



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



پڑوسی فقہی
غیبت و دروغ

ہرگز فتنہ از کتاب اور شمنہ فقہ الصادق
تالیف حضرت آید اللہ العظمیٰ روحانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی فقهی غیبت و دروغ به انضمام بررسی دشنام به مؤمن، سخن چینی و غناء

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد صادق روحانی

ناشر چاپی:

کلبه شروق

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	بررسی فقهی غیبت و دروغ به انضمام بررسی دشنام به مؤمن، سخن چینی و غناء
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۲۰	مقدمه
۲۲	فصل اول: دشنام به مؤمن
۲۲	اشاره
۲۴	دله حرمت دشنام به مؤمن
۳۱	مستثنیات
۳۶	فصل دوم: غیبت
۳۶	اشاره
۳۸	تعریف غیبت
۳۸	تذکر اول: در تعریف غیبت
۴۹	تقریب
۵۱	حکم غیبت
۵۷	غیبت، گناه کبیره
۶۰	شرط ایمان در حرمت غیبت
۶۴	غیبت کودک
۶۷	کفار غیبت
۷۵	مستثنیات غیبت
۷۸	غیبت متجاهر به فسق
۸۶	فروع مسأله غیبت
۸۸	استدلال قول اول:

۸۹	استدلال به دو قول آخر:
۹۲	دادخواهی مظلوم
۹۹	حکم غیبت تارک اولی
۱۰۳	ضابطه غیبت جایز
۱۰۳	اشاره
۱۰۴	۱: نصیحت مشورت گیرنده
۱۰۷	۲: هنگام فتوا گرفتن
۱۱۰	۳: منع غیبت شونده از انجام منکر
۱۱۱	۴: متوقف نمودن فساد و جرح شهود
۱۱۳	۵: دفع ضرر از مقول فیه
۱۱۴	۶: ذکر اوصاف ظاهری
۱۱۵	۷: رد ادعای نسب نادرست
۱۱۶	حرمت استماع غیبت
۱۲۱	عدم ملازمت جواز غیبت با جواز شنیدن آن
۱۲۷	حرمت دورویه حرف زدن
۱۳۰	فصل سوم: دروغ
۱۳۰	اشاره
۱۳۲	حکم دروغ
۱۳۲	دروغ گناه کبیره
۱۳۳	روایات
۱۳۸	قرآن
۱۴۴	وعدہ و حکم آن
۱۴۴	تحقیق و تنقیح:
۱۴۴	حقیقت و اقسام وعدہ:
۱۴۵	حکم وعدہ:
۱۴۶	حکم خلف وعدہ

۱۵۰	فروع
۱۵۰	اشاره
۱۵۰	۱: دروغ هنگام شوخی
۱۵۴	۲: مبالغه
۱۵۵	۳: توریه
۱۶۲	مسوغات دروغ
۱۶۲	اشاره
۱۶۳	۱: دروغ در جهت دفع ضرورت
۱۶۳	اشاره
۱۶۳	دلیل اول: اجماع
۱۶۳	دلیل دوم: عقل
۱۶۴	دلیل سوم: قرآن
۱۶۵	دلیل چهارم: سنت
۱۸۱	۲: دروغ در جهت اصلاح
۱۸۶	فصل چهارم: مدح کسی که شایسته آن نیست
۱۸۶	اشاره
۱۸۸	حکم مدح کسی که شایسته مدح نیست
۱۹۱	حرمت کمک به ظالمان
۱۹۶	فصل پنجم: سخن چینی
۱۹۶	اشاره
۱۹۸	حکم سخن چینی
۱۹۸	ادله حرمت سخن چینی
۱۹۸	قرآن
۱۹۹	روایات
۲۰۴	فصل ششم: غناء
۲۰۴	اشاره

- ۲۰۶ مقام اول: تعریف موضوع غناء
- ۲۰۶ اشاره
- ۲۱۰ عقیده من: کیفیت کلام؛
- ۲۱۱ مقام دوم: حکم غناء
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۱ وجه اول: اجماع.
- ۲۲۲ مقام سوم: مستثنیات حرمت غناء
- ۲۲۲ اشاره
- ۲۲۲ مورد اول: مرثی
- ۲۲۶ مورد دوم: تلاوت قرآن
- ۲۲۹ مورد سوم: حداء برای راندن شتران
- ۲۳۰ مورد چهارم: عروسی ها
- ۲۳۲ فصل هفتم: سوگواری و نوحه سرایی
- ۲۳۲ اشاره
- ۲۳۴ سوگواری و نوحه سرایی
- ۲۳۴ مورد اول: حکم تکلیفی
- ۲۳۴ اشاره
- ۲۳۵ روایات
- ۲۴۰ مورد دوم: حکم وضعی
- ۲۴۸ درباره مرکز

بررسی فقهی غیبت و دروغ به انضمام بررسی دشنام به مؤمن، سخن چینی و غناء

مشخصات کتاب

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)

مترجم: آ. خواجه زاده

ناشر: کلبه شروق

نوبت چاپ: اول / زمستان 1393

چاپخانه: طه

شمارگان: 1000 نسخه

قیمت: 7000 تومان

شابک: 978-964-7255-51-6

مرکز پخش: قم، ابتدای خیابان صفائییه، پلاک 692، کلبه شروق

تلفن 025-37741423 و 025-37838144

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

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)

ص: 4

مقدمه 9

فصل اول: دشنام به مؤمن / 11

ادله حرمت دشنام به مؤمن 13

مستثنیات 20

فصل دوم: غیبت / 25

تعریف غیبت 27

تذکر اول: در تعریف غیبت؛ 27

تقریب: 38

حکم غیبت 40

غیبت، گناه کبیره 46

شرط ایمان در حرمت غیبت 49

غیبت کودک 53

کفاره غیبت 56

مستثنیات غیبت 64

غیبت متجاهر به فسق 67

فروع مسأله غیبت 75

استدلال قول اول: 77

استدلال به دو قول آخر: 78

دادخواهی مظلوم 81

حکم غیبت تارک اولی 88

ضابطه غیبت جایز 92

1: نصیحت مشورت گیرنده 93

2: هنگام فتوا گرفتن 96

3: منع غیبت شونده از انجام منکر 99

4: متوقف نمودن فساد و جرح شهود 100

5. دفع ضرر از مقول فیه 102

6: ذکر اوصاف ظاهری 103

7: رد ادعای نسب نادرست 104

حرمت استماع غیبت 105

عدم ملازمت جواز غیبت با جواز شنیدن آن 110

حرمت دورویه حرف زدن 116

فصل سوم: دروغ / 119

حکم دروغ 121

دروغ گناه کبیره 121

روایات 122

قرآن 127

وعده و حکم آن 133

تحقیق و تنقیح: 133

حقیقت و اقسام وعده: 133

حکم وعده: 134

حکم خلف وعده 135

1: دروغ هنگام شوخی 139

2: مبالغه 143

3: توريه 144

مسوغات دروغ 151

1: دروغ در جهت دفع ضرورت 152

دليل اول: اجماع 152

دليل دوم: عقل 152

دليل سوم: قرآن 153

دليل چهارم: سنت 154

ص: 6

2: دروغ در جهت اصلاح 170

فصل چهارم: مدح کسی که شایسته آن نیست / 175

حکم مدح کسی که شایسته مدح نیست 177

حرمت کمک به ظالمان 180

فصل پنجم: سخن چینی / 185

حکم سخن چینی 187

ادله حرمت سخن چینی 187

قرآن 187

روایات 188

فصل ششم: غناء / 193

مقام اول: تعریف موضوع غناء 195

عقیده من: کیفیت کلام؛ 199

مقام دوم: حکم غناء 200

وجه اول: اجماع. 200

مقام سوم: مستثنیات حرمت غناء 211

مورد اول: مرااثی 211

مورد دوم: تلاوت قرآن 215

مورد سوم: حداء برای راندن شتران 218

مورد چهارم: عروسی ها 219

فصل هفتم: سوگواری و نوحه سرایی / 221

سوگواری و نوحه سرایی 223

مورد اول: حکم تکلیفی 223

روایات 224

مورد دوم: حکم وضعی 229

ص: 7

زبان، ترجمان دل، نماینده عقل، کلید شخصیت و مهم ترین دریچه روح آدمی است. آنچه بر صفحه زبان و در لابه لای سخنان انسان ظاهر می شود، نمودی از آن چیزی است که بر صفحه روح او نقش می بندد. زبان در عین حال که یکی از بزرگ ترین نعمت های خداوند و ابزاری برای رشد و روابط با دیگران است، مفسد و آفاتی فراوان نیز دارد که می تواند سرچشمه گناهان بی شماری باشد. شناخت این مفسد و آفات به انسان کمک می کند تا با کنترل آنها خود را از ابتلای به آفات مواظبت نموده و از مفسد آن اجتناب نماید.

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

اصل این مباحث، در جلد بیست و یکم از مجموعه گران سنگ 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 می گیرد.

امید است که در سایه توجهات حضرت حق، و با بهره گیری از بیانات راه گشا و راه نمای پیشوایان دین علیه السلام بتوانیم گامی در راستای زدودن پرده های جهل و غفلت از این گناهان برداریم. ان شاء الله.

مترجم

ص: 10

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

اول: قرآن: زیرا قرآن کریم می فرماید:

«وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ؛ و نیز از گفتار باطل (مانند دروغ و شهادت ناحق و سخنان لَهو و غناء) دوری گزینید»⁽¹⁾،

که دشنام از واضح ترین 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⁽²⁾: ظاهر آن است که مسلمانان بر حرمت اجماع دارند.

چهارم: سنت: نصوص فراوانی بر حرمت دشنام به مؤمن دلالت می کند؛ مانند نصوصی که در ذیل به آنها اشاره می شود:

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

ص: 13

1- (1) . حج (22): 31.

2- (2) . تذکره الفقهاء، ج 12، ص 144. (چاپ جدید).

مانند احترام خون اوست»(1).

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

2: خبر سکونی از امام صادق علیه السلام: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: دشنام دهنده به مؤمن مانند کسی است که در پرتگاه هلاکت است»(2).

استاد اعظم این روایت را به دلیل حضور نوفلی در سند ضعیف دانسته است(3).

اشکال: برخی حسین بن یزید نوفلی را ضعیف دانسته و عده ای دیگر از او در کتب رجال یادی نکرده اند، اما با در نظر داشتن این مطلب که هیچ یک از بزرگان رجال خدشه ای به او وارد نکرده اند، و گروهی از بزرگان مانند محقق در المعتبر(4)، و

ص: 14

1- (1) . «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَبَّابُ الْمُؤْمِنِ فَسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ وَأَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ وَحُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 280، ح 16308؛ بحار الانوار، ج 71، ص 246، ح 43.

2- (2) . «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَبَّابُ الْمُؤْمِنِ كَالْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَكَةِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 298، ح 16350؛ اصول کافی، ج 2، ص 359، ح 1.

3- (3) . معجم رجال الحدیث، ج 4، ص 23.

4- (4) . المعتبر، محقق حلی، ج 2، ص 624.

شیخ (1) و سایرین به اخبار و روایاتش عمل کرده اند، و حتی به آنها تکیه کرده و آنها را جزء روایات موثق برشمرده اند؛ و نیز، روایت گسترده گروهی از قمی ها از او، و مدایحی که در حق او گفته اند که او (صاحب کتاب)، (بسیار روایت گر)، (روایت گر موفق) و (روایت گر مقبول) است؛ اگر نگوییم روایات او موثقه اند، با توجه به این که این مرد قطعاً شیعه امامی است؛ بنابراین (حداقل) باید جزء افراد حسن قرار بگیرد.

گفته شده که برخی قمی ها او را در پایان عمر جزء غلوکنندگان برشمرده اند، اما این سخن موجب ردّ روایات او نمی شود، زیرا علاوه بر اینکه به نسبت دادن قدا به غلو توجهی نمی شود، غلو در پایان عمرش ضرری به روایاتی که پیش از آن نقل کرده نمی زند، و موجب طعن درباره او نمی شود، همان گونه که درباره بسیاری از فقهای ثقه و تأییدشده مانند یونس بن عبدالرحمن چنین بوده است. طبق آنچه محقق داماد به آن تصریح کرده است (2).

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 صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: (بر پرتگاه هلاکت ایستاده است) همان طور که معلوم است ظهور در حرمت ندارد، و احتمال دارد که (سبب) صیغه مبالغه باشد مانند: شرّاب؛ بلکه این احتمال با قرینه تعبیر (مشرف/پرتگاه) اظهر است؛ و ضعیف تر از استدلال به این موثقه، استدلال به خبر ابوبصیر از امام باقر علیه السلام از رسول

ص: 15

1- (1). الخلاف، ج 1، ص 147 و 164 و غیر آن.

2- (2). الرواشح السماویه، محقق داماد، ص 114.

خدا صلی الله علیه و آله و سلم است: «به مردم دشنام مدهید تا (در نتیجه) برای آنان کسب عداوت (و دشمنی) کنید»⁽¹⁾، چون ظاهر خبر این است که نهی از دشنام ارشادی است به مفسده ای که گاهی و نه همیشه، بر دشنام مترتب می شود که عبارت است از تولید دشمنی. خصوصاً با توجه به مطلق بودن (دشمنی) از نظر دشمنی با مؤمن و دشمنی غیر مؤمن.

3: خبر صاحب الاحتجاج از ابوالحسن علیه السلام: «در باره دو مردی که به هم دشنام دهند فرمود: آنکه آغاز به دشنام کرد ستمکارتر است، و گناهی به گردن رفیق اوست تا زمانی که از ستم کشیده (و مظلوم) معذرت نخواسته است»⁽²⁾.

شیخ بعد از نقل این خبر می گوید: «مرجع ضمائر گمراه کننده است»⁽³⁾. در پاسخ باید گفت که این روایت در کتاب های معتبر به این شکل روایت شده است: «در باره 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 ستم کشیده (و مظلوم) معذرت نخواسته است»⁽⁴⁾، و در روایت دیگری با اختلاف در صدر

ص: 16

-
- 1- (1). «لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعِدَاوَةَ بَيْنَهُمْ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 297، ح 16348؛ بحار الانوار، ج 72، ص 163، ح 34.
- 2- (2). «فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ قَالَ: الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وِرْزُهُ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُومِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 297، ح 16347؛ اصول کافی، ج 2، ص 322، ح 3.
- 3- (3). مکاسب، ج 1، ص 254. (چاپ جدید).
- 4- (4). «فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ قَالَ: الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وِرْزُهُ وَ وِرْزُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُومِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 297، ح 16347؛ اصول کافی، ج 2، ص 360، ح 4.

سند و ذیل متن به این شکل آمده است: «تا زمانی که تعدی به مظلوم نکرده باشد»⁽¹⁾؛ خیر اولی صحیح، و دومی حسن است، بنابراین گمراهی در مرجع ضمایر 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 جواب دهنده 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 جواب دهنده 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 داده اند⁽²⁾.

عقیده من: پس از تدبیر در دو خبر، ناتمام بودن این نظر روشن می‌شود، چون تعبیر به (گناه رفیقش) ظهور در ثبوت گناه بر جواب دهنده دارد، و حمل آن بر اراده مقدار 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

ص: 17

1- (1). «ما لم يتعدّ المظلوم» وسائل الشیعه، ج 16، ص 29، ح 20883؛ اصول کافی، ج 2، ص 322، ح 3.

2- (2). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 280.

تجاوز کند، به اندازه گناهِش بر کسی که شروع کرده است، ثابت نیست. اما دلیل این مطلب، سخن امام علیه السلام در روایت دوم (که می فرماید: «ما لم يتعد المظلوم»)⁽¹⁾ نیست، زیرا همان طور که پیداست هر دو خبر روایت واحدی بودند که به دو طریق نقل شده اند - چون واقعاً بعید است که حجاج این مسأله را دو بار از ابوالحسن 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 پاسخ دهنده در مقدار زائد دیگر پاسخ دهنده نبوده و در آن مقدار شروع کننده است.

عقیده من: ادعای عدم حرمت جواب دادن، و عدم ثبوت گناه بر جواب دهنده بعید نیست؛ دلیل آن آیاتی است که ظهور در اعتداء به مثل دارد، که دلالت می کنند کسی که دشنام شنیده، به اندازه ای که دشنام شنیده، جایز است دشنام بدهد. چنانچه محقق اردبیلی⁽¹⁾ 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، می توان گفت که در مرجع ضمیر گمراه کنندگی دیده نمی شود، و مرجع ضمیر در (وزره) و در کلمه (صاحبه) یعنی کسی که دشنام داده، دشنامی است که از (یتسابان) برمی آید. 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

ص: 18

1- (1). مجمع الفائدة، ج 12، ص 365.

که دشنام می دهد، و تنها با عذرخواهی از مظلوم مرتفع می شود.

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 می شود. 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 می کند.

به این ترتیب، سخن محقق ایروانی که می گوید از این جهت که در دشنام قصد انشاء لحاظ می شود اما غیبت جمله خبری است، پس نسبت میان دشنام و غیبت نسبت تباین است(1)؛ سخنی نادرست است، و قول صحیح، سخن شیخ است که نسبت میان آنها را عموم من وجه می داند(2):

- زیرا گاهی تنها دشنام صدق می کند، نه غیبت؛ مثلاً در صورتی که دشنام شنیده 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 نمی کند، پس تدبر کن.

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

ص: 19

1-1. حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 28.

2-2. مکاسب، ج 1، ص 255، (چاپ جدید).

- و گاهی دشنام و غیبت با هم صدق می کند، که در صورت اجتماع، عقاب متعدد می شود.

مستثنیات

عقیده من: مواردی از حکم حرمت دشنام استثناء می شود؛ که عبارت اند از:

الف) مؤمن متظاهر به فسق؛ دلیل: نصوصی که دلالت می کنند فاسق در صورت تجاهر به فسق، حرمت و احترام ندارد، فی الجمله بر جواز سب 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 می شود. این درباره معصیتی است که در آن تجاهر شده است، اما جواز دشنام یا عدم دشنام درباره گناهایی که در آن ها تجاهر نشده است، نیز مبتنی بر مواردی است که در همان بخش ذکر خواهد شد؛ مانند اینکه آیا فرمایش امام علیه السلام که می فرماید: (لا حرمة له)، دال بر این است که احترام به طور مطلق از بین می رود یا نسبت به خصوص آن معصیت؟

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

ب) بدعت گذار؛ 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 می کند شامل او نمی شود، و خروج او تنها استثناء منقطع است.

دلیل بر استثنای بدعت گذار 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 گوئید، 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 بدعت های 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» (1). و روایات دیگری مانند آن.

مقتضای اطلاق این فرمایش امام علیه السلام که می فرماید: «و أكثروا من سبهم و القول فیهم» اگر چه صریح آن نیست، و صریح عبارت «و باهتوهم» جواز دشنام در مواردی است که بدعت در آن اظهار نکرده و در آن وجود ندارد. به این ترتیب روشن می شود که این با مستثنای متقدم فرق دارد.

بنابراین سخن استاد اعظم (2) که می گوید: (وجهی وجود ندارد

ص: 21

-
- 1- (1). «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَ أَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَةَ وَ بَاهِتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفُسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَ يَحْذَرَهُمُ النَّاسُ وَ لَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ يَكْتُبِ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَ يَرْفَعُ لَكُمْ بِهِنَّ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ»؛ وسائل الشيعه، ج 16، ص 267، ح 21531؛ اصول کافی، ج 2، ص 375، ح 4.
- 2- (2). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 282.

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

شیخ می گوید (1): (و می توان صورتی را که فرد دشنام شنیده تحت تأثیر قرار نگرفته باشد، از آن استثنا کرد... الخ).

اشکال: اثر نپذیرفتن فرد دشنام شنیده به معنای مذکور - که دشنام از نظر عرف اهانت به دشنام شنیده نباشد - موجب می شود 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 دشنام شنیده باشد، حرام است، چه کسی که دشنام داده، پدر فرد دشنام شنیده 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؛ گفته اند که دشنام از سوی آنان برای فردی که دشنام را شنیده افتخار است و باعث تأدیب او می شود، 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 سیره ای که تا زمان معصوم علیه السلام ادامه داشته

ص: 22

1- (1). مکاسب، ج 1، ص 255، (چاپ جدید).

است، تهتک و ظلم ممنوع بوده است.

استدلال: درباره جواز دشنام گفتن ارباب به برده خود به فحوی آنچه دلالت بر جواز ضرب او دارد، استدلال شده است (1).

اشکال: مناط حرمت دشنام اگر بعینه مناط حرمت ضرب و ایذاء باشد، استدلال مزبور درست است؛ اگر چه می توان از جهت اینکه آزار زبانی از آزار زدنی سخت تر 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» (2) 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 می آید.

ب) مضمون آنچه دلالت بر جواز تأدیب فرزند کوچک با زدن او دارد (3)؛ که این مسأله به طریق اولی بر جواز دشنام به او دلالت می کند؛ که با ضمیمه استصحاب جواز در حال بزرگ بودن فرزند، مطلوب ثابت می شود.

ص: 23

1- (1) . وسائل الشیعه، ج 28، ص 52، ح 34196؛ قرب الاسناد، ص 112.

2- (2) . وسائل الشیعه، ج 17، ص 265، ح 22486؛ اصول کافی، ج 5، ص 136، ح 6.

3- (3) . وسائل الشیعه، ج 21، ص 479، ح 27636؛ تهذیب الأحکام، ج 8، ص 111، ح 32.

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، نمی تواند در اموال او تصرف نماید. در برخی نصوص آمده است که پدر می تواند از اموال پسرش قرض بگیرد⁽¹⁾، 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 می نماید، نه دلالت بر جواز دشنام بنفسه، که دانستیم عنوانی متضاد با عنوان تأدیب است، و هم چنین 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.

ص: 24

1- (1). وسائل الشیعه، ج 17، ص 264، ح 22484؛ اصول کافی، ج 5، ص 135، ح 2.

فصل دوم: غیبت

اشاره

ص: 25

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

تذکر اول: در تعریف غیبت؛

لغوی ها و فقها در مفهوم غیبت با یکدیگر اختلاف دارند، و همه آنچه گفته شده مفهوم غیبت جزء قیود است، از اخبار به دست نمی آید. بنابراین چاره ای 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 امکان پذیر بود، که خوب است؛ در غیر این صورت، تنها نسبت به یقینی های آن حکم به تحریم داده می شود، و در سایر موارد به اصالت براءت رجوع می شود. در آخر این گفتار، با بیان ضابطه، قول صحیح از نظر ما بیان می شود.

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

مسأله اول: غیبت شونده به منزله برادر دینی عنوان شده است، و برخی از روایات بر این امر دلالت می کنند، 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) خصلت های آشکاری چون تندخویی و شتاب زدگی غیبت نیست»⁽¹⁾؛

(ب) روایت حسن بن داود بن سرحان، از امام صادق علیه السلام: «غیبت آن است که آنچه را برادرت در دینش انجام نمی دهد بگویی، و امری را که خداوند بر دیگران پنهان داشته، و برای آن حدی قرار نداده، آشکار نمائی»⁽²⁾؛

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 می شود از اوصاف بد یا افعال قبیح باشد. بنابراین اگر انسان را به چیزی یاد کند که موجب احترام او در میان مردم باشد، مانند خصلت های 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 نمی شود، حتی اگر شخص برای یاد کردن آنها اکراه داشته باشد.

اعتبار این قید می تواند اتفاقی باشد، و از دو روایت سابق الذکر چنین برمی آید. چون مسائلی که احترام برانگیز هستند یا جزء مسائل عادی محسوب می شوند، جزء اموری نیستند که خدا پنهان

ص: 28

1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 288، ح 16325؛ اصول کافی، ج 2، ص 358، ح 7.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 12، ص 288، ح 16324؛ اصول کافی، ج 2، ص 357، ح 5.

داشته باشد، و یاد کردن از آنها نقص یا رسوایی ندارد.

مطلب دیگر: در گفتاری که موجب نقص در او می شود 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 کرده اند.

شاهد: تأیید این سخن، علاوه بر خبری که از امام صادق علیه السلام روایت شده و می فرماید: «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»⁽¹⁾؛ 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 می شود، روایت سابق الذکر ابن سرحان است که می گوید: «غیبت آن است که آنچه را برادرت در دینش انجام نمی دهد بگویی».

اشکال: (در دینش) ممکن است صفت برای «برادرت» باشد، یعنی برادری که برادری اش به سبب دین او است؛ و منظور از (آنچه انجام نمی دهد) می تواند 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 می کند.

مسأله سوم: قصد عیب جویی. شهید معتبر بودن این مسأله در

ص: 29

1- (1). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 117، ح 10407؛ بحار الانوار، ج 72، ص 222.

صدق غیبت را به مشهور نسبت داده است(1)، اما اظهر عدم اعتبار آن است. زیرا روایاتی که در باب تعیین موضوع غیبت وارد شده اند، به معتبر بودن این مسأله متعرض نشده اند، و در سخنان لغوی ها نیز حرفی از آن به میان نیامده است. نیز، صدق عنوان (عیب) و (آنچه خدا پنهان داشته است) متوقف بر قصد عیب جویی نیست، چون لطمه زدن از امور قصدی نیست. لذا به دلیل اطلاق ادله قید زده نمی شود.

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

1: غالباً غیبت کنندگان در مقام عیب جویی هستند، و این به خودی خود به منزله تقیید است، پس اطلاق در مورد غالب وارد شده است.

2: تناسب میان حکم و موضوع اقتضا می کند که عیب جویی معتبر دانسته شود.

3: از نزول آیه دربارہ اینکه غیبت کننده گویی گوشت برادر مرده خود را می خورد عیب جویی به دست می آید، چون اگر در مقام عیب جویی نبود، نیازی به این تشبیه نبود.

عقیده من: به همه این نظرات اشکال وارد است:

اشکال بر 1: غلبه داشتن وجود، باعث انصراف و موجب تقیید اطلاق ادله است.

اشکال بر 2: تناسب میان حکم و موضوع اقتضای آن را دارد که آنچه گفته شده عیب باشد، نه شخصی که آن را بیان می کند در

ص:30

مقام عیب جویی باشد.

اشکال بر 3: با فرض اینکه آنچه گفته شده، عیب باشد تشبیه درست انجام شده است، اگرچه فردی که آن را بیان می کند، در مقام عیب جویی نباشد. زیرا او با حرف خود آبروی مؤمن را کم می کند، مانند گوشت که با خوردن از آن کم می شود.

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.

مسئله چهارم: آنچه گفته می شود، از چیزهایی باشد که غیبت شونده آن را دوست ندارد و از آن اکراه دارد؛ پس اگر از چیزهایی باشد که از نظر او بد نیست، جزء غیبت محسوب نمی شود.

شاهد: تصریح لغوی ها به این حرف، و ذکر آن در دو روایت نبوی که در مکاسب آمده است. نیز، اینکه آنچه گفته می شود لزوماً عیب یا نقصی درباره مقول فیه است که او از آن کراهت دارد، چون طبع های 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 می گیرد؟ 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 می شود کراهت نداشته باشد، گفته نمی شود 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 می شود آن شخص از آشکار شدن معصیت کراهت دارد و به خود معصیت تمایل دارد. این سخن کامل نیست، چون نمی توان تصور کرد مؤمن، از آن جهت که مؤمن است، تمایل به معصیت داشته باشد، زیرا خود ایمان او جزء بازدارنده های او، و موجب کراهتش از معصیت است.

به عبارت دیگر: مؤمن - از آن جهت که قوه عاقله و درک کننده 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 می شود، بی فایده است.

اشکال: ممکن است بگویید احتمال دیگری هم هست که شیخ (1) آن را بیان کرده، و می گوید: منظور، کراهت از گفتن است، اما نه از آن نظر که آشکار کردن 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 می شود، 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 نمی کند یا به دلیل

ص: 32

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 صلی الله علیه و آله و سلم و سخن لغوی ها ظاهر است، اعتبار کراهت در آن چیزی است که گفته می شود. چون ظاهر از موصول - خصوصاً بعد از اینکه معلوم شد طبع های سلیم از عیوب اکراه دارند، و بعد از در نظر داشتن حرفی که در المصباح آمده است و عیوب را بیانی برای موصول عنوان می کند (1) - این است که منظور، عیب است نه کلام؛ پس ظاهر است که ضمیر در (یکرهِه) به خود عیب بر می گردد، 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 می داند؛ با یکدیگر مطابق هستند؛ این است که منظور از موصول همان (کلام) است، چنانکه معلوم است.

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

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

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

ص: 33

چیزی را بگوید که در او هست ولی مردم نمی دانند غیبتش را کرده، و هر که پشت سر کسی چیزی بگوید که در او نیست به او بهتان زده است»(1).

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

3: خبر ابن سنان از امام صادق علیه السلام: «غیبت آن است که در باره برادر مسلمانان چیزی را بگویی که خداوند پنهان داشته است»(2).

عقیده من: عیب عبارت است از:

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

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

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

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

ص: 34

1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 289، ح 16326؛ اصول کافی، ج 2، ص 358، ح 6.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 12، ص 282، ح 16313؛ اصول کافی، ج 2، ص 358، ح 7.

ظهور شأنی داشته باشد، یعنی عیب با کوچک ترین 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 می فرماید: «اما (گفتن) خصلت های آشکاری چون تندخویی و شتاب زدگی غیبت نیست»، پس تشبیه امر ظاهر به تندخویی و شتاب زدگی، در خصوص اراده آنچه ظهور شأنی را دربر می گیرد 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 نمی شود.

استدلال: روایاتی که پیش از این ذکر شد و شامل خصوص حرف زدن می شوند.

اشکال: اشاره ای که مقصود را برساند، از نظر عرف حرفی بر زبان آمده به حساب می آید و عرف همان اثر کلام را بر آن مترتب می کنند. پس نوشتن هم کلام است و به همین دلیل گفته اند که قلم یکی از زبان ها است. نیز، اینکه آنچه در خبر ازرق آمده (ذکر) است نه (کلام) و این شامل همه آن چیزهایی می شود که ذکر می شود، بنابراین منظور از (ذکر) چیزی است که موجب تذکر مخاطب شده، و او را به مقصود و منظور می رساند. هم چنین حدیث نبوی (1) مشهور در قصه عایشه است. علاوه بر اینها، بدیهی است (قول) به آنچه گفته می شود ربطی ندارد، و مذکورات در این

ص: 35

1- (1). به نقل از خرائطی و ابن مردویه و بیقهی. هم چنین در: محکی الدر المنثور، ج 6، ص 94، 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.

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

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

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

3: 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 1: به این دلیل که ممکن است غیبت کننده 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 2: به این دلیل که جامع و مانع نبودن تعریف مشهور معلوم شد و دیگر نمی‌توان به آن استدلال کرد.

اشکال 3: 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 مسأله 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 متفاهم 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، آشکار کننده 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 می زند غیبت است، غافل است، و این روشن است.

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

تقریب:

1: گاهی غیبت شونده کاملاً برای مخاطب آشنا است.

2: گاهی غیبت شونده برای مخاطب آشنا نیست، و بین چند نفر غیر محصور است.

3: گاهی غیبت شونده، بین چند نفر محصور است.

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

در صورت دوم: نمی توان 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 نمی شود، غیبت شونده 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 غیبت شونده 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 طرف های 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 می کردند 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 يَغْتَابَ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ؛ و غیبت یکدیگر روا مدارید، آیا هیچ یک از شما دوست می دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ البته کراهت و نفرت از آن دارید (پس بدانید که مثل غیبت مؤمن به حقیقت همین است)» (1)،

بر حرمت غیبت دلالت دارد.

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

ص: 40

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 می شود؛ چنان چه گوشت، با خوردنش از آن کم می شود. 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، غیبت کننده در آخرت مردار می خورد، و یا به دلیل آن است که طبق برخی روایات دیگر غیبت کننده 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 همان طور که از خوردن گوشت برادر مرده اش اکراه دارد، می بایست از غیبت کردن او هم اکراه داشته باشد.

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

الف) بخشی از آیه شریفه فوق: «فَكَرِهْتُمُوهُ» (1).

عبارت به این معنا است که همان طور که شما از خوردن گوشت برادرتان اکراه دارید، باید از غیبت کردن او هم اکراه داشته

ص: 41

باشید، یعنی از آن اجتناب کنید. این وجه را به عنوان تتمه وجه دوم قرار دادن بهتر از قراردادن آن به عنوان یک وجه مستقل است.

(ب) آیه شریفه: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ؛ وای بر هر عیب جوی بدگوی»⁽¹⁾.

تقریب استدلال: منظور از (هُمَزَه) غیبت کننده، و منظور از (لُّمَزَه) طعنه زننده [خرده گیرنده] است. این عباس می گوید: منظور از (لمزه) غیبت کننده و منظور از (هُمَزَه) طعنه زننده است. در هر دو صورت، دلالت این تعبیر بر وعید غیبت کننده 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 می شود.

اشکال اول) وجوه دیگری در معنای کلمات فوق گفته شده است؛ مانند یک: (همزه) به کسی گفته می شود که با بدزبانی همنشین خود را بیازارد، و (لمزه) به کسی گفته می شود 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 می شود که به مردم افترا می زند و با دست خود آنان را می زند. و (لمزه) به کسی گفته می شود که با چشم و زبان خود از مردم خرده می گیرد. سه: منظور از (همزه) و (لمزه) کسی است که با زبان یا غیرزبان، به مردم طعنه و کنایه می زند؛ چه آنان حضور داشته باشند، چه حضور نداشته باشند. طبق این معانی یادشده، آیه مبهم و مجمل می شود، لذا نه تنها بر حرمت غیبت دلالت نمی کند، بلکه استدلال به آن نیز درست نیست.

ص: 42

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

ج) آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»؛ خدا دوست نمی دارد که کسی به گفتار زشت (به عیب خلق) صدا بلند کند مگر آن که ظلمی به او رسیده باشد» (1).

تقریب استدلال: غیبت عبارت است از آن که انسان درباره برادر مؤمن خود با صدای بلند سخن زشت بگوید. این آیه دلالت می کند 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 حکایت کننده از آن. به این ترتیب، منظور از با صدای بلند سخن زشت گفتن،

ص: 43

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 می گوید: «خداوند بدگویی را دوست نمی دارد 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 می شود و در نتیجه غیبت اظهار نمودن عیوبی که خدا پنهان داشته و این عیوب موجب هتک صاحب آن و اهانت به او می گردد، 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 می کند 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 می دارند که در میان اهل ایمان کار منکری اشاعه و شهرت یابد آنها را در دنیا و آخرت عذابی دردناک خواهد بود»(1).

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

ص:44

محبوب منجر می شود. آیه شریفه دلالت دارد که بر اشاعه فحشا، عقاب مترتب می شود، 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 دربرمی گیرد؛ 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 می دارند که در میان اهل ایمان کار منکری اشاعه و شهرت یابد..."» (1) (2).

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

عقیده من: اخبار فراوانی بر این عقیده دلالت می کنند؛ مانند:

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

ص: 45

1- (1) . نور (24): 19.

2- (2) . وسائل الشیعه، ج 12، ص 280، ح 16305؛ اصول کافی، ج 2، ص 357، ح 2.

در غیبت تا زمانی که شخصی که از او غیبت شده، از شخص غیبت کننده راضی نشود و وی را نبخشد، قابل بخشش نیست»(1).

دو: حدیث نبوی: «رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در ضمن خطبه ای از ربا سخن گفتند و آن را بزرگ شمردند و فرمودند یک درهم از آن از سی و شش زنا بزرگ تر است، و از ربا بالاتر آبروی مسلمان است»(2).

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 غیبت شونده او را ببخشد»(3).

چهار: حدیث نبوی: «غیبت بر هر مسلمانی حرام است و هر آینه نیکی ها را می سوزاند چنان که آتش هیزم را می سوزاند»(4)؛ و سایر روایات متواتری که در این باب روایت شده است.

غیبت، گناه کبیره

شیخ می گوید: «سپس، از این اخبار آشکار است که غیبت جزء گناهان کبیره است»(5).

ص: 46

-
- 1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 280، ح 16308؛ بحار الانوار، ج 72، ص 222.
 - 2- (2). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 119، ح 10413؛ بحار الانوار، ج 72، ص 222.
 - 3- (3). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 122، ح 10422؛ بحار الانوار، ج 72، ص 258، ح 53.
 - 4- (4). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 124، ح 10430؛ بحار الانوار، ج 72، ص 257، ح 48.
 - 5- (5). مکاسب، ج 1، ص 318، (چاپ جدید).

عقیده من: درباره این که گناهان به کبیره و صغیره تقسیم می شوند، و تفاوت این دو قسم در این است که گناهان کبیره به عدالت ضرر می رسانند و گناهان صغیره چنین ویژگی ندارند؛ در جای خود سخن گفته ام، و چکیده آن بحث این است که تمام گناهان کبیره اند 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 می رساند.

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 کرده اند، 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 می شود. به این ترتیب وجوهی بر کبیره بودن غیبت دلالت می کنند که این وجوه عبارت اند از:

وجه اول: آیه اشاعه فحشا(1)، و نصوص معتبر(2) شامل وعید و تهدید درباره غیبت.

وجه دوم: شدیدتر و عظیم تر عنوان شدن غیبت از زنا و ربا(3)؛

ص: 47

1- (1). نور (24): 19.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 12، ص 278، ح 16300؛ اصول کافی، ج 2، ص 235، ح 19.

3- (3). وسائل الشیعه، ج 12، ص 284، ح 16317؛ بحار الانوار، ج 72، ص 222.

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

عقیده من: این وجه را می توان به این دلیل که سند این روایات همگی ضعیف هستند رد کرد. مخصوصاً اینکه روایتی که غیبت را شدیدتر از زنا معرفی می کند، در بیان دلیل شدیدتر بودن آن می گوید: «چون زانی توبه می کند و خداوند او را می بخشد، اما کسی که غیبت کرده تا وقتی شخص غیبت شونده او را نبخشد، بخشیده نمی شود»، که نشان می دهد که منظور از شدیدتر بودن، شدیدتر بودن در حکم نیست بلکه منظور از آن شدیدتر بودن از لحاظ چیزی است که موجب دفع اثر می شود. 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، نجس تر است. پیش از این گفتیم روایتی که گمان کرده اند در خصوص شدیدتر قرار دادن غیبت از ربا است دلالت بر این امر ندارد. در نتیجه این وجه ضعیف است.

وجه سوم: روایاتی (1) که دلالت دارند خیانت جزء گناهان کبیره است و غیبت جزء خیانت است؛ چون چه خیانتی بزرگ تر از این است که انسان از خوردن گوشت برادرش در غفلت او، لذت ببرد؟ با وجودی که سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در وصیتش به ابوذر (که به طریق ضعیف روایت شده) دلالت می کند که غیبت جزء خیانت است.

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

ص: 48

1- (1). وسائل الشیعه، ج 15، ص 329، ح 20660؛ بحار الانوار، ج 76، ص 9، ح 11.

نیست، روایاتی است که گناهان کبیره را برمی شمارد، و غیبت در بین آنها دیده نمی شود(1).

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

شرط ایمان در حرمت غیبت

عقیده من: بیش از یک نفر(2) تصریح کرده اند که: اخبار ظهور در این دارند که حرمت غیبت به مؤمن اختصاص دارد. محقق اردبیلی می گوید(3): «قائل شدن به حرمت غیبت مخالفان به دلیل اطلاق ادله است».

در استدلال جواز به غیبت مخالفان و جوهری ذکر شده که عبارت اند از:

1: سخن استاد اعظم(4): از آیه و روایات برمی آید 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 داشته اند.

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 بازمی گردد - این آیه پیش از عرضه ولایت بر مردم در

ص: 49

1- (1). وسائل الشیعه، ج 15، ص 329، ح 20660؛ بحار الانوار، ج 76، ص 9، ح 11.

2- (2). مفتاح الکرامه، ج 4، ص 65، (چاپ قدیم).

3- (3). مجمع الفائده، ج 8، ص 78.

4- (4). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 324.

سال حجه 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 می شود، آن چنان است که دیدید.

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

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

3: سخن مکاسب: «نمی توان به عموم آیه و برخی روایات تمسک کرد، زیرا مذهب به جز در اندکی از احکام، آنان را محترم نمی دارد و احکام اسلام را درباره آنان جاری نمی کند»⁽¹⁾.

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 می کند حرام نیست، و چنین شخصی حرمت ندارد و لذا غیبت او جایز است؛ اما سند این روایات ضعیف است و به آنها تکیه نمی شود.

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 مسلم است، با این حال چنان که معلوم است مفید

ص: 50

1- (1). مکاسب، ج 1، ص 319، (چاپ جدید).

4: سخن استاد اعظم و دیگران(1): 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 نمی دانند آنچه انجام می دهند، فسق است، نمی شود.

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

5: سخن دیگری از استاد اعظم(2): 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 شبهه ای در کفر آنان وجود ندارد و بخشی از روایات و ادعیه بر کفر آنان شهادت می دهد. سپس می گوید: (بدیهی است که جواز غیبت آنان آسان تر از امور مذکور است).

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

ص: 51

1- (1). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 323 و 324.

2- (2). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 323 و 324.

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 آسان تر از این امور است، چنانچه می‌بینید، به دلیل عدم ثبوت خاستگاه حرمت غیبت است.

نصوصی که شامل جواز مبارزه با آنان هستند، درباره بدعت گذاران و گمراه کنندگان - 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 (1) 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

ص: 52

کسانی است که شارع مقدس دستور اجتناب و کناره گیری از آنان، دوست نگرفتن و دوست نشدن با آنان و حتی دشمن گرفتنشان را صادر نکرده است؛ لذا برادری به معنای اخص تنها در انحصار مؤمنین است. چون شارع به منظور حفظ جان، دستور کناره گیری 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 نمی کند. پس خارج کردن آنان [از صدق غیبت] از جهت موضوعی است، و می توان برخی از آنچه گفتیم را به عنوان تأیید در خصوص جوازی که آن اطمینان را حاصل می کند، در کنار سایر مواردی که گفتیم به حکم ضمیمه کرد.

غیبت کودک

صاحب مکاسب⁽¹⁾: (ظاهر، ورود کودک ممیزی است که اگر غیبت را بشنود از آن متأثر می شود).

عقیده من: با بیان دو مورد درباره این حرف تجدیدنظر می کنیم: 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

ص: 53

تنزیلاً مؤمن به آنان صدق می کند، و به این ترتیب میان این دو و سایر مؤمنین برادری برقرار می شود؛ به همین دلیل در آیه شریفه: «وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ؛ و اگر با آنان هم زیستی کنید برادران [دینی] شما هستید»⁽¹⁾، عنوان برادری بر کودکان اطلاق شده است.

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

در مکاسب به دو شکل دیگر به این مطلب استدلال شده است⁽²⁾:

شکل اول: آیه شریفه:

«أُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...؛ آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده اش را بخورد»⁽³⁾؛

بنا بر اینکه برادر به کودک صدق می کند، 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 می آیند، و عده دومی که منظور از آن، غیبت شونده است، آنان را نیز

ص: 54

1- (1) . بقره (2): 220.

2- (2) . مکاسب، ج 1، ص 329 و 320، (چاپ جدید).

3- (3) . حجرات (49): 12.

در برمی گیرد، 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 نمی آیند.

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

اول: کار آنان عیب شمرده نمی شود، تا بیان آن فاش کردن چیزی باشد که خداوند متعال پنهان داشته است.

دوم: آنان اگر این سخنان را بشنوند از آن متأثر نمی شوند، حال آنکه طبق روایات و سخنان لغوی ها در حقیقت غیبت، کرامت لحاظ شده است.

به این ترتیب مسامحه در عبارت این کتاب که گفته است: (از جهت اینکه اطلاقات به کسی معطوف است که اگر بشنود از آن متأثر می گردد) آشکار می شود. هم چنین نادرست بودن آنچه درباره (کشف ریه) وارد شده - یعنی تفاوت نداشتن صغیر با کبیر - روشن می شود، و ظاهر این است که غیر ممیز را هم در برمی گیرد.

عقیده من: شیخ در ابتدای بحث گفت است (1): 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 نمی گوید.

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.

ص: 55

به طور کلی: مجرد این که امری که خدا آن را پنهان کرده آشکار کند، جزء قبح عقلی شمرده نمی شود، و ادعای ملازمت آن با عنوان ظلم چنان است که می بینید.

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 می برد. در این زمینه اقوال و وجوه متعددی گفته شده است. مانند:

1: حلالیت طلبیدن از غیبت شونده؛

2: استغفار برای او؛

3: حلالیت طلبیدن از او و استغفار برای او؛

4: انتخاب هر کدام از این دو که خواست؛

5: تفصیل بین رسیدن غیبت به غیبت شونده و طلب حلالیت از او، و بین عدم رسیدن غیبت به غیبت شونده و طلب استغفار برای او؛

6: 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؛

7: غیبت کفاره ندارد، بلکه بر غیبت کننده واجب است از گناهان خود استغفار کند و از آنها توبه نماید.

پیش از بحث درباره ادله ای که برای این وجوه اقامه شده است،

ص: 56

به این مطلب خواهیم پرداخت که در صورت شک در وجوب چیزی، اقتضای اصل عملی چیست؟ جواب این است که:

اصالت براءت اقتضا می کند 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 می کنند:

وجه اول: قول مکاسب(1): «اصالت بقای حقی که غیبت شونده بر غیبت کننده 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(2): «وقتی عقاب ثابت شده باشد، عقل تحصیل قطع به براءت از آن را ضروری می داند، بنابراین انجام هر چیزی که احتمال دارد در رفع عقاب نقش داشته باشد، طلب حلالیت باشد یا غیر آن، واجب می شود. لذا اصل در این مسأله احتیاط است، اگر چه شک در آن شک در خصوص تکلیف است نه براءت.

ص: 57

1- (1) . مکاسب، ج 1، ص 340، (چاپ جدید).

2- (2) . حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 34.

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 می شود، 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 می شود؛ مانند:

1: روایت نبوی که به چندین طریق مسند و مرسل روایت شده و شامل وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 می کند و توبه کند خداوند توبه او را قبول می کند و حال اینکه گناه غیبت بخشیده نمی شود مگر اینکه کسی که غیبت او شده است او را ببخشد»⁽¹⁾.

2: روایتی که شیخ مفید از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است: «غیبت از زنا شدیدتر است» تا آنجا که می فرماید: «و خدا توبه غیبت کننده را نمی پذیرد تا اینکه غیبت شونده او را حلال کند»⁽²⁾.

3: روایتی که چندین نفر از کراجکی با سند متصل به علی بن حسین علیه السلام از پدرش از امام علی علیه السلام روایت کرده اند: «هر مسلمانی سی حق بر برادر دینی اش دارد که از آنها مبری نمی شود مگر اینکه

ص: 58

1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 280، ح 16308؛ امالی طوسی، ص 537.

2- (2). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 114، ح 10396.

آنها را به جای آورد، یا [در صورتی که به جای نیاورد] صاحب حق از آنها در گذرد» تا آنجا که می فرماید: «از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می فرمود: یکی از شما حقی از حقوق برادر مؤمن خویش را وامی گذارد و در روز قیامت صاحب حق (برادر دینی) آن را از وی طلب می کند، در نتیجه به نفع صاحب حق و به ضرر آن که حق را به جای نیاورده حکم می گردد»(1).

4: 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 در هم و دیناری نیست»(2).

5: 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 غیبت شونده او را ببخشد»(3).

6: آنچه از جامع الاخبار روایت شده و دال بر این است که «اعمال حسنه با غیبت مردم به غیبت شونده منتقل می شود، و اگر حلالیت بطلبد آن اعمال به صاحبش برمی گردد»(4).

7: آنچه در دعای سی و نهم ادعیه صحیفه سجادیه، و هم چنین در ملحقات آن از دعای روز دوشنبه، آمده است.

عقیده من: سند این روایات ضعیف هستند.

ص: 59

-
- 1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 212، ح 16114؛ بحار الانوار، ج 71، ح 236، ح 36.
 - 2- (2). بحار الانوار، ج 72، ص 234؛ المحججه البیضاء، محدث کاشانی، ج 5، ص 273.
 - 3- (3). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 122، ح 10422؛ بحار الانوار، ج 72، ص 258، ح 53.
 - 4- (4). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 121، ح 10418؛ بحار الانوار، ج 72، ص 259.

رد 1: به دلیل اینکه ابن میمون و رجاء و دیگران در طریق آن هستند.

رد 2: به دلیل اینکه مرسل است.

رد 3: به دلیل اینکه حسین بن محمد بن علی الصیرفی بغدادی در طریق آن هستند.

رد 4 و 5 و 6: به دلیل اینکه مرسل هستند.

ادعای اینکه: این روایات مستفیضه هستند و در نتیجه جایی برای بحث درباره سند آنها باقی نمی ماند؛ رد می شود 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 می کنند.

مورد سوم، مشتمل بر حقوقی است که کسی قائل به وجوب براءت از آنها به واسطه طلب حلالیت از صاحب حق قائل نیست؛ مثل عیادت بیمار و قضای حاجت و مانند آن. بنابراین، چنان که شیخ می گوید (1)، 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 نمی کند که اثر حرمت تا وقتی صاحبش آن را نبخشیده، باقی می ماند. تعیینی که در روایت آمده و می گوید 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،

ص: 60

اثر حرمت باقی است.

رد بر دو دعا: دومی از ادعیه ملحقات صحیفه است، و هر چند خود صحیفه سجادیه با سند معتبر به دست ما رسیده است، ملحقاتش چنین ویژگی ندارند. علاوه بر آن این دو دعا دلالتی بر مطلب ندارند، زیرا دعای اول دو جمله دارد، که یکی شامل طلب بخشش و رحمت برای ظالمان از خدا است، کسانی که حرمت های او را هتک کرده اند؛ 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 علیه السلام برای سایر گناهکاران است.

دومی ربطی ندارد، چون علاوه بر اینکه با پایین ترین 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 می شود، چون به طلب مغفرت برای ذی حق دلالت می کند.

نتیجه: دلیلی بر وجوب طلب حلالیت وجود ندارد، مطلقاً.

برای سخن دوم استدلال شده است به:

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

2: خبر حفص بن عمیر از امام صادق علیه السلام که می فرماید: «از پیغمبر پرسیدند: کفار غیبت چیست؟ فرمود: برای آن کس که

غیبتش کردی هر زمان به یادش افتادی از خدا طلب آمرزش کنی»(1).

3: خبر سکونی از امام صادق علیه السلام که می فرماید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 می گردد»(2).

4: حدیث نبوی که از جعفریات روایت شده است: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: هر کس به کسی ستمی کند و از او عیب جویی 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 می گردد»(3).

عقیده من: در همه اینها اشکال وجود دارد.

رد 1: چون پیش از این گفتیم که ضعف سند و دلالت دارد.

رد 2: چون به دلیل حضور حفص به عمیر مجهول است.

رد 3: چون ظاهرش این است که ضمیر در (او را از دست بدهد) به مظلوم برمی گردد، بنابراین چنین خواهد بود: کسی که به او دسترسی ندارد تا از او برائت بجوید و او را نسبت به حرفی که درباره اش زده است راضی کند، باید برای او از خدا طلب بخشش کند؛ که دلالت می کند در صورتی که نتواند از او طلب حلالیت

ص: 62

-
- 1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 290، ح 16331؛ اصول کافی، ج 2، ص 357، ح 4.
 - 2- (2). وسائل الشیعه، ج 16، ص 53، ح 20961؛ اصول کافی، ج 2، ص 334، ح 20.
 - 3- (3). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 130، ح 10454؛ جعفریات، ص 228.

کند استغفار می کند، نه مطلقاً.

گفته نشده است: که این حرف، در صورتی که آن حق مالی باشد، موجب وجوب صدقه نمی شود؛ 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 4: چون مرسل است.

نتیجه: دلیلی بر وجوب استغفار وجود ندارد، مطلقاً؛ و به طور کلی با توجه به آنچه گفتیم، روشن می شود 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 گفته اند:

1: چون جمع میان دو گروه سابق الذکر را اقتضا می کند.

2: چون برخی از کسانی که به عصر شیخ اعظم نزدیک بوده اند از امام صادق علیه السلام نقل کرده اند 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 کرده ای، باید برای آن شخص طلب آمرزش کنی»⁽¹⁾.

رد وجه اول: تمام آنچه پیش از این گفتیم. علاوه بر آن، این وجه جمع تبرعی است و وجهی برای آنگونه شدن ندارد.

ص: 63

1- (1). مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 117، ح 10407؛ مصباح الشریعه، ص 204.

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 می کند.

عقیده من: آنچه استاد اعظم گفته است (1) که به دلیل حضور نوفلی سندش ضعیف است؛ نادرست است. چون وقتی که گفته می شود (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 کرده اند، و آنچه در دعای سابق الذکر امام سجاد در روز دوشنبه آمده است، این مطلب را تأیید می کند.

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

مستثنیات غیبت

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

گفته شده: - طبق نقل گروهی (2) که شیخ (3) از جمله آنان است - در صورتی که غیبت به منظور هدف صحیحی مانند نصیحت مشورت گیرنده، دادخواهی و مانند آن باشد، حرام نیست، و ضابطه

ص: 64

1- (1) . مکاسب، ج 1، ص 340، (چاپ جدید).

2- (2) . کفایه الاحکام، ج 1، ص 436.

3- (3) . مکاسب، ج 1، ص 342، (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(1): آنچه از روایات و غیر آن به دست می آید این است که حرمت غیبت به جهت عیب جویی از مؤمن و اذیت شدن او از آن عیب جویی است. پس در صورتی که مصلحتی وجود داشته باشد که به غیبت شونده یا غیبت کننده یا شخص ثالثی برگردد، و عقل یا شرع دلالت کند که آن مصلحت بزرگ تر 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 قوی تر است، باشد؛ همان طور که نسبت به هر معصیتی که در حقوق الهی و حقوق مردم انجام می شود، چنین است، و استاد اعظم این قول را پذیرفته اند(2).

اشکال: اولاً: برای ما احراز نشده است که تمام خاستگاه حرمت غیبت، عیب جویی 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 مصلحت ها برای ما معلوم نیست.

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

ص: 65

1- (1) . مکاسب، ج 1، ص 342، (چاپ جدید).

2- (2) . مصباح الفقاهه، ج 1، ص 336.

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 نصیحت گیرنده 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 می داند.

بله؛ اگر منظور آن دو این باشد که: اگر مصلحتی بزرگ تر از مفسده غیبت در یک فعل دیگر متوقف بر غیبت باشد، نه اینکه در یک عنوانی بر غیبت منطبق باشد؛ کبرای کلیه ای که ذکر کرده اند درست است، و ما در جای خود به آن پرداخته ایم. اما این خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم است، چون از آن چنین برمی آید که منظور، بیان حکم صورت دوم است.

آخرین اشکال: درباره جواز، در صورتی که عنوانی که مصلحت دارد بر غیبت اتفاق بیفتد، استدلال کرده اند که موضوعاً غیبت به آن صدق نمی کند، از جهت اینکه قصد عیب جویی در مفهوم غیبت لحاظ شده است.

عقیده من: درباره درست نبودن این مبنا سخن گفتیم، لذا اظهر این است که این کلیت صورت نمی گیرد. 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 محترمه ای متوقف بر غیبت باشد [جایز است]، بلکه در این صورت واجب می شود.

غیبت متجاهر به فسق

اصحاب(1) دو مورد برای جواز غیبتی که مصلحتی در آن نیست ذکر کرده اند:

مورد اول: وقتی غیبت شونده 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 می شود که غیبت گفتاری درباره یک مسأله پنهان است، پس در این صورت که فاسق فسق خود را آشکار می کند، به بیان کاری که او انجام می دهد غیبت صدق نمی کند.

وجه سوم: برخی از روایات، مانند:

1: خبر هارون بن جهم از امام صادق علیه السلام: «هرگاه فاسق به فسق خود تظاهر کند احترامی ندارد و غیبت او جایز است»(2).

دلالت آن بر ادعا، ظاهر است. استاد اعظم(3) درباره این حدیث

ص: 67

1- (1). کفایه الاحکام، ص 438.

2- (2). «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبه»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 289، ح 16327؛ بحار الانوار، ج 72، ص 253، ح 32.

3- (3). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 337.

بحث کرده است که سندش به دلیل حضور احمد بن هارون ضعیف است(1).

اشکال: جمعی تصریح کرده اند که او از مشایخ صدوق است(2)، و بیش از یک روایت از او مترضیا نقل کرده؛ بنابراین خیر او معتبر است.

2: حدیث نبوی: «کسی که نقاب حیا را از چهره برافکند غیبت ندارد»(3).

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.

ص: 68

1- (1). نک: معجم رجال الحدیث، ج 3، ص 148 و 149، آنجا که می گوید: (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 نکرده اند. - سپس گفت - من معتقدم در برخی نسخه ها جمله (ابوجعفر بن بابویه از او روایت کرده است) موجود نیست. این را مترضیا در الخصال، باب دوم، معرفه التوحید بخصلتین، ح 1؛ و در العیون، باب 11، ح 45 ذکر کرده است و گفته است: (احمد بن ابراهیم بن هارون الفامی در مسجد کوفه برای ما حدیث گفته است).

2- (2). معجم رجال الحدیث، ج 2، ص 202، آنجا که می گوید: (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).

3- (3). «من ألقى جلباب الحياء من وجهه فلا غيبه له»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 129، ح 10450.

3: 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»(1).

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(2)، 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.

4: خبر سماعه 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»(3).

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

ص: 69

1- (1). «ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والامام الجائر والفاسق المعلن الفسق»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 289، ح 16327؛ بحار الانوار، ج 72، ص 253، ح 33.

2- (2). معجم رجال الحديث، آیت الله العظمی خویی، ج 20، ص 232 و 233.

3- (3). «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم؛ فهو مؤمن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 278، ح 16301؛ اصول کافی، ج 2، ص 239، ح 28.

تقریب استدلال: ظاهر از سخن او که می گوید: «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 می فرماید: «هر کسی که با مردم چنین رفتار نماید... الخ» روشن می شود 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 می دهد.

استاد اعظم در این باره گفته اند(2): «سند این حدیث به دلیل حضور عثمان بن عیسی ضعیف است»(3).

ص: 70

1- (1) . صحیفه الرضا ((علیه السلام))، ص 97.

2- (2) . مصباح الفقاهه، ج 1، ص 338.

3- (3) . معجم رجال الحدیث، ج 12، ص 131-132؛ آنجا که می گوید: (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 می شود. 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 ((علیه السلام)) را به خود اختصاص داد. از ابی الحسن ((علیه السلام)) روایت کرده است. کشّی در رجال خود از او یاد کرده است. نصر بن صباح ذکر کرده و گفت: او (یعنی امام رضا ((علیه السلام))) 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 می کند که در خواب دید که در کنار حائر (بر صاحبش سلام باد) از دنیا می رود. خانه اش را

اشکال: اگرچه بزرگان رجال درباره او با هم اختلاف دارند، ظاهر چنین است که حدیث او جزء احادیث موثق است(1).

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 می شود: بلکه ظاهر چنین است که همه امور مذکور، قید برای موضوع هستند، و قضیه برای بیان مجرد نسبت معمول 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 مسأله ای که امام علیه السلام آنها را به عنوان مثال عموم مجموعی ذکر کرده است. پس با انتفاء مقدم، مجموع سازگار منتفی می شود و برخی از آنها باقی می ماند، و چه بسا آنچه منتفی شده، خصوص عدالت باشد.

5: صحیح ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام، که بعد از تبیین حقیقت عدالت، به بیان عدالت می پردازد. دلالتش بر آن، این است که همه عیوب او را بیوشاند تا لغزش های پشت آن از مسلمانان پوشیده باشد(2). مفهوم خیر این است: کسی که سائر عیوب او

ص:72

1- (1). معجم رجال الحدیث، ج 12، ص 129-132.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 27، ص 391، ح 34032؛ تهذیب الأحکام، ج 6، ص 241، ح 1.

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.

6: 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» (1).

عقیده من: شیخ در استدلال به آن دو تقریب آورده است (2):

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

ص: 73

1- (1). «من لم تره بعینک یرتکب ذنبا أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن کان فی نفسه مذنباً و من اغتابه بما فیہ فهو خارج عن ولایه الله عز و جل داخل فی ولایه الشیطان»؛ وسائل الشیعه، ج 27، ص 395، ح 34044؛ بحار الانوار، ج 67، ص 2، ح 4.

2- (2). مکاسب، ج 1، ص 344-345، (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 می شود.

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 (1).

ص: 74

1- (1). معجم رجال الحدیث، ج 12، ص 200؛ آنجا که می گوید: علقمه بن محمد الحضرمی برادر ابوبکر حضرمی: از اصحاب امام باقر ((علیه السلام)) است. رجال شیخ (38). او را از اصحاب امام صادق ((علیه السلام)) شمرده (643)، و می گوید: «علقمه بن محمد الحضرمی الکوفی: به او اسناد می دهیم»؛ البرقی، علقمه حضرمی را از اصحاب امام باقر ((علیه السلام)) دانسته است. کشی (290) می گوید: علی بن محمد بن قتیبه القتیبی برای من حدیث نقل کرد - تا آنجا که می گوید - و گفت: ابوبکر و علقمه نزد زید بن علی حاضر شدند. علقمه از پدر من بزرگ تر 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 اباالحسین! به من بگو، آیا علی بن ابی طالب ((علیه السلام)) در آن وقتی که خود را به گوشه ای 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 مدعی ما ثابت است... گفت: علقمه از پدرم خواست که دست از او بردارد، و پدرم او را رها کرد. محمد بن مسعود گفت: ابو عبدالله به شاذانی نامه ای نوشت و در آن از فضل مثل همین را درباره پدرش ذکر کرد. از ابوجعفر ((علیه السلام)) روایت شده و سیف بن عمیره، و صالح بن عقبه از او روایت کرده اند. کامل الزیارات، باب 71، در: ثواب من زار الحسین ((علیه السلام)) یوم عاشورا، ح 8.

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 می شود؛ رد می شود 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 متجاهر به فسق مدخلیتی 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 عبارت اند از:

فروع اول(1): (شیخ می گوید: سپس، مقتضی اطلاق روایات، جواز غیبت متجاهر در آن چیزی است که به آن متجاهر می کند، اگر چه غرض صحیحی نداشته باشد... الخ).

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

ص: 75

فاسق به فسق خود تجاهر کند، نه احترام دارد و نه غیبت»⁽¹⁾، و اطلاق خبر اقتضای آن دارد که بین غیبت به غرض صحیح یا غیبت به قصد عیب جویی تفاوتی وجود ندارد.

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

فرع دوم: شیخ می گوید⁽²⁾: (آیا غیبت متجاهر در غیر آنچه به آن تجاهر می کند جایز است؟... الخ).

عقیده من: در این زمینه سه قول وجود دارد:

قول اول: آنچه صاحب حدائق برگزیده است⁽³⁾، و در کلام جمعی از اصحاب دیده می شود، و برخی از بزرگان به آن تصریح کرده اند؛ یعنی جواز.

قول دوم: آنچه گروه دیگری از جمله شهید ثانی⁽⁴⁾ به آن قائل شده اند؛ یعنی عدم جواز.

قول سوم: آنچه شیخ آن را پذیرفته است؛ یعنی تفصیل قائل شدن میان آن معاصی که در قبح به آنها تجاهر نمی کند 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

ص: 76

1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 289، ح 16327؛ بحار الانوار، ج 72، ص 253، ح 32.

2- (2). مکاسب، ج 1، ص 345، (چاپ جدید)

3- (3). الحدائق الناظره، محدث بحرانی، ج 18، ص 166.

4- (4). مسالک الافهام، شهید ثانی، ج 14، ص 234.

بیگانه جایز است. کسی که تجاهر به راهزنی کرد، غیبتش درباره سرقت جایز است. کسی که تجاهر به گناهان کبیره می کند غیبتش درباره هر قبیحی جایز است(1).

استدلال قول اول:

گاهی: به اطلاق نصوص؛ که خبر سابق الذکر هارون نمونه ای از آن است. مقتضای اطلاق نفی جنس، نفی همه افراد غیبت است که غیبت در غیر آنچه به آن تجاهر می کند، 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 می کند، حقیقتاً غیبت نیست (و پیش از این گفتیم)، خبر برای بیان جواز در غیبت در غیر مواردی است که به آن تجاهر می کند.

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 می توان آن را پذیرفت. مثلاً اینکه آن نفی برای موضوعی واقعی و روشن باشد که اثبات و نفی اش وظیفه شارع نیست، و موضوع بعد از نفی آن منتفی نمی شود، مانند سخن امام علیه السلام که می فرماید: «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

ص: 77

نصوص سابق الذکر آن را تبیین نموده است. پس قرینه ای وجود ندارد که ظهور قضیه در نفی موضوع را حقیقتاً بازدارد، و این تنها درباره آن معاصی است که به آن تجاهر می کند. پس نه مطلق است و نه مختص به غیر چیزی که در آن تجاهر می کند. با این حال، اراده اعم از آنچه به آن تجاهر می کند و غیر آن، غیر ممکن است. چون نسبت به آنچه در آن تجاهر می کند 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 اولی است، چنانچه گذشت.

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

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

استدلال به دو قول آخر:

وجه اول: مناط جواز غیبت متجاهر، مرتبه عصیان او را نشان می دهد، بنابراین غیبتش در [مرتبه] پایین تر با اولویت جایز است.

وجه دوم: آنچه برخی مشایخ محقق ما ذکر کرده اند که: کسی که مثلاً از نسبت لواط دادن به او - العیاذ باللہ - 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 قبیح اطلاع دارد، و مردم می دانند که این کار را به عنوان یک کار قبیح انجام داده است. پس اگر قبیح 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 می کند آب است؛ در این صورت غیبتش جایز نیست چون فاسق نیست چه رسد به اینکه متجاهر به فسق باشد. هم چنین 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 می دهند که او قصورا 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 می دهد، با علم به اینکه آنچه علناً انجام داده معصیت بوده است، و می داند که مردم می دانند او با این عمل خود مرتکب گناه شده است، و هیچ عذری ولو غیر موجه، 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 نمی شود. 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 می آید. 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 می کند. پس اگر نزد رازداران و

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

وجه پنجم: محور جواز 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 می شود.

دادخواهی مظلوم

فرع دوم: این بحث، حول محور دادخواهی مظلوم و اظهار کاری که ظالم با او کرده می گردد، 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 نمی داند 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 اَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ؛ و هر کس پس از ظلمی که بر او رفته انتقام طلبد، بر اینان هیچ گناه و

مؤاخذه نیست»(1).

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 می کند:

«وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا؛ و انتقام بدی (مردم) به مانند آن بد رواست (نه بیشتر)»(2).

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 نمی دارد که کسی به گفتار زشت (به عیب خلق) صدا بلند کند مگر آن که ظلمی به او رسیده باشد»(3).

ص: 82

1- (1) . شوری (42): 41.

2- (2) . شوری (42): 40.

3- (3) . نساء (4): 148.

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 می کنید؟

پاسخ: این ایراد بر کسانی که غیبت را از مصادیق جهر بالسوء می دانند، مانند محقق ایروانی (1) و دیگران وارد است نه ما؛ زیرا ما عقیده داریم که آیه بر عدم جواز غیبت دلالت نمی کند. 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 جزئی را اقتضا می کند، 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 عیب جویی آن که جزء جهر بالسوء است، بازگردد، همان طور که در تعلیق برخی مشایخ محقق ما آمده است (2).

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 می شود که در مقام بیان است. بنابراین، مقتضای اطلاق این آیه شریفه جواز هر فرد از افراد جهر

ص: 83

1- (1). حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 32.

2- (2). حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 116.

بالسوء است که غیبت جزء آن است.

امر سوم: آنچه در تفسیر عیاشی از فضل بن ابی قرّه از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «پیرامون آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ» (1) فرمود هر کس گروهی را میهمانی نماید و در پذیرایی از ایشان کم بگذارد از جمله کسانی است که ستم کرده اند. پس برای میهمانان اشکالی ندارد که در این باره حرف بزنند» (2).

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» (3).

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 (4)، و دلیل ضعف خبر دوم، مرسل بودن آن است.

ص: 84

1- (1) . نساء (4): 148.

2- (2) . «من أضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 289، ح 16329؛ بحار الانوار، ج 72، ص 258، ح 50.

3- (3) . «إِنَّ الضَّيْفَ يَنْزِلُ بِالرَّجُلِ فَلَا يُحْسِنُ ضَيَافَتَهُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَذْكَرَ سُوءَ مَا فَعَلَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 290، ح 16330.

4- (4) . معجم رجال الحديث، ج 14، ص 301.

امر چهارم: اینکه مظلوم را از دادخواهی و تظلم خواهی 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 نمی کند.

ثانیاً: دلیل نفی حرج، احکامی را که در نفی آنها لطف نسبت به مردم است نفی می کند، 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 نمی شود؛ که این مورد از همین قبیل است، چون جواز غیبت، با لطف نسبت به غیبت شونده منافات دارد.

امر پنجم: تشریح جواز، بازدارندگی از ظالم را در معرض گمان قرار می دهد، و این مصلحتی خالی از مفسده است. پس چون احکام تابع مصلحت ها هستند، جواز ثابت می شود.

اشکال: اولاً: استدلال به این مصلحت، خصوصاً که در معرض گمان به مفسده قطعی و ثابت شده در غیبت است؛ رد می شود.

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 می دهد.

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»(1).

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 علیه 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»(2).

ص: 86

1- (1). «ثَلَاثَةٌ لَيْسَتْ لَهُمْ حُرْمَةٌ: صَاحِبُ هَوًى مُبَدِّعٌ، وَالْإِمَامُ الْجَائِرُ، وَالْفَاسِقُ الْمُعْلِنُ الْفِسْقُ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 289، ح 16328.

2- (2). «لصاحب الحق مقال»؛ بحار الانوار، ج 72، ص 231؛ المحججه البيضاء، محدث کاشانی، ج 5، ص 270؛ کشف الریبه، و مرآه العقول، ج 2، ص 345؛ سنن بیهقی، ج 6، باب ما جاء فی التقاضی، ص 52؛ بخاری، باب الوکاله فی قضاء الدین، ج 2، ص 37، آنجا که می گوید: از ابوهریره نقل شده که اعرابی خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمد و از وی قرضش را مطالبه کرد و به آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم سخنی سخت گفت. اصحابش قصد تنبیه او را نمودند. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 (1) 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 عده ای (2) قید می خورد یا طبق نظر عده دیگر مطلقاً جایز است (3)؟ 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 (4) که برخی مشایخ محقق (5) ما آن را پذیرفته اند این

ص: 87

-
- 1- (1) . نساء (4): 148.
 - 2- (2) . کشف الریبه، ص 77؛ مستند الشیعه، ج 14، ح 168.
 - 3- (3) . مکاسب، ج 1، ص 175، چاپ جدید.
 - 4- (4) . در کشف الریبه، ص 77؛ از آن سخن گفته شده است.
 - 5- (5) . حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 116؛ کفایه الاحکام، محقق سبزواری، ص 86؛ المستند، محقق نراقی، ج 2، ص 347؛ مفتاح الکرامه، سید عاملی، ج 4، ص 66.

است که: آیه عمومی نداد تا بتوان از آن برای اثبات اباحه به طور مطلق استفاده کرد. این سخن درست نیست، زیرا گفتیم که آیه شریفه (1) مطلق است، و به مقتضای مقدمات حکمت افاده عموم می کند.

به طور کلی: جواز به اینکه غیبت نزد کسی صورت بگیرد که از او امید به رفع ظلم باشد، قید نمی خورد؛ 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: خیر حماد بن عثمان: «مردی نزد امام صادق علیه السلام آمد و از یکی از دوستانش به ایشان شکایت کرد. طولی نکشید که فرد شکایت شده نیز آمد. امام علیه السلام فرمود: چه شده است که او از تو شکایت می کند؟ جواب داد: شکایت می کند که می خواستم 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 نکرده ای! به من خبر بده از کسانی که خداوند فرموده: «آنها از حساب کشی بد بیم دارند» (2)، آیا از این بیم داشتند که خداوند به آنها ستمی روا دارد؟»

ص: 88

1- (1) . نساء (4): 148.

2- (2) . رعد (13): 21.

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»(1)؛

که طبق تقریر دلالت دارد که شکایت از دائن که با مطالبه و مهلت ندادن در ادای دین که از مستحبات شمرده می شود، 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 نمی شود. هم چنین ادعای ضعیف بودن سند به دلیل وجود معلی بن محمد، غیر قابل اعتنا است(2)، چون ظاهر این است که او دستکم حسن است.

رد استدلال: ظاهر خبر این است که جایز نیست از مدیون بی چیز (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

ص:89

1- (1). «دخل رجل علی ابي عبدالله ((عليه السلام)) فشكى إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو، فقال له أبو عبدالله ((عليه السلام)): ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني اني استقضيت منه حقي، قال: فجلس أبو عبدالله ((عليه السلام)) مغضبا ثم قال: كأنك إذا استقضيت حقا لم تسيء، رأيته ما حكي الله عز وجل (ويخافون سوء الحساب) أتري انهم خافوا الله أن يجور عليهم؟ لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضيت فقد أساء»؛ وسائل الشيعه، ج 18، ص 348، ح 23821؛ اصول کافی، ج 5، ص 100، ح 1.

2- (2). در رجال نجاشی، ج 1، ص 418: (معلي بن محمد بصری، مضطرب الحديث و المذهب است، این را یک نفر نزدیک نوشته است)؛ در معجم رجال الحديث، ج 19، ص 280: (معلي بن محمد البصری، وابن غضائری گفته اند: معلي بن محمد البصری ابو محمد، حديث او را می داند و انکار می کند، و از افراد ضعیف روایت می کند، و می توان او را از عنوان شاهد خارج دانست)؛ معجم رجال الحديث، ج 19، ص 279.

مطلب چند امر است:

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

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 می کرد.

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 نمی توان 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 می گفت. 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؟»⁽¹⁾.

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

ص: 90

1- (1). «كَانَ عِنْدَهُ قَوْمٌ يُحَدِّثُهُمْ إِذْ ذَكَرَ رَجُلٌ مِنْهُمْ رَجُلًا فَوَقَعَ فِيهِ وَشَكَاةً فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) «وَأَنْتَى لَكَ بِأَخِيكَ كُلِّهِ وَ أَيْ الرَّجَالِ الْمُهَذَّبِ»؛ وسائل الشيعه، ج 12، ص 85، ح 15706؛ اصول کافی، ج 2، ص 651، ح 1.

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 (1) 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 خیر، اراده هتک حرمت میهمان 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، بدرفتاری نیست. در نتیجه ذکر آن در غیبت، که گفتیم آنچه گفته می شود باید نقص یا عیب باشد، داخل نمی شود.

ص: 91

عقیده من: اصحاب(1)، علاوه بر موارد پیشین، موارد متعددی را برای جواز غیبت نام برده اند. تجدیدنظر در این باره این است که سخنان اصحاب درباره مستثنیات غیبت تحت یکی از چهار عنوان ذیل قرار می گیرد یا گمان می رود تحت یکی از آنها قرار بگیرد:

عنوان اول: آنچه موضوعاً از غیبت خارج می شود، مانند غیبت متجاهر به فسق که پیش از این گفتیم. نیز، برخی مستثنیاتی که در مکاسب ذکر شده و خواهیم گفت(2).

عنوان دوم: بر غیبت عنوانی منطبق شود که مصلحتی مهم تر از مفسده غیبت داشته باشد. شیخ(3) برای آن مواردی را برشمرده است، و خواهیم گفت.

عنوان سوم: وقتی یک واجب مهم تری 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

ص: 92

1- (1). الحدائق الناظره، ج 18، ص 160-162.

2- (2). مکاسب، ج 1، ص 342 و 343. (چاپ جدید)

3- (3). مکاسب، ج 1، ص 342. (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:

1: 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 (1). 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: نصیحت هایی 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 می خواهد - که او نصیحتش کرده است - تنها در صورت بیان معایب پنهان محقق می شود و این امر غیبت به شمار می آید. لذا این دو دلیل از قبیل دلیل های متعارض هستند.

ص: 93

وجه دوم: کلام شیخ(1): حرمت غیبت به دلیل عیب جویی مؤمن و اذیت شدن او از غیبت است، و از آنجا که گاهی مفسده خیانت مشورت دهنده از گرفتار شدن در غیبت شونده قوی تر است، ناگزیر حرمتش ساقط می شود.

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، قوی ترین ملاک است، و از موارد تراحم مقتضین 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 صلی الله علیه و آله و سلم درباره ازدواج با معاویه یا ابوجهم مشورت خواست. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: «اما معاویه که خانه به دوش است و مالی ندارد و ابوجهم عصای خود را از شانه اش بر نمی دارد (ظاهرا کنایه از بیکاری یا پیری)، با اسامه ازدواج کن»(2). در این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 صلی الله علیه و آله و سلم در عین اینکه عیب است، عیب

ص: 94

1- (1). مکاسب، ج 1، ص 351 و 352، (چاپ جدید)

2- (2). «اما معاویه فضعلوک لا مال له و أما أباجهم فلا یضع عصاه من عاتقه، إنکحی اسامه»؛ مستدرک، ج 9، ص 129، ح 10452؛ بحار الانوار، ج 72، ص 232.

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 می گیرد.

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 نمی کنند، یا ارتباطی به آن ندارند؛ موارد استدلال به شرح ذیل است:

1. استدلال به آنچه دلالت بر حرمت خیانت مؤمن به برادرش دارد(1)؛

2. استدلال به آنچه دلالت بر وجوب نصیحت مؤمن دارد ابتداءً(2)؛

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

ص: 95

1- (1). وسائل الشیعه، ج 12، ص 242، ح 16202؛ بحار الانوار، ج 41، ص 109، ح 17.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 12، ص 207، ح 16099؛ اصول کافی، ج 2، ص 171، ح 6.

داده اند(1)، به اعتبار اینکه نصیحت نوعی از آن باشد؛

4. استدلال به آنچه در خصوص نصیحت مشورت گیرنده آمده است(2).

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

رد 1: ملازمی میان حرمت خیانت و وجوب نصیحت وجود ندارد چون می توان آن را به دیگری واگذار کرد.

رد 2: حمل بر استحباب می شود، چون واجب نبودن نصیحت ابتداءً، اجماعی است. با این بیان، رد سومی هم روشن می شود.

رد 4: 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 افاده ای بیش از استحباب ندارند.

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

2: هنگام فتوا گرفتن

یکی دیگر از موارد این است که مثلاً به مفتی می گوید: 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

ص: 96

1- (1). وسائل الشیعه، ج 16، ص 357، ح 12735؛ اصول کافی، ج 2، ص 192، ح 1.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 12، ص 44، ح 15599؛ بحار الانوار، ج 72، ص 102، ح 29.

من و فرزندم چیزی نمی دهد، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: آنچه تو و فرزندت را به نحو پسندیده کفایت می کند، بردار»(1). 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: صحیح ابن سنان از امام صادق علیه السلام: «مردی نزد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمد و عرض کرد: ای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم مادر من دستش را از مقابل مرد نامحرمی که دست او را لمس می کند بر نمی 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»(2).

اشکال: اولاً: احتمال دارد این مورد داخل در موارد غیبت مجهول باشد، چون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این زن را نمی شناخت، و صرف اینکه مادر سؤال کننده بود موجب نمی شود تا آن شخص نزد

ص: 97

1- (1). مستدرک، ج 9، ص 129، ح 10451؛ عوالی اللآلی، ج 1، ص 402، ح 59.

2- (2). «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ان امی لاتدفع ید لأمس. قال: فاحبسها. قال: قد فعلت، قال: فامنع من یدخل علیها، قال: قد فعلت، قال: فقیدها فانک لا تبرها بشئ افضل من ان تمنعها من محارم الله عزوجل»؛ وسائل الشیعه، ج 28، ص 150، ح 34442؛ من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 72، ح 5140.

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 (1) 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 (دللی 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 تراحم استدلال می شود؛ تراحم بین آنچه دلالت بر

ص: 98

1- (1). مکاسب، ج 1، ص 353، چاپ جدید، آنجا که می گوید: (و احتمال اینکه متجاهر باشد به واسطه اصل رد می شود).

و جوب تعلم احكام شرعى مبتلابه دارد، و بين آنچه دلالت بر حرمت غيبت دارد. چون اين دو بر مورد واحد صدق نمى كنند، پس سؤالى كه غيبت بر آن منطبق مى شود، مقدمه تعلم واجب است نه مصداق آن، و فرض اين است كه مكلف نمى تواند آن دو را با هم به جا بياورد. بنا بر اين، بايد به مرجحات باب تراحم رجوع كرد. اين مرجحات اقتضا مى كند دليل تعلم (به دليل اهميت) بر حرمت غيبت مقدم باشد، چون عدم تعلم، اضمحلال دين را در پى دارد.

3: منع غيبت شونده از انجام منكر

يكى ديگر از اين موارد، وقتى است كه [غيبت كننده] قصد داشته باشد غيبت شونده را از منكرى كه انجام مى دهد بازدارد. شيخ (1) در مكاسب براى جواز غيبت در اين مورد دو وجه را ذكر کرده است:

وجه اول: غيبت در اين موضع، احسان در حق غيبت شونده است.

وجه دوم: عام بودن ادله نهى از منكر.

عقيده من: در اين دو وجه اشكال وجود دارد:

اشكال وجه اول: اخص از مدعى است، چون چه بسا غيبت شونده از منكر بازداشته نشود، و غيبت كننده اين را بداند، و در اين صورت ديگر غيبت از او احسان در حق او شمرده

ص: 99

نمی شود. 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 غیبت شونده است، غیبت بر آن صدق نمی کند، زیرا در این صورت قصد عیب جویی در آن دیده نمی شود؛ رد می شود به اینکه: گفتیم که قصد عیب جویی 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. بله؛ 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.

4: متوقف نمودن فساد و جرح شهود

مورد دیگر، جایی است که قصد متوقف کردن فساد غیبت شونده از مردم را داشته باشد؛ مثلاً فساد بدعت گذار.

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

داود بن سرحان مؤید این مطلب است که از امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند: «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 (نتوانند در دل مردم القاء شبهه کنند و) نتوانند به فساد در اسلام طمع کنند»(1).

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(2). موردی که برای جواز اولی است، جرح روات است، چون حفظ شریعت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر آن متوقف است، و بنای اصحاب در هر دوره ای بر این بوده است. هر چند در این دوره غلبه با عدم صدق غیبت بر آن است زیرا [افراد،] شخصاً آن راویان را نمی شناسند(3).

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،

ص: 101

-
- 1- (1). «إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَأَكْثِرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ وَبَاهِتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفُسَادِ فِي الْإِسْلَامِ»؛ وسائل الشیعه، ج 16، ص 267، ص 21531؛ اصول کافی، ج 2، ص 375، ح 4.
- 2- (2). نک «فقه الصادق، ج 38، ص 113 و بعد از آن.
- 3- (3). رجال، کشی، ص 91.

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

اشکال: بی شک 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 می آید.

5. دفع ضرر از مقول فیه

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

عقیده من: ضرری که با غیبت برطرف می شود، 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 هیچ یک از مفسدات محرمات تراحم ندارد. اما در مورد دوم دلیلی برای جواز آن نیست.

ادعای اینکه: اگر غیبت شونده مطلع شود خواه ناخواه به غیبت رضایت می دهد - چنانچه استاد اعظم گفته اند (1) - افاده نمی کند. چون موجب عدم صدق غیبت نیست. زیرا رضایت غیبت شونده 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.

ص: 102

1- (1). مصباح الفقاهه، ج 1، ح 355.

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 می شود.

6: 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:

- 1: خبر حسن از امام صادق علیه السلام: «زینب عطاره که چشمش لوچ بود، نزد زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمد...»(1).
- 2: خبر فضل بن عبدالملک: «از امام صادق صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که فرمود: محبوب ترین مردم نزد من - زنده یا مرده - چهار نفرند، و یکی از آنان احوال است»(2).
- 3: عدم صدق غیبت بر آن موضوعاً. چون غیبت عبارت است از اظهار آنچه خدا پنهان داشته است. بنابراین وقتی آنچه گفته می شود، امری پنهانی نباشد، به گفتن آن غیبت صدق نمی کند. لذا وجهی برای حرمت آن نیست. بله؛ در صورتی که آن را به قصد

ص: 103

1- (1). «جَاءَتْ زَيْنَبُ الْعَطَّارَةُ الْحَوْلَاءُ إِلَى نِسَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ...»؛ وسائل الشيعه، ج 17، ص 281، ح 22524؛
روضه الكافي، ج 8، ص 153، ح 143.

2- (2). وسائل الشيعه، ج 27، ص 143، ح 33433؛ رجال كشي، ص 153.

عیب جویی 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 نمی کند. همانطور که واضح است.

7: رد ادعای نسب نادرست

مورد دیگر، غیبت در جایی است که کسی ادعای نسبی را دارد و او می خواهد 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 حقوق ها چنین است. اما در موردی که اثری بر آن مترتب نمی شود، غیبت برای رد این ادعا جایز نیست. هم چنین برای غیر طرف ادعا جایز نیست با غیبت آن را رد کند.

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

به طور کلی: از آنچه در این موارد گفتیم حکم عیب جویی در جایگاه باطل، در صورتی که دلالت بر عیب جویی گوینده آن داشته باشد، روشن شد. هم چنین سایر موارد استثنایی که ذکر کرده اند روشن شد و نیازی به بیان آنها نیست.

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

1: احادیث نبوی: «گوش کننده به غیبت، از غیبت کنندگان است» (1)، و «هرکس غیبت دیگران را بشنود و تغییری در او حاصل نشود مانند کسی است که غیبت کرده است» (2).

2: دو حدیث از امام علی علیه السلام: اول: «شنونده غیبت یکی از غیبت کنندگان است» (3)، 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، نگرسته و آنها را در ظرف تو خالی کرده است» (4).

3: حدیث مناهی که متضمن نهی از غیبت و شنیدن آن است (5).

ص: 105

-
- 1- (1). «السامع للغیبه احد المغتائبین»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 133، ح 10463؛ بحار الانوار، ج 72، ص 226.
 - 2- (2). «مَنْ سَمِعَ الْغَيْبَةَ وَلَمْ يَغَيِّرْ كَانَ كَمَنْ اغْتَابَ»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 133، ح 10464.
 - 3- (3). «السامع للغیبه احد المغتائبین»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 133، ح 10463؛ كشف الریبه، ص 18.
 - 4- (4). «نَظَرَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ((عليه السلام)) إِلَى رَجُلٍ لِي يَغْتَابَ رَجُلًا عِنْدَ ابْنِهِ الْحَسَنِ ((عليه السلام))» قال: يَا بُنَيَّ، نَزَّهَ سَمْعَكَ عَنْ مِثْلِ هَذَا؛ فَإِنَّهُ نَظَرَ إِلَى أَحَبِّ مَا فِي وَعَائِهِ فَأَفْرَغَهُ فِي وَعَائِكَ»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 132، ح 10461؛ بحار الانوار، ج 72، ص 259، ح 54.
 - 5- (5). وسائل الشیعه، ج 12، ص 282، ح 16312؛ بحار الانوار، ج 72، ص 247، ح 10.

4: روایت کتاب الروضه، از امام صادق علیه السلام: «غیبت، کفر، و شنونده و خشنود از آن، مشرک است»(1).

5: حدیث رجم: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 صلی الله علیه و آله و سلم با آن دو نفر به مرداری عبور کردند. به آنان فرمود: «با دندان های خود از گوشت این مردار بکنید.» عرض کردند: یا رسول الله، از گوشت مردار بخوریم؟! فرمود: آنچه از برادران به شما رسید، گندش بیش از این است!»(2).

اینها همه اخباری است که در این باب به دست ما رسیده است که شیخ(3) 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 علیه السلام منسوب می داند، و ظاهر است که از نظر او خبر معتبر

ص: 106

1- (1). «الغیبه کفرٌ و المستمع لها و الراضی بها مشرکٌ»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 133، ح 10462، از ابواب احکام العشره.

2- (2). «أن رسول الله لما رجم الرجل في الزنا، قال رجل لصاحبه: هذا فُعص كما يقعض الكلب. فمرَّ النَّبِيُّ معهما بجيفه، فقال: انهشا منها. فقالا: يا رسول الله، ننهش جيفه! فقال: ما أصبتما من أخيكما أتنن من هذه»؛ المستدرک، ج 9، ص 120، ح 10415؛ كشف الریبه، ص 9.

3- (3). مکاسب، ج 1، ص 359، چاپ جدید، آنجا که می گوید: (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(1).

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:

1: نصوصی که در رد غیبت وارد شده است(2)، و برخی مشایخ ما به آن استدلال کرده، و گفته‌اند: (آن نصوص دلالت بر حرمت استماع در صورت عدم رد دارد).

ص: 107

1- (1). معجم رجال الحدیث، ج 10، ص 38: (اسم شعیب بن واقد در کتاب رجال نیامده است، و مجهول است).

2- (2). وسائل الشیعه، ج 12، ص 292، ح 16334؛ بحار الانوار، ج 72، ص 226.

اشکال: وجوب رد غیر از حرمت استماع است. و این نصوص تنها بر اولی (وجوب رد) دلالت می کنند و به استماع نمی پردازند.

به عبارت دیگر: این نصوص درباره ترتب عقاب بر عدم رد است، اما استماع غیر از عدم رد است.

2: سخنی که محقق تقی شیرازی به آن استناد می کند (1)، یعنی دلالت نصوص (2) 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 می گوید: «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».

3: 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 نشنیدن این شخص در تحقق غیبت تأثیر نداشته باشد، مثلاً

ص: 108

1- (1). حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 118.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 16، ص 138، ح 21180؛ بحار الانوار، ج 45، ح 295، ح 1.

اینکه مستمع دیگری آنجا باشد؛ عدم حکم به حرمت لازم می آید.

4: ادله حرمت غیبت، دلالت بر حرمت استماع دارد. چون غیبت تنها با شنیدن محقق می شود. به عبارت دیگر: غیبت با فعل دو شخص صورت می گیرد؛ متکلم و مستمع. متکلم با سخن گفتن و مستمع با گوش دادن به او و تحمل او. بنابراین آنچه بر حرمت غیبت دلالت می کند بر حرمت کار هر دو آنان دلالت می کند.

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

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 می گوید (1) - 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 غیبت شونده دارند قید زد، و آن را به وجه شنیدن قهری (که بر خلاف ظاهر آنها است) تخصیص زد (2). علاوه بر اینکه این، امری نادر است. بنابراین استماع غیبت در صورت عدم رد حرام است.

ص: 109

1- (1). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 358.

2- (2). مکاسب، ج 1، ص 361.

به این سخن اشکال وارد می شود که روایات وجوب رد، متعرض حکم استماع نشده اند، 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 همان طور 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 در بر می گیرد؟ 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

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

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

شکل اول: از نظر شرعی، به عیبی که در غیبت شونده وجود دارد و ذکر شده است، غیبت صدق نمی کند. 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 غیبت کننده جایز باشد، اما ملازمه ای 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 نمی رود - می فهمند. 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 مطلق اند و غیبت را شامل می شوند.

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 غیبت کنندگان 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 می گیرد؛ این با تکلم و آن با گوش دادن؛ لذا هر دو همان طور 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، ورد واجب است.

پاسخ موضع دوم: اگر شک کرد چیزی که می گوید 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، نمی توان 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 می شود 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 می شود: 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 می شود. 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 عده ای نقل می کند: «اگر کسی بشنود که از دیگری غیبت می شود 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 می شود»⁽¹⁾؛ و بر آن ایراد وارد کرده است⁽²⁾: «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

ص: 113

1- (1) . کشف الریبه، ص 36.

2- (2) . رسائل الشهید، ص 302 و 303، (چاپ جدید)

جواز استماع است، به این دلیل که اگر چنین شود، با کسی که می داند 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(1): «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 می شود و استماع حرام نیست، مثلاً جایی که یکی از مسوغات وجود داشته باشد، اما غیبت کننده قائل به عدم آن باشد؛ و گاهی استماع حرام و رد واجب است، و نهی از آن واجب نیست، مانند وقتی که فعل برای غیبت کننده جایز باشد، مثلاً کودک است؛ و گاهی با هم جمع می شوند.

بنابراین وقتی شک کرد که مقول عنه استحقاق غیبت را دارد، استماع آن جایز نیست، چون سامع یکی از غیبت کنندگان است، و همانطور که غیبت برای غیبت کننده 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»(2).

ص: 114

1- (1). مکاسب، ج 1، ص 180، چاپ جدید، آنجا که می گوید: «در آن دلالتی بر جواز استماع وجود ندارد، بلکه دلالت بر عدم وجوب نهی می کند... الخ».

2- (2). مکاسب، ج 1، ص 360.

عقیده من: از اخبار مستفیض و جواب رد بر غیبت روشن می شود. شیخ می گوید(1): «رد غیر از نهی از آن است».

اشکال محقق ایروانی به این حرف(2): 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 بر می آید، برخی نصوص نیز مؤید آن هستند. در این نصوص از آن به یاری کردن غیبت شونده، 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 می گوید(3): «در صورتی که عیب دنیایی باشد، یاری کردن او است».

تعلیق محقق تقی شیرازی بر این سخن(4): منظور از رد، تکذیب غیبت کننده است اگر امکان پذیر باشد. هم چنین اینکه، انتساب [فرد] به آن، با تکیه بر عدم وقوع آنچه گفته می شود، و اینکه فعل مسلمان حمل بر صحت می گردد؛ مخالف با واقعیت است، و می گوید موارد ذیل به این امر اشاره دارد:

ص: 115

1- (1) . مکاسب، ج 1، ص 362، (چاپ جدید) آنجا که می گوید: «و ظاهر این است که رد غیر از نهی از غیبت است... الخ».

2- (2) . حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 37.

3- (3) . مکاسب، ج 1، ص 363. (چاپ جدید).

4- (4) . حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 121.

1. 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 دروغ ها شنیدید مردان و زنان مؤمن حسن ظنشان درباره یکدیگر بیشتر شده و گویند: این دروغی است آشکار؟» (1).
 2. آیه شریفه: «فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ؛ پس حالی که شاهد نیاوردند البته نزد خدا مردمی دروغ زنند» (2).
 3. 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؟» (3).
- سپس می گوید: «آنچه در قرآن آمده است به تصدیق وقوع فعل برمی گردد، که حرام است. بله؛ اشکالی ندارد که قید خوردن به عدم امکان تکذیب از آن اراده شده باشد» (4).

حرمت دورویه حرف زدن

ص: 116

-
- 1- (1) . نور (24): 12.
 - 2- (2) . نور (24): 13.
 - 3- (3) . نور (24): 16.
 - 4- (4) . حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 121.

عقیده من: جماعتی - از جمله شیخ (1) - تصریح کرده اند که اگر غیبت کننده از کسانی است که در حضور غیبت شونده مدح او را می گوید، عقابش مضاعف است.

اشکال: بحثی در دلالت نصوص بر این که دورویه زبان ها مستحق دو عقاب اند نیست. اما ظاهر این است که یکی از عقاب ها از جهتی که شیخ گفته، و استاد (2) 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 می شود 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 نمی شود، 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 می شود، و آنگاه در غیاب شخص او را به ضد آنها مذمت می کند. یا اینکه از او در حضورش به گونه ای تعریف می کند که به نظر می رسد صفت ذمیمه ای در او وجود ندارد.

بنابراین، از آنجا که زبان مدح در زمان حضور، غالباً زبان دروغ است، امکان پذیر نبودن صدق آن در دو زبان بعید می نماید. بنابراین یکی از عقاب ها برای کذب و دیگری برای غیبت است. تدبیر نمایید؛ چرا که لازمه آن، عدم صدق این عنوان بر کسی است

ص: 117

1- (1). مکاسب، ج 1، ص 363، (چاپ جدید).

2- (2). مصباح الفقاهه، ج 1، ص 363 و 364.

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 می بینید.

ص: 118

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

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 هم چنین اسلام است، و همه علما بر آن اتفاق نظر دارند(1).

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

دروغ گناه کبیره

اصحاب در دو مورد بحث کرده اند:

مورد اول: آیا دروغ جزء گناهان کبیره است؟

عقیده من: در بحث غیبت(2) 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

ص: 121

1- (1). مکاسب، ج 2، ص 11، چاپ جدید؛ مصباح الفقاهه، ج 1، ص 385.

2- (2). نک: فقه الصادق، ج 21، ص 130.

صورت می گیرد:

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، بزرگ تر قرار دهند.

و جوهی که در احتمال کبیره بودن دروغ وجود دارد سه تا است:

وجه اول: سخن شیخ در ادامه سخنان فاضلین (1)، و شهید ثانی (2) که دروغ را جزء گناهان کبیره دانسته اند، مطلقاً.

وجه دوم: مطلقاً جزء گناهان کبیره نیست، بلکه بخش خاصی از آن جزء کبیره اند، و آن دروغ بستن به خدا و حجت های 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 برشمرده اند، متعدد است. مانند:

1: روایت العیون به سند از فضل بن شاذان که امام علیه السلام دروغ را

ص: 122

1- (1). قواعد، ج 2، ص 236، آنجا که می گوید: «گناه کبیره آن است که خدا درباره آن وعده جهنم داده است»؛ و مانند این سخن در التحریر، ج 2، ص 208 آمده است.

2- (2). الروضه البهیة، ج 3، ص 129.

جزء گناهان کبیره عنوان کرده است(1)، و خبر اعمش نیز چنین است(2).

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(3)، و علی بن قتیبه نیشابوری قرار دارند، که هر دو مجهول هستند(4).

ص: 123

1- (1) وسائل الشیعه، ج 15، ص 329، ح 20660؛ عیون الاخبار، ج 2، ص 125.

2- (2) وسائل الشیعه، ج 15، ص 331، ح 20663؛ بحار الانوار، ج 76، ص 9، ح 11.

3- (3) معجم رجال الحدیث، ج 12، ص 42، آنجا که می گوید: «نظر من این است که کلام صدوق دلالت بر توثیق عبدالواحد نمی کند... زیرا این مرد مجهول الحال است و الله العالم... الخ».

4- (4) . نک: معجم رجال الحدیث، ج 13، ص 171 و 172، ش 8475؛ آنجا بعد از نقل اقوال رجالین می گوید: «به نظر من در اینکه علی بن محمد قتیبه معتبر دانسته شود یا نه اختلاف است. عده ای او را معتبر می دانند، و در استدلال به آن وجوهی را ذکر کرده اند. سپس به آن پاسخ داده و می گوید: مدارکی که می گوید علی بن محمد بن قتیبه غیر موثق است و ممدوح نیست - مدحی که قابل اعتنا باشد - صحیح هستند، والله العالم». در کتاب ضعفاء العقیله، ج 3، ص 249، ش 1247 آمده است: «علی بن قتیبه الرفاعی بصری درباره ثقات به بواطیل و آنچه اصلی ندارد، سخن می گوید».

در طریق دیگری: حاکم ابومحمد جعفر بن نعیم قرار دارد، که مجهول است(1).

در طریق سومی: حمزه بن محمد علوی قرار دارد، که او نیز مجهول است(2).

اشکال: عبدالواحد - اگرچه درباره او اقوالی نقل شده - اظهر این است که ثقة است. چنانچه در محکی التحریر(3)، المسالک(4)، و الحاوی(5) این قول پذیرفته شده است. بلکه صدوق گفته است: (حدیث عبدالواحد اصح است)(6). به این ترتیب دستکم 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 کثیری در موارد بسیاری از کتاب رجال خود به نقل او تکیه کرده است، و علامه(7) و ابن داود(8) او را از جمله معتمدین شمرده اند، و علامه حدیث او را صحیح دانسته است(9)، و شیخ کاظمی و فاضل جزائری هم او را ثقة دانسته اند.

بنابراین سخن شیخ(10) که خبر العیون هم طراز صحیح است، درست است.

ص: 124

1- (1) مستدرکات علم رجال الحدیث، شیخ علی نمازی شاهرودی، ج 2، ص 229، ش 2884، آنجا که می گوید: «ابومحمد از جعفر بن نعیم بن شاذان نیشابوری حاکم - رضی الله عنه - نام نبرده است، و او یکی ز مشایخ صدوق است. از او در العلیل، ج 1، باب 56، از او از عمویش ابوعبدالله محمد بن شاذان از فضل بن شاذان روایت شده است. از او در العیون، ج 1، باب 21، ص 225؛ و ج 2، باب 30، ص 17 و 18؛ و ج 2، باب 35، ص 127؛ ج 2، باب 44، ص 184؛ ج 2، باب 47، ص 216 و 217، و ج 2، باب 58، ص 235؛ و در کمال الدین، ج 1، باب 22، نیز زیاد روایت شده است».

2- (2) معجم رجال الحدیث، ج 6، ص 89.

3- (3) مدارک الاحکام، ج 6، ح 84.

4- (4) مسالک الافهام، ج 2، ص 23.

5- (5) از او در طرائف المقال، ج 2، ص 660، حکایت کرده است.

6- (6) عیون الاخبار، ج 2، ص 127.

7- (7) رجال علامه، ص 67.

8- (8) رجال ابن داود، ص 250، ش 64.

9- (9) رجال علامه، ص 67.

10- (10) مکاسب، ج 2، ص 11. (چاپ جدید)

2: روایت موثق عثمان بن عیسی از امام باقر علیه السلام: «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»(1).

این اشکال بر روایت که: سندش به دلیل حضور عثمان ضعیف است(2)؛ 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 شراب خواری 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 صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیه السلام - که کفر را در پی دارد - به تأویل برده می‌شود، و حلال دانستن اشر به 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

ص: 125

1- (1) «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لِلشَّرِّ أَقْفَالاً وَ جَعَلَ مَفَاتِيحَ تِلْكَ الْأَقْفَالِ الشَّرَابَ، وَ الْكَيْدَ شَرَّ مِنَ الشَّرَابِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 244، ح 16206؛ اصول کافی، ج 2، ص 338، ح 3.

2- (2) . درباره عثمان نک: مبحث غیبت متجاهر به فسق؛ مصباح الفقاهه، ج 1، ص 338؛ معجم رجال الحدیث، ج 12، ص 131 و 132.

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

3: حدیث نبوی: «شما را آگاه نمایم به بزرگ ترین گناهان کبیره؟ و آنها عبارت اند از شرک به خداوند تبارک و تعالی و بدرفتاری با پدر و مادر و گرفتار عاق آنان شدن، و گفتن سخن زور، یعنی دروغ» (1).

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

4: حدیث مرسل نبوی: «مؤمن وقتی که بدون عذر دروغ می گوید، هفتاد هزار ملک او را لعنت می کند، و از قلب او بوی متعفن بیرون می آید که به عرش می رسد، و خداوند عالم در نامه اعمال او هفتاد زنا که ساده ترین آن زنا با مادر است، می نویسد» (2).

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

ص: 126

-
- 1- (1) «الا- اخبارکم باکبر الکبائر، الاشراک باللله و عقوق الوالدین و قول الزور ای الکذب»؛ المحججه البیضاء، ج 5، ص 242؛ صحیح مسلم، ج 1، ص 64؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 17، ص 416، ح 21714.
- 2- (2) «المومن اذا کذب بغير عذر لعنه سبعون الف ملک، و خرج من قلبه نتن حتی يبلغ العرش، و کتب الله علیه بتلک الکذبه سبعین زنيه اھونها کمن یزنی مع امه»؛ مستدرک وسائل الشیعه، ج 9، ص 86، ح 10291؛ بحار الانوار، ج 69، ص 263، ح 48.

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 يَقْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ؛ دروغ را آن کسانی به خدا می بندند که ایمان به آیات خدا ندارند» (1)؛

با این ادعا که: این آیه دروغگور 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 يُنَزَّلُ 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) می گویند تو (بر خدا) همیشه افترا می بندی. (چنین نیست) بلکه اکثر اینها نمی دانند (که این نزول آسمانی است)» (2)،

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

ص: 127

1- (1) نحل (16): 105.

2- (2) نحل (16): 101.

حجت کامل) خدا هرگز هدایتشان نخواهد کرد و آنها را عذابی دردناک خواهد رسید»(1)؛

این است که کسانی که درباره آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ادعا می کرد از سوی خدا آورده است، به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دروغ می بستند، آنان دروغگو هستند نه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، 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 بی ایمانی دروغ گفته اند، نه اینکه دروغ موجب شده است تا آنان از ایمان خارج شوند؛ بنابراین بر مطلوب دلالت نمی کند.

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

اول: روایتی از امام عسکری علیه السلام که فرمود: «تمام ناپاکی ها در خانه ای است و کلید آن دروغ و دروغگوئی است»(2).

با این ادعا که کلید همه ناپاکی ها 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 می آمد. بلکه

ص: 128

1- (1) نحل (16): 104.

2- (2) «حُطَّتِ الْخَبَائِثُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الْكَذِبُ»؛ المستدرک، ج 9، ص 85، ح 10287؛ بحار الانوار، ج 69، ص 263.

منظور، تشبیه در اشراف به درافتادن در محرمات است، زیرا دروغ در انسان جرأت انتخاب ناپاکی ها را به وجود می آورد، و این لازمه اش معصیت بودن آن نیست چه رسد به اینکه از کبایر باشد. لذا شیخ(1) پذیرفته است که ارتکاب شبهات موجب اشراف بر درافتادن در محرمات می گردد؛ و با این حال جواز آن و تبدیل نشدن آن به حرام را پذیرفته است.

دوم: روایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در وصیت خود به ابوزر: «ای ابوذر! وای از عذاب آن کسی که با دروغ سر هم کردن می خواهد مردم را بخنداند. وای بر او. وای بر او. وای بر او»(2).

با این ادعا که: دروغ های خنده آور که به منظور خنداندن گفته می شود غالباً موجب وقوع در مفسده نمی شود.

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

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

1: خبر ابو خدیجه، از امام صادق علیه السلام: «دروغ بستن بر خداوند و پیغمبرش صلی الله علیه و آله و سلم از گناهان کبیره است»(3).

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

ص: 129

-
- 1- (1) حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 125.
 - 2- (2) «يَا أَبَا ذَرٍّ وَيْلٌ لِلَّذِي يُحَدِّثُ فَيَكْذِبُ لِيُضَيِّحَكَ بِهِ الْقَوْمَ وَيْلٌ لَهُ وَيْلٌ لَهُ وَيْلٌ لَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 251، ح 16228؛ بحار الانوار، ج 69، ص 235.
 - 3- (3) «الكَذِبُ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْكِبَائِرِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 248، ح 16221؛ المستدرک، ج 11، ص 356، ح 13247.

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 مرآه العقول است (1)، اینکه در مقام تعیین باشد، معلوم نیست. اما اگر بپذیریم که در این مقام است، گریزی از قید زدن مطلقاً به آن نیست.

ادعای شیخ (2) که می گوید: آن را بر بخش خاصی از گناهان کبیره شدید و عظیم حمل کرده است، از تقیید مطلقاً به آن اولی است، همان طور که می بینید.

عقیده من: با توجه به آنچه گفتیم، آنچه در استدلال به روایت مرسل شیخ صدوق از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «هر کس عمداً بر من دروغ بزند، پس جایگاه نشستن خود را در آتش جهنم قرار دهد» (3)، و نیز ضعف سند آن روشن می شود.

2: مرسل سیف بن عمیره از امام باقر علیه السلام: «پدرم علی بن الحسین علیه السلام به فرزندانش می فرمود: 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 می کند» (4)؛ که از این خبر چنین به دست می آید دروغ به اعتبار

ص: 130

1- (1) مرآه العقول، ج 2، ص 325.

2- (2) مکاسب، ج 2، ص 13. (چاپ جدید).

3- (3) «مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 249، ح 16224؛ من لا یحضره الفقیه، ج 3، ص 569، ح 4942.

4- (4) «قَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ لَوْلَدِهِ اتَّقُوا الْكُذْبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَالْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَهَزَلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَيَّ الْكَبِيرَ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 250، ح 16225؛ اصول کافی، ج 2، ص 338، ح 2.

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 بزرگ تر 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، هیچ کس نیست که دچار این لغزش نشده باشد، مراد از کذاب کسی است که دروغگویی در طبیعت و سرشت او ریشه کرده است»⁽¹⁾.

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.

ص: 131

1- (1) «الكذاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال لا ما من احد الا ان يكون ذلك منه و لكن المطبوع على الكذب»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 245، ح 16212؛ اصول کافی، ج 2، ص 340، ح 12.

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

3: خبر حارث از امام علی علیه السلام: «دروغگویی انسان را به سوی زشتی می کشاند و زشتی و فجور، فرد را به آتش دوزخ وارد می کند» (1).

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.

4: صحیح عبدالعظیم بن عبدالله حسنی که برای بیان تعداد گناهان کبیره بیان شده است و متعرض دروغ نشده است (2).

اشکال: مسوق بیان کبایری است که کبیره بودن آنها در قرآن ثابت شده است، همان طور که قول سائل به آن اشاره می کند: «می خواهم 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 می خورد، 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 نه کبیره عنوان شده است.

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

ص: 132

1- (1) «إِنَّ الْكُذْبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَ الْفُجُورُ يَهْدِي إِلَى النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 250، ح 16227؛ بحار الانوار، ج 69، ص 259، ح 24.

2- (2) وسائل الشیعه، ج 15، ص 318، ح 20629؛ اصول کافی، ج 2، ص 285، ح 24.

عقیده من: بیش از یک نفر تصریح کرده اند 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 (1)، این است که وعده یکی از انواع خبر نیست، بلکه از اقسام انشاء است، و این سخن صریح محقق مجلسی در مرآه العقول است (2). 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 خانه ات ملاقات کنم). این خبر به واسطه آنکه از یک امر درونی خبر می دهد، مانند خبر دادن از سایر صفات درونی مانند حب و بغض و امثال آن، بی تردید در مقوله خبر وارد می شود.

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

ص: 133

1- (1) مکاسب، ج 2، ص 15، (چاپ جدید).

2- (2) مرآه العقول، ج 10، ص 340.

است، نهایت امر اینکه نسبت به یک امر استقبالی خبر داده است.

قسم سوم: متکلم به همان جمله ای که بر زبان آورده است ملتزم شود، مثلاً ارباب به برده اش بگوید: (اگر فلان کار را انجام بدهی به تو پول می دهم). 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 نمی دهد.

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 دایر مدار انجام دادن و ندادن آن است، چنانکه روشن است.

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

عقیده من: شیخ (1) برای حرمت وعده در صورت مخفی کردن عدم وفا، به موارد ذیل استدلال کرده است:

1: آیه شریفه:

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

ص: 134

بگویند و خلاف آن کنید بسیار سخت خدا را به خشم و غضب می آورد»(1).

2: سخن خود در خبر سابق الذکر حارث: «سزاوار نیست هیچ یک از شما وعده ای به فرزندش بدهد و سپس به آن وفا ننماید»(2).

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 می توان گفت این نهی درباره عدم وفاء است، نه درباره وعده. بنابراین ظاهر چنین ترکیبی بازگشت دادن نهی به قید است، چنان که گفته می شود: (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 کرده اند که عبارت است از:

وجه اول: خلف وعده موجب برابری وعده با کذب می شود، بنابراین هرچه دال بر حرمت دروغ است خلف وعده را نیز دربر می گیرد.

ص: 135

1- (1) صف (61): 3.

2- (2) «لَا يَعِدُنْ أَحَدُكُمْ صَبِيهً ثُمَّ لَا يَقِيْ لَهُ»؛ وسائل الشيعه، ج 12، ص 250، ح 16227؛ امالی، صدوق، ص 419.

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

وجه دوم: برخی از آیات قرآن کریم مانند:

1: 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» (1)،

که با عموم یا اطلاق خود، عهود مردم را نیز در بر می گیرد. عهد و وعده شبیه هم هستند.

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

به هر حال، هم معنا 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.

2: آیه شریفه:

«وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا؛ و نیز نیکوکار آنانند که با هر که عهد بسته اند به موقع خود وفا کنند» (2).

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

ص: 136

1- (1) اسراء (17): 34.

2- (2) بقره (2): 177.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» ؛ الا ای کسانی که ایمان آورده اید، چرا چیزی به زبان می گویند که در مقام عمل خلاف آن می کنید؟ این عمل که سخن بگویند و خلاف آن کنید بسیار سخت خدا را به خشم و غضب می آورد»(1).

تقریب استدلال: نهی در آن، نهی از عدم فعل است اما بر شیوه عکس؛ که به این معنا است که چرا آنچه می گویند را انجام نمی دهید؟ یا می گویند: 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 می کنند.

اشکال: ظاهر از آیه شریفه - همان طور که برخی از محققین گفته اند (2) - 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 وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» ؛ چگونه شما مردم را به نیکوکاری دستور می دهید و خود را فراموش می کنید»(3) ،

است و در نتیجه در این بحث مورد استفاده قرار نمی گیرد. بعداً

ص: 137

1- (1) صف (61): 2 و 3.

2- (2) مرآه العقول، ج 11، ص 23؛ هدایه الطالب الی اسرار المکاسب، ج 1، ص 100.

3- (3) بقره (2): 44.

به روایاتی که آن را تأیید می کند، خواهیم پرداخت.

وجه سوم: برخی از نصوص، مانند:

1: مصحح هشام بن سالم، از امام صادق علیه السلام: «وعده مؤمن به برادر (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 می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ... الخ» (1).

2: مصحح شعيب العرقوفی 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 وعده ای که می دهد وفا کند» (2).

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 می کنند؛ 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 می کنند. این دو موجب می شود آن نصوص حمل بر استحباب شوند.

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

ص: 138

1- (1) «عِدَّةُ الْمُؤْمِنِ أَخَاهُ نَذْرٌ لَا كَفَّارَةَ لَهُ فَمَنْ أَخْلَفَ فَيُخْلِفِ اللَّهُ بَدَأَ وَلِمَقْتِهِ تَعَرَّضَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ)»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 165، ح 15966؛ اصول کافی، ج 2، ص 363، ح 1.

2- (2) «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُفِ إِذَا وَعَدَ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 165، ح 15965؛ اصول کافی، ج 2، ص 364، ح 2.

قصده داشته باشد برای وفانکردن احتیاط کند، وعده اش را با عبارت: (ان شاء الله تعالی) مقید می کند، که در این صورت، به تصریح روایات، نذرها و قسم های قطعی فرومی پاشد، و موجب عدم انعقاد قسم و نذر می شود چه رسد به وعده.

فروع

اشاره

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

1: دروغ هنگام شوخی

آیا دروغ موقع شوخی حرام است؟

کلامی که موقع شوخی گفته می شود 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 می گوید: (پدرت از مسافرت آمد). بحثی نیست در اینکه این از انواع خیر است و اگر مخالف با واقع باشد دروغ است. همه ادله ی 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 می گوید: (ای شجاع)، یا (ای شیر). این قسم از انواع خیر نیست، بنابراین متصف به راست و دروغ نمی شود. ادله حرمت دروغ شامل این قسم نمی شود و مقتضای اصل، جواز است.

بنابراین، وجهی برای سخن شیخ که می گوید(1): «و بعید نیست که حرام نشده باشد»، و سپس به انصراف و سیره برای آن استدلال می آورد، وجود ندارد؛ زیرا این قسم از شوخی متصف به دروغ نمی شود تا نیاز باشد با ادعای انصراف و سیره حکم به جواز آن داد.

با استفاده از برخی روایات به حرمت آن استدلال می شود:

1: خبر حارث اعور(2).

2: مرسل سیف(3).

ص: 140

1- (1) مکاسب، ج 2، ص 16، (چاپ جدید)

2- (2) وسائل الشیعه، ج 12، ص 250، ح 16227؛ بحار الانوار، ج 69، ص 259، ح 24، آنجا که می گوید: از حارث اعور از امام علی ((علیه السلام)): «لا یصلح من الکذب جِدًّا وَلَا هَزْلًا، وَلَا ان یَعِدَّ أَحَدُكُمْ صَبِيهً ثُمَّ لَا یَفِی لَهُ، اِنَّ الْکَذِبَ یَهْدِی الِی الْفُجُوْرُ، وَ الْفُجُوْرُ یَهْدِی الِی النَّارِ وَ مَا یَزَالُ أَحَدُكُمْ یُکَذِبُ حَتّٰی یَقَالَ کَذِبٌ وَ فَجْرٌ وَ مَا یَزَالُ أَحَدُكُمْ یُکَذِبُ حَتّٰی لَا یَبْقٰی فِی قَلْبِهِ مَوْضِعٌ اِبره صِدْقٍ فِیْسَمٰی عِنْدَ اللّٰهِ کَذَابًا؛ دروغ گفتن شایسته نیست، چه جدی باشد چه شوخی؛ و سزاوار نیست از شما وعده ای به فرزندش بدهد و سپس به آن وفا ننماید، دروغ گفتن دروغگو را به سایر بدی ها نیز هدایت می کند و بدی ها نیز آنان را به سوی آتش می کشاند. هیچ فردی دروغ نمی گوید 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 نمی شود و چنین شخصی نزد خدا کذاب نامیده می شود».

3- (3) وسائل الشیعه، ج 12، ص 250، ح 16225؛ اصول کافی، ج 2، ص 338، ح 2، آنجا که می گوید: «از سیف بن عمیره از کسی که برایش حدیث را نقل کرده از ابوجعفر ((علیه السلام)): «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع يَقُولُ لَوْلَا دِيه اتَّقُوا الْكُذِبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَ الْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدًّا وَ هَزْلًا فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِيرِ أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَصْدُقُ حَتّٰی يَكْتُبَهُ اللَّهُ صِدْقًا وَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَكْذِبُ حَتّٰی يَكْتُبَهُ اللَّهُ كَذَابًا؛ علی بن الحسین ((علیه السلام)) به فرزندانش می فرمود: 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 می کند، مگر نمی دانید که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: بنده خدا همواره راست گوید تا خداوند او را راستگو نویسد و پیوسته دروغ بگوید تا پروردگار او را دروغگو نویسد».

3: حدیث نبوی که در وصیت او به ابوذر آمده و پیش از این گفتیم (1).

4: خبر الخصال از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم: «من برای فردی که بگومگورا رها کند، اگرچه 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؛ خانه ای در بالاترین طبقات بهشت و خانه ای در وسط بهشت و خانه ای در ریاض بهشت را ضمانت می کنم» (2).

ص: 141

1- (1) وسائل الشیعه، ج 12، ص 251، ح 16228؛ بحار الانوار، ج 69، ص 235، آنجا که می گوید: «پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ابوذر وصیت کرد: «یا ابا ذرّ من ملک ما بین فخذیه و بین لحيته دخل الجنة قلت يا رسول الله اننا لنؤخذ بما ينطق به ألسنتنا قال يا ابا ذرّ وهل يكب الناس على مناخريهم في النار إلا حصائد ألسنتهم إنك لا تزال سالماً ما سكتت فإذا تكلمت كتبت لك أو عليك يا ابا ذرّ إن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضج حركهم بها فيهوى في جهنم ما بين السماء والأرض يا ابا ذرّ ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له يا ابا ذرّ من صمت نجا فعليك بالصدق ولا تخرجن من فيك كذبه أبداً قلت يا رسول الله فما توبه الرجل الذي يكذب متعمداً فقال الإمام تغفاره و صلمات الخمس تغسل ذلك؛ ای ابوذر! هر که اختیار دامن (شهوت جنسی) و دهانش را داشته باشد به بهشت خواهد رفت. گفتم یا رسول الل، ه ما به گفته هایمان مؤاخذه خواهیم شد؟ فرمود: ای ابوذر! مگر چیزی جز کشته های زبان مردم را به صورت به جهنم می اندازد؟ که تا خاموش هستی در سلامتی و چون زبان به حرف بگشایی چیزی به نفع یا ضرر تو نوشته می شود. ای ابوذر! گاه کسی در مجلسی کلمه ای می گوید که مجلسیان را بخنداند و به واسطه همان به قدر زمین تا آسمان به سوی جهنم سقوط می کند. ای ابوذر! وای بر کسی که سخن های دروغ می گوید تا مردم را بخنداند. وای بر او! وای بر او! وای بر او! ای ابوذر! هر که سکوت کند نجات یابد، بر توباد به راستگویی، و هرگز کلمه ای دروغ از دهانت بیرون نشود. گفتم یا رسول الله آن کس که عمداً دروغی گفته توبه اش چیست؟ فرمود: استغفار و نماز پنج گانه گناه آن را می شوید».

2- (2) «أنا زعيم بيت في أعلى الجنة و بيت في وسط الجنة و بيت في رياض الجنة لمن ترك المراء و إن كان مُحِقّاً و لمن ترك الكذب و إن كان هازلاً و لمن حسن خلقه»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 237، ح 16186؛ التوحيد، ص 461.

5: خبر اصبغ 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» (1).

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 اصبغ به دلیل حضور قاسم بن عروه (2).

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 دلالتشان 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

ص: 142

1- (1) «لَا يَجِدُ الْعَبْدُ طَعْمَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتْرَكَ الْكِذْبَ هَزْلَهُ وَجِدَّةً»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 250، ح 16226؛ اصول کافی، ج 2، ص 340، ح 11.

2- (2) آیت الله العظمی خویی در معجم رجال الحدیث، ج 15، ص 30، 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. همان طور که از خبر اصبع چیزی بیشتر از کراهت استفاده نمی شود، چون آنچه مکروه است نیز طعم ایمان را از وجدان مؤمن سلب می کند.

2: 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 بخشندگی.

گاهی؛ با کلامی است که فقط یک ظهور دارد، و منظور متکلم همان است، و مخالف واقع است. مانند اینکه می گوید: (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 می برد.

در قسم اول، بر خلاف قسم دوم، کلام متصف به دروغ نمی شود. 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 می شود، مثلاً می گوید: (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 می کنند متعارف است. اما در صورتی که او تنها یک بار گفته و یا خواسته، حرفش دروغ است، اما اگر مرّات متعددی گفته یا خواسته باشد حرفش راست است.

3: 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 (1) - 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

ص: 144

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 (1) 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.

ص: 145

1- (1) حاشیه بر کفایه کتابی از مؤلف است که تا کنون چاپ نشده است.

نمی گویند: این با آیه منافقین(1) منافات دارد؛ از این جهت که آنان به رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم شهادت دادند، و خدای متعال ایشان را دروغگو نامید، حال آنکه خبر آنان مطابق با واقع بود.

بلکه می گویند: 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 دروغگویان اند.

اشکال: بنا بر نظرتان 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 می شود.

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 نمی شود. 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 می شود که معنای مدنظر، مطابق با واقع است نه معنای ظاهر. مانند وقتی که مردی پشت در برای داخل شدن اجازه می گیرد و خدمتکار به او می گوید: «او اینجا نیست» و به جایی خالی در خانه اشاره می کند.

ص: 146

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 رابطه ای 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 می کند، به همین مسأله اشاره دارد. علامه در آنجا می گوید: «و کسی که از آن باخبر است باید توریه کند»⁽¹⁾. کما اینکه نظر شیخ مفید نیز در این مسأله به همین بوده که گفته است: «و اگر چه توریه نیکو دانسته نمی شود و در حالیکه نیت او حفظ امانت است... الخ»⁽²⁾.

برای خروج توریه از دروغ به روایاتی استدلال می شود:

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»³. امام پاسخ دادند: «نه بت بزرگ آن را

ص: 147

1- (1) قواعد الاحکام، ج 2، ص 188.

2- (2) المقتنعه، ص 557.

کار را انجام داد و نه ابراهیم دروغ گفت». گفته شد: چطور ممکن است؟ امام فرمودند: «همانا ابراهیم گفت: «فَسَأَلُوهُمْ 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 الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ؛ آن گاه از غلامان منادی ندا کرد که ای اهل قافله، شما بی شک دزدید» (1)،

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

«نَقَدْتُ صُوعَ الْمَلِكِ؛ جام شاه را گم کرده ایم» (2).

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» (3)،

سؤال شد. فرمود: ابراهیم نه بیمار بود و نه دروغ گفت، بلکه مرادش این بوده که «من در دینم سقیم هستم» (4).

ص: 148

1- (1) یوسف (12): 70.

2- (2) یوسف (12): 72.

3- (3) صافات (37): 89.

4- (4) بحار الانوار، ج 11، ص 77، ح 7؛ احتجاج، طبرسی، ج 2، ص 354.

لذا این روایت دلالت می کند اقوال مذکور جزء توریه اند و دروغ نیستند.

اشکال(1): فعل خارجی، یعنی شکستن از بت ها 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 می شود:

مقدمه اول: قضیه خبری نشان دهنده 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 می گردد.

مقدمه دوم: همان طور که ظاهر قضیه شرطی در انشائیات، این است که قید به اعتبار نفسانی که توسط صیغه آن نمایان شده، برمی گردد، نه ماده ای که متعلق به آن است، ظاهر آن در اخباریات نیز همین طور است، و قید به قصد حکایت باز می گردد. لذا با انتفاء شرط این قصد، بدون در نظر گرفتن واقعیت، منتفی می شود.

با روشن شدن این دو مقدمه، روشن می شود 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 می شود. بنابراین قضیه کاذب نیست.

ص: 149

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(1).

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 مرآه العقول(2) و غیر آن آمده است، مانند: آن اقوال، دروغ است. اما از نظر حکمی، به جهت اینکه در مقام اصلاح اند، از دروغ خارج هستند، و برخی از نصوص بر این جمله دلالت دارند؛ و نمونه های دیگری غیر از این.

روایت دوم: روایت ابن ادریس در آخر السرائر(3) 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 جانی که خود در آنجا قرار ندارد، آیا این دروغ است؟ امام فرمود: خیر، این دروغ محسوب نمی شود»(4).

ص: 150

-
- 1- (1) حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 128.
 - 2- (2) . مرآه العقول، ج 10، ص 338، و ج 25، ص 242 و 243.
 - 3- (3) . السرائر، ج 3، ص 632.
 - 4- (4) «الرجلُ یستأذنُ علیه فیقولُ للجاریهِ قُولی لیسَ هو ههنا، قالَ ((علیه السلام)) : لا بأسَ لیسَ بِکذبٍ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 254، ح 16236؛ بحار الانوار، ج 68، ص 17، ح 29.

روایت سوم: روایت سوید بن غفله: «به همراه وائل بن حجر و جمعیتی دیگر، آهنگ دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 صلی الله علیه و آله و سلم مشرف شدیم، داستان را برای حضرتش بازگو کردم، حضرت فرمودند: راست گفتی! مسلمان برادر مسلمان است!»⁽¹⁾.

ایراد بر آن⁽²⁾: 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 صلی الله علیه و آله و سلم 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

اشاره

فقها از میان مسوغات دروغ بر دو مورد اتفاق نظر دارند؛ دروغ در جهت دفع ضرورت، و دروغ در جهت اصلاح.

ص: 151

1- (1) «خرجنا و معنا وائل بن حجر، نرید النبی صلی الله علیه و آله و سلم فأخذه أعداء له و تحرج القوم أن یحلفوا فحلفت بالله أنه أخی فخلی عنه العدو فذكرت ذلك للنبی صلی الله علیه و آله و سلم فقال: صدقت المسلم أخو المسلم»؛ المبسوط، ج 5، ص 95، کتاب الطلاق.

2- (2) حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 129.

اشاره

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 دال 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 تعبدی 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 (1): «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

ص: 152

احکام و مقادیر آنها است. از این رو همه جا نمی تواند برخی از آنها را بر برخی دیگر ترجیح دهد.

دلیل سوم: قرآن

شیخ (1) به دو آیه از قرآن استدلال کرده است:

آیه اول:

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ 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» (2).

تقریب استدلال به آیه، به نحوی که ایراداتی که بر آن شده، پاسخ داده شود چنین است: آیه شریفه دلالت می کند که در حالت اجبار، جایز است درباره عقیده اش نسبت به چیزی که واقعاً به آن معتقد است (و اعتقاد به آن در ایمان لحاظ شده است) دروغ بگوید. بنابراین دلالت می کند دروغ در غیر این موارد، به اولویت، جایز است. به این ترتیب ایراد بر آن این گونه برطرف می شود که اکراه 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 يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاهُ؛ نباید اهل ایمان،

ص: 153

1- (1) مکاسب، ج 1، ص 453، (چاپ جدید).

2- (2) نحل (16): 106

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 شر آنها (تقیه کنند).⁽¹⁾

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⁽²⁾، 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 می کند.

عقیده من: شیخ⁽³⁾ با انتساب به مشهور می گوید: 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

ص: 154

1- (1) آل عمران (3): 28.

2- (2) وسائل الشیعه، ج 23، ص 224، ح 29425؛ اصول کافی، ج 7، ص 440، ح 4.

3- (3) مکاسب، ج 2، ص 23 و 24.

ظاهر از المقنعه این است که جواز کذب به عدم تمکن از توریه شرط نشده است⁽¹⁾، آنجا که می گوید: «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 می کند توریه کند - تا آنجا که می گوید - و اگر چه توریه نیکو دانسته نمی شود، اما نیتش حفظ امانت است، و این نیت از او کفایت می کند».

این، چنانکه می بینید - با مقتضای 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 دالّ بر جواز دروغ برای دفع ضرر مالی یا جسمی از خود یا برادر خود.

اما مقام اول: هنگامی که واجبی مهم تر بر دروغ متوقف است، نمی توان در اینکه عدم تمکن از توریه در جواز دروغ معتبر است شک کرد. چون در صورت تمکن از توریه می تواند تکالیف عقلی و شرعی خود را به جا آورد، و به این ترتیب تراحمی میانشان واقع نمی شود 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،

ص: 155

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 کرده اند:

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 همان طور 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 (1) که درباره طلاق و آزادی شخص که مجبور [به دروغ] باشد، و معاهد و شهرت های 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.

ص: 156

وجه سوم: سخن محقق ایروانی (1)، و حاصل آن مبتنی بر چند امر است:

امر اول: اجبار، به الفاظ تعلق می گیرد، 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، همان طور که در صورت تعلق به تمام موضوع، حرمت را برطرف می کند، وقتی به جزء موضوع متعلق باشد نیز آن را برطرف می کند.

با تبیین این امور روشن می شود در صورتی که شخصی به (لفظ) مجبور شد، اجبار او موجب برداشته شدن حکم تحریمی ضمنی از آن لفظ می شود، 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 قدس سره با بیان مقدمه ای رد می شود:

اگر به یکی از دو کار که یکی حرام و دیگری مباح است، اجبار شود، بحثی نیست که حرمت مورد برداشته نمی شود، 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 نمی شود.

نتیجه: اظهر، این است که در برداشته شدن حرمت دروغ با

ص: 157

اجبار هم عدم امکان خلاص شدن به واسطه توریه معتبر است.

نیز: سخن شیخ (1) درباره وجه اعتبار عدم امکان توریه که گفته است: قبح دروغ عقلی است و تنها در صورتی مسوغ است که: عنوان (حسن) ی که در درون آن حُسنش بر قبحش غلبه می کند، و تحقیقش متوقف بر تحقق آن است محقق شود، و این توقف صورت نمی گیرد مگر وقتی که توانایی بر توریه نداشته باشد؛

مردود است: برای اینکه قبح آن ذاتی نیست به گونه ای 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:

1: خبر صحیح اسماعیل از امام رضا علیه السلام: «از امام علیه السلام سؤال کردم درباره مردی که از سلطان بر مال خویش می ترسد که مالش را به زور و ناحق از او بگیرد، سپس به دروغ سوگند می خورد تا اینکه از ظلم سلطان نجات یابد. حضرت فرمود: باکی بر او نیست؛ و نیز می گوید: از امام علیه السلام سؤال کردم که آیا همان گونه که انسان برای حفظ مال خویش جایز است سوگند بخورد، برای حفظ مال برادر دینی خود نیز می تواند به سوگند دروغ متوسل شود؟»

ص: 158

حضرت فرمود: آری»(1).

2: خبر سکونی از امام صادق علیه السلام از پدرش از پدرانیش از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم: «سوگند دروغ به نام خدا یاد کن و برادرت را از کشته شدن (به ناحق) نجات ده»(2).

3: خبر موثق زراره از امام باقر علیه السلام: «به آن حضرت علیه السلام عرض کردم: ما از این قوم گذر می کردیم و ما را بر اموالمان سوگند دادند که زکاتشان را پرداخت کرده ایم؟ امام علیه السلام فرمود: ای زراره، اگر ترسیدی برایشان به هر آنچه خواستند سوگند یاد کن»(3)؛ 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(4) عدم اعتبار این قید را به مقتضای اطلاق نیکو دانسته است، و آن را به این شکل تأیید کرده که: لزوم

ص: 159

1- (1) «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 23، ص 224، ح 29425؛ اصول کافی، ج 7، ص 440، ح 4.

2- (2) «إِحْلَفَ بِاللَّهِ كَاذِبًا وَنَجَّ إِخَاكَ مِنَ الْقَتْلِ»؛ وسائل الشيعه، ج 23، ص 224، ح 29428؛ من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 374، ح 4313.

3- (3) «إِنَّا نَمَرُّ عَلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ فَيَسْتَحْلِفُونَا عَلَى أَمْوَالِنَا وَقَدْ أَدِينَا زَكَاتَهَا؟ فَقَالَ: يَا زَرَّارُ إِذَا خَفْتَ فَاحْلِفْ لَهُمْ مَا شَاءُوا»؛ وسائل الشيعه، ج 23، ص 227، ح 29438؛ بحار الانوار، ج 72، ص 410، ح 56.

4- (4) مكاسب، ج 2، ص 26، (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 می گوید: «هر گاه انسان از روی تقیه سوگند بخورد، زبانی به او نمی رسد، 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» (1). - 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 می آید. در نتیجه هر دو ساقط می شوند و به عمومات حرمت دروغ رجوع می شود.

محقق ایروانی (2) دو ایراد بر آن وارد کرده است:

ایراد اول: حدیث رفع اضطرار یعنی خبر سماعه و خبرهایی با

ص: 160

1- (1) «إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ لَمْ يَصَدْرُهُ إِذَا هُوَ أَكْرَهُ وَ اضْطُرَّ إِلَيْهِ وَقَالَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»؛ وسائل الشیعه، ج 23، 228، ح 29442؛ تهذیب الاحکام، ج 3، ص 177، ح 10.

2- (2) حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 41.

این مضمون، تنها عقد سلیبی را دربر می‌گیرند، و به عقد اثباتی، یعنی عدم ارتقاع 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 اطلاعات، حرمت دروغ باشد، اگر چه این اطلاعات 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⁽¹⁾ 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

ص: 161

1- (1) حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 130 و 131.

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 می آید.

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»⁽¹⁾، پس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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⁽²⁾ می گوید: بیشتر اصحاب عدم تمکن از توریه را در جواز دروغ معتبر دانسته اند، و آن را در فساد عقود و ایقاعاتی که به آن مجبور شده اند، معتبر نمی دانند. بلکه در کلام تعدادی از آنان ادعای اجماع بر عدم اعتبار آن وجود دارد.

ص: 162

1- (1) نحل (16): 106

2- (2) مکاسب، ج 2، ص 26 و 27. (چاپ جدید).

ایراد بر آنان(1): 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 مقوم 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(2): 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(3) و محقق ایروانی(4)، 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

ص: 163

-
- 1- (1) مکاسب، ج 2، ص 26 و 27. (چاپ جدید).
 - 2- (2) مکاسب، ج 2، ص 27 و 28. (چاپ جدید).
 - 3- (3) حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 131.
 - 4- (4) حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 41.

شامل آن اختصاص می یابد، و این از چیزهایی است که نمی توان 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 می شود.

اشکال: روشن است منظور شیخ درباره تفاوت مبحث اکراه میان این دو مقام در کتاب بیع(1)، غیر از آن چیزی است که [آنان] فهمیده اند و بر آن ایراد وارد کرده اند.

نتیجه کلام او(2): اجباری که رافع اثر معاملات است، وسیع تر 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 می شود، و اکراه در حدیث رفع بر همین معنا حمل می شود. در نتیجه فرق میان آن و میان اضطراری که در آن حدیث به آن توجه داده شده، اختصاص دادن اضطرار به نتیجه ای که از فعل غیر نیست (مانند گرسنگی و...)، و اختصاص دادن اکراه به آنچه از فعل غیر است، می باشد. 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 نمی کند.

ص: 164

1- (1) . فقه الصادق، ج 23، ص 98.

2- (2) مکاسب، ج 3، ص 317، (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 می کنند. به همین دلیل در عدم ترتب آثارش بر آن، اکراه هرچند به حد ناچاری و اضطراب نرسد در مقابل رضایت خاطر قرار می گیرد، و این گاهی با امکان خلاص شدن به غیر آن محقق می شود. مثلاً فردی که در جای خاصی که هیچ کس نیست، نشسته و مشغول عبادت یا مطالعه است، و کسی می آید و او را مجبور می کند 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 آن جا خدمتکارانی دارد که برای مقابله با شر اجبارکننده کفایت می کنند. 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 آن جا معذور نخواهد بود. لذا در این بحث، در صورتی که مجبور به دروغ شود، در حالی که می تواند با توریه خلاص شود، اجبار صدق نمی کند، 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 می توان گفت، و به این ترتیب ایراد سابق الذکر برطرف می شود.

اما دو مسأله بر سخن قدس سره 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 می گیرد. 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 نمی خواهد از آن مکان خارج شود و ناچار به معامله رضایت می دهد، 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 نمی شود، و اگر عذر بیاورد و بگوید: (من به آن رضایت نداشتم)، گفته می شود: (هنگام معامله ناچارکننده و مضطرکننده ای 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 می تواند 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 گونه ای که او قدس سره در کتاب بیع پذیرفته است که اجبار در حق آن شخص محقق نمی شود، و اگر چنین ادعایی کند، دروغ می گوید.

نتیجه: تفاوتی میان این دو مقام نیست.

شیخ قدس سره می گوید(1): «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»(2)، 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 بنابر 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 علیه السلام در بیان احکام در مقام تقیه بر اراده خلاف ظواهرشان، یا به دروغ مصلحتی حمل می شوند. شیخ(3) معتبر دانسته است که: «سزاوارتر به شأن آنان، اولی است».

ص: 167

1- (1) مکاسب، ج 2، ص 29، (چاپ جدید).

2- (2) «علامه الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفَعك»؛ نهج البلاغه، ج 4، ص 105.

3- (3) مکاسب، ج 2، ص 30، (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(1) 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 وجوبی اش 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(2) 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

ص: 168

1- (1) مکاسب، ج 2، ص 30، (چاپ جدید).

2- (2) مکاسب، ج 2، ص 30، (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 می شوند، و در غیر این صورت امر در هر دو مورد در معنای واحد استعمال می شود. بنابراین وقتی امر درباره چیزی وارد می شود و از بیرون علم به عدم وجوب آن حاصل می گردد، بر استحباب حمل می شود.

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 وضوء بعد از مذی دایر باشد. در این قسم، متعین حمل بر تقیه است، چون اراده استحباب در چنین جمله ای صحیح نیست. تأمل کنید.

قسم سوم: متضمن امر به کاری، و ظاهرش راهنمایی به یک حکم وضعی است. همانطور که مثلاً به وضوء بعد از مذی امر کند، از این حیث که ظاهر آن ارشاد به ناقضیت مذی برای وضوء 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 می شوند، 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 می شود.

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 می دهند، مانند:

1: روایت صحیح معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام «اصلاح گر، دروغگو نیست»⁽¹⁾.

2: خبر عیسی بن حسان از امام صادق علیه السلام: «از هر دروغگو در یک روز [در پیشگاه خدا] از دروغش سؤال می شود 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 خانواده اش) به چیزی وعده دهد و قصد انجام دادن آن را نداشته باشد»⁽²⁾، و سایر روایاتی که در این زمینه وجود دارد.

نیز: می توان استدلال کرد که خداوند متعال در آیه شریفه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ»؛ به حقیقت مؤمنان همه

ص: 170

1- (1) «الْمُصْلِحُ لَيْسَ بِكَذَّابٍ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 252، ح 16231؛ اصول کافی، ج 2، ص 342، ح 19.
2- (2) «كُلُّ كَذِبٍ مَسْنُونٌ عَنْهُ صَاحِبُهُ يَوْمًا إِلَّا كَذِبًا فِي ثَلَاثَةِ رَجُلٍ كَانَتْ فِي حَرْبِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُ أَوْ رَجُلٌ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ يَلْقَى هَذَا بَعْدَ مَا يَلْقَى بِهِ هَذَا يَرِيدُ بِذَلِكَ الْإِصْطِلَاحَ أَوْ رَجُلٌ وَعَدَ أَهْلَهُ شَيْئًا وَهُوَ لَا يَرِيدُ أَنْ يَتِمَّ لَهُمْ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 253، ح 16233؛ اصول کافی، ج 2، ص 342، ح 18.

برادر یکدیگرند پس همیشه بین برادران ایمانی خود صلح دهید»(1)، 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 دالّ بر حرمت دروغ است تعارض پیدا می کند به عموم من وجه، و ترجیح با آیه شریفه است.

لذا در اصل حکم تردید نمی شود، 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 الاخوان به سند از امام رضا علیه السلام بیان شده است که: «شخصی با سخن راست خود ضربه ای به برادر مؤمن وارد می آورد پس در پیشگاه خدا کذاب محسوب می شود، و شخصی به منظور دستیابی برادر مؤمن خود به خیر و منفعت، دروغ می گوید پس در پیشگاه خدا صادق قلمداد می گردد»(2).

اشکال: سند آن ایراد دارد، و اصحاب از آن اعراض نموده اند. علاوه بر آن، با اطلاقی که نسبت به شمول دروغ به منظور اصلاح دارد، دالّ 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 برشمرده اند، عموم من وجه است، و رجحان با آن روایات است. پس اظهر عدم جواز آن در این مورد است.

ص: 171

1- (1) حجرات (49): 10.

2- (2) «(عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ع)؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 255، ح 16238؛ مشکاه الانوار، ص 210.

مورد دوم: در اینکه آیا دروغ برای تحیب غیر متحابین از موارد دروغ برای اصلاح شمرده می شود یا نه؟ دو وجه وجود دارد، که دومی قوی تر 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 می کند، و مطلقاً آن را دربرمی گیرند. 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 می شنوی که اگر سخن به گوش او برسد، ناراحت می شود. پس تو آن دیگری را می بینی و بر خلاف آنچه شنیده ای، به او می گویی: از فلانی شنیدم که در خوبی تو چنین و چنان می گفت» (1).

زیرا شخصی که درباره او سخنی گفته شده، از شخص متکلم ناراحت می شود، 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

ص: 172

1- (1) «الْكَلَامُ ثَلَاثَةٌ: صِدْقٌ وَكَذِبٌ وَإِصْلَاحٌ بَيْنَ النَّاسِ قَالَ: قِيلَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ؟ قَالَ: تَسْمَعُ مِنَ الرَّجُلِ كَلَامًا يَبْلُغُهُ فَنَحَبْتُ نَفْسَهُ، فَتَلْقَاهُ فَنَقُولُ: سَمِعْتُ مِنْ فُلَانٍ قَالَ فَيْكَ مِنَ الْخَيْرِ كَذَا وَكَذَا، خِلَافَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 254، ح 16234؛ اصول کافی، ج 2، ص 341، ح 16.

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 حَقّش همین است] اما مظلوم چرا؟ فرمود: چرا آن مظلوم پیش مقصر نمی رود و نمی گوید: مقصر منم، تا آشتی کنند؟» (1)؛ پرواضح است که حرف مظلوم که (من مقصرم) دروغ است؛ و نمونه های دیگر مانند آن.

شیخ (2) می گوید: «در اخبار فراوان (3)، 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 می شوند آنچه دلالت بر حرمت دروغ می کند قید بخورد. هم چنین، آنچه دلالت بر لزوم وفای به وعده یا رجحان آن را دارد، را نیز قید می زند.

ص: 173

1- (1) «مَا مِنْ مُؤْمِنَيْنِ اهْتَجَرَا فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا وَبَرِئَتْ مِنْهُمَا فِي الثَّالِثَةِ. قِيلَ: هَذَا حَالُ الظَّالِمِ فَمَا بَالُ المَظْلُومِ؟ فَقَالَ ((عليه السلام)): مَا بَالُ المَظْلُومِ لَا يَصِيرُ إِلَى الظَّالِمِ فَيَقُولُ أَنَا الظَّالِمُ حَتَّى يُصَلِّحَا»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 263، ح 16260؛ اصول کافی، ج 2، ص 244، ح 1.

2- (2) مکاسب، ج 2، ص 32، (چاپ جدید).

3- (3) وسائل الشیعه، ج 12، ص 252، ح 16229؛ من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 358، ح 5762.

فصل چهارم: مدح کسی که شایسته آن نیست

اشاره

ص: 175

مدح کسی که شایسته مدح نیست، یا مستحق مذمت است، را شیخ انصاری در بخش مکاسب محرمة 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 می شود، 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 انشائیة است.

پس از آن، منظور از کسی که شایسته مدح نیست، کسی است که به دلیل کفر و عصیان دشمن خداوند است.

شیخ برای حرمت آن به چند امر استدلال کرده است(1):

امر اول: حکم عقل به قبح آن.

اشکال: عقل آن را درک می کند، اما معلوم نیست به نحوی باشد که مستلزم حرمت شرعی باشد.

می توانی بگویی: عقل تا وقتی عنوان حرام دیگری بر آن منطبق نشده (مانند تقویت ظالم و...)، آن را از نظر اخلاقی زشت می داند

ص: 177

نه حرام. ممدوح نیز جزء کسانی نیست که به دلیل بدعت در دین برائت از او واجب باشد.

امر دوم: آیه شریفه:

«وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ؛ وَ (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدان ها دلگرم باشید و گر نه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت»(1).

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 می شود، 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 سجاده علیه السلام تأیید می کند. در این روایت آمده است: «از همنشینی با گنهکاران و یاری ستمگران پرهیزید»(2).

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.

ص: 178

1- (1) هود (11): 113.

2- (2) «إِيَّاكُمْ وَصُحْبَةَ الْعَاصِينَ وَمَعُونَةَ الظَّالِمِينَ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 177، ح 22289؛ اصول کافی، ج 8، ص 16، ح 2.

امر سوم: روایت صدوق از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم: «اگر کسی صاحب دنیا را بزرگ بشمرد و روی طمع، او را دوست بدارد مشمول غضب باری تعالی خواهد بود و باقارون در پست ترین جایگاه آتش خواهد بود»(1).

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 فقیهی به حرمت تعظیم صاحب مال از روی طمع در مال او، فتوا نداده است، خصوصاً وقتی که جزء اطاعت کنندگان 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 صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث مناهی: «کسی که حاکم ستمگری را مدح کند و خود را در مقابل او کوچک شمارد، همنشین وی در آتش خواهد بود»(2).

اشکال: اولاً: سند خبر ضعیف است، چنانچه گذشت.

ثانیاً: مختص به مدح سلطان جائز است.

ص: 179

1- (1) «مَنْ عَظَّمَ صَاحِبَ دُنْيَا وَأَحَبَّهُ لَطَمَعَ دُنْيَاهُ سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَكَانَ فِي دَرَجَةِ مَعَ قَارُونَ فِي التَّابُوتِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 181، ح 22302؛ بحار الانوار، ج 73، ص 359، ح 30.

2- (2) «مَنْ مَدَحَ سُلْطَانًا جَائِرًا أَوْ تَخَفَّ وَ تَضَعَّ عُضَعَّ لَهُ طَمَعًا فِيهِ كَانَ قَرِينَهُ فِي النَّارِ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 183، ح 22306؛ الفقیه، ج 4، ص 11، ح 4968.

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 (1) و استاد اعظم (2) در استدلال به آن، به بخشی از نصوص وارد استناد کرده اند. مانند:

1: 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» (3).

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 (4).

عقیده من: در این مسأله چند بحث وجود دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

ص: 180

1- (1) مکاسب، ج 2، ص 52، (چاپ جدید).

2- (2) مصباح الفقاهه، ج 1، ص 426.

3- (3) «إِنَّ شَرَّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يَكْرُمُونَ اتِّقَاءَ شَرِّهِمْ» وسائل الشیعه، ج 16، ص 31، ح 20889؛ اصول کافی، ج 2، ص 326، ح 2.

4- (4) مکاسب، ج 2، ص 53، (چاپ جدید).

امر اول: شک و بحشی 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 تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ؛ و (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدان ها دلگرم باشید و گر نه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت»⁽¹⁾، 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:

1: صحیح ابوحزمه از امام سجاد علیه السلام: «از همنشینی با گنهکاران و یاری ستمگران پرهیزید»⁽²⁾.

2: خبر طلحه بن زید از امام صادق علیه السلام: «کسی که ظلم کند، و کسی که ظالم را کمک می کند، و کسی که بر آن ظلم رضایت دارد، همه شریک یکدیگرند»⁽³⁾،

و روایات دیگری مانند اینها.

ص: 181

1- (1) هود (11): 113.

2- (2) . «إِيَّاكُمْ وَصُحْبَةَ الْعَاصِينَ وَمَعُونَةَ الظَّالِمِينَ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 177، ح 22289؛ اصول کافی، ج 8، ص 16، ح 2.

3- (3) «الْعَامِلُ بِالظُّلْمِ وَالْمُعِينُ لَهُ وَالرَّاضِي بِهِ شُرَكَاءُ، ثَلَاثَتُهُمْ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 177، ح 22290؛ اصول کافی، ج 2، ص 333، ح 16.

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 می کند، و کسی که با گناه به خود ظلم می کند را در بر نمی گیرد.

هم چنین، در باب حرمت کمک به ظالمان به آیه شریفه:

«وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ؛ و در گناه و ستمکاری دستیار هم نشوید»⁽¹⁾، استدلال می شود.

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:

1: خبر کاهلی از امام صادق علیه السلام: «هر کس در دیوان (بنی عباس) نام نویسی کند خدا او را خوک محشور خواهد کرد»⁽²⁾، و روایات دیگر.

عقیده من: در مسأله بعد خواهیم گفت که بخشی از نصوص دلالت دارند حرام است شخص یاریگر ظالمان باشد، حتی اگر

ص: 182

1- (1) مائده (5): 3.

2- (2) «مَنْ سَوَّدَ اسْمَهُ فِي دِيْوَانِ وُلْدِ سَابِعٍ - مَقْلُوبٌ عَبَّاسٍ - حَشْرَةُ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِنْزِيرًا»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 180، ح 22297؛ تهذیب الاحکام، ج 6، ص 329، ح 34.

کارش به ظلم او مربوط نباشد. بنابراین تردید محققان شیرازی در حرمت اینکه شخص یاریگر ظالم باشد، حتی اگر در موردی باشد که به مظالم او مرتبط نیست، بلکه فتوا دادن به جواز آن؛ در غیر محل خویش است(1).

ص: 183

1- (1) نک: حاشیه مکاسب، ج 1، ص 136.

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 می کند:

قرآن

آیه شریفه:

«وَلَا تُطْعِ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّا زِ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ؛ و تو هرگز اطاعت مکن احدی از منافقانِ دون را که دایم (به دروغ) سوگند می خورند. و آن کس که دایم عیب جوئی و سخن چینی می کند» (1)، یعنی کسی که حرفی را به نحو بدگویی نقل می کند.

ص: 187

نصوص متواتر، مانند:

الف) روایاتی که سخن چین را بدترین مردم معرفی می کند؛ مانند صحیح عبدالله بن سنان، از امام صادق علیه السلام: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: آیا شما را از شرورترین افراد خبر دهم؟ گفتند: آری ای رسول خدا. فرمود: آن ها که بسیار سخن چینی می کنند، و در میان دوستان جدایی می افکنند»(1).

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 می فرماید که او را می سوزاند و چون از قبرش بیرون می آید، ماری بزرگ و سیاه را بر او مسلط می فرماید که گوشت او را می خورد تا داخل جهنم شود»(2).

ج) روایاتی که متضمن وارد نشدن سخن چین به بهشت هستند(3).

ایراد محقق ایروانی به آن(4): وارد نشدن به بهشت - یعنی نابود

ص: 188

-
- 1- (1) «أَلَا انبئُكُمْ بِشِرَارِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: الْمَشَاوُونَ بِالنَّمِيمَةِ، الْمُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْأَحْبَةِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 306، ح 16369؛ اصول کافی، ج 2، ص 369، ح 1.
 - 2- (2) «مَنْ مَشَى فِي نَمِيمَةٍ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ نَارًا تُحْرِقُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَإِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ تَنِينًا أَسْوَدَ يَنْهَشُ لَحْمَهُ حَتَّى يَدْخُلَ النَّارَ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 308، ح 16374؛ ثواب الاعمال، ص 284.
 - 3- (3) وسائل الشیعه، ج 12، ص 308، ح 16375.
 - 4- (4) حاشیه مکاسب، ایروانی، ج 1، ص 43.

شدن اعمال فرد با سخن چینی - اعم از حرمت است، آیا نمی بینی منت صدقه را باطل می کند، اگر چه واجب باشد، اما حرام نیست.

اشکال: اگر چه این حرف درباره برخی روایات درست است، در همه نصوص محقق نمی شود. 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 می دارند حرام است» (1)، 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 می کند. اگر چه درست این است که این مسأله در صدق سخن چینی معتبر نیست و گرنه به طور مطلق بر حرمت آن دلالت می کرد، و عقل در تشخیص قبح آن مستقل می بود.

بنابراین به طور کلی ادله اربعه بر حرمت آن دلالت می کنند.

عقیده من: علاوه بر آن، برای حرمت آن به تعدادی از آیات استدلال شده است. مانند:

1: آیه شریفه: «وَيَقْطَعُونَ 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 می گسلند و در روی زمین فساد و فتنه بر می انگیزند اینان را لعن (خدا) و منزلگاه عذاب سخت دوزخ

ص: 189

1- (1) «الْجَنَّةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى الْقَتَّاتِينَ الْمَشَائِينَ بِالنَّمِيمَةِ»؛ وسائل الشیعه، ج 12، ص 306، ح 16370؛ اصول کافی، ج 2، ص 369، ح 2.

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.

2: آیه شریفه: «وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ؛ و در میان اهل زمین فساد می کنند»(2).

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.

3: آیه شریفه: «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ؛ و فتنه گری (آنان) سخت تر و فسادش بیشتر از جنگ و کشتار است»(3)، و در جای دیگر می فرماید: «وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ؛ و فتنه گری، فساد انگیزتر از قتل است»(4)، که (اکبر) به معنای اشد است.

اشکال: منظور از فتنه طبق آنچه مفسران ذکر کرده اند، فتنه در

ص: 190

1- (1) رعد (13): 25.

2- (2) بقره (2): 27.

3- (3) بقره (2): 191.

4- (4) بقره (2): 217.

دین است، یعنی شرک و کفر، و بلکه از این جهت که منجر به هلاکت می شود، به این نام خوانده شده است؛ و منظور از (قتل)، قتل در ماه های حرام است، که در این صورت معنای آن به این شکل است: کفر و شرک گناه بزرگ تری نسبت به قتال در ماه های حرام است. با ملاحظه صدر آیه شریفه اراده این معنا تأیید می شود. بنابراین آیه بیگانه از این مقام است.

ص: 191

فصل ششم: غناء

اشاره

ص: 193

به طور کلی، در اینکه غناء حرام است اختلافی وجود ندارد(1). تحقیق 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

اشاره

کلمات فقهاء و لغوی ها در این باره بسیار مختلف، و دچار افراط و تفریط است. عده ای می گویند غنا عبارت است از کشیدن صوت(2). شافعی آن را نیکو کردن صدا و نازک کردن آن می داند(3). در نهایت آمده است: از نظر عرب، هر که صدایی را بالا ببرد و آن را بکشد، صدای او غناء است(4). دیگران نیز تعاریفی شبیه اینها دارند(5).

ص: 195

1- (1). جواهر الکلام، ج 41، ص 47 و 48؛ ریاض المسائل، ج 8، ص 155، (چاپ جدید).

2- (2). مفتاح الکرامه، ج 12، ص 167، (چاپ جدید).

3- (3). کتاب الامم (مختصر المزنی): ص 311؛ المجموع شرح المذهب، ج 20، ص 231؛ المغنی، ابن قدامه، ج 10، ص 178.

4- (4). النهایه فی غریب الحدیث، ابن اثیر، ج 3، ص 391.

5- (5). مانند السرائر، و الايضاح، که آن را صدای طرب آور می دانند: السرائر، ج 2، ص 120؛ از ایضاح در جواهر الکلام نقل شده است: ج 22، ص 45؛ کشمیری در رساله مسأله الغنا این قول را به مشهور نسبت داده و می گوید: «کشیدن صدایی که مشتمل بر ترجیع طرب آمیز 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 می شود که این تعریف ها کامل نیستند.

در مقابل این تعریف ها، سخن محقق ایروانی⁽¹⁾، 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 قیدهای سه گانه 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⁽²⁾ - این است که غنا عبارت است از کشیدن صدایی که

ص: 196

1- (1). حاشیه مکاسب، ج 1، ص 30.

2- (2). این نسبت در صفحه پیش گذشت. در الجواهر آمده است: «گفته شده که مشهور است»؛ در جامع الشتات، ج 2، ص 377، آمده است: «و محقق اردبیلی آن را به مشهورتر نسبت داده است»؛ در الحدائق، ج 18، ص 101 آمده است: «جماعتی از اصحاب آن را این گونه تعریف کرده اند»؛ و در رساله فی الغناء، حر عاملی، ص 23، آمده است: «و اکثر ایشان آن را ب - ... تفسیر کرده اند الخ». و برخی از افاضل و دیگران آن را در رساله فی الغناء، بهبهانی، ص 20، قدر متیقن دانسته اند.

مشمول بر ترجیع مطرب باشد. اما درباره تفسیر طرب میان ایشان اختلاف وجود دارد.

گروهی طرب را سبکی ای می دانند که از شدت سرور انسان را دربرمی گیرد(1)؛ و گروهی دیگر آن را سبکی ای که از شدت حزن یا سرور به وجود می آید(2).

در مفتاح الکرامه آمده است: «اطرابی که در تعریف غناء از آن نام می برند 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»(3).

نادرستی قول اول: به دلیل سخن القاموس است که در آن پندار کسی که آن را مختص به سرور می داند اشتباه می داند.

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»(4)، و: «علی بن حسین علیه السلام قرآن می خواند و چه بسا عابری می گذشت و از صدای خوش او مدهوش می شد»(5)،

ص: 197

1- (1). در مجمع البحرین، ج 3، ص 40، آمده است: «طرب تحریک آمیز سبکی ای است که از شدت حزن یا سرور در انسان پدید می آید». 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.

2- (2). الصحاح، ج 1، ص 171؛ در القاموس آمده است: «طرب محرک عبارت است از فرح یا مقابل آن حزن، یا سبکی که به دنبال تو می آید تا تو را شاد یا ناراحت کند، و آن را فقط مختص شادی دانستن وهم است».

3- (3). مفتاح الکرامه، ج 12، ص 168، (چاپ جدید).

4- (4). اصول کافی، ج 2، ص 616، ح 10.

5- (5). وسائل الشیعه، ج 6، ص 211، باب 24، از ابواب قرائت قرآن، ح 7755.

و: «خداوند متعال صدای نیکو را دوست دارد که در آن ترجیع به کار رود»⁽¹⁾.

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: «جتناکم جتناکم 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 نقص 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»⁽²⁾.

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

ص: 198

1- (1) . اصول کافی، ج 2، ص 616، ح 13؛ وسائل الشیعه، ج 2، ص 212، ح 7758.

2- (2) . مکاسب، ج 1، ص 300 و 311. (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 ولعب 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 ولعب، اگر چه لهو نباشد؛ دوم: این که فی نفسه لهو باشد... الخ).

نتیجه امر اول: آن طور که فکر می کنم، اگر چه در ابتدای امر خلاف ظاهر کلام او است؛ صدا گاهی به دلیل عدم وجود مستمع، یا به دلیل مانعی در برابر لهو ولعب مانند شدت بیماری وامثاله، 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 ترجیح 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 ترجیحی 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 می شود.

گاهی: این گونه نیست، مگر در جایی که ماده کلام باطل باشد، مثلاً اینکه از معانی باشد که شهوت باطل را تهییج می کند مانند برخی اشکال تصنیف های متداول در این زمان. در این شکل، اگر ماده کلام حق باشد، غناء بر آن صدق نمی کند.

مقام دوم: حکم غناء

اشاره

شیخ اعظم به طور کلی اختلاف در حرمت داشتن غناء را رد کرده است (1)، و گویی او به سخن محدث کاشانی (2) که از عدم حرمت غناء گفته، توجهی نکرده است. چندین نفر ادعای اجماع (3) درباره حرمت آن دارند و حتی برخی از آنان این امر را جزء ضروریات می دانند (4).

برای حرمت غناء به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: اجماع.

(5)

اشکال: به دلیل اینکه مدرک اجماع کنندگان روشن است، این

ص: 200

- 1- (1). مکاسب، ج 1، ص 285، (چاپ جدید).
- 2- (2). مکاسب، ج 1، ص 298، (چاپ جدید).
- 3- (3). مجمع الفائدة، ج 12، ص 334.
- 4- (4). مستند الشیعه، ج 14، ص 126.
- 5- (5). مستند الشیعه، ج 14، ص 126.

اجماع تبعدی نیست، لذا نمی تواند مدرکی برای این حکم باشد.

وجه دوم: تعدادی از آیات قرآن و نصوصی که در تفسیر آنها وارد شده است، مانند:

1 / آیه شریفه:

«وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ؛ و نیز از قول باطل (مانند دروغ و شهادت ناحق و سخنان لہو و غنا) دوری گزینید»(1).

در برخی از نصوص(2)، منظور از قول باطل را غناء دانسته اند. با اینکه سند بیشتر این روایات ضعیف است، روایتی که از تفسیر القمی وارد شده، حسن است و همان کفایت می کند.

عقیده من: در استدلال به این مطلب در مکاسب ایراد وارد شده است(3):

1. به اینکه ظاهر این روایات این است که غناء از مقوله کلام است، زیرا قول باطل به کلام تفسیر شده است.

2. علی بن حسین علیه السلام در مرسل درباره کنیزی که صدایی نیکو دارد می فرماید: اگر او را خریده ای اشکال ندارد که او تو را به یاد بهشت می اندازد. یعنی به واسطه قرائت قرآن و زهد و فضائلی که غناء نیست.

برخی اخبار این مطلب را تأیید می کنند که: «اگر به کسی که می خواند احسنت بگویی، جزء قول باطل است».

ص: 201

1- (1). حج (22): 30.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 17، ص 303، ح 22595؛ اصول کافی، ج 6، ص 431، ح 1.

3- (3). مکاسب، ج 1، ص 286 و 287، (چاپ جدید).

محقق ابروانی (1) ، و استاد اعظم (2) ، به وجه اول ایراد وارد کرده اند که تفسیر قول باطل به غناء، اقتضا نمی کند 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 نمی شود، با این حال بی شک هر کدام از آنها اوصاف و عناوین خاص خود را دارد، مثلا دروغ از عناوین ماده است نه کیفیت، و نمی توان آن را به اعتبار اتحاد وجودی کیفیت با مکیف به کیفیت نسبت داد. شیخ ادعا می کند که ظهور این تفسیر آن است که غناء از این قبیل است.

محققان شیرازی ایراد وارد کرده اند (3) 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 نمی شود.

اشکال: طبق معنای اول می توان گفت این تفسیر با لحاظ حرام

ص: 202

1- (1) . حاشیه مکاسب، ابروانی، ج 1، ص 30.

2- (2) . مصباح الفقاهه، ج 1، ص 305.

3- (3) . حاشیه مکاسب، میرزا شیرازی، ج 1، ص 89.

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 می آید، یا به جهت معنای آن است؛ بنابراین تفسیر قول باطل به غناء به معنای تأیید این که غناء به دلیل مناسب بودن با جزء کیفیت های 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 نمی خواند، بدون ایراد دانسته است، لذا مقوله کلام بودن غناء را تأیید نمی کند، 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 می شود این است که در صورتی که گفتن «احسنت» به لحاظ مدلولش جزء قول باطل شمرده شود، دلالت نمی کند که آنچه به جهت کیفیت آن گونه است جزء قول باطل نباشد؛ زیرا ممکن است «عام» ی باشد که از هر دو جهت صادق باشد.

2 / آیه شریفه:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ؛ و

ص: 203

برخی از مردمان (فاسد فتنه انگیز مانند نضر حارث) کسی است که گفتار و سخنان لغو و باطل را (مانند قصه های دروغ و افسانه های شهوت انگیز مفسد اخلاق و سرود مطرب) به هر وسیله تهیه می کند تا (خلق را) به جهالت از راه خدا (و آموختن علوم و معارف قرآن) گمراه سازد»(1)؛

در تعدادی از روایات غناء جزء سخنان لاهو است، و یکی از این روایات، روایت حسن محمد بن مسلم است(2).

تقریب ایرادی که بر این استدلال وارد است و نیز پاسخ آن پیش از این گفته شد.

3 / آیه شریفه:

«وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ؛ و آنان هستند که به ناحق شهادت ندهند»(3)؛

که (زور) در صحیح ابی الصباح کنانی به غناء تفسیر شده است(4).

ایراد شیخ بر آن(5): صحنه های ناحق، مجالسی است که در آن کلام های باطل غناء خوانده می شود.

اشکال: این اشکال محل اشکال، و توقیف است.

ص: 204

1- (1) . لقمان (31): 6

2- (2) . وسائل الشیعه، ج 17، ص 304 و 305، ح 22599؛ اصول کافی، ج 6، ص 431، ح 4.

3- (3) . فرقان (25): 72.

4- (4) . وسائل الشیعه، ج 17، ص 304، ح 22596؛ اصول کافی، ج 6، ص 431، ح 6.

5- (5) . مکاسب، ج 1، ص 287، (چاپ جدید).

«وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»؛ و آنان که از لغو و سخن باطل اعراض و احتراز می کنند»(1)،

که لغو به غنا تفسیر شده است(2).

صاحب کتاب مستند می گوید(3): به مطلبی که این آیات به آن استدلال کرده اند ایراد وارده است. یعنی روایاتی که این آیات را به غناء تفسیر کرده اند، 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(4).

نتیجه: حرمت غناء را نمی توان انکار کرد.

عقیده من: این سخن منسوب به محدث کاشانی(5) 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.

ص: 205

1- (1) . مؤمنون (21): 3.

2- (2) . وسائل الشیعه، ج 17، ص 308، ح 22612؛ بحارالانوار، ج 66، ص 262.

3- (3) . مستند الشیعه، ج 18، ص 203.

4- (4) . وسائل الشیعه، ج 17، ص 315، ح 22638؛ عوالی اللالی، ج 1، ص 261، ح 44.

5- (5) . از او در مکاسب، ج 1، ص 298، 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 می شود، اهمیتی برای ما ندارد، بلکه مهم بیان اصل مطلب است.

نتیجه: ممکن است ادعا شود که غناء حرام نیست، و برای آن به وجوهی 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 محرمات دیگر مقترن شود [حرام می شود]، 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(1).

وجه دوم: توجه روایات حرمت غنا، معطوف به غنا به واسطه صدای خارج از آلات لهو مانند مزامر 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 می شوند، چون معلوم است که لهو به چیزی است که آن چیز اقتضای تحریم نمی کند.

اشکال: علاوه بر حرمت لهو و برخی معانی آن که در مبحث

ص: 206

1- (1). نک: فقه الصادق، ج 21، ص 108.

لهو به آن خواهیم پرداخت (1)، 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 شادی ها پرسیدم. امام علیه السلام فرمود: مادامی که به گناه منجر نشود، مانعی ندارد» (2).

سند این روایت، به دلیل حضور عبدالله بن حسن ضعیف است و صاحب کفایه الحاق آن را به صحاح نفی نکرده است - که این می تواند 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 نمی کند، باشد.

ص: 207

1- (1). نک: فقه الصادق، ج 21، ص 274.

2- (2). «سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ فِي الْفِطْرِ وَالْأَصْحَى وَالْفَرْحِ قَالَ ((عَلَيْهِ السَّلَامُ)): لَا بَأْسَ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 122، ح 22148، قرب الاسناد، ص 121.

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، می گفت: (ما لم یقترن بالمزمار)؛ و ظاهر از این خبر، همان طور که معلوم است اراده معنای سوم است. لذا غناء بر جامع میان هر دو قسم اطلاق (اطلاق به معنای اعم مانند اطلاق اهل لغت) می شود.

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 فضیلت هایی که غنا نیست، ولی از غنا باید بر حذر بود(1).

اشکال: اولاً: به دلیل ارسال، سندش ضعیف است.

ثانیاً: این حدیث درباره کنیزی که صدای نیکو دارد است، نه درباره آوازه خوان، چون ظاهر این است که تفسیرش از شیخ صدوق است، و بر فرض اینکه از امام علیه السلام باشد، دلالت می کند که آنچه گفته می شود بر دو قسم است: اول: غناء است. دوم: غناء نیست. در نتیجه دلالت می کند که غناء فی نفسه و به خودی خود حرام است.

وجه ششم: صحیح ابوبصیر: «مزد زن خواننده ای که مراسم

ص: 208

1- (1). «سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ((عليه السلام)) عَنِ شَرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتُ، فَقَالَ: مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتَكَ الْجَنَّةَ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 122، ح 22146؛ اصول کافی، ج 5، ص 120، ح 3.

زفاف عروسی ها را اجرا می کند اشکال ندارد، ولی نه آن زنی که مردها به مجلس او وارد شوند»(1).

و مانند آن است روایت دیگری از آن حضرت علیه السلام: «از اباجعفر علیه السلام از خواننده های زن در عروسی ها پرسیدم، فرمودند: اگر مردان در آن جلسه و عروسی داخلند با زنان، حرام است، خداوند متعال می فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ؛ و برخی از مردمان کسی است که گفتار و سخنان لغو و باطل را (مانند قصه های دروغ و افسانه های شهوت انگیز مفسد اخلاق و سرود مطرب) به هر وسیله تهیه می کند»(2)»(3).

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 می شود؛ 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 می شوند جزء سخنان لغو و باطل است، که منظور از آن

ص: 209

1- (1). «أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزِفُ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 121، ح 22146؛ اصول کافی، ج 5، ص 120، ح 3.

2- (2). لقمان (31): 6

3- (3). «عَنْ كَسْبِ الْمُغَنِّيَاتِ. فَقَالَ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ حَرَامٌ وَ الَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 120، ح 22144؛ اصول کافی، ج 5، ص 119، ح 1.

مردم را به گناه انداختن و خارج کردنشان از راه حق است.

اشکال: سند خیر 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 خوانند تا وقتی به یکی از محرمات دیگر مقترن نشده باشد، اشکال ندارد؛ و این خبر متعرض حکم غناء در مورد کسی که در غیر عروسی ها می خوانند 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(1)؛ 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(2) و محقق

ص: 210

1- (1). وسائل الشیعه، ج 6، ص 211، ح 7757؛ اصول کافی، ج 2، ص 616، ح 11.

2- (2). از او در کتاب مکاسب، ج 1، ص 298، چاپ جدید، نقل شده است.

سبزواری(1) منسوب است، حال آنکه پیش از این گفته شد که عده ای از بزرگان قول به عدم جواز را جزء ضروریات دانسته اند. بنابراین تردیدی در حکم به حرمت وجود ندارد.

مقام سوم: مستثنیات حرمت غناء

اشاره

عقیده من: مواردی از غناء حرام استثنا شده است، که عبارت اند از:

مورد اول: مراثنی

نقل محکی جامع المقاصد از ناقل نامعلوم(2): که گفته است غناء در مراثنی جایز است بدون آنکه وجه آن را ذکر کند.

محقق اردبیلی در محکی شرح الارشاد(3)، 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.

ص: 211

1- (1) . میرزای شیرازی در حاشیه خود بر مکاسب، ج 1، ص 96، از او نقل کرده است.

2- (2) . مکاسب، ج 1، ص 308، چاپ جدید، آنجا که می گوید: «در جامع المقاصد سخنی را از یک ناشناس نقل کرده است که می گوید غناء همان طور که در عروسی ها استثنا شده است، در مراثنی نیز استثناء است، و دلیل آن را ذکر نکرده است».

3- (3) . مجمع الفائده، ج 8، ص 61.

اشکال: روش سیره بر رثاء و اقامه عزاداری مسلّم است، اما ما روش سیره بر غناخواندن در مراثی را تصدیق نمی‌کنیم، و مسلّم خلاف این قول است؛ و ادعای اینکه نوحه خوانی تنها به این شکل صورت می‌گیرد، ادعایی باطل است.

ج) گریه و اندوه در مراثی 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 کمک کننده 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 تراحم میان دو حکم، یکی الزامی و دیگری غیرالزامی است. بنابراین، شبهه ای 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 (1): 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،

ص: 212

حرام می شود و دلیل استحباب در مقابل آن مقاومت نمی کند؛ 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 امثال تراحم برقرار شود، بدون آنکه آن دو بر مورد واحدی صدق کنند؛ مثلاً مانند مزاحمت میان وجوب روزه و استحباب قرائت قرآن زمانی که نمی تواند میان آن دو جمع کند. در چنین مواردی شبهه ای 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 امثال آن باشد. در چنین موردی هیچ کسی 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 گونه ای که موردی را که دلیل بر حکم الزامی درباره آن اقامه شده، شامل می شود.

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 دست کم معلوم نبودن (آن) روشن است. لذا حتما باید به مرجحات باب تعارض رجوع کرد؛ و چنانچه معلوم است مسأله ای که اکنون درباره آن بحث می کنیم، نیز از این قبیل است نه از قبیل موارد سه گانه 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 لهوری و لحن رقص آور است، و موجب نشاط و انبساط شنونده می شود، اما گاهی شنونده به دلیل فقدان آنچه قوای شهویه را به وجود می آورد، در خلال آن به خاطر غم هایی که در قلبش جمع شده و متوجه آنها نیست گریه می کند، و خیال می کند برای مرثیه گریه می کند؛ گاهی به جهت اینکه این

ماده در ایجاد حزن از نحوه طرب خیزی نیرومندتر است گریه می کند؛ و گاهی صدا به خودی خود موجب حزن و گریه می شود.

غناء بر دومی صدق نمی کند، 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 داده اند(1)، و برخی از محققان قول او را پذیرفته(2)، و به وجوهی استدلال کرده اند:

وجه اول: صاحب کفایه(3) و محقق ایروانی(4): 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

ص: 215

1- (1) . کفایه، ص 86، آنجا که می گوید: «می توان 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».

2- (2) . حاشیه مکاسب، ج 1، ص 30.

3- (3) . کفایه، ص 85 و 86.

4- (4) . حاشیه مکاسب، ج 1، ص 30.

اینکه ماده آن حق باشد قابل جمع است.

وجه دوم: نصوص فراوانی (1) 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 ((صلی الله علیه و آله)) فرمود: قرآن را با الحان و اصوات عربی بخوانید و از الحان اهل فسق و معاصی پرهیزید، 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» (2).

عقیده من: محقق سبزواری (3) 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

ص: 216

-
- 1- (1). وسائل الشیعه، ج 6، ص 210، ح 7754؛ اصول کافی، ج 2، ص 614، ح 3.
 - 2- (2). «إقرأوا القرآن بالحان العرب و اصواتها و یاکم و لحن اهل الفسق و الكبائر فإنه سيجي بعدی اقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانية»؛ وسائل الشیعه، ج 6، ص 210، ح 7754؛ اصول کافی، ج 2، ص 614، ح 3.
 - 3- (3). کفایه، ص 85 و 86.

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 می کند را بر قرائت باطل - یعنی شیوه اهل فسق در غناء - حمل کنیم).

وجه سوم: روایات غناء با روایات فروانی(1) که دال بر فضیلت قرائت قرآن هستند معارض است، و نسبت میان آنها عموم من وجه است، بنابراین در صورت اجتماع، اصالت اباحه جاری می شود.

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(2) که گفته است ادله احکام غیرالزامی در مقابل ادله احکام الزامی مقاومت نمی کنند؛ نیز به تفصیل در مستثنای اول سخن گفته شد. به آن بحث مراجعه کنید(3).

به طور کلی: اظهر حرمت غناء در قرائت قرآن است، و خبر سابق الذکر عبدالله بن سنان بر آن دلالت می کند. 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.

ص: 217

1- (1). وسائل الشیعه، ج 6، ص 186، ح 7688؛ اصول کافی، ج 2، ص 605، ح 7.

2- (2). در مصباح الفقاهه، ج 1، ص 316، از آن حکایت کرده است.

3- (3). نک: فقه الصادق، ج 21، ص 117.

صاحب کفایه می گوید(1): «مشهور، استثنای آن است»، و جوهری را در استدلال به آن ذکر کرده است:

وجه اول: حدیث نبوی مرسل که در کتاب شهادات المسالک ذکر شده است(2)، و متضمن تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به عبدالله بن رواحه است که صدایی نیکو داشت و برای شتران حداء می خواند(3).

شیخ در مکاسب گفته است(4): «دلالت و سندش روشن است».

ایراد محقق شیرازی بر آن(5): 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 می شود.

اشکال: این مرسل متضمن یک واقعه شخصی است، از این رو می تواند حدایی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مجوز آن را داده است غنایی نباشد؛ بنابراین بر جواز غناء دلالت نمی کند.

وجه دوم: روایت صدوق به اسناد از سکونی، از جعفر بن محمد علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «توشه مسافر حداء و شعر است، مادامی که در آن کلام قبیح و فحش نباشد»(6)، یعنی طرب، با اختلاف

ص: 218

1- (1). کفایه، ص 86.

2- (2). مسالک الأفهام، ج 2، ص 323، کتاب الشهادت.

3- (3). سنن البیهقی، ج 10، ص 227، و گفته شده که او انجشه است نه عبدالله بن رواحه. به همان منبع مراجعه کنید.

4- (4). مکاسب، ج 1، ص 313.

5- (5). حاشیه مکاسب، شیرازی، ج 1، ص 103.

6- (6). «زَادُ الْمُسَافِرِ الْحُدَاءُ وَالشُّعْرُ مَا كَانَ مِنْهُ لَيْسَ فِيهِ خَنَاءٌ، أَوْ جَفَاءٌ، أَوْ حَنَانٌ»؛ وسائل الشیعه، ج 11، ص 418، ح 15149؛ من لا یحضره الفقیه، ج 2، ص 280، ح 2447.

نسخه ها، بنا بر اینکه قید به خصوص شعر برگردد همان طور که افراد ضمیر به آن شهادت می دهند.

عقیده من: استدلال به روایت مبتنی بر این است که حداء منحصر به غناء باشد، اما چنین نیست، بنابراین بر جواز غناء دلالت نمی کند.

به این ترتیب مطلب وجه سوم، یعنی استقرار سیره بر جواز حداء ظاهر می شود.

وجه چهارم: گرایش الجواهر(1): 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 می شود که دلیلی بر استثنای غناء در حداء وجود ندارد.

مورد چهارم: عروسی ها

غناء زن آوازه خوان در عروسی ها، در صورتی که حرام دیگری به آن اضافه نشود.

شیخ در مکاسب می گوید(2): «مشهور استثنای آن است»، و در تأیید آن موارد ذیل را عنوان می کند:

1. صحیح ابوبصیر از امام صادق علیه السلام: «مزد زن خواننده ای که

ص: 219

1- (1). جواهر الکلام، ج 22، ص 51.

2- (2). مکاسب، ج 1، ص 313 و 314.

مراسم زفاف عروسی ها را اجرا می کند اشکال ندارد، ولی نه آن زنی که مردها به مجلس او وارد شوند»(1).

2. خبر دیگری که مانند آن است(2).

3. خبر سوم از امام صادق علیه السلام: «عن كسب المغنيات»(3).

دومی مجهول و سومی ضعیف است و ادعای ضعیف بودن اولی چنان است که می بینید.

اشکال: دلالت روایت بر اینکه مزد مباح است نه فعل، به تلازم میان آن دو (مزد و فعل) رد می شود؛

و ادعای اینکه مزد تنها برای اجرا است، خلاف ظاهر است. بنابراین اظهر، جواز آن است.

عقیده من: هنوز درباره یادگیری و یاد دادن آن حرف باقی است، و خلاصه اش به شرح ذیل است:

یاد دادن و یادگیری غناخوانی و استماع آن حرام است بلاکلام؛ و درباره غیر غناء: حرمت یاد دادن از دو روایت الوسائل، و حرمت یادگیری از روایت مرسل مستدرک الوسائل به دست می آید. با این حال سند هر دو ضعیف است، چون یکی از دو خبر الوسائل، مرسل است و در طریق دیگری محمد الطاطری دیده می شود که مهمل است. خبر المستدرک نیز مرسل است، بنابراین مقتضای اصل، جواز است.

ص: 220

1- (1). «أجر الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَرَفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 121، ح 22146؛ اصول کافی، ج 5، ص 120، ح 3.

2- (2). وسائل الشیعه، ج 17، ص 121، ح 22145؛ اصول کافی، ج 5، ص 120، ح 2.

3- (3). «عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، و التي تدعى الى الأعراس ليس به بأس»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 120، ح 22144؛ اصول کافی، ج 5، ص 119، ح 1.

سوگواری و نوحه سرایی

شیخ‌ها (1)، سلار (2)، حلی (3)، محقق (4) و متأخران از ایشان گفته‌اند که نوحه سرایی 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

اشاره

سخنان قوم در این زمینه مختلف است:

قول اول: قول به حرمت مطلقاً، و این نظر جمعی از اصحاب است (5).

دوم: قول به کراهت، این نظر در محکی مفتاح الکرامه پذیرفته شده است (6).

ص: 223

1- (1) المقنعه، ص 588؛ النهایه، ص 365.

2- (2) المراسم العلویه، ص 172.

3- (3) السرائر، ج 1، ص 173، وج 2، ص 215.

4- (4) المختصر النافع، ص 117.

5- (5) المبسوط، ج 1، ص 189؛ الوسیله، ابن حمزه، ج 69.

6- (6) مفتاح الکرامه، ج 12، ص 181.

قول سوم: قول به تفصیل میان نوحه سرایی به باطل که حرام است، و نوحه سرایی به حق یعنی آنچه مستلزم حرام نیست که جایز است. این نظر در الحدائق(1) به مشهور نسبت داده است.

قائلان به قول سوم در چند مورد با یکدیگر اختلاف دارند، مانند:

1: جواز به نوحه سرایی به حق، و مکروه است.

2: جواز آن، و مکروه نیست.

3: جواز آن، و اگر شرط اجرت شده باشد مکروه است، و در غیر این صورت کراهت ندارد.

روایات

روایاتی که در این باب وارد شده اند چند دسته هستند:

دسته اول: دلالت بر جواز آن دارند، مطلقاً، مانند:

1: 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 بی قراری شدیدی کردند و نوحه قطع شد. کسی به ایشان عرض کرد: آیا در منزل شما نوحه می شود؟ امام علیه السلام پاسخ دادند: وقتی حمزه از دنیا رفت،

ص: 224

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرمودند: اما کسی بر حمزه گریه نمی کند»(1).

2: صحیح یونس بن یعقوب از امام صادق: «پدرم به من فرمود: ای جعفر! فلان مقدار از دارایی ام را برایم وقف کن تا گریه کنندگان در منا و در ایام منا ده سال بر من بگریند»(2).

مگر اینکه گفته شود: این به نوحه سرایی بر امام علیه السلام اختصاص دارد. اختصاص آن به ائمه علیه السلام محتمل است، به دلیل اثری که در تحکیم محبت ایشان و بغض ظالمان به ایشان در قلب ها دارد؛ و این دو، ستون ایمان است.

به این ترتیب وضعیت نوحه سرایی حضرت فاطمه ((علیها السلام)) بر پدرش صلی الله علیه و آله و سلم، و بلکه وضعیت فاطمیات در کربلا و غیر آن روشن می شود.

3: صحیح ثمالی که متضمن نوحه ام سلمه همسر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای پسرعمویش ولید در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است(3)، و روایات دیگری که مشابه این روایات است.

ص: 225

1- (1) «ماتت ابنة لأبي عبد الله ((عليه السلام)) فراح عليها سنه، ثم مات له ولد آخر فراح عليه سنه، ثم مات إسماعيل فجزع عليه جزعاً شديداً، فقطع النوح. فقيل لأبي عبد الله ((عليه السلام)): أيتاح في دارك؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لما مات حمزه قال: (لكن حمزه لا بواكي عليه)؛ وسائل الشيعه، ج 3، ص 125، ح 3516؛ بحار الانوار، ج 47، ص 248، ح 13.

2- (2) «قال لي أبي: يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا، التوادب تندبني عشر سنين بمني أيام مني»؛ وسائل الشيعه، ج 17، ص 125، ح 22156؛ اصول کافی، ج 5، ص 117، ح 1.

3- (3) وسائل الشيعه، ج 17، ص 125، ح 22157؛ اصول کافی، ج 5، ص 117، ح 2.

دسته دوم: دلالت بر منع از نوحه خوانی دارند مطلقاً، مانند:

1: حدیث مناهی: «از نوحه کردن نهی شده است»(1).

2: خبر زعفرانی از امام صادق علیه السلام: «کسی که مصیبتی به او برسد و آه و ناله کند کفران نعمت نموده است»(2).

3: حدیث نبوی مروی در الخصال: «زنی که بر مرده نوحه خوانی می کند، اگر از عمل خود توبه نکند، روز قیامت در حالی محشور می شود که پیراهنی از قیر بر تن دارد»(3)، و روایات دیگر مانند آن.

دسته سوم: دلالت بر کراهت دارند، مانند:

1: صحیح علی بن جعفر از برادرش ((علیه السلام)): «در باره نوحه خوانی بر میت سؤال کردم که آیا درست است؟ آن حضرت علیه السلام فرمود: مکروه است»(4).

دسته چهارم: دلالت دارند که اگر نوحه خوانی باطل نباشد، اشکال ندارد، مانند: مرسل شیخ صدوق در الفقیه: «تأمین معاش زن نوحه خوان [از راه نوحه سرایی] در صورتی که همراه با سخنان

ص: 226

-
- 1- (1) «وَنَهَى عَنِ النَّيْحَةِ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 128، ح 22166؛ من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 3، ح 4968.
- 2- (2) «وَمَنْ أَصِيبَ بِمُصِيبَةٍ فَجَاءَ عِنْدَ تِلْكَ الْمُصِيبَةِ بِنَائِحَةٍ فَقَدْ كَفَّرَهَا»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 127، ح 22160؛ اصول کافی، ج 6، ص 432، ح 11.
- 3- (3) «النَّائِحَةُ إِذَا لَمْ تَتَّبَقْ قَبْلَ مَوْتِهَا تَقَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَيْهَا سِدْرُ بَالٍ مِنْ قَطْرَانٍ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 128، ح 22167؛ بحار الانوار، ج 79، ص 74، ح 7.
- 4- (4) . «سَأَلْتُهُ عَنِ النَّوْحِ عَلَى الْمَيِّتِ أَيُصْلِحُ؟ قَالَ ((عَلَيْهِ السَّلَامُ)): يَكْرَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 129، ح 22168؛ بحار الانوار، ج 79، ص 88، ح 39.

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 جوازدهنده 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 سیل 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.

ص: 227

1- (1) «لا بأس بِكسبِ النَّائِحَةِ إِذَا قَالَتْ صِدْقًا»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 128، ح 22164؛ من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص 183، ح 552.

همه اینها با قطع نظر از قصور سند است؛ وگرنه 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 می شود. همان طور که معلوم است. بنابراین چاره ای جز رجوع به مرجحات نیست، و مرجحات اقتضا می کند اولی به دلیل مشهورتر بودن و مخالفتش با عامه مقدم باشد.

- اگر بگوییم مجمل هستند، بیش از کراهت از آنها استفاده نمی شود. بنابراین اولی تنها به دلیل مشهورتر بودن مقدم شده است. تأمل کنید.

گفته نمی شود: این روایات، بعد از جمع بین آنها، مطلقاً بر جواز نوحه خوانی دلالت دارند، و نسبت میان آنها و میان نصوص دالّ بر حرمت دروغ و حرمت غناء عموم من وجه است، بنابراین در مجمع ساقط می شوند و مرجع اصالت حلّ است، که لازمه اش جواز نوحه خوانی است حتی اگر باطل باشد.

بلکه گفته می شود: این نصوص دلالت دارند بر جواز نوحه خوانی 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 نوحه خوانی منطبق نشده است، اظهر جواز آن است.

درباره این مورد نیز چند دسته روایت وجود دارد:

دسته اول: دلالت بر جواز دارند، مطلقاً، مانند:

1: خبر ابوبصیر از امام صادق علیه السلام: «پاداش دادن به زن نوحه خوان که مجالس نوحه برای میت بر پا می کند اشکالی ندارد»⁽¹⁾.

دسته دوم: دلالت بر منع دارند، مانند:

1: خبر عذافر: «از امام جعفر صادق علیه السلام درباره کسب زن نوحه خوان سؤال کردند. حضرت فرمودند: زن نوحه گر مزد خود را حلال می کند به آنکه دست خود را بر دست دیگر می زند، [پس چون کاری می کند مزدش حلال است]»⁽²⁾.

یعنی برای نوحه خوانی مزد نمی گیرد، بلکه برای کارهایی مزد می گیرد که به آن افزوده می شود.

دسته سوم: دلالت بر جواز دارند اگر حق باشد، مانند: مرسل الفقیه که گذشت.

دسته چهارم: دلالت بر جواز دارند در صورتی که شرط [مزد] نشده باشد و نوحه خوان آنچه به او داده می شود بپذیرد. مانند:

ص: 229

1- (1) «لا بأس بأجر النائحه التي تنوح على الميت»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 127، ح 22163؛ تهذیب الاحکام، ج 6، ص 359، ح 149.

2- (2) «سمعتُ ابا عبدالله ((عليه السلام)) و سُئِلَ عن كَسْبِ النائحه. فقال ((عليه السلام)): تَسْتَحِلُّه بضربِ احدى يديها على الأخرى»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 126، ح 22159؛ اصول کافی، ج 5، ص 118، ح 4.

موثق حنان از امام صادق علیه السلام: «بگو شرط نکند و هر چه به او دادند قبول کند»(1).

دسته پنجم: ظاهرشان دلالت بر کراهت دارند، مانند: خبر سماعه: «درباره درآمد آوازه خوان و نوحه خوان سؤال کردم، پس آن را مکروه دانست»(2).

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 می شود (که هر چه به او دادند قبول کند)، قید می خورد. بنابراین نتیجه این است که درآمد زن نوحه خوان تا وقتی که شرط نکرده باشد و هر چه به او دادند قبول کند جایز است. والله العالم.

ص: 230

-
- 1- (1) «قُلْ لَهَا: لَا تَشَارِطُ وَتَقْبَلُ مَا أُعْطِيَتْ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 126، ح 22158؛ اصول کافی، ج 5، ص 117، ح 3.
- 2- (2) «سَأَلْتُهُ عَنْ كَسْبِ الْمَغْنِيِّهِ وَالتَّائِحِهِ فَكَرِهَهُ»؛ وسائل الشیعه، ج 17، ص 128، ح 22163؛ تهذیب الاحکام، ج 6، ص 359، ح 150.

حضرت آیت الله العظمی روحانی (مد ظله العالی)

مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی سید محمد صادق روحانی (مد ظله العالی)، از خاندانی کهن و ریشه دار - 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.

معظم له، در پنجم محرم الحرام 1345 ق (1305 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 (1307-1381 ق) و نیای پدری ایشان آیت الله حاج سید صادق قمی (1255-1338 ق) و نیای مادری آیت الله حاج آقا احمد طباطبایی قمی (1271-1334 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 (15 سال) از بحث ها و درس های 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 105 نامه به معظم له 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)، (عزّ شما عزّ من است)، در هیچ جا سابقه ندارد. (1)

آیت الله العظمی روحانی در سال 1369 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. (2) از آن پس بود که کتاب ها و بحث های ایشان در حوزه قم شهرتی به سزا یافت و پس از وفات آیت الله العظمی بروجردی (شوال 1380 / فروردین 1340 ش) به عنوان یکی از علمای بزرگ حوزه قم مطرح شدند و مواضع و بیانیه ها و اعلامیه های ایشان راهگشا و روشنگر مردم مسلمان ایران بود.

ص: 232

1- (1) . کتاب نامه های تاریخی، ص 13-227

2- (2) . 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 نامه ای 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 محقق را تربیت کرده ام.

معظم له، در پنجاه سال گذشته ضمن مکاتبه با رؤسای کشورها نسبت به مسائل جهان اسلام - همچون: فلسطین، لزوم اتحاد مسلمین در برابر اسرائیل، مسائل عراق و وضع قوانین ضد اسلامی در آن، ساخت فیلم زندگی رسول الله ((صلی الله علیه و آله)) - 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 معظم له از سال 1342 تا 1357 ش، که اگر بطور کامل گردآوری شود مجلّادی بزرگ خواهد شد و رنج ها و زندان ها و تبعیدهای ایشان از اذهان مردم مسلمان ایران هرگز فراموش نخواهد شد.

معظم له، در سال 1345 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 1356 با اعلامیه های توفنده شان مجدداً وارد عرصه مبارزه صریح با رژیم شدند و اطلاعیه های شدید اللحنشان باعث سختگیری و تندی بیشتر رژیم با ایشان شد و باعث شد از 26 اردیبهشت تا شهریور 1357 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 معظم له 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 راهنمایی های خود را به رؤسای جمهور وقت، مراکز قانون گذاری و سایر ارگان های حکومتی دنبال نموده اند...

قابل ذکر است که در همه سال های مبارزه و زندان، ایشان به فعالیت های علمی و تألیف کتب فقهی و اصولی ادامه داده اند که همواره جاودانه خواهد ماند از جمله این تألیفات می توان به موارد زیر اشاره نمود:

- 1 - فقه الصادق (41 جلد)
- 2 - زبده الاصول (6 جلد)
- 3 - منهاج الفقاهه (6 جلد)
- 4 - منهاج الصالحين (3 جلد)
- 5 - تعليق بر «منهاج الصالحين» در 3 جلد
- 6 - تعليق بر «عروه الوثقى» در 2 جلد
- 7 - تعليق بر «وسيله النجاه» (عربى)
- 8 - رساله در لباس مشکوك (عربى)
- 9 - رساله در قاعده لاضرر (عربى)
- 10 - الجبر و الاختيار (عربى)
- 11 - رساله در قرعه (عربى)
- 12 - المسائل المنتخبه (العبادات و المعاملات)
- 13 - رساله در «فروع العلم الاجمالى»
- 14 - فقه الاجتهاد و التقليد (عربى)
- 15 - القواعد الثلاثه (عربى)
- 16 - اللقاء الخاص (عربى)
- 17 - «شرح مناسك الحج و العمرة» (عربى)
- 18 - «اجوبه المسائل الاعتقاديّه» (عربى)
- 19 - «السيدة الزهرا ((عليها السلام)) بين الفضائل و الظلمات»
- 20 - رساله «توضيح المسائل» (فارسى و اردو)
- 21 - جبر و اختيار (فارسى)

22 - «نظام حکومت در اسلام» (فارسی و ترکی و اردو)

23 - مناسک حج (فارسی)

24 - منتخب احکام (فارسی)

25 - «استفتائات قوه قضائیه و مؤسسه حقوقی وکلای بین الملل» (فارسی)

26 - استفتائات قضایی (مجموعه پرسش و پاسخ های حقوقی و جزایی)

28 - احکام فقهی مسائل روز (فارسی)

29 - استفتائات (پرسش و پاسخ های مسائل شرعی) (فارسی): که تاکنون در 7 جلد به چاپ رسیده است.

30 - «سلسله فتاوی و استفتائات» (عربی): که در 18 جلد تهیه شده و هر جلد شامل 1000 سؤال و جواب است. تاکنون 2 جلد (التقلید والعقائد - الطهاره) آن به چاپ رسیده است.

31 - فضائل و مصائب حضرت زهرا ((علیها السلام)) (فارسی و انگلیسی)

32 - اجوبه المسائل (فی الفکر والعقیده والتاریخ والاخلاق) در 2 جلد

33 - فقه مسائل المستحدثه

34 - قربان الشهاده

35 - عاشورا و قیام امام حسین ((علیه السلام)) از نگاه آیت الله العظمی روحانی (فارسی و انگلیسی)

36 - راه سعادت

37 - امام زمان (عج) از ولادت تا ظهور

38 - خاتم پیامبران ((صلی الله علیه و آله)) و امیر مؤمنان ((علیه السلام)) و مقام معصومین (علیهم السلام) در کلام آیت الله العظمی روحانی (مد ظله العالی)

39 - 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.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

