# تتمه مبحث غیبت

## جلسه 1-31

**چهار‌‌شنبه – 19/07/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به احکام غیبت بود.

امر چهارم این بود که گفته شد که شرط غیبت این است که عیبی که ذکر می‌‌کنند مستور باشد نه مشهور.

مشکلی که بود این بود که اگر این مخاطب عیب را نمی‌داند و لکن عیب، ‌مشهور است در این روستا یا در این شهر، به چه دلیل جایز است که ما آبروی یک مؤمن را نزد این مخاطب ببریم؟ یک روستا خبر دارند که این آقا چه کرده، در روزنامه‌های سراسری کشور منتشر کند، در سایت‌ها پخش کند، کل دنیا خبردار بشوند، می‌‌گویند چرا این کار را کردی؟ می‌‌گوید خب این عیب مستور نیست، ‌در روستای ما همه می‌‌دانند، ‌در شهر ما، ‌در شهرک ما خبر دارند.

ظاهر مشهور این است که این غیبت نیست. ما هم اصرار نداریم بگوییم این غیبت است چون واقعا اگر کسی بگوید غیبت مفهوم عرفیش واضح نیست، ‌در روایات هم داشتیم ان تقول فی اخیک ما ستره الله علیه و لکن عناوین دیگر محرمه بر آن منطبق است. ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا، ‌شیوع فحشاء مراتب دارد. تا حالا این فاحشه و این بدنامی در این روستا راجع به این مؤمن شایع شده، شما با این کارتان در یک کشور این را شایع می‌‌کنید.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که در عیب مستور شما اگر به یک نفر بگویید، اصرار هم کنید فقط تو بدان، ‌به هیچکس نگو، ‌این مصداق ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة است دیگه. نسبت به این مورد شیوع شد دیگه. شیوع یعنی اگر من خصوصی عیب دیگری را به همسرم بگویم، ‌به فرزندم بگویم، ‌به دوست نزدیکم بگویم، ‌این چون شیوع نیست اشکال ندارد؟ مصداق ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة‌ نیست؟ این اصلا خلاف تفسیر آیه است که در تفسیر داشت من قال فی مؤمن ما رأته عیناه او سمعته أذناه فهو من الذین قال الله تعالی ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة.

خود عنوان اذلال مؤمن، هتک مؤمن، اهانت مؤمن، ‌این‌ها از محرمات است. همین که ما بیاییم یک مطلبی را که الان مردم می‌‌دانند، ‌برویم در تقویم تاریخ بنویسیم، در تاریخ بنویسیم، روزنگار تاریخ، ‌اجیال قادمه تاریخ را که می‌‌خوانند بفهمند که در یک زمانی یک شخصی بود، فلان کار را مرتکب شد...

[سؤال: ... جواب:] بله عرض کردم، اگر اصرار می‌‌کنید ما بحث از غیبت می‌‌کنیم، ممکن است، ما انصاف این است که احراز نمی‌توانیم بکنیم صدق غیبت، ‌إغتابه را اگر خیلی شایع است. اما حالا در یک شهری شایع است، ‌در یک شهر دوردستی شایع بود، آن وقتی که این آقا در آن شهر بود شایع بود که این آقا فلان کار خلاف را کرد، حالا توبه کرده یا توبه نکرده، ‌ولی خطری برای کسی ندارد، ‌آمده ساکن تهران شده مثلا، شما بگویید خب در آن شهر که معروف است به این عیب، پس دیگه غیبت او نیست، ‌آن وقت غیب از گناهان کبیره است، ‌نذر کردیم غیبت نکنیم اما نذر نکردیم که هتک حرمت مؤمن نکنیم، این مقدار به نظر ما إغتابه هم صدق می‌‌کند. آنی که مشهور بقول مطلق است نه مشهور فی بلد خاص، ‌بله، آن انصافا شبهه دارد که حالا اگر به مخاطبی که او آگاه نیست بگوییم صدق کند إغتابه شبهه دارد. ولی صرف مشهور فی بلدٍ این مقدار بگوییم کافی است برای منع از صدق غیبت، ‌این انصافا مطلب قابل قبولی نیست. بعض مراتب عالیه اشتهار بین الناس بله، بعید نیست این حداقل موجب شبهه بشود در صدق غیبت و لکن عمومات دیگر هست برای اثبات حرمتش. اتفاقا هتک مؤمن از روایات استفاده می‌‌شود از گناهان کبیره است. در روایات راجع به حرمت مسلم روایات متعدده‌ای است. راجع به این‌که حرام است اذلال مؤمن، اهانت مؤمن، ‌این‌ها روایات متعدده‌ای دارد و بعضی از این‌ها از آن استفاده می‌‌شود که هتک مؤمن گناه بزرگی است.

[سؤال: ... جواب:] حالا این‌که بگوییم مستور نسبی بودن کافی است در صدق غیبت، همین که این مخاطب نمی‌داند و لو همه می‌‌دانند خب این روشن نیست. روایت هم می‌‌گفت ان تقول فی اخیک ما ستره الله علیه، نمی‌گفت ما ستره الله علیه بالنسبة الی هذا المخاطب ... ما ستره الله علیه‌، روشن نیست ستره الله علیه بطور نوعی یا ستره الله علیه بطور شخصی، ‌یعنی از مخاطب خاص. این روشن نیست.

[سؤال: ... جواب:] من اقیم علیه الحد فرق می‌‌کند. او منصوص است. من اقیم علیه الحد بتوانیم حد بر او جاری کردند، بعد سبب حد را هم در او بگوییم، ‌این اشکال ندارد. این در خصوص من اقیم علیه الحد هست. اما نه صرف اشتهار. گاهی اصلا گناه نیست ولی آبروریزی است. یک زن بی‌گناهی به او تعدی شد، بدون این‌که خودش مقصر باشد، حالا در یک محیطی هم پخش شد، در یک زمانی هم معروف شد، ‌منتشر شد، ‌نامش را هم اعلان کردند که مدت‌ها مشکل پیدا کرده بود، بعد بگوییم این دیگه عیب مستور است، عیب است، ‌گناه لازم نیست باشد ولی عیب که هست، این عیب دیگر عیب مستور نیست پس بیاییم عکسش را با مشخصات چاپ کنیم، آن‌هایی که هم نمی‌دانستند بدانند، ‌این در حرمتش که ما شبهه نداریم. اصلا قبح عقلی دارد به نظر ما؛ ظلم به او است و از ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع حرمت شرعیش هم کشف می‌‌توانیم بکنیم. علاوه بر این‌که نصوصی که راجع به حرمت اذلال، ‌اذل مؤمنا، أهان مؤمنا، ‌هتک مؤمنا، از این‌ها استفاده حرمتش می‌‌شود. بلکه عرض کردم بعض مراتبش که خیلی رائج نشده، ‌فی الجملة‌ در یک شهری منتشر شده این مطلب، ‌نسبت به پخشش در شهرهای دیگر، بعید نیست غیبت هم صدق بکند.

امر خامس این است که مرحوم شیخ فرموده باید برای صدق غیبت یک سامعی فرض کنیم که عالم نیست به این عیب. اگر سامعی وجود نداشت، ‌این غیبت نیست یا سامعی بود ولی سامع هم می‌‌دانست، ‌مطلب تازه‌ای برای او نبود، یادش هم هست، ‌نه این‌که می‌‌دانست ولی احتمال می‌‌دهیم فراموش کرده، ‌ما که بگوییم می‌‌گوید حالا که گفتی یادم آمد. نه، ‌سامعی هست می‌‌داند و الان هم یادش هست، ‌این غیبت صدق نمی‌کند. و الا اگر یادش نیست، ‌ما یادآوری می‌‌کنیم، بالاخره الان عالم نیست، ‌الان غافل است، ‌اصلا فراموش کرده است، ما به او یادآوری کنیم چرا صدق نکند إغتابه؟

پس سامعی که لایعلم بالفعل به این عیب، ما قبول داریم، اما بله اگر سامعی است که بالفعل یعلم بالعیب، می‌‌دانم همین نیم ساعت دیدیم هر دو با هم که او داشت حرف رکیک می‌‌زد، حالا با هم می‌‌نشینیم می‌‌گوییم فلانی دیدی حرف رکیک می‌‌زد؟ خب این صدق إغتابه نمی‌کند، ‌صدق أذله نمی‌کند، ‌صدق أهانه نمی‌کند. ولی اگر احتمال بدهم او فراموش کرده است آن مخاطب، نه، اینجا صدق می‌‌کند.

این‌که مرحوم شیخ فرمود وجود سامع این هم به نظر ما باید یک مقدار بیشتر در آن دقت کرد. معرضیت للسماع کافی است نه وجود سامع بالفعل. در دفترچه خاطراتش می‌‌نویسد، شاید هیچکس نخواند ولی شاید هم بخوانند، نوار ضبط می‌‌کند شاید به دست کسی برسد شاید هم نرسد، همین که در معرض سماع و یا رؤیت دیگران هست، ‌صدق می‌‌کند غیبت.

[سؤال: ... جواب:] عنوان ملازم دیگر نیست. اگر طرف می‌‌داند این عیب را، ‌گفتن عیب نزد این آقایی که عالم به عیب است، فی حد ذاته مصداق اذلال نیست، مطلب تازه‌ای برای مخاطب کشف نشده. ... اذلال نیست. ... به خود آن شخص هم که نگفتیم تعییر بشود، ‌به این مخاطب گفتیم.

در معرض که هست، إغتابه. نوار ضبط کرد، در معرض این است که این نوار پخش بشود ولی اتفاقا یک کسی این نوار را دید شک کرد از بین برد، می‌‌گوید چرا از بین بردی؟ می‌‌گوید در این نوار غیب کرده بودی یک کسی را، من فهمیدم، ‌خودم هم گوش ندادم، شروع کردی، گفتی می‌‌خواهم یک خاطره‌ای بگویم از فلانی، فهمیدم تو شیشه‌خورده داری، ‌خاطره خوب نمی‌گویی، این إغتابه، می‌‌گوید غیبتش کرده بودی در نوار. همین الان می‌‌گوید در این نوشته‌ها غیبتش کرده بودی. معرضیت ظاهرا کافی است.

امر سادس این است که مرحوم شیخ فرموده گاهی آن شخص غایب که ذکر خیرش می‌‌شود، به قول معروف، مجهول نزد مخاطب است.

یک وقت شبهه غیر محصوره است، می‌‌گوید جائنی الیوم رجل بخیل، مرحوم شیخ فرموده ظاهرا این غیبت نیست و لو ظاهر تعریف اکثر فقهاء این است که این را غیبت می‌‌دانند. چون صدق می‌‌کند ان تقول فی اخیک ما ستره الله علیه منتها سیره بر این هست که این‌جور غیبت‌ها را مردم می‌‌کنند، ‌حرام نیست اما غیبت هست. ظاهر اکثر فقهاء این است که غیبت هست ولی سیره بر ارتکابش هست. در روایات ائمه هم هست که گاهی می‌‌گفتند مال فلان، اسم نمی‌بردند، ما بال اقوام یفعلون کذا، ‌ولی ظاهر تعریف اکثر این است که غیبت هست. مرحوم شیخ می‌‌فرمایند نه، ‌صدق عرفی غیبت را هم ما قبول نداریم.

اما اگر شبهه محصوره باشد به نحوی که هرکدام از این اطراف شبهه بشنوند ناراحت می‌‌شوند، زید پنج تا پسر دارد می‌‌گوید یکی از پسرهای زید مشروب‌خور است، مرحوم شیخ می‌‌فرماید این مشکل است. احتمال دارد بگوییم غیبت هر پنج نفر هست، چون ذکرک اخاک بما یکرهه است، این پسر زید یکره، آن پسر زید هم یکره. احتمال دارد بگوییم نه، غیبت هیچکدام نیست برای این‌که نه عیب این پسر زید را فاش کردیم نه عیب آن پسر زید را فاش کردیم. این هم احتمال دوم. احتمال سوم این است که بگوییم غیبت آن صاحب آن عیب واقعی هست ولی غیبت بقیه نیست. سه احتمال در مقام هست.

مرحوم شیخ نظری انتخاب نکرده، سه احتمال داده: غیبت همه باشد، غیبت هیچکدام نباشد، غیبت آن صاحب عیب باشد. و لکن ایشان فرموده که این کلام که بگویید احد اولاد زید یشرب الخمر، هتک مؤمن است، إذلال مؤمن است و حرام است. غیبت هم نباشد حرام است.

که انصافا مطلب درستی است. هتک هر پنج نفر، ‌پنج تا فرزند دارد زید، بگوید یکی از این پنج فرزند زید، شارب الخمر است، زانی است، پنج تا پسر دارد وجیه، آدم‌های موجه.

[سؤال: ... جواب:] ما نفهمیدیم فرقش چیه. شبهه محصوره است دیگه. ... تفاوتی ندارد. پنج در یک ماشین نشستند، می‌‌گویی در این ماشین تعیین نمی‌کنم، نگاه کن قشنگ، همین پنج را ببین، می‌‌شناسی که؟ می‌‌گویم آره بابا، می‌‌دانم این کیه او کیه، می‌‌گوید یکی از این‌ها زناکار است. شبهه محصوره را دارم می‌‌گویم. مرحوم شیخ فرموده این اسائه به مؤمن است و لو غیبت نیست.

بله، اگر یک طائفه‌ای را بطور کلی بگوید، مردم فلان شهر خنگ هستند، مردم فلان شهر کذا هستند، یک وقت قرینه عرفیه است، شوخی می‌‌کند، مثل جوک‌هایی که برای اقوام مختلف درست می‌‌کنند، واقعا قصد‌شان شوخی است، این یک بحثی است اما اگر نه، ‌واقعا دارد ذکر عیب می‌‌کند، ظهور در جد دارد، این هم غیبت است هم حرام است دیگه.

[سؤال: ... جواب:] مگه خدا راجع به فرزند نوح صحبت کرد هتک حضرت نوح بود؟ حالا ما بحث او را نمی‌کنیم، ‌بحث آن اطراف شبهه را که اولاد زید هستند می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] شبهه محصوره اگر باشد بله، این غیبت، مرحوم شیخ فرموده نیست و لکن اذلال مؤمن هست. ... نوعا اذلال هست شبهه محصوره. ... پنج تا امام جماعت جمع شدند یک جا، می‌‌گویی در این پنج تا یکی‌شان فاسق فاجر است، ‌چهار تا اولیاء الله هستند، ‌این هتک مؤمن نیست؟ هتک همه‌شان است دیگه. یک پنجم هرکدام نصیب دارند از این فرمایش شما. امام یک تعبیری دارند خیلی جالب. می‌‌فرمایند اگر گاهی شما بگویی احتمال می‌‌دهم فلانی زانی باشد، خود همین هم حرام است، هم چه بسا ایشان ظاهرا در ذهنم این‌جور است که غیبت است. چرا؟ برای این‌که این معنایش این است که این آقا کسی است که یحتمل فی حقه که زانی باشد و الا این‌طور نیست که بی منشأ شما حرف بزنی. یک وقت همین‌جور از باب ابتداء‌ به ساکن، ‌خب هر کسی که در خیابان راه می‌‌رود ممکن است فاسق باشد، ولی وقتی اسم می‌‌بری می‌‌گویی زید، أحتمل انه زان، این هم هتک او است و هم خود این بیان عیب او است بالالتزام‌، یعنی او شخصی است که من شأنه ان یزنی و این غیب است.

امام قدس سره فرمودند که اگر شبهه محصور باشد که غیبت صدق می‌‌کند، ‌از باب غیبت حرام است. ولی اگر شبهه غیر محصوره باشد، آنی که ما می‌‌توانیم این است که حرام نیست، احد افراد هذه القریة فاسق، بله، این حرام نیست اما چرا غیبت نباشد؟ چرا حرام نیست، در شبهه غیر محصوره، ‌شبهه محصوره ایشان فرموده هم غیبت است و هم حرام...

[سؤال: ... جواب:] دیگه حالا قریه ده نفره که نیست. احد افراد هذا البلد، یکی از افراد این شهر.

ایشان می‌‌فرماید این غیبت هست و لکن حرام نیست چون سیره داریم بر آن. در روایت آمده ما بال اقوام یفعلون کذا و کذا اما غیبت هست.

این نتیجه دارد. نتیجه این است که شک در غیبت نمی‌کنی برائت جاری کنی. چه شبهه محصوره چه شبهه غیر محصوره غیبت است. هر کجا احراز کنی شبهه غیر محصوره است و سیره هست بر جواز غیبت فقط آنجا مجازی، در جایی که شک داری مجاز نیستی غیب کنی. بر خلاف کسانی که می‌‌گویند در شبهه غیر محصوره اصلا غیبت صدق نمی‌کند. خب اگر شک کردی که این شبهه محصوره است یا غیر محصوره، شک در صدق غیبت است می‌‌تواند برائت جاری کنی. این ثمره فرمایش امام با فرمایش دیگران است. امام می‌‌فرمایند شبهه محصوره و غیر محصوره غیبت است، ‌سیره داریم بر ارتکاب غیبت در شبهه غیر محصوره، اینجا باید احراز کنی که این شبهه غیر محصوره در آن حدی است که سیره بر ارتکابش هست. ولی آن‌هایی که می‌‌گویند شبهه غیر محصوره غیبت نیست نه، همین که شک بکنی می‌‌توانی بگویی ان‌شاءالله غیبت نیست، ‌شاید شبهه غیر محصوره باشد.

ما در شبهه محصوره‌اش هم روشن نیست برای‌مان صدق غیبت. روشن نیست. إغتاب احد اولاد زید، خب این گفت احد اولاد زید فاسق، بگویند إغتابه، این برای ما روشن نیست. شبهه مفهومیه غیبت است حتی در شبهه محصوره. ولی حرمتش را ما قبول داریم از باب عناوین دیگر، از باب إذلال مؤمن، از باب هتک مؤمن. غیبت یک معنای عرفی واضحی ندارد که اگر گفت یکی از فرزندان زید فاسق است بعد فی علم الله هم یکی از این‌ها فاسق بود که مشخص است، ‌پسر کوچکش فاسق است، این پسر کوچک بیاید بگوید تو غیبت کردی من را، می‌‌گوید من اسم تو را نبردم، هر پنج نفر بیایند بگویند تو همه ما را غیبت کردی، ‌این هم روشن نیست.

این فرق می‌‌کند با تعیین که مخاطب فعلا نمی‌داند. می‌‌گوید پسر بزرگ زید فاسق است. خب این مخاطب نمی‌داند ولی در معرض شناسایی هست و اینجا این تعیین عرفی است. پسر بزرگ زید می‌آید می‌‌گوید تو من را غیبت کردی، گفتی پسر بزرگ زید، ‌پسر بزرگ زید هم من هستم، اینجا را ما نمی‌گوییم این غیبت است، اینجا تعیین کردی. ما حرف‌مان این است که بگوید احد اولاد زید فاسق. مخاطب هم نداند، ‌این عرفا پسر بزرگ زید می‌آید می‌‌گوید من را غیبت کردی. گفتی پسر بزرگ زید فاسق است، مخاطب نمی‌دانست من پسر بزرگ زید هستم ولی بالاخره تو گفتی پسر بزرگ زید فاسق است. زن فلانی آدم بدی است، تعیین کردی دیگه. شوهر فلان خانم آدم بدی است، این تعیین است دیگه. فرق می‌‌کند با این‌که بگوید احد اهالی هذا المنزل کذا، او تعیین نیست. ولی از باب إذلال مؤمن حرام است.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این را ممکن است سیره هست بر این‌که اگر قابل شناسایی نیست برای شما یعنی عادتا نمی‌روید پیگیری کنید که این آقا کی هست، پسرش کی هست، سیره بوده بر جواز ولی غیبت که محقق است دیگه. غیبت کردی دیگه. قابل تعیین است دیگه، ‌تعیین کرده. ... صدق غیبت بحث است نه استثنائات غیبت.

امر سابع این است که نوعا آقایان گفتند حضور مغتاب شرط نیست در صدق غیبت. آقای خوئی دارد، مرحوم استاد دارد. گفتند چون الغیبة ان تقول فی اخیک ما ستره الله علیه و لو جلوی رویش. جلوی رویش داری حرف می‌‌زنی علیه او می‌‌تواند بگوید آقا! غیبت نکن، ‌تو داری غیبت می‌‌کنی من را.

خب انصافا این است که این خلاف متفاهم عرفی است. اگر نکته غیبت را می‌‌گویی، همان اذاعه سر مؤمن حرامٌ، بله ما قبول داریم، ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم، ‌ما قبول داریم. ولی مفهوم عرفی غیبت صادق نیست. قرآن هم می‌‌گوید که ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتا، چرا تشبیه کردم مغتاب را به میت، از باب این‌که حاضر نیست، نمی‌تواند از خودش دفاع کند. مفهوم عرفی غیبت در آن شرط است که مغتاب حاضر نباشد. مقصودمان حضور فیزیکی نیست، ممکن است گاهی حاضر در مجلس است گوشش نمی‌شنوند، زبان شما را متوجه نمی‌شود، حواسش پرت است، این غیبت است. نه، آن جایی که خودش دارد می‌‌شنود، ‌این غیبت نیست ولی ملاک غیبت را دارد و حرام است.

امر ثامن که بحث مهمی است: مرحوم شیخ فرموده ظاهر اخبار این است که غیبت مخالفین جایز است کما این‌که لعن‌شان جایز است. صاحب جواهر هم فرموده سیره شیعه بر غیبت مخالفین بوده در جمیع اعصار چه علماء چه عوام، ‌غیبت می‌‌کردند مخالفین را. بلکه نزد شیعه از افضل طاعات و اکمل قربات بوده. بل یمکن دعوی کون ذلک من الضروریات.

تنها کسی که ما دیدیم مخالف این نظر هست، محقق اردبیلی است و محقق سبزواری در کفایة الاحکام.

مقدس اردبیلی فرموده عمومات شامل غیبت مخالفین هم می‌‌شود دیگه. یا ایها الذین آمنوا لایغتب بعضکم بعضا، خب مخالفین مؤمن در اصطلاح قرآن هستند. یک اصطلاح قرآنی داریم از مؤمن که دخل الاسلام فی قلبه، یعنی اعتقاد قلبی دارد به اسلام. مؤمن به اصطلاح روایی مختص به شیعه است. کسی که شیعی نیست لم یکن من اهل الایمان، در روایت صحیحه داریم. آیه قرآن طبق اصطلاح قرآن صحبت می‌‌کند. و مخالف مؤمن به اصطلاح قرآن هست. اخ هم هست. انما المؤمنون إخوة، اخ اسلامی است. در روایات هم داریم: المسلم اخ المسلم لایغتابه. یا در روایت داریم: من إغتاب امرء مسلما جاء یوم القیامة یفوه من فیه رائحة انتن من الجیفة.

خب این بحث، بحث مهمی هست. خلاصه استدلال مقدس اردبیلی این است که عمومات غیبت شامل غیبت مخالفین هم می‌‌شود. چون این‌ها مسلم هستند بلکه مؤمن به حسب مصطلح قرآنی هستند. و اخوت اسلامیه هم با ما دارند.

یک روایتی هست، صاحب وسائل نقل می‌‌کند از قرب الاسناد از هارون بن مسلم از مسعدة بن زیاد عن جعفر عن ابیه ان علیا علیه السلام لم یکن ینصب احدا من اهل حربه الی الشرک و لا الی النفاق و لکن کان یقول هم اخواننا بغوا علینا. علی علیه السلام اهل حرب را، آن‌هایی که مثل در جمل شمشیر کشیدند در مقابل علی، نمی‌فرمود این‌ها مشرک هستند، ‌یا منافق هستند، می‌‌فرمود هم اخواننا بغوا علینا.

صاحب وسائل تحمل نکرده، ‌فرموده این روایت قطعا تقیه‌ای است. مگه می‌‌شود این‌ها منافق نباشند؟! مگه می‌‌شود این‌ها برادر ما باشند؟!

حالا این بحثی است که باید دنبال کنیم. قبل از این‌که این بحث را دنبال کنیم چند کلام از چند بزرگ نقل کنیم. اول از امام شروع کنیم.

امام فرمودند غیبت مخالفین جایز است. ادله حرمت غیبت شامل غیبت مخالفین نمی‌شود. چون آیه قرآن مختص به مؤمنین است و مخالفین مؤمن نیستند. چون امام صادق فرمود من لم یکن اعماله بدلالة‌ ولی الله لم یکن من اهل الایمان. این‌که می‌‌گویید خدا مرادش از مؤمن اعم است از شیعی و سنی، ائمه مؤمن را شامل سنی نمی‌دانستند، ائمه بر خلاف کلام خدا سخن می‌‌گویند؟! یعنی ایمان نزد ائمه غیر از ایمان نزد خداست؟! خب این چه حرفی است. امام صادق فرمود این‌ها اهل ایمان نیستند بعد شما می‌‌گویید خدا این‌ها را اهل ایمان می‌‌داند؟ ایمان یک رکنی دارد که در زمان پیامبر منطبق بود بر مسلمین، ‌زمان بعد از پیامبر آن‌هایی که پیرو علی نشدند آن رکن را نداشتند و آن عبارت از ولایت امام زمان، ‌ولایت ولی زمان [است]، نداشتند. آن‌هایی که بعد از پیامبر ایمان به علی نیاوردند مؤمن نیستند. اختلاف در مصداق است. یعنی این‌ها قبلا مؤمن بودند چون رکن ایمان مختل نبود در موردشان. پیامبر را قبول داشتند، امام زمانی هم غیر از پیامبر هم که نداشتند، اما بعد از پیامبر اگر ایمان به علی نیاورند رکن ایمان در آن‌ها مختل است.

و اما روایات: روایات می‌‌گوید المسلم اخ المسلم، ما چه اخوتی داریم با مخالفین؟ بعد وجوب البراءة منهم و عن مذهبهم و عن ائمتهم کما تدل علیه الاخبار و اقتضته اصول المذهب.

بعد ایشان فرمودند که فغیرنا لیسوا باخواننا و ان کانوا مسلمین. ما قبول داریم. ما صاحب حدائق نیستیم. امام فرمودند ما مثل صاحب حدائق نیستیم کافر بدانیم غیر شیعی را، نه، مخالفین مسلم هستند اما برادر ما نیستند. لیسوا باخواننا. بعد فرمودند انصاف این است که ناظر در روایات سزاوار نیست تردید کند در این‌که این روایات قصور دارد از اثبات حرمت غیبت مخالفین. و اگر هم اطلاقی بود باید تقیید بخورد. چرا؟‌ برای این‌که غیبت حرمتش به ملاک احترام است. برای چی غیبت دیگران جایز نیست، غیبت کافر جایز است ولی غیبت مسلم جایز نیست. چرا؟ برای احترام مسلم. وقتی بحث احترام مطرح شد ایشان فرمودند لاشبهة فی عدم احترامهم. دیگه این‌که شکی ندارد که مخالفین احترام ندارند، این را که کسی تردید ندارد. و حرمت غیبت به ملاک احترام است. لاشبهة فی عدم احترامهم بل هو من ضروری المذهب.

بعد ایشان فرموده ناظر در اخبار کثیره شک ندارد فی جواز هتکهم و الوقیعة فیهم و الائمة المعصومون اکثروا فی الطعن و اللعن علیهم و ذکر مساوئهم بعد روایتی را مطرح می‌‌کند ایشان، روایت ابی حمزة: قلت لابی جعفر علیه السلام ان بعض اصحابنا یفترون و یقذفون من خالفهم، بعضی از اصحاب اصلا قذف می‌‌کنند بعض مخالفین را، ‌فقال الکف عنهم اجمل.

‌امام قدس سره فرمودند ببینیند! نفرمود یجب الکف عنهم، فرمود الکف عنهم اجمل، ‌بهتر است وارد این مقوله‌ها نشوید.

ثم قال یا اباحمزة! ان الناس کلهم اولاد بقایا ماخلا شیعتنا.

بحث زنای فقهی نیست، همان زنای معنوی است، ‌اما این هتک است دیگه. همآن‌که در روایت داریم کسی که ازدواج کند نمی‌خواهد مهریه بدهد فهو عند الله زان. یعنی عند القاضی لیس بزان اما روز قیامت معامله زانی با او می‌‌کنند. این می‌‌خواهد بگوید. اولاد بقائه یعنی چون خمس نمی‌دهند، حق ما را نمی‌دهند، ‌با مالی که متعلق حق ماست می‌‌روند ازدواج می‌‌کنند، عملا می‌‌شود زنای معنوی.

بعد می‌‌گویند فنعم ما قال صاحب الجواهر ان طول الکلام فی ذلک من تضییع العمر فی الواضحات. بابا جواز غیبت مخالفین از واضحات است. صاحب جواهر درست گفته که صرف عمر در این بحث از تضییع عمر در واضحات است.

این فرمایش امام ببینیم آیا این فرمایش مناقشات فنیه‌ای دارد یا نه. فرمایش آقای خوئی و محقق ایروانی هم هست که ان‌شاءالله هفته آینده مطرح می‌‌کنیم و این بحث را دنبال می‌‌کنیم.

## جلسه 2-32

**چهار‌‌شنبه – 26/07/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به فرمایش شیخ انصاری بود که فرمود غیبت مخالف جایز هست.

بزرگانی مثل امام هم ایشان را تایید کردند و از واضحات تلقی کردند این مسئله را.

مرحوم آقای خوئی هم فرموده غیبت مخالف جایز هست به چند دلیل:

دلیل اول این هست که ثابت است در روایات و ادعیه و زیارات که لعن مخالفین جایز هست، برائت از آن‌ها واجب هست، اکثار سب و اتهام بر آن‌ها واجب هست، ‌چون اهل بدَع هستند، بلکه شبهه‌ای در کفرشان نیست، چون انکار ولایت موجب کفر است. در زیارت جامعه هم داریم: و من جحدکم کافر، یا فرمود و من وحّده قبل عنکم که عکس نقیضش این می‌‌شود که و من لم یقبل عنکم فلم یوحده یعنی مشرکٌ.

اینی که ایشان اشاره کرد که این‌ها اهل بدع هستند و لذا واجب است اکثار سب بر این‌ها و اتهام این‌ها و وقیعه در این‌ها یعنی غیبت این‌ها ناظر به صحیحه عبدالله بن سنان است. در صحیحه عبدالله بن سنان آمده: اذا رأیتم اهل البدع من بعدی فباهتوهم و اکثروا الوقیعة فیهم لکیلا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام. و مرحوم آقای خوئی به مضمون این روایت فتوی می‌‌دهد. می‌‌فرماید که اهل بدع را می‌‌شود به آن‌ها بهتان زد، ‌به دروغ بگوییم فلان مبدع زانی است، ‌شارب الخمر است، انحراف اخلاقی دارد، ‌فباهتوهم لئلا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام. ناظر به این روایت است ایشآن‌که این را ما ان‌شاءالله بحث می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ایشان طبعا تطبیق می‌‌کند اهل البدع را بر مخالفین بطور عام. ... چه منافاتی دارد؟ ... طمع در فساد لازم نیست عنوان قصدی باشد، در واقع فساد فی الاسلام طمع می‌‌کنند و لو با حسن نیت. شما فکر می‌‌کنید که همه کسانی که طمع می‌‌کنند در فساد در اسلام، ‌این‌ها عامد یا مقصر هستند؟ نه. گاهی از روی قصور این کار را می‌‌کنند. این روایت را ما عرض کردیم صحیحه عبدالله بن سنان، آنی که الان در وسائل هست جلد 16 صفحه 267 صحیحه داوود بن سرحان است: عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله: اذا رأیتم اهل الریب و البدع من بعدی فاظهروا البراءة منهم و اکثروا من سبهم و القول فیهم و الوقیعة و باهتوهم کی لایطمعوا فی الفساد فی الاسلام و یحذرهم الناس و لایتعلمون من بدعهم یکتب الله لکم بذلک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات فی الآخرة. ایشان، ‌مرحوم آقای خوئی تطبیق کردند این صحیحه داوود بن سرحان را بر کل مخالفین. امام قدس سره هم به مضمون این صحیحه داوود بن سرحان در بعضی از سخنان‌شان اشاره می‌‌کردند، ‌ظاهرش این است که ایشان هم به همین مضمون فتوی می‌‌دادند. که این را ما باید بحث کنیم هم کبرویا و هم صغرویا.

دلیل دوم که مرحوم آقای خوئی ذکر کرده فرموده مخالفین متجاهر به فسق هستند چون هم متجاهرند به انکار ولایت اهل بیت که اعظم الفسوق است و هم اعمالی که انجام می‌‌دهند، این‌ها بر خلاف شرع است و غیبت متجاهر به فسق هم که جایز است.

دلیل سوم که آورده، ‌ایشان فرموده که ملاک تحریم غیبت از روایات استفاده شده اخوت است و لااخوة بیننا و بین المخالفین. برخی از اطلاقات روایات غیبت هم که ندارد بحث اخوت را، ‌مناسبت حکم و موضوع منشأ انصرافش می‌‌شود به همین مطلب که به ملاک اخوت هست و ما اخوتی با مخالفین نداریم.

دلیل چهارم همان دلیلی است که صاحب جواهر هم ذکر کرد: سیره مستمره بین عوام شیعه و علماء شیعه بر غیبت مخالفین بلکه سب و لعن آن‌ها در جمیع اعصار و امصار.

مرحوم ایروانی یک مقدار با تشکیک برخورد کرده با مسئله. فرموده که اما این‌که گفته شده که اخبار حرمت غیبت مختص مؤمن است و مخالف مؤمن نیست و لو مسلم است، جوابش این است که بعض ادله حرمت غیبت مطلق است، عنوان مسلم دارد. مثل روایت سهل بن زیاد؛ دارد که: المسلم اخ المسلم لایغتابه. یا در روایت سکونی هست که: الغیبة اسرع فی دین الرجل المسلم من الآکلة فی جوفه. یا در روایت حسین بن علوان هست: تحرم الجنة علی ثلاثة علی المنان و علی المغتاب و علی مدمن الخمر. پس اختصاص ندارد ادله حرمت غیبت به خصوص غیبت مؤمن. و این‌ها مثبتین هستند، یک دلیل می‌‌گوید لایجوز غیبة المؤمن، یک دلیل می‌‌گوید لایجوز غیبة المسلم. بین این‌ها تنافی نیست، ‌این‌ها مثبتین هستند، ‌مثبتین که با هم تنافی ندارند؛ ‌به هر دو اخذ می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در هیچکدام از این روایاتی که ذکر شد عنوان مؤمن اخذ نشده.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! آن روایت سهل بن زیاد که روشن است: المسلم اخ المسلم عینه و مرآته و دلیله لایخونه و لایخدعه و لایظلمه و لایکذبه و لایغتابه. روایت سکونی هم دارد که: الغیبة اسرع فی دین الرجل المسلم من الآکلة فی جوفه قال رسول الله صلی الله علیه و آله الجلوس فی المسجد انتظار الصلاة عبادة ما لم یحدث قیل یا رسول الله و ما یحدث؟ قال الاغتیاب. حالا این ذیل دلیل بر حرمت نیست اما آن صدر که می‌‌گوید الغیبة اسرع فی دین الرجل المسلم. ... ما یصدق علیه الغیبة. ... خود این روایت بیان حرمت می‌‌کند. ... یا تحرم الجنة علی الثلاثة علی المنان و علی المغتاب و علی مدمن الخمر. ... کافر را فوقش ما دلیل داریم بر اخراجش اما مخالف را ایشان می‌‌گوید دلیل بر اخراجش که نداریم. پس به این دلیل نمی‌شود گفت غیبت مخالف جایز است چون دلیل حرمت غیبت مؤمن شاملش نمی‌شود؛ دلیل حرمت غیبت مسلم که شاملش می‌‌شود.

اما این‌که گفته شد مؤمن که در قرآن مطرح است که یا ایها الذین آمنوا لایغتب بعضکم بعضا به معنای شیعی اثناعشری است، نه، این معلوم نیست. این اصطلاح ما است، ظاهر این است که مؤمن کسی است که دخل الایمان فی قلبه، ‌مقابل مسلم که صرفا اقرار به لسان می‌‌کند به شهادتین، قرآن هم همین را می‌‌گوید. قالت الاعراب آمنا قلم لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم. حمل آیه قرآن بر مؤمن به اصطلاح ما این در غایت بعد است چون این تقسیم‌‌بندی‌ها بعد از زمان پیغمبر آغاز شده که مردم تقسیم شدند به مؤمن و مخالف. زمان پیغمیر که این تقسیم‌بندی نبود، ‌همه داخل بودند در عنوان مؤمن.

و اما، ‌مرحوم ایروانی دارد صحبت می‌‌کند، ‌فرموده و اما این‌که شیخ انصاری گفت ضرورت مذهب هست که مخالفین احترام ندارند و احکام اسلام بر این‌ها جاری نمی‌شود مگر به مقداری که احکام محدودی هست برای مصلحت شیعه مثلا، جوابش این است که کی می‌‌گوید حرمت غیبت احترام مغتاب است؟ نخیر. شاید ملاک حرمت غیبت این است که انسان زبان خودش را حفظ کند از تعرض به اعراض مردم چون تعرض به اعراض مردم نشان خفت و مهانت خود انسان است و لو ذکر عیب حلال بکنیم اما این نشان می‌‌دهد که مستوی فکر‌مان چقدر پایین است که مشکل دیگری نداریم جز این‌که ببینیم فلان شخص عیبش چیست، انحطاط پیدا می‌‌کن شخص غیبت کننده در چشم دیگران، شارع می‌‌گوید غیبت نکنید تا این حالت برای‌تان به وجود نیاید و لو غیبت شونده احترام ندارد. عدم احترام مخالف دلیل نمی‌شود که ما جایز باشد هر فعلی را مرتکب بشویم. مثل این‌که ما بیاییم الفاظ رکیک بکار ببریم، ‌بگوییم آن آقا که احترام ندارد، او احترام ندارد، تو که احترام داری، ‌تو چرا الفاظ رکیک بکار می‌‌بری؟

بعد ایشان فرموده که به نظر ما تنها دلیل برای جواز غیبت مخالف این است که مخالف اخوت با ما ندارد و ما از اخباری که تفسیر کرده ادله حرمت غیبت را فهمیدیم الغیبة ما تقول فی اخیک ما ستره الله علیه، ‌این در روایاتی که تفسیر می‌‌کند غیبت ذکر شده ان تقول فی اخیک، آیه هم که اشاره کرده ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتا و چون مخالف اخ نیست، ‌برادر نیست و لذا ما تنها دلیل‌مان همین هست و الا ادله دیگر را قبول نداریم.

این محصل فرمایش جمعی از بزرگان در مقام.

[سؤال: ... جواب:] قبول نکرد دیگه، فرمود نفی شده اخوت بین ما و بین مخالفین.

ما برای این‌که بحث منقح بشود می‌‌خواهیم ما یمکن ان یقال را بگوییم بعد نظر نهایی را انتخاب کنیم.

این ادله‌ای که ذکر شد برای جواز مخالفین مناقشاتی بر آن وارد می‌‌شود که ببینیم این مناقشات درست است یا نه. قبل از این‌که این مناقشات را بگوییم ما یک مطلبی را می‌‌گوییم به عنوان یک اصل.

و آن این است که حرمت غیبت یک بخش تعبدی دارد، یک بخش عقلی و عقلائی دارد. گاهی از غیبت کردن یک شخص او ضرر مهمی نمی‌بیند. حالا بنشینیم پیش دوست‌مان، ‌پیش خانواده‌مان بگوییم فلانی دیدم نماز نخواند، فلانی دیدم دروغ گفت، حالا او زندگی خودش را می‌‌کند، با این سخن من او آسیب جدی و معتنابهی در زندگیش چه آسیب مالی چه آسیب عرضی نمی‌بیند. خب این را نمی‌شود گفت دلیل بر حرمتش عقلی است یا عقلائی است. نه، دلیل بر حرمت همچون غیبتی شرعی است. شارع تجویز نمی‌کند و لو هیچ آسیب نمی‌بیند شخص غیبت شونده اما شارع تجویز نکرده. و لکن یک بخشی از غیبت هست که ظلم عقلی و عقلائی است. شما با این غیبت کردن آسیب زدید به آبروی او و او در جامعه آسیب دید یا خوف آسیب دیدن پیدا شد، بیایید یک انسانی و لو هم مذهب با شما نیست، ‌حتی کافر است، یک جوانی است مسیحی است چه دختر چه پسر، اما راجع به او یک افشاگری می‌‌کنید و لو افشاگری به حق، ‌از گذشته او می‌‌گویید یا از وضع فعلی او می‌‌گویید اما او را در جامعه ساقط می‌‌کنید. دیگه جوان نمی‌تواند زندگی بکند، ‌زندگی آرامی ندارد، ‌زندگیش می‌‌شود دچار انبوهی از مشکلات. این اگر عقلا ظلم عقلی نباشد لااقل ظلم عقلائی است. و اطلاقاتی که می‌‌گوید ظلم نکنید شاملش می‌‌شود. و لذا به نظر ما بعید هم می‌‌دانم فقهاء عظام آن قسمت از غیبت را که مصداق ظلم است و لو به نظر عقلائی بخواهند بگویند اختصاص دارد به این‌که طرفی که غیبت می‌‌شود شیعی اثناعشری باشد. ظلم حرام است و لو ظلم به کافر.

[سؤال: ... جواب:] حالا می‌‌رسم به آن صحیحه داوود بن سرحان.

[سؤال: ... جواب:] آیاتی که می‌‌گوید که ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی و لایجرمنّکم شنئان قوم علی الاتعدلوا إعدلوا هو اقرب للتقوی. شما بیایید آبروی یک جوان مسیحی را ببرید، ‌یک دختر مسیحی بگویید که این ارتباط نامشروع دارد با یک پسری، ما عمومات حرمت ظلم می‌‌گوییم شاملش می‌‌شود بعد برویم سراغ مقیدات و مخصصات‌، ببینیم مقیدات و مخصصاتی داریم یا نداریم. ما ادعا می‌‌کنیم نداریم، ‌حالا بحث می‌‌کنیم. و لذا اگر یک غیبتی آسیب قابل توجهی به شخص غیبت شونده می‌‌زند یا خوف این هست که آسیب جدی به او بزند که او را عرضا و یا مالا دچار آسیب بکند، این مشمول عمومات حرمت ظلم است. نیازی نیست که ما بحث از مسلمان بودن طرف بکنیم؛ انسان است. در آن عهد مالک اشتر هست که در دلت نسبت به هم‌نوعانت احساس محبت داشته باش، فان الناس صفنان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق. بهرحال انسان در مقابل دیگرآن‌که هم نوع او هستند، ‌انسان هستند، جزء حقوقی انسانی است که نباید ظلم بکنی. هیچ فقیهی ظلم به کافر را تجویز نمی‌کند.

ما در مقابل این عمومات باید ببینیم یک مخصصی داریم یا نداریم. عمومات حرمت ظلم که شامل غیبتی می‌‌شود که آسیب می‌‌زند به شخص مغتاب بالفتح نه آن غیبتی که آسیب معتنابهی نمی‌زند به شخص مغتاب بالفتح و حرمت تعبدیه دارد. او شرائطی دارد که باید بحث کنیم. ظلم عقلائی طبق عمومات ظلم حرام است. حتی آقای خوئی در کتاب الخمس، ‌در این مسئله که گنجی هست، ‌کنزی هست نمی‌دانیم مال مسلم هست یا کافر، ‌چون آقای خوئی مثل مشهور معتقد است که مال کافر غیر ذمی احترام ندارد اما شک می‌‌کنیم این مال کافر است یا مال مسلم، ایشان می‌‌گوید حرام است اخذ او. چرا؟ برای این‌که ظلم عقلائی است و تا نص خاص نیاید تجویز کند و به ما واصل بشود که شارع تجویز کرده است این فعل را، ظلم عقلائی قبیح است و حرام است. لاتَظلمون و لاتُظلمون. ان الله یأمر بالعدل و ینهی عن البغی، بغی یعنی ظلم.

پس ما باید بیاییم سراغ دلیل‌هایی برویم که تجویز کند در مورد کافر یا مخالف یک مطلبی را تا ما با نص خاص بگوییم پس کشف می‌‌شود که از نظر شارع این ظلم نیست.

ما دلیل‌هایی که ذکر می‌‌شود حالا راجع به کافر یک بحث است که گفته می‌‌شود بالاسلام حقنت الدماء که احترام جان انسان با اسلام او است، حق مسلمان است احترام جان او. که من این را اجمالا جواب می‌‌دهم وارد بحث خودمان می‌‌شوم:

اولا بالاسلام حقنت الدماء، ‌حق دم یعنی حفظ دم، ‌محقون الدم یعنی محفوظ الدم، ‌مسلمان محفوظ الدم هست، کافر محفوظ الدم نیست، نه این‌که یجوز اراقة دمه بایّ‌ نحو کان. شما یک ساکی را می‌‌آورید می‌‌گذارید در مسجد نماز می‌‌خوانید، یک آقایی می‌‌گوید اینجا محفوظ نیست، ‌ببر بگذار در انبار کلید دارد، ‌کلیدش را بردار آنجا محفوظ است. خب معنایش چیه؟ معنایش این است که اینجا در معرض آسیب است. بالاسلام حقنت الدماء، مسلمان مگر مرتکب جرمی بشود که موجب قتل است، مسلمان جانش مأمون و محقون و محفوظ است اما کافر در معرض آسیب است نه این‌که هر کسی می‌‌تواند اسلحه دست بگیرد و انسان‌هایی را که مسلمان نیستند بکشد. معنایش این نیست. حاکم عادل طبق مصالح عالیه اسلام در جهاد می‌‌تواند اعلان جهاد بکند با کفار و از این طریق کافر محقون الدم نیست. مسلمان باید یک سبب جدیدی ایجاد کند یا باید جزء فئه باغیه بشود تا مهدور الدم بشود در جنگ یا سبب حدی را انجام بدهد و الا اسلام انسان را می‌‌آورد در حقن دم. کافر حقن دم ندارد نه این‌که یجوز قتله کیف شاء.

ثانیا: ما ملازمه نمی‌فهمیم، ممکن است شما بتوانید یک موجودی را بکشید اما حق ندارید او را، انسانی را حق دارید بکشید، ‌مثلا ولی الدم می‌‌تواند قاتل را قصاص کند اما نمی‌تواند آبروی او را ببرد. او را می‌‌کشید خلاصش می‌‌کنید یا اصلا دنیا را از لوث وجود او پاک می‌‌کنید اما این دلیل نمی‌شود که بگویید پس می‌‌تواند او را آتش بزنم، می‌‌توانم او را ایذاء بکنم.

[سؤال: ... جواب:] گفتم اولا بالاسلام حقنت الدماء تجویز قتل کافر نمی‌کند مطلقا. ثانیا هم تجویز قتل شاید بخاطر این‌که باعث می‌‌شود که دنیا از لوث کافی که حاضر نیست مسلمان بشود خلاص می‌‌شود و پاک می‌‌شود اما چه ربطی دارد که آبرویش را ببرید. آخه چه ملازمه‌ای دارد؟ ملازمه ندارد. حالا راجع به مخالفین که بالاسلام حقنت الدماء که مخالفین مسلم هستند. بالاخره شما می‌‌توانید به یک مخالف ظلم بکنید؟ یک همسایه مخالفی دارید، هی نصف شب بلند شوید، بلندگو دست بگیرید، هی بخواهید شعار بدهید یا دعا بخوانید، آن آقا می‌‌گوید ما می‌‌خواهیم بخوابیم، بگوییم نه، ‌شما ایذاءتان حرام نیست، به چه دلیل؟ ایذاء ظلم است، ‌ظلم حرام است، طرف کافر باشد مخالف باشد، ‌شیعه باشد، چه فرقی می‌‌کند. تخصیص نخورده عمومات ظلم.

پس این را ما به نظرمان اصل مفروغ‌عنه بگیریم و بعید می‌‌دانم فقهاء عظام آن غیبتی را تجویز کردند که عرفا ظلم به طرف است. یعنی حالا بنده خدا قاصر است، مقصر است، آن بحث دیگری است اما خب دارد زندگی می‌‌کند در این شهر شما، بیایی بنشینی این طرف، آن طرف بنشینی بگویی آره این جوان گفتم اعم از دختر و پسر، می‌‌گویی این فلان مشکل اخلاقی را داشته، این باعث بشود که یک عده‌ای به او طمع کنند، آبرویش در این شهر برود مجبور بشود اسباب‌کشی کند برود شهر دیگر. این ظلم است. این چیزی است که به نظر ما می‌‌رسد.

اما آنچه که گفته می‌‌شود، ‌این ادله‌ای که ذکر شد، این ادله را جواب بدهم در این رابطه که باز دقت کنید، ‌جایی که غیبت مخالف بل الکافر ظلم عقلائی فی حقه یوجب هتک عرضه فی المجتمع، ما اینجا را داریم می‌‌گوییم، حالا این ادله‌ای که به عنوان اثبات جواز غیبت مخالف حتی اذا اوجب هتک عرضه ممکن است مطرح بشود، ‌جواب این را بدهیم:

یکی این بود که ادعا می‌‌شد سیره هست بین متشرعه بر غیبت مخالف. غیبت مخالف در دینش بلااشکال سیره هست. آنچه که مربوط به دین مخالف است، مربوط به اولیاء این‌ها است، این‌ها بلااشکال هم سیره است هم قطعی الجواز است، ‌بلکه قطعی الوجوب است. در این بحثی نیست. اما ذکر عیوب شخصی دیگران مخصوصا در جایی که مستلزم هتک عرض این‌ها است در جامعه ما احراز نکردیم سیره را. ما احراز سیره نکردیم.

نقل می‌‌کنند شهید هم این را در کلماتش متعرض شده. مقدس اردبیلی نقل می‌‌کند از شهید که ایشان این‌جور گفته. من پیدا نکردم. مقدس اردبیلی می‌‌گوید ببالی که شهید گفته است که غیبت مخالفین در اموری که مربوط به دین‌شان می‌‌شود. خب این مقدار قطعی هست سیره اما بیشتر از این غیبت کنیم که موجب بی آبروی یک شخص در جامعه بشود، نه، ‌ما احراز سیره نکردیم.

[سؤال: ... جواب:] نه دیگه. شما می‌‌خواهید بگویید این مخالف است و مخالفین عقیده‌شان این است. ... مگر هر کسی هر عملی را جایز بداند انجام می‌‌دهد.

اما استدلال به این‌که احترام ندارند مخالفین: احترام داشتن و نداشتن مقول به تشکیک است. برخی از مراتب احترام را مخالفین دارند. دفن‌شان واجب است، نظر به عورت‌شان حرام است، نظر به موی زن سنیه حرام است، خب این‌ها از مناشیء احترام است.

چرا نظر به موی زن کافره حلال است؟ چون روایت می‌‌گوید لاحرمة لنساء اهل الذمة ان ینظر الی شعورهن. اما به مخالف می‌‌شود به زنان مخالفین به موی سرشان نگاه کنیم؟ نه. چون این مقدار از احترام را شارع قائل است که لاینظر الی شعور نساء المخالفین. و حرمت نظر به عورت کافر هم در روایات مطرح شده که ما أری النظر الی عورة الکافر الا کالنظر الی عورة الحمار. یعنی احترام ندارد. نظر بغیر شهوة را روایت می‌‌گوید. حالا اصحاب اعراض کردند ولی خب این روایت هست که نظر به عورت کافر مثل نظر به عورت حمار است. چون معنایش این است که حرمت نظر به عورت کافر چون ملاک احترام را ندارد برداشته شده. اما بلااشکال نظر به عورت مخالفین حرام است.

دفن مخالف فقهاء ما واجب می‌‌دانند. وجوب دفن به ملاک احترام است. و لذا کافر را روایت داریم لایدفنه مسلم و لاکرامة. کافر احترام ندارد، دفنش نکنید. حالا دفن می‌‌کنید به ملاک این‌که آلوده نشود محیط زیست بحث دیگری است. اما به ملاک احترام دفن نکنید. اما در مورد سنی بلااشکال میتش باید دفن بشود، تجهیز بشود، فقهاء ما استثناء نزدند از وجوب دفن مسلم ما اذا کان من المخالفین.

خلاصه عرض ما این است که عدم احترام مخالف مراتب دارد. آن وقت ما شک می‌‌کنیم حرمت غیبت جزء آن مراتب عالیه احترام است که از ادله فهمیدیم احترام ندارد یا جزء مراتب نازله احترام است که مخالفین احترام دارند. پس نمی‌شود بگوییم چون مخالفین احترام ندارند فیجوز غیبته.

و اما این‌که گفته شد مخالفین متجاهر به فسق هستند، ‌متجاهر به فسق عنوان مستقلی نیست در روایات. من القی جلباب الحیاء، ‌کسی که پرده حیاء‌ را دریده، فلاحرمة له و لاغیبة که در روایات هست، مفتی‌به مشهور هم هست. من القی جلباب الحیاة، مگر هر مخالفی جلباب حیاء را القاء کرده؟ او در آن محیطی تربیت شده که پدر و مادرش مخالف بودند او هم مخالف بزرگ شده و پرده حیاء را ندریده، نمی‌شود به این ادله استدلال کرد. حتی مقصر هم نمی‌شود گفت جلباب حیاء را [القاء کرده]، ‌جلباب حیاء یعنی آن‌هایی که علنا فسق و فجور علنی مرتکب می‌‌شوند‌، ‌مشروب‌خوری می‌‌کنند در محیط عام، این می‌‌شود من القی جلباب الحیاء فلاحرمة له و لاغیبة. علاوه بر این‌که فلاحرمة له و لاغیبة یک بحث است، فیجوز ظلمه یک بحث دیگر است. ما می‌‌خواهیم بگوییم آن غیبتی که اگر غیبت کنیم ظلم به طرف کردیم عقلائا، ‌نابود کردیمش در جامعه، عرض او را بردیم، ‌ما فعلا بحث در این می‌‌کنیم که غیبت ندارد غیر از این‌که ظلمش هم جایز است.

فقط می‌‌ماند تامل بفرمایید هفته آینده راجع به این استدلال آقای خوئی بحث کنیم: صحیحه داوود بن سرحان: اذا رأیتم اهل الریب و البدع من بعدی فاکثروا من سبهم و الوقیعة فیهم‌ای غیبتهم و باهتوهم، ‌ببینیم این روایت چه جور است از نظر کبروی و آیا بر کل مخالفین صادق است یا نه‌، ‌ان‌شاءالله هفته آینده.

## جلسه 3-33

**چهار‌‌شنبه – 03/08/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت غیبت مخالف بود که فرمودند مخالف غیبتش حرام نیست؛ ادله‌ای ذکر کردند.

به نظر ما اگر غیبت مخالف به حدی باشد که عقلائا ظلم به اوست، سبب ضرر عرضی یا مالی بر اوست، این حرام است و حتی غیبت کافر هم که اضرار به او جایز نیست، و قطعا ظلم به کافر هم جایز نیست، اگر با غیبت کافر هم او دچار ضرر عرضی یا مالی بشود و عقلائا ظلم به او بشود، ‌ما ملتزم به حرمت می‌‌شویم. اما آنچه که به عنوان یک حکم تعبدی مطرح است که از حقوق اخ مؤمن یا اخ مسلم هست، ما هم به نظرمان می‌آید که شامل مخالف نشود و غیبت مخالف بما هی غیبةٌ حرام نباشد.

و لکن عمده استدلال بر عدم حرمت غیبت مخالف ما لم یکن ظلما این است که ما از ادله استفاده کردیم ملاک حرمت غیبت مؤمن یا مسلم این است که او اخ دینی است، برادر دینی است، المسلم أخ المسلم لایغتابه، در روایات تعریف غیبت هم آمده که ذکرک أخاک بما یکره، ان تقول فی أخیک ما ستره الله علیه و ما از روایات استفاده کردیم که اخوّت میان ما و مخالفین وجود ندارد. کافی است برای این مطلب که ما ملاحظه کنیم صحیحه محمد بن مسلم و روایت علی بن سوید را.

صحیحه محمد بن مسلم می‌‌گوید: من دان الله و لاإمام له من الله فسعیه غیر مقبول و هو ضالّ متحیّر و الله شانیء لأعماله و ان مات علی هذه الحال مات میتة کفر و نفاق و أعلم یا محمد! ان أئمة الجور و أتباعهم لمعزولون عن دین الله قد ضلوا و أضلوا فأعمالهم کرماد اشتدت به الریح فی یوم عاصف ذلک هو الضلال البعید.

شکی نیست و سزاوار نیست که تشکیک بشود در این مطلب که کسی که راجع به او بگویند الله مبغض لأعماله، ان مات مات میتة کفر و نفاق، معزول عن دین الله، ضال متحیر مضل، خلاف مرتکز متشرعی است که همچون شخصی برادر دینی ما باشد.

[سؤال: ... جواب:] برادر نسبی بله، ضال باشد، ‌مضل باشد اما اعتبار اخوت بشود بین مسلم و بین کسی که راجع به او این تعابیر بیاید، این خلاف ارتکاز متشرعی است.

یا تعبیر از آن‌ها می‌‌شود به خائنین. یک نامه‌ای را علی بن سوید نقل می‌‌کند که امام کاظم علیه السلام از زندان برای او فرستاد، فرمود: و اما ما ذکرت یا علی ممن تأخذ معالم دینک لاتأخذنّ معالم دینک من غیر شیعتنا فانک ان تعدّیتهم أخذتک دینک من الخائنین الذین خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم إنهم أؤتمنوا علی کتاب الله فحرفوا و بدلوه، تحریف معنوی کردند قرآن را، فعلیهم لعنة الله و لعنة‌ رسوله و لعنة ملائکته و لعنة آبائی الکرام البررة و لعنتی و لعنة شیعتی الی یوم القیامة.

[سؤال: ... جواب:] لاتأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا. ... بحث در غیر شیعه است. بحث در این است که اگر معالم دینت را از غیر شیعه بگیری، ‌از خائنین معالم دینت را گرفتی، ‌یعنی این‌ها خائن هستند. ... بالاخره این‌ها فئه واحده هستند، ‌این‌ها خائن هستند، حالا علماء‌شان بیشتر، عوام‌شان هم با تاییدشان و با این‌که در برخی از خیانت‌ها شریک هستند، ‌از این‌ها تعبیر شده به خائنین.

البته این روایت دوم دلالتش به نظر ما مشکل ندارد. کسی که خائن هست، ‌دیگر اخوتی بین ما و بین آن‌ها شارع بر قرار نمی‌کند و لکن سندش مشکل دارد چون محمد بن اسماعیل بن رازی نقل می‌‌کند از علی بن حبیب مدائنی، ‌علی بن حبیب مدائنی مشکلش این است که وثاقتش ثابت نیست. بخاطر این‌که توثیقش ثابت نیست ما نمی‌توانیم استدلال به این روایت بکنیم. و یک راوی دیگری هم در سند هست که او ضعیف‌تر هست.

اما روایت اول صحیح السند هست، ‌دلالتش هم تام است.

عمده این مطلب هست که اخوت بین ما و بین این‌ها نیست.

و اما روایت المسلم أخ المسلم اشکال سندی هم دارد. سهل بن زیاد را ما ضعیف می‌‌دانیم، اما آن‌هایی که ثقه می‌‌دانند مثل امام، آن‌ها خب لابد به این استدلال خواهند کرد که المسلم اخ المسلم این اخوت بین ما و بین مخالفین وجود ندارد، المسلم أخ المسلم لایغتابه.

می‌ماند روایت سکونی که داشت: الغیبة اسرع فی دین الرجل من الآکلة فی جوفه، این هم به نظر ما در مقام بیان من یحرم غیبته نیست، در مقام بیان شدت حرمت غیبت است که غیبت اسرع است در دین انسان از آکله در جوفش. یعنی چه جور بیماری خوره سریع نابود می‌‌کند شخص را و اعضاء شخص را، غیبت سریع ایمان شخص را نابود می‌‌کند، ‌اما این‌که چه کسی غیبتش حرام است [در مقام بیان او نیست] و لذا اصلا نگفت مغتاب مسلمان باشد چون در مقام بیان او نیست، ‌در مقام بیان حرمت و شدت حرمت غیبت است.

پس ما عمده بیان‌مان بر جواز غیبت مخالف یکی این است که دلیل داریم که اخوت بین ما و بین این‌ها نیست، عمده همان صحیحه محمد بن مسلم هست...

[سؤال: ... جواب:] این‌که در عهد مالک اشتر است که به دیگران محبت بکن چون مردم یا اخ دینی هستند یا نظیر خلق هستند تعیین نکرد که کدام قسم اخٌ لک فی الدین، کدام قسم نظیر لک فی الخلق، تعیین نکرد. قضیه، ‌حقیقیه است. اشعر فی قلبک المحبة لرعیتک فان الناس صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق، اما چه کسی اخ دینی است، ‌چه کسی نظیر در خلق است، ‌بیان نشده در این روایت، ‌کلی بیان شده، کبری که صغری خودش را بیان نمی‌کند.

این یک اشکال.

اشکال دوم هم این است که سند روایت المسلم اخ المسلم به نظر ما سهل بن زیاد در او هست، ‌ضعیف است. ‌روایت نوفلی هم که به لحاظ من یحرم غیبته اطلاق ندارد. بقیه روایات هم عنوان مؤمن در آن بکار رفته، آیه که گفته یا ایها الذین آمنوا لایغتب بعضکم بعضا، و صحیحه زراره صریحا می‌‌گوید که کسی که ولایت ندارد ما کان من اهل الایمان، ‌این دلیل، حاکم است. دلیل حاکم می‌‌گوید من لیس موالیا لنا فلیس بمؤمن، ‌خب این دلیل حاکم باید به آن اخذ کنیم. هیچ حکمی از احکام مؤمن بار نمی‌شود بر مخالفین. یکی از احکامی که برای مؤمن در قرآن ذکر شده حرمت غیبت است.

این هم وجه دوم به نظر ما برای عدم حرمت غیبت مخالفین.

و لکن ادله دیگری که آقایان آورده‌اند، آن ادله به نظر ما مخدوش است. ما این دو دلیل را قبول داریم برای عدم حرمت غیبت مخالفین: یکی انتفاء اخوت بیننا و بینهم، دلیل ما صحیحه محمد بن مسلم و روایت علی بن سوید، وجه دوم و دلیل دوم ما ضعف سند روایاتی است که موضوع حرمت غیبت را مسلم قرار داده. و مؤمن هم که دلیل داریم که شامل غیر شیعی نمی‌شود. پس ما دلیل نداریم بر حرمت غیبت غیر مؤمن. و لو دلیل هم نداشته باشیم که انتفت الاخوة بیننا و بینهم.

[سؤال: ... جواب:] طبق صحیحه زراره تمام آیاتی که موضوعش مؤمن است شامل شیعه می‌‌شود فقط و لاکان من اهل الایمان، روایات متعدده داریم، یکیش همین صحیحه زراره، و ما کان من اهل الایمان، ‌اخذ می‌‌کنیم، ‌چرا اخذ نکنیم؟ ... بالاخره کشف می‌‌کنیم یک رکنی دارد ایمآن‌که بعد از پیامبر شامل کسانی که پیرو علی نیستند نمی‌شود. زمان پیامبر آن رکن در مؤمنین بود، چون هنوز بحث امام مطرح نبود، بحث نبی مطرح بود، اما بعد از پیامبر که بحث امام مطرح است و روایات می‌‌گوید که کسی که امیر المؤمنین را امام خود نداند، مؤمن نیست، خب کشف می‌‌کنیم که یک رکنی دارد ایمآن‌که شامل این کسانی که علی را امام خود نمی‌دانند نمی‌شود. وجهی ندارد ما رفع ید کنیم از این دلیل حاکم.

اما سایر ادله را بله، ما هم قبول نداریم. عمده اشکالی که ما می‌‌کنیم به ادله دیگری که آقایان ذکر کردند عرض کنم و این بحث را تمام کنیم.

[سؤال: ... جواب:] الماء إما مطلق او مضاف، آن هم عام است، دلیل می‌‌شود این مایعی که شما جلوی‌تان است ماء‌ مطلق است؟ ... خب ما هم در مقام حصر هستیم، ‌الماء إما مطلق او مضاف. الناس صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق، اما آن اخ لک فی الدین کیست، نظیر لک فی الخلق کیست، ‌تعیین نمی‌کند مصداق را. این مطلب واضحی است.

استدلالات دیگری که بر جواز غیبت مخالفین ذکر شده، ‌قبل از این‌که این استدلالات را بگویم آن روایت قرب الاسناد را توضیح بدهم که گفت لم یکن علی ینصب احدا من اهل حربه الی الشرک و النفاق و لکن یقول اخواننا بغوا علینا.

اولا: این سندش ضعیف است. صاحب وسائل اشتباه کرده. صاحب وسائل فکر کرده که این نقل حمیری است از مسعدة بن زیاد. چون این حدیث در قرب الاسناد تعلیق سند در آن شده، ‌یعنی سند قبلا ذکر شده بعد، حدیث‌های بعدی ارجاع داده شده به همان سند قبلی. صاحب وسائل آخرین سند را ندیده، ‌ما قبل اخیر را دیده. ماقبل آخر این سند همین مسعدة بن زیاد است، اما سند اخیر نه، سند اخیر ضعیف است و صاحب وسائل این سند اخیر را ندیده. از این اشتباه‌هایی است که صاحب وسائل برایش پیش آمده و ما باید حواس‌مان باشد وقتی وسائل را نگاه می‌‌کنیم به منابع صاحب وسائل هم توجه کنیم.

علاوه بر این‌که خب علی علیه السلام لم ینصب احدا من اهل حربه الی الشرک و النفاق نه این‌که منافق نبودند. اخواننا استعمال مجازی است؛ اخواننا فی الانسانیة. وقتی که روایات دیگر داریم می‌‌گوید کسی که مؤمن نیست، ان مات علی هذه الحال مات میتة‌ کفر و نفاق، و خود امیرالمؤمنین گاهی به بعضی از افراد تعبیر می‌‌کردند منافق بن منافق، ‌در نهج البلاغة است، منافق بن منافق، ‌خودت که منافقی هیچ پدرت هم منافق بود. مگر می‌‌شود معاویه منافق نباشد؟ ناصبی است. ما اسلموا و لکن استلسموا و اسروا الکفر فلما وجدوا علیه اعوانا اظهروه. آن وقت بگوییم حضرت علی اهل شام را منافق نمی‌دانست؟! مشرک نمی‌دانست؟! مگر می‌‌شود؟! یا باید این را حمل بر تقیه کنیم که صاحب وسائل می‌‌گوید یا نه، ‌حمل بر تقیه وجهی ندارد، می‌‌گوییم امیرالمؤمنین آداب جنگ را مراعات می‌‌کرد، می‌‌گفت حالا ما برای چه به این‌ها دشنام بدهیم، ‌ما به این‌ها دشنام بدهیم این‌ها هم به ما دشنام می‌‌دهند. اصحاب امیرالمؤمنین دشنام می‌‌دادند به معاویة، حضرت فرمود انی اکره لکم ان تکونوا سبابین، بدی‌های این‌ها را بگویید، عبرت باشد برای شما. انی اکره لکم ان تکونوا سبابین، خب حضرت علی ادب اجتماعی را در جنگ غیر جنگ مراعات می‌‌کرد. لم ینصب احدا من اهل حربه الی الشرک و النفاق و لکن یقول اخواننا، ‌خب این معنای اوسع کلمه می‌‌شود تعبیر کرد اخواننا، اخواننا فی الانسانیة. فی ظاهر الانسانیة آن هم. اما در مقابل روایات دیگر که این مقاومت نمی‌کند که. مات میتة کفر و نفاق، ‌ضال متحیر. خود حضرت علی دشنام نمی‌داد، کلی‌گویی نمی‌کرد ولی افرادی را اسم می‌‌برد، در نماز، در قنوت نماز لعن می‌‌کرد و افرادی را اسم می‌‌برد به عنوان منافق مطرح می‌‌کرد. بله بطور کلی نمی‌گفت کسانی که با ما می‌‌جنگند این‌ها منافقند، ‌خب می‌‌خواست جذب کند. جذب به قول آقایان، می‌‌خواست جذب کند، بلکه این‌ها ایمان بیاورند. لم یکن ینصب احدا من اهل حربه الی الشرک و النفاق. تعبیر این‌جور می‌‌کرد نه این‌که واقعا این‌ها برادر دینی بودند. خب اخواننا امام تعبیر کرد، استعمال اعم از حقیقت است. قطعا نواصب اعداء هستند، مگر می‌‌شود ناصبی که اعداء‌ هستند، ‌نواصب، و ما هم همیشه باید بگوییم که معاد لاعدائکم، بعد بگوییم و لکن اخواننا؟! انی حرب لمن حاربکم، معاد لمن عاداکم، ما نمی‌گوییم همه مخالفین معادی اهل بیت هستند، ولی آن‌هایی که اهل حرب بودند با حضرت علی که معادی بودند، ‌خب ما وظیفه داریم بگوییم عدو لکم. خب عدو لکم، بعد بگوییم یا اخی! انا عدو لک؟ می‌‌گوید من را مسخره کردی؟ برادر! من با تو دشمنم. می‌‌گوید نه به آن برادر گفتنت نه به آن با تو دشمنت.

اما روایات تقیه مداراتیه آن‌ها برای این است که می‌‌خواهد بگوید شیعه‌ها!‌ با مردم رفتار خوب بکنید، ‌بگویند هکذا ادّب جعفر اصحابه. بروید بیمارهای این‌ها را عیادت کنید که مخالفین نگویند عجب شیعه‌ها آدم‌هایی هستند که ادب ندارند، ‌همسایه‌اش مریض نمی‌شود نمی‌آید دیدنش، ‌نماز هم که مرتب نمی‌خوانند، ‌معلوم نیست کی می‌‌خوانند کی نمی‌خوانند. این برای این است که در اقلیت بودند شیعه، ‌نشان بدهند که بابا! شیعه افراد مؤدبی هستند، مبادی آداب هستند پایبند حقوق همسایه هستند. این برای این جهت بوده نه برای این‌که بگوید آن‌ها برادران ما هستند، ‌باید حق برادری را مراعات کنیم. همچون چیزی نیست.

اما بقیه ادله، بله، ما هم اشکال داریم. مثلا:

راجع به دلیل صاحب جواهر که سیره بر غیبت مخالفین است اشکال کردیم. گفتیم اولا: سیره بر غیبت در عیوب شخصیه ثابت نیست. بله غیبت دین آن‌ها، ‌معتقدات آن‌ها باید بشود. اما بگوییم دختر فلان سنی مخفیانه رابطه نامشروع دارد، سیره بر این بوده؟! فلانی در منزلش شرب خمر می‌‌کند، چون شیعی اثناعشری نیست پس سیره بر این بوده که عیوب او را نقل مجالس بکنند، ‌بگویند. همچون سیره‌ای راجع به مطلق مخالفین، ‌بحث افراد خاص نیست، ‌همچون سیره‌ای یا محرز نیست یا اگر کسی بگوید محرز است اتصالش به زمان معصومین محرز نیست؛ شاید ناشی از همین فتاوای فقهاء باشد.

اما استدلال آقای خوئی که لعن آن‌ها جایز است: آقا! جواز لعن چه ملازمه‌ای دارد با جواز غیبت؟ لعن یعنی دور از رحمت خدا باد، ‌حالا دور از رحمت خدا باد، اما چرا بدبختش می‌‌کنید، ‌چرا معایبش را نقل مجلس کردی می‌‌گویی؟ حالا خیلی‌ها ملعون هستند، ‌ملعونٌ من نام وحده، حالا او که البته یعنی مکروه است ولی همان ملعون‌هایی که یعنی حرام است، خب افرادی هستند کار حرام مرتکب می‌‌شوند در روایت داریم ملعون، اما معنایش این نیست که غیبتش جایز است.

اما وجوب تبری از عامه، ما همچون دلیلی نداریم از افراد این‌ها واجب است تبری. بله، ‌از مخالف به عنوان یک فکر، تبری از مخالف بما هو مخالف، یعنی تبری از فکر او، بلااشکال [واجب است]. اما تبری از شخص مخالف، بابا! گاهی فامیلش است، ‌مادر بعضی‌ها سنی است، همین الان، ‌مادرش سنی است، در عراق هستند، ‌پدرش سنی است، برادرش سنی است، حتما باید مبغض این‌ها باشد؟ خب مادرش است، ‌دوستش دارد، هدایت نشده، ‌حسابش با خدا، ‌خودش می‌‌داند و خدای خودش، اگر قاصر است جهنم نمی‌رود بلکه از بعض روایات استفاده می‌‌شود اولئک المحسن منهم یدخله الله الجنة بفضله و رحمته، ‌اما بحث این‌که حالا شما بیایید [بگویید] من بدم می‌آید از تو، چرا؟ واجب است بگویم من؟ واجب است من مبغض آن‌ها باشم؟ نه. ما همچون دلیلی نداریم.

و اما اشاره‌ای که آقای خوئی کردند به روایت صحیحه داوود بن سرحان: اذا رأیتم و اهل الریب و البدع من بعدی فاظهروا البراءة منهم و اکثروا السب فیهم و القول فیهم و الوقیعة و باهتوهم لکی لایطمعوا فی الفساد فی الاسلام و یتحذرهم الناس و لایتعلمون من بدعهم. آقای خوئی گفتند که مخالفین اهل الریب و البدع هستند. بهتان به این‌ها جایز است تا چه برسد به غیبت. اکثروا الوقیعة فیهم یعنی اکثروا غیبتهم و باهتوهم.

ما یک بحث کبروی اینجا داریم و یک بحث صغروی.

بحث صغروی را اول بگویم:

این‌که هر مخالفی اهل الریب و البدع باشد، این اول الکلام است. مورد این روایت این است که لکی لایطمعوا فی الفساد فی الاسلام. یعنی فردی است مبدع است یا مروج بدعت است و اگر با او برخورد نکنیم طمع می‌‌کند در فساد در اسلام، هر مخالفی که این‌طور نیست، ‌کاری ندارد با این مطالب، زندگی خودش را می‌‌کند. پس از نظر صغروی لااقل محرز نیست انطباق عنوان اهل الریب و البدع که با این‌ها مخالفت بکنیم، سرش هم در روایت ذکر شده لکی لایطمعوا فی الفساد فی الاسلام. این انطباقش بر مطلق مخالفین ثابت نیست.

اما اشکال کبروی:

از نظر کبروی که اصلا می‌‌شود به اهل بدع بهتان زد، یعنی این روایت یک مضمونی دارد، حالا اکثروا الوقیعة فیهم حرفی نیست، ما در او بحثی نداریم، ‌اکثروا الوقیعة فیهم یعنی اکثروا من غیبتهم، ‌بدی‌های این‌ها را بگویید، اهل بدع بدی‌هایشان باید گفته بشود، ‌اما و باهتوهم این جمله ممکن است باعث ضعف این روایت بشود. آقای سیستانی فرمودند این حدیث إما مؤول أو مطروح، یا باید توجیه بشود یا اگر توجیه نداشت رد می‌‌کنیم علمش را به اهلش.

و لکن در مقابل، بزرگانی هم عمل کردند به مضمون این روایت.مثل امام، ‌آقای خوئی، مرحوم استاد، فرمودند بله ما ملتزم می‌‌شویم، بهتان به اهل بدع جایز است. البته در جایی که احتمال می‌‌دهیم این بهتان مؤثر باشد در این‌که طمع نکنند در فساد در اسلام و مردم از این‌ها دوری بکنند. و لکن گفتند ما ملتزم می‌‌شویم به مضمون این روایت. راه‌های دیگر هست، جلسه بگذاریم، مناظره بگذاریم، ابطال کنیم استدلالات این مبدع را، ولی حوصله نداریم، یک دروغی را ترویج می‌‌کنیم راجع به او که انحراف اخلاقی دارد، ‌پخش می‌‌کنیم در سایت‌ها و جامعه، ‌از چشم مردم می‌‌اندازیم، دیگه هزینه مناظره گذاشتن و مناظره کردن و این‌ها را هم تحمل نمی‌کنیم.

و لکن من یک نکته‌ای در ذهنم هست در تایید فرمایش آقای سیستانی. و آن این است که اسلامی که طرفدار عدل و انصاف است حتی با دشمن، ‌لایجرمنکم شنئان قوم علی الاتعدلوا، یا رهبرش امیرالمؤمنین است که اگر بناء بود امر داشتیم به باهتوهم، بهتان زدن به اهل بدع، اولی بود که علی این کار را بکند، ‌اما در تاریخ زندگی علی این نیست، ‌خودش هم می‌‌فرمود اتامرونی ان نطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه و الله لااطور به ما سمّر سمیر و ما‌ام نجمٌ فی السماء نجما. و لذا این حدیث به این معنایی که برای باهتوهم می‌‌شود، مخالف با روح کتاب و سنت است. و شاید هم ما یصلح للقرینیة باشد این مطالبی که ما گفتیم که باهتوهم را به معنای این‌که این‌ها را مبهوت بکنید با استدلال، به این معنا باشد. مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول همین معنا را اختیار کرده. می‌‌گوید الظاهر ان المراد بالمباهة الزامهم بالحجج القاطعة و جعلهم متحیرین کما قال تعالی فبهت الذی کفر.

[سؤال: ... جواب:] اشکال ندارد، اکثروا من سبهم و الوقیعة فیهم. باهتوهم، حالا برای این‌که تناسب هم حفظ بشود، کاری کنید که این‌ها متحیر بشوند، مبهوت بشوند، حالا یا با دشنام دادن به این‌ها، یا بدی این‌ها را برملا کردن یا با استدلال و جدل. باهتوهم یعنی این‌ها را بایکوت کنید به قول امروزی‌ها که دیگه طمع نکنند در فساد در اسلام، ‌بدانند دیگرآن‌که اگر کسی بخواهد بذر انحراف در جامعه بپاشد پرونده زندگیش رو می‌‌شود. این اشکال ندارد، حق خودش است. اما این‌که بیاییم نسبت‌های دروغ بدهیم که بهتان است، حداقل اینی که ما گفتیم ما یصلح للقرینیة است که این معنا مراد نباشد.

در لغت هم جوهری می‌‌گوید بعته أخذه بغتة، بهت الرجل اذا دهش و تحیر.

بعضی‌ها می‌‌گویند باهته که به معنای بهتان زدن هم می‌آید اصلش از همین ماده است. یعنی با دروغ او را مبهوت کرد، ‌یعنی طرف باورش نمی‌شود که بیایند همچون دروغی را برای او بکار ببرند. روی همین حساب گفتند باهته، یعنی جعله مبهوتا به لحاظ این دروغی و افترائی که به او بستند.

[سؤال: ... جواب:] که ما باهتوهم را به معنای همین جعلهم مبهوتین معنا کنیم. ... ظهور باهتوهم بر فرض در معنای بهتان زدن باشد این ما یصلح للقرینیة است که از این ظهور بکند به این معنا. مثل رأیت اسدا فی الشارع که این فی الشارع ما یصلح للقرینیة است که ظهور اسد را در حیوان مفترس منصرف کند به رجل شجاع.

مرحوم فیض هم در وافی شبیه همین مطلب مرحوم مجلسی را می‌‌گوید. باهتوهم‌ای جادلوهم و اسکتوهم و اقطعوا الکلام علیهم.

[سؤال: ... جواب:] بی سواد که هست. بی سواد که چیزی نیست. ... بی سواد بهتان است؟! اما این‌که یک شخصی است، حالا بدعت‌گذار یا اتباع بدعت هست، بیاییم دروغ‌های عجیب و غریب بگوییم من به نظرم با روح اسلام سازگار نیست.

بله، باب تزاحم یک بحث دیگری است. این‌ها که به این روایت تمسک می‌‌کنند ربط به باب تزاحم ندارد. باب تزاحم این است که منحصر است دفع شر این مبدع به این راه. آن وقت اگر منحصر بود دفع شر مبدع به این اتهام زدن، آن وقت باید الاهم فالاهم بکنیم. و در نظر بگیریم مصالح دینی جامعه را. ما امروز برای این آقا این اتهام را مطرح کردیم، بعد کشف شد که این آقا مبری است از این اتهام، اعتماد دینی مردم را به خودمان از دست نمی‌دهیم؟ آن وقت هر چی راست بگوییم نمی‌گویند شاید این راست نباشد مثل همان دروغ‌هایی باشد که قبلا این‌ها گفتند؟ و به جای مبارزه با انحراف عملا مروج انحراف بشویم. ما به رجاء این‌که شر این مبدع را دفع کنیم این اتهام را وارد کردیم ولی مردم که همه تابع ما نیستند، می‌‌روند تحقیق می‌‌کنند. مگر دیگرآن‌که به ما اتهام زدند که این‌ها می‌‌گویند بعد از نماز خان الامیر بعد کشف شد اتهام‌شان، ‌خود این جوان‌هایشان نگفتند که ما فهمیدیم پدران ما فریب دادند ما را و لذا آمدیم شیعه شدیم، حالا ما هم همین کار را بکنیم، خب آن قدر این مخالفین ما اشکال دارند که همین اشکال را بیان کنیم، کافی است؛ نیازی به اتهام زدن نیست که عملا اثرش گاهی معکوس است.

بله، باب تزاحم را من قبول دارم، اهم و مهم باید بکنیم. اهم و مهم منافع زودگذر نیست. حالا دو روز ما راحت شدیم از شر این مبدع، اما بعدها چه می‌‌کنید؟ مبدع دیگر آمد به او هم یک اتهام دیگری زدیم، دیگه عادی می‌‌شود. می‌‌گویند خب مخالفین شما که همه‌شان پس همین‌جور هستند دیگه. یا شما دروغ می‌‌گویید، پس معلوم می‌‌شود دیگه خیلی مهم نیست؛ این عیب، عیب رائجی است. این منشأ می‌‌شود که مردم اعتماد دینی‌شان را از دست بدهند‌، خود این نکته را ما باید در باب تزاحم مراعات کنیم.

و اما آن روایتی که امام مطرح کرد که الناس کلهم اولاد بغایا ماعدا شیعتنا، در این روایت ابی حمزة و آن راوی می‌‌گوید که آقا! اصحاب ما، یفترون علی المخالفین و یقذفونهم، امام فرمود الکف عنهم اجمل، بعد مرحوم امام قدس سره فرمودند ببینید! امام نفرمود یجب الکف عنهم، الکف عنهم اجمل، یعنی جایز است قذف، جایز است افتراء به مخالفین ولی الکف عنهم اجمل.

آقا! این حدیث ضعیف السند است. در سندش یک شخص ضعیف هست. علی بن عباس در سندش هست. علی بن عباس خراذینی رازی است که نجاشی می‌‌گوید رمی بالغلو ضعیف جدا، ابن غضائری می‌‌گوید له تصنیف یدل علی خبثه و تهالک فی مذهبه لایلتفت الیه. خب این علی بن عباس در سند است. حسن بن عبدالرحمن هم که مجهول است. آن وقت به این حدیث ضعیف تمسک کنیم برای جواز افتراء بر مخالفین، قذف مخالفین.

آقا!‌ هم سندا مشکل دارد هم دلالتا مشکل دارد. چرا؟ برای این‌که این روایت نشان می‌‌دهد قذف حیثی بوده یعنی می‌‌گفتند غیر شیعه همه اولاد بغایا هستند، ‌مقصودشان این نبوده که مادرش رابطه نامشروع داشته. خودشان در روایت دارد الناس کلهم اولاد بغایا ماخلا شیعتنا، ‌چرا؟ لانهم لم یؤدون الینا حقنا. حالا بگذریم که این مضمون قابل التزام نیست، بابا! امام صادق علیه السلام در صحیحه ابی الحسن الحذاء هست، ابن ابی عمیر می‌‌گوید عن ابی الحسن الحذاء که کنت عند ابی عبدالله علیه السلام فسألنی رجل و قال ما فعل غریمک؟ قلت ذاک ابن الفاعلة، می‌‌گوید یک کسی پیش امام صادق از من پرسید آن بدهکارت چی شد، گفتم ولش کن این ابن الفاعلة را، این زنازاده را، ‌فنظر الیّ ابوعبدالله نظرا شدیدا، قلت جعلت فداک انه مجوسی ینکح امه و اخته، ‌بابا! این‌ها مجوسی هستند، (یک بخشی از مجوسی‌ها مزدکی بودند، این‌ها با خواهر و مادرشان ازدواج می‌‌کردند) ینکح امه و اخته، امام نپذیرفت، فرمود أ و لیس ذلک فی دینهم نکاح؟ باشد، با خواهرش ازدواج کند، دین اوست، او که زنازاده نمی‌شود. آن وقت امامی که تحمل نمی‌کند کسی با خواهرش ازدواج کند بچه‌دار بشود، بچه‌اش زنازاده بشود، ‌آن وقت می‌آید راجع به اهل سنت می‌‌گوید این‌ها همه‌شان زنازاده هستند؟!

[سؤال: ... جواب:] لکل قوم نکاحا، ‌خب دین اهل سنت هم این است که خمس نمی‌دهند.

چرا در این روایت می‌‌گوید اولاد بغایا؟ غیر از این‌که می‌‌گوید قابل التزام نیست مضمونش، ‌نکته‌اش را در روایت ذکر کرده، چون این‌ها مهریه زن‌هایشان را با پول خمس‌نداده می‌‌روند می‌‌دهند. کنیزهایی که می‌‌خرند این کنیزها غنیمت ملک امام است، با پول خمس‌نداده می‌‌روند کنیز می‌‌خرند، یا خود کنیزها غنیمت است، ملک امام است. این است دیگه. خب این دیگه یک تفسیر عرفانی است برای اولاد بغایا. دیگه آنقدر این‌ها ظلم کردند که مؤمنین برای این‌که دل‌شان خنک بشود این‌جور می‌‌گویند مقصودشان هم این است که این‌ها حق ائمه را ندادند. نمی‌خواهند بگویند که این‌ها افتراء ببندند به این‌ها واقعا بگویند مادرت رفته با بقال محله رابطه نامشروع داشته؟ این است معنایش؟ معنایش این نیست.

و اما این‌که آقای خوئی فرمود که مخالفین ما کافرند: ‌بله، کافر در مقابل مؤمن هستند اما در مقابل مسلم نه. روایات صحیحه داریم می‌‌گوید اسلام ما علیه الناس، ‌اسلام همین است که مخالفین دارند. هم صحیحه حمران هست: الاسلام ما ظهر من قول او فعل و هو الذی علیه جماعة الناس من الفرق کلها. موثقه سماعه هم هست. موثقه سماعه می‌‌گوید که:‌ الاسلام شهادة ان لا اله الا الله و التصدیق برسول الله و علی ظاهره جماعة الناس.

و این دو زیارت جامعه که آقای خوئی مطرح کرد که و من جحدکم کافر، خب این کافر در مقابل مؤمن است نه در مقابل مسلم.

و اما و من وحده قبل عنکم: آقا! و من وحده قبل عنکم یعنی توحید خدا اثر اقتضائیش این است که می‌آید شیعه می‌‌شود، یقبل عنکم، نه اثر لاینفک، ‌اثر اقتضائیش این است. نه این‌که هر کس شیعه نشد پس لم یوحد الله، مشرکٌ، معنای عرفیش این نیست. و لااقل به قرینه سایر روایات، ‌خب فوقش می‌‌گوییم بعض مراتب شرک را این‌ها دارند و نمی‌شود ما بیش از این راجع به مخالفین بگوییم. این‌ها مؤمن نیستند ولی مسلم هستند.

و لذا به نظر ما این ادله‌ای که ذکر کردند برای جواز غیبت این‌ها، ‌فقط آن لااخوة بیننا و بینهم بود و دیگر این‌که روایات المسلم اخ المسلم سندش ضعیف بود. و آن دلیل هم که گفتند این‌ها احترام ندارند، ‌جلسه قبل جواب دادیم. احترام نداشتن‌شان مراتب دارد و الا بعض مراتب احترام را دارند، تجهیزشان واجب است با این‌که تجهیز به ملاک احترام است. شاید حرمت غیبت هم این‌جور باشد.

فالحق جواز غیبة المخالفین الا ما کان ظلما عقلائیا یوجب هتک عرضه فی المجتمع، ‌یوجب تضرره المالی فی المجتمع، ‌ما ملتزم به حرمتش می‌‌شویم با این توضیحاتی که دادیم.

از این بحث بگذریم، ‌امر بعدی را ان‌شاءالله در هفته آینده بحث می‌‌کنیم.

## جلسه 4-34

**چهار‌شنبه - 10/08/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در غیبت بود. رسیدیم به امر تاسع.

شیخ انصاری فرمود صبی ممیز که متاثر می‌‌شود از غیبتش اگر بشنود، ظاهر این است که داخل هست در عمومات حرمت غیبت.

این تعبیر که المتاثر بالغیبة لو سمعها تاثیری ندارد در بحث. چون تاثر مغتاب از غیبتش شرط حرمت غیبتش نبود. پس مهم این است که عرفا مغتاب مؤمن باشد و عیب مستور او را بگوییم، متاثر بشود یا نشود. صبی ممیز است، صبی ممیز مؤمن است، مِن ابوین مؤمنین است، مؤمن است عرفا، مخصوصا اگر اعتراف بکند به مبادی ایمان، ‌عیب مستور او را بگوییم و لو خودش در این سن توجه ندارد به این‌که این کار عیب است.

[سؤال: ... جواب:] المتاثر بالغیبة لو سمعها، ‌یعنی وقتی می‌‌شنود ناراحت می‌‌شود. نخیر، این صبی ممیز اگر بشنود احساس نمی‌کند که این عیب است، ‌بزرگ که می‌‌شود می‌‌بیند چه عیب بزرگی بود. او نمی‌دانست عیب است متاثر نمی‌شود شما چرا عیب مستور او را بین دیگران پخش کردید؟ خب این حرام است. بله، بعضی از مواردی که مقتضای صباوت است، خب فخر المحققین هم کودک بود فقیه هم بود بازی هم می‌‌کرد حالا بگوییم بازی می‌‌کرد می‌‌رفت بالای درخت بازی می‌کرد، بعد می‌‌آمد درس علامه حلی، این‌جور که نقل می‌‌کنند، این‌که عیب نیست برای کودک. اگر عیب باشد و لو متاثر نشود کشف عیب مستور است.

اما صبی غیر ممیز:

آقایان فرمودند ذکر مطالب مربوط به آن‌ها اشکال ندارد. چون عرفا عیب حساب نمی‌شود.

این را ما قبول نداریم. خب اگر یک دختربچه سه چهار ساله را هتک عرض کردند، خب این عیب اجتماعی است، ‌خب ما می‌‌نشینیم این ور آن ور بگوییم و لو با دلسوزی که این بیچاره را بردند هتک عرض کردند، آبروی او را ببریم، خب فردا این می‌‌خواهد در این جامع زندگی بکند، ‌دیگه بر پیشانی او نوشته می‌‌شود این همان دختربچه‌ای است که در سن سه چهار سالگی بردند یک عده اوباش هتک عرض کردند او را. عیب شرعی نیست، ‌عیب اجتماعی که هست.

و لذا به نظر ما فرقی نمی‌کند. صبی غیر ممیز هم اگر عیب اجتماعی‌اش را ما بگوییم این حرام است. مؤمن هم که هست، مؤمن مگه چیست؟ از پدر و مادر مؤمن به دنیا آمده است و تابع آن‌ها است.

این یک مطلب.

مطلب دیگر این هست که اگر غیبت هم صدق نکند عناوین دیگری هست که مقتضای حرمتش را می‌‌کند، اذاعه سر مؤمن، افشای سر مؤمن حرام است، عورة المؤمن علی المؤمن حرام یعنی اذاعة سره. هتک حرمت مؤمن، ذلیل کردن مؤمن حرام است و لو عرفا غیبت صدق نکند.

و همین‌طور هست راجع به مجنون که دیگه حالا مجنون هم دو قسم است، مجنون ممیز داریم مجنون غیر ممیز داریم. بعضی از مجنون‌ها ممیز هستند، اتفاقا عالم هم هستند.

گفتند در نجف یکی از علماء رد می‌‌شد یک مجنونی از او تقاضای کمک کرد، او گفت به مجنون نمی‌شود پول نمی‌شود داد، آن مجنون گفت اشتباه می‌‌کنید از مجنون نمی‌شود پول گرفت، بعد او خواست جبران کند پولی بدهد به او، ‌آن مجنون گفت من از تو پول قبول نمی‌کنم چون از مجنون نمی‌شود پول گرفت.

مجنون ممیز هم داریم، مجنون غیر ممیز هم داریم. ما به نظرمان اگر واقعا عیبی است که ستره الله علیه، حالا ادله حرمت غیبت شاید انصراف داشته باشد از مجنون غیر ادواری، چون او دیگه ملحق به بهائم است نه آنی که امروز در تابستان دیوانه است، در زمستان عاقل است، خب آبروی او را ببری فردا که عاقل می‌‌شود. خب حالا دیوانه که دیوانه است، ‌دو تا سیم هایش با هم قاطی می‌‌شود دیوانه می‌‌شود غیر از این است که بگویند در زمان دیوانه رفت نعوذ بالله تجاوز به عنف کرد، چه کرد. این‌ها عیب اجتماعی است، این‌ها را نمی‌شود مطرح کرد. و گاهی بعضی عیب‌ها عیب اجتماعی است بر خانواده این شخص. به این جوان دیوانه این‌ها بی‌آزار است یا جوان دیوانه این‌ها آزار به دیگران می‌‌رساند. خب خیلی فرق می‌‌کند. این عیب اجتماعی است بر این خانواده. اگر غیبت هم نباشد به عناوین دیگر حرام است مثل آن عنوان اذاعة سر یا اضلال یا هتک مؤمن.

[سؤال: ... جواب:] اذاعه سرّ خود این مجنون هم نباشد اذاعه سر خانواده او هست. سر است دیگر. همه که نمی‌دانند این مجنون این کار خلاف را کرد، حالا از دیوانه ترک صلات مقبول است اما آمده جنایتی را مرتکب شده از روی دیوانگی، آدم کشته، تعدی و تجاوز کرده، این‌که عیبی است برای خانواده این‌ها، این اذاعه سر می‌‌شود. وقتی خبر ندارند مردم بیایید فاش کنید این‌ها را، ‌این‌ها حرام است.

از این بحث بگذریم.

امر عاشر بحث محل ابتلاء هست که صاحب جواهر و شیخ انصاری فرمودند یحرم استماع الغیبة بلاخلاف.

مرحوم صاحب مفتاح الکرامة فرموده ان الاصحاب ترکوا ذکره لظهوره. اصحاب حرمت استماع غیبت را مطرح نکردند چون واضح بود.

حالا چه جوری شد که همین منشأ شد که ادعای اجماع و عدم خلاف بشود؟ البته انصاف این است که بعید نیست در ارتکاز فقهاء و متشرعه همین باشد که مفتاح الکرامة می‌‌گوید که چون واضح است پیش این‌ها حرمت استماع غیبت و لذا معنون در کلمات نبود مگر علامه در منتهی، شهید ثانی در کشف الریبة و برخی از علماء دیگر مطرح کردند. منتها ادله‌ای که این‌ها ضعیف ذکر می‌‌کنند همه‌اش ضعیف است. یک دلیل معتبر پیدا نمی‌شود که بگوید استماع الغیبة حرام. و لذا آقای خوئی فرمودند به نظر می‌‌رسد استماع غیبت حرام نباشد. آقای تبریزی همین را فرمودند. آقای سیستانی هم که فتوی دادند که استماع غیبت حرام نیست.

روایاتی که مطرح می‌‌شود که عرض کردم هیچکدام سندش تمام نیست:

‌اول روایتی است که در منتهی نقل می‌‌کند علامه، می‌‌گویند کما تحرم الغیبة یحرم الاستماع الیها قال رسول الله صلی الله علیه و آله: السامع للغیبة احد المغتابَین یا احد المغتابِین.

مرسل علامه است و لو به لسان قال گفته است. حالا بعضی‌ها می‌‌گویند ما علامه هم بگوید قال الامام چون اسناد جزمی می‌‌دهد اصالة الحس جاری می‌‌کنیم؛ شاید در کتب دیده به جوری که علم پیدا کرده است که این حدیث از امام یا از نبی اکرم صلی الله علیه و آله است. و لکن ما این مبنا را قبول نداریم.

روایت دوم: مستدرک الوسائل نقل می‌‌کند از مجموعه کتاب شهید از کتاب روضه که بعید است این روضه کافی باشد. این کتاب ابن فتّال است ظاهرا ولی ما همانجا هم پیدا نکردیم. ما در کتاب روضه ابن فتّال هم گشتیم پیدا نکردیم. ولی بهرحال مرحوم محدث نوری این‌جور نقل می‌‌کند از کتاب روضه: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: الغیبة کفر و المستمع لها و الراضی بها مشرک.

این هم سندش ضعیف است.

روایت سوم: قطب راوندی در لب اللباب عن النبی صلی الله علیه و آله: من سمع الغیبة و لم یغیّر کان کمن اغتاب.

این در خصوص کسی است که استماع بکند غیبت را و انکار نکند، و لم یغیر. پس هم سندش ایراد دارد هم دلالتش.

روایت چهارم روایتی است که در کتاب اختصاص است که منسوب به شیخ مفید است ولی بزرگانی که تحقیق کردند مثل آقای زنجانی می‌‌گویند این کتاب شیخ مفید نیست.

[سؤال: ... جواب:] روشن نیست ولی قرائنی هست که مال شیخ مفید نیست.

نَظَر امیرالمؤمنین علیه السلام الی رجل یغتاب رجلا عند الحسن علیه السلام فقال یا بنی! نزّه سمعک عن مثل هذا فانه نظر الی اخبث ما فی وعائه فافرغه فی وعائک.

امام قدس سره فرمودند: اختصاص شیخ مفید، ‌شیخ مفید هم که دارد در اختصاص:‌ قال یا نظر، چه قال چه نظر، ‌إسناد جزمی است؛ فرق می‌‌کند با رُوی عنه. إسناد جزمی شیخ مفید در او اصالة الحس جاری می‌‌شود. بالاخره اسناد قطعی دارد شیخ مفید این حدیث را به امام علیه السلام. مثل آنچه که ایشان در رابطه با مراسل جزمیه شیخ صدوق مطرح می‌‌کند.

مرحوم آقای خوئی این مطلب را مطرح کردند، حالا از چه کسی اولش این مطلب اولش شنیده شده [معلوم نیست]، آقای خوئی هم مطرح کردند جواب دادند، فرمودند: فوقش این است که این حدیث نزد شیخ مفید معتبر بود دلیل نمی‌شود که نزد ما هم معتبر باشد. شاید شیخ مفید مبانی‌اش در حجیت خبر با مبانی ما فرق بکند؛ او خبر فرض کنید امامی ممدوح را و لو خبر امامی عدل نباشد یا خبر موثق نباشد قبول دارد ما که قبول داریم. می‌‌گویند قدماء خبری که مفید وثوق نوعی بود و لو ثقه نباشد قبول داشتند ما که این مبنا را قبول نداریم.

به نظر ما اشکال از این فراتر است. اصلا إسناد جزمی در کتاب اختصاص شیخ مفید مطرح نیست. شما نگاه کنید کتاب الاختصاص صفحه 224: عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابی عبدالله علیه السلام، ‌یک حدیث نقل می‌‌کند، بعد می‌‌گوید عنه، قال حدثنا محمد بن حسن، حدیث نقل می‌‌کند، حالا این عنه به عمرو به شمر که نمی‌خورد، این به یک کس دیگر می‌‌خورد، به شیخ مفید می‌‌خورد؟ بعید است چون حدثنا محمد بن الحسن، محمد بن الحسن ولید است، این عنه احتمالا به صدوق بخورد، عنه یعنی صدوق قال حدثنا محمد بن الحسن، بعد می‌‌گوید و قال الصادق علیه السلام، حدیث بعد قال امیرالمؤمنین، حدیث بعد و قال رسول الله، ‌حدیث بعد و قال و قال نظر امیرالمؤمنین الی رجل، دقت کنید‍! این قال ضمیرش به کی بر می‌‌گردد؟

[سؤال: ... جواب:] نه، شاید آن سند ضعیف قبلی بود. سند ضعیف قبلی این بود: عنه قال حدثنا محمد بن الحسن قال حدثنا سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد عن الحسن بن المحبوب عن صالح بن سهل الهمدانی قال قال الصادق علیه السلام. واضح نیست که این قال به شیخ مفید بخورد یا به شیخ صدوق بخورد. شاید یک راوی ضعیفی مثل آن صالح بن سهل همدانی نقل کرده. حالا از این بگذریم.

اصل اشکال کبروی که آقای خوئی می‌‌کنند ما هم قبول داریم. سیره عقلائیه ما نداریم بر این‌که یک شخص ثقه‌ای بیاید یک حدیث مرسلی نقل کند، مثل این‌که شما بیایید یک داستانی را از علامه مجلسی نقل کنید احتمالش هست که شما از یکی از بزرگان حوزه، او هم از استادش، همین‌جوری تا علامه مجلسی این مطلب را نقل کرده باشد ولی به صرف این احتمال عقلاء‌ اعتماد می‌‌کنند؟ اصلا بالاتر بگویم: قدماء بین قال و رُوی عنه فرق می‌‌گذاشتند؟ معلوم نیست، ‌روشن نیست که این تدقیقی که الان اصولیین می‌‌کنند که بین قال و رُوی فرق می‌‌گذارند، قال اسناد جزمی است، ‌روی اسناد جزمی نیست. واقعا قدماء این‌جور فرق می‌‌گذاشتند؟ سید رضی که نهج البلاغة‌اش همه‌اش این است که من کتابه و من خطبته و قال، واقعا می‌‌خواهد همه این‌ها را اسناد جزمی بدهد؟‌ و یا سید مرتضی و یا بزرگان دیگر. روشن نیست که این‌ها قال را در جایی بکار می‌‌بردند که اسناد جزمی بخواهند بدهند، روی‌عنه را در جایی بکار می‌‌بردند در جایی که چه بسا اسناد جزمی نمی‌خواستند بدهند. این‌ها ثابت نیست.

راجع به دلالت این روایت هم یک مناقشه‌ای هست که عرض کنم:

این روایت ظهور ندارد در حرمت استماع غیبت. یا بنی! نزّه سمعک عن مثل هذا، ‌منزّه بکن گوشت را از این سخن. خب این لسان، لسان الزام نیست. بعد هم فرمود فانه نظر الی اخبث ما فی وعائه فافرغه فی وعائک، حرام است که ما اخبث فی وعائه را گوش بدهیم؟. خب افرادی که حرف‌های رکیک می‌‌زنند ما گوش بدهیم، آنقدر رکیک است که اخبث ما فی وعائه، دیگه خبیث‌تر از این نمی‌شود، در اوج رکاکت، خب ما گوش بدهیم این حرام است؟

[سؤال: ... جواب:] دلالت بر جواز که نمی‌کند. ... نه، یغتاب رجلا عند الحسن ابنه... نخیر، همان لحظه اولی که شروع کرد غیبت کردن که امام حسن تا عکس العمل نشان بدهد امیرالمؤمنین فرمود یا بنی! نزّه سمعک عن مثل هذا. ... لسان نزّه سمعک عن مثل هذا لسان الزام نیست، لسان، لسان تنزیه از چیزهای نامرغوب هست. عمده این است که سندش ضعیف است.

روایت پنجم، روایت مناهی النبی:

صدوق در من لایحضره الفقیه حدیث مفصلی نقل می‌‌کند به این سند، شعیب بن واقد عن الحسین بن زید عن الصادق عن ابیه عن آبائه عن امیرالمؤمنین قال نهی رسول الله صلی الله علیه و آله. ‌معروف شده است به مناهی النبی. سند شیخ صدوق هم به شعیب بن واقد این است: ما کان فیه عن شعیب بن واقد فقد رویته عن حمزة بن محمد قال حدثنی ابوعبدالله عبدالعزیز بن محمد عیسی ابهری قال حدثنا ابوعبدالله محمد بن زکریا الجوهری قال حدثنا شعیب بن واقد. سند مشتمل است بر مجاهیل. خود شعیب بن واقد هم وضعش روشن نیست. عن الحسین بن زید نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن الغیبة و الاستماع الیها.

[سؤال: ... جواب:] جایی که بحث کتابی است که روات اولیه صاحب کتاب معروف نبودند ما می‌‌گفتیم پس این از کتاب آن راوی‌آی است که در وسط قرار گرفته که ثقه است. اما اینجا این سند مشتمل بر مجاهیل هست و آخرش هم که شعیب بن واقد هست، خیلی وضعش روشن نیست. و لذا حدیث مناهی النبی ضعیف السند است.

اما به لحاظ دلالت: اشکال‌هایی به این روایت گرفته شده:

اشکال اول این است که انصافا حدیث مناهی النبی ظهور در حرمت ندارد. چون آنقدر مکروهات ذکر شده در این حدیث مناهی النبی که دیگه ظهور عرفیش در تحریم ساقط شده.

این‌که آقای خوئی فرمودند این اشکال وارد نیست، هر کجا که قرینه داریم بر عدم تحریم ملتزم می‌‌شویم، هر کجا قرینه نداریم اصل این است که این نهی ظهور در حرمت دارد یا حجت است بر حرمت.

انصاف این است که این قاعده درست نیست. یک وقت اغتسل للجمعة و الجنابة می‌‌گویند، بله اغتسل للجمعة مستحب، اغتسل للجنابة‌اش را چرا بگوییم مستحب؟ اما یک وقت فقرات زیادی مستحباب را می‌‌گویند، یک جمله در عداد مستحبات ذکر می‌‌شود، ظهور عرفیش را در حرمت از دست می‌‌دهد و تا ظهور عرفی در حرمت پیدا نکند ما دلیل نداریم که عقل حکم بکند به لزوم امتثال.

[سؤال: ... جواب:] امام صادق علیه السلام که نقل فرمود فی مجلس واحد نقل فرمود، این مهم است. امام صادق فرمود نهی رسول الله و یا امیرالمؤمنین فرمود نهی رسول الله. و جمع کرد بین فقرات زیادی که در سیاق مکروهات بود.

اشکال دومی که به این روایت گرفته شده این است که گفته می‌‌شود که این روایت یک ذیلی دارد بعد از فقرات دیگر به اینجا می‌‌رسد که می‌‌فرماید که: و من تطوّل علی اخیه فی غیبة سمعها فیه فی مجلس فردّها عنه رد الله عنه الف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فان هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه وزر من اغتابه سبعین مرة. اگر کسی غیبت برادر دینی‌اش را بشنود دفاع بکند از او، خدا هزار باب شر را در دنیا و آخرت از او دفع می‌‌کند اما اگر دفاع نکند از او و می‌‌تواند دفاع بکند گناهی که شخص غیبت کنند مرتکب شده این شخص شنوده غیبت هم همان گناه را برایش می‌‌نویسند، سبعین مرة. کان کمن اغتابه سبعین مرة.

آقای خوئی فرموده ببینید! پس این ذیل می‌‌گوید که در صورتی که دفاع نکند شخص مستمع غیبت عقاب می‌‌شود. این فوقش به این معناست که دفاع از مغتاب واجب است نه استماع غیبت حرام هست. نه، استماع غیبت بکن اما همراه با دفاع از مغتاب.

[سؤال: ... جواب:] شاید از این باب که دفاع واجب است، اگر دفاع نکنی ترک کردی واجب را ولی اگر دفاع بکنی انجام دادی این واجب را و آن استماع حرام نیست. یا این‌طور بگوییم. یا فوقش بگوییم استماع در صورتی حرام است که دفاع نکنی از مغتاب. با هر دو احتمال می‌‌سازد.

به نظر می‌‌رسد که این فرمایش درست نباشد. دو تا مطلب مستقل است. اول فرمود که استماع الی الغیبة حرام، نهی عن الاستماع الیها، دوم فرمود: کسی که بشنود غیبت را و دفاع بکند از مغتاب، خداوند هزار باب شر را در دنیا و آخرت از او دفع می‌‌کند بخاطر این دفاعش از مغتاب. فرض هم نکرده که این مرتکب حرام شده؛ گاهی سماع است نه استماع. استماع یعنی اصغاء، گوش فرادادن، او حرام است. اما سماع اصلا گاهی بی‌اختیار است. او یک جمله می‌‌پراند، ‌غیبت می‌‌کند از مغتاب ما هم می‌‌شنویم دیگه. سماع هست دیگه. گاهی هوای بیرون سرد است، یا همینجا ما داریم مطالعه می‌‌کنیم، دو نفر نشستند آنجا غیبت می‌‌کنند، ما هم به گوش‌مان می‌‌خورد، غیر از این است که گوش‌مان را تیز کنیم ببینیم ماجرا آخرش به کجا رسید.

[سؤال: ... جواب:] اولش فرمود استماع غیبت مورد نهی است، بعدش فرمود: من تطوّل عن اخیه فرد علیه غیبة سمعها فیه. ... بالاخره دفاع از شخص غیبت‌شونده اگر بکنید آن وقتی که شنیدید غیبت او را خداوند بخاطر این انجام واجب به شما پاداش می‌‌دهد. فرض نکرد استماع اختیاری کردید در حالی که می‌‌توانید استماع نکنید؛ همچون فرضی نشد. دو مطلب مستقل از هم هست.

[سؤال: ... جواب:] نخیر. سماع غیر از استماع است. خب سامع الغیبة احد المغتابین اگر سندش درست باشد ما ملتزم می‌‌شویم که سماع غیبت هم حرام است. ما فعلا راجع به این روایت بحث می‌‌کنیم که نهی عن الغیبة و استماعها. ... این فرمایش درست نیست. اگر در آیه سجده گفتند استماع کنید آیه سجده را واجب است سجده کنید، ‌وجهی نداریم ما تعدی کنیم به جایی که ما استماع نمی‌کردیم همین‌جوری به گوش‌مان خورد. یا استماع غنا حرام است.

مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود که در کوفه خدمت آقای خوئی بودیم، بیرون منزل ایشان نوار موسیقی مبتذل گذاشته بودند، ایشان می‌‌خندید، می‌‌گفت موسیقی حلال به گوش‌مان می‌‌خورد یعنی سماع می‌‌کنیم این‌که استماع نیست، استماع حرام است، سماع که حرام نیست.

[سؤال: ... جواب:] سمع الله لمن حمده یعنی استجاب دعوته. آن سمع الله لمن حمده یا به معنای استجاب است، خدا اجابت می‌‌کند یا به این معناست که خدا با بت‌ها فرق می‌‌کند که این‌ها لایسمعون دعائهم، در آیات قرآن هست که این‌ها اصلا نمی‌شنوند، شما بروید خدایی را بپرستید که می‌‌شنود که او را شما حمد می‌‌کنید، این خوب است؟ یا این بت‌پرست‌ها که می‌‌روند بت‌هایی را می‌‌پرستند که لایسمعوا و لو سمعوا ما استجابوا لهم. بهرحال سماع با استماع فرق می‌‌کند.

مرحوم آقای خوئی فرموده که به نظر ما پس ادله حرمت استماع تمام نیست ، استماع جایز است فضلا عن السماع. استماع غیبت جایز است. مگر عنوان آخری بر آن منطبق بشود مثل ترغیب به منکر. گاهی مستمع صاحب سخن را بر سر ذوق آورد. اصلا طرف شما داری گوش می‌‌دهی، می‌‌بیند مستمع خوبی دارد شروع می‌‌کند هر چی به زبانش می‌آید می‌‌گوید، خب این مسلم حرام است. این استماع مصداق ترغیب به منکر هست. این را که ما نمی‌گوییم حلال هست.

[سؤال: ... جواب:] اگر استماع شما باعث بشود که او تشجیع بشود بر غیبت کردن، ترغیب بشود بر غیبت کردن این حرام است.

یا راضی بشوید به فعل او و لو استماع هم نکنید، ‌الراضی بفعل قوم کالداخل فیهم. اصلا ممکن است در آن مجلس حضور پیدا نکنید ولی بگویید دلم خنک شد که شنیدم فلانی رفت پرونده آن آقا را رو کرد. ... رضای باطنی از صدور گناه از دیگران حرام است. روایات متعدده‌ای داریم: الراضی بفعل قوم کالداخل فیهم معهم، این‌ها روایات متعدده‌ای داریم، شکی در آن نیست. رضای به گناه حرام است. شیطان گول می‌‌زند آدم را، گناه می‌‌کند، ولی آدم می‌‌گوید لعنت خدا بر شیطان، شما خودت راضی به گناهت نیستی، آن قوه شهویه و غضبیه شما را به این گناه کشاند، خب گناه کردید. رضای به گناه نداریم، اما اگر دیگری گناه بکند، شما بگویید خوشم آمد دلم خنک شد خب این رضای به گناه است. اما استماع غیبت آقای خوئی می‌‌فرماید فی نفسه حرام نیست. بحث دیگری است. او را می‌‌رسیم. بحث نهی از منکر بحث دیگری است. سر جای خودش محفوظ است. اما اگر بحث نهی از منکر را با شرائطش انجام می‌‌دهد. دفاع از مغتاب می‌‌کند اگر واجب باشد و دلیلش تمام بشود. فقط بحث استماع غیبت است، ایشان می‌‌فرماید ما دلیل معتبری بر حرمت آن پیدا نکردیم الا این‌که یک عنوان آخری بر او منطبق بشود، مثل عنوان رضای به فعل منکر یا ترغیب به منکر و یا این‌که این استماع شما نسبت به غیبت دیگران هتک آن مؤمن تلقی بشود. یعنی بگوید شما با این‌که مستمع این غیبت شدی، با این کارت هتک کردی این مؤمن را عرفا. بله، اگر یک جایی عنوان هتک مؤمن هم منطبق بشود، به این عنوان حرام می‌‌شود. اما همه جا که این‌طور نیست.

مرحوم آقای خوئی بعد فرموده اگر دلیل معتبری هم می‌‌آمد می‌‌گفت لاتستمع الی الغیبة، باز فکر می‌‌کردید ما قول می‌‌کردیم که استماع غیبت حرام است؟ نه. تعارض می‌‌انداختیم بین این روایات و بین آن روایاتی که مفادش این است که باید کسی که غیبت را می‌‌شنود دفاع بکند از مغتاب. روایاتی داریم؛‌ مرحوم صاحب وسائل هم این روایات را جمع کرده. عمده این روایات این است که:

یا علی! من اغتیب عنده اخوه المسلم فاستطاع نصره و لم ینصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة. یا موثقه سکونی: من رد عن عرض اخیه مسلم وجبت له الجنة. یا روایت ابراهیم بن عمر یمانی: ما من مؤمن ینصر اخاه و هو یقدر علی نصرته الا نصره الله فی الدنیا و الآخرة.

روایاتی که مفادش این است که ان‌شاءالله در جلسه بعد از تعطیلات می‌‌خوانیم که بحث دفاع از مغتاب هست که دفاع از مغتاب فرع بر شنیدن غیبت است و اطلاقش اقتضاء می‌‌کند که استماع غیبت به غرض دفاع از مغتاب جایز باشد. وقتی می‌‌گویند دفاع بکنید از مغتاب، ظاهرش این است که استماع هم بکنید بعد دفاع بکنید از مغتاب. پس نسبت این روایات با روایاتی که می‌‌گوید استماع غیبت حرام است می‌‌شود عموم من وجه. استماع غیبت نکنید، چه به غرض دفاع از مغتاب چه بدون این غرض. این روایات هم ظاهرش این است که دفاع از مغتاب که جایز است مطلقا و لو مقدمه آن، استماع باشد. پس این‌که دفاع از مغتاب را روایات مطرح می‌‌کند یک فرضش سماع است یک فرضش استماع است. آن روایاتی هم که نهی از استماع می‌‌کند، یک فرضش این است که مقدمه دفاع از مغتاب است، یک فرضش این است که مقدمه دفاع از او نیست در جایی که استماع از غیبت مقدمه دفاع از مغتاب است نسبت، عموم من وجه است. اطلاق نهی از استماع غیبت می‌‌کند می‌‌گوید حرام است، اطلاقی که امر می‌‌کند به دفاع از مغتاب تجویز می‌‌کند استماع مقدمه دفاع از مغتاب را تعارضا تساقطا رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت. این فرمایش آقای خوئی است.

ان‌شاءالله در جلسات بعد از تعطیلات این بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و الحمدلله رب العالمین.

## جلسه 5-35

**چهار‌شنبه - 08/09/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت استماع غیبت بود که مشهور قائل به آن بودند، بلکه نفی خلاف شد از آن.

اما برخی مثل مرحوم آقای خوئی، ‌مرحوم استاد، آقای سیستانی فرمودند دلیلی بر حرمت استماع غیبت که معتبر باشد نداریم.

اگر ما دنبال دلیل مطابقی باشیم بر حرمت استماع غیبت واقعش همین است، ‌ما دلیل معتبری بر آن نداریم. روایاتی است ضعیف السند مثل روایتی که در کشف الریبة نقل می‌‌کند: سامع الغیبة احد المغتابین یا در کتاب روضة الواعظین نقل شده که الغیبة‌ کفر و المستمع لها و الراضی بها مشرک یا در لب اللباب قطب راوندی نقل شده: من سمع الغیبة و لم یغیّر کان کمن اغتاب. که البته این روایت دلیل بر حرمت استماع غیبت مطلقا نیست. دارد: من سمع الغیبة و لم یغیر، کسی که غیبت را بشنوند و دفاع نکند از مغتاب این مثل غیبت کننده است، ‌بهتر بود این را جزء روایات حرمت استماع غیبت ذکر نمی‌کردند.

روایت دیگر هم روایت کتاب اختصاص است که: نظر امیرالمؤمنین علیه السلام الی رجل یغتاب رجلا عند الحسن علیه السلام فقال یا بنی! نزّه سمعک عن مثل هذا فانه نظر الی اخبث ما فی وعائه فافرغه فی وعائک. خب هم سند این روایت اشکال دارد هم دلالتش.

از حیث سند بعضی‌ها گفتند این مرسل جزمی است چون دارد قال نظر امیرالمؤمنین علیه السلام و مرسلات جزمیه شیخ مفید صاحب کتاب اختصاص کمتر از مرسلات جزمیه صدوق نیست، ‌اصالة الحس در او جاری می‌‌شود.

امام اشکال کردند، ‌فرمودند که صدوق با شیخ مفید فرق می‌‌کند. شیخ مفید اهل اجتهاد بوده، او بر اساس اجتهاد تصحیح می‌‌کرده روایات را. شیخ صدوق محدّث بوده، در حق او اصالة الحس جاری می‌‌شود.

خب این فرمایش امام تمام نیست. اگر مرسلات جزمیه در مثل صدوق اصالة الحس داشته باشد شیخ مفید کمتر از شیخ صدوق نیست. شیخ مفید مجتهد محدث است. محدث هم هست، در طریق اخبار است. خیلی از اخباری که شیخ طوسی نقل می‌‌کند از طریق شیخ مفید است. منتها اشکال این است که مرسلات جزمیه اعتبار ندارد. اولا معلوم نیست که این بزرگان ما بین قال و روی فرق می‌‌گذاشتند. ما دیدیم خطباء باسوادی که از کتاب غرر و درر آمدی می‌‌آمدند حدیث می‌‌خواندند قال الصادق علیه السلام، ‌قال علی علیه السلام، ‌خیلی عادی. اصلا در ذهن‌شان نمی‌آمد که باید بگویند روی عنه. این ابداع فرق بین قال و روی معلوم نیست که در ذهن همه باشد که اگر علم ندارند نگویند قال، ‌بگویند روی.

وانگهی بر فرض توجه داشته گفته قال، کدام اصالة الحس جاری بشود؟ آخه سیره عقلائیه نیست بر این‌که اگر الان یک شخصی از علامه مجلسی مطلبی برای شما نقل کند و احتمال بدهید که مستند است از نقلش به شنیدن از ثقات، اصالة الحس که سیره عقلائیه باشد بر این‌که بگویند ما اعتماد می‌‌کنیم به نقل این شخص، ‌همچون اصالة الحسی ثابت نیست. العمری و ابنه ثقتان فما ادیا الیک عنی فعنی یؤدیان هم انصراف دارد از جایی که ما بدانیم عمری اعتماد کرده بر وسائط محذوفه. فما ادیا الیک عنی فعنی یؤدیان ظاهرش این است که از من نقل می‌‌کنند بلاواسطه جوری است که حداقل احتمال عرفی است که خبر من مستفیض باشد یا از خود من شنیده باشند نه این‌که به وسائط ~~ثقات~~ می‌‌دانیم عمری نقل می‌‌کند بعد ما عمل کنیم بگوییم ان‌شاءالله وسائطش در اینجا ثقات بودند؟

[سؤال: ... جواب:] بیش از این ظهور ندارد: آنی که احتمال می‌‌دانند بلاواسطه از خودم نقل می‌‌کنند نه این‌که می‌‌دانید واسطه خورده نمی‌دانید واسطه‌اش ثقه است یا غیر ثقه.

وانگهی کتاب اختصاص این‌که برای شیخ مفید هست یا نیست، ‌محل بحث است. مشهور این است که مال شیخ مفید است ولی خیلی مطلب، واضح نیست.

پس این روایت هم اعتبار ندارد.

وانگهی دلالتش هم قابل التزام نیست. خب این کار امام حسن حلال بود یا حرام؟ استماع می‌‌کرد امام حسن غیبت را؟ چون ظاهرش این است که نظر امیرالمؤمنین الی رجل یغتاب رجلا عند الحسن ابنه علیه السلام فقال یا بنی نزّه سمعک عن مثل هذا، خب این مضمونش معنایش این است که امام حسن علیه السلام داشت استماع غیبت می‌‌کرد امیرالمؤمنین او را نهی کرد از این کار، امام معصوم است امام حسن علیه السلام، خلاف ضرورت مذهب است این مطلب که ما بگوییم امام حسن داشت مرتکب حرام می‌‌شد امیرالمؤمنین جلوی او را گرفت. پس معلوم می‌‌شود اصلا حرام نبوده. حالا چرا حرام نبوده؟ یا استماع غیبت نبوده، نزه سمعک عن مثل هذا و لو استماع غیبت نباشد، اما اصلا دوری کن از این شخص و لو سماع باشد، ‌دوری کن. گاهی امیرالمؤمنین به عنوان یک پدر ناصح فرزندش را نصیحت می‌‌کند، این دلیل نمی‌شود که فعل، حرام باشد. نه، والد ناصح به فرزندش نصیحتی می‌‌کند از باب خیرخواهی. پس دلیل نمی‌شود که آن فعل، حرام باشد و اصلا حرام بودن آن فعل با امامت و عصمت امام حسن علیه السلام سازگاری ندارد.

عمده این است که این روایت ضعف سند هم دارد.

روایت بعدی هم حدیث مناهی النبی هست: نهی عن الغیبة و الاستماع الیها که این هم سندش ضعیف است. چون هم شعیب بن واقد در سند هست که توثیق ندارد، ‌هم طریق صدوق به شعیب بن واقد مشتمل بر دو تا مجهول است: حمزة بن محمد و عبدالعزیز بن محمد. این‌ها توثیق ندارند. سند مشکل دارد.

دلالتش هم مشکل دارد. چطور؟ حدیث مناهی النبی یک حدیث مفصلی است. می‌‌گوید علی علیه السلام فرمود نهی النبی عن فلان عن فلان عن فلان. آنقدر زیاد هست که خیلی از این مناهی مکروهات هستند. سیاق، سیاقی نیست که بیان محرمات بکند؛ مشتمل است بر کثیری از محرمات. و این ظهور عرفی پیدا نمی‌کند در تحریم. مثل این می‌‌ماند که شما در یک مجلسی بیایید صد تا نهی نقل کنید یا خودتان صد تا چیز را نهی کنید، مستمعین می‌‌دانند اکثر این‌ها مکروه است، دیگه آن قسمت مشکوک هم ظهور در تحریم پیدا نمی‌کند.

بله، اگر قائل شدیم به مسلک امام قدس سره که می‌‌فرمود نهی حجت عقلائیه است بر حرمت و لو ظهور نداشته باشد یا مسلک آقای خوئی که نهی موضوع است برای حکم عقل به لزوم اطاعت مگر ترخیص در فعل واصل بشود، ‌خب جا دارد که کسی طبق این دو مبنا بگوید ظهور منعقد نمی‌شود، نشود، بالاخره فرموده که نهی عن الغیبة و الاستماع الیها. ‌ظهور ندارد در حرمت به قرینه سیاق، نداشته باشد.

اما ما در اصول عرض کردیم این دو مبنا تمام نیست. ظهور اطلاقی نهی در نهی لزومی است. و اگر این ظهور مختل بشود، نه عقل حکم می‌‌کند به لزوم امتثال نه عقلاء. اگر نسخه بدل داشت، انهاکم عن مثلا فلان و ان کان لابأس بفعله، بعضی نسخه‌ها این و ان کان لابأس بفعله را نداشت، کی عقلاء می‌‌گویند انهاکم به تو رسیده، ‌و ان کان لابأس به به شما نرسیده، چون نسخه بدل است، ‌باید امتثال کنی این نهی را. همچون چیزی را ما نه در بین عقلاء احساس می‌‌کنیم نه عقل‌مان این را می‌‌گوید. لزوم امتثال تابع انعقاد ظهور اطلاقی است.

و این‌که امام اشکال کردند فرمودند اطلاق، آنی که ما خواندیم یعنی طبیعت تمام الموضوع است، مثلا اطلاق اعتق رقبة می‌‌گوید رقبة تمام الموضوع است، قید مؤمنه ندارد. امام فرمودند این چه مطلبی است که می‌‌گویند اطلاق امر اقتضاء می‌‌کند امر وجوبی را، اطلاق نهی اقتضاء می‌‌کند نهی لزومی را؟ از کی تا حالا اطلاق اقتضاء می‌‌کند طبیعت تمام الموضوع نباشد بلکه فردی از این طبیعت تمام الموضوع باشد.

خب این فرمایش امام مناقشه در اصطلاح است. آن‌هایی که می‌‌گویند اطلاق نهی اقتضاء می‌‌کند نهی تحریمی را، ‌اطلاق انصرافی می‌‌گویند نه اطلاق توسعه‌ای. یک اطلاق توسعه‌ای داریم، ‌بله، طبیعت تمام الموضوع است مثل اعتق رقبة. یک اطلاق انصرافی داریم. اطلاق انصرافی مثل این‌که لفظ زید منصرف است عند اطلاقه به فرد مشهور در بلد. حالا چه جور شده که امر، اطلاق انصرافیش در وجوب است، نهی اطلاق انصرافیش در لزوم است بحثی است که در اصول باید دنبال بشود.

[سؤال: ... جواب:] اعتق رقبة می‌‌گوید رقبة تمام الموضوع است. ... نسبت به مؤمنه و غیر مؤمنه‌اش بگویید. ... شما بر می‌‌گردانید مطلب را به وجوب، امام می‌‌فرمایند او هم حجت عقلائیه است. اعتق رقبة نسبت به اصل وجوب حجت عقلائیه است، نسبت به وجوب تعیینی هم حجت عقلائیه است. اما نسبت به این‌که رقبه اطلاقش که اطلاق ماده است اعم است از رقبه مؤمنه یا غیر مؤمنه، آن اطلاق به معنای این است که تمام الموضوع همین طبیعت است. اما این‌که بگویید اطلاق امر اقتضاء می‌‌کند که امر وجوبی مراد باشد، ایشان می‌‌فرماید که این اطلاق نیست، ‌این چه اطلاقی است. اطلاق معنایش این است که طبیعت تمام الموضوع است. که عرض کردم مراد از اطلاق در اینجا اطلاق انصرافی است.

ما عرض‌مان این است که سیاق مناهی النبی سیاق مکروهات است و ظهور در حرمت ندارد.

آقای خوئی اشکال دیگری کرده. فرموده که درست است، این فقره از روایت ظهور دارد در حرمت، اما بعدش دارد که: و من تطوع علی اخیه فی غیبة سمعها فیه فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر و من لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة. آقای خوئی فرمودند ببینید! در این فقره حدیث مناهی النبی فرمود کسی بشنود غیبت را و رد بکند خداوند هزار باب شر را از او دفع می‌‌کند، خب این معنایش این است که سماع غیبت للرد جایز است، سماع الغیبة للرد جایز. پس می‌‌شود مقید اطلاق حرمت سماع غیبت. سماع غیبت لغرض الرد، ‌گوش می‌‌دهد غیبت را تا دفاع کند از مغتاب، ‌این جایز است. ایشآن‌که می‌‌فرمایند ما دلیل معتبر نداریم بر حرمت سماع غیبت ولی اگر هم داشتیم مقیدش می‌‌کردیم به مواردی که می‌‌شنود نه به غرض دفاع از مغتاب و الا روایاتی داریم که مفادش این است که کسی که بشنود غیبت را و دفاع کند از مغتاب، ‌چقدر ثواب به او می‌‌دهند.

این فرمایش آقای خوئی ناتمام است. خیلی از موارد انسان غیبت به گوشش می‌‌خورد، ‌تا بیایی جلوی غیبت را بگیری او غیبتش را کرده. یک کلمه می‌‌گوید طرف را مفتضح می‌‌کند، ‌دیگه نوبت نمی‌رسد به این‌که شما بگویی من می‌‌خواهم استماع نکنم غیبت را. خیلی از موارد این‌جور است. آدم حواسش نیست می‌‌بیند طرف دارد صحبت می‌‌کند وسطش ناگهان، نقل مجلس می‌‌گویند هست همین است دیگه، ‌ناگهان غیبت می‌‌کند شما هم می‌‌شنوی. این روایاتی که می‌‌گوید کسی که رد کند از غیبت شونده و دفاع کند از او چقدر ثواب می‌‌دهند، ‌این دلیل نمی‌شود که پس استماع جایز است. در مقام بیان آن جهت نیست. در مقام بیان وجوب رد است یا استحباب رد است و دفاع از مغتاب. اگر راه منحصر بود به استماع، ‌راه متعارف استماع بود حق با شما بود؛ اما خیلی از موارد سماع غیر اختیاری است. پس این ادله ثواب بر دفاع از مغتاب یا وجوب دفاع از مغتاب هیچکدام اقتضاء ندارد جواز سماع یا استماع را تا بعد بگوییم تقیید می‌‌زند ادله حرمت استماع غیبت را.

و جالب این است: آقای خوئی اول فرموده که ادله امر به دفاع از مغتاب اخص مطلق است از ادله حرمت استماع و او را تقیید می‌‌زند. بعد آمده گفته نسبت عموم من وجه است؛ حرمت استماع سماع را نمی‌گیرد، سماع غیر اختیاری است. استماع اصغاء است، گوش‌فرا دادن است، ‌سماع گوش‌فرا دادن نیست به گوش خوردن است. و چه بسا مقدماتش هم غیر اختیاری است، اصلا نمی‌توانست بلند شود برود. پس ادله حرمت استماع مختص است به استماع، ‌سماع را شامل نمی‌شود. از این جهت اخص است. ولی از این جهت که اعم است از این‌که استماع برای دفاع از مغتاب باشد یا برای دفاع از مغتاب نباشد اعم من وجه است. ادله امر به رد و دفاع از مغتاب دلیل بر جواز سماع به غرض دفاع از مغتاب است؛ شامل سماعی که به غرض دفاع از مغتاب نباشد نمی‌شود. ولی از این حیث که این سماع اختیاری است که نامش استماع است یا غیر اختیاری اعم من وجه است.

پس دو تا خطاب درست می‌‌کند آقای خوئی. یحرم استماع الغیبة، یک خطاب هم یجب الدفاع عن المغتاب، می‌‌گوید نسبت عموم من وجه شد، مورد افتراق یحرم استماع الغیبة این است که استماع بکند لالغرض الدفاع عن المغتاب. این مورد افتراق. مورد افتراق یجب الدفاع عن المغتاب این است که سماع غیر اختیاری بکند. مورد اجتماع استماع اختیاری است لغرض الدفاع عن المغتاب. اطلاق یحرم استماع الغیبة می‌‌گوید این حرام است، ‌اطلاق یجب الدفاع عن المغتاب می‌‌گوید این جایز هست این استماع و بعد از استماع واجب می‌‌شود دفاع از مغتاب.

خب جوابش این است که اطلاق ندارد یجب الدفاع عن المغتاب. چون در مقام بیان حکم سماع و استماع نیست. و اگر نسبت عموم من وجه بود و تعارض می‌‌کرد راجع به استماع لغرض الدفاع عن المغتاب، بعد از تعارض و تساقط چرا شما فرمودید در مصباح الفقاهة رجوع می‌‌کنیم به استحباب اعانت مؤمن؟ مگر استحباب اعانت مؤمن مقدمات اعانت را تجویز می‌‌کند که به او رجوع کنیم بعد از تعارض و تساقط این دو خطاب‌، بگوییم یجوز الاستماع لغرض الدفاع عن المغتاب چون مصداق اعانة‌ المؤمن است. استحباب اعانة المؤمن مثل استحباب اجابت دعوت مؤمن است. اصلا اطلاق ندارد نسبت به فعل حرام. آقا! یک مؤمنی دعوت می‌‌کند شما را، می‌‌گوید بی زحمت بیا بخاطر ما این حرف خلاف واقع را بزن! توریه کن! دروغ مصلحت‌‌آمیز بگو! کسی گفته به استحباب اجابت دعوت مؤمن تمسک می‌‌کنیم برای جواز این کار؟! شما چه جور به استحباب اجابت دعوت مؤمن و استحباب اعانت مؤمن می‌‌خواهید تمسک کنید برای جواز استماع غیبت لغرض الدفاع عن المغتاب؟

[سؤال: ... جواب:] بعد از تعارض و تساقط اگر بگویید اصل برائت جاری است از حرمت استماع لغرض الدفاع عن المغتاب حرفی نداریم. وقتی استحباب اعانة مؤمن اصلا در مقام بیان نیست، نمی‌توانید استحباب اعانت مؤمن را دلیل بگیرید بر اباحه این فعل. کما این‌که با استحباب وفاء‌ به وعده نمی‌شود اثبات کرد حلیت اشیاء را. وعده داده که ریشش را بتراشد برایش. آرایش‌گر است، به رفیقش گفت ان‌شاءالله عروسیت خودم ریشت را می‌‌تراشم، حالا او هم آمده می‌‌گوید که آقا! المؤمن اذا وعد وفی. می‌‌گوید مرد حسابی! المؤمن اذا وعد وفی که در مقام بیان حلال بودن فلان فعل یا حرام بودن فلان فعل نیست. مفروغ‌عنه گرفته، فعل حلال وعده که می‌‌دهی مستحب است به او وفاء کنی. اول باید حلیت را از جای دیگر ثابت کنی و لو با اصل برائت بعد بیا به استحباب وفاء به وعده تمسک کن، استحباب اعانة مؤمن تمسک کن.

پس خلاصه عرض ما این شد: تا حالا ما یک روایت تام السند بر حرمت استماع غیبت پیدا نکردیم. خب چه بکنیم؟ یک روایت دیگری هم هست این را هم بخوانیم:

در جامع الاخبار که مشهور می‌‌گویند کتاب شیخ صدوق هست، آمده که: ما عمّر مجلس بالغیبة الا خرب من الدین فنزّهوا اسماعکم من استماع الغیبة فان القائل و المستمع لها شریکان فی الاثم.

امام فرمودند که این روایت خوب است، ‌مرسله صدوق است. ولی فرمودند مشکل ما این است که ممکن است این قال ارسال جزمی صدوق نباشد، عطف به ماسبق باشد. چون قبلش چند حدیث قبلش دارد عن سعید بن جبیر قال، شاید این هم اصطلاحا می‌‌گویند تعلیق سند، یعنی این سند هم عطف می‌‌شود به آن سند قبلی، می‌‌شود این هم عن سعید بن جبیر قال رسول الله صلی الله علیه و آله که ارسال می‌‌شود ارسال سعید بن جبیر نه ارسال صدوق.

خب مطلب خوبی است اما یک نکته کتاب‌شناسی عرض کنم. جامع الاخبار اصلا کتاب صدوق نیست. مرحوم محدث نوری می‌‌گوید جامع الاخبار معلوم نیست کتاب شعیری است، کتاب کی است. ولی قطعا کتاب صدوق نیست. چرا؟ برای این‌که در این کتاب یک جایش می‌‌گوید که روی عن الشیخ سدید الدین محمود الحمصی انه قال. آقا! شیخ محمود حمصی استاد صاحب سرائر است، شاگرد شیخ طوسی است، چه جور می‌‌شود در کتاب شیخ صدوق از او حدیث نقل کند؟! چه جور می‌‌شود؟ در یک جای دیگر هم دارد: قال محمد بن محمد مؤلف هذا الکتاب. آخه شیخ صدوق که محمد بن محمد نیست، ‌محمد بن علی بن حسین است. پس جامع الاخبار کتاب صدوق نیست. اصلا بر فرض مرسل جزمی هم بود ربطی به شیخ صدوق ندارد.

خب این هم که حدیث ضعیف السند است. یک حدیث دیگر هم هست او را هم بخوانیم، ‌اضافه کنیم به این حدیث‌های ضعیف السند:

در مستدرک نقل می‌‌کند از کتاب شیخ ورام عن جابر. می‌‌گوید لما رجم رسول الله صلی الله علیه و آله رجلا فی الزنا قال رجل لصاحبه، ‌دو نفر با هم صحبت می‌‌کردند شانس بدشان پیغمبر شنید، یکی‌شان به رفیقش می‌‌گفت هذا عُقص [قعص] کما یُعقص [یقعص] الکلب. یک تعبیر بدی کرد راجع به آن مرجوم. حضرت رسیدند به یک جیفه‌ای، فرمود انهشا عنها، ‌بخورید از این جیفه، گفتند یا رسول الله! ننهش جیفة؟! قال ما اصبتما من اخیکما انتن من هذه.

گفتند یکی‌شان غیبت کرد، دیگری استماع غیبت کرد، حضرت او را هم شریک قرار داد در گناه.

این هم سند ندارد، مرسله است. هم دلالتش روشن نیست، شاید آن دیگری هم تایید کرد. کی می‌‌گوید دیگری فقط استماع کرد؟ علاوه بر این‌که موردش که جایز الغیبة بود که. مرجوم بود، ‌عیب ظاهر داشت، کسی که مرجوم است که گفتن فعلش و گفتن عیبش در این رابطه حرام نیست، ‌غیبت نیست. شاید این هتک کردند آن شخص را، ‌پیغمبر خواست بفرماید که چرا یک مؤمن یک مسلم را هتک می‌‌کنید؟ بالاخره او مبتلا به گناه شد مجازاتش را هم کشید، چرا هتکش می‌‌کنید. شاید بخاطر هتکش بود، نه بخاطر غیبت و الا این غیبتش که جایز است.

[سؤال: ... جواب:] این روایات ضعیف اگر مستفیض بودند یا متواتر بودند قطع اجمالی پیدا می‌‌شد به صدور بعضیش. شرط مستفیض و متواتر این است که تمام سند از ما به امام علیه السلام مستفیض باشد و الا اگر مشترک باشد، ‌همه‌اش برسد به یک نفر، این‌که دیگه مستفیض نمی‌شود، ‌متواتر نمی‌شود. شرط تواتر و استفاضه این است که سند از ما، آن آخرین راوی، تا امام مستقل باشد، ‌چند تا سند مستقل قطع به صدور می‌‌آورد. اما اگر بعضی هایش مشترک یا محتمل الاشتراک بود این نه قطع به صدور می‌‌آورد نه حتی اطمینان به صدور، ‌این اعتبار ندارد. و لذا ما قبول داریم دلیل معتبر بر حرمت استماع غیبت نداریم.

اما از دو راه ممکن است کسی اثبات کند حرمت استماع غیبت را. راه اول را ما قبول نداریم، راه دوم را قبول داریم:

راه اول این است که گفته می‌‌شود اعانت بر ظلم است. استماع غیبت اعانت بر ظلم است. اعانت بر ظلم یقینا حرام است، اعانت بر اثم محل اختلاف است، ‌بعضی‌ها می‌‌گویند مثل مرحوم ایروانی، آقای خوئی، آقای سیستانی، ‌مرحوم آقای تبریزی اعانت بر اثم می‌‌گویند حرام نیست، تعاون بر اثم حرام است که گناه از دو نفر بالاشتراک حرام است. اما یکی می‌‌خواهد ریشش را بتراشد شما تیغ ریش‌تراش بدهی دستش، نه، این اعانت بر اثم است، ‌این حرام نیست. اما اعانت بر ظلم دلیل داریم: الظالم و المعین له و الراضی بفعله شرکاء. استماع غیبت اعانت بر ظلم است و حرام.

جواب این است که اولا گاهی اگر من استماع غیبت هم نکنم او غیبت خودش را می‌‌کند چون به اندازه کافی مستمع دارد. اصلا او این را گذاشته در سایت، ‌من ببینم نبینم تاثیری ندارد. جایی این دلیل می‌آید که اگر من استماع نکنم، او غیبت نمی‌کند. او پیامکش را برای من فرستاده، ‌او گناهش را کرده، ‌حالا من پیامک را ببینم که می‌‌دانم غیبت دارد می‌‌کنم، ‌غیبت پیامکی، این اعانت بر ظلم دیگه نیست.

[سؤال: ... جواب:] او غیبت خودش را کرده دیگه، کار حرام را کرده، ‌حالا من گوش بدهم یا ندهم در صدور حرام از او [تاثیری ندارد]. ... غیبت یک ظلمی است که از غیبت کننده صادر می‌‌شود.

ثانیا: اصلا فرض می‌‌کنیم من مستمع منحصر، او اگر من نشنوم مستمعی ندارد، ‌باز هم دلیل نمی‌شود که این اعانت بر ظلم باشد. من ایجاد موضوع کردم، ایجاد موضوع حرام که اعانت بر حرام نیست. یک فرزندی می‌‌گوید اگر من کنار بابایم قرار بگیرم بابایم محکم می‌‌زند تو صورتم. خب اگر من نروم نزد بابایم، از دور بایستم می‌‌خواهد کجا را بزند؟ آیا حرام است این کودک، ‌این فرزند نزدیک پدر برود؟ خود شما فرض کنید که یک آقایی می‌‌گوید من بروم نزدیک بابایم، عصبانی است، تا من نزدیکش بشوم محکم سیلی می‌‌زند به صورتم، حرام است برود چون ایجاد موضوع کرده؟‌ قطعا حرام نیست. آن جوان زیبایی که مثل حضرت یوسف اگر وارد مجلس زنان بشود می‌‌داند این زنان به او نگاه حرام می‌‌کنند، یک وقت قصدش این است که آن‌ها نگاه حرام بکنند، او حرام است، اما یک وقت نه، قصدش این نیست، ‌حرام است؟ حتما باید این جوان زیبا‌روی برقع بزند که دختران و زنان نظر شهوت‌آلود به او نکنند؟ ... زن هم همین است. نسبت به وجه و کفین که جایز است کشف وجه، یک زن زیبارویی است، حتما باید پوشیه بزند برود خیابان؟ علم دارد که برود خیابان یک عده جوان هرزه نگاهش می‌‌کنند و قصدش هم این نیست که آن‌ها نگاه بکنند، دلیل ندارد بر حرمت. ... دلیلش چیه؟ حالا آن‌هایی که گفتند شاید استدلال می‌‌کنند به ادله دیگری که آن هم تمام نیست. و لایخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض او هم که راجع به این‌که خضوع بالقول بکنند. من نمی‌خواهم هیچکس استدلال نکرده، بعضی‌ها ممکن است استدلال بکنند بگویند اعانت بر اثم است، ‌ولی عرفا این اعانت نیست. هیچکس نمی‌گوید تو کمک کردی. پس آن جوان هم که می‌‌رود کنار بابایش، بابایش به او سیلی می‌‌زند او کمک کرده، اعانت بر ظلم کرده. کی عرف این را اعانت بر ظلم می‌‌داند؟

اما وجه دوم، به نظر ما این وجه دوم عرفی است:

نکته حرمت غیبت فاش شدن سر مؤمن است، ‌اذاعة سر المؤمن است. یعنی مبغوض شارع است که سر مؤمن پیش شما فاش بشود. و این مبغوض را شما با استماع غیبت در ایجادش شریک شدی با آن غیبت کننده. چون اگر غیبت کننده بدون مستمع باشد اذاعة‌ سر مؤمن نمی‌شود. شما گوش دادی نسبت به شما شد اذاعة سر مؤمن، افشای عیب مؤمن. متفاهم عرفی این است.

و لذا نباید قیاس بکنیم بحث غیبت را با بعضی از محرمات دیگر. بگوییم خب کذب حرام است، استماع کذب هم حرام است؟ می‌‌گوییم نه. رقص بناء بر نظر برخی از فقهاء مطلقا حرام است و لو رقص مرد برای رقص، ‌رقص زن برای زن چون روایت دارد انهاکم عن الزفن. حالا یک مرد بدقیافه و ناهمگونی می‌‌رقصد، او حرام مرتکب می‌‌شود، ‌نگاه به او که چندش‌آور هم هست این حرام است؟ نه. بله، ما قبول داریم، ملازمه نیست بین حرمت یک فعل و حرمت استماع او. کذب حرام است استماعش حرام نیست، ‌رقص بناء بر نظر بعضی‌ها حرام است ولی نظر به او بلاشهوة‌ حرام نیست. اما نکته عرفیه حرمت غیبت اذاعة سر مؤمن است. این نکته عرفیه است.

و لذا این‌که می‌‌گویند لاخلاف بخاطر همین نکته عرفیه است که خلاف نیست در حرمت استماع غیبت. در روایت معتبره هست که لایجلس مجلسا من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر فلایجلس مجلسا یعاب فیه مؤمن أو یغتاب فیه امام. کسی که ایمان به خدا دارد نباید در مجلسی بنشیند که علیه امام مسلمین غیبت می‌‌شود یا یک مؤمنی ذکر عیبش می‌‌شود. خب متفاهم عرفی این است که نشین تا نشنوی. حالا خود نشستن ممکن است حرام باشد اما ملازمه عرفیه دارد که شنیدن هم جایز نیست.

و لذا الاقوی حرمة استماع الغیبة. یقع الکلام فی وجوب الدفاع عن المغتاب ان‌شاءالله هفته آینده.

## جلسه 6-36

**چهار‌شنبه - 09/09/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به غیبت بود. رسیدیم به امر یازدهم.

و آن این است که فرمودند واجب است نهی از منکر در مواردی که احراز کنیم شخص غیبت کننده علی وجه محرم غیبت کرده است. اما اگر احتمال بدهیم مسوغی داشت برای این غیبت نهی از منکر واجب نیست. احتمال بدهیم که مظلوم است می‌‌خواهد غیبت کند در دفاع از خودش یا تخیل می‌‌کند که مظلوم است. ما ملزم نیستیم نهی بکنیم او را چون احراز نکردیم وقوع غیبت را علی وجه منکر. اما اگر احراز کنیم وقوع غیبت را علی وجه منکر باید نهی از منکر بکنیم با شرائط آن‌که یکی از شرائط احتمال تاثیر هست. البته از بعضی از ادله آقای سیستانی استفاده کردند که با علم به عدم تاثیر هم واجب است اظهار کراهت. و لذا ایشان احتیاط واجب می‌‌کنند با علم به عدم تاثیر هم انسان اظهار کراهت بکند. امرنا رسول الله صلی الله علیه و آله ان نلقی اهل المعاصی بوجوه مکفهرّه یا در برخی از روایات تعبیر تغیر آمده، در مقابل منکر تغیر بکنیم. این از بعضی از روایات ممکن است استفاده بشود. همین اظهار ناراحتی یک مصداق تغیر است.

[سؤال: ... جواب:] اگر مصداق اهانت به مؤمن بشود اگر نهی بکنیم او را با این‌که احتمال می‌‌دهیم علی وجه مباح از اوصادر می‌‌شود بله، به عنوان اهانت به مؤمن می‌‌شود حرام. و لکن صرف این‌که بگوییم آقا! خواهش می‌‌کنم این صحبت را اینجا نکن، ‌با ما که می‌‌نشینی از این حرف‌ها نزن، ‌این‌که اهانت به او نیست.

امر دوازدهم این هست که جماعتی از اصحاب فرمودند که دفاع از مغتاب واجب است، ‌رد الغیبة واجب است. غیر از بحث نهی از منکر است. نسبت بین نهی از منکر و رد الغیبة عموم و خصوص من وجه است. نهی از غیبت در مواردی است که احراز کنیم فعل علی وجه منکر از او صادر شده اما رد الغیبة اختصاص ندارد به این فرض، حتی اگر او غافل است، جاهل است به این‌که این سخنش غیبت است، مسوغ دارد برای غیبت و لکن مسوغش به معنای این نیست که آن مغتاب بالفتح احترام ندارد. این آقا از باب تزاحم غیبت می‌‌کند او را و لکن اطلاق دلیل می‌‌گوید که مستمع و یا سامع رد کند غیبت را و دفاع کند از مغتاب.

ظاهر شیخ این است که به این فتوی می‌‌دهد. مرحوم آقای تبریزی نظرشان همین بود. آقای سیستانی فرمودند احتیاط مستحب است.

منشأ قول به وجوب دفاع از مغتاب چیه؟ من که می‌‌شنوم غیبت یک مؤمنی را به چه دلیل واجب است دفاع بکنم از او؟

این را عرض کنم:

مرحوم شیخ فرموده دفاع کل غییبة بحسبها. یک وقت دفاع از غیبت در امر دنیوی می‌‌خواهیم بکنیم می‌‌گویند که فلانی عیب جسمی دارد، فلانی عیبت اخلاقی غیر شرعی دارد، ‌عیب اخلاقی که مربوط به شرع نیست. فرض کنید که روحیه ترسویی دارد، حالا کار به شرع ندارد، خیلی ترسو است. مهمآن‌که خانه‌اش می‌‌رود از شدت ناراحتی فشارش می‌‌رود بالا. خب این‌ها عیب غیر شرعی است. در رابطه با عیب غیر شرعی مرحوم شیخ می‌‌فرماید بگوییم خدا که حرام نکرده این را، تا چیزی که خدا حرام نکرده انسان نباید دیگری را تقبیح کند بخاطر این. اگر عیب شرعی است ما به نحو دیگری دفاع بکنیم، بگوییم از کجا معلوم این کار را او کرده. اگر مسلم است که او این کار را کرده بگوییم مؤمن مبتلا به گناه می‌‌شود، ‌شاید توبه کرده. بهرحال هر نحوی که میسور است دفاع کنیم از او.

[سؤال: ... جواب:] واقع مطلب این است که در آن فرض اول هم اگر می‌‌تواند تشکیک بکند در وجود عیب. ولی اگر قابل تشکیک نبود بگوید که وقتی چیزی گناه نیست که نمی‌شود دیگران را تقبیح کرد بخاطر او. ولی مرحوم شیخ فرموده در عیبی که مربوط به شرع نیست بگوییم چیزی که شرعا حرام نیست که نباید دیگری را بخاطر او تقبیح کرد.

بله، ما هم همین را عرض می‌‌کنیم که اگر بشود تشکیک کرد در وجود آن عیب، اولی همین تشکیک است. بهرحال باید کاری کنیم که صدق کند ردَّ الغیبة، نصر اخاه.

[سؤال: ... جواب:] وجوب دارد طبیعی دفاع از مغتاب اما انتخاب مصداق با خود ما هست.

دلیل بر وجوب دفاع از مغتاب عده‌ای از روایات است:

روایت اول حدیث مناهی النبی هست: من تطول علی اخیه فی غیبة سمعها فیه فی مجلس فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فان هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة.

ما عرض کردیم سند حدیث مناهی النبی ضعیف است. و متن این حدیث هم متن عجیبی است. مستمع غیبت یا سامع غیبت اگر دفاع نکند از مغتاب بالفتح هفتاد برابر گناهش بیشتر است از آن شخص غیبت کننده؟! این اصلا امری است که قابل تصدیق نیست. از مطالبی است که انسان وثوق پیدا می‌‌کند به خلل در این حدیث.

[سؤال: ... جواب:] اولا ممکن است من شنیدم استماع نکردم، داشتم راه می‌‌رفتم آمد کنار گوش من گفت فلانی بی نماز است ما هم دفاع نکردیم، ‌او که گفته بی نماز است یک وزر من که دفاع نکردم هفتاد وزر. ... ببینید! بعضی از احادیث هست که وثوق نوعی هست به خلل در آن. شما نفرمایید اگر از خود معصوم می‌‌شنیدیم چیه. خب اگر از خود معصوم اگر بر فرض احتمال بدهیم که این حدیث صادر شده است آن وقت بر خلاف وثوق نوعی‌مان ما دیگه راهی برای تشکیک نداشتیم. وثوق نوعی یعنی یک امر غریبی هست مثل این‌که شما وثوق نوعی دارید که در قم انسان دو سر نیست حالا اگر معصوم بیاید بگوید در قم تازگی انسان دو سر پیدا می‌‌شود، شما تصدیق نمی‌کنید؟ این دلیل نمی‌شود که حالا که معصوم نفرموده ما وثوق نوعی داریم به این‌که همچون چیزی نیست. این حدیث هم وثوق نوعی هست به خلل و لذا این فقره‌اش اعتبارش مشکل هست.

[سؤال: ... جواب:] به این قیاس نمی‌گویند. ... یعنی به شما اگر بیایند بگویند یا غیبت بکن یا غیبت بشنو و دفاع نکن. شما کدام را انتخاب می‌‌کنید از نظر مرتکز متشرعی؟ قطعا غیبت نمی‌کنید.

[سؤال: ... جواب:] و من تطول یعنی منّ علی اخیه. تطول یعنی امتنان. او ربطی به ذیل ندارد. ما استدلال به ذیل می‌‌خواستیم بکنیم.

حدیث دوم: صدوق در کتاب ثواب الاعمال نقل می‌‌کند از ابی الورد عن ابی جعفر علیه السلام من اغتیب عنده اخوه المؤمن فنصره و اعانه نصره الله و من لم ینصره و لم یعنه و لم یدفع عنه و هو یقدر علی نصرته و عونه الا خفضه الله فی الدنیا و الآخرة. در یک جای دیگر دارد حقّره الله فی الدنیا و الآخرة.

سند ضعیف است. ابی الورد مجهول است. و لو در تفسیر قمی آمده، ما این را دلیل بر توثیق نمی‌دانیم.

اما از حیث دلالی ظاهرا دلالتش بر حرمت عدم دفاع مغتاب یا به تعبیر دیگر دلالتش بر وجوب دفاع از مغتاب تمام است. این‌که آدم گاهی شبهه به ذهنش می‌آید که خب حالا خدا انسان را پایین بیارود، خدا انسان را تحقیر کند، این‌که کشف از حرمت فعل نمی‌کند. ممکن است یک فعل مکروهی هم باشد اثر وضعیش این باشد که خدا انسان را پایین می‌‌آورد، خدا انسان را تحقیر می‌‌کند، چه دلیل بر حرمت؟

ولی انصاف این است که در دنیا فقط اگر بود همین‌جور بود. دنیا نتیجه آثار وضعیه رفتار انسان ظاهر می‌‌شود. بالاخره ما کارهایی که می‌‌کنیم یک آثار وضعی دارد. اما در آخرت این‌که بگویند خدا تحقیر می‌‌کند این شخص را، ‌چرا دفاع نکردی از برادر مؤمن که غیبت شد، خفضه حقره این ظهور عرفیش در حرمت است. و الا مکروهی که خدا خودش ترخیص داده در ارتکابش این تناسب ندارد با این‌که در روز قیامت بگویند حقره الله خفضه فی الدنیا و الآخرة.

[سؤال: ... جواب:] کجا دارد فضحه الله؟ در ثواب الاعمال در یک جا در صفحه 148 دارد: خفضه الله، ‌در صفحه 251 دارد که حقره الله. در محاسن هم نقل کرده، شاید در محاسن شما دیدید. ... در کتاب المؤمن حسین بن سعید دارد؟ او اگر باشد اقوی ظهور است ولی ثابت نیست.

حدیث سوم: شیخ صدوق یک اسنادی دارد به وصیة النبی لعلی علیه السلام ‌از حماد بن عمرو و انس بن محمد نقل می‌‌کند عن ابیه عن جعفر بن محمد علیهما السلام عن آبائه علیهم السلام فی وصیة النبی لعلی علیهما السلام یا علی! من اغتیب عنده اخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ینصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة.

سند این حدیث ضعیف است. هم حماد مجهول است هم انس. و هم سند صدوق به این دو مشتمل است بر عده‌ای از مجاهیل. ولی متنش مثل متن حدیث قبلی است.

حدیث چهارم: باز صدوق نقل می‌‌کند می‌‌گوید که عن ابی هریرة و عبدالله بن عباس قالا خطبنا رسول الله صلی الله علیه و آله: و من رد عن اخیه غیبة سمعها فی مجلس رد الله عنه الف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فان لم یرد عنه و اعجبه کان علیه کوزر من اغتاب.

این خوب است. کان علیه کوزر من اغتاب. این دیگه سبعین ندارد. ولی سند حدیث ضعیف است. بعدش هم در متن دارد فان لم یرد عنه و اعجبه. این و اعجبه شاید خصوصیت داشته باشد.

حدیث پنجم:‌ شیخ طوسی یا پسر شیخ طوسی در امالی چون امالی مال پسر شیخ طوسی و لکن ظاهرا خیلی از احادیث را از پدر بزرگوارش نقل می‌‌کند. این هم سندش مشتمل است بر مجاهیل زیادی. ولی متنش این است که پیغمبر صلی الله علیه و آله به ابوذر وصیت‌هایی کرد از جمله: یا اباذر! من اغتیب عنده اخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره نصره الله فی الدنیا و الآخره وان خذله و هو یستطیع نصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة.

دلالتش که مثل دلالت همان روایت‌های قبلی است.

حدیث ششم: مرحوم کراجکی در کنز الفوائد باز هم با سند مجهول نقل می‌‌کند می‌‌گوید قال رسول الله صلی الله علیه و آله للمسلم علی اخیه ثلاثون حقا لابراء له منها الا بادائها، یکی و یرد غیبته.

ممکن است از نظر متنی هم ما اشکال کنیم. این حدیث سی حق ذکر کرده برای برادر مؤمن، ولی خیلی از این حقوق مستحب است. یدیم نصیحته ‌یحفظ خلته یعود مرضته یشهد میتته یجیب دعوته و یقبل هدیته و یکافئ صلته و یشکر نعمته و یحسن نصرته و یقضی حاجته و یسمت عطسته یرشد ضالته و یوالی ولیه و یعادی عدوه و یحب له من الخیر ما یحب لنفسه و یکره له من الشر ما، خب اگر این‌ها واجب باشند که فعلی المسلمین السلام. این‌ها مستحب هستند. آن وقت در سیاق مستحبات و یرد غیبته هم ذکر کرده ظهور در وجوب ندارد.

حدیث هفتم روایت ابراهیم بن عمر یمانی است: ما مؤمن یخذل اخاه و هو یقدر علی نصرته الا خذله الله فی الدنیا و الآخرة.

مرحوم آقای تبریزی فرمودند همین حدیث هفتم سندا تمام، دلالتا هم تمام. دلالتا تمام دیگه تقریش گفته شد. خذله الله فی الدنیا و الآخرة. کسی که یاری نکند برادرش را در حالی که می‌‌تواند او را یاری کند خذله الله فی الدنیا و الآخرة. البته در خصوص غیبت نیامده [اما] یکی از مصادیقش غیبت است.

اما سند روایت: مرحوم آقای تبریزی رضوان الله علیه فرمودند موثقه ابراهیم بن عمر یمانی. نجاشی توثیق کرده ایشان را و لکن مشکل این است که ابن غضائری علامه حلی نقل می‌‌کند که گفته ابن ابراهیم یمانی ضعیف جدا. آقای سیستانی می‌‌گویند علامه حلی دارد می‌‌گوید و قال ابن الغضائری ضعیف جدا، خب کتاب ابن غضائری لابد پیش علامه حلی بوده دیگه. تعارض می‌‌کند این تضعیف با آن توثیق نجاشی.

هفت تا حدیث ضعیف السند آقای سیستانی می‌‌گوید بدرد نمی‌خورد. هفت تا حدیث ضعیف السند است، ‌علم هم به صدور یکی از این‌ها که تام الدلالة باشد علم پیدا نمی‌کند ایشان، نتیجه می‌‌گیرد که الاحوط الاولی الرد عن الشخص المغتاب بالفتح.

[سؤال: ... جواب:] ما من مؤمن یخذل و هو یقدر علی نصرته، مؤمنی که ترک می‌‌کند یاری برادرش را در حالی که می‌‌تواند او را یاری کند بداند خذله الله فی الدنیا و الآخرة. ... خذله یعنی ترک نصره یعنی لم یرد غیبته. ... نصر در هنگام احتیاج به کمک مصداق خذله است دیگر. آن وقتی که نیاز داری اما برادرت تو را یاری نمی‌کند مصداق خذله است.

ما البته از نظر سندی بعید نمی‌دانیم که حق با استاد باشد. ابن الغضائری کتابش، طبق شهادت شیخ طوسی در اول فهرست دو تا کتاب داشته که استنساخ نشده. تعبیر شیخ طوسی این است: ابوالحسین احمد بن الحسین بن عبیدالله رحمه الله عمل کتابین احدهما ذکر فیه المصنفات و الآخر ذکر فیه الاصول، یک کتاب المصنفات داشت یک کتاب الاصول. حالا فرق اصول با مصنفات چیست بماند، بعد دارد که و استوفاهما علی مبلغ ما وجده و قدر علیه غیر انه هذین الکتابین لم یستنسخهما احد من اصحابنا و اخترم هو یعنی مات هو رحمه الله و عمد بعض ورثه الی اهلاک هذین الکتابین و غیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنهم. بعضی از ورثه ایشان نابود کردند این دو کتاب و بقیه کتاب‌ها را، علی ما حکمی بعضهم عنهم.

لابد آقای سیستانی می‌‌گویند این‌که حکی بعضهم، چقدر درست است معلوم نیست. علامه حلی دارد نقل می‌‌کند از کتاب ابن الغضائری شهادت دارد می‌‌دهد که من از کتاب او دارم نقل می‌‌کنم و نجاشی هم بعضی عباراتی که دارد موافق است با آن نقل علامه از کتاب ابن الغضائری، ‌معلوم می‌‌شود کتاب ابن الغضائری را نجاشی نگاه می‌‌کرده. حالا چه جور شده شیخ طوسی گفته که لم یستنسخهما احد، می‌‌خواهند بگویند که شیخ طوسی اشتباه کرده. ولی واقعا، ما حرف‌مان این است که حداقل این کتاب مشهور نبوده بین اصحاب، کتاب شاذی بوده یعنی کتاب در دسترس همه نبوده. و الا طریق مهم علماء متاخر شیخ طوسی است. نگاه کنید اسانید را. اسانید را می‌‌رسانند به شیخ طوسی. آن وقت شیخ طوسی حداقل این کتاب را نداشت، وقتی شیخ طوسی این کتاب را نداشت، آن وقت چه جور دست علامه رسیده؟ آن وقت اصالة الحس جاری کردنش در حق علامه حلی کار مشکلی است. ما روی این حساب می‌‌گوییم که ثابت نیست کتاب ابن الغضائری و لذا تضعیفش ثابت نمی‌شود. توثیق نجاشی می‌‌شود بلامعارض. سند را ما قبول می‌‌کنیم.

اما یک شبهه‌ای در دلالت این روایت داریم، روایات دیگر داشت من اغتیب عنده فلم ینصره خذله الله اینجا ندارد من اغتیب عنده، بطور کلی دارد که من خذل اخاه‌، یعنی من لم ینصره اخاه و هو یحتاج الی نصره. خب خلاف ارتکاز متشرعی است که بگوییم برادر مؤمن در هنگام نیاز اگر نیاز پیدا کرد به یاری ما واجب است ما او را یاری کنیم. خیلی‌ها هستند می‌‌گویند ما می‌‌خواهیم ازدواج کنیم، یا اخ المؤمن! بیا یک دختر مناسبی را به ما معرفی کن، بگوییم من خذل اخاه و هو یقدر علی نصرته خذله الله فی الدنیا و الآخرة؟ یا می‌‌خواهد ازدواج کند پول ندارد، خانه بخرد پول ندارد، بیمار است پول ندارد، بگوییم که واجب است ما کمک کنیم؟ این لو کان لبان و اشتهر. اگر واجب بود لبان و اشتهر. و خلاف مرتکز متشرعی است.

[سؤال: ... جواب:] برای چی؟ برای این‌که او را از هلاک نجات بدهد؟ نیاز دارد کرایه ماشین می‌‌خواهد بدهد این هم می‌‌گوید امروز پیاده برو. ... حاجت است دیگه. از دم حرم می‌‌خواهد برود صفاشهر. این همه راه پیاده برود. می‌‌گوید یک هزار و پانصدی به ما بده این هم می‌‌گوید نه‌ نمی‌دهم. این حرام است؟ ... خیلی هم قضیه را تراژدی نکنید به قول خودتان. کلام در این است که واقعا باید هر کس نیاز دارد به او کمک کنیم؟ این اگر واجب بود لبان و اشتهر. بگویید این روایت در خصوص غیبت می‌‌گوید؟ خب این قرینه ندارد. مرحوم استاد خودشان می‌‌فرمودند، می‌‌فرمودند این‌جور خطاب‌هایی که اطلاقش قطعا مراد نیست نمی‌شود به اطلاقش عمل کرد. و مواردی هم همین‌جور ایشان تطبیق می‌‌کرد. مثلا می‌‌فرمود اسراف آیه قرآن می‌‌گوید و ان المسرفین هم اصحاب النار یا روایاتی نهی از اسراف داره ولی خب اسراف به قول مطلق قطعا ایشان می‌‌گفت حرام نیست. حالا ایشان می‌‌گفت، وارد بحثش نمی‌شویم. پس باید حمل بر کراهت بکنیم. جمیع مراتب اسراف قطعا حرام نیست. یا مشابهش هم ما بگوییم، مثلا من سمع رجلا یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم. هر روز یک مسلمان می‌‌گوید یا للمسلمین ساعدونی، حالا یا می‌‌خواهم ازدواج بکنم، پول بدهید، می‌‌خواهم بیمارم بروم علاج کنم، عملیات زیباسازی با این قیافه کسی به من زن نمی‌دهد، پول بدهیم بروم عملیات زیباسازی انجام بدهم.

[سؤال: ... جواب:] قدرت دارد دیگه. بابا! چقدر مگه پول می‌‌خواهد؟ یک ملیون به او بده این بنده خدا برود عمل زیباسازی انجام بدهد که اقلا یک کسی رغبت کند به او. ببینید! این‌ها از مواردی است که نمی‌شود به وجوبش به قول مطلق ملتزم شد. و لذا حدیث از اطلاق می‌‌افتد، دچار اجمال می‌‌شود. ... قدر متیقنش شاید در مواردی باشد که اگر ما کمک نکنیم او را، او نابود می‌‌شود از زندگی، عرضش هتک می‌‌شود، جانش از بین می‌‌رود، ضرر مهمی پیدا می‌‌کند که زندگیش تغییر می‌‌کند. در این موارد. اما در غیر این مورد اطلاقش دیگه قابل التزام نیست و نمی‌توانیم به اطلاقش ملتزم بشویم.

[سؤال: ... جواب:] خذله یعنی مظان کمک او بود یعنی نیاز به کمک او داشت و او کمک نکرد. نه این‌که خذله یعنی یک ضربه هم به او زد. خذله معنایش این نیست که ظلمه. خذله یعنی ترک نصره فی موضع قابل للنصر، فی موضع یتوقع فیه النصر، در مقابل نصر است، ‌اللهم انصر من نصره و اخذل من خذله. خب علی علیه السلام مگر طبق نقل معروف شب‌ها نمی‌رفتند درب خانه اصحاب، از بعضی‌ها کمک گرفتند، ولی نقل معروف این است که شب‌ها با صدیقه طاهره می‌‌رفتند درب خانه اصحاب که بیایید به ما کمک کنید و هیچکس کمک نکرد. مصداق بارز خذلان همین است دیگه. خذله. ... چه ظلمی بالاتر از این‌که دارند غیبت می‌‌کنند یک مؤمن را؟ ... خذلان شما می‌‌گویید حتما باید ظلم بکنند به کسی تا صدق کند خذله؟ ... حالا متوجه شدم شما چی می‌‌فرمایید:

ایشان می‌‌فرمایند که این روایت در مورد کمک کردن در نیازهای افراد نیست. نصره در مقابل ظالم نصره، نمی‌گوید اعانه، [می گوید] نصره. نصره یعنی یک ظالمی به او ظلم می‌‌کند، نصره. آن وقت در مقابل نصره می‌‌شود خذله.

اگر این‌جور است شما باید بگردید هر کس طلبکار است و بدهکارش پولش را نمی‌دهد بروید این ور آن ور، کمک کنید او را. می‌آید می‌‌گوید آقا!‌ من نتوانستم طلبم را وصول کنم شما بیایید طلب من را وصول نکنید و اگر وصول نکنید مصداق من خذل اخاه و هو یقدر علی نصره خذله الله، شما می‌‌گویید مرد حسابی! من خودم چقدر طلبکارم از مردم حال ندارم بروم وصول کنم، حالا بیایم طلب تو را وصول کنم؟ چه وجوبی دارد؟ ... نه کجا یقدر علیه؟ اعتبار اجتماعی دارد. یک تلفن بزند طرف وحشت می‌‌کند، واجب است؟ نخیر. این‌ها لو کان لبان و اشتهر. آن وقت باید شما بنشینید یک جا تمام تضییع حق‌هایی که در جامعه می‌‌شود شما می‌‌توانید عملا جلوی این تضییع حق را بگیرید. ایصال حق بکنید به حق‌دار. شما مگر قوه مجریه هستید، قوه قضاییه هستید، یک آدم معمولی هستید بگویید نه من در حد توانم باید این کار را بکنم. آیا واجب است؟ این‌ها از چیزهایی است که لو کان لبان و اشتهر. این همه مرد‌ها به زن‌هایشان ظلم می‌‌کنند، یا آمده از شما کمک می‌‌خواهد، شما می‌‌توانید کمک کنید، ‌تهدید کنی، یک جوری توریه کنید، توریه هم که می‌‌شود کرد، ‌تماس بگیرید بگویی من به قول آن بزرگوار هم اسم بود با آن رؤساء، ‌زنگ زده بود که من فلانی هستم، ‌حتما این کار را بکن و کار، ‌کار مناسبی بود، یعنی جلوی ظلم یک مردی را از یک زنی گرفته بود با این نحو، فوقش توریه کرده، چه اشکالی دارد، توریه که حرام نیست آن هم در این مقام، پس واجب است این کار را بکنیم؟ این‌ها از چیزهایی است لو کان لبان و اشتهر. در خصوص مغتاب ممکن است واجب باشد ولی روایت که ندارد این را.

و لذا عمده دلیل این روایت اخیر است که این مشکل دارد استدلال به آن. اما آن شش روایت قبلی که انصافا وثوق نوعی به صدور بعضیش که حاصل می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] شش تا روایت است. ... سند باطل است می‌‌گوییم وثوق پیدا می‌‌شود اجمالا، وثوق اجمالی، ‌مستفیض است. و الا اگر سندش صحیح بود که ما احتیاجی نداشتیم بگوییم مستفیض است. ... شش تا روایت مستفیض نیست، ‌پس چی باید مستفیض باشد؟ شش تا روایت است.

این شش تا روایت ممکن است کسی بگوید این منشأ می‌‌شود وثوق نوعی به بعضی از این‌ها و آن وقت فتوای آقای تبریزی، البته ایشان به موثقه ابراهیم بن عمر یمانی استدلال کرد و لکن به جای این موثقه شش تا روایت قرار می‌‌گیرد. اگر وثوق پیدا کنیم می‌‌تواند دلیل بر وجوب دفاع از مغتاب باشد.

و لکن با توجه به این‌که در آن شش تا روایت بعضی هایش قابل التزام نبود مثل آن روایت که می‌‌گوید کان علیه کوزر سبعین مرة و بعضی هایش قابل التزام نبود مثل سبعین، آن روایت که می‌‌گفت کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة. بعضی هایش هم در سیاق مستحبات بود. ‌آن روایت سی تا حق. وقتی این‌ها باعث شد که کم بشود تعداد روایات تام الدلالة و لذا عملا روایات کم می‌‌شود تعدادش و دیگه حصول وثوق تابع این است که هر فردی وثوق پیدا کند آن وقت باید ملتزم بشود به وجوب دفاع از مغتاب و هر کس وثوق پیدا نکند می‌‌تواند اصل برائت جاری کند و دفاع از مغتاب واجب نمی‌شود. لابد آقای سیستانی هم از آن کسانی است که وثوق پیدا نکرده فرموده احوط اولی این است که دفاع از مغتاب بکند. ما هم حالا سعی می‌‌کنیم وثوق پیدا نکنیم چون بالاخره فعلا وثوق پیدا نکردیم. ما موثقه ابراهیم بن عمر یمانی اگر بود، سندش تمام بود به نظر ما این اشکال دلالی را دارد. بقیه روایات بعضی هایش سبعین هست، اشکال متنی دارد، بعضی هایش هم در سیاق مستحبات است. ما دیگه وثوق شخصی باید حاصل بشود. اگر وثوق شخصی حاصل می‌‌شود باید دفاع کرد از مغتاب طبق وثوق شخصی به صدور این روایات.

 یک شبهه‌ای اینجا هست عرض کنم، ما هم در بحث اصول گفتیم:

ممکن است گفته بشود که آقا! شما چرا فقط این سه روایت را چهار روایت را می‌‌گویید وثوق پیدا می‌‌کنیم یا نمی‌کنیم، روایاتی که سندش ضعیف است و مشتمل بر تکالیف است همه‌اش را حساب کنید. صدها حدیث داریم راجع به تکالیف اخلاقی، ‌این‌ها را کنار هم بگذارید، بینکم و بین الله علم قطعی اجمالی پیدا می‌‌شود به صدور بخشی از این روایات. اگر فقط این سه روایت و چهار تا روایت را حساب می‌‌کنید، این چهار روایت می‌‌گویید چهار تا روایت وثوق پیدا نمی‌کنم چون مضمونش هم مشترک است، شاید از همدیگر گرفتند، این از اینجا رفته به آنجا. چرا ما وثوق پیدا نمی‌کنیم؟‌ روی این حساب است دیگه. می‌‌گوییم متن شبیه هم است، ‌ممکن است این متن از اینجا رفته به آنجا، از آنجا آمده به اینجا، کم و زیاد شده. ولی اگر بگویید این چهار حدیث وثوق نمی‌آورد، اما صدها حدیث دیگر داریم کنار این بگذارید، ‌آن وقت علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم به یک سری تکالیف که مضمون روایات ضعیف السند است و لکن چون تعداد این روایات زیاد است علم اجمالی به صدور بعضی از این‌ها داریم واجب می‌‌شود احتیاط. و آن وقت باید احتیاطا در این بحث دفاع از مغتاب بکنیم، در یک بحث دیگر فرض کنید که هجر مؤمن بیشتر از سه روز را ترک کنیم و هکذا. این یک شبهه‌ای است که اگر این شبهه بماسد خیلی از مشکلات درست می‌‌شود.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا هفته دیگه.

## جلسه 7-37

**چهار‌شنبه - 29/09/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد بحث وجوب استحلال از شخص غیبت شونده بشویم یک مطلب از بحث گذشته باقی مانده، ‌عرض کنم:

و آن این است که در رابطه با وجوب دفاع از مغتاب ما روایاتی داشتیم که عمده این‌ها ضعیف السند بود. یک روایت بود روایت ابراهیم بن عمر یمانی ما من مؤمن یخذل اخاه و هو یقدر علی نصرته الا خذله الله فی الدنیا و الآخرة که مرحوم استاد به این روایت تمسک کرد بر وجوب دفاع از شخص مغتاب، فرمود این‌که خدا در آخرت یاری نکند انسان را، این عذاب است و این ظهور دارد در حرمت این فعل، ‌پس ترک یاری برادر مظلوم حرام است.

که ما اشکال کردیم گفتیم این مضمون اگر ثابت بشود اختصاص به بحث غیبت ندارد. باید در کل موارد که ما مظلومی ببینیم واجب بدانیم دفاع از او را و لو ظلم مالی به شخصی بشود یا ظلم دیگری به شخصی بشود. و این اگر واجب بود لو کان لبان و اشتهر. سند این روایت هم ابراهیم بن عمر یمانی است که و لو نجاشی توثیقش کرده اما ابن الغضائری تضعیفش کرده.

استاد می‌‌فرمودند کتاب ابن غضائری ثابت نیست ولی برخی مثل آقای زنجانی و آقای سیستانی این کتاب را ثابت می‌‌دانند و دفاع می‌‌کنند از ابن الغضائری. هم کتابش را ثابت می‌‌دانند و هم معتقدند که او شخص محققی بود، ‌دقیق بود، نقاد بود.

و لکن به نظر ما و لو ابن الغضائری شخص نقاد بود و این‌که می‌‌گویند ما سلم منه احد این درست نیست. خب کتاب ضعفائش باقی مانده، قسم ثانی از رجال کتاب الضعفاء و المجروحین باقی مانده، خب معلوم است که در این کتاب تضعیف می‌‌کند دیگران را و حتی برخی موارد سعی می‌‌کند که تضعیف دیگران را جواب بدهد. این را هم باید توجه بکنید. مهم همان عدم ثبوت انتساب این کتاب است به ابن غضائری. اولین کسی که این کتاب را مطرح کرد، ابن طاووس استاد علامه حلی بود که در تحریر طاووسی این کتاب آمد بعد دیگران هم نقل کردند. اخیرا هم چاپ مستقل شده. علامه هم از او نقل می‌‌کند.

و لکن مشکل ما این است که شیخ طوسی گفته دو کتاب داشت ابن الغضائری که لم ینسخهما احد من اصحابنا. برخی گفته‌اند که آقا! شیخ طوسی که خودش این را نمی‌گوید، می‌‌گوید علی ما حکی بعضهم. نه، آن حکی بعضهم مربوط به جمله دیگر است. مربوط به این است که و اخترم هو، حالا می‌‌گویند اخترم یعنی جوان‌مرگ ‌شد، و عمد بعض ورثته الی اهلاک هذین الکتابین و غیرهما علی ما حکی بعضهم عنهم. این مربوط به این بحث است. اما این‌که هذین الکتابین لم ینسخهما احد من اصحابنا ظاهرش این است که خود شیخ دارد شهادت می‌‌دهد. وجهی ندارد ما از این شهادت شیخ رفع ید کنیم. و کتب اصحاب از طریق شیخ طوسی رسیده به علامه حلی.

[سؤال: ... جواب:] چون علی ما حکی بعضهم عنهم یا عنه یعنی از آن ورثه. لم ینسخهما احد من اصحابنا که مربوط به ورثه نیست. این را شیخ دارد می‌‌گوید لم ینسخهما احد من اصحابنا.

نه علامه سند به این کتاب ذکر کرده، جزء کتبی که سند ذکر می‌‌کند این کتاب نیست، نه ابن طاووس. ابن طاووس می‌‌گوید من به این کتاب سند ندارد. خود ابن طاووس می‌‌گوید من به این کتاب سند ندارم. و نوع کتب اصحاب از طریق شیخ طوسی رسیده. وقتی شیخ طوسی می‌‌گوید لم ینسخهما احد حداقل این است که این کتاب مشهور نبوده که ما اصالة الحس جاری کنیم در ابن طاووس و علامه. ما در کتبی که احتمال عقلائی بدهیم مشهور باشند اصالة الحس جاری می‌‌کنیم اما کتابی که با این خصوصیات مشهور بودنش زیر سؤال است، ‌اصالة الحس نمی‌توانیم جاری کنیم.

[سؤال: ... جواب:] به اعتماد علامه چه کار داریم. ما باید اصالة الحس جاری کنیم. و الا صاحب وسائل هم به برخی کتب شاذ و نادر اعتماد کرده و نقل کرده. مهم این است که مشهور باشد ما اصالة الحس بخواهیم در نقل علامه یا ابن طاووس جاری کنیم که با توجه به این شهاد شیخ طوسی مشهور بودن این کتاب زیر سؤال می‌‌رود.

اما این‌که گفتند شیخ طوسی هم اشتباه می‌‌کرده، ‌چون دست نجاشی بوده کتاب رجال ابن غضائری و مطابقت دادند موارد مختلفی را که نجاشی می‌‌گوید قیل، بعد گفتند خب این قیل در کتاب ابن غضائری است. معلوم می‌‌شود کتاب ابن غضائری دست نجاشی بوده. حالا اولا کی می‌‌گوید دست نجاشی بوده، نجاشی هم دوره بوده با احمد غضائری و شاگرد پدر احمد غضائری، حسین غضائری بوده، شاید شفاهی از او مطالبی را گرفته، شاید استاد مشترک این مطالب را گفته. بر فرض هم این کتاب رجال دست نجاشی باشد، نجاشی در طریق اصحاب متاخر نیست به کتب قدماء. بودن کتاب دست نجاشی این کتاب را از کتاب‌های مشهور نمی‌کند. نجاشی آخر عمرش یک شخصی آمد پیشش اجازه نقل کتب از او گرفت و همان؛ در طریق اصحاب به کتب نبوده.

[سؤال: ... جواب:] حالا شاید اصل کتاب پیش نجاشی بوده. اگر بوده که آن هم گفتیم شاید استاد مشترک مطالبی گفته، قائل استاد مشترک نجاشی و احمد بن الحسین الغضائری، یا شفاهی از او مطالبی شنیده شاید نجاشی یا اگر کتاب پیش او بوده اصل کتاب پیش او بوده، یا حتی استنساخ هم پیش او بوده، ‌این کتاب کتاب مشهور نمی‌شود.

و لذا انصاف این است که رجال ابن غضائری اعتماد به آن مشکل هست.

ما یک مطلبی عرض کردیم در جلسه قبل، گفتیم روایات متعددی بود راجع به وجوب دفاع از مغتاب. خب ما وثوق پیدا نکردیم به صدور. آقای خوئی هم گفت خبر مستفیض که ضعیف السند باشد معتبر نیست. مستفیض است، ‌متعدد است؛ علم‌آور که نیست. ما عرض کردیم درست است مخصوصا در جایی که احتمال اشتراک در سند را بدهیم، ‌دیگه علم‌‌آور نخواهد بود.

اما شبهه این است که این روش اشتباه است که ما در هر بحثی می‌آییم چند روایت را مطرح می‌‌کنیم بعد می‌‌گوییم ضعیف اسند است، علم به صدور بعضیش نداریم، رجوع می‌‌کنیه به اصل برائت. مجموع من حیث المجموع روایات ضعیف را نگاه نمی‌کنیم که یک علم اجمالی کبیر داریم در همین دائره روایات ضعیف السند. که علماء آنقدر تشکیک کردند در سند روایات که هر روز به تعداد اخبار ضعیف السند اضافه می‌‌شود. تحف العقول ضعیف السند است، ‌عوالی اللئالی ضعیف السند است، نهج البلاغة ضعیف السند است. امام فرمود صحیفه سجادیه ضعیف السند است. کتاب‌های دیگر، مراسیل در کافی در تهذیب این‌ها ضعیف السند هستند. این همه احادیث ضعیف السند، مگر انسان مخزن علمش سوراخ باشد تا علم پیدا نکند اجمالا به صدور بعضی از این اخبار. این شبهه‌، شبهه قویه است. ما در بحث انسداد این را مطرح کردیم.

و لکن این احتیاج دارد به تتبع. ببینیم آیا این اخبار ضعاف اثبات می‌‌کند یک تکلیف اجمالی را بر خلاف قاعده و بیشتر از آن مقدار که روایات معتبره هست و اطراف این تکلیف معلوم بالاجمال محل ابتلاء شخص این مکلف است نه این‌که یک تکلیف مربوط به این مکلف مرد باشد یک تکلیف مربوط به مکلف زن باشد که دیگر علم اجمالی به تکلیف نسبت به مکلف واحد حاصل نمی‌شود.

این‌که ما ببینیم دائره این علم اجمالی به تکلیف که وجوب دفاع از مغتاب، وجوب استحلال مغتاب بالکسر از مغتاب بالفتح، وجوب استغفار او برای مغتاب بالفتح و هکذا، آن وقت بقیه احکام را هم در مسائل و مباحث دیگر هم در نظر بگیریم، خب این هیچکدام نص معتبر ندارد، ‌چون نص معتبر اگر یک مورد داشت، او از دائره علم اجمالی خارج می‌‌شود. ‌خلاف قاعده باشد، نص معتبر هم بر طبقش نباشد، این هم دو، سوم این‌که مربوط به مکلف واحد باشد و محل ابتلاء مکلف واحد باشد. یک مکلفی است می‌‌گوید من هیچوقت اهل غیبت کردن نیستم که موضوع درست بشود برای وجوب استحلال. موضوعش مغتاب بالکسر است. این شخص ورع فقیه که می‌‌گوید من در عمرم از هیچکس غیبت نکردم اصلا موضوع نیست برای وجوب استحلال ولی موضوع برای وجوب دفاع هست. چون بالاخره می‌آیند افراد پیش او و لو بدون توجه او غیبت می‌‌کنند، او مجبور است برائت جاری کند از وجوب دفاع از مغتاب، او دیگه علم اجمالی به تکلیف ندارد. حالا مجموع این خطابات را باید یک کسی بنشیند زحمت بکشد، تحصیل علم اجمالی بکند، ‌بعد بیاید بگوید آقا! این علم اجمالی اطرافش محل ابتلاء هر مکلفی هست یا لااقل محل ابتلاء منِ مکلف هست و این علم اجمالی منحل نیست فیجب الاحتیاط. ایجاد علم اجمالی که لازم نیست.

[سؤال: ... جواب:] هلا تعلمت در جایی است که یک اماره‌ای داریم معتبر است می‌‌گویند برو یاد بگیر. اما این‌که برو تلاش کن مثل آقا ضیاء عراقی در هر مسأله‌ای یک علم اجمالی ایجاد کن و این علم اجمالی باعث بشود احیانا بعضی شب‌ها تا صبح خوابت نبرد، بعضی شب‌ها هم از پشت بام نجف ممکن باشد که حواست پرت بشود پرت بشوی روی زمین که آقا ضیاء گفت که این علم اجمالی داشت باعت کشته شدن ما داشت می‌‌شد، اگر حواسم نبود افتاده بودیم از پشت بام. ایجاد علم اجمالی که لازم نیست. ما فعلا این علم اجمالی نداریم علاقه‌ای هم نداریم علم اجمالی پیدا کنیم ولی اگر کسی زحمت بکشد و تتبع بکند، ‌کسانی که اهل تتبع هستند، آن وقت می‌‌توانیم بعدا اظهار نظر بکنیم و آن علم اجمالی موضوع می‌‌شود برای وجوب احتیاط آن وقت در همین احادیث ضعیف السند باید در اطرافش باید احتیاط کنیم.

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی فقیه بیماری خود فقیه است چرا این بیماری را منتقل می‌‌کند به مقلدین؟ آن وقت به فقیه می‌‌گوید آقای فقیه! تو علم اجمالی داشتی برو احتیاط کن آخه این عوام الناس که علم اجمالی نداشتند آن‌ها چه گناهی کرده بودند؟

گفت مرحوم حاج آقا مرتضی حائری با امام قدس سرهما شب جایی بودند، امام اهل نماز شب و گریه بود. مرحوم حاج آقا مرتضی حائری گفته بود سید! تو گناه کردی گریه می‌‌کنی، ما چه گناه کردیم که نمی‌گذاری بخوابیم.

آن مرجع علم اجمالی دارد این عوام چه گناهی کردند که مدام می‌‌گویی یجب الاحتیاط چون من علم اجمالی دارم.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌تواند فقیه علم اجمالی خودش را به دیگران منتقل نکند و بر اساس شبهه بدویه حکم صادر کند برای مقلدین.

امر دوازدهم راجع به این است که آیا استحلال مغتاب بالکسر از مغتاب بالفتح لازم است؟ مشهور گفتند لازم است. بعضی‌ها گفتند هم استحلال لازم است هم استغفار برای او. استغفار مغتاب بالکسر برای خودش که این قطعا لازم است، توبه باید بکند. نخیر، بیاید استغفار کند برای مغتاب بالفتح. بعضی‌ها گفتند هر دو واجب است.

آقای خوئی فرموده نه این واجب است نه آن. غیبت حق الله است، وقتی غیبت کردی بعد بگو خدایا! من را ببخش. اگر کسی گفت آن مغتاب بالفتح تو را نمی‌بخشد. آقای خوئی می‌‌گوید نمی‌بخشد خب نبخشد. مهم نیست. آقای سیستانی هم این را دارند می‌‌گویند لایجب عند وقوع الغیبة الا التوبة و الاحوط استحبابا الاستحلال من المغتاب ان لم تترتب علی ذلک مفسدة او الاستغفار له. مرحوم استاد هم همین را می‌‌فرمود.

خب اگر علی القاعدة بخواهیم حساب بکنیم که مقتضای اصل برائت همین است. اصل برائت از وجوب استحلال و استغفار. بله، اغلب توبه لازم است.

مرحوم شیخ فرموده آقا! استصحاب بقاء حق جاری است. مغتاب بالفتح حق دارد بر مغتاب بالکسر. استصحاب می‌‌گوید حقش باقی است مگر این‌که استحلال کند از او.

آقا! این استصحاب کلی قسم ثالث است. حالا مرحوم شیخ استصحاب کلی قسم ثالث را فی الجمله قبول دارد اما ما که قبول نداریم. آن حقی که بود قبلا حق ان لایغتابه بود، او را که ضایع کرد این غیبت کننده. اما این‌که حق ان یستحل منه هم او دارد، این یک فرد جدیدی است از حق، استصحاب می‌‌گوید این فرد جدید از حق حادث نشده.

[سؤال: ... جواب:] شک داریم در حکم استحلال دیگه ... استصحاب می‌‌خواهد بکند جامع حق را. ما هم اشکال‌مان همین است: این استصحاب کلی قسم ثالث است.

وانگهی جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است. یعنی چی؟ یعنی ثابت نمی‌شود با این استصحاب حق این فرد طویل که حق الاستحلال است. ثابت که نشود خب این جامع قابل تنجز نیست چون یک فردش از محل ابتلاء خارج شده. نسبت به این‌که در آینده هم او را غیبت نکند که او قطعا دارد، ‌حق المؤمن این است که ان لایغتابه. پس این می‌‌شود استصحاب جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز. مثل این می‌‌ماند که شما بعد از نمازی که خواندی بدون سوره اصل برائت جاری کردی بدون سوره نماز خواندی. یکی بیاید بگوید استصحاب می‌‌کنیم جامع وجوب را. می‌‌گویند آقا! این استصحاب جامع منجز نیست. چون اگر وجوب تعلق گرفته باشد به نماز لابشرط از سوره که شما امتثال کردی؛ قابل تنجز نیست.

[سؤال: ... جواب:] جامع حق استصحابش جامع بین ما یقبل التنجیز و ما لایقبل التنجیز است. بله، اگر یک حق معینی است، بدهکارم به زید، نمی‌دانم با ابراء معلق او، ابراء معلق کرده، گفته اگر واقعا در فشار هستی بخشیدمت، می‌‌شود ابراء معلق دیگه، شک می‌‌کنیم ابراء معلق صحیح است یا نه؟ خب بله، ‌استصحاب می‌‌کنیم بقاء دین را، این کلی نیست. استصحاب شخصی است. اما در مانحن‌فیه که این‌طور نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث در حق است. ... احترام مؤمن به این است که او را غیبت نکنیم؟ اما ما غیبت کردیم، اما احترام مؤمن این است که استحلال هم بکنیم بعد از غیبت کردن؟ ... این تعدد حق است. احترام چیزی جز جعل این حق‌ها نیست.

مرحوم ایروانی گفته ما اصلا نیاز به استصحاب نداریم، شما مدام اشکال می‌‌کنید استصحاب حق جاری نیست. عقل می‌‌گوید دفع عقاب محتمل بکن. غیبت کردی برادر مؤمن را، ‌شاید اگر او تو را نبخشد عقاب تو دفع نشود، دفع عقاب محتمل عقلا لازم است. می‌‌دانید این استدلال اگر درست باشد در تمام مواردی که ما یک گناهی کردیم که برخورد دارد با یک مؤمن و احتمال می‌‌دهید که راضی کردن او دخیل باشد در رفع عقاب، عقلا لازم باشد که از او استحلال بکنیم. ایذاء. شب با هم شب‌نشینی کردند، ‌مدام جوک تعریف کردند راجع به قومیت‌ها آن آقا هم ایذاء شد. خب ایذاء مؤمن حرام است. بعد حالا آمده این طلبه‌ای که این جوک را تعریف کرده می‌‌گوید استغفر الله و اتوب الیه. عقل می‌‌گوید بیخود خودت را گول نزن، برو از آن دوستت حلالیت بخواه، شاید حلالیت خواستن و حلال کردن او در رفع عقابت تاثیر داشته باشد، دفع عقاب محتمل بکن.

آقای سیستانی هم تمایل دارند به این وجه و لذا گاهی همین احتیاط را مطرح کردند.

ولی انصافا مقتضای جمود بر ظواهر این است که اطلاق انی لغفار لمن تاب می‌‌گوید خدا می‌‌بخشد. توبه هم این است که الندم علی ما مضی و العزم علی ان لایعود. بعد از این هم خدا! من طبق اصل برائت نمی‌روم استحلال کنم. خب رفع ما لایعلمون را که من از خودم جعل نکردم، پیغمبر تو فرموده طبق حدیث. مثل این می‌‌ماند: بعضی‌ها مدت‌ها عمدا نماز نمی‌خوانند، عمدا روزه نمی‌گیرند. حالا شک دارد یک سال نماز نخواندم یا دو سال، ‌یک سال روزه نگرفتم یا دو سال. بعضی‌ها گفتند دفع عقاب محتمل می‌‌گوید حداکثر را قضاء کنید. چون منجز بود بر شما. فرق می‌‌کند با آدمی که ناسی بود از اول. نمی‌داند چند روز خواب ماند، چند روز فراموش کرد نماز را، چند روز مریض بود. فرق می‌‌کند. شما فرض کردید این جوان می‌‌گوید عمدا نماز نمی‌خواندم روزه نمی‌گرفتم، نمی‌دانم چند سال شد. بعضی‌ها این را مطرح می‌‌کنند.

اما آنجا هم ما گفتیم. گفتیم‌ای جوان! بیا قشنگ مردومردانه بگو! خدا! آن اقلش را که علم دارم به قضاء قضاء می‌‌کنم تصمیم هم می‌‌گیرم که بعد از این دیگه نمازم قضاء نشود. شک دارم در وجوب قضاء زائد، ‌رفع عن امتی مالایعلمون هم قول می‌‌دهم جاری کنم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است اینجا هم همین بیان می‌آید. انی لغفار لمن تاب. توبه صدق می‌‌کند دیگه. ... اگر احراز کنید حق الناسی است که لاتبرأ ذمتک الا باستحلال از آن شخص، این را که احراز نکردید. ... چرا در مقام بیان نیست؟‌ ... هر کس توبه کند من می‌‌بخشم، یعنی عقابش نمی‌کنم، می‌‌پوشانم گناه او را. ... اگر دلیل خاصی بیاید ملتزم می‌‌شویم و الا اطلاق دلیل می‌‌گوید خدا می‌‌بخشد، بعد از این هم طبق اصل برائت عمل می‌‌کند اصل برائت هم می‌‌گوید استحلال لازم نیست. ... فرض این است که ثابت نیست حق الاستحلال، اطلاق انی لغفار لمن تاب.

پس اصل عملی برائت از وجوب استحلال یا استغفار اقتضاء می‌‌کند.

اما روایات: روایاتت متعددی داریم که مفادش این است که استحلال از غیبت‌شونده واجب است.

مرحوم شهید ثانی هم دارد که اعلم ان الواجب علی المغتاب ان یندم و یتوب ثم یستحل المغتاب لیحله فیخرج عن مظلمته.

مرحوم شیخ در آخر بحث می‌‌گوید استحلال لازم نیست. اما در اول بحث به سمت وجوب استحلال می‌‌چرخد و مدام به نفع این‌ها استدلال می‌‌کند. می‌‌گوید که دلیل بر وجوب استحلال این است که غیبت حق الناس است نه حق الله. مقتضای حق الناس بودن این است که باید ذوالحق از حقش صرف نظر کند و شما را ابراء کند.

اما این‌که حق الناس است اولا ظلم به مغتاب بالفتح است غیبت کردن او. وقتی ظلم به او شد پس حق او تضییع شده. ثانیا: روایت می‌‌گفت حق المؤمن علی المؤمن ان لایغتابه. پس حق المؤمن این است که او را غیبت نکنی. شد حرمت غیبت از حقوق الناس. این صغری بحث. اما کبری بحث که در حقوق الناس باید استحلال کنیم از کسانی که حق‌شان را تضییع کردیم، ‌او هم روایات مستفیضه‌ای دارد. یکیش وصیت پیامبر است به ابوذر. یااباذر! ایاک و الغیبة‌ فان الغیبة اشد من الزنا قلت و لم ذاک یا رسول الله؟ قال لان الرجل یزنی فیتوب الله علیه و الغیبة لاتغفر حتی یغفرها صاحبها.

حالا اگر این روایت سندش خوب بود هم کبری را می‌‌فهماند هم صغری را. دیگه لازم نیست صغری را از یک دلیل بگیریم کبری را از یک دلیل.

این روایت سندش ضعیف است. سند وصایای نبی اکرم به ابوذر ضعیف است.

روایت دوم رویات کراجکی است در کنز الفوائد: للمؤمن علی اخیه ثلاثون حقا لابراء له منها الا بادائها او العفو، یکی: یرد غیبته. ان احدکم لیدع من حقوق اخیه شیئا فیطالبه به یوم القیامة فیقضی له علیه. این هم سندش ضعیف است و هم اینقدر، سی تا حق مستحبات در او ذکر شده که آدم از خیرش می‌‌گذرد. قبلا گفتیم هدیه را قبول کند، عیادتش برود، دعوتش را اجابت بکند و مطالبی که قطعا واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] همان سی حق هم همین‌جور بوده، سی تا حق ذکر کرد طبق همین عنوان. می‌‌شود حقوق اخلاقی. .... فیقضی له علیه می‌‌شود همان قضاء استحبابی. یعنی می‌‌گوید چرا تشییع جنازه من نیامدی؟ می‌‌گویند چرا نرفتی؟ می‌‌گوید حال نداشتم. می‌‌گویند می‌‌خواستیم بفرستیمت آن قصر آبی، حالا می‌‌فرستیمت جای دیگر.

روایت سوم نبوی است که در کشف الریبة‌ و سرائر آمده: من کانت لاخیه مظلمة فی عرض او مال‌ فلیستحلها. من اغتاب مسلما او مسلمة لم یقبل الله صلاته و لاصیامه اربعین یوما و لیلة الا ان یغفر له صاحبه. دو تا نبوی است، با هم ذکر شده.

این‌ها هم که سندش ضعیف است.

آقای خوئی فرموده بابا! محتمل نیست، یک غیبت می‌‌کنی چهل روز خدا نه روزه ات را قبول کند نه نمازت را قبول کند. باید حمل بشود بر یک حکم اخلاقی.

و لکن نه، احتمالش هست دیگه.

[سؤال: ... جواب:] ثواب نمی‌دهد نه این‌که باطل است. یعنی هیچوقت نماز و روزه ما قبول نمی‌شود. چون علم اجمالی هست در چهل روز نعوذ بالله یک بار غیبت می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] عقاب بر غیبت می‌‌شویم. عقاب بر این‌که نماز نخواندیم، بله، نماز خواندیم اما فایده‌اش چیه وقتی ثواب نمی‌دهند. عقاب نمی‌کنند چرا نماز نخواندی درست. ... ان الحسنات یذهبن السیئات چی می‌‌شود؟

روایت دیگر: دعاء صحیفه سجادیه: فایما عبد من عبیدک او امة من امائک کانت له قبلی مظلمة ظلمتهما ایاه فی نفسه او فی عرضه او فی ماله او فی اهله و وُلده او غیبة اغتبته بها فقصرت یدی و ضاق وسعی عن ردها الیه و التحلل منه فاسألک ان ترضیه عنی بما شئت. خدایا! اگر کسی را غیبت کردم، ‌نتوانستم از او استحلال بگیرم، خدایا! تو او را از من راضی کن ، هر چی هم از من می‌‌خواهد به او بده از من راضی بشود.

این روایت دعاء صحیفه سجادیه است که مرحوم آقای بروجردی می‌‌فرمود زبور آل محمد است، سخن از ضعف سند آن روا نیست. مرحوم امام می‌‌فرمود ضعیف السند است چه کار کنیم. بله، اجمالا از امام صادر شده با این تعابیر عالی اما به تک تک فقراتش نمی‌شود استدلال کرد.

و درست هم این است. چون سندی که برای صحیفه سجادیه ذکر شده هیچکدام صحیح السند نیست. علاوه بر این‌که امام زین العابدین استحلال می‌‌خواست بکند، یعنی امام که کسی را غیبت نمی‌کند، مقصود این است که امام می‌‌فرمایند اگر غیبتی هم بشود،‌شان این است که برویم استحلال بکنیم اما واجب هم هست؟ دلیل بر وجوب نیست.

[سؤال: ... جواب:] حقوق‌ها که همه‌اش واجب نیست. حقوقی که در رساله حقوق امام زین العابدین، ‌خیلی از این حقوق مستحب است.

[سؤال: ... جواب:] فاسألک ان ترضیه عنی بما شئت. ... چون از مقامات عالیه انسان باز می‌‌ماند. قصر آبی نمی‌برندش، حالا یکی می‌‌گوید خب نبرند، چی می‌‌شود؟

مرحوم شیخ فرموده این ادله که ضعیف بود، مستفیض بود ولی ضعیف بود، ‌در مقابلش هم روایتی هست که اشتباه می‌‌کند می‌‌گوید روایت سکونی، این روایت سکونی نیست، ‌روایت هارون بن جهم عن حفص بن عمیر هست، می‌‌گوید کفارة الاغتیاب ان تستغفر لمن اغتبته کل ما ذکرته. مرحوم شیخ فرموده ببینید! نفرمود کفارة الاغتیاب ان تستحل منه؛ این ظاهرش این است که استغفار بکن برای او، نیاز به استحلال او نیست.

ولی این سندش ضعیف است. خود شیخ هم ملتزم است. می‌‌گوید این روایت ضعیف است سندش. چون حفص بن عمیر مجهول است.

یک روایت هست راجع به استغفار که حالا بعد می‌‌خوانم اما نتیجه بحث را بگویم. ما روایت تام السند که بگوید استحلال از مغتاب واجب است پیدا نکردیم. اما چند خبر بود بدرد آن علم اجمالی درست کردن افرادی که می‌‌خواهد علم اجمالی درست کنند ضمیمه کنند به آن روایتی که راجع به وجب دفاع از مغتاب بود و روایات دیگر می‌‌خورد. ما فعلا علم اجمالی نداریم. حالا شما بگویید چرا علم اجمالی ندارید؟ چند روایت راجع به دفاع از مغتاب بود، چند روایت هم راجع به استحلال از مغتاب بود. مثلا سه تا آنجا، سه تا اینجا می‌‌شود شش تا. یعنی این مقدار در فقه حالا شش تا که وثوق می‌‌آورد اگر این مقدار هم وثوق نیاورد، در کل روایات ضعیف چند تا روایت دیگر پیدا نمی‌شود راجع به برخی از واجبات دیگر؟ پس چرا می‌‌گویید ما علم اجمالی نداریم. خب اگر کسی علم اجمالی دارد، با آن شرائطی که گفتم: طرف علم اجمالی واحد باشد، این علم اجمالی برایش منجز است.

آقایان توجه به این علم اجمالی ندارند، آنجا اصل برائت جاری کردند از وجوب دفاع، ‌اینجا هم اصل برائت جاری می‌‌کنند از وجوب استحلال. در بحث وجوب استغفار هم که روایاتی داریم آن جا هم برائت از وجوب استغفار جاری می‌‌کنند که ان‌شاءالله در جلسه هفته آینده بحث می‌‌کنیم.

و الحمدلله رب العالمین.

## جلسه 8-38

**چهار‌شنبه - 06/10/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به غیبت بود. عرض کردیم در غیبت بحث است که آیا غیبت‌کننده واجب هست حلالیت بطلبد از غیبت‌شونده یا واجب نیست و آیا واجب است استغفار کند برای او یا واجب نیست؟

برای وجوب استحلال دلیل معتبری پیدا نکردیم.

اما راجع به استغفار روایاتی هست که عرض می‌‌کنیم. قبل از این‌که این روایات را عرض کنیم این را اشاره کنم که محقق طوسی در بحث توبه از تجرید و علامه حلی هم در شرح تجرید تفصیل دادند. گفتند اگر خبر غیبت کردن این شخص به غیبت‌شونده رسیده اینجا استحلال واجب است. شهید ثانی و علامه مجلسی ادامه دادند که اگر خبر غیبت نرسیده به غیبت‌شونده استحلال واجب نیست؛ استغفار برای غیبت‌شونده واجب است. بنشیند یک گوشه‌ای بگوید خدایا، اللهم اغفر لنا و لمن له حق علینا، حداقل این را به عنوان کلی بگوید که بسیار دعای خوبی است که انسان مقید باشد که اللهم اغفر لی و لوالدیّ و لمن وجب حقه علیّ. یکی از کسانی که واجب است می‌‌شود حقش بر انسان شخص مغتاب بالفتح است طبق نظر مشهور.

دلیل بر این تفصیل یک مطلبی است در مصباح الشریعة: ان اغتبت فبلغ المغتاب فاستحله منه و ان لم تبلغه فاستغفر الله له. دلیل دیگری ما بر این تفصیل نداریم.

و لکن این کتاب مصباح الشریعة غیر از این‌که سند ندارد، ‌اصلا کتاب حدیث نیست. به قول مرحوم آقای بروجردی این کتاب تألیف شیخ ابوالقاسم قُشیری. شیخ ابوالقاسم قشیری یکی از رؤساء صوفیه است. حالا به چه مناسبت معروف شده که کتاب امام صادق علیه السلام است نمی‌دانم.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال این متن در این کتاب است. حالا ممکن است این متن از قبل هم بوده.

ممکن است وجه اعتباری هم ذکر بشود برای این تفصیل. بگویند شما با این‌که به طرف می‌‌گویی آقا! ببخشید من را حلال کنید، شما را غیبت کردم، تازه او را آگاه می‌‌کنید به غیبت کردن خودت و او ایذاء می‌‌شود. ممکن است کسی این وجه اعتباری را ذکر کند.

و لکن این وجه مجرد اعتبار است. این‌ها دلیل بر حکم شرعی نمی‌شود.

راجع به استغفار برای غیبت‌شونده جمعی از فقهاء قائل به وجوبش شدند. روایاتی را هم مطرح می‌‌کنند. مثلا در صحیفه سجادیه هست که امام علیه السلام به آن‌هایی که مظلمه‌ای بود، ‌مظلمةٌ، این تعبیر بود که أو کانت له قبلی مظلمةٌ ظلمتها ایاه که هست در صحیفه استغفار برای کسی که مظلمة بود. این یک دلیل.

این اولا اشکال سندی دارد. ثانیا: استغفار امام دلیل بر وجوب نیست.

روایت دوم روایت حفص بن عمیر است: کفارة الاغتیاب ان تستغفر لمن اغتبته کلما ذکرته.

که سندش ضعیف است. حفص بن عمیر است در سند. علاوه بر این‌که در اغلب نسخ هست: کلما ذکرته. در بعضی از نسخ هست کما ذکرت. شاید کلما ذکرته باشد که یقینا باید حمل بر استحباب بکنیم. چون قطعا واجب نیست که استغفار بکنیم برای غیبت‌شونده هر بار که او را یاد بیاوریم. حالا اگر یک شخصی است که دائما در ذُکر ما هست مکرر بگوییم اللهم اغفر له، این ‌قطعا واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] کفارة الاغتیاب ان تستغفر له لمن اغتبته کلما ذکرته، ‌این قطعا واجب نیست. اگر کما ذکرته باشد یعنی همآن‌طور که او را غیبت کردی برای او استغفار هم بکن، خب یک بار غیبت کردم یک بار هم استغفار می‌‌کنم، این ممکن است واجب باشد. ولی این ثابت نیست شاید نسخه کلما ذکرته درست باشد.

روایت سوم موثقه سکونی است: من ظلم احدا ففاته فلیستغفر الله له فانه کفارة له. این سندش خوب است. گفته می‌‌شود که غیبت کردن مصداق ظلم است. امام فرمود من ظلم احدا ففاته فاستغفر الله له فانه کفارة لغیبته.

جواب این است که شاید ففاته برگردد به مظلوم نه به ظلم. من ظلم احدا ففاته یعنی کسی را ظلم کنیم آن شخص دیگر در دسترس ما نباشد تا از او حلالیت بطلبیم. شاید معنایش این باشد. نه این‌که من ظلم احدا ففاته یعنی دیگر کاری بود که شد، ظلم کردیم و دیگر کاری نمی‌توانیم بکنیم، ‌دیگر ظلم کردیم، چه بکنیم، حالا می‌‌گویند استغفار بکنی، این خلاف ظاهر است. ظاهر این است من ظلم احدا ففاته یعنی آن شخص از دسترس خارج شد، دیگر قابل این نیست که پیدا کنیم او را و حلالیت بطلبیم.

اشکال این است که یکی می‌‌گوید آقای خوئی! پس چرا به وجوب استغفار بطور فی الجملة شما ملتزم نشدید؟ آخرش این است که ففاته را می‌‌گویید‌‌ای فاته المظلوم، درست، ‌ما هم قبول داریم، ظاهر ففاته فاته المظلوم است نه ظلم که یعنی صدر منه الظلم و لا یمکن تدارکه، ‌نه، ظاهرش این است که فاته المظلوم. و لکن شما به همین هم ملتزم نیستید، ملتزم نیستید که اگر امکان استحلال از مظلوم نباشد واجب است استغفار کنیم برای او.

ممکن است آقای خوئی جواب بدهد. البته در این مصباح الفقاهة جوابی که می‌‌دهند می‌‌گویند نوفلی را ما توثیق نمی‌کنیم. این‌جوری مشکل را حل می‌‌کند. ولی بعدها نوفلی را ایشان توثیق کرده. حالا چرا توثیق کرده بماند، می‌‌گوید در رجال تفسیر قمی است و لکن بالاخره نوفلی از راه دیگر هم ایشان توثیق می‌‌کرد سابقا که به نظر ما آن راه خوبی است. عمده روایات سکونی از طریق نوفلی است و شیخ طوسی در عده گفته که اصحاب عمل کردند به روایات سکونی، این مدلول التزامی عرفیش این است طائفه که عمل کردند به روایات سکونی، عمده روایات سکونی هم از طریق نوفلی است یعنی نوفلی را هم قبول دارند. ابراهیم بن هاشم هم که زیاد از نوفلی حدیث نقل می‌‌کند و این اکثار روایت اجلاء موجب وثوق می‌‌شود که نوفلی را قبول داشتند. نمی‌آیند احادیث خودشان را موهون کنند با نقل از یک ضعیف. حالا که نوفلی ثقه است و این روایت هم که حداقل دلالت می‌‌کند که اگر امکان استحلال از مظلوم نبود باید برای او استغفار کنیم چرا ملتزم نشویم به مضمون آن؟

مرحوم آقای تبریزی وجهش را ذکر کرده. فرموده که ما اشکال صغروی می‌‌کنیم. ما می‌‌گوییم اصلا غیبت عرفا ظلم نیست؛‌ حرام شرعی است. مثل کذب. فرق می‌‌کند با بهتان. بهتان ظلم است عرفا. اغتیاب ظلم نیست.

ولی به نظر ما این مطلب بطور کلی درست نیست. فی الجملة درست است که گاهی غیبت کردن ظلم به غیبت‌شونده نیست، اما بعضی از غیبت‌ها حیثیت اجتماعی او را از بین می‌‌برد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره غیبت فی الجملة مصداق ظلم است. ... ایشان فرموده غیبت ظلم نیست، بطور کلی نفی کرده ظلم بودن غیبت را. ما می‌‌گوییم فی الجملة ظلم است. آقا! با یک غیبت نابود کردی این شخص را، دیگه نمی‌تواند در این جامع راه برود، زندگی بکند، آن وقت می‌‌شود بگوییم ظلم به او نکردیم؟ ... بحث تحلیلی که نمی‌کنیم. غیبت خیلی از موارد مصداق ظلم است. ... مقتضای این روایت این است که ما استغفار کنیم و لو به نحو عام: اللهم اغفر لمن ظلمته.

مگر شما یک ادعایی بکنید بگویید که مردم در زندگی به خیلی‌ها ظلم می‌‌کنند، حالا ظلم در خرید، فروش، زندگی، مرد به زن ظلم می‌‌کند، مرد به ظلم می‌‌کند، همه چیزمان به همه چیزمان می‌‌خورد، ‌همه به همه ظلم می‌‌کنیم، بالادست به زیردست ظلم می‌‌کند، زیردست به بالادست ظلم می‌‌کند، استاد به شاگرد ظلم می‌‌کند، شاگرد به استاد ظلم می‌‌کند، جامعه ما این است دیگه، به همدیگر ظلم می‌‌کنند. اگر بناء بود ارتکاز متشرعه بر این بود که هر کس یک بار ظلم بکند به دیگری واجب هست بر او استغفار کند. آن وقت همه این دعای خدایا ببخش، اللهم اغفر لمن ظلمته او لمن وجب علیّ حقه یاد می‌‌گرفتند و می‌‌شد از احکام واضحه اسلام. این بگوییم احتمال ارتکاز متشرعی هم می‌‌دهیم که در زمان ائمه در کنار این احادیث، ‌ارتکاز متشرعی این بود که این استغفار واجب نیست.

اگر این را بگوییم می‌‌شود در مقابل این وجه جوابی پیدا کنیم. اما اگر این را نگوییم مقتضای صناعت این است که واجب است استغفار برای هر کسی به او ظلم کردیم از جمله مغتاب بالفتح اگر عرفا ظلم بر او صادق باشد. چیزی که ما در این موارد مانع می‌‌شود که نظر قطعی بدهیم به وجوب مثلا استغفار همین است که شبهه در ذهن ما هست که این‌ها از احکامی است که لو کان لبان، به آن بیان فنی هم که عرض کردیم احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب در زمان صدور این روایات مانع از احراز ظهور این روایات می‌‌شود در ظهور. کسی این مبنای ما را قبول کند می‌‌تواند یک مستمسکی پیدا کند فتوی به وجوب ندهد. اما نوعا این مطلب را قبول ندارند. احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب را مانع از تمسک به خطاب امر و نهی در حکم الزامی نمی‌دانند و لذا آن‌ها یک مقدار مشکل پیدا می‌‌کنند.

ما این وجه را مستمسک قرار می‌‌دهیم برای این‌که قائل به وجوب استغفار برای مظلوم و منه المغتاب فی کثیر من الموارد نشویم.

[سؤال: ... جواب:] وجوب تخییری فوقش فهمیده می‌‌شود نه وجوب تعیینی که اگر می‌‌توانید استحلالی کنید باید استحلال کنید. نه. اگر بتوانی استحلال کنی دیگر نیازی به استغفار برای او نیست. اما این‌که اگر بتوانی استحلال کنی فوت نشده است این مظلوم، باید استحلال کنی، ‌نه، این را ما نمی‌فهمیم.

[سؤال: ... جواب:] ما عملا احتیاط می‌‌کنیم. احتیاط می‌‌کنیم برای این‌که اطلاق این روایت را قبول داریم نسبت به مواردی که عرفا صدق ظلم بکند بر غیبت و مقتضای صناعت این است که قائل به وجوب استغفار بشویم و لو به نحو عام، اللهم اغفر لمن ظلمته، لمن وجب حقه علیّ. و لکن چرا نظر قطعی به وجوب نمی‌دهیم؟ نکته‌اش را عرض کردم.

[سؤال: ... جواب:] باید عرفا صدق کند که یستغفر له؛ اگر صدق کند مشکلی نیست.

[سؤال: ... جواب:] بین متشرعه باید آشکار شود. این همه مردم عرض کردم به همدیگر ظلم می‌‌کنند. زن به مرد، مرد به زن، پدر به پسر، پسر به پدر. ... نه، خیلی هم قبول دارند. وقتی می‌‌رود کربلا و مکه می‌‌بینید زنگ می‌‌زند از همه حلالیت می‌‌طلبد. [گرچه] بر می‌‌گردد، از قبلش بهتر نیست.

## مستثنیات غیبت

اما مستثنیات غیبت:

اولین مستثنیات غیبت ذکر عیب متجاهر به فسق است.

ادعا شده لاخلاف بین الشیعة و السنة در جواز غیبت متجاهر به فسق. روایاتی هم ذکر شده:

اولین روایت صدوق است در امالی از احمد بن هارون عن محمد بن عبدالله عن ابیه عن عبدالله بن جعفر حمیری، محمد بن عبدالله حمیری از پدرش عبدالله حمیری از برقی از هارون به جهم که نجاشی توثیقش کرده عن الصادق علیه السلام اذا جاهر الفاسق بفسقه فلاحرمة له و لاغیبة.

آقای خوئی فرموده که احمد بن هارون توثیق ندارد.

راست هم می‌‌گویند، توثیق ندارد احمد بن هارون. ولی ما بعید نمی‌دانیم ثقه باشد. چرا؟ برای این‌که موارد متعددی صدوق از احمد بن هارون که استادش است نقل حدیث می‌‌کند می‌‌گوید رضی الله عنه گاهی هم می‌‌گوید رحمه الله. درست است که از نظر لغوی حساب کنیم، خشک حساب کنیم انسان ممکن است برای یک فاسق هم طلب رحمت بکند، منبر می‌‌روند در همه مجالس ترحیم، منبری ورد زبانش است مرحوم مغفور خلد آشتیان، جنت‌مکان، حالا رضی الله عنه هم دعا است، خدا از او راضی باشد. خب خدا از او راضی باشد دلیل بر این نیست که او آدم خوبی است. ولی انصاف این است که شخصی مثل شیخ صدوق راجع به استادش تکرار می‌‌کند می‌‌گوید رضی الله عنه، ظهور عرفیش انصافا این است که حسن ظاهر داشته این استاد نزد این شاگرد. نه این‌که راجع به یک فاسق فاجر این‌جور مایه بگذارد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! شما یک مرجع تقلیدی را حساب کنید! مرجع تقلید یک انسان بزرگ بیاید اسم یک شخصی را ببرد، بعد بگوید رضوان الله علیه. الان چه عرفی هست. بعد خصوصی بگوید آقا! من که تعدیل نمی‌کنم ایشان را، توثیق نمی‌کنم ایشان را، فاسق فاجر بود. می‌‌گویند نه به آن رضوان الله علیه گفتنت نه به آن فاسق و فاجر کردنت. عرفی نیست. ... ضابط بودن که اصل عقلایی دارد. این‌که کثیر السهو و النسیان نیست این‌که اصل عقلائی دارد. انسان متعارف است. شما ببینید! شیخ صدوق و استادش ابن الولید این‌ها از نقاد حدیث بودند، این‌ها به این سادگی از کسی حدیث نقل نمی‌کردند بلاواسطه. خیلی مهم است. حالا این‌ها را کنار هم بگذارید، مجموعا وثوق حاصل می‌‌شود به این‌که حسن ظاهر داشته این استاد نزد شیخ صدوق.

بعضی‌ها دیدم در کتابی که نوشتند گفتند رحمه الله دلیل بر وثاقت نیست، ولی رضوان الله علیه دلیل بر وثاقت نیست.

 اینجا هم بیشتر همان رضوان الله علیه گفته. موارد متعددی ما پیدا کردیم در توحید، اختصاص، امالی که می‌‌گوید رضوان الله علیه.

[سؤال: ... جواب:] عامه چه کار دارد به شیخ صدوق؟ ... عامه هم همین‌جور هستند. ... کجا؟ یک نمونه ذکر کنید! ... صحابه را شما که نمی‌گویید رضی الله عنه. عامه می‌‌گویند که آن‌ها می‌‌گویند اصحابی کالنجوم بایّهم اقتدوا اقتدیتم. راجع به آن‌ها می‌‌گویند. می‌‌گویند قرآن گفته که و اصحاب بیعت رضوان رضی الله عنهم و رضوا عنه. شما از دید آن‌ها می‌‌گویید، آن‌ها قبول دارند. اگر از دید ما می‌‌گویید، اگر کسی راجع به آن‌ها بگوید رضی الله عنه بیجا کرده.

این روایت سندش خوب است.

اما متنش: به نظر ما متنش یک سهوی در کلمات شده. فکر می‌‌کنند متنش یعنی کسی که تجاهر به گناه بکند. اذا جاهر فاسق بفسقه یعنی اذا جاهر مرتکب الحرام، مرتکب المعصیة بمعصیته. حالا ریش‌تراشی فرض کنید حرام است، این آقا هم ریش‌تراش است، ‌صدق می‌‌کند جاهر فاسق بفسقه؟ به نظر ما صدق نمی‌کند. فاسق مساوق با عاصی نیست. قرآن راجع به منافقین می‌‌گوید که ان المنافقین هم الفاسقون. منافقین موضوع هستند محمول اولائک هم الفاسقون. یعنی فاسق بودن یک امر شنیعی است، این‌طور که نیست هر کسی که عاصی است فاسق هم باشد، هر کسی که متجاهر به عصیان باشد متجاهر به فسق هم باشد. متجاهر به فسق یعنی متجاهر به حرام‌های شنیع که ضد حیاء هست در عرف متشرعی، مثل تجاهر به زنا، تجاهر به شرب خمر. اما حالا یک آقایی تجاهر بکند به حلق لحیه، حالا شما نظرتان این است که حلق لحیه حرام است و فرض هم این است که او هم باید برایش منجز باشد حرام و الا حرام غیر منجز که معصیت هم نیست تا چه برسد به فسق.

[سؤال: ... جواب:] تجاهر است. ... که امکان مخفی کردن باشد؟ حالا این‌که در مجالس عمومی این زن‌هایی که رقاصی می‌‌کنند و آوازه‌خوانی می‌‌کنند بگویند مگه می‌‌شود در خانه خلوت این کار را کرد، این کار اصلا جایگاهش همین است، پس تجاهر صدق نمی‌کند؟ ظالمی که به مردم ظلم می‌‌کند متجاهر به فسق است با این‌که ظلم جائر نوعا ظلم‌های اجتماعی علنی است.

پس این مطلب را در نظر داشته باشیم.

شبهه مفهومیه هم باشد فسق، ما باید رجوع کنیم به عمومات حرمت غیبت.

بله، نسبت به همان گناهی که علنی است، او تخصصا از غیبت خارج است، او که نیاز به استثناء ندارد. بگوییم فلانی ریش‌تراش است. این‌که ریش‌تراش است، علنی است، او اصلا تخصصا از غیبت خارج است. اما بحث این است که در غیر این کاری که تجاهر کرده است و دیگر عیب مستور نیست، ‌در عیب‌های مستورش، نسبت به عیب‌های مستورش بخواهیم افشاء کنیم، اگر این شخص متجاهر به فسق است، یعنی حرام‌های شنیع را علنی انجام می‌‌دهد نه این‌که مخفی انجام داد رفت خبرش به سایت‌ها، او که نمی‌شود جاهر الفاسق بفسقه. بله حالا که علنی شد، دیگه همه فهمیدند، دیگه تخصصا از غیبت خارج است، چون عیب مستور نیست او ربطی به این جاهر فاسق بفسقه ندارد. چون غیبت ذکر عیب مستور است و این عیب، دیگر مستور نیست و لو چه بسا مستند به تجاهر این شخص نیست.

بحث ما در استثناء و تخصیص متجاهر به فسق از غیبت است. این را می‌‌گوییم. باید فسق علنی انجام بدهد نه گناه علنی؛ فسق مساوی با گناه نیست. حالا یک زنی است، نمی‌خواهیم تخفیف بدهیم گناه بد‌حجابی را، اشد الذنوب ما استهان به صاحبه، ما نمی‌خواهیم استخفاف بکنیم گناهان را و لکن بالاخره این یک گناهی است. موهایش را بعضا بیرون می‌‌گذارد، لاک می‌‌زند جلوی نامحرم، ابداء زینت است، گناه است، تجاهر هم هست دیگه، ابائی که ندارد که. مگر اشکال آقا را بکنیم، بگوییم اصلا خاصیت این گناه این است که علنی است، ولی این دلیل نمی‌شود. بالاخره جاهر. اما جاهر الفاسق بعصیانه نه جاهر الفاسق بفسقه. فسق قدرمتیقنش گناه شنیع است.

[سؤال: ... جواب:] فاسق به معنای این‌که عادل نیست بله عادل نیست، به معنای این‌که عاصی است بله، عاصی است. اما آن فاسقی که در عرف آیات و روایات است معلوم نیست که مساوی با عاصی باشد. عرض کردم ان المنافقین هم الفاسقون. یا راجع به آن‌هایی که گناهی را می‌‌کنند، بعد از این‌که این گناه را می‌‌گوید می‌‌گوید این‌ها فاسق هستند. یعنی فاسق بودن یک مرتبه بالاتری است از گناه کردن.

روایت دوم روایت عوالی اللئالی است عن النبی صلی الله علیه و آله من القی؟؟ جلباب الحیاء فلاغیبة له.

این سندش ضعیف است.

بعضی‌ها می‌‌خواهند بگویند چون عوالی اللئالی در اولش گفته که هدانی ذلک الی جمع کتاب جامع لاشتات متفرقات من جمل ما رواه الثقات عن النبی و الائمة الهداة، این هم ملحق می‌‌شود به کتاب‌های دیگری مثل تحف العقول و کامل الزیارات و تفسیر قمی چون اولش گفته که من جمع کردم ما رواه الثقات عن النبی و الائمة الهداة.

جوابش این است که اولا بیش از این ظهور ندارد که مشایخ بلاواسطة من ثقات هستند. ما رواه الثقات صدق می‌‌کند. ابن ابی جمهور احسایی می‌‌گوید استاد من که از ثقات بود این را نقل کرد، و لو مرسلا، و لو با واسطه ضعیف، صدق می‌‌کند ما رواه الثقات.

علاوه بر این‌که معلوم البطلان است این شهادت به نحو علم اجمالی. این همه حدیث عوالی اللئالی که خیلی‌ها سندهایش در کتاب‌های دیگر می‌‌بینیم ضعیف است، علم اجمالی داریم که این‌ها سندش معتبر نیست. خب علم اجمالی پیدا می‌‌کنیم به این‌که یا مقصود ایشان چیز دیگری است، ممکن است مقصود ایشان همان توثیق مشایخ بلاواسطة باشد یا بالاخره اگر هم مقصود این باشد که توثیق کند بعدا موقع تألیف کتاب، دیگر از این تصمیمش صرف نظر کرده، همه احادیث را نقل کرده تا بشود چهار جلد.

اما دلالتش خوب است دیگه. منتها دلالتش بر همان مطلبی که ما گفتیم. هر گناهی در عرف متشرعی انداختن پرده حیاء نیست. حالا ریشش را می‌‌تراشد این انداختن پرده حیاء است؟ نه. حالا در یک محیطی زندگی می‌‌کند که این‌ها بدحجابی را ننگ اجتماعی نمی‌دانند، حرام است بحث در او نیست، نهی از منکر هم با شرائطش واجب است اگر خوف ضرر نباشد، احتمال تاثیر بدهیم، اما بحث این است: بعد بیایید بگویید این زن بدحجاب را می‌‌بینی! این زن، شروع کنیم پرونده‌اش را، پرنده‌اش پیش من است، حالا پرونده‌اش پیش شما چه کار می‌‌کند اگر مشکل نداری خودت، شروع می‌‌کند، این بدکاره است این‌ها جایز است؟ نه. چون باید بشود من القی جلباب الحیاء فلاغیبة له.

[سؤال: ... جواب:] ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا یعنی بدون تحقیق عمل نکنید. ... آن علت معمم است. از باب این‌که ان تصیبوا قوما بجهالة. و الا آن فاسق را برای این گفت که می‌‌خواست بگوید که آن شخص که ولید بود او فاسق است، او فاسق فاجر است، برای این است. و الا نمی‌خواهد بگوید من لیس بعادل، ‌فاسق در آنجا معلوم نیست به معنای من لیس بعادل باشد. می‌‌خواهد بگوید ولید آدم فاسقی است. و الا من لیس بعادل قحط است؟ خیلی‌ها خودشان را عادل نمی‌دانند. ننگ اجتماعی است؟‌ حاج آقا حسین قمی می‌‌گفت در عالم دو تا عادل بیشتر نداریم. این‌جور می‌‌گفت یا می‌‌گفت هر کی خودش را عادل بداند نادان است. خب عادل نباشد چی می‌‌شود. عادلی که می‌‌گویی یک گناه صغیره هم نکند. تازه مشهور می‌‌گویند خلاف مروت هم مرتکب نشود، روی سر زنش داد نکشد که به جوری که ایذاء و اهانت او بشود، روی سر بچه‌اش داد نکشد که موجب ایذاء و اهانت او نشود، بیش از چهار سیلی به صورت نرم آن هم در حال ارتکاب گناه بیشتر به بچه‌اش نزند. اربعة آن هم به رفق. می‌‌گوید اگر عدالت این است کلنا فسقة فجرة. معنای آیه این نیست که ان جائکم فاسق یعنی ان جائکم من لیس بعادل. این‌که تقبیح ولید نیست، خب ولید می‌‌گوید مگه من ادعای عدالت دارم؟ ادعای عدالت به این معنا که هیچ گناهی نکنم. می‌‌خواهد بگوید این آدم پست، این آدم خبیث. فاسقٌ یعنی این. ... او که ان اکثرهم کافرون هم هستند. و ما یؤمن بالله الا و اکثرهم مشرکون. او یک بحث دیگری است. جواب ایشان را دارم می‌‌دهم که می‌‌گوید ان جائکم فاسق یعنی جائکم من لیس بعادل، نه، ان جائکم فاسق می‌‌خواهد تقبیح کند ولید را، مفتضح کند ولید را که این فاسق فاجر است. و الا بخواهد بگوید این عادل نیست، مبادا شاهد طلاقش قرار بدهی، مبادا امام جماعتش قرار بدهی، خب خیلی‌ها در این جامعه خودشان هم می‌‌گویند ما عادل نیستیم. بالاخره گاهی عصبانی می‌‌شویم، یک جمله تندی می‌‌گوییم به کسی. یک کسی در کنار بدجوری رانندگی می‌‌کند یک چیزی به او می‌‌گوییم، خب این‌ها خلاف شرع است، این تعبیرهای توهین‌آمیز. خیلی‌ها این‌جوری هستند. عادل کم است. اما این آیه می‌‌خواهد بگوید این ولید فاسق فاجر بود. برای این گفتند. پس معنای فاسق معلوم نیست مساوی با من لیس بعادل باشد.

روایت سوم را هم عرض کنم. روایت قرب الأسناد عن السندی بن محمد، ثقه است، عن ابی البختری، وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد علیهما السلام عن ابیه: ثلاثة لیس لهم حرمة: صاحب هوی مبتدع و الامام الجائر و الفاسق المعلن بالفسق. این هم دارد فاسق معلن به فسق؛ همان اشکال دلالی اینجا هم می‌آید که این اخص از مدعاست.

اشکال دلالی همین است که اخص از مدعاست. هر متجاهر به معصیتی متجاهر فاسق نیست. ولی لیس لهم حرمة، ظاهرش این است که حرمت ندارند غیبت هم به ملاک احترام است. نگفته لیس لهم حرمة و لاغیبة. ولی همین که حرمت ندارند، ظاهرش این است که غیبت هم از آثار حرمت داشتن و احترام داشتن است، این‌ها غیبت‌شان حلال است.

[سؤال: ... جواب:] بله ما قرار است بگوییم غیبت جایز است نه ظلم به متجاهر به فسق. اگر متجاهر به فسق با غیبت ما دچار ظلم می‌‌شود او هم حرام است. فرق نمی‌کند. یک آقایی است متجاهر به فسق است و لکن ما می‌آییم راجع به او یک عیبی را افشاء می‌‌کنیم که نابود می‌‌شود در جامعه. متجاهر به این است که دروغگو است، دروغ می‌‌گوید، آوازه‌خوان است، مغنی است، خواننده زیرزمینی است، بعد بیایند بگوییم که این زانی است، نمی‌دانم فلان است که آبرویش را در جامعه ببریم، باب تزاحم را من کار ندارم فی الجمله این ظلم به اوست. بحث ما در استثناء از غیبت بما هو غیبة است نه استثناء از ظلم.

آقای زنجانی فرمودند وهب بن وهب معتبر است. چرا؟ برای این‌که ابن غضائری گفته که له روایات عن الصادق علیه السلام کلها یوثق بها. تعبیر این است: کان قاضیا عامیا الا انه له احادیث عن جعفر بن محمد علیهما السلام کلها یوثق بها.

به آقای زنجانی می‌‌گویند کلها یوثق بها با آن جمله‌ای که فضل بن شاذان گفته که من اکذب البریة، چه جور جمع می‌‌شود؟ ایشان می‌‌گویند که اکذب البریة بخاطر این است که یک روز آمد پیش هارون، همین وهب بن وهب، دید هارون کبوتربازی می‌‌کند، زود گفت قال النبی لاسبق الا، آن روایت را که خواند گفت أو ریشٍ، یعنی آن پرنده‌ای که پشم دارد، خب در کدام حدیث این هست؟ می‌‌گویند همانجا جعل کرد. همانجا گفت الا فی نصل او خف او خافر او ریش. برای این‌که دل هارون را خوشحال کند. برای این گفتند اکذب البریة. یعنی کذب ناب نه این‌که زیاد دروغ می‌‌گفت به لحاظ کمیت. نه، کیفیت دروغش خیلی بالا بود. منافات ندارد احادیثی که از امام صادق نقل کلها لایوثق بها است.

تامل بفرمایید. به نظر ما کلها لایوثق بها است.

[سؤال: ... جواب:] قاضی سنی بود، الا این‌که احادیثی از امام صادق دارد، این امتیاز را دارد که با این‌که قاضی عامی بود از امام صادق احادیثی دارد ولی باز هم این امتیازش مشکل دارد. قاضی عامی بود الا این‌که یک امتیازی دارد که له احادیث عن جعفر بن محمد، ولی بدانید این امتیازش هم خالص نیست الا انه لایوثق بها. لااقل احتمال دارد که نسخه صحیحه الا انه لایوثق بها باشد.

پس وهب بن وهب اعتباری ندارد.

این‌که در قرب الأسناد هم صد تا روایت از او نقل کرده فوقش ایشان حمیری فکر می‌‌کرده آدم خوب است. دلیل نمی‌شود که معارض‌ها را ما بررسی نکنیم. بابا! من اکذب البریة. نجاشی هم می‌‌گوید که کان کذابا متروک العمل بما یختص بروایته.

و لذا این روایت ضعف سند دارد.

بقیه روایات ان‌شاءالله هفته دیگر.

جلسه 9-39

**چهار‌شنبه - 13/10/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به استثنائات حرمت غیب بود. استثنائی که زدند این بود که متجاهر به فسق غیبتش حرام نیست.

مرحوم آقای خوئی فرمود که ما دلیل بر استثناء نداریم. اگر مشهور باشد فسق این متجاهر به فسق همان فسق مشهورش را جایز است چون تخصصا از غیبت خارج است اما بقیه عیوبش را بگوییم این غیبت محرمه است. این روایاتی که مطرح شده در رابطه با جواز غیبت متجاهر به فسق، این‌ها سندا ضعیف است. بله، ‌اگر سندش تمام بود مثل این روایت احمد بن هارون: اذا جاهر الفاسق بفسقه فلاحرمة له و لاغیبة، اطلاق داشت؛ لاغیبة له مطلقا چه در آن چیزی که تجاهر به آن می‌‌کند یا در غیر او و لکن سند، ‌ضعیف است.

که ما عرض کردیم نخیر، سند تام است. احمد بن هارون کسی است که ترضّی علیه الصدوق مرارا و از مشایخ صدوق است، ‌بعید نیست که حسن ظاهر داشته در نزد صدوق. ترضی معمولا صدوق به افرادی می‌‌کند که آن‌ها را قبول دارد. و در عرف متشرعی هم همین‌طور هست. و لذا اطلاق دارد.

متجاهر به فسق غیبتش حلال است. حق ان لایغتاب ندارد اما حق ان لایظلم دارد. اگر او را از اعتبار اجتماعی بیندازیم [و لو] متجاهر به فسق است اما انسان است ‌حقوقی انسانی دارد، مسلم است حقوق اسلامی دارد، مؤمن است حقوق ایمانی دارد.

[سؤال: ... جواب:] شارع حق عدم الغیبة را که از حقوق مؤمنین است ثابت نمی‌داند برای او اما بیاییم زنی است بد حجاب، فسق است، بدحجابی فسق است بدون اشکال، تجاهر به فسق هم می‌‌کند، اما بیاییم منتشر کنیم که او ارتباطات نامشروع دارد، اعتبار و حیثیت اجتماعی او را منکوب کنیم، ‌این ظلم است، این جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] بد حجابی فسق نیست؟! ... نه، ببینید!‌ ما عرض کردیم فسق گناه‌های شنیع است. خب بی حجابی گناه شنیع نیست؟ حالا بدحجابی در عرف ما ممکن است دیگر از نظر عرف عام در آن حد مستنکر نباشد اما بدحجاب را فرض کنید. یا فسقش این است که مشروب می‌‌خورد، حالا در ایرآن‌که مشروب‌خوری علنی نیست و لو متاسفانه می‌‌گویند زیاد رایج شده ولی در غیر ایران مشروب می‌‌خورند اما بیاییم عیوبی را که مخفی است آشکار کنیم و او را از اعتبار اجتماعی بیندازیم، ساقط کنیم از حیثیت اجتماعی، ‌این به نظر ما جایز نیست.

یک نکته هم عرض کنم:

این‌که مرحوم آقای خوئی فرموده متجاهر به فسق فیما تجاهر به اگر ما ذکری از او بکنیم و عیبی را و فسقی را که تجاهر به او می‌‌کند بیان کنیم تخصصا از غیبت خارج است.

آقا! فرق است بین عیب مشهور و عیبی که یتجاهر به صاحبه. یک آقایی تجاهر می‌‌کند به شرب خمر اما فعلا در حدی نیست که عیبش شایع باشد بین مردم. خدا ستار العیوب است، او تجاهر کرد به فسق، او تجاهر کرد به روزه‌خواری اما چه جور تجاهر کرد به روزه‌خواری؟ رفت بین مثلا جمعیت در ماه رمضان، یک بطری آب هم در دستش بود و می‌‌خورد. این تجاهر است دیگر ولی خبر پخش نشد، فیلم هم که گرفتند نشان دادند، کلی نشان دادند، شناسایی نشد این شخص، ولی او تجاهر کرد به فسق، خب او که تجاهر کرد به فسق. اما خدا نگذاشت که او مفتضح بشود، ‌به او مهلت داد.

[سؤال: ... جواب:] ما ستره الله علیه است دیگر. الغیبة ان تقول فی اخیک ما ستره الله علیه.

بعد دیگر ممکن است توبه کرده، دیگه دست از این کارها و فتنه جویی‌ها برداشته، ‌حالا می‌‌خواهد آدم خوبی بشود، این بگوییم ما ستره الله علیه نیست؟ چرا، ما ستره الله علیه است دیگه. تجاهر بفسقه هست، تجاهر به فسق یعنی فسق علنی مرتکب می‌‌شود، ‌مثل روزه‌خواری علنی، روزه‌خواری یعنی بیاید در روزنامه‌ها و تلویزیون اعلام کند من روزه‌خواری کردم؟ روزه‌خواری علنی مگه چیه؟ تجاهر بفسقه مثل روزه‌خواری علنی. این ممکن است هنوز از عیب مستور بودن خارج نشده باشد.

پس این‌که ایشان فرمود تخصصا بیان عیبی که یتجاهر الفاسق به، این غیب نیست، نخیر، ممکن است در حد عیب مکشوف لعامة الناس نباشد.

[سؤال: ... جواب:] آقا! عرفا هنوز عیب مستور است.

روایات دیگری هم مطرح شده راجع به جواز غیبت متجاهر به فسق که ما اشاره می‌‌کنیم و رد می‌‌شویم. ما سه تا روایت را مطرح کردیم، ‌روایت اول را پذیرفتیم سندا و دلالتا، ‌دو روایت دیگر را هم مطرح کردیم که سندا مناقشه کردیم، ‌حالا روایت چهارم موثقه سماعة:

من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبته و کملت مروته و ظهر عدله و وجبت اخوته.

گفته شده که این مفهومش این است که کسی که داخل در این موضوع نیست، یعنی من عامل الناس فلم یظلمهم نیست، ‌حدثهم فلم یکذبهم نیست، وعدهم فلم یخلفهم نیست، غیبت او حرام نیست.

انصاف این است که این روایت را اگر بخواهیم معنا کنیم یعنی شرط حرمت غیبت عادل بودن است و این قابل التزام نیست.

این‌که بگوییم بله، این روایت می‌‌خواهد بگوید که غیبت عادل حرام است و غیبت فاسق حلال است و لکن چون اجماع داریم فاسق متستر غیبتش حرام است تخصیص می‌‌زنیم مفهوم این موثقه را، می‌‌گوییم من کان عادلا حرمت غیبته که مفهومش این می‌‌شود که من لم یکن عادلا فلایحرم غیبته خرج عن هذا المفهوم فاسق متستر و باقی ماند تحت آن فاسق متهتک و متجاهر.

انصافا این عرفی نیست. چرا؟ برای این‌که عرف وقتی این خطاب را بشنود راه توجیه را منحصر به این نمی‌بیند. می‌‌گوید شاید مراد این است که مؤمن کسی است که اینگونه باشد: عامل الناس فلم یظلمهم، وعدهم فلم یخلفهم، حدثهم فلم یکذبهم. به جای این‌که بگوید من کان کذا کان مؤمنا، ‌علامت و وصف مؤمنین را ذکر کرد. وصف مؤمن این است که یحرم غیبته، ‌المؤمن اخ المؤمن لایغتابه، ‌حالا به جای این‌که بگوید من عامل الناس فلم یظلمهم فهو مؤمن آمد علائم مؤمن را گفت. نمی‌خواهد بگوید که فاسق و من لیس بعادل غیبتش جایز است حتی اگر متجاهر به فسق باشد را هم نمی‌خواهد بگوید غیبتش جایز است. می‌‌خواهد بگوید کسی مؤمن است که این‌طور باشد. شبیه من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم، من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم این هم می‌‌خواهد بگوید من عامل الناس فلم یظلهم فهو المؤمن و من لیس کذلک فلیس بمؤمن. البته نفی ادعایی است، لیس بمؤمن ادعائا یعنی کمال مؤمن بودن را ندارد. به جای این‌که بگوید لیس بمؤمن علائم مؤمن بودن را ذکر کرد.

وانگهی ممکن است بگوییم این جمله، جمله شرطیه نیست، مفهوم مطلق ندارد. من کان عادلا فاکرمه جمله شرطیه نحویه است نه جمله شرطیه اصولیه. جمله شرطیه اصولیه آنی است که حکم برای یک موضوع معلق بشود بر ثبوت یک شرط. مثل ان کان العالم عادلا فاکرمه؛ وجوب اکرام عالم معلق شد بر عادل بودن او که ترجمه که می‌‌کنیم می‌‌گوییم وجوب اکرام العالم معلق علی کونه عادلا. اما من کان عالما فاکرمه این صله و موصول است؛ این‌که مفهوم مطلق شرط ندارد. و ان شئت قلت ضمیر در من کان عالما فاکرمه بر می‌‌گردد به من کان عالما چون که موصول بدون صله ابهام دارد، ‌با صله ابهامش رفع می‌‌شود. ضمیر فاکرمه بر می‌‌گردد به این موصول معرف به صله، ضمیر بر می‌‌گردد به من کان عالما. بر خلاف ان کان العالم عادلا فاکرمه؛ آنجا ضمیر بر می‌‌گردد به عالم. ان کان العالم عادلا فاکرمه ضمیر بر می‌‌گردد به عالم. می‌‌گوید اگر عالم عادل باشد اکرامش واجب است، ‌اکرام کی؟ اکرام آن عالم؛ اکرام آن عالم واجب است اگر عادل باشد. و تفصیل الکلام فی محله.

آقای خوئی راجع به این روایت فرمودند که سندش ضعیف است.

خب ظاهرا آقای خوئی آن وقت رجالی نبوده. و الا چه ضعف سندی دارد این روایت؟ شاید بخاطر عثمان بن عیسی ایشان می‌‌گوید که در سند واقع شده که از رؤساء واقفه بوده. ولی خود ایشان در معجم الرجال فرموده که عثمان بن عیسی ثقه است چون شیخ طوسی در عده گفته که این متحرج از کذب بود، دروغگو نبود. ابن شهر آشوب می‌‌گوید ثقه بود. کشی می‌‌گوید بعضی‌ها جزء اصحاب اجماع ذکر کردند عثمان بن عیسی را و کشی اعتراض هم نمی‌کند، نمی‌گوید و قد اخطأوا. نه، می‌‌گوید و قد عدّ بعضهم عثمان بن عیسی من اصحاب الاجماع. این معلوم می‌‌شود که اصل وثاقتش محل بحث نبوده، بحث در این بوده که اصحاب اجماع هست یا نیست.

روایت پنجم روایت ابن ابی یعفور هست:

بمَ تعرف عدالة الرجل بین المسلمین؟ حضرت فرمود ان تعرفوه بالستر و العفاف، ‌بعد دارد که: و الدلالة علی ذلک کله ان یکون ساترا لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک. اگر شخصی ساتر عیوبش باشد حرام است بر مسلمین تفتیش از سایر عیوبش. مفهومش چیه؟ مفهومش این است که اگر کسی ساتر عیوبش نباشد تفتیش از بقیه عیوبش حرام نیست.

جوابش این است که آقا! تفتیش بر فرض حرام نباشد چه ربطی به غیبت دارد؟‌ ممکن است غیبتش حرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] تفتیش بکن اما به دیگران نگو. ... خودت پیگیر باش، این متجاهر به فسق عیب‌های دیگرش را هم خودت برو کشف کن، بر فرض این جایز باشد اما این‌که بیایی بنشینی این ور آن ور نقل کنی زحمت دیگران را کم کنی، نه، این ممکن است جایز نباشد.

علاوه: محتمل نیست که شرط حرمت غیبت یا شرط حرمت تفتیش این باشد که طرف عادل باشد و متستر باشد نسبت به عیوبش. چون بحث در عادل است، بمَ تعرف عدالة الرجل. این محتمل نیست.

این روایت را باید حمل کنیم بر یک معنایی که قابل قبول باشد. بگوییم این روایت این را می‌‌خواهد بگوید، می‌‌خواهد بگوید وقتی این شخص عادل بود، ‌حسن ظاهر کشف کرد از عدالت او، برای کشف عدالت او دیگر نروید اسرار زندگی او را پیگیری کنید. آقا حسن ظاهر دارد، بسه دیگه. نه، ‌من می‌‌خواهم بفرستمش امام جماعت فلان مسجد در فلان روستا باشد، من می‌‌خواهم بروم صیغه طلاق پیش او بخوانم، پرونده‌اش را بروید از این ور بیاورید از آن ور بیاورید ببینم از دو سالگی تا حالا چکار کرده. خب چه کار داری چه کار کرده؛ حسن ظاهر داشت دیگه نباید تجسس کنیم. بله، ‌اگر می‌‌خواهی برای کشف عدالت افراد مشکوک بروی پیگیری کنی حرفی نیست، برو پیگیری کن. اما این‌که حسن ظاهر دارد حرُم تفتیش سایر عیوبه. این راجع به این مطلب ممکن است بیان کرده باشد یعنی ربطی به بحث جواز غیبت ندارد. می‌‌خواهد بگوید کسی که حسن ظاهر دارد دیگه تو عدالتش را تعبدا کشف کردی، برای کشف عدالتش دیگه کالبدشکافی نکن زندگی او را.

بله، در تهذیب ذیل این روایت نقل می‌‌کند که و قال رسول الله صلی الله علیه و آله لاغیبة الا لمن صلی فی بیته و رغب عن جماعتنا. کسی که نماز جماعت ما نه نماز جماعت زید و عمرو، کسی که نماز جماعت ما شرکت نکند رغبة عنه، من رغب عن جماعتنا، بعد دارد: و من رغب عن جماعة المسلمین وجبت علی المسلمین غیبته. اگر کسی رغبت کند، ‌اعراض کند از نماز جماعت پیغمبر و از جماعت مسلمین رغبت کند، غیبتش بر مسلمین واجب می‌‌شود.

اولا: این متجاهر به فسق را نمی‌گوید؛ این در خصوص معرض از جماعت مسلمین هست. حالا معرض از جماعت مسلمین یا به معنای نماز جماعت‌های مسلمین است یا به معنای کسانی است که شذوذ دارند از مسلمین که شق عصای مسلمین می‌‌کنند. نه فقط نماز جماعت شرکت نمی‌کنند، رغب عن جماعة المسلمین شق عصای مسلمین می‌‌کنند، ‌بر فرض غیبت این‌ها جایز یا واجب باشد، چه ربطی دارد به متجاهر به فسق؟

[سؤال: ... جواب:] شق عصای مسلمین معنایش روشن است دیگه.

اما این‌که بگوییم هر کس عادل نیست، غیبتش جایز بلکه واجب است، ‌اصلا این خلاف مرتکز متشرعی است نه این‌که بگوییم اطلاق دارد بعد در مورد فاسق غیر متجاهر به فسق از این اطلاق رفع بد می‌‌کنیم. اصلا آن قدر قرینه واضحه است که ظهور منعقد نمی‌شود برای خطاب.

مهم هم این است که سندش ضعیف است. نقل تهذیب سندش ضعیف است. چون محمد بن موسی همْدانی یا همَدانی، من تحقیق نکردم کدامش هست، کسی است که در سند واقع شده و نجاشی می‌‌گوید که ضعّفه القمییون بالغلو و کان ابن الولید یقول انه کان یضع الحدیث. ابن الولید می‌‌گفت بابا!‌ این وضاع بود، جعل‌کن بود، حدیث جعل می‌‌کرد. هیچی دیگه، شاید این حدیث را هم اول جعل کرده باشد. فرق می‌‌کند با صدر روایت، صدر روایت را غیر از شیخ هم نقل کردند، این ذیلش را فقط شیخ در تهذیب نقل کرده.

روایت ششم روایت صالح بن عقبة عن علقمة: فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا فهو من اهل العدالة و من اغتابه بما فیه فهو خارج من ولایة الله و داخل فی ولایة الشیطان.

خیلی عجیب است کسی به این روایت تمسک کند بگوید غیبت متجاهر به فسق جایز است. چون این روایت می‌‌گوید کسی که غیبت بکند عادل را، از ولایت خدا خارج می‌‌شود، داخل در ولایت شیطان می‌‌شود اما منافات ندارد که غیبت شخص فاسق حرام باشد نه در این حد، نه به این شوری که خارج بکند انسان را از ولایت خدا. مفهوم ندارد که پس غیبت غیر این شخص حلال است.

مرحوم شیخ در مکاسب بعد از این‌که فرموده غیبت متجاهر به فسق جایز است، این بحث را مطرح کرده که آیا حرف صاحب حدائق را بزنیم که غیبت این متجاهر به فسق مطلقا جایز است و لو در غیر آن فسقی که تجاهر می‌‌کند یا فرمایش شهید ثانی را بگوییم که فقط در ما تجاهر به غیبتش جایز است یا بیاییم تفصیل بدهیم. ایشان فرموده که بعید نیست که تفصیل بدهیم. چه تفصیلی؟ بگوییم آن فسقی که تجاهر می‌‌کند هر فسقی پایین‌تر از او بگوییم عیب ندارد. فسق بالاتر از او اگر بود حرام است غیبتش کنیم. و بعید هم نیست من القی جلباب الحیاة فلاغیبة له مراد همین باشد. خب کسی که فرض کنید فسقش در شرب خمر است تا این مقدار جلباب حیاة را دریده، حالا شرب خمر می‌‌کند گناهان پایین‌تر این است که دروغ هم می‌‌گوید، گوشت خوک هم می‌‌خورد، گوشت خوک که بدتر از شرب خمر نیست، این را بگویید عیب ندارد اما بیایید بگویید که زنا هم می‌‌کند، آن هم نه زنا معمولی، زنا محصنه هم می‌‌کند، اعمال منافی دیگر هم انجام می‌‌دهد، نه دیگه، آن‌ها نگویید.

انصاف این است که این تفصیل وجهی ندارد. اگر اطلاق دارد دلیل حرمت جواز غیبت متجاهر به فسق کما هو الصحیح، فلاحرمة له و لاغیبة، به اطلاقش ما اخذ می‌‌کنیم. گفتم مگر این‌که عرفا ظلم باشد، آن حرمت آخری است غیر از حرمت غیبت. اگر اطلاق ندارد، جناب شیخ انصاری!‌ شما مثل شهید ثانی بگویید اختصاص دارد جواز غیبت متجاهر به فسق به خصوص ما تجاهر به، ‌گناهان پایین‌تر را به چه مناسبت بگوییم؟ بعضی از گناهان لازم ملزوم هم هستند، کسی که مشروب می‌‌خورد لازمه مشروب خوردن این است که مشروب خرید هم می‌‌کند، بالاخره همه‌اش که هدیه نمی‌برند برایش، گاهی هم بالاخره یک پولی می‌‌دهد مشروب می‌‌خرد. شراء الخمر هم حرام است، فرقی نمی‌کند. اما شما گناهان کمتر را هم ضمیمه می‌‌کند به این شرب الخمر، خودش می‌‌شود یک پرونده‌ای که بار شتر هم نمی‌تواند او را ببرد. آقا! ایشان شرب خمر می‌‌کند بگذارید گناهان کمتر بگوییم، خود این گناهان کمتر می‌‌دانید چقدر هست، این‌ها ضمیمه می‌‌شود به شرب خمر خود این یک فاجعه‌ای می‌‌شود. بله، بخواهید شرب خمر او را که علنی است برای اثبات لوازمش که شراء الخمر است، او را گفتیم عیب ندارد.

و لکن به نظر ما اطلاق دارد؛ فرمود که اذا تجاهر الفسق بفسقه فلاحرمة له و لاغیبة، او اطلاق دارد. فرمایش صاحب حدائق درست است. شاید در ذهن بزرگانی مثل شهید ثانی این بوده که خلاف مرتکز است که ما متجاهر به یک فسقی را، مثلا متجاهر است به دروغ گفتن، اسمش را گذاشتند چوپان دروغگو، ‌بعد بیاییم شروع کنیم لیست کامل از پرونده سیاه او چاپ کنیم به در و دیوار بزنیم، چوپان دروغگو را بهتر بشناسید، خب انصاف این است که درست است، همین‌طور است که شهید ثانی می‌‌گوید. و لکن این بخاطر این است که ظلم است این کار، ربطی به حرمت غیبت ندارد. این ظلم است. ظلم حرام است؛ تخصیص که نخورده.

این راجع به استثناء اول از حرمت غیبت.

[سؤال: ... جواب:] مسلم متجاهر به فسق باید فعل خودش را فسق بداند و الا او که متجاهر به فسق نمی‌شود. فرض این است که فعل خودش را فسق بداند. بله اگر تخصصا می‌‌خواهید خارج بدانید بیان این عیب را از این متجاهر به فسق خب آن بحث دیگری است، ‌اما بخواهید استثناء بزنید از حرمت غیبت، ‌موضوعش کسی است که تجاهر می‌‌کند به فسق خودش، تجاهر بفسقه، پس باید فاسق باشد، ‌تجاهر بفسقه و الا اگر یک کسی اصلا معتقد است که این کار حلال است، این‌که تجاهر بفسقه نمی‌شود. ... نه، شما غیبت کردن مبتدع را ممکن است حرام بدانید، غیبت کردن مخالف را بعضی‌ها حرام می‌‌دانند، بعضی‌ها هستند حرام می‌‌دانند مثل مقدس اردبیلی، یک آقایی حلال می‌‌داند، کارش هم هست که مدام غیبت مخالفین می‌‌کند این‌که نشد تجاهر بفسقه. اذا تجاهر بفسقه یعنی فسقی دارد علنی می‌‌کند، ‌وقتی معتقد است یک کاری حلال است. بله، ‌اگر شما مقصودتان این است که این آقا انحراف اعتقادی دارد که فکر می‌‌کند این حلال است، مبدع است، ‌نه، ‌مراد این نیست. مراد ما از این‌که می‌‌گوییم باید شخصی که تجاهر به فسق می‌‌کند معتقد باشد که این کارش فسق است احتراز از آن جایی است که شخصی فکر می‌‌کند این کار فسق نیست. بله، ‌اگر در این‌که این کار را فسق نمی‌داند مبدع است، مبدع که غیبتش جایز است که. اکثروا الوقیعة فیهم.

[سؤال: ... جواب:] حالا این بحث اینجا مطرح نشده و لکن خوب است که اگر متجاهر به فسق توبه کرد دیگه موضوع ندارد برای این استثناء. مثل این‌که لاتکرم الفاسق العادل، توبه کرد شد عادل، ‌این از عنوان مخصص خارج شد دیگه. و لکن آنی که می‌‌گوید تخصصا خارج است ذکر عیب متجاهر به فسق مثل آقای خوئی دیگه تخصصا خارج است دیگه. توبه هم بکند، می‌آیند می‌‌گویند فضیل عیاض رفت نردبان گذاشت برود و تجاوز کند به آن دختر، همانجا صدایی شنید ألم یأن للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذکر الله، از همانجا برگشت. خب آن اولش که خوب نیست، آن آخرش خوب است، ولی دیگه معروف شده، فضیل بن عیاض را به همین می‌‌شناسند این دیگه غیبت نیست ولی توبه هم کرده باشد. یا به قول شما توبه نکرده ولی دیگه الان فاسق متستر است. قبل از انقلاب علنی رباخواری می‌‌کرد بعد از انقلاب از ترس کمیته مخفی ربا‌خواری می‌‌کند، ‌بله دیگه، مخفی است، الان دیگر مصداق تجاهر بفسقه فلاحرمة و لا غیبة نیست. ... بهرحال باید بقائا من تجاهر بفسقه باشد؛ اگر از این عنوان خارج شد دیگه داخل در این عنوان مستثنی نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر عرفا صدق کند شخصی و لو در مکان خاص متجاهر به فسق است، عرفا دیگه متجاهر به فسق است. و لذا ما گفتیم که چه بسا متجاهر به فسق است ولی عیبش مستور است. برای همین می‌‌گفتیم دیگه. می‌‌گفتیم یک آقایی در یک محیطی متجاهر به فسق است، یک محیط علنی دیگه نه این‌که نه در جمع بزم دوستانه مشروب‌خواری می‌‌کند، ‌او که علنی نیست، در یک محیط علنی و لو محیط روستا، در روستای خودشان تجاهر به فسق می‌‌کند. وقتی اتوبوس سوار می‌‌شود می‌آید شهر، نه، آنجا دیگه خیلی با نزاکت [است]، ولی این تجاهر الفاسق بفسقه و لو به لحاظ این‌که در روستایشان این‌جور است، فلاحرمة له و لاغیبة.

دومین استثناء از حرمت غیبت تظلم مظلوم است.

شیعه و سنی همه گفتند که این از مستثنیات حرمت غیبت است. ولی فقط مظلوم ظلم ظالم را بگوید نه این‌که اگر کسی هزار تومانش را خورد، بگوید خب الحمدلله، ما منتظر بودیم هزار تومان‌مان را بخورد برای این‌که بتوانیم تمام سرگذشت زندگیش را برای دیگران فاش کنیم، نخیر، فقط تظلم مظلوم به غیبت آن ظالم است در ظلمش.

حالا آیا مطلقا جایز است یا در فرضی جایز است که به قصد یاری طلبیدن و کمک خواستن باشد؟

برخی از فقهاء قید زدند، ‌گفتند که قدرمتیقن این است که تظلم مظلوم به ذکر ظلم ظالم در جایی باشد که به قصد انتصار باشد. مرحوم شهید ثانی در کشف الریبة این را فرموده. فرموده چون اصل بر حرمت غیبت است، ‌قدرمتیقن از استثناء جایی است که غیبت ظالم به قصد انتصار از او باشد.

و لکن انصاف این است که ما دلیل استثناءمان آیه شریفه است: لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم و این آیه مطلق است. ظاهر این آیه این است که غیبت که مصداق جهر به سوء است، خدا دوست ندارد غیبت را، چون مصداق جهر بالسوء‌ من القول است، مگر یک استثناء دارد:‌ الا من ظلم. مظلوم جایز است جهر بالسوء من القول بکند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر به مناسبت حکم و موضوع این است که من ظُلم فی ظلمه.

تنها وجهی که می‌‌شود برای شهید ثانی ذکر کرد و متاسفانه آقای خوئی این را مطرح نفرموده و اشکال گرفته به شهید ثانی این است که برخی از بزرگان نظرشان این بود که عقد المستثنی اطلاق ندارد و جمله استثنائیه در مقام بیان عقد المستثنی‌منه است. مثال می‌‌زنند، می‌‌گویند اگر کسی بگوید لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا، من هیچ غذایی نمی‌خورم مگر این‌که نمک داشته باشد، خب این اطلاق ندارد که یعنی و آکل کل ما کان مالحا. در مقام بیان عقد مستثنی‌منه است و اطلاق به لحاظ عقد مستثنی ندارد. این اشکالی است که برخی از بزرگان در آیه لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض مطرح کردند. مرحوم بحرالعلوم در بلغة الفقیه مطرح می‌‌کند. امام هم در برخی از بحث‌هایشان این را مطرح کردند که مستثنی اطلاق ندارد.

شواهدی که ذکر می‌‌کنند و می‌‌شود ذکر کرد این امثله عرفیه است: لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا، لاأقرء کتابا الا ما کتبه الفقهاء، من هیچ کتابی را نمی‌خوانم مگر کتابی را که فقهاء‌ تالیف کردند، هیچ ظهوری ندارد که هر کتابی که فقهاء تالیف کردند شما می‌‌خوانی؟ می‌‌گوید نه من می‌‌خواهم بگویم کتابی که فقهاء ‌تالیف نکرده باشند نمی‌خوانم. لاصلاة الابطهور، این معنایش این است که هر نمازی که وضوء داشت صحیح است؟

این اشکالی است که مطرح می‌‌شود.

و لکن به نظر ما جواب این اشکال این است که ظاهر اولی از جمله استثناء این است که در مقام بی این ان است هم به لحاظ مستثنی‌منه هم به لحاظ مستثنی. لاتکرم احدا الا من کان عالما، این عبدش یک عالم فاسقی را اکرام کرد، مولی می‌‌تواند احتجاج کند؟ می‌‌گوید مولی!‌ خودت گفتی لاتکرم احدا الا من کان عالما، نگفتی الا من کان عالما عادلا. انصافا اطلاق دارد عقد مستثنی. این مثال‌هایی که زده می‌‌شود این‌ها یک قرینه‌ای دارد. قرینه دارد، این قرائنش را باید در نظر گرفت. این‌ها قرینه دارد بر این‌که در مقام اهمال است. لاصلاة الا بطهور در مقام بیان شرطیت وضوء است. بیان شرطیت وضوء می‌‌کند نه این‌که بخواهد همه شرائط نماز را بگوید. لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا شرط غذایی که می‌‌خورد را بیان می‌‌کند، شرطش است که نمک داشته باشد. این‌ها در مقام بیان شرطیت است؛ قرینه داریم. لایجوز التقلید الا من المجتهد، این در مقام این است که شرط مرجع تقلید این است که مجتهد باشد. بله، معلوم است که اطلاق ندارد و یجوز التقلید من‌ای مجتهد کان. این‌ها دلیل نمی‌شود که چیز‌هایی که در مقام بیان شرطیت است و لذا اطلاق ندارد نسبت به سایر جهات ما بیاییم بگوییم پس عقد مستثنی‌ اطلاق ندارد.

و لذا به نظر ما هیچ اشکالی بر این اطلاق نمی‌شود گرفت. الا من ظلم شامل غیبت مظلوم از ظالم و لو به قصد انتصار نباشد، برای این‌که دلش خنک بشود، هیچ اشکالی ندارد.

بقیة الکلام ان‌شاءالله هفته آینده.

جلسه 10-40

**چهار‌شنبه - 20/10/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

 بحث راجع به مستثنیات غیبت بود، ‌رسیدیم به مستثنای دوم که تظلم مظلوم هست.

دلیل بر جواز تظلم مظلوم که مستلزم ذکر عیب ظالم هست، آیه شریفه است که لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم. در تفسیر این آیه اقوالی ذکر شده:

یکی این‌که بگوییم مراد شتم است، لایحب الله الشتم. ناسزا گفتن به دیگران را خدا دوست ندارد مگر مظلوم به ظالم ناسزا بگوید در مقام انتصار. این مطلب در مجمع البیان نسبت داده شده به حسن بصری و سِدی و می‌‌گوید و هو المروی عن ابی جعفر علیه السلام.

قول دوم این است که مراد از جهر بالسوء نفرین است که جایز است مظلوم نفرین کند ظالم خود را. که این مطلب از ابن عباس نقل شده، از قتاده هم نقل شده.

قول سوم این است که مراد ذم دیگری است و یا ذکر عیب دیگری است. که این مطلب از مجاهد نقل شده. در مجمع البیان می‌‌گویند روایتی هم از امام صادق علیه السلام راجع به این مطلب هست که مراد از الا من ظلم ضیفی است که به منزل شخصی می‌آید ولی صاحب منزل با او رفتار مناسبی ندارد، می‌‌شود که وقتی از آنجا آمد بگوید که این میزبان حق مهمان‌داری را اداء نکرد.

این سه قول نقل شده در مجمع البیان.

و لکن چرا نگوییم اطلاق دارد لایحب الله الجهر بالسوء؟ هم شامل سب می‌‌شود، هم شامل نفرین و دعاء علی الغیر می‌‌شود، هم شامل غیبت می‌‌شود.

نفرمایید غیبت که ذکر سوء غیر است، ‌الجهر بالسوء من القول این است که خود گفتار من سوء باشد. در شتم خود گفتار من سوء است، ‌سخن زشت است اما وقتی می‌‌گویم فلانی به من توهین کرد، سخن من که زشت نیست، ‌کار او زشت است. و ظاهر الجهر بالسوء من القول یعنی قول سوء‌ را‌، سخن زشت را ما آشکار کنیم و بیان کنیم، ‌در ذکر عیب مردم سخن ما که سوء نیست.

جواب این است که بعد از این‌که روایات و آیات گفت غیبت مؤمن حرام است و ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتا فکرهتموه، ‌خب غیبت می‌‌شود سوء من القول و لو به برکت آیات و روایاتی که تحریم کرده غیبت را.

پس آیه اطلاقش غیبت را هم شامل می‌‌شود. اگر در روایتی تفسیر کرده باشند الجهر بالسوء من القول را به سب، ‌این از باب جری و تطبیق است که در روایات ما زیاد هست که عناوین کلی را در قرآن تطبیق کردند بر مصادیق خاصی.

مطلبی که در اینجا هست این است که لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم اختصاص دارد به اغتیاب ظالم در همان ظلمش یا نه، مطلق است؟ من ندیدم کسی تصریح کند به این بحث مگر مرحوم استاد در کتاب ارشاد الطالب فرموده است که این آیه مطلق است، ‌عیب ظالم را و لو مختص به ظلمی که به من کرد نباشد، بیان می‌‌کند. مناسبت حکم و موضوع هم اقتضاء نمی‌کند که فقط ظلم او را به خودم بیان کنم، ‌بگذار چند کار زشت دیگر او را هم بگویم تا مردم قبول کنند. حالا راجع به خودم بگویم به من ظلم کرد می‌‌گویند شاید سوء تفاهمی شده اما چهار نمونه که ذکر می‌‌کنم می‌‌گویند عجب! ما این آقا را نمی‌شناختیم.

امام قدس سره در المکاسب المحرمة عنوانی که ذکر کردند این است که فرمودند که اظهار ما فعل به الظالم، عنوان استثناء را این ذکر کردند.

انصاف این است که قدر متیقن از آیه هم همین است. چون خلاف مرتکز هست که به ادنی ظلمی، شوهر حق زن را اداء نمی‌کند، زن حق شوهر را اداء‌ نمی‌کند، بدهکار حق طلبکار را اداء‌ نمی‌کند، ‌این ظلم است بعد مجوز بشود که تمام پرونده این شخص را برای مردم بازگو کنیم، ‌مستاجر یک ماه اجاره را دیرتر دارد، داشت و نداد بعد بیاییم نقل مجلس‌مان بشود که این مستاجر را می‌‌بینید؟ این کذا است کذا است، ‌من مجوز شرعی هم دارد برای بازگو کردن عیب او چون به من ظلم کرد ده هزار تومان از اجاره این ماه را هر چی می‌‌گویم بده می‌‌گوید باشد فردا.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این مناسبات عرفیه اقتضاء می‌‌کند که اطلاق منعقد نشود.

تناسب الا من ظلم هم با همین است. که یعنی الا من ظلم بالنسبة الی ما ظلم.

بله، یک وقت دفاع است، ‌من می‌‌خواهم دفاع کنم از خودم، ‌متوقف است دفاع از خود بر ذکر سایر عیوب یا آن ظالم متجاهر به فسق است بحث دیگری است اما این‌که هر ظلمی سبب بشود که مظلوم تمام عیوب ظالم را برملا کند، بهانه خوبی می‌‌شود برای این افشاگری‌ها، هر کسی به کسی ظلمی بکند آن وقت در سایت‌ها، ‌این مظلوم اگر وکالت‌بردار هم بشود که وکالت بدهد به دیگری که این کار را بکند خوب می‌‌شود، یک کتاب می‌‌نویسند راجع به مشکلات اخلاقی و غیر اخلاقی آن شخص، ‌بهانه‌شان هم این است که بدهی‌اش را با این‌که دارد به ما پرداخت نمی‌کند، این شوهر حق هم‌خوابی چهار ماه یک بار رعایت نمی‌کند‌، این زن شروع می‌‌کند شما نمی‌دانید این مرد نامرد چه جور آدمی است، ‌تمام اسرار زندگی او را بیان می‌‌کند، این خلاف ظاهر است. لااقل من الاجمال.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق لایحب الله الجهر بالسوء می‌‌گوید شتم ظالم جایز است.

اما آن روایتی که در مجمع البیان اشاره کرد روایت ضعیف السند است. در تفسیر عیاشی هست از فضل بن ابی قرة فی قول الله عز و جل لایحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند: من اضاف قوما فاساء ضیافتهم فهو ممن ظلم فلاجناح علیهم فیما قالوا فیه. در مجمع البیان هم نقل می‌‌کند مشابه همین حدیث را. خب این ضعیف است، ‌هم مرسل است هم فضل بن ابی قرة مجهول الحال است. توجیه هم بکنیم باید توجیه بکنیم که ظلمی از این صاحب منزل به این مهمان برسد و الا حالا به جای این‌که ناهار متعارف بیاورد نان و پنیر گذاشت جلو مهمان، ‌اساء ضیافته. گفتند آب بیاور سر سفره گفت خودتان بیاورید، اساء ضیافته. اگر ظلم کرد فهو و الا ارتکاز عرفی این است که آیه بر آن منطبق نمی‌شود و این ارتکاز مانع از اطلاق این تطبیق آیه است بر این مورد ضیف.

اینی که آقای خوئی فرمودند حق ضیف این است که بطور متوسط اکرام بشود، حق ندارد میزبان کمتر از حد متوسط تعامل کند و اکرام کند ضیف را‌، ما نمی‌فهمیم یعنی چه. یعنی واجب است میزبان غذای متعارف جلو مهمان بگذارد؟ اگر کمتر از متعارف بود حرام است؟

[سؤال: ... جواب:] نه، ‌هتک نیست. مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود یک آقایی افرادی را دعوت کرد منزل آب گذاشت جلوی‌شان، ‌گفت مستحب است انسان دعوت کند افراد را و لو بشربة من ماء، خب این حرام است؟ خب دفعه دیگر نرفت. هتک نیست‌، ‌بی‌سلیقه‌گی این میزبان است یک بحث است [اما] هتک نیست، اخلاقش این است. ... بعدش هم در فضیلت خوردن نان خشک هم یک روایتی نقل می‌‌کند. ‌چه هتکی است؟! ... گفت یک آقایی به دیگری گفت برویم منزل یک نان و پنیری با هم بخوریم، این هم فکر کرد که نان و پنیر عنوان مشیر است، رفت منزل دید نان و پنیر آورد، هر چه منتظر شد، غذایی، خبری نشد، یک شخصی متکدی در زد گفت به من کمک کنید، ‌این صاحب‌خانه گفت برو که می‌آیم سرت را می‌‌شکنم، این مهمان گفت تو را به خدا، برو از اینجا، این آقا هر چی بگوید همان را عمل می‌‌کند. حالا همان را عمل کرد، نان و پنیر آورد، این هتک است؟! چه هتکی؟! هتک نیست. ایشان تعبیر می‌‌کند:‌ لایجوز للمضیف ان یعامل ضیفه بالحد الادنی. نه، همچون چیزی ما دلیل نداریم. بله، اگر هتک باشد، ظلم باشد بحث دیگری است.

بله، ‌حق ضیف بر مضیف این است که بطور متعارف او را اکرام کند‌، اما این حق، ‌حق واجب نیست، ظهور ندارد در حق واجب.

[سؤال: ... جواب:] اساء ضیافته و لکن سندش ضعیف است. ... و لو از باب ذکر مصداق تعبیر این است که من اساء قوما فاساء ضیافتهم. حالا این روایت دارد من اضاف قوما فاساء ضیافتهم، ‌در نقل مجمع البیان دارد: ان الضیف ینزل بالرجل فلایحسن ضیافته، این سخت‌تر هم هست. تفسیر عیاشی داشت: من اضاف قوما فاساء ضیافتهم خب ممکن است بگویند برای چی دعوت کردی، حالا که دعوت کردی خوب پذیرایی کن. در نقل مجمع البیان دارد الضیف ینزل بالرجل فلایحس ضیافته فلاجناح علیه ان یذکر سوء ما فعل. بهرحال این‌ها سندش ضعیف است. و اگر هم سندش درست بود باید حمل می‌‌کردیم بر فرض ظلم و هتک.

جماعتی از فقهاء برای جواز غیبت مظلوم استدلال کردند به این آیه شریفه: الذین اذا اصابهم البغی هم ینتصرون و لمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل.

گفتند ذکر عیب ظالم توسط مظلوم مصداق انتصار است. آیه هم که تجویز کرد انتصار مظلوم را از ظالم.

جواب این است که اولا این اخص از مدعا است. این در فرضی است که ذکر عیب ظالم به قصد انتصار باشد نه صرف تشفی.

ثانیا: این آیه ظاهرش جواز مقابله به مثل است. و الذین اذا اصابهم البغی هم ینتصرون، ‌بعدش دارد: و جزاء سیئة سیئة مثلها فمن عفی و اصلح فاجره علی الله انه لایحب الظالمین و لمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل. این ظاهرش جواز مقابله به مثل است مثل من اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم.

جواز مقابله به مثل منصرف است به غیر محرمات الهیه. و الا مطلقا جایز است مقابله به مثل؟ اگر شخصی به شخص دیگری تجاوز کرد، جایز است او هم مقابل به مثل بکند؟ این خلاف ضرورت فقه است. در حقوق الناس مقابله به مثل می‌‌کنند. آنی که مربوط به حقوق الناس است. حرمت غیبت کی می‌‌گوید از حقوق الناس است؟ حکم خداست. و لذ اگر طرف راضی هم باشد باز غیبتش حرام است. او سیلی زد به صورت شخصی، آن مضروب هم به همان نحو سیلی می‌‌زند. نه، ‌او از باب حق است و الا اگر او راضی باشد، ‌بگوید سیلی بزن، بگوید یک بار من زدم تو دو بار بزن، اشکال ندارد که. قتل نفس که نیست که. آنی که حقوق الله است که معنا ندارد اعتدوا. اعتداء بر او جایز است بمثل ما اعتدی علیکم نه این‌که ارتکاب محرمات جایز است.

[سؤال: ... جواب:] در حرمت غیبت رضایت مغتاب بالفتح تاثیر ندارد. الغیبة ما تقول فی اخیک ما ستره الله علیه. آن روایت الغیبة ذکرک اخاک بما یکره، ‌آن اولا سندش ضعیف است ثانیا یُکره هست یا یَکرهه هست این مجمل است. اطلاقات حرمت غیبت، ‌حرمت اضاعه سر مؤمن شامل جایی می‌‌شود که طرف راضی هم هست.

[سؤال: ... جواب:] چه جور رضایت با کراهت قابل جمع است؟ ... بالاخره در مقام کسر و انکسار مثل این‌که صاحب‌خانه می‌‌روید ساعت دوازه شب در خانه‌اش، می‌‌گویید آمدیم امشب منزل شما، آن هم معلوم است از قیافه‌اش که بالاخره همچین حالش خوش نشد، بعد می‌‌گوید بفرمایید! جایز است شما وارد بشوید بر منزل او و لکن او قطعا طیب نفس و ابتهاج نفس ندارد، فردایش هم می‌‌رود این طرف و آن طرف می‌‌نشید می‌‌گوید این آقا وقت‌شناس نیست، ساعت دوازده شب آمده در خانه می‌‌گوید می‌‌خواهم بیایم منزل شما، می‌‌گویند ردش می‌‌کردید، می‌‌گوید زشت است برای من که ردش کنم. اینجا می‌‌شود رضای بعد از کسر و انکسار و همین مهم است. طیب نفس ندارد اما بعد الکسر و الانکسار رضای فعلی دارد. بالاخره این آقا درست است خوشش نمی‌آید پشت سرش حرف بزنند و لکن بالاخره بعد از کسر و انکسار می‌‌گوید راضی هستم. و همین هم مجوز غیبت نیست. آن ابتهاج نفسش هم مجوز غیبت نیست‌، فرقی نمی‌کند.

سومین استثناء از استثنائات غیبت نصح مستشیر نام برده شده. مشهور گفتند از مستثنیات غیبت نصح مستشیر است.

مرحوم شیخ انصاری فرموده جهتش این است که نصح مستشیر واجب است چون خیانت در مقام مشورت مفسده‌اش از غیبت بالاتر است. بعد فرموده بالاتر بگویم: نصح بدون استشاره هم همین‌طور است؛‌ مجوز غیبت است. یک شخصی است خواستگاری دختر دوست‌تان رفته، دوست‌تان با شما مشورت نمی‌کند ولی شما می‌‌گویید مواظت باش دخترت را ندهی به این آقا، این آقا بیچاره می‌‌کند دخترت را.

این فرمایش مرحوم شیخ اشکال دارد. ما هیچ دلیلی نداریم که در مقام نصح مؤمن جایز هست غیبت دیگران. راجع به تظلم مظلوم دلیل داشتیم: الا من ظلم، راجع به غیبت متجاهر به فسق دلیل داشتیم، یا دلیل ما روایت احمد بن هارون بود که من تجاهر بفسقه فلاغیبة له یا تخصصا آقای خوئی گفت از حرمت غیبت خارج است اما در نصح مستشیر یا نصح غیر مستشیر ما دلیل نداریم بر استثناء. باید یا داخل بشود نصح مستشیر در تزاحم و قواعد تزاحم بین نصح مستشیر و حرمت غیبت بر قرار بشود و در صورتی جایز می‌‌شود غیبت که نصح مستشیر یا اهم باشد یا محتمل الاهمیة باشد بعینه یا مساوی باشد. اما اگر غیبت معلوم الاهمیة بود یا محتمل الاهمیة بعینه بود در مقام تزاحم مجوز نداریم که بگوییم ما نصح مستشیر می‌‌کنیم یا حتی نصح غیر مستشیر می‌‌کنیم. یا باید تزاحم باشد که تزاحم فرع وجوب نصح مستشیر است. تزاحم معقول نیست مگر بین دو تکلیف که هر کدام فی حد ذاته اطلاق داشته باشند نسبت به فرض تزاحم. شرط تزاحم این است که تزاحم بین دو تکلیف باشد و هرکدام از این دو تکلیف خطاب‌شان مطلق باشد، ‌شامل فرض تزاحم بشود. نصح مستشیر کدام دلیل می‌‌گوید واجب است؟ و کدام دلیل اطلاق دارد نسبت به وجوب نصح مستشیر تا تزاحم بکند با حرمت غیبت و بعد ما اعمال قواعد تزاحم بکنیم؟

ادله‌ای که ممکن است ذکر بشود برای نصح مستشیر، این‌ها را باید بررسی کنیم. ولی قبلا این را عرض کنم که ما باید برای اعمال قواعد تزاحم هم این را در نظر بگیریم که تزاحم بین دو تکلیفی است که دلیل هرکدام فی حد ذاته اطلاق دارد. و تعارض هم بین این دو تکلیف نباشد نسبت به این مورد اجتماع. این هم باید توجه به آن بشود.

این را توضیح بدهم:

گاهی مصب دو تکلیف واحد است. مثلا اگر فرض کنیم غیبت کردن هم مصداق اغتیاب محرم بشود هم مصداق نصح مستشیر، ‌این باب تزاحم نیست. تزاحم ملاکی می‌‌تواند باشد اما تزاحم امتثالی که تطبیق می‌‌شود قواعد تزاحم بر آن، در جایی است که دو فعل مستقل باشد که قادر نیستیم بر جمع بین الامتثالین این دو فعل مستقل. مثل نماز، انقاذ غریق؛‌ دو فعل مستقل است. انقاذ غریق و غصب؛ این دو فعل مستقل است چون غصب مقدمه انقاذ غریق است. این می‌‌شود تزاحم. اما اگر مصب، واحد بود هم مصداق حرام هست هم مصداق واجب، این تزاحم ملاکی می‌‌شود چون احراز کردیم هر دو ملاک دارند اما تزاحم امتثالی نیست. تزاحم ملاکی مربوط است به خود شارع که اقوی الملاکین را ملاحظه کند و حکم طبق او جعل کند؛‌ ربطی به ما ندارد. مثلا کذب برای یک مصلحتی که لازم الاستیفاء است، همین بیان می‌آید:‌ باید ببینیم حفظ آن مصلحت و کذب، ‌این‌ها رابطه‌شان رابطه مقدمه و ذی المقدمة است؟ کذب مقدمه حفظ آن ملاک ملزم است؟‌ می‌‌شود تزاحم. اما اگر خود کذب مصداق حفظ ملاک ملزم بود، خود حفظ، اینجا مصب، واحد می‌‌شود؛ اینجا تزاحم امتثالی نخواهد بود، ‌تزاحم ملاکی است که بازگشتش به تعارض است.

شبیه این‌که مادر می‌‌گوید این کار را بکن، ‌پدر می‌‌گوید این کار را نکن. این‌که تزاحم نیست. تزاحم این است که مادر بگوید این کار را بکن، ‌پدر بکن یک کار دیگری را بکن که من نمی‌توانم هر دو کار را انجام بدهم.

البته خوشبختانه نسبت بین غیبت و نصح مستشیر نسبت مقدمه و ذی المقدمة است؛ مصب واحد نیست. اگر مصب واحد بود می‌‌شد تعارض بین دلیل وجوب نصح مستشیر اگر دلیلی داشتیم با دلیل حرمت غیبت. خود غیبت مصداق نصح مستشیر نیست، ‌مقدمه‌ای است برای نصح مستشیر؛ با این غیبت می‌‌خواهم ابزاری قرار بدهم این غیبت را برای نصح مستشیر.

[سؤال: ... جواب:] نه، ‌نصح این نیست، غیبت می‌‌کنم برای این‌که به او بگویم دخترت را به او نده. ... ببینید! می‌‌شود جوری او را نصح کرد که مصداق غیبت نباشد و غیبت مقدمه آن باشد. این می‌‌شود؛ همین کافی است. ... تزاحم این است که این نصح متوقف است بر غیبت، بدون غیبت نمی‌شود نصح کرد او را چون قبول نمی‌کند. باید بگویم او آدم مشکل‌داری است دخترت را به او نده. چون می‌‌پرسد، می‌‌گویم دخترت را به او نده می‌‌پرسد چرا؟ اگر متوقف نیست نصح مستشیر بر غیبت که بحث نداریم؛‌ نباید غیبت کرد. بحث در توقف است. ... و لکن اگر کافی نباشد در نصح او مگر این‌که مقدمه نصح را هم که غیبت اوست من مرتکب بشوم، این می‌‌شود تزاحم بین مقدمه محرمه و ذی المقدمة‌ای که واجب هست.

حالا اصل این مطلب که تزاحم بین دو تکلیف است که هر دو اطلاق دارند فی حد ذاته، این مهم است. حالا آن مصب واحد باشد مثل صاحب کفایه و ظاهرا امام که تزاحم ملاکی هست، ‌ملحق می‌‌کنند به تزاحم امتثالی، ما در اصول وفاقا للسید الخوئی و شیخنا الاستاذ و مرحوم آقای صدر گفتیم نه، تزاحم ملاکی ربطی به تزاحم امتثالی ندارد؛‌ تزاحم ملاکی مربوط به تعارض بین دو خطاب است، مربوط به مولی است، تنافی در جعل پیدا می‌‌شود. ولی مثل امام و صاحب کفایه می‌‌گویند تزاحم ملاکی هم مصداق تزاحم امتثالی است، ‌حالا وارد آن بحث نمی‌شویم. مهم بحث اطلاق در دلیل وجوب نصح مستشیر است. هم آقای خوئی اشکال کردند هم امام.

آقای خوئی فرموده که چهار طائفه هست که ممکن است کسی به این‌ها استدلال کند برای وجوب نصح مستشیر، هیچکدام درست نیست.

طائفه اولی آن‌هایی است که می‌‌گویند خیانت به مؤمن حرام است. حق المسلم علی المسلم ان لایخونه.

خب این‌که دلیل بر وجوب نصح مستشیر نیست؛ دلیل بر حرمت خیانت است. می‌‌توانم من سکوت کنم.

[سؤال: ... جواب:] سکوت چه خیانتی است؟ ارجاع می‌‌دهم به دیگران، می‌‌گویم بهتر است در این موضوع با فلانی هم شما مشورت کنی.

طائفه دوم طائفه‌ای است که ظاهرش این است که واجب است مؤمن نصح مؤمن بکند. مثل صحیحه عیسی بن ابی منصور: یجب للمؤمن علی المؤمن ان لایناصحه.

فرمودند قطعا این واجب نیست. حالا چه نصح را به معنای خیرخواهی بگیریم چه به معنای نصیحت کردن بگیریم که ناصحه یعنی خیرخواهی بکند برای او، ‌خیر او را بخواهد. بنده خیر آن آقایی را که با من برخورد خوبی ندارد، خوب با من سلام و علیک نمی‌کند خیر او را نمی‌خواهم، ‌این حرام است؟!‌ حتما باید خیر او را بخواهم؟! بله‌، یک وقت حسودی می‌‌کنم، نفرین می‌‌کنم او عنوان آخری است. اما واجب خیر او را بخواهم؟ حالا یا قلبا یا عملا؟ چه وجهی دارد؟ خلاف مرتکز قطعی متشرعه است وجوب آن. و مستلزم حرج شدید است که انسان خیرخواه جمیع مؤمنین باشد. صبح تا شب باید بگردد دنبال این مؤمن و آن مؤمن خیرخواهی بکند برای آن‌ها.

امام یک نکته‌ای دارند، آن هم بد نیست. فرمودند اصلا تعبیر یجب للمؤمن علی المؤمن ظهور در وجوب ندارد. یجب یعنی یثبت. یک وقت می‌‌گفت یجب علی المؤمن، خب ظاهرش این بود که خدا واجب کرده است. خب ممکن بود بگوییم وجوب شرعی است. اما یجب للمؤمن علی المؤمن یعنی یثبت للمؤمن علی المؤمن، این اصلا ظهور ندارد در وجوب.

این هم یک مطلبی است. اگر ظهور هم در وجوب داشت قطعا وجوب نصح بقول مطلق خلاف مرتکز قطعی متشرعه است بلکه به قول آقای خوئی خلاف ضرورت فقه است.

[سؤال: ... جواب:] یجب للمؤمن علی المؤمن امام فرمودند ظهور در بیان وجوب شرعی ندارد. اگر می‌‌گفت یجب علی المؤمن ظاهرش این بود که خدا واجب کرده است بر مؤمن، یعنی حق خداست. اما یجب للمؤمن علی المؤمن یعنی حق مؤمن است بر مؤمن دیگر. حق مؤمن بر مؤمن دیگر می‌‌تواند حق استحبابی باشد.

طائفه ثالثه در خصوص نصح مستشیر آمده. من استشار اخاه فلم یمحضّه یا فلم یمحضْه محض الرأی سلبه الله رأیه یا سلبه الله لبّه که در نقل دیگر هست.

فرمودند سلب الله رأیه، سلب الله لبّه، مگر حرام می‌‌شود؟ اثر وضعی عدم نصح مستشیر این است که خداوند عقل انسان را کم می‌‌کند، حالا عقل انسان کم بشود، ثم ماذا؟ گفت کسی که آب در شب ایستاده بخورد، عقلش کم می‌‌شود، حالا حرام است؟ نه. بعضی‌ها که دنبال همین هستند. و قطعا واجب نیست نصح مستشیر؛ خب ارجاع می‌‌دهم به دیگری، حرام است؟

[سؤال: ... جواب:] بحث در این نیست که متوقف است بر غیبت. نصح مستشیر واجب است یعنی بر من واجب است او که از من مشورت خواست، جوابش بدهم، ‌نصیحتش کنم. یعنی جایز نیست به دیگری ارجاع بدهم؟ ... بحث غیبت که نیست. بحث این است که اطلاق دلیل نصح مستشیر را باید پیدا کنیم بعد نوبت به تزاحم به حرمت غیبت برسد.

طائفه رابعه هم روایاتی است که راجع به خوبی اعانت مؤمنین، قضاء حاجت مؤمنین وارد شده.

خب این هم قطعا حمل می‌‌شود بر استحباب اعانت مؤمن به وجه شرعی نه اعانت مؤمن و قضاء حاجت مؤمن به وجه غیر شرعی. این‌که معلوم است دیگه. و الا عون الضعیف صدقة یا من مشی فی حاجة اخیه المؤمن فله کذا و کذا، حالا آن اخ مؤمن تقاضای حرامی بکند از شخصی، این‌که نمی‌شود که. بحث این است که اطلاق ندارد این خطاب نسبت به جایی که متوقف است کمک به این شخص بر غیبت حرام که من غیبت حرام بکنم؛ این اطلاق ندارد.

و لذا فرمودند باید تزاحم در جایی فرض بشود که واجب باشد نصح مستشیر، تزاحم بکند با حرمت غیبت؛‌ نصح مستشیر دلیل ندارد بر وجوب تا تزاحم بکند با حرمت غیبت.

بله، بعض امور مهمه است که از مذاق شارع کشف کردیم که شارع راضی است حداقل به این‌که ما بخاطر آن غیبت هم بکنیم. نمی‌گویم واجب هست، احراز کردیم از مذاق شارع راضی است. آقا!‌ من اگر نگویم این خواستگار این مشکلات اخلاقی را دارد، ‌دختر این آقا بیچاره می‌‌شود، ‌سیاه‌بخت می‌‌شود، واجب نیست بگویم اما از مذاق شارع ما کشف کردیم که این مقدار جایز است. انصاف این است که ما بعضی از مراتب را از مذاق شارع کشف کردیم واجب است، اصلا نابود می‌‌شود طرف، دختر مردم را می‌‌برد به فساد می‌‌کشاند، نابود می‌‌کند، بعد من سکوت کنم؟ آن وقت است که آقا می‌‌گوید سکوت هر مسلمان خیانت است. اما بعضی از مراتب نه، احراز وجوب نکردم اما احراز جواز از مذاق شارع می‌‌کنم. و الا دلیل دیگری ندارد.

و اینی هم که در منهاج آقای خوئی و آقای تبریزی و آقای سیستانی گفتند، تعبیرشان این است، می‌‌گویند از مستثنیات غیبت نصح المؤمن است فیجوز الغیبة بقصد النصح کما لایبعد جواز ذلک ابتداء بدون استشارة اذا علم بترتب مفسدة عظیمة علی ترک النصح، این اذا به هر دو می‌‌خورد: هم به نصیحت بدون مشورت، هم به نصیحت مع المشورة. یعنی نصیحت مع المشورة هم در صورتی جایز است غیبت کردن بخاطر آن‌که علم پیدا کنیم به ترتب مفسده عظیمه‌ای بر ترک آن.

و الحمد لله رب العالمین.

جلسه 11-41

**چهار‌شنبه - 27/10/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مستثنیات غیبت بود. رسیدیم به استثناء نصح مستشیر.

مشهور گفتند جایز است غیبت در هنگام نصح مستشیر چون نصح مستشیر واجب است و مقدم هست بر غیبت.

ما اشکال کردیم، گفتیم:

اولا: دلیلی بر وجوب نصح مستشیر مطلقا نداریم. مگر امور مهمه‌ای باشد که احراز می‌‌کنیم مذاق شارع را که یا واجب کرده است نصح مستشیر را در آن یا لااقل مباح کرده است و لو متوقف بر غیبت باشد. مثل این‌که اگر عیب این خواستگار را نگوییم این دختر سیاه‌بخت می‌‌شود، یک عمر بدبخت می‌‌شود. اما شخصی می‌‌خواهد برود یک کار غیر مهمی را انجام بدهد، ‌یک ملیون دارد می‌‌خواهد امانت بگذارد نزد یک شخصی، ‌با ما مشورت می‌‌کند و ما تا نگوییم این آقا دستش کج است او صرف نظر نمی‌کند از امانت گذاشتن مالش نزد او، ‌به چه مجوزی ما بگوییم او دستش کج است؟ بله، اگر بتوانم بگویم کلا احتیاط بکن، ‌امروز وضع خوب نیست، ‌افراد زیادی پول مردم را گرفتند و پس ندادند، این‌که مستلزم غیبت نباشد اشکال ندارد. اما اگر مستلزم غیبت باشد به چه دلیل جایز باشد نصح مستشیر.

اشکال دوم ما این است که بر فرض اطلاق داشته باشد دلیل نصح مستشیر، باید ببینیم رابطه‌اش با دلیل تحریم غیبت رابطه تزاحم است یا رابطه تعارض.

تعارض یعنی تنافی در جعل. اگر تعارض داشت دلیل تحریم غیبت با دلیل وجوب نصح مستشیر باید رجوع کرد به قواعد تعارض که ما می‌‌گوییم در مانحن‌فیه چون دلیل تحریم غیبت اطلاق کتابی است، اطلاق خبر که اقتضاء می‌‌کند وجوب نصح مستشیر را به عموم من وجه تعارض می‌‌کند با اطلاق کتابی و می‌‌شود مصداق ما خالف قول ربنا لم نقله، ما خالف الکتاب و السنة فهو مردود. اما کسانی که مثل مرحوم آقای خوئی معتقدند اطلاق کتاب جزء کتاب نیست، ‌اطلاق کتاب یا حکم عقل است، ‌ناشی از مقدمات حکمت یا اگر هم ظهور است، ظهور عدم البیان است، ‌ظهور سکوتی است، ظهور عدم البیان، عدم البیان‌ که جزء کتاب نیست و لایغتب بعضکم بعضا کتاب است، عدم ذکر قید زاید که الا فی مقام نصح المستشیر این منشأ اطلاق کتاب است، این‌که در قرآن وجود ندارد. عدم بیان بر تقیید جزء کتاب نیست. و لذا ایشان می‌‌فرمود خبری که معارض باشد با اطلاق کتاب به عموم من وجه معارض با کتاب و مخالف با کتاب نیست و لذا هر دو تساقط می‌‌کنند. بعد از تساقط رجوع می‌‌کنیم به اصالة الحل طبق مبنای مرحوم آقای خوئی. ولی ما معتقدیم که مقدمات حکمت عرفا کلام را ظاهر می‌‌کند و می‌‌شود مستند بشود اطلاق به ظهور کلام. صحیح است که بگوییم که اطلاق وجوب نصح مستشیر مخالف کلام خداست چون خدا می‌‌گوید غیبت نکنید، ‌اطلاق وجوب نصح مستشیر می‌‌گوید نصح مستشیر واجب است و لو متوقف بر غیبت باشد.

اما اگر بگوییم تعارض نیست، ‌تزاحم است، باید مبنای‌مان را در تزاحم روشن کنیم. بین مرحوم آقای خوئی و امام اختلاف هست.

مرحوم آقای خوئی تزاحم را منحصر می‌‌داند به تزاحم امتثالی و الا اگر تزاحم امتثالی نبود می‌‌شود مصداق تعارض. تزاحم امتثالی دو شرط دارد: یکی این‌که مصب این دو تکلیف، مصب این دو خطاب فعل واحد نباشد، ‌دو فعل باشد. اگر نفس غیبت کردن شخص مصداق نصح مستشیر باشد، ‌این دیگر تزاحم امتثالی نیست. فعل واحد است که اطلاق لایغتب بعضکم بعضا می‌‌گوید این حرام است، ‌اطلاق نصح مستشیر می‌‌گوید این واجب است. شرط دوم این است که اگر مصب این دو خطاب متعدد باشد و لکن رابطه این دو رابه علت تامه و معلول نباشد. اگر علت تامه مصداق حرام باشد، معلول مصداق واجب بود، اینجا هم تزاحم معقول نیست. چرا؟ برای این‌که فرموده‌اند هم مرحوم آقای خوئی دارند، هم مرحوم استاد و هم مرحوم آقای صدر، شرط تزاحم امکان امر ترتبی است به احد المتزاحمین عند ترک الآخر. مثل انقاذ غریق و نماز. مولی می‌‌تواند بگوید انقذ الغریق ان کنت لاتنقذ الغریق فصل، می‌‌تواند هم بگوید صل ان کنت لاتصل فانقذ الغریق. اما اگر رابطه، رابطه علت تامه و معلول باشد امر ترتبی ممکن نیست. مثلا برای غسل جنابت، شما فرض کنید این شخص مجبور است ارتماس بکند در یک حوض که با ارتماس او در این حوض، آب به سمت ملک همسایه خواهد رفت، هیچ گریزی نیست، ‌آب می‌‌پاشد به ملک همسایه و ضرر می‌‌زند به همسایه یا تصرف در مال غیر می‌‌شود. علت تامه غصب غسل ارتماسی این شخص است؛‌ این‌طور نیست که با فرض غسل ارتماسی این شخص بشود غصب را ترک کرد. این جایی است که واجب علت تامه حرام است. و یا بالعکس حرام علت تامه واجب است. سبب تولیدی یک واجب امر محرمی است. مثل این‌که کلید غصبی است، برای باز کردن این در باید کلید غصبی را بچرخاند، ‌علت تامه فتح این باب تحریک مفتاح است. تحریک تام این مفتاح علت تامه انفتاح باب است. اینجا نمی‌شود شارع بگوید لاتحرک المفتاح تحریکا تاما، ‌مصداق غصب است و لکن ان حرکته تحریکا تاما فیجب علیک ان تفتح الباب. آقا! اگر من تحریک تام بکنم این مفتاح را این سبب تولیدی است برای انفتاح در، دیگه بعد از تحریک تام مفتاح، حصول انفتاح باب قهری است، ‌امر به او طلب الحاصل است، اگر رابطه بین واجب و حرام رابطه علت تامه و معلول باشد یا به تعبیر دیگر رابطه سبب تولیدی و مسبب تولیدی باشد، ترتب معقول نیست. دیگر تزاحم امتثالی معنا پیدا نمی‌کند، می‌‌شود مصداق تعارض.

این مبنای مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد و مرحوم آقای صدر هست که ما هم در اصول این را پذیرفتیم به نحو اجمال و تفصیلش در محل خودش در اصول.

مبنای دوم مبنای امام است. که تبعا لما هو ظاهر کلام صاحب الکفایة فرمودند تزاحم ملاکی هم داخل در تزاحم امتثالی است. تزاحم ملاکی همین است که فعل واحد هم مصداق واجب است هم مصداق حرام، ‌فرقش با تعارض این است که در تعارض احراز ملاکین نکردیم ولی در تزاحم ملاکی احراز ملاکین کردیم. عقل می‌‌گوید اقوی الملاکین را ترجیح بده.

از نظر مرحوم آقای خوئی نمی‌شود غیبت و نصح مستشیر به حسب متعارف داخل در تزاحم امتثالی بشود. چرا؟ برای این‌که یا غیبت خودش مصداق نصح مستشیر است عرفا، همین که من به او بگویم که دست این آقا کج است، هیچ چیز دیگری نگویم، بگویم برادر! می‌‌خواهی پولت را نزد این شخص بگذاری، از من مشورت خواستی، یک کلمه به تو بگویم، دست این آقا کج است. دیگه صبر نمی‌کند بگوید بعدش چی؟ بعدش را خودش می‌‌فهمد چی. اینجا خود اغتیاب مصداق نصح مستشیر شد، مصب واحد است، ‌شرط او نیست در تزاحم امتثالی و داخل در تعارض می‌‌شود و طبق تعارض اطلاق تحریم غیبت با اطلاق وجوب نصح مستشیر اگر اطلاقی داشته باشیم تعارض و تساقط می‌‌کنند، آن وقت آقای خوئی رجوع کنند به اصالة الحل.

گاهی غیبت سبب تولیدی نصح مستشیر است یا اگر نگوییم گاهی به حسب تحلیل می‌‌گوییم که اگر کسی اصرار بکند نصح مستشیر نتیجه غیبت است نه متحد با غیبت. می‌‌گوییم لااقل نتیجه تولیدیه غیبت است در متعارف موارد. ممکن است بگویند ترتب نصح المستشیر علی هذا الغیبة اما ترتبی است که قهری است بر این غیبت و این غیبت علت تامه نصح مستشیر است.

مثل آنچه که آقای خوئی فرمودند که اگر وضوء ضرری بود، با آب سرد که وضوء می‌‌گیرد این وضوء ‌با آب سرد ضرری بود، ایشان می‌‌فرمایند که ضرر عین این وضوء نیست ضرر هو النقص فی البدن، نقص فی البدن مسبب است از غسل الوجه و الیدین و لکن یک مسببی است که مسبب تولیدی است. بعد غسل وجه و یدین قهرا نقص در بدن حاصل می‌‌شود برای این مریض، نیاز به انجام کار دیگر ندارد. و لذا ایشان در بحث لاضرر فرمود کسی که عالم است به این‌که این وضوئش مستلزم ضرر است چون این وضوء سبب تولیدی ضرر است داخل در تعارض می‌‌شود نه تزاحم.

اینجا هم همین‌طور است.

بله، گاهی می‌‌شود ذکر عیب شخص کافی نیست، بعد باید این را صغری قرار بدهیم برای کبری دیگر، صغری این است که این آقا این عیب را دارد، اما تنها این را بگوییم برای نتیجه‌گیری کافی نیست، باید یک کبرایی هم بعدش بگوییم و من کان کذلک فهو لایصلح للاعتماد علیه، نصح مستشیر اگر یک نتیجه‌ای بود مترتب بر صغری و کبری، صغرایش غیبت یک شخص بود ولی تنها کافی نبود برای نتیجه‌گیری، ‌نیاز به بیان یک کبرای کلیه هم داشت، نیاز به یک مقدمه ثانیه‌ای هم داشت، بله، آنجا تزاحم امتثالی می‌‌شود. چون می‌‌شود ترتب؛ بگوییم غیبت نکن ولی اگر غیبت کردی پس آن کبری را هم در کنارش ذکر بکن تا نصح مستشیر محقق بشود. چون کبری که غیبت نیست، یک کبری کلیه است. صغری غیبت است. این می‌‌شود.

اما غالب موارد ما می‌‌بینیم این‌طور نیست. غالب موارد نصح مستشیر به نفس غیبت کردن در مواردی که توقف بر غیبت دارد محقق می‌‌شود یا حالا یا عین غیبت است یا مسبب تولیدی غیبت است. به نظر آقای خوئی باب باب تعارض می‌‌شود نه باب تزاحم. چرا ایشان فرمود اینجا باب تزاحم است؟ بله این‌که فرمود اطلاقی در وجوب نصح مستشیر نیست، ‌درست، اما فرمود اگر هم اطلاق دارد باب تزاحم است، ‌اهم و مهم را باید در نظر بگیریم، ‌نه، ‌این در نوع موارد درست نیست.

و اما مبنای امام: ببینید! امام همین بحث را هم در مکاسب محرمه فرمودند فهو من قبیل تزاحم المقتضیین، ‌یعنی تزاحم ملاکی. تزاح مقتضیین یعنی ملاک و مفسده غیبت با مصلحت نصح مستشیر تزاحم می‌‌کنند و لو مصب، واحد باشد و لو فعل، واحد باشد. ایشان معتقدند که تزاحم ملاکی داخل در تزاحم امتثالی است. وجهش چیه؟

مرحوم آخوند هم در بحث اجتماع امر و نهی که قائل به امتناع است همین مبنا را انتخاب کرده. فرموده اجتماع امر و نهی داخل در تزاحم است نه تعارض و لو ما قائل به امتناع بشویم که می‌‌شویم. ایشان این‌جور می‌‌فرماید. چون در تعارض احراز کلا الملاکین نمی‌کنیم در مورد اجتماع و لکن در اجتماع امر و نهی اجتماع، اجتماع ملاکین را احراز می‌‌کنیم. نماز در مکان مغصوب هم مصلحت نماز را دارد هم مفسده غصب را، می‌‌شود تزاحم. وجهش چیه؟

وجهش این است که می‌‌فرمایند وقتی من احراز کردم در مانحن‌فیه که این غیبت مفسده غیبت را دارد و مصلحت نصح مستشیر را، احکام هم که تابع ملاک است. اگر من احراز کنم مفسده غیبت اهم است یعنی احراز می‌‌کنم که شارع حرام کرده غیبت را. اگر احراز کنم مصلحت نصح مستشیر اهم است، احراز می‌‌کنم شارع نصح مستشیر را واجب کرده. چون احکام تابع ملاکند.

مثل آنچه که آقای سیستانی هم در بحث اطاعت اب و‌ام بیان می‌‌کنند. البته ایشان اطاعت اب و‌ام را مطلقا واجب نمی‌دانند. می‌‌گویند اگر متاذی بشوند از نافرمانی فرزند و این تاذی بخاطر شفقت بر خود فرزند باشد نه بخاطر مصالح خودشان باشد یا دیگران، اینجا حرام است مخالفت با این پدر و مادر چون موجب تاذی این‌ها می‌‌شود. حالا اگر مادر می‌‌گوید فلان کار را بکن پدر می‌‌گوید نکن، ‌ایشان می‌‌گوید باب، باب تزاحم است با این‌که فعل واحد است. بعد چون مصلحت اطاعت‌ام اقوی است، او مقدم است.

ما که اصلا معتقدیم که آنی که حرام است معاشرت به غیر معروف است با پدر و مادر. پدری است می‌‌گوید پسر! راضی نیستم طلبه بشوی. و واقعا هم متاذی می‌‌شود اگر گوش به حرفش ندهیم. شفقتا هم هست بر ولد، می‌‌گوید در این شرائط من صلاح نمی‌دانم طلبه بشوی. تشخیصش این است. به نظر ما هیچ اشکال ندارد که این فرزند بیاید طلبه بشود. آنی که از ادله استفاده می‌‌شود که عقوق الوالدین، ‌ترک مصاحبت بالمعروف، ‌این‌ها حرام است اما مصاحبتش بالمعروف است، می‌‌گوید پدرجان! اذیت می‌‌شوی ولی من مصالح دینی یا حتی دنیوی خودم برایم مهم است، احترام شما را هم سرجای خودش نگه می‌‌دارم. این هیچ منافات با مصاحبت به معروف ندارد.

می‌خواهم این را عرض کنم که ایشان هم در این مثال احکام تزاحم را بار کرده. نکته‌اش لابد این است که می‌‌گوید وقتی که ملاک دارد، ‌هم ملاک اطاعت‌ام در اینجا هست هم ملاک اطاعت اب، احکام که تابع اقوی الملاکین است، خب اقوی الملاکین باید ببینیم چیه.

به نظر ما این درست نیست:

اولا: کی می‌‌گوید که در این حال این ملاک دارد فضلا از این‌که ملاکش اهم است؟‌ کی می‌‌گوید؟ کی می‌‌گوید نصح مستشیر که متوقف است بر غیبت مصلحت دارد آن هم مصلحت اقوی؟ در باب تزاحم امتثالی اطلاق وجوب کشف می‌‌کرد از ملاک، اطلاق وجوب ثابت بود چون دو فعل بودند، اطلاق داشت وجوب، شامل حال تزاحم می‌‌شد. در حالی که در تزاحم ملاکی نمی‌شود فعل واحد هم واجب باشد هم حرام؛ تنافی در جعل است، ‌تکاذب است در این دو خطاب. وقتی تکاذب بود یعنی دلیل وجوب نصح مستشیر شامل اینجا نمی‌شود للتعارض. وقتی شامل نشد، شما از کجا کشف کردی نصح مستشیر در این حال ملاک دارد فکیف بکونه اهم؟ و یا از کجا فهمیدید غیبت در این حال مفسده دارد فکیف بکون المفسدة اهم؟

[سؤال: ... جواب:] خطاب ساقط شد بعد از تعارض، وقتی خطاب ساقط شد دیگر مدلول التزامی‌اش در ثبوت ملاک از حجیت ساقط می‌‌شود چون اصل خطاب ساقط شد. خطاب لایغتب بعضکم بعضا و یجب نصح المستشیر مدلول مطابقی‌اش ثبوت حکم بود و بالتبع کشف ملاک می‌‌کرد، مدلول مطابقی‌اش از کار افتاد، مدلول التزامی هم تابع مدلول مطابقی است و هیچ اطلاقی حجیت مدلول التزامی ندارد. مدلول التزامی کما بیناه فی الاصول مفصلا و سیأتی ان‌شاءالله در بحث تعارض تابع مدلول مطابقی است. علاوه بر اشکالات دیگری که در بحث خودش است عمده این اشکال هست.

هذا اولا که کی می‌‌گوید در این حال وقتی که اطلاقی در خطاب نیست ملاکی ثابت است بعد بگوییم حالا این ملاک اهم هم هست.

ثانیا: این بیان در جایی می‌آید که احراز بکنیم ملاک اهم است به مرتبه لزومیه. یعنی بفهمیم و لو به نحو مدلول التزامی خطاب نصح مستشیر یا تحریم غیبت و این مدلول التزامی را هم حجت بدانیم بعد از سقوط مدلول مطابقی، بفهمیم که این ملاک اهم است بمرتبة لزومیة. اگر بفهمیم کشف حکم هم می‌‌کنیم. اما کی می‌‌گوید این ملاک اهم است به حد لزومی؟ کی می‌‌گوید؟ آخه شما می‌‌خواهید بگویید چون اصل اهمیت را فهمیدیم پس متعین است. مثلا اصل اهمیت غیبت را فهمیدیم اما مفسده غیبت اهمیت لزومیه دارد؟ از کجا؟ شاید یک مقدار کمی ترجیح دارد بر مصلحت نصح مستشیر. تا چه برسد به این‌که بخواهیم احتمال اهمیت را در یک طرف مرحج قرار بدهیم. خب احتمال اهمیت می‌‌دهیم در تحریم غیبت، با احتمال اهمیت که کشف حکم نمی‌کنیم؛ احتمال اهمیت می‌‌دهیم احتمال تساوی هم می‌‌دهیم.

مگر این‌که شما (برای این ذیل عرض می‌‌کنم، ‌برای فرض احتمال اهمیت) بگویید آقا!‌ حالا که ما یقین داریم مثلا وجوب نصح مستشیر یقینا اهم نیست، فوقش مساوی است، از خارج علم پیدا کردیم که نصح مستشیر ملاکش اهم نیست، ‌فوقش مساوی است، یا این‌که تحریم غیبت هم مساوی است با او یا اهم است از او اهمیة لزومیة او اهمیة غیر لزومیة اما یقینا ملاک نصح مستشیر اهم نیست یا مساوی است یا اضعف است، بگویید آقا! پس ما علم پیدا می‌‌کنیم به این‌که وجوب نصح مستشیر اینجا ساقط شده. چون یا ملاکش اضعف است یا مساوی است، معنا ندارد وقتی ملاک اضعف است یا مساوی است شارع حکم تعیینی بر اساس این ملاک جعل کند. پس علم به سقوط خطاب پیدا می‌‌کنیم در نصح مستشیر. آن وقت اطلاق تحریم غیبت جاری می‌‌شود بلامعارض.

این حرف خوبی است. کسی بیاید در جواب از این اشکال دوم که ما گفتیم اگر غمض عین بکنیم از اشکال اول که آقا!‌ بعد از تعارض خطابین کاشف نداریم از ملاک فضلا عن کونه لزومیا، ‌اگر از این اشکال اول غمض عین کنیم، ‌اشکال دوم ما چی بود؟ ‌اشکال دوم ما این بود که آقا!‌ بر فرض غمض عین کنیم جایی که اهمیت لزومیه یک خطاب را بفهمیم حکم تابع اوست اما در جایی که اهمیت لزومیه را نفهمیدیم، تحریم غیبت اهم است اما شاید اهم غیر لزومی است، یک درصد کمی می‌‌چربد ملاکش، این‌که منشأ نمی‌شود ما علم پیدا کنیم تحریم غیبت جعل شده. شاید ملاکش یک مقدار می‌‌چربد شارع می‌‌گوید مکروه است غیبت در این حال. یا احتمال اهمیت می‌‌دهیم در او، ‌خب احتمال اهمیت که منشأ علم به حکم نمی‌شود. این اشکال دوم با یک بیان فنی ممکن است جواب داده شود. و آن این است که ما علم به سقوط خطاب نصح مستشیر پیدا می‌‌کنیم. چون احکام تابع ملاکند. یقینا در اینجا ملاک تعیینی برای وجوب نصح مستشیر نیست. یا ملاک نصح مستشیر اضعف است یا فوقش مساوی است، ‌اگر مساوی بود شارع باید حکم بکند به ترخیص نه وجوب. پس علم تفصیلی به سقوط خطاب وجوب نصح مستشیر پیدا می‌‌کنیم، اطلاق تحریم غیبت جاری می‌‌شود بلامعارض.

این یک وجه فنی است. آن‌هایی که خیلی فنی هستند که فنیین را پشیمان می‌‌کنند از فنی بودن و خیلی عرفی نیستند، ممکن است این جواب را بپذیرند. آن‌ها که عرفی هستند می‌‌گویند با وجود این تنافی در این دو خطاب عرف اصلا کاشف نمی‌بیند این دو خطاب را از حکم در این واقعه. انصراف پیدا می‌‌کند این دو خطاب از حکم مورد واقعه. که بعید نمی‌دانم آقای زنجانی نظرشان همین باشد. ولی آن‌هایی که خیلی فنی هستند، این جواب فنی اشکال دوم را برطرف می‌‌کند. اما مهم اشکال اول است. اشکال اول چیه؟ این است که اصلا از کجا ملاک را در این حال فهمیدید؟ در تزاحم اطلاق خطاب داریم اما در تنافی در جعل مصب واحد است یکی می‌‌گوید حرام یکی می‌‌گوید واجب، تکاذب است بین این دو خطاب، ملاک را در یکی از این‌ها از کجا فهمیدیم تا چه برسد به این‌که کشف ملاک اهم بکنیم؟

و لذا اگر تزاحم در ملاک باشد این فرمایش که باید تطبیق قواعد تزاحم بکنیم که فرمایش صاحب کفایه است، فرمایش امام هست، به نظر ما قابل مناقشه می‌آید.

و لذا صحیح این است در مقام بگوییم ما اطلاقی نداریم در وجوب نصح مستشیر و الا اگر اطلاقی داشتیم تعارض می‌‌کرد با اطلاق تحریم غیبت؛ آن وقت ما می‌‌گفتیم اطلاق تحریم غیبت مقدم است چون اطلاق کتابی است و این خبر می‌‌شود مخالف اطلاق کتاب. ولی کسانی مثل مرحوم آقای خوئی اگر نوبت به تعارض می‌‌رسید تعارض با اطلاق کتاب را می‌‌گویند تساقط می‌‌کنند هم اطلاق کتاب هم اطلاق خبر، نوبت می‌‌رسد به اصالة‌ الحل.

هذا تمام الکلام فی بحث نصح المستشیر.

کلام واقع می‌‌شود در استثناء چهارم‌:‌ توقف ردع از منکر. برای این‌که این‌ آقا را متنبه کنیم می‌‌نشینیم جلوی دیگران از عیب او گفتن تا او را مرتدع کنیم از منکر. ببینیم این آیا جایز است یا با منکری می‌‌خواهیم جلوی منکرات را بگیریم.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا هفته آینده.

جلسه 12-42

**چهار‌شنبه - 04/11/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مستثنیات غیبت بود. رسیدیم به استثناء سوم که نصح مستشیر بود. گفتیم چون دلیلی بر وجوب نصح مستشیر نیست مجوز غیبت نیست مگر احراز کنیم که مفسده مهمه‌ای مترتب می‌‌شود بر ترک نصح مستشیر که از مذاق شارع احراز کردیم که یا راضی است یا لازم می‌‌داند که ما و لو بخاطر این نصح مستشیر مرتکب غیبت بشویم که در این صورت غیبت جایز است اما با اقتصار بر مقدار ضرورت.

برخی ممکن است تمسک کنند برای جواز غیبتی که مقدمه نصح مستشیر است به دلیل لاضرر، بگویند اگر ما نصح مستشیر نکنیم او متضرر می‌‌شود. پس حرمت غیبت آن شخصی که ما بخاطر نصح مستشیر مجبوریم او را غیبت کنیم، ‌حرمت غیبت او حکمی است که ضرری است بر این مستشیر و یا حکمی است که حرجی است بر این مستشیر. لاضرر و لاحرج این را بر می‌‌دارد.

این بحث در بحث لاضرر مطرح شده. مرحوم آقای خوئی فرمودند لاضرر حکمی را بر می‌‌دارد که مستلزم ضرر بر خود مکلف است. وجوب وضوء بر من ضرری است لاضرر آن را بر می‌‌دارد اما اگر حکمی بود که مستلزم ضرر بر من نبود مستلزم ضرر بر غیر بود، اینجا لاضرر آن را بر نمی‌دارد.

ایشان مثال می‌‌زنند. می‌‌فرمایند یک زنی است می‌آید نزد پزشک مرد. اگر این پزشک مرد به او نظر نکند، ‌لمس نکند بدن او را، این زن متضرر می‌‌شود بخاطر ترک نظر یا لمس این پزشک مرد. مرحوم آقای خوئی فرموده که نمی‌شود به لاضرر تمسک کنیم بگوییم حرمت نظر طبیب بر این زن حکم ضرری است و لاضرر و لاضرار. حتی به لااضطرار، لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه هم نمی‌توانیم تمسک کنیم. بله، این زن برای رفع حرمت کشف جسدش نزد این طبیب می‌‌تواند به لاضرر تمسک کند؛ بر او کشف جسدش جایز می‌‌شود. اما بر طبیب نظر جایز نمی‌شود چون حرمت نظر طبیب که حکم ضرری بر طبیب نیست.

بله، ‌در مورد علاج دلیل خاص داریم که اگر زن مضطر بود به مرد طبیب رجوع کرد جایز است این طبیب مرد متصدی علاج او بشود که مستلزم نظر یا لمس بدن اوست. دلیل خاص داریم. اما اگر بحث علاج نبود، زنی است از بیماری خاصی رنج نمی‌برد اما زشت است به جوری که زشتیش باعث شده خواستگار ندارد، در رنج است، هرکجا می‌‌رود دیگران او را مسخره می‌‌کنند، مجبور است برود جراحی پوست کند، ‌جراحی زیباسازی کند. این ربطی به علاج بیماری ندارد. اینجا برود پیش یک پزشک زن اما اگر پزشک زن نبود حق ندارد پزشک مرد متصدی علاج او بشود. خود زن می‌‌تواند در هنگام ضرر یا حرج اگر منحصر بود امر به پزشک مرد به پزشک مرد رجوع کند اما پزشک مرد شرعا حق ندارد او را لمس کند.

حالا ممکن است شما بفرمایید لغو می‌‌شود رفع حرمت کشف بر این زن.

می‌گوییم اولا لغو نمی‌شود. الحمدلله اینقدر هستند افراد لاابالی در پزشک‌ها و غیر پزشک‌ها در اصناف دیگر که مشکل این زن حل می‌‌شود، ‌شرعا بر او کشف جسدش وقتی جایز شد، می‌‌رود سراغ یک پزشکی که دین و ایمان درستی ندارد. رفع حرمت کشف بر این زن لغو نیست.

ثانیا: دلیل خاص که نیامده بگوید جایز است در این حال کشف جسد بر این زن. عمومات لاضرر است، عمومات ما من شیء الا و قد احله الله لمن اضطر الیه است. لغویت لازم می‌آید از او، جاری نشود.

این مسأله مشابه زیاد دارد. مثلا گاهی زنی از بقاء جنین به حرج می‌‌افتد. اختلاف هست، برخی از فقهاء مثل آقای سیستانی معتقدند تا قبل از ولوج روح اگر حرجی باشد حفظ این جنین بر این مادر، لاحرج وجوب حفظ این جنین یا حرمت اسقاط این جنین را بر می‌‌دارد و لو حرج بالفعل نباشد، ‌بداند این مادر که اگر این جنین بزرگ بشود در بزرگی برای او حرج دارد نگهداریش. مونگل است، به دنیا بیاید بزرگ بشود مشکلات زیادی خواهد داشت. قبل از ولوج روح می‌‌تواند اسقاط کند او را. آن‌هایی که لاحرج را رافع محرمات نمی‌دانند مثل آقای زنجانی آن‌ها می‌‌گویند باید به حد اضطرار برسد. ولی کسانی که لاحرج را شامل محرمات می‌‌دانند می‌‌گویند همین که به حرج افتاد جایز است اسقاط جنین. بحث در این است که آیا پزشک می‌‌تواند اسقاط کند این جنین را؟ اینجا دیگه بحث علاج نیست تا صحیحه ابی حمزة ثمالی بگوید فان اضطرت الیه فیعالجها اذا شاءت. دیگه علی القاعدة باید صحبت کنیم.

[سؤال: ... جواب:] این‌که علاج نیست، علاج بیماری نیست، این زن که بیمار نیست، جنینش مشکل مغزی دارد. المرأة المسلمة یصیبها البلاء فی جسدها إما کسر و إما جرح فی مکان لایصلح النظر الیه یکون الرجل ارفق بعلاجه من النساء أ یصلح له النظر الیها فقال اذا اضطرت الیه فیعالجها ان شاءت. مورد صحیحه ابی حمزة ثمالی زنی است که مبتلا به بیماری شده است. اما این زن مشکلش این است که جنینش آسیبی دارد، ‌نقصی دارد که بعدا این مادر را دچار حرج یا ضرر می‌‌کند.

آقای سیستانی فرمودند چه اشکالی دارد، ‌همین که ابقاء جنین بر این مادر حرجی است متفاهم عرفی این است که پزشک هم می‌‌تواند کمک کند این مادر را برای اسقاط جنین. البته باید پزشک هم احراز کند این مطلب را، صرف ادعای زن مسموع نیست.

و لکن شبهه این است، ‌اشکال آقای خوئی این است: لاحرج حکم این زن را برداشت، حرمت اسقاط جنین انحلالی است، ‌این مادر حرمت اسقاط جنینش رفع شد با لاحرج، پزشک حرمت أخرایی دارد برای اسقاط جنین این زن، آن حرمت اسقاط جنین که متوجه پزشک است که بر پزشک حرجی یا ضرری نیست.

و لذا پیشنهادی که می‌‌کنند از جمله مرحوم آقای تبریزی پیشنهاد می‌‌کردند می‌‌گفتند یک قرصی، ‌شربتی به این زن بدهند که این زن بخورد این جنین از بین برود، بعد که جنین از بین رفت دکتر بیاید وارد عمل بشود.

اشکال این است، آقای خوئی اشکال‌شان اینجا هم این است که اگر کسی بگوید آقا! حرمت غیبت بر منِ مستشار حکمٌ ضرری او حرجی علی المستشیر، ‌لاضرر و لاحرج این را رفع می‌‌کند. آقای خوئی در جواب خواهد گفت که آقا! لاضرر و لاحرج حکمی را بر می‌‌دارد که بر خود مکلف ضرری یا حرجی باشد نه بر دیگران.

به نظر ما این فرمایش قابل مناقشه است.

راجع به اضطرار درست است، اشکال آقای خوئی وارد است. ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. آقای خوئی اشکالش وارد است که این طبیب مضطر نیست به این فعل حرام، چطور رفع بشود حرمت نظر یا لمس این زن بر او؟‌ یا در مورد حرج: ما جعل علیکم فی الدین من حرج، انحلالی است، ‌خدا بر شما در دین حرج قرار نداده است، خدا بر طبیب در دین حرج قرار نداد چون حرمت نظر و لمس این زن بر طبیب حرج نیست، خدا بر این زن هم حرج قرار نداد، ‌بر او حرام نکرد کشف را لدی الطبیب اما خدا بر این طبیب حرام کرده نظر و لمس این زن را، ‌از این حرمت نظر و لمس این زن به حرج می‌‌افتد.

[سؤال: ... جواب:] لم یجعل فی الدین علی هذا الطبیب حرجا، لم یجعل فی الدین علی هذه المرأة حرجا.

و لکن لاضرر، ‌لایرید الله بکم العسر، ان الدین لیس بمضیق، این‌ها چه اشکالی دارد شامل بشود؟ ان الدین لیس بمضیق، آقا! دین مضیقی نیست. خب این زن می‌‌گوید آقا!‌ من به حرج می‌‌افتم، فردا این جنین بدنیا می‌آید، ‌مونگل است یا دختر مونگل است یا پسر مونگل، حالا فرض کنید دختر مونگل فردا بزرگ بشود چه جور نگهداریش کنم؟ دیگه شب و روز نخواهم داشت. خب شما اگر به این طبیب بگویید حرام است اسقاط کند جنین من را، خب این دین مضیق است یا مضیق نیست؟ بلااشکال این دین مضیق است، یرید الله بکم العسر است، پس چرا می‌‌گویید لایرید الله بکم العسر؟

[سؤال: ... جواب:] خدا بر این زن عسر خواسته است چون بر طبیبش حرام کرد اسقاط جنین او را. ... ما جعل علیکم فی الدین من حرج یعنی واجب نکرده بر شما فعل حرجی را، ‌جعل نکرده بر ذمه شما حرج را. مثلا نگفته که با این‌که در هوای شدیدا سرد برایت حرجی است وضوء، ‌برو وضوء بگیر، اگر می‌‌گفت برو وضوء‌ بگیر بر تو حرج را وضع کرده بود، ‌قرار داده بود بر ذمه تو حرج را، چون فعل حرجی را بر ذمه تو قرار داده بود. اینجا این‌طور نیست. اما یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر، این‌که بر عکس شد. این زن می‌‌گوید خدا! من کار ندارم، فقهاء یک حرف‌هایی می‌‌زنند، آقای خوئی یک مطالبی فرمودند اما من می‌‌بینم این با این آیه خیلی جور نمی‌آید. شما می‌‌گویید یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر، ‌خب به هر طبیبی رجوع می‌‌کنیم اصل هم این است که طبیب متدین باشد، ‌شما می‌‌گویید برو سراغ طبیب بی دین که گوش به حرف خدا نمی‌دهد، خب حالا اگر همه بخواهند گوش به حرف خدا بدهند، این زن می‌‌گوید بر من که دین مضیق می‌‌شود. یعنی می‌‌گوید بسوز و بساز؟ یرید بکم العسر می‌‌شود، ان الدین لیس بمضیق از بین می‌‌رود. ان الدین به جای لیس بمضیق باید بگوییم ان الدین مضیق. یا لاضرر، در دین ضرر نیست، خب بابا! چه جور می‌‌گویید در دین ضرر نیست؟‌ ضرر از این بالاتر که یک عمر زندگی من سیاه می‌‌شود، ‌نابود می‌‌شود؟

و لذا انصاف این است که بعید نیست کسی بخواهد تمسک کند به ان الدین لیس بمضیق، ‌لایرید بکم العسر، لاضرر بناء بر این‌که مفادش نفی حکم ضرری باشد در این موارد، ‌بگوید که حرمت نظر طبیب یا اسقاط جنین توسط طبیب بر این زن موجب ضیق بر این زن هست.

البته ما یک موقعی یک نقضی به ذهن‌مان می‌‌آمد که در جزوه هم نوشتیم که ممکن است یک کسی بگوید که نمی‌شود به اطلاق این مطلب ملتزم شد. یک جوان عاشقی است می‌‌گوید اگر این دختر خانم دست به من ندهد به حرج می‌‌افتم، ‌جایز است این دخترخانم دست به او بدهد؟

[سؤال: ... جواب:] عاشق نشدی.

یا شب خوابش نمی‌برد گاهی، ‌اصلا می‌‌گوید مریض می‌‌شوم، ‌جایز است که آن دخترخانم دست بدهد با این؟ قطعا جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] نه اضطرار به سوء‌ اختیار نیست. حالا دیگه بعضی‌ها ضعف روحی دارند.

این مقدار قطعا ما می‌‌دانیم که جایز نیست این دختر مصافحه کند، دست بدهد با این پسر چون اگر دست ندهد به این پسر این پسر دچار حرج می‌‌شود. چون این‌ها منافات ندارد با این‌که دین موسع است. یک سری خواسته‌های غیر عقلائی است، ‌خواسته‌های غیر عقلائی را بر آورده نکردن این‌ها منشأ نمی‌شود که بگویند دین، ‌دین سختی است. این‌که اصلا حق عقلائی ندارد. به قول ایشان یک جوانی است اگر به خواستگاری او جواب مثبت ندهند دق می‌‌کند می‌‌میرد، حالا او که تهدید به خودکشی می‌‌کند برود خودش را بکشد به ما چه، نه، اصلا دق می‌‌کند می‌‌میرد، خب واجب که نیست جواب خواستگاری او را دادن، ‌حقی ندارد او. یا در همین مورد این جوان می‌‌گوید که اگر من یک بار تو را نگاه نکنم، خیلی اضطراب روحی دارم، شب‌ها خوابم نمی‌برد، ان الدین لیس بمضیق، لایرید الله بکم العسر، نه، ‌این‌ها حق عقلائی ندارد. منافات ندارد با این‌که دین مضیق نیست، این خواسته‌های غیر عقلائی بدون استحقاق عقلائی است.

این فرق می‌‌کند با موارد استحقاق عقلائی مثل اسقاط جنین که عقلاء هم تجویز می‌‌کنند اگر مستلزم ضرر یا حرج بر مادر بشود. حالا حداقل ما قبل از ولوج روح ما بحث می‌‌کنیم. یا در مانحن‌فیه گاهی به حدی است که این مستشیر ضرر معتدبهی می‌‌کند بعید نیست به لاضرر بشود تمسک کرد، ‌به ان الدین لیس بمضیق تمسک کرد برای تجویز غیبت برای نصح مستشیر به شرط این‌که مصداق تزاحم الضررین نباشد. یک وقت شما ضرر را از این مستشیر بر می‌‌داری اما با آبروریختن از آن مغتاب بالفتح، ‌ضرر را از این بر می‌‌دارد متوجه مغتاب بالفتح می‌‌کنی. نه آنجا دیگه تعارض الضررین است یا به قول دیگر تزاحم الضررین است، ما آنجا را نمی‌گوییم.

[سؤال: ... جواب:] حالا حرج مجوز قتل نفس که نیست. این فرق می‌‌کند با این‌که حالا اسقاط یک جنینی که روح در او دمیده نشده.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال فرض این است که گاهی این مستشیر ضرر که می‌‌بیند از ترک غیبت کردن من نسبت به آن شخص مورد بحث، آنقدر مهم نیست ولی اگر آبروی آن شخص مورد بحث را پیش این آقا ببریم این ضررهایی متوجه آن مغتاب بالفتح می‌‌کند. ... ما نمی‌توانیم در لاضرر در مورد تعارض الضررین تمسک کنیم. دیگه همان می‌‌شود امور مهمه‌ای که مجوز غیبت خواهد بود.

چهارمین استثناء از مستثنیات غیبت جایی است که منع مغتاب از منکر توقف داشته باشد بر غیبت کردن او.

مرحوم شیخ دو تا دلیل ذکر کرده برای جواز غیبت او:

دلیل اول این‌که فرموده آقا!‌ غیبت او احسان به اوست چون او را از هلاک اخروی نجات می‌‌دهیم، می‌‌رویم می‌‌نشینیم این طرف و آن طرف می‌‌گوییم دعا کنید به حال فلانی مبتلا است به فلان منکر، ‌او هم وقتی شنید که ما داریم آبرویش را می‌‌بریم می‌آید می‌‌گوید تو را به خدا دیگه چیزی نگو من دست برداشتم از این کار، این احسان به اوست.

[سؤال: ... جواب:] اسائه به او نیست. ... غیبت می‌‌کنیم او را، ‌او را از عذاب اخروی و هلاک اخری نجات می‌‌دهیم. چه احسانی بالاتر از این؟

وجه دومی که مرحوم شیخ ذکر این است که عمومات نهی از منکر شاملش می‌‌شود.

مرحوم آقای خوئی فرموده هر دو وجه ایراد دارد:

اما وجه اول غیر از این‌که اخص از مدعاست برای این‌که چه بسا غیبت کردن ما هیچ تاثیری ندارد در آن شخص، غیر از این، آقا! بر فرض من غیبت بکنم، او مرتدع می‌‌شود، شما می‌‌گویید این احسان به آن شخص است، مگر جایز است هر احسانی به دیگران؟ احسان به غیر با انجام مباحات باید بشود. مگه می‌‌شود با انجام گناه به دیگران احسان کرد؟ می‌‌شود قضیه همان کسی که امام صادق علیه السلام دید دو تا انار از انارفروشی برداشت، دو تا نان برداشت، ‌رفت بین چهار تا فقیر تقسیم کرد، گفت چهار تا گناه کردم و چهار تا هم ثواب، چهار تا ثواب هرکدامش عشر امثالها است، می‌‌شود چهل تا، چهار تایش را کم کن، سی و شش تا، ‌خدا بدهد برکت. او هم همین را می‌‌گفت، مگر هر احسانی مشروع است؟ احسان به مال غیر که مشروع نیست، احسان به منکرات که مشروع نیست.

نگویید آقا! خود آن شخص راضی است که من غیبت کنم او را تا او دیگر مرتکب گناه نشود.

اولا: کی می‌‌گوید او راضی است؟ ثانیا: بر فرض راضی بشود مگه رضای به غیبت مجوز غیبت است؟

حالا راجع به این فرمایش مرحوم آقای خوئی بحث بکنیم:

به نظر ما مرحوم شیخ نظرش به یک مطلب دقیقی است.

اینی که آقای خوئی فرمود اخص از مدعاست خب ممکن است فرض شما خروج از محل بحث است که فرمودید ربما لایرتدع طرف من فعل المنکر. بحث این است که با اغتیاب او، او را ردع می‌‌کنیم از منکر، ‌ظاهر ردع این است که او مرتدع می‌‌شود. حداقل به رجاء ارتداع او هست.

و این‌که شما فرمودید که مگر هر احسانی مشروع است؟ آقا!‌ صحیحه عبدالله بن سنان داریم: عن ابی عبدالله علیه السلام قال جاء رجل الی رسول الله صلی الله علیه و آله فقال ان امّی لاتدفع ید لامس، نعوذ بالله، آمد یک فرزندی پیش پیامبر گفت مادرم از هیچ مردی رویگردان نیست، لاتدفع ید لامس فقال احبسها قال قد فعلت قال فامنع من یدخل علیها قال قد فعلت قال قیّدها، برو دست و پایش را ببند، ‌فانک لاتبرّها بشیء افضل من ان تمنعها من محارم الله عز و جل.

گفته می‌‌شود که این روایت تجویز کرد برخی از کارهایی را که حرام است مثل حبس‌‌ام، تقیید‌ام، دست و پای او را بستن و تعلیل هم اعم از این هست، ‌یعنی ضربش هم جایز است، ‌انک لم تبرها بشیء‌ افضل من ان تمنعها من محارم الله یعنی حتی می‌‌توانی بزنی او را.

[سؤال: ... جواب:] فی حد ذاته که حرام است حبس و تقیید. شما بروید یک کسی را حبس کنید در خانه نگذارید بیاید بیرون حرام نیست؟ قطعا از محرمات است. ... داخل در این روایت اگر بشود این روایت تجویز کرده. انک لم تبرها بشیء افضل من ان تمنعها من محارم الله عز و جل.

آن وقت گفته می‌‌شود غیبت مصداق اسائه به مغتاب بالفتح است. اگر بگویند این غیبت نیکی به اوست، دیگه ارتکاز متشرعه این است که جایز می‌‌شود چون غیبت مؤمن مصداق اسائه به مؤمن است. أیحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتا، ‌اسائه به مؤمن است که او را بدگویی کنیم. روایت می‌‌گوید اگر منع کنی مؤمن را از محارم خدا بهتر از این به او نیکی نکردید.

و لذا اشکال به مرحوم شیخ باید دقیق باشد. مرحوم شیخ به نظر می‌‌رسد مدعای‌شان این است، می‌‌گویند الغیبة حرام لکونه اسائة للمغتاب بالفتح و استفاده کردیم از روایات که ما کاری بکنیم که منع کنیم مرتکب حرام را از ارتکاب حرام این بهترین نیکی است به او.

[سؤال: ... جواب:] خود همین‌ها حرام است. احبسها، قیدها. ... خیلی خوب، حرام نیست؟ زنش با مادرش اختلاف دارد می‌‌رود مادرش را حبس می‌‌کند در اتاق، هر چی مادر می‌‌گوید خدا بگم چه کارت کند پسر، بزرگت کردم. ... خصوصیت دیگه ندارد مادر. خصوصیت ندارد که بگوید زندانی مادر جایز است چون مصداق بر اوست که او را از گناه باز می‌‌داری اما شخصی را که مرتکب زنا می‌‌شود نعوذ بالله بیاییم به کسی بگوییم او زنا می‌‌کند این باعث می‌‌شود که او زنا نکند این لن تبرها بشیء افضل من محارم الله بر او صادق نیست؟! ... من عرضم این است: این استدلال مرحوم شیخ است، این استدلال مرحوم شیخ جوابش به این آسانی نیست.

آقای خوئی راجع به آن‌که مرحوم شیخ فرمود عمومات نهی از منکر شاملش می‌‌شود، فرموده است که آقا! ادله نهی از منکر انصراف دارد که با یک منکری ما نهی از منکر کنیم و الا لجاز ردع الزُناة بالزنا باعراضهم و ردع السُراق بسرقة اموالهم. مگر می‌‌شو این؟ بابا! با لجن که نمی‌شود لجن را شست، با منکر که نمی‌شود منکر را از بین برد. بله، موارد خاصه‌ای است که شارع تجویز کرده است، مثل این‌که اصحاب بدع تجویز کرده است سب کنیم آن‌ها را، بهتان بزنیم به آن‌ها، ‌غیبت کنیم آن‌ها را، صحیحه ابن سرحان تجویز کرده، باهتوهم اکثروا الوقیعة فیهم، تجویز کرده اما جایی که مجوز خاص نداریم ادله نهی از منکر از این منصرف است.

و علاوه بر این‌که، این را هم اضافه کنیم، ما ادله نهی از منکر که داریم شامل منع از منکر نمی‌شود. نهی از منکر واجب است، ‌نهی نهی انشائی است، ‌منع از منکر که ما عملا کاری کنیم که دیگران مرتکب منکر نشوند این دلیلی بر وجوب ندارد. بله، از ادله‌ای استفاده کردیم منع از منکر ولی منع از منکر با ابزار حلال نه منع از منکر با وسائل حرام و با راه‌های حرام. از راه حرام که نمی‌شود پیشگیری کرد از منکرات.

این خلاصه اشکال مرحوم آقای خوئی است به مرحوم شیخ.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا جلسه آینده.

جلسه 13-43

**چهار‌شنبه - 18/11/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مستثنیات غیبت بود. مستثنای پنجم این هست که مرحوم شیخ فرمود اگر غیبت کننده قصد حسم ماده فساد دارد چون مغتاب بالفتح منشأ فساد است، اگر او را غیبت کنیم فسادش را از بین می‌‌بریم، ‌اینجا غیبتش جایز است. چون مصلحت دفع فتنه این شخص بیشتر هست از مفسده غیبت او. یعنی با این‌که باب تزاحم است و لکن اهم است که ما قطع ماده فساد بکنیم.

این انصافا درست است و لکن باید اهم و مهم را در نظر بگیریم. در جایی که شخصی منشأ فساد دینی می‌‌شود‌، دین مردم را فاسد می‌‌کند، بلااشکال این‌که ما حفظ کنیم دین را اهم است از این‌که یک شخصی غیبت بشود که خود این شخص در فساد بر دین مردم تاثیر و نقش دارد و یا حتی ممکن است نقش هم نداشته باشد و لکن برای این‌که فساد دینی را بر طرف کنیم ممکن است مجبور بشویم که برخی عیب‌هایی را از افرادی بیان کنیم که الگوی فلان گروه منحرف هست. ممکن است آن الگو خودش منحرف نباشد اما ابراز انحراف است. من حیث لایشعر ابزار انحراف هست، ‌منحرفین از او بهره‌‌برداری می‌‌کنند‌، از سخنان او از افکار او و منشأ انحراف خودشان قرار داده‌‌اند افکار یک شخصی را. ما برای حفظ اعتقادات دینی مردم مجبوریم افشاگری بکنیم طبعا از باب تزاحم این کار جایز می‌‌شود.

مرحوم شیخ استدلال هم کرده به صحیحه داوود بن سرحان: عن ابی عبدالله علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله اذا رایتم اهل الریب و البدع من بعدی فاظهروا البراءة منهم و اکثروا من سبهم و القول فیهم و الوقعیة، ‌الوقعیة‌ یعنی همین بدگویی کردن که یکی از مصادیقش غیبت کردن آن هاست، و باهتوهم. مرحوم شیخ، مرحوم آقای خوئی، مرحوم امام، مرحوم استاد فرمودند اصلا با این حدیث بهتان به اهل بدع هم جایز است بزنیم تا طمع نکنند در فساد در اسلام و یحذرهم الناس، ‌مردم از آن‌ها بر حذر باشند، ‌و لایتعلمون من بدعهم، ‌ممکن است جلوی فساد او را نتوانیم بگیریم اما جلوی جذب مردم را به سمت او می‌‌توانیم بگیریم و یحذرهم الناس و لایتعلمون من بدعهم.

ما این را قبلا بحث کردیم. به نظر ما همآن‌طور که مرحوم علامه مجلسی توجیه کرده باهتوهم را به معنای این گرفته که مبهوت کنید این‌ها را و لو خلاف ظاهر باهتوهم هست اما چون خلاف ارتکاز هست که ما تجویز بکنیم بهتان را بر دشمن، ‌این را ما قبلا بحث کردیم، ‌گفتیم روش ائمه هم این‌طور نبوده و روایت اگر صحیح باشد ربطی به باب تزاحم ندارد. روایت اصلا تجویز کرده بهتان را. بله در باب تزاحم اهم و مهم می‌‌کنیم، ‌راه منحصر می‌‌شود به بهتان، اهم و مهم می‌‌کنیم طبیعی این است که حکم عقلائی این است که اگر تزاحم بود بین حرام اخف و حرام اشد جایز می‌‌شود ارتکاب حرام اخف و لکن این روایت فراتر از تزاحم را بیان می‌‌کند. ما همانی که آقای سیستانی دارند که این حدیث یا مطروح است یا مؤول است یا باید توجیه کنیم بگوییم مراد از باهتوهم أبهتوهم یعنی اجعلوهم مبهوتین أمام استدلالکم، ‌آن‌ها را مبهوت کنید با استدلال خودتان و یا اگر قابل توجیه نبود خلاف روح کتاب هست و حداقل این هست که وثوق نوعی به خلل در این حدیث پیدا می‌‌کنیم با توجه با این‌که مخالف روحی با کتاب است و لایجرمنکم شنئان قوم علی الاتعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی.

[سؤال: ... جواب:] یک یهودی متهم شد در جامعه مسلمین یک مسلمانی مالی را دزدیده بود یکی یهودی متهم شد به دزدی، آیه نازل شد محکوم کرد مسلمین را. ... و لاتجادل عن الذین یختانون انفسهم. ... با این‌که طرف یهودی بود‌، ‌متهم شد به دزدی خدا تحمل نکرد که مسلمانی دزدی بکند یهودی متهم به دزدی بشود، مسلمین را محکوم کرد چرا زود قضاوت کردید؟ بعد بگویند فلان شخص که انحراف اعتقادی دارد و تزاحم هم نیست، راه‌های صحیح برای ابطال انحراف او وجود دارد به او بهتان بزنید او را به انواع بهتان‌ها متهم کنید، ‌راهی که خود اولیاء دین نکردند، ‌امیرالمؤمنین کجا این کار را کرد. اتامرونی ان اطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه و الله ما اطور به ما سمر سمیر و ما‌ام نجم فی السماء نجما. ... جور فیمن ولیت علیه که هست، ‌به او که ستم می‌‌کنی، او سخن نادرستی می‌‌گوید، ‌حالا یا قصورا یا تقصیرا به او بگویید که انحراف اخلاقی دارد. این جور بر اوست. مگر امیرالمؤمنین نمی‌دانست این مطالب را که فرمود و الله انی لاعلم ما یصلحکم مما یفسدکم و لکن لااصلحکم بافساد نفسی. شما فکر می‌‌کنید علی راه این‌که شما را درست بکند یعنی بشوید یک مردمی منقاد و فرمان‌بردار، راهش را بلد نیست؟ چند نفر را دستگیر می‌‌کنیم، ‌چند نفر را اعدام می‌‌کنیم بقیه هم ساکت می‌‌شوند. حضرت علی فرمود نه، ‌من آن مقدار که حدود شرعی اجازه می‌‌دهم انجام می‌‌دهم بیش از آن انجام نمی‌دهم. انی لاعلم ما یصلحکم مما یفسدکم و لکن لااصلحکم بافساد نفسی. آنی که حدش اعدام است اعدامش می‌‌کنیم، آنی که حدش تازیانه است تازیانه می‌‌زنیم‌، آنی هم که حدش زندان است زندانش می‌‌کنیم، ‌آنی هم که حدی ندارد ما تابع حکم خدا هستیم. بیش از آنچه که خدا مقرر کرده علی کار نمی‌کند با این‌که بلد است، می‌‌تواند سخت‌گیری بیش از حد بکند همه بترسند همان کاری که معاویه می‌‌کرد همان کاری که خلفاء قبل از امیرالمؤمنین می‌‌کردند. ابن عباس بعد از مرگ خلیفه دوم یک حدیثی خواند گفتند این حدیث را تا حالا نمی‌خواندی گفت خوفا من سوط فلان، ‌از تازیانه فلانی ترسیدم، می‌‌ترسیدم، این حدیث را نمی‌خواندم حالا می‌‌خوانم.

[سؤال: ... جواب:] کی می‌‌گوید کشتن ناصبی جایز است؟ ... کی می‌‌گوید واجب است؟ ... یک حکم ولایی به قول آقای بروجردی یک حکم ولایی است که تحت یک شرائطی ائمه این حکم ولایی را صادر می‌‌کردند. این‌که هر کسی بتواند هر شخصی را بکشد، من نمی‌خواهم بگویم این حکم نیست، می‌‌خواهم بگویم شما اصل مسلم نگیرید، ‌بر فرض قتل ناصبی طبق فتوی برخی از فقهاء و ظاهر بعض نصوص این اقتل الناصب اینما وجدت، ‌[البته] این تعبیر نیست، آن تعبیر این است که خذ مال الناصب اینما وجدت و ابعث الینا بخمسه. حالا بر فرض شما بگویید از ادله استفاده می‌‌شود قتل ناصبی جایز است خب چه ربطی دارد؟ ما خلق الله خلفا انجس من الکلب و الناصب لنا اهل البیت لانجس منه. چه ربطی دارد؟ مگر من می‌‌گویم ما در اسلام حد اعدام یا حد قتل نداریم؟ مگر ما می‌‌خواهیم روشنفکری بکنیم؟ ما می‌‌گوییم این‌که ائمه بهتان نزدند به مخالفین اگر بناء بود پیامبر ترغیب کرده است، باهتوهم، یکتب الله لکم بذلک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات فی الآخرة چه کسی اولی بود به امتثال این امر از امیرالمؤمنین؟

[سؤال: ... جواب:] چرا قیاس می‌‌کنید؟ خذ مال الناصب چه ربطی دارد به بهتان بر دیگران؟ ... حضرت مال ناصب را نمی‌گرفتند اولا کی می‌‌گوید که مال ناصبی را بدون اذن ولی امر می‌‌شود گرفت؟ آقای بروجردی قبول ندارد، ‌ببینید کتاب الخمس ایشان را، می‌‌گویند مشهور هم قبول نکردند. حالا شما می‌‌گویید آقای خوئی فرموده بله جایز است مال ناصبی را گرفتن، ‌اذن ولی امر هم نمی‌خواهد، ‌بسیار خوب، ‌فتوی فقهی است، ‌ظاهر ادله هم بعید نیست همین باشد، ‌ما هم ملتزم می‌‌شویم، ‌بحث در این است که ممکن است ناصبی چون کافر است مالش محترم نیست، یا اذن ولایی بوده در آن زمانی که نواصب جنگ رسمی می‌‌کردند با مؤمنین هدر مال‌شان شد توسط امام، ‌اعلان هدم مال آن‌ها کرد، ‌این چه ربطی دارد به بحث بهتان؟ ما بر فرض احتمال ثبوتی هم بدهیم بهتان بر اهل بدع جایز باشد، معتقدیم که حجیت این خبر خلاف وثوق نوعی بخاطر این است که با روح کتاب و سنت سازگاری ندارد و لو به نحو وثوق نوعی و این ربطی به بحث تزاحم ندارد. بحث تزاحم بحث دیگری است.

امیرالمؤنین به قول آقا اشاره کرد، قواعد تزاحم را که می‌‌دانست، ‌اهم و مهم را که می‌‌دانست. بله، ‌اگر یک جا تزاحم باشد خودشان فرمودند مثل تترّس، تزاحم است. کفار یک عده از مؤمنین را سپر خودشان قرار دادند، ‌خب فرمودند برای حفظ اسلام این مؤمنین هم به شهادت برسند اشکالی ندارد. ما که منکر باب تزاحم و ترجیح اهم بر مهم که نیستیم. منتها در همین تزاحم‌ها هم نباید فقط مصالح دنیوی را در نظر گرفت، باید مصالح دینی و معنوی را هم در نظر گرفت. چه بسا یک مطلبی برای یک شخص عادی مهم نباشد، ‌حالا یک شخص عادی می‌‌رفت عمروعاص را در آن وضع می‌‌دید می‌‌گفت دفاع از دین و لو متوقف است بر این‌که ما الان برویم به سمت عمروعاصی که بدنش را لخت کرده است از باب تزاحم اشکالی ندارد حتی اگر مجبور بشویم که با او گلاویز بشویم و خلاصه از نظر به لمس هم منجر بشود. اما بحث این است که امیرالمؤمنین شأنش اجل است. او نباید این کار را بکند، چون مفسده ارتکاب امیرالمؤنین نسبت به این فعل اشد است از این‌که حالا عمروعاص را هم از بین ببرد. ما می‌‌گوییم در ملاکات تراحم این را باید در نظر گرفت. بحث در این است که اگر این روایت درست باشد که ترغیب شده به بهتان بر اصحاب بدع، ‌خدا چقدر ثواب می‌‌دهد بلکه به قول بعضی‌ها واجب است بهتان بر اصحاب بدع، خب چه کسی اولی است به امتثال این امر وجوبی یا ندبی از امیرالمؤمنین در حالی که این کار را نکرد. و زمینه هم بود برای پذیرش مردم اما تاریخ را ببینید! اصلا امیرالمؤمنین از این نوع اتهام‌ها به مخالفین‌شان نمی‌زدند.

[سؤال: ... جواب:] چیزی که پیامبر می‌‌فرماید واجب است یا مستحب است خلاف‌‌شان مؤمن است؟ بحث تزاحم بحث دیگری است ما بحث تزاحم را نباید با این بحث خلط کنیم.

[سؤال: ... جواب:] سب اصحاب بدع که افتخار است. سب مگه یعنی ناسزاهای ناموسی کذا و کذایی؟ سب یعنی ناسزا گفتن یعنی بدگفتن. ... خود امیرالمؤمنین در قنوت نماز در تاریخ هست لعن می‌‌کرد. ... لعن که یکی از مصادیق سب است، ‌عرفا لعن یکی از مصادیق سب است. لعن می‌‌کرد به یک عده‌ای حتی در تاریخ هست ابوموسی اشعری هم از این لیست لعن حضرت علی حذف نشده بود. لعن می‌‌کرد. سب به اصحاب بدع افتخار است، ما باید اظهار برائت بکنیم از اصحاب بدع. هر چیزی جایگاه خودش را دارد. ما خودمان طرفدار اظهار برائت از اعداء الله هستیم ولی نه این‌که دیگه ما بیاییم با بهتآن‌که ممکن است و قطعا در معرض این است که روشن بشود که این‌ها بهتان بوده آن وقت همه سرمایه‌گذاری‌ها ما همه‌اش به باد فنا می‌‌رود.

یکی از بزرگان نقل می‌‌کرد که با اهل سنت ارتباط داشت فی الجملة. می‌‌گفت این‌ها گفتند ما وجه شیعه شدمان این بود:‌ دیدیم پدران ما راجع به شیعه دروغ می‌‌گفتند حالا که داریم بررسی می‌‌کنیم می‌‌بینیم این اتهام‌ها دروغ بوده فهمیدیم این‌جور نیست شیعه که این‌ها می‌‌گویند که بعد از نماز خان الامین می‌‌گویند سه بار، قرآن‌شان قرآن تحریف شده است، ‌مجالس‌شان چه مجالسی است. فهمیدیم این‌ها دروغ است، پدران ما دروغ می‌‌گفتند این منشأ شد آمدیم تحقیق کردیم فهمیدیم مذهب شیعه حق است. یک دروغی که شاید پدران‌شان گفتند چون شیعه به نظر آن‌ها فکرش نادرست مصداق باهتوهم است. خب این‌که نمی‌شود که.

[سؤال: ... جواب:] مفسده‌اش را گفتم نمی‌خواهم بگویم همیشه کشف می‌‌شود.

استثناء ششم: جواز جرح شهود که اگر شاهد‌ها شهادت بدهند، ما می‌‌دانیم این شاهد‌ها فاسق هستند، باید برویم و فسق این‌ها را بیان کنیم و الا نظم جامعه به هم می‌‌ریزد. هر فاسق فاجری یک ادعایی می‌‌کند می‌‌رود دو تا شاهد فاسق می‌‌برد هیچکس هم جرأت ندارند بگویند این‌ها فاسقند، ‌هر کی بگوید این‌ها فاسقند می‌‌گویند شما غیبت کردید. ما نگوییم این‌ها فاسقند چون غیبت حرام است بعد افراد فاسق بروند حق و ناحق بکنند این نمی‌شود. و لذا معلوم می‌‌شود جرح روات هم از این قبیل است. اگر بناء باشد علماء بزرگ ما احتیاط می‌‌کردند نمی‌گفتند فلانی کذاب است، ‌فلانی ضعیف است، ‌شبهه می‌‌کنند، هر کی را خوب می‌‌دانند بگویند خوب است هر کی را بد می‌‌دانند شبهه می‌‌کنند نگویند بد است، فقه به هم می‌‌ریزد. روات باید آن‌هایی که نادرست هستند اعلام بشوند نادرست هستند که دین مشکل پیدا نکند.

[سؤال: ... جواب:] جرح شهود مصداقی از تزاحم است.

هفتمین استثناء غیبت برای دفع ضرر از مغتاب است.

مرحوم شیخ فرموده معلوم است که جایز است. خود طرف هم اگر بداند بعضی‌ها گفتند راضی می‌‌شود. بعد مرحوم شیخ قضیه زراره را مطرح کرده که امام صادق به او پیغام داد که انما اعیبک دفاعا منی عنک، چون تو به منزله سفینه‌ای هستی که حضرت خضر او را سوراخ کرد فرمود اردت ان اعیبها و کان ورائهم ملک یأخذ کل سفینة صالحة غصبا.

این غیبت که نبود که. زراره عیب نداشت، حضرت برای حفظ جان او سخنانی گفت که دشمنان فکر کنند که او مطرود امام علیه السلام است، ‌جان زراره را حفظ بکند. تزاحم بین حفظ جان زراره بود و ایراد اتهام بر زراره.

و لذا ما معتقدیم همآن‌طور که آقای خوئی هم در منهاج الصالحین دارد در جایی جایز است غیبت کردن از شخصی برای دفع ضرر از او که ضرر او واجب الدفع باشد بر ما، بر ما واجب باشد دفع ضرر از او. و الا اگر بر ما واجب نباشد دفع ضرر از او تزاحم نیست. شخصی اگر من نگویم که او بیماری پوستی دارد، دیگران می‌‌روند به او سیلی می‌‌زنند، ‌صورتش سرخ می‌‌شود، باید بگویم آقا! مواظب باش می‌‌روی به این آقا سیلی می‌‌زنی این آقا بیماری پوستی دارد. او هم می‌‌ترسد دیگه نمی‌رود سراغ این شخص. خب این جایز است؟ مگر هر دفع ضرر از هر شخصی بر من واجب است تا بعد بشود تزاحم بین وجوب دفع ضرر از او و حرمت غیبت او.

و اما این‌که گفتند که خود او راضی است مگه رضایت او مجوز غیبت می‌‌شود؟

یا باید مذاق شارع را کشف کنیم که شارع برای دفع ضرر از شخص تجویز می‌‌کند، مقداری او را غیب بکنیم یا این‌که باب تزاحم بشود بین وجوب دفع ضرر از او و بین حرمت غیبت او، آن وقت باید اهم و مهم بکنیم آن وقت از باب تزاحم تجویز کنیم غیبت را.

آخرین استثناء قدح در مقالات باطله است که منشأ بشود بگوییم آقا بیسواد است. این غیر از آن اصحاب البدع هست. نه، آدم ضعیفی است، حرف‌های سستی می‌‌زند، بدعت در دین نمی‌گذارد. البته بعضی حرف‌ها که واقعا بدعت است، نمی‌شود بدعت نیست. به اسم فقه بعضی حرف‌ها بدعت است حالا کار به او نداریم. اما اگر بدعت هم نباشد، اما روی ضعف فکری و فقهی حرف‌های سست بزند، لااقل بگوییم آقا سوادش کم است، آقا بی اطلاع است، آقا خوب درس نخوانده تا مردم فکر نکنند بالاخره این آقا هم مثل بقیه فقهاء هست، ‌آن‌ها یک چیزی می‌‌گویند این هم یک چیزی می‌‌گوید. نه، ‌بفهمند که این آقا سطح علمیش پایین است این حرف‌ها را می‌‌زند. و لو در حد بدعت هم نباشد اما در حدی است که اختلال در افکار صحیح مردم ایجاد می‌‌کند. افرادی که صلاحیت کافی ندارند برای اظهار نظر.

[سؤال: ... جواب:] عیبش این است که همه چیز بهم می‌‌ریزد. دیگه بین فقیه و غیر فقیه مردم تشخیص نمی‌دهند. ... بحث اعلم نیست، چرا توجه نمی‌کنید؟ اظهار نظر‌هایی که ناشی است از ضعف که متراکم که می‌‌شود باعث سست شدن بنیان حوزه‌های علمیه می‌‌شود، خود حوزه‌های علمیه تحت تاثیر گاهی قرار می‌‌گیرند. حالا اگر کسی بگوید که این حرف‌ها ناشی از ضعف علمی است، ‌همین کاری که بزرگان ما می‌‌کردند. به قول آقای خوئی تعابیری که بعضی از بزرگان راجع به افراد دیگر می‌‌کردند که قدح می‌‌کردند در قائل که این ناشی است از سوء فهم، ناشی از قلت تامل. حالا گاهی عرب و عجم هم می‌‌کردند. صاحب جواهر می‌‌گوید که هذا فقه الاعاجم، این حرفی که زده فقه اعاجم است. حالا در سبک خودش هر کسی سخن می‌‌گوید‌، ایشان در آنجا گفته هذا فقه الاعاجم. این تشخیص داده، ‌حالا در صغری اشتباه کرده بحث دیگری است.

اگر بخواهد سست بشود و کوتاه بیاید، هر کسی برای خودش صلاحیت اظهار نظر می‌‌بیند. قدیم که این‌جور نبوده که. بزرگانی در این حوزه‌های علمیه بودند جرأت نمی‌کردند درس عمومی بگویند، در یک گوشه منزلی با این‌که فضل‌شان مسلم بوده درس می‌‌گفتند. خب الان حالا بحث درسش به کنار، اظهار نظر‌ها اگر کنترل نشود، واقعا افراد صلاحیت‌دار موضع نگیرند یک روز این اصل فقهی را منکر می‌‌شوند، ‌یک روز آن اصل فقهی دیگر را منکر می‌‌شوند، یواش یواش روایات مسلم را که یک چیزی می‌‌گویند بعد می‌آیند به آیات قرآن، بله، ‌استشهدوا من رجالکم و ان لم یکونوا رجلین فرجل و امرأتان مربوط به آن زمانی بوده که زن‌ها بیسواد بودند الان زنان ما لیسانسه هستند، ‌الان دیگه نه، ‌دو تا شاهد زن مثل دو تا شاهد مرد است، هیچ فرقی نمی‌کند. یا یک آقایی گفته بود، ‌سوال کرده بودند که چرا اسلام این‌جوری گفته؟‌ گفته بود اسلام دیده زن‌ها با استعداد هستند نخواسته وقت‌شان در این دادگاه‌ها تلف بشود. این هم از باب تزاحم است. و بالاخره باید در مقابل ضعف‌ها موضع گرفت.

البته حدود افراد هم باید مشخص بشود، بهانه نشود که هر کسی مخالف خودش را متهم کند به انواع اتهامات. ما او را نمی‌گوییم، ‌ما می‌‌گوییم اگر واقعا شخصی ضعف علمی دارد و حرف‌های ضعیف می‌‌زند خب اشکال ندارد برای این‌که حق بر مردم روشن بشود. روشن بکنند که این آقا مستوای علمیش این است و مردم امر بر آن‌ها مشتبه نشود و لو دیگه مردم ما هم مردمی نیستند که گوش به حرف بزرگان بدهند، می‌‌گویند شما یک نظر دارید آن آقا هم یک نظر دارد. بالاخره ما باید تلاش خودمان را بکنیم و للبیت رب هو یحمیه.

[سؤال: ... جواب:] ما هم همین را عرض می‌‌کنیم. اگر بناء باشد که هر کسی حرف ضعیف بزند ما بگوییم خب حالا بنده خدا اندازه علمش حرف می‌‌زند، ‌خب آقا روشن بشود که این آقا یا مجتهد نیست یا اگر هم مجتهد است مجتهد ضعیفی است که البته الاول هو الاولی، ‌باید روشن بشود تا مردم روشن بشوند.

از این بحث بگذریم، خود این بحث غیبت منجر به غیبت نشود.

# التذاذ جنسی

محرم دیگر التلذذ الجنسی [است]. ببینیم تلذذ جنسی حدودش چیست و محرمات در تلذذ جنسی چیست.

مشهور علی ما نسب الیهم گفتند هر نوع تلذذ جنسی از غیر طریق زن و شوهر حرام است. تخیلی که منجر به التذاذ جنسی بشود، نگاه به عکس‌ها، ‌خواندن داستان‌ها، اگر منجر به التذاذ جنسی بشود، به قصد التذاذ جنسی باشد این جایز نیست.

این مطلبی است که باید بحث کنیم. حتی در رابطه با زن و شوهر تلذذ مع الواسطة که از جسد همسر نباشد یا این باشد که از فیلمی که از او گرفته است این باید بحث بشود، می‌‌تواند به آن فیلم نگاه بکند و در غیاب همسر از فیلم همسر لذت ببرد. یا سؤال می‌‌کنند بعضی از چیزهایی که استفاده می‌‌کنند مردها برای جلوگیری از حمل، این‌ها به نحوی است که موجب تلذذ جنسی همسر می‌‌شود به نحو بیشتر، برآمدگی‌هایی دارد که موجب تلذذ اوست، سؤال می‌‌کنند آیا جایز است یا نه؟ بعضی‌ها توقف می‌‌کنند می‌‌گویند دلیل بر حرمتش چیه؟ ما به نظرمان به غیر جسد همسر تلذذ از چیز دیگری این جایز نیست. هم آیه قرآن هست که ان‌شاءالله در جلسات بعد بررسی می‌‌کنیم که فمن ابتغی وراء‌ ذلک فهم العادون، ‌حفظ فرج واجب است از غیر زوج و زوجه. و این منافات با حفظ فرج دارد. حالا این بحثی است که بعدا می‌‌کنیم.

دو روایت هست، البته هر دو از عبید بن زراره است، ‌ظاهرا یک روایت با دو سند: قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل تکون له جوار، جاریه دارد، ‌لایقدر علی ان لایطئهن یعمل لهن شیئا یلذذهن به. در روایت مفصل دیگر دارد که کان لنا جار شیخ، ‌پیرمرد بود، ‌له جاریة فارهة، پیرمردی پولداری بود، ‌یک کنیر زیبایی خریده بود، قد اعطی بها ثلاثین الف درهم، ‌سی هزار درهم یعنی دیه سه انسان، ‌دیه سه انسان مذکر، داده بود این جاریه را خریده بود، و کان لایبلغ منها ما یرید، توان جنسی هم نداشت، و کان تقول، ‌این کنیز بیچاره می‌‌گفت اجعل یدک کذا بین شفری فانی اجد لذلک لذة، ‌این شیخ کبیر السن یکره ان یفعل ذلک فقال لزرارة سل اباعبدالله علیه السلام عن هذا، اگر جایز است من این کار را بکنم، ‌با دستانم که در موضع او قرار می‌‌دهم او لذت ببرد. فقال علیه السلام، این در روایت مفصل است ولی جواب امام یکی است: اما ما کان من جسده فلابأس به، این در سند شیخ در تهذیب هست، ‌در سند کافی این‌جور هست: لابأس ان یستعین بکل شیء من جسده علیها و لکن لایستعین بغیر جسده علیها، از جسدش کمک بگیرد برای لذت بردن زن.

عرفا هم بین زن و مرد فرقی نیست. نه مرد می‌‌تواند از یک شیء خارجی و لو در حد همآن‌که عرض کردم استفاده کند برای لذت‌جویی زنش و نه زن می‌‌تواند از یک چیزهایی خارجی استفاده کند برای لذت بردن مردش. سندش به نظر ما تمام است نقل شیخ در تهذیب، از صفار از معاویة بن حکیم هست، این محمد بن حکیم در وسائل اشتباه است. در تهذیب هست:‌ معاویة بن حکیم. محمد بن حکیم در این طبق اصلا ما نداریم. از حکم بن مسکین که از مشایخ ابن ابی عمیر و بزنطی است از عبید بن زراره. سند خوب است دلالتش هم خوب است. بله، آن روایت مفصله در سندش محمد بن علی که ابوسمینه هست و تضعیف شده اما سند روایت تهذیب مشکلی ندارد.

البته این را بگویم، آقای سیستانی فرمودند نگاه به فیلم یا عکس از زن جایز است و لو منجر به امناء هم بشود. ان‌شاءالله در جلسه بعد این را بحث می‌‌کنیم که بعضی‌ها از فیلم زن‌شان از عکس‌شان، ‌آن‌هایی که نامزد هستند، هنوز اول جوانی‌شان است، ممکن است این حالت‌ها برای‌شان پیش بیاید، ایشان فرموده و لو منجر به امناء هم بشود این مصداق استماع از زوجه است.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله در جلسه آینده بحث می‌‌کنیم.

**جلسه 14-44**

**چهار‌شنبه - 25/11/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که التذاذ جنسی از زوجه به این‌که از جسد او باشد یا به سماع صوت او باشد قطعا جایز است حتی اگر تلفن بزنند و او سخنان مهیجی بگوید و سخنان مهیج او موجب امناء این شوهر تازه به دوران رسیده بشود اشکال ندارد شرعا.

آقای سیستانی فرمودند نگاه به عکسش هم اگر بکند منجر به امناء بشود اشکال ندارد.

شاید ایشان در ادله حرمت استمناء اشکال می‌‌کند که اطلاق ندارد نسبت به این فرض. و شتّان ما بینه و بین فرمایش مرحوم آسید احمد خوانساری که فرمود حتی استمناء به ید زوجه هم اشکال دارد با این‌که او استمتاع از جسد زوجه است که آن فرمایش مرحوم خوانساری درست نیست، ‌هیچ اطلاقی شامل آن نمی‌شود بلکه اطلاقات جواز استمتاع زوجه اقتضاء می‌‌کند جواز آن را. و لکن این فرمایش آقای سیستانی را اجازه بدهید در ذیل مطالب آینده راجع به اطلاقات حرمت استمناء بحث کنیم.

اما در رابطه با غیر زوجه مطالبی هست که عرض می‌‌کنیم:

مطلب اول: مسلم اگر کسی به غرض شهوت به اجنبیه نگاه بکند حرام است حتی در جایی که نظر بدون شهوت جایز باشد مثل نظر به وجه و کفین که ما به نظرمان جایز است اما اگر مقرون بشود به شهوت یعنی به غرض شهوت باشد حرام است. یا نظر به زنانی که التزام ندارند به حجاب به نظر ما بدون شهوت جایز است. در صحیحه عبّاد بن صهیب هست: سمعت اباعبدالله علیه السلام لابأس بالنظر الی رؤوس اهل تهامة و الاعراب و اهل السواد و العلوج لانهم اذا نهوا لاینتهون و المجنونة و المغلوبة علی عقلها لابأس بالنظر الی شعرها و جسدها ما لم یتعمد ذلک، تا متعمد نباشد یعنی قاصد شهوت‌رانی نباشد نظر جایز است.

راجع به این صحیحه، جمعی از اعلام از جمله مرحوم آقای خوئی، ‌مرحوم استاد، ‌آقای سیستانی این‌جور استفاده می‌‌کنند که زنانی که اذا نهین لاینتهین، به آن‌ها می‌‌گویید حجاب را رعایت کن رعایت نمی‌کنند نگاه به این‌ها جایز است منتها بدون شهوت، ‌ما لم یتعمد ذلک.

البته این باید در جای خودش بحث بشود چون مشهور به این ملتزم نشدند و نگاه به زنان غیر ملتزمات را جایز نمی‌دانند حالا یا جهتش این است که از این روایت معنای دیگری می‌‌فهمند؛ از این روایت نمی‌فهمند که زنانی که متبذلات و غیر ملتزمات هستند نگاه به این‌ها جایز است، نه. افرادی هستند، ‌قبایلی هستند، ‌زن و مردشان درک اجتماعی متعارف ندارند، اذا نهوا لاینتهون یعنی اصلا نمی‌شود مطالب را به این‌ها درست تفهیم کرد، ‌سطح فکرشان پایین است. مثال می‌‌زند ‌اهل سواد، علوج. علوج تعبیر مشابه فارسی‌شان را بگوییم این‌هایی که اسم خاصی در فارسی به آن می‌‌گویند مناسب نیست این اسم‌ها را بگوییم شاید سوء تفاهم پیش بیاید توهین به بعضی‌ها بشود، ‌این‌هایی که از روستانشین پایین‌تر هستند، دیگه حالا تعبیر کولی‌ها تعبیر می‌‌کنند یا مشابه این تعبیرها. و لذا بعضی‌ها این‌جور فهمیدند، می‌‌گویند نگفت لأنهن اذا نهین لاینتهین، ‌مؤنث ذکر نکرد، مذکر ذکر کرد، لانهم اذا نهوا لاینتهون، یعنی اهل سواد و علوج و اعراب این‌ها سطح فکرشان پایین هست، ‌رشد فکری ندارند، ‌اصلا درک متعارف ندارند، به این‌ها نگاه کردن جایز است. اما زنان شهری که در مسائل زندگی خودشان درک کامل دارند، ‌التزام ندارند به دین برخی و لذا بی‌حجابی یا بدحجابی را پیشه کردند گفته شده این روایت شامل این‌ها نمی‌شود.

ما به نظرمان فرمایش آقای خوئی عرفی‌تر است. فرق نمی‌کند چه مردان‌شان چه زنان‌شان این‌ها ترتیب نمی‌دهند به حرف، مهم این است که ترتیب اثر نمی‌دهند به حرف، لازم نیست سطح فکرشان پایین باشد. این تعلیل معمم است، زنان مبتذلات و غیر ملتزمات هم ترتیب اثر نمی‌دهند به سفارش حجاب. و لذا العلة تعمم، ‌ما به نظرمان همان قول مرحوم آقای خوئی و استاد و آقای سیستانی عرفی‌تر هست.

[سؤال: ... جواب:] سند مشکل ندارد.

اما اشکال دومی که ممکن است بشود روایت می‌‌گوید لابأس بالنظر الی رؤوس‌، به موی سرشان می‌‌شود نگاه کرد، چرا بزرگان ما مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد، آقای سیستانی می‌‌گویند هر چیزی که متعارف باشد نزد این‌ها کشفش‌، یعنی می‌‌روی اروپا، ‌خب متعارف دیگه کشف معظم بدن هست، می‌‌گویند جایز است نظر بدون شهوت. نه، این روایت فقط در رؤوس است. حالا بگذریم.

عرض من این است که این روایات جواز نظر را می‌‌فهماند اما نظر بدون شهوت، ‌نظر بدون غرض شهوت.

یا روایت سکونی در نساء اهل ذمه هست: لاحرمة لنساء اهل الذمة ان ینظر الی شعورهنّ‌ و ایدیهنّ‌، زنان کافره، ‌احترام ندارند.

حرمت نظر به اجنبیه اگر نظر بدون غرض شهوت باشد به ملاک احترام است. چون احترام زن مسلمان لازم است نباید به او نگاه کرد بدون شهوت. خب زن کافره احترام ندارد و لکن نظر با هدف شهوت‌رانی حرام است چون هم ما لم یتعمد ذلک بود در آن روایت عبّاد بن صهیب و هم جواز نظر غیر از جواز التذاذ جنسی است.

بحث در این واقع می‌‌شود که اگر شخص می‌‌داند نگاه بکند یا بعد از نگاه یا مقارن نگاه دچار شهوت خواهد شد، استاد در دانشگاه تدریس می‌‌کند، ‌نگاه می‌‌کند به دخترانی که در کلاس حاضرند، خوشش می‌آید اما به هدف تلذذ نگاه نمی‌کند، مقترن شد نظر به تلذذ اما به هدف تلذذ نبود، یا گاهی الان بدون تلذذ نگاه می‌‌کند اما می‌‌داند که جوان مجرد است، ‌شب که به بستر می‌‌رود افکار شیطانی به او هجوم می‌‌آورد آن وقت از همان نظری که روز کرد دچار تلذذ می‌‌شود، ‌آیا این نظر جایز است یا نه؟

مرحو شیخ انصاری این فقیه مقدس در کتاب النکاح فرموده چه اشکالی دارد؟ نظر می‌‌کند لابغرض التلذذ و لکن می‌‌داند که مترتب می‌‌شود بر آن تلذذ اشکال ندارد.

عمده دلیل ایشان معتبره علی بن سوید است: قلت لابی الحسن علیه السلام انی مبتلی بالنظر الی المرأة الجمیلة فیعجبنی النظر الیها‌، علی بن سوید گفت به امام کاظم علیه السلام، ظاهرا، گفت من گرفتار نگاه به زن زیبا هستم و خوشم می‌آید از نگاه به زن زیبا، فقال علیه السلام یا علی! لابأس اذا عرف الله من نیتک الصدق، ‌اگر دلت پاک باشد اشکال ندارد، و ایاک و الزنا فانه یمحق البرکة و یهلک الدین.

مرحوم شیخ فرموده که بعض من عاصرنا که مقصود صاحب جواهر است، گفته مراد از این روایت نگاه اتفاقی است، اتفاقا نگاهش می‌‌افتد به یک زن زیبا خوشش می‌آید. اذا علم الله منک الصدق هم یعنی خدا بداند که تو عمدا نگاه نمی‌کنی، بی اختیار نگاه می‌‌کنی.

مرحوم شیخ فرموده که این خلاف ظاهر است، این‌جور معنا کردن این روایت عرفی نیست. انی مبتلی بالنظر الی المرأة الجمیلة فیعجبنی النظر الیها: فیعجبنی النظر الیها، این مناسب نیست حمل بشود بر نگاه اتفاقی؛ ظاهر این است که مشکلش این بود که مبتلی بود به نگاه به زن زیبا و خوشش می‌‌آمد از این نگاه.

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است که این حملش بر خوش آمدن از نگاه اتفاقی، ‌این عرفی نیست، ‌سؤالش این است که این نوع نگاه که نگاه می‌‌کنم خوشم می‌آید و الا نگاه غیر عمدی که این حرف‌ها را ندارد. اصلا لابأس حملش بر نگاه غیر عمدی عرفی نیست. اگر می‌‌فرمود که لابأس ان تخرج من بیتک حرفی نبود، لازم نیست در خانه خود را حبس کنی، ‌برو خیابان و لو نگاهت اتفاقا به زن نامحرم می‌‌افتد، هر وقت نگاهت افتاد سرت را پایین بینداز، این اشکال ندارد. اما تعبیر کنند لابأس‌ای لابأس بالنظر خب این ظاهرش نظر اختیاری است که می‌‌گوید لابأس بالنظر، نظر اتفاقی که لابأس ندارد. ... ظاهر لابأس همین است که انی مبتلی بالنظر فیعجبنی النظر، ‌لابأس یعنی لابأس به این نظر.

و لذا مرحوم شیخ فرموده که به نظر ما ظاهر این روایت این است که این علی بن سوید بخاطر شغلش مبتلا بود به زنان مثل این طلافروش‌ها، بزاز‌ها، مشتریان‌شان نوعا بانوان هستند. این علی بن سوید یک حساسیتی داشت نسبت به زنان زیبا، وقتی نگاهش به آن‌ها می‌‌افتاد احساس تلذذ می‌‌کرد، یعنی مترتب می‌‌شد بر این نگاه تلذذ علی بن سوید و لکن قصدش و هدفش چشم‌چرانی نبود مثل همان استاد دانشگاه که بطور عادی درس می‌‌گوید در دانشگاه، چه کند؟ بناء بود دانشگاه‌های ما اسلامی بشود مختلط‌تر شد، ‌شد دیگر چه بکنیم؟ اکثر دانشجویان هم که زن هستند، نشستند در کلاس، استاد نگاه می‌‌کند نه به هدف شهوت‌رانی اما می‌‌داند خوشش می‌آید. مرحوم شیخ فرموده مراد از روایت این است، اذا عرف الله من نیتک الصدق، قصد شهوت‌‌رانی نباشد، اشکال ندارد.

مرحوم آقای خوئی در جلد دوازده موسوعه فرمایش شیخ را تایید کرده. فرموده که کاملا فرمایش متینی است این فرمایش. یعجبنی یعنی به حسب طبع بشری، من خوشم می‌آید. انسان خوشش می‌آید نگاه بکند به یک شیء زیبا، ‌گل زیبا، مجسمه زیبا، اما فرق می‌‌کند با شهوتی که منبعث است از غریزه جنسیه. خب روایت می‌‌گوید اگر نیتت پاک است یعنی مثل این‌که داری به گل زیبا نگاه می‌‌کنی، ‌قصد شهوت‌رانی که انسان ندارد که به گل زیبا نگاه می‌‌کند یا یک پیرمرد نورانی است، ‌انسان نگاه می‌‌کند خوشش می‌آید، خب شهوت‌رانی که نمی‌کند انسان اما لذت می‌‌برد از این پیرمرد نورانی مخصوصا اگر سید هم باشد انسان لذت می‌‌برد، این‌که شهوت منبعثه از غریزه جنسیه نیست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان این‌جور معنا کرده. ... حالا ایشان ادعا می‌‌کند که کلام ما با کلام شیخ یکی است. می‌‌گویند خلاصه همانی که شیخ فرموده که این علی بن سوید مبتلا بود به نظر به زنان بخاطر اقتضاء شغلش؛ معجب می‌‌شد به زنان زیباروی، در حد اعجاب به زیبایی گل، اعجاب به یک تصویر زیبا. گاهی انسان نگاه می‌‌کند به فرزند خردسالش، شیرخوار است، لذت می‌‌برد، این‌که شهوت‌رانی نیست اما لذت می‌‌برد.

این را ایشان در اینجا فرمود. قبل از این‌که فرمایش ایشان در جلد 32 که کتاب النکاح است، نقل کنیم، انصافا این فرمایش فرمایش مرحوم شیخ نیست، ‌خلاف ظاهر هم هست. ما منکر نیستیم که فرق است بین تلذذ غیر جنسی و تلذذ جنسی، این‌که روشن است فرق می‌‌کند. اما نگاه به زن زیبای اجنبیه عادتا توأم با تلذذ جنسی است، ‌با نگاه به گل زیبا فرق می‌‌کند چه بخواهی چه نخواهی. ما هم بالاخره انسانیم‌، غریزه داریم. مگه می‌‌شود عادتا انسان نگاه بکند به یک زن زیبا بگوید در همان حدی که از گل زیبا خوشم آمد از او هم خوشم آمد؟ خودش را انسان می‌‌خواهد گول بزند؟ عادتا این‌طور نیست. و روایت هم تعبیر بود انی مبتلا بالنظر الی المرأة الجمیلة فیعجبنی النظر الیها، این ظاهرش اعجاب متعارف است که همان اعجاب از زن زیبا اعجاب شهوانی است.

مرحوم شیخ هم نفرمود که تلذذ غیر جنسی، فرمود بدون قصد تلذذ نگاه می‌‌کند، بدون داعی و غرض تلذذ نگاه می‌‌کند اما می‌‌داند که مترتب می‌‌شود بر این نظر، تلذذ. هدف آخری دارد، ‌مشتری است، خب با او سخن می‌‌گوید، طلا می‌‌خواهد به او بفروشد، خب نگاهش به او می‌‌افتد دچار تلذذ می‌‌شود. خب البته مناسب هست انسان سرش را زیر بیندازد اما همه که این‌طور نیستند، یک سری جاها اصلا می‌‌گوید متعارف نیست، می‌‌خواهم تدریس کنم سرم را زیر بیندازم نمی‌توانم تفهیم کنم مطالب را. مرحوم شیخ این موارد را می‌‌گوید که علم به ترتب لذت دارد ولی به قصد لذت این کار را نمی‌کند. انصافا ظاهر روایت هم همین است.

در جلد 32 آقای خوئی برگشته از این مطالب. فرموده که نه، ‌این روایت علی بن سوید دلالت نمی‌کند بر فرمایش مرحوم شیخ. چرا؟ برای این‌که این روایت را ما نمی‌توانیم حمل کنیم بر نظر اختیاری. چون روایت اگر فقط نظر به وجه و کفین را می‌‌گفت، حرفی نبود، فیعجبنی النظر الیها، ‌به موی هایش چه بسا باز است نگاه می‌‌کند و این محتمل نیست دیگه، ‌فوقش نظر به وجه و کفین جایز باشد بدون هدف شهوت‌رانی، ‌روایت که ندارد وجه و کفین. و لذا باید حمل کنیم بر همان نظر اتفاقی که صاحب جواهر گفت.

ایشان می‌‌گوید شاهد بر این مطلب ما که نظر، ‌اتفاقی بود یعنی امام می‌‌خواهد بفرماید نمی‌توانی که در خانه بنشینی، باید بروی بیرون، بیرون هم می‌‌روی، خب زن‌ها هم می‌آیند خرید می‌‌خواهند از شما بکنند نگاهت اتفاقا می‌‌افتد، اما صادق باش وقتی نگاهت افتاد دیگه ادامه نده، ‌نگاهت را زیر بینداز.

بعد ایشان فرموده شاهد بر این مطلب این است که علی بن سوید جلیل القدر، ‌امام علیه السلام نشسته بیاید خدمت امام بگوید آقا! من خوشم می‌آید به زنان زیباروی نگاه کنم، اصلا تناسب ندارد با علی بن سوید جلیل القدر و این‌که بیاید با کمال صراحت خدمت امام علیه السلام کانّه دارد از کمالات خودش می‌‌گوید، ‌این معلوم می‌‌شود دارد یک مطلب عادی را می‌‌گوید که منافات با جلالت قدرش ندارد، و آن این است که شغل من شغلی است که نگاه من اتفاقا به زن‌ها می‌‌افتد.

[سؤال: ... جواب:] فیعجبنی، ‌نظر اتفاقی می‌‌کند، ‌نظر اتفاقی، ‌انسان است دچار شهوت هم می‌‌شود.

انصافا این فرمایش آقای خوئی در کتاب النکاح درست نیست. اما این بحث جلالت قدر علی بن سوید، اولا با آن معنایی که شیخ منافات با جلالت ندارد که. مگه دنبال چشم‌چرانی بود علی بن سوید؟ می‌‌گوید من نگاه می‌‌کنم می‌‌دانم خوشم می‌آیم اما به غرض خوش‌آمدن نگاه نمی‌کرد. چه منافاتی دارد؟ آقا! بالاخره طرف زیبا است، نگاهش می‌‌افتد خوشش می‌‌افتد. خلاف جلالت نیست که انسان نگاه بکند به وجه و کفین زنی یا به صورت یک انسان زیبایی و بر آن مترتب بشود خوش‌آمدن و لکن به این هدف که نگاه نمی‌کند. انسان است خوشش می‌آید نه به هدف چشم‌چرانی و لذت‌جویی نگاه بکند، این خلاف جلالت نیست.

ثانیا: کجا گفتند علی بن سوید آخر عمرش آمد سؤال کرد؟ از روز اول که جلیل القدر نبود. آخه چه جلیل القدری است که امام بعدش می‌‌گوید و ایاک و الزنا؟ آخه جلیل القدر مثلا فرض کنید یک استاد مثلا حوزه برود مرجع تقلید این سؤال را بکند بعد آن مرجع تقلید بگوید فلانی! لابأس اذا عرف الله من نیتک الصدق و ایاک و الزنا، یک وقت دنبال زنا نروی.

گفت در مجلس آسید ابوالحسن اصفهانی یک آقایی منبر رفت راجع به مفاسد شرب خمر صحبت کرد. یکی از آقایانی که آنجا بود گفت آقا! بیخود زحمت نکش، این آقایانی که من می‌‌شناسم دست از کارشان برنمی دارند بخاطر صحبت‌های شما.

بیایی به یک آدم جلیل القدری بگویی ایاک و الزنا، ‌این هم عرفی نیست. معلوم نیست علی بن سوید موقع سؤال جلیل القدر بود، جوانی بود سؤال کرد، بعد یواش یواش در خدمت امام جلیل القدر شد.

[سؤال: ... جواب:] لولا ان رای برهان ربه همّ بقتلها. همّ بها لولا ان رای برهان ربها یعنی همّ بقتلها نه همّ نعوذبالله بکذا. در روایات ما هست. این را نخوانید. و همّت به و همّ بها لولا ان رای برهان ربه یعنی و همّ بقتلها لولا ان رای برهان ربه، برای دفاع از عرضش که مبتلا به زنا نشود گفت حتی بشود او را می‌‌کشم، ‌زلیخا را می‌‌کشم. ... حالا تفسیر سوره یوسف می‌‌خواهیم بگوییم؟ ایشان یک آیه می‌‌خواند شما یک آیه دیگر می‌‌خوانید و ما أبرئ نفسی.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! ایاک اعنی و اسمعی یا جاره، لئن اشرکت لیحبطن عملک، همه می‌‌فهمند که خطاب به پیامبر صوری است، در حقیقت مخاطب مردمند، ‌اگر خدا به پیامبر خودش، حالا شما نقل می‌‌کنید بگوید ایاک و الزنا، این معنایش این است که به تو می‌‌گویم که دیگران بشنوند. اما امام کاظم علیه السلام به علی بن سوید دارد می‌‌فرماید لابأس اذا عرف الله من نیتک الصدق و ایاک و الزنا، آخه تناسب با جلیل القدر بودن علی بن سوید ندارد، علی بن سوید می‌‌گوید آقا!‌ مگه ما اهل این کارها هستیم؟ ... اگر این منافات با جلالت قدر ندارد، ‌آنی هم که علی بن سوید گفت انی مبتلا بالنظر الی المرأة الجمیلة فیعجبنی النظر الیها آن هم منافات با جلالت قدر ندارد.

اما این‌که آقای خوئی فرمودند روایت اطلاق دارد اعم از نظر به وجه است و نظر به شعر که نمی‌شود ما بگوییم جایز است، اصلا مطلقا حرام است و لو بدون تلذذ: آقا! انصافا انصراف دارد به وجه چون مرأة جمیله وقتی می‌‌گوید انصراف دارد به وجه جمیلش، انی مبتلی بالمرأة الجمیلة فیعجبنی النظر الیها یعنی الی وجهها. و الا حالا نظر به شانه هایش که شانه‌های مرأة جمیله با شانه‌های مرأة غیر جمیله که فرق نمی‌کند. انصراف عرفیش این است. و لااقل این است که از این باب که نظر به شعر مطلقا حرام است، وقتی امام می‌‌فرماید لابأس اذا عرف الله من نیتک الصدق نمی‌خواهد تجویز کند نظر به شعر را.

و لذا انصاف این است که فرمایش شیخ فرمایش متینی است و از این روایت استفاده می‌‌شود که نظری که علم داریم به ترتب التذاذ جنسی ولی به غرض التذاذ جنسی نیست این ظاهرا مانعی ندارد. مگر خوف وقوع در حرام باشد، ‌با همین نگاه‌ها، ‌النظرة سهم من سهام ابلیس، مسموم، با همین نگاه‌ها دل می‌‌رود و بعد از دل ایمان هم می‌‌رود، بله، اگر خوف وقوع در حرام باشد إما فتوی أو احتیاطا باید اجتناب کند.

مطلب دوم این است: راجع به نظر به غیر اجنبیه، به فیلم و عکس‌، خب یک وقت فیلم مستقیم است، ‌معمولا گفتند فیلم مستقیم مثل نگاه مستقیم است که ما البته این را قبول نداریم. بالاخره عرف هم الان می‌‌فهمد این تلویزیون که برنامه را مستقیم دارد پخش می‌‌کند و یک مقدار رفته در آن حال و هوای دیگه، زنان کذایی را نشان می‌‌دهد در مسابقات مثلا بین المللی، این بالاخره فیلم دارد می‌‌بیند این آقا و لو مستقیم فیلم پخش بشود. هیچ عرفی نمی‌گوید تو داری به این خانم مستقیم نگاه می‌‌کنی. فرق می‌‌کند با عینک که اگه عینک نداشت نمی‌دید، می‌‌گوید عینکم را بزنم که دیدم باز بشود، او نه، او فرق می‌‌کند. خلاصه فرق است بین دیدن مستقیم که این عینک ابزار تقویت دید است و بین پخش مستقیم که فیلم می‌‌بیند انسان. شبیه این‌که بلندگو صدای مثلا بنده را به شما می‌‌رساند که اگر بلندگو نبود ممکن بود نرسد با این‌که رادیو مستقیم پخش کند، ‌خب این اسمش پخش مستقیم است و لکن همان امواج است عرفا. و لذا به نظر ما فرق نمی‌کند.

اما بحث در این است که نظر به عکس‌ها و فیلم‌ها اگر بشهوةٍ باشد مشهور گفتند حرام است. امام در استفتائات جلد 3 صفحه 258، مرحوم آقای خوئی در منهاج: لابأس بمشاهدة افلام التلفیزیون اذا لم تکن مثیرة للشهوة. در اسفتائات هم مرحوم آقای خوئی همین را تکرار کرده، نگاه به فیلم‌ها از روز شهوت حرام است و لو منجر به امناء نشود.

بله، در یک جا در صراط النجاة راجع به فکر در امور جنسی که موجب تحریک شهوت می‌‌شود فرموده دلیل بر حرمت نداریم. فرق گذاشته بین نگاه به فیلم‌های کذایی که موجب شهوت می‌‌شود، ‌فرموده حرام است، اما خواندن کتاب‌های کذایی، خواندن داستان‌های کذایی که تعبیر می‌‌کند هل یجوز قراءة الکتب و القصص التی تشتمل علی الغرام و العشق بحیث تؤدی الی إثارة الشهوة آقای خوئی فرمودند لاینبغی ذلک و لایحرم.

آقای سیستانی هم همین تفصیل را دادند. فرمودند نگاه به فیلم‌های مبتذل با شهوت حرام است بلکه بدون شهوت خلاف احتیاط واجب است. اما خواندن داستان‌های مبتذل اگر خوف وقوع در حرام نداشته باشد و منجر به امناء هم نشود، حلال است.

با این‌که من شنیدم از افراد می‌‌گویند از نظر روانشناسی تحریک داستان‌های مبتذل از فیلم‌های مبتذل بیشتر هست و لکن گفتند آنجا دلیل داریم، فیلم‌های مبتذل بر حرمتش اما داستان مبتذل اگر منجر به امناء نشود و خوف وقوع در حرام هم نباشد اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] فیلم‌های مبتذل. و الا عکس زنانی که می‌‌شناسد که بدون شهوت هم نمی‌تواند نگاه کند اگر مؤمنه باشد. ... مبتذل را تعریف کنیم؟ شما بیایید تعریف کنید.

مرحوم آقای گلپایگانی فرمودند که نظر به فیلم‌های مبتذل بدون شهوت هم جایز نیست. تعبیر این‌جور می‌‌کنند می‌‌گویند لان رؤیة هذه الافلام لاتنفک غالبا عن اثارة الفتنة و فساد الاخلاق. بله، راجع به تفکر به مسائل جنسی که موجب شهوت می‌‌شود فرمودند دلیل بر حرمت نداریم.

مرحوم استاد هم در صراط النجاة بارها تکرار کردند که نگاه کردن به فیلم‌های مبتذل حرام است حتی زن و مردی که دچار ضعف جنسی هستند، می‌‌خواهند با نگاه به این فیلم‌های مبتذل تقویت شهوت بر حلال در موردشان بشود، ‌مطمئنند به حرام نمی‌افتند، ‌اما می‌‌خواهند تقویت شهوت بر حلال بشود، می‌‌گویند این برنامه را ببینیم که بتوانیم آمیزش جنسی داشته باشیم، ایشان می‌‌فرمایند این حرام است و گاهی هم می‌‌گویند لایجوز علی الاحوط.

البته یک زمانی ایشان از نظر فقهی در ذهن‌شان بود اگر نگاه به این فیلم‌ها فقط تحریک شهوت بر حلال می‌‌کند، ‌دلیل بر حرمت ندارد، ‌یک زمانی این‌جور می‌‌فرمود. و لکن از این نظر برگشتند، حالا یا فتوی یا احتیاطا که موارد صراط النجاة مختلف است گاهی فتوی است گاهی احتیاط، فرمودند جایز نیست حتی برای تقویت جنسی افرادی که ضعف جنسی دارند.

در رساله استفتائات بعض معاصرین گفتند آقا! اگر این فیلم‌ها تصویر زنان مؤمنه نیست که می‌‌شناسد، زنان کافره و غیر ملتزمه و این هاست و منجر به حرام نمی‌شود ما دلیل نداریم بر حرمتش. مخصوصا اگر زن و مردی هستند دچار ضعف جنسی هستند با دیدن این فیلم‌ها دچار شهوت می‌‌شوند اما این شهوت را در راه حرام استفاده نمی‌کنند.

آیا ببینیم دلیل بر حرمت نظر بشهوةٍ به افلام و صور خلاعیة و یا خواندن کتاب‌هایی که مشتمل بر قصص خلاعیه است داریم یا نداریم، ان‌شاءالله هفته بعد که تعطیل است چهارشنبه، هفته بعدش در خدمت شما بحث می‌‌کنیم.

**جلسه 15-45**

**چهار‌شنبه - 09/12/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که افلام و صور خلاعیه آیا نگاه کردن به این‌ها جایز هست یا جایز نیست؟ مشهور گفتند با شهوت جایز نیست بلکه بدون شهوت هم برخی مثل آقای سیستانی احتیاط واجب کردند. برخی قائل به جواز شدند اگر منجر به حرام نشود از جمله صاحب کتاب رساله استفتائات.

ادله‌ای که برای حرمت مشاهده افلام خلاعیه، فیلم‌های مبتذل هست عمدتا سه دلیل است:

دلیل آیه شریفه است که می‌‌فرماید قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم، ‌بعد می‌‌فرماید: و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن.

تقریب استدلال به این آیه به سه نحو هست:

تقریب اول تقریبی است که بر اساس نظر مشهور هست که می‌‌گویند مفاد این آیه نهی از نظر هست، یغضوا من ابصارهم کنایه است از امر به ترک نظر. البته ترک نظر به هر چیزی که نیست؛ تناسب با آیه که در ذیلش دارد: و یحفظوا فروجهم و به دنبالش دارد که و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن این است که امر شدند مؤمنین به ترک نظر در اموری که مناسب با شئون زن و مردی هست، مناسب با شئون جنسی هست. اطلاق این آیه می‌‌گوید جایز نیست نظر به زنان و یا عکس‌های این‌ها و فیلم‌های این‌ها، ‌حداقل اگر از روی شهوت باشد.

تقریب دوم باز بر اساس نظر مشهور که می‌‌گویند مفاد این آیه امر به ترک نظر هست، گفته می‌‌شود که درست است که این آیه بیش از نظر به خود نساء را نهی نمی‌کند، ‌اطلاق ندارد نسبت به این‌که امر کند به ترک نظر به عکس زنان، فیلم زنان و لکن دو ملاک می‌‌تواند داشته باشد حرمت نظر به نساء : یکی ملاک احترام. و لذا می‌‌گویند به عکس زن مسلمآن‌که می‌‌شناسی هم نگاه نکن چون منافی با احترام او است عرفا یعنی همان ملاکی که در منع از نظر به خود او هست که منافی با احترام او است به عکس لخت او هم نگاه بکنی و لو بدون شهوت منافی با احترام او است. ملاک دوم ملاک تلذذ جنسی است. در مورد زنان کافره ملاک اول نیست، ملاک احترام نیست. در موثقه سکونی هم بود که لاحرمة لنساء اهل الذمة ان ینظر الی شعورهن و ایدیهن. پس ملاک برای حرمت به زنان کافره که اطلاق آیه شامل آن می‌‌شود این است که از زنان کافره تلذذ جنسی نبریم با نگاه به آن‌ها ولی بدون تلذذ جنسی نگاه بکنیم آن‌ها احترام ندارند که مانع بشود از نظر به آن‌ها بدون شهوت.

بعد گفته می‌‌شود عرفا همان ملاک منع از تلذذ جنسی و مفسده تلذذ جنسی با نگاه به زنان کافره در نگاه به فیلم آن‌ها و عکس لخت آن‌ها از روی شهوت هست، ‌لااقل ملازمه عرفیه است. وقتی می‌‌گویند همین‌جوری می‌‌خواهی نگاه کنی به زن کافره ولی با تلذذ جنسی نگاه نکن، ‌او احترام ندارد و لکن به نظر تلذذ جنسی به او نگاه نکن، حالا بیاید فیلم لخت او را، ‌فیلم مبتذل او را بگذارد و نگاه بکند و لذت ببرد، ‌عرف این را قبول نمی‌کند. می‌‌گوید همان مفسده در اینجا عرفا هست.

[سؤال: ... جواب:] ما فعلا این تقریب‌ها را می‌‌گوییم تا بعد بررسی کنیم.

تقریب سوم بناء بر مبنای کسانی مثل مرحوم آقای خوئی که می‌‌گویند مفاد این آیه شریفه نهی از نظر نیست، غض البصر کنایه از ترک نظر نیست؛ کنایه است از چشم‌پوشی. لاتمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحیوة الدنیا یعنی چشم نداشته باش به مال مردم، ‌نه این‌که حالا در خیابان ماشین خارجی آخرین سیستم را نگاه نکن، ‌خب نگاه نکن یک وقت بزند به شما. نه، می‌‌گوید چشم به آن نداشته باش، چشم‌پوشی بکن از آن، طمع نکن به آن، طمع نکن. غض بصرک عن اموال الناس. آیه هم می‌‌گوید قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم، ‌طمع نکنند به زنان دیگر غیر از زن خودشان، ‌چشم‌شان دنبال آن‌ها نباشد. معنایش این نیست که حالا دارد با او صحبت می‌‌کند بطور عادی نگاه به او نکند.

بناء بر این مبنا اصلا آیه نهی از استمتاع جنسی می‌‌کند از غیر زوجه. گفته می‌‌شود یا اطلاق آیه می‌‌گوید التذاذ جنسی از غیر زوجه حرام است و لو از فیلم و عکس زنان دیگر و یا بعد از این‌که ثابت شد التذاذ جنسی از زنان کافره با نگاه به آن‌ها جایز نیست و این هم به نکته احترام نیست، لاحرمة لنساء اهل الذمة، به نکته مفسده در این التذاذ جنسی است از نگاه به آن‌ها، ‌عرف می‌‌گوید همین مفسده التذاذ جنسی که منشأ حرمت نگاه به زنان کافره شده در مورد نگاه به فیلم‌ها مبتذل هم هست.

[سؤال: ... جواب:] مفسده نوعیه که قطعا در اینجا هست.

این سه تقریب هست برای تمسک به این آیه شریفه.

برای روشن شدن این بحث که مفاد آیه شریفه حرمت نظر هست یا حرمت استمتاع که مرحوم آقای خوئی فرمود مناسب هست که در معنای یغضوا من ابصارهم مقداری بحث کنیم:

مشهور گفته‌اند که غض بصرک یعنی لاتنظر، غض البصر مقدمه است برای ترک نظر و چون امر به مقدمه ابلغ هست از امر به ذی المقدمة و لذا به جای این‌که بگویند لاتنظر گفتند غض بصرک‌، به جای این‌که بگویند سیگار نکش می‌‌گویند نزدیک سیگار نشو، ‌به جای این‌که بگویند زنا نکن می‌‌گویند لاتقربوا الزنا چون مقدمه است برای زنا قرب به آن. اینجا هم همین‌طور است، برای این‌که بگویند نگاه نکن ابلغ این بود که بگویند مقدمه آن را نهی کنیم، ‌مقدمه نظر مد البصر است و لذا گفتند غض بصرک، ‌یغضوا من ابصارهم.

مرحوم آقای خوئی فرمود من این را قبول ندارم. چرا؟ برای این‌که نظر و غض البصر ضدان هستند، ‌اتفاقا ضدان لیس لهما ثالث نیست، ‌ضدان لهما ثالثٌ‌ هست چون ممکن است شما غض البصر نکنید نظر هم نکنید، پرده‌ای جلوی خودتان قرار بدهید، ‌کتاب خودتان را جلوی چشم های‌تان بگیرید غض البصر نکردید نظر هم نکردید و برای نهی از ضد امر به ضدی که لهما ثالث اصلا عرفی نیست. برای این‌که بگوییم ننشین بگوییم بایست، برای این‌که بگوییم در سینما نباش امر کنیم در خیابان باش، ‌ضدان لهما ثالث است در سینما بودن و در خیابان بودن، ‌این عرفی نیست، خب بگو در سینما نباش چرا می‌‌گویی در خیابان باش. غض البصر و نظر ضدان لهما ثالث است عرفی نیست که شما بیاید برای این‌که می‌‌خواهید بگویید نظر نکن امر به ضدش بکنی که اتفاقا لهما ثالث هست.

بگذریم از این‌که اصلا این مطلب درست نیست که گفته شد برای نهی از ضد امر کردند به ضد آن چون وجود ضد مقدمه‌ ترک ضد دیگر است، ‌مثلا جلوس مقدمه ترک قیام است، خب این نه عقلا درست است نه عرفا. عقلا درست نیست در اصول گفتند وجود الضد مقدمه ترک ضد آخر نیست، ‌ترک ضد هم مقدمه وجود ضدش نیست. عرفا هم این درست نیست.

نگویید که این معنا که شما کردید برای یغضوا من ابصارهم خلاف روایات است. شما می‌‌گویید یغضوا من ابصارهم به معنای لاینظرون نیست، به معنای لایطمعون هست، ‌این خلاف روایات است. به ما، آقای خوئی می‌‌فرمایند اشکال نکنید که این مطلب شما خلاف روایات است. در روایت داریم: روز قیامت که می‌‌شود ندا می‌‌شود غضوا ابصارکم حتی تجوز فاطمة علیها السلام. خب غضوا ابصارکم یعنی نگاه نکنید نه این‌که نعوذ بالله طمع نکنید.

ایشان فرمودند بابا! معنای حقیقی غضوا ابصارکم یعنی پلک روی هم گذاشتن و در آنجا معنای حقیقی مراد است نه این‌که نگاه نکنید، ‌اصلا چشم‌های‌تان را ببندید، ‌معنای حقیقی مراد است، ‌برای احترام صدقه طاهره، اصلا باید اطباق الجفون بکنید، ‌پلک‌ها را روی هم بگذارید، اصلا مثل یک انسان نابینا. این چه ربطی دارد به آیه یغضوا من ابصارهم؟ ‌اینجا که معنای حقیقی نمی‌تواند مراد باشد، به مؤمنین بگو پلک‌های‌شان را روی هم بگذارند در خیابان وقتی که زن‌ها را می‌‌بینند، ‌این‌جوری که می‌‌افتد در جوی. پس معنای حقیقی غض البصر که اطباق الجفون است در آن روایت حضرت فاطمه اراده شده، ‌اشکال ندارد اما در آیه که نمی‌شود‌ آن اراده بشود.

بعد ایشان فرموده است که شاهد بر این مطلب ما این است که آقا! آیه شریفه مِن دارد، یغضوا من ابصارهم. یغضوا من ابصارهم، ‌مِن مِن تبعیضیه است. یعنی چشم‌چرانی نکنند، یک مقدار رعایت کنند، یغضوا من ابصارهم. چشم‌چرانی نکنند، ‌چشم‌پوشی کنند از زنان نامحرم نه این‌که نگاه نکنند به آن‌ها و الا این‌که شما می‌‌گویید معنا می‌‌کنید دیگه مِن نمی‌خواهد، ‌نظر نکن، می‌‌گویند لاتنظر من زید؟ نه.

بعد ایشان فرموده بر فرض شما بگویید مراد غض من البصر به لحاظ این است که برخی از نظرها، تبعیض به لحاظ افراد نظر هست، بعضی از نظرها ممنوع است. این نقض غرض مستدل است چون مستدل می‌‌خواست بگوید مطلق نظر حرام است. خب بعض نظرها حرام است، معلوم است که بعض نظرها حرام است، ‌نظر به عورت زن اجنبیه حرام است، او قدرمتیقن است. بعض نظرها حرام است که این نشد هنر که می‌‌خواهید بگویید آیه می‌‌گوید بعض نظرها حرام است.

این فرمایش آقای خوئی به نظر ناتمام می‌آید. برای این‌که ظاهر غض البصر در آیه همینی است که مشهور معنا کردند. آخه این چه معنایی است؟ از کجا در آمد؟ یغضوا من ابصارهم یعنی چشم‌شان دنبال زن‌های نامحرم نباشد، طمع نکنند به آن‌ها، این خلاف ظاهر است. حالا یک جا قرینه داریم مثل لاتمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجا منهم[[1]](#footnote-1) یا این‌که می‌‌گوییم اغمض عینک من اموال الناس، غض بصرک من اموال الناس، این معنایش این نیست که نگاه نکن، به ماشین مردم نگاه نکن، نه، حسرت نخور، چشمت دنبال آن نباشد، ‌قرینه دارد. اما آیه چه قرینه‌ای دارد.

این‌که شما فرمودید غض البصر با نظر ضدان هستند، ‌آن هم ضدان لهما ثالث، معنا ندارد برای این‌که بگوید نظر نکن امر کند به ضدش که لهما ثالث هم هست، ‌این مثل این می‌‌ماند برای این‌که بگویند مثلا قیام نکن، بگویند بخواب، خب چرا بخواب، بنشین. عرفی نیست برای نهی از قیام امر کنند به اضطجاع. این فرمایش ایشان تمام نیست. یک تعبیر عرفی است غض البصر یا غمض العین برای نهی از نظر. شما می‌‌خواهید مثلا پیراهن‌تان را عوض کنید، ‌هم‌حجره‌تان نشسته دارد نگاه می‌‌کند، می‌‌گویید غض بصرک یا اغمض عینک حتی ابدل ثوبی. یعنی چی؟‌ می‌‌گویید مستهجن است؟ خب یعنی لاتنظر.

حالا به آن معنای اطباق الجفون هم درست نیست. غمض البصر درست است، غمض البصر یعنی اطباق الجفون، ‌بستن چشم، ‌غمض العین یعنی بستن چشم، اما غض البصر که به معنای بستن چشم نیست. غض البصر یعنی پایین آوردن چشم در مقابل این‌که خیره بشود. لغت این‌جور معنا کرده، روایات این‌جور معنا کرده. خب آقا!‌ غض البصر در مقابل مد البصر است، غض العین در مقابل مد العین است نه در مقابل فتح العین.

[سؤال: ... جواب:] بحث در معنای لغوی غض بصره است در مقابل مد بصره نه در مقابل فتح بصره. ... بصر، عین است إبصار، نگاه است[[2]](#footnote-2). ابصار نگاه است، ‌بصر همان عین است منتها عینی که دارای توانایی رؤیت باشد. به کور نمی‌گویند له بصرٌ، له عینٌ، عین لایری، لهم عیون لایبصرون بها.

مقصود این است که غض البصر در مقابل مد البصر است، غض العین در مقابل مد العین است در مقابل فتح العین. در مقابل فتح العین غمض العین است. این‌ها را مثل این‌که شما یکی کردید. آنجا هم که فرمودید روایت دارد که غضوا ابصارکم حتی تجوز فاطمة سلام الله علیها می‌‌گویید یعنی چشم‌های‌تان را ببندید، غضوا ابصارکم به معنای بستن چشم نیست که، پایین آوردن چشم است.

و لذا روایت در تفسیر فرات کوفی اگر نگاه کنید می‌‌گوید که غضوا ابصارکم حتی تجوز فاطمة سلام الله علیها فلاینظر یومئذ الا ابراهیم و علی بن ابیطالب علیهما السلام. دو نفر نگاه می‌‌کنند به فاطمه زهرا یعنی بقیه نگاه نمی‌کنند، ‌در مقابل، ‌این دو نفر نگاه می‌‌کنند. غض البصر یعنی نگاه نکنید نه این‌که چشم‌های‌تان را روی هم بگذارید، ‌معنایش این نیست.

ما روایات را بخوانیم تا روشن بشود بعد کلمات لغویین را بگویم.

[سؤال: ... جواب:] نتیجه این است که فرمایش آقای خوئی که معنا کرد یغضوا من ابصارهم را به این‌که طمع نکنند مؤمنین در زنان، ‌چشم‌شان به دنبال زنان دیگر نباشد. به این معنا نیست. به این معناست که نگاه نکنند به زنان دیگر.

دقت کنید! یک مطلبی را بعضی اشاره کردند از حالا بگویم:

ما نمی‌خواهیم آن مطلبی را که برخی از معاصرین رضوان الله علیه در کتاب مسأله حجاب گفتند که غض العین در مقابل این است که خیره بشود به روی طرف یعنی نگاه می‌‌کند؛ این عیب ندارد. استاد سر کلاس نگاه می‌‌کند، شاگردان را می‌‌بیند این عیب ندارد. اما یک موقعی می‌‌گوید خانم! شما چرا این کنار چشمت سرخ شده؟ خانم! شما چرا کنار لبت تبخال زده؟ این دیگه نگاه کردن نیست، این دیگه وارسی کردن است، این دیگر خیره شدن است. نه، ‌این درست نیست. ما فرق‌مان این است، خوب دقت کنید! ما می‌‌گوییم غض العین غیر از چشم‌بستن است، غض العین یعنی چشم را فرو انداختن، یعنی پایین آوردن نگاه؛ اما پایین آوردن نگاه معنا عرفیش یعنی نگاه نکردن به دیگری.

خوب توجه کنید! سه تا احتمال است، ‌روشن بشود ما کدام از این سه احتمال را تعیین می‌‌کنیم:

احتمال اول این است که غض البصر معنای حقیقی‌اش آقای خوئی فرمود پلک‌ها را روی هم گذاشتن مثل انسان نابینا، ‌بعد فرمود آیه این را که نمی‌خواهد بگوید. ما گفتیم نه، ‌معنای غض البصر این نیست، ‌این اطباق العین است، این غمض البصر است.

معنای دوم که در کتاب مسأله حجاب کردند برای این‌که بخواهند بگویند نگاه کردن اشکال ندارد، تدقیق اشکال دارد، ‌گفتند فرق است بین این‌که غمض البصر با غض البصر‌؛ غض البصر یعنی خیره نشو، ‌نگاهت را پایین بینداز. مثل و اغضض من صوتک. و اغضض من صوتک یعنی صدایت را بالا نبر، ‌پایین بیاور نه این‌که جوری حرف بزنی که بغل‌دستیت هم نشود، نه، ان انکر الاصوات لصوت الحمیر نشو، و اغضض من صوتک. گفتند و لذا می‌‌شود نگاه کنی به روی طرف. روایت می‌‌گوید خیره نشو، تدقیق نکن کتدقیق الرجل فی وجه زوجته او جسدها. نه، داری با این خانم حرف می‌‌زنی مثل انسان عادی، ‌نگاه بکن اما تدقیق نکن. البته بحث وجه و کفین است، در آنجا دارد بحث می‌‌کند.

نخیر، ‌ما می‌‌گوییم غض البصر در مقابل مد البصر است، ‌غض البصر یعنی پایین آوردن دید و لکن عرفا وقتی می‌‌گویند غض بصرک یعنی لاتنظر الیه. هم از لغت شاهد می‌‌آوریم هم از روایات. اما اول روایات را بخوانیم.

[سؤال: ... جواب:] انسان وقتی می‌‌خواهد به کسی نگاه بکند دیدش را بالا می‌‌آورد، می‌‌خواهد نگاه نکند دیدش را پایین می‌‌آورد. ... مِن هیچ در معنای غض البصر تاثیر ندارد چه بگویند غض بصرک چه بگویند غض من بصرک‌، معنایش عرفا یکی است. حالا یا مِن زایده است یا اصلا غض به معنای نقص است، نقص با مِن متعدی می‌‌شود، ‌نقصه منه. غض در لغت گفتند‌ای نقص، خفض، با مِن متعدی می‌‌شود اما معنایش این نیست که مِن تبعیضیه است. حالا این را توضیح می‌‌دهیم.

روایت حمزة بن احمد از امام کاظم علیه السلام می‌‌گوید سؤال کردم یا دیگری سؤال کرد از ایشان از حمام: قال ادخله بمئزر و غُض بصرک. یعنی تدقیق نکن در عورت دیگران؟ چون زمان قدیم مراعات نمی‌کردند و لذا امام سفارش می‌‌کرد لاتدخله الا بإزار؛ اما برای عده‌ای مهم نبود، لخت می‌‌رفتند حمام. امام فرمود تو لنگ ببند، و غض بصرک، ‌یعنی چی؟ یعنی نگاه نکن به عضو دیگران نه این‌که خیره نشو‌، همین‌جوری نگاه می‌‌کنی عیب ندارد اما دیگه خیره نشو. یا آن فرمایش آقای خوئی معنایش چیه؟ غض بصرک یعنی طمع نکن؟! یا چشمانت را روی هم بگذار، خب چشم‌هایش را در حمام بگذارد روی هم می‌‌خورد زمین لگنش می‌‌شکند. نظر کن به عورت او یعنی چشمانت را پایین بیاور.

[سؤال: ... جواب:] یعنی چشمانش را ببندد بطور کامل؟

پس نه معنایش این است که طمع نکن که آقای خوئی یغضوا من ابصارهم را معنا کرد، نه معنایش آنی است که در کتاب مسأله حجاب گفتند که تدقیق نکن ولی همین‌جوری نگاه بکن که آیه یغضوا من ابصارهم را این‌جور معنا کردند. این هم نیست. نه معنایش این است که چشمانت را کامل ببند، بلکه می‌‌خواهد بگوید نگاه نکن.

باز برای‌تان روایات را بخوانیم:

در روایت داریم: ان النبی صلی الله علیه و آله کان اذا فرح غض طرفَه، وقتی خوشحال می‌‌شدند چشمان‌شان را پایین می‌‌انداختند. نه این‌که چشمان‌شان را می‌‌بستند؛ خلاف ظاهر است.

در غزوه احد پیامبر فرمود غضوا ابصارکم، چشم های‌تان را پایین بیندازید. چرا؟ برای این‌که نگاه می‌‌کنید به دشمن، ‌هیبت دشمن می‌‌گیردتان. اوه!! این همه جمعیت ما چه کار کنیم؟ ‌فرمود غضوا ابصارکم و عضوا علی النواجد.

امیرالمؤمنین سلام الله علیه، در نهج البلاغه است، ‌خطاب به محمد حنفیه فرمود در روز جنگ جمل: این پرچم را بگیر برو به سمت اصحاب جمل، تزول الجبال و لاتزُل عضّ علی ناجذک، أعر الله جمجمتک ‌تِد فی الارض قدمک إرم ببصرک اقصی القوم و غض بصرک. یعنی چشمانت را ببند؟ یعنی نگاهت را پایین بینداز که رعب نگیردت.

[سؤال: ... جواب:] یعنی نگاه نکن به جمعیت. ... تدقیق نکن؟ ظاهرش یعنی نگاهت را پایین بینداز.

روایت عبدالله بن سنان: من دخل الحمام فغض طرفه عن النظر الی عورة اخیه آمنه الله من الحمیم یوم القیامة . خب فغض طرفه عن النظر الی عورة اخیه یعنی تدقیق نکند یا چشمانش را کامل ببندد یا طمع نکند، ‌او هم نیست، یعنی نگاه نکند.

روایت ابی سعید خدری:‌ لاینظرنّ احد الی فرج إمرءته و لیغض بصره عند الجماع، ‌در حال جماع نگاه نکند به عضو همسرش، فان النظر الی الفرج یورث العمی فی الولد.

یا روایت دیگر: غض بصرک عن عورة الناس، ‌غص البصر عن عورات المسلمین. این‌ها همه معنایش این است که نگاه نکنید.

در لغت هم کل لغویین را ما نگاه کردیم، کل اگر نگوییم جل شا این‌جور بودند، ‌غض را می‌‌گفتند الفطور فی الطرف، یعنی پایین آوردن نگاه. دانی بین جفنین و لم یلاق، دو پلکش را نزدیک هم آورد اما به هم نچسباند.

صحاح می‌‌گوید غض طرفه‌ای خفضه. غض منه اذ وضع و نقص من قدره.

مفردات می‌‌گوید:‌ الغض النقصان من الطرف و الصوت. نقصان در دید و نقصان در صدا. قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم یا و اغضض من صوتک.

و لذا به نظر ما حق با مشهور است که می‌‌گویند یغضوا من ابصارهم یعنی نگاه نکنند.

بحث این است که این اطلاق دارد؟ اطلاقش که قابل اخذ نیست. به هیچ چیز که نگاه نکنند که نمی‌شود. یا این است که قدرمتقین نگاه به فرج دیگران است که در المیزان گفتند که اگر این باشد که قابل استدلال نیست در بحث ما.

ببینیم معنای ترک نظر چیست و آیا برای حرمت مشاهد افلام خلاعیه می‌‌شود به این آیه استدلال کرد ان‌شاءالله جلسات آینده.

**جلسه 16-46**

**چهار‌شنبه - 16/12/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به محرمات در شریعت رسید به بحث مشاهده افلام خلاعیه یا صور خلاعیه اعم از فیلم یا عکس انسان حقیقی که به تعبیر امروز فیلم‌های سکسی یا عکس‌های سکسی و یا فیلم‌ها و عکس‌های کارتونی که سکسی هستند که افلام خلاعیه شامل همه این‌ها می‌‌شود.

عرض کردیم که مشهور قائل به حرمت مشاهده افلام خلاعیه هستند از روی شهوت و لو خوف وقوع در حرام نباشد. برخی قائل شدند به جواز.

سه دلیل می‌‌شود اقامه کرد بر حرمت آن:

دلیل اول آیه قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم بود. که گفتیم یا به این معناست که آقای خوئی معنا می‌‌کند که مؤمنین استمتاع جنسی نبرند از غیر زوجه‌شان، ‌مؤمنات هم استمتاع جنسی نبرند از غیر زوج‌شان. خب این شامل استمتاع جنسی از مشاهده این فیلم‌ها می‌‌شود.

معنای دوم که ما استظهار می‌‌کنیم وفاقا للمشهور این است که مؤمنین نگاه‌شان را پایین بیندازند یعنی ترک کنند نظر را که مناسبت آیه به قرینه و یحفظوا فروجهم و این‌که بعد فرمود و قل للمؤمنات یغضض من ابصارهن و لایبدین زینتهن لا لبعولتهن این است که مربوط به شئون جنسی است. ترک کنند نظر را به چیزهایی که مربوط به امور جنسی است مثل نگاه به زنان، ‌خب نگاه به فیلم‌ها هم که مثیر شهوت هست همین حکم را پیدا می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمود این آیه اصلا دلیل بر حرمت نظر نیست، ‌دلیل بر حرمت التذاذ جنسی است مثل این‌که می‌‌گویند غض بصرک عن اموال الناس، دلیل بر این نیست که نگاه کردن به ماشین آخرین سیستم دیگران حرام است. نه، نگاه می‌‌کند ببیند آخرین مدل ماشین چطور است اما چشم به مال مردم ندارد، ‌طمع به مال مردم ندارد. نظر غیر شهوانی از آیه حرمتش استفاده نمی‌شود به نظر آقای خوئی.

ما عرض کردیم ظاهر یغضوا من ابصارهم امر به ترک نظر هست. مثل این روایت که من دخل الحمام فغض طرفه عن النظر الی عورة اخیه آمنه الله من الحمیم یوم القیامة، لاینظرن الی فرج إمرته و لیغض بصره عند الجماع، خب معنایش این نیست که در حال جماع قطع طمع کند از همسرش، ‌اگر قطع طمع می‌‌کرد چرا می‌‌آمد چرا می‌‌آمد جماع بکند. این یعنی نگاه نکند. غص بصر چه با من متعدی بشود چه بدون من، ظاهرش این است که نگاه را پایین بیندازد در مقابل مد البصر.

و لذا ما اینی که آقای خوئی فرمودند یغضوا من ابصارهم، مِن، ‌مِن تبعیضیه است و با توجیه ما سازگار است، یغضوا من ابصارهم یعنی از بعض دیدشان صرف نظر کنند یعنی آن دید شهوانی، ‌اما مشهور که می‌‌گویند ترک نظر کنند، ‌چه جور توجیه می‌‌کنند مِن تبعیضیه را؟ بعد خود ایشان فرمودند مگر این‌که بگوییم بعض نظرها، ‌افراد نظرها فرق می‌‌کند، بعض نظرها را ترک کنند بعض نظرها جایز است، بعد ایشان فرموده این‌جور معنا کنید که آیه می‌‌شود مجمل. خب بعض نظرها را ترک کنند اما آن بعض نظرها کدام است؟ بیان نشده.

ما به نظرمان مِن، ‌مِن تبعیضیه نیست و لو زمخشری هم در کشاف گفته که مِن تبعیضیه است.

البته زمخشری می‌‌گوید مراد از یغضوا من ابصارهم یغضوا من ابصارهم یعنی بعض نظرشان را که مراد آن نظرهای محرم است ترک کنند. که خب اگر این را بگوییم اصلا آیه مفادش این می‌‌شود که به مؤمنین بگو نظرهای محرم را ترک کنند، ‌ترک کنند نظر به چیزهایی که نظر به آن‌ها حرام است اما نظر به چه چیزی حرام است؟ می‌‌شود شبهه مصداقیه.

نه، ‌به نظر ما اصل این مطلب درست نیست. یغضوا من ابصارهم به معنای ترک بعض النظر نیست. اخفش خوب گفت، گفت مِن، مِن زایده است. شبیه این آیه شریفه که هست که مِن در او زایده است: فما منکم من احد عنه حاجزین. این مِن، ‌مِن زایده است. ما وجدانا بین غُضوا من ابصارکم با غضوا ابصارکم فرقی نمی‌فهمیم. غض به معنای خفض است، ‌پایین آوردن. حالا تعبیر بکنیم نگاهش را پایین آورد، می‌‌شود غص بصره یا بگویید از نگاهش کاست، می‌‌شود غص من بصره. نقصان اصلا مِن در کنارش هست، نقص منه. این مِن، مِن تبعیضیه نیست، این مفهوم نقصان است. نقص منه ممکن است شما بگویید که نقص من ایمانه. معنای زایده این است که بود و نبود غص من بصره که مِن دارد یا غض بصره که مِن ندارد، این بود و نبودش فرقی نمی‌کند در معنای عرفی؛ هر دو ظهورش به معنای امر به ترک نظر است. مثل زوجت موکلتی من موکلک یا زوجت موکلتی موکلک. فرق می‌‌کند؟ نه.

[سؤال: ... جواب:] غضوا من ابصارکم فروکاستن از نگاه، نگاه را پایین آوردن. ... اغضض من صوتک، صوت غیر از بصر است. صوت خود آن ما یصدر من الفم است، خب این صوت را می‌‌گوید کوتاه کن. بصر خود چشم است. ... إبصار نگاه کردن است، أبصر یعنی نگاه کرد. بصر یعنی چشم، بصر یعنی چشمی که توانایی دیدن دارد. انها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور. چه بگویند غضوا من ابصارکم أمام النساء یا بگویند غضوا ابصارکم أمام الناس عرف یک معنا می‌‌فهمد یعنی نگاه نکنید. ... خب شما چرا گفتی زوجت موکلتی من موکلک؟

[سؤال: ... جواب:] برای تلطیف کلام، گاهی برای یک نکته عرفیه گفته می‌‌شود اما این‌جور نیست که تاثیر اساسی داشته باشد در معنا. عینا یشرب بها عبادالله، چرا نگفت عینا یشربها عبادالله؟ حالا می‌‌گویید باء باء تبعیضیه است. باء تبعیضیه را شما درآوردید. در عرف عرب باء تبعیضیه نداریم. ... بله، مسح گفته می‌‌شود، او نکته دارد. این‌ها جای گفتنش نیست. شما وقتی ممسوح را بعد از باء ذکر می‌‌کنید با این‌که باید بگویید مسحت بیدی علی رأسی‌، بر عکس می‌‌کنید می‌‌گویید مسحت برأسی. کانّه رأس شما ماسح است و دست شما ممسوح. آن وقت اگر گفتید مسحت بیدی علی رأسی که لازم نیست با کل دست‌تان سرتان را مسح کنید. به قول آقای حکیم، ‌ظاهرا ایشان فرموده تبدیل امسحوا بایدیکم علی رئوسکم به این‌که گفت امسحوا برئوسکم، ‌ممسوح را جای ماسح گذاشت و باء سر او آورد این قرینه شده بر این‌که تبعیض مراد است. و تفصیل الکلام فی محله.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! غض من بصره نه غص من إبصاره. غص من بصره شما پلک‌ها را پایین که می‌‌آورید، پلک‌ها که بالا است، روبروی‌تان را می‌‌بینید، ‌معمولا انسان وقتی می‌‌خواهد روبرویش را نبیند پلک‌هایش را می‌‌آورد پایین. لازم نیست پلک‌ها را روی هم بگذارد که می‌‌شود غمض الجفون. نه، همین که پلک‌ها را به هم نزدیک می‌‌کند. پلک‌ها را که به هم نزدیک بکنید، الان من پلک‌هایم را به هم نزدیک کردم دیگه شما را نمی‌بینم، اگر بخواهم شما را ببینم پلک هایم را می‌‌آورم بالا شما را می‌‌بینم. روی این حساب گفتند غض بصره یا غض من بصره. این یک معنای عرفی است.

لغویین هم همین‌جور معنا کردند. ما در جلسه قبل کلام لغویین را عرض کردیم. مشهور هم همین‌جور فهمیدند. مشهور هم از غضوا من ابصارکم یعنی لاتنظروا.

این‌که آقای حکیم در مستمسک فرمودند که نخیر، غص البصر غیر از ترک النظر است. حالا شاید همان مطلبی را که در مسأله حجاب مطرح کردند بودند ایشان هم می‌‌خواهد مطرح کند که غض البصر یعنی خیره نشدن نه نگاه نکردن. که ما عرض کردیم این عرفی نیست، با استعمالات سازگار نیست، ‌با لغت سازگار نیست. غضوا ابصارکم عن عورة اخیکم یعنی خیره نشوید؟

[سؤال: ... جواب:] حتی اگر بگویند اذا دخلت الحمام فادخل بازاء و غض من بصره او هم معنای عرفیش این است. یعنی نگاهت را پایین بینداز. برای چی؟ برای این‌که نبینی سؤات مردم را که عادت داشتند لخت می‌‌آمدند حمام. ... خیره شدن به آن معنایی که در کتاب مسأله حجاب است و شاید آقای حکیم می‌‌خواهد بگوید یعنی داری نگاه می‌‌کنی به طرف مقابل اما نگاه خریدار نمی‌کنی، ‌نگاه می‌‌کنی به او سخن بگویی. این غیر از این است که نگاه خریدار بکنی بگویی عجب این خانم زیبا است یا بگویی افسوس، ‌گفت استغفر الله، دو تا حرف داشت زنان زیبا را می‌‌دید یک چیز می‌‌گفت‌، زنان بدقیافه را یک چیز دیگر می‌‌گفت، نظر خریدار‌ می‌‌شود تدقیق. نه، ما می‌‌گوییم غضوا من ابصارکم یا غضوا ابصارکم به معنای این نیست که تدقیق نکنید، ‌نه اصلا متفاهم عرفی این است که نگاه نکنید.

[سؤال: ... جواب:] ابصار العیون باطن عین است. عین هم به ظاهر می‌‌گویند، چشمش زخم شد، روی پوست چشمش زخم بشود می‌‌گویند چشمش زخم شد. بصر آن حدقه داخل عین ممکن است باشد و لذا می‌‌گویند بصری که داخل در عین است. اما این غیر از إبصار است، غیر از فعل إبصار است. اگر کسی چشمانش را ببندد نمی‌گویند بصر ندارد الان، می‌‌گویند إبصار ندارد. ... بصر یعنی اسم همان چشمی است که قابل رؤیت است به او می‌‌گویند أبصار. انها لاتعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور. ... عجب! آنی که شما می‌‌گویید حقیقتا استعمال شده، آنی که ما می‌‌گوییم مجازا استعمال شده. ... عرض کردم بصر آن محتوای چشم است، ‌همان حدقه. عین کل است، حال ظرف و مظروف است. ... نگاه‌تان را پایین بیاورید. این عبارتی که ایشان می‌‌گوید این است. ابصار فی العیون حالا من نمی‌دانم از کجا ایشان پیدا کرده، بصر فی العین که به نظر استعمال غیر عرفی هم می‌آید، اگر باشد معنایش این است، یعنی بصری که داخل آن حدقه چشم است.

این‌که آقای حکیم فرمودند غص البصر غیر از ترک النظر است که به نظر ما عرفی نیامد.

اینی هم که فرمودند آقا! محتمل است که قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم یعنی از فروج به قرینه سیاق که و یحفظوا فروجهم.

این هم درست نیست؛ مختص به نظر به فروج نیست. اولا: خلاف‌شان نزول این آیه است. در روایت سعد اسکاف خواندیم که آن جوان نگاه می‌‌کرد به یک زنی، او که نگاه به فرج آن زن نمی‌کرد. آیه نازل شد که قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم.

البته در روایت ابوعمرو زبیری راجع به این آیه دارد که فرض علی البصر ان لاینظر الی ما حرم الله علیه‌، بعد دارد که فقال تعالی قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم فنهاهم ان ینظروا الی عوراتهم و ان ینظر المرء الی فرج اخیه. و قال قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن نهاهنّ ان تنظر احداهن الی فرج اختها.

این روایت سندش ضعیف است. بکر بن صالح توثیق ندارد، ابوعمرو زبیری توثیق ندارد. و اگر آیه به این تفسیر بشود که اصلا مراد این است که مؤمنین به عورت مؤمنین دیگر نگاه نکنند، ‌ان ینظروا الی عوراتهم و مؤمنات هم به عورات یکدیگر نگاه نکنند. ولی بهرحال این سندش ضعیف است.

[سؤال: ... جواب:] این روایت این‌جور معنا کرد: فنهاهم ان ینظروا الی عوراتهم. مگر بگویید عوراتهم یعنی ناموس‌شان، ناموس مردم که او دیگه کل زن می‌‌شود ناموس. اگر می‌‌گویید مراد از عوراتهم یعنی فروجهم که فروج مردان قبل و دبر مردان است یا خصوص قبل مردان.

بعدش هم این‌ها و لو با جمع عرفی با روایت سعد اسکاف، از باب جری و تطبیق است. یعنی فرد اعلی این آیه یغضوا من ابصارهم ترک نظر به فروج است نه این‌که آیه مختص به این است.

و اما مطلب آخری که آقای حکیم فرمودند که آقا! قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم که این عام است، نگفت من النساء، این باید حمل بشود بر حکم استحبابی. مستحب است انسان سر به زیر باشد، ‌در رفت‌وآمد نگاهش پایین باشد، این با وقار می‌‌سازد نه این‌که انسان در حال راه رفتن مدام نگاه بکند به یمین و یسار‌، فوق و تحت. نه، ‌قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم، مؤمنین نگاه‌شان را پایین بیندازند در هر حال. ربطی به این ندارد که از نساء اجتناب کنند و به آن‌ها نگاه نکنند.

این هم خلاف ظاهر است:
اولا: چه ترغیبی دارد انسان همیشه نگاهش پایین باشد؟

[سؤال: ... جواب:] نگاه پایین بودن به همان معنای حقیقی که انسان مستقیم به چیزی نگاه نکند.

آن وقت پیغمبر این‌طور بود، معمولا نگاهش پایین بود. بابا! مؤمنین و مؤمنات در اولیات گیر کرده بودند، ‌و یحفظن فروجن، ‌و یحفظوا فروجهم، حالا گیر دادید به این‌که مؤمنین موقع راه رافتن وقار داشته باشند، نگاه‌شان پایین باشد[[3]](#footnote-3).

[سؤال: ... جواب:] و اغضض من صوتک چه ربطی به این آیه دارد؟ لقمان به پسرش گفت چه ربطی به این آیه دارد.

اصلا سیاق این آیه سیاق ترک نظر است به مؤمنات، مؤمنین به مؤمنات نگاه نکنند، مؤمنات به مؤمنین نگاه نکنند. ظاهرش این است. و لذا این مطلب درست نیست.

بله، آخرین مطلبی که ما راجع به این آیه و استدلال به این آیه بر مشاهده افلام خلاعیه می‌‌گوییم این است که آقا! حذف متعلق مفید عموم نیست و لو متناسب است با شئون جنسی اما قدرمتیقن این است که نگاه به خود زنان نکند. شما می‌‌خواهید تنقیح مناط بکنید، می‌‌گویید نگاه مستقیم به زنان از روی شهوت حرام است حتی زنان کافره، فیلم هم ببرد منزل از روی شهوت نگاه کند او هم حرام است. [این حرف درست نیست چون] ما ملاک احکام را نمی‌دانیم. شاید مفسده این‌که مستقیم نگاه می‌‌کند نگاه شهوت‌آمیز به زنان این باشد که در معرض بیشتر خطر ارتباط نامشروع است. حالا در خلوت یک فیلمی یا در موبایل یا هر کجا، می‌‌گذارد از ترس هیچکس جرأت نمی‌کند که نشان بدهد، شاید شارع این را در معرض جدی ابتلاء به خلاف شرع ندانسته، حرام نکرده. تنقیح مناط نمی‌شود کرد.

[سؤال: ... جواب:] پخش زنده ممکن است کسی بگوید نظر به خود آن هاست. او هم مشکل است از این آیه استفاده کنیم. ولی بهرحال تعدی از قدرمتیقن آیه که حرمت نظر یا حرمت التذاذ جنسی از نظر به نساء هست به مشاهده فیلم‌ها مبتذل مشکل هست.

[سؤال: ... جواب:] نگاه به زن عفیف که می‌‌شناسیم، ‌او از باب احترام جایز نیست حتی اگر بدون شهوت باشد. عکس زنی را بدون شهوت نگاه کنید می‌‌شناسید این خلاف احترام اوست، ‌نباید نگاه کنید. این بحث دیگری است.

وجه دوم استدلال به روایت کافی است، روایت علی بن عقبه که نجاشی گفته ثقة ثقة از پدرش عقبة بن خالد عن ابی عبدالله علیه السلام: النظرة سهم من سهام ابلیس مسموم.

گفته می‌‌شود این روایت می‌‌گوید نگاه حرام است و این معلوم می‌‌شود نگاه به مسائل جنسی است نه نگاه به مال مردم، نه نگاه به در و دیوار. انصراف دارد به نظر به امور جنسی اعم از نظر به نساء یا نظر به افلام و صور نساء. و مناسبت حکم و موضوع هم همین است. همان نظر بطور مستقیم که سهم من سهام ابلیس مسموم، نظر به این فیلم‌های مبتذل که سهم له ثلاث شعب من سهام ابلیس مسموم.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق النظرة سهم من سهام ابلیس هم هست.

آقای خوئی فرموده که ظاهر این روایت این است که نظر شهوانی حرام است. البته ایشان در مقام بیان حرمت مشاهده افلام خلاعیه نبوده و لکن این تعبیر را در کتاب النکاح دارد. خلاصه می‌‌گوید این روایت اقتضاء می‌‌کند که هر چیزی که در او خوف فتنه است، ‌خوف افتادن در حرام جنسی هست، این روایت منع می‌‌کند.

به نظر ما این استدلال هم ناتمام است:

اولا: سند روایت ضعیف است. عقبة بن خالد توثیق ندارد. بله، در رجال کامل الزیارات هست. آقای خوئی هم سابقا که عدول نکرده بود از توثیق عام در کامل الزیارات توثیق می‌‌کرد عقبة بن خالد را و لکن بعدا عدول کرد.

در برخی از نوشته‌ها دیدم اشتباه نقل کردند؛ گفتند آقای خوئی از توثیق مشایخ مع الواسطة کامل الزیارات و تفسیر قمی عدول کرد. نه، این اشتباه است. از توثیق مشایخ مع الواسطة تفسیر قمی عدول نکرد، ‌از توثیق عام مشایخ مع الواسطة ابن قولویه در کامل الزیارات عدول کرد. چون می‌‌گفت اینقدر حدیث‌های مرسل دیدم در این کتاب. اصلا خود ابن قولویه نمی‌داند این‌ها کی هستند، چه جور می‌‌خواهد توثیق‌شان کند؟ با قرینه منفصله گفت که من دیگه نمی‌توانم بگویم این خطاب که ما وقع علینا من طریق الثقات من اصحابنا، ‌شامل توثیق مشایخ مع الواسطة هم می‌‌شود، بخاطر این قرینه منفصله. ولی در تفسیر قمی همچون قرینه منفصله‌ای ایشان پیدا نکرد.

پس سند روایت ضعیف شد چون عقبة بن خالد در اسناد کامل الزیارات است. و ما هم که معتقد از اول بودیم که این عبارت "و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا" شامل مشایخ مع الواسطة ابن قولویه نمی‌شود. چون این عبارت این است، می‌‌گوید ما راجع به زیارات اهل بیت زیارات را نقل می‌‌کنیم، و لکن علمت انا لانحیط بجمیع ما روی عنهم علیهم السلام فی ذلک و لا فی غیره، تو می‌‌دانی ما احاطه به همه کلمات ائمه نداریم. یعنی بعد یک وقت به من اعتراض نکنید این چه کتاب کامل الزیارات است که فلان زیارت را ندارد. من احاطه ندارم نه در این باب زیارات نه در غیر باب زیارت بجمیع ما روی عنهم فی ذلک. و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا، فقط من احاطه‌ام به آنی است که از طریق ثقات اصحاب به من رسیده. خب اصحاب ثقات فرق می‌‌کند که از ضعیف نقل کنند یا از ثقه در احاطه من قولویه؟ خب احاطه من قولویه به مطالب اساتیدم هست، حالا اساتیدم از ضعیف نقل کنند یا از غیر ضعیف در احاطه من که تاثیر ندارد که به مطالب استاتیدم. و لکن ما وقع لنا من طریق الثقات من اصحابنا.

اما دلالت این روایت: آقا! این روایت اصلا دلالت بر حرمت نمی‌کند. آقا! نظر سهم مسموم است از ابلیس، ‌گاهی به هدف می‌‌خورد واویلا است‌، گاهی به هدف نمی‌خورد. یعنی نظر در معرض خطر وقوع در حرام است، ‌گاهی هم در معرض ابتلاء است‌، عاشق می‌‌شود، ‌آدمی نیست گناه بکند اما کی تو را مبتلا به این عشق مجازی کرد؟ این ابلیس ملعون، سئل عن العشاق قال قلوب خلت عن محبة ‌الله فاذاقه الله محبة غیره‌. روایت این‌جور است درست یا نادرستش نمی‌دانم. خلاصه این نگاه دلت را برد، شب خواب نداری، روز خوراک نداری، این سهم مسموم است از ابلیس. اصلا معلوم نیست حرام باشد. در یک روایتی هست رأی رسول الله صلی الله علیه و آله امرأة فاعجبته فدخل الی‌ام سلمة‌ و کان یومها، ‌حالا چرا رفت سراغ‌‌ام سلمه؟ چون روز، ‌روز‌‌ام سلمه بود.

[سؤال: ... جواب:] قرآن هم کذب است؟ لایحل لک النساء من بعد و لا ان تبدل بهن من ازواج و لو اعجبک حسنهن. ... رأی دیگه. ... چه جرمی است؟ خب حضرت یک زن زیبایی دید. می‌‌گویید چرا اعجبه حسنها؟ خب قرآن را هم زیر سؤال می‌‌برید و لو اعجبک حسنهن.

و کان یومها فاصاب منها و خرج الی الناس و رأسه یقطر، ‌حضرت رفت نزد‌ام سلمة برگشت، فرمود ایها الناس انما النظر من الشیطان، نگاه از شیطان است، گاهی این نگاه باعث این ابتلاء انسان می‌‌شود‌، فمن وجد من ذلک شیئا فلیأت اهله. خب این نظر حرام که نبود، نظر اتفاقی بود. ولی همین نظرهای اتفاقی هم از شیطان است.

[سؤال: ... جواب:] نظر از شیطان است. ... ابتلاء پیغمبر به فلان و فلان از شیطان نبود؟ یا از رحمان بود؟ که پیغمبر مبتلا شده بود به بعضی‌ها، ‌نکند این را هم می‌‌گویید از رحمان بود؟ این هم از شیطان بود دیگه. ... بالاخره ابتلاء است، گاهی پیش می‌آید.

در نهج البلاغة هم هست که حضرت نشسته بود در میان اصحاب، ‌مرت بهم امرأة جمیلة فرمقها القوم بابصارهم، ‌آن‌هایی که کنار حضرت بودند نگاه‌شان افتاد و برق از چشم‌هایشان پرید، فقال علیه السلام ان عیون هذه الفحول طوامح، چشم مردها طموح دارد یعنی حالت چشم‌چرانی دارد یعنی چشم انسان دنبال این صحنه‌ها است، دنبال شکار است. و ان ذلک سبب هبابها، این باعث می‌‌شود که بوزد این حالت شهوت در انسان با این نگاه، ‌فاذا نظر احدکم الی امرأة‌ تعجبه فلیلامس اهله فانما هی امرأة کامرأة، حالا آن زنی که دیدید زیبا بود بروید با زن خودتان همبستر بشوید، فانما هی امرأة کامرأة فقال رجل من الخوارج، ‌آقا می‌‌گویند این روایات را نخوانیم ولی بگذارید این را بخوانیم، ‌فقال رجل من الخوارج قاتله الله کافرا ما افقهه. یکی از خوارج تحمل نکرد عجب می‌‌فهمد. جسارت کرد چون قبول نداشت حضرت علی را. مثل عالمی که یک کسی قبول ندارد خدا چه کارش کند چقدر می‌‌فهمد. فوثب القوم لیقتلوه، اصحاب امیرالمؤمنین بکشند او را، فقال علیه السلام رویدا، ‌آرام باشید، انما هو سب بسب او عفو عن ذنب.

پس نظر سهم مسموم است حتی آن نظرهای اتفاقی، ‌حتی آن نظرهای حلال.

خب شما بگویید آقا! فوقش اثبات می‌‌شود نظری که خوف وقوع در حرام باشد، ‌این حرام است که آقای خوئی این‌جور فرمود، می‌‌گوییم بر فرض این را بگویید، نظری که خوف وقوع در حرام است، ‌حرام هست، ‌از این روایت استفاده کنیم. خب هر مشاهده افلام خلاعیه که خوف وقوع در حرام ندارد که. ممکن است نگاه کند دچار شهوت بشود بر حلال، همسر دارد، دچار شهوت بر حلال می‌‌شود. یا این‌که اگر مجرد هم هست می‌‌داند یا از ترس خدا یا از ترس مردم دنبال حرام نمی‌رود. باید از ترس خدا باشد و الا از ترس مردم باشد ممکن است گناهان فردی بکند برود خودارضایی بکند.

ثانیا: کجا از این روایت استفاده می‌‌شود که خوف وقوع در حرام اگر باشد این نظر حرام است؟ نه، سهم من سهام ابلیس مسموم و لو از باب این‌که گاهی منجر به حرام می‌‌شود نه این‌که اگر خوف حرام باشد او هم حرام است.

راجع به خوف وقوع در حرام که تعبیر می‌‌کنند فقهاء به ریبه، خود آقای خوئی فرموده ریبه یعنی خوف وقوع در زنا. چون کاری بکنید که خوف وقوع در زنا دارید خلاف حفظ الفرج است. حفظ الفرج یعنی نگهبانی دادن، نگهداری کردن‌، یعنی از معرض خلاف افتادن فرج جلوگیری کردن. خب این مختص به خوف وقوع در زنا است. اما خوف وقوع در مطلق حرام به چه دلیل حرام است؟ با این‌که مشهور گفتند. مشاهده افلام خلاعیه اگر خوف وقوع در حرام بود، ‌آیا از این روایت یا از ادله دیگر استفاده می‌‌شود حرام است؟ ما هنوز دلیل سوم را نرسیدیم برای اثبات حرمت مطلق مشاهده افلام خلاعیه ولی به مناسبت این فرمایش آقای خوئی که گفت خوف فتنه یعنی خوف وقوع در حرام این را مطرح می‌‌خواهیم بکنیم. که آقای زنجانی فرمودند از آیه و لایخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض استفاده قاعده عامه می‌‌کنیم، ‌در امور جنسی خوف وقوع در حرام باعث می‌‌شود حرام بشود انسان کاری بکند که خوف وقوع در حرام جنسی دارد.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا هفته بعد.

**جلسه 17-47**

**چهار‌شنبه - 23/12/۹6**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت مشاهده فیلم‌های مبتذل و به تعبیر دیگر افلام خلاعیه بود.

سه دلیل بر آن اقامه شد:

دلیل اول آیه امر به غض البصر است.

که ما عرض کردیم چون متعلقش محذوف است قدرمتیقن امر به غض نظر است از خود زنان نه از عکس آن‌ها و یا فیلم آن‌ها.

دلیل دوم روایتی بود که می‌‌گفت النظرة سهم من سهام ابلیس مسموم.

که این را هم ما عرض کردیم ظهور در حرمت ندارد که مطلق نظر که انصراف دارد به نظر مربوط به شئون نساء، حالا یا خود نساء یا صور نساء و فیلم نساء، ظهور ندارد که این حرام هست. نه، ‌تیر مسمومی است که ابلیس به سمت شما می‌‌زند و به شما هم می‌‌خورد، ما نمی‌گوییم ابلیس تیرزن ماهری نیست و لکن ممکن است شما از آسیب دیدن با تقوی و ورع خودتان را حفظ کنید.

[سؤال: ... جواب:] اول الکلام است که این نظر حرام است اما سهم مسمومی است از ابلیس.

و کم من نظرة اورثت حسرة طویلة که در ذیل این روایت آمده این هم همین مطلب را بیان می‌‌کند که با یک نظر دینت چه بسا می‌‌ورد، مواظب باش.

علاوه بر این‌که این هم شبهه انصراف به خود زنان دارد. اطلاقش النظرة سهم من سهام ابلیس مسموم در عرف آن زمآن‌که بگوییم عرف اعم می‌‌فهمید از نگاه به خود زنان و نگاه به عکس آن‌ها و فیلم آن‌ها، یعنی به این معنا که اگر به عرف آن زمان می‌‌گفتیم سیأتی زمآن‌که عکس هست، ‌فیلم هست، نقاشی هم که همان زمان هم بود، ‌آیا النظرة سهم من سهام ابلیس مسموم شامل این‌ها می‌‌شود یا انصراف دارد به نگاه به خود زنان؟ چه بسا عرف آن زمان هم توقف می‌‌کرد، اطلاق‌گیری نمی‌کرد.

کل ذلک با غمض عین از این‌که سند این روایت ضعیف است. عقبة بن خالد را آقای خوئی قبلا از طریق وجود در رجال کامل الزیارات توثیق می‌‌کرد که از این نظر برگشت و فرموده مشایخ بلاواسطة صاحب کامل الزیارات ثقه هستند و عقبة بن خالد که از مشایخ بلاواسطة ابن قولویه صاحب کتاب کامل الزیارات نیست.

عمده دلیل، ‌دلیل سوم هست. دلیل سوم این است که ما از مذاق شارع کشف می‌‌کنیم حرمت مشاهده افلام خلاعیه را از روی شهوت. مفاسد نوعی که مترتب است بر انتشار این فیلم‌های مبتذل که بسیاری از جوان‌ها و نوجوان‌ها را به انحراف اخلاقی کم یا زیاد کشانده است که عرف این مفسده را کمتر نمی‌داند از مفسده نظر بشهوة به خود زن در حالی که هیچ خوف وقوع در زنا با او را ندارد. زن متشخصه‌ای است احتمال ندارد که بخواهد این نوجوان یا این جوان با او ارتباط نامشروع برقرار کند اما زن زیبایی است، نگاه شهوت‌آمیز به او حرام است، ‌مفسده دارد. خب نگاه شهوت‌آمیز به این فیلم‌های مبتذل که به نظر عرف مفسده‌اش بیشتر است. لااقل اگر این مطلب منشأ فتوی به حرمت نشود منشأ احتیاط واجب می‌‌شود. و این‌که جرأت بکند انسان و فتوی به حلیت بدهد بسیار کار سختی هست.

ولی نگاه کردن و مطالعه کردن کتاب‌های مشتمل بر داستان‌های مثیر شهوت اگر خوف وقوع در حرام را نداشته باشد اثبات حرمت خیلی مشکل است. و لذا مرحوم آقای گلپایگانی با این‌که خیلی محتاط بود فتوی نمی‌داد، می‌‌گفت بهتر است اجتناب بشود از خواندن این داستان‌های مثیر یا فکر مثیر شهوت. آقای خوئی هم فتوی به عدم حرمت داده، ‌آقای سیستانی هم همین‌طور. و لذا راجع به مطالعه قصص خلاعیه از روی شهوت یا تفکر در قضایای شهوت‌انگیز اگر خوف وقوع در حرام نباشد نمی‌شود فتوی به حرمتش داد. بعید نیست که حلال باشد.

مطلب سوم راجع به حرمت استمناء و یا بازی کردن با آلت تناسلی خود است. نسبت البته عموم من وجه است. استمناء گاهی با بازی کردن با آلت تناسلی همراه نیست. داستان‌های مثیر شهوت می‌‌خواند تحریک می‌‌شود انزال می‌‌کند یا فکر شهوانی منشأ انزال او می‌‌شود. این استمناء هست اما بازی با آلت تناسلی نیست. گاهی هم بازی با آلت تناسلی هست استمناء نیست، ‌در حدی که به آن اوج لذت جنسی می‌‌خواهد برسد جلوی کار را می‌‌گیرد. آیا حرام است یا حرام نیست؟

قبلا گفتیم استمناء از طریق شنیدن صدای زن و لو از پشت تلفن اشکال ندارد. این‌که آقای خوئی در صراط النجاة یک استفتائی هست سؤال کردند از ایشان ما هی حدود الاستمتاع بالزوجة فهل یجوز له ان یفکر لها بشهوة بحیث یمنی او یخاطبها عبر جهاز التلفون فیستمنی بذلک، یستمنی بذلک نه یستمنی و هو یسمع صوتها، ‌از یک طرف یک دستش به گوشی تلفن است و دست دیگرش دارد کار خلاف می‌‌کند، نه، ‌این‌که مسلم حرام است، نه، ‌به خانمش می‌‌گوید اوج بگیر در سخنان شهوت‌انگیزت که به حد انزال برسد آیا این حرام است؟ ایشان فرموده که لایجوز الاستمناء بذلک و لو بسبب التفکر او المکالمة معها فی التلفون. به حد انزال اگر برسد فرموده جایز نیست.

ولی به نظر ما وجهی ندارد در سماع صوت. تفکر این استمتاع من الزوجة نیست، استمتاع از خیال خودش است. اما شنیدن صدای همسر عرفا موجب انزال بشود این صدق می‌‌کند که زوجه‌اش سبب انزال شد. فرق نمی‌کند سماع صوت مستقیم باشد یا پشت تلفن باشد. این‌که بعضی‌ها می‌‌گویند این صدای آن زن نیست، امواج هست که تبدیل می‌‌شوند به صدا. خب اتفاقا در مورد صوت مباشر هم همین است؛ صوت مباشر امواج است می‌‌خورد به پرده گوش و صدا می‌‌کند آن امواج. و الا تلفن چه فرق می‌‌کند با بلندگو‌؟ بلندگو هم امواج است، تلفن هم امواج است. ولی عرف این‌ها را سماع صوت خود شخص می‌‌داند. حالا اگر خیلی آدم مقدسی بودی، به جای این‌که به خانمت این حرف‌ها را بزنی گفتی خانم! یک مقدار برایم قرآن بخوان! قرآن پیشم نیست دلم برای قرائت قرآن تنگ شده، او هم شروع کرد اقرأ باسم ربک الذی خلق تا آخر خواند، باید سجده کنی برای این‌که عرفا استماع کردی آیه سجده را با این‌که اگر نوار عبدالباسط می‌‌گذاشتی لازم نبود سجده بروی چون استماع قرائت نیست عرفا استماع نوار است.

[سؤال: ... جواب:] راجع به تفکر داخل می‌‌شود در عمومات استمناء. ... دیگه استثناء الا علی ازواجهم شاملش نمی‌شود. نسائکم حرث لکم شاملش نمی‌شود. می‌‌شود داخل در عموم استمناء. حالا باید ببینیم استمناء مطلقا حرام است یا مطلقا حرام نیست یا فیه تفصیل بین استمناء به آلت خارجیه یا استمناء ناشی از تفکر و خواندن کتاب. این سه احتمال هست که باید بررسی کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در استماع موسیقی مناسبت حکم و موضوع هست که خود شنیدن این نحو صدا لیضل عن سبیل الله هست و ینبت فی قلبه النفاق هست. عرفا فرق نمی‌گذارند. مثل استماع غیبت یا خود غیبت کردن. مستقیم غیبت نکنی، ‌مستقیم استماع غیبت نکنی، ‌بگویی نوارش را بگذارید که من نوارش را گوش بدهم. اتفاقا نوار گوش بدهی که بیشتر حواست هست. قشنگ در جای خلوت گوش می‌‌دهی، جزئیات را گوش می‌‌دهی هر کجا هم که متوجه نشدی بر می‌‌گردانی نوار را که کامل حفظ کنی مطالب را. آنجا که فرق می‌‌کند.

ادله حرمت استمناء یکیش آیه شریفه است که می‌‌فرماید قد افلح المؤمنون تا می‌‌رسد به اینجا که و الذین هم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم فانهم غیر ملومین و من ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون. کسانی که از راه حفظ الفرج الا علی الزوجة عدول می‌‌کنند راه دیگر می‌‌روند، این‌ها متجاوز و متعدی هستند به حدود خدا.

گفته می‌‌شود که استمناء بر خلاف حفظ الفرج است. احفظ فرجک اگر به کسی بگویند و او استمناء بکند به این نمی‌گویند حفظ الفرج. و الا این زن‌های مصنوعی که در غرب درست کردند، طرف می‌‌خرد که خیلی از زنی که به این بدهند زیباتر هم هست و مطیع‌تر هم هست، بعد با او مشغول بشود، این صدق نمی‌کند؟ آخه خدا گفت حفظ کنید فرج را مگر بر زوجه، آخه این چه حفظ الفرجی است؟ استمناء هم همین‌طور.

اشکال شده به استدلال به این آیه به چند اشکال. ما چهار اشکال را مطرح می‌‌کنیم و جواب می‌‌دهیم:

اشکال اول این است که این اخص از مدعا است. تفکری که موجب انزال بشود، ‌خواندن داستان‌های نامناسب که موجب انزال می‌‌شود، این عرفا منافی با حفظ الفرج نیست، کاری به عضو تناسلیش ندارد، با مغزش سر و کار دارد، خب انزال می‌‌شود. این عرفی نیست بگوییم آقا! تو داری با این فکر کردن و خواندن کتاب‌های مبتذل کاری می‌‌کنی انتساب حاصل می‌‌شود و بعد انزال می‌‌شود، این بالاخره یک تاثیرگذاری است در آن عضو تناسلی. این عرفی نیست. این را دیگه ما قبول داریم عرفی نیست.

فوقش این اشکال این آیه را می‌‌کند اخص از مدعی. و لکن بعید نیست بگوییم استمناء بالید خصوصیت ندارد. یعنی می‌‌ترسند که دست این آقا مثلا نجس بشود؟‌ از این جهت؟ می‌‌گوید دست‌کش دست می‌‌کنم، نگران نجس شدنش نباشید. این چه خصوصیتی دارد؟ عرف از حرمت استمناء بالید می‌‌فهمد که استمناء حرام است حالا با یدش استمناء نمی‌کند با فکر شدید که با خواندن داستان‌های نامناسب چنان فکرش هیجان پیدا می‌‌کند که زودتر از استمناء‌ بالید دچار انزال می‌‌شود، دچار خود ارضائی می‌‌شود. عرف این تفکیک را قبول نمی‌کند.

و این‌که بعضی خواستند تفصیل بدهند بین استمناء بالید و استمناء بالتفکیر و نحو ذلک انصافا این عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] به الغاء خصوصیت عرفیه مشمول آیه می‌‌شود.

ایراد دوم: گفته شده آقا! حفظ الفرج در روایت تفسیر قمی که به سند صحیح نقل می‌‌کند، می‌‌گوید حدثنی ابی عن محمد بن ابی عمیر عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام تفسیر شده حفظ الفرج به حفظ الفرج من الزنا، کل آیة فی القرآن فی ذکر الفروج فهی من الزنا الا هذه الآیة. کدام آیه؟ قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم فانها من النظر فلایحل لرجل مؤمن ان ینظر الی فرج اخیه و لایحل للمرأة ان تنظر الی فرج اختها.

[سؤال: ... جواب:] کل آیة فی القرآن فی ذکر الفروج فهی من الزنا الا آیه غض البصر که یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم. یعنی آیه سوره مؤمنون و الذین هم فروجهم حافظون، مراد یعنی حافظون من الزنا.

انصاف این است که ظهور این روایت این است که در مقابل حفظ الفرج من ان ینظر الیه، زنا مثال است برای استمتاع جنسی و الا زنا خصوصیت دارد؟ یعنی و الذین هم لفروجهم حافظون منع نمی‌کند از وطی حیوان؟ از وطی غلام؟ از ملاعبه با اجنبیه بدون دخول؟ قطعا منع می‌‌کند. پس چرا این روایت می‌‌گوید کل آیة فی القرآن فی ذکر الفروج فهی من الزنا؟ این در مقابل این آیه و یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم است که می‌‌خواهد او من النظر است، یحفظوا فروجهم من ان ینظر الیه. نه این‌که زنا خصوصیت دارد. لااقل ظهور ندارد در خصوصیت داشتن زنا.

حالا بگذریم تفسیر قمی چون گفتیم این تفسیر موجود قمی تفسیر قمی اصیل نیست، تفسیرقمی‌نما است. بخشیش تفسیر قمی هست. به قول آقابزرگ طهرانی کلش تفسیر قمی نیست. خب احتمال می‌‌دهیم این حدیث و لو از علی بن ابراهیم هست، ‌عن ابیه عن محمد بن ابی عمیر عن ابی بصیر ولی در کتاب تفسیر قمی نبوده، در یک کتاب گمنامی بوده، مؤلف این کتاب تفسیر قمی برداشته هر چی به اسم علی بن ابراهیم قمی بوده در کتاب‌های ضعیف دیگر آورده اینجا، چه می‌‌دانیم. اعتبار کتاب وقتی مخدوش بشود همه چیز محتمل است.

[سؤال: ... جواب:] سند مشکل ندارد اما واقعا علی بن ابراهیم این را گفته یا یک آقایی در یک کتابی این را نوشته، ‌علی بن ابراهیم عن ابیه این مستنسخ و این جمع‌کننده تفسیر قمی مثل این جمع‌آوری‌هایی که اخیرا می‌‌کنند می‌‌زنند کامپیوتر، خیلی راحت شده، آن موقع هم بالاخره کتاب‌ها را می‌‌گذاشتند جلوی هم جمع می‌‌کردند. هر چی علی بن ابراهیم بوده جمع کرده این جمع‌کننده کتاب تفسیر قمی، اما از کجا جمع کرده؟ منابع معتبر است؟ چه می‌‌دانیم.

[سؤال: ... جواب:] اصلش معروف بود. ... تفسیر الآیات الظاهرة را ببینید، مرحوم حسینی استرآبادی، چقدر فرق می‌‌کند مطالبی که از تفسیر قمی نقل می‌‌کند با این تفسیر موجود، ‌مجمع البیان از علی بن ابراهیم نقل می‌‌کند در تفسیر فرق می‌‌کند با این تفسیر موجود.

ایراد سوم: ایرادی است که از آقای خوئی نقل شده که فرمودند آقا! ظاهر حفظ، ‌حفظ در مقابل دیگران است، احفظ ولدی یعنی از من حفظش کن؟ به خانمش می‌‌گوید احفظ ولدی یعنی نگذار من به او آسیب برسانم؟ این‌که نیست. احفظ ولدی یعنی احفظ ولدی من الاشرار، من آفات الاشرار و آفات الزمان.

[سؤال: ... جواب:] احفظ نفسک هم در مقابل دیگران.

آقای خوئی فرموده پس یحفظوا فروجهم یا و الذین لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم یعنی در مقابل آسیبی که توسط دیگران به انسان زده می‌‌شود، انسان خودش را حفظ کند. زن نامحرم، می‌آید خودش را انسان حفظ کند از آسیب رسیدن توسط ارتباط با او. اما خودش هست و خودش، ‌استمناء می‌‌کند آیه ناظر به او نیست.

انصاف این است که این درست نیست. چه منشئی دارد که احفظ فرجک، احفظ لسانک یعنی چی؟ یعنی از آسیب زدن دیگران به زبانت زبانت را حفظ کن؟ نه، ‌اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک، بزرگترین دشمن خودت خودت هستی. ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربی. و لذا احفظ فرجک، حفظ کن از اغرائات شیطان، ‌اقرائات نفس اماره.

ایراد چهارم، آخرین ایراد را هم ببینیم می‌‌توانیم جواب بدهیم. ایراد چهارم این است که آقا! حفظ الفرج یعنی عفیف بودن یعنی حفظ الفرج عن امور غیر المناسبة. شما ازدواج کردید، اگر بیایند بگویند آقا! شما حافظ فرج‌تان نیستید، به شما بر می‌‌خورد، ‌با این عمامه و با این ریش و عبا و قبا، ‌به من داری می‌‌گویی تو حافظ فرجت نیستی، تو مشمول حافظون فروجهم و الحافظات نیستی، طرف بگوید نیستی دیگه برای این‌که لاتحفظ فرجک من زوجتک. می‌‌گویی بنده خدا! حفظ الفرج الا من زوجتک، او استثناء منقطع است. مثل لایسمعون فیها لغوا و لاتاثیما الا سلاما سلاما. اصلا حفظ فرجه یعنی حفظه مما لایلیق به. خب اول الکلام است که استمناء لایلیق باشد. از بس فقهاء فرمودند استمناء‌ حرام است فکر می‌‌کنیم ما ما لایلیق است. بروید در عرف عامی که از دین خبر ندارند، ‌چون شما می‌‌خواهید به این آیه استدلال کنید بر حرمت استمناء، باید حرمت استمناء را مسلم نگیرید. خب وقتی حرمت استمناء مسلم نیست، زشتی عرفی که ندارد، واقعا زشت عرفی ندارد زشت شرعی دارد. زشتی شرعی هم با این آیه می‌‌خواهید استفاده کنید، این آیه می‌‌گوید مؤمنین حفظ می‌‌کنند فرج‌شان از چیزهای نامناسب. الا علی ازواجهم استثناء منقطع است یعنی از هر چیز غیر مناسبی بدون استثناء حفظ می‌‌کنند فرج‌شان را. مثل لایسمعون فیها لغوا و لا تاثیما الا سلاما سلاما یعنی از هر چیز لغوی خودشان را پرهیز می‌‌دهند در بهشت یا نمی‌شنوند حرف‌های لغو را.

جواب این اشکال هم این است که آقا!‌ اگر حفظ الفرج تنها استعمال می‌‌شد اشکال وارد بود. زن‌های شوهردار، مردان‌های همسردار این‌ها حافظین فروجهم و الحافظات بقول مطلق، استثناء نمی‌خواهد. اما وقتی استثناء می‌‌زنید معنایش عوض می‌‌شود. معنای احفظ فرجک الا من زوجتک یعنی لاتستمتع، ‌استمتاعی که البته به استخدام آلت تناسلی منجر بشود حالا یا با استمناء کردن با آن یا با ارتباط با دیگران، استمتاع نبر از طریق آلت تناسلی مگر در ارتباط با همسر، ظاهرش این می‌‌شود. عرف این را می‌‌گوید. عرف استثناء منقطع نمی‌فهمد. هو یحفظ فرجه الا من زوجته، عرف استثناء منقطع نمی‌فهمد عرف، ‌استثناء متصل می‌‌فهمید. خیلی از این استثناءهایی که بعضی آقایان می‌‌گویند منقطع است متصل است؛ مستثنی‌منه یک معنای موسعی است. مثلا وقتی می‌‌گوید که جائنی القوم الا خادمهم، ‌خادم را هم جزء قوم حساب می‌‌کند، قوم بالمعنی الاوسع و لذا می‌‌گوید جائنی القوم حتی خادمهم. خیلی از مواردی که فکر می‌‌کنند استثناء منقطع است استثناء متصل است، آن معنای مستثنی‌منه موسع است و اینجا هم که ما معنای موسع عرفی در حفظ الفرج ما داریم، ‌استمتاع جنسی. و لذا انصاف این است که معنای موسع حفظ الفرج همان استمتاع جنسی است. کسی که استمتاع جنسی ببرد از غیر همسرش این متجاوز است.

[سؤال: ... جواب:] حفظ الفرج به تنهایی ظهورش در همان عفیف بودن است ولی وقتی می‌‌گوید یحفظ فرجه الا من زوجته یا احفظ فرجک الا من زوجتک، این معنایش این نیست که عفیف باش مگر با همسرت. مگه با همسر آدم باشد عفیف نیست؟ ... معنای عرفیش اصلا موسع است در اینجا. حفظ الفرج کن یعنی استمتاع جنسی نبر مگر از همسرت. .... از استمتاعات جنسی. پس حفظ الفرج به این‌که آب به او نرسد، این‌که نیست. حفظ الفرج از استمتاعات جنسی. ... اصلا عرفا وقتی که می‌‌گویند احفظ فرجک الا من زوجتک آن آقایی که می‌‌رود آن زن مصنوعی را می‌‌خرد و شریک زندگی خودش قرار می‌‌دهد بعد عرفا می‌‌تواند بگوید ما الحمدلله هیچ مشکلی نداریم، حفظ الفرج کردیم؟ چه حفظ الفرجی؟ دیگه بدتر [از این چیه؟] البته بدتر از این می‌‌شود، برای امثال تو بدتر از این نمی‌شود، ‌دیگه تو که بی‌آبرویی ارتباط نامشروع با زنان دیگر که نمی‌توانی تحمل کنی و امکانش برایت نیست، ‌برای تو بدتر از این نمی‌شود که خلاف حفظ الفرج عمل کنی. استمناء به ید هم همان است.

[سؤال: ... جواب:] ملتزم می‌‌شویم آن مردی که با آن زن مصنوعی تا حد لحظه آخر انزال خودش را تحریک می‌‌کند، آن لحظه آخر یک زن بدقیافه‌ای دارد انزالش را را با او انجام می‌‌دهد، چون اگر از اول می‌‌خواست با او مشغول بشود هیچ به جایی نمی‌رسید، به هدفش نمی‌رسید، شما می‌‌گویید این حافظ فرجش هست؟ چون انزالش با آن همسر قبیح المنظرش بوده. ... همیشه خودش را می‌‌رساند در اوج لذت جنسی، آن لحظه آخرش به همسرش می‌‌گوید که ادامه‌اش را شما زحمتش را بکش. ... من می‌‌گویم عرفا این حافظ فرجش است؟ من می‌‌خواهم بگویم آخرش که مشکل ندارد، آخرش با دست همسرش بود یا با نزدیکی همسرش بود، ‌ولی عرفا بخاطر همان مقدماتش که التذاذ جنسی برد از بازی کردن با آن شیء، ‌این هم حرام است. اتفاقا روایت معتبر عبید بن زراره همین بود، مردی پیر شده بود نمی‌توانست زنش را ارضاء کند، ‌این سی هزار درهم داده بود یک کنیز زیبایی را خریده بود، آدم متدینی هم بود ولی متدین این‌جوری، خب بابا! آزادش کن برود با یک جوانی زندگی کند، چرا نگهش داشتی؟ خب نگهش داشته. بعد این کنیز جوان می‌‌گفت با دستت من را ارضاء کن، ‌خب او هم شبهه داشت، متدین بود، ‌به زراره گفت از امام صادق علیه السلام بپرس اشکال ندارد؟ حضرت فرمود ان کان لایستعین بغیر جسده علیها فلابأس.

[سؤال: ... جواب:] بین زن و مرد فرق است؟ ... زن با دست خودش یعنی این مرد می‌‌گوید که من دیگه پیر شدم، نحیف شدم، دستم ارتعاش دارد ولی می‌‌توانم دست خودت را ببرم و ارضاء بشوی با دست خودت یا با یک شیء ثالث. شما می‌‌گویید که این جایز نیست اما آن مرد نااهل بیاید لذت جنسی ببرد با دست خودش یا با ابزار مصنوعی تا ماقبل انزال آن اشکال ندارد؟ بعدش هم بیاید امام جماعت هم بشود مردم هم به او اقتداء بکنند؟

و لذا به نظر ما آیه دلالت بر حرمت استمناء می‌‌کند بلکه آقا عجله کردند چیزی که ما آخر می‌‌خواستیم بگوییم الان گفتیم: آیه شامل هر نوع بازی با آلت تناسلی که مهیج باشد می‌‌شود و لو به حد انزال نرسد. معتبره عبید بن زراره هم هست. آقای سیستانی هم احتیاط واجب کردند.

[سؤال: ... جواب:] التذاذ جنسی که مستقیم با آلت تناسلی ارتباط دارد. ... حفظ الفرج بیش از این اقتضاء نمی‌کند، اما حفظ الفجر است مستثنی‌منه، بیش از این اقتضاء نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] علی ازواجهم با من ازواجهم با فی ازواجهم این‌ها فرقش، حالا ببینم شاید فرمایش شما درست باشد. الان متوجه نمی‌شوم فکر کنم ببینم. و الذین لفروجهم الا علی ازواجهم یعنی حفظ فرج کنند مطلقا الا علی ازواجهم، علی را در مستثنی آورد، یعنی حفظ کنند فرج را الا علی ازواجهم.

اما روایات: روایات دو طائفه است، یک طائفه دال بر حرمت است، ‌یک طائفه دال بر حلیت است. برای این‌که شما در فکر بروید، دو تا روایتی که دال بر حلیت است بخوانم بعد روایات دال بر حرمت.

آن دو تا روایتی که دال بر حلیت است:

یکیش روایت کافی است عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابی یحیی الواسطی، توثیق ندارد، عن اسماعیل عن زرارة بن اعین عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن الدلک یعنی بازی با آلت تناسلی فقال ناکح نفسِه لاشیء علیه. ناکح نفسه یعنی استمناء است، لاشیء علیه، چیزی بر او نیست.

گفته می‌‌شود لاشیء یعنی جایز است.

اولا سند ضعیف است. ثانیا: لاشیء علیه به قرینه آیه شریفه و روایات محرمه استمناء که خواهیم خواند حمل می‌‌شود بر این‌که لاحد علیه، حد فرق می‌‌کند در نکاح اجنبیه حد دارد ولی نکاح نفسه حد ندارد، تعزیر دارد.

روایت دوم روایت تهذیب است از برقی از ثعلبة بن میمون و حسین بن زرارة سألت اباجعفر علیه السلام عن رجل یعبث بیدیه حتی ینزل قال لابأس و لم یبلغ بذاک شیئا اما به هدفش نمی‌رسد. یعنی این چه کاری است اما لابأس، حرام نیست.

این‌که دلالت بر حلیت می‌‌کند و این هم سندش ایراد دارد. چرا؟ برای این‌که ثعلبة بن میمون و حسین بن زراره سن‌شان قد نمی‌دهد از امام باقر علیه السلام این حدیث را بپرسند. آن هم این‌ها دو نفر هستند، چه جور می‌‌گویند قال سألت؟ این معلوم می‌‌شود از سند سقط دارد، ‌واسطه حذف شده. آن واسطه کی بوده؟ شاید یک آدم وضاع جعالی بوده که خودش شغل خودارضاعی داشته یک حدیث جعل کرده برای خودارضاعی.

این دو روایت که سندش مشکل دارد.

اما طائفه محرمه استمناء:

روایت اول موثقه عمار: الرجل ینکح بهیمة او یدلک قال کل ما انزل به الرجل مائه من هذا و شبهه فهو زنا.

سند خوب است. دلالتش هم مبتنی بر این است که یدلک را مطلق بگیریم مثل آن سألته عن الدلک قال لیس علیه شیء. اما شبهه این است که کسی بگوید یدلک شاید انصراف دارد به ینکح بهیمة او یدلک یعنی یدلک البهیمة. دیگه این شبهه است. ولی انصاف این است که بعید نیست اطلاقش.

[سؤال: ... جواب:] آقا می‌‌فرمایند خلاف ظاهر یدلک بهیمة است شما می‌‌فرمایید ما یصلح للقرینیة دارد. من به نظرم اطلاقش بعید نیست.

روایت دوم محمد بن سنان عن طلحة بن زید: ان امیرالمؤمنین أُتی برجل عبث بذکره فضرب یده حتی احمرت، تعذیرش کرد معلوم می‌‌شود این حرام است، ثم زوجه من بیت المال. اگر قانون بشود این ثم زوجه من بیت المال چه می‌‌شود.

این هم دلیل بر تحریم منتها سندش ضعیف است. سندش محمد بن سنان هست. آن‌هایی که محمد بن سنان را قبول دارند روایت را می‌‌توانند قبول کنند.

روایت سوم مرسله علا عن رجل سألته عن الخضعضة، قاموس می‌‌گوید الخضعضة هو الاستمناء بالید، فقال هی من الفواحش و نکاح الأمة خیر منه. خب وقتی شد فواحش قرآن می‌‌گوید لاتقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن.

[سؤال: ... جواب:] مثل این‌که می‌‌گوید که فلان چیز بهتر است از لهو، حلال خیر از حرام است. ما عندالله خیر من اللهو و من التجارة و امثال آن. این هم یعنی بابا! زن گیرت نمی‌آید، برو یک کنیز بگیر که راحت به تو می‌‌دهند، الان به تو می‌‌گویند ازدواج دائم نمی‌توانی بکنی، ‌برو یک زن موقت، پیرزن موقت بگیر، خب چرا استمناء می‌‌کنی؟ و نکاح العجوزة خیر، الان بخواهی بگویی این‌جوری باید بگویی.

روایت بعدی ثلاثة لایکلمهم الله و لاینظر الیهم و لایزکیهم و لهم عذاب الیم الناتف شیبه و الناکح نفسه و المنکوح فی دبره.

تامل بفرمایید این بحث می‌‌رود به بعد از تعطیلات عید نوروز. ان‌شاءالله بحث را دنبال می‌‌کنیم. چهارشنبه هفته بعد از عید نوروز ما جلسه داریم و لکن رسما اعلام می‌‌کنیم هر کی می‌‌رود سفر ما خواهش می‌‌کنیم بر نگردد. همین‌هایی که هستند، اگر هم هیچکس نبود من دو نفر از خیابان پیدا می‌‌کنم می‌‌آورم.

**جلسه 18-48**

**چهار‌شنبه - 08/01/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت استمناء بود.

که عرض کردیم دو روایت ضعیف السند هست در رابطه با عدم حرمت استمناء، ولی در مقابل روایات متعدده‌ای هست دلیل بر حرمت آن. آن دو روایت ضعیف السند یکی روایت ابی یحیی واسطی هست:‌ سألته عن الدلک فقال ناکح نفسه لاشیء علیه. که ابی یحیی واسطی توثیق ندارد. روایت دوم روایت ثعلبة بن میمون و حسین بن زراره هست که دارد: رجل یعبث بیدیه حتی ینزل قال لابأس به و لم یبلغ به ذاک شیئا که این هم سندش عرض کردیم اشکال دارد. چون که نمی‌تواند ثعلبه و حسین بن زراره از امام باقر علیه السلام مستقیم نقل کند. آن هم تعبیر این است که قال سألته با این‌که این‌ها دو نفر بودند، ثعلبة بن میمون و حسین بن زراره قال سألت اباجعفر، حتما یک سقطی دارد که معلوم نیست آن شخصی که نامش سقط شده شخص ثقه‌ای بوده.

در مقابل این دو روایت ضعیف السند ما روایات معتبره‌ای داریم که دلیل بر حرمت استمناء هست؛ عمده‌اش را ما عرض می‌‌کنیم:

یکی موثقه عمار است: الرجل ینکح بهیمة او یدلک فقال کل ما انزل به الرجل ماءه من هذا و شبهه فهو زنا.

گفته می‌‌شود که یدلک اطلاق دارد، دلک اسم برای استمناء بالید هم بوده. ینکح بهیمة او یدلک‌‌ای یستمنی.

این احتمال که بگوییم مراد أو یدلک بهمیة باشد این عرفی نیست. دلک البهیمة معنای مفهومی نیست از این تعبیر ینکح بهیمة او یدلک. و لذا بعید نیست اطلاق داشته باشد یدلک بر مطلق استمناء. منتها ظاهرش استمناء به یک ابزار خارجی است مثل استمناء با دست و مانند آن نه استمناء با فکر و یا مشاهده تصاویر مبتذل. حالا اگر احتمال فرق بدهیم بگوییم استمناء به ید و مانند آن حرام است ولی استمناء با فکر و مشاهد تصاویر مبتذل حرام نیست، بله، نمی‌شود به اطلاق این روایت تمسک کرد.

روایت دوم روایت محمد بن سنان است از طلحة بن زید. اگر محمد بن سنان خوب باشد که نظر بزرگانی مثل امام و آقای زنجانی این هست، این روایت جزء روایات معتبره است. محمد بن سنان از طلحة بن زید نقل می‌‌کند که طلحة بن زید عامی بود و لکن شیخ در موردش می‌‌گوید کتابه معتمدٌ. عن ابی عبدالله علیه السلام ان امیرالمؤمنین أُتی برجل عبث بذکره فضربه یده حتی احمرت ثم زوجه من بیت المال.

این هم دلیل بر حرمت استمناء به ابزار خارجی مثل ید هست.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر اطلاقی عبث بذکره این است که عبث بذکره عبثا کاملا. ظاهرش این است. کنایه عرفیه است از استمناء با ید و قطعا این تعزیر شد و تعزیر علامت حرمت فعل است؛ بر مکروه که انسان را تعزیر نمی‌کنند. ... اگر حرام نیست چه تادیبی؟

روایت سوم روایت ابی جمیله است، ‌مفضل بن صالح که ضعیف معروف یا کذاب معروف عن ابی جعفر علیه السلام قال ان علیا أتی برجل عبث بذکره حتی انزل فضرب یده حتی احمرت قال و لااعلمه الا قال و زوجه من بیت مال المسلمین.

روایت چهارم مرسله علاء بن رزین هست عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن الخضعضة فقال هی من الفواحش و نکاح الأمة خیر منه، خضعضه ‌یعنی استمناء‌ به دست.

پس استمناء از فواحش هست. قرآن هم که می‌‌گوید از فواحش باید اجتناب کرد، و لاتقربوا الفواحش. نکاح الأمة خیر منه یعنی شما چرا استمناء می‌‌کنید؟ خب ازدواج با زن آزاد شرائطش فراهم نیست بروید سراغ ازدواج با إماء. خیر منه از باب این‌که حلال است نکاح با امه ولی خضعضه حرام است؛ حلال خیر است از حرام.

این روایت دلالتش تمام است ولی مرسله است.

روایت پنجم روایت محمد بن خالد طیالسی هست که ما مشکل است برای ما توثیقش و لو دیدم آقای زنجانی توثیق کردند؛ لابد بخاطر کثرت روایت اجلاء. اما در حدی نبود که ما وثوق پیدا کنیم به اعتبار محمد بن خالد طیالسی. بله‌، سعد بن عبدالله از ایشان چند روایت دارد ظاهرا [اما] این تعداد خیلی زیاد نیست.

می‌گوید، از ابی بصیر نقل می‌‌کند که ثلاثة لایکلمهم الله یوم القیامة و لاینظر الیهم و لهم عذاب الیم الناتف شیبه و الناکح نفسه و المنکوح فی دبره.

سندش غیر از محمد بن خالد طیالسی که عرض کردیم توثیق ندارد، عبدالله الرحمن بن عون هم هست که او هم همین‌طور است، توثیق ندارد.

متنش هم متن عجیبی است. آخه المدخول فی دبره را بگذارند کنار الناتف شیبه؟ کسی که موهای سفیدش را می‌‌کند، ‌برو بنشین در صف المنکوح فی دبرها؟! بعد ملائکه بیایند بگویند شما عذاب الیم دارید، می‌‌گوید آن الناکح نفسه هم می‌‌شود ما هم بالاخره یک جوری ملحق شدیم به آن المنکوح فی دبره، آخه این بدبخت الناتف شیبه چی؟ و لذا این متن، متن مضطربی است.

[سؤال: ... جواب:] نتف شیء قطعا حرام نیست، ‌فوقش مکروه است.

روایت ششم روایت احمد بن محمد بن عیسی هست که راجع به خضعضه دارد که اثم عظیم قد نهی الله عنه فی کتابه و فاعله کناکح نفسه و لو علمت بما یفعله ما اکلت معه فقال السائل فبین لی یا رسول الله من کتاب الله فیه قال علیه السلام قول الله فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون و هو مما وراء ذلک.

این هم مشکلش ارسال روایت است. چون دارد که احمد بن محمد عیسی در نوادر می‌‌گوید پدرم گفت سئل الصادق علیه السلام عن الخضعضة و الا پدر احمد بن محمد عیسی که درک نکرده امام صادق را. او می‌‌گوید سئل الصادق علیه السلام، خب سائل کی بوده؟‌ راوی مستقیم از امام صادق کی بوده؟ معلوم نیست.

[سؤال: ... جواب:] پدر احمد بن محمد بن عیسی یک وقت حاضر بوده در آن زمان، ‌حرفی نیست. یک وقت خودش متاخر است. محمد بن عیسی پدر احمد بن محمد بن عیسی که از اصحاب امام صادق نیست؛ ‌فوقش از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد بوده.

[سؤال: ... جواب:] نخیر، خضعضه را در قاموس معنا کرده الاستمناء بالید. ... و ناکحه کناکح نفسه دیگه. ... او ناکح نفسه هم که استعاره است دیگه؛ ناکح نفسه که اتحاد فاعل و مفعول لازم می‌آید. این کناکح نفسه دیگه.

پس دلیل معتبر سندا همان او یدلک بود. اگر کسی در اطلاق یدلک مناقشه بکند، ‌بگوید آقا! عبارت ینکح بهیمة او یدلک ما یصلح للقرینیة دارد، ‌بیش از ینکح بهیمة او یدلک بهیمة استفاده نمی‌شود، آن وقت ما یک دلیل تام الدلالة و السند بر حرمت استمناء پیدا نمی‌کنیم چون بقیه روایات که ضعیف السند بود.

اما مهم این است:

اولا: یدلک بعید نیست اطلاق داشته باشد مخصوصا که دلک البهیمة معهود نیست در ذهن از تعبیر ینکح بهیمة او یدلک. و بعید هم نیست بگوییم کل ما انزل الرجل ماءه من هذا و شبهه فهو زنا، خب شبهه غیر از استمناء‌ بالید چیز دیگری تصور نمی‌شود بر آن. دیگه شبه دلک البهیمة چیه؟

[سؤال: ... جواب:] دلک البهیمة اگر مراد تفخیذ با یک انسان دیگر است که او دیگه شبه این نیست، او یک حرام اشدی است که حد دارد. دلک البهیمة شبهش چیست نه دلک که به معنای تفخیذ یک انسان با یک انسان دیگر حساب کنیم، او که شبه این نیست، او که مصیبة الماء اعظمها است. ... کل ما انزل الرجل ماءه من هذا و شبهه. ما دیگه از حد معلومات دارد تجاوز می‌‌کند این فرمایشات آقایان. ما اطلاق یدلک را بعید نمی‌دانیم منعقد بشود مخصوصا با قرینه و شبهه.

و علاوه بقیه روایات هم وثوق به صدورش هست. آخه داعی بر جعل و تزویر چی بوده؟‌ انسان وثوق پیدا می‌‌کند که یکی از این احادیث صادر شده.

و مهمتر از این‌ها به نظر ما استدلال به خود اطلاق آیه و من ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون که در روایت محمد بن احمد بن عیسی هم به آن استشهاد شد. عرفا صدق نمی‌کند این شخص حافظ فرج خودش هست الا علی زوجته. عرض کردم آن ربات‌های جنسی که می‌‌گویند اختراع شده یا از قدیم می‌‌گفتند زن پلاستیکی، زن مصنوعی پلاستیکی که در غرب ساختند برای خودارضاعی افرادی که ازدواج نکردند، خب کسی آن‌ها را تهیه کند عرف می‌‌گوید این مصداق حافظ فرج هست؟ قطعا نیست. فرق نمی‌کند این با کسی که استمناء با ید می‌‌کند، ‌خب استمناء به ید یا استمناء‌ با پلاستیک، ‌چه فرق می‌‌کند. و بعید نیست استمناء با ید با استمناء با فکر هم در این جهت با هم مشترک باشند. هم خلاف حفظ فرج هستند هر دو کار و هم متفاهم عرفی از این روایات این است که شارع استمناء را ممنوع کرده، این‌که حالا با دست باشد یا با نگاه به فیلم‌های مبتذل و فکر [فرقی نمی‌کند]. اتفاقا چه بسا اشنع هست که بیاید فیلم‌های مبتذل را بگذارد، مدام نگاه کند تخیل کند یا فیلم‌های مبتذل نگذارد، ‌با تفکر در زن‌های دیگر آنقدر فکر کند فکر کند تا منی خارج بشود. این اشنع است عرفا از این‌که استمناء‌ به ید بکند و یا لااقل مساوی است. به نظر ما همین مقدار کافی است برای حرمت استمناء.

[سؤال: ... جواب:] ما استظهارمان این است که آیه شریفه فمن ابتغی وراء ذلک فاولائک هم العادون یعنی کسی که بر خلاف حفظ الفرج الی علی الزوجة عمل کند این متجاوز است به حدود الهی صدق می‌‌کند که این آقا متجاوز از حدود الهی است چون حفظ نکرده است فرجش را از غیر زوجه. و این‌که در تفسیر قمی آمده که کل آیة فی القرآن فی ذکر الفروج فهی من الزنا، مگر آن آیه و یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم که او مربوط به نظر هست، ما عرض کردیم که زنا خصوصیت ندارد عرفا. این روایت نمی‌خواهد بگوید آیه‌هایی که می‌‌گوید حفظ الفرج بکنید فقط از زنا می‌‌گوید. از لواط نمی‌گوید؟ از وطی بهیمه نمی‌گوید؟ این در مقابل نظر است. می‌‌خواهد بگوید بقیه آیات غیر آیه یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم مربوط به استمتاع‌های جنسی است، زنا یک مثال است برای استمتاع جنسی و لذا نمی‌خواهد بگوید استمتاع داخل در این آیه نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر همان ربات‌های جنسی را تهیه بکند که عرض کردم چه بسا از این زنی که به این آقا می‌‌دهند زیباتر است، چون این می‌‌داند با این قیافه که این دارد زن درست و حسابی به او نمی‌دهند، رفته یک ربات جنسی زیبا خریده و با او زندگی می‌‌کند، عرف می‌‌گوید هذا یحفظ فرجه؟ ... چه وحدت مناطی است؟ این زنا است؟‌ حد زنا می‌‌زنید به این شما؟ ... خب زنا نیست، استمناء است و خلاف حفظ الفرج و لذا آیه تحریمش کرده.

این راجع به استمناء مرد.

اما راجع به استمناء زن:

زن منی تکوینی ندارد، اسپرم ندارد اما در روایات تعبیر امناء و انزال در مورد زن هم بکار رفته یعنی یا به اوج شهوت جنسی برسد و از او رطوبتی خارج بشود یا اگر در اوج شهوت جنسی هم نیست به اندازه معتنابهی رطوبت با شهوت خارج بشود که عرفا صدق کند انزلت، تهریق الماء الاعظم، انزلت، امنت که در روایات ما آمده و الا صرفا یک رطوبت خفیف خارج بشود عرفا به این نمی‌گویند انزلت، امنت، اهرقت الماء الاعظم؛ باید رطوبت معتنابهی از او خارج بشود بشهوة تا صدق کند انزلت، امنت، اهرقت الماء الاعظم و اگر این‌جور بود این خانم خلاف آیه حفظ الفرج عمل کرده، ‌حفظ نکرده فرجش را. عذر می‌‌خواهم‌، یک عضو مردانه مصنوعی را تهیه کرده که در اروپا به وفور پیدا می‌‌شود و خودش را با او مأنوس کرده، به این می‌‌گویند تحفظ فرجها؟ قطعا نمی‌گویند تحفظ فرجها.

خود آن روایت هم که بود، روایت معتبره بود که آن مردی که سی هزار درهم داد یک جاریه زیبایی را خرید، نمی‌توانست کاری بکند، این جاریه بیچاره گفت با دستانت با من بازی کن من خوشم می‌آید. این هم شبهه داشت از امام معصوم علیه السلام سؤال کرد به واسطه زراره امام فرمود اگر با شیء خارجی او را تحریک نمی‌کند اشکال ندارد، ان کان یستعین بجسده فلابأس. اگر یستعین بغیر جسده، نخیر جایز نیست، اگر یستعین بجسده این جایز هست. خب این هم اتفاقا دلیل بر این است که اگر به حد استمناء هم نرسد، کمتر از آن اگر بازی با عضو تناسلی باشد و تحریک کند این جایز نیست.

[سؤال: ... جواب:] نه، ممکن است ادخال نباشد، ممکن است مماسه باشد. حالا در حد ادخال نباشد در حد تماس باشد، اطلاق دارد. می‌‌گفت بگذار دستت را بین الشفرتین، کی گفت ادخال؟ و لذا عرض کردم این روایت دلیل بر بیشتر از حرمت استمناء است؛ دلیل بر این است که تحریک عضو جنسی و لو به حد استمناء نرسد، تحریک با ابزار خارجی نه این‌که فکر کند عضو تناسلیش تحریک بپذیرد، ‌دچار نعوظ بشود مثلا، نه، او دلیل بر حرمت ندارد. اما اگر بازی بکند تا عضو تناسلیش خوشش بیاید، نخیر این کار حداقل خلاف احتیاط واجب است همآن‌طور که آقای سیستانی هم مطرح کردند.

حالا اگر آن دو روایتی که دلیل بر جواز استمناء بود سندش تمام بود با روایات دیگر که دلیل بر حرمت استمناء است تعارض می‌‌کرد، چه باید می‌‌کردیم حالا که سند آن دو روایت ضعیف است ولی اگر سندش خوب بود عند التعارض ما باز طائفه‌ای که منع می‌‌کند از استمناء مقدم می‌‌کردیم چون خذ بما اشتهر بین اصحابک فان المجمع علیه لاریب فیه و یترک الشاذ النادر الذی لیس بمشهور بین اصحابک.

[سؤال: ... جواب:] روایات حرمت استمناء قابل حمل بر کراهت نیست چون تعزیر کرد حضرت، ‌حضرت فرمود ناکح نفسه. ... یعذر که نمی‌شود حمل بر کراهت بشود، ناکح نفسه که نمی‌شود حمل بر کراهت بشود، عذاب الیم که نمی‌شود حمل بر کراهت بشود، اثم عظیم که نمی‌شود حمل بر کراهت بشود. و لذا مصداق المجمع علیه بین اصحاب فیؤخذ به و یترک الشاذ النادر الذی لیس بمشهور بین اصحابک فان المجمع علیه لاریب فیه، مصداق او می‌‌شود. یا به تعبیر آقای خوئی سنت قطعیه است چون قطع به صدور روایات ناهیه از استمناء و لو اجمالا داریم. علاوه بر این‌که عرض کردیم ترجیح می‌‌دهیم طائفه محرمه استمناء‌ را بخاطر موافقت کتاب چون استمناء مخالف حفظ الفرج است. از این بحث بگذریم.

حالا استمناء هم مثل بقیه محرمات دیگر شد. اگر شخصی مضطر است نه بخاطر ضعف ایمآن‌که اسلام آمده ایمان ضعیف را قوی کند، ‌نه، ‌بخاطر یک بیماری، التهاب غدد منشأ بشود پزشک دستور بدهد استمناء‌ بکند و او راه حلالی ندارد، می‌‌شود مصداق اضطرار.

اما اگر اضطرار نبود، حرج بود داخل می‌‌شود در این بحث که لاحرج رافع حرمت محرمات هست یا نیست؟ برخی مثل مرحوم آقای خوانساری، مرحوم آقای صدر علی ما حُکی عنه، ‌آقای زنجانی می‌‌گویند لاحرج حرمت محرمات را بر نمی‌دارد. لاحرج فقط وجوب واجبات حرجیه را بر می‌‌دارد. و لکن ما در بحث لاحرج گفتیم این خلاف اطلاق ادله لاحرج است بلکه خلاف یک روایت صحیحه هست که در حج راجع به حرمت کندن مو آمده که الرجل یرید اسباغ الوضوء فتسقط منه الشعرة و الشعرتان قال لیس بشیء ما جعل علیکم فی الدین من حرج. با این‌که حرام است اسقاط شعر بر محرم حضرت فرمود برای اسباغ وضوء اگر اسقاط شعر بشود مشکلی نیست چون لاحرج حرمت آن را بر می‌‌دارد.

و لکن باز تکرار می‌‌کنم‌، حرج ناشی از ضعف ایمان، ‌این خلاف ظاهر دلیل امتنانی حرج هست که بخواهد لاحرج آن را رفع کند. برخی بخاطر این‌که برای‌شان گناه مهم نیست، آنقدر دچار وسوسه می‌‌شودند که می‌‌گویند من دیگه تحمل ندارم ترک کنم این فعل حرام را یا حتی در واجبات می‌‌گوید بر من حرجی است پول خرج کنم، چرا؟ برای این‌که من عادت به پول خرج کردن ندارم، خب اصلا اسلام آمده تا این عادت‌های مذموم روحی افراد را از بین ببرد، بخلی که مانع از اداء حقوق واجبه است از بین ببرد، آن شهوت و غضبی که سبب ارتکاب حرام می‌‌شود اسلام آمده ما با آن شهوت و غضب مبارزه کنیم. طرف می‌‌گوید من خیلی دوست دارم غیبت کنم این آقا را، اصلا خوابم نمی‌برد تا نگویم اینی که در دلم هست، ‌اصلا اسلام آمده مبارزه کند با این حالت‌ها. یک وقت بیماری دارد‌، بحث دیگری است یک وقت نه، فقط مشکل خواسته‌های نفسانی است، هوای نفس است، ‌غلبه هوای نفس است که منشأ حرج شده است، دلیل لاحرج انصراف دارد از این‌که بگوید ما جعل عیلکم فی الدین من حرج ملة‌ ابیکم ابراهیم، چون تو خیلی هوای نفس داری که استمناء داری. از بس هم که مقدماتش را خودش انجام می‌‌دهد، می‌‌رود با دوستانش همه حرف‌های شهوت‌آمیز می‌‌زنند، پیام‌های شهوت‌آمیز رد و بدل می‌‌کنند، حالا اگر عکس‌های مبتذل ردوبدل نکنند، می‌‌رسد به آن مرز بعد می‌‌گوید دیگه تحمل ندارم، باید بروم استمناء بکنم، نخیر. باید تهذیب نفس بکنی و مرتکب حرام نشوی. دلیل لاحرج انصراف دارد از حرج ناشی از غلبه هوای نفس.

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا این مثالی که می‌‌زنید که این آقا رفته خانه پدرخانمش، شب واجب الغسل شده، اگر واقعا بخاطر ضعف ایمان است که می‌‌گوید رویم نمی‌شود بروم حمام اما اگر بحث نماز نبود، ‌بحث این بود که می‌‌خواهیم برویم یک مجلس عروسی، می‌‌رفت در نوبت می‌آیستاد تا برود حمام و خودش را تمییز کند که به مجلس عروسی بروند، چون نماز است و نماز برایش مهم نیست می‌‌گوید سختم است، ‌آخه با چه رویی من بروم حمام جلوی پدرزنم؟ ... در مثال مناقشه می‌‌کنید؟ من حرفم این است که انگیزه‌های غیر الهی دارد می‌‌بینید اصلا خجالت برایش مطرح نیست اما چون بحث نماز است، بی‌ارزش هست برایش نماز، ‌مهم نیست برایش، حالا یک نماز هم از او قضا بشود، این منشأ می‌‌شود برایش حرجی بشود، نه، ‌لاحرج انصراف دارد از این. ... ببینید! عرض کردیم تکالیف الهی را ما نمی‌خواهیم بگوییم در حد آن امور مهمه شدیده قرار بدهیم اما برای سیرکردن شکم فرزندش در گرمای شدید می‌‌رود کار می‌‌کند نمی‌گوید برایم سخت است، روزه که می‌‌خواهد بگیرد می‌‌گوید برایم سخت است. ... اگر وقعا ببینید بخاطر کم اهمیت بودن روزه برایش روزه حرجی شده، بله، آنجا هم می‌‌گوییم.

ما قائلیم به این‌که ظاهر ادله لاحرج و امثال آن این در کنار سایر احکام هست، یعنی سایر احکام آمده برای تهذیب نفوس و الا دینداری سخت است نه این‌که فقط بحث سختی خارجی هست که بگوییم آب سرد است وضوء گرفتن با آب سرد باعث می‌‌شود بدنم بلرزد، نه او که حرج خارجی است، ‌نه، ‌خود دینداری، ‌تحمیل دینداری برای نفس انسان حرج نفسانی دارد مثل پول خرج کردن آدم بخیل. می‌‌بیند آدم غیر بخیل چه راحت پول خرج می‌‌کند اما عید می‌‌شود آدم بخیل هر روز باید قرص فشار خون بخورد چون این مهمان می‌آید باید عیدی به او بدهد، آن مهمان می‌آید، یک مقدار نزدیک ناهار می‌‌شود این می‌‌ترسد که این مهمان بماند ضربان قلبش می‌‌رود بالا، قرص فشار خون قرص ناراحتی قلبی و این‌ها، خب این چیه؟ آن حالت نفسانیش است، ‌برای پول مهم است. بحث دین هم همین است. ما اصلا دین آمده که احکام دین برای‌مان مهم باشد. آن روایتی که گفت أمن اجل فأرة أدع طعامی، یک موش افتاده در این روغن من بخاطر یک موش، روغن حیوانی کذایی را بریزم دور؟ حضرت فرمود انک لم تستخف بالفأرة و انما استخففت بدینک. استخفاف به دین گاهی منشأ حرج است، معنا ندارد که لاحرج بیاید بگوید باشد مهم نیست تو استخفاف به دین داری من لاحرج را در مورد تو جاری می‌‌کنم‌، ‌اصلا دین آمده تا ما استخفاف به دین پیدا نکنیم. و الا دینداری از این لحاظ که حساب کنید سخت است. بابا‌!‌ این جوان زن که نمی‌تواند بگیرد، به او می‌‌گویی زنا نکن!‌ می‌‌گوید چشم، بعد می‌‌گویی نگاه به نامحرم نکن، استمناء نکن، فیلم مبتذل نبین، می‌‌گوید پس بگو برو بمیر. خب برایش سخت است دیگه. آیا شما ملتزم می‌‌شوید که لاحرج چشم‌چرانی را بر جوانان حلال می‌‌کند به مقداری که حرج مرتفع بشود؟ قابل التزام نیست.

کلام واقع می‌‌شود در یکی دیگر از محرمات که متاسفانه زیاد رایج شده و آن حلق لحیه است.

آقای خوئی فرموده مشهور بل المجمع علیه بین الشیعة و السنة حرمة لحق اللحیة.

ما نمی‌دانیم این تعبیر آقای خوئی چه مقدار درست است که المشهور بل المجمع علیه بین الشیعة و السنة حرمة حلق اللحیة. در کلمات بسیاری از فقهاء که معنون نیست حرمت حلق لحیه. بله، ‌بزرگانی که عنوان کردند نوعا قائل به حرمت شدند؛ فقط مرحوم مجلسی اول در کتاب فارسی لوامع صاحبقرانی فرموده که احتیاط این است که ترک بشود حلق لحیه. مرحوم مجلسی ثانی هم شبیه این را در مرآة العقول دارد. و لکن نوعا قائل به حرمت هستند. معاصرین نوعا احتیاط واجب می‌‌کنند. عامه را هم حساب کنیم نقل شده در الفقة علی المذاهب الاربعة جلد 2 صفحه 44 که فقهاء حنفیه، فقهاء مالکیه، فقهاء حنابله قائل به حرمت حلق لحیه شدند. فقهاء شافعیه گفتند یکره که آن هم یکره ممکن است به معنای یحرم باشد. آقای خوئی گفتند به قرینه تقابل با فتاوای دیگر فقهاء عامه بعید نیست بگوییم یکره در اینجا یعنی یکره کراهة اصطلاحیة.

این مهم نیست، مهم این است که غیر از بحث روایی این را حساب کنیم:‌ اگر فقهاء همه احتیاط واجب بکنند یا فتوی به حلیت یا فتوی به حرمت تعارض بکند، آیا عامی می‌‌تواند برائت جاری کند؟ بگوید آقا!‌ من فتوی معتبر بر حرمت حلق لحیه پیدا نکردم، ‌هر رساله‌ای دیدم دیدم احتیاط واجب نوشته، یا بگوید فلان مجتهد و لو می‌‌گوید حرام اما یک مجتهد دیگر خصوصی گفته که حلال است و این‌ها با هم تعارض کردند، ‌آیا این عامی می‌‌تواند بگوید من شرط جریان برائتم تعلم ممکن و میسور برای من هست که تعلم الفتوی است و من متمکن اینجا نیستم از تعلم فتوی معتبر بر حرمت حلق لحیه و برائت جاری می‌‌کنم. که نظر مرحوم استاد و آقای سیستانی این هست که عامی بعد از فحص و یأس از ظفر به فتوی معتبره بر تکلیف می‌‌تواند برائت جاری کند.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله هفته آینده هم این بحث را دنبال کنیم و هم بحث ادله حرمت حلق لحیه را و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 19-49**

**چهار‌شنبه - 15/01/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

راجع به بحث گذشته که بحث حرمت استمناء بود یک روایتی هست که سندا معتبر هست. مفاد این روایت این هست که اگر شخصی با زنی ملاعبه بکند و انزال بشود، این حکمش چیست؟‌ روایت این است: عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن علی بن ریان، سند این است، بنا بر این‌که سهل بن زیاد معتبر باشد روایت معتبر هست، عن ابی الحسن علیه السلام انه کتب الیه رجل یکون مع المرأة لایباشرها الا من وراء ثیابها و ثیابه فیحرک حتی ینزل ماءا هل یبلغ به حد الخضعضة؟ فوقّع علیه السلام فی الکتاب بذلک بالغُ امره. گفته می‌‌شود که مفاد این روایت این است که اگر مردی با زنی از روی لباس ملاعبه کند و منجر به انزال بشود، راوی سؤال می‌‌کند که این آیا حد خضعضة که استمناء هست را دارد؟ در جواب امام نوشتند بذلک بالغ امره یعنی این به این حد رسیده است یعنی به حد خضعضة رسیده است.

گفته می‌‌شود که این ظاهرش این است که خضعضة در ارتکاز سائل حرام بوده، ‌راوی سؤال می‌‌کند می‌‌گوید آیا این ملاعبه من وراء الثیاب، ‌حکم و حد خضعضة را دارد یا ندارد، ‌امام می‌‌فرمایند که بذلک بالغ امره، این به حد خضعضة می‌‌رسد.

به نظر ما این روایت مجمل هست. روشن نیست سؤال و جواب چیست؟ اگر سؤال از حکم شرعی حلیت و حرمت است که مسلم ملاعبه از روی لباس با زوجه حلال است، ‌با اجنبیه حرام شدید است، ‌ربطی به استمناء‌ بالید ندارد. این سؤال یک سؤال مبهمی است. اگر مراد از آن مرأة زوجه است که ملاعبه با زوجه از روی لباس حد خضعضة و استمناء‌ را دارد یعنی چی؟ یعنی غسل دارد؟ که حکم وضعی است. حرام است؟ که قطعا حرام نیست با زوجه از روی لباس ملاعبه بکند و منجر به انزال بشود. اگر مراد اجنبیه است که اصلا معنا ندارد کسی بیاید قیاس کند ملاعبه با اجنبیه را از روی لباس که به حد انزال می‌‌رسد این را بگوید آيا این حکم استمناء بالید را دارد یا ندارد؟ آقا! مجازات این اشد است، ‌حرمت این اشد است، استمناء بالید ممکن است حلال باشد ولی این قطعا حرام است، ‌جای سؤال ندارد. پس این سؤال یعنی چه؟

بعد جواب در کلام امام یعنی چه؟‌ بذلک بالغ امره، یعنی چه بذلک بالغ امره. و لذا در وافی این عبارت را مردد شدند بذلک بالغ امره یعنی چه؟ بذلک بالغ امره یعنی حداکثر گناه را مرتکب شده است؟ بذلک بالغ امره یعنی کار زشتی را مرتکب شده است؟ عبارت وافی را بخوانم برای‌تان، می‌‌گوید قوله بذلک بالغ امره إما ان یراد به انه بالغ حد الخضعضة فی الاثم که اصلا یک چیز بی معنایی است. بیاییم بگوییم ملاعبه با اجنبیه من وراء‌ الثیاب گناهش مثل گناه استمناء‌ با دست است؛ عجیب است. بعد ایشان می‌‌گوید أو یراد به انه بالغ امر نفسه لا امر امرأته که اگر بگوییم با زوجه‌اش ملاعبه کرده امام می‌‌فرمایند خودت را خالی کردی اما بیچاره زنت، ‌سزاوار است که این کار را بکنی با زنت، خودت را خالی بکنی اما زنت هیچ لذتی نبرد؟ این‌جوری گفته، شاید مراد این باشد. ذلک بالغ امره یا بذلک بالغ امره یعنی به هدف خودت رسیدی اما بیچاره زنت.

انصاف این است که این روایت سؤالا و جوابا مجمل است و قابل استدلال نیست. غیر از این‌که در سندش سهل بن زیاد هست.

اما برگردیم به بحث حلق حلیه.

راجع به حلق حلیه عرض کردیم مرحوم آقای خوئی فرمود که مشهور بل المجمع علیه بین الشیعة‌ و السنة حرمة‌ حلق اللحیة.

ما عرض کردیم که اصلا در کلمات بسیاری از فقهاء‌ مخصوصا قدماء‌ مطرح نبود این مسأله چه جور ایشان ادعای شهرت یا اجماع می‌‌کند؟

بله، ‌در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة از فقهاء حنفیه نه خود ابوحنیفه یا فقهاء مالکیه یا فقهاء حنابله و لو چند نفرشان نقل کرده که این‌ها گفتند حرام است حلق حلیه و از بعض فقهاء شافعیه نقل کرده این‌ها گفتند مکروه است حلق حلیه.

فقهاء امامیه بله، در کلمات‌شان علامه در تذکره گفته الفصل الثالث فی امور تتعلق بالفطرة قال صلی الله علیه و آله أعفوا اللحی و لاتشبهوا بالیهود. این روایت نقل کرده. این فتوی علامه در تذکره بر حرمت حلق حلیه است؟ معلوم نیست. شاید روایت را تفسیر می‌‌کند به استحباب إعفاء لحیه. إعفاء یعنی توفیر، پرکردن. که می‌‌گویند مستحب است و همین‌طور هم هست‌، ‌به اندازه یک قبضه محاسن انسان برسد که وقتی دست می‌‌گیرد از دستش بیرون نیاید. مستحب است به مقدار قبضه اطاله لحیه، بیش از آن مکروه است. مشهور این را می‌‌گویند خب شاید علامه هم این‌جوری معنا می‌‌کند.

یا مرحوم یحیی بن سعید حلی در جامع الشرائع همین را دارد.

در کتاب اعتقادیه شیخ بهایی بله تصریح دارد:‌ و نقول بتحریم الربا و الرشوة‌ و السحر و القمار و حلق اللحیة.

مرحوم میرداماد هم در رساله شارع النجاة دارد ان حلق اللحیة حرام و کان من زی المجوس.

فیض کاشانی هم در مفاتیح الشرائع دارد یکی از معاصی حلق اللحیة است.

صاحب حدائق هم می‌‌گوید الظاهر تحریم حلق اللحیة.

و لکن نقل کردیم مجلسی اول در روضة المتقین می‌‌گوید و اما کوتاه کردن ریش پس اگر مقداری بماند که اطلاق ریش بکند بی دغدغه نامشروع نکرده است و لکن ترک سنت کرده است چون سنت قبضه است.

یک نکته‌ای عرض کنم و آن این است که این تعبیر بی تردید اگر صدق لحیه بکند حرام مرتکب نشده این خیلی واضح نیست. مرحوم نائینی ظاهرش در استفتائات این است که باید به حدی باشد که صدق توفیر اللحیة. توفیر و اکثار، ‌پر بودن. این‌که با ماشین سه و چهار ریشش را بزند، ‌خب عرفا نمی‌گویند حلق لحیته می‌‌گویند له لحیة. مرحوم مجلسی اول گفته لااشکال در این‌که این کار جایز است ولی این باید بحث بشود. مرحوم نائینی در این مجموع استفتائیه تعبیری که دارد این تعبیر سخت است. المجموع الاستفتائیه جلد 3 صفحه 14:‌ و عندی فی جواز اخذ ما دون حد القبضة اشکالٌ. حالا این عبارت ایشان را بعدا بررسی می‌‌کنیم.

یک اشکالی که قابل توجه است این است که روایت می‌‌گوید إعفاء اللحی، إعفاء ‌کنید، إعفاء ‌یعنی توفیر ت کثیر. اگر به شما بگویند توفیر کن پول توجیبی فرزندت را. شما روزی مثلا پانصد تومان به بچه ات می‌‌دهی، ‌حالا پانصد تومان شاید شما بگویی توفیر است، حالا دویست تومان هر روز می‌‌دهی، می‌‌گویی آقا!‌توفیر کردم، می‌‌گویند نه، ‌این توفیر نیست، بی پول نگذاشتیش، ولی توفیر و تکثیر پول نیست. باید به حدی باشد که بگویند إعفاء یعنی اکثار. لغت یک سری‌شان این‌جور معنا کردند، اکثر، وفّر‌، توفیر و اکثار. این شبهه مطرح است.

پس این‌که ایشان مسلم می‌‌گیرد که قطعا جایز است نه، ‌از کجا می‌‌گویید قطعا جایز است؟ همین که عرفا بگویند هو ذا لحیة. بله مشهور می‌‌گویند این جایز است اما می‌‌گویید بی دغدغه نامشروع نکرده است، ‌نه، همچین بی دغدغه نیست.

[سؤال: ... جواب:] بی دغدغه یعنی شبهه‌ای ندارد.

می‌گوید اگر قدری بماند که اطلاق ریش بر آن بکند بی دغدغه نامشروع نکرده است ولی ترک سنت کرده است چون سنت قبضه است و ظاهرا زیادتی بدتر از کمی باشد. یعنی بیش از یک قبضه ریش بگذارد در روایات نهی شده و گفتند این نشانه بی عقلی است و اطاله لحیه بیش از قبضه بدتر از این است که انسان کمتر از یک قبضه ریش بگذارد. و از دو خبر نبوی ظاهر می‌‌شود، همانی که أعفوا اللحی و آن‌کهوا الشوارب که چیدن ریش یا ترایشدن آن بد است و احتمال حرمت و کراهت هر دو دارد اگر چه ظاهر اکثر علماء حرمت است چون امر را برای وجوب می‌‌دانند و شهید رحمه الله ذکر کرده است حرمت تراشیدن ریش را بی خلاف. بعد ادامه می‌‌دهد، می‌‌گوید و احتیاط در دین ترک آن است. احتیاط می‌‌کند.

علامه مجلسی دوم هم در مرآة العقول می‌‌گوید یدل بعض الاخبار علی التحریم و فی سندها أو دلالتها کلام لیس هذا المقام محل ایراده.

معاصرین هم که نوعا احتیاط کردند و لو بعضی از نظر دلیل حرمت حلق لحیة دلیلش را تمام می‌‌دانند مثل مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة.

ادله‌ای که برای حرمت حلق لحیة یا برای وجوب التوفیر لحیة که این هم بحثش باز شد، ادله‌ای که ذکر شده این ادله را بررسی می‌‌کنیم:

دلیل اول: به آیه قرآن تمسک شده که ابلیس می‌‌گوید که و لاضلنهم و لامنیهم و لآمرنهم فلیبتکن آذان الانعام و لآمرنهم فلیغیرن خلق الله. برخی گفته‌اند تغییر خلق الله یکیش به این است که مرد خودش را شبیه زن بکند. آقا! خدا تو را مرد آفرید، ریشت را می‌‌زنی، موهای سرت را هم که بلند می‌‌کنی، فلیغیرن خلق الله، خلق خدا را تغییر دادی.

انصاف این است که این استدلال ضعیف است. چون اگر می‌‌خواهید بگویید امر شیطان به این است که هر تغییری در خلق الله را ترغیب می‌‌کند و این کار حرامی است، اختصاص به موی ریش ندارد، سایر موهای زاید بدن هم خلق الله هست، قطع درخت هم خلق الله است، ‌تراشیدن چوب هم تغییر خلق الله است. پس مراد یک تغییر خاصی است نه هر تغییر خلق اللهی. و الا به قول یک بنده خدایی هم برنج را هم می‌‌گذاری می‌‌پزی این هم تغییر خلق الله است‌، خدا که این‌جوری خلق نکرده برنج را. یک تغییر خاصی مراد است.

حالا مراد از تغییر خاص چیه، یک احتمال این است که تغییر فرهنگی [مراد است] یعنی تحریم حلال و تحلیل حرام. تغییر دادند خلق خدا را. خدا خلق کرد این گوسفندان را برای این‌که مردم استفاده کنند، ‌شیطان آمد گفت این‌ها را تحریم کنید و لآمرنهم فلیبتکن آذان الانعام، ‌گفتند برخی از شترها این مال خدایان است، ‌مال بت‌ها هست کسی از گوشت این‌ها نخورد، [این] تغییر خلق الله است، ‌خلق لکم، ‌احل لکم. شیطان به این‌ها گفت که بعضی از این‌ها را محروم کنید مردم را را از خوردنش این‌ها مخصوص خدایان است. یا مراد این است.

یا مراد از تغییر خلق الله باز تغییر فرهنگی است به این نحو که مردم را به انحراف بکشانند، ‌به قول شما می‌‌گویید تهاجم فرهنگی. گمراه کردن مردم. فطرت پاک مردم از توحید به شرک بکشانند. فطرة الله التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخق الله یعنی حق ندارید تبدیل کنید خلق خدا را، خلق خدا بر اساس فطرت توحیدی است، ‌مردم را به شرک نکشانید. خلق خدا بر اطاعت خدا است، ‌مردم را به عصیان خدا نکشانید. و لآمرنهم فلیغیرن خلق الله یعنی بیایند فطرت پاک مردم را تغییر بدهند.

این احتمالی که در آیه هست. اما این‌که بگوییم مطلق تغییر خلق الله حرام است، این محتمل نیست. پس این دلیل ساقط است.

دلیل دوم:

دلیل دوم روایاتی است که مفادش این است که أعفوا ‌اللحی و آن‌کهوا الشوارب. مجموعه‌ای از روایات هست که هم عامه مطرح کردند هم خاصه.

عامه با سندهای مختلف که من به برخی از این‌ها اشاره می‌‌کنم:

صحیح بخاری جلد 7 صفحه 56 نقل می‌‌کند از عبدالله بن عمر از پیامبر صلی الله علیه و آله: أعفوا ‌اللحی وفّروا اللحی و انهکوا الشوارب. توفیر و إعفاء یک معنا دارد.

باز از عاشیه نقل می‌‌شود که پیغمبر می‌‌فرمود أعفوا اللحی و انهکوا الشوارب.

باز ابن عباس، ابی سعید خدری، ابوهریرة، ابوامامة، انس، ‌این‌ها از پیامبر این را نقل کردند.

و از جمله از پیامبر در تاریخ خودشان مثل تاریخ طبری، کامل فی التاریخ، سیره حلبی و در مستدرک الوسائل نقل می‌‌کند از کتاب منتقی که می‌‌گوید در کتاب منتقی که کتاب تاریخ هست نقل کرده که دو نفر از طرف کسری آمدند خدمت پیامبر، این دو نفر ریش‌شان را تراشیده بودند و سبیل گذاشته شده بودند، پیامبر به این‌ها این‌جور فرمودند این چه کاری است شما کردید؟ گفتند که شاه ما به ما این دستور را داده، گفت اما خدای من به من دستور داده که إعفاء لحی بکنم و إحفاء شوارب بکنم.

س:‌حالا این را در بحار هم نقل می‌‌کند. عرض می‌‌کنم هم تاریخ طبری دارد هم کامل فی التاریخ دارد هم سیره حلبی دارد.

می‌گوید که دو نفر را کسری فرستاد پیش پیامبر، ‌دخلا علی رسول الله و قد حلقا لحاهما و أعفیا شواربهما فکره النظر الیهما و قال ویلکما من امرکما بهذا؟ قال امرنا بهذا ربنا یعنیان کسری فقال رسول الله صلی الله علیه و آله لکن ربی امرنی بإعفاء لحیتی و قص شاربی.

این راجع به نقل عامه. اما روایات خاصه هم در این رابطه چند روایت هست.

بعید نیست که از مجموع نقل عامه و این روایات خاصه کسی وثوق پیدا کند به صدور اصل این روایات از پیامبر.

یکیش روایت علی بن غراب است، معانی الاخبار عن الحسین بن ابراهیم. حسین بن ابراهیم توثیق ندارد اما صدوق چندین بار گفتند رضی الله عنه. برخی معتقدند رضی الله معنایش این است که این شخص را قابل ترضی می‌‌دانسته، ‌شخص معتبری می‌‌دانسته. به انسان فاسق فاجر عرف نمی‌گوید رضی الله عنه.

[سؤال: ... جواب:] علیه السلام فرق می‌‌کند. علیه السلام و لعنة الله علیه این دیگه کار نساخ بوده. اما رضی الله عنه متعارف نبود الا از مثل صدوق. گاهی هم می‌‌گفت رحمه الله اما اینجا چند مورد دارد رضی الله.

قال حدثنا محمد بن جعفر الاسدی که ثقه جلیل القدر، ‌از سفراء ممدوحین است، ‌شکی در وثاقتش نیست، ‌قال حدثنا موسی بن عمران النخعی. موسی بن عمران نخعی توثیق ندارد اما در رجال کامل الزیارات و تفسیر قمی هست. عن عمه الحسین بن یزید نوفلی عن علی بن غراب. علی بن غراب توثیق ندارد. عن جعفر بن محمد عن ابیه عن جده علیهم السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله حفوا الشوارب و أعفوا اللحی و لاتشبهوا بالمجوس. این یک روایت.

روایت دوم مرسله جزمیه صدوق است در کتاب فقیه. می‌‌گوید قال رسول الله صلی الله علیه و آله ان المجوس جزّوا لحاهم و وفروا شواربهم و انا نجزّ الشوارب و نعفی اللحی و هی الفطرة.

همین روایت حف اللحی و اعفوا اللحی را هم جزما نقل کرده صدوق در فقیه. همین روایت حفوا الشوارب و اعفوا اللحی و لاتشبهوا بالمجوس در من لایحضره الفقیه به شکل قال رسول الله نقل می‌‌کند.

و لاتشبهوا بالیهود که در برخی از تعابیر آمده گفتند بخاطر این‌که یهود ریش زیاد بلند می‌‌کردند. لابد دیدید در اخبار گاهی نشان می‌‌دهد، ‌بیش از مقدار قبضه هست. اگر و لاتشبهوا بالیهود باشد که در بعضی از نقل‌ها هست، یعنی بیش از اندازه ریش‌تان را بلند نکنید. اگر و لاتشبهوا بالمجوس باشد که بعید نیست این باشد یعنی مثل مجوس ریش‌تان را نتراشید.

[سؤال: ... جواب:] این‌جوری گفتند. گفتند و لاتشبهوا بالمجوس اگر باشد یعنی اعفاء لحیه کنید. اعفاء آن وقت می‌‌شود یعنی اعفاء مناسب نه اعفاء غیر مناسب، ‌نه اعفائی که به اطاله لحیه منجر بشود.

این نقل‌ها هم در روایات ما آمده. اگر ضمیمه کنیم به آن نقل تاریخ و نقل عامه اگر کسی بگوید من علم پیدا می‌‌کنم، ‌علم عادی پیدا می‌‌کنم به صدور این حدیث از پیامبر که این حدیث مجعول نیست، ‌داعی بر جعل هم در این موارد نبوده است این حرف قابل قبولی خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] وقتی یک حدیثی است، ‌خاصه نقل کردند، ‌عامه نقل کردند با سندهای مختلف، در تاریخ آمده، در کتب حدیث آمده. بعید نیست کسی وثوق پیدا کند به صدور اصل حدیث.

اگر این مطلب را شما بپذیرید، وثوق به صدور این حدیث پیدا کنی اشکالی سندی برطرف می‌‌شود.

می‌ماند اشکال دلالی. چندین اشکال دلالی به این روایت شده:

اشکال اول اشکالی که برخی از بزرگان مثل مرحوم‌ آقای خوئی در کتاب محاضرات فی الفقه الجعفری مطرح کردند. فرمودند قطعا اعفاء‌ اللحی واجب نیست. اعفاء هو الارسال در مقابل قص و کوتاه کردن. اعفاه‌ای اطلقه و ارسله. اعفی سبیله یعنی اطلق سبیله، ‌او را رها کرد. پیامبر امر کرد به رها کردن ریش. قطعا رها کردن ریش واجب نیست. آن رها کردن مطلق که اصلا معنا ندارد، ‌رها کند تا به نافش برسد، این‌که معنا ندارد و حتی رها کردن به مقدار بیش از قبضه مذموم است. یعنی در مقابل کوتاه کردن زیاد، به اصطلاح می‌‌گویند توفیر و در برخی از کتاب‌های لغوی معنا کردند گفتند الاعفاء التوفیر و الاکثار. گفتند یقینا این واجب نیست. کسی احتمال نمی‌دهد که یکی از واجبات در شرع توفیر لحیه باشد. این‌که ما بیاییم بگوییم اعفوا اللحی کنایه است از ترک حلق آن، [این مطلب] ‌قرینه ندارد.

این اشکال اول.

[سؤال: ... جواب:] فعلا اشکال‌ها را ما داریم می‌‌گوییم تا بعد ببینیم این اشکال‌ها قابل جواب هست یا نیست. مرحوم آقای خوئی در محاضرات فی الفقه الجعفری جلد 1 صفحه 198 فرمودند: الاعفاء اللحیة عبارة عن ارسالها و عدم وجوبه واضح. حمل کنیم اعفاء اللحیة را بر ترک حلق این قرینه می‌‌خواهد. و لذا اعفاء اللحیة در این روایت که امر دارد و ما حملش می‌‌کنیم بر اعفاء به ما دون قبضة الید، خب این هم مستحب است، ‌واجب نیست. این اشکال اول.

اشکال دوم این است که گفته می‌‌شود که قرینه سیاق که یک مستحبی را در کنار یک امری بگذارند، منشأ می‌‌شود که آن امر هم دیگه ظهور در وجوب پیدا نکند. حفوا الشوارب قطعا این واجب نیست. حف الشارب یعنی تراشیدن سبیل. حف یعنی از بیخ کندن. اشکال این هست: گفتند: حف الشوارب یعنی از بیخ کندن سبیل، این قطعا واجب نیست. پس این شد مستحب و اعفوا اللحی دیگر ظهور در وجوب پیدا نمی‌کند.

این اشکال مبتنی بر این هست که هم حف را مساوق با حلق بدانیم، ‌اعدام شعر شارب بدانیم نه در مقابل توفیر و الا برخی مثل مرحوم مجلسی اول اشکال کردند. حتی از مرحوم نائینی هم نقل شده که ایشان هم اشکال کردند، کسانی که توفیر می‌‌کنند سبیل‌شان را گفتند احتیاط واجب توفیر ریش است و احتیاط واجب ترک توفیر سبیل است. حالا سبیل می‌‌گذارید بگذار اما دیگه اینقدر سبیل نگذار که بیاید جلوی دهانت. پس اشکال دوم مبتنی بر این است که حف را به معنای ترک التوفیر نگیریم، به معنای اعدام و از بین بردن شارب بگیریم. گفته می‌‌شود این قطعا واجب نیست و ضمیمه بکنیم این را به کبری قرینیت سیاق گفته می‌‌شود که اعفوا اللحی هم دیگه ظهور در وجوب ندارد.

این هم اشکال دوم.

اشکال سوم هم قضیه تشبه به یهود است که گفته می‌‌شود که این نکته‌اش این است که تشبه به یهود یا مجوس پیدا نکنیم. الان‌ که دیگه مسلمان‌ها هم خودشان خودکفاء شدند در ریش تراشی، دیگه تشبه به کفار دیگه ندارند. این هم اشکال سوم.

ان‌شاءالله این اشکال‌ها را در جلسات آینده بررسی کنیم ببینیم وارد هست یا وارد نیست.

**جلسه 20-50**

**چهار‌شنبه - 22/01/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت حلق لحیه بود که استدلال شده بود بر حرمت آن به آیات و روایات و اجماع و سیره.

رسیدیم به استدلال به روایات:

اولین روایت طائفه‌ای بود که مفادش این بود که اعفوا اللحی و حفوا الشوارب. که ما عرض کردیم بخاطر نقل عامه و خاصه بلکه کثرت نقل آن در بین عامه و خاصه و نقل تاریخی آن، ‌بعید نیست وثوق پیدا کنیم به این‌که این حدیث از معصوم علیه السلام صادر شده.

و لکن مهم بحث دلالی در آن هست. چند اشکال به دلالت این روایت گرفته شده بود که این‌ها را باید بررسی کنیم:

اشکال اول این بود که مفاد این روایت امر به ارسال لحیه است. اعفاء هو الارسال و عدم الاخذ و این قطعا واجب نیست. اعفاء تا بیشتر از یک قبضه که مکروه است، به اندازه یک قبضه مستحب است و قطعا واجب نیست. آنی که واجب است این است که عرفا بگویند هو ذا لحیة و این‌که مفاد این روایت نیست؛ مفاد این روایت این است که اعفاء بکنید لحیه را‌‌ای ارسلوها و لاتاخذوا منها.

اشکال دوم این بود که این روایت مقرون است به امر به حف الشارب یعنی حلق الشارب و حلق الشارب یقینا واجب نیست. و لذا به قرینه سیاق یک مستحبی را که در کنار خطاب این امر می‌‌گذارند دیگه این خطاب امر هم ظهورش را در وجوب از دست می‌‌دهد مثل اغتسل للجمعة و للجنابة. این هم می‌‌شود اعفوا اللحی و حفوا الشوارب. حف الشوارب یقینا واجب نیست، ‌مستحب است، این مانع می‌‌شود از ظهور اعفوا اللحی در وجوب.

اشکال سوم این بود که گفته شد که مفاد این روایت این است که اعفاء لحی و حف شوارب کنید اما این‌که می‌‌خواهد بگوید کاری که مجوس می‌‌کردند و لاتشبهوا بالمجوس، ‌کاری که مجوس می‌‌کردند انجام ندهید، ‌کاری که مجوس می‌‌کردند این بود که ریش‌شان را می‌‌زدند سبیل می‌‌گذاشتند، ‌تشبه به مجوس نکنید اما اگر ما بخواهیم هم ریش را بزنیم هم سبیل را این روایت ظهور ندارد در بیان این مطلب. اعفوا اللحی و حفوا الشوارب و لاتشبهوا بالمجوس. همان نمایندگان کسری که آمدند داشت حلقا لحیتهما و اعفیا شاربهما، ‌آمدند نزد پیامبر با ریش تراشیده و سبیل آویزان، ‌فرمود کی به شما گفته این کار را بکنید؟ گفتند مولای ما کسری، پیامبر فرمود اما مولای من برعکس این را گفته یعنی تشبه به شما نباید بکنیم. در حقیقت آنی که منهی‌عنه است می‌‌شود حلق اللحیة و اعفاء الشارب اما اگر حلق لحیه و الشارب معا کردیم از این روایت استفاده نمی‌شود که این کار جایز نیست.

اشکال چهارم این بود که تعلیل و لاتشبهوا بالمجوس این ظاهر در این است که منشأ نهی از حلق لحیه تشبه به مجوس بوده، ‌حالا دیگه شعار مجوس نیست، ‌شعار همه مردم است با ادیان مختلف. دیگه آن خاصیت شعار مجوس بودنش را از دست داده، ‌دیگه دلیل بر حرمت نداریم.

شبیه آنچه که در برخی از روایات آمده که در نهج البلاغة هم هست که پیامبر امر کرد به خضاب بخاطر این‌که مسلمین کم بودند و اگر خضاب نمی‌کردند پیر نشان داده می‌‌شدند و لذا پیامبر امر کرد به خضاب تا پیری‌شان محسوس نباشد در جنگ‌ها فاما الیوم فامرء و اختار. یا راجع به تشبه به یهود در روایت هست از امیرالمؤمنین که پیامبر نهی کرد در زمان خودش از یک شکل خاصی، حالا احتمالا نهی از خضاب در غیر جنگ، بخاطر این‌که تشبه به یهود پیدا نکنید اما دیگر امروز شعار یهود نیست و هیچ مشکلی نیست. و لذا آزادید نه خضاب شعار یهود است و نه ترک خضاب در جنگ و مانند آن مشکلی دارد.

[سؤال: ... جواب:] شبیه این‌که فقهاء هم گفتند. گفتند که آقا! اگر یک چیزی زی کفار بود، یک زمانی کروات زی کفار تلقی می‌‌شد، می‌‌گفتند تزیّی به زی کفار حرام است اما به مرور زمان از این حال خارج شد، ‌دیگه این عنوان محرمش را از دست می‌‌دهد و دیگه دلیل بر حرمت نداریم. اینجا هم همین‌طور است، دیگه حالت تشبه به مجوسش از بین رفته حلق لحیه و لذا مشکلی دیگر ندارد.

این چهار اشکال است در رابطه با استدلال به این روایات.

به نظر می‌‌رسد این اشکال‌ها قابل جواب است:ا

اما اشکال اول: اشکال اول این بود که اعفاء‌ اللحیة یقینا واجب نیست، پس ربطی این روایت به حرمت حلق لحیه ندارد. اگر اعفاء اللحیة‌ به معنای این بود که کونوا ذا لحیة بله، ‌خب این معنایش وجوب بود اما کونوا ذا لحیة که نیست معنای اعفوا اللحی، اعفوا اللحی یعنی ارسلوا اللحی، ارسال کنید رها کنید ریش‌تان را، ‌رها کردن ریش که قطعا واجب نیست و لذا مرحوم آقای خوئی در کتاب محاضرات فی الفقه الجعفری فرموده که ما نمی‌توانیم به این حدیث استدلال کنیم بر حرمت حلق لحیه.

این مطلب قابل مناقشه است.

ما حالا بگذریم از این‌که مرحوم نائینی در کتاب الفتاوی که مجموعه فتاوای ایشان هست که اخیرا چاپ شده در جلد 2 صفحه 128 سه استفتاء از ایشان منتشر شده، احتیاط واجب می‌‌کنند که اگر ریش کمتر از یک قبضه بود ریش را کوتاه نکنند و این‌که برخی به اندازه کم ریش می‌‌گذارند که رسم شده است اخیرا، ایشان فرموده، این به نظر ما جایز نیست. یعنی صدق لحیه و لو به اندازه، ایشان تعبیر می‌‌کند که به اندازه جو این کافی نیست به نظر ایشان. این را فتوی می‌‌دهد. و بلکه احتیاط می‌‌کنند که کمتر از یک قبضه اگر بود ریش ریش را کوتاه نکند. عبارت ایشان را بخوانم. سؤال 20: قض اللحیة بالمکینة الخشنة حرام‌ام لا؟ ما یک مکینه ناعمه داریم، ‌مکینه ناعمه همین ماشین‌های صفر که جای حلق را می‌‌گیرد. از آقای سیستانی و آقای زنجانی هم پرسیدند که آیا به جای حلق در حج می‌‌شود از مکینه ناعمه استفاده کرد؟‌ گفتند بله این هم حلق است دیگه. یک مکینه خشنه داریم، ‌مکینه خشنه یعنی همین ماشین‌های با شماره یک و دو و این‌ها، می‌‌گویند قص اللحیة بالمکینة الخشنة حرام‌‌ام لا؟ جواب: ما جرت علیه عادة‌ بعض الشبان من ابقاء مقدار الشعیرة‌ مثلا و نحو ذلک لایبعد حرمته. این‌که متعارف شده است بین بعض جوان‌ها که ابقاء‌ می‌‌کنند لحیه را به مقدار شعیره، ‌به مقدار یک جو این جایز نیست. با این‌که بعید نیست عرفا صدق کند که این آقا ریش گذاشته است. اینجا فتوی می‌‌دهند. و لو ابقی مقدار القبضة و قص الزاید فالظاهر جوازه و لو کانت اللحیة‌ دون القبضة ففی جواز قص ما لایتوقف علیه صدق اللحیة اشکال. اگر ریش کمتر از یک قبضه بود این‌که بخواهند کوتاه کنند ریش را و لو مانع از صدق ریش داشتن نکند این خلاف احتیاط است. و قد رخصت الرجوع فی ذلک الی الغیر و لکن ما تجویز کردیم در این مسأله از دیگران تقلید کنند. و الله العالم. 18 شوال 1349 هجری قمری. باز در مسأله 21 و 22 همین را تکرار کردند بلکه در مسأله 22 دارند که عدم جواز حلق اللحیة من الواضحات الغنیة عن السؤال و کذا قصها بالمکینة‌ او المقراض، با ‌قیچی بخواهند کوتاه کنند کوتاهی که از ته با قیچی بزنند‌، همان مقدار که گفت مقدار شعیرة و اما الاخذ منها و قصها قدر ما لایضر بصدق اللحیة فالقدر الذی لااشکال فیه هو القدر الزاید علی حد القبضة و عندی فی جواز اخذ ما کان حد القبضة اشکال و قد رخصت للغیر فی الرجوع فی ذلک و الله العالم. 6 شوال 1348.

ما آن استفاده‌ای که از فرمایش مرحوم آقای نائینی می‌‌کنیم این است که ایشان می‌‌خواهند بفرمایند که فتوی می‌‌دهیم توفیر اللحیة واجب است، عرفا بگویند پر بودن ریش. حالا یک وقت خدا نخواسته ریش یکی پر باشد، ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. یا نه، خدا خواسته شما پر ریش باشید اصرار دارید که همیشه با ماشین سه و چهار ریش‌تان را بزنید، ‌ایشان می‌‌گویند این جایز نیست. چرا؟ ظاهرش این است که می‌‌خواهند بگویند چون روایت می‌‌گوید توفیر کنید شعر را. حالا این احتیاط واجب ایشآن‌که اگر کمتر از یک قبضه بود احتیاط در ترک کوتاه کردن ریش است انصاف این است که خیلی ایشان سخت گرفته. به قول مرحوم آقای خوئی این واضح هست که در اسلام واجب نیست که انسان به اندازه یک قبضه ریش بگذارد، ‌لو کان لبان و اشتهر. آن وقت باید تمام مردم ایران مثل داعش می‌‌شدند‌، ‌این از واضحات است که این واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌گویم اگر واجب بود ابقاء لحیه به مقدار قبضه که حتما هر روز نگاه کنیم دست بگیریم به ریش‌مان اگر به اندازه قبضه بود خب مازاد بر آن را بزنیم چون ما زاد عن القبضة‌ فهو فی النار اما حق نداریم که بیش از مقدار قبضه نزدیک بشویم و کوتاه کنیم، ‌این اگر حکم بود در اسلام لو کان لبان و اشتهر. اما این‌که توفیر لحیه لازم باشد یعنی عرفا به نحوی باشد که صدق کند که آقا پر است ریشش یعنی اکثار کرده است و توفیر کرده است ریش خود را، ‌پرپشت هست ریشش، خیلی کوتاه نکرده است ریشش را، ‌این نمی‌شود گفت که لو کان واجبا لبان و اشتهر. خب از کجا معلوم که لم یشتهر؟

پس اشکال اول به این بیان این است که چه کسی می‌‌گوید که اعفاء به معنای توفیر و تکثیر که در کلام برخی از لغویین بود این واجب نیست. بله، این ارسال الی مقدار القبضة یقینا واجب نیست اما توفیر ممکن است واجب باشد.

فعلا ما این اشکال را به این بیان می‌‌کنیم تا بعد در بحث نهایی نتیجه‌گیری بکنیم.

اشکال دومی که مطرح می‌‌شود به این بیان‌ که گفتند اعفاء اللحیة یقینا واجب نیست و مفاد روایت که می‌‌گوید اعفوا اللحی یقینا واجب نیست گفته می‌‌شود که آقا! یک مدلول مطابقی دارد این خطاب: ارسال اللحیة‌، ‌یک مدلول التزامی دارد: وجود اصل اللحیة. در واقع می‌‌گوید که کونوا ذا لحیة و ارسلوها، ‌ارسلوها واجب نیست اما آن مدلول التزامیش که کونوا ذا لحیة چطور؟ او چرا واجب نباشد؟ یعنی پدری به فرزندش می‌‌گوید فرزند! ریشت را اینقدر کوتاه نکن، ‌مثلا می‌‌گوید تو طلبه معمم هستی اینقدر ریشت را کوتاه نکن، یا غیر طلبه، یک مدلول مطابقی این است که ریشت بلند باشد، ‌ریشت را بلند کن، گفته می‌‌شود که مدلول التزامیش این است که ریش داشته باشد و ریشت را بلند کن، ریشت را بلند کن واجب نیست اما ریش داشته باش چرا واجب نباشد؟

به نظر ما این بیان دوم ناتمام است. چون یک وقت بطور مستقل می‌‌گویند ریش داشته باش و ریشت را بلند کن، ‌بله، می‌‌گویید ریشت را بلند کن مستحب ریش داشته باش واجب. اما یک وقت می‌‌گویند ریشت را بلند کن، ‌مدلول مطابقی این است که ریشت را بلند کن و این قطعا واجب نیست. ما چه جور از استحباب بلند کردن ریش وجوب اصل ریش داشتن را استفاده کنیم؟ وجهی ندارد. اگر دو مضمون بود در روایت، ریش داشته باش و رشت را بلند کن حرفی نبود‌، یکی واجب یکی مستحب. مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است‌، ‌وقتی به شما می‌‌گویند فرزند!‌ ریشت را بلند کن می‌‌گویید آقا! ریش را بلند کردن که واجب نیست، ‌از استحباب ریش بلند کردن نمی‌شود وجوب اصل ریش داشتن را کشف کرد.

و لذا تنها می‌‌ماند بیان اول که گفته شد اعفوا اللحی به معنای این است که وفروا اللحی و وفروا اللحی شاید واجب باشد. توفیر غیر از ارسال است.

ما اجازه بدهید همان را هم جوابش را بدهیم، ‌نگذاریم برای بعد.

اگر معنای اعفاء حتما توفیر بود که برخی از لغویین گفتند، اشکال وارد بود، ‌توفیر شاید واجب باشد. اما برخی از لغویین معنا کردند اعفاه‌‌ای ارسله لم یاخذه. الان هم در لغت هست که اعفا سبیله یعنی او را آزاد کرد، ‌رها کرد. شاید معنای اعفا لحیته این باشد که ارسل لحیته نه وفر لحیته. حالا برخی از لغویین البته معنا کردند اعفاء را به توفیر و تکثیر و لکن همه که این را نگفتند. کسائی بله، گفته تعفی اللحی‌آی توفر و تکثّر. در لسان العرب هم این را نقل می‌‌کند. اما این‌طور نیست که همه این را بگویند. نووی که یکی از علماء عامه است می‌‌گوید اعفاء اللحیة ان لایقص منها شیئا. و با معنای لغوی اصل اعفاء هم همین می‌‌سازد. پس اعفاء اللحی را چرا معنا می‌‌کنید توفیر اللحی؟ اعفاء‌ اللحی یعنی رها کردن ریش، ‌ریش‌تان را رها کنید. این یعنی همآن‌که آنقدر رها کنید که ما بگوییم چه خبر است، یعنی آنقدر رها کنید که دیگر به حد قبضه برسد که بعد از آن می‌‌گوییم مازاد علی القبضة فهو فی النار. خب این قطعا واجب نیست. توفیر ممکن است واجب باشد اما این‌که رها کنید ریش خودتان را [واجب نیست] رها کنید یعنی اخذ نکنید از ریش‌تان.

و در روایت هم داریم امام علیه السلام کان لایاخذ من لحیته و لکن یبطّنها، امام علیه السلام از ریش‌شان کوتاه نمی‌کردند، ‌سدیر صیرفی نقل می‌‌کند و لکن یبطنها یعنی چه کار می‌‌کردند؟‌ حضرت محاسن‌شان را می‌‌آوردند زیر گلوی‌شان، آنجا هر چی اضافه می‌‌آمد کوتاه می‌‌کردند، یبطنها یعنی از آن قسمت که تحت الحنک می‌‌اندازند از آن قسمت کم می‌‌کردند. یعنی عملا این قسمت روی صورت‌شان را کوتاه نمی‌کردند، ‌هر چی می‌‌آمد می‌‌رفت زیر گلوی‌شان اضافه‌ها را آنجا کوتاه می‌‌کردند. قطعا این واجب نیست. سدیر صیرفی می‌‌گوید رأیت اباجعفر علیه السلام یاخذ عارضیه و یبطن لحیته. وسائل الشیعة جلد 2 صفحه 111. محمد بن مسلم می‌‌گوید رأیت اباجعفر علیه السلام و الحجام یاخذ من لحیته فقال دوّرها، گرد بکن.

[سؤال: ... جواب:] اگر معنایش این باشد که اخذت به نحو تدویر باشد که هیچ اما نمی‌گوید کمتر از یک قبضه می‌‌کرد ریش حضرت را. این اجمال دارد. و لکن در آن روایت دارد که رأیت اباجعفر علیه السلام یاخذ عارضیه و یبطن لحیته، ‌در قاموس می‌‌گوید تبطین اللحیة ان یؤخذ زاید ما تحت الحنک.

پس ما عملا جواب از استدلال به این روایاتی که دارد اعفوا اللحی را به این نحو می‌‌دهیم. می‌‌گوییم اعفاء ظهور ندارد در توفیر که کسائی معنا کرده تا بگویید آقا! توفیر یعنی پرریش بودن و این شاید واجب باشد.

[سؤال: ... جواب:] اعفاء یعنی ارسال. ... من از شما یک سؤالی می‌‌کنم:‌ اگر بگویند که اعفاء کنید فلان زندانی را، شما از زندان انفرادی بیاوریدش زندان عمومی. بگویید اعفاء نسبی کردیم. اعفاء یعنی ارسال، ‌رها کردن، آزاد کردن. معنا ندارد شما ریش‌تان را با ماشین سه و چهار بزنید بگویید اعفیت لحیتی، ارسلت لحیتی، ریشم را رها کردم، کجا رها کردی؟ محکم هم ماشین سه و چهار را گرفتی از زیر ریشت بردی و کوتاه کردی ریشت را، کی اعفاء کردی؟ توفیر ممکن است واجب باشد، ‌من نمی‌گویم. ... توفیر همین مقدار که شماها دارید. پر پشت است ریش شما. همانی که در روایات وضوء داریم که لازم نیست که کسی که احاطه می‌‌کند موی صورتش به وجهش، لازم نیست که آب را به زیر مو برساند، ‌کل ما احاط به الشعر فلیس للعباد ان یبحثوا عنه و لکن یجری علیه الماء. این توفیر هست. گاهی می‌‌بینید آنقدر ریش کم است که نزدیک که می‌‌شوی می‌‌فهمی آقا ریش دارد، او توفیر نیست. اما توفیر این است که ریش پرپشتی دارد. اما اگر معنایش اعفاء توفیر بود ما واقعا احتمال می‌‌دهیم توفیر واجب باشد.

[سؤال: ... جواب:] بحث سر این است که اعفاء یعنی ارسال، ‌رها کردن، ‌ریش‌تان را رها کنید بعد تقیید خورده است که اگر به حد یک قبضه رسید آن وقت کوتاه کنید تا به حد یک قبضه نرسد، خب این قطعا واجب نیست.

یا ظاهر اعفاء ارسال است نه توفیر و یا مجمل است. اگر مجمل بود چه؟ ما می‌‌گوییم اگر مجمل هم بود معنایش دائر است بین یک معنایی که یقینا واجب نیست و یک معنایی که ممکن است واجب باشد. اول باید ثابت بشود که آن معنایی که شاید واجب باشد هست که آن توفیر هست تا ما حمل بر وجوب کنیم. محتمل است معنای اعفاء همان ارسال باشد که قطعا واجب نیست.

مثال بزنم:

مرحوم آقای خوئی و استاد در این روایت نوفلی که انهاکم عن الزفن، که برخی گفتند یعنی انهاکم عن الرقص که گفتند این روایت نوفلی دلیل بر حرمت رقص هست و فتوی می‌‌دهند یا احتیاط واجب می‌‌کنند که یحرم الرقص علی الاحوط مثلا، الا رقص الزوجة لزوجها او را گفتند دیگه انصراف دارد. مرحوم استاد اشکالی می‌‌کردند که ظاهرا این اشکال آقای خوئی هم هست. می‌‌گفتند کی گفته زفن به معنای رقص؟ زفن ممکن است به معنای رقص باشد ممکن است به معنای وطی الارض برجله باشد یعنی حالت پایکوبی که کمتر از رقص است که در مجالس عروسی، عرب‌ها حالت پایکوبی دارند نه رقص، ‌هوسه می‌‌گیرند حالا کار نداریم عزا و عروسی‌شان فرق نمی‌کند‌، در عزا یک جور هوسه می‌‌گیرند در عروسی‌شان یک جور، فقط فرقش این است که آنجا پایکوبی حزن‌انگیر هست در عروسی پایکوبی لهوی هست. فرمودند مرحوم استاد و ظاهرا مرحوم آقای خوئی هم نظرشان همین بود چون با فتاوای‌شان می‌‌سازد که شاید زفن به معنای وطی الارض برجله باشد که مختص به رقص نیست. و اگر بگوییم به این معنا باشد یقینا حرام نیست. رقص ممکن است حرام باشد اما مطلق وطی الارض بالرجل که حرام نیست. امر دائر است بین یک معنایی که یقینا حرام نیست و بین یک معنایی که رقص است و شاید حرام باشد. ما نمی‌توانیم به اصالة الظهور انهاکم تمسک کنیم بگوییم این ظاهر است در حرمت پس معنای زفن رقص است. یا اینجا بگوییم اعفوا اللحی ظاهر است در وجوب پس معنای اعفاء توفیر است. نه، ‌شاید معنای اعفاء ارسال باشد که قطعا باید این اعفاء حمل بر استحباب باشد.

و لذا استدلال به این سری از روایات ناتمام هست.

[سؤال: ... جواب:] قولی لغوی مگه حجت است؟‌ خود لغویین هم برخی گفتند الاعفاء هو الارسال. نووی که از خودش نگفته، ‌لغویین هم دارند، ‌مراجعه بکنید. بهرحال معنای اعفاء را هم توفیر گرفتند که کسائی این‌جور معنا کرده و هم برخی به معنای ارسال گرفتند. ... ارسال در کلمات لغویین هست، حداقل احتمال این معنا که قطعا هست و لذا مشکلی ندارد. جواب از این روایت داده شد.

اما اشکال دوم قرینه سیاق بود. گفتند اعفوا اللحی و حفوا الشوارب یقینا حف الشوارب واجب نیست. حف بعید نیست به معنای حلق باشد. اینجا دیگه خلاف ظاهر است ما بگوییم شاید حف به معنای عدم التوفیر باشد یعنی بلند نکردن به حدی که روی لب بیاید. نه، ‌ظاهر حف الحاجب یعنی حلق. اگر کسی بگوید نه، حف یا احفاء ممکن است به معنای تقلیل باشد. کی می‌‌گوید تقلیل الشارب واجب نیست؟ مرحوم نائینی گفته بناء بر احتیاط تقلیل الشارب واجب است، ‌حلق واجب نیست ولی تقلیل واجب است. اما ما بعید نمی‌دانیم حف ظهور عرفیش یعنی به حدی برسد که دیگر مثل حلق بشود، ‌جز الشارب.

جواب می‌‌دهیم می‌‌گوییم ما قرینیت سیاق را قبول نداریم. حف الشارب حمل می‌‌شود بر استحباب، چرا اعفاء اللحی به معنای وفروا اللحی حمل بشود بر استحباب؟ ما در اغتسل للجمعة و الجنابة هم گفتیم. اینجا بهتر است وضعش. چرا؟ برای این‌که تکرار شده فعل. اصلا فعل آخری هم هست تازه. اعفوا اللحی و حفوا الشوارب، ‌دو تا فعل مستقل است. حالا در اغتسل للجمعة و الجنابة بعضی‌ها می‌‌گویند چون تکرار نشده فعل اغتسل للجمعة وقتی شد مستحب و للجنابة هم دیگه ظهور در وجوب ندارد. ولی در مانحن‌فیه دو فعل است، دو فعل مستقل است، اعفوا اللحی و حفوا الشوارب. حالا گیرم حف به معنای حلق باشد و یا جز باشد و او حتما مستحب است، خب چه ربطی دارد به اعفوا اللحی؟

پس این اشکال دوم وارد نیست.

اشکال سوم این بود که شاید شارع به نحو مجموعی منع می‌‌کند از تراشیدن ریش و گذاشتن سبیل اما اگر کسی کلا ریش و سبیلش را بتراشد، این مشمول نهی نیست و تشبه به مجوس هم نیست.

این اشکال به نظر ما وارد نیست. چون ظاهر اعفوا اللحی و حفوا الشوارب انحلالی است. نه این‌که بخواهد بگوید من جلوی تراشیدن ریش و سبیل را هر دو را با هم نمی‌گیرم فقط مواظب باشید ریش‌تان را زدید سبیل‌تان را هم بزنید یا اگر سبیل گذاشتند ریش هم بگذارید، ‌[اگر] سبیل بگذارید ریش بزنید، ‌این کار را نکنید. این خلاف ظاهر است، ظاهرش انحلال است. مجوس دو کار می‌‌کردند:‌ یکی حلق لحیه می‌‌کردند یکی هم شارب را زیاد می‌‌کردند، هیچکدام از این دو کار را نکنید، تشبه نکنید به مجوس. علاوه بر این‌که همه روایات که ندارد و لاتشبهوا بالمجوس، عمده روایات نداشت و لاتشبهوا بالمجوس.

اما اشکال چهارم که گفت تعلیل شده این روایات به این‌که تشبه به مجوس است، ‌جواب او هم روشن شد که همه روایات این را ندارد، ‌برخی از روایات دارد و لاتشبهوا بالمجوس.

[سؤال: ... جواب:] چندین روایت بود، ‌برخی از این‌ها داشت و لاتشبهوا بالمجوس‌، همه‌اش نداشت و آن‌هایی که این جمله را نداشت هیچ ظهور ندارد در این‌که بخواهد بگوی نکته منع از حلق لحیه و اعفاء شارب تشبه به مجوس هست. ... عمده روایات نداشت و لاتشبهوا بالمجوس، ‌فقط آن روایت علی بن غراب داشت و لاتشبهوا بالمجوس و عمده آن روایات و لاتشبهوا بالمجوس نداشت.

[سؤال: ... جواب:] اشکال این است که تشبه به مجوس که ریش را بزنیم سبیل را زیاد کنیم این تشبه به مجوس است و نهی دارد گفته می‌‌شود الان‌ که دیگر این تشبه به مجوس نیست. بسیاری از این روایات نداشت و لاتشبهوا بالمجوس.

اگر کسی وثوق پیدا کند به این‌که این روایات کثیره‌ای که و لاتشبهوا بالمجوس نداشت بعضش صادر شده از این اشکال چهارم هم می‌‌شود جواب داد.

اما روایات طائفه دوم را عرض کنم و توضیحش بعدا می‌آید:

روایت جعفریات است: حلق اللحیة من المثلة و من مثّل فعلیه لعنة الله.

راجع به سند کتاب جعفریات قبلا بحث کردیم و اشکال کردیم. اما راجع به دلالت: آقای خوئی فرموده این ظاهر در این است که به عنوان مجازات می‌‌آمدند دیگران را حلق حلیه می‌‌کردند، ‌حضرت می‌‌خواهد بفرماید بابا! مجازات می‌‌کنید دیگران را، ‌ریش‌شان را نتراشید، حلق اللحیة من المثلة و من مثل فعلیه لعنة الله، چون مثله انصراف دارد به مثله دیگران پس این روایت حلق اللحیة من المثلة انصراف پیدا می‌‌کند به این‌که ریش دیگران را از باب مجازات نتراشید و این مثله است.

به نظر ما این بیان تمام نیست. در روایاتی راجع به خود مکلف داریم که فلان کار را نکنید، این از مثله است.

ان‌شاءالله در هفته‌های آینده می‌‌خوانیم. فقط ما اشکال سندی می‌‌کنیم به این روایت و الا اشکال دلالی را جواب خواهیم داد. تتمه مطالب ان‌شاءالله بعدا عرض خواهد شد و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 21-51**

**چهار‌شنبه - 29/01/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در حرمت حلق لحیه بود که استدلال شد به عده‌ای از روایات. روایت اولی این بود که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شد: اعفوا اللحی و حفوا الشوارب. که عمده اشکال ما این بود که اعفاء اللحی معلوم نیست به معنای توفیر باشد که کسائی می‌‌گوید که یعنی پرکردن در مقابل از بین بردن؛ ‌بلکه شاید به معنای ارسال باشد که برخی از لغویین معنا می‌‌کنند. و ظاهر عرفی اعفاء هم ارسال است، اعفاه‌‌ای ارسله.

ممکن است کسی بگوید اعفاء لحیه که قطعا واجب و یا مستحب نیست. ارسال لحیه تا کجا؟ جواب می‌‌دهیم ارسال لحیه یک قید لبی متصل دارد و آن این است که ارسال لحیه کنید به ما دون القبضة؛ این مستحب است. معلوم نیست که اعفوا اللحی به معنای وفّروا اللحی باشد در مقابل حلق اللحی.

[سؤال: ... جواب:] چون ارسال مطلق که تا ناف شخص ریشش برسد که این مراد نیست اما ارسال نسبی محتمل است. همان چیزی که بعدا نقل می‌‌کنیم قبلا هم اشاره کردیم که سدیر صیرفی می‌‌گوید رأیته علیه السلام یأخذ من عارضیه و یبطّن لحیتیه، یعنی از عارضین کوتاه می‌‌کرد حضرت اما از لحیه، زیر گردنش را آن قسمتی که تحت الحنک در آن قرار می‌‌گرفت کوتاه می‌‌کرد و خالی می‌‌کرد، کان یأخذ من عارضیه و یبطن لحیتیه. مسلم حضرت اخذ من العارضین که می‌‌کرد حلق که نمی‌کرد عارضین را، ریش پرفسوری که نمی‌گذاشت حضرت. این یعنی کوتاه می‌‌کرد عارضین را و لکن تبطین می‌‌کرد لحیه را و مسلم بیشتر از یک قبضه نمی‌شد.

روایت دوم روایتی است که در جفریات نقل می‌‌کند از پیامبر که حلق اللحیة من المثلة و من مثّل فعلیه لعنة الله.

از نظر سند، سندش مشکل است چون کتاب جعفریات که تألیف اسماعیل بن موسی بن جعفر علیه السلام است به سند صحیح به دست ما نرسیده است. فرزند او به نام موسی او این کتاب را نقل کرده و موسی بن اسماعیل بن جعفر توثیق ندارد. علاوه بر این‌که این کتاب نسخه معروفه‌ای ندارد؛ از هند برای صاحب مستدرک این نسخه را آوردند. دست صاحب وسائل هم نرسیده بوده. حالا هند کشور عجائب و هزار فرقه، ‌چه می‌‌دانیم این کتاب چطور به دست‌شان رسیده، با چه سندی به دست‌شان رسیده. پس از نظر سندی مشکل دارد.

از نظر دلالی دو اشکال به آن شده:

یکی این‌که گفتند حلق اللحیة من المثلة این مربوط به حلق دیگران است.

مرحوم آقای خوئی فرموده: به قرینه مثله که یک نوع انتقام‌گیری است از دیگران، ‌روایت می‌‌فرماید مبادا در مقام تادیب دیگران ریش آن‌ها را بتراشی، حلق اللحیة من المثلة و من مثل فعلیه لعنة الله.

این به نظر ما تمام نیست برای این‌که ما در روایاتی داریم که راجع به خود انسان، راجع به خود مکلف این تعبیر آمده. ‌در صحیحه بزنطی هست: ان اصحابنا یروون ان حلق الرأس فی غیر حج و لاعمرة مثلة، اصحاب روایت می‌‌کنند تراشیدن سر در غیر حج و عمره مثله است. خب تراشیدن سر در حج و عمره مگه این بود که به زور سر دیگران را می‌‌تراشیدند؟

[سؤال: ... جواب:] خود این حاج از دیگری می‌‌خواهد، التماس می‌‌کند که بیا سر من را حلق کن. مثلة الغیر تنکیل الغیر است یعنی در مقام انتقام‌جویی و تنکیل، [و در حج] در واقع من خودم حلق رأس می‌‌کنم با تسبیب. حلق الرأس فی غیر الحج و لا عمرة مثلة. دیگری با درخواست من این کار را می‌‌کند در حج و عمره یا در غیر حج و عمره، ‌این‌که مثله نیست.

یا در مرسله فقیه هست که قال الصادق علیه السلام حلق الرأس فی غیر الحج و لاعمرة مثلة لاعدائکم و جمال لکم. این‌که می‌‌گویند حلق الرأس در غیر حج و عمره مثله است، مثله دشمنان شماست اما برای شما جمال است.

در کتاب أُنس العالِم یا انس العالَم، تالیف صفوانی هست که حلق الرأس مثلة بالشاب و وقار بالشیخ.

چرا گفتند در این روایت حلق اللحیة مثلة؟ چون موجب تشویه خلقت می‌‌شود. انسان خودش را مثله کرده یعنی خلقت خودش را مشوه کرده. از این باب گفتند حلق الحلیة مثلة. و ان شئت قلت این فرد تعبدی و ادعای از مثله است، اشکالی ندارد. آخه کدام فرد متعارف هست که دیگران را بخواهند از باب تادیب و مجازات ریش‌شان را بتراشند آن وقت پیامبر این مطلب را اینقدر مهم تلقی کند بفرماید مبادا ریش دیگران را بتراشی از باب تادیب و تعذیب، این مثله است؟ خیلی بعید است که این مطلب را پیامبر بخواهند مورد نهی با یک خطاب مستقل قرار بدهند.

[سؤال: ... جواب:] خود شما می‌‌گفتید از یک روایت برای یک روایت دیگر می‌‌خواهید یدک‌کشی بکنید، قرینه بگیرید. روایاتی که می‌‌گوید که کسی که فلان عمل مستحب را انجام ندهد مؤمن نیست، خب این [یعنی] مؤمن کامل نیست [اما] دلیل نمی‌شود بگوییم پس هر خطابی که می‌‌گوید اگر فلان کار را نکنید مؤمن نیستید حکم استحبابی است. این حلق الرأس مثلة بالشاب حکم استحبابی است، ‌یک مرتبه نازله از مثله است و لکن حلق اللحیة مثلة مرتبه عالیه از مثله است که حرام است.

اشکال دوم به این روایت این است که گفته می‌‌شود که آقا! فعلیه لعنة الله، لعنت کردن دلیل بر حرمت نیست که. در وصیت پیامبر آمده: یا علی! لعن الله ثلاثة آکل زاده وحده راکب الفلاة وحده النائم فی البیت وحده، با این‌که انسان در خانه تنها بخوابد حرام نیست و لکن خدا او را لعن کرده است.

در جواب، مرحوم آقای خوئی فرموده که فرق است بین اخبار از این‌که یک شخصی ملعون هست و بین انشاء لعن. لعن الله الثلاثة این اخبار است. نائم فی البیت وحده ملعون است از خدا یعنی بعید است از رحمت خدا این اخبار است می‌‌سازد با ارتکاب مکروهات. ولی یک وقت روایتی می‌آید انشاء می‌‌کند لعن بر مؤمن را مثل من مثّل فعلیه لعنة الله، انشاء دارد می‌‌کند لعن را نمی‌گوید فقد لعنه الله. فقد لعنه الله اخبار است اما فعلیه لعنة الله، ‌لعن خدا بر او باد این خبر نمی‌دهد از این‌که این آقا ملعون است یعنی دور است از رحمت خدا، می‌‌گوید لعن خدا بر او باد، این دارد انشاء می‌‌کند لعن را بر او و ان منشئش ارتکاب محرمات است.

انصاف این است که فرقی بین این دو تعبیر نیست. اگر بناء باشد لعنت ظهور در حرمت نداشته باشد چه فرقی می‌‌کند ملعون من نام فی البیت وحده یا علیه اللعنة؟

[سؤال: ... جواب:] الان‌ که می‌‌گویند علیه اللعنة حتی به فاسق هم نمی‌گویند علیه اللعنة. نه، آن علیه اللعنة‌هایی که در روایات هست یعنی دور باشد از رحمت خدا. انشاء می‌‌کند که از رحمت خدا دور باشد یا خبر می‌‌دهد که از رحمت خدا دور است.

مهم این است که ظاهر لعن بعد ناشی از غضب الهی است مگر قرینه‌ای بر خلافش باشد. ظاهر ملعونٌ علیه اللعنة این است که او دور است از رحمت خدا یک دوری ناشی از غضب الهی بر او و انصاف این است من مثل فعلیه لعنة الله حرمت است. بله، حالا برخی از روایات مثل ملعون من اخر الصلاة داریم یا این است که این قرینه داریم بر این‌که به معنای مکروه است یا مراد کسی است که تاخیر می‌‌اندازد نماز را استخفافا.

پس فقط اشکال این روایت دوم اشکال سندی آن است.

[سؤال: ... جواب:] آن روایتی که آقای خوئی خواند گفت مثلا ملعون یا لعن الله ثلاثة ولی در روایت دیگر داریم لعن رسول الله ثلاثة منهم النائب وحده، خب این انشاء است دیگه. ... ما می‌‌گوییم قرینه داریم، ما که فرق نگذاشتم بین انشاء یا اخبار از لعن. ما می‌‌گوییم هر کجا قرینه داشتیم بر این‌که این مکروه است فهو و الا ظاهر لعن حرمت است چون ظهورش در بعد ناشی از غضب الهی است.

[سؤال: ... جواب:] اگر خدا غضب می‌‌کند باز [اگر] قرینه داشته باشد می‌‌گوییم غضب خفیف ولی اگر اطلاق غضب را حساب کنیم ظاهرش حرمت است. ... ظاهر غیر المغضوب علیهم می‌‌گوید خدایا! ما از کسانی قرار بده که مغضوب علیهم نیستیم یعنی مغضوب علیهم‌ها بد هستند دیگه. غضب الله علیهم، ‌ظاهرش این است که یعنی انسان‌هایی هستند که مورد تنفر خدا هستند، ظهور اطلاقیش حرمت است.

روایت سوم روایتی است که شیخ در تهذیب نقل می‌‌کند از سکونی. سندش همان نوفلی هست که ما معتبر می‌‌دانیم. عن جعفر عن ابیه عن آبائه علیهم السلام اوحی الله الی نبی من انبیائه أُنقل لقومک لاتلبسوا لباس اعدائی و لا تسلکوا مسالک اعدائی فتکونوا اعدائی.

گفته شده آقا! حلق لحیه هم سلوک مسلک اعداء خداست یعنی تزیی به زی اعداء خداست.

جواب این است که سلوک مسلک اعداء یعنی روش اعداء خدا را شعار و زی خودش انسان قرار بدهد یعنی شبیه آن‌ها بشود. اما حالا یک وصفی از اوصاف آن‌ها را داشته باشد، به قول مطلق نمی‌گویند تشبه باعداء الله، شبیه اعداء خدا شد. اعداء خدا روزی یک بار حمام می‌‌روند این هم روزی یک بار حمام می‌‌روند این هم شد شبیه اعداء خدا؟ حتی اگر یک وصفی باشد که اولا مختص آن‌ها است، ‌اول قاشق و چنگال که آمد اعداء الله استفاده می‌‌کردند دیگه. گوجه اول از غرب آمده، گفتند گوجه فرنگی. ما در برخی از مناطق آذربایجان غربی به برخی از انواع گوجه فرنگی می‌‌گویند ارمنی بادمجآن‌که گفت یک پدری به پسری: مشروب خوردی حرف نزدم، هر کاری کردی حرف نزدم رفتی ارمنی بادمجان خوردی؟ خب با ارمنی بادمجآن‌که انسان تزیی به زی کفار پیدا نمی‌کند، ‌سلوک مسلک اعداء خدا پیدا نمی‌کند. خب اول برخی از میوه‌ها را غربی‌ها کافر می‌‌خوردند.

[سؤال: ... جواب:] اولش که آمد، ‌روز اولی که آمد، پس آن‌هایی که قاشق و چنگال را آوردند حرام مرتکب شدند؟ اولی‌ها مرتکب شدند؟ آن‌ها که زیر دوش حمام می‌‌رفتند‌، اول، ‌مرتکب حرام می‌‌شدند؟ چون دوش از غرب آمده. خب همین حرف‌ها را امثال شما زدید ما را متهم کردند به ارتجاع. به صرف این‌که دوش از غرب آمد، توالت کذایی از غرب آمد بگوییم آن‌هایی که اول استفاده می‌‌کردند مرتکب حرام شدند، تزیی به زی کفار بود آرام آرام که جا افتاد، یک عده فسقه فجره این را انجام دادند عمومی شد دیگه شعار کفار نیستظ؟ ... لاتسلکوا مسالک اعدائی لاتطعموا مطاعم اعدائی لاتلبسوا لباس اعدائی، ‌این معنای این است که یعنی تشبه مطلق عرفی به اعداء خدا این حرام است اما در یک وصفی یا در یک فعلی شبه آن‌ها بشود این‌که حرام نیست.

[سؤال: ... جواب:] تشبه حرام مثل صلیب آویزان کردن. عرفا صلیب آویزان کردن الان تشبه به کفار هست. ... نماد کفار را که عرف بگوید تو شبیه کافرها شدی. اما این وصفت شبیه کافرها هست، ‌این فعلت شبیه کافرها هست، از دوش حمام استفاده کردنت، این شبیه کافرها هست، از توالت غربی استفاده کردن شبیه کافرها هست، از میکروفون استفاده کردن شبیه کافرها هست، ‌این دلیل بر حرمت ندارد.

ثانیا:‌ اگر هم یک روزی حلق لحیه شبیه کفار بود، ‌به برکت شیوع حلق لحیه در مسلمین، دیگه از شعار کفار خارج شده، دیگه بقائا نباید حرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] ما حتی این را که شما اشاره کردید کروات را حرام نمی‌دانیم فی حد ذاته، آقای سیستانی دارند، مرحوم آقای خوئی هم نظرشان این بود. تشبه کفار به قول مطلق نیست. علاوه بر این‌که الان دیگر اختصاص به کفار ندارد.

[سؤال: ... جواب:] حالا ممکن هم اشاره باشد، عنوان مشیر باشد به افعال محرمه. آن افعالی که از اعداء‌ بما هم اعداء صادر می‌‌شود، افعالی که از کفار بما هو کفار صادر می‌‌شود نه بما هم غربییون، [بلکه] بما هم کفره، کارهای حرام، مثلا گوشت خوک می‌‌خورند. این‌که دیگه ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر یک غذای جدیدی بیاید حرام است؟ من به آقایان ایراد می‌‌گیرم مثل آقا که می‌‌فرمودند اولش حرام است بعد می‌‌گوییم خدا را شکر که یک عده بی دین آنقدر این را تکرار کردند که دیگر از شعار کفار افتاد شد حلال. اما روز اولی که پیتزا رایج شد، ‌روز اول هر کس پیتزا خورد گناه کرد رفت جهنم، منتها بعد که پیتزا خوری رایج شد به قول آن بنده خدا پیتزاخورها از جهنم رفتند بهشت.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شکل اعداء نشوند، لاتشاکلوا مشاکل اعدائی یعنی شکل اعداء نشوند. حالا شکل اعداء بما هم اعداء ممکن است. اگر شکل اعداء لا بما هم اعداء، [بلکه] بما هم غربییون، شکل بقول مطلق [ملاک است]. و لذا این‌که در روایت هم داریم تشبه رجال به نساء، تزیی رجال به زی نساء حرام است. بعضی اینقدر سخت می‌‌گیرند دمپایی زنان را شما می‌‌خواهی بپوشی از در اتاق بروی دستشویی فرض بفرمایید، می‌‌گویند نه آقا این تزیی به زی نساء است. این خیلی سخت‌گیری است. اولا: تزیی به زی نساء معنایش ممکن است یعنی مخنّث بودن، ‌روش‌های جنسی شبیه زنان داشتن. وانگهی بر فرض شکل لباس باشد لباس کاملش شکل زنان باشد یعنی مانتو بپوشد یا آن چیزی که عرفا شکل زنان و تزیی به زی زنان است اما حالا دمپایی که عرف می‌‌گوید دمپایی زنانه، ‌این بپوشد بگوییم این حرام است نه، ‌هیچ وجهی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] چیزی که عرفا شعار کفار است و عملا یعنی ترویج کفر مثل صلیب آویختن، ‌قطعا حرام است. ... اگر واقعا مدل مو به نحوی است که ترویج کفر است یعنی می‌‌خواهد با این روشش بگوید که کفار راه‌شان درست است بله. اما صرف این‌که مویش را به شکل کفار در می‌‌آورد که در عرف ما ترویج کفر نیست این عرفا نمی‌گویند شاکل بشکل الکفار بقول مطلق.

[سؤال: ... جواب:] کفار اعداء هستند دیگه. ... اهل کتابی که باقی ماندند بر کفرشان [اعداء خدا هستند]. ... اولیاء الله هستند؟ اعداء خدا بعضی‌هایشان مستضعف هستند. لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء یا لاتتخذوا الیهود و النصاری اولیا، شما می‌‌گویید این‌ها معنایش با هم فرق می‌‌کند؟ نه همان لاتتخذوا الیهود و النصاری اولیاء جای دیگر تفسیر شده لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌فرمایند که لاتشاکلوا مشاکل اعدائی شاید لاتسلکوا مسالک اعدائی بوده، قدیم چون خطش خیلی الف نمی‌گذاشتند، نقطه نمی‌گذاشتند، این‌ها با هم نساخ اشتباه می‌‌کردند. خب معلوم نیست که لاتسلکوا مسالک اعدائی است یا لاتشالکوا مشاکل اعدائی است. ... معلوم نیست شما باید یک قدرمتیقن بگیرید در مقام استدلال، نمی‌توانید به خصوص این یا خصوص آن استدلال کنید. ... بالاخره اختلاف نسخ هست در کتب.

روایت چهارم روایت حبابه والبیة: رأیت امیرالمؤمنین فی شرطة الخمیس. شرطة الخمیس یک جایی بود حضرت در آنجا عده‌ای از مؤمنین را جمع کرده بود برای نگهبانی از شهر. چرا می‌‌گویند شرطة الخمیس خود این یک بحثی دارد، حالا شما می‌‌گویید الشرطة الاسلامیة. حالا اسمش را گذاشتند شرطة الخمیس بعضی‌ها می‌‌گویند چون روز پنجشنبه منعقد شده ظاهرا این‌جور می‌‌گویند. وجه‌هایی ذکر کردند. مهم شرطه حکومت امیرالمؤمنین بوده. و معه درة، یک تازیانه‌ای داشت لها سبابتان، که دو لبه داشت، دو زبانه داشت، یضرب بها بیاع الجرّی، حضرت می‌‌آمدند دیدند یک عده‌ای ماهی بی فلس می‌‌فروختند، حالا بعضی جری می‌‌فروختند بعضی‌ها مارماهی می‌‌فروختند‌، حضرت با این تازیانه می‌‌زدند به این‌ها، یضرب بها بیاع الجری و المارماهی و یقول لهم یا بیاعی مسوخ بنی اسرائل و جند بنی مروان‌ یعنی این فروشندگان مسوخ بنی اسرائیل و جند بنی مروان فقام الیه فرات بن احنف فقال یا امیرالمؤمنین و ما جند بنی مروان؟ جند بنی مروان چیست؟ فقال اقوام حلق اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا، مسخ شدند برخی‌شان به شکل همین مارماهی، ‌به شکل این ماهی‌های بی‌پولک درآمدند، این مارماهی‌های بی‌پولک شبیه آن مسوخ هستند. اقوام حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا.

این روایت ضعیف السند است اصلا سندش مشتمل بر مجاهیل است. احمد بن قاسم بن عجلی عن احمد بن یحیی عن محمد بن خداهی!! عن عبدالله بن ایوب عن عبدالله بن هاشم عن عبدالکریم بن عمرو الخثعمی عن حبابة الوالبیة. سند مشتمل بر مجاهیل است.

[سؤال: ... جواب:] حبابه والبیه از زنان جلیلة القدر بوده. در تاریخ به بزرگی یاد کردند از او ولی مهم نیست مهم این است که سند قبلش مشتمل بر مجاهیل است. بله در کافی نقل شده، آن‌هایی که کافی را قبول دارند می‌‌گویند احادیثش معتبر هست، خب به این حدیث لابد اعتماد می‌‌کنند.

گفته می‌‌شود مسخ افرادی که ریش‌شان را تراشیدند و شارب‌شان را پیچاندند و آویزان کردند، این دلیل بر این است که کار حرامی بود بلکه حرام شدیدی بود.

سند ضعیف است اما از لحاظ دلالی مشکل این حدیث دو چیز است:

یکی این‌که جند بنی مروان یعنی چه؟ بنی مروآن‌که در اسلام بودند. یک کسانی در قبل از اسلام بودند به نام جند بنی مروان، اقوام حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا...

[سؤال: ... جواب:] فمسخوا در گذشته نه یمسخون در آینده. ... چرا جند بنی مروان بشوند، ‌جند بنی عباس بشوند؟ اگر بناء است شما فرضی بحث کنید. ... آخه حضرت علی می‌‌فرماید یا بیاعی مسوخ بنی اسرائل و جند بنی مروان یعنی مسوخ جند بنی مروان خیلی بعید است که جند بنی مروان در زمان حضرت علی، حضرت علی بفرماید در گذشته یک گروهی بودند به نام جند بنی مروان مشکل‌شان این بود که حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب. این‌ها موجب اضطراب متن می‌‌شود.

بعد گفته می‌‌شود که آقا! حالا به قول ایشان یک مروانی بوده، ‌حالا یا مثل این اسم‌هایی که عرب‌ها جابجا می‌‌کنند، موشه را می‌‌گویند موسی، خب شاید این مثلا یک اسم عبری بوده، ‌عرب‌ها کردند بنی مروان، ‌از این کارها عرب‌ها زیاد می‌‌کنند. حالا این را شما توجیه می‌‌کنید. مشکل دوم این است که ریش تراشی بد اما در حد این‌که انسان مسخ بشود؟ فمسخوا، فاء تفریع است. حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا.

[سؤال: ... جواب:] به قول شما زنا می‌‌کردند مسخ نمی‌شدند، هم جنس بازی کردند قول لوط مسخ نشدند نابود شدند. ... اصحاب سبت استهزاء کردند به احکام خدا. ... اقوام حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا. حالا این استبعاد هست و لذا متن این حدیث یک مقدار غریب است، ‌غرابت دارد.

از جهت دیگر ممکن است کسی بگوید مشکل این‌ها دوگانه سوزیش بود، هم حلق اللحیة هم فتل الشارب. بی انصاف ها!‌ خب کل ریش و سبیل‌تان را بزنید، ‌ریش می‌‌زنید سبیل می‌‌گذارید، ‌همین باعث می‌‌شود مسخ بشوید.

انصافا این دیگه خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که انحلالی است. بالاخره دو کار بد می‌‌کردند نه این‌که مجموع این دو کار در کنار هم قرار بگیرد بد بشود.

[سؤال: ... جواب:] بله، این هم فراموش کردم عرض کنم:

اشکال دیگر این روایت این است که باید با استصحاب عدم نسخ درست کنیم بقاء حکم را در زمان اسلام. نگویید آقا! نقل این جریان دلیل بر این است که مبغوض اسلام هم بوده که امام علیه السلام این را نقل کرد، امیرالمؤمنین این را نقل کرد. نه، امیرالمؤمنین خواست بگوید مسوخ آن‌ها را نفروشید؛ در مقام بیان قبح فعل آن‌ها در زما حاضر نبود.

عمده روایت پنجم است. روایت پنجم این است، علی بن جعفر می‌‌گوید سألته عن الرجل هل یصلح له ان یاخذ من لحیتیه قال اما من عارضیه فلابأس و اما من مقدمها فلا، از جلوی ریش حق ندارید اخذ کنید.

گفته می‌‌شود اخذ یعنی کوتاه کردن؟ این‌که محتمل نیست که علی بن جعفر سوال کند از این‌که آیا جایز است کوتاه کردن ریش امام بفرماید جلوی ریش را کوتاه نکنید. پس معلوم می‌‌شود سؤال از اخذ کامل لحیه بوده یعنی حلق لحیه و امام هم جواب می‌‌دهد: و اما من مقدمها فلا، از جلوی ریش بخواهید آنقدر اخذ کنید که ریش نداشه باشید این جایز نیست.

آقای خوئی ما به این روایت استناد می‌‌کنیم، در مصباح الفقاهة فرموده چون هم سندش تمام است هم دلالتش. می‌‌گوییم ریش تراشی حرام است به این نحو که باید مقدم اللحیة را بگذارید بماند. اما ریش پرفسوری اشکال ندارد اما من عارضیه فلابأس و اما من مقدمها فلا.

تامل بفرمایید بینیم این روایت که عمده دلیل است تمام است یا تمام نیست ان‌شاءالله هفته آینده.

**جلسه 22-52**

**چهار‌شنبه - 05/02/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت حلق لحیه بود.

کسانی که قائل به حرمت حلق لحیه شدند استدلال کردند به روایات. برخی هم به آیه استدلال کرده بودند که و لآمرنهم فلیغیرن خلق الله، ولی نوعا به روایات استدلال کرده بودند.

رسیدیم به روایت پنجم. روایت پنجم ابن ادریس نقل می‌‌کند از جامع بزنطی عن الرضا علیه السلام قال سألته عن الرجل هل یصلح له ان یاخذ من لحیته؟ قال اما من عارضیه فلابأس و اما من مقدمها فلا.

حمیری در قرب الاسناد از عبدالله بن الحسن از علی بن جعفر از موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌‌کند. صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل می‌‌کند.

ما راجع به نقل ابن ادریس از جامع بزنطی حساب کنیم:

مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة فرمود صحیحة بزنطی. [اقول] و این مبتنی است بر آن نظر سابق‌شآن‌که مستطرفات سرائر معتبر است، ‌بعدا ایشان می‌‌فرمود سند ذکر نکرده است ابن ادریس در مستطرفات به کتب اصحاب فقط کتاب محمد بن علی بن محبوب را گفته است و هو بخط الشیخ عندی و لذا معتبر نیست.

بعضی از فضلاء نقل کردند که اخیرا در اواخر عمرشان مرحوم آقای خوئی وقتی به ایشان گفته شد که پدر شیخ بهائی در بحار سند دارد به جمیع کتب اصحاب که از طریق ابن ادریس می‌‌گذرد. شهید ثانی به پدرشیخ بهائی این اجازه را داده است، شهید ثانی گفته است به پدر شیخ بهائی من اجازه می‌‌دهم به شما که نقل کنی جمیع کتبی که در فهرست شیخ طوسی است که یکیش همین کتاب جامع بزنطی است، ‌کتاب‌های دیگر است و در سند ابن ادریس ذکر شده، شهید ثانی سند که ذکر می‌‌کند می‌‌رساند به ابن ادریس، ‌عن الحسین بن رطبة عن ابی علی ابن الشیخ الطوسی عن والده، ‌خود شیخ طوسی.

ایشان می‌‌گویند در کتاب اصول علم الرجال، ‌ما این را که به آقای خوئی مطرح کردیم ایشان خوش‌شان آمد.

حالا تا چه حد این استنباط ایشان درست است که آقای خوئی خوشش آمد یعنی مبنای جدیدش شد؟ با این‌که در هیچ کتابی از کتب اخیره ایشان این مطلب منعکس نشده. بهرحال.

ما یک عرضی در اینجا داریم و آن این است که قطعا ابن ادریس اشتباه کرده و این حدیث هیچ ربطی به جامع بزنطی ندارد. بر فرض ما مشکل نقل ابن ادریس را از کتب اصحاب در مستطرفات سرائر حل بکنیم، ‌حالا یا از همین اجازه شهید ثانی به والد شیخ بهائی که ما البته این را قبول نداریم، این اجازه پرواضح است که اجازه تشریفاتی است، خود شهید ثانی می‌‌گوید خود اصحاب اجازه‌هایشان اجازه تشریفاتی بوده. از راه‌های دیگر ما می‌‌خواهیم تصحیح کنیم نقل ابن ادریس را، می‌‌گویید اصالة الحس جاری می‌‌کنیم در نقل ابن ادریس نسبت به این کتب هر چند ابن ادریس شخصی است که گاهی اغلاط فاحش از او سر می‌‌زد اما عرض ما این است که یقینا ابن ادریس که این حدیث را از جامع بزنطی نقل می‌‌کند اشتباه کرده است.

شما اگر مراجعه کنید به مستطرفات می‌‌بینید که وقتی می‌‌گوید و ما استطرفته عن کتاب جامع البزنطی چهارده حدیث اولش که سألته هست دقیقا در کتاب علی بن جعفر، ‌قرب الاسناد و در بحار که از کتاب علی بن جعفر نقل می‌‌کند موجود است و برخی از این‌ها در کتاب تهذیب هم از علی بن جعفر نقل شده. چهارده حدیث اولش این‌طور است. حدیث پانزدهم بله، در کتاب علی بن جعفر نیست. ولی بعدش باز از حدیث شانزدهم تا نوزدهم در کتاب علی بن جعفر هست. از بیستم تا چهل و ششم که آخرین حدیثی است که ابن ادریس از جامع بزنطی نقل می‌‌کند آن‌ها در کتاب علی بن جعفر نیست. و جالب این است که حدیث چهل و پنجم یک سند عجیبی دارد. می‌‌گوید و عن علی بن سلیمان عن محمد بن عبدالله بن زراره عن محمد بن فضیل. آقا! بزنطی از مشایخ محمد بن عبدالله بن زراره است، آن وقت از شاگرد شاگردش علی بن سلیمان نقل می‌‌کند از شاگردش محمد بن عبدالله بن زراره از محمد بن فضیل، این اصلا محتمل است؟ بزنطی که افتخار استادی محمد بن عبدالله بن زراره را دارد و در طبقه مشایخ او است، بیاید نه از خودش، ‌شاگردش، یعنی شاگرد شاگردش که در طبقه متاخر است، او این حدیث را نقل کرده. این‌ها نشان می‌‌دهد که این نقل ابن ادریس از کتاب جامع بزنطی مواجه است با خطا.

و صحیح این است که بگوییم آنچه ابن ادریس پیدا کرده مخلوطی بود از کتاب علی بن جعفر و جامع بزنطی. گاهی چون نسخ، خطی بود انتهاء یک کتاب با ابتداء‌ یک کتاب دیگر یا اواسط یک کتاب دیگر این‌ها یک جا صحافی می‌‌شد. و این اشتباهی است که پیش آمده است در یک موردی برخی از آقایان می‌‌فرمودند ما در اصفهان یک نسخه‌ای پیدا کردیم از علامه مجلسی رسیده بود که دو کتاب، اول یک کتاب با آخر یک کتاب دیگر صحافی شده بود و این را به عنوان یک کتاب تلقی کرده بودند. کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی با کتاب زهد. اینجا هم بعید نیست این‌جور باشد: آخر کتاب جامع بزنطی بوده که بهذا تم کتاب الجامع البزنطی آن وقت دیگه فکر کرده کل این کتاب جامع بزنطی است. از این اشتباهات و از این مشکلات در نسخ خطیه زیاد پیش می‌‌آمده.

[سؤال: ... جواب:] حدیث چهل و پنجم لابد در حاشیه نوشته شده بود، ‌او را هم وارد متن کردند ما چه می‌‌دانیم. بالاخره این یک معضلی است.

و لذا ما هیچ اعتماد نمی‌کنیم به نقل ابن ادریس از جامع بزنطی. و تعجب است آقای خوئی فرمود صحیحة بزنطی. به اعتماد نقل ابن ادریس.

[سؤال: ... جواب:] در جامع بزنطی ظاهرا دارد البزنطی قال و سألت الرضا. این‌ها دیگه استنباط‌های خود این ناقلین است که وقتی نقل می‌‌کند می‌‌گوید بزنطی از امام رضا نقل می‌‌کرد دیگه، [لذا] می‌‌گوید و سألت الرضا. در حالی که این و سألته بوده ‌در کتاب علی بن جعفر. ... اولش دارد که جامع البزنطی صاحب الرضا علیه السلام بعد می‌‌گوید و سألته، ‌خب ضمیر را برگرداندند به امام رضا علیه السلام با این‌که این متن کتاب علی بن جعفر بود.

راجع به این نقل از کتاب علی بن جعفر کسانی که می‌‌گویند صاحب وسائل و علامه مجلسی سند داشتند به کتاب علی بن جعفر مثل خود آقای خوئی، مرحوم استاد، بزرگانی دیگر، می‌‌گویند کتاب علی بن جعفر معتبر است چون صاحب وسائل می‌‌گوید من سند دارم به کتاب علی بن جعفر، صاحب بحار می‌‌گوید من سند دارم به کتاب علی بن جعفر و ظاهر سند این است که سند به نسخه دارد. ولی ما این را قبول نداریم. کتاب علی بن جعفر کتاب مشهور نبوده که ما اعتماد کنیم بگوییم نسخه‌اش که به دست صاحب وسائل یا به دست صاحب بحار رسیده نسخه معتبره بوده.

و لکن از مجموع قرائن وثوق پیدا می‌‌کنیم که این حدیث در کتاب علی بن جعفر بوده. یکی این‌که در قرب الاسناد نقل می‌‌کند از عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر این حدیث را و بر فرض ما بگوییم عبدالله بن الحسن مجهول است کما این‌که هنوز هم برای ما ثقه بودنش ثابت نشده و لو قرب الاسناد حدیث زیادی از طریق او نقل می‌‌کند از علی بن جعفر ولی شبهه‌ای که ما داریم وفاقا للسید الزنجانی این است که ممکن است اکثار روایت حمیری بخاطر این بوده که سند مختصر بوده، قرب الاسناد می‌‌خواسته بنویسد، ‌سندهای قریب و مختصر و کوتاه، این سند را انتخاب کرده؛ معلوم نیست که از باب وثاقت عبدالله بن الحسن بوده. و لکن این را به عنوان یک شاهد تلقی کنید!. در کتاب علی بن جعفر هم که این حدیث هست. در آن نسخه‌ای که صاحب وسائل نقل می‌‌کند، بحار نقل می‌‌کند و الان هم موجود است کتاب علی بن جعفر این روایت هست. در کتاب مکارم الاخلاق هم نقل می‌‌کند از کتاب محاسن برقی از علی بن جعفر. و لو در این کتاب محاسنی که چاپ شده این حدیث نیست.

مجموع این قرائن سبب می‌‌شود انسان وثوق پیدا کند که این در کتاب علی بن جعفر بوده و لذا ما به سندش اعتماد می‌‌کنیم. و لو معتقد نیستیم که سند صاحب وسائل سند حسی است، نه، نه سند صاحب وسائل سند حسی است نه سند صاحب بحار

چون صاحب بحار سندش این است: باب ما وصل الینا من اخبار علی بن جعفر به غیر روایة الحمیری، ‌بعد می‌‌گوید اخبرنا احمد بن موسی بن جعفر بن ابی العباس قال حدثنا ابوجعفر بن یزید بن نضر خراسانی فی جمادی الآخرة سنة احدی و ثمانین و مأتین قال حدثنا علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام عن علی بن جعفر بن محمد عن اخیه موسی بن جعفر. سند مشتمل بر مجاهیل است. علاوه بر این‌که علامه مجلسی هم از کتابی نقل می‌‌کند که اصلا سند به او ذکر نکرد. اخبرنا احمد بن موسی بن جعفر در کتابی نوشته شده بود که دست صاحب بحار بود، سند صاحب بحار به او چیست، سند ذکر نکرده.

و اگر صاحب وسائل سند داشت به کتاب علی بن جعفر، ‌آن سندی که در وسائل ذکر می‌‌کند به کتاب علی بن جعفر بود، صاحب وسائل می‌‌گوید آخرین کسی که من اجازه گرفتم از او و به او اجازه دادم علامه مجلسی است. می‌‌گوید این کتب را ما روایت می‌‌کنیم از مولای اجل اکمل ورع مدقق مولانا محمدباقر المجلسی ایده الله و هو آخر من اجاز لی و اجزت له. این نشان می‌‌دهد که سند به نسخه نداشتند آن هم این سند ضعیف اگر هم بوده بدرد نمی‌خورد. و لذا از مجموع قرائن باید وثوق پیدا کنیم که وثوق پیدا می‌‌کنیم.

اما به لحاظ دلالت: این صحیحه را که باید از او تعبیر کنیم به صحیحة‌ علی بن جعفر نه صحیحة بزنطی. گفته می‌‌شود که آقا!‌ روایت دارد که سألته عن الرجل هل یصلح له ان یاخذ من لحیته؟ قال اما من عارضیه فلابأس و اما من مقدمها فلا. امام فرمود اخذ نکند رجل از جلوی ریشش اما من مقدمها فلا.

اخذ نکند محتمل نیست به این معنا باشد که کوتاه نکند. مگر می‌‌شود انسان ریشش را کوتاه نکند، تا کی کوتاه نکند؟ تا آخر عمر؟ پس باید مراد این باشد که لایاخذه اخذا کاملا یعنی از بین بردن و حلق کردن.

نفرمایید پس لفظ من چه کاره است؟ هل یصلح له ان یاخذ من لحیته قال اما من عارضیه فلابأس و اما من مقدمها فلا. جواب این است که اخذ منه، یک معنایش این است که کوتاه کرد ولی گفتیم اینجا محتمل نیست که مراد کوتاه کردن باشد یک معنایش این است که بعضی لحیه‌اش را تراشید، ‌اخذ من لحیته یعنی بعضی لحیه‌اش را تراشید. می‌‌گوید بعضی عارضین را بتراشد اشکال ندارد اما بعض مقدمه لحیه را نتراشد. آقای خوئی و لذا فرموده دلالت این صحیحه بر حرمت حلق لحیه تمام است.

اما در کتاب محاضرات فی الفقه الجعفری که دوره سابقه بوده اشکال می‌‌کرده ایشان در دلالت این روایت. مرحوم استاد هم در کتاب ارشاد الطالب اشکال می‌‌کنند در دلالت این روایت. می‌‌فرمایند اخذ ظهور ندارد در حلق. شما می‌‌گویید نمی‌شود اخذ معنای دیگری داشته باشد، چرا نمی‌شود؟ ممکن است لایاخذ من مقدمة‌ لحیته به قرینه این‌که اخذ متعارف حلال است و مباح است، مراد این است که اخذی بکند که باعث بشود ریشش کمتر از یک قبضه بشود، این مکروه است. کوتاه کردن ریش مکروه است، ‌ارسال ریش مستحب است، ‌البته ارسال معقول، ‌ارسال معقول ارسال الی مقدار القبضة است. این‌که در روایت سدیر صیرفی داریم که رأیت اباجعفر علیه السلام یاخذ عارضیه و یبطن لحیته حضرت چه کار می‌‌کرد؟ عارضین را کوتاه می‌‌کرد و لکن ریش‌شان را از زیر چانه‌شان کوتاه می‌‌کردند. از جلوی ریش‌شان کوتاه نکردند اما نه این‌که می‌‌گذاشتند از یک قبضه هم بیشتر بشود. نه، هنگام اصلاح من دیدم حضرت را و لو آن بار، اخذ من اللحیة نکرد، ‌اخذ من عارضیه کرد و بطّن لحیته که گفتیم تبطین اللحیة در قاموس می‌‌گوید ان یؤخذ زاید ما تحت الحنک. زیر چانه‌شان را کوتاه کردند اما جلوی ریش‌شان را کوتاه نکردند، چون اگر کوتاه می‌‌کردند از قبضه کمتر می‌‌شد و این خلاف عمل به استحباب است. پس می‌‌شود لایاخذ من مقدم لحیته، ‌مکروه است، قطعا حرام نیست ولی مکروه است کوتاه کردن جلوی ریش، ‌کوتاه کردنی که بر خلاف سنت است.

حالا بگذریم که مرحوم نائینی گفت احتیاط واجب این است که ریش را کوتاه نکنند، ‌بگذارند به اندازه یک قبضه بماند، ‌بعد فرمود ولی من ترخیص می‌‌دهم از دیگران تقلید بکنند. نه، آن فرمایش ایشان خلاف سیره قطعیه است، ‌و لو کان حراما لبان و اشتهر. و لکن نهی کراهتی که اشکال ندارد ‌از کوتاه کردن جلوی ریش کوتاه کردنی که خلاف سنت باشد. در مقابل این‌که ارسال لحیه مستحب است یعنی ارسالی که از یک قبضه بیشتر نشود.

من یک احتمالی می‌‌دهم ببینید این چطور است. احتمال می‌‌دهیم ایصلح ان یاخذ من لحیته یعنی با قیچی برخی از لحیه‌اش را بزند، ‌نه این‌که ریش‌تراشی بکند. برای تزیین بعضی‌ها می‌آیند اطراف ریش‌شان را با قیچی کم می‌‌کنند که سر و صورتی بدهند به ریش‌شان و آن قسمتی که می‌‌زنند از ته می‌‌زنند، اما ریش‌تراشی نیست، ‌کل ریش را نمی‌زنند که بشوند ریش‌تراش، ‌برخی از زواید ریش را می‌‌زنند. حضرت فرمود از جلوی ریش این کار را نکنند، لایأخذ من مقدم لحیته، ‌مکروه است. اما می‌‌خواهند زیباسازی کنند بروند حاشیه جلوی ریش را زیباسازی کنند، جلوی ریش را زیباسازی نکنند تبطین بکنند.

[سؤال: ... جواب:] یاخذ من عارضیه نه یاخذ عارضیه، ‌نه کل عارضین را اخذ کند. یصلح له ان یاخذ من عارضیه، آنجا را عیب ندارد آدم بیاید تزیین کند مثل بعضی‌ها که خیلی زیبا خط می‌‌اندازند دو طرف ریش‌شان را، حضرت فرمود که جلوی ریش را این کار را نکنید که اصلاح کنید به جوری که برخی از ریش‌تان را کامل بزنید، و لو صدق حلق لحیه نکند این مکروه است. ... برخی می‌آیند این بالای ریش را که نزدیک دهان هست خیلی تنظیم می‌‌کنند به صورت چکمه‌ای در می‌‌آورند فرمود مکروه است، لایاخذ من مقدم لحیته. ... عرض ما این است در رد استدلال به این صحیحه علی بن جعفر بر حرمت حلق لحیه، عرض ما این است که ظهور ندارد یاخذ در حلق، ‌لایاخذ من مقدم لحیتة یعنی لایحلقه؟ این‌که ظهور ندارد. شما می‌‌گویید چون معنای دیگری برایش متصور نیست، ‌پس عرف حمل می‌‌کند بر نهی از حلق، نخیر. معنای دیگر برای آن متصور است. کراهت این‌که انسان جلوی ریشش را کم بکند که کمتر از یک قبضه بشود یا این تزیینی که ما عرض کردیم مکروه باشد.

و لذا این روایت هم دلیل بر حرمت حلق لحیه نیست.

اما این‌که نقل شده آقای خوئی فرمودند ما به این روایت استدلال می‌‌کنیم بر این‌که ریش پرفسوری یا به قول عرب‌ها السکسوکة، ریش پرفسوری این جایز است.

انصافا این هم درست نیست. چرا؟ خوب دقت کنید! ایشان یا می‌‌گویند روایت می‌‌گوید اما من مقدم لحیته فلا، خب جواب این است که بر فرض این روایت نهی از حلق بکند، ‌مقدم در مقابل عارضین است. این بستگی دارد عارضین را چه معنا بکنیم. عارضین به معنای آن قسمت از ریش است که روی گونه‌ها است، بالاتر از این استخوان دو طرف فک. عارض به معنای ریش روی گونه‌ها است. ببینید! در لغت اگر شما لغت نگاه کنید مجمع البحرین می‌‌گوید اللحی عظم الحنک و اللحیان العظمان الذان تنبت اللحیة علی بشرتهما و یقال لملتقاهما الذقن، ملتقی العظمین ذقن است، این عظمین کجاست، این عظمی است که از کنار گوش شما فک پایین. آن مویی که روی این استخوان فک دو طرف روییده می‌‌شود این لحیه است، آنی که بالاتر است آن می‌‌شود شعر العارضین، شعر العارضین این هست. این‌هایی که خط باریکی می‌‌زنند، ‌روی این استخوان فک ریش‌شان را نمی‌زنند بالاتر را کوتاه می‌‌کنند این روایت می‌‌گوید این اشکال ندارد. و لااقل من الشک.

[سؤال: ... جواب:] دقت کنید! روایت می‌‌گوید که یاخذ من عارضیه، نمی‌گوید یاخذ عارضیه مطلقا. می‌‌گوید لایحلق لحیته و اما اخذه من عارضیه یعنی اما اخذه الشعر، ازالته الشعر من عارضیه، من تبعیضیه است، نه این‌که کل ریشش را بزند فقط ریش پرفسوری بگذارد.

ما حرف‌مان این است که اولا: عارض ممکن است به معنای خد باشد، خدین باشد. بر فرض بگویید عارض کل آن قسمت بالای صورت است در مقابل این ذقن، می‌‌گوییم روایت گفت که یجوز ان یاخذ من عارضیه نگفت یجوز ان یحلق عارضیه حلقا کاملا. و حلیه عرفا و لغتا اسم کل ریش از ابتداء صورت تا انتهاء صورت است چون شعر نابت علی عظم الحنک هست یعنی آن عظمی که ملتقای آن، ذقن هست. ما یک استخوان فک پایین داریم این طرف که به چانه می‌‌خورد، یک استخوان فک هم داریم در آن طرف دیگر که به چانه می‌‌خورد. گونه‌ها می‌‌شود عارضین، این مازاد بر لحیه است. روایت هم می‌‌گوید ایاخذ من لحیته قال اما من عارضیه فلابأس. اگر عارضین را، روی گونه‌ها را بزنی که ممکن است بعضی‌ها چون مجاور با لحیه است بگویند اشکال دارد، نه، اشکال ندارد اما خود لحیه را که شعر نابت علی العظم است نزن.

[سؤال: ... جواب:] ایصلح له ان یاخذ من عارضیه. ... اگر گفت یجوز لک ان تاخذ من هذا المال‌، کل مال را بگذاری در جیبت، نمی‌گوید خوش انصاف! می‌‌توانی از این مال برداری یعنی کلش را برداری؟ از میوه این باغ می‌‌توانی برداری، ‌از میوه آن باغ برندار، ‌کل میوه‌های این باغ را جمع کند برود؟‌ بگوید از میوه‌های این باغ می‌‌توانی برداری. آخه مِن، مِن تبعیضیه است.

روایت ششم که آخرین روایت است روایتی است که از جابر نقل کرده در کافی به سند ضعیف. مضمون روایت این است که می‌‌گوید ابی علی الاشعری عن محمد بن سالم و علی بن ابراهیم عن ابیه جمیعا عن احمد بن النضر و محمد بن یحیی عن محمد بن ابی القاسم عن الحسین بن ابی قتادة جمیعا عن عمرو بن شمر که ضعیف است عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. این را ضمیمه کنید به این حدیث در توحید مفضل که دارد که خداوند وقتی مرد می‌‌شود انسان، بالغ می‌‌شود، به او ریش می‌‌دهد، طلع الشعر فی وجهه و یخرج به من حد الصبی و شبه النساء، از شبیه زن بودن خارج می‌‌شود. آن وقت کسی که ریشش را می‌‌تراشد هنوز خودش را شبیه زن قرار داده است.

[سؤال: ... جواب:] اصل روایت این است:‌ لعن الله المحلل و المحلل‌له‌، کار به او نداریم و المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.

جواب این است که آقا! اولا سندش ضعیف است. ثانیا: بعد از این‌که ریش‌تراش در جامعه زیاد شد، دیگه شد وجه مشترک بین زن و مرد. ثالثا: سبیل می‌‌گذارد. دیگه زن سبیل‌دار که نداریم. رابعا: تشبه رجال به نساء در برخی از روایات تفسیر شده به مخنث بودن. در یک روایت دیگر هست در کافی: لعن رسول الله المتشبهین من الرجال بالنساء‌ و المتشبهات من النساء بالرجال، قال هم المخنثون و اللاتی ینکحن بعضهن بعضا. مردان همجنس‌گرا و زنان همجنس‌گرا. این‌ها می‌‌شوند متشبهین من الرجال بالنساء و متشبهات من النساء‌ بالرجال. بیش از این ظهور ندارد این حدیث.

از استدلال به روایات گذشتیم، ‌هیچ حدیث تامی سندا و دلالتا نداشتیم.

آخرین دلیل استدلال به سیره است.

مرحوم آقای خوئی فرموده‌ آقا!‌ سیره قطعیه است بر این‌که کسی که ریش‌تراش است در عرف متشرعه فاسق است. متدین ملتزم بودند به حفظ ریش و با کسی که ریش‌تراش می‌‌کرد معامله فاسق می‌‌کردند. این دلیل بر حرمت حلق لحیه است.

به نظر ما این هم درست نیست. برای این‌که:

اولا: سیره بر عدم حلق به این معنا که نه سیره بر ترک حلق که این دلیل بر حرمت نیست، سیره استنکاریه، سیره استنکاریه یعنی ارتکاز متشرعه استنکار می‌‌کند حلق لحیه را نه این‌که فقط متشرعه ریش نمی‌تراشیدن، نه، اباء دارند از ریش‌ تراشیدن، ‌استنکار می‌‌کنند ریش تراشیدن را. اولا: این شاید از باب بازتاب شرطی بود. ابتداء که کت‌و‌شلوار هم آمده بود، کروات هم آمده بود مردم یک شخص کت‌شلواری را می‌‌دیدند یا کرواتی را می‌‌دیدند فکر می‌‌کردند این فاسق فاجر است، خودشان هم اجتناب می‌‌کردند از این کار چون یک بازتاب شرطی داشت. الان هم برخی از رفتار‌ها، ابرو برداشتن یک پسر، گوشواره کردن در گوش، مویش را با انحاء عجیب و غریب آرایش کردن، افراد متدین اجتناب می‌‌کنند از این. ناخن بلند کردن، ‌ناخن مصنوعی روی ناخن گذاشتن، می‌‌گوید وقت نماز بر می‌‌دارم، ‌بعد می‌‌گوید کدامیک از این کارهای من حرام است، بله هیچکدام نص خاصی بر حرمت ندارد ولی این زی فسقه و فجره است.

قدیم حلق لحیه زی فسقه و فجره بود چون از غرب و کفار آمده بود. این منشأ شد ارتکاز متشرعه بر حرمت حلق لحیه باشد و این دلیل نمی‌شود که بما هو هو حلق لحیه منشأ فسق بوده.

ثانیا: شاید این ارتکاز ناشی از فتوی فقهاء بوده. کی می‌‌گوید متصل بوده به زمان معصوم.

و لذا ما دلیلی بر حرمت حلق لحیه پیدا نکردیم؛‌ مقتضای صناعت جواز حلق لحیه است. و لکن چه کسی جرأت دارد فتوی به حلیت بدهد نه این‌که از مردم آدم می‌‌ترسد، چون مشهور قائل به حرمت هستند، مظنون است که حرام باشد، داعی ندارد انسان فتوی به حلیت بدهد.

آیا این احتیاط‌های واجب که هیچکس فتوی به حرمت نمی‌دهد یا اگر یکی فتوی به حرمت بدهد یکی دیگه آمده فتوی به حلیت داده، منشأ می‌‌شود که عوام بگویند علماء جرأت ندارند، مراجع جرأت ندارند، ‌ما تمسک به حدیث برائت می‌‌کنیم به گردن خودمان، ریش‌مان را می‌‌تراشیم، ببینیم آیا می‌‌شود عامی اصل برائت جاری کند در این فرض یا نه.

ان‌شاءالله اگر فرصتی بود هفته بعد که تعطیل است دو هفته بعد ان‌شاءالله این بحث را دنبال می‌‌کنیم.

**جلسه 23-53**

**چهار‌شنبه - 19/02/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت حلق لحیه بود که عرض کردیم ادله حرمت حلق لحیه تمام نیست و لکن حذرا من مخالفة المشهور و ارتکاز المتشرعة‌ فی العصر الحاضر ما احتیاط می‌‌کنیم کما این‌که خیلی از بزرگان احتیاط کردند.

حالا این بحث پیش می‌آید که اگر همه فقهاء که قول‌شان حجت است احتیاط بکنند، ‌کسی فتوی به حرمت ندهد، فتوی به حلیت هم ندهد یا یکی فتوی به حلیت بدهد دیگری فتوی به حرمت بدهد تعارض کنند و تساقط کنند، آیا عامی می‌‌تواند با رجوع به اصل برائت حلق لحیه بکند؟

مرحوم استاد و آقای سیستانی فرمودند بله. اگر واقعا فتوی معتبره بر حرمت پیدا نکند مکلف بعد الفحص، ‌مصداق رفع ما لایعلمون می‌‌شود. جریان برائت مشروط است به فحص و یأس از ظفر به دلیل و لکن فحص کل شخص بحسبه؛ فحص مجتهد به این است که سراغ روایات برود، فحص عامی به این است که سراغ فتاوای برود. در روایت مسعدة‌ بن زیاد که آمده یؤتی بالعبد یوم القیامة فیقال له هلا عملت قال لم اکن اعلم فیقال له هلا تعلمت حتی تعمل، ‌توبیخ می‌‌شود عبد بر ترک تعلم، ‌خب عامی توبیخ می‌‌شود بر ترک رجوع به روایات یا عامی توبیخ می‌‌شود به ترک رجوع به فتاوی؟ وجوب تعلم در حق عامی تعلم فتوی است، وقتی عاجز شد چون فتوی معتبره‌ای پیدا نمی‌کند بر حرمت حلق لحیه رفع ما لایعلمون شاملش می‌‌شود. عامی این مطالب را نمی‌داند، ‌مجتهد به او می‌‌گوید یا ایها العامی! یجوز لک الرجوع الی البراءة مع عدم امکان تعلم فتوی بر حرمت. مجتهد فتوی به مسأله اصولیه می‌‌دهد، ‌فتوی می‌‌دهد به جریان برائت در حق عامی عند الفحص و الیأس عن الظفر بالفتوی المعتبرة، ‌عامی هم تطبیق می‌‌کند بر این مورد.

[سؤال: ... جواب:] فقیه در حلق لحیه احتیاط واجب کرده اما یک فقیهی می‌آید مثل آقای سیستانی و آقای تبریزی می‌‌فرماید که عامی می‌‌تواند به برائت رجوع کند در صورتی که متمکن از تعلم فتوی معتبره بر حرمت نباشد.

صاحب عروه در بحث اجتهاد و تقلید فرموده که عامی نمی‌تواند اجراء برائت بکند. آقای خوئی هم پذیرفته. چرا؟ وجهش این است، می‌‌گویند: تعلم، واجب نفسی که نیست [بلکه] ‌واجب طریقی است یعنی برائت با امکان تعلم جاری نیست. عامی ذاتا امکان تعلم دارد نسبت به حکم شرعی از روایات، ‌چون سواد کافی ندارد می‌‌گوید ابزار تعلم ندارم. این شبیه این است که مجتهد بگوید کتاب به اندازه کافی فعلا ندارم، ‌در این سفر کتاب به اندازه کافی ندارم، می‌‌شود گفت این مجتهد اصل برائت جاری کند؟ نه. چون ذاتا تعلم ممکن است [و لکن] بالفعل ابزار و امکانات تعلم نیست. عامی هم ذاتا تعلم می‌‌تواند بکند حکم شرعی را به این‌که درس بخواند و از ادله شرعیه استنباط احکام بکند‌. فعلا سواد کافی ندارد این دلیل نمی‌شود که برائت در حق او جاری بشود.

انصافا این اشکال، اشکال قوی است. چون اگر دلیل منحصر به هلا تعلمت بود ممکن بود شما بگویید توبیخ بر ترک تعلم معنا ندارد نسبت به عامی چون عامی توبیخ بشود چرا نرفتی طلبه بشوی می‌‌گوید همه که نمی‌شود طلبه بشوند که، همه که نمی‌شوند مجتهد بشوند که. اما دلیل منحصر به هلا تعلمت نیست [بلکه] روایاتی که هست که مفادش این است که قبل از تعلم احتیاط کنید، ‌علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا یا طلب العلم فریضة علی کل مسلم. این اشکالی است که به مرحوم استاد و آقای سیستانی ممکن گرفته شود که اگر دلیل فقط هلا تعلمت بود حق با شما بود، عامی را نمی‌شود توبیخ کرد بر ترک استنباط؛‌ این عقلائی نیست‌، واجب عینی که نیست. عامی توبیخ می‌‌شود بر ترک تعلم فتوی اینجا هم که فتوی معتبره‌ای در بین نیست. اما دلیل منحصر به هلا تعلمت گفته می‌‌شود که نیست. طلب العلم فریضة، علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا. و اصلا ادعا می‌‌شود که انصراف دارد رفع ما لایعلمون از شبهات حکمیه قبل از فحص.

این اشکالی است که قائلین به قول دوم، ‌عدم جریان اصل برائت نسبت به عامی که صاحب عروه و مرحوم آقای خوئی هست بر قول اول وارد می‌‌کنند.

حالا ما می‌‌خواهیم دفاعی بکنیم از قول اول. بحثش ان‌شاءالله در اجتهاد و تقلید در اصول. ممکن است قائلین به قول اول که آقای سیستانی و مرحوم استاد بود که می‌‌گفتند برائت در حق عامی جاری است بعد از فحص و یأس از ظفر به دلیل معتبره، دفاعی که ما می‌‌خواهیم بکنیم این است که می‌‌گوییم آقا!‌ شما می‌‌فرمایید طلب العلم فریضة، ‌خب ‌طلب العلم فریضة‌ یعنی طلب الاجتهاد فریضة؟ یا طلب العلم اعم از اجتهاد یا تقلید؟ این عامی تقلید نمی‌تواند بکند چون فتوی معتبری وجود ندارد، طلب العلم فریضة علی کل مسلم که واجب نمی‌کند اجتهاد را. ظهور طلب العلم فریضة اقتضاء نمی‌کند امر عامی را به اجتهاد به نحو واجب عینی پس او هم اقتضاء نمی‌کند که عامی نتواند برائت جاری کند. ظاهر طلب العلم فریضة این است که باید بروند مردم سراغ تحصیل علم نه این‌که قبل از تحصیل علم برائت جاری نمی‌شود؛ او بحث حاشیه‌ای است. مفاد مطابقی طلب العلم فریضة‌ این است که مردم را ترغیب می‌‌کند به تحصیل علم. همه را ترغیب می‌‌کند به نحو عینی به تحصیل اجتهاد؟ این‌که خلاف ظاهر است، ‌خلاف ارتکاز متشرعه است. مفاد طلب العلم فریضة مفاد مطابقیش این نیست که لاتجر البراءة قبل تحصیل العلم. مفاد مطابقی این خطاب این نیست.

هلا تعلمت حتی تعمل بله، او مفادش این بود که در فرض امکان تعلم برائت جاری نکنید، او کاملا روشن نبود ولی اشکال آن روایت این بود که توبیخ می‌‌کرد بر ترک تعلم، عامی را که توبیخ نمی‌کنند بر ترک اجتهاد، توبیخ می‌‌کنند بر ترک تعلم فتوی معتبره که اینجا هم فتوی معتبره نیست. طلب العلم فریضة مدلول التزامیش این است که برائت جاری نیست قبل از تحصیل علم اما مدلول مطابقیش چیه؟‌ مدلول مطابقیش ترغیب به تحصیل علم است، خب این‌که همه مردم ترغیب نمی‌شوند به اجتهاد به نحو یک واجب عینی.

طلب العلم فریضة ظهور ندارد در این‌که این عامی در اینجا چون فتوی معتبره نیست پس باید برود مجتهد بشود یا احتیاط بکند، یعنی به عوام بگویند بروید وسائل الشیعة بخرید. مفاد مطابقی طلب العلم فریضة را ببینید! اول مفاد مطابقی و مدلول مطابقیش ببینید صادق است؟ مفاد مطابقی طلب العلم فریضة که شرطیت تحصیل علم برای اجراء برائت نیست که اگر تحصیل علم توانستید بکنید فهو و الا اگر عاجز شدید از تحصیل علم برائت جاری کنید. این‌که مدلول مطابقیش نیست. در فرضی که راه برای تحصیل علم هست ذاتا برائت جاری نیست این‌که مدلول مطابقی این حدیث نیست، مدلول التزامی این حدیث است. طلب العلم فریضة می‌‌گوید مردم!‌ بروید سراغ تحصیل علم‌، خب متفاهم عرفی این است که عوام را به نحو این‌که سوق بدهد به اجتهاد نمی‌خواهد بگوید. بله، همه باید بروند تحصیل علم بکنند إما بنحو الاجتهاد أو التقلید. این تعبیر آیا مفاد عرفیش این است که عامی که لازم نبود برود مجتهد بشود مقلد شد فتوی معتبر هم پیدا نکرد، مجتهد‌ها با هم تعارض کرد فتوای‌شان یکی گفت حلال است حلق لحیه یکی گفت حرام است، به این بگویند ما که گفتیم طلب العلم فریضة و شما که امکان این بود ذاتا بروید مجتهد بشوید پس دیگه حق نداری برائت جاری کنی. انصافا استفاده این مطلب از طلب العلم فریضة کار مشکلی است و لو ما در بحث اجتهاد و تقلید خواستیم به این طلب العلم فریضة استدلال کنیم بگوییم عامی هم جامع بین اجتهاد و تقلید و یا احتیاط بر او لازم است. خب آنجا تقلید ممکن نیست اجتهاد هم متعین نیست احتیاط بکن ولی انصاف این است که این ادعای ما واضح نیست و فرمایش آقای سیستانی و مرحوم استاد جای دفاع دارد.

[سؤال: ... جواب:] واجب کفایی که هست اجتهاد؛ ما کان المؤمنون لینفروا کافة فلولا نفر من کل فرقة طائفة لیتفقوا فی الدین. واجب کفایی که هست. بحث در این است که مجتهدها اختلاف کردند، این مجتهد می‌‌گوید یحرم حلق اللحیة آن مجتهد می‌‌گوید لایحرم یا همه می‌‌گویند احتیاط واجب، ‌فتوی نمی‌دهند، ‌بیاییم بگوییم آقای عامی!‌ حق نداری برائت جاری کنی. چرا؟‌ چون پیامبر فرمود طلب العلم فریضة علی کل مسلم و این مانع از جریان برائت است. واقع عرف از طلب العلم فریضة این را می‌‌فهمد؟ می‌‌فهمد که جریان برائت مشروط به عجز از تحصیل علم است و لو به نحو اجتهاد؟‌

این‌که ما قیاس بکنیم این عامی را به آن مجتهدی که موقتا کتاب نزدش نیست این قیاس مع الفارق است. بله، این مقدار که موقتا کتاب نزد مجتهد نیست مانع می‌‌شود از جریان برائت، نمی‌تواند بگوید من الان کتاب نزدم نیست، ‌مثل این‌که عامی بگوید الان رساله مجتهد پیشم نیست، بله این را ما قبول داریم این کافی نیست برای جریان برائت. اما این‌که رفت تلاش کرد، قصور مقتضی نیست، ‌این عامی کوتاهی نکرد، مراجع فتوی نمی‌دهند، مراجع اختلاف دارند، این عامی چه کار کند؟‌ از طلب العلم فریضة استفاده می‌‌شود چون شما ذاتا می‌‌توانی بروی مجتهد بشوی، ‌او هم اگر حساب کنید خیلی‌ها استعداد مجتهد شدن ندارند، ولی حالا بگوییم چون ذاتا تو می‌‌توانی بروی مجتهد بشوی طلب العلم فریضة می‌‌گوید نمی‌توانی برائت جاری کنی؟ این است مفاد طلب العلم فریضة؟ انصافا استفاده این مطلب از طلب العلم فریضة مشکل است.

[سؤال: ... جواب:] انصراف رفع ما لایعلمون از شبهات حکمیه قبل الفحص را ما قبول داریم اما این انصراف اینقدر وسیع نیست که شامل این عامی بشود بگوییم برائت در حق این عامی هم منصرف است با این‌که دربدر گشتم فتوی معتبر بر حرمت حلق لحیه پیدا نکردم. بگوییم رفع ما لایعلمون از این عامی هم منصرف است چون شبهه حکمیه قبل الاجتهاد است در حق او؟ انصافا رفع ما لایعلمون انصراف ندارد از او.

کاملترش را بگویم:‌ و اما علیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا، ‌او اصلا معلوم نیست علیکم بالاحتیاط در مقام عمل باشد. روایت صحیحه است، می‌‌گوید که از ما پرسیدند، یکی از اصحاب ائمه می‌‌گوید از ما پرسیدند راجع به این‌که دو نفر رفتند یک صیدی را در حال احرام صید کردند، ‌آیا بر هر کدام کفاره مستقل است یا هر دو نفر یک کفاره بدهند و ما ندانستیم چی جواب بدهیم. امام می‌‌فرماید اذا اصبتم بمثل هذا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا، ‌شاید امام می‌‌خواهد بفرماید آقا!‌ (عبدالرحمن بن حجاج بود ظاهرا) آقای عبدالرحمن بن حجاج! اگر همچون وضعی پیش آمد، یعنی چی؟ یعنی از شما سؤال کردند و جوابش را نمی‌دانستید، علیکم بالاحتیاط در مقام افتاء. یعنی فتوی ندهید حتی تسئلوا فتعلموا، آن وقت فتوی بدهید.

[سؤال: ... جواب:] اصبتم بمثل هذا یعنی اصبتم بالسؤال و عدم معرفة الجواب. چون راوی گفت که از ما پرسیدند ما نفهمیدیم جوابش چیست. امام می‌‌فرماید اذا اصبتم بمثل هذا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسئلوا فتعلموا. معلوم نیست اصلا بخواهد بفرماید علیکم بالاحتیاط العملی حتی تسئلوا حتی تعلموا. ... سؤال از این است که این راوی می‌‌گوید سؤال کردند حکمش را نمی‌دانستیم، ‌نفهمیدیم چه جوابی بدهیم امام می‌‌فرماید اگر مبتلا شدید به این‌جور موردی احتیاط کنید یعنی قول به غیر علم و فتوی به غیر علم ندهید، ‌چه ربطی دارد به احتیاط عملی؟

و لذا لایبعد و لو این عدول از بحث اجتهاد و تقلید است و تفصیل الکلام فی محله و لکن الان به نظر ما می‌آید که بعید نیست که فرمایش استاد و آقای سیستانی درست باشد و خالی از وجه نیست. رفع ما لایعلمون انصراف ندارد از همچون عامی. ادله وجوب تعلم هم عمدتا همین سه تا است: هلا تعلمت حتی تعمل که توبیخ بر ترک تعلم است و این معنا ندارد که توبیخ بشود این عامی بر ترک اجتهاد. طلب العلم فریضة است که مفاد مطابقیش است که باید بروی سراغ تحصیل علم، عامی را که نمی‌گویند باید بروید مجتهد بشوی. بله، ‌وجوب اجتهاد وجوب نفسی عینی نیست اما مدلول مطابقی این حدیث این است که طلب العلم فریضة نه این‌که لاتجر البراءة مع امکان تحصیل العلم. این مدلول التزامیش است، ‌اول مدلول مطابقی را باید حساب کنید. علیکم بالاحتیاط هم شاید مربوط به احتیاط در مقام فتوی باشد.

و ان شئت قلت طلب العلم فریضة اینجا بیش از این اقتضاء نمی‌کند که بروید طلب علم کنید، ‌من هم رفتم تعلم فتوی خواستم بکنم‌، فتوی پیدا نکردم، از مجتهدی که همسایه‌مان است پرسیدم گفت آقا!‌ من چه کار کنم؟ گفت رفع عن امتی ما لایعلمون، ‌شما که هم که متمکن از تعلم فتوی معتبره نیستی خود این مصداق طلب العلم است. خود همین که می‌آیم از مجتهد می‌‌پرسم که فتوی معتبر پیدا نکردم چه کنم؟ او به من می‌‌گوید که برائت جاری کن! خود این مصداق طلب العلم است، من طلب العلم کردم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که می‌‌خواهیم برائت جاری کنیم. این عامی که هِر را از بِر تشخیص نمی‌دهد، ‌همه را شما آخوندها به او گفتید، شما به او گفتید که رفع ما لایعلمون جاری کن. آقای تبریزی به او گفت رفع ما لایعلمون جاری کن، آقای سیستانی به او گفت رفع ما لایعلمون جاری کن. این علم نیست، کشک است؟

[سؤال: ... جواب:] همه گفتند احتیاط واجب. ... فرض این است که کلی رفتم از آقای سیستانی آقای تبریزی پرسیدم: آقا! اگر مجتهد‌ها فتوی ندهند یا فتوی‌هایشان با هم تعارض کند، عامی می‌‌تواند برائت جاری کند؟ به او نگفتم که در حلق لحیه همه احتیاط واجب می‌‌کنند. ایشان گفته بله‌، ‌ما در اجتهاد و تقلید اثبات کردیم هیچ مشکلی ندارد عامی برائت جاری کند کما این‌که در اجتهاد و تقلید هم آقای سیستانی بیان کردند هم آقای تبریزی. عامی چه اشکال دارد که برائت جاری کند بعد از این‌که فتوی معتبره بر حرمت پیدا نکرد. همینی را که من شنیدم می‌‌روم بهانه قرار می‌‌دهم برای ارتکاب آن‌هایی که همه فقهاء احتیاط واجب کردند. ... کلام در این است که گفته می‌‌شود این عامی متمکن از تعلم فتوی معتبره نیست، وقتی متمکن از تعلم فتوی معتبره نبود اگر نگوییم خود این رجوع به برائت مصداق طلب العلم است لااقل این است که طلب العلم اقتضاء‌ نمی‌کند که این عامی تا مجتهد نشود برائت حق ندارد جاری کند. این را می‌‌گوییم.

و لذا فعلا ما عجالتا چون بحثش در اجتهاد و تقلید باید بشود و این حرف ما عدول از آن مبنای سابق است حق اظهار نظر تفصیلی را در اجتهاد و تقلید برای خودمان قائل می‌‌شویم. فعلا بعید نمی‌دانم فرمایش آقای سیستانی و آقای تبریزی را بشود تقویت کرد.

اما مبادا کسی از شما از این مطلب ما استفاده کند بگوید خب تطبیق می‌‌کنیم، از فردا ریش بتراشد بگوید چون هیچکس فتوی به حرمت حلق لحیه نداده، احتیاط واجب است، رجوع می‌‌کنیم به اصل برائت. ‌نه، ‌آقای صافی فتوی به حرمت حلق لحیه دادند. بعضی‌ها گفتند حلال است که قول‌شان در حدی نیست که معارضه کند با فتوای آقای صافی.

بعضی از اعلام در استفتائات‌شان گفتند ما احتیاط واجب می‌‌کنیم در حرمت حلق لحیه، ولی اگر کسی ریش دیگران را تراشید می‌‌تواند اخذ اجرت بکند، ‌اگر استهزاء می‌‌شود شخصی که حلق لحیه نکرده می‌‌تواند حلق لحیه کند، ‌به حرج می‌‌افتد می‌‌تواند حلق لحیه کند، ‌ایذاء‌ می‌‌شود می‌‌تواند حلق لحیه کند.

ما سؤال‌مان این است: شما ته دل‌تان حلال می‌‌دانید حلق لحیه را؟‌ اگر حلال می‌‌دانید حلق لحیه را خب این استثناء‌ها عیب ندارد، ‌مدام استثناء بکنید: یا این‌که زنش دوست ندارد شوهرش ریش داشته باشد و هکذا. و الا اگر واقعا شبهه حرمت حلق لحیه است، اخذ اجرتش هم می‌‌شود اخذ اجرت بر چیزی که شاید حرام باشد. اگر فی علم الله حرام است و ما حلال بودنش برای‌مان ثابت نیست، می‌‌شود اخذ اجرت بر محرمات. خدا وقتی چیزی را به عنوان خودش حرام بکند اخذ اجرت بر او هم جایز نیست چون الغاء می‌‌شود مالیت او. مثل این‌که کسی بر شکنجه کردن انسان بی‌گناه بخواهد اجرت بگیرد، معنا ندارد، اصلا الغاء شده مالیت این فعل محرم به عنوان ذاتیش.

بله، ‌این‌که بگویید نوعا این کسانی که می‌آیند آرایشگاه ریش‌شان را می‌‌تراشند اگر این آرایشگر شرعا هم مستحق نباشد، واقعا هم مستحق نباشد آن آقا می‌‌گوید نوش جانت!‌ ما را اصلاح کردی، ‌ریش ما را زدی، ‌اگر خودمان می‌‌خواستیم ریش‌مان را بزنیم ده جایش خون می‌‌آمد، ‌ریش‌مان را زدی، ‌نوش جانت، ‌این پول مستحق هم نباشی من راضی هستم به تصرف. این بحث دیگری است. اما گاهی چانه می‌‌زنند، گاهی او می‌‌گوید مثلا فرض کن فلان مبلغ، آرایشگر می‌‌گوید نه، ‌قیمت‌مان رفته بالا، او هم با ناراحتی آنجا را ترک می‌‌کند. این‌جور نیست که همه جا طیب نفس داشته باشد شخص. و الا این فرق نمی‌کند پس باید بگویید یجوز اخذ الاجرة‌ علی الزنا، آنجا هم زانی طیب نفس دارد اجرت بدهد به زانیه. این‌که نمی‌شود. به عنوان استحقاق می‌‌دهد خیلی از جاها چون می‌‌گوید او مستحق این اجرت است نه این‌که من اگر مستحق اجرت هم نبود طیب نفس دارم مال من است مصرف کند. و لذا این یجوز اخذ الاجرة اشکال پیدا می‌‌کند. مگر عرض کردم ته دلش حلال می‌‌داند حلق لحیه را نمی‌خواهد بگوید حلال است احتیاط واجب می‌‌کند اما مدام می‌‌زند از این احتیاط واجب. او بحث دیگری است.

و همین‌طور الا مع الایذاء او الاستهزاء او الحرج. خود ایشان نظرشان این است که لاحرج رافع محرمات نیست مثل آقای زنجانی. یک مبنایی است برخی قائلند می‌‌گویند لاحرج محرمات را بر نمی‌دارد. آقای خوانساری قائل بود، ‌آقای زنجانی قائل بود، ‌این بزرگوار هم هم نسبت می‌‌دهند به مرحوم آقای صدر هم می‌‌گویند خودم نظرم این است که لاحرج محرمات را بر نمی‌دارد. خب اگر واقعا شما بحث حلق لحیه را صاف شده که حلال می‌‌دانید حرفی نداریم اما اگر حرام می‌‌دانید دیگه لاحرج را هم که رافع محرمات نمی‌دانید.

علاوه: ایذاء و استهزاء دیگه چه رافعیتی دارد؟ مگر این‌که ایشان بگویند دلیل حرمت حلق لحیه ارتکاز متشرعه است، ارتکاز متشرعه هم دلیل لبی است، دلیل لبی اطلاق ندارد. آقا! اگر ارتکاز متشرعه حرام بداند حلق لحیه را همان ارتکاز می‌‌گوید مثل بقیه محرمات. به صرف این‌که این آقا وقتی ریشش را می‌‌گذارد می‌‌رود اداره همکارش مدام به او می‌‌گوید حاج آقا!‌ حاج آقا! یک استخاره بکن. ایذاء می‌‌شود. اگر ارتکاز متشرعه این را حرام می‌‌داند معنا ندارد بگوییم حرامی است که با یک ایذاء دیگران حلال بشود، ‌با یک استهزاء دیگران حلال بشود.

بله ما معتقدیم لاحرج محرمات هم را شامل می‌‌شود. اگر واقعا کسی از ترک حلق لحیه به حرج می‌‌افتد، یعنی واقعا اگر ریش بگذارد به حرج می‌‌افتد در جامعه یا پوستش اذیتش می‌‌کند، ‌سختی شدید دارد یا جامعه او را اذیت می‌‌کند، سختی شدید دارد، ‌بله لاحرج را ما رافع محرمات می‌‌دانیم. اما ایذاء و استهزاء هم داخل لاحرج باید بشود.

[سؤال: ... جواب:] اجاره بر فعلی که احتیاط واجب ترکش است اصلا باطل است. شرط الله قبل شرطکم‌، ارتکاز متشرعه این است که مثل این می‌‌ماند که شما اجیر بشوید بر این‌که یکی از این دو آب مشتبه را که علم اجمالی دارید یکی از این دو نجس است بخورید، اجاره باطل است چون حق الله این است که نخورید. ... شرط الله یعنی حق الله. وظیفه عقلیه من این است که این کار را ترک کنم. احتیاط واجب یعنی وظیفه عقلیه. ... آقا!‌ ارتکاز عقلائی و متشرعی این است. مثل زنی که احتیاط واجب می‌‌کند در این‌که من حائضم. بعد بگوییم شوهرش می‌‌گوید که من مائلم می‌‌خواهم از تو تمکین را، بگوییم دوران امر بین المحذورین می‌‌شود؟‌ خلاف ارتکاز متشرعه است وقتی احتیاط واجب هست بر این زن که ترک بکند محرمات حائض را و هیچکس فتوی به حلیت نمی‌دهد، ‌این باید احتیاط کند‌، عقل می‌‌گوید احتیاط کن. انصراف دارد دلیل وجوب وفاء به اجاره از این فرض. و لذا اجاره به نظر ما یقینا باطل است. مگر یک فتوی معتبر بر حلیت حلق لحیه پیدا بشود که پیدا نمی‌کنید.

[سؤال: ... جواب:] اگر شما کسی را اجیر کنید یا شرط کنید که یکی از این دو آب مشتبه را بخورد این شرط باطل است. ... آقا! وفاء به شرط واجب است می‌‌شود دوران امر بین محذوین: ‌یا این آب نجس است حرام است خوردنش یا پاک است واجب است وفاء به شرط؟ نخیر، وفاء به این شرط واجب نیست؛ انصراف دارد طبق ارتکاز عقلائی و متشرعی از این فرض.

مطلب دیگر این است که آیا کسی که حلق لحیه می‌‌کند و ما مطمئنیم روی عذر شرعی نیست، ‌نوعا این جوان‌ها که حلق لحیه می‌‌کنند این‌که احتمال بدهید که تمسک می‌‌کنند به قاعده لاحرج، ‌این‌که احتمال بدهید رجوع کردند به یک فتوی معتبر بر حلیت حلق لحیه، این احتمال‌های نیش غولی است.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم فتوی در بین مراجع موجود بر حرمت لحق لحیه هست که معارض ندارد. حالا احتیاط واجب را ترک می‌‌کند و من می‌‌دانم روی عذر شرعی نیست.

این را برای این عرض می‌‌کنم چون به امام قدس سره گفته بودند اول انقلاب که بعضی‌ها ریش‌شان را می‌‌تراشند از مسئولین، ‌امام فرموده بودند شاید مقلد کس دیگری باشند. شاید امام خبر نداشت، ‌ما که فتاوای را بررسی می‌‌کنیم کسی نیست فتوی معتبره بر حلیت حلق لحیه بدهد. وانگهی می‌‌دانیم خیلی از این جوان‌ها اهل این حرف‌ها نیستند.

خب آیا نهی از منکر واجب است؟ برخی می‌‌گویند بله واجب است چون تجری منکر عقلی است. تجری که می‌‌کند لااقل. حرام هم نباشد تجری است.

امام قدس سره در تحریر الوسیلة فرمودند نه، باید تفصیل بدهیم: یک وقت من هم احتیاط واجب می‌‌کنم، آن کسی که حلق لحیه هم کرده احتیاط واجب می‌‌کند، اینجا واجب است نهی از منکر. یک وقت من حلال می‌‌دانم، من تشخیص فقهیم این است که حلق لحیه حلال است منتها جرأت نمی‌کنم، از خدا و پیغمبر و مشهور و مؤمنین حساب می‌‌برم فتوی به حلیت نمی‌دهم اما نظر فقهیم این است که حلال است، این‌جور می‌‌شود دیگه، پس من حلال می‌‌دانم. امام فرمودند اینجا نهی از منکر واجب نیست چون تجری منکر شرعی نیست.

می‌گوییم آقا!‌ اگر من حلال بدانم ولی آن آقا احتیاط واجب را دارد ترک می‌‌کند می‌‌گویید این منکر شرعی نیست نهی از منکر واجب نیست، ‌جایی هم که من احتیاط واجب می‌‌کنم او هم می‌‌شود شبهه مصداقیه منکر. من که فتوی به حرمت ندادم که، من هم احتیاط واجب کردم، ‌پس شک دارم حلق لحیه منکر شرعی است یا نه‌، ‌خب آنجا هم باید می‌‌فرمودید نهی از منکر واجب نیست.

[سؤال: ... جواب:] شک دارم وقتی من هم احتیاط واجب می‌‌کنم‌، ‌شک دارم که این حلق لحیه‌ای که هم من احتیاط واجب می‌‌کنم هم خود آن شخصی که حلق لحیه می‌‌کند، ‌شک می‌‌کنم منکر شرعی است یا نه‌، می‌‌شود شبهه مصداقیه نهی از منکر، برائت از وجوب نهی از منکر اینجا جاری می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] من دارم به امام اشکال می‌‌کنم نه به شما. من دارم می‌‌گویم امامی که فرمود احتیاط واجب اگر بود به نظر لاحق لحیه اما از نظر منِ ناظر به او حلال بود، اینجا واجب نیست من نهی از منکر بکنم چون تجری حرام شرعی که نیست، ‌منکر شرعی نیست. من به ایشان اشکال می‌‌کنم، می‌‌گویم اگر من هم احتیاط واجب هم بکنم شبهه مصداقیه منکر است.

[سؤال: ... جواب:] بله، اگر کسی اجتهادا أو تقلیدا حرام می‌‌داند حلق لحیه را و آن کسی که حلق لحیه می‌‌کند احتیاط واجب می‌‌کند مرجع تقلیدش بله، به نظر من او مرتکب منکر می‌‌شود. ... ایشان می‌‌فرماید اگر کسی علم اجمالی داشت یکی از این دو آب نجس است، ‌یکیش را برداشت خورد لابد نتیجه این است که اگر شما می‌‌دانید آن آبی که او خورده پاک است لازم نیست نهیش بکنید. اگر شما هم علم اجمالی دارید که یکی از این دو آب نجس است در واقع وجوب احتیاط مشترک است بین شما و او، اینجا بعید نیست که نهی از منکر واجب باشد. ما اشکال‌مان همین است. می‌‌گویم آقا!‌ اینجا هم شبهه مصداقیه منکر است، شاید او آن آبی که می‌‌خورد آب پاک باشد و لو من هم نمی‌دانم اما نجس بودنش را هم که نمی‌دانم.

[سؤال: ... جواب:] اگر منکر عقلی مصداق وجوب نهی از منکر است در همان جایی هم که احتیاط واجب است به نظر آن شخصی که حلق لحیه می‌‌کند او مرتکب منکر عقلی می‌‌شود. یا نهی از منکر اطلاق دارد نسبت به منکر عقلی یا مختص به منکر شرعی است. اگر مختص به منکر شرعی است چه فرق می‌‌کند؟ این هم شبهه مصداقیه منکر شرعی است و لو من هم احتیاط واجب می‌‌کنم در حلق لحیه. شک در منکر شرعی بودن او دارم. برائت از وجوب نهی از این حلق لحیه جاری می‌‌کنم چون شبهه مصداقیه منکر شرعی است.

[سؤال: ... جواب:] فرمود لایبعد وجوب النهی عن المنکر فی هذا الفرض که من هم احتیاط واجب می‌‌کند فاعل هم احتیاط واجب می‌‌کند. اما اگر من می‌‌گویم حلال است، فاعل احتیاط واجب می‌‌کند نه، اینجا لایجب النهی عن المنکر. من عرضم این است که این دو تا مطلب با همدیگر جمع نمی‌شود.

ما در شمول وجوب نهی از منکر نسبت به تجری اشکال داریم. منکر که خدا می‌‌گوید ظاهرش این است که یعنی منکر به نظر خدا. واضح نیست که شامل منکر عقلی بشود. تجری منکر عقلی است اما منکر شرعی و الهی نیست. این خیلی واضح نیست که وجوب نهی از منکر شامل او بشود و لذا دلیلی بر وجوب نهی از منکر در حلق لحیه نیست و لو ما اهم احتیاط واجب بکنیم، فاعل هم احتیاط واجب بکند. این هم مطلب دوم.

آخرین مطلب را بگوییم بحث حلق لحیه تمام بشود:

در زکات گفتند متجاهر به فسق احتیاط واجب این است که به او زکات ندهیم، کفاره ندهیم. آقا! فقیر ریش‌تراش را چه کارش کنیم؟‌ و می‌‌دانیم هم بدون عذر ریش‌‌ترش است. عذر ندارد، ‌احتمال رجوع به فتوی معتبره به حلیت حلق لحیه در حق او نیست. گفته می‌‌شود که آقا! شاید این فسق باشد. شبهه مصداقیه متجاهر به فسق می‌‌شود. می‌‌شود متجاهر به حلق لحیه و حلق لحیه هم اگر فی علم الله فسق باشد شبهه مصداقیه متجاهر به فسق است احتیاط این است که به او زکات ندهیم.

و لکن این هم به نظر ما درست نسیت. او متجاهر به فسق بما هو فسقٌ نیست. متجاهر به فسق بما هو فسق این است که فسق بودن این هم معلوم باشد. چیزی که احتیاط واجب است در مجتمع، فسق بودنش واضح نیست و این شخص متجاهر به فسق نمی‌شود. و لذا عیب ندارد، زکات دارید به فقیر ریش‌تراش بدهید، حالا خودش ریش‌تراش است، ‌زنش که ریش‌تراش نیست. بدهید ثواب دارد.

و الحمد لله رب العالمین.

1. ظهور اولی این آیه به واسطه کلمه "لاتمدن" در نهی از خیره‌نگاه کردن است بدون این‌که نیاز به قرینه‌ای باشد. [↑](#footnote-ref-1)
2. ماتن: کلمه أبصار در قرآن به هر دو معنای عین و نگاه بکار رفته است. [↑](#footnote-ref-2)
3. ماتن: کلام استاد روشن نیست. گویا ایشان این مطلب را قرینه حالیه گرفتند بر رد کلام مرحوم حکیم که آیه ظهور دارد در بیان یک حکم استحبابی.

و لکن انصاف این است که اصلا چنین مطلبی درست نیست. در موارد متعددی در همان عصر نبوی که اصل وجوب یک عملی تشریع شده، مستحبات آن عمل هم بیان شده است. لذا اگر آیه ظهوری در بیان حکم استحبابی داشته باشد مطلبی که استاد به آن اشاره کردند نمی‌تواند قرینه صارفه باشد. [↑](#footnote-ref-3)