



السُّلَامُ الْحَمْدُ لِلَّهِ

بررسی فقهی غیبت و دروغ

(به انضمام بررسی دشنام به مؤمن، سخن چینی و غناء)

برگرفته از کتاب ارزشمند فقه الصادق

حضرت آیت الله العظمی روحانی (مد ظلّه العالی)



سرشناسه	: روحانی، سیدمحمدصادق، ۱۳۰۵ -
عنوان قراردادی	: فقه‌الصادق، برگزیده
عنوان و نام پدیدآور	: بررسی فقهی غیبت و دروغ: ترجمه‌ی مبحث غیبت و دروغ از کتاب فقه‌الصادق آیت‌الله‌العظمی سیدصادق روحانی / ترجمه اسماء خواجه زاده.
مشخصات نشر	: قم: کلبه شروق، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	: ۲۳۴ ص.
شابک	: ۶-۵۱-۷۲۵۵-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست:	فیبیا
نویسی	
یادداشت	: کتاب حاضر ترجمه مبحث غیبت و دروغ از کتاب "فقه‌الصادق" که آن خود شرح و تعلیقی بر کتاب "تبصرة المتعلمین" اثر علامه جلی است.
عنوان دیگر	: ترجمه‌ی مبحث غیبت و دروغ کتاب فقه‌الصادق آیت‌الله‌العظمی سیدصادق روحانی.
موضوع	: علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ - ۷۲۶ق. تبصرة المتعلمین -- نقد و تفسیر
موضوع	: فقه جعفری -- قرن ۸ق.
شناسه افزوده	: خواجه زاده، اسماء، ۱۳۵۹ -، مترجم
شناسه افزوده	: علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ - ۷۲۶ق. تبصرة المتعلمین .
رده بندی کنگره	: شرح ۱۳۹۳ ۲۰۲۱۴ ت ۸ع / ۱۸۲/۳ BP
رده بندی دیوبندی	: ۲۹۷/۳۴۲

بررسی فقهی غیبت و دروغ

(به انضمام بررسی دشنام به مؤمن، سخن چینی و غناء)

برگرفته از کتاب ارزشمند فقه‌الصادق حضرت آیت‌الله‌العظمی روحانی (مد ظله‌العالی)
مترجم: أ. خواجه زاده
ناشر: کلبه شروق
نوبت چاپ: اول / زمستان ۱۳۹۳
چاپخانه: طه
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
قیمت: ۷۰۰۰ تومان
شابک: ۶-۵۱-۷۲۵۵-۹۶۴-۹۷۸

مرکزپخش: قم، ابتدای خیابان صفائیه، پلاک ۶۹۲، کلبه شروق

تلفن ۳۷۷۴۱۴۲۳ - ۰۲۵ و ۳۷۸۳۸۱۴۴ - ۰۲۵



فهرست مطالب

مقدمه..... ۹

فصل اول: دشنام به مؤمن / ۱۱

ادله حرمت دشنام به مؤمن ۱۳

مستثنیات ۲۰

فصل دوم: غیبت / ۲۵

تعریف غیبت ۲۷

تذکر اول: در تعریف غیبت؛ ۲۷

تقریب: ۳۸

حکم غیبت ۴۰

غیبت، گناه کبیره ۴۶

شرط ایمان در حرمت غیبت ۴۹

غیبت کودک ۵۳

کفارہ غیبت ۵۶

مستثنیات غیبت ۶۴

غیبت متجاهر به فسق ۶۷

فروع مسأله غیبت ۷۵

استدلال قول اول: ۷۷

استدلال به دو قول آخر: ۷۸

دادخواهی مظلوم ۸۱

حکم غیبت تارک اولی ۸۸

- ۹۲..... ضابطه غیبت جایز.....
- ۹۳: ۱: نصیحت مشورت گیرنده.....
- ۹۶: ۲: هنگام فتوا گرفتن.....
- ۹۹: ۳: منع غیبت شونده از انجام منکر.....
- ۱۰۰: ۴: متوقف نمودن فساد و جرح شهود.....
- ۱۰۲: ۵: دفع ضرر از مقول فیه.....
- ۱۰۳: ۶: ذکر اوصاف ظاهری.....
- ۱۰۴: ۷: رد ادعای نسب نادرست.....
- ۱۰۵..... حرمت استماع غیبت.....
- ۱۱۰..... عدم ملازمت جواز غیبت با جواز شنیدن آن.....
- ۱۱۶..... حرمت دورویه حرف زدن.....

فصل سوم: دروغ / ۱۱۹

- ۱۲۱..... حکم دروغ.....
- ۱۲۱..... دروغ گناه کبیره.....
- ۱۲۲..... روایات.....
- ۱۲۷..... قرآن.....
- ۱۳۳..... وعده و حکم آن.....
- ۱۳۳..... تحقیق و تنقیح.....
- ۱۳۳..... حقیقت و اقسام وعده.....
- ۱۳۴..... حکم وعده.....
- ۱۳۵..... حکم خلف وعده.....
- ۱۳۹..... فروع.....
- ۱۳۹: ۱: دروغ هنگام شوخی.....
- ۱۴۳: ۲: مبالغه.....
- ۱۴۴: ۳: توریه.....
- ۱۵۱..... مسوغات دروغ.....
- ۱۵۲: ۱: دروغ در جهت دفع ضرورت.....
- ۱۵۲..... دلیل اول: اجماع.....
- ۱۵۲..... دلیل دوم: عقل.....
- ۱۵۳..... دلیل سوم: قرآن.....
- ۱۵۴..... دلیل چهارم: سنت.....



۲: دروغ در جهت اصلاح ۱۷۰

فصل چهارم: مدح کسی که شایسته آن نیست / ۱۷۵

حکم مدح کسی که شایسته مدح نیست ۱۷۷
 حرمت کمک به ظالمان ۱۸۰

فصل پنجم: سخن چینی / ۱۸۵

حکم سخن چینی ۱۸۷
 ادله حرمت سخن چینی ۱۸۷
 قرآن ۱۸۷
 روایات ۱۸۸

فصل ششم: غناء / ۱۹۳

مقام اول: تعریف موضوع غناء ۱۹۵
 عقیده من: کیفیت کلام؛ ۱۹۹
 مقام دوم: حکم غناء ۲۰۰
 وجه اول: اجماع ۲۰۰
 مقام سوم: مستثنیات حرمت غناء ۲۱۱
 مورد اول: مراثی ۲۱۱
 مورد دوم: تلاوت قرآن ۲۱۵
 مورد سوم: حداء برای راندن شتران ۲۱۸
 مورد چهارم: عروسی‌ها ۲۱۹

فصل هفتم: سوگواری و نوحه‌سرایی / ۲۲۱

سوگواری و نوحه‌سرایی ۲۲۳
 مورد اول: حکم تکلیفی ۲۲۳
 روایات ۲۲۴
 مورد دوم: حکم وضعی ۲۲۹

مقدمه

زبان، ترجمان دل، نماینده عقل، کلید شخصیت و مهم‌ترین دریاچه روح آدمی است. آنچه بر صفحه زبان و در لابه‌لای سخنان انسان ظاهر می‌شود، نمودی از آن چیزی است که بر صفحه روح او نقش می‌بندد. زبان در عین حال که یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند و ابزاری برای رشد و روابط با دیگران است، مفاسد و آفاتی فراوان نیز دارد که می‌تواند سرچشمه گناهان بی‌شماری باشد. شناخت این مفاسد و آفات به انسان کمک می‌کند تا با کنترل آنها خود را از ابتلای به آفات مواظبت نموده و از مفاسد آن اجتناب نماید.

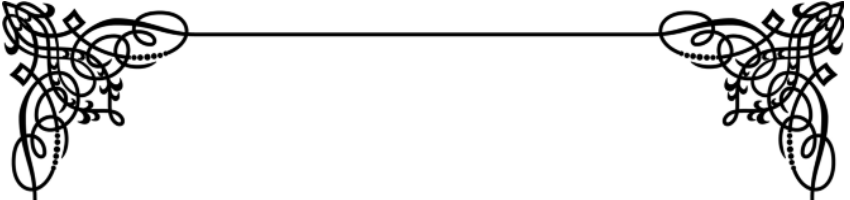
کتاب حاضر، تحقیقی ارزشمند پیرامون برخی از گناهان زبان و گوش در فقه شیعه است. حضرت آیت الله العظمی روحانی (مد ظلّه العالی) در این کتاب، با استناد به منابع مهم حدیثی و فقه امام صادق علیه السلام، به بحث پیرامون غیبت، دروغ، سخن‌چینی، غناء و چند مبحث ضروری دیگر پرداخته‌اند، و احکام آن را مطابق با فقه جعفری به طور مستند تبیین نموده‌اند. معظم له دیدگاه‌های عالمان بزرگ شیعه، از آغاز تا عصر حاضر را نیز در تبیین و توضیح این مباحث استفاده کرده‌اند.

اصل این مباحث، در جلد بیست و یکم از مجموعه گرانسنگ فقه الصادق به زبان عربی به رشته تحریر در آمده است؛ و اکنون، با توجه به ضرورت و اهمیت مباحث آن در جامعه اسلامی، ترجمه فارسی آنها در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرد.

امید است که در سایه توجهات حضرت حق، و با بهره‌گیری از بیانات راه‌گشا و راه‌نمای پیشوایان دین علیهم‌السلام بتوانیم گامی در راستای زدودن پرده‌های جهل و غفلت از این گناهان برداریم.

ان شاء الله.

مترجم



فصل اوّل:

دشنام به مؤمن



ادله حرمت دشنام به مؤمن

به طور کلی دشنام به مؤمنین حرام است، و دلیل این حرمت، ادله اربعه (قرآن، عقل، اجماع، سنت و عقل) می‌باشد.

اول: قرآن: زیرا قرآن کریم می‌فرماید:

«وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ؛ و نیز از گفتار باطل (مانند دروغ و شهادت ناحق و سخنان لاهو و غناء) دوری گزینید»^۱،
که دشنام از واضح‌ترین مصادیق قول زور است.

دوم: عقل: عقل در تشخیص حرمت دشنام به مؤمنین مستقل است، زیرا سب، ظلم و اذیت و تحقیر است.

سوم: اجماع:^۲ ظاهر آن است که مسلمانان بر حرمت اجماع دارند.

چهارم: سنت: نصوص فراوانی بر حرمت دشنام به مؤمن دلالت می‌کند؛ مانند نصوصی که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱: خبر ابوبصیر از امام باقر علیه السلام: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: دشنام‌گویی به مؤمن فسق است، و جنگیدن با او کفر است، و خوردن گوشتش (به واسطه غیبت) گناه است، و احترام مال مؤمن

۱. حج (۲۲): ۳۱.

۲. تذکرة الفقهاء، ج ۱۲، ص ۱۴۴. (چاپ جدید).

مانند احترام خون اوست»^۱.

این روایت، موثق است، و احتمال دارد بیان روایت در تعبیر فسوق و در خوردن گوشت مؤمن به گناه، [که متضمن اصطلاحات قرآنی است] عبارت‌پردازی باشد، و چه بسا گفته شود دلالت روایت بر مطلب ضعیف است، زیرا ممکن است «سباب» صیغه مبالغه باشد [که در این صورت مطلق سب را شامل نمی‌شود].

۲: خبر سکونی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده است: دشنام‌دهنده به مؤمن مانند کسی است که در پرتگاه هلاکت است»^۲.

استاد اعظم این روایت را به دلیل حضور نوفلی در سند ضعیف دانسته است^۳.

اشکال: برخی حسین بن یزید نوفلی را ضعیف دانسته و عده‌ای دیگر از او در کتب رجال یادی نکرده‌اند، اما با در نظر داشتن این مطلب که هیچ یک از بزرگان رجال خدشه‌ای به او وارد نکرده‌اند، و گروهی از بزرگان مانند محقق در *المعتبر*^۴، و

۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ ذِمَّتِهِ»؛ *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ح ۱۶۳۰۸؛ *بحار الانوار*، ج ۷۱، ص ۲۴۶، ح ۴۳.

۲. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَابُ الْمُؤْمِنِ كَالْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَكَةِ»؛ *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۲۹۸، ح ۱۶۳۵۰؛ *أصول کافی*، ج ۲، ص ۳۵۹، ح ۱.

۳. *معجم رجال الحدیث*، ج ۴، ص ۲۳.

۴. *المعتبر*، محقق حلی، ج ۲، ص ۶۲۴.

شیخ^۱ و سایرین به اخبار و روایاتش عمل کرده‌اند، و حتی به آنها تکیه کرده و آنها را جزء روایات موثق برشمرده‌اند؛ و نیز، روایت گسترده گروهی از قمی‌ها از او، و مدایحی که در حق او گفته‌اند که او (صاحب کتاب)، (بسیار روایت‌گر)، (روایت‌گر موفق) و (روایت‌گر مقبول) است؛ اگر نگوییم روایات او موثقه‌اند، با توجه به این که این مرد قطعاً شیعه امامی است؛ بنابراین (حداقل) باید جزء افراد حسن قرار بگیرد.

گفته شده که برخی قمی‌ها او را در پایان عمر جزء غلوکنندگان برشمرده‌اند، اما این سخن موجب ردّ روایات او نمی‌شود، زیرا علاوه بر اینکه به نسبت دادن قدما به غلو توجهی نمی‌شود، غلو در پایان عمرش ضرری به روایاتی که پیش از آن نقل کرده نمی‌زند، و موجب طعن درباره او نمی‌شود، همان‌گونه که درباره بسیاری از فقهای ثقه و تأییدشده مانند یونس بن عبدالرحمن چنین بوده است. طبق آنچه محقق داماد به آن تصریح کرده است.^۲

عقیده من: اشکالی که به استدلال به این روایت وارد است، این است که دلالت این حدیث بر این مطلب ناتمام است. زیرا این که رسول خدا ﷺ فرموده است: (بر پرتگاه هلاکت ایستاده است) همان‌طور که معلوم است ظهور در حرمت ندارد، و احتمال دارد که (سباب) صیغه مبالغه باشد مانند: شراب؛ بلکه این احتمال با قرینه تعبیر (مشرف/پرتگاه) اظهر است؛ و ضعیف‌تر از استدلال به این موثقه، استدلال به خبر ابوبصیر از امام باقر علیه السلام از رسول

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۶۴ و غیر آن.

۲. الرواشرح السماویه، محقق داماد، ص ۱۱۴.

خدا وَاللهُ وَرَسُولُهُ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ است: «به مردم دشنام مدهید تا (در نتیجه) برای آنان کسب عداوت (و دشمنی) کنید»،^۱ چون ظاهر خبر این است که نهی از دشنام ارشادی است به مفسده‌ای که گاهی و نه همیشه، بر دشنام مترتب می‌شود که عبارت است از تولید دشمنی. خصوصاً با توجه به مطلق بودن (دشمنی) از نظر دشمنی با مؤمن و دشمنی غیر مؤمن.

۳: خبر صاحب الاحتجاج از ابوالحسن عَلِیُّهِ: «درباره دو مردی که به هم دشنام دهند فرمود: آنکه آغاز به دشنام کرد ستمکارتر است، و گنااهش به گردن رفیق اوست تا زمانی که از ستم‌کشیده (و مظلوم) معذرت نخواست است»^۲.

شیخ بعد از نقل این خبر می‌گوید: «مرجع ضمایر گمراه‌کننده است»^۳. در پاسخ باید گفت که این روایت در کتاب‌های معتبر به این شکل روایت شده است: «درباره دو مردی که به هم دشنام دهند فرمود: آنکه آغاز به دشنام کرد ستمکارتر است، و گناه او و گناه رفیقش به گردن اوست تا زمانی که از ستم‌کشیده (و مظلوم) معذرت نخواست است»^۴، و در روایت دیگری با اختلاف در صدر

۱. «لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۹۷، ح ۱۶۳۴۸؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۱۶۳، ح ۳۴.

۲. «فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ قَالَ: الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وَرْزُهُ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُومِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۹۷، ح ۱۶۳۴۷؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۲۲، ح ۳.

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۲۵۴. (چاپ جدید).

۴. «فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ قَالَ: الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وَرْزُهُ عَلَى صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُومِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۹۷، ح ۱۶۳۴۷؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۶۰، ح ۴.

سند و ذیل متن به این شکل آمده است: «تا زمانی که تعدی به مظلوم نکرده باشد»؛^۱ خبر اولی صحیح، و دومی حسن است، بنابراین گمراهی در مرجع ضمائر وجود ندارد. در نگاه ابتدایی از این دو روایت چنین به نظر می‌رسد که هر دو گناه بر کسی که آغاز به دشنام کرده است، ثابت است و جواب‌دهنده گناهی ندارد؛ نهایت امر آن است که روایت اول بر برائت از دو گناه با عذرخواستن از مظلوم و همراه با توبه دلالت دارد، و روایت دوم دلالت می‌کند بر این که دو گناه بر عهده کسی است که آغاز به دشنام کرده است و بر جواب‌دهنده گناهی نیست مگر اینکه از اعتدا به مثل تجاوز کند و در صورت تجاوز، او در خصوص مقدار زائد آغازکننده است، چنانچه جمعی از بزرگان درباره این مسأله فتوا داده‌اند.^۲

عقیده من: پس از تدبر در دو خبر، ناتمام بودن این نظر روشن می‌شود، چون تعبیر به (گناه رفیقش) ظهور در ثبوت گناه بر جواب‌دهنده دارد، و حمل آن بر اراده مقدر گناه دوستش اگر او آغازکننده می‌بود؛ از حمل آن بر اراده مثل همان گناه دوستش بدون اینکه از گناه خودش چیزی کم شود، اولی نیست، و چه بسا دومی اظهر باشد.

پس از آن، این که همانند گناه کسی که جواب می‌دهد بر کسی ثابت باشد که دشنام را شروع کرده است، فقط هنگامی است که از «اعتداء به مثل» تجاوز نکرده باشد؛ و در غیر این صورت، اگر

۱. «ما لم یتَعَدَ المَظْلُومَ» وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۹، ح ۲۰۸۸۳؛ اصول کافی، ج

۲، ص ۳۲۲، ح ۳.

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۸۰.

تجاوز کند، به اندازه گناهِش بر کسی که شروع کرده است، ثابت نیست. اما دلیل این مطلب، سخن امام علی^{علیه السلام} در روایت دوم (که می‌فرماید: «ما لم يتعد المظلوم») نیست، زیرا همان‌طور که پیداست هر دو خبر روایت واحدی بودند که به دو طریق نقل شده‌اند - چون واقعاً بعید است که حجاج این مسأله را دو بار از ابوالحسن علی^{علیه السلام} پرسیده باشد، و سپس آن را برای راوی آن نقل کرده باشد - لذا معلوم است وجهی وجود ندارد که به آن قسمت از جمله که محل اختلاف است، استدلال نمود؛ بلکه دلیل آن این است که پاسخ‌دهنده در مقدار زائد دیگر پاسخ‌دهنده نبوده و در آن مقدار شروع‌کننده است.

عقیده من: ادعای عدم حرمت جواب دادن، و عدم ثبوت گناه بر جواب‌دهنده بعید نیست؛ دلیل آن آیاتی است که ظهور در اعتداء به مثل دارد، که دلالت می‌کنند کسی که دشنام شنیده، به اندازه‌ای که دشنام شنیده، جایز است دشنام بدهد. چنانچه محقق اردبیلی^۱ به این مطلب اشاره کرده است؛ و هیچ وجهی برای حمل خبر بر احتمال اول وجود ندارد.

نیز: با توجه به اینکه این خبر در مکاسب به نحو مذکور آمده است، می‌توان گفت که در مرجع ضمیر گمراه‌کنندگی دیده نمی‌شود، و مرجع ضمیر در (وزره) و در کلمه (صاحبه) یعنی کسی که دشنام داده، دشنامی است که از (یتسایبان) برمی‌آید. به این ترتیب مفاد خبر به این شکل خواهد بود: گناه هر دشنامی برای هتک هر کدام از آن دو نسبت به رفیق خود، بر عهده کسی است

که دشنام می‌دهد، و تنها با عذرخواهی از مظلوم مرتفع می‌شود. مرجع دشنام، عرف است، و ظاهر از عرف و لغت - که دست‌کم در شرایطی که مفهوم دشنام مجمل باشد، یقینی است - این است که سب و شتم به هم پیوسته است، و کاستن، خوارشمردن، و معتبردانستن نکوهش و اهانت در مفهوم آن لحاظ می‌شود. بنابراین در مفهومش قصد هتک معتبر است، نه رودرویی با کسی که سب شده است.

دلیلی بر معتبر دانستن قصد انشاء وجود ندارد، بلکه ظاهر آن است که با قصد اخبار نیز دشنام صدق می‌کند.

به این ترتیب، سخن محقق ایروانی که می‌گوید از این جهت که در دشنام قصد انشاء لحاظ می‌شود اما غیبت جمله خبری است، پس نسبت میان دشنام و غیبت نسبت تباین است؛^۱ سخنی نادرست است، و قول صحیح، سخن شیخ است که نسبت میان آنها را عموم من وجه می‌داند.^۲

- زیرا گاهی تنها دشنام صدق می‌کند، نه غیبت؛ مثلاً در صورتی که دشنام‌شنیده را به قصد اهانت با صفت مشهوری مورد خطاب قرار دهد. بلکه اگر او را با مذمت و خوارشمردن خطاب کند، در صورتی که در حضور هم باشند، غیبت صدق نمی‌کند، پس تدبیر کن.

- و گاهی تنها غیبت صدق می‌کند، نه دشنام؛ مثلاً در صورتی که عیوب او را بدون قصد اهانت و خوارشمردن آشکار کند.

۱. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۲۸.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۲۵۵، (چاپ جدید).

- و گاهی دشنام و غیبت با هم صدق می‌کند، که در صورت اجتماع، عقاب متعدد می‌شود.

مستثنیات

عقیده من: مواردی از حکم حرمت دشنام استثناء می‌شود؛ که عبارت‌اند از:

الف) مؤمن متظاهر به فسق؛ **دلیل:** نصوصی که دلالت می‌کنند فاسق در صورت تجاهر به فسق، حرمت و احترام ندارد، فی الجمله بر جواز سبّ متجاهر به فسق دلالت دارند، و در بخش غیبت به آن خواهیم پرداخت. این نصوص دال بر این هستند که تظاهر به فسق موجب سلب احترام فاسق می‌شود. این درباره معصیتی است که در آن تجاهر شده است، اما جواز دشنام یا عدم دشنام درباره گناهانی که در آن‌ها تجاهر نشده است، نیز مبتنی بر مواردی است که در همان بخش ذکر خواهد شد؛ مانند اینکه آیا فرمایش امام علیه السلام که می‌فرماید: (لا حرمة له)، دال بر این است که احترام به طور مطلق از بین می‌رود یا نسبت به خصوص آن معصیت؟

به این ترتیب، حکم دشنام درباره غیر مواردی که در شخص سبّ شده وجود ندارد، روشن می‌شود، که معصیت نبوده است؛ اما دشنام گفتن به چیزهایی که در او وجود ندارد، افتراء است و بلاکلام حرام است.

ب) بدعت‌گذار؛ و منظور کسی است که در احکام شرعی بدعتی بنا گذارد، چون کسی که در اصول عقایدی بدعت گذاشته

باشد، کافر است و آنچه دلالت بر حرمت دشنام می‌کند شامل او نمی‌شود، و خروج او تنها استثناء منقطع است.

دلیل بر استثنای بدعت‌گذار به معنای مذکور، برخی روایات است؛ مانند صحیح داود بن سرحان از امام صادق علیه السلام: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: هرگاه پس از من اهل ریب و بدعت را دیدید بیزاری خود را از آنان آشکار کنید، و بسیار به آنان دشنام دهید، و درباره آنان بد گوید، و آنان را با برهان و دلیل خفه کنید که (نتوانند در دل مردم القاء شبهه کنند و) نتوانند به فساد در اسلام طمع کنند، و در نتیجه مردم از آنان دوری کنند و بدعت‌های آنها را یاد نگیرند، و خداوند در برابر این کار برای شما حسنات بنویسد و درجات بنویسد و درجات شما را در آخرت بالا برد»^۱. و روایات دیگری مانند آن.

مقتضای اطلاق این فرمایش امام علیه السلام که می‌فرماید: «وَأَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ» اگر چه صریح آن نیست، و صریح عبارت «وَأَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ» جواز دشنام در مواردی است که بدعت در آن اظهار نکرده و در آن وجود ندارد. به این ترتیب روشن می‌شود که این با مستثنای متقدم فرق دارد.

بنابراین سخن استاد اعظم^۲ که می‌گوید: (وجهی وجود ندارد

۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَأَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ وَبَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَ يَحْذَرُهُمُ النَّاسُ وَلَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَيَرْفَعُ لَكُمْ بِهِنَّ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۲۶۷، ح ۲۱۵۳۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۷۵.

ح ۴.

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۸۲.

که آن را به شکل مستقل در شمار مستثنیات قرار داد) و منظورش این است که بدعت‌گذار در احکام شرعی متجاهر به فسق است؛ سخنی به جا نیست.

شیخ می‌گوید^۱: (و می‌توان صورتی را که فرد دشنام‌شنیده تحت تأثیر قرار نگرفته باشد، از آن استثنا کرد... الخ).

اشکال: اثرپذیرفتن فرد دشنام‌شنیده به معنای مذکور - که دشنام از نظر عرف اهانت به دشنام‌شنیده نباشد - موجب می‌شود که ناسزا بر آن صدق نکند، در نتیجه از این جهت حرام نیست. بنابراین صحیح نیست که آن را استثنای بر حرمت دشنام قرار داد مگر به شکل استثنای منقطع؛ اما اگر ناسزا موجب اهانت به فرد دشنام‌شنیده باشد، حرام است، چه کسی که دشنام داده، پدر فرد دشنام‌شنیده باشد، چه ارباب او، چه معلمش چه دیگران، و دلیل آن اطلاق ادله است.

درباره دلیل جواز دشنام گفتن پدر به فرزند، معلم به شاگرد، و ارباب به برده خود؛ گفته‌اند که دشنام از سوی آنان برای فردی که دشنام را شنیده افتخار است و باعث تأدیب او می‌شود، و در سیره نیز در موارد مذکور جایز است.

عقیده من: در اینها اشکال وجود دارد:

اشکال اول: عناوین تأدیب و افتخار با عنوان دشنام منافات دارند. حقیقت دشنام، هتک و اهانت در یک مورد قابل جمع نیستند.

اشکال دوم: در سیره‌ای که تا زمان معصوم علیه السلام ادامه داشته

است، تهتک و ظلم ممنوع بوده است.

استدلال: درباره جواز دشنام گفتن ارباب به برده خود به فحوای آنچه دلالت بر جواز ضرب او دارد، استدلال شده است.^۱

اشکال: مناط حرمت دشنام اگر بعینه مناط حرمت ضرب و ایذاء باشد، استدلال مزبور درست است؛ اگر چه می‌توان از جهت اینکه آزار زبانی از آزار زدنی سخت‌تر است آن را منع نمود؛ اما اگر مناط آن، این باشد، و حرمت دشنام هم از جهت انطباق عنوان محرمی بر آن، بر ضرب صادق نباشد، بلکه خود دشنام خصوصیتی داشته باشد، چنانکه از ادله ظاهر است؛ اصلاً وجهی برای استدلال مزبور وجود ندارد.

استدلال: درباره جواز دشنام گفتن پدر به فرزندش، با ضمیمه نمودن عبارتی که در نصوص صحیح آمده است یعنی: «تو و اموات متعلق به پدرت است»^۲ به موارد ذیل استدلال شده است:

(الف) مضمونی که درباره مملوک به آن استدلال شده است؛ که از آن جواز دشنام گفتن پدر به فرزندش به دست می‌آید.

(ب) مضمون آنچه دلالت بر جواز تأدیب فرزند کوچک با زدن او دارد^۳؛ که این مسأله به طریق اولی بر جواز دشنام به او دلالت می‌کند؛ که با ضمیمه استصحاب جواز در حال بزرگ بودن فرزند، مطلوب ثابت می‌شود.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۵۲، ح ۳۴۱۹۶؛ قرب الاسناد، ص ۱۱۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۵، ح ۲۲۴۸۶؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۳۶، ح ۶.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۴۷۹، ح ۲۷۶۳۶؛ تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۱۱،

عقیده من: در این مطلب دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول: از جهت آنکه جمله ناظر به جهات اخلاقی است، و نه دال بر ملکیت حقیقی که از مصادیق ارباب و برده باشد، و نه دال بر ملکیت تنزیلی که به دلیل اطلاق تنزیل در حکم ارباب و برده باشد؛ زیرا هیچ تردیدی نیست که پدر بدون اجازه فرزند، نمی‌تواند در اموال او تصرف نماید. در برخی نصوص آمده است که پدر می‌تواند از اموال پسرش قرض بگیرد^۱، حال آنکه اگر پدر مالک فرزند و اموالش بود، احتیاج به قرض گرفتن نداشت، بنابراین دانستی که فحوای مزبور ثابت نیست.

اشکال دوم: از جهت منع اولویت، چنانکه گذشت. علاوه بر اینکه این مطلب به خاطر دلیلی که دال بر جواز تأدیب به ضرب داشت، دلالت بر جواز آن به دشنام می‌نماید، نه دلالت بر جواز دشنام بنفسه، که دانستیم عنوانی متضاد با عنوان تأدیب است، و هم‌چنین ما به دفعات در این کتاب اشاره کردیم که از نظر ما اظهر عدم جریان استصحاب در احکام است.

نتیجه: استثناء این موارد درست نیست.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۴، ح ۲۲۴۸۴؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۳۵، ح ۲.



فصل دوم:

غیت

تعریف غیبت

پیش از تعریف غیبت، باید چند مسأله را متذکر شوم.

تذکر اول: در تعریف غیبت؛

لغوی‌ها و فقها در مفهوم غیبت با یکدیگر اختلاف دارند، و همه آنچه گفته شده مفهوم غیبت جزء قیود است، از اخبار به دست نمی‌آید. بنابراین چاره‌ای نیست جز اینکه درباره هر کدام از این قیود به طور جداگانه بحث شود تا مسأله روشن گردد. اگر تعیین آن به شکل جامع و مانع امکان‌پذیر بود، که خوب است؛ در غیر این صورت، تنها نسبت به یقینی‌های آن حکم به تحریم داده می‌شود، و در سایر موارد به اصالت برائت رجوع می‌شود. در آخر این گفتار، با بیان ضابطه، قول صحیح از نظر ما بیان می‌شود.

عقیده من: چند مسأله درباره همه آنچه در خصوص اعتبار آن گفته شده و می‌توان گفت وجود دارد:

مسأله اول: غیبت‌شونده به منزله برادر دینی عنوان شده است، و برخی از روایات بر این امر دلالت می‌کنند، مانند:

(الف) روایت حسن بن عبدالرحمن بن سیابه از امام صادق علیه السلام:

«غیبت آن است که درباره برادرت چیزی بگویی که خداوند آن را پوشیده نگه داشته است، اما (گفتن) خصلت‌های آشکاری چون تندخویی و شتاب‌زدگی غیبت نیست»؛^۱

ب) روایت حسن بن داود بن سرحان، از امام صادق علیه السلام:
 «غیبت آن است که آنچه را برادرت در دینش انجام نمی‌دهد بگوئی، و امری را که خداوند بر دیگران پنهان داشته، و برای آن حدی قرار نداده، آشکار نمائی»؛^۲

و سایر روایاتی که در این زمینه وارد شده است. نیز، پیش از این در بحث غیبت مخالف گفتیم که برادری به معنای اخص تنها به مؤمنین اختصاص دارد.

مساله دوم: آنچه گفته می‌شود از اوصاف بد یا افعال قبیح باشد. بنابراین اگر انسان را به چیزی یاد کند که موجب احترام او در میان مردم باشد، مانند خصلت‌های خوب، یا کارهای مستحبی از قبیل برآوردن نیاز مؤمن، مراقبت بر انجام نوافل، و مانند آن؛ یا او را به اوصافی یاد کند که متعارف است و موجب مدح و ذم نیست اگر چه به استلزام؛ و یا از او به افعال مباح ذکر کند؛ اینها جزء غیبت محسوب نمی‌شود، حتی اگر شخص برای یاد کردن آنها اکراه داشته باشد.

اعتبار این قید می‌تواند اتفاقی باشد، و از دو روایت سابق‌الذکر چنین برمی‌آید. چون مسائلی که احترام‌برانگیز هستند یا جزء مسائل عادی محسوب می‌شوند، جزء اموری نیستند که خدا پنهان

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۸، ح ۱۶۳۲۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۸، ح ۷.
 ۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۸، ح ۱۶۳۲۴؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۷، ح ۵.

داشته باشد، و یاد کردن از آنها نقص یا رسوایی ندارد. مطلب دیگر: در گفتاری که موجب نقص در او می‌شود تفاوتی وجود ندارد؛ که این گفتار، موجب نقص در دین او، یا جسم، نسب، اخلاق، اعمال، سخن گفتن، عشیره، لباس، خانه، حیوان یا چیزهای دیگری باشد؛ و بیش از یک نفر به این امر تصریح کرده‌اند.

شاهد: تأیید این سخن، علاوه بر خبری که از امام صادق علیه السلام روایت شده و می‌فرماید: «غیبت آن است که انسان عیوب برادر مسلمان را در مورد اندام، اعمال، معاشرت رفتار، مذهب و راجع به نادانی او و مانند آن، برای دیگران بازگو کند»؛^۱ مطلق بودن روایت حسن بن سیابه است که قبلاً آن را ذکر کردیم.

عقیده من: استدلال من در مورد اینکه غیبت شامل بیان نقص دینی نیز می‌شود، روایت سابق الذکر ابن سرحان است که می‌گوید: «غیبت آن است که آنچه را برادرت در دینش انجام نمی‌دهد بگوئی».

اشکال: (در دینش) ممکن است صفت برای «برادرت» باشد، یعنی برادری که برادری‌اش به سبب دین او است؛ و منظور از (آنچه انجام نمی‌دهد) می‌تواند عیبی که به اختیارش نیست و خدا آن را در او قرار داده، مانند عیوب جسمانی باشد. بر این مبنا، این نیز بر نظر منتخب دلالت می‌کند.

مسئله سوم: قصد عیب‌جویی. شهید معتبر بودن این مسئله در

۱. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۱۷، ح ۱۰۴۰۷؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۲.

صدق غیبت را به مشهور نسبت داده است^۱، اما اظهر عدم اعتبار آن است. زیرا روایاتی که در باب تعیین موضوع غیبت وارد شده‌اند، به معتبر بودن این مسأله متعرض نشده‌اند، و در سخنان لغوی‌ها نیز حرفی از آن به میان نیامده است. نیز، صدق عنوان (عیب) و (آنچه خدا پنهان داشته است) متوقف بر قصد عیب‌جویی نیست، چون لطمه زدن از امور قصدی نیست. لذا به دلیل اطلاق ادله قید زده نمی‌شود.

مضاف بر آن؛ در معتبر دانستن عیب‌جویی به موارد ذیل استدلال شده است:

۱: غالباً غیبت‌کنندگان در مقام عیب‌جویی هستند، و این به خودی خود به منزله تقیید است، پس اطلاق در مورد غالب وارد شده است.

۲: تناسب میان حکم و موضوع اقتضا می‌کند که عیب‌جویی معتبر دانسته شود.

۳: از نزول آیه درباره اینکه غیبت‌کننده گویی گوشت برادر مرده خود را می‌خورد عیب‌جویی به دست می‌آید، چون اگر در مقام عیب‌جویی نبود، نیازی به این تشبیه نبود.

عقیده من: به همه این نظرات اشکال وارد است:

اشکال بر ۱: غلبه داشتن وجود، باعث انصراف و موجب تقیید اطلاق ادله است.

اشکال بر ۲: تناسب میان حکم و موضوع اقتضای آن را دارد که آنچه گفته شده عیب باشد، نه شخصی که آن را بیان می‌کند در

۱. رسائل شهید، ص ۲۸۴، (چاپ قدیم).

مقام عیب‌جویی باشد.

اشکال بر ۳: با فرض اینکه آنچه گفته شده، عیب باشد تشبیه درست انجام شده است، اگرچه فردی که آن را بیان می‌کند، در مقام عیب‌جویی نباشد. زیرا او با حرف خود آبروی مؤمن را کم می‌کند، مانند گوشت که با خوردن از آن کم می‌شود.

در عین حال، در صورتی که چیزی از این وجوه انجام شود، قید برای حکم خواهد بود نه موضوع؛ در نتیجه اظهر آن است که معتبر نیست.

مسأله چهارم: آنچه گفته می‌شود، از چیزهایی باشد که غیبت‌شونده آن را دوست ندارد و از آن اکراه دارد؛ پس اگر از چیزهایی باشد که از نظر او بد نیست، جزء غیبت محسوب نمی‌شود.

شاهد: تصریح لغوی‌ها به این حرف، و ذکر آن در دو روایت نبوی که در مکاسب آمده است. نیز، اینکه آنچه گفته می‌شود لزوماً عیب یا نقصی درباره مقول‌فیه است که او از آن کراهت دارد، چون طبع‌های سلیم از عیوب، صفات بد، و افعال قبیح اکراه دارند، و این، بنفسه، برای آنها ناپسند هست.

اختلاف: آیا کراهت به علم مردم درباره اتصاف خود به آن صفت (اگر چه خود از وجود آن صفت کراهت نداشته باشند) تعلق می‌گیرد؟ یا متعلق کراهت صرف وجود داشتن آن صفت در او است؟ از این لحاظ که ظاهر آن است که این دو کراهت با هم تلازم دارند، چون برای یک مورد، در صورتی که از آنچه بیان می‌شود کراهت نداشته باشد، گفته نمی‌شود که برای بیان کردن کراهت دارد، مگر در صورتی که از او با ارتکاب معصیتی که

اختیاراً از روی میل و رغبت انجام داده یاد شود. با این ادعا که فرض می‌شود آن شخص از آشکارشدن معصیت کراهت دارد و به خود معصیت تمایل دارد. این سخن کامل نیست، چون نمی‌توان تصور کرد مؤمن، از آن جهت که مؤمن است، تمایل به معصیت داشته باشد، زیرا خود ایمان او جزء بازدارنده‌های او، و موجب کراهتش از معصیت است. به عبارت دیگر: مؤمن - از آن جهت که قوه عاقله و درک‌کننده دارد - از معصیت - از این جهت که معصیت است - کراهت دارد، و تمایلش به معصیت به دلیل یک مسأله خارجی و عارضی مانند غلبه هوی و شهوت است؛ بنابراین اختلاف در اینکه منظور از کراهت، کراهت از گفتن است یا آنچه گفته می‌شود، بی‌فایده است.

اشکال: ممکن است بگویید احتمال دیگری هم هست که شیخ^۱ آن را بیان کرده، و می‌گوید: منظور، کراهت از گفتن است، اما نه از آن نظر که آشکارکردن عیب باشد از این لحاظ که خودش آشکار است؛ بلکه از این لحاظ که به جهت مذمت و کوچک شمردن بیان شده است، و یا از این لحاظ که مذمت از آن دریافت می‌شود، حتی اگر قصد متکلم از آن مذمت نباشد.

پاسخ: این احتمال بسیار ضعیف است، چون اگر فرض کنیم آنچه گفته شده عیب نباشد، یا عیب باشد اما به دلیل اینکه خودش آشکار است، انسان از این لحاظ که عیبی را آشکار کرده باشد، از اظهار آن اکراه ندارد؛ بر گفتن آن غیبت صدق نمی‌کند یا به دلیل

اینکه آن سخن، بد نیست، یا به دلیل اینکه از چیزهایی که خدا آن را پنهان داشته، نیست، حال آنکه اگر عیب او مخفی باشد، حتماً از آشکار کردن آن اکراه دارد.

عقیده من: آنچه از کلام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سخن لغوی‌ها ظاهر است، اعتبار کراهت در آن چیزی است که گفته می‌شود. چون ظاهر از موصول - خصوصاً بعد از اینکه معلوم شد طبع‌های سلیم از عیوب اکراه دارند، و بعد از در نظر داشتن حرفی که در المصباح آمده است و عیوب را بیانی برای موصول عنوان می‌کند^۱ - این است که منظور، عیب است نه کلام؛ پس ظاهر است که ضمیر در (یکرهِه) به خود عیب برمی‌گردد، با این حال ظاهر از آن چیزی که گفته شده، که اخبار و اجماع در این مسأله که غیبت به معنای ذکر کردن دیگری به آن چیزی است که اگر بشنود، آن را ناپسند می‌داند؛ با یکدیگر مطابق هستند؛ این است که منظور از موصول همان (کلام) است، چنانکه معلوم است.

مسأله پنجم: آنچه گفته شده، پنهان و غیرآشکار باشد. شاهد معتبر بودن آن موارد ذیل است:

۱: دو روایت حسن سابق الذکر (روایت حسن بن عبدالرحمن بن سیابه و حسن داود بن سرحان).

۲: خبر ابان، از کسی که تنها یحیی ازرق او را می‌شناسد، از ابی الحسن علیه السلام: «هر کس پشت سر مردی چیزی را بگوید که در او هست و مردم هم می‌دانند غیبت نکرده، و هر کس پشت سر کسی

۱. مصباح المنیر فی غریب الشرح، ج ۶، ص ۴۵۳.

چیزی را بگوید که در او هست ولی مردم نمی‌دانند غیبتش را کرده، و هر که پشت سر کسی چیزی بگوید که در او نیست به او بهتان زده است»^۱.

وثاقت یحیی ازرق محل تردید است، با این حال به دلیل روایت ابان از او - ابان از اصحاب اجماع است - خبر معتبر می‌شود.

۳: خبر ابن سنان از امام صادق علیه السلام: «غیبت آن است که در باره برادر مسلمانان چیزی را بگویی که خداوند پنهان داشته است»^۲.

عقیده من: عیب عبارت است از:

اگر برای همان مخاطب آشکار باشد، اشکالی در جواز ذکر آن نیست و غیبت محسوب نمی‌شود، چون آشکار کردن چیزی که خدا پنهان داشته، نیست. سخنان برخی بزرگان که در این مسأله تردید کرده‌اند، درست نیست.

اگر برای او آشکار نباشد، اما برای مردم آشکار باشد، از خبر سابق الذکر ازرق چنین برمی‌آید که در این صورت نیز غیبت نیست، چنانچه معلوم است.

ادعای اینکه: منظور از مردم در سخن امام علیه السلام که می‌فرماید: (مردم هم می‌دانند)، خصوص خود مخاطب است هم؛ خلاف ظاهر است.

اگر عیب ظاهر نباشد، نه برای مخاطب و نه برای مردم، اما

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹، ح ۱۶۳۲۶؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۸، ح ۶.
 ۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۲، ح ۱۶۳۱۳؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۸، ح ۷.

ظهور شأنی داشته باشد، یعنی عیب با کوچک‌ترین کاری آشکارشدنی باشد نیز، ظاهر عدم صدق غیبت بر ذکر آن است. دلیلش سخن امام علیه السلام در روایت سابق الذکر حسن بن سیابه است که می‌فرماید: «اما (گفتن) خصلت‌های آشکاری چون تندخویی و شتاب‌زدگی غیبت نیست»، پس تشبیه امر ظاهر به تندخویی و شتاب‌زدگی، در خصوص اراده آنچه ظهور شأنی را دربرمی‌گیرد به مثابه صریح است.

مسأله ششم: گفته شده که غیبت زمانی است که آنچه خدا پنهان داشته را به کلام آشکار کند، و آنچه با اشاره و نوشتن و انجام دادن آشکار شود غیبت محسوب نمی‌شود.

استدلال: روایاتی که پیش از این ذکر شد و شامل خصوصِ حرف زدن می‌شوند.

اشکال: اشاره‌ای که مقصود را برساند، از نظر عرف حرفی بر زبان آمده به حساب می‌آید و عرف همان اثر کلام را بر آن مرتب می‌کنند. پس نوشتن هم کلام است و به همین دلیل گفته‌اند که قلم یکی از زبان‌ها است. نیز، اینکه آنچه در خبر ازرق آمده (ذکر) است نه (کلام) و این شامل همه آن چیزهایی می‌شود که ذکر می‌شود، بنابراین منظور از (ذکر) چیزی است که موجب تذکر مخاطب شده، و او را به مقصود و منظور می‌رساند. هم‌چنین حدیث نبوی^۱ مشهور در قصه عایشه است. علاوه بر اینها، بدیهی است (قول) به آنچه گفته می‌شود ربطی ندارد، و مذکورات در این

۱. به نقل از خرائطی و ابن مردویه و بیقهی. هم‌چنین در: محکی الدر المثور، ج ۶، ص ۹۴، آمده است.

حکم را در برنمی‌گیرد، بلکه از باب مثال ذکر شده است، و گرنه میزان، آشکار کردن چیزی است که خدا پنهان داشته است و این بر همه (مذکورات) صادق است.

مسئله هفتم: گاهی این تصور به وجود آمده است که در صدق غیبت، غیبت‌شونده نباید حضور داشته باشد، و دلیلی که بر آن استفاده می‌کنند:

۱: تشبیه در آیه شریفه، که غیبت‌شونده را به مردار تشبیه کرده است؛ البته از این جهت که او آنچه گفته می‌شود را احساس نمی‌کند.

۲: مقتضی تعریف مشهور از غیبت این است که «درباره برادرت چیزی بگویی که اگر بشنود، ناراحت شود».

۳: خبر سابق الذکر ازرق: «هر کس پشت سر مردی چیزی را بگوید که در او هست ولی مردم نمی‌دانند غیبتش را کرده است».

عقیده من: همه این اقوال اشکال دارد:

اشکال ۱: به این دلیل که ممکن است غیبت‌کننده از این جهت که در آخرت مردار می‌خورد، یا از این جهت که در تعدادی از روایات به درندگان و سگان تشبیه شده است، به خوردن مردار تشبیه شده باشد، چنانچه در برخی روایات آمده است.

اشکال ۲: به این دلیل که جامع و مانع نبودن تعریف مشهور معلوم شد و دیگر نمی‌توان به آن استدلال کرد.

اشکال ۳: به این دلیل که مفهومی ندارد، چون در مقام بیان این است که چنین امری جزء غیبت شمرده می‌شود، نه این که بخواهد بگوید غیبت منحصر در این مسئله است، و این برای هر کسی که

در آن تدبر نماید روشن خواهد بود.

بنابراین، به دلیل اطلاق روایاتی که پیش از این بیان کردیم، اظهر عدم اعتبار آن است. مگر اینکه گفته شود: در صورتی عدم حضور غیبت شونده (در صدق غیبت) معتبر است که مفهوم غیبت به حسب مفاهیم عرفی گرفته شده باشد. این سخن بعید نیست، و اگر چنین باشد، یا این مسأله دلیلی برای تردید در صدق غیبت در صورت حضور غیبت شونده باشد، چنانکه روشن است خاستگاهی برای اینکه بنا را بر عدم حرمت غیبت در صورت حضور غیبت شونده گذاشت وجود ندارد.

مسأله هشتم: مخاطبی نزد غیبت کننده حضور داشته باشد؛ چون در صورتی که مخاطبی نباشد، بر اینکه عیبی را برای خود بیان کند، اظهار آنچه خدا پنهان داشته صدق نمی کند. مؤید این سخن، مفاد روایات و آیه شریفه است که: بیان عیب، آشکارکننده عورت برادر مؤمن، و موجب ریختن آبروی غیبت شونده باشد. لذا در صورتی که مخاطبی حضور نداشته باشد، این بیان، هتک و کشف عورت او به شمار نمی آید.

مضاف بر آن: اگر متکلم در حال حدیث نفس، عیب برادر مؤمنش را ذکر کند، و قصدش رساندن منظورش به شنونده ای نباشد، با این حال دیگری سخنان او را می شنود؛ آیا این غیبت محسوب می شود یا خیر؟ پاسخش دو وجه دارد.

عقیده من: ظاهر، صدق غیبت بر آن است، چون اظهار چیزی است که خدا پنهان داشته است، و در صدق غیبت، قصد رساندن منظور معتبر نیست. بله؛ اگر متوجه آن نباشد که دیگری به حرفش گوش می دهد، جزء غیبت - که حرام است - شمرده نمی شود،

چون از اینکه حرفی که می‌زند غیبت است، غافل است، و این روشن است.

مسأله نهم: مخاطب کاملاً غیبت‌شونده را بشناسد؛ در غیر این صورت ذکر او غیبت محسوب نمی‌شود، چون دیگر اظهار آنچه خدا پنهان داشته، نیست.

تقریب:

۱: گاهی غیبت‌شونده کاملاً برای مخاطب آشنا است.

۲: گاهی غیبت‌شونده برای مخاطب آشنا نیست، و بین چند نفر غیر محصور است.

۳: گاهی غیبت‌شونده، بین چند نفر محصور است.

در صورت اول: هیچ اشکالی در صدق غیبت وجود ندارد.

در صورت دوم: نمی‌توان در عدم صدق غیبت بر ذکر او به بدی تردید کرد؛ چون اظهار آنچه خدا پنهان داشته، نیست. به عبارت دیگر: به دلیل اینکه مخاطب به شخص مذکور (شخصی که در حال نام بردن از او است) منتقل نمی‌شود، غیبت‌شونده در حکم فرد غایب است که عدم صدق غیبت درباره او را دانستید.

در صورت سوم: نیز به همین شکل است. در صورتی که همه آنان از ذکر یک نفر نامعلوم از خودشان اکراه نداشته باشند. دلیلش مطلبی است که درباره معتبر بودن کراهت غیبت‌شونده گفتیم. اما در صورتی که از ذکر یک نفر نامعلوم از خودشان اکراه داشته باشند، چند وجه متصور است:

وجه اول: غیبت هر یک از طرف‌های شبهه باشد؛ به دلیل اینکه

به چیزی که از ارائه آن اکراه دارد از او یاد شده است، و احتمال دارد که او است که آن عیب را دارد.

وجه دوم: غیبتِ طرفی از آنان باشد که واقعاً عیب در او وجود دارد؛ به دلیل اینکه این بیان، به طور کلی، با کاهش سهم مشارکین او در احتمال عیب، آشکار کردن عیب او است. وجه سوم: اصلاً غیبت محسوب نشود.

عقیده من: اظهر، وجه سوم است، به دلایل ذیل:

رد وجه اول: غیبت ذکر عیب برادر است نه ذکر مطلق آنچه از آن اکراه دارد، و آنچه ذکر کرده است، همان طور که معلوم است ذکر عیب هر کدام از آنها نبوده است.

رد وجه دوم: مجرد ذکر برادر، مشمول ادله نمی شود و برای مخاطب نامعلوم باشد است. بلکه در صورتی که از او به بدی یاد کند و آنچه خدا پنهان داشته را آشکار کند، غیبت بر آن صدق می کند، و این عنوان نسبت به کسی که نامعلوم است و درباره اش حرفی زده شده، صدق نمی کند.

اشکال: صرف سخن گفتن از آنچه خدا پنهان داشته است درباره برادر، هر چند موجب اظهار آن نباشد، غیبت محسوب نمی شود. چون گفته شد که (قول) در نصوص، موضوع را مدنظر قرار داده است از جهت این که از مصادیق اظهار نمودن باشد. بنابراین، وجه سوم متعین است.

پاسخ: این در صورتی است که (امر مذکور) نسبت به یک فرد که بین چند نفر مردد است، عیب باشد. اما اگر به عنوان کلی (عیب) محسوب شود، اشکالی در صدق غیبت بر آن وجود ندارد،

زیرا نسبت به هر فرد از آن نوع اظهار آن چیزی است که خدا پنهان داشته است. مگر اینکه از آن اراده اکثر بشود، یا همه آن افراد را جمع کند. در این صورت حکم عیب نسبت به فرد مردد را دارد. آنچه درباره برخی سادات مؤمنین نقل شده است که اهل یک شهر را به بدی یاد می‌کردند از همین قبیل است. تدبر کنید. چون ممکن است جهت دیگری در آن موارد گفته شود که باعث شود حتی در صورتی که همه آن افراد اراده شوند، غیبت نباشد، و آن [جهت] این است که (مذکور) یک امر آشکار باشد.

نتیجه: بهترین تعریف غیبت این است: «غیبت آن است که درباره برادرت عیبی را بگویی که خداوند آن را پوشیده نگه داشته است».

حکم غیبت

غیبت حرام است، و آیه شریفه:

«وَلَا يَغْتَابُ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ؛ و غیبت یکدیگر روا مدارید، آیا هیچ یک از شما دوست می‌دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ البته کراهت و نفرت از آن دارید (پس بدانید که مثل غیبت مؤمن به حقیقت همین است)»^۱،

بر حرمت غیبت دلالت دارد.

عقیده من: تقریب استدلال به آیه شریفه فوق، از چند وجه

صورت می‌گیرد:

وجه اول: آیه، مشتمل بر نهی از غیبت کردن است، و نهی ظهور در حرمت دارد.

وجه دوم: خداوند متعال از مؤمن به منزله (برادر) نام برده است، زیرا مؤمنین با یکدیگر برادرند. آبروی مؤمن را هم به گوشت بدنش تشبیه کرده است، زیرا با لذت بردن از غیبت، از آبروی او کاسته می‌شود؛ چنانچه گوشت، با خوردنش از آن کم می‌شود. لذت بردن از کاستی آبروی وی را [هنگام غیبت] نیز به خوردن تشبیه کرده، یعنی هتک آبروی مؤمن همانند خوردن مردار است. این تشبیه یا به دلیل آن است که طبق برخی روایات، غیبت‌کننده در آخرت مردار می‌خورد، و یا به دلیل آن است که طبق برخی روایات دیگر غیبت‌کننده به سگان و درندگان تشبیه شده است. قطعاً این تشبیه با توجه به حکم، یعنی حرمت، است. علاوه بر آن، استفاده از استفهام انکاری در بیان این تشبیه، دلالت بر قبح صدور غیبت دارد. به تعبیر دیگر بیانگر آن است که طبع انسان همان‌طور که از خوردن گوشت برادر مرده‌اش اکراه دارد، می‌بایست از غیبت کردن او هم اکراه داشته باشد.

وجه سوم) استدلال به برخی آیات قرآن کریم، مانند؛

(الف) بخشی از آیه شریفه فوق: «فَكَرِهْتُمُوهُ»^۱.

عبارت به این معنا است که همان‌طور که شما از خوردن گوشت برادران اکراه دارید، باید از غیبت کردن او هم اکراه داشته

باشید، یعنی از آن اجتناب کنید. این وجه را به عنوان تتمه وجه دوم قرار دادن بهتر از قرارداد آن به عنوان یک وجه مستقل است. (ب) آیه شریفه: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ؛ وای بر هر عیب‌جوی بدگوی!»^۱.

تقریب استدلال: منظور از (هُمَزَه) غیبت‌کننده، و منظور از (لُمَزَه) طعنه‌زننده [خرده‌گیرنده] است. ابن عباس می‌گوید: منظور از (لمزه) غیبت‌کننده و منظور از (هُمَزَه) طعنه‌زننده است. در هر دو صورت، دلالت این تعبیر بر وعید غیبت‌کننده به عذاب، ظاهر و آشکار است و چون ثبوت مجازات مستلزم آن است که فعل، حرام باشد، لذا با ثبوت مجازات بر غیبت بر حرمت آن استدلال می‌شود.

اشکال اول) وجوه دیگری در معنای کلمات فوق گفته شده است؛ مانند یک: (همزه) به کسی گفته می‌شود که با بدزبانی هم‌نشین خود را بیازارد، و (لمزه) به کسی گفته می‌شود که نگاه چشمانش را به هم‌نشینش کج کند و با گوشه چشم یا با سر به هم‌نشین خود اشاره کند و باعث خجالت او شود. دو: (همزه) به کسی گفته می‌شود که به مردم افترا می‌زند و با دست خود آنان را می‌زند. و (لمزه) به کسی گفته می‌شود که با چشم و زبان خود از مردم خرده می‌گیرد. سه: منظور از (همزه) و (لمزه) کسی است که با زبان یا غیرزبان، به مردم طعنه و کنایه می‌زند؛ چه آنان حضور داشته باشند، چه حضور نداشته باشند. طبق این معانی یادشده، آیه مبهم و مجمل می‌شود، لذا نه تنها بر حرمت غیبت دلالت نمی‌کند، بلکه استدلال به آن نیز درست نیست.

۱. همزه (۱۰۴): ۱.

اشکال دوم منظور از (همزه) به معنای اول و (لمزه) به معنای دوم، فقط غیبت‌کننده نیست، بلکه منظور کسی است که پشت سر فرد، عیب او را بیان می‌کند. نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است، چون طبق این معنا، شامل یادکردن برادرش به چیزی که در او نیست، می‌شود، و غیبت هم اعم از این معنی است به جهت اینکه غیبت اختصاص به این ندارد که غیبت‌کننده در مقام بیان عیوب برادرش باشد.

(ج) آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ؛ خدا دوست نمی‌دارد که کسی به گفتار زشت (به عیب خلق) صدا بلند کند مگر آن که ظلمی به او رسیده باشد»^۱.

تقریب استدلال: غیبت عبارت است از آن که انسان درباره برادر مؤمن خود با صدای بلند سخن زشت بگوید. این آیه دلالت می‌کند که خداوند دوست ندارد کسی که مظلوم واقع نشده است، غیبت کند؛ و لازمه این امر ثبوت حرمت است.

اشکال اول دوست نداشتن، اعم از حرمت است. به عبارت دیگر، آنچه ملازم حرمت است، دوست داشتن و اراده نیست، بلکه اراده عدم تحقق فعل است.

اشکال دوم در آیه شریفه، دلالتی بر این که غیبت به معنای (با صدای بلند سخن زشت گفتن) باشد، وجود ندارد. حتی این ادعا نیز بعید نیست که ظاهر از (صدا بلند کردن به گفتار زشت)، اراده سخنی است که گفتار زشت پدیدآورنده آن است نه حکایت‌کننده از آن. به این ترتیب، منظور از با صدای بلند سخن زشت گفتن،

بدگویی از کسی یا لعنت فرستادن به او است. شاهد این سخن، روایتی از امام محمدباقر علیه السلام است که در کتاب *مجمع البیان* آمده است. این روایت در ضمن تفسیر آیه نقل شده و می‌گوید: «خداوند بدگویی را دوست نمی‌دارد مگر از کسی که مورد ظلم واقع شده است».

این سخن تنها در صورتی صحیح است که بگوییم: غیبت جزء (با صدای بلند سخن زشت گفتن) است، و به این شکل بنا بر سخنی که (زشت گفتن) آن را پدیدآورده است، گذاشته می‌شود و در نتیجه غیبت اظهار نمودن عیوبی که خدا پنهان داشته و این عیوب موجب هتک صاحب آن و اهانت به او می‌گردد، خواهد بود.

پاسخ: سند این خبر ضعیف است. علاوه بر آن دلالتی ندارد که (با صدای بلند سخن زشت گفتن) اختصاص به بدگویی داشته باشد، بلکه دلالت می‌کند که (با صدای بلند سخن زشت گفتن) یکی از مصادیق بدگویی است. بنابراین، اصل، همان کلام اول است.

آیه چهارم: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ آنان که (چون عبد الله ابی سلول و منافقان دیگر) دوست می‌دارند که در میان اهل ایمان کار منکری اشاعه و شهرت یابد آنها را در دنیا و آخرت عذابی دردناک خواهد بود»^۱.

منظور از حب/دوست داشتن، چیزی است که به انجام فعل

محبوب منجر می‌شود. آیه شریفه دلالت دارد که بر اشاعه فحشا، عقاب مترتب می‌شود، و از آنجا که غیبت یکی از مصادیق اشاعه فحشا است، آیه با دلالت التزامی بر حرمت غیبت دلالت دارد.

پاسخ استدلال به این آیه: آیه ظهور در این دارد که اشاعه فحشا در میان مردم از طریق انجام محرمات جزء محرمات است. به همین دلیل آیه، ارتباطی با غیبت (که به معنای اعلام فحشاء و عیب پنهان به مردم است) ندارد. بله؛ در برخی از روایات تفسیر اشاعه فحشا شامل چیزهایی است که غیبت را دربرمی‌گیرد؛ مثلاً در مرسل ابن ابی عمیر - که به مثابه روایات صحیح است - از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «هر که درباره مؤمنی بگوید آنچه را که دو چشمش دیده و دو گوشش شنیده، پس او از کسانی است که خدای عزوجل درباره آنها فرموده: "آنان که دوست می‌دارند که در میان اهل ایمان کار منکری اشاعه و شهرت یابد..."»^۱ ۲.

بنابراین آیه بر حرمت غیبت دلالت می‌کند، اما چنانچه معلوم است آیه اخص از مدعی است و به همین دلیل تنها در صورتی می‌توان به آن استدلال نمود که عدم قول به فصل را ضمیمه آن نمود.

عقیده من: اخبار فراوانی بر این عقیده دلالت می‌کنند؛ مانند:

یک: حدیث نبوی: «غیبت از زنا سخت‌تر است، چون شخص زناکار می‌تواند توبه کند و خداوند متعال توبه او را قبول نماید. اما

۱. نور (۲۴): ۱۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ح ۱۶۳۰۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۷، ح ۲.

در غیبت تا زمانی که شخصی که از او غیبت شده، از شخص غیبت‌کننده راضی نشود و وی را نبخشد، قابل بخشش نیست»^۱.

دو: حدیث نبوی: «رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در ضمن خطبه‌ای از ربا سخن گفتند و آن را بزرگ شمردند و فرمودند یک درهم از آن از سی و شش زنا بزرگ‌تر است، و از ربا بالاتر آبروی مسلمان است»^۲.

سه: حدیث نبوی: «هر کس از مرد یا زن مسلمانی غیبت کند، خداوند تا چهل شبانه روز نماز و روزه او را نپذیرد مگر این که غیبت‌شونده او را ببخشد»^۳.

چهار: حدیث نبوی: «غیبت بر هر مسلمانی حرام است و هر آینه نیکی‌ها را می‌سوزاند چنان که آتش هیزم را می‌سوزاند»^۴؛ و سایر روایات متواتری که در این باب روایت شده است.

غیبت، گناه کبیره

شیخ می‌گوید: «سپس، از این اخبار آشکار است که غیبت جزء گناهان کبیره است»^۵.

-
۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ح ۱۶۳۰۸؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۲.
 ۲. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۱۹، ح ۱۰۴۱۳؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۲.
 ۳. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۲، ح ۱۰۴۲۲؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۸، ح ۵۳.
 ۴. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۴، ح ۱۰۴۳۰؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۷، ح ۴۸.
 ۵. مکاسب، ج ۱، ص ۳۱۸، (چاپ جدید).

عقیده من: درباره این که گناهان به کبیره و صغیره تقسیم می‌شوند، و تفاوت این دو قسم در این است که گناهان کبیره به عدالت ضرر می‌رسانند و گناهان صغیره چنین ویژگی ندارند؛ در جای خود سخن گفته‌ام، و چکیده آن بحث این است که تمام گناهان کبیره‌اند با این تفاوت که گناه برخی بیشتر از سایر گناهان است. اما بر فرض این که گناهان به صغیره و کبیره تقسیم شوند، اظهر این است که گناه صغیره نیز به عدالت ضرر می‌رساند.

موضوع بحث در این گفتار آن است که در فرض تقسیم گناهان به صغیره و کبیره، آیا غیبت جزء گناهان کبیره است؟ پاسخ به این سوال دو وجه دارد. از آنجا که گناه کبیره، گناهی است که از نظر شارع بسیار بزرگ است، اقوی آن است که غیبت جزء گناهان کبیره است، و علتش آن است که قرآن، سنت معتبر، و نص یا درباره غیبت وعیده داده و تهدید کرده‌اند، و یا به این دلیل که غیبت را شدیدتر از مواردی قرار داده است که: جزء گناهان کبیره هستند، یا مانند گناهان کبیره هستند یا آثار کبیره بر آنها مترتب می‌شود. به این ترتیب وجوهی بر کبیره بودن غیبت دلالت می‌کنند که این وجوه عبارت‌اند از:

وجه اول: آیه اشاعه فحشا^۱، و نصوص معتبر^۲ شامل وعید و تهدید درباره غیبت.

وجه دوم: شدیدتر و عظیم‌تر عنوان شدن غیبت از زنا و ربا^۳؛

۱. نور (۲۴): ۱۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۷۸، ح ۱۶۳۰۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۲۳۵، ح ۱۹.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۴، ح ۱۶۳۱۷؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۲.

و در اینکه زنا و ربا جزء گناهان کبیره هستند، هیچ تردیدی وجود ندارد. تأمل کنید.

عقیده من: این وجه را می‌توان به این دلیل که سند این روایات همگی ضعیف هستند رد کرد. مخصوصاً اینکه روایتی که غیبت را شدیدتر از زنا معرفی می‌کند، در بیان دلیل شدیدتر بودن آن می‌گوید: «چون زانی توبه می‌کند و خداوند او را می‌بخشد، اما کسی که غیبت کرده تا وقتی شخص غیبت‌شونده او را نبخشد، بخشیده نمی‌شود»، که نشان می‌دهد که منظور از شدیدتر بودن شدیدتر بودن در حکم نیست بلکه منظور از آن شدیدتر بودن از لحاظ چیزی است که موجب دفع اثر می‌شود. مانند اشدیتی که منی نسبت به بول دارد، زیرا منی باید پاک شود در صورتی که بول اینطور نیست، حال آنکه بول از لحاظ نجاست، نجس‌تر است. پیش از این گفتیم روایتی که گمان کرده‌اند در خصوص شدیدتر قرار دادن غیبت از ربا است دلالت بر این امر ندارد. در نتیجه این وجه ضعیف است.

وجه سوم: روایاتی^۱ که دلالت دارند خیانت جزء گناهان کبیره است و غیبت جزء خیانت است؛ چون چه خیانتی بزرگ‌تر از این است که انسان از خوردن گوشت برادرش در غفلت او، لذت ببرد؟ با وجودی که سخن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وصیتش به ابوذر (که به طریق ضعیف روایت شده) دلالت می‌کند که غیبت جزء خیانت است.

عقیده من: استدلال من برای این که غیبت جزء گناهان کبیره

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۲۹، ح ۲۰۶۶۰؛ بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۹، ح ۱۱.

نیست، روایاتی است که گناهان کبیره را برمی‌شمارد، و غیبت در بین آنها دیده نمی‌شود^۱.

اشکال: این امر از اطلاق مفهوم حصر به آنچه گفته شد و دلالت داشتند که غیبت جزء گناهان کبیره باشد رفع ید می‌کند.

شرط ایمان در حرمت غیبت

عقیده من: بیش از یک نفر^۲ تصریح کرده‌اند که: اخبار ظهور در این دارند که حرمت غیبت به مؤمن اختصاص دارد. محقق اردبیلی می‌گوید^۳: «قائل شدن به حرمت غیبت مخالفان به دلیل اطلاق ادله است».

در استدلال جواز به غیبت مخالفان وجوهی ذکر شده که عبارت‌اند از:

۱: سخن استاد اعظم^۴: از آیه و روایات برمی‌آید که غیبت برادر مؤمن حرام است. بدیهی است میان ما و مخالفان برادری و پیوندی وجود ندارد، و مطلقاً، با لحاظ حکم و موضوع همین را در نظر داشته‌اند.

اشکال: اگر چه در صدر آیه شریفه از ایمان سخن به میان آمده است - و به عبارت دیگر ضمیر در عبارت «بعضکم بعضاً» به مؤمنین بازمی‌گردد - این آیه پیش از عرضه ولایت بر مردم در

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۲۹، ح ۲۰۶۶۰؛ بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۹، ح ۱۱.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۵، (چاپ قدیم).

۳. مجمع الفائده، ج ۸، ص ۷۸.

۴. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۲۴.

سال حجۀ الوداع نازل شده است. در آن زمان ایمان و اسلام به واسطه آن از هم جدا نشده بود، بنابراین منظور از ایمانی که در آیه ذکر شده، ولایت نیست، و به همین دلیل آیه مانند بسیاری از اخبار مطلق است.

ادعای این که آیه برای تناسب حکم و موضوع بر غیر مخالف حمل می‌شود، آن چنان است که دیدید.

۲: مطلقات با روایت مختص به حرمت غیبت برادر مؤمن قید خورده است.

اشکال: مطلق زمانی بر مقید حمل می‌شود که آن دو با هم منافات داشته باشند، و در غیر این صورت حمل نمی‌شود. در اینجا چنان که معلوم است منافاتی بین مطلق و مقید وجود ندارد.

۳: سخن مکاسب: «نمی‌توان به عموم آیه و برخی روایات تمسک کرد، زیرا مذهب به جز در اندکی از احکام، آنان را محترم نمی‌دارد و احکام اسلام را درباره آنان جاری نمی‌کند»^۱.

اشکال: دلیلی وجود ندارد که نشان دهد تمام خاستگاه حرمت غیبت، احترام است. به جز برخی روایات بعد که دلالت دارند غیبت کسی که آشکارا فساد می‌کند حرام نیست، و چنین شخصی حرمت ندارد و لذا غیبت او جایز است؛ اما سند این روایات ضعیف است و به آنها تکیه نمی‌شود.

عقیده من: منظور از عدم جریان احکام اسلام این است که: اگر دلیل عدم جریانی، اطلاق است، ممنوع؛ و اگر دلیل عدم جریانی اطلاق ندارد مسلّم است، با این حال چنان که معلوم است مفید

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۱۹، (چاپ جدید).

[حکم] نیست.

۴: سخن استاد اعظم و دیگران^۱: مخالفان همگی متجاهر به فسق هستند، زیرا اعمال آنان از اصل باطل است حتی آنان به چیزی بیش از فسق التزام دارند، و در ادامه خواهیم گفت که غیبت متجاهر به فسق جایز است.

اشکال: اولاً: خواهیم گفت که متجاهر به فسق شامل کسانی که نمی‌دانند آنچه انجام می‌دهند، فسق است، نمی‌شود.

ثانیاً: نظر او عدم جواز غیبت متجاهر به فسق در غیر آنچه به آن تجاهر می‌کند است، و مطلوب در این بحث، اثبات جواز غیبتِ آنان است مطلقاً.

۵: سخن دیگری از استاد اعظم^۲: در روایات، ادعیه و زیارات، جواز لعن مخالفان، وجوب برائت از ایشان، سب فراوان آنان، اتهام آنان، و مبارزه با آنان - یعنی غیبتشان - ثابت است چون آنان اهل بدعت و شبهه هستند؛ حتی شبهه‌ای در کفر آنان وجود ندارد و بخشی از روایات و ادعیه بر کفر آنان شهادت می‌دهد. سپس می‌گوید: (بدیهی است که جواز غیبت آنان آسان‌تر از امور مذکور است).

عقیده من: اسلام - چنانچه از روایات برمی‌آید - عبارت است از: اول: اظهار شهادتین؛ دوم: ایمان به شهادتین؛ و سوم: پذیرش ولایت.

۱. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۲۴.

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۲۴.

اسلام در این سه نقطه رویاروی کفر قرار می‌گیرد. بحثی در این نیست که غیبت کافر در مقابل مسلمان به معنای اول جایز است. اما جواز غیبت کافر در مقابل مسلمان به معنای آخر، همین بحث مورد نظر است. پس تنها به دلیل اینکه روایات می‌گویند (مخالف، کافر است) برای حکم به جواز غیبت کافی نیست؛ و جواز لعن، وجوب برائت از آنان و سب فراوان ایشان اعم از جواز غیبت است.

ادعای اینکه جواز غیبت آسان‌تر از این امور است، چنانچه می‌بینید، به دلیل عدم ثبوت خاستگاه حرمت غیبت است.

نصوصی که شامل جواز مبارزه با آنان هستند، درباره بدعت‌گذاران و گمراه‌کنندگان - یعنی رهبران ایشان - وارد شده است، و هر که به آنها مراجعه کند این امر برایش روشن می‌شود؛ و شامل همه مخالفان نمی‌شود.

عقیده من: با همه اینها که گفتیم، جواز غیبت مخالف نزد اصحاب از مسلمات است، و برخی از آنان ادعا کرده‌اند که سیره مستمره مبتنی بر غیبت مخالفان است. حتی صاحب جواهر^۱ تصریح کرده است: (جواز آن از ضروریات است).

می‌توان در تأیید این سخن چنین گفت: روایاتی که غیبت را تفسیر می‌کنند گویای آن است که در صدق غیبت عنوان برادر نقش دارد، و خاصیت برادری این است که میان آنان علاقه و محبت وجود داشته باشد، و شارع، مؤمن را به منزله برادر مؤمن قرار می‌دهد تا او دوستدار و دوست برادرش باشد. این درباره

کسانی است که شارع مقدس دستور اجتناب و کناره‌گیری از آنان، دوست نگرفتن و دوست نشدن با آنان و حتی دشمن گرفتشان را صادر نکرده است؛ لذا برادری به معنای اخص تنها در انحصار مؤمنین است. چون شارع به منظور حفظ جان، دستور کناره‌گیری از مخالفان و تقیه از آنان در دین را صادر کرده است، و مرجع آن این است که به مسلمانان دستور داده مخالفان را دشمن جان و آبروی خود بشمارند و لعنشان را جایز دانسته است.

به طور کلی: غیبت مخالف حرام نیست، زیرا موضوع غیبت بر آنان صدق نمی‌کند. پس خارج کردن آنان [از صدق غیبت] از جهت موضوعی است، و می‌توان برخی از آنچه گفتیم را به عنوان تأیید در خصوص جوازی که آن اطمینان را حاصل می‌کند، در کنار سایر مواردی که گفتیم به حکم ضمیمه کرد.

غیبت کودک

صاحب مکاسب^۱: (ظاهر، ورود کودک ممیزی است که اگر غیبت را بشنود از آن متأثر می‌شود).

عقیده من: با بیان دو مورد درباره این حرف تجدیدنظر می‌کنیم: اول درباره کودک و مجنون ممیز. دوم: درباره کودک و مجنون غیر ممیز.

مورد اول: شکی نیست که کودک و مجنون ممیز اگر به چیزی که بتوان پذیرش اسلامشان را معتبر دانست، اقرار کرده باشند (چنانکه در جای خود از آن سخن گفتیم)، حقیقتاً یا حکماً یا

تنزیلاً مؤمن به آنان صدق می‌کند، و به این ترتیب میان این دو و سایر مؤمنین برادری برقرار می‌شود؛ به همین دلیل در آیه شریفه: «وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ؛ و اگر با آنان هم‌زیستی کنید برادران [دینی] شما هستند»^۱، عنوان برادری بر کودکان اطلاق شده است.

مضاف بر آن، شکی نیست که انجام برخی کارها از کودکان برای آنان عیب شمرده می‌شود، به این ترتیب به اینکه کار آنان که خدا پنهان داشته و عیب ایشان است فاش شود غیبت صدق می‌کند. پس بخشی از نصوص دال بر حرمت غیبت مؤمن شامل آنان نیز می‌شود.

در مکاسب به دو شکل دیگر به این مطلب استدلال شده است:^۲

شکل اول: آیه شریفه:

«أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...؛ آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد»^۳؛

بنا بر اینکه برادر به کودک صدق می‌کند، و دلالت دارد که تمامیت موضوع حرمت غیبت، ذکر بدی برادر در غیاب او است؛ لذا مقتضای عموم این امر حرمت غیبت کودک است اگر چه ابتدای آیه شریفه شامل آن نشود.

وجه دوم: عموم ابتدای آیه شریفه؛ زیرا - چنانچه گذشت - کودکان مؤمنین تغلیباً یا حقیقتاً جزء مؤمنین به شمار می‌آیند، و عده دومی که منظور از آن، غیبت‌شونده است، آنان را نیز

۱. بقره (۲): ۲۲۰.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۲۰، (چاپ جدید).

۳. حجرات (۴۹): ۱۲.

دربرمی‌گیرد، اگرچه عده اول به دلیل حدیث رفع قلم جزء ایشان/مؤمنین به شمار نیایند.

اشکال: ظاهر آن است که منظور از (عده) در هر دو مورد یکی است. پس با فرض عدم شمول بعض اول، بعض دوم هم جزء مؤمنین به شمار نمی‌آیند.

مورد دوم: ظاهر، عدم صدق غیبت در غیبت از آنان است، به دو دلیل:

اول: کار آنان عیب شمرده نمی‌شود، تا بیان آن فاش کردن چیزی باشد که خداوند متعال پنهان داشته است.
دوم: آنان اگر این سخنان را بشنوند از آن متأثر نمی‌شوند، حال آنکه طبق روایات و سخنان لغوی‌ها در حقیقت غیبت، کرامت لحاظ شده است.

به این ترتیب مسامحه در عبارت این کتاب که گفته است: (از جهت اینکه اطلاعات به کسی معطوف است که اگر بشنود از آن متأثر می‌گردد) آشکار می‌شود. هم‌چنین نادرست بودن آنچه درباره (کشف ریه) وارد شده - یعنی تفاوت نداشتن صغیر با کبیر - روشن می‌شود، و ظاهر این است که غیر ممیز را هم دربرمی‌گیرد.

عقیده من: شیخ در ابتدای بحث گفت است^۱: غیبت با توجه به ادله اربعه حرام است آنگاه از قرآن آیات، و از سنت روایاتی را بیان کرده است. اما از عقل و اجماع چیزی نمی‌گوید.

عقیده من درباره عقل و اجماع: اگر در موردی، ظلم بر غیبت صدق کند بحثی در قبح آن نیست. در غیر این صورت عقل در قبح آن مستقل نیست.

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۱۵۸، (چاپ قدیم).

به طور کلی: مجرد این که امری که خدا آن را پنهان کرده آشکار کند، جزء قبیح عقلی شمرده نمی‌شود، و ادعای ملازمت آن با عنوان ظلم چنان است که می‌بینید.

اجماع: اشکالی در مبتنی بودن آن بر حرمت وجود ندارد، بلکه این از ضروریات دین است.

کفاره غیبت

تذکر دوم: این گفتار درباره کفاره غیبت و چیزی است که [گناه] آن را از بین می‌برد. در این زمینه اقوال و وجوه متعددی گفته شده است. مانند:

- ۱: حلالیت طلبیدن از غیبت شونده؛
 - ۲: استغفار برای او؛
 - ۳: حلالیت طلبیدن از او و استغفار برای او؛
 - ۴: انتخاب هر کدام از این دو که خواست؛
 - ۵: تفصیل بین رسیدن غیبت به غیبت‌شونده و طلب حلالیت از او، و بین عدم رسیدن غیبت به غیبت‌شونده و طلب استغفار برای او؛
 - ۶: تفصیل بین امکان حلالیت گرفتن که در این صورت طلب حلالیت واجب است، و بین امکان نداشتن آن که در این صورت استغفار واجب است؛
 - ۷: غیبت کفاره ندارد، بلکه بر غیبت‌کننده واجب است از گناهان خود استغفار کند و از آنها توبه نماید.
- پیش از بحث درباره ادله‌ای که برای این وجوه اقامه شده است،

به این مطلب خواهیم پرداخت که در صورت شک در وجوب چیزی، اقتضای اصل عملی چیست؟ جواب این است که: اصالت برائت اقتضا می‌کند به حکم عدم وجوب استغفار و عدم طلب حلالیت؛ اما این قول نیز وجود دارد که اصل در این مسأله، احتیاط است؛ و در استدلال به آن دو وجه را ذکر می‌کنند:

وجه اول: قول مکاسب^۱: «اصالت بقای حقی که غیبت شونده بر غیبت‌کننده دارد، اقتضا دارد که تنها راه خروج از آن فقط حلالیت طلبیدن است».

اشکال: اگر منظور حق ثابت است، آن حق، حق غیبت نکردن است.

جواب: این حق با غیبت از بین رفته است و بقای آن معنایی ندارد؛ و اگر منظور از حق ثابت، بعد از غیبت باشد، حدوث آن معلوم نیست، و استصحاب بقای جنس حق، متوقف بر این است که جریان آن را در کلی قسم سوم بپذیریم؛ و ما به چنین چیزی عقیده نداریم.

وجه دوم: کلام محقق ایروانی^۲: «وقتی عقاب ثابت شده باشد، عقل تحصیل قطع به برائت از آن را ضروری می‌داند، بنابراین انجام هر چیزی که احتمال دارد در رفع عقاب نقش داشته باشد، طلب حلالیت باشد یا غیر آن، واجب می‌شود. لذا اصل در این مسأله احتیاط است، اگر چه شک در آن شک در خصوص تکلیف است نه برائت».

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۰، (چاپ جدید).

۲. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۳۴.

اشکال: اگر شک کند که چیزی غیر از توبه، در رفع عقاب تأثیر دارد، باید به آیات و روایات متواتر رجوع کند و آنها دلالت دارند که توبه موجب محو گناهان می‌شود، و کسی که از گناه توبه کرده، مانند کسی است که گناه نکرده است.

نتیجه: در صورتی که دلیلی بر لزوم طلب حلالیت و استغفار برای او نباشد، اقوی اکتفا به توبه است.

عقیده من: با علم به آنچه گفته شد، در استدلال به قول اول به تعدادی از روایات استدلال می‌شود؛ مانند:

۱: روایت نبوی که به چندین طریق مسند و مرسل روایت شده و شامل وصیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به ابوذر است: «ای ابوذر؛ از غیبت پرهیز که گناه غیبت از زنا شدیدتر است. گفتم پدر و مادرم فدای تو، به چه علت؟ فرمودند: کسی که زنا می‌کند و توبه کند خداوند توبه او را قبول می‌کند و حال اینکه گناه غیبت بخشیده نمی‌شود مگر اینکه کسی که غیبت او شده است او را ببخشد»^۱.

۲: روایتی که شیخ مفید از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نقل کرده است: «غیبت از زنا شدیدتر است» تا آنجا که می‌فرماید: «و خدا توبه غیبت‌کننده را نمی‌پذیرد تا اینکه غیبت‌شونده او را حلال کند»^۲.

۳: روایتی که چندین نفر از کراجکی با سند متصل به علی بن حسین عَلَيْهِمَا السَّلَام از پدرش از امام علی عَلَيْهِ السَّلَام روایت کرده‌اند: «هر مسلمانی سی حق بر برادر دینی‌اش دارد که از آنها مبرّی نمی‌شود مگر اینکه

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۰، ح ۱۶۳۰۸؛ امالی طوسی، ص ۵۳۷.

۲. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۱۴، ح ۱۰۳۹۶.

آنها را به جای آورد، یا [در صورتی که به جای نیاورد] صاحب حق از آنها در گذرد» تا آنجا که می‌فرماید: «از پیامبر خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: یکی از شما حقی از حقوق برادر مؤمن خویش را وامی‌گذارد و در روز قیامت صاحب حق (برادر دینی) آن را از وی طلب می‌کند، در نتیجه به نفع صاحب حق و به ضرر آن که حق را به جای نیاورده حکم می‌گردد»^۱.

۴: حدیث نبوی: «هر کس نسبت به برادر مسلمان خود ستمی در مورد آبرو یا مال او کرده باشد باید از او حلالیت بطلبد پیش از آن که فرا رسد روزی که در آن روز درهم و دیناری نیست»^۲.

۵: حدیث نبوی که از جامع الاخبار روایت شده است: «هر کس از مرد یا زن مسلمانی غیبت کند، خداوند تا چهل شبانه روز نماز و روزه او را نپذیرد مگر این که غیبت‌شونده او را ببخشد»^۳.

۶: آنچه از جامع الاخبار روایت شده و دال بر این است که «اعمال حسنه با غیبت مردم به غیبت‌شونده منتقل می‌شود، و اگر حلالیت بطلبد آن اعمال به صاحبش برمی‌گردد»^۴.

۷: آنچه در دعای سی و نهم ادعیه صحیفه سجادیه، و هم‌چنین در ملحقات آن از دعای روز دوشنبه، آمده است.
عقیده من: سند این روایات ضعیف هستند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۱۲، ح ۱۶۱۱۴؛ بحارالانوار، ج ۷۱، ح ۲۳۶، ح ۳۶.
۲. بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۳۴؛ المحجّه البیضاء، محدث کاشانی، ج ۵، ص ۲۷۳.
۳. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۲، ح ۱۰۴۲۲؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۸، ح ۵۳.
۴. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۱، ح ۱۰۴۱۸؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۹.

رد ۱: به دلیل اینکه ابن میمون و رجاء و دیگران در طریق آن هستند.

رد ۲: به دلیل اینکه مرسل است.

رد ۳: به دلیل اینکه حسین بن محمد بن علی الصیرفی بغدادی در طریق آن هستند.

رد ۴ و ۵ و ۶: به دلیل اینکه مرسل هستند.

ادعای اینکه: این روایات مستفیضه هستند و در نتیجه جایی برای بحث درباره سند آنها باقی نمی‌ماند؛ رد می‌شود به اینکه: خبر مستفیض با متواتر متفاوت است. چون خبر متواتر، بر خلاف خبر مستفیض، حجت است. مضاف بر آن، تنها اولی و دومی و چهارمی بر این سخن دلالت می‌کنند.

مورد سوم، مشتمل بر حقوقی است که کسی قائل به وجوب برائت از آنها به واسطه طلب حلالیت از صاحب حق قائل نیست؛ مثل عیادت بیمار و قضای حاجت و مانند آن. بنابراین، چنان‌که شیخ می‌گوید^۱، معنای قضاء ذی حق در روز قیامت، نسبت به کسی که حقی بر او دارد؛ از قبیل معامله با کسی است که حقوق مؤمن را مراعات نکرده است، نه کیفر به سبب آن.

مورد پنجم: بنا بر اینکه روشن است قبول کردن با جزادادن مغایرت دارد، دلالت نمی‌کند که اثر حرمت تا وقتی صاحبش آن را نبخشیده، باقی می‌ماند. تعیینی که در روایت آمده و می‌گوید چهل روز و شب، مؤید این حرف است، چون بر فرض وجوب طلب حلالیت، دیگر وجهی برای این تعیین وجود نداشت.

مورد ششم: دلالت ندارد که تا وقتی طلب حلالیت نشده است،

اثر حرمت باقی است.

رد بر دو دعا: دومی از ادعیه ملحقات صحیفه است، و هرچند خود صحیفه سجادیه با سند معتبر به دست ما رسیده است، ملحقاتش چنین ویژگی ندارند. علاوه بر آن این دو دعا داللتی بر مطلب ندارند، زیرا دعای اول دو جمله دارد، که یکی شامل طلب بخشش و رحمت برای ظالمان از خدا است، کسانی که حرمت‌های او را هتک کرده‌اند؛ و دعای دوم شامل رضایت طلبیدن و ادای حق خداوند متعال از سوی کسی است که ظلمی به او کرده است؛ و چیزی از این دو مطلب ربطی به این سخن ندارند.

اولی ربطی ندارد، چون استغفار و طلب بخشش برای ظالمین از او مانند استغفار ایشان عَلَيْهِ السَّلَام برای سایر گناهکاران است. دومی ربطی ندارد، چون علاوه بر اینکه با پایین‌ترین مراتب عدالت منافات دارد، چه رسد به بالاترین مراتب عصمت، طلب بخشش و عفو برای ذی حق و مظلومه، اعم از وجوب طلب حلالیت، در صورت امکان پذیر بودن آن، است.

عقیده من: به این ترتیب آنچه در دعای دوم بود روشن می‌شود، چون به طلب مغفرت برای ذی حق داللت می‌کند. **نتیجه:** دلیلی بر وجوب طلب حلالیت وجود ندارد، مطلقاً. برای سخن دوم استدلال شده است به:

۱: مطلب دعای روز دوشنبه، از ملحقات صحیفه سجادیه؛ که آن حضرت برای ذوی الحقوق و مظلومه طلب مغفرت می‌کند.

۲: خبر حفص بن عمیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام که می‌فرماید: «از پیغمبر پرسیدند: کفاره غیبت چیست؟ فرمود: برای آن کس که

غیبتش کردی هر زمان به یادش افتادی از خدا طلب آمرزش کنی»^۱.

۳: خبر سکونی از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم فرموده است: هر کس به کسی ستمی کند و او را از دست بدهد (دیگر به او دسترسی نداشته باشد) پس باید برای آن مظلوم از خداوند طلب مغفرت و بخشایش کند و همین طلب مغفرت کفاره ستمی که بر او نموده می‌گردد»^۲.

۴: حدیث نبوی که از جعفریات روایت شده است: «رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم فرموده است: هر کس به کسی ستمی کند و از او عیب‌جویی کند، پس باید هر زمان به یادش افتاد، برای آن مظلوم از خداوند طلب مغفرت و بخشایش کند و این مغفرت کفاره ستمی که بر او نموده می‌گردد»^۳.

عقیده من: در همه اینها اشکال وجود دارد.

۱د: چون پیش از این گفتیم که ضعف سند و دلالت دارد.

۲د: چون به دلیل حضور حفص به عمیر مجهول است.

۳د: چون ظاهرش این است که ضمیر در (او را از دست بدهد) به مظلوم برمی‌گردد، بنابراین چنین خواهد بود: کسی که به او دسترسی ندارد تا از او براثت بجوید و او را نسبت به حرفی که درباره‌اش زده است راضی کند، باید برای او از خدا طلب بخشش کند؛ که دلالت می‌کند در صورتی که نتواند از او طلب حلالیت

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۹۰، ح ۱۶۳۳۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۷، ح ۴.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۵۳، ح ۲۰۹۶۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۴، ح ۲۰.

۳. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۰، ح ۱۰۴۵۴؛ جعفریات، ص ۲۲۸.

کند استغفار می‌کند، نه مطلقاً.

گفته نشده است: که این حرف، در صورتی که آن حق مالی باشد، موجب وجوب صدقه نمی‌شود؛ بلکه گفته شده: صدقه دادن نیز نوعی طلب مغفرت برای او است. اما هنگامی که ضمیر به (ظلم) برگردد، مفادش اینگونه است، چون از دست دادن ظلم عبارت دیگری درباره عدم امکان دسترسی پیدا کردن به او است. رد ۴: چون مرسل است.

نتیجه: دلیلی بر وجوب استغفار وجود ندارد، مطلقاً؛ و به طور کلی با توجه به آنچه گفتیم، روشن می‌شود که دو قول آخر - سوم و چهارمی - یعنی وجوب هر دو با هم و تخییر میان آنها، ضعیف است.

سخن پنجم: برخی از بزرگان آن را پذیرفته، و در استدلالش چنین گفته‌اند:

- ۱: چون جمع میان دو گروه سابق الذکر را اقتضا می‌کند.
- ۲: چون برخی از کسانی که به عصر شیخ اعظم نزدیک بوده‌اند از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که: «هر گاه از کسی غیبت کردی و غیبت تو به گوش آن شخص رسید از او طلب حلیت کن [تا تو را حلال کند و از تقصیر تو بگذرد] و اگر به گوش او نرسید و نشنید که تو غیبت او کرده‌ای، باید برای آن شخص طلب آمرزش کنی»^۱.
- رد وجه اول: تمام آنچه پیش از این گفتیم. علاوه بر آن، این وجه جمع تبرعی است و وجهی برای آنگونه شدن ندارد.

۱. مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۱۷، ح ۱۰۴۰۷؛ مصباح الشریعه، ص ۲۰۴.

رد وجه دوم: به دلیل مرسل بودن سندش ضعیف است.
سخن ششم: خبر سابق الذکر سکونی با تقریبی که درباره آن گفتیم، بر آن دلالت می‌کند.

عقیده من: آنچه استاد اعظم گفته است^۱ که به دلیل حضور نوفلی سندش ضعیف است؛ نادرست است. چون وقتی که گفته می‌شود (نوفلی) منظور حسین بن یزید است، خصوصاً وقتی به نقل از سکونی باشد، و چنانچه در خبر آمده است ابراهیم بن هاشم از او روایت کرده است. روایت حسین مقبول است، و جمعی از بزرگان رجال به آن تصریح کرده‌اند، و آنچه در دعای سابق الذکر امام سجاد در روز دوشنبه آمده است، این مطلب را تأیید می‌کند.

نتیجه: اظهر آن است که کفاره غیبت، در صورتی که امکان‌پذیر باشد، طلب حلالیت، و در غیر این صورت، استغفار برای او است.

مستثنیات غیبت

تنبیه سوم: مواردی که از غیبت استثناء شده و حکم به جواز آنها داده شده است.

گفته شده: - طبق نقل گروهی^۲ که شیخ^۳ از جمله آنان است - در صورتی که غیبت به منظور هدف صحیحی مانند نصیحت مشورت‌گیرنده، دادخواهی و مانند آن باشد، حرام نیست، و ضابطه

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۰، (چاپ جدید).

۲. کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۴۳۶.

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۲، (چاپ جدید).

غیبت حرام هر فعلی است که منظور از آن، ریختن آبروی مؤمن یا کم کردن آن یا خنداندن مردم از آن باشد.

استدلال شیخ بر این سخن^۱: آنچه از روایات و غیر آن به دست می‌آید این است که حرمت غیبت به جهت عیب‌جویی از مؤمن و اذیت شدن او از آن عیب‌جویی است. پس در صورتی که مصلحتی وجود داشته باشد که به غیبت شونده یا غیبت‌کننده یا شخص ثالثی برگردد، و عقل یا شرع دلالت کند که آن مصلحت بزرگ‌تر از این مصلحت است که احترام مؤمن رعایت شود و آن حرف گفته نشود، واجب است که حکم طبق هر کدام از این دو مصلحت که قوی‌تر است، باشد؛ همان‌طور که نسبت به هر معصیتی که در حقوق الهی و حقوق مردم انجام می‌شود، چنین است، و استاد اعظم این قول را پذیرفته‌اند.^۲

اشکال: اولاً: برای ما احراز نشده است که تمام خاستگاه حرمت غیبت، عیب‌جویی یا اذیت شدن باشد، زیرا احتمال دارد چیز دیگری مانند حفظ زبان از تعرض به آبروی مؤمن یا غیر آن در آن وارد شده باشد.

ثانیاً: در باب اهمیت مصلحت ضروری نصی وارد نشده است، لذا احراز آن اهمیت کاملاً اشکال دارد، زیرا میزان مصلحت‌ها برای ما معلوم نیست.

(ج) پیش از این در مستثنیات غناء گفتیم: رجحان اهمیت زمانی است که بین دو دلیل در مرحله امثال تراحمی به وجود بیاید

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۲، (چاپ جدید).

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۳۶.

بدون اینکه یکی از آن دو در مقام جعل به دیگری مربوط باشد، و وقتی رابطه دو دلیل متعارض با هم عموم و خصوص من وجه بود، و هر دو دلیل به طور مطلق جعل شده بودند، و در خارج بر مورد واحدی صادق بودند، چاره ای جز رجوع به مرجحات باب تعارض نیست. لذا در این مبحث که میان دو دلیل حرمت غیبت تعارض وجود دارد، و دلیلی متکفل بیان حکم آن عنوان ضروری است (مثل نصیحت‌گیرنده و مانند آن)؛ دیگر موردی برای رجوع به مرجحات باب مزاحمت نیست، بلکه باید به مرجحات یکی از دو روایت بر دیگری مراجعه کرد.

عقیده من: عجیب است که استاد اعظم با پذیرش همه آنچه در آن مبحث ذکر کردیم، سخن شیخ را در این مقام نیکو می‌داند. بله؛ اگر منظور آن دو این باشد که: اگر مصلحتی بزرگ‌تر از مفسده غیبت در یک فعل دیگر متوقف بر غیبت باشد، نه اینکه در یک عنوانی بر غیبت منطبق باشد؛ کبرای کلیه‌ای که ذکر کرده‌اند درست است، و ما در جای خود به آن پرداخته‌ایم. اما این خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم است، چون از آن چنین برمی‌آید که منظور، بیان حکم صورت دوم است.

آخرین اشکال: درباره جواز، در صورتی که عنوانی که مصلحت دارد بر غیبت اتفاق بیفتد، استدلال کرده‌اند که موضوعاً غیبت به آن صدق نمی‌کند، از جهت اینکه قصد عیب‌جویی در مفهوم غیبت لحاظ شده است.

عقیده من: درباره درست نبودن این مبنا سخن گفتیم، لذا اظهر این است که این کلیت صورت نمی‌گیرد. بله؛ در صورتی که از

خارج، ملاک عنوان در مجمع و اهمیت آن احراز شود، حتماً غیبت جایز است، مثلاً در صورتی که حفظ نفس محترمه‌ای متوقف بر غیبت باشد [جایز است]، بلکه در این صورت واجب می‌شود.

غیبت متجاهر به فسق

اصحاب^۱ دو مورد برای جواز غیبتی که مصلحتی در آن نیست ذکر کرده‌اند:

مورد اول: وقتی غیبت‌شونده متجاهر به فسق باشد؛ و در استنشادن آن به وجوهی استدلال شده است: وجه اول: کسی که به آشکار کردن فسق خود توجهی ندارد، از بیان آن اکراهی ندارد.

وجه دوم: از مفهوم غیبت چنین فهمیده می‌شود که غیبت گفتاری درباره یک مسأله پنهان است، پس در این صورت که فاسق فسق خود را آشکار می‌کند، به بیان کاری که او انجام می‌دهد غیبت صدق نمی‌کند.

وجه سوم: برخی از روایات، مانند:

۱: خبر هارون بن جهم از امام صادق علیه السلام: «هرگاه فاسق به فسق خود تظاهر کند احترامی ندارد و غیبت او جایز است»^۲.

دلالت آن بر ادعا، ظاهر است. استاد اعظم^۳ درباره این حدیث

۱. کفایة الاحکام، ص ۴۳۸.

۲. «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غیبة»؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۹، ح ۱۶۳۲۷؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۳، ح ۳۲.

۳. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۳۷.

بحث کرده است که سندش به دلیل حضور احمد بن هارون ضعیف است.^۱

اشکال: جمعی تصریح کرده‌اند که او از مشایخ صدوق است^۲، و بیش از یک روایت از او مترضیا نقل کرده؛ بنابراین خبر او معتبر است.

۲: حدیث نبوی: «کسی که نقاب حیا را از چهره برافکند غیبت ندارد»^۳.

منظور از حدیث، انداختن نقاب حیا در مسائل عادی که شایسته شأن او نیست مانند خوردن در بازار و مانند آن یا انداختن نقاب حیا میان خود و خدایش نیست، بلکه منظور از آن این است که فاسق فسق خود را آشکار کند، و علناً مرتکب فحشا شود.

اشکال: سند این روایت ضعیف است.

۱. نک: معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۴۸ و ۱۴۹، آنجا که می‌گوید: (احمد بن هارون قاضی: احمد بن قارون (فامی) (قاضی) (طائی) (عامی): ابوجعفر بن بابویه از او روایت کرده است، رجال الشیخ، درباره کسانی که از ایشان (علیهم السلام) روایت نکرده‌اند. - سپس گفت - من معتقدم در برخی نسخه‌ها جمله (ابوجعفر بن بابویه از او روایت کرده است) موجود نیست. این را مترضیا در الخصال، باب دوم، معرفه التوحید بخصلتین، ح ۱؛ و در العیون، باب ۱۱، ح ۴۵ ذکر کرده است و گفته است: (احمد بن ابراهیم بن هارون الفامی در مسجد کوفه برای ما حدیث گفته است).

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۲۰۲، آنجا که می‌گوید: (احمد بن هارون القاضی. الفائنی: از مشایخ صدوق است. شیخ نوری در المستدرک از او یاد کرده است، و قویا مورد گمان است که او تحریف شده احمد بن هارون قاضی بعدی باشد).

۳. «من ألقى جلباب الحياء من وجهه فلا غيبة له»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۹، ح ۱۰۴۵۰.

۳: خبر ابوالبختری از امام صادق علیه السلام: «سه نفرند که احترام ندارند: فرد منحرف بدعت گذار است؛ و دیگر پیشوای ظالم؛ و دیگر فاسق متجاهر به فسق است»^۱.

مطلبی که در برخی مراسیل آمده، نزدیک به این مضمون است، با این تفاوت که آنها همگی سندشان ضعیف است.

دلیل ضعف مراسیل، واضح است. ضعف خبر ابوالبختری نیز به این دلیل است که چنین برمی آید که او وهب بن وهب است، که هر کسی به او پرداخته او را ضعیف دانسته است^۲، و حداقل این است که احتمال دارد در این بحث، او مورد نظر باشد، حال آنکه گفته شد عدم حرمت اعم از جواز غیبت است، چون ثابت نیست که مناط حرمت غیبت احترام باشد.

۴: خبر سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام: «هرکس در معاشرت با مردم به آنان ظلم نکند، دروغ نگوید، خلف وعده ننماید، جوانمردیش کامل، عدالتش آشکار، برادری با او واجب و غیبتش حرام است»^۳.

صدوق این روایت را در *اسانید*، و طبرسی در *صحیفه الرضا*

۱. «ثلاثة ليس لهم حرمة هوى مبتدع و الامام الجائر و الفاسق المعلن الفسق»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹، ح ۱۶۳۲۷؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۳، ح ۳۳.

۲. معجم رجال الحديث، آیت الله العظمی خوئی، ج ۲۰، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.

۳. «من عامل الناس فلم یظلمهم، و حدثهم فلم یكذبهم، و وعدهم فلم یخلفهم؛ فهو مؤمن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غیبتة»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۷۸، ح ۱۶۳۰۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۲۳۹، ح ۲۸.

روایت کرده است.^۱

تقریب استدلال: ظاهر از سخن او که می‌گوید: «عامل الناس.. الخ»، این است که رفتار و عادت او بر مبنای ظلم نکردن، دروغ نگفتن، و خلف وعده نکردن باشد. بنابراین مفهوم کلام این است که کسی که رفتار و عادت او بر چنین چیزی نیست، یعنی ظلم، خلف وعده، و دروغ عادت او است، غیبتش حرام نیست. پرواضح است کسی که این کارها عادت او باشد، ناگزیر، متجاهر به فسق است.

عقیده من: با توجه به آنچه ذکر کردیم، وجه کلام آن حضرت که می‌فرماید: «هر کسی که با مردم چنین رفتار نماید... الخ» روشن می‌شود و این کلام کاشف از عدالت است. زیرا کسی که عادتش بر امور ذکر شده باشد، حتما در او ملکه عدالتی وجود دارد که او را به آن کارها سوق می‌دهد.

استاد اعظم در این باره گفته‌اند:^۲ «سند این حدیث به دلیل حضور عثمان بن عیسی ضعیف است».^۳

۱. صحیفه الرضا(ع)، ص ۹۷.

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۳۸.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۲؛ آنجا که می‌گوید: (عثمان بن عیسی: نجاشی گفت: عثمان بن عیسی ابوعمر و عامری کلایی، از فرزندان عبید بن رؤاس، گاهی به او کلایی و گاهی عامری و گاهی رؤاسی گفته می‌شود. صحیح آن است که او دوستدار بنی رؤاس است، و شیخ واقفه و دلیل آنان، و یکی از وکلایی بود که اموال امام موسی بن جعفر(ع) را به خود اختصاص داد. از ابی الحسن(ع) روایت کرده است.

کشی در رجال خود از او یاد کرده است. نصر بن صباح ذکر کرده و گفت: او (یعنی امام رضا(ع)) اموالی در دستش بود. او را از آنها منع نمود و بر او خشم گرفت؛ و گفت: سپس توبه کرد و مال را برای او بازفرستاد. به نقل از ابوحمزه روایت می‌کند که در خواب دید که در کنار حائر (بر صاحبش سلام باد) از دنیا می‌رود. خانه‌اش را

به سمت کوفه ترک کرد و در حائر اقامت کرد تا از دنیا رفت و در همانجا دفن شد. کتاب‌هایی را تألیف کرد، از جمله کتاب المیاه؛ و ابن شاذان از احمد بن محمد بن یحیی از سعد از (علی بن) اسماعیل بن عیسی از عثمان درباره آن به ما خبر داده است. نیز، کتاب القضايا و الاحکام، کتاب الوصایا، و کتاب الصلاة. تعدادی از اصحاب ما از احمد بن محمد بن سعید از جعفر بن عبدالله المحمدي از عثمان درباره کتاب‌هایش به ما خبر دادند، و پدرم علی بن احمد(ع) به من خبر داد و گفت: محمد بن علی از پدرش از سعد از احمد بن محمد بن عیسی از عثمان بن عیسی درباره کتاب‌هایش برای ما سخن گفت».

شیخ گفت (۵۴۶): عثمان بن عیسی عامری: واقفی مذهب بود و کاتب المیاه از او است. ابن ابی جید، از ابن الولید، از سعد و الحمیری، از احمد بن محمد و محمد بن حسین ابن ابی الخطاب از عثمان بن عیسی درباره این مسأله به ما خبر داده، و در رجال خود او را (گاهی) در شمار اصحاب امام کاظم(ع) (۲۸) برشمرده و می‌گوید: عثمان بن عیسی الرؤاسی، واقفی است، و کتابی دارد؛ و (گاهی) در شمار اصحاب امام رضا(ع) (۸)، و می‌گوید: عثمان بن عیسی الکلابی، رؤاسی، کوفی، واقفی است و همگی از اصحاب ابی الحسن موسی(ع) هستند.

عقیده من: منظور شیخ از این عبارت، عثمان بن عیسی و کسانی است که پیش از او از اصحاب ابی الحسن(ع) بوده‌اند، و چگونه است وقتی که البرقی او را در شمار اصحاب امام کاظم(ع) برشمرده است.

کشتی (۴۸۹ - ۴۹۱) می‌گوید: عثمان بن عیسی الرؤاسی کوفی: نصر بن الصباح گفته است که عثمان بن عیسی واقفی بود. او نماینده ابالحسن موسی(ع) بود و اموالی در دستش بود. امام رضا(ع) بر او خشم گرفت. گفت: سپس عثمان توبه کرد، و مال را برای او بازفرستاد. در حالی که او پیرمردی شصت ساله بود. او از ابوحمزه ثمالی روایت می‌کند، و عثمان بن عیسی را متهم نمی‌کند.

شیخ در الغیبه - بعد از نقل آنچه درباره مذهب واقفیه نقل و رد شده - درباره آنان می‌گوید: دلیل اینکه آنان را واقفیه خوانده‌اند اینکه: افراد ثقه روایت کرده‌اند علی بن ابوحمزه بطائنی، و زیاد بن مروان قندی، و عثمان بن عیسی الرؤاسی اولین کسانی بودند که این اعتقاد را آشکار کردند. آنان در دنیا طمع کردند و به زینت‌های آن مایل شدند، و عده‌ای را به آن متمایل کردند، و به افرادی مانند حمزه بن بزیع، ابن مکاری، کرام الخثعمی و مانند آنان، از اموالی که درباره آنها خیانت کردند، بخشیدند. پس از آن روایتی مشابه آنکه گفتیم، نقل شده است که در آن آمده است: بعد از بیان سفیرانی که مدح شده‌اند از جمله علی بن حمزه البطائنی، زیاد بن مروان قندی، و عثمان بن عیسی رؤاسی، از او نام برده شده است. همه این افراد نمایندگان ابالحسن موسی(ع) بودند، و اموال فراوانی در دستشان بود. وقتی امام موسی(ع) از دنیا رفت، آنها به طمع اموال متوقف شدند، امامت امام رضا(ع) را نپذیرفتند، و آن حضرت(ع) را انکار کردند.

اشکال: اگرچه بزرگان رجال درباره او با هم اختلاف دارند، ظاهر چنین است که حدیث او جزء احادیث موثق است.^۱

عقیده من: قول درست درباره استدلال این است که: این قضیه تنها در ثبوت مفهوم برای وصف مفهوم دارد؛ و ادعای اینکه (من) موصوله متضمن معنای شرط است؛ رد می‌شود: بلکه ظاهر چنین است که همه امور مذکور، قید برای موضوع هستند، و قضیه برای بیان مجرد نسبت محمول به موضوع است. علاوه بر آن، اگر مفهوم داشت، مفهومش این بود که کسی که عادت او بر این اساس نیست که ظلم نکند، دروغ نگوید، و خلف وعده نکند غیبتش جایز است، نه اینکه کسی که عادتش بر ظلم و سایر آن کارها است، چنین حکمی دارد.

لذا، دلالت بر جواز غیبت غیر عادل دارد، اگرچه متجاهر به فسق نباشد. این از مسائلی است که کسی آن را نپذیرفته است. با اینکه جزاء عبارت است از مجموع چهار مسأله‌ای که امام علیه السلام آنها را به عنوان مثال عموم مجموعی ذکر کرده است. پس با انتفاء مقدم، مجموع سازگار منتفی می‌شود و برخی از آنها باقی می‌ماند، و چه بسا آنچه منتفی شده، خصوص عدالت باشد.

۵: صحیحه ابن ابی یعفر از امام صادق علیه السلام، که بعد از تبیین حقیقت عدالت، به بیان عدالت می‌پردازد. دلالتش بر آن، این است که همه عیوب او را بپوشاند تا لغزش‌های پشت آن از مسلمانان پوشیده باشد.^۲ مفهوم خبر این است: کسی که سائر عیوب او

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۲۹ - ۱۳۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۹۱، ح ۳۴۰۳۲؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۴۱.

نباشد تفتیش از حال او با سؤال کردن از همسایگان، و معاشرانش و دیگران درباره معاصی او حرام نیست.

اشکال: اولاً: تفتیش گاهی با سؤال کردن از شخصی است که او از حال فرد مطلع است، و گاهی از غیر این راه. پس تلازمی میان جواز تفتیش و غیبت وجود ندارد.

ثانیاً: عیب پوشانی در خبر به عنوان راهی برای ثبوت عدالت قرار داده شده است. پس منظور، پنهان داشتن نزد کسی است که می خواهد آثار عدالت را تدارک کند، حتی اگر از او گناهی ببیند، از این پنهان داشتن خارج شده است، اگرچه متجاهر به فسق نباشد. بنابراین مفهومش در جواز غیبت فاسق است مطلقاً.

۶: خبر علقمه به نقل از المحاسن از امام صادق علیه السلام: «اگر کسی به چشم خود نبیند که کسی گناه می کند یا دو نفر شاهد بدان گواهی ندهند همانا که او شایسته عدالت و ستر است، و شهادت او مقبول است هر چند در پیش خود گناهکار باشد، و کسی که پشت سرش از آنچه در اوست بد گوید به راستی که از ولایت خداوند بلندمرتبه خارج و به ولایت شیطان وارد شده است»^۱.

عقیده من: شیخ در استدلال به آن دو تقریب آورده است:^۲

تقریب اول: خبر دلالت دارد: در صورتی که به چشم خود از

۱. «من لم تره بعینک یرتکب ذنباً أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و إن كان فی نفسه مذنباً و من اغتابه بما فیہ فهو خارج عن ولایة الله عز و جل داخل فی ولایة الشیطان»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۳۹۵، ح ۳۴۰۴۴؛ بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۲، ح ۴.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۴ - ۳۴۵، (چاپ جدید)

شخص معصیت ندیده باشد، و کسی به معصیت او شهادت نداده باشد، عدم جواز غیبت مترتب است. مقتضای مفهوم، جواز غیبت با عدم این شرط است، و غیر متجاهر از آن خارج می‌شود.

تقریب دوم: خبر دلالت دارد: حرمت غیبت و قبول شهادت بر این مترتب است که فرد از اهل ستر و اهل عدالت به طریق لف و نشر باشد. مفهوم آن، جواز غیبت کسی است که اهل ستر نیست، یعنی متجاهر به فسق.

پاسخ استدلال شیخ: اولاً: حدیث به دلیل حضور علقمه ضعیف است^۱.

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۰۰؛ آنجا که می‌گوید: علقمه بن محمد الحضرمی برادر ابوبکر حضرمی: از اصحاب امام باقر(ع) است. رجال شیخ (۳۸). او را از اصحاب امام صادق(ع) شمرده (۶۴۳)، و می‌گوید: «علقمه بن محمد الحضرمی الکوفی: به او اسناد می‌دهم»؛ البرقی، علقمه حضرمی را از اصحاب امام باقر(ع) دانسته است.

کشی (۲۹۰) می‌گوید: علی بن محمد بن قتیبه القتیبی برای من حدیث نقل کرد - تا آنجا که می‌گوید - و گفت: ابوبکر و علقمه نزد زید بن علی حاضر شدند. علقمه از پدر من بزرگ‌تر بود. یکی از آن دو سمت راست و دیگری سمت چپ نشست. زید به آنها گفت: امام از میان ما کسی نیست که در خانه بنشیند و قیام نکند، بلکه امام کسی است که شمشیر برکشد! ابوبکر حضرمی که فردی تند بود به زید گفت: یا ابالحسین! به من بگو، آیا علی بن ابی طالب(ع) در آن وقتی که خود را به گوشه‌های انداخته بود و دور از چشم نگاه داشته بود، امام بوده است یا اینکه تنها وقتی امام بوده که شمشیر برکشیده است؟ زید ساکت شد و پاسخی نداد. ابوبکر سه بار این سؤال را مطرح کرد، اما زید پاسخی نداد. ابوبکر ادامه داد: اگر او امام بوده است، پس جایز است بعد از او نیز کسی امام باشد، در حالی که شمشیری نیز در دست نگرفته باشد. اگر هم امام نبوده که باز مدعای ما ثابت است... گفت: علقمه از پدرم خواست که دست از او بردارد، و پدرم او را رها کرد. محمد بن مسعود گفت: ابوعبدالله به شاذانی نامه‌ای نوشت و در آن از فضل مثل همین را درباره پدرش ذکر کرد. از ابوجعفر(ع) روایت شده و سیف بن عمیره، و صالح بن عقبه از او روایت کرده‌اند. کامل الزیارات، باب ۷۱، در: ثواب من زار الحسین(ع) یوم عاشورا، ح ۸.

ثانیاً: به دلیل عدم حجیت مفهوم وصف، مفهوم ندارد.

ثالثاً: ظاهر از ستر، اراده عدالت از آن است، چون آن حضرت علیه السلام اینکه شخص از اهل ستر و عدالت باشد را به یک چیز، یعنی حسن ظاهر مترتب دانسته است. پس اگر این روایت مفهوم دارد، مفهوم آن فقط جواز غیبت فاسق است.

ادعای اینکه غیر متجاهر از مفهوم آن - اگر مفهوم داشته باشد - خارج می‌شود؛ رد می‌شود به: چون تصرف در مفهوم بدون تصرف در منطوق، غیر معقول است (و در جای خود به آن پرداختیم). در این بحث تصرف در منطوق ممکن نیست (و این روشن است)، با این حال قبول آن مستلزم این است که بگوییم تجاهر به فسق مداخلیتی در حکم ندارد.

نتیجه: در نصوص معتبر، جز روایت هارون، نصی که بتوان به آن استدلال کرد وجود ندارد.

فروع مسأله غیبت

درباره این بحث، فروعی باقی مانده که شیخ به آنها پرداخته است. این فروع عبارت‌اند از:

فروع اول: (شیخ می‌گوید: سپس، مقتضی اطلاق روایات، جواز غیبت متجاهر در آن چیزی است که به آن تجاهر می‌کند، اگر چه غرض صحیحی نداشته باشد... الخ).

عقیده من: به سخن امام علیه السلام در خبر هارون دقت کنید: «اگر

فاسق به فسق خود تجاهر کند، نه احترام دارد و نه غیبت^۱، و اطلاق خبر اقتضای آن دارد که بین غیبت به غرض صحیح یا غیبت به قصد عیب‌جویی تفاوتی وجود ندارد.

چنانچه گفتیم که ذکرکردن غیبت‌شونده در کاری که به آن تجاهر می‌کند، موضوعاً از غیبت خارج است، زیرا آشکار کردن آنچه خدا پنهان داشته نیست، که [آشکار کردن] اقتضای آن [غیبت صدق کردن] است.

فروع دوم: شیخ می‌گوید^۲: (آیا غیبت متجاهر در غیر آنچه به آن تجاهر می‌کند جایز است؟... الخ).

عقیده من: در این زمینه سه قول وجود دارد:

قول اول: آنچه صاحب حدائق برگزیده است^۳، و در کلام جمعی از اصحاب دیده می‌شود، و برخی از بزرگان به آن تصریح کرده‌اند؛ یعنی جواز.

قول دوم: آنچه گروه دیگری از جمله شهید ثانی^۴ به آن قائل شده‌اند؛ یعنی عدم جواز.

قول سوم: آنچه شیخ آن را پذیرفته است؛ یعنی تفصیل قائل شدن میان آن معاصی که در قبح به آنها تجاهر نمی‌کند و میان غیر آن گناهان؛ که در صورت اول جایز و در صورت دوم جایز نیست. مثلاً اگر کسی به لواط تجاهر کرد، غیبت او درباره تعرض به زنان

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹، ح ۱۶۳۲۷؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۳، ح ۳۲.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۵، (چاپ جدید)

۳. الحدائق الناظرة، محدث بحرانی، ج ۱۸، ص ۱۶۶.

۴. مسالک الافهام، شهید ثانی، ج ۱۴، ص ۲۳۴.



بیگانه جایز است. کسی که تجاهر به راهزنی کرد، غیبتش درباره سرقت جایز است. کسی که تجاهر به گناهان کبیره می‌کند غیبتش درباره هر قبیحی جایز است^۱.

استدلال قول اول:

گاهی: به اطلاق نصوص؛ که خبر سابق الذکر هارون نمونه‌ای از آن است. مقتضای اطلاق نفی جنس، نفی همه افراد غیبت است که غیبت در غیر آنچه به آن تجاهر می‌کند، از جمله آنها است. پس نفی طبیعت، نفی همه افراد آن در خارج است.

گاهی: به اینکه، ظاهر از خبر این است که در مقام بیان حکم است، نه اینکه حقیقتاً در مقام بیان نفی موضوع باشد؛ پس از این لحاظ که بیان عیبی که به آن تجاهر می‌کند، حقیقتاً غیبت نیست (و پیش از این گفتیم)، خبر برای بیان جواز در غیبت در غیر مواردی است که به آن تجاهر می‌کند.

پاسخ این دو: ظاهر از نفی طبیعت، نفی موضوع است حقیقتاً، و حمل نمودن آن بر اینکه نفی تنزیلی یا نفی حکم از موضوع از آن اراده شده، خلاف ظاهر است و تنها با وجود قرینه می‌توان آن را پذیرفت. مثلاً اینکه آن نفی برای موضوعی واقعی و روشن باشد که اثبات و نفی‌اش وظیفه شارع نیست، و موضوع بعد از نفی آن منتفی نمی‌شود، مانند سخن امام علیه السلام که می‌فرماید: «کثیرالشک به شک خود اعتنا نکند». اما غیبت از این قبیل نیست. زیرا شارع مفهوم آن را مشخص و قیود آن را بیان کرده، و در تعدادی از

۱. مکاسب، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۴۶.

نصوص سابق الذکر آن را تبیین نموده است. پس قرینه‌ای وجود ندارد که ظهور قضیه در نفی موضوع را حقیقتاً بازدارد، و این تنها درباره آن معاصی است که به آن تجاهر می‌کند. پس نه مطلق است و نه مختص به غیر چیزی که در آن تجاهر می‌کند. با این حال، اراده اعم از آنچه به آن تجاهر می‌کند و غیر آن، غیر ممکن است. چون نسبت به آنچه در آن تجاهر می‌کند نفی حقیقتاً نفی برای موضوع است، و نسبت به غیر آن، نفی تنزیلی است - یعنی نفی حکم با زبان نفی موضوع - و اراده اعم مستلزم اجتماع هر دو این جهات در استعمال واحد است؛ بنابراین امر بین اراده یکی از دو قسم دایر است، و متعین همان اوّلی است، چنانچه گذشت.

همه اینها درباره خبر هارون است. درباره سایر نصوص نیز گفته شد که یا سندشان ضعیف است یا دلالت بر مطلوب نمی‌کنند.

دو وجه اول: به چیزی که نسبت به آن تجاهر می‌شود اختصاص دارند، و این روشن است.

استدلال به دو قول آخر:

وجه اول: مناط جواز غیبت متجاهر، مرتبه عصیان او را نشان می‌دهد، بنابراین غیبتش در [مرتبه] پایین‌تر با اولویت جایز است.

وجه دوم: آنچه برخی مشایخ محقق ما ذکر کرده‌اند که: کسی که مثلاً از نسبت لواط دادن به او - العیاذ بالله - اکراه ندارد، از اینکه او را به کنکاش در معاشرت با زنان نسبت دهند نیز اکراه ندارد. این ملازمت، به عنوان نقص و عیب ثابت است. پس اگر فرض کنیم کسی از دومی / نسبت معاشرت، اکراه دارد، و از اولی

ندارد، از آن چنین بر می آید که کراهت از دومی متعلق به آنچه عیب و نقص است، نیست؛ بنابراین غیبت او در این مورد جایز است.

عقیده من: دو سخن فوق اشکال دارد:

اشکال اولی: به این دلیل که علت آنچه گفته شد، نامعلوم است، بلکه احتمال می رود که علت، کراهت نداشتن از اظهار باشد، یا اظهار آنچه خدا پنهان داشته (و تحقق آن پنهان داشتن، در آنچه به آن تجاهر می کند، نه پایین تر لازم است) نباشد، حال آنکه اولویت در صورتی که برقرار شود، در مواردی است که به [مرتبه] پایین تر اکتفا شود، نه میان دو غیبت جمع شود، و این مطلب روشن است.

اشکال دومی: به این دلیل که چه بسا شخص به معصیت بزرگی تجاهر کند، مثلاً قتل نفس محترمه، و در چیزی غیر از این پنهان کار باشد، و از اینکه آن را به او نسبت دهند اکراه داشته باشد و از آن پرهیز می کند؛ و این مطلب روشن است.

نتیجه: اظهار، اختصاص حکم در خصوص آن چیزی است که به آن تجاهر می کند. بله؛ اگر به معصیتی تجاهر کند، غیبت به همان معصیت و به لوازم آن جایز است، چون التزام به چیزی، التزام به لوازم آن است.

وجه سوم: منظور از متجاهر کسی است که به کار زشت خود تجاهر می کند و از این قبح اطلاع دارد، و مردم می دانند که این کار را به عنوان یک کار قبیح انجام داده است. پس اگر قبح آن را نداند یا به دلیل شبهه حکمی، مثلاً اینکه اگر خرمای در حال جوش را پیش از آنکه یک سومش بخار شود، بنوشد و فکر می کند که مباح

است؛ یا به دلیل شبهه موضوعی، مثلاً اینکه شراب را بنوشد با این تصور که فکر می‌کند آب است؛ در این صورت غیبتش جایز نیست چون فاسق نیست چه رسد به اینکه متجاهر به فسق باشد. هم‌چنین اگر آن را با علم به این که قبیح است علناً انجام دهد، اما احتمال دهد که مردم ندانند این کار به عنوان معصیت از او صادر شده است چون احتمال می‌دهند که او قصوراً جهل موضوعی یا حکمی داشته؛ متجاهر به فسق در آن چیزی که فسق بوده نیست، بلکه متجاهر به فسق از حیث خود فسق است؛ و آنچه از دلیل ظاهر است، جواز غیبت متجاهر به فسق بما هو فسق است، بنابراین متجاهر به فسق کسی است که معصیتی را انجام می‌دهد، با علم به اینکه آنچه علناً انجام داده معصیت بوده است، و می‌داند که مردم می‌دانند او با این عمل خود مرتکب گناه شده است، و هیچ عذری ولو غیرموجه، ندارد.

وجه چهارم: اگر متجاهر بود، غیبت او نزد کسی که از حال او مطلع نیست، جایز است، چون این کار آشکارکردن آنچه خدا پنهان داشته (که منظور یک امر پنهانی است) نیست، پس اگر آشکار باشد جزء غیبت محسوب نمی‌شود. علاوه بر این، ظهور خبر هارون است. ظاهر این خبر بیان خصوصیتی در متجاهر است که غیر او ندارد، و اگر به ذکر آن نزد کسی که از حال او (متجاهر) مطلع است اکتفا شود، عدم خصوصیت در آن لازم می‌آید. بنابراین نزد کسی که از این حال مطلع است، غیبتش جایز است، اگرچه آن شخص، متجاهر نباشد. هیچ اشکالی در این قسم نیست، و بلکه سخن درباره حد تجاهر است، و ظاهر این است که با تجاهر به آن نزد جماعتی که به آنها تعدی شده و اطلاع داشتن غیر ایشان برایشان مهم نیست، صدق می‌کند. پس اگر نزد رازداران و

دوستانش تجاهر کند، متجاهر به او صدق نمی‌کند، همانطور که اگر در کشور غریب تجاهر کند، و در کشور خود پنهان بدارد، متجاهر شمرده نمی‌شود.

وجه پنجم: محور جوایز غیبت باقی ماندن بر تجاهر است. پس اگر مبدأ از او منتفی شود، و فسق خود را پنهان کند، و از آشکار شدن آن اذیت شود غیبت او حرام است، چون بقای حکم تابع بقای موضوع است و هر گاه موضوع برداشته شود، حکم برداشته می‌شود.

دادخواهی مظلوم

فرع دوم: این بحث، حول محور دادخواهی مظلوم و اظهار کاری که ظالم با او کرده می‌گردد، اگر چه آن را از دیگری پنهان داشته است، مثلاً اینکه در یک شب تاریک که کسی جز آن دو نفر نیست، او را بزند، یا به او ناسزا بگوید، یا مال او را برده باشد، ذکر او به آن کار نزد کسی که نمی‌داند او این کار را انجام داده، جایز است.

عقیده من: ظاهر این است که جواز اظهار آنچه ظالم در حق مظلوم انجام داده، اگر چه پنهان باشد، اجماعی است، و در این خصوص به چند امر استدلال شده است:

امر اول: آیه شریفه:

«وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ؛ و هر کس پس از ظلمی که بر او رفته انتقام طلبد، بر اینان هیچ گناه و

مؤاخذه نیست»^۱.

تقریب: آیه دلالت دارد کسی که مظلوم واقع شده است و در یاری خواستن راهی علیه ظالم ندارد، غیبت ظالم برای او جایز است، و معلوم است که این یاری خواستن منوط به آشکار کردن ظلمی است که در حق او انجام شده است.

اشکال: یاری خواستن عبارت است از انتقام. بنابراین مفاد آیه شریفه بیانگر جواز انتقام و مجازات ظالم از طریق کاری شبیه آن است، که آیه پیش از این آیه بر آن دلالت می‌کند:

«وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا؛ و انتقام بدی (مردم) به مانند آن بد رواست (نه بیشتر)»^۲.

لذا این آیه در مسأله جواز غیبت کردن کاربردی ندارد.

اشکال: غیبت نوعی انتقام است.

پاسخ: آیه در نحوه انتقام اطلاق ندارد، به همین دلیل کسی چنین فکری نکرده است. مثلاً ازدواج با او جایز است به اعتبار اینکه این نوعی انتقام باشد.

امر دوم: آیه شریفه:

«لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ؛ خدا دوست نمی‌دارد که کسی به گفتار زشت (به عیب خلق) صدا بلند کند مگر آن که ظلمی به او رسیده باشد»^۳.

۱. شوری (۴۲): ۴۱.

۲. شوری (۴۲): ۴۰.

۳. نساء (۴): ۱۴۸.

این آیه، چنانکه در اول مبحث گفته شد، دلالت دارد که جهر بالسوء بر سخنی که غیبت از افراد و مصادیق آن است، رجحان دارد، مگر نسبت به مظلوم.

اشکال: شما بنا را بر این گذاشتید که آیه دلالت بر عدم جواز غیبت ندارد، پس چگونه در این مورد به آن استدلال می‌کنید؟

پاسخ: این ایراد بر کسانی که غیبت را از مصادیق جهر بالسوء می‌دانند، مانند محقق ایروانی^۱ و دیگران وارد است نه ما؛ زیرا ما عقیده داریم که آیه بر عدم جواز غیبت دلالت نمی‌کند. به این دلیل که دوست نداشتن اعم از حرمت است. پس چنانکه روشن است، جایی برای این ایراد نیست.

ادعای اینکه: استثناء از عموم سلب، فقط ثبوت ایجاب جزیی را اقتضا می‌کند، زیرا آن جزئیت به دلیل اینکه ثبوتی ندارد که در مقام بیان این جهت صادر شده باشد، اطلاقی ندارد، لذا ممکن است دلیل جواز به مذمت، سرزنش، و عیب‌جویی آن که جزء جهر بالسوء است، بازگردد، همان‌طور که در تعلیق برخی مشایخ محقق ما آمده است.^۲

اشکال بر ادعا: با توجه به مطالبی که در جای خود از آن سخن گفتیم که: در صورت شک در اینکه آیا دلیلی در مقام بیان است یا نه؟ بنا بر این گذاشته می‌شود که در مقام بیان است. بنابراین، مقتضای اطلاق این آیه شریفه جواز هر فرد از افراد جهر

۱. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۳۲.

۲. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۱۶.

بالسوء است که غیبت جزء آن است.

امر سوم: آنچه در تفسیر عیاشی از فضل بن ابی قره از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «پیرامون آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^۱ فرمود هر کس گروهی را میهمانی نماید و در پذیرایی از ایشان کم بگذارد از جمله کسانی است که ستم کرده‌اند. پس برای میهمانان اشکالی ندارد که در این باره حرف بزنند»^۲.

نیز، آنچه از مجمع البیان از امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ... الخ» نقل شده است: «اگر میهمانی به شخصی وارد شد و او با میهمان رفتار خوبی نکرد، مانعی ندارد که برخورد بد او را بازگو کند»^۳.

تقریب: این دو روایت دلالت دارند کسی که حرمت میهمان خود را نگاه ندارد، و آنچه که شایسته او است در مقام میهمانی به جا نیاورد، جایز است آن رفتار بد را از او بازگو کند.

اشکال: این دو خبر ضعیف هستند. دلیل ضعف خبر اول، ناشناخته بودن حال مفضل است^۴، و دلیل ضعف خبر دوم، مرسل بودن آن است.

۱. نساء (۴): ۱۴۸.

۲. «من أضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹، ح ۱۶۳۲۹؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۸، ح ۵۰.

۳. «إن الضیف ينزل بالرجل فلا یحسن ضیافته فلا جناح علیه أن یدکر سوء ما فعله»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۹۰، ح ۱۶۳۳۰.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۳۰۱.

امر چهارم: اینکه مظلوم را از دادخواهی و تظلم‌خواهی منع کنند، بسیار دشوار است.

اشکال: اولاً: منظور از دلیل نفی حرج، حرج نوعی نیست، بلکه منظور حرج شخصی است، که حکم را به صورت کلی نفی نمی‌کند.

ثانیاً: دلیل نفی حرج، احکامی را که در نفی آنها لطف نسبت به مردم است نفی می‌کند، بنابراین حکمی که نفی آن از یک سو لطف نسبت به کسی و از سوی دیگر منافی با لطف نسبت به دیگری است، مشمول دلیل نفی حرج نمی‌شود؛ که این مورد از همین قبیل است، چون جواز غیبت، با لطف نسبت به غیبت‌شونده منافات دارد.

امر پنجم: تشریح جواز، بازدارندگی از ظالم را در معرض گمان قرار می‌دهد، و این مصلحتی خالی از مفسده است. پس چون احکام تابع مصلحت‌ها هستند، جواز ثابت می‌شود.

اشکال: اولاً: استدلال به این مصلحت، خصوصاً که در معرض گمان به مفسده قطعی و ثابت‌شده در غیبت است؛ رد می‌شود.

ثانیاً: لازمه این وجه، جواز غیبت هر گناهکاری است، ولو اینکه غیر متجاهر باشد یا به کسی ظلم نکرده باشد. بنابراین جایز دانستن آن بازدارندگی را در معرض گمان قرار می‌دهد.

ثالثاً: جایز دانستن این مسأله مختص مظلوم نیست، بلکه برای هر شخصی عین این وجه جایز است.

رابعاً: چه بسا علم حاصل شود که او آن معصیت را مرتکب نشده، یا او مانع این دادخواهی نشده است.

امر ششم: خبر قرب الاسناد از جعفر بن محمد از پدرش علیه السلام:
«سه نفر دارای حرمت و احترام نیستند: هوس باز بدعت گذار، پیشوا
و حاکم ستمگر، فاسقی که گناه خود را علنی کند»^۱.

تقریب: نفی حرمت از حاکم ستمگر فقط از جهت جور او
است، نه از جهت تجاهر او؛ در غیر این صورت از او در کنار
فاسقی که فسق خود را اعلان می کند، نام برده نمی شد.

اشکال: علاوه بر ضعف سند، و عدم دلالت بر جواز غیبت این
سه نفر (چنانچه گفتیم)، امکان دارد که جواز غیبت حاکم ستمگر،
در صورتی که ثابت شود، از جهت این باشد که او حقوق ائمه علیهم السلام
را غصب، و مقام خلافت را تصدی کرده است. اما این صورت
اگر کامل باشد، بر جواز غیبت هر شخصی دلالت دارد نه
خصوص مظلوم، علاوه بر اینکه خبر به طریق دیگری نیز روایت
شده و در آن وصف دروغ گویی برای حاکم ذکر شده است.

امر هفتم: حدیث نبوی «صاحب حق را سخنی است که باید
بگوید»^۲.

۱. «ثَلَاثَةٌ لَيْسَتْ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوَى مُبْتَدِعٍ، وَالْإِمَامُ الْجَانِبِيُّ، وَالْفَاسِقُ الْمُعْلَنُ الْفِسْقُ»؛
وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۹، ح ۱۶۳۲۸.
۲. «لصاحب الحقّ مقال»؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۳۱؛ المحجّه البيضاء، محدث
کاشانی، ج ۵، ص ۲۷۰؛ کشف الریبه، و مرآة العقول، ج ۲، ص ۳۴۵؛ سنن بیهقی، ج
۶، باب ما جاء فی التقاضی، ص ۵۲؛ بخاری، باب الوکاله فی قضاء الدین، ج ۲، ص
۳۷، آنجا که می گوید: از ابوهریره نقل شده که اعرابی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و از
وی قرضش را مطالبه کرد و به آن حضرت صلی الله علیه و آله سخنی سخت گفت. اصحابش قصد
تنبیه او را نمودند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: صاحب حق سخنی دارد که باید بگوید. سپس
فرمود: برایش همسن شترش، شتری دهید. اصحاب گفتند: جز بهتر از شترش را
نمی یابیم؟ فرمود: بدهیدش، زیرا بهترین شما کسی است که قرض خود را بهتر ادا

اشکال: اولاً: سند روایت ضعیف است.

ثانیاً: روایت دلالت دارد کسی که حقی برای او ثابت شده است، باید بگوید، و این بحث درباره مظلوم از این جهت است که حق او، بعد از اینکه به واسطه ظلم ضایع شده است، برای او ثابت است، اما صاحب حق چه بسا بخواهد حقی که برای او ثابت شده را مطالبه کند نه اینکه غیبت او را نماید.

نتیجه: فقط آیه جهر بالسوء^۱ به هر آنچه در باب جواز غیبت مظلوم به آن استدلال می شود، دلالت می کند.

عقیده من: هنوز بحث در این زمینه دو وجه باقی می گذارد که: در صورتی که نزد کسی غیبت شود که امید می رود ظلم را مرتفع کند، آیا جواز غیبت طبق نظر عده‌ای^۲ قید می خورد یا طبق نظر عده دیگر مطلقاً جایز است^۳؟ وجه دوم قوی تر است. زیرا مقتضای آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ... الخ» است که پیرامون دلالت آن سخن گفتیم که برای مظلوم، غیبت از ظالم در باب آنچه ظالم در حق او انجام داده است جایز است، حتی نزد کسی که امید به رفع ظلم از او نمی رود.

سخن شهید^۴ که برخی مشایخ محقق^۵ ما آن را پذیرفته اند این

کند. احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۳۲. جمله (ان لصاحب الحق مقالا) را در مسوغات غیبت ذکر کرده است، اما منبع آن را نیاورده است.

۱. نساء (۴): ۱۴۸.

۲. کشف الریبه، ص ۷۷؛ مستند الشیعه، ج ۱۴، ح ۱۶۸.

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۱۷۵، چاپ جدید.

۴. در کشف الریبه، ص ۷۷؛ از آن سخن گفته شده است.

۵. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۱۱۶؛ کفایه الاحکام، محقق سبزواری، ص

۸۶؛ المستند، محقق نراقی، ج ۲، ص ۳۴۷؛ مفتاح الکرامه، سید عاملی، ج ۴، ص ۶۶.

است که: آیه عمومیتی ندارد تا بتوان از آن برای اثبات اباحه به طور مطلق استفاده کرد. این سخن درست نیست، زیرا گفتیم که آیه شریفه^۱ مطلق است، و به مقتضای مقدمات حکمت افاده عموم می‌کند.

به طور کلی: جواز به اینکه غیبت نزد کسی صورت بگیرد که از او امید به رفع ظلم باشد، قید نمی‌خورد؛ و این اظهر است.

حکم غیبت تارک اولی

بحث: در صورتی که کار ظالم در حق مظلوم، ظلم نباشد بلکه ترک اولی باشد، آیا برای مظلوم جایز است غیبت کند؟ پاسخ آن دو وجه دارد:

برای جواز غیبت در ترک اولی به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: خبر حماد بن عثمان: «مردی نزد امام صادق علیه السلام آمد و از یکی از دوستانش به ایشان شکایت کرد. طولی نکشید که فرد شکایت‌شده نیز آمد. امام علیه السلام فرمود: چه شده است که او از تو شکایت می‌کند؟ جواب داد: شکایت می‌کند که می‌خواستم حقم را کامل از او باز پس بگیرم. حضرت علیه السلام با حالت خشم نشستند و فرمودند: گویا با بازشماری کامل حقت به او بدی نکرده‌ای! به من خبر بده از کسانی که خداوند فرموده: «آنها از حساب‌کشی بد بیم دارند»^۲، آیا از این بیم داشتند که خداوند به آنها ستمی روا دارد؟

۱. نساء (۴): ۱۴۸.

۲. رعد (۱۳): ۲۱.

نه هرگز. تنها از این بیم داشتند که خداوند حقوق خویش را برای ایشان بازشماری کرده (و کامل حقش را از آنان بگیرد) و خداوند به همین کار نام حساب بد گذاشته و هرکس حق خویش را بازشماری کند به تحقیق بد کرده است»؛^۱

که طبق تقریر دلالت دارد که شکایت از دائن که با مطالبه و مهلت ندادن در ادای دین که از مستحبات شمرده می‌شود، ترک اولی کرده جایز است؛ و احتمال ممانعت امام علیه السلام از آن، و عدم نقل آن برای ما ضعیف است، و به آن توجهی نمی‌شود. هم‌چنین ادعای ضعیف بودن سند به دلیل وجود معلى بن محمد، غیرقابل اعتنا است^۲، چون ظاهر این است که او دست‌کم حسن است.

رد استدلال: ظاهر خبر این است که جایز نیست از مدیون بی‌چیز (معسر) مطالبه شود، یا برای معسر پرداخت نسبت به غیر آن واجب نیست. روشن است در این صورت طلب پرداخت ظلم به مدیون است و غیبت او مباح است، چنانکه گذشت. مؤید این

۱. «دخل رجل علی ابي عبدالله(ع) فشكى إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو، فقال له أبو عبدالله(ع): ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني اني استقضيت منه حقى، قال: فجلس أبو عبدالله(ع) مغضبا ثم قال: كأنك إذا استقضيت حقا لم تسئ، أرايتك ما حكى الله عز وجل (ويخافون سوء الحساب) أترى انهم خافوا الله أن يجور عليهم؟ لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۳۴۸، ح ۲۳۸۲۱؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۰۰، ح ۱.

۲. در رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۱۸: (معلى بن محمد بصرى، مضطرب الحديث و المذهب است، این را یک نفر نزدیک نوشته است)؛ در معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۲۸۰: (معلى بن محمد البصرى، و ابن غضائرى گفته‌اند: معلى بن محمد البصرى ابو محمد، حدیث او را می‌داند و انکار می‌کند، و از افراد ضعیف روایت می‌کند، و می‌توان او را از عنوان شاهد خارج دانست)؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۲۷۹.

مطلب چند امر است:

امر اول: سخن امام علیه السلام در پایان خیر: «و هرکس حق خویش را بازشماری کند به تحقیق بد کرده است»، چون مطالبه از مدیون موسر که می‌تواند پرداخت کند، و پرداخت بر او واجب است، قطعاً بدی کردن در حق او به حساب نمی‌آید.

امر دوم: امر نکردن امام علیه السلام به مدیون که دین را پرداخت کند. حال آنکه اگر موسر باشد و از پرداخت محذوری نداشت، او را به پرداخت امر می‌کرد.

امر سوم: برخورد شدید امام علیه السلام با کسی که از او شکایت شده است.

حتی اگر ظهور آنچه گفتیم را ندیده بگیریم، حداقل این است که خبر مجمل خواهد بود و نمی‌توان به آن استدلال کرد.

وجه دوم: مرسل ثعلبه بن میمون، به نقل از امام صادق علیه السلام: «مردمی نزد حضرت صادق علیه السلام بودند و حضرت برای آنها حدیث می‌گفت. در این میان مردی از آنها نام مردی را به بدی یاد کرد و گله او را به امام علیه السلام نمود، حضرت به او فرمود: کجا برایت برادری تمام عیار به دست آید، و کدام مردی است که مهذب و پاک از همه عیوب باشد؟»^۱.

از پاسخ امام علیه السلام روشن است شکایت نسبت به ترک اولای آن

۱. «كَانَ عِنْدَهُ قَوْمٌ يُحَدِّثُهُمْ إِذْ ذَكَرَ رَجُلٌ مِنْهُمْ رَجُلًا فَوَقَعَ فِيهِ وَشَكَاهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ أُنِّي لَكَ بِأَخِيكَ كُلَّهُ وَ أَيْ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبِ؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۸۵ ح ۱۵۷۰۶؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۵۱، ح ۱.

فرد انجام شده که شایسته برادر کامل و مهذب نیست.
اشکال: اولاً: به دلیل ارسال، سندش ضعیف است.

ثانیاً: کلام امام علیه السلام که می فرماید: «و کجا برایت... الخ»، چه بسا ممانعت و یاری غیبت شونده باشد. پس تقریری از سوی معصوم علیه السلام صورت نگرفته تا بتوان به آن استدلال کرد.

وجه سوم: سخن محقق ایروانی^۱ که به روایت سابق الذکر میهمان و میزبانی که به او بد نموده، تمسک کرده و ادعا دارد که این روایت نشان می دهد انجام ندادن حقوق مستحب، که خوب میهمانداری کردن یکی از آنها است، نوعی ظلم به حساب می آید؛ و آیه شریفه هر دو ظلم را در برمی گیرد؛ و برای مظلوم جایز است از کسی که به او ظلم کرده - هر ظلمی - غیبت کند.

اشکال: ضعف سند که پیش از این گفتیم. نیز، اینکه ظاهر از خبر، اراده هتک حرمت مهمان و اهانت به او است، نه ترک اولی، حال آنکه ادعا شده که انجام ندادن حقوق مستحب نوعی ظلم است، چنانکه می بینید.

به طور کلی: قول صحیح این است که در استدلال به جواز عنوان شود که ترک اولی، بد رفتاری نیست. در نتیجه ذکر آن در غیبت، که گفتیم آنچه گفته می شود باید نقص یا عیب باشد، داخل نمی شود.

۱. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۳۶.

ضابطه غیبت جایز

عقیده من: اصحاب^۱، علاوه بر موارد پیشین، موارد متعددی را برای جواز غیبت نام برده‌اند. تجدیدنظر در این باره این است که سخنان اصحاب درباره مستثنیات غیبت تحت یکی از چهار عنوان ذیل قرار می‌گیرد یا گمان می‌رود تحت یکی از آنها قرار بگیرد:

عنوان اول: آنچه موضوعاً از غیبت خارج می‌شود، مانند غیبت متجاهر به فسق که پیش از این گفتیم. نیز، برخی مستثنیاتی که در مکاسب ذکر شده و خواهیم گفت^۲.

عنوان دوم: بر غیبت عنوانی منطبق شود که مصلحتی مهم‌تر از مفسده غیبت داشته باشد. شیخ^۳ برای آن مواردی را برشمرده است، و خواهیم گفت.

عنوان سوم: وقتی یک واجب مهم‌تری متوقف بر آن باشد، مانند حفظ نفس محترمه، یا حفظ آبرو، یا مانند آن.

عنوان چهارم: آنچه با تخصیص خوردن خارج از حکم غیبت قرار بگیرد، که چند قسم دارد:

اول: به دلیل اینکه مختص خارج از حکم قرار بگیرد: مانند تظلم مظلوم که گفتیم.

دوم: به دلیل ادله نفی ضرر و حرج.

سوم: عنوان واجب فی نفسه بر غیبت منطبق شود، و نسبت

۱. الحدائق الناظرة، ج ۱۸، ص ۱۶۰ - ۱۶۲.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳. (چاپ جدید)

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۳۴۲. (چاپ جدید)

میان دو دلیل عموم من وجه باشد، و دلیل آن واجب، به جهت یکی از مرجحات آن مقدم شود.

همه اینها به حسب کبرای قضیه است. برای صغری نیز مواردی ذکر شده است:

۱: نصیحت مشورت گیرنده

در باب نصیحت به مشورت گیرنده، در صورتی که شهادت و غیبت لازم بیاید، به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: کلام استاد اعظم - که مبتنی بر وجوب آن است :-
ادله وجوب نصیحت و حرمت غیبت از قبیل دو دلیل متزاحم اند نه متعارض^۱. پس در صورت اجتماع، غیبت در مقدمات نصیحت گرفته شده، از آن به وجود آمده و متوقف بر آن است. مانند وقتی که نجات یک غریق منوط به تصرف در ملک غیر شود. بنابراین نصیحت و غیبت بر حسب اختلاف موارد، و با قدرت ملاک و ضعف آن، متصف به احکام پنجگانه می شود.

اشکال: نصیحت‌هایی که در موارد اجتماع بر مکلف واجب است، جزء عناوین منطبق بر غیبت است نه برخاسته از آن و متوقف بر آن. زیرا توجه دادن نسبت به معایب کسی که مثلاً برای ازدواج با یک زن مشورت می‌خواهد - که او نصیحتش کرده است - تنها در صورت بیان معایب پنهان محقق می‌شود و این امر غیبت به شمار می‌آید. لذا این دو دلیل از قبیل دلیل‌های متعارض هستند.

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۵۱ و ۳۵۲، (چاپ جدید)

وجه دوم: کلام شیخ^۱: حرمت غیبت به دلیل عیب‌جویی مؤمن و اذیت شدن او از غیبت است، و از آنجا که گاهی مفسده خیانت مشورت‌دهنده از گرفتارشدن در غیبت‌شونده قوی‌تر است، ناگزیر حرمتش ساقط می‌شود.

اشکال: در اول بحث گفتیم که در موارد اجتماع دو عنوانی که هر کدام حکمی منافی با دیگری دارند، راهی برای مراجعه به مرجحات باب مزاحمت نیست، و رعایت کردن، قوی‌ترین ملاک است، و از موارد تزاحم مقتضیین نیست، حال آنکه در صورتی که بتوانیم آن را جزء این موارد بدانیم، راهی برای حکم دادن به جواز به واسطه قدرت ملاک وجود ندارد، زیرا راهی برای شناخت مشروط‌کنندگان حد آن دو وجود ندارد تا قول ارجح از میان آنان معلوم شود.

وجه سوم: فاطمه بنت قیس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ درباره ازدواج با معاویه یا ابوجهم مشورت خواست. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به او فرمود: «اما معاویه که خانه به دوش است و مالی ندارد و ابوجهم عصای خود را از شان‌اش بر نمی‌دارد (ظاهراً کنایه از بیکاری یا پیری)، با اسامه ازدواج کن»^۲. در این روایت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از چیزی که هر دو مخاطب از آن اکراه دارند، سخن گفته است.

اشکال: اگر سند خیر را سالم بدانیم، دلالتش بر مطلوب متوقف بر این است که سخن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در عین اینکه عیب است، عیب

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۵۱ و ۳۵۲، (چاپ جدید)

۲. «اما معاویة فضعولک لا مال له و أما أباجهم فلا یضع عصاه من عاتقه، إنکحی اسامة»؛ مستدرک، ج ۹، ص ۱۲۹، ح ۱۰۴۵۲؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۳۲.

پنهان باشد. و بر فرض اینکه عیب پنهان باشد، جای تأمل و بررسی دارد.

وجه چهارم: نسبت میان دو دلیل حرمت غیبت و مطلوبیت نصیحت، عموم من وجه است. این دو از قبیل ادله متعارض هستند، بنابراین متعین رجوع به مرجحات باب معارضه است، با بنا گذاشتن بر اینکه این درست است، و در صورت تعارض دو دلیل به طریق عموم من وجه، مرجع است. در اینجا دلیل نصیحت به واسطه اینکه مشهورتر است، رجحان دارد. تأمل کنید.

نتیجه: اظهر این است که این مورد در قسم سوم از عنوان چهارم قرار می‌گیرد.

عقیده من: در آنچه گفتیم، تفاوتی ندارد که نصیحت واجب باشد یا نباشد، چنانچه روشن است. اما دلیلی بر وجوب آن نیست، و سخنانی که در استدلال به وجوب آن گفته شده، یا سندشان ضعیف است و یا دلالت بر وجوب نمی‌کنند، یا ارتباطی به آن ندارند؛ موارد استدلال به شرح ذیل است:

۱. استدلال به آنچه دلالت بر حرمت خیانت مؤمن به برادرش دارد؛

۲. استدلال به آنچه دلالت بر وجوب نصیحت مؤمن دارد ابتداءً؛

۳. استدلال به نصوصی که امر به برآورده کردن نیاز مؤمن

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۴۲، ح ۱۶۲۰۲؛ بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۱۰۹، ح ۱۷.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۰۷، ح ۱۶۰۹۹؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۷۱، ح ۶.

داده‌اند^۱، به اعتبار اینکه نصیحت نوعی از آن باشد؛
 ۴. استدلال به آنچه در خصوص نصیحت مشورت‌گیرنده آمده
 است.^۲

اشکال: هیچ کدام از اینها صلاحیت ندارند در باب وجوب به
 آنها استدلال شود.

رد ۱: ملازمی میان حرمت خیانت و وجوب نصیحت وجود
 ندارد چون می‌توان آن را به دیگری واگذار کرد.

رد ۲: حمل بر استحباب می‌شود، چون واجب نبودن نصیحت
 ابتداءً، اجماعی است. با این بیان، رد سومی هم روشن می‌شود.

رد ۴: امر کردن به مطالب آن روایات، سندشان ضعیف است؛ و
 علاوه بر آن، شامل ترتب مفسده دنیوی از سلب عقل و نظر بر
 ترک نصیحت هستند؛ لذا افاده‌ای بیش از استحباب ندارند.

به طور کلی: اظهر، عدم جوب آن است. بله؛ خیانت به دلیل
 نصوص دال بر آن حرام است.

۲: هنگام فتوا گرفتن

یکی دیگر از موارد این است که مثلاً به مفتی می‌گویید: فلانی
 در حق من ظلم کرده است، راه نجات من چیست؟ در این مورد
 به دو روایت استدلال شده است:

روایت اول: حدیث نبوی که به هند بنت عتبه همسر ابوسفیان
 فرمود: «هند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفت: ابوسفیان مردی بخیل است و به

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۵۷، ح ۱۲۷۳۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۹۲، ح ۱.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۴، ح ۱۵۵۹۹؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۲، ح ۲۹.

من و فرزندم چیزی نمی دهد، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او فرمود: آنچه تو و فرزندت را به نحو پسندیده کفایت می کند، بردار^۱. آن حضرت وی را از غیبت ابوسفیان نهی نکرد.

اشکال: اولاً: سند خبر به دلیل ارسال ضعیف است.

ثانیاً: احتمال دارد که ممانعت نکردن به دلیل اشتهار ابوسفیان به این صفت باشد، یا به این دلیل که غیبت او به دلیل کفر وی اصلاً حرام نیست.

ثالثاً: این از موارد دادخواهی مظلوم است.

مگر اینکه گفته شود: خبر متضمن غیبت در غیر آن چیزی است که نسبت به آن دادخواهی می کند؛ یعنی صفت بخل.

روایت دوم: صحیحہ ابن سنان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام: «مردی نزد

رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد و عرض کرد: ای پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مادر من دستش را از مقابل مرد نامحرمی که دست او را لمس می کند برنمی دارد. حضرت فرمود: او را حبس کن. گفت: چنین کردم. فرمود: او را ببند چرا که تو نمی توانی به بهتر از جلوگیری از گناه کردن به او نیکی کنی^۲.

اشکال: اولاً: احتمال دارد این مورد داخل در موارد غیبت

مجهول باشد، چون پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این زن را نمی شناخت، و صرف اینکه مادر سؤال کننده بود موجب نمی شود تا آن شخص نزد

۱. مستدرک، ج ۹، ص ۱۲۹، ح ۱۰۴۵۱؛ عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۴۰۲، ح ۵۹.

۲. «جاء رجل إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: ان امي لاتدفع يد لامس. قال: فاحبسها. قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: فقيدها فانك لا تبرها بشئ افضل من ان تمنعها من محارم الله عزوجل»؛ وسائل الشيعه، ج ۲۸، ص ۱۵۰، ح ۳۴۴۴۲؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۷۲، ح ۵۱۴۰.

سؤال شونده شناخته شده و معین بشود.

ثانیاً: ظاهر از خبر این است که آن زن متجاهر به فسق و زنا است و غیبت متجاهر جایز است. علاوه بر آن، خبر در مقام بیان یک قضیه شخصی است، و احتمال متجاهر بودن آن زن برای عدم جواز تعدی کافی است.

ادعای اینکه: شیخ^۱ آن را با یک اصل رد می کند؛ رد می شود به اینکه: این اصل ثابت نمی کند که آن زن کراهت دارد او را به چنین چیزی ذکر کنند، مگر اینکه گفته شود اصل، اثبات کننده است. در صورت عدم اثبات آن، سخن گفتن از آن زن مشمول ادله حرمت غیبت نمی شود، زیرا پیش از این درباره اعتبار کراهت در صدق غیبت سخن گفتیم. این زمانی است که قصد استصحاب از آن برود؛ و در صورتی که قصد این باشد که ظاهر حال مسلمان، کراهت داشتن نسبت به بیان عیب خود باشد به این سخن که (دلیلی بر حجیت چنین ظهوری نیست) بر آن اشکال وارد می شود. ثالثاً: در خبر نیامده است که مادر سؤال کننده مسلمان بوده است. شاید او کافر بوده است و مجرد احتمال، در عدم جواز تعدی کفایت می کند.

عقیده من: قول درست این است که برای جواز غیبت در مواضع استفتاء - اگر کسی که از او سؤال می شود محل ابتلا باشد، و سؤال کننده تنها در صورت بردن اسم غیبت شونده بتواند سؤال کند - به وقوع تزامم استدلال می شود؛ تزامم بین آنچه دلالت بر

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۵۳، چاپ جدید، آنجا که می گوید: (و احتمال اینکه متجاهر باشد به واسطه اصل رد می شود).

و جوب تعلم احکام شرعی مبتلابه دارد، و بین آنچه دلالت بر حرمت غیبت دارد. چون این دو بر مورد واحد صدق نمی‌کنند، پس سؤالی که غیبت بر آن منطبق می‌شود، مقدمه تعلم واجب است نه مصداق آن، و فرض این است که مکلف نمی‌تواند آن دو را با هم به جا بیاورد.

بنابراین، باید به مرجحات باب تزاحم رجوع کرد. این مرجحات اقتضا می‌کند دلیل تعلم (به دلیل اهمیت) بر حرمت غیبت مقدم باشد، چون عدم تعلم، اضمحلال دین را در پی دارد.

۳: منع غیبت‌شونده از انجام منکر

یکی دیگر از این موارد، وقتی است که [غیبت‌کننده] قصد داشته باشد غیبت‌شونده را از منکری که انجام می‌دهد بازدارد. شیخ^۱ در مکاسب برای جواز غیبت در این مورد دو وجه را ذکر کرده است:

وجه اول: غیبت در این موضع، احسان در حق غیبت‌شونده است.

وجه دوم: عام بودن ادله نهی از منکر.

عقیده من: در این دو وجه اشکال وجود دارد:

اشکال وجه اول: اخص از مدعی است، چون چه بسا غیبت‌شونده از منکر بازداشته نشود، و غیبت‌کننده این را بداند، و در این صورت دیگر غیبت از او احسان در حق او شمرده

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۵۳، (چاپ جدید)

نمی‌شود. علاوه بر آن، احسان زمانی مطلوب شارع است که از طریق امر حرامی صورت نگیرد، و مطلوبیت احسان مقید به ترک نکردن واجب و انجام ندادن حرام است.

ادعای اینکه: اگر غرض از ذکر عیب، احسان به غیبت‌شونده است، غیبت بر آن صدق نمی‌کند، زیرا در این صورت قصد عیب‌جویی در آن دیده نمی‌شود؛ رد می‌شود به اینکه: گفتیم که قصد عیب‌جویی در مفهوم غیبت لحاظ نشده است.

ادعای: کراهت نداشتن از بیان آن در صورتی که به این قصد/ احسان انجام شود؛ نیز مردود است.

اشکال وجه دوم: نهی از منکر واجب است، اما نه با انجام منکر؛ در غیر این صورت زنا با همسر مرد زناکننده برای بازداشتن آن مرد از این کار جایز بود. بلکه؛ اگر منکر از امور مهم مانند قتل نفس محترم و مانند آن باشد، و ممانعت از آن متوقف بر غیبت باشد، جایز است، چون با ادله عقلی و نقلی ثابت شد که به هر نحو ممکن باید از آن ممانعت شود.

۴: متوقف نمودن فساد و جرح شهود

مورد دیگر، جایی است که قصد متوقف کردن فساد غیبت‌شونده از مردم را داشته باشد؛ مثلاً فساد بدعت‌گذار.

عقیده من: مؤید جواز غیبت در این مورد: شرع، ضرورت حرمت دین و اینکه چیزی آن را ساقط نمی‌کند، ثابت کرده است. پس وقتی امر بین حفظ دین و هتک حرمت غیبت‌شونده و غیبت از او دایر شد، بی‌تردید اولی مقدم است. علاوه بر این، صحیح ابن

داود بن سرحان مؤید این مطلب است که از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ به نقل از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند: « هر گاه پس از من اهل ریب و بدعت را دیدید بیزاری خود را از آنها آشکار کنید، و بسیار به آنان دشنام دهید، و درباره آنان بد بگویید، و آنان را با برهان و دلیل خفه کنید که (توانند در دل مردم القاء شبهه کنند و) نتوانند به فساد در اسلام طمع کنند»^۱.

مورد دیگر جرح شهود است.

عقیده من: مؤید جواز غیبت در این مورد: حفظ اموال و آبرو و جان مردم بر آن متوقف است. علاوه بر آن، علمای ما درباره آن اجماع دارند؛ و هر که به کتاب قضاء مراجعه کند برای او روشن خواهد شد^۲. موردی که برای جواز اولی است، جرح روات است، چون حفظ شریعت حضرت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر آن متوقف است، و بنای اصحاب در هر دوره‌ای بر این بوده است. هرچند در این دوره غلبه با عدم صدق غیبت بر آن است زیرا [افراد]، شخصاً آن راویان را نمی‌شناسند^۳.

شهادت دادن علیه مردم به زنا و قتل، و گرفتن مال دیگران و مانند آن، نیز به دلیل نصوص فراوان که پیرامون شهادت وارد شده، جایز است. این روایات شامل امر به تحمل شهادت و ادای آن، و حرمت کتمان آن هستند. پرواضح است که به حسب غالب،

۱. «إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَأَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلَ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ وَبَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۶۷، ۲۱۵۳۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۷۵، ح ۴.

۲. نک «فقه الصادق، ج ۳۸، ص ۱۱۳ و بعد از آن.

۳. رجال، کشی، ص ۹۱.

شهادت علیه مردم به چیزی است که موجب فسقشان است؛ و این بر کسی پوشیده نیست.

اشکال: بی‌شک این امر پس از معتبر بودن عدالت در شهود است. چنانکه اگر شهادت به زنا یا قتل یا گرفتن اموال دیگری عدوانی یا مانند آن باشد، غیبت و حرام است؛ و این مستلزم عدم اعتماد به شهادت است. **پاسخ:** از نصوصی که متضمن قبول این شهادت است، جواز غیبت در این مورد به دست می‌آید.

۵. دفع ضرر از مقول فیه

مورد دیگر غیبت در جایی است که به منظور دفع ضرر از غیبت‌شونده باشد.

عقیده من: ضرری که با غیبت برطرف می‌شود، گاهی جزء چیزهایی است که دفع آن از غیر واجب است، مانند اینکه بخواهد کسی را بکشد یا آبرویش را ببرد؛ و گاهی دفع آن واجب نیست. غیبت در مورد اول جایز است. چون گفته شد که با توجه به شرع، مفسده آن با هیچ‌یک از مفسدات محرمات تراحم ندارد. اما در مورد دوم دلیلی برای جواز آن نیست.

ادعای اینکه: اگر غیبت‌شونده مطلع شود خواه ناخواه به غیبت رضایت می‌دهد - چنانچه استاد اعظم گفته‌اند^۱ - افاده نمی‌کند. چون موجب عدم صدق غیبت نیست. زیرا رضایت غیبت‌شونده به آن، از جهت کراهت نداشتن نسبت به ذکر او با آن عیب نیست، بلکه از این جهت است که به نظر او محذور کمتری دارد.

ادعای: عدم صدق غیبت به دلیل اینکه قصد عیب جویی وجود ندارد؛ به عدم ورود قصد عیب جویی در مفهوم غیبت که پیش از این گفتیم، رد می‌شود.

۶: ذکر اوصاف ظاهری

مورد دیگر، ذکر شخص با عیبی است که به مثابه صفت او است.

عقیده من: در جواز این مسأله اختلاف وجود ندارد، بلکه سیره علمای متقدم و متأخر بر جواز بوده است. علاوه بر آن، موارد ذیل نیز دلالت بر جواز دارند:

۱: خبر حسن از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «زینب عطاره که چشمش لوچ بود، نزد زنان پیامبر وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ آمَد...»^۱.

۲: خبر فضل بن عبدالملک: «از امام صادق وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ شنیدم که فرمود: محبوب‌ترین مردم نزد من - زنده یا مرده - چهار نفرند، و یکی از آنان احوال است»^۲.

۳: عدم صدق غیبت بر آن موضوعاً. چون غیبت عبارت است از اظهار آنچه خدا پنهان داشته است. بنابراین وقتی آنچه گفته می‌شود، امری پنهانی نباشد، به گفتن آن غیبت صدق نمی‌کند. لذا وجهی برای حرمت آن نیست. بله؛ در صورتی که آن را به قصد

۱. «جَاءَتْ زَيْنَبُ الْعَطَّارَةُ الْهُوَلَاءُ إِلَى نِسَاءِ النَّبِيِّ وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ...»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۸۱، ح ۲۲۵۲۴؛ روضه الکافی، ج ۸، ص ۱۵۳، ح ۱۴۳.
 ۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۴۳، ح ۳۳۴۳۳؛ رجال کشی، ص ۱۵۳.

عیب‌جویی ذکر کند، از این جهت حرام است نه از جهت اینکه غیبت است.

به طور کلی: با توجه به این مطالب روشن شد وقتی دو نفر از معصیت کسی مطلع شوند (شاهد آن باشند)، و یکی از آن دو درباره آن گناهکار حرف بزند؛ جایز است چون غیبت بر آن صدق نمی‌کند. همانطور که واضح است.

۷: رد ادعای نسب نادرست

مورد دیگر، غیبت در جایی است که کسی ادعای نسبی را دارد و او می‌خواهد آن را رد کند.

خلاصه کلام در این زمینه این است: کسی که مدعی نسبی است که از آن او نیست، و اثری از ارث و نگاه به زنان بر این نسبت مترتب است، برای طرف ادعا جایز است آن را رد کند، چنانکه در همه حقوق‌ها چنین است. اما در موردی که اثری بر آن مترتب نمی‌شود، غیبت برای رد این ادعا جایز نیست. هم‌چنین برای غیر طرف ادعا جایز نیست با غیبت آن را رد کند.

ادعای اینکه: مصلحت حفظ انساب من حیث هو، مهم‌تر از مفسده غیبت است؛ چنان است که گفته شد.

به طور کلی: از آنچه در این موارد گفتیم حکم عیب‌جویی در جایگاه باطل، در صورتی که دلالت بر عیب‌جویی گوینده آن داشته باشد، روشن شد. هم‌چنین سایر موارد استثنایی که ذکر کرده‌اند روشن شد و نیازی به بیان آنها نیست.

حرمت استماع غیبت

تذکر چهارم: شنیدن غیبت حرام است و هیچ اختلافی در این مسأله وجود ندارد. برای حرمت شنیدن غیبت به روایاتی استدلال شده است:

۱: احادیث نبوی: «گوش کننده به غیبت، از غیبت کنندگان است»،^۱ و «هرکس غیبت دیگران را بشنود و تغییری در او حاصل نشود مانند کسی است که غیبت کرده است».^۲

۲: دو حدیث از امام علی علیه السلام: اول: «شنونده غیبت یکی از غیبت کنندگان است»^۳، و دوم: آنچه در الاختصاص آمده است: «امام علی علیه السلام دید که شخصی در حضور فرزندش امام حسن علیه السلام از کسی غیبت می کند، و فرمود: فرزندم! گوش خود را از چنین کسی به دور دار؛ زیرا او به پلیدترین چیزهایی که در ظرف خود دارد، نگریسته و آنها را در ظرف تو خالی کرده است».^۴

۳: حدیث مناهی که متضمن نهی از غیبت و شنیدن آن است.^۵

۱. «السامع للغیبة احد المغتابین»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۳، ح ۱۰۴۶۳؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۶۶.

۲. «من سمع الغیبة و لم یغیر کان کمن اغتاب»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۳، ح ۱۰۴۶۴.

۳. «السامع للغیبة احد المغتابین»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۳، ح ۱۰۴۶۳؛ کشف الریبه، ص ۱۸.

۴. «نظر امیرالمؤمنین (ع) إلى رجل یتغتاب رجلاً عند ابنه الحسن (ع) قال: یا بُنی، تَرَهُ سَمِعَكَ عَنْ مِثْلِ هَذَا؛ فَإِنَّهُ نَظَرَ إِلَى أَحَبِّ مَا فِي وَعَائِهِ فَأَفْرَعَهُ فِي وَعَائِكَ»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۲، ح ۱۰۴۶۱؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۹، ح ۵۴.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۸۲، ح ۱۶۳۱۲؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۴۷، ح ۱۰.

۴: روایت کتاب الروضة، از امام صادق عليه السلام: «غیبت، کفر، و شنونده و خشنود از آن، مشرک است»^۱.

۵: حدیث رجم: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به واسطه زنا، مردی را سنگسار فرمود. یکی از حضار به رفیقش گفت: «این شخص در جایگاه خود کشته شد مثل سگ» پس از آن پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با آن دو نفر به مرداری عبور کردند. به آنان فرمود: «با دندان‌های خود از گوشت این مردار بکنید.» عرض کردند: یا رسول‌الله، از گوشت مردار بخوریم؟! فرمود: آنچه از برادرتان به شما رسید، گندش بیش از این است!»^۲.

اینها همه اخباری است که در این باب به دست ما رسیده است که شیخ^۳ ادعای فراوانی آنان را دارد.

عقیده من: این روایات قابل استدلال نیستند، چون سندشان ضعیف است.

ضعف حدیث نبوی و حدیث علوی اول و آخر؛ به دلیل ارسال.

ضعف حدیث علوی دوم؛ صاحب الاختصاص آن را به امام عليه السلام منسوب می‌داند، و ظاهر است که از نظر او خبر معتبر

۱. «الغیبة كفرٌ و المستمع لها و الراضی بها مشرک»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۳، ح ۱۰۴۶۲، از ابواب احکام العشرة.

۲. «أن رسول الله لما رجم الرجل في الزنا، قال رجل لصاحبه: هذا قُصص كما يقصص الكلب. فمرّ النبيّ معها بجيفة، فقال: انهشها منها. فقالا: يا رسول الله، نهش جيفة! فقال: ما أصبتما من أحيكما أنتن من هذه»؛ المستدرک، ج ۹، ص ۱۲۰، ح ۱۰۴۱۵؛ كشف الريبه، ص ۹.

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۳۵۹، چاپ جدید، آنجا که می‌گوید: (و روایات درباره حرمت این مسأله فراوان است).

است؛ با این حال ثبوت اعتبار از نظر او به معنای ثبوت آن نزد ما نیست، و چه بسا به چیزی استناد داده باشد که ما به آن تکیه نمی‌کنیم. تأمل کنید.

ضعف حدیث مناهی؛ به دلیل حضور شعیب بن واقد^۱.

ضعف حدیث رجم: ایراد بر آن: ظاهر این است که امر به دندان گرفتن مردار به دلیل غیبت نبوده است، چون بعد از آن که دانستند او چه کرده است، و بعد از آن که عیب دینی آن مرد با اجرای حد آشکار شد؛ ذکر او غیبت نیست.

ادعا: حدیث مناهی متضمن نهی از چند مورد است که آنها قطعاً حرام نیستند؛ بنابراین باید نهی در آن بر کراهت حمل شود.

پاسخ: وقتی عدم حرمت در آن ثابت شد، از ظهور نهی در حرمت دست برداشته می‌شود، و بقیه باقی می‌ماند، و ظهور نهی در آن پذیرفته می‌شود.

اما می‌توان گفت ضعف سند نصوص با شهرت جبران می‌شود. تأمل کنید.

در باب حرمت شنیدن غیبت به وجوه دیگری هم استدلال شده است:

۱: نصوصی که در رد غیبت وارد شده است^۲، و برخی مشایخ ما به آن استدلال کرده، و گفته‌اند: (آن نصوص دلالت بر حرمت استماع در صورت عدم رد دارد).

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۳۸: (اسم شعیب بن واقد در کتاب رجال نیامده است، و مجهول است).

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۹۲، ح ۱۶۳۳۴؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۶.

اشکال: وجوب رد غیر از حرمت استماع است. و این نصوص تنها بر اولی (وجوب رد) دلالت می‌کنند و به استماع نمی‌پردازند. به عبارت دیگر: این نصوص درباره ترتب عقاب بر عدم رد است، اما استماع غیر از عدم رد است.

۲: سخنی که محقق تقی شیرازی به آن استناد می‌کند، یعنی دلالت نصوص^۲ بر حرمت رضایت به وقوع حرام، و اینکه کسی که از کار قومی راضی باشد مانند کسی است که آن کار را با آنان انجام داده است. مفاد این نصوص دال بر حرمت شنیدن از سر رضایت است.

اشکال: این نصوص دلالت دارند کسی که راضی به غیبت است مانند کسی است که غیبت کرده، چه آن را بشنود چه نشنود. به عبارت دیگر: نسبت میان آنها عموم من وجه است. به همین دلیل صاحب المجمع می‌گوید: «جهت آنها با یکدیگر متفاوت است، بنابراین وجهی برای این استدلال وجود ندارد که حکم به موردی برای یکی از آنها برای دیگری هم ثابت باشد».

۳: استماع، کمک به غیبت است، و اعانه بر گناه حرام است، بنابراین استماع حرام است.

اشکال: پیش از این درباره عدم حرمت یاری بر گناه، و اینکه اخص از مدعی است سخن گفتیم. چون در صورتی که فرض شود شنیدن این شخص در تحقق غیبت تأثیر نداشته باشد، مثلاً

۱. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۱۸.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۳۸، ح ۲۱۱۸۰؛ بحار الانوار، ج ۴۵، ح ۲۹۵، ح ۱.

اینکه مستمع دیگری آنجا باشد؛ عدم حکم به حرمت لازم می‌آید.
 ۴: ادله حرمت غیبت، دلالت بر حرمت استماع دارد. چون غیبت تنها با شنیدن محقق می‌شود. به عبارت دیگر: غیبت با فعل دو شخص صورت می‌گیرد؛ متکلم و مستمع. متکلم با سخن گفتن و مستمع با گوش دادن به او و تحمل او. بنابراین آنچه بر حرمت غیبت دلالت می‌کند بر حرمت کار هر دو آنان دلالت می‌کند.

اشکال: غیبت تنها با فعل متکلم محقق می‌شود. نهایت امر این است که شنیدن شنونده و تحمل او موجب صدق غیبت بر فعل او می‌شود.

اگر اشکال شود ظاهر ادله حرمت صدور غیبت، با حرمت استماع ملازمت ندارند هرچند میان آنها تلازم خارجی وجود دارد؛ پاسخ این است که دلیل بر حرمت استماع انحصاراً نصوص سابق الذکر است در صورتی که سندشان صحیح باشد.

گاهی گفته شده: - همانطور که استاد اعظم می‌گوید^۱ - بر فرض صحت روایات پیشین، که در استماع غیبت به طور مطلق ظهور دارند، ناگزیر باید آنها را با روایات فراوانی که ظهور در جواز استماع غیبت به منظور ردّ غیبت از غیبت‌شونده دارند قید زد، و آن را به وجه شنیدن قهری (که بر خلاف ظاهر آنها است) تخصیص زد^۲. علاوه بر اینکه این، امری نادر است. بنابراین استماع غیبت در صورت عدم رد حرام است.

۱. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۵۸.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۶۱.

به این سخن اشکال وارد می‌شود که روایات و جوب رد، متعرض حکم استماع نشده‌اند، بلکه آنها دلالت بر وجوب رد دارند، و مقتضی اطلاق آنها، حتی در صورت حرمت استماع، وجوب رد است.

اگر بخواهی بگویی: وجوب رد مطلق نیست تا تحصیل مقدمات وجودی آن - که استماع یکی از آنها است - واجب باشد، بلکه وجوبش مشروط به شنیدن یا سماع قهری است، پس متعرض حکم شرط نشده است. بنابراین مقتضی اطلاق آن وجوب است حتی در صورتی که استماع حرام شده باشد.

پس از آن، اگر از این حرف دست برداریم، و بپذیریم که در صورت جواز شرط دلالت بر وجوب رد دارد؛ مختص به سماع قهری خواهد بود. در صورتی که نادر بودن آن پذیرفته شده باشد - با اینکه همان‌طور که روشن است، محل منع است - ممانعت از اختصاص ندارد، زیرا حمل مطلق بر فرد نادر قبیح است. اما اشکالی در ورود دلیل برای بیان حکم فرد نادر وجود ندارد.

عدم ملازمت جواز غیبت با جواز شنیدن آن

بحث: در اینکه آیا حرمت استماع فقط مربوط به مواردی است که غیبت حرام شده است؟ یا موارد جواز را دربرمی‌گیرد؟ یا بین علم شنونده به حلیت و جواز آن، و بین جهل او و عدم جواز آن تفصیل وجود دارد؟ وجوه و اقوالی است. و حقیقت سخن در این مورد، نیازمند بحث در چند موضع است:

موضع اول: اینکه آیا جواز غیبت واقعاً با جواز استماع ملازمت



دارد؟

موضع دوم: اینکه آیا اگر برای شنونده احراز نشد که او جایز الغیبه است، به نحوی که استماع آن جایز باشد، آیا استماع برای او جایز است؟

موضع سوم: اینکه آیا وقتی احراز شد که غیبت او جایز نیست، اما احتمال داد یا علم پیدا کرد که غیبت‌کننده به جواز غیبت عقیده دارد، شنیدن برای او جایز است؟

پاسخ موضع اول: جواز غیبت به چند شکل متصور است:

شکل اول: از نظر شرعی، به عیبی که در غیبت‌شونده وجود دارد و ذکر شده است، غیبت صدق نمی‌کند. مثلاً وقتی که متجاهر باشد، یا آن حرف از اوصاف ظاهری باشد. در این مورد استماع جایز است زیرا شنیدن آن، شنیدن غیبت نیست.

شکل دوم: غیبت برای غیبت‌کننده جایز باشد، اما ملازمه‌ای عرفی میان جواز آن برای او و جواز استماع ارائه شود. مثلاً در دادخواهی مظلوم که اهل عرف جواز دادخواهی او را - ولو نزد کسی که با شنیدن ظلم، امید رفع ظلم از او نمی‌رود - می‌فهمند. در این مورد نیز استماع جایز است.

شکل سوم: غیبت به علتی جایز باشد که خود آن علت جواز استماع را اقتضا کند. مثلاً غیبت در مورد استفتا باشد. در این مورد نیز استماع جایز است.

شکل چهارم: غیبت به دلیل یکی از موانع تکلیف جایز باشد. مثلاً کودک است یا مجنون یا مجبور است. در این مورد شنیدن جایز نیست. به این دلیل که نصوص حرمت استماع مطلقاً و غیبت را شامل می‌شوند.

در مواردی که سامع یا مستمع یکی از (مغتایین) نباشند، نیز مسأله روشن است.

در مواردی که سامع یا مستمع یکی از (مغتایین) باشند؛ اگر (مغتایین) را صیغه جمع بدانیم، دلالت دارد که سامع با غیبت‌کنندگان در حکم مشترک است، و گویی شنونده، خود متکلم غیبت است. بنابراین اگر تکلم به آن جایز نباشد، شنیدنش هم جایز نیست. اگر (مغتایین) را صیغه مثنی بدانیم، گفته شده است که دلالت دارد حکم سامع غیبت به مثابه متکلم آن است، بنابراین اگر تکلم به آن جایز باشد، شنیدنش جایز است.

این سخن نادرست است. بلکه به این شکل، ظاهر چنین است که قصد بیان مشارکت سامع با متکلم در حکم را دارد، از جهت اینکه غیبت با فعل آن دو شکل می‌گیرد؛ این با تکلم و آن با گوش دادن؛ لذا هر دو همان‌طور که در تشکیل غیبت مشارکت دارند در حکم هم مشارکت دارند. به این ترتیب از این نظر که هر یک از آن دو در این صورت مکلف به ترک کاری هستند که انجام داده و برایشان حرام بوده، نه از نظر آنچه با فعل آن دو با هم شکل گرفته است؛ حکمی مختص به خود دارند. پس جوازش برای یکی از آن دو مستلزم جواز آن برای دیگری نیست. پس استماع در این مورد حرام، و رد واجب است.

پاسخ موضع دوم: اگر شک کرد چیزی که می‌گوید غیبت است یا نه؟ مثلاً احتمال بدهد او متجاهر به فسق است، استماع از اصل برای او جایز است؛ و این مورد، به دلیل شک در صدق موضوع، موردی که به عمومیت ادله حرمت استماع تمسک شود، نیست. چنانچه به دلیل مطالبی که در مستثنیات گفته شد که این

اصل، مثبت است، نمی‌توان صدقش را از طریق اصل احراز کرد. در صورتی که صدق بر آن احراز شود، لکن در عارض شدن یکی از مسوغات دیگر شک کند:

اگر یک اصل موضوعی وجود داشت که به عدم آن حکم داده شده، به واسطه آن وارد در مطلقات می‌شود و در نتیجه استماع حرام است. در غیر این صورت مرجع اصالت برائت است. **به طور کلی:** از مطالبی که گفتیم حکم موضع سوم روشن می‌شود: عدم جواز استماع.

عقیده من: در هیچ یک از این مواضع نهی واجب نیست:

در اول و دوم: به دلیل اینکه صدور فعل منکر نیست.

پاسخ موضع سوم: به دلیل اینکه احتمال دارد منکر نباشد. لذا فعل گوینده حمل بر صحت می‌شود. تمسک به ادله نهی از منکر به دلیل اثبات وجوب ممانعت، تمسک به عام در شبهه مصداقیه آن است، و این به اتفاق نظر جایز نیست.

شهید از عده‌ای نقل می‌کند: «اگر کسی بشنود که از دیگری غیبت می‌شود و احتمال بدهد که غیبت او جایز است، بر او نیست که او را از آن حرف نهی کند، به دلیل اینکه امکان دارد او مستحق آن باشد، پس فعل مسلمان تا وقتی که فساد آن دانسته نشود حمل بر صحت می‌شود!»^۱ و بر آن ایراد وارد کرده است^۲: «مقتضی عموم ادله و ترک استفصال در آنها - یعنی دلیل اراده عموم به جهت پرهیز از فریب دادن به واسطه جهل - وجوب رد و عدم

۱. کشف الریبه، ص ۳۶.

۲. رسائل الشهدید، ص ۳۰۲ و ۳۰۳، (چاپ جدید)

جواز استماع است، به این دلیل که اگر چنین شود، با کسی که می‌داند سامع در خصوص مقول عنه حق ندارد، مماشات کرده است، چون احتمال دارد گوینده چیزی بداند که برای حرفش به او مجوز داده است؛ و این خراب کردن قاعده نهی از غیبت است».

شیخ در پاسخ این سخن گفته است: ^۱ «در کلام شهید میان عدم استماع و رد غیبت و میان نهی از غیبت خلط شده است، و لزوم نهی را از گوینده نفی کرده است نه اولی را تا ردی بر آنچه ذکر شده باشد؛ از آنجا که نسبت میان حرمت استماع و وجوب نهی از آن عموم من وجه است:

چون گاهی نهی واجب می‌شود و استماع حرام نیست، مثلاً جایی که یکی از مسوغات وجود داشته باشد، اما غیبت‌کننده قائل به عدم آن باشد؛ و گاهی استماع حرام و رد واجب است، و نهی از آن واجب نیست، مانند وقتی که فعل برای غیبت‌کننده جایز باشد، مثلاً کودک است؛ و گاهی با هم جمع می‌شوند.

بنابراین وقتی شک کرد که مقول عنه استحقاق غیبت را دارد، استماع آن جایز نیست، چون سامع یکی از غیبت‌کنندگان است، و همانطور که غیبت برای غیبت‌کننده حرام است، مگر زمانی که بداند متجاهر است - و تجاهر مسوغ است - استماع بر سامع نیز حرام است، مگر اینکه بداند متجاهر است. اما نهی قائل به دلیل احتمال وجود مسوغ واجب نیست»^۲.

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۱۸۰، چاپ جدید، آنجا که می‌گوید: «در آن دلالتی بر جواز استماع وجود ندارد، بلکه دلالت بر عدم وجوب نهی می‌کند... الخ».

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۶۰.

عقیده من: از اخبار مستفیض و جوب رد بر غیبت روشن می‌شود. شیخ می‌گوید: «رد غیر از نهی از آن است».

اشکال محقق ایروانی به این حرف^۱: ظاهر چنین است که این عین آن است زیرا رد عبارت است از ممانعت و برطرف کردن؛ و ظاهر اخبار رد قول است نه رد معنای قول و باطل نمودن آن.

عقیده من: اظهر، سخن شیخ است. زیرا علاوه بر اینکه از عنوان رد غیبت چنین چیزی برمی‌آید، برخی نصوص نیز مؤید آن هستند. در این نصوص از آن به یاری کردن غیبت‌شونده، و از عدم رد به درماندگی تعبیر شده است. روشن است که نهی از غیبت نه یاری کردن او است، و نه عدم رد او درماندگی برای او. چنانچه بر کسی پوشیده نیست و مبتنی بر آن است.

شیخ می‌گوید^۲: «در صورتی که غیب دنیایی باشد، یاری کردن او است».

تعلیق محقق تقی شیرازی بر این سخن^۳: منظور از رد، تکذیب غیبت‌کننده است اگر امکان‌پذیر باشد. هم‌چنین اینکه، انتساب [فرد] به آن، با تکیه بر عدم وقوع آنچه گفته می‌شود، و اینکه فعل مسلمان حمل بر صحت می‌گردد؛ مخالف با واقعیت است، و می‌گوید موارد ذیل به این امر اشاره دارد:

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۶۲، (چاپ جدید) آنجا که می‌گوید: «و ظاهر این است که رد غیر از نهی از غیبت است... الخ».

۲. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۳۷.

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۳۶۳، (چاپ جدید).

۴. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۱.

۱. آیه شریفه: «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ؛ آیا سزاوار این نبود که چون (از منافقان) چنین بهتان و دروغ‌ها شنیدید مردان و زنان مؤمن حسن ظنشان درباره یکدیگر بیشتر شده و گویند: این دروغی است آشکار؟»^۱.

۲. آیه شریفه: «فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ؛ پس حالی که شاهد نیاوردند البته نزد خدا مردمی دروغ‌زنند»^۲.

۳. آیه شریفه: «وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ؛ چرا به محض شنیدن این سخن نگفتید که هرگز ما را تکلم به این روا نیست، پاک خدایا، این بهتانی بزرگ است؟»^۳.

سپس می‌گوید: «آنچه در قرآن آمده است به تصدیق وقوع فعل برمی‌گردد، که حرام است. بله؛ اشکالی ندارد که قید خوردن به عدم امکان تکذیب از آن اراده شده باشد»^۴.

حرمت دورویه حرف زدن

۱. نور (۲۴): ۱۲.

۲. نور (۲۴): ۱۳.

۳. نور (۲۴): ۱۶.

۴. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۱.

عقیده من: جماعتی - از جمله شیخ^۱ - تصریح کرده‌اند که اگر غیبت‌کننده از کسانی است که در حضور غیبت‌شونده مدح او را می‌گوید، عقابش مضاعف است.

اشکال: بحثی در دلالت نصوص بر این که دورویه زبان‌ها مستحق دو عقاب‌اند نیست. اما ظاهر این است که یکی از عقاب‌ها از جهتی که شیخ گفته، و استاد^۲ آن را نیکو دانسته، نیست: یعنی مدح در حضور وی که فی نفسه مباح است، با این ادعا که اگر مسبوق به ذم باشد یا به آن ملحق شود، از گناهان بزرگ است و موجب می‌شود انسان دورویه زبان و منافق باشد؛

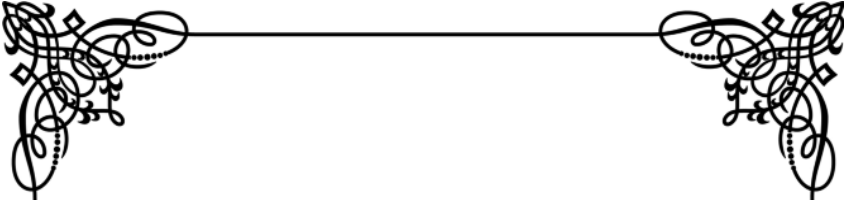
زیرا مجرد ذکر صفات حسنه در زمان حضور، و ذکر صفات بد هنگام غیبت، یا ذکر اعمال حسنه در حضور و ذکر اعمال قبیح در غیاب او موجب صدق عنوان دورویه زبان بر او نمی‌شود، تا نیاز به این توجیه داشته بشد. بلکه صدق این عنوان از جهت مدح شخص در حضور او (به اینکه صفت نیکو یا کار نیکویی را به او نسبت دهد) صادق می‌شود، و آنگاه در غیاب شخص او را به ضد آنها مذمت می‌کند. یا اینکه از او در حضورش به گونه‌ای تعریف می‌کند که به نظر می‌رسد صفت ذمیمه‌ای در او وجود ندارد.

بنابراین، از آنجا که زبان مدح در زمان حضور، غالباً زبان دروغ است، امکان‌پذیر نبودن صدق آن در دو زبان بعید می‌نماید. بنابراین یکی از عقاب‌ها برای کذب و دیگری برای غیبت است. تدبیر نمایید؛ چرا که لازمه آن، عدم صدق این عنوان بر کسی است

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۳۶۳، (چاپ جدید).

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.

که از شخصی هنگام حضور او با صفتی که دارد تعریف کرده است و در غیاب او، با مخالف آن صفت مذمتش کرده است. این، چنان است که می‌بینید.



فصل سوم:

دروغ



حکم دروغ

دروغ، به ضرورت عقول و ادیان حرام است، و ادله اربعه بر آن دلالت می‌کند.

کتاب و سنت: بسیاری از آیات و روایات بر حرمت دروغ دلالت دارند و برخی از آنها را برخواهیم شمرد.

اجماع: ظاهر این است که حرمت دروغ از ضروریات تمام ادیان هم‌چنین اسلام است، و همه علما بر آن اتفاق نظر دارند.^۱

عقل: عقل در تشخیص قبح آن مستقل است، زیرا دروغ کلید شرور و رأس فجور است.

دروغ گناه کبیره

اصحاب در دو مورد بحث کرده‌اند:

مورد اول: آیا دروغ جزء گناهان کبیره است؟

عقیده من: در بحث غیبت^۲ درباره ضابطه اینکه گناهی صغیره یا کبیره باشد - بر فرض صحت تقسیم گناهان به کبیره و صغیره - سخن گفتیم. که به طریق منع خلو به یکی از امور ذیل

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۱۱، چاپ جدید؛ مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۸۵.

۲. نک: فقه الصادق، ج ۲۱، ص ۱۳۰.

صورت می‌گیرد:

یک: ورود نص بر این که جزء گناهان کبیره است.
 دو: در کتاب و سنت نسبت به آن وعید/نذیر شده باشد.
 سه: آثار گناهان کبیره بر آن مترتب باشد.
 چهار: آن را از گناهی که ثابت شده جزء گناهان کبیره است،
 بزرگ‌تر قرار دهند.
 وجوهی که در احتمال کبیره بودن دروغ وجود دارد سه تا
 است:

وجه اول: سخن شیخ در ادامه سخنان فاضلین^۱، و شهید ثانی^۲
 که دروغ را جزء گناهان کبیره دانسته‌اند، مطلقاً.
وجه دوم: مطلقاً جزء گناهان کبیره نیست، بلکه بخش خاصی
 از آن جزء کبیره‌اند، و آن دروغ بستن به خدا و حجت‌های او،
 دروغ در قتل نفس محترمه و مانند آن است.
وجه سوم: مطلقاً جز گناهان کبیره نیست.
 شیخ برای نظر خود، به تعدادی از نصوص و قرآن استدلال
 کرده است، و برخی نصوص دیگر را در تأیید آن ذکر کرده است.

روایات

روایاتی که از آنها استفاده شده و دروغ را مطلقاً جز گناهان
 کبیره برشمرده‌اند، متعدد است. مانند:

۱: روایت العیون به سند از فضل بن شاذان که امام علی^{علیه السلام} دروغ را

۱. قواعد، ج ۲، ص ۲۳۶، آنجا که می‌گوید: «گناه کبیره آن است که خدا درباره آن
 وعده جهنم داده است»؛ و مانند این سخن در التحریر، ج ۲، ص ۲۰۸ آمده است.
 ۲. الروضة البهیة، ج ۳، ص ۱۲۹.

جزء گناهان کبیره عنوان کرده است^۱، و خبر اعمش نیز چنین است^۲.

ایراد استاد اعظم بر آن: این دو روایت سندشان ضعیف است، و در دلیل ضعف خبر العیون گفته شده است که صدوق تا فضل اسانیدی دارد که همگی مجهول هستند:

در طریق اول: عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری^۳، و علی بن قتیبه نیشابوری قرار دارند، که هر دو مجهول هستند^۴.
در طریق دیگری: حاکم ابومحمد جعفر بن نعیم قرار دارد، که مجهول است^۵.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۲۹، ح ۲۰۶۶۰؛ عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۲۵.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۳۱، ح ۲۰۶۶۳؛ بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۹، ح ۱۱.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۴۲، آنجا که می‌گوید: «نظر من این است که کلام صدوق دلالت بر توثیق عبدالواحد نمی‌کند... زیرا این مرد مجهول الحال است و الله العالم... الخ».

۴. نک: معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۱۷۱ و ۱۷۲، ش ۸۴۷۵؛ آنجا بعد از نقل اقوال رجالین می‌گوید: «به نظر من در اینکه علی بن محمد قتیبی معتبر دانسته شود یا نه اختلاف است. عده‌ای او را معتبر می‌دانند، و در استدلال به آن وجوهی را ذکر کرده‌اند. سپس به آن پاسخ داده و می‌گوید: مدارکی که می‌گوید علی بن محمد بن قتیبه غیر موثق است و ممدوح نیست - مدحی که قابل اعتنا باشد - صحیح هستند، والله العالم».

در کتاب ضعفاء العقیلبی، ج ۳، ص ۲۴۹، ش ۱۲۴۷ آمده است: «علی بن قتیبه الرفاعی بصری درباره ثقات به بواطیل و آنچه اصلی ندارد، سخن می‌گوید».

۵. مستدرکات علم رجال الحدیث، شیخ علی نمازی شاهرودی، ج ۲، ص ۲۲۹، ش ۲۸۸۴، آنجا که می‌گوید: «ابومحمد از جعفر بن نعیم بن شاذان نیشابوری حاکم - رضی الله عنه - نام نبرده است، و او یکی از مشایخ صدوق است. از او در العلل، ج ۱، باب ۵۶، از او از عمویش ابوعبدالله محمد بن شاذان از فضل بن شاذان روایت شده است. از او در العیون، ج ۱، باب ۲۱، ص ۲۲۵؛ و ج ۲، باب ۳۰، ص ۱۷ و ۱۸؛ و ج ۲، باب ۳۵، ص ۲۲۷؛ ج ۲، باب ۴۴، ص ۱۸۴؛ ج ۲، باب ۴۷، ص ۲۱۶ و ۲۱۷، و ج ۲، باب ۵۸، ص ۲۳۵؛ و در کمال الدین، ج ۱، باب ۲۲، نیز زیاد روایت شده است».

در طریق سومی: حمزه بن محمد علوی قرار دارد، که او نیز مجهول است.^۱

اشکال: عبدالواحد - اگرچه درباره او اقوالی نقل شده - اظهار این است که ثقة است. چنانچه در محکی التحریر^۲، المسالك^۳، و الحاوی^۴ این قول پذیرفته شده است. بلکه صدوق گفته است: (حدیث عبدالواحد اصح است)^۵. به این ترتیب دست کم او حسن است، زیرا علامه در محکی التحریر خبری را که عبدالواحد روایت کرده، صحیح توصیف کرده است، و او جزء مشایخی است که صدوق بدون واسطه از آنان مکرر و مترضیا روایت نقل می کند، بلکه از مشایخ او است.

ابن قتیبه: اگر ثقة نباشد، نباید در اینکه او حسن است تردید داشت، زیرا کشی در موارد بسیاری از کتاب رجال خود به نقل او تکیه کرده است، و علامه^۶ و ابن داود^۷ او را از جمله معتمدین شمرده اند، و علامه حدیث او را صحیح دانسته است^۸، و شیخ کاظمی و فاضل جزائری هم او را ثقة دانسته اند. بنابراین سخن شیخ^۹ که خبر العیون هم طراز صحیح است، درست است.

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۸۹.
۲. مدارک الاحکام، ج ۶، ح ۸۴.
۳. مسالك الافهام، ج ۲، ص ۲۳.
۴. از او در طرائف المقال، ج ۲، ص ۶۶۰، حکایت کرده است.
۵. عیون الاخبار، ج ۲، ص ۱۲۷.
۶. رجال علامه، ص ۶۷.
۷. رجال ابن داود، ص ۲۵۰، ش ۶۴.
۸. رجال علامه، ص ۶۷.
۹. مکاسب، ج ۲، ص ۱۱. (چاپ جدید)

۲: روایت موثق عثمان بن عیسی از امام باقر ع: «خداوند تعالی برای بدی قفل‌هایی قرار داده است و کلید آن قفل‌ها را در شراب و دروغ قرار داده است، و دروغ از شراب بدتر است»^۱.

این اشکال بر روایت که: سندش به دلیل حضور عثمان ضعیف است^۲؛ وارد نیست، چون اگر او ثقة نباشد، دست‌کم حدیث او موثق است، همان‌طور که به متأخران نسبت می‌دهند، این مسأله میان ایشان معروف است.

ایراد بر استدلال: نمی‌توان التزام به اطلاق این خبر داشت، زیرا پرواضح است که از نظر متشرعان وقتی امر میان شرب خمر و دروغ دایر شود، اگر چه به این باشد که بگوید: (قبل از آن شرب خمر کردم)، و کسی را به یکی از آن دو مجبور کنند، دومی / دروغ را انتخاب می‌کند، و کسی تصور نمی‌کند شخصی شراب‌خواری را بر دروغ برگزیند. این امر نشان می‌دهد دروغ، به شکل مطلق خود، بدتر از شراب نیست. لذا متعین آن است که با اراده بخش خاصی از آن، یعنی دروغ بستن به خدا و پیامبر ص و ائمه ع - که کفر را در پی دارد - به تأویل برده می‌شود، و حلال دانستن اشربه حرام یکی از ثمرات این دروغ است. از این رو مخالفان با اینها یا غیر اینها آن را حلال دانستند.

با این حال می‌توان گفت: - چنان که گفته شده - شر دوم

۱. «إن الله تعالى جعل للشِّرِّ أفعالاً و جعلَ مَفَاتِيحَ تلك الأفعالِ الشراب، و الكذبَ شرّاً من الشراب»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۴۴، ح ۱۶۲۰۶؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۳.

۲. درباره عثمان نک: مبحث غیبت متجاهر به فسق؛ مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۳۸؛ معجم رجال‌الحدیث، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

صفت مشبهه است نه افعال التفضیل، و (من) تعلیلیه است، پس معنی آن عبارت است از اینکه دروغ هم شر است و شراب منشأ آن است.

۳: حدیث نبوی: «شما را آگاه نمایم به بزرگ‌ترین گناهان کبیره؟ و آنها عبارت‌اند از شرک به خداوند تبارک و تعالی و بدرفتاری با پدر و مادر و گرفتار عاق آنان شدن، و گفتن سخن زور، یعنی دروغ»^۱.

اشکال: علاوه بر ضعف سند، رد می‌شود به اینکه نزد متشرعان ضروری است که دروغ، به شکل مطلق خود، بزرگ‌تر از گناهان کبیره‌ای مانند زنا و لواط و مانند این دو نباشد. پس ضرورتاً بخش خاصی از آن اراده می‌شود، ضمن اینکه تفسیر قول زور به دروغ، چه بسا از سوی راوی باشد.

۴: حدیث مرسل نبوی: «مؤمن وقتی که بدون عذر دروغ می‌گوید، هفتاد هزار ملک او را لعنت می‌کند، و از قلب او بوی متعفن بیرون می‌آید که به عرش می‌رسد، و خداوند عالم در نامه اعمال او هفتاد زنا که ساده‌ترین آن زنا با مادر است، می‌نویسد»^۲.

اشکال: علاوه بر ضعف سند، همانند ایراد روایت قبل بر آن

۱. «الا اخبركم باکبر الكبائر، الاشراک بالله و عقوق الوالدین و قول الزور ای الکذب»؛ المحججه البيضاء، ج ۵، ص ۲۴۲؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۶۴؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۱۶، ح ۲۱۷۱۴.

۲. «المومن اذا کذب بغير عذر لعنه سبعون الف ملک، و خرج من قلبه نتن حتی یبلغ العرش، و کتب الله علیه بتلك الکذبة سبعین زنيةً هونها کمن یزنی مع امه»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۸۶، ح ۱۰۲۹۱؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۲۶۳، ح ۴۸.

وارد است. زیرا شکی نیست که جماع حرام از دروغ شدیدتر است. و اگر شدیدتر از زنا نباشد، درباره زنا با محرم و بلکه هفتاد تا از آن چگونه خواهد بود؟!

قرآن

به آیه شریفه ذیل استدلال شده است:

«إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ؛ دروغ را آن کسانی به خدا می‌بندند که ایمان به آیات خدا ندارند»؛
با این ادعا که: این آیه دروغگو را غیر مؤمن به آیات خداوند، یعنی کافر به آنها قرار داده است.

اشکال: ظاهر از آیه شریفه به قرینه آیات پیشین خود یعنی:

«وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ و ما هرگاه آیتی را (از راه مصلحت) نسخ کرده و به جای آن آیتی دیگر آوریم - در صورتی که خدا بهتر داند تا چه چیز (به صلاح خلق) نازل کند - (کافران اعتراض بر نسخ آیه کرده و) می‌گویند تو (بر خدا) همیشه افترا می‌بندی. (چنین نیست) بلکه اکثر اینها نمی‌دانند (که این نزول آسمانی است)»^۲،

و: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ البته آنان که به آیات خدا ایمان نمی‌آورند (پس از اتمام

۱. نحل (۱۶): ۱۰۵.

۲. نحل (۱۶): ۱۰۱.

حجت کامل) خدا هرگز هدایتشان نخواهد کرد و آنها را عذابی دردناک خواهد رسید»؛

این است که کسانی که درباره آنچه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ادعا می‌کرد از سوی خدا آورده است، به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دروغ می‌بستند، آنان دروغگو هستند نه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و حصر در اینجا حصر اضافی است.

بنابراین، منظور از دروغگویان، یهودیان و مشرکانی هستند که به ایشان دروغ بستند، نه مؤمنین به خدا و رسالت او که به دلیل بی‌ایمانی دروغ گفته‌اند، نه اینکه دروغ موجب شده است تا آنان از ایمان خارج شوند؛ بنابراین بر مطلوب دلالت نمی‌کند.

عقیده من: آنگاه او (رحمه الله) در تأیید سخن خود که دروغ جزء گناهان کبیره است دو خبر را ذکر می‌کند:

اول: روایتی از امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَام که فرمود: «تمام ناپاکی‌ها در خانه‌ای است و کلید آن دروغ و دروغگوئی است»^۲.
با این ادعا که کلید همه ناپاکی‌ها کبیره است.

اشکال: منظور از تشبیه به کلید، تشبیه در سببیت و علیت نیست، زیرا روشن است که مشبه و مشبه به کامل نیست، و تشبیه در شرطیت نیز صورت نگرفته، چون [تشبیه] در مشبه وجود ندارد. به این دلیل که دروغ شرطی برای سایر گناهان نیست. در غیر این صورت از عدم دروغ، عدم معاصی لازم می‌آمد. بلکه

۱. نحل (۱۶): ۱۰۴.

۲. «حَطَّتِ الْخَبَائِثُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الْكَذِبُ»؛ المستدرک، ج ۹، ص ۸۵، ح ۱۰۲۸۷؛ بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲۶۳.

منظور، تشبیه در اشراف به درافتادن در محرمات است، زیرا دروغ در انسان جرأت انتخاب ناپاکی‌ها را به وجود می‌آورد، و این لازمه‌اش معصیت بودن آن نیست چه رسد به اینکه از کبایر باشد. لذا شیخ^۱ پذیرفته است که ارتکاب شبهات موجب اشراف بر درافتادن در محرمات می‌گردد؛ و با این حال جواز آن و تبدیل نشدن آن به حرام را پذیرفته است.

دوم: روایت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وصیت خود به ابوذر: «ای ابوذر! وای از عذاب آن کسی که با دروغ سر هم کردن می‌خواهد مردم را بخنداند. وای بر او. وای بر او. وای بر او»^۲.

با این ادعا که: دروغ‌های خنده‌آور که به منظور خندانند گفته می‌شود غالباً موجب وقوع در مفسده نمی‌شود.

اشکال: سخن او، اگر چه درست است، و وعیدی که درباره آن گفته شده موجب می‌شود جزء گناهان کبیره باشد، به دلیل تعدادی از روایانش که ضعیف‌السند هستند قابل اعتماد نیست.

برای قول دوم به برخی از نصوص استناد شده است، مانند:

۱: خبر ابوخیجه، از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام: «دروغ بستن بر خداوند و

پیغمبرش صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از گناهان کبیره است»^۳.

با این ادعا که روشن است این خبر از جهت اینکه در مقام

۱. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. «يَا أَبَا ذَرٍّ وَيْلَ لِّذِي يُحَدِّثُ فَيَكْذِبُ لِيُضْحِكَ بِهِ الْقَوْمَ وَيْلَ لَهُ وَيْلَ لَهُ وَيْلَ لَهُ»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۲۵۱، ح ۱۶۲۲۸؛ بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۲۳۵.

۳. «الْكَذْبُ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْكِبَائِرِ»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۲۴۸، ح ۱۶۲۲۱؛ المستدرک، ج ۱۱، ص ۳۵۶، ح ۱۳۲۴۷.

تعیین این مطلب وارد شده که دروغ با این وصف خاص را در شمار گناهان کبیره قرار دهد.

اشکال: علاوه بر ضعف سند، همانطور که در *مرآة العقول* است^۱، اینکه در مقام تعیین باشد، معلوم نیست. اما اگر بپذیریم که در این مقام است، گریزی از قید زدن مطلقات به آن نیست. ادعای شیخ^۲ که می‌گوید: آن را بر بخش خاصی از گناهان کبیره شدید و عظیم حمل کرده است، از تقیید مطلقات به آن اولی است، همان‌طور که می‌بینید.

عقیده من: با توجه به آنچه گفتیم، آنچه در استدلال به روایت مرسل شیخ صدوق از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «هر کس عمداً بر من دروغ بندد، پس جایگاه نشستن خود را در آتش جهنم قرار دهد»^۳، و نیز ضعف سند آن روشن می‌شود.

۲: مرسل سیف بن عمیره از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام: «پدرم علی بن الحسین عَلَيْهِ السَّلَام به فرزندانش می‌فرمود: از دروغ گفتن بپرهیزید، چه بزرگ و چه کوچک، شوخی و یا جدی باشد، زیرا شخص وقتی که در چیز کوچک دروغ بگوید به بزرگش نیز جرأت پیدا می‌کند»^۴؛ که از این خبر چنین به دست می‌آید دروغ به اعتبار

۱. *مرآة العقول*، ج ۲، ص ۳۲۵.

۲. مکاسب، ج ۲، ص ۱۳. (چاپ جدید).

۳. «مَنْ قَالَ عَلِيًّا مَا لَمْ أَقُلْ فَلَيْتَبَوَّأَ مَعْدَهُ مِنَ النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۴۹، ح

۱۶۲۲۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۹، ح ۴۹۴۲.

۴. «قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع) يَقُولُ لَوْلَدِهِ اتَّقُوا الْكُذْبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَالْكَبِيرَ فِي كُلِّ جَدٍّ وَهَزَلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَيَّ الْكَبِيرِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۰، ح

۱۶۲۲۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۲.

مفاسدی که بر آن مترتب می‌گردد، بزرگ می‌شود.

اشکال: علاوه بر ضعف سند به دلیل ارسال، این خبر دلالت دارد که دروغ به لحاظ مفاسدی که بر آن مترتب است، کوچک و بزرگ دارد. اما این مسأله با اینکه هر دو جزء گناهان کبیره باشند (با معنایی که در این بحث از آن سخن می‌گوییم) منافاتی ندارد. نهایت امر آن است که برخی افراد آن بزرگ‌تر از بقیه است. **عقیده من:** برای قول آخر، به برخی نصوص استدلال شده است:

الف: روایت حسن بن حجاج به عنوان روایت صحیح، از امام صادق علیه السلام: «عبدالرحمن بن حجاج از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: کسی که در موردی دروغ بگوید کذاب است؟ حضرت می‌فرمایند: نه، هیچ‌کس نیست که دچار این لغزش نشده باشد، مراد از کذاب کسی است که دروغ‌گویی در طبیعت و سرشت او ریشه کرده است»^۱.

با این ادعا که روایت دلالت می‌کند دروغ جزء لغزش‌هایی است که از هر کسی صادر می‌شود نه جزء گناهان کبیره.

اشکال: خبر متضمن بیان دو مسأله است:

اول: کذاب بر کسی که اتفاقاً دروغ می‌گوید صدق نمی‌کند، بلکه بر کسی صدق می‌کند که دروغ عادت او شده است، و این فی نفسه نیز روشن است.

۱. «الكذاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال لا ما من احد الا ان يكون ذلك منه و لكن المطبوع على الكذب»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۲۴۵، ح ۱۶۲۱۲؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۱۲.

دوم: هیچ کسی نیست مگر اینکه به این معصیت گرفتار شده است، و چیزی از این دو مطلب دلالت نمی‌کند که دروغ جزء گناهان کبیره نیست و جزء لغزش‌ها است.

۳: خبر حارث از امام علی علیه السلام: «دروغگویی انسان را به سوی زشتی می‌کشاند و زشتی و فجور، فرد را به آتش دوزخ وارد می‌کند»^۱.

با این ادعا که در آن اذعان شده است مجرد دروغ، فجور یا گناه کبیره نیست.

اشکال: علاوه بر ضعف سند، خبر دلالت دارد دروغ معصیت نیست. بنابراین باید آن را به تأویل برد.

۴: صحیح عبدالعظیم بن عبدالله حسنی که برای بیان تعداد گناهان کبیره بیان شده است و متعرض دروغ نشده است^۲.

اشکال: مسوق بیان کبایری است که کبیره بودن آنها در قرآن ثابت شده است، همان‌طور که قول سائل به آن اشاره می‌کند: «می‌خواهم کبایر کتاب خدا را بشناسم». مضاف بر آن، اطلاق مفهوم این خبر به آنچه گذشت و آنچه دال بر جزء کبایر بودن دروغ است، قید می‌خورد، و اختلاف اخبار درباره تعداد گناهان کبیره مؤید آن است؛ که در برخی از روایات تعداد کبایر هفت تا، در برخی دیگر پنج تا و در برخی از آنها^۳ کبیره عنوان شده است.

نتیجه: اظهر این است که دروغ جزء گناهان کبیره است، مطلقاً.

۱. «ان الكذب يهدى الى الفجور، و الفجور يهدى الى النار»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص

۲۵۰، ح ۱۶۲۲۷؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۲۵۹، ح ۲۴.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۱۸، ح ۲۰۶۲۹؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۲۴.

وعده و حکم آن

عقیده من: بیش از یک نفر تصریح کرده‌اند که وعده دادن به نیت وفا نکردن، دروغ حقیقی نیست، و اطلاق دروغ به آن در خبر حارث اعور به دلیل این است که از حیث حرمت در حکم دروغ است.

منشاء آن طبق سخن شیخ اعظم^۱، این است که وعده یکی از انواع خبر نیست، بلکه از اقسام انشاء است، و این سخن صریح محقق مجلسی در *مرآة العقول* است^۲. اما ظاهر کلام محققان از اصحاب ما و مخالفان این است که وعده از انواع خبر است، و خبر محتمل قابل صدق و کذب است.

تحقیق و تنقیح:

حقیقت و اقسام وعده:

قسم اول: متکلم از قصد خود برای انجام یا ترک چیزی خبر دهد، مثلاً بگوید: (قصد دارم تو را در خانه‌ات ملاقات کنم). این خبر به واسطه آنکه از یک امر درونی خبر می‌دهد، مانند خبر دادن از سایر صفات درونی مانند حب و بغض و امثال آن، بی‌تردید در مقوله خبر وارد می‌شود.

قسم دوم: متکلم از انجام یا ترک کاری در آینده خبر دهد، مثلاً بگوید: (فردا نزد تو می‌آیم). بی‌شک این قسم هم از انواع خبر

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۱۵، (چاپ جدید).

۲. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۴۰.

است، نهایت امر اینکه نسبت به یک امر استقبالی خبر داده است. **قسم سوم:** متکلم به همان جمله‌ای که بر زبان آورده است ملتزم شود، مثلاً ارباب به برده‌اش بگوید: (اگر فلان کار را انجام بدهی به تو پول می‌دهم). روشن است که این قسم از انواع انشاء است، چون درباره بخشیدن خبر نداده است بلکه امری را بر خود الزام نموده است، اگرچه بداند آن را انجام نمی‌دهد.

حکم وعده:

در قسم اول: اگر عزم آن کار را داشته باشد، خبر صادق و جایز است، در غیر این صورت حرام است. زیرا کذب است، و تفاوتی میان اینکه در آینده انجام دهد یا انجام ندهد ندارد.

در قسم دوم: اتصاف آن به راست یا دروغ به محقق شدن و نشدن آن در شرایط خودش بستگی دارد، اما حرمت داشتن و نداشتن آن دایرمدار انجام دادن و ندادن آن است، چنانکه روشن است.

در قسم سوم: به راست یا دروغ متصف نمی‌شود، حتی در صورتی که پنهان کند نمی‌خواهد به آن وفا کند و به این علم داشته باشد.

عقیده من: شیخ^۱ برای حرمت وعده در صورت مخفی کردن عدم وفا، به موارد ذیل استدلال کرده است:

۱: آیه شریفه:

«كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ؛ این عمل که سخن

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۱۵، (چاپ جدید)

بگویند و خلاف آن کنید بسیار سخت خدا را به خشم و غضب می آورد»^۱.

۲: سخن خود در خبر سابق الذکر حارث: «سزاوار نیست هیچ یک از شما وعده‌ای به فرزندش بدهد و سپس به آن وفا ننماید»^۲.

در استدلال به این دو اشکال وجود دارد:

در آیه شریفه: به آن خواهیم پرداخت و درباره عدم دلالتش خواهیم گفت.

درباره خبر: علاوه بر ضعف سند، با اخبار دالّ بر جواز وعده کاذب در مورد مطلق خانواده تعارض دارد، و برخی از آنها در مسوغات دروغ خواهد آمد.

با این حال می‌توان گفت این نهی درباره عدم وفاء است، نه درباره وعده. بنابراین ظاهر چنین ترکیبی بازگشت دادن نهی به قید است، چنان‌که گفته می‌شود: (سواره پیش من نیا). که نهی در جمله نهی از سواره بودن است [نه مطلق آمدن].

حکم خلف وعده

اصحاب برای حرمت خلف وعده به وجوهی استدلال کرده‌اند که عبارت است از:

وجه اول: خلف وعده موجب برابری وعده با کذب می‌شود، بنابراین هرچه دال بر حرمت دروغ است خلف وعده را نیز دربرمی‌گیرد.

۱. صف (۶۱): ۳.

۲. «لَا يَعِدُنْ أَحَدُكُمْ صَبِيَةً ثُمَّ لَا يَفِيَّ لَهَا»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۰، ح ۱۶۲۲۷؛ امالی، صدوق، ص ۴۱۹.

اشکال: ظاهر ادله، حرمت ایجاد کلام دروغ است، اما ایجاد صفت دروغ در کلام سابق الذکر، مشمول آن ادله نمی‌شود، ضمن اینکه اخص از مدعی است، و از این رو در قسم دوم از اقسام وعده صورت می‌گیرد نه اولی و سومی، چنانکه روشن است.

وجه دوم: برخی از آیات قرآن کریم مانند:

۱: آیه شریفه:

«وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا؛ و همه به عهد خود باید وفا کنید که البته (در قیامت) از عهد و پیمان سؤال خواهد شد»^۱، که با عموم یا اطلاق خود، عهد مردم را نیز دربرمی‌گیرد. عهد و وعده شبیه هم هستند.

اشکال: منظور از عهد در آیه به حسب ظاهر سیاق، وصیت است.

به هر حال، هم‌معنا بودن عهد و وعده جای تأمل و نظر دارد، بله؛ یکی از معانی عهد، وفای به وعده است، همانطور که ضمان و ذمه از جمله معانی آن هستند.

۲: آیه شریفه:

«وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا؛ و نیز نیکوکار آنانند که با هر که عهد بسته‌اند به موقع خود وفا کنند»^۲.

رد: علاوه بر آنچه گفتیم، دلالتی بیشتر از رجحان وفای به عهد ندارد، و بر لزوم آن دلالت نمی‌کند.

۱. اسراء (۱۷): ۳۴.

۲. بقره (۲): ۱۷۷.

۳: آیه شریفه:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ؛ أَلَا أَيُّ كَسَانِي كَمَا إِيمَانُ أَوْرَدَهُ أَيُّدِي، چَرَا چِيْزِي بِه زَبَان مِي گوييد كه در مقام عمل خلاف آن مِي كنيد؟ اين عمل كه سخن بگوييد و خلاف آن كنيد بسيار سخت خدا را به خشم و غضب مِي آورد»^۱.

تقریب استدلال: نهی در آن، نهی از عدم فعل است اما بر شیوه عکس؛ که به این معنا است که چرا آنچه می‌گویید را انجام نمی‌دهید؟

یا می‌گویند: نهی متوجه قید، یعنی عدم فعل است. لذا بر حرمت انجام ندادن آنچه وعده داده شده است دلالت دارد. برخی از روایات که در ادامه خواهد آمد و مؤید حرمت خلف وعده هستند، به این مطلب اشاره می‌کنند.

اشکال: ظاهر از آیه شریفه - همان‌طور که برخی از محققین گفته‌اند^۲ - نهی از ارشاد مردم و نصیحت آنان در صورتی که خود به آنها ملتزم نیست دارد، مانند اینکه مردم را به معروف امر کند و خود آن را ترک نماید، و آنان را از مکر نهی کند و خود آن را انجام دهد. پس این آیه نظیر آیه:

«أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ؛ چگونه شما مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید»^۳،

است و در نتیجه در این بحث مورد استفاده قرار نمی‌گیرد. بعداً

۱. صف (۶۱): ۲ و ۳.

۲. مرآة العقول، ج ۱۱، ص ۲۳؛ هداية الطالب الی اسرار المكاسب، ج ۱، ص ۱۰۰.

۳. بقره (۲): ۴۴.

به روایاتی که آن را تأیید می‌کند، خواهیم پرداخت.

وجه سوم: برخی از نصوص، مانند:

۱: مصحح هشام بن سالم، از امام صادق علیه السلام: «وَعَدَهُ مُؤْمِنٌ بِهِ بَرَادِرَ (دینی) خود نذری است که کفاره ندارد. پس هر که به آن وفا ننماید، وعده با خداوند را نقض کرده و خود را به غضب او دچار ساخته است. این است گفتار خدای تعالی که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ... الخ»^۱.

۲: مصحح شعيب العقرقوفی از امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «هر که به خدا و روز جزا ایمان دارد باید به وعده‌ای که می‌دهد وفا کند»^۲.

و نصوص دیگر مانند اینها.

عقیده من: اجماع قطعی بر جواز خلف وعده استوار است. به همین دلیل متأخرین در باب عدم لزوم وفای به شرط ابتدایی، به اجماع بر عدم لزوم آن استدلال می‌کنند؛ و در موارد وعده در غیر آن، به اجماع بر عدم لزوم آنچه وعده انجامش داده شده، و سیره قطعی و مستمر که بر خلف وعده مبتنی است، استدلال می‌کنند. این دو موجب می‌شود آن نصوص حمل بر استحباب شوند.

مگر اینکه گفته شود: برخی از آن نصوص را نمی‌توان حمل بر استحباب کرد، به همین دلیل اولی، احتیاط است؛ و در صورتی که

۱. «عَدَةُ الْمُؤْمِنِ أَخَاهُ نَذْرٌ لَا كَفَّارَةَ لَهُ فَمَنْ أَخْلَفَ فَيُخْلَفِ اللَّهُ بَدَأَ وَلَمَقَّتْهُ تَعَرُّضٌ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ)»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۶۵.

ح ۱۵۹۶۶؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۶۳، ح ۱.

۲. «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَفِ إِذَا وَعَدَ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۶۵، ح

۱۵۹۶۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۶۴، ح ۲.

قصد داشته باشد برای وفانکردن احتیاط کند، وعده‌اش را با عبارت: (ان شاء الله تعالی) مقید می‌کند، که در این صورت، به تصریح روایات، نذرها و قسم‌های قطعی فرومی‌باشد، و موجب عدم انعقاد قسم و نذر می‌شود چه رسد به وعده.

فروع

در این بخش به بحث درباره چند مسأله که باقی مانده است می‌پردازیم:

۱: دروغ هنگام شوخی

آیا دروغ موقع شوخی حرام است؟

کلامی که موقع شوخی گفته می‌شود دو قسم است:

قسم اول: کلامی که قصد خبردادن از امری را دارد، و داعی بر آن شوخی است نه جدی. مثلاً به شوخی به زید می‌گوید: (پدرت از مسافرت آمد). بحثی نیست در اینکه این از انواع خبر است و اگر مخالف با واقع باشد دروغ است. همه ادله‌ی دال بر حرمت دروغ دلالت بر حرمت آن دارد.

قسم دوم: کلامی که قصد خبردادن از امری را ندارد، بلکه مسوق بیان انشای یک مسأله با انگیزه شوخی است، و اگر چه به واسطه قرائن، ظهور در انشاء داشته باشد. مثلاً به مرد ترسویی که مخاطبش است می‌گوید: (ای شجاع)، یا (ای شیر). این قسم از انواع خبر نیست، بنابراین متصف به راست و دروغ نمی‌شود. ادله حرمت دروغ شامل این قسم نمی‌شود و مقتضای اصل، جواز است.

بنابراین، وجهی برای سخن شیخ که می‌گوید: «و بعید نیست که حرام نشده باشد»، و سپس به انصراف و سیره برای آن استدلال می‌آورد، وجود ندارد؛ زیرا این قسم از شوخی متصف به دروغ نمی‌شود تا نیاز باشد با ادعای انصراف و سیره حکم به جواز آن داد.

با استفاده از برخی روایات به حرمت آن استدلال می‌شود:

۱: خبر حارث اعور.^۲

۲: مرسل سیف.^۳

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۱۶، (چاپ جدید)

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۰، ح ۱۶۲۲۷؛ بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۲۵۹، ح ۲۴، آنجا که می‌گوید: از حارث اعور از امام علی (ع): «لا یصلح من الکذب جدًّا و لا هزل، و لا أن یعد أحدکم صبیبة ثم لا یقی له، أن الکذب یهدی الی الفجور، و الفجور یهدی الی النار و ما یزال أحدکم یکذب حتی یقال کذب و فجر و ما یزال أحدکم یکذب حتی لا یبقی فی قلبه موضع إبرة صدق فیسمی عند الله کذاباً؛ دروغ گفتن شایسته نیست، چه جدی باشد چه شوخی؛ و سزاوار نیست از شما وعده‌ای به فرزندش بدهد و سپس به آن وفا ننماید، دروغ گفتن دروغگو را به سایر بدی‌ها نیز هدایت می‌کند و بدی‌ها نیز آنان را به سوی آتش می‌کشاند. هیچ فردی دروغ نمی‌گوید مگر اینکه گفته شود دروغ گفت و کار بدی انجام داد؛ و اگر این عمل زشت ادامه پیدا کند در قلب او به اندازه سوزنی از صدق و راستی یافت نمی‌شود و چنین شخصی نزد خدا کذاب نامیده می‌شود».

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۰، ح ۱۶۲۲۵؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۲، آنجا که می‌گوید: «از سیف بن عمیره از کسی که برایش حدیث را نقل کرده از ابوجعفر (ع): «کان علی بن الحسین ع یقول لو لئده اتقوا الکذب الصغیر منه و الکبیر فی کل جد و هزل فإن الرجل إذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر أما علمتم أن رسول الله ص قال ما یزال العبد یصدق حتی یکتبه الله صدیقاً و ما یزال العبد یکذب حتی یکتبه الله کذاباً؛ علی بن الحسین (ع) به فرزندانش می‌فرمود: از دروغ گفتن پرهیزید، چه بزرگ و چه کوچک، شوخی و یا جدی باشد، زیرا شخص وقتی که در چیز کوچک دروغ بگوید به بزرگش نیز جرأت پیدا می‌کند، مگر نمی‌دانید که پیغمبر ﷺ فرمود: بنده خدا همواره راست گوید تا خداوند او را راستگو نویسد و پیوسته دروغ بگوید تا پروردگار او را دروغگو نویسد».

۳: حدیث نبوی که در وصیت او به ابوذر آمده و پیش از این گفتیم.^۱

۴: خبر النخصال از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من برای فردی که بگویم او را رها کند، اگر چه حق با او باشد؛ و فردی که دروغ گفتن را، حتی اگر برای شوخی باشد، ترک کند؛ و برای فردی که اخلاقش را نیکو گرداند؛ خانه‌ای در بالاترین طبقات بهشت و خانه‌ای در وسط بهشت و خانه‌ای در ریاض بهشت را ضمانت می‌کنم».^۲

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۱، ح ۱۶۲۲۸؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۲۳۵، آنجا که می‌گوید: «پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ابوذر وصیت کرد: «يَا اَبَا ذَرٍّ مَنْ مَلَكَ مَا بَيْنَ فُجْدَيْهِ وَ بَيْنَ لَحْيَيْهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ قَلْبًا يَا رَسُولَ اللَّهِ اِنَّا لَنُؤَخِّدُ بِمَا يَنْطِقُ بِهِ اَلْسِنَتُنَا قَالِ يَا اَبَا ذَرٍّ وَ هَلْ يَكْبُ النَّاسُ عَلَيَّ مَنَّاخِرَهُمْ فِي النَّارِ اِلَّا حَصَاةُ اَلْسِنَتِهِمْ اِنَّكَ لَا تَزَالُ سَالِمًا مَا سَكَتَ فَاِذَا تَكَلَّمْتَ كَسِبَ لَكَ اَوْ عَلَيَّ يَا اَبَا ذَرٍّ اِنَّ الرَّجُلَ يَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ فِي الْمَجْلِسِ لِيُضْحِكَهُمْ بِهَا فَيَهْوِي فِي جَهَنَّمَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ يَا اَبَا ذَرٍّ وَيْلٌ لِّلَّذِي يُحَدِّثُ فَيَكْذِبُ لِيُضْحِكَ بِهِ الْقَوْمَ وَيْلٌ لَّهُ وَيْلٌ لَّهُ وَيْلٌ لَّهُ يَا اَبَا ذَرٍّ مَنْ صَمَتَ نَجَا فَعَلَيْكَ بِالصَّدْقِ وَ لَا تَخْرُجَنَّ مِنْ فَيْكِ كَذِبَةٌ اَبْدًا قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا تَوْبَةُ الرَّجُلِ الَّذِي يَكْذِبُ مُتَعَمِّدًا فَقَالَ اَلِاسْتِغْفَارُ وَ صَلَوَاتُ الْخُمْسِ تَغْسِلُ ذَلِكَ؛ اَي ابوذرا! هر که اختيار دامن (شهوة جنسی) و دهانش را داشته باشد به بهشت خواهد رفت. گفتم يا رسول الله، ما به گفته‌هايمان مؤاخذه خواهيم شد؟ فرمود: اي ابوذر! مگر چیزی جز کشته‌های زبان مردم را به صورت به جهنم می‌اندازد؟ که تا خاموش هستی در سلامتی و چون زبان به حرف بگشایی چیزی به نفع یا ضرر تو نوشته می‌شود. ای ابوذر! گاه کسی در مجلسی کلمه‌ای می‌گوید که مجلسیان را بخنداند و به واسطه همان به قدر زمین تا آسمان به سوی جهنم سقوط می‌کند. ای ابوذر! وای بر کسی که سخن‌های دروغ می‌گوید تا مردم را بخنداند. وای بر او! وای بر او! وای بر او! ای ابوذر! هر که سکوت کند نجات یابد، بر تو باد به راستگویی، و هرگز کلمه‌ای دروغ از دهانت بیرون نشود. گفتم یا رسول الله آن کس که عمدا دروغی گفته توبه‌اش چیست؟ فرمود: استغفار و نماز پنج‌گانه گناه آن را می‌شوید».

۲. «أَنَا زَعِيمٌ بَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ وَ بَيْتٍ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ وَ بَيْتٍ فِي رِيَاضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمَرْءُ وَ اِنْ كَانَ مُحَقًّا وَ لِمَنْ تَرَكَ الْكُذْبَ وَ اِنْ كَانَ هَازِلًا وَ لِمَنْ حَسَّنَ خُلُقَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۳۷، ح ۱۶۱۸۶؛ التوحید، ص ۴۶۱.

۵: خبر اصبع بن نباته، از امام علی علیه السلام: «انسان هیچ گاه طعم ایمان را نمی چشد تا دروغ را ترک گوید خواه شوخی باشد یا جدی»^۱.

عقیده من: همه اینها رد می شود به اینکه:

اولاً: سندشان ضعیف است. روایات سابق الذکر به دلایلی که پیش از این گفتیم ضعیف است و خبر اصبع به دلیل حضور قاسم بن عروه^۲.

ثانیاً: بر مرجوحیت دروغ در شوخی دلالت می کنند. گفتیم که قسم دوم شوخی از نظر موضوعی خارج از دروغ قرار دارد. ثالثاً: اغلب آنها دلالت بر حرمت نمی کنند، بلکه نهایت دلالتهای مرجوحیتی است که با کراهت سازگاری دارد. به دلیل اینکه قول امام علیه السلام در خبر حارث که فرمود: «دروغ، جدی و شوخی آن شایسته نیست»، اگر ظهور در کراهت نداشته باشد، قطعاً ظهور در حرمت دارد.

همانطور که امام علیه السلام در مرسل سیف می فرماید: «از دروغ پرهیز کنید»، که از این سخن با ملاحظه ماده (اتقوا)، و تعلیلی که در آن است، بیش از مرجوحیت استفاده نمی شود.

هم چنین است سخن امام علیه السلام در خبر الخصال: «من خانه ای را در بهشت ضمانت می کنم.. الخ» که دلالت نمی کند مگر بر رجحان

۱. «لا يَجِدُ الْعَبْدُ طَعْمَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتْرُكَ الْكُذْبَ هَزْلَهُ وَجِدَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص

۲۵۰، ح ۱۶۲۲۶؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۰، ح ۱۱.

۲. آیت الله العظمی خوئی در معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۳۰، می گوید: «کشی هیچ مدحی نسبت به او ندارد، تنها اینکه از نظر او روایت فضل بن شاذان نوعی مدح برای قاسم است، و در او منع ظاهر است. اما آنچه به کشی نسبت می دهد که قاسم وزیر ابوجعفر منصور بوده است، قطعاً اشتباه است».

ترک دروغ در شوخی. همان‌طور که از خبر اصبع چیزی بیشتر از کراهت استفاده نمی‌شود، چون آنچه مکروه است نیز طعم ایمان را از وجدان مؤمن سلب می‌کند.

۲: مبالغه

آیا مبالغه در ادعا جزء دروغ است؟

مبالغه در ادعا:

گاهی؛ با کلامی است که ولو به واسطه قرائن ظهور اولیه و ثانویه دارد، و به ظهور اولیه مخالف واقع و با ظهور ثانویه موافق واقع است، و منظور متکلم ظهور ثانویه آن است. باب تشبیه و استعاره و کنایه از این قبیل است، مانند تشبیه روی زیبا به ماه، استعاره شیر برای توصیف مرد شجاع، و خاکستر زیاد در کنایه از بخشنده‌گی.

گاهی؛ با کلامی است که فقط یک ظهور دارد، و منظور متکلم همان است، و مخالف واقع است. مانند اینکه می‌گوید: (پنجاه درهم به زید دادم)، در حالی که او در واقع یک درهم به زید داده است. یا با کلامی است که فقط ظهور ثانوی دارد، و منظور متکلم همان است، و مخالف واقع است، مانند اینکه درباره یک مرد خسیس کنایه خاکستر زیاد را به کار می‌برد.

در قسم اول، بر خلاف قسم دوم، کلام متصف به دروغ نمی‌شود. بنابراین در اولی حرام نیست و در دومی حرام است، و وجه آنها نیز روشن است.

در قسم اول، منظور از عدد - آنچه معمولاً در اعداد مبالغه می‌شود، مثلاً می‌گوید: (آن حرف را صد بار تکرار کردم)، یا (صد

هزار بار از او خواستم) - تفهیم تعداد آن نیست، بلکه منظور تفهیم کثرت و توجه است، و این امر میان دو نفر که با هم صحبت می‌کنند متعارف است. اما در صورتی که او تنها یک بار گفته و یا خواسته، حرفش دروغ است، اما اگر مرآت متعددی گفته یا خواسته باشد حرفش راست است.

۳: توریه

آیا توریه جزء دروغ است؟

پیش از بیان حقیقت توریه و اینکه جزء دروغ است یا نه؟ باید از نظر موضوعی در مسأله دروغ تجدیدنظر کرد. زیرا پس از توافق بر اینکه دروغ به معنای عدم مطابقت است، از دو جهت درباره آن اختلاف پدید آمده است:

جهت اول: در مطابق (به کسر باء)؛ و اینکه به عدم مطابقت مراد متکلم، یا عدم مطابقت ظهور کلام معتبر باشد.

جهت دوم: در مطابق (به فتح باء)؛ و اینکه عدم مطابقت کلام با واقع، یا عدم مطابقت آن با اعتقاد، یا عدم مطابقت آن با هر دوی اینها معتبر باشد.

مشهور میان اصحاب^۱ - طبق قول منسوب به آنان - این است که دروغ عبارت از مطابقت ظهور کلام با واقعیت است. ظاهر این است که سخن ایشان مبتنی بر عقیده آنان در باب حقیقت جمله خبری (وضع جمله خبری برای نسبت خارجی) است. بنابراین اگر کلام با ظهوری که از واقع دارد، مطابقت داشته باشد، راست، و در

۱. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۲۳۵.

غیر این صورت دروغ است. مثلاً اگر گفته شود: (زید ایستاده است)، مدلول این جمله نسبتی را در خارج محقق می‌کند، که اگر دالّ با آن مطابقت داشته باشد راست، و اگر نداشته باشد دروغ است.

اما آن اساس، چنانکه در حاشیه کفایه^۱ گفتیم، نادرست است. در اینجا به طور اجمال به وجوه نادرستی آن اشاره می‌کنیم:

وجه اول: عدم وجود نسبت در بسیاری از جمله‌ها؛ مانند: (انسان ممکن است) و امثال آن. ادعای توجه کردن به همه آنها چنان است که می‌بینید.

وجه دوم: عدم کاشفیت جمله از واقع، حتی به صورت ظنی؛ بنابراین اگر برای یک نسبت خارجی وضع شده باشد دلالتش بر آن قطعی است.

وجه سوم: کلام اگر دال بر نسبت خارجی باشد، احتمال کذب در آن می‌رود؛ و گفتیم که در این قضیه احتمال صدق و کذب می‌رود.

عقیده من: قول صحیح درباره جمله خبریه این است که مثلاً به قصد حکایت از یک نسبت خارجی وضع شده است، و در این دلالت متصف به صدق و کذب نمی‌شود، بلکه به اعتبار مدلول متصف به صدق و کذب می‌شود، چون حکایت از نسبت اگر مطابق واقع باشد صادق و در غیر آن صورت کاذب است. به این ترتیب معلوم می‌شود که دروغ عبارت است از عدم مطابقت منظور متکلم با واقع.

۱. حاشیه بر کفایه کتابی از مؤلف است که تا کنون چاپ نشده است.

نمی‌گویند: این با آیه منافقین^۱ منافات دارد؛ از این جهت که آنان به رسالت حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شهادت دادند، و خدای متعال ایشان را دروغگو نامید، حال آنکه خبر آنان مطابق با واقع بود.

بلکه می‌گویند: مخبر عنه ثبوت رسالت نبود بلکه شهادت به آن بود. این شهادت عبارت است از حضور مشهود به در ذهن، و چون آنان به رسالت اعتقاد نداشتند خداوند درباره آنان فرمود دروغگویان‌اند.

اشکال: بنا بر نظر تان درباره حقیقت دروغ، در صورتی که متکلم شک کند آیا کلامش مطابق واقع است تا راست باشد، یا مخالف واقع و دروغ است؛ متعین است به دلیل شک در صدق موضوع دروغ بنا را بر جواز تکلم به آن گذاشت. پس اصالت برائت از حرمت درباره این مسأله جاری می‌شود.

پاسخ: این اصل فی نفسه جاری است، اما از جهت علم اجمالی به حرمت این خبر دادن، یا خبر دادن از نقیض آن - چون یکی از این دو قطعاً دروغ است - این اصل به دلیل تعارض اجرا نمی‌شود. لذا مقتضی علم اجمالی، اجتناب از هر دو خبر است.

به طور کلی: با توجه به آنچه گفتیم، توریه موضوعاً از دروغ خارج است. چون حقیقت توریه عبارت از گفتن کلامی است که ظهور در معنا دارد، و معنایی غیر از آن، اراده می‌شود که معنای مدنظر، مطابق با واقع است نه معنای ظاهر. مانند وقتی که مردی پشت در برای داخل شدن اجازه می‌گیرد و خدمتکار به او می‌گوید: «او اینجا نیست» و به جایی خالی در خانه اشاره می‌کند.

در صدق توریه به جز آنچه گفتیم دو مسأله دیگر معتبر است:
اول: لفظ به حسب متفاهم عرفی عادی، در غیر آنچه متکلم اراده کرده است ظهور داشته باشد. پس اگر ظهور داشت ولی مخاطب به دلیل قصور فهم خود متوجه آن نشد، این جزء توریه نیست.

دوم: اراده آن معنا از آن لفظ صحیح بوده، و رابطه‌ای میانشان برقرار باشد. پس اگر استفاده از آن در آنجا درست نبود، جزء توریه نیست. مثلاً اگر بگوید: «پنجاه درهم به زید دادم» و منظورش یک درهم باشد، و در واقع هم یک درهم به او داده باشد، این جزء دروغ است نه توریه. چه بسا علامه در محکی *القواعد* در باب ودیعه، زمانی که یک ظالم آن را مطالبه می‌کند، به همین مسأله اشاره دارد. علامه در آنجا می‌گوید: «و کسی که از آن باخبر است باید توریه کند»^۱. کما اینکه نظر شیخ مفید نیز در این مسأله به همین بوده که گفته است: «و اگر چه توریه نیکو دانسته نمی‌شود و درحالیکه نیت او حفظ امانت است... الخ»^۲.

برای خروج توریه از دروغ به روایاتی استدلال می‌شود:

روایت اول: روایت صاحب احتجاج از امام صادق علیه السلام: «از امام صادق علیه السلام در مورد قول خداوند عزوجل در قصه حضرت ابراهیم علیه السلام پرسیده شد که فرموده است: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ»^۳. امام پاسخ دادند: «نه بت بزرگ آن را

۱. قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. المقنعه، ص ۵۵۷.

۳. انبیا (۲۱): ۶۳.

کار را انجام داد و نه ابراهیم دروغ گفت». گفته شد: چطور ممکن است؟ امام فرمودند: «همانا ابراهیم گفت: «فَسئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ»؛ یعنی «اگر بتان سخن بگویند، پس بت بزرگ انجام داده است و اگر سخن نگویند، پس بت بزرگ انجام نداده است. آنها سخن نگفتند. پس بت بزرگ آن کار را انجام نداده بود و ابراهیم هم دروغ نگفته است».

و: از امام صادق علیه السلام در مورد قول حضرت یوسف، که خطاب به کاروان برادرانش می گوید:

«أَيُّهَا الْعَبِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ؛ آن گاه از غلامان منادی ندا کرد که ای اهل قافله، شما بی شک دزدید»^۱،

سؤال شد. فرمود: مراد یوسف این بود که شما قبلاً یوسف را از پدرتان دزدیده اید. آیا نمی بینید که گفتند:

«نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ؛ جام شاه را گم کرده ایم»^۲.

یعنی یوسف به آنان نگفت: «شما ظرف پادشاه را دزدیده اید»، بلکه گفت: «ظرف پادشاه را نمی یابیم».

و: از آن حضرت درباره آیه شریفه:

«إِنِّي سَقِيمٌ؛ و با قومش گفت که من بیمارم»^۳،

سؤال شد. فرمود: ابراهیم نه بیمار بود و نه دروغ گفت، بلکه مرادش این بوده که «من در دینم سقیم هستم»^۴.

۱. یوسف (۱۲): ۷۰.

۲. یوسف (۱۲): ۷۲.

۳. صافات (۳۷): ۸۹.

۴. بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۷۷، ح ۷؛ احتجاج، طبرسی، ج ۲، ص ۳۵۴.

لذا این روایت دلالت می‌کند اقوال مذکور جزء توریه‌اند و دروغ نیستند.

اشکال^۱: فعل خارجی، یعنی شکستن از بت‌ها صادر نشده است، چه آنها سخن بگویند و چه نگویند، پس چگونه ملازمت درست است؟ به عبارت دیگر: صدق قضیه شرطیه و کذب آن، دایرمدار صحت و فساد ملازمت هستند، و چون این ملازمت در این مقام نادرست است، به دلیل اینکه فعل در هر حال از ابراهیم صادر شده است؛ قضیه صادق نیست.

پاسخ اشکال فوق، پس از بیان دو مقدمه روشن می‌شود:

مقدمه اول: قضیه خبری نشان‌دهنده قصد حکایت از ثبوت محمول برای موضوع یا نفی محمول از موضوع را دارد، که ممکن است مطابق با خارج باشد و ممکن است نباشد، و به این اعتبار متصف به صدق و کذب می‌گردد.

مقدمه دوم: همان‌طور که ظاهر قضیه شرطی در انشائیات، این است که قید به اعتبار نفسانی که توسط صیغه آن نمایان شده، برمی‌گردد، نه ماده‌ای که متعلق به آن است، ظاهر آن در اخباریات نیز همین‌طور است، و قید به قصد حکایت بازمی‌گردد. لذا با انتفاء شرط این قصد، بدون در نظر گرفتن واقعیت، منتفی می‌شود.

با روشن شدن این دو مقدمه، روشن می‌شود که معلق بر شرط در آیه شریفه، قصد حکایت از انجام آن کار به دست بت بزرگ بوده است، که با انتفاء شرط، این قصد نیز منتفی می‌شود. بنابراین قضیه کاذب نیست.

۱. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۸.

پاسخی دیگر از محقق تقی به این مسأله: منظور، صدق شرطیت در سخن ما (و اگر نگویند پس بت بزرگ آن را انجام نداده است) است، و شکی در صدق آن نیست، چون سخن نگفتن، که کنایه از ناتوانی و قدرت نداشتن بر چیزی است، مستلزم عدم صدور افعال اختیاری از جانب آنها است.^۱

اشکال: این قضیه در آیه شریفه ذکر نشده است، و آنچه ذکر شده تنها قضیه اولی است که ادعا شده دروغ است. اما روایت به دلیل ضعف سندش به جهت مرسل بودن، قابل اعتماد نیست.

در تفسیر آیه شریفه وجوه دیگری گفته شده که در *مرآة العقول*^۲ و غیر آن آمده است، مانند: آن اقوال، دروغ است. اما از نظر حکمی، به جهت اینکه در مقام اصلاح‌اند، از دروغ خارج هستند، و برخی از نصوص بر این جمله دلالت دارند؛ و نمونه‌های دیگری غیر از این.

روایت دوم: روایت ابن ادریس در *آخر السرائر*^۳ به نقل از کتاب عبدالله بن بکیر از امام صادق علیه السلام: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: اگر کسی در خانه دیگری را به صدا درآورد و صاحب خانه به کنیزش بگوید: بگو که در اینجا نیست و اشاره کند به جائی که خود در آنجا قرار ندارد، آیا این دروغ است؟ امام فرمود: خیر، این دروغ محسوب نمی‌شود».^۴

۱. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. *مرآة العقول*، ج ۱۰، ص ۳۳۸، و ج ۲۵، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.

۳. *السرائر*، ج ۳، ص ۶۳۲.

۴. «الرجلُ یستأذنُ علیه فیقولُ للجاريةِ قُولی لیسَ هو ههنا، قالَ(ع): لا بأسَ لیسَ بکذبٍ؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۵۴، ح ۱۶۲۳۶؛ بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۱۷، ح ۲۹.

روایت سوم: روایت سوید بن غفلة: «به همراه وائل بن حجر و جمعیتی دیگر، آهنگ دیدار پیامبر ﷺ کردیم، در بین راه وائل بن حجر به چنگ دشمن افتاد. جمعیت همراه از این که قسم بخورند وائل جزء قبیله ماست خودداری کردند؛ ولی من به نام خدا قسم یاد کردم که او برادر من است، بدین جهت دشمن او را آزاد کرد. هنگامی که به خدمت حضرت رسول اکرم ﷺ مشرف شدیم، داستان را برای حضرتش بازگو کردم، حضرت فرمودند: راست گفتی! مسلمان برادر مسلمان است!»^۱.

ایراد بر آن: ظاهر خبر این است که او قسم خورده است این مرد برادر نسبی او است، لذا از موارد دروغ جایز به دلیل ضرورت است، نه از موارد توریه.

اشکال: آنچه از کلام پیامبر ﷺ فهمیده می شود این است که منظور او این بوده که برادر دینی اش باشد یا منظورش مفهوم برادری بوده است.

بنابراین روایت دلالت بر جواز توریه و خروج موضوعی آن از دروغ دارد.

مسوغات دروغ

فقها از میان مسوغات دروغ بر دو مورد اتفاق نظر دارند؛ دروغ در جهت دفع ضرورت، و دروغ در جهت اصلاح.

۱. «خرجنا و معنا وائل بن حجر. نرید النبی ﷺ فأخذہ أعداء له و تحرّج التّوم أن یحلفوا فحلفت بالله أنه أخی فخلّی عنه العدو فذکرت ذلک للنّبی ﷺ فقال: صدقت المسلم أخو المسلم»؛ المبسوط، ج ۵، ص ۹۵، کتاب الطلاق.

۲. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۹.

۱: دروغ در جهت دفع ضرورت

پس از آنچه گفتیم در باب اینکه مقتضای ادله، حرمت دروغ فی نفسه، است؛ شکی نیست که این حکم مانند سایر احکام شرعی در صورت تراحم با تکلیفی مهم تر، برطرف می شود. مثلاً اگر نجات مؤمن از هلاکت متوقف بر دروغ باشد. هم چنین است اگر بر متعلق آن اجبار شود. دلیل آن، عموم مواردی است که دالّ بر رفع آنچه بدان مجبور شده هستند.

دلیل: بر جواز دروغ در مورد ضرورت، به خصوص ادله اربعه استدلال شده است

دلیل اول: اجماع

اشکال: اگرچه درباره این مسأله اجماع وجود دارد، این اجماع تبعیدی و کاشف از نظر معصوم علیه السلام نیست، زیرا استناد اجماع کنندگان به آیات و روایات در این مسأله است.

دلیل دوم: عقل

شیخ می گوید^۱: «عقل در وجوب ارتکاب اقل قبیحین با بقای آن بر قبحش، یا انتفای قبح آن به دلیل غلبه قول دیگری بر آن دو مستقل است... الخ».

اشکال: عقل در تشخیص برخی موارد ضرورت مانند حفظ نفس محترمه مستقل است، نه در همه موارد ضرورت؛ و دلیل آن عدم احاطه عقل به واقعیات، و عدم ادراک آن نسبت به خاستگاه

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۲۱، (چاپ جدید).

احکام و مقادیر آنها است. از این رو همه جا نمی‌تواند برخی از آنها را بر برخی دیگر ترجیح دهد.

دلیل سوم: قرآن

شیخ^۱ به دو آیه از قرآن استدلال کرده است:

آیه اول:

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ؛
هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده باز کافر شد - نه آنکه به
زبان از روی اجبار کافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد»^۲.

تقریب استدلال به آیه، به نحوی که ایراداتی که بر آن شده، پاسخ داده شود چنین است: آیه شریفه دلالت می‌کند که در حالت اجبار، جایز است درباره عقیده‌اش نسبت به چیزی که واقعاً به آن معتقد است (و اعتقاد به آن در ایمان لحاظ شده است) دروغ بگوید. بنابراین دلالت می‌کند دروغ در غیر این موارد، به اولویت، جایز است. به این ترتیب ایراد بر آن این‌گونه برطرف می‌شود که اگر در آیه درباره انشاء تبری و ارتداد است، لذا ربطی به مورد ما ندارد. بله؛ آیه مربوط به خصوص اجبار است، و دلالتی بر جواز دروغ در غیر این مورد ندارد.

آیه دوم:

«لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ
ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً؛ نباید اهل ایمان،

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۴۵۳، (چاپ جدید).

۲. نحل (۱۶): ۱۰۶.

مؤمنان را وا گذاشته و از کافران دوست گزینند، و هر که چنین کند رابطه او با خدا مقطوع است مگر برای در حذر بودن از شرّ آنها (تقیه کنند).»^۱.

این آیه دالّ بر جواز دروغ با اظهار محبت و مودت نسبت به ایشان در حال تقیه است. به همین دلیل به طریق اولی دالّ بر جواز دروغ در سایر موارد است.

اشکال: علاوه بر اینکه دیگری را به عنوان دوست برگزیدن، ملازمتی با اظهار مودت به او ندارد، و در نتیجه آیه ربطی به این مقام ندارد؛ این آیه مختص به مورد تقیه است.

دلیل چهارم: سنت

اخبار در باب جواز قسم دروغ به منظور دفع ضرر جسمی یا مالی از خود یا برادرش^۲، مستفیض بلکه متواتر است، و به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. مفاد این اخبار، چنانکه واضح است، اعم از آن چیزی است که دلالت بر رفع موارد اضطراری می‌کند.

عقیده من: شیخ^۳ با انتساب به مشهور می‌گوید: در جواز دروغ برای رفع ضرر، عدم تمکن از توریه معتبر است. اما سخنان آنان که شیخ نقل کرده است، مطابق این نسبت نیست. لذا مورد حکم ایشان به شرط بودن توریه در صورت امکان، جواز قسم دروغ است. اما جواز مطلق دروغ، خارج از مورد کلام ایشان است. بلکه

۱. آل عمران (۳): ۲۸.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۲۴، ح ۲۹۴۲۵؛ اصول کافی، ج ۷، ص ۴۴۰، ح ۴.

۳. مکاسب، ج ۲، ص ۲۳ و ۲۴.

ظاهر از *المقنعه* این است که جواز کذب به عدم تمکن از توریه شرط نشده است، آنجا که می‌گوید: «هر کس نزدش امانتی دارد و ظالمی آن را بخواهد، پس سر باز زند، و اگر ظالم او را به آن قسم داد، قسم بخورد، و در دل به چیزی که کلامش را از دروغ خارج می‌کند توریه کند - تا آنجا که می‌گوید - و اگر چه توریه نیکو دانسته نمی‌شود، اما نیتش حفظ امانت است، و این نیت از او کفایت می‌کند».

این، چنانکه می‌بینید - با مقتضی تفصیل میان جواز انکار، و جواز قسم دروغ، و تقیید دومی به تمکن از توریه و نه اولی - در عدم اعتبارش مانند قول صریح است.

دو قول در این مسأله وجود دارد و تحقق آن نیازمند بحث در دو مقام است:

مقام اول: اقتضای قواعد.

مقام دوم: بیان مقتضای نصوص مخصوص و دال بر جواز دروغ برای دفع ضرر مالی یا جسمی از خود یا برادر خود.

اما مقام اول: هنگامی که واجبی مهم‌تر بر دروغ متوقف است، نمی‌توان در اینکه عدم تمکن از توریه در جواز دروغ معتبر است شک کرد. چون در صورت تمکن از توریه می‌تواند تکالیف عقلی و شرعی خود را به جا آورد، و به این ترتیب تراحمی میانشان واقع نمی‌شود تا حرمت دروغ برداشته شود.

به طور کلی: در مورد جواز دروغ در حالت اضطرار، عدم تمکن از توریه معتبر است، زیرا در صورتی که بتواند توریه کند،

اضطرار صدق نمی‌کند. اما اگر مجبور به دروغ شود، چه بسا گفته شود عدم تمکن از توریه در حکم به جواز دروغ معتبر نیست؛ برای این مسأله به وجوهی استدلال کرده‌اند:

وجه اول: در صدق اجبار، معتبر است که اجبارشونده بترسد که اگر اجبارکننده از امتناع او باخبر شود، او را گرفتار ضرر می‌کند، حتی اگر به واسطه توریه خلاصی یابد، در صورتی که اجبارکننده از امتناع او باخبر شود در هر حال او را گرفتار ضرر می‌کند؛ و همان‌طور که روشن است توریه مثل سایر چیزهایی که به واسطه آنها خلاصی می‌یابد نیست.

اشکال: مناط در صدق ترس اجبارشونده، این است که اگر امتناع کند در ضرر می‌افتد. بدیهی است کسی که تمکن از توریه داشته باشد، اگر امتناع کند، گرفتار ضرر نمی‌شود.

وجه دوم: بسیار بعید است نصوصی^۱ که درباره طلاق و آزادی شخص که مجبور [به دروغ] باشد، و معاقد و شهرت‌های ادعاشده وارد شده، بر حالتی که به جهت جهل یا دهشت ناتوان از توریه است حمل شود، بلکه در برخی از آنها از جهت این مورد صحیح نیست.

اشکال: اولاً: این مختص به باب عقود و ایقاعات است، و به تفاوت میان احکام وضعی و تکلیفی در این باب خواهیم پرداخت. ثانیاً: حمل مطلق بر فرد نادر قبیح است، نه ورود دلیل برای بیان چیزی که جزء افراد نادر نیست، مانند این مورد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۸۶ ح ۲۸۰۹۱؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۱۲۷، ح ۲.

وجه سوم: سخن محقق ایروانی^۱، و حاصل آن مبتنی بر چند امر است:

امر اول: اجبار، به الفاظ تعلق می‌گیرد، چه امکان توریه باشد چه نباشد، یا به واسطه توریه خلاص شود یا به واسطه دروغ.
امر دوم: الفاظ در باب دروغ جزء موضوع بلکه شاکله آن هستند.

امر سوم: اجبار، همان‌طور که در صورت تعلق به تمام موضوع، حرمت را برطرف می‌کند، وقتی به جزء موضوع متعلق باشد نیز آن را برطرف می‌کند.

با تبیین این امور روشن می‌شود در صورتی که شخصی به (لفظ) مجبور شد، اجبار او موجب برداشته شدن حکم تحریمی ضمنی از آن لفظ می‌شود، و فرض این است که مجرد قصد معنا نیز حرام نیست، بنابراین اشکالی ندارد که توریه کند و معنای ظاهر را قصد نماید.

اشکال: سخن شیخ رحمته‌الله با بیان مقدمه‌ای رد می‌شود:

اگر به یکی از دو کار که یکی حرام و دیگری مباح است، اجبار شود، بحثی نیست که حرمت مورد حرام برداشته نمی‌شود، و فعل مباح متعین است؛ لفظی که دروغ است حرام است، و آنچه مصداقا توریه است مباح است. پس اجباری که متعلق به یکی از آن دو است موجب رفع حرمت اولی نمی‌شود.

نتیجه: اظهر، این است که در برداشته شدن حرمت دروغ با

۱. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۴۰ و ۴۱.

اجبار هم عدم امکان خلاص شدن به واسطه توریه معتبر است. نیز: سخن شیخ^۱ درباره وجه اعتبار عدم امکان توریه که گفته است: قبیح دروغ عقلی است و تنها در صورتی مسوغ است که: عنوان (حسن)ی که در درون آن حُسنش بر قبحش غلبه می‌کند، و تحقیقش متوقف بر تحقق آن است محقق شود، و این توقف صورت نمی‌گیرد مگر وقتی که توانایی بر توریه نداشته باشد؛ **مردود است:** برای اینکه قبیح آن ذاتی نیست به گونه‌ای که تخصیص نپذیرد، بلکه اینکه خود شارع در برخی موارد جواز صادر کرده است، کاشف از قبیح نبودن آن است، نه اینکه قبیح نباشد، بلکه جایز به دلیل استقلال عقل در وجوب ارتکاب اقل قبیحین، قبیح نیست.

اما مقام دوم: مقتضی اطلاق نصوص فراوانی که دلالت بر جواز سوگند دروغ به منظور دفع ضرر جسمی یا مالی از خود یا برادرش دارد، عدم اعتبار آن است. این روایات را ملاحظه کنید:

۱: خبر صحیح اسماعیل از امام رضا علیه السلام: «از امام علیه السلام سؤال کردم درباره مردی که از سلطان بر مال خویش می‌ترسد که مالش را به زور و ناحق از او بگیرد، سپس به دروغ سوگند می‌خورد تا اینکه از ظلم سلطان نجات یابد. حضرت فرمود: باکی بر او نیست؛ و نیز می‌گوید: از امام علیه السلام سؤال کردم که آیا همان‌گونه که انسان برای حفظ مال خویش جایز است سوگند بخورد، برای حفظ مال برادر دینی خود نیز می‌تواند به سوگند دروغ متوسل شود؟»

حضرت فرمود: «آری»^۱.

۲: خبر سکونی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ از پدرش از پدراناش از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سوگند دروغ به نام خدا یاد کن و برادرت را از کشته شدن (به ناحق) نجات ده»^۲.

۳: خبر موثق زراره از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «به آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کردم: ما از این قوم گذر می کردیم و ما را بر اموالمان سوگند دادند که زکاتشان را پرداخت کرده ایم؟ امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: ای زراره، اگر ترسیدی برایشان به هر آنچه خواستند سوگند یاد کن»^۳؛ و نصوص دیگری که دال بر این مطلب است.

نیز: آنچه دال بر جواز دروغ به منظور اصلاح است. این نصوص دلالت می کنند عدم تمکن از توریه معتبر نیست، بنابراین به طریق اولی دلالت می کنند که جواز دروغ به غیر سوگند برای دفع ضرر جایز است.

عقیده من: بعد از آنکه شیخ^۴ عدم اعتبار این قید را به مقتضای اطلاق نیکو دانسته است، و آن را به این شکل تأیید کرده که: لزوم

۱. «عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق وغير ذلك فحلف قال: لا جناح عليه، وسألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه؟ قال: لا جناح عليه، وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما على ماله؟ قال: نعم»؛ وسائل الشيعه، ج ۲۳، ص ۲۲۴، ح ۲۹۴۲۵؛

اصول کافی، ج ۷، ص ۴۴۰، ح ۴.

۲. «أخلف بالله كاذباً ونج أخاك من القتل»؛ وسائل الشيعه، ج ۲۳، ص ۲۲۴، ح ۲۹۴۲۸؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۷۴، ح ۴۳۱۳.

۳. «إننا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا وقد أدبنا زكاتها؟ فقال: يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ماشاءوا»؛ وسائل الشيعه، ج ۲۳، ص ۲۲۷، ح ۲۹۴۳۸؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۴۱۰، ح ۵۶.

۴. مکاسب، ج ۲، ص ۲۶، (چاپ جدید).

توریه بر کسی که این توانایی را دارد از التزام به حرج خالی نیست؛ قولی را که به مشهور نسبت داده (یعنی معتبر بودن این قید را) سازگار با این قواعد قرار داده است.

نتیجه سخن او: نسبت میان آن مطلقات و خبری که سماعه از امام صادق علیه السلام روایت کرده - و می‌گوید: «هر گاه انسان از روی تقیه سوگند بخورد، زیانی به او نمی‌رسد، در صورتی که این کار از روی اکراه و اضطرار باشد، و فرمود: هیچ چیزی نیست از آنچه را که خداوند حرام نموده است مگر اینکه آن را برای کسی که بدان ضرورت پیدا کرده است، حلال نموده است»^۱. - با مضمون آن، عموم من وجه است. بنابراین مطلقات دال بر جواز سوگند دروغ برای دفع ضرر هستند، چه به حد اضطرار رسیده باشد چه نرسیده باشد، یعنی امکان توریه داشته باشد یا نداشته باشد.

روایت سماعه و مضمون آن دلالت بر اختصاص جواز در صورت اضطرار و اجبار دارند، و مفهوم آن عدم جواز در غیر این دو مورد است. بنابراین در باب دروغ به منظور دفع ضرر در صورت امکان توریه، و نرسیدن به حد اضطرار و اجبار میان آنها تعارض پیش می‌آید. در نتیجه هر دو ساقط می‌شوند و به عموماً حرمت دروغ رجوع می‌شود.

محقق ابروانی^۲ دو ایراد بر آن وارد کرده است:

ایراد اول: حدیث رفع اضطرار یعنی خبر سماعه و خبرهایی با

۱. «إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ نَفْيَةً لَمْ يَضُرَّهُ إِذَا هُوَ أَكْرَهُ وَ اضْطَرَّ إِلَيْهِ وَ قَالَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۲۳، ۲۲۸، ح ۲۹۴۴۲؛

تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۷۷، ح ۱۰.

۲. حاشیه مکاسب، ابروانی، ج ۱، ص ۴۱.

این مضمون، تنها عقد سلیبی را دربرمی‌گیرند، و به عقد اثباتی، یعنی عدم ارتفاع در صورت عدم اضطرار، تعرضی ندارند، تا مفهومی با این اخبار به شکل عموم من وجه در تعارض قرار بگیرد.

اشکال: آنچه ذکر شد، اگر چه در خصوص غیر صدر خبر سماعه است، درباره آن محقق نشده است. چون این خبر مشتمل است بر قضیه شرطیه است و این خود مفهوم است. چنانکه معلوم است.

ایراد دوم: وجهی وجود ندارد که مرجع اطلاقات، حرمت دروغ باشد، اگر چه این اطلاقات به شکل عموم من وجه با آنها تعارض دارد.

اشکال: میان آنچه دالّ بر جواز سوگند دروغ برای دفع ضرر است، و آنچه دالّ بر حرمت دروغ است، نسبت عموم مطلق است. بنابراین، قول صحیح، این است که به سخن شیخ ایراد شود که سند خبر سماعه به دلیل ارسال ضعیف است، و خبر دیگری که مفهوم داشته باشد، وجود ندارد. علاوه بر آن احتمال محقق تقی^۱ می‌گوید: «خبر سماعه در مورد رخصت در سوگند در غیر محل ادعا و قضاوت و بدون نظر به راستگو و دروغگو صادر شده است، بنابراین خارج از محل کلام است». مضاف بر اینها، این اشکال هست که هر چند نسبت آنها عموم من وجه است، به دلیل اظهریت این مطلقات این بر مفهوم خبر سماعه مقدم می‌شود. چون اگر خبر سماعه مقدم شود و حکم به اختصاص جواز سوگند دروغ در صورت اکراه و اضطرار داده شود، لازم می‌آید

۱. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

عناوین مأخوذه در مطلقات (یعنی دروغ برای دفع ضرر مالی یا جسمی از خود و برادر خود) لغو شوند، و این خلاف است. بنابراین لازمه مقدم بودن مطلقات، تقیید مفهوم خبر سماعه است، و بی شک اولی متعین است.

به عبارت دیگر: تقدم خبر سماعه مستلزم لغو بودن تعلیق حکم بر عناوین مأخوذه در مطلقات، و عدم ورود آنها در حکم است؛ و این بر خلاف حالتی است که در صورت تقدم مطلقات پیش می‌آید.

نتیجه: اظهر، عدم اعتبار این قید در جواز قسم خوردن دروغ است. مؤید آن اشاره نشدن به آن در آن اخبار فراوان، به ویژه در قضیه عمار و والدینش است. چون آنان را به کفر اجبار کردند، و عمار آنچه خواستند را برایشان اظهار کرد. آنگاه این آیه شریفه نازل شد: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ... الخ»؛ هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده باز کافر شد... الخ^۱، پس پیامبر ﷺ به او فرمود: «اگر علیه تو بازگشتند، پس برگرد»، و با وجودی که نسبت به عمار شفقت داشت، و دانست که او بدون توریه برای بر زبان آوردن الفاظ کفر مجبور شده است، او را به سوی توریه سوق نداد.

شیخ^۲ می‌گوید: بیشتر اصحاب عدم تمکن از توریه را در جواز دروغ معتبر دانسته‌اند، و آن را در فساد عقود و ایقاعاتی که به آن مجبور شده‌اند، معتبر نمی‌دانند. بلکه در کلام تعدادی از آنان ادعای اجماع بر عدم اعتبار آن وجود دارد.

۱. نحل (۱۶): ۱۰۶

۲. مکاسب، ج ۲، ص ۲۶ و ۲۷. (چاپ جدید).

ایراد بر آنان^۱: کسی که مثلاً به خرید مجبور شده است، و می تواند اراده معنا ننماید، به تلفظ به صیغه اجبار شده است نه به بیع حقیقی که متقوم به اراده معنا است. پس اگر اراده معنا کند و توریه نکرده باشد، به اختیار و اراده خود بیع را انجام داده است، در نتیجه صحیح است.

پاسخ به آن^۲: میان این دو مقام تفاوت وجود دارد، و اجمال آن به شرح ذیل است:

مسوغ دروغ حرام - با قطع نظر از نصوص خاصه - اضطرار و ناچاری است، و این عنوان با تمکن از خلاص شدن به واسطه توریه صدق نمی کند. اما رافع اثر معامله، اعم از آن است. بلکه اگر به سبب بیع خارجی عنوان اجبارشونده به او صدق کند، صحیح نخواهد بود، چون اکراه به خود معامله و واقعیت آن تعلق گرفته است، پس هنگامی که اجبارشونده آن را ایجاد می کند، در واقع همان چیزی که به آن مجبور شده است را ایجاد می کند. پس اثرش به واسطه اجبار از بین می رود.

بیشتر کسانی [که بر مکاسب] حاشیه زده اند، یعنی محقق شیرازی^۳ و محقق ایروانی^۴، به آن اشکال کرده اند، که ماحصل آن به شرح ذیل است:

این فرق در صورت تحقق، بین اجبار و اضطرار است، و درست بودن آن در این بحث، مبتنی بر عدم شمول نفی اجبار به دروغ، وقتی به آن مجبور می شود، است. دلیل نفی اضطرار به

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۲۶ و ۲۷. (چاپ جدید).

۲. مکاسب، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۸. (چاپ جدید).

۳. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۴. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۴۱.

شمول آن اختصاص می‌یابد، و این از چیزهایی است که نمی‌توان به آن التزام داشت. چرا که نسبتش با هر یک از دو دلیل رفع اکراه و اضطرار مساوی است، پس به هر وجهی موجب تصرف در دلیل حرمت دروغ به واسطه ادله اضطرار، و تصرف در ادله عقود و ایقاعات به واسطه ادله اکراه می‌شود.

اشکال: روشن است منظور شیخ درباره تفاوت مبحث اکراه میان این دو مقام در کتاب بیع^۱، غیر از آن چیزی است که [آنان] فهمیده‌اند و بر آن ایراد وارد کرده‌اند.

نتیجه کلام او^۲: اجباری که رافع اثر معاملات است، وسیع‌تر از اکراهی است که مسوغ محرّمات است، چون خاستگاه اولی طیب نفس نداشتن، و خاستگاه دومی دفع ضرر اجبارکننده از اجبارشونده است.

توضیح مطلب: از اجبار، جبر و ناچاری متبادر می‌شود، و اکراه در حدیث رفع بر همین معنا حمل می‌شود. در نتیجه فرق میان آن و میان اضطراری که در آن حدیث به آن توجه داده شده، اختصاص دادن اضطرار به نتیجه‌ای که از فعل غیر نیست (مانند گرسنگی و...)، و اختصاص دادن اکراه به آنچه از فعل غیر است، می‌باشد. از آنجا که به جز حدیث رفع و مشابهات آن، مسوغی برای ارتکاب محرّمات وجود ندارد، ارتکاب محرّمات جایز نیست مگر در صورتی که ناچاری و ضرورت پیش بیاید، و این عنوان با امکان خلاص شدن به واسطه توریه صدق نمی‌کند.

۱. فقه الصادق، ج ۲۳، ص ۹۸.

۲. مکاسب، ج ۳، ص ۳۱۷، (چاپ جدید).

در صحت معاملات، - علاوه بر عدم اکراه به معنایی که گذشت - صدور با رضایت خاطر معتبر است، و آیه شریفه و نصوص فراوانی بر آن دلالت می‌کنند. به همین دلیل در عدم ترتب آثارش بر آن، اکراه هرچند به حد ناچاری و اضطراب نرسد در مقابل رضایت خاطر قرار می‌گیرد، و این گاهی با امکان خلاص شدن به غیر آن محقق می‌شود. مثلاً فردی که در جای خاصی که هیچ‌کس نیست، نشسته و مشغول عبادت یا مطالعه است، و کسی می‌آید و او را مجبور می‌کند چیزهایی که دارد را بفروشد، و او در این حال قادر به دفع ضرر آن شخص نیست، و او برای خروج از آنجا اکراه دارد. اما اگر خارج شود بیرون از آنجا خدمتکارانی دارد که برای مقابله با شر اجبارکننده کفایت می‌کنند. ظاهر در اینجا صدق اجبار، به معنای عدم رضایت خاطر از فروش آن چیز است. اگر در این مثال فرض شود که او را به کار حرامی اجبار کنند، به صرف کراهت داشتن از خروج از آنجا معذور نخواهد بود. لذا در این بحث، در صورتی که مجبور به دروغ شود، در حالی که می‌تواند با توریه خلاص شود، اجبار صدق نمی‌کند، چون مسوغ ارتکاب حرام، ناچاری و ضرورت است که در این فرض صادق نیست؛ و اگر برای انجام معامله مجبور شود، معامله به او اجبار شده است، و نهایت امر این است که اجبارشونده قادر است با ایقاع صورت بدون اراده معنا از آن خلاص شود، اما به او اجبار نشده است. بنابراین حکم اکراه در آن معتبر نیست.

این نهایت سخنی است که در توجیه کلام او می‌توان گفت، و به این ترتیب ایراد سابق الذکر برطرف می‌شود.

اما دو مسأله بر سخن علیه السلام وارد است:

مسأله اول: درست نبودن تفاوت مذکور؛ زیرا رضایت خاطری که در صحت عقود و ایقاعات معتبر است فقط در مقابل ناچاری و اجبار قرار می‌گیرد. مثلاً در مثال سابق الذکر اگر اجبارشونده به بیع، آن را بفروشد، این به عنوان اولیه است هرچند به آن رضایت نداشته باشد؛ اما بعد از ملاحظه عناوین ثانویه مانند اینکه او نمی‌خواهد از آن مکان خارج شود و ناچار به معامله رضایت می‌دهد، اگر معامله را انجام دهد، صدورش از سر رضایت و طیب نفس و استقلال خواهد بود. رفتار او از این جهت که نسبت به آنچه انجام داده، رضایت خاطر نداشته، بدون استقلال شمرده نمی‌شود، و اگر عذر بیاورد و بگوید: (من به آن رضایت نداشتم)، گفته می‌شود: (هنگام معامله ناچارکننده و مضطرکننده‌ای وجود نداشت، پس چگونه معامله را انجام دادی؟).

به طور خلاصه: در صحت معامله از روی رضایت خاطر و طیب نفس، چیزی جز آنچه در مقابل ناچاری و اکراه قرار دارد، معتبر نیست.

مسأله دوم: در صورتی که محقق شود، این بحث از مصادیق اجبار نیست. چون کسی است که می‌تواند به واسطه توریه خلاص شود (مانند مثالی که خدمتکارانش نزدش حاضر هستند، و دفع ضرر اجبار شخص متوقف بر دستور دادن به خدمتکارانش برای بیرون کردن و طرد او است) به گونه‌ای که او علیه السلام در کتاب بیع پذیرفته است که اجبار در حق آن شخص محقق نمی‌شود، و اگر چنین ادعایی کند، دروغ می‌گوید.

نتیجه: تفاوتی میان این دو مقام نیست.

شیخ رحمته الله می گوید: «بله، تحمل ضرر مالی که خسارت ندارد مستحب است... الخ».

اشکال: دروغ برای دفع ضرر مالی، اگر ضرر به آن صدق کند جایز است، و در غیر این صورت جایز نیست. دلیلی بر استحباب تحمل ضرر و دروغ نگفتن در برخی موارد دلالت نمی کند.

سخن امام علیه السلام در نهج البلاغه که می فرماید: «نشانه ایمان، این است که راستگویی را هر چند به زیان تو باشد بر دروغگویی، گرچه به سود تو باشد، ترجیح دهی»^۱، که به آن برای مطلب فوق استدلال می شود، و دلالتی بر آن ندارد، چون به واسطه تقابل میان راست زیان بار با دروغ سودآور، می بایست ضرر بر اراده عدم نفع، یا نفع بر اراده عدم ضرر حمل شود، و در صورتی که اولی اگر اظهر نباشد، شکی نیست که کلام مجمل است، پس استدلال به آن صحیح نیست. چرا که بنا بر اولی دروغ و حرام می شود، و ترکش در این حالت علامت ایمان خواهد بود.

به این ترتیب، این [استدلال به سخن امام علیه السلام] یا بیگانه از این بحث است، یا مجمل است و نمی توان به آن استدلال کرد.
بحث درباره دو مقام هنوز باقی می ماند:

مقام اول: اقوال صادره از ائمه علیهم السلام در بیان احکام در مقام تقیه بر اراده خلاف ظواهرشان، یا به دروغ مصلحتی حمل می شوند.
شیخ^۲ معتبر دانسته است که: «سزاوارتر به شأن آنان، اولی است».

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۲۹، (چاپ جدید).

۲. «علامة أليمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك»؛ نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۰۵.

۳. مکاسب، ج ۲، ص ۳۰، (چاپ جدید).

اشکال: مبتنی بر قول به استقلال عقل در قبح دروغ است، حتی در جایی که عنوانی که شارع اقدس آن را جایز دانسته است رخ بدهد. حال آنکه گفتیم چنین نیست، و در مواردی که شارع اعلام جواز کرده است، عقل فی نفسه در تشخیص قبح آن مستقل نیست، بلکه آن را به دلیل ارتکاب اقل قبیحین جایز می‌داند.

بنابراین، نصوص وارده در مورد تقیه، بدون آوردن قرینه‌ای که در شأن آنها باشد، بر اراده خلاف ظواهرشان حمل نمی‌شوند، بلکه آن و دروغ از روی مصلحت، یکسان هستند.

مقام دوم: وقتی امر بین تقیه و حمل بر استحباب دایر شود، مثلاً در امر به وضو در نتیجه بعضی از چیزهایی که عامه آن را حدث عنوان می‌کنند، آیا چنانکه شیخ^۱ می‌گوید دومی متعین است؟

خلاصه سخن در این مقام: کلامی که بین حمل بر تقیه یا استحباب دایر است، بر چند قسم است:

قسم اول: متضمن بیان حکم تکلیفی است. در این صورت امر دایر است بین اینکه بر ظاهر وجوبی‌اش باقی باشد و حمل بر تقیه شود یا استحباب از آن اراده شود.

در این قسم، حمل بر استحباب می‌شود، نه از جهت تعلیلی که شیخ^۲ عنوان کرده است که تقیه منجر به اراده مجاز و اخفای قرینه می‌شود، بلکه به این دلیل که حقیقت استحباب چیزی جز امر به فعل با ترخیص در ترک آن نیست، در مقابل وجوبی که امر به

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۳۰، (چاپ جدید).

۲. مکاسب، ج ۲، ص ۳۰، (چاپ جدید).

انجام فعل با عدم ترخیص در ترک آن است. به عبارت دیگر: وجوب و استحباب از ترخیص در ترک و عدم ترک مأمور به انتزاع می‌شوند، و در غیر این صورت امر در هر دو مورد در معنای واحد استعمال می‌شود. بنابراین وقتی امر درباره چیزی وارد می‌شود و از بیرون علم به عدم وجوب آن حاصل می‌گردد، بر استحباب حمل می‌شود.

قسم دوم: متضمن بیان حکم وضعی است. مثلاً هنگامی که مذی ناقض وضوء دانسته شده، امر بین حمل آن بر تقیه یا بر اراده استحباب وضو بعد از مذی دایر باشد. در این قسم، متعین حمل بر تقیه است، چون اراده استحباب در چنین جمله‌ای صحیح نیست. تأمل کنید.

قسم سوم: متضمن امر به کاری، و ظاهرش راهنمایی به یک حکم وضعی است. همانطور که مثلاً به وضو بعد از مذی امر کند، از این حیث که ظاهر آن ارشاد به ناقضیت مذی برای وضو است. در این قسم، اگر امر دایر شود بین حمل بر استحباب به اراده خلاف ظاهر امر از آن، یا حمل آن بر تقیه؛ از آنجا که امر بین الغاء اصالت ظهور و بین الغاء اصالت تطابق اراده جدی نسبت به اراده استعمالی دایر شده است، و مرجعی برای یکی از آن دو نسبت به دیگری نیست، هر دو ساقط می‌شوند، و اعتماد به هیچ یک از آنها جایز نیست. بنابراین وجهی برای حمل بر استحباب در این مورد وجود ندارد.

عقیده من: با توجه به آنچه گفتیم، از قول فصل، مطالب استاد اعظم و سایر بزرگان (رحمهم الله) در این مقام روشن می‌شود.

۲: دروغ در جهت اصلاح

عقیده من: در این باب که دروغ برای اصلاح میان دو متخاصم، جایز است، اختلافی وجود ندارد، و تعدادی از نصوص بر این امر شهادت می‌دهند، مانند:

۱: روایت صحیح معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام «اصلاح گر، دروغگو نیست»^۱.

۲: خبر عیسی بن حسان از امام صادق علیه السلام: «از هر دروغگو در یک روز [در پیشگاه خدا] از دروغش سؤال می‌شود جز در سه جا؛ یکی مردی که در نبرد خود (با دشمنان دین) نیرنگ زند که گناهی بر او نیست. دیگر مردی که میان دو نفر را سازش دهد و اصلاح کند، و با هریک از طرفین به صورت متفاوتی برخورد کند، و مقصودش از اینکار اصلاح میانه آن دو باشد. سوم مردی که به زن خود (یا خانواده‌اش) به چیزی وعده دهد و قصد انجام دادن آن را نداشته باشد»^۲، و سایر روایاتی که در این زمینه وجود دارد.

نیز: می‌توان استدلال کرد که خداوند متعال در آیه شریفه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» به حقیقت مؤمنان همه

۱. «المُصْلِحُ لَيْسَ بِكَذَّابٍ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۲، ح ۱۶۲۳۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۱۹.

۲. «كُلُّ كَذِبٍ مَسْئُولٌ عَنْهُ صَاحِبُهُ يَوْمًا إِلَّا كَذِبًا فِي ثَلَاثَةِ رَجُلٍ كَانَتْ فِي حَرْبِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُ أَوْ رَجُلٌ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ يَلْقَى هَذَا بَعِيرَ مَا يَلْقَى بِهِ هَذَا يُرِيدُ بِذَلِكَ الْأَصْلَاحِ أَوْ رَجُلٌ وَعَدَ أَهْلَهُ شَيْئًا وَهُوَ لَا يُرِيدُ أَنْ يَسِمَ لَهُمْ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۳، ح ۱۶۲۳۳؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۱۸.

برادر یکدیگرند پس همیشه بین برادران ایمانی خود صلح دهید^۱، فرمان اصلاح داده است، و مقتضی اطلاق آن امر مطلوبیت اصلاح است، اگر چه به دروغ گفتن باشد. در این صورت، آیه شریفه با عموم آنچه دال بر حرمت دروغ است تعارض پیدا می‌کند به عموم من وجه، و ترجیح با آیه شریفه است. لذا در اصل حکم تردید نمی‌شود، اما بحث در چند مورد وجود دارد:

مورد اول: گفته شده که دروغ برای اصلاح، و نیز برای جلب نفع برادران جایز است. در استدلال به آن سخن شیخ صدوق در کتاب *الاحوان* به سند از امام رضا علیه السلام بیان شده است که: «شخصی با سخن راست خود ضربه‌ای به برادر مؤمن وارد می‌آورد پس در پیشگاه خدا کذاب محسوب می‌شود، و شخصی به منظور دستیابی برادر مؤمن خود به خیر و منفعت، دروغ می‌گوید پس در پیشگاه خدا صادق قلمداد می‌گردد»^۲.

اشکال: سند آن ایراد دارد، و اصحاب از آن اعراض نموده‌اند. علاوه بر آن، با اطلاقی که نسبت به شمول دروغ به منظور اصلاح دارد، دال بر جواز دروغ به جهت سودداشتن است. به این ترتیب نسبت میان آن و میان مفهوم حصر در تعدادی از روایات که جواز دروغ را سه مورد برشمرده‌اند، عموم من وجه است، و رجحان با آن روایات است. پس اظهر عدم جواز آن در این مورد است.

۱. حجرات (۴۹): ۱۰.

۲. «انَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ عَلَىٰ أَخِيهِ فَيَنَالُهُ عَتَّةً مِنْ صَدَقَةٍ فَيَكُونُ كَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ وَانَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ عَلَىٰ أَخِيهِ يُرِيدُ بِهِ نَفْعَهُ فَيَكُونُ عِنْدَ اللَّهِ صَادِقًا؛ وسائل الشَّيْخَةِ، ج ۱۲، ص ۲۵۵، ح ۱۶۲۳۸؛ مشكاة الانوار، ص ۲۱۰.

مورد دوم: در اینکه آیا دروغ برای تحیب غیر متحابین از موارد دروغ برای اصلاح شمرده می‌شود یا نه؟ دو وجه وجود دارد، که دومی قوی‌تر است. چون ظاهر اصلاح، رفع بغض میان دو نفر است، و سبق آن معتبر است. پس دروغ صرفاً به منظور ایجاد مودت، دلیل جواز آن نیست.

مورد سوم: در صدق مفهوم اصلاح، بغض از سوی یک نفر کفایت می‌کند، و مطلقاً آن را دربرمی‌گیرند. هرچند که این محل ورود مرسل واسطی به نقل از امام صادق علیه السلام است: «سخن بر سه گونه است: راست و دروغ و اصلاح میان مردم. به آن حضرت عرض شد: قربانت اصلاح میان مردم چیست؟ فرمودند: از کسی سخنی درباره دیگری می‌شنوی که اگر سخن به گوش او برسد، ناراحت می‌شود. پس تو آن دیگری را می‌بینی و بر خلاف آنچه شنیده‌ای، به او می‌گویی: از فلانی شنیدم که در خوبی تو چنین و چنان می‌گفت»^۱.

زیرا شخصی که درباره او سخنی گفته شده، از شخص متکلم ناراحت می‌شود، اما کلام شخص متکلم، مستلزم ناراحتی دوستش نیست؛ چون چه بسا کلام او جزء چیزهایی باشد که از روی بغض گفته نشده است و از قبیل نفی اجتهاد یا نفی عدالت باشد.

مورد چهارم: در جواز دروغ برای اصلاح، تفاوتی ندارد مصلح

۱. «الکلام ثلاثه: صدق و کذب و اصلاح بین الناس قال: قيل له: جعلت فداك ما الصلاح بين الناس؟ قال: سمع من الرجل كلاما يبلغه فتحبث نفسه، فلقاه فتقول: سمعت من فلان قال فيك من الخير كذا وكذا، خلاف ما سمعت منه؛ وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۲۵۴، ح ۱۶۲۳۴؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴۱، ح ۱۶.

یکی از دو متخاصم باشد یا شخص سومی. بلکه بعید نیست حکم درباره اینکه مصلح یکی از دو متخاصم باشد تأکید بیشتری داشته باشد، به دلیل خبری که حمران از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «هیچ دو مؤمنی بیش از سه روز با یکدیگر قهر نکردند، مگر اینکه در روز سوم من از آن دو بیزار شدم. عرض شد: آنکه ظالم و مقصر است، درست [چون حقش همین است] اما مظلوم چرا؟ فرمود: چرا آن مظلوم پیش مقصر نمی‌رود و نمی‌گوید: مقصر منم، تا آشتی کنند؟»؛ پرواضح است که حرف مظلوم که (من مقصرم) دروغ است؛ و نمونه‌های دیگر مانند آن.

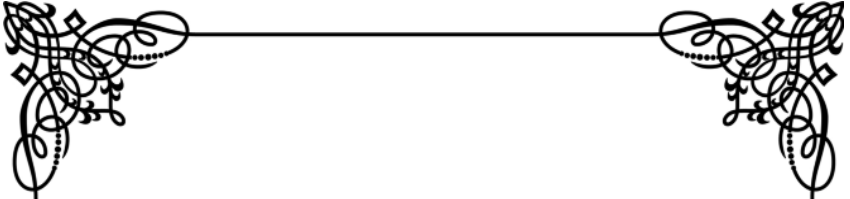
شیخ^۲ می‌گوید: «در اخبار فراوان^۳، جواز وعده دروغ وارد شده است... الخ».

عقیده من: این اخبار به دلیل شمول خود در مواردی که وعده به شیوه خبر دادن گفته شده، موجب می‌شوند آنچه دلالت بر حرمت دروغ می‌کند قید بخورد. هم‌چنین، آنچه دلالت بر لزوم وفای به وعده یا رجحان آن را دارد، را نیز قید می‌زند.

۱. «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ اِهْتَجَرَ فَوْقَ ثَلَاثِ اِلَّا وَبَرَّتْ مِنْهُمَا فِي الثَّلَاثَةِ. قِيلَ: هَذَا حَالُ الظَّالِمِ فَمَا بَالُ الْمَظْلُومِ؟ فَقَالَ (ع): مَا بَالُ الْمَظْلُومِ لَّا يَصِيرُ اِلَى الظَّالِمِ فَيَقُولُ اَنَا الظَّالِمُ حَتَّى يُصْلِحَا؛ وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۲۶۳، ح ۱۶۲۶۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۴، ح ۱.

۲. مکاسب، ج ۲، ص ۳۲، (چاپ جدید).

۳. وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۲۵۲، ح ۱۶۲۲۹؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۵۸، ح ۵۷۶۲.



فصل چهارم:

مدح کسی که شایسته آن نیست



حکم مدح کسی که شایسته مدح نیست

مدح کسی که شایسته مدح نیست، یا مستحق مذمت است، را شیخ انصاری در بخش مکاسب محرمه کتاب مکاسب خود مطرح کرده است.

عقیده من: بحثی نیست که: مدح با جمله خبریه از چیزی که در فرد نیست، به مثابه دروغ شمرده می‌شود، و هر آنچه بر حرمت دروغ دلالت دارد، بر حرمت این نیز دلالت دارد. بلکه منظور، مدحی که از آنچه در فرد است صورت گرفته، یا مدح به جمله انشائیه است.

پس از آن، منظور از کسی که شایسته مدح نیست، کسی است که به دلیل کفر و عصیانش دشمن خداوند است.

شیخ برای حرمت آن به چند امر استدلال کرده است^۱:

امر اول: حکم عقل به قبح آن.

اشکال: عقل آن را درک می‌کند، اما معلوم نیست به نحوی باشد که مستلزم حرمت شرعی باشد.

می‌توانی بگویی: عقل تا وقتی عنوان حرام دیگری بر آن منطبق نشده (مانند تقویت ظالم و...)، آن را از نظر اخلاقی زشت می‌داند

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۵۱، (چاپ جدید).

نه حرام. ممدوح نیز جزء کسانی نیست که به دلیل بدعت در دین برائت از او واجب باشد.

امر دوم: آیه شریفه:

«وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ؛ وَ (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدان‌ها دلگرم باشید و گر نه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت»^۱.

تقریب استدلال: رکون عبارت از تمایل به آنان است، پس در صورتی که میل قلبی حرام باشد، مدح به طریق اولی حرام است، زیرا مدح از مصادیق میل است. به این دلیل که میل اعم از میل قلبی و میل خارجی است.

اشکال: از میل به ظالم نهی شده است، نه از میل به مطلق عاصی. اگر چه هر عاصی ظالم شمرده می‌شود، به حسب متفاهم عرفی کسی متبادر است که ظالم گفتن به او رواج دارد، یعنی حاکم جائز یا کسی که به واسطه ظلم دیگری مثل جنایت یا سرقت ظالم است. این را روایت صحیح ابو حمزه از امام سجاد علیه السلام تأیید می‌کند. در این روایت آمده است: «از همنشینانی با گنهکاران و یاری ستمگران پرهیزید»^۲.

مقابله نشانه تعدد است، بنابراین به این بحث ربطی ندارد. بله؛ برخی مصادیق مدح کسی که مستحق مدح نیست به دلیل اینکه میل به ظالم است حرام است.

۱. هود (۱۱): ۱۱۳.

۲. «إِنَّاكُمْ وَصُحْبَةَ الْعَاصِينَ وَمَعُونَةَ الظَّالِمِينَ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۷۷، ح ۲۲۲۸۹؛ اصول کافی، ج ۸، ص ۱۶، ح ۲.

امر سوم: روایت صدوق از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اگر کسی صاحب دنیا را بزرگ بشمرد و روی طمع، او را دوست بدارد مشمول غضب باری تعالی خواهد بود و با قارون در پست‌ترین جایگاه آتش خواهد بود»^۱.

روشن است که مدح از مصادیق بزرگ شمردن است. **اشکال:** اولاً: سند خبر به دلیل حضور حفص بن عایشه کوفی و دیگران ضعیف است.

ثانیاً: ظاهر - و دست‌کم محتمل - است که منظور از (صاحب دنیا) سلطان جائز باشد. دلیل این حرف چند وجه است: **وجه اول:** هیچ فقهی به حرمت تعظیم صاحب مال از روی طمع در مال او، فتوا نداده است، خصوصاً وقتی که جزء اطاعت‌کنندگان خدا باشد، بلکه سیره بر جواز آن جاری است. **وجه دوم:** عدم صحت این اطلاق بر کسی که فقط مال دارد. **وجه سوم:** سیاق سایر عبارات روایت است. بنابراین، سبیل این خبر همانند سبیل خبر بعدی است.

امر چهارم: سخن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیث مناهی: «کسی که حاکم ستمگری را مدح کند و خود را در مقابل او کوچک شمارد، همنشین وی در آتش خواهد بود»^۲.

اشکال: اولاً: سند خبر ضعیف است، چنانچه گذشت.

ثانیاً: مختص به مدح سلطان جائز است.

۱. «مَنْ عَظَّمَ صَاحِبَ دُنْيَا وَ أَحَبَّهُ لَطَمَعَ دُنْيَاهُ سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ كَانَ فِي دَرَجَةِ مَعَ قَارُونَ فِي النَّارِ مِنَ النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۸۱، ح ۲۲۳۰۲؛ بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۳۵۹، ح ۳۰.

۲. «مَنْ مَدَحَ سُلْطَانًا جَائِرًا أَوْ تَخَفَّ وَ تَضَعَّضَ لَهُ طَمَعًا فِيهِ كَانَ قَرِينَةً فِي النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۸۳، ح ۲۲۳۰۶؛ الفقیه، ج ۴، ص ۱۱، ح ۴۹۶۸.

عقیده من: بر فرض دلالت دلیلی بر حرمت مدح کسی که مستحق مدح نیست، حرمتش مختص به جایی است که برای دفع ضرر به مدح اجبار نشده باشد. در غیر این صورت شکی در جواز آن نیست. مؤید این امر، علاوه بر اختصاص دو خبر به غیر این مورد، عموم ادله تقیه است. لذا این خبر بر جواز مدح در هر ترس و ضرورتی دلالت دارد.

شیخ^۱ و استاد اعظم^۲ در استدلال به آن، به بخشی از نصوص وارده استناد کرده اند. مانند:

۱: قول معصوم علیه السلام: «بدترین مردم در روز قیامت کسانی هستند که (در این دنیا) از ترس شرشان مورد اکرام و احترام واقع می شوند»^۳.

اشکال: چنانکه پوشیده نیست، دالّ بر جواز اکرام کسانی است که مورد اکرام واقع شده اند.

حرمت کمک به ظالمان

کلمات ایشان [بزرگان] مملو از این است که کمک به ظالمان در ظلمشان حرام است^۴.

عقیده من: در این مسأله چند بحث وجود دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

۱. مکاسب، ج ۲، ص ۵۲، (چاپ جدید).

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۲۶.

۳. «إِنَّ شَرَّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُكْرَمُونَ أَتْقَاءَ شَرِّهِمْ» وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص

۳۱، ح ۲۰۸۸۹؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۲۶، ح ۲.

۴. مکاسب، ج ۲، ص ۵۳، (چاپ جدید).

امر اول: شک و بحثی در این نیست که کمک به ظالمان در ظلمشان حرام است، و ادله اربعه گواه آن است:

اجماع: واضح است.

عقل: عقل همان طور که در تشخیص قبح ظلم مستقل است، در تشخیص قبح کمک به ظالم در ظلمش نیز مستقل است.

قرآن: آیه شریفه: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ؛ وَ (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدان‌ها دلگرم باشید و گر نه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت»،^۱ از آنجا که رکون عبارت از میل است، آیه به طریق اولی دلالت بر حرمت یاری دارد. یا منظور از آن، ورود در ظلم ظالمان همراه آنان است.

سنت: نصوص فراوانی وجود دارد، مانند:

۱: صحیح ابو حمزه از امام سجاد علیه السلام: «از همنشینی با گنهکاران و یاری ستمگران بپرهیزید».^۲

۲: خبر طلحه بن زید از امام صادق علیه السلام: «کسی که ظلم کند، و کسی که ظالم را کمک می‌کند، و کسی که بر آن ظلم رضایت دارد، همه شریک یکدیگرند»^۳، و روایات دیگری مانند اینها.

۱. هود (۱۱): ۱۱۳.

۲. «إِيَّاكُمْ وَصُحْبَةَ الْعَاصِينَ وَمَعُونَةَ الظَّالِمِينَ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۷۷، ح ۲۲۲۸۹؛ اصول کافی، ج ۸، ص ۱۶، ح ۲.

۳. «الْعَامِلُ بِالظُّلْمِ وَالْمُعِينُ لَهُ وَالرَّاضِي بِهِ شُرَكَاءُ، فَلَا تُنْتَهُمُ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۷۷، ح ۲۲۲۹۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۳، ح ۱۶.

عقیده من: بر فرض صحت تقسیم گناهان به کبیره و صغیره، یاری ظالمان جزء کبایر است، زیرا در قرآن و در روایاتی که شیخ به برخی از آنها اشاره کرده، نسبت به آن وعید داده شده است. پس از آن: منظور از ظالم، چنانکه در مبحث پیش گفته شد، کسی است که به دیگری ظلم می‌کند، و کسی که با گناه به خود ظلم می‌کند را دربر نمی‌گیرد.

هم‌چنین، در باب حرمت کمک به ظالمان به آیه شریفه:
 «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ؛ و در گناه و ستمکاری دستیار هم نشوید»^۱، استدلال می‌شود.

اشکال: در مبحث کمک بر گناه گفتیم که تعاون غیر از اعانه است. به آن مبحث مراجعه شود.

امر دوم: حرام است که شخص به یاور ظالمان بودن شناخته شده باشد. شاهد آن - علاوه بر ادله در پیش گفته شده - برخی از نصوص است، مانند:

۱: خبر کاهلی از امام صادق علیه السلام: «هر کس در دیوان (بنی عباس) نام‌نویسی کند خدا او را خوک محشور خواهد کرد»^۲، و روایات دیگر.

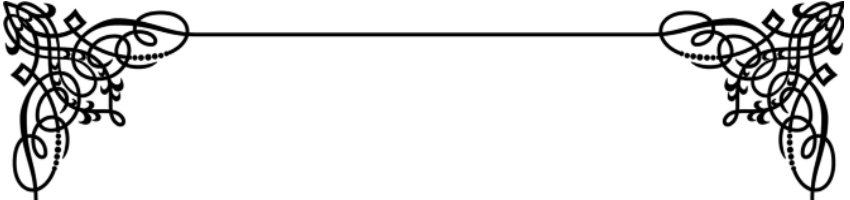
عقیده من: در مسأله بعد خواهیم گفت که بخشی از نصوص دلالت دارند حرام است شخص یاریگر ظالمان باشد، حتی اگر

۱. مائده (۵): ۳.

۲. «مَنْ سَوَّدَ اسْمَهُ فِي دِيْوَانِ وُلْدِ سَابِعٍ - مَقْلُوبٌ عَبَّاسٍ - حَشْرَةَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَنْزِيرًا»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۸۰، ح ۲۲۲۹۷؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۲۹، ح ۳۴.

کارش به ظلم او مربوط نباشد. بنابراین تردید محققان شیرازی در حرمت اینکه شخص یاریگر ظالم باشد، حتی اگر در موردی باشد که به مظلوم او مرتبط نیست، بلکه فتوا دادن به جواز آن؛ در غیر محل خویش است^۱.

۱. نک: حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۱۳۶.



فصل پنجم:

سخن چینی



حکم سخن چینی

سخن چینی، عبارت است از نقل حرف یا کاری از یک قوم به قومی دیگر بر وجه فساد و شر. در صدق سخن چینی، کراهت منقول عنه، قصد پنهان داشتن آن، و اینکه آن قول یا فعل بد باشد (مانند شتم، یا غیبت، یا اهانت) معتبر است. پس اگر مدح باشد، صدق سخن چینی بر آن محل تأمل است، حتی اگر موجب انزعاج و کدورت باشد؛ و چیز دیگری در آن معتبر نیست. سخن چینی طبق ادله اربعه حرام است.

ادله حرمت سخن چینی

موارد ذیل بر حرمت سخن چینی دلالت می‌کند:

قرآن

آیه شریفه:

«وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ * هَمَّازَ مَشَاءَ بَنَمِيمٍ؛ و تو هرگز اطاعت مکن احدی از منافقانِ دون را که دایم (به دروغ) سوگند می‌خورند. و آن کس که دایم عیب‌جویی و سخن چینی می‌کند»، یعنی کسی که حرفی را به نحو بدگویی نقل می‌کند.

روایات

نصوص متواتر، مانند:

(الف) روایاتی که سخن چین را بدترین مردم معرفی می‌کند؛ مانند صحیح عبدالله بن سنان، از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: آیا شما را از شرورترین افراد خبر دهم؟ گفتند: آری ای رسول خدا. فرمود: آن‌ها که بسیار سخن چینی می‌کنند، و در میان دوستان جدایی می‌افکنند»^۱.

(ب) روایاتی که متضمن عقاب بر آن هستند؛ مانند حدیث نبوی در *عقاب الاعمال*: «کسی که برای سخن چینی بین دو نفر حرکت کند، خداوند بر او در قبرش، آتشی را مسلط می‌فرماید که او را می‌سوزاند و چون از قبرش بیرون می‌آید، ماری بزرگ و سیاه را بر او مسلط می‌فرماید که گوشت او را می‌خورد تا داخل جهنم شود»^۲.

(ج) روایاتی که متضمن وارد نشدن سخن چین به بهشت هستند^۳.

ایراد محقق ایروانی به آن^۴: وارد نشدن به بهشت - یعنی نابود

۱. «أَلَا أُبَيِّنُكُمْ بِشِرَارِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَلَمْ تَشَاؤُونَ بِالنَّمِيمَةِ، أَلَمْ تَفْرُقُونَ بَيْنَ الْأَجْبَةِ؟» وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰۶، ح ۱۶۳۶۹؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۶۹، ح ۱.

۲. «مَنْ مَشَى فِي نَمِيمَةٍ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ نَارًا تُحْرِقُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَإِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ تَيْنًا أَسْوَدَ يَنْهَشُ لَحْمَهُ حَتَّى يَدْخُلَ النَّارَ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰۸، ح ۱۶۳۷۴؛ ثواب الاعمال، ص ۲۸۴.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰۸، ح ۱۶۳۷۵.

۴. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۴۳.

شدن اعمال فرد با سخن چینی - اعم از حرمت است، آیا نمی‌بینی منت صدقه را باطل می‌کند، اگر چه واجب باشد، اما حرام نیست.

اشکال: اگر چه این حرف درباره برخی روایات درست است، در همه نصوص محقق نمی‌شود. مثلاً آنچه در صحیح محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود: «بهشت بر قَتَّاتین یعنی کسانی که برای فساد بین مردم گام بر می‌دارند حرام است»، که حرام شدن بهشت تنها در صورتی است که فعل حرام باشد.

بلکه در جایی که صدور آن قول یا فعل درباره مقول عنه بر وجه حرام و قبیح باشد، جمیع آنچه دلالت بر حرمت غیبت دارد، بر حرمت این نیز دلالت می‌کند. اگر چه درست این است که این مسأله در صدق سخن چینی معتبر نیست و گرنه به طور مطلق بر حرمت آن دلالت می‌کرد، و عقل در تشخیص قبیح آن مستقل می‌بود.

بنابراین به طور کلی ادله اربعه بر حرمت آن دلالت می‌کنند.

عقیده من: علاوه بر آن، برای حرمت آن به تعدادی از آیات استدلال شده است. مانند:

۱: آیه شریفه: «وَيَبْطِغُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ؛ و آنان که از آنچه خدا امر به پیوند آن کرده پاک می‌گسلند و در روی زمین فساد و فتنه بر می‌انگیزند اینان را لعن (خدا) و منزلگاه عذاب سخت دوزخ

۱. «الْحِجَّةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى الثَّلَاثِينَ الْمَشَاءِينَ بِالنَّمِيمَةِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰۶، ح ۱۶۳۷۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۶۹، ح ۲.

نصیب است»^۱؛

با این ادعا که سخن چین امر خدا را قطع کرده است و مفسد است.

اشکال: آیه از آنجا که ماده امر ظهور در وجوب دارد، متضمن مذمت کسی است که پیوند بر او واجب است، و او آن را قطع کرده است. لذا در این مقام بیگانه است، چون پیوند بر سخن چین واجب نیست، و آیه مختص به موارد وجوب پیوند است، مانند قطع رحم و... . کما اینکه از آیه چنین برمی آید که فردی که خودش را از دیگری گسسته است، مذمت کرده است، و شامل قطع دو نفر از یکدیگر نمی شود.

۲: آیه شریفه: «وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ؛ و در میان اهل زمین فساد می کنند»^۲.

اشکال: شاید سخن چین مفسد باشد، و چه بسا سخن چینی موجب فساد نشود. بنابراین آیه دلالت بر حرمت سخن چینی به طور مطلق نمی کند.

۳: آیه شریفه: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ؛ و فتنه گری (آنان) سخت تر و فسادش بیشتر از جنگ و کشتار است»^۳، و در جای دیگر می فرماید: «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ؛ و فتنه گری، فساد انگیزتر از قتل است»^۴، که (اکبر) به معنای اشد است.

اشکال: منظور از فتنه طبق آنچه مفسران ذکر کرده اند، فتنه در

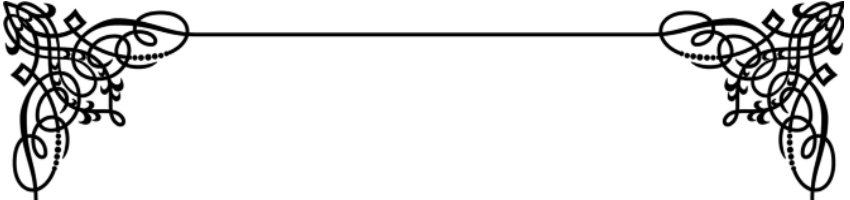
۱. رعد (۱۳): ۲۵.

۲. بقره (۲): ۲۷.

۳. بقره (۲): ۱۹۱.

۴. بقره (۲): ۲۱۷.

دین است، یعنی شرک و کفر، و بلکه از این جهت که منجر به هلاکت می‌شود، به این نام خوانده شده است؛ و منظور از (قتل)، قتل در ماه‌های حرام است، که در این صورت معنای آن به این شکل است: کفر و شرک گناه بزرگ‌تری نسبت به قتال در ماه‌های حرام است. با ملاحظه صدر آیه شریفه اراده این معنا تأیید می‌شود. بنابراین آیه بیگانه از این مقام است.



فصل ششم:

غناء



به طور کلی، در اینکه غناء حرام است اختلافی وجود ندارد.^۱
تنقیح این سخن نیازمند بحث در چند مقام است:
مقام اول: تعریف موضوع غناء؛
مقام دوم: بیان حکم غناء؛
مقام سوم: مستثنیات.

مقام اول: تعریف موضوع غناء

کلمات فقهاء و لغوی‌ها در این باره بسیار مختلف، و دچار افراط و تفریط است. عده‌ای می‌گویند غنا عبارت است از کشیدن صوت^۲. شافعی آن را نیکو کردن صدا و نازک کردن آن می‌داند.^۳ در نهاییه آمده است: از نظر عرب، هر که صدایی را بالا ببرد و آن را بکشد، صدای او غناء است.^۴ دیگران نیز تعاریفی شبیه اینها دارند.^۵

۱. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۷ و ۴۸؛ ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۵۵، (چاپ جدید).
۲. مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۱۶۷، (چاپ جدید).
۳. کتاب الامم (مختصر المزنی): ص ۳۱۱؛ المجموع شرح المذهب، ج ۲۰، ص ۲۳۱؛ المغنی، ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۱۷۸.
۴. النهایة فی غریب الحدیث، ابن اثیر، ج ۳، ص ۳۹۱.
۵. مانند السرائر، و الايضاح، که آن را صدای طرب آور می‌دانند: السرائر، ج ۲، ص ۱۲۰؛ از ايضاح در جواهر الکلام نقل شده است: ج ۲۲، ص ۴۵؛ کشمیری در رساله مسأله الغنا این قول را به مشهور نسبت داده و می‌گوید: «کشیدن صدایی که مشتمل بر ترجیع طرب‌آمیز باشد» و دیگران.

از آنجا که برخی مصادیق این تعاریف قطعاً از افراد غناء نیست - مانند بالا بردن صدا در اذان که جزء مستحبات شرعی است، و نیکوخوانی قرآن و مدایح و مراثی، و نیز سیره قطعی بر جواز اینها، و اینکه نصوص بر رجحان برخی از آنها دلالت دارند - معلوم می‌شود که این تعاریف‌ها کامل نیستند.

در مقابل این تعاریف‌ها، سخن محقق ایروانی^۱، که گفته است متیقن غناء حرام، کلامی است که در ذات خود و به حسب مدلول باطل باشد، و مشتمل بر مد و ترجیع و اطراب باشد. منظور از کلام باطل این است که معنای آن معنای لهوی باشد، بنابراین کلام باطلی که شامل کیفیت آن قیده‌های سه‌گانه نباشد حرام نیست، چنانکه اگر مشتمل بر کیفیت مزبور باشد نیز حرام نیست مگر اینکه معنای آن باطل باشد.

اشکال: لازمه این وجه، خروج برخی از افراد غناء است که کسی در غناء بودن آنها تردیدی ندارد، و نصوص بر آن دلالت دارند، مانند قرائت قرآن به الحان اهل فسوق و عصیان.

عقیده من: مشهور بین اصحاب - بنا بر آنچه به ایشان منسوب است^۲ - این است که غنا عبارت است از کشیدن صدایی که

۱. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۳۰.

۲. این نسبت در صفحه پیش گذشت. در الجواهر آمده است: «گفته شده که مشهور است»؛ در جامع الشتات، ج ۲، ص ۳۷۷، آمده است: «و محقق اردبیلی آن را به مشهورتر نسبت داده است»؛ در الحلائق، ج ۱۸، ص ۱۰۱ آمده است: «جماعتی از اصحاب آن را این گونه تعریف کرده‌اند»؛ و در رساله فی الغناء، حر عاملی، ص ۲۳، آمده است: «و اکثر ایشان آن را ب... تفسیر کرده‌اند الخ». و برخی از افاضل و دیگران آن را در رساله فی الغناء، بهبهانی، ص ۲۰، قدر متیقن دانسته‌اند.

مشمول بر ترجیع مطرب باشد. اما درباره تفسیر طرب میان ایشان اختلاف وجود دارد.

گروهی طرب را سبکی ای می‌دانند که از شدت سرور انسان را دربرمی‌گیرد؛^۱ و گروهی دیگر آن را سبکی ای که از شدت حزن یا سرور به وجود می‌آید.^۲

در *مفتاح الکرامه* آمده است: «اطرابی که در تعریف غناء از آن نام می‌برند غیر از طربی است که به سبکی از شدت سرور یا حزن تفسیر شده است، و منظور از آن کشیدن صوت و نیکو کردن آن است، و بهترین این اقوال، حد وسط آنها است».^۳

نادرستی قول اول: به دلیل سخن القاموس است که در آن پندار کسی که آن را مختص به سرور می‌داند اشتباه می‌داند.

نادرستی قول دیگر: با توجه به آنچه گذشت که مجرد کشیدن صدا و نیکو کردن آن قطعاً غناء نیست، خصوصاً که در روایات آمده است: «خداوند پیامبری را مبعوث نکرد مگر اینکه صدای او را نیکو ساخته است»^۴، و: «علی بن حسین علیه السلام قرآن می‌خواند و چه بسا عابری می‌گذشت و از صدای خوش او مدهوش می‌شد»^۵،

۱. در *مجمع البحرین*، ج ۳، ص ۴۰، آمده است: «طرب تحریک‌آمیز سبکی ای است که از شدت حزن یا سرور در انسان پدید می‌آید». آنچه در صحاح آمده است مانند آن است، و آنچه در الاساس زمخشری آمده است که «طرب، سبکی ناشی از سرور و یا غم است» به این قول نزدیک است.

۲. *الصحاح*، ج ۱، ص ۱۷۱؛ در القاموس آمده است: «طرب محرک عبارت است از فرح یا مقابل آن حزن، یا سبکی که به دنبال تو می‌آید تا تو را شاد یا ناراحت کند، و آن را فقط مختص شادی دانستن وهم است».

۳. *مفتاح الکرامه*، ج ۱۲، ص ۱۶۸، (چاپ جدید).

۴. *اصول کافی*، ج ۲، ص ۶۱۶، ح ۱۰.

۵. *وسائل الشیعه*، ج ۶، ص ۲۱۱، باب ۲۴، از ابواب قرائت قرآن، ح ۷۷۵۵.

و: «خداوند متعال صدای نیکو را دوست دارد که در آن ترجیع به کار رود»^۱.

عقیده من: این تعریف دو اشکال دارد که عام نیست و نیز موارد غیر غناء را در برمی گیرد:

اشکال اول: به دلیل اینکه می گوید اظهر افراد غناء، الحانی است که اهل فسوق استفاده می کنند، حال آنکه آنها تنها گاهی موجب طرب می شود. ضمن آنکه غناء از نظر عرف، کشیدن و ترجیع نیست، اگرچه بالفعل طرب و از الحان اهل فسوق به معنایی که خواهیم گفت، باشد. ظاهر این است که غناء دانستن سخن اهل مدینه: «جئناکم جئناکم حیونا... الخ»، که در خبر عبدالاعلی آمده است، به خاطر عدم مناسبتش با کشیدن و ترجیع از این قبیل است.

اشکال دوم: به دلیل اینکه صدا می تواند ترجیع شده و هیجان برانگیز و حزن انگیز و گریه آور باشد اما غناء بر آن صدق نکند، مثلاً وقتی که ماده کلام حق باشد مانند مرثیه اباعبدالله علیه السلام.

نتیجه: بهترین کلامی که در این زمینه گفته شده - اگر چه خالی از نقض نیست - سخن شیخ است که می گوید: «غناء عبارت است از صدای لهوی، و آنچه در خارج جزء الحان اهل فسوق و معاصی شمرده می شود»^۲.

توضیح: صدا، اگر مناسب با آلات لهو و رقص باشد، و به دلیل وجود آنچه قوای شهویه از آن لذت می برند مانند اینکه مغنی کنیز

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۶، ح ۱۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۷۷۵۸.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۱۱. (چاپ جدید).

باشد یا مانند آن؛ در عرف صدای لهوی و قول زور است، و غناء است. از آنجا که از این تعریف، فعلیت داشتن لهو و لعب برمی آید، و لازمه آن خروج بیشتر مواردی است که از نظر عرف غناء است، آن را این گونه تعمیم داده است: «لهو با دو امر محقق می شود، یعنی یکی از این دو امر: اول: قصد لهو و لعب، اگر چه لهو نباشد؛ دوم: این که فی نفسه لهو باشد... الخ».

نتیجه امر اول: آن طور که فکر می کنم، اگرچه در ابتدای امر خلاف ظاهر کلام او است؛ صدا گاهی به دلیل عدم وجود مستمع، یا به دلیل مانعی در برابر لهو و لعب مانند شدت بیماری و امثالها، عملاً نسبت به مستمعین لهو نیست، اما جزء مصادیق غناء است. غناء منحصر در آنچه عملاً لهوی است نیست، و این تعریف بهترین تعریف غناء بوده، و با تفاهم عرفی سازگار است.

عقیده من: اشکالی که به این سخن شیخ وارد است این است که برای من وجه معتبر دانستن ترجیع در صدق غناء روشن نشده است، لذا نه به حسب ادله در این باره معتبر است، و نه به حسب متفاهم عرفی.

نسبت میان این تعریف و قول مشهور، عموم من وجه است، زیرا تعریف مشهور بر صدایی که سبکی حاصل از حزن پدید می آورد صدق می کند و این تعریف به سبکی حاصل از شدت سرور اختصاص دارد، و هم چنین بر هر صدایی که سبکی مزبور را ایجاد می کند صدق می کند، اگر چه در آن کشش یا ترجیعی وجود نداشته نباشد؛ اما تعریف مشهور بر این صدق نمی کند.

عقیده من: کیفیت کلام؛

گاهی: به نفسه تنها مناسب رقص است و پدیدآورنده سبکی؛

در این صورت آن کلام غناء است، و اگر چه ماده آن حق باشد، مانند قرآن و نهج البلاغه و غیره. بر این مبنا آنچه دلالت بر نهی از تغنی به قرآن و قرائت آن به الحان اهل فسوق و معاصی دارد و پیش از این گفته شد، بر این معنا حمل می‌شود.

گاهی: این‌گونه نیست، مگر در جایی که ماده کلام باطل باشد، مثلاً اینکه از معانی باشد که شهوت باطل را تهییج می‌کند مانند برخی اشکال تصنیف‌های متداول در این زمان. در این شکل، اگر ماده کلام حق باشد، غناء بر آن صدق نمی‌کند.

مقام دوم: حکم غناء

شیخ اعظم به طور کلی اختلاف در حرمت داشتن غناء را رد کرده است^۱، و گویی او به سخن محدث کاشانی^۲ که از عدم حرمت غناء گفته، توجهی نکرده است. چندین نفر ادعای اجماع^۳ درباره حرمت آن دارند و حتی برخی از آنان این امر را جزء ضروریات می‌دانند^۴.

برای حرمت غناء به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: اجماع^۵

اشکال: به دلیل اینکه مدرک اجماع کنندگان روشن است، این

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۲۸۵، (چاپ جدید).

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۲۹۸، (چاپ جدید).

۳. مجمع الفائده، ج ۱۲، ص ۳۳۴.

۴. مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۲۶.

۵. مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۲۶.

اجماع تبعدی نیست، لذا نمی‌تواند مدرکی برای این حکم باشد.
وجه دوم: تعدادی از آیات قرآن و نصوصی که در تفسیر آنها
 وارد شده است، مانند:

۱/ آیه شریفه:

«وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ؛ و نیز از قول باطل (مانند دروغ و
 شهادت ناحق و سخنان لهو و غنا) دوری گزینید»^۱.

در برخی از نصوص^۲، منظور از قول باطل را غناء دانسته‌اند. با
 اینکه سند بیشتر این روایات ضعیف است، روایتی که از تفسیر
 القمی وارد شده، حسن است و همان کفایت می‌کند.

عقیده من: در استدلال به این مطلب در مکاسب ایراد وارد
 شده است^۳:

۱. به اینکه ظاهر این روایات این است که غناء از مقوله کلام
 است، زیرا قول باطل به کلام تفسیر شده است.

۲. علی بن حسین علیه السلام در مرسل درباره کنیزی که صدایی نیکو
 دارد می‌فرماید: اگر او را خریده‌ای اشکال ندارد که او تو را به یاد
 بهشت می‌اندازد. یعنی به واسطه قرائت قرآن و زهد و فضائلی که
 غناء نیست.

برخی اخبار این مطلب را تأیید می‌کنند که: «اگر به کسی که
 می‌خواند احسن بگویی، جزء قول باطل است».

۱. حج (۲۲): ۳۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۳، ح ۲۲۵۹۵؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۱، ح ۱.

۳. مکاسب، ج ۱، ص ۲۸۶ و ۲۸۷، (چاپ جدید).

محقق ایروانی^۱، و استاد اعظم^۲، به وجه اول ایراد وارد کرده‌اند که تفسیر قول باطل به غناء، اقتضا نمی‌کند که غناء از مقوله کلام باشد، زیرا اگر غناء جزئی از کیفیت کلام باشد که در خارج با مکیف یکی است، این تفسیر درست خواهد بود؛ لذا در صورتی که کیفیت (زور) و (باطل) باشد، کلام (زور) و (باطل) صادق خواهد بود.

اشکال وجه اول: اتحاد ماده با کیفیت در وجود لفظی انکار نمی‌شود، با این حال بی‌شک هر کدام از آنها اوصاف و عناوین خاص خود را دارد، مثلاً دروغ از عناوین ماده است نه کیفیت، و نمی‌توان آن را به اعتبار اتحاد وجودی کیفیت با مکیف به کیفیت نسبت داد. شیخ ادعا می‌کند که ظهور این تفسیر آن است که غناء از این قبیل است.

محققان شیرازی ایراد کرده‌اند^۳ که تفسیر قول باطل به غناء، تصرف در غناء، آن چنان که آن را عبارتی از کلام مشتمل بر معانی باطل قرار دهد، نیست زیرا کلام مشتمل بر کیفیت و معانی باطل یکی از اقسام قول باطل است و این مطلب روشن است و نیاز به بیان و تفسیر ندارد. لذا باید قول باطل را حمل بر بطون کرد یا از باطل بودن به حسب معنای ظاهری آن اراده اعم نمود، بنابراین دلالتش بر حرمت این کیفیت خاص ساقط نمی‌شود.

اشکال: طبق معنای اول می‌توان گفت این تفسیر با لحاظ حرام

۱. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج ۱، ص ۳۰.

۲. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۰۵.

۳. حاشیه مکاسب، میرزا شیرازی، ج ۱، ص ۸۹.

مطلق نبودن (قول باطل) است، و امام علیه السلام قصد داشته است هشدار دهد که غناء از قول باطل حرام اعلام شده است، و این مطلب واضح است و نیازی به بیان ندارد.

بر این مبنا، در ایراد بر شیخ بهتر آن است گفته شود: ماده به خودی خود باطل نیست، بلکه باطل بودن آن یا به جهت کیفیت خاصی است که با وجود آن می‌آمیزد، یا به جهت معنای آن است؛ بنابراین تفسیر قول باطل به غناء به معنای تأیید این که غناء به دلیل مناسب بودن با جزء کیفیت‌های کلام بودن، از مقوله کلام باشد ندارد.

اشکال وجه دوم: با توجه به اینکه مطلق هر صدایی غناء نیست، و امام علیه السلام خریدن کنیزی که صدایی دارد را در صورتی که با صدایش غنا نمی‌خواند، بدون ایراد دانسته است، لذا مقوله کلام بودن غناء را تأیید نمی‌کند، و تفسیر مزبور اگرچه از جهت دلالتش بر اینکه مقداری از آنچه ذکر شده است غناء است و مقداری از آن غناء نیست، دلالت ندارد که غنایی بودن متقوم به کیفیت باشد. لذا دلالت بر این ندارد که غناء از مقوله کلام باشد.

عقیده من: ایرادی که بر وجه اخیر از جهت تأییدی بودن آن وارد می‌شود این است که در صورتی که گفتن «احسنت» به لحاظ مدلولش جزء قول باطل شمرده شود، دلالت نمی‌کند که آنچه به جهت کیفیت آن‌گونه است جزء قول باطل نباشد؛ زیرا ممکن است «عام»ی باشد که از هر دو جهت صادق باشد.

۲ / آیه شریفه:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ؛ و

برخی از مردمان (فاسد فتنه‌انگیز مانند نضر حارث) کسی است که گفتار و سخنان لغو و باطل را (مانند قصه‌های دروغ و افسانه‌های شهوت‌انگیز مفسد اخلاق و سرود مطرب) به هر وسیله تهیه می‌کند تا (خلق را) به جهالت از راه خدا (و آموختن علوم و معارف قرآن) گمراه سازد^۱؛

در تعدادی از روایات غناء جزء سخنان لهُو است، و یکی از این روایات، روایت حسن محمد بن مسلم است.^۲
تقریب ایرادی که بر این استدلال وارد است و نیز پاسخ آن پیش از این گفته شد.

۳/ آیه شریفه:

«وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ؛ و آنان هستند که به ناحق شهادت ندهند»^۳؛

که (زور) در صحیح ابی الصباح کنانی به غناء تفسیر شده است.^۴

ایراد شیخ بر آن^۵: صحنه‌های ناحق، مجالسی است که در آن کلام‌های باطل غناء خوانده می‌شود.
اشکال: این اشکال محل اشکال، و توقیف است.

۱. لقمان (۳۱): ۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، ح ۲۲۵۹۹؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۱، ح ۴.

۳. فرقان (۲۵): ۷۲.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۴، ح ۲۲۵۹۶؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۱، ح ۶.

۵. مکاسب، ج ۱، ص ۲۸۷، (چاپ جدید).

۴/ آیه شریفه:

«وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»؛ و آنان که از لغو و سخن باطل اعراض و احتراز می‌کنند^۱،
 که لغو به غنا تفسیر شده است^۲.

صاحب کتاب مستند می‌گوید^۳: به مطلبی که این آیات به آن استدلال کرده‌اند ایراد وارده است. یعنی روایاتی که این آیات را به غناء تفسیر کرده‌اند، با سایر روایاتی که تفسیر دیگری از آنها دارند تعارض دارد.

اشکال: روایات وارده در تفسیر قرآن همگی از قبیل تعیین مصداق است و دلالت بر انحصار ندارد، بنابراین تعارضی میانشان وجود ندارد.

وجه سوم: روایات مستفیضی که در بیان حرمت غنا، حرمت کسب درآمد از آن، حرمت گوش دادن به آن، حرمت یادگیری و یاددادن آن و مفاسدی که بر آن مترتب است وارد شده است^۴.

نتیجه: حرمت غناء را نمی‌توان انکار کرد.

عقیده من: این سخن منسوب به محدث کاشانی^۵ است که: غناء من حیث هو جایز است، و حرمت آن زمانی است که شامل حرامی از بیرون بشود، مانند بازی با آلات لهو، و ورود مردان و کلام به باطل.

۱. مؤمنون (۲۱): ۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸، ح ۲۲۶۱۲؛ بحارالانوار، ج ۶۶، ص ۲۶۲.

۳. مستند الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۰۳.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۵، ح ۲۲۶۳۸؛ عوالی اللالی، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۴۴.

۵. از او در مکاسب، ج ۱، ص ۲۹۸، چاپ جدید، نقل شده است.

صحت این نسبت و بطلان آن در جمع میان سخنان شیخ، که اول قول به جواز و بعد قول دیگری به او نسبت داده می‌شود، اهمیتی برای ما ندارد، بلکه مهم بیان اصل مطلب است. **نتیجه:** ممکن است ادعا شود که غناء حرام نیست، و برای آن به جوهری استدلال شود:

وجه اول: در میان نصوص، روایت معتبری که دال بر حرمت غنا باشد وجود ندارد، لذا وظیفه، اخذ متیقن است و متیقن آن است که غنا اگر به یکی از محرّمات دیگر مقترن شود [حرام می‌شود]، چنانکه در زمان خلفا متعارف بوده است.

اشکال: روایاتی که دلالت بر [حرمت غنا] دارند متواتر است و پیش از این گفته شد، و نیز گفته شد که در این خصوص روایات معتبری وجود دارد. به آنها مراجعه کنید^۱.

وجه دوم: توجه روایات حرمت غنا، معطوف به غنا به واسطه صدای خارج از آلات لهو مانند مزمار و امثاله است؛ پس مجرد غناء حرام نیست.

اشکال: وجهی برای چنین ادعایی وجود ندارد، بلکه ظاهر نصوص، نهی از خود غناء من حیث هو دارد.

وجه سوم: روایات به قرینه دلالت برخی از آنها بر ممنوعیت از جهت انگیزه لهو، بر مطلق مرجوحیت حمل می‌شوند، چون معلوم است که لهو به چیزی است که آن چیز اقتضای تحریم نمی‌کند.

اشکال: علاوه بر حرمت لهو و برخی معانی آن که در مبحث

لهو به آن خواهیم پرداخت^۱، روایات از حیث اینکه غناء عبارت از صدای لهوی است دلالت بر حرمت غناء دارند. اما این امر مستلزم آن نیست که هرچه لهو است حرام باشد تا به این ترتیب از جواز لهو، جواز غناء به دست بیاید.

وجه چهارم: روایت قرب الإسناد، به سندی که در الکفایه الحاق آن به صحاح نفی نشده است؛ از علی بن جعفر از برادرش علیه السلام که فرمود: «درباره غنا و آواز در عید فطر و قربان و شادی‌ها پرسیدم. امام علیه السلام فرمود: مادامی که به گناه منجر نشود، مانعی ندارد»^۲.

سند این روایت، به دلیل حضور عبدالله بن حسن ضعیف است و صاحب کفایه الحاق آن را به صحاح نفی نکرده است - که این می‌تواند به دلیل ظن به وثاقت او باشد چون از اماره مفیدی اطلاع یافته است - با این حال این خبر از «کتاب علی بن جعفر» روایت شده است؛ هرچند در قول او عبارت «ما لم یزمر به» آمده است که دلالت بر این دارد که غناء اگر به معاصی دیگر مقترن شود حرام است.

اشکال: درباره عبارت «ما لم یزمر به» سه احتمال وجود دارد:

اول: منظورش آنچه مقترن به نواختن (مزمار) نیست باشد.

دوم: منظورش چیزی در مزمار غناء ایجاد نمی‌کند، باشد.

۱. نک: فقه الصادق، ج ۲۱، ص ۲۷۴.

۲. «سَأَلْتُهُ عَنِ الْغَنَاءِ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ قَالَ (ع): لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۲، ح ۲۲۱۴۸، قرب الاسناد، ص ۱۲۱.

سوم: منظورش چیزی که صدای آهنگین و لحن رقصنده نیست، باشد.

عقیده من: استدلال به این خبر متوقف بر اراده معنای اول است، که بی تردید معنای اول خلاف ظاهر است، چون اگر منظور چنین چیزی بود، می‌گفت: (ما لم یقترن بالمزمار)؛ و ظاهر از این خبر، همان‌طور که معلوم است اراده معنای سوم است. لذا غناء بر جامع میان هر دو قسم اطلاق (اطلاق به معنای اعم مانند اطلاق اهل لغت) می‌شود.

وجه پنجم: مرسل الفقیه: «از خریدن کنیزی که دارای صوت نیکو است سؤال کردم. امام سجّاد علیه السلام در پاسخ فرمود: عیبی ندارد در صورتی که او را خریداری کنی و بهشت را نزد تو به یاد آورد؛» یعنی با خواندن قرآن و زهد و فضیلت‌هایی که غنا نیست، ولی از غنا باید بر حذر بود^۱.

اشکال: اولاً: به دلیل ارسال، سندش ضعیف است.

ثانیاً: این حدیث درباره کنیزی که صدای نیکو دارد است، نه درباره آوازه‌خوان، چون ظاهر این است که تفسیرش از شیخ صدوق است، و بر فرض اینکه از امام علیه السلام باشد، دلالت می‌کند که آنچه گفته می‌شود بر دو قسم است: اول: غناء است. دوم: غناء نیست. در نتیجه دلالت می‌کند که غناء فی نفسه و به خودی خود حرام است.

وجه ششم: صحیح ابوبصیر: «مزد زن خواننده‌ای که مراسم

۱. «سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) عَنْ شَرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتُ، فَقَالَ: مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتِكَ الْجَنَّةَ؟ وَسَائِلُ الشَّيْخِ، ج ۱۷، ص ۱۲۲، ح ۲۲۱۴۶؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۳.

زفاف عروسی‌ها را اجرا می‌کند اشکال ندارد، ولی نه آن زنی که مردها به مجلس او وارد شوند»^۱.

و مانند آن است روایت دیگری از آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ: «از اباجعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ از خواننده‌های زن در عروسی‌ها پرسیدم، فرمودند: اگر مردان در آن جلسه و عروسی داخلند با زنان، حرام است، خداوند متعال می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ؛ و برخی از مردمان کسی است که گفتار و سخنان لغو و باطل را (مانند قصه‌های دروغ و افسانه‌های شهوت‌انگیز مفسد اخلاق و سرود مطرب) به هر وسیله تهیه می‌کند»^۲.

تقریب استدلال: این دو روایت در فرض اینکه مردی نزد خواننده زن وارد شود، دلالت بر حرمت غنا دارند، و بعد از بیان این خصوصیت که اگر خواننده زن باشد حرام است مردان وارد شوند، مطلوب انجام می‌شود؛ لذا مفاد این دو روایت جواز غنا است تا زمانی که حرام دیگری به آن مقترن نشده باشد.

علاوه بر ظهور روایت، تعلیل در خبر اول به اینکه خواننده از زنانی نیست که مردان بر او وارد شوند، اشاره به این مطلب دارد. روایت دوم نیز دلالت بر این دارد که آوازخواندن زنی که مردان بر او داخل می‌شوند جزء سخنان لغو و باطل است، که منظور از آن

۱. «أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزِفُ الْعَرَائِسَ كَيْسَ بِهَ بَأْسٌ وَ كَيْسَتْ بَأْتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۱۲۱، ح ۲۲۱۴۶؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۳.

۲. لقمان (۳۱): ۶

۳. «عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ. فَقَالَ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ حَرَامٌ وَ الَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ كَيْسَ بِهَ بَأْسٌ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۱۲۰، ح ۲۲۱۴۴؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۱۹، ح ۱.

مردم را به گناه انداختن و خارج کردنشان از راه حق است. **اشکال:** سند خبر دوم به دلیل حضور علی بن ابوحزمه بطائنی واقفی، که کذاب و متهم است، ضعیف است؛ و نهایت چیزی که از خبر اول به دست می آید این است که خواندن آوازه خوانی که در عروسی ها می خواند تا وقتی به یکی از محرّمات دیگر مقترن نشده باشد، اشکال ندارد؛ و این خبر متعرض حکم غناء در مورد کسی که در غیر عروسی ها می خواند نشده است.

وجه هفتم: از نصوصی که بر تمجید از صدای نیکو، استحباب قرائت قرآن با صدای خوش، اینکه خداوند پیامبری را مبعوث نکرده مگر اینکه صدایی نیکو داشته، و اینکه علی بن حسین علیه السلام خوش صداترین مردم در تلاوت قرآن بوده است دلالت دارند؛ جواز غنا و بلکه استحباب آن در قرائت قرآن و اینکه حرمت مربوط به امور خارجی است، به دست می آید.

اشکال: اینها ارتباطی با غناء ندارند، چون چنانکه گذشت صدای خوش غیر از غناء است. علاوه بر این، اگر آنچه گذشت بر این قول دلالت داشته باشد و مشخص شود نمی توان همه آنچه دلالت بر حرمت غناء دارد را به این حمل کرد که حرمتش مربوط به امور خارجی است، و نمی توان از ظهورش در حرمت خود غناء رفع ید کرد؛ ناچار قطعاً میانشان تعارض برقرار می شود، و در این صورت چنانکه معلوم است ترجیح با آن است.

اضافه بر آن، قول به جواز تنها به محدث مذکور^۲ و محقق

۱. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۱۱، ح ۷۷۵۷؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۶، ح ۱۱.

۲. از او در کتاب مکاسب، ج ۱، ص ۲۹۸، چاپ جدید، نقل شده است.

سبزواری^۱ منسوب است، حال آنکه پیش از این گفته شد که عده‌ای از بزرگان قول به عدم جواز را جزء ضروریات دانسته‌اند. بنابراین تردیدی در حکم به حرمت وجود ندارد.

مقام سوم: مستثنیات حرمت غناء

عقیده من: مواردی از غناء حرام استثنا شده است، که عبارت‌اند از:

مورد اول: مراثی

نقل محکی جامع المقاصد از ناقل نامعلوم^۲: که گفته است غناء در مراثی جایز است بدون آنکه وجه آن را ذکر کند. محقق اردبیلی در محکی شرح الارشاد^۳، این قول را مفهوم ساخته و وجوهی را در سبب آن ذکر کرده است؛ مانند: الف) اجماع در غیر این مورد ثابت شده است، و اخبار درباره تحریم به طور مطلق صحیح و صریح نیستند. اشکال: گفته شد که روایات صحیحی در این باره وجود دارد و آنها بر حرمت غناء به طور مطلق دلالت دارند. ب) روش سیره بر این امر؛ این مسأله از زمان مشایخ تا کنون بدون هیچ قبیحی همیشه در بلاد مسلمانان متعارف بوده است.

۱. میرزای شیرازی در حاشیه خود بر مکاسب، ج ۱، ص ۹۶، از او نقل کرده است.
 ۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۰۸، چاپ جدید، آنجا که می‌گوید: «در جامع المقاصد سخنی را از یک ناشناس نقل کرده است که می‌گوید غناء همان‌طور که در عروسی‌ها استثنا شده است، در مراثی نیز استثنا است، و دلیل آن را ذکر نکرده است».
 ۳. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۶۱.

اشکال: روش سیره بر رثاء و اقامه عزاداری مسلم است، اما ما روش سیره بر غناخواندن در مرثی را تصدیق نمی‌کنیم، و مسلم خلاف این قول است؛ و ادعای اینکه نوحه‌خوانی تنها به این شکل صورت می‌گیرد، ادعایی باطل است.

ج) گریه و اندوه در مرثی مطلوب است، به آن ترغیب شده است، ثوابی عظیم دارد، و غناء به این مسأله کمک می‌کند.

اشکال: اولاً: آنچه گذشت، از اینکه غناء به گریه کمک نمی‌کند، و دلیل آن مطالبی است که در بخش بیان حقیقت تعریف آن گفته شد.

ثانیاً: اگر کمک‌کننده بودن آن را تصدیق کنیم، وجهی برای قول به جواز آن از جهت اینکه به عنوان مقدمه مستحب واقع شود، وجود ندارد؛ زیرا در صورت تزامم میان دو حکم، یکی الزامی و دیگری غیرالزامی است. بنابراین، شبهه‌ای در مقدم بودن دلیل اول بر دوم وجود ندارد چون دلیل اول صلاحیت آن را دارد که معجز از غیر خود باشد نه برعکس.

د) عموماً ادله در زمینه به گریه انداختن و رثاء؛ شیخ در پاسخ به آن می‌گوید: 'ادله مستحبات در مقابل ادله محرّمات مقاومت نمی‌کنند.'

نتیجه مطالبی که به عنوان وجه ذکر شد: دلیل استحباب به دلیل وجود جهت مقتضی با آن و محقق نشدن آنچه مقتضی الزام به ترک مورد آن است، متضمن ثبوت حکم است، بنابراین فعل وقتی در درون خود از آنچه اقتضای حرمت دارد خالی شود، متصف به استحباب می‌شود، و با رخ دادن عنوانی که برای ترک آن الزام کند،

حرام می‌شود و دلیل استحباب در مقابل آن مقاومت نمی‌کند؛ بنابراین به گریه انداختن تا زمانی که یکی از عناوین حرام مانند غناء بر آن فرونیفتاده است، مستحب است، و دلیل مطلوبیت صلاحیت مقاومت در مقابل ادله حرمت غناء را ندارد.

رد: آنچه درباره مقاومت نکردن ادله احکام غیرالزامی در مقابل ادله احکام الزامی ذکر شد، در چند موضع است:

موضع اول: وقتی میان دو دسته در مقام امتثال تزامم برقرار شود، بدون آنکه آن دو بر مورد واحدی صدق کنند؛ مثلاً مانند مزاحمت میان وجوب روزه و استحباب قرائت قرآن زمانی که نمی‌تواند میان آن دو جمع کند. در چنین مواردی شبهه‌ای در مقدم بودن اولی/وجوب روزه نیست، چون دلیلش معجز از دومی است.

موضع دوم: وقتی موضوع آن دو یکی باشد، و حکم غیرالزامی مشروط به این باشد که از موافقت با آن، مخالفت با حکم الزامی لازم نیاید، مثلاً مانند برآوردن نیاز یک مؤمن، از آن لحاظ که استحبابش مقید به لازم نیامدن فعل حرام در امتثال آن باشد. در چنین موردی هیچ‌کسی در این مطلب تردید نکرده است که: انجام چیزی از محرّمات به عنوان برآوردن نیاز مؤمن جایز نیست.

موضع سوم: وقتی حکم غیرالزامی به عنوان اولی، و حکم الزامی به عنوان ثانوی بر چیزی مترتب باشد.

عقیده من: در غیر این سه موضع، یعنی وقتی در واقعیت حکمی واحد ثابت شده است، و ادله در ثبوت حکم الزامی یا غیرالزامی به شکل تباین یا عموم من وجه با یکدیگر تعارض دارند، و حکم غیرالزامی مشروط به عدم مخالفت با حکم الزامی

نباشد؛ وجهی برای ادعای مقدم بودن دلیل حکم الزامی وجود ندارد مگر ادعای یکی از سه امر ذیل از باب منع خلو:

اول: عدم ثبوت اطلاق برای دلیل حکم غیرالزامی، به گونه‌ای که موردی را که دلیل بر حکم الزامی درباره آن اقامه شده، شامل می‌شود.

دوم: انصرافش از این مورد.

سوم: ظهورش در تقیید حکمی که متضمن عدم مخالفت با حکم الزامی است.

ادعای اینکه مقتضیات احکام ترخیصی صلاحیت مزاحمت با مقتضیات احکام الزامی را ندارد؛ با این بحث ارتباطی ندارد، چون ادعا در موردی است که هر دو مقتضی ثابت شوند، و عدم آن در این فرض، به دلیل لزوم تعارض میان دو دلیل، و دست‌کم معلوم نبودن (آن) روشن است. لذا حتما باید به مرجحات باب تعارض رجوع کرد؛ و چنانچه معلوم است مسأله‌ای که اکنون درباره آن بحث می‌کنیم، نیز از این قبیل است نه از قبیل موارد سه‌گانه اول، به همین دلیل راهی جز مقدم دانستن ادله غناء، به دلیل مخالفت آنها با عامه، وجود ندارد.

ه) تحریم متعلق به طرب است، و در مراثی، نه تنها طرب نیست، بلکه چیزی جز حزن وجود ندارد.

اشکال: گاهی صدا، صدای لهوی و لحن رقص‌آور است، و موجب نشاط و انبساط شنونده می‌شود، اما گاهی شنونده به دلیل فقدان آنچه قوای شهویه را به وجود می‌آورد، در خلال آن به خاطر غم‌هایی که در قلبش جمع شده و متوجه آنها نیست گریه می‌کند، و خیال می‌کند برای مرثیه گریه می‌کند؛ گاهی به جهت اینکه این

ماده در ایجاد حزن از نحوه طرب‌خیزی نیرومندتر است گریه می‌کند؛ و گاهی صدا به خودی خود موجب حزن و گریه می‌شود. غناء بر دومی صدق نمی‌کند، هرچند که چنانکه گفته شد حق است، اما بر اولی صادق است، بنابراین توجه به آن و تشخیص غناء از غیر آن لازم است.

نتیجه: غناء در مرثی حرام است، با این حال صدایی که موجب پدیدآمدن سبکی حاصل از شدت سرور نیست - به عبارت دیگر باطل نیست - غنایی نبوده و در نتیجه حرام نیست.

مورد دوم: تلاوت قرآن

استثنای این مورد را به محقق سبزواری نسبت داده‌اند^۱، و برخی از محققان قول او را پذیرفته^۲، و به جوهری استدلال کرده‌اند:

وجه اول: صاحب کفایه^۳ و محقق ایروانی^۴: تلاوت قرآن از موضوع غناء خارج است، چون در صدق غناء معتبر است که معنای کلام و مضمونش باطل باشد.

در مقام اول بحث اول گفته شد که این طریقه اشتباه است، و غناء عبارت از کیفیت خاصی در صدا است، و آن صدای باطل با

۱. کفایه، ص ۸۶، آنجا که می‌گوید: «می‌توان میان این اخبار و اخبار فراوانی که دال بر تحریم غناء هستند را به دو شکل جمع کرد: اول تخصص آن اخبار به چیزهایی غیر از قرآن... الخ».

۲. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۳۰.

۳. کفایه، ص ۸۵ و ۸۶.

۴. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۳۰.

اینکه ماده آن حق باشد قابل جمع است.

وجه دوم: نصوص فراوانی^۱ دلالت بر استحباب نیکو کردن صدا هنگام قرائت قرآن و تحزین و ترجیع به آن دارند، و چیزی از اینها بدون غناء نخواهد بود.

اشکال: گفته شد که این عناوین غیر از غناء هستند، چون غناء صدای لهوی و لحنی پایکوبانه است، و مجرد صدا، ترجیع به آن و تحزین، این گونه نیست. لذا منافاتی میان این نصوص و میان نصوص دالّ بر مذمت غناخوانی قرآن، وجود ندارد؛ نصوصی مانند خبر عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام: «رسول خدا (ص) فرمود: قرآن را با الحان و اصوات عربی بخوانید و از الحان اهل فسق و معاصی بپرهیزید، همانا به زودی پس از من کسانی خواهند آمد که قرآن را با ترجیع غنا می خوانند و نوحه گری می نمایند و به روش های آوازی دیگر ادیان، تلاوت می نمایند»^۲.

عقیده من: محقق سبزواری^۳ به جهت اینکه بنا را بر ملازمت نیکوکردن صدا و ترجیع صدا با غنا نهاده است، قائل به تعارض میان دو دسته شده است، و میان آنها به دو صورت جمع کرده است:

شکل اول: که قول صحیح همین طریقه است؛ می گوید: (یکی

۱. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۱۰، ح ۷۷۵۴؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۴، ح ۳.
 ۲. «اقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِالْحَانَ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا وَإِيَّاكُمْ وَ لُحُونُ أَهْلِ الْفَسْقِ وَالْكَبَائِرِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغَنَاءِ وَالنُّوحِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۱۰، ح ۷۷۵۴؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۴، ح ۳.
 ۳. کفایه، ص ۸۵ و ۸۶.

از آن دو این است که اخبار وارد شده و مانع را به چیزی غیر از قرآن تخصیص دهیم، و آنچه دلالت بر مذمت غناخوانی قرآن می‌کند را بر قرائت باطل - یعنی شیوه اهل فسق در غناء - حمل کنیم).

وجه سوم: روایات غناء با روایات فروانی^۱ که دال بر فضیلت قرائت قرآن هستند معارض است، و نسبت میان آنها عموم من وجه است، بنابراین در صورت اجتماع، اصالت اباحه جاری می‌شود.

اشکال: آنچه گفته شد که: قول منتخب در تعارض میان دو عام (که نسبت من وجه دارند)، رجوع به مرجحات است، و مقتضای آن مقدم دانستن نصوص غناء به دلیل مخالفتشان با عامه است. درباره پاسخ شیخ^۲ که گفته است ادله احکام غیرالزامی در مقابل ادله احکام الزامی مقاومت نمی‌کنند؛ نیز به تفصیل در مستثنای اول سخن گفته شد. به آن بحث مراجعه کنید^۳.

به طور کلی: اظهر حرمت غناء در قرائت قرآن است، و خبر سابق‌الذکر عبدالله بن سنان بر آن دلالت می‌کند. اما سند این خبر به دلیل حضور ابراهیم احمر در طریق آن، ضعیف است. با این حال ما عقیده داریم غناء در قرائت قرآن مبعوض است زیرا هتک دین است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۸۶، ح ۷۶۸۸؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۶۰۵، ح ۷.

۲. در مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۱۶، از آن حکایت کرده است.

۳. نک: فقه الصادق، ج ۲۱، ص ۱۱۷.

مورد سوم: حداء برای راندن شتران

صاحب کفایه می‌گوید: «مشهور، استثنای آن است»، و وجوهی را در استدلال به آن ذکر کرده است:

وجه اول: حدیث نبوی مرسل که در کتاب شهادت/المسالک ذکر شده است^۱، و متضمن تقریر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نسبت به عبدالله بن رواحه است که صدایی نیکو داشت و برای شتران حداء می‌خواند.^۲

شیخ در مکاسب گفته است:^۳ «دلالت و سندش روشن است». ایراد محقق شیرازی بر آن^۴: بر فرض اینکه حداء جزء غناء باشد، دلالت وجه ضعف آن را ندانستم. ضعف سند آن نیز با نقل شهرت و فتوای جمعی از بزرگان جبران می‌شود.

اشکال: این مرسل متضمن یک واقعه شخصی است، از این رو می‌تواند حدایی که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مجوز آن را داده است غنایی نباشد؛ بنابراین بر جواز غناء دلالت نمی‌کند.

وجه دوم: روایت صدوق به اسناد از سکونی، از جعفر بن محمد عَلَيْهِ السَّلَام از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «توشه مسافر حداء و شعر است، مادامی که در آن کلام قبیح و فحش نباشد»^۵، یعنی طرب، با اختلاف

۱. کفایه، ص ۸۶.

۲. مسالک الأفهام، ج ۲، ص ۳۲۳، کتاب الشهادت.

۳. سنن البیهقی، ج ۱۰، ص ۲۲۷، و گفته شده که او انجشه است نه عبدالله بن رواحه. به همان منبع مراجعه کنید.

۴. مکاسب، ج ۱، ص ۳۱۳.

۵. حاشیه مکاسب، شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۶. «زَادَ الْمُسَافِرَ الْخُدَاءَ وَالشَّعْرَ مَا كَانَ مِنْهُ لَيْسَ فِيهِ خِنَاءٌ، أَوْ جَفَاءٌ، أَوْ حَنَانٌ؛» وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۱۸، ح ۱۵۱۴۹؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۰، ح ۲۴۴۷.

نسخه‌ها، بنا بر اینکه قید به خصوص شعر برگردد همان‌طور که افراد ضمیر به آن شهادت می‌دهند.

عقیده من: استدلال به روایت مبتنی بر این است که حداء منحصر به غناء باشد، اما چنین نیست، بنابراین بر جواز غناء دلالت نمی‌کند.

به این ترتیب مطلب وجه سوم، یعنی استقرار سیره بر جواز حداء ظاهر می‌شود.

وجه چهارم: گرایش الجواهر^۱: حداء به تصدیق عرف بخشی از غناء است، لذا موضوعاً از غناء خارج است.

اشکال: میان دو عنوان منافاتی وجود ندارد تا صدق یکی مانع از صدق دیگری باشد، بلکه اظهر آن است که نسبت میان آنها عموم من وجه است.

به طور کلی: با توجه به آنچه گفتیم ثابت می‌شود که دلیلی بر استثنای غناء در حداء وجود ندارد.

مورد چهارم: عروسی‌ها

غناء زن آوازخوان در عروسی‌ها، در صورتی که حرام دیگری به آن اضافه نشود.

شیخ در مکاسب می‌گوید^۲: «مشهور استثنای آن است»، و در تأیید آن موارد ذیل را عنوان می‌کند:

۱. صحیح ابوبصیر از امام صادق علیه السلام: «مزد زن خواننده‌ای که

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۱.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.

مراسم زفاف عروسی‌ها را اجرا می‌کند اشکال ندارد، ولی نه آن زنی که مردها به مجلس او وارد شوند»^۱.

۲. خیر دیگری که مانند آن است^۲.

۳. خیر سوم از امام صادق علیه السلام: «عن کسب المغنیات»^۳.

دومی مجهول و سومی ضعیف است و ادعای ضعیف بودن اولی چنان است که می‌بینید.

اشکال: دلالت روایت بر اینکه مزد مباح است نه فعل، به تلازم میان آن دو (مزد و فعل) رد می‌شود؛

و ادعای اینکه مزد تنها برای اجرا است، خلاف ظاهر است. بنابراین اظهر، جواز آن است.

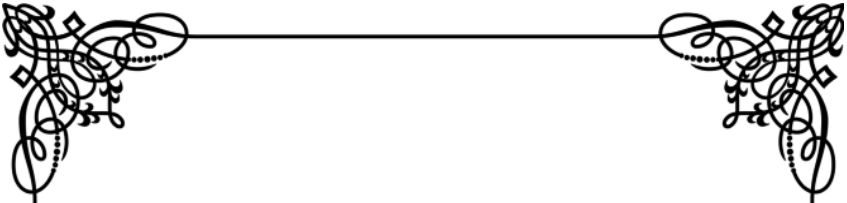
عقیده من: هنوز درباره یادگیری و یاددادن آن حرف باقی است، و خلاصه‌اش به شرح ذیل است:

یاددادن و یادگیری غناخوانی و استماع آن حرام است بلاکلام؛ و درباره غیر غناء: حرمت یاددادن از دو روایت *الوسائل*، و حرمت یادگیری از روایت *مرسل مستدرک الوسائل* به دست می‌آید. با این حال سند هر دو ضعیف است، چون یکی از دو *خبر الوسائل*، *مرسل* است و در طریق دیگری محمد الطاطری دیده می‌شود که مهمل است. *خبر المستدرک* نیز *مرسل* است، بنابراین مقتضای اصل، جواز است.

۱. «أجر المغنیة التي تزف العرائس لیسَ به بأسٌ و لیسَ بالتی یدخلُ علیها الرجال»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۱، ح ۲۲۱۴۶؛ أصول کافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۱، ح ۲۲۱۴۵؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۲۰، ح ۲.

۳. «عن کسب المغنیات؟ فقال: التي یدخل علیها الرجال حرام، و التي تدعی الی الأعراس لیسَ به بأسٌ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۰، ح ۲۲۱۴۴؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۱۹، ح ۱.



فصل هفتم:

سوگواری و نوحه‌سرایی



سوگواری و نوحه‌سرایی

شیخ‌ها^۱، سلار^۲، حلّی^۳، محقق^۴ و متأخران از ایشان گفته‌اند که نوحه‌سرایی به باطل از مصادیق و افراد مکاسب محرمه است. حق سخن در این مقام نیازمند بحث در دو مورد است:

مورد اول: حکم تکلیفی
مورد دوم: حکم وضعی

مورد اول: حکم تکلیفی

سخنان قوم در این زمینه مختلف است:

قول اول: قول به حرمت مطلقاً و این نظر جمعی از اصحاب است.^۵

دوم: قول به کراهت، این نظر در محکی *مفتاح الکرامه* پذیرفته شده است.^۶

۱. المقنعه، ص ۵۸۸؛ النهایه، ص ۳۶۵.

۲. المراسم العلویه، ص ۱۷۲.

۳. السرائر، ج ۱، ص ۱۷۳، و ج ۲، ص ۲۱۵.

۴. المختصر النافع، ص ۱۱۷.

۵. المبسوط، ج ۱، ص ۱۸۹؛ الوسيله، ابن حمزه، ج ۶۹.

۶. مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۱۸۱.

قول سوم: قول به تفصیل میان نوحه‌سراییی به باطل که حرام است، و نوحه‌سراییی به حق یعنی آنچه مستلزم حرام نیست که جایز است. این نظر در الحدائق^۱ به مشهور نسبت داده است. قائلان به قول سوم در چند مورد با یکدیگر اختلاف دارند، مانند:

- ۱: جواز به نوحه‌سراییی به حق، و مکروه است.
- ۲: جواز آن، و مکروه نیست.
- ۳: جواز آن، و اگر شرط اجرت شده باشد مکروه است، و در غیر این صورت کراهت ندارد.

روایات

روایاتی که در این باب وارد شده‌اند چند دسته هستند:

دسته اول: دلالت بر جواز آن دارند، مطلقاً، مانند:

۱: روایت حسنِ حسین بن زید: «یکی از دختران حضرت امام صادق علیه السلام فوت کرد، پس حضرت علیه السلام یک سال بر او نوحه کردند. سپس فرزند دیگری از ایشان مرحوم شد، امام علیه السلام یک سال نیز بر او نوحه نمودند. سپس اسماعیل (فرزند دیگر امام علیه السلام) از دنیا رفت، پس امام علیه السلام در مصیبت او جزع و بی‌قراری شدیدی کردند و نوحه قطع شد. کسی به ایشان عرض کرد: آیا در منزل شما نوحه می‌شود؟ امام علیه السلام پاسخ دادند: وقتی حمزه از دنیا رفت،

۱. الحدائق الناظرة، ج ۴، ص ۱۶۵.

رسول الله ﷺ فرمودند: اما کسی بر حمزه گریه نمی‌کند»^۱.

۲: صحیح یونس بن یعقوب از امام صادق: «پدرم به من فرمود: ای جعفر! فلان مقدار از دارایی‌ام را برایم وقف کن تا گریه‌کنندگان در منا و در ایام منا ده سال بر من بگریند»^۲.

مگر اینکه گفته شود: این به نوحه‌سرایی بر امام علیؑ اختصاص دارد. اختصاص آن به ائمه علیؑ محتمل است، به دلیل اثری که در تحکیم محبت ایشان و بغض ظالمان به ایشان در قلب‌ها دارد؛ و این دو، ستون ایمان است.

به این ترتیب وضعیت نوحه‌سرایی حضرت فاطمه (س) بر پدرش ﷺ و بلکه وضعیت فاطمیات در کربلا و غیر آن روشن می‌شود.

۳: صحیح ثمالی که متضمن نوحه ام‌سلمه همسر پیامبر ﷺ برای پسرعمویش ولید در حضور پیامبر ﷺ است^۳، و روایات دیگری که مشابه این روایات است.

۱. «ماتت ابنة لأبي عبد الله (ع) ففاح عليها سنة، ثم مات له ولد آخر ففاح عليه سنة، ثم مات إسماعيل فجزع عليه جزعاً شديداً، فقطع النوح. فقيل لأبي عبد الله (ع): أيتاح في دارك؟ فقال: إن رسول الله ﷺ قال لنا مات حمزة قال: (لكن حمزة لا بواكي عليه)؛ وسائل الشيعه، ج ۳، ص ۱۲۵، ح ۳۵۱۶؛ بحارالانوار، ج ۴۷، ص ۲۴۸، ح ۱۳.

۲. «قال لي أبي: يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا، النوادب تندبني عشر سنين بمنى أيام منى»؛ وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۱۲۵، ح ۲۲۱۵۶؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۱۷، ح ۱.

۳. وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۱۲۵، ح ۲۲۱۵۷؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۱۷، ح ۲.

دسته دوم: دلالت بر منع از نوحه‌خوانی دارند مطلقاً، مانند:

۱: حدیث مناهی: «از نوحه‌کردن نهی شده است»^۱.

۲: خبر زعفرانی از امام صادق علیه السلام: «کسی که مصیبتی به او برسد و آه و ناله کند کفران نعمت نموده است»^۲.

۳: حدیث نبوی مروی در *الخصال*: «زنی که بر مرده نوحه‌خوانی می‌کند، اگر از عمل خود توبه نکند، روز قیامت در حالی محشور می‌شود که پیراهنی از قیر بر تن دارد»^۳، و روایات دیگر مانند آن.

دسته سوم: دلالت بر کراهت دارند، مانند:

۱: صحیح علی بن جعفر از برادرش (ع): «درباره نوحه‌خوانی بر میت سؤال کردم که آیا درست است؟ آن حضرت علیه السلام فرمود: مکروه است»^۴.

دسته چهارم: دلالت دارند که اگر نوحه‌خوانی باطل نباشد، اشکال ندارد، مانند: مرسل شیخ صدوق در *الفقیه*: «تأمین معاش زن نوحه‌خوان [از راه نوحه سرایی] در صورتی که همراه با سخنان

۱. «وَأَنْهَى عَنِ النَّيْحَةِ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۸، ح ۲۲۱۶۶؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳، ح ۴۹۶۸.

۲. «وَمَنْ أَصِيبَ بِمُصِيبَةٍ فَجَاءَ عِنْدَ تِلْكَ الْمُصِيبَةِ بِنَائِحَةٍ فَقَدْ كَفَرَهَا»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۷، ح ۲۲۱۶۰؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۳۲، ح ۱۱.

۳. «النَّائِحَةُ إِذَا لَمْ تَتَّبَعْ قَبْلَ مَوْتِهَا تَقَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَيْهَا سِرْبَالٌ مِنْ قَطْرَانَ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۸، ح ۲۲۱۶۷؛ بحارالانوار، ج ۷۹، ص ۷۴، ح ۷.

۴. «سَأَلْتُهُ عَنِ النَّوْحِ عَلَى الْمَيِّتِ أَيْصَلِحُ؟ قَالَ (ع): يَكْرَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۹، ح ۲۲۱۶۸؛ بحارالانوار، ج ۷۹، ص ۸۸، ح ۳۹.

حق و راست باشد مانعی ندارد»^۱.

این خبر اگر چه بر حکم کسب دلالت مطابقی دارد، ظهور در حکم وضعی دارد. اما با دلالت التزامی دالّ بر جواز تکلیفی در جایی است که با سخنان حق صورت بگیرد. همان طور که معلوم است.

عقیده من: در مقام جمع میان سخنان، سخن درست این است که بگوییم:

با قطع نظر از ضعف سند برخی از این روایات، اخباری که از نوحه خوانی ممانعت می کنند، بر نوحه خوانی همراه با سخنان غیر حق و باطل حمل شوند؛ و روایاتی که جواز آن را صادر کرده اند، به نوحه خوانی با سخنان حق حمل شوند؛ چون دسته چهارم، به منطوق خود اخبار ممانعت کننده، و به مفهوم خود اخبار جواز دهنده را قید زده اند. دسته سوم نیز، از آنجا که ظهور در کراهت اصطلاحی ندارند، یا حمل بر ممانعت میشوند، که در این صورت همان سبیل دسته دوم را دارند؛ یا مجمل دانسته می شوند و بیش از مرجوحیت از آنها استفاده نمی شود.

به هر حال، در غیر موردی که ممنوع شده است، دلیلی بر کراهت وجود ندارد. وجه موردی که ممنوع شده است: مطابق دسته اول: روشن است.

مطابق با دسته دوم: به دلیل اجمال خبر و احتمال اراده منع از آن.

۱. «لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقاً»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۸، ح ۲۲۱۶۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۸۳، ح ۵۵۲.

همه اینها با قطع نظر از قصور سند است؛ و گرنه دو دسته دوم و چهارم سندشان ضعیف است، و بر این مبنا:

- اگر بگوییم دسته سوم ظهور در منع دارند، به دلیل عدم امکان جمع با حمل بر کراهت (به جهت دلالت خبر حسین بن زید که دالّ بر عدم کراهت است) میان آنها و میان دسته اول تعارض واقع می‌شود. همان‌طور که معلوم است. بنابراین چاره‌ای جز رجوع به مرجحات نیست، و مرجحات اقتضا می‌کند اولی به دلیل مشهورتر بودن و مخالفتش با عامه مقدم باشد.

- اگر بگوییم مجمل هستند، بیش از کراهت از آنها استفاده نمی‌شود. بنابراین اولی تنها به دلیل مشهورتر بودن مقدم شده است. تأمل کنید.

گفته نمی‌شود: این روایات، بعد از جمع بین آنها، مطلقاً بر جواز نوحه‌خوانی دلالت دارند، و نسبت میان آنها و میان نصوص دالّ بر حرمت دروغ و حرمت غناء عموم من وجه است، بنابراین در مجمع ساقط می‌شوند و مرجع اصالت حلّ است، که لازمه‌اش جواز نوحه‌خوانی است حتی اگر باطل باشد.

بلکه گفته می‌شود: این نصوص دلالت دارند بر جواز نوحه‌خوانی از حیث هو، و با قطع نظر از دو عنوان ثانویه منطبق بر آن در برخی موارد.

نتیجه: تا وقتی یکی از عناوین محرمه مانند دروغ و... بر نوحه‌خوانی منطبق نشده است، اظهر جواز آن است.

مورد دوم: حکم وضعی

درباره این مورد نیز چند دسته روایت وجود دارد:

دسته اول: دلالت بر جواز دارند، مطلقاً، مانند:

۱: خبر ابوبصیر از امام صادق علیه السلام: «پاداش دادن به زن نوحه‌خوان که مجالس نوحه برای میت بر پا می‌کند اشکالی ندارد»^۱.

دسته دوم: دلالت بر منع دارند، مانند:

۱: خبر عذافر: «از امام جعفر صادق علیه السلام درباره کسب زن نوحه‌خوان سؤال کردند. حضرت فرمودند: زن نوحه‌گر مزد خود را حلال می‌کند به آنکه دست خود را بر دست دیگر می‌زند، [پس چون کاری می‌کند مزدش حلال است]»^۲.

یعنی برای نوحه‌خوانی مزد نمی‌گیرد، بلکه برای کارهایی مزد می‌گیرد که به آن افزوده می‌شود.

دسته سوم: دلالت بر جواز دارند اگر حق باشد، مانند: مرسل *الفتویه* که گذشت.

دسته چهارم: دلالت بر جواز دارند در صورتی که شرط [مزد] نشده باشد و نوحه‌خوان آنچه به او داده می‌شود بپذیرد. مانند:

۱. «لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۷، ح ۲۲۱۶۳؛ تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۵۹، ح ۱۴۹.

۲. «سمعتُ ابا عبدالله(ع) و سئل عن كَسْبِ النَّائِحَةِ. فقال(ع): تَسْتَحِلُّهُ بِضَرْبِ اِحْدَى يَدَيْهَا عَلَى الْاُخْرَى»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۶، ح ۲۲۱۵۹؛ أصول کافی، ج ۵، ص ۱۱۸، ح ۴.

موثق حنان از امام صادق علیه السلام: «بگو شرط نکند و هر چه به او دادند قبول کند»^۱.

دسته پنجم: ظاهرشان دلالت بر کراهت دارند، مانند: خبر سماعه: «درباره درآمد آوازه‌خوان و نوحه‌خوان سؤال کردم، پس آن را مکروه دانست»^۲.

عقیده من: در صورت جمع سخن حق این است که بگوییم: بعد از کنار گذاشتن خبر عذافر به دلیل مجهول بودن عذافر، و مرسل الفقیه به دلیل ارسالش، و بعد از حمل (کرهه) بر اراده منع، چنانکه گفته شد؛ اطلاق دسته جوازدهنده به واسطه موثق حنان که میان شرط گذاشتن و نگذاشتن تفصیل قائل می‌شود (که هر چه به او دادند قبول کند)، قید می‌خورد. بنابراین نتیجه این است که درآمد زن نوحه‌خوان تا وقتی که شرط نکرده باشد و هر چه به او دادند قبول کند جایز است. و الله العالم.

۱. «قُلْ لَهَا: لَا تَشَارِطُ وَتَقْبَلُ مَا أُعْطِيَتْ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۶، ح

۲۲۱۵۸؛ اصول کافی، ج ۵، ص ۱۱۷، ح ۳.

۲. «سَأَلْتُ عَنْ كَسْبِ الْمَغْنِيَّةِ وَالنَّائِحَةِ فَكَرِهَتْ»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۸، ح

۲۲۱۶۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۵۹، ح ۱۵۰.

مختصری از زندگینامه حضرت آیت الله العظمی روحانی (ره‌العالی)

مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی سید محمد صادق روحانی (مد ظله العالی)، از خاندانی کهن و ریشه‌دار - که در شهر قم از سابقه دیرین علمی و اجتماعی برخوردار است - برخاسته و خدمات ایشان و تألیفاتشان، مواضع و نظریاتشان، بیش از نیم قرن است که در دنیای اسلام مطرح و مورد توجه همگان است.

معظم‌له، در پنجم محرم الحرام ۱۳۴۵ ق (۱۳۰۵ ش)، در پایگاه جهاد و اجتهاد: شهر مقدس قم و در بیت علم و فضیلت زاده شد. پدر بزرگوارشان آیت الله حاج میرزا محمود روحانی (۱۳۰۷-۱۳۸۱ ق) و نیای پدری ایشان آیت الله حاج سید صادق قمی (۱۲۵۵-۱۳۳۸ ق) و نیای مادری آیت الله حاج آقا احمد طباطبایی قمی (۱۲۷۱-۱۳۳۴ ق) بوده است.

ایشان، در کودکی به تحصیل علوم دینی روی آورده و در نوجوانی - در حالی که نبوغ و استعدادشان زبانزد حوزه علمیه نجف شده بود - سطوح عالی را در مدت اندکی پشت سر نهادند و به دروس خارج اساطین حوزه همانند آیات عظام: شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ محمد کاظم شیرازی، شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، شیخ محمدرضا آل یاسین و بیش از همه سید الطائفه آیت الله العظمی خوئی (ره) حاضر شدند و سالیان فراوان (۱۵ سال) از بحث‌ها و درس‌های آنان بهره بردند و اجتهادشان مورد تأیید آیت الله العظمی خوئی (ره) قرار گرفت.

گفتنی است حضرت آیت الله العظمی خوئی (رحمه الله) در طول سی سال بیش از ۱۰۵ نامه به معظم‌له نوشته اند که این مهم به دلیل

شناخت عمیق و دقیق استاد از این شاگرد پراستعداد و نابغه بوده و ریشه در سوابق علمی و تاریخی ایشان دارد. بدون شک این تعبیری که مرحوم آیت الله العظمی خوئی برای آیت الله العظمی روحانی بکار برده اند: (شما خود من هستید)، (شما عین من هستید)، (من با بودن شما هیچ غمی از موت ندارم)، (من خوشحالم که اگر روزی نباشم شما جایگزین من خواهید بود)، (شما نور چشم احقر هستید)، (عز شما عز من است)، در هیچ جا سابقه ندارد.^۱

آیت الله العظمی روحانی در سال ۱۳۶۹ ق، به زادگاهشان بازگشتند و در آنجا علاوه بر حضور در دروس حضرت آیت الله العظمی بروجردی (ره)، به تدریس خارج فقه و اصول پرداختند و خیلی زود در زمره علمای برجسته حوزه علمیه قم درآمدند و در همان زمان تألیف دوره کامل فقه را آغاز نمودند که تحت عنوان «فقه الصادق» به تدریج به چاپ رسید و مورد توجه حضرت آیت الله العظمی بروجردی (ره) قرار گرفت.^۲ از آن پس بود که کتابها و بحث‌هایشان در حوزه قم شهرتی به‌سزا یافت و پس از وفات آیت الله العظمی بروجردی (شوال ۱۳۸۰/ فروردین ۱۳۴۰ ش) به عنوان یکی از علمای بزرگ حوزه قم مطرح شدند و مواضع و بیانی‌ها و اعلامیه‌هایشان راهگشا و روشنگر مردم مسلمان ایران بود.

معظم‌له، در پنجاه سال گذشته ضمن مکاتبه با رؤسای کشورها نسبت به مسائل جهان اسلام - همچون: فلسطین، لزوم اتحاد مسلمین

۱. کتاب نامه های تاریخی، ص ۱۳-۲۲۷

۲. حضرت آیت الله العظمی بروجردی (ره) دوبار از کتاب فقه الصادق در منبر تدریس خود مطالبی نقل فرمودند و حضرت آیت الله العظمی خوئی (ره) در وصف این کتاب طی نامه‌ای مرقوم فرمودند که: من کتاب فقه الصادق را شخصاً برای آیت الله کاشف الغطاء بردم و گفتم: ببینید من چه خدمت بزرگی به عالم اسلام و فقاهت نمودم و چنین عالم محققى را تربیت کرده‌ام.

در برابر اسرائیل، مسائل عراق و وضع قوانین ضد اسلامی در آن، ساخت فیلم زندگی رسول الله (ص) - حساسیت نشان دادند و نامه-هایی به: انور سادات رئیس جمهور مصر، حافظ اسد رئیس جمهور سوریه، ملک فیصل پادشاه عربستان نگاشتند. همچنین مواضع انقلابی معظم‌له از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ ش، که اگر بطور کامل گردآوری شود مجلدی بزرگ خواهد شد و رنج‌ها و زندان‌ها و تبعیدهای ایشان از اذهان مردم مسلمان ایران هرگز فراموش نخواهد شد.

معظم‌له، در سال ۱۳۴۵ ش به دنبال سخنرانی افشاگرانه و اعتراض آمیزشان به لایحه کاپیتولاسیون و اعمال ضد دینی و ملی دولت، دستگیر و به شهرهای: زابل و یزد و سپس روستای میگون (تهران) تبعید شدند. پس از آزادی، در سال ۱۳۵۶ با اعلامیه‌های توفنده‌شان مجدداً وارد عرصه مبارزه صریح با رژیم شدند و اطلاعیه‌های شدید اللحنشان باعث سختگیری و تنیدی بیشتر رژیم با ایشان شد و باعث شد از ۲۶ اردیبهشت تا شهریور ۱۳۵۷ ایشان را در حصر خانگی قرار دهند، که مردم قهرمان قم در این زمان به خانه ایشان رفتند و حصر را شکستند و نماز عید فطر را با شکوه هرچه تمام تر به امامت ایشان به جای آوردند، به دنبال این رویدادها رژیم پهلوی معظم‌له را مجدداً دستگیر کرده و بازداشت ایشان تا دی ماه ادامه داشت و با پیروزی انقلاب اسلامی، با استقبال باشکوه وارد شهر و محل اقامتشان شدند.

آیت الله العظمی روحانی، پس از پیروزی انقلاب هم، ارشادات و راهنمایی‌های خود را به رؤسای جمهور وقت، مراکز قانون گذاری و سایر ارگان‌های حکومتی دنبال نموده اند...

قابل ذکر است که در همه سال‌های مبارزه و زندان، ایشان به فعالیت‌های علمی و تألیف کتب فقهی و اصولی ادامه داده‌اند که همواره جاودانه خواهد ماند از جمله این تألیفات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- ۱- فقه الصادق (۴۱ جلد)
- ۲- زبدة الاصول (۶ جلد)
- ۳- منهاج الفقاهه (۶ جلد)
- ۴- منهاج الصالحین (۳ جلد)
- ۵- تعلیق بر «منهاج الصالحین» در ۳ جلد
- ۶- تعلیق بر «عروة الوثقی» در ۲ جلد
- ۷- تعلیق بر «وسيلة النجاة» (عربی)
- ۸- رساله در لباس مشکوک (عربی)
- ۹- رساله در قاعده لاضرر (عربی)
- ۱۰- الجبر و الاختیار (عربی)
- ۱۱- رساله در قرعه (عربی)
- ۱۲- المسائل المنتخبة (العبادات و المعاملات)
- ۱۳- رساله در «فروع العلم الاجمالي»
- ۱۴- فقه الاجتهاد و التقليد (عربی)
- ۱۵- القواعد الثلاثة (عربی)
- ۱۶- اللقاء الخاص (عربی)
- ۱۷- «شرح مناسک الحج و العمرة» (عربی)
- ۱۸- «اجوبة المسائل الاعتقادية» (عربی)
- ۱۹- «السيدة الزهرا (س) بين الفضائل والظلامات»
- ۲۰- رساله «توضیح المسائل» (فارسی و اردو)
- ۲۱- جبر و اختیار (فارسی)
- ۲۲- «نظام حکومت در اسلام» (فارسی و ترکی و اردو)
- ۲۳- مناسک حج (فارسی)
- ۲۴- منتخب احکام (فارسی)
- ۲۵- «استفتانات قوه قضائیه و مؤسسه حقوقی و کلاهی بین الملل» (فارسی)
- ۲۶- استفتانات قضایی (مجموعه پرسش و پاسخ های حقوقی و جزایی)
- ۲۸- احکام فقهی مسائل روز (فارسی)
- ۲۹- استفتانات (پرسش و پاسخ های مسائل شرعی) (فارسی): که تاکنون در ۷ جلد به چاپ رسیده است.
- ۳۰- «سلسله فتاوی و استفتانات» (عربی): که در ۱۸ جلد تهیه شده و هر جلد شامل ۱۰۰۰ سؤال و جواب است. تاکنون ۲ جلد (التقلید والعقائد - الطهارة) آن به چاپ رسیده است.
- ۳۱- فضائل و مصائب حضرت زهرا(س) (فارسی و انگلیسی)
- ۳۲- اجوبة المسائل (فی الفکر والعقيدة والتاریخ والاخلاق) در ۲ جلد
- ۳۳- فقه مسائل المستحدثه
- ۳۴- قربان الشهادة
- ۳۵- عاشورا و قیام امام حسین(ع) از نگاه آیت الله العظمی روحانی (فارسی و انگلیسی)
- ۳۶- راه سعادت
- ۳۷- امام زمان (عج) از ولادت تا ظهور
- ۳۸- خاتم پیامبران (ص) و امیر مؤمنان(ع) و مقام معصومین(ع) در کلام آیت الله العظمی روحانی (مد ظله العالی)
- ۳۹- امر به معروف و نهی از منکر

برای مشاهده زندگی نامه تفصیلی و تألیفات و بیانیه ها و سایر موارد مربوط به ایشان می توانید به سایت دفتر حضرت آیت الله العظمی روحانی (مد ظله العالی) به آدرس www.rohani.ir مراجعه نمایید.