انتشارات الإمام الحسن بن علی علیه السلام

شرح مکاسب

جلد دوم

علی محمدی خراسانی

شرح مکاسب

جلد دوم

علی محمدی

علی محمدی خراسانی.
شرح مکاسب، علی محمدی خراسانی.- قم: الامام الحسن بن علی علیه‌السلام، ۱۳۸۸.
۹ مجلد.
ISBN 978 - 964 - 7686 - 12 - 9 (ج. ۲)
۵۸۸ص.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: به صورت زیرنویس
۱. انصاری، مرتضی، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. شرح مکاسب استاد محمدی خراسانی. ۲. فقه شیعه. الف. انصاری، مرتضی، مکاسب. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: مکاسب.

شناسنامهٔ کتاب

☐ نام کتاب: شرح مکاسب جلد ۲
☐ علی محمدی خراسانی
☐ ناشر: الامام الحسن بن علی علیه‌السلام
☐ نوبت چاپ: دوم/ ۱۳۸۸
☐ تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
☐ قیمت: ۵۸۰۰ تومان
☐ چاپخانه: قلم
☐ صحافی: ممتاز

مرکز پخش:
۰۲۵۱-۷۷۵۲۹۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

(۷)
«حفظ کتب ضلال»

قوله: السابعة:

مسئلهٔ هفتم از مسائل نوع رابع، راجع به یکی دیگر از اعمال محرّمه است، یعنی اعمالی که فی نفسها حرام می باشند و اکتساب به آنهانیز حرام است، ضمناً از اعمالی است که قابلیّت معاوضه را دارد یعنی قابل آنست که متعلّق اجاره یا جعاله و... واقع شود.

وآن عبارتست از حفظ و نگهداری کتب ضالّه.

شیخ اعظم ره می فرماید: حفظ کتب ضلال حرام است فی الجمله یعنی با قطع نظر از قید و شرطی که در ادامه خواهد آمد که برای پاسخگوئی و مانند آن نباشد.

حال در عنوان مذکور چهار کلمه وجود دارد:

۱ـ حفظ

۲ـ کتب

۳ـ ضلال

۴ـ حرام

و به ترتیب از آخر به اوّل اینها را بررسی می کنیم:

اما راجع به حرمت: حفظ کتب ضلال حرام است، و دلیل مطلب ادلّه اربعه می باشد:

۱ـ علامه در کتاب تذکره[۱] و منتهی[۲] فرموده: لاخلاف در تحریم، که این لاخلاف شبه اجماع است پس دلیل اوّل ما اجماع منقول است.

۲ـ دلیل دوّم، حکم عقل است: عقل هرعاقلی به این کبرای کلی مستقل است که مادّه و ریشهٔ فساد را باید قطع کرد. [مثلاً اگر در عضوی از اعضاء بدن غدّه ای بوجود آمد که مسری است و کم کم به سایر اعضاء بدن سرایت می کند باید ریشهٔ فساد را قطع کرد. یا مثلاً اگر در عضوی از اعضاء جامعه بیماری مسری پدید آمد مثلاً فردی مبتلا به ایدز یا طاعون و... گردید باید او را از جامعه دور کرد و گرنه بیماری او سرایت می کند و دیگران را به تباهی می کشاند، و...]

و خطرناکترین مادّهٔ فساد، فساد فکری و اعتقادی است که حیات انسانی جامعه را تهدید می کند، و حفظ کتب ضلال، مادّهٔ فساد فکری جوانان یک جامعه است پس باید نابود گردد. و بصورت قیاس منطقی می گوئیم.

کتب ضلال مادّهٔ فساد است «صغری»

ومادهٔ فساد باید قطع گردد «کبری»

پس کتب ضلال باید نابود گردد «نتیجه»

و وقتی امحاء و نابودکردن آنها واجب بود، پس ابقاء و امساك و حفظ آنها حرام خواهد بود از باب اینکه امر به شیئ مقتضی نهی از ضد است. و هو المطلوب.

۳ـ دلیل سوّم یا قرآن: از قرآن به دوآیه اشاره می کنند:

الف: قوله تعالی: ﴿ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل

---

(۱) تذکرة ج۱ ص۵۸۲.

(۲) المنتهی ج۲ ص۱۰۱۳.

الله﴾.[۱]

کیفیت استدلال: چند نکته را باید در نظر گرفت.

نکته اوّل: بقول بعض مفسران این آیه در مورد نضربن حارث نازل شده، او مرد تاجری بود و به ایران سفر می‌کرد، ودر ضمن، داستانهای ایرانیان را برای قریش بازگو می‌نمود، و می گفت: اگر محمّد برای شما سرگذشت عاد و ثمود را نقل می‌کند، من داستانهای رستم و اسفندیار، و اخبارکسری وسلاطین عجم را باز می گویم، آنها دوراو را گرفته، استماع قرآن را ترك می گفتند.

نکته دوّم: کلمهٔ اشتراء یا به معنای خودش است که خریداری کردن باشد و یا معنای کنائی دارد یعنی هرگونه تلاش و کوشش برای نیل به مطلوب، مطلق اخذ کردن و گرفتن که اشتراء و خریداری یکی از مصادیق آنست و در ما نحن فیه همین أنسب است.

نکته سوّم: کلمهٔ لهو الحدیث از قبیل اضافهٔ صفت به موصوف است و شاید سرّ تقدیم وصفت برموصوف این باشد که حدیث و سخن بودن موضوعیتی ندارد و مهم لهو وباطل بودن است چه لهو از سخن یا از نوشته و ...

نکتهٔ چهارم: آیه از دو جهت برحرمت اشتراء لهو الحدیث دلالت می‌کند:

یکی از جهت سیاق: آهنگ آیه، آهنگ مذمت و سرزنش است و آن دالّ برحرمت است چرا که غیر حرام مذمت ندارد.

دیگر اینکه: در پایان آیه فرموده: ﴿اولئك لهم عذاب مهین﴾.

با حفظ این نکات می گوئیم: کتب ضلال از مصادیق لهو الحدیث است «صغری»

ولهو الحدیث به حکم آیه حرام است «کبری»

پس کتب ضلال حرام است «نتیجه»

---

(۱) سورهٔ لقمان/ ۶.

و چون بیان نشده که کدام جهت حرام است یاباید گفت حذف متعلق مفید عموم است یعنی هر فعل مکلّفی که در این رابطه باشد [از بیع و شراء ـ امساك و هرگونه تقلّبی و تصرفی] حرام است، و یا فعل مناسب را باید در تقدیر گرفت که همان خواندن و حفظ کتب ضلال باشد. و هو المطلوب.

ب: قوله تعالی: ﴿واجتنبوا قول الزور:﴾[۱]

در این آیه هم امر شده ایم به اجتناب و دوری گزیدن از قول زور، و امر دالّ بروجوب است پس اجتناب از قول زور واجب است، و قول زور به معنای گفتار باطل وکذب و ناحق است، ولاشک در اینکه قول و گفتاربودن مدخلیّتی ندارد بلکه اضافهٔ موصوف به صفت است و تعلیق الحکم علی الوصف مشعر به علیت است. و مناط، زور و باطل بودن است و در نتیجه باید گفت:

کتب ضلال قول زوراست «صغری»

وقول زور وجوب اجتناب دارد «کبری»

پس از کتب ضلال باید اجتناب کرد «نتیجه»

و اگر اجتناب لازم بود پس حفظ و ابقاء حرام خواهد بود و هو المطلوب.

۴ـ دلیل رابع، سنّت: ازسنّت هم به روایاتی چند احتجاج کرده اند:

الف: فرازی از روایت تحف العقول:

انما حرّم الله الصناعة التی یجیئ منها الفساد محضاً[۲]

طبق این فراز، ملاك حرمت صناعات، آنست که جز فساد محض از آنها برنمی آید و هیچ جهت صلاح قابل توجهی ندارند، آنگاه می گوئیم.

کتب الضلال یجیئ منها الفساد محضاً «صغری»

وکل شیئ یجیئ منها الفساد محضاً فهو حرام محرّم «کبری»

---

(۱) سورهٔ حج/ ۳۰.

(۲) در اوّل جلد اوّل حدیث تحف العقول مبسوطاً ذکر شد.

فکتب الضلال حرام محرّم «نتیجه»

و حذف متعلق مفید عموم است یعنی هرفعل اختیاری مکلف که در رابطه با این کتب باشد حرام است که همان حفظ و ... باشد.

ج: فراز دیگری از روایت تحف:[۱]

هرچیزی که به سبب آن شرك و کفر در جمیع وجوه معاصی تقویت شود حرام است.

طبق این کبرای کلی می گوئیم:

کتب ضلال سبب تقویت شرك و کفر است «صغری»

و هرچیزی که اینگونه باشد حرام است«کبری»

پس کتب ضلال حرام است «نتیجه»...

د: فراز دیگر از روایت تحف: او باب یوهن به الحق[۲]، یعنی هربابی که مایهٔ وهن و سستی حق [دین و اعتقادات] باشد حرام است. آنگاه می گوئیم.

کتب ضلال بابی است که یوهن به الحق «صغری»

وهرچیزی که اینگونه باشد حرام است «کبری»

پس کتب ضلال حرام است «نتیجه»

د: روایت عبدالملک که در مبحث تنجیم بیان شد، و آن اینکه: وی به امام صادق ﷺ از وضع خود شکوه کرد که: من مردی هستم که مبتلا شده ام به نظر در نجوم و معتاد به این امرهستم، چه کنم؟

حضرت فرمود: آیا حکم هم می کنی [یعنی اوضاع فلکی را در حادثات ارضی مؤثر می دانی؟]

عرض کردم: آری،

---

(۱) در اوّل جلد اوّل حدیث تحف العقول مبسوطاً ذکر شد.

(۲) در اوّل جلد اوّل حدیث تحف العقول مبسوطاً ذکر شد.

فرمودند: احرق کتبک[۱]

یعنی این کتابهای نجومی برای تو کتب ضلالت است چون تو را از خداوند دور کرده و تأثیر قدرت حق را نادیده گرفته و افلاك و کواکب را موثر میدانی و این با توحید افعالی نمی سازد، پس آنها را بسوزان.

البته در حدیث دو احتمال وجود دارد.

۱ـ امر احرق یک امر شرعی مولوی باشد و از امام ﷺ به عنوان اینکه شارع یا مبیّن شریعت است صادر شده باشد. بنابراین یک دلیل شرعی می شود و بروجوب احراق و امحاء دلالت می نماید و با لملازمه حرمت ابقاء و امساك را می رساند.

۲ـ امر مذکور یک امر ارشادی باشد [یعنی ارشاد به حکم عقل] و آن اینکه: عقل هم به تو می گوید: اگر می خواهی از شرّ این کتب خلاص شوی آنها را بسوزان و نابود کن و امام ﷺ هم همین حکم ارشادی را بازگو می کند و اگر این شد دیگر یک دلیل مستقل نخواهد بود. [ولی می توان گفت: الاصلُ فی الاوامرِ المولویةُ، پس اینهم یک امر مولوی است و دلیل شرعی می شود.]

قوله: و مقتضی:

تا به حال در اصل دلالت برتحریم بحث کردیم و ثابت شد که به حکم ادلّهٔ اربعه، حفظ کتب ضلال حرام است، واینک در مقدار دلالت این ادلّه بحث داریم: آیا حفظ کتب ضلال مطلقاً حرام است؟ چه موجب اضلال غیربشوند یا نه؟ چه مفسده ای برآنها مترتب باشد یا نه؟ یا فقط در فرض مفسده داشتن و موجب اضلال بودن حرام هستند؟ ادلّهٔ تحریم از این نظر دو دسته اند:

۱ـ آنها که به قول مطلق دالّ برتحریم اند مثل معقد الاجماع یا نفی الخلاف که بعداً هم خود شیخ اعظم ره خواهند فرمود، و مثل آیهٔ واجتنبواقول الزور ...

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۲۶۸ باب ۱۴ ـ از ابواب آداب سفر حدیث اوّل.

۲ـ آنها که مقیّد به فرض مفسده داشتن هستند مثل حکم عقل به وجوب قطع مادّهٔ فساد که اگر چیزی بالفعل مادّهٔ فساد باشد واجب القطع است والاّ فلا، حکم عقل روی این مناط است. و مثل آیهٔ اشتراء لهو الحدیث که ذیلاً داعی و انگیزه را اضلال عن سبیل الله آورده، و مثل روایات که همه مقید بودند.

فراز اوّل روایت تحف داشت: التی یجیئی منها الفساد محضاً که مناط تحریم مفسدهٔ غالب داشتن بود، در فراز دوّم ملاك حرمت تقویت شرك و کفر بود و در فراز بعدی مناط و هن حق بود که تمامی اینها ملاك است و در روایت اخیر هم امام علیه السلام استفصال کرد که: اتقضی؟ بعد که راوی گفت: نعم، فرمودند: أحرق کتبک، یعنی اگر حکم و قضاوت داری و عملاً کتب نجومی تو را از خدا دور کرده و مفسده دارد و باعث اضلال است نابود کن والاّ فلا.

نتیجه آن مطلقات و این مقیدات بعد از تقیید این است که: اگر براین حفظ و ابقاء مفسده ای مترتب بود حرام است و اگر مفسده ای نداشت و یا مصلحتی در کاربود، حرام نیست. البته هر مصلحتی هم مجوّز ابقاء نیست فی المثل مصلحت موهومة [ای التی یتوهم حدوثها فی مستقبل الزمان ولو کانت غیرنادرة] یا مصلحت محققه و فعلیّه ولی نادره و کم ارزش با وجود مفسدهٔ غالبهٔ فعلیّه، اثری ندارد و مجوّز ابقاء نیست.

قوله: وقد تحصّل:

حال که سخن از مصلحت و مفسده داشتن به میان آمد، می فرماید: در یک جمع بندی شش صورت متصور است:

۱ـ برحفظ کتب ضلال قطعاً و جزماً مفسده مترتب شده و موجب اضلال می شوند، این حرام است.

۲ـ بطور قطع مفسده مترتب نیست ولی به احتمال قریب به واقع و بطور ظن چرا، بازهم حرام است.

۳ـ هیچکدام نیست نه قطع به مفسده یا ظن به آن و نه قطع به عدم مفسده [چه شک در وجود و عدم مفسده و مصلحت داشته باشیم و چه قطع به عدم آندو و مباح متساوی الطرفین بود.]

۴ـ ابقاء، مفسدهٔ فعلیّه و محققه دارد ولی این مفسده با یک مصلحت فعلیّه اقوی واهمّ مزاحم شده [فرضاً کتاب گمراهی برای یک یا چند نفر مفسده دارد ولی برای صدها نفر مصلحت در کار است.]

۵ـ مفسده و مصلحت فعلیّه نیست و هردو متوقع و منتظر هستند ولی مصلحت متوقع اقوی از مفسده کذائی است [فی المثل کتاب بدست شخصی می افتد که مطالعه کرده و جواب شبهات او را می دهد و صدها نفر را هدایت می کند و شاید بدست یک نفری بیافتد که با خواندنش گمراه شود در اینجا باید اهمّ و مهم کرد.]

۶ـ مصلحت و مفسده هردو متوقع است و هیچکدام اقوی و اهم نیست ولی مصلحت از حیث زمانی نزدیکتراست [فی المثل برای پنج روز دیگر مصلحتی در حفظ است و برای ده روز دیگر مفسده ای دارد که زمان مصلحت نزدیکتر است.]

در تمامی این چهار صورت دلیلی برحرمت حفظ کتب ضلال نیست. مگر اجماعی برتحریم داشته باشیم یا کسی بگوید معقد نفی خلاف که در صدر مسئله آوردیم [حفظ کتب الضلال حرام بلاخلاف] اطلاق دارد و دلالت می کند برحرمت چه مفسده ای داشته باشد یا نه، که نفی خلاف هم کمتر از اجماع منقول نیست. [ولی این اطلاق را نتوان گفت کما سیأتی، اولاً بدلیل اینکه: اینها دلیل لبّی هستند و به قدر متیقن آنها باید اکتفا کرد که صورت مفسده داشتن باشد. و ثانیاً برفرض اطلاق، با مقیداتی که ذکر شد تقیید می شوند.]

قوله: وحینئذ:

از اینجا وارد می شویم در کلمهٔ دوّم در عنوان مسئله که کلمهٔ ضلال باشد:

ضلال دو معنی دارد و دو احتمال در آن متصوّراست:

۱ـ ضلال یعنی باطل، اعم از اینکه موجب اضلال بشود یا نه، اگر به این معنی بگیریم منظور از عنوان مسئله اینست که: حفظ و نگهداری کتبی که دارای مطالب باطله می باشند حرام است چه مفسدهٔ اضلالی برآنها مترتب بشود یا نه، علی هذا عنوان تعمیم پیدا می کند.

۲ـ ضلال در مقابل هدایت باشد و کتب ضلال یعنی کتبی که خواننده را گمراه می کنند و مفسده دارند که خود این به دو نحو متصور است:

۱ـ از همان آغاز، غرض مؤلف از تالیف کتاب، اضلال بوده مثل کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی مرتد و ...

۲ـ هدف اصلی نویسنده اضلال نبوده وای چه بسا مطالب کتاب حقّ باشد ولی چون به زبان خاصی تبیین شده و مطالب خیلی سنگین است اذهان مبتدیان تاب تحمل آن را نداشته و گمراه می شوند مثل آنچه که در کتب عرفاء و حکماء مطرح است عارفی که دم از وحدت وجود می زند ای چه بسا معنای صحیحی را مدّنظر دارد ولی خوانندهٔ خام از آن برداشت غلطی کرده و گمراه می شود.

فیلسوفی که می گوید: بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیئ منها، معنای صحیحی را اراده می کند ولی خواننده ای که فهم عمیق فلسفی ندارد از این جمله یک برداشت سطحی و غلطی نموده و سراز گمراهی در می آورد. اینها نیز برای مبتدیان و متوسطّان و نابالغان فکری و فلسفی و عرفانی از کتب ضلال محسوب می شوند و باید از اهل فن مطلب را جویا شوند وگرنه خود بخواهند مطالعه کنند گمراه می شوند.

و منظور از ضلال درما نحن فیه به همین معنای نقطهٔ مقابل هدایت است پس حفظ کتب ضلال اگر مفسده دارد حرام است نه مطلقا.

قوله: ثم الکتب:

از اینجا وارد کلمهٔ سوّم در عنوان بحث می شویم که کلمهٔ کتب باشد کتب جمع کتاب است که مصدر دوّم باب کتب یکتب کتباً وکتاباً و کتابةً و کتبةً، باشد و معنای مصدری آن عبارتست از نوشتن، معنای اسم مصدری آن نوشتار است، و در اصطلاح عبارتست از: مجموع ما بین الدفتّین، و در ما نحن فیه همین منظور است [ولی از باب وحدت ملاك می گوئیم: احکامی که در مورد کتاب ذیلاً خواهد آمد اختصاص به کتاب مصطلح ندارد بلکه مجلاّت و روزنامه ها، هفته و ماهنامه ها، فیلمهای سینمائی، سریالهای تلویزیونی، فیلمهای ویدئوئی و ... را نیز شامل است.] کتابها در تقسیمی به چند دسته منقسم می شوند:

۱ـ کتب فنّی و علمی که مربوط، به علوم وفنون مختلفی است که جامعه بدان نیاز دارد و دارای غرض و منفعت عقلائیه است، از قبیل کتب طب، فیزیک، شیمی، هندسه و ...

این قسم از کتب بلاشک از کتب ضلال نیست نه به معنای باطل بودن و نه ضد هدایت بودن، و در نتیجه اتلاف آنها واجب و حفظ آنها حرام نیست بلکه ای چه بسا اتلاف حرام باشد که حتماً چنین است و اینها مالیت و ارزش دارند و کسی حق ندارد بدون اجازهٔ مالک، آنها را نابود سازد.

۲ـ کتابهای باطله یعنی کتابهائی که مشتمل برمطالبی است که نه به درد دین می خورد و نه دنیا، مطالب بی فائده، افسانه ها و داستانهای بی فائده و بی اساس، که صرفاً سرگرم کننده است ولاغیر ولی موجب اضلال هم نیست، اینگونه از کتابها نیز حفظش حرام نیست چون دلیلی برحرمت نداریم، و ادلّهٔ حرمت که قبلاً آوردیم. صورت مفسده داشتن و مضلّ بودن را دلالت می کرد و لاغیر، ولی بیع و شراء آنها هم جایز نیست، به سه دلیل:

الف: اینها دارای منافع محلّلهٔ مقصوده نیستند تا بیعشان جایز باشد، مگر

به اعتبار خود کاغذ و ظروف این مکتوبات و مسوّدات که پوست یا کاغذ است و ذیلاً در نقل کلام مبسوط حکمش خواهد آمد.

ب: آیهٔ لهو الحدیث از اشتراء لهو الحدیث منع می کرد و ملاحظه کردیم که کتب ضلال به معنای باطل از مصادیق لهو الحدیث است پس خرید و فروش آنها جایز نیست.

ج: آیهٔ قول الزور که امر به اجتناب از قول زور می کرد و شامل اشتراء و بیع نیز می شود.

۳ـ کتابهای عرفانی و فلسفی که قبلاً تکلیفش روشن شد.

۴ـ مجموعهٔ کتابهای فکری و ایدئولوژیکی و جهانبینی که از سوی دشمنان اسلام و مسلمین [اعمّ از ماتریالیستها و یا مسیحی ها و یهودیها و ...] نگاشته و مشتمل برمطالب گمراه کننده است مثلاً مسئله فرزند خدا بودن عزیر را مطرح کرده که بقول قرآن: وقالت الیهود عزیرُ ابن الله ... یا مسئلهٔ ابن الله بودن جناب مسیح را مطرح کرده که قرآن می گوید: وقالت النصاری المسیح ابن الله، یا مسئله اب و ابن و روح القدس را مطرح کرده، یا مسئله تداوم مکتب مسیح یا کلیم ﷺ را با یک سلسله سخنان جعلی عنوان کرده، یا مثل مادیّین این مطلب را آورده که تنها ابزار شناخت حقایق، حسّ و تجربه است و هرچیزی که با آزمایش و در لابراتوار ثابت نشود و در زیر چاقوی تشریح، کالبد شکافی نشود قابل قبول نیست و بالنتیجه: کل موجود مادی و محسوس، و مالیس بمادّی و محسوس فلیس بموجود وبالاخره ماوراء طبیعت را انکار نموده است و ... اینگونه کتابها برای تودهٔ مردم که قوّت و قدرت فکری و تجزیه و تحلیل مطالب را ندارند و از ظرافتهای اسلام هم خبر ندارند و زود تحت تأثیر واقع می شوند، از کتب مضلّه بوده و حفظش حرام است.

۵ـ مجموعهٔ کتب سماوی که از طرف خداوند نازل شده است

[در روایتی که مرحوم مجلسی در بحار و مرحوم محدّث قمی در سفینة البحار ج۲ ص۵۶۵ مادهٔ نبأ آورده می خوانیم: عن ابی ذر (ره) قال: قلت یا رسول الله ﷺ کم النبیوّن؟ قال ﷺ: مأة الف و اربعة و عشرون الف نبی، قلت کم المرسلون منهم؟ قال ﷺ: ثلاثمأة وثلثة عشر «۳۱۳» جمّا غفیراً، قلت من کان اوّل الانبیاء؟ قال: آدم ﷺ قلت و کان من الانبیاء مرسلاً؟ قال: نعم خلقه الله عزوجلّ بیده و نفخ فیه من روحه، ثم قال یا اباذر اربعة من الانبیاء سریانیون: آدم و شیث واخنوح و هوادریس و هو اوّل من خط بالقلم، و نوح ﷺ و اربعة من العرب: هود و صالح و شعیب و نبیک محمد ﷺ.

و اوّل نبی من بنی اسرائیل موسی و آخرهم عیسی و ستمأة نبی ﷺ، قلت: یا رسول الله کم انزل الله تعالی من کتاب؟ قال: مأة کتاب و اربعة کتب، انزل الله تعالی علی شیث ﷺ خمسین صحیفة و علی ادریس ﷺ ثلثین صحیفة و علی ابراهیم ﷺ عشرین صحیفة و انزل التوریة والانجیل والزبور والفرقان].

طبق این حدیث، کتب آسمانی ۱۰۴ کتاب است که در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱ـ غیر منسوخه: و آن به اعتقاد ما مسلمانها منحصر در قرآن است که: ﴿لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه، وانّا نحن نزلّنا الذکرو انّا له لحافظون﴾، اینکه بلاشک قرآن کتاب هدایت است و ﴿انّ هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم﴾ ... وتخصّصاً از محور بحث ما خارج است نه ضلال به معنای باطل و نه به معنای مضلّ بزدن در آن راه ندارد.

۲ـ منسوخه: و آن به عقیدهٔ ما کلّیهٔ کتب آسمانی دیگر است که در روایت ذکرشد که با آمدن شریعت اسلام همهٔ آن کتب نسخ شد و از درجهٔ اعتبار ساقط شد و اسلام، ناسخ ادیان پیشین است. خود کتب منسوخه نیز دو دسته می شوند.

۱ـ آنهائی که دچار تغییر و تبدیل و تحریف نشده اند [که همان صدصحیفه

نازله برشیث و ادریس و ابراهیم، بعلاوهٔ زبور داود باشد که نسبت به هیچکدام دلیلی برتحریف نیست، و امروزه کسی هم در دنیا طرفدار این کتب نیست و شاید در هیچ کتابخانه ای از اینها اثری و خبری نباشد.] اینگونه کتب جزء کتب ضلال نیستند نه به معنای باطل بودن زیرا که کلام خداوند هستند، و نه به معنای مُضلّ بودن، زیرا که کسی امروزه بدانها دسترسی ندارد و پایبند هم نیست تا موجب گمراهی باشند یا نه: طبعاً حفظ آنها حرام نیست و اتلاف واجب نیست.

۲ـ کتب سماویّه ای که دچار تحریف شده [و در علوم قرآنی این معنا به اثبات رسیده است.] همانند تورات با همهٔ اسفار خمسهٔ عهد عتیقش، و انجیل با همهٔ اناجیل اربعه اش، که امروزه ما در میان این کتابها مطالب خرافی و نسبتهای ناروا و تهمتهای نابجائی را نسبت به انبیاء الهی و ... ملاحظه می کنیم.

اینگونه کتابها نسبت به کسانی که مثل ما مسلمانها می اندیشند و منسوخ بودن اینها برایشان بدیهی است، کتب ضلال به معنای اوّل هستند یعنی جزء کتب باطله هستند ولی موجب اضلال مسلمین نمی شوند. آری نسبت به خود یهودیان و مسیحیان که عقیدهٔ به عدم نسخ آنها و استمرار و تداوم آنها دارند موجب ضلالت هستند.

[مرحوم شیخ فرموده: قبل نسخ دینهما، مرحوم سیّد در حاشیه ص۲۳ فرموده: لاوجه لهذا التقیید اذایجابها الضلالة لایختص بما قبل النسخ، وظاهراً همینطور باید باشد چون آنها اصلاً نسخ کتب آسمانی خود را قبول ندارند که این قید را بیاوریم یا نه پس قبل از نسخ دینشان که قبل از اسلام باشد و بعد از نسخ دین، برای آنها موجب گمراهی است.]

حال نسبت به ما که اینها از کتب مضلّه نیستند حکم چیست؟ شیخ ره می فرماید: ادلّهٔ حرمت حفظ، اینگونه کتابها را شامل نیست و برحرمت حفظ آنها دلالت ندارد. [چون مقدار دلالت ادلّه را قبلاً بررسی کردیم.]

قوله: قال: (ره) فی المبسوط:

در بدو امر انسان خیال می کند که عبارت شیخ طوسی هم مؤیّد کلام شیخ اعظم ره است ولی در پایان خواهیم دید که مخالف کلام شیخ انصاری ره است پس اولی این بود که بفرماید: ولکن قال ... ، به هرحال شیخ طوسی در کتاب مبسوط در باب جهاد در مسئلهٔ غنائم جنگی فرموده:

اگر در میان غنائم کتابهائی هم مشاهده می شود باید آنها را بررسی و ارزیابی کنیم، اگر از جملهٔ کتب مباح و جایز باشند که قابل تصرف و تملک وید پیدا کردن هستند مثلاً کتابهای طبّی، مجموعه های اشعار، کتب لغت، مکاتبات و مراسلاتی که میان سلاطین با یکدیگر یا دانشمندان آن قوم با یکدیگر بوده و ... تمام اینها جزو غنائم جنگی است.

همچنین اگر در میان کتب غنیمتی، مصاحف و قرآنهائی یا کتب حدیث و فقه و تفسیر و سایر کتب علوم دینی و شرعی، دیده می شود اینها نیز از غنائم هستند، زیرا که تمام اینها مالیّت داشته و قابل معاوضه و خرید و فروش هستند. و منفعت عقلائیه دارند.

و آندسته از کتابها که احیاناً کتاب کفر و زندقه و شرك و ترویج عقائد باطله می باشند و کتبی هستند که امساك و نگهداری آنها حلال نیست. اینگونه کتابها به عنوان کتاب بودن مالیّت نداشته و بیع و شراء آنها جایز نیست.

آنگاه اگر از ظروف و محلّ این نوشتجات می توانیم انتفاع ببریم مثلاً برروی پوستی نوشته شده و با شستن، مطالب مضلّه را نابود می کنیم و از خود پوست استفاده می کنیم، باز خود این ظروف، غنیمت محسوب می شوند.

و امّا اگر حتی از ظروف آنها هم نتوانیم استفاده ببریم مثل نوشته جات برروی کاغذ، در این صورت حکم اینست که: کاغذها را پاره پاره می کنیم [در کلمهٔ احراق دو نسخه وجود دارد:

۱ـ وتُحرق باشد که به معنای سوزاندن پاره های کاغذ است و کلمهٔ اذ ما من ... دفع دخل است که گویا کسی می پرسد: چرا بسوزانیم، این اسراف است و کاغذها منافعی دارند؟ در جواب می گوئیم: آری هرچیزی در عالم از جمله هرکاغذی دارای قیمت و ارزشی است ولی منافع نادره ملاك مالیّت نیست.

۲ـ ولاتحرق باشد که در متن همین آمده یعنی پاره پاره می شود، تا کسی مطالب آن را نخواند ولی سوزانده نمی شود که اسراف باشد، چرا که هرکاغذی هم منافعی دارد و می توان از پاره های آن به نوع دیگر انتفاع برد پس وجهی برای احراق نیست].

بعد مرحوم شیخ طوسی فرمود: تورات و انجیل هم حکم همین کاغذها را دارد که پاره پاره می شود چون کتابی است که تغییر و تبدیل داده شده و مبتلا به تحریف شده است ولی سوزانده نمی شود به همان بیان،[1] [از این فراز اخیر پیدا است که رأی شیخ طوسی خلاف رأی شیخ اعظم است، شیخ انصاری فرمود: تورات و انجیل نسبت به ما کتب مضلّه نیست و ابقائش حرام نیست. ولی شیخ طوسی فرموده: باید پاره پاره کرد پس ابقاء حرام است.

قوله: وکیف کان:

از مجموعهٔ سخنان گفته شده به این نتیجه می رسیم که معقد الاجماع یا نفی الخلاف هم که در عنوان مسئله بود اطلاق نداشته و تنها صورت مفسده داشتن و موجب اضلال بودن را شامل است. و ادلّه اربعه هم بیش از این را دلالت ندارد.

قوله: نعم ماکان:

این فراز را در ذیل شمارهٔ دو قبلاً بیان کردم و تکرار نمی کنم.

قوله: و مما ذکرنا:

---

(۱) مبسوط ج۲ ص۳۰.

۶ـ مجموعهٔ کتابهائی که حضرات عامّه و اهل سنت نوشته اند در زمینه های اصول دین، اصول فقه ـ اخلاق ـ حدیث ـ تفسیر ـ رجال و ... نیز روی همان مناطی که ذکر شد [موجب اضلال باشد] از کتب ضلال بیرون هستند و حفظ آنها حرام، و اتلاف آنها واجب نیست. [و بلکه دانشمندان شیعه کثیری از مسائل مربوط به امامت و خلافت حضرت امیر و سایر معصومین را از کلمات آنها استفاده کرده اند و نمونه اش کتاب ارزشمند مرحوم علاّمهٔ امینی یعنی الغدیر است.]

آری بخش قلیلی از کتب آنها جزء کتب ضلالت است از قبیل: کتبی که احیاناً در مسئله اثبات جبر، یا اثبات تفویض نوشته اند، یا کتبی که در ارتباط با اثبات فضلیت و برتری خلفاء و فضائل و کمالات آنها نگاشته اند و ... اینها احیاناً برای یک انسان ساده و بی خبر و یک شیعهٔ عامی ممکن است گمراه کننده باشد و به عقیدهٔ شیخ اعظم از کتب ضلال محسوب می شود و احکام آن را دارد.

قوله: ومما ذکرنا ایضا:

در اوّل مسئله فرمودند: حفظ کتب ضلال حرام است فی الجمله، و حالا قیود آن را بازگو می کنند، و آن اینکه هر حفظی حرام نیست. اگر حفظ برای این باشد که دانشمندی مثل علاّمه امینی ـ علامه طباطبائی، شهید مطهری، و ... آن را بخوانند و شبهات آنها را جواب بدهند و علیه آنان احتجاج و استدلال نمایند و جوانهای مسلمان را از لغزش و انحراف نجات دهند که حرام نیست، یا اگر حفظ برای این باشد که انسان از مضامین آن کتب با خبر شده و در جای خود برای حفظ جان خویش تقیّه کند و ظاهراً به رنگ آنها درآید، باز حرام نیست و ...

محقق ثانی ره در جامع المقاصد[1] چه گل گفته که فرمود: حفظ کتب ضلال فوائد بسیاری دارد.

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۲۶.

۷ـ قوله: و مما ذکرنا ...

آخرین قسم عبارتست از کتبی که بابی یا بخشی از آنها مشتمل بر مطالب گمراه کننده است و الباقی مطالب سودمندی است در اینجا هم نسبت به همان بخش حساسیّت نشان می دهیم و حفظ آن را اگر مفسده داشته باشد حرام می دانیم وگرنه نسبت به بقیّهٔ کتاب بحثی نیست.

آری اگر محو کردن همان بخش متوقف باشد برمحو تمامی کتاب، در آن صورت اگر مصلحت بقیّهٔ کتاب مهمتر باشد باید حفظ کرد و اگر مفسدهٔ آن بخش اهّم است باید محو کرد و مسئله اهّم و مهم مطرح می شود. و اگر آن بخش تنها مطالبش فی نفسها باطل و بی فایده باشد ولو مضل و گمراه کننده نباشد در این صورت امحاء واجب نیست ولی بیع و شراءهم ندارد و اگر کل کتاب را مثلاً به صد تومان فروختند و ۱/۱۰ آن مطلب باطله بود و ثمن هم در برابر کل کتاب واقع شده بود [نه تنها بخشهای سودمند] در اینجا نسبت به همان ۱/۱۰ معامله باطل است و ده تومان به مشتری برمی گردد، چون همین مقدار مالیّت ندارد و از قبیل بیع مایُملک و مالایُملک می شود.

قوله: ثم الحفظ:

آخرین کلمهٔ مورد بحث کلمهٔ حفظ است: می فرماید: حفظ که حرام شد به معنای بسیار وسیعی مراد است یعنی هرکاری که به نحوی در حفظ و نگهداری و ماندگاری مطالب مُضلّه دخیل و دارای نقش باشد از قبیل: حفظ در سینه ها و دلها ـ نسخه برداری از آن، مذاکره و مباحثهٔ آن، صحافی کردنش و ...

(۸)
رشوه حرام است

هشتمین مسئله از مسائل بیست و هشتگانهٔ نوع رابع، پیرامون یکی دیگر از اعمال محرّمه ای است که امرار معاش از آن طریق و اکتساب به آن حرام است، و آن مسئله رشوه است [در کتاب لغت می خوانیم: الرَشوَة، الرُشوَة، الرِشوَة جمعها رُشیً ورِشیً: مایعطی لابطال حق او احقاق باطل.] و در ارتباط با آن مباحثی مطرح است:

بحث اوّل یا بحث حکمی:

از نظر حکمی مطلب روشن است، و آن اینکه: به حکم ادلّه اربعه رشوه حرام است:

امّا از نظر عقلی: گرچه مرحوم شیخ متعرض نیستند ولی عقل هرعاقلی حکم می کند به اینکه رشوه به معنائی که ذکر شد و تفصیلاً هم خواهد آمد فی الجمله قبیح است بویژه برای آخذو گیرنده، و در این جهت تردیدی ندارد.

امّا از نظر اجماع: محقق ثانی در جامع المقاصد[۱] و شهید ثانی درمسالک[۲]

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۳۵،

(۲) مسالک ج۳ ص۱۳۶.

فرموده اند: به اجماع مسلمین [همهٔ فرق اسلامی اعّم از شیعه و اهل سنّت و جماعت] رشوه حرام است. [و اهمیّت چنین اجماعی برکسی پوشیده نیست و بلکه به فرمودهٔ محقق ایروانی در حاشیه ص۲۵: وکیف کان فحرمة الرشوه غنیّة عن الاستدلال فانّ دعوی کونها من ضروریات الدین غیر بعیدة.]

وامّا از نظر کتاب: آیاتی دالّ بر تحریم رشوه است که از جملهٔ آنها دو آیهٔ ذیل است:

الف: قوله تعالی: أکّالون للسحت[1] که تفسیر به رشوه شده البته منحصر به آن نیست واین صرفاً بیان یکی از مصادیق آنست.

ب: قوله تعالی: ﴿و لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتُدلوا بها الی الحکام لتاکلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون﴾[2]

شاهد درتدلوا بها الی الحکام است که ادلاء به معنای دفع الرشوه آمده و منظور اینست که اموالتان را به عنوان رشوه به حکام و قضات ندهید و آیهٔ اوّل در مقام مذمت بوده، آیهٔ ثانی هم که نهی مستقیم است و هر دو ظهور در تحریم رشوه دارند، و هوالمطلوب.

و امّا از نظر سنّت: روایات بیشماری بر حرمت رشوه دلالت دارند:

۱ـ درخبری که در حدّ استفاضه نقل شده می خوانیم: رشوه کفر به خدای بزرگ است، و یا رشوه شرك به خدای عظیم است. [منظور کفر و شرك عملی است یعنی گناهش سنگین است یا منظور شرك و کفر در افعال است که غیر خدا را هم مؤثر بدانیم و بقول قرآن در سورهٔ یوسف: ﴿و ما یؤمن اکثرهم بالله الاّ وهم مشرکون﴾]

۲ـ روایت اصبغ بن نباته از امیرالمؤمنین ﷺ:

---

(۱) سورهٔ مائده / ۴۲.

(۲) سورهٔ بقره / ۱۸۸.

هر والی و فرمانداری [یا هر مسئولی] که خود را از حوائج مردمان پنهان کند [و خود را به آنها نشان ندهد، و برای دستیابی به او از هفت خوان رستم باید گذشت] فردای قیامت هم خداوند خود را از حوائج و نیازهای او خواهد پوشاند.

واگر والی مالی را به عنوان هدیه [چیزی را به او بدهند مجاناً و بدون اینکه با والی طیّ کنند که فلان کار را برای مهدی انجام دهد] بگیرد، غلول و خیانت خواهد بود. [این مال را غُلول گویند چون اَیدی در آن مغلولة است یعنی از اخذ آن منع شده‌اند.] و اگر مالی را به عنوان رشوه [چیزی را به عنوان عوضِ حکم و قضاوت و کار راه انداختن به والی بدهند.] چنین کاری شرك است[1] [شرك عملی یا درافعال]

۳ـ روایت مرحوم صدوق در خصال از عمار بن مروان که صحیحه هم هست:

حضرت فرمود هر چیزی که از امام و رهبر مسلمین خیانت و دزدی شود [منظور چیزی از اموال غنیمتی است که پیش از آنکه امام آنها را تقسیم کند کسی از آنها مخفیانه چیزی را بر دارد.] این مال، سحت [حرام شدید و مؤکد] است.

وسحت [حرام یا اکل مال به باطل] انواع فراوانی دارد که بخشی از آنها عبارتند از:

الف: آنچه را که از ناحیه کارهای والیان جائر و ستمگر بدست آورده شود [مثلاً برای آنان خیاطت کند کتابت و ... کند و ازاین راه مالی به چنگ آورد.]

ب: واجور و مزدهای قاضیان [یعنی عوض و مزدی که بابت قضاوت ازطرفین محاکمه دریافت می کنند]

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۶۳ باب ۵ حدیث۱۰.

ج: اجرت زنان فاجره و فاحشه و زناده [که از راه زنا دادن پول دریافت می کنند.]

د: ثمن خمر [شراب انگور] و نبیذ [شراب خرما] البته اگر مستی آور باشد.

هـ: رباخواری بعد از بیّنه [بیّنه قائم شد بر ربا بودن، پس اگر جاهل بود حرام نیست.]

و: امّا رشوه گرفتن در احکام و قضاوتها، پس ای عمّار این کار کفر به خدای بزرگ است. (۱)

۴ـ و مانند روایت مذکور است روایت سماعة بن مهران از امام صادق ﷺ (۲)

۵ـ درروایت یوسف بن جابر می خوانیم: پیامبر خدا ﷺ چند گروه را لعنت کرده است:

الف: مردی که نگاه کند به فرج زنی که بر او حلال نیست[یعنی زوجه و امهٔ او نیست.]

ب: مردی که نسبت به برادر خود [دینی یا خونی] در ناموسش خیانت کند.

ج: مردی که فقیه و مجتهد جامع الشرائط است بخاطر همین فقه، جامعه به او نیاز دارند [و به او مراجعه می کنند در مرافعات] و او از مردمان رشوه در خواست می کند (۳)

قوله: و ظاهر:

از اینجا زمینه سازی می کند برای بحث موضوعی در باب رشوه:

درحدیث یوسف دو جمله آمده:

---

(۱) خصال صدوق ج۱ ص۳۲۹ باب الستّة حدیث ۲۶. و وسائل الشیعه ج۱۲ ص۶۴ باب ۵ حدیث ۱۲.

(۲) وسائل ج۱۸ ص۱۶۲ باب ۸ حدیث۳.

(۳) وسائل الشیعه ج۱۸ ص۱۶۳ باب۸ حدیث۵.

۱ـ احتاج الناس الیه لفقهه

۲ـ فسئلهم الرشوة، در اصول خواندیم که یکی ازشُعب دلالت تنبیه [که نوعی از دلالات سیاقیه می باشد.] اینست که در کلام دو یا چند فعل ذکر شود، که یکی از آنها بامتعلقاتش بیاید و دیگری بدون متعلّق، واولّی قرینه باشد. برمتعلّقِ محذوف فعل دوّمی، مثلاً آیه فرموده: یمحوالله ما یشاء و یُثبت، متعلّق فعل یمحو، همان ما یشاء است، و متعلّق فعل یُثبت گرچه نیامده ولی به همان قرینه روشن می شود که مراد: و یثبت ما یشاء است.

در ما نحن فیه هم به قرینهٔ ذکر لفقهه در جمله اوّل دانسته می شود که در جملهٔ دوّم هم مراد اینست که: فسئلهم الرشوة لفقهه، یعنی چون فقیه است رشوه می طلبد واین چون بظاهره معنای مناسبی ندارد باید فعلی از افعال اختیاریه مقدر باشد و آن به قرینهٔ مقام بذل است، یعنی برای بذل و استفاده از فقه خود رشوه می خواهد. و چنین درخواستی حرام است، پس رشوه گرفتن حرام است و دلیل حرمت، لعن رسول خدا است که ظهور در تحریم دارد، آنگاه سه نکتهٔ دیگر دراین رابطه باقی است:

۱ـ بقول مرحوم شهیدی درحاشیه ص ۵۰: ثم ان فی الروایة دلالةً علی حرمة اخذ الرشوة علی الفتوی و تعلیم الفقه، چون بذل فقه معنای وسیعی را دارد که قضاوت را می گیرد فتوی دادن، تدریس فقه، مذاکرهٔ آن و... را شامل است. ولی بحث ما درقضاء است.

۲ـ تقاضای رشوه از سوی فقیه مذکور و اعطاء آن از سوی طرفین دعوی، یا در مقابل نفس حکم و قضاوت است. و یا در برابر مقدّمات آن یعنی بررسی پروندهٔ طرفین، استماع شکایات و دفاعیّات آنها، تحقیقات محلّی و غیره، و امّا پس از بررسی کامل و آگهی از حقیقت امر، قضاوت و حکم، مجّانی و بلا عوض است. و چون در روایت نیامده که بذل فقه برای نفس قضاء یا برای نظردرامر

طرفین، هردو محتمل است.

در نتیجه یا باید گفت: حذف متعلق مفید عموم است و هر دو بخش مراد است و یا باید گفت: حدیث از این زاویه مجمل است و به قدر متیقنِ آن باید قناعت کرد که همان اخذ رشوه دربرابر نفس حکومت و قضاوت و فیصله دادن دعوا باشد.

۳ـ قضاوت کردن گاهی به حقّ است یعنی قاضی پس از بررسی حق را می گوید چه به نفع راشی و باذل باشد یانه، و گاهی به باطل است، یعنی قضاوتی می کند که به نفع راشی تمام شود و لو در واقع حق با طرف مقابل است. حال مراد کدام است؟

سه احتمال در حدیث مطرح است که فعلاً بایک احتمال کار داریم و آن اینکه: حدیث ظهور در قضاوت به حق دارد، یعنی رشوه ای که می گیرد برای اصل نظر و بررسی و حکم است و نه برای حکم به نفع راشی، پس درمقام حکم بر طبق واقع و حق و آنچه تشخیص داده حکم می کند و دلیل ظهور اینست که فرموده: احتاج الناس الیه لفقهه، یعنی این نیازمندی به جهت فقه او است نه برای اینکه حقی را زیر پا بگذارد و باطلی را احیاء کند، و فقه یعنی فقه واقعی و صحیح و آنیکه مردم از یک فقیه انتظار دارند، نه هرگونه قضاوتی و لو بالباطل.

بحث دوّم یا بحث موضوعی:

قوله: وهذا المعنی:

با زمینه ای که فراهم شد وارد می شویم در بیان موضوع مسئله که رشوه باشد: رشوه چیست؟ در لسان روایات تعریف روشن از رشوه به عمل نیامده و حدود آن روشن نشده است و لذا باید به عرف عام عقلاء و عرف خاص فقهاء و اهل لغت و کتب لغت مراجعه شود:

از مجموعهٔ کلمات فقهاء و لغوّیین سه بیان مستفاد است:

بیان اوّل: همین معنائی که از روایت یوسف استظهار شد که رشوه بذل مال است برای حکم به حق بین طرفین، از کلمات ذیل مستفاد است:

اَلقاموس المحیط می گوید: الرشوه ای الجُعل[۱]، توضیح اینکه: کلمهٔ جَعل به فتح جیم مصدر و به معنای قرار دادن مالی است. برای کاری، و جعل به ضم جیم اسم مصدر و به معنای مالی است که به عنوان عوض در مقابل عملی داده می شود. و در ما نحن فیه مراد از رشوه جعل مال مبذول للحکم او للنظر فی امرا لمتحاکمین است، و ظاهراً بذل مال برای اصل قضاوت است نه قضاوت به نفع باذل، پس مراد قضاوت به حق است ولی تا پولی نگیرد قضاوت نمی کند.

تفسیر رشوه به جعل از باب السعدانة نبت، و شرح الاسمی است زیرا که جعل یعنی مال معیّنی که عوض قرار داده می شود، در باب جعاله ـ وکالت ـ اجاره و ... نیز وجود دارد و آنها که ممنوع نیستند، پس منظور جعل برای حکم و قضاوت است.

محقق ثانی در حاشیهٔ ارشاد فرموده[۱]:

الرشوة مایبذله احد المتحاکمین، اوالمتحاکمان اوالمتخاصمان

و منظور همان است که بذل برای اصل قضاوت و یا نظر در پرونده است، نه برای قضاوت به نفع باذل، پس باز دست قاضی باز است و انتظار اینست که حکم به حق داشته باشد ولو به ضرر باذل باشد.

همین محقق ثانی در جامع المقاصد[۲] فرموده:

الرشوة الجعل من المتحاکمین للحاکم که البته مراد همان است که در حاشیهٔ

---

(۱) القاموس المحیط ج۴ ص۳۳۴.

(۱) حاشیه ارشیاد ص ۲۰۶.

(۲) جامع المقاصد ج۴ ص۳۷.

ارشاد فرمود.

ابن ادریس حلّی[۱] هم تصریح کرده به اینکه: اخذ رشوه از سوی مرتشی و قاضی مطلقاً [چه برای حکم به حق و چه به باطل و ناحق] حرام است. و امّا اعطاء رشوه و بذل آن از سوی راشی و طرف دعوی اگر به منظور حکم به حق و قضاوت صحیح و عادلانه باشد، حرام نیست ولی اگر برای احقاق باطل و ابطال حق باشد، آنهم حرام است. [و عمدهٔ هدف اینست که: قاضی برای قضاوت به حق هم، حق اخذ رشوه ندارد.]

بیان دوّم:

قوله: ولکن:

از برخی کلمات اهل لغت استفاده می شود که رشوه مخصوص مالی است که برای قضاوت بناحق اخذ می شود. و آنها عبارتند از: مرحوم طریحی در مجمع البحرین[۲] می گوید: رشوه معمولاً و اکثر موارد در مورد مالی که برای احیاء باطل یا ابطال حق اخذ و اعطاء شود، بکار می رود و کم است که در مبذول للحق استعمال شود [پس گویا در اثر کثرت استعمال، به مبذول للباطل منصرف شده است، و مال مبذول للحق را نمی گیرد.]

در مصباح المنیر[۳] آمده: رشوه عبارتست از مالی که شخص آن را به حاکم شرع یا به دیگری [دلاّل و واسطه] می دهد به منظور اینکه حاکم به نفع او حکم کند [چه برحق باشد یا برباطل] و غیر حاکم او را راهنمائی کند [که چنین و چنان کن، فلان و بهمان را ببین تا کارت درست شود.] عمدهٔ نظر مصباح همین حکم به له راشی است ولو به باطل و ناحق.

---

(۱) سرائر ج۲ ص۱۶۶.

(۲) مجمع البحرین ج۱ ص۱۸۴.

(۳) المصباح المنیر ج۱ ص۲۲۸.

در نهایهٔ ابن اثیر میخوانیم: رشوه عبارتست از وصله و چاره جوئی و پل سازی بسوی حاجت و مقصدی که دارد، از راه مصانعه و ساخت و پاخت و کنار آمدن با قاضی [که معمولاً هم سازشکاری برای احقاق و احیاء باطل و اماته و ابطال حقی است.]

پس فرموده: راشی کسی است که چیزی را که وی را برباطل کمک کند [به قاضی یا واسطه] اعطا می کند. [که سخن از کمک برباطل و احیاء باطل است].

و مرتشی کسی است که آن مال را می ستاند.

و رایش کسی است که دلاّلی و واسطه گری می کند و گاهی نزد قاضی می رود و گه به نزد متهم می آید تا چیزی از مبلغ به نفع یکطرف بیافزاید، یا بکاهد و در این میان چیزی هم نصیب او شود.[1]

قوله: و مما یدل:

در بیان دوّم مدّعا اینست که رشوه عمومیت ندارد و مطلق جعل برحکم را ولو بالحق شامل نیست. بلکه مبذول للباطل را می گیرد. حال علاوه برشواهدی که از کلمات لغویین آوردیم، یکدلیل هم برعدم عمومیّت از روایات می آوریم و آن روایت عمّار است که اوّل فرمود: اجور القضاة سحت، بعد فرمود:

و امّا الرشاء فی الاحکام ... که این را نکتهٔ مقابل اجور القضاة قرار داد و بدواً سه احتمال متصور است:

یکی اینکه از هرکدام از دو تعبیر عموم مراد باشد چه اجرت و رشوه برای حکم به حق و چه به باطل، این احتمال باطل است و با آوردن و امّا الرشاء... که بیانگر مطلب جدیدی باشد نمی سازد.

احتمال دوّم اینکه: اوّلی عام و دوم خاص باشد و از باب ذکر خاص بعدالعام باشد که اینهم با آوردن امّا نمی سازد که قاطع عطف است.

---

(۱) النهایة لابن الاثیر ج۲ ص۲۲۶.

احتمال سوم اینکه: مراد از اجور القضاة یعنی عوض و اجرتی که برقضاوت به حق می گیرد. و مراد از رشاء در حکم هم رشوه و جعل و عوضی است که برحکم بالباطل می گیرد. و هو المطلوب پس این حدیث هم دلیل برعدم تعمیم رشا و رشوه است.

بیان سوّم:

قوله: نعم:

اگرچه از بعض تعبیرات در بیان دوّم استفاده می شود که رشوه اختصاص به حکم به باطل دارد [و محقق ایروانی هم در حاشیه همین را اختیار کرده] ولی باید دانست که رشوه عبارتست از مالی که با ذل بذل می کند تا به هدفی که دارد برسد و هدفش اینست که قاضی طرف او را بگیرد و به نفع وی حکم کند چه باذل و راشی برحق باشد یا برباطل.

و از ظاهر مصباح المنیر که فرمود: لیحکم له ... همین مستفاد است که غرض حکم به نفع راشی است به حق یا باطل، از ظاهر صدر نهایهٔ ابن اثیر هم همین مستفاد است که: الوصلة الی الحاجة بالمصانعة، چه مصانعة برای رسیدن به حق باشد یا به باطل.

قوله: و یمکن:

در روایت یوسف بن جابر سه احتمال بود که یکی قبلاً ذکر شد و اما دو احتمال دیگر:

۱ـ ممکن است مراد از سئوال رشوه لبذل الفقه هم این باشد که فقیه فقه خود را به نفع باذل و راشی بکار بگیرد چه این قضاوت، به حق باشد و چه به باطل. پس حدیث مذکور شاهد بیان سوم می شود.

۲ـ ممکن است مراد از رشوه جُعل باشد [جُعل عبارتست از مالی که بذل می شود برای حکم به حق، به نفع باذل باشد یا نه، رشوه عکس آنست یعنی بذل

مـال برای اینکه حـاکم به نفع باذل حکم کند چه به حق یا ناحق، و رابطهٔ تعـاکس برقرار است.] منتهـا اینکه تعبیر به رشوه کرده برای بیان تاکید حرمت است، یعنی اگر جعل هم می فرمود باز به مقتضای لعن پیامبر ﷺ حرام بود ولی از آن به رشوه تعبیر کرد تا بفهماند که جای کمترین توهمی نیست و حتماً حرام است. پس باز حدیث شاهد بیان اوّل از سه بیان مذکور خواهد بود.

بحث سوّم:

قوله: و منه یظهر:

بطور کلّی گاهی قضاوت برشخص قاضی تعیّن و انحصار پیدا می کند و در اثر اینکه قاضی دیگر نیست یا دسترسی به او متعذر یا متعسّر است؛ براین فرد بالعرض واجب عینی می شود، اگرچه بالذات واجب کفائی بود. و گاهی قُضات و حکام شرع دیگر نیز وجود دارند و برفرد خاصی متعیّن نشده و همچنان واجب کفائی است.

حال آیا اخذ جُعل از متحاکمین یا از احدهما و یا از فرد ثالث در برابر نفس قضاء یا مقدّمات آن، مطلقا حرام است؟ یا مطلقا جایز؟ و یا تفصیل؟ لاشک در اینکه اخذ جعل برای قضاوت به ناحق، و ابطال حقوق دیگران از روی عمد و علم، رشوه و بلکه مصداق کامل آن می باشد و یقیناً حرام است. چه اینکه بلاشک اخذ جعل و قضاوت بدون علم و اطلاع از موازین قضاء نیز حرام است، و شخص نالایق، مالک جعل نمی شود.

انّما الکلام در اینست که:

قضاوت از روی علم و آگاهی به موازین بوده و برطبق حق است، واخذ جعل فقط برای اصل قضاوت یا نظر در امر مترافعین است. آیا چنین اخذ جعلی حرام است یا خیر؟ چهار نظریّه مطرح است:

۱ـ قوله: و منه یظهر:

قول اوّل اینست که: اگر حکومت و قضاوت در شخص این قاضی متعیّن شده و قاضی دیگر نیست و در یک کلام در حق او واجب عینی شده، اخذ جعل حرام است [بدلیل اینکه در نوع پنجم از انواع مکاسب خواهد آمد که اخذ اجرت در برابر واجبات عینیّه حرام است] ولی اگر قضاوت در او متعیّن نشده و قاضی دیگر هم وجود دارد، در این فرض اخذ جعل براین قاضی حرام نیست.

دلیل این قول:

این تفصیل از روایت یوسف بن جابر بنابر احتمال سوّم که در او یقال ... ذکر شد [که مراد از رشوه همان جُعل باشد ...] مستفاد است.

به این بیان که: احتاج الناس الیه ... ضمیر در الیه به رجل برمی گردد و منظور هم احتیاج به شخص او است، و احتیاج به شخص او در صورتی است که قضاوت در او متعیّن شود و در این فرض است که سئوال رشوه حرام است، [پس مفهوم کلام این می شود که در غیر این فرض حرام نیست.]

۲ـ قوله: والمشهور:

رأی مشهور، بلکه بقول جامع القاصد[۱]: رأی همگان، براینست که: اخذ جُعل مطلقا حرام است، چه قضاوت براو واجب عینی باشد و چه کفائی.

قوله: ولعّله:

شیخ ره به نیابت از مشهور، از قول اوّل اینگونه جواب می دهند: معلوم نیست که ضمیر الیه به شخص برگردد بلکه شاید به نوع و صنف برگردد و منظور این باشد که: مردمان به این صنف [قضات] نیازمند هستند [مخصوصاً دنبالش کلمهٔ لفقهه را دارد که حیث تعلیلی است یعنی فلسفهٔ نیاز به او فقه او است، و نه شخص او و معمولاً منحصر در او نیست].

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۳۶.

پس از این حدیث، فرض تعیّن و انحصار، استفاده نمی شود بلکه مطلق است. یعنی چه احتیاج به شخص او باشد و چه به صنف او، در هرحال اخذ جُعل حرام است.

قوله: ولاطلاق:

عمده دلیل مشهور استناد به اطلاقات و بویژهٔ اطلاق روایت عمّار بن مروان است که در دو فراز آن آمده:

۱ـ واجور القضاة: یعنی اجرت و مزدی که قاضیان در برابر قضاوت دریافت می نمایند سحت و حرام است. چه قضاوت براو متعین باشد یا نه، اطلاق دارد. منتها بحث ما در مورد جعل برقضاوت است و تعبیر حدیث اجور القضاة است و کلمهٔ اجرت و جُعل در اصطلاح متشرّعه و فقه فرق دارند. [همان فرقی که باب اجاره با باب جعاله دارند که در اجاره صددرصد عوضین و منجمله اجرت باید معلوم باشد ولی در باب جعل این اندازه سختگیری نشده و ...] ولی در ما نحن فیه مراد از اجرت و جعل یکی است.

۲ـ وامّا الرشا فی الاحکام... :

فراز اخیر روایت که رشوه در حکم را کفر به خداوند بزرگ دانست وتفصیلی نداد میان صورت تعیّن و عدم تعیّن، پس باطلاقه هردو فرض را می گیرد.]

قوله: وقدیستدلّ:

برخی از فقهاء که از حیث مدّعا با مشهور هماهنگ هستند، از حیث دلیل به حدیث صحیحهٔ ابن سنان استدلال کرده اند:

راوی گوید: مردی از امام صادق پرسید: قاضی ای میان دو فرقهٔ متخاصم قضاوت می کند و در برابر قضاوتش ازسلطان رزق دریافت می کند، آیا این چه حکمی دارد؟ حضرت فرمود: ذلک السحت[1]، یعنی اخذ رزق از سلطان در

(۱) وسائل الشیعه ج۱۸ ص۱۶۱ باب ۸ من ابواب آداب القاضی حدیث ۱.

برابر قضاء حرام است.

کیفیت استدلال: امام ﷺ در جواب ترك استفصال کرد و بقول مطلق فرمود: آن سحت است پس معلوم می شود فرقی میان صورت تعیّن و عدم تعیّن نیست.

قوله: و فیه:

مرحوم شیخ می فرماید: این حدیث از مدار خارج است و از ما نحن فیه اجنبی است.

بیان ذلک: ظاهر حدیث نشان می دهد که مراد از قاضی مذکور، قاضی منصوب از ناحیهٔ سلطان است. [چون گفت: یأخذ ... من السلطان، و اگر از قبل او نباشد چرا از او روزی می گیرد؟] و سلطان یا سلطان عدل است که امام ﷺ یا نائب خاص یا عامّ او یعنی فقیه جامع الشرائط باشد. و یا سلطان جور است که طواغیت و ظلمه باشند، و حدیث مذکور ظهور دارد و بلکه نص است در اینکه: مراد، سلطان جور است. یعنی قاضی از ناحیهٔ حکومت جور انتصاب یافته است. بدلیل اینکه اگر سلطان عدل بود و قاضی از جانب او نصب شده بود که اخذ رزق از این سلطان سحت و حرام نبود بلکه ازشؤون حکومت بود که قضات را به احسن وجه از بیت المال تأمین کند و رزق او از بیت المال باشد، پس مراد قاضی منصوب از سوی شاهان است. آنگاه صغری و کبرائی تشکیل داده می گوئیم.

فلان قاضی از ناحیهٔ سلطان جائر منصوب است «صغری»

و هر قاضی ای که از جانب حاکم جائر منصوب شود قابل ولایق قضاوت نیست «کبری»

پس فلانی لایق قضاوت و رفع نزاع نیست. «نتیجه»

اثبات صغری: قبلاً بیان شد که روایت چگونه ظاهر یا نص در آن است

اثبات کبری: زیرا همینکه از ناحیه حکومت جور، قبول قضاوت کرد از عدالت ساقط می شود چرا که او از ظلمه و یا عمّال ظلمه و کارگزاران حکومت طاغوتی و یا حدّاقل از اعوان ظلمه گشته است، و هریک از اینها کافی است که او را از عدالت بیاندازد.

و در نتیجه از قابلیّت قضاوت بیفتد، و وقتی قاضی نالایق بود پس مالی را هم که به عنوان عوض از طرفین دریافت می کند سحت خواهد بود امّا نه از باب اینکه: مطلق جعل برقضاوت سحت باشد تا بدرد ما نحن فیه بخورد بلکه ازباب اینکه: این قاضی نالایق است، عوض مأخوذ سحت است. و بحث ما دراینست که قاضی عادل است و کمبودی از این لحاظ ندارد و قضاوتش هم عن علم و بحق است ولی صرف اخذ جعل بما هو جعل حرام است یا نه، فالحدیث اجنّبی، عمّا نحن بصدده.

قوله: ولو فرض:

آری اگر در همین مورد، فرض کنیم که قاضی قابلیت قضاء را دارد [به اینکه از امام معصوم اذن گرفته و با اجازهٔ او به دستگاه ظلمه لمصلحة اهمّ وارد شده] بلاشک ارتزاق او از بیت المال [به قول مرحوم شهیدی در حاشیه ص۵۲:

ثم لایخفی علیک انّ بیت المال عندهم علی ماقیل: عبارة عن الاموال التی تجمع عند ولی المسلمین من الاموال التی مصرفها الجهات العامّه کخراج الاراضی المفتوحة عنوةً و مقاسمتها والجزیة وسهم فی سبیل الله من الزکوة، والاوقاف العامّه التی وقفت لمصالح المسلمین عموماً و المال الموصی به کذلک، والاموال التی مصرفها وجوه البرّ وامثال ذلک ... انّ مصرفها المصالح العامّه.

و خلاصه اینکه بیت المال مُعَدّ برای مصالح مسلمانان است.] یا از جوائز شخصی سلطان حرام نخواهد بود پس باید چنین فردی را از عمومات منع و حرمت خارج کرد و گفت: حدیث مذکور یا تخصیصا این را شامل نیست و یا تخصّصاً.

قوله: الاّ ان یقال:

ممکن است با توجیه ذیل بتوان حدیث مذکور را دلیل برأی مشهور قرار داد؛ به اینکه بگوئیم: مراد از قاضی اعمّ است و قابل ولایق را هم شامل است آنهم با این فرض که قضاوتش علی علم و بحق باشد. [که مورد بحث ما است] ولی مراد از رزق معنای اصطلاحی آن نباشد که در فراز و امّا الارتزاق بعداً خواهیم آورد، بلکه مراد، عوض باشد [به قرینهٔ علی القضاء که علی به معنای مقابله است و ظاهرش اینست که اخذ رزق در مقابل قضاء و عوض کار قاضی است] آنگاه حدیث ما نحن فیه را شامل می شود که اخذ جعل در برابر قضاوت بحق باشد و در چنین موردی امام فرموده: ذلک السحت و تفصیل هم نداده پس چه در فرض تعّین و چه عدم آن مطلقاً اخذ جعل حرام است. [ولی از کجا رزق به معنای عوض از غیر بیت المال باشد؟ ظاهرش اینست که از بیت المال است و معذلک امام می فرماید: سحت است و این تنها در صورتی است که قاضی نالایق باشد ... و از بحث ما خارج است.]

[سئوال: اگر مراد از رزق، عوض از غیر بیت المال باشد پس چرا کلمهٔ من السلطان داشت؟ جواب: یا از باب اینکه: یکطرف دعوی خود سلطان بوده و اخذ جعل از متحاکمین شده و یا از باب اینکه وی به عنوان شخص ثالث، مالی را بذل می کند تا نزاع حلّ شود. ولی تمام این احتمالات ضعیف است و ظاهر حدیث هم به درد ما نمی خورد.]

قوله: و کیف کان:

چه مراد از رزق همان معنای ارتزاق از بیت المال باشد یا مراد عوض باشد بهترین دلیل برقول مشهور همان است که ما گفتیم [اطلاق دو فراز از روایت عمّار]

۳ـ قوله: خلافاً:

رأی سوّم در مسئله، نظریّه مفید در مقنعه[۱] و قاضی ابن براج[۲] (ره) است:

این دو بزرگوار فرموده اند: اخذ جعل از متحاکمین برای قاضی ای که علی علم و بحقّ حکم می کند جایز و بلامانع است. و دو دلیل هم آورده اند:

۱ـ اصل: منظور همان الاصل فی الاشیاء الاباحه است که اصل اوّلی و عقلی در اشیاء است.

۲ـ روایت حمزة بن حمران[۳]: راوی گوید: از امام صادق شنیدم که می فرمود:

هرکس به علم خویش استرزاق و استیکال [علم فروشی کردن و نان خوردن] نماید فقیر خواهد شد.

به امام عرض کردم: یا بن رسول الله ﷺ در میان شیعیان شما گروهی هستند [محدّثین و مبلغیّن و ...] که علوم و معارف شما را متحمّل گشته و فرا می گیرند و سپس آن را در میان شیعیان نشر می دهند و متقابلاً شیعیان شما هم آنها را از انعام و هدایا وصله ها محروم نمی کنند [بلکه آنان را گرامی داشته، ضیافت نموده در هنگام بدرقه هدایائی به آنان می دهند] آیا پس اینها هم مصداق مستأکل بعلمه هستند؟ و کارشان مذموم است؟

حضرت فرمود: خیر اینان مستأکلین به علم خویش نیستند، منحصراً مستأکل به علم کسی است که بدون علم و اطلاع از موازین قضاوت، و بدون هدایت و راهنمائی از طرف خداوند، فتوی صادر می کند یا قضاوت می نماید تا در نتیجه

---

(۱) المقنعة ص۵۸۸.

(۲) المهذّب ج۱ ص۳۴۶.

(۳) وسائل الشیعه ج۱۸ ص۱۰۲ باب۱۱ من ابواب صفات القاضی حدیث ۱۲ و معانی الاخبار ص ۱۸۱.

حقوق مردمان را پایمال نماید و برای رسیدن به متاع ناچیز دنیا حق را ناحق می سازد.

کیفیت استدلال:

قوله: واللاّم:

در لام لیبطل دو احتمال وجود دارد:

۱ـ لام غایت باشد: یعنی لامی که مدخول آن مقصود انسان است، مثل: جئت لامر کذا، یعنی هدف من از آمدن به خدمت شما، فلان کار بوده و برای فلان منظور آمدم.

۲ـ لام عاقبت باشد: یعنی لامی که مدخول آن مراد انسان نیست، مثل لدُواللموت وابنوا للخراب که هدف از تولید مثل یا ساختمان سازی، مردن و خراب شدن نیست ولی عاقبت امر چنین خواهد شد.

حال اگر لام لیبطل لام غایت باشد معنایش اینست کسی که عالماً عامداً فتوای به باطل و ناحق می دهد در مقابل آن حق ندارد مالی و عوضی دریافت کند.

و اگر لام عاقبت باشد معنایش اینست که: اصلاً کسی که آشنا به موازین قضا نیست و صرفاً برای حطام دنیا درصدد آنست. نصب چنین کسی به قضاوت صحیح نیست، و قبول نصب از ناحیهٔ خود او حرام است و بدنبال آن، اخذ اجرت و جعل هم حرام خواهد بود.

و علی کل حال یعنی هرکدام که باشد چه لام غایت و چه عاقبت، کلام امام با ادات حصر یعنی کلمهٔ انّما آمده و مفید حصر است. یعنی منحصراً کسی که بدون علم و اطلاع و بدون هدایت از طرف خداوند فتوی می دهد یا قضاوت می کند مستأکل به علم است و کارش مذموم است. مفهوم حصر اینست که: پس کسی که با علم و اطلاع و به حق فتوی داده یا قضاوت می کند مستأکل به علم نیست و عوضی که دریافت می کند حرام نیست. و هوالمطلوب.

قوله: ودعوی:

مستشکل می گوید: اگر حصر مذکور حصر حقیقی و مطلق بود آری نتیجهٔ مذکور را می داد ولی شاید اضافی و نسبی باشد.

بیان ذلک: سه دسته در اینجا متصور است:

۱ـ همانها که در سئوال سائل بودند که: انّ في شيعتک ...

۲ـ همانها که در حصر کلام امام بود که: فتوای به غیر علم و بدون هدایت می دهد که یا هدفش ابطال حق است و یا عاقبت این فتاوای جاهلانه، هدم حق است.

۳ـ همانها که مستدّل از حصر مذکور مفهوم گیری کرد که قاضیان عادل لایق و آشنا به موازین که قضاوتشان هم به حق باشد نه به باطل.

حال شاید حصر مذکور اضافی باشد یعنی در برابر گروه اوّل امام فرموده: انّما ذاك ... و منحصر کرده مستأکل بعلمه را در گروه دوّم، و امّا نفیاً و اثباتاً کاری به گروه سوّم که هدف اصلی ما است ندارد پس این حدیث قابل استدلال نیست و مفهوم حصر تنها گروه اوّل را شامل است نه سوّمی را.

مرحوم شیخ می فرماید: این ادّعا خلاف ظاهر است.

زیرا اولاً اصل در حصر آنست که حقیقی باشد.

ثانیاً: با کلمهٔ انّما آمده که ظهور در حصر حقیقی دارد و به این احتمال که نسبی باشد اعتنا نمی شود پس می توان مفهوم گیری کرد وضابطهٔ کلی بدست می دهد که منحصراً دو گروه مستأکل به علم اند.

۱ـ عالمی که عمداً فتوای بناحق می دهد تا حقوق را باطل سازد.

۲ـ جاهلی که ندانسته فتوای خلاف صادر می کند.

و غیر اینها مستأکل نیستند. و اخذ هدایا و اجرت بلامانع است.

۴ـ قوله: وفصل:

نظریّه چهارم[۱] اینست که: سه صورت وجود دارد:

الف: با دو ویژگی اخذ جعل یا اجرت از متحاکمین بلامانع است:

۱ـ قاضی به این جعل نیازمند باشد [یعنی فقیر است و زندگی اش بدون آن نمی چرخد]

۲ـ قضاوت هم در شخص او متعیّن نباشد [یعنی در حقّ او واجب عینی نشود.]

پس اگر قاضی احتیاج به جعل دارد و ازطرفی دیگران هم برای امر قضاء هستند و در او منحصر نشده، می تواند برای نفس قضاء یا مقدمات آن عوض دریافت کند.

ب: اگر ویژگی اوّل منتفی شود یعنی قاضی محتاج به این جُعل نبود بلکه مستغنی از آن بود، در این صورت چه قضاوت براو واجب عینی باشد چه کفائی، اخذ اجرت در برابر قضاوت حرام است.

ج: و اگر ویژگی دوّم نبود یعنی قضاوت در او متعیّن بود و براو واجب عینی شده بود باز چه محتاج باشد و چه نباشد، اخذ اجرت حرام است.

قوله: ولعلّ اعتبار:

جناب علاّمه برای جواز اخذ اجرت دو شرط ذکر کردند:

۱ـ حاجت قاضی

۲ـ عدم تعیّن قضاء

مرحوم شیخ می فرماید: اما دلیل اشتراط عدم تعین قضاء، اینست که: اگر قضاوت برشخص قاضی متعیّن شود، این بدان معنی است که: واجب عینی شده، و در نوع پنجم از انواع مکاسب محرّمه خواهد آمد که به عقیدهٔ مشهور اخذ اجرت در مقابل واجبات عینیّه، مطلقاً [چه واجب عینی قضاوت باشد نسبت

(۱) المختلف ص۳۴۲.

به قاضی، چه افتاء باشد نسبت به مفتی، و چه عمل دیگری باشد ... و نیز چه تعبدی باشد و چه توصّلی ...] حرام است. پس باید متعین نباشد تا اخذ جُعل روا باشد.

قوله: وحاجتُه:

این فراز جواب اشکال مقدر است:

امّا اشکال: اگر قاضی یا هرکسی که عملی براو واجب عینی شده [مثل طبابت طبیب] به این عوض نیازمند باشند، آیا نیازمندی مجوّز اخذ اجرت نیست.

و اما جواب: خیر، حاجتمندی مجوز اخذ اجرت نیست و ادلّهٔ حرمت اخذ اجرت در قبال واجبات عینیّه، اطلاق دارند و صورت احتیاج راهم می گیرند، پس باید آقای قاضی یا دیگری از راههای دیگر رفع نیاز کرده و امرار معاش کند [مثلاً از راه کار و کسب دیگر، زکات گرفتن، از بیت المال تأمین شدن و ...]

و امّا دلیل اشتراط حاجت و نیازمندی: ادلّهٔ منع و حرمت اخذ اجرت، مختصّ به صورت استغناء قاضی هستند و با فرض بی نیازی، جُعل و رشوه را تحریم می کنند نه مطلقا [پس در فرض عدم استغناء و نیاز داشتن، منعی از اخذ اجرت نرسیده تا حرام باشد] و اختصاص مذکور از تأمّل و دقت در دو روایت یوسف بن جابر و عماربن مروان بدست می آید.

[مرحوم شهیدی در حاشیه ص۵۳ چنین فرموده:

امّا روایت عمّار: در این حدیث، اجورالقضاة در ردیف اعمالی ذکر شده که فاعل، از آنها بی نیازاست و به قرینهٔ وحدت سیاق باید گفت: در مورد اجر قاضی هم فرض در جائی است که قاضی از جُعل مستغنی باشد، و در چنین فرضی اجرت قاضی سحت است.]

و امّا روایت یوسف: در اینجا هم تمام مناط را برای سئوال رشوه و تحریم آن احتیاج مردم به قاضی دانست و لازمهٔ این مطلب آنست که: پس خود قاضی

به مردم محتاج نیست و از آنها مستغنی است وگرنه آن را هم ذکر می کرد. البته هردو استظهار مبتلا به اشکال است.]

قوله: ولامانع:

این فراز هم دفع اشکال است:

اما اشکال: در فرض حاجتِ قاضی و عدم تعیین قضاء که شما فرمودید: اخذ جعل جایز است:

می گوییم: در این فرض هم قضاوت اگرچه واجب عینی نیست ولی واجب کفائی که هست آیا اخذ اجرت در برابر واجب کفائی مشکل ندارد؟

و اما دفع: می فرماید: آنکه اشکال داشت و مشهور منع کردند، اخذ اجرت در برابر واجب عینی بود و اما اخذ اجرت در مقابل واجب کفائی مانعی ندارد و این یکی از اقوال در مسئله اخذ اجرت برواجبات است که در نوع پنجم از انواع مکاسب خواهد آمد. پس از این حیث مانعی از تکسّب نیست.

بحث چهارم:

قوله: وامّا الارتزاق:

آنچه تا بحال مطرح بود راجع به جُعل و اجرت بود و امّا راجع به ارتزاق:

مقدمه: عوض و جُعل با ارتزاق فروقی دارند که ذیلاً بیان می شود:

۱ـ ارتزاق با قصد تبرع و مجانیّت جمع می شود ولی اجرت با این قصد جمع نمی شود.

۲ ـ ارتزاق به مقدار کفایت زندگی است و اندازهٔ خاصی ندارد ولی اجرت یا اجرة المسمّی است یا اجرة المثل است و در هرحال حدّ معیّنی دارد و از لحاظ نسبت بین ارتزاق و اجرت عموم و خصوص من وجه است:

مادّه اجتماع: آنجا که مقدار کفایت با مقدار اجرت مساوی باشند مثلاً هردو

ده هزار تومان است.

مادّه افتراق: آنجا که مقدار کفایت بیش از مقدار اجرت باشد، و یا کمتر از مقدار اجرت باشد در این فرض ثمره دارند.

۳ـ ارتزاق در برابر اصل قبول منصب قضاء و تفریغ وسع برای مراجعات مردم و حلّ دعاوی آنان است، چه کسی در مدت مثلاً یکماه به او مراجعه بکند یا نه، ولی اجرت در مقابل قضاء است و به هر نسبتی که قضاوت کرده استحقاق اجرت دارد. با حفظ این مقدمه گوئیم: تکلیف اخذ جُعل و رشوه از متحاکمین روشن شد، و امّا مسئله ارتزاق قاضی از بیت المال که مُعَدّ برای مصالح مسلمانان و جامعهٔ اسلامی است و امر قضاوت از اهم مصالح مسلمین است که هرج و مرج را برمی دارد و...

آیا قاضی می تواند از بیت المال مسلمین تغذیه نموده و امرار معاش کند تا با خیال راحت به مرافعات مردم رسیدگی کند؟ اول می فرمایند: اگر نیازمند باشد آری ارتزاق بلامانع است. [و قدر متیقن همین صورت است] ولی بعد با کلمهٔ بل می فرمایند: بلکه مطلقاً ارتزاق از بیت المال جایز است چه فقیر باشد و چه نباشد منتها منوط به مصلحت دانستن است که چون باید بیت المال در مصالح مسلمین خرج و صرف شود، باید این اعطاء از بیت المال به رأی امام مسلمین و به صلاح باشد.

و دلیل مطلب دو امر است:

۱ـ روایاتی که در رابطه با مصارف اراضی خراجیّه وارد شده و در اواخر مکاسب محرّمه خواهد آمد که از آنها جواز ارتزاق مع المصلحة مستفاد است.

۲ـ روایتی که در نهج البلاغه[1] در عهد نامه معروف مولی علی ﷺ به مالک اشتر، وارد شده است که در فرازی می فرماید: وافسح له یعنی در امر زندگی

(۱) نهج البلاغه نامهٔ ۵۳ ص۴۳۵.

قاضی فراخی و گشایشی ایجاد کن و به مقداری به او بده که علّت و نیاز او را مرتفع ساخته و طمع او را در اموال دیگران به حدّاقل برساند. [و خلاصه اینکه: قاضی هم چون انسان است و غیر معصوم، خدای ناکرده ممکن است در برابر مال بلغزد و گرفتار شود، و حکومت باید در حدّی قضات را تامین کند که هرگز چشم طمع به اموال ارباب رجوع نداشته باشند و با خیال جمع و استقلال رأی بتوانند قضاوت کنند.]

قوله: ولافرق:

روزی قاضی از بیت المال است، و بیت المال برای اهل آن [که از اهمّ مصادیق اهل، قضات می باشند.] حلال می باشد. و وی حق دارد که از این طریق تأمین شود. حالا چه بیت المال مسلمین در اختیار حکومت جور باشد و یا در دست حکومت عدل، چه قاضی رزقش را از سلطان عادل دریافت کند یا از سلطان جائر.

دلیل مطلب: روایاتی داریم که در مبحث اراضی خراجیّه و ... خواهد آمد و از آنها مستفاد است که بیت المال برای اهلش حلال است ولو از دست حکومت جائر بدست قاضی برسد.

قوله: و امّا ما تقدم:

گویا کسی می گوید: چگونه شما اخذ رزق از سلطان جائر را تجویز می کنید و می گوئید: لافرق بین ان یأخذ ...؟ در حالی که قبلاً روایت صحیحهٔ ابن سنان را داشتیم که می فرمود: ذلک السحت، یعنی اخذ رزق از سلطان حرام است؟

مرحوم شیخ در جواب می فرماید:

حال آن حدیث را قبلاً دانستید که مربوط به قاضی نالایق است و از بحث ما خارج است.

بحث پنجم:

قوله: وامّا الهديّه:

طبق روایتی که مرحوم شهیدی در حاشیه ص۵۳ آورده، رسول خدا ﷺ فرموده:

ما بال العامل نبعثه علی اعما لنا یقول هذا لکم و هذا اهدی الّی فهلّا جلس فی قعربیته او بیت ابیه او بیت امّه ینظر ایهدی الیه ام لا والذّی نفسی بیده لایأخذ احد منها شیئاً الاّ جاء یوم القیامة یحمله علی رقبته.

حال آقای زید تا دیروز قاضی و حاکم شرع نبود و به این منصب خطیر منصوب نشده بود کسی هم با او کاری نداشت امّا از امروز که به منصب قضاء منصوب شده سیل هدایا است که به هربهانه ای به سوی منزل یا محلّ کار او روانه می شود. حال تکلیف این هدایا چه می شود؟ فرق میان هدیّه و رشوه در اینست که:

رشوه از اوّل بذل می شود تا قاضی در قبال آن به نفع باذل حکم کند، و جُعل و عوضی است در برابر حکم نه اینکه مجانی حکم شود. ولی هدایا اموالی است که به قاضی بذل می شود آنهم بروجه هبه یعنی تملیک مجّانی و بدون شرط حکم، و خلاصه اینکه: هدایا مستقیماً در برابر حکم و قضاوت نیست. آری هدف اصلی دهنده اینست که بدین وسیله محبّت و علاقهٔ قاضی را نسبت به خود جلب کند و در نتیجه باعث شود که قاضی در هنگام قضاوت، جانب باذل را بگیرد و به نفع او قضاوت کند.

حال اگر قاضی یا مبذول له از قرائن فهمید که این هدایا به چه منظور است اینها برای حکم به نفع طرف است، در این فرض هدایا حکم رشوه را دارند یعنی حرام هستند، زیرا که اینها یا مستقیماً رشوه هستند. [در دید عرف همینگونه

است ولو لغةً نباشد.] و یا در حکم رشوه هستند و به تنقیح مناط حرام اند یعنی مناط رشوه که اخذ جعل است للحکم برنفع طرف و... در این هدایا هم هست. پس آنها حرام اند.

قوله: و علیه یحمل:

روایاتی داریم مبنی براینکه بطور کلی هدایائی که به والی یا عمّال و کارگزاران حکومت داده می شود سحت و حرام و... است از قبیل روایت اصبغ بن نباته که می فرمود: اگر والی هدیه ای بگیرد خیانت کرده، هدایای عمّال [اضافهٔ مصدر به سوی مفعول، یعنی هدیهٔ دیگران به عمّال.] خیانت و دزدی است[1]، یا سحت و حرام است تمامی اینها برفرض مذکور یعنی اعطاء هدایا به منظور جلب محبت والی و قاضی و... حمل می شود. و از آن باب حرام است.

قوله: وفی عیون الاخبار:

در کتاب عیون الاخبار مرحوم شیخ صدوق از امام رضا ﷺ از امیرالمؤمنین ﷺ در تفسیر آیهٔ شریفهٔ اکّالون للسحت، «سورهٔ مائده ی ۴۲» چنین آمده:

حضرت امیر ﷺ فرموده: آکل سُحت مردی است که حاجتی از برادر دینی خود را برآورده نماید، سپس هدیهٔ او را قبول نماید.[2]

از آنجا که به حسب ظاهر این مطلب با موازین تطبیق نمی کند [زیرا که قاضی حاجت به قصد عوض این کار را نکرده بلکه قصد قربت داشته، و حالا برادر دینی

---

(۱) در مبسوط ج۸ ص۱۵۱ به لفظ هدیة العمال آمده ولی در وسائل الشیعه از امالی شیخ طوسی به سند از جابر از رسول خدا ﷺ به لفظ هدایة الامراء آمده، وسائل ج۱۸ ص۱۶۳ باب ۸حدیث ۶.

(۲) عیون اخبار الرضا ج۲ ص۲۸ باب ۳۱ حدیث۱۶.

او هم به حکم هل جزاء الاحسان الاّ الاحسان، انسانیّت به خرج داده و هدیّه ای به او تقدیم می کند و این اندازه که مفسده ای ندارد و گیرندهٔ آن آکل سحت نیست، پس منظور حضرت چیست؟]

شیخ ره می فرماید: برای این حدیث توجیهاتی است، و دو توجیه می آورند:

۱ـ منظور حضرت مواردی باشد که مرد از اوّل طی می کند که حاجت تو را برآورده می کنم و کارت را راه می اندازم به شرط اینکه فلان مبلغ بپردازی، بنابراین توجیه، روایت برظاهر خودش [که ظهور در تحریم دارد چون سحت یعنی حرام] حمل می شود.

۲ـ منظور همان انجام کار بدون قصد اجرت و سپس قبول هدیهٔ برادر دینی است و این کار حرام نیست منتها امام ﷺ که فرمودند: این اکل سحت است، از باب مبالغهٔ در اجتناب از قبول هدایا است [و خلاصه حمل برکراهت شدیده و رجحان ترك است.] و منظور از این تعبیر آنست که از همین اوّلین هدیه اجتناب کند تا مبادا عادت کند و روزی در رشوه بیفتد و فردا هم که فردی به او مراجعه کند بَا او قرار رشوه بگذارد و... که از مفاسد آینده می خواهد جلوگیری کند.

بحث ششم:

قوله: وهل یحرم:

تا به حال پیرامون رشوه در احکام [یعنی قضاوت و حکومت] بحث شد و امّا رشوه در غیر حکم و قضاء: مثلاً شخصی می خواهد فلان تجارت را انجام دهد، فلان کارخانه را دائر کند، فلان وسیله را بسازد و... و از نظر دولت غیرقانونی است یا مورد شبهه است، یا می خواهد منزلی بسازد و با شهرداری طرف است، یا فلان مسافرت را می خواهد برود و... و تا رشوه ندهد کار او درست نمی شود لذا به وسائط و دلالها مبلغی می دهد و آنها با پارتی بازی و غیره کار او را راه

می اندازند، آیا اینجا اخذ و اعطاء رشوه چه حکمی دارد؟

در اینجا یک بحث اینست که: آیا این هم رشوه است یاخیر؟

می فرمایند: از اطلاق برخی کلمات اهل لغت، همچنین بعض تعبیرات روایات استفاده می شود که: این هم رشوه است، به عنوان مثال:

در مصباح المنیر خواندیم: الرشوة هی مایعطیه الشخص للحاکم او غیره، که این کلمهٔ او غیره دائرهٔ رشوه را توسعه می دهد و دلالت می کند که اختصاص به حکم و حاکم ندارد. یا در نهایهٔ ابن اثیر خواندیم: الرشوة الوصلة الی الحاجة بالمصانعة، حالا حاجت او به حکم و قضاوت باشد، یا به امری از امور دیگر باشد.

در روایت اصبغ ابن نباته خواندیم: وان اخذ رشوة فهو شرك، که اطلاق داشت و رشوه برای حکم و غیر آن را شامل بود ضمن اینکه صدر حدیث سخن از والی و مسئول بود که اگر او رشوه بگیرد [مثلاً استاندار یا فرماندار یا رئیس بانک و ...] و معمولاً اینها مربوط به حکم و قضاء نیست.

مرحوم شیخ بعداً این معنی را ردّ خواهند کرد و قبول ندارند که اینجا هم رشوه صدق کند.

۲ ـ اگر اینهم رشوه باشد که حکم حرمت روی آن می آید ولی اگر رشوه نباشد آیا اخذ چنین مالی برای اصلاح امر فلان شخص حلال است یا خیر؟

شیخ ره تفصیل داده و سه صورت درست می کنند:

۱ ـ امر و کار فلان شخص منحصر در یک امر حرامی است [مثلاً می خواهد کالاهای قاچاق وارد مملکت کند، می خواهد شراب درست کند، فلان مرکز فساد را دائر کند و ... لذا به افراد و وسائطی پول می دهد تا از دولت و حکوت مجوّزی بگیرند.

۲ ـ امر او مشترك است بین جهات حرام و جهات حلال، ولی رشوه که

می دهد نه برای جهات حلال بلکه بطور مطلق می خواهد کار درست شود، واسطه هم که قبول می کند قصدش اصلاح امر است مطلقا چه طرف در جهت حلال استفاده کند و چه در جهت حرام.

حکم این دو صورت: اخذ و اعطاء چنین مالی حرام است اما نه از باب اینکه رشوه است، چون ما دلیلی بررشوه بودن آن نداریم و اطلاقات[1] مذکور [از کلمات لغویین و بعضی روایات] هم به فرض رشوه در حکم منصرف است [چون کثرت استعمال در این معنا است] و شامل ما نحن فیه نمی شود. بلکه از باب اینکه: تصرف در چنین مالی از مصادیق اکل مال به باطل است که آنهم به حکم آیهٔ لاتاکلوا حرام است.

در نتیجه حرمت در باب رشوه در حکم یک حرمت تکلیفی و ذاتی بود ولی حرمت در اینجا یک حرمت وضعی است یعنی چون این قرار داد و اخذ و اعطاء فاسد است پس حرام است، و در نتیجه خود عقد و قرارداد یا قبض و اقباض فی نفسه حرام نیست، آری تصرفات در آن حرام است چون با عقد فاسد این مال از ملک باذل در نیامده و به آخذ منتقل نشده است و تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک جایز نیست.

قوله: نعم:

تا بحال می گفتیم رشوه در موضوعات حرمت ذاتیّه و تکلیفیه ندارد بلکه حرمتش وضعی است، حالا می فرماید: ممکن است کسی قائل به حرمت ذاتی شده و برای آن به فحوای اطلاقات[2] باب هدیه استدلال کند، به این بیان:

اگر به حکم روایات هدایا العمال سحت، اوغلول، یا ان اخذ هدیة کان غلولاً و... هدیه گرفتن برعامل و کارگزار حکومت، حرام است، پس بطریق

(۱) مراد روایت اصبغ بن نباته، عمّار ابن مروان، وحدیث هدایا العمّال غلول او سحت، است. و نیز قول بعض لغویّین.

(۲) مراد اطلاق روایت اصبغ، عمّار و... است.

اولی رشوه گرفتن و راه انداختن کار ارباب رجوع، حرام است. و وجه اولویّت اینست که:

هدیه اخذ مال است برای قضاء حاجت مردمان آنهم نه بروجه مقابله بل مجاناً ولی رشوه اخذ و اعطاء مال علی وجه المقابله است، پس سزاوارتر است که حرام باشد.

۳ـ قوله: واما:

صورت سوّم عبارتست از بذل مال آنهم بروجه هدیه [نه مقابله] برای قضاء حاجتی از حاجات مباح و مشروع مردم [شخصی است ذی نفوذ و برای هرکس که به ادارات سفارش کند کارش را راه می اندازند و او هم متقابلاً به حکم هل جزاء الاحسان الاّ الاحسان هدیه ای برای واسطه در نظر می گیرد.]

می فرماید: این نوع از اخذ و اعطاء هیچ مانعی ندارد، از قضا روایاتی هم داریم مبنی براینکه: مردی به مرد دیگر مبلغی رشوه می دهد تا او منزل و مسکن را تخلیه کند و باذل جای او را اشغال کند، و امام ﷺ می فرماید: لابأس، یعنی چنین بذلی بلامانع است و متن حدیث به قرار ذیل است: سألت اباعبدالله ﷺ عن الرجل یرشو الرجل الرشوة علی ان یتحوّل من منزله فیسکنه؟ قال: لابأس به.[1]

مرحوم شیخ توضیحاً می فرمایند: گمان نشود که مراد منزل شخصی و ملکی رجل است که با رشوه دادن، مسکونی باذل نمی شود بلکه یا اجاره است یا خریدن و... بلکه مراد منزل مشترك یعنی منازل و محل هائی است که میان مسلمین مشترك است والناس فیها شرع سواء.

نظیر مدرسه، مسجد، حسینیه، رباط، بازار، صندلی ماشین و... که شخصی جلوتر آمده و فلان حجرهٔ مدرسه یا دانشگاه را گرفته و دیگری که بعداً می رسد بخاطر مزایائی که فلان خوابگاه دارد به شخص اوّل مبلغی می دهد تا او

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۲۰۷ باب۸۵، حدیث۲.

آنجا را تخلیه کند و ...

قوله: و ممّا یدل:

تا بحال تفصیل مرحوم شیخ با دلیل آن روشن شد و آن اینکه اخذ رشوه به منظور قضاء حاجت حرام، جایز نیست. ولی برای حاجات مباح، جایز است.

حال در این فراز دلیل دیگری آورده و می فرمایند: از جمله روایاتی که تفصیل مذکور را دلالت دارند، روایت صیرفی از امام هفتم علیه السلام است:

شخصی به نام حفص اعور از امام پرسید: عمّال و کارگزاران حکومت از ما قرَب (جمع قربة به معنای مشک شیر) و اداوة یا اداوی (جمع اداوة و به معنای ظَروف کوچک که از پوست حیوانات ساخته می شده) خریداری می کنند و بعد کسانی را از طرف خود وکیل می کنند که بیایند و این پوستها را از ما تحویل بگیرند، آنگاه ما به این وکیل ها رشوه می دهیم تا به ما ستم نکنند [یا منظور اینست که ثمن و بهای آن را کامل به ما بپردازند و یا به احتمال قوی مراد اینست که مثلاً صدمشک از ما خریده اند صدوده تا از ما وصول نکنند، یا مشک متوسط از ما خریده اند مشک اعلا مطالبه نکنند و ...]

امام فرمود: آنچه را که بوسیلهٔ آن مالت را اصلاح کنی [حفظ و نگهداری کنی و کسی از چنگت خارج نکند] اشکالی ندارد [و دادن رشوه هم در همین راستا است و لذا بلامانع است] سپس امام علیه السلام لختی درنگ کرده و فرمودند: بگو بدانم آیا اگر به آنها رشوه دهید کمتر از شرط (مشروط و طی شده) از شما می گیرند [یعنی مثلاً بجای صد مشک، نود تا از شما دریافت می کنند. و برای این جهت رشوه می دهید]

عرض کردم: آری، فرمودند: اگر چنین است رشوه ات فاسد و باطل و خلاف شرع است[1] [چون برای امر محرّمی است، و شما باید مورد معامله را

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۴۰۹ باب۳۷، از ابواب احکام العقود حدیث اوّل.

بطور کامل تحویل دهید.] کاملاً از این حدیث تفصیل مستفاد است. فراز اوّل آن رشوه برای امر حلال بود و تجویز شد، فراز دوّم آن رشوه در امر حرام بود که ردّ شد.

قوله: و مما یعدّ:

تا به حال پیرامون رشوه و هدیه چه در احکام و چه موضوعات بحث شد و حکمش روشن شد، حالا راجع به بیع محاباتی بحث داریم، کلمه محابات در لغت به معنای یاور درست کردن آمده، به معنای عطیّه هم آمده و در اصطلاح منظور از معاملهٔ محاباتی آنست که کالائی را مثلاً ده درهم یا دینار ارزش دارد به یکدرهم یا دینار بفروشیم.

حال اگر شخصی با آقای قاضی چنین معامله ای انجام داد و مبیع را به کمتر از ثمن متعارف به وی داد. آیا چنین معامله ای حلال است یا حرام؟ برفرض حرمت آیا فاسد است یا صحیح؟

مرحوم شیخ سه صورت تصویر می کنند:

۱ـ مقصد اصلی از معامله همان محابات است یعنی لولا المحابات اصلاً معامله نمی کرد و الان که می فروشد، بیع بهانه است و غرض اصلی همان محاباتی است که ضمن معامله انجام می دهد و منظورش از این کار آنست که قاضی به نفع وی قضاوت کند، و این تخفیف ویژه در برابر آن حکم به نفع است.

۲ـ هدف اصلی معامله است، و کار او خرید و فروش این اجناس است ولی به دیگران که می فروشد به همان قیمت متعارف و حتی بالاتر معامله می کند، ولی وقتی قاضی به او مراجعه می کند به قیمت بسیار نازله می فروشد و انگیزه اش آنست که فردا در محکمه قاضی به نفع وی حکم کند و محابات مثل شرط خارج العقد می ماند که از قبل تواطی می کنند و عقد را مبتنیاً برآن انجام می دهند.

حکم این دو صورت آنست که: اینها موضوعاً رشوه هستند منتهی رشوه در

حکم کـه حـرام بود گـاهـی رشـوهٔ مـسـتـقـیم است کـه قـبـلاً بحث شـد و گـاهی غیرمستقیم و به شکل معامله است که الان بحث می شود.

۳ـ و گاهی هـدف اصلی معامـله است منتهی مـحابات و تخـفیف به قاضـی مثل هدیه می ماند یعـنی هدف اینست که بدین وسیله جـلب نظر قاضی کرده و عـلاقهٔ او را به خود جلب کند تا در نتیجه اثر خود را بگذارد و قاضی به نفع او حکم کند.

حکم این فرض هم اینست که نوعی هدیه است منتهـا غیرمستقیم و در لباس مـعـامله و قـبـلاً دیدیم کـه هـدایای عـمّال هم سُحت و حـرام است و حکمـاً ملحق به رشوه است ولو موضوعاً خارج باشد.

قوله: وفی فساد:

امـا از نظر حکم وضـعی: آیا مـعـاملهٔ مـذکـور صـحـیح است و نقل و انتـقـال صـورت می گیـرد یا نه؟ شیخ اعظم ره می فرماید: در فـسـاد آن وجهی است قـوی و آن وجه مسئله اکل مال به باطل است که دالّ برفساد بیع می باشد.

قوله: ثم انّ کلّما:

عناوینی کـه تا بحـال ذکـر شـد عـبارت بـود از: رشوه در حکـم، رشوه در غـیـر حکم، هدیه در حکم، هدیه در غـیر حکم، معـاملهٔ محاباتی، راجع به اینهـا از سه نظر بحث می شود:

۱ـ از حیث حکم تکلیفی حرمت، که بحث شد.

۲ـ از حیث حکم وضعی فساد، که بحث شد.

۳ـ از حیث حکم وضعی ضمان، که الان مورد بحث است:

مـواردی کـه اخـذ و اعطاء شـرعـاً حـلال و صـحـیح بـاشـد [مـثل ارتزاق از بیت المال، بذل مـال علی وجـه الهـدیه برای قـضـاء حاجت حـلال و ...] قطعـاً آخـذ ضمانتی نخواهد داشت.

ولی در مـواردی کـه اخـذ شـرعـاً حـرام شـد [پنج عنوان مـذکـور] آیا اخـذ یعنی

قاضی یا عامل حکومتی ضامن است و اگر عین مال موجود است باید آن را به صاحبش مسترد کند و اگر تلف شده باید بدل آن را بدهد، یعنی مثلی بوده مثل و قیمی بوده قیمت را بپردازد؟ یا ضامن نیست؟

مرحوم شیخ در مسئله تفصیل می دهند، و قبل از آن مقدمه ای می آوریم: در کتاب البیع مبسوطاً خواهد آمد که دو قاعده داریم:

۱ـ کلما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده

۲ ـ وکلما لایضمن بصحیحه لایضمن بفاسده، و ضمان در مورد صحیح به عوض المسمّی است و در مورد فاسد به عوض واقعی و تفصیل مطلب در باب خود، با حفظ این مقدمه می گوئیم: اگر مالی که اعطاء و اخذ شده بروجه مقابله بوده و جنبهٔ عوضیت داشته یعنی باذل این مال را به عنوان عوض رأی قاضی یا امضاء عامل داده و واقعاً اجرت کار او است، و جعل است ای ما یجعل لاجل الحکم، در این موارد قاضی و قابض ضامن است و باید مثل یا قیمت را برگرداند. به دلیل اینکه:

این مال علی وجه المعاوضه داده شده «صغری»

و قانون معاوضات اینست که: کلّما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، و اگر این معاوضه صحیح بود که قابض ضامن بود، الآن هم که فاسد در آمده باز ضامن است. «کبری» نتیجه هم که روشن است، و هو الضمان.

ولی اگر مبلغی را که داده به عنوان عوض نبوده بلکه بروجه هدیه بوده که هدفش جلب نظر قاضی بوده و ... [در اینجا اگر عین مال هست که باید به صاحبش ردّ شود] ولی اگر تلف شده قاضی ضامن نیست، بدلیل اینکه: در حقیقت چنین بذلی و هدیه ای به یکنوع هبهٔ فاسده برمی گردد و قانون هبه عدم ضمان است، به این صورت که:

مال مذکور نوعی هبهٔ مجانیّهٔ فاسده است «صغری»

و کل مالا یضمن بصحیحه لایضمن بفاسده، یعنی هبه اگر صحیحه بود ضمان آور نبود حالا هم که فاسد شده موجب ضمان نیست. «کبری»

پس قابض ضامن نیست. «نتیجه»

قوله: اذا لداعی:

این جمله دفع دخل است، و آن اینکه: اگر کسی بگوید: چه فرقی دارد. بالاخره در اینجا هم داعی و محرّك طرف براین هدیّه همان جلب نظر و در نهایت حکم به نفع بوده، پس چرا قابض ضامن نباشد؟

در جواب می گوئیم: داعی و انگیزه عوض محسوب نمی شود تا اگر عوض فاسد درآمد معوّض هم برملک مُعطی باقی بماند [شما منزل که می خرید بودن آن در فلان نقطه از شهر هم مطلوبتان است ولی تمام ثمن در برابر عین داده می شود نه انگیزه]

قوله: وکونها:

جواب اشکال دیگری است: روایاتی داشتیم که می فرمود: هدایای عمّال از سُحت است آیا اینها را نمی توان دلیل برضمان قرار داد؟

شیخ در جواب می فرماید: اینها دالّ برحرمت اخذ هدیه و حکم تکلیفی آن هستند [سحت یعنی حرام] و بحث ما در ضمان و حکم وضعی است، و ملازمه ای هم بین حرمت و ضمانت نیست تا بگوئیم هرجا حرمت بود ضمانت نیز هست.

قوله: وعموم:

جواب اشکال سوّمی است: آیا نمی توانیم به عموم حدیث نبوی علی الید ما اخذت حتی تؤدّی، تمسّک کرده و حکم به ضمان کنیم؟ شیخ می فرماید: این عموم قطعاً به باب تسلیط مجّانی تخصیص خورده و یدی را که متفرع برآن باشد شامل نمی شود و مخصوص یدهای عدوانی و معاملی است، و به درد مورد بحث

ما نمی‌خورد، چون در ما نحن فیه تسلیط مجّانی بوده و علی الفرض هدیّه داده است.

قوله: ولذا:

شواهد فراوانی داریم برعدم ضمان یدی که مالک او را مجّاناً برمالش مسلّط کرده:

۱ ـ یدامانی از قبیل ید مستأجر برعین مستأجره.

۲ ـ یدعاریه ای در غیر عاریه های مضمونه.

۳ ـ یدوَدَعی نسبت به مال الودیعة.

۴ ـ یدی که موهوب له است و دیگری مالی را به او هبه کرده، و در هبهٔ صحیحه قطعاً ضامن نیست، در هبهٔ فاسده هم کذلک، و در مواردی که هبه از بابت دیگری فاسد درآمده مثلاً هبه به غیر بالغ یا مجنون بوده که قبول و اخذ او باطل است ولی معذلک اگر گرفت و تلف کرد ضامن نیست، هکذا در ما نحن فیه که نوعی از هبهٔ فاسده است. پس اگر علی وجه الهدیّه اخذ کرده ضامن نیست.

قوله: وفی کلام بعض:

مرحوم صاحب جواهر فرموده [1]: بعید نیست که کسی بگوید: در باب رشوه مطلقاً ضمانی نیست چه در رشوه های حقیقیّه [رشوه در حکم] و چه در رشوه های تنزیلیّه وحکمیّه [رشوه در موضوعات و یا هدایا] پس ایشان رشوه را با همهٔ اقسامش موجب ضمان نمی داند، و براین مدّعا دو دلیل آورده است:

۱ ـ مالک خودش بطور مجّانی قابض را برمالش مسلط کرده است «صغری» و تسلیط مجّانی موجب ضمان نیست «کبری» پس قابض ضامن نیست. «نتیجه»

۲ ـ رشوه شبیه معاوضه وکّان نوعی معاوضه است [منتها در معاوضات

(۱) جواهر الکلام ج۲۲ ص۱۴۹.

معمولی انسان پول می‌دهد و کالا می‌خرد، در اینجا هم باذل پول داده و رأی قاضی راخریده] پس رشوه نوعی معامله است «صغری»

و قانون کلی هم اینست که: هر آن چیزی که صحیحش ضمان نداشته باشد فاسدش هم ضمان آور نیست، و رشوه اگر صحیح بود موجب ضمان نبود پس حالا که فاسد درآمده باز موجب ضمان نیست «کبری»

پس قابض ضامن نیست. «نتیجه»

قوله: ولایخفی:

دو تناقض در کلام صاحب جواهر مشهود است:

۱ ـ تعلیل دوّم ایشان با تعلیل اوّل مناقض است زیرا در دلیل اوّل فرمودند: تسلیط مجّانی است نه به عوض، در دلیل دوّم فرمودند: رشوه هم نوعی معاوضه است.

۲ ـ صدر و ذیل یا صغری و کبرای بیان دوّم ایشان هم متناقضین هستند زیرا در صغری فرمودند: رشوه شبیه معاوضه است، و اگر چنین است علی القاعده باید در کبری می‌فرمودند: وما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، چون ما در میان معاوضات، معاوضه ای نداریم که صحیح آن ضمان نداشته باشد تا بگوئیم: فاسدش هم ضمان آور نیست بلکه همهٔ معاوضات صحیحاً و فاسداً ضمان آورند منتها اگر صحیح بود ضمان به عوض المسمّی است [یعنی عوضی که در متن عقد تعیین شده چه با قیمت واقعی جنس برابر باشد یا کمتر یا بیشتر] و اگر فاسد درآمد ضمان به عوض واقعی است که مثل یا قیمت باشد [و تفصیلاً درکتاب البیع خواهد آمد.] پس یا بفرمائید: رشوه شبیه معاوضه نیست، و یا اگر قبول دارید که شبیه معاوضه است در کبری باید می‌فرمودید: کل ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نه کل ما لا یضمن ... چون ما معاوضه ای نداریم که صحیح آن ضمان نداشته باشد تا بگوئیم فاسدش هم ضمان آور نیست.

[نکته: اگر عبارت شیخ ما بین تعلیلیه، بصورت تثنیه باشد اشاره به اشکال اوّل است ولی اگر ما بین تعلیلیه، بصورت مفرد باشد اشاره به اشکال دوّم است، و از توضیحات بعدی شیخ (ره) همین احتمال بدست می آید و در متن هم کلمهٔ تعلیلیه بصورت مفرد آمده است. ولی بنظر می آید هر دو اشکال وارد باشد.]

قوله: نعم:

گفتیم: در میان معاوضات، ما معاوضه ای نداریم که صحیح آن ضمان آور نباشد تا فاسدش هم کذلک، حالا می گوئیم: آری تنها یک مورد وجود دارد که در معاوضات صحیح آن ضمان ندارد و ممکن است کسی بگوید فاسد آنهم ضمان ندارد و آن باب اجاره است که نسبت به عین مستأجره آقای مستأجر اگر افراط یا تفریط نکند ضامن نیست چرا که عین مستأجره در دست اوامانتی است مالکی و شرعی چون تا عین را نگیرد نمی تواند منفعت را استیفاء کند، ولی این از بحث ما خارج است چون بحث ما در ضمان خود عوض است و در باب اجاره عوضین، عبارتند از: مال الاجاره و منفعت، و عین مستأجره اصلاً عوض نیست تا ضمان داشته باشد یا نه، پس اینهم از مانحن فیه اجنبی است.

قوله: والتحقیق:

یا روی تعلیل اوّل تکیه کنید و بگوئید: تسلیط مجّانی بوده پس ضامن نیست. ولی این کلیّت ندارد و همانطوری که ما در تفصیل آوردیم گاهی تسلیط مجّانی است و گاهی علی وجه المقابله، و یا روی تعلیل دوّم تکیه کنید و بگوئید: رشوه شبه معاوضه است...

و نتیجتاً باید بگوئید: قابض ضامن است، ولی اینهم کلیّت ندارد و همه جا معاوضه نیست و گاهی هم هدیّه است و مجّاناً اعطا شده، فالحقّ هو التفصیل کما ذکرناه.

(فروع)

در پایان مبحث رشوه، سه فرع را تحت عنوان اختلافاتِ دافع و قابض، مطرح می سازند.

فرع اوّل: اگر آقای دافع ادّعا کند که مالی را که قابض [گیرندهٔ مال که آقای قاضی یا والی باشد] از من گرفته به عنوان هدیّه ای است که [از هدایای ولات محسوب می شود و] ملحق به رشوه است هم در فساد و هم در حرمت، حالا که فاسد است باید به من برگرداند، و حالا که حرام است پس حق تصرّف نداشته، و خلاصه مال غیر را تلف کرده و ضامن است.

و آقای قابض ادّعا کند که: آنچه را دافع به من داده از نوع هبهٔ صحیحه است که یا به قصد قربت، به من داده [چون مرامردی صالح و متّقی می دانسته] و یا به عنوان صلهٔ رحم به من داده، و یا به عناوین دیگر، ولی به هر حال هبهٔ صحیحه بوده و من ضامن نیستم.

در اینجا چه باید کرد؟ دو احتمال وجود دارد:

۱ ـ قول دافع مقدم باشد و در نتیجه قابض ضامن باشد، دلیل این احتمال دو امر است:

الف: مقدّمه: در فقه مواردی داریم که چون شهادت شهود امکان ندارد ادّعای خود شخص پذیرفته می شود، از قبیل:

اگر زنی مدّعی شود که عدّه اش سپری شده می توان قبول کرد.

اگر مدعی شود که در حال عادت زنانگی به سر می برد، یا از حیض پاك شده است، قولش مقبول است، چون امری است که لایعرف الاّ من قِبَلها.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: دهندهٔ پول از قلب و دل خویش و از نیّت باطنی خود آگاهتر از دگران است، و نیّت هم امری پنهانی است که لایُعرف الاّ من قبَل

صاحبها، ولذا اگر ادّعا کرد که به نیّت هدیّهٔ فاسده بوده، باید دعوای او مقبول شود.

ب: اصالة الضمان در یَدْ برمال غیر، منظور از این اصل، استصحاب نیست بلکه اصل عقلائی یعنی اصالة العموم است که در علی الید ما اخذت ... وجود دارد که ماء موصوله مفید عموم است، وما نحن فیه را هم می گیرد. پس قاضی ضامن است.

منتها مرحوم شیخ قیدی هم می آورند و آن اینکه: «اذا کانت الدعوی بعد التلف» این قید برای اینست که اوّلاً ضمانت موضوعش بعد التلف است، وگرنه قبل التلف آنچه هست، یک وجوب ردّی بیش نیست کما سیأتی فی کتاب البیع.

و ثانیاً اساساً قبل التلف نزاع ثمره ای ندارد زیرا که چه به عنوان هدیّهٔ فاسده باشد و چه به عنوان هبهٔ صحیحه، آقای دافع حقّ استرداد دارد، ولذا ضمانت مال بعد التلف است.

۲ ـ مرحوم شیخ می فرماید: به نظر ما اقوی اینست که قول قابض مقدم است به این دلیل که: قابض مدّعیِ صحت است، و دافع مدّعیِ فساد، و در دوران امر بینهما، قول مدّعیِ صحت مقدّم است، چرا که اصالة الصحة در فعل مسلم او را همراهی می کند، و این اماره و حجّت است.

[نکته: مرحوم شیخ قبلاً فرمودند: چه هبهٔ صحیحه و چه فاسده و چه هدیّه در هرحال ضمانت نیست ولی اینجا به آن فرمایش تمسّک نمی کند برای اینکه سخن هم در ادّعای فساد و هم حرمت است و برای حرمت که نتوان به آن سخن تمسّک کرد.]

فرع دوّم: اگر دافع مدّعی شود که مبلغی را که بذل کرده ام به عنوان رشوه بوده [که در مقابل قضاوت برنفع من است] و یا اجرت بر امر حرامی بوده [مثلاً اجرت برشهادت بنا حق، برقتل مؤمن و ...] و در نتیجه آقای گیرنده ضامن

است، به حکم کلما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده.

و قابض ادّعا کند که مالی که به من رسیده به عنوان هبهٔ صحیحه است.

در این فرع چه باید کرد؟ قول دافع مقدم است؟ یا قول قابض؟

مرحوم شیخ اوّل می فرماید: محتمل است که فرع ثانی هم مثل فرع اوّل باشد، یعنی این را هم عطف برما سبق، و ملحق به ما قبل نموده و بگوئیم: قول قابض مقدم است، به همان دلیل که: امر دائر است میان اجارهٔ فاسده و هبهٔ صحیحه، و قول مدّعیِ صحت مقدم است لاصالة الصحة فی فعله، ولی بعد می فرماید:

محتمل است که این را قیاس به فرع قبلی ننمائیم، چرا که قیاس مع الفارق است، و وجه الفرق اینست که: در فرع قبلی یک قدر جامع و مورد اشتراکی داشتیم و آن اینکه: طرفین هر دو عقد هبه و هدیه را قبول داشتند و دعوا در صحت و فساد آن بود و گفتیم: قول مدّعیِ صحت مقدم است.

ولی در این فرع چنین نیست، قدر مشترکی نیست که دعوا در صحت و فساد آن باشد، بلکه آقای دافع اساساً اصل هبه را انکار می کند و می گوید: هبه ای در بین نبوده، نه اینکه منکر صحت آن باشد، و چون منکرِ اصل هبه است قانون اینست که: البیّنة علی من ادّعی، والیمین علی من انکر، دافع قسم می خورد برنفی ادّعای قابض، و قاضی به نفع او حکم می کند.

قوله: ولیس هذا:

گویا کسی می گوید: همانطوریکه دافع اصل هبه را منکر است، هکذا قابض هم اصل اجاره بودن را منکر است، پس در حقیقت هر کدام هم مدّعی و هم منکرند. وما نحن فیه از مصادیق و صغریات باب تداعی است و قانون تداعی آنست که: هریک از طرفین باید برنفی ادّعای طرف مقابل سوگند بخورد و وقتی تحالف شد، مطلب ختم می شود، و هیچکدام از دیگری طلبکار نخواهند بود.

حال چرا ما نحن فیه را از باب تداعی حساب نکردید و از بابِ مدّعی و منکر قلمداد کردید؟

مرحوم شیخ می فرماید: مورد بحث ما از باب تداعی نیست [زیرا که تداعی و تحالف در موردی است که ادّعای هر کدام مستقیماً اثر شرعی داشته باشد و در ما نحن فیه ادّعای قابض، اثر شرعی دارد، چون او مدّعی است که هبهٔ صحیحه بوده و اثرش عدم ضمان است، ولی ادّعای دافع اثرشرعی ندارد، چون او مدّعیِ رشوه است و اثر شرعی که ضمان باشد برنفی هبهٔ صحیحه که امر سلبی است بار می شود نه بررشوه بودن که امر ثبوتی است، اگرچه لازمهٔ هبه نبودن رشوه بودن است ولی احراز آن لازم نیست، ولذا تنها ادّعای قابض ذی اثر است و چون دافع آن را منکر است و قابض هم شاهدی ندارد، با یک قسم به نفعِ دافع حکم می شود.

فرع سوّم: اگر دافع ادّعا نماید که: مبلغی را که به قاضی داده به عنوانِ رشوه یا اجرت برحرام بوده، و قاضی ضامن است.

و قابض ادّعا کند که مبلغ مذکور، به عنوان هدیّهٔ فاسده بوده، و هدف اصلی اش از این ادّعا اینست که اگر چه کار حرامی کرده ولی ضامن نیست [روی مبنائی که ما قبلاً محاسبه کردیم که: هدیهٔ فاسده چون به هبهٔ مجّانیه برمی گردد، موجب ضمان نیست.] در این فرض چه باید کرد؟

قول اوّل یعنی دافع را مقدم بداریم؟ یا ثانی یعنی قابض را؟ دو وجه [یعنی دو احتمال همراه با دلیل] در اینجا وجود دارد:

الف: قول دافع مقدم باشد، به همان دو دلیلی که در فرع اوّل ذکر شد:

۱ ـ چون او به نیّت خود از همه آگاهتر است.

۲ ـ چون اصالة الضمان در ید [اصل عقلائیِ اصالة العموم] داریم.

ب: قول قابض مقدم باشد، بدلیل اینکه اصلِ عدم حصولِ سبب ضمان است.

بیان ذلک: سبب ضمانت، رشوه بودن است، بذل مال مع قصد العوض

والمقابله است، و در اینجا شک در حدوث آن داریم از اصل عدم [استصحاب عدم ازلی یا الاصل فی کل حادث شکّ فی حدوثه و عدمه ...] حصول سبب ضمانت، بهره می گیریم. [و از دو دلیل قول قبلی هم جواب می دهیم.

امّا اوّلی: مخصوص مواردی است که دلیل خاص داشته باشیم.

و امّا دوّمی:] اصالة الضمان در یَدْ هم اینجا جا ندارد [شاید به این دلیل که تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیّهٔ دلیل مخصّص جایز نیست]

مرحوم شیخ می فرماید: به عقیدهٔ ما قول اوّل اقوی است، بدلیل اینکه: عموم علی الید را داریم و از تحت آن فقط یدی که احراز شود که مجّاناً برمال غیر مسلّط شده و به اذن مالک بوده، اخراج شده است، و در ما نحن فیه تسلیط مجّانی بودن مشکوك و مورد دعوا است، و عندالشک از اصلِ عدمِ تحقّقِ تسلیطِ مجّانی استفاده می کنیم. [و اگر خواستی بگو: ضمانت مرکب از دو چیز است:

۱ ـ سلطه برمال غیر،

۲ ـ عدم طیب نفس مالک، جزء اوّل بالوجدان محرز و جزء ثانی را با اصل عدم احراز کرده و حکم به ضمان می کنیم.]

و امّا اصل عدمِ حصول سببِ ضمان که دلیل قول ثانی بود، جوابش اینست که: عموم علی الید براین اصل حاکم است و با وجود دلیل اجتهادی نوبت به دلیل فقاهی نمی رسد، و یا جوابش اینست که: این اصل مسبّب از تسلیط مجّانی است و وقتی اصل سببی داشتیم، نوبت به اصل مسبّبی نمی رسد.

قوله. فافهم:

شاید اشاره باشد به اینکه: اصل عدم تسلیط مجّانی معارض است با اصل عدم تسلیط بعوض و مقابله ای و جای هیچکدام نیست. و یا اشاره باشد به اینکه: اینجا جای عموم علی الید نیست، چون تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه است.

(۹)
(سبّ مؤمنین)

قوله: التاسعة:

مسئله نهم از مسائل بیست و هشتگانهٔ نوع رابع، راجع به یکی دیگر از اعمال محرّمه است [که اکتساب از طریق آن، متعارف نیست. ولی چون حرمت ذاتیه و نفسیّه دارد، به مناسبت در اینجا ذکر شده است.] و آن مسئلهٔ سبّ است، عنوان مسئله اینست که: سبّ المؤمن حرامٌ فی الجملة.

و در این تعبیر چهار کلمه وجود دارد که راجع به هریک جداگانه بحث می کنیم:

امّا راجع به حرمت می فرمایند: به حکم ادلّهٔ اربعه [کتاب و سنّت و اجماع و عقل] سبّ مؤمن حرام است.

بیان ذلک:

امّا العقل: سبّ المؤمن ظلم به او است «صغری»

و ظلم قبیح است «کبری»

پس سبّ مؤمن قبیح است «نتیجه»

و به حکم ملازمه میان عقل و شرع، حرام خواهد بود. و نیز سبّ مؤمن ایذاء

و اذیّت کردن او است «صغری»

و ایذاء قبیح است «کبری»

پس سبّ مؤمن قبیح است «نتیجه»

و به حکم ملازمه حرام است.

و نیز سبّ مؤمن اذلال و خوار کردن او است «صغری»

و اذلال عقلاً قبیح است «کبری»

پس سبّ مؤمن قبیح است...

وامّا الاجماع: حرمت سبّ مؤمن از مسائلی است که بین المسلمین مجمعٌ علیها است، با این تفاوت که سنّی مؤمن را بگونه ای تفسیر می کند [کسی که شهادتین بگوید.] ولی شیعه می گوید: مؤمن یعنی شیعیان اثنا عشری.

وامّا الکتاب: قرآن می فرماید: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾[1] و از مصادیق روشنِ قول زور و کلام باطل و بناحق همانا سبِّ مؤمن است.

وامّا السنّة: روایات فراوانی در رابطه با تحریم مذمّتِ سبّ مؤمن وارد شده کهِ ذیلاً به نمونه هائی اشاره می کنیم:

۱ ـ ابی بصیر ره از امام باقر علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: سباب مؤمن از فسق است، [کلمهٔ سباب یا مصدر ثلاثی مجرّد است، بروزن کتاب، و یا مصدر دوّم باب مفاعله است، ولی به معنای ثلاثی مجرّد یعنی سبّ استعمال شده، و فسق هم یا به معنای خروج از طاعت الهی است، چه به ارتکاب کبیره و یا اصرار برصغیره که خود کبیره است و چه به ارتکاب صغیره، و یا به معنای خصوص ارتکاب کبیره و اصرار برصغیره است و هر کدام که باشد حرام است.]

پس از این حدیث به خوبی تحریم سبّ المؤمن استفاده می شود. بعد

(۱) سورهٔ حج آیهٔ ۳۰.

حضرت ﷺ سه جملهٔ دیگر هم افزودند:

یکی اینکه: قتال و مقاتله با مؤمن و کشتن او کفر است [کنایه از شدّت عقاب او و کفر عملی است، که در آیهٔ شریفه هم فرموده: و من قَتَلَ مؤمناً متعمّداً فجزائُهُ جهنّم.]

دیگری اینکه: خوردن گوشت مؤمن معصیت است. [یعنی غیبت مؤمن که قرآن از آن به اکل لحم تعبیر کرده و فرموده: ﴿ولا یغتب بعضکم بعضاً ایحبّ احدکم ان یاکل لحم اخیه میتاً؟ فکرهتموه...﴾

سوّمی اینکه: حرمت مال مؤمن مانند حرمت خون او است[1] [و همانطوری که کسی حق ندارد بدون مجوّز شرعی به جان او آسیبی برساند و خون مؤمنی را بریزد، هکذا کسی حق ندارد به مال مؤمن ضرر برساند و در آن دخل و تصرّف نماید، مگر با اذن و رضایت و طیب نفس مؤمن.]

۲ ـ سکونی ازامام صادق ﷺ روایت کرده: حضرت فرمودند: رسول خدا فرموده: سبّاب [صیغهٔ مبالغه است، و یا مصدر به معنای اسم فاعل است، و شاید سابّ بوده و اشتباه از راوی است.] و دشنام دهندهٔ مؤمن، مانند کسی است که مُشرِف به هلاکت باشد، و در آستانهٔ سقوط و نابودی است.[2]

[از این حدیث تحریم سبّ را نتوان استفاده کرد، زیرا اوّلاً شاید سبّاب صیغهٔ مبالغه باشد، در نتیجه مراد، کسانی هستند که کثیرالسبّ می باشند و شغلشان سبّ است، پس هر سبّی را شامل نیست، ثانیاً فرموده: کالمشرف علی الهلکة یعنی درشُرف هلاکت است، نه اینکه هالک و مستحق هلاکت باشد، و این تعبیرات در مورد مشتبهات نیز بکار می رود که: ومن ارتکب الشبهات وقع فی المحرّمات وهلک... یا المعاصی حمی الله ومن رَعی حولها یوشک ان یقع فیها...]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸، ص۶۱۰، باب ۱۵۸، من ابواب احکام العشرة، حدیث/۳.
(۲) وسائل الشیعه ج۸، ص۶۱۱، باب۱۵۸، حدیث/۴.

۳ ـ ابی بصیر ره از امام باقر ﷺ نقل می کند: حضرت ﷺ فرمودند:
مردی از قبیلهٔ تمیم به خدمت رسول خدا ﷺ شرفیاب شد، و عرضکرد: به من وصیّت و سفارشی فرمائید، حضرت ﷺ به او نصایحی فرمودند که از جملهٔ آنها اینست: دیگران را سبّ نکنید، چرا که سبّ، باعث کسب عداوت و دشمنی می گردد. (۳)

[از این حدیث هم حرمت تکلیفی سبّ استفاده نمی شود. زیرا که ارشاد به یک حکم عقلی است که کسب عداوت و کینه توزی باشد.]

۴ ـ روایت ابن حجّاج: امام هفتم ﷺ در مورد دو مردی که یکدیگر را سبّ می کنند، فرمودند: آغازگر سبّ ظالم تر است و وزر خود او و وزر صاحبش براو است مادامی که از رفیقش عذر خواهی نکند. (۴)

[نکتهٔ قابل توجه اینست که: این فراز از حدیث دوگونه نقل شده:
۱ ـ و وزره و وزر صاحبه علیه، که نسخه بدل مکاسب هم همین است، بنابراین هیچ اغتشاش و آشفتگی در حدیث نیست، زیرا مراد اینست که: شخص بادی هم گناه سبّ خودش و هم گناه سبّ رفیقش که رادّ باشد به گردن او است، چون او هم خود سابّ است و هم موجب ایقاع رفیق در سبّ، البته بدون اینکه از وزر و گناه رفیق کاسته شود، زیرا او نیز حق نداشت سبّ کند.
۲ ـ و وزره علی صاحبه، که در متن مکاسب آمده، و طبق این نسخه مرحوم شیخ می فرماید: درمرجع ضمائر که مراد ضمیرهای وزره، صاحبه، و ضمیر مستتر در یعتذر است، و ظاهرش اینست که: وزر بادی هم برصاحبش یعنی رادّ است. و این خیلی بی معنی است.
لذا شیخ اعظم فرموده: شاید خطا از راوی باشد و مراد امام ﷺ این باشد

(۳) وسائل الشیعه ج۸، ص۶۱۰، باب۱۵۸، حدیث/۲.
(۴) وسائل الشیعه ج۸، ص۶۱۰، باب۱۵۸، حدیث/۱.

که: مثل وزر صاحبش برگردن بادی است چون او سبب ایقاع رفیق در سبّ گشته، ضمناً از سبّ صاحب هم چیزی کاسته نمی‌شود و او نیز کار حرامی کرده است، ولی دیدیم که اوّلاً نسخهٔ اصلی همان نقل اوّل است و ثانیاً به فرمودهٔ مصباح الفقاهة:

ولکن ما افاده المصنف علی خلاف الظاهر من الروایة، فانّ الظاهر منها انّ الضمیر المضاف الیه فی کلمة وزره، یرجع الی السبّ المستفاد من قوله ﷺ: یتسابّان، نظیر قوله تعالی: ﴿اعدلوا هو اقرب للتقوی﴾. [۱]

فالمعنی انّ وزر کل سبّ علی فاعله، ولا یرتفع عنه الاّ بالاعتذار من المسبوب، لهتک کلٍّ من المستابین صاحبه وظلمه ایّاه، وعلی هذا لااغتشاش فی الضمائر. [۲]]

وامّا مسئلهٔ اعتذار: توبهٔ هرچیزی برحسب همان شیئی است، و توبه از حق اللّه بگونه ای است، و توبه از حقّ الناس به گونه دیگر، و اینجا چون حق الناس است، لذا باید از رفیقش و از مظلوم عذرخواهی نماید و وقتی او راضی شد، شخص سابّ از گناه پاك می گردد.

قوله: ثم انّ:

بحث اوّل راجع به حرمت سبّ بود، و امّا بحث دوّم در کلمهٔ سبّ و بحث موضوعی است: معیار در سبّ چیست؟ شیخ فرموده: چون در لسان روایات ضابطه ای برای سبّ بیان نشده، لذا مرجع ما عرف است، و هرچه را که عرف سبّ بداند، حرمت روی همان دور می زند.

محقق ثانی در جامع المقاصد در تفسیر سبّ فرموده: سبّ عبارتست از اینکه: به مؤمن چیزی را نسبت دهیم که مایهٔ نقص [و کاستی و ننگ و عار و عیب]

---

(۱) سورهٔ حج/۳۱.

(۲) مصباح الفقاهة، ج۱، ص۲۷۹.

او باشد، فی المثل به اوبگوئیم: ای آدم پَست، ای آدم ناقص و ...[۱]

و در کلام بعض دیگر آمده: کلمهٔ سبّ و شتم به یک معنی است[۲]

و در کلام فقیه سوّمی آمده: سبّ عبارتست از اینکه: شخصی را وصف کنیم به آنچه که سبب از راء یعنی عیب جوئی، و نقص و کاستی او می شود، و کلمهٔ نقص معنای وسیعی دارد و هر کلامی که مایهٔ اذیّت و تأثّر شخص مسبوب گردد را شامل می شود از قبیل: قذف یعنی نسبت ناروا دادن [مثل: ولد الزنا و ...] و حقیر یعنی ای آدم کوچک و ناچیز، وضیع یعنی پست، کلب، کافر، مرتدّ، یا به بعض از بلاهائی که خداوند او را بدان مبتلا کرده، نام ببریم، مثلاً بگوئیم: ای آدم جذامی، ای آدم ابرص [مبتلا به مرض پیسی] و ...[۳]

قوله: ثم الظاهر:

نسبت ما بین سبّ و غیبت، عموم و خصوصِ من وجه است:

در باب سبّ آنکه معتبراست قصد اهانت و تحقیر است، وامّا مواجهه و رو در رو چیزی بگوید، یا پشت سر، فرقی ندارد و مواجهه معتبرنیست. و در غیبت عدم مواجهه شرط است، وگرنه غیبت نخواهد بود، ولی قصد اهانت معتبر نیست.

با این حساب می گوئیم: مادّه افتراق سبّ: آنجا که روبروی شخص به قصد اهانت او را سبّ کند و بدی او را بگوید.

و مادّه افتراق غیبت: آنجا که پشت سر شخصی چیزی بگوید که سبب ناراحتی او است ولی گوینده قصد اهانت نداشته باشد.

مادّه اجتماع: آنجا که پشت سر و به قصد اهانت و تحقیر، چیزی را بگوید،

---

(۱) جامع المقاصد ج۲ ص۲۷.

(۲) شرح قواعد کاشف الغطاء، خطی، ۲۰.

(۳) مفتاح الکرامة، ج۴ ص۶۷.

مثلاً بگوید: فلانی چقدر انسان پستی است و ...

قوله: والظاهر:

در همین مادّهٔ اجتماع، الان دو عنوان صدق می کند ۱ ـ سبّ ۲ ـ غیبت و هر کدام جداگانه موجب عقاب است، و علی القاعده تعدّد اسباب، موجب تعدّد مسبّبات است ولذا شخص سابٌّ مُغتاب، دو کیفر را استحقاق دارد. چون مجرّد ذکر شخص بما یکرهه لو سمعه، چه قصد اهانت باشد یا نه، غیبت است که بالادلّة الاربعة حرام است کما سیأتی، اهانت هم حرام دیگری است.

قوله: ثم انّ:

بحث سوّم راجع به کلمهٔ فی الجمله در عنوان بحث است فرمودند: سبّ مؤمن حرام است فی الجمله، یعنی با قطع نظر از موارد خاصّی که استثناء شده، و اینک آن موارد را ذکر می کنند که جمعاً سه مورد است:

۱ ـ مؤمنی که متظاهربه فسق است، یعنی علناً و در انظار دیگران مرتکب فسق و فجور می شود [مثلاً شرب خمر می کند، قمار می بازد و ...] چنین کسی سبّش جایز است، زیرا در باب غیبت خواهد آمد که: چنین کسی حرمت و احترامی ندارد و در همان بخشی که متجاهر است سبّش جایز است چه اینکه غیبت او هم جایز است.

منتها اینجا بحثی است که: آیا جواز سبّ از باب نهی از منکر است؟ یا مطلقاً جایز است؟ اگر از باب نهی از منکر بود [یعنی به او می گوئیم: ای شرابخوار، ای دروغگو، و ... تا حیا کند و دست از فسق و فجورش بردارد، و هدف ردع او از این منکر است.]

پس باید شرائط آن باب را هم دارا باشد که ازجملهٔ آنها احتمال تأثیر و ... می باشد و اگر از باب مذکور نباشد، شرائط مذکور لازم نیست، و مطلقاً و به هر قصدی سبّ او جایز است، چون او خود حرمت خود را نگهداری نکرد و حرمت

حریم خویش را درهم شکست، و چنین مؤمنی احترام ندارد نه پیش خدا و نه خلق خدا.

مرحوم شیخ می فرماید: ظواهر نصوص و فتاوی اطلاق دارد و احتمال ثانی را دلالت دارد که سبّ مطلقاً جایز است، و این را شهید ثانی در شرح لمعه فرموده [۱] ولی احوط استحبابی احتمال اوّل است که از باب نهی از منکر و با رعایت آن شروط باشد. لانّه القدر المتیقّن.

۲ ـ شخص مبتدع و بدعت گذار هم استثناء شده و سبّ او جایز است، و دلیل جواز، روایتی است از خاتم الانبیاء ﷺ که فرموده: پس از من هنگامی که اهل بدعتها را دیدید [کسانی که نافله ها را به جماعت می دانند و ... که به اعتقاد ما در صدر اسلام خیلی بدعتها در دین ایجاد شد و مطاعن خلفا درکتب مربوطه مسطور است.] از آنان اظهار برائت و بیزاری کنید، بسیار آنان را سبّ کنید، زیاده برآنان عیب گیری کنید [۲] [باشد که متنبّه شوند و از انحرافات و بدعتها دست بردارند.]

[البته روایت دنباله ای هم دارد و آن اینکه: و با هتوهم کی لایطمعوا فی الفَساد فی الاسلام، ویحذرهم الناس، ولا یتعلمون من بدعهم، یکتب الله لهم بذلک الحسنات، ویرفع لکم به الدرجات فی الآخرة]

۳ ـ شیخ می فرماید: علاوه بردو مورد مذکور، ممکن است ما مورد سوّمی را استثناء کنیم وبگوئیم: در آنجا هم سبّ حرام نیست، و آن موردی است که شخص مسبوب و سبّ شده، از این ناحیه ناراحت و متأثّر و متأذّی نشود، و برحسب عرف موجب نقص و عیبی و اهانتی به مسبوب نگردد، مانند سبّ پدر نسبت به فرزند، مولی نسبت به عبد، استاد نسبت به شاگرد، که وقتی می بیند طرف کار ناپسندی انجام داده به او می گوید: ای الاغ، یا وقتی او را خشمگین

---

(۱) شرح لمعه ج۹ ص۱۷۵.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۱ ص۵۰۸، باب ۳۹، من ابواب الامر بالمعروف... حدیث اوّل.

می سازد می گوید: ای خبیث و مانند آن.

حال گاهی فرزند یا عبد یا متعلّم از شنیدن این سخنان اصلاً متأذّی نمی شود، و گاهی هم واقعاً به شخصیت او برخورده و ناراحت می شود.

شیخ اعظم ره اوّل می فرمایند: بین این دو صورت فرقی نیست و سبّ جایز است حتی ناراحت هم بشود، زیرا ملاك حرمت سبّ عبارتست از توهین به کسی، و حصول ذُلّ و نقص که عرفاً بگویند: فلانی با سبّ فلانی را خوار و کوچک کرد و ... و در مورد اب نسبت به ابن، مولی نسبت به عبد، این امر متعارف است و کسی آن را سبب نقص نمی داند ولی بعد می فرماید: شقّ ثانی مشکل دارد یعنی در صورت متأثر شدن هم بگوئیم: سبّ جایز می باشد، مشکل است، زیرا که ادلّهٔ حرمت ایذاء مؤمن [1] عمومیّت داشته و ایذاء ابْ نسبت به ابن را شامل است و وجهی برای تخصیص نیست.

قوله: نعم:

ممکن است از راه دیگری جواز سبّ را ولو در صورت ثانی ثابت کنیم، و آن اینکه: امّا نسبت به مولی و عبد: مولی می تواند برای تادیب عبد را کتک بزند، و اگر ضرب جایز است، پس بطریق اولی در مقام تأدیب، سبّ هم جایز خواهد بود.

[البته فقط به قصد تادیب، ضمناً اولویّت زیر سئوال است زیرا ای چه بسیار افرادی که یک ناسزا برای آنان از هزار کتک سنگین تر است.]

و امّا در مورد والد و ولد: ممکن است جواز سبّ را از این حدیث استفاده کنیم: انت ومالک لابیک [2] یعنی تو و اموالت، مال پدرت هستی، پس پدر حق هر گونه تصرّفی را در فرزند دارد. پس سبّ هم می تواند بکند.

---

(۱) وسائل ج۸ ص۵۸۷، باب۱۴۵، من احکام العشرة.

(۲) وسائل ج ۱۲ ص۱۹۷ باب۷۸، من ابواب مایکتسب به، حدیث/۸.

قوله: فتأمّل:

اشاره به اینست که: غایة ما یستفاد منه ان وجود الولد وماله لاجل وجود الاب ومن برکاته، فلا دلالة له علی المرام اصلاً و ابداً.

و ممکن است از راه سیرهٔ مستمرّه، جواز سبّ ولد را ثابت کنیم، یعنی بگوئیم: در طول تاریخ میان مردم چنین بوده که والد به ولد سبّ داشته، پس جایز است.

ولی مرحوم شیخ می فرماید: سیره دلیل لبّی است و قدر متیقن از آن، صورت عدم تأذّی ولد است و امّا صورت تأثّر را شامل نیست و دلیل برجواز سبّ در این فرض نمی شود.

قوله: ومن هنا:

برخی برای جواز سبّ متعلّم از سوی معلّم، به سیرهٔ مستمرّه تمسّک کرده اند، مرحوم شیخ می فرماید: جای این سیره نیست، چرا که این سیره مال زمانهای گذشته است یعنی زمانهائی که متعلّم از سبّ معلم ناراحت نمی شد، چون خود را عبد و بلکه پائین تر از عبد معلّم می دانست.

وای چه بسا بر سبّ معلّم افتخار می کرد چرا که سبّ را دلیل بردلسوزی معلّم و کمال لطف او می دانست ومی گفت: چقدر معلّم به سرنوشت من و پیشرفت من علاقه مند است و این حرفها را به من می زند.

و امّا در زمان ما [زمان مرحوم شیخ اگر چنین بوده دیگر وای به حال زمان ما که تا متعلّمی به مقامی می رسد وقتی معلّم را می بیند، صورت را برمی گرداند و عارش می شود که به معلّم تعظیم کند، البته اینها از ضعف شخصیّت و کمبودهای شخصیّتی ناشی می شود و به تعبیر روایات: ما من رجلٍ تکبّر او تجبّر الاّ لذلة وجدها فی نفسه.

ولی به هر حال آداب و سنن کمرنگ شده و اینست که نوع افراد توفیقی

ندارند. و از منیة المرید شهید ثانی خبر ندارند، آداب المتعلّمین نمی دانند و ...] که متعلّمین خیلی زود رنج شده اند و از شنیدن کلماتی و دیدن حرکاتی از رفیق و هم بحث خود خیلی ناراحت نمی شوند ولی از معلّم خیلی ناراحت می شوند.

دیگر در این شرائط کسی بگوید: اذیّت و آزردن این نازك نارنجی ها و عزیز کرده ها و ... جایز است، مشکل است و دلیل می طلبد.

[و امّا بحث چهارم راجع به کلمهٔ مؤمن: سبّ مؤمن حرام است، پس سبّ غیر مؤمن اشکالی ندارد چون حرمتی ندارد.]

[نکته: مسئلهٔ سبّ باب واسعی دارد از قبیل: سبّ الله، سبّ النبی، سبّ الامام، که اینها در باب حدود و تعزیرات مطرح می شود، و ساب النبی او الامام مرتدّ و واجب القتل است ... وسبّ المؤمن، وسبّ المنافق والکافر والمشرك، و سبّ معبودهای ساختگی و سبّ اعتقادات کسی و ... که هر کدام از اینها حدود و ثغوری دارد و قابل بحث است ولی در اینجا بیش از شرح مطالب کتاب، متعرض نمی شویم.]

(۱۰)
(سحر و جادو)

قوله: العاشرة:

مسئلهٔ دهم از مجموعهٔ بیست و هشت مسئلهٔ نوع چهارم از انواع مکاسب محرّمه، پیرامون یکی دیگر از اعمال و کارهائی است که فی نفسها و با قطع نظر از اکتساب به آن، تحریم شده و فاعل آن معاقب است، و بخاطر حرمت ذاتیّهٔ آن و مفسدهٔ ملزمه داشتنِ آن، اکتساب به آن و امرار معاش از آن طریق هم حرام شده، و آن مسئله سحر و جادو است که ضمناً از اعمالی است که مقابلهٔ با مال می نماید یعنی عرفاً قابلیّت دارد که مورد معاوضه واقع شود و کسی در برابر اصل این عملیات یا تعلیم و تعلّم آن اجرت و عوض دریافت کند.

افسونگری در شرع مقدّس تحریم شده است، البته فی الجمله یعنی موارد خاصّی هم از قبیل دفع السحر بالسحر، ابطال سحر متنبّی از طریق سحر و ... داریم که استفاده از جادو تجویز شده ولی با قطع نظر از آن موارد، حکم اصلی و اوّلیِ سحر، تحریم است. و تحریم السحر از جمله مسائلی است که میان مسلمین مورد اتّفاق آراء است. و بلکه از اجماع هم بالاتر، از ضروریّات دین است. و ما این را از تعابیر فقهاء بدست می آوریم که فرمودند: «ومستحلّه کافر» یعنی کسی که سحر را حلال بشمارد محکوم به کفر است، و آن ضروری

دین است که با التفات و عمد اگر کسی انکار کند، کافر می گردد. پس مسئله از ضروریّات دین و از قبیل تحریم شرب خمر و اکل میته و ... می باشد.

و از نظر اخبار و روایات هم باید گفت: روایات فراوانی از طریق خاصّه و عامّه در رابطه با تحریم جادو و جادوگری وارد شده که از آنها استفاده می شود که: اصل استعمال جادو و عملیّات افسونگری حرام است، آموختن آن حرام است، آموزش آن بدیگران هم حرام است. و برای نمونه به چهار روایت توجّه کنید:

۱ ـ روایت مفصّلی که قبلاً در مبحث تنجیم از نهج البلاغه آوردیم و در پایان آن آمده بود: المنجّم کالکاهن، والکاهن کالساحر، والساحر کالکافر، والکافر فی النّار.[۱] از این حدیث به وضوح استفاده می شود که ساحر حکم کافر را دارد، و کافر در آتش است، پس ساحر هم جهنّمی است. و این بهترین دلیل برتحریم است، و از اثر پی به مؤثر می بریم.

۲ ـ روایت دوّم: امام ﷺ فرموده: هرآنکس که افسونگری را فرا بگیرد «کم باشد یا زیاد» کافر شده است. «کفر عملی منظور است یعنی عقاب کافر را دارد» و فراگیری نجوم همان و از خدا بریدن همان، [و حدّ چنین انسانی قتل است.] مگر توبه کند.[۲]

این حدیث نیز به روشنی سنگینیِ گناه ساحر و خلاف شرع بودن کار او را دلالت می کند.

۳ ـ روایت سکونی از امام صادق ﷺ: حضرت فرمودند: رسول خدا ﷺ فرموده: مسلمان اگر جادوگر شود کشته می شود ولی کافر اگر افسونگر شود کشته نمی شود. شخصی به حضرت ﷺ عرضکرد: یا رسول الله چرا جادوگر از

---

(۱) نهج البلاغة خطبهٔ/ ۷۹.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۷ باب ۲۵، حدیث۷.

کفّار کشته نمی شود؟ حضرت ﷺ در جواب فرمودند:

بدلیل اینکه: شرك و کفر گناهش از سحر و جادو به مراتب بزرگتر است. [و گناهی به پایهٔ شرك به خداوند نمی رسد.] و درعین حال به صرف مشرك بودن واجب القتل نمی شود. پس بطریق اولی به خاطر ساحر بودن واجب القتل نمی شود.

و نیز بدلیل اینکه: در مورد ساحرِ کافر، سحر و شرك همراهند [1] [و اگر هم قتلش واجب باشد به خاطر شرك او خواهد بود و سحر موضوعیّتی ندارد واگر بدین منظور قتل او واجب نباشد پس به منظور سحر هم کشتن او واجب نخواهد بود. اینست سرّ عدم قتل کافرِ ساحر] از این حدیث نیز به راحتی حرمت سحر و ساحری استفاده می شود.

۴ ـ در حدیث نبویِ دیگری می خوانیم: سه گروه ازمردمان واردِ بهشت نخواهند شد:

الف: کسی که در دنیا برشرب خمر مداومت کند.

ب: شخصی که در این عالم برافسونگری مداومت کند.

ج: انسانی که قطع رحم کند. [2] [از اقرباء و منسوبین و ارحام ببُرد و قطع رابطه نماید.] از این حدیث هم حرمت سحر، استفاده می شود.

البتّه اینها مُشتی از خروار بود و غیر از آن، اخبار فراوان دیگری هم داریم. [3]

قوله: ثمّ انّ:

در ارتباط با مسئلهٔ: «السحر حرام» دو مقام از بحث وجود دارد:

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۶ باب ۲۵، حدیث۲.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۷ باب۲۵ حدیث۶.

(۳) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۳ باب۲۴و ۲۵.

۱ ـ بحث موضوعی: اینکه السحر ما هو؟ وکم هو؟

۲ ـ بحث حکمی: یعنی اینکه: کدام قسم از اقسام سحر و با چه شرائطی حرام است؟

امّا مقام اوّل: در این مقام چند مطلب به ترتیب مطرح است:

مطلب اوّل: معنای لغوی کلمهٔ سحر:

اهل لغت با تعابیر گوناگون واژهٔ سحر را معنی کرده اند که در مجموع مرحوم شیخ به چهار معنی از دیدگاه لغویّین اشاره کرده اند:

۱ ـ بعض از اهل لغت گفته اند: سحر آن چیزی است که مأخذ و منبع و سرچشمهٔ آن لطیف و دقیق [باریک و ریز] باشد.[۱] [به گونه ای افکار و عقول عامّهٔ مردمان به آن نمی رسد و از درك مأخذ آن ناتوان هستند.]

تعریف مذکور، از باب تعریف به اَعمّ است. زیرا که نوع کارهای دقیق علمی و فنّی واختراعات واکتشافات علمی عجیب و غریبی که هر روزه در گوشه و کنار جهان شاهد آن هستیم از قبیل: ساخت هواپیماها ـ آپلو ـ کامپیوتر و... دارای ریزه کاریهائی است که تنها نوابغ و دانشمندان فن از آن خبر دارند و افهام عامّه بدان راه ندارد. و نیز معجزات انبیاء علیهم السلام و کرامات اولیاء دین علیهم السلام که نقطهٔ مقابل سحر و جادو است، مأخذش بسیار دقیق و لطیف است و غیر از صاحبان آنها دیگری را یارای درك وفهم سرچشمهٔ آن نیست. پس تعریف مذکور، اختصاص به سحر ندارد.

ولی این اشکال مهمّ نیست چرا که در تعاریف حقیقیه و ماهویّه است که باید تعریف به مساوی باشد تا هم جامع و هم مانع باشد وگرنه در تعاریف لغویّه و لفظیه و شرح الاسمیّه این اعتراضات وارد نیست والسُعدانة نبت هم جایز است.

---

(۱) القاموس المحیط، به نقل مصباح الفقاهة ج۱ ص۲۸۵.

۲ ـ از بعض دیگر از لغویین چنین نقل شده:

سحر عبارتست از بازگرداندن چیزی از وجه و ظاهر خودش [۱] [مثل تغییر ریسمانها به شکل مارها، سرزمین خشک و صحرای سنگلاخ را بصورت دریائی خروشان و موّاج نشان دادن، سنگ ریزه ای را به شکل الماس وانمود کردن و ...] که چهرهٔ اصلی شیئی بگونه ای است و ساحر آن را به شکل دیگری می نمایاند.

این تعریف نیز تعریف به اعمّ است چرا که همهٔ کسانی که دانشمند شیمی هستند و دنبال اکتشاف خواص اشیاء هستند همین صَرف و بازگرداندن و تغییر دادن در کارشان هست و تا شیئی را از صورت طبیعی آن به صورت صنعتی وغیره تبدیل نکنند به نتیجه نمی رسند. ولی باز هم اشکال مهمّ نیست.

۳ ـ گروه سوّمی از اهل لغت گفته اند: سحر به معنای خدعه و نیرنگ است. [۲] [و افسونگر، یک نیرنگ باز و خدعه گر و فریبکار است، که چشمها را افسون کرده و خلاف واقع را بصورت واقع می نمایاند و بیننده خیال می کند که واقع همین است.]

۴ ـ گروه چهارم گفته اند: سحر عبارتست از بیرون آوردن باطل در صورت و لباس حق [۳] [یعنی در حقیقت جادوگری بهره ای از واقعیّت نَدارد ولی اینگونه اظهار می کند و به بیننده می نمایاند که این ریسمانها مار شده و حرکت می کنند وگرنه حقیقتاً چنین نیست.]

مطلب دوّم: امّا تعریف سحر در اصطلاح فقهاء:

شیخ ره می فرمایند: عبارات فقهاء در این باب مختلف است. [و در مجموع چهار تعریف از زبان فقهاء می آورند که به ترتیب بعضی از بعض دیگر اعمّ می باشند.]

---

(۱) نهایهٔ ابن اثیر ج۲ ص۳۴۶ مادّه سحر.

(۲) صحاح اللغهٔ جوهری ج۲ ص۶۷۹.

(۳) در مفتاح الکرامه ج۴ ص۶۹، این را از قول ابن فارس در مجمل نقل کرده.

۱ ـ علاّمه ره در دو کتاب قواعد و تحریر فرموده:

سحر عبارتست از: کلامی که ساحر بدان تکلّم می کند. [سخنان و اورادی را برزبان جاری کرده و طرف را جادو می کند.] یا جملاتی که آنها را بر روی کاغذی می نویسد. [و آنها را در دل زمین دفن می کند، یا در آب می افکند، یا در هوا معلّق می سازد، و یا می سوزاند و ...] و یا رُقْیَه ای است. [رُقْیَه بروزن سُفره به معنای دعا و تعویذ است و در دعاها می خوانیم: اللّهم هب لی رقیةً، و شاید مراد از آن کلام خاصّی باشد که دیگران مراد از آن را نمی فهمند.]

و یا بجای گفتن و نوشتن، کاری می کند که در بدن شخص مسحور و سحر شده اثر می گذارد.

[نظیر آنچه که در شأن نزول معوّذتین آمده که آن مرد یهودی یا دخترانش رسول خدا را سحر کردند... که در تفاسیر بیان شده است.] یا در قلب مسحور اثر می کند و دل او را تسخیر می کند.

[نظیر اینکه دل زوج را نسبت به زوجه و یا بالعکس علاقمند و یا متنفّر می سازد و بقول قرآن: ﴿فیتعلّمون منهما ما یفرّقون به بین المرءِ وزوجه ...﴾[۱] و یا کاری می کند که در عقل مسحور تاثیر می گذارد. [و او را دیوانه یا کودن می سازد پس از آنکه بسیار زیرك و عاقل بود.] و تمام این کارها را بدون مباشرت و از راه دور و با همان ابزارهای افسونگری انجام می دهد.[۲] [برخلاف کارهائی که اطبّاء انجام می دهند که فاعل مباشر هستند و ...]

همین علاّمه ره در کتاب منتهی امر دیگری را افزوده و آن اینکه: سحر یا کلام است، یا رُقیه است و ... و یا عقد است. [ممکن است جمع عقد باشد چنانکه در آیهٔ شریفه می خوانیم: ﴿ومن شرّ النفاثات فی العُقد.﴾[۳] و یا عَقْدْ

(۱) سورهٔ بقره/ ۱۰۲.
(۲) قواعد ج۱ ص۱۲۱، تحریر ج۱ ص۱۶۱.
(۳) سورهٔ علق / ۴.

و مفرد باشد.] یعنی گرهها یا گرهی که جادوگران در آن می دمند.[۱] [فُوت می کنند یا آب دهن می ریزند] و جناب شهید ثانی درمسالک [علاوه برآنچه علاّمه فرمود] فرموده:

او اقسام و عزائم، یعنی یا سحر عبارتست از اَقْسام [جمع قسم] و عزائم [جمع عزیمه] که به سبب آنها ضرری بردیگری وارد می شود.[۲] [مرحوم شهیدی در حاشیه فرموده: اینکه اینها را اقسام و عزائم گفته اند برای آنست که ساحر مرتّباً می گوید: عزمتُ علیکم یا اقسمتُ علیکم، سپس مطلبی را از شرح السرّ المکتوم فصل ۳۱ نقل می کند و آن در جلب قلب زن و علاقه پیدا کردن آن به مرد است:

عزمت علیکم یا اباالليث، ویا ابا المعتصم، ویا ابافروة، ویا ابا مالک، ویا ابانوس، بالّذی لا اله الا هو وعنت له الوجوه... لا مرجع ولا ملجأ ولا منجی لکم ماتهیجّوا به فلانة بنت فلانة علی حبّ فلان بن فلان، هیاهیا، عجّلوا عجّلوا، هیجّوها هیجوّها، زلزلوها، قلقلوها، تلتلوها، حتی تاتیه من ساعة ذلیلاً مَسخّراً.[۳]]

مرحوم شهید اوّل در کتاب دروس چند امر دیگر را نیز افزوده که عبارتند از:

دُخْنَه: یعنی بخور کردن عقاقیر و گیاهان منسوب به کواکب. [که در شرائط خاص گیاه مربوط به فلان کوکب را بسوزاند و در سایهٔ آن جادوگری نماید.]

تصویر: یعنی تصاویر و تماثیلی را با شرائط خاصی بکشد یا بسازد و در آنها اورادی بخواند...] و نفث: یعنی دمیدن و فوت کردن در گرهی.

و تصفیهٔ نفس و صفای باطن پیداکردن در اثر ریاضات.[۴] [که اگر تصفیهٔ از

---

(۱) منتهی ج۲ ص۱۰۱۴.

(۲) مسالک ج۳ ص۱۲۸.

(۳) هدایة الطالب الی اسرار المکاسب ص۵۸.

(۴) دروس ج ۳ ص۱۶۳.

طریق ریاضات مشروعه یعنی عبادات و ... بدست آید انسان را ولیّ خدا ساخته و تصرّف ولایتی به او می دهد ولی اگر ریاضتهای باطلهٔ شیطانی باشد همانند کارهائی که مرتاضان و ریاضت کشان هندی انجام می دهند که مدتها روی یکپا می ایستند و ... اینها ولیّ شیطان شده و از او کمکهائی می گیرند.]

قوله: ویمکن:

مرحوم شیخ می فرماید: گرچه جناب علاّمه در قواعد و تحریر به [عقد، اقسام، عزائم، دخنه ـ تصویر و ...] تصریح نکردند ولی تعبیری داشتند که ممکن است بگوئیم: آن تعبیر عامّ بوده و تمام اینها را شامل می شود. و آن تعبیر به: او یعمل شیئاً ... بود که در تمام اینها ساحرکاری را انجام می دهد. [پس مراد تمام تعبیرات مذکور از علاّمه و شهیدین یکی است.]

قوله: نعم:

ممکن است بگوئیم: مراد یکی نیست چرا که شهید ثانی درمسالک و شهید اوّل در دروس تصریح کرده اند به اینکه: در باب سحر اضرار معتبر است یعنی ساحر کاری بکند که به مسحور ضرری وارد شود [جسمی یا روحی] ولی در کلام علاّمه صحبتی از اضرار نبود. و فقط فرمود: یؤثّر فی بدن ... .

آنگاه اگر مراد علاّمه از تأثیرهمان تأثیر به نحو اضرار باشد و تأثیر بگذارد یعنی به مسحور ضرری وارد کند، باز مراد همه یکی می شود، و اگر مراد علاّمه از تأثیر اعمّ باشد از تأثیر اضراری وغیره، باید گفت: تعریف علاّمه اعمّ است. [ولی ظاهراً و به قرینهٔ مقام مراد علاّمه هم ازتأثیر در بدن یا قلب یا عقل مسحور همان تأثیر منفی و مضرّ بود پس مراد یکی است.]

قوله: ثمّ انّ:

مضافاً به موارد ذکر شده جناب شهید اوّل و ثانی ره سه مورد دیگر را نیز از مصادیق سحر برشمرده اند:

الف: استخدام فرشتگان و به خدمت گماشتن آنها. [البته اینجا بحثی است که آیا جادوگران هم توان استخدام و استحضار ملائکه را دارند؟ آری اگر انسان کامل و ولیّ حق باشد او از فرشته بالاتر است و فرشتگان تسلیم او هستند ولی انسانهای افسونگر که ارباب و ولی نعمت آنها شیطان است آیا می توانند مَلَکْ را استخدام کنند؟]

ب: استنزال و استحضار جنّ [جنّ موجوداتی هستند که از نار آفریده شده اند و همانند ما انسانها خوب و بد، مؤمن و کافر، خیّر و شرّیر دارند، ولی شیاطین، کفّار ازجنّ هستند که استکبار به خرج داده و در برابر آدم سجده نکردند.]

ج: استحضار شیاطین، و اینها را به بدن کودکی یا زنی پوشاندن و در جلد آنها داخل کردن و سپس در جهت کشف غائبات [انسانها یا اشیاء گمشده و مفقود الاثر] و معالجهٔ انسانهائی که مُصاب در عقل یعنی مجنون هستند، و با این استخدام آن ملک یا جن یا شیطان به زبان این زن یا کودك همه چیز را بیان می کند و ساحر به مقصودش می رسد.[1]

قوله: والظاهر:

در حقیقت ساحر دوکس را به کار گماشته یکی آن فرشته یا شیطان و دیگری این زن یا بچّه، حال آیا شخص مسحور و سحر شده کدامیک است؟ می فرماید: مسحورهمان فرشته و جن و شیطان است. [نه کودك یا زن]

قوله: والاضرار:

گویا کسی می پرسد: شهیدین در معنای سحر، اضرار را معتبر می دانستند، و اگر مراد از مسحور خود فرشته یا شیطان یا جن باشد، چگونه اضرار محقق می شود؟ و ساحر چگونه به اینها ضرر می زند؟ می فرماید: اضرار به اینها [در بدن یا عقل و ... نیست بلکه] بوسیلهٔ مسخّر ساختن آن، و عاجز کردنشان از مخالفت

(۱) دروس ج۳ ص۱۶۳، مسالک ج۳ ص۱۲۸.

و سرپیچی، و مجبور کردن به خدمت است. [و اضرار هر شیئی یا شخصی متناسب با خود او است.]

۲ ـ تا اینجا یکی از چهار تعریف فقهاء را بیان کردیم و امّا تعریف دوّم:

مرحوم فخرالمحقّقین در کتاب ایضاح الفوائد ضمن اشاره به تعریف سحر، به طرق گوناگون آن هم اشاره کرده، که هر طریقه ای از آن گروهی از سَحَرَه می باشد: امّا تعریف: سحر عبارتست از: انجام کارهای عجیب و غریب و خارق العادة [نظیر توقیف قطار بانگاه، ایجاد دریای خیالی با اوراد و ...]

و امّا راهها: انجام کارهای خارق العادة یا صرفاً براساس تاثیرات نفسانیّه است [بدون هیچگونه استمدادی از عوامل بیرونی اعمّ از ارضی و سماوی و ...] یعنی شخص ساحر در سایهٔ ریاضتهائی که کشیده، قوّت نفس پیدا کرده و کارهائی را که دیگران از انجام آن ناتوانند او توان انجامش را دارد [حالا ریاضات، از راههای حلال و مشروع باشد که اولیاء الهی اینگونه هستند نظیر سلمانها و ... ویا از راههای نامشروع باشد که اولیاء شیطان و مرتاضین هند می کنند.]

مرحوم فخر تنها نام این قسم را سحر گذاشته، و جهتش آنست که قدر متیقن و مصداق اکمل سحر همین نوع است ودر این زمانها همین مشهور است.

و یا ایجاد خوارق عادات در سایهٔ استعانت و کمک گرفتن از فلکیّات و قوای فلکی است که نامش را دعوت کواکب گویند، و علم دعوت کواکب یک فنّی بوده که همان تسخیر افلاك وکواکب و سپس استعانت از آنها است [در کتاب نفائس الفنون جلد سوّم راه تسخیر قمر ـ مشتری ـ زهرة ـ شمس و ... را بیان کرده است.]

و یک نمونه از دعوت و خواندن کواکب را مرحوم شهیدی در حاشیه آورده است: در شرائط خاصی و با آمادگیهای مخصوص خطاب به ستارهٔ زحل بگوید:

یا کثیر الویل، واصیل الزحل، وذخیرة سوء المکان، ویا ایّها السیّد العظیم، الاجلّ القاهر، العزیز، القادر، العظیم الشأن، العالی المکان، الکبیر، الرفیع، منیع الفضل، والعقل الصافی، والفهم الوافی، شامخ النظر، کبیر الخطر، الملک المبین، والسلطان المعین، ... اسئلک ایها الاب الاوّل، بحق آبائک العظام، واصحابک الکرام، وبحقّ مالک بدر الکل، ومنشأ العلویات والسفلیات، ومالکها، ان تفعل بی کذا وکذا ... ویسجد بالخشوع والتذلّل والرفق.[1]

[ضمناً اینها براساس آنست که کسی افلاک وکواکب را موجوداتی زنده و دارای شعور و اراده و اختیار بداند و قبلاً در بحث تنجیم راجع به آن گفتگو شد.]

و راه دیگر آنست که قوای سماوی و نیروهای آسمانی را با قوای ارضی درهم بیامیزد و نتائجی بگیرد. که این طریقه نامش طلسمات است. [و طلسم در لغت به معنای امرپیچیده است و در اصطلاح عبارتست از علم به اموری که انسان را متمکن می کند از اظهار آنچه خلاف عادت بُوَد، یا منع آنچه وفاق عادت بُوَدْ.] و در توضیح این طریقه کلامی از مرحوم شهیدی نقل می کنیم:

المراد من القوی السماویه خواصّ الکواکب واتصالاتها واوضاعها الخاصّة وکونها فی برج کذا ودرجة کذا، ویسمّی بالقوی الفعّالة لتأثیرها فی القوی الارضیّة، والمراد من القوی الارضیّة «وتسمّی القوی المنفعلة لتأثّرها بالقوی السماویّة» خواص اجتماع الاجسام العنصریّة بعضها مع بعض علی هیئة خاصّة ووضع مخصوص وافناء بعضها ببعض آخر کاحراق الشعر بالنّار وحکّ الحدید بالقلم الصفتر مثلاً وتصویر صورة انسان من ذهب علی رأسه تاج من یاقوت و ...

والمراد من التمزیج: فعل الساحر مایرتبط بالقوی الارضیة المنفعلة عند تحقّق

(۱) هدایة الطالب ص۵۷.

القوى السماويّة، كَاَن يُحرق شعر العدّو مثلاً بالنار عند هبوط الشمس فى البرج الفلانى فى الدرجة الفلانيّة مع التسديس بالقمر والتربيع بالمشترى لاجل ان يصير الشخص الفلانى مريضاً. (۱)

و شيوهٔ ديگرِ سحر عبارتست از: استعانت و كمک جُستن از ارواح ساذجة يعنى ارواح مجرّده از عناصر، همانند فرشتگان و جنّ و شياطين، كه استعانت از ارواح سماويّه يعنى ملائكه را عزائم و اقسام گويند [به طريقى كه قبلاً بيان كرديم]و استعانت از ارواح ارضيه يعنى جنّ و شياطين را نيرنجات [جمع نيرنج، معرّب كلمهٔ نيرنگ.] گويند.

مرحوم فخر پس از اينكه انواع سحر را بيان كرد در پايان مى فرمايد: سحر و جادو با همهٔ اقسامش كه ذكر شد شرعاً حرام است، و كسيكه با علم و التفات و عمد آن را حلال بشمارد كافر است. (۲) [از اينجا مى فهميم كه حرمت آن از ضروريّات دين است، و منكر ضرورىِ دين كافر است.]

[نكته: مرحوم شهيدى در حاشيه از قول مرحوم سيد نعمت الله جزائرى در مقدمات شرح تهذيب چنين آورده: طريق اهل الهند تصفية النفس وتجريدها عن الشواغل البدنيّة بقدر الطاقة البشريّه، و متأخروا الفلاسفة يرون رأى الهند، و طائفة من الاتراك تعمل بعملهم ايضاً.

و طريق النبط «القبط خ ل» عمل اشياء مناسبة للغرض المطلوب مضافةً الى رُقية و دُخنة بعزيمة فى وقت مختار، وتلک الاشياء تارةً تكون تماثيل و نقوشاً، و تارةً عقداً بعقد والنفث عليها، و تارة كتباً تكتب و تدفن فى الارض او تطرح فى الماء او تعلّق فى الهواء او تحرق بالنار، وتلک الرقية تضرّع الى الكوكب الفاعل للغرض المطلوب و تلک الدُخنة عقاقير منسوبة الى الكوكب... و طريق اليونان

---

(۱) هداية الطالب ص۵۷.

(۲) ايضاح الفوائد ج۱ ص۴۰۵.

تسخیر روحانیّات الافلاك والکواك واستزال قُویها بالوقوف لدیها والتضرع الیها لاعتقادهم ان هذه الآثار انما تصدر عن روحانیات الافلاك والکواکب لاعن اجرامها ...

و طریق العبرانیّین والقبط والعرب الاعتماد علی ذکر اسماء مجهولة المعانی کانّها اقسام و عزائم بترتیب خاص ... و زعموا انّ تلک الاقسام تسخر ملائکة قاهرةً للجنّ. [۱]

قوله: وتبعه:

مرحوم فاضل مقداد هم در کتاب التنقیح الرائع از مرحوم فخرالدین پیروی کرده و همین تفسیر را برای سحر آورده است. [۲]

قوله: وفسّر:

مرحوم شهید اوّل در کتاب دروس در تفسیر نیرنجات فرموده: نیرنجات عبارتست از اظهار خواصّ عجیبه و غریبهٔ امتزاجات [یعنی چیزی را با چیز دیگر به طرز خاصّی ممزوج ومخلوط کردن و نتائجی را گرفتن، آنگونه که گروهی از مردمان در زمانهای گذشته در بعض مناطق عالم این کار را می کردند یعنی نوعی از نباتات و گیاهان را می گرفتند و از آنها معجونی می ساختند، سپس آن را با معجون دیگری که از گیاهان دیگر درست کرده بودند ممزوج می ساختند و حاصل جمع این معاجین آثار و خواصّی بود، سپس آن را برسر انسانی می گذاشتند یا به بدن او می مالیدند و در نتیجه او عاشق یا مجنون و ... می شد.]

و نیز نیرنجات عبارتست از اظهار اسرار نیریّن یعنی شمس و قمر [۳] [به

---

(۱) هدایة الطالب ص۵۶.

(۲) التنقیح ج۲ ص۱۲.

(۳) الدروس ج۳ ص۱۶۴.

شیوه های خاصی که اهل طلسمات انجام می دادند یعنی دوائر خاصی را رسم می کردند و در آنها حروف و ارقامی را می گذاشتند و ...]

قوله: وفی الایضاح:

مرحوم فخرالدین در ایضاح، بدنبال فرمایشاتی که قبلاً از وی نقل کردیم مطلبی را افزوده و آن اینکه: استعانت از خواص و آثار اجسام زمینی [از حیوانات، نباتات، جمادات با انواع و اقسامش] و انجام کارهای خارق العادة، و نامش علم خواصّ است یعنی شناخت خاصیات موجودات عالم سفلی و منافع و صفات هر یک. [منافع و خواص حیوانات، احجار و ...] و اختراع صنایعِ محیّر العقول از قبیل انواع هواپیماها، کشتی هاو ...

و نیز استعانت از نسبتهای ریاضی [معرفت اصول و قواعد ریاضی که هرکس بدان آگهی داشته باشد می تواند کارهای عجیب و غریب انجام دهد و علم نقل میاه و جرّاثقال و آلات حروب و جنگها در این فن داخل است.] نام این شیوه را علم حِیَل و جرّ اثقال گذاشته اند. [منظور ازعلم حیل همان معرفت به قواعد ریاضی ... است که بوسیلهٔ آن حیله و چاره جوئی و علاج امور به طریق فنّی نمایند.

و منظور از جرّ اثقال و اجسام عظیمه آنست که: اشیاء بسیار ثقیل و عظیم الجثّه را با آلات و ابزار بسیار سبک و کوچک بکشند، آنگونه که در ازمنهٔ قدیمه قطعه سنگهای بزرگ اهرام مصر، تخت جمشید ایران و ... را از کیلومترها راه آورده و با طرز ماهرانه ای تراشیده و کنار هم گذاشته اند و حقیقتاً عبرت آموز است، و در زمانهای ما که با ابزار بسیار پیشرفته ترعلمی این کارها را انجام می دهند و ابزار و آلات صنعتی به نام جرّثقیل بوجود آورده اند.]

حال فخرالدین فرموده: این دو علم از سحر و جادو نیستند.[1] [برای اینکه

(۱) ایضاح الفوائد ج۱ ص۴۰۵.

سحر و جادو واقعیّت ندارد و خیال را مشغول می دارد ولی دو علم مذکور از علوم واقعیّه بوده و استفاده از خواص واقعیِ اشیاء است و ربطی به سحر ندارد.]

قوله: وما جعله:

همین دو علمی که جناب فخرالدین آنها را از سحر و جادوخارج کرد و فرمود: «وهذان لیسامن السحر» یعنی علم حیل و جرّاثقال از سحر نیستند، دیگران آندو را نیز در سحر داخل کرده اند، و بعض روایات هم دلالت دارند که اینها از سحر هستند و منظور از آن بعض دیگر فاضل مقداد است که ذیلاً کلام ایشان را خواهیم آورد، و مراد از بعض روایات هم روایت احتجاج طبرسی است که خواهد آمد.

قوله: ولا یخفی:

مرحوم شیخ می فرماید: تعریف دوّم که از ایضاح الفوائد آوردیم، در مقایسه با تعریف اوّل که از زبان مشهور [علاّمه ـ شهیدین و ...] آوردیم، عامتر است، چرا که در تعریف مشهور مسحوری هم مطرح بود که ساحر او را سحر می کرد و از او کار می کشید یا در او تأثیری می گذاشت، ولی در تعریف دوّم سخن از مسحورنبود و فقط استمداد از یک سلسله ابزار و آلات و ... بود، همچنین در تعریف مشهور سخن از اضرار به بدن یا عقل یا قلبِ مسحور بود ولی در تعریف دوّم اصلاً مسحوری مطرح نبود تا نوبت به نفع و ضرر به او برسد. پس تعریف دوّم از دو جهت از تعریف اوّل عامتر است.

قوله: وعن الفاضل:

تعریف سوّم از مرحوم فاضل مقداد در کتاب التنقیح است فاضل مذکور فرموده: سحر عبارتست از یک سلسله عملیات و کارهائی که [منظور ریاضات است] در اثر انجام آنها برای نفس ساحر ملکه و قوّت نفسانیّه ای پیدا می شود که بواسطهٔ آن می تواند کارهای عجیب و غریبی را که اسباب و عوامل آن بردیگران

پوشیده است انجام دهد. [۱] [اعمالی انجام می دهد که دیگران به مأخذ و عوامل آن دسترسی ندارند و نمی فهمند که ساحر چکار کرد که مثلاً یکدریا آب ظاهر شد و ...]

قوله: وهذا:

مرحوم شیخ می فرماید: این تعریف به نوبت خود از تعریف دوّم اعمّ است، چرا که طبق تعریف دوّم علم حِیَل و جرّاثقال از اقسام سحر خارج شد ولی طبق این تعریف آنها نیز در سحر داخل می باشند.

قوله: وقال فی البحار:

چهارمین تعریف از مرحوم مجلسی در بحار الانوار است: ایشان ابتدا کلامی از اهل لغت آورده که: سحر آنست که سبب آن بسیار لطیف و ظریف [و باریکتر از مو] و برعامّه مردمان پوشیده است.

سپس فرموده: امّا درعرف شرع مقدّس، سحر اختصاص دارد به اموری که اسباب آن بردیگران مخفی بوده و برغیر حقیقت خود وانمود می شود و به منزله تمویه یعنی خلط چیزی به چیزی وخدعه و فریبکاری است. [۲]

قوله: وهذا:

مرحوم شیخ می فرماید: تعریف علاّمهٔ مجلسی از همهٔ تعاریف قبلی عامتر است، بدلیل اینکه ایشان پس از تعریف مذکور برای سحر اقسام هشتگانه ای آورده اند که حتی نمیمه را هم از اقسام سحر شمرده اند و در کلام احدی از فقهاء که ذکر شد این اندازه دامنهٔ بحث توسعه نداشت. ولذا عامتر است، حال این اقسام را ما خلاصه کرده و در اینجا بیان می کنیم:

مقدّمه: به نظر می رسد در این تقسیم بندی و هکذا بعض از تقسیم بندیهای

---

(۱) التنقیح ج۲ ص۱۲.

(۲) بحار الانوار ج۵۹ ص۲۷۷.

دیگر از قبیل تقسیم ایضاح الفوائد، خلط مبحث فراوان است. یعنی چیزهائی را که مربوط به تنجیم و منجم گری است از اقسام سحر شمرده اند همانند قسم اوّل از اقسام سحر در کلام مرحوم مجلسی که سحر کلدانیان باشد.

و قسم دوّم و سوم در کلام فخرالدین که استعانت به فلکیات و تمزیج قوای ... باشد، و چیزهائی را که جزء شعبده بازی و تردستی و تندکاری است از اقسام سحر شمرده اند همانند قسم چهارم در کلام مجلسی در حالی که شعبده با سحر فرق دارد و در مسئله یازدهم خواهد آمد.

و چیزهایی که واقعیّت دارد و از مسائل علمی و دقائق فنّی است از قبیل قسم ششم در کلام مجلسی و علم حیل و جرّاثقال در کلام دیگران، از اقسام سحر شمرده اند در حالی که موضوعاً و حکماً بیرون هستند، و نامّی را از اقسام سحر شمرده اند درحالی که حکماً حکم سحر را دارد ولی موضوعاً از سحر مصطلح بیرون است. بنابراین تقسیم، جامع و برمنبای صحیحی استوار نیست.

وسرّ مطلب آنست که نزد عوام و عرف عام هر چیزی که سبب خفیّ داشته آن را جادوگری تلقّی می کردند، کما اینکه منطق معجزه را نمی فهمدند و انبیاء را به افسونگری متهمّ می کردند و بقول قرآن: ﴿**اقتربت الساعة، وانشقّ القمر، وان یروا آیة یُعرضوا عنها ویقولوا سحرٌ مستمرّ...**﴾ و خلاصه امور واقعیّت دار را با امور باطل و خیالی و بی اساس نباید خلط کرد.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: سحر هشت قسم دارد:

۱ ـ **سحر کلدانیان**: آنان گروهی بودند که درروزگاران کهن [چهار هزار سال پیش یعنی زمان حضرت ابراهیم خلیل ﷺ که جنابش برای ابطال آراء آنان و دعوت آنها به توحید مبعوث شده بود] می زیستند، وستارگان را می پرستیدند، و چنین می پنداشتند که تدبیرو ادارهٔ امور و حوادث عالم [کائنات و ارضیّات] بدست کواکب است ولذا در برابر آنها کُرنش می کردند، هر خیر و شرّی در

زمین را به ستارگان مستند کرده و آنها را منشأ خیرات و شرور، سعادات و نحوس [خوش یُمنی وبدیُمنی فال بد زدن و فال خوب زدن] می دانستند. [وچون حقیقت را ندیده بودند ره افسانه زده بودند.]

و اینها سه فرقه بودند و هر کدام اعتقاداتی داشتند:

الف: گروهی از آنان طبیعی مذهب و دهری مسلک و مادّیگرا بودند و واجب الوجودی رافراتر از مادّه ومادیّات و افلاك و فلکیات قائل نبودند، و روی این اصل معتقد بودند که: واجب الوجود لذاته همین ستارگان هستند، و خالق عالم و حوادث آن همینها هستند وموجد برتری نیست.

ب: و گروه دیگری معتقد بودند که: ستارگان مخلوقات خداوند هستند منتها از آن رهگذر که خداوند قدیم زمانی است، و هم او علّت تامّهٔ کواکب است، و انفکاك معلول هم از علّت تامّه محال است، پس کواکب هم قدیم زمانی هستند.

ج: گروه سوّم می پنداشتند که: ستارگان مخلوقات خدایند، حادث هم هستند [یعنی زمانی نبودند بعد آفریده شدند] و دارای اراده و اختیار هم هستند، و قوای فعّاله و تأثیر گذار هستند وخالق کواکب پس از خلقت آنها، امور عالم را به آنها تفویض کرده [و خود به کناری نشسته و دستگاه الهی تعطیل است و این کواکب هستند که فعّال مایشاء می باشند.]

و به عقیدهٔ هرسه گروه، ساحر و جادوگر کسی است که نیروهای عالیهٔ [فلکی و سماوی] فعّاله و تأثیر گذار را بشناسد اعمّ از بسائط آنها [روحانیّات یا ارواح سماوی که همان عقول یامجردات تامّه یا فرشتگان باشند] و مرکّبات آنها [جسمانیات آنها و اجرام فلکی و ستارگان و تأثیرات آنها را بداند] و آنچه را که مناسب با عالم سفلی است بشناسد[که نزد فلان وضع فلکی فلان حادثهٔ ارضی اتفاق می افتد.]

سپس عواملی را که زمینه ساز فلان حادثهٔ ارضی هستند فراهم سازد، و موانعی که جلو آن حادثه را می گیرند برطرف کند، البته به مقداری که در توان بشر است، و اگر از عهدهٔ این کارها برآید آنگاه است که می تواند کارهای عجیب و غریب و خارق العاده انجام دهد.

[نکته: مرحوم علاّمه مامقانی در کتاب مقباس الهدایة [1] فرموده: تفویض معانی گوناگونی دارد که برخی از آنها صحیح و قابل قبول است و برخی فاسد و باطل است در مجموع نُه معنی بیان می کنند:

الف: تفویض امر عالم به پیامبر ﷺ یا به حضرت علی ﷺ یا به سایر ائمه ﷺ

ب: تفویض امر دین به پیامبر و ائمه ﷺ که آنچه را خواستند حلال کنند و آنچه را خواستند حرام و ...

ج: تفویض امربندگان به پیامبر و ائمهٔ در سیاست و تأدیب و تکمیل آنان ...

د: تفویض بیان علوم و احکام به اندازه ای که مصلحت بدانند ...

هـ: تفویض در اعطاء و منع از اموال و نعمتهای ارضی

و: اختیار در این جهت که در هر واقعه ای به ظاهر شریعت حکم کنند یا به علم خودشان ...

ز: تفویض در تقسیم ارزاق ...

ح: تفویض به معنائی که معتزله قائلند که دستگاه الهی تعطیل است و ما انسانها فعّال مایشاء هستیم ...

ط: قول زنادقة و اصحاب اباحات که خداوند از ما حظر را برداشته و هرکاری بر ما مباح است ...]

۲ ـ افسونگریِ صاحبان اوهام و نفوس قویّه: [قد ثبت بالوجوه العدیدة امکان تسلّط النفوس علی جوارح الغیر واعضائه، فتسخّره للقیام بحرکات وتادیة اعمال

(۱) در پایان جلّد سوّم تنقیح المقال، کتاب مقباس الهدایة ص۸۷.

علی غیر ارادة منه، ومن دون وساطة شیئ آخر ...] در کتاب مصباح الفقاهة می خوانیم:

اقول: لا شبهة فی انّ بعض النفوس لصفائها بالریاضات تؤثّر فی الامور التکوّینیة، وتصرفها عن وجهها صرفاً حقیقیّاً، کایقاف الماشی عن المشی، والمیاه الجاریة عن الجریان و ... بل نمنع عن صدق السحر علیه، وانّما هو نحو من الکرامة ان کان بطریق حق، ومن الکفر والفسق ان کان بطریق الباطل. ولانظن ان یتوهّم احد انّ تصفیة النفس بالریاضات الحقّة حتی تصیر مؤثرة فی الامور التکوینیّة من المحرمات، بل هو مطلوب فی الشریعة المقدسة اذا کان بالاطاعة والتقوی، و من المعروف المشهور انّ سلمان ره قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظیم طاعته لمولاه الی حدّ ان انقادت الامور التکوینیّة لارادته والتزمت فرض طاعته.[۱]

۳ ـ استعانت از ارواح ارضیّه [منظور جنّ و شیاطین است در مقابلِ ارواح سماویّه که فرشتگان باشند.] گروهی از فلاسفه وجود چنین ارواحی را انکار کرده اند. [به معتزله نیز این امر نسبت داده شده] ولی بزرگان از فلاسفه آنها را قبول دارند، و آنها را به دو دسته تقسیم می کنند:

الف: گروهی از آنان خیّر و نیکوکار هستند و به آدمیان خیر می رسانند و آنها مومنین از جنّ هستند.

ب: وگروهی شریر هستند و آنان کفّار از جن و شیاطین هستند.

و اهل فن با امکانات بسیار محدودی به شکار جنّ و تسخیر آنها می پردازند.

[قرآن هم به دو گروه بودن جنّ اشاره کرده، آنجا که می فرماید:

﴿وانّا منّا الصالحون ومنّا دون ذلك﴾،[۲] ﴿ ... وانّا منّا المسلمون ومنّا القاسطون﴾[۳] ...

---

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۲۸۹.

(۲) سورهٔ جنّ آیه ۱۱.

(۳) سورهٔ جن آیه ۱۴.

۴ ـ تخیّلات و ایجاد صور خیالیّه در برابر دیدگان حضّار و چشم بندی کردن که کار شعبده بازان است، یعنی شخص شعبده باز و چشم بند، صحنه ای را ایجاد می کند که تمام نظر بیننده را به آن جلب می کند و چشم او را می گیرد و وقتی حواسّ او به آن صحنه جلب می شود وی با سرعت هرچه تمامتر کارهائی را انجام می دهد و بیننده خیال می کند که واقعاً هم چنین است در حالی که وی آتش را نخورده، سوزن را در حلق خود فرو نبرده، از دهان اسب داخل و از ما تحت آن خارج نشده و ... و خطای چشم فراوان است که به عنوان نمونه به امور ذیل اشاره می کنیم:

در وسط دریا کشتی با سرعت دریا را می شکافد و پیش می رود ولی بیننده گمان می کند که کشتی ساکن و ثابت است و آب دریا و شط است که به سرعت می رود. باران از آسمان بصورت قطره قطره نازل می شود ولی وقتی باران تندی می بارد ما این قطرات را بصورت یک خط بهم پیوسته می بینیم.

شعلهٔ جوّاله در واقع مدّور نیست ولی وقتی ما آن را به سرعت دورسر خودمی چرخانیم در نظر بیننده دائره ای از آتش دیده می شود.

خورشید در وسط آسمان ثابت است و در واقع ابرها هستند که به سرعت درگذرند ولی ما خیال می کنیم این خورشید است که به سرعت خود را از پشت ابرها بیرون می کشد. و ...

مخصوصاً اگر تمام توجّه انسان به مطلبی باشد اصلاً مطلب دیگر را نمی بیند، سخن دیگر را نمی شنود، و شعبده باز از همین امر استفاده می کند و حرکات سریعی انجام می دهد و صحنهٔ شگرفی را به نمایش می گذارد که واقعیّت ندارد و خیال را اشباع می کند. و به قول مرحوم شهیدی درحاشیه:

المراد من الاخذ بالعیون اشغال الساحر والمشعبذعیون الناس بشیئٍ وصرف تمام حواسهم الیه حتی اذا استفرقهم النظر الیه والتخیل فیه، ینتقل الساحر الی

شیئی آخر بسرعة تامّة لایلتفت الیه الناظر فیتخیّلون انّه اتی امراً عجباً[۱]

۵ ـ کارهای شگفت آوری که از ترکیب یک سلسله ابزار و آلات براساس مناسبات هندسی [یا ریاضی که قبلاً بیان شد] بوجود می آید مانند رقّاصی که می رقصد، و دو اسب سوار که با یکدیگر می جنگند و ...

۶ ـ کمک گرفتن از یک سلسله خواصّ و آثار ادویه و معاجین گیاهی، فی المثل پاره ای از ادویه و داروهای گیاهی که موجب بلادت و کند شدن ذهن می باشد را در طعام و خوراك شخصی ریخته و او را بلید سازند، یا موادّی که سبب زوال عقل آدمی می شود در طعام او ریخته و به نحوی به او بخورانند و او را دیوانه سازند، یا مقداری حشیشِ مستی آور را درون آتش بریزند و از دودی که بلند می شود و به دماغ انسان می خورد یا در چشم انسان تأثیر می گذارد استفاده کنند و شخص را مدهوش سازند، و یا چیکدهٔ بنگ را در میان نُقْلْ [نوعی ازشیرینی جات] قرار دهند و آن را بطرف خورانیده و سبب سکر او گردند. [وانما سمّی مُلَبِساً، لانّه یصنع من السکر وفی جوفه لوز، او شیئی آخر فیغطی ویلبّس بحلقة من السکر وشکله بیضویّ] مرحوم مجلسی فرموده: این قسم از سحر قابل انکار نیست [یعنی واقعیت دارد و اشیاء دارای خواصّ شیمیائی هستند که برخی از آنها استعمالش سبب زیادی عقل وهوش و حافظه می شود و برخی سبب کودنی و ... و هر زهری پاد زهری هم دارد و ...] و اثر و جاذبهٔ مغناطیس یا آهن ربا شاهد مطلب است که می بینیم که چگونه آهن را جذب می کند.

[البته دیگر نام این رانباید سحر و جادو گذاشت بلکه استفاده از علم و دانش خواصّ اشیاء یا دانش شیمی است.]

۷ ـ تعلیق قلب، یعنی جلب و جذب دلها [البته این در واقع معلول سحر و جادو است و نام آن را سحر گذاشتن از باب تسمیة المسبّب باسم سببه است.]

(۱) هدایة الطالب ص۵۸.

و جذب قلوب بدین وسیله حاصل می شود که شخص ساحر ادعّا می کند که علم کیمیا بلد است [در میان قدماء پنج علم بوده که از علوم محتجبه و خفیّه بشمار می رفته و با رمز «کله سر» بدانها اشاره می شود که کاف اشاره به علم کیمیاء است. لام به علم لیمیاء، هاء به علم هیمیاء، سین به علم سیمیاء، را به علم ریمیاء.

حال دانش کیمیا که یکی از علوم خمسه می باشد عبارتست از صنعتی که معتقد بودند که بوسیلهٔ آن اجسام ناقص را به کامل تبدیل کرده و به کمال رسانده و مثلاً مس را به نقره یا طلا تبدیل نمایند، اخلاص هم کیمیائی است که مس وجود آدمی را زر سازد.] یا ادّعا می کند که دانش لیمیاء یا سیمیاء می داند [علم به اموری که انسان بدان متمکن شود از اظهارآنچه مخالف عادت بود و یا منع آنچه وفاق عادت بود. به کتاب نفائس الفنون ج ۳ مراجعه شود.] و یا ادّعا می کند که اسم اعظم می داند و هر کس آن را فرابگیرد می تواند روی دریا راه رود، طی الارض داشته باشد، طیّ اللّسان داشته باشد، مسیحا نفس گردد و... و در نتیجهٔ این ادعاهای فریبنده عوام و اشخاص ساده لوح و زود باور و بی خبر را دور خود جمع کرده و به مقاصد شومی که دارد می رسد.

مرحوم مجلسی می فرماید: این قسم از سحر اصل و اساسی ندارد یعنی ادّعای دروغین است و واقعیت ندارد [وگرنه باید آقای جادوگر ثروتمندترین انسانها باشد و...]

۸ ـ آخرین قسم از سحر، نمّامی و سخن چینی است، که توسّط آن میان دو کس یا دو قبیله تفرقه ایجاد شده و آتش جنگها روشن می شود [و چون سخنان ماهرانهٔ سخن چین، نقش سحرآمیزی دارد لذا به مناسبت نام آن را سحر گذاشته اند وگرنه سحرِ مصطلح نیست.]

این بود چکیدهٔ سخنان علاّمهٔ مجلسی ره در اقسام سحر [۱]

(۱) بحار الانوار ج۵۹ ص۲۷۸ ـ ۲۹۷.

قوله: وما ذكره:

مرحوم شیخ انصاری می فرمایند:

آنچه را که علاّمهٔ مَجلسی ذکر کرد [یعنی اقسام سحر] بعضاً در سخنان فخرالدین در ایضاح الفوائد آمده که قبلاً بیان شد. [قسم ۱ و۲ و۳ و۵] و بعضاً هم در روایت احتجاج طبرسی بیان شده [قسم چهارم و ششم و هفتم و هشتم] و آن روایت اینست که: زندیقی از امام صادق ﷺ مسائل فراوانی را پرسیده که برخی از آنها به قرار ذیل است: زندیق پرسید: اصل و اساس سحر کدام است؟ و کارهای عجیب و غریبی که به ساحران نسبت داده می شود را چگونه انجام می دهند؟

امام صادق ﷺ فرمود: سحر و جادو شُعَب گوناگونی دارد:

قسمی از آن به منزلهٔ طب است، و همانطوری که پزشکان برای هر دردی دارو و درمانی قرار داده اند، همچنین دانشمندان سحر و جادو هم برای هر صحت و سلامتی ای آفتی را حیله کرده و چاره جوئی نموده اند [که چگونه سالم را مریض کنند؟] و برای هر عافیتی ضد آن را که عاهة باشد تدارك دیده اند [یعنی می دانند که چگونه میان جمع با صفا کدورت و تفرقه ایجاد کنند و عافیت و امنیّت را به ضد آن تبدیل سازند.] و برای هر معنی و مقوله ای چاره ای کرده اند [یعنی برای هر کاری راه علاجی دارند مثلاً از چه راهی ایجاد محبت کنند؟ از چه راهی ایجاد عداوت کنند؟ و ...]

و قسمی دیگر از جادو عبارتست از خَطْفَة [اخذ شیئ بسرعة، یعنی چیزی را سریع و در یک چشم بهم زدن جابجا کردن] و سرعة [همان حرکات تند و سریع] و مخاریق [کارهای خارق العادة] و خفّة [حرکت بسیار خفیف و سبک و سریع.]

تمام این چهار کلمه اشاره به یکنوع دارد که همان چشم بندی و تردستی و تندکاری باشد که کار شعبده بازان است.

و قسمی هم آن جادوئی است که اولیاء شیاطین در اثر ارتباط با شیاطین از آنها می گیرند. [مثل مرتاضان هندی و ...]

زندیق پرسید: شیاطین از چه راهی به راز و رمز سحر و جادوگری آگهی یافته اند؟

امام ﷺ جواب داد: از همان راههائی که اطباء از دانش طب آگهی یافته اند، سپس توضیح دادند: برخی از جادوها را با تجربه و آزمایش مکرّر بدست آورده اند و برخی را از راه علاج و حیله گری و نیرنگ بازی.

زندیق پرسید: نظر شما راجع به دو فرشته به نام هاروت و ماروت چیست؟ و اینکه مردم می گویند: آندو سحر و جادو یاد می دادند آیا حقیقت دارد؟

امام ﷺ فرمود: آنها دو فرشتهٔ الهی بودند که مایهٔ امتحان و آزمایش آن مردم بودند و تسبیح آنان [کنایه از عمل مستمرّ و مداوم آنان که از طرف خدای بدان مأمور بودند] در روز نزول آندو برآن جمع، این بود که: اگر انسان چنین و چنان کند فلان و بهمان خواهد شد، و اگر به فلان و بهمان چاره جوئی و علاج نماید فلان آثار را خواهد دید، و مردمان این دستور العمل ها را از آندو فرشتهٔ الهی می گرفتند و آندو مرتّباً ورد زبانشان این بود که به آن قوم می فرمودند:

همانا ما آزمایش الهی برای شما هستیم، پس سخنانی را که به ضرر شما بوده و سودی نخواهد داشت از ما نگیرید و بدانها جامهٔ عمل نپوشید. [در قرآن قصّهٔ این دو فرشته را چنین بازگو کرده:

﴿و ما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا یعلّمون الناس السحر وما انزل علی الملکین ببابل هاروت وماروت وما یعلمان من احد حتی یقولا انّما نحن فتنة فلا تکفر فیتعلّمون منهما ما یفرّقون به بین المرء وزوجه وما هم بضارّین من احد الاّ باذن الله﴾.][1]

---

(۱) سورهٔ بقره آیهٔ ۱۰۲.

زندیق پرسید: آیا ساحر توان آن را دارد که با سحر و جادو حقیقتاً انسان را به صورت کلبی در آورد؟ یا او را به شکل حماری در آورد؟ و یا اشکال دیگر؟

حضرت در پاسخ فرمودند: جادوگر ناتوان تر از اینست، و ضعیف تر از آنست که خلق الهی [مخلوق الهی] راتغییر دهد، همانا کسی که بتواند مخلوق الهی را تغییر دهد و آنچه را که خدای ترکیب کرده ابطال کند، و او را به صورت دیگر درآورد، در خالقیّت با خدا شریک خواهد بود و خداوند برتر از آنست که شریک داشته باشد.

اگر واقعاً ساحر این قدر توانائی داشت، [به فکر خویش بوده و] پیری و شکستگی و انواع آفتها و بیماریها را از خود دفع و پیشگیری می کرد، و سفیدی را از سر وصورت خود نفی می کرد [یعنی کاری می کرد که همیشه سالم و جوان و شاداب باشد] و فقر و تهیدستی را از خود دور می کرد [به اینکه شنهای بیابان را به طلا تبدیل کرده و از آن در راه توسعه در معیشت خود استفاده می کرد.] [و کسی که از جهات مربوطهٔ به خود ناتوان است چگونه دست درازی به کائنات کرده و مخلوق الهی را تغییر می دهد؟]

سپس حضرت فرمودند: از بزرگترین سحر و جادوها سخن چینی است، که توسّط آن میان دو دوست تفرقه افکنده می شود، میان انسانهای با صفا و صمیمیّت دشمنی و کینه توزی ایجاد می شود، بوسیلهٔ آن خونها ریخته می شود، خانه ها و شهرها [و حرث و نسل] ویران می شود، و پرده ها دریده می شود، و سخن چین بدترین کسی است که بر روی زمین گام نهاده.

سپس فرمودند: از میان انواع سحرها و سخنان ساحران آنکه از همه به حق و واقع نزدیکتر است اینکه بگوئیم: سحر و جادو به منزله طب است، آقای جادوگر مردی را معالجه کرده و کاری می کند که او از ازدواج و آمیزش با زن و همنشینی با او متنفّر می شود، ومتقابلاً طبیب او را مداوا کرده و از این بیماری

بهبودی می بخشد و وی را به حال عادی و طبیعی برمی گرداند[۱] الحدیث، یعنی تا آخر حدیث.

قوله: ثم لایخفی:

مرحوم شیخ می فرماید: با توجه به اینکه تعاریف سحر گوناگون بود و در هر کدام قیودی و خصوصیاتی مطرح بود لذا جمع بین تمامیِ آنها جداً مشکل است [و گاه منجر به تناقض گوئی می شود زیرا برخی اضرار را معتبر می دانند و برخی نه و ...] ولی مهمّ بیان احکام سحر است نه بحث موضوعی [چرا که موضوع را می توان به عرف حواله داد و مصادیقی که یقیناً از سحر است حکمش را بیان کرد و مواردی که یقیناً سحر نیست تکلیفش روشن است و موارد مشکوك هم باید با اصول عملیّه تعیین وظیفه کرد.]

قوله: المقام الثانی:

وامّا مقام دوّم یا بحث حکمی:

تا به حال با معانیِ گوناگون سحر در لغت و درعرف فقهاء، و نیز با اقسامِ آن در کلام فخرالدین ره و علاّمهٔ مجلسی ره آشنا شدیم، و امّا حکم شرعیِ این اقسام: آیا شرعاً تمامیِ اقسام مذکور حرام می باشند؟ یا همهٔ آنها جایز می باشند؟ و یا تفصیل در کار است؟

مرحوم شیخ در دو مرحله بحث می کنند:

الف: پیرامون اقسام چهارگانه ای که در کلام فخرالدین در ایضاح ذکر شد.

ب: در رابطه با سایر انواع سحر و جادو که در کلام مجلسی و دیگران آمده بود.

اما مرحلهٔ اوّل: می فرمایند: ما نیز به پیروی از صاحب ایضاح الفوائد معتقدیم که: چهار قسم مذکور [سحر، علم دعوت کواکب، طلسمات، عزایم و ...]

(۱) احتجاج طبرسی ج۲ ص۸۱.

حتماً حرام می باشند، و در خصوص اینها هیچگونه تفصیلی را نمی پذیریم. و دلائل یا شواهدی که برحرمت آنها اقامه می کنیم سه امر است:

۱ ـ شهادت مرحوم مجلسی در بحار و مرحوم فاضل مقداد در تنقیح:

مرحوم مجلسی در بحار الانوار فرمود: سحر هشت قسم است و تمامی آنها در سحری که نزد اهل شرع [متشرعه و پیروان شریعت و در رأس آنها فقهاء] معروف می باشد، داخل هستند، و این شهادتی است از مجلسی ره بردخول آن اقسام در سحر.

و مرحوم فاضل مقداد هم بعداً به کلامش اشاره ای خواهیم کرد که علم خواص وعلم حیل و علم جرّاثقال و... را [که فخرالدین از دائره سحر بیرون کرده بود] داخلِ در سحر نموده و دائره را توسعه داده است.

پس این دو نفر شهادت داده اند که تمامی این اقسام سحر است، و در موضوعات، شهادت دو عادل کفایت می کند، و وقتی موضوع احراز شد، می گوئیم:

اطلاقات باب سحر [از قبیل: الساحر ملعون، الساحر کالکافر و...] اقسام اربعهٔ مذکور را شامل می شوند، و برحرمت آنها دلالت می کنند [ولا اقلّ این چهار قسم از باب قدر متیقن می شود که هم مجلسی و هم فاضل مقداد و هم فخرالدین قبول دارند] این شاهد به نظر مرحوم شیخ ناتمام است و بعداً به دو بیان ردّ خواهند کرد.

۲ ـ فخر الدین در ایضاح [۱] فرموده: حرمت این چهار قسم از ضروریات دین است و کسی که آنها را حلال بشمارد کافر است [چون ضروری دین را انکار نموده است. البته به فرمودهٔ مرحوم شهیدی در حاشیه ص ۵۹: فقهاء صریحاً نگفته اند که: حرمت سحر از ضروریات دین است، ولی مستحلّ آن را کافر

(۱) ایضاح الفوائد ج۱ ص۴۰۵.

شمرده اند و ما از این لازم به آن ملزوم می رسیم .]

و مرحوم شهید اوّل هم در دروس [۱] فرموده : کسی که سحر را حلال بکند باید کشته شود [یعنی مرتد شده و واجب القتل است و این کاشف از ضروریِ دین بودن حکم حرمت سحر است .]

کیفیت استشهاد : اگر فخرالدین و شهید و ... ادّعای اجماعِ منقول می کردند ، ممکن بود بگوئیم : اجماع منقول به خبر واحد نزد ما ارزشی ندارد ولی آن دو با همهٔ عظمت و قداست و فقاهت و تتبّعی که دارند ادّعای ضرورت دین کردند و با ادّعای دو نفر ضروریِ دین بودن محرز نمی شود ولی حداقلّ اطمینان پیدا می کنیم : که معلوم می شود مسئله حرمت سحر از مسائلی است که علماء اعصار و امصار برآن متفق هستند و اطمینان حاصل ما را بس است و روی آن که علم عادی است تکیه می کنیم . و فتوی به حرمت چهار قسم مذکور می دهیم .

۳ ـ روایت احتجاج طبرسی که بعداً خواهد آمد .

قوله : نعم :

به عقیدهٔ ما چهار قسم مذکور که از جملهٔ آنها طلسمات بود ، مطلقاً حرمت دارند و جای تفصیل نیست .

ولی مرحوم سیّد عبدالله جزائری صاحب شرح النخبة [متن نخبة از مرحوم فیض کاشانی است .] فرموده : طلسمات مطلقاً حرام نیست ، و طلسم بودن موضوعیت ندارد بلکه باید گفت : آن بخش از طلسم هائی که موجب اضرار و خدعه برمسلمانان می گردد و به آنها ضرری وارد می کند [مثلاً سبب شکست اسلام می گردد .]یا سببِ توهین به برخی از حریمهای الهی و شعائر الله [از قبیل قرآن ، ابعاض آن ، اسماء حسنای الهی ، اسماء انبیاء و ائمه ﷺ ، مسجد ، مشاهد مشرّفه و ...] می گردد ، بلاشک اینها حرام است چه نامش سحر باشد یا نه ، زیرا

(۱) دروس ج۳ ص۱۶۴ .

کـه نفس اضـرار به غیـر، توهین به شـعـائر الهی، تمام الموضـوع برای حـرمت است.

و امّا آن بخش از طلسـمـات کـه بـرای پاره ای از اغـراض و اهداف صـحـیح و عقـلائی [از قبیل حضور شخص غـایب سریعاً، بقاء عـمارت فـلان منزل، باغ، مزرعه و ... ، فتح دژهای مستحکم دشمن بدست مسلمین، رفع فقر و تهیدستی، رفع ظلم ظالم، شـوهر کـردن دختـری، و ...] انجام می گیـرد. دلیلی برحـرمت اینهـا نـیست، بلکه اصل اوّلی در اشیـاء کـه همـان اصالة الاباحة والجـواز باشد برجواز آن دلالت می کند، و از بعض الاصحاب [شهیـدین، فاضل میسی و محقق اردبیلی و ... کـمـاسـیـأتی] هم هـمـیـن جـواز حـکایت شـده، و احـیـاناً پاره ای از طلسمات را [به قولی طلسم جُنة الاسماء] به حضرت امیر ﷺ مستند می کنند.

ولی به نظر مـا [سیّد جـزائری] سند این استناد واضح نیست. [از باب اینکه: از طریق عـامـه نقل شـده یا مـرسـلاً گـزارش شـده، یا متن آن طـلسم با مـقـام امـام سازگار نیست و ...] سپس سیّد فرموده: شهید اوّل ره در دروس هر نوع طلسمی را [به هر دو قسمش که بیان شد] به سحر و جادو ملحق کرده و فتوی به حرمت آن داده است. ولی به عقیدهٔ ما: وجه و دلیل این الحاق روشن نیست.

قوله: ولا وجه:

مـرحـوم شیخ مـی فـرمـاید: چه دلیلی بهـتـر از ادّعـای ضـرورت دین در کـلام فخرالدین و شهـید [به بیانی که در استشـهاد دوّم قبلاً ذکر کردیم.] پس به عـقیدهٔ ما چهار قسم مذکور و از جملهٔ آنها طلسمات با همهٔ انواعش، مطلقا حرام است.

وامّا مـرحلهٔ دوّم: راجع بـه سـایر انـواع سـحـر و جـادو در کـلام مـجلسی و دیگران، [غیر از چهار قسم مذکور]

مرحوم شیخ یک تفصیل سه ضلعی را اختیار می کنند:

بُعد اوّل: اگـر سایر انواع سـحر و جـادو، موجب اضـرار به نفس محـتـرمـه ای

باشد بلاشک این نوع از سحر هم به همان چهار قسم ملحق بوده و محکوم به حرمت است منتها به عنوان اضراری که حدیث می گوید: لاضرر ولا ضرار فی الاسلام.

قوله: ویکفی:

مناط در ضرر رساندن به دیگری چیست؟

می فرماید: لازم نیست که ضرر به بدن غیر برساند [مثلاً دست او را مشلول سازد یا پای او را فلج کند و ...] یا ضرر به قلب او برساند [قلب او را مضطرب و متزلزل یا غلیظ و یا نرم و عطوف سازد.] و یا به عقل او آسیبی برساند [مثلاً سبب جنون وی گردد.] بلکه حداقّل ضرر آنست که ساحر با سحر و جادو کاری بکند که شخص را ازجریان طبیعی و حرکت برطبق اراده اش منصرف کند ونگذارد که شخص به میل یاکراهت باطنی و طبیعی، فعل یا ترکی داشته باشد.

مثلاً او می خواهد برود و ساحر بانگاه وی را متوقف می کند، و بالعکس، یا به کسی علاقه ندارد و ساحر از طریق سحر در او حبّ مفرط یا عشق به فلان ایجاد کند، و بالعکس و ...، فی المثل شوهری به همسرش علاقمند نیست، زوجه با جادوگری عشق وعلاقهٔ کاذبی در زوج ایجاد می کند و او را از جریان طبیعی زندگی باز می دارد.

و در این رابطه مرحوم صدوق در من لایحضر روایتی را از سکونی از امام صادق علیه السلام از پدرش از آباء گرامش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده و آن اینکه: زنی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بود که شوهری خشن و تندخو داشت، و آن زن با سحر و جادو توجه مرد را به خود معطوف داشته و قلب او را نرم کرده بود، و بعد از محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله در رابطه با کارش پرسید که: با شوهرش چنین و چنان کرده است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: وای برتو، دریاها را کدر ساختی، گل را کدر

کردی، فرشتگان اخیار، فرشتگان آسمان و زمین تو را لعن و نفرین می کنند.

سپس امام ﷺ فرمود: وقتی آن زن این سخنان از رسول ﷺ بشنید، روزها را روزه می گرفت، شب ها را به شب زنده داری مشغول بود، موهای سرش را تراشیده بود، جامه ای از موی بُز می پوشید [و خلاصه خیلی برخود سخت گرفته بود.] رسول خدا ﷺ فرمود: این عمل از آن زن پذیرفته نمی شود[1] [و توبه اش مقبول نیست. چرا که توبهٔ کل شیئی بحسبه و توبهٔ سحر کردن بازکردن سحر و آزاد کرنِ مسحور است، نه نماز و روزه و ...]

قوله: بناءً:

در روایت کلمهٔ صنعتُ شیئاً ... بود و در آن دو احتمال وجود دارد:

۱ ـ منظور این باشد که سحر و جادو کردم تا شوهر نرم شد.

۲ ـ منظور این باشد که با دعا کردن، نماز خواندن، روزه گرفتن، توسّلات و نذرها و ... از خدا خواستم و خدای او را با من مهربان کرد.

حال اگر دوّمی باشد که آنهمه لعن و نفرین و ... ندارد بلکه امری مطلوب است پس مراد اوّلی است یعنی با سحر و جادو ... و متبادر هم همین است. و مرحوم صدوق ره نیز از روایت همین را فهمیده و لذا در باب عقاب سحر المرأة غیر از حدیث مذکور روایتی رانقل نکرده است.

قوله: وامّا مالایضره:

بُعد دوّم: آندسته از سحر و جادوها که موجب اضرار به دیگری نیست بلکه مقصود از آن رفع ضرر سحر است. [یعنی باز کردن یک گره ـ و حَلّ سحر نه عقد آن، مثلاً کاری کند که مرد را از بسته شدن نسبت به مجامعت با حلیلهٔ خود آزاد کند.] یا مقصود از آن، جلوگیری از یک سلسله ضررهای دنیوی غیر از ضرر سحر باشد. [مثلاً با برخی طلسمات جلو فقر و بیماری را بگیرد، ظلم ظالم

(۱) من لا یحضره الفقیه ج۳ ص۴۴۵ حدیث ۴۵۴۴.

را دفع کند و ...] و یا از یک سلسله ضررهای اخروی جلوگیری کند [مثلاً با طلسمی خود را از ارتکاب حرام باز دارد و ...]

حال مرحوم شیخ می فرماید: این قسم از سحر جایز است و سه دلیل برجواز می آورند:

۱ ـ للاصل: مراد همان اصالة الاباحة والجواز فی کل شیئٍ است که یک اصل عقلائی است.

۲ ـ اصل صدق اسم سحر براین عمل، مشکوك است و تا صدق اسم محرز نشود حکم به حرمت نمی شود. [وعلّت شک هم آنست که شاید در صدق سحر، اضرار به غیر مدخلیت داشته باشد و در این قسم اضراری نیست.]

۳ ـ بزودی خواهدآمد که دفع السحر به چیزی که سحر مسلّم باشد جایز است پس دفع السحر به چیزی که سحر بودن آن مشکوك باشد به طریق اولی جایز است.

قوله: والاّ:

بُعد سوّم: اگر سحر و جادو، نه موجب اضرار باشد و نه موجب دفع ضرر، به عبارت دیگر: نه ضارّ باشد و نه نافع، باز از باب سحر بودن دلیل برحرمت آن نداریم [چون شاید اضرار در مفهوم سحر دخیل باشد] آری از باب لهو بودن یا شعبده بودن شاید حرام باشد که این دو عنوان بعداً بحث خواهد شد.

قوله: نعم:

تا به حال فرمودند: در سایر انواع سحر تفصیل در کار است. حال می فرماید: دو شاهد داریم مبنی براینکه نباید تفصیل داد بلکه باید گفت سحر با همهٔ انواع هشتگانه اش حرام است:

شاهد اوّل: روایت احتجاج طبرسی است که قبلاً از زبان مرحوم مجلسی در بحار آوردیم، و دلالت داشت برحرمت آنچه که در آن حدیث مطرح بود.

شاهد دوّم: شهادت مرحوم مجلسی و فاضل مقداد: این دو بزرگوار نه تنها چهار قسم کلام ایضاح را از اقسام سحر دانسته اند بلکه سایر اقسام را هم سحر دانستند و شهادت دادند به سحریّت آنها و وقتی موضوع درست شد، اطلاقات حرمت سحر هم پیاده می شود و برحرمت تمام این اقسام دلالت می کند.

قوله: لکن:

از اینجا برمی گردیم و دو شاهد مذکور را ابطال می کنیم:

امّا روایت احتجاج: به نظر ما از نظر سند ضعیف السند است و ارزشی ندارد.

و امّا شهادت مجلسی (ره) و فاضل مقداد (ره): دو جواب دارد:

۱ ـ شهادت مذکور حدسی است و به اجتهاد و استنباط آندو و از روایات وغیره مستند است و شهادت کذائی ارزش ندارد بلکه باید حسّی باشد که خود در استعمالات اهل شرع دیده باشند و ندیده اند.

۲ ـ شهادت مذکور معارض دارد و سه تن از فقهاء عظام برخلاف آنها شهادت داده اند:

۱ ـ فخرالدین (ره) پس از ذکر چهار قسم سحر، تصریح کرد به اینکه: علم خواص اشیاء و علم حیل یعنی حیله و علاج امور به طرق فنّی از نصب پل ها و سرعت سیر و جرّ اثقال و ... [که قبلاً تفسیر شد.] از سحر خارج هستند و سحر بودن آنها را نفی کرد.

۲ ـ جناب شهید ثانی ره در مسالک و دیگران در کلماتشان در مقام تعریف سحر، قید اضرار را مدخلیّت داده وفرمودند: سحر آن کاری است که باعث احداث ضرری بر مسحور گردد. [مفهوم این تقیید آنست که پس اگر احداث ضرر نباشد سحر نیست و سالبه به انتفاء موضوع است.]

۳ ـ جناب علاّمه (ره) در تعریف سحر تصریح فرمود به اینکه: سحر آنست

که در بدن یا قلب یا عقلِ شخص مسحور تأثیری بگذارد. [یعنی آسیبی به جسم یا جان او وارد کند و مثلاً باعث مشلولیّت دست یا نرمی دل و یا از بین رفتن عقل وی گردد، مفهوم این کلام آنست که اگر چنین تأثیری نباشد سحر هم نیست.]

حال سه عبارت مذکور هم از سه فقیه بزرگ شهادت است براینکه کلمهٔ سحر در لغت عمومیت نداشته و تمامی اقسام مذکور در بحار الانوار را شامل نیست.

آنگاه شهادت مثبتین [مجلسی و فاضل مقداد] برعمومیّت لفظ سحر، و شهادت نافین [فخر الدین ـ شهید ثانی ـ علاّمه] برعدم عمومیّت آن با هم تعارض و تساقط می کنند و وجهی برای استشهاد به شهادت اثبات نیست.

قوله: و تقدیم:

این فراز در واقع جواب از اشکال مقدر است:

امّا اشکال: معمولاً شهادت براثبات، شهادت عن علمٍ است، و مثبت که می گوید: فلانی فاسق است، فلان زمین ملک فلانی است و... یقین دارد وَ شهادت می دهد. و معمولاً شهادت برنفی، شهادت از روی عدم العلم است. یعنی لبّ مطلب اینست که: نافی که می گوید: فلانی فاسق نیست، می خواهد بگوید: من فسقی از اوندیده ام، و عدم العلم است و عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود. و در کتاب قضا و شهادات خواندیم که: شهادت اثبات برشهادت نفی مقدّم است چون عن علمٍ است.

در نتیجه در ما نحن فیه باید شهادت مجلسی و فاضل مقداد را مقدم بداریم و به سحریّت همهٔ اقسام حکم کنیم، و جای تعارض و تساقط نیست.

و امّا جواب: مرحوم شیخ می فرمایند:

کبرای کلّیِ مذکور را درجای خود قبول داریم که معمولاً شهادت براثبات مقدم است.

ولی در ما نحن فیه پیاده نمی شود، و اینجا صغرای آن کبرای کلی نیست، زیرا که مثبت که می گوید: همهٔ آن اقسام سحر است برچه اساسی می گوید؟ براساس ظاهر استعمال، یعنی ملاحظه کرده که در لسان روایات، یا کلمات فقهاء یا اهل لغت، یا عرف عام عربها کلمهٔ سحر در همهٔ آنها بکار رفته است، آنگاه ظاهر یا اصل در استعمال هم که حقیقت بودن است لذا مطمئن شده که تمامی اینها سحراند و چنان شهادتی داده، پس فی الحقیقة مثبت به یک امر ظنی و ظهور استعمال متکّی است.

ولی نافی که سحر بودن همهٔ آن اقسام را نفی می کند زبان حالش اینست که ما هم تتبع کرده ایم و پس از تحقیقات به این نتیجه رسیده ایم که کلمهٔ سحر اگر در همهٔ اینها بکار رفته از باب مجاز و به خاطر وجود مناسب و مشابهت میان معنای حقیقیِ آن با این موارد و اقسام است و ما از مجازیّت اطلاع داریم و براین اساس شهادت به نفی می دهیم، پس در حقیقت هر دو شهادت یا عن علمٍ و اطّلاعٍ است و یا براساس ظواهر، و هم سنگ و هم رتبه اند و تعارض می کنند.

قوله: والاحوط:

تا اینجا مرحوم شیخ همان تفصیل خود را احیاء کردند و به این سخن که کلیّهٔ این اقسام سحر و حرام باشند اعتنا نکردند، ولی در پایان می فرمایند:

احوط آنست که: از تمامی اقسام هشتگانهٔ سحر در بحار الانوار اجتناب کنیم:

[البته احتیاط مستحب است چون مسبوق به فتوی برخلاف است، و از نظر قواعد اصولی مورد از موارد شبههٔ تحریمیّه و اجمال نص است، یعنی چون نصوص تحریم و ادلّهٔ وارده در باب سحر، حرمت را روی سحر برده و سحر موضوعی است مجمل و حدود آن برای ما روشن نیست لذا به قدر متیقن چهار قسم مذکور در ایضاح اکتفاکرده و در مازاد آن که اقسام دیگر سحرباشد به اصل

برائت از حرمت استناد می کنیم ولی در عین حال احتیاط حُسن و رجحان دارد ولذا اجتناب از موارد مشتبه مطابق احتیاط است .]

قوله : بل :

اوّل اجتناب از همهٔ اقسام را بصورت احتیاط آوردند ولی حالا ترقّی کرده و می فرمایند : شاید بتوان فتوی داد به وجوب اجتناب از همهٔ هشت قسم و دلیل این فتوی عبارتست از ظن قوی یا اطمینانی که از راه روایت احتجاج طبرسی [قبلاً ذکر شد .] و غیر آن یعنی شهادت مجلسی و فاضل مقداد ره برای ما حاصل می شود و اطمینان ما را بس است ولذا وجوب اجتناب را تقویت می کنیم .

[شگفتا از مرحوم شیخ که ابتدا روایت احتجاج را بخاطر ضعف سند شبهه کردند و سپس شهادت مذکور را به دو بیان ردّ کردند ولی در پایان از همین وجوه ضعیفه اطمینان پیدا کرده و تمام تفاصیل قبل را ابطال می کنند .]

قوله : بقی الکلام :

مسئلهٔ السحر حرام از لحاظ موضوع و حکم در دو مقام بررسی شد و بحث آن تمام گردید . حالا دو مطلب دیگر در ارتباط با سحر باقی مانده :

مطلب اوّل : اینکه ابتداءً کسی عملیات سحر و جادو را انجام دهد تا به حال روشن شد که حرام است ، و امّااگر کسی دیگری را سحر کرده و ما می خواهیم سحر او را ابطال نموده و دفع السحر و حلّ آن نمائیم : ابطال سحر گاهی از راههای مشروع و مطلوب شرع است یعنی از طریق ادعیه ، ادویه ، نذورات ، توسلات و ... ، این قسم قطعاً جایز است .

انّما الکلام در مقابله به مثل است یعنی ابطال السحر بالسحر ، سئوال اینست که : آیا ضرر سحر را بوسیلهٔ خود سحر می توان دفع کرد ، و شرعاً سحر دفاعی جایز است یا خیر؟

در جواب می گوئیم : در این رابطه دو نظریّه وجود دارد :

۱ ـ مرحوم کاشف الغطاء و مرحوم شیخ اعظم و عده ای از فقهاء شیعه، طرفدار جواز دفع سحر بوسیلهٔ سحر هستند و به دو دلیل تمسک کرده اند:

الف: اصل، منظور همان اصالة الجواز است که یک اصل عقلائی است و الاصل فی الاشیاء الاباحة والجواز الاّ ما حرّمه الشارع.

قوله: بعد دعوی:

ممکن بود کسی بگوید: با وجود آنهمه اطلاقات که برتحریم سحر بقول مطلق دلالت داشت و در اوّل مسئله سحر بیان شد، دیگر چه جای اصل است؟ مگر نه اینست که: الاصل دلیل حیث لا دلیل؟ مرحوم شیخ به دو بیان راه را برای تمسک به اصل هموار می کنند:

بیان اوّل: کسی را رسد که ادّعا نماید که: ادلّه و اطلاقات حرمت به اطلاق خود باقی نمانده و منصرف شده به صورت و فرضی که یک غرض راجح شرعی از اجراء سحر در میان نباشد و امّا فرض وجود چنین غرضی را شامل نیست و وقتی اطلاقات این فرض را شامل نشد دلیلی برحرمت آن نخواهیم داشت و به اصل جواز که اصل اوّلی در اشیاء نزد عقل و عقلاء است برمی گردیم.

با این انصراف جای تمسّک به اصل هست.

[البتّه انصراف باید ظهوری باشد وگرنه هر انصرافی قدرت ندارد که جلو تمسّک به اطلاق را بگیرد و اینکه انصراف مذکور ظهوری باشد نه بیّن است و نه مبیّن. در ضمن بیان دوّم بعداً خواهد آمد.]

ب: اخبار و روایاتی داریم مبنی برجواز دفع سحر به سحر که عمده دلیل ما است. و در اینجا مرحوم شیخ چهار حدیث را مطرح می کنند:

حدیث اوّل: فرازی از روایت احتجاج طبرسی. [آنجا که فرمود: فلاتأخذوا ما یضرکم ولا ینفعکم... که نهی لاتأخذوا را به صورت ضرر مقیّد کرد و فرمود: آن سحری که به حال شما مضرّ است و نفعی ندارد، حرام است. مفهومش

اینست که اگر موجب اضرار نباشد حرام نیست.]

حدیث دوّم: روایتی است که مرحوم کلینی در کتاب کافی از علی بن ابراهیم قمی از پدرش ابراهیم از شیخی [استاد حدیثی] از شیعیان اهل کوفه نقل کرده: راوی گوید: عیسی بن سقفی [یا سیفی یا شفقی برحسب اختلاف نسخه ها و مجامع حدیثی] جادوگر به محضر امام صادق ﷺ شرفیاب شد وعرضکرد: فدایت شوم من مردی هستم که مدتها کارم جادوگری بوده و در مقابل عمل سحر مزد دریافت می کردم و با این پول امرار معاش می نمودم و با همین پول حج بجا آورده ام، و اینک خداوند به من منّت نهاد و زیارت شما نصیبم شد و ببرکت ملاقات با شما متنبه شدم و از کرده هایم به خدا توبه نمودم، حال آیا راهی برای قبولی توبهٔ من وجود دارد؟

حضرت صادق ﷺ فرمودند: حُلِّ ولا تَعْقُدْ، یعنی توبهٔ تو اینست که: سحر و جادوها و گرهها را باز کنی و بگشائی و خود، گره ایجاد نکنی و دیگران را با سحرت نبندی.[1]

بعد مرحوم شیخ می فرماید: گویا مرحوم صدوق هم در کتاب علل الشرایع[2] به همین حدیث اشاره دارند، آنجا که فرموده: رُوِی انّ توبة ... یعنی روایت شده ... که آن مروّی همین حدیثی است که ما آوردیم.

قوله: وظاهر المقابلة:

کیفیت استشهاد به این حدیث: در کلمهٔ حُلَّ دو احتمال وجود دارد:

الف: مراد از حُلَّ این باشد که سحر و جادو را حلّ کن و بگشای امّا بوسیلهٔ دعاها و دواها و آیات قرآنی و نذر و ...

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص۱۰۵ باب۲۵ من ابواب ما یکتسب به، حدیث اوّل. به نقل از کافی ج۵ ص۱۱۵ باب صناعات حدیث/۷.

(۲) علل الشرایع ج۲ ص۵۴۶، باب ۳۳۸ حدیث اوّل.

ب: مراد این باشد که سحر را بوسیلهٔ سحر ابطال کنی و بگشائی.

حال بعضی ها این جمله را برهمان احتمال اوّل حمل کرده اند که بنابراین مدّعای ما را ثابت نمی کند.

ولی مرحوم شیخ می فرماید: احتمال اوّل خیلی از ظاهر حدیث بعید است و دوّمی منظور امام و متبادر است به قرینهٔ مقابله: زیرا که حلّ و عقد در مقابل هم قرار گرفته و به یکی امر و از دیگری نهی شده و چون مراد از لا تعقد یعنی لا تعقد بالسحر است پس باید مراد از حُلّ هم حُلَّ بالسحر باشد نه به اسباب دیگر. پس حدیث به درد ما می خورد.

حدیث سوّم: روایتی است که از امام عسکری ﷺ از آباء گرامش در ارتباط با آیهٔ شریفهٔ: و ما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت، نقل شده: حضرت فرموده: بعد از زمان حضرت نوح ﷺ جادوگران و خدعه گران زیاد شدند [و مردمان را سحر کرده و مفسده بپا می کردند.] خداوند دو فرشته [به نام هاروت وماروت] را بسوی پیامبر آن عصر و زمان گسیل داشت. و آنان به آن پیامبر نحوهٔ سحر ساحران و شیوهٔ مبارزه با آنها و ابطال سحرشان را آموختند.

آن پیامبر اینها را از آن دو فرشته فراگرفت و به فرمان الهی آموخته های خود را به مردمان آن روزگاران رساند و به آنان امر کرد که چگونه با سحر به جنگ سحر روند؟ و به چه طریقی سحر ساحران را ابطال کنند و نهی کرد از اینکه ابتدا به ساکن انسانی را سحر کنند.

و این مطلب مثل آنست که در عرف [به دانشجوی رشتهٔ پزشکی] گفته شود: این سمّ و زهر است، و اینهم پادزهر و نحوه دفع سمّ است و اگر مسمومی را آوردند بدان که چگونه باید علاجش کنی، و مبادا از خود سمّ استفاده کرده و موجب قتل انسانی شوی.

سپس در فراز بعدی امام فرمود: آن دو فرشته به هرکس که سحر و جادو

و شیوهٔ دفع آن را می آموختند، ابتدا اتمام حجت کرده و می گفتند: ما آزمایش الهی هستیم و این امر آزمایش الهی نسبت به شما است و مواظب باشید که در امتحان رفوزه نشوید بلکه سربلند از امتحان خارج شوید و مطیع حق باشید.

و با این آموخته ها سحر ساحران را از خود برطرف کنید. و دیگران را افسون نکنید. مبادا با بکارگیری سحر و با طلب اضرار به دیگران و دعوت مردمان بسوی خود و اینکه توهم کارهای خارق العاده و معاذالله کار خدائی می کنی و... کافر گردی. تا اینجا که امام فرمود:

آن جمعیت از آن دو فرشته چیزهائی را که به ضررشان بود و سودی بحال آنها نداشت فرامی گرفتند چون مکر بخرج داده و سحر و جادو را فرامی گرفتند تا دیگران را سحر کنند نه اینکه از خویشتن دفاع کنند و این همان کاری است که به دین آنها ضرر زده و سودی بحال دین آنها نداشت.[1]

[از این فراز اخیر بخوبی استفاده می شود که فراگیری آن برای دفع سحر و یک امر راجح شرعی مانعی ندارد ولی سوء استفاده از سحر حرام است.]

حدیث چهارم: روایت علی بن محمد بن جهم از امام رضا علیه السلام است:

حضرت در حدیثی فرمود: هاروت و ماروت [که در قرآن آمده] دو فرشتهٔ الهی بودند که به مردمان آن عصر سحر و جادو می آموختند. و هدفشان این بود که مردم را مسلّح کنند تا از سحر و جادوی ساحران درامان بمانند وسحر آنها را ابطال کنند. و به احدی کلمه ای از سحر یاد نمی دادند مگر اینکه با آنها اتمام حجت نموده و می فرمودند: ما برای شما فتنه و امتحان الهی هستیم، مبادا از آموخته ات سوء استفاده نموده و کافر شوی.

ولی مع الاسف گروهی ازآنان از این آزمایش الهی سرافراز و مقبول بیرون نیامدند و پس از فراگیری سحر شروع کردند به جادوگری، تفرقه اندازی میان زن

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۶ باب ۲۵ من ابواب مایکتسب به حدیث/۴.

و شوهر و ... ولی خدای در قرآن فرموده: اینان به احدی ضرر نمی رسانند مگر به اذن خداوند یعنی به علم الهی[۱] [یعنی خدا از کار آنها آگاه است و بدانند که قیامت آنها را مؤاخذه خواهد کرد.]

از این حدیث هم استفاده می شود که سوء استفاده از سحر حرام است وگرنه بکارگیری آن در جهات نافع و برای دفع شرّ ساحران بلامانع است.

قوله: هذا کلّه:

این در حقیقت بیان دوّمی است که قبلاً وعده دادیم:

بیان اوّل: مسئله انصراف اطلاقات به صورت نبود غرض راجح شرعی بود، بیان دوّم اینست که: اخباریکه سحر را تحریم کرده اند ظهور دارند در اینکه: سحر حرام است برای کسی که خوف از ضررش باشد یعنی می ترسیم که با سحر به دیگران آسیب برساند ومایهٔ زحمت و ضرر دیگران باشد.

و امّا کسی که اطمینان به امین بودن او داریم و می دانیم که بی جهت از سحر استفاده نمی کند بلکه عند الضرورة و برای دفع سحر از او کمک می گیرد اخبار حرمت شاملش نیست و به اصل جواز برمی گردیم.

[البته همانطوری که ما در انصراف خدشه کردیم در این ظهور هم مناقشه داریم و دلیل برآن نداریم، پس اطلاقات محکّم است ونوبت به اصل جواز نمی رسد، آری اخبار منحصر به این اطلاقات نیست و روایاتی هم داریم که چهار نمونه اش ذکرشد.

و دلیل دوّم برجواز دفع سحر به سحر بود که آنها مقیدات بود و باید مطلق و مقیّد را بگونه ای جمع کنیم و جمع به اینست که سحر ابتدائی غیر جایز ولی سحر دفاعی جایز است.]

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۲۵ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۵، وآیهٔ شریفه هم در سورهٔ بقره آیه ۱۰۲ می باشد.

مرحوم کاشف الغطاء [۱] هم مثل مرحوم شیخ از اخبار تحریم همین امر را استظهار کرده که اینها مربوط بَه مَنْ یُخشی ضرره است نه هرکسی و روی همین استظهار فرموده: حَلّ سحر به سحر جایز است و به کثیری از اصحاب هم جواز را نسبت داده.

۲ـ قوله: ولکنّه:

در مقابل نظریهٔ مذکور که دفع السحر بالسحر را تجویز می کرد گروهی از فقهاء عظام از قبیل علاّمه درچندین کتابش [۲] وشهید اوّل ره در دروس [۳] و فاضل میسی در میسیّه [۴] و شهید ثانی ره [۵] فرموده اند: ابطال سحر بوسیلهٔ سحر وخلاصه مقابله به مثل جایز نیست [آری به وسیلهٔ ادعیه و ادویه و ... بلامانع است.]

مستند اینها علی القاعده همان اطلاقات است که سحر دفاعی را نیز شامل است و اگر از اینها بپرسیم: اخبار مجوّزه را چه جواب می دهید؟ اینها سه جواب تدارك دیده اند:

۱ـ این اخبار نوعاً ضعیف السند هستند ولذا حجّت نیستند تا مزاحم اطلاقات باشند.

۲ـ برفرض صحت و اعتبار سند، ما به اطلاقات فتوی می دهیم و این اخبار را حمل می کنیم برفرض ضرورت، یعنی می گوئیم: دفع سحر به سحرمنحصراً در صورتی است که راه دیگری برای دفع سحر از قبیل راه دعا و دوا و ... نباشد وگرنه با وجود راه دیگر نوبت به استفاده از سحر نمی رسد و اطلاقات تحریم محکّم است. [البته هیچ شاهدی براین حمل وجود ندارد تا آن را موّجه سازد.]

---

(۱) شرح قواعد خطّی ص۲۳.
(۲) منتهی ج۲ ص۱۰۱۴، قواعد ج۱ ص۱۲۱، تذکرة ج۱ ص۵۸۲.
(۳) دروس ج۳ ص۱۶۴.
(۴) میسیّه در اختیار ما نبود.
(۵) مسالک ج۳ ص۱۲۸.

۳ـ این جواب منحصر به اخباری است که متضمّن داستان هاروت و ماروت اند و آن اینکه: این اخبار حداکثر دلالت می کنند که در شرایع سابقه دفع سحر به سحر جایز بوده و به درد شریعت اسلام نمی خورند و مجوّزی برای ما مسلمانان درست نمی کنند.

و این حمل به مرحوم سید محمد جواد جبل عاملی صاحب مفتاح الکرامة [۱] نسبت داده شده.]

مرحوم شیخ می فرماید: وفیه نظر: [وجه نظر شاید این باشد که اخبار مجوّزه که منحصر به روایات هاروت و ماروت نبود، روایات عیسی بن سقفی مربوط به مسلمان بود که حضرت فرمود: حُلَّ ولا تعقد، و شاید این باشد که برفرض اخبار مربوط به شریعت سابقه باشد می گوئیم: در شریعت ما نفیاً و اثباتاً حکم دفع سحر به سحر بیان نشده و اطلاقات هم که بناشد اینجا را نگیرد، آنگاه شک می کنیم که آن حکم به جواز در شریعت سابقه الان هم باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء آن جاری می شود و در رسائل خواندیم که استصحاب مختص به احکام شرع اسلام نیست.]

قوله: ثم الظاهر:

مطلب دوّم در رابطه با انواع تسخیرات است:

تسخیر در لغت به معنای استخدام و به خدمت گرفتن و گماردن است و یک اصل قرآنی است که به قول قرآن: خداوند دریاها ـ کشتی ها ـ خورشید و ماه ـ هر آنچه در آسمان و زمین است مسخّر انسان قرار داده است و برای نمونه یک آیه را می آوریم.

﴿الم تروا ان الله سخّر لکم ما فی السموات ومافی الارض﴾ [۲]

و کما اینکه خود انسانها مسخّر یکدیگرند و بقول قرآن:

---

(۱) مفتاح الکرامة ج۴ ص۷۳.

(۲) سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۰.

﴿نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا ورفعنا بعضهم فوق بعضٍ درجات لیتّخذ بعضهم بعضاً سخریاً﴾ (۱)

و بالجمله اصل تسخیر در جهان آفرینش یک اصل وسیعی است و ابعاد گسترده ای دارد که بعضی از انواع آن تکوینی و جبری است و بعضی اختیاری انواع اختیاریِ آن هم برخی مشروع و برخی نامشروع است، و در اینجا مرحوم شیخ به تناسب بحث ازسحر، آن بخش از تسخیر را که با ما نحن فیه سنخیّت دارد ذکر کرده ومی فرماید:

تسخیرات با همهٔ انواع و اقسامش [اعمّ از تسخیر فرشتگان البته بنابر اینکه از طرق ریاضات باطله و اوراد و اذکار بتوان فرشته را استخدام کرد و به اهدافی رسید، آری برای اولیاء الهی ممکن است. و نیز تسخیر جنّ اعم از مومنین آنها یا کفار و شیاطین آنها، و نیز تسخیر ارواح آدمیان و احضار ارواح و استخدام آنها برای نیل به مقاصدی که شخص تسخیر کننده دارد.] داخل در سحر است و سحر با همهٔ تعاریفی که برایش ذکر شد [اعمّ از تعریف علاّمه ره در کُتبش، تعریف شهیدین، تعریف فخرالدین، فاضل مقداد و جناب مجلسی.] تسخیرات مذکور را شامل است.

بیان ذلک: امّا تعریف شهیدین که قید اضرار به غیر را در معنای سحر یا در سحر حرام اخذ کرده بودند و ازهمهٔ تعریفات مضیق تر بود [و نیز تعریف علاّمه بنابراینکه مراد از یؤثّر فی بدن المسحور او قلبه او عقله، همان تأثیر به نحو ضرری و آسیب رسانی باشد که قبلاً شرح شد.]

این تعریف شامل تسخیرات هست و خود شهیدین درکلامشان تصریح داشتند به اینکه: استخدام فرشتگان و جنیّان بخشی از سحر است. و وجه شمول آنست که: در تسخیر هم روح آن موجود تسخیر شده اذیّت می شود و تسخیر

(۱) سورهٔ زخرف، آیهٔ ۳۲.

موجب اضرار به او است و او را از حرکت برطبق میل بازداشته ومحدودش کرده است از این جهت تعریف مذکور، تسخیر را شامل است.

و امّا تعریف فاضل مقداد ومرحوم مجلسی: آنها فرمودند سحر آنست که: سببش برعموم مردمان مخفی باشد [یعنی ظرافتهائی دارد که نوع مردم از درك آن عاجزند و نمی توانند آن کار را انجام دهند ولا شک در اینکه تسخیرات هم چنین است. پس بازهم تعریف شامل آن است.

و نیز عبارت فخرالدین در ایضاح هم تسخیرات را شامل است، چرا که ایشان سحر را چهار قسم کرده و برهمهٔ آنها دعوای ضرورت دین کرده و فرمودند: همهٔ اینها حرام است و مستحلّ هر یک از آنها کافر است. و قسم چهارم از آنها همین مسئله استخدام ارواح ساذجه یعنی فرشته یا جنّ یا روح آدمی است.

و نام این قسم را اقسام [جمع قَسَم] و عزائم [جمع عزیمت به معنای قسم] و نفث [دمیدن] گذاشتند برای اینکه معمولاً تسخیر کننده در هنگام تسخیر اورادی را می خواند که مشتمل برقسم دادن است و سابقاً در بحث تعریفات نمونه اش را آوردیم و نیز اورادی می خواند و در چیزی یا کسی می دَمَد لذا نفث گفته شده.

قوله: ویدخل:

گوشهٔ دیگری از تسخیرات، تسخیر حیوانات است [اعمّ از هوامّ که جمع هامّة و بروزن دوابّ و دابّه و به معنای حشرات موذی است از قبیل مار و افعی و عقرب و... وسباع که جمع سبع و به معنای درندگان از قبیل شیر و پلنگ می باشد، و وحوش یعنی حیوانات وحشی از قبیل فیلها و...، و غیر اینها که مثلاً پرندگان یا آبزیان و... باشند و مخصوصاً در میان همهٔ حیوانات تسخیر انسان و به خدمت گرفتن روح زن یا کودك و... با شرائط و معدّات برای اهدافی که دارد.

حال تمام اینها نیز در سحر داخل می باشد و نوع تعریفاتی که برای سحر ذکر شد اینها را شامل است به ویژه تعریف مرحوم مجلسی و فاضل مقداد.

قوله: وعمل السیمیا:

از جمله اموری که به سحر ملحق شده و موضوعاً داخل در سحر است و یا لا اقلّ از نظر حکمی [حرمت] ملحق به سحر می باشد عمل سیمیا است [که منسوب به سیمون ساحر است، و موضوع این علم روح در روح است یعنی روح عالم سیمیا در روح طرف مقابل اثر می گذارد ...]

و مرحوم شهید اوّل در دروس [۱] صریحاً فتوی به حرمت آن داده و در تفسیر این عمل فرموده: عمل سیمیا عبارتست از اینکه عالم سیمیا در ذهن طرف خیالات و صحنه های تخیلی ای ایجاد می کند که در جهان خارج واقعیتی ندارد ولی این خیالات موجب تأثیرات عجیبه و غریبه ای از وحشت و شادی و ... می گردند.

[مثلاً عالم سیمیا اورادی را می خواند و در نظر بیننده شیری مجسّم می شود و او خیال می کند که واقعاً شیر در فلانجا است و ...]

هذا تمام الکلام فی باب السحر.

در خاتمه بجا است توجه خوانندهٔ گرامی را به مسئله ای از تحریر الوسیله جلب کنم: امام امت ره در تحریر الوسیله می فرماید:

عمل السحر وتعلیمه وتعلمه والتکسب به حرام، والمراد به ما یعمل من کتابة او تکلّم او دخنة او تصویر او نفث او عقد ونحو ذلک یؤثّر فی بدن المسحور او قلبه او عقله، فیؤثر فی احضاره او انامته او اغمائه او تحبیبه او تبغیضه ونحو ذلک.

ویلحق بذلک استخدام الملائکة واحضار الجن وتسخیر هم و احضار الارواح و تسخیرها و امثال ذلک.

بل یلحق به او یکون منه الشعبذة وهی ارائة غیر الواقع واقعاً بسبب الحرکة السریعة ... [۲].

---

(۱) دروس ج۳ ص۱۶۴.

(۲) تحریر الوسیله ج۱ ص۴۹۸ مسئله ۱۶ مکاسب محرّمه.

(۱۱)
شعبده بازی

مسئله یازدهم از مسائل نوع چهارم در رابطه با یکی دیگر از اعمال اختیاریه ای است که فی نفسه حرام است و اکتساب با آن نیز حرام می باشد و آن مسئله شعبده است که در فارسی به تردستی یا تند کاری تعبیر می شود و دراین رابطه دو بحث کوتاه مطرح است:

۱ـ موضوعی

۲ـ حکمی

امّا بحث موضوعی: کلمهٔ شعبده سه جور در لغت عرب ضبط شده:

۱ـ شعبَدَة: بر وزن فعلله و با دال بدون نقطه که درنسخه مکاسب آمده

۲ـ شَعبذةَ با ذال منقوطه

۳ـشَعوَذَة که با واو ضبط شده

و در کتب لغت از قبیل لسان العرب، مصباح، اقرب الموارد، المنجد و مجمع البحرین، معمولاً دوّمی و سوّمی ضبط شده است.[۱]

و شعبذه عبارتست از اینکه شخص شعبده باز با مهارت کاملی که پیدا کرده

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ پاورقی ص ۲۹۷.

حرکت سریع و برق آسائی را انجام می دهد و در سایهٔ آن، غیر واقع را به منزلهٔ واقع ارائه می دهد.

[مثلاً اینگونه وانمود می کند که کبوتری نبود و او ایجاد کرد، از دهان استری وارد و از ما تحت آن خارج شد، سوزنی را در گوش راست فرو بردو از گوش چپ خارج کرد و ... در حالی که واقعاً چنین کاری را نکرده.]

تنظیر: مَثَل تردستی و تندکاری همانند دو نمونهٔ ذیل است:

الف: شعلهٔ جوّاله: وقتی شما مقداری زغال را در آتش گردان می ریزید و آن را با سرعت دور سر خود یا پیش روی خود می چرخانید هر بیننده ای آن را بصورت دائره ای از آتش مشاهده می کند و سکونهائی را که میان این حرکات فاصله است نمی بیند و حال آنکه در واقع دائره ای از نار نیست بلکه هر لحظه در نقطه ای آتش موجود است.

ب: پنکه ای را که سه بال دارد وقتی آهسته حرکت دهیم به راحتی می بینیم که دائره ای در کار نیست ولی وقتی کلید برق را می زنیم و با سرعت برق حرکت می کند چشم ما آن را بصورت یک دائره می بیند و هکذا سنگ آسیاب و ... پس شعبده آن حرکت سریعی است که چشم را سحر کرده و باعث انتقال از چیزی به شبیه آن می گردد.

و امّا بحث حکمی: به عقیدهٔ مرحوم شیخ به چهار دلیل شعبده حرام است:

۱ـ اجماع یا نفی خلاف که خود شیخ ره با تتبّع بدست آورده.

۲ـ این کار یک کار باطل و لهوی است که هیچ غرض عقلائی بر آن مترتّب نیست و به زودی در مسئله بیستم خواهد آمد که لهو و باطل حرام است. پس این کار هم حرام است.

۳ـ فرازی از روایت احتجاج طبرسی شعبده را شامل است آنجا که فرمود: و نوعٌ منه خطفة و سرعة و مخاریق و خفة، و به حکم این فراز شعبده داخل در

سحر است و ادلّهٔ حرمت سحر آن را شامل است.

اگر کسی بگوید: آن روایت ضعیف السند بود و قابل اعتنا نیست. مرحوم شیخ ره می فرماید: ضعف سند آن با اجماع منقول[۱] جبران می شود و ارزش پیدا می کند.

از نظر مرحوم شیخ اجماع منقول به تنهائی حجت نیست ولی در حدّ تایید ارزش دارد.]

۴ـ پاره ای از تعاریف سحر هم شامل شعبده می گردد. [منظور تعریف جناب فاضل مقداد و مرحوم مجلسی است که فرمودند: سحراختصاص دارد به هر امری که یخفی سببه و یتخیل علی غیر حقیقته ... و شعبده نیز چنین است]

پس به شهادت این دو بزرگوار شعبده سحر است، و سحر حرام است، پس شعبده حرام است.

---

(۱) مراد از اجماع محکی عبارتست از تصریح علامه درمنتهی ج ۲ ص ۱۰۱۴ به عدم الخلاف، و محقق اردبیلی در مجمع الفائده ج ۸ ص ۸۱، و جواهر الکلام ج ۲۲ ص ۹۴ که ادعای اجماع محصل و منقول نموده است.

(۱۲)
(غَشّ و خیانت در معامله)

مسئلهٔ دوازدهم از مجموعهٔ بیست و هشت مسئلهٔ نوع رابع، پیرامون یکی دیگر از کارهائی است که فی نفسه حرام است و امرار معاش از طریق آنهم حرام می باشد و آن مسئله غشّ است. قبل از هر مطلبی راجع به واژهٔ غش بحثی داریم: برخی از فقهاء از قبیل شهید در شرح لمعه و صاحب ریاض در ریاض المسائل این کلمه را به کسر غین ضبط کرده اند، و برخی دیگر از قبیل کاشف الغطاء و دیگران به فتح غین ضبط کرده اند، و مرحوم شهیدی در حاشیه بر مکاسب [۱] فرموده: کلمهٔ غِش به کسر غین اسم مصدر و به معنای عدم الخلوص عما یرغب عنه است [یعنی ناخالصی] و به فتح غین مصدر است ای عدم الاخلاص عما یرغب عنه که فعل مکلف است یعنی ناخالص کردن و خیانت نمودن و درفارسی گول زدن و فریب دادن است.

و متناسب با عناوین قبلی همین دوّمی است زیرا سخن در عمل اختیاری مکلّف است نه نتیجهٔ عمل و لذا در مسائل قبلی از قبیل تدلیس ـ تزیین ـ تشبیب ـ تصویر ـ تنجیم ـ حفظ کتب ضلال ـ سحر و... و نیز در مسائلی که بعداً خواهد آمد.

---

(۱) هدایة الطالب ص ۶۰ و ۶۱

همه جا بصورت مصدر ذکر شده که فعل اختیاری مکلّف است.

و میدان غشّ و خیانت خیلی واسع است، عرب میگوید: لبن مغشوش ای غیرخالص عمّا لیس من جنسه، کلام مغشوش ای غیر ممحضّ للنّصح و... تدلیس ما شطه غشّ است، خیانت در معامله غشّ است و... ولی هدف اصلیِ ما بیان غشّ در معامله است.

با حفظ این مطلب می گوئیم: راجع به غشّ در معامله نکاتی مطرح است:

اولّین نکته راجع به حکم تکلیفی آن است، فنقول:

غشّ در معامله و بلکه بطور کلی فریب دادن و گول زدن مسلمان به حکم ادلّهٔ اربعه حرام است:

امّا از قرآن: عموماتی که نهی از خیانت و ظلم به دیگران دارد شامل اینجا می شود.

امّا از عقل: عقلاً خیانت و کلاه گذاری یاکلاه برداری و فریب دادن قبیح است.

امّا از اجماع: اجماع مسلمین و بلکه به قول مصباح: ضرورت دین دالّ بر حرمت آن است [۱]

و از سنّت: مهمترین دلیل مسئله اخبار و روایات متواتره ای است که از طریق عامّه و خاصه وارد شده است.

و مرحوم شیخ می فرماید: ما دراینجا از باب تیمّن و تبرکّ به بعضی از روایاتِ باب، اشاره می کنیم، و آن ده روایت است:

حدیث اوّل: از نبّی اکرم به سندهای گوناگون نقل شده که فرمودند:

از مسلمانان نیست آن کس که به آنان خیانت کند [۲][این تعبیر کنایه از شدت

---

(۱) مصباح الفقاهة ج ۱ ص ۲۹۹

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۰۸ باب ۸۶ من ابواب ما یکتسب حدیث ۲

مبغوضیت و حرمت غشّ و کفر عملی منظوراست.]

حدیث دوّم: در عیون اخبار الرضا به سندهای مختلف از نبّی اکرم ﷺ نقل شده که حضرت فرمودند: از مانیست کسی که مسلمانی را گول بزند، یا به او ضرری برساند، یا با او مکرو حیله نماید.[۱] [این نیزدلیل بر حرمت غشّ مسلم است.]

حدیث سوّم: در کتاب ثواب الاعمال وعقاب الاعمال مرحوم صدوق ره از نبّی اکرم ﷺ چنین روایت شده: هر کسی مسلمانی را در بیع یا شراء [و در یک کلام درمعامله ای] گول بزند و فریبش دهد ازمانیست، و فردای قیامت با یهودیان و در زمرهٔ آنان محشور خواهد شد، چرا که هر کس به مسلمانان خیانت نماید اصلاً مسلمان نیست... تا اینجا که حضرت سه بار فرمودند:

هرکس با ما غشّ کند و به ما خیانت کند از مانیست، و هر کس برادر دینیِ خود را گول بزند خداوند برکت را از روزی او جدا می کند، و زندگی را بر او فاسد می گرداند [کنایه از اینکه: مردم از او متنفر شده و کسی با او معامله نمی کند و عرصه بر او تنگ می شود.] و خداوند او را به حال خود واگذار می کند.[۲]

[و اگر بنده ای به حال خود واگذار شد معلوم است که سقوط می کند و دعای اولیاء و نبیّ مکرم ﷺ این بود که: ربّ لا تکلنی الی نفسی طرفة عین ابداً.]

حدیث چهارم: در مرسله هشام از امام صادق ؑ می خوانیم:

حضرت ؑ به مردی که آرد فروشی می کرد، فرمودند: از غشّ و خیانت بپرهیز، چرا که هر کس با دیگری غشّ نماید و به او خیانت کند، [اثر وضعی اش آنست که] دیگران هم به او خیانت خواهند کرد، و اگر مالی نداشته باشد در

---

(۱) عیون اخبار الرضا ؑ ج ۲ ص ۲۹ حدیث ۲۶.

(۲) عقاب الاعمال ص ۳۳۴ تا ۳۳۷ حدیث اوّل، وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۱۰ حدیث ۱۱ باب ۸۶ من ابواب ما یکتسب به،

ناموس او خیانت خواهند کرد.[۱]

حدیث پنجم: در روایت سعد اسکاف از امام باقر علیه السلام می خوانیم:

رسول خدا صلی الله علیه و آله در بازار مدینه حرکت می کردند، مرور کردند. بر طعامی [که برای بیع عرضه شده بود.] به صاحب طعام فرمودند: عجب طعام طیّب و پاکیزه ای داری!! خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی نمود: دست خود را در میان این طعام فرو ببر، آن حضرت صلی الله علیه و آله چنان کرد، و از درون صبرهٔ طعام و گندم، طعام ردّی و پستی را بیرون آورد.] وبر حضرتش معلوم شد که آن مرد ظاهر سازی کرده و ظاهرش چون بوذر و سلمان بُوَد ولی باطنش مثل ابوسفیان بود.] آنگاه به صاحب طعام فرمودند: تو را نمی بینم مگر دراین موقعیت که جامع خیانت و غشّ بر مسلمین هستی[۲] [یعنی عزم بر خیانت و فریب دادن آنها داری و می خواهی بدین وسیله سر آنها را کلاه بگذاری.]

باز از این حدیث هم که در مقام توبیخ و مذمت شخص غاشّ است، حرمت غشّ استفاده می شود.

حدیث ششم: در روایت موسی بن بکیر [و صحیح آن در کتب رجال بکر است] از امام هفتم علیه السلام می خوانیم: مقداری دینار در جلو حضرت روی زمین ریخته شده بود حضرتش یکی از آن دنانیر را برداشته، سپس آن را به دو نیمه کردند، سپس به من فرمودند: این شکسته ها را درون بالوعة [چاهی که آبهای کثیف داخل آن ریخته می شود در مقابل بئر و کنیف] بیافکن. سپس حضرت جمله ای فرمودند:

حتی لا یباع بشیئی، فیه غش[۳] دراین جمله چهاراحتمال متصور است:

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۰۹ باب ۸۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۷

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۰۹ باب ۸۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۸

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۰۹ باب ۸۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۵

الف: مختار مرحوم شیخ اینست که: کلمهٔ شیئی با حرف جرّ است [نسخهٔ تهذیب همین است] و نایب فاعل لایباع، همان دینار مغشوش است و باء بشیئ باء مقابله است و جملهٔ فیه غشّ که بعد آمده در واقع جمله ای مستأنفه است که برای بیان علت و فلسفهٔ حکم آمده، و معنا اینست: تا اینکه فروخته نشود آن دینار در مقابل چیزی، زیرا که در آن غشّ است [و در چیزی که غشّ باشد نباید فروخته شود.] نظیر آیهٔ نبأ که ان جائکم فاسق بنبأ فتبیّنوا تا اینجا مطلب تمام است ولی بعد فلسفه وجوب تبین را بیان کرده که: ان تصیبوا قوماً بجهالة ...

ب: مختار بعض دیگر اینست که: حرف باء بر سر شیئی نباشد [چه اینکه نسخه کافی و وسائل همین است.] و خود شیئی که کنایه از دینار است نایب فاعلِ لایباع و فیه غشّ هم صفت شیئی است، یعنی تا فروخته نشود چیزی [دیناری که] در او غشّ و ناخالصی وجود دارد.

ج: مختار محقق ایروانی در حاشیه ص ۲۸ و ۲۹ ـ اینست که:

نایب فاعل لایباع همان متاع و مبیع است و منظور اینست که: فروخته نشود آن کالا در برابر چیزی [دیناری] که این صفت دارد دراو غشّ است.

د: احتمال هم دارد بگوئیم: اصلاً در اینگونه تعابیر نایب فاعل مدّنظر نیست، چه اینکه بیع هم منظور نیست بلکه منظور اینست: معامله نشود [چه بصورت بیع یا شراء] چیزی که در او غشّ است که باز هم جملهٔ وصفیه است نه جدا.

حدیث هفتم: روایت هشام بن حکم از امام هفتم علیه السلام:

هشام می گوید: من درزیر سایه معامله می کردم و سابری [به قول مرحوم شهیدی در حاشیه ص ۶۲: السابری معرب شاپوری ثوب رقیق جیّد ینسب الی شاپور الذی هو ملک من ملوك العجم من جهة کونه منسوجاً باسمه او من کونه من جهة جودته و نفاسته لایقاً به کما یقال لبعض الا لبسة و المنسوجات ناصرّی]

به مردم می فروختم، حضرت موسی بن جعفر ﷺ از آنجا عبور می کردند: به من فرمودند: ای هشام معامله و فروش اجناس در سایه، غشّ و خیانت است. و غشّ هم که حلال نیست [1] [پس چنین معامله ای حلال نیست.] از این حدیث هم به روشنی حرمت غشّ در معامله را استفاده می کنیم.

حدیث هشتم: در روایت حلبی ازامام صادق ﷺ می خوانیم:

از امام ﷺ سئوال کردم: مردی طعامی خریداری می کند و در مقام فروش اگر طعام را قدری تر کند [و آبی بر روی آن بپاشد] مقرون به صرفه است و مردمان راحت تر پول می دهند و آن را می خرند، در ضمن وی قصد ندارد که با مرطوب کردن طعام را سنگین تر کرده و وجه بیشتری دریافت کند. آیا چنین معامله ای جایز است؟

حضرت ﷺ در جواب فرمودند: اگر طعام مبیعی است که او را اصلاح نمی کند مگر اینکه قدری بر روی آن آب بپاشد و آن را تر کند بدون التماس زیاده [خلاصه قصد غشّ و خیانت ندارد.] مانعی ندارد.

ولی اگر می خواهد بدین وسیله مسلمان را گول بزند و غشّ در معامله داشته باشد، صلاح نیست. [2] [یعنی نباید این کار را بکند، این جمله اگر چه ظهوردر تحریم ندارد ولی به قرینهٔ سایر روایات می توان فهمید که منظور صرف مرجوحیت و کراهت نیست بلکه حرام است.]

حدیث نهم: باز هم روایتی از حلبی از امام صادق ﷺ:

حلبی: از امام صادق ﷺ پرسیدم: مردی دو نوع طعام دارد که رنگهای آنها مختلف است و قیمتهای آنها مختلف است [نسخهٔ مکاسب: سعرهماشتّی است ولی نسخهٔ دیگر اینست که: سعرّهما بشیئی، یعنی هر کدام را یک جور قیمت

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۰۸ باب ۸۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۳

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۴۲۱ باب ۹ من ابواب احکام العیوب حدیث ۳

گذاری کرده] و یکی از آندو از دیگری بهتر است، آنگاه آندو را مخلوط کرده و به قیمت واحد می فروشد آیا این روا است؟

امام فرمودند: صلاح نیست که چنین آدمی با مسلمانان غشّ کند و آنها را گول بزند و جنس مغشوش را بفروشد مگراینکه درهنگام بیع تبیین کند[۱] [که این طعام ممزوج از جیّدوردّی است. و الاّ تا اعلام نکرده حق بیع ندارد.]

حدیث دهم: روایت داود بن سرحان ازامام صادق علیه السلام:

راوی گوید: من دو جراب [ظرفی که از پوست گوسفند می ساختند یعنی دو مَشک] از مشک عنبر داشتم، یکی از آندو تر و تازه بود و دیگری خشک، هر دو را برای فروش عرضه کردم، ابتدا مَشکی را که مشک تر داشت به راحتی فروختم، سپس مشک خشک را برای فروش عرضه کردم و کسی آن را به ثمن مناسب نمی خرید واز ثمن رطب بیشتر به من نمی دادند [با اینکه این سبکتر بود.]

از امام علیه السلام سئوال کردم: آیا صلاح است که آن را تر کنم و بفروشم؟

حضرت فرمودند: خیر، [صلاح نیست] مگر اینکه به خریداران اعلام کنی که اینها را خودت تر کرده ای، راوی گوید: پس من مشکها را تر کردم و بعد به خریداران اعلام هم کردم، آیا مسئول نیستم؟

حضرت فرمود: [اگر چنین کرده ای] باکی نیست.[۲]

قوله: ثم ان:

تا به حال ده روایت درباب غشّ بصورت تیمّن نقل کردیم، حال می گوئیم: در رابطه با غشّ در معامله سه بحث مطرح است:

۱ـ بحث موضوعی: اینکه غشّ چیست؟ و با چه قیودی حرام می باشد؟

۲ـ بحث حکمی: حکم تکلیفی واینکه آیا غشّ در معامله حرام و موجب

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۴۲۰ باب ۹ من ابواب احکام العیوب حدیث ۲

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۴۲۱ باب ۹ من ابواب احکام العیوب حدیث ۴

عقوبت است؟

۳ـ **بحث حکمی**: حکم وضعی و اینکه بر فرض حرمتِ غشّ، آیا چنین معامله ای صحیح است یا فاسد؟ تا بحال بحث دوّم را مطرح ساختیم، و روشن شد که مسئله حرمت غشّ از مسائلِ مجمع علیها بین المسلمین و بلکه از ضروریات مذهب مسلمین است.

و امّا بحث اوّل یا موضوعی: در اوّل مسئله، راجع به واژهٔ غشّ و معنای لغوی آن بحث کردیم و اینک چند نکته را در رابطه با این موضوع که بیانِ حدود و ثغورِ غشّ محرّم است بیان می کنیم:

نکتهٔ اول: مقدّمه: مشتری و بایع از لحاظ علم و جهل نسبت به مغشوش و ناخالص بودنِ متاع، به چهار قسم می شوند:

۱ـ گاهی هر دو عالم به مزج و خلط و عیب هستند یعنی مشتری هم می داند که فروشنده گندم خوب با بد را ممزوج کرده ومعذلک اقدام به معامله می کنند. این صورت قطعاً از غشّ خارج است، چون غشّ لغتاً و عرفاً به معنای گول زدن و فریب دادن است و کسی که با علم و عمد اقدام می کند، کسی نمی گوید که: اورا فریب دادند.

۲ـ وگاهی هر دو جاهل به غشّ هستند یعنی جیّد وردّی خود بخود یا بدست شخص ثالث در هم آمیخته شده و طرفین معامله از آن خبر ندارند و به خیال اینکه واقعاً جنس سالم و خالص و بی غلّ وغشّ است معامله می کنند.

این صورت هم از غشّ در معامله بیرون است، زیرا فروشنده اصلاً اطلاعی نداشته و عرفاً هر کس از جهل او با خبر شود نمی گوید: فروشنده کلاه برداری کرده و...

۳ـ و گاهی فروشنده جاهل به غشّ و خریدار عالم به آنست و معذلک معامله می کند این صورت که از دو جهت داخل در غشّ نیست و موضوعاً بیرون است

زیرا که هم خریدار عالماً عامداً اقدام کرده و کسی او را فریب نداده و هم فروشنده بدون اطلاع از غلّ و غشّ معامله کرده، باز کسی نمی گوید: این آدم حقّه باز و کلاه بردار است.

۴ـ و گاهی فروشنده از عیب کالا آگاه است و لی خریدار جاهل به عیب است وغشّ درمعامله در چنین موردی صدق می کند. با حفظ این مقدمه می گوئیم: در همین فرض چهارم مسئله سه صورت دارد:

۱ـ مزج وخلط به چیزی است که هم فعلاً و هم شأناً بر مشتری مخفی و پوشیده است یعنی بالفعل و با نگاه نمی تواند خلیط را تشخیص دهد، بالقوّه هم که بعد از ملاحظه و دقّت نظر باشد باز امکان تمیز وجودندارد. چند مثال: مقداری آب را با شیر مخلوط کرده و مشتری نمی داند که قضیّه از چه قرار است.

یا مقداری روغن نباتی را با روغن حیوانی ممزوج کرده و قابل تفکیک نیست.

یا مقداری ابریشم را در محلّی سرد و خنک گذاشته تا در سایهٔ برودت هوا قدری ابریشم ها سنگین شود و مثلاً یک من ابریشم یا پشم و... یک من و چند سیر شود. یا گوسفندی را که مسموم است و خریدار اطلاعی ندارد به او بفروشد. و...

۲ـ مزج به چیزی است که فعلاً مخفی است و لو شأناً واضح است، یعنی همینطور با نگاه به ظاهر متاع نتوان عیب را فهمید ولی پس از ملاحظه و دقّت می توان فهمید.

مثلاً صبره ای از گندم که زیر آن گندم ردّی و کم ارزش و روی آن را با گندم جیّد پوشانده اند و خریدار با نگاه نمی تواند بفهمد ولی با دست بردن و مشتی از داخل صبره گندم برداشتن می تواند بخوبی اغتشاش را دریابد.

۳ـ مزج به امری است که نه فعلاً و نه شأناً مخفی نیست بلکه بالفعل جلّی و آشکار است و هر خریداری دراوّلین نظر می تواند آن را بفهمد. مثلاً مقداری

گندم را با جو مخلوط کرد یا مقداری رطب را با تمر، یا طعام قرمز رنگ با سبز رنگ مخلوط کند و ... که هر بیننده‌ای می فهمد که این دو نوع طعام است و با هم ممزوج شد.

حال از این سه قسم، مرحوم شیخ می فرماید: ظاهر اخبار و متبادر از روایات مذکور اینست که: هر مزجی غشّ نیست بلکه مزج ازنوع اوّل و دوّم که مزج بما یخفی می باشد غشّ است.

[روایت سعد اسکاف در مورد نوع دوّم از مزج که طعام ردی با جیّد بود فرمود: این غشّ است و در مورد نوع اوّل بطریق اولی غشّ است. و هکذا روایات دیگر.]

و امّا مزج به چیزی که جلّی و آشکار است و بر مشتری پوشیده نیست، حرام نخواهد بود و داخل در غشّ حرام نیست. به چند دلیل:

۱ـ واژهٔ غشّ که در روایات بود از این قسم سوّم منصرف است و عرفاً اینجا نمی گویند: فروشنده حقّه بازی کرد و خریدار را فریب داد، چون مشتری چشم دارد و عیب هم جلّی است و می بیند و باعلم و اطلاع می خرد، پس این غشّ است[البته تعبیر مرحوم شیخ اینست: لعدم انصراف الغشّ الیه، ولی بهتر بود می فرمودند: لا نصراف الغشّ عنه]

۲ـ روایت داودبن سرحان داشت: الاّ ان تعلمهم، که پس از اعلام حرام نیست. خوب هدف از اعلام، عالم شدن مشتری است و در فرض عیب جلّی مشتری خود می بیند و عالم است و اعلام لازم نیست و معاملهٔ کذائی حرام نیست.

۳ـ در روایت دوّم حلبی آمده بود: حتّی یبیّنه، یعنی بیع جنس مغشوش صحیح نیست مگر برای مشتری تبیین کند، خوب هدف از تبیین همانا تبیّن و ظهور است و اگر عیب جلّی بود خود بخود برای مشتری متبیّن و ظاهر است

و نیازی به تبیین ندارد چیزی که عیان است چه حاجت به بیان است. پس باز هم معاملهٔ کذائی حرام نیست.

۴ـ صحیحهٔ محمدبن مسلم از امام باقر یا امام صادق ﷺ:

از امام پرسیدم: مقدار طعامی است که بخشی از آن با بعض دیگر ممزوج شده و ضمناً بعضی از بعض دیگر اجود است. این چه حکمی دارد؟

امام ﷺ فرمود: اگر پس از خلط و امتزاج هر دو نوع طعام دیده می شود و طعام جیّد، ردّی را نپوشانده [خلاصه عیب جلّی است نه خفّی] باکی نیست و معامله صحیح است[1] [پس مزج به چیزی که لا یخفی علی المشتری اشکالی ندارد.]

قوله: و مقتضی:

نکته دوّم: گاهی غشّ و عیب ازامور خفیّه ای است که فقط و فقط از ناحیهٔ خود بایع شناخته می شود و غیرازاو احدی از مردمان قدرت شناخت ندارند که البتّه این بسیار نادر است، مثل گوسفندی که مسموم شده و چند ساعت دیگر می میرد و بایع با علم و اطلاع آن را می فروشد.

و گاهی خلیط و مزیج از اموری است که غیر از بایع اوحدّی از مردمان خیلی ماهر و خبره نیز قدرت شناخت آن را دارند و با ملاحظه و آزمایش می توانند عیب را کشف نمایند همانند مزج لبن بالماء، روغن حیوانی به روغن نباتی و ...

و گاهی عیب از اموری است که بالفعل مخفی است ولی هر خریداری که آن را وارسی کند و ملاحظه نماید می تواند بفهمد، مثل اینکه در طبقات پائینی کیسهٔ برنج یا طَبَق میوه ها، چیزهای ردّی و کم ارزش را چیده و درب کیسه یا بالای طبق را از میوه های خوب گذاشته است یا در مورد صبرهٔ گندم که داخل آن ردّی ولی رو و ظاهرش جیّد باشد که با دست زدن و مقداری دقّت وکنار گذاشتن

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۴۲۰ باب ۹ من ابواب احکام العیوب حدیث ۱

مسامحه به راحتی می توان فهمید.

حال مقتضای روایت محمد بن مسلم عن احدهما [منظور مفهوم شرط کلام است که می فرماید: فاذا غطّی الجیّد الردّی ففیه بأس ای حرام و این اطلاق دارد یعنی همهٔ آن سه صورت مذکور را شامل است.]

و نیز روایت دوّم حلبی [منظور حدیث نهم است که ملاك جواز و عدم جواز بیع مغشوش را تبیین قرار داد و فرمود حتی تبیّنه که مفهومش اینست: فاذا لم تبیّن ففیه بأس که باز هم این مفهوم اطلاق دارد.]

و نیز روایت سعد اسکاف [که در مورد سوّم از سه مورد مذکور یعنی خلط طعام جیّد به ردّی که همگان قدرت شناخت دارند ولی فعلاً مخفی است فرمود: تو غاشّ و خائن بر مسلمین هستی، پس در مورد دوّم که او حدی قدرت شناخت عیب دارند و در مورد اوّل که تنها خود بایع می داند، بطریق اولی غشّ و حرام است.]

حال می فرماید: مقتضای سه روایت مذکور اینست که: در حرمت غشّ شرط نیست که از قسم اول یا حداکثر از قسم دوّم باشد که لا یعرف العیب الاّ من قبل البایع بعض قلیلی از مردمان، بلکه مطلق عیب خفّی اعلامش لازم است و لو مشتری با ملاحظه بتواند آن را کشف کند. پس اعلام به عیب غیر خفّی [مراد غیر خفّی شأنی است و لو فعلاً در اثر مسامحه و عدم ملاحظهٔ مشتری خفّی است] هم واجب است و بدون اعلام اگر بفروشد کار حرامی کرده است.

[ضمناً لا فرق که این مزج از ناحیهٔ خود بایع صورت گرفته باشد یا از ناحیهٔ دیگری و در هر دو فرض لا فرق که به قصد تلبیس امر بر مشتری این کار صورت گرفته باشد یا به قصدهای دیگر که در نکتهٔ سوّم توضیح بیشتر خواهد آمد.]

قوله الاّ ان ینزّل:

تا به حال به اطلاق روایات ثلاث تمسک کردیم و در تمامی فروض و صور

مذکور اعلام به عیب را واجب و کتمان آن را تحریم کردیم.

حالا مرحوم شیخ می فرماید: مگر کسی اخبار مذکور را حمل کند بر فرضی که فروشنده ازاین ممزوج کردن قصدش تلبیس امر باشد یعنی مزج از فعل بایع است و عمداً هم این کار را کرده و به امید تلبیس امر بر مشتری هم این کار را کرده و مشتری هم روی مسامحه و یا اطمینان به فروشنده و بی دقّتی متفطن و متوجه به آن عیب نگردیده است. اگر چه عیب از عیوبی است که از شأنش آنست که شناخته شود ولی در اثر مسامحه مخفی مانده بر مشتری تنها در این فرض اعلام واجب و کتمان حرام است. بنابراین تنزیل اگر عیب از عیوبی است که من شأنه ان یتفطن المشتری ولی کوتاهی کرد و سهل انگاری نمود و وارسی نکرد و متوجه عیب نشد و ضمناً هم فروشنده به قصد تلبیس این کار را نکرده بو د بلکه یا خود بخوداین مزج صورت گرفته بود یا به قصدهای دیگر که ذیلاً خواهد آمد. در این فرض دیگر اعلام واجب نیست و بدون آنهم فروختن بلا اشکال است.

[دلیل این تنزیل: غشّ مصدر و به معنای خیانت کردن و گول زدن است و دراین معنی اراده و اختیار نهفته است یعنی به قصد گول زدن خلط کرده باشد و به عبارت دیگر غشّ ازعناوین قصدیّه است و اگر به قصد تلبیس این کار را کرده صدق می کند و حرام است و الاّ فلا]

[مرحوم شهیدی در حاشیه این تنزیل را قبول نداشته و می فرماید: ولکنّ التنزیل المذکور مع وجود الاطلاق المقتضی للتعمیم مّما لا وجه له[1]]

قوله: ثم انّ غشّ المسلم:

نکتهٔ سوّم: همانطوری که در مقدّمهٔ نکتهٔ اوّل اشاره شد آنچه در مفهوم غشّ شرط است علم بایع به عیب و جهل مشتری مسلمان به آنست و همینکه این دو قید

(۱) هدایة الطالب الی اسرار المکاسب ص ۶۳

بود غشّ صدق می کند و حرام است و لا فرق دراینکه: اغتشاش و امتزاج و اختلاط ازناحیهٔ خود بایع باشد یا از ناحیهٔ شخص دیگر و یا خود بخود جنسها در انبار مخلوط شده باشد و در دو صورت اوّل هم لا فرق که غاشّ و مازج به قصد تلبیس امر بر مشتری این کار را کرده باشد یا به قصدهای دیگر [مثلاً مقداری آب با شیر ممزوج کرد تا خود و بچّه هایش استفاده کنند یا بدیگری هدّیه کند و یا مقداری برنج جیّد و ردّی را خلط کرد تا ضیافت شامی ترتیب دهد ولی بعداً رأیش برگشت و در صدد فروش آنها بر آمد که از اوّل قصد تلبیس نداشته]

بنابراین اگر اتفاقاً و تصادفاً مزج صورت گرفته یا به منظوری غیر از تلبیس و خیانت واقع شده باز هم اعلام به عیب خفّی [فعلی و لو شأناً جلّی باشد] واجب است وترك آن حرام است. [و دلیل این تعمیم اطلاقات روایات است.]

قوله: و یمکن:

نظیر مطلبی که در الاّ ان ینزّل ذکر شد باز دراینجا هم می آورند و در واقع نظریّه مرحوم شیخ در باب صدق غشّ همین است.

بیان ذلک: ما اگر چه به اطلاقات تمسک کردیم و گفتیم: تمامی صور مذکور در نکته سوّم را شامل است و مطلقاً اعلام واجب است ولی کسی را رسد که ادّعا کند که اخبار غشّ تنها صورتی را که خلط عمدی بوده و به فعل بایع بوده و آنهم به قصد تلبیس امر بر مشتری این کار را کرده شامل می شوند [باز به همان دلیل که غش از عناوین قصدیّه است ...] و امّا صورتی را که جیّدوردّی خود بخود ممزوج شده یا به قصدهای دیگر بیع جایز است و اعلام هم واجب نیست.

قوله: نعم

این جمله را درنکتهٔ چهارم توضیح خواهیم داد.

قوله: فالعبرة:

این جمله در واقع متفرع بر الاّ ان ینزّل، و یمکن ان یمنع است و نتیجه آن دو

سخن اینست که به اعتقاد مرحوم شیخ: غشّ از عناوین قصدیه است.

و حرمت آن دائر مدار قصد تلبیس است، پس هر جا به قصد تلبیس امر این کار را کرده غشّ است و حرام مگر اعلام کند و هر جا چنین قصدی نبوده اعلام واجب نیست و لا فرق بین اینکه: عیب یک عیب خفّی باشد [چه شأناً و فعلاً و چه فعلاً] یا جلّی باشد [جلّی شأنی ولو فعلاً خفّی است]

نه اینکه ملاك در حرمت غشّ کتمان عیب [منظور عدم اظهار و ترك اعلام است نه اخفاء و مکتوم کردن که آن حتماً غشّ است.] باشد حالا مطلقاً یعنی چه عیب خفی و چه جلّی [شأنی] را کتمان کند و یا خصوص عیب خفی را اعلام نکند آنهم مطلقاً یعنی چه قصد تلبیس در میان باشد چه نباشد، خیر تنها در صورت قصد تلبیس حرام است.

قوله: و من هنا:

دراین فراز دو شاهد می‌آورند مبنی براینکه غشّ از عناوین قصدیه است و اگر به قصد تلبیس بود حرام است و الاّ حرام نیست:

شاهد اوّل: علامّه در تذکره فرموده: چنین نیست که بیع جنس معیوب با عدم اعلام به عیب مطلقاً غشّ باشد [1] [یعنی چه قصد تلبیس باشد و چه نباشد، بلکه مع قصد التلبیس حرام است.]

شاهد دوّم: تفصیلی که در روایت اوّل حلبی ذکر شد نیزناظر به همین مطلب است که حرمت غشّ دائر مدار قصد تلبیس است.

بیان ذلک: روایت فرمود اگر قصد زیاده ندارد بلّ الطعام جایز است و اعلام هم لازم نیست حتی اگر خود بخود زیاده حاصل بشود ولی اگر به قصد التماس زیاده و فریب دادن این کار را می‌کنی جایز نیست.

قوله: نعم:

---

(۱) تذکرة ج ۱ ص ۵۳۸

نکتهٔ چهارم: مسئلهٔ بیع جنس مغشوش از یک نظر چهار صورت دارد:

۱ـ فروشنده صریحاً در متن عقد ملتزم می شود و شرط می کند که جنس سالم به شما تحویل می دهم در حالی که در واقع معیوب است. این قسم حرام است و دروغ وغشّ و قبلاً این را بصورت نعم یحرم علیه اظهار ما یدّل علی سلامته من ذلک ذکر کردند که وعدهٔ بیانش را دادیم.

۲ـ فروشنده صریحاً و زباناً چیزی را ملتزم نشده ولی یک التزام عملی به حکم بناء عقلاء در کار است و آن اینکه عقلاء عالم و لو به زبان چیزی نگویند ولی عملاً وقتی اقدام می کنند و جنسی را می خرند بنا را براین می گذارند که آن جنس سالم باشد و فروشنده نیز چنین بنائی دارد و لذا اگر معیوب درآید جنس را بر می گردانند و دعوا راه می اندازند که من جنس سالم از تو خریده بودم و حالا معیوب است و... دراین فرض هم عرف و عقلاء حکم می کنند که این فروشنده غاشّ و حقّه باز است باز هم اعلام واجب و کتمان حرام است.

۳ـ فروشنده درهنگام معامله خود را بریء الذمّه می سازد و می گوید: ظاهر وَباطن هرچه هست همین است خواستی معامله می کنیم والاّ فلا ولی صریحاً عیب را بازگو نمی کند. این قسم حرام نیست و بر مشتری است که ملاحظه نماید و دقّت کند و اگر بی ملاحظه خرید معامله بهم نمی خورد.

۴ـ آقای فروشنده در متن عقد صریحاً می گوید: این کالا معیوب است و عیبش فلان است و بخاطر همین عیب قدری از قیمت آن کم می کنم خواستی ببر و نخواستی نبر، دراین فرض دیگر نه معامله حرام است و نه باطل ونه حتّی خیار عیبی در بین است.]

قوله: ثم انّ:

غشّ از یک نظر پنج قسم می شود که چهار قسم دراین فراز ذکر شده:

۱ـ مخفی کردن جنس ادنی و پست تر را در جنس اعلی و برتر مثل ممزوج

کردن گندم یا برنج ردّی در داخل گندم یا برنج جیّد.

۲ـ مخفی کردن چیزی که مراد و مقصود از بیع نیست در چیزی که مراد از بیع است مثل داخل کردن مقداری آب [غیر مقصود] درمقداری شیر [مقصود].

۳ـ اظهار یک صفت جیّد و نیکی که در واقع آن کالا ندارد نام این قسم تدلیس است و سابقاً در باب تدلیس ماشطه به گوشه هائی از آن اشاره شد.

۴ـ اظهار و وانمود کردن چیزی را بر خلاف جنس خودش، فی المثل در هم و دینار مموّه یعنی قلابّی را که ظاهرش طلا یا نقره و باطنش مسّ یا فلز دیگر است اینگونه وانمود کند که طلای خالص یا نقرهٔ ناب است و به مشتری قالب کند. تمامی اینها غشّ است و حرام و قسم پنجمی دارد که بعداً خواهیم آورد.

قوله: ثم انّ فی جامع المقاصد:

مطلب سوّم در باب غشّ یا حکم وضعی چنین معامله ای: تا به حال از نظر حکم تکلیفی بررسی می کردیم و امّا از نظر حکم وضعی:

مواردی که غش در معامله حرام نباشد طبعاً معامله باطل هم نیست ولی مواردی که حرام شد آیا معاملهٔ کذائی باطل هم هست یا صحیح است؟ دراین رابطه سه نظریه مطرح است:

۱ـ نظریّهٔ محقق ثانی: وی در حقیقت توقّفی است یعنی مردّد است بین حکم به صحت و حکم به فساد.

بیان ذلک: ایشان در کتاب جامع المقاصد[۱] ابتدا مسئلهٔ غشّ به ما یخفی [یعنی خیانت و مزج به چیزی که از دید مشتری پنهان است وباصطلاح عیبی که خفّی است هم شأنا و هم فعلاً] را عنوان کرده، و سپس به مسئلهٔ ممزوج کردن آب و شیر مثال آورده، سپس برای صحت و فساد چنین معامله ای دو وجه ذکر کرده است:

---

(۱) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۵

امّا وجه صحت: مقتضی از برای صحت موجود است و آن عبارتست از اینکه: مبیع یعنی لبن ممزوج از اعیانی است که هم ملکیّت دارد و هم مالیّت دارد، و هم دارای منفعت محلّلهٔ معتدّه است، و چنین نیست که با مزج این اوصاف را از دست بدهد، پس مقتضی موجود است. و مانعِ از صحت هم که مفقود است زیرا تنها مانع نهی مولی از غشّ است که آنهم خوشبختانه مانعیّت ندارد چرا که نهیی موجب بطلان است که به ذات المعامله یا به شرط و جزء آن تعلّق بگیرد و ارشاد به فساد باشد و در مانحن فیه نهی به یک عنوان خارج از معامله بار شده که عنوان غشّ باشد و گاهی بر معامله هم منطبق می شود و صدق می کند و چنین نهیی بیش از حرمت و حکم تکلیفی دلالتی ندارد [نظیر نهی از اعانت براثم در مسئلهٔ بیع العنب ممّن یجعله خمراً که درنوع ثانی از انواع مکاسب محرّمهٔ قبلاً بررسی شد] پس مقتضی موجود، و مانع مفقود، فیؤثر المقتضی اثره، فیحکم بالصّحة.

و امّا وجه فساد: مقصود اصلی طرفین و بویژه هدف مشتری از بیع، لبن یعنی شیر است نه شیر و آب، [فما قُصد لم یقع] و آنکه خارجاً متعلّق بیع و عقد واقع شده همانا شیئی مشوب و مخلوط یعنی شیر و آب است نه شیر خالص [و ما وقع لم یقصد] و در کتاب البیع خواهد آمد که: العقود تابعة للقصود بالاجماع، پس چنین معامله ای فاسد است.

[و به بیان بهتر: ما هو متعلّق العقد «که لبن خالص باشد» لیس بموجود، «و در معامله بر امر شخصی باید مبیع موجود باشد» و ما هو موجود «که مشوب باشد» لیس متعلقاً للعقد، پس هر کدام از جهتی گیر دارد و وجهی برای صحت نیست.] سپس محقق ثانی ره کلامی را از شهید اوّل در ذکری[1] نقل کرده [که هدفش بیان منشأ دیگری برای صحت و فساد است] و آن سه مثال و یک ضابطه

(۱) ذکری ص ۲۷۱

است که در نقل محقّق دو مثال آمده ولی ما هر سه را بیان می کنیم:

الف: در باب نماز جماعت فرموده: اگر کسی اقتداء به امام معیّنی را [که با اشاره ذهنی یا عینی حاصل می شود] نیّت کند بنا بر اینکه زید باشد [یعنی بگوید: اقتدا می کنم به این امام جماعت حاضر که زید است یا بنا بر اینکه زید باشد] بعد در اثناء یا آخر نماز معلوم شود که امامِ حاضر زید نیست بلکه عمرو است، آیا نماز جماعت او صحیح است یا خیر؟ شهید فرموده: فی الحکم نظر، یعنی دو وجه و دو احتمال در کاراست.

ب: درباب طلاق کسی زوجه اش را می خواهد طلاق دهد و در مقام طلاق می گوید: زوجتی هذه زینب طالق، بعد معلوم می شود که زوجهٔ حاضر و مشار الیها زینب نیست و هند است آیا طلاق صحیح است یا باطل؟ باز فی الحکم نظر،

ج: در باب تجارت اگر کسی بگوید: بعتک هذا الفرس که اشاره می کند به موجود معین خارجی و او را به عنوان فرسیّت معنون می سازد، از قضا بعداً معلوم شد که فرس نبوده بلکه حمار است، آیا این معامله صحیح است یا فاسد؟ باز فیه نظر،

و امّا ضابطه: منشأ تردّد و وجه نظر اینست که در تمام این موارد دو جهت در کار است:

الف: اشاره به شیئی معیّن خارجی، معنون به هر عنوانی که باشد.

ب: عنوان و وصف خاصّ که زید ـ زینب ـ فرس باشد. آنگاه اگر جانب اشاره را غلبه دهیم و به عنوان و وصف اعتنا نکنیم باید بگوئیم: در هر سه مثال عمل صحیح است یعنی اقتدا ـ طلاق ـ بیع، صحیح است. چون اشاره شده به شیئی معیّنی و مشارٌ الیه معینی هم موجود است و دارای مالیت و ... نیز هست.

ولی اگر جانب وصف و عنوان راغلبه داده و آن را اصل بگیریم، باید گفت: اعمال مذکور باطل است چون من به عنوان زید اقتدا کردم و ... معلوم شد که

زید نیست و عمرو است و هکذا ...

حال در ما نحن فیه هم بایع گفته: بعتک هذا اللبن، یا هذا العبد و ... اگر اشاره مقدّم باشد معامله صحیح است ولی اگر وصف عنوانی لبن خالص بودن یا عبد سالم بودن مقدم شود باید گفت: معامله باطل است چون ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.]

در پایان متن عبارت ذکری را می آوریم: الثالث یشترط القصد الی امام معیّن الی ان قال: ولو نوی الاقتداء بالحاضر علی انّه زید فبان عمرواً ففی ترجیح الاشارة علی الاسم فیصح، او بالعکس، فیبطل، نظر، نظیر ان یقول المطلّق لزوجة اسمها عمرة: هذه زینب طالق، و یشیر البایع الی حمار، فیقول: بعتک هذا الفرس.]

قوله: و ما ذکره:

مرحوم شیخ در مجموع به سخنان محقق ثانی ره و شهید اوّل ره سه اشکال دارند.

اشکال اوّل: محقق ثانی بحث را د رخصوص مزج بما یخفی دنبال کردند و مثالشان هم از این مورد بود و دو وجه صحت و فساد را دراین مورد آوردند، مرحوم شیخ می فرماید: وجهی برای این تخصیص نیست بلکه دو وجه صحت و فسادی که محقّق آورد در مطلق العیب [چه عیب خفّی شأنی و فعلی، و چه عیب جلّی شأنی وخفّی فعلی] جاری و ساری است:

امّا وجه فساد: مقصود از بیع، جنس صحیح و سالم بود ولی آنکه خارجاً عقد براو واقع شده جنس معیوب است [فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد]

و امّا وجه صحت: این را شیخ ره نیاورده ولی روشن است که: مقتضی موجود و مانع مفقود است... به همان بیان که قبلاً شرح شد.]

قوله: وجعله:

اشکال دوّم: مقدّمه: گاهی وصف در مبیع وصف صحت است مثل بصیر و سمیع بودن در عبد و... و گاهی وصف کمال است مثل خیاطت و کتابت و... و هرکدام که باشد گاهی موضوعیّت دارند و مقوّم بیع هستند یعنی اصلاً معامله روی همین عنوان انجام شده مثلاً گفته: بعتک البصیر، الکاتب و.. وگاهی ذات المبیع و ذات عین خارجی مبیع است و این اوصاف بصورت شرط ضمن العقدی مطرح هستند که تخلّف آنها موجب خیار عیب و تخلّف شرط می گردد نه موجب بطلان.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: اینکه شما ما نحن فیه را از موارد تعارض اشاره و وصف قرار دادید،

این بنا بر اینست که: خود وصف عنوانی صحیح و سالم و خالص و خالی از عیب بودن موضوعیّت داشته باشد و مقوّم بیع باشد و در حقیقت گویا بجای بعتک هذا العبد گفته بعتک هذا البصیر در چنین فرضی ما مردّدیم که آیا متعلّق قصد اصلیِ طرفین اسم اشاره و مشارالیه محسوس است؟ یا مقصود عنوان و وصف مذکور است؟ و دو وجه مذکور جریان پیدا می کند.

ولی حقیقت اینست که: همانطوری در باب عیب [ازخیارات] خواهد آمد وصف صحت موضوعیت نداشته و مقوم مبیع نیست که بود و نبود مبیع دائر مدار بود و نبود آن باشد بلکه وصف صحت به صورت شرط ضمن العقدی ملاحظه می شود [چه تصریح به آن کنند مثلاً بگوید: بعتک هذا الشیئی علی ان یکون سالماً من العیب، و چه تصریح نکنند و التزام عملی بر آن باشد که عقلاء عالم روی این بنا و التزام به صحت معامله می کنند] و شاهد بر مطلب هم قضاوت عرف و هم حکم شرع است:

امّا عرف، عنوان عبد ـ لبن ـ بیت ـ سیّاره و.. را بر این اشیاء اطلاق می کنند چه صحیح باشند و چه معیوب، پس صحت مقوّم مبیع نیست.

وامّا شرع: در مواردی که عیبی ظاهر شود، شریعت حکم به خیار عیب کرده نه حکم به بطلان، درحالی که اگر وصف صحت مقومیّت داشت می بایست با نبود آن حکم به بطلان شود.

نتیجهٔ این اشکال: آنکه در تعارض وصف و اشاره معتبر می باشد، آنست که وصف مقوّم و همه کاره و تمام المبیع باشد ولی نمی دانیم مقصود طرفین وصف است یا اشاره؟ و آنکه در ما نحن فیه مطرح می باشد آنست که وصف صحت به عنوان شرط ضمن العقدی معتبر است، پس ما نحن فیه از مصادیق تعارض وصف و اشاره نیست.

قوله: ثم لو فرض:

اشکال سوّم: بر فرض که در ما نحن فیه هم وصف صحت مقوّم مبیع باشد و مقصود بالبیع از عنوان عبد ـ لبن ـ حنطه و... خصوص صحیح و خالص باشد و ذکر عنوان لبن و... طفیلی باشد و همه کاره صحیح باشد، باید بدون تردید حکم به بطلان این معامله بکنیم و جانب عنوان را بر جانب اشاره مقدّم بداریم وَ جای تردید نیست که آیا کدام مقدم باشد، حتماً عنوان مقدّم است به همان دلیل که خود محقّق فرمود: که مقصود از بیع لبن [خالص] است و متعلق العقد خارجاً شیئی مشوب و آمیخته است، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد، پس جای تردّد نیست.

قوله: و کذا:

شاهد بر اینکه جای تردید نیست و باید حتماً حکم به بطلان نمود، اینست که در باب بیع صرف یعنی نقد به نقد، اگر ثمن یا مثمن معیوب در آمد یعنی معلوم شد که دینارها غشّ دار بوده و بجای ذهب، مذّهب بوده، بجای طلا، مطلاّ بوده، همهٔ فقها متّفقاً فتوی به بطلان داده اند چون روشن است که مقصود اصلی از بیع و شراء دینار، صرف عنوان یا ذات مبیع نیست بلکه وصف دینار خالص

بودن، مقوّم مبیع است و چون نیست پس معامله هم باطل است. در نتیجه جای تردید نیست.

قوله: و امّا التردد:

گویا کسی می پرسد: پس مسئله تعارض اشاره و وصف و دوران امر بینهما و تردید در اینکه کدام را غلبه دهیم، مربوط به کجا است؟

شیخ در جواب می فرماید: آن مال فرضی است که از اوّل مقصود بالذات و اصلی متعاقدین برای ما روشن نیست مثل بعتک هذا الفرس فبان حماراً، و الان نزاع دارند، فروشنده می گوید: مقصود اصلی روی هذا و اسم اشاره بوده که آنهم محفوظ است و اگر عنوان فرسیّت را آوردیم چون خیال می کردیم که این شیئی معین خارجی فرس است، پس معامله صحیح است، و مشتری می گوید: مقصود اصلی ما روی عنوان فرسیّت بود و متعلّق البیع اینست و اگر اسم اشاره را آوردیم طفیلی است و بلحاظ حاضر بودن آن شیئی است و چون عنوان مطابق در نیامده و حمار در آمده پس معامله فاسد است چون ما قصد لم یقع ... در چنین مواردی که دوران امر است بین اشاره و وصف و منشأش اینست که مقصود اصلی و اوّلاً و بالذات طرفین برای ما روشن نیست و خود هم دعوا دارند جای تغلیب هر یک از اشاره یا وصف موجود است.

ولی بر خلاف ما نحن فیه که می دانیم که: مراد طرفین همان لبن سالم بوده و آنهم با این لبن موجود در خارج که مشوب باشد مغایرت دارد در چنین مواردی اگر وصف صحّت مقومیت داشته باشد بلا تردید باید حکم به بطلان کنیم چون ما قصد لم یقع ... آری اگر بخواهیم حکم به صحّت کنیم چاره ای نداریم جز اینکه وصف صحت را به شرط ضمن العقدی ارجاع دهیم که ما ارجاع دادیم.

پس کاملاً موارد تعارض وصف و اشاره روشن شد و فرقش با ما نحن فیه واضح گشت.

قوله: و امّا وجه

شهید اوّل در ذکری مسئله اقتدا در نماز جماعت را به مسئله طلاق و بیع مذکور تشبیه کرد با اینکه بین آندو تفاوت است زیرا در باب اقتدا صرفاً نیت مطرح است و نیّت اجمال بردار نیست بلکه کاملاً معیّن است که نیّت کرده اقتدا به این امام معین را بنا بر اینکه زید باشد ولی در باب طلاق و بیع مسئلهٔ کلام و قول در کار است که: هذه زینب ... یا هذا الفرس باشد و جای تردید و تعارض وصف و اشاره هست. حال با وجود این تفاوت چه عاملی باعث تشبیه مسئلهٔ اقتدا به این دو مسئله شد؟

شیخ ره می فرماید: وجه شبه آنست که: در باب اقتدا هم اگر چه در بدو امر هیچ تردیدی نداشته و جازمانه نیت کرده اقتداء به امام معیّن حاضر را بنا براینکه زید باشد.

[فی المثل در رکوع رکعت اوّل رسید و به یقین اینکه امام جماعت راتب است نیت کرد اقتداء به او را ...] ولی بعداً که معلوم شد بکر بوده الان برای او شبهه پیش می آید چگونه نیّت کرده؟ آیا آنکه در ذهنش حاضر کرد و نیّت کرده عنوان زیدی است و اشاره طفیلی است و صرفاً بلحاظ حضور امام جماعت است که در جماعت باید باشد؟ پس حالا که بکر بوده اقتدا باطل است. یا آنکه نیّت اصلی اقتدا به امام حاضر بوده به عنوان انّه عادل، واگر نام زید را برده برای اینست که اورا به عدالت می شناخته و برایش محرز بوده یا برای اینکه خیال می کرد امروز هم مثل هر روز امام جماعت زید است و گرنه زید بودن برایش موضوعیت ندارد و امامِ عادل مطرح است. پس وجه شبه روشن شد.

۲ـ نظریّه محقّق اردبیلی[۱]: به مرحوم مقدس اردبیلی نسبت داده شده که ایشان طرفدار فساد بیع مغشوش هستند و می گویند: معاملهٔ جنس مغشوش بدون

(۱) مجمع الفائدة ج ۸ ص ۵۳

اعلام به مشتری تکلیفاً حرام، و وضعاً فاسد است. و برای اثبات فساد و بطلان به دو وجه استدلال کرده اند:

وجه اول: درشرع مقدس نسبت به خصوص بیع المغشوش بما هو بیع المغشوش نهی وارد شده است، و چنین بیعی منهی عنه است. [این صغری است و نظیرعنوان بیع غرری - بیع ربوی - بیع فضولی و ... می باشد که منهیّ عنه هستند] و کبرای کلی هم اینست که: هر کجا نهی به ذات المعامله بار شد این نهی ارشاد به فساد آن معامله است.

در نتیجه باید گفت: بیع المغشوش فاسد است. سپس محقّق اردبیلی برای اثبات ورود نهی از بیع مغشوش در شرع مقدس، به یک روایت تمسک کرده وآن حدیثی است که امام ﷺ دینار مغشوشی را برداشته و آن را شکستند سپس فرمودند: این را در چاه بیافکنید، تا معامله نشود به چیزی که در او غشّ است، و این حتی لایباع ... نفی در معنای نهی و خبر در مقام انشاء است یعنی نباید چنین معامله ای انجام شود.

پس صغرای استدلال با این خبر ثابت شد و کبرای کلی هم از خارج محرز است.

وجه دوّم: لاشک در اینکه در لسان اخبار متواتره از غشّ و خیانت [بطور کلی چه در معامله چه در غیر آن، چه درامر مالی و چه جانی و چه عرضی و ...] نهی شده ایم.

و روایت می گوید: الغشّ حرامٌ واین عنوان کلی بر بیع المغشوش هم صدق می کند و بیع مغشوش هم مصداقی از مصادیقِ آنست، پس می توان چنین گفت:

بیع المغشوش غشّ است «صغری»

وهرنوع غشّ دراسلام حرام است «کبری»

پس بیع مغشوش حرام است یعنی متعلّق نهی شارع است و نهی هم مقتضی

فساد و بطلان بیع است، و هوالمطلوب.

قوله: و فیه نظر:

مرحوم شیخ هم در وجه دوّم و هم در وجه اوّل و هم در شاهدی که مقدّس اردبیلی آوردند، اشکال و مناقشه دارند وهمه را ردّ می کنند:

امّا وجه النظر دردلیل دوّم مقدّس:

مقدمه:

هرگاه نهی به ذات العبادة او المعامله تعلّق بگیرد ارشاد به فساد است مثل نهی از صوم و صلاة حائض، و بیع ربوی و غرری متعاقدین.

و هرگاه بجزء العبادة او المعامله تعلق بگیرد باز ارشاد به فساد است و هرگاه به شرطی از شروط عبادت یا معامله ای بار شود باز ارشاد به فساد است.

امّا اگر به یک عنوان خارج از عبادت یا معامله بار شود دالّ بر حرمت آن عنوان هست ولی دالٍّ بر فساد آن عمل نیست. مثل نهی از تکتّف در نماز و ترك آن در شروط تقیّه ای و مثل نهی از استماع غیبت و نظر به اجنبیّه در حال نماز و ...

و مثل نهی از اعانت براثم که سابقاً در مسئلهٔ بیع العنب ممن یجعله خمراً گذشت که آنکه حرام و متعلق نهی است عنوان اعانت است، حال گاهی این عنوان بر معامله ای منطبق می شود ولی مقتضیِ فساد آن نیست و فقط حرمت را می رساند و سّر مطلب آنست که: ما یک نهی بیشتر نداریم و یک عنوان هم بیشتر نیست به نام اعانت براثم، حال خارجاً گاهی مصداقِ اعانت بر اثم از قبیل اعطاء عصا به دست ظالم است تا مظلومی ر اآسیب برساند دراینجا اعانت، فقط حرام است وامّا صحت و فساد آن معقول نیست.

وگاهی هم از قبیل بیع العنب اوالخشب ممن یجعله خمراً او صنماً است که قابلیت حرمت و فساد هر دو را دارد ولی نتوان گفت که یک نهی در بعضی جاها

فقط حرمت را اقتضا دارد و بعضی جاها هم حرمت و هم فساد را بلکه قدر مسلّم اینست که دراین موارد هم دالّ بر حرمت است و فساد را نمی رساند.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: ما نحن فیه هم عیناً از قبیل اعانت بر اثم و صدق آن بر بیع العنب است یعنی قبول داریم که بیع مغشوش مصداقی از مصادیقِ غشّ است.

ولی از خصوص این که نهی نشده ایم، از عنوان کلّیِ غشّ نهی شده ایم که گاهی در مثل غشّ و خیانت جانی یا عرضی و... پیاده می شود و صدق می کند و درآنجاها فقط دالّ بر حرمت است لاغیر، و گاهی بر معامله ای صدق می کند مثل بیع المغشوش دراینجا هم قدر مسلّم همان حرمت را می توان گفت و امّا فساد را دلالت کردن مستدّل و مبرهن نیست.

و امّا وجه نظر در دلیل اوّل مقدس: شما فرمودید: خصوص بیع المغشوش بعنوانه متعلّق نهی است، ما می گوئیم: ما هر چه گشتیم یک روایتی که مدّعای شما را ثابت کند و مثلاً بگوید: لا تبع بیع الغشّ، یا بیع المغشوش حرام، یا لا یحلّ و... پیدا نکردیم تا کبرای کلی به آن ضمیمه شود، پس باز استدلال شما عقیم است.

و امّا وجه نظر در شاهد مقدّس: روایت دینار مغشوش شاهد بر ما نحن فیه نیست چرا که درآن خبر دستورالعملی صادر شده که هرگز در مورد بحث قابل اجراء نیست:

آن دستور اینست که: دینار مغشوش را بشکن ونابود کن و دور بریز تا در بازار مسلمانان دست بدست نشود و این دستور در فرضی است که درهم یا دینار از اوّل که سکّه زده شده جعلی است و برای فریب مردم و تلبیس امر جعل شده و یا تمام آن از جنس دیگر غیر از طلا و نقره است و یا خالص نیست یعنی سطح روئین آن طلا یا نقره است ولی سطح زیرین آن مس یا فلّز دیگر است.

والبته چنین چیزی از اوّل به قصد تلبیس ساخته شده، مالیّت هم ندارد، منفعت محلّلهٔ معتده هم ندارد و در یک کلام از اموری است که با همان هیئت خاصه ای که داردجز جهت حرام ندارد، و لا یقصد منه الاّ الحرام و لذا از خانوادهٔ نوع ثانی از انواع مکاسب محرّمه است که در همانجا در مسئله پنجم از مسائل قسم اوّل آن باب بیان کردیم.

ولی بین این مطالب با ما نحن فیه زمین تا آسمان فاصله است، زیرا که در ما نحن فیه اوّلاً لبن یا روغن یا گندم ممزوج و... مالیّت دارند و ثانیاً قابل انتفاع حلال هستند و دور ریختن آنها معنا ندارد بلکه اتلاف مال غیر است و ضمان می آورد و ثالثاً چنین نیست که همیشه به قصد فریب دادن این مزج صورت گیرد بلکه خیلی وقتها برای یک سلسله اغراض عقلائیّه انجام می گیرد. پس نتوان به آن خبر در ما نحن فیه عمل کرد، و به درد همان نوع ثانی از انواع مکاسب محرّمه می خورد.

۳ـ قوله: فالاقوی:

نظریّهٔ مرحوم شیخ اینست که: از اقسام اربعه ای که سابقاً برای غشّ ذکر کردیم، و در این فراز هم قسم پنجمی خواهیم افزود، تنها در قسم چهارم از آنها که همان مسئله درهم یا دینار مغشوش بود معامله باطل است به بیانی که ذکر شد و امّا در سایر صور غشّ، وجهی برای بطلان و فساد بیع وجود ندارد و لذا ما فتوی به صحّت بیع مغشوش و ممزوج می دهیم [و دلیل ما هم عمومات و اطلاقات است، از قبیل: احلّ الله البیع، تجارةً عن تراض اوفوا بالعقود و...]

البته بدنبال حکم به صحت در هر موردی بر طبق مقتضیات قواعد فقهی عمل می کنیم [یعنی بعضی جاها حکم به خیار عیب می کنیم ـ بعضی جاها خیار تدلیس، بعضی جاها خیار تبعض صفقة، بعضی جاها خیار تخلّف شرط یا وصف و...]

بیان ذلک: مرحوم شیخ دراینجا به ترتیبی که قبلاً بیان کردند پیش نرفته بلکه از

قسم چهارم شروع و به قسم اوّل ختم کرده اند و قبل از بیان حکمِ قسم اوّل، قسم پنجمی را هم افزوده اند و ما به همین ترتیب کتاب توضیح می دهیم.

درقسم چهار از اقسام غشّ که اظهار الشیئی علی خلاف جنسه بود مثل بیع درهم یا دینار جعلی [وامروزه اسکناسهای جعلی] فتوی به بطلان بیع دادند بدلیل اینکه ازاین دینار با همین هیئتی که دارد انتفاع حلال میسّر نیست ...

در قسم سوّم که اظهار صفة جیّدة لیست فی المبیع بود معامله صحیح است و ولی مشتری خیار تدلیس دارد [که یا کل معامله را امضاء کند بدون ارش گرفتن و یا کل معاوضه را فسخ کند.]

و در قسم دوّم که مزج مراد به غیر مراد باشد که مزج اللبن بالماء، حکم اینست که بعداً که عیب ظاهر شد و مشتری فهمید، معامله باطل نیست چون لبن الان هم عنوان لبنی دارد و مالیتش محفوظ است و حداکثر اینست که مزج الماء، سبب معیوب شدن آن گردیده و حق الخیار عیب می آورد [که مخیراست بین فسخ فی الکل و یا امضاء فی الکل مجاناً و یا امضاء و ارش گرفتن.]

و در قسم پنجم که با کلمهٔ: وان کان من قبیل التراب ... بیان کرده اند، مطلب اینست که: ازنظر کشاورزان صبرهٔ گندمی که از کاه جدا شده بطور معمول مقدار ناچیزی خاك یا سنگ دارد واین مقدار نادیده گرفته می شود ولی اگر صبره ای بیش از حدّ متعارف خاك دارد بگونه ای که عرفاً او را گندم نمی گویند بلکه گندم و خاك می نامند در اینجا باز معامله صحیح است.

منتها به آن مقداراز خاك که زائد بر متعارف است [لا بمقدار تمام التراب حتی القدر الغیر الزائد عن المتعارف] و ضمناً خاك خلیطی است که مالیت هم نداردمعامله باطل می شود، و ثمنِ آن مقدار کم می شوذ و به مشتری بر می گردد چون ما بازاء ندارد [و علی القاعده خیار تبعض صفقه هم باید بیاید و این مورد از قبیل انضمام ما یُملک و ما لا یُملک و بیع آندو به بیع واحد است]

و در قسم اوّل از اقسام مذکور هم که مزج الجیّد بالردّی باشد که خلیط هم مالیّت دارد و لی هر دو را به قیمت گندم اعلا فروخته باز می فرمایند: نسبت به مقدار ردّی معامله باطل می شود چون مقصود مشتری نبوده و نسبت به گندم اعلا صحیح است. [منتها باز علی القاعده باید حق الخیار تبعض صفقه هم بیاید.]

[نکته ای که در خاتمه لازم به ذکر می باشد اینکه: تمام این فروض و صور مختلف در صورتی بود که مبیع عین شخصی باشد و امّا اگر معامله روی کلّی انجام شده و در مقام تسلیم این جنس معیوب و مغشوش را تحویل می دهد، باید گفت: معامله باطل نمی شود بلکه مثمن به ذمّه بایع آمده و تا بطور صحیح و مشروع و عقلائی تفریغ ذمّه نکند یعنی جنس سالم تحویل ندهد همچنان مشغول الذّمه خواهد ماند.]

نتیجه: به عقیده شیخ اعظم غشّ در معامله حرام است ولی مبطِل بیع نیست

(۱۳)
(غناء)

مسئلهٔ سیزدهم از مجموعهٔ مسائل نوع چهارم، راجع به یکی دیگر از اعمالی است که فی نفسه دراسلام تحریم شده و بخاطر حرمتش، اکتساب به آن و امرار معاش از طریق آن و عملِ آن و تعلیم و تعلّمش حرام شده و ضمناً از اعمالی است که قابل معاوضه به مال می باشد، و آن غناء است. کلمهٔ غنا به الف مقصوره نقطهٔ مقابل فقر است یعنی ثروتمندی، و کلمهٔ غناء به الف ممدوده به معنای آواز خوانی و خوانندگی است که مورد بحث ما است، قبل از هر مطلبی به دو نکته اشاره می کنیم:

۱ـ کلمهٔ غناء اسم صوت است و منظور همان آهنگ ویژه ای است که مردِ مُغنّی یا زن مغنیّهٔ آن را اجراء می کند، و ضمناً غناء از مقولهٔ کیفیّات مسموعه است که بعداً توضیح بیشتر خواهد آمد.

۲ـ غناء نزد اهل فن و مَهَرهٔ موسیقی انواع واقسامی دارد که هر نوعش اثر خاصی دارد:

برخی از آنها موجب طرب است و انسان را بی اختیار به رقص و پایکوبی می کشاند و برخی از آنها موجب حزن و غم و گریه است و بی اختیار اشک آدمی را در می آورد و برخی موجب نوم است و مثل داروی خواب آور شنونده را

میخوابانند [شبیه آهنگ گرم نوای مادر که با آن نوا نوزاد می خوابد.]

با حفظ این دو نکته می گوئیم دررابطهٔ با غناء دو بحث داریم:

۱ـ بحث حکمی

۲ـ بحث موضوعی

امّا بحث حکمی: از نظر فقه شیعه غناء بما هو غناء حرام است.

[از نظر عـامّه غناء به عـنوان اینکه صـوت خـوشی است و آهنگ خـاصی دارد حـرام نیست، آری حـرمت آن درگـرو یک سلسله جـهـات خـارجیّه است. و در پاورقی مـصباح الفـقـاهه می خـوانیم: فی ج ۲ فقـه المذاهب ص ۴۲: فـالتّغنی من حیث کونه ترديد الصوت بالالحان مباح لا شیئی فیه. ولکن قد یعرض له ما یجعله حراماً او مکروهاً.[۱]]

و دلیل حرمت دو امر است:

۱ـ اجماع: [عدّه زیادی ادّعـای اجماع کـرده اند بر حرمت آن از قـبیل نراقی ره در مستندالشیعه ج ۲ ص ۳۴۰، صاحب ریاض و ...] و مـرحوم شیخ ادّعای نفی خـلاف می کنند منتهـا فی الجـمله یعنی با قطع نظر از دو مـوردی که نزد مـشهـور از مستثنیات است و در آخر مسئله غناء خواهد آمد.

۲ـ اخبار مـستفیـضه و بلکه به قول فخـرالدین در ایضاح[۲] اخبار متواتره داریم مبنی بر حرمت غناء، و فعلاً در صدر مسئله به سه دسته از این اخبار اشاره می کنیم:

دسته اوّل: روایات فـراوانی است که در تفـسیـر آیهٔ قول الزور وارد شـده: آیه می فـرمـاید: واجـتنبـوا قـول الزور[۳] حـال در چـند روایت ذیل قـول، زور به غناء تفسیر شده است:

---

(۱) مصباح الفقاهة ج ۱ ص ۳۰۴

(۲). ایضاح الفوائد ج ۱ ص ۴۰۵

(۳) سورهٔ حج آیهٔ ۳۱.

۱ـ صحیحهٔ زید شحّام: ازامام صادق ﷺ: قال: قول الزور الغناء.

۲ـ مرسلهٔ ابن ابی عمیر: این روایت مثل روایت قبلی است.

۳ـ موثّقهٔ ابی بصیر: قال: سئلت ابا عبدالله ﷺ عن قول الله: واجتنبوا قول الزور، قال: هوالغناء.

این سه روایت درکافی مرحوم کلینی روایت شده اند.[۱]

۴ـ روایت عبدالاعلی که ازکتاب معانی الاخبار صدوق ره نقل شده: قول الزور الغناء[۲]

۵ ـ حسنهٔ هشام که از تفسیر قمی ره نقل شده[۴] [و حسنه بودنش بواسطهٔ ابراهیم بن هاشم است.]

کیفیت استدلال: آیهٔ شریفه می فرماید: اجتناب از قول زور واجب است، وروایات مذکور می فرمایند: قول زور همان غناء است و[مصداقی از مصادیق قول زور غناء است.] پس می گوئیم:

غناء قول زوراست «صغری» بدلیل اخبار،

و قول زور واجب الاجتناب است «کبری» بدلیل آیه،

پس غناء واجب الاجتناب است «نتیجه»

و هرچیزی که اجتناب ازاو واجب بود لازمه اش اینست که پس ارتکاب آن حرام است. و هوالمطلوب، فالغناء حرام.

دستهٔ دوّم: روایات فراوانی که در تفسیر آیهٔ لهو الحدیث وارد شده:

قرآن فرموده: ﴿و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ به عن سبیل اللّه﴾[۲]

---

(۱) الکافی ج ۶ ص ۴۳۵ حدیث ۲ وص ۴۳۶ حدیث ۷ و ۴۳۱ حدیث اوّل

(۲) معانی الاخبار ص ۳۴۹.

(۴) تفسیر قمی ص ۸۴.

(۲). سورهٔ لقمان آیهٔ ۶

روایاتی چند فرموده: مراد از لهو الحدیث همان غناء است:

۱ـ صحیحهٔ محمد بن مسلم: [۱] عن ابی جعفر ﷺ قال: الغناء مما وعدالله علیه النار سپس حضرت آیهٔ مذکور را تلاوت کردند. یعنی مراد ازلهو الحدیث غناء است.

۲ـ روایت مهران بن محمّد[۲]: عن ابی عبدالله ﷺ قال: سمعته یقول: الغناء ممّا قال اللّه: و من الناس الآیة، [البته مهران مجهول الحال است.]

۳ـ روایت حسن بن علی و شاء[۳]: قال: سمعت ابا الحسن ﷺ یقول: سُئل ابو عبدالله عن الغناء، فقال: هو قول الله و من الناس الآیة.

۴ـ روایت حسن بن هارون[۴] قال: سمعت ابا عبدالله ﷺ یقول: الغناء مجلس لاینظر الله الی اهله، و هو مما قال الله عزوّجل: و من الناس الآیة.

۵ـ روایت عبدالاعلی[۵] که در رابطه با آیهٔ قول الزور هم بدان اشاره شد:

قال: سئلت جعفربن محمد ﷺ عن قول الله عزوجل: فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور، قال: الرجس من الاوثان الشطرنج، و قول الزور الغناء، قلت: قول الله عزوجل: و من الناس من یشتری لهوالحدیث، قال، منه الغناء.

کیفیت استدلال: آیهٔ شریفه در مقام مذمت اشتراء و بلکه مطلق اتّخاذ لهوالحدیث است [به بیانی که در مسئله هفتم در رابطه با حفظ کتب ضلال ذکر شد] و مذمت دلیل برحرمت است، و روایات، آن را به غناء تفسیر کرده، پس می گوئیم:

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۶ باب ۹۹ حدیث ۶
(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۶ باب ۹۹ حدیث ۵
(۳) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۷ باب ۹۹ حدیث ۱۱
(۴) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۸ باب ۹۹ حدیث ۱۶
(۵) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۹ حدیث ۲۰

غناء لهوالحديث است «صغری»

و لهو الحديث حرام است «کبری»

پس غناء حرام است «نتيجه»

دستهٔ سوّم: روایاتی که در تفسیر آیهٔ مشهد الزور وارد شده است:

قرآن فرموده: ﴿والذّين لا يشهدون الزوّر﴾[۱]

در تفسیر این آیهٔ روایات صحیحه ای از محمدبن مسلم ازامام صادق ﷺ نقل شده که یکبار مستقیماً و بلا واسطه از امام صادق ﷺ نقل کرده و یکبار هم به واسطه ابی الصباح کنانی:

امّا بلا واسطه: عن محمد بن مسلم و ابی الصباح الکنانی، عن ابی عبدالله ﷺ فی قول الله عزوجّل: والذّين لا يشهدون الزور، قال: هوالغناء[۲]

امّا مع الواسطه: عن محمدبن مسلم عن ابی الصباح، عن ابی عبدالله ﷺ فی قوله تعالی: لا يشهدون الزور، قال: الغناء.[۳]

کیفیت استدلال: خداوند در آیهٔ مذکور مؤمنان را مدح کرده به این صفت که: آنان در مجالس زور و لهو و لعب حضور پیدا نمی کنند، پس معلوم می شود حضور در آن مجالس مذموم و مذمّت دلیل حرمت است، پس غناء حرام است.

[این بود سه طائفه از روایات، ولی روایات فراوان دیگری هم دالّ بر حرمت است که از مصباح الفقاهة فهرست وار نقل می کنیم: الروايات الدالّة على حرمة الغناء، و حرمة تعليمه و تعلّمه، و حرمة التكسّب به و استماعه، و انّه ينبت النفاق فی القلب كما ينبت الماء الخضرة، و انه يورث الفقر و القساوة و ينزع الحياء، و انّه رقية الزناء و يرفع البركة، و ينزل البلاء، كما نزل البلاء على المغنيّن من بنی

---

(۱) سورهٔ فرقان آیهٔ ۷۲.

(۲) وسائل الشيعه ج ۱۲ ص ۲۲۶ حديث ۵

(۳) وسائل الشيعه ج ۱۲ ص ۲۲۶ حديث۳

اسرائیل، و انّه مما وعدالله علیه النار و بئس المصیر، و انه غش النفاق، و ان الغناء مجلس لاینظر الله الی اهله، وان استماع الغناء نفاق و تعلّمه کفر، وان صاحب الغناء یحشر من قبره اعمی واخرس و ابکم، وانّ من ضرب فی بیته شیئاً من الملاهی اربعین یوماً فقد بآء بغضب من الله فان مات في ا ربعین مات فاجراً فاسقاً مأواه النّار و بئس المصیر، و انّ من اصغی الی ناطق یؤدی عن الشیطان فقد عبدالشیطان، وان الغناء اخبث ما خلق الله، و شرّ ما خلق الله، و انه یورث الفقر و النفاق، وانّ من استمع الی الغناء یذاب فی اذنه الافک.

الی غیر ذلک من المضامین المدهشة التی اشتملت علیها الاخبار المتواترة.]

قوله: و قد یخدش:

مرحوم شیخ درمقدار دلالت هر یک از سه طائفه ای که نقل کرد اشکال دارند و آن را با ذکر مقدّمه ای می آوریم: لفظ و قول چه یک حرف «ل» و چه یک کلمه «یار» و چه یک جمله و یا یک بیت شعر قطع نظراز آهنگ مخصوص گاهی ازلحاظ معنا و مضمون قول زور و حدیث لهوی و کلام باطل است. یعنی هیچ فائدهٔ عقلائی بر آن مترتّب نیست نه دینی و نه دنیوی، و گاهی کلام حق و صدق و با فائده است مثل قرائت قرآن، دعا، مرثیه، حدیث، اشعار حکمت و...

و امّا آهنگ و نغمه و صوت که کیفیتی است مسموع، چه در کلام لهوی و چه در کلام حقّ و چه درغیرکلام که مجرّد کیفیّت و زمزمه باشد بدون تلفظ به لفظی و خروج حرفی از مخارجِ فم، درهمهٔ اینها گاهی آهنگی است که با مجالس مذهبی متناسب است مثل نوع قرائت قرآن ها، خواندن دعاها ـ سرودن مرثیه ها، ذکر مصیبت ها و...

و گاهی کیفیّتی متناسب با مجالس لهو و لعب و شب نشینی و عیّاشی و کیافی و رقص و دانس و... است که بقول روایات: الحان اهل فسوق است. و ازمجموعهٔ صور مذکور چهار صورت ذیل مدّ نظر است.

۱ـ مجرّد کلام لهوی و باطل بدون اشتمال بر صوت و لحن و کیفیّت.

۲ـ مجرّد کیفیّت و آهنگ متناسب با مجالس لهو و لعب، بدون اشتمال بر کلام.

۳ـ کیفیت مذکور با اجراء آن در کلام لهوی.

۴ـ کیفیت مذکور با اجراء آن در کلام حق یعنی مثلاً قرآن را به کیفیت غناء خواندن با حفظ این مقدّمه می گوئیم: صورت اوّل که موضوعاً از غناء بیرون است زیرا غناء بلا شک از مقولهٔ کیفیات مسموعة بوده و بدون آهنگ معقول نیست و کلام در سه قسم بعدی است، و اشکالی که مطرح می باشد آنست که:

مدّعای ما اینست که الغناء مطلقاً حرام یعنی چه کیفیت محض باشد و چه کیفیت در کلام لهوی و چه در کلام حق [و سیأتی که در کلام حق یعنی قرآن و دعا تغنّی جرمش بیشتراست.]

ولی روایات مذکور که سه طائفه شد و هر کدام در تفسیر آیه ای بود تنها از سه قسم مذکور آن قسمی را که غناء مشتمل بر کلام لهو و باطل باشد شامل است و دلالت می کند که غناء ازمقولهٔ کلام است یعنی مجرّد کیفیت نیست بلکه کیفیّت همراه با کلام آنهم نه هر کلامی بلکه خصوص کلام لهوی.

بیان ذلک: در طائفهٔ اوّل که قول زور به غناء تفسیر شد به حکم روایات از غناء به قول زور تعبیر شده است و باید عنوان قول زوری بر آن صدق کند و لا شک که غناء از کیفیات مسموعه است و این جهت در آن محرز است و علاوه برآن باید جهت قول زوری هم در آن محرز باشد و می دانیم که قول ظهور در کلام و گفتار دارد پس کیفیتی حرام است که مشتمل بر قول باشد و آهنگ مذکور در کلام اجراء شود آنهم خصوص کلام زور و باطل نه کلام حق. پس این طایفه تنها یک قسم را تحریم کرد و حکم دو قسم دیگر را بیان نکرد و مطلق غناء را حرام نکرد.

قوله: و یؤیّده:

دراین مقام دو شاهد و مؤید می آورند مبنی براینکه: غناء ازمقولهٔ کلام است و مجرّد کیفیت نیست:

مؤید اوّل: در بعض روایات[۱] آمده: از جمله مصادیق قول زور اینست که: انسان به کسی که تغنی می کند و آوازه خوانی می کند، بگوید: احسنت [با آهنگ خاص این را بگوید، یا بطور معمولی و بدون آهنگ] محلّ شاهد در کلمهٔ یقول است که قول زور را به آن تطبیق کرده و فرموده: ان یقول، پس باید قول و گفتار باشد و گرنه قول زور صدق نمی کند.

[البته منحصر به این نکرده بلکه فرموده: انّ من قول الزور... که من برای تبعیض است یعنی بعضی ازمصادیق آن و منحصر به قول نیست. و شاید برای همین جهت آن را مؤید ذکر کرد]

شاهد دوّم: در مرسلهٔ مرحوم شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه[۲] که بعداً هم خواهیم آورد، می خوانیم:

امام سجّاد ﷺ درمورد جاریه ای که صوتی و صدائی و آوازی داشته باشد، فرمودند: مانعی ندارد که آن را خریداری کنی و او تورا به یاد بهشت بیاندازد، بعد جمله ای دارد: یعنی بقرائة القرآن... التی لیست بغناء دراین جمله که محلّ شاهد هم هست، دواحتمال وجود دارد:

۱ـ تفسیر از خود امام ﷺ باشد که جملهٔ فذکرتک الجنّة را تفسیر می کند یعنی آن کنیز با صوت خوش و قرائت قرآن تو را به یاد بهشت بیاندازد، آن قرائتی که غنائی نیست. و لاریب در اینکه قرائت یعنی خواندن قرآن و تکلم به آن و در چنین موردی سخن از خواندن غنائی و غیر غنائی مطرح است پس باز هم غناء از مقولهٔ کلام است.

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۹ باب ۹۹ حدیث۲۱

(۲) من لا یحضره الفقیه، ج ۴ ص ۶۰ حدیث ۵۰۹۷

۲ـ تفسیر مذکور از شیخ صدوق ره باشد، که باز هم دلالت می کند براینکه: غناء در کلام استعمال شده و از مقولهٔ کلام است. و در هر حال شاهد مطلب ما است.

قوله: و کذا لهو الحدیث:

تا به حال مناقشه در طائفه اوّل بیان شد، حال نظیر این مناقشه در طائفه ثانیه نیز هست، یعنی روایات وارده در آیهٔ لهوالحدیث.

بیان ذلک: روایات، لهو الحدیث را به غناء تفسیر کرده و غناء از کیفیات است و باید عنوان مذکور براو صادق باشد و در عنوان مذکور [لهو الحدیث] دو احتمال وجود دارد:

۱ـ اضافهٔ لهو به الحدیث از قبیل اضافهٔ موصوف به صفت باشد و اضافه هم به تقدیر لام است ای لهواً کائناً للحدیث، یعنی لهوی که منسوب به کلام است این تعمیم دارد، چه لهو مربوط به معنی و مضمون کلام باشد و چه مربوط به کیفیت و نحوهٔ اجراء آن و کیفیت صرف را هم شامل می شود و جای مناقشه نیست.

۲ـ اضافهٔ صفت به موصوف باشد ای الحدیث اللهوّی.

طبق این احتمال غناء کیفیتی است که عنوان مذکور باید بر او صدق کند تا به حکم آیه حرام باشد و عنوان مذکور دو ویژگی دارد:

۱ـ حدیث بودن یعنی گفتار و کلام باشد نه صِرف کیفیّت و آهنگ لهوی،

۲ـ لهوی بودن یعنی در کلام لهوی باشد نه در کلام حق پس باز هم این طائفه ظهور دارند دراینکه: غناء از مقولهٔ کلام است یعنی کیفیّتی که در کلام لهوی اجراء می شود.

و امّا کیفیت صرف یا کیفیت مذکور در کلام حق را شامل نیست. پس باز هم این دلیل به درد آن مدّعا نمی خورد.

قوله: و منه یظهر:

نظیر مناقشهٔ مذکور، در طائفهٔ ثالثه هم هست چون زور را به غناء تفسیر

کرده، و مراد از مشاهد و محافل زور که خدای مؤمنای را بر عدم حضور در آنجاها مدح کرده همان مجالس غناء به اباطیل است [چون مجلس از کلمهٔ لایشهدون ای لایحضرون مستفاد است، غناء ازتفسیر روایات، به باطل و کلام لهو هم از کلمهٔ زور مستفاد است] پس باز حضور در مجالسی که تغنّی به کلام باطل دارند، حرام است نه مطلق حضور در مجلس غناء و لو به کلام باطل نباشد.

حاصل اینکه: میان دلیل و مدّعا عموم و خصوص من وجه است:

مادّه افتراق روایات و آیات: کلام لهو و قول زور بدون کیفیت و آهنگ، و مادّه افتراق غناء: کیفیت صرف، کیفیت در کلام حق.

و مادّه اجتماع: کیفیّت در کلام لهوی و روایات فقط این را تحریم کرد و مدّعا از جهتی اعمّ از این بود و از جهتی اخص، و چنان دلیلی به درد چنین مدعائی نمی خورد.

قوله: الأ من حیث:

از اینجا ورق بر می گردد و مرحوم شیخ تلاش می کنند که خدشهٔ مذکور را بر طرف سازند و ثابت کنند که اخبار و طوائف مذکور دلالتشان تامّ است و مطلق غناء را به هر سه قسمش شامل می شوند و تحریم می کنند و دراین راستا می فرمایند: در آیهٔ لهو الحدیث که بناشد اضافه از باب صفت به موصوف باشد ای الحدیث اللهوی، غناء هم به آن تفسیر شد و حکم به مذمت و حرمت روی این صفت و موصوف آمده یعنی کیفیّت مخصوص در حدیث و کلام حرام است امّا نه هر کلامی، بلکه خصوص کلام لهوی که متناسب با مجالس لهو و لعب باشد.

و دراصول خواندیم که: تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلّیة، یعنی اینکه حرمت را به وصف لهوی بودن معلّق کرده این مشعر به آنست که همین وصف علیّت دارد و حکم دائر مدار او است و حدیث بودن موضوعیتی ندارد و اگر لهوی بودن علت حرمت شد، می گوئیم: العلّة تعمّم، یعنی هر امر لهوی حرام است

چه لهو مربوط به مفاد و مضمون کلام باشد و چه مربوط به کیفیّت اجراء آن باشد و چه مربوط به کیفیّت صرف باشد، پس به بیان مذکور، طائفه دوّم همهٔ اقسام غناء را شامل می شود چه تغنّی به کلام باطل، چه تغنّی به کلام حق یعنی در قرائت قرآن، خواندن دعا و مرثیه و نوحه و ... و چه مجرّد زمزمه کردن بدون تلفظ به لفظی، و دلیل مساوی با مدّعا است. فلا اشکال.

نظیر بیان مذکور در طائفهٔ اولی هم هست زیرا که ولو غناء طبق آن تفسیر از مقوله کلام است ولی قول و کلام مطلق نبود بلکه مقید به زوریّت بود واضافهٔ قول به زور از قبیل اضافهٔ موصوف به صفت بود یعنی قولی که زور وباطل باشد باز می گوئیم: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلّیة، پس علت تامّهٔ حرمت همان زور و باطل بودن است چه درکلام و چه در صرف آهنگ باشد... و همهٔ اقسام ثلاثه را شامل می شود.

و هکذا نسبت به آیهٔ سوم که روی زور بودن تکیه شد آنهم بیانش مثل بیان آیهٔ قبلی است و بلکه واضحتر است زیرا روی زور بودن تکیه شد و تمام موضوع همین است و حتی کلمهٔ قول یا حدیث هم در میان نیست.

پس دلیل با مدّعا همسنگ و برابر است و به درد آن مدّعا می خورد.

قوله: وبالجمله:

جمع بندی از الأ من حیث به اینطرف: خلاصه اینکه: ملاك صوت لهوی است و هر صوتی که فی نفسه و با قطع نظر از کلام و الفاظ آن، و به صرف صوت و آهنگ بودن، صوت لهو و باطل است و با مجالس لهو و لعب متناسب می باشد، حرام است و هو المطلوب.

قوله: وممّا یدلّ:

تا اینجا اشعار را ثابت کردیم ولی می دانیم که اشعار کافی نیست و باید به سر حدّ ظهور و دلالت برسد تا عرفاً متبعّ باشد، لذا مرحوم شیخ به اشعارات مذکور

اکتفا نمی کنند و ذیلاً پنج روایت ذکر می کنند که از تمام آنها استفاده می شود که اگرغناء حرام است از باب اینست که: صوت لهوی و باطل و لغو است پس هر صوت لهوی حرام است چه کیفیت صرف، چه در کلام لهوی و چه درکلام حق، و امّا روایات:

۱ـ روایت عبدالاعلی از امام صادق ﷺ: [البته در سلسلهٔ سند این روایت شخصی به نام علیّ بن حسن بن فضّال وجود دارد که وی فطحی مذهب و فاسد المذهب است و این به نوبهٔ خود قدحی در حدیث است ولی مهمّ نیست زیرا:

اوّلاً روایات دیگری هم هست. و ثانیاً شخص مذکور مورد وثوق است و خبر ثقه حجّت است. پس بحث سندی نداریم.]

راوی می گوید: ازامام صادق ﷺ دررابطهٔ با غناء پرسیدم، و عرضکردم: اهل سنّت معتقدند که رسول خدا ﷺ اجازه فرموده اند که مسلمانان در جشن ها به یکدیگر جملات ذیل را بگویند: جئناکم جئناکم، حیونّا حیونّا، نحیّکم [آمدیم بِه نزد شما، آمدیم شما را، تحیّت بگوئید به ما، مبارك باد بگوئید به ما، تا ما نیز به شما تحیّت بگوئیم:] وبه زعم عامّه رسول خدا دراین کلمات رخصت داده است.

امام ﷺ فرمود: آنان دروغ می گویند [و نسبت دروغ به پیامبر می دهند واین افتراء است.] خداوند در قرآن می فرماید: ما آسمانها و زمین و آنچه از موجودات و مخلوقات در میان آسمان و زمین است را عبث کارانه و بازیگرانه نیافریده ایم و بازیگر نیستیم [و جهان هستی هم بازیچهٔ دست الهی نیست بلکه همهٔ ذرّات هستی برای اهدا فی خلق شده اند و هستی هدف دارد.]

و بر فرض محال اگر می خواستیم لهو و لعبی را برگیریم هر آینه آن را از پیش خود یعنی متناسب با مقام و شأن خود می گرفتیم. [ولی هیهات ثم هیهات که ما اهل لهو و لعب باشیم] بلکه ما بواسطه حق بر فرق باطل می کوبیم، و حق باطل را دَمَغ و مضمحل و نابود می کند، پس آن گاه باطل نابود شده است

و ویل [عـذاب الهی] برای شـمـا است از آنچـه کـه وصف می کنید [۱] سپس حـضـرت فـرمـودند: وای بر فـلان از بابت آنچـه کـه وصف مـی کند وبه رسـول خدا ﷺ نسبت می دهد و می گوید: پیامبر رخصت داده در کلمات مذکور، این واصف مـردی است کـه از صـفتش اینست کـه در مـجلس پیامبر حـاضـر نبـوده [۲] [پس چگونه آن نسبت را می دهد جمله رجل لم یحضر المجلس ای هو رجل من صفته انه لم یحضر مجلس النبی فکیف ینسب الیه الرخصة ...]

کیفیت استدلال: آیا کلام مذکور که سنّی ها می گویند: پیامبر ﷺ به آن اجازه داده [جئناکم ...] کـلام لهـو و باطل و بیـهـوده ای است کـه امـام بخاطر این جـهت عصبانی شده و انکار می کند و می فرماید: کذبوا ... ؟ خیـر، به این منظور نیست، چون کلمات مذکور معنا و مفـهوم بدی ندارد، و کـلام لهوی نیـست. پس فلسفهٔ انکار شـدید امام ﷺ چیست؟ چرا کلمات مـذکـور از لهو و باطل قـرار داد و به آیهٔ مـذکـور اسـتـشـهـاد کـرد؟ چرا درپایان فـرمـود: وای بر فـلان ... ؟ این اعـتـراضـات و انکارات وجـهی نداردجز اینکه بگوئیم: آنان این جـملات را بصـورت غنائی و با آهنگ مخصوص می خواندند، و امام این جـهت را انکار می کنند که پیامبر ﷺ در غناء و آوازه خوانی رخصت داده باشند.

پس غناء لهـوی باطل اسـت و از این باب کـه صـوتی است مـتناسب با مـجـالس لهـو ولعـب اشکال دارد و گـرنه غناء بمـا هو غناء بدون صـدق عنوان صـوت لهـوی [البته اگر چنین مصداقی برای غناء باشد] حرام نیست.

۲ـ روایت یونس: راوی گـوید: از جناب خـراسـانی [یعنی امـام رضـا ﷺ] از حکم غناء پرسیدم، و عرض کـردم: همانا عـباسّی [هشـام بن ابراهیم] می پندارند کـه شـمـا در غناء رخـصت داده اید و می گـوید: امـام رضـا ﷺ آن را تجـویز کـرده

---

(۱) سورهٔ انبیاء آیهٔ ۱۸

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۸ باب ۹۹ حدیث ۱۵

است !! آیا این صحیح است؟ امام ﷺ در جواب فرمودند: این زندیق دروغ می گوید، من هرگز چنین حرفی را با او نزده ام [و نگفته ام که غناء جایز است.]

آری او از من راجع به غناء و حکم آن پرسید، و من در جواب گفتم: مردی به محضر امام صادق ﷺ رسید، و از حضرتش در رابطهٔ با حکم غناء پرسید.

حضرت فرمودند: بگو بدانم وقتی خداوند حق و باطل را از یکدیگر تمیز داده و جدا کرده، آیا غناء در کجا است؟ در جرگهٔ باطل؟ یا در زمرهٔ حق؟ آن مرد گفت: غناء با باطل و درآن وادی است.

حضرت ﷺ فرمودند: خودت حکم و تصدیق کردی که غناء با باطل است [1] [و دیگر جای بحث نیست و باطل هم که حرام است پس می توان گفت:

الغناء باطل «صغری» و الباطل حرام «کبری» فالغناء حرام.]

حال از این روایت هم به خوبی استفاده می شود که غناء چون از باطل و دراین خانواده قرار دارد حرام است و ملاك صوت باطل و متناسب با مجالس لهو و لعب و ملأ و مترفین است نه هر صوت و آهنگی.

۳ـ روایت محمدبن ابی عبّاد [2]: وی مردی بوده که زیاده از حدّ غناء داشته [و آواز خوانی می کرده یا غناء گوش می داده و کلمهٔ مستهتراً به معنای کثرت ارتکاب ما لایلیق است، و نسخه دیگر: مشتهراً است] و نیز در شرب نبیذ [شراب خرما] زیاده روی و افراط می کرده [یک انسان گستاخ و بی بند و بار به تمام معنی]

وی می گوید: از امام رضا ﷺ از حکم سماع پرسیدم، حضرتش فرمودند: اهل حجاز را در این مسئله رأی و نظری است [یعنی علماء حجاز فتوی به جواز

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۷ باب ۹۹ حدیث ۱۳

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۹ باب ۹۹ حدیث ۱۹، عیون اخبار الرضا ج ۲ ص ۱۲۸ حدیث ۵

داده اند] امّا به نظر ما غناء در حیّز و دنباله باطل و لهو است [و ازاین خانواده است] و قرآن در وصف مؤمنان می گوید: مؤمنین کسانی هستند که وقتی بر لغوی [غناء و ...] گذر می کنند، کریمانه و با بزرگی و بی اعتنائی از آن می گذرند. [۱]

باز هم از تصریح امام که غناء در حیّز باطل و لهو است و از استشهاد به آیه که غناء را لغو نامید بخوبی پیدا است که این عناوین مهّم هستند و غناء ازاین باب حرام است.

قوله: والغناء ...

گویا کسی می گوید: بحث ما در غناء است و مورد سئوال در حدیث از سماع است، این دو چه ربطی دارند؟

شیخ می فرماید: غناء هم از سماع است [چون صوتی است شنیدنی و ... و لفظ مسبّب بر سبب اطلاق شده است.] و شاهد ما کلامی است از جوهری در کتاب صحاح که در مادّهٔ غنی فرموده: الغناء السماع [۲] و در مادّه سمع فرموده: جارية مسمّعة ای مغنيّة [۳]

۴ـ روایت اعمش: این روایت در رابطه با شمارهٔ گناهان کبیره وارد شده:

امام فرمود: ملاهی ای [جمع مِلهی مثل معارج و معراج، و به معنای آلات لهو و لعب است] که انسان را از نام و یاد خداوند منصرف می کنند، از قبیل: غناء و تار یا کمانچه زدن [۴] [اوتار جمع وَتَر مثل اسباب و سبب، و به معنای کمان و قوس است.] و ...

محل شاهد: اطلاق آلت لهوی بر غناء است و غناء از این باب که لهوی است از گناهان کبیره شمرده شده است.

---

(۱) سورهٔ فرقان آیه ۷۲.

(۲) صحاح ج ۶ ص ۲۴۴۹ مادّه غنی

(۳) صحاح ج ۳ ص ۱۲۳۲ ماده سمع

(۴) وسائل الشیعه ج ۱۱ ص ۲۶۲ باب ۴۶ من ابواب جهاد النفس حدیث ۳۶

۵ـ آخرین حدیث: از امام رضا ﷺ پرسیدند: مردی کنیزی دارد که آوازه خوانی می کند، این چه حکمی دارد؟ امام فرمود: گاهی هست که مردی کنیزی دارد که او را به لهو و لعب و سرگرمیهای غلط مشغول می دارد [از راه خوانندگی] چنین کنیزی ثمن و بهایش مثل ثمن کلب است.[1] باز از امام راجع به جاریهٔ مغنیّه پرسیدند، امام در جواب روی الهاء و مُلهی یا مُلهیه بودن تکیه کردند، پس غناء از باب صوت لهوی بودن حرام است.

قوله: و ظاهر:

نتیجه ای که تا به حال در بحث حکمی می گیریم اینست که: از مجموعهٔ اخبار مذکور چه آنها که در تفسیر آیات بود و اشعاری پیدا کرد و چه این پنج حدیث اخیر که مهّم بودند به این نتیجه می رسیم که: حرمت غناء از باب لهو و باطل و لغو و زور بودن است و در حقیقت صوت لهوی حرام است.

قوله: فالغناء:

و امّا بحث موضوعی: از اینجا درواقع بحث موضوعی شروع می شود: گفتیم: اخبار و ادلّه صوت لهوی را تحریم کرده، حال باید دید غناء چیست؟ آیا همان صوت لهوی است؟ یا وسیعتر است؟ یا محدودتر؟

نخست می فرماید: بلا شک غناء از جملهٔ کیفیّات مسموعه است یعنی آهنگ و نغمهٔ خاصّی است دراصوات [و مجرّد تکلّم عادی و ... نیست.]

امّا سخن در نسبت غناء با عنوان صوت لهوی است:

پنج احتمال در بدو امر متصوّر است:

۱ـ مباینت به تباین کلی: یعنی غناء و صوت لهوی درهیچ فردی از افراد تصادق نداشته باشند و مثل انسان و شجر باشند، این احتمال قطعاً باطل است و مرحوم شیخ هم اصلاً متعرض آن نیستند.

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۸۸ باب ۱۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۶

۲ـ مساوات به تساوی کلّی: یعنی هر غنائی صوت لهوی است، و هر صوت لهوی هم غناء است. مختار مرحوم شیخ همین احتمال است و بعداً نیز همین را تقویت خواهند کرد. و نتیجهٔ این احتمال روشن است و آن اینکه: مطلق غناء حرام است از باب اینکه: همهٔ آنها صوت لهوی هستند.

۳ـ عموم و خصوص من وجه: یعنی برخی از غناءها صوت لهوی هستند و برخی از غنائها صوت لهوی نیستند و برخی از صوت های لهوی هم غناء نیستند. این احتمال را هم احدی قائل نشده و بر فرض قبول باید گفت: آنکه مادّه اجتماع و تصادق می باشد حرام است و لا غیر، و ازادلّه بیش از آن مستفاده نیست و امّا غناء بدون صوت لهوی لا دلیل علی حرمته.

۴ـ عموم و خصوص مطلق از جانب غناء: یعنی غناء یک عنوانی باشد اعمّ مطلق از صوت لهوی، و صوت لهوی اخص مطلق باشد.

دراین فرض باید گفت: غناء در شرع انور دو قسم دارد: ۱ـ قسم حلال ۲ـ قسم حرام و آن غنائی است که صوت لهوی بر او صادق است و قسم دیگر حرام نیست.

سرّ مطلب آنست که مناط حرمت، غناء بما هو غناءُ نیست بلکه غناء بما هو صوت لهوی است و اگر علت تامّهٔ حرمت صوت لهوی بودن است قانون علّت آنست که: العلّةُ تخصّص یعنی علّت و مناط اگر دائره اش محدود بود موجب تخصیص و تضییق حکم و معلول می گردد و دائرهٔ او را هم محدود می کند. نظیر: لا تأکل الرمّان لانّه حامض.

۵ـ عموم و خصوص مطلق از ناحیهٔ صوت لهوی: یعنی صوت لهوی عنوان اعمّی باشد و برخی از صوتهای لهوی غناء باشند و برخی نباشند [به نظر می آید همین احتمال صحیح باشد زیرا کسی که بی جهت نعرهٔ مستانه ای سر می دهد این صوت لهوی هست ولی غناء نیست.]

دراین فرض هم ما به آن صوت لهوی غنائی قناعت نمی کنیم بلکه دامنهٔ حرمت را به مطلق اصوات لهویّه توسعه می دهیم، و سرّ مطلب آنست که: علّت حرمت، صوت لهوی بودن است و علّت همانطوری که تُخصّص، همینطور تعمّم یعنی سبب تعمیم حکم هم می شود.

قوله: و بالجمله:

این فراز خلاصهٔ فراز قبلی است و آن اینکه: در شرع مقدّس آن صوتی حرام شده است که از لحون و نغمات و آهنگهای اهل فسوق و فجور و معاصی باشد یعنی متناسب با مجالس فسقه و فجرة و ملاء و مترفین و عیّاشان و کیافان و بنی امیّه ها و بنی عباسها و بنی صدرها و ... باشد. همان لحنی که در لسان روایات ما را نهی کرده اند از اینکه: قرآن را با آن لحن و آهنگ موسیقی بخوانیم [1]

[به زودی روایت مربوطه خواهد آمد.] ملاك اینست ودراین جهت و مسیر لا فرق که ما صوت لهوی را مساوی باغناء بدانیم. [مختار شیخ] یااعّم از غناء بدانیم [مختار ما] و یا اخصّ از آن بدانیم [مجرّد احتمال]

قوله: مع انّ:

در قدم اوّل فرمودند: نسبتها هر چه باشد بحال ما فرقی ندارد و ملاك صوت لهوی است ولی دراین فراز سخن خو درا تکرار می کند و می فرماید: ضمن اینکه ما معتقدیم که غناء جز همان صوت لهوی چیزی نیست و مصداق دیگری ندارد و متساویان هستند.

نتیجهٔ اینکه: از اخبار کثیره استفاده شد که مطلق غناء حرام است.

قوله: و ان اختلف:

در حقیقت مطالبی که از فالغناء و هی ... تا اینجا آوردیم زمینه سازی بود برای بحث موضوعی، و بحث اصلی موضوع شناسی از اینجا شروع می شود:

(۱) وسائل الشیعة ج ۴ ص ۸۵۸ باب ۲۴ من ابواب قرائة القرآن، حدیث اوّل

سؤال اینست که: غناء چیست؟

درجواب می فرمایند: کلمات اهل لغت و نیزسخنان فقهاء عظام دراین باب مختلف و متفاوت و در حقیقت مضطرب است و از جملهٔ موضوعاتی که معرکهٔ آراء شده همین موضوع غناء است که می گویند: هم مفهوماً و هم مصداقاً اجمال دارد و ما قبل از ادامه شرح عبارات مکاسب، جمله ای را از المکاسب المحرّمهٔ امام راحل رضوان الله علیه نقل می کنیم که جامعترین است:

المسئلة الثانية فی الغناء، فقد اختلف الكلمات فی ماهيّته و حكمه، ففسّر:

۱ـ بالسماع،

۲ـ و بالصوت

۳ـ و بالصوت المطرب

۴ـ و بالصوت المشتمل على الترجيع

۵ـ او هو مع الاطراب

۶ـ و بالترجيع

۷ـ و بالتطريب

۸ـ و به مع الترجيع

۹ـ و برفع الصوت مع الترجيع

۱۰ـ و بمدّه

۱۱ـ و بمدّه مع الترجيع والتطريب

۱۲ـ اواحدهما

۱۳ـ و بتحسين الصوت

۱۴ـ و بحسنه ذاتاً

۱۵ـ و بمدّه و موالاته

۱۶ـ و بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب «غزالی»

۱۷ـ و بمدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب

۱۸ـ او ما یسمّی فی العرف غناءً وان لم یطرب

۱۹ـ و بالصوت اللهوی

۲۰ـ و بالحان اهل المعاصی و الکبائر

۲۱ـ و بما کان مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص،

۲۲ـ و بالصوت المناسب لمجالس اللهو

۲۳ـ و بالصوت المثیر لشهوة النکاح، الی غیرذلک،

۲۴ـ و عن المشهور انه مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.][1]

با عنایت به عبارت جامعِ مذکور می گوئیم:

مرحوم شیخ در مکاسب به گوشه ای ازکلمات اهل لغت و آنهم در دو فراز اشاره کرده، بخشی را درهمین فراز و بخشی را بعداً از قول مفتاح الکرامة، و تنها به تعریف مشهور از کلمات فقهاء اشاره کرده و به تکمیل و دفع اشکال از آن قِیام کرده است:

امّا سخنان اهل لغت:

۱ـ مصباح المنیر می گوید: غناء همان صوت است[2] [البته صوت متکی بر مخارج دهان.]

۲ـ برخی دیگر از اهل لغت گفته اند: غناء عبارتست از مدّ الصوت یعنی کشیدن صداو آهنگ دادن به آن[3] [این تعریف قدری دامنه اش از قبلی اخصّ است چون کلمهٔ مدّ دارد و لی ظاهراً مراد تعریف قبلی هم همین باشد.]

۳ـ ابن اثیر درنهایة از قول امام محمدبن ادریس شافعی چنین نقل کرده:

---

(۱) المکاسب المحرّمة ج ۱ ص ۱۹۸.

(۲)قائل این قول را نیافتیم

(۳) المصباح المنیر ص ۴۵۵ مادّهٔ غنی

شافعی گوید: غناء عبارتست از تحسین صوت و ترقیق آن[۱] [زیبا کردن صدا و نازك کردن آن تا تأثیربیشتری در شنونده بگذارد]

۴ـ همین ابن اثیر در جای دیگر از نهایه می گوید: هر کس که صدائی را بلند کند و آن را با موالات اجراء کند [یعنی کلمات و آهنگ آنها را بهم وصل کند و پی در پی و بی وقفه ادا کند که طبعاً آهنگ خاصی هم پیدا می کند] عرب این را غناء می داند.[۲]

قوله: و کلّ هذه:

مرحوم شیخ می فرماید: همانطوری که ملاحظه می کنید هیچکدام از چهار معنا و مفهوم مذکور نه از لحاظ موضوعی غناء بر آنها صدق می کند و نه از نظر حکمی حرام می باشند بلکه یقینی است که صرف اینها حرام نیست و قطعی است که غناء بر آنها صدق نمی کند [زیرا که وجداناً مجرّد صوت غناء نیست، مدّ صوت هم غناء نیست، تحسین صوت هم کذلک، ترقیق آنهم کذلک، رفع الصوت هم کذلک، موالات اجزاء آنهم کذلک.]

و تمام اینها تعریف به اعمّ است [و در باب لغت معنی، تعریف به اعمّ بلا مانع است از قبیل: السعدانة نبت، و تعریف به مساوی لازم نیست.] و هدف اهل لغت ازاین تعابیر اشاره به یک مفهومی است که نزد عرف عام معیّن و مشخّص است و اجمالی ندارد.

[منظور همان آواز خوانی و صوت لهویِ متناسب بامجالس لهو ولعب است.]

۵ ـ از همهٔ تعابیر بهتر و نیکوتر، تعبیر جوهری درصحاح اللغة است که قبلاً اشاره شد و آن اینکه: الغناءُ السماع، جاریة مسمّعة ای مغنیّة. [وجه احسن بودن تکیه روی مفهوم عرفی و حواله به عرف است، یعنی آهنگی که در نزد اهل این

---

(۱) نهایهٔ ابن اثیر ج ۳ ص ۳۹۱

(۲) نهایهٔ ابن اثیر ج ۳ ص ۲۸۹

بلد یا قبیله شنیدنی است و جاذبه دارد و شنونده را جذب می کند و اورا به طرب و رقص و پایکوبی وامی دارد. وهمانطور که خواهد آمد: عرفها و عادتها و سلیقه ها و وجدانها فرق دارد و ممکن است آهنگی نزد شرقیها جاذبه داشته باشد ولی نزد غربیها خیر، و بالعکس یا هر بلدی با بلد دیگر]

قوله: ویقرب منه:

دراینجا به تعریف مشهور فقهاء از غناء می پردازیم:

مشهور فقهاء هم غناء را بگونه ای معنی کرده اند که قریب به بیان جوهری است یعنی اینها هم سعی کرده اند همان مفهوم عرفی را ارائه کنند، و در مقام تعریف گفته اند:

الغناءُ مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب، یعنی غناء عبارتست از کشیدن صدا همراه با دو ویژگی: ۱ـ ترجیع یعنی غلطاندن صدا در گلو و چهچهه.

۲ـ اطراب: یعنی طرب آور باشد و در مستمع یا خود خواننده ایجاد طرب کند.

سؤال: طرب چیست؟

جواب: جوهری در صحاح اللغة گفته:

الطرب خفّة تعتری الانسان لشدّة سرور او حزن.

یعنی طرب عبارتست از آن حالت خفّت و سبکی ای که در اثر شدّت اندوه یا شادی برآدمی عارض می شود[1] [مثلاً از شدّت غم و اندوه بی اختیار زار می زند و بلند بلند گریه می کند و یا در سایه شدّت شادمانی بی اختیار دست می زند، پایکوبی می کند، حرکاتی رقص گونه از خود ارائه می کند، و خلاصه شبیه حالت سُکر است که شخص مست عنان اختیار ازکف داده و بی اختیار دست به هر کاری می زند، عربده می کشد، شکم پاره می کند و ... و بعد که به حال عادی برگشت حسرت می خورد.]

(۱) صحاح اللغة ج ۱ ص ۱۷۱ مادّهٔ طرب

و زمخشری در اساس البلاغة گفته: طرب خفّتی است که در سایه حزن یا سرور پیدا می شود[۱] [که قید شدّت را ندارد]

قوله: و هذا القید:

مرحوم شیخ می فرماید: آنکه در تعریف غناء نقش اساسی دارد همین قید اخیر یعنی اطراب به معنای ایجاد طرب یعنی خفّت کذائی است و همین است که صوت را صوت لهوی می کند و ادلّهٔ حرمت آن را می گیرد یعنی آهنگ بگونه ای باشد که انسان را سرمست کند و عنان اختیار را از کفش برباید و او را به سکر و مستی و مدهوشی بکشاند. ودیوانه وار پایکوبی کند [و گرنه صرف خوش خواندن و ترجیع صوت که مذموم و لهوی نیست.]

قوله: و هوالذی:

در شعر شاعر عرب هم کلمهٔ طرب به همین معنی منظور است آنجا که می گوید:

اطرباً و انت قنّسرّی والدهر بالانسان دوّاری[۲]

ای انظرب طرباً و انت قنّسّری ای شیخ کبیر، [یعنی آیا طرب و پایکوبی می کند و خود را کودك و نوجوانی می دانی و سبکسری می کنی در حالی که تو پیرمردی فرتوت هستی یعنی دیگر این کارها از تو قبیح است و تو باید دنیائی از متانت باشی و همانطوری که تشیّخ صبی خنده دار است همچنین تصبّی شیخ هم مضحک است] حال مراد از این طربی که شاعر، شیخ کبیر را برارتکاب آن سرزنش می کند همان حالت خفّت... می باشد و گرنه مجرّد شادمانی یااندوهگینی که از پیرمرد قبیح نیست. او نیز مثل دیگران احساس و عاطفه دارد و از اموری مسرور می گردد چه اینکه از اموری هم محزون می شود.

قوله: و بالجمله:

---

(۱) اساس البلاغة ص ۲۷۷ مادّهٔ طرب

(۲) دیوان عجّاج ص ۳۱۴

سه صورت مطرح است:

۱ـ مجرّد مدّ صوت بدون ترجیع و اطراب

۲ـ مدّ صوت همراه با ترجیع بدون اطراب.

۳ـ مدّ صوت همراه باترجیع و اطراب.

آنکه حرام و لهوی است همین صورت سوّم است و گرنه بقیّه صور حرام نیست [زیرا در اذان هم سفارش شده که با صوت رفیع و ترجیع و ... بگوید کما سیأتی]

قوله: و من اکتفی:

و اگر احیاناً کسانی مثل علاّمه در قواعد[1] فقط به صوت مُرجعً اکتفاء کرده و سخنی از اطراب به میان نیاورده اند با ید بدانیم که: وجود اطراب را مفروغ عنه گرفته اند و حتماً مرادشان صوت مُرَجّعی است که مطرب هم باشد.

محقّق ثانی هم در جامع المقاصد در ذیل کلام علاّمه در قواعد، توضیحاً فرموده:

صرف کشیدن صدا و با آهنگ خواندن که حرام نیست، اگر چه جاذبه هم داشته باشد و نفوس را بسوی خود بکشاند مگر اینکه مدّ صوت همراه باترجیع و مقتضی اطراب باشد که اگر به این درجه رسید حرام است[2] [البته اقتضاء کافی است و به فعلیّت رسیدن لازم نیست. که ذیلاً مفصّل بحث می کنیم.]

قوله: ثمّ انّ:

مقدّمه:

اطراب [یعنی ایجاد طرب به معنای مذکور در مخاطب]

گاهی اطراب فعلی است، یعنی بالفعل برای خواننده وشنونده طرب آور است.

---

(۱) قواعد ج ۲ ص ۲۳۶، باب شهادات.

(۲) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۳

و گاهی اطراب شأنی است یعنی آهنگ و اشعار بگونه ای است که قابلیّت دارد که در طرف ایجاد طرب بکند و لو بالفعل این حالت را بوجود نیاورد در اثر اینکه موانعی سر راه است، فی المثل صدای خواننده صدای غلیظ و کُلفتی است و انکرالاصوات است و گوشها از شنیدن آن نفرت دارند و عصب گوش آن را دفع می کند، یا اینکه شنونده بیمار و بیحال است و دراو اثر نمی گذارد، و یا اشتغالات فکری به او هجوم آورده و جسمش در مجلس غناء ولی روحش در جای دیگر است و لذا دل به این نغمه ها نمی دهد تا متأثّر شود و ...

و خلاصه اینکه: مقتضی موجود است ولی باید مانع هم مفقود باشد تا مقتضی تأثیر کند والاّ بالفعل اثر نمی کند و لو بالقوّه مؤثر است و به عبارت دیگر:

گاهی اطراب، اطراب شخصی [همان فعلی منظور است] و گاهی نوعی [یعنی شأنی که برای نوع شنوندگان این شأنیّت را دارد] است.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: در تعریف مشهور از غناء اشکال مهمّی وجود دارد و آن اینکه:

اگر مراد از اطراب، اطراب فعلی باشد [که مشتقّ ظهور در فعلیّت دارد] آنهم مخصوصاً مراد اطراب فعلی بالنسبة به همهٔ شنوندگان و اهل مجلس باشد، و بالاخّص اگر مراد از اطراب هم ایجاد همان حالت خفّت باشد [نه مجرّد التذاذو سرور معمولی] باید گفت: تعریف مشهور صحیح نیست: زیرا که اکثر افراد و مصادیق مسلّم غناء عندا العرف بالفعل تأثیر مذکور را ندارند و برای همگان طرب آور نیستند دراثر همان موانعی که ذکر شد پس باید ۹۵٪ افراد غناء را از تحت این تعریف خارج کنیم و این تخصیص اکثر است.

حال با این معضله چه باید کرد؟

در مجموع چهار جواب و راه حلّ ارائه شده است:

۱ـ راه حلّ اوّل از مرحوم شیخ است که بصورت یک احتمال پیشنهاد می کنند

و آن اینکه: بگوئیم: مراد ازاطراب، اطراب فعلی است، آنهم به معنای حالت خفّتی که ذکر شد ولی لازم نیست نسبت به کلّ احد باشد بلکه فی الجمله که مطرب باشد کافی است یعنی حداقل نسبت بخود مغنّی و خواننده [که از صدای خودش خوشش می آید] و یا نسبت به شنوندهٔ بخصوصی [که عینک مجنون را به چشم زده و لیلیِ صدای مذکور او را به رقص آورده است.]

حال اگر این مراد باشد اشکال مذکور دفع می شود زیرا که اکثر غنائها لولا الکل این نقش و تأثیررا دارند، و بعید است که حتی برای یک نفر هم مؤثر نباشد.

۲ـ راه حلّ دوّم هم از سوی مرحوم شیخ است و مختار خودشان هم همین است:

و آن اینکه بگوئیم: اصلاً قبول نداریم که مراد از این اطراب، اطراب فعلی باشد، بلکه مراد اطراب شأنی است یعنی نغمه ای است که من شأنه الاطراب، و مقتضی اطراب است که لولا المانع اثر می کند.

حالا این تأثیر به فعلیت برسد دراثر نبود موانع یا دراثر برخورد با موانع به فعلیّت نرسد. باز اگراطراب را شأنی گرفتیم مشکل حلّ است و همهٔ غنائها این شأنیّت را دارند و تعریف هم اشکالی ندارد.

و محقّق ثانی هم در تفسیر قول علاّمه به همین نکته اشاره کرد.

۳ـ راه حلّ سوّم از مرحوم شهید ثانی در دو کتاب شرح لمعه [۱] و مسالک [۲] است: وی اطراب را فعلی دانسته آنهم نسبت به کلّ احد، آنهم به معنای طرب مذکور، همهٔ اینها را پذیرفته ولی برای حلّ اشکال فرموده: ما به تعریف مذکور جمله ای می افزائیم، و می گوئیم: غناء آنست که یا مطرب به معنای مذکور باشد و بالفعل شنونده را به آن حالت بکشاند و یا اگر اینچنین نیست، عرفاً آن راغناء

---

(۱) شرح لمعه ج ۳ ص ۲۱۲

(۲) مسالک ج ۳ ص ۱۲۶

بگویند [این جمله همهٔ غناءها را می گیرد وتخصیص اکثر پیش نمی آید.]

مرحوم محقق اردبیلی ره [۱] وغیر او [۲] هم دراین راه حلّ از شهید ثانی متابعت کرده اند.

۴ـ راه حلّ چهارم از سوی مرحوم سید جواد جبل عاملی صاحب مفتاح الکرامة پیشنهاد شده است: ایشان گمان کرده اند که اساساً کلمهٔ مطرب درتعریف مشهور از واژهٔ طرب به معنای خفة تعتری الانسان ... نیست تا آن اشکال پیش آید، بلکه از واژهٔ طرب به معنای حُسن و رجوع و مدّ است و مراد از اطراب، مدّ الصوت، تحسین الصوت، ترجیع الصوت است نه ایجاد طرب به معنای خفّت ... و به مجمع البحرین طریحی [۳] و دیگران اعتراض کرده که آنها اطراب را از واژهٔ طرب به معنای اوّل گرفته اند. و بعد برای اثبات مدّعای خود به سه کلام ازاهل لغت به عنوان شاهد استشهاد کرده:

۱ـ جوهری در صحاح اللغة گفته: تطریب در صوت عبارتست از: مدّ و تحسین صوت [۴] [کشیدن ونیکو کردن آن]

۲ـ فیومی در مصباح المنیر گوید: فلان طرب فی صوته ای رجعّه و مدّه یعنی تطریب در صوت به معنای ترجیع مدّ صوت است.

۳ـ فیروز آبادی در القاموس المحیط گوید: کلمهٔ غناء بر وزن کِساء عبارتست از: صوتی که به آن تطریب شود. و قاموس گفته: تطریب همان اطراب است.

[گویا کسی می گوید: بحث ما در اطراب است و شواهد مذکور از تطریب است و چگونه شاهد ما است؟ جوابش اینست که تطریب همان اطراب است

---

(۱) مجمع الفائدة ج۸ ص ۵۷

(۲) حدائق ج ۱۸ ص ۱۰۱

(۳) مجمع البحرین ج ۲ ص ۱۰۹

(۴) صحاح ج ۱ ص ۱۷۲ مادّه طرب

یعنی به یک معنی هستند.] همانطور که تطرّب و تغنّی به یک معنی هستند. [۱]

سپس مفتاح الکرامة از شواهد مذکور به این نتیجه رسیده:

از ما ذُکر معلوم می شود که تطریب و اطراب [که مصادر ثلاثی مزید واژهٔ طرب هستند] از واژهٔ طرب به معنای خفة ... نمی باشند و غیر از آن هستند و از واژهٔ طرب به معنای حسن و رجوع آمده اند، بر خلاف طریحی و بعض دیگر که قبلاً هم اشاره شد.

سپس فرموده: قاموس که گفت: الغناءُ من الصوت ماطُرِّب به گویا فرموده:

الغناء من الصوت ما مُدّ و حُسِّنَ و رُجِّع [چون تطریب به این معنی است.] آنگاه این معنی با تعریفی که مشهور از غناء کردند [مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب] کاملاً منطبق می شود [و در نتیجه اشکال تخصیص اکثر رفع می شود.] و وجه انطباق اینست که:

ترجیع که در کلام قاموس و غیره منظور بود عبارتست از: نزدیکی ضروب و انواع حرکات صوت [ازرفع و تنزیل و تخفیف و تشدید] با ضروب حرکات نَفَس [از جذب و دفع و ایقاف و ارسال و ...]

و چنین اموری ملازم با اطراب و تطریب هستند[۱] [و در نتیجه همهٔ افراد غناء این ویژگی را دارند واشکالی نیست.]

قوله: و فیه انّ:

مرحوم شیخ انصاری مجموعاً پنج اشکال به مفتاح الکرامة دارند:

اشکال اوّل: طبق بیان شما لازم می آید واژهٔ طرب مشترک لفظی و دارای دو معنی باشد:

۱ـ خفة تعتری ...

---

(۱) القاموس المحیط ج ۴ ص ۳۷۲ وج ۱ ص ۹۷

(۱) مفتاح الکرامة ج ۴ ص ۵۰

۲ـ حسن و رجوع ... و واژه اطراب و تطریب که از طرب مشتقّ است هر جا یک معنی داشته باشد، در صورت اوّل به معنای ایجاد حالت طرب در انسان باشد و در صورت دوّم به معنای تحسین و ترجیع باشد...

در حالی که اشتراك لفظی بر خلاف اصل است [لانّ الاصل عدم الاشتراك] و دلیل می طلبد و ما دلیلی بر آن نداریم، زیرا احدی از اهل لغت برای کلمهٔ طرب غیر ازمعنای خفة... معنای دیگری ذکر نکرده اند، و اگر داشت می آوردند.

قوله: مضافاً:

اشکال دوّم: در اینجا دو امر وجود دارد: یکی چیزی که از صفات فعلی است که قائم به شخص خواننده است و آن مدّ و تحسین و ترجیع در صوت است و دیگری چیزی است که از صفات خود صوت و آثار او است که ایجاد طرب در شنونده باشد چه مُغنی بخواهد یا نه، حال طبق بیان شما لازم می آید که اطراب یاتطریب از صفات فعل قائم به شخص مغنّی باشد یعنی فقط حالت و کار او را بیان می کند و کاری به مخاطب ندارد در حالی که در تعریف مشهور کلمهٔ اطراب صفت صوت واقع شده و اثر او را بیان می کند و آنکه صفت صوت است ایجاد طرب در شنونده است.

قوله: فیمکن:

گویا کسی می گوید: پس آن سه شاهد را چه می گوئید که تطریب را به معنای تحسین و ترجیع مدّ دانسته بود؟ شیخ ره می فرماید: آنهم ممکن است به معنای ایجاد سبب طرب به معنای خفّت باشد که این سبب همان مدّ صوت و تحسین و ترجیع صوت باشد، و تعجّب نکنید که باب تفعیل به این معنا باشد.

این مطلب نظیر هم دارد مثلاً تفریح به معنای ایجاد سبب فرح است، و معنای قاموس هم که ما طرب به بود باز منظور اینست که: اوجد به الطرب یعنی بواسطهٔ غناء در مخاطب ایجاد طرب می شود پس واژهٔ طرب به معنای خفّت

است، تطریب و اطراب را هم به معنای ایجاد این حالت می گیریم و نیازی به ذکر معنای دیگر نیست.

قوله: مع انّه:

اشکال سوّم: که تا حدودی تکرار اشکال اوّل می باشد اینست که: اصلاً امکان و مجال این امر وجود ندارد که کسی توهم کند که کلمهٔ تطریب به معنای تحسین و ترجیع آمده باشد، نه از لحاظ مادّه و ثلاثی مجرّد آن یعنی طرب که احدی نگفته طرب ای الحسن و الرجوع، تا تطریب ای التحسین والترجیع باشد ونه هیئت تطریب به معنای مدّ صوت و تحسین و ترجیع آن آمده است تا جای چنین توهّمی باشد [کسی را رسد که بگوید: همینکه سه کتاب لغت مذکور این را ذکر کرده اند خود شاهد است.] پس اگر درکتب مذکور کلمهٔ مدّ و تحسین و ترجیع آمده منظور اینست که: اینها اسباب طرب هستند که منظور از انجام این کارها همان ایجاد طرب است.

قوله: مضافا:

اشکال چهارم: اصلاً امکان ندارد که از کلمهٔ اطراب در تعریف مشهور مدّ و تحسین و ترجیع صوت اراده شود چرا که اگر مراد مدّ صوت باشد که دراوّل تعریف مشهور آمده واگر مراد ترجیع یا تحسین است که قبلش آمده و در هر حال لازم می آید که آوردن کلمهٔ مطرب زیادی و لغو باشد و لایلتزم به احدٌ، پس معلوم می شود که مطرب به معنای ایجاد طرب ... است.

قوله: مع انّ:

اشکال پنجم: از همهٔ اشکالات قبل که بگذریم می گوئیم: بر فرض که اطراب یا تطریب به معنای مجرّد مدّ و تحسین و ترجیع صوت باشد، امّا هیچ دلیلی بر حرمت آن نیست. زیرا ادلّه صوت لهوی را حرام کرده و مجرّد اینها که صوت لهوی نیست، ای چه بسا در قرآن و یا دعا و اذان هم باشند.

پس فرمایش مفتاح الکرامه اصلاً قابل قبول نیست.

قوله: فتبیّن:

از مجموعهٔ مباحثاتی که با صاحب مفتاح الکرامة داشتیم به این نتیجه می‌رسیم که کلمهٔ مطرب در تعریف مشهور فقط به معنای ایجاد طرب ای الخفّة است نه معنای دیگر یعنی تحسین و ترجیع و مدّ، و اشکالی هم که به تعریف مشهور بود که مستلزم خروج اکثر افراد غناء ازتعریف است.

اینگونه جواب می دهیم که مراد اطراب شأنی و نوعی است [راه حل دوّم که قبلاً آوردیم] یعنی آهنگی که برای نوع مردم شأنیّت آن را دارد که موجب طرب باشد اگر چه در موردی و برای شخصی این کیفیّت طرب آور نباشد دراثر وجود موانعی از قبیل: غلظت صوت که گوشها آن را دور می افکنند، و مریضی و کثرت افکار مستمع و ...

و چه نیکو گفته جوهری در صحاح که غناء را به معنای سماع گرفت و قبلاً در روایت محمد بن ابی عباد گستاخ افراط کننده دراین کار ذکر شد و منظور از سماع یعنی شنیدنی است و جاذبه دارد و انسان را بی اختیار به سوی خود می کشاند و ازخود بی خود می کند.

قوله: و کیف کان:

در حقیقت تا اینجا بحث موضوعی تمام شد و مجدّداً بر می گردیم به بحث حکمی و نتیجه ای که ازادلّه و اخبار صدر این مسئله می گیریم آنست که: مجرّد مدّ صوت حرام نیست، و مدّ صوت همراه با ترجیع نیز حرام نیست، و مدّ صوت همراه با ترجیع ولی غیرلهوی و غیر متناسب با مجالس لهو ولعب هم حرام نیست، تنها آن صوتی که هم مرجّع و هم مطرب باشد و در یک کلام صوت لهوی باشد حرام است، و وجه تقیید به کلمهٔ علی سبیل اللهو [که در واقع مراد اینست که: لهو از صوت حرام است نه هر صوتی] آنست که: لهو انواع و اقسامی دارد:

۱ـ لهو به آلات لهو ولعب و آلات غناء بدون اینکه صوتی همراه آن باشد مثل نواختن کمانچه و ... که با انگشتان دست نواخته می شود و کاری به مخارج فم ندارد.

۲ـ لهو به هر دو یعنی هم به صوت و هم به آلات موسیقی از قبیل: دمیدن در مزمار [هروسیله ای که مثل شیپور درآن می دمند و آواز خوشی از آن بوجود می آید] و دمیدن درنی و مانند اینها.

۳ـ لهو به صوت مجرّد از هرگونه آلات و ابزار لهو و لعب.

و بحث ما دراین قسم است و لذا صوت لهوی را تحریم کردیم، لازم به ذکر است که تمامی اینها مربوط به کیفیت و آهنگ است و امّا از لحاظ مادّه و معنا و مدلول کلمات لهوی یا سایرحرکات لهوی فعلاً بحثی نداریم و در مسئله بیستم گفتگو خواهیم کرد.

در نتیجه: هر صوتی که از نظر کیفیت و آهنگ صوت لهوی بوده و از الحان و نغمات اهل فسوق و معاصی شمرده می شود آن حرام است.

قوله: وان فرض:

تکرار مطلبی است که در اوّل بحث موضوعی ذکر شد و آن بیان نسبت بین غناء و صوت لهوی بود، و می فرمایند: هر صوت لهوی حرام است اگر چه غناء نباشد و عکس نقیض قضیه آنست که: هر آنچه که صوت لهوی نیست پس حرام هم نیست اگر چه غناء بر آن صوت اطلاق شود [یعنی غناء اعّم باشد] که البته به عقیدهٔ مرحوم شیخ صوت لهوی با غناء متساویانند و ما فردی از غناء نداریم که صوت لهوی نباشد ولی اگر هم باشد آن بخشی که صوت لهوی باشد حرام است نه مطلق غناء و دلیل همان است که: از اخبار و آیات استفاده می شود که:

غناء بما هو غناء حرام نیست بلکه از باب لهوی و لغوی و زوری و باطل بودن حرام است [اشاره به پنج آیه ای که قبلاً ذکر شد و نیز روایات مذکوره.]

قوله: ثمّ انّ:

حالا که عنوان صوت لهوی بودن موضوعیّت پیدا کرد، می گوئیم: لهو بودن به یکی از دو امر محقّق می شود:

۱ـ به اینکه انسان قصد تلهّی و دل مشغولی داشته باشد و لو واقعاً و خارجاً و عرفاً آن را لهو نگویند، [همانند کسی که برای فرار از غم و اندوهی به خواندن رمانی، شعری، قرآنی و ... پناه می برد و خود را به آن مشغول می کند.]

۲ـ صدق عرفی داشته باشد یعنی عرف و عقلاء آن عمل یا کلام یا صوت را لهوی بشمارند چه شخص قاصد آن باشد یانه [نظیر آنچه قبلاً در باب اعانت بر اثم ذکر شد که به عقیدهٔ مقدس اردبیلی و شیخ اعظم ره، اعانت براثم به احدالامرین متحقق می شود:

۱ـ قصد اعانت: مثل بیع العنب ممن یجعله خمراً بقصد ان یجعله خمراً.

۲ـ صدق عرفی: مثل اعطاء العصا بید الظالم ...]

قوله: ثم انّ:

حالا که موضوع اصلیِ حرمت عنوان لهویّت شد، این سئوال مطرح می شود که: در لسان ادلّه حدود و ثغور این موضوع تبیین نشده است، پس معیار چیست؟ به کجا باید مراجعه شود؟

می فرماید: قانون کلی اینست که هر گاه موضوعی را شارع مقدّس تفسیر نکرد باید به عرف مراجعه کنیم، در ما نحن فیه هم مرجع در تعیین مفهوم لهو و مصادیق آن عرف است، و عرف هم بوسیلهٔ وجدان حکم می کند و باید وجداناً دید آیا فلان صوت متناسب با مجالس لهو و لعب هست یا نه؟ آیا فلان آهنگ موجب میل به رقص و طرب و پایکوبی می شود یا نه؟ آیا فلان صوت متناسب با ضمائمی از قبیل آنچه که باعث التذاذ قوای شهوانی می شود از قبیل اینکه خواننده زن باشد یا پسر بچّهٔ زیبای امرد و بی ریش باشد و صوت صوت رقیقی باشد و ...

هست یا نه؟ آنوقت در تعیین این جهات سلیقه ها متفاوت بوده و تعیین مراتب وجدان مختلف است.

برخی از مصادیق آن صوت لهوی بودنش خیلی روشن است و برخی عدمش معلوم است و برخی مشتبه و خفّی است و عرف هم می ماند که آیا صوت لهوی هست یا نه؟ [که در موارد مشتبه اصل برائت جاری می شود.]

فی المثل برخی از وجدانها مسئله ترجیع و غلطاندن صدا را ممکن است غناء دانسته و برایشان مطرب باشد، و برای برخی ای چه بسا از مقدمات و مبادی غناء باشد ولی بدرجه لهویّت نرسد، و برای برخی هم ای چه بسا از مقدّمات هم نباشد.

قوله: و ظهر ممّا ذکرنا:

حالا که ملاك تحریم عبارت است از صوت لهوی، آلحانِ اهلِ فسوق و معاصی، نغماتِ متناسب با مجلس شراب و خوشگذرانی و... می گوئیم: دراین جهت فرقی ندارد که: شخص این کیفیت مخصوص و آهنگ خاص را در کلام حق استعمال کند یا درکلام باطل، چون مناط تعمیم دارد، بنابراین قرائت قرآن هم به شکل غنائی حرام است، خواندن دعا نیز به کیفیت غنائی حرام است، مرثیه خوانی و نوحه سرائی هم به این نحو حرام است؛ و جای کمترین تردیدی در این جهت نیست.

و بلکه مدّعی هستیم که غناء در قرآن یا دعا و مرثیه گناهش مضاعف و کیفرش نیز مضاعف است، زیرا که این عمل نامش معصیت در مقام اطاعت است یعنی در لباس اطاعت خدا و خواندن قرآن، معصیت و سرکشی می کند، وانگهی این طرز خواندن در واقع استهزاء و استخفاف به آن مقروء [قرآن] و مدّعو [خداوند] و مرثی [حسین بن علی ﷺ مثلاً] می باشد، و قرآن فرموده: شعائر الهی را باید تعظیم کرد و کسی حق استخفاف و سبک شمردن آنها را ندارد.

قوله: و من اوضح:

شیطان نقشه های گوناگونی دارد و برای هرفرد و گروهی دامهائی گسترده است و یکی از بارزترین مصادیق تسویلات و تزئینات شیطان [که کار را برای آدمی زینت می دهد و به او تلقین می کند که این کار خوب است] عبارتست از اینکه:

گاهی اشخاصی هستند متجاهر و بی باك و علناً فسق و فجور انجام می دهند واز اینکه دیگران هم بفهمند ابائی ندارند.

ولی گاهی مردی است مقدس مآب و متستّر و می خواهد در ظاهر شئونات دینی را حفظ کند و خوش ندارد که کسی ازاسرار و انگیزه های باطنی او مطّلع شود، و از طرفی هم در قلب از غناء خوشش می آید و می خواهد به هر نحوی شده به آن برسد و تفرّج هموم کرده و تنزّه و دوری ازغموم پیدا کند، و لذّتی ببرد

لذا گاهی آن آهنگ خاص را زمزمه می کند و خیال می کند که چون شعر عاشقانه ای نخوانده یا حرکات خاصّی نکرده ایرادی ندارد [و در واقع می خواهد سر خدا را کلاه بگذارد غافل از اینکه سر خود را کلاه گذاشته.]

و گاهی به جای اینکه این کیفیت را در اشعار عاشقانه و ترانه های کذائی قرار دهد، چند بیت شعر حکمت آموز و پند وموعظه و غیره را [که اصل خواندن آنها بلا مانع است] انتخاب کرده و آهنگ خاص را در اشعار مذهبی پیاده میکند و معاذ الله تغنّی و آوازه خوانی می کند، یا به نزد خوش صداها رفته و از آنها می طلبد که این کار را بکنند تا او لذت ببرد.

و گاهی اگر امکانات مالی داشته باشد مجالسی به این منظورها تشکیل داده و انسانهای خوش صدا را دعوت کرده و آنها دَم می گیرند و با هم این آهنگ را پیاده می کنند و جذابیّت آن صد چندان می شود و نام این مجلس را مجلس عزا داری برای امام حسین علیه السلام می گذارد. و ازاین مجلس و آهنگ لذتی می برد که

حتی از غناء و نواختن کمانچه و ... آن لذّت و انبساط خاطر را نمی برد.

وای چه بسا در اثناء این خوانندگیها اشکی هم می ریزد آنهم نه برای امام حسین ﷺ بلکه برای همّ و غمهای شخصی که در دل دارد [گرفتاریهای خود را به خاطر می آورد، به آن نعمتهائی که نرسیده، فقد امور دنیوی و شهوانی و ...] گریه می کند، و نگون بخت می پندارد که واقعاً در مرثیه گریسته و به اعلا درجه از رضوان نائل گردیده و در قیامت تمام درجات بهشت را به او می دهند غافل از اینکه تا نازلترین درکات جهنم سقوط کرده است.

پس باید از شرّ شیطان لعین و رجیم و نفس امّارهٔ اغواگر به خدای پناه برد که پناهگاهی جز او وجود ندارد. [تنها ابتهال و تضرع به درگاه الهی است که شر این دو دشمن قویّ را که دشمن همیشگی ما هم هستند ازسر ما کم و کوتاه می کند و گرنه اینها انسان را از پای در می آورند، خطرناکترین دشمنان اینها هستند و به فرمودهٔ مولی علی ﷺ در نهج البلاغه: انّما بدءُ وقوع الفتن اهواءُ تتّبع و ...]

قوله: و ربّما یُجرّئ:

عمدهٔ بحث در باب غناء دوامر بود که تا به حال بیان شد:

۱ـ بحث حکمی

۲ـ بحث موضوعی

و مرحوم شیخ به این نتیجه رسیدند که:

غناء به عنوان صوت لهوی [صوت متناسب با مجالس لهو ولعب] حرام است. و دراین جهت لا فرق که این صوت لهوی در کلام باطل باشد [اشعار عاشقانه، ترانه ها و ...] و یا درکلام حق باشد [مثل قرآن ـ دعا ـ مرثیه و ...] و بلکه در کلام حق گناهش مضاعف است به بیانی که گذشت.

حال می فرماید: در ارتباط با مسئلهٔ غناء چه از نظر حکمی و چه موضوعی، عندالمتأخرین تشکیکات و شبهاتی پیدا شده که باید به دفع آنها همت گماریم این

شکوك عمدتاً در سه محور خلاصه می شود:

محور اوّل: شبهه در اصل حکم و یک بحث کبروی است که آیا اساساً غناء فی نفسه و بما هوغناء در اسلام تحریم شده است؟ یا حرمت آن در گرو یک سری محرّمات دیگر است؟

محور دوّم: شبهه در موضوع غناء و بحث صغروی است، یعنی قبول داریم که غناء در اسلام فی نفسه حرام است، ولی چون عنوان مجملی هست می گوئیم: قدر متیقّن از غناء همان آهنگ در کلام باطل است، و امّا کیفیّت مخصوصه اگر در مرثیه و امثال آن اجرا شود موضوعاً و تخصصاً از غناء بودن خارج است.

محور سوّم: قبول داریم که غناء فی نفسه فی الجمله حرام است، و مصادیق آن را هم بخوبی می شناسیم و اجمالی در موضوع نیست ولی برخی از مصادیق غناء از این عنوان حکماً خارج شده اند و لو موضوعاً داخل اند، و تخصیص در کار است نه تخصصّ، یعنی مثلاً غناء در مراثی با اینکه غناء است ولی به دلائلی که خواهد آمد حرام نیست.

قوله: امّا الاوّل:

محور اوّل یا شبههٔ حکمیّه:

از نظر فقه عامّه و اهل سنّت، غناء فی نفسه حرام نیست [بلکه روانشناسان گفته اند: موسیقی غذای روح است.] و منحصراً حرمت آن در اثر تحقّق برخی از محرمّات خارجیه است که چون غناء همراه با آنها می باشد لذا حرام شده و در حقیقت همان عناوین خارجیه حرام است نه غناء،

امّا از نظر فقه امامیّه: مشهور فقهاء قدیماً و حدیثاً برآنند که غناء حرمت نفسی دارد و بما هو غناءُ حرام است چه مستلزم یک امر محرّم دیگری که خارج از خود غناء است باشد یا نه، منتها مواردی را هم استثناء می کند که عمدتاً دو مورد است

و خواهد آمد.

امّا به دو تن از بزرگان امامیّه یعنی جناب محدّث کاشانی [مرحوم ملا محسن فیض کاشانی] و جناب محقّق سبزواری نسبت داده شده که اینان در مسئلهٔ غناء رأیی شبیه رأی عامّه دارند یعنی برای غناء بما هو غناء حرمت ذاتیّه قائل نیستند، بلکه خصوص غنائی را که مشتمل بر محرّمات خارجیّه باشد حرام می دانند

[و محرّمات خارجیه عبارتند از: لعب و بازی کردن با آلات لهو [چوبها، نی ها، مزامیر، برابط و ...]

اختلاط زنان و مردان نامحرم و رقصیدن آنها با هم یا شنیدن صدای زنان آوازه خوان یا دیدن قیافهٔ آرایش کردهٔ آنها و ...

تکلّم به کلام باطل از قبیل کذب، تشبیب به مرئهٔ محترمه یا غلام امرد و ...]

قوله: والمحکیّ:

سخنان مرحوم فیض در وافی: جناب ایشان نخست کلّیهٔ روایات وارده در باب غناء را نقل کرده، بعد فرموده: آنچه که ازمجموعهٔ این اخبار استظهار می شود اینست که: حرمت غناء در اسلام و نیز حرمت چیزهائی که از متعلّقات غناء ومربوط به آن است از قبیل اجرت گرفتن بر خوانندگی، تعلیم غناء به دیگران، شنیدن آن، بیع و شراء جاریهٔ مغنّیه و ... همهٔ اینها مخصوص آن غنائی است که در زمان خلفاء [بنی امیه و بنی عبّاس] رائج و دارج و متعارف بوده، و آن همان غناء مشتمل بر محرمات خارجیه بوده.

[یعنی بنی امیه و بنی عبّاس جلسات عیش و نوش و شب نشینی ها و بزم شراب و قمار داشتند و رجال درباری در آن مجالس حضور بهم می رساندند، عیاشان و کیافان در آن محافل شرکت می کردند و زنان آوازه خوان در حضور آنها به آوازه خوانی و رقصیدن و سرودن اشعار عاشقانه و مهیّج شهوت و ... می پرداختند. واهل مجلس را به رقص و پایکوبی وادار می کردند، عدّه ای کف می زدند،

عدّه ای می رقصیدند، عدّه‌ای می نواختند و خلاصه مجلسی بود که یکپارچه ابلیسی بود و حاضران از یاد خدا و مرگ و عذاب و ... بکلّی غافل و به لذّات دنیّه و شهوت ساعتی سرگرم بودند.] اینها است که حرام است، و غناء هم چون مشتمل براینها بود حرام شده است.

شاهد مطلب هم روایت ابی بصیر از امام صادق ﷺ است که از حضرت ﷺ دررابطه با اجرت و مزد زنان مغنیّه ای که به مجلس عروسی دعوت می شوند و آنان خوانندگی می کنند و عروس را تا خانهٔ بخت همراهی می کنند، سئوال می کند.

وامام ﷺ می فرماید: لیس به بأس، یعنی این مزدی که می گیرد بلامانع است، سپس حضرت جمله ای می فرمایند که ولو نصّ درعلیّت نیست ولی مشعر به علیّت است و آن اینکه: لیست بالتی تدخل علیها الرجال، یعنی علّت اینکه لابأس و اجرتی که می گیرد اشکالی ندارد، آنست که: آنگونه مجالس که عروس را لباس عروسی می پوشانند و او را آرایش می کنند و ... معمولاً مرد در آنجا حضور ندارد و تنها خانمها هستند و صدای مغنیّه را نامحرمان نمی شوند و در حقیقت حرام خارجی ارتکاب نمی شود لذا بلامانع است، مفهومش آنست که: اگر غناء همراه با دخول رجال برنساء یعنی اختلاط آنها و شرکت آنها در مجلس و شنیدن صدای زن باشد حرام است، پس غنائی حرام است که همراه با محرمّی از محرّمات باشد.

سپس محدّث مذکور فرموده: بنابراین تغنّی به اشعار مذهبی و اجراء این اشعار با صورت خوش و آهنگ مخصوص بگونه ای که انسان را به یاد بهشت و جهنم بیاندازد، او را به سرای جاودانی تشویق کند، نعمتهای الهی را در شعرش بیان کند، شنونده بسوی خیرات راغب و از دنیا و ما فیها زاهد گرداند [مثل اشعار حافظ ـ مولوی ـ سعدی و ...] تمام اینها بلامانع است.

و شاهد مطلب هم روایت مرسلهٔ فقیه است که در اوائل مبحث غناء بدان اشاره شد و فرمودند: لابأس لو اشتریتها فذکرتک الجنة ... یعنی با صوت خوشی که دارد اشعاری را بخواند یا قرآن بخواند و انسان را به یاد بهشت بیاندازد اینها بلامانع است.

و دلیل جواز و عدم بأس اینست که تمامی اینها ذکر الله است یعنی ذکر بهشت و جهنّم و بیان نعمتهای الهی و... ذکر خداست، و ذکر الله حسنٌ علی کل حال، پس چه اشکالی دارد؟

بعد محدّث مذکور جمله ای دارند که اقتباس از آیهٔ ۲۳ سورهٔ زمر است:

ای چه بسا از این تغنّی و صوت حسن در قرآن و دعا و اشعار مذهبی اندام خدا ترسان به لرزه در می آید، سپس برون و درونشان به یاد خداوند نرم می گردد [و اینهمه تأثیر مثبت دارد پس چرا حرام باشد.]

سپس فرموده: و بالجمله براهل عقل و فهم تمییز غناء حق از غناء باطل پوشیده نیست. [غناء حق همان تغنّی به اشعار متضمّن بهشت و جهنّم و... می باشد. وغناء باطل همان غناء مشتمل بر محرمّات خارجیه است.

سپس فرموده: بیشتر چیزهائی که صوفیان در محافل خودشان بدانها تغنّی می کنند از نوع غناء باطل است. [چون آنها معمولاً زن زیبای محترمه یا پسر بچّهٔ زیبای امرد را تشبیب می کنند و با اشعار عاشقانه ای اوصاف و زیبائیهای او را بیان می کنند به گمان اینکه این کار قنطره و پلی است بسوی تعشّق به ذات ربوبی، و تشبیب در اسلام حرام است.] انتهی کلام محدّث کاشانی.[1]

قوله: اقول:

مرحوم شیخ می فرماید: کلام محدّث مذکور را به آسانی می توانیم برمبنای خودمان تطبیق کنیم، یعنی بگوئیم: ایشان هم مثل ما صوت لهوی را حرام

(۱) الوافی ج۱۷ ص۲۱۸تا۲۲۳.

می دانند یعنی صوتی را که متناسب با مجالس لهو و لعب است و معمولاً همراه است با یک سلسله محرّمات خارجیه ای که محدّث مذکور ذکر کرد.

از قبیل: بازی کردن با آلات لهو، تکلّم به کلام باطل [کذب و تشبیب و ...] ورود مردان به مجلس زنان وزنای چشم و گوش [زنای گوش به التذاذ از صوت زن و زنای چشم به لذت بردن از تماشای چهره و اندام و حرکات مغنیّه است و زناء هر عضوی به حسب آنست] و ... است، وگرنه مجرّد صوت حَسَن وزیبائی که انسانرا به یاد آخرت می اندازد، حالت عرفانی و معنوی در او ایجاد می کند، شهوات و تمایلات را در او می کُشد و ... که حرام نیست.

و تمام اینها در کلام محدّث بود ما هم قبول داریم پس سخنان ایشان شبیه سخنان ما است.

امّا یک مانع عمده سر راه ما است که نتوان کلام محدّث را بروفق مراد تفسیر کرده و برمبنای خودمان تطبیق کنیم، و آن مانع، عبارت است از استشهاد مرحوم فیض به جمله ای از روایت ابی بصیر که فرمود: لیست بالتی تدخل... این استشهاد نشان می دهد که جناب فیض در میان خود افراد غناء تفصیل قائل است یعنی صوت لهوی را دو دسته می کند: یکدسته آنها که مشتمل برحرام دیگری باشد [اینها راحرام می داند] و یکدسته غیر اینها [که حلال می شمارد.]

زیرا که مورد حدیث یعنی صوت مغنیّهٔ مذکور هم از اصوات لهوی است و علی القاعده آن را حرام می دانیم مگر دلیلی برتخصیص و استثناء آن داشته باشیم که در بحث مستثنیات می آید، ولی مرحوم فیض همین را جایز می دانند به استناد آن حدیث و دلیلشان اینست که: چون مشتمل بر حرام خارجی یعنی ورود مردان به مجلس زنان نیست. [در نتیجه با اینکه مبنای مرحوم شیخ برجمع میان آراء است ولی اینجا جای جمع نیست.]

قوله: و نُسب:

سخنان محقّق سبزواری: از جمله کسانی که تفصیل مذکور و قول محدث کاشانی به او نسبت داده شده مرحوم فاضل سبزواری است: جناب ایشان ابتدا اخبار متعارضه را [که چهار دسته روایت است:

۱ ـ اخبار مجوزّه مطلقا

۲ ـ اخبار مانعه مطلقا

۳ ـ اخبار مجوزه در خصوص قرآن

۴ ـ اخبار مانعه در خصوص قرآن] در کفایة الاحکام نقل کرده است [به قول مرحوم شهیدی: چهارده روایت است و سپس همهٔ آن روایات را آورده.[۱]]

سپس فرموده: این اخبار با یکدیگر متعارض هستند، و راه جمع بین اینها به یکی از دو صورت ممکن است:

وجه الجمع اوّل: اخبار مانعه بقول مطلق را برغناء درغیر قرآن حمل کنیم، و اخبار مجوّزه را برخواندن قرآن با صوت خوش حمل کنیم، و سپس اخبارمجوّزه در خصوص قرآن را برقرائت آن به اَلحان العرب حمل کنیم، و اَخبار مانعه در خصوص قرآن را بر قرائت آن به لحن اهل فسق و فجور حمل کنیم و نتیجه آنست که لحن اهل فسق و فجور یعنی همان صوت لهوی و متناسب با مجالس لهو و لعب چه در قرآن و چه غیر آن ممنوع است.

و امّا خواندن قرآن به صوت حَسَن و الحان عرب بلامانع است و این همان مطلبی است که ما هم قبول داشتیم، پس وجه الجمع اوّل ایشان حرف ما را تایید می کند.

سپس برای این وجه شاهدی آورده که روایت عبدالله بن سنان است و آن اینکه: اقرؤا القرآن بالحان العرب و ایّاکم ولحون...[۲]

---

(۱) هدایة الطالب ص۷۱ـ۷۳.

(۲) وسائل الشیعه ج۴ ص۸۵۴ باب۲۴ حدیث اوّل.

۲ ـ وجه الجمع دوّم: اخبار مانعه از غناء را برغناء شایع در زمان ائمّه ﷺ حمل می کنیم ومی گوئیم: آن نوع از غناء که در آن عصر در مجالس بنی امیّه ها وبنی عبّاسها معمول بوده حرام است و غیر آن از انواع دیگر حرام نیست.

سپس درتوضیح این مطلب فرموده: غناء شایع در آن زمان، غناء لهوی بوده یعنی غنائی که در آن از کنیزان خواننده و غیر آنها [غلام امرد یعنی پسربچّه های نوجوان و زیبا و خوش صدا و نرم حنجره] استفاده می شد، آنهم در مجالس فسق و فجور [که قمار بازی و شهوترانی و ... در آنها متداول بوده] و مجالس خمور که بزم شراب و مسکرات برپا بوده و ... استفاده می شد، آنهم همراه با عمل به ملاهی یعنی استفاده از آلات لهو از قبیل نی و مزمار و ... بوده، آنهم همراه باتکلّم به اباطیل یعنی اشعار عاشقانه، ترانه های مبتذل، فحش، کذب، هجو، تعییر، تشبیب و ... بوده، آنهم همراه با اختلاط زن و مرد و شرکت مردان در مجلس غناء و شهوت و زنای چشم و گوش بوده است.

آری غناء رائج در مجالس خلفاء جور و زمامداران خودسر، همیشهٔ تاریخ همراه با این مفاسد و محرّمات خارجیّه بوده، و در لسان روایات هم کلمهٔ الغناء آمده که مفرد معرّف به الف و لاَم است، و لذا حمل غناء برهمان فرد متعارف در آن زمان که میان امام و راوی معهود بوده، بعید نخواهد بود.

نتیجهٔ این حمل: هر غنائی که از قبیل غناء رائج در آن زمان باشد، یعنی برحرامی از محرّمات خارجیّه مشتمل باشد، حرام است، وهر غنائی که آنچنان نباشد وجهی برای حرمتش نیست. پس تغنّی به قرآن و دعا و ذکر و ... بلامانع است، چون همراه با محرّمی از محرّمات نیست.

سپس جناب سبزاواری برای این حمل و وجه الجمع سه شاهد آورده است:

الف: روایت علی بن جعفر که در ادامه خواهد آمد: در آن حدیث

فرموده: غناء اشکالی ندارد مادامی که لم یُزمربه یعنی در کنار آن از مزمار که آلت لهو است استفاده نشود، پس غناء بما هو غناءٔ حلال است و اشتمال برحرام خارجی حرمت می‌آورد.

ب: روایت دیگر: اقرؤالقرآن بالحان العرب... که مراد از لحن همان غناء است، و این روایت تصریح دارد که قرائت قرآن به شکل غنائی، و تغنّی به قرآن جایز است، ولی لحون اهل فسق و فجور در قرآن ممنوع است چون معمولاً همراه با حرامی از محرّمات است.

ج: روایت ابی بصیر: اجر مغنّیه ای که تزفّ العرایس اشکالی ندارد، به علّت اینکه: لیست بالتی تدخل علیها الرجال، یعنی اگر مشتمل بردخول رجال برنساء باشد که محرّم خارجی است اشکال دارد والاّ فلا.

سبزواری ره فرموده: از این سه روایت می‌توان استفاده کرد که: منشأ منع وحرمت در موردغناء، ذات غناء نیست بلکه یک سلسله امور محرّمهٔ دیگری است که مقرون به غناء می‌شود از قبیل التهاء یعنی اشتغال به لهویّات و دوری از یأد خدا و استماع رجال صوت خوانندهٔ زن را و ...

در فراز دیگری فرموده: در برخی از اخبار تحریم غناء روی کلمهٔ لهو و باطل بودن تکیه شده و غناء را به جهت صوت لهوی بودن، باطل و لغو بودن تحریم کرده، و صدقِ این عناوین برکسی که قرآن یا دعا را با صوت طیب و دلنشین و پاکیزه می‌خواند و انسان را واقعاً به یاد خدا و عالم ملکوت می‌اندازد و ... مشکل و محلّ تأمّل است، و وقتی شک کردیم که این طرز خواندن قرآن آیا داخل در لهو و باطل هست یا نه؟ بدنبالش شک می‌کنیم که آیا حرام است یا خیر؟ و اصل برائت جاری می‌کنیم.

قوله: علی انّ:

از همهٔ مطالب قبل که بگذریم، می‌گوئیم: در اینجا دو دسته اخبار وجود

دارد:

۱ ـ اخبار تحریم غناء که بطور اطلاق و عموم هر نوع غنائی را تحریم می کنند ولو غناء در کلام حق و در قرآن و بدون اشتمال برهیچ حرامی از حرامها.

۲ ـ اخبار فراوان و در حدّ تواتری که دلالت دارند برفضلیت قرائت قرآن و دعا که قرائت هم لغتاً عامّ است و قرائت غنائی را هم می گیرد.

و نسبت میان این دو دسته، عموم و خصوص من وجه است:

مادّه افتراق از ناحیهٔ اخبار الغناء: غناء در کلام باطل است که اخبار قرائت قرآن اینها را شامل نیست و تعارضی هم ندارند.

مادّه افتراق از ناحیهٔ اخبار قرائت قرآن: قرائت غیر غنائی است که بصورت ترتیل یا بطور معمولی بدون ترجیع و مدّ صوت و ... بخواند، اخبارغناء این قسم را شامل نیست چون غناء از مقولهٔ کلام نیست بلکه از کیفیّات مسموعه است.

مادّهٔ اجتماع: غناء در قرائت یا قرائت غنائی است. اخبار غناء به اطلاقش می گوید: این قرائت چون غنائی است حرام است. و اخبار قرائت به عمومش می گوید: این چون قرائت است جایز بلکه فضل است. حال دو دسته روایات در این مصداق تعارض کرده اند، چه باید کرد؟

در قدم اوّل جمع بینهما می کنیم به همان نحوی که در وجه الجمع دوّم گذشت. در قدم دوّم اگر این میسور نبود، سراغ مرجحات می رویم و اخبار قرائت دو مرجح خارجی دارند:

۱ ـ تعدادشان خیلی زیاد و در حدّ تواتر است و نسبت به اخبار غناء خیلی بیشترند.

۲ ـ موافق با اصل هم هستند که اصالة الجواز فی کل شیئٍ باشد.

و در قدم سوّم اگر رجحانی نبود می گوئیم: متعارضین در مادّه اجتماع، هر دوتساقط می کنند و مرجع ما اصل عملی است که باز هم اصل برائت از شبههٔ

تحریمیّه باشد.

سپس نتیجه گیری کرده: آن غنائی که برسبیل لهو ولعب باشد، مقترن به ملاهی وآلات لهو ولعب باشد، مشتمل بردخول رجال برنساء باشد و... بی تردید حرام است.

و امّا غنائی که مشتمل براین محرّمات خارجیّه نباشد مثل غناء در قرآن، اگر اجماعی داشتیم مبنی براینکه غناء در اینها حرام است، حکم به حرمت می کردیم.

و امّا اگر اجماعی هم نبود، نوبت می رسد به اینکه بگوئیم: غناء در قرآن به همان حکم اصلی و اوّلی اش که جواز بو د باقی است. ولی در عین حال طریق احتیاط روشن است [زیرا که احتمال حرمت می دهیم و در شبههٔ تحریمیه احتیاط به اینست که: از همهٔ انواع غنائها اجتناب کنیم چه در قرائت قرآن و چه غیره، چه مشتمل برحرامی باشد یا نه،] انتهی کلام محقّق سبزواری [1].

قوله: اقول:

مرحوم شیخ پس از نقل سخنان محدّث کاشانی و فاضل سبزواری میَ فرماید: ما از سه منبع استفاده کردیم که غناء عبارتست از صوت لهوی:

۱ ـ از اخباری که در اوّل مسئله غناء نقل کردیم در رابطه با تفسیر آیات.

۲ ـ از کلمات اهل لغت که تعابیر گوناگونی داشتند و گفتیم: همهٔ اینها به یک مفهوم معیّن عند العرف اشاره دارد که همان صوت ولحن اهل فسوق ... باشد.

۳ ـ از فتاوای فقهاء که غناء را به صوت مرجّع مطرب... تعریف کرده بودند. و صوت لهوی خود یکی از مصادیق ملاهی [آلات لهو ولعب] است. چه اینکه نواختن کمان، دمیدن در نی، زدن با مزمار و... از ملاهی هستند، و سابقاً هم روایت اعمش را نقل کردیم که در مقام تعداد گناهان کبیره فرمود:

(۱) کفایة الاحکام ص۸۶:

از جملهٔ کبائر ملاهی است و مَثَل زد به غناء و ضرب الاوتار، و بصورت قیاس منطقی می گوئیم:

غناء از ملاهی است «صغری»

و ملاهی از کبائر است «کبری»

پس غناء از کبائر است «نتیجه»

آنگاه با این محاسبه، خود غناء موضوعیت دارد و نه تنها حرام بلکه از گناهان کبیره است. و نیازی نداریم که بگوئیم: حرمت آن در گرو اقتران به برخی از محرّمات خارجیّه است.

و نوبت به این گفتار نمی رسد، برخلاف محدث کاشانی و سبزواری ره که از بعض کلمات آنها این معنا استفاده می شد که غناء بما هو غناءٌ و بما هو صوت لهوی، حرام نیست. و حرمتِ آن در ارتباط با اقتران به محرّمات خارجیّه است.

قوله: نعم:

مطلبی که در اقول... گفتیم و سخنان سبزواری و کاشانی را ردّ کردیم، تماماً براین اساس بود که آنها نیز مثل مّا غناء را به صوت لهوی تفسیر کرده و معذلک در مصادیق آن تفصیل می دهند، که ما گفتیم نیازی به انضمام محرّمات خارجیّه نیست.

حال می خواهیم بگوئیم: اگر این دو بزرگوار در اصل معنای غناء و تفسیر آن با ما اختلاف نظر داشته باشند یعنی ما می گوئیم: غناء صوت لهوی است و تفصیل هم ندارد.

ولی آندو می گویند: اصلاً غناء به معنای صوت لهوی نیست، بلکه به معنای مطلق صوت حسن و نیکو است.

[قوله: کما یظهر...

گویا کسی می پرسد: مگر غناء به معنای صوت حسن هم آمده؟

شیخ می فرماید: آری از بعض کلمات مفتاح الکرامه که قبلاً آوردیم این معنی مستفاد بود که در تفسیر تطریب از قول اهل لغت اینطور آمده بود که ما طُرِّبَ به ای حُسِّن و رُجِّع و مُدّ...] و براین مبنا آن تفصیل را داده و گفته اند مجرّد غناء بما هو غناء ای الصوت الحسن بما هو صوت حسن حرام نیست، و احتیاج به اقتران با حرام خارجی دارد، البته سخنان آندو متوجّه و پسندیده خواهد بود. و بلکه نه تنها تفصیل آندو نیکو خواهد بود که اساساً این اختصاص به آندو ندارد و رأی همگان است، و گمان نمی کنم احدی از فقهاء بقول مطلق فرموده باشد: صوت حسن حرام است و لو مشتمل برحرام خارجی هم نباشد، لهوی هم نباشد و اساساً کسی حق ندارد چنین فتوائی بدهد زیرا که اخبار فراوانی که در حدود چهارده روایت است و خود مرحوم سبزواری آنها را در کفایة الاحکام جمع کرده، برمدح صوت حسن و ستایش آن دلالت دارد:

در برخی روایات آمده: صوت حسن از اجمل جمالها است.

در برخی آمده: مستحب است قرائت قرآن و دعاء به صوت حسن باشد.

دربعض روایات آمده: صوت حَسَن زینت قرآن است.

در بعضی آمده: انبیاء و ائمه ﷺ دارای صوت حَسَن بوده و بلکه احسن الناس صوتاً بوده اند.[1] باوجود اینهمه روایات چه کسی جرئت دارد صوت حَسَن را مطلقا تحریم کند؟

قوله: بعد ما ذکر:

مرحوم شیخ پس از بیان نَعَمْ... مطالبی بصورت پراکنده از مرحوم سبزواری نقل می کنند به عنوان شاهد براینکه غناء را صوت حسن دانسته:

---

(۱) مجموعهٔ این روایات را مرحوم کلینی در کافی ج ۲ ص۶۱۶تا۶۱۴ نقل کرده در باب ترتیل قرآن به صوت حسن، و مرحوم صاحب وسائل هم بعض از آنها را در وسائل الشیعه ج۴ ص۸۵۹ باب ۲۴ بیان کرده است.

الف: سبزواری فرموده: غیر و احدی از اخبار دلالت دارند بر اینکه غناء در قرآن جایز است، و نه تنها جایز بلکه مستحب است [البته بنابر اینکه کسی از روایات، استحباب حسن صوت و تحزین به صوت، و ترجیع به آن را استفاده کند. و الاّ قدر مسلّم همان جواز خواهد بود و استحباب مشکل است.] و به نظر سبزواری هیچکدام از این حُسن و تحزین و ترجیع بدون غناء یافت نمی شود و سپس حواله داده به اینکه ما این مطلب را در بعض از رساله های خود مبسوطاً آورده ایم [کفایة الاحکام ص۸۵]

ب: وقتی به حدیث اقرأو القرآن بالحان العرب رسیده تصریح کرده که مراد از لحن همان غناء است. پس معلوم می شود ایشان غناء را مطلق صوت حسن می داند.

قوله: وبالجمله:

خلاصهٔ مطلب اینکه: بگوئیم محقّق سبزواری در اصل معنای غناء با ما اختلاف نظر دارد، و غناء را به معنای مطلق صوت حَسَن می داند. نه خصوص صوت لهوی، بهتر است از اینکه بگوئیم: سبزواری در اصل معنای غناء با ما اتفاق نظر دارد و غناء را خصوص صوت لهوی می داند و معذلک در مصادیق آن تفصیل قائل است یعنی آندسته از اصوات لهویّه ای که مقترن به یکی از محرمات خارجیه نباشد حرام نمی داند و آندسته را که مشتمل برحرام خارجی باشد حرام می داند.

قوله: بل:

نه تنها کلام سبزواری ره را توجیه کرده و گفتیم: ایشان در اصل معنای غناء با ما فرق دارد، بلکه از بیشتر کلمات محدّث کاشانی ره نیز همین مطلب استشمام می شود، زیرا که تمام همّ و غمّ کاشانی اینست که: آن صوت حسنی که انسان را به یاد آخرت و جهان پس از مرگ می اندازد و شهوات و تمایلات دنیوی را به باد نسیان می سپارد و ... حرام نیست. و چنانکه ملاحظه می کنید سخن از صوت

حَسَن است و اگر هم در تعابیر ایشان سخن از تغنّی به اشعار پند و اندرز و ... بود مراد از تغنّی یعنی اینها را با صوت حسن خواندن و ...

آری برخی از کلمات این دو فاضل ارجمند و محدّث بزرگوار، ظهور در تفصیل دارد یعنی غناء خالی از محرمات خارجیّه را حرام نمی دانند و خصوص غناء مقترن به یکی از حرامها را حرام می دانند.

[تعبیر کاشانی ره این بود که: الذی یظهر من مجموع ... تا استشهادی که به جملهٔ لیست بالتی ... کرد. و نیز در فرازی فرمود: و بالجمله فلا یخفی علی اهل الحجی ... تمییز غناء حق از غناء باطل ... و نیز در وجه الجمع دوّم در کلام سبزواری تعابیری بود مبنی بر تفصیل مذکور.]

مرحوم شیخ می فرمایند: در حقیقت این دو بزرگوار را نباید مفصِّل حساب کرد و گفت: اینها غناء را بما هو غناء دو قسم می دانند... بلکه باید گفت: اینان از کسانی هستند که مثل عامّه و اهل سنّت غناء را بما هو غناء حلال می دانند و برای غناء حرمتی قائل نیستند. و تنها اموری را که مقترن به غناء می باشد از قبیل دخول رجال برمغنیّات و ... حرام می دانند [که آنهم ربطی به غناء ندارد بلکه چه غنائی باشد وچه نباشد آنها حرامند.

پس فی الواقع آنکه غناء است حرام نیست، و آنکه حرام است غناء نیست، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد، و اتّفاقاً باهم مقترن شده اند یا غالباً مقترن هستند ولی عناوین محرّمه، عناوین مقترنه به غناء است نه خود غناء و اینان برای غناء بما هو غناءٌ یا صوتٌ لهویٌّ اصالت قائل نیستند.]

قوله: فهو علی تقدیر:

تا اینجا تلاش مرحوم شیخ برتوجیه کلمات دو محدّث مذکور، و هماهنگ ساختن آنها بود با سایر فقهاء مذهب و اصحابنا الامامیّه و در مجموع دو توجیه ذکر کردند:

الف: سخنی که در پایان فرمایشات محدّث کاشانی داشتند که اقول... باشد

ب: سخنی که بصورت نعم در پایان کلام سبزواری داشتند و مهمّ بود.

حال می فرمایند: برفرض که ما نتوانیم آنها را با بقیّه موافق ساخته و بین کلماتشان جمع کنیم، و برفرض که اینها را طرفدار آن تفصیل بدانیم که در حقیقت تفصیل نبود بلکه قول به جواز و حلیّت مطلق الغناء بود، می گوئیم:

این نظریّه فاسد و باطل است. بدلیل اینکه ما در باب غناء اطلاقات فراوانی داریم که به قول فخرالدین در حدّ تواتر است و بقول مطلق برحرمت غناء دلالت دارد و تعابیری که در رابطه با مذمّت غناء در روایات وارد شده دهشت آور است و در آن روایات فرقی نگذاشته میان غناء مشتمل برحرام خارجی و غیر آن بلکه غناء را بما هو غناء یا بما هو صوتُ لهوی تحریم کرده است [سابقاً از زبان مرحوم شیخ و نیز مصباح الفقاهة به فهرست این روایات اشاره شد.]

حال این روایات را داریم و هیچ روایتی که صلاحیّت تقیید نسبت به این اطلاقات را دارا باشد نداریم، ولذا اصالة الاطلاق می گوید: غناء مطلقاً حرام است چه مقترن به حرام خارجی باشد یا نه، در کلام حق باشد یا در کلام باطل.

قوله: الاّ بعض:

تنها چهار روایت وجود دارد که ممکن است متکّای مرحوم کاشانی و سبزواری باشند برای تفصیل مذکور و اینها را طرح کرده و جواب می دهیم:

امّا روایت اوّل: روایتی است که حمیَری از جناب علی بن جعفر از برادر بزرگوارش موسی بن جعفر ﷺ نقلَ کرده است [آنهم به سندی که از نظر سبزواری بعید نیست که روایت صحیحه باشد] در این حدیث علی بن جعفر می گوید: از برادرم موسی بن جعفر پرسیدم: در روز عید فطر و عید قربان [که دو عید بزرگ اسلامی است و مردمان شادمانند] و بطور کلی در روزهای فرح و شادی آیا روا است که مسلمین از غناء استفاده کنند؟ [و شادی کنند.]

حضرت فرمود: مانعی ندارد امّا به یک شرط وآن اینکه: مادامی که به غناء معصیت الهی صورت نگیرد.[۱]

کیفیت استدلال: باء در به برای سببیّت است و منظور اینست که: غناء جایز است بشرط اینکه به واسطهٔ آن گناهی صورت نگیرد، یا به این صورت که غناء سبب و علّت تامه باشد برای معصیتی از معاصی و یا مقدّمه ای باشد از مقدمات معاصیِ خارجیّه ای که همراه او می شوند که مقصود اصلی از غناء توصّل به آن محرّم خارجی است، خلاصه اینکه غناء اگر وسیله ای برای یک حرام دیگر نباشد بلامانع است، مفهومش اینست که: وقتی مقدّمهٔ حرامی شد ممنوع خواهد بود.

و امّا روایت دوّم:

باز در کتاب جناب علی بن جعفر از جناب موسی بن جعفر ﷺ نقل شده: از حضرتش در رابطه باغناء در عید فطر و قربان و مطلق شادی پرسیدم که آیا صلاح است یا نه؟

حضرت فرمودند: باکی نیست مشروط براینکه: لم یُزْمَرْ به.[۱]

کیفیت استدلال: باز باء در کلمهٔ به را برای به معنای مع یا فی می گیریم و منظور این می شود که: غناء حلال است مادامی که همراه با آن از مزمار استفاده نشود و لعب به مزمار یعنی نفخ در آن در کنار غناء نباشد [به اینکه یک نَفَسْ آواز بخواند و دمی هم با مزمار بنوازد، یا همزمان با خوانندگی با انگشتان کمانچه را بزند، یا دیگری در کنارش مزمار بنوازد.]

و یامنظور این باشد که ما لم یزمر فیه یعنی غناء در مزمار و مانند آن از آلات غناء نباشد [که همان آهنگ را در نی یا مزمار و ... پیاده کند بدون اینکه جداگانه آوازی بخواند بلکه با دمیدن در مزمار صوت لهوی و آهنگ مطرب را ایجاد کند.]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۵ باب ۱۵ من ابواب مایکتسب به حدیث/۵

(۱) مسائل علی بن جعفر حدیث ۲۱۹.

و هر کدام که باشد بلکه محرّم خارجی در کنار آنست و قطع نظر از آن خود بخود حرام نیست.

و امّا روایت سوّم: ابی بصیر می گوید: از امام جعفر صادق ﷺ در رابطه با کسب زنان مغنیّه و خواننده پرسیدم، حضرت در جواب تفصیل داده و فرمودند: آندسته از مغنیّات که مردان نامحرم بر آنها وارد می شوند [در حضور نامحرمان می خوانند و مسئلهٔ اسماع و استماع صوت نامحرم و زنای چشم و گوش همراه او است] کار حرامی می کنند و کسب از این راه هم حرام است.

امّا آندسته از خوانندگان زن که به عروسیها دعوت می شوند [و در آنجا فقط زنان حضور دارند و از مردان نامحرم خبری نیست.] اینها کسبشان بلامانع است پس حضرت فرمودند: همین تفصیل قول خداوند است که فرموده:

گروهی از مردمان هستند که لهو الحدیث را اتّخاذ می کنند به منظور اینکه دیگران را از راه خدا گمراه کنند.[1]

کیفیت استدلال: این حدیث طبق تفصیلی که داد و حرام را منحصر کرد به قسم اوّل و به آیهٔ شریفه هم استدلال کرد، دلالت دارد براینکه: غناء بما هو غناء حرام نیست بلکه بستگی به هدف از آن دارد، اگر مقصود اقامهٔ مجالس لهو و لعب و فسق وفجور و اخراج مردمان از راه حق و طریق طاعت و ادخال آن در معاصی باشد حرام است ولی اگر چنین مقصدی در میان نباشد و صرفاً می خواند برای تجهیز عروس و نامحرم هم نمی شنود مانعی ندارد. پس منحصراً آن قسمی حرام است که حرام خارجی با او باشد و آوردن کلمهٔ دخول رجال برنساء هم از باب مثال است و ملاك مطلق محرمات خارجیّه است.

و امّا روایت چهارم: باز ابی بصیر از امام صادق ﷺ نقل می کند:

حضرت فرموده: اجر و مزد مغنیّه ای که عروسها را [اعراس جمع عُرس

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۴ باب ۱۵ من ابواب مایکتسب به حدیث اوّل.

به معنای عروسی است و در حدیث آمده: القیامة عُرْسُ المتقّین، و عرائس جمع عروس است.] آماده می کند و به خانهٔ بخت می فرستد و در آن مجلس می خواند، بلامانع و حلال است. [سپس در مقام تعلیل فرمودند:] این نوع از خوانندگی از آن نوعی نیست که رجال برنساء وارد شوند و نامحرم صدای آنها را بشنود یا قیافه های آرایش کردهٔ آنها رابببند.[1] مفهومش اینست که: اگر از قسمی باشد که نامحرم می شنود حرام است.

کیفیت استدلال به این حدیث مثل حدیث قبلی و روشن است که با تعلیل که آورد ظهور در حصر دارد و منحصراً قسمی که مشتمل بر محرّمی از محرّمات باشد حرام است و لا غیر.

[نکته: سرّ تعبیر شیخ به ظاهر الثانیه یعنی روایت دوّم ابی بصیر، و صریح الاولی یعنی روایت اوّل ابی بصیر، اینست که در اوّلی به آیه استشهاد شده و کلمهٔ لهو الحدیث دارد و صریح است در غناء به منظور محرّم، ولی در دوّمی تعبیر به تزفّ العرائس شده و این محتمل است ضعیفاً که مراد آرایش کردن عروس و تزیین او باشد نه خوانندگی، البته ظهور در تغنّی دارد و لذا یکی ظاهر و یکی نص است.]

قوله: وانت خبیر:

مرحوم شیخ پس ازنقل مقیّدات می فرماید: هیچکدام از این چهار حدیث، صلاحیّت تقیید آنهمه اطلاقات را نداشته و اصالة الاطلاق کما کان محکّم است، و دلیل عدم صلاحیّت اینست که: ظهور و دلالت این روایات اربعه برمراد و مقصود خصم یعنی کاشانی و سبزواری (ره) یک دلالتی قوی و قابل اعتمادی نیست و قابل تشکیک است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

بیان ذلک: اینک یک یک روایات را بررسی می کنیم و ثابت می کنیم که

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۵ باب۱۵ حدیث/۳.

دلالت قرص و محکمی برمطلوب خصم ندارند:

امّا روایت اوّل: مستدلّ گفت: ما لم یعص به، یعنی ما لم یعص بسببه و باء را برای سببیّت گرفت به بیانی که ذکر شد.

شیخ می فرماید: ظاهر این تعبیر اینست که: ما لم یعص به، یعنی ما لم یعص بنفس الغناء، یعنی خود غناء، غناءِ معصیتی نباشد، و با خود غناء معصیت صورت نگیرد، نه اینکه غناء وسیلهٔ حرام و معصیت دیگر نشود.

[و تعبیر مذکور نظیر اینست که بگوئیم: عصیتُ الله بالغیبة که مراد اینست: خدا را به خود غیبت معصیت کردم نه اینکه غیبت را وسیلهٔ گناه دیگر قرار دادم.] و اگر مفاد حدیث این شد که مادامی که غناء، غناءِ معصیتی نباشد...

پس معلوم می شود غناء دو بخش دارد:

۱ ـ معصیتی و حرام

۲ ـ غیر معصیتی و حلال.

آنگاه اگر غناء به معنای خصوص صوت لهوی باشد که دو قسم ندارد، همه اش حرام و معصیتی است [به بیانی که قبلاً ذکر شد تحت عنوان اقول...]

پس بناچار باید گفت: مراد از این غناء مورد سئوال مطلق صوت حسن و زیبائی است که همراه با ترجیع باشد. آنگاه صوت حَسَن کذائی دو شعبه دارد:

۱ ـ گاهی بدرجه ای می رسد که مطرب [رقص آور] و مُلْهی [سرگرم کننده و انسان را از خدا دور کننده] می گردد، این همان غناء معصیتی است که حرام می باشد.

۲ ـ و گاهی به این درجه نمی رسد و مجرّد صوت حَسَنْ و شادمانی کردن است که این قسم حرام نخواهد بود. پس اصلاً صحبت ازحرام خارجی نیست، صحبت از اینست که خود غناء معصیتی و گناه است. وحدیث به درد محدّث مذکور نمی خورد.

[و برفرض تنزّل می گوئیم: محتمل است مراد از ما لم یعص به، ما لم یعص بسببه باشد و شاید مراد ما لم یعص بنفس الغناء باشد و اذا جاءَ الاحتمال بطل الاستدلال.]

و امّا جواب از روایت دوّم: این جواب شبیه جواب از روایت قبل است:

مستدلّ گفت: ما لم یزمر به، ای ما لم یلعب معه بالمزمار او ... که خلاصه مادامی که مزماری درکار نباشد... شیخ اعظم در جواب سه تعبیر دارند:

۱ ـ مراد این باشد که ترجیعی در غناء نباشد به نوع ترجیع مزمار، یعنی غناء شبیه به مزمار از این جهت حرام است.

۲ ـ مراد این باشد که: از غناء قصد نشود همانند قصد مزمار، قصد از مزمار تلهیّ و طرب است، مقصد از غناء آن نباشد.

۳ ـ مراد از زَمْر که مصدر ما لم یزمر است عبارتست ازتغنّی برسبیل لهو و لعب، حاصلِ هر سه عبارت در یک کلام اینست که: این تعبیر کنایه است از اینکه: صوت صوت مزماری نباشد، لحن لحن رقصی نباشد، مانند لحون اهل فسوق و فجور نباشد نه اینکه صوت همراه با مزمار نباشد، یا صوت در مزمار نباشد والاّ می فرمود: ما لم یکن فی المزمار، یا بالنفخ فی المزمار، یا ما لم یزمر معه، بلکه فرمود: ما لم یزمر به ای بنفس الغناء، یعنی غناء غناء مزماری نباشد باز ناگزیریم غناء مورد سؤال را به معنای صوت حَسن مرجّعْ فیه بگیریم و بعد بگوئیم: این صوت حسن گاهی به درجه ای می رسد که مزماری می شود یعنی صوت لهوی و طرب آور و... پس حرام است و گاهی به این درجه نیست پس حلال است، باز هم در این حدیث سخن از اقتران به حرام خارجی مطرح نیست.

و امّا جواب از حدیث سوّم و چهارم: این حدیث دو ایراد دارد:

۱ ـ ایراد سندی: مرحوم شیخ سربسته و بدون اینکه تفصیلی بدهد

می فرماید: حدیث ابی بصیر ضعیف السند است و حجّت نیست زیرا در سلسلهٔ سند علی بن ابی حمزهٔ بطائنی است [و بقول مرحوم شهیدی درحاشیه: هو واقفی کذّاب متّهم للقول.

روی اصحابنا ان الرضا ﷺ قال بعد موت ابن ابی حمزة: انه اقعد فی قبره و سئل عن الائمة ﷺ و عرف و اخبر باسمائهم حتی انتهی الیّ فوقف فضرب علی رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً [۱]] [اینکه گفتیم: شیخ ره تفصیل نداده برای آنست که به قول مرحوم شهیدی درحاشیه: انّ روایة ابی بصیر التی فی سندها علی بن حمزة هی الروایة الاولی فقط و له روایتان اخیران متنهما کما ذکره فی الروایة الثانیة ولیس فی سندهما هذا... [۲]]

۲ ـ **اشکال دلالتی**: مستدل می گفت: حصر در حدیث یک حصر حقیقی است و منحصراً از انواع غناء آن نوع که مقترن به حرام خارجی باشد حرام است، ولی مرحوم شیخ می فرماید: حصر، حصر اضافی است [البته نامی از حصر حقیقی و اضافی به میان نیامده ولی لبّ مطلب همین است.]

بیان ذلک: حصر اضافی از قبیل: و ما محمّد الاّ رسول... است که در صدر اسلام در رابطه با پیامبر دو عقیده داشتند:

۱ ـ رسالت

۲ ـ خلود و جاودانگی، آیهٔ مذکور در مقام نفی اعتقاد دوّم می فرماید: وما محمد... یعنی منحصراً او رسول است، یعنی جاودانه نیست نه اینکه غیر از رسالت وصف دیگر ندارد مثلاً عالم نیست، امام نیست رحمة للعالمین نیست و... حال در ما نحن فیه هم از دو قسم مذکور منحصراً قسم اوّل حرام است یعنی بالنسبه به امر ثانی [غناء در اعراس] امر اوّل [غناء همراه با استماع نامحرم] حرام

---

(۱) هدایة الطالب الی اسرار المکاسب ص۷۶و۷۷.

(۲) همان ص ۷۶.

است و قسم ثانی حرام نیست.

و امّا اینکه حصر فقط حقیقی باشد، خیر، و وقتی اضافی شد، پس اگر فرد ثالث و رابعی پیدا شد که در حدیث بدان تصریح نشده بود نتوان گفت آنها حلال است.

فی المثل اگر غناء به کلام باطل و اشعار عاشقانه ای بود که همراه با دخول رجال نبود، دراعراس هم نبود، آیا می توان گفت: حلال است؟ آیا می توان گفت: آیه ای که مورد استشهاد امام بود این را شامل نیست؟ هرگز!! بلکه شمول آیه و دخول آن فرد در آیه اقرب از خروجش است چون لهو الحدیث برآن صادق است، مضافاً به اطلاقات فراوانی که داشتیم.

یا فی المثل اگر غناء لهوی در کلام حق بود که قرآن و دعا باشد باز مطلب همین است یعنی صوت لهوی و دلیلی براخراج آن از اطلاقات نیست.

قوله: وبالجملة:

تقسیم بندیِ دوروایت ابی بصیر مبنی برغالب است که غالباً مغنیّه را یا دعوت می کنند به عروسیها و غناء از قسم دوّم است و یا دعوت می شود به مجالس رجال و مجلس عیّاشان و بنی امیّه ها و ... که از قسم اوّل است پس اگر فرد نادری بود غیر از دو قسم مذکور نتوان گفت که آنهم حلال است.

قوله: نعم:

همانطوری که گفتیم: احتمال حصر حقیقی وجود دارد، ولذا شیخ ره می فرماید انصاف آنست که دو حدیث ابی بصیر اشعار به این جهت دارد که تنها غناء از نوع اوّل حرام باشد و سایر انواع غناء جایز باشد، ولی کدام فقیه ماهر است که به صرف یک اشعار و اشاره از خیر آن همه اطلاقات بگذرد و آنها را تقیید بزند؟! خیر جای تقیید نیست و باید به اطلاقات تمسّک کرد، مخصوصاً که این روایات معارض هم دارند و آن اینکه:

این روایات می گوید: اگر نامحرم صدای مغنیّه را نشنود باکی نیست در حالی که در روایتی که در اوّل غناء ذکر شد، می خوانیم که:

از امام می پرسند: مردی کنیزی دارد که او را سرگرم و مشغول می کند [با تغنّی و آوازخوانی، ضمناً مولای او محرم او است و حرام خارجی نیست و صرفاً صوت لهوی است.]

امام فرمود: خیر اینهم جایز نیست، و ثمن چنین جاریه ای همانند ثمن کلب است. [یعنی حرام است و جایز نیست، و حرمت بیع بخاطر مغنیّه بودن است] پس لافرق چه همراه با حرام خارجی باشد یا نه اشکال دارد.

قوله: فتأمل:

شاید اشاره به این باشد که: حدیث مذکور قدرت معارضه ندارد زیرا که کلمهٔ تلهیه دارد و الهاء یعنی دل مشغولی و سرگرم کردن ولی تصریح ندارد که به چه وسیله باشد؟ آیا بوسیلهٔ غناء که محل شاهد است؟ یا به وسیلهٔ عشوه گریهای دیگر؟ نوازندگی و... پس اجمال دارد.

قوله: وبالجملة:

روایت مذکور قدرت معارضه داشته باشد یا نه مهم نیست و کاملاً دیدیم که این چهار حدیث صلاحیت تقیید را نسبت به آنهمه اطلاقات ندارند و با وجود آنهمه روایات، ضعف و سستیِ این نظریّه که محدّثین مذکورین داشتند برکسی پوشیده نیست، و چیزی که عیان است چه حاجت به بیان است.

قوله: و ما ابعد...

افراط و تفریط را ببین که: از طرفی دو محدّث مذکور می گفتند: غناء بما هو غناء مطلقاً جایز است چه در اعراس و چه غیر آن، مگر محرّم خارجی پیدا شود که مبسوطاً این نظریه ذکر شد، از طرف دیگر جناب فخر الدین فرموده: غناء مطلقاً حرام است حتی در اعراس، به این دلیل که دو روایت مذکور از ابی بصیر

اگرچه نصّ در جواز بود و فرمود: التی تدعی الی الاعراس لابأس به، التی تزفّ العرائس لیس به بأس.

ولی از آنجا که اخبار مانعه از غناء خیلی زیاد هستند و در حد تواتر هستند این دو حدیث هرگز قدرت مقاومت با آنهمه اطلاقات را ندارند و لذا از خیر آندو باید گذشت.

[نکته: یا شمای فخرالدین هم مثل شیخ اعظم اشکال سندی بکنید و یا اگر سند را قبول کردید و دلالت هم که بقول شما نص بود دیگر جای این سخن نیست که اطلاقات متواتر است و... زیرا که ما کاری به سند اطلاقات که نداریم، سخن در دلالت است و از لحاظ دلالت اگر عام و خاص، مطلق و مقیدی بود جای تقیید است و در اصول به ثبت رسیده که تخصیص عام کتابی هم به خبر واحد جایز است تا چه رسد به تقیید یا تخصیص خبر متواتر به خبر واحد معتبر وجامع شرائط حجیّت و تفصیل مطلب بعداً در مستثنیات غناء می آید.]

قوله: و امّا ما ذکره:

محقق سبزواری در کفایه فرمود: میان اخبار غناء که دالّ برتحریم آن هستند با اخبار فضلیت قرائت قرآن... تعارض وجود دارد و عامّین من وجه هستند و در مادّه اجتماع اخبار قرائت برنده است... جواب این فرمایش هم به زودی در وامّا الثالث خواهد آمد.

قوله: وامّا الثانی:

محور دوّم از سه محور شبهه:

این محور در ارتباط با شبههٔ موضوعیّه است، مرحوم شیخ می فرماید: گروهی از طلبه های زمان ما که چندان خبرویّتی در مسائل فقه ندارند، به تقلید از برخی از اعیان و بزرگان فقه شیعه [شاید منظور مرحوم مقدّسی اردبیلی و مانند آن باشد که در محور سوّم سخنان ایشان خواهد آمد] مدّعی شده اند که غناء در

مراثی، موضوعاً خارج از غناء است و قهراً حکماً هم خارج خواهد بود.

مرحوم شیخ می فرماید: این سخن شگفت آور است زیرا که از اینها می پرسیم: منظورتان از اینکه در باب مراثی غناء صدق نمی کند چیست؟ روی چه اصلی این حرف را می زنید؟ اگر منظورتان اینست که در باب صدق غناء دو امر مدخلیّت دارد:

۱ ـ کیفیت و آهنگ مخصوص،

۲ ـ موادّ الفاظ و کلمات، که از کلام باطل باشند، و چون در مرثیه امر ثانی منتفی است لذا آن را غناء نمی دانید، خواهیم گفت: این سخن برخلاف لغت و عرف است:

امّا لغت: چنانکه قبلاً ملاحظه شد، اهل لغت غناء را به مدّ الصوت، تحسین الصوت و... تفسیر کرده بودند و در احدی از کلمات آنها نبود که مدّ الصوت فی الکلام الباطل و... پس از کجا شما موادّ را دخیل می دانید؟!

و امّا عرف: اگر هر یک از شماها به عنوان فرد عاقل از دور زمزمه ای به آهنگ غناء که طرب آور است بشنوید ولی دقیقاً کلمات آن را تمیز ندهید آیا در قضاوت تردید یا درنگ می کنید و می گوئید: اوّل باید نزدیک تر بروم و ببینم چه اشعاری را می خواند، بعداً قضاوت کنم؟ هرگز، به مجرّد استماع آهنگ مخصوص احدی درنگ نمی کند در حکم به غناء بودن و اگر موادّ الفاظ دخالت داشت پس چنین قضاوتی نباید باشد.

و اگر منظورتان اینست که: غناء همان کیفیت و آهنگ خاص است و معذلک مدّعی هستید که: این آهنگ مخصوص در کلمات باطله غناء است ولی عین همان آهنگ در مورد مرثیه ها غناء نیست و تعریف غناء آن را شامل نیست، خواهیم گفت: این امری است که حسّ یعنی حسّ باطنی که وجدان باشد مُکذِّب آنست و هر کس به وجدان خودمراجعه کند از این حیث فرقی نمی بیند. پس قول

به اینکه غناء بر غناء در مراثی صدق نمی کند، قولی است که هیچ دلیلی ندارد و از روی بی تجربگی و ناپختگی صادر شده است.

قوله: وامّا الثالث:

محور سوّم از سه محور شبهه در باب غناء:

برخی گفته اند: ما در اصل حرمت غناء بما هو غناءُ شک نداریم ومثل مشهور معتقدیم به اینکه: غناء حرام است. برخلاف محدث کاشانی و فاضل سبزواری ره.

و نیز در تعیین موضوع و مصادیق آنهم شبهه ای نداریم، یعنی غناء در مراثی را هم غناء می دانیم و موضوعاً داخل در غناء است. برخلاف گروه دوّم که آن را غناء نمی دانستند.

ولی سخن ما اینست که: حکم حرمت مال همهٔ افراد غناء نیست بلکه برخی از افراد آن حرام اند و برخی از حکم حرمت استثناء شده اند و خروج حکمی دارند پس از دخول موضوعی و آن غناء در مراثی است که به عقیده گروه سوم با اینکه غناء است ولی حرام نیست.

حالا قائل این قول کیست؟ [این خیلی مهمّ نیست زیرا که ما به درجه ای رسیده ایم که به مصداق حدیث انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال، به ما قال نظر می افکنیم و کاری به مَنْ قال نداریم ولی در عین حال سربسته می گوئیم:]

مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد[1] بدون اینکه نامی از قائل بیاورد، این قول را ذکر کرده وفرموده: همانطوری که مشهور غناء درعروسیها را استثناء کرده اند [کما سیأتی] هکذا بعضی ها غناء در مراثی را هم استثناء کرده اند.

و امّاوجه این استثناء چیست؟ [محقّق ثانی وجه این مطلب را هم نیاورده

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۲۳.

ولی به نظر ما چون مهمّ است از خیر آن نمی گذریم و آن را دنبال می کنیم، فنقول:]

بعضی از متأخر المتأخرین [منظور مرحوم فاضل نراقی است در مستند الشیعه [۱]] برای استثناء غناء در مراثی اینگونه استدلال کرده:

ما دو دسته ادلّه داریم:

۱ ـ ادلّه و عمومات ابکاء [گریاندن] و رثاء [مرثیه سرائی]

۲ ـ ادلّه و اطلاقات غناء، دسته اوّل بطور عموم براستحباب ابکاء و رثاء دلالت دارند و دستهٔ دوّم بطور عموم برحرمت غناء دلیل اند. و نسبت میان آندو از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است:

مادّه افتراق از ناحیهٔ ادلّهٔ ابکاء: آن گریاندن و مرثیه خوانی ای که غنائی نباشد و به صوت لهوی نباشد، این قسم جایز و مستحب است ولیس بحرام.

مادّه افتراق از سوی ادلّهٔ غناء: آن صوت لهوی ای است که در مرثیه نباشد بلکه در کلام باطل و اشعار عشقی باشد، این قسم هم فقط حرام است ولا غیر.

مادّهٔ اجتماع: غناء در مراثی یا مرثیهٔ غنائی، که شخصی در رثاء ابی عبدالله ﷺ اشعاری را با آهنگ غنائی بخواند، و با این آهنگ ذکر مصیبت نماید.

در اینجا ادلّهٔ غناء می گوید: این چون غناء است حرام می باشد.

و ادلّهٔ رثاء می گوید: چون مرثیه است حلال می باشد، و دو دلیل تعارض می کنند و در نتیجه یا ادلّهٔ رثاء و ابکاء مقدم است لکثرتها و موافقتها للاصل، و یا تعارضا و تساقطا والمرجع هو الاصل ای اصل البرائة.

در نتیجة: غناء در مراثی شرعاً محکوم به حرمت نیست.

مرحوم شیخ می فرماید: فاضل نراقی دراستدلال مذکور، از محقّق سبزواری در کفایة الاحکام پیروی کرده آنجا که سبزواری برای جواز غناء در

(۱) مستند الشیعه ج۲ ص۶۴۴.

قرائت فرمود: علی انّ التعارض... یعنی دو دسته اخبار داریم:

۱ ـ اخبار غناء

۲ ـ اخبار فضیلت قرائت قرآن... که مبسوطاً بیان شد.

قوله: وفیه:

مرحوم شیخ از هر دوبیان [بیان نراقی ره و سبزواری ره] جواب می دهند و آن اینکه: علی القاعدة باید در مادّه اجتماع ادلّهٔ حرمت غناء را مقدم بدارید و بگوئید غناء در مراثی و در قرائت هم حرام است نه اینکه عکس کنید، زیرا که ادلّهٔ قرائت و ادلّهٔ رثاء، ادلّهٔ مستحبات یا احکام غیر الزامی است، و ادلّهٔ تحریم غناء، ادلّهٔ حکم الزامی است.

و هرگز ادلّهٔ احکام غیر الزامیّه [چه مستحب چه مباح و چه مکروه] قدرت مقاومت در برابر ادلّهٔ احکام الزامیّه [واجب یا حرام] را ندارند، بویژه آن حکم الزامی و محرّمی که خود از مقدّمات حکم غیر الزامی و مستحب است [که ما نحن فیه همینطور است زیرا غناء که حرام می باشد مقدّمه ابکاء و رثاء یا قرائت که مستحبّ می باشد واقع شده] که در اینجا بطریق اولی جای مقاومت نیست و دلیل حکم الزامی مقدم است.

قوله: فانّ مرجع:

دلیل خصوصاً اینست که وقتی ما ادلّهٔ مستحبات را بررسی کنیم خواهیم یافت که مرجع و منصرف الیه آنها به اینست که: اگر فلان شیئ مستحبّ است یعنی از راه حلال و مشروع اگر بیاوریم مستحب است نه حتیّ از راه حرام که حرام مقدّمهٔ آن مستحب باشد، خیر اینجا را ادلّهٔ مستحبات شامل نیست.

قوله: الاتری:

شاهد مطلب اینست که: صدقه مثلاً مستحب است و خیلی ثواب دارد، آثار وضعی و تکلیفی، دنیوی و اخروی فراوانی دارد، ولی کسی حق ندارد از راه

سرقت و غصب مال مردم و صدقه دادن آنها به این ثوابها برسد. یا مثلاً ادخال سرور در قلب مؤمن مستحب است [منَ سرّ مؤمناً فقد سرّ الله] اجابت دعوت مؤمن مستحب است امّا نه به قیمت ترك واجبی یا ارتکاب حرامی، نه بواسطهٔ زناء کردن، لواط کردن، غناء و... که این محرّمات را وسیله برای آن مستحبات قرار دهیم.

قوله: والسرّ فی ذلک:

سرّ تمام این حرفها [از عدم مقاومت مستحب در برابر حرام و واجب و...] اینست که: ادلّهٔ احکام غیر الزامی [از جمله ادلّهٔ مستحبّات] حکم را روی اشیاء بعناوینها الاولیّه می‌آورد و دلالت می‌کند که فلان کار لو خلّی و طبعه یعنی با قطع نظر از عروض هرگونه عنوان مُلْزِمی که جانب فعل آن را لازم و ضروری سازد [در واجبات] یا جانب ترك آن را الزامی کند [در محرمات] مستحب است و این منافاتی ندارد که از خارج و بالعرض یک عنوان ملزِمی برفعل مستحب عارض شود و باعث لزوم فعل یا لزوم ترك آن شود.

مثلاً همان مستحب مقدّمهٔ یک واجبی قرار گیرد که در آن صورت از باب مقدّمهٔ واجب، واجب می‌شود، و یا یک عنوان محرّمی با عنوان مستحب مصادف شود که در این صورت آن مستحب بالذات، بالفعل حرام خواهد بود.

مثلاً اجابت دعوت مؤمن، ادخال سرور در قلب مؤمن و... فی حدّ ذاته و قطع نظر از هر عنوان خارج و طاری، یک عملی است که نه لازم الفعل و نه لازم الترك است، بلکه مستحب است.

امّا همین امور اگر در ضمن زناء محقّق شوند و اجابت مؤمن بوسیلهٔ زناء یا لواط و... باشد، حتماً حرام می‌شود چون عنوانی پیدا کرده که لازم الترك است. و اگر پدر یا مولا به آنها امر کند به عنوان اطاعت والد یا مولی معنون به عنوان وجوب و لازم الفعل خواهند بود.

وبالجمله: هرجا ملاکات احکام غیر الزامیّه [مستحب ـ مباح ـ مکروه] باملاکات و مناطات و جهات احکام الزامیّه [حرام و واجب] اصطکاك و برخورد و مزاحمت داشت آنکه اقوی مناطاً باشد می ماند و به فعلیّت می رسد و آنکه اضعف مناطاً باشد می رود و در حدّ قوّه و شأنیّت موضع می گیرد، و ملاك حکم الزامی اقوی است [چون یا مصلحت ملزمه و یا مفسده ملزمه است] و برحکم غیر الزامی مقدم می شود.

و در نتیجه در مادّه اجتماع این دو دسته ملاکات، این ادلّهٔ حکم الزامی [حرمت غناء] هستند که برادلّهٔ حکم غیر الزامی [استحباب رثاء و قرائت] مقدّم می شوند ولا غیر. پس سخن سبزواری و نراقی ناتمام است.

[نکته: به قول مرحوم شهیدی در شرح[1]: اگر این دو دسته ادلّه را از باب متزاحمین بگیریم که در مقام جعل و تشریع تکاذبی نیست و درگیری مربوط به مقام امتثال است، آری حق با شیخ است و اقوی مناطاً مقدم می شود. ولی اگر اینها را از باب متعارضین بدانیم دیگر جای این جواب شیخ ره نیست و حق با فاضل سبزواری ونراقی می شود. و خود شهیدی ره اختیار می کنند که اینها متعارضین اند.]

قوله: ویشهد:

مرحوم شیخ در ادامه شاهدی می آورند مبنی براینکه: مستحبات هرگز در ضمن محرّمات ادا نمی شوند و از راه حرام به یک امر مستحب نتوان رسید و آن را مقدّمهٔ مستحب نتوان قرارداد بلکه این دلیل حرمت است که مقدم می باشد... و آن شاهد کلامی از رسول خدا است:

پیامبر ﷺ فرموده: قرآن را به اَلحان عرب بخوانید، و برحذر باشید از لحون اهل فسق و فجور و گناهان کبیره، وبزودی اقوامی خواهند آمد که قرآن را

(۱) هدایة الطالب الی اسرار المکاسب ص۷۷.

بصورت ترجیع [غلطاندن صدا در گلو و چهچه زدن] می خوانند آنهم به نوع ترجیع غنائی یعنی از همان ترجیع در قرائت هم مدد می گیرند، و به نوع ترجیع نوحه گری و نوحه سرائی می خوانند و به نوع ترجیع رهبانیّت [که در مسیحیّت عدّه ای رهبانیت و گوشه گیری برگزیده و دیری را اختیار می کردند و در آنجا با خود زمزمه هائی داشتند.] و این اقوام کسانی هستند که که قرآن از تراقی [جمع ترقوه به معنای چمبرهٔ گردن] آنها تجاوز نمی کند، دلهای اینها وارونه شده یعنی از حقّ منصرف و بسوی شیطان متوجه شده است، و دلهای کسانی هم که از طرز قرائت این اقوام به شگفت می آیند و قرائت آنها برای این کسان اعجاب انگیز باشد، مقلوب ووارونه است.[1]

در این حدیث شریف، سه فراز قابل توجّه است که مرحوم شیخ به آنها پرداخته:

فراز اوّل: اقرؤا القران بالحان العرب، کلمهٔ الحان و لحون جمع لحن است.

و در حدیث دیگر هم بجای الحان، لحون آمده است. حال در کلمهٔ لحن سه احتمال است:

۱ ـ جوهری در صحاح اللغة[2] گفته: لَحَنَ فی قرائته ای طرّب بها و غردّ، و نیز گفته: فلان الحن الناس ای احسنهم قرائةً او غناءً.

خلاصه اینکه طبق این تفسیر، لحن همان غناء است، و بر همین اساس قبلاً مرحوم سبزواری فرمود: انّ اللحن هو الغناء و نتیجه گرفت که غناء در قرائت جایز است...

۲ ـ مرحوم صاحب حدائق هم روی همین اصل که اگر لحن را به ظاهرش

---

(۱) وسائل الشیعه ج۴ ص۸۵۴ باب۲۴ من ابواب قرائة القرآن حدیث اوّل.
(۲) صحاح ج۶ ص۲۱۹۳ مادّهٔ لحن.

ابقاء کنیم، به معنای غناء خواهد بود و مستلزم جواز غناء در قرآن می گردد و این با اطلاقات تحریمِ غناء منافی است و ... ناچار شده در ظاهر کلمهٔ لحن که نغمه و آهنگ را نشان می دهد تصرّفی کرده و بگوید: مراد از این لحن همان لغت عربی است و منظور پیامبر ﷺ اینست که: قرآن را به لغت عربی بخوانید.[۳]

ولی این تفسیر به ظاهرش خیلی نامعقول است زیرا که مگر کسی قرآن را به لغت فارسی وغیره می خواند؟! خیر همه به لغت عربی تلاوت می کنند، پس منظور چیست؟

لذا مرحوم شیخ انصاری ره می فرماید: منظور حدائق از لغت عربی همان لهجهٔ عربی است [اللهجة ما جبلّ الانسان علیها یعنی لهجة همان امر فطری و مادر زادی است که هرکس در هر محیطی بزرگ شود قهراً به لهجهٔ آنها سخن خواهد گفت.]

و لهجهٔ عربی همان لهجه ای است که عربها بدان تکلّم می کنند ضمن اینکه مخارج حروف را هم باید مراعات کند [نه حرف است که در فارسی تبدیل به حرف دیگر می شود:

۱ ـ کاالعین الی الالف

۲ ـ وکالحاء الی الهاء

۳ ـ والثاء الی السین،

۴ ـ والذّال الی الزای

۵ ـ والصاد الی السین

۶ ـ والضّاد الی الزای

۷ ـ والظاء الی الزای

۸ ـ والطاء الی التاء

---

(۳) حدائق ج۱۸ ص۱۱۴.

۹ ـ والقاف الی الغین .] و باید این حروف را از مخارج اصلی اش اداء کند .

۳ـ شیخ اعظم می فرماید : وفیه ما تقدم ... یعنی ما سخن حدائق را قبول نداریم و قبلاً گفتیم که لحن به معنای صوت حَسَن مع الترجیع است ، و مطلق لحن حرام و غناء نیست . آری اگر لحن لهوی و متناسب با آن مجالس باشد حرام است . پس نیازی به این دخل و تصرفات و حمل لحن برلغت و لهجه نیست .

فراز دوّم : و قوله ﷺ ... :

فراز دوّم که محل شاهد ما از نقل حدیث است اینست که فرمود : و ایّاکم ... این جمله به صراحت نهی کرده از غناء در قرآن و با وجود آن چگونه نوبت به اخبار قرائت و فضل آن می رسد؟!

فراز سوّم : قوله : لایجوز تراقیهم ... این جمله از رسول خدا ﷺ در مقام مذمّت اقوام بعدی است که : همّ و غمّ آنها به ظاهر قرآن مصروف گشته و می کوشند که قرآن را با صوت زیبای طرب آور و فرحبخش بخوانند و تدبّر در معانیِ آن را فراموش کرده اند [در حالی که تدبّر ، اصل ، و قرائت حَسَن ، فرع و درجه دوّم است .]

قوله : وظهر :

در رابطه با ترجیع در قرآن دو نوع روایت داریم :

۱ ـ همان روایت نبوی که در مقام مذمت ترجیع فرمود : یرجّعون ترجیع الغناء ...

۲ ـ روایت نبوی دیگر که فرموده : قرآن را همراه با ترجیع بخوان و در صوتت ترجیع ایجاد کن ، چرا که خداوند صوت حسن را دوست می دارد .[۱]

حال ممکن است تصوّر شود که میان این دو منافات است چرا که در یک روایت ترجیع در قرآن مذمت شده و در روایت بعدی بدان دعوت شده ایم

(۱) وسائل الشیعه ج۴ ص۸۵۹ باب ۲۴ من ابواب قرائة القرآن حدیث۶ .

و تجویز بلکه مدح شده است و ایندو متعارضند.

ولی مرحوم شیخ می فرماید: اگر در خود لسان و تعبیر دو حدیث دقّت کنید خواهید دید که تناقضی نیست. زیرا در اوّلی که ترجیع مذمت شده مراد ترجیع غنائی است و لذا بدنبالش فرمود: ترجیع الغناء یعنی این نوع از ترجیع حرام است نه مطلق الترجیع.

و در دوّمی که ترجیع مدح شده مراد از ترجیع، مطلق صوت حسن است و شاهدش دنبالهٔ حدیث است که انّ الله یحبّ الصوت الحسن پس ترجیع و صوت حسن مادامی که غنائی نشده مشمول حدیث دوّم است و وقتی غنائی شد مشمول حدیث اوّل است.

و اینکه در حدیث دوّم امر به ترجیع شده ایم برای آنست که فرق باشد میان خواندن قرآن با خواندن سایر کتب که در مقام مقابله و نسخه برداری و تصحیح یکی نسخه را می خواند و دیگری از نسخهٔ دیگر نگاه می کند.

و در کتاب شمس العلوم [شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، کتابی است در لغت که بقولی ۱۸ جزء و بقولی ۸ جزء است و تألیف نشوان بن سعید ابن نشوان یمنی حمیری متوفای سال ۵۷۳ می باشد[1]] می خوانیم:

ترجیع به معنای تردید صوت یعنی مردّد کردن آن در راه گلو و حنجره است که لحظه ای رها می کند و لحظه ای نگه می دارد و حالت چهچه زدن بوجود می آید... که محلّ شاهد همین معنا است پس ترجیع خصوص صوت غنائی نیست بلکه تردید صوت است که گاهی غنائی است و گاهی خیر.

قوله: و بالجمله:

دو روایت نبوی ﷺ در رابطه با ترجیع منافاتی باهم نداشتند چه اینکه این دو روایت و امثال آن که دالّ برجواز قرائت و ترجیع بود و به اطلاقها غنائی را

(۱) الذریعة ج۱۴ ص۲۲۴.

کلمات قرآن در آنها نوشته شده خریداری کنید که خریدن آنهم [مثل فروختن] حرام است هم برمشتری خریدن حرام و هم بربایع فروش حرام است.[۱]

۲ ـ مضمرهٔ عثمان بن عیسی: راوی می گوید: سئلته یعنی از او [به همین اعتبار که ضمیر آورده و معلوم نیست از کدام شخص؟ معصوم یا غیر معصوم؟ و از کدام معصوم پرسیده؟ لذا نامش مضمره است.] پیرامون خرید و فروش قرآنها پرسیدم: در جواب فرمود: کلام الله را خریداری نکن، و اگر خواستی خریداری کنی پول را درمقابل جلد قرآن، آهنی که در آن بکار رفته، دفّتین [دو جانب قرآن که مراد ورقهای سفید دو طرف یا نقش و نگارهای آغاز و انجام آن باشد] را خریداری کن و در حین معامله به فروشنده بگو: این جلد و... را از شما خریدم به فلان مبلغ.[۲]

۳ ـ همین روایت راکه بصورت مضمره نقل شد، مرحوم کلینی در کافی به صورت مسنده و مظهره از عثمان بن عیسی از سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام نقل کرده[۳]

۴ ـ روایت جرّاح مدائنی در رابطه با معاملهٔ قرآنها: حضرت فرمود: خودکتاب [قرآن] را نه بفروش و نه خریداری کنی، و اگر خواستی بفروشی ورق و اَدیم [پوستهای دباغی شده که برآن می نوشتند.] و آهن را بفروش.[۴]

۵ ـ روایت عبدالله بن سیّابه: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: همانا قرآنها هرگز خریداری نمی شوند و هرگاه خواستی آن را خریداری کنی به فروشنده بگو: ورق را از تو می خرم، اَدیم را خریدارم، حُلیة و زیور و تزئیناتی که در آن انجام داده ای خریدارم، آنچه که در آنست از کار دست خودت [از قبیل

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۱۶ باب ۳۱ حدیث ۱۱.
(۲) وسائل الشیعه ج۱۲، ص۱۱۴، حدیث۲، باب۳۱.
(۳) الکافی ج۵، ص۱۲۱، باب بیع مصاحف، حدیث/۲.
(۴) وسائل الشیعه ج۱۲، ص۱۱۵، باب ۳۱، حدیث۷.

کار نبود.] سپس محقّق اردبیلی چهار مؤیّد ذکر کرده مبنی براینکه غناء در مراثی مستثنا است و همهٔ این مؤیدات قابل جواب است:

مؤید اوّل: بدون تردید گریه برائمهٔ اطهار ولا سیّما سید الشهداء ﷺ و تفجع و ناله زدن امری است مطلوب و مرغوب فیه، و دارای ثوابهای بسیار است [در روایات می خوانیم:

عن الرضا ﷺ: من تذکّر مصابنا وبکی لما ارتکب بنا کان معنا فی درجتنا یوم القیامة، ومن ذکر بمصابنا فبکی وابکی لم تبک عینه یوم تبکی العیون، ومن جلس مجلساً یحیی فیه امرنا لم یمت قلبه یوم تموت القلوب. [(۱)]

و بدون تردید غناء معین و کمک کنندهٔ برگریه است پس مقدّمهٔ یک امر مستحبّ است و اعانت بربرّ است و با این حساب وجهی ندارد که ما چنین غنائی را حرام بدانیم.

[مرحوم شیخ بعداً از این مؤیّد جواب خواهند داد، ولی از مؤیدات بعدی مستقلاً جواب نداده اند و ما ذیل هر کدام جوابش را بین پرانتز خواهیم داد.]

مؤیّد دوّم: مسئله غناء در مراثی یا اصل رثاء و مرثیه سرائی از قدیم الایّام و از زمان مشایخ ثلاثه [کلینی ـ صدوق ـ شیخ طوسی] تا زمان ما در بلاد اسلامی و شیعی مرسوم و متعارف بوده و احدی آن را انکارنکرده پس سیرهٔ مستمرّه براین امر قائم است و همین کافی است برای اثبات جواز.

[جواب ما: اگر منظورتان اینست که: غناء در مراثی از زمان مشایخ مرسوم بوده ما اصل سیره را قبول نداریم، ضمن اینکه نوع سیره ها اگر هم باشد از بی مبالاتی عموم مردم ناشی می شود و ارزشی ندارد.

و اگرمنظورتان اینست که اصل مرثیه سرائی از قدیم مرسوم بوده، ما هم قبول داریم ولی دلالت ندارد که غناء هم در آن وجود داشته و چون سیره مجمل

(۱)بحار الانوار ج۴۴ ص۲۷۸ حدیث اوّل.

است به قدر متیقن آن قناعت می شود که مرثیه های غیر غنائی باشد.]

مؤیّد سوّم: برحسب روایات فراوان که بعداً در مسئله بیست و پنجم خواهیم آورد:

نیاحت [ناحَ ینوح نوحاً و نیاحةً مصدر دوّم ناح می باشد] و نوحه سرائی برمیّت شرعاً تجویز شده واخذ اجرت در مقابل آن هم تجویز شده و به نظر ما نوحه گری معمولاً بدون آهنگ غنائی نیست، پس لازمه اش اینست که غناء هم جایز باشد وگرنه ممکن نیست که احد المتلازمین جایز و دیگری حرام باشد.

[**جواب ما**: اینکه فرمودید: نوحه سرائی بدون غناء ممکن نیست یا غالباً همراه با غناء است. ما قبول نداریم و می گوئیم: این صرف ادّعا بوده والامر بالعکس.]

مؤید چهارم: مناط حرمت غناء طرب و رقص و پایکوبی است، و در واقع طرب حرام است، و در مراثی و ذکر مصائب که طربی نیست بلکه صد در صد غم و اندوه و گریه است پس غناء در مراثی حرام نیست.[1]

[**جواب ما**: طبق این بیان باید بگوئید: غناء در مراثی خروج موضوعی دارد چون موضوع طرب است و در مرثیه طرب نیست، پس موضوعاً خارج است در حالی که شما طرفدار استثناء و خروج حکمی هستید.]

قوله: وانت خبیر:

مرحوم شیخ می فرماید: نه اصل دلیل ایشان و نه مؤیّداتی که مقدّس اردبیلی آورد هیچکدام بدرد ایشان نمی خورد و غناء به معنای صوت لهوی را که ما می گفتیم تجویز نمی کند.

[منتها در مقام توضیح، فقط مؤیّد اوّل مقدّس را ردّ می کنند و از بقیّهٔ حرفهای مقدس جوابی نمی دهند. ولی ما جوابها را دنبال مؤیدات آوردیم.]

---

(۱) مجمع الفائدة ج۸ ص۶۱تا۶۳.

ب: خود امام فرمود: خریداری آن از فروشش نزد من محبوبتر است که بیع را مرجوح و شراء را راجح قرار داد ولی هردو جایز است.

ج: از استیجار برای کتابت هم نفی بأس کردند و اگر بی خطوط جایز نبود پس اجاره برآنهم نباید جایز باشد. و روایات دیگر هم این را دلالت دارد[1]

از اینگونه تعابیر استفاده می شود که: خرید و فروش ممنوع مرکب از کاغذ و جلد و غلاف و آهن و ... که در ضمن آنها خطوط هم هست بلامانع است و لا ریب که ثمن وقتی در مقابل مجموع بود بخشی از آن در مقابل خطوط واقع می شود و توزیع می گردد.

نتیجه: به حکم این اخبار بیع و شراء جایز است و به حکم اخبار مستفیضهٔ قبل بیع وشراء حرام است، والجمع مهما امکن اولی من الطرح و آن به اینست که اخبار دستهٔ اوّل یعنی مستفیضه را برکراهت حمل کنیم از باب تقدیم نص برظاهر.

قوله: لکن الانصاف:

شیخ می فرماید: روایات دسته دوّم با دستهٔ اوّل منافی نیست تا نیاز به این جمع و رفع ید از آن ظاهر باشد.

بیان ذلک: آنچه از دستهٔ دوّم مستفاد است اینکه: در صدر اوّل هر مسلمانی می خواست در منزلش کلام الله مجید را داشته باشد، خودش بالمباشره می آمد از روی قرآن که در مسجد النبی ﷺ بود استنساخ می کرد.

کم کم که مسلمانها زیاد شدند و همّتها کم شد[ضعف الطالب] دیگر خود بالمباشره اقدام نمی کردند بلکه با پرداخت پول قرآنها را می خریدند یا با اجیر کردن کسی برای کتابت، قرآن را بدست می آوردند، واما کیفیت خریداری در این روایات نیامده که آیا خرید و فروش مخصوص جلد و ورق و ... بود و در

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲، ص۱۶۱ باب۳۱ من ابواب ما یکتسب به.

آنگاه به اصالة الجواز فی کلّ شیئٍ که یک اصل عقلائی است برمی گردیم.

خلاصه اینکه: مقدّمهٔ مستحب شدن و معین بربّ شدن دلیل نمی شود که حرامی حلال بشود بلکه علی القاعده حرمت مقدم و فعلی است چون اقوی مناطاً از مستحب است.

قوله: ثم انّه:

تا به حال درصدد ردّ کلام مقدّس اردبیلی بودیم، و اینک به مقتضای عادت دیرینهٔ خود [که کلام بزرگان را حتی الامکان توجیه کرده و حمل بر صحت می کنیم] در مقام توجیه کلام مقدس هستیم، فنقول:

از صدر و ذیل [یعنی مؤید اوّل که تا حالا بررسی شد و مؤید آخری که مناط حرمت غناء را طرب عنوان کردند ...] کلام محقّق اردبیلی بدست می آید که: جناب ایشان که غناء در مراثی را تجویز کردند، در حقیقت نظر مبارکشان آن مرثیه هائی است که نزد اهل دیانت و تقوی مرسوم است که آنها از مرثیه چیزی جز گریه و تفجّع [نالهٔ دردمندانه و دل سوخته بودن] قصد نمی کنند، [و فی الواقع مراد آن مرثیه هائی است که اهل دل با سوز و گداز و آهنگی غم انگیز اجراء می کنند و جز گریه و حزن از آن انتظاری نیست.]

وامّا مرثیه هائی که آهنگ غنائی دارد و بجای حزن طرب آور است اینها مراد مقدّس نیست.

و گویا در عصر مقدس اردبیلی اینگونه از مراثی که در زمان ما [زمان شیخ اعظم یعنی دویست سال قبل.] شایع و رائج است نبوده تا فتوی به حرمت دهد.

سئوال مرثیه شایع در عصر ما کدام است؟

جواب: آن نوع از مرثیه هائی است که اهل لهو و لعب و مترفین [غوطه وران در ناز و نعمت] اعم از زنان و مردان مرتکب می شوند و برای آنها مجلس مهیّا می کنند و ای چه بسا گروهی را دعوت می کنند و آنها دَمْ می گیرند، و این

اشخاص بجای حضور در مجالس غناء و استفاده از آلات لهو و لعب و زدن عُود [یکی از آلات موسیقی است وآن سازی است که از ذوات الاوتار تشکیل است ...] و نواختن کمانچه و دمیدن در نی و تغنّی به مزمار و سایر آلات لهو و لعب، حفظ ظاهر کرده و در آن مجالس حاضر نمی شوند و مقدّس نمائی می کنند ولی عقده های دل را از طریق مرثیه های غنائی می گشایند و گمان می کنند که ثواب کرده اند ...

[نکته: اگر مرحوم شیخ از مرثیه ها ونوحه سرائیها و ذکر مصیبتهای زمان خود می نالد دیگر وای به حال زمانهای متأخر از شیخ و مخصوصاً زمان ما که مرثیه ها همراه شده با استفاده از انواع و اقسام آلات موسیقی، و اگر شیخ در زمان ما بود با این نوحه خوانیها چگونه برخورد می کرد؟ و متأسفانه یکی از مظلومیتهای اهلبیت ﷺ در همین بخش است.

اوّلاً گرچه به برکت انقلاب اسلامی، سطح فرهنگ نوحه خوانی و مرثیه سرائی هم در کشورمان خیلی رشد یافته و مرثیه های بسیار ارزشمندی پیدا شده که تا حدودی شأن و جلالت و عظمت وعزّت خاندان عصمت و طهارت ﷺ را به نمایش می گذارد ولی هنوز هم نوحه های بی محتوی و دروغ و خوار کننده اهل بیت ﷺ وجود دارد وباید محلّی هم برای رسیدگی و اصلاح این شعارهای ارزشمند باشد که عامل اصلی پیروزی انقلاب و ضامن اصلی بقاء آنست.

و ثانیاً اشخاصی که مرثیه سرائی ـ مدّاحی ـ نوحه خوانی می کنند باید کسانی باشند خوشنام، دارای حُسن ظاهر، آراسته به اخلاق اسلامی ـ متدیّن ـ دلسوخته و ... باشند نه کسانی که از این سال تا سال بعد کسی آنها را در مسجد و محافل مذهبی مشاهده نمی کند و فقط تاسوعا و عاشورا راه می افتند آنهم با قیافه های کذائی ...

و ثالثاً برخی ازنوجوانها ـ جوانها بدون توجه به صحّت و سقم یک شعر و یا

نوحه و صرفاً برای زیبائی آهنگ از آن استفاده می کنند و آداب نوحه خوانی نمی دانند و ...]

قوله: وقد اخبر:

بحث ما در مرثیه بود و مذمّت از اجراء غنائی آن.

حالا شاهدی از روایات می آوریم درنظیر مرثیه که مسئله قرائت قرآن باشد و آن اینکه: رسول خدا ﷺ فرموده[1]: اقوامی می آیند که: قرآن را به عنوان مزامیر [جمع مزمار] یعنی به عنوان آلت لهو و لعب و وسیله تفریح و تفرّج و تنزّه می گیرند [و از همهٔ ابعاد قرآن تنها به بعد صوتیِ آن قناعت می کنند و کار اینها بس مذموم است.]

قوله: کما انّ:

تنظیر خارجی: همانطوری که برای بسیاری از مترفین [و سرمایه داران و غوطه وران در ناز و نعمت، سفر زیارتیِ امام حسین ﷺ سفر لهو و لعب و نُزْهَة و تفرّج گردیده است و به قصد تفریح و تفرّج و دیدن مناظر گوناگون کربلا و کوفه و ... بدانجا می روند نه به قصد زیارت خالصاً مخلصاً.

و رسول خدا ﷺ در نظیر سفر زیارت امام حسین، یعنی در باب حج چنین فرموده: اغنیاء وثروتمندان امّت من برای تنزّه و تفرّج هموم و غموم و سیر و سیاحت حج می کنند و متوسطین از امت من برای تجارت و داد و ستد حج می روند [که به هنگام رفتن کالاهائی را به آنجا برده و بفروشد و سودی ببرد و درهنگام مراجعت هم کذلک.]

و فقراء از امّت من برای سُمعه و نشان دادن بدیگران و ریاکاری حج می کنند.[2]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۱ ص۲۷۸ باب ۴۹ من ابواب جهاد النفس حدیث/ ۲۲.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۱ ص۲۷۸ باب ۴۹ حدیث ۲۲.

قوله: وکان کلامه:

اگر کسی بگوید: این سخن در مورد سفر حج است و ربطی به سایر امور ندارد خواهیم گفت: کلام پیامبر خدا ﷺ مثل قرآن و کلام خدا می ماند که در موردی وارد می شود ولی اختصاص به آن ندارد بلکه در نظیر آنهم جاری می شود.

[و در این رابطه روایاتی هست که به یکی اشاره می کنیم: صحیحهٔ فضیل بن یسار: قال ﷺ: تجری آی القرآن کما تجری الشمس والقمر، کلّما جاء تأویل شیئی منه یکون علی الاموات کما تکون علی الاحیاء.[1]]

قوله: والّذی اظنّ:

تا به حال اگرچه مبسوطاً نظرات و کلمات مرحوم کاشانی و سبزواری و اردبیلی را بررسی کردیم ولی باز هم خیال ما از این ناحیه راحت نیست و برای آخرین بار توجیه خود را تکرار می کنیم:

به گمان من [البته گمان شیخ به درد دیگران نمی خورد.] اگر غناء را به معنای صوت لهوی بدانیم [که رأی شیخ بود.] در این صورت نباید آن سه بزرگوار را مخالف قلمداد کنیم زیرا کسی نمی تواند در صوت لهوی مخالفت کند و آن را حلال بداند. ولی اگر غناء را به معنای صوت لهوی و متناسب با آلات لهو و لعب ندانیم بلکه به معنای دیگر بدانیم، باز چنانچه غناء با مفهومی که دارد مساوی با صوت لهوی است و میان آندو از نسب اربع تساوی کلّی است باز مطلق غناء حرام است، و اگر برفرض محال غناء اعمّ از صوت لهوی باشد ناچار خواهیم بود از تقیید آن به صوت لهوی و اینکه مطلق الغناء حرام نیست و غناء لهوی حرام است.

و دلیل تقیید هم روایاتی است که در اوّل بحث غناء داشتیم که در واقع سه

(۱) جامع احادیث الشیعه ج۱ ص۲۷ باب ۴ حدیث ۸۸.

است به وجود این نقوش درآن [که خود ذات المقید یعنی ورق داخل در مبیع است، تقیّد آن به وجود نقوش هم داخل است ولی ذات القید یعنی خود خطوط خارج است.]

حال با چنین التزامی باید گفت: نهی از بیع خطوط یک نهی صوری و مجرّد تکلیف صوری است و گرنه فی الواقع نسبت به خطوط بیعی نیست.

[تا اینجا مشبّه به، حال در ما نحن فیه هم که مشبّه است و مسئله قید و مقید مطرح نیست بلکه مسئله جزء و کل است ولی جزء قهراً منتقل می شود، کسی بگوید:]

هکذا التزام به انتقال قهری هم باعث می شود که نهی از بیع خطوط مجرّد تکلیف صوری و ظاهری و لفظی باشد که فقط در عالم انشاء لفظی فرموده: لا تشتر، و گرنه حقیقتاً اصلاً شرائی نیست، بیعی وجود ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است.

قوله: اذ لا اظن:

دلیل براینکه این مجرّد نهی صوری است آنست که: اگر خطوط عرفاً ملکیت داشت گمان ندارم کسی فتوی به تعطیل احکام آن بدهد [مثلاً بگوید: عند اتلاف المتلف هذا الخط لایوجد الضمان، خیر ضمانت هست و ...] بلکه این احکام می آید و شخص متلف ضامن است، نهایت شارع از بیع آن نهی کرده نه اینکه ملک نباشد [همانند بعض از امور ازمشعر و حرم ... که مالیت دارند ولی شرعاً بیع آنها منع شده است.]

قوله: بل الظاهر:

این در واقع اشکال سوم احتمال چهارم است و آن اینکه اگر مسئله انتقال قهری مطرح شد بدان معنی است که اساساً خریدار عند المعامله غیر از اوراق وجلد و ... چیزی را قصد نکرده و وقتی اینها را قصد نکرد پس نباید سخن از

است که این را استثناء نکرده است.[۱]] و سه تن از بزرگان فقهاء تصریح به این استثناء کرده اند:

۱ ـ محقق اوّل در مبحث شهادات از کتاب شرایع[۲]

۲ ـ علاّمهٔ حلّی در کتاب قواعد[۳]

۳ ـ شهید اوّل در کتاب دروس[۴]

قوله: و علی تقدیر:

مرحوم شیخ در مقام اعتراض به این استثناء فرموده:

آیا شما حداء را از اصوات لهویّه می دانید یا خیر؟

اگر آن را صوت لهوی نمی دانید، در این صورت نیازی به استثناء نیست بلکه حداء موضوعاً خارج است و تخصّص است نه تخصیص.

و اگر آن را صوت لهوی می دانید و معذلک استثناء می کنید [که ظاهر کلام مشهور همین است زیرا که مشهور اوّل غناء را حرام دانسته و آن را به صوت مطرب مرجّع تفسیر کرده اند بعد حداء را از آن استثناء کرده اند که ظهور در استثناء متصل و خروج حکمی دارد نه منقطع و موضوعی.]

خواهیم گفت: تخصیص دلیل می خواهد و ما اخبار متواتره و روایات فراوان برحرمت مطلق صوت لهوی [از جمله حُداء للابل]داریم و دلیلی هم که مخصِّص آنها باشد و حُداء را از آنها استثناء کند نیافتیم. پس به اصالة العموم برگشته و حُداء کذائی را هم تحریم می کنیم.

آری تنها یک [یا چند] روایت نبوی داریم که شهید ثانی در مسالک[۵] آن را

---

(۱) حاشیهٔ مرحوم شهیدی ص۷۸.

(۲) شرایع الاسلام ج۴ ص۱۲۸.

(۳) قواعد ج۲ ص۲۳۶.

(۴) دروس ج۲ ص۱۲۶.

(۵) مسالک، چاپ سنگی ج۲ ص۳۲۳.

نقل کرده و مربوط به تقریر النبی ﷺ است یعنی عبدالله بن رواحه که مردی خوش صوت بوده، برای شتران حُدا، خواند و رسول خدا ﷺ سکوت کرده و ردع نفرمودند. و این دلیل برجواز حُداء است.[۱]

ولی مرحوم شیخ می فرماید: این روایت هم اشکال سندی دارد و هم مناقشهٔ دلالی: امّا سنداً: روایت عامی است و از طریق عامّه نقل شده ولا اعتبار بها.

امّا دلالةً: در روایت کلمهٔ یرتجز دارد یعنی رجز می خواند و از این تعبیر استفاده نمی شود که غنائی بوده یا خیر.

نتیجه: اگرچه مشهور حُداء را استثناء کرده اند ولی ما وجه صحیحی برای آن نیافتیم.

قوله: الثانی:

دومین موردی که مشهور استثناء کرده اند غناء در اعراس است، گفته اند: اگر مغنیّه ای در عروسی آوازه خوانی کند آنهم مشروط براینکه هیچ حرامی از محرمات خارجیّه در کنارش نباشد یعنی از اباطیل و کذب و فحش و... استفاده نکند، از آلات لهو و لعب و غناء استفاده نشود، نامحرم هم صدای او را نشنود و... با همهٔ اینها غناء مذکور مستثنا است و مشهور آن را تجویز کرده اند.

و دلیل این استثناء سه روایت از ابی بصیر است:

۱ و ۲ ـ دو روایت اوّل و دوّم قبلاً گذشت آنجا که چهار حدیث برای تقیید اطلاقات مطرح بود و در صدد توجیه کلام کاشانی وسبزواری مطرح شد.

۳ ـ باز روایت دیگری است از ابی بصیر از امام صادق ﷺ[۱]:

---

(۱) بیهقی در سنن ج ۱۰ ص۲۲۷ نقل کرده: قال ﷺ لعبدالله بن رواحة: حرّك بالنوق، فاندفع یرتجز، وکان جیّد الحداء.

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۴ باب ۱۵ حدیث/ ۲.

است. حال اگر کافر مالک مسلمان نمی شود پس بطریق اولی مالک مصحف نمی شود [زیرا که احترامِ مسلمان به خاطر اسلام است و مصحف عین اسلام و متن اسلام است پس باید بیشتر احترام داشته باشد پس بیع آن به کافر جایز نیست]

۲ ـ حدیث نبوی می فرماید: الاسلام یعلو ولا یعلی علیه[۱] یعنی اسلام برغیر خودش علّو و برتری دارد و چیزی براسلام علّو ندارد.

قوله: فانّ الشیخ:

کیفیت استدلال به فحوای این روایت: گویا کسی می گوید: این حدیث می گوید: دین اسلام برادیان دیگربرتری دارد و هیچ دینی بر آن برتری ندارد، واین ربطی به ما نحن فیه یعنی بیع مصحف به کافر ندارد.

مرحوم شیخ برای دفع این شبهه و تصحیح استدلال می فرماید: شیخ طوسی[۲] به حکم همین حدیث فرموده: کافر نمی تواند مالک مسلمان شود چون الاسلام یعلو ... و پرواضح است که مالکیت کافر برمسلمان علّو براسلام محسوب شده و مردود است پس مالکیت کافر نسبت به مصحف به طریق اولی علّو براسلام است و به عبارت دیگر: اشدّ علّواً بر اسلام است [چون احترام مسلمان بخاطر اسلام است، و قرآن عین اسلام است، پس ملکیّت مصحف حقیقتاً علّو بر اسلام است و مصداق اکمل آن است] پس نباید جایز باشد.

قوله: ولذا:

شاهد براشدّ علّواً بودن آنست که: در باب ملکیت کافر نسبت به عبد مسلم این مسئله هست که اگر عبدی مسلمان بود و مولایش کافر [حال یا هر دو کافر بودند و عبد مسلمان شده و یا هر دو مسلمان بودند و مولای عبد مرتد شد] بعضی

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۳۷۶باب اوّل حدیث ۱۱.

(۲) مبسوط ج ۲ ص ۱۶۷.

بعض، والاشتباه یسقط الکل عن الاعتبار فی الاسانید ...

خلاصه اینکه: نتیجه تابع اخسّ مقدمات است. و به این حدیث اعتنائی نیست.]

اگر کسی بگوید: مشهور فقهاء به این سه روایت عمل کرده اند، آیا شهرت عملی ضعف سند را جبران نمی کند؟ و موجب حجیّت نمی شود؟

شیخ اعظم می فرماید: خیر این شهرت از شهرتهای جابره نیست [زیراگاهی شهرت در مقابل شذوذ است، یعنی ۹۹ نفر عمل کرده اند و تنها یک نفرمخالفت کرده این شهرت ارزش دارد و جابر است و گاهی اشهر و مشهور است یعنی مثلاً ۶۰ نفر عمل کرده و ۴۰ نفر مخالفت کرده اند چنین شهرتی جابر نیست و ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که اگرچه اکثر به این روایات عمل کرده اند ولی در مقابل جمع زیادی به آنها عمل نکرده اند و آنها عبارتند از:]

شیخ مفید ره، سید مرتضی، ابو الصلاح حلبی، ابن ادریس حلّی، علاّمه در تذکرة، فخرالدین در ایضاح، بلکه کلیّه کسانی که اوّل غناء را بقول مطلق و علی العموم حرام کرده و سپس استثنائی هم نیاورده اند، همهٔ اینها طرفدار منع هستند یعنی غناء در اعراس رامنع می کنند و به روایات ابو بصیر عمل نکرده اند پس ضعف آنها به حال خود باقی است.

قوله: لکن الانصاف:

نظریّهٔ نهائی شیخ: اگرچه سلسلهٔ سند این روایات به ابو بصیر می رسد ولی از طرفی وی خالی از وثوق نیست [به قول مامقانی در رجال: از چهار نفر مذکور نفر چهارم یعنی یوسف بن حارث کنیه اش ابوبصیر نیست بلکه ابو نصر است و نفر سوم که یحیی بن قاسم باشد بنابر قولی کنیه اش ابو نصیر است می ماند دو نفر اوّل و دوّم که هر کدام باشد ثقه و بلکه یکی ازآندو از اصحاب اجماع است.[1]] و از

(۱) آدرس قبلی.

طرف دیگر اکثر و اشهر به این روایات عمل کرده اند و لذا ما هم تبعاً للاکثر به آنها عمل می کنیم. و به عقیدهٔ ما هم غناء در اعراس جایز است، اگرچه ما هم مثل شهید اوّل در دروس[1] می گوئیم:

احوط ترك است یعنی احتیاط مستحب [چون مسبوق به فتوا است] در ترك غناء حتی در اعراس است. چون شبههٔ تحریمیّه است و احتمال ضعیف حرمت داده می شود و ترك احوط است. والله العالم.

نتیجهٔ نهائی: از نظر فقهاء شیعه پنج قول در باب غناء مطرح شد:

۱ ـ مرحوم کاشانی و سبزواری غناء را بما هو غناء حلال و جایز دانستند و حرمت را به محرمات خارجیّه نسبت دادند.

۲ ـ بعض از افراد در باب غناء درمراثی دچار شبههٔ موضوعیه شده و آن را غناء ندانستند.

۳ ـ مرحوم اردبیلی هم غناء در مراثی را حکماً استثناء کرد.

۴ ـ مشهور فقهاء غناء را به استثناء دو مورد مذکور [حداء ـ غناء در اعراس] حرام دانستند.

۵ ـ رأی شیخ اعظم این شد که مطلق صوت لهوی حرام است چه در قرآن و دعا و چه مرثیه و چه حداء للابل، و تنها موردی که استثناء شده باب غناء در اعراس است.

---

(۱) دروس ج۳ ص۱۶۲.

(۱۴)
(غیبت)

قوله: الرابعة عشرة:

مسئلهٔ چهاردهم از مسائل بیست و هشتگانهٔ نوع رابع، راجع به یکی دیگر از اعمال حرام است [ضمناً اکتساب به آن متعارف نیست ولی به مناسبت در اینجا ذکر شده و فلسفه اش در اوّل نوع رابع گفته آمد.] و آن غیبت می باشد، قبل از هر چیز اشاره ای به واژهٔ غیبت و ضبط صحیح آن بکنیم:

به قول مرحوم شهیدی[1]: الغیبة بکسر الاوّل اسم مصدر لاغتاب کما فی المجمع والمصباح وبفتح الاوّل مصدر لغاب ... وتفصیل مطلب بعداً از زبان شیخ اعظم خواهد آمد. در رابطه با غیبت مباحثی چند مطرح است:

اوّلین و مهمترینِ آنها بحث حکمی است: آیا غیبت در اسلام چه حکمی دارد؟ می فرماید: به حکم ادلّهٔ اربعه غیبت حرام است:

امّا العقل: عقل می گوید: غیبت ظلم در حق غیبت شده است و اهانت و هتک حرمت او است، ایذاء مؤمن است و همهٔ این عناوین عقلاً قبیح و شرعاً حرام هستند.

---

(۱) هدایة الطالب ص۷۸.

و امّا الاجماع: حرمت غیبت از جملهٔ اموری است که اجماع مسلمین برآنست. وامّا الکتاب: از قرآن به چهار آیه استدلال کرده اند:

آیهٔ اوّل: همان آیهٔ معروف غیبت است:

﴿ولا یغتب بعضکم بعضا، أیحبّ احدکم ان یاکل لحم اخیه میتاً فکرهتموه﴾[۱]

کیفیت استدلال: کلمهٔ لا یغتب، نهی است. و نهی ظهور در تحریم دارد پس به وضوح از این آیه حرمت غیبت مستفاد است.

سپس خداوند بدنبال نهی صریح از غیبت مطلب لطیفی و تشبیه بلکه تشبیهات دقیقی را با استفهام انکاری بیان کرده که هر کلمه اش اشاره به مطلبی است:

ابتدا با کلمهٔ أیحبّ که استفهام انکاری و دنبالش مادّه حبّ آمده، ما را ارشاد می کند به یک امری که عقل هر عاقلی از آن امر مشمئز است، زیرا که هیچکس دوست ندارد گوشت بدن برادر مردهٔ خود را بخورد، چون هم طبع انسان از آن متنفر است، و هم شدّت رأفت و دوستی این اجازه را به او نمی دهد، پس باید از غیبت کردن هم اجتناب کند چون هتک حرمت برادر دینی است.

سپس با کلمهٔ آکل آورده و شخص غیبت کننده را به خورندهٔ میتة تشبیه کرده و کار او را که تفکّه یعنی تلذّذ و تفریح کردن بواسطهٔ غیبت کردن باشد به اکل تشبیه کرده [و وجه شبه احد الامور الثلاثه است: امّا لانه یأکل الجیف فی الاخرة کما فی بعض الروایات، او لتشبیهه بالسباع والکلاب، او لکون حرمة الغیبة کحرمة اکل المیتة بل اعظم کما فی روایة العسکری علیه السلام[۲]]

سپس عِرض و آبروی مؤمن را به گوشت او تشبیه کرده، و همانطوری که گوشت با خوردن کاهش پیدا می کند، هکذا آبرو هم با غیبت کردن کاسته

---

(۱) سورهٔ حجرات آیهٔ ۱۲.

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۱۸و ۳۱۹.

می‌شود. سپس از شخص مغتاب و مؤمن غیبت شده به برادر تعبیر کرده، برای اینکه مؤمنین برادران ایمانی هستند و از طبیعت اخوّت و برادری آنست که میان آنها مُوادّه و مُحابّه باشد.

سپس مُغتاب را به میّت تشبیه کرده، برای اینکه همانطوری که میّت جمادی بیش نیست و ادراك و شعور ندارد و قدرت دفاع ندارد، شخص مغتاب هم چون غایب است درك نمی‌کند تا از خود دفاع کند.

در پایان هم فرموده: خود شما این کار را مکروه شمردید...

آیهٔ دوّم: قوله تعالی: ﴿ویل لکلّ همزة لمزة﴾[1]

کیفیت استدلال: کلمهٔ ویل یا به معنای چاهی است در جهنّم، یا به معنای هلاکت است یعنی وای بر اینها و هلاکت برای اینان است، و تهدید یا وعید به عذاب دلیل برحرمت است.

و امّا کلمهٔ هَمْزْ و لَمْزْ که مصدر هُمَزَةَ و لُمَزة است، دارای احتمالاتی است:

۱ ـ هَمْزْ عیبجوئی پیش رو و لمز عیب جوئی پشت سر را گویند.

۲ ـ هَمْز عیبجوئی زبانی و لمز عیبجوئی با چشم و ابرو و خلاصه با اشاره است.

۳ ـ همز و لمز هر دو به یک معنا هستند.

ولی قدر جامع اینست: همز ولمز عبارتست از ذکر معایب مردمان، مساوی است بوسیله زبان باشد یا با اشاره، روبرو باشد یا پشت سر، در حضور یا در غیاب، به عیوبی که در اوهست یا در او نیست. پس به عمومش غیبت کننده را هم شامل می‌شود.

آیهٔ سوّم: قوله تعالی: ﴿لا یحبّ الله الجهر بالسوء من القول الا من ظُلم﴾[2]

---

(۱) سورهٔ همزهٔ آیهٔ ۱.

(۲) سورهٔ نساء آیهٔ ۱۴۸.

کیفیت استدلال: جهر به سوء عبارتست از کشف و اعلان و اظهار سوء، و معنای آیه اینست: خداوند جهر به قول سوء را دوست ندارد که کسی آشکار داد بزند و نواقص دیگران را به زبان بیاورد مگر کسی که ظلم شده است که برای احقاق حقّ خود حق دارد داد بزند و به مردم بگوید: فلانی مال مرا برده و ... [که یکی از مستثنیات غیبت همین مورد است کما سیأتی.]

و تعبیر به لایحبّ صرفاً به معنای این نیست که خدا دوست نمی دارد بلکه از قبیل: انّ الله لا یحبّ المسرفین... است یعنی اینها را دشمن می دارد و چیزی که مبغوض خدا باشد پس حرام است. بویژه مفاسد زیادی که غیبت وجهر به قول سوء دارد که ملاك حرمت است نه صرف کراهت، مضافاً به تفسیر روایات که آیهٔ فوق را به غیبت تفسیر کرده.

آیهٔ چهارم: قوله تعالی: ﴿**ان الذین یحبّون ان تشیع الفاحشة فی الّذین آمنوا لهم عذاب الیم**﴾[1] [بقول مرحوم شهیدی: ای انّ الذین یشیعون فاحشة المؤمن و عمله القبیح و ینشرون لهم عذاب الیم.[2]]

کیفیت استدلال: به این آیه یا با قطع نظر از روایات استدلال می کنیم به این صورت که یا می پذیریم که نفس حبّ اشاعهٔ فاحشه و قبیح از مؤمن گناه دارد پس اظهار آن و اعمال آن و عملاً غیبت کردن بطریق اولی حرام است و یا نفس حبّ باطنی حرام نیست منتها وقتی انسان چیزی را دوست داشت اگر مانعی نباشد حبّ اختیاری همراه با اشتغال به آن و انجام خود آن کار یامقدّماتش می شود و منظور آیه اینست که: کسانی که اشاعهٔ فاحشه وعمل قبیحِ مؤمن می کنند و این کار را با حبّ و دوستی هم انجام می دهند عذاب الیم دارند که باز هم استدلال تامّ است.

---

(۱) سورهٔ نور آیهٔ ۱۹.

(۲)هدایة الطالب ص۸۱.

و اگر با استناد به روایات باشد که خیلی روشن است و سیأتی که روایات این آیه را به غیبت تفسیر کرده است. [البته به عقیدهٔ نوع محشّین و تقریرات خارج مکاسب، استدلال به سه آیهٔ اخیر مبتلابه اشکال است ولی مرحوم شیخ آنها را قبول دارد.]

وامّا السنة:

دلیل چهارم و مهمترین دلیل برحرمت غیبت، اخبار متواتره از طریق عامّه و خاصه است، و مرحوم شیخ به عنوان نمونه به چند مورد اشاره کرده اند:

و قبل از بیان روایات نکته ای را باید توجّه کرد: در این روایات احیاناً تعبیراتی شده از قبیل اینکه غیبت اشدّ از زنا است، از ربا بدتر است، نماز و روزه اش ۴۰ روز پذیرفته نمی شود و ... که یکایک این نکات قابل تعقیب است ولی ما فعلاً از این زاویه به روایات نظر داریم که دالّ برحرمت غیبت هستند، و کاری به خصوصیات دیگر که در روایات آمده نداریم.]

حدیث اوّل: از پیامبر خدا ﷺ به چند سند نقل شده که حضرت فرمودند: همانا غیبت از زنا هم شدیدتر است، چرا که گاهی مردی زنا می کند و بعد توبه می کند، خدا هم توبهٔ او را می پذیرد [حق اللّه است] ولی غیبت کننده آمرزیده نمی شود مگر اینکه غیبت شونده او را ببخشاید[1] [حق الناس است.]

روایت دوّم: روزی رسول خدا خطبه ای خواند و در آن سخن از ربا به میان آورد و شأن ربا را بزرگ شمرد [یعنی گناهش بزرگ است.] پس فرمود: یکدرهم که مرد از راه ربا بدست آورد گناهش بزرگتر است از سی و شش مرتبه زنا کردن و بدترین نوع ربا، آبروی مرد مسلمان است[2] [که باغیبت ریخته می شود.]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۵۹۸ باب ۱۵۲ حدیث ۹.

(۲) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۱۹ باب ۱۳۲ حدیث ۲۵.

روایت سوّم: باز رسول گرامی فرمودند: هر کس از مرد مسلمان یا زن مسلمانی غیبت کند تا چهل روز خداوند نماز و روزه اش را قبول نمی کند مگر اینکه غیبت شونده او را ببخشاید.[۱]

روایت چهارم: رسول خدا فرمود: کسی که از مؤمن بدگوئی کند به عیوبی که در او هست خداوند میان او و این مؤمن در بهشت جمع نخواهد کرد. و کسی که از مؤمن بدگوئی کند به عیبی که در او نیست [یعنی بهتان بزند] عصمت میان آندو منقطع شده و غیبت کننده در جهنّم است. و بد جایگاهی است.[۲]

روایت پنجم: رسول خدا ﷺ فرمود: دروغ می گوید کسی که خیال می کند حلال زاده است و گوشت مردمان را بواسطهٔ غیبت کردن می خورد، پس ازغیبت کردن بپرهیز که خورشت سگهای جهنم است.[۳]

روایت ششم: باز از رسول خدا ﷺ: هر کس در مسیر غیبت برادر دینی خود و کشف عورت [پوشیده ها و عیوبی که دیگران خبر ندارند] او گام بردارد نخستین گامی که برمی دارد آن را در جهنم گذاشته است.[۶]

روایت هفتم: مغتاب [اسم فاعل است یعنی غیبت کننده] اگر توبه کند آخرین کسی است که وارد بهشت خواهد شد و اگر توبه نکند و بمیرد اولین کسی است که وارد جهنّم می شود.[۱]

روایت هشتم: غیبت کردن برهر مسلمانی حرام است، و غیبت حسنات و ثوابهای انسان را می خورد همانطور که آتش هیزم را می خورد.[۲]

---

(۱) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۲۲ باب ۱۳۲ حدیث ۳۴.
(۲)وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۲ باب ۱۵۲ حدیث/ ۲۰.
(۳) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۲۱ باب ۱۳۲ حدیث/ ۳۱.
(۶) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۲ باب ۱۵۲ حدیث / ۲۱.
(۱)بحار الانوار ج۷۵ ص۲۵۷ حدیث۴۸.
(۲) بحار الانوار ج۷۵ ص۲۵۷ حدیث۴۸.

قوله: و اکل الحسنات:

در حدیث آخری غیبت را آکل الحسنات به حساب آورد.

سئوال اینست که: منظور از اینکه غیبت حسنات را می خورد چیست؟

مرحوم شیخ سه احتمال در تفسیر اکل الحسنات ذکر می کنند:

۱ ـ احتمال اوّل که تا حدودی با ظاهر تعبیر به اکل می سازد، آنست که بگوئیم: مراد از اکل حسنات همان احباط است یعنی غیبت، حسنات انسان را می خورد و نابود می کند و از بین می برد همانند آتشی در خرمن که خرمن را نابود می سازد.

[کلمهٔ احباط در مقابل کلمهٔ تکفیر است، تکفیر یعنی حسنات گناهان را می شویند و نابود می کنند چه اینکه: انّ الحسنات یُذهبن السیئات، و چه اینکه توبه که خود یک حسنه است گناهان را پاك می کند، التائب من الذنب کمن لا ذنب له، و احباط یعنی گناهان، ثوابها و حسنات را ابطال و نابود می کنند، چه اینکه شرك به خدا مایهٔ حبط و نابودی عمل است و بقول قرآن: ﴿لئن اشرکت لیحبطنّ عملك﴾، و نیز کفر و ارتداد موجب حبط حسنات است، بقول قرآن: ﴿و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئك حبطت اعمالهم﴾].

۲ ـ احتمال دوّم اینست که: مراد از اکل حسنات عبارت باشد از اضمحلال و گم شدن ثواب حسنات بواسطهٔ کیفر گناه و غیبت کردن، یعنی ثواب کارهای خیر نابود نشده ولی در مقایسه با بزرگی گناه به حدّی رسیده که هرگز قدرت مقاومت ندارد و مثل کاهی در مقابل کوهی قرار گرفته که یک قطره ثواب در برابر یک دریا گناه اصلاً به حساب نمی آید، و در میان آن گُم است.

۳ـ احتمال سوّم که خیلی از ظاهر کلمهٔ اکل بعید است ولی روایاتی از خارج مؤیّد آن است اینکه: منظور از اینکه غیبت حسنات را می خورد اینست که: غیبت حسنات شخص غیبت کننده را به نامهٔ عمل شخص غیبت شونده منتقل

و واریز می کند [عمری نافلهٔ شب خوانده، حج مستحبی بجا آورده، روزه های مستحبی و ... و یا کارهای واجب کرده ولی با غیبت کردن، خیلی راحت و دو دستی آنها را به شخص مُغتاب تقدیم می کند و به حساب جاریِ آخرتیِ وی واریز می کند، و چه خسرانی از این بالاتر !!] و شاهد این احتمال آنست که: در حدیث نبوی می خوانیم:

فردای قیامت فردی را می آورند و در محضر حق تعالی نگاهش می دارند، آنگاه نامهٔ عملش را به او می دهند، و او هرچه دقّت می کند [نامه و کتاب عمل را زیر و رو می کند و ورق می زند] اثری از حسنات و کارهای خیرش در آن مشاهده نمی کند، عرضه می دارد: خدایا این نامهٔ عمل من نیست [و معاذالله اشتباهی شده] چرا که من در دنیا خیلی کارهای نیک انجام داده بودم و در این نامه آنها را نمی بینم. خطاب می شود: پروردگارت چیزی را گم نمی کند، و فراموش نمی کند، عمل [و حسنات] تو بواسطهٔ غیبت کردنت از مردمان رفت [و به جیب غیبت شده داخل گردید.] سپس انسانِ دیگری را می آورند و نامهٔ عملش را بدستش می دهند، و وی در آن نامه طاعاتِ و نیکیهای فراوان مشاهده می کند، عرضه می دارد بارالها این نامهٔ عمل من نیست چرا که من هیچکدام از این طاعات [را که در این نامه به اسم من ثبت شده] در دنیا انجام نداده ام، خطاب می شود: همانا فلان کس در دنیا از تو غیبت کرد و حسنات و ثوابهای او به تو داده شد.[1]

قوله: ومنها:

روایت نهم: حدیثی است که مرحوم کاشف الریبه [یعنی شهید ثانی صاحب کتاب کشف الریبة.] نقل کرده و گوشه ای از آن حدیث اینست:

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده که حضرتش صلی الله علیه و آله فرموده: پائین ترین درجهٔ کفر [اوّلین قدم در مسیر کفر به خدا، کفر عملی مراد است.]

(۱) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۲۱ باب ۱۳۲ حدیث/ ۳۰.

آنست مردی از برادر دینی خود کلمه ای [که قدری گوشه و کنایه دار و اشاره به مطلبی است که دیگران روی آن حسّاس هستند و ...] بشنود سپس آنرا به عنوان نقطه ضعفی علیه گوینده در حافظه اش حفظ و نگهدای کند به این منظور که در موقع خود، وی را با این کلمه رسوای خاص و عام سازد و آبرویش را ببرد [که تو همان کسی هستی که در فلان تاریخ فلان حرف را زدی و ... این را چماقی بکند علیه او] این گونه کسان نصیبی و حظّ و بهره ای از نعمتهای بهشتی نخواهند داشت.[۲]

قوله: وحدّثنی:

حدیث دهم که در حقیقت دنبالهٔ حدیث قبلی و فرازی از آن حدیث طولانی می باشد اینست که: امام صادق فرمود: پدرم از پدرانش از علی ﷺ نقل کرده اند که:

حضرت علی ﷺ فرمود: هرکس در رابطه با مؤمنی آنچه را که به چشم خود دیده [کاری از مؤمن دیده که مایهٔ شین و ننگ او است و او را رسوا می کند] و یا با گوشهایش شنیده [جملاتی شنیده که باز مایه ننگ و عار او است و مروّت او را در میان مردمان منهدم می سازد.] اینها را برای دیگران بازگو کند، یقین بداند که مصداق این آیهٔ شریفه است: انّ الذین یحبّون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم.[۱]

قوله: ثم انّ:

پس از ذکر ادلّهٔ حرمت غیبت و بیان ده روایت در این رابطه ذیلاً به سه نکتهٔ اساسی در اطراف آیات و روایات باب غیبت، اشاره ای دارند:

---

(۲) کشف الریبه ص۱۳۰ حدیث ۱۰/، وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۵۵ باب ۴۹ حدیث اوّل.

(۱) آدرس فوق الذکر، مضافاً به انیکه آیه شریفه درسورهٔ نور آیه ۱۹ می باشد.

نکتهٔ اوّل: مقدّمه: هم در علم کلام و هم علم فقه معصیت را به دو بخش تقسیم کرده اند:

۱ ـ گناهان کبیره

۲ ـ گناهان صغیره

سپس در تعریف گناه کبیره اقوالی پیدا شده است:

بعضی گفته اند: الکبیرة کل ذنب توعدّ الله علیه بالعذاب فی کتابه العزیز.

بعضی گفته اند: الکبیرة کل ذنب رتّب الشارع المقدس علیه حدّاً او صرّح فیه بالوعید.

بعضی گفته اند: الکبیرة کل معصیة تؤذن بقلّة اعتناء فاعلها بالدین.

بعضی گفته اند: کلما علمت حرمته بدلیل قاطع فهو من الکبائر.

بعضی گفته اند: کلما توعد علیه توعّداً شدیداً فی الکتاب او السنة فهو من الکبائر.

و بعضی گفته اند: انّ المعاصی کلها کبیرة و ان کان بعضها اکبر من بعضها الاخر وانّما اطلقت الکبیرة علیها بالتشکیک علی اختلاف مراتبها شدةً و ضعفاً و ... و نیز به تبع روایات مواردی را به عنوان مصادیق مسلّم گناهان کبیره ذکر کرده اند از قبیل: شرک به خداوند، ربا، زنا، سرقت، لواط، اسراف، دروغ، خیانت و ... که در روایتی که مرحوم شیخ درمکاسب ص ۳۳۳ از امام رضا ﷺ نقل کرده سی و چند مورد ذکر شده است.

و خود مرحوم شیخ رسالهٔ مستقلّی در باب عدالت نوشته اند که در پایان مکاسب چاپ شده و در آنجا مبسوطاً در این زمینه بحث کرده اند، و پنج معیار برای بازشناسی کبائر از صغایر آورده اند.

و ما در این مقدّمه به تناسب بحث به سه مورد اشاره می کنیم:

۱ ـ النّص المعتبر علی انّها کبیرة، مثل چند نمونه ای که ذکر کردیم.

۲ ـ النص المعتبر علی انّها مما اوجب الله علیها النّار سواء اوعد فی الکتاب او اخبر النبی ﷺ او الامام بانّه مما یوجب النار.

۳ ـ [این معیار چهارم در مکاسب است] دلالة العقل و النقل علی اشدّیة معصیته ممّا ثبت کونها من الکبیرة او مساواتها.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: آیا غیبت، از گناهان کبیره است؟ و انسان را از عدالت ساقط می کند یا خیر؟

مرحوم شیخ می فرماید: از ظاهر اخبار و آیاتی که ذکر کردیم استفاده می شود که غیبت از گناهان کبیره است. [زیرا که هم معیار دوّمی برآن منطبق است و طبق روایات فراوان برغیبت وعدهٔ عذاب شدید داده شده.

و در روایات ملاحظه شد که اگر توبه نکند اوّل کسی است که وارد جهنم می شود و... و هم معیار سوّمی برآن منطبق است زیرا که زنا قطعاً از کبائر منصوصه است و در روایت آمده: الغیبة اشدّ من الزّنا، پس بطریق اولی باید کبیره باشد، و نیز ربا قطعاً از کبائر و رباخوار اعلان جنگ با خدا کرده و حدیث می گفت: اربی الربا عرض الرجل المسلم. و همچنین معیار اوّل هم برآن منطبق است زیرا که:] در روایات فراوانی خیانت را از گناهان کبیرة برشمرده است و غیبت هم مصداقی از مصادیق خیانت است و چه خیانتی بالاتر از بازی با آبروی مردم و افشاء اسرار آنان و هتک حرمت آنها که در غیبت وجود دارد. [از قضا در حدیثی که از نبی اکرم در وصیّت به ابی ذر آمده می خوانیم: یا اباذر المجالس بالامانة وافشاء سرّ اخیک خیانة فاجتنب ذلک واجتنب مجلس العشرة.[1]] پس می توان گفت:

غیبت نوعی خیانت است «صغری»

و هر خیانتی کبیره است «کبری»

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۲۲ به نقل از وافی ج۱۴ ص۵۶.

پس غیبت کبیره است «نتیجه»

مرحوم شیخ می فرماید: با اینهمه معیارهائی که ذکر شد دیگری جای شک نیست پس آنچه از بعض معاصرین ما نقل شده که وسواسی به خرج داده که آیا غیبت از کبائر است یا نه، بی جا است و قاطعانه باید گفت: کبیره است.

قوله: ثم انّ:

نکتهٔ دوّم: مقدّمه: مطالبی که مرحوم شیخ در این چند سطر آورده عصارهٔ یک کتاب روایت و زیارت است که تحت عناوین مختلف از قبیل: سبّ مخالفین، لعن آنها، اظهار برائت از آنها، غیبت آنها و... وارد شده است و تفصیل را باید از مواضعش بدست آورد.

ضمناً آنچه در اینجا بیان می شود که استنباط شیخ اعظم در مکاسب است و نیز استنباط آیت ا... العظمی خوئی ره در مصباح الفقاهه ج۱ ص۳۲۳ به بعد است، و نیز استنباط حضرت امام راحل رضوان الله علیه در المکاسب المحرّمة ج۱ ص۲۴۹ به بعد است، تمام اینها حکم اوّلی قضیّه است و با قطع نظر از مسئله تقیّه و عناوین مهمتر، بیان شده است وگرنه به ملاحظهٔ مصالح اهمّ‌ای چه بسا حکم فرق کند. با حفظ این مقدّمه می گوئیم:

غیبت کردن از شخص مؤمن [یعنی من آمن بالله و برسوله وبالمعاد وبالائمة الاثنی عشر ﷺ اوّلهم علیّ بن ابیطالب ﷺ و آخرهم الحجة القائم المنتظر عجل الله فرجه الشریف.] و شیعهٔ اثنی عشری قطعاً حرام است و قدر متیقن از ادلّهٔ حرمت و مصداق اکمل آنها همین فرقهٔ حقّهٔ محقّه هستند. مگر مواردی که غیبت کردن استثناء و تجویز شده کما سیأتی.

و غیبت کفّار با همهٔ فرق مختلفی که دارند اعمّ از مادیّین، مجوسیان، یهودیان، نصاری، و فرقه های به نام مسلمانی که در فقه محکوم به کفر شده اند از غلات و نواصب و مجسّمه و... جایز است. چون اصل اوّلی در اشیاء جواز

است و دلیلی هم برحرمتِ غیبتِ کفّار وارد نشده و احترامی هم برای آنها قائل نیستیم.

انّما الکلام در مخالفین و اهل سنّت است: آیا غیبت مخالفین جایز است یا حرام؟

مرحوم شیخ می فرمایند: از ظاهر اخباراینگونه استفاده می شود که حرمت غیبت، مخصوصِ مؤمنین است و شامل مخالفین نمی شود [آنها گرچه مسلمان باشند ولی مؤمن نیستند.] پس غیبت آنان جایز است همانطور که لعن آنان جایز است [اظهار تبریّ از آنان لازم است و ...]

قوله: وتوهّم:

از مرحوم محقّق اردبیلی حکایت شده که وی غیبت مخالفین را حرام می دانسته[1] و شاید متوهّم ایشان باشد، و به هر حال اگر کسی بگوید: آیهٔ شریفه اطلاق دارد و تعبیر به: لا یغتب بعضکم بعضاً مطلق مسلمان را شامل است و اختصاص به مؤمنین ندارد، و نیز روایت نبوی: من اغتاب مسلماً او مسلمة، یا روایت دیگر، اربی الربا عرض الرجل المسلم و... اطلاق دارند و مطلق مسلمان را شامل می شوند، پس چرا حرمت غیبت را به شیعهٔ اثنی عشری اختصاص می دهید؟

مرحوم شیخ به دو بیان این توهم را دفع می کنند:

بیان اوّل: برفرض عمومیّت و اطلاقِ مذکور می گوئیم: تنها این آیه و بعض روایات که نیست بلکه ما از خارج یقین داریم و این مسئله از ضروریّات مذهب شیعه است که مخالفین احترامی ندارد و احکام اسلام برآنها جاری نمی شود مگر در موارد اندکی که از باب ضرورت و برای حفظ نظام زندگیِ شیعیان، احکام اسلام برآنها بار شده است از قبیل موارد زیر: ۱ ـ اگر چیزی با بدن آنها ملاقات

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۲۴.

کـرد و رطوبت هم داشت [مـلاقی یـا مـلاقـا] بدین وسـیله منفـعل و مـتنجس نمی‌شود.

۲ ـ ذبیحهٔ آنان حلال و خوردنش جایز است.

۳ ـ مناکحه و ازدواج با آنها و از آنان زن گرفتن حلال است.

۴ ـ خون و جان آنها محترم است و مهدور الدّم نیستند و کسی حق ندارد متعرّضِ جان آنها شود، و این احترام دَمْ برای حکمتی است که دفع فتنه و فساد و قتل وخونریزی از طرفین باشد.

۵ ـ زنان و نوامیس آنها احترام دارد، چرا که هر قومی برای خود نکاحی دارد و شرع مقدّس آثار نکاح برآن مترتب کرده است.

۶ ـ اموال آنها محترم است و ...

نتیجه: اگر مخالفین حرمتی ندارند و فاسق هستند پس غیبت آنها هم جایز است.

بیان دوّم:

قوله: مع انّ:

اصلاً آیهٔ شریفه تعمیم ندارد و مخالفین تخصّصاً خارج هستند زیرا که در آیهٔ شریفه غیبت را تشبیه کرده به خوردن گوشت برادرِ مرده، که کلمهٔ اَخ داشت، پس حکم مخصوص کسی است که اخوّت او ثابت باشد و کسانی که تبریّ و برائت جُستن از آنها لازم است چگونه میان ما و آنان اخوّت و برادری باشد؟!

قوله: و کیف کان:

با ملاحظهٔ سه مطلب، مسئله یعنی حکم به جواز غیبت مخالفین روشن است:

۱ ـ اخبار وارده در باب غیبت: [در بعض روایات کلمهٔ ناس بود یعنی مردمان که حتی کافر را می گیرد، در برخی کلمهٔ مسلم و مسلمة بود که قدری

دائره اش محدودتر بود و در برخی کلمهٔ مؤمن بود و به مقتضای اطلاق و تقیید، یا قدر متیقّن، یا قرینهٔ مناسبت حکم با موضوع می گوئیم: غیبت مؤمن حرام است ولا غیر.]

۲ـ روایاتی که در رابطه با حکمت حرمت غیبت وارد شده: [همانطوری که لباس شهرت تحریم شده چون سبب اشمئزاز مردمان و در نتیجه تنّفر و نفرت قلبی آنها از شخص می گردد و بناء شریعت برتألیف قلوب است، هکذا غیبت هم موجب تنفر و بیزاری از مغتاب می شود و تالیف قلوب میان مؤمنین است نه کسانی که باید از آنها تبریّ جُست.]

۳ـ روایاتی که در رابطه با غیر مؤمن وارد شده و حال او را در نظر شارع مجسّم می کند که وی اصلاً حرمت و احترامی ندارد و... با این ملاحظات، مسئلهٔ جواز غیبت مخالفین خالی از اشکال است. [و به فرمودهٔ حضرت امام ره: فنعم ما قال المحقّق صاحب الجواهر: انّ طول الکلام فی ذلک کما فعله فی الحدائق من تضییع العمر فی الواضحات[1]]

نکتهٔ سوّم: قوله: ثم الظاهر:

مؤمنی که به سن بلوغ و تکلیف رسیده قطعاً غیبتش حرام است و مصداق اکمل روایات است، و امّا بچّهٔ مؤمن که هنوز به سنّ بلوغ نرسیده ولی ممیّز است و خوب و بد را تمیز می دهد، عیب و کمال را می فهمد و اگر بشنود کسی پشت سر او چیزی گفته متأثر و ناراحت می شود، آیا غیبت صبّی ممیّز یا صبیّهٔ ممیّزه جایز است یاخیر؟

مرحوم شیخ می فرماید: ادلّهٔ حرمت غیبت، صبّی ممیّز را هم شامل است بنابراین غیبت او جایز نیست و در مجموع چهار دلیل بردخول صبّی ممیّز در حکم غیبت اقامه می کنند:

---

(۱) المکاسب المحرّمة ج۱ ص۲۵۲.

الف: پاره‌ای از روایات باب غیبت [چه آنها که ذکر شد و چه اخباری که تا بحال ذکر نکردیم] صبّی ممیّز را هم شامل است. [از قبیل این حدیث که: کذب من زعم انه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبة و ... که کلمهٔ لحوم الناس دارد و ناس صبّی را هم شامل است.

واگر کسی بگوید: این عموم شامل کافر و مخالفین هم می‌شود پس باید غیبت آنها جایز نباشد خواهیم گفت: آری این عام آنها را هم شامل است ولی به دلائل متعدّد دیگر آنها خارج شده اند و در مورد صبّی ممیّز آن مخصّصات وجود ندارد پس به اصالة العموم تمسّک می کنیم.]

ب: در روایات باب غیبت روی کلمهٔ «اَخْ» تکیه شده و چنانکه گذشت و خواهد آمد روایات می گوید: الغیبة ذکرك اخاك ... و به شهادت قرآن برصبّی ممیّز هم عنوان اَخْ صادق است آنجا که می فرماید: ﴿**و ان تخالطوهم فاخوانکم فی الدین**﴾[۲] [اگر بایتامی خلطه و آمیزش داشته باشید پس آنان برادران شما در دین یعنی برادر دینی شما هستند.] پس بصورت قیاس منطقی می گوئیم:

بچّه های ممیّز برادران شما در دین هستند «صغری»

و غیبت برادران دینی حرام است «کبری»

پس غیبت صبیان ممیّز حرام است «نتیجه»

ج: آیهٔ غیبت فرمود: ﴿**ولایغتب بعضکم بعضاً** ...﴾ این نیز صبّی ممیّز را شامل است زیرا کلمهٔ بعضکم وبعضاً خیلی دامنه اش وسیع است.

[البته ظاهرش اینست که هم غیبت کردن از صبّی ممیّز حرام است و هم غیبت او از دیگران، ولی دوّمی بدلیل خاص خارج شده که حدیث رفع قلم و امثال او باشد و اوّلی بحال خود باقی است]

و اگر بگوئید آیه با کلمهٔ لا یغتب شروع می شود که نهی است و نهی تکلیف

(۲) سورهٔ بقره آیهٔ / ۲۲۰.

است پس نباید غیر مکلّفین را بگیرد خواهیم گفت: اگرچه خطاب به مکلّفین است ولی اطفال آنها را هم شامل است و مع التوسّع آنها را نیز از مکلّفین محسوب کرده است از باب تغلیب و غلبه دادن جان مکلّفین بر غیر مکلّفین.

د: در روایات غیبت روی کلمهٔ مؤمن تکیه شده و غیبت مؤمن تحریم شده است و جا دارد کسی ادّعا کند که لفظ مؤمن برصبی ممیّز هم صادق است [و به قول مصباح الفقاهة: بل قد یکون اکمل ایماناً من اکثر البالغین[1]] پس می توان گفت:

صبّی ممیّز مؤمن است «صغری» و غیبت مؤمن حرام است «کبری»

پس غیبت صبی ممیّز حرام است «نتیجه»

قوله: مطلقا او فی الجمله:

این دو کلمه دارای احتمالاتی است:

۱ ـ مطلقا یعنی چه مراهق باشد یا نه، فی الجمله یعنی اگر مراهق است.

۲ ـ مطلقا یعنی چه اظهار ایمان بکند یا نه، فی الجمله یعنی اگر اظهار ایمان کند.

۳ ـ مطلقا یعنی مع الاعتقاد بالعقائد الحقّه ام لا، فی الجملة یعنی مع الاعتقاد بالعقائد الحقّة.

پس به چهار بیان نتیجه می گیریم که غیبت کردن از صبّی ممیّز هم حرام است.

[ضمن اینکه در روایات روی کلمهٔ کراهت داشتن و متأثر شدن تکیه شده و این در صبّی هم هست.]

قوله: و لعلّه:

شاید براساس همین بیانات و ادلّه است که مرحوم شهید ثانی در کتاب

---

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۲۵.

کشف الریبه تصریح نموده به اینکه: در باب غیبت لا فرق میان صغیر و کبیر، یعنی همانطوری که غیبت کبیر حرام است هکذا غیبت صغیر هم حرام است.[۱]

و در عبارت شهید کلمهٔ صبّی ممیّز نیامده بلکه لفظ صغیر آمده که اطلاق دارد و بچّهٔ غیر ممیّز را هم شامل می شود، پس باید گفت: غیبت بچّهٔ دو ساله هم مثلاً حرام است.

و از اینجا وضع مجنون هم روشن می شود چون در حکم صبّی غیر ممیّز است، پس غیبت او نیز باید حرام باشد.

قوله: الاّ انّه:

عبارات شهید اگرچه دامنه اش وسیع بود ولی بعض الاساطین یعنی مرحوم کاشف الغطاء در شرح قواعدش تصریح کرده به اینکه: دو گروه مستثنا هستند و غیبت آنها حرام نیست:

۱ ـ مجانین

۲ ـ اطفال غیر ممیّز.

و علّت استثناء را هم این ذکر کرده که: دخول اینها در تحت ادلّهٔ حرمت غیبت مشکوك است و عند الشک به اصالة الجواز که اصل اوّلی است برمی گردیم.[۲]

قوله: ولعلّه:

مرحوم شیخ می فرماید: شاید وجه مشکوك بودن دخول آن دو گروه در ادلّهٔ حرمت، این باشد که اطلاقات باب غیبت به اطلاقش باقی نمانده ومنصرف است به آن کسانی که وقتی غیبت را بشنوند متأثر و متأذی می شوند و مجانین و غیر ممیّزها این ویژگی را ندارند و لذا غیبت هم ندارند. [البته نیاز به انصراف

---

(۱) کشف الریبه ص۱۱۱.

(۲) شرح قواعد خطی ص۳۶.

اطلاقات نیست بلکه در روایاتی تصریح شده به اینکه: غیبت شونده متأثر شود و مکروه بدارد آن سخنان را و ذکرك اخاك بما یکرهه و این در دو گروه مذکور نیست.]

قوله: بقی الکلام:

در باب غیبت به ترتیب پنج مطلب و یک خاتمه مطرح است:

مطلب اوّل بحث حکمی بود که تا بحال بیان شد و به حکم ادلّهٔ اربعه دانستیم که غیبت حرام است و بلکه از گناهان کبیره است.

مطلب دوّم از مطالبِ باب غیبت، راجع به بحث موضوعی است یعنی بیان معنای کلمهٔ غیبت، و همانطوری که غناء معرکهٔ آراء بود و تعاریف گوناگونی از اهل لغت و از فقهاء دربارهٔ آن مطرح شد، هکذا غیبت هم معرکهٔ آراء است و تعاریف گوناگونی درباره آن شده، ابتدا ریشهٔ صرفی این کلمه رابررسی می کنیم:

سه احتمال در واژهٔ غیبت وجود دارد:

۱ ـ غیبت به کسر غین بروزن سیرت، و اسم مصدر از باب افتعال باشد و مصدر آن اغتیاب است، مثل اعتصاب و عصبه، اعتکاف و عکفه و ...

۲ ـ غیبت به کسر غین بروزن فِعْلَة و مصدر فعل غاب یغیب باشد.

۳ ـ غیبت به فتح غین بروزنَ رَحْمَتْ و مصدر دوّم باب غاب یغیب غیباً و غَیبةً، که البته مصادر دیگر هم دارد که در کتب لغت ذکر شده است.

و امّا تعاریف: از مجموعهٔ کلمات لغویّین و فقهاء به هفت تعریف در مکاسب اشاره شده:

تعریف اوّل: مصباح گوید: اغتابه اذا ذکره بما یکرهه من العیوب و هو حقّ.

یعنی عرب می گوید: اغتابه و این را وقتی می گویند که: انسانی یاد کند انسان دیگر را به چیزهائی که او آنها را مکروه می دارد و آنها عبارتند از عیوب، و حال

آنکه این مایکرهه حق است [چون اگر باطل و کذب باشد که بهتان می شود] بعد هم گفته: اسم مصدر اغتاب، غیبت است[۱]

تعریف دوّم: قاموس گوید: غابه عابه و ذکره بما فیه من السوء، یعنی عرب می گوید: غابه، یعنی عیب کرد او را و تنقیص نمود و او را به آنچه در او است از سوء و بدی و به زشتی یاد کرد.[۲]

تعریف سوّم: نهایه گوید: الغیبة ان یُذکر الانسان فی غیبته بسوء ممّا یکون فیه، یعنی غیبت آنست که انسانی در پشت سرش یاد شود به سوء و عیبی که در او وجود دارد.[۳]

قوله: والظاهر:

از مجموعهٔ تعاریف مذکور نکاتی در باب غیبت استخراج می شود که مرحوم شیخ به گوشه هائی آنهم بصورت پراکنده اشاره کرده اند و مرحوم شهیدی در حاشیه[۴] و مرحوم ایروانی در حاشیه[۵] این نکات را بصورت کاملتری آورده اند و ما در اینجا به آن نکات اشاره می کنیم و فهرست وار بیان می کنیم:

۱ ـ از خود واژه اغتیاب و غیبت بوضوح فهمیده می شود که باید انسانی که عیوبش ذکر می شود غایب باشد و یا اگر در مجلس حاضر است ملتفت نباشد که در حکم غایب است.

۲ ـ کلمهٔ ذکر ظهور در ذکر لسانی دارد یعنی به زبان عیبی از عیوب کسی را بیان کند ولی سیأتی در کلمات مرحوم شیخ که به کتابت یا اشاره یا عمل و ... را هم به وحدت مناط شامل است.

---

(۱) المصباح المنیر ص۴۵۸ مادّة غیب.
(۲) القاموس المحیط ج۱ ص۱۱۲ مادّة غیب.
(۳) النهایة لابن الاثیر ج۳ ص۳۹۹ مادّة غیب.
(۴) هدایة الطالب ص۷۸و۷۹.
(۵) حاشیة المکاسب ص۳۳.

۳ ـ عیبی و نقصی ازعیوب و نقائص او را یاد کند که عرفاً عیب گفته می شود چه مربوط به خلقت و بدن او باشد یا خُلق و روح او و یا جهات دیگر، پس اگر پشت سر کسی فضائل و کمالات او را یاد کند مثلاً بگوید: فلانی نافلهٔ شبش ترك نمی شود، فلانی چند بار به جبهه رفته و... اینها غیبت نیست، و اگر هم آن شخص متأثر می شود از باب ایذاء المؤمن اشکال دارد.

۴ ـ عیب هم حق باشد، بمافیه باشد یعنی آن شخص واقعاً دارای آن نقص هست و غیبت کننده ذکر می کند پس اگر نداشته باشد که بُهتان است. [و بعض از عوام می گویند: غیبت نیست و صفت است. غافل از اینکه همین صفت غیبت است و الاّ تهمت می شود.]

۵ ـ در مقام انتقاص و به قصد وارد کردن نقصی به طرف، غیبت کند، پس اگر در این مقام نباشد غیبت نیست.

مرحوم شیخ این نکته را متعرض شده و فرموده: از هر سه تعریف بویژه از تعریف قاموس که گفت: غابه ای عابه [که ظهور در فعل قصدی دارد یعنی به قصد او را عیب کرد.] استفاده می شود که مراد از غیبت، ذکر العیب در مقام انتقاص است.

[البته بقول مرحوم شهیدی: وامّا قصد الانتقاص فقد استظهر المصنف من عبائر الکتب الثلاثة سیّما القاموس ولم یتعرّض لمنشأ الاستظهار من عبارتی المصباح والنهایة ولعلّ منشأه فیهما بقرینة ما جعله وجهاً له فی عبارة القاموس اعنی تفیسرها اوّلاً بالعیب بقوله ای عابه، هو قول الاوّل من العیوب وقول الثانی بسوء ولا یخفی ما فیه اذ کل واحد من الکلمات المذکورة فی تعریف الغیبة فی الکتابین له معنی مستقل لا ربط له بمعنی قصد الانتقاص فمن این یتحقق الظهور فی هذا المعنی.[1]]

---

(۱) هدایة الطالب ص۷۸.

۶ ـ عیب از عیوبی باشد که شنونده مکروه می دارد آن را و از شنیدن آن متأذّی می شود پس اگر از این عیوب نباشد باز غیبت نیست.

۷ ـ مراد از ماء موصول در هر سه تعریف عبارتست از نفس عیب و نقصی که در انسان هست چون در هر سه کتاب با من بیانیّه از موصول رفع ابهام کرده و فرموده: من العیوب، من السوء و... این نکته را نیز مصنف متعرض شده.

۸ ـ کلمهٔ یکرهه که در عبارت مصباح آمده و ضمیر به ماء موصول برمی گردد و مراد از موصول هم عیب و نقص شد، ظاهرش اینست که: انسان کراهت دارد آن عیب را و در اینکه مراد از کراهت عیب چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱ ـ منظور کراهت اصل وجود عیب باشد.

۲ ـ منظور کراهت ظهور العیب باشد یعنی اصل وجود آن را مکروه نمی دارد ولی ظهور و آشکار شدن آن را بردیگران و فاش شدنش را مکروه می دارد.

۳ ـ منظور کراهت ذکر العیب باشد یعنی ظهورش را هم مکروه نمی دارد چون عیبی است که خود بخود ظاهر است و در عضوی از اعضاء بدن او از قبیل دست و پا و... مشهود است ولی اینکه دیگران برسر هر کوی و برزن او را با این وصف و عیب یاد کنند ناراحت و مغموم می گردد.

از این سه احتمال، احتمال اوّل قطعاً مراد نیست زیرا که اگرچه پاره ای از عیوب هست که انسان اصل وجود آنها را کراهت دارد و نمی تواند هم برطرف کند مثل جذام و برص و... ولی کثیری از عیوب و نقائص است که آدمی اصل وجود آنها را کراهت ندارد بلکه میل و اراده هم دارد امّا نمی خواهد دیگران بفهمند.

مثل کثیری از اهل المعاصی که وقتی معصیت می کند یعنی اراده دارد والاّ

اگر کراهت داشت که معصیت نمی شد پس میل به قبائح دارد ولی رجلی مستور یا متستّر است نه متجاهر و نمی خواهد که دیگران از اسرار او با خبر شوند [از خداوند حیا نمی کند ولی از خلق خدا حیا می کند و این سوء استفاده از ستاریّت حق است.]

پس یا احتمال ثانی مراد است که یکره ظهوره و یا احتمال ثالث مراد است که یکره ذکره [این نکته را هم مرحوم شیخ متعرض شده اند.]

قوله: وعلی هذا:

تعریف مصباح از روایاتی چند هم استفاده می شود که شاید منشأ آن تعریف همین روایات باشد، و آنها عبارتند از:

۱ ـ جناب ابی ذر از رسول خدا ﷺ پیرامون غیبت سئوال کرد.

حضرت ﷺ فرمودند: انّها ذکرك اخاك بما یکرهه، یعنی برادر دینی ات را به آنچه که او رامکروه می دارد یاد کنی[۱] [خلاصه عیوبش را بازگو کنی.]

۲ ـ درحدیث نبویّ دیگر می خوانیم: رسول خدا ﷺ فرمودند: آیا می دانید غیبت چیست؟ حضّار جواب دادند، خدا و رسول خدا داناترند، حضرت فرمود: ذکرك اخاك بما یکره[۲]

قوله: ولذا قال:

تعریف چهارم از غیبت: محقق ثانی در جامع المقاصد فرموده: حدّیا حقیقت غیبت طبق آنچه که در روایات آمده عبارتست از: اینکه بگوئی در حق برادر دینی ات آنچه را که اومکروه می دارد اگر بشنود، آنهم از عیوبی که در او هست[۳] [وگرنه بُهتان می شود]

---

(۱)وسائل الشیعه ج۸ ص۵۹۸ باب ۱۵۱ حدیث ۹/.

(۲) کشف الریبه ص۵۲، تنبیه الخواطر ص۱۲۶.

(۳)جامع المقاصد ج۴ ص۲۷.

قوله: والمراد:

مرحوم شیخ می‌فرماید: در کلام محقق ثانی هم مثل کلام المصباح المنیر، جمله ما یکرهه آمده و همان دو احتمال می‌آید که مراد کراهت ظهور یا ذکر باشد.

ولی در اینجا یک احتمال را ذکر می‌کنند و آن کراهت ظهور است چه اصل وجود عیب را هم مکروه بدارد مثل جذام و برص یا اصل وجود را مکروه ندارد ولی ظهورش را ناخوش دارد مثل میل به قبائح.

قوله: ویحتمل:

تا به حال در ماء موصول در چهار تعریف گذشته و نیز در دو روایت مذکور یک احتمال ذکر شد که مراد نفس عیب و نقص باشد و ظاهر تعاریف همین بود. ولی احتمال دیگری هم در ماء موصوله وجود دارد و آن اینکه: مراد از موصول، نفس العیب والنقص الموجود خارجاً فی الانسان، نباشد بلکه مراد نفس همین کلامی است که غیبت کننده، انسان را با آن کلمات یاد کرده است [که مثلاً گفته: فلانی حسود است، خسیس است و ...] آنگاه جای این سئوال هست که کلام بما هو کلام که لفظی و الفاظی بیش نیست، و منظور از کراهت نفس کلام چیست؟

شیخ اعظم ره جواب می‌دهند که کراهت نفس کلام بخاطر یکی از سه امر است:

۱ ـ یا بخاطر اینست که این کلام عیبی از عیوب مستور را آشکار می‌سازد لذا کراهت دارد.

۲ ـ و یا بخاطر اینست که کلام مُظهِر عیب خفّی نیست، و شخص هم از اظهار آن عیب دلتنگ نمی‌شود زیرا که اصلاً عیب، عیب مستور نیست بلکه به خودی خود جلّی و آشکار است، ولی از این جهت دلتنگ می‌شود که گوینده در مقام استهزاء و خفیف کردن و سرزنش او این کلام را گفته و به نیّت زخم زبان

زدن گفته ای کذا و کذا ...

۳ ـ و یا بخاطر اینست که: عیب از عیوب ظاهره است، متکلّم هم از گفتن آن قصد مذمت و سرزنش کردن ندارد ولی خود سخن، سخنی است مُشعر به ذمّ، مثل لقبهائی که بعض اشخاص دارند و مُشعر به ذمّ است و خجالت می کشد از اینکه کسی او را با این لقب یاد کند، [مثلاً به او بگویند: آقای بُز چران آمد و ...]

نتیجهٔ دو احتمال در ماء موصوله که مراد نفس النقص باشد یا نفس الکلام، خواهد آمد.]

قوله: قال فی الصحاح:

تعریف پنجم: جوهری در صحاح گوید: غیبت آنست که پشت سر انسان مستور [در اینکه مراد از این مستور چیست؟ بعداً خواهد آمد.] سخنی بگوید که اگر او بشنود مغموم و محزون گردد. [۱]

شیخ ره می فرماید: به قرینهٔ صدر که لفظ یتکلّم آمده، مراد از ماء موصول در ما یغمّه عبارتست از خود کلام ای بکلام یغمّه، [بجای یکرهه یغمّه آمده.]

پس این تفسیر با احتمال دوّم در ماء موصول سازگارتر است.

قوله: بل فی کلام:

تعریف ششم: بعض از کسانی که نزدیک به عصر ما بوده اند گفته اند: هم اجماع فقهاء و هم اخبار و روایات متّفق و متطابق اند براینکه: ماهیّت غیبت عبارتست از اینکه: انسانی انسان دیگر را یاد کند به چیزی که اگر بشنود ناخوش دارد و ناراحت شود. سپس برخی از مصادیق غیبت را آورده از قبیل: یاد آوری و گفتن نقصی که در روح او است [مثلاً بگوید: فلانی بخیل ـ حسود، خسیس، و ... است] یا نقصی که در بدن او است [مثلاً بگوید: فلانی دهانش بدبو است،

(۱) الصحاح ج۱ ص۱۹۶ مادهٔ غیب.

فلانی چشمش کذا است، دماغش کذا و ...] یا نقصی در دین او است [مثلاً بگوید: فلانی در امور دین لاابالی است، اعتقاداتش کذا، نمازی که می خواند کذاو ...]

و یا نقصی در متعلقین و متعلقات او باشد[۱] [مثلاً فلانی با افراد پست و لئیم نشست و برخاست دارد، از خاندان پستی زن گرفته و ...]

شیخ اعظم می فرماید: این تعریف نیز ظهور دارد در اینکه مراد از ما یکره یعنی کلامی که مکروه دارد، چون فرمود: سواء کان بنقصٍ که حرف باء را آورد یعنی ذکر بواسطهٔ اینها باشد و آن با کلام است، کلمهٔ لو سمعه هم به ماء موصول برمی گردد و ظهور دارد در شنیدن کلام چون کلام است که شنیدنی است نه عیب خارجی، و اینکه با لفظ بل ترقی آورد برای اینکه این بعض ادّعای تطابق اجماع و اخبار کرد یعنی صرفاً قول یک نفر نیست بلکه قول همهٔ فقهاء و همهٔ اخبار همین است.

قوله: وقال الشهید:

تعریف هفتم و آخرین تعریف از شهید ثانی در کتاب کشف الریبة است:

ایشان فرموده اند: غیبت عبارتست از یاد کردن انسانی در غیبت و نبودنش [پشت سرش] به چیزهائیکه از نسبت دادن آنها به او ناراحت می شود، آنهم از اموری که در نزد عرف عیب و نقص شمرده می شود، آنهم گوینده به قصد انتقاص و مذمّت این چیزها را به او نسبت دهد[۲] [قصد خوار وخفیف و خورد کردن طرف را دارد که ناشی از بیماری روانیِ او است.]

قوله: ویخرج:

در تعریف شهید ثانی کلمهٔ بقصد الانتقاص والذمّ بود و این باعث شده تا

---

(۱) در اینکه مراد از این بعض کیست به نتیجه ای نرسیدیم.

(۲) کشف الریبه ص۵۱.

مرحوم شیخ چندین مادّهٔ نقض به ایشان داشته باشد:

۱ ـ طبق تعریف شما لازم می آید آنجا که شخصی صفات ظاهر و معروف شخص دیگر را بیان می کند، و عرفاً هم اینها نقص و عیب هستند، ولی گوینده قصدمذمّت و سرزنش ندارد، باید بگوئید: این مورد از تعریف غیبت خارج است و نامش غیبت نیست در حالی که طبق رأی خود شما در جاهای دیگر از کتابتان این نیز غیبت است.

و در تعریف [مصدر به معنای اسم مفعول است ای المعرَّف که همان غیبت باشد] داخل است و موضوعاً خارج نیست، اگرچه از مستثنیات است و حکماً خارج است. و خود شما تصریح دارید که ذکر اشخاص به صفات معروفه و مشهوره مثل اعمش [کسی که مریضی دارد که از چشم او مرتباً آب می آید]و اعور [کسی که واحد العین است و یک چشم دارد] و مانند ایندو [مثلا اشلّ یعنی کسی که دستش معیوب است و از کار افتاده، احول یعنی دو بین، کسی که یک چیز را دو می بیند و ...] اینها هم غیبت است. پس قید قصد الانتقاص برای چیست؟

۲ ـ اگر مولائی جاریه ای دارد و در صدد فروش آنست، در این مقام عیوب جاریه را برای مشتری بیان می کند تا مشتری با علم و اطلاع اقدام کند و حق الخیاری نداشته باشد این بیان عیب صرفاً بیان واقع است و قصد مذمّت و انتقاص ندارد معذلک شما این را غیبت دانسته اید ولی حکماً مستثنا قرار داده اید. فما وجه التقیید بقصد الانتقاص؟

۳ ـ و مانند موارد دیگری که خود شهید و دیگران از غیبت دانسته و در مستثنیات آنها را ذکر کرده اند که موضوعاً داخل است ولی حکماً خارج است [و در آینده در بخش مستثنیات غیبت آنها را خواهیم آورد.

حاصل اینکه در کلام شهید تناقضی مشاهده می شود که از طرفی قصد

انتقاص و مذمّت را در تعریف اخذ کرده و از طرفی سه مورد مذکور را از غیبت شمرده و اینها باهم نمی سازند.

قوله: والاولی:

مرحوم شیخ پس از ذکر اخبار غیبت در مطلب اوّل و ذکر تعاریف غیبت از کلمات قوم در مطلب دوّم در این فراز در صدد یک نتیجه گیری و جمع بندیِ مقطعی هستند که در حقیقت بیان ثمره و نتیجهٔ دو احتمالی است که در ماءِ موصوله در تعاریف، ذکر کردند و تقویت یکی از دو احتمال: می فرمایند:

اگر ما کراهت را در تعاریف [که می گفتند: یکرهه، یغمّه و ...] به خود کلام ارجاع دهیم و بگوئیم: منظور کراهت نفس کلام می باشد نه کراهت نفس عیب و وصف، نتیجه همان است که قبلاً هم گفتیم و آن اینکه: غیبت عبارت می شود از: ذکر الانسان بکلام یسوؤه، و دائرهٔ غیبت وسیع می شود زیرا کراهت کلام یا بخاطراینست که: موجب اظهار عیب مستور می شود ولو گوینده قصد انتقاص ومذمت ندارد، و یا بخاطر اینست که ولوعیب مستور نیست ولی ذکر آن موجب انتقاص طرف می گردد که آنهم یا بخاطر قصد متکلّم است که در مقام انتقاص و به این قصد این کلام را می گوید.

و یا بخاطر اینست که: خود کلام مُنقِّص و موجد نقص است ولو گوینده قصدی ندارد مثل اَلقابی که مشعر به ذم هستند. هریک از این سه مورد غیبت خواهد بود.

وامّا اگر کراهت را به خود وصف ارجاع دهیم و ماء موصوله را به نفس العیب بزنیم و احتمال اوّل را بگیریم باید بگوئیم: قطعاً مراد کراهت وجود عیب نیست، پس ناچار باید مراد کراهت ظهور آن باشد و در نتیجه تعریف غیبت اختصاص پیدا می کند به صورت اول از سه صورتی که در احتمال قبلی ذکر شد یعنی غیبت آنجائی است که امر مستور و عیب مستوری را اظهار کند و امّا بیان

عیوب ظاهره به هر قصدی غیبت نیست. پس دائرهٔ غیبت ضیق شد و تنها اظهار عیوب مستوره را می گیرد.

[البته قبلاً که مرحوم شیخ ما یکرهه را معنا می کردند دو احتمال دادند: ۱ ـ کراهت ظهور ۲ ـ کراهت ذکر، حال اگر احتمال ثانی را هم بگیریم دیگر فرقی میان اینکه مراد از موصول نفس عیب باشد یامراد نفس کلام باشد، نخواهدبود و هر دو دائره شان وسیع می شودو اختصاص به عیب مستور ندارد.

ولی اینجا کراهت ظهور را تنها مطرح کردند و کراهت ذکر را نیاوردند در حالی که روایاتی که قبلاً آوردند صحبت از ذکرك اخاك... یعنی کراهت ذکر بود چه به عیب مستور باشد یا ظاهر ولی به قرینهٔ روایات بیشتری که ذیلاً خواهند آورد و در آنها سخن از عیب مستور است این سخن تایید می شود که مراد ظهور عیب باشد.]

قوله: ویؤیّد:

یک شاهد براین احتمال که مراد کراهت خود وصف باشد، همان مطالبی است که گذشت در رابطه با سه تعریف اوّل که موصول را به من العیوب، من السوء و... تفیسر کرده بود.

و شاهد دوّم براینکه مراد کراهت نفس عیب باشد آنهم به معنای خصوص ظهور العیب، عبارتست از: اخبار مستفیضه ای که دلالت دارد بر اینکه: مقول یعنی عیبی که ذکر شده امر مستور و پوشیده و غیر منکشفی باشد و آن روایات عبارتند از:

۱ ـ روایت عیّاشی از ابن سنان: غیبت آنست که بگوئی در مورد برادرت آنچه را که در او هست [والاّ بهتان می شود] آنهم از چیزهائی که خداوند آنها را مستور داشته[۱] [یعنی دیگران خبر ندارند، پس غیبت بیان عیب مستور است نه

(۱)تفسیر عیاشی ج۱ ص۲۷۵، وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۲ باب ۱۵۲ حدیث/۲۲.

ذکر عیوب ظاهره.]

۲ ـ روایت داود بن سرحان که در کافی نقل شده: راوی می گوید: از امام صادق راجع به غیبت پرسیدم؛ حضرت فرمود: آنست که بگوئی در مورد برادر دینی ات [یا برادرت در امری از امور دینش که کلامت مربوط به امر دین او باشد و ایرادی در این جهت باشد نه کلّی] چیزهائی را که اوانجام نداده، و منتشر سازی علیه او چیزهائی را که خداوند بر او پوشانده آنهم از کارهای زشتی که حدّی براو اقامه نشده[1] [چون اگر اقامه حدّ شد در ملأ عام است و او با این عیب مثل سرقت و... معروف می شود و دیگر عیب خفی و مستور نخواهد بود.]

۳ ـ روایت ابان بن عثمان از مردی که [نسخهٔ وسائل الشیعه دارد: لا نعلمه، یعنی ما او را نمی شناسیم مگر به اسم یحیی الازرق، ولی در مکاسب کلمهٔ لا یعلمه دارد که اگر این باشد مراد اینست که: نمی شناسد آن رجل را مگر آقای یحیی الازرق.]

راوی گوید: امام هفتم ﷺ به من فرمود: کسی که پشت سر دیگری عیوبی را که در او هست و مردمان می شناسند بیان کند [عیوب ظاهره] غیبت نکرده، و کسی که پشت سر دیگری عیوبی را بیان کند که در او هست و مردمان خبر ندارند [عیوب مستوره] پس غیبت کرده، و کسی که در مورد دیگری پشت سر یا پیش رو چیزی را بگوید که در او نیست پس بهتان زده است.[1]

۴ ـ حسنهٔ عبدالرحمن بن سیّابه [که حسنه بودنش بواسطهٔ ابن هاشم است که وی امامیِ ممدوح است.] راوی گوید: از امام صادق ﷺ شنیدم که می فرمود:

غیبت آنست که: در مورد برادر دینی ات چیزی را بگوئی که خداوند آنها را

---

(۱) الکافی ج۲ ص۳۵۷ حدیث ۳، وسائل ج۸ ص۶۰۴ باب ۱۵۴ حدیث اوّل.

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۴ باب ۱۵۴ حدیث/۳.

بر او پوشانده و دیگران خبر ندارند.

و امّا امر ظاهر و آشکار مثل حدّه [که وقتی عصبانی می شود چشم از حدقه بیرون می آید، یا در وقت عادی هم چشم کسی تند و تیز است] و عجله [فلانی خیلی عجول است] و ... اینها غیبت نیست، و بهتان هم آنست که چیزی را به او نسبت دهی که در او نیست.[۲]

قوله: و هذه الاخبار:

مرحوم شیخ از این چهار روایت نتیجه می گیرند که در باب غیبت شرط است که عیب از عیوب مستوره باشد و چیزی را که بردیگران آشکار و منکشف نیست به زبان بیاوری. پس ذکر عیوب ظاهره غیبت نیست.

قوله: و یؤیّد ذلک:

مؤیّد دیگر برای اینکه غیبت عبارتست از ذکر عیب مستور نه مطلق العیب، کلامی است از جوهری در کتاب صحاح اللغة، ایشان در تعریف گفته اند:

غیبت آنست که انسان پشت سر انسان دیگری که مستور است به چیزهائی تکلم کند و سخنانی بگوید که انسان دیگر اگر بشنود مغموم و ناراحت گردد.[۲]

کیفیت استدلال: مرحوم شیخ می فرماید: در مجموع سه احتمال در کلام جوهری وجود دارد:

۱ ـ مراد از انسان مستور یعنی انسانِ مستور از حیث آن عیبی که در او هست یعنی کلمهٔ مستور در واقع وصف به حال خود انسان نیست بلکه شبیه وصف به حال متعلق است و در واقع مراد اینست که عیبی در انسان وجود دارد که آن عیب مستور است و شنونده از آن خبر ندارد و گوینده آن عیب مستور را آشکار می کند.

---

(۲) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۴ باب ۱۵۴ حدیث/۲.

(۲)الصحاح ج۱ ص۱۹۶ مادّهٔ غیب.

بنابراین احتمال کلام جوهری با اخبار مستفیضه موافق است زیرا که چهار روایت مذکور هم می گفت: غیبت آنست که: تقول فی اخیک ما ستره الله یعنی عیب مستور او را بیان کنی، این بیان صحاح نیز همان را تداعی می کند.

۲ ـ کلمهٔ مستور وصف حقیقیِ خود انسان باشد و باصطلاح وصف به حال خود شیئی باشد و منظور از انسانِ مستور در مقابلِ انسانِ متجاهر است. یعنی برخی از افراد هستند که متجاهر به فسق و فجور هستند و کار زشت می کنند ضمناً از فهمیدن دیگران هم باکی ندارند و اینگونه افراد غیبت ندارند «کما سیأتی.»

ولی برخی از انسانها با اینکه معصیت می کنند امّا حتی الامکان متستّر هستند یعنی می خواهند دیگران از مفاسد آنها با خبر نشوند، و در اینجا منظور همین گروه هستند آنگاه منظور از ماء موصول هم خصوص عیبی باشد که مستور مانده نه مطلق العیب، و مراد جوهری اینست که: انسان اگر پشت سر انسان متستّر بعیب مستوری را بیان کرد که او را ناخوش آمد این غیبت است. باز هم کلام جوهری با روایات مذکور موافق خواهد بود که غیبت ذکر عیب مستور است.

۳ ـ و محتمل است مراد از ماء موصول بیان مطلق العیب باشد چه عیبی که مستور مانده و چه عیبی که اتفاقاً ظاهر شده ولو آن مرد قصد تستّر داشت.

اگر این معنا مراد باشد در این صورت کلام صحاح با روایات مخالف خواهد بود چون روایات ذکر عیب مستور را غیبت دانست ولی کلام جوهری ذکر مطلق عیب را چه مستور و چه ظاهر، غیبت دانست.

و چون در ماء موصوله هر دو احتمال محتمل است لذا شیخ فرموده: احتمل الموافقة [ای للاخبار، بنابر احتمال ثانی] والمخالفة [بنابر احتمال ثالث] پس بنابر دو احتمال موافقت و بنابر یک احتمال مخالفت را نتیجه داد، و روی همین که احتمالاتی هست، این کلام را به عنوان مؤیّد آوردند نه یکدلیل علیحدة.

قوله: والملخّص:

جمع بندیِ نهائی در بحث موضوعی و نظریّهٔ مرحوم شیخ در باب غیبت و اینکه این موضوع از حیث سعه و ضیق تا کجا است؟

بطور کلی صوری که ابتداءً متصور است هشت صورت می باشد:

۱ ـ شیئی مقول [یعنی کلامی که در مورد کسی به زبان آمده و پشت سرش وصفی از اوصاف او را به میان آورده ایم.]

گاهی از اوصافی است که کمال و ارزش و مدح آن موصوف به این صفات است مثلاً پشت سرش گفته ایم: فلانی اهل تهجّد و نافله شب وخدمات و عبادات کذا و کذا است و ... این قسم قطعاً و جزماً غیبت نیست و از این باب هم حرام نیست، آری اگر صاحب این کارها از بیان خوبیهایش ناراحت می شود و نمی خواهد دیگران از خیرات او با خبر شوند در این صورت از باب ایذاء مؤمن گفتن آنها حرام است.

۲ ـ شیئی مقول نه وصف کمال است و نه نقص، نه موجب مدح است و نه ذمّ مثل ذکر اوصاف عادیّهٔ اشخاص که فلانی تاجر است فلانی مهندس و ... این نیز قطعاً غیبت نیست [این دو صورت را مرحوم شیخ نیاورده اند چون از بحث ما اجنبی هستند.]

۳ ـ شیئی مقول [چیزی که دربارهٔ کسی گفته ایم] در واقع و عرفاً و شرعاً عیب محسوب نمی شود [مثلاً فلانی مجتهد نیست، شاعر نیست، طبیب نیست و ... که مجتهد نبودن عیب نیست و ...] حال اگر پشت سر کسی بگویند: فلانی مجتهد نیست، این غیبت نیست، البته خودِ این دو صورت دارد:

الف: خود آن شخص هم عقیده ای به اجتهاد خود ندارد و قبول دارد که مجتهد نیست.

ب: خود وی عقیده مند به اجتهاد خویش است و خود را مجتهد می داند

و عدم آن را نقص می داند، ولی واقعاً مجتهد نیست، و واقعاً هم مجتهد نبودن درحق او نقص نیست. [رأی نوع اینست و رأی شخصی ملاك نیست.]

در این فرض هم می خواهیم بگوئیم: اگر کسی گفت فلانی مجتهد نیست غیبت نکرده است. و از این باب حرام نیست، آری گاهی از جهات دیگر چه بسا حرام باشد [مثلاً فلانی بعد از سی سال درس خواندن هنوز مجتهد نشده و قصدش از این کلام تعریض به بلادت و غباوت [کند فهمی و کودنی] یا تنبلی و تن پروری آن شخص است و... اگر این جهات مطرح شد البته غیبت می شود و حرام است ولی قطع نظر از این جهات، گفتن اینکه: فلانی مجتهد نیست، غیبت نیست.

۴ ـ و اگر شیئی مقول [وصفی که به زبان آمده و پشت سر کسی او را متصف به آن کرده ایم] در حقّ مقول فیه [شخصی که این وصف در رابطهٔ با او ذکر شده] واقعاً عیب باشد و نقص به حساب آید، چه عیب و نقص شرعی [مثلاً بگوئیم: فلانی نجس و پاکی را مراعات نمی کند، فلانی در امر دین بی مبالات است، در نماز اهل مساهله است و...] و چه نقص عرفی باشد [مثل عیبی در خُلق و روحیّات او یا در خلقت و صورت ظاهر و بدن او مثل اعمش بودن، اعرج بودن و...] خود این قسم چهارم دارای پنج صورت است که در مجموع با سه صورت قبل هشت صورت می گردد:

صورت اوّل: شیئی مقول عیب است، برای شنونده هم مستور است، از آشکار شدن آن بردیگران هم استنکاف و امتناع دارد، گوینده هم در مقام انتقاص و به قصد مذمت و تنقیص این عیب را بیان می کند.

شیخ ره می فرمایند: چنین فرضی قطعاً غیبت است و بلکه مصداق اکمل آن و قدر متیقن از افراد غیبت است که همهٔ جهات را دارد و تمام ادلّه این فرض را شامل است.

۵ـ صورت دوّم از پنج صورت قسم چهارم، و صورت پنجم از هشت صورت:

شیئی مقول نقص شرعی یا عرفی است، مستور هم هست، صاحب آنهم راضی به اظهارش نیست و از نشر و پخش آن کراهت دارد، ولی گوینده آن نقص را به قصد تنقیص و ذمّ نمی گوید [بلکه به قصدهای دیگر می گوید، از قبیل قصد بیان واقع، نظیر مثالی که قبلاً داشتیم که مولائی در مقام بیع، معایب جاریه اش را بیان کند و ...]

شیخ می فرماید: در اینجا دو بحث مطرح است:

الف: آیا اینهم حرام است؟

ب: آیا اینهم موضوعاً غیبت است؟

امّا بحث اوّل: می فرماید: آری اینهم حرام است، از باب اینکه کشف عورت مؤمن و هتک حرمت او و افشاء اسرار او حرام است و به این مناسبت سه روایت می آوریم: روایت اوّل همان روایتی است که قبلاً گذشت که: هر کس در جهت عیب یا غیبت برادر دینی و کشف عورت آن گام بردارد نخستین قدمی که برمی دارد در واقع آن را در جهنّم گذاشته است. و تهدید به عذاب، دلیل برحرمت کشف عورت مؤمن است.

روایت دوّم: صحیحهٔ ابن سنان از امام صادق ﷺ: به حضرت عرض کردم: آیا عورت مؤمن بر مؤمن دیگر حرام است؟ فرمود: آری، عرض کردم منظور از عورت همان اسافل اعضاء یعنی قبل و دُبر است؟ فرمودند: خیر اینگونه که تو پنداری نیست، بلکه مراد از عورت مؤمن که حرام است، یعنی اذاعه و افشاء سرّ او حرام است[۱]

روایت سوّم: روایت محمد بن فضیل از امام هفتم ﷺ:[۲]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۸ باب ۱۵۷ حدیث اوّل.

(۲) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۹ باب ۱۵۷ حدیث ۴.

حضرت فرمود: نباید علیه مؤمنی چیزی را اذاعه [اشاعه و نشر] دهی که مایهٔ شَیْن [نقص و ننگ و عار، مقابل زین] او شده و مروّت او را منهدم سازی [لطمه به جوانمردی و آبروی او بزنی] چرا که اگر چنین کنی از مصادیق این آیهٔ شریفه می شوی که خداوند فرموده:

﴿انّ الذین یحبّون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم﴾[1] «در این حدیث هم لا تذیعنّ نهی با نون تاکید است و بطور مطلق می گوید: اذاعهٔ سرّ مؤمن حرام است و اطلاقش صورت قصد مذمّت و تنقیص و عدم آن را شامل است، در نتیجه ولو متکلّم و قائل قصد تنقیص ندارد ولی بازهم حرام است.

قوله: ولا یقیّد:

این فراز و دو فراز بعدی جواب از یک اشکال مقدّر است:

امّا اشکال: اگرچه صدر حدیث مذکور فرموده: لا تذیعنّ و این اطلاق دارد و صورت قصد شین و هدم مروّت و عدم آن را شامل می شود، ولی ذیلاً که امام ﷺ به آیهٔ شریفه استشهاد کرد و در آیه کلمهٔ یحبّون آمده و بلاشک حبّ بدون قصد نمی شود، پس ذیلاً اشاعهٔ فحشاء مقید به حبّ و قصد شده و صورت عدم قصد را متعرض نشده است، حال چه مانعی دارد که به توسط استشهاد به آیه که خاص به صورت قصد است، اطلاق صدر را مقیّد کنیم؟ و در نتیجه بگوئیم: اذاعة السرّ اگر همراه با قصد ذمّ و شین و تنقیص باشد حرام است و بدون آن حرام نیست؟ مرحوم شیخ در مجموع سه جواب می دهند:

۱ ـ اینجا جای تقیید نیست و اطلاق نهی لا تذیعنّ به قوّت خود باقی است [زیرا که در اصول خواندیم اگر مطلق و مقیّد متنافیین بودند جای تقیید است مثل اعتق رقبةً بالاتعتق الرقبة الکافرة ولی اگر متوافقین بودند مثلاً هر دو مثبت یا هر دو نافی بودند مثل فی الغنم زکاة بافی الغنم السائمة زکاة، و مثل لاتعتق رقبةً

(۱) سورهٔ نور آیه/۱۹.

بالاتعتق الرقبة الکافرة و ... به هر دو عمل می شود و جای تقیید نیست، مگر کسی طرفدار مفهوم وصف باشد که مشهور قائل نیستند.

حال ما نحن فیه از همین قسم است یعنی هر دو نافی هستند مطلق می گوید: لا تذیعنّ ... چه با قصد ذمّ و شین و چه بدون آن، مقیّد هم که آیه باشد می گوید اشاعهٔ فحشاء با حبّ و قصد حرام است و صورت عدم قصد را متعرض نیست. فلا منافاة پس به مطلق عمل می شود.]

قوله: بل الظاهر:

[مرحوم شهیدی در حاشیه این فراز را دلیل لایقیّد در فراز قبلی قرار داده و در نتیجه فرموده: بهتر بود بجای «بل» «لانّ» بگوید[1]

ولی طبق بیانی که ما کردیم، لا یقیّد ... جواب اوّل بود که مبسوطاً وجهش بیان شد و بل الظاهر ... جواب دیگری از اشکال مقدّر است.] در جواب قبلی براین اساس مشی کردیم که حفظ ظاهر کرده باشیم و کلمهٔ یحبّون به معنای دوست می دارند باشد که آنهم بدون قصد نمی شود ... ولی در این جواب با کلمهٔ بل اضراب می خواهیم بگوئیم: اصلاً مراد از یحبّون حبّ باطنی نیست بلکه مراد مجرّد انجام کارهائی است که سبب شیاع فاحشه می شود و یحبّون ای یفعلون و یشیعون ... [در اوّل بحث غیبت هم به این امر اشاره شد.]

واگر مراد این باشد پس نه در صدر روایت و نه در ذیل آن که استشهاد به آیه بود صحبتی از قصد ذمّ و اشاعهٔ فاحشه و ... نیست.

[و دلیل اینکه مراد مجرّد فعل است دو امر می باشد.

الف: از خارج یقین داریم که مجرّد حبّ باطنی تا به مرحلهٔ عمل نرسد عقاب نداشته و موجب عذاب الیم نیست پس باید گفت: مراد از یحبّون ای یفعلون ...

---

(۱) هدایة الطالب ص۸۳.

ب: نظائر این تعبیر را در عرف اگر دقّت کنیم به این نتیجه می رسیم، فی المثل شخصی در خفاء شما کارهائی کرده و توطئه هائی چیده و شما وقتی خبر می شوید می گوئید: فلانی دوست ندارد من فلان کار را بکنم، که این «دوست ندارد» مجرّد کراهت باطنی نیست بلکه مراد همان اعمالی است که انجام می دهد و حبّ مقدّمهٔ آنها است.

یا مثلاً می گوئیم: آمریکا دوست ندارد ما مستقل باشیم، این صرف عدم حبّ باطنی نیست بلکه مراد اینست: کارهائی علیه ما انجام می دهد که از آنها کشف عدم حبّ می شود، پس مجرّد حبّ منظور نیست بلکه عمل منظور است حال به قصد اشاعهٔ فاحشه باشد یا به این قصد نباشد.]

۳ـ قوله: مع انّه:

اذاعهٔ سرّ و اشاعهٔ فاحشه دو مصداق دارد:

۱ـ اشاعهٔ سرّ به قصد مذمّت و تنقیص و استخفاف مؤمن.

۲ـ اذاعهٔ سرّ نه به قصد مذکور بلکه به قصدهای دیگر از قبیل بیان واقع و ...

حال فرد اوّل، مصداق اتمّ و اکمل و فرد جلّی اشاعهٔ سرّ است و فرد دوّم مصداق خفّی آنست، آنگاه اگر بگوئیم: استشهاد امام ﷺ به آیهٔ شریفه برای دخول فرد اوّل در عموم آیه است، این چندان کثیر الفائده نیست چرا که فرد جلّی حتماً داخل است و نیازی به تنبیه امام ندارد.

آری این فرد خفّی است که نیاز به تنبیه دارد و ممکن است دیگران از دخول آن در عموم آیه با خبر نشوند و غافل بمانند و شکّ داشته باشند ولذا امام متعرّض آن فرد است و اینست که موجب کثرت فائده در تنبیه امام می باشد و در حقیقت امام می خواهد بفهماند که قاصد سبب قاصد مسبّب هم هست [یعنی گوینده ای که قاصد خود این کلام است و این کلام سبب اهانت و اذاعهٔ سرّ است که اهانت مسبّب از آنست و کسی که قاصد سبب است در واقع مع الواسطه قاصد مسبّب

هم هست ولو مستقیماً آن مسبّب را بعنوانه الاصلی قاصد نباشد. باز هم نتیجه اینست که قصد مذمت و تنقیص باشد یا نه نفس اشاعهٔ سرّ مؤمن حرام است.

قوله: وکیف کان:

استشهاد امام به آیه برای دخول فرد خفی باشد یا نه، اصل مسئله مسلّم است که: اذاعه واشاعه چیزهائی که سبب مهانت و خواری مؤمن می گردد، و او را از چشم مردمان می اندازد، از اعتبار ساقط می کند و سبب هتک حرمت او می شود حرام است.

و دلیل حرمت هم عقل است که اینها را ظلم در حق مؤمن می داند و هم آیهٔ شریفه که شیاع فاحشه را باعث عذاب الیم می داند و هم روایاتی که تحت عناوین مختلف در ابواب مختلف این مسئله را تحریم کرده.

قوله: فی الجملة:

یعنی قطع نظر از اینکه با قصد تنقیص و تعییر حرام باشد یا مطلقا.

قوله: و انّما الکلام:

از جهت افشاء سرّ مؤمن و... بلاشک حرام شد ولی آیا این اظهار عیب مستور آنهم نه به قصد تنقیص بلکه به قصدهای دیگر، غیبت هم هست؟ [تا در نتیجه از دو باب و به دو یا چند عنوان حرام باشد و تعدّد اسباب موجب تعدّد مسببات شود وعقاب متعدد گردد.] یا غیبت نیست؟

شیخ اعظم ره می فرماید: مقتضای اخباری که در باب غیبت ذکر کردیم از اوّل تا به آخر [چه ده روایت اوّل باب، چه اخباری که به عنوان ذکرك اخاك بما یکرهه بیان شد. چه اخبار مستفیضه ای که تفصیل داده بود میان ذکر عیب مستور و ظاهر که چهار حدیث بود و چه اخباری که هنوز ذکر نشده است.] اینست که اینهم غیبت است زیرا در هیچیک از روایات سخن از قصد ذمّ و تنقیص به میان نیامده و تنها سخن از اینست که: گوینده چیزی را بگوید که انسان غایب از آنها

متنفّر است و متأذّی و متأثر می شود امّا قصد گوینده چه باشد؟ مهم نیست. بویژه در اخبار مستفیضه اربعه ای که تفصیل داد میان عیب ظاهر و خفّی و صریحاً فرمود: ذکر عیب ظاهر غیبت نیست ولی ذکر عیب مستور غیبت است.

و این تفصیل با عدم قصد مذمّت و تنقیص سازگار است زیرا اگر قصدمذمت باشد که قطعاً حرام است چه عیب ظاهر را بگوید و چه خفّی را، اگر قصد تنقیص نباشد جای این تفصیل است که ذکر عیب مستور حرام است و عیب ظاهر خیر.

قوله: والمنفی:

اگر کسی بگوید: اخبار مستفیضه در مقام بیان موضوع است و متعرض حکم نیست یعنی فقط می گوید: اگر عیب مستور را گفتی غیبت است و اگر عیب ظاهر را گفتی غیبت نیست امّا حکمش آیا حرمت است یا عدم حرمت، متعرض این جهت نیست. پس نتوان برای حکم به حرمت از آنها مدد گرفت.

مرحوم شیخ می فرماید: ظاهر سیاق روایت بیان حکم است یعنی اگر عیب ظاهر را گفتی نه تنها غیبت نیست بلکه حرام هم نیست. [شاید وجه این ظهور سیاق این باشد که: امام بما هو امام کارش صرفاً بیان موضوع نیست بلکه شأن امام بیان حکم است و بیان موضوع مقدّمهٔ بیان حکم است، پس اگر می گوید: ذکر عیب مستور غیبت است یعنی حرام هم هست و اگر ذکر عیب ظاهر غیبت نیست پس حرام هم نیست.]

قوله: لکن:

به عقیدهٔ ما ذکر عیب مستور لا بقصد الانتقاص والذمّ هم غیبت شد بدلیل اطلاقات، ولی مقتضای تعریف شهید ثانی در کشف الریبه آنست که: ذکر عیب بدون قصد مذکور غیبت نیست، چون ایشان در تعریف غیبت فرمودند:

ذکر الانسان فی غیبته بما یکره نسبته الیه ممّا یعدّ نقصاً فی العرف بقصد

الانتقاص والذمّ که در پایان مسئله قصد را معتبر دانستند، پس بدون قصد غیبت نیست و این کلام با بیانات ما منافی است. حال چه باید کرد؟

شیخ می فرماید: ممکن است تنافی را به این نحو برداریم: اوصافی که شخص با آنها یاد می شود دو دسته می باشند:

۱ ـ اوصافی که دارای دو جنبه بوده و بردو وجه قابل واقع شدن هستند یعنی هم قابلیت دارد که بروجه مدح بکار رود و هم بروجه ذمّ، مثلاً فلانی بذل و بخشش فراوان دارد، ممکن است منظور از این کلام ستایش او به کرم و بخشندگی و ایثار باشد و ممکن است منظور سرزنش او به اسراف کاری باشد و ...

۲ ـ اوصافی که دارای یک جنبه هستند یعنی یا بروجه مدح واقع می شود مثلاً می گوئیم: فلانی عادل است که صد در صد مدح است چون عدالت ممّا ینبغی فعله است و یا فقط بروجه ذمّ واقع می شود مثل: فلانی ظالم است و ...

حال شهید که فرمود: بقصد انتقاص و ذم بگوید: منظور در آن بخش اوّل است یعنی اوصاف ذات الوجهین و امّا در بخش دوّم [که محلّ بحث ما است.] قصد ذمّ و انتقاص مستقلاً لازم نیست بلکه قصد خود کلام را دارد و قصد آن البته جدای از قصد انتقاص نیست و چون سبب انتقاص است در واقع قصد سبب قصد مسبب هم هست.

[حالا توجیه مذکور در کلام شهید صحیح باشد یا نه ما تابع اطلاقات هستیم و در آنها قید قصد ذمّ و انتقاص نیامده است.]

۶ ـ قوله: وان کان المقول:

صورت سوّم از پنج صورت قسم چهارم، و صورت ششم از مجموعهٔ هشت صورت مورد بحث: شیئی مقول عرفاً یا شرعاً نقص و عیبی است در مورد مقول فیه و برحسب حال او ولی عیبی است ظاهر و جلّی و برشنونده مخفی نیست

[که خود این سه فرض پیدا می کند :]

فرض اوّل : شیئی مقول عیب است ، ظاهر و آشکار هم هست ، و ضمناً نه قائل و گویندهٔ این عیب و نقص و ناقل آن قصد ذمّ و تنقیص دارد و در مقام مذمّت این نقص را می گوید و نه وصف از اوصافی است که مشعر به ذمّ باشد [نظیر پاره ای از لقبها که مشعر به ذم هستند همانند فاسق ـ فاجر ، شارب الخمر و ... در مقابلِ لقبهای مشعر به مدح مثل رضا ، صادق و ... و در مقابلِ لقبهائی که نه مشعر به مدح است و نه به ذمّ .]

[مرحوم شیخ برای این قسم مثالی تدارك ندیده ولی شاید بتوان این مثال را آورد که : در باب امام جماعت یکی از شروط اینست که : مؤوف اللسان نباشد یعنی آفتی در زبانش نداشته باشد مثلاً اَلْثَغْ نباشد یعنی حرفی را به حرف دیگر تبدیل نکند مثلاً س را به ث ، لام را به راء و ... ، الیغ نباشد یعنی زبانش شُل است و بعضی حروف را می خورد و تند تند می گوید و نمی تواند حق هر حرفی را اداء کند ، و مثلاً تمتام یا فأفاء یا سمسام و ... است یعنی حرف ت یا ف یا س را چند بار باید تکرار کند تا بتواند آن کلمه را اداء کند مثل س س س سلام . حال کسی این نقص را دارد ، نقص آشکار هم هست و شما می گوئید : این نمی تواند امام جماعت باشد و قصد تنقیص هم ندارید ، وصف هم مشعر به ذمّ نیست .]

حکم این قسم آنست که مرحوم شیخ می فرماید : چنین چیزی موضوعاً از غیبت خارج است زیرا که با گفتن این کلام مقول فیه متأثر نمی شود و کراهتی برایش حاصل نمی شود نه از حیث اظهار یک نقصی ناراحت می شود ، چون نقص خود بخود ظاهر است ، و نه وصف خود به خود مشعر به ذمّ است و نه گوینده قصد مذمت دارد پس از هیچ جهتی ذکرك اخاك بما یکرهه ، ان تقول فیه ما ستره الله و ... نیست . پس غیبت نیست .

۷و۸ ـ قوله : وان کان :

صورت هفتم و هشتم از مجموعهٔ هشت صورت، و قسم چهارم و پنجم از اقسام پنجگانهٔ صورت رابعه، و فرض دوّم و سوّم از فرض عیب ظاهر آنست که: شیئی مقول نقص است و نقص ظاهر هم هست ولی گوینده در مقام تنقیص آن را ذکر می کند و قصد مذمت دارد.

مثلاً به قصد استخفاف می گوید: ای اعرج، ای اشلّ و ... یا اینکه گوینده هم ای چه بسا قصد تنقیص ندارد ولی وصف از اوصافی است که فی نفسه مشعر به ذمّ است مثل فاسق و فاجر و ...

در این دو صورت هم دو بحث مطرح است:

۱ ـ از جهت اصل حرمت: این مسلّم است که توصیف مذکور حرام است و عموماتی که می گوید: ایذاء مؤمن حرام است، اهانت مؤمن حرام است[۱] و تنابز به القاب حرام است [مثل آیهٔ شریفه: ﴿ولا تنابزوا بالالقاب﴾[۲]]

و عموماتی که می گوید: تعییر و سرزنش مؤمن برگناهی که کرده حرام است تا چه رسد به تعییر بر غیر معصیت از نقصهای خِلقتی و ... که بطریق اولی حرام است.

و برای نمونه یک روایت از باب تعییر می آوریم: روایاتی به این مضمون داریم که: هر کس مؤمن را بر معصیتی که مرتکب شده تعییر و سرزنش کند [اثر وضعی اش آنست که:] نخواهد مرد مگر اینکه خودش آن معصیت را مرتکب شود.[۱]

پس جهت اهانت و ایذاء و تعییر واستخفاف مؤمن قعطاً حرام است.

۲ ـ از جهت غیبت بودن: امّا آیا ذکر عیب جلّی به قصد تنقیص، یا ذکر

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۵۸۷ تا ۵۸۸ باب ۱۴۵ و ۱۴۶.

(۲) سورهٔ حجرات آیهٔ/ ۱۱ ووسائل الشیعه ج۱۵ ص۱۳۲ باب/ ۳۰.

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۵۹۶ باب ۱۵۱.

وصف مشعر به ذمّ... غیبت است یا خیر؟ دو نظریّه مطرح است:

۱ ـ ما باشیم و ظاهر اخبار مستفیضه [چهار روایتی که تفصیل می داد بین ما ستره الله وما هو ظاهر] باید بگوئیم: دو صورت مذکور غیبت نیست چون غیبت ذکر عیب مستور است و در هر دو صورت عیب ظاهر است نه مستور.

۲ ـ ولی اگر ما باشیم وظاهر روایات دیگر [از قبیل ذکرك اخاك بما یکرهه و...]آنهم بنابراین احتمال که ماء موصوله را به معنای نفس کلام بگیریم و بگوئیم منظور کراهت کلام است که سه صورت را شامل بود و قبلاً ذکر شد. [نه بنابر احتمال دیگر که موصول را به خود عیب بزنیم و بگوئیم مراد از کراهت عیب همان کراهت ظهور است که باز منظور ظهور عیب مستور خواهد بود نه ذکر مطلق العیب.] و نیز ما باشیم و ظواهر تعبیرات اهل لغت که مثل روایات مطلق بود و سخن از خصوص عیب مستور نبود.

[مگر در کلام جوهری در صحاح که سه احتمال داشت و بنابر احتمال ۱ و ۲ سَخن ازخصوص عیب مستور بود و بنابر احتمال ثالث سخن از مطلق العیب بود] حال ما باشیم این اطلاقات باید بگوئیم: دو صورت ۷و۸ نیز غیبت است و از این باب حرام است. و رأی اکثر فقهاء همین است.

قوله: والعمل:

مرحوم شیخ می فرماید: اگرچه اکثر فقهاء به اطلاقات ذکرك اخاك بما یکرهه و... عمل کرده و فتوی به غیبت بودن این دو صورت داده اند، ولی ما به اخبار مستفیضه عمل نموده و اینها را تقویت می کنیم.

و دلیل قوّت آنست که: اوّلاً اطلاقات [چنانکه ذکر شد.] دارای دو احتمال است و بالنتیجه اجمال دارد، برخلاف اخبار مستفیضه.

ثانیاً برفرض که اطلاقات دو احتمالی نباشد و ظهور در اطلاق داشته باشند و مراد ذکر مطلق العیب باشد. ولی می گوئیم: اخبار مستفیضه که چهار حدیث

بود مقیّد کرده بود غیبت را به صورت ذکر عیب مستور و با این مقیدات آن مطلقات را تقیید می کنیم [ضمناً این مطلق و مقید متوافقان نیستند زیرا اخبار مستفیضه نفی و اثبات دارد یعنی ابتدا غیبت بودن ذکر عیب مستور را گفته و سپس غیبت نبودن ذکر عیب جلّی را پس جای تقیید است.]

قوله: فیکون:

نتیجهٔ عمل به اخبار مستفیضه آنست که: ذکر الشخص در محضر دیگران و بیان پاره ای از عیوب ظاهرهٔ او که از ناحیهٔ ذکر، اطلاعات جدیدی عائد شنونده نشد که قبلاً نمی دانست و بعداً بطور عادت و بدون ذکر نمی دانست، بلکه مطلبی بود که او نیز می دانست. چنین ذکری غیبت نیست.

[پس طبق این بیان در غیبت دو امر معتبر است:

۱ ـ عیبی باشد که تا لحظهٔ ذکر و بیان، شنونده از آن خبر نداشت.

۲ ـ در آینده هم از طریق عادی و بدون خبر مخبری آگاه نمی شد. و اگر یکی از دو امر مذکور نباشد غیبت هم نیست.]

و وقتی غیبت نبود پس حرام هم نیست مگر عناوین دیگری پیدا شود. مثلاً گوینده با بیان این عیب ظاهر در مقام مذمت و تنقیص شخص و به قصد اهانت این کلمات را گفته که نفس تعییر و سرزنش مؤمن حرام است، یا اینکه ذاکر هم قصد سوء ندارد ولی وصف از اوصافی است که مقول فیه شأنش از اتصاف به آنها اجلّ است و ابا و امتناع دارد از اسناد آن صفات به او.

[مثلاً به عالم دینی بگوئید: فلانی شاعر است و ...] باز چون این تعبیرات موجب ایذاء مؤمن است از باب ایذاء المؤمن، استخفاف او، مذمت او، تعییر او و ... حرام می شود نه از باب غیبت [و ثمره آنجا ظاهر می شود که هم از این بابها حرام باشد و هم از باب غیبت که تعدّد اسباب موجب تعدد مسبّبات شده و عقاب متعدّد می شود.]

(تنبیهات مسئله)

قوله: ثم الظاهر:

سابقاً مبحث اوّل یعنی بحث حکمیِ غیبت که تمام شد، نکاتی را به عنوان تنبیهات مسئله آوردند که سه نکته بود:

۱ ـ غیبت نه تنها معصیت و حرام است بلکه از معاصی کبیره است.

۲ ـ غیبت مؤمن حرام است ولی غیبت مسلم و مخالفین جایز است.

۳ ـ غیبت مکلّف مؤمن و صبی ممیّز حرام است دون المجنون و غیر الممیّز. حال مبحث دوّم هم که بحث موضوعی بود تمام شد و صور مسئله را ذکر کردیم، و از اینجا به بعد تنبیهاتِ مطلب را بیان می کنیم:

تنبیه اوّل: آنچه که از غیر واحدی از روایات و نیز غیر واحدی از کلمات فقهاء استفاده می شود و رأی ما هم همین است، اینکه غیبت دائره اش وسیع بوده و مصادیق متعدّدی دارد و موارد زیر را شامل می شود:

۱ ـ بیان نقص و عیب مربوط به بدن و خلقت شخص.

۲ ـ بیان نقص مربوط به حسب و نسب او.

۳ ـ بیان عیبی که مربوط به خُلق و خوی او است.

۴ ـ بیان نقصی که مربوط به عمل او است.

۵ ـ بیان عیبی که مربوط به قول و گفتار او است.

۶ ـ بیان عیبی که به دین و آئین شخص مرتبط است.

۷ ـ بیان عیبی که به امری از امور دنیویِ او مربوط است، حتی اگر عیب به جامه یا منزل یا مرکب سواریِ او و ... مربوط باشد.

در روایتی هم امام صادق علیه السلام به ابعاد گوناگون غیبت اشاره کرده اند آنجا که فرموده: وجوه و عناوین و ابعاد عبارتند از: بیان عیبی در خلق [ممکن است

به فتح خاء و به معنای خلقت و بدن او باشد، یا به ضم خاء به معنای خُلق و اخلاقیات و کیفیات نفسانیّهٔ او باشد] یا در فعل و عمل او، یا در معاملهٔ او [به معنای داد و ستد باشد که در این جهات تطفیف و ... دارد، یا به معنای مطلق معامله و معاشرت و برخورد با دیگران باشد که در این جهات عیب و نقصی دارد.] یا به مذهب و دینِ او مربوط است، یا جهل [که فلانی مجهول الحال است و نمی دانیم در عقیده دارای چه اعتقادات و مرامی است آیا فطحی مذهب است و ... که این خود قدحی در مذهب او است.] و امثال ذلک.[1]

[البته در مستدرك الوسائل اینگونه آمده: و وجوه الغیبة تقع بذکر عیب فی الخَلق والخُلق والعقل والفعل والمعاملة والمذهب والجهل واشباهه.]

قوله: و قیل:

مراد از این قائل، جناب شیخ ورامّ بن ابی فراس در مجموعهٔ ورامّ یعنی تنبیه الخواطر ص ۱۲۵، و جناب شهید ثانی در کشف الریبه عن احکام الغیبة ص ۶۰و ۶۱، و بقول شهیدی: جناب سیّد نعمة الله جزائری در انوار نعمانیّه است.]

حال این بزرگواران برای هر یک از مصادیق غیبت که قبلاً ذکر شد و در حدیث هم بدان اشاراتی رفته بود، مثالهای متعدّدی را بیان کرده اند و آن اینکه:

امّا عیوب بدنی: مثل اینکه غیبت کننده در مورد غیبت شده بگوید:

فلانی اعمش است [چشمش بیماری ای دارد که مرتّب از آن آب جاری است.]

فلانی احول است [چشم چپ، یکی را دوتا می بیند.] فلانی اعور است [واحد العین.]

فلانی اقرع است [کچل است و موهای سرش بر اثر بیماری بکلی ریخته و کلّه اش تاس شده] فلانی قصیر و قد کوتاه است.

---

(۱) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۸ باب ۱۳۲ حدیث/۱۹.

فلانی طویل و قد بلند است.

فلانی سیاه است.

فلانی زرد است، و هر آنچه که این شخص را می شود به آنها متصف کرد و مربوط به عیوب بدنی است و او از اظهار و ذکر اینها کراهت دارد از قبیل: آدم شش انگشتی، آدم اعرج، اشل، ازرق، ابکم، اصمّ و...

وامّا عیوب نسبی: مثل اینکه بگوید: فلانی پدرش فاسق است، خبیث است، خسیس است، کفش دوز است، بافنده است، ختنه گر است، دلاّل است، دلاّك است و...

و امّا عیوب خُلقی: مثلاً بگوید: فلانی بد اخلاق است، بخیل است [نسخه بدل مُحیل یعنی مکّار و حیله گر است، مراء است]در این کلمه دو احتمال وجود دارد:

۱ ـ مرّاء بروزن فعّال و صیغهٔ مبالغه از مِراءْ باشد یعنی بسیار بسیار مجادله گر و بحّاث و حرّاف و لج باز است.

۲ ـ مُراء بروزن مُحاکی باشد یعنی ریا کار است. ولی اوّلی با خلقیات می سازد و دوّمی مربوط به فعل است و فعلاً کلام در عیوب خُلقی است.] متکبّر است، شدید الغضب است و خیلی عصبانی می شود و خشگمین می گردد، جبان و بزدل است، ضعیف القلب است [به معنای همان ترسو بودن است که می گوئیم. فلانی دل و جرئت فلان کار را ندارد، یا به معنای ضعیف الاراده است که آنجاها که جای تصمیم گیری است ناتوان است.] و مانند اینها از تعابیر دیگر، نظیر حسود ـ حقود، هلوع، منوع، جزوع و...

و امّا عیوبی که مربوط به افعال شخص است آنهم افعالی مرتبط به امر دینش: مثلاً بگوئیم:

فلانی دزد است، بسیار دروغگو است، شرابخوار است، خائن است،

ستمکار است، نسبت به امر صلوة سهل انگار و سست است، رکوع و سجودش را خوب و با آداب بجا نمی آورد، از نجاسات پرهیز نمی کند، نسبت به پدر و مادر نیکوکار نیست، خود را از غیبت کردن حراست و نگهبانی نمی کند، خود را از تعرّض نسبت به نوامیس و عرض و آبروی دیگران پاسبانی نمی کند و ...

و امّا عیوبی که مربوط به افعال و کارهای عادی و دنیوی و روزمرّهٔ او است: مثلاً فلانی بی ادب یا کم تربیت است، به مردم اعتنائی ندارد و آنها را خوار و کوچک می شمارد، برای هیچکس در دنیا برخودش حقّی قائل نیست، از همه طلبکار است، پُرحرف است، زیاده غذا می خورد، و پُرخور است، زیادی می خوابد [ممکن است عبارت نَوْمٌ باشد و عطف برما سبق و کلمهٔ کثیر باید بیاید، و شاید نؤوم بروزن فَعُول و صیغهٔ مبالغهٔ نائم باشد یعنی کسی که بسیار بسیار می خوابد] در مجالسی آنجاها که جای او نیست می نشیند [تکیه برجای بزرگان می زند.]

و امّا عیوبی که مربوط به متعلقات و شئون او باشد:

مثلاً فلانی آستین قبایش گشاد است [نشانهٔ بزرگی و تبختراست.]

فلانی طویل الذیل است [یعنی پیراهن بسیار بلندی می پوشد که ملاء و مترفین در جاهلیّت چنین می کردند و نوکرانی هم باید دامن لباس آنها را بالا نگه می داشتند تا برزمین کشانده نشود، چرکین جامه است، و ... منزلش، فرش منزل، ماشین او و ... چنین و چنان است.[1]

قوله: ثم انّ:

تنبیه دوّم: در روایات و کلمات فقهاء و اهل لغت با چهار تعبیر در باب غیبت روبرو هستیم که ظهور در غیبت با زبان دارد:

۱ ـ **کلمهٔ ذکر:** ذکر اگرچه در لغت به معنای مطلق تذکر و یادآوری است

(۱) کشف الریبه ص۶۱.

به زبان یا اشاره و ... ولی در لسان روایات در اثر کثرت استعمال در ذکر لسانی، به یادآوری با زبان انصراف پیدا کرده و عندالاطلاق همین ذکر تبادر می کند.

۲ ـ **کلمهٔ قول**: روایات می گفت: من قال فی مؤمن... ان تقول فی اخیک و ... که کلمهٔ قول نصّ در غیبت با زبان و گفتار است و نیازی به انصراف نیست.

۳ ـ **کلمهٔ تکلّم**: در کلام جوهری آمده بود: ان یتکلّم... که این نیز نصّ در گفتاری است.

۴ ـ **خود کلمهٔ غیبت**: من اغتاب مؤمناً... لا یغتب بعضکم... که این نیز انصراف به غیبت لسانی دارد و کثیراً مّا در آن استعمال می شود.

حال شیخ اعظم ره می فرمایند: این کلمات اگرچه نصّ در غیبت لسانی یا ظاهر درآنست و لکن به دو دلیل می گوئیم: دائرهٔ غیبت وسیع است و مراد حقیقت ذکر و یادآوری شخص است در برابر اغفال و اهمال و مسکوت گذاردن آن:

دلیل اوّل: از بعض روایات تعمیم استفاده می شود [در احیاء العلوم غزالی می خوانیم: عن عایشه انها دخلت علینا امرأة فلما او مأت بیدی انها قصیرة فقال ﷺ: اغتبتها[1]] از این روایت غیبت اشاره ای مستفاد است.

دلیل دوّم و دلیل اصلی اینست که: مناط حرمت غیبت تعمیم دارد و آن اینکه: ملاك، هتک سرّ مؤمن و کشف عورت او و اظهار عیب مستور او است و در این جهت لافرق که کاشف عیب مستور قول باشد یا اشاره و ... [و بقول مرحوم شهیدی: لعلّ الوجه فی ذلک: انّ المستفاد من اعتبار الستر فی الغیبة: ان المدار فیها علی هتک الستر وهو حاصل بغیر اللسان ایضاً، بل قد یکون ابلغ منه کالمشی بمشیة الاعرج والنظر کنظر الاحول، بل یمکن دعوی القطع بانّ اللسان لا مدخلیّة فیه الاّ لاجل تفهیم مساوی الاخ الدّینی للغیر فیعمّ جمیع انحاء التفهیم

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۲۸ به نقل از احیاء العلوم ج۳ ص۱۲۷ باب الغیبة.

ومنها الاشارة[۲]]

باز نتیجه می گیریم که غیبت ابعاد گسترده ای دارد و اختصاص به غیبت گفتاری ندارد گرچه غیبت لسانی از اکمل مصادیق غیبت است ولی اختصاص به او ندارد و اینک به اهمّ اَبعاد آن اشاره می کنیم:

۱ ـ **غیبت لسانی**: نواقص کسی را پشت سرش و پیش دیگران به زبان بیان کردن.

۲ ـ **غیبت اشاره ای**: ذکر عیوب مؤمن با اشارهٔ چشم و ابرو و سر و دست.

۳ ـ **غیبت عملی**: عملاً عیوب کسی را برای دیگری حکایت کردن، مثلاً مثل آدم اعرج راه برود، مثل انسان احول نگاه کند، مثل آدم مؤوف اللسان حرف بزندو...

۴ ـ **غیبت کتابتی**: در نامه یا مقاله یا کتابی نقائص و عیوب مؤمنی را بیان کند که می گویند: القلم احد اللسانین، انسان دو زبان دارد: زبان گفتار و زبان نوشتار.

قوله: و من ذلک:

از جملهٔ مصادیق بارز ذکر الشخص بعیبه، مطلبی است که ذیلاً می آوریم و اغلب نویسندگان، گویندگان، صاحبنظران، مصنّفین و مؤلّفین، مدرّسین و نقّادان سخن به آن مبتلا هستند [ومع الاسف اگر تقوای علمی نباشد این ابتلاء بیشتر خواهد بود.] و آن اینکه: نظریّه ای را از دانشمند مؤمنی می خوانیم و دلائل آن را مطالعه می کنیم، سپس در مقام ردّ آن نظر و تقبیح و مستهجن شمردن آن خیلی مبالغه و زیاده روی می کنیم بگونه ای که هر خواننده و شنونده ای می فهمد که ماسوء قصد داریم و می خواهیم با اسلحهٔ قلم و بیان، آن شخصیّت را ترور کنیم و او را بکوبیم.

---

(۲) هدایة الطالب ص۸۴.

فی المثل در مقام ردّ سخن او می گوئیم: من از فلانی متعجّبم که اینهمه ادّعای فضل وکمال دارد ولی در این مطلب بدیهی البطلان گیر کرده و دچار اشتباه شده، کنایه از اینکه: فلانی با اینهمه آوازه بسیار کودن و دارای بلادت و غباوت است که حتیّ بدیهیّات را تشخیص نمی دهد، این نیز غیبت است.

[و بلکه ای چه بسا عبرت است که انسان هر اندازه بزرگ و نابغه باشد ولی و ما اوتیتم من العلم الاّ قلیلاً و خود ذاتاً ناتوان است و گاه یک مطلب بدیهی هم چه بسا از ذهن او غایب شود.] آری بگونهٔ دیگری و محترمانه می توان آن نظریّه را نقّادی کرد بدون اینکه غیبت شود.

مثلاً بگوئیم: این طرز استدلال تالی فاسد دارد و مستلزم المحال است و یک مطلب بدیهی البطلانی را بدنبال دارد مثلاً مستلزم تناقض است و لذا باطل است، که این ایرادی ندارد زیرا که اصل لازم بدیهی البطلان است ولی اینکه این استدلال مستلزم آنست و بینهما ملازمه است ای چه بسا ملازمه نظری بوده و صاحب نظر به آن پی نبرده و یا فرصت کافی نداشته تا به آن برسد و ...

[و چه خوب است که انسان اگر به مطلبی هم ایراد دارد محترمانه آن را نقد کرده و محاسن آن مطلب یا صاحب نظر را هم متذکر شود و مگس صفت نباشد که برروی زخم می نشیند بلکه عیسی گونه باشد که محاسن را هم می بیند و برای یک اشتباه کوچک کلّ کتاب را زیر سئوال نبرد، برای یک بیان اشتباه تمام زحمات استادش را نادیده نگیرد و منصفانه قضاوت کند و نظر بدهد. که قضاوت در رابطه با آبروی دیگران کمتر از قضاوت در امور جانی و مالی مؤمنان نیست.]

قوله: و قد وقع:

ما وقتی به کتب بزرگان مراجعه می کنیم، می بینیم گاهی از همین نمونه ای که ذکر کردیم واقع شده یعنی بزرگی در ردّ نظریّهٔ بزرگ دیگر خیلی مبالغه کرده و بشدّت آن را سرکوب کرده و با تعابیری کوبنده با آن برخورد کرده.

[به فرمودهٔ مرحوم شهیدی: مثل آنچه که از شیخ مفید ره نسبت به شیخ صدوق وارد شده که در حواشی اعتقادات صدوق نقل شده، و مثل آنچه از ابن ادریس ره و محقّق حلّی ره نسبت به بزرگان متقدّم برآنها صادر شده است.[۱]]

حال با این تعابیر چه کنیم؟

شیخ می فرماید: باید کلام بزرگان را توجیه کرد و یک محمل صحیحی برای آن پیدا کرد تا غیبت نباشد. [و توجیه به اینست که به فرمودهٔ مرحوم شهیدی: ولو بان یقال: انّ التعبیر المذکور له مدخلیّة تامّة فی ابطال الباطل وجعل البطلان مرکوزاً فی الاذهان حتّی لایطمع فیه احد ویصیر الصواب معمولاً به فی کلّ زمان فیکون حینئذٍ مصلحة الذکر اقوی من مفسدته فیستثنی من حرمة الغیبه.[۲]]

قوله: اعوذ بالله:

در پایان، مرحوم شیخ می فرماید: به خدا پناه می بریم از شرّ غرور علمی [که انسان چند صباحی درس بخواند و دانشمند شود ولی تقوی پیدا نکند و مغرور و متکبّر و خود محور شود و به همهٔ صاحب نظران بتازد و خدا محور نباشد.] و از شرّ خودپسندی [که یکی از مُهلکات است.] و ازحسد ورزی انسان نسبت به دیگران [که یکی از عوامل مهمّ غیبت است.] و از اینکه آدمی مستأکل به علم باشد و نان علمش را بخورد.

قوله: ثم انّ:

تنبیه سوّم: انگیزه های غیبت: سئوال اینست که: چه عواملی باعث می شود که انسان تن به غیبت بدهد و از دیگران بدگوئی کند؟ جواب: دواعی و انگیزه های غیبت بسیار است و در یک روایتی از امام صادق ﷺ فهرست وار به ده عامل از

---

(۱) هدایة الطالب ص۸۴.

(۲) هدایة الطالب ص۸۴.

عوامل غیبت اشاره شده است و ما به نقل همان حدیث بسنده می کنیم:

[این مطالب را مرحوم شهید ثانی درکشف الریبه مبسوطاً شرح کرده است و به فارسی هم تحت عنوانِ «بیماریهای روانی» ترجمه شده است.]

امام صادق ﷺ فرموده: اصل و ریشهٔ غیبت ده امر است:

عامل اوّل: شفاء غیظ: شخصی از دیگری بشدت خشمگین است و برای فرونشاندن آتش خشم خود، و شفاء قلب بیمارش، و خنک کردن دلش شروع می کند به بدگوئی.

عامل دوّم: مساعدت قومی: عدّه ای در مجلس خصوصی خود از اشخاصی غیبت می کنند و انسان اگر با آنها همراهی نکند و شریک غیبت آنها نشود از او جدا می شوند و او برای بقاء رابطه و دوستی اش با آنان تن به غیبت می دهد.

[آری خط بازیها دوستی های نابجا این آثار شوم را هم دارد و همین دوستی ها است که فردای قیامت به دشمنی تبدیل می شود و بقول قرآن: ﴿**الا خلاء یومئذٍ بعضهم لبعض عدوّ الاّ المتّقین**﴾[1]

عامل سوّم: تصدیق خبر بلاکشف: کلمهٔ بلا کشف صفت خبر است ای الخبر غیر المنکشف،

یعنی مثلاً شخصی نزد شما آمده و می گوید: در رابطه با فلانی حرفهائی شنیده ایم و مردم درباره اش چنین و چنان می گویند، آیا راست است یا دورغ؟

شما در جواب بگوئید: آری صحت دارد و نه تنها چنین و چنان کرده بلکه کارهای دیگری هم دارد و شروع بکنی به تصدیق آن مخبر و همراهیِ با او و عیوبِ بیشتری را هم برملا سازی.

عامل چهارم: تهمت: مرحوم شهیدی از قول مرحوم جزائری شرح این

(۱) سورهٔ زخرف آیهٔ ۶۷.

کلمه را اینگونه نقل کرده: مثل ان یستشعر من انسان انّه سیقصده او یشهد علیه بشهادة فیبادر قبل ذلک بذکر مساویه وعیوبه للطعن علیه حتّی یسقط شهادته[۱]

یعنی شخصی دسته گلی به آب داده وکار خلافی کرده و شخص دیگر که از آن مطلع است برای مصلحت نظام در راه است و می آید تا آن کار خلاف را بگوید ولی متخلّف پیشاپیش معایبی را ازاو نزد امیر یا وزیر یا مدیر بیان می کند و چهرهٔ او را خدشه دار می کند تا اگر فردا رسید و خلاف این شخص را گفت، امیر بدان اعتنا نکند.

عامل پنجم: سوء ظنّ: در اثر سوء ظنّی که پیدا کرده معایب او را برزبان می آورد مثلاً خیال می کند که فلانی از او بدگوئی کرده یا رِندی بدروغ خبر آورده که فلانی پشت سر شما چنین و چنان گفت، او هم ساده لوحانه باور کرده و شروع می کند به بدگوئی و پشت سر فلان و بهمان معایب او را می گوید.

عامل ششم: حسد و رشک: که در واقع مهمترین عامل غیبت همین امر است. گاهی افرادی در دوران تحصیل تنبلی و تن پروری کرده و سرگرم شب نشینیهای بی جا بوده و دانشی نیاندوخته و اینک تهیدست و مفلوك عمر می گذراند و مرگ تدریجی دارد ولی اَقران و اصدقاء او از فرصتها استفاده کرده و کوشش علمی نموده و به مراتبی رسیده اند، دکتر شده اند، مهندس گردیده اند، فیلسوف ومرجع تقلید و... شده اند و او برای فرونشاندن آتش شعله ور حسد که یأکل الأیمان کما تاکل النار الحطب شروع می کند به غیبت که فلانی در دوران تحصیل چنین و چنان بود.

عامل هفتم: سخریّه: یعنی در مقام استهزاء و مسخره کردن شخص می گوید: فلانی آیت الله است، فلانی پزشک است، فلانی فیلسوف است و...

عامل هشتم: تعجیب یا تعجّب: اگر تعجیب باشد به معنای اینست که:

(۱) هدایة الطالب ص۸۴.

دیگران را به عجب وا می دارد یعنی آنها را می خنداند[مثل کسی که با حرکات خاص ویژگی کسی را حکایت می کند و دلقک بازی درمی آورد تا مردمان دنیائی رابخنداند] و اگر تعجّب باشد یعنی خود را از امری متعجّب کرده و می گوید: من از فلانی متعجّب هستم که شرب خمر کرد، دروغ گفت و...

عامل نهم: تبرّم: مادّه بَرَمَ به معنای ضجر و سأم یعنی ملالت و دلگیری است و در اینجا مراد اغتمام است که ذیلاً در تنبیه بعدی مبسوطاً خواهد آمد و اجمالش اینکه از مشکلات برادر دینی ناراحت و غمگین است و در مقام اظهار همدردی عیوب مستور او را فاش می کند.

عامل دهم: تزیّن: یعنی خود را آراستن و زینت دادن به قیمت ریختن آبروی دیگران، مثلاً می گوید: الحمدلله که ما متکبر نیستیم، تعریض به اینکه فلانی متکبر است. الحمدلله که ما از اموال بیت المال سوء استفاده نکردیم، الحمدلله که ما میل به حکّام ظالم نداریم، از اعوان ظلمه نیستیم، اهل قمار و شراب نیستیم، خانوادهٔ ما چنین و چنان نیستند و... و در همهٔ اینها متعرّض شخص دیگر است و گوشه و کنایه می زند به او و حرفهایش معنی دار و بودار است.[1]

قوله: ثم انّ:

تنبیه چهارم: اینکه انسان پشت سر دیگری سخنی می گوید و اسرار مخفیِ او را فاش می کند و او را به یاد می آورد دوگونه است:

۱ ـ گاهی غیبت جلّی است یعنی ذکر الشخص به گونه ای است که همگان می فهمند و خود گوینده هم برایش غیبت بودن این ذکر واضح است.

۲ ـ ولی گاهی غیبت خفیّ است و در اثر حبّ مفرط نسبت به شخص یا در اثر بغض مفرط نسبت بدیگری [که هم حبّ و هم بُغض یُعْمی و یصمّ] از او غیبت می کند و نمی داند که غیبت است.

---

(۱) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۱۷ باب ۱۳۲ حدیث ۱۹.

به عنوان مثال: دوستی دارد که در داخلهٔ زندگی اش مشکلاتی و گرفتاریهائی وجود دارد، و این شخص واقعاً از آن مشکلات ناراحت و متأسف است و دوست دارد مشکلات رفیقش برطرف شود، آنگاه روی دلسوزی و از باب اظهار همدردی نزد این و آن، آن دوست را یاد کرده و با نام و نشان مشکلات او را بیان می کند و اسراری را که هرگز نمی خواست دیگران بفهمند بازگو می کند.

و بیچارهٔ فلک زده خیال می کند که بدین وسیله با مؤمنی همدردی کرده و در غم او شریک شده و ثواب کسی را که برای مصائب مؤمنی ناراحت می شود را برده و ... در حالی که غیبت کرده و هتک ستر نموده و همدردی راه دیگری دارد و آن اینکه بدون ذکر اسم بگوید: متأسفانه برخی از مؤمنین، مؤمنات، یا دوستان ما فلان و فلان مشکلات را دارد و افسوس که ما از عهدهٔ حلّ آنها برنمی آئیم و ... ولی شیطان گولش زده و او را وادار می کند به ذکر اسم و هتک ستر و از این باب غیبت او می شود.

قوله: بقی الکلام:

تنبیه پنجم: گاهی انسان در حضور فرد یا افرادی از کسی غیبت می کند و خلاصه اینکه مخاطب و مستمعی دارد این قطعاً غیبت و حرام است.

ولی گاهی به تنهائی با خود حدیث نفس می کند و عیوب دیگری را بازگو می کند، و یا عملاً حرکات دیگری را حکایت می کند و ... سئوال اینست که: آیا اینهم غیبت است یا خیر؟

ظاهر اکثر فقهاء اینست که: آری اینهم غیبت است و موضوعاً داخل است، آری ممکن است حکماً مستثنی باشد و بعض از فقهاء فرموده اند: همانطوری که اگر دو نفر از عیب کسی با خبرند و نزد یکدیگر آن عیب را ذکر کنند این غیبت است ولی حرام نیست هکذا اگر به تنهائی و نزد خویش حدیث

نفس کند باز غیبت است ولی حرام نیست. [شاید دلیل مشهور این باشد که: غیبت ذکرك اخاك بما یکرهه است چه در حضور دیگران و چه بدون حضور دیگران.]

ولی شیخ می فرماید: ما در باب غیبت روی اخبار مستفیضه تکیه کردیم و طبق آن روایات، غیبت، ذکر عیب مستور و هتک ستر مستور است و اینجا که دو کس هر دو با خبرند یا شخص خودش با خبر است و نزد خود بازگو می کند این کشف عیب مستور و هتک ستر مستور محسوب نمی شود و در نتیجه غیبت هم نیست وموضوعاً خارج است.

قوله: ومنه یظهر:

تنبیه ششم: گاهی شخص مغتاب و غیبت شده از کسانی است که برای شنونده کاملاً معلوم و معیّن است و به علم تفصیلی او را می شناسد در این صورت بلاشک ذکر عیبی از عیوب مستور او غیبت است.

و گاهی شخص مغتاب نزد شنونده صد در صد مجهول است و اصلاً نمی شناسد که کیست نه تفصیلاً و نه اجمالاً، بلکه میان افراد و اشخاص غیر محصور مرددّ است [و به اصطلاح اصولی شبههٔ غیر محصوره است.]

مثلاً می گوید: امروز مردی نزد من آمد که بخیل بود، یا دنیّ و پست بود، یا ذمیم و بداخلاق بود و ... که رجلٌ نکره است و احتمال اینکه چه کسی باشد بی نهایت است و هزاران احتمال وجود دارد، آیا چنین ذکر عیبی هم غیبت است.

از ظاهر تعابیر اکثر فقهاء استفاده می شود که این نیز موضوعاً داخل در غیبت است اگرچه حکماً مستثنا بوده و خارج از حرمت است.

امّا دخول موضوعی: مشهور غیبت را ذکرك اخاك بما یکرهه می دانند و اینجا نیز آن تعریف صادق است.

امّا خروج حکمی: از شروط حرمت غیبت عبارتست از تأثیر نزد سامع،

یعنی غیبت نزد او مؤثّر باشد و او را حساس کند وازشخص مغتاب بدش بیاید و... و اینجا چون غیر محصور است حساسیّتی ایجاد نمی کند و لذا آن حکمت و اثر را ندارد پس حرام نیست.

ولی به عقیدهٔ شیخ این اصلاً غیبت نیست و خروج موضوعی دارد چون ایشان به اخبار مستفیضه تکیه دارند و طبق آن اخبار ذکر عیب مستور و هتک ستر مستور غیبت است و در اینجا از کسی هتک حرمتی نشده.

آری اگر ذاکر العیب، قصد مذمت و سرزنشِ آن فرد را دارد در اینجا چون خود تعییر و سرزنش کردنِ مؤمن حرام است و او دارد کار حرامی انجام می دهد، برمخاطب و مستمع لازم است که از باب نهی از منکر جلوگیری کند و اجازه ندهد که کسی در محضر او به مؤمنی طعن زده و او را سرزنش و ملامت کند.

مگر اینکه احتمال دهد که آن شخص غایب واقعاً متجاهر و متظاهر بالفسق است و ذکر او ایرادی ندارد که در این فرض به حکم اصالة الصحة در فعل و قولِ مسلم، کار گوینده را حمل برصحّت می کند، و دیگر نهی از منکر هم موضوعیّتی نخواهد داشت.

قوله: والظاهر:

این فراز استدراك از فیجب علی السامع... است: یعنی تا به حال می گفتیم از باب نهی از منکر ردع و جلوگیری واجب است امّا حالا می گوئیم: بلکه نسبت به ذمّ و تعییر شخص مجهول العین، ردع هم لازم نیست البته اگر این مذمّت بجا بوده و شخص مجهول واقعاً مستحق این مذمّت باشد [که یک نمونه اش متجاهر به فسق بود ولی نمونه های دیگری هم دارد که کسی به حرف پدرش گوش نداده و این گوینده او را مذمّت می کند و...] اگرچه مستحق مذمّت به نحو مواجهه و روبروئی را نداشته و نیز مستحق سرزنش با ذکر نام و نشان

و پشت سر او هم نباشد، ولی بدون ذکر اسم با فرض استحقاق بلامانع است و ردع هم واجب نیست [و اینکه از کجا بهفمیم که غایب چنین استحقاقی را دارد یا نه؟ و آیا سرزنش قائل بجا است یا بی جا؟] از راه اصالة الصحة باید فهمید.

قوله: ولو کان:

و گاهی شخص مغتاب در نزد شنونده تفصیلاً مجهول است ولی اجمالاً معلوم است و شبهه هم شبههٔ محصورهٔ است، یعنی شنونده احتمال می دهد که یکی از ده نفر یا بیست نفر مثلاً فلان عیب را داشته باشد. خود این دو فرض دارد:

۱ ـ گاهی به نحوی است که هیچکدام از ده یا بیست و ... نفر از اینکه کسی یکی از آنها را به صورت لاعلی التعیین ذکر کند و عیبش را بگوید، ناراحت نمی شوند در اینجا شبههٔ محصوره حکم شبههٔ غیر محصوره را دارد یعنی همان دو احتمال می آید که مشهور آن را غیبت ولی جایز می دانند، و ما آن را غیبت نمی دانیم.

مثلاً شخصی بگوید: امروز یک عربی را دیدم یا نزد من آمد که چنین و چنان بود [و این کذا و کذا او را مردّد بین افراد محصور می کند] یا عجمی را دیدم که کذا و کذا بود، البته این طرز ذکر و بیان خود دو فرض دارد:

الف: گاهی هدفش از گفتنِ عربی یا عجمی مذمت این عنوان است که عرب بودن یا عجم بودن را سرزنش می کند این حتماً غیبت است و آنهم از همهٔ عربها و ...

ب: گاهی هدفش از گفتن عربی یا عجمی تعریض به این عنوان نیست بلکه صرفاً بیان واقع است که کسی که نزد من آمد عرب زبان بود، یا فارسی زبان بود و ... ولی دارای فلان عیب بود، این صورت است که اگر مردّد بین چند نفر بود به نحوی که ذکر شد یعنی احدی کراهت نداشت ملحق به شبههٔ غیر محصوره است.

۲ ـ و گاهی به گونه ای است که هر کدام از افراد محصوره از اینکه شخصی پشت سرآنها یکی از آنها را ولو به صورت مبهم و غیر معین ذکر کند، هر دوناراحت می شوند مثلاً بگوید: یکی از دو فرزند زید چنین و چنان است، یکی از دو برادر بکر کذا و کذا، یکی از دو خواهرهند کذا و کذا که هر کدام از دو فرزند یا برادر یا خواهر این کلام را بشنوند متأذّی می شوند، آیا این غیبت است یا خیر؟

مرحوم شیخ سه وجه ذکر می کنند که مبتنی براشتراط علم تفصیلی یا کفایتِ علم اجمالی در علم اصول است:

وجه اوّل: این ذکر نسبت به هریک از دو فرد مرددّ غیبت است [پس غیبت دو نفر را کرده و باید دو عقاب باشد.] زیرا که هر کدام را به چیزی که کراهت دارند یاد کرده [و غیبت هم عند المشهور ذکرك اخاك بما یکرهه است و تعیین شرط نیست.] و آنکه هر دو از او ناراحت می شود عبارتست از تعریض و در معرض قرار گرفتن برای یک احتمال قوی، و آن اینکه این فرزند یا برادر در معرض این احتمال است که شنونده احتمال دهد که معیوبِ واقعی او است برادر یا فرزند دیگر هم در این معرض قرار دارد، پس غیبت هر دو است.

وجه دوّم: نسبت به هیچکدام از دو نفر غیبت نیست [و در واقع علم تفصیلی لازم است] چرا که نسبت به معیوب واقعی هتک ستری نشد تا غیبت باشد [غیبت هم اینست که: ان تقول فی اخیک ما ستره الله ...] و در این صورت ذکر یکی از دو نفر مثل اینست که بگوید: یکی از اهل فلان شهر چنین و چنان است که این هم غیبت محسوب نمی شود چون نسبت به فرد خاصی هتک حرمت و کشف عیب مستور نشد.

البته ما نحن فیه با این مثال این فرق را دارند که در مثال مذکور احتمالات زیاد است و نسبت به افراد بلد یک در میلیون یا صد هزار و ... می باشد و لذا

نسبت به احدی غیبت نیست، اسائه و بدی کردن هم صدق نمی کند، ولی در ما نحن فیه احتمالات کم است و پنجاه در صد احتمال می دهد که این پسر یا برادر باشد یا آن دیگری و لذا نسبت به هرکدام اسائه صدق می کند چون او را در معرض احتمال عیب داشتن واقع ساخته و از بابِ اسائه قبح عقلی و بالملازمه حرمت شرعی دارد. ولی غیبت نیست.

وجه سوّم: ذکر مذکور نسبت به معیوب واقعی از دو نفر غیبت و نسبت به غیر معیوب اسائه باشد امّا غیبت بودن: چون بالاخره ولو تفصیلاً هتک حرمت نشد ولی اجمالاً و فی الجمله هتک ستری شده [و علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی منجِّز است و واقع را برمکلّف منجَّز ساخته و باعثِ حرمت است.]

و امّا اسائه بودن نسب به دیگری: چون او را در معرض احتمال عیب و نقص قرار داده و همین اندازه هم ایجاد ذهنیّت نسبت به برادر دینی نباید بکند، پس اسائه حرام است.

قوله: قال فی جامع المقاصد:

محقق ثانی در جامع المقاصد فرموده: در کلام برخی از فقهاء یا فضلاء [نسخه بدل دارد] چنین آمده: از شروط غیبت آنست که: متعلّق آن محصور باشد [یعنی معیناً یک نفر یا یکی از چند نفر باشد] پس اگر غیر محصور بود غیبت نیست. بنابراین اگر در مورد مردم شهر که افراد غیر محصوری دارد مثلاً تهرانیها ـ اصفهانیها و... مطلبی را گفت که مثلاً یک نفر تهرانی کذا و کذا که اگر همین حرف را در مورد فرد خاصی می زد او ناراحت می شد ولی معین نکرده و کلّی گفته: یک تهرانی کذا، روحانی کذا، دانشگاهی کذا، بازاری کذا و... غیبت محسوب نمی شود.[1]

قوله: اقول:

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۲۷.

مرحوم شیخ می‌فرماید: منظور محقّق ثانی چیست؟ اگر منظور اینست که مذمّت و تنقیص عدّه‌ای که غیر محصور هستند غیبت به حساب نمی‌آید اگرچه به قصد انتقاص همهٔ آنها باشد.

مثلاً بگوید: تهرانیها کذا، اهل فلان شهر کذا، همهٔ اهل آبادی کذا و کذا و ... این غیبت نیست. ما قبول نداریم و معتقدیم که حتماً غیبت است و نه تنها غیبت یک نفر بلکه یک شهر [که باید از همهٔ آنها حلالیّت بطلبد و ...] و حکماً هم حرام است فلا وجه للخروج الموضوعی او الحکمی.

و اگر منظور اینست که یک نفر از افراد بی شمار مثلاً یک تهرانی یک روحانی و ... را مذمت کرده آری این غیبت نیست و ما هم قبلاً توضیح دادیم.

قوله: ولذا:

مرحوم صاحب جواهر هم[۱] به پیروی از مرحوم کاشف الغطاء[۲] در باب مستثنیات غیبت فرموده اند: اگر گوینده مذمت را بر طائفه ای یا اهل بلده ای یا اهل قریه ای و ... معلّق ساخت و گفت فلان طائفه کذا ولی ما قرینهٔ قطعی داشتیم که مراد او همهٔ اهل طائفه نیست بلکه یک نفر از آنان است این اگرچه غیبت باشد حرام نیست.

قوله: ولو اراد:

مقدّمه: نکته ای در رسائل بود به عنوان اینکه: گاهی شبههٔ قلیل در قلیل است و گاهی قلیل در کثیر و گاهی کثیر در قلیل و گاهی هم کثیر در کثیر است که مثلاً پانصد غنم در میان هزار و پانصد که گرچه تعداد / ۱۵۰۰ است ولی احتمال سه طرف بیشتر ندارد و چنین چیزی شبههٔ محصورهٔ کثیر در کثیر است. با حفظ این مقدّمه:

---

(۱) جواهر الکلام ج۲۲ ص۶۵.

(۲) شرح قواعد خطی ص۳۶.

اگر مراد گوینده این باشد که اغلب اهل این طائفه یا شهر [نصف آنها، ثلث آنها، دو ثلث آنها و ...] چنین و چنان هستند، آیا غیبت محسوب می‌شود؟ می‌فرماید: چون شبهه محصوره است همان وجوه ثلاثه ای که در بالا ذکر شد در اینجا هم می‌آید.

قوله: و بالجمله:

مدار در تحریم غیر از صدق غیبت است و میان آندو عموم و خصوص من وجه است.

مادّه اجتماع: ذکر عیب مستور با قصد مذمت و تنقیص.

مادّه افتراق: ذکر عیب مستور بدون قصد مذمت ولی از موارد مستثنیات باشد که غیبت هست ولی حرام نیست.

مادّه افتراق دیگر: ذکر عیب ظاهر با قصد مذمت و تنقیص که حرام هست ولی غیبت نیست.

قوله: الثانی:

مطلب دوّم از چهار امری که در باب غیبت ذکر می‌کنیم و مطلب سوّم از مجموعهٔ مطالب غیبت [مطلب اوّل بحث حکمی و مطلب دوّم بحث موضوعی بود.] پیرامون کفّارهٔ غیبت است:

بطور کلّی هرگناهی کفّاره ای دارد، یعنی عاملی که برروی گناه سرپوش می‌گذارد و آن را بکلّی می‌شوید و از نامهٔ عمل انسان پاکسازی می‌کند.

حال سئوال اینست که: کفّارهٔ غیبت چیست؟ چه عاملی آن را محو و نابود می‌کند؟

مقدّمه:

برخی از امور صد در صد حقّ الله است یعنی بین المکلّف و بین الله است

و به احدی از مؤمنین ارتباطی ندارد نظیر صوم و صلوة و شرب خمر و ... در اینگونه موارد اگر انسان واجبی را عمداً یا سهواً ترك کرد یا حرامی را مرتکب شد طبق دستوراتی که در کتاب صوم و صلوة و حدود و ... آمده عمل شود یعنی با توبه و انابه به درگاه حق وبا انجام قضاء فریضه و احیاناً در باب افطار عمدی در صوم، با پرداخت کفّاره، و در باب شرب خمر با اجراء حدود الهی و ... باید معصیت را تدارك کند و سنگینیِ بار گناه را از دوش بردارد. و پاره ای از امور صد درصد حق الناس است و به خداوند ارتباطی ندارد

فی المثل ودیعه ای از شخص نزد شما است، مالی را به هبهٔ فاسده که نه ملکیت می آورد و نه اباحهٔ تصرّف، گرفته و اتلاف کرده اید، مالی را فضولی [یعنی غیر مالک و غیر مأذونِ شرعی و عرفی] به شما منتقل کرده و صاحب اصلی هم اجازه نداده، مالی را به بیعِ فاسد دریافت کرده اید.

و بطور کلی هر مالی را که مربوط به دیگران است و شما براوید وسلطه پیدا کردید، این مال ولو تلف شود امّا به ذمّهٔ شما می آید و تا زمانی که نپردازید یا ذیحق از حقّ خود نگذرد و اسقاط و ابراء نکند، کما کان برعهدهٔ شما می ماند و شما مشغول الذمّه هستید. و قسم زیادی از امور هم هر دو جنبه را دارد یعنی هم حقّ الله است و هم حق الناس.

فی المثل سرقت مال دیگران، غصب کردن، قذف و نسبت ناروا و ... که هم حرام شرعی است وَ حدود الهی باید اجراء شود و هم صاحب حق باید راضی شود و کفّاره گناه، تحصیل رضایت الله و صاحب الحق و اجراءحدّ است. با حفظ این مقدّمه می فرماید:

غیبت از حقوق الناس است «صغری»

و هر چیزی که از حقوق الناس باشد [چه حق جانی و چه مالی و چه آبروئی که غیبت از این قسم سوّم است.] سقوطش از عهده و رفع آن منوط به رضایت

و اسقاط و ابراء صاحب الحقّ است وگرنه برعهده می ماند «کبری».

پس غیبت هم رفع و کفّاره اش ابراء شخص مغتاب است «نتیجه»

امّا بیان صغری: به چه دلیل می گوئید: غیبت حق الناس است؟ [البته حق اللّه و حکم الهی بودن حرمت آن حتمی است و لذا مثل سایر معاصی توبه از آن واجب است ولی کلام در حق الناس بودن آن است.] شیخ اعظم ره می فرمایند: عقل و نقل متطابق هستند برحق الناس بودن غیبت:

امّا العقل: عقل می گوید: غیبت ظلم در حق مغتاب، و تجاوز به حدود عرض او، و تعدّی به حریم آبروی وی، و هتک حرمت او است [که سخن از ظلم برخداوند و تعدّی از حدود الهی صرفاً نیست بلکه سخن از ظلم برمغتاب بودن است.]

و امّا النقل: اخبار حقوق که فراوان است و حقوقی را برای مؤمن برمؤمن دیگر بیان می کند، در این اخبار هم از جملهٔ حقوق مسئله غیبت ذکر شده است وبه عنوان نمونه به دو طائفه روایات اشاره می کنند:

الف: روایاتی که می گوید: از حقوق مؤمنین بریکدیگر آنست که غیبت یکدیگر را نکنند و پشت سر محافظ و پاسدار آبروی مؤمنین باشند.

[نظیر این حدیث: از رسول خدا ﷺ رسیده که فرمود: للمؤمن علی المؤمن سبعة حقوق واجبة من الله عزّوجل ... الی ان قال: و ان یحرم غیبته[1] یا حدیثی که از امام رضا ﷺ وارد شده که وقتی از حضرت پرسیدند: حق مؤمن برمؤمن دیگر چیست؟ حضرت حقوقی را بیان کردند تا به اینجا که فرمودند: ولا یغتابه.[2]]

ب: روایاتی که مضمونش اینست که: عرض و آبروی مؤمن مانند خون

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۵۴۶ باب ۱۲۲ حدیث ۱۳.

(۲) مستدرك الوسائل ج۹ ص۴۵ باب ۱۰۵ حدیث ۱۶.

امر به اداء امانت است و ظهور در وجوب دارد.

و از قبیل این روایت: قال ابو عبد اللّه ﷺ: لا تنظروا الی طول رکوع الرجل وسجوده، فانّ ذلک شيءٌ اعتاده؛ فلو ترکه استوحش لذلک، ولکن انظروا الی صدق حدیثه واداء امانته[1] واز قبیل اینکه العقل مستقلٌ بوجوب ردّ الودیعة وحرمت خیانت در امانت و ...]

دلالت می کنند براینکه اداء امانت و ردّ آن به مالک اصلی واجب است.

امّا آیا اقباض و تسلیم یداً بید لازم است؟ یعنی برانسان واجب است که امانت را به دست صاحبش برساند و تا نرسانده وظیفه را انجام نداده؟ یا اینکه مجرّد تمکین، و تسلیط، و رفع المنع، و رفع الحبس، و تخلیه بین المالک وبین الامانة، و اعلان این که از ناحیهٔ من مانعی نیست و مزاحم شما نمی شوم و بیائید و مالتان را بردارید و ببرید کافی است؟

ما باشیم و ظاهر ادلّهٔ مذکور، باید بگوئیم: ادلّه می گوید: اداء واجب است؟ واداء ظهور در تسلیم و اقباض دارد، پس اقباض واجب است و مجرّد تخلیه ورفع المنع کافی نیست.

ولی جا دارد کسی مدّعی شود که این ادلّه در مقام بیان وجوب اقباض نیست، بلکه صرفاً در مقام بیان اینست که: حبس کردن مال دیگری حرام است، تمکین [متمکّن ساختن مالک ازمالش] واجب است، و بیش از این را دلالتی ندارد [و به فرمودهٔ محقّق ایروانی:

الظاهر انّ الاداء معناه واحد وبهذا المعنی الواحد یطلق علی اداء الامانة واطلق فی دلیل علی الید ما اخذت حتی تؤدّی و في اداء الفرائض واداء الدین واداءحقوق الاخوان الی غیر ذلک.

و المعنی الجامع بین جمیع تلک الموارد هو ایصال الشيء الی محلّه، ولمّا

(۱) اصول الکافی مترجم ج ۳ ص ۱۶۵ حدیث ۱۲.

۲ ـ روایتی که بسیاری از علماء آن را از جناب شیخ کراجکی صاحب کنزالفوائد با سند این شیخ بزرگوار از علی بن الحسین ﷺ از امیر المؤمنین ﷺ از رسول خدا ﷺ نقل کرده اند [در خاتمهٔ بحث غیبت این حدیث با حفظ سند کاملاً بیان خواهد شد.] و گوشه ای از آن حدیث اینست: هر مؤمنی برگردن برادر دینی اش سی حق دارد که راه چاره ای نیست و این حقوق از دوش او برداشته نمی شود مگر اینکه یا آنها را ادا و مراعات کند و انجام دهد و یا اگر ادا نکرده صاحب حق عفو کند و ببخشاید [و خواهد آمد که در میان آن حقوق مسئله غیبت است که: و یردّ غیبته ...]

تا اینجا که حضرت ﷺ فرمودند: بدانید که برخی از شمایان حقّی از حقوق برادر دینی اش را واگذاشته و مراعات نکرده و فردای قیامت صاحب الحق آن را مطالبه می کند و می گوید: با حقوقی که من به گردنت داشتم چه کردی؟ چرا حقّ مرا ادا نکردی؟ آنگاه در آن روز واپسین برنفع صاحب حق و بر ضرر مراعات نکننده قضاوت و حکم می شود.[1]

[البته خواهد آمد که مراد از قضاوت علیه او این نیست که کیفر و عقاب می شود بلکه مراد اینست که: درجات مراعات کنندگان حقوقِ مؤمنین را به او نمی دهند و دلیل این توجیه هم خواهد آمد.]

۳ ـ حدیث نبوی ﷺ که در سرائر ابن ادریس و کشف الریبة شهید ثانی نقل شده و آن اینکه: هر کسی از برادر دینی نزد او مظلمه و حقّی در امر عِرضی و آبروئی یا امور مالی است باید استحلال کند و از صاحب الحق طلب حلالیت نماید پیش از آنکه روزی برسد که در آن روز نه درهمی هست و نه دیناری تا از عهده برآید [یعنی در روز قیامت] که اگر به آن روز واگذار شد چون نمی تواند با

---

(۱) کنز الفوائد ج ۱ ص ۳۰۶، کشف الریبه ص ۱۱۵، وسائل الشیعه ج ۵۵۰ ۸ باب ۱۲۲ حدیث ۲۴.

پرداخت خسارت از عهده برآید لذا از حسنات و ثوابهای او برداشته شده و به حساب صاحب الحق واریز می شود و اگر حسنه ای در نامهٔ عملش نباشد از گناهان صاحب الحق برداشته شده و به گناهان او افزوده می شود و بالنتیجه کیفرش مضاعف می گردد[۱]

[این حدیث صریح در استحلال و طلب حلالیّت و جلب رضایتِ صاحب الحق است.]

۴ـ حدیث نبوی دیگر: هرکس از مرد مسلمان یا زن مسلمانی غیبت کند خداوند تا چهل شبانه روز نمازها و روزه های او را نخواهد پذیرفت مگر اینکه صاحب او یعنی شخص غیبت شده او را ببخشد و از حقّ خود صرفنظر کند.[۲]

۵ـ در فراز چهارم از دعاء سی و نهم صحیفهٔ سجادیّه می خوانیم: اللهمّ وایّما عبد من عبیدك ادركه منّی درك او مسّه منّی اذیً، اولحقه بی او بسببی ظلمٌ ففتّه بحقّه، او سبقته بمظلمته، فصّل علی محمد وآله، و ارضه عنی من وجدك واوفه حقّه من عندك[۱] محل شاهد در کلمهٔ وَارْضِهِ... است که طلب رضایت و حلالیّت است.

۶ـ در دعاء روز دوشنبه از ملحقات صحیفهٔ سجّادیه می خوانیم:

اللهمّ انی استغفرك لكل نذر نذرته وكل وعد وعدته و كل عهد عاهدته ثم لم اف به واسئلك فی مظالم عبادك عندی، فایّما عبد من عبیدك او امة من امائك كانت له قبلی مظلمة ظلمتها ایّاه فی نفسه او فی عرضه او فی ماله او فی اهله وولده، او غیبة اغتبته بها او تحاملُ علیه بمیل او هویً او انفة او حمیّة او ریاء او عصبیة غائباً كان او شاهداً، حیّا كان او میّتاً، فقصرت یدیً وضاق وسعی عن ردّها الیه.

---

(۱) سرائر ج۲ ص۶۹، کشف الریبه ص۱۱۰.

(۲) مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۲۲ باب ۱۳۲ حدیث/۳۴.

(۱) صحیفهٔ کاملهٔ سجادیّه ص۲۵۵ دعاء/۳۹.

کان له علی رجل حقّ ففقده ولا یدری این یطلبه ولا یدری احیّ هو ام میت، ولا یعرف له وارثاً ولا نسباً وولداً قال ﷺ اطلبه، قال: ان ذلک قد طال فاتّصدّق به، قال ﷺ اطلبه.[1] که حال به حکم این حدیث که فرموده: اطلبه، امر به طلب و فحص از صاحب الدین است، ولاریب در اینکه دین خصوصیتی ندارد، و تمام مناط وجوب فحص، همانا مجهول المالک بودن آنست، و این مناط در ما نحن فیه [مال مأخوذ از جائر با علم تفصیلی به حرمت و ...] هم وجود دارد، پس به وحدت مناط در ما نحن فیه هم فحص واجب است.

قوله: ثم:

بنابر همین وجه که فحص واجب است، این فرع مطرح می شود که: اگر آخذ فحص و جستجو کرد و اعلان نمود، و شخصی مدّعی شد که این مالی که از ظالم گرفته ای، ملک من است، آیا به صرف ادّعا شرعاً ردّ مال به او جایز است یا خیر؟ در این مسئله سه وجه وجود دارد:

الف: ادّعای مدّعی مطلقاً مقبول است [چه توصیف بکند یا نه، چه بیّنه بیاورد یا نه] و آخذ باید مال را به او ردّ کند، دلیل این وجه: قاعده ای است در باب قضا و شهادات که: قول مدّعی بلا معارض مقبول است.

ب: به صرف ادّعای او اعتماد نمی شود بلکه مع الوصف از او پذیرفته می شود، یعنی اگر مال مذکور را توصیف کرد و نشانی آن را دقیقاً ذکر کرد به حرف او اعتماد می شود و امانت به او مسترد می شود. دلیل این وجه: ما نحن فیه نازل منزلهٔ باب لقطه است، و در باب لقطه توصیف لازم است، هکذا در ما نحن فیه.

ج: به صرف ادّعا نتوان مال را به مدّعی تحویل داد بلکه باید شرعاً این ادّعا ثابت باشد یعنی مدّعی نزد حاکم، بیّنه اقامه کند و دو شاهد عادل با شرائط باب

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۱۱۰ باب ۲۲ حدیث/۲.

شخص مغتاب، و متن حدیث اینست که: انّ کفّارة الغیبة ان تستغفر لمن اغتبته کلّما ذکرته.[۱]

یعنی همانا کفّارهٔ غیبت آنست که هر زمان شخص مغتاب را یاد کردی برای او استغفار نموده و از خداوند طلب مغفرت نمائی.

حال به نظر می آید که این حدیث و مانند آن با اخبار مستفیضه ای که قبل از ولکن ... آوردیم [شش روایت بود.] متعارض می باشند زیرا که در آن اخبار کفّارهٔ غیبت را طلب حلالیت و جلب رضایت مغتاب دانسته بود و در این حدیث و مانند آن کفّارهٔ غیبت را استغفار برای شخص مغتاب قرار داده است و هر دو هم ظهور در وجوب تعیینی دارند زیرا که اطلاق صیغهٔ افعل یا مضارع در مقام انشاء ظهور در وجوب تعیینی دارد و بالنتیجه مفید حصر می باشند و بالمآل متعارض اند. حال وظیفه چیست؟

احتمالات و وجوهی که درمسئله وجود دارد هفت وجه است:

۱ ـ در باب غیبت فقط توبه و انابه و ندامت از ارتکاب آن لازم است و امّا استغفار برای مغتاب یا طلب رضایت از او لازم نیست. «وهو رأی الشیخ»

۲ ـ علاوه بر توبه از گناه برای خویش، استغفار برای مغتاب هم لازم است و معیّن هم هست، و طلب حلالیّت مطرح نیست.

۳ ـ علاوه بر توبه از گناه، فقط استحلال و استبراء لازم است ولا غیر.

۴ ـ هر سه لازم است، هم توبه برای نفس که حق الله صرف است و هم استغفار برای مغتاب و هم طلب حلالیّت از او.

۵ ـ توبه معیّناً لازم است و از استحلال و استغفار، احد الامرین لازم است به نحو واجب تخییری و تعیین لازم نیست.

۶ ـ اگر غیبت به گوش مغتاب رسیده است طلب حلالیّت و جلب رضایت

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۵ باب ۱۵۵ حدیث اوّل.

و بدست آوردن دل او لازم است و اگر به او نرسیده همین استغفار برای او در خفاء کفایت می کند و گفتن و رساندن آن به مغتاب لازم نیست.

۷ ـ اگر طلب حلالیّت میسور است به اینکه: مغتاب زنده است، و راه دوری هم نرفته، و گفتن به او هم تالی فاسدی ندارد، در این فرض استحلال لازم است و اگر میسّر نیست بواسطه موت، بُعد مسافت و... استغفار کافی است.]

حال از مجموعهٔ وجوه مذکور مرحوم شیخ غیر از وجه ۲ و ۳ باقی وجوه را متعرض اند:

ابتدا می فرمایند: ما در سند روایت نبوی اشکالی داریم [چون در سلسلهٔ سند شخصی به نام نوفلی است وهو ضعیفٌ] ولذا ترجیح می دهیم که به اطلاقات اخبار مستفیضه اخذ شود و در نتیجه معیّناً طلب حلالیّت لازم است [این همان وجه ثالث است که تصریح به آن نکرده اند.]

ولی اگر سند روایت سکونی صحیحه باشد و مشکل سندی نداشته باشیم می گوئیم: از نظر دلالت دو دسته روایات متعارض است و قانون اینست که: الجمع مهما امکن اولی من الطرح، و جمع به این است که: توسّط حدیث سکونی آن مطلقات متقدّمه را تخصیص می زنیم.

[البته مراد تخصیص مصطلح نیست زیرا تخصیص اصطلاحی در صورتی است که دو دلیل احدهما عام و دیگری خاصّ باشد مثل اکرم العلماء ولا تکرم العالم الفاسق، و در ما نحن فیه اخبار استحلال با خبر یا اخبار استغفار عموم و خصوص من وجه می باشند. زیرا ای چه بسا استحلال باشد و استغفار نباشد، و ای چه بسا استغفار باشد بدون استحلال، و ای چه بسا هر دو باشند و یا هیچکدام نباشد ولذا جای تخصیص مصطلح نیست.

و به نظر می رسد که مراد از تخصیص همان جمع عرفی و تقدیم نص

برظاهر است و در اینجا با نص هر دسته از ظهور دیگری صرفنظر می شود به اینکه اطلاقات، نص در استحلال و ظاهر در انحصار هستند که وجوب تعیینی باشد و روایت سکونی نص در استغفار است چون همین مادّه بکار رفته و ظهور در وجوب تعیینی دارد و با نص هر کدام از ظهور دیگری رفع ید می کنیم.]

و نتیجهٔ این تخصیص بالمعنی المذکور آنست که: همانطوری که استحلال طریقی بسوی برائت ذمّه از غیبت است، هکذا استغفار هم طریقی است و کفّارهٔ غیبت احد الامرین است [این وجه پنجم از وجوه مذکور است.]

قوله: مع احتمال:

احتمال هم دارد بگوئیم: استغفار طریقی بسوی برائت ذمّه نیست و مثل استحلال نمی باشد، زیرا درست است که به حکم حدیث نبوی ﷺ استغفار کفّارهٔ غیبت است، ولی کفّاره بودن آن دلیل براین نیست که مُبرِء ذمّه هم باشد زیرا در باب غیبت دو جهت مطرح است: یکی جهت حقّ اللّه و دیگری جهت حق الناس و شاید استغفار کفّارهٔ غیبت باشد از حیث اوّل که نهی مولی را مخالفت کرده و مستحق عقوبت شده و جنبهٔ حق الناسی آن می ماند که باید با طلب رضایت جبران شود [این اشاره ای به وجه رابع از وجوه سبعه دارد.]

تنظیر: ما نحن فیه نظیر باب قتل خطأ می باشد، همانطور که در قتل خطأی کفّاره لازم است و به نص قرآن کفاره اش آزاد کردن یک بنده است ولی این مربوط به جنبهٔ حقّ الله آنست و موجب نمی شود که قاتل از پرداخت دیه معاف باشد بلکه باز به نص قرآن: فدیة مسلّمة الی اهله یعنی پرداخت دیه هم لازم است. در ما نحن فیه هم کسی بگوید: استغفار موجب برائت ذمّه از حق الناس نمی شود و باید طلب حلالیّت هم بکند.

قوله: الاّ:

ولی این احتمال به دو بیان مردود است:

[۱ ـ جنبهٔ حق اللّه بودن غیبت مسلّم است ولی آن را با توبهٔ نفسی جبران می کند و مسئله استغفاری که مطرح شده دیگر مربوط به حق الله نیست بلکه تعبیر اینست که: تستغفر لمن اغتبته... یعنی استغفار برای مغتاب که باز حق الناس است و مربوط به شخص مغتاب است.

۲ ـ قرینهٔ سیاقیّه داریم و آن ریخت حدیث سکونی است که ظاهرش اینست که: استغفار کفایت می کند نه اینکه جزء العلّة باشد بلکه ظاهرش اینست که تمام العلّة بوده و با استغفارِ تنها غیبت به کلّی شسته می شود.

قوله: قال فی:

[این فراز اشاره به وجه الجمع دیگری بین المتعارضین و در واقع وجه ششم از وجوه مذکور است:]

مرحوم شهید ثانی در کشف الریبه پس از اینکه دو حدیث نبوی اخیر را [روایت سکونی و روایت نبوی دیگر که از سرائر و کشف الریبه قبلاً نقل شد یعنی حدیث سوّم از شش حدیث] که متعارض اند ذکر کرده، فرموده: ممکن است میان آندو رابه این صورت جمع کنیم:

اخبار استغفار را حمل کنیم برموردی که: غیبت به گوش مغتاب نرسیده و روحش ازآن خبر ندارد [و به حسب عادت هم نخواهد رسید.] در این فرض طلب حلالیّت لازم نیست و همان دعاء و استغفار برای مغتاب کفایت می کند زیرا که گاهی رفتن به نزد مغتاب و اظهار ما وقع و اینکه ما از شما غیبت کردیم و... وطلب حلالیت کردن، تالی فاسد دارد یعنی برانگیزاننده فتنه و جنگ و خونریزی و موجب جلب کینه های خفته است و قضیّه مثل آتش زیر خاکستر بوده که تا طرف فهمید فلانی از او غیبتی کرده خشمگین شده و در صدد انتقام و مقابله به مثل و... برمی آید و این مفاسد زیادی دارد ولذا گفتن لازم نیست.

قوله: وفی حکم:

تا یکسال است، و با وجود دلیل نوبت به اصل نمی رسد، لانّ الاصل دلیل حیث لا دلیل، حال ببنیم آیا واقعاً چنین است؟] مشهور فقهاء [مدّعیِ شهرت محقق ثانی در جامع المقاصد است][1] فرموده اند: اگر غاصبی مال غصبی را نزد کسی به ودیعه گذاشت، آقای ودعی حق ندارد آن را به غاصب مسترد کند بلکه باید آن را به مالک اصلی برگرداند و اگر مالک اصلی شناخته شده نیست، باید تا یکسال آن مال را تعریف و اعلان کند و پس از آن اگر دسترسی به مالک پیدا نکرد به نیابت از مالک اصلی صدقه می دهد.

والبته اگر روزی مالک اصلی پیدا شد و رضا به صدقه نداد، وی ضامن است و باید از عهده برآید.

قوله: وبه روایة:

مرحوم شیخ می فرماید: روایت حفص بن غیاث هم دالّ برتعریف تا یکسال است.

منتهی این روایت، در مورد دزد و قاطع الطریق مسلمان است که مقداری درهم و یا متاعی را نزد کسی امانت می گذارد، از امام علیه السلام می پرسند: آیا این ودیعه به خود دزد برمی گردد؟ امام علیه السلام فرمود: حق ندارد آن را به دزد برگرداند، بلکه اگر برایش میسور است باید به صاحب اصلی ردّ کند، و اگر ممکن نیست، آن مال در دست ودعی به منزلهٔ لقطه ای است که پیدا کرده، که وظیفه اش آنست که: تا یکسال تعریف و اعلان کند، اگر درظرف یکسال صاحبش را یافت فهو المطلوب، وگرنه به نیّت صاحبش آن را صدقه می دهد، آنگاه اگر چنانچه روزی صاحبش پیدا شد شرعاً مخیراست بین احد الامرین:

۱ ـ یا غرامت و خسارت مالش را از ودعیِ متصدّق می گیرد.

۲ ـ و یا صدقه بودن را امضاء کرده و بدان راضی می شود و به اجر ثواب

(۱) جامع المقاصد ج ۶ ص ۴۶.

قوله: و تعذّر:

از مجموعهٔ کلمات شهید ثانی دو وجه برای دو جمعی که ذکر کردند مستفاد است:

وجه اوّل: شهید فرمود: درصورت عدم وصول غیبت به مغتاب یا عدم دسترسی به مغتاب، همان استغفار کفایت می کند بدلیل اینکه اگر دسترسی نباشد که تکلیف ساقط است و اگر نرسیده هم که گاهی رساندن مفاسدی دارد پس ساقط است...

مرحوم شیخ می فرماید: به صرف اینکه این محذورات را داریم باعث نمی شود که مامُبرِء دیگری بتراشیم و بدون مدرك معتبر بگوئیم: کفّارهٔ غیبت استغفار است بلکه می گوئیم: مع الامکان استحلال لازم است و مع عدم الامکان چیزی لازم نیست و یا به ذمّه مستقرّ می شود و بالاخره روزی باید از عهده برآید یا در دنیا یا در آخرت، نه اینکه چیز دیگری بنام استغفار جای او را پرکند.

قوله: نعم:

وجه دوّم برای جمع شهید ثانی دو روایت است که در آنها این تفصیل آمده: ۱ ـ روایت مرسله ای که بعض از قریب العصرهای ما: [مرحوم نراقی کبیر در جامع السعادات] از امام صادق علیه السلام [در مصباح الشریعة] نقل کرده اند که حضرت فرموده:

شما اگر از کسی غیبت کردید، چنانچه به گوش مغتاب رسیده باید از او طلب حلالیّت کنید و اگر به گوش او نرسیده باید برایش استغفار کنید.[1]

۲ ـ روایت سکونی که مرحوم کلینی در کافی در باب ظلم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمود: هر کس به احدی ستم روا داشته پس آن شخص مظلوم یا آن ظلم فوت شده است او را پس از خداوند برای مظلوم طلب

(۱) جامع السعادات ج۲ ص۳۱۴.

مغفرت کند که استغفار کفّارهٔ ظلم است.[۱]

در این حدیث هم کلمهٔ ففاته آمده که فاعلش به مظلوم و مفعول به ظالم برمی گردد یعنی مظلوم فوت شده و ظالم به او دسترسی ندارد پس اگر دسترسی ندارد استغفار کند و اگر دسترسی دارد جای استغفار نیست.

[حال ممکن است مستند وجه الجمع شهید این دو روایت باشد. ولی اینها نیز قابل جواب است زیرا که حدیث اوّل که مرسله است و اشکالات دیگر هم دارد که در مصباح الفقاهة و حواشی مکاسب مثل حاشیهٔ شهیدی ره و ایروانی ره آمده و حدیث دوّم هم مضافاً به اینکه شاید اشکال سندی داشته باشد، اشکال دلالتی هم دارد که شاید فاعل مستتر در فاته به مظلوم برنگردد بلکه به ظلم برگردد یعنی ظلم موضوعش از بین رفته و ... وبالاخره این روایات هم مدرکِ وجه الجمع نمی شود. پس وجه الجمع شهید هم قابل قبول نیست.]

قوله: والانصاف:

تا به حال براین فرض بود که ما اخبار مستفیضه وغیره را از لحاظ سندی قبول کنیم و به نحوی بینهما را جمع کنیم، ولی نظریّهٔ نهائیِ مرحوم شیخ اینست که:

اخبار و روایاتیکه در رابطه با کفّارهٔ غیبت وارد شده [چه آنها که استحلال را مطرح ساخته و چه آنها که استغفار را ملاك قرار داده اند.] عموماً از لحاظ سند نقیّ السند نبوده و سلسلهٔ سند پاکسازی نشده و افراد واجد شرایطی نیستند.

[دو نکته:

الف: به عنوان نمونه در سلسلهٔ سند روایت سکونی، آقای نوفلی بود که ضعیف بود و در سلسله سند روایت شیخ کراجکی حسین بن محمد بن علی سیرافی بغدادی است که باز ضعیف است، و باقی روایات هم به همین منوال

(۱) کافی ج۲ ص۳۳۴ حدیث/ ۲۰، وسائل الشیعه ج۱۱ ص۳۴۳ باب ۷۸ حدیث ۵.

چهار احتمال در اینجا مطرح است:

۱ ـ همان قول مشهور که از لصّ به غاصب و ظالم تعدّی کردند. ولی از ودیعه به مطلق مجهول المالک تعدّی نکردند، و در نتیجه در ودیعه، تعریف تا یکسال لازم است. بدلیل تصریح روایت حفص، و در سایر اموال مجهول المالک و از جمله ما نحن فیه [جائزة السلطان و ...] فحص تا حدّ یأس لازم است، و سال ملاك نیست.

۲ ـ ابن ادریس و علاّمه از آن روایت [روایت حفص] تعدّی را فهمیدند و لذا مطلق مجهول المالک [از جملهٔ ما نحن فیه] را به ودیعه ملحق ساخته، و ملاك را تعریف و اعلان تا یکسال دانستند.

۳ ـ شیخ طوسی و بعض دیگر عکس کرده و ودیعه را به مطلق مجهول المالک ملحق ساختند و قهراً مناط درباب ودیعه هم فحص تا حدّ یأس خواهد بود.

۴ ـ خود شیخ اعظم در والانصاف، یک تفصیل سه شعبه دارند:

الف: نسبت به ودیعه مجهول المالک [که مورد روایت حفص بود] به روایت عمل کرده می گوئیم: به نصّ خاص، فحص تا یکسال معتبر است.

ب: نسبت به مطلق مجهول المالکی هم که به نیّت حفظ وردّ برمالک، و برای مصالح مالک اخذ شده [چه جائزة السلطان باشد و چه امر دیگر] باز ملاك فحص تا یکسال است

[و در حقیقت مرحوم شیخ تا این مقدار از مورد روایت حفص که باب ودیعه بود تعدّی کرده اند، چون مناطها یکی است و آن مناط در باب لقطه است که یابنده یاگیرنده قصد احسان دارد و می خواهد مال را به مالک ردّ کند و به دلیل خاص تا یکسال فحص لازم است] [منظور از حسبَه، یعنی اموری که نباید زمین بماند و کسی از مؤمنین آن راباید به انجام برساند. که اینجا همینطور است

نفی می کرد و استصحاب مذکور آن را اثبات می کند، و در علم اصول خواندیم که: هر گاه استصحاب با اصلی از اصول عملیّهٔ دیگر تعارض نماید استصحاب مقدّم است پس در ما نحن فیه باید استصحاب را مقدم کرده و به وجوب استحلال و استبراء فتوی دهیم و جای برائت نیست، پس چگونه شما برائتی شدید.

مرحوم شیخ می فرمایند: درست است که استصحاب بقاء حق ... اقتضا دارد وجوب برائت ذمّه وخروج از عهده را و آنهم بدون استحلال حاصل نمی شود و لکن مستصحب ماعبارتست از: الحق الثابت علی النحو الخاص یعنی به نحوه ای که اداء آن و فراغت ذمّه از آن واجب باشد [نظیر حقوق مالی که تا ادا نشود یا صاحب حق ابراء ذمّه نکند کما کان باقی است.]

و در ما نحن فیه اوّل باید این موضوع خاص را ثابت کنیم تا استصحاب جاری شده و حکم به بقاء ما کان نماید، ولی متأسفانه مثبت این مطلب که غیبت آن حقّ خاص است و مثل امور مالی است، همان اخبار و روایات باب کفّاره است که اینها هم:

اوّلاً از لحاظ سندی اشکال داشتند و نقیّ السند نبودند و با اینها نتوان آن حقّ خاص را اثبات کرد [البته غیبت فی الجمله حقّ است ولی حق خاصّ بودن محرز نیست.]

و ثانیاً برفرض که از نظر سند قوی باشند [مثل روایات صحیفه و ...] ولی از لحاظ دلالت ضعیف بوده و بروجوب استحلال دلالت ندارند.

و دلیل ضعف دلالت آنست که در همان روایت حقوق [از جمله روایت کراجکی که خواهد آمد.] یک سلسله حقوقی ذکر شده که احدی فتوی به وجوب فراغت ذمّه از آنها نداده و اداء آنها را واجب نکرده است.

[فی المثل تشییع جنازه کردن، عیادت مؤمن درحال مرض، یرحمک الله گفتن در هنگام عطسه و ... که اینگونه از حقوق بالاجماع وجوب اداء ندارد

بگونه ای که ترکش موجب عقوبت شود. بلکه حداکثر استحباب اداء دارند و به قرینهٔ وحدت سیاق سایر حقوق مذکوره هم حمل بر استحباب اداء می شوند و دلیل بروجوب فراغ ذمّه نیستند تا استصحاب بقاء بیاید.

قوله: و معنی:

اگر کسی بگوید: چگونه شما اداء این حقوق را واجب ندانستید در حالی که در آخر روایت مفصّلِ کراجکی آمده بود: انّ احدکم لیدع من حقوق اخیه شیئاً فیطالبه به یوم القیامة و یقضی له علیه. که معنای یقضی له علیه یعنی شخص واگذارنده و مراعات نکننده را محکوم می کنند و ظاهرش اینست که یعنی عقابش می کنند؟

شیخ اعظم می فرماید: این یُقضی له علیه به معنای این نیست که: وی را عقاب می کنند و جهنّم می برند بلکه بدان معنا است که: وی روز قیامت از ثواب مراعات کنندگان حقوق برخوردار نیست و درجاتی که برای مراعات کنندگان مدّنظر است به او داده نمی شود نه اینکه عقابش می کنند.

و شاهد این توجیه ملاحظهٔ حقوق سی گانه ایست که در روایت شیخ کراجکی آمده که بسیاری از آنها بالاجماع واجب الاداء و محرّم المخالفة نیستند [قبلاً نمونه هائی ذکر شد] نتیجه: پس استصحاب جاری نشد و با اصل برائت مزاحمت نکرد.

قوله: فالقول:

نتیجهٔ نهائی اینست که: به عقیدهٔ ما غیبت حق الناس هست ولی با حقوق مالی متفاوت است، حق مالی وقتی ثابت شد همچنان باقی و برقرار و به ذمّهٔ شخص است تا زمانی که از عهده برآید و ذمّه اش را فارغ کند حتی اگردر زمان حیات نتواند یا نخواهد ادا بکند پس از مرگش از ما ترك او برداشته می شود ولی غیبت از این حقوق واجب الاداء نیست تا برانسان تحصیل برائت ذمّه و استحلال

واجب باشد. پس ما فتوی می دهیم به عدم وجوب استغفار و استحلال.

قوله: وان کان:

البته چون شبههٔ وجوبیّه بود اگرچه اصل برائت جاری شد ولی در عین حال، الاحتیاط حسنٌ علی کلّ حال، لذا در اینجا هم می گوئیم: احتیاط برخلاف قول مذکور است یعنی احتیاط ایجاب می کند که ماطلب حلالیّت بکنیم [چون این احتیاط مسبوق به فتوی است قهراً استحبابی خواهد بود.] و بلکه فتوی به وجوب استبراء ذمّه خالی از قرب به صواب و حق نیست زیرا اخباری که دالّ بروجوب استحلال و استبراء بود اوّلاً از لحاظ عدد کثیره ومستفیضه بودند [و تعاضد و تجابر خواهند داشت. ثانیاً شهرت عملیه دارند و ثالثاً] برخی از آنها از لحاظ سند هم معتبر بودند [روایات صحیفه و ملحقات]

قوله: والاحوط:

فتوای ما همان قول به اصل برائت است و ما استحلال و استغفار را واجب نمی دانیم ولی از آنجا که سه طائفه روایات ضعیفة السند هم داشتیم که:

۱ ـ اخبار استحلال بقول مطلق

۲ ـ اخبار استغفار مطلقا

۳ ـ اخباری که تفصیل داد میان بلوغ مغتاب و عدم بلوغ، و جمع میان اینها یک احوط استحبابی را می طلبد و حکم مستحب را با خبر ضعیف هم می توان اثبات کرد و احوط استحبابی اینست: اگر استحلال میسّر است، بهتر آنست که طلب حلالیّت هم بکند ولو واجب نیست. و اگر استحلال میسّر نیست [در اثر ایجاد فتنه و فساد، بُعد مسافت و عدم دسترسی به مغتاب، موت او و ...] بهتر است استغفار کند و برای مغتاب طلب مغفرت کند.

پس مرحوم شیخ طرفدار اصل برائت شدند ولی از باب تسامح در ادلّهٔ سنن و ازباب اینکه الاحتیاط حسنٌ و راجح عقلاً و شرعاً این جهت را هم از دست

نداده و میان اخبار را به نحوی جمع کردند.

در پایان دعا می کنند: غفرالله لمن اغتبناه ولمن اغتابنا بحق محمّد وآله الطاهرین ...

(مستثنیات غیبت)

قوله: الثالث:

مطلب سوّم از چهار امر باقیمانده و مطلب چهارم از مجموعهٔ مطالب باب غیبت، پیرامون مستثنیات غیبت است: حکم اصلی و اوّلی غیبت عبارت شد از اینکه غیبت حرام و بلکه از معاصی کبیره است.

ولی می دانیم که: ما من عامّ الاّ وقد خصّ یعنی اکثر عمومات کتاب و سنّت مبتلا به تخصیص شده اند، غیبت هم از این قانون مستثنا نیست و با اینکه حکم اوّلی آن حرمت است ولی در مواردی هم حکم به جواز غیبت شده است که نام آنها را مستثنیات غیبت می گذاریم که موضوعاً داخل در غیبت و حکماً خارج اند، و مراد از جواز غیبت در این موارد هم صرفاً جواز بالمعنی الاخص یعنی اباحه نیست بلکه مراد جواز بالمعنی الاعم می باشد، و منظور از اینکه: غیبت در مواردی جایز است یعنی حرام نیست، اعمّ از اینکه مکروه باشد یا مباح یا مستحب و یا حتّی واجب باشد و هریک از این چهار حکم محتمل است.

قوله: فاعلم:

در حقیقت این قسمت مقدّمه ای برای اصل مطلب است:

شیخ اعظم ره می فرماید: آنچه از اخبار و روایات متقدّمه [که قبلاً آوردیم] و غیر آنها [بعداً خواهیم آورد یا اصلاً درمکاسب نیاورده ایم] استفاده می شود اینست که: فلسفهٔ حرمت غیبت آنست که: غیبت باعث انتقاص و شکسته شدن مؤمن و تاذّی و ناراحتی او می باشد، در باب غیبت با بیان برخی از عیوب باعث

می شویم که مؤمن از انظار بیفتد و حرمتش لگدمال شود و سخت غمگین و متأذی شود.

و فی الواقع احترام مؤمن واجب و لازم است و نباید کاری کرد که این احترام از بین برود، دلهای مؤمنین از یکدیگر جدا شود، تفرقه و تشتّت حاکم باشد بلکه باید مؤمنین ید واحده باشند علی من سواهم، حال اگر فرض کردیم که یک مصلحت اهمّی در کار است که به مراتب از مصلحت حفظ حرمت مؤمن بالاتر است [اگر آن شخصی بود این نوعی و اجتماعی است و ...]

در این صورت برای رسیدن به غرض اهمّ غیبت جایز خواهد بود، ولا فرق که این مصلحت اهمّ یک امری باشد که به خود غیبت کننده می رسد مثل تظلّم و داد خواهی که مبسوطاً خواهد آمد. یا مصلحت اهمّی باشد که به شخص غیبت شونده بر می گردد [فی المثل با گفتن و بیان عیوب شرعیِ او اینطرف و آنطرف، باعث می شود که وی حیا کرده و تن به گناه ندهد.]

و یا امر اهمّی باشد که به شخص ثالث و امر سوّم عود می کند مثلاً مصلحتی است که به دین و حفظ اساس دین و حفظ نظام اسلامی برمی گردد که یک مصلحت اقوی است پس اگر در غیبت یک مصلحتی بود که عقلاً و شرعاً از مصلحت حفظ احترام مؤمن مهمتر بود حتماً حکم اهمّ فعلی خواهد بود و مهمّ از فعلیّت می افتد و این اختصاص به ما نحن فیه ندارد بلکه قانون کلّی است و در جمیع مواردی که دو حکم الزامی با یکدیگر متزاحمان هستند چه مربوط به حق الله باشند یا حق الناس، اقوی الملاکین باقی می ماند و مهمّ می رود.

قوله: وقد نبّه:

غیر واحدی از فقهاء نیز مثل ما فتوی داده اند و اگر مصلحت اهمّی بود غیبت را تجویز کرده اند و ما برای نمونه به دو بیان از دو فقیه نامی بسنده می کنیم:

۱ ـ محقّق ثانی در جامع المقاصد اوّل غیبت را تعریف کرده و ما قبلاً در

بحث موضوعی به آن اشاره ای داشتیم، سپس فرموده: ضابطه و قاعدهٔ کلیّه در باب غیبتِ حرام عبارتست از: هر کاری که کنندهٔ آن هدفش از انجام آن کار هتک حرمت مؤمن و ریختن آبروی او باشد، یا هدفش تفکّه و تلذّذ و فکاهی گفتن با عِرض مؤمن باشد، یا هدفش خنداندن مردمان بوسیلهٔ عِرض مؤمن باشد.

[مثلاً مثل آدمِ اعرج راه رود، مثل احول بنگرد، مثل مؤوف اللسان سخن بگوید و ...]

حال هر کاری که به این قصدهای حرام و نامشروع انجام بگیرد او غیبت است وحرام.

[نکته: از نظر مرحوم شیخ ملاك حرمت عبارت از انتقاص مؤمن و متأذی شدنش چه غیبت کننده قصد ذمّ و تنقیص داشته باشد یا نه و قبلاً مبسوطاً ذکر شد.

ولی از نظر محقّق ثانی ملاك حرمتِ غیبت همانا قصد هتک و ... می باشد که فاعل فعلش را با این قصد و در این مقام و به این نیّت انجام دهد.] و امّا هر کاری [قولی ـ کتبی ـ اشاره ای ـ فعلی که مبیّن عیوب و نقائص دیگران باشد.] به قصدهای مذکور انجام نگیرد بلکه برای یک غرض و هدف صحیحی [که ضمناً اهمّ از مفسدهٔ غیبت باشد.] آن کار حرام نخواهد بود و آن غیبت مانعی نخواهد داشت. سپس چند مثال زده:

۱ ـ نصح مستشیر: شخصی به شما اعتماد کرده و با شما مشورت می کند که آیا با فلانی تجارت بکنم یا نه؟ آیا سرمایه ام را به عنوان مضاربه در اختیارش بگذارم یا نه؟ آیا به فلانی دختر بدهم یا نه؟ آیا از فلانی زن بگیرم یا نه؟ آیا بدرس فلان استاد بروم یا نه؟ آیا فلانی را به این مسئولیّت حسّاس نصب بکنم یا نه؟ و ...

شما در مقام مشورت از باب خیر خواهی باید واقع را بگوئی و اگر فلانی عیوبی دارد متذکّر شوی تا مشورت کننده با علم و آگاهی اقدام بکند یا خیر، و بیان

عیوب در این مقام بلامانع است.

۲ ـ تظلّم: به شما ستمی روا داشته شده و راهی برای دفاع از خود ندارید مگر تظلّم و داد خواهی، در این مقام هم می توانید فریاد بزنید و آن ظالم را به مردم معرّفی کنید و جهت ظلم به خودتان را بازگو کنید.

۳ ـ سماع: یعنی شنیدنِ نصیحت طرف مشورت، یا شنیدن تظلّم و دادخواهیِ مظلوم، که استماع غیبت حرام است [کما سیأتی] ولی برای امراهمّ که اقدام باشد یا دادگری باشد مانعی ندارد.

۴ ـ جرح و تعدیل: شهودی در محکمه شهادت داده اند یا رواتی روایاتی نقل کرده اند و شما از وضع آنها خبر دارید در مقام جرح و تفسیق می گوئید: این شهود عادل نیستند، یا فلان راوی ضعیف است، مجهول الحال است، فاسد المذهب است و ... تا کسی به شهادت یا روایت او عمل نکند و مصحلت دین مهمتر از مصلحت فرد است.

۵ ـ کسی مدّعی است که: من یگانه وارث فلان میّت هستم و هدفش چپاول اموال میّت است و شما خبر دارید که او با میّت نسبتی ندارد و بدروغ ادّعا می کند، در اینجا می توانید برای ردّ این ادّعای دروغین، حقیقت را برملا سازید، یا مدّعی است که من سیّد هستم و سهم سادات به من می رسد و ... شما می دانید که سیّد نیست، باید حقیقت را بگوئید.

۶ ـ شخصی مقاله ای نوشته است که از نظر اعتقادی و امر دین مضرّ است شما برای جلوگیری از آن می توانید در آن مقاله یا صاحب آن عیوب و نقائصی که هست بیان کنید تا دیگران گِرد آن مقاله و صاحبش نگردند و گمراه نشوند.[۱]

قوله: و فی کشف:

مرحوم شهید ثانی هم در کشف الریبه فرموده: [اصل اوّلی اینست که:

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۲۷.

ذکر مساوی و بدیها و زشتیهای دیگران جایز نیست. منتها] آن عاملی که مرخّص و مجوّز این معنا است که ما بتوانیم عیوب و بدیهای دیگران را بازگو کنیم، عبارتست از وجود یک غرض صحیح و مشروعی که امکان ندارد به آن برسیم مگر بوسیلهٔ همین غیبت کردن و ذکر مساوی دیگران[1] [که در این فرض برای توصّل به آن هدف اهمّ ذکر مساوی الغیر جایز می شود. و این همان مسئله اهمّ و مهمّ و قانون تزاحم است که ما گفتیم.]

قوله: وعلی هذا:

حالا که ملاك کلّی را بدست آوردیم و دانستیم که حرمت غیبت به خاطر حفظ حرمت مؤمن است ولی گاهی مصلحت اهمّی ایجاب می کند که حرمت مؤمنی را زیر پا بگذاریم و غیبت او جایز باشد

و خلاصه اینکه: هرجا مصلحت مهمتری پیش آید مجوّز غیبت می شود می گوئیم: مشهور فقهاء در باب مستثنیات غیبت ده مورد را آورده اند ولی از نظر ما منحصر به موارد مذکور نیست بلکه هرجا آن ملاك و ضابطه [یعنی وجود مصلحت اهمّ] باشد غیبت جایز می شود چه از آن ده مورد باشد یا نه،

قوله: نعم الظاهر:

فقط دو مورد از موارد مستثنیات غیبت هست که در آنجا ملاحظهٔ ملاك مذکور نمی شود یعنی از ادلّه استفاده می شو دکه تعبّداً در آندو مورد غیبت جایز است چه مصلحت اهمّی باشد یا نه، و ما ابتدا همین دو مورد را عنوان می کنیم و سپس روی ضابطهٔ مذکور پیش می رویم: امّا دو مورد:

۱ ـ متجاهر به فسق: شخصی که تظاهر به فسق و فجور می کند و علناً مرتکب معصیت می شود و باکی ندارد از اینکه کسی بفهمد یا نه [مثلاً تظاهر به روزه خواری می کند، تجاهر به شرب خمر می کند و ...] چنین کسی غیبتش

(۱) کشف الریبه ص۷۷.

جایز است.

و دلیل برجواز و مستثنا بودن آن از عمومات و اطلاقاتِ حرمت، سه امر است:

الف: چنانکه قبلاً در مقدّمه مستثنیات غیبت ذکر شد و پیش از آنهم در بحث موضوعی آوردیم عندنا غیبت این بود که: ان تقول فی اخیک ما ستره اللّه، و در مورد متجاهر به فسق، عیب مستور یا شخص متستّری نیست، پس ذکر عیوب او غیبت نیست.

و عندالمشهور هم غیبت این بود: ذکرك اخاك بما یکرهه.

و واضح است که کسی که آشکارا فسق مرتکب می شود و باکی از اصل ظهور آن بر دیگران ندارد، طبعاً از ذکر آن عیب نزد دیگران هم متأذی و ناراحت نمی شود و آن را مکروه نمی دارد و لذا باز هم حرام نیست چون ملاك ذکر به ما یکرهه است نه بما لا یکرهه.

قوله: نعم:

اصل ظهور یا ذکر را کراهت ندارد و ذکر حرام نیست، آری اگر ذاکر این ذکر را در مقام مذمت و تعییر متجاهر به فسق، استفاده کند، البته متجاهر هم یک جو غیرت دارد و ناراحت می شود که کسی او را ملامت و سرزنش کند و علی القاعده باید گفت از باب مذمت و تعییر حرام است، ولی خیر مذمّت چنین کسی هم برهمان فسق متجاهر به، حرام نیست چرا که لعن و نفرین و سبّ او حرام نیست پس ذمّش بالاولویّه حرام نخواهد بود.

پس عمومات باب غیبت هیچکدام متجاهر به فسق را شامل نیست و غیبت او حرام نیست.

ب: مضافاً به آنچه که در کلام بعض از اهل لغت از قبیل جوهری در صحاح ذکر شد که گفته بود: الغیبة ان یتکلم خلف انسان مستور... که کلمهٔ

مستور داشت و متجاهر به فسق نه خودمستور و متستّر است و نه عیبش مستور است و لذا ذکر او غیبت نیست و موضوعاً و تخصّصاً خارج است.

ج: مضافاً به عمومات مذکور، اخبار و روایات خاصّه ای داریم که درحدّ استفاضه هم هستند [یعنی تعدادشان از سه روایت متجاوز ولی به حدّ تواتر نرسیده] و در خصوص متجاهر به فسق وارد شده اند و برجواز غیبت او دلالت دارند و ما قبل از بیان این روایات دو نکته را متعرض می شویم:

نکتهٔ اوّل: برخی از روایات بالمطابقه و بدلالت منطوقی برجواز غیبت متجاهر بالفسق دلالت دارند [سه روایت اوّل که خواهد آمد.] و برخی هم بالالتزام و بدلالت مفهومی که مفهوم شرط باشد برجواز غیبت متظاهر به گناه دلالت می کنند [اینها نیز سه روایت هستند که مبسوطاً کیفیت دلالتشان خواهد آمد.]

نکتهٔ دوّم: لسان پاره ای از روایات تخصیص و اخراج حکمی است یعنی صریحاً فرموده: غیبت چنین کسی حرام نیست، نه اینکه غیبت نباشد، امّا لسان برخی دیگر از روایات حکومت است و حکومت عبارتست از تصرّف دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم، که گاهی به نحو توسعه است مثل اکرم العالم [دلیل محکوم] باالمتّقی عالم [دلیل حاکم] و مثل لاصلوة الاّ بطهور باالطواف بالبیت صلوة و...

و گاهی برنحو تضییق است مثلا اذا شککت فابن علی الاکثر بالاشک لکثیر الشک.

و ما نحن فیه از این قبیل است یعنی عمومات غیبت می گوید: غیبت مؤمن حرام است و شامل متجاهر هم می شود ولی خصوصات باب می گوید: لاغیبة للفاسق المعلن بفسقه که نفی غیبت کرده نه نفی حکم و این بدان معنا است که تنزیلاً و تعبداً دائرهٔ غیبت را کوچک کردیم چون غیبت آنست که اثر داشته باشد

و چنین غیبتی اثر شرعی ندارد و حرام نیست ولذا گویا غیبت نیست.

وفرق تخصیص با حکومت اینست که: تخصیص ظاهراً و باطناً خروج حکمی است به لسان خروج حکمی، ولی حکومت خروج حکمی به لسان خروج موضوعی است و تفصیل مطلب در علم اصول،

با حفظ این دو نکته می گوئیم: در حدود شش روایت مرحوم شیخ آورده اند که دلیل برجواز غیبت متجاهر می باشند:

روایت اوّل: روایت هارون بن جَهم:

امام ﷺ فرمود: هنگامی که فاسق و گنهکاری تظاهر به فسق کرد و آشکارا و علناً مرتکب معصیت شد دیگر حرمت و احترامی برای او نبوده و غیبتی هم نیست[۱] [یعنی غیبت او حرام نیست و تعبیر مذکور از باب حکومت است.] دلالت این حدیث برحرمت غیبت پرواضح است و ضمناً منطوقی است.

روایت دوّم: امام ﷺ فرمود: هر کس که پوستین و جامهٔ حیاء از تن بدر آورد [و خود را به بی حیائی بزند و هر گناهی را مرتکب شود و از خدا و خلق شرم نکند.] غیبتی هم برای او نخواهد بود.[۲]

باز کیفیت دلالت روشن است و بالمطابقه و به نحو حکومت است.

روایت سوّم: روایت ابی البختری: امام ﷺ فرمود:

سه گروه اند که حرمت و احترامی ندارند [و در نتیجه غیبت هم ندارند.]:

۱ ـ صاحب هوی و هوس که بدعت گذار در امر دین است.

۲ ـ پیشوای جائر و ستمکار «طواغیت عالم»

۳ ـ فاسقی که آشکارا فسق و فجور انجام می دهد.[۳] «که این محل شاهد ما است» این نیز دلالتش برجواز غیبت متجاهر واضح است.

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۴ باب ۱۵۴ حدیث/۴.

(۲) الاختصاص ص۲۴۲، ومستدرك الوسائل ج۹ ص۱۲۹ باب ۱۳۴ حدیث/۳.

(۳) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۵ باب ۱۵۴ حدیث/۵.

روایت چهارم: امام علیه السلام فرمود: هر کسی که دارای سه ویژگی باشد:

۱ ـ وقتی بامردمان معامله [داد و ستد، رفت و آمد و ...] می کند به آنان ستم نکند.

۲ ـ وقتی با مردمان سخن می گوید به آنان دروغ نگوید.

۳ ـ وقتی به کسی وعده ای می دهد خُلف وعده نداشته باشد.

چنین انسانی از کسانی است که مروّت و جوانمردی و انسانیّتش کامل است، و سزد که با او طرح دوستی و برادری ریخته شود، و عدالتش آشکارا گشته است، و غیبت چنین کسی حرام است[1] «محلّ شاهد».

کیفیت استدلال: مفهوم شرط این حدیث آنست که: پس کسی که دارای آن سه صفت نباشد [یعنی عند المعامله ستم می کند، عندالتکلّم دروغ می گوید، عندالوعد تخلّف می کند که طبعاً چنین کسی متجاهر به فسق خواهد بود ومردمان او را به این عنوان خواهند شناخت.] نه مروّتش کامل است، نه اخوّتش سزاوار، نه عدلش ظاهر، و نه غیبتش حرام است.

پس بازهم به حکم مفهوم شرط این حدیث، غیبت متجاهر به فسق جایز است. لسان هم لسان تخصیص است نه حکومت.

روایت پنجم: صحیحهٔ ابن ابی یعفور: این صحیحه در مورد عدالت وارد شده است و پس از تعریف عدالت فرموده: نشانهٔ وجود عدالت در کسی آنست که نسبت به عیوبش ساتر و پوشنده باشد تا برمسلمین تفتیش و تجسّس از سایر لغزشهای او حرام باشد وحق نداشته باشند از سایر عیوب او کاوش کنند.[2]

کیفیت استدلال: در این حدیث حرمت تفتیش برساتر العیب بودن مترتب شده است و مفهوم کلام اینست که: پس اگر ساتر نبود تفتیش هم حرام نیست.

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۵۹۸ باب ۱۵۳ حدیث/ ۲.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۸ ص۲۸۸ باب ۴۱ من ابواب الشهادات.

و هو المطلوب.

[نکته: این حدیث در مورد تجسّس از عیوب دیگران است که وادی دیگری غیر از غیبت کردن است مگر کسی بگوید مناط هر دو باب یکی است و آن ساتر بودن است... تا به درد باب غیبت هم بخورد.]

روایت ششم: روایت علقمه که از مجالس مرحوم شیخ صدوق نقل شده: [البته عبارت شیخ در مکاسب محاسن است که مراد محاسن برقی است ولی مرحوم صاحب وسائل این حدیث را از امالی صدوق مجلس ۲۲ نقل کرده است لاغیر.]

هر کس را که با چشم خود ندیدی که گناهی مرتکب شود، و دو شاهد عادل هم گواهی ندادند که او گنهکار است، چنین کسی از اهل عدالت و ستر است [البته اگر عدالت را به حُسن ظاهر بدانیم نه به وجود ملکهٔ نفسانیّهٔ عدالت، که در جای خود باید بحث شود.] [بدنبال این دوموضوع اهل عدالت و ستر بودن، دو حکم در روایت بیان شده:]

۱ ـ شهادت چنین انسانی پذیرفته می شود اگرچه فی نفسه [بینه و بین الله] گناهکار باشد [چون ما مأمور به ظاهر هستیم و به باطن اشخاص کاری نداریم.]

۲ ـ هر کس هم از چنین آدمی غیبت کند باید بداند که از ولایت خداوند خارج شده و در ولایت شیطان داخل گردیده است.[۱]

کیفیت استدلال: در این حدیث دو موضوع ذکر شده و دو حکم هم آمده به نحو لفّ و نشر مرتّب، موضوع اوّل از اهل عدالت بودن و حکم آن قبولی شهادت است، موضوع دوّم از اهل ستر بودن و حکم آن عدم جواز غیبت است، حال راجع به این دو موضوع و دو حکم، دو احتمال وجود دارد:

---

(۱) امالی صدوق ص۹۱ مجلس ۲۲ حدیث ۳، وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۱ باب ۱۵۲ حدیث/ ۲۰.

احتمال اوّل: هر کدام موضوع مستقلّی است و حکم مستقلّی دارد در نتیجه اهل ستر بودن موضوع است و حرمت غیبت حکم او است و مفهوم کلام اینست که: پس اگر کسی اهل ستر نباشد [یعنی متجاهر به فسق باشد] غیبت او حرام نخواهد بود. وهو المطلوب

احتمال دوّم: مجموع من حیث المجموع موضوع واحدی باشند، یعنی اهل عدالت و ستر بودن [که از راه عدم رؤیت معصیتی از او و عدم شهادت شهود علیه او و به وسیلهٔ ایندو کشف می شود] مجموعاً شرط است از برای دو حکم:

۱ ـ قبولیِ شهادت

۲ـ حرمتِ غیبت، اگر این شد، شرط در قضیّهٔ شرطیه مرکّب از دو امر است و منطوق اینست که:

اگر کسی از اهل عدالت و اهل ستر باشد غیبتش حرام است. و مفهوم چنین شرطی آنست که: اگر کسی از اهل آن دو [عدالت وستر] نبود غیبتش حرام نیست. و این مفهوم سه فرض را می گیرد و صدق مفهوم با هر سه میّسر است:

۱ ـ هیچکدام نباشد یعنی نه اهل عدالت باشد و نه اهل ستر بلکه فاسق متجاهر باشد.

۲ ـ از اهل عدالت باشد ولی اهل ستر نباشد [که البته شاید مجرّد فرض باشد.]

۳ ـ اهل ستر باشد ولی اهل عدالت نباشد یعنی فاسق غیر متجاهر.

حال به حکم مفهوم، شرط باید گفت هر سه مورد جایز الغیبة است. ولی از عموم مفهوم خصوص اهل الستر یعنی غیر متجاهر که سوّمی بود خارج شده و قطعاً غیبت او جایز نیست. و دو صورت دیگر مخصوصاً صورت اوّل باقی است پس غیبت متجاهر جایز است. وهو المطلوب.

قوله: وکون:

اگر کسی بگوید: اهل عدالت و اهل ستر بودن موضوع یک حکم است و آن قبولی شهادت است و امّا جملهٔ ومن اغتابه ... جملهٔ مستأنفه است و با واو استیناف شروع شده نه واو عطف و عطف برما سبق و متفرّع برموضوع مذکور نیست. در نتیجه ربطی با ماقبل ندارد بلکه بصورت جمله ای جداگانه در واقع یکی از ادلّهٔ حرمت غیبت است.

و امّا اینکه متجاهر به فسق وضعش چگونه است؟ این جمله متعرّض آن نیست تا دلیل برما نحن فیه باشد.

مرحوم شیخ می فرماید: این احتمال خلاف ظاهر است، و ظاهرش اینست که این جمله عطف برجزاء باشد و متفرع برآن باشد یعنی متفرع براهل عدالت و ستر بودن، و آن دو احتمال داشت که طبق هر کدام به درد ما خورد. پس از اخبار خاصه نیز جواز غیبت متظاهر به فسق را استفاده کردیم.

[نکته: در برخی روایات کلمهٔ ظهر عدله، والدلیل علی ذلک ... فهو من اهل العدالة و ... آمده بود و برخی روی این تعابیرو مانند آن استفاده کرده اند که: تنها غیبت مؤمنِ عادل حرام است ولا غیر و به فرمودهٔ مرحوم شهیدی: کما ان قضیته ایضاً عمومه للمؤمن الفاسق، خلافاً للطریحی و محکی صاحب المعالم حیث اعتبر العدالة فیه و کان یمیل الیه شیخنا الاستاد المحقّق المولی الشریعة قدس سره فی مجلس بحثه فی المسئلة.

قال فی المجمع فی ذیل الکلام فی مادّة «غ ی ب» بعد ذکر اختصاص حرمة الغیبة بمن یعتقد الحق، ما هذا لفظه: بل ظاهر جملة من الاخبار اختصاص التحریم بمن یعتقد الحق و یتصّف بصفات مخصوصة کالستر والعفاف وکف البطن والفرج واللسان واجتناب الکبائر ونحو ذلک من الصفات المخصوصة المذکورة فی محالّها التی اذا حصلت فی المکلّف حرم علی المسلمین ماوراء ذلک من عثراته و عیوبه و یجب علیهم تزکیته واظهار عدالته فی الناس فامّا من لم

یتصف بذلک فلم یقم دلیل علی تحریم غیبته ...[1]]

قوله: ثم انّ:

تا اینجا اصل مطلب بیان شد که متجاهر به فسق فی الجمله غیبتش جایز است، و امّا از اینجابه بعد فروعاتی را که چهار فرع باشد متعرّض می شویم:

فرع ۱ ـ شخصی که از متجاهر به فسق غیبت می کند گاهی غرض صحیح و نیّت پاکی دارد یعنی به قصد نهی از منکر و ردع از قبیح و اینکه با گفتن من، او از گناه و معصیت منصرف و مرتدع شود غیبت می کند.

و گاهی غرض صحیحی در بین نیست و بلکه صرفاً از باب دلخواه و تفکّه غیبت می کند. حال غیبت متجاهر که جایز است آیا مشروط به قصد یک هدف صحیح است؟ یا مشروط به آن نیست؟ دو احتمال و بلکه دو وجه در مسئله وجود دارد:

۱ ـ وجهی که جملگی برآنند اینست که: غیبت متجاهر به فسق آنهم در خصوص گناهی که به آن تجاهر کرده [در فرع بعدی روشن خواهد شد.] جایز است مطلقا یعنی چه غرض صحیحی داشته باشد یا نه، و قصد چنین غرضی معتبر و شرط نیست.

دلیل مشهور اطلاقات اخبار مذکور است که فرمود: لاغیبة له، لا یحرم غیبته و ... و مقیّد نکرد به اینکه غرض صحیح داشته باشی یا نه.

۲ ـ وجهی که مرحوم شیخ بصورت احتمال ذکر می کنند و معترف اند به اینکه قائلش را نیافته اند، اینست که: ممکن است کسی مانند شهید ثانی که در باب سبّ مؤمن [در مسئله نهم از مسائل نوع رابع] این احتمال را دادند که سبّ متجاهر به فسق با قصد نهی از منکر و ... جایز باشد نه مطلقا، و خودشان هم معترف بودند که ظاهر نصوص و فتاوی عدم اعتبار این قصد است. حال در باب

(۱) هدایة الطالب ص۸۰.

غیبت متجاهر هم کسی این احتمال را بدهد که به قصد ردع از معصیت غیبت متجاهر جایز است تا از آبروریزی بیشتر بترسد و ترك گناه نماید و بدون این قصد جایز نباشد.

[شاید مستند این احتمال آن باشد که اصل اوّلی حفظ حرمت مؤمن است و ذکر عیوب او و هتک حرمت او خلاف اصل است و باید به قدر متیقن از آن اکتفا شود و قدر متیقّن عبارتست از ذکرعیوب به قصد یک هدف صحیح از قبیل نهی از منکر و ...]

فرع

قوله: وهل یجوز:

مقدّمه: معمولاً چنین نیست که شخصی از هر جهت و نسبت به هر گناهی متجاهر به فسق باشد و بخواهد آن را علناً انجام دهد بلکه هر فردی نسبت به یک یا چند گناه ای چه بسا متجاهر باشد ولی نسبت به باقیِ گناهان متستّر است. با این مقدّمه می گوئیم:

غیبت کردن از شخص متجاهر درخصوص گناهانی که تظاهر به آنها می کند جایز است.

امّا آیا جواز غیبت اختصاص به همین گناه دارد؟ یا اینکه حالا که در موردی متجاهر شده دیگر حرمتی نداشته و مطلقاً غیبتش جایز است چه ذکر قبایح متجاهره و چه ذکرمفاسد مستوره؟ در مجموع سه قول از بیانات شیخ اعظم ره مستفاد است:

۱ ـ شهید ثانی تصریح کرده به اینکه غیبت متجاهر در غیر گناهان متجاهره یعنی در معایب مستوره جایز نیست. و این قول را از شهید اوّل هم حکایت کرده است.[۱]

---

(۱) کشف الریبه ص۷۹.

[شاید دلیل همان اکتفا به قدر متیقن باشد که در فرع قبلی عنوان شد. و شاید دلیل این باشد که جواز غیبت دائر مدار وصف تجاهر به فسق است و نسبت به عیوب مستوره این عنوان صادق نیست تا غیبتش جایز باشد.]

۲ ـ صاحب حدائق ره از کلمات جماعتی از اعلام جواز غیبت متجاهر را استظهار کرده که می گویند. غیبت متجاهر مطلقاً ولو در معاصی غیر متجاهره جایز است.[۱] کاشف الغطاء هم تصریح به جواز نموده است.[۲]

مرحوم شیخ می فرماید: ظاهر روایات خاصه هم همین است چون آن روایات بصورت نفی جنس می فرمود: لا حرمة للمتجاهر ولا غیبة یعنی اصلاً حرمتی نیست نه اینکه نسبت به خصوص فلان معصیت احترامی نداشته باشد بلکه نفی جنس کرد پس بطور کلی غیبت در هم جایز است و تقییدی در روایات نبود که لا غیبة فیما تجاهر به.

۳ ـ قوله: وینبغی:

خود مرحوم شیخ طرفدار تفصیل هستند و آن اینکه: نسبت به گناهانی که در آنها متجاهر و متظاهر است غیبتش جایز می باشد و امّا گناهانی که نسبت به آنها متستّر است و نمی خواهد کسی بهفمد سه دسته می شوند:

۱ ـ گناهانی که از حیث قبح و زشتی پائین تر از معاصیِ متجاهر بها هستند ومذمّت و کیفر آنها سبکتر و کمتر است.

۲ ـ گناهانی که از حیث قبح و زشتی با گناهان مورد تظاهر مساوی و برابر اند.

۳ ـ گناهانی که قبح و زشتیِ آنها بیشتر از معاصیِ مورد تجاهر است.

حال بگوئیم: قسم اوّل از معاصی مستوره هم به ما یتجاهر فیها ملحق

---

(۱) حدائق ج۱۸ ص۱۶۶.

(۲) شرح قواعد خطی ورقهٔ ۳۵.

می شود و اگر غیبت در گناهان سنگین تر و ذکر این قبایح جایز است پس ذکر قبایح سبکتر و کوچکتر بطریق اولی جایز است به عنوان مثال: کسی که تجاهر به لواط می کند و آشکارا عمل قوم لوط را انجام می دهد و غیبتش در این جهت جایز است پس غیبتش در اینکه بگوئیم: فلانی متعرض زنان اجنبیّه می شود و مزاحمت فراهم می کند هم جایز خواهد بود.

یا مثلاً کسی که متجاهر به قطاع الطریق بودن است می توانیم بگوئیم: فلانی سارق هم هست.

یا مثلاً کسی که متجاهر به جلاّد سلطان بودن است و آشکارا مردمان را می کشد و دست و پا قطع می کند و مُثله می نماید و ... و غیبتش در این جهات جایز است پس اگر مخفیانه شراب هم می نوشد بطریق اولی می توان غیبتش را کرد در شرب خمر، یا کسی که متجاهر به قبائح معروفه و گناهان کبیره است نسبت به هر عمل قبیح دیگر ولو متستّر باشد غیبتش جایز است که بگوئیم: فلانٌ یفعل کذا و کذا...

[و امّا قسم دوّم و سوّم از معاصی مستوره خیر اگر غیبت متجاهر جایز است دلیل ندارد که غیبت متستّر را هم جایز بدانیم.]

قوله: ولعلّ:

روایت هم که فرمود: من القی جلباب الحیاء... یعنی جامهٔ حیا را از تن بیرون آورده و دور افکنده است... شاید منظور همین کسانی باشند که آشکارا قبائح معروفه را انجام می دهند، نه اینکه منظور کسی باشد که احیاناً به معصیت خاصّه ای متجاهر است ولی نسبت به بقیّه متستّر است فی المثل از اعوان ظلمه شده و همه این را می دانند ولی نسبت به شرب خمر ـ قمار بازی، ظلم کردن و ... اگر هم می کند در خفا می کند و دوست ندارد آشکارا شود چنین کسی را نتوان گفت: پوستین حیاء بدر آورده و بی حیائی پیشه کرده است.

قوله: ثم المراد:

فرع ۳ ـ انسانی که متجاهر به فسق است یعنی علناً کار قبیحی را مرتکب می شود صور گوناگونی قابل تصویر است:

۱ ـ گاهی جاهل به جهل مرکب است یعنی واقعاً و بینه و بین الله معتقد است که فلان کار چون حلال است انجام می دهد ولی ما می دانیم که اسلام آن را حرام کرده، چنین کسی متجاهر به فسق نیست ولو متجاهر به آن کار باشد.

۲ ـ گاهی جاهل به جهل بسیط است یعنی شک دارد چه شبهه حکمیّه و چه موضوعیّه و عند الشک با اصل برائت و ... آن کار را مرتکب می شود ولی ما می دانیم که در واقع حرام است باز هم این کس متجاهر به فسق نیست.

۳ ـ و گاهی شخص مرتکب، متجرّی است یعنی به خیال اینکه این کار قبیح است انجام داد سپس معلوم شد که قبیح نبوده این آدم متجرّی است وعندنا متجرّی عقاب ندارد پس باز هم متجاهر به قبیح و فسق واقعی نیست.

۴ ـ و گاهی با علم به قبح، قبیح واقعی را مرتکب می شود امّا از باب ضرورت و ناچاری مثلاً در مقام تقیّه و ... باز هم متجاهر به فسق نیست.

۵ ـ و گاهی با علم و عمد و بدون هیچ عذری قبیح را به عنوان اینکه قبیح است و حرام است و می داند ولی عمداً گناه می کند و مرتکب حرام می شود و هیچ توجیهی هم برای کار خود ندارد و اگر از او بپرسی می گوید: می دانم که حرام است ولی بازهم مرتکب می شوم، آنکه متجاهر به فسق است یک چنین انسانی است.

۶ ـ و گاهی با علم و عمد قبیح را مرتکب می شود ولی برای کار خود محمل و توجیهی هم ذکر می کند آنهم محملی که اکثر مردم فساد و بطلان و کذب بودن آن را نمی فهمند و احتمال می دهند که راست بگوید مثلاً از عمّال ظلمه شده و وقتی می گوئیم: چرا به دربار ظلمه رفته ای؟

می گوید: برای اینکه به مؤمنین کمک کنم و گره ازکار آنها برگیرم و... و در واقع هم دروغ می گوید ولی جز عدّه قلیلی از کذب بودن این ادّعا خبر ندارند و خیال می کنند که راست می گوید و اصالة الصحة هم می گوید حمل برصحّت کن در این فرض هم تا محرز نشده که دروغ می گوید، متستّر بوده و عذرش پذیرفته است و غیبتش جایز نیست.

۷ ـ و گاهی قبیح را مرتکب می شود و محملی هم ذکر می کند ولی عذری که می آورد بدتر از گناه است و همه کس می فهمند که دروغ می گوید و به قصد کمک به مسلمانان و زیر ظالم نشده بلکه برای جهات دنیوی و نامشروع به دستگاه ظلمه کمک می کند و... وفسقش از کفر ابلیس هم مشهورتر است باز چنین کسی ولو خود را محقّ می داند و سعی در تبرئهٔ خود دارد ولی از متجاهر بودن خارج نشده و غیبت او حرام نمی شود.

[از مجموعه صور مذکور سه صورت ۵و۶و۷ در مکاسب مطرح شده است.]

فرع

قوله: ولو کان متجاهراً:

اشخاصی که قبیحی را مرتکب می شوند از لحاظ متستّر بودن و متجاهر بودن به سه دسته تقسیم می شوند:

۱ ـ گروهی نسبت به همهٔ قبائحی که انجام می دهند آنهم نسبت به همهٔ بلاد و مناطق و اشخاص، متستّر هستند یعنی بهیچ وجه حاضر نیستند کسی از مردم منطقهٔ خودشان یا دیگر نقاط جهان از کمترین کار خلاف آنان مطلّع شود و آنها را نزد این و آن بازگو کند غیبت این گروه از حیث متجاهر بودن جایز نیست زیرا که متستّر هستند نه متجاهر.

۲ ـ گروهی هم نسبت به کلیّهٔ زشتیهائی که مرتکب می شوند آنهم نسبت

به اهل همهٔ بلاد و مناطق متجاهر اند یعنی اصلاً باکی ندارند که کسی از معاصی آنان اطلاع پیدا بکند یا نه، آن را نزد دیگران بازگو بکند یا نه، در وطن خودشان باشد یا نه، نه نزد خالق شرم و حیا می کنند و نه عندالمخلوق، و به تعبیر روایات: جلباب حیاء را بطور کلی از تن بدر آورده اند، این گروه هم که متجاهر مطلق هستند مطلقاً و نسبت به هر قبیحی جایز الغیبة هستند.

۳ ـ گروه سوّم که اکثریت اهل فسق و فجور را تشکیل می دهد کسانی هستند که: نسبت به برخی از معاصی متجاهرند ولی نسبت به بعض دیگر متستّر می باشند، نسبت به بعض اشخاص متجاهر ند [دوستان و همفکران خودشان] ونسبت به بیگانان متستّرند، نسبت به بعض مناطق متجاهرند و نسبت به بعض دیگر متستّر، مثلاً در حضر متجاهر است ولی در سفر متستّر، در وطن متجاهر است ولی در بلاد غربت متستّر، یا بالعکس یعنی در دیار فرنگ که می رود متجاهر است و کشف حجاب می کند و ... ولی به وطن خود که برمی گردد متستّر است و ...

سئوال اینست که: آیا اینگونه از اشخاص فقط در همان مناطقی که متجاهر می باشندجایز الغیبة هستند یا مطلقاً جایز الغیبة می باشند حتّی در مناطقی که متستّر ند؟ مرحوم شیخ می فرماید: فیه اشکال، یعنی در مسئله دو احتمال و وجه محتمل است:

۱ ـ اینان مطلقاً جایز الغیبة می باشند چه در مناطقی که تجاهر می کنند و چه در مناطق ستر، دلیل جواز: اطلاقات روایات باب است که قبلاً شش روایت آوردیم و تعبیرات نوعاً این بود که: لا غیبة له، لا حرمة له، لا یحرم غیبته و با نفی جنس آورده بود و هیچ تقییدی هم در آنها نبود، پس مطلقا جایز است. [که این وجه را مرحوم شیخ متعرّض نشده.]

۲ ـ فقط در مناطقی که متجاهرند جایز الغیبة می باشند و در مناطق دیگر

و نزد اشخاصی دیگر غیبت آنان جایز نیست، [دلیلی که برای این وجه می‌آورند به دو بیان ذکر می‌کنند:]

بیان اوّل: ممکن است کسی ادّعا کند که اخبار رخصت، جواز ظهور دارند در کسی که مطلقاً استنکاف و امتناعی ندارد از اطلاع دیگران چه اهل بلد و چه دیگران و مصداق کامل مَنْ القی جلباب الحیاء هستند [منظور از ظهور در اینجا همان قدر متیقن است و در واقع اخبار به مصداق اکمل متجاهر انصراف دارد.] پس کسی که مطلقاً چنین نیست بلکه در بعض بلاد متجاهر است نسبت به همان مقدار جایز الغیبة است.

و ای چه بسا افرادی که در بلاد خو متجاهرند ولی در بلاد غربت متستّرند، در حضر متجاهرند ولی در سفر حج و زیارت و مانند آن تستّر می‌کنند تا از چشم همسفران نیفتند و کسی به آنان بی حرمتی و بی اعتنائی نکند و ...

بیان دوّم:

قوله: وبالجمله:

بیان اصلی همین است:

اصل اوّلی در اسلام نسبت به مؤمن اینست که: احترام مؤمن و حفظ حرمت او مطلقاً و در همه جا و نسبت به همهٔ شئون لازم و واجب است و قید و شرطی هم ندارد، آنگاه غیبت کردن از او، ذکر مساوی او، هتک حرمت او برخلاف اصل مذکور خواهد بود، و در اموری که مخالف با اصل باشند باید به قدر میتقّن اکتفا کنیم و قدر متیقّن جواز غیبت متجاهر در مناطق متجاهره است نه مطلقا.

قوله: فالاحوط:

حالا که مسئله از این قرار شد که خلاف اصل است و ... احوط آنست که: در آن مناطقی و نزد آن افرادی و نسبت به آن گناهی از متجاهر غیبت کنیم که او

خـود استنکافی از ظهـور گناهش در آن مـوارد ندارد، و اگـر هم روزی دیگران فـهمیدند هیچ ناراحت نمی شود از اینکه دیگران او را بـا این معـاصی یاد کنند [امّا نسبت به مناطقی که خوش ندارد آنهـا بفهمند، آنجاها کسی او را به این اعـمال یاد کند و... غیبتش جایز نیست.]

قوله: نعم:

گاهی انسان از اصل ظهور عـیبش ناراحت می شود و امتناع دارد، و گاهی از ذکر عیب متأذّی می شود، و گاهی نه از ظهور و نه از ذکر ناراحت نیست ولی از مذمّت و تحقیر و تنقیص ناراحت است یعنی از اینکه دیگران به قصد سرزنش و در مقام مذمّت او را به این صفات یاد کنند به رگ غیرتش برمی خورد و عصبانی می شود، مرحوم شیخ می فرماید: این متأذّی شدن دیگر مهمّ نیست و مانع از غیبت او نمی شود و مذمّت نیز جایز است.

ولذا در مسئله نهم بیان کردیم که سبّ متجاهر جایز است البته به چیزهائی که کذب نباشد یعنی دشنام بدهد به اموری که در او هست مثلاً بگوید: ای شارب الخمر، ای ولد الزنا، ای بی حیاو... نه به اموری که در او نیست که بهتان می شود و جایز نیست.

[وگاهی هم بقدری متجاهر بی غیرت می شودکه حتی از تحقیر و تنقیص هم بدش نمی آید.]

قوله: و هذا:

تفاوت سبّ و غیبت را یکبار در مسئله نهم آوردیم، بار دیگر هم اینجا به مناسبت می آوریم و آن اینکه: ملاك سبّ اینست که با قصد مذمت و تنقیص این القاب را به او نسبت دهد چه نسبت به عیوب ظاهره یا غیر ظاهره، چه از ذکر آنها بدون تنقیص متأذی بشود یا نه، ملاك غیبت اظهار عیب است و بیان چیزی که از ذکر آنها ناراحت می شود چه با قصد ذمّ و تنقیص و چه بدون آن، پس نسبت میان

آندو عموم و خصوص من وجه است:

مادّه اجتماع: اظهار عیوب با قصد مذمت و تنقیص هم سبّ است و هم غیبت.

مادّه افتراق: اظهار عیب بدون قصد مذکور، غیبت هست ولی سبّ نیست.

مادّه افتراق: قصدمذمت باشد ولی اظهار عیب صدق نکند، سبّ هست ولی غیبت نیست. و چون ملاکها روشن شد می گوئیم: مذمّت و تنقیص متجاهر صحیح است وسبّ او جایز و بلکه لعنش هم جایز شد، ولی غیبت او جایز نیست مگر به مقداری که رخصت داده شده و مقدار رخصت همان قدر متیقّن است که فیما تجاهر به وفیه وعنده باشد.

[در پایان: در مصباح الفقاهه ص ۴۳۱[1] می خوانیم: اخبار مستفیضهٔ غیبت متجاهر تماماً ضعیف السند است، روایت هارون بن جهم به خاطر وجود احمد بن هارون ضعیف است، روایت ابی البختری بخاطر خود همین شخص ضعیف است، روایت من عامل الناس... با همهٔ طرقش ضعیف است چه به طریق مشهور که به خاطر عثمان بن عیسی، وچه به طریق خصال که برای زید بن محمد و عبداللّه بن احمد طائی و پدرش، و چه به طریق عیون که از امام رضا به سه طریق نقل شده و هر سه مجهول است و... روایت علقمه هم بخاطر صالح بن عقبه و علقمة خود ضعیف است، و... .

ولی در عین حال از راه دیگر جواز غیبت متجاهر را اثبات می کند.]

قوله: الثانی:

«تظلّم وداد‌خواهی»

دوّمین موردی که نزد مشهور تعبّداً استثناء شده وغیبت در آن مورد جایز است، چه مصلحت اهمّی باشد یا نه، مسئلهٔ تظلّم و داد خواهی و شکایت از

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۳۷ تا/ ۳۴۰.

ظالم و اظهار ظلم او است یعنی ظالمی به مظلومی ستم کرده و او نتوانسته از خود دفاع کند در اینجا حق دارد نزد دیگران نزد بزرگ فامیل، رئیس قبیله، کدخدای محلّ، قاضی و ... مظالم او را بیان کند و از دست او شکایت نماید، ولا فرق در اینکه ظالم متجاهر به ظلم باشد یعنی آشکارا نزد دیگران به او ستم کرده یا متستّر باشد یعنی مخفیانه وارد منزل او شده و او را کتک کاری کرده، به او ناسزا گفته، اموال او را به زور گرفته و ...

[از همینجا می فهمیم که تظلّم عنوانی جدای از تجاهر به فسق است زیرا اگر ظلم متجاهر به مجوّز بود این مصداقی از تجاهر به فسق بود ولی اعمّ ـ می گیریم تا جدا باشد و در حقیقت میان این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است:

ماده اجتماع: آشکارا را به کسی ستم روا دارد این هم ظلم است و تظلّم می طلبد و هم تجاهر به فسق.

ماده افتراق: آشکارا شرب خمر کند و حقّی از حقوق خدا را زیر پا بگذارد این تجاهر به گناه هست ولی ظلم به کسی و تظلّم نیست.

ماده افتراق: مخفیانه ظلم کند اینجا تظلّم روا است ولی تجاهر صدق نمی کند.]

حال در مقام تظلّم و دادخواهی هم اظهار ظلم و غیبت ظالم نزد این و آن جایز است.

وادلّهٔ مطلب عبارتست از دو آیه، سه روایت در تفسیر آیه، و چهار مؤیّد.

امّا دو آیه: دو آیه از قرآن به اطلاق یا عمومش ما نحن فیه را شامل است:

آیهٔ اوّل: ﴿ولَمَنْ انتَصَرَ بَعْدَ ظلمه فاولئك ما علیهم من سبیل، انّما السبیل علی الّذین یظلمون الناس ویبغون فی الارض بغیر الحق اولئك لهم عذاب الیم﴾[1] ترجمه: هر آینه کسانی که پس از مظلوم شدن [مصدر به معنای اسم مفعول است] یاری

(۱) سورهٔ شوری آیه ۴۱و۴۲.

طلبند ایرادی برآنان نیست، ایراد و مجازات برکسانی که به مردم ستم می کنند و در زمین بناحق ظلم روا می دارند، برای آنان عذاب دردناکی است.

کیفیت استدلال: هم به صدر آیه [آیهٔ اوّل] و هم به ذیل آن [آیهٔ دوّم] می توان استدلال کرد: امّا به صدر: کلمهٔ انتصار یا به معنای ظاهری کلمه است که طلب نصرت باشد و مصداق اکملِ آن قولی و از طریق بیان و اظهار ظلم ظالم است، پس چنین بیانی جایز است و کسی حق ندارد جلوگیری کند. و یا به معنای انتقام است که مفسّرین گفته اند و معنای انتقام گیری اینست که مظلوم هم متقابلاً حق دارد برظالم ظلم کند [ظلم دفاعی و مقابله به مثل که فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم.]

و مقتضای اطلاق انتصار و انتقام اینست که پس اظهار عیب او و غیبت کردن از ظالم هم جایز باشد و اگر سبّ کرده، سبّش روا باشد. و هو المطلوب.

و امّا به ذیل: آیهٔ بعدی با کلمهٔ انّما که مفید حصر باشد شروع شده و مطلق هم آمده یعنی کلمهٔ سبیل را مقیّد نکرده بلکه بطور کلی فرموده سبیل علیه ظالمین برمردمان است پس مظلوم حق دارد هر سبیل و راهی را علیه ظالم در پیش بگیرد و اقدام کند و از جملهٔ این سُبل و راهها راه شکوی و اظهار ظلم او نزد دیگران است.

آیه دوّم: قوله تعالی: ﴿لا یحبّ الله الجهر بالسوء من القول الاّ من ظلم﴾[1]

ترجمه: خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود بدیها را اظهار کند مگر آنکس که مورد ستم واقع شده باشد.

کیفیت استدلال: مقدّمه ای در رابطه با مفردات این آیه:

عدم حبّ صرفاً به معنای دوست نداشتن نیست بلکه کنایه از بغض است.

الف و لام الجهر عوض از مضاف الیه محذوف است ای جهر احدٍ.

---

(۱) سورهٔ نساء آیه ۱۴۸.

الف و لام السوء نیز عو ض از مضاف الیه است ای سوء غیره.

مِنْ در من القول یا بیان از جهر است یا بیان از سوء و یامتعلق به مقدّری است که حال از سوء باشد ای کائناً من القول و برگشت به احتمال ثانی دارد.

در کلمهٔ ظلم دو احتمال است: شاید به صیغهٔ مجهول باشد وهو المعروف، و شاید به صیغهٔ معلوم باشد کما عن ابن عباس و سعید بن جبیر و ...

و کلمهٔ الاّ برهر دو احتمال مذکور استثناء متصل است نه منقطع برخلاف بعضی که منقطع دانسته اند و مستثنی منه بنابراینکه صیغهٔ ظلم مجهول باشد، عبارتست از کلمهٔ احد که مضاف الیه کلمهٔ جهر شد و بنابر صیغهٔ معلوم، عبارتست از کلمهٔ غیر که مضاف الیه سوء است.

با این مقدّمه می گوئیم: معنای آیه بنابر احتمال مجهول بودن: لایحبّ الله قول احد و ذکره سوء الغیر الاّ فیما اذا کان قائله و ذاکره مظلوماً بفاعل السوء المذکور به فانّه یحبّ الله ای لایبغض ذکر المظلوم بسوء ظالمه، و اطلاق این مَعنی سبّ ظالم و غیبت او را شامل است. وهو المطلوب و بنابر احتمال معلوم بودن صیغهٔ ظلم معنای آیه چنین است: لا یحب الله ذکر احد سوء الغیر الاّ فیما اذا کان ذاك الغیر ظالماً فانّه لایبغض الله ذکر احد سوء ذالک الظالم، باز اطلاقش غیبت کردن و اظهار ظلم ظالم را می گیرد و هوالمطلوب.

وامّا سه روایت در تفسیر آیهٔ دوّم:

روایت اوّل: از تفسیر علی بن ابراهیم قمی چنین نقل شده:

لا یحبّ الله ... ای لایحبّ ان یجهر الرجل بالظلم والسوء ویظلم الاّ من ظلم و ... یعنی خدا دوست ندارد که مردی جهر به ظلم و بدی کند و آشکارا به کسی ظلم کند مگر کسی که مظلوم واقع شده است پس به او اجازه داده شده که با ظالم معارضه به ظلم کرده و مقابله به مثل نماید[1] [ظلم ابتدائی ممنوع ولی ظلم

(۱) تفسیر القمی ج۱ ص۱۵۷.

دفاعی جایز .]

کیفیت استدلال: به مظلوم اجازه داده شد که در مقابل، او هم ظلم کند و این ظلم اطلاق دارد و شامل غیبت کردن و اظهار ظلم و رسوا کردن او هم می شود.

روایت دوّم: در تفسیر عیّاشی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده:

هر کس قومی را ضیافت کند پس ضیافت و پذیرائی از آنان را بد انجام دهد، چنین کسی نسبت به میهمانان ظالم است، و آن قوم و ضیوف از کسانی هستند که مظلوم واقع شده اند و مصداق الاّ من ظلم در آیهٔ شریفه هستند، آنگاه باکی برآنها نخواهد بود در آنچه که در مورد این میزبان بگویند و به زبان آورند.[1]

قوله: وهذه الرواية:

مرحوم شیخ می فرمایند: [با توجه به اینکه اسائه و بدی کردن در حق میهمانان مقول بالتشکیک است و مراتبی دارد و نازلترین مراتب آنست که مثلاً جای خوب را به ضیف نداده، پیش پای او بلند نشده، ظرف او را پراز گوشت نکرده، به هنگام خدا حافظی تا جلوی درب منزل آنها رابدرقه نکرده، موقع ورود به استقبال آنها نرفته و... تا برسد به اینکه به آنها ناسزا گفته، آنها را کتک زده، مسخره کرده، از منزل بیرون کرده، اموال آنها را سرقت کرده و...

و واضح است که همهٔ مراحلِ اسائه مجوّز غیبت و هتک حرمت میزبان نیست. روی این اصل می فرمایند:] اگرچه بناچار باید روایت را توجیه کرد و گفت به اینکه: مراد از اسائه آن مراحل اعلای آن است یعنی کاری کرده که ظلم به ضیوف باشد، هتک حرمت آنها باشد، آنها را مسخره کرده و...

ولی از این جهت بدرد ما می خورد که دلالت می کند براینکه: مَنْ ظُلم در

(۱) تفسیر عیاشی ج۱ ص۲۸۳ حدیث ۲۹۶.

آیه خیلی عام است و دائره اش وسیع است و اینکه: هر کس به نحوی مظلوم واقع شد حق دارد از ظالم غیبت کند و پشت سرش اظهار ظلم او بنماید و ... وهو المطلوب که آیه به عمومش غیبت ظالم را می گیرد.

روایت سوّم: این روایت هم قریب به روایت دوّم است و مرحوم طبرسی در مجمع البیان نقل کرده و باز بناچار همان توجیه روایت قبل را دارد ولی شاهد مطلب ما هست و دلیل بر عموم آیه می باشد و آن اینکه: میهمان وارد منزل کسی می شود و او پذیرائی از این وارد را نیک انجام نمی دهد در این صورت پس باکی نیست که وی از این میزبان به بدی یاد کند و عیب و ایراد او را در پذیرائی از میهمان بازگو کند.[1]

قوله: ویویّد:

و امّا چهار مؤیّد برای اثبات حکم یعنی استثناء و جواز غیبت ظالم:

مؤید اوّل: به مظلوم تعدّی شده، و از خود دفاع نتوانسته بکند، حال اگر بگوئیم حق ندارد نزد دیگران هم بگوید، و داد بزند و جهر به سوء داشته باشد و لا اقلّ این مقدار خنک کردن دل را هم از او دریغ کنیم که او سکته می کند و حرج عظیم پیدا می کند و در تنگنا واقع می شود و عسر و حرج دراسلام منفی است پس می تواند اظهار ظلم کند و عُقده دل را بگشاید.

مؤید دوّم: تشریع جواز غیبت ظالم در اسلام حکیمانه است زیرا بدین وسیله گمان می رود که ظالم ازظلمش ردع شود و هوس ظلم نکند و این مصلحتی است خالی از هر نوع مفسده ای و وقتی جواز مصلحت داشت و مفسده نداشت دیگر مانعی ندارد چون احکام تابع مصالح و مفاسد است و غیبت ظالم مصلحت دارد پس جایز است [جواز به معنای اعم که با استحباب هم می سازد.]

مؤید سوّم: در روایت ابی البختری خواندیم: سه گروه حرمتی ندارند،

(۱) مجمع البیان ج۲ ص۱۳۱.

گروه دوّم امام جائر بود، در اینجا دو احتمال است.

۱ ـ امام جائر که حرمتی ندارد بخاطر جائر و ستمگر بودنش است پس غیبت هر جائر و ظالمی روا است وهوالمطلوب.

۲ ـ او که احترام ندارد بخاطر اینست که مُعلِن به فسق است و آشکارا جور می کند نه صرفاً بخاطر جائر بودنش پس بدرد ما نمی خورد ولی این احتمال مردود است چون در فراز سوّم فاسق معلن به فسق را گفته و نیازی نبود که امام جائر را قبلاً جدا بیاورد، پس احتمال اوّل صحیح است که امام جائر بخاطر جورش احترام ندارد والعلّة تعمّم، پس هر جائری احترام ندارد و جایز الغیبه است.

مؤید چهارم: حدیث نبوی ﷺ می فرماید: لصاحب الحق مقال[1] که شهید ثانی آن را بصورت مرسل نقل کرده و معنایش اینست که صاحب حق مقال و گفتاری دارد و این اطلاق دارد و غیبت کردن من له الحق از من علیه الحق را می گیرد.

قوله: والظاهر:

پس از بیان اصل مطلب و اینکه غیبت ظالم در مقام تظلّم و شکوی جایز است، سه فرع را ذیلاً مطرح می کنند:

فرع اوّل:

گاهی مظلوم به هر کس که می رسد اظهار ظلم نموده و از ظالم بدگوئی و غیبت می کند چه کسانی که دارای مقام وموقعیت و نفوذ و اقتدار اجتماعی هستند و امیدوار است که به وی کمک نموده و ظلم ظالم را از او ازاله کنند، و چه آنان که چنین ویژگیهائی راندارند، و گاهی فقط نزد اهلش و کسانی که بتوانند جلو ظلم را بگیرند و مظلوم امید این دارد که آنان اقدام عملی نمایند و ... اظهار ظلم کرده و جهر به سوء می کند.

---

(۱) کشف الریبه ص۷۷.

حال آیا در مقام تظلّم و داد خواهی غیبت ظالم مطلقاً جایز است چه عند من یرجو ازالة ظلمه و چه عند من لایرجو؟ یا فقط حق دارد نزد اهلش و صاحب منصبان و صاحبان نفوذ و اقتدار از قبیل رئیس قبیله، قاضی شهر و ... اظهار ظلم نماید؟ دو نظریّه در مسئله مطرح است:

۱ ـ بعض الاساطین یعنی مرحوم کاشف الغطاء قول اوّل را تقویت کرده و فرموده: غیبت ظالم در مقام شکایت مطلقاً جایز است[۱] و ظاهر ادلّه ای هم که ذکر شد همین را دلالت دارد زیرا که در هیچکدام از آنها این قید نیامده بود که عند من یرجو ازالته ... باشد. و دلیل این قول هم همین اطلاقات ادلّه است که فرقی نگذاشته که نزد چه کسی بگوید.

۲ ـ مرحوم صاحب کشف الریبه یعنی شهید ثانی و گروهی از متأخرین از ایشان [از قبیل محقق سبزواری در کفایة الاحکام ص ۸۶ و محقق نراقی در مستند ج۲ ص۳۴۷ و مرحوم سیدجواد عاملی در مفتاح الکرامة ج۴ص۶۶.] قول دوّم را اختیار کرده و غیبت ظالم را تنها در نزد کسی که امید به کمک او دارد تجویز کرده اند.[۲]

دلیل این قول: اصل اوّلی در اسلام که عقل و نقل برآن تطابق و تسالم دارند اینست که: احترام مؤمن واجب است و باید حفظ شود و به هیچ وجه نباید هتک حرمت شود.

و مسئله غیبت مؤمن و هتک حرمت او برخلاف اصل مذکور است، و در اموری که برخلاف اصل هستند می بایستی به قدر متیقن اکتفا کرد [از باب احتیاط] و قدر متیقّن غیبت ظالم است عند من یرجو ازالة ظلمه، نه نزد هر کسی.

قوله: لعدم عموم:

---

(۱) شرح قواعد خطی ص۳۴.

(۲) کشف الریبه ص۷۷.

اگر کسی بگوید: ادلّهٔ جواز غیبت ظالم در مقام تظلّم و دادخواهی اعمّ از آیات و روایات و مویّدات، اطلاق و عموم داشت و در آنها از قید به اینکه: غیبت من یرجو ازالته ... باشد خبری نبود و ما به اطلاق تمسّک کرده و می گوئیم: غیبت ظالم مطلقاً جایز است و با وجود دلیل اجتهادی دیگر جای اکتفا به قدر متیقن و ... نیست.

شهید ثانی و امثال او جواب می دهند به اینکه چنین عموم و اطلاقی محرز نیست تا بدان تمسّک شود.

بیان ذلک: امّا آیات: در آیات مذکور از ادوات عموم که خبری نبود و فقط فرمود: الاّ من ظلم ... که منظوراینست که: یحبّ الله الجهر بالسوء من القول ممّن ظُلم امّا نزد چه کسانی؟ در آیه ذکر نشده و اگر بخواهیم از اطلاق آیه استفاده کنیم می بایست اوّل اطلاقی درست بشود و آنهم در گرو مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت اینست که: مولی در مقام بیان باشد آنهم نه به منظور اصل تشریع حکمی به نحو سربسته، بلکه به منظور امتثال و عمل مکلّف، و متأسّفانه نسبت به نوع آیات الاحکام این معنا محرز نیست زیرا غالباً در مقام اصل تشریع هستند نه در مقام بیان جزئیات ولذا جا دارد کسی بگوید: آیات از این حیث در مقام بیان نیست و نتوان به اطلاق آنها تمسّک کرد.

و امّا سه روایت که در تفسیر آیه نقل شد:

اوّلاً همهٔ آنها ضعیف السند هستند، زیرا که روایت تفسیر قمّی محتمل است اصلاً روایت نباشد و تفسیر خود علی بن ابراهیم باشد و روایت دوّم از تفسیر عیاشی هم ضعیف است، روایت سوّم هم که از مجمع البیان نقل شد مرسله است، و با وجود ضعف سند اینها حجیّت ندارند تا کسی در مقدار دلالت آنها بحثی بکند یا نه و اینکه آیا اطلاق دارند یا نه.

و ثانیاً این روایات وارده در تفسیر آیه، معارض هم دارند زیرا که در تفسیر

همین آیه از امام باقر ﷺ در مجمع البیان[۱] چنین روایت شده: لا یحبّ الله الجهر بالسوء ... ای لایحبّ الله الشتم... یعنی جهر به سوء را که اجمال یا اطلاق دارد به خصوص شتم تفسیر کرده که مظلوم درمقام انتصار حق دارد به ظالم دشنام بدهد البته در آن حدّی که دین اجازه داده و حق ندارد تهمتهای ناروا بزند و می دانیم که سبّ غیر از غیبت و بینهما عموم من وجه است، سپس مرحوم طبرسی فرموده:

نظیر روایت یا آیهٔ مذکور این آیه است: ﴿وانتَصَرُوا من بعد ما ظلموا﴾[۲]

یعنی به هنگامی که مورد ستم واقع می شوند به دفاع از خویشتن برمی خیزند.

در نتیجه روایت مذکور با روایات قبل تعارض می کنند و تساقط پس به آن روایات نتوان اعتماد کرد.

قوله: وما بعد الاية:

علی القاعده باید بفرماید: وما بعد الآیة والروایات... ولی چون روایات در تفسیر آیه بود جداگانه حساب نکردند ولذا می فرماید: وما بعد الآیة و منظور از ما بعد آیه همان مؤیّدات چهارگانه است که قبلاً ذکر شد و اینجا می فرمایند: آنها نیز صلاحیّت ندارند که ببرکت آنها ما از اصل اوّلی در باب مؤمن که براحترام مؤمن است وعقلاً و نقلاً تثبیت شده است، رفع ید کنیم.

بیان ذلک: دلالت این مؤیّدات براصل جواز غیبت ظالم محرز نیست ولذا اینها را بصورت مؤید آوردیم نه بصورت دلیل، و وقتی دلالت براصل جواز نداشتند چگونه سخن از اطلاق یا تقیید آنها به میان می آید که آیامطلقا غیبت ظالم را تجویز می کنند؟ یا در فرض امید به ازالهٔ ظلم؟ بیان اینکه چگونه اصل دلالت

---

(۱) مجمع البیان ج۲ ص۱۳۱.

(۲) سورهٔ شعراء آیهٔ ۲۲۷.

آنها قابل مناقشه است:

امّا مؤیّد اوّل: اینکه منع مظلوم از تظلّم حرج عظیم باشد، کلیّت ندارد و همه جا جاری نیست فانّ ربّ شخص یتحمّل ما لا یحصی من المصائب الشدیدة والنوائب العسرة حتی من الاشخاص الدّنیة بغیر حرج و مشقّة.

و امّا مؤید دوّم: اینکه در تشریع جواز غیبت مصلحتی باشد به نام مظنّه ردع ظالم از ظلمش این نیز اوّلاً مظنّه است و انّ الظن لایغنی من الحق شیئاً و ثانیاً کلیّت ندارد زیرا ای چه بسا ظالم از تظلّم مظلوم مرتدع نشده و بلکه لجاجت را پیشه کرده ومجدّداً هم به سر وقت مظلوم برود و ...

و امّا مؤید سوّم: اوّلاً روایت ابی البختری ضعیف السند بود که ذکر شد و ثانیاً دارای دو احتمال بود که حرمت نداشتن امام جائر بخاطر جور او است یا بخاطر تجاهر به جور و ظلم است؟ و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

و امّا مؤیّد چهارم: اولاً حدیث نبوی مرسله است و شهید ثانی در کشف الریبه بطور مرسل از پیامبر ﷺ نقل کرده و ثانیاً از حیث دلالت هم مجمل است و شاید منظور این باشد که لصاحب الحق مقال فی مطالبة حقّه ممّن علیه الحق و امّا اینکه برود و پشت سر او غیبت او را بکند، معلوم نیست که این را شامل شود.

در نتیجه: اصل اوّلی برحفظ حرمت مؤمن است، و هیچ دلیلی هم که قابل اعتماد باشد و دلالت کند براستثناء ما نحن فیه و جواز غیبت ظالم بقول مطلق، پیدا نشد پس باید به قدر متیقن اکتفا کرد که جواز غیبت عند من یرجو ازالة ظلمه عنه باشد.

فرع

قوله: ومقتضاه:

ظلمی که به شخصی شده گاهی بگونه ای است که قابل تدارك است مثلاً اموال او را برده اند و او می تواند با اقامهٔ دعوی و تظلّم اموالش را پس بگیرد. ولی

گاهی بگونه ای است که قابل تدارك نیست و تظلّم فایده ای ندارد فی المثل ظالمی به مظلومی یک سیلی زد و پیش از هر شکایتی مرد یا بکلّی ناپدید شد و یا اموال کسی را گرفت و گریخت و به کشور دیگری رفت که امید یافتن او نیست و تظلّم بی فایده است. حال آیا غیبت ظالم مطلقا جایز است؟ یا در صورتیکه تظلم فایده ای به حال او داشته باشد و ظلم قابل تدارك باشد؟ همان دو وجه قبلی در اینجا می آید و نیازی به تکرار نیست.

فرع ۳ـ

قوله: وکذا لو لم یکن:

گاهی کاری که ظالم با مظلوم کرده واقعاً ظلم به او و هتک حرمت او است مثلاً کتک زده، ناسزا گفته، اموالش رابرده، به ناموس اومتعرض شده و ...

ولی گاهی فقط ترك اولائی از او صادر شده یعنی کاری را که بهتر بود انجام دهد نکرده یا کاری را که اولی ترکش بود ترك نکرده مثلاً ضیافت و پذیرائی از ضیف را به نیکی انجام نداده و مُحسن در این جهت نیست بلکه مُسیئ است [به معنائی که قبلاً ذکر شد] یا مثلاً از شخصی طلبکار است و موعدوصول طلب فرا رسیده و فعلاً طلبکار نیاز مبرم به طلبش ندارد و می تواند چند روزی صبر کند و بدهکار هم دارد که دینش را ادا کند ولی حالا قدری مسامحه کرده در اینجا اگر طلبکار همان روز اوّل برود به سروقت بدهکار و چک را به اجراء بگذارد و ... ترك اولی کرده است و بهتر بود قدری صبر کند و ...

حال اگر ظالم واقعاً به مظلوم ظلم کرده غیبتش جایز است، امّا اگر صرفاً ترك اولائی صورت گرفته و ظلم مصطلح در بین نیست، آیا صرف ترك اولی هم مجوّزِ غیبت او می شود یا خیر؟ باز مطلب همان است که چون اصل اوّلی بروجوب حفظ حرمت دیگران است، و غیبت کردن خلاف آنست باید به قدر متیقن اکتفا شود و صورت ترك اولی را شامل نمی شود.

قوله: وان کان:

اگرچه از دو روایت استفاده می شود که همین ترك اولی هم مجوّز شکایت کردن و غیبت شخصی است ولی از لحاظ سندی قابل مناقشه هستند.

روایت اوّل: از کتاب کافیِ مرحوم کلینی[۱] و تهذیب مرحوم شیخ طوسی[۲] به سندشان از حماد بن عثمان نقل شده: حمّاد می گوید: مردی به محضر امام صادق ﷺ رسید و از مردی از دوستانش شکایت کرد [که مثلاً فلانی خیلی بی رحم و سختگیر و ... است] طولی نکشید که مردی که شکایتش شده بود به خدمت امام ﷺ رسید: امام صادق ﷺ فرمود: چه شده است که فلانی از تو نزد ما شکایت دارد؟ آن مرد گفت: شکایت او برای آنست که من از او طلبی داشتم و موعدش سررسیده بود و از او طلب اداء دَین کردم و او ناراحت شده.

امام صادق ﷺ خشمگین نشستند و فرمودند: گویا تو چنین می پنداری که اگر طلب پرداخت حقّ خود را از دیگری کردی اسائه نکرده و کار بدی نکرده ای؟ مگر این آیه را ندیده ای که می فرماید: ویخافون سوء الحساب[۳] آیا گمان داری که مراد آیه اینست که: آنان از بدی حساب در روز قیامت می ترسند؟ یعنی آیا از خدا می ترسند که معاذالله به آنان ستم کند؟ و بی جهت آنها را معذّب کند؟ نه به خدا قسم، آنان نمی ترسند مگر از طلب دین، و خداوند نام مطالبهٔ دین را سوء الحساب گذاشته است، پس هر کس استقضاء کند به تحقیق اسائه و بدی کرده است[۴]

کیفیت استدلال: مرد شاکی از استقضاء رفیق و طلب دینش شکوه داشت که

---

(۱) کافی ج۵ ص۱۰۰ حدیث اوّل.

(۲) تهذیب ج۶ ص۱۹۴ حدیث ۴۲۵.

(۳) سورهٔ رعد آیهٔ/ ۲۱.

(۴) وسائل الشیعه ج۱۳ ص۱۰۰ باب ۱۶ حدیث اوّل.

ترك اولی است و معذلک امام ردع نکرد بلکه تقریر کرد و سخت برآشفت و به طلب کننده اعتراض فرمود، پس شکایت از ترك اولی هم جایز است.

[البته حدیث دارای اشکالاتی است که از میان آنهمه به اشکال سندی اشاره می کنیم: در سلسلهٔ سند کافی معلی بن محمد است که ضعیف است، در سند تهذیب محمد بن یحیی صیرفی است که مجهول الحال است، در مستدرك الوسائل هم از قول عیّاشی بصورت مرسل نقل شده است ولذا ارزشی ندارد[۱]]

روایت دوّم: مرسلهٔ ثعلبة بن میمون [۲] [وجه ارسال آنست که دارد: عن ثعلبة عمن ذکره عن ابی عبدالله، و معلوم نیست که من ذکره چه کسی یا کسانی باشد؟] که در کتاب کافی روایت شده: راوی گوید: عده ای در محضر امام صادق ﷺ بودند و حضرت با آنان سخن می گفت، در این بین مردی نام مردی را برده و شروع کرد به عیبجوئی کردن و از وی به امام ﷺ شکایت کرد.

امام ﷺ در جواب فرمودند: و انی لک باخیک الکامل ای الرجل المهذّب، یعنی کجائی تو با برادر کامل خودت یعنی برادری که مهذّب است، یعنی چرا از دست او شکایت می کنی؟ و چون تعبیر به کامل یعنی مرد مهذّب کرده پیدا است که مراد مرد گنهکار نیست چون او کامل نیست، پس مراد کسی است که ترك اولائی از او سرزده است، و دوستش شکایت او را نزد امام برده است ولی امام ردع نکردند بلکه با جملهٔ وانّی لک... فهماندند که بهتر است چیزی نگوید.

البته نسخه دیگر هم هست که: وانّی لک باخیک کله؟ وایّ الرجال المهذب؟ که اگر این باشد دلالتش برجواز شکایت از ترك اولی واضحتر است و امام می فرماید: کجای کاری تو؟ کجا می توان برادری که کلّش و باتمام وجودش برادری کند یافت؟ و کدام مردان مهذّب [صد درصد] هستند؟ بلکه هر

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۴۶، پاورقی.
(۲) کافی ج۲ ص۶۵۱ حدیث اوّل.

کس نقطه ضعفی دارد. پس بهتر است شکوه نکنی، این تعبیرات با همان ترك اولی انسب است نه با ترك واجب یا فعل حرام، [ولی این حدیث هم از لحاظ سند مرسله است و اعتباری ندارد. علاوه براشکالات دیگر.]

قوله: و مع ذلک کله:

قبلاً فرمودند: دو مورد از مستثنیات غیبت هست که ملاك مصلحت اهمّ داشتن در آنها مطرح نیست، بلکه تعبّداً استثناء شده اند: ۱ ـ تجاهر به فسق ۲ ـ تظلّم، حالا می فرمایند: با بحثهائی که در رابطه با تظلّم و ادلّهٔ جواز غیبت ظالم در مقام شکایت داشتیم به این نتیجه رسیدیم که باید قدر متیقن را گرفت و آن فرضی است که تظلّم فایده داشته باشد و مصلحت اقوائی به حال ظالم یامظلوم یا جامعه داشته باشد و ظلم قابل تدارك باشد و ... و در نتیجه این مورد هم تعبّداً مستثنی نیست بلکه روی ملاك کلّی است که هر جا مصلحت اقوائی بود غیبت ظالم جایز است والاّ فلا.

وامّا مسئله متجاهر به فسق: اگرچه مشهور آن را موضوعاً غیبت دانسته و حکماً استثناء کرده اند که قبلاً ذکر شد ولی به عقیدهٔ ما بهتر آنست که: این مورد موضوعاً و تخصّصاً از غیبت خارج باشد زیرا غیبت یا آن بود که: ذکرك اخاك بما یکرهه، و یا آن بود که: ان تقول فی اخیک ما ستره الله، و هیچکدام در باب متجاهر نیست چون وی نه از ظهور عیب و نه از ذکر آن کاره نیست. ولذا ذکر او و بیان قبائح او غیبت نیست.

قوله: فیبقی:

از دو مورد مذکور که بگذریم می گوئیم: ملاك رخصت، مزاحمت یک مصلحت اهمّ و اقوا با مفسدهٔ غیبت و هتک حرمت مؤمن است و هرکجا چنین مصلحتی بود غیبت جایز و بلکه واجب می شود. و حضرات فقهاء صوری را در این مقام ذکر کرده اند که مجموع به ده صورت بالغ می شود و البته موارد بیش از

اینها است ولی ما تبعاً للمشهور این موارد را ذکر می کنیم:

قوله: منها:

مورد اوّل ازموارد مذکوره قضیهٔ نصح المستشیر است:

شخصی در ارتباط با امری از امور آتیهٔ خود با شما مشورت می کند [او را مستشیر و شما را مستشار می گویند.] مثلاً می پرسد: آیا شما صلاح می دانید که به فلانی دختر بدهم یا نه؟ به نظر شما از فلان خانواده زن گرفتن چطور است؟ آیا فلانی مورد اطمینان است و اگر سرمایه ام را به عنوان مضاربه در اختیارش گذاشتم خیانت نمی کند؟ با فلانی تجارت کنم چطور است؟ شرکت در درس فلان استاد چگونه است؟ و ...

در اینجا شما در مقام مشورت به عنوان ناصحِ امین که جز خیر خواهی قصد و غرضی ندارید می توانید و مجازید که اگر عیبی در فلانی وجود دارد به مستشیر بگوئید و او را از عواقب خطرناك اقدامش آگاه سازید، و دلیل جواز غیبت در مقام مشورت دو امر است:

۱ ـ طبق روایات فراوان نصیحت مستشیر واجب است و معمولاً در مقام مشورت، چنین نصیحتی همراه با ذکر معایب غیر است و تخصیص اخبار مذکور به غیر این مورد حمل برفرد نادر است که اینهمه هیاهو ندارد.

۲ ـ ملاك جواز و عدم جواز غیبت، وجود و عدم مصلحت و مفسده است ولا ریب در اینکه نصیحت نکردن یا خیانت در آن [سرپوش گذاشتن روی عیوبِ طرف] ای چه بسا به مراتب مفسده اش بیشتر باشد از مفسدهٔ ریختن آبروی کسی [چون هتک حرمت باعث می شود که این شخص اقدام نکند.

ولی راه بروی مغتاب بسته نیست و چه بسا دیگری کفواو باشد و اقدام کند، ولی سرپوش گذاشتن چه بسا موجب می شود که مستشیر عمری را با بدبختی و ناراحتی سپری کند و اگر یار بدی نصیب او شود از ما ر بد، بدتر خواهد بود

و بقول شاعر:

تا توانی می گریز از یار بد　　یار بد بدتر بود از مار بد
مار بد تنها تو را برجان زند　　یار بد برجان و هم ایمان زند

و به خسران دارین گرفتار آید، یا تمام سرمایه اش رااز دست بدهد و ... لذا است که مفاسد کتمان عیب، از مفاسد اظهار آن و هتک حرمت مؤمن بیشتر است ولذا غیبت مجاز می شود [البته اگر مستشیر به این نحو قانع می شود که مستشار سربسته بگوید: به نظر من صلاح نیست با فلان ازدواج کنی، با او شریک شوی و ...، حق ندارد بیش از این تنقیص کند زیرا که: الضرورات تتقدّر بقدرها.

ولی اگر نیاز به بیان پاره ای معایب نسبی ـ خَلقی، خُلقی، دینی و ... باشد باید در مقام خیرخواهی، آنها را بازگو کند.]

قوله: وکذلک:

گاهی مستشیر با شخص آگاهی مشورت می کند و او در مقام استشاره معایبِ طرف را بازگو می کند، ولی گاهی کسی با او مشورت نکرده بلکه او خود قدم جلو گذارده و چون مطلع است که فلانی قصد تزویج، تجارت، مشارکت و ... را با فلانی دارد، به منزل او رفته و از راه خیرخواهی ـ عیوبِ طرف را بازگو می کند، فرقی ندارد و مناط واحد است زیرا آگهاندن شخص از برخی معایب اگر چه موجب وقیعه و عیبجوئی طرف می گردد و امّا بهتر است از ترك نصیحت مؤمن [دفع افسد به فاسد باید کرد و عقل هم می گوید: عاقل کسی است که از میان دو شرّ، آن را که اقلّ ضرراً می باشد اختیار کند.

مضافاً به اینکه از روایاتی وجوب نصیحت مؤمن استفاده می شود و این روایات اختصاص ندارد به فرضیکه مستشیر بپرسد و مستشار جواب دهد، بلکه فرض ابتدا به نصیحت را هم می گیرد. [و اینک به نمونه هائی از روایات اشاره

می کنیم:

۱ ـ صحیحهٔ عیسی بن أبی منصور: عن أبی عبدالله ﷺ قال: (یجب للمؤمن علی المؤمن ان یناصحه).

۲ ـ روایت تمیم الداری: قال رسول الّه ﷺ: الدین نصیحة، قیل: لمن یا رسول اللّه؟ قال: للّه ولرسوله ولائمة الدین ولجماعة المسلمین.

۳ ـ موثقّهٔ سماعة: قال: سمعت أبا عبدالله ﷺ یقول: ایّما مؤمن مشی فی حاجة اخیه فلم یناصحه فقد خان اللّه ورسوله و...[۱]]

قوله: ومنها:

یکی دیگر از مستثنیات غیبت، باب استفتاء است، که شخص مستفتی در مقام استفتاء نام کسی را برده و عیب او را بازگو می کند تا مُفتی بتواند بدرستی پاسخ و فتوی بدهد، مثلاً به مرجع تقلید می گوید: فلانی در حق من ظلم کرده [مالم را برده و...] حال وظیفهٔ من در مقابل او چیست؟ لطفاً راهی نشان دهید؟ و این ذکر عیب و اظهار ظلم با نام و نشان غیبت است ولی تجویز شده، البته گاهی استفتاء نیازمند اسم بردن از ظالم و ذکر او با نام و نشان و مشخّصات نیست در این صورت حق ندارد غیبت کند، چون غیبت ذاتاً حرام است و مقدّمهٔ منحصرهٔ احقاق حق هم نیست تا جایز یا واجب شود و معمولاً هم چنین است که در مقام استفتاء حاجتی به اسم بردن نیست.

ولی گاهی برای اینکه مسئله را بدرستی به مُفتی تفهیم کند تا او بتواند جواب بدهد نیاز به ذکر اسم و مشخصات دارد در این فرض به مقدار ضرورت غیبت تجویز شده است. و دلیل جواز دو روایت می باشد: [مضافاً به وجود مصلحت اهمّ درغیبت.]

---

(۱) روایات مذکور از المکاسب المحرّمة حضرت امام ره ج ۱ ص۲۹۱ نقل شد و منبع اصلی روایات: وسائل الشیعه ج۱۱ ص۵۹۴ باب ۳۵ می باشد.

۱ ـ روایتی که مشتمل بر قصهٔ هند همسر ابوسفیان می باشد: هند به محضر رسول خدا ﷺ رسید و نزد آن حضرت از شوهرش ابوسفیان شکایت کرد و عرضه داشت: ابوسفیان مردی بخیل و ممسک است و به ما خرجی نمی دهد و مقداری که مؤونهٔ من و بچّه هایم را تأمین کند نمی پردازد.

وخلاصه اینکه ازشوهرش غیبت کرد و رسول خدا بر او اعتراض نکرده و از غیبت کردن ردع نکردند، و تقریر معصوم حجت است پس غیبت کردن در مقام کسب تکلیف و شناخت وظیفه جایز است.

قوله: ولو نوقش:

ممکن است کسی در این حدیث مناقشه کرده و بگوید: غیبت امثال ابوسفیان از محلّ نزاع خارج است [چون بحث ما در غیبت مؤمن است و وی هرگز ایمان واقعی نیاورد و خروج موضوعی دارد.] و روایت از ما نحن فیه اجنبی است. شیخ اعظم ره می فرماید: ولی روایت صحیحهٔ دیگر داریم که برای ما کافی است:

۲ـ صحیحهٔ عبداللّه بن سنان از امام صادق ﷺ:[1]

مردی به محضر رسول خدا ﷺ شرفیات شد و عرضکرد: مادرم دست لمس کننده را دفع نمی کند [کنایه از اینکه زنا می دهد ودست ردّ به سینهٔ خواهندگان عمل شنیع زنا نمی زند، بلکه تمکین می کند.]

رسول خدا ﷺ فرمود: علاجش اینست که: او را زندانی کنی آن مرد گفت: این کار را کردم و فایده نبخشید، حضرت فرمود: جلو واردین بر او را بگیر و اجازه نده که هر کسی به خانهٔ مادرت رفت وآمد داشته باشد.

آن مرد گفت: مدتی این کار را هم تجربه کردم سودی نبخشید، رسول خدا ﷺ فرمود: او را در قید و زنجیر قرار بده [و دست و پایش را در بندکش تا

(۱) وسائل الشیعه ج۱۸ ص۴۱۴ باب ۴۸ حدیث اوّل.

نتواند از منزل خارج شود.] چرا که [احسان و نیکی به والدین لازم است، و برآ بوالدتی، و بالوالدین احسانا.] و هیچ نیکی ای بالاتر از این نیست که او را از محرّمات الهی باز داری [و بدین وسیله سعادت اخروی و ابدی او را تأمین کنی.]

باز تقریر پیامبر ﷺ دلیل بر جواز غیبت در مقام استفتاء و کسب تکلیف است.

قوله: واحتمال:

اگر کسی بگوید: این روایت هم از ما نحن فیه اجنبی است چون شاید مادرِ آن مرد متجاهر به زنا بوده و علناً زنا می داده و بخاطر تظاهرش از غیبت او نهی نشده، و بحث ما فعلاً در متجاهر نیست.

شیخ اعظم ره می فرمایند: این احتمال با اصل برداشته می شود زیرا که شک داریم متجاهر بود یانه؟ الاصل عدم کونها متجاهرةً، پس بدرد ما نحن فیه می خورد و دلیل برجواز غیبت در مقام استفتاء می شود، ضمن اینکه ملاك مصلحت اقوی داشتن است.

قوله: ومنها:

دیگر از مستثنیات غیبت آنست که: شخص مغتاب مخفیانه منکری را مرتکب می شود، فی المثل در اموال بیت المال خیانت می کند، از ارباب رجوع رشوه می گیرد، پنهانی شراب می خورد و... در اینجا کسانی که از مفاسد او اطلاع دارند می توانند به نیّت نهی از منکر و ردع از قبیح، از او غیبت کنند و عیوب وی را بر زبان بیاورند و نزد این و آن بگویند، بویژه نزد کسانی که مغتاب ازآنها حساب می برد و...[پس باید شرائط نهی از منکرهم فراهم باشد منجمله اینکه: احتمال تأثیر بدهد و...]

دلیل جواز غیبت به قصد مذکور دو امر است:

۱ ـ اگر غیبت او را بکند و بدین وسیله او را از منکر ردع کند در این صورت

آبروی مغتاب نزد چند نفر می رود و چه بسا از کار برکنار می شود و ... و ننگ چند روزهٔ دنیا را تحمّل می کند در عوض روز قیامت و نزد خدا و فرشتگان و انبیاء و امامان و اولیاء وصلحاء و شهداء و خلاصه نزد همهٔ خلائق سرافکنده نیست و سعادت ابدی را پیدا می کند و به جهنّم نمی رود. ولی اگر سرپوش بگذارد و نقاط ضعف مغتاب را نزد این و آن نگوید، در دنیا کسی از معاصی وی با خبر نمی شود و آبرویش مصون می ماند امّا در عقبی گرفتار و معاقب است و رسوا می شود.

و بدیهی است که انسان عاقل و خردمند و دلسوز به حال مؤمنان راه اوّل را اختیار می کند اگر چه مغتاب از دست او رنجیده شود و در واقع این گفتن ها و منصرف کردن مغتاب از منکرات یکنوع احسان و بلکه از مصادیق اکمل احسان و از الطاف خفیّه است و عسی ان تکرهوا شیئاً وهو خیر لکم [و شعار کسانی که باور قلبی به قیامت ندارند اینست: النار ولا العار، ولی شعار معتقدین به قیامت اینست که:

الموت اولی من رکوب العار والعار اولی من دخول النّار]

بنابراین چون غیبت مصلحت اهمّ و اعظمی دارد لذا جایز است.

۲ ـ عمومات ادلّهٔ نهی از منکر[1]: ادلّه ای که نهی از منکر را واجب نموده عمومیّت دارد یعنی دلالت می کنند بر اینکه: از هر راهی و به هر وسیله ای که شده باید نهی از منکر کرده و لو از راه غیبت کردن باشد، پس به حکم عمومات غیبت کردن در مقام ردع از منکر جایز است.

[البته این استدلال قابل مناقشه است به اینکه:

اوّلاً در منطق دین هدف وسیله را توجیه نمی کند و ما حق نداریم برای نیل

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۱ ص۴۰۷ باب ۳ حدیث ۱۲ وص۴۲۰ باب ۱۰ حدیث ۱۰ وص۳۹۹ باب اوّل حدیث ۲۴ و... .

به هدف از هر وسیله ای چه مشروع و چه نا مشروع استفاده کنیم. باید هدف مقدس دارای وسیلهٔ مقدس و مشروعی باشد.

و روی این اصل می گوئیم: ردع المنکر بالمنکر صحیح نیست و الاّ لجاز ردع الزناة بالزناء باعراضهم، و ردع السراق بسرقة اموالهم و... آری موارد خاصه ای در شریعت ردع المنکر بالمنکر تجویز شده است وذیلاً در مستثنای بعدی به روایتی در این رابطه اشاره خواهیم داشت.

وثانیاً در اینجا دو دسته عمومات داریم:

الف: عمومات باب غیبت که به عمومش می گوید: این غیبت هم که به قصد ردع از منکر صورت گرفته حرام است.

ب: عمومات نهی از منکر که می گوید: نهی از منکر حتی در قالب غیبت کردن لازم است و میان آندو از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است:

مادّه اجتماع: غیبت کردن در مقام نهی از منکر.

مادّه افتراق: غیبت کردن در غیر این مقام.

مادّه افتراق: نهی از منکر کردن بدون تحقّق غیبت.

و با این فرض جای تمسّک به عمومات نهی از منکر نیست بلکه درمادّهٔ اجتماع تعارضا و تساقطا و مرجع ما اصل خواهد بود که جواز و حلیّت غیبت باشد نه حرمت یا وجوب ولی دلیل اوّل را داریم و آن ما را بس است.]

قوله: ومنها:

یکی از مستثنیات غیبت آنست که: گاهی مغتاب منشأ فساد است و باعث ضلالت و گمراهی مردمان است مثلاً مراکز فساد راه انداخته، دکّان باز کرده و در امر دین و اعتقادات مردم بدعت می گذارد، لانهٔ جاسوسی باز کرده در اموری که برای مردم مقدّس است تشکیک می کند و مردم را نسبت به اسلام عقاید، قیامت، خدا، نظام اسلامی و... بدبین می سازد و... در اینجا هم به هر

شکل ممکن باید با این منبع فساد و مفسد در جامعه مبارزه کرد و با عیبجوئی از او، غیبت کردنش، تفسیق و تکفیرش او را از صحنه خارج کرد [البته اصل اوّلی در اسلام بر منطق و برهان و فضای آزاد بحث و گفتگو و انتخاب احسن استوار است و قرآن می گوید: ﴿ادع الی سبیل ربّك بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن﴾، و می فرماید: ﴿قل هاتوا برهانکم﴾، یعنی ما مخلص حرف حساب هستیم، و کسانی را که تیر به تاریکی می زنند و از روی خرص و حدس و تخمین و گمان مطالبی را به زبان می آورند و مثلاً می گویند: فرشتگان مؤنث و دختران خدا هستند و... آنها را مذمت نموده و می فرماید: ﴿ان یتبعون الا الظن وان هم الاّ یخرصون، وصریحاً می فرماید: فبشّر عبادي الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه﴾ و... ولی گاهی مطلب به گونه ای است که تا بیائیم و بنشینیم و حق را ثابت کنیم خیلی ها گمراه شده اند و بقول معروف یک دیوانه ای سنگی در چاه می اندازد صد عاقل از بیرون آوردن آن عاجزند و معمولاً شبهه در اذهان جاباز می کند ولی جواب آن چون مبنائی و روی محاسبات است اذهان عموم حوصلهٔ استماع آن را ندارد و...

و فعلاً با این تفسیق مثل یک قرص مسکّن عمل می شود و تدریجاً باید حقائق را تبیین کرد و گاه برای پاسخ به یک شبهه یک دوره کتاب باید نوشته شود. و واضح است که با کسی که منطق را کنار گذاشته و شروع به گمراه کردن مردم کرده است باید برخورد شدید داشت.] و دلیل برجواز غیبت در این مقام دو امر است:

۱ ـ امر دائر است بین اینکه روی کارهای این مبتدع سرپوش بگذاریم و آبروی او محفوظ بماند و عدّهٔ زیادی گمراه شوند و جذب شعارهای فریبندهٔ او شوند [آنگونه که عدّهٔ زیادی در بدو امر و تا دهها سال جذب شعارهای مارکسیستی شدند، یا گروهی جذب شعارهای عوامفریبانهٔ منافقین گردند.] و یا

با غیبت کردن از او مردم را نجات دهیم ولو آبروی او می ریزد ولاشک در اینکه مصحلت جامعه بر مصلحت فرد رجحان دارد پس برای دفع فتنهٔ او از دیگران باید غیبت کرد و ...

۲ ـ روایتی مرحوم کلینی با سند صحیح از امام صادق ﷺ نقل کرده که رسول خدا ﷺ فرمود: هنگامی که پس از من با تشکیک کنندگان در امر دین و بدعت گذاران در امور دینی برخورد کردید، از آنان تبریّ جسته و اظهار برائت نمائید، و بسیار به آنان ناسزا بگوئید و بسیار در مورد آنان بگوئید [که این جمله غیبت را می گیرد.] و فراوان از آنان عیبجوئی کنید و حتّی به آنها بهتان بزنید [شاید هم مراد این باشد که با بحث و جدل آنان را مبهوت سازید چنانکه در آیه آمده: فبهت الّذی کفر] تا اینکه آنان طمع نکنند در افساد در اسلام [و این خیال خام را از مغز پلیدشان بیرون سازند.] و مردمان آنان را شناخته از آنها برحذر باشند، و از بدعتهای آنان چیزی فرانگیرند.

اگر در مقابله با بدعت گزاران چنین کردید جزای کارتان آنست که خداوند برای شما در نامهٔ عملتان حسناتی نوشته و بدین وسیله درجات شما در نزد خداوند بالا می رود.[۱]

قوله: ومنها:

یکی دیگر از مستثنیات غیبت که مشتمل برسه فرع می باشد:

الف: جرح شهود: فقهاء امامیّه اتفاق نظرد ارند براینکه اگر کسی در محکمه ادّعا کرد که فلان منزل یا باغ یا وسیلهٔ سواری و ... مال من است و عدّه ای هم به ناحق آمدند به نفع مدّعی شهادت دادند.

در اینجا مشهود علیه و منکر در مقام دفاع از جان و مال و آبروی خویش حق

---

(۱) کافی ج۲ ص۳۷۵ حدیث ۴، وسائل الشیعه ج ۱۱ ص۵۰۸ باب ۳۹ من ابواب الامر والنهی حدیث اوّل.

دارد شهود را متّهم سازد و آنها را تفسیق کند و حتی براین امر شاهد بیاورد که آنان بناحق شهادت می دهند و البته جرح و تفسیق آنان غیبت و اظهار عیب آنان است ولی در مقام دفاع از حقوق خویش می تواند غیبت کند و دلیل جواز غیبت دو امر است:

۱ ـ اجماع فقهاء که اشاره شد.

۲ ـ امر دائر است که قاضی شهادت شهود نالایق را قبول کرده و طبق آن قضاوت کند و مدّعا علیه را از هستی ساقط کند و تمام مایملک او را گرفته به مدّعی بدهد و یا اینکه به شهود اعتنا نکرده و با استماع جرح و تفسیق آنان آبروی آنها ریخته شود ولی قاضی حکمی نکند.

ولا ریب در اینکه دوّمی اولویّت دارد. [به فرمودهٔ مصباح الفقاهة: اذ لولا ذلک لبغی الفسّاق فی الارض، واظهروا فیها الفساد، فیدّعی الواحد منهم علی غیره حقّاً مالیّاً او عرضیّاً او بدنیّاً، او یدّعی زوجیة امرأة اجنبیّة لنفسه، او یدّعی نسباً کاذباً لیرث من میّت، ثم یقیم الشهود علی دعواه من اشباه الهمج الرعاع فیصیب من اموال الناس واعراضهم ودمائهم ما یشاء.[1]]

ب: مانند جرح شهود بلکه از آنهم سزاوارتر به جواز باب جرح رُوات است [می دانیم که در صدر اسلام و زمان ائمه ﷺ بازار حدیث بسیار داغ بوده و همانطور که عدّه ای راویان مؤمن و متعهّدی بودند که با تمام وجود در حفظ و ضبط و ثبت آثار معصومین و انتقال آن به آیندگان می کوشیدند و از بذل جان و مال دریغ نداشتند، هکذا عدّه ای بودند که بنا به مقاصد نامشروعی که داشتند احادیثی را جعل می کردند و در لابلای روایات معتبر جاسازی می کردند و صحیح و سقیم و غثّ و سمین در هم می آمیخت، و لذا لازم بود که برای تمیز روایات صحیحه و معتبره از غیر آنها یک ملاك و معیار متقنی باشد.

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۵۴.

بدین منظور علم رجال تدوین شد و از همان زمان ائمه ﷺ و بویژه زمان امام رضا ﷺ و امام عسکری ﷺ و ... بدین امر اهتمام شد

و ائمه ﷺ، فقهاء مذهب، بزرگان علم رجال از قبیل: کشی ـ نجاشی ـ علاّمه، شیخ طوسی و ... راویانی را با نام و نشان در کتابهایشان جرح کردند و آنها را تضعیف نمودند تا آیندگان به روایات آنان اعتماد نکنند.]

حال جرح رجال احادیث، غیبت آنها و ذکر عیب آنان است ولی به دو دلیل جایز است:

۱ ـ اجماع فقهاء قولاً و عملاً، [و بقول مصباح: و قد جری علیه دیدن الاصحاب فی جمیع الاعصار والامصار، و دونّوا فی ذلک کتباً مفصّلة لتمییز الموّثق منهم عن غیره، بل علی هذا سیرة الائمة ﷺ[1]]

۲ ـ مصلحت اهمّ: اگر جرح شهود برای مصالح مذکور جایز شد، پس جرح راویان احادیث بطریق اولی جایز است، زیرا که اگر جرح نشوند و به رَوایات آنها عمل می شود به مراتب مفاسدش بیشتر از عمل به شهادت شهود است چون در حکم حاکم طبق شهادت شهود فاسق حق مالی یا جانی یا آبروئی یک یا چند نفر پایمال شده و به تاراج می رود. ولی در اعتناء به روایت راویان فاسق ای چه بسا تا دامنهٔ قیامت امّت اسلامی حلالی را حرام کرده یا حرامی را حلال کنند و ترك واجب یا فعل حرام نمایند و اینهمه مصالح از آنها تفویت شده یا آنهمه مفاسد را بدست آورند. [و به فرموده: مصباح: جرح الرواة الضعفاء اولی بالجواز، اذ یتوقف علیه حفظ الدین، وصیانة شریعة سیّد المرسلین.[2]]

ج: در حکم جرح شهود است شهادت به اموری که موجب اجراء حدّ می شود، فی المثل عدّه ای بنا حق شهادت می دهند که فلانی زنا کرده، شراب

---

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۵۴.

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۵۴.

خورده، لواط کرده، سرقت کرده، قذفی مرتکب شده و... که اگر حاکم اینها را بپذیرد باید برمتّهم حدّ شرعی اجراء کند.

در اینجا متهم حق دارد برای دفاع از خود و اینکه محدود به حدود شرعیه نشود، شهود را جرح نموده و بلکه اقامهٔ بیّنه برفسق آنان کند تا حدّ شرعی بر او جاری نشود، و جرح شهود اگر پشت سر آنها باشد که معمولاً نزد قاضی و با نبود آنها است، غیبت می شود ولی جایز است.

قوله: ومنها:

از جملهٔ مواردی که استثناء شده و حکم به جواز غیبت شده، عبارتست از اینکه: انسان با غیبت کردن از شخص مغتاب دفع ضرر کند، فی المثل جائری در صدد اذیّت و آزار فلانی است و می خواهد او را بکشد یا اموالش را بگیرد یا آبرویش را ببرد، یا بگونه ای به متعلقین و متعلقات او آسیب برساند و... در اینجا اگر با غیبت شما از او دفع ضرر می شود و شما می توانید غیبت کنید.

مثلاً بگوئید: فلانی بچّه است، خام است، کلّه اش بوی قورمه سبزی می دهد، خیلی تندرو است، دیوانه است و... وبدین وسیله شرّ ظالم را از سرش کم می کنید.

قوله: وعلیه:

می دانیم که خاندان اعین خدمات بسیاری به تشیّع کرده، و در میان آنها زرارة بن اعین چون خورشیدی می درخشد وافقه اصحاب امام باقر ﷺ و امام صادق ﷺ بشمار می رود، و در رأس اصحاب الاجماع است، و جزء کسانی است که امام ﷺ در حق آنان فرموده لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوة و... و محبوبترین اصحاب ائمه ﷺ بوده ولی معذلک از ائمه ﷺ در رابطه با مذمت زراره و اظهار تبریّ از او روایاتی وارد شده است.

و مرحوم مامقانی در رجالش مبسوطاً دربارهٔ زراره بحث کرده و ابتدا

روایاتی را که در مدح زراره است آورده و سپس روایاتی را که در مذمّت او وارد شده نقل کرده و مبسوطاً جواب داده است و طالبین به آنجا رجوع کنند.[۱]]

حال مرحوم شیخ می فرمایند: روایاتی که در مذمّت زراره وارد شده براهمین امر حمل می شود یعنی امام ﷺ بدین وسیله از زراره دفع ضرر کرده است.

و در بعض روایات خود امام به این مطلب تصریح کرده از جمله این حدیث است:

امام صادق ﷺ به عبدالله بن زراره فرمود: از قول ما به پدرت [زراره] سلام برسان، و به او بگو اگر ما گاه و بیگاه از اومذمت کرده و عیبجوئی می کنیم از باب دفاع و برای حفظ جان و آبروی او است، چرا که مردمان [مخالفین، طرفداران بنی عباس و ...] نسبت به هر فردی که نزد ما مقرّب باشد و ما برای او مجد و عظمت قائل باشیم، حساسیّت نشان می دهند و در صدد اذیت و آزار دوستان ما برمی آیند و آنها را صرفاً به خاطر اینکه ولایت و محبت ما را دارند و ما آنها را دوست می داریم و به ما نزدیک اند، دشمن می دارند و سرزنش می کنند و اذیت و آزار او را حلال می شمارند، قتل او را لازم می دانند، متقابلاً هرکس را که ما سرزنش کنیم و عیبجوئی نمائیم نزد آنان محمود و پسنده می نماید، [شگفتا از رفتارهای جاهلی و تعصّبات کورکورانه، و بغض و حسد که نمی توانند نور الهی را ببینند و در صدد اطفاء آن هستند ولی یریدون لیطفؤا نور الله بافواههم والله متّم نوره ...]

هان ای زراره بدان که: من اگر از تو مذمّتی می کنم بخاطر آنست که تو مردی هستی که به ما منتسبی و خاص و عام تو را بعنوان جعفری می شناسند و همه می دانند که تو هوادار ما هستی، و تو در این باور و ولایتت نزد مردمان مذموم

(۱) تنقیح المقال ج۱ چاپ سنگی حرف زاء از ص۴۳۸ تا ص۴۴۶.

و ناپسندی و آنها از تو ناخرسند هستند، صرفاً به خاطر میل و علاقهٔ تو نسبت به ما خاندان پیامبر ﷺ.

روی این اصل من خواستم از تو سرزنش کرده باشم تا نتیجهٔ معکوس بدهد یعنی مردمان مقام و منزلت تو را در امر دین بزرگ و پسندیده بشمارند، و من با این خرده گیری از تو در حقیقت شرّ آنان را از سر شما کم و کوتاه کردم.

سپس حضرت مثالی از قرآن آوردند: خداوند در قرآن می فرماید:

﴿وامّا السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر فاردت ان اعیبها وکان ورائهم ملك یاخذ کل سفینةٍ غصباً﴾[1]

[داستان حضرت موسی و جناب خضر است که وقتی موسی از سر بی صبری اعتراض کرد که چرا کشتی مردمان را سوراخ می کنی؟ خضر فرمود: امّا سفینه از آن گروهی مستمند است که در دریا کار می کنند و از این طریق امرار معاش می نمایند، و در وراء آنان یعنی در ساحل دریا پادشاهی ستمگر است که هر کشتی را که به آنجا رسد و لنگر اندازد توقیف و غصب می نماید، من خواستم کشتی را معیوب سازم. «تا جلب توجه نکند و آن غاصب کاری به او نداشته باشد.»]

سپس حضرت فرمود: این کلام خدا است. نه به خدا قسم کشتی را معیوب نکرد مگر برای اینکه از دست شاه، سالم بماند و بدست وی توقیف نگردد. وگرنه کشتی صحیح و سالم بود و هیچ مدخل و راهی برای عیب و نقص در او نبود. والحمدلله.

سپس حضرت فرمود: امیدوارم این مَثَلِ قرآنی را بفهمی، زیرا که به خدا سوگند تو محبوبترین انسانها وبهترین اصحاب پدرم امام باقر و اصحاب خودم اعمّ از آنها که زنده اند و آنها که مرده اند، هستی و تو با فضیلت ترین کشتی دریای

(۱) سورهٔ کهف آیهٔ ۷۹.

موّاج و بی کرانهٔ پر از گنج و گوهر امامت هستی، و پشت سر تو و در کمین تو شاهی بسیار ستمکار و غصب کننده ایستاده و در کمین کشتیهائی است که از دریای هدایت [یعنی بحر امامت و ولایت] وارد می شوند و منتظر است که آنها را شکار کند و اهل کشتی ها را نیز غصب کند، رحمت و آمرزش الهی بر تو باد در زمانی که زنده هستی و هنگامی که می میری.[۱]

قوله: ویلحق:

در حکم غیبت کردن برای دفع ضرر است، غیبت در مقام تقیّه که انسان برجان خویش یا مالش یا آبرویش یا برجان و مال و آبروی فرد ثالثی می ترسد و برای حفظ آنها از کسی غیبت می کند.

[مثلاً می گوید: من از فلانی متنفر هستم و اصلاً با او رابطه ای ندارم و اصلاً او را نمی شناسم تا موجب اذیّت و آزارش نشود.] و دلیل جواز غیبت برای دفع ضرر از مغتاب، یا در مقام تقیّه و برای دفع ضرر از غیبت کننده و یا شخص ثالث اینست که: الضرورات تبیح المحظورات، یعنی ضرورتها و اضطرارها امور محظوره و ممنوعه را حلال ومباح می سازد [شرب خمر هم عند الضروره مباح می شود، اکل میته نیز کذلک و ...] و ما نحن فیه از مصادیق این کبرای کلی است که عقل و نقل بدان حاکم و ناطق اند.

قوله: ومنها:

از جملهٔ مستثنیات غیبت عبارتست از اینکه: شخص دارای عیبی است که هم ظاهر و هویدا است نه مستور، و هم به منزلت صفت ممیّزهٔ او در آمده است یعنی مردمان او را با همان وصف که دنبال اسمش بیاوریم می شناسند و بدون آن نمی شناسند.

مثلاً تا نگوئیم: عبدالله اعمش [کسی که در اثر بیماری چشم او مرتّب آب

(۱) رجال کشی ج۱ ص۳۴۹ رقم/۲۲۱.

ریزی دارد.] تا نگوئیم: زید اعرج، خالد اشتر [لب شکاف دار یا دریده چشم و کسی که پلک چشمش مقلوب شده] بکر احول [چشم چپ] حسن اعمی، اکبر اشل و... شنونده نمی شناسد و نمی فهمد که منظور ما چیست در چنین صورتی هم ذکر شخص با وصف کذائی جایز است.

و در روایت هم آمده که امام ﷺ فرموده: جائت زینب العطّاره [شغل او] الحولاء [وصف او که چشم چپ بوده] الی نساء رسول الله.[1]

مرحوم شیخ می فرماید: اگر صفت مذکور به درجه ای رسیده که شخص با این وصف مشهور شده و همگان او را با این وصف یاد و نام می برند وخود او هم دیگر از این ذکرناراحت نمی شود وجهی برای حرمت این ذکر نخواهد بود و باید بگوئیم: جایز است، و آنچه از امام ﷺ صادر شده [مثل همان زینب حولاء] یا از علماء اعلام صادر شده در رابطه با رجال و راویان احادیث [که مثلاً سعید اعرج، زید شحّام و...] برهمین فرض حمل می شود که شخص از ذکرش با این وصف ناراحت نمی شود.

قوله: ولکن:

مرحوم شیخ می فرماید: اصل جواز ذکر مذکور، محرز و مفروغ عنه است ولی اینکه ما اینگونه از ذکرها را موضوعاً از غیبت دانسته و حکماً از آن مستثنی بدانیم صحیح نیست، زیرا که غیبت بودن آن منوط و مبتنی براینست که: مجرّد ذکر شخص با عیب ظاهر، آنهم بدون قصد مذمت و تنقیص غیبت باشد

ولی قبلاً گفتیم این موضوعاً خارج است و غیبت نیست و از جهات دیگر هم حرام نیست، زیرا نه از ذکر آن کراهت دارد تا مشمول: ذکرك اخاك بما یکرهه باشد و نه اظهار عیب مستور است تا مشمول: ان تقول فی اخیک ما ستره الله شود و نه قصد مذمت و سرزنش دارد تا از باب تعییر مؤمن حرام باشد، پس

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۲۰۹ باب ۸۶ حدیث ۶.

جایز است و غیبت هم نیست.

قوله: اللهم الاّ ان یقال:

مگر کسی بگوید: ولو خود شخص موصوف به این صفات از ذکر آنها ناراحت نمی شود ولی وصف که فی نفسه مشعر به ذمّ هست [مثل القابی که مشعر به ذم است و انسان از ملّقب شدن به آنها متنفر است مثل سارق ـ زانی ـ شارب الخمر و ...] و همینکه فی نفسه مشعر به ذم است کسی بگوید: اینهم کافی است در کراهت شخص و اشکال داشتن آن ولو گوینده قصد مذمت هم نداشته باشد.

قوله: ومنها:

از جمله مواردی که از حکم غیبت مستثنی شده این مورد است که شهید ثانی در کشف الریبه از قول بعض فقهاء آورده: هر گاه دو نفر معصیتی را از شخصی دیده اند و هر دو از آن خبر دارند و از هیچکدام پوشیده نیست، در چنین فرضی اگر در مجلس خلوتی دو نفری نزد یکدیگر آن عیب را بازگو کنند بلامانع است چرا که این بازگو کردن در شنونده تأثیر ندارد و او را نسبت به مغتاب حسّاس نمی کند چون از قبل خود او هم خبرداشته، البته از نظر فقهی ذکر جایز است.

ولی از نظر اخلاقی بهتر آنست که در همین فرض هم زبان و قلبش را از عیوب دیگران منزّه و بدور بدارد و تنها در فرض وجود یک غرض صحیح و مصلحت اهمّ بازگو کند امّا بدون آن و به قصد تفکّه نگوید بویژه اگر این احتمال را می دهد که رفیقش یادش رفته باشد که بهتر است مجدّداً به یاد او نیاورد و او را از شخص معیوب متنفّر نکند، و مخصوصاً که بقول عوام: دیوارموش دارد، موش هم گوش دارد و بین خودشان هم که بگویند خوف آنست که اتفاقاً

و تصادفاً شخص ثالث بشنود و عیب فلانی مشهور شود و آبرویش برود.[۱]

کل سرّ جاوز الاثنین شاع کل علم لیس فی القرطاس ضاع

قوله: اقول:

مرحوم شیخ می‌فرماید: اگر دو نفر که نزد هم عیب ونقص دیگری را بازگو می‌کنند و برزبان جاری می‌سازند به قصد مذمت و تنقیص باشد، از باب تعییر مؤمن حرام است.

ولی اگر چنین قصدی نداشته باشند به عقیدهٔ ما موضوعاً از غیبت خارج است چون غیبت را اظهار عیب مستور می‌دانستیم و اینجا عیب مستوری ظاهر نشده چون هر دو از آن عیب با خبربودند، ولی بنابر بعض تعاریف غیبت که قبلاً ذکر شد مثل تعریف مصباح المنیر وغیره این غیبت است [ذکرك اخاك بما یکرهه] ولی حکماً مستثنی است.

قوله: ومنها:

از جملهٔ مستثنیات غیبت اینست که: شخصی بدروغ ادّعا می‌کند که من فامیل و محرم فلانکس هستم، پس از او ارث می‌برم، به فلان زن حق دارم نگاه کنم و... و شما خبر دارید که او با فلانی نسبتی ندارد، محرمیّتی ندارد در اینجا برای ردّ ادّعای دروغین او می‌توانید پشت سرش بگوئید: این دروغ می‌گوید، من او را می‌شناسم که آدم حقّه بازی است و قصد رسیدن به ثروت باد آورده را دارد و... و دلیل جواز اینست که: حفظ نسبتهای مردم از حفظ حرمت مغتاب بالاتر است و باید حرمت مغتاب فدای حفظ انساب شود و هتک شود.

قوله: ومنها:

یکی دیگر از موارد استثناء عبارتست از قدح و ایراد در مورد یک مقالهٔ باطله: شخصی در رابطه با یک مطلب باطل مقاله یا کتابی نوشته است، و برای

---

(۱) کشف الریبه ص۸۰.

حفظ حق و اضاعهٔ باطل نیاز هست که ما آن مقاله را ردّ کنیم و قدح در آن ای چه بسا مستلزم قدح در نویسنده بوده و دلالت برنقص و کمبود وبی سوادی نویسنده یا مغرض بودن اومی شود و این غیبت نویسنده است ولی چون حفظ حق مهمتر است لذا غیبت جایز می گردد.

قوله: وامّا ما وقع:

ما به کلمات بزرگان از فقه و اصول که مراجعه می کنیم تعابیری می بینیم خیلی هم زیاد به عنوان جهر به سوء از قول، یعنی در حق بزرگان دیگر فرمایشاتی فرموده اند که برای ما قابل قبول و تحمّل نیست از قبیل اینکه: فلان امر مستلزم تأسیس فقه جدید است، فلان مطلب را اصاغر طلاب هم نمی گویند تا چه رسد به فلان فلان مطلب ممّا لم تیفّوه به احدٌ، فلان مطلب مزخرف و از اباطیل است و...

شیخ ره می فرماید: ما وجه و توجیهی برای این گونه تعابیرنداریم [البته قبلاً به مناسبت بحث موضوعی غیبت در تنبیهات آن بحث وجه و محملی برآن آوردیم.]

قوله: ثم انهم:

غیر از موارد مذکور، در کلمات فقهاء موارد دیگری نیز از جملهٔ مستثنیات ذکر شده [از قبیل: ذکر معایب مملوك در مقام بیع به منظور اسقاط هرگونه حق الخیاری از مشتری، و از قبیل ذکر الشخص بعض عیاله واولاده بل تلامذته واتباعه بما یکرهونه من بعض الصفات تأدیباً لهم وخوفاً علیهم من الوقوع بما هو اعظم منه.

و از قبیل تفضیل بعض العلماء علی بعضهم وان استلزم انتقاص الاخر، لتوقف الغرض الاهم علیه، وقدجری علی هذا دیدن الاصحاب فی جمیع الازمان والاقطار، خصوصاً فی تعیین مراجع التقلید.]

مرحوم شیخ می فرمایند: ما پس از ارائه ضابطهٔ کلی در مسئله، نیازی

به ذکر تمام موارد استثناء به نحو مستقصی نداریم، ضابطهٔ کلی اینست که هر کجا مصلحت غیبت کردن غلبه کند و برمفسدهٔ هتک حرمت بچربد در آنجا غیبت جایز خواهد بود.

و این به حسب اختلاف مراتب مصلحت غیبت و مفسدهٔ هتک حرمت مختلف می شود و شدت و ضعف دارد و مقول بالتشکیک است، ای چه بسا مؤمنی که هیچ مصلحتی با آبروی او برابری نمی کند و مفسدهٔ هتک حرمت او را از بین نمی برد. پس باید کوشش کرد ومرجحات مصلحت برمفسده یا بالعکس را یافت و هرکجا مصلحت اقوی بود غیبت جایز می شود و هر کجا مفسده اقوی بود هتک حرمت حرام می باشد.

(استماع غیبت)

قوله: الرابع:

امر رابع از امور باقیمانده، و مطلب خامس از مطالب باب غیبت در رابطه با استماعِ غیبت است، آنچه تا به حال در مسئلهٔ غیبت مطرح شد عموماً در ارتباط با خود غیبت کردن بود که فعل متکلّم است و فهرست مطالب بحث شده به قرار ذیل است:

۱ ـ **بحث حکمی**: حرمت غیبت و کبیره بودن آن.

۲ ـ **بحث موضوعی**: تعریف غیبت وکلمات فُقهاء ولغویّین.

۳ ـ **دواعیِ غیبت**: انگیزه های دهگانهٔ غیبت.

۴ ـ **کفّارهٔ غیبت**: استحلال یا استغفار یا هر دو یا هیچکدام.

۵ ـ **مستثنیات غیبت**: کلیه مواردی که مصلحت اهمّی باشد.

حال مطلبی که در این امر رابع فعلاً مطرح است، پیرامون استماع و شنیدن غیبت است: بطور کلّی گاهی انسان اتّفاقاً و تصادفاً غیبتی را از زبان کسی می شنود

بدون هیچ قصدی، این نحو از شنیدن قهری و جبری محکوم به حرمت نیست.

و گاهی قصد استماع سخنان طرف را دارد ولی نمی داند که او می خواهد غیبت کند، و هنگامی می فهمد که سخن به اتمام رسیده و غیبت شده است، باز هم شنونده قصد حرام نداشته و مقصّر نیست و استماع مذکور حرام نیست. زیرا قبل از شنیدن که خبر نداشته تا حرمت در حقّ او منجّز شود، پس از شنیدن هم که قضیّه تمام شده و چیزی در اختیار او نیست تا حرام شود.

انّما الکلام در فرض استماع عمدی و با قصد است، یعنی می داند که فلانی می خواهد از فلانی غیبت کند، و سرّی از اسرار او را فاش کند و هتک حرمت نماید و معذلک گوش فرا می دهد در ارتباط با استماع یا سمع یا اصغاء به معنای مذکور، مطالبی به ترتیب مطرح است:

مطلب اوّل:

آیا استماع غیبت مثل نفس غیبت کردن حرام است یا خیر، شیخ می فرمایند: آری استماع غیبت حرام است، و دو دلیل می آورند:

۱ ـ نفی خلاف: مطلب هم از نظر شیعه و هم اهل سنّت مخالف ندارد و حرمت استماع اجماعی است

۲ ـ اخبار کثیره: روایات فراوانی هم از طریق عامه و خاصه برحرمت استماع دلالت دارند[۱] و برای نمونه به دو روایت اشاره می کنیم:

۱ ـ روایت علوی: انّ السامع للغیبة احد المغتابین[۲] [به صیغهٔ تثنیه یا جمع کما سیأتی] یعنی شنوندهٔ غیبت یکی از دو غیبت کننده است [تنزیلاً غیبت کننده

---

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۶۰۶ باب ۱۵۶ و مستدرك الوسائل ج۹ ص۱۳۱ باب ۱۳۶ من ابواب احکام العشره دیده شود.

(۲) کشف الریبه ص۶۴ مرسلاً عن علی علیه السلام.

به او اطلاق شده از باب تنزیل گوش او به منزلهٔ زبانش، یا از باب اینکه اگر او گوش ندهد غیبت کننده هم غیبت نمی کند.] یا یکی از غیبت کنندگانِ عالم است، پس هر حکمی سایر غیبت کنندگان دارند او هم دارد، یعنی حرام است.

[۲ـ روایت نبوی ﷺ: المستمع احد المغتابین، یعنی شنوندهٔ غیبت یکی از دو غیبت کننده یا یکی از غیبت کنندگان است[۱] چه مستمع را به متکلم ملحق کنیم و چه او را تنزیلاً غیبت کننده به حساب آوریم در هر حال حکمش روشن است که حرمت باشد.]

مطلب دوّم:

قوله: الاّ انّ:

غیبت علاوه براینکه حرام بود از کبائر هم بود، یعنی یک غیبت موجب فسق و خروج از عدالت می شد و قبول شهادت، جواز اقتداء، جواز تقلید و... را برمی داشت.

حال استماع غیبت هم حرام است، امّا آیا از گناهان کبیره هم محسوب می شود یا خیر؟ [اگر کبیره باشد پس یک بار استماع عمدیِ غیبت سبب فسق می گردد و اگر صغیره باشد اصرار برآن این حکم را دارد.]

شیخ می فرماید: از برخی روایات باب استماع استفاده می شود که: استماع ازکبائر هم هست، از قبیل دو روایت علوی ﷺ و نبوی ﷺ که قبلاًذکر شد و مستمع را در حکم مغتاب دانسته بود ولا ریب در اینکه اغتیاب از کبائر است فهکذا استماع.

منتها مرحوم شیخ می فرماید: این اخبار ضعیف السند می باشند چرا که مرسلاً نقل شده اند و یا طریق برخی عامی است و لذا اعتباری به آنها نیست. پس

(۱) کشف الریبه ص۶۴ مرسلاً عن النبی ﷺ.

دلیل معتبری برکبیره بودن آن نیست.

مطلب سوّم:

قوله: ثم المحرّم:

قبلاً دانستیم که ما دو دسته غیبت داریم:

۱ ـ غیبتهای حرام، که حکم اصلی و اوّلیِ باب بود. ۲ ـ غیبتهای حلال که مستثنیات بود

حال در باب استماع می گوئیم: آیا استماع مطلق غیبت حرام است؟ یا خصوص غیبتهای حرام استماعش حرام است؟ سه صورت متصور است:

۱ ـ غیبتهائی که معلوم الحرمة هستند و شنونده می داند که مجوزّی ندارند، استماع اینها قطعاً حرام است.

۲ ـ غیبتهائی که معلوم الحلیّة هستند ومستمع یقین دارد که اینها حلالند وَمجوّز دارند، استماع حرام نیست.

۳ ـ غیبتهائی که مجهول الحرمة و الحلیة است یعنی مستمع نمی داند که آیا مجوّزی دارند یا نه؟

[مرحوم شیخ فعلاً این صورت را طرح نکرده ولی در مطلب بعدی آورده اند. ولی با قطع نظر از مطالب بعدی در اینجا دو راه به نظر می رسد:

۱ ـ کسی بگوید: استماع حرام است از باب تمسّک به عمومات حرمت غیبت وحرمت استماع که صورت عدم العلم به حلیّت و حرمت را هم می گیرد. ولی این تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه است و در اصول خواندیم که: چنین تمسّکی جایز نیست.

۲ ـ کسی بگوید: شک داریم که این استماع حرام است یا نه، چون شک داریم که از غیبتهای حلال است یا حرام؟ و چون در خود غیبت نتوان اصل جاری

کرد و اصل سببی نیست، در مسبّب آن که حرمت استماع و عدم آن باشد اصل جاری می کنیم که اصل برائت و جواز و حلیّت باشد و علی القاعده باید بگوئیم: استماع جایز است.]

نتیجه: استماع غیبتهای حرام، حرام است. ولی استماع غیبتهای حلال، حرام نیست.

مطلب چهارم:

قوله: ولو کان:

فرعی که الان جناب شیخ ره عنوان می کنندمصداقی از مطلب کلّی و عنوان عامّی است که ذیلاً از زبان شهید ثانی خواهند آورد:

امّا فرع شیخ: گاهی شخص مُغتاب هم نزد متکلّم به غیبت و هم نزد مستمع متجاهر به فسق است در اینجا هم غیبت کردن جایز است و هم شنیدن آن.

و گاهی هم نزد متکلم و هم مستمع مستور و متستّر است. در اینجا غیبت حرام، استماع هم حرام است.

و گاهی نزد متکلم مستور است و نزد شنونده متجاهر، در اینجا علی القاعده غیبت کردن حرام است ولی استماع آن حرام نیست. آری باید به متکلم تذکر و تنبّه داد که به عقیدهٔ تو این آدم متستّر است و جایز الغیبة نیست، پس چرا غیبت می کنی.

و گاهی هم مغتاب نزد متکلم و به اعتقاد او متجاهر به فسق است ونزد شنونده مستور و متستّر است، در این فرض آیا استماع جایز است یا خیر؟ دو صورت دارد:

۱ ـ اگر گفتیم غیبت متجاهر هم حرام است پس استماع آن بطریق اولی حرام می شود.

۲ ـ ولی اگر غیبت کردن از متجاهر را حلال و جایز دانستیم آیا استماع آن جایز است یا نه؟ شیخ می فرماید: المحکی [منظور از محکی قول قیل است و حاکی آن شهید ثانی در کشف الریبه است که ذیلاً خواهد آمد.] جواز الاستماع، البته نه مطلقاً.

بیان ذلک: باز سه صورت در اینجا متصور است:

۱ ـ مستمع علم به متجاهر بودن دارد، بلاشک استماع جایز است و این صورت قبلاً ذکر شد.

۲ ـ مستمع علم به عدم تجاهر دارد و معتقد به تستّر است در اینجا مجوّزی برای استماع نیست.

۳ ـ عدم العلم است یعنی مستمع نه علم به تجاهر دارد و نه عدم تجاهر، و صرفاً احتمال می دهد که در واقع مغتاب متظاهر به فسق است و غیبتش جایز است. در این فرض قول محکی از بعض اینست که: استماع را جایز دانسته اند. [بعداً باید دید که مطلب همین است یا نه؟]

قوله: قال فی کشف:

فرع متجاهر بودن یا نبودن شعبه ای از فرع زیر است که شهید آورده:

شهید ثانی در کشف الریبه فرموده: اگر فرضاً در مجلسی دو نفر از کسی غیبت می کنند، شخص ثالثی آن غیبت را شنید، در اینجا وظیفهٔ او چیست؟ سه صورت متصور است:

۱ ـ سامع علم به استحقاق مغتاب از برای غیبت کردن دارد [ملاحظه می فرمائید که سخن از استحقاق است و این عنوان اعمّ از تجاهر است چون استحقاق غیبت یا بخاطر تجاهر است یا عوامل دیگر که در مستثنیات آوردیم.] و یقین دارد که غیبت آندو با مجوّز شرعی است. در این فرض استماع حرام نیست.

۲ ـ سامع علم به عدم استحقاق مذکور دارد. در اینجا هم استماع قطعاً حرام است

۳ ـ نه علم به استحقاق دارد و نه عدم آن و صرفاً احتمال استحقاق می دهد، و مورد بحث همین است، سئوال اینست که: آیا برشنونده واجب است که گوینده و غیبت کننده را از غیبت نهی کند به عنوان نهی از منکر؟ یا خیر؟ [ملاحظه می فرمائید که سخن از استماع نیست و سخن از نهی کردن است که توضیحش خواهد آمد.]

شهید ثانی فرموده: قیل: [این همان محکی است که در عبارت شیخ بود.] یعنی بعضی گفته اند: خیر، نهی کردن واجب نیست، به دو دلیل:

۱ ـ چون سامع نمی داند، پس احتمال می دهد که مغتاب مستحق این غیبت باشد، و همین که احتمال و امکان آمد می گوئیم: فعل مسلم را باید حمل برصحت کرد و تا یقین به فساد آن نداریم حکم به صحت می کنیم، پس غیبت غیبت کننده را حمل برفرض استحقاق می کنیم و اگر صحیح بود دیگر نهی از منکر سالبه به انتفاء موضوع می شود.

۲ ـ دوران بین المحذورین است زیرا که از طرفی نهی و ردع از غیبت موجب هتک حرمت و ایذاء غیبت کننده است و هتک حرمت او جایز نیست، از طرفی شاید نهی از غیبت واجب باشد و ترك آن حرام باشد.

پس امر دائر است که نهی مذکور واجب باشد یا حرام؟ و در دوران بین المحذورین می گوئیم:

احتمال وجوب و حرمت تعارضا و تساقطا و به اصل عملی یعنی اباحه و جواز رجوع می کنیم [و این تنها مستلزم مخالفت التزّامیه است نه عملیّه ولذا مانعی ندارد که مبسوطاً در رسائل ملاحظه شده.]

باز هم نتیجه اینست که نهی کردن قائل از این قول واجب نیست. [و مراد

از احد المحرّمین، هتک حرمت است و محرّم دیگر همین ترك نهی است که وقتی خود نهی واجب شد ترکش حرام می شود.]

قوله: ثم قال:

جناب شهید ثانی ره از کلام قبل اینطور برداشت کرده که حالا که نهی از غیبت واجب نیست پس لازمه اش اینست که: استماع هم جایز باشد و به قبل نسبت داده جواز استماع را ولذا خودش با جملهٔ: والاولی ... در صدد ردّ جواز استماع است و می فرماید: اولی و احوط اینست که: از استماع غیبت در این فرض [عدم علم به استحقاق] تنزّه و دوری شود تا زمانی که مُخرج و مجوّزی برای آن محرز شود، و دو دلیل هم آورده:

۱ ـ عموم ادلّه: مراد ادلّهٔ حرمت غیبت و حرمت استماع است، و منظور از عموم، شمول آنها نسبت به فرض علم به عدم استحقاق، و فرض عدم العلم به استحقاق است. و دلیل این عمومیّت، ترك استفصال است: یعنی امام یا پیامبر فرمود: استماع غیبت حرام است و تفصیل نداد میان دو فرض مذکور، و ترك استفصال دلیل برعمومیّت است و الاّ اگر عموم نداشته باشد کلام مجمل می شود و اغراء به جهل است و کلام حکیم باید مُغرِی و مُلقی به جهل نباشد بلکه مبیّن و راهگشا باشد. پس فرض مورد بحث ما را هم که عدم العلم به استحقاق باشد می گیرد و همین عمومات دلیل برحرمت استماع است.

۲ ـ اگر قول قیل را بگیریم و بگوئیم: در فرضی عدم العلم، چون احتمال استحقاق می دهی، پس فعل مسلم را حمل برصحت کن و بگو غیبت جایز است... لازمه اش آنست که نه تنها در فرضی عدم العلم بلکه در فرضی هم که مستمع به عقیدهٔ خود علم به عدم استحقاق دارد باز بگوئیم غیبت کردن جایز است. زیرا که ولو به عقیدهٔ سامع مغتاب مستحق غیبت نیست.

ولی شاید قائل از عیبی خبر دارد که ما نداریم و به عقیدهٔ قائل غیبت او جایز

است، پس احتمال استحقاق نزد متکلم می دهیم و باید فعل مسلم را به صحت حمل کرد، پس در فرض علم به عدم هم باید نهی از غیبت واجب نباشد. در حالی که این لازم قابل التزام نیست زیرا مستلزم هدم قاعدهٔ نهی از غیبت، و نادیده گرفتن آنهمه روایاتی است که می گوید: ردّ غیبت از مسلم و نهی از غیبت به عنوان نهی از منکر لازم و واجب است.[1] [و در ادامه برخی از این روایات خواهد آمد.]

قوله: اقول:

مرحوم شیخ می فرماید: جناب شهید خلط مبحث کرده زیرا آنچه در کلام بعض بود این بود که نهی از غیبت در فرض احتمال استحقاق یا تجاهر واجب نیست، امّا اینکه استماع غیبت هم جایز است یا خیر؟ در کلام بعض نبود و از آن بیانات جواز استماع استفاده نمی شد. و فقط دلالت می کند براینکه نهی از غیبت واجب نیست. [پس شما از کجا جواز استماع را استخراج کرده و به بعض نسبت داده و با جملهٔ والاولی ... در صدد ردّ آن برآمدید؟!]

قوله: ویمکن:

اگر کسی بگوید: جواز استماع ملازمه دارد با عدم وجوب نهی، خواهیم گفت: خیر، ملازمه ای نیست و ممکن است کسی استماع این غیبت را حرام بداند ولی خود غیبت را برای قائل و گوینده جایز بداند نه حرام تا نهی کند.

امّا دلیل حرمت استماع: روایت می گفت: السامع احد المغتابین، یعنی شنونده حکم غیبت کننده را دارد، و همانطوری که برغیبت کننده غیبت کردن حرام است مگر مجوّزی داشته باشد و استحقاق مغتاب را للغیبة احراز کند و بداند که متجاهر است. هکذا برشنونده استماع آن حرام است مگر در فرض علم به تجاهر، والاّ مجوّزی ندارد.

(۱) کشف الریبه ص۸۱.

وامّا دلیل عدم وجوب نهی: در اینجا فروضی متصور است:

۱ ـ خود قائل مدّعی است که: من در این غیبت معذورم و عذر مسوّغ و مجوّز غیبت دارم [چون می دانم که متجاهر است و ...] و معتقد به استحقاق غیبتِ مغتاب هستم ولذا غیبت می کنم باید قول و فعل مسلم را حمل برصحت کرد و نهی کردن برشنونده واجب نیست چون منکر نیست.

۲ ـ خود او مدّعی نیست ولی احتمال می دهیم که او خود را معذور می دانسته ولعذرِ غیبت کرده ولو ما که شنونده هستیم عذر و استحقاق را نمی دانیم. باز نهی واجب نیست.

۳ ـ در حق او احتمال عذر می دهیم ولو ما خود علم به عدم داریم و معتقد به عدم هستیم باز نهی واجب نیست.

۴ ـ آری اگر می دانیم که برای غیبت کننده هم متجاهر بودنِ غیبت شونده محرز نیست و او هم اعتقادی به استحقاق ندارد یا حتّی اعتقاد به عدم دارد معذلک غیبت می کند در این فرض است که غیبت او حتماً بدون عذر و مجوّز بوده و حرام است و نهی از منکر برشنونده فرض و واجب است.

قوله: ولکن:

تا به حال در ردّ برشهید ثانی ثابت شد که عدم وجوب نهی کاشف از جوازاستماع نیست و ممکن است استماع حرام باشد. ولی حالا می گوئیم: اقوی اینست که: اگر برای گوینده غیبت کردن جایز شد و برما نهی از آن واجب نشد. پس استماع هم حرام نخواهد بود، زیرا که وقتی نفس قول و غیبت جایز شد، ونهی از آن واجب نشد، این بدان معنی است که این قول، قول منکر نیست، پس قول معروف و مشروع است پس گوش دادن به آن مانعی نخواهد داشت، و برفرض شک در جواز استماع از اصالة الجواز والاباحه که اصل اوّلی در اشیاء است استفاده می کنیم.

قوله: والرواية:

اگر کسی بگوید: روایت نبوی یا علوی می گفت: السامع احد المغتابین پس ولو برگوینده جایز باشد گفتن، ولی برشنونده استماع حرام است. پس جای جواز نیست شیخ ره می فرماید: اوّلاً آن روایات از لحاظ سند مرسله بودند و حجّت نبودند، ثانیاً برفرض صحت سند در آن روایت دو احتمال وجود دارد:

۱ ـ بصورت تثنیه بخوانیم ومنظور این باشد که: شنونده یکی از دو غیبت کننده است یعنی تابع متکلّم و ملحق به او و در حکم او است، و معنای تنزیل مذکور آنست که: هر حکمی آن دیگری یعنی غیبت کننده داشت شنونده هم دارد اگر قائل عاصی است مستمع هم کذلک والاّ فلا و چون در فرض احتمال استحقاق ثابت شد که غیبت کردن از باب حمل برصحت جایز است پس استماع هم جایز می شود.

۲ ـ بصورت جمع بخوانیم و منظور این باشد که شنونده خود مستقلاً یکی از غیبت کنندگان است [نظیر زیدٌ احد العلماء و ...] و تنزیلاً اُذُن او را لسان و استماعش را تکلم بدانیم و اگر یکی از غیبت کنندگان است پس هر حکمی بقیه داشتند او هم دارد، بقیّه اگر استحقاق مغتاب را احراز می کردند حقّ غیبت داشتند والاّ فلا، مستمع هم کذلک، و چون در ما نحن فیه برای مستمع استحقاق غیبت محرز نیست و عدم العلم است، پس حق استماع غیبت ندارد.

ولکن اوّلاً ظاهر حدیث مذکور همان تثنیه است نه جمع و متبادر از تعبیر مذکور آنست که به لفظ تثنیه باشد پس به درد ما می خورد و در فرض مورد بحث ما که عدم العلم باشد، جواز استماع را ثابت می کند.

[و ثانیاً: بر فرض که هر دو متحمل باشد نتیجهٔ تثنیه با جمع فرق دارد پس ما شک می کنیم که استماع در فرض مذکور جایز است یا نه باز به عمومات حرمت استماع نتوان تمسک کرد چون تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه است، ناچار باید

به اصل عملی رجوع کنیم که در شبهه تحریمیّه اصل برائت از استماع است و حرام نیست.]

قوله: وقد تقدم:

در مباحث تشبیب هم مطالبی بود که مؤیّد گفتار ما در اینجا است! آنجا گفتیم: تشبیب با شروطی حرام است [به مرثه مؤمنهٔ، محرّمه، معروفة و...]

و گفتیم: اگر شنونده شک کند که آیا شروط حرمت تشبیب، جمع است تا استماع بر او حرام باشد یا نه؟ استماعش حرام نیست. هکذا در مانحن فیه استماع غیبت حرام نیست.

مطلب پنجم:

قوله: ثم انه:

در باب استماع: از اخبار مستفیضه [که تعداد آنها از سه روایت متجاوز و به حِد تواتر نمی رسد.] بدست می آید که بر شنونده واجب است ردّ غیبت کند و غیبت را از شخص مغتاب برگرداند [به بیانی که ذیلاً خواهد آمد.]

و برای نمونه به چند روایت اشاره می کنیم:

۱ـ از مجالس [منظور امالی شیخ طوسی است که معروف به مجالس است چون روایات آن کتاب بصوت مجلس اوّل، مجلس دوّم، و... املاء شده است.]

به سند خودش از جناب ابی ذر رضوان الله علیه از رسول خدا ﷺ چنین نقل شده:

هرکس که برادر مؤمنش نزد او [در حضور او] غیبت شود، و حال آنکه وی قدرت بر یاری شخص مغتاب دارد، در چنین فرضی اگر برادر دینی اش را یاری کند [و اجازه ندهد کسی از او غیبت کند.] خداوند او را در دنیا و آخرت

یاری و کمک خواهد کرد. و اگر برادر مؤمن خود را خوار سازد در حالی که می توانست به یاری او برخیزد، خداوند هم او را در دنیا و آخرت خوار و ذلیل و بی مقدار خواهد ساخت.[۱]

کیفیت استدلال: معلوم می شود یاری برادر دینی و ردّ غیبت از او واجب است وگرنه این همه غلیظ و شدید وعید به عقاب در کار نبود.

۲ـ جناب شیخ صدوق ره در من لایحضر، نظیر حدیث مذکور را به سند خودش از امام صادق ﷺ از آباء گرامش ﷺ در وصیّت رسول خدا ﷺ به علی ﷺ نقل کرده است[۲]

[روایت اوّل وصیّت به ابی ذر بود، و این روایت وصیّت به علی ﷺ است]

۳ـ مرحوم شیخ صدوق در کتاب ثواب الاعمال و عقابها به سندش از نبیّ اکرم ﷺ چنین نقل کرده: رسول خدا ﷺ فرمود: هرکس در جلسه ای از برادر دینی خود غیبتی را بشنود و آن را از برادر دینی ردّ کند و به نحوی از او دفاع کند، خداوند در عوض هزار در از شرّ در دنیا و آخرت بروی او می بندد و از او منصرف می کند.

ولی اگر با استطاعت بر ردّ، غیبت را از برادر دینی ردّ نکند و بلکه او را به اعجاب بیاورد [یعنی بگوید: عجب فلانی هم کذا و ...] همانند گناه غیبت کننده برای این شنوندهٔ غیر رادّ هم نوشته می شود.[۳]

باز چون وعدهٔ عذاب داده دلیل بر وجوب ردّ و حرمت ترك آن است.

۴ـ از جناب شیخ صدوق در من لایحضر، به اسنادش از امام صادق ﷺ در حدیث مناهی [که منهیّات را بیان می کند.] از نبی اکرم ﷺ، چنین آمده: هرکس

(۱) امالی شیخ طوسی ج۲ ص۱۵۰، وسایل الشیعه ج۸ ص۶۰۸ باب۱۵۶ من ابواب احکام العشرة حدیث/۸

(۲) من لایحضر الفقیه ج۴ ص۳۷۲ باب النوادر حدیث ۵۷۶۲

(۳) عقاب الاعمال ص۳۳۵. و وسایل الشیعه ج۸ ص۶۰۷ باب ۱۵۶ حدیث/۵

بر برادر دینی خود تفضّل کند و منّت بگذارد و غیبتی را که از او شنیده، از او ردّ کند [و برادرش را یاری نماید] خداوند هم هزار در از شرّ و بدبختی در دنیا و آخرت بروی او می بندد، امّا اگر با قدرت بر ردّ غیبت، آن را ردّ نکرد هفتاد بار مثل گناه غیبت کننده به نامهٔ عمل او نوشته می شود.[1]

در این حدیث هم بر ترك ردّ غیبت با امکان، عقاب مترتب شده و بلکه هفتاد برابر عقاب غیبت کننده، پس ترك ردّ حرام، خود ردّ می شود واجب [چون متناقضان هر حکمی احدهما داشت آن دیگری نقطهٔ مقابل او خواهد بود.]

قوله: ولعلّ:

امّا فلسفه زیادی غیبت تارك ردّ بر شخص غیبت کننده [که روایت آن را هفتاد برابر دانست.] آنست که: اگر شنونده ردّ غیبت کند دیگر گوینده به فکر اینکه نزد این و آن غیبت کند نمی افتد، و اگر سکوت کرد و ردّ غیبت نکرد بلکه کاملاً تمایل به شنیدن آن نشان داد، شخص غیبت کننده جریئ شده و اصرار بر غیبت پیدا می کند یعنی همین امر را نزد دیگران هم باز می گوید، پس وظیفه شنوندهٔ غیبت سنگین است که هم استماع حرام است و هم ردّ واجب است.

قوله: والظاهر:

از کلمات شهید ثانی برمی آمد که نهی از غیبت همان ردّ از غیبت است و دو لفظ به یک معنی هستند، و چون ردّ واجب است پس یعنی نهی هم واجب است.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: نهی از غیبت غیر از ردّ غیبت است، بیان ذلک:

میان دو عنوان مذکور از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است.

ای چه بسا ردّ واجب است ولی نهی واجب نیست، مثلاً اگر بچهٔ نابالغی

---

(۱) من لایحضر الفقیه ج۴ ص۱۵ حدیث۴۹۶۸ـ وسایل الشیعه ج۸ ص۶۰۰ باب۱۵۲ حدیث۱۳

نزد شما از مؤمنی غیبت کرد، در اینجا نهی آن بچّه از باب نهی از منکر واجب نیست چون عمل او منکر فعلی محسوب نمی شود و حرام نیست تا نهی داشته باشد، ولی ردّ غیبت [به بیانی که خواهد آمد.] لازم است.

یا مثلاً شخصی دربارهٔ کسی عقیده دارد که او متجاهر است یا احتمال می دهیم که چنین عقیده ای داشته باشد و حمل بر صحت می کنیم، و شنونده هم نمی داند که فلانی استحقاق این غیبت را دارد یا نه، در اینجا هم نهی واجب نیست چون منکر بودن این غیبت برای شنونده احراز نشده، ولی ردّ غیبت بر مستمع واجب است.

و ای چه بسا نهی از غیبت واجب است ولی ردّ واجب نیست، مثلاً شخصی با اعتقاد به اینکه فلانی مستحق غیبت نیست، و غیبتش حرام است از او غیبت می کند، و شنونده هم معتقد است که فلانی متجاهر و مستحق غیبت است، در این فرض ردّ غیبت واجب نیست. و دفاع از مغتاب معنی ندارد و عذر بدتر از گناه است ولی نهی از غیبت واجب است، چون متکلم به عقیدهٔ خود منکری را انجام می دهد و بر مستمع نهی از آن لازم است.

و ای چه بسا هم نهی از غیبت واجب باشد و هم ردّ آن، و آن در فرضی است که گوینده غیبت حرامی را مرتکب می شود و شنونده هم معتقد به حرمت آن است و مجوّزی ندارد در اینجا هم ردّ واجب است و هم نهی [و اگر هر دو را ترك کرد علی القاعده دو عقاب خواهد داشت.] پس نسبت بینهما عموم و خصوص من وجه است.

و به بیان دیگر: نهی از غیبت حق الله و واجب الهی است از باب نهی از منکر، و ردّ غیبت حق الناس و حق برادر دینی است و منظور از ردّ همانا انتصار و یاری کردن شخص مغتاب است به بیانی که مناسب با غیبت باشد.

بیان ذلک: اگر متکلم عیبی از عیوب دنیوی غایب را بیان می کند.

مثلاً می گوید: فلانی فقیر است، احول و اعمش و ... است، در اینجا نحوهٔ ردّ این غیبت آنست که شنونده بگوید: اینها که عیب نیست، بلکه بطور فطری و مادرزادی یا در اثر حادثه ای شخص دارای فلان نقص مالی یا بدنی شده است. عیب آن چیزی است که خدا او را عیب حساب کرده و آن همین غیبت کردن تو است که از جملهٔ معاصی کبیره است و تو داری کار حرامی می کنی والاّ چشم نداشتن، احول بودن و ... که عیب نیست و موجب مذمّت نمی شود.

و اگر متکلم عیبی از عیوب دینی طرف را بازگو می کند.

مثلاً می گوید: فلانی با نامحرم حرف می زند یا به نامحرم نگاه می کند، یا شرب خمر می کند و ...

در اینجا اگر می توانی باید محملی برای آن بتراشی تا از معصیت بودن خارج شود مثلاً بگویی: شاید فلان زن محرم او است و نگاه به او جایز است، شاید شرب خمر برای اضطرار و ضرورت است و ... پس تو حق نداری پشت سر او غیبت کنی. و اگر توجیه بردار نیست و معصیت بودن آن کار اظهر من الشمس است. در اینجا هم دفاع و یاری مؤمن و ردّ غیبت از او به اینست که: بگوییم: بالاخره مؤمن هم گاهی مغرور می شود و فریب شیطان درون و بیرون را می خورد و مبتلا به معصیتی می شود، حال اینجا سزاوار است که تو هم که مؤمنی در حق او از خداوند طلب مغفرت نمایی، از این بابت واقعاً ناراحت و غمگین شوی، نه اینکه تازه او را سرزنش هم بکنی، بدان که این تعییر تو نزد خداوند چه بسا از معصیت آن مؤمن جرمش بیشتر است.

قوله: ونحو ذلک:

یعنی از هر راهی که ردّ میسور است باید ردّ کند، چه از طریق قول وتوجیهاتی که ذکر شد، و چه از طریق عمل مثل اخم کردن، چهره درهم کشیدن، روبرگرداندن از گوینده، از مجلس رفتن و ... به هریک از اینها ردّ غیبت کند.

مطلب ششم :

قوله : ثم انه :

در غالب موارد غیبت کننده یک عقاب بیشتر ندارد و آن عقاب بر غیبت است ، ولی گاهی عقاب غیبت کننده مضاعف و دو چندان می گردد و آن در فرضی است که غیبت کننده در حضور و مواجهه با مغتاب ، از او مدّاحی و ستایش می کند ، ولی در غیبت او و پشت سرش از او مذمت کرده و کاستی های او را بازگو می کند چنین کسی دارای دو زبان است و عقابش مضاعف است ، البته ای چه بسا نفس مدح کردن از مؤمنی در حضور او مباح و بلامانع باشد امّا وقتی این مدح در حضور را به آن ذمّ در غیبت ضمیمه می کنیم باین نتیجه می رسیم که او ظاهر و باطنش یکسان نیست و منافق است و لذا دو عقاب دارد یکی برای غیبت و دیگری برای نفاق . ضمناً نسبت مغتاب با ذولسانین ، عموم من وجه است : گاهی منافق است ولی مغتاب نیست و آن وقتی است که در حضور مدح و در خفاء سبّ و شتم کند نه غیبت ، و گاهی مغتاب است ولی منافق نیست ، یعنی پشت سر غیبت می کند و پیش رو هم مدح نمی کند . و گاهی هم منافق است و هم مغتاب یعنی پیش رو مدح و پشت سر غیبت می کند .

و در روایت مستفیضه [۱] می خوانیم : شخصی که در دنیا دارای دو زبان بود ، در روز قیامت وارد محشر می شود در حالی که دو زبان از آتش دارد ، یکی زبان غیبت که زبان از نار است و دیگری زبان مدح مؤمن که به تنهایی مانعی نداشت ولی با انضمام مدح حضوری با مذّمت در غیبت ، نفاق است و لسان باز هم لسان نار است .

حدیث دیگر از مجالس شیخ صدوق [همان امالی که معروف به مجالس

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۸۱ باب۱۴۳ حدیث۱و۷و۸و۹ .

هم هست.] به سند خودش از حفص بن غیاث از امام صادق ﷺ از پدر بزرگوارش از آباء گرامش از علی ﷺ می‌خوانیم:

رسول خدا ﷺ فرمود: هرکس برادر دینی خود را در حضور و مواجهه اش مدح کند و پشت سر او غیبت کند، عصمت و حرمت میان آندو بریده می شود و دیگر غیبت کننده نزد غیبت شونده هیچ حرمتی ندارد.[۱]

حدیث دیگر: امام باقر ﷺ فرمود: چه بد بنده ای است کسی که دو چهره و دو زبان دارد و با آندو، برادرش را در حضور و شهود مدح و ثنای زیاد می کند و در غیبت گوشت او را می خورد یعنی غیبت می کند، ویژگی این عبد عاصی آنست که: اگر مغتاب به نعمتی برسد او حسد می کند و اگر مبتلا به بلیّه ای شود او را خوارش می کند.[۲]

مطلب هفتم:

قوله: واعلم:

کلمهٔ غیبت و اغتیاب گاهی بر غیبت مصطلح یعنی بیان عیبی که در مغتاب وجود دارد، اطلاق می شود که تا بحال بحث شد و گاهی هم غیبت بر بهتان اطلاق می شود و بهتان آنست که عیبی را که در شخص نیست، به اونسبت دهیم، و حرمت بهتان از حرمت غیبت غلیظتر است، چون بهتان جامع میان افتراء و کذب، با هتک حرمت و غیبت است، پس دو عقاب دارد.

و ممکن است کسی بگوید: تعدّد اسباب موجب تعدّد مسبّبات است و در اینجا سه عنوان هست پس باید سه عقاب باشد:

۱ـ عنوان کذب و افتراء.

---

(۱) امالی الصدوق ص۴۶۶ مجلس ۸۵ حدیث/ ۲۱.

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۸۲ باب۱۴۳ حدیث/ ۲.

۲ـ عنوان غیبت یا ملاك آن که هتک حرمت است.

۳ـ عنوان بهتان که مرکّب از دو ویژگی قبل است، و هرسه عنوان بر فلان عمل صادق است پس سه عقاب دارد. [ولی محشین اشکال کرده اند که بهتان مجموع مرکب است و مرکب غیر از وجود اجزاء وجودی ندارد بلکه المرکب هوالاجزاء باسرها و تمامها، پس دو عقاب بیشتر نیست یکی از دروغ و دیگری بر هتک حرمت.]

و در روایت علقمه از امام صادق ﷺ از رسول خدا ﷺ آمده:

حضرت فرمودند: هرکس از مؤمن غیبت کند به آنچه که در او از عیوب وجود دارد در این صورت هرگز در بهشت با هم جمع نمی شوند، و اگر غیبت کننده به آنچه در او نیست [اینجا کلمهٔ اغتیاب اطلاق شده است] او را غیبت کند دیگر عصمت و حرمت میان آندو نیست و غیبت کننده در آتش جاودانه است.[۱]

(خاتمة)

قوله: خاتمة:

در پایان مبحث فقهی، اخلاقی غیبت، به پاره ای از احادیث وارده در باب حقوق مؤمن بر مؤمن دیگر، اشاره می کنند:

۱ـ در صحیفهٔ مرازم از امام صادق ﷺ آمده:

خداوند به کاری بالاتر از اداء حق مؤمن عبادت نشده است[۲] [یعنی هیچ عبادتی بالاتر از این نیست که مؤمن، حقوق برادران دینی خود را مراعات نماید.]

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۶۰۱ باب۱۵۲ حدیث/ ۲۰

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۴۲ باب۱۲۲ حدیث اوّل.

۲ـ مرحوم شیخ حرّ عاملی در وسایل الشیعه [۱] و مرحوم شهید ثانی در کشف الریبه [۲] از کتاب کنز الفواید [۳] آقای شیخ ابوالفتح کراجکی به سندش از حسین بن محمد بن علی صیرفی، از محمد بن علی جعابی، از قاسم بن محمد بن جعفر علوی از پدر بزرگوارش از آباء گرامش از علی علیه السلام چنین نقل شده:

حضرت علی علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است:

هر مؤمنی را بر گردن برادران دینی اش سی حق است که جز با انجام دادن آنها یا بخشش مؤمن ذی حق، راه خلاصی ندارد و بریئ الذّمه نمی شود:

۱ـ لغزشهای او را ببخشد.

۲ـ بر گریه و اندوه او رحم آورد.

۳ـ اسرار و رازهای او را پنهان بدارد.

۴ـ از اشتباهات او درگذرد.

۵ـ عذر او را بپذیرد.

۶ـ در پشت سر، از او دفاع کند و از غیبت او جلوگیری نماید.

۷ـ همیشه خیر خواه او باشد.

۸ـ دوستی او را حفظ کند. [برای اندك کار ناخوشایندی از او نبرد.]

۹ـ پیمان ها و تعهدات او را محترم بشمارد.

۱۰ـ در موقع بیماری از او عیادت و دیدن کند.

۱۱ـ در مراسم مرگ و عزایش شرکت کند.

۱۲ـ به دعوت او پاسخ مثبت دهد و اجابت کند.

۱۳ـ هدیه و تحفه او را بپذیرد.

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۵۰ باب۱۲۲ حدیث ۲۴.

(۲) کشف الریبه ص۱۱۴

(۳) کنزالفوائد ج۱ ص۳۰۶

۱۴ـ احسان و هدایای او را جبران کند.

۱۵ـ نعمت و احسان او را سپاس گوید.

۱۶ـ او را به نیکویی و به بهترین وجه یاری و مدد کند.

۱۷ـ از همسر او حمایت و حفظ کند. [و در غیاب او به ناموس او چشم بد ندوزد.]

۱۸ـ حاجت و نیازمندی او را برآورد.

۱۹ـ شفاعت و وساطت او را بپذیرد.

۲۰ـ به هنگام عطسه به او رحمت فرستاده و دعا کند [یعنی بگوید: یرحمکم الله او نیز متقابلاً بگوید: یغفرالله لکم.]

۲۱ـ گمشدهٔ اورا پیدا کند [اگر چیزی از مؤمنی گم شد مثل آن باشد که از مال خودش گم شده.]

۲۲ـ سلام او را پاسخ گوید.

۲۳ـ با او پاکیزه و باادب و عفّت کلام صحبت کند.

۲۴ـ در مقابل احسان و نیکی او، متقابلاً به بهترین وجه احسان و نیکی کند [و اذا حییّتم بتحیّة فحیوا باحسن منها او ردّوها.]

۲۵ـ سوگندهای او را تصدیق کند.

۲۶ـ طبق بعض نسخ او را دوست بدارد و دشمن ندارد، و طبق بعض نسخ دوستان او را دوست بدارد و با آنان دشمنی نکند [یوالیه ولایعادیه یا یوالی ولیّه ولایعادیه]

۲۷ـ او را در هر حال یاری رساند چه ظالم و ستمگر باشد و چه مظلوم و ستمدیده، امّا یاری او به هنگام ستمگری بدین طریق است که او را از ظلم و ستم باز بدارد و یاری به هنگام مظلوم و ستم دیدگی به این صورت است که او را در گرفتن حق خود یاری و مساعدت کند.

۲۸ـ او را تسلیم دشمن نکند و خوار نگرداند.

۲۹ـ هر خیر و نیکی که برای خود می‌خواهد برای او نیز بخواهد.

۳۰ـ هر بدی و شری که خود را از آن دور می‌کند برای او نیز نخواهد و آرزو نکند.

سپس رسول خدا ﷺ در دنبالهٔ حدیث فرمود: هرآینه یکی از شماها حقّی از حقوق برادر ایمانیش را پایمال کند، آن وقت خداوند در روز قیامت محاکمه کرده و آن را که حق را زیر پا گذاشته به نفع طرف دیگر محکوم می‌کند.

قوله: والظاهر:

مرحوم شیخ می‌فرماید: مراد از حقوق مذکور، عبارتست از حقوق مستحبّه‌ای که سزاوار است مؤمنین آنها را در حق یکدیگر مراعات کنند [نه اینکه حقوق مذکور، یک سلسله حقوق واجبه باشد و مخالفت آنها کیفر داشته باشد. و دلیل مطلب اینست که: در میان حقوق مذکور، اموری هست که بالقطع والجزم واجب المراعات نیست از قبیل دعا به هنگام عطسه، عیادت مریض و... و به قرینهٔ وحدت سیاق بقیّه هم باید حمل بر استحباب شود زیرا از سه حال خارج نیست:

۱ـ عبارت سی حق ... هم بر واجب و هم مستحب حمل شود، این استعمال لفظ در اکثر است و جایز نیست.

۲ـ فقط بر واجب حمل شود، با کثیری از موارد مذکور نمی‌سازد و تخصیص اکثر است.

۳ـ فقط حمل بر استحباب و مطلق الرجحان شود، و احیاناً موارد خاصی از قبیل جواب سلام، ردّ غیبت و... که واجب است بدلیل خارجی باشد و هوالمطلوب.]

اگر کسی بگوید: شما که اینها را بر استحباب حمل کردید و حقوق مذکور را

حقوق مستحبّه دانستید پس جملهٔ یقضی له علیه چه مفهومی دارد؟ شیخ می‌فرماید: آنهم به معنای این نیست که مراعات نکردن پاره‌ای از حقوق مذکور، روز قیامت مؤاخذه و عقاب دارد بلکه بدین معنی است که: مراعات کنندگان حقوق در قیامت از جایگاه و منزلت رفیعی برخوردارند، و مراعات نکننده از آن درجات محروم است نه اینکه در درکات مغموم و گرفتار باشد.

قوله: ثم ان:

آیا هر مؤمنی [به صرف اینکه نامش مؤمن و شیعه اثنی عشری است.] این حقوق را بر مؤمنین دیگر دارد یا مؤمنی که خود اهل مراعات و مواظبت باشد؟ شیخ اعظم ره می‌فرماید: ظاهر اخبار حقوق اگرچه عامّ است و کلّیه مؤمنین را می‌گیرد ولی جا دارد که آنها را تخصیص زده و بگوییم: حقوق مذکور مخصوص برادر مؤمنی است که خود درد آشنا است یعنی حقوق برادران ایمانی اش را می‌شناسد، و حتی الامکان آنها را انجام می‌دهد و ادا می‌کند. و امّا مؤمنی که حقوق دیگران را تضییع نموده و نادیده می‌گیرد نسبت به او مراعات حقوق اینهمه تأکید ندارد و اگر کسی مراعات نکرد، روز قیامت مطالبه ندارد بلکه می‌گوییم: تو خود چون مراعات نکردی ما نیز نکردیم.

قوله: لتحقّق:

دلیل تخصیص مذکور سه امر است:

[۱ـ آیه شریفه: ومن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ماعتدا علیکم، ولکم فی القصاص حیاة، جزاء الاسائة می‌تواند اسائه باشد چه اینکه جزاء احسان احسان است]

۲ـ تقاص و تهاتر قهری: همانطور که در باب اموال این قاعده وجود دارد که اگر شخصی اموال شما را نمی‌دهد [طلب شما را، امانت شما را، مبیع شما را، ثمن شما را و ...] شما می‌توانید متقابلاً به مقدار مالی که نزد او دارید از اموال

او نگهدارید، بدون رضای او بردارید و در نتیجه دو حقّ مالی که به ذمهٔ می آید تساقط می کنند.

هکذا در حقوق هم تهاتر و تساقط قهری هست که هر مؤمنی نسبت به دیگری به حقوقی مشغول الذّمه است و اگر یکطرف مراعات نکرد، طرف دیگر هم اهمال کرد، اشتغال ذمّه هریک با دیگری تساقط می کند. و در نتیجه هیچکدام در قیامت حق مطالبه ندارند.

۳ـ در روایات فراوانی می خوانیم: شما می توانید حقوق مذکور را در حق بسیاری از مؤمنین ادا نکنید و تنها تعداد قلیل و انگشت شماری مراعات حقوق مذکور در حق آنها لازم است و به عنوان نمونه روایات ذیل را می آوریم:

شیخ صدوق [محمد بن علی ره] در کتاب خصال [1] و صدوق اکبر [علی بن بابویه] در کتاب اخوان [2] وثقة الاسلام کلینی ره در کتاب کافی [3] به سندشان از امام باقر ﷺ آورده اند: هنگامی که حضرت امیر ﷺ در بصره به سر می بردند مردی در مجلس حضرت، از جای برخاسته روی به حضرت کرده و عرض کرد: به ما خبر دهید از اخوان و برادران دینی [که اینها کیانند؟] حضرت فرمود: برادران انسان دو صنف می باشند:

۱ـ برادران ثقه و مورد اعتماد.

۲ـ برادران مکاشرة [یعنی کسانی که زبان چرب و نرمی دارند و با خوشرویی و شیرین زبانی با انسان برخورد می کنند و مخلصم و چاکرم و نوکرم می گویند ولی دلشان با شما نیست. کاشَرَهُ: اذا تبسّم فی وجهه وانبسط معه.]

امّا صنف اوّل یعنی اخوان الثقه: اینان همانند کف دست هستند [یا منظور

---

(۱) الخصال ج۱ ص۴۹ باب الاثنین حدیث۵۶

(۲) مصادقة الاخوان ص۳۰ حدیث اوّل.

(۳) الکافی ج۲ ص۲۴۸ حدیث۳.

اینست کـه ظاهر و باطنشـان یکسـان و یکرنگ است و یا مـراد اینست کـه: همانطوری که کف دست جاذب خیرات و دافع شرور است. هکذا برادر دینی هم حامی و مدافع و معین او است.] و مانند بال می مانند [که انسان بوسیلهٔ آنها پرواز می کند و به اهدافش می رسد و اینها بازوهایش را گرفته و بلند ش می کنند و نمی گذارند زمین بخورد.] و مانند اهل [منسوبین و عشیره و برادر و پسر عمو و... می مانند] و مانند مال هستند [که وسیلهٔ گشایش در کارهای مادّی است.]

سپس حضرت ﷺ فرمودند: هنگامی که چنین برادر ثقه و قابل اعتمادی یافتی جا دارد که مالت را برای او بذل کنی، دست و قدرتت را در جهت کمک به او بکار گیری، با هر کس که او دوست و باصفا و خلوص است خالص و دوست صمیمی باشی و هر کس که او را دشمن می دارد دشمن بداری، اسرار او را بپوشانی، [صندوقچهٔ اسرار او باشی و دل مؤمن باید مقبرهٔ اسرار دیگران باشد که خیلی چیزها را در آنها دفن کرده و گنجینهٔ اسرار بوده و آنها را با خود به قبر ببرد.] عیوب و کاستی های او را پنهان کنی، زیبایی و نیکی را از او اظهار کنی و بدیگران بیان کنی.

هان ای سؤال کننده! بدان که اینگونه دوستان و برادران از کبریت احمر [ماده ای بسیار کمیاب] کمتر و نایاب ترند.

و امّا صنف دوم یعنی برادران مکاشره ای: بدان که از آنها لذّتت را می بری [در برخوردها و گفت و شنودها و...] پس رابطه ات را با نان قطع نکن ولی بیش از لذّت ظاهری هم از آنان توقعی نداشته باش، و همانگونه که آنها با تو ظاهراً خوب برخورد می کنند و گشاده روی هستند و شیرین زبانی می کنند تو نیز با آنان همانگونه باش.

[به قول سعدی:

دلا یاران سه قسمند ار بدانی زبانی اند و نانی اند و جانی

به نانی نان بده از در برانش نوازش کن به یاران زبانی
به جانی جان بده گر می توانی]

روایت دیگر: روایت عبدالله حلبی از امام صادق ﷺ که مرحوم کلینی در کافی شریف [۱] آورده است.

حضرت ﷺ فرمود: صداقت و دوستی و برادری حدودی دارد که بدون آن نمی شود، پس هرآنکس که همه یا بعضی از حدود مذکور را دارد او را دوست خود بدان و کسی که هیچ یک از حدود دوستی را مراعات نمی کند او را به دوستی نسبت نده و دوست ندان:

اوّلین حدّ دوستی آنست که: ظاهر و باطن دوست برای شما یکی باشد [و منافقانه برخورد نکند و ظاهراً اظهار دوستی نکند ولی باطناً تیشه به ریشهٔ شما بزند.]

حدّ دوم: زینت شما را زینت خود بداند و ننگ و عیب شما را ننگ خویش بشمارد.

حدّ سوم: وقتی به ولایت [منصب و مقام مادّی] و یا مال و سرمایه ای رسید اینها در او تغییری ایجاد نکند و رابطهٔ او را با شما عوض نکند. [بوقلمون صفت نباشد که رنگ به رنگ است.]

حدّ چهارم: اگر توان انجام کاری برای شما دارد از انجام آن دریغ نورزد.

حدّ پنجم: که جامع و خلاصهٔ حدود قبلی است اینکه: در یک کلام، شما را در نکبتها و مصائب و گرفتاریها رها نسازد و خوار نگرداند.

[دوست آن باشد که گیرد دست دوست
در پریشان حالی و درماندگی

بعضی ها در هنگام مکنت مگس صفت دور انسان جمع می شوند و همینکه

(۱) کافی ج۲ ص۶۳۹ حدیث۶، وسایل ج۸ ص۴۱۳ باب۱۳ حدیث اوّل

مال و منال او تمام شد او را رها می کنند و کاری به کار او ندارند.

این دغل دوستان که می بینی مگسانند دور شیرینی]

قوله: ولایخفی:

مرحوم شیخ می فرماید: واضح است که وقتی صداقت نبود اخوّت هم نیست و وقتی اخوت نبود ترك حقوقی که در روایت کراجکی ذکر شده بود نسبت به چنین کسی بلامانع است.

روایت سوّم: در نهج البلاغه[۱] می خوانیم: دوست دوست نیست مگر اینکه برادرش را سه جا حفظ کند

۱ـ در نکبت و مصیبت

۲ـ در غیبت و پشت سر

۳ـ در وفات و مرگش

روایت چهارم: در کتاب اخوان[۲] مرحوم صدوق به سندش از وصافی [عبیدالله بن ولید بن علاء] از امام باقر آورده: امام فرمود: آیا اینگونه هستید که وقتی یکی از شما ردایی ندارد و دیگران دارند به او می دهند؟ عرض کردم: خیر، فرمود: آیا بگونه ای هستید که وقتی یکی از شما جامه و پیراهنی ندارد و دیگران اضافه بر سازمان دارد به او می دهند؟ عرض کردم: خیر، حضرت دست مبارك بر ران خود زدند: و فرمودند: اینان برادر دینی نیستند.

شیخ می فرماید: این حدیث هم دلالت دارد که کسی با مؤمنی مواسات و همراهی نکند برادر او نیست و طبعاً حقوق برادری هم نخواهد داشت.

روایت دیگر: ابن ابی عمیر از خلاّد که مرفوعه نقل شده[۳] [سلسلهٔ سند تا

---

(۱) نهج البلاغه ص۴۹۴ حکمت شمارهٔ ۱۳۴

(۲) مصادقة الاخوان حدیث۱ ص۳۶

(۳) مصادقة الاخوان ص۳۶ حدیث۴

پیامبر حذف شده] راوی گوید: رسول خدا ﷺ منتظر مردی بود، او دیر کرد وقتی که آمد، فرمودند: چرا دیر کردی؟ عرض کرد: برهنه بودم فرمود: آیا همسایه ای نداشتی که دو جامه داشته باشد و یکی را به تو عاریه دهد؟ عرض کرد: چرا یا رسول الله ﷺ فرمود: این همسایه برادر تونیست.

آخرین حدیث: روایت یونس بن ظبیان: امام صادق ﷺ فرمود: برادرانتان را به دو خصلت آزمایش کنید اگر دارند با آنها دوست شوید وگرنه از آنها فاصله بگیرید، آن دو خصلت عبارتند از:

۱ـ محافظت بر نماز اوّل وقت

۲ـ نیکی به برادران دینی در تنگدستی و دارایی.[۱]

(پایان مبحث غیبت)

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۰۳ باب۱۰۳

(۱۵)
(قمار و برد و باخت)

مسألهٔ پانزدهم از مجموع بیست وهشت مسأله نوع رابع، پیرامون یکی دیگر از اعمالی است که ذاتاً حرام است، و اکتساب به آن نیز حرام می باشد، ضمناً از اعمالی است که کم و بیش اکتساب به آن و امرار معاش از طریق آن متداول است، و آن مسأله قمار بازی است.

مقدّمه:

در رابطه با آلات قمار دو مقام از بحث مطرح است:

۱ ـ آیا خرید و فروش آلاتی که به منظور قمار ساخته و پرداخته شده و غیر از آن یک منفعت حلال مورد اعتنایی ندارد، جایز است یا خیر؟ این مسأله چه از لحاظ حکم تکلیفی یعنی حرمت بیع و چه از لحاظ حکم وضعی یعنی فساد بیع، سابقاً در نوع ثانی از انواع مکاسب محرّمهٔ که خود دارای اقسامی بود، در القسم الاوّل بیان شد که قسم اوّل عبارت بود از اکتساب به اموری که لایقصد منها بوجودها الخاص الاّ الحرام، و هی امور: منها هیاکل العبادة ... و منها الآت القمار بانواعه ...

۲ـ لعب و بازی با آلات و ابزار قمار که فعلی از افعال اختیاریّه مکلّفین است و مورد بحث ما در این مسأله پانزدهم راجع به همین امر است، و در این رابطه مطالبی به ترتیب مطرح است:

مطلب اوّل: کلمهٔ قمار به کسر قاف، مصدر دوّم باب مفاعله است: قامر یقامر مقامرة و قماراً، واین باب میان دو کس باشد.

مطلب دوّم: بحث حکمی: از لحاظ حکمی چندان بحثی نداریم و صریحاً می گوییم: قمار در اسلام حرام است، و ادلّهٔ حرمت آن سه امر است:

۱ـ اجماع: شیعه و سنّی بر حرمت قمار اجماع دارند و اجماع المسلمین در میان است [و بلکه به قول بعض از فقهاء: علی حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام [۱]، یعنی مسأله از ضرویات دین است که به مراتب از اجماع بالاتر است.]

۲ـ کتاب: از قرآن آیاتی بر تحریم قمار دلالت دارد که اظهر آنها این آیه است:

﴿یا ایها الذین آمنوا انّما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلّکم تفلحون.﴾[۲]

محلّ شاهد در کلمهٔ میسر است که منظور قمار می باشد و بعداً در مسأله ثانیه از چهار مسألهٔ قمار توضیح خواهیم داد.

و چون آیهٔ شریفه قمار را رجس و پلیدی از عمل شیطان دانسته و سپس امر به اجتناب کرده این دلیل بر تحریم قمار است.

۳ـ اخبار: روایات متواتر از طریق شیعه[۳] و سنّی[۴] دلالت دارد بر تحریم

---

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۶۸

(۲) سورهٔ مائده آیه/۹۲.

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۱۹ باب۳۵.

قمار و در ادامهٔ بحث به نمونه هایی اشاره خواهیم کرد.

[مطلب سوّم: حکمت تحریم قمار: در قرآن به فلسفهٔ تحریم قمار اشاره شده آنجا که می فرماید: ﴿انّما یریدالشیطان این یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدّکم عن ذکر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون﴾ [۱] اخذ مال مردم از راه میسر و قمار و بدون تجارت و مشقّت، موجب القاء عداوت و بغض و کینه و دشمنی است، و اشتغال به بازی قمار موجب صدّ از ذکر خداوند و از امتثال احکام الهیّه است.]

مطلب چهارم: بحث موضوعی: در کلمات اهل لغت و فقهاء سه معنی برای کلمهٔ قمار ذکر شده که به ترتیب هر معنایی از معنای بعدی خاصتر است:

معنای اوّل: بعض اهل لغت [طریحی در مجمع البحرین[۲]] گفته اند: قمار عبارتست از آن بازی ای که در او دو ویژگی باشد:

۱ـ رهن و گرو و عوض: مبلغی را طرفین به عنوان جعل و عوض وسط می گذراند یا به شخص ثالث می دهند و یا شخص ثالثی مبلغی را تعیین می کند و طرفین روی آن قمار می کنند تا هرکس برنده شد آن مبلغ راتصاحب کند.

۲ـ بازی با یکی از آلات معروفهٔ قمار انجام بگیرد، یعنی آلاتی که به عنوان آلت قمار بودن در جامعه معروف و در بین مردم به این عنوان شناخته شده است [و آلات قمار بر حسب عرف و عادت بلاد و ازمنه و امکنه متعدّد و متفاوت است و چه بسا امروزه در قمارخانه های دنیا با ابزاری خیلی پیچیده قمار می بازند و فلک زده هایی مثل بعض از مرتجعین منطقه هم یک شبه دهها میلیون دلار در بازی قمار می بازند.]

---

(۴) سنن بیهقی ج۱۰ ص۲۱۳.

(۱) سورهٔ مائدة آیهٔ / ۹۳

(۲) مجمع البحرین ج۳ ص۴۶۳.

معنای دوّم: از جماعتی از اهل لغت حکایت شده که می گویند: قمار عبارتست از: بازی با آلات معروفه قمار مطلقاً یعنی چه عوض و رهنی در میان باشد و چه نباشد و صرفاً برای تفریح و سرگرمی آن را انجام دهند.

[این معنی از حیث عوض داشتن و نداشتن اعمّ از معنای قبل است. ضمناً حاکی این معنا مفتاح الکرامة است که از ظاهر کتاب صحاح جوهری و مصباح المنیر و ... نقل کرده است[۱]]

از فقهاء هم مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد به همین معنی تصریح کرده است[۲].

معنای سوم: از بعض اهل لغت نقل شده که اصل مقامره یعنی معنای لغوی و ریشهٔ آن همان مغالبه است. [یعنی دو کس در صدد غلبه بر یکدیگر برآمده و هرکدام می کوشند تا در این مسابقه برنده شوند وبر حریف چیره شوند و گوی سبقت از حریف بربایند، حالا اعمّ از اینکه این مغالبه با یکی از آلات معروفهٔ قمار انجام بگیرد یا با آلات دیگر فی المثل امروزه با توپ با چوگان و ... انجام شود و نیز اعم از اینکه عوض و برد و باختی در میان باشد یا نه، پس معنای سوّم از دو معنای قبلی عامتر است.

مطلب پنجم: معنای لغوی کلمه هرچه که باشد، باید دانست که در باب قمار چهار مسأله مورد بحث است.، که به دو بیان عرضه می شود: ۱ـ بیان اجمالی ۲ـ بیان تفصیلی

امّا بیان اجمالی: بازی دو کس با یکدیگر گاهی به وسیلهٔ یکی از آلات معروفهٔ قمار [که برای همین منظور آماده شده و منفعت دیگری ندارد.] انجام می گیرد و گاهی مجرّد مغالبه است با هر وسیله ای که باشد، و در هر صورت یا

---

(۱) مفتاح الکرامة ج۴ ص۵۶.

(۲) جامع المقاصد ج۴ ص۲۴.

این بازی همراه با عوض و رهن است یا بدون عوض، و مجموع چهار مسأله می شود.

و امّا بیان تفصیلی: در این بیان هریک از چهار مسأله را جداگانه حکماً و موضوعاً بیان می کنیم:

مسأله اولی: بازی با آلات قمار آنهم همراه با رهن و گرو و عوض:

مصداق متداول قمار در دنیا و در مراکز قمار و کاباره ها و در میان اهل فسق و فجور همین نوع از قمار است که دور هم جمع شده و چه بسا تمام هستی خود را یک شبه در بازی قمار می بازد.

حکم این مسأله آنست که: چنین قماری هم تکلیفاً حرام است و هم وضعاً، امّا تکلیفاً یعنی فاعل آن کار حرامی کرده و مستحق عقاب است.

و امّا وضعاً: یعنی بدین وسیله عوض ملک طرف دیگر نمی شود و حق ندارد در آن مال دخل وتصرّفی انجام دهد و خلاصه اینکه در شرع مقدّس از راههای خاصّی نقل و انتقال انجام می گیرد مثلاً از راه بیع، هبه و... نه از هر راهی و راه قمار مورد امضاء شارع نیست و لو عقلاء عالم داشته باشند. و دلیل حرمت در این مسأله همان اجماع محصّل قطعی و قرآن و اخبار متواتره است که در صدر بحث اشاره شد و در واقع قدر متیقن از آن ادلّه، مصداق اکمل آنها و منصرف الیه آن اطلاقات و عمومات همین قسم است که بازی به آلات قمار همراه با عوض باشد و این قسم بحثی ندارد.

قوله: الثانیة:

مسأله دوّم از چهار مسأله قمار عبارتست از بازی با آلات و وسایل معروفهٔ قمار امّا بدون رهن و گرو و عوض و بدون برد و باخت مالی یا جانی و آبرویی.

[گاهی قمار به درجه ای می رسد که شخص قمار باز فرزند یا همسر خویش را هم بر سر قمار گرو می گذارد و آنها را هم می بازد.] حال در این مسأله یک

بحث راجع به صدق قمار است: آیا بر بازی با آلات قمار بدون رهن و عوض [بلکه صرفاً به منظور تفریح و سرگرمی و وقت گذرانی] قمار یا میسر صدق می کند یا خیر؟

شیخ می فرماید: صدق اسم و عنوان قمار بر این مورد محلّ نظر است، یعنی مردّدیم و دو احتمالی است، و وجه النظر همان است که در مسأله اوّلی دانستنی [که سه معنا برای قمار ذکر شد و طبق معنای اول بر ما نحن فیه قمار صادق نیست چون مع العوض نیست، ولی طبق معنای دوّم و سوّم بر مسأله ما هم صدق قمار می کند. و چون هیچ کدام محرز نبود.، پس صدق القمار در مورد بحث محلّ اشکال است.

[بحث دیگر راجع به حکم وضعی است که آیا این بازی صحیح است یا فاسد؟ واضح است که این بحث در ما نحن فیه جاری نیست چون معاوضه و برد و باختی نیست تا بگوییم صحیح است و موجب نقل و انتقال می شود، یا فاسد است و سبب نقل و انتقال نمی شود.]

بحث سوّم راجع به حکم تکلیفی مسأله است:

سؤال: آیا مجرّد بازی با آلات معروفه قمار بدون هیچ رهن و عوضی شرعاً حرام است و مرتکب آن مستحق عقوبت است؟ یا حرام نیست و عقاب نمی آورد؟

علی الظاهر در اصل حرمت این بازی مخالفی وجود ندارد و همگان متّفق اند بر تحریم آن مرحوم شیخ هم این مسأله را مسلّم و مفروغ عنه گرفته و مستقیماً به سراغ ادلّهٔ حرمت رفته اند و در مجموع پنج دلیل و چهار مؤیّد آورده اند:

دلیل اول:

قوله: و مجرد الاستعمال:

دلیل اول که بعضی آورده اند دارای دو مرحله است: مرحلهٔ اوّل: کلمهٔ قمار در بازی بدون عوض استعمال شده است «صغری» و دلیل آن همان معنای دوّم و سوّم از اهل لغت بود که ذکر شد، پس فی الجمله اصل اطلاق واستعمال مسلّم است.

و الاصل فی الاستعمال الحقیقة «کبری» [این همان اصلی است که سیّد مرتضی در اصول تأسیس کرده است که مجرّد استعمال را علامت حقیقت بودن دانسته.]

پس کلمهٔ قمار حقیقةً بر بازی مذکور صدق می کند و اطلاق می شود «نتیجه».

مرحلهٔ دوم: بازی مذکور قمار است «صغری» [این همان نتیجهٔ مرحلهٔ قبل است.] و مطلقات باب قمار می گوید: القمار حرام، المیسر حرام و... «کبری» و این مطلقات به اطلاقش هم بازی با عوض و هم بدون عوض را شامل می شود.

پس بازی با آلات قمار بدون عوض حرام است «نتیجه» و هو المطلوب.

مرحوم شیخ این استدلال را قبول نکرده و به دو بیان ردّ می کنند:

جواب اول: کبرای مرحلهٔ اوّل را قبول نداریم، زیرا که در علم اصول از زمان شیخ طوسی (ره) تا به امروز به ثبت رسیده که مجرّد استعمال نشانهٔ حقیقت بودن نیست بل الاستعمال علی قسمین: حقیقیٔ و مجازیٔ، و شاید استعمال قمار در مسأله ما مجازی باشد نه حقیقی.

جواب دوم: بر فرض اصل مذکور را بپذیریم و بنا را بر اصالة الحقیقه دراستعمال بگذاریم ولکن کبرای مرحلهٔ دوم را قبول نداریم یعنی می گوییم: مطلقات تحریم این بازی بدون عوض را شامل نیست، زیرا که شمولش در سایهٔ اطلاق آن است، و اطلاق در گرو مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت عدم الانصراف است.

و در مانحن فیه این مقدّمه مفقود است زیرا که این اطلاقات به مسأله اولی

یعنی بازی با آلات قمار مع العوض انصراف دارند.

و در نتیجه مسأله ثانیه را شامل نیستند و به درد استدلال در این مسأله نمی خورند.

و دلیل انصراف: غلبهٔ وجودی است، یعنی چون در خارج بازی با عوض متعارف و شایع و غالب الوجود است، این منشأ انصراف مطلقات به آن فرد می شود، فلااطلاق فلادلالة.

[این جواب قابل مناقشه است زیرا:

اوّلاً غلبهٔ وجود بازی مع العوض در خارج صرف ادّعا است و کسی را رسد که بگوید: اتّفاقاً غلبهٔ وجود با بازیهای بدون رهن است و یا لااقلّ غلبه با هیچکدام نیست بلکه بطور مساوی در هر دو مورد کلمهٔ قمار استعمال می شود، پس اساساً غلبه ای نیست تا موجب انصراف بشود یا نه.

ثانیاً مجرّد غلبهٔ وجود خارجی سبب انصراف نمی شود و ارزش ندارد.

آری یک انصراف بدوی می آید ولی با اندك تأمّلی زایل می شود و آنکه ارزشمند است غلبه و کثرت استعمال است که موجب انس ذهن و انصراف لفظ به آن معنا می گردد و نامش انصراف ظهوری است و در مانحن فیه چنین انصرافی نیست، مبسوط این مطالب در اصول باید دنبال شود پس یک انصراف ارزشمندی در بین نیست، تا جلو تمسک، به اطلاقات را بگیرد، مگر اینکه مراد مرحوم شیخ این باشد که غلبهٔ وجود خارجی ملازم با غلبهٔ استعمال هم هست ولی این ملازمه هم قابل قبول نیست.

پس جواب دوّم ایشان قابل خدشه است، آری جواب اوّل جواب متینی است.]

دلیل دوّم:

قوله: ومنه یظهر:

دلیل دوّم شبیه دلیل اوّل است و آن اینکه : مطلقاتی داریم که از بازی با آلات قمار نهی کرده است [در جلد دوّم کافی ص۲۰۱ و جلد دهم وافی ص ۳۶ و جلد دوّم وسایل باب ۶۳ و ...] و این اطلاقات مانحن فیه را هم شامل است و بصورت منطقی می گوییم :

اللعب بالآت القمار من دون رهنٍ لعبٌ بتلک الآلات «صغری»

واللعب بتلک الآلات مطلقا حرامٌ ومنهّی عنه «کبری»

فاللعب المذکور بدون الرهن حرام و منهی عنه «نتیجه» و هوالمطلوب .

مرحوم شیخ این دلیل را هم نپذیرفته و می فرماید : نظیر مناقشه ای که در دلیل قبل داشتیم اینجا هم داریم و آن مسأله انصراف اطلاقات است به فرد غالب که بازی با عوض باشد و منشأ انصراف هم غلبه وجود است ... [جواب ما از مرحوم شیخ هم همان جواب است و به عقیدهٔ ما استدلال به این مطلقات تمام است و جای مناقشه نیست .]

دلیل سوم :

قوله : نعم :

دلیل سوم روایت ابی الربیع شامی است : راوی می گوید : از امام ﷺ پیرامون نرد و شطرنج [دو آلت از آلات قمار] پرسیدم ، حضرت فرمودند : به آندو نزدیک نشوید [محلّ استدلال در همین جمله است که به اطلاقش مانحن فیه را هم می گیرد زیرا که نزدیک شدن شامل : صنعت این آلات ، بیع و شراء آنها امساك آنها ، بازی با آنها مع العوض ، بازی بدون عوض و ... می گردد پس به اطلاقش مانحن فیه را می گیرد .

و می گوییم : بازی با آلات قمار یعنی نرد و شطرنج و ... نزدیک شدن به آنها است «صغری» و نزدیکی به آنها مطلقاً حرام و منهی است «کبری» پس بازی مذکور حرام است «نتیجه» و هو المطلوب] سپس پرسیدم : پس غناء چه حکمی

دارد؟ حضرت فرمود: خیر و برکتی در آن نیست، پس بدان نزدیک نشوید.[۱]

مرحوم شیخ چندان رضایتی به این دلیل هم ندارند و احتمال انصراف در این دلیل هم می دهند که منصرف باشد به خصوص بازی با عوض، اگرچه احتمال مذکور ضعیف است و ادّعای انصراف در اینجا بعید می نماید. [وجه بعد اینست که: سؤال از بازی با نرد و شطرنج که نیست بلکه سؤال از خود این دو آلت قمار است و می تواند حمل بر صنعت آنها و بیع و شراء و امساك و تقلّبات و لعب به آنها و... را شود و وجهی برای انصراف نیست و نیز نهی لاتقربهما هم اطلاقش خیلی قوّی است و نزدیک نرد و شطرنج نشوید همهٔ موارد فوق را می گیرد و اختصاص به لعب مع العوض ندارد.]

دلیل چهارم:

قوله: والاولی:

خود مرحوم شیخ دلیل چهارم و پنجم را قبول دارد، و می فرماید: بهتر آنست که به این دو دلیل استدلال کنیم.

اما دلیل چهارم: فرازی از روایت تحف العقول است که می فرماید: کل شئ یجئ منه الفساد محضاً لایجوز التقلّب فیه من جمیع وجوه الحرکات. (۲) یعنی هرچیزی که مادهٔ فساد محض است و اصلاً معدّ است برای منافع حرام و جهت صلاحی در آن نیست، هیچگونه تقلّبی و تصرّفی از انواع حرکات و تصرّفات در آن جایز نیست. و این فراز بر ما نحن فیه منطبق است به این صورت:

آلات معروفهٔ قمار از چیزهایی است که جز فساد از او بر نمی آید و برای جهات حرام آماده شده است «صغری»

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۹ باب۱۰۲ حدیث۱۰.

(۲) در اوّل کتاب مکاسب این روایت گذشت.

[البته مرحوم شیخ برای آلت قمار بودن یا نرد و شطرنج بودن موضوعیّتی قائل نیستند و ملاك را منفعت محللهٔ معتدّهٔ داشتن و نداشتن می دانند و در مباحث نوع ثانی به این مطلب اشاره داشتند، منتها در زمان ایشان برای این آلات منافع محلله ای که مهمّه باشد وجود نداشته و اگر امروزه منفعت حلال مهمّی بر اینها بار شود حکم تابع ملاك خواهد بود. و فتوای حضرت امام ره در مورد شطرنج بر همین اساس است.]

و هرچیزی که لایجیئ منه الاّ الفساد، همهٔ تقلّبات در آن حرام است «کبری»

پس آلات قمار هر گونه ارتباط و سرو کار داشتن با آنها حرام است «نتیجه» و این نتیجه به عمومش بازی با آلات قمار ولو بدون عوض را شامل است. و هو المطلوب.

دلیل پنجم:

قوله: و فی تفسیر:

دلیل پنجم که باز هم مورد قبول شیخ اعظم ره است، روایتی است از تفسیر علی بن ابراهیم قمی در تفسیر آیهٔ شریفهٔ: انّما الخمر و المیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه [1] [یعنی همانا شراب و قمار و بتها و بخت آزمایی رجس و پلیدی از عمل شیطان است پس از آن اجتناب کنید.]

ابی الجارود می گوید: از امام باقر ﷺ راجع به تفسیر آیه پرسیدم، حضرت فرمود:

اما خمر: عبارتست از هر مادّهٔ مسکر و مستی آور از شراب [مشروبات و نوشیدنیهای الکلی]

تا اینجا که فرمود: و امّا میسر: عبارتست از نرد و شطرنج، و هر قماری

(۱) سورهٔ مائده آیهٔ ۹۰.

میسر است [میسر مصدر باب یَسَر است و قمار را که میسر گویند برای آنست که قمارباز به راحتی و بدون هیچ زحمتی و کدّ یمین و عرق جبین یک شبه صاحب آنهمه ثروت کلان می شود.]

تا به اینجا که فرمودند: تمام اینها خرید و فروشش، و انتفاع به چیزی از آن حرام محرّم است[1] [کلمهٔ حرام محرّم دارای احتمالاتی است که در اوّل کتاب در رابطه با روایت تحف العقول به آنها اشاره شد.]

کیفیت استدلال: عبارت والانتفاع ... دلالت دارد که هر نوع انتفاعی از آلات قمار رجس و حرام است و شامل بازی با این آلات بدون رهن هم می شود.

قوله: ولیس:

اگر کسی بگوید: امام فرمود: وکل قمار میسرٌ و قمار مصدر باب مفاعله است و به معنای بازی با آلات قمار است، پس کسی را رسد که بگوید: اینهم انصراف دارد به فرد غالب که بازی با آلات قمار همراه با عوض باشد، و در نتیجه به درد ما نحن فیه نمی خورد.

مرحوم شیخ می فرماید: کلمه قمار در اینجا به معنا مصدری یعنی بازی با آلات قمار نیست تا کسی ادّعای انصراف کند و ... بلکه مراد از قمار همان آلات قمار است، [و انتفاع به آلات به هر شکلی حرام است پس ما نحن فیه را هم دلالت دارد.]

و دلیل مطلب قبل و بعد این جمله است: امّا قبل: امام ﷺ میسر را به نرد و شطرنج تفسیر کرد که بلااشکال آندو از آلات قمار هستند و سخن از بازی به آنها مطرح نیست تا منصرف شود.

و امّا بعد: امام فرمود: وکل هذا بیعه و شرائه ... و واضح است که قمار به معنای مصدری یعنی بازی با آلات قمار، بیع و شراء ندارد، پس مراد از قمار

(۱) تفسیر قمی ج۱ ص۱۸۰ـ۱۸۱، وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۹ باب۱۰۳ حدیث۱۲

آلات قمار است و هر نوع انتفاعی به آن آلات حرام می باشد مانحن فیه را هم شامل است.

قوله: و یؤیّد:

تا اینجا پنج دلیل مطلب تمام شد، و اما چهار مؤیّد بر تحریم بازی با آلات قمار بدون عوض:

مؤیّد اوّل: روایتی است از کتاب مجالس [معروف به امالی] مرحوم مفید دوّم ره فرزند جناب شیخ طوسی ره که با سند خویش از حضرت امیر ﷺ در رابطه با تفسیر کلمهٔ میسر در آیهٔ شریفه، نقل کرده است: امام ﷺ فرمود:

هر چیزی که انسان را از یاد خداوند باز دارد [و دل مشغولی ایجاد کند] پس او میسر است[1]

کیفیت تأیید: بازی با آلات قمار ولو بدون عوض، از اموری است که ملهی است یعنی انسان را به خود مشغول کرده و از خدا غافل می کند، و جزء سرگرمیهای غلط است پس مصداقی از مصادیق حدیث علوی بوده و می توان بصورت منطقی چنین گفت:

اللعب بآلات القمار من دون رهن یلهی عن ذکر الله «صغری»

وکلما الهی عن ذکر الله فهو المیسر «کبری»

فاللعب بآلات القمار میسر «نتیجه»

و میسر هم که وضعش روشن است که رجس من عمل الشیطان و حرام است.

[امّا وجه اینکه این را مؤیّد حساب کردیم نه دلیل آنست که:

این حدیث به احتمال زیاد به ظاهرش اخذ نمی شود و باید بر کراهت حمل شود، چرا که کثیری از امور هستند که ملهی عن ذکر الله هستند و معذلک میسر

(۱) امالی طوسی ج۱ ص۳۴۵، وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۵ باب۱۰۰ حدیث/۱۵

نیستند، حرام هم نیستند، والاّ اگر به صرف اینکه چیزی ملهی از یاد خداست حرام باشد، پس باید کثیری از امور دنیوی حرام باشند. چون قرآن فرمود: ﴿انّما الحیوة الدنیا لعب ولهو ... ﴾[1] و بلکه در پاره‌ای از روایات کلمهٔ لهو بر برخی از امور مستحبّه نیز اطلاق شده از قبیل مسابقهٔ اسب دوانی، مفاکهة الاخوان، ملاعبة الرجل اهله، متعة النساء و ...]

مؤیّد دوّم: روایت فضیل: از امام باقر ﷺ پرسیدم از اشیایی که مردمان با آنها بازی و سرگرمی دارند، از قبیل نرد، شطرنج و ... تا رسیدم به بازی سه در

[به قول مرحوم شهیدی در حاشیه[2]: السّدّر کقبّر لعبة للصبیان کما فی مادّة سدر من المجمع والقاموس و بینّ هذه اللعبة فی مادّة ق ر ق قال: ولعب السّدر یخطون اربعاً وعشرین خطاً صورته هذا فیصقون فیه حصیات.]

حضرت در جواب فرمودند: هنگامی که خداوند حق را از باطل جدا ساخته است این بازیها با کدامیک خواهد بود؟ با حق؟ یا باطل؟ عرض کردم: در جرگهٔ باطل می‌باشند. حضرت فرمود: مالک و الباطل[3]؟ یعنی تو را با باطل چه کار؟

وجه التأیید: امام ﷺ به حکم این حدیث حکم به ارتکاب و اجتناب را دائر مدار حق و باطل بودن قرار داد و این بازیها را از باطل دانست و فرمود: تو را با باطل چه کار؟ یعنی از آن اجتناب کن، امّا چرا این را دلیل قرار نداد؟ برای اینکه تعبیر: مالک والباطل ظهوری در حرمت ندارد و فقط یک حکم اخلاقی از آن مستفاد است که کمال تو در اینست که از این امور اجتناب کنی و امّا حرمت، خیر، ضمناً ملازمه ای بین بطلان و حرمت نیست. پس اینهم دلیلیّت ندارد.

---

(۱) سورهٔ محمّد آیه/۳۸

(۲) هدایة الطالب ص۹۶.

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۴۲ باب۱۰۴ حدیث۳

مؤیّد سوم: موثّقهٔ زراره از امام صادق ﷺ: از حضرت پیرامون چند بازی زیر سؤال شد: ۱ـ بازی شطرنج چطور است؟ بازی شیث [نسخهٔ بدل: شبیب] که نام دیگرش بازی احمر [نسخهٔ بدل: امیر] چطور است؟ [لابدّ نوع بازی بوده که در آن زمان رایج بوده] بازی سه [شاید همان بازی سه در باشد] چطور؟

امام فرمودند: بگو بدانم هنگامی که خداوند حق و باطل را از هم تمیز داده اینها با کدامیک هستند؟ در جرگهٔ حق؟ یا باطل؟ عرض کردم: اینها با باطل هستند. فرمود: فلاخیر فیه[1] محل شاهد در جملهٔ لاخیر فیه است، یعنی خیری در این بازیها نیست پس اجتناب کند.

امّا اینکه مؤید آورد نه دلیل چون نفی الخیر اعمّ است از حرمت و کراهت.

مؤید چهارم: روایت عبد الواحد بن مختار: از امام در رابطه با بازی شطرنج پرسیدم.

حضرت فرمودند: بدرستیکه مؤمن از لعب [بازی و سرگرمیهای بی فایده] اعراض دارد و بیزار است.[2]

وجه التأیید: مؤمن از بازی [منجمله بازی شطرنج] اعراض می کند یعنی کسی که مؤمن است نباید دنبال این امور باشد.

ولی دلیل نیست چون هیچ اماره ای بر تحریم نیست و شاید وصف کمال باشد نه اینکه حرام است.

قوله: فانّ:

کیفیت استشهاد به این چهار روایت برای مسألهٔ دوّم یعنی بازی بدون برد و باخت: در این روایات امام ﷺ روی عنوان لهو، لعب، باطل تکیه کرده و حکم را دائر مدار اینها کرد و لاشک در اینکه در صدق این عناوین، رهن

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۸ باب۱۰۲ حدیث۵

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۹ باب۱۰۲ حدیث/۱۱

وعوض مدخلیّتی ندارد بلکه چه عوض باشد یا نه اینها صادق اند. و هو المطلوب.

قوله: ولایجری:

اگر کسی بگوید: شاید در اینها هم کلمهٔ لعب و ... به همان بازی با عوض منصرف باشد که مسألهٔ اولی است. ولی جوابش اینست که وجهی برای انصراف نیست. زیرا اگر کلمهٔ لعب به قمار مطرح بود، حمل بر بازی با عوض می شد ولی روی عنوان لهو و باطل و لعب تکیه شده آنهم بصورت موجبهٔ کلیه و عام که وجهی برای انصراف نیست.

و اعتبار به عموم جواب است نه خصوص سؤال، و سؤال از مورد خاص کردن دلیل بر اختصاص جواب به آن مورد نیست.

نتیجه: به عقیدهٔ مرحوم شیخ به پنج دلیل و چهار مؤید، بازی با آلات قمار بدون عوض حرام است.

قوله: الثالثة:

مسألهٔ سوّم از مسایل اربعهٔ قمار، در رابطه با بازی و سرگرمی با غیرآلات قمار از آلات لهو و لعب است آنهم بازی همراه با عوض، یعنی دو یا چند نفر با یکدیگر مسابقه می گذارند و هرکسی برنده شد دیگری باید مبلغی را به او بپردازد [یا فرد ثالث یا فلان مرکز جایزه ای را بدهد.]

چند مثال: دو نفر با هم شرط می بندند که هر کس توانست این سنگ را [یا به قول امروزیها: وزنه را] بلند کند دیگری فلان مبلغ به او بدهد، یا کشتی می گیرند و طیّ می کنند که هر کس برنده شد کذا وکذا، یا بازی با کبوتر، دو نفر کبوتر بازی می کنند و هرکس برنده شد کذا کذا، یا شرط بندی می کند بر طفرة یعنی پریدن که هرکس بیشتر پرید ... یا بر رفتن شبانه به درّهٔ مخوف، به قبرستان قدیمی، به جنگ هم انداختن دو خروس، دو گاو و ... روی امثال این امور رهن

می گذارند و مسابقه می دهند ...

البته غیرآلات قمار از سایر آلات و ابزار مسابقهٔ برد و باخت دو دسته می باشد:

۱ـ مواردی که در کتاب سبق و رمایه استثناء شده و شرع مقدس برای مصالحی از قبیل آمادگی رزمی و ... آنها را تجویز کرده است از قبیل: اسب سواری، تیراندازی و ...

۲ـ سایر موارد که به عنوان مثال ذکر شد و نصّی هم بر جواز ندارند که مورد بحث ما همین است:

سؤال: آیا مسابقه در امور مذکور همراه با عوض و برد و باخت چه حکمی دارد؟

جواب: مرحوم شیخ می فرماید: به عقیدهٔ ما این مسأله سوم از لحاظ حکمی به مسألهٔ اوّل از مسائل قمار ملحق است، یعنی ما گرچه از لحاظ موضوعی و صدق اسم قمار بر این مورد تردید داریم [چون سه معنی برای قمار ذکر شد و طبق معنای اول و دوم، این قسم قمار نیست.] ولی از لحاظ حکمی تردیدی نداریم که چنین مسابقه ای هم از لحاظ حکم تکلیفی حرام است و مرتکب آن مستحق عقوبت است. و هم از لحاظ حکم وضعی فاسد است و برندهٔ آن مالک عوض نمی شود و بدون رضایت مالک اصلی یعنی بازنده حق تصرف در آن را ندارد.

بلکه مرحوم صاحب ریاض تصریح کرده به اینکه: مسابقهٔ مذکور موضوعاً داخل در قمار است [1] [طبق معنای سوّمی که قبلاً برای قمار ذکر شد] و تنها الحاق حکمی نیست.

مرحوم علاّمه طباطبایی معروف به بحر العلوم در کتاب فقهی خود

(۱) ریاض المسائل ج۲ ص۴۱.

[مصابیح الاحکام یا المصابیح فی الفقه المستنبط علی الوجه الصحیح] تصریح کرده به اینکه: در حکم این نوع از مسابقات چه از لحاظ تکلیفی و چه وضعی، خلافی نیست. و همهٔ فقهاء که مسأله را متعرض شده اند برآنند که این مسابقه هم حرام است و هم فاسد.[۱]

مرحوم شیخ می فرماید: همین الحاق [که ما گفتیم] یا نفی خلاف [که مصابیح فرمود] ظاهر عده ای از فقهاء است، بیان ذلک: عده ای از فقهاء در باب سبق و رمایه فرموده اند:

[برخی از مسابقات شرعاً منصوص الجواز است از قبیل اسب دوانی و تیراندازی و ...] از اینها که بگذریم مسابقه با آلات غیر منصوصة الجواز والتحریم [از قبیل نمونه هایی که در اوّل این مسأله آوردیم.] اگر همراه با عوض و برد و باخت باشد، بلاخلاف حرام است. آنکه محلّ خلاف است مسابقهٔ بدون عوض می باشد.[۲]

مرحوم شیخ می فرماید: از اینکه صورت بدون عوض را در مقابل صورت مسابقه با عوض قرار داد می فهمیم که همان حکمی که در صورت بدون عوض محلّ خلاف است، همان در صورت با عوض، محلّ وفاق است، و آن حکم، حرمت تکلیفیّه است نه فساد وضعی زیرا که در فرض بدون عوض فساد و عدم تملک عوض و ... معنی ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است پس در فرض با عوض هم همین حکم تکلیفی مورد وفاق است، و وقتی حرمت تکلیفیّه مسلّم شد، مسألهٔ حرمت وضعی بطریق اولی مسلّم است زیرا که در حرمت تکلیفی جای سخن هست ولی در حرمت وضعی احدی تردید نکرده است.

نتیجه: تا اینجا نقل اقوال و استفاده از کلام فقهاء بود که در مسأله ثالثة فتوی

---

(۱) کتاب مصابیح چاپ نشده است.

(۲) شهید ثانی در مسالک چاپ سنگی ج۱ ص۳۰۱ و ...

به عدم جواز داده اند.

قوله: ویدلّ علیه:

ادلّهٔ حرمت تکلیفی و وضعی مسابقهٔ مذکور:

امّا حرمت وضعی: چون روشن بود دلیل نیاورده اند ولی خلاصهٔ مطلب اینست که:

اسباب مملکه دراسلام محدود و معروف است [بیع و شراء، هبه، وصیت، صلح، ارث و ...] و مسابقهٔ مذکور از هیچکدام نیست، پس شرعاً چنین تملیکی تجویز نشده پس اکل مال در مقابل آن، اکل مال به باطل است و مشمول آیهٔ: لاتأکلوا ... می باشد.

و امّا حرمت تکلیفی: چند دلیل بر حرمت مسابقهٔ مذکور داریم:

۱ـ قول صاحب ریاض: این مسابقه هم قمار است و اطلاقات قمار آن را شامل است.

۲ـ قول مصابیح و بعض دیگر: ادّعای نفی خلاف در مسأله.

۳ـ عمده دلیل ما اخبار زیر است:

۱ـ امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده:

همانا فرشتگان در سه مورد در مجلس رهن و برد و باخت شرکت می کنند.

الف: در خفّ [حیوانات بی سم که شتر باشد] یعنی شتر دوانی ب: در حافر [حیوان سم دار که اسب باشد] یعنی اسب دوانی.

ج: ریش: تیرهای پردار در تیراندازی.

و ماسوای این سه مورد هر برد و باختی که باشد قمار است و حرام[1] [و فرشتگان در آنجا حاضر نمی شوند.] محلّ شاهد در همین جملهٔ اخیر است که

(۱) وسایل الشیعه ج۱۳ ص۳۴۹ باب۳ حدیث/۳

ماسوی ذلک خیلی دایره اش وسیع است و تمام مثالهای مسأله ثالثهٔ ما را شامل است.

۲ـ روایت ابی العلاء بن سیابه از امام صادق ﷺ از رسول خدا ﷺ:

پیامبر فرمود: همانا فرشتگان از حضور در مجلس رهان [برد وباخت] نفرت دارند و صاحبان چنین محافل و مسابقاتی را لعن و نفرین می کنند به استثناء سه مورد:

الف: حافر یعنی اسب دوانی

ب: ریش یعنی تیرهای پردار

ج: نضل یعنی تیرهای بی پر[۱]

باز عموم حدیث که لعن و نفرت را بیان می کند مانحن فیه را شامل است.

۳ـ روایت یاسر خادم امام رضا ﷺ که در تفسیر عیاشی نقل شده:

راوی گوید: از امام ﷺ راجع به میسر پرسیدم، حضرت فرمود: [الثقل یا الثفل یا التفل که هر سه نسخه بدل است و به معنای تفاله ها و زیادیهایی است که در ته ظرف جمع می شود، مثل گل و لای جمع شده در ته ظرف آب، سفیدیهای جمع شده در زیر ظرف روغن و ...]

و سپس فرمودند: ثفل یا تفل یا ثقل همان دراهم و دنانیری است که میان دو طرف مسابقهٔ ردّ و بدل می شود[۲] [حضرت آن را به آشغال و تفاله ته ظرف تشبیه کرد]

۴ـ روایت مصحّحهٔ معمّر بن خلاّد: هرآنچه که بر آن قمار شود پس او میسر است[۳]

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۳ ص۳۴۷ باب اول حدیث/۶

(۲) تفسیر عیاشی ج۱ ص۳۴۱، حدیث۱۸۷، وسایل ج۱۲ ص۱۲۱ باب۳۵ حدیث۱۲

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۴۲ حدیث اوّل باب۱۰۴

۵ـ روایت جابر از امام باقر ﷺ: به رسول خدا ﷺ عرض شد میسر چیست؟ حضرت فرمودند: هرآنچه که به سبب آن مقامره شود حتی کعاب [جمع کعب به معنای استخوان مربّع شکل که بدان نرد بازند.] و جوز [گردو][1]

قوله: والظاهر:

گویا کسی می گوید: در این دو حدیث ۴و۵ کلمه مقامره بود و ظهور در بازی با آلات معروفهٔ قمار دارد و به درد مسألهٔ ما نمی خورد، شیخ می فرماید: با این عمومیّتی که در هر دو حدیث ذکر شده به نظر می آید که مقامره به معنای مطلق مغالبهٔ دو کس با شرط رهن است [چه به آلات قمار و چه بدون آن] پس دلیل مسأله ما می شوند.

قوله: ومع هذه:

با وجود اینهمه روایات که ظهور در تحریم داشت [از کلمهٔ نفرت و لعن ملائکه یا از اینکه فرمود: فهو میسر و ...] یا نصّ در حرمت بود [عبارت: و ماسوی ذلک قمار حرام.] ضمناً پشتیبان آنها قضیّهٔ نفی خلافی بود که علاّمهٔ بحر العلوم ادّعا کرد و ... و از همهٔ اینها حرمت مسابقهٔ مذکور به وضوح مستفاد بود، معذلک کلّه بعض از مشایخ معاصرین ما [یعنی مرحوم صاحب جواهر] فرمود: مسألهٔ حرمت تکلیفی اختصاص دارد به فرضی که مسابقهٔ با آلات معروفهٔ قمار باشد چه باعوض چه بی عوض، و امّا مسابقهٔ با آلات دیگر [که فعلاً مورد بحث ما است] و برد و باخت با اینها، از نظر وضعی فاسد است ولی تکلیفاً حرام نیست.

امّا فساد وضعی: چنانچه قبلاً اشاره شد، تصرف در چنین مالی، اکل مال به باطل است و آنهم شرعاً منهی است، پس برنده مالک رهن نشده و حق تصرف ندارد وگرنه ضامن خواهد بود.

و امّا حرمت تکلیفی ندارد و مثل قمار و بازی با آلات معروفه نیست که

(۱) وسایل ج۱۲ ص۱۱۹ باب۳۵ حدیث۵

معصیت عملی داشته باشد بعد صاحب جواهر ترقّی کرده و فرموده: بلکه با یک حیلهٔ شرعی حتّی اخذ رهن و عوض هم جایز است.

بیان ذلک: تارةً این عوض را به عنوان مقامره می گیرد یعنی به عنوان اینکه در مسابقه برنده شده و این عوض را از آن خویش دانسته و حق خود می داند و آن را مطالبه می کند و طرف را ملزم می کند و معتقد است که بازنده چه راضی باشد چه نباشد باید بپردازد. اگر به این عنوان باشد خیر، اخذ اجرت جایز نیست چون اکل مال به باطل است.

ولی تارةً عوض را به این عنوان می گیرد که: بازنده در اصل مسابقه ملتزم و متعهّد شده که اگر باخت فلان مبلغ بپردازد «صغری» و از طرفی در روایات می خوانیم: عهد مؤمن نذری است که کفاره ندارد.

[البته به قول مرحوم شهیدی در حاشیه: مراد از عهد مؤمن همان وعده او است چون روایت در باب وعدهٔ مؤمن است که می فرماید:

در صحیحهٔ هشام: عدة المؤمن نذرٌ لاکفارة له[1]] یعنی وفاء به وعده مثل وفاء به نذر می ماند با این تفاوت که نذر متعارف اگر وفاء نشود کفّاره دارد چون حنث نذر می شود.

ولی این نذر وعده ای کفّاره ندارد یعنی وفاء به آن مستحب است نه واجب. و از طرفی دهنده هم که با طیب نفس و رضایت کامل این عوض را می پردازد، و اگر کسی بگوید: اخذ عوض به این عنوان باشد به عقیدهٔ ما [صاحب جواهر] مانعی ندارد[2].

نتیجه: صاحب جواهر: مسابقهٔ مذکور را تکلیفاً حرام و معصیت نمی داند، و وضعاً هم با طریق شرعی مذکور فاسد نمی داند.

---

(۱) هدایة الطالب ص۹۸.

(۲) جواهر الکلام ج۲۲ ص۱۰۹ـ۱۱۰

قوله: و قد عرفت:

مرحوم شیخ به هر دو قسمت سخن استاد اعتراض دارند:

امّا حرمت تکلیفی: ما پنج روایت نقل کردیم و ملاحظه فرمودید که طبق سه روایات در این مسابقه کلمهٔ قمار اطلاق شده بود، و طبق بعض روایات این مسابقه موجب نفرت و لعن ملائکه بود و طبق یک روایت این مسابقه از میسر بود، آنهم میسری که در قرآن مقرون به شراب آمده و قرآن فرموده: انّما الخمر والمیسر و ... با وجود اینهمه روایات دیگر چه جای این سخن است که کسی بگوید: این نوع بازیها و سرگرمیها جایز است؟!

و امّا حرمت وضعی: ایشان فرمود: اخذ رهن به عنوان وفاء به عهد و نذر بلامانع است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: ما وجه و دلیل این فتوی را نفهمیدیم: جای این سخن نیست، زیرا که وقتی اصل عقد و معاوضه فاسد شد، عهد و شرطی هم که ضمن آن آمده فاسد خواهد بود و چنین عهد و نذری نه وجوب وفاء دارد و نه استحباب وفاء، چون اصلاً منعقد نشده و سالبه به انتفاء موضوع است. اگر سبب مُملّک آمده که وفاء واجب است و اگر سبب مملّک نیامده که ترتیب آثار ملکیّت و تسلیم عوض به برنده نه واجب است و نه مستحّب بلکه عبث است.

قوله: الاّ ان یراد:

مگر مراد صاحب جواهر از اینکه عهد مؤمن نذر است ... یک نذر صوری و ظاهری و وفاء صوری و اسمی باشد، یعنی در حقیقت منظوراینست که: به آن التزام قبلی اکتفا نکند و پس از پایان مسابقه و بازنده شدن، به تملیک جدید آن را به ملک برنده درآورد، تا اکل مال به باطل هم نباشد، اگر این باشد حرف مقبولی است و گیرنده حق تصرف دارد و مال مذکور برایش حلال است.

ولی اشکال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه: چنین جواز اخذی اختصاص

به مانحن فیه و به قول شما قمار حلال ندارد بلکه در مسألهٔ اولی و قمار حرام هم قابل جریان است، یعنی در آنجا هم اصل مسابقه باطل و موجب مالکیّت برنده نمی شود ولی با تملیک جدید بلامانع است.

در مانحن فیه هم کذلک، فوقش اینست که: یک فرق میان قمار حرام با مانحن فیه وجود دارد و آن اینکه: در قمار حرام، وفاء به عهد و نذر مستحب نیست و در مانحن فیه استحباب دارد.

ولی فعلاً سخن ما در این نیست که بر شخص با ذل وفاء مستحب است یا نه، کلام در تصرّفات مبذول له است که وقتی به تملیک جدید بازنده به برنده تملیک کرد حقّ تصرف دارد یا نه، و از این جهت فرقی میان قمار حرام با مانحن فیه نیست.

پس مراد ایشان تملیک جدید نخواهد بود والاّ نباید فرق بگذارند بین مانحن فیه و مسأله قمار حرام، در حالی که فرق گذاشته اند، پس مراد همان وفاء به نذر و عهد و ... است که آنهم جوابش روشن شد که وقتی کل معاوضه فاسد شد چه جای وفاء به شرط یا عهد ضمن العقدی است.

قوله: وکیف کان:

تملیک جدید باشد یا نه، مسأله وفاء به نذر، مستحب باشد یا نه، شیخ می فرماید: اصل حکم به حرمت مسابقهٔ مذکور تکلیفاً، مضافاً به فساد وضعی آن جای کمترین اشکال و خلافی نیست و از کلمات خود فقهاء و صاحب جواهر در کتاب شهادات و نیز سبق و رمایه این امر مستفاد است و بعض الاعلام یعنی مرحوم علاّمه بحر العلوم هم تصریح به نفی خلا ف کرد. پس عندنا تفصیلی در بین نیست و مسابقهٔ مذکور هم حرام است و هم فاسد.

قوله: نعم:

تفصیل صاحب جواهر را به هیچ وجه قبول نکردیم و مدّعی شدیم که

مسابقهٔ مذکور هم حرام است و هم فاسد، ولی حالا به عنوان تبصره می گوییم:

روایتی است از محمدبن قیس از امام باقر ﷺ که هم مرحوم کلینی در کافی [۱] و هم مرحوم شیخ طوسی در تهذیب [۲] نقل کرده اند، و کسی را رسد که ادّعا نماید که از این حدیث همان تفصیل جواهری مستفاد است:

امّا حدیث: امام باقر ﷺ فرموده: در زمان حضرت امیر ﷺ قضیّه ای پیش آمد، و آن اینکه: مردی که دارای گوسفندی بود با عده ای از دوستانش قرار داد مؤاکله بستند به این صورت که: صاحب گوسفند گفت: اگر شما چند نفر تمام این گوسفند را [معلوم می شود که ذبح کرده بودند] خوردید، پس گوسفند مال شما بوده [و حلالتان باد و من چیزی از شما نمی خواهم] ولی اگر نتوانستید تمام آن را بخورید، پس بر شما است که فلان وفلان مبلغ به من بپردازید [و نظیر هذه المعاملة کثیرالوقوع بین اهل العرف، فیقول احدهم لصاحبه: ان اکلت کذا مقداراً من الثمرة، او ان اسکنت فی هذه الدار سنة واحدة فلیس علیک شیئ، والاّ فعلیک کذا وکذا[۳] یا مثلاً دوستی به دوست دیگر می گوید: اگر چند پرس غذا خوردی، یا چند نوشابه خوردی، و... چیزی بر تو نباشد والاّ کذا وکذا]

[حال در قضیّهٔ مؤاکله پیدا است که دوستان صاحب گوسفند نتوانسته اند تمام آن را بخورند و صاحب گوسفند مدّعی شده که پس باید فلان مبلغی را که متعهد شده اید بپردازید و آنها امتناع کرده اند و قضیّهٔ را نزد قاضی وقت یعنی حضرت امیر برده اند] امام باقر ﷺ می فرماید: علی ﷺ اینگونه قضاوت کردند: این تبانی و اشتراط والتزام مؤاکله ای باطل و فاسد است، و چیزی در مؤاکلهٔ از طعام چه کمش و یا زیادش نیست، و حضرت ﷺ منع کردند از غرامت

---

(۱) کافی ج۷ ص۴۲۸ حدیث۱۱

(۲) تهذیب ج۶ ص۲۹۰ حدیث۸۰۳

(۳) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۷۸

و خسارت در این باب.[۱]

[یعنی فرمودند: آکلین و خورندگان ضامن نیستند و چیزی نباید بپردازند.]

و امّا کیفیت استدلال: امام ﷺ طبق این روایت فقط حکم وضعی را متعرض شده و حکم کرده اند به اینکه چنین مسابقه و مراهنه ای در طعام فاسد است و اثری بر آن مترتبّ نیست، ولی از نظر حکم تکلیفی متعرض نشد و ردعی نکردند، ما از عدم ردع امام ﷺ می خواهیم عدم حرمت را استفاده کنیم یعنی اصل این کار و مسابقه گذاری حرام نیست ولی ضمان آور است و اثر وضعی ندارد والاّ اگر حرام بود باید امام ﷺ بیان می کرد. سکوت دلیل بر رضا و جواز است. و هوالمطلوب.

قوله: ولکن:

مرحوم شیخ می فرماید: از نظر قواعد که محاسبه کنیم باید بگوییم:

این معامله که فاسد است، تصرف در آن گوسفند هم حرام است، زیرا که ملازمه است میان فساد و حرمت که اگر فاسد بود، علی الفرض مجوّز دیگری برای تصرّف نیست پس حرام هم خواهد بود، و صاحب جواهر این حرمت را قبول ندارد.

پس اگر بخواهد از این روایت استفاده کند باید بر مبنای تفکیک میان آندو باشد یعنی بپذیریم که ممکن است معامله ای فاسد باشد و معذلک تصرّف در آن مال حرام نباشد، در آن صورت حدیث مذکور به درد شما می خورد.

قوله: فتأمل:

اشاره به اینست که تفکیک مذکور را نتوان از حدیث استفاده کرد، زیرا شما می خواهید عدم حرمت تکلیفی را از راه سکوت و عدم ردع امام ﷺ استفاده کنید و سکوت علامت رضایت نیست زیرا که شاید چون حکم وضعی ضمان

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۱۴ باب۵ حدیث اول.

مبتلا به بوده از همان پرسیدند و ظاهراً هم چنین بوده چون نزاعی شده و به محکمه آمده‌اند، و حکم تکلیفی چون مورد ابتلا نبوده اصلاً مطرح نشده، پس این روایت هم به حال صاحب جواهر مفید نشد. نتیجه: مسابقهٔ مذکور وضعاً فاسد و تکلیفاً حرام است.

قوله: ثم ان:

حالا که مسابقهٔ مذکور فاسد شد، تکلیف عوض چه می شود؟ می فرماید: مانحن فیه مصداقی و صغرایی از مصادیق و صغریات باب مقبوض به عقد فاسد است [و مبسوط آن بحث در کتاب البیع خواهد آمد] و آنچه در مطلق مقبوض به عقد فاسد گفتیم در اینجا هم جاری می شود. [ضمناً این نکته اختصاص به مسألهٔ ثالثهٔ قمار ندارد بلکه در مسألهٔ اولی هم جاری است.] و حکم مقبوض کذایی آنست که: اگر از اصل قبض و اقباضی نشده و طرف فهمید که این عقد فاسد بوده، اصلاً تسلیم واجب نیست. و اگر قبضی صورت گرفته، چنانچه عین مال در دست قابض و برندهٔ مسابقه موجود است باید آن را به مالک اصلی ردّ کند و یک حکم تکلیفی دارد به نام وجوب ردّ و حرمت امساك و تصرفات، و اگر عین عوض تلف شده و قابض آن را تلف کرده است در این صورت ضامن است و نوبت به بدل می رسد که اگر مثلی بوده باید مثل آن را به صاحب اصلی بپردازد و اگر قیمی بوده باید قیمت را برساند.

قوله: و ماورد:

روایتی است که جریانی را از امام هفتم ﷺ نقل می کند و آن اینکه: امام ﷺ به غلام و نوجوانی پولی داد و او رفت و تخم مرغ خرید، بین راه که می آمد با تخم مرغها قمار زد [حالا چیزی کم شد یا اضافه شد ... به هرحال با آنها مقامره شد و مال حلال و حرام مخلوط شد.]

سپس آنها را آورد و امام ﷺ آن تخم مرغها را استفاده کردند، پس مولی

و عبد حضرت ﷺ به او عرض کرد: با این تخم مرغها قمارشده حضرت طشتی را طلبیدند و آنچه را خورده بودند قی کردند[1] حال در ارتباط با این روایت دو مشکله مطرح است.

۱ـ گفتیم در صورت تلف عین، متلف ضامن به بدل است و چون تخم مرغ قیمی است پس امام باید قیمت آنها را بپردازد و جای تحویل عین نیست، در حالی که امام آنها را قی کرد و برگرداند که ظاهرش اینست که نفس اینها را به صاحبش ردّ کند، با اینکه تخم مرغ پس از خورده شدن تالف محسوب می شود نه باقی و موجود،

شیخ می فرماید: از کجا معلوم که قی کردن برای ردّ به مالک بوده تا شما آن حرف را بزنید؟ بلکه شاید برای این بوده که غذای حلال جزء بدن امام ﷺ و بدل مایتحلّل نشود، چراکه اثر وضعی دارد و توفیقات را کم می کند و ... پس قیئ کردن برای این منظور بوده و اصل ضمانت هم جای خودش باقی است.

۲ـ قوله: ولکن یشکل:

مشکل اصلی ما در روایت یک مشکل اعتقادی است و آن اینکه: ما معتقدیم و روایات هم دلالت دارند بر اینکه: هیچگاه امام ﷺ از روی غفلت و عدم توجّه و التفات، حرام واقعی را مرتکب نمی شوند، و واجب واقعی را ترك نمی کنند و دقیقاًبه همین دلیل معتقدیم که امام ﷺ از روی جهل و ندانستن هم حرام واقعی را مرتکب نمی شوند و واجب واقعی را ترك نمی کنند [آنهم حرام یا واجبی که تابع مصالح و مفاسد واقعیه است و با علم و جهل عوض نمی شود.]

حال ظاهر داستان مذکور نشان می دهد که امام ﷺ معاذ الله از روی جهل و نادانی حرام واقعی را مرتکب شده اند و این با مبانی عقیدتی ما سازگار نیست. این مشکل را چگونه حلّ کنیم؟

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۱۹ باب۳۵ حدیث/۲

قوله: اللهم:

مرحوم شیخ در جواب می فرماید: امّا قضیّه تصرف در آن تخم مرغها از نظر حکم تکلیفی، آنست که بگوییم: مجرّد تصرف در حرام واقعی از محرّمات واقعیه نیست که چه بدانیم و چه ندانیم این تصرف حرام باشد بلکه از محرمات علمیه است یعنی اگر بدانیم حرام است و اگر جاهل باشیم حرام نیست [روی اصل برائت و ...] و در اینجا چون امام ﷺ نمی دانسته و خبر نداشته پس آن تصرفات در حق او حرام نبوده است.

پس امام ﷺ حرامی را مرتکب نشده تا مشکلی داشته باشیم. [و اینکه چگونه خبر نداشته بیانش اینست که: نسبت به احکام شرعیه امام ﷺ همیشه عالم است و حکم کلی را می داند که چه حرام است و چه واجب ولی نسبت به موضوعات خارجیّه که از جملهٔ آنها تصرّف امام در تخم مرغ باشد طبق بعض روایات علم امام به موضوعات یک علم ارادی است یعنی اگر بخواهد و اراده کند که و ماتشاؤن الاّ ان یشاء الله، عالم می شود و الاّ فلا و چون در اینجا اراده نبوده پس علم هم نبوده پس تصرّف مذکور حرام نبوده است.]

و از نظر حکم وضعی هم می گوییم: درست است که اثر وضعی تابع علم و جهل نیست

[مثلاً کسی که سمّ مهلک می خورد حتماً مسموم خواهد شد و خواهد مرد حال به هنگام خوردن بداند که این سم است یا نداند، علم و جهل موجب تبدّل واقع نیست.] ولی تأثیر واقعی در صورتی است که غذای حرام در معده بماند و معده روی او کارش را انجام دهد و آن را متناسب با بدن سازد و بدل از مایتحلّل شود [چون بدن مثل کارخانه ای است که دایم در حال سوخت و سوز است و اجزایی را از دست می دهد و اجزای جدیدی را بدست می آورد.]

و فرض اینست که غذاها در معده نماند و جذب بدن نشد بلکه در اوّلین

فرصت امام ﷺ آگاه شد و آن را دفع کرد، پس از این حیث هم مشکلی نیست و وجود ابتدایی غذای حرام در معده اثر وضعی ندارد، وجود استمراری آن اثر داراست.

قوله: هذا کله:

در پایان مرحوم شیخ می فرماید اینکه ما در اللهم ... به بعد از نظر تکلیفی و وضعی توجیه کردیم براساس تطبیق افعال ائمه ﷺ با قواعد و احکام شرعیه و متعارفه است که کسی نگوید: چگونه ائمه ﷺ اقدام بر حرام می کنند؟ والاّ اگر از تطبیق بر قواعد معروفه و معموله بگذریم، حقّ سخن آنست که: ائمه ﷺ در افعال و اقوال خود دارای شئونی هستند که جز خود آنها کسی از آن آگاه نیست و روی آن محاسبات و شئون زمین و زمان را باذن الله صاحب هستند و تصرفاتشان حرام نیست و اختیار آنها در طول اختیار صاحبان اموال است و مقام ولایتی است که خدا به آنها داده است.

[ضمن اینکه روایت ضعیف السند است چون در سلسلهٔ سند سهل آمده که الامر فی السهل سهلٌ، و نیز عبدالحمید آمده که مجهول است. و با روایت ضعیف نتوان مسألهٔ اعتقادی را حلّ کرد یا مشکلی ایجاد کرد.]

قوله: الرابعة:

مسألهٔ چهارم از مسائل چهارگانه قمار، پیرامون مسابقهٔ دو نفر یا دو گروه است با غیر آلات قمار [پس مسأله ۱ و ۲ خارج شد] آنهم با غیرآلاتی که منصوص الجواز هستند. [پس آنچه در سبق و رمایه نصّ بر جواز دارد خارج شد.]

آنهم بدون عوض و برد و باخت [پس مسألهٔ ۳ نیز خارج شد.]

حال آیا چنین مسابقه ای جایز و حلال است یا خیر؟ مثلاً اگر دو نفر مسابقه می دهند در کشتی، فوتبال بازی، وزنه برداری، پرتاب وزنه، پریدن و... آنهم بدون برد و باخت، آیا نفس این بازیها و مسابقات شرعاً حلال است یا حرام؟ [و

واضح است کـه تنهـا حـرمت تکلیفی مطرح است نه وضـعی چون صـحـبت از عوض نیست.]

در مسألهٔ دو نظریهٔ مطرح است:

۱ـ مشهور متقدّمین و متأخرین برآنند که: این مسابقه نیز حرام است.

و صاحب ریاض فرموده: اکثر فقهاء قائل به تحریم هستند، و بلکه بالاتر از اکثر در کتاب ریاض از قـول جمـاعتی نـقل اجمـاع کرده و فـرموده: عـده‌ای برآنند کـه: حرمـت این مسـابقـه اجـماعی است. [تـعبیـر صاحـب ریاض اینست: ولکن الاشـهـر خـلافـه بل ظاهر المحقق الثـانی و صـریح المحکّی عن التذکـرة ان علیـه اجماع الامامیه ...[1]]

مـرحـوم شیخ می فـرمـایـد: از ظاهر برخی از عـبـارات عـلاّمـه در تذکـرة نیـز اجماع بر تحریم مستفاد است. و برای نمونه فرازهایی را نقل می کنیم:

۱ـ در جایی فرموده: مـسابقه دادن بر کشتی گرفتن جـایز نیست چه با عوض و چه بی عـوض و این عدم جـواز، عقیدهٔ همـهٔ علمـاء امامیه است، و دلیل تحـریم هم عمـوم نهی وارده در باب سبق و رمـایه است که فـرموده: لاسبق الاّ فی الـثلثة: الخفّ والحافر والنصل.

[کیفیت استدلال: حدیث مذکور با کلمهٔ لا والاّ مـفید حصراست و ظاهرش اینست که: در غیر از سه مورد مذکور اصلاً مسابقه ای نیست، و چون نتوان آن را بر نفی جنس حـمل کـرد زیرا کـه مـسـتلزم کـذب است، بناچار بـاید وصـفی را در تقدیر بگیـریم و مناسبـترین وصف همان وصف مـشروعـیّت و حلیّت و جواز است یعنی در غیـر سه مـورد مذکور از سـایر موارد اصـلاً مسابقـه مشـروع نیست و اصل مسـابقه حـرام است چه با عـوض و چه بی عوض] مـرحوم شیخ می فرمـایـد: [اگر مستند عـدم جواز مصارعت همان اجـماع بود، البته باید به قـدر متیقن اکتـفا می شد

(۱) ریاض المسایل ج۲ ص۴۱

چون اجماع دلیل لبّی است و قدر متیقن همان باب کشتی است] ولی ظاهر استدلال علاّمه نشان می دهد که خود اجماع موضوعیّتی ندارد بلکه مدرکی است و مستند اجماع همهٔ علماء هم همین عموم نهی مذکور است.

و اگر این شد دیگر اختصاص به باب کشتی ندارد بلکه غیر از سه مورد مذکور در حدیث هرچه که باشد شامل است خواه کشتی باشد یا وزنه برداری، یا توپ بازی یا پرش و... ولذا از این عبارت یک حکم کلّی بدست می آید.

۲ـ در جای دیگر فرموده: نزد علماء شیعه [از این تعبیر اجماع استفاده می شود.]

مسابقه بر امور زیر جایز نیست: پرتاب سنگ با دست [که کدامیک زور و قوت بازویش بیشتراست.] پرتاب سنگ با مقلاع [فلاخن که معمولاً چوپانها با خود همراه دارند و برای دفع گرگ از آن استفاده می کنند] و پرتاب سنگ با منجیق [آلتی مرکب از فلاخن مانندی بزرگ که بر سر چوبی قوی تعبیه می شد و در جنگهای قدیم بوسیلهٔ آن سنگ و آتش بطرف دشمن پرتاب می کردند.]

ولافرق در عدم جواز، بین با عوض و بی عوض. [موارد مذکور از باب مثال است وگرنه روی عموم لاسبق، اختصاص به آنها ندارد.]

۳ـ در فرازی دیگر فرموده: به عقیدهٔ فقهاء ما [شیعه] مسابقه بر امور زیر جایز نیست: مراکب [جمع مرکب اعم از چیزهایی که در دریا مرکب واقع می شود یا در خشکی یا در هوا] سفن [خصوص کشتی ها و چیزهایی که در دریا مرکوب واقع می شوند. پس ذکر خاص بعد از عامّ است و یا مراد از مراکب خصوص مرکبهای بریّ و زمینی است درمقابل دریایی، پس عام نیست.]

طیّارات [شاید مراد بادبادك باشد که به شکل مربع از کاغذ می سازند و به نخی می بندند ودر هوا رها می سازند، و شاید مراد کشتی های تیزرو و سریع باشد که گو یا پرواز می کنند. و در این صورت ذکر خاص بعد از عام خواهد بود.] باز

عبارت علاّمه مطلق است و شامل مسابقهٔ باعوض و بی عوض هر دو می شود و ضمناً اختصاص به سه مثال مذکور هم ندارد چون دلیل تحریم همان عموم نهی است که آنهم تعمیم دارد، به بیانی که ذکر شد.

۴ـ در جای دیگر فرموده: مسابقه بر امور ذیل جایز نیست:

مناطحة الغنم [تحریک گوسفندها برای اینکه به یکدیگر شاخ بزنند و دعوا کنند و عده ای تماشا کنند] مهارشة الدیک [تحریک خروسها برای جنگ و برانگیختن آنها بر یکدیگر.] ولافرق که این مسابقه باعوض باشد یا بی عوض.

۵ـ جای دیگر فرموده: همچنین مسابقه با اموری که در جنگ سودمند نیست [یعنی مسابقهٔ اسلامی هم جهت دار است و باید سرگرمیهای جوانان اسلامی برای آمادگی رزمی و ... باشد] جایز نمی باشد [چه با عوض و چه بی عوض] سپس موارد زیر را به عنوان مثال آورده: بازی با انگشتر.

[شاید مراد همان حلقه بازی باشد که در بعضی مناطق مرسوم است به این صورت، بازی با یک عدد حلقه میان چهار نفر شروع می شود: نفر اول حلقه را به کف دست می گذارد سپس با پرتاب آن بطرف بالا، فوراً دست خود را وارونه می کند تا حلقه در موقع فرود پشت دست قرا رگیرد، اگر موفق نشد نوبت به نفر بعدی می رسد. و اگر موفق شد سعی می کند تا با جابجا کردن حلقه ... آن را روی انگشت شصت خود قرار دهد بطوری که انگشت شصت داخل حلقه برود.

در این صورت می گویند او شاه شده است، سپس حلقه را به نفر بعد می دهد او نیز همین سعی را می کند و اگر موفق شد انگشت اشاره را داخل حلقه کند وزیر می شود.

و نفر سوّم اگر موفق شد که انگشت وسط را داخل حلقه کند جلاّد می شود و نفر چهارم مجرم می شود، با حفظ سلسله مراتب شاه به وزیر فرمان می دهد،

و وزیر هم حکم را به جلاّد ابلاغ می کند و جلاّد هم حکم را در مورد مجرم به مرحلهٔ اجراء می گذارد، حکم، ممکن است یک لیوان آب آوردن باشد یا به پشت گرفتن سه نفر و بردن آنها به مکان دیگر باشد و یا هر حکمی که میل شاه باشد.]

و صولجان یعنی چوگان بازی [قسمی بازی که وسیلهٔ آن چوگان و گوی است و آنرا سواره و پیاده بازی کنند، و چوگان چوبی است که دستهٔ آن راست و باریک و سرش کمی خمیده است و در بازی مخصوص چوگان بازی، با آن گوی زنند. و گوی، گلوله ای از چوب است که می سازند و با چوگان بازی کنند.]

و رمی بنادق [پرتاب کردن بندق یعنی گلوله های گلی یا باروتی یا سنگی یا سربی] و رمی جلاهق [پرتاب گلوله های گلی که با کمان گروهه پرتاب می کردند.]

و ایستادن بر روی یک پا [که مثل مرتاضین هندی مدتّها روی یک پا بایستد.]

و تشخیص آنچه که در دست دیگری پنهان شده که آیا جفت است یا طاق، و انواع و اقسام بازیهای دیگر که در عرف و اصطلاح هر منطقه و محلّه ای موجود است.

و همچنین سر را زیر آب بردن و مدتی در زیر آب درنگ کردن که بعض شافعیه این را تجویز کرده اند ولی عندنا جایز نیست[1] [از این تعبیر هم اجماع بر تحریم مسابقات مذکور عندنا مستفاد است.]

قوله: و ظاهر المسالک:

نظریهٔ دوّم در مسأله: عده ای از بزرگان متأخرین از قبیل مرحوم شهید ثانی

(۱) فرازهای مذکور تماماً از کتاب تذکرة الفقهاء ج۲ ص۳۵۴ نقل شد.

در مسالک.[۱] مرحوم فاضل سبزواری درکفایة الاحکام[۲] و مرحوم محدث بحرانی در حدائق[۳] فرموده اند:

مسابقات مذکور شرعاً جایز و حلال است.

و عمده دلیل این گروه، اصالة الجواز است که اصل اوّلی در اشیاء است به این بیان که: شک داریم که نفس مسابقات مذکور حرام است یا خیر؟ از اصالة الاباحة والجواز فی کل شیئ استفاده می کنیم.

ان قلت: یک دلیل مشهور بر حرمت، ادّعای اجماع بود و با وجود دلیل اجتهادی چگونه به اصل تمسّک می کنید با اینکه لااصل دلیل حیث لادلیل؟

قلت: چنین اجماعی ثابت نشد [قبلاً اشاره شد که این اجماع مدرکی است و استقلالاً یکدلیل محسوب نمی شود.]

ان قلت: با وجود عموم نهی در لاسبق... چه جای تمسک به اصل است؟

قلت: این حدیث هم دالّ بر تحریم مسابقهٔ مذکور نیست، زیرا که در حدیث دو احتمال وجود دارد، و دلالت آن را مجمل می کند:

۱ـ شاید لاسبق به سکون باء باشد در این صورت دلیل بر تحریم می شود چون معنایش اینست که سبقت گرفتن و مسابقه دادنی نیست در غیر سه مورد مذکور در حدیث، و قبلاً اشاره شد که یعنی مسابقهٔ در غیر سه مورد مشروع نیست و هو المطلوب.

۲ـ و شاید لاسَبَقَ به فتح باء باشد، که به معنای لاعوض می باشد یعنی عوضی نیست و چون باز نتوان نفی جنس اراده کرد للزوم الکذب، می گوییم: نفی وصف مراد است یعنی عوض گرفتن مشروع نیست، آنگاه حدیث دلیل بر

---

(۱) مسالک چاپ سنگی ج۱ ص۳۰۱

(۲) کفایة الاحکام ص۱۳۷

(۳) حدائق ج۲۲ ص۳۶۶

تحریم مراهنه و مسابقهٔ با عوض می شود که مسألهٔ ثالثهٔ قمار بود و ربطی به مانحن فیه یعنی مسألهٔ رابعه نخواهد داشت و چون هر دو محتمل است می گوییم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: بل:

نه تنها قرائت سبق بالفتح محتمل است بلکه شهید ثانی در مسالک[1] فرموده:

آنکه شهرت روایتی دارد همین قرائت است و در نتیجه قرائت به سکون شاذّ می شود و در مقابل مشهور بدان اعتنایی نیست. پس حدیث ظهو پیدا می کند در تحریم مراهنه و مسابقهٔ باعوض ومانحن فیه را شامل نیست.

قوله: بل:

تا به حال این فرض را مسلّم می گرفتیم که وصف مقدر، مشروعیت و جواز باشد و حدیث دالّ بر تحریم مراهنه باشد.

حالا می گوییم: بلکه حتی بر تحریم تکلیفی مراهنه نیز دلالت ندارد، زیرا که ظاهر حدیث نفی جنس است، و چون ظاهر قطعاً مراد نیست للزوم الکذب، پس باید وصفی از اوصاف ماهیت مقدّر باشد و نفی به او بخورد و وصف مقدر ممکن است وصف مشروعیت باشد مثل لاجماعة فی نافلة، یعنی مشروع نیست، لارهبانیة فی الاسلام، یعنی تشریع نشده، مانحن فیه هم لاسبق ... یعنی عوض اصلاً مشروع نیست، پس حرام است، و ممکن است وصف صحت مقدر باشد، لاسبق ای لاسبق صحیحاً، یعنی عوض صحیح نیست و فاسد است و به ملک کسی درنمی آید و حکم وضعی را بیان می کند و کاری به حکم تکلیفی ندارد، و نتوان هر دو را در تقدیر گرفت لانّ الضرورات تتقدر بقدرها، ولامتناع الاستعمال فی الاکثر، بناچار یکی مقدر است و چون هر دو محتمل است، پس

(۱) مسالک ج۱ ص۳۰۱

حتی تحریم مراهنه را نتوان استفاده کرد چون شاید فساد مراهنه منظور باشد، و کاری به حکم تکلیفی نداشته باشد، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: بل:

نه تنها ارادهٔ فساد محتمل است، و تقدیر گرفتن وصف صحت ممکن است بلکه همین احتمال اظهر است و از عبارت لاسَبَق همین معنا متبادر است زیرا که وقتی می گوییم: عوضی نیست، ظاهرش اینست که: وجودش کالعدم است وکانّ نبوده، یعنی از این بابت به برنده چیزی تعلّق نمی گیرد و او مستحق عوض نمی شود، و این همان نفی صحت و حکم وضعی است.

و امّا اینکه مراد از لاسبق این باشد که یعنی اصل عقد و مسابقه ای که عوضی در آن باشد مشروع و جایز نیست تا دلیل بر حرمت و حکم تکلیفی مراهنه باشد خیلی بعید است و تقدیر بیشتری هم می طلبد و الاصل عدم التقدیر.

نتیجه: عموم لاسبق اصلاً به درد حکم تکلیفی و تحریمی نمی خورد نه در مسألهٔ ما و نه در مسألهٔ ثالثة.

قوله: وعلی تقدیر:

تا به حال این فرض را مفروغ عنه گرفته بودیم که اگر لاسبق به سکون باء باشد حتماً دالّ بر تحریم مسابقه است و به درد مسألهٔ ما می خورد.

ولی حالا می گوییم: در همین فرض هم اشکال داریم یعنی بر فرض که لاسبق هم بخوانیم باز دلیل بر تحریم مسابقه نیست زیرا که نفی جنس و ماهیّت قطعاً مراد نیست پس باید وصفی را مقدّر بگیریم، و آن وصف محتمل است وصف مشروعیت و جواز باشد یعنی مسابقهٔ مشروع نیست، یا وصف صحت باشد یعنی چنین مسابقه ای صحیح نیست و فاسد است که باز حکم وضعی را متعرضّ است و کاری به تکلیفی ندارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ان قلت: حدیث که اطلاق دارد و فرموده: لاسبق و قید نکرده که مع

العوض باشد تا شما احتمال حکم وضعی دهید، پس از کجا می گویید: وصف صحت مقدر است؟

قلت: از اینجا که در خارج غالب مسابقات، مع العوض است و اطلاق حدیث حمل بر غالب می شود و از این باب به حکم وضعی می توان زد. پس چه به سکون باء و چه به فتح باء این حدیث برای حرمت مسابقهٔ بدون عوض که مورد بحث ما است، به درد نمی خورد.

[البته انصراف به فرد غالب مورد مناقشه است و قبلاً گفتیم که: اوّلاً اصل غلبهٔ وجود را نمی پذیریم و ثانیاً منشأ انصراف بودن آن را قبول نداریم ... در نتیجه بنابر قرائت سبق به سکون باء به درد ما می خورد و فرمایش مصنف از: وعلی تقدیر سکون ... را قبول نداریم ولی فرمایشات قبلی متین است و با احتمال قرائت سبق به فتح باء حدیث مجمل شده و از قابلیّت تمسک در مانحن فیه نمی خورد.]

قوله: وقد یستدلّ:

برای قول مشهور [که فتوی به حرمت این مسابقات داده اند] در مجموع به چهار دلیل و یک مؤیّد استدلال شده است:

دلیل اول: اجماع فقهاء شیعه بود که تکلیف آن روشن شد.

دلیل دوّم: عموم لاسبق ... بود که آن نیز وضعش روشن شد.

دلیل سوّم: استدلال به عمومات حرمت قمار است، به این بیان:

در اوّل مسأله برای قمار سه معنی ذکر شد که طبق معنای دوّم، عوض داشتن مطرح نبود، و طبق معنای سوّم هم با آلات قمار بودن مطرح نبود و قمار را مطلق مغالبه دانستیم چه با عوض و چه بی عوض، چه با آلات قمار چه بدون آن، آنگاه طبق این معنی می گوییم: مسابقهٔ مذکور [که در مسألهٔ چهارم مطرح شد] قمار است «صغری»

و هر قماری حرام است «کبری»

پس مسابقهٔ مذکور حرام است «نتیجه» و هوالمطلوب.

قوله: کما یدلّ:

از برخی روایات هم که در مسألهٔ ثانیه قبلاً ذکر شد می توان استفاده کرد که قمار به معنای مطلق مغالبه است چه با عوض و چه بی عوض، [و آن روایت ابی الربیع شامی است که می فرمود: اصلاً به نرد و شطرنج و بازی با اینها نزدیک نشوید که بی عوض را هم می گیرد، و روایت ابی الجارود بود که میسر را به نرد و شطرنج و... تفسیر کرد و در پایان هر نوع انتفاعی را به آن محکوم کرد چه با عوض و چه بی عوض و...]

قوله: و دعوی:

ممکن است کسی ادّعا کند که: در صدق اسم و عنوان قمار، احد الامرین به صورت قضیّهٔ مانعة الخلوّ معتبراست:

۱ـ یا باید مغالبه و مسابقه با آلات قمار باشد تا اسمش را قمار بگذاریم و لافرق چه با عوض و چه بی عوض.

۲ـ و یا باید مغالبه با عوض باشد چه با آلات معروفهٔ قمار و چه با غیر آنها تا اسمش را قمار بگذاریم.

و چون در ما نحن فیه هیچکدام از دو امر نیست یعنی نه مسابقه با آلات قماراست و نه عوضی در کار است لذا اسم قمار بر آن صادق نیست پس مشمول اطلاقات و ادلّهٔ حرمت قمار هم نیست.

مرحوم شیخ می فرماید: این ادّعا خیلی بعید است، و به عقیدهٔ ما اظهر اینست که: قمار عبارتست از مطلق المغالبه چه با آلات قمار و چه با آلات دیگر، چه با عوض و یا بدون عوض. و دلیل بر اینکه هیچکدام از دو امر مذکور معتبر نیست:

امّا امر اوّل: نفس اینکه می گوییم: آلة القمار، و کلمهٔ آلت را به سوی کلمه

قمار اضافه می کنیم دلیل آنست که: در صدق قمار، آلت قمار بودن دخیل نیست و قمار همان بازی و فعل انسان است که با آلتی انجام می گیرد.

کما اینکه وقتی می گوییم: آلة الکتابة، آلة الخیاطة، آلة النجّارة و... آلات امری است و خود این اعمال که مضاف الیه هستند امر دیگری می باشند پس در صدق اسم قمار، آلت قماری دخیل نیست، آری خارجاً قمار که فعل انسان و برد و باخت و مغالبه و مسابقه است، معمولاً با آلات خاص انجام می گیرد. نه اینکه قمار همان آلة القمار باشد.

و امّا امر دوّم: عوض نیز در معنای قمار و مفهوم آن و صدق این اسم، دخیل نیست چرا که الآن گفتیم: الا ظهر انّه مطلق المغالبة، و قبلاً هم طبق معنای دوّم و سوّم در صدق قمار، عوض دخیل نیست.

قوله: فتأمّل:

شاید اشاره باشد به اینکه عدم اخذ عوض در معنای قمار طبق بعض از کلمات اهل لغت بود و طبق بعض دیگر عوض داشتن هم معتبر بود که همان معنای اوّلی باشد و چون لغویّین اختلاف داشتند و معنای قمار مجمل شد و امرش میان اقلّ و اکثر دایر شد، در نتیجه باید قدر متیقن را گرفت و در مازاد که بدون عوض باشد صدق القمار مشکوك است پس این دلیل سوّم هم به دو دلیل قبل ملحق شده و سرنوشت آنها را دارد. و شاید اشاره باشد به اینکه: شما در مسألهٔ ثالثه قبل از نقل کلام صاحب جواهر فرمودید: والظاهر انّ المقامرة بمعنی المغالبة علی الرهن، و اینجا می فرمایید: الاظهر انه مطلق المغالبة، و این دو متضادّ است.

قوله: ویمکن:

دلیل چهارم بر تحریم مسابقهٔ مورد بحث، استدلال به یک سلسله روایاتی است که در مسألهٔ دوّم از مسایل قمار به عنوان مؤیّدات ذکر شد و آنها روایاتی بود

که روی عنوان لهو و لعب و باطل و مانند آن تکیه کرده بود و وقتی از امام راجع به بازی نرد و شطرنج و ... پرسیده شد حضرت فرمود: اینها در جرگهٔ باطل اند و مالک والباطل، یا لاخیر فیه، یا کلّما الهی عن ذکر الله فهو المیسر، یا المؤمن لمشغول عن اللعب.

یا روایتی که الآن مطرح است و در ارتباط با نوعی از قمار بازی با عنوان بازی با اربعة عشر، وارد شده که امام ﷺ می فرماید: [عبارت سه احتمال دارد: ۱ـ لانستّحب ۲ـ لاتستحّب ۳ـ لایستّحب] ما چیزی از لعب و سرگرمی را اختیار نمی کنیم غیر از رهان [منظور رهان الفرس است یعنی مسابقه با عوض در اسب سواری که هدف نظامی و رزمی دارد.]

و غیر از رمی[1] [تیراندازی که باز هدف نظامی دارد.]

ولاشک در اینکه: بر مسابقهٔ مورد بحث ما هم عنوان لهو و باطل و ... صادق است، چون بی تردید در صدق لهویّت عوض داشتن و نداشتن مطرح نیست. پس می توان بصورت منطقی گفت.

مسابقات مذکور [در مسألهٔ رابعه که عمدتاً مثالهایش از تذکرة بیان شد.]

از مصادیق لهو و لعب و باطل است. «صغری»

و لهو و لعب و باطل هم جایز نیست «کبری»

پس مسابقات مذکور جایز نیست «نتیجه».

[این دلیل هم دو ایراد دارد: ۱ـ ایراد صغروی که بعداً مرحوم شیخ بیان خواهد کرد. ۲ـ اشکال کبروی که هر لهو و باطلی که حرام نیست و روی همین اصل قبلاً در مسألهٔ ثانیه آنها را به صورت مؤیّد آوردیم نه دلیل، پس این دلیل هم قابل مناقشه است.]

قوله: ویویّده:

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۵ باب۱۰۰ حدیث۱۴

مؤیّد حرمت مسابقات مذکور، عبارتست از روایاتی که دلالت دارند بر اینکه: هر لهوی از لهوهای مؤمن باطل است مگر سه مورد:

۱ـ اجراء الخیل یعنی اسب دوانی.

۲ـ ملاعبهٔ مرد با زوجه اش.

۳ـ الرمی عن قوسه یعنی تیراندازی.[۱]

کیفیت تأیید: مانحن فیه از مصادیق لهو است «صغری» و هر لهو مؤمن باطل است «کبری» پس مسابقهٔ مذکور باطل است «نتیجه»

و اینکه مؤید ذکر شد برای آنست که: هر باطلی که ملازم با حرمت نیست و مبسوطاً در مسألهٔ بیستم خواهد آمد.

قوله: ولعله:

شاید به خاطر همین بیانات ما در دلیل چهارم و در این مؤید است، که مرحوم صاحب ریاض[۲] به پیروی از مهذّب البارع[۳]، برای حرمت مسابقهٔ مذکور به ادلّهٔ حرمت لهو استدلال کرده اند.

قوله: ولکن:

همانطور که قبلاً اشاره شد، مرحوم شیخ به استدلال چهارم اشکال صغروی دارند و می گویند: گاهی بر این افعال [توپ بازی، کشتی، وزنه برداری و ...] غرض صحیح عقلایی مترتب می شود و آنها را از لهویّت خارج می سازد [مثلاً تربیت بدن، معالجهٔ بیماری بدن، زیبا سازی، تفریح و رفع خستگی، شادابی و نشاط، که عقل سالم در بدن سالم است، و جلو بسیاری از امراض را گرفتن و ...] در نتیجه باید تفصیل داد بین اینکه: حکم دایر مدار

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۱ ص۱۰۷ باب۵۸ حدیث/۳

(۲) ریاض المسایل ج۲ ص۴۱

(۳) المهذب البارع ج۳ ص۸۲

لهویّت باشد. و اگر بر این مسابقات، لهو، صدق کرد باید حرام باشد و اگر صدق نکرد و غرض صحیحی در بین بود، نباید حرام باشد.

قوله: الاّ ان یکون:

تنها ایراد این سخن که از ولکن ... مطرح شد، آنست که این سخن قول به فصل است یعنی قائلین به تحریم که مشهور باشند مسابقات مذکور را مطلقا حرام کرده اند چه لهو صدق بکند یا نه.

و قائلین به جواز هم که شهد ثانی و ... باشند اینها را مطلقا تجویز کرده اند.

حال ما بگوییم: در صورت صدق لهویّت حرام است و در صورت صدق نکردن لهو و باطل، جایز است. این می شود قول به فصل و جایز نیست.

شیخ می فرماید: قول به فصل بودن معلوم نیست. زیرا حضرات هم با فرض نبودن غرض عقلایی بحث کرده اند وگرنه با توّجه به این فرض احدی قائل به تحریم نبوده و تعبّدی که نیست.

در پایان: گوشه هایی از کلام در باب لهو و باطل بودن این مسابقه در مسألهٔ بیستم خواهد آمد.

[نتیجه: به نظر می آید که: ادلّهٔ تحریم تماماً قابل مناقشه است و حق با شهید ثانی و ... می باشد و مسابقات مذکور مطلقاً جایز است به ویژه اگر غرض عقلایی هم داشته باشد.] [ضمناً چون کلمهٔ نرد و شطرنج و اربعة عشر زیاد مطرح شد خوبست در پایان اشاره ای به معنای اینها داشته باشیم:

امّا نرد: نوعی بازی که بوسیلهٔ دو طاس «کعبتین» و سی مهره «پانزده مهرهٔ سفید و پانزده مهرهٔ سیاه» بر روی تختهٔ نرد یا صفحهٔ مقوایّی انجام می شود بدین طریق که هر یک از طرفین بازی مهره های خود را که پانزده عدد است «یکطرف سیاه و طرف دیگر سفید روی تخت می چینند و سپس بنوبت طاسها را می اندازند و مجموع خانه های دو طاس را مأخذ قرار می دهند و طبق همان شماره مهره های

خویش را براست یا چپ حرکت می دهند و این کار آنقدر ادامه می یابد تا همهٔ مهره ها در شش خانهٔ متصّل آخری جمع می شود، پس از آن مهره ها را طبق شمارهٔ خالهای طاسها از تخته نرد خارج کنند. هرکدام از طرفین که تمام مهره های خود را زودتر خارج کند برندهٔ یکدست شناخته می شود و اگر همهٔ مهره های یک حریف خارج شود در صورتیکه طرف مقابل حتی یک مهره را نتوانسته باشد خارج کند دو دست بنفع برنده حساب می شود.

اختراع نرد طبق کارنامهٔ اردشیر بابکان و شاهنامه به بزرگمهر نسبت داده شده است. و نرد در قدیم هفت نوع بازی داشته است ... [۱]

و امّا شطرنج: کلمهٔ شطرنج معرّب شش رنگ است چون شش مهره دارد که با آن بازی می شود و به ترتیب از راست به چپ عبارتند از: شاه، وزیر، فیل، اسب، رخ و...

و امّا اربعة عشر: در مجمع البحرین[۲] مادّهٔ عشر می خوانیم:

وفی الحدیث: لاتقبل شهادة الاربعة عشر، ومثله: لایجوز اللعب بالاربعة عشر، لعّل المراد بالاربعة عشر الصفان من النقر یوضع فیها شیئ یلعب فیه فی کلّ صف سبع نقر محفورة فتلک اربعة عشر والله اعلم

---

(۱) فرهنگ معین ج۴ ص۴۷۰۰و۴۷۰۱.

(۲) مجمع البحرین ج۴و۳ ص۴۰۶ مادّهٔ عشر

(۱۶)
(قیادت یا دیاثت)

مسألهٔ شانزدهم از مسائل نوع رابع: در رابطه با یکی دیگر از اعمالی است که فی نفسه از جملهٔ محرّمات است و بدین جهت اکتساب به آن نیز حرام می باشد و ضمناً از اعمالی است که اکتساب به آن برای افراد خاصی متعارف است.

و آن عبارتست از: عمل قیادت که نام دیگر آن دیاثت می باشد و در لسان روایات بر فاعل این عمل قائد یا دیوّث اطلاق شده است و در ارتباط با آن چند بحث فشرده مطرح است:

۱ـ بحث صرفی و لغوی: کلمهٔ قیادت مصدر دوّم، از باب قاد یقود قوداً و قیادةً می باشد و در لغت عرب به معنای جلودار بودن آمده است عرب می گوید: قادا الدابّة ای مشی امامها آخذاً بقیادها، یعنی پیش روی دابّه حرکت کرد در حالی که قیاد و افسار مرکب را گرفته و می کشید.

قائد در عربی به کسی می گویند: فوجی از لشکر را قیادت می کند و پیشاپیش آنها در حرکت است، و پیشوای امّتی را قائد گویند که جمع آن قادة می باشد و همانطوری که قائد الخیر داریم [ائمةً و سادةً وقادة] هکذا قائد الشّر هم داریم[ائمةً الکفر والشرك والنفاق]

۲ـ بحث اصطلاحی: منظور فقهاء از قیادت عبارتست از اینکه شخصی میان دو شخص دیگر رفت وآمد و سعی و تلاش می کند تا میان آندو را بر جماع حرام و نامشروع جمع کند، چه ساعی مرد باشد یا زن [معمولاً زن است] چه میان دو مرد را بر لواط جمع کند، یا میان دو زن را بر مساحقه، و یا میان یک زن و یک مرد نامحرم را از راه حرام بر زنا جمع کند.

۳ـ قیادت حرام است و دلیل حرمت آن علاوه بر اجماع، اخباری است که در این باب وارد شده و ذیلاً به نمونه هایی اشاره می شود:

الف: فرازی از روایتی که قبلاً در مسألهٔ تدلیس الماشطه گذشت و طبق آن حدیث، رسول خدا ﷺ هشت عدهٔ از زنان را لعن کرده بود، از جمله واصله و مستوصله را.

و در همان مبحث، بیان شد که مراد از واصله آن زنی است که در جوانی زنا می داده و در دوران پیری و فرتوتی واسطه گری کرده و میان مرد و زن از حرام جمع می کرده، و مستوصله هم زنی است که از این راه مردی با او تماس نامشروع پیدا کرده است. پس به حکم این حدیث واصله یا واسطه و دلاّل ملعون است، و لعن دلیل بر حرمت این کار است.

ب: در صحیحهٔ ابن سنان می خوانیم: زنی یا مردی که کارش قیادت است از نظر شرعی حکمش اینست که ۴/۳حدّ زانی بر او اجرا شود [حدّ زانی به نص قرآن صد تازیانه است ﴿الزانیة والزانی فاجلد واکلّ واحد منهما ماة جلدة﴾، پس حدّ قائد عبارت می شود از:] هفتاد و پنج تازیانه، علاوه بر آن نفی بلد هم می شود یعنی از شهر محلّ سکونت خود به نقطه ای که نه او کسی را بشناسد نه کسی او را بشناسد تبعید می شود.[1]

[ج: روایت مرسلهٔ شیخ و رامّ عن النبی ﷺ عن جبرئیل، قال: اطلعت

(۱) وسایل الشیعه ج۱۸ ص۴۲۹ باب۵ حدیث اول

علی النار فرأیت فی جهنم وادیاً یغلی فقلت یا مالک لمن هذا؟ فقال: لثلاثة: المحتکرین والمدمنین للخمر والقوادیّن. وفی بعض الاحادیث: لایدخل الجنة عاق ولامنان ولادیوّث، وفی عیون اخبارالرضا: وامّا التی کانت تحرق وجهها وبدنها وهی تجرّامعاؤها فانّها کانت قوادة و... [۱]]

۴ـ قیادت از جملهٔ گناهان کبیره است، زیرا یکی از ملاکات کبیره بودن وعدهٔ عذاب است، و چنانچه از روایت ملاحظه شد، بر این امر وعدهٔ عذاب داده شده، و نیز طبق روایت عقاب الاعمال از رسول خدا ﷺ می خوانیم: من قاد بین امرأة و رجل حرم الله علیه الجنّة ومأ واه جهنم وسائت مصیراً ولم یزل فی سخط الله حتی یموت.

و به فرمودهٔ مرحوم آیت الله العظمی الخویی:

لاشبهة فی حرمتها وضعاً و تکلیفاً، بل ذلک من ضروریات الاسلام، وهی من الکبائر الموبقة والجرائم المهلکة.[۲]

---

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۸۱و۳۸۲ متن و پاورقی

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۸۱

(۱۷)
(قیافه)

مسألهٔ هفدهم از مسایل نوع اربع، مربوط به یکی دیگر از اعمالی است که از جملهٔ محرّمات است واکتساب به آن نیز حرام می باشد، آن مسألهٔ قیافه است. کلمهٔ قیافهٔ مصدر دوّم باب قاف یقوف قوفاً وقیافةً است واسم فاعل آن قائف و جمع قائف، قافه است. از نظر حکمی قیافه فی الجمله حرام است [یعنی با قطع نظر از اینکه آیا حرمت نفسی دارد؟ یا در فرض ترتبّ اثر محرّم، حرام است نه مطلقاً؟]

و مرحوم محدث بحرانی در حدائق [۱]، حرمت قیافه را به اصحاب [فقهاء امامیّه] نسبت داده است.

و مرحوم محقّق سبزواری در کفایة الاحکام فرموده: لااعرف فیه خلافاً یعنی من در حرمت قیافه مخالفی سراغ ندارم. [۲]

و علاّمه در منتهی فرموده:

حرمت قیافه اجماعی است[۳] [که از نفی خلاف بالاتر است.]

---

(۱) حدائق ج۱۸ ص۱۸۲

(۲) کفایة الاحکام ص۸۷

(۳) منهی المطلب ج۲ ص۱۰۱۴

و امّا بحث موضوعی: قیافه چیست؟ و قائف کیست؟

برخی از کتب لغت از قبیل صحاح جوهری [۱] وقاموس اللغة [۲] و مصباح المنیر [۳] گفته اند: قائف آن کسی است که آثار را می شناسد [یعنی علامات حال انسان را می فهمد که آیا در آینده فقیر می شود یا غنی؟ اولاد کثیر پیدا می کند یا نه؟ عمرش طولانی می شود یا کوتاه؟ آیا فرزند فلانی هست یا نه؟ به فلان خانواده منتسب است یا خیر؟ و... و اینهمه را از راه نگاه به خطوط موجوده در کف دست، یا کف پا یا عضوی از اعضاء دیگر بدن و لاسیّما از نگاه به چهره می فهمد.

[در کتاب نفائس الفنون نام این فن و رشته را علم فراست گذاشته و در جلد سوّم از ص۲۷۱ تا ص۲۸۱ پیرامون آن بحث کرده است.]

بعض دیگر از کتب لغت از قبیل: نهایة ابن اثیر [۴] و مجمع البحرین طریحی [۵] بر معرفة الآثار، این را هم افزوده اند: قائف کسی است که شباهت مرد را به برادرش یا پدرش بفهمد [و با فراست خاصّ به خود بتواند فرع را به اصل یعنی فرزند را به پدر ملحق سازد.]

مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد [۶] و شهید ثانی در مسالک [۷] و فاضل قطیفی در ایضاح النافع [۸] و شیخ علی میسی در میسیّه [۹] در تعریف قیافه فرموده اند: عملیات قیافه عبارتست از: ملحق نمودن بعضی از انسانها به بعض

(۱) الصحاح ج۴ ص۱۴۱۹
(۲) القاموس المحیط ج۳ ص۱۸۸
(۳) المصباح المنیر ص۵۱۹
(۴) النهایة لابن الاثیر ج۴ ص۱۲۱
(۵) مجمع البحرین ج۵ ص۱۱۰
(۶) الدروس ج۳ ص۱۶۵
(۷) المسالک ج۳ ص۱۲۹
(۸) کتاب مذکور در دسترس نبود.
(۹) کتاب مذکور در دسترس نبود.

دیگر [برادر به برادر، فرزند به پدر و ...]

قوله: و قیّد:

آیا قیافه مطلقاً حرام است؟ یا قیدی دارد؟ مرحوم شهید اوّل در کتاب دروس [۱] و مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد[۲] و فاضل مقداد در تنقیح [۳] حرمت قیافه را مقید کرده اند به اینکه: اگر اثر محرّمی بر آن مترتبّ می شود [مثلاً باعث نفی نسب شرعی می شود و می گوید: هذا لیس ابناً لذاك با اینکه شرع مقدس فرموده: الولد للفراش وللعاهر الحجر و ...] حرام است، والاّ فی نفسه حرام نیست.

مرحوم شیخ می فرماید: به نظر می آید که: تقیید مذکور اختصاص به سه بزرگوار مذکور نداشته باشد بلکه مقصود همهٔ فقهاء همین است، زیرا به صرف اینکه انسان از راه عملیّات قیافه یقین کند یا گمان برد که فلانی فرزند فلانی است، فلانی بداخلاق است، فلانی فقیر می شود و ... وباور قلبی بر امور مذکور پیداکند که حرام نیست.

و ماهیچ دلیلی نداریم که مجرّد اعتقادات مذکور، حرام باشد، آری اگر بر این باورها یک اثر حرامی مترتب شد، اشکال پیدا می کند والاّ فلا.

قوله: ولذا:

شاهد مطلب همین است که: در برخی روایات از آوردن قائف و ترتیب اثر دادن به قول او نهی شده: [والاّ بدون ترتیب اثر منعی نیست.]

از جمله روایتی که در خصال[۴] نقل شده که امام ﷺ فرموده:

---

(۱) الدروس ج۳ ص۱۶۵

(۲) جامع المقاصد ج۴ ص۳۳

(۳) التنقیح ج۲ ص۱۳

(۴) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۹ باب۲۶ حدیث/۲، خصال ج۱ ص۲۰

ما احب ان تأتیهم، یعنی من دوست ندارم که آنها را بیاورید [و آنچه آنها گفتند برای شما ملاك باشد.] و از جمله در مجمع البحرین [۱] می خوانیم: فی الحدیث: لاآخذ بقول قائف، یعنی من به گفتار قائف و قیافه شناس ترتیب اثر نمی دهم [مهمّ ترتیب اثر است نه نفس اعتقاد.]

قوله: وقد افترى:

گروهی از عامّه [شافعیّه] برآنند که رسول خدا ﷺ بر طبق قول قافه قضاوت کرده و آن را عملاً تقریر فرموده است: [منظور روایتی است که عامه از عایشه نقل می کنند و آن اینکه: عن عایشة عن النبی ﷺ دخل علیها وهو مسرور تبرق اسارير وجهه فقال الم تسمعی ماقال مجزز المدلجی ورأی اسامة وزیداً نائمین وقد خرجت اقدامهما فقال: ان هذه الاقدام بعضها من بعض.[۲]]

مرحوم شیخ می فرماید: این افتراء بر رسول خدا ﷺ است و در روایات ما این مطلب مورد انکار قرار گرفته است، و آن روایت مبسوطی است که مرحوم کلینی در کافی [۳] از زکریا بن یحیی بن نعمان مصری نقل کرده: راوی گوید: شنیدم علی بن جعفر را که با حسن بن حسین بن علی بن الحسین سخن می گوید: علی بن جعفر فرمود:

به خدا سوگند خداوند ابی الحسن الرضا ﷺ را یاری کرد، حسن که مخاطب علی بن جعفر بود گفت:

آری به خدا سوگند، فدایت شوم، برادران و خواهران حضرت در حق او ظلم و تعدی کرده بودند علی بن جعفر فرمود: آری به خدا قسم ما عموهای حضرت نیز بر او بغی و ستم کردیم، حسن گفت: فدایت شوم برایم شرح بده که

---

(۱) مجمع البحرین مادّهٔ قوف ج۵ ص۱۱۰ وسایل ج۸ ص۲۶۹ باب۱۴ حدیث/۲

(۲) پاورقی مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۸۳ صحیح مسلم ج۵ ص۱۰۱و۱۰۲

(۳) اصول کافی ج۱ ص۳۲۲و۳۲۳ حدیث۱۴ باب النص علی ابی جعفر الثانی ﷺ.

چه کردید؟ و ماجرا از چه قرار است؟ من در آن جلسه نبودم تا ماوقع را بدانم پس برایم تعریف کنید. علی بن جعفر فرمود: برادران و خواهران حضرت رضا و ما [عموها و عمه ها] به حضرت عرض کردیم: هرگز تا به حال در میان ما امامی حائل اللون [متغیّر اللون واسود اللون ـ گندمگون] نبوده [پس چگونه است که امام جواد ﷺ اینگونه است؟] حضرت رضا ﷺ فرمود: او فرزند من است، آنها گفتند: رسول خدا ﷺ بر طبق رأی قائفین قضاوت کرده [و آن را به رسمیّت شناخته] پس بین ما و تو قائفین باید حکم کنند.

حضرت فرمود: شما اگر می خواهید به سوی آنان کس فرستاده و آنها را بدینجا دعوت کنید. امّا من اینکار را نمی کنم [این فراز محل شاهد است که: امام ﷺ می فرماید: من این کار را نمی کنم، و اگر مشروع بود چرا انجام نداد؟

و وقتی امام ﷺ کاری را انجام ندهد پس رسول خدا ﷺ هم آن کار را انجام نمی دهد، پس این عمل نامشروع است و نسبت عامّه به رسول خدا ﷺ افتراء است.]

و وقتی آنها را آوردید نگویید به چه منظوری آنها را دعوت کرده اید، و آنها در منازل شما باشند.

علی بن جعفر می گوید: وقتی گروه قائفین آمدند، و همهٔ ما در باغ نشستیم، عموها و عمه ها، برادرها و خواهرهای حضرت رضا همه صف در صف در جای خود قرار گرفتیم، [برای اینکه قافه بویی نبرند] امام رضا ﷺ را گرفته و جبّه ای پشمینه به تن حضرت کردند، کلاهی بر سر حضرت گذاشتند، بیلی به گردن حضرت نهادند و گفتند شما وارد باغ شوید و اینگونه وانمود کنید که مشغول کارگری هستید.

سپس وقتی مجلس آماده شد امام جواد ﷺ را آوردند و به قائفین گفتند: این نوجوان را به پدرش ملحق کنید [و حدس بزنید که چه کسی پدر او است؟]

قیافه شناسان گفتند: پدر او در میان شما نیست، ولی این آقا عموی پدر او است و آن دیگری عموی خود این آقازاده است و آن سوّمی عمّهٔ او است و ...

و اگر پدر او در میان باغ باشد باید همان صاحب بستان [امام رضا ﷺ] باشد چون قدمهای این آقازاده با قدمهای صاحب باغ مثل هم است، پس وقتی که امام رضا ﷺ برگشت، قائفین گفتند: این آقا پدر این آقازاده است.

علی بن جعفر فرمود: وقتی کار به اینجا رسید من از جای برخواسته و آب دهان امام جواد ﷺ را می مکیدم و گفتم: شهادت می دهم که تو امام من هستی.

قوله: الخبر:

یعنی حدیث دنباله ای هم دارد که مرحوم شیخ نیاورد. در خاتمه می فرماید: ما این حدیث را با طول و تفصیل آوردیم از باب تیمّن و تبرّك.

[البته پیرامون حدیث مذکور نقاط ابهامی وجود دارد که محشّین مکاسب آنها را مورد بحث قمار قرار داده اند و مرحوم ایروانی در حاشیه آورده است و در مِصباح الفقاهة نیز آمده ولی به نظر می رسد که شاید صحنه ای که پیش آمده بود برای دفع حملات دشمن بود که چون مسأله امامت مهمّ بود و شاید زمزمه هائی گوشه و کنار بود که اگر این امام است پس چرا از لحاظ رنگ صورت شباهت به سایر امامان ندارد؟ و ... عموها و عمّه ها و ... این صحنه را بوجود آوردند واز چندین قائف هم دعوت شد تا سندی باشد و پس از امام رضا ﷺ کسی بهانه و عذری نداشته باشد. واللّه العالم.]

(۱۸)
(کذب)

مسألهٔ هیجدهم از مسائل نوع رابع، راجع به یکی دیگر از اعمالی است که فی نفسه از محرّمات می باشد ولی ازاعمالی نیست که اکتساب بدان، و امرار معاش از طریق آن معمول و متعارف باشد، و لذا ذکر آن در زمرهٔ مکاسب محرّمه، استطرادی می باشد [نظیر غیبت که سابقاً ذکر شد.] و آن مسأله کذب است.

در این رابطه یک بحث موضوعی جدا مطرح نیست. [برخلاف غناء، غیبت و ...] زیرا که صدق و کذب معنای واضحی دارد و نیازی به تعریف نیست.

البته در علم معانی خواندیم که برای صدق و کذب شش معنا ذکر شده بود ولی معنای معروف و مشهور آن، مورد نظر فقهاء است و آن اینکه:

صدق عبارتست از: مطابق بودن خبر با واقع.

و کذب عبارتست از: عدم مطابقت خبر باواقع.

از نظر حکمی نیز اصل حرمت کذب جای کمترین تردیدی نیست و به حکم ادلّه اربعه کذب حرام است:

امّا الکتاب: آیات بی شماری تحت عنوان افتراء بر خداوند، افتراء، کذب

مطرح شده و نصّ در تحریم کذب می باشد که به برخی آیات در لابلای بحث اشاره خواهد شد و در اینجا به یک آیه از سورهٔ بقره اشاره می کنیم:

قوله تعالی: ﴿ولهم عذاب الیم بما کانوا یکذبون﴾.[1]

که وعدهٔ عذاب دلیل بر حرمت آنست.

و امّا السنّة: اخبار متواتر [تواتر معنوی] از طریق عامّه و خاصّه بر تحریم کذب دلالت دارد که در ادامه موارد زیادی ذکر خواهد شد.

و امّا الاجماع: نه تنها اجماع الامامیّه، بلکه اجماع المسلمین، بلکه به ضرورت دین اسلام، بلکه به اجماع همهٔ ادیان آسمانی، بلکه به ضرورت همهٔ ادیان الهی، کذب حرام است.

و از جمله مواردی است که همهٔ مکتبهای آسمانی تطابق دارند.

و امّا العقل: نه تنها عقل هر عاقلی مستقّل به قبح کذب می باشد بلکه از مسائلی است که تطابقت علیها آراء العقلاء بماهم عقلاء و از ضروریات همهٔ عقول از اهل هر ملتی و نحله ای بر این امر توافق دارند و کذب را نبایستنی و ممّا لاینبغی ان یفعل می دانند.

در نتیجه نه از لحاظ موضوع مشکلی داریم، و نه از لحاظ حکمی، و آنکه جای بحث و گفتگو دارد دو محور می باشد: ۱ـ آیا کذب از گناهان کبیره است یا صغیره؟ ۲ـ آیا در چه مواردی کذب تجویز شده است؟

امّا محور اوّل: «کبیره بودن کذب»

مجموعهٔ روایاتی که مرحوم شیخ در همین اوّل مسأله عنوان کرده، به چهار طائفه تقسیم می شوند:

طائفهٔ اولی:

اخبار بی شماری دلالت دارند بر اینکه: کذب از گناهان کبیره است مطلقاً

---

(۱) سورهٔ بقره آیهٔ/ ۱۰

[چه کذب بر خدا و رسول و ائمه ﷺ یا بر دیگران، چه دارای مفسده باشد یا نباشد.] و ذیلاً نمونه هایی از این اخبار را می آوریم:

۱ـ روایت عیون اخبار الرضا به سندش از فضل بن شاذان[۱]، که این حدیث اگرچه اصطلاحاً صحیحه نیست ولی از لحاظ ارزش از صحیحه کمتر نیست: فی عیون اخبار الرضا با سانیده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا ﷺ فی کتابه الی المأمون قال: الایمان هواداء الامانة، واجتناب جمیع الکبائر و... و اجتناب الکبائر وهی ... والکذب والکبر ...

۲ـ روایت اعمش[۲] و باسناده عن الاعمش، عن جعفر بن محمد ﷺ فی حدیث شرایع الدین قال: والکبائر محرّمة، وهی الشرك بالله، وقتل النفس التی حرّم الله، وعقوق الوالدین، والفرار من الزحف و... والکذب والاسراف و...

۳ـ روایت موثّقة عثمان بن عیسی [که موثقه بودن بخاطر همین شخص است که او امامی اثنی عشری نیست بلکه واقفی مذهب است امّا مورد وثوق بوده و متحرّز عن الکذب است.]

در این حدیث می خوانیم: خداوند برای شرّ [جنس شرّ و مطلق شرّ که شامل همهٔ شرور می گردد.] قفل هایی قرار داده است [تعبیر کنایی است یعنی گویا شرور اموری هستند که آنها را در انبار یا منزلی جا داده و درب آن را قفل زده باشند. از باب تشبیه معقول به محسوس.] و کلیدهای تمامی این قفلها شراب است [چون شرب خمر مستی و زوال عقل را دارد، و عقل که زایل شد انسان دست به هر کار زشتی می زند و اگر حیوانات دیگر درنده هستند چون عقل ندارند، انسان بی عقل از هر سبعی درنده تر است.] و دروغ از شراب هم بدتر است[۳]

---

(۱) عیون اخبار الرضا ج۲ ص۱۲۶و۱۲۷، وسایل ج۱۱ ص۲۶۱ باب۴۶ حدیث/۳۳

(۲) وسایل الشیعه ج۱۱ ص۲۶۲ باب۴۶ حدیث۳۶

(۳) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۲ باب۱۳۸ حدیث۳

[قدر مسلّم برخی از کذبها چنین هستند از قبیل کذبی که موجب قتل نبیّ یا وصیّ یا ولیّ یا فتنه در عالم و ... شود.]

کیفیت استدلال: بدون تردید و به نصّ روایات شراب از گناهان کبیره است، و طبق این روایت، کذب از شراب بدتر است، پس به طریق اولی از کبائر خواهد بود.

۴ـ حدیثی که بصورت مرسله از رسول خدا نقل شده است و حضرت فرموده:

آیا خبر ندهم به شما از بزرگترین گناهان کبیره؟ یا آگاه باشید: خبر می دهم به شما از اکبر کبائر، که عبارتند از: مشرك شدن به خداوند، عاق والدین گشتن و قول زور یعنی دروغ[1] طبق این حدیث، به کبیره بودن کذب تصریح شده است.

۵ـ باز از رسول خدا ﷺ نقل شده که فرموده:

هنگامی که مؤمن بدون عذر و اضطراری دروغ بگوید هفتاد هزار فرشته او را لعن ونفرین می کنند، و از اعماق قلبش بوی عفن و گندی برمی خیزد و بیرون می آید که این بوی بد تا عرش خدا می رسد [و در عالم معنی این همه مسافت را آلوده می کند.] و خداوند به ازای دروغ او در نامهٔ عملش گناه هفتاد مرتبه زنا را ثبت می کند که کمترین آنها زنای شخص با مادرش می باشد.[2]

کیفیّت استدلال: بلاشک زنا از گناهان کبیره است، و کذب که هفتاد برابر زنا عقاب دارد، به طریق اولویّت قطعیّه از کبائر خواهد بود.

۶ـ روایتی است از امام حسن عسکری ﷺ که مؤیّد کبیره بودن کذب است:

---

(۱) احیاء العلوم غزالی ج۳ ص۱۳۵، المحجة البیضاء ج۵ ص۲۴۲

(۲) مستدرك الوسایل چاپ سنگی ج۲ ص۱۰۰ حدیث۱۵ و چاپ جدید ج۹ ص۸۶ باب۱۲۰ حدیث۱۵

حضرت فرمود: همهٔ خبائث و زشتیها [و چیزهای نفرت آور] در یک خانه ای قرار داده شده و کلید همهٔ آنها دروغ است.[۱]

چند نکته: الف: کیفیت استدلال: چیزی که کلید همهٔ شرور و بدیها است حتماً کبیره خواهد بود نه صغیره و هو المطلوب.

ب: چرا این حدیث را مؤید قرار داد نه دلیل؟ شاید جهتش این باشد که: اوّلاً روایت ضعیفة السند است.

ثانیاً ملازمه ای نیست میان اینکه چیزی مفتاح همهٔ خبائث باشد و معصیت هم باشد تا چه رسد به کبیره بودن، به فرمودهٔ مصباح الفقاهة: فانّه قدیکون الشیی غیر محرّم، و مع ذلک یکون مفتاحاً للحرام، کالشبهات ومقدّمات الحرام، ... فهی غیر دالة علی حرمة الکذب فضلاً عن کونه من الکبائر.[۲]

ج: در روایت سوّم، شراب را مفتاح همهٔ شرور قرار داد و در این حدیث کذب را، و باید اینها را در جای خود محاسبه کرد و نظیر تعابیری است که در نکتهٔ مقابل برای صوم و حج و صلوة و... بیان شده است که الصوم جنّة من النار، الصلوة معراج المؤمن و... که ظاهرش اینست که هرکدام علت تامّهٔ نجات و فلاح و رستگاری است در حالی که از خارج می دانیم که اگر هرکدام نباشد به همان نسبت انسان مستحق عقوبت است و جمعش به اینست که: اینها هرکدام جزء العلة هستند و مجموع من حیث المجموع علت تامهٔ فلاح و رستگاری هستند، در جانب حرامها نیز مطلب همین است، و هرکدام جزء العلّة برای شرّ و بدی و گرفتاری هستند و یا در این ناحیه از ظهور در حصر رفع ید می شود یعنی هرکدام علت منحصر نیستند بلکه علل متعدّدی کلید درهای شرور و زشتیها است که هرکدام به تنهایی می تواند کلید و راه ورود به همهٔ بدیها باشد.

---

(۱) بحار الانوار ج۷۲ ص۲۶۳ حدیث۴۶

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۸۶

۷ـ شیخ اعظم می فرماید: ممکن است برای کبیره بودن کذب به این آیه شریفه استدلال شود: انّما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله واولئک هم الکاذبون. [۱] یعنی منحصراً کسانی دروغ می گویند که به آیات خدا ایمان نداشته باشند.

[پس کسی که دروغ می گوید مؤمن نیست و آیات الهی را قبول ندارد و کافر به آنها است و لاشک در اینکه اگر مراد کفر اصطلاحی باشد که قطعاً دالّ بر کبیره بودن است و اگر هم مراد کفر عملی باشد باز دلیل بر کبیره بودن کذب است.]

قوله: ولذلک:

موارد مذکور نمونه هایی از روایات فراوان است که دلیل بر کبیره بودن کذب اند، و ضمناً در این روایات تفصیل ذکر نشد بلکه بقول مطلق فرمود: کذب از کبائر است.

حال مرحوم شیخ می فرماید: بخاطر همین اطلاقات است که جماعتی از فقهاء از قبیل فاضلین [محقق اوّل ره [۲] و علاّمهٔ حلی ره] [۳] و مرحوم شهید ثانی [۴] کذب را از کبائر شمرده و فرقی نگذاشته اند مابین اینکه: بر کذب مفسده ای [از قبیل قتل نبی، وصی، تفریق زوجین، فتنه و جنگ و ...] مترتب می شود و یا اصلاً دارای مفسده ای نباشد [البته صورت مصلحت داشتن مستثنی است که بعداً خواهد آمد.] پس این جماعت نیز با ما همفکر بوده و کذب را مطلقاً از کبائر می دانند.

قوله: ویؤیّده:

مویّد اینکه کذب چه دارای مفسده باشد یا نه، از کبائر می باشد، روایتی

---

(۱) سورهٔ نحل آیهٔ ۱۰۵

(۲) در کلمات محقق این را نیافتیم

(۳) القواعد ج۲ ص۲۳۶

(۴) شرح لمعه ج۳ ص۱۲۹

است که از رسول خدا ﷺ در وصیّت آن حضرت به جناب ابی ذر رضوان الله علیه وارد شده است.

حضرت فرمود: ویلٌ للذّی یحدث فیکذّب لیضحک القوم ویل له ویل له.[۱]

کیفیت استدلال: در این حدیث کلمهٔ ویل سه بار تکرار شده و ویل یا به معنای هلاکت است که تهدید به عذاب داده می باشد ویا به معنای چاهی است در جهنّم و در هر حال وعدهٔ عذاب داده و دلیل بر کبیره بودن است.

ضمناً این وعده در مورد اکاذیب و دروغهایی است که برای خنداندن دیگران گفته می شود و معمولاً چنین اکاذیبی دارای مفسده نبوده و مخاطب را در فتنه و فساد نمی اندازد و معذلک بدان وعدهٔ عذاب داده شده، پس چه کذب مفسده انگیز باشد و چه خالی از مفسده و مصلحت باشد، مطلقاً از کبائر است. و هو المطلوب.

و امّا چرا این را مویّد آورد؟ در مصباح الفقاهة می خوانیم: والوجه فی جعلها من المؤیّدات، ماذکره المصنّف فی مبحث الکبائر من رسالته فی العدالة وهو انّ من الموازین التی تعدّ به الخطیئة کبیرة ورود النص المعتبر علی انّها ممّا اوجب الله علیها النار.

و من الواضح انّ الوصیة المذکورة ضعیفة السند. و در پاورقی می خوانیم: ضعیفة بابی الفضل ورجاء وابن میمون او شمون[۲] تا اینجا به گوشه هایی از طایفهٔ اولی از اخبار اشاره شد که کذب را مطلقاً از کبائر می دانست.

قوله: نعم:

طائفة ثانیة:

از برخی روایات استفاده می شود که کذب مطلقاً از کبائر نیست بلکه کذب

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۷ باب۱۴۰ حدیث۴

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۸۷

خاصی از کبائر است و در واقع تفصیل داده میان افتراء یا کذب بر خدا و رسول و ائمه ﷺ با سایر کذبها، و قسم اوّل را کبیره دانسته ولی قسم دوّم را خیر، و آن روایت ابی خدیجه از امام صادق ﷺ است: حضرت فرمود:

انّ الکذب علی الله تعالی و رسوله من الکبائر.[۱]

مرحوم شیخ می فرماید: این حدیث ظهور دارد در اختصاص گناه کبیره به همین کذب خاص یعنی کذب بر خدا و رسول، و سایر کذبها را شامل نیست. [وجه الظهور: حدیث مذکور در مقام تحدید و مرز بندی صادر شده که چه نوع کذبی از کبائر است؟ و کدام نیست؟

و در این مقام فرموده: همانا آن کذبی که از کبائر است کذب بر خدا و رسول است، یا کذب بر خدا و رسول است که از کبائر است، و مفهوم حصرش اینست که: پس سایر کذبها از کبائر نیستند.] حال مائیم و دو دسته اخبار:

الف: مطلقاتی که به اطلاقش هر کذبی را کبیره دانست.

ب: مقیداتی که فقط کذب بر خدا و رسول را از کبائر دانست.

اینک وظیفهٔ ما در برابر این دو طائفه چیست؟

دو راه حل ارائه شده:

۱ـ مرحوم شهیدی در حاشیه[۲] و مرحوم ایروانی در حاشیهٔ مکاسب[۳] فرموده اند: این مطلق و مقیّد هر دو مثبت بوده و متوافق الظاهر هستند و با هم تنافی ندارد پس به هردو عمل می شود، آری اگر مقیّدات مفهوم داشت جای تعارض بود ولی جملهٔ وصفیه یا لقبیّه مفهومی ندارد و اثبات شیئ نفی ماعدا نمی کند.

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۵ باب۱۳۹ حدیث۳

(۲) هدایة الطالب ص۹۹

(۳) الحاشیة علی المکاسب ص۳۹

و در نتیجه مقیّد نسبت به حکم سایر کذبها ساکت است و فقط کذب بر خدا و رسول را از کبائر دانسته، ولی مطلقات، سایر کذبها را هم باطلاقها متعرض و شامل است پس می گوییم: هر کذبی کبیره است لاسیّما کذب بر خدا و رسول.

[نظیر: فی الغنم زکاة، فی الغنم السائمة زکاة]

۲ـ بیان مرحوم شیخ: ایشان ظهور مقیّدات را در حصر و اختصاص قبول دارند به بیانی که گذشت، ولی می فرمایند: امکان حمل مقیّدات بر اکمل افراد هم وجود دارد یعنی هر کذبی کبیره است.

و امّا خصوص کذب بر خدا و رسول از اشدّ کبائر است و هر مطلقی فرد اکملی دارد ولی باعث نمی شود که مطلق بر فرد اکمل حمل شود والاّ در عالم جایی برای تمسّک به اصالة الاطلاق نخواهیم داشت ولایلتزم به احد.

سپس می فرمایند: شاید همین حمل بر اکمل الافراد اولی باشد از تقیید مطلقات متقدّمه.

[شاید سرّ مطلب این باشد که: مطلقات متقدّمه تعدادش بسیار است و آنهمه حدیث با اینکه در مقام بیان بود معذلک قید نکرده و خیلی بعید می نماید که فقیهی به خود جرأت دهد و آنهمه مطلقات را با این مقیّدات تقیید کند.] در نتیجه ما مطلقات را گرفته و فتوی می دهیم به اینکه: هر کذبی از کبائر است.

قوله: وفی مرسلة:

طائفة ثالثة:

از بعض روایات تفصیل دیگری استفاده می شود و آن اینکه: اگر کذب تالی فاسد داشته باشد و دارای مفسده باشد، از کبائر است والاّ از کبائر نیست و آن روایت مرسلهٔ سیف بن عمیره از امام باقر علیه السلام است:

امام علیه السلام فرمود: پدرم علی بن الحسین علیه السلام به فرزندانش می فرمود:

از دروغ بپرهیزید، چه کوچک و چه بزرگ آن، چه در جدّ و چه در هزل

و شوخی، زیرا مرد وقتی در امر کوچک دروغی گفت، کم کم بر کبیر و دروغهای بزرگ هم جرأت پیدا می کند[۱]

[ذیل حدیث دارد: اما علمتم انّ رسول الله ﷺ قال: مایزال العبد یصدق حتی یکتبه الله صدیقاً ومایزال العبد یکذب حتی یکتبه الله تعالی کذّاباً.][۲]

مرحوم شیخ ره می فرماید: از این حدیث استفاده می شود که خود کذب فی نفسه عظیم و بزرگ نیست بلکه باعتبار اینکه تالی فاسد دارد و آدم را بر دروغهای بزرگتر می کشاند و خلاصه مفسده آمیز است از این جهت اشکال دارد پس اگر مفسده ای نداشته باشد کبیره نیست.

حال با این طائفه و مطلقات چه کنیم؟ واضح است که این حدیث اوّلاً مرسله است و حجّت نیست.

ثانیاً از حیث دلالت ضعیف است.

ثالثاً نظیر جواب شهیدی از طائفه ثانیه اینجا هم می آید، رابعاً نظیر بیان شیخ اعظم از طائفه ثانیه در اینجا هم جاری است در نتیجه: باز هم به مطلقات عمل می کنیم.

قوله: وفی صحیحة:

طائفهٔ رابعه:

در مقابل روایاتْ قبل، از برخی روایات مستفاد است که: کذب مطلقاً از گناهان صغیره است و آنها روایات ذیل است:

الف: صحیحهٔ ابن حجاجّ: به امام صادق ﷺ عرض کردم: کذّاب کیست؟ آیا کذاب کسی است که در چیزی و موردی دروغی بگوید: یعنی به صرف اینکه یکجا و نسبت به یک امری ولو ناچیز دروغ گفت، کذّاب است؟

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۶ باب۱۴۰ حدیث اوّل

(۲) هدایة الطالب ص۹۹

حضرت ﷺ فرمود: خیر، هیچ کس نیست مگر اینکه از او چنین دروغی صادر می شود. [محل شاهد همین است که یعنی این دروغ خیلی مهمّ نیست و چیزی است که از هرکس چه بسا صادر می شود حتی از عدول] ولکن کذابٌ کسی است که مطبوع بر کذب است یعنی دروغ طبیعی و جبلّی او شده و عادت شده است [۱] [طبق نسخهٔ مکاسب: المطوّع یعنی طوعاً و رغبةً و تسلیماً و میلاً دروغ می گوید، که باز منظور همان است که عادت او شده است.]

کیفیّت استدلال: اینکه امام فرمود: مامن احد الاّ ... دلیل آنست که کذب از گناهان صغیره ای است که از هرکس صادر می شود نه اینکه از کبائر باشد.

ب: روایت حارث اعور از علی ﷺ: حضرت فرمود: دروغ چه در مقام جدّ و چه در مقام هزل و شوخی شایسته نیست. و یکی از شما به فرزندش وعده ای ندهد و سپس وفا نکند، چرا که کذب انسان را به فجور می کشاند، و فجور هادی انسان بسوی آتش است. و پیوسته یکی از شما دروغ می گوید تا اینکه گفته می شود: فلانی دروغ گفت و فاجر شد. [۲]

کیفیّت استدلال: از فراز انّ الکذب یهدی ... و فراز مازال احدکم ... استفاده می شود که خود کذب فی نفسه کبیره نیست بلکه اگر هادی به فجور شد، اگر اصرار بر آن شد کم کم موجب فجور و نار می گردد. پس کذب از صغایر است.

حال با این طائفهٔ چهارم چه کنیم؟ طائفهٔ اولّی کذب را مطلقاً از کبائر دانست و این طایفه کذب را مطلقاً از صغایر دانسته و متعارضند، چه باید کرد؟ مرحوم شیخ اینجا را محاسبه نمی کنند.

ولی مسأله روشن است و بدلایل عدیده طائفه اولّی مقدّم است!

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۳ باب۱۴۰ حدیث۹

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۷ باب۱۴۰ حدیث۳

اوّلاً دلالت آن طائفه قویتر است و اظهر یا نصّ است و یقدّم علی الظاهر.
ثانیاً تعداد طائفه اولی به مراتب بیشتر است و مقدّم است.
ثالثاً وقتی دو طائفه روایات متعارض شد و یکدسته موافق ظواهر قرآن بود همان مقدّم است و به حکم خذ ماوافق الکتاب واترك ماخالفه، ما دستهٔ اوّل را می گیریم که موافق قرآن است و نتیجه آنست که: کذب از کبائر است مطلقاً.

قوله: ولایعدّن:

در ارتباط با اخبار مذکور، به سه نکته اشاره می شود:

۱ـ وعده: آیا وعده دادن [یعنی همینکه کسی بدیگری بگوید: انشاء الله به منزل شما خواهم آمد، انشاء الله فلان چیز را خواهم خرید و ...] متصف به کذب می شود یا خیر؟

شیخ می فرماید: از ظاهر حدیث حارث اعور استفاده می شود که: آری وعده هم قابل اتصاف به کذب است، زیرا فرمود:

ولایعدّن ... سپس تعلیل کرد به اینکه: انّ الکذب.

حال آیا مطلقاً قابل اتصاف به کذب است؟ شیخ می فرماید: خیر، وعده صوری دارد: الف: شخصی به فرزندش مثلاً وعده ای می دهد و در حین وعده عازم بر وفاء به آن است و ضمناً موفق به انجام آنهم می شود در این صورت که صدق و انجاز وعد است و کذب صدق نمی کند.

ب: وعده می دهد و مصمّم به وفاء است ولی بعداً در حین عمل موانعی پیش آمده و وی موفق به انجام آن نمی شود در این فرض هم کسی نمی گوید که فلانی دروغ گفت.

ج: وعده می دهد و حین الوعد شاك در وفاء است و بعداً هم وفاء نمی کند باز صدق الکذب بر این وعده مشکل است.

د: انّما الکلام در این فرض است که وعده می دهد و حین الوعد هم عازم

بر ترك وعدم وفاء است و در دل عدم وفاء را پنهان کرده و مضمر داشته و اظهار نمی کند.

شیخ می فرماید: اگر بر وعده، کذب صدق کند تنها این فرض است که زباناً وعده می دهد ولی قلباً بنا بر ترك دارد چنین وعدی کذب است و مراد حدیث همین فرض است. و آیهٔ شریفه هم که می فرماید:

کبر مقتاً عندالله ان تقولوا مالاتفعلون [1]

مرادش همین فرض است که حین القول والوعد بنا بر عدم انجام دارد.

قوله: بل الظاهر:

تا به حال قبول کردیم که بر وعده هم کذب صادق است منتها با فرض اضمار عدم الوفاء، حالا بابل اضراب می گوییم: اصلاً وعده حقیقتاً کذب نیست. زیرا وعده و وعید از مقولهٔ انشاء است و صدق و کذب وصف خبر و از مقولهٔ اخبار است و لذا بالمطابقه نتوان گفت: وعده صدق است یا کذب.

قوله: وانّ اطلاق:

و اگر کسی بگوید: پس چرا در حدیث مذکور بر وعده اطلاق کذب شده؟

شیخ می فرماید: به یکی از دو صورت آن را جواب می دهیم:

الف: یا می گوییم: از آنجا که وعدهٔ کذایی [با اضمار عدم وفاء] در حکم کذب است و همانطور که کذب حرام است آنهم حرام است، لذا اطلاق کذب شده و کانّ کذب است یعنی حکم او را دارد و حرام است.

ب: و یا اینکه وعده ولو بالمطابقه انشاء است ولی بالملازمه اخباراست و هر انشائی مستلزم یک اخباری است یعنی منبئ است از چیزی در قلب منشئ و چون وعده بالملازمه دالّ بر وقوع فعل است در آینده و از طرفی وی در درون عازم بر عدم وفاء است لذا کذب می شود. و این اختصاص به وعده ندارد در سایر

(۱) سورهٔ ممتحنه آیهٔ ۳

انشاآت هم مطلب همین طور است. [ذیلاً نمونه هایی خواهیم آورد.]

قوله: ولذا:

شاهد این جواب دوّم آنست که کاشف الغطاء قدس سرّه در شرع قواعدش فرموده: کذب گرچه از صفات خبر است ولی حکم آن [که حرمت باشد] در انشائی هم که منبئ از وقوع فعل در آینده باشد جاری است[1] سپس چند مثال آورده:

الف: مدح مذموم: انسان شخصی را که در واقع مذموم و مستحق مذّمت است در ظاهر و به زبان مدح کند، مدح انشاء ستایش است و چه بسا در قالب شعر انشاء می شود ولی بالملازمه دالّ بر کذب است چون مطابق با واقع نیست و شخص مدح شده آن کمالات را ندارد.

ب: ذمّ ممدوح که عکس فرض قبلی است و در واقع ذمّ نیز انشاء است ولی مستلزم اخبار می باشد که وقتی می سنجیم و می بینیم شخص دارای این مذّمتها نیست می گوییم کذب است.

ج: تمنّی مکاره: یعنی انسان آرزوی مکروهات کند مثلاً بگوید: ای کاش مرده بودم، ای کاش فقیر شده بودم ای، کاش جوانی برمی گشت و... که تمنّی انشاء آرزو است ولی منبئ از آرزوی قلبی یا عدم آن است.

د: ترجّی و امیدواری امری که متوقع و منتظر نیست مثلاً می گوید: امیدوارم به آسمانها پرواز کنم، امیدوارم سرمایه جهان را به کف آورم و...

هـ: ایجاب غیر موجب یعنی چیزی که در واقع واجب نیست در ظاهر انشاء وجوب کردن و آن را واجب نمودن.

و: ندب غیر نادب یعنی چیزی که در واقع مندوب نیست در ظاهر انشاء ندب کردن.

---

(۱) شرح القواعد خطی ورقهٔ ۲۰

ز: وعد غیر العازم یعنی کسی که در دل عزم بر فعل ندارد و نمی خواهد انجام دهد ولی در ظاهر انشاء وعده می کند و می گوید: انشاء الله انجام می دهم.

حال تمامی این صور انشاء است ولی کاشف از یک امر درونی است و هکذا انشاء طلب بداعی طلب واقعی، بداعی امتحان، تعجیز و... که در مباحث اوامر از کفایة الاصول مبسوطاً این بحثها آمده است.

۲ـ خلف وعده:

قوله: وکیف کان:

یعنی بر وعده، کذب صدق بکند یا نه، آیا بر خلف وعده [کسی وعده ای داده و بعداً درمقام عمل تخلّف می کند] کذب اطلاق می شود یا خیر؟ و آیا تخلف از وعده حرام است یا خیر؟

قد یقال به اینکه: خلف وعده کذب است و حرام.

ولی مرحوم شیخ می فرماید: بر خلف وعده کذب اطلاق نمی شود، زیرا کذب از مقولهٔ خبر و صفت خبر است و خلف وعده از مقولهٔ عمل است [ترك یا فعل عملی] و بنابراین نتوان گفت: خلف وعده کذب است.

آری خلف وعده به یک معنا قابل اتصاف به صدق و کذب هست و آن به معنای ایجاد صفت کذب در کلام سابق است [اگر وفا نکند] و ایجاد صفت صدق در کلام سابق است [اگر وفاء بکند] و عملاً تصدیق یا تکذیب کلام سابق است، نه اینکه ایجاد کلام کاذب باشد، و کذب به این معنی دلیلی بر حرمتش نیست و مشهور آن را حرام نمی دانند و باید کذب فعلی باشد یعنی حین الکلام کذب اطلاق شود و خلف وعده کذب فعلی نیست.

البتّه غیر واحدی از اخبار ظهور در حرمت خلف وعده دارد و در برخی از آنها به آیه شریفهٔ کبر مقتاً هم استدلال شده.

[منجمله اين روايت: عن هشام بن سالم، قال: سمعت ابا عبدالله ﷺ يقول: عدة المؤمن اخاه نذر لاكفارة له فمن اخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلک قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله ...﴾[1]

و معذلک مشهور به اينها اعتنا نكرده اند و خلف وعده را حرام ندانسته اند.

[سرّ مطلب را از زبان مصباح الفقاهة می آوريم:

اقول: الروايات الواردة فی هذا المقام كثيرة جداً، وكلّها ظاهرة فی وجوب الوفاء و حرمة مخالفته ولم نجد منها مايكون ظاهراً فی الاستحباب، ولكن خلف الوعد حيث كان يعمّ به البلوى لجميع الطبقات فی جميع الازمان فلوكان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم، مع ماعرفت من كثرة الروايات فی ذلک، وكونها بمرأى منهم ومسمع، ومعذلک كله فقد افتوا باستحباب الوفاء به وكراهة مخالفته حتى المحدثيّن منهم كصاحبی الوسائل والمستدرك و غيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات وذلک يدلّنا على انّهم اطلعوا فی هذه الروايات على قرينة الاستحباب فاعرضوا عن ظاهرها ...

والذی يسهل الخطب ان السيرة القطعيّة بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد، و على عدم معاملة من اخلف بوعده معاملة الفساق، ولم نعهد من اعاظم الاصحاب ان ينكروا على مخالفة الوعد كانكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام، فهذه السيرة القطعيّة تكون قرينة على حمل الاخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد، وكراهة مخالفته، نعم الوفاء به والجرى على طبقه من مهمات الجهات الاخلاقيّة، بل ربما توجب سقوط الشخص عن الاعتبار فی الانظار، لحكم العقل والعقلاء على مرجوحيّته.[2]]

---

(۱) مستدرك الوسائل چاپ سنگی ج ۲ ص۸۵ ص ۹۲ و وسايل الشيعه ج۸ ص۵۱۵ باب۱۰۹ حديث۲و۳، و وسايل الشيعه ج۱۱ ص۲۶۹ باب۴۹ حديث۶و۱۱

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۳۹۳

۳ـ قوله: ثم انّ:

کذب گاهی در مقام جدّ است، مثل اینکه شخصی در هنگام معامله و داد و ستد به دروغ می گوید: این کالا را به فلان مبلغ خریداری کرده و به فلان قیمت می فروشم، و ای چه بسا قسم دروغ هم می خورد. یا مثلاً در محکمه حاضر شده و شهادت بناحقّ می دهد یعنی می گوید: فلانی قاتل نیست و بهمانی قاتل است، یا برای لطمه زدن به آبروی کسی بدروغ بر او بهتان می بندد و ... که در تمامی این موارد، شخص کاذب و دروغگو جادّ است نه هازل، او که با کسی شوخی ندارد، به جدّ دروغ می گوید، و بر اساس انگیزه های مادّی و نژادی و شخصی و ... که دارد مرتکب کذب می شود.

ولی گاهی کذب در مقام هزل و شوخی و مزاح است و صرفاً به منظور تفریح و شوخی دروغ می گوید و انگیزهٔ دیگری ندارد؟

حال بحث در اینست که: آیا کذب مطلقاً حرام است چه جدش و چه هزلش؟ یا در مقام جدّ حرام است نه در مقام هزل؟

شیخ اعظم می فرماید: از ظاهر دو روایت اخیر [در اینجا مسامحه در تعبیری پیش آمده زیرا که منظور شیخ دو روایت مرسلهٔ سیف بن عمیرة و روایت حارث اعور است و ایندو اخیرین نیستند چون میان آنها روایت صحیحهٔ ابن حجاج وجود دارد] یعنی روایت مرسلهٔ سیف و روایت حارث، و مخصوصاً از ظاهر مرسله سیف [چون تعبیر به اتقّوا کرده که امر به اتقّاء و اجتناب از کذب است و اگر اجتناب واجب شد پس ارتکاب حرام می شود چه جدّش و چه هزلش.] استفاده می شود که کذب مطلقاً حرام است چه در مقام جدّ و چه هزل.

قوله: ویمکن:

کذب در مقام هزل دو صورت دارد:

۱ـ گاهی شخص هازل واقعاً در مقام اخبار است و کلام را به قصد حکایت

می گوید، ولی اخبار از خلاف واقع می دهد، و خلاف واقع را برای شنوندگان حکایت می کند، منتهی انگیزه اش از این اخبار دروغین، صرفاً مزاح و شوخی است، مثلاً شخص رندی در محضر جمعی به شخص ساده لوحی بدروغ می گوید: مسافرت از سفر آمد، یا فلان حادثه اتفاق افتاد. مثلاً خانه ات آتش گرفت، دزد به اموالت تجاوز کرده و... و آن ساده دل هم عصبانی می شود، راه می افتد ترتیب اثر می دهد و... و عده ای که در آنجا جمع شده اند به ریش او می خندند.

۲ـ و گاهی کلام بنفسه مصداق هزل است بگونه ای که متکلّم با این کلمات قصد انشاء پاره ای از معانی را دارد آنهم به داعی هزل و شوخی محض بدون اینکه قصد حکایت و اخبار از چیزی و تحقق مدلول این کلام را داشته باشد تا اخبار صدق کند، یعنی قصدش کشف واقع نیست، نیّت این نیست که در واقع فلانی دارای این صفت هست یا نه و فقط در مقام هزل این الفاظ را بکار می برد، [مثاله: ان ینشئ المتکلم وصفاً لاحد من حضّار مجلسه بداعی الهزل، کاطلاق البطل علی الجبان، والزکّی علی الأبلهَ والعالم علی الجاهل.]

[یا مثلاً محصّلی در جلسهٔ درس اشکالی می گوید و معلّم می گوید: فاضل معاصر چه می گوید: فیلسوف قرن چه فرمایشی دارد؟ ادیب دوران چه می گوید؟ و...] حال مرحوم شیخ می فرماید: ممکن است مراد از حرمت کذب در مقام هزل، همان قسم اوّل باشد، و امّا صورت دوّم بعید نیست که حرام نباشد البته اگر قرینه ای باشد که کلام متکّلم از نوع دوّم است، و بعض الفقهاء تصریح کرده اند که این حرام نیست.[1]

دلیل اینکه دوّمی حرام نیست دو امر است:

۱ـ انصراف: کلمهٔ کذب که به معنای اخبار خلاف واقع است و عدم

(۱) مفتاح الکرامة ج۴ ص۶۷ و جواهر الکلام ج۲۲ ص۷۲

مطابقت خبر با واقع است و از عناوین قصدیه هم هست، انصراف دارد به آن خبری که مقصود متکلم باشد و با آن قصد حکایت و اخبار داشته باشد، و عرفاً به صورت دوّم کذب اطلاق نمی شود.

[ضمن اینکه صدق و کذب از صفات خبر است، و کلام خبری بدان متصّف می شود و در صورت ثانی خبری نیست بلکه انشاء محض است و موضوعاً از خبر بیرون است.]

۲ـ سیره: سیرهٔ مستمرهٔ براین بوده که نفس هزل را حرام ندانسته و عملاً بکار می بردند.

[البته استدلال به سیرهٔ مشکل است، زیرا منظور از سیره اگر سیرهٔ عقلائیه باشد که عقلاء بما هم عقلاء چنین بناء عملی داشته باشند باید هر دو مقدّمه اش قطعیّه باشد و احرازش در مقام مشکل است.

و اگر منظور سیرهٔ متشرّعه بما انهم متشرّعه باشد که باید به عصر معصوم منتهی شود و ... باز احرازش مشکل است، و اگر سیرهٔ عوام الناس باشد که در امر دین بی مبالات هستند، در کتاب البیع خواهد آمد که به این سیره ها اعتنایی نیست، در هر حال منظور مرحوم شیخ روشن نیست و اینجا جای استدلال به سیره نیست، آری دلیل قبلی که انصراف باشد یا خروج موضوعی، دلیل متین و مقبولی است.]

قوله: ویمکن:

تا به حال از ظاهر دو خبر استفاده کردیم که صورت اوّل از دو صورت مذکور [یعنی کذب در مقام هزل که قصد حکایت و ... دارد ولی بداعی الهزل] حرام است و کذب هزلی را به کذب جدّی ملحق ساختیم، ولی حال می گوییم: ممکن است دو حدیث مذکور را بر مطلق مرجوحیّت [که قدر جامع میان حرمت و کراهت است] حمل کنیم.

بیان ذلک: دو روایت مذکور هرکدام مبتلا به اشکالی است، روایت سیف بن عمیره از لحاظ دلالت قوّی است چون اتقّوا دارد ولی از لحاظ سند ضعیف و مرسله است، و روایت حارث هم اشکال سندی دارد [در سلسلهٔ سند ابی وکیع است و هو ضعیف] از لحاظ دلالت هم قرص و محکم نیست چون لایصلح دارد و بیش از مرجوحیّت را دلالت ندارد.

و از طرفی چون دو حدیث، کذب در مقام جدّ را هم آورده و از خارج می دانیم که این یکی حرام است پس نتوان بطور کلی ایندو حدیث را دالّ بر تحریم گرفت چون خبر ضعیف است و مثبت حکم الزامی نیست.

از طرفی هم نتوان مطلقاً حمل بر کراهت کرد چون یک فرد آن حرام است و لذا بر قدر جامع حمل کنیم که مطلق مرجوحیّت باشد و در نتیجه یک فرد آن حرام است و فرد دیگر مکروه است.

قوله: ویحتمل:

در پایان رأی مرحوم شیخ بر حرمت مستقر می شود و می فرمایند: احتمال غیربعیدی وجود دارد که کذب در مقام هزل هم مثل جدّ، حرام باشد به چند دلیل و مؤیّد:

۱ـ عمومات صدر مسأله: اطلاقات وعموماتی که کذب را از اکبر کبائر می دانست فرقی میان جادّ و هازل نمی گذاشت و به اطلاقش هر دو را می گرفت.

۲ـ خصوصات: دو روایت سیف و حارث هم که اصلاً تصریح به جدّ و هزل داشت و به صراحت هر دو را منع می کرد، منتها به تنهایی اینها دلیل نیستند و در کنار مطلقات ارزش پیدا می کنند.

۳ـ وصیت رسول خدا ﷺ به ابی ذر که فرمود: وای بر کسی که اکاذیبی را بزبان جاری می کند تا دیگران را بخنداند، وای بر او، وای بر او، این حدیث دالّ

بر تحریم اکاذیب مضحکه است و واضح است که چنین اکاذیبی غالباً هزلی و از نوع کذب در مقام هزل است نه بدواعی دیگر، معذلک رسول خدا ﷺ آن را تحریم کرد. منتها این روایت هم ضعف سند داشت که قبلاً ذکر شد.

۴ـ روایت خصال، به سندش از رسول خدا ﷺ حضرت فرمود:

من ضامن یک قصری هستم در عالیترین درجهٔ بهشت، و قصری در وسط بهشت و قصری در ریاض الجنّة و باغهای بهشت [که جنات عدن باشد که مخصوص کسانی است که تجارت پیشه بوده و عبادت را به قصد بهشت و حورالعین و... کرده اند.] برای کسانی که دارای سه ویژگی باشد:

۱ـ کسی که مراء [مجادلهٔ همراه با خصومت و تعصّب و لجاجت، که هر طوری شده می خواهد حرف خود را به کرسی بنشاند چه از راه حق و چه باطل، چه برهان و چه مغلطه] را ترك کند حتّی اگر بر حق باشد. [پس بطریق اولی در صورت بر باطل بودن باید ترك کند.]

۲ـ کسی که کذب را ترك کند حتی اگر هزلی باشد. [محل شاهد همین فراز است.]

۳ـ و کسی که اخلاقش پسندیده باشد.[۱]

البته از این حدیث حکم فقهی نتوان استفاده کرد و بیشتر جنبهٔ اخلاقی دارد و دالّ بر حرمت کذب هزلی نمی شود.

۴ـ آخرین دلیل هم اینست که: امیر المؤمنین ﷺ فرمود:

مرد مزهٔ ایمان را نمی چشد و نمی یابد مگر اینکه دروغ را چه در مقام جدّ یا هزل کنار بگذارد و ترك کند.[۲]

از این حدیث هم حرمت کذب استفاده نمی شود، زیرا که مکروهات نیز

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۶۸ باب۱۳۵ حدیث۸

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۷ باب۱۴ حدیث۲

مانع هستند از اینکه آدمی طعم ایمان را بیابد.

در نتیجه عمده دلیل حرمت کذب هزلی همان مطلقات است.

(مبالغه)

قوله: ثم انّه

بطور کلی مطالبی که در محور اوّل در مسأله کذب مطرح است، شش مطلب می باشد:

۱ـ آیا کذب از کبائر است یا از صغائر؟ مبسوطاً بحث شد.

۲ـ آیا وعده دادن کذب است یا خیر؟ بحث شد.

۳ـ آیا خلف وعده کذب است یا خیر؟ بحث شد.

۴ـ آیا کذب هزلی هم حرام است یا خیر؟ بحث شد.

۵ـ مطلب پنجمی که الآن مطرح است راجع به مبالغه در گفتار است:

اشخاصی هستند که در مقام ادّعاء اهل مبالغه و افراط و زیاده روی هستند، فی المثل از شخصی چند نفر در این شهر مذمت کرده اند، او می گوید: فلانی در این شهر اصلاً محلّی از اعراب ندارد، یا میوهٔ شیرینی است، در مقام تعریف می گوید: از عسل شیرین تر است، یا استادی را درك کرده و از خرمن دانش او بهره برده است، در مقام توصیف می گوید: فلانی علاّمهٔ دهر است، من که نظیر او را سراغ ندارم، ما در روزگار عقیم است از اینک مثل او را بزاید، و...

چه در باب مدح من یستحق المدح و چه ذم من یستحق الذّم، خیلی مبالغه می کند، یا مثلاً دو سه بار آمده یا تلفن کرده و زید در منزل نبوده، وقتی به او می رسد می گوید: فلانی کجا بودی که من صد بار آمدم درب منزل شما؟ و... حال آیا مبالغه در ادّعاء کذب است یا خیر؟

شیخ اعظم ره می فرماید: مبالغه درادّعاء هرچه هم که زیاد باشد [و ان

بلغت مابلغت یعنی حتی اگر یک را صد یا هزار یا میلیون کند.] دروغ محسوب نمی شود و موضوعاً خارج است [و الوجه فی خروج المبالغة باقسامها عن الکذب هو انّ المتکلّم انّما قصد الاخبار عن لبّ الواقع فقط، الاّ انّه بالغ فی کیفیة الاداء، فتخرج عن الکذب موضوعاً.

یعنی شخص متکلّم و مخبر دراصل اخبارش دروغ نمی گوید و از متن واقع خبر می دهد، منتها طرز اخبارش اینست که در نحوه اداء مطلب و بیان زیبایی شخص زیبا روی، زشتی شخص قبیح المنظر، علم عالم و... خیلی مبالغه می کند. پس در اصل اخبار کاذب نیست.]

قوله: و ربّما:

گاهی مبالغه در ادّعاء داخل در کذب می گردد و آن در فرضی است که مبالغه بکلّی بی جا باشد و ملاك آن که وجه شبه است منتفی باشد، مثلاً انسانی است قبیح المنظر و زشت چهره و از جمال ظاهری اصلاً بهره ای ندارد، حال شخصی در مقام مدح و ستایش او بگوید: فلانی مثل قرص قمر می ماند، ماهپاره است، در زیبایی نظیر ندارد و... معلوم است که این گفتار دروغ است.

قوله: الاّ اذا:

باز در همین فرض هم ممکن است بگوییم: کذب نیست، چرا که انظار متفاوت است و همانطوری که ذائقه های افراد متفاوت است و هرکدام مزه ای را می پسندد، شامّه ها مختلف است و هرکدام از بویی لذت می برد، سلیقه ها مختلف است و هرکس از رنگی خوشش می آید و... هکذا دیدها در باب حسن و قبح، زیبایی و زشتی متفاوت است و ای چه بسا فردی را که شما قبیح المنظر میدانی دیگری بسیار از او خوشش آمده و او را حسن و جمیل المنظر می داند.

[به مجنون گفتند: لیلی آنقدرها هم زیبا نیست که تو در راه عشق او و به عشق وصال او دیوانه شده ای.

او گفت: باید با چشم مجنون لیلی را ببینی سپس قضاوت کنی.]

اگر این باشد می گوییم: کسی که به اعتقادش فلانی ماهپاره است و روی عقیده اخبار می کند نتوان او را تکذیب کرد و گفت که او دروغ می گوید، آری با نبود چنین اعتقادی کذب است.

(توریه)

قوله: وامّا التورية

۶ـ ششمین و آخرین مطلب محور اوّل، پیرامون توریه است:

[توریه در لغت به معنای ستر است و در مجمع البحرین می خوانیم:

وریّت الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واظهرت غيره، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي[1]]

و در اصطلاح عبارتست از اینکه: متکلّمی لفظی را بگوید و از آن معنایی را اراده کند [چه حقیقی یا مجازی] که مطابق واقع است، ولی قصد متکلم از القاء این لفظ آنست که مخاطب خلاف آن معنای منظور نظر متکلم را بفهمد [فكانّ المتكلم واری مراده عن المخاطب باظهار غيره، وحيل اليه انه اراد ظاهر كلامه] حال این خلاف مقصود متکلم، یک معنایی است که لفظ ظهور در آن دارد نزد هر مخاطبی، یا نزد مخاطب خاصی به مقتضای عادت و امثال آن لفظ ظهور در آن دارد و متکلم این ظاهر مرادش نیست و چیز دیگری مراد او است، ولی مخاطب را به اشتباه می اندازد.

مثلاً شما در مورد کسی حرفی زده اید، و این حرف به گوش او رسیده و اینک در مقام بازخواست شما می گوید: شما فلان حرف را زدی؟ شما می گویید:

---

(۱) مجمع البحرين مادّة وری

علم الله ماقلته یعنی خدا می داند [خدا را گواه می گیرید] ماقلته، این تعبیر در فارسی اگر باشد توریه بردارنیست ولی در عربی ممکن است کلمهٔ مانافیه باشد یا موصوله و شما منظورتان موصوله است یعنی خدا می داند آنچه را من گفته ام، و این دروغ هم نیست ولی شنونده خیال می کند که منظور شما نافیه است و می خواهید قسم بخورید که فلان حرف را نگفته اید و دست از سر شما برمی دارد.

یا مثلاً شخصی درب منزل شما را می کوبد، خادم منزل می آید دم درب و می گوید: صاحب منزل اینجا نیست و منظورش از اینجا نقطهٔ معینی از منزل است که آقا آنجا نیست [همین جلوی درب منزل یا زیرزمین یا حیاط و ...] و دروغ هم نگفته است ولی آن شخص خیال کرد که مراد خادم اینست که: آقا اصلاً منزل نیستند.

یا مثلاً گدایی به ثروتمندی می رسد و می گوید: امروز نانی نخورده ام و منظورش اینست که: در لحظه ای که خواب بوده، یا مشغول نماز بوده و ... نان نخورده، ولی شنونده خیال می کند که وی امروز از صبح تا به حال اصلاً نانی نخورده است.

قوله: الی غیر ذلک:

مثل موارد زیر: سئل احدالعلماء عن علی ﷺ وابی بکر ایّهما خلیفة رسول الله ﷺ فقال: من بنته فی بیته، و منه قول عقیل ﷺ: امرنی معاویة ان العن علیاً الا فالعنوه، و منه ایضاً ماسئل بعض الشیعه عن عدد الخلفاء فقال: اربعة، اربعة، اربعة و انّما قصد منها الائمة الاثنی عشر، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع.]

قوله: فلاینبغی:

آیا توریه هم نوعی از کذب است یا خیر؟ شیخ اعظم ره می فرماید: جای کمترین اشکال نیست در اینکه: توریه از کذب محسوب نمی شود [زیرا که توریه

این بود که: ان یرید بلفظ معنیً مطابقاً للواقع ... و در کذب ارادهٔ چنین معنایی نیست بلکه انسان کاذب از لفظ و کلام معنایی را اراده می کند که مطابق با واقع نیست.]

قوله: ولذا:

شاهد بر اینکه توریه کذب نیست، آنست که: به زودی در بحث مسوّغات کذب خواهد آمد که: اوّلین مجوّز کذب، مسألهٔ ضرورت واضطرار به ارتکاب آنست.

و در آنجا فقهاء فرموده اند: مادامی که توریه میسور باشد نوبت به کذب نمی رسد و باید توریه کند بگونه ای که کلام را از کذب خارج کند، پس معلوم می شود توریه غیر از کذب است.

قوله: بل:

علاّمه در قواعد مسأله ای را طرح کرده و آن اینکه: اگر نزد شما از کسی ودیعه و امانتی است و ظالمی آمده و به ناحق آن را از شما مطالبه می کند، در چنین موردی علاّمه فرموده: ودعی می تواند بدروغ قسم بخورد که: ودیعه ای از فلانی نزد من نیست و بعد فرموده: اگر عارف به توریه است [چون خواهد آمد که توریه برای هر کسی میسّر نیست.] باید توریه کند.

محقق ثانی در جامع المقاصد که شرح قواعد است فرموده: عبارت علاّمه خالی از مناقشه نیست زیرا که مقتضی آنست که با فرض توریه هم کذب ثابت باشد در حالی که با توریه کذبی نیست.[1] باز این شاهد است که توریه غیر از کذب است.

قوله: و وجه ذلک:

قبلاً ادّعا شد که لاینبغی الاشکال فی عدم کونها من الکذب، و اینک وجه

(۱) جامع المقاصد ج۶ ص۳۸

و دلیل آن ادّعـا را می آورند که قـبلاً آوردیم و آن اینکه : در باب توریه خبـری که می دهد و می گوید : آقا اینجا نیست ... به اعتبار معنای مستعمل فیه آن [که لفظ هیهنا را در مکان خاصی از منزل استعمال کرده که همین دم درب باشد .] مخالف واقع نیست بلکه مطابق واقع است و شخص مـوّری خلاف واقع نگفـته ، و این مخاطب است که نتوانسته مقصود متکلم را دریابد و از کلام او چیزی را فهمیده که خلاف واقع است و خیال کرده که متکلم به او دروغ گفته در حالی که این چنین نیست [و ما ضامن برداشت شنونده نیستیم .]

بنابراین توریه غیر از کذب است چون در کذب کلام را در معنای خلاف واقع استعمال می کند .

قوله : نعم :

توریه از باب کذب حرام نیست [چون موضوعاً بیرون است .] آری اگر مفسدهٔ دیگری بر آن مترتب شود آنهم مفسده ملزمة و لازم الاجتناب ، از آن باب حرام خواهد بود وگرنه از باب توریه بودن حرام نیست .

قوله : اللّهم الاّ :

برای حرمت توریه سه راه وجود دارد :

۱ـ موضوعاً داخل در کذب باشد و مشمول ادلّهٔ حرمت کذب باشد ، این راه مردود شد .

۲ـ مفسدهٔ ملزمهٔ دیگری بر آن مترتب شود . در این فرض هم که توریه موضوعیت ندارد .

۳ـ موضوعاً کذب نباشد ولی ملاك حرمت کذب در او باشد یعنی همان عاملی که موجب حرمت کذب است همان عامل موجب حرمت توریه باشد و آن مسأله اغراء و واداشتن مخاطب به جهل و سردرگمی است و به وحدت مناط توریه حرام باشد .

شیخ اعظم ره می فرماید: این ادّعا هم ممنوع است زیرا مناط حرمت کذب مجرّد اغراء به جهل نیست بلکه اغراء به ضمیمهٔ عدم مطابقت خبر با واقع موجب حرمت کذب است و یا نفس همین عدم مطابق بودن موجب حرمت است و یکی اغراء از حکمتهای حکم است نه علّت و مناط آن، و اگر این شد این ویژگی عدم مطابقت در توریه نیست، پس مناط حرمت کذب را هم ندارد. فلاوجه لحرمة التوریة فی الشریعة.

قوله: وذکر بعض:

در اینکه ملاك در صدق و کذب یک خبر، و اتّصاف آن به راست یا دروغ بودن چیست؟ دو نظریّه در میان اصولیّین مطرح است:

۱ـ مشهور می گویند: ملاك صدق و کذب همان واقع و نفس الامر و مراد واقعی و اصلی و جدّی متکلّم است و اگر کلام با مراد و مقصود اصلی متکلم تطابق داشته باشد صدق است و گرنه کذب می باشد، و روی این مبنا که مختار مرحوم شیخ هم هست، توریه کذب نخواهد بود زیرا کلام با مراد واقعی متطابق است.

فی المثل کسی که می گوید: رأیت حماراً و مراد واقعی اش رجل بلید است و کلمهٔ حمار را در او استعمال کرده و در ظاهر هم قرینه ای نیاورده کذب نیست، یا کسی که می گوید: فلانی اینجا نیست و از کلمهٔ اینجا جلو درب منزل را اراده می کند دروغ نیست ولو شنونده از کلمهٔ اینجا چیز دیگری برداشت می کند و خیال می کند که مراد گوینده آنست که: فلانی در منزل نیست و این برداشت را به ظاهر کلام مستند می کند ولی ملاك واقع و مراد جدّی است و بلحاظ آن کذبی در بین نیست.

۲ـ بعض الافاضل یعنی مرحوم محقق قمی در قوانین [1] ملاك و ضابطه را

(۱) قوانین الاصول ج۱ ص۴۱۹ التنبیه الاوّل

در اتصاف یک خبر به صدق یا کذب، ظاهر کلام دانسته و آنچه که از ظاهر کلام فهمیده می شود را ملاك دانسته یعنی اگر کلام متکلم با آنچه که از ظاهر کلامش فهمیده می شود و عرف استظهار می کند، موافق بود صدق است و اگر با ظاهر کلام موافق نبود کذب است هرچند با مراد واقعی او منطبق باشد.

فی المثل اگر کسی گفت: رأیت حماراً، این کلام را به هرکس بدهی می گوید: مراد از حمار همان حیوان ناهق است، و ظاهرش اینست که: گوینده، حیوان کذایی را دیده، ولی مراد و مقصود گوینده در واقع رجل بلید است، و در ظاهر قرینه ای هم نیاورده چنین کلامی گرچه با مراد واقعی و جدّی مخالف نیست ولی با آنچه از ظاهرش فهمیده می شود مخالف است چون ظاهرش حیوان ناهق است و مراد متکلم رجل بلید است و لذا به عقیدهٔ میرزای قمی این کلام کذب است.

در نتیجه به عقیدهٔ میرزای قمی: توریه باید از مصادیق کذب باشد.

مرحوم شیخ می فرماید: اینکه شما می فرمایید: امثال این کلام [رأیت حماراً ...] متصف به کذب است، منظورتان چیست؟

اگر منظور اینست که: این کلام در واقع و نفس الامر و بلحاظ مراد جدّی کذب است، ما قبول نداریم زیرا که همانطوری که قبلاً گفتیم ملاك در صدق و کذب همان واقع و نفس الامر و مراد جدّی متکلّم است و معنای خبر هم همین است و به این اعتبار کلام کاذب نیست چون مراد واقعی رجل بلید است و متکلم هم با این جمله درصدد اخبار از همان مراد واقعی است، پس کجایش کذب است؟

و اگر منظور اینست که: کلام باید به عقیدهٔ واصف [مراد همان شنونده است که وقتی خبر را شنید آن را به صدق یا کذب توصیف می کند و می گوید: راست است یا دروغ] متصف به کذب است، ما هم قبول داریم که وقتی سامع از

باطل متکلم خبر نداشت و نمی دانست که خلاف ظاهر، مراد متکلم است، خیال می کند همین ظاهر، مراد است. و بر اساس آن قضاوت می کند که این کلام کذب است، ولی باز هم توصیف خبر به کذب از سوی سامع نه بلحاظ اینست که: ظاهر کلام و آنچه مستفاد از ظاهر است موضوعیّت دارد، بلکه بخاطر اینست که: شنونده خیال می کرد: همین ظاهر هم مراد متکلم است و لذا قضاوت می کند، پس بالاخره ملاك در صدق کذب مراد و مقصود متکلم است نه ظاهر کلام ولو مراد نباشد و مراد متکلم بودن هم اعمّ است از اینکه به حسب واقع و نفس الامر چنین باشد یا لااقل در اعتقاد سامع اینگونه باشد.

[البته در اینجا مباحث دیگری در ارتباط با صدق و کذب مطرح است که از طرح آنها خود داری می شود.]

قوله: ومما یدلّ:

قبلاً ادّعا شد که توریه کذب نیست و دلیل هم اقامه شد که: کذب چیست؟ و توریه کدام است؟ ولی علاوه بر مطالب مذکور در اینجا برای اثبات این مدّعا که توریه کذب نیست، به روایاتی چند تمسک می کنیم:

۱ـ روایت اجتجاج طبرسی: روز معیّنی که روز جشن و شادمانی مردم بابل و ستاره پرستان آن سامان بود، همه مردم به رسم همیشگی از شهر خارج شدند، جناب ابراهیم از فرصت استفاده کرده وارد بتخانه شد و بتهای ریز و درشت را درهم کوبید، مردمان وقتی به شهر بازگشتند و به بتکده رهسپار شدند، آن وضع آشفته بتها را دیدند، در جستجو برآمدند که: من فعل هذا بآلهتنا؟

بالاخره این نتیجه رسیدند که: فتیً یقال له ابراهیم، جوانمردی که نامش ابراهیم است این کارها را کرده، ابراهیم احضار می شود، أانت فعلت هذا بآلهتنا یا ابراهیم؟ آیا تو این کار را کردی؟ قهرمان توحید پاسخ می دهد: بل فعله

کبیرهم هذا فاسئلوه ان کانوا ینطقون[۱] حال در این ماجرا از امام صادق ﷺ سؤال شد:

قصه چیست: آیا واقعاً بت بزرگ بتها را در هم شکسته بود؟ یا اینکه معاذ الله ابراهیم خلیل دروغ گفت، و در واقع خود او این کار را کرده بود؟

امام ﷺ فرمود: خیر نه بت بزرگ آن کار را کرده بود، و نه ابراهیم دروغ گفت.

مردی از امام ﷺ پرسید: چگونه است که نه این و نه آن؟

امام فرمود: جناب ابراهیم بصورت جزمی و حتمی نفرمود: بل فعله کبیرهم، بلکه بصوت تعلیقی فرمود: بل فعله کبیرهم ان کانوا ینطقون، یعنی اگر این بتها ناطق و سخن گو هستند بزرگشان این بلا را سر آنها درآورده است، مفهومش اینست که اگر ناطق نیستند پس بزرگ آنها این کار را نکرده، و واضح است که آنها نطق نکردند و نداشتند، و ابراهیم هم دروغ نگفت که مسأله را به امر محالی تعلیق کرد.[۲]

[دو نکته: ۱ـ طبق این روایت نفی کذب از ابراهیم یک نفی موضوعی و حقیقی است ولی طبق بعض روایات، نفی کذب در قول ابراهیم، [و بعداً خواهد آمد در قول یوسف،] صرفاً نفی حکمی است وگرنه موضوعاً کذب است ولی کذب به منظور ارادهٔ اصلاح حرام نیست تا پیامبر خدا مرتکب نشود و آن این روایت کافی است به سندش از علی بن ابراهیم به سند متصل از حسن صیقل: قال: قلت لابی عبدالله ﷺ: انا قدر وینا عن ابی جعفر فی قول یوسف ایتّها العیر انکم لسارقون، فقال والله ماسرقوا وماکذب، و قال ابراهیم: بل فعله کبیرهم هذا... فقال والله مافعلوه وماکذب.

---

(۱) سورهٔ انبیاء آیهٔ ۶۳

(۲) احتجاج طبرسی ج۲ ص۱۰۵

قال: فقال: ابوعبدالله ﷺ: ماعندکم فیها یا صیقل؟

قلت: ماعندنا فیها الاّ التسلیم، فقال انّ الله احبّ اثنین وابغض اثنین: احب الخطر فیما بین الصفین واحبّ الکذب فی الاصلاح وابغض الخطر فی الطرقات وابغض الکذب فی غیر الاصلاح، انّ ابراهیم انما قال بل فعله کبیرهم هذا ارادة الاصلاح ودلالة علی انهم لایفعلون ...[۱]

و در نتیجه این دو قصهٔ ابراهیم و یوسف از توریه بودن خارج می شوند.

۲ـ در خصوص روایتی که در تفسیر قول ابراهیم وارد شده بود دو مشکله مطرح است که مرحوم شهیدی آورده و به علت تفصیل نیاوردیم[۲]]

۳ـ باز طبق نقل احتجاج طبرسی: از امام صادق ﷺ در رابطه با این آیه پرسیده شد: ایتّها العیر انکم لسارقون[۳] یعنی ای کاروانیان شما دزد هستید. از امام پرسیده شد که این کلام یوسف صدیق است و پیامبر خدا که دروغ نمی گوید: پس چگونه قافله برادران را که از مصر بار گندم به کنعان حمل می کردند دزد نامیده؟

امام ﷺ فرمود: [منظور یوسف این نبود که آنها پیمانهٔ مَلک را دزدیده اند گرچه از ظاهر کلام همین بذهن می آید بلکه منظور اینست که:] آنها یوسف را از پدرش یعقوب سرقت کردند [و این معنای بعیدی است و هر کس را توان فهمیدن آن نیست.] و این کذب نیست.

و شاهد بر این اینکه مراد از لسارقون، سرقت پیمانه نیست، آنست که: عمّال ملک گفتند: انا نفقد صواع الملک[۴] یعنی پیمانهٔ ملک را گم کرده و در

---

(۱) هدایة الطالب ص۱۰۲

(۲) هدایة الطالب ص۱۰۱و۱۰۲

(۳) سورهٔ یوسف آیهٔ ۷۰

(۴) سورهٔ یوسف آیهٔ ۷۲

جستجوی آن هستیم نه اینکه کسی دزدیده باشد و اگر مراد سرقت پیمانه بود باید می گفتند: پیمانهٔ ملک دزدیده شده ... یا شما پیمانه را دزدیده اید، پس مراد از سارقون سرقت یوسف توسّط برادران است و این توریه است نه کذب.[۱]

۳ـ باز از امام صادق ﷺ راجع به جریان حضرت ابراهیم پرسیده شد: در همان روز معیّن، ازابراهیم هم دعوت شد که به خارج شهر رفته و در جشن آنان شرکت کند. ابراهیم عذر و بهانه آورد و به نقل قرآن، فرمود: انی سقیم[۲] یعنی من مریض هستم، [در حالی که واقعاً مریض نبوده] حال آیا معاذ الله پیامبر خدا دروغ گفته؟

امام ﷺ فرمود: خیر ابراهیم مریض نبود، دروغ هم نگفت، [بلکه توریه کرد و] منظور ابراهیم ﷺ این بود که سقیم در دین عصر خود است [که همان دین ستاره پرستی باشد] یعنی مرتاد و طالب حق است و از این بت پرستی وستاره پرستی واقعاً ناراحت است.[۳]

قوله: مرتاداً، اقول:

[هو من الرود بمعنی الطلب و منه الحدیث من فقه الرجل ان یرتاد لبوله ای یطلب لبوله مکاناً لایترشح منه الیه ومنه الارادة یعنی طالباً و مجدّاً و متدبّراً فی دینه و رفع ماعبد به فی قبال معبوده تعالی وازالة الشرك عنه کتدبر السقیم فی رفع سقمه و مرضه.[۴]]

۴ـ در مستطرفات السرائر به نقل از کتاب حدیث ابن بکیر می خوانیم:

به امام صادق ﷺ عرض کردیم: مردی دم درب منزل می آید و دق الباب

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۹ حدیث۴

(۲) سورهٔ صافات آیه۸۹

(۳) احتجاج طبرسی ج۲ ص۱۰۵

(۴) هدایة الطالب ص۱۰۲

نموده و اذن دخول می طلبد، و صاحب منزل کنیزش را فرستاده می گوید: بگو فلانی اینجا نیست. آیا این کلام دروغ است؟

امام ﷺ فرمود: باکی نیست، این کلام دروغ نیست.[1]

کیفیت استدلال: اگر منظور گوینده از لیس هیهنا، این باشد که فلانی اصلاً در منزل نیست که کذب است و امام نباید بفرماید: لیس بکذب، پس سلب کذب از این کلام مبنی بر آنست که مراد از هیهنا مکان خالی ای از منزل باشد که به آن اشاره می کند و می گوید لیس هیهنا و به این اعتبار کذب نیست و این همان توریه است، پس توریه غیر از کذب است.

۵ـ در کتاب مبسوط شیخ طوسی، کتاب الطلاق، باب الحیل روایت شده:

یکی از صحابهٔ رسول خدا ﷺ [سوید بن حنظله] با یکی دیگر از صحابهٔ حضرت [وابل بن حجر] مصاحب و همراه و همسفر شدند، در راه که می رفتند با دشمنان مصحوب [وابل بن حجر] برخورد کردند، دشمنان خواستند وی را از پای درآورند، صاحب و رفیق راه او. [سوید بن حنظله] گفت: این همراه من، فلان آدم که دشمن شما باشد نیست، و انکار کرد که این همان دشمن باشد، دشمنان وابل، سوید را سوگند دادند که قسم بخور که این فلانی نیست، او نیز برای آنان قسم خورد که این شخص برادر من است [ماجرا گذشت، و دشمنان دست از سر وابل برداشتند و رفتند.] سوید وقتی از سفر بازگشت، به محضر رسول اکرم ﷺ مشرف شد و جریان را عرض کرد. حضرت فرمودند: صدقت یعنی راست گفتی.

[حال اگر مراد از اخوّت، اخوّت نسبی باشد که راست نگفته، پس مراد برادری دینی است و بدین لحاظ رسول خدا ﷺ او را تصدیق کرد، پس وی توریه کرد و خلاف ظاهر را اراده کرد، معلوم می شود که توریه کذب نیست. و هو

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۸۰ باب۱۴۱ حدیث۸؛ و مستطرفات السرائر ج۳ ص۶۳۲

المطلوب .]

مسلمان برادر مسلمان است[۱] [قرآن فرموده :﴿انّما المؤمنون اخوة،﴾ و تو هم منظورت همین بوده پس دروغ نگفته ای .]

قوله : الی غیر ذلک :

پنج مورد مذکور که کذب را از توریه سلب می کرد ، نمونه ای از دهها مورد است و موارد فراوانی در کتاب و سنت[۲] یافت می شود که توریه کذب نیست [منجمله آیهٔ ولقد همت به وهم بها . در جریان یوسف ﷺ که امام رضا فرمود : مراد از «هم بها» این نیست که یوسف حمله کرد تا از زلیخا کامیاب شود بلکه حمله کرد تا او را بکشد و دامن پاکش آلوده نشود .]

(مجوّز کذب)

قوله : وامّا الکلام :

محور اوّل از دو محور باب کذب به پایان رسید و اینک محور دوّم : همانطوری که غیبت دراسلام حرام بود ولی مواردی از آن هم جایز بودو تحت عنوان مستثنیات غیبت ذکر شد ، هکذا کذب هم اگرچه حکم اصلی آن حرمت شرعی و قبح عقلی است ولی مواردی هم تجویز شده است که عمدتاً دو محور است و تحت عنوان مسوغات و مجوزات کذب بیان می شود و قبل از آن به نکته ای اشاره کنیم :

مراد از جواز در اینجا جواز بالمعنی الاخص یعنی خصوص اباحه نیست بلکه مراد ، جواز بالمعنی الاعمّ است که با هریک از کراهت ، اباحه ، استحباب و وجوب می سازد وای چه بسا بالعرض کذب واجب می گردد از باب اینکه

---

(۱) مبسوط شیخ طوسی ج۵ ص۹۵

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۸ تا ۵۸۱ روایاتی که وارد شده است .

مقدّمهٔ منحصرهٔ یک واجب اهمّ واقع شده که مبسوطاً خواهد آمد. با این نکته می گوییم: عامل اوّل مسأله ضرورت و اضطرار به کذب است: قبل از بیان آن دو نکته را ذکر می کنیم:

الف: مسألهٔ ضرورت اختصاص به کذب ندارد بلکه در نوع محرّمات، اضطرار مجوّز است تا آنجا که این تعبیر ضرب المثل شده که: الضرورات تبیح المحظورت یعنی ضرورتها [هر ضرورتی] محظورات و محرمات را [هر حرامی] مباح و جایز می سازد و موجب رفع المنع می گردد، البته به حکم ما من عامّ الاّ وقدخصّ که خود نیز یک ضرب المثل اصولی است.

عام مذکور هم فی الجمله به مواردی تخصیص خورده مثل اضطرار به کشته شدن یا موجب قتل نبیّ یا وصی و ... شدن و حدیث معروف باب تقیّه اینست که: تقیّه تا مرز دم است فاذا بلغ الدم فلاتقیّة و ... که تفصیل مطلب در باب خود. بنابر این کذب هم به عنوان مصداقی از مصادیق و صغرایی از صغریات قانون مذکور مطرح است و خصوصیّتی ندارد.

ب: اگر مسألهٔ ضرورت مطرح شد ضرب المثل دیگری وجود دارد که: الضرورات تتقدّر بقدرها، یعنی دقیقاً به اندازهٔ رفع ضرورت، مجاز در کذب هستیم نه بیش از آن، پس ضرورت بهانه ای بدست اشخاص نمی دهد که تا هر مقداری در دروغگویی ـ شرب خمر و اکل لحم میته و خنزیر و ... آزاد باشند.

با این دو نکته می گوییم: مرحوم شیخ می فرماید: اگر چه به حکم ادلّهٔ اربعه حکم اصلی و اوّلی کذب حرمت بود [ادلّهٔ عناوین اوّلیه] ولی باز به حکم ادلّه اربعه حکم ثانوی و اضطراری کذب، حلیّت و جواز است [ادلّهٔ عناوین ثانویّه] [و ادلّه عناوین ثانویه از باب تخصیص یا حکومت بر ادلّهٔ عناوین اوّلیه تقدّم دارند.]

امّا الکتاب: از قرآن کریم، به دو آیه استشهاد می کنند:

آیهٔ اوّل: ﴿من کفر بالله من بعد ایمانه الاّ من اکره وقلبه مطمئنٌ بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدراً فعلیهم غضبٌ من الله ولهم عذاب عظیم﴾.[1]

ترجمهٔ: کسانی که بعد از ایمان کافر شوند ـ به جز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام با ایمان است ـ آری آنها که سینهٔ خود را برای پذیرش کفر گشوده اند غضب خدا بر آنها است و عذاب عظیمی در انتظارشان!.

شأن نزول: آیهٔ در مورد گروهی از مسلمین [عمّار و پدرش یاسر و مادرش سمیّه و بلال و ...] نازل گردید که در چنگال مشرکین گرفتار شدند و آنها را مجبور به بازگشت از اسلام و اظهار کلمات کفر و شرك کردند، پدر و مادر عمّار در این ماجرا سخت مقاومت کردند و کشته شدند، ولی عمار که جوان بود آنچه را مشرکین می خواستند به زبان آورد. این خبر در میان مسلمین پخش شد، عده ای غیاباً عمّار را محکوم به کفر کردند.

رسول خدا ﷺ فرمود: چنین نیست، انّ عماراً ملاء ایماناً من قرنه الی قدمه واختلط الایمان بلحمه ودمه، طولی نکشید که عمار گریه کنان آمد، رسول خدا ﷺ فرمود: چه شده است؟ عرض کرد: مشرکین مرا وادار به ستایش بتان و تبرّی از شما کردند و من جبراً این کار را کردم

رسول خدا ﷺ با دست مبارك اشک از چشمان عمّار پاك کرد و فرمود:

اگر باز هم تو را تحت فشار قرار دادند، آنچه می خواهند بگو، [و ان عادوا فَعُد] در این هنگام آیهٔ مذکور نازل شد.[2]

کیفیّت استدلال: محل شاهد جملهٔ الاّ من اکره و قلبه مطمئن بالایمان است و به دو بیان می توان بدان استدلال کرد:

الف: مراد از کفر به خداوند در صدر آیه کفر عقیدتی و عملی باشد و منظور

---

(۱) سورهٔ نحل آیهٔ ۱۰۸

(۲) تفسیر مجمع البیان ذیل آیهٔ مذکور

این باشد که کسی عملاً در برابر بتها سجده کند در حال اضطرار جایز است، آنگاه می گوییم: اگر گناهی به این بزرگی که شرك و کفر به خدا است در حال اضطرار تجویز شده به حکم آیه، پس دروغ گفتن که نوعاً جرمش کمتر است به طریق اولی جایز خواهد بود.

ب: مراد از کفر، کفر لسانی و تکلم به کلمات شرك و کفر باشد که اگر کسی قلباً مؤمن است ولی زباناً مجبور شده و اظهار کفر نموده اشکالی ندارد و تحت تعقیب و مجازات الهی واقع نمی شود.

حال این خود مصداق اکمل دروغ است که چیزی را که مطابق واقع نیست به زبان آورده است و اگر در مقام ضرورت چنین کذبی جایز بود پس کذبهای دیگر به طریق اولی جایز است [البته فی الجمله نه بالجمله زیرا کذب عند الضرورة که به قتل نبیّ یا وصیّ منجر شود مجوزّی ندارد.]

آیهٔ دوّم: ﴿لایتّخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلك فلیس من الله فی شیئ الاّ ان تتقّوا منهم تُقیةً.﴾[1]

ترجمه: مؤمنان حق ندارند کافران را به عنوان اولیاء و دوستان خود بگیرند و کسی که چنین کند از خدا بریده است، مگر اینکه از آنان بترسید و در مقام تقیّه باشید.

کیفیّت استدلال: به دو بیان به این آیه نیز می توان تمسّک کرد:

الف: مراد از اتّخاذ ولیّ، اتخاذ عملی باشد که عملاً با کفار دوست شده و تولّی و تبرّی را کنار گذاشته، با آنان مراوده داشته باشند، حال چنین چیزی حرام است مگر در مقام تقیّه، و اگر در حال تقیّه چنین گناهی جایز باشد، پس کذب [باز فی الجمله نه بالجمله] در مقام تقیّه و خوف بطریق اولی جایز خواهد بود.

ب: مراد این باشد که با کفار دوست شوند و رفت و آمد کنند که قهراً همراه

(۱) آل عمران آیهٔ ۲۷

با سخنان و اظهار علاقه و دوستی است نسبت به کفّار و ... و این دروغ است ولی در مقام تقیّه جایز است که تبرّی را زیر پا گذاشت، پس در مقام تقیّه ارتکاب کذبهای کوچکتر بطریق اولی جایز است.

[نکته: مدّعا اضطرار به کذب است ولی آیهٔ اوّل روی کلمهٔ اکراه تکیه کرده و چنانکه خواهد آمد اکراه غیر از اضطرار است، البته علی المشهور ولی بر مبنای شیخ ولو اکراه غیر از اضطرار است ولی در مانحن فیه ولو به حدّ اضطرار هم نرسد باز به مجرّد اکراه کذب جایز است و لذا عنوان مجوّز اوّل را قدری باید توسعه داد.

و در آیهٔ دوّم روی کلمهٔ خوف و تقیّه تکیه شده که باز اعمّ از اضطرار است کما سیأتی.

ولی بر مبنای شیخ مجرّد خوف از ضرر، مجوّز کذب است چه خوف اضطراری و چه غیر آن لذا به عقیدهٔ شیخ استدلال به دو آیه تمام است.]

و امّا روایات: شیخ می فرماید: اخبار و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه: عند الضرورة کذب جایز است، بیش از اندازه بوده و از شماره بیرون است ولی به عنوان نمونه به سه طایفه اشاره می کنند:

الف: قوله ﷺ: ما من شیئ الاّ وقد احلّه الله لمن اضطرالیه.[1]

کیفیّت استدلال: شیئ نکرهٔ در سیاق نفی و مفید عموم است، و به عمومش کذب را شامل است، و هیچ چیزی نیست مگر اینکه خداوند آن را برای مضطّر حلال قرار داده است [مراد حلیّت ظاهری است و مفاد این حدیث جواز بالمعنی الاخص است.]

ب: روایات فراوانی[2] که این مضمون مشهور از آنها گرفته شده است

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۵ باب۱۲ حدیث۱۸

(۲) وسایل الشیعه ج۱۶ باب۱۲ روایات

که : الضرورات تبیح المحظورات ، و این تعبیر به عمومش کذب عند الضرورة را شامل است .

ج: اخبار مستفیضه یا متواتره ای که [علی اختلاف المبانی تردید را آورده] دلالت دارند بر اینکه : انسان می تواند برای دفع ضرر مالی از خودش یا برادر دینی اش حتی قسم دروغ هم بخورد .[1] پس دروغ بدون قسم ، به منظور دفع ضرر و ضرورت بطریق اولی جایز خواهد بود .

و امّا الاجماع : شیخ اعظم ره می فرماید : اجماع در این مسأله آشکارتر از آنست که کسی ادّعا نماید یا آن را از قول دیگران حکایت کند [یعنی هم اجماع محصل و هم منقول در مسأله وجود دارد و احدی از مسلمین در آن تردید ندارند .]

و امّا العقل :

عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه : دروغ مصلحت آمیز ، به از راست فتنه انگیز .

بیان ذلک : تردیدی نیست در اینکه دروغ به عنوان اینکه دروغ است ، قبیح و ناپسند می باشد .

ولی اگر امر دائر شد میان اینکه آدمی دروغ بگوید و این امر ناپسند را مرتکب شود تا در نتیجه مایهٔ حفظ جان و مال و آبرو و ... گردد ، یا اینکه راست بگوید و بدین وسیله جان و مال خود یا مسلمان دیگری را به خطر اندازد در اینجا دوران امر میان کذب و از دست دادن آبرو یا سرمایه یا جان است و هر دو قبیح است .

اینجا است که عقل می گوید : باید اقلّ القبیحین یعنی آن کاری که قبحش کمتر است را انتخاب کنی و مرتکب شوی ، [عاقل کسی نیست که از میان دو خیر

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ باب۱۲ روایات

یکی را برگزیند یا از میان خیر و شر، خیر را اختیار کند، عاقل آن است که از میان دو شرّ آن را که شر و ضررش کمتر است اختیار کند.

فی المثل امر دایر است که ملت مسلمان ایران چند صباحی قدری سختیها را تحمل کنند در عوض برای همیشه آزاد و سربلند و مستقل باشند یا اینکه این چند روز را در ناز و نعمت و استفاده از همهٔ نعمتها بسر برند و در عوض برای همیشه وابسته و ذلیل باشند، عقل حکم می کند که راه اول را برگزیده و مردانه و صبورانه مقاومت کند که صبح ظفر نزدیک است.] و واضح است که دروغ زشتی اش از هلاکت بمراتب کمتر است، پس عقل حکم می کند به انتخاب و تجویز دروغ، البته در باب دوران امر میان کذب با یک قبیح اعظم از کذب، دو مبنا وجود دارد:

۱ـ باز هم کما کان قبح کذب باقی است ولو تحت الشعاع قبح اعظم قرار گرفته ولی منتفی نشده است. بر این مبنا اقل القبیحین فرض دارد.

۲ـ در اثر غلبهٔ قبیح بزرگتر و به فعلیت رسیدن آن، قبح کذب از بین رفته و منتفی شده است واین دو مبنا مبتنی بر دو نظریهٔ ای است که در باب حسن و قبح اشیاء مطرح است:

۱ـ گروهی از قبیل عدلیّه برآنند که حسن و قبح اشیاء عموماً [و کذب و صدق خصوصاً به عنوان مصداقی از مصادیق کلیّ اشیاء] ذاتی است و از ذات جدا نمی شود پس قبح کذب هم ذاتی است و تخلّف ذاتی از ذات محال است، مبنای اوّل بر این نظریه استوار است و کذب اقلّ القبیحین می شود.

۲ـ گروهی از قبیل اشاعره برآنند که حسن و قبح اشیاء، عموماً بالوجوه و الاعتبارات و تابع اعتبار معتبر است و اگر خداوند چیزی را حسن کند حسن می شود و اگر قبیح کند قبیح می شود و چیزی در عالم حسن یا قبیح بالذّات نیست.

بنابراین کذب قبح ذاتی ندارد وتابع اعتبارات است و اگر با قبیح بزرگتر

معارضه کرد قبح آن ازبین رفته و حسن پیدا می کند. مبنای دوّم هم بر این رأی استوار است. [البته این بحث جای تأمّل بیشتری دارد.

ولی طرح آن در مباحث کلامی و اصولی عنوان شده و خوب بود که مرحوم شیخ یک تقسیم ثلاثی می کردند به این صورت: حسن و قبح اشیاء بر سه نوع است:

۱ـ پاره ای از اشیاء حسن یا قبحشان ذاتی است مثل عدل و ظلم.

۲ـ برخی از اشیاء دارای حسن و قبح اقتضایی هستند، مثل صدق و کذب.

۳ـ و عده ای از امور هم حسن یا قبحشان بالوجوه والاعتبارات است مثل ضرب الیتیم که اگر للتأدیب باشد حسن است و اگر للتشفّی و الانتقام باشد قبیح است.

و در این تقسیم صدق و کذب در بخش اقتضایی قرار دارد و اگر اقتضایی شد خاصیّتش آنست که: تا مانعی نیامده کذب مقتضی قبح است و همینکه مانعی آمَد قبح آن از بین می رود.

و بر این اساس دیگر دوران میان دو قبیح فعلی نیست بلکه مثل باب تزاحم و بلکه عین آن باب خواهد بود که هرکدام از متزاحمین اقوی مناطاً بودند همان به فعلیّت می رسد و دیگری نسبت به آن بالقوّه خواهد بود.]

قوله: ولااشکال:

اصل کبرای کلّی یعنی اینکه ضرورت فی الجمله مسوّغ کذب می باشد، جای کمترین شبهه ای نیست و ادلّه ای هم که اقامه شد خالی از هر اشکالی است ولی آنکه جای بحث و اشکال و نقض و ابرام می باشد اینست که:

آیا با فرض امکان توریه و قدرت بر آن، بر انسان واجب می شود توریه نماید و هنوز به حدّ ضرورت نرسیده و حق ندارد مرتکب کذب شود؟ [قبلاً روشن شد که توریه کذب نیست.] یا اینکه با تمکّن از توریه هم، توریه کردن واجب نیست

و کذب حرام نیست؟

مرحوم شیخ در این مبحث سه مرحله را طی می کنند:

مرحلهٔ اول: نقل فتوای عده ای از فقهاء در ارتباط با دو فرع فقهی و ذکر ادلّه آنان:

می فرماید: مشهور فقهاء متقدّم و متأخر [از جمله شیخ مفید ره در مقنعه، شیخ طوسی ره در مبسوط، سید بن زهره در غنیه، ابن ادریس در سرائر، محقّق اول در شرایع، علامه ره در قواعد، شهید اول در لمعه، شهید ثانی در شرح لمعه علاّمه در تحریر، محقق ثانی در جامع المقاصد، محقق اردبیلی در مجمع البرهان.] در مسألهٔ جواز قسم برای رد و دفع ظالم از امانتی که نزد او است، فتوی به جواز حلف داده اند و ظاهر فتاوی اطلاق دارد یعنی قسم دروغ را هم شامل است، و ظاهر فتاوی اینست که ابتدا معیّناً توریه واجب است و اگر توریه میسرّ نبود نوبت به کذب می رسد، اینک نقل گوشه هایی از فتاوی المشهور:

شیخ مفید در مقنعه[1] فرموده: هرگاه نزد کسی [ودعی] از دیگران [صاحبان اموال و زر و سیم] امانتی باشد. [که امروز امانت دار پول مردم بانک است.] و ظالمی [بو برده که امانتی نزد فلانی است و به سرقت او آمده] از او آن امانت را مطالبه کرد واو را تهدید کرد که باید درهم و دینار فلانی را که نزد تو است به من داده و در حق صاحبش خیانت کنی، در چنین موردی وظیفهٔ ودعی و امانت نگهدار آنست که به نفع صاحب امانت و کسی که او را امین شمرده و بدو اعتماد کرده است این امانت را انکار نماید و به ظالم بگوید: تو اشتباه کرده ای و فلانی نزد من امانتی ندارد. و هدف از این انکار، حفظ ودیعه برای مودّع باشد.

و اگر احیاناً ظالم او را قسم داد و گفت: قسم بخور که امانتی نزد تو نیست تا آزادت کنم، وی می تواند قسم بخورد ولی در وهلهٔ اول باید در این قسم توریه

(۱) المقنعه ص۵۵۶

کند بگونه ای که کلام از کذب بودن بدرآید [محل شاهد همینجا است که در قدم اوّل توریه واجب است.

و کیفیت آن به اینست که: مثلاً قسم بخورد که والله فلانی در دست من یا در نزد من امانتی ندارد و منظورش از دست همین کف دستش باشد نه در تحت سلطنت او، یا مرادش از نزد من یعنی پیش پای من و همینجا که ایستاده ام، نه اینکه عندی یعنی تحت قدرتی و ...]

سپس شیخ مفید فرمایشاتی فرموده تا به اینجا رسیده که: اگر شخص ودعی توریه نمی داند [و قهراً از آن عاجز است] و نیّتش از قسم دروغ حفظ امانت و اموال مردمان است همین نیّت او را بس است و اجر و پاداش نیّت را خواهد برد که نیّة المؤمن خیرٌ من عمله، کاملا از تفصیلی که مفید ره دادند استفاده می کنیم که: در قدم اول توریه واجب تعیینی است و در مرحلهٔ بعدی اگر نشد نوبت به دروغ می رسد.

ابن ادریس در سرائر[1] در همین مسأله مطالبهٔ امانت از سوی ظالم، فرموده:

اگر ظالم به این مقدار قناعت می کند که ودعی فقط قسم بخورد بر نبودن امانت [و دست از سر او برمی دارد و اذیّت و آزار بیشتری روانمی دارد.] امانت نگهدار می تواند قسم بخورد امّا باید توریه درقسم داشته باشد [به نحوی که قبلاً مثال زدیم.]

باز با وجود توریه نوبت به کذب نمی رسد و توریه تعیّن دارد.

سید بن زهره در غنیه[2] باز در همان مسأله ودیعة و مطالبهٔ ظالم فرموده:

ودعی حق دارد قسم بخورد بر اینکه امانتی نزد او نیست، ولی در مقام قسم

---

(۱) السرائر ج۳ ص۴۳

(۲) الغنیة «الجوامع الفقیهة ص۵۳۸

باید توریه کند به گونه ای که از دروغگویی سالم بماند، و دلیل جواز حلف، اجماع امامیّه است.

باز سخن از توریه است و این فتاوی و بعدی ها بصورت جملهٔ خبریّه در مقام انشاء فرموده اند: و یورّی یعنی یجب التوریه، و اطلاق صیغه ظهور در تعیینی دارد و کذب در طول آنست نه در عرض او مثل فرض تیمم در صورت فقدان ماء.

محقّق اوّل در شرایع[۱] در همان مسأله فرموده: اگر مجبور شد قسم بخورد در حالی که توریه کننده باشد. باز تا توریه میسور است جای کذب نیست.

علاّمه در قواعد[۲] فرموده: بر کسی که عارف به توریه می باشد در قدم اوّل توریه واجب است. همین علاّمه در کتاب تحریر[۳] در کتاب الطلاق از تحریر، در باب الحیل از کتاب الطلاق فرع دیگری را عنوان کرده و آن اینکه:

دو نفر با یکدیگر دوست بودند، یکی به دیگری مبلغی را دوستانه قرض داد و نوشته یا شاهدی هم نگرفت، پس از چندی، دیگری مبلغ مزبور را به رفیقش برگرداند وقضاء دین نمود، یا اینکه رفیق او را ابراء کرد و گفت: مبلغ مزبور را به تو بخشیدم و ابرئت ذمتکّ، و در هیچ یک از مراحل فوق شاهدی در بین نبود.

پس از مدّتی طلبکار از رفیق، مبلغ را مجدّداً مطالبه کرد و دعوا را نزد قاضی بردند و بدهکار بینه و بین الله مبلغ را داده بود در اینجا اگر ابتدا اقرار به دین نموده و سپس مدّعی شود که طلبکار مرا بریئ الذّمه کرده یا دینم را ادا کرده ام چون شاهدی ندارد محکوم می شود و لذا برای فرار از این مخمصه اصل استدانه

---

(۱) الشرایع ج۲ ص۱۶۳ وج۳ ص۳۲

(۲) القواعد ج۱ ص۱۹۰

(۳) التحریر ج۱ ص۲۶۶

و دین را منکر می شود و می گوید: اصلاً فلانی به من مالی نداده و اگر حاکم شرع او را قسم داد می تواند قسم هم بخورد امّا حتی الامکان توریه را از دست ندهد.

[محل شاهد همینجا است و طرز توریه هم اینست که بگوید: والله فلانی از من طلبکار نیست و منظورش این باشد که مثلاً کتاب مکاسب یا فلان شیئ دیگر طلبکار نیست و ...]

مرحوم شهید هم در متن لمعه[۱] در مسأله مذکور فرموده: می تواند قسم بخورد و توریه نماید. شهید ثانی هم در شرح لمعه[۲] عبارتی قریب به عبارت ماتن دارند.

محقق ثانی هم در جامع المقاصد[۳] در باب مکاسب فرموده: وقتی مجبور شد قسم بخورد واجب است توریه کند و به گونه ای که کلام از دروغ بودن خارج شود.

از همهٔ عبارات مذکور استفاده شد که با فرض تمکن از توریه نوبت به کذب نمی رسد و معیّناً توریه واجب است.

قوله: و وجه ماذکروه:

مرحوم شیخ دو وجه نقلی و عقلی برای فتوای مشهور ذکر می کنند:

وجه اوّل یا وجه نقلی: طبق ادلّه اربعه ای که در آغاز مسأله کذب آوردیم، حکم اصلی و اوّلی کذب، حرمت است. و کذب به عنوان اوّلی و واقعی اختیاری حرام است و آن ادلّهٔ اربعه عامّ بود و کذب را در حال اختیار و در حال اضطرار من سایر الجهات دون جهة التوریة و اضطرار من جمیع الجهات حتی من ناحیة التوریة را شامل شده و به عمومشان تمام اینها را حرام می دانستند.

---

(۱) اللمعة الدمشقیّة و شرحها ج۴ ص۲۳۵

(۲) اللمعة الدمشقیّة و شرحها ج۴ ص۲۳۵

(۳) جامع المقاصد ج۴ ص۲۷

از این عمومات به حکم ادلهٔ اربعه ای که در اوّل مقام ثانی آوردیم، باب اضطرار الی الکذب حکماً خارج شد و این ادله دلالت کرد بر اینکه: آدم مضطر حق دارد دروغ بگوید: و اضطرار به معنای حقیقی کلمه هنگامی حاصل می شود، و مضطر حقیقی کسی است که تمام راهها به روی او بسته باشد و حتی از ارتکاب توریه هم عاجز باشد، چنین کسی حق دارد دروغ بگوید.

و امّا کسی که متمکن از توریه است هنوز به کذب مضطر نشده و مجوّزی برای استثناء آن نیست، پس شک هم بکنیم به عمومات اوّلیهٔ باب رجوع می کنیم و از اصالة العموم حکم این فرض را بدست می آوریم و نامش تمسک به اصالة العموم در شک در تخصیص زائد است، فخرج ماخرج [فرض عجز از توریه] و بقی مابقی [فرض تمکن از توریه] در نتیجه با امکان توریه کذب جایز نمی شود.

و امّا وجه دوّم یا حکم عقل:

مقدّمه: در کتب اصولیّه خواندیم که گاهی یک عمل حرامی که ذاتاً و بالاصالة محرّم است، بالعرض مقدّمهٔ واجبی قرار می گیرد نظیر تصرف در دار غصبی برای انقاذ غریق یا اطفاء حریق و ... در اینجا اگر آن امر محرّم مقدّمهٔ منحصرهٔ واجب اهمّی قرار نگیرد، مثل اینکه دو راه برای انقاذ نفس محترمه وجود دارد: یکی راه حرام و غصب و دیگری راه مباح، در اینجا آن عمل غصب به حرمت خود باقی می ماند اگرچه غرض از مقدّمهٔ واجب را که تمکن از ذی المقدمه باشد تأمین می کند ولی اگر مقدمهٔ منحصره واجب مهمتری شد در این فرض بالعرض واجب می گردد مثل اینکه تنها راه انقاذ غریق همان راه غصبی است. و دلیل اتصاف به وجوب، وجود مقتضی و فقدان مانع است که مبسوطاً در اصول گفتگو شده. با این مقدّمه می گوییم: لاشک در اینکه کذب قبح عقلی دارد، و لاشک در اینکه اگر بخواهد کذب جایز یا بایسته شود در گرو تحقق سه عامل است:

الف: یک عنوان حسنی در ضمن آن محقق شود و بر کذب منطبق شود نظیر انقاذ نفس نبی یا وصی یا ولی و حفظ جان و مال و ...

ب: این عنوان حسن در حدّی باشد که حسن و بایسته بودن آن بر قبح کذب بچربد و چیره شود و [علی احد المبنیین که قبح کذب ذاتی بوده و بماند ولی تحت الشعاع باشد یا اعتباری بوده و از بین برود که قبلاً ذکر شد] همانند مثال مذکور که مصلحت حفظ نفس و مال و عرض بر مفسدهٔ کذب غلبه دارد.

ج: و تحقّق آن عنوان حسن هم صد در صد بر تحقّق کذب متوقف باشد یعنی کذب مقدّمهٔ منحصرهٔ آن امر اهمّ باشد و راه دیگری نداشته باشیم تنها با وجود این سه عامل عقل می گوید: الکذب سائغ.

و در مانحن فیه عامل سوّم منتفی است زیرا که راه منحصر به کذب نیست و تحقق عنوان حسن منحصراً وابسته به کذب نیست بلکه راه توریه هم مفتوح است و لذا کذب مقدّمهٔ منحصره نیست و از قبح خارج نمی شود. در نتیجه عقل هم کذب را با عجز از توریه تجویز می کند نه مطلقاً این بود دو وجه قول مشهور.

قوله: و هذا الحکم:

مرحلهٔ دوّم از سه مرحله ای که دراینجا طی شده اینست که: شیخ اعظم در این فراز، با رأی مشهور مخالفت کرده و مدّعی هستند که: قضیّهٔ وجوب توریه بر متمکّن از آن، اگرچه فی نفسه حکمی متین و نیکو است.

ولی به سه بیان ما آن را ردّ می کنیم وَ ثابت می کنیم که برای دفع ضرر و ضرورت کذب جایز است مطلقاً یعنی اگرچه متمکن از توریه باشیم، و سپس دو وجه مشهور را هم جواب می دهیم.

[در این مرحله قدری ترتیب بحث را برهم می زنیم تا انسجام حفظ شود.]

امّا سه بیان:

۱ـ اطلاقات باب قسم دروغ برای حفظ مال و جان: اگرچه مقتضای ادلّهٔ

اربعه حرمت کذب بود، ولی مقتضای اطلاقاتی که در رابطه با قسم دروغ برای دفع ضرر مالی و جانی و عرضی از خود یا برادر دینی اش، وارد شده و ترخیص در چنین قسمی داده است، و بر جواز قسم دروغ در مقام خوف بر مال یا جان دلالت کرده، مقتضای اینها آنست که: عجز از توریه معتبر نیست بلکه همینکه انسان، خائف بر نفس و مال بود می تواند برای دفع ضرر دروغ بگوید و بلکه قسم دروغ بخورد چه مضطر به کذب باشد یعنی متمکن از توریه نباشد و چه مضطر حقیقی نباشد و سیأتی که خوف اعمّ است از اینکه به حدّ اضطرار برسد یا نه، در اینجا نمونه هایی از اخبار جواز حلف را می آوریم وسپس نتیجه می گیریم:

روایت اول: سکونی از امام صادق ﷺ از پدر بزرگوارش ﷺ از آباء گرامی از حضرت علی ﷺ از رسول خدا ﷺ نقل کرده است:

رسول خدا ﷺ فرمود: احلف بالله کاذباً و نجّ اخاك من القتل[1]

یعنی بدروغ می توانی به خداوند سوگند بخوری و برادرت را از کشته شدن نجات دهی

این بیان مطلق است و فرض تمکن از توریه را هم شامل می شود.

روایت دوّم: صحیحهٔ اسماعیل بن سعد اشعری از امام رضا ﷺ: اسماعیل می گوید: از امام ﷺ پرسیدم: مردی است که نسبت به مال خودش از سلطان خائف است، پس قسم می خورد برای سلطان، تا بدین وسیله مالش را از سلطان نجات دهد، آیا چنین قسمی روا است؟

حضرت ﷺ فرمود: لابأس. یعنی باکی نیست[2].

ترك استفصال مفید عموم است. یعنی چه قسم راست و چه دروغ و بلکه معمولاً آنکه در چنین مواردی بذهن می آید قسم دروغ است که تجویز شده است

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۲ باب۱۲ حدیث۴

(۲) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۲ باب۱۲ حدیث اول

چه متمکن از توریه باشد یا نه.

روایت سوّم: از امام رضا ﷺ پرسیدم: آیا مرد می تواند بر مال برادر دینی اش سوگند بخورد [برای حفظ آن کالودیعة] چنانکه بر مال خود می تواند قسم بخورد؟

حضرت فرمود: آری [۱] باز ترك استفصال مفید عموم است.

روایت چهارم: از من لایحضره الفقیه ... امام صادق ﷺ فرموده:

قسم دو نوع است ... تا به اینجا که: امّا آن قسمی که صاحب آن اگرچه بدروغ هم قسم بخورد مأجور است و پاداش می گیرد [برخلاف قسمهای معمولی که مرجوح است] و کفّاره ای هم بر عهده اش نمی آید [چون حنث قسم موجب کفّاره است.]

آنست که: مردی برای نجات جان مسلمان دیگر یا خلاص مال او از دست ستمگر و متجاوزی که قصد تجاوز دارد چه دزد باشد چه دیگران، برای این منظور قسم بخورد. [۲]

باز اطلاق کلام، قسم صدق و کذب، با امکان توریة و با عجز از آن را شامل است.

حدیث پنجم: موثقة زراره: [البته خود زرارة اعدل عدول است ولی چون آن را از ابن بکیر نقل کرده که فطحی مذهب است لذا موثقة گویند.]

ما بر این قوم [مخالفین یا خلفاء بنی عباس] می گذریم، پس آنها ما را قسم می دهند و از ما می خواهند که نسبت به اموالمان قسم بخوریم در حالی که زکات و مالیات آن را پرداخته ایم. آیا حق داریم قسم بخوریم؟

امام ﷺ فرمود: اذا خفت فاحلف لهم ماشاؤا. [۳]

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۳ باب۱۲ حدیث۹

(۲) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۳ باب۱۲ حدیث۹

(۳) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۴ باب۱۲ حدیث۱۴

یعنی همینکه خوف بر مال یا جان داشتی به آنچه که آنها بخواهند می توانی قسم بخوری و اطلاق این کلام فرض تمکن از توریه را هم شامل می شود.

قوله: و روایة سماعة:

این حدیث را در مرحلهٔ سوّم و فراز بعدی خواهیم آورد و جای آن اینجا نیست.

قوله: الی غیر ذلک:

پنج روایت را آوردیم ولی بدانید که روایات دیگری هم هست که بر جواز حلف دروغ عند الخوف دلالت دارد.[1]

نتیجه: عمومات اولّیه، کذب را مطلقاً حرام کرد. و اما این مطلقات مذکور در بعضی خوف آمده و در بعضی نیامده که مطلقات را با مقیّدات تقیید می کنیم و شاید مطلقات هم از اول اطلاق نداشته و موردش همین باب خوف باشد و نیز برخی از حیث قسم صدق یا کذب مطلق است و برخی مقید به قسم کذب است و به همان صورت تقیید در کار است، و بالاخره مطلقات می گوید: در فرض خوف بر جان یا مال [به حدّ اضطرار برسد یا نه] کذب جایز است و چون این اخبار مقیّد به فرض خوف است از عمومات اولیه اخصّ بوده و بدین وسیله آنها را تخصیص می زنند و نتیجه آنست که با فرض خوف، کذب جایز است ولو مع التمکن عن التوریة، و شرط الحلف الکاذب، عجز از توریه نیست، و بر خلاف مشهور با فرض تمکن هم توریه واجب نیست.

۲ـ قوله: و فیما یأتی:

اخبار باب الکذب به منظور اصلاح ذات البین که بعداً خواهد آمد نیز دلالت دارند بر جواز کذب مطلقاً یعنی چه متمکّن از توریه باشیم یا نه، باز هم توریه واجب نیست.

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ باب۱۲ حدیث۲و۳و۵و۶و۷و۸و۱۰و۱۹

قوله: التی یصعب:

اگر کسی بگوید: مطلقات باب خوف و باب اصلاح را به فرض عدم قدرت بر توریه حمل کرده و بدان تقیید می کنیم و می گوییم: اینها بر فرض عجز از توریه است نه مطلقا.

در جواب می گوئیم: تقیید این مطلقات بصورت عجز از توریه آسان نیست. [وجه صعوبت سه امر است:

الف: تعداد این مطلقات فراوان است و همهٔ آنها در مقام بیان بوده و قیدی نیاورده اند واگر عجز مطرح بود حتماً متعرض می شدند.

ب: معاضدت این مطلقات با قانون لاحرج که بعداً خواهد آمد.

ج: لزوم لغویت این مطلقات است که بعداً تبیین خواهد شد.]

قوله: وامّا حکم العقل:

این را نیز بعداً توضیح می دهیم.

۳ـ قوله: مع انّ:

بیان سوّم بر جواز کذب حتی با تمکن از توریه:

وجوب توریه بر شخص قادر عسر و حرج دارد «صغری»

و عسر و حرج رافع تکلیف و مرز آن است «کبری»

پس وجوب توریه مرفوع است «نتیجه»

امّا صغری: واضح است که وجوب توریه حرجی است [چون در لحظهٔ حساس و ضرورت خیلی باید به مغز فشار بیاورد که محملی و خلاف ظاهری پیدا کند و برای غالب مردم چنین امری دشوار است.] و اما کبری: پر واضح است که: ماجعل علیکم فی الدین من حرج، یرید الله بکم الیسر ولایرید بکم العسر، و... و قانون نفی عسر و حرج از مسلمات است.

در نتیجه: اگر کسی بگوید: شارع مقدس در مثل مانحن فیه بر بندگان آسان

گرفته و توسعه داده [ان دین الله سهلة سمحة] و در موارد خوف و خطر کذب را از آنان برداشته و مورد مؤاخذه قرار نمی دهد هرچند قدرت بر توریه هم داشته باشد. چنین سخنی پسندیده و بجا خواهد بود و سخنی به گزاف نیست.

تا اینجا سه بیان مصنف بر خلاف مشهور بیان شد.

و امّا جواب از دو وجه مشهور: از وجه اول می گوییم: با وجود این مطلقات باب خوف و اصلاح دیگر جای مراجعه به عمومات اولیه نیست. و یقدّم الخاص علی العامّ.

و امّا از وجه عقلی:

قوله: وامّا حکم العقل:

ما هم قبول داریم که حکم عقل به حسن کذب در گرو سه عامل مذکور است و عامل سوّم که توقف عنوان حسن بر کذب باشد. در ما نحن فیه منتفی است و مقدّمهٔ منحصره نشده ...

ولی نتیجهٔ تمام اینها آنست که: عقلاً در مانحن فیه کذب قبیح است.

امّا می گوییم: شرع مقدّس از این قبح عفو کرده است و ما دلیل خاص داریم بر عفو از آن و عدم مؤاخذه بر آن و با وجود اینها حکم عقلی به قبح، منجّز نخواهد بود بلکه معلق است. و آن دلیل همان مطلقات خوف است، چه اینکه نظائر مانحن فیه موارد دیگری است که عقل تقبیح می کند ولی شرع تجویز کرده و عفو کرده است.

از جمله کذب در اصلاح با تمکن از توریه عقلاً قبیح است ولی شرعاً تجویز شده و از جملهٔ سبّ و تبریّ و لعن در مقام اکراه که عقل چه بسا می گوید: تن به کشتن بده ولی سبّ النبی و لعن الامام و ... نکن ولی شرع مقدس آنها را در مقام اکراه تجویز کرده است و این به معنای عفو شارع از این عمل قبیح است.

پس حکم عقلی به فعلیّت نمی رسد. [البته این سخن مستلزم انکار ملازمه

میان حکم عقل و حکم شرع است.]

قوله: الآ ان:

مرحلهٔ سوّم: در مرحلهٔ اوّل رأی مشهور را تبیین و مبرهن ساختند که با امکان توریه نوبت به کذب نمی رسد و معیّناً توریه واجب است.

و در مرحلهٔ دوّم به سه بیان رأی مشهور را ردّ کردند و نتیجه گرفتند که به مجردّ خوف بر جان یا مال، کذب جایز می شود چه به حدّ اضطرار برسد یا نه، متمکن از توریه باشیم یا خیر، و دو وجه مشهور را هم ردّ کردند. و اینک در فراز سوّم درصدد تقویت قول مشهور هستند، ابتدا می فرمایند: ما اگر چه به حکم مطلقات خوف و کذب درمقام اصلاح و قانون نفی الحرج ثابت کردیم که توریه واجب نیست و کذب جایز است.

ولی حال می گوییم: احتیاط در خلاف قول ما [عدم وجوب توریة مع التمکن منها] است و احوط استحبابی [چون مسبوق به فتوی است] آنست که با تمکن از توریه، توریه کند. [شاید وجه احوط بودن اینست که: اصل اوّلی در کذب حرمت است و جواز الکذب خلاف اصل است و در اموری که خلاف اصل باشد به قدر متیقن اکتفا می شود که صورت عجز از توریه باشد.

و با تمکن از توریه به اصل اوّلی برمی گردیم، و یا وجه احوط آنست که: مطلقات جواز کذب عند الخوف والاصلاح و ... حداکثر ظهور دارند در جواز کذب نه وجوب آن و چون ظهور، مظنّه است، احتمال خلاف دارد و لذا ولو جواز از ادلّه ظاهراست ولی شبههٔ ضعیف و احتمال کمی هم هست که کذب جایز نباشد و لذا باز هم عقل و شرع می گوید: الاحتیاط حسنٌ علی کل حال، والاحتیاط طریق النجاة.]

سپس قدم را فراتر گذاشته و می فرمایند: نه تنها توریه کردن مع التمکن احوط است بلکه موافق با قواعد است، [قوله: لولا ... این جمله را بعداً شرح

می کنیم.]

بیان ذلک: ما در اینجا دو دسته روایات داریم:

۱ـ مطلقات جواز کذب عند الخوف که بدلالت منطوقی و مطابقی دلالت دارد بر اینکه در مقام خوف بر مال و جان خود یا دیگران می توانی دروغ بگویی و قسم دروغ بخوری مطلقاً یعنی چه توریه برایت میسّر باشد یا نه، به عبارت دیگر چه خوف شما به حدّ اضطرار و عجز از توریه برسد و چه به این درجه نرسد.

۲ـ خصوص روایت سماعه از امام صادق ﷺ [این روایت را مرحوم شیخ در فراز قبلی آورده اند که ما قبلاً وعده دادیم که در جای خود یعنی فراز سوّم بیاوریم و شرح کنیم و اینک به وعده وفا می کنیم] امام ﷺ فرمود: هرگاه مردی در مقام تقیّه قسمی بخورد این قسم بحال او ضرر نخواهد داشت البته مشروط بر اینکه مکره یا مضطر به قسم گردد [راجع به اکراه و اضطرار بعداً بحث خواهیم کرد.] سپس بصورت قانون کلی فرمود:

لیس شیئ مما حرّم الله الاّ وقد احلّه لمن اضطر الیه[1] که قبلاً در ادلّهٔ اربعهٔ جواز کذب عند الضرورة به این ذیل اشاره شد. و فعلاً با صدر کار داریم.

قوله: و غیرها:

یعنی روایات دیگری هم به مضمون روایت فوق وجود دارد.[2] حال این روایات بصورت جملهٔ شرطیه می گوید: اگر مکره یا مضطر شدی کذب جایز است، ومفهوم جمله شرطیه آنست که: پس اگر مضطر نبودی کذب جایز نیست.

[قوله: المستلزم ... یعنی دلالت مفهومی و التزامی دارد.]

آنهم مطلقا یعنی چه خوف باشد ولی به حدّ اضطرار و عجز از توریه نرسد

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۶ ص۱۶۵ باب۱۲ حدیث۱۸

(۲) وسایل الشیعه ج۱۱ ص۴۶۸ باب۲۵ حدیث۲

و چه اصلاً خوفی هم نباشد و وضعیّت عادی باشد نه قرمز.

حال نسبت میان منطوق آن مطلقات با منطوق روایت سماعه و مانند آن از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است و چون مطلق و مقید هر دو مثبت هستند پس منافاتی نیست تا جمع بینهما شود بلکه به هر دو عمل می شود. ولی نسبت میان منطوق مطلقات خوف با مفهوم روایت سماعه و مانند آن، عموم و خصوص من وجه است:

مادّهٔ افتراق از ناحیهٔ مطلقات: خوفی که به درجهٔ اضطرار برسد، مطلقات آن را مجوّز کذب می دانند و منطوق روایت سماعه نیز همان است ولی مفهوم کاری به این فرض ندارد.

مادّهٔ افتراق از ناحیهٔ روایت سماعه و مانند آن: آنجایی که اصلاً نه اضطرار و اکراهی وجود دارد و نه تقیّه و خوفی و کاملاً اوضاع عادی است.

اینجا را مفهوم روایت سماعه می گوید: کذب جایز نیست، ولی منطوق مطلِقات کاری با آن ندارد البته مفهوم مطلقات هم که بصورت شرط بیان شده اینجا را شامل است. [مفهومها نیز مثل منطوقها تعارضی ندارند.]

مادّهٔ اجتماع: خوفی است که به درجهٔ اضطرار و عجز از توریه نرسد [چون خوف اعمّ از اضطرار است کما لایخفی] در چنین فرضی مطلقات می گوید: چون خوف داری کذب جایز است. و مفهوم روایت سماعه می گوید: چون مضطر نیستی کذب جایز نیست و در نتیجه بینهما تعارض درمی گیرد و بدنبال آن دو دلیل در مادهٔ اجتماع تساقط می کنند و مرجع ماعمومات اولیهٔ کذب خواهد بود که دلالت بر حرمت کذب داشتند و همان سخن مشهور زنده می شود که مع التمکن از توریه یجب التوریة ویحرم الکذب به حکم عمومات حرمت کذب.

پس قول به وجوب توریه مقتضای قواعد است. [منظور قواعد باب متعارضین و نیز باب اصول لفظیهٔ عقلائیه یعنی اصالة العموم است.]

تنها ایرادی که بر این مطلب ما وارد می باشد دو امر است:

۱ـ قوله: لولا استبعاد

ایراد اوّل: تقیید آنهمه مطلقات باب خوف به فرض خوف اضطراری و تساقط آنها در خوف غیر اضطراری، خیلی بعید است.

به سه بیانی که قبلاً در یصعب علی الفقیه بیان کردیم، و وجه سوّم آن را وعده دادیم.

اگر مطلقات را به فرض خوف اضطراری اختصاص دهیم باید بگوییم خوف موضوعیّت ندارد و اضطرار ملاك است و بالنتیجه این موضوعی که در روایات آمده لغو خواهد بود و حمل کلام معصوم بر لغویت نشاید و لذا برای خروج از لغویت اینها را به اطلاق اخذ می کنیم و از خیر مفهوم شرط دراینگونه موارد می گذریم.

۲ـ قوله: فتأمل:

ایراد دوّم که با فتأمل آمده اینست که: مگر هر تعارضی منجر به تساقط و رجوع به عمومات می شود. کسی را رسد که بگوید: در مادّهٔ اجتماع مطلقات رجحان دارد و مقدّم می شود از باب اینکه دلالت آنها اقوی و منطوقی است، سندها معتبر تر است، تعداد بیشتر است و... پس نوبت به عمومات حرمت نمی رسد.

باز نتیجه بر خلاف رأی مشهور است و با امکان توریه هم کذب جایز است.

قوله: مع امکان:

ممکن است ایراد اوّل را به این نحو پاسخ دهیم که: خیر تقیید مطلقات خیلی هم بعید و وحشت آور نیست و می توان آنها را به خوف اضطراری حمل کرد.

به این بیان: مورد روایت خوف بر مال و جان است، و در هنگامه خطر و ترس و هراس معمولاً انسانها متوجّهٔ توریه نیستند [تمام همّ و غمّ آنها نجات جان یا مال است.] و وقتی التفات نبود و شخص بکلی غافل از امر توریه بود پس متمکن از توریه هم نخواهد بود.

و عاجز از آن است وگرنه با التفات و تمکن داعی ندارد که انسان بجای توریه کذب را برگزیند [به فرمودهٔ فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر ص۲۹:

فانّا اذا قلنا لشخص ان صدقت فلک دینار و ان کذبت فلک دینار و استوی الامر ان بالنسبة الیه فانّه بمجرّد عقله یمیل الی الصّدق.] پس اصلاً مورد مطلقات موردی است که انسان مضطر به کذب بوده و از توریه کردن عاجز است و اطلاقی ندارد که بدان تمسک شود. پس حق با مشهور است و با امکان توریه وجهی برای کذب نیست.

[البته مورد اخبار صورت عدم التفات به توریه نیست، بلکه مورد آنها صورت خوف است و این اطلاق دارد آری عند الخوف غالباً امکان توریه نیست ولی فرد غالب در هر مطلقی ممکن است باشد و انصراف مطلق به فرد غالب بدوی است و جلو تمسک به اطلاق را نمی گیرد و اینجا جای فتأمل بود که شیخ نفرمودند. و با این محاسبه همچنان اطلاقات محکّم است و عجز از توریه معتبر نیست و دو تعبیر از تعبیرات بعدی شیخ هم که خواهد آمد شاهد همین مطلب است.

پس شیخ از سخن خود عدول نکرده و با مشهور همراه نشده و اینکه مرحوم شهیدی[1] فرموده: شیخ عدول کرده صحیح نیست.]

قوله: ثم انّ:

همانطوری که ملاحظه شد اکثر فقهاء شیعه جواز کذب را به فرض عدم

(۱) هدایة الطالب ص۱۰۳ ذیل قوله: وامّا علی ماستظهرناه ... اقول ...

قدرت بر توریه، و عجز از آن مقیّد ساختند و گفتند: اگر متمکن از توریه باشی کذب جایز نیست و اگر عاجز شدی توریه جایز است. ولی همین مشهور از قبیل شیخ طوسی در نهایة ص۵۰۹، و ابن ادریس در سرائر ج ۲ ص۶۶۵ و محقق در شرایع ج۲ ص۱۴ و سبزواری در کفایة الاحکام ص۱۹۸ و... در نظایر مانحن فیه این تقیید را نیاورده و بلکه بقول مطلق فتوی داده اند:

مثلاً درباب عقود از قبیل عقد البیع والاجارة والنکاح و... فرموده اند: اگر کسی بر انشاء عقدی از عقود مکره شد و بدنبال اکراه عقدی واقع ساخت چنین عقدی لغو و فاسد و بی اثر است و سبب نقل و انتقال، ملکیت، زوجیّت و... نمی شود، و قید نکرده اند که عاجز از توریه باشد یا نه [نحوهٔ توریه خوهد آمد.]

یا مثلاً در باب ایقاعات از قبیل طلاق و عتق و... فرموده اند: اگر کسی را به انشاء طلاق زوجه اش مکره ساختند و وی طلاق اکراهی را انشاء کرد، چنین طلاقی باطل است و موجب فراق و جدایی نمی شود و باز تقیید نکرده اند.

یا مثلاً در باب اقوال محرّمه از قبیل سبّ النبی، تبرّی عن الامام، لعن الولیّ و... فرموده اند: به مجرّد اکراه بر قولی از اقوال مذکور، اینها جایز می شوند و شخص مکره می تواند تبرّی بجوید، لعن بکند و... مطلقا یعنی متمکن از توریه باشد [مثل عقیل بن ابی طالب که فرمود: امرنی معاویه ان العن علیّا الا فالعنوه] یا متمکن نباشد.

حال در تمام سه باب مذکور فتوی مطلق است.

و بلکه برخی از مشهور از قبیل شهید ثانی در شرح لمعه [۱] و مسالک [۲] در باب طلاق تصریح کرده اند به اینکه: عجز از توریه معتبر نیست بلکه به مجرّد اکراه بر طلاق، برای رفع اکراه می تواند انشاء طلاق کند و اگر انشاء کرد طلاق

---

(۱) الروضة البهیّة ج۶ ص۲۱

(۲) مسالک الافهام ج۲ ص۳

باطل است و لازم هم نیست که عاجز از توریه باشد بلکه با تمکن هم باطل است.

و بلکه از کلمات برخی از فقهاء [۱] بوی اجماع می آید که عدم اشتراط عجز از توریه در ابواب مذکور اجماعی است و منحصر به شهید ثانی و بعض دیگر نیست.

قوله: مع انه:

مرحوم شیخ به مشهور اشکال کرده و می گویند: همانطوری که در باب کذب، شخص مکره بر صرف الفاظ بوده ولی مکره بر ارادهٔ معنای آنها نیست و می تواند معنای خلاف ظاهری را قصد کند.

و شما گفتید با امکان این معنی نوبت به کذب نمی رسد، هکذا در باب عقود و ایقاعات و اقوال محرّمه نیز شخص مکره به تلفظ به این الفاظ است، مکره به عقد یا ایقاع صوری است، نه واقعی و می تواند مجرّد الفاظ را بگوید ولی قاصد معنی نباشد بلکه قصد چیزهایی دیگر داشته باشد [مثلاً به قصد اینکه حرف عین را از مخرج ادا کند بعت می گوید و ...] پس متمکن از توریه هست و قصد معنای بیع یا طلاق که امر قلبی است و اکراه بردار نیست [سر نیزه بر ابدان سلطه پیدا می کند و آنها را تسخیر می کند نه بر ارواح و قلوب]

با این محاسبه اگر کسی با قدرت بر عدم ارادهٔ معنی و اکتفاء به صرف الفاظ، آمد و معانی این صیغه ها را هم قصد کرد باید بگوییم: این بیع و یا طلاق صحیح و اثر دار است نه فاسد و بی اثر در نتیجه فرقی میان باب کذب و باب عقود و ایقاعات و اقوال محرّمه نیست، پس چرا کذب را مقید به عجز از توریه کردید ولی ابواب دیگر را خیر؟

و باز در نتیجه باید گفت: اکراه بر بیع واقعی [که موجب لغویّت آن

(۱) جواهر الکلام ج۳۲ ص۱۵

می‌شود] مخصوص کسانی است که قادر بر توریه نباشند و عدم قدرت بر توریه یا بخاطر عدم آگاهی از آن است [چون توریه ظرافت دارد و کار هرکس نیست.] و یا بخاطر عدم التفات به توریه است [یعنی در اثر اکراه و تهدید بکلی از توریه غافل شده است.] چه اینکه اضطرار به کذب هم مخصوص کسانی بود که قدرت بر توریه نداشته باشند.

پس لافرق میان کذب و این ابواب، اگر عجز از توریه معتبر است باید در همهٔ اینها معتبر باشد و اگر معتبر نیست در هیچکدام نباید معتبر باشد فما الفرق بینهما ایّها المشهور؟

قوله: ویمکن:

در این فراز مرحوم شیخ به دفاع از مشهور برخاسته و می فرمایند:

ممکن است میان باب اکراه بر عقود و ایقاعات، با باب اضطرار به کذب، فرق بگذاریم، و آن اینکه: در باب عقد و ایقاعات حقیقت اینست که اکراه بر عقد یا ایقاع صوری که نیست یعنی مکره که نمی خواهد مکره فقط الفاظ خشک و خالی و بی معنی بگوید بلکه مقصود مکره اینست که مکره طلاق واقعی یا بیع واقعی را انشاء کند، پس مکره علیه عقد و ایقاع واقعی است نه لفظی و صوری، نهایت شخص مکره راه فراری دارد و می تواند مکره را بازی داده و به صرف عقد صوری قناعت کند و ابداً قصد معنی نکند.

امّا انشاء صوری که مکره علیه نیست. فماقصده المکره [انشاء واقعی] لم یقع ولم یوجده المکره، و ما اوجده المکره و وقع فی الخارج [انشاء صوری] لم یقصده المکره.

پس صغرای مطلب را از اینجا گرفتیم که متعلق اکراه و مااستکرهوا علیه عقد و ایقاع واقعی و حقیقی یعنی با مراعات همهٔ شرایط و اجزاء آنها از جمله قصد معنی است از طرفی هم وقتی به اخبار باب اکراه [از قبیل حدیث رفع: رفع

مااستکر هوا علیه] مراجعه می کنیم آنها را خالی از این قید می یابیم یعنی آن اخبار بقول مطلق فرموده همینکه نسبت به چیزی مکره شدی آن چیز برداشته شده و اثر ندارد چه راه فراری داشته باشی و متمکن از عقد صوری باشی یا نه، آنگاه کبرای کلی را هم از این اخبار گرفته و چنین می گوییم:

اکراه بر بیع و طلاق واقعی تعلّق گرفته است «صغری»

و بر هر چیزی که اکراه بدان تعلق گیرد همان مرفوع است «کبری»

پس بیع و طلاق واقعی مرفوع و بی اثر است، چه قادر بر توریه باشی یا نه، پس در باب اکراه بر عقد یا ایقاع عجز از توریه شرط نیست.

و امّا در باب اضطرار به کذب: ادلّه اربعه می گفت: عند الاضطرار کذب جایز است پس موضوع جواز کذب، اضطرار به کذب است. و مادامی که شخص قدرت بر توریه دارد مضطر به کذب به معنای حقیقی کلمه نیست. پس موضوع جواز محقّق نشده و می توان گفت:

الکذب جایز عند الضرورة الیه «صغری»

ومع التمکن عن التوریة لاضرورة الیه «کبری»

فمع التمکن عن التوریة لایجوز الکذب «نتیجه»

اینست فرق باب کذب با باب عقود و ایقاعات که هرکدام روی عنوانی تکیه کرده یکی روی اکراه و یکی روی اضطرار و هر عنوانی هم حکم خاص خود را دارد.

پس حق با مشهور است و در باب عقود و ایقاعات تقیید مذکور معتبر نیست.

قوله: نعم:

در این فراز مجدّداً می خواهیم اشکال به مشهور را تقویت کرده و از فرقی که گذاشتیم رفع ید کنیم.

بیان مطلب را با مقدّمه ای می آوریم: دراینکه آیا اکراه و اضطرار هم معنی و مترادف هستند؟ یا دو واژه جدا و هرکدام معنای خود را دارد؟ و یا عامین من وجه اند؟ یا اعم و اخص مطلق؟ اینها مطالبی است که در جای خود بعداً در کتاب البیع مطرح خواهد شد. و فعلاً علی المبنی بحث داریم:

با این مقدمه می گوییم: در دو صورت می توان گفت: فرقی میان باب اضطرار به کذب با باب اکراه بر عقد و ایقاع نیست و در هر دو باب باید عجز معتبر باشد.

۱ـ کسی ادّعا کند [چه اینکه بعضی این ادّعا را کرده اند[۱]] که اکراه خود موضوعیّتی ندارد بلکه فردی از افراد اضطرار است و موضوعاً داخل دراضطرار است و آنچه عرفاً یا لغتاً در اضطرار معتبر است [مسأله عجز از تفصّی و راه فرار] در اکراه بر عقد یا ایقاع و... نیز معتبر است.

۲ـ یا اینکه بگوییم: ولو اکراه موضوعاً داخل در اضطرار نیست و اعمّ از آن است [اکراه گاهی به حدّ اضطرار و الجاء می رسد و تمام راهها برویش بسته است و گاهی به این حدّ نمی رسد و امکان توریه هم دارد،] امّا هر اکراهی مجوّز نیست بلکه آن اکراهی مجوّز سبّ و لعن و تبرّی و موجب بی اثر بودن طلاق و عتق است که بدرجهٔ اضطرار برسد که باز لغویت مکره علیه از باب اینست که مضطرّ الیه است نه از باب خود اکراه بعمومش. پس حکماً اکراه به اضطرار ملحق شد.

حال اگر کسی یکی از این دو مبنا [دخول موضوعی ـ الحاق حکمی] را در رابطه با اکراه و اضطرار پذیرفت نتیجه اش آنست که بگوییم: همینطوری که دراضطرار به کذب، عجز از توریه معتبر بود هکذا در اکراه به عقد و... نیز عجز از توریه معتبر است زیرا با قدرت بر توریه، اضطرار صدق نمی کند [و اضطرار

(۱) الحدائق ج۲۵ ص۱۹۵

که صدق نکند یا اکراه هم صدق نمی کند و یا اگر صدق می کند ولی اثر ندارد و حکمی بر آن مترتب نیست.]

در نتیجه باز هر دو باب از یک وادی شدند و فرقی بین البابین نیست. [البته مرحوم شیخ این نعم ... را بصوت لوکان... عنوان کردند و جوابی هم ندادند ولی حق اینست که هر دو فرض مذکور قابل اجابت است.

اوّلاً ما الدلیل بر اینکه اکراه از افراد اضطرار است و موضوعاً داخل در آنست؟ بل الدلیل علی خلافه زیرا در حدیث رفع اینها را قسیم یکدیگر قرار داده و فرموده:

رفع عن امتی تسعة اشیاء:

۱ـ ... تا به اینجا که: ورفع مااستکرهوا علیه، و مااضطروا الیه، معلوم می شود اینها دو موضوع جدایند.

ثانیاً وجهی برای الحاق حکمی هم نیست بلکه هر موضوعی حکم خود را دارد و در موضوع اکراه چنانکه قبلاً ذکر شد عجز از توریه معتبر نیست و الاخبار خالیة ... ولی دراضطرار، این معنی معتبر است. پس همچنان حق با مشهور است و بین البابین فرق است.]

قوله: والحاصل:

این والحاصل خلاصه و نتیجه گیری نعم به بعد نیست بلکه مربوط به قبل از نعم است و خلاصهٔ ویمکن ان یفرق ... است و آن اینکه: در مورد اکراه اگر شخص مکره حقیقتاً قصد معنی هم داشته باشد عنوان مکره بر عقد او صادق است به بیانی که ذکر شد [که اکراه بر بیع و طلاق حقیقی است نه صوری] و وقتی اکراه صدق کرد کبرای کلی هم پیاده می شود که: رفع مااکرهوا یا مااستکرهوا علیه، [و لذا عجز از توریه شرط نیستْ.] ولی در باب اضطرار الی الکذب، مادامی که انسان متمکن از توریه باشد اصلاً عنوان اضطرار به کذب صدق

نمی کند و این صغری نمی آید تا کبرای کلّی رفع مااضطروا الیه پیدا شود و این مورد را شامل گردد و لذا عجز از توریه شرط است، فالحق مع المشهور و بین البابین فرق است.

قوله: هذا کلّه:

سخنانی که تا به حال در رابطه با تفاوت اکراه واضطرار بیان شد بر مبنای مشهور بود که در باب جواز کذب، اضطرار مطلق را شرط دانسته و فرمودند: وقتی دروغ جایز می شود که انسان صددرصد و من جمیع الجهات بدان مضطر شود و حتی از ناحیهٔ توریه هم مضطر باشد یعنی امکان توریه هم نباشد والاّ با تمکن از توریه جای کذب نیست. بر این مبنا اضطرار به کذب حساب خود را دارد و اکراه به عقد و ایقاع هم حساب خودش را دارد که در والحاصل ذکر شد.

و امّا بر مبنای ما که از مطلقات جواز کذب عند الخوف استفاده کردیم که انسان همینکه خائف بر مال و جان بود و از غیر جهت توریه از جهات دیگر مثل امر مالی یا جانی و آبرویی مضطر شد می تواند دروغ بگوید و لازم نیست توریه بکند و خلاصه ملاك اضطرار به کذب از غیر جهت توریه است.

[این جمله شاهد عدم عدول شیخ از مبنای خودش است، برخلاف مرحوم شهیدی که قبلاً اشاره شد.] بر این مبنا دیگر فرقی میان اکراه و اضطرار نیست و ادلّهٔ هر دو باب دلالت دارند که اگر انسان مضطر به کذب شد یا مکره بر آن شد [از جهت مال و جان و ...] می تواند دروغ بگوید و اضطرار حتی از ناحیهٔ توریه شرط نیست.

ولی در عین حال معتقدیم که چه در باب اضطرار و چه اکراه احتیاط را از دست نداده و با امکان توریه، از آن صرفنظر نکند. [وجه احوط بودن قبلاً بیان شد و ضمناً احوط استحبابی است نه وجوبی.]

قوله: ثم انّ:

تا اینجا کاملاً مبرهن شد که ضرر و ضرورت موجب می شود که دروغ جایز باشد، حال سؤال اینست که: کدام ضرر مسوّغ کذب است؟ ملاك در ضرر مجوّز کذب چیست؟ می فرماید: همان ضرری که مسوّغ سایر محرّمات است [چون ما در اسلام حکم ضرری نداریم] که مطلق ضرر مالی یا جانی و عرضی باشد چه قلیل یا کثیر، همان ضرر مسوّغ کذب هم هست، فی المثل ترك وضو، غسل، صوم و... حرام است ولی اگر فعل آنها ضرری شد همین ترك حرام جایز و چه بسا راجح می گردد.

بنابراین ضرر قلیل مالی هم مجوّز کذب است، و انسان برای دفع آن می تواند دروغ بگوید.

قوله: نعم:

آری اگر ضرر ضرر مالی است [نه جانی و آبرویی] آنهم ضرر مالی بسیار اندك و ناچیز که تحمّل آن اجحاف در حق شخص متحمل نیست [فی المثل یا باید راست بگوید و صد تومان پول بپردازد و یا باید دروغ بگوید.] در اینجا هم از نظر فتوی کذب جایز است و صدق واجب نیست ولی مستحب است این ضرر قلیل را متحمل شود و دروغ نگوید.

قوله: وعلیه یحمل:

اینکه حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه فرموده:

علامة الایمان ان تؤثر [ایثار یعنی تقدیم] الصدق حیث یضرّك علی الکذب حیث ینفعک.[1]

یعنی نشانهٔ ایمان آنست که: راست را هرچند بر ضررت باشد بر دروغ اگرچه به سودت باشد ترجیح دهی و مقدّم بداری. منظور همین ضرر مالی ناچیز و غیر موجب از برای اجحاف است نه مطلق ضرر مالی ولو مجحف که انسان

(۱) نهج البلاغه حکمت۴۵۸

برای یک راست گفتن تمام هستی و دارائی خود را از دست بدهد. که در اینجا ایثار و تقدیم صدق بر کذب مقبول نیست.

قوله: ثم انّ:

مقدّمه ای از مصباح الفقاهة:

لاخلاف بین المسلمین، بل بین العقلاء فی جواز الکذب لانجاء النفس المحترمة، قال الغزالی: فمهما کان فی الصدق سفک دم امرئ مسلم فالکذب فیه واجب، و ... بل هو من المستقلات العقلیة، و من الضروریات الدینیّة التی لاخلاف فیها بین المسلین، و علی ذلک فمن انکره کان منکراً لاحدی ضروریات الدین، ولحقه حکم منکر الضرروی من الکفر، و وجوب القتل، و بینونة الزوجة، و قسمة الامول.[۱]

با حفظ این مقدّمه می گوییم: تکلیف کذب در مقام تقیّه و ضرورت به کذب روشن شد که جواز باشد منتها مشهور برمبنا خودشان و شیخ بر مبنای خودش، حال اقوال و احادیثی که از ائمه ﷺ در مقام تقیّه صادر شده.

وسائل از امام ﷺ حکمی از احکام شرعیّه را پرسیده و امام در شرایط تقیّه بر طبق مذهب عامّه جوابی داده است، آیا این اقوال چه وضعی دارد؟ صدق است یا کذب؟ مثلاً اهل سنّت نماز خواندن در جامه ای که قطرهٔ شرابی بدان اصابت کرده و نجس شده را تجویز می کنند.

حال از امام راجع به حکم این مسئله پرسیده اند و حضرت در جواب فرموده: لابأس بالصلوة فی ثوب اصابه خمر[۲] که دقیقاً مطابق فتوای عامّه است، یا مثلاً آنها در باب وضو غسل رجلین را بجای مسح قائلند یا شستن از سرانگشتان تا مرفق را قائلند و امام ﷺ در مقام تقیّه همین مطلب را فرموده باشد

---

(۱) مصباح الفقاهة ج۱ ص۴۱۱

(۲) وسایل الشیعه ج۲ ص۱۰۵۵ حدیث۲ باب۳۸

و ... آیا این احادیث حکمش چیست؟

بر مبنای مشهور که در جواز کذب اضطرار مطلق را معتبر دانستند و گفتند با امکان توریه نوبت به کذب نمی رسد، باید این احادیث را حمل بر توریه کرد چون ائمه ﷺ هیچگاه عاجز از توریه نیستند و راه توریه بروی آنان مسدود نیست، و با امکان ارادهٔ خلاف ظاهر هرچند بسیار بعید، نوبت به کذب نمی رسد.

ولی بر مبنای ما که از اخبار استظهار کردیم که ملاك در جواز کذب خوف و تقیّه و اضطرار از غیر جهت توریه است.

[این نیز شاهد دیگری بر عدم عدول شیخ از رأی خود است برخلاف مرحوم شهیدی.] می گوییم: می توان احادیث صادره از معصومین ﷺ در مقام تقیّه را بر دروغ مصلحتی حمل کرد که برای حفظ جان خود یا شیعیان فرموده اند و کذب مصلحتی که حرام نیست ای چه بسا واجب است.

ولی در عین حال چون شأن و منزلت آنان والاتر از این است که با امکان توریه از آن به کذب عدول کنند، لذا حمل بر توریه اولی است یعنی می گوییم:

امام ﷺ از این حدیث یک خلاف ظاهر بسیار بعیدی را اراده نموده و کذب هم نیست منتها قرینه ای بر ارادهٔ خلاف ظاهر نیاورده است و مخاطب مراد او را دریافت نکرده ولی اینکه مربوط به امام ﷺ نیست.

فی المثل در همان مسأله لابأس بالصلوة فی ثوب اصابه خمر، ظاهرش اطلاق دارد و دلالت می کند که مطلقاً و فی جمیع الحالات لابأس ... ولی بگوییم: مراد اینست که: اگر شستن چنین جامه ای متعذّر باشد و از طرفی هم شخص به پوشیدن آن مضطر باشد [در اثر شدّت سرما یا گرما و ...] در چنین فرضی لابأس بالصلوة ... نه در حال اختیار، پس کذب نیست.

قوله: وقد صرّحوا:

از قضا در مواردی خود معصومین ﷺ به اراده کردن محامل و توجیهات

بعیده تصریح کرده اند که این می تواند قرینه ای باشد بر حمل احادیث تقیّه ای بر خلاف ظاهر، به عنوان نمونه یکی از تصریحات را می آوریم:

امام ﷺ فرمود: النافلة فریضة یعنی نافله ها هم فریضه و واجب هستند. ظاهرش اینست که همهٔ نوافل و نمازهای مستحبی هم باید اتیان شود. شنونده از شنیدن این سخن فریادش بلند شد [که وای بر ما تا بحال ترك واجب می کردیم؟] امام ﷺ فرمود: منظورم خصوص نماز وتر [رکعت آخر نافلهٔ شب] آنهم بر خصوص پیامبر خدا ﷺ است[1] ملاحظه می کنید که این محمل چقدر از آن ظاهر فاصله دارد ولی امام آن را اراده کرده، پس اخبار تقیّه ای را هم می توان بر آن حمل کرد.

قوله: و من هنا:

از اینجا ما به یک قاعدهٔ کلیّه منتقل می شویم و آن اینکه:

در کلیّهٔ مواردی که از امام ﷺ در مقام تقیّه امری صادر شده و ظهور در وجوب دارد، و امر دائر است میان اینکه آن را بر ظاهرش حمل کرده و بگوییم:

امام ﷺ دروغ مصلحتی فرموده، یا اینکه آن را بر خلاف ظاهرش یعنی مثلاً استحباب حمل کنیم و بگوییم:

مراد امام ﷺ استحباب است و آنهم حکم واقعی است و دروغ نگفته منتها در ظاهر قرینهٔ استحباب را نیاورده و شنونده را به اشتباه انداخته است. در همهٔ این موارد راه دوّم متعیّن و با شأن امام ﷺ متناسب است که کلام او را از کذب بودن خارج می سازد و تقیّه هم به همین مقدار ادا می شود که از کلام معنای مجازی را اراده کند [مثلاً از امر استحباب را] و در ظاهر قرینه ای نیاورد. و نوبت به حمل کلام امام ﷺ بر کذب مصلحتی نمی رسد. اینک چند نمونه از این موارد:

---

(۱) وسایل الشیعه ج۳ ص۴۹ باب۱۶ حدیث۶

الف: مثال فرضی: فرض کنید اهل سنّت دعا عند رؤیة الهلال را واجب می دانند و از معصومین ﷺ هم امری در این باره رسیده به این عنوان که: صلّ عند رؤیة الهلال ما آن را بر استحباب و بیان حکم واقعی حمل می کنیم.

ب: اهل سنّت اموری را ناقص و مبطل وضو می دانند و می گویند: هرگاه یکی از این امور حادث شد وضو واجب می شود مثلاً خون دماغ، حجامت کردن، تقبیل الرجل امرئته بشهوة، مسّ فرج الزوجة، مسّ الانثیین، مذی، ودی و...

حال در رابطه با یکی از اینها اگر از امام ﷺ امر به وضویی صادر شد، باز دارالامر میان حمل بر وجوب و قبول کذب مصلحتی، و میان حمل بر استحباب و خلاف ظاهر و توریه کردن ولی با نیاوردن قرینه، دوّمی متعیّن و انسب به منزلت امام ﷺ است.

(اِصلاح ذات البین)

قوله: الثانی:

دوّم از مسوغات کذب عبارتست از ارادهٔ اصلاح، اگر شخصی درصدد اصلاح ذات البین برآمده و می خواهد میان زن و شوهر، دو دوست، دو قبیله، دو ملّت و... ایجاد انس و الفت و آشتی نماید و بغضاء و خصومت و کینه توزی را از بین ببرد می تواند به این منظور دروغ بگوید، و قبل از بیان ادلّة الجواز می گوییم:

آیات و روایات وارده در این رابطه سه دسته می باشند:

۱ـ لسان برخی از ادلّه اینست: انّما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم...[1] در این آیه روی اصلاح ذات البین تکیه شده و نسبت آن با کذب

(۱) سورهٔ حجرات آیهٔ ۱۰

عموم من وجه است زیرا ممکن است اصلاح ذات البین باشد ولی کذب نباشد.

و ممکن است کذب باشد ولی اصلاح مذکور نباشد و ممکن است هر دو باشند یعنی اصلاح ذات البین توسّط کذب انجام پذیرد و اطلاق فاصلحوا بینهما در آیه کذب در این مقام را نیز شامل است.

۲ـ روایاتی که می گوید: المصلح لیس بکذّاب یعنی اساساً شخص اصلاحگر دروغگو نیست، این لسان، لسان حکومت است و بر عمومات حرمت کذب حاکم است و از نوع حکومت تصییقی هم هست نه توسعه ای.

۳ـ روایاتی که می گوید: کل کذب مسئول عنه ... الاّ کذباً فی ثلثة ... و رجل اصلح بین اثنین. این لسان، لسان تخصیص و تقیید است که اخراج حکمی است.

با این نکته می گوییم: به حکم ادلّهٔ اربعه کذب در مقام اصلاح جایز است:

امّا العقل: عقل می گوید: دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز.

امّا الاجماع: فی الجمله مسأله بین الفریقین از حیث نص و فتوی اجماعی است.

امّا الکتاب: آیهٔ اصلاح ذات البین که اشاره شد.

امّا السنّة: مهمترین دلیل مسأله عبارتست از اخبار مستفیضه ای که دلالت بر جواز کذب در مقام اصلاح دارند و نمونه هایی ذیلاً عنوان می شود:

۱ـ صحیحهٔ معاویة بن عمّار: امام علیه السلام فرمود:

المصلح لیس بکذّاب[1]، که گفتیم این دلیل حاکم بر عمومات کذب است و از آنجا که دروغ درصدد اصلاح، آثار کذبهای معمولی را ندارد یعنی حرام نیست و موجب عقاب نمی شود و ... لذا کآن اصلاً کذب نیست مثل لاعلم الاّ بالعمل ولاعمل الاّ بالتقوی.

۲ـ روایت معاویة بن حکم از پدرش و او از جدّش و او از امام صادق علیه السلام

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۸ باب۱۴۱ حدیث۳

که این روایت نیز مثل روایت قبل است که در پایان حدیث می خوانیم: نعم المصلح لیس بکذّاب و لسان لسان حکومت است.

۳ـ روایت عیسی بن حنان از امام صادق علیه السلام:

هر دروغی فردای قیامت بازپرسی دارد و انسان در برابر آن مسؤول است مگر دروغ گفتن در سه مورد [که مسؤولیت ندارد.]

الف: جنگجویی که در میدان جنگ حیله کند و دشمن را فریب دهد [مثلاً بگوید: تو چگونه قهرمانی هستی که زین اسب خود را نبسته ای و تا او سر خم کرد بلافاصله شمشیر را فرود آورد.] چنین کذبی مرفوع است و مؤاخذه ندارد.

ب: مردی که می خواهد میان دو کس را اصلاح نماید و در این مقام به زید که می رسد بدروغ سخنانی از بکر در مدح و نیکی او بازگو می کند که بکر در حق تو چنین و چنان گفت تا دل زید را نسبت به بکر بدست آورد و متقابلاً به بکر که می رسد می گوید: زید در حق شما چنین و چنان گفت و... تا کم کم وحشت و کینه و تنفّر را از دل طرفین خارج ساخته و آنها را برای آشتی دادن و اصلاح بینهما آماده کند.

ج: و مردی که به اهل و عیالش وعده ای می دهد [مثلاً فلان سوغاتی را خواهم آورد.] ولی از همان ابتداء امر قصدش آنست که به این وعده جامهٔ عمل نپوشد. اینهم دروغی است که بخشوده شده است.[۱]

۴ـ روایات دیگر هم به مضمون روایت سوّم وارد شده که هر کذبی را حرام و مسؤول عنه دانسته مگر سه مورد مذکورکه اینها را استثناء نموده است.[۲]

۵ـ مرسلهٔ واسطی از امام صادق علیه السلام:

سخن سه شعبه دارد:

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۹ باب۱۴۱ حدیث۵

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۸ حدیث۲و۱

۱ـ راست

۲ـ دروغ

۳ـ اصلاح بین الناس، به حضرت عرض شد: فدایت شوم، اصلاح بین الناس چگونه است؟

امام فرمود: سخنی از زید به بکر رسیده و بکر از آن بابت آزرده خاطر گردیده و بر او گران آمده [اگر فَتُخبِتَ باشد به معنای تذلّل و تواضع است و اگر فَتَخبَثُ باشد خبث یعنی سنگینی، خبیث النفس ای ثقیلها] و دارد آن سخن را برای شما بازگو می کند شما به او می گویی: اتّفاقاً من بر خلاف این سخنان از زید شنیده ام، در محضر زید بودم که دربارهٔ شما چنین و چنان گفت و به نیکی از شما یاد کرد و ...[1] و این سخن که به شما رسیده شاید از یک نمّام و سخن چین بوده است و ... تا بدین وسیله اصلاح کنی.

نکته: اینکه اصلاح را قسیم صدق و کذب قرار داد از باب اینست که مراد از کذب، کذب اثر دار و مورد مؤاخذه است و چون کذب اصلاحی این آثار را ندارد کانّ کذب نیست، از طرفی صدق هم که قطعاً نیست، پس امر ثالثی می شود. باز لسان، لسان حکومت است.

۶ـ مرحوم شیخ صدوق در کتاب اخوان به سند خودش از امام رضا ﷺ آورده: گاه شود که مرد دروغی گوید و به ضرر برادر دینی اش تمام شود در این صورت آن راستگو نزد خداوند دروغگو محسوب می شود [گناه کذّاب را دارد] و ای چه بسا مردی دروغ بگوید و بدین وسیله نفعی به برادر دینی اش برساند [از قبیل اصلاح ذات البین] چنین دروغگویی، نزد خداوند راستگو بحساب می آید.[2] باز لسان لسان حکومت است و کذب نافع و سودمند کانّ اصلاً کذب نیست.

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۹ حدیث۶

(۲) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۸۰حدیث۱۰ باب۱۴۱

قوله: ثمّ انّ:

در مقام ضرورت، که مسوّغ اوّلی بود مشهور فقهاء عجز از توریه را شرط کرده و فرمودند: اگر عاجز از توریه باشد کذب جایز است والاّ باید توریه کند. حال آیا در مقام ثانی هم که سخن از کذب اصلاحی است، باز عجز از توریه شرط است و با تمکن از آن کذب جایز نیست و باید توریه کند یا خیر؟

شیخ می فرماید: احدی از فقهاء را سراغ ندارم که جواز کذب در این مرحله را مقید کرده باشد به عجز از توریه، از طرفی تقیید آنهمه مطلقات به فرض عجز از توریه هم بسیار بعید است [چون هم تعداد آنها بسیار است و در مقام بیان و قید نیاورده و هم با قانون نفی حرج موافقند و ...] در نتیجه با تمکن از توریه هم کذب مصلحتی و اصلاحی جایز است.

البتّه باز تکرار می کنیم که: احتیاط در توریه کردن است و بهتر است که با دسترسی به آن، دست به کذب نزند. [ولی احوط استحبابی است چون مسبوق به فتوی است.]

قوله: ثم انّه:

در روایات فراوانی آمده که وعدهٔ دروغ به زوجه بلکه مطلق اهل و عیال یعنی اعمّ از زوجه و اولاد و عبید و اماء و کلیه کسان تحت تکفّل او، جایز است.[1]

[البته قبلاً بحث شد که وعده ماهیّتاً از انشائیّات است و بنابراین متصف به کذب نمی شود مگر اینکه خبر دهد که فلان چیز را خواهم خرید و نخرد این متصف به کذب می شود و بنابراین مسوّغ سومی در قبال دو مسوّغ قبلی خواهد بود والله العالم.]

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۸ حدیث۲و۱ ص۵۷۹ حدیث۵

(۱۹)
(کهانت یا غیبگویی)

مسأله نوزدهم از مسائل نوع رابع، پیرامون یکی دیگر از کارهای حرام است که اصل کار در اسلام تحریم شده، و از کارهایی هم هست که اکتساب به آن فی الجمله متعارف و متداول است و اکتساب ازاین طریق هم حرام است و آن مسأله کهانت است، عنوان مسأله اینست: کهانت حرام است.

در این رابطه دو مقام از بحث مطرح است:

۱ـ موضوعی

۲ـ حکمی

امّا بحث موضوعی: در ارتباط با واژهٔ کهانت از سه زاویه بحث می شود:

۱ـ بحث صرفی: سه احتمال در آن متصور است:

الف: کلمهٔ کهانت به کسر کاف، بر وزن کتابت و تجارت و از باب فَعَلَ یفعُلُ باشد یعنی کَهَنَ یکهُنُ کِهانَةً بر وزن کَتَبَ یکتُبُ کِتابَةً، صحاح جوهری اینگونه گفته است و وقتی این واژه به کسی نسبت داده می شود که تکهّن ای اتّخذه حرفةً وصنعة، یعنی کاهنی را شغل خویش قرار دهد.[۱]

---

(۱) الصحاح ج۶ ص۲۱۹۱، کهن

ب: کَهُنَ یکهُنُ کَهانَةً به فتح کاف بر وزن فَعُلَ یَفعُلُ فَعالَةً، و وقتی این واژه به کسی نسبت داده می شود و مثلاً گفته می شود: فلانٌ کَهُنَ که وی کاهن گردیده باشد یعنی کهانت را شغل خویش قرار دهد.[۱]

قاموس نیز این واژه را کِهانت به کسر کاف بر وزن کتابت ضبط کرده است.[۲]

ج: امّا مصباح المنیر گفته: کَهَنَ یکهُنُ بر وزن قَتَلَ یَقتُلُ و مصدر آن کَهانت بر وزن شرافت به فتح کاف است.[۳]

پس در مجموع سه احتمال شد.

۳و۲ـ بحث لغوی و فقهی.

قوله: و کیف کان:

یعنی ریشهٔ صرفی کهانت هرچه که باشد، از نظر لغوی نهایهٔ ابن اثیر گوید: کاهن به کسی گویند که از کائنات و حوادث آینده خبر می دهد [و تعبیر به تعاطی شاید برای این باشد که اخذ و اعطاء در کار است یعنی خبری را از شیاطین اخذ کرده و به انسانها اعطاء می کند و می رساند.] بعد نهایه گفته: در عرب جاهلی و پیش از اسلام کهنه [جمع کاهن و جمع دیگر آن کهّان است مثل فَسَقه و فسّاق که هر دو جمع فاسق اند.] یعنی کاهنانی وجود داشتند همانند سطیح کاهن [که از زوال دولت ساسانیان، فتح مدائن و کنوز آن بدست مسلمین، مبعث رسول خدا خبرداد و همهٔ آنها طبق پیش بینی محقّق شد.] و مانند شِقّ کاهن. سپس گفته: کاهن ها دو گروه اند:

۱ـ برخی از آنان معتقدند که تابع و پیروی از جنّ دارند [که آن جنّی را

---

(۱) المصباح المنیر ص۵۴۳، کهن

(۲) القاموس ج۴ ص۲۶۴، کهن

(۳) المصباح المنیر ص۵۴۳، کهن

تسخیر و استخدام کرده اند] و آن جنّی خبرهای آینده را می داند و به کاهن القاء می کند.

۲ـ و برخی دیگر بر این باورند که امور و حوادث را با یک سلسله مقدّمات و اسباب می دانند و از راه همین اسباب بر مواقع [محلّ وقوع] حوادث استدلال می کنند مثلاً از کلام سائلی که از آنها سؤالی کرده مطلب را می یابند یا از راه فعل و عمل او و یا از حال او [مثل فالگیران که در هند مخصوصاً خیلی رایج است] و نام این دسته را علاوه بر کاهن، عرّاف گویندای الذی یدّعی معرفة الشیئ المسروق و مکان الضالة و ...[۱]

اکثر فقهاء در تعریف کاهن بیانی دارند که علامه در قواعد آورده و آن اینکه: کاهن کسی است که برای او رأییّ از جن است که اخبار [آینده و گذشته] را برایش می آورد.[۲]

فاضل مقداد در التنقیح فرموده: همین تعریف علاّمه در قواعد میان فقهاء مشهور است[۳] علاّمه در تحریر این تعریف را به قیل نسبت داده[۴] که دالّ بر شذوذ است و منافی با قول فاضل مقداد است.

حال کلمهٔ رأیّ بر وزن صَبّی از باب رأی یری مشتق است و در عرب گفته می شود: فلانٌ رأیّ القوم یعنی فلانی صاحب رأی آنان است که آنان رأی و نظر را از او می گیرند. بعضی ها گفته اند:[۵]

گاهی کلمهٔ رأیّ به کسر راء گفته می شود از باب تبعیّت راء از همزهٔ یعنی همزهٔ این کلمه مکسور است راء را هم کسره می دهیم. قاموس گفته: کلمهٔ رایّ

(۱) نهایة ابن اثیر مادهٔ کهن ج۴ ص۲۱۶
(۲) قواعد الاحکام ج۱ ص۱۲۱
(۳) التنقیح الرائع ج۲ ص۱۳
(۴) التحریر ج۱ ص۱۶۱
(۵) ابن اثیر در نهایه ج۲ ص۱۷۸ ماده رأی

بر وزن غنّی عبارتست از فردی از جنّ که دیده می شود یعنی کاهن او را می بیند پس کاهن خبر از حوادث می دهد[۱] ایشان رأی را از مادّهٔ رؤیت به معنای دیدن گرفته نه رأی به معنای عقیده و نظر.

نهایة گفته: به آن فرد از جنّ که تابع کاهن [در تسخیر او است و از او تبعیّت می کند و آنچه بگوید انجام می دهد] است رایّ گفته می شود بر وزن کَمی[۲] [انسان شجاع]

قولَه: اقول:

مرحوم شیخ روایتی را از مرحوم طبرسی در احتجاج نقل می کنند که حاوی نکات ارزنده ای است: از جملهٔ سؤالات زندیق از امام صادق علیه السلام این بود: ریشهٔ کهانت از کجا است؟ و از کدامین منبع و سرچشمه کاهن از حوادث خبر می دهد؟

امام علیه السلام فرمود: در دوران جاهلیّت در دوره های فطرت [فاصلهٔ میان پیامبری تا پیامبر بعدی [مثلاً فاصلهٔ عیسی علیه السلام تا رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ...] کهانت رائج بوده.

[و در واقع از خلاء وجودی انبیاء سوء استفاده می کردند و شب پرست بودند] و کاهنان در آن دوره های ظلمانی به منزلهٔ حاکم بودند که مردمان در امور و کارهاشان بدانها مراجعه کرده و آنها را حاکم قرار داده و از آنها نظر خواهی می کردند، کاهن هم از حوادث خبر می داد.

[مثلاً از اینکه چه کسی مال فلانی را سرقت کرده، چه کسی فلانی را کشته و ...] و این اخبار از غائبات و نادیدنی ها عوامل متعددی داشت.

۱ـ **فراست چشم**: تیز بینی که در شخص کاهن وجود داشت و با نگاه تا عمق

---

(۱) القاموس المحیط ج۴ ص۳۳۱

(۲) النهایة لابن الاثیر ج۲ ص۱۷۸ رأی

مطلب را درمی یافت [شاید روانشناسی دقیقی داشته که از نگاه به چهرهٔ افراد و خواندن حالت آنها حدس قطعی می زد به سارق یا قاتل و ... بودن.]

۲ـ ذکاء القلب: ذکاوت و زیرکی قلب و عقل یعنی دارای عقلی قوی بوده و می توانست با محاسبات به نتایجی برسد.

۳ـ وسوسة النفس: وسوسه به معنای صدای بسیار آهسته و خطور افکار و مطالب در ذهن و روح فرد است.

۴ـ فطنة الروح یعنی فَطِن و متوجه بودن روح: خیلی از حوادث در عالم هست که خیلی از انسانها به راحتی و بدون توجه از کنار آنها می گذرند ولی انسانهای متفطّن در آنجا می ایستند و روابط را کشف می کنند و پی به حوادث می برند ...

بعد حضرت فرمود: مع قذف فی قلبه یعی افکندن شیطان مطلبی را در قلب کاهن، [در این کلمه دو احتمال وجود دارد که بعداً ذکر می شود.] سپس حضرت مطالب مذکور را تعلیل کردند به اینکه: آنچه در روی زمین از حوادث ظاهری [سرقت، قتل و ...] واقع می شود شیاطین از تمام آنها با خبرند و آنها را به کاهن خود می رسانند و به کاهن از آنچه در منازل و اطراف و اکناف عالم اتفاق می افتد خبر می دهند، این نسبت به اخبار زمینی و حوادث ارضی.

و امّا نسبت به خبرهای آسمان [که خداوند چه تصمیماتی دارد و در آینده با بندگانش چه می خواهد بکند [از قبیل زلزله، قحطی و بعثت انبیاء و ...] در آسمانها مقاعد و جاهای خاصی بوده که شیاطین در آنجا کمین کرده و استراق سمع می کردند [سخنان فرشتگان با یکدیگر را گوش داده و دزدیده با خود به زمین می آوردند همان کاری که شیاطین انسی این جانشینان شایستهٔ شیاطین یعنی انگلیس و امریکا و ... دارند که با نصب دستگاههای استراق سمع، با هواپیماهای آواکس و جاسوسی و ... خبرهای سرّی را می دزدند ...] البته این

رفت و آمدهای شیاطین به آسمانها و استراق سمع و مخابرهٔ خبرهای آسمانی به زمین در هنگامی بود که آنها رجم نشده بودند و درهای آسمانها بروی آنها بسته نشده بود] [یعنی قبل از بعثت رسول اکرم ﷺ] ولی پس از بعثت راهها بسوی آنان مسدود شد و قرآن در آیاتی چند به این مطلب تصریح دارد:

۱ـ ﴿ولقد زیّنا السماء الدنیا بمصابیح وجعلناها رجوماً للشیاطین﴾.[۱]

۲ـ ﴿الاّ من استرق السمع فاتبعه شهاب مبین﴾[۲]

۳ـ ﴿الاّ من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب﴾[۳]

۴ـ ﴿و انّا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شدیداً وشهُباً، وانّا کنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن یستمع الآن یجدله شهاباً رصدا﴾[۴]

سپس امام فرمود: فلسفهٔ ممنوعیّت شیاطین از استراق سمع این بود که وحی آسمانی که پیامبر ﷺ از مبدء عالم دریافت می کرد با خبرهای شیطانی کاهنان اشتباه نشود و سببی شبیه وحی در زمین واقع نشود و امر بر مردم مشتبه نشود [چون اکثر مردم قدرت تشخیص سحر و جادو و ریاضتهای شیطانی را از وحی آسمانی ندارند و بر همین اساس انبیاء را متّهم می کردند که آنان ساحرند و...] و حجّت بر همگان تمام شود [لیهلک من هلک عن بینّة ویحیی من حیّ عن بیّنة]

سپس حضرت ادامه دادند: شیاطین در گوشه های آسمانها کمین کرده و خبری از خبرهای سماوی را دریافت می کردند [مبنی بر اینکه: خداوند نسبت به بندگان چه اراده ای دارد] سپس آن خبر را گلچین کرده و با دستی پر به زمین

---

(۱) سورهٔ ملک آیهٔ ۵

(۲) سورهٔ حجر آیهٔ ۱۸

(۳) صافات آیه ۱۰

(۴) سورهٔ جنّ آیهٔ ۹ و ۸

بازمی گشتند و آن را به کاهن القاء می کردند و کاهن از پیش خود مطالبی بدان می افزود و حق و باطل را مخلوط می کرد. پس آن زمانی که خبرش راست درمی آمد وقتی بود که عین آنچه را از جنّی و شیطان دریافته بود گزارش می کرد و هرگاه خطا می کرد آن وقتی بود که از پیش خود چیزهایی می افزود.

آنگاه هنگامی که شیاطین از استراق سمع منع شدند کهانت نیز منقطع شد [بعداً راجع به این کلمه نیز توضیحی خواهد آمد.] و امروز [پس از بعثت رسول خدا ﷺ] شیاطین فقط می توانند حوادث ارضی و خبرهای مردمان را به کاهن ها برسانند و شیاطین در شرق و غرب عالم وجود دارند و با دستگاههای مجهّزی که خداوند در آنها قرار داده خیلی سریع خبرهای شرق و غرب را به یکدیگر مخابره می کنند و به کاهن خود خبر می دهند که در فلان نقطه فلان سارق سرقت کرد، فلان قاتل مرتکب قتل شد، فلانی مفقود الاثر شد و ...

سپس فرمود: شیاطین نیز مانند انسانها برخی صادق و راستگویند و برخی کاذب و دروغگو.[1]

و قوله: مع قذف:

همانطوری که در ضمن ترجمهٔ روایت اشاره شد، کلمهٔ مع قذفٍ فی قلبه، از قبیل استثناء عقیب جُمَلِ متعدّد است که دو احتمال دارد:

۱ـ محتمل است به خصوص جملهٔ اخیره یعنی فطنة الروح عود کند و معنا این باشد که فطانت و زیرکی روح به ضمیمهٔ القاء شیطان باشد که فطنة الروح زمینه و قابلیّت را در شخص برای قذف شیطان ایجاد می کند و هر دو با هم مکمّل یکدیگرند ولی جملات قبلی مقیّد به این قید نیستند

نتیجه آنست که: لازم نیست همیشه کهانت بواسطهٔ قذف شیطان باشد بلکه به غیر القاء شیطان هم می تواند باشد.

(۱) احتجاج طبرسی ج۲ ص۸۱

چنانکه ظاهر تعبیر نهایهٔ ابن اثیر هم همین را دلالت داشت که گفت: منهم من کان یزعم انه یعرف الامور بمقدمات و اسباب ...

۲ـ و محتمل است به همهٔ جملات عود کرده و قید همهٔ آنها باشد در نتیجه منظور امام ﷺ اینست که همیشه کهانت مرکب است از زمینه ها وقابلیّت هایی در شخص کاهن و از القاء خبری توسطّ شیطان ...

و شاهد این احتمال تعبیری است که در خود روایت بود که فرمود: زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل، یعنی مقداری را از شیطان می گیرد و چیزهایی هم خودش اضافه می کند ...

قوله: و کیف کان:

احتمال اول صحیح باشد یا دوّم، فراز دیگری از حدیث را که در ضمن آن وعدهٔ توضیحش داده شد می آوریم: فرمود: انقطعت الکهانة ...

این فراز دلالت دارد بر اینکه بقول امام ابی الفتح ناصر بن عبد الید المطرزی در کتاب المَغرب[1] کهانت در عرب جاهلی قبل از بعثت و قبل از ممنوعیّت و رجم شیاطین از استراق سمع بود.

و از طرفی فرمود: پس از بعثت کهانت منقطع شد.

نتیجه این دو جمله آنست که: کهانت منحصر به اخبار آسمانی بوده و شامل خبرهای ارضی از غائبات نمی شود.

ولی اینکه امام در ادامهٔ حدیث فرمود: از آن پس شیاطین خبرهای ارضی و مردمان را به کاهنان منتقل می کردند و قبلش فرمود: مع قذف فی قلبه ...

از این دو فراز مستفاد می شود که کاهن بر کسی هم که فقط خبر از غایبات ارضیّه می دهد صادق است، و این دو فراز متنافی بنظر می آیند.

ولی حلّ تنافی به اینست که بگوییم: منظور از کهانت منقطعه کهانت کامله

(۱) المغرب ج۲ ص۲۳۷، مفتاح الکرامة ج۴ ص۷۴ از کتاب مذکور حکایت کرده است

بود که مردم در تمام امور مشتبهه اعمّ از ارضی و سمایی به کاهن مراجعه می کردند و پس از بعثت این معنا منقطع شد و منحصر شد کهانت در خبرهای ارضی از قتل و سرقت و ...

[جمع بندی: آنچه مسلّم است اینکه: کهانت عبارتست از: الاخبار عن الغائبات بدون الاستناد الی الحسّ او النظر فی بعض ماصح اعتباره کبعض الرمل والجفر.

امّا چند مطلب مورد بحث است:

۱ـ آیا کهانت مختص به اخبار از حوادث مستقبله است یا شامل اخبار از حوادث ماضیه هم می شود؟ تعابیر اهل لغت متفاوت بود و از صدر کلام نهایة استفاده شد که کائنات فی مستقبل الزمان، ولی از ذیل آن که عرّاف را معنی کرد عمومیّت مستفاد بود و حق اینست که کهانت غیبگویی است چه از آینده باشد که پیشگویی است و چه از گذشته باشد که پسگویی است.

۲ـ آیا کهانت فقط خبرهایی است که مع قذف من الشیطان باشد یا اعمّ است؟ کلمات اهل لغت مختلف بود و از روایت هم دو احتمال استفاده شد و حق اینست که هر دو است هم با القاء و اخبار جنّی است و هم با مقدّمات و اسباب ...

۳ـ آیا کهانت مخصوص خبر دادن از حوادث سمایی است یا ارضی را هم شامل است؟ دیدیم که در روایت دو احتمال بود، و کلمات اهل لغت اطلاق دارد و حق اینست که هر دو از شعب کهانت هستند.

۴ـ عوامل خبرهای کاهن از غائبات همان چهار عامل و مانند آن بود که در حدیث بیان شد.]

قوله: و کیف کان:

تا به حال بحث موضوعی بود و امّا بحث حکمی:

کهانت دراسلام حرام است و عمده دلیل حرمت دو امر است:

۱ـ نفی خلاف: احدی در مسأله مخالفت نکرده و کهانت را تجویز نکرده است.

۲ـ اخبار و روایات که بعضاً دلیل و بعضاً مؤید هستند:

الف: در حدیثی که در کتاب خصال صدوق روایت شده می خوانیم: هرکس که کاهنی نماید [و این عمل را شغل و حرفهٔ خویش قرار دهد] یا به نفع او کهانت شود [یعنی کسی که به کاهن مراجعه می کند و استخبار و استفهام می کند و از او نظر می خواهد] هر دو از دین پیامبر ﷺ بریی و دور شده اند[۱]

این حدیث به وضوح دالّ برحرمت عمل کهانت است.

ب: روایتی در باب سحر داشتیم که فرمود: الکاهن کالساحر ... و ساحر قطعاً در نار بود و سحر حرام بود پس کاهن هم کذلک، و نیز فرمود: تعلّم نجوم انسان را به کهانت می کشاند و ... که دالّ بر حرمت بود.[۲]

ج: در کتاب مستطرفات السرائر از کتاب مشیخهٔ حسن بن محبوب از هیثم می خوانیم: به امام صادق ﷺ عرض کردم: ما در جزیره زندگی می کنیم و نزد ما مردی است که گاهی مردمان اگر مالی را گم می کنند، به سرقت می رود [کسی از آنها کشته می شود و ...] به او مراجعه می کنیم و از او می پرسیم و (او را حاکم قرار می دهیم.)

امام ﷺ فرمود: هرکس نزد ساحر یا کاهن یا کذّابی رود و سخنان او را تصدیق نماید پس به کتاب آسمانی خداوند کفر ورزیده است.[۳]

ظاهر این حدیث آنست که خبردادن بطور جزمی از حوادث آینده چه از طریق کهانت باشد و یا سحر و ... حرام است چون امام ﷺ خبردهنده از غائبات

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۸ باب۲۶ حدیث۲

(۲) قبلاًدر باب سحر و جادو گذشت.

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۹ باب۲۶ حدیث۳

را منحصر در کاهن ننمود بلکه آنها را مردّد بین سه کس قرار داد: کاهن، ساحر، کذّاب و همه را حرام دانست.

و امّا مؤیدات:

۱ـ در نبویّ مروی در من لایحضر در ضمن حدیث مناهی می خوانیم:

حضرت نهی کرد از اینکه مردمان نزد عرّاف بروند یا او را بیاورند و طبق نظر او عمل کنند و فرمود: هرکس نزد او رفته و او را تصدیق کند پس از آنچه بر رسول خدا ﷺ نازل شده بدور گشته است.[۱]

و در بحث موضوعی هم دیدیم که ابن اثیر گفت: کسی که از آینده خبر دهد کاهن است و گاهی او را عرّاف گویند [بعضی هم عرّاف را به خبر دهنده از گذشته معنی کرده اند.]

و باز مویّد تحریم مطلق آنست که در روایت احتجاج فرمود: فلسفهٔ تحریم آنست که: در زمین عاملی که صورتاً مشاکل وحی است واقع نشود و مردمان به اشتباه نیفتند. وجه التأیید: ظاهر این تعلیل آنست که خبر دادن از غائبات و چیزی شبیه وحی واقع شدن مطلقاً مبغوض شارع است از هر سبب که حاصل شود.

قوله: فتبین:

از مجموعهٔ مطالب مذکور روشن می شود که: خبر دادن از غائبات به مجرّد سؤال از غائبات، بدون نظر و مطالعه در اموری که اعتبار و ارزشمندی آنها تأیید شده مثل برخی از شعب علم رمل و جفر، حرام است.

قوله: ولعّله:

مرحوم فیض در مفاتیح الشرایع فرموده: از جملهٔ محرّمات منصوصه

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۸ باب۲۶ حدیث اوّل

عبارتست از: اخبار از غائبات بطور جزمی، البته برای غیر پیامبر یا وصی پیامبر [و گرنه برای اینان که با مبدء عالم مرتبط اند، و وحی و الهام دارند و چیزی بر آنها پوشیده نیست خبردادن بلامانع است.]

حال این اخبار از غائبات بوسیلهٔ منجم گری باشد یا کاهنی، یا قیافه شناسی یا سحر و جادو و ...[1] این فرمایش فیض هم روی همان اصلی است که ما گفتیم که: اخبار از غائبات بر سبیل جزم، مطلقاً حرام است. [البته مبحث تنجیم، سحر، شعبده، کهانت از وادیهای نزدیک به هم هستند و چه خوب بود که با هم و یا پشت سر می آمدند و مرحوم شیخ فاصله افکنده ولی در تحریر الوسیله همهٔ اینها طیّ یک مسأله آمده است.]

(۱) مفاتیح الشرایع ج۲ ص۲۳

(۲۰)
(لهو و لعب و لغو)

مسألهٔ بیستم از مجموعهٔ مسائل نوع رابع راجع به یکی دیگر از کارهای حرام به نام لهو است و ضمناً ذکر لهو در زمرهٔ مکاسب محرّمه نظیر ذکر غیبت و کذب و ... استطرادی است وگرنه اکتساب به آن متعارف نیست. در این رابطه دو بحث داریم:

۱ـ **بحث حکمی**: به کم ادلّهٔ اربعه لهو حرام است: [البته فی الجمله یعنی با قطع نظر از احتمالاتی که در معنای آن خواهد آمد و قدر متیقّنی دارد.]

امّا الکتاب: از قرآن مجید آیات فراوانی بر مذّمت لهو وارد شده است:

از قبیل آیات: سورهٔ انعام/ ۳۲، سورهٔ عنکبوت/ ۶۴، سورهٔ محمّد/ ۳۶، سورهٔ حدید/ ۲۰، سورهٔ جمعه/ ۱۱، سورهٔ انعام/ ۷۰، سورهٔ انبیاء/ ۱۷، سورهٔ جمعه/ ۱۱ و ...

که یک نمونه را در ادامهٔ بحث خواهیم آورد.

و امّا السنة: روایاتی فراوانی بر تحریم لهو و بلکه بر کبیره بودن آن دلالت دارد که در ادامهٔ بحث نمونه هایی را خواهیم آورد.

و امّا الاجماع: از مواردی که فی الجمله بین المسلمین اجماعی وبلکه از ضروریات

دین است همین مسأله حرمت لهو است و ذیلاً عباراتی از اکابر فقهاء خواهیم آورد.

و امّا العقل: قبح عقلی لهوهم فی الجمله جای بحث نیست و عقل هر عاقلی آن را تقبیح می کند.

مرحوم شیخ می فرماید: طبق آنچه که از کتاب مبسوط شیخ طوسی، سرائر ابن ادریس، معتبر محقّق اوّل، قواعد علاّمه، ذکری شهید اوّل، جعفریهٔ محقق ثانی [رساله ای است در رابطه با نماز و احکام آن] و سائر کتب فقهی [از قبیل مختلف علاّمه، ریاض المسائل و ...] استظهار می شود لهو حرام است.

و دلیل استظهار آنست که این حضرات در باب نماز مسافر، فرموده اند در سفر صید و شکار [که برای لهو و سرگرمی و تفریح انجام می گیرد همانند سفر شاهان و اعیان و اشراف که هر از چندی روزی را برای شکار و تفرّج سفر می کردند و می کنند.] نماز انسان تمام است و نباید شکسته بخواند، بدلیل اینکه این سفر، سفر حرام و معصیت است و موجب قصر نمی شود.

و وجه حرمت را هم لهوی بودن سفر ذکر کرده اند که اللاهی بسفره لایرخصّ فی القصر پس معلوم می شود که لهو حرام است که سفر به منظور آن حرام گردیده است.

[دو نکته: ۱ـ سفر معنون به عنوان لهوی نیست که از قبیل انطباق کلی بر فرد باشد بلکه مغیّی به غایت لهوی است و مقدّمهٔ حرام است.

۲ـ به فرمودهٔ مرحوم شهیدی:[1] تعلیل مذکور در کلمات همهٔ جماعت مذکور نیامده و تنها کسی که بدان تصریح کرده جناب محقّق اول در معتبر است.]

و امّا نقل کلمات بزرگان: شیخ طوسی در مبسوط فرموده:

سفر دراسلام از نظر حکم شرعی چهار قسم است:

۱ـ سفر واجب: از قبیل سفر حجّ واجب، سفر ارشاد و تبلیغ، سفری که

(۱) هدایة الطالب ص۱۰۶

به امر والدین باشد و ...

۲ـ سفر مستحب: از قبیل سفرهای زیارتی، برای دیدار والدین و ...

۳ـ سفر مباح: از قبیل سفر برای تجارت، تفریحات سالم و مشروع و ...

۴ـ سفر حرام و معصیت: آنگاه فرمود: از جملهٔ مثالهای سفر معصیت عبارتست از کسی که سفر می کند و در این سفر در طلب صید می رود آنهم به نحو لهو و سرگرمی و بطرو باطل[۱] [نه برای امرار معاش از این طریق.]

مرحوم ابن ادریس هم در سرائر عیناً همانند عبارت شیخ در مبسوط را دارند.[۲]

محقّق اوّل در معتبر فرموده: علماء ما [این ظهور در ادّعای اجماع علماء امامیه دارد.] فرموده اند: آن کسی که لاهی به سفر است یعنی سفرش سفر لهوی است همانند کسی که متنزّه و متفرّج به صید و شکارش هست به عنوان بطر و باطل و سرگرمی، چنین کسی نباید نماز را قصر بخواند و روزه را افطار کند و مرخّص نیست.

دلیل ما اینست که: لهو حرام است، و سفر بدین منظور سفر معصیت است و در سفر معصیت نماز قصر نمی شود.[۳]

علاّمه ره در کتاب قواعد فرموده:

شرط پنجم از شرائط قصر شدن نماز آنست که سفر، سفر مباح و حلالی باشد.

بنابراین کسی که سفرش سفر معصیت است حق ندارد قصر بخواند، سپس مثال زده: مثل تابع جائر [شخص که طوعاً و اختیاراً در تأیید جائر سفر می کند.]

---

(۱) المبسوط ج۱ ص۱۳۶

(۲) السرائر ج۱ ص۳۲۷

(۳) المعتبر ج۲ ص۴۷۱

و مانند کسی که بدنبال صید و شکار است ولی به عنوان لهو و لعب و سرگرمی[۱] [نه امرار معاش و تأمین نیاز، و مانند زنی که بی اجازهٔ شوهر سفر کند و ...]

علاّمه ره در کتاب مختلف در مبحث متاجر فرموده: جناب ابوالصلاح حلبی [صاحب کتاب الکافی فی الفقه] تیراندازی از کمان جلاهق [کمان گروهه که قبلاً در بحث قمار معنی شد.] را تحریم کرده است.

جناب علاّمه فرموده: این که ایشان بقول مطلق رَمی مذکور را تحریم فرموده نیکو نیست، بلکه خوب است قید لهو را بیاوریم و بگوییم: اگر این رمی برای لهو و بطر و سرگرمیهای بی هدف باشد حرام است[۲] [و اگر برای هدفهای نظامی و آمادگیهای رزمی باشد حرام نیست.]

ابن ادریس حلّی در مسألهٔ کبوتر بازی فرموده: این بازی اگرچه بدون رهان و برد و باخت هم باشد حرام است، سپس فرموده: اصولاً لعب و بازی با همهٔ اشیاء قبیح است[۳] [پس به حکم ملازمه حرام شرعی می شود.]

بعض از فقهاء سخن ابن ادریس را ردّ کرده و فرموده: ما قبول نداریم که مطلق لعب و بازی و سرگرمی و کارهای بیهوده و بی هدف حرام باشد[۴] [از قبیل بازی با محاسن، تسبیح گرداندن و ...]

مرحوم صاحب ریاض به دفاع از ابن ادریس برخاسته و در تأیید سخن ایشان فرموده: آیات و روایاتی که در مذّمت و قبح مطلق لعب و بازی وارد شده قابل انکار نیست و کسی نمی تواند آنها را نادیده بگیرد [نمونه ای از آیات قبلاً اشاره شد و نمونه ای از روایات بعداً خواهد آمد.] و وقتی قبح و مذمومیّت لعب

(۱) القواعد ج۱ ص۳۲۵
(۲) المختلف ج۵ ص۱۸
(۳) السرائر ج۲ ص۱۲۴
(۴) مستند الشیعه ج۲ ص۶۳۶

ثابت شد به حکم قانون ملازمه نهی شرعی هم ثابت می گردد.

سپس فرموده: افسوس که فتوای ابن ادریس [قبح مطلق لعب] خیلی شاذو نادر است بگونه‌ای که تقریباً مخالف اجماع است [و کسی غیر از او این حرف را نزده] وگرنه قائل شدن به این سخن چندان هم بعید نبود و جا داشت کسی آن را بگوید.[۱]

شیخ اعظم می فرماید: آیات و روایات فراوانی بر حرمت مطلق لهو دلالت دارد [که اشاره شد] ولی معذلک حضرات بازی با کبوتر را تجویز کرده اند و قول به حرمت آن [که ابن ادریس گفت] را شاذّو نادر دانسته اند، حال شایّد سرّ این جواز روایت خاصّه ای باشد که در باب کبوتربازی ذکر شده که امام علیه السلام فرموده:

لابأس بشهادة من یلعب بالحمام.[۲] یعنی بازی با کبوتر به عدالت لطمه نمی زند و شهادت کبوترباز مقبول است. پس معلوم می شود این کار حرام نیست و دلیل خاص بر اطلاقات و عمومات مقدّم است.

قوله: و استدل:

مرحوم ابن فهد حلّی در کتاب المهذّب البارع[۳] فرموده: مسابقه با غیر چیزهایی که منصوص الجواز هستند [از قبیل تیراندازی، اسب دوانی و ...] آنهم حتی بدون عوض و برد و باخت و بلاعوض [مثل کشتی، توپ بازی، دویدن و ...] حرام است.

مرحوم صاحب ریاض در کتاب ریاض همین حرمت مسابقه را پذیرفته و چنین استدلال کرده:

ادلهّ‌ای که بر حرمت لهو و لعب دلالت دارند این مسابقات را شامل می شوند زیرا که این مسابقه هم بلااشکال از مصادیق لهو و لعب است:[۴]

---

(۱) ریاض المسائل ج۲ ص۴۳۰

(۲) وسائل الشیعه ج۱۳ ص۳۴۹ باب۳ حدیث۳

(۳) المهذب البارع ج۳ ص۸۲

(۴) ریاض المسائل ج۲ ص۴۱

پس می توان گفت: مسابقهٔ مذکور لهو و لعب است «صغری»
و لهو و لعب حرام است «کبری»
پس مسابقهٔ مذکور حرام است. «نتیجه»

قوله: والاخبار:

عمده دلیل ما بر حرمت لهو، اخبار و روایات فراوانی است که در این مسأله وجود دارد و ذیلاً به نمونه هایی اشاره می کنیم:

۱ـ فرازی از روایت تحف العقول که در آغاز کتاب مکاسب ذکر شد و آن فراز اینکه: و مایکون منه [مقدّمهٔ فساد است] و فیه [در خود آن شیئ فساد است] الفساد محضاً و لایکون منه و لافیه شیئ من وجوه الصلاح فحرام تعلیمه و تعلّمه والعمل به واخذ الاجرة علیه. یعنی چیزهایی که جز فساد از آنها نمی آید و هیچ جهت صلاحی در آنها نیست [همین جمله محل شاهد است که در لهو و لعب جهت صلاح و غرض عقلایی دینی یا دنیوی نیست.] یاد دادنش، یاد گرفتنش، عمل به آن، اخذ اجرت بر آن [باز عمل کردن محل شاهد است] حرام می باشد و کارهای لهوی هم این چنین است، پس مشمول این فراز می شود.

[البته فراز دیگر هم مؤیّد است که فرمود: وکل مبیع ملهوبّه که گرچه خصوص مبیع را آورده ولی تعلیق الحکم بالوصف مشعر به علیّت است که علت حرمت مبیع لهوی بودن آنست، پس هر لهوی حرام است و هو المطلوب.]

۲ـ روایت اعمش که در مبحث غناء گذشت و در آن روایت امام ﷺ از جملهٔ کبائر مسئله اشتغال به ملاهی را آورده بود آنهم ملاهی ای که انسان را از یاد خدا باز می دارند همانند غناء و آواز خوانی و مانند ضرب الاوتار جمع وتر به معنای کمان است که وسیله ای از آلات غناء است.

کیفیّت استدلال: در کلمهٔ ملاهی چهار احتمال وجود دارد:

الف: ملاهی جمع مَلهی و مصدر میمی باشد یعنی لهوها و کارهای لهوی.

ب: ملاهی جمع مُلهی و اسم فاعل باشد یعنی کارهایی که انسان را به خود سرگرم می کند.

ج: ملاهی جمع مَلهیٔ و اسم مفعول باشد یعنی سرگرمیها ...

د: ملاهی جمع مِلهاة و اسم آلت باشد یعنی آلات لهو و لعب ...

مرحوم شیخ احتمال الف و ب و ج را تأیید می کنند و طبق هر کدام مراد از ملاهی کارهای لهو و لعب و سرگرم کننده است که از کبائر به حساب آمده و مطلوب ما هم همان است.

و احتمال چهارم را ردّ می کنند به اینکه: در ادامهٔ حدیث برای ملاهی مثال زده به غناء که غناء یعنی خوانندگی و فعل انسان است نه آلت و ابزار کار.

۳ـ و مانند روایت قبل است روایت عیون اخبارالرضا [۱] که در بیان گناهان کبیره وارد شده و ضمن آن اشتغال به ملاهی را آورده و طرز استدلال همانند.

کیفیّت استدلال روایت قبلی است [این روایت را شیخ در رسالهٔ عدالت که در پایان مکاسب ص۳۳۳ ص۳۳۴ ذکر شده مبسوطاً آورده اند.]

و در ارتباط با سند آن می فرمایند: حسنة است [راوی آن امامی ممدوح است] امّا مثل صحیحه است [در حجیّت و اعتبار] و بلکه صحیحه است [راویان آن امامی عدل هستند.]

۴ـ حدیثی که در مبحث قمار و در ضمن روایات آن باب آمد که:

کلّما الهی عن ذکر الله فهو المیسر، و کارهای لهوی عموماً انسان را از یاد خدا باز می دارند پس میسر هستند [یعنی در حکم او هستند که حرمت باشد.]

۵ـ شخصی از امام ﷺ پرسید: مردی در طلب شکار سفر کرده و با بزاة[جمع باز] و صقور [شاهین] دنبال شکار است این چه حکمی دارد؟

امام فرمود: این آدم در جهت لهو و لعب مسافرت کرده و نباید نمازش را

(۱) عیون اخبار الرضا ج۲ ص۱۲۷

قصر بخواند.[۱]

۶ـ حدیثی که در ضمن روایات غناء گذشت: شخصی از امام رضا ﷺ در رابطه با سماع [غناء] پرسیده بود، حضرت در جواب فرمودند: اهل حجاز [فقهاء عامّه] را در این امر رأی و نظری است [قائل به جوازند] ولی خود حضرت فرمود: غناء در تحت لهو است [امام ﷺ صغری را بیان کرد یعنی کبرای کلّی مسلّم است که اللّهو حرامٌ.]

۷ـ باز روایتی که در مبحث غناء گذشت: اهل سنّت گمان داشتند که رسول خدا ﷺ ترخیص کرده در اینکه در عروسیها و شادیها بگویید: جئناکم، حیونا حیونا ... امام ﷺ فرمود: دروغ گفته اند، خداوند می فرماید:

لواردنا ان نتّخذ لهواً لاتخذّناه من لدّنا ان کنّا فاعلین، بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق ...[۲]

[منظور از آیتین همین دو آیه است که در باب غناء کامل آن ذکر شد.] این جمله در مذّمت اتّخاذ لهو است و مذمت الهی دلیل بر حرمت آن است.

۸ ـ روایاتی که دلالت دارند بر اینکه: لهو از مصادیق باطل است. و کبرای کلّی را هم از روایات و آیات دیگری می گیریم که: هر باطلی حرام است. پس لهو هم حرام است.

و روایاتی که باطل را حرام می داند بعضاً در مبحث غناء ذکر شد و به برخی هم ذیلاً اشاره ای می شود:

در بعض روایات آمده: هرگونه لهوی از مؤمن جزء مصادیق باطل می باشد مگر سه نوع لهو:

۱ـ مسابقه دادن [اسب دوانی، تیراندازی، و ...]

---

(۱) وسایل الشیعه ج۵ ص۵۱۱ باب۹ حدیث۱

(۲) سورهٔ انبیاء آیه ۱۷و۱۸

۲ـ ملاعبهٔ مرد با همسرش[۱]

[۳ـ در روایات مختلف آمده مثلاً در بعضی نافلهٔ شب را آورده و ...] در این حدیث لهو را در باطل داخل کرده.

یعنی اگر صغری محرز شد کبرای کلّی قطعی است که والباطل حرام.

و در روایت علی بن جعفر ﷺ از برادرش موسی بن جعفر ﷺ می خوانیم از امام پرسیدم: بازی با اربعة عشر [نوعی قمار که در مبحث قمار بیان شد] و مانند آن چه حکمی دارد؟

امام فرمود: ما هیچ لعب و بازی ای را اختیار نمی کنیم [استحباب در اینجا به معنای اختیار است که آیه فرموده: فاستحبّوا العمی علی الهدی.] مگر رهان [مسابقه با اسب همراه با عوض و برد و باخت] و رمی [تیراندازی] را.[۲]

نمونه های دیگری از روایات هست[۳] که اهل تتبّع به آنها می رسند.

قوله: و یؤیّد:

مؤیّد تحریم لهو آنست که: روایاتی داریم که بازی با آلات لهو و لعب را تحریم می کند و ظاهراً این تحریم بخاطر لهویّت است که علّت تامّهٔ حرمت می باشد و آلت لهوبودن موضوعیّت ندارد.

[البته احتمال خصوصیّت هم هست و بدرد تعمیم نمی خورد و لذا مؤیّد آورد.] و آن این روایت است:

سماعه از امام صادق ﷺ نقل کرده: حضرت فرمود: هنگامی که حضرت آدم ﷺ از دنیا رفت ابلیس و قابیل بر او شماتت کرده و در روی زمین با یکدیگر متحد و مجتمع شده و معازف [جمع معزف، مرحوم شهیدی فرموده: اقول: فی

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۳ ص۳۴۷ باب اول حدیث۵

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۵ باب۱۰۰ حدیث۱۴

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۵ باب۱۰۰ روایات وارده

المجمع هی آلات اللّهو یضرب بها الواحد المعزف وفی محکی النهایة هی الدفوف و غیرها ممایضرب بها و العزف کفلس واحد المعازف علی غیر القیاس انتهی، فیکون عطف الملاهی علیه من عطف العامّ علی الخاصّ.

و حکی عن المغرب انّ المعزف نوع من الطنبور یتّخذه اهل الیمن ...[۱]]

و ملاهی [آلات لهو و لعب یا کارهای لهوی] را اختراع کردند علی رغم خواست آدم و به عنوان دهن کجی و شماتت به آدم ﷺ. آنگاه از آن روزگاران تا به امروز هر آنچه در روی زمین از این نوع باشد که مردمان به آن تلذّذ می کنند همه و همه از آنجا نشأت گرفته است.[۲]

مرحوم شیخ می فرماید: اینکه روی وصف الذی یتلذذ به الناس تکیه شد اشاره به اینست که خصوص معازف و... موضوعیّتی ندارد و آلات لهوبودن دخیل نیست بلکه ملاك مطلق تلهّی و تلذّذ و سرگرمی و غافل شدن از یاد خداست و تعلیق الحکم علی الوصف مشعر به علیّت آنست.

قوله: ویویّده:

مؤید دیگر بر حرمت مطلق لهو فتوای مشهور در باب قمار و مسألهٔ چهارم آنست که فرمودند: مسابقهٔ به غیر امور منصوصه و بغیر عوض حرام است، حال وجه این حرمت چیزی جز لهوی بودن آنها نیست، پس باز ملاك لهویّت است والعلّة تعمّم، ولو غیر از مهذب البارع و صاحب ریاض کسی به این وجه تصریح نکرده است.

آری جناب علاّمه در تذکرة تصریح کرده است به اینکه مسابقه با همهٔ ملاعب و آلات لهو و لعب حرام است و روی عنوان ملعب تکیه شده و این سخن از علاّمه سابقاً در مبحث قمار گذشت.

---

(۱) هدایة الطالب ص۱۰۶

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۲۳۳ باب۱۰۰ حدیث۵

قوله: ولكن:

تا اینجا بحث حکمی به پایان رسید و حرمت لهوی فی الجمله مسلمّ شد و امّا بحث موضوعی: در اینکه مراد از لهو چیست؟ سه احتمال ذکر می کنند:

۱ـ مراد از لهو مطلق لعب و بازی باشد [چه بازیهایی که از قوای شهویه و تمایلات نشأت می گیرد و چه سرگرمیهای کودکانه که به مقتضای شهوت نیست، و آنجا هم که منبعث از قوای شهوی است چه موجب شدّت فرح باشد و چه باین درجه نرسد.] صحاح[۱] و قاموس[۲] لهو را به معنای مذکور گرفته اند.

مرحوم شیخ می فرماید: اینکه مطلق لعب حرام باشد هم قولی است شاذّو مخالف با فتوای مشهور [و تنها ابن ادریس آن را تحریم کرد.] و هم مخالف با سیرهٔ مستمرّه است. و دلیل مخالف بودن آنست که: لعب عبارتست از حرکاتی که غرض عقلایی در آنها نیست [و برای یک هدف دینی یا دنیوی انجام نمی پذیرد [این معنی شامل بازی با محاسن، با قلم، با تسبیح، و... می شود.] ولاخلاف در اینکه کسی فتوی به حرمت چنین حرکاتی نداده است.

۲ـ قوله: نعم:

مراد از لهو خصوص آن حرکاتی باشد که از قوای شهویه منبعث می شود و موجب شدّت فرح و شادمانی و سرمستی می گردد از قبیل رقصیدن، کف زدن، دف زدن، بجای آن زدن به طشت و ایجاد طرب و هر آنچه که مفید این فایده باشد. قدر متیقّنی که بلااشکال حرام است همین قسم می باشد.

۳ـ مراد از لهو مطلق حرکات باشد که غرض عقلائی ندارد و ضمناً از قوای شهوانی منبعث می شود ولی موجب شدّت فرح و رقص و پایکوبی و... هم نمی شود، چنین قسمی هم حرمتش مورد تردید است زیرا که اگر انبعاث آن از

---

(۱) صحاح اللغة ج۶ ص۲۴۸۷ «لها»

(۲) القاموس المحیط ج۴ ص۳۸۸ «لها»

قوای شهوانی یا غرض عقلایی نداشتن ملاك تحریم باشد این حرام است ولی اگر شدّت فرح ملاك باشد این حرام نیست.

قوله: واعلم:

مجموعهٔ واژه های مستعمل در این باب پنج واژه است:

۱ـ لهو

۲ـ باطل

۳ـ عبث [ظاهراً این سه یکی است و جدا ذکر نشده.]

۴ـ لعب

۵ـ لغو

مرحوم شیخ این دو واژه را هم بررسی می کنند:

امّا لعب: همانطور که در معنای لهو گفتیم به قول بعض از اهل لغت [صحاح و قاموس] لعب با لهو مترادف اند. [پس هر حکمی لهو داشت لعب هم دارد.]

ولی شیخ اعظم می فرماید: در قرآن مجید در آیاتی چند این دو را بر یکدیگر عطف کرده است: گاهی لهو بر لعب عطف شده و گاهی بالعکس [یک نمونه از آیات ذیلاً خواهد آمد و قبلاً نمونه هایی را آدرس دادیم.]

و قانون تعاطف تغایر است یعنی معطوف علیه غیر از معطوف است [پس ترادف مردود است] و شاید واژهٔ لهو و لعب از قبیل ظرف و جارو و مجرور یا فقیر و مسکین باشد که اذا افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا یعنی هرگاه در عبارتی یکی بدون دیگری ذکر می شود از آن معنای عامّی اراده می شود که شامل دیگری هم هست، و هرگاه مجتمع در ذکر می شود افتراق در معنی پیدا می کنند و از هر کدام معنایی اراده می شود.

و شاید آن معنای جدا که هرکدام دارند اینست که:

لعب شامل حرکاتی از قبیل حرکات و بازیهای کودکانه می شود [که بی جهت دست خود را حرکت می دهد، دست و پا می زند، صداهایی درمی آورد، با پستانک بازی می کند و ...] که از قوای شهوانی سرچشمه نمی گیرد [بلکه طبیعت کودك آن را ایجاب می کند وگرنه کودك دو ساله که شهوت ندارد.]

و لهو شامل حرکاتی می شود که نفس از آنها متلذّذ می شود و از قوای شهوانی سرچشمه می گیرد [نظیر همان رقص و پایکوبی و ...]

قوله: و قد ذکر:

غیر واحدی از علماء [۱] فرموده اند: این آیهٔ شریفه می فرماید:

﴿**واعلموا انّما الحیوة الدنیا لعبٌ ولهوٌ وزینةٌ وتفاخرٌ وتکاثرٌ فی الاموال والاولاد**﴾ [۲] در حقیقت اشاره به پنج دورهٔ هشت ساله در زندگی انسان است:

هشت سال اول زندگی: لعب و سرگرمیهای کودکانه.

هشت سال دوّم زندگی: لهو و بازیهای ناشی از لذّت و شهوت.

هشت سال سوّم: زینت و مداومت بر زیبایی لباس، کفش، کلاه، موی سر، و ...

هشت سال چهارم: تفاخر و فخر فروشی و به رخ کشیدن داشته ها.

هشت سال پنجم: تکاثر و افزودن بر اموال و اولاد است.

قوله: و کیف کان:

لعب به هر معنایی که باشد، احدی از فقهاء فتوی به حرمت مطلق لعب نداده است مگر ابن ادریس [که فرمود: ان اللعب بجمیع الاشیاء قبیحٌ] و شاید مراد او از لعب همان لهو باشد والاّ اگر مرادش مطلق لعب باشد اقوی کراهت آنست نه حرمتش [چون هر لعبی با کمال انسان منافی است و لذا مرجوح است.]

---

(۱) تفسیر صافی ج۵ ص۱۳۷، تفسیر کبیر ج۳۰ ص۲۳۳

(۲) سورهٔ حدید آیه۲۰

و امّا لغو: اگر مرادف لهو باشد همان حکم را خواهد داشت [حرام است.] و از بعض روایات مرادفت استفاده می شود مثل روایت محمد بن ابی عبادّ که در مبحث غناء از امام رضا ﷺ گذشت و فرمود: سماع یعنی غناء در تحت لهو و باطل است و سپس به آیهٔ: و اذا مرّوا باللغو مروّا کراماً استدلال کرد. که معلوم می شود لغو و لهو و باطل یک معنی دارند.

و مانند روایت قبلی است روایت ابو ایّوب که فرموده: مراد از لغو همان غناء است و به آیهٔ مذکور استدلال کرده است.[۱]

و اگر مراد از لغو مطلق حرکات لغوی و بدون هدف باشد [شبیه لعب به معنای خاصّش] اقوی کراهت آنست [چون دلیلی بر تحریم مطلق لغو نداریم.] سپس دو روایت می آورند:

۱ـ روایت ابوخالد کابلی از امام سجّاد ﷺ که حضرت در تفسیر گناهانی که پرده های عصمت را پاره می کند فرمود: مراد گناهانی از قبیل: شرب خمر، بازیِ با قمار، انجام کارهای مضحک از لغویات و مزاحیات و بیان عیوب مردمان است.[۲] [البته از این روایت حرمت اکید لغو مستفاد است و از خارج باید قرینه داشته باشیم که مطلق کارهای لغو و مزاح حرام نیست.]

۲ـ وصیّت رسول خدا ﷺ به جناب ابی ذر:

گاه شود که مرد یک کلمه می گوید و بدین وسیله مردمان را می خنداند و در نتیجه به اندازهٔ فاصلهٔ میان زمین و آسمان سقوط و تنزّل می کند.[۳] که این اثر وضعی سبک کاری و سبکسری و دلقک بازی است.

---

(۱) نوع این روایات و آیات در مبحث غناء با آدرس ذکر شد.

(۲) وسایل الشیعه ج۱۱ ص۵۲۰ باب۴۱ حدیث۸

(۳) وسایل الشیعه ج۸ ص۵۷۷ باب۱۴۰ حدیث

(۲۱)
«مدح و ذمّ»

مسألهٔ بیست و یکم از مسائل نوع رابع، پیرامون یکی دیگر از اعمال محرّمه است که احیاناً اکتساب به آن نیز متعارف است و ای چه بسا کسانی نان این عمل را بخورند و آن در واقع دو شعبه دارد:

۱ـ مدح

۲ـ ذمّ

هر کدام نسبت به سه گروه می‌تواند باشد، چراکه انسانها از یک نظر سه گروه‌اند:

۱ـ آنان که بلحاظ خصلتها و اعمال نیک مستحق مدح و قابل ستایش‌اند.

۲ـ آنها که از حیث صفات رذیله و اعمال زشت مستحق ذمّ و سرزنش‌اند.

۳ـ انسانهای بی خاصیّتی که نه کار نیکی دارند و نه کار زشتی، پس نه مستحق مدح‌اند و نه ذمّ.

حال مذمّت سه شعبه دارد:

۱ـ سرزنش کسانی که واقعاً مستحق سرزنش هستند مثل مذّمت ظالم بر ظلمش و ...

۲ـ سرزنش کسانی که واقعاً مستحق ستایش هستند مثل مذمّت بر ایثار و کرم و شجاعت و ...

۳ـ سرزنش کسی که نه مستحق مدح است و نه ذمّ.

قسم اوّل بلامانع است ولی دو قسم بعدی حرام است ولی مرحوم شیخ این را جدا نمی آورند چون در عناوینی از قبیل سبّ المؤمن، هجاء المؤمن و ... داخل است.

و امّا مدح نیز سه شعبه دارد:

۱ـ مدح کسانی که حقیقتاً استحقاق مدح دارند، این حتماً بلامانع است چون بیان کمالات شخص است مگر اینکه موجب ایذاء و اذیّت ممدوح باشد که در آن صورت حرام است، و مگر اینکه نیّت مادح پلید باشد و قصد مدّاحی و تملّق داشته باشد که باز پلید است و رسول مکرّم اسلام فرمود: هنگامی که مدّاحان و چاپلوسان را دیدید خاك بر چهرهٔ آنان بپاشید.

۲ـ مدح کسانی که مستحق مدح نیستند ولی استحقاق مذّمت هم ندارند.

۳ـ مدح کسانی که نه تنها مستحق مدح نیستند بلکه استحقاق سرزنش دارند.

مورد بحث همین دو قسم است، مرحوم شیخ می فرماید: علاّمه ره این را در زمرهٔ مکاسب محرّمه آورده است[1] [شاید اشاره باشد به نکته ای که در رابطه با تطفیف بیان کردند که:

شاید ذکر تطفیف و مدح و نظایر آنها در باب مکاسب محرّمه استطرادی باشد و حقیقتاً اکتساب بدانها مرسوم نباشد، و شاید هم واقعی باشد و تطفیف واقعاً شغلی و وسیلهٔ امرار معاشی باشد بِاَن جعل نفسه کیّالاً او وزّاناً فیطفّف للبایع ...

(۱) التذکرة ج۱ ص۵۸۲، القواعد ج۱ ص۱۲۱ والتحریر ج۱ ص۱۶۱

یا مدّاح از طریق مدح بی جا امرار معاش می کند و نزد هر فرد قابل و ناقابلی رفته و با سروردن ابیاتی و بزبان آوردن کلماتی پول می گیرد و زندگی می کند.]

سپس می فرماید: چنین مدحی حرام است، و دلیل حرمت آن ادلّهٔ اربعه است:

امّا الاجماع: از اینکه در مسأله مخالفی مطرح نیست معلوم می شود حرمت مدح اجماعی است.

و امّا العقل: عقل هر عاقلی مستقل است به قبح و زشتی چنین مدحی [هم از باب تملّق و چاپلوسی و هم از باب کذب، البته این مدح گاهی به صوت جملهٔ خبریّه است مثلاً می گوید: تو آنی که در فلان میدان کارزار چنین و چنان کردی، و... که این کذب است و حرام مگر اینکه قرینه بر مبالغه باشد و گاهی بصورت جملهٔ انشائیّه است که محذوری ندارد مگر عنوانی از عناوین محرّمه بر او منطبق شود مثل ایذاء المؤمن، یا مدح کسی باشد که برائت از او واجب است کالمُبدِع فی الدین] و امّا الکتاب: قرآن می فرماید: ﴿**ولاترکنوا الی الّذین ظلموا فتمسّکم النّار.**﴾[1]

یعنی رکون و میل به ظالمین نداشته باشید که آتش جهنم دامن شما را می گیرد. و شخص مادح متمایل به ظالمین است [چون معمولاً مدح من یستحق الذّم نسبت به ظالمین است از خوانین و سلاطین و...] و چنین تمایلی حرام است. پس مدح مدّاح حرام است.

و امّاالسنّة: روایاتی بر حرمت و عقاب چنین مدحی دلالت دارند، از جمله دو نمونه را می آوریم:

۱ـ **روایت صدوق**: از رسول اکرم ﷺ: هر کس صاحب دنیا [دنیادار چه مقام دنیوی چه ثروت دنیوی چه دارای فرزندان و... که اینها زینت حیات

(۱) سورهٔ هود آیهٔ ۱۱۵

دنیـــوی اند .] را تعظیم کند [و در برابر او خم و راست شـــود .] و او را دوست بدارد [امّا نه برای خداوند بلکه صرفاً] به طمع دنیا داری او [چشم داشتی به مال و منال او دارد .] خداوند بر او خشم می گیرد . و او در آخرت با قارون [که سمبل سرمایه داری و زرمداری است .] در تابوت اسفل از آتش در جهنّم خواهد بود[۱] [خلاصه با امام خود در دنیا که قارون بود، در آخرت محشور می شود که یوم ندعو کل اناس بامامهم .]

۲ـ در روایت نبوی دیگر که در ضمن حدیث مناهی وارده شده می خوانیم :

هر کسی که سلطان ستمگری را ستایش و مدّاحی کند، یا در برابر او خود را خفیف و کوچک کند، یا در مقابل او تواضع و فروتنی نماید، و این همه را به طمع و چشم داشت از ستمگر انجام دهد، چنین کسی هم نشین آن طاغوت در جهنّم خواهد بود.[۲]

در پایان می فرماید : از تقییدی که در هر دو حدیث بود [طمعاً فی دنیاه و ...] می فهمیم که : مدح دو گروه مذکور [من لایستحق المدح او یستحق الذّم یا زرمدار و زورمدار] دو نوع است :

۱ـ به امید اینکه به نوایی برسد و طمع در مال و مقام و موقعیّت آنها دارد و برای این منظور خود را در برابر آنها کوچک می کند و خدا را رها کرده و به طنابهای شیطان متمسّک شده است . این قسم حرام است .

۲ـ چند جمله ای که ای چه بسا با توریه همراه است، از ستمگر مدّاحی می کند امّا به منظور دفع شرّ او، چنین مدحی ای چه بسا واجب می شود چون تقیّه واجب است، حفظ جان و مال و آبرو لازم است و مهمتر است و اینها بر مدح مذکور منطبق می شوند و یا مدح مذکور مقدّمهٔ اینها است و از باب مقدّمهٔ واجب

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۰و۱۳۱ باب۴۲ حدیث۱۴

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۲و۱۳۳ باب۴۳ حدیث اول

واجب است.

[البته باید اهم و مهمّ را محاسبه کرد که گاهی یک جمله ستایش خیلی گران تمام می شود به ضرر اسلام و مسلمین است آنجا باید حسین وار عمل کرد و شهادت را برگزید و یک کلمه هم درتأیید و مدح نگفت، پس اشخاص و موقعیّتها متفاوت است و کلیّت ندارد.]

در پایان می فرماید: در چندین روایت می خوانیم:

«ان شرارالناس الذین یکرمون اتقاء شرّهم»[1]

یعنی بدترین مردمان کسانی هستند که دیگران از ترس اینکه مبادا به آنها آسیبی و شرّی برسد اینها را تکریم می کنند [نه برای ارزشها و کمالاتی که دارند.]

---

(۱) بحارالانوار ج ۷۵ ص ۲۷۹ حدیث ۱ و ص ۲۸۳ حدیث ۱۰ و ۱۳، ص ۲۸۱ حدیث ۷ و ۸ و ۹

(۲۲)
(معونة الظالمين)

بیست و دوّمین مسأله از مسائل نوع رابع راجع به معونه و همکاری و کمک به ستمگران است [از قبیل مالیات بگیری برای ظالم، سربازی برای ظالم، خیاطی و بنّایی و معماری و ... برای او] قبل از هر چیز مقدّمه ای را از محقق ایروانی عرضه می کنیم:

ثم المراد من الظالم هل هو مطلق العاصی الظالم لنفسه او خصوص الظالم للغیر بجنایة او سرقة او نحو ذلک او خصوص من شاع اطلاق الظالم علیه من حکّام الجور؟

مورد بعض الاخبار و منصرف بعض آخر هو الاخیر ویشهد له مقابلة بالعاصی فی روایة ابی حمزة عن السجّاد ﷺ: ایّاکم و صحبة العاصین و معونة الظالمین و قد فسرّت آیة ولاترکنوا الی الذین ظلموا بالرّجل یأتی السلطان فیحّب بقائه الی ان یدخل یده فی کیسه فیعطیه، مضافاً الی ستمرار السیرة علی اعانة الفسقة من سایر الناس و ایضاً لولاه وجب الاقتصار فی المعاملات علی العدول فیلزم بذلک اختلال النظام، و کانّ الاهتمام فی الاخبار لاجل تنفیر الناس عن

ابواب سلاطین الجور وحکامّهم الغاصبین لمقام الائمة ﷺ ...[۱]

با حفظ این مقدّمه می گوییم: معاون و کمک کار ظالم گردیدن در جهاتی که شرعاً تحریم شده و در مسیر ظلم آنان و تقویت شوکت آنان ... می باشد بلااشکال حرام است و ادلّهٔ اربعه بر تحریم آن دلالت دارد:

امّا الکتاب: آیهٔ ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان، مانحن فیه را شامل است چون اعانت ظالمین در جهت ظلمشان در واقع از مصادیق بارز اعانت بر اثم و عدوان است، پس حرام می باشد.

و آیهٔ ولاترکنوا الی الذین ظلموا، هم ما نحن فیه را شامل است زیرا وقتی رکون و میل بسوی آنان حرام باشد پس عون الظالم بطریق اولی حرام خواهد بود.

و امّا الاجماع: [به فرمودهٔ مصباح الفقاهة: امّا معونة الظالمین فی ظلمهم فالظاهر انّها غیر جائزة بلاخلاف بین المسلمین قاطبة، بل عقلاء العالم، بل التزم جمع کثیر من الخاصّة والعامّة بحرمة الاعانة علی مطلق الحرام و مقدّماته[۲]]

و امّا العقل: همانطوری که عقل مستقل به قبح ظلم است هکذا مستقل به عون الظالم فی ظلمه است و مناط هر دو حکم، وجود مفسدهٔ نوعیه است.

و امّا السنّة: روایات فراوانی بر تحریم معاونت ظالم و کمک به او وارد شده که نه تنها حرمت بلکه کبیره بودن معونة الظالمین از آنها استفاده می شود و ذیلاً نمونه هایی می آوریم:

۱ـ از کتاب شیخ ورّام بن ابی فراس [مجموعهٔ ورّام] نقل شده:

امام ﷺ فرمود:

کسی که برای اعانت و کمک به ظالمی بسوی او گام بردارد، آنهم با علم

---

(۱) حاشیهٔ ایروانی بر مکاسب ص۴۲

(۲) مصباح الفقاهة ج۱ ص۴۲۶

به اینکه آن شخص ظالم است، چنین رونده‌ای از اسلام و دین خارج شده است.[۱]

سپس فرمود: وقتی روز قیامت می شود منادی ندا می کند: کجایند ستمگران؟ کجایند اعوان و انصار ظلمه؟ کجایند کسانی که در دنیا خود را شبیه ظالم کرده بودند؟ [همه و همه را می خوانند و جمع می کنند] حتی کسی که قلمی برای ظالم تراشیده باشد [و نوك آن را اصلاح کرده باشد] یا لیقه [مقداری ابریشم یا پشم] در دوات و مرکب آنها قرار داده باشد [که مرکّب نریزد و ظالم بتواند براحتی از آن استفاده کند.] آنگاه همهٔ این گروهها در یک تابوت آهنی جمع می شوند، سپس همه با هم به جهنّم پرتاب می شوند.[۲]

۲ـ حدیث نبوی ﷺ: هر کس تازیانه ای را پیش روی سلطان جائر معلّق کند [یعنی آن را در دست بگیرد و جلوی ظالم ببرد و آماده نگاه دارد تا ظالم بگیرد و بر فرق مظلومی بزند.] خداوند آن تازیانه را بصورت ماری درمی آورد که طول آن هفتاد هزار ذراع باشد و آن را روز قیامت در میان آتش جهنّم بر این کمک کار ظالم مسلّط می سازد و جاودانه در نار خواهد ماند.[۳]

قوله: و امّا معونتهم:

امّا کمک کردن به ظلمه و طواغیت در غیر جهات حرام، یعنی در امور مباحات از قبیل: بنّایی کردن، معماری نمودن، خیاطی و... آیا اینها حرام است؟ می فرمایند: از ظاهر اخبار فراوانی استفاده می شود که این نوع از معاونت هم مثل نوع اوّل، حرام است و نمونه هایی را می آوریم:

۱ـ روایت ورّام بن ابی فراس که قبلاً ذکر شد و تعبیر این بود که: من مشی

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۱ باب۴۲ حدیث۵

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۳ باب۴۲ حدیث۱۶

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۱ باب۴۲ حدیث۱۴

الی ظالم لیعینه و مقیّد نبود به اینکه: لیعینه فی ظلمه، بلکه مطلق اعانت منظور بود.

۲ـ روایت یونس بن یعقوب از امام صادق علیه السلام[۱]: ستمگران را حتی بر بناء و ساختمان مسجد هم کمک نکن [با اینکه مسجد سازی آنهمه ثواب دارد و کمک در این مسیر اعانت بر برّ و تقوی و تعظیم شعائر الهی است معذلک مسجدی که ظالم و شاه بنا می کند مسجد ضرار است که لاتقم فیه ابداً و مسجدی ارزش دارد که: لمسجد اسسّ علی التقوی من اوّل یوم خیر من ان تقوم فیه، پس اعانت ظلمه در امور دیگر بطریق اولی حرام است، و هو المطلوب.]

۳ـ امام علیه السلام فرمود: من دوست ندارم گرهی برای آنان بزنم، یا دهان مشک آنان را ببندم و حال آنکه مابین لابتین مدینه از آن می باشد، یعنی برای یک کار کوچک اگر آنهمه زمین را به من بدهند یا آنهمه را پر از زر و سیم کرده به من بدهند، من حاضر نیستم حتی همین کار کوچک را بکنم.

[مرحوم شهیدی فرمود: اللابتین عبارة عن الحرتیّن: حرّة واقم و حرّة یُسع، والحرة ارض ذات احجار سود، و واقم اسم حصن لاهل المدینه من احد طرفیها واضافة الحرّ الیها لوقوعه فیها و حرّة یسع مقابلها، فی المجمع فی مادّة حرّ والحرّة بالفتح والتشدید ارض ذات احجار سود و منه حرّة المدینة والجمع حرار مثل کلبة و کلاب الی ان قال و حرّة واقم بقرب المدینة والحرّتانّ حرّة واقم و حرّة یسع و منه الحدیث:

حرم رسول الله صلی الله علیه و آله من المدینة من الصید مابین لابیتها

قلت و مالابتاها؟ قال: مااحاطت به الحرّتان ...[۲]]

سپس حضرت افزودند:

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۹ باب۴۲ حدیث۸

(۲) هدایة الطالب ص۱۰۸

حتی حاضر نیستم قلمی را برای آنان به مرکّب بزنم تا با آن جمله ای بنویسند، سپس تعلیل کردند که چرا حاضر به این کارها نیستم؟ فرمودند: علت آنست که اعوان ظلمه در روز قیامت در خیمه ای از نار خواهند بود تا زمانی که خداوند از حساب خلائق فارغ شود. (۱)

قوله: لکنّ:

با اینکه اخبار فراوانی دلالت بر تحریم عون الظالم ولو در مباحات [از قبیل بستن درب مشک و ...] دارد ولی معذلک مشهور فقهاء معونة الظالمین را در مباحات حرام ندانسته اند، زیرا همانطوری که در عنوان مسأله ذکر شد، مشهور معونة الظالمین را به جهت ظلم و حرام مقید کرده اند و گفته اند: یاری ظالم در ظلمش حرام است. مفهومش آنست که در غیر ظلم از سایر محرّمات و مخصوصاً مباحات، حرام نیست.

قولهٔ: والاقوی:

در ارتباط با اعانت ظالم در مباحات سه قول مطرح است:

۱ـ مشهور آن را مطلقاً تجویز کرده اند.

۲ـ عده ای آن را مطلقاً تحریم کرده اند.

۳ـ مرحوم شیخ می فرمایند: اقوی اینست که تفصیل دهیم، به این که مجرّد اینکه انسان یک یا چند روز برای ظالم کاری بکند مثلاً بنایی و معماری و خیاطی و ... که از اعوان ظلمه محسوب نمی شود و اگر جزء دار و دستهٔ آنها محسوب نشد دلیلی بر حرمت این اعانت نیست. آری اگر شخص واقعاً کارگزار ظالم و معمار و بناء یا کاتب یا منشی و ... در دربار ظالم بحساب می آید و صاحب این منصب در آن دربار است این حرام است، پس ملاك صدق عون الظالم است، اگر این عنوان صدق می کند حرام است والاّ فلاء.

---

(۱) فروع کافی ج۵ ص۱۰۷ حدیث۷

اماّ دلیل بخش اوّل یعنی اینکه با صدق عنوان مذکور، اعانت حرام است: کلّیهٔ روایاتی که در مذّمت اعوان ظلمه ذکر شده این مورد را شامل است.[۱] مضافاً به روایات خاصه ای که داریم: از قبیل: قول امام صادق ﷺ در روایت کاهلی که فرمود: هر کس نام خود را در دیوان و دفتر بنی عباس ثبت و ضبط کند خداوند در روز قیامت او را بصورت خنزیر محشور می فرماید[۲] [کلمهٔ سابع مقلوب عبّاس است مثل دیز که مقلوب زید است، و در حال تقیّه امام ﷺ چنین فرموده اند.]

و قول امام ﷺ هیچ بنده ای به سلطان ستمگر و جائری نزدیک نشد مگر اینکه به همان نسبت از خداوند دور شد.[۳] [تناسب معکوس در کار است.]

رسول خدا فرمود: بپرهیز از درب سلاطین حواشی و اطراف آن [یعنی نزدیک ظالم نشوید و در اطراف کاخ او نگردید و ...] چرا که هرکس به درب سلاطین نزدیکتر باشد از خدوند دورتر می گردد و ...[۴] از این روایات بخوبی استفاده می شود که از اعوان ظلمه بودن و ثبت نام در آن دفتر و ... ممنوع است.

و امّا بخش دوّم: به عقیدهٔ ما مجرّد عمل برای ظالم در مباحات حالا برای اجرت و امرار معاش باشد یا مجّانی و بلاعوض، آنهم بدون اینکه حتی در همین کار مخصوص از اعوان ظلمه شمرده شود، تا چه رسد، به اینکه بقول مطلق او را از اعوان ظلمه بشمارند، دلیلی بر حرمت آن نیست و اولی عدم حرمت است. بدلیل اینکه: اصل اوّلی در کارها اباحه و جواز است و هیچ دلیل معتبری هم بر حرمت این کارها نیست تا جلو تمسّک به اصل را بگیرد، به استثناء چند روایت که

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۲ باب۴۳ روایات وارده
(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۳ حدیث۹ باب۴۳
(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۰ حدیث۱۲ باب۴۳
(۴) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۰ حدیث۱۳ باب۴۳

اینها را مطرح کرده و جواب می دهیم:

۱ـ روایت ابن ابی یعفور از امام صادق ﷺ: راوی می گوید: در محضر امام صادق ﷺ بودم که مردی از شیعیان وارد شد و به امام ﷺ عرض کرد: فدایت شوم، گاهی مردی از شیعیان شما از لحاظ معیشتی گرفتار مضیقه و شدّت می شود، و در چنین حالتی از او دعوت می شود [که به دربار بنی عباس رفته و] برای آنان ساختمانی را بنا کند یا نهر و رودخانه ای را لایروبی کند، و یا سیل بندی را [و بقول امروزی ها سدّی را] اصلاح و تعمیر نماید، نظر مبارك شما در این رابطه چیست؟ امام ﷺ فرمود:

من دوست ندارم که برای آنان گرهی ببندم یا درب مشکی را بدوزم و حال آنکه برای من مابین لابتین مدینه باشد [قبلاً معنی شد] تا آخر حدیث که داشت: انّ اعوان الظلمة یوم القیامة ... و قبلاً ذکر شد.[1]

۲ـ روایت محمد بن عذافر از پدرش عذافر از امام صادق ﷺ:

پدر محمّد گوید: امام صادق به من فرمود: آقای عذافر به من خبر رسیده که تو با امثال ابی ربیع و ابی ایّوب [دو تن از سران دربار بنی عبّاس] داد و ستد می کنی، چگونه خواهد بود حال تو آن هنگامی که منادی ندا دهد که این شخص از اعوان ظلمه است؟ [و با آنان محشور شوی؟]

محمد بن عذافر گوید: فوجم ابی [و جم عبارتست از سکوتی که عارض بر انسان می شود از شدت خشم یا ترس که نزدیک می شود که سکته کند و قالب تهی کند.] یعنی پدرم خیلی ترسید و وحشت کرد و دیگر نای حرف زدن نداشت. امام ﷺ وقتی آن حالت را در پدرم مشاهده کرد فرمود: آقای عذافر من تو را ترسانیدم به آنچه که خداوند مرا به آن ترسانیده است، محمد بن عذافر گوید: پدرم از مجلس امام ﷺ به منزل بازگشت و پیوسته مغموم و مکروب

(۱) آدرس قبلی

[مصیبت زده و غمگین] بود تا زمانی که از دنیا رفت.[۱]

۳ـ روایت صفوان بن مهران که شتردار بوده از امام هفتم علیه السلام:

راوی گوید: به محضر امام هفتم علیه السلام رسیدم، امام به من فرمود: ای صفوان همهٔ کارهای تو پسندیده است مگر یک کار [که ناپسند است.] عرض کردم: فدایت شوم، کدام کار من ناپسند است؟ فرمود: شترانت را به این مرد [یعنی هارون الرشید] کرایه می دهی، عرض کردم: یابن رسول الله صلی الله علیه و آله به خدا سوگند برای عیش و نوش و کارهای غلط و لهو و لعب و سفر صید و مانند آن که کرایه نداده ام، برای رفتن به مکهٔ معظّمه و انجام اعمال حج کرایه داده ام تازه خودم هم با او نرفته ام و سرپرستی شترانم را به عهده نگرفته ام، بلکه فرزندانم و جوانانم را فرستاده ام.

امام علیه السلام فرمود: آیا کرایهٔ شترانت را از هارون می گیری یا نه؟ عرض کردم: آری، فرمود: آیا دوست داری که آنها زنده باشند و از سفر حج برگردند تا کرایهٔ تو را بدهند یا نه؟ عرض کردم: آری، فرمود:

«من احب بقائهم فهو منهم و من کان منهم کان وروده الی النّار»

صفوان گوید: از محضر امام علیه السلام مرخص شدم، و رفتم تمامی شترانم را بدون استثناء فروختم، خبر به هارون الرشید «لع» رسید، مرا طلبید، وقتی نزد او رفتم به من گفت: آقای صفوان شنیده ام تمام شترانت را فروخته ای، گفتم: آری، پرسید: چرا فروخته ای؟ گفتم: من پیرمرد شده ام و بچّه ها هم خیلی تن به این کارها نمی دهند [و بدرستی خدمت شتران نمی کنند.] بدین منظور فروخته ام [و در واقع عذر و بهانه ای تراشیدم.]

هارون گفت: هیهات هیهات [یعنی اینطور نیست، اینطور نیست، این سخن تو خیلی دور از واقعیت است.] من خوب می دانم که چه کسی به تو این

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۸ باب۴۲ حدیث۳

دستور را داده و اشاره کرد که شترانت را بفروشی، از موسی بن جعفر ﷺ این دستور را گرفته ای.

گفتم: مرا با موسی بن جعفر ﷺ چه کار؟ هارون گفت: این سخنان را واگذار [و ساکت شو] به خدا قسم اگر نبود حسن صحبت تو [و اینکه مدتها با یکدیگر مصاحبت و رفاقت داریم.] هرآینه تو را می کشتم. (۱)

۴ـ روایتی که در تفسیر آیهٔ شریفه: ﴿ولاترکنوا الی الذین ظلموا...﴾ وارد شده است که امام ﷺ فرمود: معنی رکون به ظالم آنست که: مردی نزد سلطان جائر می آید و همین اندازه دوست می دارد که او زنده باشد و دستانش را در جیب خود کرده یا از کیسه ای که دارد مبلغی به این مرد بپردازد، این مقدار حبّ بقاء رکون به ظالم است. (۲)

۵ـ و روایات فراوان دیگری که ظهور دارند در وجوب اجتناب و دوری از ستمگران. (۳)

۶ـ قوله: و من هنا:

این جمله هم مؤیّد مطلب است: وقتی به بعض اکابر [عبدالله مبارك] گفته شد: من مردی هستم که جامه های سلطان را می دوزم و خیاط او هستم، آیا به نظر شما من هم در اعوان ظلمه داخل هستم یا نه؟ آن بعض فرمود: معین ظلمه آن کسی است که نخ و سوزن به تو فروخته و اما تو خود از ستمگران [و از دار و دستهٔ ظلمه] هستی.

۷ـ روایت سلیمان جعفری که در تفسیر عیّاشی نقل شده: امام فرمود: ورود در کارهای ستمگران، یاری آنان، کوشش در مسیر حوایج آنان

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۱ حدیث۱۷

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۳ حدیث اول باب۴۴

(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۰ روایت۱۳و۱۴

معادل با کفر به خداوند است، و نگاه به آنان از روی عمد و اختیار و قصد، از گناهان کبیره ای است که موجب استحقاق آتش دوزخ می گردد.[۱]

حال چیزی که از تمامی این روایت استفاده می شود اینست که: شرکت در کارهای مباح و کمک در این جهات و ساختمان سازی، پل سازی، معامله، خیاطی و ... برای ظلمه از محرّمات است و حتی در مباحات نیز نباید به آنان یاری رساند.

قوله: ولکن الانصاف:

مرحوم شیخ می فرماید: انصاف اینست که از هیچ کدام از روایت مذکور حرمت مجرّد عمل برای ظلمه آنهم بدون اینکه آدمی از اعوان آنها محسوب شود، استفاده نمی شود و اینک یک یک محاسبه می کنیم:

امّا روایت اوّل: صدر حدیث فرمود: مااحبّ ... یعنی من دوست ندارم ... و این تعبیر ظهور در کراهت دارد و حرمت از آن مستفاد نیست. و امّا ذیل حدیث که اما در مقام تعلیل فرمود: انّ اعوان الظلمة ... این نیز تعلیل حقیقی نیست زیرا پرواضح است که با یکبار و دوبار انجام کارهای مذکور در روایت، آنهم عند الاضطرار و تنگنای معیشتی انسان را از اعوان ظلمه به حساب نمی آورد و عرفاً این عنوان بر او صدق نمی کند، پس تعلیل مذکور برای چیست؟ این تعلیل در واقع هشداری است برای نهایت اجتناب و دوری از آنان یعنی حتی این مقدار هم به آنان نزدیک نشوید که کم کم به دربار آنان کشیده می شوید و از اعوان آنها محسوب می شوید، پس برای مبالغه در دوری، از ستمگران است.

و امّا روایت دوّم: اینکه امام فرمود: فماحالک اذا نودی بک فی اعوان الظلمة، یا منظور همان است که در رابطه با روایت اول گفتیم، یعنی هدف شدّت دوری و اجتناب است ... و یا اینکه شاید عذافر بگونه ای با آنان معامله

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۳۸ حدیث۱۲

می کرده که حقیقتاً از دار و دستهٔ آنها محسوب می شده، یعنی اصلاً برای امثال ابی ایّوب و ابی ربیع خرید و فروش می کرده [و تعبیر به تعامل که فعل مضارع است و ظهور در استمرار دارد همین معنی را می رساند.] در این صورت تردیدی در حرمت آن نیست. و بحث ما در جایی است که از اعوان ظلمه بشمار نیاید.

و امّا روایت صفوان: از کلماتی که میان امام ﷺ و صفوان ردّ و بدل شد، بخوبی استفاده می شود که نفس معامله و اجاره دادن شتران، یک عمل حرامی نیست بلکه دنبال آن مسألهٔ محبّت بقاء آنان موجب حرمت است، آنهم اگر کسی سخن شناس باشد می فهمد که: هر محبت بقایی هم حرام نیست، محبت بقاء امثال صفوان که صرفاً به منظور رسیدن به شتر و کرایهٔ آن باشد که حرمت ندارد آری آن محبّت بقایی حرام است که آدمی دوست بدارد که هارون ها بمانند و حکومت آنها پایدار شود و...

پس باز تعابیر امام ﷺ حداکثر بر مرجوحیّت معاملهٔ مذکور دلالت دارد و در مقام مبالغه در اجتناب صادر شده وگرنه دالّ بر تحریم نیست. بلکه هدف هشداری است که مبادا حتی در کارهای کوچک و یکبار و دو بار هم با آنان سر و کار و خلطه و آمیزش داشته باشید وگرنه دلها بطور فطری و طبیعی جذب کسانی می شود که بدانان نیکی کند و مواظب باشید که با نیکی های ظاهری امثال هارون گول نخورید و...

قوله: و قدتبیّن:

از مجموعهٔ مطالبی که در مسألهٔ ۲۲ مطرح شد به این نتیجه می رسیم که اعانت سه صورت دارد:

۱ـ اعانت ستمگران در جهت ظلم و در کارهای حرام: این قسم بلا اشکال حرام است

۲ـ اعانت ظالمین در کارهای مباح امّا بگونه ای که انسان از اعوان ظلمه محسوب گردد و مردم او را به طواغیت نسبت دهند [مثلاً بگویند: فلانی خیاط سلطان است، معمار او است و ...] این نیز حرام است.

۳ـ امّا مجرّد کار کردن برای آنان آنهم یکبار و چند بار، آنهم در مباحات، بدون شمرده شدن از اعوان ظلمه، دلیلی بر حرمت آن نیست و وقتی دلیل معتبری نبود، برمی گردیم به اصل اوّلی در اشیاء که اصالة الجواز باشد و می گوییم: چنین اعمالی جایز و حداکثر مکروه است امّا حرام نیست.

(۲۳)
(نجش یا دلاّلی)

بیست و سوّمین مسألهٔ نوع رابع، راجع به نجش است که یکی از اعمال محرّمه است و از اموری است که اکتساب به آن کم و بیش متعارف است، و در این رابطه سه بحث کوتاه داریم:

۱ـ بحث صرفی: واژهٔ نجش به فتح نون است و ممکن است به سکون جیم باشد بر وزن ضرب که در این صورت مصدر خواهد بود، و ممکن است به فتح جیم بر وزن طَرَب باشد که اسم مصدر است.

۲ـ بحث حکمی: نجش در اسلام حرام است و دلیل حرمت آن عندنا دو امر است:

الف: روایات: مرحوم شیخ به دو روایت اشاره دارند:

روایت اول: حدیث نبوی: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون علی لسان محمد صلی الله علیه و آله[۱] و لعن دلیل بر حرمت عمل است.

روایت دوّم: قوله: ولاتناجشوا[۲] که نهی است و ظهور در تحریم دارد.

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۳۳۷ باب۴۹ حدیث۲

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۳۳۸ باب۴۹ حدیث۴

البته هر دو حدیث ضعیف السند هستند، امّا اوّلی بخاطر محمد بن سنان و امّا دوّمی بخاطر علی بن عبدالعزیز، ولی چون محقق ثانی در جامع المقاصد[۱] و علاّمه در منتهی[۲] ادّعای اجماع کرده اند، این اجماع منقول کمتر از شهرت نیست و می تواند ضعف سند را جبران کند و قابل استدلال باشد، پس دلیل اوّل ما اخباراست.

ب: دلیل دوّم حکم عقل است: عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه: غشّ و خیانت قبیح است، تلبیس و به اشتباه انداختن انسان ناپسند است، اضرار بدیگران مذموم است و هریک از این عناوین در مانحن فیه صادق است.

۳ـ بحث موضوعی: دو تفسیر برای نجش شده است:

الف: تفسیر معروف که از جماعتی[۳] نقل شده اینست: شخصی فروشندهٔ کالایی است و متاعش را در معرض بیع قرار داده است، شخص یا اشخاصی دوو او را می گیرند و بدون اینکه واقعاً مشتری باشند مرتّباً قیمت جنس را بالا می برند و جنسی را که در واقع صد تومان ارزش دارد به دویست تومان مثلاً می خواهد بخرد و هدفش از این افزودن قیمت آنست که به مشتریان واقعی که در آن اطراف حضور دارد بشنواند و آنها را به اشتباه بیاندازد و واقعاً خیال کنند که این کالا دویست تومان ارزش دارد و اقدام به شراء نمایند.

حال از پیش با فروشنده تبانی بر این کار داشته اند یا اینکه توافقی هم در بین نبوده، در اینجا آن زیاد کننده که نوعی دلاّل است را ناجش و آن فروشنده را منجوش له می گویند. [فرض نبودن توافق قبلی را بعضی فرموده اند.[۴]]

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۳۹

(۲) منتهی المطلب ج۲ ص۱۰۰۴

(۳) جامع المقاصد ج۴ ص۳۹، مجمع الفائده ج۸ ص۱۳۶، جواهر ج۲۲ ص۴۷۶

(۴) مفتاح الکرامة ج۴ ص۱۰۶

ب: تفسیر غیر معروف که از بعضی حکایت شده آنست که: شخصی مروّج و مبلغ کالای دیگری است و مرتّباً داد و فریاد می زند و از کالای فروشنده تبلیغ می کند و محاسن او را بازگو می کند تا بدین وسیله مشتری جذب شده و اقدام به خریدن نماید، حالا همراه با توافق قبلی باشد یا نباشد.

مرحوم شیخ می فرماید: نجش به معنای دوّم خصوصاً اینکه توافقی از قبل نباشد حرمتش دلیل می طلبد و دلیل معتبری بر آن وجود ندارد و بعضی آن را مکروه دانسته اند[1] و قدر متیقن از نجش حرام، همان تفسیر اول آنهم خصوص صورتی که با تبانی قبلی ناجش و منجوش له باشد. [وگرنه مسألهٔ تبلیغ از کالا خصوصاً اگر مشتمل بر دروغ نباشد ولو مبالغه داشته باشد که امر ناپسندی نیست و امروزه در دنیا از طریق رسانه های گروهی صاحبان کالا از کالای خویش تبلیغ می کنند تا مشتری جذب کنند اینکه مانعی ندارد آری کذب، اضرار، تلبیس و... ممنوع است.]

(۱) حاکی مفتاح الکرامة ج ۴ ص۱۰۶، از محقّق و علاّمه در شرایع ج ۲ ص۲۱ و ارشاد ج۱ ص۳۵۹ می باشد

(۲۴)
(نمّامی و سخن چینی)

مسألهٔ بیست و چهارم از مجموعهٔ مسائل نوع رابع، در رابطه با یکی دیگر از کارهایی است که در اسلام تحریم شده است [و ضمناً از اموری نیست که اکتساب از طریق آن مرسوم و متعارف باشد، پس ذکر آن در زمرهٔ مکاسب محرّمه از قبیل ذکر غیبت و کذب و ... استطرادی است] و آن مسألهٔ نمیمه یعنی سخن چینی و آتش بیار معرکه بودن است و در این رابطه سه بحث مطرح است:

۱ـ بحث موضوعی: دو تعریف برای نمّامی ذکر می کنند:

۱ـ معنای اخصّ: مشهور گفته اند: نمّامی عبارتست از نقل قول مقول عنه نزد مقول فیه.

توضیح اینکه فرض کنید آقای زید درحضور بکر نسبت به آقای خالد سخنی گفته [مثلاً عیبی از عیوب او را گفته یا او را تهدید به ضرب و قتل ... کرده] و آقای بکر این سخنان را از زید گرفته و وقتی به حضور خالد رسید نقل قول کرده و می گوید: فلانی یعنی زید در حق شما چنین و چنان گفت و بدین وسیله خالد را نسبت به زید خشمگین می سازد و کینهٔ زید را در دل خالد می کارد و متقابلاً سخنانی را از خالد گرفته و به زید می رساند در اینجا بکر را ناقل گویند، زید را

مقول عنه و خالد را مقول فیه او بالعکس. و کار بکر را که نقل قول این به آن و آن به این است سخن چینی گویند.

۲ـ معنای اعمّ: بعضی گفته اند[۱]: حقیقت نمیمه عبارتست از افشاء سرّ و هتک ستر یعنی فاش کردن سرّ و راز کسی و پرده دری و پرده برداری از آنچه که شخص کراهت داشت که کشف و آشکار شود.

توضیح اینکه: حدّ نمیمه به معنای اعمّ عبارتست از: کشف چیزی که آشکار کردنش مورد کراهت شخص است مطلقاً یعنی اعمّ از اینکه کاره شخص منقول عنه باشد [که نمی خواست این مطلب فاش شود و به طرف برسد] و چه منقول الیه باشد و چه شخص ثالث باشد، و باز مطلقاً یعنی چه کشف و افشاء امر مکروه به قول و گفتار باشد [معنای اخص همین بود.] و چه به غیر قول از ابزار دیگر نظیر کتابت و رمز و اشاره و... باشد.

و باز مطلقاً یعنی چه آن شیئ منقول از اعمال و حرکات باشد و چه از اقوال [که معنای اخص همین نقل قول بود.] و باز مطلقا یعنی چه آن امر منقول در حق منقول عنه عیب محسوب شود یا عیب نباشد.

۲ـ و امّا بحث صرفی و لغوی: بعضی از اهل لغت گفته اند[۲]: نمیمه از مادّهٔ نمّ الحدیث مشتق است و از دو باب آمده: یکی باب قَتَلَ یَقتُلُ: نَمَّ یَنُمُّ، ویکی ازباب ضرب یضرب: نَمَّ یَنِمُ نَمّاً. و اهل لغت گفته اند: نمّ الحدیث یا نمّ فلانٌ الحدیث یعنی سعایت کردن و سعی و کوشش کرد بوسیلهٔ این حدیث [و رساندن آن به دیگران] برای اینکه فتنه ای ایجاد کند و یا خوف و وحشتی بوجود آورد و امنیّت را از طرفین سلب کند و پیوسته شخص احتمال دهد که شاید از جانب فلانی مورد حمله قرار بگیرد.

---

(۱) المحجة البیضاء ج۵ ص۲۷۷

(۲) المصباح المنیر ج۲ ص۶۲۶ و مجمع البحرین ج۶ ص۱۸۰

۳ـ بحث حکمی: در اینکه نمّامی حرام است جای تردید نیست و بلکه از گناهان کبیره است.

و ادلّهٔ اربعهٔ بر تحریم آن دلالت دارد.

امّا الکتاب: دو آیه را ذکر می کنند:

۱ـ قوله تعالی: ﴿و یقطعون ماامرالله به ان یوصل ویفسدون فی الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدّار.﴾[۱] این آیه قاطعین صله و مفسدین فی الارض را محکوم کرده و مورد لعن و نفرین قرار داده است و وعدهٔ عذاب داده است، پس معلوم می شود که قطع الصلة وافساد درارض حرام است. ولاشک در اینکه نمّام قاطع صله است و مفسد فی الارض است که فتنه و فساد ایجاد می کند. پس می توان گفت:

نمیمه سبب قطع صله و افساد فی الارض است «صغری»

و قطع و افساد حرام است «کبری»

پس نمیمه حرام است «نتیجه»

۲ـ بعض ازبزرگان گفته اند[۲]: اینکه آیهٔ دیگر فرموده: الفتنة اکبر من القتل[۳] مراد از فتنة همین نمّامی و سخن چینی است، و اگر قتل حرام است پس نمّامی بطریق اولی حرام است. وهو المطلوب.

[البته احتمالات دیگر هم در آیه وجود دارد از جمله اینکه مراد از فتنه همان شرك باشد که طبرسی ره فرموده است.[۴]]

و امّا السنة: روایات باب فراوان است و ذیلاً به چهار نمونه اشاره می شود:

---

(۱) سورهٔ رعد آیهٔ ۲۵

(۲) کاشف الغطاء در شرح قواعد خطی ص۲۰، جواهر الکلام ج۲۲ ص۷۳

(۳) سورهٔ بقره آیهٔ ۱۸۷

(۴) مجمع البیان ج۱ ص۲۸۶

۱ـ در باب سحر گذشت که روایت مفصلی را مرحوم طبرسی در احتجاج آورده بود و در پایان آن داشت: و انّ من اکبر السحر النمیمة یفرق بها بین المتحابین [دو دوست، دو قبیله دو کشور، زن وشوهر، پدر و فرزند و ...] و بلاشک سحر حرام بود پس نمیمه هم حرام است.

۲ـ در کتاب عقاب الاعمال مرحوم صدوق از نبیّ اکرم ﷺ می خوانیم:

هرکس در راه نمّامی و سخن چینی میان دو کس گام بردارد خداوند در خانهٔ قبرش آتشی را بر او مسلّط می سازد که او را می سوزاند، و وقتی هم که از قبرش خارج شد و در محشر حضوربهم رسانید خداوند هیولا و اژدهای سیاهی را بر او مسلّط می کند که گوشت بدن او را گاز می گیرد تا زمانی که نمّام وارد آتش جهنّم شود.[۱]

از این حدیث حرمت نمّامی و شدّت و غلظت حکم آن بخوبی پیدا است.

۳ـ اخبار مستفیضه داریم مبنی بر اینکه: سخن چین وارد بهشت نمی شود.[۲]

۴ـ در خصوص فرضی که مقول عنه کراهت داشت که سخنان او به مقول فیه برسد، اگر نمّام این سخن را رساند مشمول کلّیهٔ ادلّه غیبت هم می شود [ذکرك اخاك بمایکرهه] و از آن باب حرام می گردد. و در این صورت باید گفت: به دو عنوان حرامْ می شود: ۱ـ غیبت ۲ـ نمّامی.

و امّا العقل: هر عاقلی مستقلاً حکم می کند به اینکه سخن چینی و فتنه انگیزی قبیح است.

و امّا الاجماع: از مواردی که بلاشک اجماع المسلمین بر حرمت آن قائم شده همین مورد است.

---

(۱) وسایل الشیعه جزء ۸ ص۶۱۸ باب۱۶۴ حدیث۶

(۲) وسایل الشیعه جزء۸ ص۶۱۷ حدیث۲ و ص۶۱۸ حدیث۷و۸و۹

قوله: و یتفاوت:

همه جا نمّامی عقابش یکسان نیست بلکه مقول بالتشکیک است و سلسله مراتب دارد و متفاوت است و نوع تفاوت بستگی به نوع سخن چینی دارد به هر اندازه که مفاسدش بیشتر باشد به همان نسبت عقابش بیشتر است. [اگر منجر به قتل یک نفر شود یک عقاب دارد و اگر منجر به جنگ دو قبیله و کشتار دهها انسان شود عقابش بمراتب بیشتر است و ...]

قوله: و قیل انّ:

این همان معنای دوّم است که قبلاً ذکر شد.

قوله: ثم انّه:

به حکم قانون تزاحم و غلبهٔ اهم بر مهمّ، گاهی بخاطر وجود یک سلسله مصالح برتر و بالاتر سخن چینی جایز می شود و ارتکاب مفسدهٔ اقلّ در مقابل مصلحت اکثر بلامانع است و این مصالح اهمّ را در باب غیبت ذکر کردیم از قبیل نصح المستشیر و ...

بلکه نه تنها جایز می شود که گاهی واجب می شود و آن نمّامی است برای ایجاد فتنه میان مشرکین [تا واشغل الظالمین بالظالمین واجعلنا بینهم سالمین غانمین گردد.]

امّا بحث ما فعلاً در نمّامی برای ایجاد فتنه میان مؤمنین است نه مشرکین، و این نوع از نمیمه حرام ست. به حکم ادلّهٔ اربعه که ذکر شد.

(۲۵)
(نوحه گری)

بیست و پنجمین مسأله از مسائل نوع رابع در رابطه با یکی دیگر از کارهای حرام به نام نیاحت ونوح است که ضمناً از اموری است که اکتساب به آن مرسوم است و بر همین اساس بزرگانی از قدماء و متأخرین آن را در عداد مکاسب محرّمه ذکر کرده اند، از قبیل:

شیخ مفید[۱] شیخ طوسی[۲] سلاّر[۳] ابن ادریس حلّی[۴] محقّق اوّل[۵] و متاخرین از محقّق[۶]

و معنای نوح یا نیاحت که دو مصدر ناح ینوح هستند عبارتست از نوحه گری و گریهٔ با جزع و فزع بر میّت [وقتی عزیزی از دنیا می رود معمولاً خانمها

---

(۱) المقنعه ص۵۸۸

(۲) النهایة ص۳۶۵

(۳) المراسم ص۱۷۰

(۴) السرائر ج۲ ص۲۲۲

(۵) الشرایع ج۲ ص۱۰

(۶) مثل علاّمه در ارشاد ج۱ ص۳۵۷ و قواعد ص۱۲۱، و شهید در دروس ج۳ ص۱۶۲ـ۱۶۳

جمع شده و یک زن نائحه و نوحه گر را آورده و او می خواند و اشک می ریزد و مجلس را گرم می کند و یا یکی از مصیبت دیده ها نوحه گری می کنند و ...]

و نوحه گری دو شعبه دارد:

۱ـ **نوح بالحقّ**: یعنی در مقام نوحه گری کلماتی می گوید که صدق و حق و مطابق واقع و در شأن میّت است.

۲ـ **نوح بالباطل**: یعنی سخنانی می گوید که دروغ و کذب محض است مثلاً می گوید: عابد دوران رفت در حالی که او در عمرش یکبار سجده نکرده است و ...

[البته شاید مراد از باطل نوحه گری به آهنگ غنایی باشد و شاید مراد از باطل یعنی کلمات کفرآمیز و شرك آلود گفتن در مقام مصیبت باشد ولی مرحوم شیخ باطل را به معنای کذب و حق را به معنای صدق گرفته اند.]

امّا بحث حکمی: چهار دسته روایات داریم و به تبع آن چهار قول یا احتمال مطرح است:

۱ـ نوحه گری مطلقاً حرام است چه بر حق و چه بر باطل.

۲ـ نوحه گری مطلقاً جایز است.

۳ـ نیاحت مطلقاً کراهت دارد.

۴ـ تفصیل میان نوح به حق و نوح به باطل که مرحوم شیخ همین را اختیار کرده و می فرماید:

ما دلیلی نداریم که نوحه گری فی نفسه امر حرامی باشد بلکه از جهت ترتب کذب و باطل حرام می باشد و غیر واحدی از اخبار[1] بر همین تفصیل ما دلالت دارد: [از جملهٔ این حدیث: لابأس بکسب النائحة اذا قالت صدقاً، مفهومش اینست که اگر دروغ بگوید ففیه بأس ...]

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۹۱ باب۱۷، احادیث وارده

ظاهر شیخ طوسی در مبسوط [۱] و ابن حمزه در وسیله [۲] اینست که نوحه گری مطلقا حرام است چه به حق و چه به باطل، ظاهر بعض اخبار [۳] نیز همین است، ولی چون اخبار مقیّده هم داشتیم جمع میان مطلق و مقید کرده و مطلقات از اقوال فقهاء و از روایات را بر همین مقیدات حمل می کنیم و نتیجه همین تفصیلی است که ما اختیار کردیم.

[چهار طایفه روایت که اشاره شد در پاورقی مصباح الفقاهه از هر کدام نمونه ای را ذکر کرده است طالبین مراجعه نمایند.[۴]]

(۱) المبسوط ج۱ ص۱۸۹

(۲) الوسیله ص۶۹

(۳) وسایل ج۱۲ ص۹۱ باب۱۷ روایت۱۱

(۴) مصباح الفقاهة ج۱ ص۴۳۴و۴۳۵