ما كانوا يفعلونه في ذلك اليوم من صنع المجسمة، كان مقتضى الاصل البراءة عن حرمته.

هذا وأما نقش ذات الارواح ورسم صورها "نقاشى موجودات جان دار" او حفرها، فالظاهر جوازه خلافا لجماعة كالشيخ الاعظم والسيد الخوئي[3] "قدهما"، فان ما يستدل به على حرمته عدة امور:

١- ما ورد في رواية الصدوق لمناهي النبي (صلى الله عليه وآله) باسناده (المذكور في مشيخة الفقيه بقوله: و ما كان فيه عن شعيب بن واقد، في المناهي: فقد رويته: عن حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ع، قال حدثني أبو عبد

---

١ - دراسات في المكاسب المحرمة ج ٢ص٥٩٤ ورد عنه في رساله استفتاءات ج٢، ص: ٣٢٥ ساختن مجسمهٔ انسان يا حيوان اگر براى پرستش باشد جايز نيست و در غير آن نيز احوط ترك است. و نقاشى از صورت انسان يا حيوان اشكال ندارد. ولى مى‌توان گفت: نهى از مجسمه‌سازى و نظاير آن در برخى از روايات، به اين علت بوده است كه در آن زمانها براى پرستش غير خدا و شريك قرار دادن براى او ساخته مى‌شده است؛ بنابراين چنانچه بدين منظور ساخته نشود و فقط جنبهٔ هنرى و فرهنگى داشته باشد اشكال نداشته باشد. و در حقيقت از مواردى است كه موضوع حكم به كلى تغيير يافته است.

٢ - راجع منهاج الصالحين للسيد الهاشمي ج٢ص ١٠

٣ - منهاج الصالحين ج٢ص ٦

الله عبد العزيز بن محمد بن عيسى الأبهري، قال: حدثنا أبو عبد الله محمد بن زكريا الجوهري الغلابي البصري، قال: حدثنا شعيب بن واقد) عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد، عن الصادق عن آبائه عن علي (عليهم السلام) أن النبي (صلى الله عليه وآله) نهي ...ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم[1].

وفيه **اولا:** ان سند حديث مناهي النبي ضعيف، بجهالة شعيب بن واقد وجهالة اسناد الصدوق اليه وعدم ثبوت وثاقة الحسين بن زيد، **وثانيا:** ان هذا الحديث حيث يشتمل على مكروهات كثيرة فلا ينعقد ظهور في نقل امير المؤمنين نهي النهي عن شيء فيه في الحرمة بعد اقترانه بنواهي تنزيهية كثيرة، **وثالثا:** ان من المحتمل رجوع النهي الى التختم بخاتم فيه نقش الحيوان، وقد ورد قبله "نهى عن التختم بخاتم صفر او حديد ونهى أن ينقش..." فلا يرتبط بحرمة نقش الحيوان، بل ولو دل على حرمة نقش الحيوان على الخاتم فلا يلازم ذلك حرمة مطلق نقش الحيوان.

٢- موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) اتاني جبرئيل وقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت قال ابو بصير وما تزويق البيوت فقال: تصاوير التماثيل[2].

والظاهر صدق عنوان تصاوير التماثيل للنقش، ولكن مر الاشكال في دلالتها على حرمة الايجاد، حيث ان حذف المتعلق لا يفيد العموم، فلعل المراد منه الاقتناء والتزيين وقد ثبت عدم حرمته، بل هذا هو الظاهر من التعبير بتزويق البيوت.

٣- رواية تحف العقول "لا بأس بصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني[3].

ويقع الكلام تارة في سندها وأخرى في دلالتها، أما سندها فضعيف، لارسال روايات كتاب تحف العقول، وما ورد في ديباجة الكتاب من أني انما اسقطت الاسانيد تخفيفا وايجازا وان كان اكثره لي سماعا...فتأملوا يا شيعة امير المؤمنين ما قالت أئمتكم ...وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات (عليهم‌السلام)[4]، فلم يظهر منه كونه ناظرا الى روايات الكتاب، بل لعله بصدد النصيحة بشكل عام بأن يعملوا بكلمات الائمة ولايكونوا كالعامة، فتأمل، على أنه قد يكفي في صدق هذا التعبير وثاقة المشايخ بلاواسطة لابن شعبة صاحب كتاب تحف العقول ويؤيد ما ذكرناه ما قد يقال من ان سند

---

[1] - وسائل الشيعة ج١٧ص ٢٩٧

[2] - وسائل الشيعة ج٥ص ٣٠٣

[3] - وسائل الشيعة ج١٧ص٨٥

[4] - تحف العقول ص٥

جملة من روايات الكتاب مما هو مذكور في كتب أخرى مشتمل على الضعف .

واما ما قد يقال من أنه لما كان ينسب صاحب كتاب تحف العقول روايات كتابه الى كل من المعصومين بنحو جازم حيث يعبر عنه بأنه قال (عليه‌السلام)، ويحتمل في حقه الحس بأن وصلت اليه بخبر مستفيض بل ومطلق خبر الثقة، فيمكن اجراء أصالة الحس في نقله ففيه أنه لم‌يعلم كون الفرق في التعبير بين "روي" وبين "قال" امرا عرفيا واضحا عندهم، كيف وقد تعارف الآن بين الخطباء نقل روايات الائمة بلسان "قال" ويؤيد ذلك ما نشاهده من كثرة التعبير بذلك في كلمات القدماء كالشريف الرضي في كتبه ويطمئن بعدم وصول جميع ذلك اليهم بطريق صحيح، هذا مضافا الى أنه لم‌يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر يعلم بحذف الواسطة او الوسائط فيه بمجرد احتمال وثاقتهم.

وأما دلالتها فقد يقال بأن استعمال لفظ الروحاني في مطلق ما له روح من الإنسان و الحيوان ليس معهودا، فإنّ الروحاني ظاهر في موجود غلبت فيه جهة الروح، فالروحاني في مقابل الجسماني، ففي الكافي عن أبي عبد اللّه (عليه السّلام) إنّ اللّه- عزّ و جلّ- خلق العقل و هو أوّل خلق من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره[1]، وعليه فغاية ما يستفاد من الرواية المنع عن تصوير الملائكة.

٤- الروايات الناهية عن التماثيل، كقوله من مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام، وجوابه مضافا الى ضعف سند هذه الروايات كما سبق ان المثال وان كان قد يستعمل في مطلق التصوير كما في بعض الروايات الا أن شبهة انصرافها الى التجسيم قوية، فان المثال هو الشبيه بقول مطلق "نمونه" والنقش ليس كذلك.

٥- ما ورد في أن من صور صورة كلفه الله أن ينفخ فيها عذب وليس بنافخ، كحديث مناهي النبي (صلى الله عليه وآله) ولا يخفى أن الروايات التي ورد التعبير فيها بالامر بالنفخ وليس بنافخ وان كانت مستفيضة، لكن ورد في بعضها تمثيل التمثال كمرسلة ابن ابي عمير "من مثل تمثالا كلق يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ، وقد مر انصرافه عن النقش، والمهم أن التعبير بالامر بنفخ الروح فيها منصرف الى ما يكون قابلا عرفا لذلك، اي ظاهر هذا التعبير نقص الصورة من جهة الروح فقط، والنقش ليس من هذا القبيل، فلا يتم ما يقال من الامر فيها اعتذاري لا يعتبر تعلقه بالممكن او المقدور، واما ما ذكره الشيخ من قابلية نفخ الروح في لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ، وذكر السيد الخوئي "قده" أن هذا الجواب متين، إذ النفخ حينئذ إنما هو في الأجزاء الصغار، و لا ريب في قابليتها للنفخ لتكون حيوانا، و لا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر، بل هو

---

[1] - الكافي ج ١ص٢١

من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر[1]، فخارج عن طور فهم العرف، ولا يمنع من انصراف الرواية الى المجسمة.

وعليه فيكون مقتضى الاصل العملي البراءة عن حرمة نقش ذوات الارواح، فتختص الحرمة بتجسيم ذوات الارواح.

هذا وقد استدل السيد الخوئي "قده" بالاطلاقات الدالة الناهية عن تصوير ذوات الارواح مع أنه طرحها بضعف السند، وأما ما استدل به على حرمة التماثيل مثل صحيحة البقباق عن أبي عبد اللّه (عليه السلام): في قول اللّه يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ من محاريب و تماثيل؟ فقال: و اللّه ما هي تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه[2]، فمضافا الى ما مر من شبهة انصراف التمثال الى المجسمة، أن هذه الرواية لا تدل على الحرمة، بل لعل استنكار الامام أن يكون الجن يعملون لسليمان تماثيل الحيوانات لتنزيهه عن عمل مكروه.

ثم انه وقع الكلام في أن حرمة تجسيم ذوات الارواح هل يشمل تجسيمها الناقص، فقد ذكر الشيخ الاعظم "ره" أنه لو صور بعض اجزاء الحيوان ففي حرمته نظر بل منع، فلو صور نصف الانسان من رأسه الى وسطه فان قدر الباقي موجودا بان فرض انسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم، وان قصد النصف لم يحرم الا مع صدق الحيوان على هذا النصف.

وذكر السيد الخوئي "قده" في المنهاج: يحرم تصوير ذوات الأرواح من الإنسان و الحيوان سواء أ كانت مجسّمة أم لم تكن، و يحرم أخذ الأجرة عليه، أمّا تصوير غير ذوات الأرواح، كالشجر و غيره فلا بأس به، و يجوز أخذ الأجرة عليه، كما لا بأس بالتصوير الفوتغرافي المتعارف في عصرنا، و مثله تصوير بعض البدن كالرأس و الرجل و نحوهما، ممّا لا يعدّ تصويرا ناقصا، أمّا إذا كان كذلك، مثل تصوير شخص مقطوع الرأس ففيه إشكال، أمّا لو كان تصويرا له على هيئة خاصة مثل: تصويره جالسا أو واضعا يديه خلفه أو نحو ذلك ممّا يعدّ تصويرا تاما فالظاهر هو الحرمة بل الأمر كذلك فيما إذا كانت الصورة ناقصة، و لكن النقص لا يكون دخيلا في الحياة كتصوير إنسان مقطوع اليد أو الرجل، و يجوز- على كراهة- اقتناء الصور و بيعها و إن كانت مجسّمة و ذوات أرواح[3].

اقول: تصوير بعض الحيوان ليس تصوير الحيوان بقول مطلق كصنع آنية نصفها من الذهب ونصفها الآخر من الرصاص فانه ليس آنية الذهب، فلا دليل على حرمته، كما ان عمدة دليلنا على الحرمة كانت الروايات المشتملة على أنه يؤمر ان ينفخ فيها وليس بنافخ، وظاهره فرض القابلية العرفية لنفخ

---

[1] - مصباح الفقاهة ج ١ص ٢٢٧

[2] - وسائل الشيعة ج١٧ص

[3] - منهاج الصالحين ج ٢ص ۶

الروح فلا يشمل مقطوع الرأس مثلا، نعم لو كان الجزء مما لا يكون مقوما للحياة، كمقطوع اليدين او يرى مجمسة انسان الى صدره كانسان جالس فهو حرام قطعا.

هذا وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه لو اشتغل اثنان بتصوير حيوان، بأن قصد هذا تصوير بعضه و الآخر تصوير بعضه الآخر، و كان ذلك بعلم كل منهما بفعل صاحبه، فلا يبعد الالتزام بحرمة تصوير البعض في الفرض أخذا بقوله سبحانه "وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ" حيث ان مقتضى الأدلة الأولية عدم جواز تصوير كل مكلف تمام الحيوان، و مقتضى الآية حرمة الاشتراك في تحقيق ذلك الحرام، و ليس المحرم بحسب الأدلة هو إتمام الصورة كما إذا قصد أحد تصوير جسد الحيوان مثلا بلا رأس، بلا علم منه أن الآخر يكمله، و أكمله الآخر برسم الرأس له، فلا يكون فعل الثاني حراما باعتبار كونه إتماما لتلك الصورة، فإن المحرم هو تصوير كل مكلف الحيوان أو الإنسان لا إتمام صورتهما، و تصويرهما لا يصدق على مجرد إتمامهما، كما انه لا يصدق على تصوير بعضهما، و قد تقدم دلالة صحيحة محمد بن مسلم على عدم البأس بتصوير لا يكون حيوانا، كما ان المستفاد من روايات التكليف بالنفخ اعتبار المنهي عنه بنحو يكون بالنفخ إنسانا أو حيوانا. و تصوير بعض أعضائهما لا يكون كذلك[1].

اقول: ما ذكره من حرمة صنع شخص بعض الحيوان وصنع شخص آخر باقيه، تام، لكن لاوجه لمنعه عن حرمة اتمام شخص آخر صنع مجسمة الحيوان فيما اذا لم يكن الشخص الاول الذي صنع بعضها عالما بأن هذا الشخص سوف يكملها، فان استناد الحرام اليهما موجب لحرمته على كل منهما بمقتضى اطلاق الادلة الشامل لصدور الحرام بمشاركة جماعة بلا حاجة الى الاستدلال بقوله تعالى "ولا تعاونوا على الاثم والعدوان" كما أن الاول اذا كان يعلم باكمال الشخص الثاني له فتكون الحرمة منجزة عليه حتى لو كان الثاني غير بالغ مثلا، نعم لو لم يعلم الاول باكمال الثاني له فتجري البراءة عن حرمة عمله.

المحرم الثاني: ضرب آلات الملاهي

المحرم الثاني: ضرب آلات الملاهي، ويلحقه الغناء الذي هو الصوت اللهوي وقد يقترن بضرب آلات الملاهي وقد يخلو عنه، كما أن ضرب آلات الملاهي قد يقترن بالغناء وقد يجرد عنه، ولكل منهما حرمة مستقلة، فلو ابيح احدهما كغناء النساء في الاعراس فلا يعني ذلك حرمة اشتعمال آلات

[1] - ارشاد الطالب ج١ص ١٢٦

الملاهي معه.

وكيف كان فاصل حرمة ضرب آلات الملاهي واضح ولا اشكال ولا خلاف فيه ويدل عليه روايات مستفيضة:

منها: ما في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنهاكم عن الزفن و المزمار و عن الكوبات و الكبرات.

ومنها: ما في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن إسحاق بن جرير قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن شيطانا يقال له القفندر- إذا ضرب في منزل الرجل أربعين صباحا بالبربط[1] و دخل عليه الرجال وضع ذلك الشيطان كل عضو منه على مثله من صاحب البيت ثم نفخ فيه نفخة فلا يغار بعدها حتى تؤتى نساؤه فلا يغار.

ومنها: ما في الكافي ايضا عنهم عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى أو غيره عن أبي داود المسترق قال: من ضرب في بيته بربط أربعين يوما سلط الله عليه شيطانا يقال له القفندر فلا يبقى عضو من أعضائه إلا قعد عليه- فإذا كان كذلك نزع منه الحياء- و لم يبال ما قال و لا ما قيل فيه.

ومنها: ما في الكافي ايضا عنهم عن سهل عن علي بن معبد عن الحسن بن علي الجزار عن علي بن عبد الرحمن- عن كليب الصيداوي قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب- كما ينبت الماء الخضرة[2].

نعم بعض هذه الروايات لا تدل على الحرمة كرواية نوف عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في حديث قال: يا نوف إياك أن تكون عشارا أو شاعرا أو شرطيا أو عريفا أو صاحب عرطبة و هي الطنبور- أو صاحب كوبة و هو الطبل- فإن نبي الله خرج ذات ليلة فنظر إلى السماء- فقال أما إنها الساعة التي لا ترد فيها دعوة- إلا دعوة عريف أو دعوة شاعر- أو دعوة عاشر أو شرطي- أو صاحب عرطبة أو صاحب كوبة.

او ما رواه ورام بن أبي فراس في كتابه قال: قال (عليه السلام) لا تدخل الملائكة بيتا فيه[3] خمر- أو دف أو طنبور أو نرد- و لا يستجاب دعاؤهم- و ترفع عنهم البركة.

وكيف كان فالمهم البحث في مقامين: المقام الاول: حدود حرمة ضرب آلات اللهو، والمقام الثاني حكم ضرب الآلات المشتركة بين اللهو وغير اللهو وضابط الفرق بينها وبين الآلات المختصة

---

[1] - مجمع البحرين: البربط العود وهو من آلات اللهو

[2] - وسائل الشيعة ج ١ص ٣١٣

[3] - وسائل الشيعة ج ١٧ص ٣١٥

باللهو.

أما المقام الاول: فقد وقع الخلاف في أنه هل يختص حرمة ضرب آلات اللهو مطلقا، ام يختص بما اذا كان بالكيفية اللهوية، ظاهر كثير من كلمات الفقهاء هو الاول، وقد صرح به السيد الخوئي "قده" في الفتاوى المنقولة عنه، فقال: استعمال آلات اللهو المذكورة و أمثالها فيحرم مطلقا، و لا يجوز حفظها، و أما إذا كانت الموسيقى بوسيلة ما ليس منها فإن كان على الكيفيّة المتداولة في مجالس اللهو فاستماعها حرام و إلا فلا مانع منه[1]، وسئل: هل يجوز ضرب الدفوف بالأعراس و مواليد أهل البيت عليه السّلام، و هل صحيح ضرب الدف بزواج الزهراء عليها السّلام؟، فأجاب: لا يجوز، فإنّه من آلات اللهو[2]، وسأل ايضا: هناك آلات موسيقيّة مثل الطبل و المزمار و الضرب بالأوتار من ضمنها العود و البيانو هل هذه آلات لهوية، و هل صنعت اللهو؟، فقال: نعم و اللعب بها و العزف عليها لا يجوز، س: ما الحكم في استخدامها في المجالس و التعزيات و المواكب الحسينية، ج: لا يجوز، س: هل هناك واقعا آلات غير لهوية يجوز اللعب بها أم جميع الآلات الموسيقية لهوية، فلا يعلم أيها لهوي و أيها غير لهوي، ج: تختلف الآلات الموسيقية فبعضها لهوية فلا يجوز استعمالها مطلقا و لا بيعها، و لا شراؤها، و بعضها الآخر غير لهوي فلا بأس ببيعه و شرائه و النوع غير اللهوي يرجع وصفه إلى أهل الخبرة من العرف و كما ذكرنا سابقا الموسيقى المحرّمة هي الأغاني التي تناسب حفلات اللهو و الرقص مثلا و تستعمل لها، و أما الألحان غير اللهوية فليست محرّمة كالتي تستعمل في العزاء أو الحرب و ما شاكلها[3]، وسئل: هل يجوز استعمال جهاز التلفزيون مع الفيديو لمشاهدة المحاضرات الدينية و المجالس الحسينية و الأفلام المحللة، في فرض استعمال التلفزيون فقط يعدّ عرفا آلة لهو؟، فأجاب: لا بأس بها ف

ي الفرض، فلو فرض أنه من آلات اللهو لا يجوز فتحه للمباح أيضا[4].

وان كان يوجد في ما نقل عنه ما قد يخالف ذلك فقد سئل: هناك بعض أنواع الموسيقى التي لا يكون القصد منها الإطراب و التلهّي (الموسيقى الكلاسيكية) التي يقال أنها تؤثر في هدوء الأعصاب و هي توصف في بعض الحالات للعلاج من قبل الأطباء مع العلم بأنها مما يأنس بها الكثير من الناس، و هكذا الحال في بعض الأناشيد الحماسية الحربية التي ليس الهدف منها الطرب و ليست من

---

[1] - صراط النجاة ج١ص ٣٠٧

[2] - صراط النجاة ج١ص ٣٧٤

[3] - منية السائل ص ١٧١

[4] - صراط النجاةج٢ ص ٢٨١

مجالس أهل اللهو و الفسوق. هل يشرع الاستماع إليها؟، فأجاب: لا بأس بمثله[1].

ولكن لا يبعد أن يقال بانصراف حرمة ضرب الآت اللهو كقوله "أنهاكم عن الزفن والمزمار والكوبات والكبرات" الى ما أعدت تلك الآلات له وهو الضرب بكيفية لهوية، ولا أقل من شبهة الانصراف، فيشكل اطلاقه لمثل ضربها في الاناشيد الحربية ونحوها، فتجري البراءة عن حرمته، وهذا ما اختاره شيخنا الاستاذ "قده" فقي صراط النجاة: هل استعمال التلفزيون الذي يعد عرفا آلة لهو في البرامج المحللة جائز، أم إن مشاهدتها فقط هي الجائزة، من دون استعمال للتلفزيون؟، الخوئي: لو عدّ عرفا من آلات اللهو لم يجز استعماله مطلقا، و إن لم يعد منها عرفا بأن يكون من الآلات المشتركة جاز استعماله في تلك البرامج، التبريزي: إذا كان الشيء من آلات اللهو، لم يجز بيعه و شراؤه، و استعماله في اللهو خاصة[2].

فاذا اختص حرمة ضرب الآلات اللهو بالضرب بكيفية لهوية كما هو الظاهر، او كان الآلة مشتركة وقد اختاروا أن ضربها بكيفية لهوية حرام، بل اختار جمع من الفقهاء حرمة مطلق اللهو كالمحقق والعلامة والشيخ الاعظم "قدهم" فلابد من الكلام في معنى اللهو، ولننقل اولا كلمات اللغوين ثم الروايات المتناسبة ثم كلمات الفقهاء.

أما كلمات اللغويين: ففي كتاب العين: اللَّهْوُ: ما شغلك من هوى أو طرب، و العامة تقول: تَلَهَّيْتُ. و يقال: أَلْهَيْتُهُ إِلْهَاءً، أي: شغلته[3]، وفي كتاب المحيط في اللغة: اللَّهْوُ: الصَّرْفُ عن الشَّيْءِ، لَهَوْتُ عنه[4]، وفي معجم مقائيس اللغة: كلُّ شيءٍ شَغَلَك عن شيء، فقد أَلْهَاك[5]، وفي مفردات الراغب: اللَّهْوُ: ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه و يهمّه، قال تعالى: إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ، وما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ، و يقال: أَلْهاهُ كذا. أي: شغله عمّا هو أهمّ إليه، قال تعالى: أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ، و "رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّهِ"[6] وفي نهاية ابن اثير: اللَّهْوُ: اللَّعِب. يقال: لَهَوْتُ بالشيء أَلْهُو لَهْواً، و تَلَهَّيْتُ به، إذا لعبت به و تشاغلت، و غفلت به عن غيره، و أَلْهَاه عن كذا، أى شغله[7]، وفسره في القاموس وصحاح اللغة باللعب[8].

---

[1] - صراط النجاة ج1ص ۳۶۹

[2] - صراط النجاة ج2ص۲۸۳

[3] - كتاب العين؛ ج۴، ص: ۸۷

[4] - المحيط في اللغة؛ ج۴، ص: ۶۱

[5] - معجم مقائيس اللغة؛ ج۵، ص: ۲۱۳

[6] - مفردات الفاظ القرآن ص ۷۴۸

[7] - النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج۴، ص: ۲۸۲

[8] - صحاح اللغة ج۶ص ۲۴۸۷والقاموس ج۴ص ۳۸۸

وأما كلمات الفقهاء فلم نجد تفسيرا واضحا له في كلمات المتقدمين، وانما تعرض له بعض المتأخرين، فقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" في كتاب المكاسب بعد اختيار حرمته: لكن الإشكال في معنى اللّهو، فإنّه إن أُريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس، فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور و السيرة؛ فإنّ اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي، و لا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على الإطلاق، نعم، لو خُصَّ اللّهو بما يكون عن بَطَرٍ و فسّر بشدّة الفرح كان الأقوى تحريمه، و يدخل في ذلك الرقص و التصفيق، و الضرب بالطشت بدل الدفّ، و كلّ ما يفيد فائدة آلات اللهو، و لو جعل مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية، ففي حرمته تردد، و اعلم أنّ هنا عنوانين آخرين: اللعب و اللّغو، أمّا اللعب، فقد عرفت أنّ ظاهر بعضٍ ترادفهما، و لكن مقتضى تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما. و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا، و إذا افترقا اجتمعا. و لعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثة عن القوى الشهوية. و اللّهو ما تلتذّ به النفس، و ينبعث عن القوى الشهوية، و كيف كان، فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلّي، و لعلّه يريد اللّهو، و إلّا فالأقوى الكراهة، وأمّا اللغو، فإن جعل مرادف اللّهو كما يظهر من بعض الأخبار كان في حكمه[1].

وذكر الفقيه الشيخ حسن كاشف الغطاء في انوار الفقاهة: اللهو الذي من شأنه أن يُنسي ذكر الله تعالى و عبادته و يلهي عن اكتساب الخير و الرزق حرام سواء كان بآلة أو بدونها كالرقص و بعض أنواع الصفق و اقتناء بعض الطيور للّعب بها و صيد اللهو و هذا هو المفهوم من ذم اللّهو و اللعب في الكتاب و السنة[2].

وذكر المحقق الايرواني "قده" أنّ اللّهو عبارة عن حالة الالتهاء و الانشغال عن الشيء و المراد هنا حالة الالتهاء عن اللّه لا مجرّد الانصراف الفعلي للنّفس عن اللّه تعالى و إلّا وجب أن يكون الشّخص ذاكر اللّه تعالى دائما و هذه الحالة لا نعلم حصولها إلّا فيما دلّ الدّليل عليه و هو اللّعب بآلات الأغاني فلعلّ لهذه الآلات جاذبة تجذب النفس إليها فتكون مولعا بها و بذلك تحتجب عن الإقبال إلى اللّه تعالى فلهذا حرّمها الشّارع ثم الظّاهر أن بين اللّهو و اللّعب و اللّغو عموم من وجه فاللّهو فعل النفس و اشتغالها باللّذائذ الشهويّة بلا قصد غاية و إن كانت الغاية حاصلة سواء صدرت حركة جوارحيّة من الشّخص أوّلا كما في استماع آلات الأغاني قال اللّه تعالى ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ- لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ و اللّعب هو العمد إلى حركات جوارحيّة لغاية الالتذاذ بها بلا قصد غاية أخرى و إن

---

[1] - كتاب المكاسب ج٢ ص ٣٧

[2] - انوار الفقاهة المكاسب ص٧

كانت الغاية الأخرى حاصلة كأكثر أفراد اللّعب المترتّب عليه غايات عقلائيّة من فطانة النفس و جودتها و جولان الفكر و قوّة الأعصاب و العضلات و اللّغو الحركات الخارجيّة الخالية عن الغايات و قد عرفت عدم الدّليل على حرمة اللّهو بقول مطلق و أمّا اللّعب و اللّغو فهما أوضح حالا من اللّهو في عدم الدّليل على حرمتهما بقول مطلق[1].

هذا وقد ذكر السيد البروجردي "قده" أن حرمة بعض أقسام اللهو و إن كانت قطعية، لكن لا يمكن الالتزام بحرمة جميع أقسامه، إذ المحرّم من اللهو هو ما أوجب خروج الإنسان من حالته الطبيعيّة بحيث يوجد له حالة سكر لا يبقى معها للعقل حكومة و سلطنة، كالألحان الموسيقيّة التي تخرج من استمعها من الموازين العقليّة و تجعله مسلوب الاختيار في حركاته و سكناته، فيتحرك و يترنّم على طبق نغماتها و إن كان من أعقل الناس و أمتنهم، و بالجملة: المحرّم منه ما يوجب خروج الإنسان من المتانة و الوقار قهرا، و يوجد له سكرا روحيّا يزول معه حكومة العقل بالكليّة، و من الواضحات أنّ التصيّد و إن كان بقصد التنزّه ليس من هذا القبيل[2].

وذكر السيد الخوئي في مصباح الفقاهة في ذيل حديث عن علي (عليه السلام) كل ما الهى عن ذكر اللّه فهو من الميسر[3]: أن كثيرا من الأمور يلهي عن ذكر اللّه و ليس بميسر، و لا بحرام، و إلا لزم الالتزام بحرمة كثير من الأمور الدنيوية، لقوله تعالى "إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ"بل قد أطلق اللهو على بعض الأمور المستحبة في جملة من الروايات كسباق الخيل[4]، و مفاكهة الاخوان، و ملاعبة الرجل أهله، و متعة النساء، فإنها من الأشياء المندوبة في الشريعة، و مع ذلك أطلق عليها اللهو، و توهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد، فإنه مستلزم لتخصيص الأكثر، و هو مستهجن[5].

وذكر ايضا: لا دليل على حرمة مطلق اللهو، فان كثيرا من الأمور لهو و هو ليس بحرام كاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحة و اللحية و أزرار الثوب و نحوها. على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه و بين اللهو، فإن النسبة بينهما هي العموم من وجه، إذ كثيرا ما تكون المسابقة للأغراض العقلائية من تربية البدن و معالجته و التنزه و التفريح كما هو واضح[6].

---

[1] - حاشية المكاسب ج1 ص ۴۲

[2] - البدر الزاهر ص ۲۳۴

[3] - وسائل الشيعة ج۱۷ص ۳۱۶

[4] - في حديث قال رسول اللّه (صلى الله عليه وآله): كل اللهو باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس و رميه عن قوسه و ملاعبته امرأته فإنهن حق.

[5] - مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج۱، ص: ۳۷۰

[6] - مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج۱، ص: ۳۸۱

وذكر أن الضرورة دلت على جواز اللهو في الجملة، و كونه من الأمور المباحة، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الأحجار و نحوها، فلا يمكن العمل بإطلاق هذه الروايات على تقدير صحتها، و قد أشرنا إليه في مبحث حرمة القمار و عليه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللهو أعني الغناء و نحوه، كما هو الظاهر، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغية إلى مرتبة يصد فاعله عن ذكر اللّه، فإنه حينئذ يكون من المحرمات الإلهية، و الحاصل: أنه لا دليل على حرمة اللهو على وجه الإطلاق، و مما ذكرناه ظهر أيضا أنا لا نعرف وجها صحيحا لما ذكره المصنف "ره" من تقوية حرمة الفرح الشديد[1].

وذكر في بحث السفر للصيد اللهوي أنه اذا كانت الغاية من سفر الصيد التلهّي، لا الانتفاع بالثمن و لا التقوّت به، و إنّما يقصد الترف و الأُنس، كما هو شأن الملوك و الأُمراء و غيرهم من أبناء الدنيا، و يسمّى بصيد اللّهو، فلا اشكال في كونه موجبا لتمام الصلاة، لكن الكلام في أنّه حرام أيضاً و لأجله يتمّ، أو أنّه تعبّد محض؟، نسب إلى المشهور الحرمة، و خالف المقدّس البغدادي فأنكر الحرمة، لعدم الدليل على حرمة اللّهو إلّا في موارد خاصّة من اللعب اللهوي كالقمار و استعمال النرد و الشطرنج و المزمار و نحو ذلك من الموارد المنصوصة، و أمّا غير ذلك و منه صيد اللّهو فلا دليل على حرمته، و جعل "قده" ذلك بمثابة التنزّه في البساتين و التفرّج بالمناظر الجميلة و غيرها ممّا قضت السيرة القطعية بإباحتها، فكما أنّ اللّهو في غير الصيد مباح فكذا في الصيد.

و قد قال صاحب الجواهر "كأنه اجتهاد في مقابلة النص" ويمكن الاستدلال على حرمته بموثّقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الرجل يخرج إلى الصيد أ يقصّر أو يتم؟ قال: يتم، لأنّه ليس بمسير حقّ[2]، فانها دلّت على أنّ الإتمام ليس لعنوان الصيد، بل من أجل أنّه ليس بحقّ، المساوق لكونه معصية، و لا يبعد أن يكون السبب أنّ قتل الحيوان غير المؤذي جزافاً و بلا سبب سدّ لباب الانتفاع به للآخرين في مجال القوت أو الاتجار، ففيه نوع من التبذير و التضييع، فلا يقاس بسائر أنواع اللهو[3].

وذكر شيخنا الاستاذ "قده": لا يبعد ان يعم اللعب مثل أفعال الأطفال الناشئة عن غير القوى الشهوية، بخلاف اللهو، فإنه يختص بالأفعال التي يكون الداعي إليها تلك القوى، و لذا ذكر سبحانه في قوله أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ اللعب أولا و اللهو ثانيا

---

[1] - مصباح الفقاهة ج١ ص ٤٢٢

[2] - وسائل الشيعة ج٨ص ٤٧٩

[3] - موسوعة الامام الخوئي ج٢٠ص ١٠٩

و الزينة و التفاخر بالأموال و الأولاد ثالثا، و نظير اللهو اللغو، بل لا يبعد ترادفهما[1]، ونفي البعد عن ترادف اللغو مع اللهو الذي فسره بالفعل المنبعث عن القوى الشهوية لا يخلو من غرابة.

وأما اللهو في الروايات، فقد ورد في بعضها تطبيق اللهو على ما يتناسب مع التنزه الذي يكون من شؤون المترفين والبطرانين، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عمن يخرج عن أهله- بالصقورة و البزاة و الكلاب- يتنزه الليلتين و الثلاثة هل يقصر من صلاته أم لا يقصر- قال إنما خرج في لهو لا يقصر[2]، فيستفاد من هذا التعليل أن من كان غرضه من السفر اللهو فلا يقصر، ويبعد الالتزام بشموله لكل من كان غرضه من السفر التنزه والتفرج.

وفي موثقة إسماعيل بن أبي زياد (السكوني) عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: سبعة لا يقصرون الصلاة... و الرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا[3]، و في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن علي بن اسماعيل رفعه قال: قال رسول اللّه (صلى الله عليه وآله): كل اللهو باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس و رميه عن قوسه و ملاعبته امرأته فإنهن حق[4].

فتطبيق اللهو في هذه الروايات على الصيد لا لغرض التقوت او التجارة وعلى رمي القوس وتأديب الفرس لا يتناسب مع ما ذكر جماعة من كون اللهو متناسبا مع الفعل المنبعث عن القوى الشهوية وهذا ما اشار اليه الشيخ الاعظم "قده" وذكره شيخنا الاستاذ "قده"، وورد في كلمات بعض آخرين[5].

---

[1] - إرشاد الطالب ج1ص ٢٤٩

[2] - وسائل الشيعة؛ ج8، ص: ٤٧٨

[3] - وسائل الشيعة ج8 ص ٤٧٧

[4] - وسائل الشيعة ج11ص ٤٩٣

[5] - راجع رساله استفتاءات ج٢ ص ٢٧٠(خريدوفروش و استعمال آلات لهو و لعب- كه مخصوص مجالس فسق و فجور و شهوت‌رانى مى‌باشد- حرام است. ولى خريدوفروش و استعمال وسايلى كه اختصاص به آن مجالس ندارد و مشترك مى‌باشد، اشكال ندارد).

مقصود از مجالس لهو و لعب مجالس شهوترانی و لا ابالی‌گری است که طبعا موجب فساد می‌شود؛ و هر آهنگ و آوازی که متناسب با این گونه مجالس باشد (ج٢، ص: ٣٢٧)

...و افراد را معمولا به سوی مسائل جنسی و خلاف اخلاق می‌کشاند، مصداق موسیقی حرام می‌باشد.

كما أن ما ورد في الرسالة العملية لبعض السادة الاعلام "دام ظله" (رسالة توضيح المسائل جامع) من الجمع بين تفسيره بـ "خوش گذرانی" و بيان اطلاق حرمته الموسيقى اللهوية لما اذا كانت موجبة للحزن[1] يشتمل على نحو من التهافت.

فالانصاف أن الظاهر من مجموع كلمات اللغويين والفقهاء والروايات كون اللهو مرادفا لقولنا "سرگرمی" والظاهر منها ما يكون كذلك عرفا، لا مطلق الالتهاء "سرگرم شدن" بشيء كالمطالعة، فالاحوط وجوبا الاجتناب عن ضرب الآلات اللهو بمطلق ما يصدق عليه أنه كيفية لهوية، ولا يعتبر فيه كونه بكيفية للفرح الشديد الذي يقال عنه في الفارسية "خوشگذرانی" فضلا عن كونه موجبا لاثارة الشهوة الجنسية، لعدم تقوم صدق اللهو بذلك كما يشهد له كتب اللغة واستعمالاته في الكتاب والسنة والعرف، كما أن الظاهر كون حكم الاستماع اليه نفس حكم استعماله اللهوي، لوجود الملازمة العرفية الناشئة عن مناسبات الحكم والموضوع بين حرمة ضرب الآت اللهو بكيفية لهوية وحرمة استماعه، ولا يقاس بحرمة الكذب او الرقص حيث لا تلازم حرمة الاستماع والنظر، فان المتفاهم عرفا كون نكتة حرمة ضرب آلات الملاهي كونه من ملاهي السمع، ويؤيده ما ورد في حرمة الاستماع الى الغناء كما نقله صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال سألته عن الرجل يتعمد الغناء يجلس اليه قال لا[2]، وقد يكون الاشتغال بالملاهي -الذي عد في رواية الفضل بن شاذان من الكبائر- شاملا للاستماع الى ضرب آلات اللهو، فانه مصداق عرفي للاشتغال بآلات اللهو، فان من يطلب من غيره ليضرب آلات اللهو حتى يستمع اليه يصدق في حقه أنه مشغول بآلات اللهو.

موسيقی دارای انواع گوناگون است، و به طور كلی همهٔ آنها در روح انسانها تأثير عميق دارد. برخی از آنها حلال و برخی حرام است؛ و به طور كلی اجمال آنچه روح انسان را به دنائت و حقارت يا فحشاء و شهوات تحريك می‌كند و طبعا جامعه را جذب مظاهر فساد می‌نمايد، و يا همچون موادّ سكرزا عقل و تميز انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد حرام است ج۲، ص- استفتاءات (امام خمينی)؛ ج۲، ص: ۱۴: اگر در ارتباط با موسيقی‌های مطرب كار نكنيد مانع ندارد ولی از استعمال آلات لهو بايد اجتناب نمائيد اگر آلات ممحّض برای لهو است.

[5] - راجع: استفتاءات امام خمينی ج۲ ص ۱۲: شنيدن و نواختن موسيقی مطرب حرام است و صداهای مشكوك مانع ندارد و خريدوفروش آلات مختص به لهو جايز نيست و در آلات مشتركه اشكال ندارد، وفي ص ۱۷: گيتار و يا ساير وسايلی را كه هم اكنون ما در منزل داريم اگر چه اصلا از آنها استفاده نمی‌شود چه كار كنيم؟،ج: آلات لهو را بايد از بين ببريد.

: ۳۳۲.

[1] - راجع: توضيح المسائل ج۱ص ۶۲۷

[2] - وسائل الشيعة ج۱۷ص ۳۱۲

هذا والظاهر عرفا من هذه الروايات الناهية عن ضرب آلات اللهو حرمة ضرب الآلات المشتركة بكيفية مشابهة لضرب آلات اللهو بكيفية لهوية، وعليه فما قد يدعى كون الآلات المختصة باللهو سابقا كالمزمار والطبل قد خرجت اليوم عن الآلية المختصة وصارت من الآلات المشتركة التي لا يكون ضربها بكيفية غير لهوية خلاف شأنها او انتفاعا نادرا منها، لا يجدي لاباحة ضربها بكيفية لهوية، مع أن من البعيد جدا أن يكون المزمار مثلا في الزمان القديم من آلات اللهو، ولكن هذه الآلات الحديثة المتطورة تكون من الآلات المشتركة، خصوصا بناء على ما اخترناه من كون معنى آلات اللهو ما كان بحسب طبعه ذا منافع لهوية غالبة على سائر منافعه، و اما إذا كانت نسبته الى اللهو و غيره في نفسه على نحو واحد غير انه استعمل خارجا في اللهو أكثر مما استعمل في غيره فلا يكفي هذا في صدق عنوان آلات اللهو عليه عرفا كما صرح به السيد الصدر "ره" في تعليقته على المنهاج[1].

نعم لا اشكال في جواز ضرب الآلات المشتركة بكيفية غير لهوية، مثل ما يضرب في تشجيع الجيش، بل قد مر أنه لا يبعد انصراف ادلة النهي عن ضرب الآلات اللهو الى ضربها بكيفية لهوية وان كان ظاهر المشهور هو حرمة ضربها مطلقا، كما صرح به السيد الخوئي "قده" والسيد الامام "قده" في استفتائاته[2].

ولو شك في كون الكيفية لهوية بنحو الشبهة المصداقية او المفهومية فيكون المرجع أصل البراءة، نعم لابد في الرجوع في معنى اللهو الى الفقيه حيث يكون هو من اهل خبرة تشخيص معاني الالفاظ الوارد في الكتاب والسنة، كما أن الامر كذلك في تشخيص معنى سائر الالفاظ، كالغناء و السفر والفائدة ونحو ذلك، فان بقي بعد ذلك شبهة مفهومية فتجري فيها البراءة، هذا وقد ذهب المشهور الى أن بيع آلات اللهو وشرائها محرمان وضعا وتكليفا، كما صرح به السيد الخوئي "قده" بل ذهبوا الى وجوب اعدامها، وهذا ما صرح به السيد الامام "قده" في بعض الاستفتائات الصادرة عنه[3]، وقد

---

[1] - منهاج الصالحين ج٢ص ٧

[2] - استفتاءات (امام خمینی)؛ ج٢، ص: ١۴: اگر در ارتباط با موسیقی‌های مطرب کار نکنید مانع ندارد ولی از استعمال آلات لهو باید اجتناب نمائید اگر آلات ممحّض برای لهو است.

[3] - راجع: استفتاءات امام خمینی ج٢ ص ١٢: شنیدن و نواختن موسیقی مطرب حرام است و صداهای مشکوك مانع ندارد و خریدوفروش آلات مختص به لهو جایز نیست و در آلات مشترکه اشکال ندارد، وفي ص ١٧: گیتار و یا سایر وسایلی را که هم اکنون ما در منزل داریم اگر چه اصلا از آنها استفاده نمی‌شود چه کار کنیم؟،ج: آلات لهو را باید از بین ببرید.

ذكر في تحرير الوسيلة: يحرم بيع كل ما كان آلة للحرام بحيث كانت منفعته المقصودة منحصرة فيه مثل آلات اللهو كالعيدان و المزامير و البرابط و نحوها و آلات القمار كالنرد و الشطرنج و نحوهما، و كما يحرم بيعها و شراؤها يحرم صنعتها و الأجرة عليها، بل يجب كسرها و تغيير هيئتها، نعم يجوز بيع مادتها من الخشب و الصفر مثلا بعد الكسر، بل قبله أيضا إذا اشترط على المشتري كسرها، أو بيع المادة ممن يثق به أنه يكسرها، و مع عدم ما ذكر ففيه إشكال[1].

كما ذكر السيد الخوئي "قده" تحرم و لا تصح التجارة بما يكون آلة للحرام، بحيث يكون المقصود منه غالبا الحرام: كالمزامير و الأصنام و الصلبان و الطبول و آلات القمار، كالشطرنج و نحوه، وكما يحرم بيع الآلات المذكورة يحرم عملها، و أخذ الأجرة عليها، بل يجب إعدامها على الأحوط و لو بتغيير هيئتها، و يجوز بيع مادتها من الخشب و النحاس و الحديد بعد تغيير هيئتها بل قبله، لكن لا يجوز دفعها إلى المشتري، إلّا مع الوثوق بأن المشتري يغيرها، أمّا مع عدم الوثوق بذلك، فالظاهر جواز البيع و إن أثم بترك التغيير مع انحصار الفائدة في الحرام، أمّا إذا كانت لها فائدة و لو قليلة لم يجب تغييرها[2].

وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله": كما يحرم بيع آلة الحرام يحرم عملها، و أخذ الأجرة عليها، بل يجب إعدامها و لو بتغيير هيئتها فيما إذا توقف على ذلك النهي عن المنكر المترتب عليه و إلا لم يجب و إن كان أحوط، و يجوز بيع مادتها من الخشب و النحاس و الحديد بعد تغيير هيئتها بل قبله، لكن لا يجوز دفعها إلى المشتري إلا مع الوثوق بأن المشتري يغيرها، أما مع عدم الوثوق بذلك فالظاهر جواز البيع و إن أثم بترك التغيير مع انحصار الفائدة في الحرام، أما إذا كانت لها فائدة محللة و لو قليلة لم يجب تغييرها[3].

وكيف كان فالظاهر عدم دليل على حرمة شراء آلات اللهو تكليفا فضلا عن حرمة ابقاءها ووجوب

---

[1] - تحرير الوسيلة ج١ ص ٤٩٥

[2] - منهاج الصالحين ج٢، ص: ٤

[3] - منهاج الصالحين ج٢، ص: ٩

اعدامها، وانما يحرم الانتفاع اللهوي منها، نعم يحرم بيعها تكليفا اذا كان المشتري ممن ينتفع منها انتفاعا محرما وذلك بفحوى ادلة وجوب النهي عن المنكر.

هذا تمام الكلام في حرمة استعمال آلات اللهو.

المحرم الثالث: الغناء

المحرم الثالث: الغناء، ولا ينبغي الاشكال في حرمته وان لم يقترن بمحرمات أخرى، خلافا لما ذهب اليه العامة من عدم حرمته ما لم يقترن بمحرمات أخرى[1]، وقد يظهر ذلك من نسب ذلك الى المحدث الكاشاني "قده" في الوافي، كما سيأتي نقل كلامه، كما نسب ذلك الى السبزواري في الكفاية، الا أنه نسب القول بحرمته الى اجماع علماء الشيعة كما صرح به النراقي في مستنده[2] والشيخ الاعظم في المكاسب، ولعله لعدم قدح مخالفة المحدث الكاشاني والسبزواري في الاجماع الا أن المهم ان هذا الاجماع مدركي وليس تعبديا، فلابد من ملاحظة ما ورد من الروايات في حرمته:

منها: ما في ورد في تفسير قوله تعالى "واجتنبوا قول الزور" بالغناء، كرواية الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جميعا عن النضر بن سويد عن درست عن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوله عز و جل و اجتنبوا قول الزور قال قول‌الزور الغناء[3].

ودرست هو ابن ابي منصور الواقفي ويمكن اثبات وثاقته برواية ابن ابي عمير كتابه، وقد وثقه السيد الخوئي لرواية علي بن الحسن الطاطري عنه، حيث ان الشيخ ذكر في الفهرست: علي بن الحسن الطاطري الكوفي، كان واقفيا، شديد العناد في مذهبه، صعب العصبية على من خالفه من الإمامية، و له كتب كثيرة في نصرة مذهبه، و له كتب في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم فلأجل ذلك ذكرناها[4]، ولكن في شموله لمشايخه مع الواسطة ومنهم درست تأمل.

وفي مرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله تعالى و اجتنبوا قول الزور قال قول الزور الغناء، وفي رواية سهل بن زياد عن يحيى بن المبارك عن عبد الله بن جبلة عن سماعة بن مهران عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز و

---

[1] - راجع: الفقه على المذاهب الاربعة ج٢ص ٤٢

[2] - مستند الشيعة ج٢ص ٣٤٠

[3] - وسائل الشيعة ج ١٧ص ٣٠٣

[4] - الفهرست ص

جل فاجتنبوا- الرجس من الأوثان و اجتنبوا قول الزور قال الغناء، وفي موثقة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن قول الزور- قال منه قول الرجل للذي يغني أحسنت[1].

ومنها: ما ورد في تفسير قوله "الذين لا يشهدون الزور"، كصحيحة محمد بن مسلم و أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز و جل و الذين لا يشهدون الزور قال الغناء[2]، فان المتناسب للزور هو الحرمة وان كانت هذه الآية لا تدل على النهي عن شهادة الزور وانما وردت في مدح عباد الرحمن.

ومنها: ما في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن علي بن إسماعيل (الظاهر أنه الميثمي الذي قال عنه النجاشي كان من وجوه المتكلمين من اصحابنا) عن ابن مسكان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال سمعته يقول الغناء مما وعد الله عليه النار و تلا هذه الآية و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم و يتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين[3].

ومنها: ما رواه سهل عن علي بن الريان عن يونس قال: سألت الخراساني (عليه السلام) عن الغناء و قلت- إن العباسي ذكر عنك أنك ترخص في الغناء- فقال كذب الزنديق ما هكذا- قلت له سألني عن الغناء- فقلت إن رجلا أتى أبا جعفر صلوات الله عليه- فسأله عن الغناء- فقال يا فلان إذا ميز الله بين الحق و الباطل- فأين يكون الغناء- فقال مع الباطل فقال قد حكمت[4].

ومنها: رواية عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغناء- و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) رخص- في أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم- فقال كذبوا إن الله عز و جل يقول و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما لاعبين- لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين- بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه- فإذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون ثم قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس[5].

ومنها: ما رواه في الوسائل عن عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ يُجْلَسُ إِلَيْهِ قَالَ لَا[6].

الى غيرذلك من الروايات.

---

[1] - وسائل ج١٧ص ٣٠٥

[2] - وسائل ج١٧ص ٣٠٣

[3] - وسائل ج١٧ص ٣٠٤

[4] - وسائل ج١٧ص ٣٠٦

[5] - وسائل ج١٧ص ٣٠٧

[6] - وسائل ج١٧ص ٣١٢

هذا وقد ذكر المحدث الكاشاني في الوافي أن الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية و بني العباس من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل و لعبهن بالملاهي من العيدان و القضيب و غيرها دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله (عليه السلام) في رواية أبي بصير: أجر المغنيّة الّتي تزفّ العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال، و على هذا فلا بأس بسماع التغني بالأشعار المتضمنة ذكر الجنة و النار، و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم اللّه الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب في الخيرات و الزهد في الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه في حديث الفقيه بقوله (عليه السلام) فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذه كلها ذكر اللّه تعالى و ربما تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللّهِ و بالجملة لا يخفى على ذوي الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء من باطله و أن أكثر ما يتغنى به المتصوفة في محافلهم من قبيل الباطل[1].

وذكر في مفاتيح الشرايع: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء، و يقتضيه التوفيق بينها، اختصاص حرمته و حرمة ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء، كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية، من دخول الرجال عليهن و استماعهم لصوتهن و تكلمهن بالأباطيل، و لعبهن بالملاهي من العيدان و القضيب و غيرها. و بالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله عليه السلام "ليست بالتي تدخل عليها الرجال"[2].

و ذكر السبزواري في كفاية الأحكام: ان المذكور في الأخبار الغناء، و المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم لغةً، و عمومه إنّما يستنبط من حيث إنّه لا قرينة على إرادة الخاصّ، و ههنا ليس كذلك، لأنّ الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري المغنّيات و غيرهنّ في مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهي و التكلّم بالباطل و إسماعهنّ الرجال و غيرها، فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد، نعم لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهي و نحوهما، وإن ثبت إجماع في غيره كان متّبعاً، و إلّا بقي حكمه على أصل الإباحة، و طريق الاحتياط واضح[3].

---

[1] - الوافي ج١٧ص ٢١٩

[2] - مفاتيح الشرايع ج٢ص ٢١

[3] - كفاية الاحكام ج١، ص: ٤٣٢

هذا ولكن ذكر المحقق الايرواني أن الظّاهر أن لا خلاف في حرمة الغناء، و من نسب إليهما الخلاف كلامهما صريح في الاعتراف بالمنع، نعم في خصوص ما كان من الغناء في كلام باطل بدعوى انصراف أخبار المنع إلى ما كان متعارفا في تلك الأعصار و هو ما كان في كلام باطل، و قد أضاف إلى ذلك السّبزواري تقييد عموم المنع بخصوص علّته المستشعرة من بعض الأخبار و أنّه اللّهو و من المعلوم أنّ اللّهو مختصّ بالكلام الباطل[1].

اقول: مجرد التكلم بالباطل اي الكلام المشتمل على المضامين اللهوية كاشعار الجاهلية التي يستد بها في كتب الادب كمغني اللبيب ليس محرما قطعا، مع أن المحدث الكاشاني صرح بأن الغناء المحرم هو ما اقترن بمحرم آخر، نعم ظاهره -كما فهمه السيد الامام "قده"[2]- أنه حينئذ يحرم الغناء ايضا، زائدا على حرمة مقارناته، ومن هنا لا يتوجه اليه ايراد السيد الخوئي "قده" من أنه إذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في هذه الروايات لغوا محضا، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها[3].

نعم لم يفرض السبزواري حرمة مقارنات الغناء بل ذكر أنه لو كان التكلم بالباطل حرم الغناء، وهذا ما التزم به المحقق الايرواني نفسه، حيث قال: حيث ان مفهم الغناء غير واضح فينبغي اعتبار كلّ ما احتمل دخله، و ما عداه مشكوك الحرمة يرجع فيه إلى الأصل، و المتيقّن هو الكلام الباطل في ذاته، و المراد من بطلان الكلام بحسب المعنى هو أن يكون معناه معنى لهويّا يقال به في مقام التلهي لا في مقام الإفادة و الاستفادة كأكثر ما قيل من الشعر في مقام التعشّق و التغزّل فليس الكلام الباطل حراما إلّا أن يشتمل على كيفيّة المد والترجيع والاطراب، و قد تبعنا في اعتبار بطلان الكلام جماعة منهم المحدّث الفيض و المحقّق السبزواري، لكنّهم اعتبروه لا من باب الأخذ بالمتيقّن بل من باب انصراف الأدلة إلى ذلك إذ كان هو الشّائع في عصر الأئمة، ثم قال: كون الكيفيّة لهوية ممّا لا أفهمه فإن الكيفيّة في ذاتها لا تتّصف باللّهو و البطلان بل المدار في الاتصاف باللهويّة هو مدلول الكلام فإن كان الكلام بمدلوله لهوا كان لهوا بأيّة كيفيّة أدّى أو لم يكن لهوا لم يكن لهوا بأيّة كيفيّة أدّى، و ما ذكره الشيخ الانصاري "ره" من أن المحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصي، ففيه أنه ليس لأهل الفسوق و المعاصي لحن مخصوص يمتازون به عن أهل الطّاعات نعم أهل الفسوق

---

[1] - حاشية المكاسب ج١ص٣١

[2] - المكاسب المحرمة ج١ ص ٣١٧

[3] - مصباح الفقاهة ج١ص٣٠٨

يتكلّمون بالأقوال الباطلة و ما لا يعني من القول و أهل الطّاعة منزّهون عن ذلك لكن هؤلاء في كلامهم الحقّ و أشعارهم الحكمي يضاهئون أولئك في كلامهم الباطل في كيفيّة الأداء[1]

و كيف كان فقد استدل على اختصاص حرمة الغناء بما اذا اقترن بمحرم آخر، بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ادعي من انصراف الأخبار الناهية إلى الغناء المتعارف في ذلك الزمان الذي كان مقترنا بالمحرمات الأخرى.

وفيه أنه لا موجب للانصراف بعد تعلق النهي بعنوان الغناء، فانه ظاهر في حرمته بعنوانه مطلقا، واي فرق بين هذه الدعوى ودعوى انصرافها الى ما لو اقترن بشرب الخمر.

الوجه الثاني: الاستدلال بما رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يزمر به[2]، وفي قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر "ما لم يعص به" فيقال انها تدل على جواز الغناء في نفسه ما لم يقترن بحرام كأن يضرب معه في المزمار، حيث لا يحتمل اختصاص جواز الغناء بايام عيد الفطر و الاضحى والفرح.

وقد اجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من أن ظاهر قوله "ما لم يعص به" تحقّق المعصية بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، و هو قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم، و قد لا ينتهي إلى ذلك الحد فلا يُعصى به، ومعنى قوله "ما لم يزمر به" عدم الترجيع فيه ترجيع المزمار، أو أنّ المراد من الزمر التغني على سبيل اللهو[3].

اقول: أما ما ذكره من أن ظاهر "ما لم يعص به" تحقق المعصية بنفس الغناء في الجملة، لفقد عرفت أنه مما لا ينكره الكاشاني والسبزواري، وانما دعوى الكاشاني اختصاص حرمته بما لو اقترن بمحرمات أخرى، كما أن حمل الغناء على مطلق الصوت المشتمل على الترجيع خلاف الظاهر، وأما معنى "ما لم يزمر به" فالانصاف أنه غير واضح، فان حمله على ارادة الترجيع فيه او على التغني اللهوي خلاف الظاهر، كما أن ارادة اقترانه بالزمر في المزمار ايضا كذلك، اذ المناسب حينئذ أن يقال ما لم يزمر معه، وقد فسر الزمر في اللغة بزمر المزمار اي النفخ فيه، كما فسر يقال زمّر اي تغنى في

---

[1] - حاشية المكاسب ج١ص ٣٠

[2] - وسائل ج ١٧ص

[3] - المكاسب ج ص

القضيب ونفخ فيه[1]، وأما ما في نهاية ابن اثير من قوله "زمّر اذا غنّى"[2]، فان اريد منه مطلق التغني فلا يناسب الرواية اذ يصير معنى أنه لا بأس بالغناء ما لم يتغن به.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" مثل كلام الشيخ "ره" فقال: الظاهر من قوله "ما لم يزمر به" كون الصوت بنفسه صوتا مزماريا، و لحنا رقصيا، كألحان أهل الفسوق: لا أنه صوت يكون في المزمار، و إلا لقال ما لم يكن في المزمار أو بالنفخ في المزمار، و عليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري، و اللحن الرقصي لا مطلقا، و على هذا يحمل قوله "ما لم يعص به" في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورها من المعصوم.

و أما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في قول السائل "سألته عن الغناء" و تقرير الامام (عليه السلام) صحة الإطلاق بالجواب عن حكمه بقوله "لا بأس به" فهو كإطلاق نوع أهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الأعم[3].

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الامام "قده" من أنه يمكن أن يقال بأن مورد صحيحة علي بن جعفر حيث كان الغناء في أيّام الفرح كعيد الفطر و الأضحى و سائر الأعياد لصحيحة عليّ بن جعفر، فمقتضى الصناعة تخصيص دليل حرمة الغناء به، والظاهر أنّ عليّ بن جعفر كان عالما بحرمة الغناء لكن لمّا كانت أيّام العيد و الفرح مناسبة للتلهّي و التفريح في الجملة صارت موجبة لشبهته، و يحتمل أن يكون وجه حصول الشبهة صحيحة أبي بصير المرويّة عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) في تجويز أجر المغنّية في الأعراس، فاحتمل أنّ سائر أيّام الفرح و الأعياد كذلك فسأل عنه فيها، فأجاب (عليه السلام) بعدم البأس ما لم يعص به، أو ما لم يزمر به.

و بعد عدم جواز حمل ما لم يعص به على ظاهره فإنّه من توضيح الواضح فيه احتمالات: أبعدها ما احتمله الشيخ الأنصاري، و هو أنّ المراد بالسؤال الصوت الحسن الأعمّ من الغناء المحرّم، و بالجواب تجويز قسم منه و هو ما ليس بغناء، و تحريم قسم و هو الغناء، والإنصاف أنّ هذا الحمل يساوق الطرح، و لعلّ ما دعاه على هذا الحمل البعيد بناؤه على تعارضها مع الروايات الكثيرة المستفيضة أو المتواترة، فرأى أنّ التصرّف فيها أوهن من رفع اليد عنها، مع أنّ بينها و بين الروايات جمعا عقلائيّا و هو حمل المطلقات عليها و تجويز الغناء في أيّام الأعياد المقتضية للسرور و الفرح، فقوله: ما لم يعص به أي ما لم يكن سببا لمعصية، أو ما لم يقترن بها، أو ما لم يتّحد معها، كما لو

---

[1] - تاج العروس ج۶ص ۴۶۸

[2] - النهاية ج۲ص ۳۱۲

[3] - مصباح الفقاهة ج۱ص ۳۰۹

كان التغنّي بالفحش و الكذب و نحوهما من المحرّمات، و الظاهر أنّ المراد بقوله: ما لم يزمر به، ما لم يتغنّ في المزمار، من زمر أو زمّر من التفعيل غنّى بالمزمار، فتدلّ على جواز الغناء في الأعياد دون المزامير مع احتمال أن يكون ما لم يؤزر، فتوافق الأولى.

لكن يشكل العمل بهذه الصحيحة، لعدم قائل ظاهرا باستثنائه فيها، بل عدم نقل احتماله من أحد، مع بُعد تجويزه في العيدين الشريفين المعدّين لطاعة اللّه تعالى و الصلاة و الانقطاع إليه تعالى، كما يظهر من الأدعية و الأذكار و العبادات الواردة فيهما و في الأعياد المذهبيّة بل بعض الأعياد الملّية، و ضعف الرواية المشتملة على قوله "ما لم يعص به" بعبد اللّه بن الحسن المجهول، و إن كان كثير الرواية عن علي بن جعفر، و الظاهر إتقان رواياته، و كيف كان لم يصل الاعتماد عليها بحدّ يمكن تقييد الأدلّة سيّما تلك المطلقات المستفيضة بها، و الرواية الأخرى صحيحة، لكن قوله "ما لم يزمر به" يحتمل وجوها: منها ما تقدّم، و منها ما احتمله الشيخ الأنصاري، أي لم يرجع به ترجيع المزمار، أو لم يتغنّ به على سبيل اللهو، أو لم يقصد منه قصد المزمار، و ليس ظهورها في الأوّل معتدّا به أمكن معه تقييد المطلقات الكثيرة، فالأحوط بل الأقوى عدم استثناء أيّام العيد و الفرح[1].

الجواب الثالث: ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أن ما رواه في قرب الاسناد عن على بن جعفر ضعيف السند، لاجل عبد اللّه بن الحسن وأما ما رواه علي بن جعفر في كتابه فدلالته على جواز الغناء الذي لا يزمر به قابل للنقاش، فإنه يحتمل ان يكون المراد بالغناء مطلق مد الصوت، و قيد ما لم يزمر به إشارة الى عدم البلوغ الى حد الغناء المعروف. و هذا الاحتمال و ان كان خلاف الظاهر الا أنه لا بأس به في مقام الجمع، و لو فرض عدم تمامية ما ذكرنا في هذه الصحيحة و صحيحة أبي بصير المتقدمة و وقعت المعا الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٨٨

علي بن مهزيار الأهوازي

رحمه الله جليل القدر، واسع الرواية ثقة، له ثلاثة و ثلاثون كتابا، مثل كتب الحسين بن سعيد، و زيادة كتاب حروف القرآن، و كتاب الأنبياء، و كتاب البشارات، قال أحمد بن أبي عبد الله البرقي إن علي بن مهزيار أخذ مصنفات الحسين بن سعيد و زاد عليها في ثلاثة كتب منها زيادة كثيرة أضعاف ما للحسين بن سعيد، منها كتاب الوضوء، و كتاب الصلاة و كتاب الحج، و سائر ذلك زاد شيئا قليلا، أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله، و الحميري، و محمد بن يحيى، و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عنه، إلا كتاب المثالب فإن العباس روى نصفه عنه، و رواها

---

[1] - المكاسب المحرمة ج١، ص: ٣٢٨

أبو جعفر ابن بابويه عن أبيه، و موسى بن المتوكل عن سعد بن عبد الله، و الحميري عن إبراهيم
الفهرست (للشيخ الطوسي)، ص: ٨٩
بن مهزيار عن أخيه عن رجاله، و له وفاة أبي ذر رضي الله عنه و حديث بدر، و إسلام سلمان الفارسي رضي الله عنه، و رويناه بهذا الإسناد عنه.

طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست (للشيخ الطوسي)، در يك جلد، المكتبة الرضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ه ق

الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٨٩
علي بن إبراهيم بن هاشم
القمي، له كتب، منها كتاب التفسير، و كتاب الناسخ و المنسوخ، و كتاب المغازي، و كتاب الشرائع، و كتاب قرب الإسناد، و زاد ابن النديم، كتاب المناقب، و كتاب اختيار القرآن و رواياته، أخبرنا بجميعها جماعة عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي الطبري عن علي بن إبراهيم، و أخبرنا بذلك الشيخ المفيد رحمه الله عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن، و حمزة بن محمد العلوي، و محمد بن علي ماجيلويه عن علي بن إبراهيم إلا حديثا واحدا استثناه من كتاب الشرائع في تحريم لحم البعير و قال لا أرويه لأنه محال، و روى أيضا حديث تزويج المأمون أم الفضل من أبي جعفر محمد بن علي الجواد عليه السلام، رويناه بالإسناد الأول.

طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست (للشيخ الطوسي)، در يك جلد، المكتبة الرضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ه ق

الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ١٤٦
محمد بن علي الشلمغاني
، يكنى أبا جعفر و يعرف بابن أبي العزاقر، له كتب و روايات، و كان مستقيم الطريقة ثم تغير و ظهرت منه مقالات منكرة
الفهرست (للشيخ الطوسي)، ص: ١٤٧
إلى أن أخذه السلطان فقتله و صلبه ببغداد، و له من الكتب التي عملها في حال الاستقامة كتاب التكليف، أخبرنا به جماعة عن أبي جعفر ابن بابويه عن أبيه عنه إلا حديثا واحدا منه في باب

الشهادات أنه يجوز للرجل أن يشهد لأخيه إذا كان له شاهد واحد من غير علم.

طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست (للشيخ الطوسي)، در يك جلد، المكتبة الرضوية، نجف اشرف - عراق، اول، ه ق

رضة بين هذه الطائفة الموافقة للعامة و الطائفة المانعة المخالفة لهم، فالمتعين الأخذ بالمانعة باعتبار أن مخالفة العامة هو المرجح الثاني في باب المعارضة[1].

اقول: الانصاف أن ظاهر رواية علي بن جعفر هو جواز الغناء في نفسه، فانه على تقدير كون جملة الذيل فيها ما في قرب الاسناد من قوله "ما لم يعص به" فالظاهر منها كون الباء للسببية، ويراد منه اختصاص جواز الغناء بما اذا يكن سببا عرفيا للمعصية، بأن تستخدم آلات اللهو لأجله، او يوجب استماع الرجال للصوت المهيج للنساء، ونحو ذلك، وعلى تقدير كون الجملة ما عن كتاب علي بن جعفر من قوله "ما لم يزمر به" هو اختصاص جواز الغناء بما اذا لم يقترن باستخدام المزمار او سائر آلات اللهو، فانه وان كان المناسب لهذا المعنى أن يقال "ما لم يزمر معه" لكن مع ذلك حملها على هذا المعنى اظهر من حملها على أن لا يتغنى به، فانه في قوة أن يقال "لا بأس بالغناء ما لم يتغن به" وهذا مستهجن.

هذا ولا يخفى أنه هذه الرواية حيث تكون رواية واحدة فاختلاف متنها في قرب الاسناد وكتاب علي بن جعفر يوجب الاقتصار على القدر المتيقن منها، الا اذا قلنا بثبوت طريق حسي لصاحب الوسائل الى كتاب علي بن جعفر، فيكون هو الحجة.

فالمهم في الاشكال على هذه الرواية **اولاً:** الاشكال في سندها، لكون الراوي لما في قرب الاسناد عبد الله بن الحسن، و لم يرد في حقه توثيق، وأما كتاب علي بن جعفر فحيث انه ليس لصاحب الوسائل طريق حسي الى هذا الكتاب ولم يكن من الكتب المشهورة فلا يمكن الاعتماد عليه، وثانيا: انه حيث لا يحتمل الفرق فقهيا وفي العرف المتشرعي بين الغناء في العيدين والفرح وبين الغناء في غيرها بجواز الاول وحرمة الثاني، فيكون مفاد الرواية جواز الغناء مطلقا ما لم يقترن بمحرم آخر، فيتعارض مع الروايات السابقة الدالة على كون الغناء من قول الزور الذي ورد النهي عنه في قوله تعالى "واجتنبوا قول الزور" وليس حملها على الكراهة عرفيا لاباء قول الزور عن كونه مكروها غير محرم، وحينئذ فلابد من ترجيح هذه الروايات لمخالفتها للعامة وموافقتها للشهرة.

---

[1] - ارشاد الطالب ج١ص ١٨٢

ان قلت ان الترجيح بموافقة الشهرة او مخالفة العامة فرع عدم الجمع العرفي بين الخبرين، وفي المقام يوجد جمع عرفي بين الروايات المحرمة للغناء وبين هذه الرواية المرخصة في الغناء غير المقترنة بالمزمار او بمعصية أخرى، بأن نحمل تلك الروايات على حرمة الغناء المقترن بهما وهذا لا يوجب الغاء عنوان الغناء عن موضوعية الحرمة لما مر من أنه لا يعنى حرمة المقارنات بل حرمة الغناء المقترن بها ايضا.

قلت: الانصاف اباء هذه الاطلاقات الكثيرة المحرمة للغناء (وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ٣٠٦

عيون اخبار الرضا عن احمد بن زياد بن جعفر الهمذاني عن علي بن ابراهيم عن الريان بن الصلت وفي الكافي عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن الريان عن يونس قَالَ: سَأَلْتُ الْخُرَاسَانِيَّ (عليه السلام) عَنِ الْغِنَاءِ وَ قُلْتُ- إِنَّ الْعَبَّاسِيَّ ذَكَرَ عَنْكَ أَنَّكَ تُرَخِّصُ فِي الْغِنَاءِ- فَقَالَ كَذَبَ الزِّنْدِيقُ مَا هَكَذَا- قُلْتُ لَهُ سَأَلَنِي عَنِ الْغِنَاءِ- فَقُلْتُ إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ- فَسَأَلَهُ عَنِ الْغِنَاءِ- فَقَالَ يَا فُلَانُ إِذَا مَيَّزَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ- فَأَيْنَ يَكُونُ الْغِنَاءُ- فَقَالَ مَعَ الْبَاطِلِ فَقَالَ قَدْ حَكَمْتَ.

٢٢٦٠٧- ١٤- «٧» وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَذَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا (عليه السلام) يَوْماً بِخُرَاسَا

عاملى، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، ٣٠ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ١٤٠٩ ه ق

المعتضدة بالشهرة بل الاجماع لولا مخالفة المحدث الكاشاني عن حملها على حرمة الغناء المقترنة بالمزمار او بمعصية أخرى والتي تعني عملا وعرفا الترخيص في ذات الغناء، فالمهم هو الاشكال السندي على هذه الرواية وترجيح الروايات الدالة على حرمة الغناء بمخالفتها للعامة، وموافقتها للشهرة.

الوجه الثالث: الاستدلال برواية علي بن أبي حمزة البطائني عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام و التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس و هو قول الله عز و جل و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله[١].

بتقريب أن ظاهرها اختصاص حرمة غناء المغنية بدخول الرجال عليها، وظاهره كونه مثالا لاقترانه بمحرم آخر.

---

[١] - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٢٠

وقد اجاب عنها الشيخ الاعظم "قده" مضافا الى ضعفها سندا بعلي بن أبي حمزة البطائني، لا تدلّ إلّا على كون غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال داخلاً في لهو الحديث في الآية، و عدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيه، و هذا لا يدلّ على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح، اذا كان من لهو الحديث، فإذا فرضنا أنّ المغنّي يغنّي بإشعار باطلة، فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

و بالجملة فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنّية باعتبار ما هو الغالب من أنّها تطلب للتغنّي، إمّا في المجالس المختصة بالنساء كما في الأعراس، و إمّا للتغنّي في مجالس الرجال، نعم، الإنصاف أنّه لا يخلو من إشعار بكون المحرّم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنّيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنّية و لو لخصوص مولاها، ففي رواية سهل عن الوشاء في شراء المغنية أنه قد يكون للرجل الجارية تُلهيه، و ما ثمنها إلّا ثمن الكلب[1] فتأمّل[2].

ولا بأس بما افاده.

و ذكر السيد الامام "قده" أن لازم استظهار اختصاص حرمة الغناء فيها بقسم خاص من الغناء أن تدور حرمته مدار عنوان دخول الرجال و مع عدمه يحلّ و لو بكلمات لهويّة و مقارنات محرّمة، و لا يلتزم به القائل، ثم قال: ان الظاهر منها التعرّض لقسمين من الغناء و عدم تعرّضها لسائر الأقسام، و ليس فيها مفهوم و إلّا لتعارض بين مفهوم الصدر و الذيل، و جعل الجملة الثانية كناية عن عدم دخولهم عليهنّ خلاف الظاهر، فلا تدلّ على مدّعاهم بوجه، نعم، فيها إشعار به لا يقاوم الروايات الدالّة على أنّه بذاته حرام[3].

الوجه الرابع: الاستدلال بصحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، و ليست[4] بالتي يدخل عليها الرجال[5]، بدعوى أن ظاهرها تعليل جواز اجرها الكاشف عن جواز غناءها في زف العرائس بعدم دخول الرجال عليها، اي بعدم اقترانه بمحرم آخر، هو جواز الغناء غير المقترن بمحرم آخر مطلقا.

وقد ذكر الشيخ في الاستبصار بعد هذه الرواية والرواية السابقة ورواية أخرى عن حكم الخياط عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها، أن الوجه

---

[1] - وسائل ج١٧ص ١٢٤

[2] - المكاسب ج٢ص ٣٠٥

[3] - المكاسب المحرمة ج١ ص ٣٢٦

[4] - هكذا في الوسائل نقلا عن الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب وهو مطابق لما في من لا يحضره الفقيه ج٣ص ١٦١ لكن المنقول في الكافي "ليست" بدون واو، راجع الكافي ط دار الحديث ج٩ص ٦٦٢ وكذا في التهذيب ج٦ص ٣٥٧و الاستبصار ج٣ص ٦٢

[5] - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٢٠

في هذه الأخبار الرخصة فيمن لا تتكلم بالأباطيل و لا تلعب بالملاهي من العيدان و أشباهها و لا بالقصب و غيره، بل يكون ممن تزف العروس و تتكلم عندها بإنشاد الشعر و القول البعيد من الفحش و الأباطيل فأما من عدا هؤلاء ممن يتغنين بسائر أنواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس أو غيرها[1].

وقد أجاب عنه السيد الامام "قده" بأن فيها على نسخة الواو احتمالات، كاحتمال أن تكون الجملة حالية عن فاعل تزفّ، و المعنى أنّ أجر المغنّية حلال إذا تزفّ العرائس و لم يدخل الرجال على النساء، و أن تكون الجملة بمنزلة التعليل، فتدلّ على عدم حرمة الغناء بذاته و يحرم أجر المغنّية لا للغناء، بل لدخول الرجال و سماع صوتها و رؤية وجهها و سائر حركاتها الملازمة له، و أن يكون المراد بها إفادة حرمة قسم من الغناء، و هو المقارن لدخول الرجال عليهنّ، فعلى الاحتمال الأوّل تدلّ على استثناء قسم خاصّ منه، و هو الذي في العرائس مع الشرط المذكور، و على الثاني تكون الرواية معارضة لجميع الأدلّة على أنّ الغناء حرام و مخالف مضمونها للإجماع، و على الثالث توافق كلام الكاشاني على إشكال، و هو أنّ الظاهر من قوله "و ليست بالتي" كون دخولهم عليهنّ بعنوانه موضوع الحكم، لا عنوانا مشيرا إلى نوع خاصّ من الغناء أو مجالس خاصّة، و هم لا يلتزمون بظاهر الرواية، و لا وجه لحملها على خلاف ظاهرها، و لا ترجيح ظاهر في أحد الاحتمالات المتقدّمة يمكن الاتكال عليه لو لم نقل بترجيح الأوّل حتّى يلتئم بين الأدلّة، أو الاحتمال الثاني في نفسه لو لا مخالفته لما ذكرناه، لأنّ الظاهر من قوله "لا بأس و ليست بالتي يدخل عليها الرجال" أنّ الفساد مترتّب عليه و ليس في الغناء بما هو فساد و لعلّ الحرمة في دخولهم لأجل كونهم أجنبيّا يحرم التغنّي عندهم لا لذات الغناء.

و الإنصاف أنّ طرح الأدلّة الظاهرة الدلالة بمثل هذه الرواية المشتبهة المراد مع اختلاف النسخ غير جائز، سيّما مع مخالفة مضمونها لجميع الأقوال سواء في ذلك نسخة إثبات الواو و إسقاطها[2].

وذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه لابد من حمل قوله "بالتي يدخل عليها الرجال" على العنوان المشير يعني إلى التي تغني في غير الزفاف، و لعل دخول الرجال عليها كان متعارفا في غنائها في غير الزفاف. و يحتمل ان يكون قوله "و ليست" حالا أي التي تزف العرائس لا بأس بكسبها حال عدم دخول الأجانب عليها، و عدم دخولهم من باب المثال و المراد عدم ارتكاب محرم آخر. و لا بأس بالالتزام بجواز الغناء في الأعراس ما لم يقترن بمحرم آخر، حيث أن حل الكسب بعمل يلازم جواز ذلك

---

[1] - الاستبصار ج٣، ص: ٦٢

[2] - المكاسب المحرمة ج ١ص

العمل[1].

الوجه الخامس: ما دل على الترغيب الى قراءة القرآن بصوت حسن، فيقال بأنه لا يخلو عادة عن الترجيع المطرب، ففي مستطرفات السرائر نقلا من كتاب محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن حماد بن عيسى عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل لا يرى أنه صنع شيئا- في الدعاء و في القراءة حتى يرفع صوته- فقال لا بأس إن علي بن الحسين ع- كان أحسن الناس صوتا بالقرآن- و كان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار- و إن أبا جعفر (عليه السلام) كان أحسن الناس صوتا بالقرآن- و كان إذا قام من الليل و قرأ رفع صوته- فيمر به مار الطريق من الساقين و غيرهم- فيقومون فيستمعون إلى قراءته[2] وفي رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله) لكل شيء حلية و حلية القرآن الصوت الحسن، وفي رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إذا قرأت القرآن- فرفعت صوتي جاءني الشيطان- فقال إنما ترائي بهذا أهلك و الناس- قال يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين- تسمع أهلك و رجع بالقرآن صوتك- فإن الله عز و جل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا[3]، وفي معاني الأخبار قال (صلى الله عليه وآله) ليس منا من لم يتغن بالقرآن[4].

اقول: أما تحسين الصوت بالقران بل الترجيع فيه فهو اعم من الغناء، سواء أخذ الاطراب في تعريف الغناء او اخذ فيه الكيفية اللهوية، وأما الرواية الأخيرة فمع غمض العين عن ضعف سندها بالارسال يحتمل كون المراد منها كما في معاني الأخبار أنه ليس منا من لم يستغن بالقرآن، وان كان هذا الاحتمال بعيدا عن لفظ التغني خصوصا مع ما ورد في الخبر من أن القرآن نزل بالحزن فاذا قرأتموه فابكوا، فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا[5]، فان اقتران الامر بالتغني بكيفية تحزين الصوت والتباكي فيه يجعله ظاهرا في ارادة التغني في الصوت، لكن يوجد قرينة على كون المراد به مطلق تحسين الصوت، فانه لا يتناسب أن يقول النبي (صلى الله عليه وآله) أن من لم يتغن بالقرآن فليس منا اذ غاية ما يحتمل جواز التغني بالقرآن لا أن من لم يفعل ذلك فليس منهم، مضافا الى معارضة هذه الرواية بما في الكافي عن علي بن محمد عن إبراهيم الأحمر عن عبد الله بن حماد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) اقرءوا

---

[1] - ارشاد الطالب ج ١ص

[2] - وسائل الشيعة ج٦ ص ٢٠٩

[3] - وسائل الشيعة، ج٦، ص: ٢١٢

[4] - معاني الأخبار ص: ٢٧٩

[5] - مجمع البحرين ج١ص ٣٢١

القرآن بألحان العرب و أصواتها و إياكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم[1]، وفي رواية عطاء بن أبي رياح عن عبد الله بن عباس عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث قال: إن من أشراط الساعة إضاعة الصلوات و اتباع الشهوات و الميل إلى الأهواء ... فعندها يكون أقوام يتعلمون القرآن لغير الله و يتخذونه مزامير و يكون أقوام يتفقهون لغير الله و تكثر أولاد الزنا و يتغنون بالقرآن... و يستحسنون الكوبة و المعازف- و ينكرون الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ... فأولئك يدعون في ملكوت السماوات الأرجاس الأنجاس[2]، وفي مرسلة الصدوق: سأل رجل علي بن الحسين (عليه السلام) عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء فمحظور[3]، والاستدلال بها مبني على عدم احتمال كون الذيل من كلام الصدوق.

وعليه فلا ينبغي الاشكال في حرمة الغناء وان لم يقترن بمحرم آخر.

تعريف الغناء

بعد ما ثبت حرمة الغناء ينبغي الكلام في تعريف الغناء، ففي القاموس: الغناء من الصوت ما طرِّب به، وفي المصباح المنير "الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب" وهذا هو المشهور في تعريف الغناء في كلمات الفقهاء، وبناء عليه يخرج الصوت اللهوي الحسن المتضمن لاشعار لهوية مع أنه لا ريب في صدق الغناء عليه، ولذا التجاء في مجمع البحرين أن يقول: الغناء ككساء: الصوت المشتمل على الترجيع المطرب أو ما يسمى بالعرف غناء و إن لم يطرب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما.

وفي لسان العرب: كل من رفع صوته و ولّاه فصوته عند العرب غناء، وعن بعضهم أن الغناء تحسين الصوت، ومن المطمأن أن الغناء لم يكن مجرد تحسين الصوت، والا لم يناسب أن يذكر مصداقا لقول الزور في الروايات، فهل ترى أن تحسين الصوت لقراءة القرآن و المراثي و المدائح يكون من الغناء.

وعليه فمع غمض العين عن عدم حجية قول اللغوي كما ذكرنا في الاصول، ان كلماتهم مضطربة في تفسير الغناء، وقد ذكر المحقق الايرواني "قده" أنه قد اضطربت كلمات الفقهاء و اللغويّين في ذلك و لا عرف حاضر غير متلقّى من أرباب الشّرع يرجع إليه و الأدلّة خالية عن التعرّض للموضوع،

---

[1] - وسائل الشيعة ج٦ ص ٢١٠

[2] - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣١٠

[3] - وسائل الشيعة ج١٧ص ١٢٢

و عليه فينبغي اعتبار كلّ ما احتمل دخله، و ما عداه مشكوك الحرمة يرجع فيه إلى الأصل و المتيقّن هو الكلام الباطل في ذاته و بحسب المدلول و المشتمل على المدّ و الترجيع و الإطراب و المراد من بطلان الكلام بحسب المعنى هو أن يكون معناه معنى لهويّا يقال به في مقام التلهي لا في مقام الإفادة و الاستفادة كأكثر ما قيل من الشعر في مقام التعشّق و التغزّل[1]

و نقل السيد الامام "قده" عن الشيخ محمد رضا الاصفهاني صاحب كتاب وقاية الاذهان "ره" أنه ذكر في رسالة الغناء أن الغناء صوت الإنسان الذي من شأنه إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس، و الطرب هو الخفّة التي تعتري الإنسان فتكاد أن تذهب بالعقل و تفعل فعل المسكر لمتعارف الناس أيضا، والمعتبر في الغناء هو تناسب كيفية الصوت، فالصوت الخالي عن التناسب لا يكون غناء و إن أوجب الطرب و قصد به اللهو، والصوت المتناسب غناء و إن كان من أبحٍّ رديّ الصوت و لم يطرب بل أوجب عكس الطرب كما قيل: "اذا غناني القرشي --- دعوت الله بالطرش".

ثم اورد عليه بأنه لا يعتبر في صدق الغناء أن يبلغ الإطراب ذلك الحدّ الذي يذهب العقل، فإنّ للغناء مراتب كثيرة من حيث الحسن و الإطراب، فربّما بلغ فيه غايته كما لو كان الصوت بذاته في كمال الرقّة و الرخامة و كان الصائت ماهرا في البحور الموسيقية، و كان البحر مناسبا له كالبحر الخفيف مثلا، فحينئذ لا يبعد أن يكون مزيلا للعقل، و ربّما لا يكون بتلك المرتبة كما لعلّه كذلك غالبا، و كلمات اللغويّين أيضا لا يساعده، لعدم تقييد مهرة الفنّ بحصول تلك المرتبة، و يرد على ما ذكره من أنّ من الغناء الصوت المتناسب و إن كان من أبحّ رديّ الصوت و لم يطرب بل أوجب عكس الطرب، مخالف لصريح كلامه في الحدّ أنّ الغناء هو ما يكون مطربا، و صريحه ها هنا أنّ من الغناء ما لم يطرب بل أوجب العكس، والصحيح أن الصوت المنكر الرديّ لا يكون غناء عرفا مهما روعي فيه التناسب، و الظاهر أنّ تسمية صوت القرشي بالغناء في ذاك الشعر كان من باب التهكّم و الاستهزاء، كتسمية البخيل بحاتم، و الجبان بالأسد، فالأولى تعريف الغناء بأنّه صوت الإنسان الذي له رقّة و حسن ذاتي و لو في الجملة، و له شأنيّة إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس، و بما ذكرناه تظهر الخدشة في الحدّ المنتسب إلى المشهور، و هو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، فإنّ الغناء لا يتقوّم بالمدّ و لا الترجيع، ففي كثير من أقسامه لا يكون مدّ و لا ترجيع، فتحصّل من ذلك أنّ الغناء ليس مساوقا للصوت اللهوي و الباطل، و لا لألحان أهل الفسوق و الكبائر، بل كثير من الألحان اللهويّة و أهل الفسوق و الأباطيل خارج عن حدّه، و لا يكون في العرف و العادة غناء، و لكلّ طائفة من أهل اللهو و الفسوق و التغنّي شغل خاصّ في عصرنا، و محالّ خاصّة معدّة له، و

---

[1] - حاشية المكاسب ج١ص٢٩

لشغله و صنعته اسم خاصّ يعرفه أهل تلك الفنون.

ثمّ إنّ مقتضى كلمات كلّ من تصدّى لتحديد الغناء أنّه من كيفيّة الصوت أو الصوت نفسه، و ليست مادّة الكلام دخيلة فيه، و لا فرق في حصوله بين أن يكون الكلام باطلا أو حقّا و حكمة أو قرآنا أو رثاء لمظلوم، و هو واضح لا ينبغي التأمّل فيه[1].

اقول: ما ذكره من عدم صدق الغناء على الصوت الردي فيكفينا الشك في صدقه في التمسك باصل الاباحة، بل لا يعلم بصدق الغناء على كل صوت حسن متناسب من شأنه ايجاد الخفة، كما نشاهده في قراءة بعض القرآء، وصوت بعض الرادودين، وتعريف الغناء بالصوت المتناسب لمجالس اهل اللهو واللعب، كما في بعض الكلمات ايضا غير واضح، فانه كما ذكر المحقق الايرواني "ره" (في مقام الايراد على ما قاله الشيخ الاعظم "ره" من أن الغناء كيفية مناسبة لالحان اهل الفسوق والمعاصي) انه ليس لأهل الفسوق و المعاصي لحن مخصوص يمتازون به عن أهل الطّاعات نعم أهل الفسوق يتكلّمون بالأقوال الباطلة و ما لا يعني من القول و أهل الطّاعة منزّهون عن ذلك لكن هؤلاء في كلامهم الحقّ و أشعارهم الحكمي يضاهئون أولئك في كلامهم الباطل في كيفيّة الأداء.

وعليه فلابد من التأمل في أنه هل يعتبر في صدق الغناء جزما او احتمالا كون مضمون الكلام باطلا، ام لا، وفيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الاول: ما ذهب اليه جماعة من تقوم الغناء بكون مضمون الكلام باطلا، وقد ذكر المحقق الايرواني "قده" أنه ليس لأهل الفسوق و المعاصي لحن مخصوص يمتازون به عن أهل الطّاعات، كما أنّ الكيفيّة في ذاتها لا تتّصف باللّهو و البطلان بل المدار في الاتصاف باللهويّة هو مدلول الكلام، فإن كان الكلام بمدلوله لهوا كان لهوا بأيّة كيفيّة أدّي، و ان لم يكن لهوا لم يكن لهوا بأيّة كيفيّة أدّي[2].

الاحتمال الثاني: ما ذكره جماعة من أن الغناء كيفيّة الصوت و ليست مادّة الكلام دخيلة فيه، فلا فرق في حصوله بين أن يكون الكلام باطلا أو حقّا، بل ذكر السيد الامام "قده" أنه واضح لا ينبغي التأمّل فيه.

كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه لا ينبغي التأمل في كون الغناء عرفا هي الكيفية للصوت، و لا دخل في صدقه لبطلان معنى الكلام و عدمه، و لذا من سمع من بعيد صوتا يكون فيه الترجيع الخاص المناسب للرقص و ضرب الأوتار يحكم بأنه غناء، و ان لم يتميز عنده مواد الكلام و لعل هذا

---

[1] - المكاسب المحرمة ج ١ص٣٠٠

[2] - حاشية المكاسب ج١ص٣٠

هو المراد من قولهم بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، بان يكون مرادهم تطويل الصوت بنحو خاص اى تطويله بترجيعه و ترديده في الحلق، بنحو يقتضي الطرب أى يناسبه، و الطرب حالة تعرض النفس من شدة الفرح أو الحزن و حقيقته خروج النفس عن اعتدالها و لذا ربما يفعل الإنسان في ذلك الحال ما لا يفعله في غيره، و يشهد على ما ذكرنا- من كون الغناء هي كيفية الصوت من غير دخل لمعنى الكلام فيه- موثقة عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغناء- و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) رخص في أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم- فقال كذبوا إن الله عز و جل يقول و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما لاعبين- لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين- بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه- فإذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون ثم قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس[1]، حيث أن الكلام المنكر الوارد فيها ليس باطلا من جهة المعنى[2].

الاحتمال الثالث: ان يكون المضمون اللهوي والباطل مؤثرا في صدق الغناء، الا اذا كانت الكيفية شديدة اللهو فتكفي في صدق الغناء ولو كان في الاشعار الحقة او القرآن، وهذا هو الظاهر من كلام السيد الخوئي "قده" حيث ذكر أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو و الباطل و الإضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق، و سماه في الصحاح بالسماع، و يعبر عنه في لغة الفرس بكلمة: دو بيت و سرود و آوازه خواندن، و يصدق عليه في العرف أنه قول زور و صوت لهوي، فكل صوت كان صوتا لهويا و معدودا في الخارج من ألحان أهل الفسوق و المعاصي فهو غناء محرم.

وهذا الضابط يتحقق بأحد أمرين:

الأول: أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلا، لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة، بحيث يكون لكل واحد من اللحن و بطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع و الغناء، و مثاله الألفاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان و السجع والقافية، و المعاني المهيجة للشهوة الباطلة و العشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي، و عليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء.

الثاني: أن يكون الصوت بنفسه مصداقا للغناء و قول الزور و اللهو المحرم، كألحان أهل الفسوق و الكبائر التي لا تصلح إلا للرقص و الطرب، سواء تحققت بكلمات باطلة أم تحققت بكلمات مشتملة

---

[1] - وسائل ج١٧ص ٣٠٧

[2] - إرشاد الطالب ج١، ص: ١٧٩

على المعاني الراقية، كالقرآن و نهج البلاغة و الأدعية[1]

اقول: المظنون وان كان هو تمامية القول الأخير بحسب المعنى العرفي، لكن قد يقال بأن مفهوم الغناء ليس بواضح لنا حتى نتأكد من انطباقه على الصوت المطرب واللهوي في كلام حق، مهما اشتدت لهويته وكان مثيرا للشهوة شأنا، ولا نعلم ما يرادفه بالفارسية حتى نتأمل فيه، ولعله لا يوجد له مرادف فارسي اصلا، وما مر من شيخنا الاستاذ من أننا نحكم بكون صوت غناءا ولو سمعناه من بعيد ولم نفهم معناه، او كان بلغة اجنبية لا نعرفها، ففيه أن من المحتمل كونه لأجل الانس الحاصل في ذهننا بين كيفية صوت ومحتوى الكلام، هذا مضافا الى أنه لو احرز كونه عناء فقد يقال بعدم دليل على حرمته، حيث يقال بأن عمدة دليل حرمة الغناء الروايات الواردة في تفسير آية "واجتنبوا قول الزور" و آية "ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله" وظاهر تطبيق قول الزور في الآية الاولى على الغناء في الروايات هو كون مضمونه باطلا، فان ظاهره كون الزور مقولا لا كيفية القول، والا لقال "القول الزور" ففي كتاب المكاسب للشيخ الاعظم أنه قد يقال: ان تطبيق قول الزور على الغناء قرينة على كون المراد به الكلام الباطل لا الكيفية في الصوت مطلقا و يؤيد كون المراد بالغناء فيها هو الكلام الباطل، صحيحة حماد بن عثمان عن ابى عبد اللّه (عليه السلام) قال: سألته عن قول الزور؟ قال منه قول الرجل للذي يغني أحسنت[2]، فإن قوله أحسنت باعتبار تضمنه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل، وكذا ما ورد في تفسير لهو الحديث، وهو رواية ابن أبي عمير عن مهران بن محمّد عن الحسن بن هارون (لم يوثق) قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: الغناء مجلس لا ينظر اللّه إلى أهله و هو ممّا قال اللّه عزّ و جلّ: وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ، ورواية علي بن أبي حمزة البطائني عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام و التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس و هو قول الله عز و جل و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله[3]، بناء على كون اضافة اللهو الى الحديث من إضافة الصفة إلى موصوفها، حيث ان كون الحديث لهوا عبارة أخرى عن بطلان معناه نعم لو كانت إضافته إليه من اضافة المظروف الى ظرفه المعبر عن ذلك في علم الأدب بكون الإضافة بمعنى "في" فيعم الغناء في الكلام الصحيح، وكذا ما ورد في تفسير "والذين لا يشهدون الزور"من أنه الغناء، فإنّ مشاهد الزور التي مدح اللّه تعالى من لا يشهدها، هي مجالس التغنّي بالأباطيل من الكلام، فالإنصاف، أنّها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة إلّا من حيث إشعار "لَهوَ

---

[1] - مصباح الفقاهة ج١ص ٣١٢

[2] - وسائل الشيعة ج١٧ص٣٠٩

[3] - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٢٠

الحديثِ" بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً للّه تعالى[1].

وقد اورد عليه كثير من الاعلام بأن ما ذكر لا يلازم كون الغناء متقوما بكون مضمون الكلام باطلا، فقد ذكر المحقق الايرواني "ره" أن تفسير قول الزور بالغناء لا يقتضي أن يكون الغناء من مقولة الكلام لصحّة هذا التفسير و إن كان الغناء من كيفيّة الكلام، لاتّحادهما خارجا، فإذا كانت الكيفيّة زورا باطلا صدق أنّ الكلام زورا باطل، وكون قول "أحسنت" من قول الزّور بلحاظ مدلوله لا يقتضي أن يكون مصداقية الغناء له ايضا بهذا اللحاظ، فلعلّ قول الزّور كلمة عامّة تصدق تارة بلحاظ المدلول و أخرى بلحاظ الدّال و بلحاظ كيفيّة أداء الألفاظ، كما أن لهو الحديث بناءً على أنّ الإضافة من إضافة الصّفة إلى الموصوف لا تدل على أن الغناء من مقولة الكلام، فلعلّ صفة لهويّته هي صفة غنائيّته و كيفية أداء ألفاظه، نعم إذا كانت الإضافة بيانيّة دلّت على أنّ الغناء من اللّهو الّذي هو الحديث فيأتي فيها من الكلام ما تقدم في الطائفة الأولى فإنّه يمكن أن يوصف الحديث بكونه لهوا باعتبار الكيفية اللهويّة، كما أنه إن أراد أنّ مشاهد الزّور في الخارج كانت كذلك فذلك لا يقتضي تخصيص الآية بها و إن أراد أن خصوص هذا العنوان هو المقصود فتلك مصادرة بالمطلوب[2]

اقول: الانصاف أن ظهور قول الزور في كون المقول زورا وانحرافا عن الحق يوجب أن يكون ما دل على أن الغناء من قول الزور مجملا بالنسبة الى ما كان مضمون الكلام حقا، بل يكفي في ذك احتمال كون قول الزور ظاهرا في ذلك كما هو المستفاد من اللغة، ففي مفردات الراغب، و قوله: تَزٰاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ، أي تميل، و قيل لِلْكَذِبِ: زُورٌ، لكونه مائلا عن جهته، و يسمّى الصّنم زُوراً لكون ذلك كذبا و ميلا عن الحقّ، و في كتاب العين: الزور قول الكذب، و شهادة الباطل، وفي كتاب المحيط: الزَّوْرُ: وَسْطُ الصَّدْرِ، و الزَّوَرُ: مَيلٌ فيه، وزَوَّرْتُ الشَّيْءَ: عَوَّجْته و أمَلْته عن جِهَتِه، والزُّوْرُ: الكَذِبُ، و ما يُعْبَدُ من دُوْنِ اللّهِ.

وعليه فلا يصح الاستدلال بالروايات الدالة على قول الزور الغناء على حرمة الصوت اللهوي في كلام حق، كما أن الرواية التي طبّقت لهو الحديث في قوله تعالى "ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله" يشكل اطلاقها له، فان المتيقن من لهو الحديث هو الحديث اللهوي اي ما كان من حيث كونه حديثا لهويا لا من حيث كيفية الصوت التي قد يؤدى بها الكلام المشتمل على المضامين الحقة.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" في المقام، فانه قال: الظاهر المتفاهم من

---

[1] - المكاسب ج١ ص ٢٨٧

[2] - حاشية المكاسب ج١ص٣٠

عنوان قول الزور هو القول الباطل باعتبار مدلوله كالكذب و شهادة الباطل و الافتراء، و الغناء كما عرفت من كيفيّة الصوت، و هو عنوان مغاير لعنوان الكلام و القول، و لكن فسّرت الآية بالغناء وبقول القائل للمغنّي "أحسنت" مع أنّ قول أحسنت ليس بنفسه باطلا و زورا، و إنّما أطلق عليه باعتبار تحسين الغناء، والارجح أن يقال انه اريد بقول الزور القول المشتمل على الباطل، إمّا نحو اشتمال الكلام على مدلوله، أو نحو اشتمال الموصوف على صفته و إضافة القول إلى الزور لاتّحاده معه اتّحاد الصفة مع الموصوف، فالقول زور باعتبار اشتمال مدلوله على الباطل و زور باعتبار صفته و هو الصوت الخاصّ، فيكون كل من الغناء، و الكلام المشتمل على المضمون الباطل من قول الزور، فان الظاهر من الروايات أنّ قول الزور هو الغناء أو هو من قول الزور، و مع قيام القرينة العقليّة بأنّه ليس من مقولة القول فقد يرفع اليد عن ظاهر جميع الأخبار المفسّرة الدالّة على أنّ الغناء الذي هو صوت خاصّ هو قول الزور بتمام مصاديقه، و حملها على قسم خاصّ متحقّق مع كلام خاصّ مدلوله الباطل و الزور كما احتمله الشيخ و اختاره، ولا ينحفظ معه ظهور الآية أيضا، فإنّ ظاهرها حرمة قول الزور، و الحمل على الغناء في الكلام الباطل حمل على غير مدلولها بحسب فهم العرف. بل هو حملها على قسم خاصّ منه، تأمّل.

و لكن الأقرب حفظ ظهور الأخبار و حملها على الغناء بالمعنى الحقيقي المعروف مع حفظ ظاهر الآية من حيث تعميمها بالنسبة إلى جميع الأقوال الباطلة، و لو فرضت المناقشة فيما ذكرناه فلا أقلّ من دخول الغناء تعبّدا فيه، و مقتضى إطلاق الأدلّة أنّه بذاته و بلا قيدٍ قول الزور.

ان قلت: إنّ قول الزور إن كان مطلق الباطل المقابل للحقّ، و المراد بالباطل ما لا يكون فيه غرض عقلائي و ما لا دخالة له في المعاش و المعاد، فلا شبهة في عدم حرمته بهذا الإطلاق و بهذا العرض العريض، فيدور الأمر بين حفظ ظهور هيئة الأمر في قوله وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ في الوجوب، و تقييد قول الزور بقسم خاصّ و هو المحرّمات الشرعيّة، فتكون الآية لبيان إجمال ما فصّل في الشريعة من المحرّمات، كقوله تعالى "وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰائِثَ" بناء على أنّ المراد بها المحرّمات، و بين حفظ إطلاق قول الزور و حمل الأمر على الرجحان المطلق، و لا ترجيح للأوّل إن لم نقل أنّه للثاني، لشيوع استعمال الأمر في غير الوجوب و بعد رفع اليد عن الإطلاق، و عليه فلا تدل الأخبار الدالّة على أنّ قول الزور الغناء، على حرمة الغناء.

قلت: انّ سياق الآية و ذكر قوله "وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ" في تلو "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثٰانِ" يوجب قوّة ظهور الأمر في الوجوب سيّما مع إشعار مادّة الاجتناب بذلك، فيصير قرينة على أنّ المراد من قول الزور ليس مطلق القول الباطل، مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ قول الزور ليس مطلق القول الباطل بالمعنى المتقدّم، بل باطل خاصّ عرفا كالكذب و الافتراء و السخريّة و نحوها، فلا يقال عرفا

لمطلق القول الذي لا دخالة له في المعاد و المعاش أنّه قول الزور، بل لعلّه لا يكون باطلا[1].

اقول: المهم أن ظهور قول الزور في كون مضمون الكلام باطلا وانحرافا عن الحق يوجب عدم اطلاق الغناء في الروايات المفسرة لقول الزور بالغناء للغناء في كلام حق، ودخل كيفية الصوت في حرمته لعدم كون الكلام المشتمل على المضامين اللهوية حراما باطلاقه، لا يعني الغاء دخل لهوية مضمون الكلام في تطبيق قول الزور عليه.

وهكذا بالنسبة الى آية لهو الحديث وتطبيقها في الروايات على الغناء، فان الظاهر كون اضافة اللهو الى الحديث من إضافة الصفة إلى موصوفها، حيث ان كون الحديث لهوا عبارة أخرى عن بطلان معناه، وكون إضافته إليه من اضافة المظروف الى ظرفه المعبر عن ذلك في علم الأدب بكون الإضافة بمعنى "في" فيعم الغناء في الكلام الصحيح، فخلاف الظاهر.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه قد يقال: الظاهر من الآية أنّ لهو الحديث قسمان، و المحرّم منه هو ما يشترى و تكون الغاية به إضلال الناس عن سبيل اللّه، و غاية ما تدلّ الروايات هو كون الغناء داخلا فيها، و مقتضاه أن يكون الغناء قسمين: محرّم هو ما يوجب الإضلال و محلّل هو غيره، و لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ المراد بالإضلال عن سبيل اللّه ليس خصوص الإضلال عن العقائد، بل كلّ شيء يوجب ترك واجب أو فعل محرّم يكون صادّا عن سبيل اللّه و مضلّا عنه، فلو تعلّم أحد أحاديث لهوية ليحدّثها على قوم يوجب تحديثها و لو اقتضاءً ترك معروف أو فعل منكر، يصدق عليه أنّه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه.

فحينئذ نقول: لولا الروايات المفسّرة كان ظاهر الآية حرمة اشتراء لهو الحديث، أي الأخبار الموجبة بمدلولها لإلهاء الناس و إضلالهم عن سبيل اللّه، فلم تكن شاملة للغناء الذي هو من كيفيّات الصوت و لا دخل له بمدلول الحديث و مضمونه، لكن بعد تفسيرها به و دخوله فيها بالتقريب المتقدّم في آية الاجتناب عن قول الزور يصدق على من تعلّم الغناء للتغنّي أنّه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه، إمّا لأنّه بنفسه حرام و بإيجاده يخرج المغنّي و السامع عن سبيل اللّه، و إمّا لأنّه بذاته مع تجريده عن معاني الألفاظ و مع سماعه و عدم فهم المعنى ممّا يترتّب عليه و لو اقتضاء الصدّ عن سبيل اللّه و الغفلة عن ذكر اللّه و ربّما ينجرّ به إلى فعل الكبائر و ترك الواجبات كما عن النبيّ (صلّى اللّه عليه و آله) "الغناء رقيّة الزنا[2]،و مع العلم بأنّ ذلك من مقتضيات ذات الغناء و تعلّمه للتغنّي، يصدق أنّه تعلّم للإضلال، أي تعلّم ما يترتّب عليه ذلك، فلا يقال: إنّ التغنّي بالمواعظ و

---

[1] - المكاسب المحرمة ج١ص ٣٠٨

[2] - مستدرك الوسائل ج١٣ص٣١٤

القرآن لا يترتّب عليه ذلك، لأنّ هذا من مقتضيات نفس الغناء لو جرّد عن مداليل الألفاظ، و المفروض أنّ الغناء بذاته داخل في الآية كما هو مفاد الأخبار، مع أنّ مقتضى إطلاق الأخبار أنّ مطلق الغناء داخل في الآية و أوعد اللّه عليه النار، مع أنّه قلّما يتّفق لشخص أن يكون غاية تعلّمه للغناء أو تغنّيه، الإضلال عن سبيل اللّه و الصدّ عنه، فعليه يكون عدّ الغناء من الآية بنحو الإطلاق على الاحتمال المتقدّم في الإشكال كحمل المطلق على الفرد النادر جدّا، فقوله "الغناء ممّا وعد اللّه عليه النار" في الآية مع عدم دخوله فيها إلّا ما هو نادر كالمعدوم يعدّ مستهجنا قبيحا، فلابدّ و أن تحمل اللام على النتيجة أعمّ من كونها غاية أولا، كقوله تعالى "فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً" و كقول الشاعر "لدوا للموت و ابنوا للخراب" و الإنصاف عدم التأمل في دلالة هذه الرواية والروايات الواردة في تطبيق "واجتنبوا عن قول الزور" على الغناء على حرمة الغناء بذاته، نعم في دلالة ما ورد في تطبيق قوله "وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" على الغناء، كصحيحة ابن مسلم عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) في قوله "وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّور" قال هو الغناء[1]، على حرمة الغناء تأمّل و إشكال[2].

اقول: ما ذكره كون كون اللام في "ليضل" للعاقبة تام، لكن المهم ما مر من كون ظاهر لهو الحديث هو الحديث الذي يكون من حيث انه حديث لهوا لا من حيث انه صوت، فلا اطلاق للروايات المفسرة للهو الحديث بالغناء بما يكون في كلام حق.

ولكن الانصاف أن الدليل لا ينحصر بما ذكر، بل يوجد ما يستفاد منه شمول حرمة الغناء لما اشتمل على كلام ليس بباطل ولهوي، والعمدة رواية عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغناء و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) رخص في أن يقال "جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم" فقال كذبوا إن الله عز و جل يقول: و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون، ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس[3].

فان قولهم "جئناكم جئناكم..." ليس كلاما لهويا وباطلا، ولكن اطلق الغناء عليه في الرواية ولو في الجملة وظاهر الرواية حرمته، والقدر المتيقن هو ما أدي بصوت مناسب لاثارة الشهوة الحيوانية، ولعلهم كانوا يقولون ذلك في العرائس، نعم قد يناقش في سندها بأنه وان كان المنصرف منه هو عبد الاعلى بن اعين العجلي، الا أنه لم يرد في حقه توثيق خاص، وقد استند السيد الخوئي "قده" في

---

[1] - وسائل الشيعة ج ١٧ص

[2] - المكاسب المحرمة ج١ص ٣١٢

[3] - وسائل ج١٧ص ٣٠٧

توثيقه الى عدّ الشيخ المفيد في رسالته العددية اياه، من الفقهاء و الرؤساء الاعلام المأخوذ عنهم الحلال و الحرام، و الفتيا و الأحكام، و الذين لا يطعن عليهم، و لا طريق إلى ذم واحد منهم، و هم أصحاب الأصول المدونة، و المصنفات المشهورة، ولكن قد مر منا مرارا الاشكال فيه، فانه ذكر في رسالته العددية اولاً أن الروايات التي تمسك بها اصحاب أن شهر رمضان لايكون اقل من ثلاثين يوما شاذة قد طعن نقاد الآثار من الشيعة في سندها، فمن ذلك ما رواه محمد بن سنان "شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص أبدا" و محمد بن سنان مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و ضعفه و ما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين[1]، ثم قال: أما رواة حديث أن شهر رمضان يكون تسعة و عشرين يوما و يكون ثلاثين يوما هم فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السلام) والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة، فممن روي عن أبي جعفر الباقر هو محمد بن مسلم، ومحمد بن قيس، وروى محمد بن سنان عن أبي الجارود[2]، ثم ذكر روايات رواة آخرين لا يحتمل في حق عدة منهم هذه الاوصاف الجليلة، بل هذا ابو الجارود رئيس الفرقة الزيدية الجارودية، وقد ذكر محمد بن سنان ايضا مع أنه طعن فيه قبل صفحات طعنا عظيما، فيفهم منه أن نظره كان الى مجموع الرواة لهذه الاحاديث من حيث المجموع، لاالى كل واحد واحد منهم.

الا أنه يمكن اثبات وثاقته برواية صفوان عنه[3]، وقد قال الشيخ الطوسي في حقه أنه ممن عرف بأنه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، ولا ينافيه نقل صفوان عنه رواية أخرى بواسطة ابن مسكان[4]، فانه كان من أصحاب ابي عبد الله (عليه السلام) وقد نقل صفوان عنهم كثيرا.

ويؤيد ذلك الروايات السابقة الواردة في ذم التغني بالقرآن كرواية الكافي عن علي بن محمد عن إبراهيم الأحمر عن عبد الله بن حماد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) اقرءوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و إياكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم[5]، الا أن سنده ضعيف بابراهيم الاحمر حيث ضعفه الشيخ فقال في رجاله: إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي، كان ضعيفا في حديثه،

---

[1] - الرد على أصحاب العدد ص ١٩

[2] - الرد على أصحاب العدد ص ٢٥

[3] - راجع الكافي ج٧ص ٢٦٧

[4] - تهذيب الاحكام ج١٠ص ١٨٧

[5] - وسائل الشيعة ج٦ ص ٢١٠

متهما في دينه، وقال النجاشي: كان ضعيفا في حديثه، متهوما.

وفي رواية عطاء بن أبي رياح عن عبد الله بن عباس عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في حديث قال: إن من أشراط الساعة إضاعة الصلوات و اتباع الشهوات و الميل إلى الأهواء ... فعندها يكون أقوام يتغنون بالقرآن... فأولئك يدعون في ملكوت السماوات الأرجاس الأنجاس[1]، وسندها ايضا ضعيف لوجود مجاهيل[2].

لكن كما اشرنا اليه لا يستفاد من رواية عبد الاعلى او هاتين الروايتين هذا اكثر من امكان التغني في الكلام غير الباطل، لكن حيث لا اطلاق له فالمتيقن ما كان بكيفية مثيرة شأنا للشهوة الحيوانية والرقص، نعم لو كان الكلام باطلا فالظاهر صدق الغناء عليه ولو لم تكن الكيفية كذلك بل كانت مجرد تحسين الصوت بنحو يكون فيه شأنية الطرب.

ولو احرز صدق الغناء على ما يكون في كلام ليس بباطل فقد يتمسك لاثبات حرمته باطلاق ما رواه في الوسائل عن عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ يُجْلَسُ إِلَيْهِ قَالَ لَا[3]، ولكنه مضافا الى ما مر من الاشكال في سنده فقد يقال بعدم كونه في مقام البيان من ناحية حرمة الغناء بل جعلها مفروغا عنها، وانما سأل عن حكم الجلوس الى من يرتكب هذا العمل المحرم.

كما يتمسك بما رواه سهل بن زياد عن علي بن الريان (بن الصلت الاشعري القمي وقد وثقه النجاشي) عن يونس قال: سألت الخراساني (عليه السلام) عن الغناء و قلت- إن العباسي ذكر عنك أنك ترخص في الغناء- فقال كذب الزنديق ما هكذا- قلت له سألني عن الغناء- فقلت إن رجلا أتى أبا جعفر صلوات الله عليه- فسأله عن الغناء- فقال يا فلان إذا ميز الله بين الحق و الباطل- فأين يكون الغناء- فقال مع الباطل فقال قد حكمت[4]، ولكن الاشكال في سند الرواية من حيث سهل بن زياد.

وكيف كان فالظاهر صدق الغناء وحرمته في ما كان الكلام غير باطل ايضا فيما كان مثيرا شأنا للشهوة والرقص.

مستثنيات حرمة الغناء

يقع الكلام في ما ذكروه من المستثنيات لحرمة الغناء وهي عدة امور:

---

[1] - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣١٠

[2] - ولأجل ذلك لم نفهم وجه فتوى بعض السادة الاعلام "دام ظله" بحرمة الغناء في القرآن والذكر والدعاء واحتياطه الوجوبي في الغناء في كلام آخر غير باطل .

[3] - وسائل ج١٧ص ٣١٢

[4] - وسائل ج١٧ص ٣٠٦

الاول: الحداء لسوق الإبل، فعن المشهور استثناءه عن حرمة الغناء، لكنه ممنوع، لعدم الدليل عليه، الا ما روي في كتب العامة من أنّه (صلّى اللّه عليه و آله) قال لعبد اللّه ابن رواحة، حرّك بالنوق، فاندفع يرتجز، و كان عبد اللّه جيّد الحداء[1]، و هذا مضافا الى ضعف السند، لا دلالة فيه على كون الحداء الذي جوّزه النبي غناء.

الثاني: استثناء غناء النساء في زف العرائس، و قد استثناه جمع كثير من الأصحاب، ويمكن الاستدلال له برواية علي بن أبي حمزة البطائني عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام و التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس و هو قول الله عز و جل و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله[2]، وصحيحة أبي بصير "أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، و ليست بالتي يدخل عليها الرجال" ودعوى معارضتها مع رواية عبد الاعلى السابقة بتقريب ان المتيقن منها تغني النساء في قول "جئناكم..." وكون المرجع بعد ذلك اطلاق دليل حرمة الغناء مدفوعة بالمنع من كون القدر المتيقن منها تغني النساء في زف العرائس مع عدم دخول الرجال عليهن.

ثم إن استثناء غناء النساء للنساء في زف العرائس وان كان ظاهرا في التغني المباشر لكن لا يبعد الغاء الخصوصية منه الى استماع الشريط في مجلس زف العرائس، وكيف كان فالمهم اختصاص جوازه بما اذا لم يشتمل على محرم آخر كالتغني بكلام يدعو الى الحرام او كان مقترنا باستعمال آلات الملاهي، كما ان الظاهر كون اشتراط جوازه بعدم دخول الرجال تعبدي لاطلاق صحيحة ابي بصير ولو لم ينطبق على ذلك عنوان محرم مستقل كما لو كانوا محارم، فالظاهر عدم تمامية ما عن السيد الخوئي "قده" من قوله "هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم، و إلا كان حراما، كالتكلم بالأباطيل و الكذب و ضرب الأوتار و دخول الرجال عليهن و غيرها من الأمور المحرمة"[3].

الثالث: ما قد يقال من جواز الغناء في قراءة القرآن، فذكر المحقق السبزواري: صرّح المحقّق و جماعة ممّن تأخّر عنه بتحريم الغناء و لو كان في القرآن، لكن غير واحد من الأخبار يدلّ على جوازه، بل استحبابه في القرآن بناءً على دلالة الروايات على جواز حسن الصوت و التحزين و الترجيع في القرآن، بل استحبابه، و الظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة و

---

[1] - سنن البيهقي ج ١٠ص ٢٢٧

[2] - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٢٠

[3] - مصباح الفقاهة ج١ص ٣١٤

غيرهم، و فصّلناه في بعض رسائلنا[1].

و فيه أنه كما تقدم سابقا لا تدل تلك الروايات على جواز الغناء في القرآن، بل كان بعضها صريحا في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء.

نعم سند ما دل على حرمة التغني بالقرآن ضعيف، وحينئذ فقد يقال بأن اطلاق استحباب تحسين الصوت في قراءة القرآن يتعارض مع اطلاق تحريم الغناء وبعد معارضتهما فالمرجع اصل البراءة عن حرمة الغناء بالقرآن، وقد أشكل عليه الشيخ الاعظم "قده" بما حاصله أن أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية. و الوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الإلزامي إذا خلا في طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة، و مثاله أن إجابة دعوة المؤمن و قضاء حاجته و إدخال السرور في قلبه و كشف كربته من الأمور المستحبة في نفسها، و لكن إذا استلزم امتثالها ترك واجب أو إيجاد حرام، تخرج عن الاستحباب، و تكون محرمة.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن قضاء حاجة المؤمن و إجابة دعوته و إدخال السرور في قلبه و نحو ذلك مقيد بعدم ترك الواجب، و فعل الحرام، لما ورد من أنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق. فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة في هذه الصورة على أدلة الأمور المذكورة و إن كان مسلما إلا انه لدليل خارجي، كما أنه قد يكون دليل الحكم غير الالزامي ظاهرا في العنوان الاولي في نفسه كدليل حلية لحم الشاة الظاهر في حليته في حد نفسه، ودليل حرمة لحم الجلال او المغصوب، فلا معارضة بينهما، وأما اذا كان دليل الحكم غير الإلزامي مطلقا فيتعارض مع دليل الحكم الالزامي بالعموم من وجه، والمقام من هذا القبيل، نعم لابد من ترجيح ما دل على حرمة الغناء، لكونه مخالفا للعامة، و يترك ما دل على الجواز لموافقته لهم[2].

اقول: الانصاف أن العرف يري كون دليل تحريم الغناء مقدما عرفا على دليل استحباب تحسين الصوت في قراءة القرآن، حيث يستظهر من الثاني كون تحسين الصوت فيها مرغوبا فيه بهذا العنوان، وهذا لا ينافي حرمة عنوان آخر وهو عنوان الغناء.

أما ما ذكره من ترجيح دليل حرمة الغناء لمخالفته للعامة ففيه أن الرجوع الى المرجحات في تعارض الدليلين بالعموم من وجه عنده مختص بما اذا كانت دلالة كليهما بالوضع، فلو كان دلالة أحدهما بالوضع والثاني بالاطلاق فيتقدم الأول على الثاني، واذا كانت دلالة كليهما بالاطلاق فلايكون

---

[1] ـ كفاية الأحكام؛ ج۱، ص: ۴۲۸

[2] - مصباح الفقاهة ج۱ص ۳۱۶

تعارضهما من تعارض الخبرين، كما لو ورد في خطاب اكرم عالم وورد في خطاب آخر لاتكرم الفاسق، فان مدلول الخبر ليس الا ثبوت الحكم للطبيعة المهملة، واما اطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ ويثبت بحكم العقل عند تمامية مقدمات الحكمة، فالخبران ليسا متعارضين فلايشملها أدلة الترجيح، حيث ان موضوعها الخبران المتعارضان، وكذا ينتفي حكم العقل فيهما بالاطلاق، اذ يلزم من حكمه بذلك في كليهما الجمع بين الضدين، وفي أحدهما دون الآخر الترجيح بلامرجح[1].

والمقام من قبيل تعارض اطلاق الدليلين، فلا يتم ما ذكره من ترجيح دليل حرمة الغناء لمخالفته للعامة، حسب مبانيه، وان كان الصحيح عندنا أنه لا فرق بين العموم والاطلاق، فان لازم ما ذكره عدم صدق اختلاف الحديثين على مثل قوله "لابأس ببيع العذرة" مع قوله "ثمن العذرة سحت" حيث ان مدلولهما الوضعي ثبوت كل من الحكمين على نحو القضية المهملة، ولامحذور في ذلك عقلا، وانما التنافي بينهما ينشأ من اطلاقهما، مع انه لاريب في صدق اختلاف الحديثين عليهما فيشملهما أدلة الترجيح، وهذا هو دأبه "قده" في الفقه.

والحل أن مقدمات الحكمة توجب الظهور الاطلاقي، ولهذا يفهم كل انسان عرفي الاطلاق من كلام المتكلم وينسبه الى المتكلم، ولااقل من كون الخطاب المطلق حجة عقلائية على كون المراد الجدي هو الحكم المطلق، وهذا كاف في صدق عنوان اختلاف الحديث عليهما،

وان اراد ما قد يظهر من بعض كلماته[2] من ان السكوت عن بيان التقييد هو الدليل على ثبوت الحكم المطلق، والسكوت ليس كلاما فلايكون من تعارض الخبرين واختلاف الحديثين، ففيه أن سكوت المتكلم عن بيان التقييد حيثية تعليلية لصيرورة الخطاب ظاهرا في الاطلاق.

الرابع: ما قد يقال من أن اطلاق التمتع بالزوجة يشمل استماع غناءها فيتعارض مع اطلاق دليل حرمة الغناء فيرجع الى أصل البراءة، وفيه اولا: عدم وجود اطلاق يشمل الاستماع الى تغنيها ولو سلم فلا يكون مجوزا لتغنيها، وثانيا: انه لو فرض اطلاق له فقد ظهر مما مر تقدم دليل حرمة الغناء عليه، ولا يقاس بما افتى به المشهور من جواز رقصها لزوجها مع وجود اطلاق دليل حرمة الرقص وهو قوله (صلى الله عليه وآله) على ما في موثقة السكوني "أنهاكم عن الزفن والمزمار والكوبات والكبرات"، بناء على كون الزفن بمعنى الرقص، كما فسر به في اللغة[3]، فانه يمكن أن يكون وجهه انصرافها عنه

---

[1] - مصباح الاصول ج٣ص٤٢٩

[2] - معتمد العروة الوثقى كتاب الحج ج٢ص٢٠٣فصل في أقسام الحج م ٢

[3] - كما في كتاب العين؛ ج٧، ص: ٣٧٢ و المحيط في اللغة؛ ج٩، ص: ٦٥و الصحاح ج٥، ص: ٢١٣١ معجم مقائيس اللغة؛ ج٣، ص: ١٤والنهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج٢، ص: ٣٠٥ومجمع البحرين؛ ج٦، ص: ٢٦٠

بمناسبة الحكم والموضوع، ولولا الانصراف الجزمي او الاحتمالي عنه لكان مقتضى الصناعة الالتزام بشمول الاطلاق له، ولعله لأجل ذلك احتاط بعض الاعلام "قده"[1] وجوبا في تركه.

المحرم الرابع: القمار

المحرم الرابع: القمار، واهمية البحث عنه يظهر في ابتلاء كثير من الناس بامور كاللعب بالشطرنج حيث يقال بأن النهي عن اللعب بها في الروايات كان ظاهرا في كونه لاجل مصداقيتها لآلات القمار اي ما كان استعمالها الغالب اللعب بها مع الرهان فاذا احرز حروجها عن آلية القمار فلايكون اللعب بها بدون رهان محرما، وهذا ما صدر عن السيد الامام "قده" في اواخر حياته، ووافقه بعض السادة الاعلام "دام ظله" فيما لو احرز خروجها عن آلية القمار في جميع البلدان، -بينما أنه خص حرمة اللعب بسائر الالآت كالبليارد بما اذا عد آلة القمار في بلد المكلف بخلاف الشطرنج والنرد- ولكن ادعى أن احراز ذلك فعلا ممنوع، وهو كذلك ان شمل الرهان الاتفاق مع شخص ثالث في أن يعطي ذاك الشخص جائزة للفائز من الطرفين، دون ما اذا قلنا بانصراف المقامرة عنه، كما عليه شيخنا الاستاذ "قده" حيث قال: ان المعتبر في صدق القمار والمراهنة "برد وباخت" هما كون المال من المغلوب، و لا يعمّان ما إذا كانت هبة من شخص ثالث للفائز، كما صرح بذلك بعض أهل اللغة، و يظهر أيضا بمراجعة الاستعمالات العرفية، و ان لم يكن هذا جزميا، فلا أقل من احتماله، و هذا يمنع عن الرجوع الى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة، ولذا يجوز المبارأة المتعارفة المسماة بكرة القدم، و غيرها التي يعين فيها الجائزة من الحكومات أو الأندية للفائزين، و لا يكون اللعب فيها بآلات القمار[2]، وقد ذكر اخيرا أن الشطرنج لا موضوعية لها، وانما النهي عنها في الروايات منصرف الى النهي عنها بما هو آلة القمار فلو علم بأنها خرجت عن آلية القمار جاز اللعب بها من دون رهان، والظاهر انه على تفسيره للرهان يعلم بخروجها عنها هذا ولكن اصر جماعة كالسيد الخوئي "قده" على حرمتها بعنوانها، ففي صراط النجاة:

س: قبل وفاة الإمام الخميني الراحل "رضوان الله عليه" نقل عنه فتوى بتحليل أو جواز لعب الشطرنج، فنرجو إيضاحا لمسألة مهمة و هي أنكم تعتبرونها من الكبائر بينما الإمام "رضوان الله عليه" جوّزها؟.

الخوئي: لم يقل أحد بحلية لعب الشطرنج بقول مطلق، و إنما الكلام فيما إذا لعب به لا مع المراهنة بل لترويح النفس مثلا، و الأقوى عندنا الحرمة مطلقا و لو من دون رهان.

---

[1] - هو الشيخ البهجة "ره".

٢ - ارشاد الطالب ج١ص ٢٢٢

التبريزي: إذا أحرز خروجها عن آلة القمار فلا بأس[1].

س: المعروف أن لعبة الشطرنج خرجت عن كونها آلة للقمار، فصارت في جميع أنحاء العالم مجرّد لعبة للتسلية و الرياضة، فهل تبقى على الحرمة؟

الخوئي: نعم تبقى على الحرمة، و اللّٰه العالم.

التبريزي: اشتهار خروجها عن آلة القمار لا يكفي في جواز اللّعب بها، ما لم يحصل العلم بذلك[2].

بل ذكر بعضهم أنه بعد شيوع اللعب بالشطرنج والنرد بدون الرهان في تلك الأعصار أيضا بين الخلفاء و الأمراء لعدم اعتنائهم بالأموال، بل كان المهمّ عندهم الغلبة على القرن و كسر شخصيّته بمنع من انصراف الروايات الناهية عن اللعب بهما إلى صورة وجود الرهان فقط، فحرمة اللعب بالآلات المخصوصة من النرد و الشطرنج لا تدور مدار صدق القمار عليه[3].

كما أنه لابد من الكلام حول لعب الشطرنج او سائر الآت القمار اذا كان الطرف الآخر للعب، هو جهاز الكامبيوتر.

كما أن من الابحاث المهمة الكلام حول المشاركة في المسابقات العلمية ونحوها مما قد يخسر كل شخص مبلغا ضئيلا برجاء أن يصيب القرعة باسمه فيأخذ جائزة خطيرة، فهل يدخل ذلك في القمار، فقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه حيث يعتبر اللعب في صدق القمار قطعا أو احتمالا، و معه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار على شراء أوراق اليانصيب "بليط بخت آزمايى" فلا يكون مجرد شراء تلك الأوراق محرما تكليفا، نعم لا ينبغي الريب في بطلان بيعها و شرائها، حيث ان الأوراق لا تكون بنفسها أموالا، بل يكون إعطاء المال باعتبار الرقم الموجود في كل ورقة، لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، فتكون المبادلة واقعا بين المال و تلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم، و الورقة سند لها، فلا يكون بيعا صحيحا، فان المعتبر فيه وجود المبيع و العلم به[4]، بينما أن المشهور كونه من القمار كما صرح به السيد الامام والسيد الخوئي "قدهما"، وهذا له دور كبير في تطبيق عنوان القمار على بعض المعاملات الجديدة.

وكيف كان فيقع الكلام اولاً في معنى القمار وثانياً في ادلة حرمته وثالثاً في اقسامه، أما معنى القمار ففي القاموس: قامر الرجل مقامرة و قمارا: راهنه فغلبه و هو التقامر، و في مجمع البحرين: القمار بالكسر: المقامرة، و تقامروا: لعبوا بالقمار، و اللعب بالآلات المعدّة له على اختلاف أنواعها نحو

---

١ - صراط النجاة (المحشى للخوئي)، ج١، ص: ٣٧٦

٢ صراط النجاة (المحشى للخوئي)، ج٣، ص: ٢٢٨

٣ - دراسات في المكاسب المحرمة ج٢ص ١٩٣

٤ - ارشاد الطالب ج١ص٢٢٢

الشطرنج و النرد و غير ذلك، و أصل القمار: الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء. و ربّما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز، وفي أقرب الموارد: قمر الرجل قمرا راهنه و لعب القمار، و في المنجد: قمر يقمر قمرا: راهن و لعب في القمار، و الرجل: غلبه في القمار، و الرجل ماله: سلبه إيّاه. قامر مقامرة: راهنه و لاعبه في القمار، تقمّر الرجل: غلبه في القمار. تقامر القوم: تراهنوا و لعبوا في القمار، و القمار: كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئا سواء كان بالورق أو غيره.

والظاهر أن معناه العرفي ما يعبر عنه في الفارسية "برد وباخت"، ويصدق على اللعب مع الرهان بآلات معدة لذلك.

وأما حكمه فلا خلاف في حرمته في الجملة وان كان القدر المتيقن منها فرض اجتماع شرطين احدهما اللعب بما كان من آلات القمار اي كانت منفعته الغالبة المقامرة والمغالبة به مع الرهان، وثانيهما اشتماله على الرهان فعلا، وأما مع فقد أحد الشرطين ففيه خلاف.

ويدل على حرمته الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى "انما الخمر والميسر والنصاب والازلام وجس من عمل الشيطان" و قوله تعالى "انما يريد الشيطان ليوقع بينكم البغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله فهل انتم منتهون".

وأما الروايات فعمدتها ما يلي:

١- ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن معمر بن خلاد (وثقه النجاشي) عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة و كل ما قومر عليه فهو ميسر[١]، وسند الرواية تام.

٢- ما في الكافي ايضا عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لما أنزل الله على رسوله (صلى الله عليه وآله) إنما الخمر- و الميسر و الأنصٰاب و الأزلام- رجس من عمل الشيطٰان فاجتنبوه قيل يا رسول الله ما الميسر- فقال كل ما تقومر به حتى الكعاب و الجوز- قيل فما الأنصاب قال ما ذبحوا لآلهتهم- قيل فما الأزلام قال قداحهم التي يستقسمون بها[٢]، وعمرو بن شمر ممن لم يوثق، وتدل الرواية على كون المراد من الميسر آلات القمار.

٣- ما في الكافي ايضا عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن (عليه السلام) قال سمعته يقول الميسر هو القمار[٣]، وفي سهل كلام، ودلالتها مثل السابقة.

---

١ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣٢٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ص ١٦٥

٣ - وسائل الشيعة ج١٧ص ١٦٥

٤- ما في الكافي ايضا عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن مثنى الحناط عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) النرد و الشطرنج هما الميسر[١].

٥- ما فيه ايضا عنهم عن سهل عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبي أيوب عن عبد الله بن جندب عمن أخبره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الشطرنج ميسر و النرد ميسر[٢].

٦- ما فيه ايضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن عبد الملك القمي قال: كنت أنا و إدريس أخي عند أبي عبد الله ع- فقال إدريس جعلنا فداك ما الميسر- فقال أبو عبد الله هي الشطرنج قال- قلت إنهم يقولون إنها النرد قال و النرد أيضا[٣].

٧- صحيحة زياد بن عيسى (هو زياد بن ابي رجاء وقال عنه النجاشي زياد بن عيسى ابو عبيدة الحذاء ثقة) قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوله عز و جل و لا تأكلوا- أموالكم بينكم بالباطل فقال كانت قريش تقامر الرجل بأهله و ماله فنهاهم الله عز و جل عن ذلك[٤]، ورواه احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه.

٨- ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان- و اجتنبوا قول الزور قال الرجس من الأوثان الشطرنج و قول الزور الغناء[٥].

٨- ما في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد و الحسين بن سعيد جميعا عن النضر بن سويد عن درست عن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز و جل فاجتنبوا- الرجس من الأوثان و اجتنبوا قول الزور قال الرجس من الأوثان الشطرنج- و قول الزور الغناء[٦].

٩- ما فيه ايضا عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد[٧] عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الشطرنج- فقال دعوا المجوسية لأهلها لعنها الله[٨].

---

١ - وسائل الشيعة، ج١٧، ص: ٣٢٤

٢ - وسائل الشيعة، ج١٧، ص: ٣٢٤

٣ - وسائل الشيعة، ج١٧، ص: ٣٢٤

٤ - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٦٤

٥ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣١٠

٦ - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ٣١٨

٧ - هكذا في نسخ الكافي على ما في الكافي ط دار الحديث ولكن نقل في هامش الوسائل عن بعض نسخ الكافي "هارون بن صدقة".

٨ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣١٩

١٠- ما في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن اللعب بالشطرنج و النرد[١].

١١- ما في الكافي ايضا عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى قال: دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأول (عليه السلام) فقال له جعلت فداك إني أقعد مع قوم يلعبون بالشطرنج- و لست ألعب بها و لكن أنظر- فقال ما لك و لمجلس لا ينظر الله إلى أهله[٢].

١٢- مستطرفات السرائر نقلا من كتاب جامع البزنطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت و اتخاذها كفر و اللعب بها شرك و السلام على اللاهي بها معصية و كبيرة موبقة- و الخائض فيها يده كالخائض يده في لحم الخنزير لا صلاة له حتى يغسل يده، كما يغسلها من مس لحم الخنزير، و الناظر إليها كالناظر في فرج أمه، و اللاهي بها و الناظر إليها في حال ما يلهى بها، و السلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، و من جلس على اللعب بها فقد تبوأ مقعده من النار، و كان عيشه ذلك حسرة عليه في القيامة، و إياك و مجالسة اللاهي و المغرور بلعبها، فإنها من المجالس التي باء أهلها بسخط من الله يتوقعونه في كل ساعة فيعمك معهم[٣].

١٣- رواية الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه عن سعد عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير (وثقه في رجال الكشي) عن أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن الشطرنج و النرد فقال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقربه[٤].

وليس في سندها من يناقش فيه الا ابي الربيع الشامي الذي هو خليد بن اوفى، وقد يحاول توثيقه بعدة وجوه:

١- ما ذكره الشهيد في شرح الإرشاد من أنه ثقة لرواية الحسن بن محبوب وعبد الله بن مسكان، و هما من أصحاب الإجماع.

وفيه أن الإجماع إنما انعقد على تصديق جماعة في ما يروونه و أنهم لا يتهمون بالكذب و لم ينعقد على تصديق من يروون عنه و هذا ظاهر، على أن الحسن بن محبوب لم تثبت روايته عن أبي الربيع بلا واسطة، و إنما روى عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع.

٢- ما ذكره الشيخ الحر "قده" في أمل الآمل في ترجمته أنه لو قيل بتوثيقه و توثيق جميع أصحاب

---

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣٢٢

٣ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣٢٣

٤ - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ٣٢٠

الصادق (عليه السلام) إلا من ثبت ضعفه لم يكن بعيدا، لأن المفيد في الإرشاد، و ابن شهرآشوب في معالم العلماء و الطبرسي في إعلام الورى قد وثقوا أربعة آلاف من أصحاب الصادق ع، و الموجود منهم في كتب الرجال و الحديث لا يبلغون ثلاثة آلاف، و ذكر العلامة و غيره أن ابن عقدة جمع الأربعة آلاف المذكورين في كتب الرجال[1]، و قد ذكر الشيخ في أول رجاله بأنه يذكر فيه جميع من ذكره ابن عقدة...، وقد ذكر ابا الربيع الشامي.

وفيه أن هذه الدعوى غير قابلة للتصديق، فإنه إن أريد بذلك أن أصحاب الصادق (عليه السلام) كانوا أربعة آلاف كلهم كانوا ثقات: فانه مستحيل عادة، فهي تشبه دعوى عدالة جميع صحابة النبي (صلى الله عليه وآله)، مع أنه ينافيها تضعيف الشيخ جماعة، منهم إبراهيم بن أبي حبة، و الحارث بن عمر البصري، و عمرو بن جميع، و قد عد أبا جعفر الدوانيقي من أصحابه فقال: عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، أبو جعفر المنصور[2]، و إن أريد أن أصحاب الصادق كانوا كثيرين، إلا أن الثقات منهم أربعة آلاف، فهو مع عدم جدوى فيه كما هو واضح معلوم البطلان، فإن الشيخ مع حرصه على جمع الأصحاب حتى من لم يذكره ابن عقدة على ما صرح به في أول رجاله، و لأجل ذلك ذكر موسى بن جعفر (عليه السلام) و المنصور الدوانيقي في أصحاب الصادق ع، و مع ذلك فلم يبلغ عدد ما ذكره الشيخ أربعة آلاف، فإن المذكورين في رجاله من اصحابه ٣٠٢٢٥.

٣- ما ذكره السيد الخوئي "قده" من امكان اثبات وثاقته لاجل كونه من رجال تفسير القمي وقد شهد في ديباجة التفسير أنه يرتي فيه عن الثقات فقد أجبنا عنه مرارا فلا نعيد.

٤- ما ذكره الشيخ الحر من أن الصدوق يروي عن كتابه في الفقيه، و ذكر طريقه إليه في المشيخة، حيث قال: ما كان فيه عن أبي الرّبيع الشاميّ فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن الحكم بن مسكين، عن الحسن بن رباط، عن أبي الرّبيع الشاميّ[3]، و قد ذكر في أول كتابه أنه لا يروي إلا عن الكتب المشهورة التي عليها المعول واليها المرجع[4].

وفيه أنه موقوف على كون ما رواه الصدوق في الفقيه عن ابي الربيع الشامي منقولا عن كتابه، وهذا غير واضح، فلعله رواه عن كتاب سعد بن عبد الله او محمد بن الحسين بن ابي الخطاب، او الحسن بن رباط،

---

١ - امل الآمل ج١ص٨٣

٢ - رجال الطوسي ص ٢٢٩

[3] - من لا يحضره الفقيه ج٤ص ٣٩٨

[4] - امل الآمل ج١ص ٨١

وأما ما قد يقال من أن كثرة رواياته في الفقيه عن اشخاص او كتب لا يحتمل اشتهارها يمنع من ظهور كلامه في اول الفقيه في العموم فلعله من باب التغليب ، فانه قد روى في الفقيه عدة روايات وذكر طرقه اليها ويعلم بعدم كونها من كتب مشهورة، كروايته عن اسماء بنت عميس وعن ابي سعيد الخدري وعن شعيب بن واقد في خبر النواهي، وطريقه الى رواية حماد بن عمرو وانس لخبر وصية النبي لعلي (عليهما السلام)، وروايته عن محمد بن القاسم الاسترابادي واحمد بن محمد بن سعيد الهمداني، فلابد من حمل كلامه على الغلبة، ولكن يرد على ذا البيان أن هذا المقدار من الاستثناء، لا يوجب وهن ظهوره في العموم.

ثم فروض المسألة اربعة:

الفرض الاول: ما هو القدر المتيقن من حرمة القمار تكليفا ووضعا، وهو حرمة اللعب مع الرهان بالآلات التي كان المتعارف اللعب بها مع الرهان، وليس من هذا القبيل اللعب بكرة القدم، فانها لا تعد من آلات القمار عرفا، اذ مضافا الى أن الظاهر كون تعيين الجائزة للفائز من شخص ثالث ليس من الرهان الذي يوجب صدق القمار، ولا اقل من الشك الموجب للرجوع الى البراءة، انه ليس اللعب بها بدون رهان او جائزة من شخص ثالث امرا نادرا بحيث يصدق عليها عنوان آلات القمار.

الفرض الثاني: اللعب بآلات القمار بدون رهان، والمشهور حرمته، بل ادعى النراقي "ره" في مستنده عليه الاجماع، ويستدل عليه -مع غمض العين عن الاجماع الذي لو تم لا يعدو عن كونه اجماعا مدركيا لا حجية له- بوجهين:

الوجه الاول: دعوى صدق القمار عليه، حيث يقال ان القمار هو اللعب بآلات القمار، و يورد عليه تارة بالمنع من الصغرى اي المنع من صدق القمار عليه، وأخرى بالمنع من الكبرى، اي المنع من اطلاق دليل حرمة القمار للعب بغير رهان:

أما الاول فلأن من المحتمل -ان لم نقل بكونه الظاهر- أن معناه العرفي ما يعبر عنه في الفارسية "برد وباخت"، فلا يصدق على اللعب بآلات القمار بدون رهان، كما أن بعض كلمات اللغويين يؤيد ذلك، ففي القاموس: قامر الرجل مقامرة و قمارا: راهنه فغلبه، وفي أقرب الموارد: قمر الرجل قمرا راهنه و لعب القمار، و في المنجد: قمر يقمر قمرا: راهن و لعب في القمار، ... و القمار: كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئا سواء كان بالورق أو غيره. و في مجمع البحرين: أصل القمار: الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء.

ولو فرض استعمال القمار في مطلق اللعب بآلات القمار ولو من دون رهان، فالاستعمال اعم من الحقيقة، بل كما ذكر الشيخ الاعظم "ره" -بعد أن قال: أن في صدق القِمار عليه نظرا- أن مجرّد

الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال، لقوّة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها[1]، وذلك مثل انصراف لفظ الحيوان وما لا يؤكل لحمه عن الانسان مع كون المعنى الموضوع له لهما اعم منه، فتأمل.

وأما الثاني، فلأنه وان ورد في بعض الروايات النهي عن القمار كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: لا تصلح المقامرة و لا النهبة[2]، وفي رواية سهل بن زياد عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن (عليه السلام) قال سمعته يقول الميسر هو القمار[3]، الا أنه قد يقال بأن الرواية الاولى ليست ظاهرة في الحرمة، واقتران المقامرة بالنهبة[4] التي هي ظاهرة في سلب مال الغير والذي يعلم بحرمته، لا يجعل كلمة "لا يصلح" ظاهرة في الحرمة، وما ذكر السيد الخوئي "قده" من أن "لا يصلح" ظاهر في عدم الجواز لأنّه بمعنى عدم القابلية، نظير قوله تعالى "إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صٰالِحٍ" فالأظهر عدم الجواز[5]، غير متجه، وقد صرح في موضع بأنها غير ظاهرة في المنع التحريمي و إنما ظاهرها الكراهة[6]، وان كان الصحيح كونها ظاهرة في الاعم من الكراهة والحرمة، كما صرح في موضع من أنه لعل الأظهر ظهورها في الجامع بينها و بين الحرمة[7].

وأما الرواية الثانية فضعيفة سندا بسهل بن زياد.

الوجه الثاني: الاستدلال بما دل على حرمة اللعب بآلات القمار، وهي روايات كثيرة سبق ذكر جملة منها عمدتها معتبرة معمر بن خلاد، "كل ما قومر عليه فهو ميسر" بضمها في الآية الى الامر بالاجتناب عن الميسر.

ولكن ذكر الشيخ الاعظم "قده" أنه يمكن الخدشة في الاستدلال بإطلاق النهي عن اللعب بتلك الآلات؛ بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن، نعم، قد يبعد دعوى الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن الشطرنج و النرد فقال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقربه.

ثم قال: و الأولى الاستدلال على ذلك بما في رواية تحف العقول من قوله: انما حرم الله الصناعة

---

١ - المكاسب المحرمة ج١ ص ٣٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ١٦٦

٣ - وسائل الشيعة ج١٧ص ١٦٥

٤ - النُّهْبَةُ: اسم من النهب والانتهاب، والنهب: الغنيمة، والانتهاب: أن يأخذها من شاء. والنهب أيضاً: الغارة والسلب.

٥ - موسوعة الإمام الخوئي ج٢٧ ص ٤٤٩ وج٣٢ ص ١٤٥

٦ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج٣، ص: ٤٤٠

٧ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج١٣، ص: ١٢٧

التي هي حرام كلها- التي يجيء منها الفساد محضا نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك- من صناعات الأشربة الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجر عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها[1].

وفي تفسير القمي، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله تعالى "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ" قال: أمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب... و أمّا المَيسِر فالنرد و الشطرَنج، و كلّ قِمار ميسر... و كلّ هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام محرّم[2]، و ليس المراد بالقِمار هنا المعنى المصدري، حتّى يرد ما تقدّم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرينة قوله "بيعه و شراؤه"، و قوله "و أمّا المَيسِر فهو النرد ..."

و يؤيد ذلك ما في امالي ابن الشيخ الطوسي عن أبيه عن ابن الصلت عن ابن عقدة عن علي بن محمد بن علي الحسيني عنجعفر بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن علي عن علي بن موسى عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر[3]، وفي موثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبة شبيب التي يقال لها: لعبة الأمير و عن لعبة الثلاث؟ فقال: أ رأيتك إذا ميّز اللّه بين الحقّ و الباطل مع أيّهما تكون؟ قلت مع الباطل، قال: فلا خير فيه[4]، فإنّ مقتضى إناطة الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء، و لا يجري دعوى الانصراف هنا[5].

اقول: لم افهم وجه انصراف هذه الروايات عن اللعب بآلات القمار بدون رهان، فانه ليس من النادر كالمعدوم، بحيث ينصرف عنه الاطلاق، ولو فرض انصرافها عنه فلا يعرف وجه لاستثناء رواية ابي الربيع الشامي عن ذلك، اذ اي فرق بين النهي عن القرب والامر بالاجتناب، بل قد يقال بأن رواية ابي الربيع حيث تختص بالنرد والشطرنج فيحتمل الخصوصية فيهما، كما ذهب اليه بعضهم، فلا يمكن التعدي منهما الى بقية آلات القمار.

وأما رواية تحف العقول فعمدة الاشكال فيها ضعف سندها، وقد يناقش في دلالتها بأن كون آلات

---

١ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٨٥

٢ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣٢١

٣ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣١٦امالي الشيخ الطوسي٢٢٦

٤ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣١٩

٥ - المكاسب ج١ص ٣٧٣

القمار مما يجيء منها الفساد محضا اول الكلام، نعم الشطرنح منصوص فيها، ومع احتمال الحصوصية في حرمة اللعب به حتى مع عدم الرهان فلا يمكن التعدي منه الى بقية آلات القمار غير النرد الذي هو مثل الشطرنج.

وقد ناقش في جامع المدارك في رواية أبي الجارود بأن المستفاد منها حرمة بيع آلات القمار و لا نفهم دلالتها على حرمة اللّعب بدون الرّهن[1]، وفيه أنها تامة الدلالة لاجل قوله "والانتفاع بشيء من هذا حرام" نعم هي ضعيفة السند لأن ابي الجارود غير موثق، كما مر منا مرارا.

وأما رواية امالي الطوسي فمضافا الى ضعف سندها لابد من حملها على الكراهة، فكيف يلتزم بحرمة ما يشغل عن ذكر اللّه، وكثير من الأمور الدنيوية المباحة بل المستحبة احيانا من هذا القبيل، فقد قال تعالى "إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ".

و أما موثقة زرارة فتدل على أن اللعب بآلات القمار من الباطل، لكن لا دليل على حرمة مطلق الباطل.

وعليه فلا ينبغي الاشكال في حرمة اللعب بآلات القمار ولو من دون رهان، وان ناقش في جامع المدارك في جميع الأدلة بقبول دعوى الشيخ الاعظم انصراف اطلاقات النهي عن آلات القمار الى النهي عن التقامر بها والاشكال في دلالة بقية الروايات بما سبق، ولكن هذا الاشكال منه اشكال في حرمة اللعب بآلات القمار من دون رهان، والا ففي خصوص الشطرنج صرح في بحث شرطية العدالة في الشاهد بكون اللعب به منافيا للعدالة، فقال: و اللّعب بالشطرنج تردّ به الشهادة[2]، ولعله لاجل احتمال الخصوصية فيه ولذا ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن اللعب بآلات القمار إذا لم يكن رهن يحرم في النرد و الشطرنج على الأقوى، بل و لا يترك الاحتياط في غيرهما أيضا[3]، نعم ذكر بعض الاعاظم أن حرمة اللعب بآلات القمار بدون رهان مبنية على الاحتياط، و الاحتياط في النرد و الشطرنج و الأربعة عشر آكد[4]، ووجه تأكد احتياطه الوجوبي في هذه الثلاثة ورود النص الخاص فيها وهو معتبرة معمر بن خلاد "النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة و كل ما قومر عليه فهو ميسر"، ولكن حيث كان لديه اشكال في ظهورها في اكثر من كون هذه الثلاثة مصاديق لقوله "وكل شيء تقومر عليه فهو ميسر" فلم يُفْتِ بحرمتها.

ولكن اتضح مما مر أنه لايوجد وجه واضح للاشكال في حرمة اللعب بآلات القمار بدون رهان،

---

[1] - جامع المدارك ج ٣ص ٢٨

[2] - جامع المدارك ج۶، ص: ١٠٥

[3] - منهاج الصالحين ج٢ص ١٣

[4] - منهاج الصالحين مع تعاليق الشيخ الوحيد ج٣ص ١٢

لاطلاق ادلة النهي عن آلات القمار، خصوصا في النرد والشطرنج من معتبرة ابن الخلاد وغيرها.

ان قلت: دعوى أنه كما مر في بحث حرمة استعمال آلات اللهو أن النهي عن آلات اللهو منصرف -ولو احتمالا- الى النهي عن ضربها اللهوي، خصوصا مع المبنى المختار من أن حذف المتعلق لا يفيد العموم، فلماذا لا يقال في المقام بانصراف النهي عن آلات القمار الى اللعب التقامري اي اللعب مع الرهان بها.

قلت: الاثر الظاهر الذي ينصرف اليه النهي عن آلات القمار والامر بالاجتناب عنها ليس الا مطلق اللعب بها، بل قد ورد في موثقة السكوني النهي عن اللعب بالنرد والشطرنج، ولذا نرى بالوجدان أن العقلاء لا يعذرون العبد اذا لعب بها ولو من دون رهان بعد ما توجه اليه خطاب النهي عن الشطرنج مثلا او خطاب الامر بالاجتناب عن الميسر الذي فسر بآلات القمار.

انما الكلام في ضابط آلية القمار، فذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن المدار فيها على عرف البلد، نعم حيث ورد النص الخاص في النرد والشطرنج فيكفي في حرمتهما بقاءهما على آلية القمار ولو في بعض البلدان.

وفيه أن الظاهر من آلية القمار هو كون الشيء مما يتعارف التقامر به بين اهله في عامة البلدان كآلة اللهو والقتل ونحو ذلك، ولا وجه لملاحظة خصوص بلد المكلف، وان كان هو المعيار فلا موجب لاستثناء الشطرنج والنرد، فانه ان استظهر من دليل حرمتهما الاطلاق لفرض خروجهما عن آلية القمار كما التزم به جماعة منهم السيد الخوئي "قده" فلابد من الالتزام بحرمة اللعب بهما مطلقا، وان استظهر من دليلهما أنهما مثالان لآلة القمار، او احتمل انصرافهما الى ذلك كما أن المزمار مثلا مثال لآلة اللهو، فهما كغيرهما من آلات القمار.

نعم قد يكون سبق آلية القمار مانعا عن سلب عنوان آلة القمار عن مثل الشطرنج، نظير منع سبق عنوان مستقل لقرية قريبة من بلد من الحاقها بذاك البلد ولو بعد اتساع البلد بحيث اتصلت تلك القرية به، ومع الشك في انسلاب عنوان آلية القمار عنه فيجري استصحاب آليته للقمار.

بل قد يقال في الشطرنج والنرد بحرمتهما مطلقا حتى في فرض العلم بخروجهما عن آلية القمار بالمرة، فذكر السيد الخوئي "قده" أنهما يحرمان مطلقا وخالفه في ذلك السيد الامام وشيخنا الاستاذ "قدهما" في فتاواه الأخيرة -بعد ما كان يختار في بحثه الاستدلالي في ارشاد الطالب حرمتهما مطلقا[1]- وبعض السادة الاعلام "دام ظله" فاختاروا عدم ظهور النهي عنهما في اكثر من كونهما مثالين لآلات القمار، ففي صراط النجاة:

---

[1] - ارشاد الطالب ج ١ص٢٢٢

سؤال: إذا خرجت الآلة المعدّة للقمار كالنرد و الشطرنج فرضا عن كونها آلة له، بأن تصير مثلا من آلات الرياضة، فهل يجوز حينذاك اللعب بها من دون رهان أم لا؟.

الخوئي: لا يجوز مطلقا.

التبريزي: إذا خرج عن كونه آلة قمار بحيث لا يقامر به أصلا و لو في بلد ما فلا بأس باللعب به بلا رهان[1].

ولا يخفى أن جواز اللعب بهما من دون رهان على هذا القول الأخير ايضا يختص بفرض العلم بخروجهما عن آلية القمار بالمرة، وقد يقال ان في اثبات خروج الشطرنج عن آلات القمار خرط القتاد[2].

وتقريب القول بحرمتهما مطلقا ورود اطلاقات في ذلك ما فيه ايضا ففي الكافي عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد[3] عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الشطرنج- فقال دعوا المجوسية لأهلها لعنها الله[4]، وفي موثقة السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن اللعب بالشطرنج و النرد[5]، وفي معتبرة حماد بن عيسى قال: دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأول (عليه السلام) فقال له جعلت فداك إني أقعد مع قوم يلعبون بالشطرنج- و لست ألعب بها و لكن أنظر- فقال ما لك و لمجلس لا ينظر الله إلى أهله[6].

وفي مستطرفات السرائر نقلا من كتاب جامع البزنطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت و اتخاذها كفر و اللعب بها شرك و السلام على اللاهي بها معصية و كبيرة موبقة و الخائض فيها يده كالخائض يده في لحم الخنزير لا صلاة له حتى يغسل يده، كما يغسلها من مس لحم الخنزير، و الناظر إليها كالناظر في فرج أمه، و اللاهي بها و الناظر إليها في حال ما يلهى بها، و السلام على اللاهي بها في حالته تلك في الإثم سواء، و من جلس على اللعب بها فقد تبوأ مقعده من النار، و كان عيشه ذلك حسرة عليه في القيامة، و إياك و مجالسة اللاهي و المغرور بلعبها، فإنها من المجالس التي باء أهلها بسخط من الله يتوقعونه في كل ساعة فيعمك معهم[7]، وقد ذكرنا عدم قادحية الجهل بطرق صاحب السرائر الى الكتب التي يروي عنها.

---

[1] - صراط النجاة ج١ص ٣٧٥

[2] - رساله استفتاءات ج١ص ١٤٧

٣ - هكذا في نسخ الكافي على ما في الكافي ط دار الحديث ولكن نقل في هامش الوسائل عن بعض نسخ الكافي "هارون بن صدقة".

٤ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣١٩

٥ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣٢٠

٦ - وسائل الشيعة ج١٧ص ٣٢٢

٧ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣٢٤

ولذا يقال: انّ حرمة اللعب بالنرد و الشطرنج لا تدور مدار صدق القمار عليهما، لإطلاق أخبار المنع عنهما و عن اللعب بهما و عن بيعهما، و يمنع من انصرافها إلى صورة وجود العوض فقط إذ لا وجه له بعد شيوع اللعب بهما بدونه في تلك الأعصار أيضا بين الخلفاء و الأمراء لعدم اعتنائهم بالأموال، بل كان المهمّ عندهم الغلبة على القرن و كسر شخصيّته، بل لعلّ أخبار المنع بنحو الإطلاق ناظرة إلى ردّهم في قبال من جوّز ذلك من فقهائهم، حيث إنّ المسألة خلافيّة عندهم، ففي الخلاف: اللاعب بالنرد يفسق، و ترد شهادته، و به قال أبو حنيفة و مالك و قال الشافعي -على ما نص عليه أبو إسحاق في الشرح-: أنه مكروه، و ليس بمحظور، و لا يفسق فاعله، و لا ترد شهادته، و هو أشد كراهة من الشطرنج، دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم[1].

و في سورة المائدة بعد الأمر بالاجتناب عن الخمر و الميسر و عدّهما رجسا من عمل الشيطان قال "إِنَّمٰا يُرِيدُ الشَّيْطٰانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدٰاوَةَ وَ الْبَغْضٰاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلاٰةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" و من الواضح أنّ إيقاع العداوة و البغضاء و الصدّ عن الذكر و عن الصلاة يترتّبان على مطلق اللعب لا على صورة أخذ العوض فقط. و السّكر الحاصل من الاشتغال بهذه الملاهي لا يقلّ عن السكر الحاصل بالخمر كما يقرّ بذلك أهلها.

نعم ذكر أنّه لولا الأخبار الكثيرة الواردة في تحريم الشطرنج و جعلها قرينا للنرد أمكن الفرق بينهما -كما في المغني- بأنّ المعوّل في النرد على ما يخرجه الكعبتان، فأشبه الأزلام، و المعوّل في الشطرنج على حذق اللاعب و تدبيره، فأشبه المسابقة بالسهام و هو مؤثر جدّا في ارتياض الفكر و ارتقاءه، فيكون من قبيل لعب كرة القدم، حيث يمنع كونه من قبيل القمار الموضوع للغلبة المبني على المصادفة و البخت فقط، بل هو من قبيل المسابقات المتعارفة الموضوعة للتمرّن على الجهاد أو لارتياض البدن و تقويته كالسباق في العدو أو السباحة أو الطفرة أو نحو ذلك، فلا يقال لمن سابق غيره في هذه الأمور: إنّه مقامر، و إن فرض فيها جعل عوض لمن سبق تشويقا، و ربّما يشهد بذلك اتفاقهم على جواز السباق بعوض في إجراء الخيل أو الرمي، مع إباء آية الاجتناب عن الخمر و الميسر بعد عدّهما رجسا من عمل الشيطان من التخصيص.

هذا و لكن التعبد بالأخبار في الشطرنج والنرد يمنع من الفرق بينهما و كذا في الأربعة عشر فإنّه أيضا من قبيل الشطرنج، فتدبّر[2].

والمسألة مشكلة، مع ورود النواهي الغليظة في الشطرنج، وان كان للمنع من ظهورها في اكثر كون

---

[1] - الخلاف ج٦ص ٣٠٤

٢ - دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج٢، ص: ١٩٤

النهي عن الشطرنج والنرد بما هما مثالان لآلة القمار لا يخلو من وجه، وان كان لا ينبغي ترك الاحتياط.

وقد يقال بأنه بناء على القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما عليه السيد الامام "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" فحتى لو لم نستظهر من خطاب النهي عن الشطرنج بقاء حرمته بعد خروجه عن آلية القمار ولكن حيث يحتمل بقاء حرمته لاحتمال كون حرمته ولو بقاء بملاك نفسي مستمر الى ما بعد خروجه عن آلية القمار فيمكن استصحاب حرمته، فانه حتى ولو لم تتعلق الحرمة بعنوان الشطرنج في موضوع الجعل بل تعلق باللعب بآلات القمار فمع ذلك يكون معروض الحرمة ذات الشطرنج فيقال بأنه كان يحرم اللعب به سابقا، والآن كما كان، ودعوى أن ما كان متيقنا هو حرمة اللعب بآلات الشطرنج الموجودة في الزمان الذي كان يعلم بكونه آلة القمار، وأما ما صنعت بعد ذلك فيشك في حدوث حرمة اللعب بها، غير متجهة لكون معروض الحرمة طبيعي الشطرنج عرفا وهذا مصداق له، لكن الذي يسهل الخطب أننا اشكلنا في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ثم ان الظاهر شمول حرمة الشطرنج ونحوه للألعاب الكامبيوترية، حتى ولو كان الطرف الآخر للعب هو الجهاز على الاحوط.

الفرض الثالث: اللعب مع الرهان بغير آلات القمار، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على نطاح الكبش وصراع البقر ومهارشة الديك ومضاربتها والمراهنة على الطيور و على الطفرة، و نحو ذلك ممّا عدّوها في باب السبق و الرماية من أفراد غير ما نصّ على جوازه.

وقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" أن الظاهر الإلحاق بالقِمار في الحرمة و الفساد، و صرّح العلّامة الطباطبائي "ره" في مصابيحه بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد، و هو ظاهر كلّ من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض، فإنّ ظاهر ذلك أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، و من المعلوم أنّه ليس هنا إلّا الحرمة التكليفية، دون خصوص الفساد.

اقول: وذكر صاحب الرياض: لا يصح المسابقة في غيرها أي غير الثلاثة المزبورة، بل يحرم مع العوض، بإجماعنا، كما في المهذب و التنقيح و المسالك و عن التذكرة و هو الحجة، مضافاً إلى أنه قمار منهي عنه في الشريعة[1].

وقد استدل على ذلك بعدة روايات:

---

[1] - رياض المسائل ج١٠ ص ٢٣٧

منها: ما في من لا يحضره الفقيه قال: قال الصادق (عليه السلام) إن الملائكة لتنفر عند الرهان- و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل[1].

ومنها: ما رواه الصدوق باسناده[2] عن العلاء بن سيابة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام- قال لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق- قلت فإن من قبلنا يقولون قال عمر هو شيطان- فقال سبحان الله أ ما علمت أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال- إن الملائكة لتنفر عند «٤» الرهان- و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل- فإنها تحضره الملائكة- و قد سابق رسول الله (صلى الله عليه وآله) أسامة بن زيد و أجرى الخيل[3].

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن موسى (مشترك) عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن علي بن عقبة (وثقه النجاشي) عن موسى بن النميري (وثقه النجاشي) عن العلاء بن سيابة (يمكن اثبات وثاقته لرواية ابن ابي عمير عنه وقد وثقه السيد الخوئي لوروده في تفسير القمي) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام- و لا بأس بشهادة المراهن عليه- فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد أجرى الخيل و سابق- و كان يقول إن الملائكة تحضر الرهان- في الخف و الحافر و الريش- و ما سوى ذلك فهو قمار حرام[4].

ومنها: ما رواه عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا سبق إلا في حافر أو نصل أو خف[5].

ومنها ما في البحار عن كتاب زيد النرسي، قال سمعته يقول إياكم و مجالسة اللعان فإن الملائكة لتنفر عند اللعان و كذلك تنفر عند الرهان و إياكم و الرهان إلا رهان الخف و الحافر و الريش[6]، وزيد النرسي وان كان ثقة لرواية ابن ابي عمير كتابه، لكن الاشكال في ثبوت هذا الكتاب الذي نقل عنه المجلسي "ره" في البحار.

---

١ - وسائل الشيعة؛ ج١٩، ص: ٢٥١

٢ - واسناده اليه صحيح فقد قال في المشيخة: ما كان فيه عن العلاء بن سيابة فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد ابن عبد اللّه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن أبان بن عثمان عن العلاء بن سيابة.

٣ - وسائل الشيعة؛ ج٢٧، ص: ٣١٣

٤ - وسائل الشيعة؛ ج١٩، ص: ٢٥٣

٥ - وسائل الشيعة ج ص

٦ - بحار الأنوار؛ ج١٠٠، ص: ١٩٢

ومنها" معتبرة معمّر بن خلّاد: كلّ ما قومر عليه فهو ميسر.

حيث استظهر الشيخ الاعظم منها حرمة اللعب مع الرهان ولو بغير ما تعارف القمار به، ثم قال: و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممّن تقدّم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين (وهو صاحب الجواهر) اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدّة للقِمار، و أمّا الرهان على المغالبة بغيرها فليس فيه إلّا فساد المعاملة و عدم تملّك الرهن، فيحرم التصرّف فيه؛ لأنّه أكل مال بالباطل، و لا معصية من جهة العمل كما في القِمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد، الذي هو نذر لا كفّارة له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أنّ المقامرة المذكورة أوجبته و ألزمته أمكن القول بجوازه[1]، و قد عرفت من الأخبار إطلاق القِمار عليه، و كونه موجباً للعن الملائكة و تنفّرهم، و أنّه من المَيسِر المقرون بالخمر.

و أمّا ما ذكره من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه، لأنّ العهد الذي تضمّنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به؛ إذ لا يستحبّ ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملّك، إلّا أن يراد صورة الوفاء، بأن يملّكه تمليكاً جديداً بعد الغلبة في اللعب، لكن حِلّ الأكل على هذا الوجه جارٍ في القِمار المحرّم أيضاً، غاية الأمر الفرق بينهما بأنّ الوفاء لا يستحبّ في المحرّم، لكنّ الكلام في تصرف المبذول له بعد التمليك الجديد، لا في فعل الباذل و أنّه يستحب له أو لا.

و كيف كان، فلا أظنّ الحكم بحرمة الفعل مضافاً إلى الفساد محلّ إشكال، بل و لا محلّ خلاف، نعم، في صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: أنّه قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل آكَلَ و أصحابٌ له شاةً، فقال: إن أكلتموها فهي لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا، فقضى فيه: أنّ ذلك باطل، لا شيء في المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه أو كثر، و منع غرامة فيه[2] و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام عليه السلام عن فعل مثل هذا أنّه ليس بحرام، إلّا أنّه لا يترتّب عليه الأثر. لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم؛ لأنّ التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً، فتأمّل[3].

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر أنه لا خلاف في الجملة بين الشيعة و أكثر العامة في حرمة المراهنة على اللعب مطلقا و إن كان بغير الآلات المعدة للقمار.

وقد استدل بصدق مفهوم القمار عليه بغير عناية، فان الظاهر من أهل العرف و اللغة أن القمار هو

---

١ - جواهر الكلام ج٢٢ص ١٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج٢٣ص ١٩٢

٣ - كتاب المكاسب ج١ص ٣٧٧

الرهن على اللعب بأي شيء كان. و تفسيره باللعب بالآلات المعدة للقمار دور ظاهر، و يدل على ما ذكرناه ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة "برد و بأخت" بأي نحو تحقق، و من أوضح أفراده في هذا الزمان اوراق اليانصيب "بليط بخت آزمائي" و إذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار و الميسر.

هذا مضافا الى الروايات الكثيرة الظاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد المنصوصة: لكن جميعه ضعيف السند.

و أما الاستدلال على عدم الحرمة التكليفية بصحيحة محمد بن قيس ففيه أنها أجنبية عن المقام، و إنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المؤاكلة في الطعام، فان مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر، و هو قوله إن أكلتموها فهي لكم، و اشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور، و قد حكم الامام (عليه السلام) بفساد هذه المعاملة، و عدم ترتب الأثر عليها بقوله لا شيء في المؤاكلة[1].

وقد اورد السيد الامام "قده" على دعوى صدق القمار عرفا على مطلق اللعب برهن، بالجزم بعدم صدقه على المغالبة مع الرهان في الكتابة او القراءة او الركض و نحو ذلك، و كلمات اللغويّين مختلفة، فربّما يظهر من إطلاق بعضهم كصاحب القاموس و منتهى الإرب و محكيّ لسان العرب أنّه مطلق المغالبة برهن، لكن صريح مجمع البحرين و ظاهر المنجد أنّ للآلات المعهودة دخالة في الصدق، و لا يبعد استظهار الدخالة من غيرهما، كصاحب الصحاح و أقرب الموارد، فلا يمكن استفادة صدقه على ما ذكر من كلماتهم لو لم نقل بالعكس.

وأما ما ورد في رواية جابر من أن الميسر كلّ ما تقومر عليه حتّى الكعاب و الجوز، حيث جعل اللعب بالكعاب والجوز من القمار ففيه أنّ عدّ اللعب بالجوز (وكذا البيض في بعض الروايات) من القمار، لعلّه لأجل تعارف اتّخاذهما آلة للقمار، و أين هذا ممّا لا يكون كذلك، مع أنّ الإطلاق أعمّ، و دعوى إرادة مطلق المغالبة من قوله "كلّ ما قومر عليه" كما ترى، فإنّها بلا دليل، و إطلاق القمار أحيانا على مطلق المغالبة أو على المغالبة في التفاخر كما يظهر من بعض اللغويّين لا يوجب حمل الأخبار عليه، مع أنّ الظاهر من الجوهري في الصحاح أنّ المستعمل في غلبة التفاخر من قمر يقمر بضمّ الميم، و في المغالبة في اللعب بكسرها.

ونحوها رواية الكافي عن الحسين بن محمد عن محمد بن أحمد النهدي عن يعقوب بن يزيد عن عبد الله بن جبلة عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الصبيان يلعبون بالجوز-

---

١ - مصباح الفقاهة ج١ ص ٣٧٤

و البيض و يقامرون فقال- لا تأكل منه فإنه حرام[1]، على أن الإستعمال أعم من الحقيقة.

و أما رواية العلاء بن سيابة "إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش، و ما سوى ذلك فهو قمار حرام" فهي على خلاف المطلوب أدلّ، لأنّ الظاهر منها أنّ المسابقة في المذكورات ليست قمارا و أنّ غيرها قمار حرام، مع أنّ الصدق في جميعها سواء، فلا محالة تحمل الرواية على الإلحاق الحكمي، و تنزيل غير القمار منزلته.

و احتمال أن يكون المراد أنّ غير المذكورات قمار حرام و هي قمار غير حرام بعيد جدّا، بعد إباء الآية الكريمة من التخصيص مضافا إلى أنّ الاستعمال أعمّ، فالإنصاف أنّ الاستدلال للحكم بصدق عنواني القمار و الميسر عليه في غير محلّه.

كما أنّ الاستدلال له بقوله تعالى "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ ..." تارة بأن يقال: إنّ عطف الأزلام على الميسر ظاهر في كونه عنوانا مقابلا له فيكون الاستقسام بالأزلام محرّما لا بعنوان القمار، و بإلغاء الخصوصيّة منها عرفا يستفاد الحكم في مطلق استنقاذ المال باللعب، فإنّ الظاهر المتفاهم منه أنّ كون الأزلام رجسا من عمل الشيطان ليس لخصوصيّة في القداح و لا في عددها و لا في الجزور الّتي كانوا يقتسمونها، بل لاستنقاذ المال بوجه غير مستقيم كالتجارة و نحوها بتوسط الأزلام و نحوها.

و أخرى بقوله "إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطٰانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدٰاوَةَ وَ الْبَغْضٰاءَ" بدعوى أنّ ما يوجب ذلك يكون من عمل الشيطان و يجب الاجتناب عنه واللعب بالرهان ولو بغير آلات القمار كذلك، غير وجيه، لأنّ استظهار مغايرة اللعب بالأزلام مع القمار بمجرّد العطف مع عدّ اللغويّين الأزلام قمار العرب، غير صحيح. و تخصيصه بالذكر لعلّه لأجل التعارف بينهم، لا لأشدّية حرمته من غيرها حتّى يقال: إنّ الشطرنج كأنّه أشدّ كما يظهر من التأكيد و التشديد في أمره، و إلغاء الخصوصيّة و إن يمكن بالنسبة إلى بعض الآلات، كتبديل الأزلام بالأوراق و نحوها، لكن بالنسبة إلى مطلق اللعب برهن غير ممكن، كالقراءة و الخطّ و المصارعة و نحوها، و ذيل الآية ليس تعليلا حتّى يدلّ على حكم غير المورد.

كما أن الروايات التي استدلّ بها الشيخ الأعظم كرواية ياسر الخادم عن الرضا- عليه السّلام- قال: سألته عن الميسر؟ قال: التفل من كلّ شيء قال: و التفل ما يخرج بين المتراهنين من الدرهم و غيره، وبمعتبرة معمّر بن خلّاد "كلّ ما قومر عليه فهو ميسر" فالإنصاف عدم دلالتهما على المطلوب، فإنّ رواية ياسر تدلّ على حرمة ما يخرج بين المتراهنين، و كذا معتبرة معمر بن خلاد، فإنّ ما قومر عليه هو المجعول بين المتقامرين، و حرمته لا تدلّ على حرمة العمل و لو كان المقامرة بمعنى المغالبة

---

١ - وسائل الشيعة؛ ج١٧، ص: ١٦٦

فيها، مع أنّه غير مسلّم بل الظاهر منها و ممّا عبرت بمثلها هو القمار المعروف.

ثم قال: فالعمدة في المقام روايات باب السبق و الرماية كقوله "إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل و قد سابق رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) أسامة بن زيد و أجرى الخيل" و المناقشة في دلالتها **تارة** بأنّ الرهان يمكن أن يكون جمع الرهن و هو المال المرهون، أو مصدرا بمعنى جعل المال رهنا لا بمعنى السباق و اللعب، **و أخرى** بأنّ نفار الملائكة و لعنها لا يلازمان الحرمة و لا يدلان عليها، لإمكان نفارهم عن المكروهات أو بعضها سيّما مثل اللعب و اللهو ممّا ينافي قداستهم، و أمّا اللعن فقد ورد في المكروهات أيضا كأنّها في غير محلّها، لقوّة ظهور الرواية في الرهان بمعنى السبق سيّما مع استشهاده بمسابقة رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله) أسامة بن زيد، بل هو دليل على أنّ المستثنى السباق بالمذكورات، فإنّه لو كان المراد المال المرهون أو جعل الرهن دون المسابقة لما كان لاستشهاده بالسباق وجه و كان عليه الاستشهاد بجعل النبي الرهن، فإذا كان المستثنى ما ذكر يكشف عن المستثنى منه، فلا إشكال من هذه الجهة.

و أمّا لعن الملائكة و كذا لعن اللّه ورسوله فالظاهر منه أنّ العمل الموجب له محرّم، و استعماله أحيانا في مورد الكراهة، كما عن أبي الحسن موسى- عليه السّلام- قال: لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثلاثة: الآكل زاده وحده، و النائم في بيت وحده، و الراكب في الفلاة وحده، و قد ورد في الدوابّ "لا تلعنوها، فإنّ اللّه لعن لاعنها" لا ينافي ظهوره في الحرمة، و قد ورد مادّة اللعن قرب أربعين موردا في القرآن الكريم لا يكون مورد منها في أمر مكروه أو شخص مرتكب له، بل غالب استعماله في موارد التشديد على المحرّمات أو الأشخاص المرتكب لها أو الكفّار و المنافقين و الشيطان و أمثالهم، فلا شبهة في ظهوره في الحرمة.

ولا يبعد الاستدلال على المطلوب بقوله تعالى "لا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ إِلّٰا أَنْ تَكُونَ تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ" بأن يقال: إنّه بعد معلومية أنّ الظاهر كون الأكل كناية، عن تحصيل الأموال بالباطل، فيكون النهي متعلّقا بسبب تحصيلها، فيكون المعنى: لا يجوز تحصيل المال بالأسباب الباطلة كالقمار و البخس و السرقة و نحوها، والشاهد على هذا التفسير دن التفسير بكونه كناية عن النهي عن التصرف فيها لما ورد في تفسيرها من الروايات كصحيحة زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- عن قوله عزّ و جلّ "وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ" فقال: كانت قريش يقامر الرجل بأهله و ماله، فنهاهم اللّه عزّ و جلّ عن ذلك" فإنّ الظاهر منها أنّ اللّه- تعالى- نهاهم عن القمار بالمعنى المصدري، لا عن التصرّف في الأموال.

و نحوها رواية العيّاشي عن أسباط بن سالم، قال: كنت عند أبي عبد اللّه- عليه السّلام- فجاء رجل فقال: أخبرني عن قول اللّه عزّ و جلّ يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ قال: «يعني

بذلك القمار، و قريب منها رواية محمّد بن عيسى و أظهر منها رواية العيّاشي عن محمّد بن عليّ عن أبي عبد اللّه- عليه السّلام- في قول اللّه- عزّ و جلّ- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ قال: نهى عن القمار و كانت قريش يقامر الرجل بأهله و ماله، فنهاهم اللّه عن ذلك، و يؤيّده استثناء التجارة عن تراض. فكأنّه قال: لا يجوز استنقاذ الأموال بشيء من الأسباب الباطلة، لكن لابدّ و أن يكون بنحو التجارة عن تراض.

و الإنصاف أنّ الاستدلال بالآية لا يخلو من وجه، و إن لا يخلو من مناقشة بأن يقال: إنّ غاية ما يمكن إثبات دخوله في الآية القمار، لورود روايات فيه يصحّ اسناد بعضها، فحينئذ يمكن أن يكون النهي عن الأكل كناية عن تحصيل المال بأسباب كالقمار مقابل التجارة، لا كالسرقة و الخيانة. فمع تعلّق النهي بالتحصيل بالأسباب أو بالأسباب لا يستفاد منه الحرمة التكليفيّة، لظهوره في الإرشاد إلى البطلان و عدم السببيّة، كسائر الموارد من الأشباه و النظائر.

نعم لو قام دليل على دخول السرقة و الظلم و نحوهما فيها لأمكن الاستدلال بها بما تقدّم.

مضافا إلى إمكان أن يقال: إنّ القمار الوارد في الأخبار المفسّرة بمعنى الرهن، فعليه يمكن حفظ ظهور الآية في دلالتها على حرمة التصرّف في الأموال الحاصلة بالباطل، بل لقائل أن يقول: إنّ إدخال القمار في الآية تعبّديّ لا مفاد لها كتفسير الأوثان بالشطرنج، فلا يجوز رفع اليد عن ظاهرها بدخول مصداق تعبّديّ فيها لا يعلم كيفيّة إرادته و دخوله[1].

هذا وقد استدل شيخنا الاستاذ "قده" على حرمة اللعب بغير آلات القمار مع الرهان بما ورد من لعن الملائكة صاحب الرهان، فان اللعن و ان أمكن ان يراد منه معنى يناسب كراهة الفعل ايضا، كما في لعن رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) آكل زاده وحده، و النائم في بيته وحده، و الراكب في الفلاة وحده، إلا أن ظاهره مع عدم القرينة على الخلاف حرمة الفعل، و إذا كان نفس اللعب مع الرهن محرما، كان أخذ الغالب العوض فاسدا، حيث أنه من أخذ العوض على اللعب المحرم، مع أنه لا يبعد صدق القمار على اللعب المزبور، حيث ان اسناد الآلات الى القمار كإسناد سائر الآلات إلى سائر الأفعال، كآلات القتل و الفتح و القرض الى غير ذلك و كما أنه لم تؤخذ الآلات في مفاهيم تلك الأفعال، كذلك لم تؤخذ الآلة في مفهوم القمار، و يؤيد ذلك ملاحظة كلام اللغويين، و ما تقدم مثل رواية جابر الدالة على أن الميسر كل ما تقومر به حتى الكعاب و الجوز، حيث لا يعد الكعاب و الجوز من آلات القمار. نعم لا بد في صدق القمار من كون الفعل الذي عين العوض على الغالب فيه لعبا، فلا يطلق القمار بمعناه الظاهر عند العرف على بعض الأفعال التي لا تعد من اللعب، حتى فيما

---

١ - المكاسب المحرمة ج٢ص ٢٣

إذا عين للغالب فيها عوض كالمسابقة على النجارة أو البناية أو الكتابة و نحوها من الصناعات، و لكن عدم صدقه عليها لا يمنع عن الالتزام بحرمة الرهان فيها ايضا، على ما استظهرناه من رواية العلاء ابن سيابة[1].

(١) أي إذا كانت المعاملة فاسدة، فالعهد الذي قطعه العاقد على نفسه لا يستحب الوفاء به، فان استحبابه ينافي فسادها، فان الوفاء في المقام عبارة عن تسليم العوض المفروض في المراهنة إلى الغالب بعنوان أنه ماله، و مع الفساد لا يكون مالا له.

نعم لو أريد صورة الوفاء بان يملكه المال بتمليك جديد مجانا، و مع الإغماض عن تلك المعاملة فلا فرق في جوازه بين القمار المحرم و اللعب الفاسد، غاية الأمر يكون التمليك الجديد مستحبا مع فساد اللعب. و لا يستحب في القمار المحرم (أقول)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج١، ص: ٢١٩

نعم عن الكافي و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس (١)

لا فرق في الوفاء الصوري بين الصورتين، و الفرق باستحباب التمليك الجديد في اللعب الفاسد و عدم استحبابه في القمار بلا وجه.

(١) سندها صحيح «١» و كلمة (آكل) في قوله (رجل آكل) من باب المفاعلة بمعنى المعاهدة على الأكل، و ربما يقال بظهورها في جواز المعاهدة المزبورة تكليفا من جهة سكوت الامام (عليه السلام)، و عدم ردعه، و من الظاهر أن المعاهدة على الأكل من قبيل الرهن على اللعب بغير الآلات، كالمراهنة على رفع الحجر الثقيل و المصارعة و الطفرة، نعم دلالتها على فسادها تامة، كما هو مقتضى منع الغرامة المفروضة في صورة عدم أكل الشاة بتمامها، و لكن لا يخفى أن دلالتها على الجواز بالإطلاق و السكوت في مقام البيان، و مع ورود النهي في سائر الروايات لا يتم الإطلاق، و أجاب المصنف (ره) عن الإطلاق بأن الإشكال في الرواية بعدم ردع الامام (عليه السلام) وارد، حتى على تقدير جواز المعاهدة المزبورة تكليفا، و ذلك فإن أكل الشاة بالمعاهدة الفاسدة كتصرف الطرف في مال صاحبه في سائر المعاملات الفاسدة محرم، مع أنه لم يذكر في الرواية ردعه (عليه السلام) عن أكلها. ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل، و لعله لأجل الفرق بين المقام و سائر المعاملات الفاسدة،

---

[1] - إرشاد الطالب ج١، ص: ٢١٦

فإن التصرف في مثل المقام من قبيل إذن المالك في ماله، فإن أكل الشاة المفروضة باعتبار اباحة المالك و اذنه فيه حلال، حتى مع فساد المؤاكلة، حيث أن معنى فسادها عدم ترتب الضمان المزبور، و هذا بخلاف سائر المعاملات التي يكون تصرف الطرف فيها بعنوان كونه مالكا و ليس يملك مع فسادها حتى يجوز له التصرف. و أما الضمان فالظاهر أن أكل الشاة بتمامها شرط في اذن مالكها في أكلها مجانا، و لو بنحو الشرط المتأخر، فيكون أكلها ناقصا موجبا لضمانها بالقيمة كسائر القيميات، و على ذلك فالمراد في الرواية من نفى الغرامة هي الغرامة المعينة في المؤاكلة كما هو معنى فسادها.

الكذب ومسوغاته وحكم التورية

يقع الكلام في الكذب في عدة جهات:

الجهة الاولى: ذكر الشيخ الاعظم "قده" أن الكذب حرام بضرورة العقول و الأديان، ثم استدل عليه بالأدلّة الأربعة، الكتاب والسنة والاجماع والعقل[1].

والصحيح هو الاستدلال عليه بالكتاب والسنة فقط، أما الإجماع فهو مدركي لاستناد المجمعين الى الكتاب و السنة، فلا يكون دليلا مستقلا، و أما العقل فلا يحكم بقبح الكذب بعنوانه الأولي، ولو سلم فغاية ما يحكم به كونه خلقا سيئا لا بالغا مرتبة يستحق الذم عليه من العقلاء والعقاب من المولى، ما لم يترتب عليه مفسدة يلزم الاجتناب عنها عقلا، كاراقة دم الابرياء او هتك عرض من يقبح هتك عرضه، وهذا لا يختصّ بالكذب، فلو كان الصدق مثله لكان محكوما بحكمه.

نعم الكذب قبيح حسب المرتكز العقلائي لكن ليس كل قبيح مساوقا للحرمة، فترجيح المرجوح على الراجح والبخل قبيح، لكنهما ليسا بمحرمين، فلابد من كون القبح بمرتبة شديدة توجب استحقاق العقاب عليه حتى يلازم الحرمة شرعا.

ومما ذكرنا تبين أن دعوى الشيخ الاعظم حرمة الكذب بضرورة العقول والاديان ففي غير محله.

هذا وقد يناقش في حرمة الكذب مطلقا حتى وان لم تترتب عليه أية مفسدة، ونقل القول بعد حرمة الكذب الذي لا تترتب عليه المفسدة عن بعضهم، فلابد من الفحص عن وجود اطلاقات في حرمة الكذب ثم لنرى هل يوجد مقيد لها ام لا؟.

فنقول: اغلب الآيات الواردة في حرمة الكذب مختصة بالكذب على الله، كقوله تعالى "فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ[2]" وقوله تعالى " انْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ كَفَى بِهِ إِثْماً مُبِيناً[3]"، نعم ورد في بعض الآيات ما يدل على حرمة مطلق افتراء الكذب، وان لم يكن على الله، وهو قوله تعالى "إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ

---

[1] – المكاسب ج٢ص ١١

[2] – ال عمران ٩٤

[3] – النساء ٥٠

لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ[1]"، ولكن يمكن أن يقال بأن الفرية هي الكذبة العظيمة، ففي مجمع البحرين الفرية: الكذبة العظيمة التي تتعجب منها[2].

فلابد من ملاحظة الروايات، وعمدتها ما ذكره صاحب الوسائل في باب تحريم الكذب وهي:

١- محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر عن الفضيل بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن أول من يكذب الكذاب الله عز و جل- ثم الملكان اللذان معه ثم هو يعلم أنه كاذب[3].

٢- محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن ابان عن عمر بن يزيد قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن الكذاب يهلك بالبينات و يهلك أتباعه بالشبهات.

٣- محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن الله عز و جل جعل للشر أقفالا- و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب- و الكذب شر من الشراب.

٤- محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن أحمد عن أبيه عمن ذكره عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبيه عمن ذكره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن الكذب هو خراب الإيمان.

٥- محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن أحمد عن الحسن بن ظريف عن أبيه عمن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال عيسى ابن مريم (عليه السلام) من كثر كذبه ذهب بهاؤه.

٦- أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إن العبد ليكذب حتى يكتب من الكذابين- فإذا كذب قال الله عز و جل كذب و فجر.

٧- و عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: سئل رسول الله (صلى الله عليه وآله) يكون المؤمن جبانا قال نعم- قيل و يكون بخيلا قال نعم- قيل و يكون كذابا قال لا.

٨ - محمد بن علي بن الحسين قال من ألفاظ رسول الله (صلى الله عليه وآله) أربى الربا الكذب.

٩- قال و كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول ألا فاصدقوا إن الله مع الصادقين- و جانبوا الكذب فإنه يجانب الإيمان- ألا و إن الصادق على شفى منجاة و كرامة ألا إن الكاذب على شفى مخزاة و هلكة- ألا و قولوا خيرا تعرفوا به و اعملوا به تكونوا من أهله- و أدوا الأمانة إلى من ائتمنكم- و صلوا أرحام من قطعكم- و عودوا بالفضل على من حرمكم.

١٠-في الكافي عن عدة من اصحابنا عن أحمد عن أبيه عن القاسم بن عروة (ثقة لرواية ابن ابي عمير والبزنطي عنه) عن عبد الحميد الطائي (وثقه الشيخ في رجاله) عن الأصبغ بن نباتة (المتوفى في ٨٣)قال قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لا يجد عبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله و جده[4].

---

[1] - النحل ١٠٥

[2] - مجمع البحرين؛ ج١، ص: ٣٢٩

[3] - وسائل الشيعة؛ ج١٢، ص: ٢٤٣

[4] - وسائل الشيعة ج١٢ص ٢٥٠

وظاهر عدم وجدان طعم الايمان عدم نيل الايمان لا أنه لا بشعر بطعم ايمانه وان كان ايمانه ثابتا، واستعمال نظيره في المكروهات مثل قوله "لا يجد عبد طعم الايمان حتى يعلم أن ما اصابه لم يكن ليخطأه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأن الضار النافع هو الله[١]" و "الا انه حرام عليكم ان تجدوا طعم الايمان حتى تزهدوا في الدنيا[٢]"، لا ينافي ظهوره في حد ذاته في الالزام، فما في مصباح الفقاهة من أنه لا يستفاد منه أزيد من الكراهة، فإن المكروهات مانعة أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه[٣]، خلاف الظاهر، نعم لو كان التعبير انه لا يجد طعم ايمانه، كان ظاهرا في ثبوت الايمان له.

١١-محمد بن علي بن الحسين في المجالس عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن يعقوب بن يزيد عن زياد بن مروان القندي عن أبي وكيع عن أبي إسحاق السبيعي عن الحارث الأعور عن علي (عليه السلام) قال: لا يصلح من الكذب جد و لا هزل- و لا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفي له- إن إلى النار- و ما يزال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر- و ما يزال أحدكم يكذب حتى لا يبقى موضع إبرة صدق- فيسمى عند الله كذابا.

١٢- محمد بن الحسن في المجالس و الأخبار بإسناده الآتي عن أبي ذر عن النبي (صلى الله عليه وآله) في وصيته له قال: يا أبا ذر من ملك ما بين فخذيه- و ما بين لحييه دخل الجنة- قلت و إنا لنؤاخذ بما تنطق به ألسنتنا- فقال و هل يكب الناس على مناخرهم في النار- إلا حصائد ألسنتهم- إنك لا تزال سالما ما سكت- فإذا تكلمت كتب لك أو عليك- يا أبا ذر إن الرجل ليتكلم- بالكلمة من رضوان الله عز و جل- فيكتب له بها رضوانه يوم القيامة و إن الرجل ليتكلم بالكلمة في المجلس- ليضحكهم بها فيهوى في جهنم ما بين السماء و الأرض- يا أبا ذر ويل للذي يحدث فيكذب- ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له- يا أبا ذر من صمت نجا فعليك بالصمت- و لا تخرجن من فيك كذبة أبدا- قلت يا رسول الله فما توبة الرجل الذي يكذب متعمدا- قال الاستغفار و صلوات الخمس تغسل ذلك.

١٣-و عنهم عن سهل بن زياد عن علي بن أسباط عن أبي إسحاق الخراساني قال كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول إياكم و الكذب- فإن كل راج طالب و كل خائف هارب.

ولكن الظاهر -كما في الوافي ومرآة العقول وغيرهما- أن المراد منه النهي عن الكذب في دعوى الرجاء والخوف، فمن يدعي أنه راج لرحمته تعالى ولا يأتي بما يوصله الى رحمته فهو كاذب في دعوى الرجاء، كما أن من يدعي أنه خائف من سخطه ولا يهرب عما يوجب سخطه فهو كاذب في دعوى الخوف.

١٤- محمد بن الحسين الرضي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: علامة الإيمان أن تؤثر الصدق- حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك- و أن لا يكون في حديثك فضل عن علمك و أن تتقي الله في حديث غيرك.

١٥- ما في عيون الأخبار قال: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان قال: سأل المأمون علي بن موسى الرضا (عليه السلام) أن يكتب له

---

[١] - وسائل الشيعة ج١٥ص ٢٠١

[٢] - وسائل الشيعة ج١٦ص ١٣

[٣] - مصباح الفقاهة ج ١ص ٣٩٠

محض الإسلام على سبيل الإيجاز و الاختصار فكتب (عليه السلام): ... اجتناب الكبائر و هي ...الكذب...[1].

وناقش في سنده جماعة من ناحية عدم ثبوت وثاقة عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، وعلي بن محمد بن قتيبة.

ولكن قد يحاول اثبات وثاقة عبد الواحد بن محمد بن عبدوس لكونه شيخ الصدوق الذى اكثر الحديث عنه وترضى له أكثر من مرة، وقد قال فى اول الفقيه انه يذكر فيه الروايات التي يفتى بها وتكون حجة بينه و بين ربه، والمدعى أن اكثار الصدوق الحديث عن ابن عبدوس في الفقيه بضم ما ذكر من أنه انما يورد ما كانت حجة بينه و بين ربه يورث الوثوق بانه كان معتمدا عند الصدوق، خاصة مع ضم ما مر من أنه ترضى له كثيرا.

و اما على بن محمد بن قتيبة فيشكل اثبات وثاقته، وان وثقه العلامة الحلى "ره"، الا أن المشهور عدم اعتبار توثيقاته، لما يدعى من العلم بكونه مبنيا على الحدس والاجتهاد، فلايشمله بناء العقلاء على حجية خبر الثقة.

وأما ما يقال من أن النجاشى "ره" ذكر فى ترجمته أنه اعتمد عليه ابوعمر الكشى فى كتاب الرجال، ففيه ان الكشي "ره" لم‌يصرح باعتماده عليه وانما فهم النجاشى ذلك من اكثار الكشى الرواية عنه، وحيث انه ثبت كثرة رواية الكشي عن الضعفاء كما ذكره النجاشي فلايكشف اكثاره الرواية عن شخص عن وثاقته عنده.

ولكن المهم أن الصدوق نقل فى كتاب عيون اخبار الرضا هذه الرواية المعروفة بكتاب محض الاسلام بطريقين آخرين، فقال بعد رواية الكتاب:

حدثني بذلك حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) قال حدثني أبو نصر قنبر بن علي بن شاذان عن أبيه عن الفضل بن شاذان، الا أن فيه "الفطرة مدان من حنطة وصاع من الشعيروالتمروالزبيب، وان الوضوء مرة مرة فريضة واثنتان اسباغ، وان ذنوب الانبياء صغائرهم موهوبة"...و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس "ره" عندي أصح، و حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان رضي الله عنه عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان[2].

والانصاف حصول الوثوق من خلال كثرة الطرق بصدور هذه الرواية عن الفضل بن شاذان، هذا وقد يستدل بقوله "حديث عبد الواحد بن عبدوس عندي اصح" على شهادة الصدوق بصحة هذا الطريق، ولكن الظاهر أن ما ادعاه من اصحية ما رواه ابن عبدوس ناظر الى متن الرواية بلحاظ خلوه عن بعض الفقرات الموجودة في الطريق الثاني مما لم‌يكن متلائما مع آراء الصدوق.

١٦- ما في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن إسماعيل بن مهران عن سيف بن عميرة عمن حدثه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان علي بن الحسين (عليه السلام) يقول لولده اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير في كل جد و هزل- فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير- أ ما علمتم أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال- ما يزال العبد يصدق حتى يكتبه الله صديقا- و ما يزال العبد يكذب حتى يكتبه الله كذابا[3].

والرواية مرسلة مضافا الى عدم ظهورها في الحكم الشرعي فلعله نصيحة منه (عليه السلام) لأولاده، خصوصا مع تعليل النهي عن الكذب الصغير بأن من كذب في الصغير اجترء على الكبير.

---

[1] - عيون أخبار الرضا ج٢ ص١٢٥، وسائل الشيعة ج١٥ ص ٣٢٩

[2] - عيون أخبار الرضا ج٢ ص١٢٧

[3] - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٢٥٠

١٧. ما في المستدرك عن جامع الاخبار عن قتادة عن أنس قال قال رسول الله ص: المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك و خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش فيلعنه حملة العرش و كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كمن يزني مع أمه[١].

ولكنها ضعيفة السند، مضافا الى أن مضمونها واضح البطلان، كما لا يخفى.

وكيف كان فيستفاد من مجموع هذه الروايات المستفضبة المعلومة الصدور اجمالا حرمة مطلق الكذب، مضافا الى أن المرتكز القطعي في اذهان المتشرعة حرمة مطلق الكذب، فما ذكره بعض الاعلام "قده" من عدم حرمة الكذب الخالي عن المفسدة[٢] مما لا يمكن المساعدة عليه.

فان كان مستنده عدم اطلاق في ادلة حرمة الكذب فقد مر الجواب عنه وان كان مستنده وجود المقيد لها وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) قال: يا علي إن الله أحب الكذب في الصلاح- و أبغض الصدق في الفساد[٣]، فلا يظهر منه بقرينة التقابل في أن الكذب الموجب لاصلاح ذات البين جائز.

وأما صحيحة ابن الحجاج: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الكذاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال: لا، ما من أحد إلا و يكون منه ذلك، و لكن المطبوع على الكذب[٤]، فلا يظهر منه الا نفي كون من يصدر منه الكذب احيانا كذابا، لا أنه ليس بحرام.

وأما ما رواه الصدوق في كتاب مصادقة الإخوان عن الرضا (عليه السلام) قال: إن الرجل ليصدق على أخيه فيناله من صدقه عنت فيكون كذابا عند الله، و إن الرجل ليكذب على أخيه، يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا[٥]، فمضافا الى ضعف سنده لارساله ليس ظاهرا في القضية الدائمية، وأنه كل ما نسب الانسان الى مؤمن شيئا كاذبا ولكن قصد به نفعه فهو حلال، بل الظاهر من اللام في قوله "ليكذب" أنه قد يكون كذلك، فالاقوى حرمة مطلق الكذب ولو لم يترتب مفسدة زائدة على الكذب.

الجهة الثانية: ذكر الاعلام انه لا فرق في حرمة الكذب بين الجد والهزل، فذكر الشيخ الاعظم "قده" ان ظاهر جملة من الروايات كمرسلة سيف بن عميرة "اتقوا الكذب، الصغير منه و الكبير، في كل جد و هزل" و رواية الحارث الأعور "لا يصلح من الكذب جد و هزل" حرمة الكذب ولو هزلا، ويمكن ان يراد به الكذب في مقام الهزل، وأما نفس الهزل و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينة على إرادة الهزل كما صرح به بعض، و لعله لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود، و للسيرة.

و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية، و يحتمل غير بعيد حرمته، لعموم ما تقدم، خصوصا الخبرين

---

[١] - مستدرك الوسائل ج٩ص ٨٦

[٢] - راجع جامع المسائل للمرحوم الشيخ البهجة ج٢ ص ٤٧١ كذب خالى از مصلحت و مفسده بر اهل ايمان، اظهر عدم حرمت آن است مگر در مراتب حرمت اخلاقيّه، و توريه و هزل در واقع، چون به قصد حكايتِ خلاف نيست، محرّم نيست.

[٣] - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٢٥٢

[٤] - وسائل الشيعة ج١٢ص٢٤٥

[٥] - مصادقة الاخوان ص ٧٦وسائل الشيعةج١٢ ص ٢٥٥

الأخيرين، و النبوي في وصية أبي ذر، "إن الرجل ليتكلم بالكلمة في المجلس- ليضحكهم بها فيهوى في جهنم ما بين السماء و الأرض- يا أبا ذر ويل للذي يحدث فيكذب- ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له" لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل.

وفي الخصال عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنا زعيم بيت في أعلى الجنة، و بيت في وسط الجنة، و بيت في رياض الجنة لمن ترك المراء و إن كان محقا، و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا، و لمن حسن خلقه، و قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده[1].

وفي مصباح الفقاهة: إن الكذب المسوق للهزل على قسمين: فإنه قد يكون الهازل بكذبه مخبرا عن الواقع، و لكن بداع المزاح و الهزل من دون أن يكون إخباره مطابقا للواقع، كأن يخبر أحدا بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليغتر المخاطب بقوله، فيرتب عليه الأثر، فيضحك منه الناس، و هذا لا شبهة في كونه من الكذب، فإنه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع، و اختلاف الدواعي لا يخرجه عن واقعه و حقيقته، و إذن فيكون مشمولا لما دل على حرمة الكذب.

و قد يكون الكلام بنفسه مصداقا للهزل، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخبارا، و لا يستند الى داع آخر من دواعي الإنشاء، و مثاله أن ينشئ المتكلم وصفا لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل، كإطلاق البطل على الجبان و الزكي على الأبله و العالم على الجاهل، و هذا لا دليل على حرمته مع نصب القرينة عليه كما استقر به المصنف، و الوجه في ذلك هو أن الصدق و الكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يحكى عن المخبر به، و قد عرفت: أن الصادر عن الهازل في المقام ليس إلا الإنشاء المحض، فيخرج عن حدود الخبر موضوعا، والحاصل أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعا كما عرفت، فلا يشمله ما دل على حرمة الكذب.

و من هنا ظهر الجواب عن التمسك برواية أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الأعور على أن كلمة "لا يصلح" فيها ظاهرة في الكراهة المصطلحة دون الحرمة، كما أن قوله في رواية الأصبغ "لا يجد العبد طعم الإيمان..." لا يستفاد منه أزيد من الكراهة، فإن المكروهات مانعة أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه، و كذلك ظهر الجواب عن رواية الخصال[2].

وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" في المنهاج أنه لا فرق في حرمة الكذب بين ما يكون في مقام الجد و ما يكون في مقام الهزل ما لم ينصب قرينة حالية أو مقالية على كونه في مقام الهزل و إلا ففي حرمته إشكال. و لو تكلم بصورة الخبر هزلا بلا قصد الحكاية و الإخبار فلا بأس به[3].

اقول: لا ينبغي الاشكال في حرمة الاخبار بخلاف الواقع ولو كان بداع الهزل ما لم ينصب قرينة على الهزل، لاطلاقات حرمة الكذب والروايات الخاصة، وأما مع نصب القرينة عليه فلم نفهم وجه احتياطه الوجوبي فانه لايصدق عليه الكذب عرفا.

---

[1] - كتاب المكاسب ج٢ ص ١٣

[2] - مصباح الفقاهة ج١ص ٣٨٩

[3] - منهاج الصالحين ج٢ص١٧.

الجهة الثالثة: المشهور أن الكذب من الكبائر ولكن منع منه جماعة منهم السيد الخوئي "قده"، وخصوا ذلك بالكذب على الله ورسوله، و قد استدل على كون الكذب من الكبائر بعدة وجوه:

١- ما في رواية الأعمش و رواية عيون الأخبار حيث جعل الامام (عليه السلام) الكذب من الكبائر

واورد عليه السيد الخوئي بأنهما و إن كانتا ظاهرتين في المقصود، لكنهما ضعيفتا السند.

٢- ما في رواية عثمان بن عيسى: إن الله جعل للشر أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب و الكذب شر من الشراب.

واورد عليه السيد الخوئي أولا: بأنها ضعيفة السند، و ثانيا: بأنها مخالفة للضرورة، إذ لا يلتزم فقيه، بل و لا متفقة بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر، فإذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبيعي الكذب و لو بأن يقول المكره: إن عمر زيد مأة سنة مع أنه ابن خمسين، و بين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب، و يضاف الى ذلك ما ذكرناه في مبحث الغيبة، و هو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالبا على خصوصية لا توجد في غيره، و كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات.

و مما ذكرناه ظهر الجواب عما في المستدرك عن جامع الاخبار عن قتادة عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك و خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش فيلعنه حملة العرش و كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كمن يزني مع أمه[١].

٣- ما عن العسكري فإنه قال: جعلت الخبائث كلها في بيت و جعل مفتاحها الكذب). بدعوى أن ما يكون مفتاحا للخبائث كلها لابد و أن يكون كبيرة.

و فيه أولا: أن الرواية ضعيفة السند. و ثانيا: لا ملازمة بين كون الشيء مفتاحا للخبائث و بين كونه معصية فضلا عن كونه من الكبائر، فإنه قد يكون الشيء غير محرم، و مع ذلك يكون مفتاحا للحرام، كالشبهات و مقدمات الحرام، و عليه فشأن هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشبهات، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلا عن كونه من الكبائر.

٤- ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من أنه يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى "إِنَّمٰا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لٰا يُؤْمِنُونَ بِآيٰاتِ اللهِ"، فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات اللّه كافرا بها

ولكن يرد عليه **اولا**: أنا ذكرنا أن الافتراء لعله مختص بالكذب العظيم والمهم كما نقلنا عن مجمع البحرين، **وثانيا**: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الظاهر من ملاحظة الآية و ما قبلها (إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ، قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْكَاذِبُون) أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على اللّه و على رسوله في آيات اللّه، كاليهود و المشركين، لزعمهم

---

[١] - مستدرك الوسائل ج٩ص ٨٦

أن ما جاء به النبي كله من تلقاء نفسه و مفتريات شخصه، و قد رد اللّه كلامهم عليهم بقوله "إِنَّمٰا يَفْتَرِي الْكَذِبَ"[1].

كما احتمل السيد الامام "قده" ذلك، فقال يحتمل كون المراد من الآية رد دعوى المشركين ان النبي مفتر على الله فيقول انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون، كما احتمل أن يكون المراد أنّ الكذب لمّا كان صفة خبيثة دنيّة فهو يناسب أرذال الناس، و المؤمن شريف لا يناسب صدوره منه، فسلب الصفة عنه ليس لكونه معصية كبيرة، بل لكونه صفة رديّة قبيحة لا تناسب مقام المؤمن. و عليه لا تدلّ على كونه محرّما، نظير قوله: "المؤمن لا يخلف الوعد" او "المؤمن مشغول عن اللهو" ونحو ذلك[2].

ولكن الانصاف انه لو كان التعبير في الآية هكذا "يقولون انما انت كاذب، انما يكذب الذين لا يؤمنون" فيدل على منافاة الكذب مع الايمان، نعم يمكن ان يقال انه حيث اريد من الايمان بعض مراتبه العالية فلايدل نفيه عن الكاذب الا على حرمته دون كونه كبيرة.

ثم انه لو فرض تمامية دلالة هذه الأدلة على كون الكذب من الكبائر فيدعى أنه يوجد حديثان معارضان لها،

الحديث الاول: صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال حدثني أبو جعفر (صلى الله عليه وآله) قال سمعت أبي يقول سمعت أبي موسى بن جعفر (عليه السلام) يقول دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله (عليه السلام) فلما سلم و جلس تلا هذه الآية "الذين يجتنبون كبٰائر الإثم و الفوٰاحش" ثم أمسك فقال له أبو عبد الله (عليه السلام) ما أسكتك قال أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز و جل فقال نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله يقول الله و من يشرك باللّٰه فقد حرم اللّٰه عليه الجنة و بعده اليأس من روح الله لأن الله عز و جل يقول انه لٰا ييأس من روح اللّٰه إلا القوم الكٰافرون ثم الأمن لمكر الله أن الله عز و جل يقول ولٰا يأمن مكر اللّٰه إلا القوم الخٰاسرون و منها عقوق الوالدين لأن الله سبحانه جعل العاق جبٰارا شقيا و قتل النفس التي حرم اللّٰه إلٰا بالحق لأن الله عز و جل يقول فجزٰاؤه جهنم خٰالدا فيهٰا إلى آخر الآية و قذف المحصنة لأن الله عز و جل يقول لعنوا في الدنيٰا و الآخرة و لهم عذٰاب عظيم و أكل مال اليتيم لأن الله عز و جل يقول إنمٰا يأكلون في بطونهم نٰارا و سيصلون سعيرا و الفرار من الزحف لأن الله عز و جل يقول و من يولهم يومئذ دبره إلٰا متحرفا لقتٰال أو متحيزا إلىٰ فئة فقد بٰاء بغضب من اللّٰه و مأوٰاه جهنم و بئس المصير و أكل الربا لأن الله عز و جل يقول الذين يأكلون الربٰا لٰا يقومون إلٰا كمٰا يقوم الذي يتخبطه الشيطٰان من المس و السحر لأن الله عز و جل يقول و لقد علموا لمن اشتزاه مٰا له في الآخرة من خلٰاق و الزنا لأن الله عز و جل يقول و من يفعل ذٰلك يلق أثٰاما يضٰاعف له العذٰاب يوم القيٰامة و يخلد فيه مهٰانا و اليمين الغموس الفاجرة لأن الله عز و جل يقول الذين يشترون بعهد اللّٰه و أيمٰانهم ثمنا قليلا أولٰئك لٰا خلٰاق لهم في الآخرة و الغلول لأن الله عز و جل يقول و من يغلل يأت بمٰا غل يوم القيٰامة و منع الزكاة المفروضة لأن الله عز و جل يقول فتكوىٰ بهٰا جبٰاههم و جنوبهم و ظهورهم و شهادة الزور و كتمان الشهادة لأن الله عز و جل يقول و من يكتمهٰا فإنه آثم قلبه و شرب الخمر لأن الله عز و جل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان و ترك الصلاة متعمدا أو شيئا مما فرض الله لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله و ذمة رسول الله (صلى الله عليه وآله) و نقض العهد و قطيعة الرحم لأن الله

---

[1] – مصباح الفقاهة ج١، ص: ٣٨٧

[2] – المكاسب المحرمة ج٢ص

عز و جل يقول أولٰئك لهم اللعنة و لهم سوء الدٰار قال فخرج عمرو و له صراخ من بكائه و هو يقول هلك من قال برأيه و نازعكم في الفضل و العلم[1].

فقد ذكر المحقق الشيخ محمد تقي الشيرازي "فده" انها حيث عدت الكبائر و لم تعد منها الكذب فتنفي كونه كبيرة، و قال يمكن الجمع بأنّ المراد من هذه الصحيحة ما يكون كبيرة مطلقا والمراد من الروايات التي عدّت الكذب من الكبائر بيان ما يكون كبيرة في الجملة، و حينئذ فلا يبقى في الروايات دلالة على كون الكذب كبيرة مطلقا.

ثمّ قال: إن قلت: لعلّ المراد بالصحيحة خصوص الكبائر الثابتة في الكتاب، و من الروايتين و غيرهما مطلقها، كما يشهد به قوله "أريد أن أعرف الكبائر من كتاب اللّه" فلا مانع من حمل الكذب فيهما على إطلاقه.

قلت: الظاهر إرادة معرفة مطلقها، إذ من الظاهر تعلّق "من كتاب اللّه" ب "أعرف" لا ب "الكبائر" مع أنّ الكبائر المذكورة في الصحيحة أعمّ ممّا في كتاب اللّه، كترك الصلاة و شيء ممّا فرضه اللّه، فإنّه استشهد على كونه كبيرة بقول النبي (صلّى اللّه عليه و آله).

و يؤيّد ما ذكرناه أيضا عدّ بعض مصاديق الكذب وهو اليمين الغموس و شهادة الزور في الصحيحة من الكبائر، ومع كون مطلق الكذب من الكبائر لم يكن خصوصية لهما[2].

وقد أجاب عنه السيد الامام بأنّ الظاهر من سؤال عمرو إرادة معرفة الكبائر من كتاب اللّه، فتصدّى الامام (عليه السّلام) لبيانها، و ما لا يكون كتاب اللّه دالا على كونها من الكبائر فلا مجال لذكرها لعدم إمكان معرفتها منه، و لعلّ ذكر ترك الصلاة و الفرائض لأهميّتها، و إن لم يدلّ الكتاب على كونها كبيرة. و الظاهر أنّ المراد بالفرائض غير مطلق الواجبات، بل من قبيل الحجّ و الزكاة و الصوم و نحوها من الأصول.

نعم يبقى سؤال، و هو ما وجه عدم ذكر بعض الكبائر التي دلّ الكتاب على كونه كبيرة، كالميسر الذي فيه إثم كبير، و اللواط الذي سمّاه فاحشة و عذّب قوما به، و النقص في المكيال و الميزان، قال وَ لٰا تَنْقُصُوا الْمِكْيٰالَ وَ الْمِيزٰانَ إِنِّي أَرٰاكُمْ بِخَيْرٍ وَ إِنِّي أَخٰافُ عَلَيْكُمْ عَذٰابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ و الافتراء على اللّه- تعالى- إلى غير ذلك؟، و يمكن أن يقال: إنّ عمرو بن عبيد اختنقه البكاء و لم يملك نفسه، فخرج صارخا قبل أن يتمّ أبو عبد اللّه (عليه السّلام) عدّ الكبائر، فلا يمكن استفادة الحصر بالمذكورات فيها مع الاحتمال المذكور الذي لا يبعد إشعار الرواية به.

و أمّا ما جعله مؤيّدا لمرامه من عدّ خصوص اليمين و شهادة الزور فيها ففيه -مضافا إلى أنّ اليمين ليس من الإخبار بل إنشاء، و حرمته بعنوانه غير حرمة الكذب، و إنّما يقال: الأيمان الكاذبة باعتبار متعلّقها فلا وجه لجعله مؤيّدا- أنّ اختصاص ذكره و ذكر شهادة الزور التي هي من كتمان الشهادة أيضا لأجل استفادة حكمهما من كتاب اللّه و قد أراد السائل معرفة الكبائر منه.

نعم لو قلنا باستفادة كون مطلق الكذب كبيرة من الكتاب يتوجّه السؤال عن وجه اختصاصهما بالذكر، و يمكن أن يكون لأجل اختصاصهما به في الكتاب[3].

وما افاده متين.

---

[1] - وسائل الشيعة ج ١٥ص ٣١٨

[2] - حاشية المكاسب ص ١٢٤

[3] - المكاسب المحرمة ج٢ص٨٧

الحديث الثاني: ما في الكافي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْكَذِبُ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ مِنَ الْكَبَائِرِ[1].

فان ظاهر تقييد الكذب الذي يكون من الكبائر بكونه على الله ورسوله ظاهر في عدم كون مطلق الكذب كبيرة والا لكان ذكره لغوا عرفا، فلابد من تقييد مطلقات كون الكذب كبيرة به.

حكم التورية

الجهة الرابعة: وقع الكلام في أن ضابط الكذب هل هو مخالفة ظاهر الكلام للواقع او مخالفة مراد المتكلم مع الواقع، وتظهر ثمرة النزاع في التورية فعلى الاول تكون التورية كذبا وعلى الثاني صدقا، توضيح ذلك ان التورية بمعنى الاخفاء، والكذب بمعنى الاخبار خلاف الواقع، ففي التورية يكون المقصود موافقا للواقع ولكن ظاهر الكلام مخالف للواقع، والظاهر من لفظ التورية قصد المعنى البعيد من اللفظ مع كون ظاهر اللفظ المعني القريب منه، ولكن ربما لايقصد المتكلم الحكاية مطلقا، فيقال بأنه لايكون كذبا، والمشهور -ومنهم الشيخ الاعظم والسيدالخوئي والسيد الامام والسيدالصدر وشيخنا الاستاذ "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"- ذهبوا الى جواز التورية ولو في حال الاختيار، لعدم كونها كذبا، اذ الكذب قصد الحكاية المخالفة للواقع، فلا دليل على حرمتها، عدا تنقيح المناط من جهة أن الاغراء بالجهل الموجود في الكذب موجود في التورية، وهذا من الظن الذي لايغني من الحق شيئا، نعم قد تحرم التورية بعنوان ثانوي كما اذا كانت غشّا في المعاملة او الحقت الضرر بالآخرين.

ولكن المحقق الحلي "ره" عبّر في الشرائع بما يكون ظاهرا في جواز التورية عند الضرورة فقط، حيث قال ولو اضطر الى الاجابة بنعم فقال نعم وعنى الإبل، قصدا للتخلص لميأثم[2]، وذكر الشهيد الثاني في المسالك انه يستفاد من تقييده بالاضطرار ان التورية لاتصح من غير ضرورة، ولكنه يجوز مطلقا وينبغي قصره على وجه المصلحة[3].

وقال المحقق القمي "ره" في القوانين أن التورية كذب، فان الكذب مخالفة ظاهر الكلام للواقع، لا مخالفة مقصود المتكلم للواقع[4]، وذكر صاحب الجواهر: الأقوى الاقتصار في الجائز منها مطلقا على ما لايقتضي صدق الكذب معه عرفا مما ينشأ من فهم السامع وتخيله القرائن الدالة على ذلك، نحو ما سمعته من السلف الصالح (فقد نقل الشهيد الثاني "ره" في المسالك أنه روي عن بعض السلف الصالح أنه كان إذا ناداه أحد ولا يريد الاجتماع به يقول لجاريته: قولي له: اطلبه في المسجد[5]) لامطلقا اعتمادا على التخصيص بالضمير الذي لا يكفي في صرف الكلام عن الكذب عرفا[6]، فهو يرى ان التورية كذب عرفا، فلاتجوز الا عند الضرورة او عندما لايكون للكلام ظهور في خلاف الواقع، حيث انه ربما لايكون للكلام ظهور في خلاف الواقع، ولكن ينصرف ذهن المخاطب الى خلاف الواقع من جهة الانس

---

[1] - وسائل الشيعة: ج١٢، ص: ٢٤٨

[2] - شرايع الاسلام ج٣ص ٢٢

[3] - المسالك ج٩ص٢٠٧

[4] - القوانين ج١ص٤١٩

[5] - مسالك الافهام ج٩ص ٢٠٧

[6] - جواهر الكلام ج٣٢ص٢٠٩

الذهني، مثل ما نقل من انه سئل الإمام (عليه‌السلام) هل رأيت فلانا فقام من مجلسه وجلس في مكان آخر، فقال لم‌أره من حين انا جالس هنا، فليس هذا من التورية، حيث ان ظاهر الكلام لم‌يكن على خلاف الواقع، فان الانس الذهني ربما يوجب الانصراف البدوي حيث ان مراتب الانس الذهني مختلفة.

وكيف كان فالمشهور جواز التورية في القول وكذا في الفعل، كأن يتأوّه لاجل اظهار كونه مريضا او مبتلى بالمشاكل مثلا، او يلبس الملابس الخرقة من اجل اظهار الفقر.

وهذا موافق لما رواه في مستطرفات السرائر عن كتاب بكير بن اعين عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية قولي ليس هو ههنا، فقال لابأس ليس بكذب[1].

وفي رواية محمد بن مسلم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده أبو حنيفة فقلت له: جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة فقال لي: يا ابن مسلم هاتها فإن العالم بها جالس وأومأ بيده إلى أبي حنيفة، قال: فقلت: رأيت كأني دخلت داري وإذا أهلي قد خرجت علي فكسرت جوزا كثيرا ونثرته علي، فتعجبت من هذه الرؤيا فقال: أبو حنيفة أنت رجل تخاصم و تجادل لئاما في مواريث أهلك فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها إن شاء الله، فقال: أبو عبد الله (عليه‌السلام): أصبت والله يا أبا حنيفة، قال: ثم خرج أبو حنيفة من عنده، فقلت: جعلت فداك إني كرهت تعبير هذا الناصب، فقال: يا ابن مسلم لا يسؤك الله، فما يواطي تعبيرهم تعبيرنا ولا تعبيرنا تعبيرهم وليس التعبير كما عبره، قال: فقلت له: جعلت فداك فقولك: أصبت وتحلف عليه وهو مخطئ؟ قال: نعم حلفت عليه أنه أصاب الخطأ، قال: فقلت له: فما تأويلها؟ قال: يا ابن مسلم إنك تتمتع بامرأة فتعلم بها أهلك فتمزق عليك ثيابا جددا فإن القشر كسوة اللب، قال ابن مسلم: فوالله ما كان بين تعبيره وتصحيح الرؤيا إلا صبيحة الجمعة فلما كان غداة الجمعة أنا جالس بالباب إذ مرت بي جارية فأعجبتني فأمرت غلامي فردها ثم أدخلها داري فتمتعت بها فأحست بي وبها أهلي فدخلت علينا البيت فبادرت الجارية نحو الباب وبقيت أنا فمزقت علي ثيابا جددا كنت ألبسها في الأعياد[2]، وهذا من ابرز مصاديق التورية، ولكن السند ضعيف بابي جعفر الصائغ، وهنا رواية في الاحتجاج: وروي أنه سأل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل في قصة إبراهيم عليه السلام (قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون) قال: ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم عليه السلام، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: فاسألوهم إن كانوا ينطقون، فإن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم‌ينطقوا فكبيرهم لم‌يفعل شيئا، فما نطقوا، وما كذب إبراهيم عليه السلام فسئل عن قوله في سورة يوسف: (أيتها العير أنكم لسارقون)؟، قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى إنه قال لهم حين قالوا: (ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك) ولم يقل سرقتم صواع الملك، إنما سرقوا يوسف من أبيه، فسئل عن قول إبراهيم: (فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم)، قال: ما كان إبراهيم سقيما، وما كذب إنما عنى سقيما في دينه أي مرتادا[3].

---

[1] – وسائل الشيعة ج١٢ ص٢٥٤ باب١٤١ من ابواب احكام العشرة ح٨

[2] – الكافي ج ٨ص٢٩٣

[3] – الاحتجاج ج٢ص١٠٤

قد ذهب بعض المعاصرين الى حرمة التورية فقال "لا فرق في الحرمة بين التورية والكذب، ومتى جازت التورية جاز الكذب[١]"، وقد وافق في ذلك مع ما حكي عن السيد الصدر "قده" في ابحاثه من أن الكذب متقوم بكشف شيء خلاف الواقع، و من هنا نبني فقهيا على حرمة التورية، و كونها كذبا أيضا إلّا في حالة نادرة لا مجال للتعرض لها الآن[٢]، وان كان يظهر منه في الفقه الفتوى بجواز التورية، حيث لم يعلق على فتوى السيد الحكيم "قده" بجواز التورية[٣].

واختار بعض الاجلاء حرمة التورية الا في موارد الضرورات العرفية، وحمل الروايات المجوزة للتورية على ذلك لما يرى العرف كون جواز التورية في حال الاختيار مستلزما للوقوع في المفسدة التي تكون في الكذب.

والصحيح أن نقول بحرمة التورية بمقتضى القاعدة، فان الانصاف أن التورية كذب بنظر العرف، حيث ان المهم في نظرهم قصد تفهيم الناس ما يخالف الواقع، فلو تكلم احد بما يكون ظاهرا في خلاف الواقع، قاصدا تفهيمه للمخاطب فيراه العرف كاذبا وان ادعى التورية، وعلى تقدير عدم كونه كذبا عرفا فلا يبعد أن يقال بأن العرف يلغي الخصوصية عن حرمة الكذب، حيث ان الظاهر عرفا كون الغرض من تحريم الكذب عدم اختلال العلاقات بين الناس لأجل القاء الكلام المخالف بظاهره للواقع، فلو جازت التورية لاختلّ هذا الغرض.

نعم هناك روايات قد يستدل بها على جواز التورية، فلابد من البحث عنها، وهي:

الرواية الاولى: ما في الاحتجاج من أنه روي أنه سأل الصادق (عليه السلام) عن قول الله عز وجل في قصة إبراهيم (عليه السلام) "قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون" قال: ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم عليه السلام، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: فاسألوهم إن كانوا ينطقون، فإن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم‌ينطقوا فكبيرهم لم‌يفعل شيئا، فما نطقوا، وما كذب إبراهيم، فسئل عن قوله في سورة يوسف "أيتها العير أنكم لسارقون؟"، قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى إنه قال لهم حين قالوا "ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك" ولم يقل سرقتم صواع الملك، إنما سرقوا يوسف من أبيه، فسئل عن قول إبراهيم "فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم" قال: ما كان إبراهيم سقيما، وما كذب إنما عنى سقيما في دينه أي مرتادا[٤].

والرواية ضعيفة السند لارسالها، مضافا الى معارضتها مع رواية الحسن الصيقل قال: قلت لأبى عبد الله (عليه‌السلام): إنا قد روينا عن أبي جعفر (عليه‌السلام) في قول يوسف (عليه‌السلام) "أيتها العير إنكم لسارقون" فقال: والله ما سرقوا وما كذب، وقال إبراهيم: "بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون" فقال: والله ما فعلوا، وما كذب، فقال أبو عبد الله (عليه‌السلام): ما عندكم فيها يا صيقل؟ قلت: ما عندنا فيها إلا التسليم، قال، فقال إن الله أحب اثنين، وأبغض اثنين أحب الخطر فيما بين الصفين وأحب الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات، وأبغض الكذب في غير الإصلاح إن إبراهيم (عليه السلام) إنما قال "بل فعله كبيرهم هذا" إرادة الإصلاح، ودلالة على أنهم لا يفعلون، وقال يوسف عليه‌السلام: إرادة الإصلاح[٥].

---

[١] – منهاج الصالحين مع تعاليق السيد كاظم الحائري ج٢ص ٣٦،

[٢] – بحوث في علم الأصول ج٧ ص١٤٣

[٣] – منهاج الصالحين ج٢ ص ١٥

[٤] – الاحتجاج ج٢ص١٠٤ المرتاد هو الطالب كما في مصباح المنير.

[٥] – وسائل الشيعة ج١٢ ص٢٥٣ باب١٤١ من ابواب العشرة ح٤

نعم هذه الرواية ضعيفة ايضا ولا يتم ما يقال من امكان تصحيح سندها من جهة كونها في الكافي ، وقد التزم الكليني في اول الكافي بأن يشتمل كتابه على الآثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام) ومن جهة رواية حماد الذي من اصحاب الاجماع عن الحسن الصيقل، ومن جهة رواية البزنطي عنه مع الواسطة.

وعلي كل حال فان المستفاد من قصة ابراهيم انه لميكن كاذبا في قوله "فعله كبيرهم" حيث ان مراده واضح من ان هذه الاصنام لاتنفع ولاتضر، فعدم ارادة نسبة كسر الاصنام الى الصنم الكبير واضح من كلامه، نعم ظاهر قول ابراهيم: هذا ربي، وهكذا قوله في قصة يوسف انكم لسارقون، مخالف للواقع لكن الظاهر أنه لولا التزاحم لم يكن جائزا حتى لو كان تورية، لكون الاول ابرازا للكفر، والثاني نسبة السرقة الى البريء، وهتكه، فارتكابهما كان لا محالة بنكتة التزاحم، ويكون نظير قصة الخضر (عليه السلام) في خرق السفينة وقتل الصبي.

وفي رواية عطاء، عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) قال: قال رسول الله (صلى‌الله‌عليه‌وآله وسلم): لا كذب على مصلح ثم تلا "أيتها العير إنكم لسارقون" ثم قال: والله ما سرقوا وما كذب، ثم تلا "بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون" ثم قال: والله ما فعلوه وما كذب[1]، وهذا يدل على ان التورية كذب ولكنها تجوز لأجل اصلاح المجتمع.

وفي موثقة سماعة، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): التقية من دين الله قلت: من دين الله؟ قال: اي والله من دين الله، ولقد قال يوسف: (أيتها العير إنكم لسارقون) والله ما كانوا سرقوا شيئا، ولقد قال إبراهيم: (إني سقيم) والله ما كان سقيما[2]، وهي تدل على ان كذبهما كان من اجل التقية.

الرواية الثانية: رواية محمد بن مسلم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده أبو حنيفة فقلت له: جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة فقال لي: يا ابن مسلم هاتها فإن العالم بها جالس وأومأ بيده إلى أبي حنيفة، قال: فقلت: رأيت كأني دخلت داري وإذا أهلي قد خرجت علي فكسرت جوزا كثيرا ونثرته علي، فتعجبت من هذه الرؤيا فقال: أبو حنيفة أنت رجل تخاصم و تجادل لئاما في مواريث أهلك فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها إن شاء الله، فقال: أبو عبد الله (عليه‌السلام): أصبت والله يا أبا حنيفة، قال: ثم خرج أبو حنيفة من عنده، فقلت: جعلت فداك إني كرهت تعبير هذا الناصب، فقال: يا ابن مسلم لا يسؤك الله، فما يواطي تعبيرهم تعبيرنا ولا تعبيرنا تعبيرهم وليس التعبير كما عبره، قال: فقلت له: جعلت فداك فقولك: أصبت وتحلف عليه وهو مخطئ؟ قال: نعم حلفت عليه أنه أصاب الخطأ، قال: فقلت له: فما تأويلها؟ قال: يا ابن مسلم إنك تتمتع بامرأة فتعلم بها أهلك فتمزق عليك ثيابا جددا فإن القشر كسوة اللب، قال ابن مسلم: فوالله ما كان بين تعبيره وتصحيح الرؤيا إلا صبيحة الجمعة فلما كان غداة الجمعة أنا جالس بالباب إذ مرت بي جارية فأعجبتني فأمرت غلامي فردها ثم أدخلها داري فتمتعت بها فأحست بي وبها أهلي فدخلت علينا البيت فبادرت الجارية نحو الباب وبقيت أنا فمزقت علي ثيابا جددا كنت ألبسها في الأعياد[3]، وهذا من ابرز مصاديق التورية، ولكن السند ضعي رواية محمد بن مسلم قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده أبو حنيفة فقلت له: جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة فقال لي: يا ابن مسلم هاتها فإن العالم بها جالس وأومأ بيده إلى أبي حنيفة، قال: فقلت: رأيت كأني دخلت داري وإذا أهلي قد خرجت علي فكسرت جوزا كثيرا ونثرته علي، فتعجبت من

---

[1] – نفس المصدر ح٧

[2] – وسائل الشيعة ج١٦ ص٢١٥ باب٢٥ من ابواب الأمر بالمعروف ح٤

[3] – الكافي ج ٨ص٢٩٣

هذه الرؤيا فقال: أبو حنيفة أنت رجل تخاصم و تجادل لئاما في مواريث أهلك فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها إن شاء الله، فقال: أبو عبد الله (عليه‌السلام): أصبت والله يا أبا حنيفة، قال: ثم خرج أبو حنيفة من عنده، فقلت: جعلت فداك إني كرهت تعبير هذا الناصب، فقال: يا ابن مسلم لا يسؤك الله، فما يواطي تعبيرهم تعبيرنا ولا تعبيرنا تعبيرهم وليس التعبير كما عبره، قال: فقلت له: جعلت فداك فقولك: أصبت وتحلف عليه وهو مخطئ؟ قال: نعم حلفت عليه أنه أصاب الخطأ، قال: فقلت له: فما تأويلها؟ قال: يا ابن مسلم إنك تتمتع بامرأة فتعلم بها أهلك فتمزق عليك ثيابا جددا فإن القشر كسوة اللب، قال ابن مسلم: فوالله ما كان بين تعبيره وتصحيح الرؤيا إلا صبيحة الجمعة فلما كان غداة الجمعة أنا جالس بالباب إذ مرت بي جارية فأعجبتني فأمرت غلامي فردها ثم أدخلها داري فتمتعت بها فأحست بي وبها أهلي فدخلت علينا البيت فبادرت الجارية نحو الباب وبقيت أنا فمزقت علي ثيابا جددا كنت ألبسها في الأعياد[1]، وهذا من ابرز مصاديق التورية، ولكن السند ضعيف بابي جعفر الصائغ.

الرواية الثالثة: ما في مستطرفات السرائر عن كتاب بكير بن اعين عن ابي عبدالله (عليه‌السلام) في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية قولي ليس هو ههنا، فقال لابأس ليس بكذب[2].

والمشهور ضعف سند الرواية، لأن ابن ادريس لم‌يذكر في مستطرفات السرائر سنده الى كتاب بكير بن اعين ولا سائر الكتب التي استطرف عنها الروايات، عدا كتاب محمد بن علي بن محبوب حيث قال "هو بخط الشيخ عندي"، ولكن سبق منا مرارا امكان تصحيح سند مستطرفات السرائر.

فهذه الرواية تامة دلالة وسندا، وما عن بعض الاجلاء "دام ظله" من أنه لما كانت مفسدة الكذب موجودة في التورية، وان لم‌تكن كذبا، فيوجب ذلك حمل رواية المستطرفات على مورد الضرورة العرفية، ففيه أنه لو كان مورد الرواية الضرورة كان ينبغي أن يصرّح بها في السؤال، نعم الرواية لا تشمل فرض عدم الاخبار، بل تختص بما اذا كان الكلام قابلا عرفا لارادة المعنى الذي قصده وان كان خلاف الظاهر.

هذا وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط في فصل في باب الحيل: الحيل جائزة في الجملة بلا خلاف، إلا بعض الشذاذ، فإنه منع منه أصلا و إنما أجزناه لقوله تعالى في قصة إبراهيم "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ" فعلقه بشرط محال، ليعلم بذلك أن الفعل منهم محال، و من كان كذلك لا يستحق العبادة، و قال تعالى "وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ" فجعل تعالى لأيوب مخرجا فيما كان حلف عليه.

و روى سويد بن حنظلة قال خرجنا و معي وائل بن حجر يريد النبي (صلى الله عليه و آله) فأخذه أعداء له فتحرج القوم أن يحلفوا و حلفت بالله أنه أخي فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي فقال: صدقت المسلم أخو المسلم، فأجاز ما فعله سويد، و بيّن له صواب قوله فيما احتال به، ليكون صادقا في يمينه، وكل من حلف يمينا و نوى غير ما نطق به و كان ما نواه سائغا جائزا كانت على ما نواه فيما بينه و بين الله تعالى دون ما نطق به.

و كل من حلف على شيء أنه ما فعله و كان قد فعله و نوى أنه ما فعله على ظهر الكعبة أو بالصين أو في موضع ما فعله فيه، كان بارّا و كذلك لو حلف لا يفعله في المستقبل و نوى على ظهر الكعبة أو نوى بالصين، كان بارا في يمينه.

---

[1] – الكافي ج ٨ص٢٩٣

[2] – وسائل الشيعة ج١٢ ص٢٥٤ باب١٤١ من ابواب احكام العشرة ح٨

وإنما يجوز من الحيلة ما كان مباحا يتوصل به إلى مباح، فأما فعل محظور ليصل به إلى المباح فلا يجوز، و قد أجاز ذلك قوم، فالمحظور الذي لا يجوز فمثل ما حكى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن امرأة شكت إليه زوجها و آثرت فراقه فقال لها ارتدّى فيزول النكاح و إن كان بعد الدخول و حكي عنه في قصة أنه قال لزوج المرأة قبِّل أمها بشهوة فإن نكاح زوجتك ينفسخ، و إنما قلنا إن مثل ذلك لا يجوز، لأن الله تعالى عاقب من احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة، حتى مسخ من فعله قردة و خنازير، فقال تعالى "وَ سْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كٰانَتْ حٰاضِرَةَ الْبَحْرِ" القصة كان الله تعالى حرم عليهم صيد السمك يوم السبت فاحتالوا فوضعوا الشباك يوم الجمعة، فدخل السمك يوم السبت، و طرحوا الشبك و أخذوا السمك يوم الأحد، فقال تعالى "فَلَمّٰا عَتَوْا عَنْ مٰا نُهُوا عَنْهُ قُلْنٰا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خٰاسِئِينَ"، وقال (صلى الله عليه و آله): لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا أثمانها[1].

وذكر الشيخ الاعظم "قده" (بعد تمثيله للتورية بما لو قال في مقام إنكار ما قاله في حقّ أحد "عَلِمَ اللّه ما قلته" و أراد بكلمة "ما" الموصولة، و فَهِم المخاطب النافية، وكما لو قال "اليوم ما أكلت الخبز" يعني بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة) أنه لا ينبغي الإشكال في عدم كون التورية من الكذب، اللّهم إلّا أن يدّعى أنّ مفسدة الكذب و هي الإغراء موجودة فيها، و هو ممنوع، لأنّ الكذب محرّم، لا لمجرّد الإغراء[2].

والانصاف ان المسألة مشكلة لأجل وجود الروايات والا فالعرف يرى التورية كذبا ولا اقل من انها عرفا مشتملة على مفسدة الكذب، وهي الاغراء بالجهل، وحيث ان سند مستطرفات السرائر لا يخلو من شوب اشكال، فلا يترك الاحتياط بالاجتناب عن التورية الا مع الضرورة، نعم مجرد كون ظاهر الحال مخالفا للواقع لا يكون كذبا عرفا كما لو تزيى بزي الفقراء كي لا يحسده الناس او لا يتوقعون منه، فانه لا يصدق عرفا انه كاذب.

الجهة الخامسة: وقع الكلام في ان الوعد الذي لا يفي به هل هو مصداق للكذب ام لا، ولا اشكال في أنه لو كان الوعد بالاخبار عن فعل شيء في المستقبل مع عدم الوفاء به، كان من الاخبار الكاذب، فلو تكلم به وهو عازم على عدم الوفاء به كان محرما بلا اشكال، بل ولو كان مع عدم ارادة الوفاء به، وأما اذا كان حين الاخبار عازما على الوفاء، فلا يجب عليه الوفاء بعد ذلك حتى لا يصير اخباره بذلك كذبا، نعم قد يجب من باب وجوب الوفاء بالوعد، فانه نظير أن يخبر بارتكاب شخص آخر لفعلٍ باعتقاد أنه سيفعله ثم تبين له أن لا يفعله الا اذا هو طلب منه ذلك فلا يجب عليه أن يطلب منه ذلك كى لا يتصف خبره السابق بالكذب، وهكذا لو اخبر بما لا يرتبط بالمخاطب او بما لا يكون بمصلحته فلا يقال انه وعده أن يفعل كذا، كما لو قال له "اني لا ابيعك بيتي" او قال "انا لا اسافر معك" فانه لم يتوهم احد وجوب استمراره على عزمه كي لا يصير اخباره السابق كذبا وهذا واضح جدا، و إن شئت قلت: ان الحرام إنما هو إيجاد الاخبار الكاذب، لا إيجاد صفة الكذب في الاخبار السابق، نظير ما ذكر في بحث الصلاة من أنه لو بدا للمصلي في اثناء القراءة او الذكر أن يقطعهما فيصير ما تكلم به كلاما زائدا فانه لا يبطل به الصلاة لأن المبطل هو ايجاد الكلام الزائد لا جعل الكلام السابق زائدا.

وأما انشاء الوعد بأن يلتزم بأنه سيقوم بعملٍ لأجل شخص آخر، كما لو قال "أنا التزم بأني سأفعل ذلك" فقد ذكر

---

[1] – المبسوط ج٥، ص: ٩٥

[2] – المكاسب ج ٢ص ١٧

الاعلام أنه خارج عن مقسم الصدق والكذب اي الاخبار، فلو لم يفِ له بل ولم يكن بانيا من الاول على الوفاء لا يصدق عليه بقول مطلق أنه كاذب، وانما يقال انه كاذب الوعد اي لم يف بوعده، فلايندرج في حرمة الكذب.

و من هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب و بين خلف الوعد هي العموم من وجه، فإنه قد يتحقق الكذب المحرم ولا يكون خلفا للوعد، و قد يتحقق خلف الوعد ولا يكون من الكذب المحرم، و قد يجتمعان.

هذا و قد استدل على وجوب الوفاء بالوعد بقوله تعالى "يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مٰا لٰا تَفْعَلُونَ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" فان اطلاقه يقتضي النهي عن خلف الوعد لأنه مصداق لقول ما لا يفعل، وقد ورد الاستشهاد بهذه الآية على النهي عن خلف الوعد، ففي عهد امير المؤمنين الى مالك الاشتر "و إياك و المن على رعيتك بإحسانك أو التزيد فيما كان من فعلك أو أن تعدهم فتتبع موعدك بخلفك فإن المن يبطل الإحسان و التزيد يذهب بنور الحق و الخلف يوجب المقت عند الله و الناس قال الله تعالى كبر مقتا عند اللّٰه أن تقولوا مٰا لٰا تفعلون"، وقد ذكر الشيخ الطوسي طريقا صحيحا الى عهد امير المؤمنين (عليه السلام) الى مالك الاشتر، فقال: أخبرنا بالعهد ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن الحميري عن هارون بن مسلم، و الحسن بن ظريف جميعا عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن طريف عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين (عليه السلام)[1]،

كما استشهد بها في صحيحة هشام الآتية.

لكن قد يقال بأنه لولا الاستشهاد بها في الروايات لم يمكن الاستدلال بها على حرمة خلف الوعد، لأن النهي فيها تعلق بقول ما لا يفعله، بينما أن النهي في خلف الوعد يتعلق بعدم فعل ما يقوله، ولأجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أن الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد فإن الآية تذم القول بغير العمل، و عليه فموردها أحد الأمرين على سبيل مانعة الخلو.

الأول: ان يتكلم الإنسان بالأقاويل الكاذبة بأن يخبر عن أشياء مع علمه بكذبها و عدم موافقتها للواقع و نفس الأمر، فإن هذا حرام بضرورة الإسلام كما تقدم.

الثاني: موارد الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: بأن يأمر الناس بالمعروف، و يتركه هو، و ينهاهم عن المنكر، و يرتكبه، و هذا هو الظاهر من الآية، و عليه فشأن الآية شأن قوله تعالى "أَ تَأْمُرُونَ النّٰاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ"، و هذا أيضا حرام بالضرورة، بل هو أقوى من الأمر بالمنكر و النهي عن المعروف بالقول، لكونه ترويجا للباطل بالعمل، و من البديهي أن تأثيره في الترويج أقوى من تأثير القول فيه[2].

اقول: النهي عن قول ما لا يفعله بيان عرفي للنهي عن عدم فعل ما يقوله، وهذا هو المنهي عنه في من يأمر الآخرين بالواجبات وهو بنفسه لا يأتي بها، لأ انه يحرم عليه الامر بالمعروف، فان الأمر بالمعروف واجب في حقه ولا وجه لحرمته في حقه، وانما ظاهر الآية عتابه على تركه الواجب بنفسه، ولا يستفاد منها صدور معصية زائدة في حقه بالنسبة الى من يترك المعروف والامر بالمعروف معا، وما ذكره من أن ترك المعروف اشد تأثيرا من النهي عن المعروف، – مع عدم تماميته باطلاقه– لا يوجب حرمة الامر بالمعروف وانما يوجب كون ترك المعروف من هذا الشخص المؤثر في المجتمع اشد قبحا من ترك الآخرين للمعروف.

وعليه فلا مانع من شمول الآية لخلف الوعد.

هذا وقال في تفسير الميزان أن مورد التوبيخ و إن كان بحسب ظاهر لفظ الآية مطلق تخلف الفعل عن القول و خلف الوعد و نقض العهد و هو كذلك لكونه من آثار مخالفة الظاهر للباطن و هو النفاق لكن سياق الآيات و فيها قوله

---

[1] – الفهرست ص ٣٨

[2] – مصباح الفقاهة ج ١ص ٣٩٤

"إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا" و ما سيأتي من قوله: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ"، وغير ذلك يفيد أن متعلق التوبيخ كان هو تخلف بعضهم عما وعده من الثبات في القتال و عدم الانهزام و الفرار أو تثاقلهم أو تخلفهم عن الخروج أو عدم الإنفاق في تجهز أنفسهم أو تجهيز غيرهم.[1].

وانت ترى أن المورد لايمنع من اطلاق الوارد، والآية تشمل الوعد الإخباري والانشائي اي الالتزام لشخص بأن يفعل له شيئا.

وهكذا يستدل بقوله تعالى "اوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا" بدعوى صدق العهد على الوعد الانشائي، فان من التزم لشخص بأن يفعل له شيئا كأن يقرضه فقد تعهد له.

وأما الروايات فنذكر جملة منها:

الرواية الاولى: ما في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له- فمن أخلف فبخلف الله بدأ و لمقته تعرض- و ذلك قوله يٰا أيها الذين آمنوا لم تقولون مٰا لٰا تفعلون- كبر مقتا عند اللّٰه أن تقولوا مٰا لٰا تفعلون.

الرواية الثانية: ما في الكافي ايضا عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن شعيب العقرقوفي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا وعد[2].

الرواية الثالثة: موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم- و واعدهم فلم يخلفهم- كان ممن حرمت غيبته- و كملت مروته و ظهر عدله و وجبت أخوته[3].

ولم أر احدا ناقش في دلالتها على وجوب الوفاء بالوعد، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الروايات كلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد، وحرمة مخالفته، و لم نجد منها ما يكون ظاهرا في الاستحباب، و لكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان، فلو كان حراما لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك، و كونها بمرأى منهم و مسمع، و مع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهة مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل و المستدرك و غيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات، و ذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها.

ولكنا قد حققنا في علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهنها، كما أن عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الرواية، و رجع عملهم الى توثيقها. و إذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها، و حملها على الاستحباب.

و لكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد، و على عدم معاملة من أخلف بوعده معاملة الفساق. و لم نعهد من أعاظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفة الوعد كانكارهم على مخالفة الواجب و ارتكاب الحرام، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد، و

---

[1] - الميزان ج ١٩ ص ٢٤٩

[2] - وسائل الشيعة ج١٢ ص ١٦٥

[3] - وسائل الشيعة؛ ج٨، ص: ٣١٦

كراهة مخالفته نعم الوفاء به و الجري على طبقه من مهمات الجهات الأخلاقية، بل ربما توجب مخالفته سقوط الشخص عن الاعتبار في الأنظار، لحكم العقل و العقلاء على مرجوحيته.

و مع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات، و حملها على الاستحباب يحتاج إلى الجرأة و الأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد[1].

كما قال شيخنا الاستاذ "قده": ظهور الروايات في لزوم الوفاء بالوعد تام، الا أنه لابد من رفع اليد عنها، فان مثل الوعد مما يبتلى به عامة الناس، و لو كان وجوب الوفاء به ثابتا لكان من الواضحات، و المتسالم عليه، مع ان المعروف عند العلماء عدم وجوب الوفاء به، و لذا عنوان الباب في الوسائل بالاستحباب[2].

وذكر بعض الاعلام "قده" في مباني منهاج الصالحين: السر في عدم الفتوى بالوجوب السيرة الخارجية الجارية على عدم العمل بالوعد حتى من الأتقياء مع عدم رمي المخلف بالفسق حتى من المتشرعة و هذا يكشف عن عدم الوجوب و ان شئت قلت: ان كان العمل بالوعد واجبا كالنذر مثلا لم يكن مورد التأمل و لذاع و شاع و لم يكن مجال للبحث و لا يتوهم من كلامنا انا ندعي أن السيرة جارية على خلف الوعد بل المراد ان المتشرعة لا يلتزمون بالعمل بالوعد بلا نكير من أحد فلاحظ[3].

اقول: الانصاف ان حمل هذه الروايات على الاستحباب مع اشتمالها لمثل قوله "من أخلف فبخلف الله بدأ و لمقته تعرض و ذلك قوله يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مٰا لٰا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مٰا لٰا تَفْعَلُونَ" مشكل جدا، والفتوى بالحرمة مع ذهاب المشهور الى عدمها وعدم وضوح حرمته بين المتشرعة بخلاف سائر المحرمات مع كثرة الابتلاء به اشكل، فلابد من مراعاة الاحتياط كما احتاط وجوبا جملة من الاعلام المعاصرين كبعض السادة الاعلام وبعض الاجلاء "دام ظلهما".

ولافرق في هذا الاحتياط الوجوبي بين الوعد الاخباري او الانشائي، نعم لو علم برضا الموعود له بخلف الوعد له سقط الوجوب لارتكازية كونه حقه القابل للاسقاط.

الجهة السادسة: ذكر الشيخ الاعظم "قده" أنه لا ينبغي الإشكال في أن المبالغة في الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب.

أقول: ما ذكره انما يتم لو كان هناك قرينة عرفية على أنه بصدد المبالغة، والا كان المبالغة كذبا حقيقة، كما لو لم يتأسف على موت والد صديقه شديدا ولكن يقول له "لقد تلقيت خبر وفاة والدك مع الاسف الشديد" او لم يشتق الى رؤية شخص شوقا شديدا ولكن يقول له "ما اشوقني اليك".

نعم لو قامت قرينة خارجية على كون استعمال اللفظ في الكثرة لأجل المبالغة فقط لما كان كذبا، كما يقول الوالد لولده "قلت لك مأة مرة كذا" و تجوز المبالغة أيضا بالتشبيه و الاستعارة، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواج، و تشبيه الوجه الحسن بفلقة القمر، و كالكناية عن الجود بكثرة الرماد.

و الوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن لب الواقع فقط، إلا أنه بالغ في

---

[1] – مصباح الفقاهة ج١ص ٣٩٣

[2] – إرشاد الطالب ج١، ص: ٢٣٢

[3] – مباني منهاج الصالحين ج٧، ص: ٣٠٣

كيفية الأداء، فتخرج عن الكذب موضوعا، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه و نحوه كان الكلام كاذبا.

الجهة السابعة: ذكروا بعض المسوغات للكذب نذكر اهمها:

المسوغ الاول: اصلاح ذات البين، فانه لا شبهة في جواز الكذب للإصلاح بين الناس، وقد يستدل على جواز الكذب للإصلاح بقوله تعالى "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" بتقريب أن إطلاق الآية يشمل الإصلاح بالكذب أيضا، فتتعارض مع عموم ما دل على حرمة الكذب بالعموم من وجه، و بعد تساقطهما في مادة الاجتماع: أعني الكذب للإصلاح يرجع الى البراءة، أو الى عموم المصلح ليس بكذاب، فإنه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة[1].

وفيه أنه ان توقف الاصلاح بين مؤمنين على الكذب فيندرج في باب التزاحم، ولابد من لحاظ الاهمية وان لم يحرز اهمية اي منهما فيتخيير، واين هذا من التعارض.

وكيف كان فتدل على جواز الكذب في الاصلاح عدة روايات:

١- محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المصلح ليس بكذاب[2]، والرواية تامة سندا ودلالة.

٢- محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) قال: يا علي إن الله أحب الكذب في الصلاح- و أبغض الصدق في الفساد... يا علي ثلاث يحسن فيهن الكذب- المكيدة في الحرب و عدتك زوجتك- و الإصلاح بين الناس.

٣- في الخصال عن أبيه عن سعد عن أحمد بن الحسين بن سعيد (لم يوثق بل ضعفه القميون كما قال النجاشي) عن أبي الحسين الحضرمي (مجهول) عن موسى بن القاسم عن جميل بن دراج عن محمد بن سعيد (ابن غزوان لم يوثق) عن المحاربي (الظاهر أنه ذريح بن محمد المحاربي وقد وثقه الشيخ) عن جعفر بن محمد عن آبائه عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: ثلاثة يحسن فيهن الكذب المكيدة في الحرب- و عدتك زوجتك و الإصلاح بين الناس- و ثلاثة يقبح فيهن الصدق النميمة- و إخبارك الرجل عن أهله بما يكرهه- و تكذيبك الرجل عن الخبر.

٤- ما في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عثمان عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنا قد روينا عن أبي جعفر ع- في قول يوسف (عليه السلام) أيتها العير إنكم لسارقون فقال و الله ما سرقوا ما كذب- و قال إبراهيم بل فعله كبيرهم هذا- فسئلوهم إن كانوا ينطقون فقال و الله ما فعلوا- و ما كذب فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ما عندكم فيها يا صيقل- قلت ما عندنا فيها إلا التسليم- قال فقال إن الله أحب اثنين و أبغض اثنين- أحب الخطر فيما بين الصفين- و أحب الكذب في الإصلاح- و أبغض الخطر في الطرقات- و أبغض الكذب في غير الإصلاح- إن إبراهيم (عليه السلام) إنما قال بل فعله كبيرهم هذا إرادة الإصلاح و دلالة على أنهم لا يفعلون- و قال يوسف (عليه السلام) إرادة الإصلاح.

٥- ما في الكافي ايضا عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن صفوان عن أبي مخلد السراج عن عيسى بن حسان

---

[1] - مصباح الفقاهة ج١ص ٤١٥

[2] - وسائل الشيعة، ج١٢، ص: ٢٥٣

(مجهول) قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما- إلا كذبا في ثلاثة- رجل كائد في حربه فهو موضوع عنه- أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا- بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح ما بينهما- أو رجل وعد أهله شيئا- و هو لا يريد أن يتم لهم.

٦- ما في الكافي ايضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي يحيى الواسطي عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الكلام ثلاثة صدق و كذب- و إصلاح بين الناس قال قيل له جعلت فداك- ما الإصلاح بين الناس قال- تسمع من الرجل كلاما يبلغه فتخبث نفسه فتقول سمعت من فلان- قال فيك من الخير كذا و كذا خلاف ما سمعت منه.

٧- ما في الكافي ايضا عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن الحجال عن ثعلبة عن معمر بن عمرو عن عطاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا كذب على مصلح- ثم تلا أيتها العير إنكم لسارقون ثم قال و الله ما سرقوا و ما كذب- ثم تلا بل فعله كبيرهم هٰذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون ثم قال و الله ما فعلوه و ما كذب.

٨- محمد بن مسعود عن حمدان بن أحمد عن معاوية بن حكيم و عن محمد بن الحسن و عثمان بن حامد جميعا عن محمد بن يزداد عن معاوية بن حكيم عن أبيه عن جده عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال له أبلغ أصحابي كذا و كذا و أبلغهم كذا و كذا قال- قلت فإني لا أحفظ هذا فأقول ما حفظت- و لم أحفظ أحسن ما يحضرني- قال نعم المصلح ليس بكذاب.

والظاهر أن جواز الكذب في الاصلاح ليس من باب الضرورة لاطلاق الدليل المسوغ له فيجوز ذلك ولو لم يتوقف الاصلاح عليه او امكن التورية.

هذا ولو كان المصلح احد المتخاصمين فيتاكد الحكم بالاصلاح ولو اشتمل على الكذب، فقد روى في الخصال عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني (روى عنه الصدق مرارا وترضى عليه وقال في كمال الدين ج٢ص ٢٦٩كان رجلا ثقة دينا فاضلا) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن محمد بن حمران (بن النهدي وثقه النجاشي) عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا و برئت منهما في الثالثة قيل هذا حال الظالم فما بال المظلوم فقال ما بال المظلوم لا يصير إلى الظالم فيقول أنا الظالم حتى يصطلحا[١].

فقول المظلوم للظالم "انا الظالم" وان كان كذبا، لكن الامام (عليه السلام) ذمّه على تركه.

المسوِّغ الثاني: ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" بقوله "ثمّ إنّه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل، و اللّه العالم[٢].

أقول: ليس في البين روايات كثيرة -حسب ما تتبعت- وانما توجد ثلاث روايات وهي رواية ٢ و٣ و٥ ولعل رواية ٢و٣ واحدة، وسند الجميع ضعيف، وجواز الكذب في عدة الاهل وارد في رواية ٥، والوارد في رواية ٢و٣ عدتك زوجتك، فان

---

[١] - وسائل الشيعة؛ ج١٢، ص: ٢٦٣

[٢] - كتاب المكاسب ج٢ ص ٣٢

كانت الروايات تامة السند لكنا نقول بجواز الوعد الكاذب مع الزوجة او الاهل سواء كان وعدا اخباريا او انشائيا، لكن المهم ضعف سند الروايات، فلا يختلف حكم العدة مع الزوجة مع غيرها.

المسوّغ الثالث: الاضطرار، فذكر الشيخ الاعظم "قده" أنه يسوغ معها الكذب بالأدلة الأربعة.

اقول: كان ينبغي ان توسَّع دائرة البحث الى فرض الحرج والضرر والتزاحم مع تكليف آخر اهم او مساوٍ، دون خصوص فرض الاضطرار، ولعل مراده منه اعم، ويؤيده استدلاله بالروايات المجوزة للكذب لدفع الضرر المالي.

توضيح ذلك أن الاجتناب عن الكذب قد يكون حرجيا والحرج ليس مساوقا للضرورة بل اخفّ منها، فانه يعني المشقة الشديدة التي لايتحملها العقلاء عادة في تحصيل اغراضهم اللزومية المتعارفة، بل ذكر السيد الامام "قده" أنه مطلق المشقة الزائدة على اصل امتثال التكليف، فقد ذكر أن الظاهر من كثير من كتب اللغة تفسيره بالضيِق، من غير تقييد بما لايتحمّل، ففي الصحاح والقاموس: التحريج: التضييق، وفي مجمع البحرين حَرِجَ من باب علم أي ضاق، وفي المنجد: حَرِج الشيء: ضاق، حَرّجه: ضيّقه، وعن النهاية: الحَرَج في الأصل الضيق، وحكى في مجمع البيان تفسيره بالضيق والعنت عن جميع المفسّرين، وفي صحيحة زرارة في ذيل قوله تعالى "ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج" والحرج الضيق[1]، وفي قرب الاسناد عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن ابيه عن النبي (صلى الله عليه وآله): وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، يقول: من ضيق[2]، وفي موثّقة أبي بصير: فإنّ الدين ليس بمضيّق، فإنّ اللّه يقول ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" ويظهر أيضاً من بعض موارد تمسّك الأئمة (عليهم السلام) بدليل نفي الحرج، عدم الاختصاص بالمشقة الشديدة التي لاتتحمل عادة، كرواية عبد الأعلى مولى آل سام، فإنّ رفع المرارة ليس مما لا يتحمّل عادة، بل فيه مشقّة وكلفة، مضافاً إلى أنّ لسان الآيات الشريفة الواردة في مقام الامتنان، لسان عدم جعل مطلق الضيق، كقوله "يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" وقوله "رَبَّنا ولا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا[3]".

ويلاحظ عليه أن تفسير الحرج في الروايات واللغة بالمشقة، وان كان يقتضي كون المشقة التي تزيد عادة على اصل امتثال التكاليف رافعة للتكليف، لكن لا يبعد وجود مقيّد لبّي ارتكازي في أن مطلق المشقة لا يصلح لرفع التكاليف، ولذا افتى هو كغيره من الفقهاء أن مجرد الضعف لا يوجب افطار الصوم، بل لابد أن يوجب المشقة التي لا تتحمل عادة، وكيف يخبر سبحانه وتعالى بأنه ما جعل حكما يوجب المشقة على الناس ويقصد به مطلق المشقة، مع ان الالتزام بالعمل بكثير من التكاليف كالصوم والزكاة والخمس والحج ونحو ذلك يوجب المشقة، وارتفاعه بادنى مشقة زائدة على اصل التكليف مخالف للارتكاز القطعي المتشرعي، ولا يبعد أن يكون المقصود من الحرج في رواية عبدالاعلى المشقة الشديدة، حيث ان رفع المرارة في كل يوم، وغسل العضو او مسحه موجبا المشقة وتأخر البرء، فالظاهر تعين قول المشهور، ويؤيده قول بعض أهل اللغة "الحرج أضيق الضيق[4]"، وفي الصحاح: مكان حَرَجٌ وحَرِجٌ:

---

[1] – وسائل الشيعة ج١ص٣٦٤

[2] – قرب الاسناد ص٨٤

[3] – كتاب الطهارة ج٢ ص ٧٣

[4] – لسان العرب ج٣ ص١٠٧

أي ضيّقٌ كثير الشجر لا تصل إليه الراعية[1]، ونقل ذلك في لسان العرب عن ابن عباس أيضا.

نعم حكي عن جماعة منهم السيد الخوانساري والسيد الصدر "قدهما" ووافق عليه بعض الاجلاء "دام ظله" أن قاعدة نفي الحرج مختصة بالواجبات، فلا تعمُّ المحرمات، ويختص الرافع فيها بالاضطرار، إما بتقريب اختصاص التعبير بقوله "ما جعل عليكم من حرج" بالواجبات حيث انها تجعل على المكلفين، وأما المحرمات فيعتبر حرمان المكلفين عنها او يُزجَرون عنها، او بتقريب أن في الاجتناب عن مجموع المحرمات حرجا عادة، فلا معنى لرفعها، فانه يرد عليه **اولا:** ان العرف يرى أن تحريم ما يلزم من الاجتناب عنه المشقة الشديدة مصداقا لجعل الحرج على المكلف، وارادة عسرٍ منه، وهو الاجتناب عما يعسر الاجتناب عنه، فينفيه قوله تعالى "لا يريد بكم العسر" وأما استلزام الاجتناب عن مجموع المحرمات للحرج عادة، ففيه أن المنفي هو الحرج الذي يزيد على ما يقتضيه اصل الحكم، وينصرف عن المشقة التي يقتضيها الاجتناب عن مجموع المحرمات عادة.

و**ثانيا:** ان صحيحة هيثم بن عروة التميمي قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان فقال ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج[2]، طبقت الآية على مورد المحرمات، وهي حرمة اسقاط الشعر على المحرم، ولا يفهم العرف خصوصية لكونها في ظرف امتثال الامر بالوضوء.

وأما رفع حرمة الكذب في موارد الضرر فبناء على مسلك المشهور من كون مفاد "لا ضرر" نفي الحكم الضرري وامكان التمسك به لرفع الحكم الذي يوجب امتثاله النقص المالي او البدني او العرضي المعتد به، فلا كلام، لكن اشكلنا في بحث قاعدة لا ضرر في مسلك المشهور، ولا يخفى أن الكذب المانع من وصول النفع لا يعدّ ضررا عرفا.

هذا ويمكن التمسك لجواز الكذب لدفع الضرر عن النفس او عن مؤمن بعدة روايات:

١- ما رواه الصدوق باسناده عن ابن بكير عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) نمر بالمال على العشار فيطلبون منا أن نحلف لهم و يخلون سبيلنا- و لا يرضون منا إلا بذلك- قال فاحلف لهم فهو أحل من التمر و الزبد[3].

٢- ما رواه الصدوق ايضا بإسناده عن الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يحلف لصاحب العشور- يحرز بذلك ماله قال نعم[4].

٣- ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابن فضال و فضالة عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له إنا نمر على هؤلاء القوم- فيستحلفونا على أموالنا و قد أدينا زكاتها- فقال يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ما شاءوا[5].

٤- ما في النوادر ايضا عن إسماعيل الجعفي قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) أمر بالعشار و معي المال- فيستحلفوني فإن حلفت تركوني- و إن لم أحلف فتشوني و ظلموني- فقال احلف لهم- قلت إن حلفوني بالطلاق قال

---

[1] - الصحاح ج ١ص ٣٠٥

[2] - وسائل الشيعة ج١٣ ص ١٧٢

[3] - وسائل الشيعة ج٢٣ ص ٢٢٥

[4] - وسائل الشيعة؛ ج٢٣، ص: ٢٢٥

[5] - وسائل الشيعة؛ ج٢٣، ص: ٢٢٧

فاحلف لهم- قلت فإن المال لا يكون لي- قال تتقي مال أخيك[1].

وأما التزاحم مع تكليف آخر اهم او مساو فحكمه واضح، كما إذا توقف إنقاذ حياة المؤمن على الكذب فيجب.

وأما الاضطرار فقد استدل المصنف على جواز الكذب في مورده بالأدلة الأربعة: أما الإجماع فهو و إن كان ثابتا، لكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم، فان الظاهر ان المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز الى الكتاب و السنة، فلا وجه لجعله دليلا مستقلا في المسألة، و قد مر نظير ذلك مرارا.

و أما العقل فهو و إن كان حاكما بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة، كحفظ النفس المحترمة و نحوه، إلا انه لا يحكم بذلك في جميع موارد الضرورات العرفية، وقد مثَّل في مصباح الفقاهة لذلك بما لو توقف على الكذب حفظ مال يسير لا يضر ذهابه بالمالك، ولكنه ليس مثالا للاضطرار الا اذا اريد منه المعنى الاعم الشامل للضرر.

يبقى الكتاب والسنة، أما الكتاب فقد ذكر الشيخ الاعظم "قده" آيتين:

الآية الاولى: قوله تعالى "مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ وَ لٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ[2]" بتقريب أنها تدل بالمطابقة على جواز التكلم بكلمة الكفر عند الإكراه، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أولى.

الآية الثانية: قوله تعالى "لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً[3] فاذا جاز في حال التقية اتخاذ الكافرين اولياء واظهار محبتهم، فتدل على جواز الكذب في سائر موارد التقية بطريق أولى.

وفيه أن موردهما التقية واين هذا من مطلق الاضطرار.

وأما الروايات فقد استدل الشيخ الأعظم "قده" بمثل قوله (عليه السلام) ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه[4]، وبما ذكره من أنه قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه.

---

[1] - وسائل الشيعة، ج٢٣، ص: ٢٢٨

[2] - النحل ١٠٨

[3] - آل عمران ٢٧

[4] - وسائل الشيعة ج٢٣ ص٢٢٨