بحوث في فقه المنهاج

الغيبة
المستثنيات والأحكام

تقرير الأبحاث
السيد حسين الطباطبائي الحكيم

الجزء الثالث

بقلم
أسامة الفضلي


بسم الله الرحمن الرحيم

بحوث
في فقه المنهاج

الغيبة
المستثنيات والأحكام

تقريرًا لأبحاث
السيد حسين الطباطبائي الحكيم

الجزء الثالث



بقلم
أسامة الفضلي

العنوان : بحوث في فقه المنهاج (الغيبة المستثنيات و الأحكام).

المجلد : الثالث

تقريراً لأبحاث : السيد حسين الطباطبائي الحكيم.

بقلم : أسامة الفضلي .

المطبعة: دار الكفيل - العراق - كربلاء المقدّسة.

الطبعة:الأولى .

عدد النسخ: ١٠٠٠.

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٧٥٥) لسنة ٢٠٢٦م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾.

(سورة الحجرات: ١٢)

وقع في هذا الكتاب الإشارة إلى بعض الأكابر برموز هذا شرحها:

شيخنا الأعظم: الشيخ مرتضى الأنصاريّ رحمه الله

سيّدنا المعظّم: الجد السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم رحمه الله

بعض أكابر العصر: السيّد الخوئيّ رحمه الله

سيّدنا الأستاذ التقيّ: السيّد تقيّ القميّ رحمه الله

سيّدنا الأستاذ الحكيم: السيّد محمّد سعيد الحكيم دام ظله

مرجع العصر: السيّد عليّ السيستانيّ دام ظله

بعض الأعلام من أساتذتنا: الميرزا جواد التبريزيّ رحمه الله

بعض الأجلاء المعاصرين: السيّد جعفر علم الهدى (دامت فوائده)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمة العظام وآلائه الجسام، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد المصطفى وآله الكرام، ولا سيّما بقية الله في أرضه المفترض الطاعة على الأنام.

اللّهمّ ما عرّفتنا من الحق فحمّلناه وما قصرنا عنه فبلّغناه، برحمتك يا أرحم الراحمين

قال سيّدنا المعظّم رحمه الله في منهاج الصالحين:

«وقد تجوز الغيبة في موارد: منها المتجاهر بالفسق فيجوز اغتيابه ولو بذكر العيب المتستر به، ومنها الظالم لغيره فيجوز للمظلوم غيبته والأحوط استحباباً الاقتصار على ما لو كانت الغيبة بقصد الانتصار لا مطلقاً، ومنها نصح المؤمن فتجوز الغيبة بقصد النصح كما لو استشاره شخص في تزويج امرأة فيجوز نصحه ولو لزم إظهار عيبها، بل لا يبعد جواز ذلك ابتداء بدون استشارة إذا علم بترتب مفسدة عظيمة على ترك النصيحة.

ومنها ما لو قصد بالغيبة ردع المغتاب عن المنكر، ومنها ما لو خيف على الدين من الشخص المغتاب فتجوز غيبته لئلا يترتب الضرر الدينيّ، ومنها جرح الشهود ومنها ما لو خيف على المغتاب الوقوع في الضرر فتجوز غيبته لدفع ذلك عنه.

ومنها القدح في المقالات الباطلة وإن ادى ذلك إلى نقص في قائلها، بل الذي عليه عمل جماعة كثيرة من العلماء القدح في القائل بقلة التدبّر والتأمّل وسوء الفهم ونحو ذلك وكان صدور ذلك منهم لئلا يحصل التهاون في تحقيق الحقائق، عصمنا الله تعالى من الزلل ووفقنا للعلم والعمل إنّه حسبنا ونعم الوكيل.

وقد يظهر من الروايات عن النبيّ والأئمّة عليهم أفضل الصلاة والسلام أنّه يجب على سامع الغيبة أن ينصر المغتاب ويردّ عنه، وأنّه إذا لم يردّ خذله الله تعالى في الدنيا والآخرة، وأنّه كان عليه كوزر من اغتاب»[1].

---

(١) منهاج الصالحين- السيد محسن الحكيم: ١/ ١٥.

فصل في
مستثنيات حرمة الغيبة

المبحث الأوّل: المتجاهر بالفسق

المبحث الثاني: غيبة المظلوم لظالمه

المبحث الثالث: نصح المؤمن

المبحث الرابع: ردع المغتاب عن المنكر

المبحث الخامس: حسم مادّة الفساد

المبحث السادس: جرح الشهود

المبحث السابع: ما لو خيف على المغتاب من الضرر

المبحث الثامن: القدح في أهل المقالات الباطلة

المبحث التاسع: ذكر العيب الظاهر

المبحث العاشر: إذا كان المستمع عالماً بعيب المغتاب

المبحث الحادي عشر: غيبة من يدعي نسباً باطلاً

المبحث الثاني عشر: الاستفتاء

قال سيّدنا المعظّم رحمه الله: وقد تجوز الغيبة في موارد، منها المتجاهر بالفسق (١) فيجوز اغتيابه ولو بذكر العيب المستتر به،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين..

المبحث الأوّل: غيبة المتجاهر بالفسق

(١) وهنا مطالب:

المطلب الأوّل: الدليل على جواز غيبة المتجاهر بالفسق

ويمكن الاستدلال عليه بعدّة من الروايات:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في أماليه، عن أحمد بن هارون، قال: حدّثنا محمّد بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن جعفر بن جامع، عن أحمد بن محمّد البرقيّ، عن هارون بن الجهم، عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام، قال: «**إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة**»[1].

---

(١) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص (٩٢-٩٣)، المجلس العاشر، ح٨.

كثرة الترضي حجّة على التوثيق

وهذه الرواية معتبرة السند؛ فأحمد بن هارون القاضي وإن لم ينصّ على وثاقته، ولكن قد شاع في كلام الشيخ الصدوق﵀ الترضّي عليه، وفي البعض من كلامه الترحم، فقد ذكره في الأمالي بضعة عشر مرة، ترضى عليه في عشرة منها، وترحم عليه مرتين، وذكره نادراً بلا دعاء له، وكذا في التوحيد والخصال فقد ذكره مراراً مترضّياً عليه، بل وذكره في علل الشرائع، وعيون أخبار الرضا، وفضائل الأشهر الثلاثة، وكمال الدين، مترضّياً عليه في بعض الأحيان.

وترضّي الشيخ الصدوق﵀ على الراوي الذي يروي عنه مباشرة شاهد في البناء على اعتباره ووثاقته، وخصوصاً إذا ما لاحظنا درجة التشدّد لدى القميّين في عدم الرواية عن الضعفاء، بل وتشددهم في الأخذ عن مشايخهم.

وإذا كان هنالك حجّة على التوثيق فعليّة غير قوليه، فلا شك في أنّ فعل الشيخ الصدوق﵀ في كثرة الرواية عن هذا الرجل والترضّي عليه هو حجّة فعليّة على التوثيق.

وهو ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الحكيم﵀، حيث قال: «إنّ إكثار الصدوق قدس سرّه من الرواية عنه بلا واسطة مترضّياً عليه شاهد رفع مقامه ووثاقته ولو عند الصدوق نفسه، وهذا كاف في إلحاقه بالحسان، بل الثقات، وفي الاعتماد على حديثه، ولا سيّما بعد ما عرفت»[1].

وقفة مع رجال السند

ومحمّد بن عبد الله ممّن صرّح النجاشيّ﵀ بوثاقته حيث قال: «أبو

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٣١.

جعفر القميّ، كان ثقة، وجهاً، كاتب صاحب الأمر عليه السلام، وسأله مسائل في أبواب الشريعة»[١]، ووصف رحمه الله أباه عبد الله بن جعفر بن جامع بأنّه «شيخ القميّين ووجههم»[٢].

وأمّا أحمد بن محمّد البرقيّ فقد مرّ البناء على اعتباره ثقة في نفسه وإن كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل كما ذكر النجاشيّ رحمه الله[٣].

ولم يبق من رجال السند سوى هارون بن الجهم، وهو ثقة كما شهد بذلك النجاشيّ بقوله: «هارون بن الجهم بن ثوير بن أبي فاختة سعيد بن جهمان مولى أم هانئ بنت أبي طالب، وابن الجهم روى عن أبي عبد الله عليه السلام، كوفيّ، ثقة»[٤].

وبه تمام الكلام من جهة السند.

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها ظاهرة في جواز غيبة المتجاهر بالفسق، وإطلاقها شامل لجواز غيبته حتّى فيما لم يتجاهر به من قبائح أعماله، فلا يحرم انتقاصه والحطّ من شأنه، بل وشامل لجواز السخريّة منه وتحقيره، وكلّ المحرّمات التي تنشأ من جعل الحرمة له من قبل الشارع.

دلالة الرواية في جواز غيبة المتجاهر بالفسق

هذا، وقد يستشكل في إطلاق الرواية من جهتين متضادتين:

إشكال في الرواية

الجهة الأولى: إنّ الأخذ بإطلاقها يوجب إسقاط حرمة ماله ودمه؛

---

(١) رجال النجاشيّ: ص٣٥٥، ب الميم، تسلسل: ٩٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص٢١٩، ب العين، تسلسل: ٥٧٣.

(٣) المصدر السابق: ص٧٦، ب أحمد، تسلسل: ١٨٢.

(٤) المصدر السابق: ص ٤٣٨، ب الهاء، تسلسل: ١١٧٨.

لما يتبادر من معنى الحرمة، وهو باطل بالضرورة الفقهيّة المستندة إلى الإجماع، وظاهر النصوص، والسيرة.

وبعبارة أخرى: إنّ الرواية تتضمّن إطلاقاً لا يمكن الأخذ به للزومها ما لا يمكن الالتزام به، مضافاً إلى أنّ التفكيك بينهما لازمه التحكّم، وإلّا فكيف يمكن رفع اليد عن أبرز المصاديق فيها، ويترك الباقي؟!

الجهة الثانية: إنّ مناسبة الحكم بجواز الغيبة والموضوع بكون الفاسق مجاهراً بفسقه يقتضي انصراف الرواية إلى جواز غيبته في حدود ما تجاهر به من فسق، ورفع اليد عن الإطلاق فيما عداه.

وكون الغيبة قاصرة موضوعاً عن المجاهر، بحسب ما مرّ من رواية بن سيّابة المتضمّنة لقول الصادق عليه السلام: «**الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه**»[1] أدعى في تثبيت الإشكال ورفع اليد عن إطلاق جواز الغيبة؛ وذلك لأنّ رواية هارون بن الجهم تضمّنت نفي الغيبة نفسها وليس حكمها، فتحمل على ظاهرها الأوليّ، ولا تفسر بكون النفي في حقيقة الأمر لحكم الغيبة وهو الحرمة.

ولمّا كانت الغيبة غير منطبقة على الأمر الظاهر، فسيكون ذكر الفاسق بما تجاهر به من فسقه خارجاً عن الغيبة تخصّصاً لا تخصيصاً.

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الغيبة والبهت، ح٧ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٨، ب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، ح ٢.

تفسيران لرواية ابن الجهم

ومما تقدّم يظهر: أنّ رواية ابن الجهم تحتمل تفسيرين:

التفسير الأوّل: ما مرّ من استفادة الإطلاق منها في جواز غيبة المتجاهر مطلقاً، ويناسبه قوله عليه السلام: «**لا حرمة له ولا غيبة**»، أيّ لا حكم بحرمة غيبته.

التفسير الثاني: أنّ المراد من نفي الغيبة في الرواية هو نفي حقيقتها؛ وذلك لأنّ ذكر المتجاهر بما تجاهر به خارج عن الغيبة خروجاً تخصّصياً لا تخصيصاً، وذاتاً لا حكماً، لما تضمّنته رواية ابن سيّابة من نفي الغيبة عن العيب الظاهر، فتكون بصدّد بيان خروجه الحقيقيّ عن عنوان الغيبة.

وهو ما يوجب رفع اليد عن الإطلاق المدّعى، بل ويكرّس الإشكال ويشدّده.

فتحصّل: أنّ الإطلاق المدّعى يعتريه إشكالان، أحدهما ناشئ من سعته، والآخر من احتفافه بما يوجب رفع اليد عنه.

الثمرة العمليّة في المسألة ومناقشتها

ولا يتوهّم أنّ الفرق بين الاحتمالين فرق علميّ فحسب، إذ لو كان المراد من الرواية المعنى الأوّل- أعني الخروج الموضوعيّ عن الغيبة - لاقتضى ذلك جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به خاصّة فحسب؛ لكونه خارجاً عن حقيقة الغيبة المبتنية على كشف الستر ونحوه.

وأمّا غيبته فيما لم يتجاهر به فلا مسوّغ لها بعد اشتمالها على كشف ستره.

هذا كلّه لو كان المراد من الرواية المعنى الأوّل.

وأمّا لو كان المراد من الرواية المعنى الثاني - وهو كون الرواية بصدد بيان أمر تشريعيّ لا تعريفيّ لحدود الغيبة، وأنّ الخروج تخصيصيّ لا تخصّصيّ في أدلّتها - لاقتضى ثبوت حكم لموضوعها وهو المتجاهر بالفسق، يتمثّل في سقوط حرمته وحرمة غيبته.

ومن ثمّ سيؤخذ بإطلاقها في جواز غيبته سواء فيما تجاهر به أو لم يتجاهر.

ويمكن المناقشة في كلتا الجهتين:

أمّا (الجهة الأولى) فلأنّ المفروغيّة التامّة عن حرمة الدم والمال -حتى في حقّ الفاسق- تشكّل قرينة متّصلة على صرف الظهور عنهما، واختصاص مفاد الرواية بحرمة الغيبة ونظائرها من الأحكام، كالتوهين والسخرية ونحو ذلك، وهو أمر مفروغ عنه، قامت به السيرة والأدلّة، وأضحى من المرتكزات المسلّمة لدى المسلمين.

وأمّا (الجهة الثانية) فإنّ لسان رواية هارون بن الجهم عرفاً ليس لساناً تكوينيّاً مبيّناً للموضوعات الخارجيّة، بل هو لسان تشريعيّ في مقام بيان جواز غيبة المتجاهر بالفسق، وإخراجه عن حكم حرمة الغيبة.

كما وأنّ لسانها لسان القضيّة الشرطيّة، وهي أقرب ما تكون إلى القضايا التشريعيّة؛ لاشتمالها على موضوع وحكم مترتب عليه.

وذلك كلّه لو كان الجواب مقتصراً على نفي الغيبة فحسب، أمّا مع التعبير في الرواية بنفي الحرمة، فلا يبقى مجال للتشكيك في ظهورها في

كونها تشريعيّة لا تكوينيّة؛ إذ لا مناسبة بين نفي الحرمة وبين مجرّد المجاهرة بالفسق بنحو يوجب خروجه موضوعاً عن الحرمة، وسيأتي مزيد كلام في هذا الأمر عند استعراض كلمات الأعلام في المقام، فانتظر.

الرواية الثانية: ما رواه عبد الله بن جعفر الحميريّ في قرب الإسناد، عن السنديّ بن محمّد، عن أبي البختريّ، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام قال: «**ثلاثة ليس لهم حرمة، صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق**»[١].

وهذه الرواية مخدوشة السند من جهة أبي البختريّ، فهو وهب بن وهب الذي قال في حقّه الفضل بن شاذان: أنّه «أكذب البرية»[٢].

ووصفه النجاشيّ رحمه الله بكونه «كذّاباً»[٣]، وقال الشيخ الطوسيّ رحمه الله عنه: «عاميّ المذهب ضعيف»[٤]، وضعّفه أخرون.

نعم، السنديّ بن محمّد ممّن صرّح النجاشيّ رحمه الله بوثاقته، حيث قال: «سندي بن محمّد واسمه أبان، يكنى أبا بشر صليب من جهينة، ويقال من بجيلة وهو الأشهر، وهو ابن أخت صفوان بن يحيى، كان ثقة، وجهاً في أصحابنا الكوفيّين، له كتاب نوادر»[٥].

وأمّا الدلالة فإنّها تامّة في إسقاط الحرمة عن الفاسق المعلن بالفسق.

---

(١) قرب الأسناد: ص١٧٦، ح٦٤٥، عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٢) رجال الكشيّ: ٢/ ٥٩٧، تسلسل: ٥٥٨.

(٣) رجال النجاشيّ: ص٤٣٠، ب الواو، تسلسل: ١١٥٥.

(٤) الفهرست: ص٢٥٦، ب وهب، تسلسل: ٣.

(٥) رجال النجاشيّ: ص١٨٧، ب السين، تسلسل: ٤٩٧.

مبنى الفقهاء في حرمة الغيبة

هذا، وللأعلام من الفقهاء في حرمة الغيبة مسلكان:

المسلك الأوّل: أنّ المنشأ في حرمتها هو احترام المستغاب، وهو مسلك المشهور ومنهم سيّدنا الأستاذ الحكيم ﷺ، وبناء عليه ستصلح الرواية مضموناً لإثبات المدّعى.

المسلك الثاني: أنّ المنشأ في حرمتها ناشئ من كونها أمراً مذموماً بنفسه، وليست متقوّمة بحرمة المستغاب، فهي نظير حرمة الكذب، وبناء عليه ستصلح الرواية لإسقاط حرمته دون جواز غيبته، وسيأتي التعرّض لذلك في موضع لاحق إن شاء الله تعالى.

الرواية الثالثة: ما في النبويّ المشهور: «**من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له**»[1].

تعليق السيّد الخوئي ﷺ على الرواية

وعلّق عليه بعض أكابر العصر ﷺ بقوله: «ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه، وإلّا لدلّ الخبر على جواز اغتياب كلّ مذنب لهتكهم الستر المرخى بينهم وبين ربهم.

وليس المراد به أيضاً من لا يبالي بارتكاب الأمور العاديّة غير المناسبة لنوع الناس، كالأكل في السوق والجلوس في المقاهي، والاعتياد على الأكل في الضيافة زائداً على المتعارف.

بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالي بالتمرد على الشارع

---

(١) الاختصاص: ص٢٤٢ - تحف العقول عن آل الرسول ﷺ: ص٤٥ - السنن الكبرى: ١٠/ ٢١٠.

والجرأة على مخالفته بالإقدام على القبائح والمعاصي علنا، فيدل على المقصود إلّا أنّه ضعيف السند»[١]، وهو متين.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الصدوق، عن أبيه رحمه الله، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن قتيبة، عن حمدان ابن سليمان، عن نوح بن شعيب، عن محمّد بن إسماعيل، عن صالح، عن علقمة، قال: «قال الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام، وقد قلت له: يا بن رسول الله، أخبرني من تقبل شهادته ومن لا تقبل شهادته، فقال: **يا علقمة، كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته.**

قال: فقلت له: تقبل شهادة المقترف للذنوب؟ فقال: **يا علقمة، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلّا شهادات الأنبياء والأوصياء (صلوات الله عليهم) لأنّهم هم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله عزّ وجلّ داخل في ولاية الشيطان.**

ولقد حدّثني أبي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير...الحديث»[٢].

وهذه الرواية مخدوشة السند من جهة نوح بن شعيب، وعلقمة،

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ (٥٢٥ - ٥٢٦).

(٢) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص (١٦٣ - ١٦٤)، المجلس الثاني والعشرون، ح٣.

فإنّهما مرددان بين الثقة وغيره، دون أن نملك مرجحّاً واضحاً كاشفاً للإجمال بينهم.

نعم وجدنا العلّامة المجلسيّ رحمه الله -الذي ذكر الرواية مراراً بحسب موارد حاجته لها في البحار-رواها مرة في باب عدالة الشاهد، عن علقمة بن محمّد الذي يبدو أنّه الحضرميّ، وهو وإن لم يوثّق بتوثيق خاصّ لكنّه ممّن روى عنه ابن قولويه في كامل الزيارات[1]، فيشمله التوثيق العامّ لرجاله بناء عليه.

ضعف سند الرواية لا يلغي احتمال صدورها

نعم، ضعف سندها لا يعني إلغاء احتمال صدورها؛ من جهة كون المشكلة في سندها -كما عرفت- ليست سوى الاشتراك بين الثقة وغيره، فإن تراكمت مع غيرها فقد يمكن الوثوق بصدورها.

وأمّا الدلالة فقد تقرّب: أنّ الظاهر من حرمة الغيبة فيها أنّها متفرّعة على كون الرجل مستوراً، وهو ما حدّد بنحو القضيّة الشرطيّة، فإنّ الشخص إذا لم يرَ مرتكباً لذنب ولم تقم عليه شهادة بذلك فهو من أهل الستر ولا تجوز غيبته، فيكون المفهوم أنّ من رؤي على ذنب أو شهد عليه الشهود بذلك جازت غيبته، فتدل على المدّعى.

دعوى مخالفة مفهوم الرواية لصريح الروايات

ولا يقال: إنّ مفهوم الرواية يقتضي أنّ من يرى أحداً على معصية فيجوز له أن يغتابه مطلقاً سواء كان متجاهراً بها أم لم يكن، وهو مخالف لصريح الروايات، من قبيل ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: «قلت له:

---

(١) كامل الزيارات: ص٣٢٥، ب ثواب من زار الحسين يوم عاشوراء، ح٩.

عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: **نعم**، قلت: تعني سفليه، قال: **ليس حيث تذهب، إنّما هي إذاعة سرّه**»[١].

وما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[٢]»[٣]، بل إنّ القول بإطلاق جواز غيبة من تراه على ذنب مخالف للضرورة الفقهيّة.

فإنّه يقال: إنّه بدلالة ذلك يمكن حمله على كون المراد منه تجاهره بالفسق بحيث يشاهد على المعصية، ويشهد عليه الشهود بها، فيكون أقرب للمدّعى وأجدر بإثباته على تقدير صحة سندها.

الرواية الخامسة: ما رواه السيّد فضل الله الراونديّ في نوادره، فقال: أخبرنا الإمام الشهيد أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد الرويانيّ إجازة وسماعاً، أخبرنا الشيخ أبو عبد الله محمّد بن الحسن التيميّ البكريّ الحاجيّ إجازة وسماعاً، حدّثنا أبو محمّد سهل بن أحمد الديباجيّ، حدّثنا أبو عليّ محمّد بن محمّد بن الأشعث الكوفيّ، حدّثني موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي

---

(١) الكافي: ٢/ (٣٥٨ - ٣٥٩)، ب الرواية على المؤمنين ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٤، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح٥.

(٢) سورة النور: الآية ١٩.

(٣) الكافي: ٢/ ٣٥٧، ب الغيبة والبهت، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٠، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح ٦.

طالب عليه السلام، حدّثنا أبي إسماعيل بن موسى، عن أبيه موسى، عن جدّه جعفر بن محمّد الصادق، عن أبيه، عن جدّه عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن عليّ بن أبي طالب (صلوات الله عليهم أجمعين)، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **أربعة ليس غيبتهم غيبة، الفاسق المعلن بفسقه، والإمام الكذّاب إن أحسنت لم يشكر وإن أسات لم يغفر، والمتفكّهون بالأمهات، والخارج من الجماعة الطاعن على أمتي الشاهر عليها سيفه**»[١].

وهذه الرواية مخدوشة السند من جهة أبي عبد الله محمّد بن الحسن التيميّ البكريّ، فإنّه غير موثق.

وقفة مع بعض رجال السند

وأمّا سهل بن أحمد الديباجيّ فقد قال النجاشيّ رحمه الله عنه: «سهل بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن سهل الديباجيّ أبو محمّد، لا بأس به، كان يخفي أمره كثيراً، ثم ظاهر بالدين في آخر عمره له كتاب إيمان أبي طالب رضي الله عنه»[٢].

ومحمّد بن الأشعث هو محمّد بن محمّد الذي ذكره النجاشيّ رحمه الله في طريقه إلى إسماعيل بن موسى -كما هو الحال في المقام- وقال عنه: «حدّثنا أبو عليّ محمّد بن محمّد بن الأشعث بن محمّد الكوفيّ بمصر قراءة عليه، قال: حدّثنا موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، قال: حدّثنا أبي بكتبه»[٣]، وقد صرّح رحمه الله بوثاقته حيث قال: «محمّد بن محمّد بن الأشعث

---

(١) النوادر - فضل الله الراونديّ: ص١٣٣.

(٢) رجال النجاشيّ: ص١٨٦، ب السين، تسلسل: ٤٩٣.

(٣) المصدر السابق: ص٢٦، ب الألف منه، تسلسل: ٤٨.

أبو عليّ الكوفيّ، ثقة، من أصحابنا، سكن مصر»[١].

وموسى بن إسماعيل وإن لم ينصّ على وثاقته بالخصوص، ولكنّه قد يمكن البناء على اعتباره استناداً لرواية ابن قولويه عنه في كامل الزيارات[٢] فيشمله التوثيق العامّ لرجاله بناء عليه.

وثاقة إسماعيل بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام

وإسماعيل بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، قد ذُكر هو الآخر من دون أن يوثّق، ولكنّ البهبهانيّ رحمه الله قد جمع بعض القرائن التي تشير إلى وثاقته كما هو ديدنه، فقال: «كثرة تصانيفه، وملاحظة عنواناتها، وترتيبها ونظمها، تشير إلى مدحه كما مرّ في الفوائد، مضافاً إلى أنّه سيجئ في صفوان بن يحيى أنّ أبا جعفر عليه السلام أمر إسماعيل بن موسى بالصلاة عليه، والظاهر أنّه هو هذا الرجل، وفيه إشعار بنباهته، فتأمّل»[٣].

ولعلّ فيما ذكره الكشيّ رحمه الله في رجاله ما يؤيده، حيث قال: «صفوان بن يحيى مات في سنة عشر ومأتين بالمدينة وبعث إليه أبو جعفر عليه السلام بحنوطه وكفنه وأمر إسماعيل بن موسى بالصلاة عليه»[٤].

ولكنّه -كما ترى- لا يكفي في حدّ نفسه للبناء على الوثاقة؛ إذ إنّ رفعة النسب توجب الاحترام عادة، من دون أن تستلزم التوثيق.

نعم، قد يقال بإمكان البناء على وثاقته بإطلاق كلام الشيخ المفيد رحمه الله

---

(١) المصدر السابق: ص٣٧٩، ب الميم، تسلسل ١٠٣١.

(٢) كامل الزيارات: ص٤٦، ب ثواب زيارة رسول الله صلى الله عليه وآله، ح١٧.

(٣) تعليقة على منهج المقال: ص٩٣.

(٤) رجال الكشيّ: ٢/ ٧٩٢، تسلسل ٩٦١.

من أنّ «لكلّ واحد من ولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فضل ومنقبة مشهورة»[١].

ولكن قد يرد عليه أنّ وصفهم بالفضل في هذا المقام ظاهر في المدح من حيث اتصافهم بالكمالات والعلوم في أنفسهم، ولا يدلّ بحدّ ذاته على الفضل من جهة كونهم رواة بالخصوص.

نعم، من البعيد عرفاً مدح شخص بالفضل على نحو الإطلاق مع ابتلائه بما يخلّ بالوثاقة في النقل؛ إذ إنّ الوثاقة في النقل لا تختل إلّا عند غير الصادق أو ضعيف الإدراك في التثبت، وهل يصلح من يبتلى بذلك أن يوصف بالفضل؟!

وعلى أيّ حال، فإنّ ضمّ المنقبة المشهورة إلى توصيف الفضل يصلح عرفاً لأن يكون كاشفاً عن الوثاقة.

هذا كلّه من حيث السند.

وأمّا الدلالة فلا إشكال في تماميتها وظهورها في المدّعى، ومن ثمّ فإنّ حملها على جواز غيبة الفاسق المعلن بفسقه في خصوص ما أعلن منه في غير محلّه؛ إذ إنّه خلط بين قيد الموضوع والمتعلق.

الرواية السادسة: ما رواه المحدّث النوريّ في المستدرك مرسلاً، عن القطب الراونديّ في لبّ اللباب، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «**لا غيبة لثلاثة: سلطان جائر، وفاسق معلن، وصاحب بدعة**»[٢].

---

(١) الإرشاد: ٢/ ٢٤٦، ب عدد أولاد وطرف من أخبارهم.

(٢) مستدرك الوسائل: ٩/ ١٢٨، ب المواضع التي تجوز فيها الغيبة ح١.

ضعف سند الرواية عند الفريقين

وهذه الرواية مخدوشة السند من جهة الإرسال، بل لم نعثر على سندها حتى لدى العامّة، فقد ذكر السمعانيّ في تفسيره الحديث قائلاً: «قال أهل العلم: ليس لثلاثة غيبة، السلطان الظالم، والفاسق المعلن، والذي أحدث في الإسلام حدثا يعني: المبتدع»[١].

الرواية السادسة: ما رواه النوريّ في المستدرك مرسلاً، عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**لا غيبة لفاسق...أو في فاسق**»[٢].

وهذه الرواية كسابقتها من جهة الخدش بالإرسال، وإن كانت دلالتها تامّة في المدّعى.

صفوة القول في أدلة المتجاهر بالفسق

فظهر من جميع ما سردناه: عدم اعتبار ما مرّ من النصوص الشريفة باستثناء رواية هارون بن الجهم، وقد وجدنا أنّ ابن إدريس رحمه الله قد ذكرها في مستطرفات سرائره في الفصل الذي عقده لمستطرفات المحاسن، وإن لم نظفر بها فعلاً في المحاسن، فيصلح بذلك مؤيداً لصدورها.

استدلال الأعلام برواية ابن الجهم

ويناسبه ما ذكره الشهيدان رحمهما الله في اللمعة والروضة حيث ورد «(**وجب الحد بقذفه، وإلّا**) تجتمع بأن فقدت جمع أو أحدها بأن قذف صبياً، أو مجنوناً، أو مملوكاً، أو كافراً، أو متظاهراً بالزنا، (**فالواجب التعزير**)، كذا اطلقه المصنف والجماعة غير فارقين بين المتظاهر بالزنا وغيره.

ووجهه عموم الأدلة، وقبح القذف مطلقاً، بخلاف مواجهة المتظاهر به بغيره من أنواع الأذى كما مرّ، وتردد المصنف في بعض تحقيقاته

---

(١) تفسير السمعاني: ٥/ ٢٢٧، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٢) مستدرك الوسائل: ٩/ ١٢٩، ب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، ح٦.

في التعزير بقذف المتظاهر به، ويظهر منه الميل إلى عدمه محتجاً بإباحته استناداً إلى رواية البرقيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبة**»[١].

أقول: والظاهر أنّ المستند في رفع اليد عن التعزير المستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرّض به هل يجلد؟ قال: **عليه تعزير**»[٢]، إنّما هو رواية هارون بن الجهم.

بل استدل بها السيّد عبد الله الجزائريّ رحمه الله على جواز الغيبة مطلقاً وإن احتمل أنّ الحكم مقتصر على خصوص ما تجاهر به، استئناساً بما ورد عن أبي الحسن عليه السلام أنّه قال: «**من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه فما (ممّا) عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته**»[٣]، ثمّ ختم رحمه الله ذلك بالاحتياط.

والظاهر منه أنّه بصدد تحكيم هذه الرواية على رواية هارون بن الجهم وإن لم يدّع ذلك صراحة؛ لأنه ابتداءً تمسك بإطلاق رواية ابن الجهم كالمختار، ولكنّه بقي متحفّظاً محتاطاً.

وغير خفي، أنّ احتماله لمعنى آخر في الرواية لا ضير فيه؛ لكون الظهور لا يلغي الاحتمالات وإنّما يعطّل حجّيتها.

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٩/ ١٧٩.

(٢) الكافي: ٧/ ٢٤٠، ما يجب فيه التعزير في جميع الحدود، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٨/ ٢٠٢، ب أن من سب وعرض ولم يصرح بالقذف فلا حدا عليه وعليه التعزير، ح١.

(٣) تحفة السنيّة في شرح نخبة المحسنية: ص ٣٢٥ ب الكلام.

كلام صاحب الحدائق﵀ في المقام

وقريب منه ما ذكره صاحب الحدائق﵀ من كون ظاهر الحديث «هو جواز غيبته وإن استنكف عن ذلك، وأنّه لا يختص الجواز بالذنب الذي يتظاهر به، كما هو ظاهر كلام جملة من الأصحاب، وإن كان الاقتصار على ما ذكروه أحوط، إلّا أن يكون لذكر ما زاد على ذلك تأثير في ارتداعه عمّا هو عليه من الفسق والتظاهر به، ولعلّ الأخبار المشار إليها إنّما خرجت بناء على ذلك»[1].

أقول: ولا يخفى كون صدر كلامه﵀ استظهاراً، وذيله احتياطاً واحتمالاً، فلا يصلح لرفع اليد عن استظهاره.

على أنّ دأب الأصحاب البناء على الاحتياط عندما يكون لديهم احتمال الحكم الإلزاميّ قوياً، ولعلّ المنشأ في احتياطهم الخشية من الوقوع في العلم الإجماليّ ونحوه، ومحل الكلام من هذا القبيل؛ وذلك لكون الحكم الترخيصيّ بجواز غيبة المتجاهر بالفسق وإن وجد، ولكنّ الحكم الإلزاميّ بالحرمة الداعي للاحتياط موجود في مقابله.

تفصيل صاحب المناهل﵀

هذا وقد تطرق صاحب المناهل﵀ إلى تفصيل نافع في المقام، حيث قال: «إذا تجاهر الفاسق الاثني(ى) عشري، كحكام الجور والمنصوبين من قبلهم للقتل مثلاً ونحوهم، فهل تجوز غيبته بذلك، وذكره لمن لا يعلم أنّه صاحب ذلك الفسق، فسق الجائر الفلاني أخذ مال فلان قهراً، وأخذ البلد الفلاني، أو قتل أو نهب أو نحو ذلك، أو لا يجوز؟

---

(١) الحدائق الناظرة: ١٨/ ١٦٦ - ١٦٧.

المعتمد الأوّل وفاقاً للمحقق الثّاني في رسالة الغيبة، والشهيد في عدّة، والشهيد الثاني في رسالة الغيبة، والمقدّس الأردبيليّ، والفاضل الخراسانيّ في الكفاية، والشيخ الطريحيّ في مجمع البحرين.

والحجّة فيه وجوه: **الأوّل**: أصالة الإباحة.

الثاني: أنّه نبّه على دعوى الإجماع عليه الشيخ في رسالته قائلاً: استثنى العلماء من حرمة الغيبة مواضع، الأوّل أن يكون القول (المقول) فيه مستحقّاً لذلك لتظاهره بالمحرّم، كالفاسق المتظاهر بفسقه، مثل شارب الخمر، والظاهر المتهتك بظلمه، فيجوز ذكره بذلك الّذي هو فيه لا بغيره.

ويعضد ما ذكره قول مجمع الفائدة: ذكر الأصحاب أنّ من تظاهر بالفسق فلا غيبة له.

لا يق (لا يقال) لا نسلّم لأمر الاتفاق على ذلك، فإنّ الشهيد في عده (عدته)، والمحقّق الثاني في رسالته، حكيا عن بعض الناس منع غيبة الفاسق مط (مطلقاً)، قائلين: ومنع بعض الناس من ذكر الفاسق، وواجب (وأوجبا) التّعزير بقذفه بذلك الفسق.

لأنّا نقول: الظاهر أنّ هذا المخالف من العامّة لا من الخاصّة، سلّمنا أنّه من الخاصّة، ولكنّه لا يقدح في الإجماع المنقول كما قرّر في الأصول.

الثالث: أنّه لو لم يجز غيبة الفاسق المفروض لكان مساوياً للعدل المؤمن في هذا الحكم، والتالي باطل لعموم قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن

كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ﴾[1] بناء على أنّ نفي الاستواء يفيد العموم.

تبادر اللفظ في بعض الوجوه يمنع انعقاد العموم

لا يقال: لا نسلّم أنّ نفي المساواة يفيد العموم سلّمنا، ولكن إنّما يفيده حيث لم يكن بعض الوجوه متبادراً، وأمّا إذا كان بعض الوجوه متبادراً فلا يفيده، بل ينصرف إطلاق اللّفظ إليه.

وهنا المتبادر غير محلّ البحث فينصرف إطلاق اللّفظ إليه، سلّمنا عدم كون محل البحث من الأفراد الغير المتبادرة، ولكن نقول المؤمن أعمّ من الفاسق من وجه لاختصاصه بالإماميّ، وشموله العدل والفاسق بناء على أنّ الإيمان لا يتوقّف على العمل والفاسق أعمّ من وجه من المؤمن، لاختصاصه بالخارج عن طاعة الله تعالى، وشموله للفاسق الإماميّ والكافر.

ومن الظاهر أنّه لا يمكن حمل اللّفظين في الآية الشريفة على عمومهما فينبغي ارتكاب التخصيص في أحدهما ولمّا لم يكن دليل على تعيين المخصّص وجب التوقّف، ومعه يسقط الاستدلال بالآية الشريفة في محل البحث، إذ مع تقييد الفاسق بالكافر لا يمكن ذلك قطعاً ففي صورة كونه محتملاً لا يمكن ذلك أيضاً، وهو واضح.

لأنّا نقول: الوجوه الثلاثة كلّها باطلة.

أمّا الأوّل فلأنّ الحقّ أنّ نفي الاستواء يفيد العموم.

وأمّا الثّاني فلان محلّ البحث من الأفراد المتبادرة.

وأمّا الثالث فلأنّ الظاهر أنّ حمل المؤمن على العدل الإماميّ، وإبقاء

---

(١) سورة السجدة: الآية ١٨.

الفاسق على عمومه أولى، لأنّ المؤمن لو سلم كونه موضوعاً لمطلق الإماميّ فلا إشكال في أنّ المتبادر منه العدل الإماميّ فيجب حمل اللفظ عليه، ويكون كالنصّ في دلالته فلا يصّح التّقييد كما لا يخفى.

وعلى هذا يتّجه الاستدلال بالآية الشريفة على المختار كما لا يخفى، فتأمّل»[1].

مناقشة ما أفاده صاحب المناهل رحمه الله

ويرد على ما أفاده رحمه الله أمور:

إقحام الأصل العملي مع وجود الأدلة غير سديد

الأمر الأوّل: أنّه لا موضع للأصل العمليّ الترخيصيّ مع قيام الأدلّة على الإلزام، بل لا معنى للرجوع إليه أيضاً حتّى مع قيام الدليل على الترخيص؛ وذلك لما هو معلوم من أنّ موضوع الأصل هو عدم الوصول إلى الدليل بعد الفحص عنه.

وعليه فإنّ إقحام الأصل العمليّ في المطلب غير تامّ.

الأمر الثاني: أنّ الإجماع في مثل هذه الأحكام التي لم نجد الأعلام المتقدمين قد بحثوها فيما بلغنا من كتبهم لا ينفع عادة، حتّى لو انعقد من بعدهم في عصر المتأخرين وتحقيقاتهم في تشخيص الأدلّة وتقييمها، فإنّ ذلك لا يصلح لإثبات الحكم الشرعيّ كما هو واضح.

على أنّ تضافر كلمات المتأخرين لا يخلو عن كاشفية تقوي المطلب وتعضده، ولكنّها لا تكون كاشفة بحدّ نفسها عن نظر المعصوم عليه السلام، فكيف إذا لم تنعقد كلماتهم على أمر معين كما في المقام، فإنّ البعض -كما رأيت- ذهب إلى جواز غيبة المجاهر بالفسق مطلقاً، ولم يمنعهم من البتّ

---

(١) المناهل: ص٢٦٠.

فيه سوى الاحتياط، كما ظهر من كلمات الشهيدين، وصاحب الحدائق، والسيّد عبد الله الجزائريّ رحمهم الله.

وهذا بخلاف البعض الآخر الذي ذهب إلى الجواز في حدود ما تجاهر الفاسق فيه.

إيرادان على الوجه الثالث في كلام صاحب المناهل رحمه الله

الأمر الثالث: أنّ ما ذكره رحمه الله من الوجه الثالث قد يورد عليه بأمرين مهمّين:

أحدهما: إنّ عدم الاستواء بينهما لا يستلزم الاختلاف بينهما من جميع الجهات، بل يكفي فيهما أنّهما غير متساويين، كما يقال: إنّ العالم والجاهل لا يستوون.

ومن ثم، فلا يترقّب من أحد أن يبني على أنّهما مختلفان تكويناً من حيث لونهما، وصحّتهما، وطولهما، ووزنهما، وبلدهما.

ولا تشريعاً من حيث طهارتهما، وصحّة معاملاتهما، وتحقّق إيقاعاتهما، ووجوب الفرائض عليهما.

وكذا الحال فيما لو قيل بعدم استواء الكبير والصغير، والشريف والوضيع، والغني والفقير، فإنّ المراد من هذا التعبير إنّما هو عدم استوائهما في الجهة الأساسية التي تعرف بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع، وهي في ظاهر الآية الكريمة جهة القيمة في الفضل والكرامة، فإنّ المؤمن عند الله عزّ وجلّ أكرم من الفاسق، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

---

(١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

ومع التنزّل عن ذلك، والقول بعدم وجود جهة متبادرة وبارزة في المقام، فيحمل على عدم استوائهما من جميع الجهات، أي بمعنى عدم كونهما متساويين بنحو يتحقّق مع فرض أيّ فرق بارز بينهما.

وعلى ذلك فإنّ إقحام الاستدلال بالآية الكريمة في غير محلّه، كما وأنّ المراد من «**لا يستوون**» ليس كما يتوهّم من لزوم اختلاف المؤمن والفاسق في جميع الموارد، ومنها الغيبة في المقام.

والآخر: الأقرب إلى ظاهر الآية الكريمة أنّ المراد من الفاسق هو الكافر، بقرينة المقابلة الواقعة بينه وبين المؤمن، وهو المعيّن في مقابل الاحتمال الآخر -أعني حمل المؤمن على العادل غير الفاسق- وذلك لسبق ذكر المؤمن وكونه هو المحور في مقام البيان، فيحمل على معناه الظاهر، ويحمل كلّ ما لا ينسجم مع ذلك على ما يحقّق الانسجام مع هذا الظهور.

وعلى هذا يكون معنى الآية الكريمة هو أنّ الكافر ليس كالمؤمن.

وهو المناسب لسياقها الذي جاء فيه ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ * أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ * وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[1] فلاحظ ما في السياق من بيان حال الفاسق وكونه مكذّباً بعذاب النار.

الصحبة لا تمنع من النفاق

هذا، وكون الوليد بن عقبة من الصحابة لا يمنع من ابتلائه بما أنزل

(١) سورة السجدة: الآية (١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١).

الله عزّ وجلّ في بعضهم من آيات تظهر نفاقهم، بل ورد في احتجاج الإمام الحسن المجتبى عليه السلام عليه، أنّه قال: «**وأمّا أنت يا وليد بن عقبة فو الله ما ألومك أن تبغض عليّاً وقد جلدك في الخمر ثمانين جلدة، وقتل أباك صبراً بيده يوم بدر، أم كيف تسبّه وقد سماه الله مؤمناً في عشرة آيات من القرآن، وسماك فاسقاً، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾، وقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾، وما أنت وذكر قريش، وإنّما أنت ابن علج من أهل صفوريّة اسمه: ذكوان... الحديث**»[1].

فظهر ممّا تقدّم: أنّ المراد من الفسق في الآية الكريمة هو الكفر، ومن ثمّ لا مجال للبناء على ما استدل به صاحب المناهل رحمه الله.

ما أفاده السيّد الخوئي رحمه الله من خروج المتجاهر بالفسق عن حدود الغيبة تخصصاً

هذا، وقد ذهب بعض أكابر العصر رحمه الله إلى تضعيف سند عامّة الروايات التي يستفاد منها جواز غيبة المتجاهر بالفسق، فقال: «إنّه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ليكون مقيّداً للإطلاقات الدالّة على حرمة الغيبة مطلقاً.

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنّها عبارة عن كشف ما ستره الله على العباد، وأيّدناه ببعض الروايات، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصّصاً وموضوعاً، لأنّه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب»[2].

---

(١) الاحتجاج: ١/ ٤١٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٢٩.

ثمّ علّق﵀ على جواز اغتيابه مطلقاً، بقوله: «وقد يقال: إنّ الظاهر هو جواز اغتياب المتجاهر مطلقاً، كما عن الحدائق، بل استظهره من كلام جملة من الأعلام، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك.

والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة، فإنّه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى بذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها، فكأنّ تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمة، كما أنّ المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم، ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة، فلا يمكن التمسك بإطلاقها.

وعليه فالاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير ما تجاهر فيه وفي لوازمه»[1].

وحاصل ما أفاده﵀: هو ضعف النصوص الشريفة الدالّة على جواز غيبة المتجاهر بالفسق، ممّا دعاه إلى الاقتصار على المقدار المتيقّن من الجواز، وهو غيبته فيما تجاهر به فحسب؛ وذلك من جهة خروجه تخصّصاً عن الحرمة لا تخصيصاً، لعدم انطباق مفهوم الغيبة عليه، بناء على ما انتهى إليه﵀ من كون الغيبة تعني كشف الستر، ومن المعلوم أنّ المتجاهر بالفسق لا ستر له، فتجوز غيبته في حدود ذلك.

وبذلك تنتفي خصوصيّة الفسق، ولا تبقى إلّا خصوصيّة التجاهر، فإنّ المتجاهر بأيّ عيب تجوز غيبته به عنده﵀ حتّى وإن لم يكن العيب فسقاً.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٣١.

ملاحظات على ما أفاده السيّد الخوئيﷺ في المقام

ويلاحظ على ما أفادهﷺ بأمور:

الأمر الأوّل: الظاهر أنّهﷺ لم يبنِ على حجّيّة مجموع النصوص بالرغم من بنائه على حجّيّة الاطمئنان، ولعلّ الوجه فيه أنّه لم يلاحظ النصوص الشريفة بمجموعها، أو أنّه قد لاحظها، ولكن لم تثبت عنده صغرى الاطمئنان بصدورها ولو في الجملة.

ومن الجدير بالذكر إلى أنّهﷺ لم يتعرّض في كلامه إلى هذه الجهة، بل ولم يشر في كلامه لها من رأس، وهذا إشكال سيّال على كثير من الموارد في أبحاثه الفقهيّة؛ فإنّ عدم ملاحظة النصوص الشريفة بمجموعها ممّا لا نحتمل صدوره منه مع علوّ مقامه العلمي، ولكنّ إغفال هذه الجهة وعدم تحريرها في أبحاثهﷺ ممّا ينبغي الإلفات إليه، إذ إنّ النظر إلى مجموع النصوص ممّا لا مناص منه في مقام البحث والتحقيق، فلاحظ.

توجيه كلام السيّد الخوئيﷺ ومناقشته

وأمّا ما ذكره بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) من تلامذته من أنّهﷺ قد يبني على أنّ ضم اللاحجّة إلى اللاحجّة لا يجعله حجّة، وأمّا الاطمئنان فهو شخصي، فإذا حصل للإنسان اطمئنان فهو حجّة.

بل وقد صرّح به هوﷺ في كلماته، وفي موارد عدّة هي مظنّة حصول الاطمئنان.

فيجاب عنه: أنّ الموارد التي هي منشأ للاطمئنان نوعاً لا يخلو حالها عن أمرين، إمّا أنّها تستوجب حصول الاطمئنان بالفعل لدى الفقيه عند النظر فيها، وتجميع القرائن المؤيدة لها مع ملاحظة القرائن المعاكسة.

وفي مثله ينبغي التنبيه لها والبناء عليها، ولا يسع الفقيه أن يدعها إذ سيُحتج عليه بأدلّة وجوب الفحص.

وإمّا أنّها - بعد الفحص والملاحظة- لا تبلغ بالفقيه حدّ الاطمئنان، فينبغي التنبيه إلى المناشئ المضعّفة للاحتمال والمانعة من تحقّق الاطمئنان، على غرار التنبيه لكلّ ما يكون منشئاً للاشتباه في مثله من الموارد الفقهيّة، ولا سيّما وأنّ في مثله يجب الفحص كذلك.

بعض الشواهد من كلمات السيّد الخوئيﷺ على المدّعى

ويكفي لإثبات ما لوحظ من إشكال سيّال في أبحاثهﷺ أن نأخذ كتاب (مصباح الفقاهة) مثلاً، فقد جاء فيه على سبيل المثال لا الحصر[١]:

أولاً: ما ذكرهﷺ من أنّه «ورد النهي عن التشبّه في الأخبار المتظافرة ولعن الله ورسوله المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال، ولكن هذه الأخبار كلّها ضعيفة السند، فلا تصلح دليلا للقول بالحرمة ...». وفصّل القول فيه ولم يشر إلى هذه الجهة، فراجع[٢].

وثانياً: ما ناقش بهﷺ وجوه الاستدلال على عدم اعتبار الافتراق في الخيار عن إكراه، حيث قال: «الإجماع المنقول المنجبر بفتوى المشهور، وفيه: أنّ كلاً من الإجماع المنقول والشهرة ليس بحجّة، فلا يكون ضم غير الحجّة بمثله مفيداً للحجّية.

---

(١) وهنا ذكر السيّد الأستاذ (دامت فوائده) أنّ من المناسب أن يتصدّى بعض الباحثين من الطلّاب لعملية سبرٍ وتتبعٍ دقيقٍ في كلماته وكتبهﷺ في هذا الباب، فلعلّهم يقفون على منشئ أو قرينة يمكن أن ترفع هذا الإشكال، أو تُسهم في بيان نظره الشريف فيها.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٣٣٤.

أمّا عدم حجّية الشهرة الفتوائية فواضح، وأمّا عدم حجّية الإجماع المنقول فمن جهة أنّ المظنون أنّ مدركه هو الوجوه المذكورة في المقام، فلا يكون هنا إجماع تعبّديّ كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام»[1].

وثالثاً: ما ذكره رحمه الله في مسألة الشعوذة، حيث قال: «قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج: ونوع آخر منه خطفة، وسرعة، ومخاريق، وخفة.

وفيه أولاً: أنّه ضعيف السند وغير منجبر بشيء، وقد تقدّم ذلك آنفاً، وأمّا جبره بالإجماع المحكي، فإنّ الإجماع إن كان حجّة في نفسه لزم اتباعه لذلك، وإلّا فإنّ ضم غير الحجّة إلى مثله لا يفيد الاعتبار»[2].

وذكر مثله فيما علّق به رحمه الله على بعض أدلّة مسألة حرمة النجش، فراجع[3].

الأمر الثاني: أنّ ما ذهب إليه رحمه الله من تضعيف جميع الروايات في المقام ممّا لا مجال للقول به على كلّ تقدير، ولا سيّما بعد اعتبار رواية ابن الجهم، ومع غض الطرف عن ذلك، فإنّ النظر إلى مجموع الروايات موجب للوثوق بصدورها ولو في الجملة، كما مرّت الإشارة إليه في الأمر الأول.

الأمر الثالث: أنّ ما ذهب إليه رحمه الله من تعريف الغيبة بكونها ذكر العيب المستور مردود بما مرّ تحقيقه مفصّلاً من أنّها الوقيعة في المغتاب والحطّ من شأنه، وأنّ ذكر العيب المستور ليس إلّا مصداقاً من مصاديق ذلك، بدلالة

---

(١) مصباح الفقاهة: ٤/ ١٧٠.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٤٦٧.

(٣) مصباح الفقاهة: ١/ ٦٦١.

ما أرشدت له بعض النصوص الشريفة عنهم عليهم السلام، من أنّ من الغيبة «**أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه**»[١].

الأمر الرابع: أنّ ما أفاده رحمه الله من إخراج المتجاهر بالفسق عن حكم الغيبة إخراجاً موضوعيّاً راجعاً إلى حيثيّة كونه متجاهراً لا فاسقاً، على خلاف التحقيق من كون خروجه عنها حكمياً من جهة التجاهر بالفسق؛ فإنّ الموضوعيّة في ذلك ترجع للفسق المتجاهر به الموجب لسقوط حرمته، وتغيّر الحكم في عدم جواز غيبته، وليس لمجرّد خروجه من كونه مستوراً إلى كونه ظاهراً.

الأمر الخامس: أنّ اقتصاره رحمه الله في البناء على جواز ذكر المتجاهر بالفسق فيما لو كان بمحض الإخبار عن عيبه المتجاهر به دون التنكيل والوقيعة به؛ لكونه لم يبنِ على سقوط حرمة المتجاهر بالفسق وعلى جواز ذمّه والنيل منه، محل نظر كما لا يخفى؛ فإنّ الظاهر سقوط حرمة الفاسق المتجاهر، فتجوز غيبته بمعنى الوقيعة به، وليس مجرّد الإخبار عمّا ظهر من فسقه.

بل يجوز ذلك حتّى في غير ما تجاهر به من ذنوب أو ما اتصف به، أو ما صدر منه من سوء ومساوئ.

ما ذهب إليه السيّد الخميني رحمه الله في حدود غيبة المتجاهر بالفسق

هذا، ولكنّ بعض الأعلام رحمه الله ذهب إلى قبول اعتبار الأدلّة على جواز غيبة المتجاهر بالفسق سنداً ودلالة، ولكنّه لم يجز غيبته في غير ما تجاهر به، مستدلاً على ذلك بأنّ «مقتضى إطلاق الأدلّة مثل حسنة هارون بن الجهم

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الغيبة والبهت، ح٧. - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٢، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح١٤.

وغيرها جواز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به، لكنّها معارضة بالمستفيضة المتقدمة تعارض العامّين من وجه، فإنّ قوله: «**الغيبة أن تقول لأخيك ما ستره الله عليه**»[1] بإطلاقه شامل لمن تجاهر في فسق آخر، ومع تعارضهما فالترجيح للمستفيضة؛ لكونها موافقة للكتاب والسنة المعلومة.

بل يمكن أن يقال: بعدم التعارض بينهما فإنّ العرف ولو بملاحظة ارتكازاته ومناسبات الحكم والموضوع يجمع بين الطائفتين بأنّ المتجاهر يجوز غيبته فيما تجاهر به دون ما استتر به، ولا ينقدح في الأذهان التنافي بينهما وإن كانت النسبة العموم من وجه.

وإن شئت قلت: إنّ الروايات المفصّلة بين الأمر الظاهر والمستتر أقوى ظهوراً من المطلقات في الإطلاق، بل لأحد إنكار إطلاقها أو دعوى انصرافها إلى الجواز فيما تجاهر به، بأن يقال: إنّ تجويزها كأنّه معلول هتك عرض نفسه، فإذا كان هاتكاً له لا يجب على غيره الكف عنه، دون ما إذا كان مستتراً غير هاتك فلا يجوز لغيره هتكه.

وكيف كان فالأحوط الأظهر عدم جوازها فيما لم يجاهر به من غير فرق بين ما كان أدون ممّا جاهر به أو لا، فما أفاده الشيخ الأنصاريّ من إلحاق الأدون به غير ظاهر»[2].

مناقشات مع السيّد الخميني رحمه الله

ويمكن أن يناقش ما أفاده بأمور:

الأمر الأوّل: أنّ الظاهر من رواية هارون بن الجهم المعتضدة بغيرها

---

(١) في المصدر «أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه».

(٢) المكاسب المحرّمة - السيّد الخميني: ١/ ٢٧٩.

أنّ التجاهر بالفسق موجب لسقوط الحرمة وجواز الغيبة، فهي ناظرة إلى أدلّة حرمة الغيبة ومتأخرة عنها رتبة، فتصلح للحكومة عليها، فلسانها لسان التشريع وليس بيان مصداق ما يخرج عن الغيبة موضوعاً، وما يندرج تحتها حقيقة.

ولاريب أنّ أحد أهمّ وجوه الجمع العرفيّ بين النصوص المتعارضة بدواً، هوكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومتصرفاً فيه؛ إذ لو كان كذلك فلا تصل النوبة إلى البحث عن النسبة بينهما، فضلاً عن البحث عن المرجّحات لمجيئها بعد فرض عدم إمكان الجمع العرفيّ بين الدليلين، فلاحظ.

ولذا يعقل من أحد البناء على التعارض بين وجوب الصلاة وما بين ما ورد عن الشارع بأنّه «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[1]، حتى يبحث عن المرجّح بينهما.

الأمر الثاني: أنّ لازم كلامه﵀ على ما يظهر منه، أنّه لو لم يصدر من الشارع المقدّس أيّ دليل يتناول حكم الفاسق لكانت النتيجة هي هي نفسها؛ وذلك لأنّ ذكر الأمور الظاهرة لا يندرج تحت الغيبة التي اشترط فيها الستر، بالرغم من ظهور رواية ابن الجهم في التشريع لا التفسير لمصداق ما يخرج عن الغيبة موضوعاً، وما يندرج تحتها حقيقة، كما آشرنا آنفاً.

وعليه، فإنّ كلامه﵀ ظاهراً ليس جمعاً عرفيّاً بين الأدلّة، بل هو بمثابة إلغاء للأدلّة بحملها على كونها مؤكدة لأدلّة الحرمة التي اشترطت الستر.

---

(١) الكافي: ٥/ ٢٩٣، ب الضرار، ح٢.

ومن هنا، فإنّ قوة ظهور الأدلّة التي تضمّنت أنّ «**الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه**»[1] في إثبات كون الستر بمثابة المقتضي لحرمة الغيبة، لا يصلح لرفع اليد عن الأدلّة التي أخذت عنوان التجاهر بالفسق؛ إذ إنّ هذا العنوان يصلح عرفاً مانعاً للمقتضي، ورافعاً لحكمه، ولا سيّما مع صراحة الرواية في التعبير بأنّ المتجاهر «**لا حرمة له**».

هذا، ومع وضوح الجمع العرفيّ بين الطائفتين- أعني طائفة ما دلّ على جواز غيبة المتجاهر بالفسق، وما دلّ على حرمة كشف الستر- بهذا النحو، لا يبقى أيّ أثر لما ذكره﵀ من استفاضة أدلّة الحرمة، ولا لكون النسبة الدقيّة بين موضوعيهما هي العموم من وجه، ولا لموافقة للكتاب والسنة المعلومة، ولا لكون البناء على الحرمة موافقاً للاحتياط عملاً؛ إذ إنّ ذلك كلّه إنّما ينفع لو لم يكن الجمع العرفيّ بين الأدلّة بالنحو الذي ذكرناه.

الأمر الثالث: إنّ ما ذهب إليه﵀ من دعوى الانصراف في إطلاق أدلّة المتجاهر بالفسق إلى كون الجواز مختصاً بما تجاهر به، واستفادة العلة في جواز غيبته هي كونه هاتكاً لنفسه ممنوع، وغير مناسب لظهور التجاهر بالفسق بالموضوعيّة للحكم بجواز الغيبة.

كما أنّ هذه الدعوى منافية لظهور الدليل في اختصاص الفاسق بحكم جواز الغيبة، وأنّ له موضوعيته في ذلك، وليس مجرّد كونه خالعاً لجلباب الحياء غير مبالٍ بما يقال فيه؛ فإنّ خروج هذا العنوان عن الغيبة

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الغيبة والبهت، ح٧ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٢، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح١٤.

لا يخص المتجاهر بالفسق فحسب، بل يشمل مطلق من لم يبالِ بستر عيوبه ولو لم تكن فسقاً، ولو كان الأمر كذلك لما كان هناك داعٍ لأخذ عنوان الفاسق.

وإن شئت فقل: إنّ الانصراف المدّعى في المقام يؤدي إلى إلغاء موضوعيّة الفاسق وهو كما ترى؛ فإنّ الأصل في العناوين أن تكون لها الموضوعيّة.

على أنّا لا ننكر وجود المناسبة لتلك الدعوى، ولكنّها ليست الوحيدة في إطلاق الأدلّة، فأصالة الموضوعيّة في الفاسق تتحكم في المسألة.

تفصيل الشيخ الأنصاريﷺ

هذا، وذكر شيخنا الأعظمﷺ تفصيلاً بين المعاصي التي هي دون ما يتجاهر به في القبح وبين غيرها، حيث قال: «ينبغي إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط - العياذ بالله - جاز اغتيابه بالتعرّض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة، ومن تجاهر بكونه جلاّد السلطان يقتل الناس وينكلّهم جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبايح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح.

ولعلّ هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء، لا من تجاهر بمعصية خاصّة وعدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها كبعض عمّال الظلمة»[1].

مناقشة السيّد الأستاذ الحكيمﷺ للشيخ الأنصاريﷺ

وأشكل عليه السيّد الأستاذ الحكيمﷺ بأنّه: «مع مخالفته لإطلاق النصوص، أنّ التفصيل المذكور إن رجع إلى دعوى: عدم كراهة المتجاهر لذكره بالذنب الذي هو دون ما تجاهر به، فيخرج عن تعريف الغيبة بناء

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٤٦.

على أخذ الكراهة فيها، أشكل: - مضافاً إلى عدم أخذ الكراهة في تعريف الغيبة-بأنّ المتجاهر بالذنب الكبير والرضا بظهوره لا يستلزم الرضا بظهور كلّ ما هو أهون منه شرعاً، بل قد يستنكف من ظهور بعضها لملازمته بنظره لخسة النفس أو شرورها أو غيرهما.

ومثل ذلك دعوى: أنّ ظاهر النصوص إسقاط حرمة الشخص بالإضافة إلى ما لا حياء له فيه، وإذا لم يستح الشخص من ذنب فلا حياء له بالإضافة إلى ما دونه.

لاندفاعها: بأنّ عدم الحياء من ذنب لا يستلزم عدم الحياء من كلّ ذنب دونه شرعاً لما تقدم.

مع أنّ ما تضمّن سقوط حرمة من لا حياء له-مع ضعفه في نفسه- ظاهر في سقوط حرمته مطلقاً بالإضافة إلى جميع العيوب.

وإن رجع إلى دعوى: أنّ إسقاط الشارع لحرمة شخص بالإضافة إلى ذنب يستلزم عرفاً إسقاطها بالإضافة إلى ما دونه.

أشكل: بأنّ ذلك قد يتمّ لو كان إسقاط الحرمة ابتداء لقصور الشخص كالكافر، أمّا لو كان لطارئ كالتجاهر فلا مانع من اختصاصه بمورده، والملازمة المدعاة في مثل ذلك ممنوعة، ولذا (لا) يجوز ذكر الإنسان بالعيب الخفي وإن كان دون العيب الظاهر الذي تقدّم جواز ذكره به حتى مع عدم التجاهر»[1].

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص (٣٣٥ - ٣٣٦).

وهو متين، ومنه تعرف أن لا مجال للبناء على ما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمه الله.

فظهر من جميع ما تقدّم: اعتبار التجاهر بالفسق أول المستثنيات من حرمة الغيبة، بعد تمامية الدليل على سقوط حرمته وجواز غيبته، وأنّ جواز الغيبة لا يختص بمورد التجاهر بل يعم غيره.

ضرورة تشخيص الفقيه لبعض العناوين

هذا، ومن اللازم-بعد أن تمّ الدليل على سقوط حرمة المتجاهر بالفسق-بلورة كلّ شؤون المطلب وخصوصياته، من قبيل النظر في تحديد المراد من الفسق، وحدود التجاهر الذي تجوز الغيبة فيه، ثمّ النظر في اندراج المخالف تحت هذا العنوان، وما تقتضيه الأصول العمليّة عند الشك، ونحو ذلك.

وتوهّم أخذ العنوان بما تمّ تحقيقه وإيكال التشخيص فيه إلى العرف والمكلّف نفسه، مدفوع بكون بعض الأمور فيها حيثيّة مفهوميّة يلزم على الفقيه تشخيصها.

وهذا تمام الكلام في المطلب الأوّل.

المطلب الثاني: في تحديد المراد من الفسق

لا إشكال في أنّ المراد من الفسق هو الخروج البين عن جادة الشرع ظاهراً، وذلك بارتكاب ما يوجب سقوط العدالة، والقدر المتيقّن منه ارتكاب الكبائر، ومنها الإصرار على الصغائر.

وإنّما الإشكال في أنّه هل يشترط في الفسق العلم بكون ما يقدم عليه معصية لله عزّ وجلّ؟ أم هو مطلق ارتكاب المخالفة الواقعيّة للأحكام الشرعيّة؟ أم أنّ الأمر منوط بكون مخالفته مخالفة للحجّة التي تنجّز عليه الحرمة أو الحكم الإلزاميّ؟

بيان ذلك: إنّ في المقام احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: القول بأنّ الفسق لا يتحقّق إلّا مع العلم بكون ما يقدم عليه معصية لله سبحانه.

ويترتب عليه عدم البناء على فسق شخص وإن تجاهر بالمعصية على رؤوس الأشهاد؛ لاحتمال أن يكون غير عالم بالحرمة، وعند الشك بتحقّق الشرط يبنى في مثله على العدم.

على أنّ لازم هذا الاحتمال سيخرج - عادة - أغلب من ينطبق عليهم التجاهر بالفسق؛ من جهة عدم إمكان إحراز موضوع الفسق في غالب الموارد.

الاحتمال الثاني: القول بأنّ الفسق يتحقّق بمطلق ارتكاب المخالفة الواقعيّة للأحكام الشرعيّة.

وفي مثله قد يصعب البناء على تحقّق الفسق أيضاً؛ وذلك لاحتمال الاختلاف بالتقليد مثلاً أو الاجتهاد، كما لو جاهر شخص باستماع الغناء، ولكن يحتمل في حقّه تقليد شخص يقول بحليّة فعله، فلا مجال للحكم بفسقه - وفق هذا الاحتمال - ولا سقوط حرمته، ومن ثمّ جواز غيبته.

الاحتمال الثالث: القول بأنّ الأمر منوط بكون مخالفته مخالفة للحجّة المعتبرة التي تنجّز عليه الحرمة أو الحكم الإلزاميّ، ومع عدمها ينعدم المصحّح لإثبات فسقه، فيكون المصداق مشتبهاً في اندراجه تحت موضوع الخاصّ فلا يسري إليه حكمه.

بل يبقى حكم العامّ ثابتاً في حقّه؛ لإحراز اندراجه تحته دون أيّ حجّة تصلح لإخراجه منه، فيلحقه حكمه بحرمة غيبته حتّى يثبت خلاف ذلك من إحراز اندراجه تحت الخاصّ.

السيّد الخوئيﷺ: مرتكب الحرام الواقعي من شبهة معذور

وكيف كان، فقد ذهب بعض أكابر العصرﷺ إلى أنّه: «لو ارتكب أحد الحرام الواقعيّ لشبهة حكميّة أو موضوعيّة فإنّه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق.

أمّا الشبهة الحكميّة، فكما إذا شرب العصير التمريّ المغلي قبل ذهاب ثلثيه أو أكل لحم الأرنب، لأنّه يعتقد إباحتهما بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده، فإنّه يكون معذوراً في هذا الارتكاب إذا تمّت له أو لمقلَده مقدمات الاجتهاد.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة، فكشرب الخمر باعتقاد أنّها ماء، وكوطئ امرأة أجنبيّة باعتقاد أنّها زوجته، وكقتل المؤمن باعتقاد أنّه مهدور الدم، فإنّه أيضاً معذور في هذه الأعمال إلّا إذا كان مقصراً فيها»[1].

وحاصل ما أفادهﷺ هو تقوّم الفسق لديه بارتكاب المخالفة الواقعيّة عن تقصير وبلا عذر.

احتمال آخر يمكن أن يضاف إلى المطلب

وهو متين وإن لم يكن وافياً بكلّ جوانب المطلب، إذ ينبغي أن يضاف إلى البحث احتمال آخر، وهو: حال من لم يرتكب المخالفة الواقعيّة في فعله، إلّا أنّه أقدم عليه دون أيّ مؤمّن من احتمال الحرمة أو الوجوب، فهل يعدّ فاسقاً؟

على أنّ الفرق بين الصورتين واضح، فالصورة السابقة تُتصوّر في حقّ من ارتكب المخالفة الواقعيّة بلا عذر، بخلاف الثانية فإنّها تُتصوّر بحقّ من لم يرتكب المخالفة الواقعيّة، ولكنّه أقدم عليها بلا معذّر.

دفع دخل

وفي المقام قد يقال: إنّ الفسق بمعنى الخروج عن زي العبوديّة وشق عصا الطاعة للمولى متحقّق في مثل هؤلاء، من جهة كونهم مدانين عرفاً وعقلاً على ما يجترحون من إقدام على المعصية، وأن لا فرق بينهم من ناحية المسؤوليّة الشرعيّة، وبين المرتكب للمعصية غير المعلومة مع قيام الحجّة على كونها معصية، إذ الفارق بينهم ليس إلّا في الارتطام بمخالفة الواقع وعدمه، وهو أمر ليس تحت اختيار العبد عادة.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٣١.

ولكنّه غير تام؛ فإنّ ظاهر الفسق بحسب مفاد الأدلّة الشرعيّة إنّما هو ارتكاب المعاصي الحقيقيّة، وليس محض الإقدام عليها دون مصادفتها واقعاً، وإن سلّمنا بكون من ارتكب ذلك مدان عقلاً مستحق للعقاب.

عنوان الفاسق إثباتاً لنفس المرتكب والمقدِم على المخالفة دون مؤمّن.

نعم، كما لا يصحّ وصف المقدِم على المخالفة بلا معذّر وإن لم يرتكبها واقعاً بالفسق، فكذلك لا يصحّ وصفه بالعدالة والاستقامة، فلا مانع من أن يكون خارجاً عن مقتضى العدالة مع عدم إمكان البناء على كونه فاسقاً لعدم إحراز ذلك.

فالنتيجة إذن: أنّ الفاسق هو المرتكب للكبائر دون عذر، وأمّا من لم يرتطم بمخالفة الواقع، ولكنّه أقدم على الفعل دون مؤمّن، فهو من الناحية العقليّة والعقلائيّة فاسق خارج عن جادة العقل، وما يجب عليه عقلاً من إطاعة المولى واحترامه، إلّا أنّه من الناحية الشرعيّة لا يعدّ فاسقاً.

نعم، هذا كلّه من حيث تحقّق عنوان الفاسق في مقام الإثبات لنفس المرتكب والمقدِم على المخالفة دون مؤمّن.

إحراز تحقّق عنوان الفاسق لشخص من جهة المغتاب

وأمّا إحراز تحقّق عنوان الفاسق لشخص من جهة المغتاب، كأن يشك في تحقّق الفسق فيه، فالظاهر أنّ الأمارات العقلائيّة الممضاة والشرعيّة تجري لتنقيح ذلك، فكما تكون البيّنة حجّة على ذلك يكون ظاهر الحال أيضاً حجّة في إثباته ونفيه.

اللهم إلّا أن تقوم حجّة تصلح لرفع اليد عن حجّيّة ظاهر الحال، من قبيل لزوم تصديق المؤمن في مقام معاملته فيما لو أنكر فسقه، فإنّ هنالك

جملة من النصوص الشريفة قد تصلح لتماميّة مثل هذه الأمارة الخاصّة في حقّ المؤمن، وسيأتي مزيد توضيح لهذا المعنى في محلّه، فانتظر.

هذا تمام الكلام في تحديد المراد من الفاسق سواء من ناحية الواقع، أو من الناحية الإثباتيّة من جهة الفاسق نفسه، أو من الناحية الإثباتيّة لإحراز ذلك عند من يكون في معرض أن يذكره في غيبته بسوء.

وبه تمام الكلام في المطلب الثاني.

المطلب الثالث: كلمات الأعلام في حدود التجاهر

وأمّا حدود التجاهر الذي يجوّز الغيبة فقد اختلفت فيه الأنظار الفقهيّة لدى الأعلام، وتضمّنت الإشارة إلى احتمالات المسألة في كلماتهم، ومنها:

نظر صاحب الجواهر في المقام

ذهب صاحب الجواهر إلى أنّ «الأحوط إن لم يكن الأقوى ترك غيبة غير المتجاهر، بل الأحوط تركها في المتجاهر في غير ما تجاهر به، نعم يلحق به شهرة الكنية أو اللقب ببعض عيوبه، خصوصاً إذا توقّف التعريف عليه، بل لعلّه ليس من الغيبة لعدم قصد الانتقاص به.

ولعلّ منه وصف الإمام الامرأة بالحولاء، ولا يستلزم ذلك جواز الغيبة بالأوصاف الظاهرة، كالعور والعرج والقصر ونحوها ممّا لم يشتهر وصفه به، ولذلك «قال النبيّ صلى الله عليه وآله لعائشة لما أشارت إلى قصر الامرأة بيدها: **إنّك اغتبتها**»[1].

نعم قد يقال بجواز ذكر الأوصاف المزبورة عند العالم بها كغيرها من العيوب المعلومة بين المتكلّم والمخاطب، فإنّه قد يشك في شمول أدلّة المنع لمثله، باعتبار عدم حصول أمر جديد، لكن مع ذلك الأحوط الترك خصوصاً مع احتمال النسيان، أمّا مع القطع به فالأقوى عدم الجواز»[2].

وحاصل مرامه هو تقوّم الغيبة بقصد الانتقاص، واندراج ذكر العيب الظاهر في الغيبة مع اشتراط كونه معلوماً بين المتكلّم والمخاطب.

---

(١) إحياء العلوم: ٩/ ٥٣.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢/ ٦٩.

المناقشة مع صاحب الجواهر رحمه الله

لكنّه يشكل.. أولاً: عدم وضوح تقوّم الغيبة بقصد الانتقاص، كما مرّ التعرّض له مفصّلاً في موضع سابق[1]، ومن ثمّ فلا حاجة إلى الإعادة.

وثانياً: أنّ ما ذكره من حيث اندراج ذكر العيب الظاهر في الغيبة مع اشتراط كونه معلوماً بين المتكلّم والمخاطب غريب منه رحمه الله؛ لكونه منافياً لإطلاق الروايات الشريفة التي أخرجت ذكر الأمر الظاهر من الغيبة، واحتجاجه رحمه الله برواية عائشة لا يصلح لإثبات مدّعاه؛ إذ الرواية ضعيفة ومعارضها الدالّ على جواز ذكر الأمر الظاهر مع عدم اعتباره من الغيبة معتبر، بل مستفيض.

نعم، لو تضمّن ذكر العيب الظاهر نيلاً من شأن المؤمن وانتقاصاً منه كان غيبة على المختار من حيث ما فيه من الوقيعة، وإن لم يكن كذلك من حيث كشف ستره.

ولا يخفى أنّه رحمه الله لم يتعرّض في كلامه إلى التفصيل بين صور المسألة وفروضها.

نظر الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

هذا، ولكن يظهر من شيخنا الأعظم رحمه الله التفصيل في المسألة، حيث قال: «المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنّه قبيح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلّا القليل -كما إذا كان من عمّال الظلمة وادّعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع، أو غير مسموع منه-، لم يعد متجاهراً، نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر.

---

(١) عند مناقشة السيّد الحكيم رحمه الله في تعريفه للغيبة شرعاً، في الجزء الأوّل من الكتاب، ص ١٣٧.

ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلته مستوراً عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم؟ ففيه إشكال، من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً، فربّ متجاهر في بلد، متستر في بلاد الغربة أو في طريق الحجّ والزيارة، لئلا يقع عن عيون الناس.

وبالجملة، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه، فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه ولا يستنكف من ظهوره للغير.

نعم لو تأذى من ذمّه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز، ولذا جاز سبّه بما لا يكون كذباً، وهذا هو الفارق بين (السبّ)، و(الغيبة)، حيث إنّ مناط الأوّل المذمّة والتنقيص فيجوز، ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلّا بمقدار الرخصة»[1].

المناقشة مع الشيخ الأنصاريرحمه الله

ويمكن أن يلاحظ على ما أفاده رحمه الله بأمور:

الأمر الأوّل: قد يقرّب ما ذكره رحمه الله من ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن اطّلاع الناس على عمله، فيخرج منه من كان مستتراً في بعض الأجواء الاجتماعيّة، ومن كان مستتراً في بعض الذنوب، أنّ الظاهر من رواية هارون بن الجهم، عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة**»[2]، هو المجاهر بفسقه مطلقاً، لا من يكون

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ (٣٤٦ - ٣٤٧).

(٢) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٤٣.

مجاهراً ببعض فسقه دون بعض، فإنّه خارج عن الموضوع مخالف للإطلاق.

وليعلم أنّ ما ذكرناه إنّما هو تقريب لكلامه﵀ الذي ذكره بنحو الإشكال، ولكنّه لمّا ختم المسألة بالاحتياط في الاقتصار عليه، فكأنّه﵀ قد بنى عليه عملاً.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّه لا يخلو عن تكلّف ومجافاة لخصوصيّة الفسق والمجاهرة عرفاً، وذلك بملاحظة أمرين:

ارتكاب الذنوب عادة ما يكون لغلبة دواعيها

أولهما: إنّ الذنوب قبائح حقيقة، بل هي أقبح القبائح، وعادة ما يكون قبحها بحدّ نفسها مدرَكاً لمرتكبها، وهو بطبعه مانع من فعلها مثبّط عنها بحسب الفطرة الأوليّة للإنسان، أو -على الأقل- أنّ المذنب يدرك قبحها الأعظم لكونها معاصي لله عزّ وجلّ، فيكون ذلك حاجزاً عنها ومانعاً اقتضاء عنها.

وعلى هذا فإنّ ارتكاب الذنوب عادة ما يكون لغلبة دواعيها على الدواعي الفطريّة أو العقليّة لتركها.

طبيعة الإنسان وفطرته السليمة تقتضيان منه أن يصون سمعته

وثانيهما: إنّ طبيعة الإنسان وفطرته السليمة تقتضيان منه أن يصون سمعته عمّا يشينها، بل أن يسعى لاكتساب السمعة الحسنة، فذلك ممّا تدعو إليه النفس بفطرتها، غير أنّ بعض الناس قد يفرطون في هذا الميل الفطري، فيتوسّلون إلى حفظ سمعتهم بإنكار ما صدر عنهم من قبيح، أو بادّعاء ما ليس لهم من جميل، ونادراً ما تجد من يسلك العكس، فيتجاهر بالقبيح ويكتم الحسن.

وهذا النمط وإن وُجد فعادة ما يكون ثمّة سبب استثنائيّ مقتضٍ له، كمن يرى القبيح حسناً فيجاهر به، أو من يخشى على نفسه من الرياء والسمعة فيكتم ما لديه من خير وصلاح.

وعليه، فإنّ خروج الفاسق عن هذين الطبعين الفطريّين - وهما: كراهة القبيح، وحبّ حفظ السمعة- المقتضيين عادة للإحجام عن ارتكاب الذنوب، وللحذر من المجاهرة بها، إنّما يكون بدوافع شاذّة تنافي مقتضى الفطرة، وهي دوافع استثنائيّة لا تمثّل الحالة العامّة للإنسان.

المجاهرة بالفسق بطبيعها حالة استثنائيّة

ولذا فإنّ خروج الفاسق عنها محدود بحدود تلك الدوافع، فمن غلب عليه حبّ المال مثلاً قد يُقدِم على المعاصي الماليّة، بل وقد يجترئ على المجاهرة بها لكثرة وقوعها في المجتمع، أو لاستخفافه بها، أو لأي سبب آخر، ولكنّه قد لا يتهتّك بالضرورة في سائر المعاصي، كالتعدّي على الأعراض، أو الكذب والمكر والعدوان على النفوس المحترمة.

وبذلك يتضح أنّ المجاهرة بالفسق بطبيعها حالة استثنائيّة، لا عامّة تشمل جميع أنواع الذنوب.

بل إنّ من بين المجاهرين أنفسهم من يأنف المجاهرة ببعضها إلّا في حالات شاذة جدّاً، قد لا تنطبق حتّى على أهل التابوت لعنهم الله جلّ وعلا.

ولهذا، من الصعب التمسّك بإطلاق عنوان «المجاهر بفسقه» ليشمل مطلق المجاهرة بجميع المعاصي والذنوب، بل إنّ حمل هذا العنوان على

من يجاهر بكلّ فسقه خروج عن المتفاهم العرفيّ في مثل هذه الأمور، فلا ينبغي ارتكابه حتّى وإن كان الجمود على حاق اللفظ ظاهراً فيه.

والوجه في ذلك: أنّ المناسبات العرفيّة، كملاحظة القرائن ومراعاة مقتضى مناسبات الحكم والموضوع شأنها أن تقدّم على الصياغات اللفظيّة الأوليّة والبدويّة في مقام استنباط الظهور.

فلو قيل: تصدّق المؤمن بماله، فلا يفهم منه أنّه قد تصدّق بكلّ ماله، وما ذاك إلّا للمناسبات العرفيّة التي تقتضي الانصراف إلى بعض ماله، والمقام من هذا القبيل.

بل إنّ الصياغة اللفظيّة التي وردت بصيغة الفعل الدالّ على الحدوث وهو (جاهر) -ولم ترد بصيغة الاسم كالمجاهر أو المتجاهر الدالّ على الصفة المناسبة للثبوت والشمول- تناسب ما ذكرناه؛ وذلك لأنّ المجاهرة الشاملة العامّة بكل أسباب الفسق من مختلف الذنوب لا تحصل -عادة- بفعل واحد، بل بدأب مستمر وشأن ثابت.

وعلى هذا فإنّ الظاهر من الرواية ثبوت الحكم في حقّ من يجاهر ولو بفسق واحد من أصناف فسقه.

القول: إنّ صيغة فاعلُ هنا للتكثير لا للمفاعلة وردّه

ولا يقال: إنّ صيغة (فاعَلَ) كما تستعمل في معنى المفاعلة والاشتراك بين اثنين أو أكثر في الفعل، كجالس زيد عمراً، كذلك تأتي بمعنى (فعّل) أيّ للتكثير، مثل: ناعمه الله، أيّ: نعّمه وأكثر نعمه عليه، وكذا ضاعفت الشيء، أيّ كثرت أضعافه.

وحيث إنّ الصيغة في المقام لا تناسب الحمل على المعنى الأول؛ من جهة كون المفروض فيه المشاركة، والذي يجاهر بفسقه ليس متعدداً كي تحمل الألف فيه للمفاعلة، فالمناسب حملها على المعنى الثاني، أيّ أنّ المراد من (جاهر) في الرواية هو كثرة المجاهرة، وليس مجرّد حملها على الجهر ببعض الفسق.

فإنّه يقال: إنّ استفادة معنى التكثير من هذه الصيغة ليس هو المعنى العرفيّ لما لا يقبل المشاركة بين اثنين؛ وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: ندرة من تنبّه لهذا المعنى، بل ولم نظفر به في كلمات اللغويّين السابقين.

الجهة الثانية: ندرة المثال المذكور، وعدم انسجامه مع غالب الموارد التي ليس لها مشاركة بين اثنين ممّا يكون متعديّاً، من قبيل: (خالفه)، و(وافقه)، و (راجعه)، و(غافله)، و(لاحظه)، و(كافأه)، و(عاقبه)، و(داينه)، و(عاجله)، و(داواه)، و(واساه)، و(عافاه الله)، فإنّها -كما ترى- لا تفيد التكثير المدّعى.

وأوضح منه ما يكون لازماً، من قبيل: (راوح) و(سافر)؛ وغير خفي أنّ (جاَهرَ) أنسب للازم منه إلى المتعدي.

استفادة الكثرة من المفاعلة محلّ الإشكال

على أنّا لا ننكر قبولها لأن تصدق مع الكثرة، ولكنّ استفادة الكثرة منها محلّ إشكال، وهو المناسب لما ذكره ابن السكيت الأهوازيّ رحمه الله في ترتيب إصلاح المنطق، والثعالبيّ النيسابوريّ في فقه اللغة، فقد ذكروا

الصيغة ومعانيها ودلالتها على المشاركة، ولكنّهم لم يشيروا إلى معنى الكثرة المدّعاة.

ولو سلّمنا بالإشكال، وقيام الصيغة اللفظيّة بهذا المعنى، فهو لا يصلح للخروج عمّا مرّ من مقتضى المناسبة العرفيّة بين الفسق والجهر به، الموجب لكون المعنى الظاهر هو مجرّد تحقّق المجاهرة ولو في بعض فسقه.

وبه تمام الكلام فيما ادّعي من كون المراد من التجاهر بالفسق في الرواية هو التجاهر بكلّه لا ببعضه.

الأمر الثاني: إنّ الاحتجاج في مقام الاستنباط من الحكم بالاحتياط في غير محلّه؛ فإنّ مع الظهور لا يبقى ملزم للعمل بالاحتياط من جهة تأخره رتبة عن الظهور، مع التسليم بحسن الاحتياط عقلاً وشرعاً حتّى مع قيام الأمارة المعتبرة على الترخيص، إلّا أنّه ليس بملزم ولا يصلح حجّة لترجيح أحد المحتملات في المعنى كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: إنّ الاحتياط من الوظائف العمليّة التي لا يصل الأمر إليها إلّا بعد ملاحظة الأمارات المعتبرة والظهور منها بل في طليعتها، فالاحتياط ليس بحجّة على تغيير الظهور حتى يحتجّ به، وما ذكره﵀ من عظمة حقّ المؤمن ونحوه لا يعدو أن يكون من المرجّحات لحسن الاحتياط فحسب، وإن كانت تتزاحم أحياناً فيكون الاحتياط مع النيل منه.

وعليه، تبقى الأمارة حينئذٍ ظاهرة في إطلاق عنوان المتجاهر على من جاهر ولو ببعض الذنوب، وتكون مخصّصة لحرمة الغيبة.

الأمر الثالث: إنّ حمل الحديث على كون ما يجوز ذكر الفاسق به هو

محض ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه ولا يستنكف من ظهوره، نحو إلغاء لظهور الحديث في التأسيس المولويّ، وعدم كونه محض إرشاد لخروج المورد عن ماهيّة الغيبة موضوعاً، كما مرّ بيانه مفصّلاً.

الأمر الرابع: إنّ حقيقة الغيبة ليست هي ذكر المغتاب بما يكره ظهوره عنه، بل الوقيعة بالمغتاب كما تقدّم تحقيقه مفصّلاً أيضاً، كما وأنّ السبّ وإن كان مشتركاً مع الغيبة فيها، إلّا أنّه الدرجة العليا من الوقيعة الشنيعة، وهما متباينان لا يتصادقان عرفاً.

ويشهد للفرق بينهما ما ذكره اللغويّون من كون معنى السبّ هو الشتم أو المبالغة في الشتم، فالشتم ليس غيبة، وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه إن شاء الله تعالى.

وبهذا كلّه يُعرف ما في دعوى «انصراف الأدلة عن غير البلد المتجاهر فيه»[1]، فإنّها إنّما تناسب حمل رواية هارون بن الجهم على الإرشاد إلى خروج ذكر العيب المتجاهر به عن الغيبة خروجاً موضوعيّاً، وهذا ما تقدّم وتكرر بيان النظر فيه.

ولعلّه السبب في استدراكه بقوله: «اللهم إلّا إذا كان الرجل ممّن ألقى جلباب الحياء فله شأن وحكم آخر»[2]، باعتبار أنّه لا يصدق بنظره - ظاهراً- إلّا على المتهتك بالذنوب بنحو لا يدعوه شيء عادة إلى التستر بالذنب فلاحظ.

---

(١) المواهب في تحرير المكاسب: ص٦٠٦.

(٢) المصدر السابق.

وبناء على ما سردناه يظهر أن لا مجال للبناء على ما أفاده شيخنا الأعظم رحمه الله في المسألة.

خاتمة: تحقيق المسألة وبيان المختار

هذا، وقد تبيّن من خلال استعراض النصوص الشريفة، وما ورد في كلمات الأعلام المختار في المسألة، ويمكن تلخيصه في عدّة أمور:

الأمر الأوّل: إذا تجاهر الفاسق بمعصية جاز اغتيابه لسقوط حرمته المعنوية، دون أن يقتضي ذلك سقوط حرمة دمه وماله، والوجه فيه ما تقدّم في معتبرة هارون بن الجهم وغيرها من النصوص الشريفة.

الأمر الثاني: إنّ المراد بالفسق الذي تجوز غيبة المجاهر به إنّما هو المعصية الحقيقيّة التي لا عذر للمكلّف فيها، وليس محض التجري عليها، والقدر المتيقّن منه هو الكبائر، والإصرار على الصغائر.

الأمر الثالث: يكفي في تحقّق المجاهرة بالفسق التي تجوز معها الغيبة مجرّد التجاهر ولو ببعض الفسق.

الأمر الرابع: إنّ النسبة بين ما دل على جواز غيبة المجاهر بالفسق، وما دل على حرمة الغيبة ليست هي التخصص، وإنّما هي التخصيص بلسان الحكومة.

نعم، هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات كالشك في كون ما صدر من المكلّف من ارتكاب للكبائر هل كان عن عذر أو لا؟ ونحوه فهو ما يحتاج إلى شيء من التفصيل.

طـرق ووسـائط إثبـات المجـاهر بالفسق إثباتاً

وغير خفي أنّ عناصر الموضوع في مقام الإثبات عديدة، ولكلّ منها وسائط وطرق لإثباتها..

فأمّا إثبات كون هذا الفعل فسقاً من الناحية التشريعيّة الكليّة، فالحجّة فيه هي الحجّة في الشبهات الحكميّة، وهي فتوى الفقيه بالنسبة إلى العاميّ، وبالنسبة إلى الفقيه هي الأمارات التي تصلح لتنقيح الحكم الشرعيّ الكلّي كالظهور، وخبر الثقة، والسيرة، والاطمئنان بالمعنى الأخص على المختار[1].

وأمّا إثبات تحقّق موضوع الفسق من المكلّف الذي يكون موضوعاً للغيبة حسب الفرض، فالظاهر تحقّقه من خلال الحجج التي تثبت الموضوعات كالبيّنة، والشياع الموجب للاطمئنان، وقول أهل الخبرة في الأمور الحدسية، وخبر الثقة في الأمور الحسيّة.

وأمّا إثبات المجاهرة فإنّها أمر موضوعيّ حسي عادة، فتكون الحجج فيه نفس الحجج التي تثبت موضوعاتها.

وهذا تمام الكلام في المطلب الثالث.

---

(١) والمراد منه هو المرتبة العليا من الاطمئنان التي لا يلتفت إلى احتمال الخلاف فيها في مقام العمل إلّا عند التدقيق والتحليل الذهنيّ، وهو ما ينطبق عليه عنوان العلم العاديّ العرفي.

المطلب الرابع: في إثبات كون المتجاهر غير معذور

من جملة المسائل المهمّة التي ينبغي البحث عنها إثبات كون المتجاهر غير معذور عن مخالفة ما قامت به الحجّة؛ وإلّا فما أكثر ما تدّعى الغفلة عن قيام الحجّة وعدم القصد إلى ارتكاب المعصية، وما أكثر ما يقع بعض المكلّفين في الغفلة والاشتباه، فيحسبهم الجاهل أنّهم موغلون في الفسق معلنون به، وهم منه براء.

فلو ادّعى المجاهر بأمر ظاهره الفسق بأنّ له عذراً، فما هي حدود قبول عذره؟ وما هي الحجّة في المقام؟

وهل تسمع دعواه؟ أم أنّ الآليّة لإثبات ذلك هي نفس الآليات الموضوعيّة - التي مرّ ذكرها في الأمرين الثاني والثالث- من جهة كونها قضيّة موضوعيّة خارجيّة، فيكون شأنها شأن بقيّة الموضوعات الخارجيّة؟

هل ظاهر الحال حجّة في ترتيب آثار المجاهرة؟

وفي المقام قد يقال: إنّ ظاهر الحال يكفي حجّة لترتيب آثار المجاهرة، ولا يسمع لما يدّعى من أعذار يكثر صدورها من العاصين، ولا سيّما وأنّ من يعصي الله سبحانه نهاراً جهاراً لا يقف أمام سوء سريرته مانع من أن يكذب ويبرّر لنفسه، فإنّ أكثر المجاهرين والمجرمين وحتى العتاة منهم لا يعدمون وجهاً لتبرير ما يصدر عنهم، ويختلقون لأنفسهم أعذاراً فيما لو تمت تدرأ عنهم العقوبة، أو اللوم الاجتماعيّ.

ثمّ إنّ البناء على قبول الأعذار سيلزم منه خروج أكثر المتجاهرين بالفسق عن عنوانهم الحقيقيّ الذي يستحقونه، ويتحمّلون تبعاته، وهو كما ترى.

والإنصاف أنّ حجّيّة ظاهر الحال بين العقلاء ممّا لا مجال لإنكارها، ولكن لا بدّ من إثبات إمضائها شرعاً ولو بكاشفيّة عدم الردع الشرعيّ عنها، فيما لو اعتذر المؤمن عمّا ظاهره الفسق بعذر صالح لدرء عنوان الفسق عنه.

ما استدل به لقبول العذر

ومن هنا كان من اللازم البحث عمّا قد يصلح للردع عنه، وعمدة ما يستدل به في المقام أمران:

الأمر الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

وتقريب الاستدلال به: أنّ المدح جاء للنبي صلى الله عليه وآله كونه ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ بمعنى يقبل منهم حتى مع فرض كونهم واقعاً غير جديرين بتصديقه لهم.

وقد روى[2] عليّ بن إبراهيم القميّ في تفسيره أنّ سبب النزول هو أنّ «عبد الله بن نفيل كان منافقاً، وكان يقعد لرسول الله صلى الله عليه وآله فيسمع كلامه

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١

(٢) لا يخفى أنّ سبب التعبير عمّا ورد في التفسير بالرواية وإن لم يذكر له سنداً أو ينسبها إلى القائل، إنّما هو المضمون المناسب لكونها رواية لا شأناً استنباطياً من ظاهر العبارة، وبضميمة مقدمته في التفسير تكون موثقة بالتوثيق الإجماليّ لتفسيره، لكنّ ما فيها هو المعروف بين المفسرين ولم ينقل خلافه، فيحتمل أنّ عليّ بن إبراهيم قد اعتمد على ما هو الشائع وموثوق بصدوره فبنى عليه، فيبقى في النفس شيء من البناء على كونها واقعاً رواية، ولا سيّما ذيلها في قوله: «يعني المقرين بالإيمان بالاعتقاد).

وينقله إلى المنافقين، وينمّ عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله ﷺ، فقال: **يا محمّد إنّ رجلاً من المنافقين ينمّ عليك، وينقل حديثك إلى المنافقين، فقال رسول الله ﷺ من هو؟ فقال الرجل الأسود الكثير شعر الرأس، ينظر بعينين كأنّهما قدران، وينطق بلسان شيطان.**

فدعاه رسول الله ﷺ فأخبره، فحلف أنّه لم يفعل، فقال رسول الله ﷺ: **قد قبلت منك فلا تقعد.**

فرجع إلى أصحابه فقال: إنّ محمّداً أذن، أخبره الله أني أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته أني لم افعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، أيّ يصدّق الله فيما يقول له، ويصدّقك فيما تعتذر إليه في الظاهر، ولا يصدّقك في الباطن، وقوله: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، يعني المقرين بالإيمان من غير اعتقاد»[1].

ومحلّ الشاهد فيه ما فسّر به قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، «أيّ المقرين بالإيمان من غير اعتقاد»، إذ لو سلّمنا بصحة صدور الرواية لكانت إحدى مفاتيح البحث في اندراج الفاسق المخالف تحت عنوان من يقبل عذره، بعد وضوح عدم إيمان الرجل هذا بالمعنى الحقيقيّ للإيمان؛ كونه مخالفاً للنبي ﷺ، وممّن ينطبق عليه إيذاءه، فضلاً عن التشهير به.

---

(١) تفسير القميّ: ١/ ٣٠٠، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾، من سورة التوبة: الآية ٦١.

وغير خفي أنّ تطبيق الآية عليه يعني الانطباق على المؤمن ولو بالمعنى الظاهريّ.

روايات طبقت الآية الكريمة على قبول العذر

وأمّا الروايات الشريفة الواردة لإثبات أنّ الآية الكريمة ملزمة بقبول العذر فهي عديدة:

منها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات، عن عبد الله بن محمّد، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن محمّد بن عبد الله، عن يونس، عن عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرأيت من لم يقرّ بما يأتكم (يأتيكم) في ليلة القدر كما ذكر، ولم يجحده؟

قال: **أمّا إذا قامت عليه الحجّة (ممّن) من يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر، وأمّا من لا يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع**، ثمّ قال عليه السلام: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]»[2].

إذ قد تضمّنت هذه الرواية عذرين أحدهما في طول الآخر:

الأوّل: أنّ من لم تثبت له بعض الحقائق الدينية بحجّة تامّة يكون معذوراً في عدم الاعتقاد بها.

والثاني: أنّ من ادّعى أنّه لم تثبت له بعض حقائق الدين بحجّة تامّة يلزم تصديقه وقبول عذره في ذلك.

والفرق بين العذرين أنّ الأوّل هو عذر ثبوتي بينه وبين الله عزّ وجلّ،

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) بصائر الدرجات: ص٢٤٤، ح١٥.

والثاني هو عذر إثباتي فيما بينه وبين المؤمنين عمّا لم يؤمن به، فيكون ذلك سبباً لعدم دخوله في الفسق، فيندرج في المقام.

ومنها: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز قال: «كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن، وعندي كذا وكذا دينار، أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام: **يا بني أما بلغك أنّه يشرب الخمر**؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: **يا بني لا تفعل**.

فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانيره، فاستهلكها ولم يأته بشيء منها، فخرج إسماعيل وقضى أنّ أبا عبد الله عليه السلام حجّ، وحجّ إسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم أجرني وأخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه، فقال له: **مه يا بني، فلا والله مالك على الله (هذا) حجّة، ولا لك أن يأجرك ولا يخلف عليك، وقد بلغك أنّه يشرب الخمر فائتمنته**.

فقال إسماعيل: يا أبت إني لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: **يا بني إنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه**: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] **يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم**.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

ولا تأتمن شارب الخمر فإنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾[1] فأيّ سفيه أسفه من شارب الخمر، إنّ شارب الخمر لا يزوّج إذا خطب، ولا يشفّع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه»[2].

وهذه الرواية معتبرة السند؛ لعلو كعب رجالها في الوثاقة والجلالة.

وأمّا الدلالة فإنّها ظاهرة في قبول قول المؤمنين الشامل بإطلاقه قبول دعواهم على أنفسهم، فيكون رادعاً عن ظاهر الحال.

ومنها: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن غير واحد، عن أبان بن عثمان، عن حمّاد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من شرب الخمر بعد أن حرمها الله تعالى على لساني فليس بأهل أن يزوّج إذا خطب، ولا يصدّق إذا حدّث، ولا يشفّع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فأكلها أو ضيعها فليس للذي ائتمنه على الله عزّ وجلّ أن يأجره ولا يخلف عليه.**

وقال أبو عبد الله عليه السلام: **إنّي أردت أن أستبضع بضاعة إلى اليمن، فأتيت أبا جعفر عليه السلام فقلت له: إنّني أريد أن أستبضع فلاناً بضاعة، فقال لي: أما علمت أنّه يشرب الخمر فقلت: قد بلغني من المؤمنين أنّهم يقولون ذلك،**

---

(١) سورة النساء: الآية ٥.

(٢) الكافي: ٥/ ٢٩٩، ب آخر منه في حفظ المال وكراهة الإضاعة، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٩/ ٨٢، ب كراهة ائتمان شارب الخمر، ح ٥.

فقال لي: صدّقهم فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، ثمّ قال: إنّك إن استبضعته فهلكت أو ضاعت فليس لك على الله عزّ وجلّ أن يأجرك ولا يخلف عليك... الحديث»[2].

هذا، وقد يدّعى: عدم إمكان البناء على حجّية الرواية من جهة ما تضمّنته من نسبة التصرّف المخالف للحكمة إلى الإمام عليه السلام، إذ من المعلوم أنّ السيرة العقلائيّة الممضاة لحجّية الخبر مشروطة بعدم احتفافه بما يوجب الريب عند نوع العقلاء.

لكنّه يشكل: من جهة أنّ البناء في السيرة العقلائيّة لحجّية الخبر لمّا كان اقتضائياً فلا مانع من البناء على جهات أخرى تقرّب الوثوق بالصدور، على أنّها ليست أموراً منضبطة بقواعد كليّة مطّردة، بل بمناشئ تحقّق الوثوق.

وفي المقام لا تخلو الرواية عن قرائن معاكسة لتحقيق الوثوق وتكريسه، كموافقتها للآية الكريمة والنصوص الشريفة الأخرى، ومن ثمّ لا مجال للباحث البصير أن يتوقّف في البناء على صدور المضمون لتراكمه.

وما تضمنته الرواية من نسبة التصرّف المخالف للحكمة لا بدّ من رفع اليد عنه وتقييده، فيكون الأمر شبيهاً للتبعيض في الحجّيّة، ويغلب

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) المصدر السابق: ٦/ ٣٩٧، ب شارب الخمر، ح٩ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٥/ ٣١١، ب كراهة تزويج شارب الخمر وقبول شفاعته، ح ٥.

على الظن أنّها عين الرواية السابقة مع اختلاف يسير في نقل شخوصها، وأنّ منشأ الخلل فيها هو الخلط من قبل الراوي في النقل.

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها كسابقتها ظاهرة في القبول من المؤمنين.

ظاهر الآية التصديق التعبّديّ

وما يذكره الأصوليّون في مقام دفع الاستدلال بالآية الكريمة على حجّيّة خبر الواحد من أنّ ظاهرها التصديق الأخلاقيّ وليس التصديق التعبّديّ، فهو وإن تمّ في موضعه، لكنّه لا ينافي المدّعى في المقام من كون دعوى المؤمن، بل دعوى مطلق من يدّعي الإيمان-بناء على بعض ما تقدّم آنفاً-ممّا لا ينبغي ردّها بمجرّد ظاهر الحال، أو أمثاله من الأمارات العامّة على إثبات صدور السوء من المؤمن.

ومن هنا فلو قامت الأمارة على صدور أمر سيء من المؤمن، وعارضها إخبار المؤمن عن نفسه، فالظاهر من مجموع الآية الكريمة والروايات الشريفة المتعرّضة لها تقديم قبول عذره.

إشكال ودفع

وأمّا ما ذكره بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) من أنّ ظاهرها هو التصديق الأخلاقيّ، ويشهد له اختلاف حرف الجرّ في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، أي يؤمن لنفع المؤمنين بأن يُظهر تصديقه لهم.

فيجاب عنه: أنّ اختلاف حرف الجرّ في المقام أمر طبيعي وارد، إذ لو قال: «يؤمن بالمؤمنين) لم يستقم المعنى المراد منها ظاهراً، ومن ثمّ فإنّه احتمال لا شاهد عليه.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

الأمر الثاني: ما دلّ من السنّة على الردع عن ظاهر الحال

وأمّا الروايات التي يستدلّ بها على الردع عن ظاهر الحال فيمكن تقسيمها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على الأخذ بكلام المعتذر وتقديمه على ظاهر الحال

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن سهل بن زياد، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأساله عن ذلك فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات.

فقال لي: **يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم، لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته، فتكون من الذين قال الله في كتابه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[1]»[2].

مناقشتان في سند الرواية

والكلام في سندها يقع من جهتين:

الجهة الأولى: رواية الكلينيّ عن سهل بن زياد مباشرة ومن دون واسطة، ولا يخفى على المتتبّع لكتاب الكافي لشيخنا الكليني رحمه الله أنّه قد

---

(١) سورة النور: الآية ١٩.

(٢) الكافي: ٨/ ١٤٧، تكذيب المغتاب وحمل فعل المؤمن على أحسنه، ح١٢٥ - وسائل الشيعة (آل البيت) ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سرّ المؤمن، ح ٤.

يعمد أحياناً إلى حذف العدّة من الرواية، فيروي عن سهل مباشرة للاختصار استناداً إلى الرواية السابقة وسندها، والمقام من هذا القبيل؛ فإنّ الرواية التي سبقتها كانت بواسطة العدّة عن سهل.

على أنّ الكلينيّ قد روى عن سهل بن زياد مباشرة رغم عدم ذكر العدّة في الروايات السابقة عليها، وفي مثله قد تحمل روايته على الإرسال كما ذهب إليه بعضهم، ولكنّ التحقيق -كما مرّ في بحث سابق[١]- أنّه لا يضر باعتبارها لاحتمال كونه قد أدركه.

الجهة الثانية: رجال السند، وهم سهل بن زياد الآدميّ، وقد مرّ الكلام في اعتبار رواياته ما لم يكن فيها ما يوجب الغضاضة في سندها أو متنها، وقد اعتبرناه أضعف الثقات.

ويحيى بن المبارك من رجال عليّ بن إبراهيم في تفسيره، فيشمله التوثيق العامّ لرجاله[٢] بناء عليه.

وأمّا عبد الله بن جبلة فقد صرّح النجاشيّ رحمه الله بوثاقته بقوله: «ثقة روى عن أبيه، عن جده حيان بن أبجر، كان أبجر أدرك الجاهليّة، وبيت جبلة بيت مشهور بالكوفة. وكان عبد الله واقفاً، وكان فقيهاً ثقة مشهوراً»[٣].

---

(١) في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مخطوط.

(٢) تفسير القميّ: ٢/ ٥٠، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾، من سورة مريم: الآية ٣١.

(٣) رجال النجاشيّ: ص٢١٦، ب العين، تسلسل: ٥٦٣.

وأمّا محمّد بن الفضيل فقد مرّ التعرّض لحاله والبناء على اعتباره في موضع سابق، فراجع[١].

وعلى هذا فالرواية معتبرة من حيث السند.

تقريب دلالة الرواية على المدّعى

وأمّا من حيث الدلالة فالظاهر منها ترجيح قول المرء في الإخبار عن نفسه حتّى على شهادة الثقة، فيكون ذلك حينئذٍ مسقطاً لاعتبار ظاهر الحال بالأولويّة العرفيّة.

ودعوى: نفي هذه الأولويّة في المقام بذريعة أنّ ظاهر حاله مكذّب قوله، وأنّ المورد ليس من قبيل شهادة الثقة.

مدفوعة: أنّ النكتة في الأولويّة هي أنّ الإنسان إذا وجب تصديقه فيما يخبر به عن نفسه، ولو في قبال شهادة الثقات، كان تصديقه في قابل مجرّد ظاهر الحال أولى وأحرى؛ فإنّ ظاهر الحال حمّال وجوه كما لا يخفى.

وعلى هذا الأساس يكون تقديم قوله وقبوله في مقابل ظاهر حاله أولى بالترجيح.

احتياج السيرة العقلائيّة إلى متمم

بيان ذلك: لا يخفى أنّ قيام السيرة العقلائيّة على الأخذ بظاهر الحال بحاجة إلى متمم وإمضاء لاعتبارها، فإنّ سيرة العقلاء لا تكشف عن الحكم الشرعيّ إلّا مع إمضاء الشارع لها ولو من جهة عدم الردع، ومن هنا فإنّ مجيء الردع -لو تم في هذه الرواية وأضرابها- يخدش في أصل المقتضي لها.

وهذا بخلاف الكلام في حجّية خبر الثقة، فإنّ المقتضي من حيث قيام

---

(١) في الجزء الأوّل من الكتاب، ص ٦٠.

السيرة العقلائيّة وإمضاء الشارع المقدس لها تام، وغاية ما يمكن أن يلتزم به لو تم الردع هو تخصيص حجّية خبر الثقة أو تقييدها.

بل الظاهر ترجيحه حتّى على الاطمئنان الذي يتحقّق عادة عند شهادة جمع من الثقات، فضلاً عن البيّنة كما يظهر من تعبيره في الرواية «**وقد أخبرني عنه قوم ثقات**».

قرينتان على كون مورد الرواية غيبة الفاسق

هذا والملاحظ أنّ موردها -ظاهراً- هو غيبة الفاسق بقرينتين:

القرينة الأولى: ما تضمّنه جواب الإمام عليه السلام في قوله: «**لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته**»[1]، حينما ذكر له الراوي أنّه «**يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه**»، من دلالة على أنّ المراد من الشيء الذي يكرهه ليس هو مطلق الإساءة أو الحزازة بينهما، بل مرتبط بحالة أو بفعل أو بعيب بحيث إذا انكشف للناس هدم مروءة صاحبه، ومن الواضح أنّه من شؤون الغيبة.

القرينة الثانية: ما في قول الإمام عليه السلام: «**فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم، لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به**»[2]، من دلالة على تفريع الحكم بعدم الإذاعة على تصديقه، ما يعني أنّه لولا التصديق منه لجاز الإخبار عنه بما يشينه.

والسؤال المطروح هنا هو لو كان هذا الأمر فسقاً أو عيباً، فهل من مبرّر شرعيّ ومسوّغ لإذاعته عليه؟!

---

(١) الكافي: ٨/ ١٤٧، ب تكذيب لمغتاب وحمل فعل المؤمن على أحسنه، ح ١٢٥.

(٢) المصدر السابق - وسائل الشيعة (آل البيت) ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سرّ المؤمن، ح ٤.

المناقشة في دلالة الرواية

بل قد يقال: إنّ الأمر لا يرتبط بالفسق فحسب وإنّما بالتجاهر به؛ فإنّ المستفاد من الرواية أنّ الوجه في عدم غيبته منشؤه تصديقه وتكذيب القوم الثقات الذين نقلوا عنه ما يشينه، فلو كان فسقه غير معلن لم تجز غيبته حتّى وإن صدق الناقلون وكان نقلهم حجّة شرعاً، إذ لا يكفي في جواز الغيبة محض ارتكاب الفسق، كما لا يخفى.

ولو كان الحكم بجواز الغيبة منوطاً - واقعاً- بمطلق الفسق لا بالمجاهرة به فحسب، كما يظهر من بعض الروايات الضعيفة لثبت المدّعى، وهو «سقوط اعتبار نقل الرواة الثقات عنه في حال إنكاره لما نقلوا عنه» بطريق أولى، كما هو واضح.

صلاحية الرواية لتخصيص أدلة سقوط الحرمة

وعلى هذا فإنّ الرواية دالّة على عدم جواز غيبة الفاسق المجاهر بفسقه إن اعتذر عن فسقه، فتصلح لتخصيص أدلّة سقوط الحرمة وجواز غيبة المجاهر بفسقه.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن أبي عبد الله، عن موسى بن عمران، عن عمّه الحسين بن عيسى بن عبد الله، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «**أخذ أبي بيدي ثمّ قال: يا بني إنّ أبي محمّد بن عليّ عليه السلام أخذ بيدي كما أخذت بيدك قال: إنّ أبي عليّ بن الحسين عليهما السلام أخذ بيدي وقال: يا بني افعل الخير إلى كلّ من طلبه منك، فإن كان من أهله فقد أصبت موضعه، وإن لم يكن من أهله كنت أنت من أهله، وإن شتمك رجل عن يمينك ثمّ تحوّل إلى يسارك فاعتذر إليك فاقبل عذره**»[1].

---

(١) الكافي: ٨/ (١٥٢ - ١٥٣)، موعظة نافعة لعلي بن الحسين عليهما السلام، ح١٤١ - وسائل الشيعة ←

صلاحية الرواية لمعاضدة النصوص لا أكثر

وهذه الرواية غير نقية السند؛ من جهة أنّ الحسين بن عيسى بن عبد الله الموصوف بأنّه عم موسى بن عمران ممّن لم يوثق في كتب الرجال، ومن ثمّ لا سبيل لاعتباره.

نعم، ذكر بعض أكابر العصر﵀ السند معلّقاً عليه بقوله: «الظاهر أنّ فيه تحريفاً، فإنّ الحسين بن عيسى بن عبد الله لا يكون عمّاً لموسى بن عمران، بل عمه الحسين بن يزيد بقرينة ساير الروايات، والصحيح: موسى بن عمران، عن عمّه الحسين، عن عيسى بن عبد الله، والله العالم»[١].

أقول: وكلامه﵀ لا يوجب إلّا الظن القوي فحسب، ولو سلّمنا به فبالإمكان البناء على اعتبار الحسين بن يزيد، فإنّه النوفليّ الثقة بناء على المختار في اعتباره، ولكنّ الإشكال يقع حينئذٍ في عيسى بن عبد الله، فإنّه مشترك بين الثقة وغيره، ويغلب على الظن أنّه الثقة، ولكن لا سبيل للجزم بذلك.

وأمّا بقية رجال السند فهم ثقات، فإنّ محمّد بن أبي عبد الله وقد صرّح النجاشيّ﵀ بوثاقته، حيث قال: «محمّد بن أبي عبد الله، كان ثقة، صحيح الحديث، إلّا أنّه روى عن الضعفاء»[٢].

وموسى بن عمران وإن لم ينصّ على وثاقته غير أنّ ورود اسمه في

← (آل البيت): ١٦/ ٢٩٤، ب استحباب فعل المعروف مع كل احد، ح ٣.

(١) معجم رجال الحديث: ٢٠/ ٦٦، تسلسل: ١٢٨٤٧.

(٢) رجال النجاشيّ: ص ٣٧٣، ب الميم، تسلسل: ١٠٢٠.

تفسير القميّ[١] وكامل الزيارات[٢] كافٍ في البناء على اعتباره بالتوثيق العامّ لرجال كلا الكتابين بناء عليه. وعليّ بن جعفر قد مرّ ذكره والبناء على اعتباره.

وكيفما كان فالرواية لا تصلح إلّا لمعاضدة باقي النصوص الشريفة من جهة السند.

توضيح عدم دلالة الرواية على المدّعى

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها ظاهرة في حسن قبول العذر في مقام إسقاط المؤاخذة على الإساءة الشخصيّة، فلا تصلح للاستدلال بها في محلّ البحث لإثبات حجّيّة قول المعتذر عن الأخذ بظاهر الحال، ولا للردع عن الأخذ بأخبار الثقات.

بل تصلح لإثبات شأن من شؤون التعامل فيما بين الناس، فمن تغيّر موقف الإساءة لدى خصمه ولو بأن اعتذر عنها كذباً، كان من المفترض التعامل معه على هذا الأساس.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الصدوق في مصادقة الإخوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا بلغك عن أخيك شيء فقال: لم أقل(ه) فاقبل منه، فإنّ ذلك توبة له**»[٣].

---

(١) تفسير القميّ: ١/ ٣٨٨، في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾، من سورة النحل: الآية ٩٠.

(٢) كامل الزيارات: ص٨٤، ب الدلالة على قبر أمير المؤمنين عليه السلام، ح٧.

(٣) مصادقة الإخوان: ص٨٢ ب من يجب اجتناب مؤاخاته ح٨.

وهذه الرواية تدلّ -عرفاً- على قبول العذر والتفسير الإيجابيّ للفعل أيضاً، فتشمل المقام وتصلح حجّة عليه لولا ضعف سندها.

نعم، ضعف سندها لا يلغي صلاحيتها لأن تكون مؤيداً.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الصدوق في مصادقة الإخوان أيضاً، وعنه «عبد الرحمن بن الحجّاج»[١]، عن الحسن بن عليّ رفع الحديث إلى أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **إذا بلغك عن أخيك شيء، وشهد أربعون أنّهم سمعوه منه، فقال: لم أقل، فاقبل منه**»[٢].

وهي كسابقتها من حيث الخدش في السند وتمامية الدلالة، فتصلح لأن تكون مؤيداً لإثبات المدّعى.

الرواية الخامسة: ما رواه المحدّث النوريّ في مستدرك الوسائل نقلاً عن أبي القاسم الكوفيّ في كتاب الأخلاق، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**التمسوا لإخوانكم العذر في زلاتهم وهفوات تقصيراتهم، فإن لم تجدوا العذر لهم في ذلك، فاعتقدوا أنّ ذلك منكم لقصوركم عن معرفة وجوه العذر**»[٣].

وهذه الرواية تدلّ بالمباشرة أو بالأولويّة العرفيّة على لزوم قبول العذر في حال صدور ما ظاهره المعصية.

ولكنّها مخدوشة من حيث السند كما ترى، فتصلح هي الأخرى لأن تكون مؤيداً لإثبات المدّعى.

---

(١) بقرينة الرواية السابقة، إذ قد رواها عن عبد الرحمان بن الحجّاج.

(٢) مصادقة الإخوان: ص٨٢، ب من يجب اجتناب مؤاخاته ح٩.

(٣) مستدرك الوسائل: ٩/ ٥٧، ب استحباب قبول العذر، ح٦.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ الصدوق، عن محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله، قال: حدّثنا محمّد بن يحيى العطّار، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه**»(١).

وهذه الرواية تشمل بإطلاقها ما نحن فيه من أنّ المؤمن يؤخذ بكلامه -لو اعتذر- حتّى لو شهد عليه سبعون مؤمناً، واحتمال أنّ قوله عليه السلام: «**أصدق على نفسه**» إنّما يختص بموارد الإقرار على النفس، وليس مطلق الإخبار عنها بعيد.

وكيفما كان، فإنّها تصلح كمؤيد للمدّعى فحسب؛ من جهة خدش السند فيها بالإرسال.

الرواية السابعة: ما رواه العياشيّ في تفسيره، عن الفيض بن المختار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **لمّا أنزلت المائدة على عيسى قال للحواريين: لا تأكلوا منها حتى آذن لكم، فأكل منها رجل منهم، فقال بعض الحواريين: يا روح الله أكل منها فلان، فقال له عيسى: أكلت منها؟ قال له: لا، فقال الحواريون: بلى والله يا روح الله، لقد أكل منها، فقال له عيسى: صدّق أخاك وكذّب بصرك**»(٢).

وهذه الرواية ظاهرة في لزوم قبول كلام الأخ حتّى لو كان الأمر

---

(١) صفات الشيعة: ص٣٧.

(٢) تفسير العياشيّ: ١/ ٣٥٠، في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، ح٢٢٤.

الذي أخبر عنه مخالفاً للحسّ، فتصلح هي الأخرى كمؤيد لإثبات المدّعى؛ لضعفها سنداً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ قوله عليه السلام: «**فقال له عيسى: صدّق أخاك وكذب بصرك**»، قد اختلفت فيه النسخ، فقد رواها الحرّ رحمه الله في الوسائل باختلاف يسير، حيث تضمّنت «**فقال عيسى عليه السلام: صدّق أخاك، وكذّب بصرك**»[١].

في حين أنّ صاحب تفسير البرهان رحمه الله قد رواها بنحو آخر تضمّن «**فقال لهم عيسى: صدّق أخاك، وكذّب بصرك**»[٢].

الطائفة الثانية: الروايات المؤيدة لإثبات مذاق الشارع في قبول عذر المعتذر

وهذه النصوص تصلح بحدّ نفسها مؤيداً لإثبات مذاق الشارع في قبول عذر المعتذرين، فيناسب الأخذ بها حتّى في مقام ترتيب الآثار على التجاهر بالفسق، وهي كثيرة نذكر منها:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه من وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمّد بن الحنفية: «**امحض أخاك النصيحة، وساعده على كلّ حال ما لم يحمْلك على معصية الله عزّ وجلّ، زل معه حيث زال، لا تصرم أخاك على ارتياب، ولا تقطعه دون استعتاب، لعلّ له عذراً وأنت تلوم، اقبل من متنصل عذره فتنالك الشفاعة**»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٦، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح٧.

(٢) البرهان في تفسير القرآن: ٢/ ٣٨٢، ح٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٩١، في وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لابنه محمّد بن الحنفيّة ح٥٨٣٤. ←

وهذه الرواية وإن لم تصلح حجة على القبول من الأخ مطلقاً، غير أنّها تدلّ بوضوح على حسن قبول العذر لمن تنصل من أمر يشينه.

الرواية الثانية: ما في الفقيه أيضاً من وصيّة رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «**يا عليّ من لم يقبل العذر من متنصل صادقاً كان أو كاذباً لم ينل شفاعتي، يا عليّ إنّ الله عزّ وجلّ أحب الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد... الخبر**»[1].

ودلالتها ظاهرة في حسن قبول العذر حتى مع العلم بكونه كاذباً، ولكنّها مرتبطة بالشؤون الشخصيّة بحسب مناسبات الحكم والموضوع.

الرواية الثالثة: ما في الدرة الباهرة مرسلاً، عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «**ولا يعتذر إليك أحد إلّا قبلت عذره، وإن علمت أنّه كاذب...**»[2].

وهذه الرواية ظاهرة في الشأن الشخصيّ هي الأخرى، ومناسبة للمدّعى.

الرواية الرابعة: ما رواه المحدّث النوريّ في مستدرك الوسائل نقلاً عن الآمديّ في الغرر عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «**اقبل أعذار الناس، تستمتع بإخائهم**»[3].

← وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢١٧، ب استحباب قبول العذر، ح٢.

(١) المصدر السابق: ٤/ ٣٥٣، ب النوادر، ح٥٧٦٢. وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢١٧، ب استحباب قبول العذر، ح١.

(٢) الدرة الباهرة: ص٢٥، من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام، ح٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ٩/ ٥٦، ب استحباب قبول العذر، ح٢.

وهذه الرواية ظاهرة في بيان الأثر الاجتماعيّ لقبول العذر.

الرواية الخامسة: ما أورده المحدّث النوريّ في مستدرك الوسائل، عن عليّ بن عيسى في كشف الغمة، أنّه روي «أنّ موسى بن جعفر عليهما السلام، أحضر ولده يوماً فقال لهم: **يا بني، إني موصيكم بوصية، فمن حفظها لم يضع معها: إن أتاكم آت فأسمعكم في الأذن اليمنى مكروهاً، ثمّ تحوّل إلى الأذن اليسرى فاعتذر، وقال لم أقل شيئاً، فاقبلوا عذره**»[1].

وهذه الرواية تدلّ بوضوح على حسن قبول العذر، وظاهرة في الشأن الشخصيّ هي الأخرى.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ الصدوق في مصادقة الإخوان، عن أيوب بن منصور الصيقل- عن أبي عبد الله عليه السلام، «**ما لكم يعادي بعضكم بعضاً؟ إذا بلغ أحدكم عن أخيه شيء لا يعجبه فليلقه وليسئله، فإن قال لم أفعله صدّقه، وإن (قال) قد فعلت استتابه**»[2].

وصدر الرواية وإن كان فيه ارتباط بالشأن الشخصيّ لما فيه من العداء بين الناس، غير أنّ قوله: «**إذا بلغ أحدكم عن أخيه شيء لا يعجبه**» قابل لأن يحمل على ما هو غير الأمر الشخصيّ.

الرواية السابعة: ما رواه المحدّث النوريّ في مستدرك الوسائل، عن الحسن بن عليّ عليه السلام، أنّه قال للحسن بن راشد: «**إذا سألت مؤمناً حاجة،**

---

(١) المصدر السابق: ح٣.

(٢) مصداقة الإخوان: ص٨٢، من يجب اجتناب مؤاخاته، ح٧.

فهيئ له المعاذير قبل أن يعتذر، فإن اعتذر فاقبل عذره، وإن ظننت أنّ الأمور على خلاف ما قال»[١].

وهذه الرواية تدلّ على حسن قبول العذر حتّى في مقام طلب الحاجات.

الرواية الثامنة: ما ورد في مستدرك الوسائل، عن جعفر بن أحمد القميّ في كتاب الغايات، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «**ألا أخبركم بشراركم؟** قالوا: بلى، يا رسول الله، قال: **الذين لا يقيلون العثرة، ولا يقبلون المعذرة، ولا يغفرون الزلة**»[٢].

وهذه الرواية لا دلالة فيها على كراهة عدم قبول العذر مطلقاً، ولا على استحباب قبوله مطلقاً، وإنّما تدلّ على شدّة قبح بلوغ الإنسان لحالة الاتصاف بهذه الأوصاف.

الرواية التاسعة: ما ورد في ميزان الحكمة مرسلاً، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**من أتاه أخوه متنصلاً فليقبل ذلك منه، محقّاً كان أو مبطلاً، فإن لم يفعل لم يرد عليّ الحوض**»[٣].

وهي وإن كانت مختصّة بالعلاقات الشخصيّة لكنّها مناسبة للزوم قبول العذر.

الرواية العاشرة: ما ورد في الصحيفة السجاديّة عن زين العابدين عليه السلام:

---

(١) مستدرك الوسائل: ٩/ ٥٧، ب استحباب قبول العذر، ح٥.

(٢) المصدر السابق: ح٨.

(٣) ميزان الحكمة: ٣/ ١٨٥٩.

«اللّهمّ إنّي أعتذر إليك من مظلوم ظلم بحضرتي فلم أنصره، ومن معروف أسدي إليّ فلم أشكره، ومن مسيء اعتذر إليّ فلم أعذره...»[1].

وهذه الرواية تدلّ على كراهة عدم قبول العذر في الأمور الشخصيّة، على أنّ ذلك لا يعني نسبة المكروه إلى الإمام المعصوم عليه السلام وإنّما على غرار ما ورد فيما ورد من الأدعية عنهم عليهم السلام من استغفار للذنوب، فالمحمل هو المحمل.

وبذلك يتضح أنّ الروايات الشريفة في هذه الطائفة رغم ضعف سندها تصلح بمجموعها حجّة على كراهة عدم قبول الاعتذار في الأمور الشخصيّة، ومناسبة جدّاً لما نحن بصدده من حجّيّة الاعتذار في عدم ترتيب الآثار الشرعيّة للفسق، من دون أن تصلح لإثبات العدالة وترتيب آثارها، كقبول الشهادة وصحة الائتمام به ونحوها.

عذر المؤمن دافع لعنوان الفسق

فظهر من جميع ما تقدم أمران:

أحدهما: أنّ الحجّة تامّة في عدم البناء على الظاهر، فيما لو اعتذر المؤمن عمّا ظاهره الفسق بعذر صالح لدرء عنوان الفسق عنه، ومن ثمّ لا مجال لترتيب أثر التجاهر بالفسق من سقوط الحرمة وجواز الغيبة.

والآخر: أنّ دلالة هذه النصوص الشريفة مختصّة بما إذا كان العذر على تقدير مطابقته للواقع صالحاً لدرء عنوان الفسق عنه.

---

(١) الصحيفة السجادية: ص١٨٧، وكان من دعائه عليه السلام في الاعتذار من تبعات العباد، ومن التقصير في حقوقهم، وفي فكاك رقبته من النار.

لا قيمة للاعتذار بما لا يصلح عذراً

وأمّا الاعتذار بما لا يصلح عذراً، كالاعتذار عن ارتكاب غيبة المؤمن بأنّه قد صدرت منه الغيبة في حقيّ، أو الاعتذار عن ترويج الباطل بأنّ صاحبه رحم، أو الاعتذار عن قتل المؤمنين بأنّه يخشى من الظالم أن يقتله، فلا قيمة لها ولا أثر يترتب عليها.

والوجه فيه: أنّ الفاسق وإن قدّمها كأعذار ومبرّرات لفسقه، ولكنّها في حقيقة الحال ليست عذراً حقيقيّاً، بل ادعائيّ، ولذا يصح عرفاً سلب عنوان العذر عنها، فلا يكون ادعاء كونها عذراً إلّا فسقاً آخر في حال قيام الحجّة عليه بعدم صلاحيتها لذلك ولو بسبب منجزيّة احتمال عدم كونها عذراً مشروعاً، فإنّها توجب الفحص عليه، ولا يصح له أن يتذرع بالجهل.

للاعتذار حصتان إحداهما تدفع عنوان الفسق عن المؤمن

وبذلك يتّضح أنّ الاختلاف في مشروعيّة العذر على نحوين:

النحو الأوّل: تقديم العذر من قبل صاحبه وهو يحتمل عدم مشروعيته ولو بسبب منجزيّة احتمال عدم كونه عذراً مشروعاً، وفي مثله يجب عليه الفحص ولا يصحّ له التذرّع بجهله، بل ويكون عذره ادعائيّاً.

النحو الثاني: تقديم العذر وهو معذور في جهله أو يحتمل في حقّه ذلك.

والظاهر أنّ الروايات تشمله بإطلاقها في درء عنوان الفسق وترتيب آثاره عليه؛ إذ ليس كلّ من خرج في اعتذاره عن واقع ما يعتذر منه كمن لا يقدّم عذراً، نظير من تصوّر أنّ مطلق المرض مصحّح لمشروعيّة التيمّم

لا خصوص المرض الذي يمنع من الوضوء، فصلى عن تيمم واعتذر بمرضه، فصلاته وإن كانت باطلة بحسب فهمك لها، ولكن لا يجوز أن تستغيبه ببطلان صلاته.

وعلى هذا فإنّ تقديم العذر ممّن هو معذور في جهله، أو يحتمل ذلك في حقّه يكفي لرفع عنوان الفسق عنه، بمعنى عدم جواز انتهاك حرمته واستغابته[1].

---

(١) وهنا استطرد سماحة السيّد الأستاذ (دامت فوائده) مبيّناً أنّ القدر المتيقّن من وجوب قبول عذر المؤمن إنّما هو ما إذا صدر منه الاعتذار بالفعل، ويلحق به عذر المؤمن الثبوتيّ الواقعيّ، فإنّه ينبغي قبول عذره أيضاً وإن لم يعبّر عنه، فيدخل فيه سائر من لم يؤمن ببعض الحقائق الدينيّة أو لم يحكم بما أنزل الله سبحانه، من جهة عدم ثبوتها لديه لعدم قيام الحجّة بها عليه.
وبما أنّه معذور عند الله عزّ وجلّ فهو عند المؤمنين أعذر، ومن الواضح كفاية ذلك للبناء على حفظ حرمته، ونفي توهّم فسقه من جهة عدم إيمانه ببعض حقائق الدين.
ويدلّ على ذلك ما ورد في بعض النصوص الشريفة من أنّ الإيمان مراتب، ومن جملة تلك المراتب اختلاف المؤمنين فيما قسم لهم الله سبحانه من العلم، من قبيل ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن الحسن بن محبوب، عن عمّار بن أبي الأحوص، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ وضع الإيمان على سبعة أسهم، على البر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم، ثمّ قسّم ذلك بين الناس، فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل، وقسّم لبعض الناس السهم، ولبعض السهمين، ولبعض الثلاثة حتّى انتهوا إلى [ال] سبعة، ثمّ قال: لا تحملوا على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة فتبهضوهم، ثمّ قال: كذلك حتى ينتهي إلى [ال] سبعة**». (الكافي: ٢/ ٤٤، ب درجات الإيمان، ح١).
وما رواه أيضاً عن أبي عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبّار، ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى جميعاً، عن ابن فضّال، عن الحسن بن الجهم، عن أبي اليقظان، عن يعقوب بن الضحّاك، عن رجل من أصحابنا سرّاج وكان خادماً لأبي عبد الله عليه السلام قال: «بعثني أبو عبد الله عليه السلام في حاجة وهو بالحيرة أنا وجماعة من مواليه قال: فانطلقنا فيها، ثمّ ←

← رجعنا مغتمّين، قال: وكان فراشي في الحائر الذي كنّا فيه نزولاً، فجئت وأنا بحال فرميت بنفسي، فبينا أنا كذلك إذا أنا بأبي عبد الله عليه السلام قد أقبل قال: فقال: قد أتيناك، أو قال: جئناك، فاستويت جالساً وجلس على صدر فراشي، فسألني عمّا بعثني له فأخبرته، فحمد الله.

ثمّ جرى ذكر قوم، فقلت: جعلت فداك إنّا نبرأ منهم، إنّهم لا يقولون ما نقول، قال: فقال: **يتولونا ولا يقولون ما تقولون تبرؤون منهم؟** قال: قلت: نعم، قال: **فهوذا عندنا ما ليس عندكم، فينبغي لنا أن نبرأ منكم؟** قال: قلت: لا - جعلت فداك - قال: **وهوذا عند الله ما ليس عندنا، أفتراه أطرحنا؟** قال: قلت: لا والله جعلت فداك، ما نفعل؟ قال: **فتولوهم ولا تبرؤوا منهم، إنّ من المسلمين من له سهم، ومنهم من له سهمان، ومنهم من له ثلاثة أسهم، ومنهم من له أربعة أسهم، ومنهم من له خمسة أسهم، ومنهم من له ستة أسهم، ومنهم من له سبعة أسهم، فليس ينبغي أن يحمل صاحب السهم على ما عليه صاحب السهمين، ولا صاحب السهمين على ما عليه صاحب الثلاثة، ولا صاحب الثلاثة على ما عليه صاحب الأربعة، ولا صاحب الأربعة على ما عليه صاحب الخمسة، ولا صاحب الخمسة على ما عليه صاحب الستة، ولا صاحب الستة على ما عليه صاحب السبعة.**

وسأضرب لك مثلاً إنّ رجلاً كان له جار، وكان نصرانياً فدعاه إلى الإسلام، وزينه له، فأجابه فأتاه سحيراً، فقرع عليه الباب فقال له: من هذا؟ قال: أنا فلان قال: وما حاجتك؟ فقال: توضأ والبس ثوبيك، ومرّ بنا إلى الصلاة قال: فتوضأ ولبس ثوبيه وخرج معه، قال: فصلّيا ما شاء الله، ثمّ صليا الفجر، ثمّ مكثا حتى أصبحا، فقام الذي كان نصرانياً يريد منزله، فقال له الرجل: أين تذهب؟ النهار قصير والذي بينك وبين الظهر قليل؟ قال: فجلس معه إلى أن صلى الظهر، ثمّ قال: وما بين الظهر والعصر قليل، فاحتبسه حتى صلى العصر، قال: ثمّ قام وأراد أن ينصرف إلى منزله، فقال له: إنّ هذا آخر النهار وأقل من أوله، فاحتبسه حتّى صلى المغرب، ثمّ أراد أن ينصرف إلى منزله، فقال له: إنّما بقيت صلاة واحدة، قال: فمكث حتّى صلى العشاء الآخرة، ثمّ تفرقا، فلمّا كان سحيراً غداً عليه، فضرب عليه الباب، فقال: من هذا؟ قال: أنا فلان، قال: وما حاجتك؟ قال: توضأ والبس ثوبيك واخرج بنا فصلّ، قال: اطلب لهذا الدين من هو أفرغ مني، وأنا إنسان مسكين وعليّ عيال.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: أدخله في شيء أخرجه منه، أو قال: أدخله من مثل ذه، وأخرجه من مثل هذا». (الكافي: ٢/ ٤٤، ب درجات الإيمان، ح٢).

هذا ما ينبغي قوله من حيث المقتضي لهذه القاعدة، فإنّ الأدلّة عليه تامّة سنداً ودلالة ولا معنى للتردّد فيها لعدم تحريرها من قبل الأعلام (أعلى الله كلمتهم)، فما أكثر نظائره وإلّا لانقطع العلم وانتهى إلى حيث كان في أول بزوغه، وهو مخالف لسيرة المشهور أنفسهم.

الردع عن قاعدة قبول العذر

وأمّا ما قد يحتمل فيه أنّه يصلح مانعاً من المدّعى ومعارضاً له من النصوص الشريفة، فهي:

الرواية الأولى: ما رواه المشايخ الثلاثة (قدست أسرارهم) كلّ بإسناده إلى يونس بن عبد الرحمن، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن البيّنة إذا أقيمت على الحقّ أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟ فقال عليه السلام: **خمسة أشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبائح والمواريث، والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه**»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ مفهوم قوله عليه السلام: «**فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه**» يقتضي أن من لم يكن ظاهره مأموناً لا تقبل شهادته، بل يسأل عن باطنه، إذ يفهم من السياق أنّ ذلك شرط في حجّية الشهادة وقبولها.

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦/ ٢٨٣، ب البينات، ح١٨٦ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٢٨٩، ب ما يجب الأخذ فيه بظاهر الحكم، ح١. الكافي: ٧/ ٤٣١، ب النوادر، ح١٥. من لا يحضره الفقيه: ٣/ ١٦، ب ما يجب الأخذ فيه بظاهر الحكم، ح٣٢٤٤.

وعليه فمن انتفى عنه هذا الوصف لا يعوّل على شهادته، ولا تقبل حتى في حقّ نفسه، لانتفاء مناط الاعتماد المأخوذ في متن الرواية.

لكنّه يشكل.. أولاً: بأنّها واردة في الشهادات، والمقام ليس منه، بل في الاعتذار عن الذات.

وثانياً: أنّه لو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على كونها مطلقة شاملة للمقام، فيمكن رفع اليد عن ظاهرها وتقييدها بأدلّة قبول الاعتذار.

وأما ضعف سندها بالإرسال فقد ينجبر من جهة كون يونس من أصحاب الإجماع الذين قال الكشيّ رحمه الله عنهم: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء، وتصديقهم، وأقرّوا لهم بالفقه، والعلم، وهم ستة نفر أُخر، دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام؛ منهم: يونس بن عبد الرحمن...»[1].

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه؛ ولا تظنّنّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً**»[2].

تقريب الاستدلال بالرواية على المدّعى ومناقشته

وتقريب الاستدلال بها: أنّ ظهور حاله بالفسق والمجاهرة به من

---

(١) رجال الكشيّ: ٢/ ٨٣٠، تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام، تسلسل: ١٠٥٠.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٦٢، ب التهمة وسوء الظن، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٣٠٢، ب تحريم تهمت المؤمن وسوء الضن، ح ٣.

مصاديق الغاية في قوله: «**حتى يأتيك ما يغلبك منه**»، وكذا في النهي عن سوء الظن، فإنّه مقيّد بكون المكلّف هو من يجد لأخيه محملاً على الخير، ما يعني أنّ التقييم صار مرتبطاً بالمكلّف، وهو منافٍ للزوم تصديقه حتّى وإن شهدت عليه خمسون قسامة.

لكنّه يشكل هو الآخر بكونه مطلقاً لفرض الاعتذار وغيره، فيصلح للتقييد بأدلّة لزوم قبول العذر في حال الاعتذار فحسب، ويبقى حكمه في غيره على حاله.

بل قد لا يصدق عليه عنوان (ما يغلبك منه) على من قدّم عذره عمّا صدر منه من ظاهر الفسق.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن سليمان، عن الجرّاح المدائنيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه**»[1].

بتقريب: منافاتها لقبول شهادته في حقّ نفسه.

جهتان تمنعان من الاستدلال بالرواية

وهذه الرواية وإن كانت معتبرة سنداً، لكنّها من حيث الدلالة لا تخلو عن إشكال من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ المنصرف منها باب الحقوق وفصل الخصومة فيها، وليست شاملة بظاهرها باب سقوط حرمة المجاهر بالفسق.

---

(١) الكافي: ٧/ ٣٩٥، ب ما يرد من الشهود، ح٥ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٨/ ٢٩١، ب ما يعتبر في شاهد من العدالة، ح٧

الجهة الثانية: أنّ الرواية قد أخذت الفسق مفروغاً منه، وما نحن فيه مرتبط بأصل إثبات الفسق وعدمه.

ولو تنزّلنا وسلّمنا بإطلاقها فإنّها قابلة للتقييد، فيكون حكم الفاسق الذي لا يقدّم عذراً على فسقه هو ألّا تؤخذ شهادته إلّا على نفسه.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن «عدّة من أصحابنا»، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن محمّد بن هارون الجلاّب قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: **إذا كان الجور أغلب من الحقّ لم يحلّ لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه**»[1].

تقريب الاستدلال بالرواية على المدّعى

وتقريب الاستدلال بها: أنّه لا يجوز البناء على حسن الظن بأحد إلّا بعد إحراز ما يقتضيه، فتشمل بإطلاقها ما إذا اعتذر المعتذرون، وبالتالي دلالتها على عدم قبول الأعذار.

وهذه الرواية وإن رواها الشيخ الكلينيّ عن سهل مباشرة، ولكن من القريب جدّاً عطفها على الرواية السابقة عليها من حيث كون الواسطة بينه وبين سهل هي العدّة، كما فهم ذلك الأعلام ومنهم العلّامة المجلسيّ رحمه الله.

جهتان مانعتان من الاستدلال بالرواية

وكيف كان، فإنّها مبتلاة بما يمنع من الاستدلال بها من جهتين:

إحداهما: أنّها مخدوشة السند بضعف محمّد بن الحسن بن شمون، ومحمّد بن هارون الجلاّب، مضافاً إلى وجود سهل بن زياد.

---

(١) المصدر السابق: ٥/ ٢٩٨، ب نادر، ح٢. - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٩/ ٨٧، ب عدم أتمان الخائن، ح٢.

والأخرى: أنّها مبتلاة بمعارضة النصوص الشريفة الكثيرة التي تلزِم بحسن الظن بالمؤمن، المانعة من الأخذ بمنشأ المعارضة بينها وبين طائفة النصوص الشريفة الدالّة على قبول العذر.

مقتضى الجمع العرفيّ بين الرواية وما دلّ على لزوم حسن الظن بالمؤمن

ومن ثمّ فإنّ مقتضى الجمع العرفيّ بينها إمّا بالتخصيص، ويلزم المستهجن منه.

وإمّا بالحمل على الحزم والاحتياط عملاً؛ لكون حسن الظن ينبغي ألّا يجعل المرء غافلاً متورّطاً في مقام العمل، ولكنّه سيؤدي إلى خروج هذا الدليل عن صلاحيته لمعارضة أدلّة قبول العذر المزبورة.

ولو تنزّلنا عن ذلك كلّه، فهي صالحة للتقييد بقبول العذر في موردها فحسب، من جهة عدم أخذ حالة الاعتذار فيها، فتكون مطلقة صالحة لأن تقيّد بها.

وعلى هذا أنّ الرواية رغم ضعفها سنداً مبتلاة بوجود المعارض المانع من الأخذ بمنشأ المعارضة بينها وبين طائفة النصوص الشريفة الدالّة على قبول العذر.

دفع دخل

ولا يقال: إنّ الرواية مقيّدة بغلبة الجور.

فإنّه يقال: إنّ النسبة بين الدليلين لمّا كانت العموم من وجه، وكان أحد العنوانين متوفراً على قرينة تقتضي تقديمه على الآخر فلا محذور في الأخذ به.

ومحل الكلام من هذا القبيل؛ من جهة كون الاعتذار عنواناً ثانويّاً مناسباً للأخذ به وترجيحه على العنوان الأولي.

صفوة القول في المانع ممّا دلّ على لزوم قبول العذر

فظهر من جميع ما تقدم: أنّ النصوص الشريفة لا تصلح لمعارضة ما تمّ سنداً ودلالة على لزوم قبول العذر من المعتذر وإن كان ظاهر حاله الفسق.

رأي الميلاني في المقام

ويؤيد ذلك ما ذهب إليه بعض الأعلام - في محاضراته في فقه الإماميّة - تعليقاً وتعقيباً على رواية محمّد بن الفضيل - التي هي أقوى الأدلّة على تقديم حجّيّة الاعتذار على ظاهر الحال - حيث قال: «وتقريب الاستدلال: أنّ تكذيب السمع والبصر غير معقول، فإنّه عبارة عن نقض العلم الوجدانيّ المحسوس، فلا بدّ من أن يكون نهياً عن ترتيب أثر الفساد.

لكن يشكل ذلك بأنّه لا يلازم ترتيب أثر الصحة، بل يستحيل ذلك؛ فإنّه مع العلم بالفساد كيف يعقل ترتيب أثر ضده؟ مضافاً إلى أنّ في ذيله تكذيب خمسين قسامة، فلا بدّ أن يكون راجعاً إلى ما كان هناك أثر شرعيّ، وإلّا فالقسامة الواحد حجّة عليه فكيف بخمسين؟ مثلاً لو شهدت القسامة بأنّه أقرّ بما في يده وقال إنّه لزيد، وقال: لم أقل، لا يمكن الأخذ بإنكاره.

نعم يمكن أن يكون تقريب الاستدلال بعد ذكر فقه الحديث، بأنّ القول إنّما هو في مقام الدلالة التصديقيّة للكلام، وهو معنى ظهور اللفظ، وكلّ ظاهر بالإضافة إلى المراد الجديّ النفس الأمريّ يحتمل خلافه، والسمع إنّما يحصل به العلم بهذا الظاهر.

وكذلك القسامة تشهد على ذلك، فإذا قال الأخ المؤمن: لم أقل، يصدّق بأنّه لم يكن له إرادة جدية، واستعمل نفي القول في نفي ذلك، ويكذّب القسامة بلحاظ حكمهم من طريق الظاهر بإرادته الجدية،

وحينئذٍ فمهما كان الأثر الشرعيّ لظاهر اللفظ تقدّم القسامة»[١].

أقول: وما يلوح من كلامه﵀ أنّ الأمور المتقوّمة بالقصد لو نفاها المرء عن نفسه لزم أن تدرء عنه آثارها بحدود ما نفاه، وهو كما ترى تعبير آخر عن قبول عذره، على أنّه ليس بصدد البحث عن الغيبة وإنّما عن أصل حجّية كلام المؤمن ودعواه في مقابل القسامة.

مفاد كلام السيّد الخميني﵀ في المقام ومناقشته

وذكر بعض الأعلام﵀ في مكاسبه، أنّ «من جاهر بفسق مع توجيهه لدى الناس بوجه يمكن صحته ولو بعيداً، لم يكن متجاهراً جائز الغيبة ولو علم كذبه في محمله، فضلاً عمّا إذا احتملت صحّته ولو بعيداً، فلا بدّ في الحكم بالجواز من إحراز كونه متجاهراً بالفسق بما هو فسق من غير احتمال الصحّة، أو احتمال اعتذاره بعذر غير معلوم الفساد، لما علم من طريق العقل والنقل احترام المسلم والاهتمام بشأنه، وأنّ عرضه كدمه لا بدّ فيه من الاحتياط.

ولا يجوز التمسّك بالأصول في جواز الوقيعة فيه بدعوى أنّه مع احتمال كونه متجاهراً بالفسق تكون الشبهة في العمومات مصداقيّة، ومعها يكون الأصل البراءة، فإنّه مخالف لمذاق الشارع الأقدس، ولما يستفاد من الأخبار الكثيرة من كثرة الاهتمام بأعراض المؤمنين.

مع أنّ الأصل عدم كونه متجاهراً أو عدم تحقّق موضوع الجواز، فإنّ الجهر به حادث مسبوق بالعدم، فيحرز به موضوع حرمتها»[٢].

---

(١) محاضرات في فقه الإماميّة (الصلاة) - السيّد الميلاني: ص ٤١٠.

(٢) المكاسب المحرّمة - السيّد الخميني: ١/ ٢٨٠.

أقول: وغير خفي أنّ استدلاله﵀ بالعمومات من جهة احترام المسلم والاهتمام بشأنه لا يصلح لإثبات المطلب لكونه لا يتلائم مع الفرض الخاصّ الذي نحن فيه، ويبدو أنّه﵀ قد استند إلى ارتكازه في عدم البناء على شيء في المقام.

وأمّا ما ذكره ممّا يرتبط بالأصل العمليّ فسيأتي مزيد من التحقيق فيه، فانتظر.

كلام السيّد الأستاذ الحكيم﵀ في المقام ومناقشته

هذا وذهب السيّد الأستاذ الحكيم﵀ إلى «أنّ المستفاد من النصوص السابقة اعتبار التجاهر بما هو فسق بنظر المتجاهر، لأنّ المنصرف منها كون سقوط الحرمة من سنخ العقوبة للمتجاهر من حيث عدم اهتمامه بهتك حرمة المولى، فلو كان التجاهر بالذنب لاعتقاد عدم حرمته وعدم حصول الفسق، فلا يقتضي سقوط الحرمة حتّى لو كان موجباً للعقاب للتقصير في مقدماته.

نعم، لو كان متجاهراً في التقصير كان من التجاهر بالفسق، فتسقط الحرمة لذلك.

بل ذكر شيخنا الأعظم﵀ أنّه لو تجاهر بالذنب مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلّا القليل لم يعدّ متجاهراً، وهو في محلّه لو كان الإظهار بنحو يصل إلى عامّة الناس- كما لعلّه ظاهر كلامه-لعدم التجاهر بالذنب حينئذٍ بالإضافة إليهم.

أمّا لو لم يذكر العذر إلّا لبعض الخواص مع غفلة العامّة عنه، وحملهم لفعله على الحرام، ولم يبالِ هو بذلك، وكان معتقداً للحرمة أيضاً كان متجاهراً

بالفسق ساقط الحرمة، ولا ينفعه اعتذاره بما تقبله العامّة لو سمعته»[١].

أقول: إنّ هذا الكلام وإن تضمّن بيان جهات مهمّة في المسألة كحكم الفاسق الذي لا يرى نفسه فاسقاً، وحكم الفاسق الذي يظهر لنفسه محملاً عن الفسق فلا يكون مجاهراً بالفسق حقيقة، إلّا أنّه لم يستوعب لما هو المهمّ في المسألة ممّا يكثر الابتلاء به وتشتدّ الدواعي له، أعني به حالة اعتذار الفاسق عن فسقه بما لا يعلم صدقه فيه، فإنّ شأن الفاسق ألّا يكون موثوقاً به، وأن يبرّر لفسقه ويتذرع له بأعذار يحاول بها إقناع الآخرين بصحّة عمله.

بل قد ينغمس في التبرير والمعاذير فيما بينه وبين نفسه حتّى استحق أن ينزل فيه الوحي تقريعاً له، وتوبيخاً وإرشاداً لقيام الحجّة عليه في قوله تعالى: ﴿يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ * بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾[٢] فإنّه بقي دون جواب ناجع وشافٍ.

النسبة بين أدلة قبول العذر وجواز غيبة المتجاهر بالفسق

وكيفما كان فلا بدّ من النظر إلى مفاد الأدلّة الدالّة على لزوم الأخذ بالعذر بعد تماميتها بشكل دقيق، لمعرفة نسبتها إلى أدلّة جواز غيبة المجاهر بفسقه، وفي المقام احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول..

أنّها من سنخ المخصص لأدلّة جواز غيبة المجاهر بفسقه، بحيث يخرج منه المعتذر عن فسقه.

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٣٧.

(٢) سورة القيامة: الآية (١٣ - ١٤ - ١٥).

الاحتمال الثاني..

أنّها من سنخ الأمارة التي تصلح لإثبات لوازمها، ويكون كشفها حجّة على الواقع بنحو مطلق، كأماريّة البيّنة، وخبر الثقة.

الاحتمال الثالث..

أنّها من سنخ الأصل العمليّ التعبّديّ، أيّ الحكم العمليّ الظاهريّ الذي يقتضي البناء العمليّ على أمر محتمل على غرار أصالة الحل، أو أصالة الطهارة، فيكون حكماً ظاهريّاً محدوداً بحال الشك في الواقع.

الاحتمال الرابع..

أنّها من سنخ الأصل المحرز الذي يكون المقوّم له الخصوصيّة التي ينشأ منها الاحتمال الكاشف عن الواقع في فرض معين، كقاعدة الفراغ التي يكون المناط في اعتبارها كون المكلّف عند الصلاة أذكر، ومن ثمّ يكون الاعتذار من المجاهر بأمر ظاهره الفسق منشأً لاحتمال براءته، وموجباً للبناء عملاً على عدم ارتكابه للفسق.

وحيث اتّضح هذا فاللازم النظر في كلّ واحد من هذه الاحتمالات، وملاحظة ما يناسبه وما ينافيه من النصوص الشريفة.

مناقشة الاحتمال الأول

أمّا الاحتمال الأوّل وهو أن تكون أدلّة قبول العذر من سنخ المخصص لأدلّة جواز غيبة المجاهر بفسقه، بحيث يخرج منها المعتذر عن فسقه، فقد يمكن تقريبه بملاحظة أمور:

الأمر الأوّل: ما تضمّنته رواية محمّد بن الفضيل من قوله عليه السلام: «يا

محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم»[١].

فإنّ تكذيب السمع والبصر والخمسين قسامة كناية عن مخالفة القطع، أو - على الأقل - غالب مصاديقها القطع، ومع القطع لا معنى لفرض كون الحكم ظاهريّاً موضوعه الشك.

الأمر الثاني: ما ورد عن الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام **«ولا يعتذر إليك أحد إلّا قبلت عذره وإن علمت أنّه كاذب»**[٢]، ما يعني الأخذ به حتّى في حالة العلم.

الأمر الثالث: ما ورد في وصيّة رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: **«يا عليّ من لم يقبل العذر من متنصل صادقاً كان أو كاذباً لم ينل شفاعتي. يا عليّ إنّ الله عزّ وجلّ أحب الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد... الخبر»**[٣] إذ الظاهر منه قبول العذر والأخذ به حتى في حالة الكذب.

إشكال أنّ الأخذ بقبول العذر ثبوتيّ ومناقشته

هذا وملاحظة مجموع هذه الأمور قد يناسب القول بأنّ الأخذ بقبول العذر حكم ثبوتيّ، وأنّ الاعتذار له موضوعيّة.

ولكنّه يشكل:

أولاً: أنّه مخالف لظاهر الأدلّة التي تضمّنت القرائن على كون الأمر

---

(١) الكافي: ٨/ ١٤٧، ب تكذيب المغتاب وحمل فعل المؤمن على أحسنه، ح١٢٥. - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح٤.

(٢) الدرة الباهرة: ص٢٥، من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام، ح٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٥٣، ب النوادر، ح٥٧٦٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢١٧، ب استحباب قبول العذر، ح ١.

طريقيّاً ظاهريّاً لا واقعيّاً، من قبيل الأمر بالتصديق ونحوه، فإنّ المراد من التصديق هو البناء على صحّة ما وصل إليه، وهو أمر إثباتيّ وليس ثبوتيّاً كما لا يخفى.

ولو سلّمنا بوجود قرائن تدلّ على أنّه حكم ثبوتيّ لا إثباتيّ، واقعيّ لا ظاهريّ، فلا بدّ من ملاحظة القرائن المعاكسة في مقابلها.

ثانياً: إنّ قبول العذر فيه بعدان:

أحدهما: إثباتي ظاهريّ طريقيّ في مقام الكشف عن الواقع.

والآخر: عمليّ سلوكيّ وهو عدم ترتيب أثر سلبيّ عمليّ على ما اعتذر منه المعتذر، فيمكن حمل الروايات التي تضمّنت القطع بكون المعتذر كاذباً على كونها في مقام طلب قبول العذر بالمعنى الثاني.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ ظاهر الأدلّة في عدم ترتيب الأثر السلبيّ ناشئ من البناء على تصديقه في عذره، وإلّا فمحض الانصراف عن ترتيب الأثر السلبيّ مع البناء على صدور القبيح أو الإساءة منه عفو عن المسيء، وليس قبولاً لعذره.

بيان ذلك: إنّ عدم ترتيب الأثر السلبيّ كما يصدق مع قبول العذر يصدق مع العفو عن المسيء كذلك، ولكنّ الفرق بينهما أنّ المراد من الأوّل -قبول العذر- هو البناء على صحّة كلام المعتذر وصدق عذره بنحو لا يبقى معه موضوع لمؤاخذته، بخلاف الثاني -العفو- فإنّه ينسجم مع فرض إساءته.

ومن هنا تعرف أنّ الاقتصار على البعد الثاني سيؤدي إلى سلخ معنى قبول العذر عن حقيقته، ويلحقه بغير معناه الحقيقيّ فيكون من سنخ العفو، ولا ينبغي التأمّل بأنّ العفو شيء وقبول العذر شيء آخر، فتنبّه.

وهكذا نخلص إلى محذورين:

أحدهما: أنّ الروايات الشريفة الدالّة على لزوم قبول العذر شاملة لصورة القطع بجرمه صراحة.

والآخر: أنّ مجرّد البناء العمليّ وقبول عذره عملاً لا ينسجم مع مضمون الروايات التي مفادها التصديق، فكيف يمكن التصديق مع القطع بعدمه؟!

البناء الظاهريّ على عدم كون الفاسق مرتكباً للقبيح هو في حقيقته ردع عن البناء على القطع

ثالثاً: وهو الأهم وحاصله: إنّ البناء الظاهريّ على عدم كون الفاسق مرتكباً للقبيح هو في حقيقته ردع عن البناء على القطع بكونه مرتكباً للقبيح ولو في بعض أفراده كما في المقام، ومنسجم مع ما مرّ تحقيقه في محلّه من علم الأصول من إمكان الردع عن العمل بالقطع.

إذ يمكن للمولى أن يردع عن بعض أصنافه، كما ردع عن القياس بحسب ظاهر بعض أدلّته، نظير رواية أبان المعروفة، أو عن بعض موارده كما في المقام من لزوم قبول العذر.

وعلى هذا فلا موجب لارتكاب التأويل في أحاديث لزوم قبول العذر، فإنّ الذي يضطر إليه إنّما هو من سلك مسلك شيخنا الأعظم وصاحب الكفاية (طاب ثراهما)، ومن حذا حذوهما من الأعلام الذين بنوا على استحالة الردع عن القطع.

وبعبارة أخرى: أنّ حيثية التصديق لمّا كانت حيثية ظاهرية وليست واقعية، فلا يمكن أن تجتمع مع القطع؛ إذ لا يعقل جعل الحكم الظاهري إلّا في حالة الشك، وهذا بناء على مسلك المشهور من الأصوليّين.

طريقيّة الحكم الظاهري للواقع حتى في فرض القطع بالمخالفة

وأمّا بناء على التحقيق من إمكان أن يكون الحكم الظاهري طريقاً إلى الواقع حتى في حالة القطع بالخلاف فلا إشكال فيه حينئذٍ؛ إذ إنّ المقوّم للحكم الظاهري ليس هو الشك، بل المرتبة المتأخرة عن الواقع -مرتبة إحراز الواقع وإثباته- ومن حقّ الشارع الأقدس أن يتدخل فيها وإن كان لدى المكلّف إحراز وجدانيّ.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّ الاحتمال الأوّل غير تام؛ لكونه قد فرض فيه التخصيص بمعنى إلغاء الحيثيّة الطريقيّة، وأنّه حكم ثبوتيّ لا إثباتيّ، والمستفاد من الأدلّة أنّ الحيثيّة الطريقيّة محفوظة، فإنّ حيثيّة التصديق حتّى في حالة القطع حيثيّة طريقيّة وليست واقعية.

مناقشة الاحتمال الثاني القائل بأمارية لزوم قبول العذر

وأمّا الاحتمال الثاني وهو أنّ مفاد أدلّة لزوم قبول العذر تقتضي أن يكون حكماً طريقيّاً متفرّعاً على كون الاعتذار من سنخ الأمارة التي يجب تصديقها وتصلح لإثبات لوازمها، ويكون كشفها حجّة على الواقع بنحو مطلق، كالبيّنة المستفادة مثلاً من نحو «**إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم**».

فيجاب عنه: إنّه غير مناسب لما هو معلوم من النصوص الشريفة، وكلمات الأعلام - ما تقدّم منها وما تأخر- من عدم اقتضائه البناء على حجّيته مطلقاً، بل الاقتصار على بعض الجوانب العمليّة من مؤاخذة

المسيء، وإلّا للزم أن يكون حجّة لمن شهدت عليه القسامة بكونه قاتلاً، وهو كما ترى.

مناقشة الاحتمال الثالث القائل بظاهرية لزوم قبول العذر

وأمّا الاحتمال الثالث، أعني به أنّ مفاد أدلّة لزوم قبول العذر هو البناء العمليّ على قبول العذر في حالة الشك بصحته، أي يكون من سنخ الأصل العمليّ التنزيليّ- أي الحكم العمليّ الظاهريّ الذي يقتضي البناء العمليّ على أمر محتمل على غرار أصالة الحل أو أصالة الطهارة- فيكون حكماً ظاهريّاً محدوداً بحال الشك في الواقع.

فيجاب عنه: أنّه وإن كان مناسباً لبعض ما تقدّم من نفي كون الاعتذار أمارة تثبت لوازمها من جميع الجهات، لكنّ البناء على كونه أصلاً عمليّاً تعبّديّاً كأصالة البراءة والاحتياط، أو أصلاً تنزيليّاً كأصالة الطهارة والحل-التي ينزّل الشارع فيها المشكوك في حليته أو طهارته بمنزلة الحلال والطاهر واقعاً، ويعتبره كذلك على أساس أنّ المصحّح لهذا الاعتبار الشرعيّ هو أنّ المكلّف في مقام العمل يتعامل مع المعتذر معاملة البريء-غير تامّ؛ لكونه يستبطن إلغاء الكاشفيّة في الاعتذار عن الواقع، وهو منافٍ جدّاً لظهور الأدلّة.

على أنّ الأدلّة قد أخذت عنوان التصديق للمعتذر بمعنى البناء على صحّة قوله وكاشفيته عن الواقع، لا بمعنى مجرّد المعذريّة العمليّة، فإنّ بينهما بوناً شاسعاً؛ إذ من الواضح أنّ لسان تلك الأدلة ناظر إلى إثبات الكاشفية في العذر، وأنّ الشارع الأقدس قد أمضاها وأتمّها بما يكشف عن تبنّيه لحجّيتها من هذه الجهة، لا مجرّد ترتيب الأثر العملي عليها، ومن ثمّ

فإنّ مفادها أعمق من مجرّد البناء العملي، بل هو في طول اعتبار الكاشفيّة وجعلها حجّة شرعاً.

واللافت في كلمات بعض الأعلام أنّهم عالجوا المسألة على أساس البناء على كونها مجرّد موقف عمليّ، وكأنّهم استندوا في ذلك إلى البناء على افتراض قضية منفصلة حقيقيّة مفادها: إمّا البناء على أنّ هذا حجّة مطلقاً، أو الاقتصار على كونه موقفاً عمليّاً محضاً.

ولكنّ عمدة الكلام يقع في التأمّل بهذه الكبرى؛ لاحتماليّة وجود خيارات أخرى بين هذين الطرفين، ولا سيّما وأنّ هذه الخيارات لها مناشئ، كالأمارية، وجهة الكشف المأخوذ بنظر الاعتبار، مضافاً إلى الموقف العمليّ في مفاد هذه الأدلّة.

المختار في المسألة: لزوم قبول العذر كاشف شرعيّ

فيتعيّن الاحتمال الرابع، وهو البناء على اعتبار الاعتذار كاشفاً شرعيّاً تعبّديّاً من جهة نفي ما يترتب على المسيء ومرتكب القبيح من مواقف شخصيّة تجاه ما صدر منه، وليس مطلقاً.

عدم سريان لزوم قبول العذر إلى القضاء والحقوق العامّة

ومن ثمّ فلا يسري إلى جهة قضاء الإمام وحكمه بين الناس، وحفظ الحقوق العامّة، فلو شهد خمسون قسامة على كون زيد قاتلاً مثلاً، فللإمام المعصوم عليه السلام الاقتصاص منه حتّى وإن اعتذر؛ وذلك لكون الأمر قد ارتبط بالحقوق العامّة.

وهذا بخلاف ما لو كان الأمر مرتبطاً بالحقوق والمواقف الشخصيّة فللشارع اعتبار اعتذار المسيء كاشفاً شرعيّاً ينفي ما يترتب عليه.

إشكال ودفع

ولا يقال: إنّ دأب الشارع المقدّس جعل الأمارة حجّة من جميع الجهات.

فإنّه يقال: إنّ اعتبار الشارع الأمارة حجّة من جميع الجهات لا يلغي اعتباره لها من بعض الجهات، فقد يجعلها محدودة بالمضمون ومأخوذ فيها الخصوصية، وذلك من قبيل استصحاب عدم التذكية عند الشك في تذكية لحم ما، فإنّه لا ينقّح مثلاً عدم طهارته، أو أنّ شهادة رجلين عادلين حجّة في إثبات أنّ هذه الدار وقف فيثبت، أو يشهدوا بأنّ الولد لفلان فيثبت به ميراثه، ولكنّ هذا لا يعني كونهما كذلك في الزنا.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ اعتذار المسيء مقبول في الأمور والمواقف الشخصيّة حتّى إن شهد عليه خمسون قسامة، دون الحقوق العامّة.

لزوم قبول العذر من حيث التقييم الشخصيّ

وعلى هذا يكون القبول للاعتذار مبنياً على تصديقه مع ردع الشارع بقبول ما نقل عنه من حيث التقييم الشخصيّ ولو كان الناقل خمسين قسامة، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «**كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولا فصدّقه وكذّبهم**».

الوجه في لزوم قبول العذر من حيث التقييم الشخصيّ- حتى مع القطع

بل الردع حتّى عن البناء على القطع المستند إلى الحسّ، كالسمع والبصر في الكشف عمّا صدر منه -ولعلّ المنشأ في الردع هو حرمة المؤمن عند الشارع المقدّس- فالحجّيّة والاعتبار للاعتذار منحصرة في شأن ترتيب الأثر العمليّ على ما ارتكب ووصل منه بالحسّ أو بخمسين قسامة، وليست عامّة من جميع الجهات كما سبق بيانه في مناقشة الاحتمال الثاني.

على أنّ ذلك هو مقتضى تحكيم أدلّة حجّيّة البيّنة، بل أدلّة حجّيّة

القطع العقليّة والشرعيّة، لما تقرّر في محلّه من أنّ القطع حجّة عقلاً بطبعه، وشرعاً للأدلّة الدالّة عليه.

والوجه فيه: أنّ أدلّة حجّيّة البيّنة والقطع لا تصلح لرفع اليد عن أدلّة لزوم قبول العذر في المواقف الشخصيّة وإسقاط اعتبارها تماماً؛ وذلك لأنّ العامّ لا يصلح لمعارضة الخاصّ، بل يؤخذ به في غير مورد الخاصّ.

وإن أبيت عن كون العلاقة بين أدلّة حجّيّة البيّنة والاطمئنان والعلم، وأدلّة قبول العذر هي علاقة العامّ بالخاصّ، واحتججت بأنّ أدلّة قبول العذر تتضمّن التصديق، وظاهره لزوم التصديق مطلقاً، كما هو ظاهر أدلّة حجّة البيّنة ولزوم تصديق شهادة المؤمنين مطلقاً، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما لتساويهما من حيث المتعلّق وهو وجوب التصديق مطلقاً.

بل كون حجّيّة البيّنة من الضروريّات يقتضي ترجيحه، وردّ علم ما يعارضه إلى أهله.

ومن هنا فإنّ التساوي بينهما وإن لم يخل من وجه، ولكنّهما غير متعارضين تعارضاً مستقراً غير قابل للجمع العرفيّ، والجمع بينهما يوجب حمل لزوم التصديق على ما يرتبط بالجانب العمليّ الذي صرّحت به رواية محمّد الفضيل في قوله عليه السلام: «**لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته فتكون من الذين قال الله في كتابه:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]»[2].

---

(١) سورة النور: الآية ١٩.

(٢) الكافي: ٨/ ٢٤٧، ب تكذيب المغتاب وحمل فعل المؤمن على أحسنه، ح١٢٥ - وسائل ←

ومن ثمّ لا مبرّر لرفع اليد عن قول الإمام عليه السلام في صدر كلامه في نفس الرواية «**كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولا فصدّقه وكذّبهم**»؛ فإنّ الظاهر منه أنّ التصديق يجب ألّا يكون في مقام العمل فحسب، وإنّما في مقام الارتباط بالجانب النفسيّ أيضاً.

ومن ثمّ، فإنّ البناء على تصديقه وتكذيب الخمسين قسامة يعني البناء على براءته، والتعامل معه على هذا الأساس.

على أنّ تكذيبهم لا يكون بنحو مطلق وإنّما في هذا الشأن ومن هذه الحيثية، فيكون أشبه بحال ما إذا شهد عادلان على أحد بالزنا كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، فإنّ شهادتهما وإن كانت تصلح لإسقاط عدالته عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1] لكنّها لا تثبت عليه الزنا، بل يلزم تكذيبهما فيما شهدا فيه.

بل جلدهما أيضاً حدّ القذف كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

وكذا قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُواْ بِٱلشُّهَدَآءِ

← الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح ٤.

(١) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٢) سورة النور: الآية (٤ - ٥).

فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[١].

نظر الشيخ الأنصاريﷺ في المقام

وبه يندفع ما ذكره شيخنا الأعظمﷺ في فرائده وتبعه عليه كثيرون حيث قال: «فإنّ تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلّا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فإنّه ترجيح بلا مرجّح، بل ترجيح للمرجوح»[٢].

تصديق القسامة والمعتذر في مورد حجتيهما ليس جمعاً تبرعياً

وكأنّهﷺ قد ذهب إلى انحصار الأمر إمّا بالبناء على حجّيّة القسامة مطلقاً، أو قبول أدلّة العذر مطلقاً، وهو كما ترى؛ إذ لا مانع ظاهراً من تصديق كلّ من القسامة في مورد حجيتها، وقبول حجّيّة تصديق المعتذر في مورد لزوم تصديقه، فالجمع بينهما بما ذكر ليس جمعاً تبرعيّاً، بل الجمع بذلك على القاعدة مستند إلى القرينة في نفس رواية محمّد بن الفضيل.

ودعوى عدم شمول الرواية للمتجاهر بالفسق كونه معروفاً مخدوشة، ووجه الخدش: أنّ المتجاهر بالفسق قد يكون معروفاً في وسط معين ويتحقّق عنوان التجاهر في حقّه، ولكن لو نقل عنه شيئاً آخر لزاد في هدم مروءته، أو أنّ بعض الناس لا يعرفونه، ولكنّ النقل عنه يزيد من شينه.

وأضعف منها دعوى ارتباط الرواية بالإساءة الشخصيّة، لما عرفت من تطبيق الإمامﷺ للآية الكريمة الدالّ على أنّ القضيّة ليست مرتبطة بالجانب الشخصيّ وإنّما بالجانب القيميّ فيما ينسب إليه، كما هو واضح.

---

(١) سورة النور: الآية ١٣.

(٢) فرائد الأصول: ١/ ٢٩٥.

صفوة القول في أدلة لزوم قبول العذر

فظهر من جميع ما تقدّم: أنّ أدلّة لزوم قبول العذر تصلح لأن تكون قاعدة فقهيّة تشمل مختلف الموارد الشخصيّة، وما يترتب عليها من آثار عملية في مقام التعامل مع من يدّعى عليه أمر يقتضي العذر؛ إذ إنّ القدر المتيقّن من مفاد تلك الأدلّة هو تصديق كلامه وعذره في دائرة التقييم الاجتماعيّ.

نعم، لا يمكن التمسّك بهذه القاعدة في بعض الموارد، كالتزويج أو المشاركة ونحوها؛ وذلك لأنّ النصوص الشريفة قد قيّدت مورد التصديق بجهة خاصّة وحيثية معيّنة، مضافاً إلى وجود المعارض من النصوص الشريفة التي تشير إلى تصديق المؤمنين وقبول شهاداتهم، فتكون هي المحكّمة بهذا الشأن.

قبول العذر مختص في المؤمن بشهادة النصوص الشريفة

هذا، ويبدو من قاعدة قبول العذر التي أرست دعائمها النصوص الشريفة انحصارها بالمؤمن، وعدم تعدّيها إلى غيره لتشمل المخالف؛ فقد أخذ في بعضها عنوان (المؤمن) كما في الآية الكريمة ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، وفي بعضها الآخر عنوان (الأخ)، كما في رواية محمّد بن الفضيل المتضمّنة «**يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك**».

بل ورواية الشيخ الصدوق رحمه الله في الفقيه عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام المتضمّنة «**لا تصرم أخاك على ارتياب، ولا تقطعه دون استعتاب لعلّ له غدراً وأنت تلوم، اقبل من متنصل عذره فتنالك الشفاعة**»[2].

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٩١، في وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لابنه محمّد بن الحنفية، ح٥٨٣٤.

فإنّ عبارة «**اقبل من متنصل عذره**» وإن كانت مطلقة إلّا أنّها متفرعة على ما ذكره في «**لا تصرم أخاك...**»، فتكون ظاهرة بقرينة السياق على كون الموضوع فيها هو الأخ.

وكذا الحال في سائر نظائرها من النصوص الشريفة الأخرى.

ويناسب المدّعى ما ورد في بعضها من أخذ عنوان المؤمن، من قبيل ما رواه الشيخ الصدوق رحمه الله بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمناً عليه**»[1].

وأمّا بقيّة النصوص الشريفة الأخرى فإنّها مطلقة، ولا تصلح النصوص هذه لتخصيصها؛ من جهة كون النسبة بينها هي العموم المطلق، وهو ما يعبر عنه بالمثبتين، والمثبتان لا تعارض بينهما كما لا يخفى.

مقتضى النصوص الأخرى من حيثيّة الإطلاق وعدمه

ومن هنا كان من اللازم ملاحظة ما تقتضيه النصوص من حيثيّة الإطلاق وعدمه، فنقول:

أمّا ما ورد في رواية عليّ بن جعفر المتضمّنة «**وإن شتمك رجل عن يمينك، ثمّ تحوّل إلى يسارك فاعتذر إليك فاقبل عذره**»[2]، فإنّها مضافاً إلى ضعف سندها ظاهرة في الانحصار بالإساءة الشخصيّة، ومن ثمّ فلا تصلح لتعميم الحكم.

← - وسائل الشيعة (آل البيت): ح١٢/ ٢١٧، ب استحباب قبول العذر، ح٢.

(١) صفات الشيعة: ص٣٧.

(٢) الكافي: ٨/ ١٥٣، موعظة نافعة لعلي بن الحسين عليهما السلام، ح١٤١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٩٥، ب استحباب فعل المعروف، ح ٣.

ومثلها ما ورد في الصحيفة السجاديّة من دعاء للإمام زين العابدين عليه السلام: «**اللّهمّ إنّي أعتذر إليك...، ومن مسيء اعتذر إليّ فلم أعذره...**»[١]، فإنّ الظاهر منه دلالته على كراهة عدم قبول العذر في الأمور الشخصيّة فحسب، علماً أنّه لا بدّ من حمل الدعاء من حيث كونه صادراً من الإمام عليه السلام على ما يناسب شأنه عليه السلام في كونه لا يرتكب المكروه الفعلي.

وأمّا ما ورد في الفقيه من وصيّة رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «**يا عليّ من لم يقبل العذر من متنصل صادقاً كان أو كاذباً لم ينل شفاعتي، يا عليّ إنّ الله عزّ وجلّ أحبّ الكذب في الصلاح، وأبغض الصدق في الفساد... الخبر**»[٢]، فإنّ مضمونها وإن كان مطلقاً، لكنّها لا تصلح بحدّ نفسها لإثبات المدّعى وتعميم حكم القاعدة لغير المؤمن؛ من جهة ضعفها السنديّ.

ومثلها ما ورد في بحار الأنوار نقلاً عن الدرة الباهرة: «قال عليّ بن الحسين عليه السلام: **ولا يعتذر إليك أحد إلّا قبلت عذره وإن علمت أنّه كاذب**»[٣]، فإنّها كسابقتها من حيث ضعف السند وإطلاق المضمون فيها.

وأمّا ما ورد في مستدرك الوسائل نقلاً عن الآمديّ في الغرر: «عن

---

(١) الصحيفة السجادية: ص١٨٧، وكان من دعائه عليه السلام في الاعتذار من تبعات العباد، ومن التقصير في حقوقهم، وفي فكاك رقبته من النار.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٥٣، ب النوادر، ح٥٧٦٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ح١٢/ ٢١٧، ب استحباب قبول العذر، ح١.

(٣) الدرة الباهرة: ص٢٥، من كلام الإمام زين العابدين عليه السلام، ح٢.

أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: «**اقبل أعذار الناس، تستمتع بإخائهم**»[١]، فإنّ مضمونها لا يصلح لإثبات المدّعى؛ من جهة ضعفها سنداً، وظهورها في الإرشاد الاجتماعيّ إلى بناء العلاقات الطيبة واستقرارها، نعم هي منسجمة مع الجواز من حيثيّة ما يترتب عليه.

وأمّا ما ورد في مستدرك الوسائل، عن عليّ بن عيسى في كشف الغمة، أنّه روي «أنّ موسى بن جعفر عليهما السلام، أحضر ولده يوماً فقال لهم: **يا بني، إني موصيكم بوصية، فمن حفظها لم يضع معها: إن أتاكم آت فأسمعكم في الأذن اليمنى مكروها، ثمّ تحوّل إلى الإذن اليسرى فاعتذر، وقال لم أقل شيئاً، فاقبلوا عذره**»»[٢]، فإنّها وإن كانت مطلقة وليست خاصّة بالمؤمن أو الأخ، بل ظاهرها لزوم قبول العذر أو حسنه حتّى مع القطع بالفعل، ولكنّها لمّا كانت ضعيفة سنداً فلا يمكن التعويل عليها.

صفوة القول ومقتضى التحقيق في المقام

وكيف كان، فإنّ هذه النصوص بمجموعها ورغم تعدّدها لا تصلح لإثبات (الحكم) وهو العموم للمؤمن وغيره، مع التسليم بأنّ كثرة الروايات قد تصلح لإثبات صدور أصل المطلب في الجملة، ولكن تحديد الموضوع من النصوص الشريفة لا يخلو عن جنبة دقيّة لا يمكن التسامح فيها، ولا سيّما مع ضعف الثقة بدقة النقل في المراسيل، فإنّها عرضة للتسامح من قبل غير الثقات، وضعف الكتب المنقول عنها.

هذا، مضافاً لما ظهر من كون بعض مضامينها بين مرتبط بالإساءة

---

(١) مستدرك الوسائل: ٩/ ٥٦، ب استحباب قبول العذر ح٢.

(٢) المصدر السابق: ح٣.

الشخصيّة أو الإرشاد الاجتماعيّ، فإنّ غضّ النظر عن الإساءات والأخطاء من أسباب استقرار العلاقات والاستمتاع بها، بخلاف ملاحقة الأخطاء ومتابعتها فإنّها عادة ما توجب التوتّر وتفكّك العلاقات الاجتماعيّة.

ويقربه: أنّ قبول العذر شأن من شؤون الموالاة بين المؤمنين وليس من التأديبات العامّة بين الناس.

فظهر من جميع ما مرّ: أنّ الحجّة إنّما تمّت لدينا على لزوم قبول عذر الأخ المؤمن المعتذر، وليس قبول كلّ عذر من أيّ أحد.

وبه تمام الكلام في المطلب الرابع.

المطلب الخامس: حكم المخالف القاصر

والكلام في ذلك متفرع على القول بعدم شمول قاعدة لزوم قبول العذر للمخالف ونحوه، واختصاصها بالمؤمن دون غيره، حيث قد يدّعى: اندراج المخالف تحت عنوان الفاسق المجاهر من جهة عدم نفع اعتذاره عن تركه الإيمان بما يجب الاعتقاد به، فتجوز غيبته على هذا الأساس.

انطباق عنوان الفاسق على المخالف بشرط إحراز تقصيره

ولكنّه لا يخلو عن إشكال؛ إذ لا بدّ من إحراز كونه مقصّراً كي ينطبق عنوان الفاسق المتجاهر عليه، وإلّا فإن كان قاصراً فالظاهر عدم فسقه؛ لا من جهة كونه ليس مكلّفاً بالإيمان بالحقّ واقعاً، وأنّه مكلّف بحدود ما وصل إليه وأدركه، أو أنّ كماله هو بالأخذ بما أدركه فحسب، كما ذهب إليه بعض أهل الريب، بل لأنّه معذور عن الإيمان به لاندراجه تحت قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[1]، فالقصور يدرأ استحقاق العقوبة، ولا يغيّر التكاليف الواقعيّة كما فصّل في محلّه.

وينبغي البحث هنا في مقامين:

أحدهما: أنّ القاصر ليس فاسقاً عاصياً، فيخرج عن عنوان المجاهر بالفسق، فهو وإن كان مجاهراً لكنّه مجاهر بما هو معذور فيه.

والآخر: في تحديد ضابطة القصور والتقصير عقلاً ونقلاً.

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٧.

المقام الأوّل: القاصر غير فاسق

أمّا كون القاصر غير فاسق فلما مرّ من أنّ الفسق يتقوم بالعصيان، والعصيان يتقوم بمخالفة الواقع مع قيام الحجّة عليه، وهو ما تمّت به الأدلّة الشرعيّة، وقد يمكن الاستدلال عليه بوجهين:

الوجه الأوّل: النصوص القرآنيّة

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[1].

تقريب ظهور الآية ومناقشته

وتقريب الاستدلال به: أنّ الظاهر من الآية الكريمة صدق عنوان القاصر وانطباقه على المستضعف العاجز عن الهجرة، فإنّه خارج عن عنوان كونه ظالماً لنفسه، كما يشهد بذلك الاستثناء.

وقد يستشكل فيه من جهة ما تضمّنه ذيل الآية من توقّع العفو الإلهي عنهم وعدم الجزم به، فإنّ الظاهر من كلمة «عسى» أنّها غير حتميّة في العفو من الله عزّ وجلّ عنهم، ما يعني أنّ القاصر في معرض العقاب ولا يكون في مأمن منه.

بل إنّ نفس العفو يستبطن إثبات الذنب واستحقاق العقاب، فكيف يكون القاصر مستحقّاً للعقاب وهو معذور؟!

---

(١) سورة النساء: الآية (٩٧ - ٩٨ - ٩٩).

ولكن يمكن أن يناقش في هذا الكلام من جهتين..

الجهة الأولى: في موضوع العفو ومصحّحه

كلام السيّد الطباطبائيﷺ في تفسيره

فقد ذكر بعض المحقّقينﷺ «أنّ الذنب وكذا المغفرة والعقاب والثواب ذوات مراتب مختلفة: منها ما يتعلّق بمخالفة التكليف المولويّ أو العقليّ، ومنها ما يتعلّق بالهيئات النفسانيّة الرديئة وأدران القلب التي تحجب الإنسان عن ربّه، وهؤلاء وإن كانوا في معزل من تعلّق التكليف المتوقّف على العقل، لكنّهم ليسوا بمصونين من ألواث النفوس وأستار القلوب التي يحتاج التنعّم بنعيم القرب، والحضور في ساحة القدس إلى إزالتها وعفوها والستر عليها ومغفرتها ... ومن استعمال العفو والمغفرة في غير مورد الذنب في كلامه تعالى ما تكرّر وقوعه في مورد رفع الحكم بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]، ونظيره ما في سورة الأنعام.

وقوله تعالى في رفع الوضوء عن فاقد الماء: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[2].

وقوله في حدّ المفسدين في الأرض: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، وقوله تعالى في رفع

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٤.

حكم الجهاد عن المعذورين: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[١]، إلى غير ذلك.

وقال تعالى في البلايا والمصائب التي تصيب الناس: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾[٢].

وينكشف بذلك أنّ صفة العفو والمغفرة منه تعالى كصفتي الرحمة والهداية تتعلّق بالأمور التكوينيّة والتشريعيّة جميعاً، فهو تعالى يعفو عن الذنوب والمعاصي فيمحوها من صحيفة الأعمال، ويعفو عن الحكم الذي له مقتض يقتضي وضعه فيمحوه فلا يشرّعه، ويعفو عن البلايا والمصائب وأسبابها قائمة فيمحوها فلا تصيب الإنسان»[٣].

والمهمّ فيما أفادهﷺ أنّ موضوع العفو ومصحّحه ليس بالضرورة أن يكون ذنباً، وإنّما يمكن أن يكون قصوراً أو تقصيراً، فالآية الكريمة تتحدّث عن القاصرين، وفي الوقت نفسه تبيّن عفو الله تعالى ومغفرته لهم.

ولكن قد يستشكل عليه بما ذكره بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) من أنّ المراد من العفو في الآية الكريمة العفو عن العذاب والمؤاخذة؛ إذ لم يكن هناك بلاء ونحوه حتى يرتفع بالعفو، وإنّما كانوا عاجزين عن الهجرة، وأمّا المؤاخذة فلعلّها لأجل أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي سوء الاختيار.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٢) سورة الشورى: الآية ٣٠.

(٣) تفسير الميزان: ٦/ ٣٧٣.

الجهة الثانية: منشأ العصيان كاشف إنّي عن الفسق

أنّه لو تم ما استشكل فيه من كون التعبير ب«عَسَى»، ظاهر في عدم حتميّة الأمن من العقاب للمستضعف، بل في مقام رجاء دفع العقاب عنه، فإنّه لا يصلح لأن يكون كاشفاً إنيّاً لإخراجه عن عنوان الفسق؛ من جهة كون موضوع العقاب هو الفسق كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: إذا كان القاصر في معرض العقاب فلا بدّ وأن يكون لديه منشأ للعصيان ومخالفة الحجّة، فيكون كاشفاً كشفاً إنيّاً عن كونه فاسقاً، سواء كان مساوياً له أم لازمه الأعم، وذلك من جهة أنّ استحقاق العقاب قد لا يكون للفاسق فحسب، بل للقاصر كذلك.

نعم، نفي استحقاق العقاب كاشف عن أنّ القاصر ليس بفاسق ولا ساقط الحرمة، ولا ينتفي إلّا إذا كان في مأمن من العقاب، ومن هنا كان من اللازم تنقيح المراد من هذا التعبير (عَسَى).

هذا وقد يقال في دفعه: من أنّ لفظة (عَسَى) إن نسبت في القرآن لله عزّ وجلّ فهي حتميّة، كما عن الجوهريّ وغيره.

ويبدو أنّ المنشأ في ذلك هو أنّ الرجاء عند العليم القدير لا يتخلّف فعله كما يحصل عند غيره؛ إذ إنّ تحقق المرجو لدى العبد فيما يصدر منه من أفعاله قد يتخلّف لعجزه أو جهله بتماميّة المقتضيات أو وجود الموانع، وتعالى الله عن ذلك كلّه علواً كبيراً.

والحاصل: أنّ المستضعف في الآية الكريمة ظاهر في القاصر المعذور.

الوجه الثاني: الروايات الشريفة

وفي هذا الباب نصوص كثيرة لا حاجة معها للوقوف على الأسناد فيها، وهي:

الرواية الأولى: ما رواه أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره، عن النضر بن سويد، عن الحلبيّ، عن عبد الحميد الكلبيّ، عن زرارة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتزوج مرجئة أو حرورية؟ قال: **لا، عليك بالبله من النساء**، قال زرارة: ما هي إلّا مؤمنة أو كافرة؟ قال: **فأين نقباء الله**[1]، **قول الله أصدق من قولك ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾**[2]»[3].

وقد رواها الشيخ الكلينيّ، عن أبي عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن مسكان، عن يحيى الحلبيّ،

---

(١) في روضة المتقين وردت: «وأين (أو فأين) أهل ثنوى الله (أي الذين استثناهم الله عزّ وجلّ)، وفي الكافي والتهذيب: وأين أهل ثنوى الله عزّ وجلّ، وفي الاستبصار: وأين أهل التقوى، وفي الوسائل: فأين أهل ثنوى الله عزّ وجلّ، وفي المستدرك: فأين أهل استثناء الله.

وقال العلامة الطريحيّ رحمه الله: «والثنيا - بالضم مع القصر - : الاسم من الاستثناء، وكذلك الثنوى - بالواو مع فتح الثاء. وفي حديث زرارة - وقد حصر الناس بمؤمن وكافر - فأين أهل ثنوى الله، أي الذين استثناهم الله بقوله: إلا المستضعفين الآية». (مجمع البحرين: ١/ ٧٦، ما أوله الثاء).

(٢) سورة النساء: الآية ٩٨.

(٣) النوادر - أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ القميّ: ص١٢٧، ب ٢٩ تزويج المرجئة وغيرها، ح٣٢٦.

عن عبد الحميد الطائيّ، عن زرارة بن أعين، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحديث»[١].

وهذه الرواية ظاهرة في بيان أنّ المستضعف هو غير المؤمن والكافر، وإنّما هو صنف ثالث وهو القاصر، وقد بيّنت الآية الكريمة حكمه في التعذير والعفو.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن أسباط، عن سليم مولى طربال قال: حدّثني هشام، عن حمزة بن الطيّار قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **الناس على ستة أصناف**، قال: قلت أتأذن لي أن أكتبها؟ قال: **نعم**، قلت: ما أكتب؟

قال: **اكتب أهل الوعيد من أهل الجنة وأهل النار، واكتب** ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾[٢].

قال: قلت: من هؤلاء؟ قال: **وحشي منهم**، قال: **واكتب** ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾[٣]، قال: **واكتب** ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[٤]، **لا يستطيعون حيلة إلى الكفر، ولا يهتدون سبيلاً إلى الإيمان،**

---

(١) الكافي: ٥/ ٣٤٨، ب مناكحة النصاب والشاك، ح ٢. وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٠/ ٥٥٤، ب جواز مناكحة المستضعفين، ح١.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٢.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٠٦.

(٤) سورة النساء: الآية ٩٨.

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾[١]... **الحديث**»[٢].

وهذه الرواية كما ترى ظاهرة في المدّعى.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن زرارة قال: «دخلت أنا وحمران- أو أنا وبكير- على أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إنا نمدّ المطمار، قال: **وما المطمار؟** قلت: الترّ، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولیناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه، فقال لي: **يا زرارة قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ**: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[٣].

أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلفة قلوبهم؟!

وزاد حمّاد في الحديث، قال: فارتفع صوت أبي جعفر عليه السلام وصوتي حتى كان يسمعه من على باب الدار. وزاد فيه جميل، عن زرارة: فلمّا كثر الكلام بيني وبينه قال لي: **يا زرارة حقّاً على الله أن (لا) يُدخل الضُلّال الجنة**»[٤].

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٩.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٨١، ب أصناف الناس، ح١.

(٣) سورة النساء: الآية ٩٨.

(٤) الكافي: ٢/ (٣٨٢ - ٣٨٣)، ب أصناف الناس، ح٣.

معنى المطمار والترّ

و«المطمر والمطمار: الخيط الذي يقدّر به البنّاء البناء»، كما في لسان العرب[١]، فهو كناية عن الحدّ الدقيق.

وأمّا الترّ فقد ذكر العلامة الملا صالح المازندرانيﷺ أنّ «الترّ بالضّم الخيط يقدّر به البناء، ويمدّ عليه، يقول الرجل لصاحبه عند الغضب: لأُقيمنّك على الترّ»[٢].

وهذه الرواية مناسبة لعذر بعض الناس، وخروجهم عن مقتضي البراءة، رغم كونهم غير مؤمنين بسبب عدم إدراكهم للحجّة، فتكشف عن وجود القاصر في التقييم الديني وهو المدّعى، وأمّا حدوده فلم تتعرّض له كما هو واضح.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن جميل بن دراج قال: «قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: إني ربّما ذكرت هؤلاء المستضعفين فأقول نحن وهم في منازل الجنة، فقال أبو عبد اللهعليه السلام: **لا يفعل الله ذلك بكم أبداً**»[٣].

وهذه الرواية صحيحة، بل رفيعة من جهة السند.

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها ظاهرة في المفروغيّة بأنّ المستضعفين معذورون، كما جاء في لسان الراوي مع عدم الردع من قبل الإمامعليه السلام، وما جاء من الردع إنّما هو في خصوص كونهم في منازل الجنة مع المؤمنين.

---

(١) لسان العرب: ٤/ ٥٠٣، فصل الطاء المهملة.

(٢) شرح أصول الكافي: ١٠/ ٥٣، ب أصناف الناس، ح٣.

(٣) الكافي: ٢/ ٤٠٦ ب المستضعف، ح٨.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ الكلينيّ مرسلاً بقوله: وفي وصيّة المفضّل قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله، إنّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة**»[1].

دفع توهم ظهور الرواية في المدّعى

وقد يتوهّم ظهورها في المدّعى، بتقريب: أنّ الحجّة غير الواضحة ليست حجّة لله عزّ وجلّ على عباده، بحيث يؤاخذهم على طبقها ويعاقبهم على مخالفتها.

ولكنّه غير تام؛ إذ الرواية ظاهراً في مقام بيان شأن الحجج الإلهية بحدّ نفسها من حيث كونها واضحة لكلّ ذي عينين، وأمّا من كان ضعيف الإدراك محجوباً عن الحجّة بجهل أو ظلم، فلم تتعرّض لحاله من حيث استحقاقه للعقاب، أو كونه عاصياً فاسقاً أو نحو ذلك.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن هاشم صاحب البريد قال: «كنت أنا ومحمّد بن مسلم وأبو الخطّاب مجتمعين، فقال لنا أبو الخطّاب: ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟

فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطّاب: ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامت عليه الحجّة فلم يعرف فهو كافر، فقال له محمّد بن مسلم: سبحان الله، ماله إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر؟! ليس بكافر إذا لم يجحد.

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٠٠، ب الشك، ح٨ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ١٥٦، ب التوقف والاحتياط في القضاء، ح ٧.

قال: فلمّا حججت دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال: **إنّك قد حضرت و غابا، ولكن موعدكم الليلة، الجمرة الوسطى بمنى.**

فلمّا كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطّاب ومحمّد بن مسلم، فتناول وسادة فوضعها في صدره ثمّ قال لنا: **ما تقولون في خدمكم ونساءكم وأهليكم، أليس يشهدون أنّ لا إله إلّا الله؟**

قلت: بلى، قال: **أليس يشهدون أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله؟** قلت: بلى، قال: **أليس يصلون ويصومون ويحجّون؟** قلت: بلى، قال: **فيعرفون ما أنتم عليه؟** قلت: لا، قال: **فما هم عندكم؟** قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر، قال: **سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل المياه؟** قلت: بلى.

قال: **أليس يصلون ويصومون ويحجّون؟ أليس يشهدون أنّ لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله؟** قلت: بلى، قال: **فيعرفون ما أنتم عليه؟** قلت: لا، قال: **فما هم عندكم؟** قلت: من لم يعرف [هذا الأمر] فهو كافر، قال: **سبحان الله أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن وتعلّقهم بأستار الكعبة!** قلت: بلى.

قال: **أليس يشهدون أنّ لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله ويصلون ويصومون ويحجّون؟**

قلت: بلى، قال: **فيعرفون ما أنتم عليه،** قلت: لا قال: **فما تقولون فيهم؟** قلت: من لم يعرف فهو كافر، قال: **سبحان الله هذا قول الخوارج،**

ثمّ قال: **إن شئتم أخبرتكم**، فقلت أنا: لا، فقال: **أما إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا**، قال: فظننت أنّه يديرنا على قول محمّد بن مسلم»[١].

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، وإن كان هاشم صاحب البريد ممّن لم يرد له ذكر في كتب الرجال فضلاً عن التوثيق؛ إذ يكفي في البناء على اعتباره رواية ابن أبي عمير عنه ولو بالواسطة على المختار.

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها مناسبة جدّاً للمدّعى؛ لما فيها من المفروغيّة عن كون القاصر معذوراً.

الرواية السابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن بعض أصحابه، عن زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستضعف فقال: **هو الذي لا يهتدي حيلة إلى الكفر فيكفر، ولا يهتدي سبيلاً إلى الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان، ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم**»[٢].

وهذه الرواية ظاهرة في أنّ من عنده قصور عن الإدراك يكون مستضعفاً، وهي مع انضمامها إلى ما بعدها، واشتراكها في المضمون مع غالب النصوص الشريفة في هذه الطائفة من الوثوق بمكان.

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٠١، ب الضلال، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٧٠، ب وجوب رجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليهم السلام، ح ٧.

(٢) الكافي: ٢/ ٤٠٤، ب المستضعف، ح١.

الرواية الثامنة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستضعف، فقال: **هو الذي لا يستطيع حيلة يدفع بها عنه الكفر، ولا يهتدي بها إلى سبيل الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن ولا يكفر، قال: والصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان**»[1].

وهذه الرواية تامّة السند، ومضمونها شبيه بمضمون سابقتها.

الرواية التاسعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن عمر ابن أبان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين فقال: **هم أهل الولاية، فقلت أيّ ولاية؟ فقال: أما إنّها ليس بالولاية في الدين، ولكنّها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكفّار، ومنهم المرجون لأمر الله عزّ وجلّ**»[2].

وهذه الرواية مناسبة لكون القدر المتيقّن من المستضعف هو القاصر، ولمّا مرّ من أنّ هنالك في التقييم الديني مفهوم المستضعف الذي هو في مقابل المؤمن والكافر.

لسان الروايات ناطق بعذر المستضعف

وفيما ذكرنا كفاية في الدلالة على أنّ القاصر لا يعدّ عاصياً، ومن ثمّ

---

(١) الكافي: ح٣.

(٢) الكافي: ٢/ ٤٠٥، ب المستضعف، ح٥. وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٠/ ٥٥٧، ب جواز مناكحة المستضعفين، ح٥.

لا يكون تجاهره بالمخالفة تجاهراً بالفسق، ولا سيّما مع استقلال العقل بإدراك قبح مؤاخذة القاصر عن الحقّ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فظهر من جميع ما مرّ: أنّ العاصي لا يتحقّق منه الفسق إلّا إذا كان مقصّراً في مخالفته للشارع الأقدس، ومن فرغ عن كونه قاصراً لا يمكن أن يعدّ عاصياً، ومن كانت هذه صفته لا يمكن أن يعدّ فاسقاً، ولذا من تجاهر بأمر لا يعدّه فسقاً لا يمكن أن يعدّ فاسقاً متجاهراً.

ومن ثمّ سيندرج بعض المخالفين في هذا العنوان -المتجاهر بالفسق- إن كانوا مقصرين، ويخرج منه القاصرون.

وبه تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: تحديد الضابط بين القصور والتقصير

وغير خفي أنّ إثبات حكم القاصر، وكون بعض المخالفين قاصرين لا يكفي للبناء على قصور المخالفين مطلقاً، فلا بدّ من تنقيح حدود القصور من التقصير، ولا سيّما وأنّ الحجّة تتمّ على العبد بمجرّد وجود الاحتمال عنده، فمن يلتفت إلى احتمال الحقّ لا يكون قاصراً.

ويشهد لذلك ما ورد من الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[1]، فإنّها تدلّ بإلغاء الخصوصيّة عرفاً على وجوب الفحص عند قيام الدعوة المحتملة الصدق.

---

(١) سورة سبأ: الآية ٤٦.

المخالف الملتفت إلى احتمال الحقّ لا يكون قاصراً

ويؤيدها:

أولاً: بعض الروايات المفسرة للآية الكريمة

وهي التي تفسرها بالولاية أو تطبقها عليها، ومن جملتها ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الوشّاء، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي حمزة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ﴾[1]، فقال: **إنّما أعظكم بولاية عليّ عليه السلام، هي الواحدة التي قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ﴾**»[2].

وثانياً: الروايات الشريفة

وهي..

من بلغته الحجّة ليس مستضعفاً

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط البجليّ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في المستضعفين؟ فقال لي شبيهاً بالفزع: **فتركتم أحداً يكون مستضعفاً، وأين المستضعفون؟ فوالله لقد مشى بأمركم هذا العواتق إلى العواتق في خدورهن، وتحدّث به السقايات في طريق المدينة**»[3].

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، ولكنّ دلالتها ظاهرة في خروج المكلّف من حيّز القصور إلى التقصير بمجرّد أن يطرق الأمر سمعه،

---

(١) سورة سبأ: الآية ٤٦.

(٢) الكافي: ١/ ٤٢٠، فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية، ح٤١.

(٣) الكافي: ٢/ ٤٠٤، ب المستضعف، ح٤.

ويلتفت إليه، وهذا يعني أنّ الأمر واسع جدّاً.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن بعض أصحابنا، عن عليّ بن الحسن، عن عليّ بن حبيب الخثعميّ، عن أبي سارة إمام مسجد بني هلال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ليس اليوم مستضعف، أبلغ الرجال الرجال، والنساء النساء**»[١].

لا مجال للأخذ بإطلاق الرواية لجميع الناس

وهذه الرواية ظاهرة في أنّ الاستضعاف يزول بمجرّد الاحتمال والتوجّه إليه، ولا يمكن الأخذ بإطلاقها لجميع الناس بعد معرفة حقيقة المستضعف؛ وذلك للعلم بوجود المستضعفين في ذلك الزمان عن أصل الإسلام، فضلاً عن الإيمان في الأقطار البعيدة عن بلاد المسلمين، فتحمل على أنّ المراد منها معنى مشير إلى أمر معهود بين الإمام عليه السلام والراوي.

ويهون الأمر أنّها مخدوشة السند، ولا أقل من جهة الإرسال.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف**»[٢].

وقد رواها بطريق آخر أيضاً، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي المغرا، عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من عرف اختلاف الناس ... الحديث**»[٣].

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٠٦، ب المستضعف، ح١٢.

(٢) الكافي: ٢/ ٤٠٥، ب المستضعف، ح٧.

(٣) الكافي: ٢/ ٤٠٦، ب المستضعف، ح١٠.

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، بل تكاد أن تكون مطمئناً بصدورها، لكونها قد وصلت إلينا بطريقين أغلب رجالهما من الأكابر، مضافاً إلى تأييدها بالرواية القادمة مع قرب المضمون فيها.

وأمّا من جهة الدلالة فقد أشار الإمام عليه السلام فيها إلى أنّ من عرف اختلاف الناس، فلا يترتب عليه حكم المستضعف، وغير خفي أنّ عنوان المستضعف هو أبرز عناوين القاصر.

ويشهد على ذلك مناسبة الحكم والموضوع؛ إذ لا يحتمل أنّ بيان الإمام عليه السلام لحكم المستضعف هو بيان ماهويّ بل شأن عمليّ، وفيه دلالة ظهوريّة على المدّعى مفادها أنّ مجرّد بلوغ الحجّة يخرج الإنسان عن حيّز القصور إلى حيّز التقصير.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن إسماعيل بن مهران، عن محمّد بن منصور الخزاعيّ، عن عليّ بن سويد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «سألته عن الضعفاء، فكتب إلي: **الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف**»[1].

وهذه الرواية وإن كانت مخدوشة السند من جهة جهالة الخزاعيّ، ولكن قد عرفت تأييدها لما سبق من النصوص الشريفة مع قرب المضمون فيها، كما مرّت الإشارة لها آنفاً.

فظهر من جميع ما مرّ: أنّ من أحرزنا قيام الحجّة عليه ولو بإحراز

صفوة القول ومقتضى التحقيق في المقام الثاني

(١) الكافي: ٢/ ٤٠٦، ب المستضعف، ح١١.

بلوغه الاختلاف بين المسلمين، أو بلوغه بأنّ آل محمّد (صلوات الله عليهم أجمعين) ادّعوا الإمامة لأنفسهم، أو -على الأقل- نقل عنهم ذلك، وكان عنده درجة متعارفة من الإدراك فهو مقصّر.

وبه تمام الكلام في المقام الثاني.

وهنا مسألتان:

المسألة الأولى

لا ينبغي التأمّل في أنّ من أطبقت عليه الشبهات ولم يقو على ردّها وكشف زيفها يندرج ظاهراً تحت عنوان الاستضعاف؛ من جهة ضعفه أمام الشبهة في الوصول إلى الحقّ.

الروايات بيّنت المعنى العرفيّ للمستضعف لا المطابقيّ

ودعوى: أنّ الروايات الشريفة قد فسرت المستضعف بالنحو الأوّل فحسب، فكيف اندرج من استضعفته الشبهات في عنوان الاستضعاف؟

مدفوعة: بأنّها - الروايات- ربّما كانت بصدد تفسير المعنى العرفيّ للمستضعف وبيان المصداق الأبرز له، لا أنّها بصدد التفسير المطابقيّ، كما هو شأن من في مقام توضيح الحال أن يذكر المثال الأبرز عادة، فلو سئل الإمام عليه السلام عن لهو الحديث مثلاً، فأجاب بأنّه الغناء، فهل يفهم عرفاً انحصار لهو الحديث فيه فحسب؟!

على أنّ البناء على لزوم التطابق بين المعرَّف والمعرّف لا بأس به في الجملة، ولكن حينما يُذكر في التعريف مصداق بارز سيكون ذلك قرينة على أنّ التعريف لم يكن بصدد بيان المفهوم وإنّما بصدد بيان المصداق الأبرز منه.

ومن هنا، فإنّ المستضعف بمعناه الدقيق هو من لا يمتلك من القوة والإدراك ما يؤهله للوصول إلى الحقّ ولو للشبهات التي لا يستطيع دفعها، ما يعني أنّ روح الاستضعاف متحقّقة فيه، وليس كما يثار من كون المراد منه من ليس له أصل الإدراك فحسب، لما مرّ من أنّ ذكر المصداق الأبرز في التعريف لا يعني انحصاره فيه عرفاً.

الاستضعاف نحوان

وعلى هذا الأساس يظهر أنّ الاستضعاف على نحوين:

أحدهما: ناشئ من قصور الإدراك مطلقاً، كما ظهر من بعض النصوص الشريفة.

والآخر: ناشئ من قصور الإدراك في مقابل الشبهات.

إشكال ودفع

وما يدّعى من أنّ المراد من القاصر هو الأعمّ من المستضعف؛ لانطباقه على من اجتهد في معرفة أصول الدين، والذي استفرغ الوسع في بحثه ووصل إلى نتيجة قد أخطأ الحقّ فيها، بالرغم من كون المشكلة فيه لا تكمن في ضعف إدراكه ظاهراً، وهذا بخلاف المستضعف الذي بيّنت النصوص الشريفة قصور إدراكه في الوصول إلى الحقّ، فهو متين من الناحيّة الفرضية، ولكنّه من الناحيّة الواقعيّة معدوم أو نادر جدّاً لأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ من يبحث عن الحقّ عادة ما يجد أنّ الحجج عليه تامّة وبيّنة وواضحة؛ لكون النصوص القرآنيّة قد شهدت للحجّة بأنّها بيّنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٥.

وما رواه العرباض بن سارية «قال وعظنا رسول الله (صلى الله عليه (وآله) وسلم) موعظة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، قلنا يا رسول الله: إنّ هذه لموعظة مودع فماذا تعهد إلينا، قال: **قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلّا هالك** ...»[١].

ومن لا يصل إلى تلك الحجج البيّنة عادة ما يكون قد ابتلي بموانع نفسية غير موضوعيّة ولاعلميّة[٢]، نظير المخالفين الذين يبنون على درجة قريبة من العصمة لبعض الصحابة، ويأخذونها على أنّها أصل وموروث مسلّم به، رغم كونه محتاجاً إلى دليل وحجّة، ومن ثمّ يقعون في تأويل كلّ الأمور الأخرى بما يتناسب بها.

وكذا الحال في الواقفة التي انتشر الاعتقاد بها بعد الإمام الكاظم عليه السلام، واستمرت إلى عصر قريب، مع أنّ الحجّة فيها ضعيفة لمن طلبها، ولكنّ تقديس البعض لوكلاء الأئمّة عليهم السلام أودى بهم إلى الاعتقاد بالوقف والوقوع في حبائله، في حين أنّ قيمة الوكيل تكون من حيث صحة انتسابه إلى الإمامة، فإذا وقف بالضد منها فلا بدّ وأن يكون أمره

---

(١) مسند أحمد: ٤/ ١٢٦ حديث العرباض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم، واللفظ له. تفسير القرطبي: ٧/ ١٣٨. سنن ابن ماجة: ١/ ١٥ باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين. المستدرك على الصحيحين: ١/ ١٧٥ كتاب العلم. المجازات النبوية: ص٤٤٢، وغيرها من المصادر.

(٢) ومن الجدير بالذكر أنّ السيّد الأستاذ (دامت فوائده) قد استعرض تلك الموانع في بحث قُرّر في كتيب اسمه (الأسباب النفسية للضلال)، وقد ذكر فيه أنّ المنشأ الرئيس لعدم قبول الحقائق التي يجب الاعتقاد بها عند كثير من الناس، هو التأثر ببعض العوامل النفسيّة التي لا تصلح عذراً بحسب العقل والنقل.

واضحاً، ولا سيّما مع وضوح الحجّة في الإمامين الرضا والجواد (صلوات الله عليهما).

نعم، القاصر يعذر في ذلك كونه ضعيف الإدراك، ولكنّ غيره لا بدّ وأن يصل إلى الحقيقة بحسب طبيعة الحال.

الأمر الثاني: إنّ النصوص الشريفة تحدّثت عن عذر المستضعف مع أنّها لم تذكر القاصر بهذا المعنى المدّعى، رغم كونها في مقام رصد الواقع وبيانه، بل تضمّنت في بعضها تعميماً ينفي القصور عمّن بحث وأخطأ الوصول، فتنبّه.

على أنّها - النصوص الشريفة-ليست بالضد من الكبرى العقليّة بعدم مؤاخذة القاصر؛ فإنّ الله عزّ وجلّ أعدل من أن يؤاخذ أحداً لم تصل إليه الحجّة وكان قاصراً في الوصول إليها، إذ إنّ حكم القاصر حكم عقلي، ولكنّ تقدير خصوصياته ومعرفة صغرياته ممّا لا طريق عقليّ إليها، فالنصوص ومفادها حجّة فيه بطبيعة الحال؛ لكونها بصدد بيان المصاديق الخارجيّة لا تقييد الأحكام العقليّة.

المسألة الثانية: طرق ثبوت التقصير

إنّ إثبات التقصير يكون بأحد طرق ثلاثة:

الطريق الأوّل: حكم الوجدان، فإنّ من أوضح معالم الدين التي يعرفها من يقرأ القرآن، ومن يسمع المتواتر والضروريّ المتسالم عليه من السنة هو أنّ من تبلغه دعوى عن الله عزّ وجلّ قابلة للصدق فعليه أن

يبحث عنها، وإلّا لبطلت دعاوى كثير من الأنبياء (صلوات الله عليهم أجمعين) على أساس عدم لزوم الفحص عنها.

وتوهّم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام، مدفوع بقصورها عن شمول موارد ما قبل الفحص في الفروع عند القائلين به، خلافاً لما ذكره السيّد الصدر﵀ في تقرير كلماتهم في الحلقات وغيره، عندما فسّر كلامهم بقبح العقاب بلا بيان بأنّه «قبح العقاب بلا علم»[1]، فإنّ موضوع قبح العقاب بلا بيان ليس عدم العلم فحسب، وإنّما عدم العلم بعد الفحص.

وأمّا في الأصول بمعنى الأمور الاعتقاديّة فالأمر أوضح وأجلى من أن يدّعى خلافه، أو ينسب فيه القول إلى أحد ممّن يعتد بنظره.

الطريق الثاني: ما قد يستفاد من مضمون طائفة الروايات الشريفة الأخيرة، من قبيل ما ورد عن الإمام أبي عبد الله﵇ من أنّ «**من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف**»، فإنّ فيها دلالة على كون المخالف المشكوك حاله ممّن بلغه الاختلاف محكوماً شرعاً حكماً ظاهريّاً بالتقصير، على غرار الحكم بكون سوق المسلمين موجباً للحكم بحلّيّة اللحم، أو الحكم بلزوم البناء على صحّة العذر من المؤمن المعتذر، فهي أحكام ظاهريّة وإن اختلفت صياغاتها التشريعيّة.

الطريق الثالث: قيام أمارة على كونه مقصّراً، سواء كانت كالبيّنة، أو خبر الثقة بناء على حجّيته في الموضوعات كما تقرّر في محلّه، أو بالإقرار منه

---

(١) مباحث الأصول: ٣/ ٦٩.

نفسه بعدم المبالاة بالأمر، أو بالاستصحاب مع فرض اليقين بحالته السابقة من التقصير.

إذا عرفت هذا فالكلام يقع **تارة**: في مقتضى الأدلّة عند الشك ببلوغ المخالف الاختلاف وعدمه.

وأخرى: في مقتضى الأصل العمليّ عند الشك في المقام.

فهنا مقامان:

المقام الأوّل: حكم التمسك بإطلاق أدلّة «من بلغه الاختلاف»

أمّا في حالة الشك في بلوغ المخالف الاختلاف، فقد يقال: إنّه محكوم بكونه قد بلغه تمسّكاً بإطلاقات الأدلّة الأخيرة بأنّ «**من بلغه الاختلاف...**»، ومن ثمّ إثبات كونه مقصّراً ظاهراً، فيكون التعامل الشرعيّ معه على هذا الأساس.

جهتان مانعتان من الحكم على المشكوك حاله ببلوغه الاختلاف

ولكنّه غير تامّ ظاهراً من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الآية الكريمة والروايات الشريفة المرتبطة بها قد تحدّثت عن المستضعفين ولا دلالة فيها على حكم غيرهم، ومن ثمّ فلا يتوهّم منها ذلك.

الجهة الثانية: ما تقتضيه الروايات الشريفة، فإنّ رواية سفيان بن السمط البجليّ، عن أبي عبد الله عليه السلام المتضمّنة لقوله: «**فتركتم أحداً يكون مستضعفاً، وأين يكون المستضعفون؟ فوالله لقد مشى بأمركم هذا العواتق إلى العواتق في خدورهن، وتحدّث به السقايات في طريق**

المدينة»[١] ظاهرة في بيان القضيّة الخارجيّة في ظرف صدور الرواية، وفي حدود ما كان محلّاً للابتلاء من المخاطبين بالرواية، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: **«مشى بأمركم هذا العواتق إلى العواتق في خدورهن، وتحدّث به السقايات في طريق المدينة»**.

وغاية ما تثبته كون من بلغه الخلاف ليس مستضعفاً، وليست بصدد إثبات حكم المشكوك ببلوغه الخلاف، وعليه فإنّها لا تصلح لإثبات بلوغ الاختلاف، ولا أولويّة مطلقة فيها حتّى يمكن الاستناد إليها في فرض الشك.

وكذلك الحال في الرواية التي تضمّنت لقوله عليه السلام: **«ليس اليوم مستضعف أبلغ الرجال الرجال، والنساء النساء»**[٢].

وأمّا صحيحة أبي بصير عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام المتضمّنة **«من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف»**[٣] فإنّها لا تصلح لإثبات موضوعها، وهو تحقّق معرفة الاختلاف في فرض الشك بتحقّقه، وكذا الحال في شبيهتها في المضمون.

بل حتّى رواية عليّ بن سويد، عن الإمام أبي الحسن موسى عليه السلام لقوله: «سألته عن الضعفاء، فكتب إلي: **الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف»**[٤].

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٠٤، ب المستضعف، ح٤.

(٢) الكافي: ٢/ ٤٠٦، ب المستضعف، ح ١٢.

(٣) الكافي: ح١٠.

(٤) الكافي: ح١١.

ومن ثمّ فليس فيها دلالة على أنّ كلّ من كان فوق الأرض وتحت السماء ليس مستضعفاً؛ لما مرّ من كون الاستضعاف قد كان متحقّقاً في أصل الإسلام فضلاً عن الإيمان في بعض البلاد التي لم تصل إليها دعوة الإسلام، من قبيل تلك الأقطار التي لم تصل إليها الفتوحات الإسلامية.

وإن أبيت عن دلالتها المباشرة على ذلك، فلا أقل من حملها عليه جمعاً بينها وبين بعض ما تقدّم من النصوص الشريفة في إثبات كون القاصر غير فاسق، من قبيل ما عن زرارة «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتزوج مرجئة أو حرورية؟ قال: **لا، عليك بالبله من النساء**، قال زرارة: ما هي إلّا مؤمنة أو كافرة؟ قال: **فأين نقباء الله، قول الله أصدق من قولك** ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[1]»[2].

وما عن حمزة بن الطيّار قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **الناس على ستة أصناف**، قال: قلت أتأذن لي أن أكتبها؟ قال: **نعم**، قلت: ما أكتب؟ قال: **اكتب أهل الوعيد من أهل الجنة وأهل النار، واكتب** ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾[3].

قال: قلت: من هؤلاء؟ قال: **وحشي منهم**، قال: **واكتب** ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾[4]، قال: **واكتب** ﴿إِلَّا

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٨.

(٢) النوادر - أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ القميّ: ص١٢٧، ب ٢٩ تزويج المرجئة وغيرها، ح٣٢٦.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٠٢.

(٤) سورة التوبة: الآية ١٠٦.

﴿ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[١]، **لا يستطيعون حيلة إلى الكفر، ولا يهتدون سبيلاً إلى الإيمان، ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾[٢]... الحديث»**[٣].

وما رواه زرارة قال: «دخلت أنا وحمران-أو أنا وبكير-على أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إنا نمدّ المطمار، قال: **وما المطمار؟** قلت: الترّ، فمن وافقنا من علويّ أو غيره توليناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه، فقال لي: **يا زرارة قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[٤]... الحديث»**[٥].

وعلى هذا الأساس فإنّ التماس حكم مشكوك الحال في كونه قد بلغه الاختلاف أو لم يبلغه من النصوص الشريفة ليس كافياً في إثبات حال المشكوك.

نعم، سيأتي قريباً تنقيح كون بلوغ الاختلاف أمارة على كونه مقصّراً وخارجاً عن عنوان الاستضعاف، ومن الواضح أنّ ذلك موقوف على إثبات بلوغ الاختلاف، وهو ما سيأتي تفصيله فترقّب.

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٩٩.

(٣) الكافي: ٢/ ٣٨١، ب أصناف الناس، ح١.

(٤) سورة النساء: الآية ٩٨.

(٥) الكافي: ٢/ (٣٨٢ - ٣٨٣)، ب أصناف الناس، ح٣.

المقام الثاني: مقتضى الأصل العمليّ عند الشك في القصور والتقصير

لا يخفى أنّ البحث في مقام الأصل العمليّ يؤسّس عادة على الاستصحاب، من جهة كونه أهمّ الأصول العمليّة، ولكنّ المهمّ فيه تماميّة شروطه وأركانه، من تحديد مبدأ الشك فيه والأمر المتيقّن منه على كلام وسيجيء التعرّض له قريباً في مقام ملاحظته إن شاء الله تعالى، فترقب.

وكيفما كان، فاللازم تنقيح حكم المشكوك حاله بحسب مقتضى الأصل العمليّ، فقد يقال بجريان استصحاب عدم كونه مستضعفاً.

بتقريب: أنّ الاستضعاف لمّا كان أمراً وجودياً حادثاً أمكن استصحاب عدمه لتنقيح عدم ترتب آثاره، أعني حفظ حرمته.

تعارض استصحاب عدم كون المخالف مستضعفاً مع استصحاب عدم كونه مقصراً

وقد يشكل من جهة كونه معارضاً باستصحاب عدم كونه مقصّراً؛ فإنّ كونه مقصّراً أمر حادث أيضاً، فيمكن استصحاب عدمه أيضاً.

هذا ويمكن دفع هذا الإشكال بأنّ إثبات كونه مقصّراً بحدّ نفسه لا يترتب عليه أثر شرعيّ إلّا لإثبات أنّ ما صدر منه من مخالفة للحقّ فسق، ولمّا كانت الملازمة بين التقصير والفسق ملازمة خارجيّة لا شرعيّة، فلا يمكن البناء عليها والاكتفاء بها كأثر مصحّح للتعبيد بالاستصحاب إلّا بناء على الأصل المثبت ولم يثبت.

وعلى هذا فإنّ استصحاب عدم كونه مستضعفاً يجري بلا معارض ويترتب آثره وهو البناء على سقوط حرمته.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ استصحاب عدم كونه مستضعفاً إن كان المراد منه استصحاب العدم الأزليّ بملاحظة حال المكلّف قبل وجوده، فإنّه لم

يكن مستضعفاً لصدق السالبة بانتفاء الموضوع، فتتوقّف صحّته على القول به كبرويّاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الأهمّ من ذلك -من الناحية الصغرويّة- هو أنّ العدم الأزليّ ينقطع عادة بمرحلة الطفولة، بل وأوضح منه بمرحلة الصبا، حيث إنّ الصبي مستضعف بالوجدان.

بل نصّت على ذلك أيضاً بعض النصوص الشريفة، كما في معتبر زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستضعف فقال: **هو الذي لا يهتدي حيلة إلى الكفر فيكفر، ولا يهتدي سبيلاً إلى الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان، ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم**»[1].

لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ في المقام

وعلى هذا فلا مجال في المقام لاستصحاب العدم الأزليّ على غرار الموارد المشابهة له كالقرشية؛ فإنّ اليقين السابق الأزليّ بعدم الاستضعاف منقطع باليقين بالاستضعاف، لكون الحالة السابقة للمشكوك المجهول الحال عادة ليست هي عدم كونه قاصراً، بل العكس هو الصحيح، إذ من المعلوم كونه قاصراً منذ أن كان طفلاً، وبذلك يكون متيقّن القصور، وعند الشك في خروجه عن تلك الحالة، فإنّ مقتضى الاستصحاب إنّما هو البناء على بقاء الحالة السابقة وهي كونه قاصراً، فتكون نتيجة الاستصحاب البناء على بقاء قصوره، وبقاء عنوان الاستضعاف في حقّه، فلا يكون مانعاً من إسقاط حرمته.

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٠٤، ب المستضعف، ح١.

أضف إلى ذلك أنّ بلوغ الاختلاف للمكلف أمر حادث وجوديّ فالأصل عدمه، أيّ أنّ الأصل كون المكلّف جاهلاً، وعدم بلوغه الاختلاف، واستصحاب عدم بلوغ الاختلاف ينقّح موضوع الاستضعاف المنصوص عليه في الأدلّة، من قبيل قول الإمام الكاظم عليه السلام في رواية عليّ بن سويد: «**الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف**»[1].

وهذا يعني أنّ هنالك علاقة موضوعيّة بين بلوغ الاختلاف وبين الاستضعاف ولو ظاهراً، بناء على ما مرّ تقريبه من كون الظاهر أنّ بلوغ الاختلاف مع بقاء الإنسان على خلافه يكون أشبه بالأمارة لتنقيح كونه غير مستضعف، نظير أماريّة الشارع المقدس لسوق المسلمين، فمن يُحرَز في حقّه بلوغ الاختلاف يتعامل معه على أساس عدم كونه مستضعفاً.

النكتة في حمل النصوص على التشريع لا الإرشاد

والنكتة في حمل النصوص الشريفة على أنّها في مقام التشريع لا الإرشاد إلى أمر خارجيّ هي عدم وجود ترابط تامّ تكوينيّ حقيقيّ بين بلوغ الاختلاف وعدم الاستضعاف، مضافاً إلى أنّ لسان الشارع فيها لسان التعبيد الظاهريّ بكونه ليس مستضعفاً من الناحيّة الشرعيّة، بل ولا يعقل أن يكون كلام الشارع فيها إرشادياً إلى الأمر التكوينيّ، فإنّ بعض الناس يبلغهم الاختلاف ولا يزالون مستضعفين لقلّة إدراكهم.

---

(١) المصدر السابق: ح١١.

ومن هنا كان الأجدر بالملاحظة في مقام الاستصحاب بلوغه الاختلاف الذي ينقّح كونه مستضعفاً أو لا، ومن ثمّ فلا مجال للبناء على الاستصحاب لقيام أمارة بلوغ الخلاف على نفي الاستضعاف، فهو مقدّم على الاستصحاب بالحكومة.

نعم، من بنى على أنّ النصوص الشريفة في مقام الإرشاد إلى أمر خارجيّ كان بلوغ الاختلاف طريقاً وجدانياً لإثبات خروجه عن الاستضعاف، فإن تحقق العلم الوجداني أو العادي به كفى ذلك في إلقاء موضوع الاستصحاب فيكون مقدّماً عليه بالورود، فتأمّل.

إذا تقرّر ذلك فاعلم أنّه إذا جرت الأمارة لأثبات خروجه عن الاستضعاف لم تصل النوبة إلى استصحاب عدم الفسق، كي يتوسل به لتنقيح حرمة غيبته.

هذا، ولكنّ ذلك لا يكفي لإثبات كونه عادلاً كما هو واضح؛ فإنّ العدالة تحتاج إلى إحراز، وهو مفقود في المقام.

صور الحكم الظاهريّ للمخالف المشكوك الحال

فتحصّل: أنّ الحكم الظاهريّ للمخالف المشكوك حاله على صورتين:

الصورة الأولى: مع إحراز بلوغه الاختلاف، وحكمه البناء على عدم كونه قاصراً، ويترتب على ذلك أنّ ما صدر منه كان فسقاً.

الصورة الثانية: مع عدم إحراز بلوغه الاختلاف، وحكمه البناء على كونه قاصراً لا مقصّراً، فلا يحكم بفسقه ولا تترتب عليه آثار المجاهر بالفسق، ومن ثمّ فلا تجوز غيبته من هذه الجهة.

نظر السيّد الأستاذ الحكيم ﷾ في مقام المذاكرة

هذا، ولكنّ السيّد الأستاذ الحكيم ﷾ كان له نظر آخر في المطلب وإن أقرّ بعض ما ذكرناه، فإنّه يرى في مقام المذاكرة ارتجالاً[١] أنّ طائفة الروايات الشريفة المتضمّنة لقوله ﷺ: «**من بلغه الاختلاف فليس بمستضعف**»، ليست في مقام بيان الوظيفة الظاهريّة للتعامل مع المشكوك في كونه مستضعفاً[٢]، وإنّما هي إرشاد لواقع الحال الخارجيّ؛ فإنّ من يبلغه الاختلاف حقّاً يخرج عن الاستضعاف حقيقة.

ومن هنا كان عليه أن يجدّ في طلب الحقّ وتحصيله، ولا يكتفي بالظنون فتقعد به عن الوصول إلى ما يجب عليه من الاعتقاد، وهذا كتاب الله عزّ وجلّ ظاهرة آياته في عدم الركون إلى الظنون والتخرّصات، ووظيفة المؤمن في مقام التعامل معه البناء على خروج من يبلغه الاختلاف عن الاستضعاف.

وعند الإشكال عليه ﷾ بأنّ بعض من يبلغهم الاختلاف لا يخرجون عن حالة الاستضعاف لقلّة إدراكهم، أو لابتلائهم بشبهة تحول بينهم وبين الوصول إلى الحقّ، فإذا ما صادفنا من بلغه الاختلاف ولم نحرز منه

---

(١) وهنا ذكر السيّد الأستاذ (دامت فوائده) أنّ دأب عامّة الأعلام والفقهاء (أعلى الله كلمتهم) التباني على أنّ المطلب الذي يكتب ليس كالمطلب الذي يرتجل، والمطلب الذي يدرّس ممّا يكتب ليس كالمطلب الذي يكتب ولا يُطرح للبحث العلميّ والتدريس، ولكن رغم ارتجاله ﷺ فإنّ كلامه لا يخلو عن ثراء علمي نافع لمن طلبه، وقد تحرّينا الدقة في النقل مع البناء على تقريب المطلب، وكان ذلك في مجلسه العلميّ العامر ليلة الخميس ١٦ شعبان في سنة ١٤٣٩ هجرية.

(٢) لا يخفى أنّ الوظيفة الظاهريّة تارة تكون لنفس من بلغه الاختلاف كشخص، وأخرى تكون لمن لم يحرز بلوغ الاختلاف من غيره، والمراد في المقام الثاني.

كونه معذوراً في عدم قبوله أو لا، فكيف يصحّ أن نبني على خروجه من الاستضعاف بناء على كون مفاد الأحاديث هو الإرشاد إلى الأمر الخارجيّ؟

إذ مع التردّد لا بدّ من التوقّف، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، فيتعيّن البناء على كون مفاد الروايات الشريفة المولويّة لا الإرشاديّة، والظاهريّة لا الواقعيّة كما مرّ تقريبه.

فأجاب ﷺ: أنّ من يبلغه الاختلاف ولا يصل إلى الحقّ على نحوين:

أحدهما: أن يكون عدم وصوله ناشئاً من قصور ذهنه، وضعف إدراكه بنحو يلحقه بالمرضى، فينفى عنه بأصالة السلامة، كما ينفى السّفه عند المعاملة مع شخص لا تبدو عليه آثار السّفه بنفس الأصل.

والآخر: أن يكون عدم وصوله بسبب بحثه وارتطامه بشبهة معذّرة له، ومن يكون هذا حاله فليس بمستضعف، بل هو معذور إن استفرغ وسعه تماماً في البحث، ولا مانع من البناء على خروجه عن الاستضعاف حينئذٍ وإن كان قاصراً معذوراً.

وأمّا استصحاب بقاء المستضعف على حاله فلا يجري في قبال أصالة السلامة من المرض، فإنّ الكبير إن بقي على حاله الصبيانيّ مريض بلا إشكال، ما يعني أنّ أصالة السلامة مرجّحة على استصحاب بقاء الاستضعاف، انتهى كلامه دامت أيّامه.

وقفة مع السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في المقام

أقول: ولا يخفى أنّ كلامه ﷺ وإن كان متّسقاً مع المرتكزات العامّة، بل ويمكن التماس شواهد عليه من بعض الروايات المتقدّمة، نظير قوله ﷺ في رواية سفيان بن السمط البجليّ عندما قال له شبيهاً بالفزع:

«فتركتم أحداً يكون مستضعفاً، وأين المستضعفون؟ فوالله لقد مشى بأمركم هذا العواتق إلى العواتق في خدورهن وتحدّث به السقايات في طريق المدينة»[١].

وما رواه أبو سارة إمام مسجد بني هلال، عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ليس اليوم مستضعف أبلغ الرجال الرجال، والنساء النساء**»[٢]، فإنّ بيان التعليل بالأسباب الخارجيّة مشعر، بل ظاهر بكون المفاد إرشاداً لواقع الحال، وليس تعبيداً بالبناء عملاً على انتفاء الاستضعاف.

ولكنّ صحّة ذلك لا تنافي ثبوت بعض النصوص الشريفة التي يظهر منها التعبيد الظاهريّ، من قبيل صحيح أبي بصير قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف**»[٣].

أو حديث عليّ بن سويد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «سألته عن الضعفاء، فكتب إلي: **الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف**»[٤]، فإنّ لسانها ظاهر في كون المراد منها بيان الطريق لتشخيص المستضعف، وليس محض بيان حقيقته وتعريفه، ولا سيّما في حديث ابن سويد حيث يظهر السؤال جدّاً بذلك.

ومع اختلاف مفاد النصوص الشريفة بين الأمرين، فلا ضرورة لحمل أحدها على الآخر إلّا إذا تعذّر الأخذ بكلا المفادين.

---

(١) الكافي: ٢/ ٤٠٤، ب المستضعف، ح٤.

(٢) الكافي: ٢/ ٤٠٦، ب المستضعف، ح١٢.

(٣) الكافي: ٢/ ٤٠٥، ب المستضعف، ح٧.

(٤) الكافي: ح١١.

والمقام من هذا القبيل، فلا مانع من البناء على كون بعض النصوص الشريفة صادرة بنحو الإرشاد إلى الواقع الخارجيّ، وبعضها الآخر في مقام بيان الطريق الظاهريّ الشرعيّ من حيث التعامل مع مشكوك الحال في كونه مستضعفاً أم لا، فتأمّل.

القصور سببه الغالبي التقصير في المقدمات

بقي شيء

وهو أنّ احتمال القصور بسبب غلبة الشبهة على البعض من المخالفين منشؤه في الغالب التقصير في المقدمات، والناشئ عادة من التعصّب ونظائره، كاتّباع الهوى، والتأثّر بالرأي الجمعيّ، وتقليد الآباء والأجداد، والتأثّر بالطواغيت، والعمل بالظن، والقياس.

وهو ما يشهد به الواقع المعاش، وتشير إليه بعض النصوص الشريفة، من قبيل ما رواه أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ في (الاحتجاج) عن أبي محمّد العسكريّ عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾[1] قال: «**هذه لقوم من اليهود** ... وقال رجل للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوامّ من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟

وهل عوامّ اليهود إلّا كعوامّنا يقلدون علماءهم ... فقال عليه السلام: **بين عوامّنا وعوامّ اليهود فرق من جهة وتسويّة من جهة، أمّا من حيث الاستواء فإنّ الله ذمّ عوامّنا بتقليدهم علماءهم كما ذمّ عوامّهم.**

---

(١) سورة البقرة: الآية ٧٩.

وأمّا من حيث افترقوا فإنّ عوامّ اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وأكل الحرام، والرشاء، وتغيير الأحكام، واضطرّوا بقلوبهم إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز أن يصدّق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمّهم.

وكذلك عوامّنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبيّة الشديدة، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء، فهو مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم.

فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم، فإنّ من ركب من القبايح والفواحش مراكب علماء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة، وإنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك، لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا... الخبر»[1].

وقد رويت في التفسير المنسوب للإمام العسكريّ عليه السلام أيضاً[2].

وهذه الرواية -كما ترى- رغم ضعفها سنداً قد تضمّنت التنبيه إلى مناشئ التقصير المهمّة تكويناً.

---

(١) الاحتجاج: ٢/ (٢٦٣ - ٢٦٤)، احتجاج أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكريّ عليهما السلام في أنواع شتى من علوم الدين.

(٢) تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام: ص٢٩٩.

وتجدر الإشارة إلى أنّ معنى التقليد فيها وإن كان منطبقاً على الاتباع في مقام العمل من دون العلم بصحّة ما يفتي به الفقيه، ولكنّه ليس مختصّاً به، بل يشمل من يأخذ من العلماء عقائده تصديقاً بنقلهم، ووثوقاً برأيهم، وتأثراً بمنهجهم، واعتماداً عليهم.

فظهر ممّا تقدّم: أنّ المخالف القاصر لا تجوز غيبته من جهة تجاهره بالفسق، وهذا بخلاف من تقوم عليه الحجّة ويبلغه الاختلاف فتسقط حرمته المعنويّة وتجوز غيبته، وهو ما ينسجم مع المرتكزات العقلائيّة العامّة.

هذا ما تيسر لنا من الكلام في هذه المسألة، وبه تمام الكلام في بحث المتجاهر بالفسق، وهو أول المستثنيات من حكم الغيبة، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

قال سيّدنا المعظّم﵀: ومنها الظالم لغيره فيجوز للمظلوم غيبته (١)، والأحوط استحباباً الاقتصار على ما لو كانت الغيبة بقصد الانتصار لا مطلقاً،

المبحث الثاني: غيبة المظلوم لظالمه

(١) ذكر الأعلام من الفقهاء (أعلى الله كلمتهم) أنّ أحد موارد استثناء الغيبة هو تظلّم المظلوم، وإظهار ما أصابه من الظالم وإن كان متستراً في ظلمه إيّاه، وقد استدلوا على ذلك بالآيات والنصوص الشريفة، وهي:

أولاً: النصوص القرآنيّة

منها: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾[2].

وتقريب الاستدلال به: أنّ نيل المظلوم من ظالمه نحو من أنحاء اقتصاصه منه وانتصافه لنفسه، ولا سيّما مع كون ذلك بذكر مظلمته واستنكارها من الظالم.

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٩.

(٢) سورة الشورى: الآية ٤١.

كلام السيّد الخوئي رحمه الله ومناقشته

وقد استشكل بعض أكابر العصر رحمه الله في دلالتها على جواز الغيبة للمظلوم، فقال: «إنّ الآيتين أجنبيتان عمّا نحن فيه، بل هما راجعتان إلى جواز الاعتداء والانتقام بالمثل»[١].

ثمّ قال رحمه الله: «ودعوى أنّ الغيبة نحو من الاعتداء دعوى جزافية، فإنّه لا إطلاق للآيتين بالنسبة إلى المجازات (كذا) بالمحرمات، وإلّا لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه ولم يلتزم به أحد، بل هو ضروري البطلان»[٢].

أقول: ويرد عليه ما أورده السيّد الأستاذ الحكيم ظلّه حيث قال: «إنّما يتمّ في المحرّمات التعبديّة دون ما يحرم لكونه اعتداء على الغير وانتهاكاً لحرمته، كأخذ ماله، أو ضربه، أو شتمه، أو غيبته، فإنّ دليل جواز الانتصار من الظالم يقتضي جوازه وارتفاع حرمة الظالم من تلك الجهة، اللهم إلّا أن يرجح (يرجع) كلامه إلى إنكار كون الغيبة من ذلك، لكنّه في غير محلّه»[٣].

وهو الأقوى، إن كانت الغيبة تعدّ عرفاً مصداقاً لانتصاف المظلوم من ظالمه، كأن تكون سبباً فعلياً لرفع الظلم، أو ردع الظالم عن التمادي به، أو شأنياً ببيان ظلمه، أو بيان دوافعه السيئة، أو مناشئه الخبيثة لارتكاب الظلم، ولا يدخل فيه ذكر عيوبه الجسديّة، أو نزواته الشخصيّة من جهة عدم ارتباطها بالمظلمة، إلّا إن كانت من مناشئه الخبيثة لاقتراف الظلم.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٣٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٤١.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾[١].

وتقريب الاستدلال به: ظهوره في جواز أن يقول المظلوم في الظالم قولاً سيئاً ويجهر بذلك، ويدخل في ذلك الغيبة.

ويؤيده ما ورد في تفسير القميّ: «**أيّ أنّه لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويظلم، إلّا من ظلم، فأطلق أن يعارضه بالظلم**»[٢].

ومرسل العياشيّ، عن الفضل بن أبي قرة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[٣]، قال: «**من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممّن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه**»[٤].

هذا والذي يبدو أنّه لا ينبغي الإشكال في ظهور الآية الكريمة فيما يعمّ الغيبة؛ من جهة كونها أظهر أفراد القول السيّء وأكثرها ابتلاء، ومن ثمّ فلا حاجة إلى الاستناد إلى الروايات في تتميم استفادة جواز تظلّم المظلوم من ظالمه، ولا سيّما مع ضعف كافّة النصوص الواردة في تفسير الآية كما هو واضح.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) تفسير القميّ: ١/ ١٥٧، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ﴾، من سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٤) تفسير العياشيّ: ١/ ٢٨٣، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ﴾، من سورة النساء: الآية: ١٤٨.

على أنّه لا يبعد ورود الروايات من باب التطبيق بنحو لا ينافي شمول الغيبة، مع أنّ جواز الشتم يقتضي جواز الغيبة بالأولويّة العرفيّة لكونها أخفّ منه، فتأمّل[١].

وأمّا ما ورد في تفسير عليّ بن إبراهيم رحمه الله فالظاهر منه أنّه رأي لا رواية، ويؤيده عدم نسبته إلى أحد من المعصومين عليهم السلام.

مقتضى الأصل في تفسير عليّ بن إبراهيم

هذا وقد يقال: إنّ كلّ كلام يطلق لا يعدّ رواية إلّا إذا دلّ الدليل على خلافه، ولكنّ الأمر في تفسير عليّ بن إبراهيم مختلف؛ من جهة وجود قرينة عامّة تجعل الأصل فيما يقوله رحمه الله ممّا يصلح للأمرين معاً هو الرواية، استناداً إلى ما ذكره في مقدّمة تفسيره، والذي يصلح ظاهراً لحمل كلّ ما يتوقّف فيه عرفاً على الرواية.

فقد قال رحمه الله فيها: «وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢] ففرض الله عزّ وجلّ على نبيه صلى الله عليه وآله أن يبين الناس ما في القرآن

---

(١) ووجه التأمّل فيه: هو أنّ الغيبة وإن كان فيها جهة اشتراك مع الشتم في النيل والتوهين من المستغاب، بل ومقتضى ما يفهمه العرف أنّ الشتم إذا جاز فالغيبة أولى منه، ولكنّ في الغيبة بعض الخصوصيات قد تمنع من البناء على الأولويّة المدّعاة، فالهتك وإفشاء السرّ ربّما يكون أسوء من الشتم في بعض الأحيان؛ ذلك أنّ مورد الغيبة عادة قابل للتصديق من قبل المغتاب أكثر منه في الشاتم، فالانطباع في الشتم أنّه موقف سيء من قبل الشاتم على المشتوم في مقام غير قابل للتصديق من قبل السامع.

وهذا بخلاف الغيبة فإنّ إفشاء السرّ وهتك الستر فيها عادة ما يكون في مقام التصديق من قبل السامع، بل نفس هتك الستر ربّما يكون فيه نيل شديد لو تنبه له العرف لما بنى على تلك الأولوية، وعلى هذا فقد ترجع الأولويّة المدّعاة في حقيقتها إلى التظني في الجواز والملاك.

وكيفما كان فالأمر سهل بعد ضعف السند في النصوص الواردة في تفسيرها.

(٢) سورة النحل: الآية ٤٤.

من الأحكام والقوانين والفرايض والسنن، وفرض على الناس التفقّه والتعليم والعمل بما فيه حتّى لا يسع أحداً جهله، ولا يعذر في تركه.

ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهى إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم، وأوجب ولايتهم، ولا يقبل عمل إلّا بهم، وهم الذين وصفهم الله تبارك وتعالى وفرض سؤالهم والأخذ منهم، فقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]»[2].

وظاهر كلامه رحمه الله أنّه بصدد وصف كتابه، وبأنّه يذكر فيه ويخبر بما انتهى إليه من مشايخه وثقاته عمّن فرض الله طاعتهم عليهم السلام، لا أنّه بصدد بيان رأيه ونظره، وبناء عليه فلا وجه للتوقّف في روايته في المقام.

ولكنّه يشكل من جهة أنّه لو سلّمنا بذلك كلّه، فإنّه إنّما ينفع في حمل ما كان صالحاً للأمرين معاً، لا ما كان ظاهراً في كونه رأياً، كما في المقام.

لسان الآية ظاهر في جواز غيبة الظالم في الجملة

فتحصّل: أنّ الآية الكريمة ظاهرة في جواز التظلّم بالغيبة، ولكن لا عموم فيها يقتضي جواز غيبة الظالم مطلقاً؛ لأنّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع فيها انصراف ما يجوز ذكره في حدود التظلّم.

ومن ثمّ فإنّ التعدي إلى ما سواه يحتاج إلى دليل خاصّ، وسيأتي مزيد توضيح لهذا الأمر عند مناقشة السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله، فلاحظ.

كلام السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله ومناقشته

هذا، ولكنّ السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله استدل بطريقة أخرى لإثبات المطلب، حيث قال: «نعم، لا عموم فيها يقتضي جواز الغيبة مطلقاً،

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٢) تفسير القميّ: ١/ ٤.

وذلك لأنّ مفهوم الاستثناء من السالبة الكليّة ليس إلّا نقيضها، وهو قضيّة موجبة جزئية، فإذا قيل: لا تكرم عالماً إلّا يوم الجمعة، دلّ على جواز إكرام العالم في الجملة يوم الجمعة، لا جواز إكرام كلّ عالم فيه»[1].

ويمكن أن يلاحظ عليه: أنّ الظاهر في مفاد المثال -الذي ذكره السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله- إنّما هو جواز إكرام أيّ عالم شاء يوم الجمعة من جهة ظهوره في العموم البدليّ، وليس المراد منه جواز الإكرام إجمالاً، وإلّا فلو كان المراد منه ذلك، كما قد يستفاد من قوله دام ظله: «جواز إكرام العالم في الجملة..»، فإنّه لا يسع المكلّف أن يكرم أيّ عالم من دون إحراز أنّه هو المقصود بجواز الإكرام، فهو نظير من علم بطهارة أحد الأواني التي يعلم بنجاستها، فإنّه لا يسَعه البناء على طهارة أيّ واحد منها عملاً؛ وذلك لأنّ العلم بالحكم الترخيصيّ إجمالاً لا يوجب الترخيص.

ولا تصحّ مقايسته بالعلم الإجماليّ بالحكم الإلزاميّ الذي يوجب تنجيز كلّ الأطراف واجتنابها لوجوب موافقة المعلوم بالإجمال موافقة قطعية، فضلاً عن حرمة مخالفته مخالفة قطعية.

ومن هنا فإنّ الأولى الاستدلال له بالانصراف - كما مرّ تقريبه- من تجويز مطلق غيبة المظلوم للظالم حتّى بذكر عيوبه الخلقيّة، والخلقيّة المستورة التي تحطّ من شأنه ممّا لا ربط له بظلمه إلى تجويزها في خصوص بيان ظلامته، وما يرتبط بها من دوافعها وشؤونها، بنكتة المناسبة بين

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٤٠.

(الظالم)، و(المظلوم)، و(الظلامة)، وما تقتضيه الظلامة بحسب الطبع العقلائيّ من تظلّم.

ووجود هذه المناسبة يصلح قرينة عرفيّة يعتمد عليها المتكلم في بيان مراده من دون أن يحوجه الأمر إلى تصريح بالقيد، وهو كافٍ في توقّف العرف العقلائيّ في البناء على الإطلاق، بل في البناء على تقييده بما يناسب نكتة الانصراف.

مراتب الانصراف

وبكلمة أخصر: إنّ في الانصراف مرتبتين..

إحداهما: وهي العليا التي تكون في قوة التقييد اللفظيّ المنطوق به، ومن حيث الأدلّة الأخرى بشرط شيء.

والأخرى: وهي الدنيا التي تقتضي التوقّف في البناء على الإطلاق، وهي من حيث الأدلّة الأخرى لا بشرط.

والمقام من المرتبة الأولى، حيث قد أخذ فيه الآية الكريمة عنوان «من ظلم»، وهو يصلح كقرينة عرفيّة يعتمد عليها المتكلّم في بيان مراده.

ولو تنزّلنا عن الجزم[1] عرفاً بالقيد، فإنّ وجود ما يصلح للقرينيّة في مقام التخاطب كافٍ في عدم انعقاد الإطلاق؛ لعدم تبلور مقدمات الحكمة فيه التي من أهمها عدم وجود ما يصلح للقرينيّة على التقييد، وكفى بالمناسبة- بين من تصدر منه الغيبة وهو (المظلوم)، ومن تقع عليه الغيبة وكونه ظالماً له، وطبع العقلاء في تعاطيهم مع المظلمة من التظلّم- قرينة تستوجب رفع اليد عن الإطلاق.

---

(١) لا يخفى أنّ المراد من الجزم في المقام هو الجزم بالدلالة.

بل وتوجب البناء على التقييد بحيث تصلح لتقييد الإطلاقات في الأدلّة الأخرى، بل وتصلح لتخصيص العمومات أيضاً.

وعلى هذا فإنّ الجائز من غيبة المظلوم لظالمه هو ما يكون بحدود التظلّم لا مطلقاً، وإن كان من القريب جدّاً جواز الكلام على ظالمه من جهة ظلمه أمام الآخرين؛ كونه من شؤون المظلمة، أو بيان الدوافع النفسيّة والمناشئ الخبيثة لارتكاب الظالم لظلمه.

الغيبة بين قصد الانتصار ومحض الشكوى

وأمّا اشتراط جواز التظلّم بالغيبة في الآية الكريمة بكونه مقدّمة لإزالة الظلم والاستنصار على الظّالِم، وليس لمحض الشكوى فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

والوجه فيه: عدم بلوغ الانصراف إلى هذا الحدّ عرفاً؛ لشدّة منافاته للطبع البشري، بحيث لو كان الحكم واقعاً كما ذكر لاحتاج الأمر إلى بيان وتنويه، ولا يمكن للشارع أن يضرب عنه صفحاً اعتماداً على المناسبة، إذ المناسبة عرفاً على خلافه.

كلام الشيخ الأنصاريﷺ في المقام

وقد ذكر شيخنا الأعظمﷺ في مكاسبه: «أنّ الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه، وقوّاه بعض الأساطين-وهو كاشف الغطاءﷺ بحسب دأب الشيخ الأعظم في التعبير عنه- خلافاً لكاشف الريبة وجمع ممّن تأخر عنه، فقيدوه اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقّن من الأدلّة، لعدم عموم في الآية، وعدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجّيّة، مع أنّ المروي عن الباقرعليه السلام في تفسيرها-المحكي عن مجمع البيان-: أنّه «**لا يحب الله الشتم في**

الانتصار إلّا من ظلم»، فلا بأس له أن ينتصر ممّن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين[١].

قال في الكتاب المذكور: ونظيره ﴿وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ﴾[٢] وما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلّة العقليّة والنقلية، ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم تكن فائدة في هتك الظالم»[٣].

أقول: ولعلّك ترى أنّ ما ذكر في تقريب الانحصار في الاستنصار غير وجيه أصلاً، فالإطلاق منعقد على جواز التظلّم، وهو يصلح لتقييد الإطلاقات العامّة الواردة في حرمة الغيبة.

وحصر فائدة جواز التظلّم في تدارك الظلم باطل؛ لما فيه من المجازفة في القول بكون المصلحة في جواز الغيبة هي تدارك الظّلم، فقد يكون للغيبة مصالح أخرى كتقبيح الظّلم، واستنكاره، والتّنفيس عن همّ المظلوم، والتّخفيف من ألمه، خصوصاً مع ترقّب تحقّق المواساة والتّضامن المعنويّ مع المظلوم.

صفوة القول في دلالة الآية الكريمة

فالنتيجة: أنّ الآية الكريمة دالّة على جواز الغيبة إن كانت من التظلّم أو ممّا يناسبه عرفاً من الشكوى والانتصار، وإن احتاط فيه مرجع

---

(١) تفسير مجمع البيان: ٣/ ٢٢٥، في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾، من سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) سورة الشعراء: الآية ٢٢٧.

(٣) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٤٩.

العصر ﷺ، حيث قال: «فيجوز للمظلوم غيبته، والأحوط وجوباً الاقتصار على ما لو كانت الغيبة بقصد الانتصار لا مطلقاً»[١]، وربّما يكون منشأ احتياطه (دام بقاه) أدلّة أخرى، والله العالم.

ثانياً: الروايات الشريفة

من قبيل ما رواه عبد الله بن جعفر الحميريّ في قرب الإسناد، عن السنديّ بن محمّد، عن أبي البختريّ، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام قال: «**ثلاثة ليس لهم حرمة، صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق**»[٢].

وهذه الرواية مخدوشة السند بأبي البختريّ، وقد مرّ التعرّض له في موضع سابق، فراجع[٣].

وأمّا الدلالة فقد تقرّب بأنّ نفي الحرمة في المقام عن الإمام الجائر يدلّ على جواز التظلّم بملاك مستقل عن التجاهر بالفسق؛ فإنّ نفي الحرمة عنه إنّما هو من جهة جوره وليس تجاهره، وإلّا فلمَ يذكر في مقابل الفاسق المعلن بالفسق؟!

ويترتب على ذلك جواز التظلّم حتّى إن كان الحاكم متذرعاً ببعض الذرائع الشرعيّة التي لا يمكن من خلالها إدانته بالتجاهر بالفسق، كما قد يفعل ذلك بعض الحكّام المستغلّين لاسم الدين وشرائعه الغراء لمآربهم

---

(١) منهاج الصالحين - السيّد السيستاني: ١/ ١٧.

(٢) قرب الأسناد: ص١٧٦، قرب الإسناد عن الإمام الكاظم عليه السلام.

(٣) لاحظ الرواية الثانية في بحث المتجاهر بالفسق، ص١٩.

الخبيثة، فيخرجون عن كونهم متجاهرين بالفسق معلنين به، ويندرجون في عنوان الجور والظّلم لمن يتعرّض منهم إلى ذلك.

العلّة في قبول عذر المتجاهر بالفسق دون الحاكم الجائر

ولا يقال: ما الفرق بين المتجاهر بالفسق والحاكم الجائر من حيث قبول العذر، فلمَ قبلتم عذر الأوّل - بناء على قاعدة لزوم قبول العذر من المؤمن-دون الثاني.

فإنّه يقال: إنّ الجور الإثباتيّ يمكن أن ينفك عن الفسق الإثباتيّ، وإن كانا في الواقع غير منفكين عن بعضهما البعض؛ فإنّ المراد من الفسق لمّا كان الخروج عن الحجّة الشرعيّة، وكان المؤمن الفاسق المدّعي للحجّة مصدّقاً بناء على قاعدة لزوم قبول عذر المؤمن كما مرّ تفصيله، فلا يمكن أن يوصف بالفسق حينئذٍ.

وهذا بخلاف الحاكم الجائر، فإنّ قيام الحجّة على جوره كافٍ في إثبات وصفه بالجور، وحينئذٍ يجوز للمظلوم أن يعلن عن عدوانه عليه، ويدعو إلى إدانته به حتّى بعد التذرّع بالحجج الشرعيّة، ولكن من دون إدانته بالفسق لما تقدّم، بل يجوز في مثله لغير المظلوم أن يغتابهم بذلك من جهة إطلاق عنوان الحاكم الجائر في سقوط الحرمة.

والأمر سهل بعدما عرفت أنّ الرواية لا تصمد أمام الموازين الرجاليّة بسبب ضعفها الشديد بأبي البختريّ.

وهنا مسألتان:

وقد يستدل على الجواز بروايتين، وهما:

المسألة الأولى: مخالفة الأولى مسوّغ لجواز الغيبة

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن علي، عن حمّاد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكا إليه رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **ما لفلان يشكوك؟**

فقال له: يشكوني أني استقضيت منه حقي، قال: فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضباً، ثمّ قال: **كأنّك إذا استقضيت حقك لم تسئ، أرأيت ما حكى الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلۡحِسَابِ﴾[1]، أترى أنّهم خافوا الله أن يجور عليهم، لا والله ما خافوا إلّا الاستقضاء[2]، فسماه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقضى به فقد أساء**»[3].

تمام سند الرواية

وهذه الرواية تامّة السند؛ فإنّ الحسين بن محمّد هو ابن عمران الأشعريّ، من مشايخ الكليني رحمه الله، وقد وثّقه النجاشيّ رحمه الله صراحة بقوله: «الحسين بن محمّد بن عمران بن أبي بكر الأشعريّ القميّ، أبو عبد الله،

---

(١) سورة الرعد: الآية ٢١.

(٢) ذكر العلامة المجلسيّ رحمه الله أنّ قوله: «استقضيت بالضاد المعجمة أي طلبت منه القضاء، وفي بعض النسخ القديمة بالصاد المهملة في الموضعين، أيّ بلغت الغاية في الطلب). مرآة العقول: ١٩/ ٥٤.

(٣) الكافي: ٥/ ١٠١، ب في آداب اقتضاء الدين، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٨/ ٣٤٨، ب أنه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغة في الاستقضاء، ح١.

ثقة، له كتاب النوادر»[١]، مضافاً لوقوعه في أسناد ابن قولويه في كامل الزيارات[٢] وعليّ بن إبراهيم في تفسيره[٣] فيشمله التوثيق العامّ لرجالهما بناء عليه.

وأمّا معلّى بن محمّد فقد مرّ البناء على وثاقته في موضع سابق[٤].

والحسن بن عليّ هو الوشّاء وإن لم يذكر في حقّه توثيق صريح، ولكنّ النجاشيّ رحمه الله عبّر عنه بأنّه: «من وجوه الطّائفة»[٥]، وفي مثله نستظهر الوثاقة كما مرّ التعرّض له مراراً.

ويمكن أن يضاف له رواية أحمد بن محمّد بن عيسى بلا واسطة بناء على المختار من البناء على كون روايته توثيقاً عامّاً.

وحمّاد بن عثمان ممّن وثّقه النجاشيّ صراحة بقوله: «حمّاد بن عثمان بن عمرو بن خالد الفزاريّ مولاهم، كوفيّ، كان يسكن عرزم فنسب إليها، وأخوه عبد الله ثقتان»[٦].

وفي التهذيب رواها الشيخ الطوسيّ بسنده إلى محمّد بن عليّ بن محبوب، عن العبّاس بن معروف، عن محمّد بن يحيى الصيرفيّ، عن حمّاد

---

(١) رجال النجاشيّ: ص٦٦، ب الحسن والحسين، تسلسل: ١٥٦.

(٢) كامل الزيارات: ص٢٣٣، ب ٤١ دعاء الملائكة لزوار قبر الحسين (ع)، ح٥.

(٣) تفسير القميّ: ١/ ١٦٠، في تفسير قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾، من سورة المائدة: الآية ١.

(٤) الجزء الأوّل من الكتاب، ص ٩٦.

(٥) رجال النجاشيّ: ص٣٩، ب الحسن والحسين، تسلسل: ٨٠.

(٦) رجال النجاشيّ: ص١٤٣، ب الحاء، تسلسل: ٣٧١.

بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام مع اختلاف يسير[١].

والرواية وإن كانت مخدوشة السند من جهة عدم ذكر محمد بن يحيى الصيرفيّ في كتب الرجال، ولكنّها تصلح لأن تحقّق الوثوق بالصدور بانضمامها إلى الروايات الشريفة الأخرى.

على أنّ طريق الشيخ إلى ابن محبوب تامّ، وقد مرّ تنقيحه في بعض الأبحاث السابقة[٢].

ونحوها ما رواه الشيخ الصدوق -في معاني الأخبار- عن أبيه رحمه الله، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّه قال لرجل: **يا فلان مالك ولأخيك؟** قال: جعلت فداك كان لي عليه شيء فاستقصيت في حقّي، فقال أبو عبد الله عليه السلام: **أخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ ٱلْحِسَابِ﴾[٣]، أتراهم خافوا أن يجور عليهم أو يظلمهم لا، ولكنّهم خافوا الاستقصاء والمداقة**»[٤].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ ٱلْحِسَابِ﴾[٥] روى عليّ بن إبراهيم نحوها حيث قال: «فإنّه دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فقال أبو عبد الله: **ما لفلان يشكوك؟** قال: طالبته بحقّي، فقال أبو عبد الله عليه السلام **وترى أنّك إذا استقصيت عليه لم تسئ به؟**

---

(١) تهذيب الأحكام: ٦/ ١٩٤، ب الديون وأحكامها، ح٥٠.

(٢) بحوث في فقه المنهاج - بحث الغناء والموسيقى.

(٣) سورة الرعد: الآية ٢١.

(٤) معاني الأخبار: ص٢٤٦، ب معنى سوء الحساب، ح١.

(٥) سورة الرعد: الآية ٢١.

أترى الذي حكى الله عزّ وجلّ في قوله ﴿وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾، أي يجور الله عليهم؟ والله ما خافوا ذلك، ولكنّهم خافوا الاستقصاء، فسمّاه الله سوء الحساب»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الرواية ليست تامّة السند فحسب، بل موثوق بصدورها، ولاسيّما مع قوّة مضمونها.

وبه تمام الكلام من جهة الصدور.

وقفة مع دلالة رواية حمّاد بن عثمان

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها ظاهرة في أنّ مخالفة الأولى مسوّغ لجواز الغيبة، وذلك بقرينة ذكر الشاكي للمشكو عليه في غيبته لتركه الأولى بعدم الإمهال في قضاء الدين، وإقرار الإمام عليه السلام له، ولا سيّما وأنّ ما ذكره عنه لم يكن صرف الفعل الصادر منه وهو الاستقضاء، بل هو الفعل متلبّساً بعنوان كونه إساءة، كما يفهم من لسان الرواية.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ومناقشته

هذا، ولكنّ شيخنا الأعظم رحمه الله ذهب في مكاسبه إلى أنّ «الأحوط عدّ هذه الصورة من الصور العشر الآتيّة التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب»[2].

وحاصل مرامه رحمه الله: إلحاق هذه الصورة بالتزاحم بين مفسدة اغتياب المؤمن الراجعة إلى حرمة المؤمن، وبين مصلحة الشكوى من الاستقضاء، ومن ثمّ تقديم مصلحة الشكوى من جهة كونها أقوى من مفسدة الاغتياب بنحو الاحتياط.

---

(١) تفسير القميّ: ١/ ٣٦٤.

(٢) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥١.

وفيه: أنّه لمّا كان ظاهر الرواية أنّ الشكوى كانت من مجرّد مخالفة الأولى في مراعاة حقوق الأخوّة في عدم استقضاء الحقّ، كما بنى عليه هو رحمه الله في كلام سابق له حيث قال: «وكذا لو لم يكن ما فعل به ظلماً، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك»[1] فالوجه في تقديم مخالفة الأولى وهو ترك الاستقضاء على حرمة الغيبة في مقام التزاحم غير واضح، ولا سيّما مع كون مفسدتها -الغيبة- من أعظم المفاسد.

فهل يعقل أنّ الشكوى من مخالفة الأولى ترجّح على حرمة الغيبة، وتكون منشأً لجواز الغيبة في مقام التزاحم؟!

وكيفما كان، فالاحتياط بحملها على هذا المعنى لا يمكن البناء عليه، ولا سيّما مع بيان النصوص الشريفة التي تناولت الغيبة عقوبتها وخطرها العظيم.

ومن هنا فالأولى عدّه من الغيبة المستثناة شرعاً بعنوان التظلّم، بل وإدراج مخالفة الأولى فيما يتظلّم منه.

تعليق السيّد محمّد صادق الروحاني رحمه الله على رواية حمّاد

وقال بعض الأعلام المعاصرين دام ظله في مقام التعليق على رواية حماد بن عثمان: «إنّ الظّاهر منه كون المديون معسراً لا يجوز المطالبة منه، أو كونه لا يجب عليه الأداء لغير ذلك، ومعلوم أنّ طلب الأداء حينئذٍ ظلم وتعدٍّ على المديون تباح معه الغيبة كما تقدّم.

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٠.

والشاهد على ما ذكرناه أمور:

الأوّل: قوله عليه السلام في ذيل الخبر «**فمن استقضى به فقد أساء**»، فإنّ المطالبة من المديون الموسر المتمكّن من الأداء مع وجوبه عليه ليست إساءة قطعاً.

الثاني: عدم أمر الإمام عليه السلام المديون بأداء الدين، ولو كان موسراً ولو لم يكن محذور في الأداء لأمره به.

الثالث: تشديد الإمام عليه السلام على المشكو[1].

ولو أغمضنا عمّا ذكرناه من الظهور فلا أقل من كونه مجملاً لا يمكن الاستدلال به»[2].

كلام السيّد الخوئي رحمه الله في نسخ الرواية ومناقشته

ويمكن أن يضاف إليه ما ذكره بعض أكابر العصر رحمه الله بأنّ «هذا كلّه على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل والمصنّف في النقل.

وأمّا على نسختي الوافي والمستدرك، وما ذكره المجلسيّ عن بعض النسخ القديمة من تبديل الضاد المعجمة في «**استقضيت**» في الموضعين بالصاد المهملة، فالرواية تكاد تكون نصّاً فيما ذكرناه، فإنّ معنى الاستقصاء في الحقّ البلوغ إلى الغاية في المطالبة.

ومن الواضح أنّ ذلك قد يؤدّي إلى الهتك والظلم فيكون حراماً، وعليه فتكون الرواية من جملة ما دلّ على جواز اغتياب الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المحرّمة كما تقدّم.

---

(١) والظاهر منه أنّ تشديد الإمام عليه السلام مع المشكو بما يتناسب مع الحرمة، رغم أنّه لم يرتكب سوى مخالفة الأولى.

(٢) منهاج الفقاهة: ٢/ ٥٦.

ومن تأمّل الرواية، وتشديد الإمام عليه السلام فيها على المشكو عليه، واستشهاده بالآية، يطمئن بصحة نسخة الوافي، على أنّ المحدّث الكاشانيّ دقيق في نقله.

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه، وتسليم عدم ظهور الرواية فيما نقول، فليس لها ظهور فيما ذكره المصنّف أيضاً، فتكون مجملة»[1].

وفيه:

أولاً: أنّ المطالبة حتّى من الموسر قد تكون فيها إساءة ولو كانت حقّاً، فالحقّ ليس مانعاً من انطباق الإساءة ولو ببعض صور المطالبة به؛ فإنّ التشديد على أخذ الحقّ كاملاً عاجلاً يعدّ خروجاً عن الرفق بالأخ، ويكون مؤذياً له عادة، فيندرج تحت عنوان الإساءة التي تسوؤه ولا تسرّه، وإلّا لم يكن للاستشهاد بالآية الكريمة معنى مناسب.

على أنّ الرواية وما تضمّنته من استشهاد للإمام عليه السلام بالآية قد أرست قاعدة تغيّر من مسار هذه الرؤية الفقهيّة، ومفادها: أنّ الإساءة يمكن أن تجتمع مع الحقانيّة ولا ملزم لعدم انسجامها معها.

فدلالة الرواية صريحة على أنّ ما صدر من المشكو عليه وإن لم يكن فيه تعدٍّ على الشاكي، ولكنّه إساءة وتجاوز ولذلك نبّه الإمام عليه السلام عليه.

ولا ينقضي العجب من الالتزام بهذا الأمر والإصرار عليه من قبل بعض الأعلام، وبذل قصارى جهدهم في تجميع القرائن على خلاف صراحة الرواية، وكأنّ المرتكز عندهم يأبى ذلك.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٣٩.

وثانياً: أنّ ما تضمّنته الرواية من توبيخ المستقضي بقوله عليه السلام: «**فمن استقضى به فقد أساء**» شامل لكون المستقضى منه كان قد أدى الدين أو لم يكن، إذ من الواضح أنّه بعد أداء الدين لا موجب لأمر الإمام عليه السلام للمدين بالمبادرة لوفاء الدين، ولا سيّما وأنّ الرواية لم تسجّل لنا تفاصيل كلام المدين، فربّما قال للإمام عليه السلام في شكواه إليه: أني لا أتردّد في أداء ما عليّ عند المطالبة، ولكنّي كنت قد رجوته كثيراً أن يؤجلني لكيلا أضطر لبيع بعض ما أملك بخسارة، وناشدته الله عزّ وجلّ والأخوّة بيننا، فأبى عليّ إباءً شديداً أو نحو ذلك، وحينئذٍ فلا مناسبة تقتضي أن يأمره الإمام عليه السلام بالوفاء.

على أنّ مجرّد الاحتمال في مقابل الشرطيّة المدعاة في المقام- بأنّه لو كان موسراً لأمره الإمام عليه السلام، وهي بمثابة كبرى للقياس -يكفي لإبطالها، خاصّة وأنّ الاحتمال عرفيّ جدّاً، فربّما كان موسراً ولم يأمره عليه السلام.

وثالثاً: أنّ هذا التّشديد ليس عجيباً في مقام الحثّ على فعل الأولى، فقد ورد ما يشبهه في الحثّ على الصدقة على السّائل، وصلة الأرحام، وقضاء حاجة المؤمن، وعليه فالتغليظ بالقول في لغة الشارع ليس مرتبطاً بالمحرّم دائماً، وإنّما قد يرتبط بالمكروه، أو عدم فعل الأولى.

بل لو كان الاستقضاء في مورد الرواية، أو حتى الاستقصاء-على رواية الفيض-محرّماً لكون المدين معسراً لكان من المناسب جدّاً التصريح بذلك، والاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ

مَيْسَرَةٍ﴾[١] لبيان أنّ الاستقضاء ليس حقّاً مشروعاً له حتّى لو كان مطالبة بدينه واستقضاء لحقّه، إذ ليس من المناسب جدّاً أن ينظّر له بقوله تعالى: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾[٢]، حيث يكون الحساب عدلاً لا ظلماً، ولكن فيه إساءة إلى من يقع عليه الحساب.

صفوة القول في رواية حمّاد بن عثمان

وبالجملة: فالرواية ظاهرة جدّاً في جواز الغيبة عند التظلّم من مخالفة الأولى، وإن لم يكن فيها إطلاق لكافة صور التظلّم من مخالفة الأولى حتّى لمثل من لم يتواضع له، أو لمن لم يدع له، أو لم يزر عنه بالخصوص، أو مثل من لم يناصفه ماله، ولم يؤثره على نفسه، بل يقتصر فيها على ما كان فيه إساءة عرفاً لمن وقع التقصير في حقّه، بحيث يوجب عرفاً صدق عنوان التظلّم الذي يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[٣].

كما وقد ظهر أنّ معنى الإساءة أعمّ من الظلم الشرعيّ، بل يشمل مخالفة الأولى في بعض الأحيان[٤].

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٠.

(٢) سورة الرعد: الآية ٢١.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٤) وهنا أشار السيّد الأستاذ (دامت فوائده) إلى توجيهات الشارع بعدم المداقة في الأمور استطراداً، فقال: «نعم، تجدر الإشارة إلى أنّ الشارع المقدس من خلال توجيهاته لم يشجع على التغاضي في مطالبة الحقّ فحسب، وإنّما بالتغاضي عن الإساءات، بل ومجازاة الإساءة بالإحسان، والنصوص في ذلك أكثر من أن تحصى.

على أنّ الأمر ليس منحصر ومقتصر على حلقات التواصل الاجتماعيّ وإنّما يصل حتى إلى المعاملات المبتنيّة على الحقوق والربح، فنجد أنّ الشارع يحث على عدم المداقة في الحساب والمماحكة وفي ذلك نصوص كثيرة، نظير ما رواه الشيخ الطوسيّ في التهذيب، عن الحسن ←

ويؤيدها ما رواه العياشيّ في تفسيره، عن الفضل بن أبي قرة، عن أبي عبد الله عليه السلام «في قول الله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[1]، قال: **من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممّن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه**»[2].

وكذا ما رواه الفضل بن الحسن الطبرسيّ في مجمع البيان، في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[3]، «عن أبي عبد الله عليه السلام **أنّه الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه**

← بن محمّد بن سماعة، عن الحسن بن أيوب، عن حنّان، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله بارك الله على سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء». (تهذيب الأحكام: ٧/ ١٨، ب فضل التجارة وآدابها وغير ذلك ممّا ينبغي للتاجر أن يعرفه وحكم الربا، ح٧٩).

وما أورده الشيخ الصدوق في الخصال بسنده إلى جابر بن عبد الله قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: غفر الله عزّ وجلّ لرجل كان من قبلكم كان سهلاً إذا باع، سهلاً إذا اشترى، سهلاً إذا قضى، سهلاً إذا اقتضى». (الخصال: ص١٩٨، غفر الله عزّ وجلّ لرجل كان سهلاً في أربعة أحوال، ح٦).

ومن هنا فإنّ البناء على عدم المداقة في الأمور مطلوب شرعاً، والخروج عنه مخالف للأولى وللميل الطبعي الاجتماعيّ، بل والخروج عنه بمرتبة بيّنة وواضحة يُنتزع منه الإساءة، حتى لو كان ضمن الضوابط الشرعيّة؛ لكون المبالغة في المطالبة بالحقّ تعدّ عرفاً إساءة، وموقف الشارع المقدّس من هذه الإساءة النهي عنها ومعاتبة فاعلها، بل ويأذن - بحسب ظاهر رواية حمّاد بن عثمان - بغيبة صاحبها).

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) تفسير العياشيّ: ١/ ٢٨٣، في تفسير قول الله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾، من سورة النساء: الآية ١٤٨، ح٢٩٦.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٨.

أن يذكره بسوء ما فعله»[١] فإنّ سوء الضيافة حتى بمعنى عدم القيام بالحدّ الأدنى من المتعارف من حسن الضيافة هو من سنخ مخالفة الأولى التي فيها نحو إساءة عرفاً للضيف وإن لم تقترن بمعصية مخالفة للشرع.

إشكال ودفع

ودعوى: أنّ تطبيق الإمام عليه السلام لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ على ذلك يكشف عن وجود إهانة وإساءة محرمة.

مدفوعة: بعدم الملازمة بين التطبيق المذكور وكون الإساءة محرّمة، بل قد تكون الإساءة عرفيّة ناشئة من ترك الأولى أي الخروج عن الموازين العرفيّة فيما ينبغي من إكرام الضيف.

وعليه فلا يصلح التطبيق قرينة على أنّ عدم إكرام الضيف لا بدّ إن يكون محرّماً، بل يبقى الإطلاق شاملاً لسائر صور التقصير العرفيّ في الضيافة.

ولعلّ منه أيضاً ما رواه الشيخ الطوسيّ بسنده عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «**وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا غيبة إلّا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ... ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، وثبتت عدالته بينهم**»[٢].

فإنّ الرغبة عن جماعة المسلمين هو نحو من أنحاء الخروج عن مقتضى الأخوّة الطبيعيّة بين المؤمن وبين إخوانه التي يمكن انتزاع الإساءة

---

(١) تفسير مجمع البيان: ٣/ ٢٢٥، في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾، من سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦/ ٢٤١، ب البيانات، ح١.

منها، وإن كان في النفس شيء من ذلك؛ ولذ كان التعبير عنه «ولعلّ منه»، والأمر سهل؛ إذ هي ليست إلّا قرائن تناسب المقام.

توجيه الأعلام لرواية حمّاد بن عثمان

وبذلك نخرج عن الحيرّة التي وقع الأعلام فيها جرّاء ما ذهبوا إليه من أنّ جواز الغيبة بالتظلّم من الإساءة منحصر في الخروج عن الحدّ الشرعيّ بالتعامل مع من يفرض أنّه مظلوم، ممّا اضطرهم إلى التماس مخرج من الأخذ بظاهرها، وحملها على ما يناسب المرتكز في نفوسهم، وقد بان أن لا مبرّر لارتكاب التأويل والخروج عن مقتضى الظهور، ولا سيّما مع مطابقة ما ذكرناه للسليقة العرفيّة أيضاً في التعامل بين الناس.

توجيه شيخنا الأنصاريّ ﷺ

فقد ذكر شيخنا الأعظم ﷺ أنّ «هذه الرواية وإن وجب توجيهها، إمّا بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً وهتكاً لاحترامهم أو بغير ذلك، إلّا أنّها دالة على عموم (من ظلم) في الآية الشريفة، وأنّ كلّ من ظلم فلا جناح عليه فيما قال في الظالم»[1].

وقال ﷺ: إنّ «نحوها في وجوب التوجيه رواية أخرى في هذا المعنى محكية عن المجمع: «**أنّ الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله**»»[2].

كلام السيّد الخميني ﷺ في المقام ومناقشته

وهكذا ما أفاده بعض الأعلام ﷺ من «أنّ الأمر دائر بين أحد التصرّفين، إمّا التصرّف في الرواية وحمل إطلاقها على ما إذا ظلم المضيّف ضيفه وحفظ ظهور عنوان الظلم في الآية، فإنّ إساءة الضيافة أعمّ من

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٤٨.

(٢) المصدر السابق.

وقوعها على نحو الظلم، أو التصرّف في الآية وحمل الظلم فيها على الأعم ممّا هو المتفاهم عرفاً وحفظ إطلاق الرواية، والثاني أولى، لأنّ ظهور المفسّر حاكم على المفسّر بالفتح.

بل الظاهر من قوله فهو ممّن ظلم الإلحاق الحكميّ بلسان الإلحاق الموضوعيّ، وإلّا فمفهوم الظلم غير محتاج إلى البيان، فالرواية بلسانها مفسّرة للآية ومنقّحة للموضوع أو ملحقة لمطلق الإساءة في الضيافة بالظلم، ويتمّ المطلوب بدعوى إلغاء الخصوصيّة عن الضيافة، وإسراء الحكم إلى سائر ما يكون إساءة ولو بنحو ترك الأولى، والحمل على مورد الظلم حتّى يكون قوله: فهو ممّن ظلم من توضيح الواضح»[1].

أقول: ومن الغريب استبعاده له بتكلّف ظاهر، من جهة البناء على المساواة بين الإساءة والخروج عن الموازين الشرعيّة، ولم يتّضح الوجه في عدم تحكيم ما صحّ عن الإمام الصادق عليه السلام من كون الإساءة قد تكون بالحقّ الذي استشهد عليه بقوله تعالى: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾[2].

بل ولا ينقضي العجب ممّن يقفون نفس موقف الرجل المشكو عليه، لارتكازه بأنّه إذا طلب حقّه فليس بمسيء، رغم أنّ الإمام عليه السلام قد ردّه وغضب عليه، بل لعلّه لشدّة حرصه عليه السلام على ردّ هذا الارتكاز بيّن الجذر القرآنيّ لهذه القضيّة، واستشهد بآية من كتاب الله عزّ وجلّ.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن

---

(١) المكاسب المحرّمة - السيّد الخميني: ١/ (٢٨٦ - ٢٨٧).

(٢) سورة الرعد: الآية ٢١.

أحمد بن محمّد، عن عبد الله بن محمّد الحجّال، عن ثعلبة بن ميمون، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **وأنّى لك بأخيك كلّه- وأيّ الرجال المهذّب**»[1].

وهذه الرواية قريبة جدّاً من الوثوق بصدورها، وذلك بملاحظة عدّة جهات:

الجهة الأولى: قوة مضمونها وخلوها ممّا يوجب الريب.

الفرق بين قول الراوي (عمّن ذكره) وبين قوله (عمّن حدّثه)

الجهة الثانية: أنّ رجال سندها المذكورون ثقات، غير أنّ الحجّال لم يذكر فيمن روى عنه ثعلبة، والذي يبدو أنّ ثعلبة قد سمّى الراوي لكنّ الحجّال لم يتذكره أو لم يذكره؛ فإنّ الضمير في قوله (عمّن ذكره) يرجع إلى ثعلبة، وهذا بخلاف ما لو قال: «عمّن حدّثه»، فإنّ درجة الوثوق بالصدور قد تختلف، لكونه ظاهراً في عدم تسمية الرجل.

الجهة الثالثة: ما جرى عليه دأب ثعلبة من الرواية عن الثقات، فإنّه من الفقهاء ظاهراً كما قال النجاشيّ رحمه الله عنه: «ثعلبة بن ميمون، مولى بني أسد، ثمّ مولى بني سلامة، منهم أبو إسحاق النحويّ، كان وجهاً في أصحابنا، قارئاً فقيهاً، نحويّاً، لغويّاً، راوية، وكان حسن العمل، كثير العبادة والزهد، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام...»[2].

---

(١) الكافي: ٢/ ٦٥١، ب الإغضاء، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت):١٢/ ٨٥، ب استحباب الإغضاء عن الإخوان، ح١.

(٢) رجال النجاشيّ: ص١١٧، ب الثاء، تسلسل: ٣٠٢.

ولكنّ ذلك لا يكفي للتعويل عليها في مخالفة العمومات كما هو واضح، إلّا أنّ تأثيرها في الانضمام إلى ما يشبهها ويقارنها في المضمون يكون مهمّاً.

وهذا تمام الكلام من جهة السند.

البحث في دلالة الرواية

وأمّا من جهة الدلالة فالظاهر أنّها تدلّ على أنّ الرجل قد اغتابه من جهة ما ورد فيها من تعبير «**فوقع فيه**»؛ لما عرفت من أنّ المراد من الوقيعة عرفاً هي الغيبة، كما وأنّها وقعت على من ترك الأولى بقرينتين:

القرينة الأولى: جواب الإمام عليه السلام: «**وأنّى لك بأخيك كلّه، وأيّ الرجال المهذّب**»[1]، والذي يفهم منه الإشارة إلى وجود نقص لكن لا بنحو الخروج عن الموازين الشرعيّة.

القرينة الثانية: وضوح مقامها في الشكوى.

إشكال السيّد الخوئي رحمه الله في الرواية ومناقشته

وبالرغم من وضوح دلالتها فقد استشكل فيها بعض أكابر العصر رحمه الله، حيث قال: «أنّ جواب الإمام عليه السلام ظاهر في أنّ الصنع الذي شكى منه الرجل أمر يصيب (كذا)[2] به جميع الناس، وليس يوجد من لا يصيب به إلّا الأوحديّ، وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة، فقد عرفت أنّها كشف ما ستره الله»[3].

---

(١) الكافي: ٢/ ٦٥١، ب الإغضاء، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت):١٢/ ٨٥، ب استحباب الإغضاء عن الإخوان، ح١.

(٢) (يصيب به جميع الناس)، كذا وردت في النسخة التي بأيدينا ولم نجد لها وجهاً، والظاهر أنّ المقصود هو (يصاب به جميع الناس)، أو (يصيب جميع الناس).

(٣) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٤٠.

وفيه:

أولاً: إنّ الغيبة هي الوقيعة في الغائب، ومجرّد شيوع الأمر وانتشاره بين الناس لا يلغي كونه غيبة، كما مرّ ذلك آنفاً في تعريفها.

وثانياً: أنّ ما ذكره﵀ من كون هذا الصنع الذي شكى منه الرجل أمر يصاب به جميع الناس إلّا الأوحدي لا يمنع من كون ذكر تقصيره وروايته عليه في غيبته كشفاً للستر وغيبةً، وفق ما انتهى إليه﵀، ولذا لا يتردد أحد في كون اتباع الهوى إلى حدّ ارتكاب الإثم أمراً عامّاً يبتلى به عامّة الناس إلّا الأوحدي منهم، ولكن ذكر واقعة معينة في حقّ أحد فيها اتباع لهوى محرّم لا يخرج عن كونه غيبة، إذ متى كان شيوع المعصية أو العيب سبباً في أن يكون ذكر مورد خاصّ منه خارجاً عن الغيبة؟!!

وبالجملة فإنّ ما ذكره﵀ في التفصّي عن دلالة الرواية ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

كلام السيّد الخميني﵀ في الرواية ومناقشته

وقال بعض الأعلام﵀: أنّ «ظاهر وقع فيه أنّه اغتابه، فقوله: شكاه يصير ظاهراً حينئذٍ في تظلمه وذكر سوء ما فعل به، ولا يدل ذيله على أنّ شكواه كان في ترك الأولى، لأنّ حقوق الأخوّة بين واجبات ومستحبات، وترك شيء منهما مخالف للأخوة وكون الرجل مهذّباً.

نعم لا يخلو نحو تعبيره من إشعار بترك الأولى لكنّه لا يصل إلى حدّ الدلالة والظهور المتبع، مضافاً إلى عدم دليل على أنّ الرجل المذكور عنده كان معروفاً لدى الحضار، فلعله شكا رجلاً مجهولاً للتشفي، أو لدعاء

أبي عبد الله عليه السلام له في دفع صنيعته به، أو لعلّه كان متجاهراً بالفسق والظلم»[١].

ومحصّل مرامه رحمه الله هو التسليم بكون الدلالة ظاهرة في الغيبة، لكنّه يستشكل في دلالتها على ترك الأولى، ويذكر لذلك عدّة احتمالات.

وفيه:

أولاً: أنّ الظاهر من تعبير الإمام عليه السلام «**أنّى لك بأخيك كلّه وأيّ الرجال المهذّب**» في الجواب لا يتناسب مع الحرمة لو كانت غيبة فعلاً - فالمنكر في محضره عليه السلام يوجب ردّاً حازماً - وإنّما مع التهذيب المتوقّع بين الأخ وأخيه، أو الحدّ الأدنى في تعامل الناس فيما بينهم وما تتضمنه من أخطاء، وبما أنّ الرجل قد وقع فيه واغتابه ولم يعترض عليه الإمام عليه السلام، فهذا يعني جواز هذا الفعل، ويترتب عليه جواز التظلّم في مخالفة الأولى.

وثانياً: أنّ ما ذكره من احتمال في كلامه رحمه الله «لعلّه شكا رجلاً مجهولاً للتشفي أو لدعاء أبي عبد الله عليه السلام له في دفع صنيعته به»، مخالف جدّاً لظاهر الرواية، فما ورد فيها في قوله: «**ذكر رجل منهم رجلاً**» فيه دلالة على تعيينه ظاهراً.

وكذا ما احتمله في قوله رحمه الله: «أو لعلّه كان متجاهراً بالفسق والظلم»، فإنّه الآخر مردود ومنظور فيه من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الراوي كان بصدد بيان موقف الإمام عليه السلام من هذه

---

(١) المكاسب المحرّمة - السيد الخميني: ١/ ٢٨٩.

القضية، ولو كان هذا الشخص كما يظن أنّه من المتجاهرين بالفسق لكان حريّاً بالراوي أن يبيّن ذلك وينبّه له، والحال أنّه لم يذكر شيئاً من ذلك كلّه.

الجهة الثانية: أنّ المشكو منه لو كان متجاهراً بالفسق كما يدّعى لكان جواب الإمام غير مناسب في الرواية، فإنّ قول الإمام عليه السلام «**وأنّى لك بأخيك الكامل...**» يكرّس الأخوّة والتقريب بينهما، والحال أنّ النصوص الشريفة وردت ناهية عن مؤاخاة الفاسق، فضلاً عن المتجاهر بالفسق.

وبناء عليه فإنّ ما ذكره رحمه الله ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

كلام السيّد محمّد صادق الروحانيّ ومناقشته

وأمّا ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين، من «أنّ قوله عليه السلام: «**أنّى لك بأخيك الكامل، وأيّ الرجل المهذّب**» يمكن أن يكون ردعاً وانتصاراً للمغتاب بالفتح فليس هناك تقرير من المعصوم عليه السلام كي يستدل به»[1]، فإنّه من غريب القول، فلو كان الأمر كما ادّعي لكان حريّاً بالإمام عليه السلام أن ينكر المنكر وأن يدفع عن حريم الله عزّ وجلّ؛ لكون محض نصرة المغتاب بتخفيف ما صدر منه واستهوانه ليس إنكاراً للمنكر، بل غايته دفاع عن المغتاب فحسب.

ولا يخفى أنّ ردع المنكر شيء ونصرة المغتاب شيء آخر، ثمّ إن لم نستفد من فعل الإمام عليه السلام هنا الإمضاء، فمتى يمكن ذلك؟!

توقف السيّد الأستاذ الحكيم رحمه الله في روايتي حمّاد وثعلبة

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ السيّد الأستاذ الحكيم رحمه الله قد توقّف أيضاً في الاعتماد على الروايتين، أعني رواية حمّاد الواردة في الاستقصاء ورواية

---

(١) منهاج الفقاهة: ٢/ ٥٦.

ثعلبة التي هي محل الكلام، فقال: «والعمدة في الجواب عن الروايتين أنّهما واردتان في واقعة خاصّة، ولا إطلاق لهما، وحينئذٍ فمن المحتمل كون المشكو منه في الأولى أمراً لا يكون هتكاً على المشكو، بل من الأمر الظاهر الذي لا يحرم ذكره، أو ممّا لا يعدّ عيباً عرفاً.

وكذا الحال في الثانية، إذ لا دافع للاحتمال المذكور وإن لم يكن عليه شاهد من الرواية، مع احتمال حملها على ما إذا لم يعرف المشكو، أو على ما إذا كان الأمر الواقع ظلماً مسوّغاً للغيبة، فإنّ الأخوّة الكاملة والتهذيب كما ينافيهما ترك الأولى ينافيهما الظلم المحرّم، ولا قرينة في الرواية على إرادة الأول، إذ ليس فيها إلّا ندرة الأخ الكامل المهذّب، وهو نادر في كلا الأمرين لا في خصوص الأوّل فتأمّل جيداً.

ومنه يظهر حال مرسلة الحجّال عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه ذكر عنده رجل فعيب، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **لك بأخيك كله، وأيّ الرجال المهذّب**»[1].

ثمّ أضاف دام ظله احتمالاً آخر[2]، حاصله: أنّ الشاكي قد لا يتقبّل نهي الإمام عليه السلام، وبالتالي عدم تماميّة شروط النهي عن المنكر بحيث يمكن استفادة التقرير من سكوته عليه السلام.

واستشهد دام بركاته بما رواه الكشيّ بسنده إلى محمّد بن عيسى بن عبيد، عن أخيه جعفر بن عيسى، قال: «كنت عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنده

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص ٣٤٧.

(٢) كان ذلك عند تشرّف السيّد الأستاذ (دامت فوائده) بخدمته دام ظله في مجلسه العلمي ليلة الخميس ٢٦ شوال لسنة ١٤٣٩ هجرية.

يونس بن عبد الرحمن إذا (إذ) استأذن عليه قوم من أهل البصرة، فأومأ أبو الحسن عليه السلام إلى يونس: **ادخل البيت**، فإذا بيت مسبل عليه ستر، **وإيّاك أن تتحرك حتّى تؤذن (يؤذن) لك**، فدخل البصريّون وأكثروا من الوقيعة والقول في يونس، وأبو الحسن عليه السلام مطرق، حتى لمّا أكثروا وقاموا فودعوا وخرجوا... الحديث»[1].

ومعه لا مجال لاستفادة التقرير من قبل الإمام عليه السلام على ما صدر من قبل الشاكي، والقطع به.

هذا ملخص ما أفاده دام بركاته ممّا يتعلق بالمقام ويهم ذكره.

مناقشة كلام السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الاحتمال الذي ذكره قدس سره - من كون الشكاية على أمر ظاهر لا يكون هتكاً على المشكو- لا يصلح للتفصّي عن كونه غيبة؛ فإنّ العيب الظاهر لا يمنع من انطباق عنوان الغيبة ما دام يعدّ وقيعة فيه وحطّاً من شأنه في غيبته، كما مرّ تقريبه ودفع الشبهات عنه مفصّلاً في موضع سابق، فراجع[2].

ودعوى: أنّ الشكاية لا تكون من الاغتياب دائماً، فلعلّ الشاكي قد ذكر أنّ فلاناً قد دقّق معه في أخذ حقّه منه وسكت، ولم يحطّ من شأنه أو يقع فيه.

مدفوعة: أنّ الظاهر من مناسبة الشكاية مع مجموع القرائن في الرواية

---

(١) رجال الكشيّ: ٢/ ٧٨١، ح٩٢٣.

(٢) الجزء الأوّل من الكتاب - بحث الغيبة، ص ١٣٧.

أنّ الشكاية لم تخل عن حطّ من شأن المشكو عليه؛ وذلك لأنّ ظاهر الشكوى على أحد لا تخلو عادة من بيان خروج المشكو عليه عن الموازين العرفيّة أو الشرعيّة في التعامل معه، وإلّا فإنّ بيان محض التدقيق معه في أخذ حقّه منه لا يعدّ شكوى عرفاً ما لم يكون مشوباً ببيان الإساءة.

على أنّ الشكوى على نحوين..

أولهما: الشكوى من شيء بمعنى بيان الألم والمعاناة منه، من قبيل من يشكو الألم أو المرض.

وثانيهما: الشكوى من الشخص، والمراد منها بيان إساءته وسوء فعله.

الشكوى في كلام اللغويّين

ويشهد بذلك ما ورد في كلام بعض أئمة اللغة، كالعلامة الطريحيّ رحمه الله في مجمع البحرين، حيث قال: «وشكيته شكاية: إذا أخبرت عنه بسوء فعله، والاسم الشكوى»[١].

وكذا ابن منظور في لسان العرب، حيث قال: «إذا أخبرت عنه بسوء فعله بك»[٢].

وقريب منه ما قاله الزبيديّ في تاج العروس: «شكى فلاناً: إذا أخبره بسوء فعله به»[٣].

ولا ينافيه قوله: إنّ «أصل الشكو فتح الشكوة وإظهار ما فيها، وهي

---

(١) مجمع البحرين: ١/ ٢٥٢، ب ما أوله الشين.

(٢) لسان العرب: ١٤/ ٤٣٩.

(٣) تاج العروس: ١٩/ ٥٨٠.

سقاء صغير، وكأنّه في الأصل استعارة كقولهم: بثثت له ما في وعائي، ونفضت له ما في جرابي، إذا أظهرت ما في قلبك»[١].

ويترتب على ذلك أنّ قوله عليه السلام «**ما لفلان يشكوك**»، أو ما ورد «**فوقع فيه وشكاه**»، يكشف عن أنّ الشاكي قد ذكر المشكو منه بالإساءة، والإساءة إلى شخص نحو من أنحاء الحطّ من شأنه والوقيعة فيه، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ ما احتمله دام ظله من كون المشكو منه في الأولى ممّا لا يعدّ عيباً عرفاً، ينافي ما هو واضح عرفاً من كون الاستقضاء الحديّ والدقيّ إساءة في نظر الناس وإن صدر من الأخ في حقّ أخيه، ولا سيّما مع ما ورد من ذمّ الإمام عليه السلام للاستقضاء في قوله «**فمن استقضى به فقد أساء**»، وبيان أنّ سوء الحساب منه؛ فإنّ الإمام عليه السلام كان في مقام التعليل الإقناعيّ للشاكيّ، ومقام التعليل يكشف عن أنّ القضيّة ليست تعبّدية وإنّما عرفيّة؛ من جهة كون الأصل في التعليل أن يكون عرفيّاً كما لا يخفى.

والحال أوضح في الرواية الثانيّة المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه**»[٢]، فإنّ الظاهر منها أنّ ما صدر منه في حقّ أخيه هو أمر معيب من الناحيّة العرفيّة، بل وصريح مرسلة الحجّال عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث ورد فيها «**أنّه ذكر عنده رجل فعيب...**».

---

(١) تاج العروس: ١٩/ ٥٨١.

(٢) الكافي: ٢/ ٦٥١، ب الإغضاء، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت) ١٢/ ٨٦، ب استحباب الإغضاء عن الإخوان، ح ١.

إشـــكال ودفـــع

ولا يقال: إنّه لو سلّمنا أنّ المنشأ في تأنيب الإمام عليه السلام كان ترك الأولى، بل له نظائر كتأنيب الإمام لمن لم يزر سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام ونحوه، ولكنّ تأنيب الإمام شيء وجواز غيبة من ترك الأولى شيء آخر.

فإنّه يقال: إنّ المقام موقوف على صغرى وكبرى يتمّ بمجموعهما المدّعى..

أمّا الصغرى: فهي إثبات أنّ ما صدر من الشاكي في حقّ المشكو منه غيبة، وقد تمّ التعرّض له مفصّلاً في بعض مطاوي البحث، ومحصّله: أنّ تأنيب الإمام عليه السلام لمرتكب الاستقضاء، وقوله له: «**فمن استقضى فقد أساء**» دليل كون ما صدر منه إساءة في حقّ الشاكي.

أو فقل: إنّه ممّا ينطبق عليه عنوان الإساءة عرفاً، ولمّا كان ذكر إساءة أيّ أحد في غيبته من الغيبة فلا ريب في أنّ ما صدر من الشاكي من التظلّم من مخالفة الأولى ممّا يعدّ عرفاً تقصيراً في حقّه غيبة.

وأمّا الكبرى: فلأن سكوت الإمام عليه السلام عن الشاكي كاشف عن عدم كون ما فعله منكراً؛ إذ لو كان منكراً لاستوجب ذلك نهيه من قبل الإمام عليه السلام عنه، فسكوت الإمام وتقريره للغيبة الصادرة من الشاكي دليل الجواز، كما هو واضح.

واحتمال صدور الردع من قبل الإمام عليه السلام وعدم نقله من قبل الراوي ضعيف ولا يعبأ به؛ فإنّ الراوي مؤتمن على نقل ما يشهده من شؤون الكلام المرتبطة بالمضمون، وإلّا عُدّ نحواً من أنحاء التدليس.

جهات ثلاثة لدفع احتمال عدم تقبّل الشاكي للنهي

وثالثاً: أنّ ما أضافه ﷾ من احتمال عدم تقبّل الشاكي لنهي الإمام عليه السلام لا يخلو عن إشكال من جهات عديدة:

الجهة الأولى: أنّ العقلاء يرون أنّ ظاهر الحال والفعل حجّة على حدّ ظاهر المقال.

الجهة الثانية: أنّ القرائن في الكلام تناسب جدّاً أن يكون الشاكي ممّن يقبل عن الإمام عليه السلام، فكونه لائذاً بالإمام شاكياً له يكشف عن أنّه ممّن يرتضي من الإمام عليه السلام قوله، ولا سيّما وأنّ الإمام عليه السلام قد لآمَ المشكو منه لوماً شديداً ممّا يتيح فرصة عرفيّة وعقلائيّة جدّاً لأن يلقي بشيء من اللائمة على الشاكي لو كان مستحقاً.

الجهة الثالثة: إنّ تكرر الأمر في عدّة روايات من دون نكير، بل وغاية ما يجاب عنه «**أنّى لك بأخيك...وأيّ الرجل المهذّب**»، كاشف -على الأقل- عن عدم تضمّن الشكوى لأيّ حرمة من الناحيّة الشرعيّة.

الجهة الرابعة: أنّ الشاكي لم يكن -ظاهراً- في مقام عدم التحمّل لأن يُرَدّ عليه من قبل الإمام عليه السلام وإلّا لنقل لنا ذلك الراوي، بل يبدو عليه أنّه ممّن يلتزم بالحدود الشرعيّة من جهة كونه لم ينكر على الدائن حقّه عندما استقضاه، فهل يعقل عرفاً حينئذٍ عدم تحمّل الشاكي لكلمة وعظ من الإمام عليه السلام؟!

وبذلك يتّضح أنّه لا مجال لما أفاده السيّد الأستاذ الحكيم ﷾.

ومنه يظهر النظر في بعض ما أفاده الأعلام (رضوان الله عليهم) ممّا

ارتكز في نفوسهم من أنّ حدود التظلّم لا بدّ وأن تكون في ضمن الحدود الشرعيّة، ولا سيّما أنّ كلماتهم مختلفة فيما بينها، وإن اتفقت في حمل الرواية على غير ظاهرها، وقد عرفت أنّ التظلّم أوسع من الالتزام بالحدود الشرعيّة، فالتعسّف في استعمال الحقّ فيه إساءة وتجاوز عرفاً.

سعة حدود جواز الغيبة تظلماً

فظهر من جميع ما تقدّم: جواز الغيبة تظلّماً من الإساءة سواء كانت خروجاً عن الموازين الشرعيّة أو العرفيّة، ولا سيّما بعد شيوع الشكاية تظلّماً من الإساءة العرفيّة، وملائمتها لطبع الناس بحيث يجدون في التحرّز عنها خروجاً عن سجيتهم، وعدم ورود السؤال عنها رغم كون دوافعها قوية وموروداً ابتلائياً يكشف عن عدم حرمتها، فلو كان للمتشرعة فيها شبهة لكان من المناسب السؤال عنها على غرار قاعدة «لو كان لبان»[1].

ويضاف له تطبيقها على الضيف الذي تساء ضيافته عرفاً -بمعنى عدم القيام بحقّ الضيافة المتعارفة معه- في عدّة روايات وإن لم تكن تامّة السند، بل وتطبيقها عملاً بمحضر الأئمّة عليهم السلام كما في الروايات الأخرى.

المسألة الثانية: التظلّم من غير المظلوم

لا يخفى أنّ البحث في هذه المسألة متفرّع على ما تقرّر في المسألة السابقة من جواز الغيبة تظلّماً، وهذا فيما لو صدرت من قبل المظلوم نفسه، وأمّا إذا صدر التظلّم من غير المظلوم لسبب وآخر، فيقع الكلام في جوازه، والدليل المتكفل بذلك.

---

(١) ومن المعلوم أنّ العمل بهذه القاعدة موقوف على تمامية مقتضيات البيان في الأمر، وعدم وجود الموانع من تقية ونحوها، فإن كان كذلك كانت من القرائن القوية لإثبات الحكم الشرعيّ.

صور تظلم غير المظلوم

ثمّ إنّ تظلّم غير المظلوم يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: ما يكون التظلّم فيه صادراً من قبل الولي لمن هو مولّى عليه شرعاً، كالتظلّم الصادر من الأب ونحوه.

النحو الثاني: ما يكون التظلّم فيه صادراً ممّن ليس له ولاية شرعيّة على المظلوم، كتظلّم الأم لولدها، أو ابنتها، أو الصديق الحميم لصديقه، أو الوكيل لموكّله.

الفروض الأربعة لتظلم غير المظلوم

بل قد تتحول المظلمة إلى قضية رأي عامّ يتصدّى للتظلّم فيها الخطباء والإعلاميون وغيرهم، ولمّا كانت هذه المسألة من أكثر المسائل ابتلاءً في بحث الغيبة لزم البحث عنها وتحديد موازينها الشرعيّة في فروعها المختلفة، ولا سيّما مع خلو الكتب الفقهيّة من تحرير هذه المسألة، وأهم فروضها أربعة:

الفرض الأوّل: الاغتياب تظلّماً من قبل ولي المظلوم

كاغتياب الأب المعلّم الذي يظلم ولده الصغير، وهنا قد تجوز الغيبة بمناطات متعدّدة:

المناط الأوّل: أن يكون ظلم الولد ظلماً للوالد عرفاً

بحيث يحمل عليه حملاً حقيقيّاً بلا تجوّز، كأن يظلم نكاية بأبيه، أو أن يكون الظلم فاحشاً بحيث يوجب أذى الوالد أذى بيّناً ويكون إساءة له، كالضرب إلى حدّ الإدماء، أو أن يسجن بحيث يعجز أبوه عن لقائه.

ولا ينبغي التأمّل هنا في اندراجه تحت عنوان التظلّم الشخصيّ، ولا

يحتاج إلى تطبيق عنوان التظلّم من حيث كونه وليّاً للمظلوم، فيكون الملاك في جوازه غير متوقّف على أيّ عنوان آخر سوى كونه تظلّماً، إذ لا فرق بين هذا النحو من العدوان على الولد وبين العدوان على المال، بل يزيد عليه عادة.

المناط الثاني: أن يكون ظلم المولّى عليه إلى الحدّ الذي تجب فيه نصرته

أو على الأقل تجوز فيه نصرته[1]، فيجوز من التظلّم ما يكون مندرجاً تحت عنوان الانتصار له، ولا يجوز التعدي عن ذلك إلى مطلق الشكوى من الظلم، فضلاً عن الشكوى من مطلق الإساءة عرفاً حتّى وإن لم تكن ظلماً شرعاً؛ فإنّ الجواز إنّما هو لانطباق عنوان نصرة المظلوم الذي مرّ البحث عنه في لواحق كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإثبات وجوبه بعنوان مستقل عنه.

وفي المقام قد يقال: إنّ الفهم العرفيّ الفقهيّ للجمع بين الطائفتين يقتضي تقديم أدلّة جواز النصرة على أدلّة حرمة الغيبة، والمهمّ في المسألة إحراز الظهور فهو الحجّة.

والصحيح أنّ المورد من موارد التزاحم بين حرمة الغيبة ووجوب النصرة لا التعارض بين أدلتهما، فإنّ المنشأ الارتكازيّ فيما قيل من تقديم

(١) وذلك لاشتراط وجوب نصرة المؤمن بأن لا يتعرّض الناصر بسبب نصرته إلى أذى أو ضرر كما هو منصوص في الروايات الشريفة، ولا يخفى أنّ الضرر يرفع الوجوب بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع لا الجواز.

أدلّة جواز النصرة هو مضاهاة ملاك وجوب النصرة لملاك حرمة الغيبة، أو أرجحيته عليه، الأمر الذي يؤدي إلى تقديم وجوب أو جواز النصرة على حرمة الغيبة.

المناط الثالث: أن يكون التظلّم للولد نحواً من أنحاء الانتصار له بحفظ مصالحه

وهو أوسع المناطات وأهمها، فإنّ درء المفاسد عنه من أهم مصالحه التي تقتضيها شؤون ولايته عليه كما لا يخفى، فيكون مندرجاً تحت عنواني الغيبة وعنوان رعاية مصالح المولّى عليه، فيقدّم عنوان الولاية لكونه عنواناً ثانويّاً حقّه التقديم عرفاً من دون ملاحظة النسبة بينه وبين عامّة العناوين الأوليّة الأخرى، كما يقدّم عنوان الحرج على غيره من العناوين الأوليّة التي تكون النسبة بينه وبينها عموماً من وجه، كعنوان وجوب النفقة وردّ السلام ووفاء الدين، وعنوان الضرر وغيرهما من العناوين الثانويّة.

إشكال ودفع

إن قلت: إنّ عنوان الولاية يجوّز التصرّف في شؤون المولّى عليه للنكتة المذكورة، ولكنّه لا يصلح مبرّراً للتصرف في شؤون غيره بعنوان الولاية، فمن يكون وليّاً على المظلوم يجوز له التصرّف في شؤونه في حدود ما تقتضيه ولايته، ولكن كيف يجوّز له أن يتصرّف في شؤون الظالم وهو خارج عن ولايته؟

حدود ولاية تصرف المولى عرفاً

قلت: إنّ الولاية عرفاً تقتضي جواز التصرّف في شؤون المولّى عليه إلى

الحدّ الذي يوجب قيام الولي مقام المولّى عليه في الشؤون التي تقتضي الولاية رعايتها، ومن هنا فقد يجوز في مقام حمايته والدفع عنه ضرب غيره وجرحه، وإن كان الضرب والجرح غير جائزين بالعنوان الأوليّ، وهكذا يجوز للولي حينئذٍ اغتياب الظالم للمولّى عليه، وتفصيل القول في مباحث الولاية.

ومنه يظهر جواز الغيبة تظلّماً للمولّى عليه في مطلق ما يناسب مصالحه، وهكذا قد تجوز ظاهراً فيما لو كانت الولاية على الوقف أو المسجد، أو على المؤمنين غير القاصرين، أو في الأمور الحسبية، بل حتّى على القول بولاية الفقيه العامّة إن كانت الحجّة فيها تثبت هذا المعنى من الولاية، أي بمعنى ما يناسب لزوم الرعاية لمصالح المولّى عليهم، ولا يكفي فيها مجرّد ما قد يستدل به على إثبات لزوم طاعة الفقيه في الأمور العامّة، بنفس المناط الذي تجوز فيه الغيبة للولي على الولد واليتيم تظلّماً لهما.

الفرض الثاني: تظلّم الوكيل عن موكله بحدود إطلاقات أدلة الوكالة

وهو مرتبط بحدود إطلاقات أدلّة الوكالة التي تصحح قيام الوكيل مقام الموكل بنفس التقريب الذي تقدّم في الولي، فإنّ عنوان الوكيل من العناوين الثانويّة التي حقّها التقديم على العناوين الأوليّة ومنها حرمة الغيبة، ويترتب على ذلك جواز التظلّم من الوكيل.

نعم، بناء على قصور أدلّة الوكالة عن النهوض بالإطلاق الشامل لمثل المقام لا يجوز من الوكيل أن يتظلّم لموكله.

الفرض الثالث: ما يجوز من التظلّم للقريب اللصيق غير الولي والوكيل

من قبيل الأم وهي تتظلم لابنها أو بنتها، أو من قبيل الولد وهو يتظلّم لأمه وأبيه، وهكذا الأخ والأخت، والزوج والزوجة، والصديق الحميم، والظاهر أنّ غاية ما يثبت لهم من جواز الغيبة هو انطباق أحد المناطين المتقدمين..

أمّا المناط الأوّل فلا يثبت إلّا بنحو جزئي ومحدود، وذلك إن كان الظلم الوارد على المظلوم بنحو بحيث يكون مصداقاً حقيقيّاً لظلم قريبه، كأن يظلم أحد الناس نكاية بعنوان مشترك بين المظلوم مباشرة وقريبه اللصيق به، كالعشيرة، والمهنة، والرفقة، أو كان فاحشاً جدّاً بحيث يعدّ ما يصيب القريب أو الصديق إساءة وظلماً لقريبه.

وانطباق كلّ من العنوانين- عنوان النكايّة الشخصيّة وعنوان النكايّة بالعنوان-نادر عادة، وحذار من أن يقع فيه التسامح ويتخذ مبرّراً وذريعة للغيبة المحرّمة لمحض التعاطف مع المظلوم، فلطالما جرّت العواطف إثماً وندماً.

وأمّا المناط الثاني، وهو دفع الظلم عن المظلوم ونصرته فيجوز في حدود ذلك؛ لوضوح تقدّم أدلّة وجوب نصرة المؤمن على أدلّة حرمة الغيبة، ولا سيّما بعد تقييدها بما دلّ على جواز غيبة المتظلّم، كما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً.

الفرض الرابع: وهو تظلّم الأجنبي عن غيره

من قبيل العلماء والخطباء، أو الإعلاميّين والسياسيّين الذين يتصدّون

لطرح مظالم الناس للرأي العامّ بنحو موجب للوقيعة في أشخاص معينين تحرم غيبتهم، أو عنوان منطبق على بعض من تحرم غيبتهم، من قبيل عنوان الأطباء، أو المهندسين، أو القضاة، أو السياسيّين، أو أهل بعض الصناعات والحِرَف بنحو موجب للوقيعة فيمن لهم حرمة شرعيّة منهم، وفيه صور:

صور تظلم الأجنبي عن غيره

الصورة الأولى: أن يذكر أشخاصاً بأعيانهم.

الصورة الثانية: أن يتحدّث عن عنوان عامّ مشيراً إلى أفراده، وأفراده ممّن تحرم غيبتهم، فيكون ذكرهم بالعنوان نحو اغتياب لهم.

الصورة الثالثة: أن يتحدّث عن عنوان عامّ من دون التعميم لكافة أفراده، وإنّما يشير إلى العنوان بنحو لو كان قد حدّد أفراده لكان وقيعة لهم، كأن يقول: إنّ أهل البلدة الفلانية بخلاء، فإنّ من الواضح في مثله أنّه لا يراد منه شموله لجميع أفراد البلدة.

الصورة الرابعة: أن يتحدّث عن عنوان عامّ مشيراً إلى أفراده، غير أنّ بعض أفراد هذا العنوان ممّن لهم حرمة والبعض الآخر ليس كذلك، وفيها نحوان:

أحدهما: أن يكون التعبير بنحو موجب لهتك من لهم حرمة.

والآخر: ألّا يكون التعبير كذلك، كما إذا أكد المتحدّث على وجود الطيبين والصالحين في هذا العنوان.

وقبل الخوض في بيان حكمها ينبغي الإشارة إلى أمر حاصله: أنّ

الوجه في البناء على الجواز يبتني على أحد أمرين:

الأمر الأوّل: الأخذ بأدلّة التظلّم

والظاهر منها أنّها مختصّة بالمظلوم نفسه وليست شاملة لتظلم غيره له، فإنّ أهم الأدلّة المتقدّمة فيه هي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾[3]. وهي كما ترى قاصرة عن شمول المقام.

الأمر الثاني: الأخذ بأدلّة وجوب نصرة المؤمن

وقد مرّ البحث عنها مفصّلاً في بعض البحوث السابقة[4]، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها في المقام:

أمّا من الآيات فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ * وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ

---

(١) سورة الشورى: الآية ٣٩.

(٢) سورة الشورى: الآية ٤١.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٤) في بحث تتمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مخطوط.

هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[١].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الظاهر منها كون الولاية مستوجبة للنصرة كما لا يخفى من معناها العرفيّ المناسب للمرتكز العقلائيّ العامّ، وأنّ الولاية تسقط بسبب عدم الهجرة، ومعه لا تجب النصرة إلّا في حالة الاستنصار.

وعلى هذا فإنّ الآية ظاهرة في التلازم بين الولاية ووجوب النصرة.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٢].

وجه الاستدلال بالآية الكريمة

ووجه الاستدلال بها: أنّ الموالاة بين المؤمنين والمؤمنات تقتضي النصرة إن لم تكن متقوّمة بها.

وأمّا من الروايات فما رواه الشيخ الصدوق، عن أبيه رحمه الله، قال حدّثني سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليمانيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما من مؤمن يعين مؤمناً مظلوماً إلّا كان أفضل من صيام شهر واعتكافه في المسجد الحرام، وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته إلّا ونصره الله في الدنيا والآخرة، وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلّا خذله الله في الدنيا والآخرة**»[٣].

---

(١) سورة الأنفال: الآية (٧٢ - ٧٣ - ٧٤).

(٢) سورة التوبة: الآية ٧١.

(٣) ثواب الأعمال: ص١٤٧.

وما رواه أيضاً، عن محمّد بن الحسن، قال: حدّثني محمّد بن الحسن الصفّار، عن السنديّ ابن محمّد، عن صفوان بن يحيى، عن صفوان بن مهران الجمّال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أقعد رجل من الأخيار في قبره، قيل له: يا أبا خالد إنّا جالدوك مئة جلدة من عذاب الله، فقال: لا أطيقها، فلم يزالوا به حتى انتهوا إلى جلدة واحدة، فقالوا ليس منها بدّ، فقال: فيما تجلدوني فيها؟ قالوا إنّك صليت يوماً بغير وضوء، ومررت على ضعيف فلم تنصره، قال: فجلده جلدة من عذاب الله عزّ وجلّ فامتلأ قبره ناراً**»[1].

وقد رواها البرقيّ في المحاسن، عن محمّد بن حسّان، عن محمّد بن علي، عن عبد الرحمن بن أبي بخران، عن صفوان الجمّال، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وساق الحديث»[2].

وهذه الرواية معتبرة السند[3]، ظاهرة الدلالة في كون النصرة واجبة بحدّ نفسها.

حاصل الجمع بين أدلّة الغيبة والنصرة

وكيفما كان، فإنّ الذي يقتضيه النظر المجموعيّ لأدلّة حرمة الغيبة ووجوب النصرة، والتعارض البدويّ بينهما، أنّ المقام فيها من موارد

---

(١) ثواب الأعمال: ص٢٢٤.

(٢) المحاسن: ١/ ٧٨، ب عقاب من تهاون بالوضوء، ح١.

(٣) فليس فيه من لم ينصّ على وثاقته، والسنديّ بن محمّد ممّن صرّح النجاشيّ رحمه الله بوثاقته، فقال: «سنديّ بن محمّد وأسمه أبان يكنى أبا بشر... وهو ابن أخت صفوان بن يحيى، كان ثقة، وجهاً في أصحابنا الكوفيّين له كتاب نوادر رواه عنه محمّد بن عليّ بن محبوب). (رجال النجاشيّ: ص١٨٧، ب السين، تسلسل: ٤٩٧).

التزاحم ظاهراً؛ إذ من الواضح جدّاً أنّه مع إمكان تحقيق النصرة بغير طريق الاغتياب لكان هو المتعيّن، ولا يجوز معه ارتكاب الغيبة.

وأمّا فيما إذا توقّفت النصرة على الاغتياب فلا مقتضي لترجيح وجوب النصرة على حرمة الغيبة، ما لم يُحرز كون ملاك النصرة أرجح أو مساوياً في الأهميّة لملاك التحريم.

والإنصاف أنّ دفع المظالم الجسيمة عن المؤمنين، ولا سيّما ما يرجع إلى أموالهم وأعراضهم (كراماتهم) -فضلاً عن أنفسهم- أرجح من حرمة اغتياب الظالم، فيحكم بجواز الغيبة في مثل هذه الموارد -ظاهراً- بمقتضى قواعد باب التزاحم.

القدر المتيقن من جواز الغيبة دفع الظلم

نعم، المتيقّن من جوازها منحصر فيما تكون النصرة فيه محقّقة لمرتبة معتدٍ بها من مراتب دفع الظلم عنهم، وأمّا إذا لم تكن كذلك فليس من الواضح تقدّمها ملاكاً على ملاك حرمة الغيبة، ولا سيّما إذا احتمل بنحو معتدٍ به أنّ النصرة ستؤدي إلى مزيد من الظلم والعدوان على المؤمنين.

حكم الصور المذكورة

ومنه يظهر حكم الصور المزبورة في المقام، فإنّ التظلّم عن الأجنبي وغيره بالمناط الأوّل أعني (التظلّم) ممّا لا يمكن البناء عليه في هذا الفرض؛ لقصور أدلته عن المقام.

حكم الصورة الأولى والثانية

وأمّا بالمناط الثاني وهو (الانتصار) فقد عرفت أنّ المقام فيه من باب التزاحم، فحكم الصورة الأولى والثانية الجواز بحسب الموازين المتقدّمة وإلّا الحرمة.

حكم الصورة الثالثة

يكون بعض الأفراد ولو إجمالاً مشهورين بذلك، وبعضهم ممّن لا حرمة لهم من جهة كونهم متجاهرين بالفسق أو غير ذلك من العناوين الموجبة لسقوط الحرمة.

ومن ثمّ فإنّ الوقيعة بالعنوان بهذا النحو لا تعد عادة وقيعة بأولئك الأفراد الذين لهم حرمة وحصانة شرعيّة؛ من جهة قابلية انصراف الوقيعة إلى أفراد العنوانين المذكورين من الذين لا حرمة لهم، إلّا إن لزم منه الوقيعة بمن لا يجوز فيه ذلك، وفي مثله يكون البناء على الحرمة.

ولا يخفى أنّه مع الشبهة المصداقية لا بدّ من بيان الاستثناء احتياطاً من الوقوع في الوقيعة المحرمة، ولو بسبب ما يوجبه تعميم الكلام من البناء العام على سوء الظن بسائر من يندرج تحت العنوان، أو من جهة العلم الإجمالي بكون بعض الموارد من هذه الشبهة المصداقية لا يخلو من مصادفة تحقق الوقيعة لمن يحرم في حقّه ذلك، ولا سيّما لمن يكثر ابتلاؤه بهذا الأمر بسبب كثرة التعميم في كلامه أو خطابه الاجتماعيّ والسياسيّ.

حكم الصورة الرابعة

وأمّا الصورة الرابعة فالنحو الأوّل منها حكمه الحرمة ظاهراً، بخلاف الثاني فإنّ الحكم بالجواز ظاهر فيه.

وهنا بقي أمران:

الأمر الأوّل: لمّا كان المقام من التزاحم فلا تجوز الغيبة بمناط النصرة إلّا إذا كان ملاك المنتهك (المظلوم) عظيماً لدى الشارع المقدّس، من قبيل

قتل الأنفس، أو الكيد للدين ونشر الضلالات، مع انحصار النصرة في الغيبة، إذ لو كان الملاك ليس بهذا النحو فلا تجوز الغيبة حينئذٍ.

مضافاً إلى تعدّد المظلمة بأن تشمل جملة من المؤمنين وغيرهم، فقوة الملاك وتعدّد المظلمة مبرّرات لجواز الغيبة بالانتصار مع انحصار الانتصار بها.

فلو كان الظلم وانتهاك حقوق الآخرين عامّاً شاملاً لجملة من المؤمنين غير أنّ صاحبه غير متجاهر به، كأن يكون هنالك قاضٍ أو مسؤول ظالم لكثير من الناس، وكانت المظلمة مهمّة لدى الشارع ولا يمكن الانتصار لهم إلّا بغيبته، فالظاهر عرفاً شمول أدلّة الانتصار لهم وجواز غيبته.

وأمّا لو لم ينحصر الانتصار لهم بها فلا تجوز غيبته حينئذٍ ولا انتهاك حرمته وإن كان ظالماً في الواقع مادام غير متجاهر به، إذ لو كان متجاهراً بظلمه لخرج موضوعاً عن حرمة الغيبة وشملته أدلّة جواز غيبة المتجاهر بالفسق كما هو واضح.

الأمر الثاني: إنّ الظالم المتكتم بفعله وظلمه لجملة من المؤمنين المتذرّع بتبريرات شرعيّة لأفعاله، كأن يدّعي انطباق بعض الكبريات الشرعيّة على فعله من حيث إنّ فيه مصلحة للمؤمنين ونحوه، فالظاهر عدم جواز غيبته، بل وتصديقه وقبول عذره-بناء على قاعدة لزوم قبول عذر المؤمن التي حررناها آنفاً-إلّا أن يكون متهتكاً متجاهراً بظلمه وفعله، وفي مثله يخرج موضوعاً عن حرمة الغيبة.

فمثلاً لو كان هنالك مدير لمدرسة قد اشتهر ظلمه فيها لكثير من الطلبة بحيث ما عاد أمره مستوراً، فتجوز غيبته من جهة كونه متجاهراً بالفسق حينئذٍ، وأمّا لو كان اعتداؤه مشهوراً، ولكنّه يتذرع ببعض الذرائع الشرعيّة، فلا يمكن عدّه حينئذٍ مشهوراً متجاهراً بالفسق، ومن ثمّ فلا تجوز غيبته ولا هتك حرمته إلّا إذا كان هنالك تزاحم آخر شامل له.

هذا تمام الكلام في مسألة غيبة المظلوم للظالم ومتعلقاتها، والله العالم والعاصم.

قال سيّدنا المعظّم﵀: ومنها نصح المؤمن (١) فتجوز الغيبة بقصد النصح، كما لو استشاره شخص في تزويج امرأة فيجوز نصحه ولو لزم إظهار عيبها، بل لا يبعد جواز ذلك ابتداء بدون استشارة إذا علم بترتب مفسدة عظيمة على ترك النصيحة،

المبحث الثالث: نصح المؤمن

(١) كما صرّح به غير واحد، ومورد الخلاف والكلام بينهم أنّه لمّا كانت النسبة بين الغيبة والنصيحة هي العموم من وجه، فهل أنّ مورد التصادق بينهما من موارد التعارض أو التزاحم؟ وهل يجب نصح المؤمن مطلقاً أم بقيد الاستشارة؟

ثمّ لا يخفى أنّ ذلك إنّما يكون بعد فرض ظهور أدلّة النصيحة في الوجوب، فقد استشكل فيه السيّد الأستاذ الحكيم﵀ كما سيأتي التعرّض له في الأمر الثالث من المسألة، ومن هنا كان من اللازم البحث عن كلّ ذلك عبر أمور:

الأمر الأوّل: النصح في اللغة

من المناسب الرجوع إلى كلمات اللغويّين لنرى إفادتهم في تحديد معنى

النصح لكي يتضح المراد منه[١]، فقد قال الجوهريّ: «قال الله تعالى: ﴿وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾[٢] والاسم النصيحة، والنصيح: الناصح، وقوم نصحاء، ورجل ناصح الجيب، أيّ نقي القلب، قال الأصمعيّ: الناصح الخالص من العسل وغيره، مثل الناصع، وكلّ شيء خلص فقد نصح»[٣].

وقال ابن فارس: «نصح: النون والصاد والحاء أصل يدل على ملاءمة بين شيئين وإصلاح لهما. أصل ذلك الناصح الخيّاط، والنصاح الخيط يخاط به والجمع نصاحات وبها شبهت الجلود التي تمد في الدباغ على الأرض ومنه النصح والنصيحة خلاف الغش.

ونصحته أنصحه، وهو ناصح الجيب لمثل إذا وصف بخلوص العمل والتوبة النصوح منه كأنها صحيحة ليس فيها خرق ولا ثلمة ويقال أنصحت الإبل إذا أرويتها فنصحت أيّ رويت»[٤].

وذكر العلامة الطريحيّ رحمه الله أنّ «أصل النصيحة في اللغة الخلوص، يقال نصحته ونصحت له»[٥].

صفوة كلام اللغويّين في معنى النصح

والمتحصّل من كلماتهم أمور:

الأمر الأوّل: أنّ النصح في اللغة بمعنى الخلوص، ومن هنا كان

---

(١) ومن الجدير بالذكر أنّ أول من نرجع إليه في اللغة عادة هو الخليل، غير أنّه لم يشر إلى معنى النصح بما ينفع في المقام.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٦٢.

(٣) الصحاح: ١/ ٤١١.

(٤) معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٤٣٥.

(٥) مجمع البحرين: ٢/ ٤١٨.

المتعيّن في دافع الناصح أن يكون محض النصيحة.

الأمر الثاني: إنّ المصالح والمنافع قد تكون في بعض الأحيان مختلفة بين من يكون في موقع النصيحة، وبين من يُنصح.

وعليه فلا بدّ من الناصح حقيقة أن يراعي حال الطرف الآخر بغض النظر عن خصوصيات الناصح ومصالحه، إذ لو كان الدافع للنصيحة الاهتمام بنفس الناصح من جهة دوافعه الأنانيّة، فستكون النصيحة بما تتناسب والناصح نفسه، وقد يؤدي ذلك إلى غشه ولو خوفاً من امتعاضه، أو لكونه منسجماً مع حاجاته وأغراضه.

على أنّ هذا التصادم في المصالح بين البشر - فيما لو خلي الإنسان وطبعه - عادة ما يبتلى بعدم النصح للآخرين، ولعلّ أحد وجوه الحكمة وراء هذا التشريع هو بيان أهميّة هذا الأمر، وتبنّي مصالح المؤمنين من خلال النصيحة فيما بينهم، إذ ليس من السهل عادة تحقّقه للدوافع المعاكسة.

الأمر الثالث: إنّ من جملة مصاديق النصح الإخبار في الأمور الهامّة، وإن كان الطرف الآخر لا يحب أن يسمع النصيحة، فإنّ المناط -كما ستعرف- ليس في رضا المنصوح وعدمه، وإنّما في الأخوّة والموالاة، ومقتضى ذلك النصح لهم على تفصيل يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومن هنا نجد أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا يصارحون أقوامهم بما لا يتلائم وأهوائهم من موقع النصح، بل وأشارت كلمات بعضهم عليهم السلام، أنّه «ناصح أمين» ونحوها.

تبصرة: معنى النصيحة في النصوص الشريفة

هذا، ومن الجدير بالذكر أنّ مفردة النصح قد وردت في بعض النصوص الشريفة، ولا يراد منها ظاهراً محلّ البحث، أعني به لزوم النصيحة القوليّة بإخبار المؤمن بالحقائق الهامّة إخلاصاً له.

بل هي مختصّة بالنصيحة في العمل الراجعة في حقيقتها إلى إجادة العمل وخلوصه من الغش والخيانة والتواني فيه، من قبيل ما ورد في حديث سفيان بن عيينة، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **عليكم بالنصح لله في خلقه، فلن تلقاه بعمل أفضل منه**»[١]، وما ورد في حديث سماعة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **أيّما مؤمن مشى في حاجة أخيه فلم يناصحه فقد خان الله ورسوله**»[٢]، وحديث أبي حفص الأعشى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سعى في حاجة لأخيه فلم ينصحه فقد خان الله ورسوله**»[٣].

وقريب منه ما في حديث أبي جميلة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **من مشى في حاجة أخيه ثمّ لم يناصحه فيها، كان كمن خان الله ورسوله وكان الله خصمه**»[٤] ونحوها، فلاحظ.

---

(١) الكافي: ٢/ ٢٠٨، ب نصيحة المؤمن، ح٦. وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨٢، ب وجوب نصيحة المؤمن، ح٦.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٦٢، ب من لم يناصح أخاه المؤمن، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨٣، ب تحريم ترك النصيحة، ح٢.

(٣) الكافي: ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨٣، ب تحريم ترك النصيحة، ح١.

(٤) الكافي: ٢/ ٣٦٣، ب من لم يناصح أخاه المؤمن، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨٤، ب تحريم ترك النصيحة، ح٤.

نعم، من الإنصاف القول بأنّها مناسبة جدّاً للإخلاص للمؤمن في عدم كتمانه أمراً هامّاً قد يوجب جهله به تورطه فيما لا تحمد عقباه.

الأمر الثاني: ما تقتضيه أدلّة النصح

وأمّا الروايات الواردة في النصح، فإنّها بين ما دلّ على وجوبه أو رجحانه بحدّ نفسها، وبين ما أخذت الاستشارة موضوعاً فيه، فينبغي أن يقع البحث في طائفتين من الروايات..

الطائفة الأولى: ما دلّ على لزوم نصح المؤمن أو رجحانه

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن عمر بن أبان، عن عيسى بن أبي منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**يجب للمؤمن على المؤمن أن يناصحه**»[١].

وقفة مع رجال سند الرواية

وهذه الرواية تامّة السند، فإنّ عليّ بن الحكم «ثقة، جليل القدر»[٢] كما عن الشيخ، مضافاً لكونه ممّن روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ على المختار من اعتبار روايته توثيقاً عامّاً.

ويمكن أن يضاف له رواية ابن قولويه في كامل الزيارات[٣]، وعلي بن إبراهيم في تفسيره[٤] بناء عليها.

---

(١) الكافي: ٢/ ٢٠٨، ب نصيحة المؤمن، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨١، ب وجوب نصيحة المؤمن، ح ١.

(٢) الفهرست: ص١٥١، ب العين، تسلسل: ٣.

(٣) كامل الزيارات: ص٤٣، ب (٢) ثواب زيارة رسول الله صلى الله عليه وآله، ح٥.

(٤) تفسير القميّ: ١/ ٢١٨.

وعمر بن أبان ممّن صرّح النجاشيّ بوثاقته، حيث قال: «عمر بن أبان الكلبي أبو حفص: مولى، كوفيّ، ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، له كتاب، يرويه جماعة»[١].

وعيسى بن أبي منصور من الثقات، فقد أورد الكشيّ في حقّه جملة من الروايات المادحة له، **منها**: محمّد بن نصير، قال: حدّثنا محمّد بن عيسى، عن إبراهيم بن عليّ قال: «كان أبوعبد الله عليه السلام إذا رأى عيسى بن أبي منصور، قال: **من أحبّ أن يرى رجلاً من أهل الجنة فلينظر إلى هذا**»[٢].

ومنها: كتب إليّ أبو محمّد الفضل بن شاذان يذكر عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن سعيد بن يسار، عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ أقبل عيسى بن أبي منصور، فقال: **إذا أردت أن تنظر إلى خيار في الدنيا وخيار في الآخرة، فانظر إليه**.

قال أبو عمرو الكشيّ: سألت حمدويه بن نصير[٣]، عن عيسى؟ فقال: خيّر، فاضل، هو المعروف بشلقان، وهو ابن أبي منصور، واسم أبي منصور صبيح»[٤].

---

(١) رجال النجاشيّ: ص٢٨٥، ب العين ومن هذا الباب عمر، تسلسل: ٧٥٩.

(٢) رجال الكشيّ: ٢/ ٦٢١، ب ما روي في عيسى بن أبي منصور شلقان، ح٥٩٩.

(٣) وهو حمدويه بن نصير بن شاه، سمع يعقوب بن يزيد، روى عن العياشيّ، يكنى أبا الحسن، عديم النظير في زمانه، كثير العلم والرواية، ثقة، حسن المذهب، كما عن الشيخ. (الأبواب: ص٤٢١، ب الحاء، تسلسل: ٩).

(٤) رجال الكشيّ: ٢/ ٦٢٢، ح٦٠٠.

هذا وقد عرفت غير مرّة من أنّ وصف الراوي بالفضل كاشف عن وثاقته على المختار.

هذا مضافاً إلى ما رواه الشيخ الصدوق في المشيخة -بعد ذكر طريقه إلى عيسى بن أبي منصور- عن محمّد بن الحسن (رضي الله عنه)، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن عبد الله بن سنان، عن ابن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، إذ أقبل عيسى بن أبي منصور، فقال لي: **إذا أردت أن تنظر خياراً في الدنيا، وخياراً في الآخرة فانظر إليه**»[1].

وعلى هذا فالرواية معتبرة السند، بل مضمونها مستفيض كما ستلاحظ.

وبه تمام الكلام من جهة السند، وأمّا الدلالة فإنّها واضحة في وجوب مناصحة المؤمن.

عدم توقّف وجوب النصيحة على فعلية النصيحة من الطرف الآخر

ولا يخفى أنّ وجوب المناصحة -كوجوب المعاشرة بالمعروف- لا يتوقّف على فعلية النصيحة من الطرف الآخر الذي تجب مناصحته، وإلّا للزم من ذلك تعطيل وجوب المناصحة عند عدم إحراز النصيحة، وهو كما ترى.

نعم، لو ثبت غش الأخ وخروجه عن مقتضى النصيحة فلا يبعد سقوط وجوبها بحسب مفاد الرواية، لكنّ ذلك لا ينفي الاستحباب.

وقريب منها غيرها من حيث السند والدلالة، نظير ما رواه الشيخ

---

(١) مشيخة الفقيه: ص٩٠، ب ما كان فيه عن عيسى بن أبي منصور.

الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن أبي عبيدة الحذّاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة**»[١].

وما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب**»[٢].

هذا وعنوان النصيحة وإن كان يطلق كثيراً في موارد الخلوص المقابل للغش، ولكنّه لا ينافي استفادة لزوم النصيحة بالمعنى الشامل لبيان الحقائق الخفية عنه، فتندرج فيها بعض صور الغيبة.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لينصح الرجل منكم أخاه كنصيحته لنفسه**»[٣].

وهذه الرواية مخدوشة السند بعمرو بن شمر الذي ضعّفه النجاشيّ رحمه الله صراحة بقوله: «أبو عبد الله الجعفيّ عربيّ، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ضعيف جدّاً»[٤].

---

(١) الكافي: ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨١، ب وجوب نصيحة المؤمن، ح٣.

(٢) الكافي: ٢/ ٢٠٨، ب نصيحة المؤمن، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨١، ب وجوب نصيحة المؤمن، ح٢.

(٣) الكافي: ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨٢، ب وجوب نصيحة المؤمن، ح٤.

(٤) رجال النجاشيّ: ص٢٨٧، ب العين منه عمر وعمرو وعمار، تسلسل٧٦٥.

المناقشة في دلالة الرواية

وأمّا الدلالة على الوجوب فقد يستشكل فيها من جهة تشبيهها بنصيحته لنفسه، فإنّه مقيّد لإطلاق وجوب النصيحة بأمر ليس بواجب، كمن يدعو نفسه وينصحها بصلاة الليل والصدقة.

لكنّ الظاهر منها أنّ هذا القيد إنّما هو لمتعلق التكليف أي النصيحة وهي الواجب نفسه، فيدل على طلب إلزامي لمرتبة عليا من النصح، وهي النصيحة المضاهية لنصيحته لنفسه، أي أنّها بصدد الكناية عن لزوم النصيحة بهذا التعبير لا أنّها تقيد وجوب النصيحة به.

ومن ثمّ فإنّ الرواية ظاهرة في الوجوب وإن لم تكن صريحة فيه، ولا إشكال فيها إلّا ما مرّ من جهة السند.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ أعظم الناس منزلة عند الله يوم القيامة، أمشاهم في أرضه بالنصيحة لخلقه**»[1].

وهذه الرواية تامّة من حيث السند على المختار كما مرّ التعرّض له مراراً.

وأمّا دلالتها فظاهرة في بيان المقام الرفيع للناصح، ولا سيّما لمن هو كثير النصح، أو هو محقق لمرتبة عليا منه بحيث يتناسب مع كونه أمشاهم بالنصيحة.

ثمّ لا تخفى دلالتها على أنّ النصيحة بطبيعتها أمر محمود ومطلوب من الشارع الأقدس، فتدل على الرجحان الأعم من الاستحباب والوجوب.

---

(١) الكافي: ح٥ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٣٨٢، ب وجوب نصيحة المؤمن، ح٥.

الرواية الرابعة: ما رواه ابن أبي جمهور الإحسائيّ مرسلاً، عن النبيّ ﷺ، أنّه قال لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خُطّابها: «**أمّا معاوية فرجل صعلوك لا مال له، وأمّا أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه**»[١].

وهذه الرواية -كما ترى- ضعيفة السند جدّاً، ولكنّها مشهورة في كتب العامّة، رغم ما في مضمونها من التنكيل بهذه الشخصيّة[٢] ممّا يقوّي احتمال صدورها، بل قد يوجب الوثوق بذلك.

ولكنّها من حيث الدلالة لا تنفع في إثبات المدّعى وهو جواز نصح المؤمن بالغيبة، ولا سيّما مع جهالة أبي جهم، وكون معاوية مبتلى بما يرفع موضوع حرمة الغيبة من جهة ما هو أعظم ممّا نحن فيه، وإلّا لكان من المناسب الاستشهاد برواية النبيّ ﷺ: «**إذا بلغت بنو أميّة أربعين اتخذوا عباد الله خولاً، ومال الله نحلاً، وكتاب الله دغلاً**»[٣]، من حيث وضوحها في الوقيعة فيهم بالمعنى الأخصّ، فإنّه ﷺ في مقام النصح لأمته في هذه الرواية، ولكنّ الظاهر أنّ أصل موضوع الغيبة هنا فيه إشكال ظاهراً.

---

(١) عوالي اللئالي: ١/ ٤٣٨، ح١٥٥.

(٢) نعم، قيل - الرافعيّ - إنّ المذكور في حديث فاطمة بنت قيس ليس هو معاوية بن أبي سفيان الذي ولي الخلافة، بل هو شخص آخر، ولكنّ ابن حجر في الإصابة قال: «قال: النوويّ وهذا غلط صريح، فقد وقع في صحيح مسلم في هذا الحديث معاوية بن أبي سفيان). (الإصابة: ٦/ ٢٣٨، ح٨٤٥٨).

وذكر العلامة الأمينيّ ﷺ: «عرّفه مسلم بابن أبي سفيان في صحيحه ٤: ١٩٥، وأبو داود في السنن ١: ٣٥٩، والنسائيّ في سننه ٦: ٢٠٨، والطيالسيّ في مسنده ص ٢٢٨، والبيهقيّ في السنن الكبرى ٧: ٤٧١. فالتأويل بغير معاوية بن أبي سفيان غلط صريح، كما قاله النوويّ). (الغدير: ١٠/ ١٤٧).

(٣) الغدير: ٨/ ٢٥٠.

ويمكن أن يضاف له أنّ وصف الرجل بالفقر لا يعدّ عيباً بحيث يستفاد منه جواز الغيبة كما في المقام، وإنّما هو نصح للمرأة، إذ الأفضل للزوجة أن يكون زوجها موسراً.

ومثلها: ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اتخذوا دين الله دغلاً، وعباد الله خولاً، ومال الله دولاً**»[١].

وما رواه الحاكم بسنده عن «أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**إني أريت في منامي كأنّ بني الحكم بن أبي العاص ينزون على منبري كما تنزو القردة**»، قال: فما رؤي النبيّ صلى الله عليه وآله مستجمعاً ضاحكاً حتّى توفي»[٢]، ثمّ قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»[٣].

ولـيعلم: أنّ الحاكم حجّة على الشيخين في انتقائيّة الأحاديث والخروج عن الموضوعيّة العلميّة؛ فإنّهما في كثير من الموارد يقعون في مثله، وغير ذلك كثير ممّا سطّروه في مجامعيهم الحديثيّة وتعهد بعضهم بصحته.

القدر المتيقن من الروايات عدم غش المؤمن

فظهر ممّا تقدّم في هذه الطائفة: أنّ الروايات تامّة من حيث المقتضي على لزوم نصح المؤمن، والظاهر تحقّقه بإيجاد الطبيعة ولو في الجملة، إذ ليس المطلوب إيجاد جميع مراتب النصح في كلّ جزئياته وتفصيلاته، فإنّ القدر المتيقّن تحقّق الطبيعة التي تصدق بعدم غش المؤمن[٤].

---

(١) الغدير: ٥/ ١٤٩.

(٢) المستدرك - الحاكم النيسابوري: ٤/ ٤٨٠.

(٣) المصدر السابق: ٣/ ٧.

(٤) وذكر السيّد الأستاذ (دامت فوائده) هنا: إنّ ممّا يؤسف له ابتلاء بعض المجتمعات ضعيفة ←

الطائفة الثانية: ما دلّ على نصح المستشير بالخصوص

وتتضمّن عدّة من النصوص الشريفة، وهي:

الرواية الأولى: ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في (المحاسن)، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: جئتك مستشيراً، إنّ الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر خطبوا إليّ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: المستشار مؤتمن، أمّا الحسن فإنّه مطلاق للنساء، ولكن زوّجها الحسين فإنّه خير لابنتك**»[1].

وهذه الرواية معتبرة السند، وما تضمّنته من وصف الإمام الحسن عليه السلام بكونه مطلاقاً غير مانع من قبولها، كما مرّ التعرّض لبعض الوجوه فيه بما لا يخدش في مقام الإمام عليه السلام، ومع التنزل فلا أقل من إمكان التبعيض في الحجية.

المناقشة في دلالة الرواية

وأمّا الدلالة فهي غير ظاهرة في المدّعى، بل ظاهرة في حرمة التسامح في بيان محض الرأي.

ودعوى أنّ الإحجام عن النصح عند الاستشارة خيانة، مخدوشة بإمكان التفصّي عنها بعدم قبول تلك الأمانة والاعتذار عنها.

نعم، قد تنحصر الخيانة عادة فيما يكون المشير فيها ساكتاً عن بعض

← الإيمان بما هو مضاد للنُصح، فالأصل لدى البعض منهم هو الوصول إلى الهدف كيفما اتفق ولو بغش الآخرين وخداعهم، وما ذاك إلّا بسبب البعد عن ثقافة أهل البيت عليهم السلام، وعدم التركيز على قضيّة النصح من قبل المبلغين، وهو أمر ينبغي الاهتمام به وطرحه من خلال المنبر الحسينيّ.

(١) المحاسن: ٢/ ٦٠١، ب الاستشارة، ح٢٠.

الجوانب السلبيّة، بحيث يفهم منه عدم وجودها ولو من باب الإطلاق المقاميّ، كمن يستشير أخاه في خاطب لابنته فيجيبه بذكر حسناته ومرجّحاته، ولا يأتي على ذكر بعض السلبيّات الهامّة في شخصيته، فإنّ حديثه عن الخاطب يدلّ على أنّه في مقام بيان حاله، وسكوته عن بيان الأمور السلبيّة يعبر عرفاً عن تبرئته منها.

ومن هنا يمكن عدّه نحواً من الخيانة للمستشير، بل حتّى لغيره، وقد تشتد الخيانة إن مدحه صراحة بما ليس فيه، أو برأه ممّا هو مبتلى به.

وعلى هذا فإنّ ترك النصيحة من رأس، لا يعدّ خيانة إطلاقاً إلّا في بعض الموارد الاستثنائيّة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من تعبيره عليه السلام «**المستشار مؤتمن**» أنّ مجرّد تحقّق الاستشارة يوجب تلبّس المستشار بالائتمان، وبالتالي فعليه أن يؤدي الأمانة ببيان محض النصيحة.

وما ذُكر من أنّ الإحجام عند الاستشارة ليس خيانة لإمكان التفصّي عنها بعدم قبولها محل تأمّل؛ فإنّ الاستشارة -بمعنى طلب المشورة- من قبيل الاستقالة، والاستجارة، والاستعانة، ومن قبيل الدعوة للضيافة، وسؤال المال من قبل الفقير، فإن تحقّقت خارجاً وتلبّس بها أحد الأشخاص لزم أو حسن إقالته، أو إجارته، أو إعانته، أو تلبية دعوته، أو إعطائه.

ويناسب ذلك جواب أمير المؤمنين عليه السلام عن السؤال الذي قدّم له في هذه الرواية، فالمقتضي لقبول الإمام عليه السلام المشورة واضح ومقبول عرفاً؛

لأنّ كلّ واحد من المسؤول عنهم في الرواية له صلة خاصّة بالإمام عليه السلام، فقبوله المشورة، وتصريحه بأنّ «**المستشار مؤتمن**» يناسب ما مرّ تقريبه من كون الأمر كان ملزماً له عليه السلام، فمن تحقّقت الاستشارة في حقّه تلبّس المستشار بكونه مؤتمناً، فتأمّل.

نعم لو سحب المستشير استشارته -أي طلبه للمشورة- ولو لكي يخلّص المستشار من ثقل الاستشارة، سقط التكليف عنه لخروجه عن عنوان المستشار، وكذا إن استأذنه المستشير بأنّ لديه استشارة ما، يريد أن يقدمها له إن أذن له، فبإمكانه أن يعتذر قبل تحقّق مصداق الاستشارة في حقّه.

الرواية الثانية: ما رواه إبراهيم بن محمّد الثقفيّ في كتاب الغارات، عن يحيى بن صالح، عن مالك بن خالد، عن عبد الله بن الحسن، عن عباية، قال: «كتب عليّ عليه السلام إلى محمّد وإلى أهل مصر... **وانصح لمن استشارك**»[1].

وهذه الرواية -كما ترى- مخدوشة السند، ولكنّها من حيث الدلالة تشير إلى أهميّة الإخلاص في النصيحة لمن استشار بالخصوص.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن حسين ابن حازم، عن حسين بن عمر بن يزيد، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من استشار أخاه فلم يمحضه محض الرأي سلبه الله عزّ وجلّ رأيه**»[2].

---

(١) مستدرك الوسائل: ٨/ ٣٤٦، ب وجوب نصح المستشير، ح٢.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٦٣، ب من لم يناصح أخاه المؤمن، ح٥ - وسائل الشيعة (آل البيت):

المناقشة في دلالة الرواية رغم ضعف السند

وهذه الرواية مخدوشة السند بالإرسال، بل ومخدوشة الدلالة على المدّعى أيضاً؛ فإنّها غير ظاهرة في وجوب النصح ولا في عدمه، بل تدلّ على شدّة رجحانه، وترتب الأثر الوضعيّ المحذور على التقصير في محض النصح، ولا إطلاق فيها واضح في الإخبار عن أحوال الناس والكشف عن مساوئهم؛ فهي ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

الرواية الرابعة: ما رواه السيّد محي الدين الحلبيّ -ابن أخي ابن زهرة- في الأربعين، عن الشريف محمّد بن الحسن الحسينيّ والفقيه شاذان بن جبرئيل بإسنادهما، عن أبي الفتح الكراجكيّ، عن المفيد، عن ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبيه، عن عبد الله بن سليمان النوفليّ، عن الصادق عليه السلام، «أنّه كتب إلى عبد الله النجاشيّ: **أخبرني يا عبد الله أبي، عن آبائه، عن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: من استشاره أخوه المؤمن، فلم يمحضه النصيحة، سلبه الله لبّه**»[1].

وذكر العلامة المجلسيّ رحمه الله في البحار «وجدت بخط الشيخ محمّد بن عليّ الجباعيّ - رحمه الله - قال: روى المفيد في كتاب الروضة في حديث عبد الله بن النجاشيّ أنّ الصادق عليه السلام قال: أخبرني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: **من استشاره أخوه** ... الحديث»[2].

← ١٦/ ٣٨٤، ب تحريم ترك النصيحة، ح٥.

(١) مستدرك الوسائل: ٨/ ٣٤٦، ب وجوب نصح المستشير، ح١.

(٢) بحار الأنوار: ٧٢/ ١٠٤، ب المشورة وقبولها ومن ينبغي استشارته، ونصح المستشير، ح٣٦.

معنى «سلبه الله لبّه»

أمّا من جهة اللغة فقد جاء في كتاب العين أنّ «لبّ الرجل: ما جعل في قلبه من العقل وجمع اللبّ: ألباب»[١]، وفي معجم مقاييس اللغة أنّ «اللبّ معروف من كلّ شيء وهو خالصه وما ينتقى منه، ولذلك سُمّي العقل لبّاً، ورجل لبيب أي عاقل»[٢].

كما جاء في الفروق اللغويّة «أنّ قولنا اللبّ يفيد أنّه من خالص صفات الموصوف به، والعقل يفيد أنّه يحصر معلومات الموصوف به، فهو مفارق له من هذا الوجه، ولباب الشيء ولبّه خالصه»[٣].

إلّا أن الظاهر من سياق الرواية «**سلبه الله لبّه**» ليس سلب العقل برمّته بحيث يخرج إلى مرتبة الجنون.

بل أنّ المراد هو كناية عن سلب التوفيق وحسن الرأي وإزالة رشد التدبير، فإنّه -ظاهراً- من باب إطلاق الكلّ وإرادة المرتبة الرفيعة من العقل، وهي ملكة الرأي الصائب والحكمة

ويؤيده ما مرّ في الرواية السابقة من أنّ جزاء عدم محض النصيحة هو سلب الرأي.

المناقشة في دلالة الرواية

وأمّا من جهة الدلالة على الوجوب فغير صريحة؛ فإنّها بصدد ذكر الأثر الوضعيّ لعدم الخلوص في النصيحة -كسابقتها- وهو أعمّ من الوجوب والاستحباب، أو ربّما تكون بياناً للكراهية الشديدة لعدم محض النصيحة لمن استشاره أخوه المؤمن.

---

(١) العين: ٨/ ٣١٧، ب اللام والباء.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٢٠٠.

(٣) الفروق اللغوية: ص٤١٦، حرف اللام، تسلسل: ١٨٥٣.

الرواية الرابعة: ما رواه ابن شعبة في تحف العقول مرسلاً، عن الإمام زين العابدين عليه السلام أنّه قال: «**أمّا حقّ المستشير فإن حضرك له وجه رأي جهدت له في النصيحة، وأشرت عليه بما تعلم أنك لو كنت مكانه عملت به، وذلك ليكن منك في رحمة ولين، فإنّ اللين يؤنس الوحشة وإنّ الغلظ يوحش موضع الأنس، وإن لم يحضرك له رأي وعرفت له من تثق برأيه وترضى به لنفسك دللته عليه وأرشدته إليه، فكنت لم تأله خيراً ولم تدخره نصحاً، ولا حول ولا قوة إلّا بالله**»[1].

وهذه الرواية مخدوشة السند من جهة الإرسال -وإن كان مضمونها قريباً من الصدور- ولا يمكن التعويل على اعتبار مراسيل تحف العقول وإن كانت مقدمة الكتاب تومئ بتوثيق المضامين فيه.

ومخدوشة الدلالة على المدّعى أيضاً بقرينة السياق الظاهرة في مقام بيان مكارم الأخلاق من دون بيان حدودها الشرعيّة.

صفوة القول في الطائفة الثانية

فتحصّل ممّا تحرّر في هذه الطائفة: عدم قيام الحجّة التامّة على خصوصيّة عنوان الاستشارة في الوجوب، إلّا بما مرّ تقريبه في رواية عبد الله بن سنان «**المستشار مؤتمن**» آنفة الذكر من كون الاستشارة نحواً من الائتمان الذي يعدّ التسامح فيه لوناً من الخيانة.

ولعلّ شيخنا الأعظم رحمه الله قد بنى عليه حيث قال: «فإنّ النصيحة واجبة للمستشير، فإنّ خيانته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ص ٢٦٩، ح٣٩.

المغتاب، وكذلك النصح من غير استشارة، فإنّ من أراد تزويج امرأة وأنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد، فلا ريب أنّ التنبيه على بعضها- وإن أوجب الوقيعة فيها- أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدّة من الأخبار في وجوبه»[١]، فلاحظ.

ولا بدّ من بسط القول في المسألة لكثرة الابتلاء بها، وشدّة الاختلاف فيها بين قائل بالتزاحم، وآخر بالتعارض، الأمر الذي ينبغي ملاحظته في كلمات الأعلام في المسألة.

الأمر الثالث: نظر الفقهاء في جواز الغيبة من باب النصح

اختلفت أنظار الفقهاء في هذه المسألة اختلافاً كبيراً بين قائل بالتزاحم وآخر بالتعارض من جهة، وبين من أوجب نصح المؤمن مطلقاً وآخر قيّده بالمستشير، وثالث نافٍ لأصل الوجوب من جهة أخرى، وعليه فلا بدّ من استعراض كلماتهم وأنظارهم في المسألة لنستوفي البحث فيها، ولا سيّما مع كثرة الابتلاء بها، فنقول:

مناقشة القول بالتزاحم

أمّا القول بالتزاحم، فقد ذهب إليه بعض الأعلام[٢] تبعاً لظاهر عبارة شيخنا الأعظم، من توقّف الأمر على أهميّة نصيحة المستشير من الغيبة.

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٢.

(٢) السيّد الخميني.

ويكفي في مناقشته أنّه منافٍ لما تقدّم من كون الدليل على وجوب نصح المؤمن مطلقاً من حيث الاستشارة وعدمها، فلا يصح تقييد جواز الغيبة بنصح المستشير، بل هي إمّا أن تكون جائزة مطلقاً، أو ممنوعة مطلقاً.

مناقشة القول بالتعارض وبيان صور النسبة بين نصح المستشير وغيبة المؤمن

وأمّا القول بالتعارض فذهب إليه بعض أعلام العصر من أساتذتنا، فقال: «وأمّا الغيبة في مقام النصح، ففي جوازها تأمّل، حيث إنّ النسبة -بين ما دلّ على استحباب نصح المؤمن وما دلّ على حرمة الغيبة- العموم من وجه، ولا بدّ في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه ﴿وَلَا يَغْتَب﴾، كما هو الحال في كلّ مورد تعارض الخبر والآية بالعموم من وجه، مع أنّ دلالة الآية على العموم وضعي، فيقدّم على الإطلاقي حتى فيما إذا كان الإطلاقي في الآية أيضاً، وتفصيل ذلك في الأصول»[1].

ويظهر منه البناء على المفروغيّة التامّة بكون المسألة من باب التعارض لا التزاحم، وأنّ الأرجحية للغيبة بغض النظر عن كون النصح للمستشير، أو مطلقاً.

ومثله ما قاله بعض الأعلام (دامت إفاداته): «إذا كان الدليلان متعارضين بالعموم من وجه، وكان الدليلان مطلقين في مقام الجعل متصادقين على مورد في الخارج، لا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة.

---

(١) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ١/ ١٩٩.

وعليه ففي المقام يقع التعارض بين دليل حرمة الغيبة والدليل المتكفّل لبيان حكم ذلك العنوان الطاري مثل نصح المستشير ونحوه، فلا مورد للرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة، بل يتعيّن الرجوع إلى مرجّحات إحدى الروايتين على الأخرى»[١].

وقال أيضاً: «إنّ النسبة بين دليلي حرمة الغيبة ومطلوبيّة النصح عموم من وجه، وهما من قبيل المتعارضين فيتعيّن الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة بناءً على ما هو الحقّ من أنّها المرجع عند تعارض الدليلين بالعموم من وجه، والترجيح مع دليل النصح لكونه أشهر، فتأمّل.

فتحصّل: أنّ الأظهر كون المورد داخلاً فيما كانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، وقدم دليل ذلك الواجب لوجود أحد المرجّحات فيه»[٢].

ويمكن أن يلاحظ عليه: أنّ البناء على كون النصوص الشريفة متعارضة فيما بينها على نحو التكاذب خلاف الارتكاز العرفيّ، وما ذكره بعض الأعلام بالخصوص من حيث إنّ الترجيح مع دليل النصح لكونه أشهر غريب؛ لوضوح أنّ الشهرة في كفة دليل الغيبة، وبه تمام الكلام من حيث النسبة بين أدلّة حرمة الغيبة وأدلّة وجوب النصح.

وأمّا من حيث القول بالوجوب وعدمه فيحتاج إلى بسط في القول في أمور:

---

(١) فقه الصادق (ع): ١٤/ ٣٦٣.

(٢) فقه الصادق (ع): ١٤/ ٣٧٨.

أولاً: القول بجواز نصح المستشير مطلقاً

وأمّا القول بجواز نصح المستشير مطلقاً فقد ذهب إليه الشيخ حسين آل عصفور﵀ في سداد العباد، معللاً ذلك بكون المستشار مؤتمناً ولو كان المستشار فيه من أفضل الناس.

هذا، والفرق بين القولين واضح، فإنّ الظاهر من لحن القول في الأوّل - بناء على التزاحم-هو تقديم النصح في مقام الاستشارة في حال كونها أهمّ ملاكاً من الغيبة، بخلاف الثاني فيبنى فيه على التخصيص.

ثانياً: القول بالتفريق بين نصح المستشير والنصح الابتدائي ومناقشته

وأمّا التفصيل بين نصح المستشير والنصح الابتدائيّ، بالبناء على جواز نصيحة المستشير مطلقاً من دون تقييد بكونها أهمّ من الغيبة، في مقابل اشتراط جواز النصح الابتدائيّ بكونه أهمّ من الغيبة، فقد ذهب إليه سيّدنا المعظّم﵀، حيث قال: «ومنها نصح المؤمن، فتجوز الغيبة بقصد النصح، كما لو استشاره شخص في تزويج امرأة فيجوز نصحه ولو لزم إظهار عيبها، بل لا يبعد جواز ذلك ابتداء بدون استشارة إذا علم بترتب مفسدة عظيمة على ترك النصيحة»[1].

وتابعه على ذلك مرجع العصر ﵀[2].

---

(١) منهاج الصالحين - السيد محسن الحكيم: ١/ ١٤.

(٢) منهاج الصالحين - السيّد عليّ السيستانيّ: ١/ ١٨.

ويمكن أن يلاحظ عليه: أنّ الأدلّة لم تنهض على وجوب نصح المستشير بالخصوص وإنّما قامت على لزوم نصح المؤمن، فالتفريق بين المستشير وغيره ممّا لم يتمّ الدليل عليه.

ثالثاً: مناقشة القول بعدم وجوب النصح

وأمّا القول بعدم وجوب النصح والتمسّك بحرمة الغيبة، فقد ذهب إليه السيّدان الأستاذان التقيّ رحمه الله والحكيم رحمه الله، وقد اجتمعت كلمتهما في المقام رغم اختلاف مذاقيهما.

نظر السيّد القمي رحمه الله ومناقشته

فقد استعرض سيّدنا الأستاذ التقيّ رحمه الله في المسألة طوائف من النصوص الشريفة:

منها: ما دلّ على حرمة خيانة المؤمن لأخيه، وانتهى رحمه الله فيها إلى أنّ «عدم النصح ليس خيانة بلا إشكال، وهذا أظهر من أن يخفى»[1].

ومنها: ما دلّ على جواز نصح المستشير، وانتهى رحمه الله إلى عدم اعتبارها سنداً باستثناء رواية عبد الله بن سنان المتقدمة، حيث قال: «والظاهر أنّها لا بأس بالاستدلال بها على المطلوب إلّا أن يقال: بأنّه يمكن أنّ كون الحسن عليه السلام مطلاقاً لم يكن أمراً مستوراً مضافاً إلى أنّه لم يكن عيباً ونقصاً فيه وكيف يمكن أن يكون عيباً ونقصاً؟ والحال أنّه أحد المعصومين وهو السبط الأكبر روحي له الفداء.

وملخّص الكلام: أنّ المطلاقيّة إن كانت عيباً فيلزم ردّ الرواية

(١) مباني منهاج الصالحين: ١/ ١٢٣.

وغمض العين عنها، وإن لم تكن فلا تكون دليلاً كما هو ظاهر»[١].

ومنها: ما دلّ على وجوب نصح المؤمن وحرمة تركه، وذكر فيها بعض ما مرّ من النصوص الشريفة ولم يتردد في اعتبارها، بل رأى رحمه الله أن «لا مجال للمناقشة فيها سنداً فإنّها كثيرة مذكورة في الوسائل في الباب ٢١ و٣٥ و٣٦ من أبواب فعل المعروف وفي المعتبرة منها كفاية»[٢].

وبالرغم من اعتباره رحمه الله السند من جهتين، من جهة كثرة النصوص التي تغني عن البحث السنديّ فيها، ومن جهة كفاية المعتبر منها، إلّا أنّه انتهى في تقييم دلالتها إلى عدم وفائها بإثبات الوجوب، وأنّه «لا يجب النصح بلا إشكال، والسيرة القطعيّة المتشرعيّة الجارية على الترك أكبر شاهد على عدم الوجوب»[٣].

لكنه يشكل.. أولاً: أنّ ظهور الأحاديث في الوجوب، بل صراحة بعضها فيه ممّا لا يمكن دفعه، فإنّ السيرة لا تصلح لرفع اليد عن ظهور النصوص في الوجوب والحمل على الاستحباب، من جهة أنّ نصوص المقام كالصريحة في الوجوب.

والسيرة لو تمت فإنّها تستوجب ردّ علم الأحاديث إلى أهلها، وهو أمر غريب جدّاً في هذا الشأن الاجتماعيّ، إذ كيف تنعقد السيرة وتكون كاشفة عن نظر الشارع الأقدس في أمر صدع فيه المعصومون عليهم السلام بما هو منافٍ لها.

---

(١) مباني منهاج الصالحين: ١/ ١٢٥.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ١/ ١٢٤.

(٣) المصدر السابق.

نعم، لو كانت في أمر تعبّدي صرف، أو في أمر قابل للتقية، أو في بيان بعض المطالب العالية التي قد لا تتحملها العقول من قبيل خلق العالم والعوالم الأخرى، أو كانت النصوص تفيد الوجوب بصيغة الأمر مثلاً ممّا يصلح عرفاً للحمل على الاستحباب، كان للتوقّف فيها وردّ علمها إلى أهلها معنى مناسب.

وثانياً: إنّ قيام السيرة على ترك النصح لم يثبت بنحو مطلق، فإنّ السيرة قائمة على لزوم النصح في الأمور الهامّة لمن يتوقّع منه قبول النصح، من قبيل الإقدام على تزويج من يعاني من أمراض نفسية، أو عضويّة شديدة.

وأمّا ما عدا ذلك من الأمور غير الهامّة التي لا يعدّ ترك النصح فيها منافياً للإخلاص بين المؤمنين عرفاً، أو كان النصح لمن لا يتوقّع منه القبول، فلا مانع من قيام السيرة فيه على ترك النصح، كنصح المدمن على التدخين بتركه، أو نصح صاحب عمل مكروه باستبداله.

وثالثاً: إنّ المناسبة بين الحكم (الوجوب)، ومتعلّقه (النصح)، وموضوعه (المؤمن) تقتضي عرفاً الانصراف ورفع اليد عن إطلاق الحكم وشموله للموارد غير الهامّة من النصح، إذ الظاهر من الأدلّة أنّ العلة في لزوم النصح هو الأخوّة بين المؤمنين والموالاة بينهم، والوجوب إنّما يناسب كون متعلّقه -وهو الأمر الذي ينصح به- مهمّاً لا يترك، فإن كان أمراً غير مهمّ بحيث يكون الناصح مرتكباً له، أو لأمثاله من الأمور

السلبيّة غير المهمّة، أو غير مبال بالوقوع فيها، فلا مناسبة عرفيّة تقتضي وجوب النصح.

بل يعدّ الوجوب ضرباً من التضييق الذي يجعل صاحبه يخرج عن الطور ويرتكس في الشذوذ العرفيّ، وهو قطعاً منصرف عنه، كالبناء على النصح فيما يتعلّق في شؤون الناس التفصيلية.

ولا يخفى أنّ الإلزام بنصح غير المتوقّع منه قبول النصيحة على أيّ حال موجب للحرج النوعيّ على الناصح والمنصوح معاً ممّا يستبعد عرفاً قيام الإطلاق عليه، بل هو من أوضح موارد الانصراف العرفيّ عن الإطلاق، وهو ظهور على حدّ ظهور الإطلاق.

وعلى هذا فإنّ الظاهر من النصوص المتضافرة على وجوب النصح هو الوجوب في الأمور المهمّة التي لا تترك عادة، وفي حقّ من يظن به الاستماع للنصح والقبول من الناصح، وأمّا من سواهما فإنّ الأدلّة منصرفة عنه.

وبذلك نصل إلى الانسجام بين مفاد النصوص الشريفة وبين سيرة المتشرّعة التي هي غالباً ما تكون ناشئة من الاستفادة العرفيّة الارتكازيّة لبيانات الشارع ولسيرته العامّة في الناس.

وبيت القصيد هو الانصراف، فأخذ الأدلّة على مصراعيها يجعلها تصطدم مع السيرة، وبدلاً من تصادم الوجدانين ينسجمان ويكون أحدهما داعماً للآخر.

نعم، قد لا نجزم بقيام السيرة على لزوم النصح في الأمور الهامّة لكثرة من نفى ذلك من أفاضل الأصحاب وإن كان أغلب الظن قيامها على ذلك، كما يلحظ من استحقاق تارك النصح اللوم، أو الإدانة على ما فعل من قبل من كان محتاجاً إليه مع كون شأنه القبول من الناصح، ولكن لا إشكال إطلاقاً في عدم بناء المتشرّعة عملاً على ترك النصح في مثل هذه الأمور، ومن ثمّ فلا مجال لردّ ظاهر الأخبار إلى أهلها بسبب السيرة، كما ذهب إليه رحمه الله.

تلخيص كلام السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره ومناقشته

وأمّا السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره فيمكن تلخيص أهمّ ما ذهب إليه في أمور:

الأمر الأوّل: «إنّ وجوب إسداء النصيحة مع الاستشارة أو مطلقاً لا يظن من أحد الالتزام به، خصوصاً بنحو يقتضي الإقناع وبيان العيب، بل ليست هي إلّا مستحبة مراعاة لحقّ المؤمن ومساعدّة له، وعليه فلا تنهض بمزاحمة الغيبة أو هتك ستر المؤمن المحرّمين»[1].

ويجاب عنه: أنّه كما لا يظن من أحد البناء على وجوب النصيحة بنحو مطلق ولو بالسعي لإقناعه وكشف العيوب له، فكذلك لا يصحّ التغاضي عن النصوص العديدة، ولا سيّما الصحيحة منها- بل المتضافرة إلى حدّ واضح- التي صرّحت بوجوب النصيحة، والوجوب هنا لا يعقل عرفاً أن يكون بمعنى الثبوت، كما قد يقال ذلك فيما ورد من أنّ غسل الجمعة واجب، بل هو بمعنى اللزوم.

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٥٢.

وتقريب الانصراف إلى الأمور المهمّة التي لا تترك عادة، وإلى الإخوان الذين يتوقّع منهم الاهتمام بالنصيحة، يكفي في رفع الشبهة عن أصل الحكم بلزوم النصح، مضافاً إلى ما لاحظناه في كلمات كثير من الأعلام الذين يظهر منهم وجوب نصيحة المؤمن ومنهم سيّدنا المعظّم ﷺ.

الأمر الثاني: أنّ افتراض وجوب النصيحة «وجوبها فراراً عن الخيانة، لأنّ الاستشارة نحو من الاستئمان ارتكازاً، ويقتضيه صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: **أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: جئتك مستشيراً، إنّ الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر خطبوا إلي، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: المستشار مؤتمن ...**»، فهو - مع اختصاصه بالاستشارة - لا مجال له مع إمكان الفرار من الخيانة من دون بيان العيب، إمّا بترك بيان الرأي أصلاً والاستعفاء من الإشارة، إذ لا خيانة فيه قطعاً، بل هو نظير عدم قبول الأمانة.

وإمّا ببيانه من دون محاولة الاقناع به، ليتوقّف على بيان العيب المستور ويلزم المحذور»[1].

ويجاب عنه: أنّ الاستشارة من قبيل الاستقالة أي طلب الإقالة، فيكفي في تلبّس الشخص بها تحقّقها خارجاً، كما مرّ تقريبه آنفاً.

الأمر الثالث: «أنّ النصيحة كما تستعمل في المشورة على الغير بصلاحه - الذي هو محل الكلام-كذلك تستعمل في مطلق إخلاص الود للغير والخلو من الغش له والدغل عليه.

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٥١.

وعليه جرى قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٣] إذ لا يراد من الإخلاص لله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله إلّا صدق النيّة في خدمتهما، لا المشورة عليهما»[٤].

شيوع استعمال النصيحة في معنى تقديم المعلومة النافعة

ويجاب عنه: أنّ استعمال النصيحة بمعنى الإخلاص ممّا لا يمكن إنكاره، ولكنّ استعمالها بمعنى بيان الرأي وتقديم المعلومات النافعة في موضوع النصيحة أمر شائع جدّاً، وكما أنّ بعض النصوص ظاهرة في الأول، فإنّ ظاهر البعض الآخر في الثاني، ولا يمكن رفع اليد عنها فيما هي ظاهرة فيه، ولا سيّما فيما تضمّن عنوان الاستشارة فإنّه نصّ في الثاني.

وعلى هذا فإنّ حملها جميعاً على معنى الإخلاص كما يظهر من بعض كلام السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله، ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

ولو سلّمنا بكونها ظاهرة في الإخلاص بالمعنى الأوّل ولم يتمّ من الأدلّة على وجوب النصيحة بالمعنى الثاني، فلا ريب أنّ مظهر الإخلاص

---

(١) سورة يوسف: الآية ١١.

(٢) سورة القصص: الآية ١٢.

(٣) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٤) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٥٢.

العمليّ هو إسداء النصائح الضروريّة لمن يكون الإخلاص له، وكان ممّن يتقبّلها ويحتاجها، فالإخلاص للمؤمن بنفسه يقتضي عدم كتمانه ما عنده من رأي ومعلومات مهمّة تمس ضرورات حياته؛ لأنّ الإخفاء عنه خلاف النصح.

الأمر الرابع: «أنّه لو فرض ظهور الأخبار بدواً في وجوب النصيحة بالمعنى الذي هو محل الكلام، إلّا أنّه لا مجال لإبقائها على ظاهرها، كيف ولازمه وجوب التصدي للناس والتعرف على مشاكلهم جميعاً والتدبر فيها وإجالة الرأي أو استبطانه مقدّمة للنصيحة، وهو ممّا يستوجب الهرج والمرج.

وليس هو من الأمور التي تستلزم الحرج في موارد قليلة، ليكون كسائر العمومات المحكومة لقاعدة الحرج مرجعاً في غير موارده، بل هو ممّا يلزم منه الحرج نوعاً، فيقطع بعدم جعل مثله، ويكون ذلك صارفاً للظهور البدويّ فيه، ولذا كان عدم الوجوب مقتضى السيرة القطعية.

ودعوى: أنّه وإن تعذّر العمل بالإطلاق المذكور، إلّا أنّه لا مجال لرفع اليد عنه مطلقاً، بل يتعيّن تقييده بوجه لا يلزم منه الحرج النوعيّ ولا ينافي السيرة المذكورة، كحمله على خصوص المستشير، أو من يفي بحقوق الأخوّة، أو على ما إذا كانت الواقعة محل ابتلاء المشير بحيث لا يحتاج إلى تعرفها، أو على ما إذا كان الرأي في الواقعة ظاهراً له بحيث لا يحتاج إلى إعمال النظر، أو غير ذلك، فإنّ مقتضى الجمع بين إطلاق النصوص والسيرة المذكورة هو حمل الإطلاق على هذه الصور أو بعضها.

مدفوعة: بأنّه لو سلّم عدم منافاة السيرة لذلك، إلّا أنّه لمّا لم يكن في النصوص إشعار بالتقييد المذكور فحمل إطلاقها عليه ليس عرفيّاً، بل تبرعيّ، بل لعلّه ممّا تأباه النصوص المذكورة، لظهورها في أنّ النصيحة من شؤون الأخوّة الثابتة بين المؤمنين، وذلك ممّا يأبى التقييد ببعض دون بعض أو حال دون حال.

فالأولى بقرينة ذلك حملها على وجوب الإخلاص للمؤمن أو على وجوب النصيحة في مقابل الخيانة المنافيّة للأخوّة والموالاة، لا في مقابل تركها بترك بيان الرأي رأساً، أو على الاستحباب بملاك الإعانة للمؤمن المناسبة لأخوته وموالاته، فإنّ الوجوه المذكورة أنسب بعموم الملاك ارتكازاً»[1].

تقارب كلام السيّدين الحكيم والقمّي على اختلاف مذاقيهما

أقول: وكلامه ﷺ - كما ترى - قريب من كلام السيّد الأستاذ التقيّ ﷺ في تقريب عدم وجود سيرة للمتشرعة، بل حتّى العقلاء عموماً في وجوب النصح، ولكنّ هذا الكلام قد سبق التعرّض لمناقشته قريباً، فلاحظ.

وما ذكره ﷺ بخصوص عدم إمكان البناء على ظاهر أدلّة وجوب النصيحة لاستلزامه وجوب التصدي للناس والتعرّف على مشاكلهم جميعاً، والتدبّر فيها، فهو ممّا يختلف عمّا نعهده من منهجه ﷺ في التنبيه على النكات العرفيّة.

وكيف كان، فإنّ الظاهر من أدلّة وجوب النصيحة هي إبداء النصح في حدود ما عنده من معلومات.

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص (٣٥٣ - ٣٥٤).

وأمّا غيره فالظاهر الانصراف عنه، لكونه من قبيل ما دلّت عليه النصوص الشريفة من التأكيد الشديد، والحثّ الأكيد على قضاء حوائج المؤمنين، وذمّ من يتوانى عنها، فإنّه إذا طلب منه المؤمن قضاء حاجته فلا يتوهّم أنّ عليه أن يستدين أو يؤاجر نفسه على عمل لكي يقضي حاجته، وإلّا كان ملوماً مذموماً.

ولو تنزّلنا وسلّمنا بما ذكره ﷺ فاللازم القبول بما تصل إليه الأدلّة، ومن ثمّ رفع اليد عمّا يكون حرجياً.

علماً أنّه يمكن إسداء النصح لمن يكون في معرض قبوله ولو ببيانه بنحو عام بحيث يصل إليه، من قبيل وضع النصيحة في كتاب ونشره، ومن مصاديقه البارزة في عصرنا نشر النصيحة في وسائل التواصل، ولو من خلال التسجيل الصوتي، أو ما شابه ذلك.

نعم، ربّما تكون الحكمة في إيجاب النصح هي أنّ هناك إرادة إلهية تشريعيّة تريد من المؤمنين المتمسكين بدينهم كجماعة محارَبة ومضطهَدة أن يتعاضدوا فيما بينهم إلى أبعد الحدود، وأن تكون تصرفاتهم حكيمة من خلال النصح فيما بينهم؛ لما له من أثر كبير في نموهم وقوتهم وحصانتهم وثباتهم، فكما فرض للمؤمن حصانته من الغيبة والوقيعة فيه ونحوها، وفرض نصرته ولو بحدود، فكذلك فرض النصح له ليقوي بعضهم بعضاً، وعليه فليس من السهل البناء على أنّ ذوق الشارع بعيد عن إيجاب النصح.

صفوة الكلام ومقتضى التحقيق

والحاصل: أنّ النصوص دلّت على الوجوب بنحوٍ لا يبقى معه مجال للاعتذار منها، ولا سيّما بعد ما تبيّن من انصراف الإطلاق في الوجوب بقرينة مناسبات الحكم والموضوع، فإنّ مناسبة الحكم (وهو الوجوب)، مع المتعلّق (وهو النصيحة)، مع الموضوع (وهو المؤمن المحتاج إلى النصيحة) تقتضي اختصاص الوجوب بالأمور الهامّة، اللازمة شرعاً أو عرفاً؛ إذ إنّ إيجاب النصيحة -مع كونها عنواناً طريقياً- في مورد لا يكون الأمر المستطرق إليه لازماً في حدّ نفسه، ، لا ينسجم مع الجري العقلائيّ العامّ، ولا يصار إليه في الحالات الاعتياديّة إلّا مع إحراز كون الشارع في مقام التعبيد بذلك.

وقد مرّ نظير ذلك في مسألة الأمر بالمعروف المستحبّ، حيث تقدّم أنّ المختار فيه الاستحباب لا الوجوب، رغم تماميّة الأدلّة الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف وعمومها.

والوجه في ذلك: أنّ المتعلّق إذا كان عنواناً طريقيّاً في نظر العرف، فلا يناسبه عرفاً أن يكون أشدّ إلزامّاً وتغليظاً من نفس الأمر الذي يستطرق إليه.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ ظاهر الأمر بنصح المؤمن المحتاج إلى النصيحة، وإيجابه الوارد في النصوص الشريفة، إنّما هو من أجل تقديم خدمة له في شؤونه المهمّة، وليس من شأن الخدمة المجانيّة أن يرغم المخدوم عليها، بل لا بدّ من إحراز كونه متقبّلاً للنّصح مهتماً به، ليكون مورداً لهذه الخدمة.

هذا تمام الكلام فيما ذكره علماؤنا الأعلام.

الأمر الرابع: الأصل العمليّ في المسألة

وأمّا مع الشك في تحقّق ذلك، فالأصل البراءة من الوجوب من جهة كونه شكاً في تحقّق موضوع النصيحة، كما ينبغي أن يلتزم في نظائره، من قبيل استحباب إطعام المؤمن أو قضاء حوائجه، فإنّها من سنخ البرّ به، وهو لا يتعقل عرفاً مع كونه كارهاً لذلك رافضاً له، فتأمّل واغتنم.

وأمّا مع الاستشارة، فإنّ الأدلّة - رغم ضعف السند في أكثرها - ظاهرة في شدّة رجحان النصيحة فيها من دون أن تصرّح بالوجوب.

نعم، بعد تقريب دلالة صحيحة عبد الله بن سنان، المتضمّنة لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**المستشار مؤتمن**» على الوجوب، قد يمكن تجاوز مشكلتها السنديّة، فإنّ ملاحظة مجموع الروايات فيها، ولا سيّما مع تنوع طرقها، وتقارب مضامينها، ممّا يقوي الوثوق بصدور مضمونها، وكفى بالوثوق حجة.

إشكال ودفع

وشبهة[1] أنّه لمّا كان الشك في قبول المنصوح -بل حتّى المستشير عادة - يساور المكلّف ولا ينفك عنه في أغلب موارد النصيحة، إذ لا يكاد يُنفى احتمال عدم القبول غالباً، فإنّ ذلك يستلزم خروج غالب الموارد عن تنجيز الوجوب، لكونها مشكوكة، ومعه يجري استصحاب عدم القبول، أو أصالة البراءة.

---

(١) لا يخفى عليك السبب في إطلاق الشبهة عليها؛ إذ لا يحتمل بناء الفقهاء على وجوب النصيحة كبرويّاً، وإسقاط منجزيتها - عند الشك في قبول المنصوح - صغرويّاً، لمخالفته الضرورة الفقهيّة.

ويجاب عنها: أنّه لا يسع المكلّف إجراء الأصول العمليّة المرخّصة في جميع موضوعات الأحكام التي هي من سنخ الموارد المستقبليّة المجهولة، من جهة العلم الإجماليّ بالمخالفة القطعيّة ولو بعد حين.

جريان السيرة العقلائيّة الممضاة على العمل بالظن في الأمور المستقبليّة

على أنّ الأهمّ من ذلك: أنّ السيرة العقلائيّة جارية على العمل بالظن المتعلّق بالأمور المستقبليّة، والنكتة في ذلك هي الانسداد، وهذه السيرة ممضاة ظاهراً من قبل الشارع المقدّس، كما يستكشف من نظائرها، كوجوب الصوم على من كان مريضاً فعوفي، مع احتمال تجدّد المرض احتمالاً ضعيفاً، فإنّ جريان البراءة حينئذٍ -مع احتمال المرض الرافع لموضوع الوجوب- باطل حتماً، رغم الشك في بقاء الحكم الإلزاميّ مع هذا الاحتمال.

وكذلك الحال في احتمال عدم تقبّل العاصي للنهي عن المنكر، فإنّ وجوبه لا يرتفع بمجرّد احتمال عدم القبول، ما دام احتمال القبول معتداً به لدى العقلاء.

وعليه، فلا بدّ من ملاحظة ذلك أيضاً في الإقدام على نصيحة من يحتمل في حقّه أن يرفض النصيحة، فإنّ المعوّل عليه هو العمل بالأمارة العقلائيّة، لا إجراء الأصول العمليّة المرخّصة.

نعم، إذا كان احتمال رفض المنصوح وتمرّده على النصح -بما قد يوجب تنفّره من الناصح- احتمالاً معتدّاً به عقلائياً، كان ذلك منقّحاً لخروجه عن دائرة التكليف، لحجيته لدى العقلاء، وإمضائه من قبل الشارع، ولو بلحاظ السكوت عنه.

وعلى هذا الأساس يظهر، أنّ المناط ليس رضا المنصوح وعدمه، وإنّما فيما تقتضيه الأخوّة والموالاة، فإن كانت النصيحة بنحوٍ تتنافى مع الموالاة سقطت، وأمّا إذا كانت مقتضى الأخوّة، فتركها غير محمود، إلّا إذا استلزمت حرجاً، والحرج لا يسقط أصل التكليف، وإنّما الإلزام على المختار من موافقة المشهور في ذلك، فتكون النصيحة حسنة وجائزة، وإن لم تكن واجبة.

وهذا تمام الكلام، والله سبحانه العالم بالأحكام.

الأمر الخامس: النسبة بين أدلّة وجوب النصيحة وحرمة الغيبة

وإذا تقرّر وجوب النصيحة في الجملة، ووجوب النصح عند الاستشارة، يقع الكلام في النسبة بينها وبين أدلّة حرمة الغيبة، وقد تقدّمت بعض وجوه المعالجة بين أدلّة وجوب النصح وأدلّة حرمة الغيبة من حيث البناء على التعارض مع اختلاف الوجوه فيه، أو التزاحم والترجيح بالأهميّة.

لا معنى للتزاحم بين اجتماع النصح والغيبة

والإنصاف أنّ ما ذكر لا يخلو عن إشكال، فالتزاحم لا معنى له في غالب موارد اجتماع النصح والغيبة؛ وذلك لأنّ النصح إمّا أن يكون ببيان ما ينبغي فعله للمنصوح من دون ذكر العيوب، أو يتقوّم النصح بذكر العيوب.

فعلى الأوّل لا تنافي بينهما.

وعلى الثاني فإنّ الغيبة بنفسها نصح والنصح غيبة، وهذا يعني أنّ الفعل الواحد للمكلف يكون متعلّقاً لحكمين متنافيين، فالتنافي في الجعل وليس في مقام الامتثال لقصور قدرة المكلّف عن الجمع بينهما.

ومن الواضح أنّ ترجيح إحدى الطائفتين على الأخرى استناداً إلى المرجّحات لا يصح إلّا بعد فقدان الجمع العرفيّ بين المتعارضين.

جهات تقدّم أدلّة النصيحة على أدلّة حرمة الغيبة

وفي المقام قد يقال: إنّ أدلّة النصيحة وإن كانت نسبتها إلى أدلّة الغيبة هي العموم من وجه، لكنّهما لا يتعارضان في مورد الالتقاء ولا يتكاذبان؛ من جهة ظهور تقدّم أدلّة النصيحة في الأمور الضروريّة على أدلّة حرمة الغيبة، والمنشأ في ذلك جهات عديدة تصلح بمجموعها أن تكون نكتة لهذا الظهور:

الجهة الأولى: أنّ الفهم العرفيّ يقتضي ترجيح روايات وجوب النصيحة على روايات حرمة الغيبة، وهو كافٍ في التقديم حتّى مع الجهل بالنكتة المستوجّبة للتقدّيم، فإنّها وإن كانت تزيد المستظهر بصيرة، لكنّها ليست هي المناط.

بل المناط الذي قامت عليه السيرة العقلائيّة، وأمضاه الشارع المقدّس، والرصيد العلمي الذي يمكن أن يبرز به الفقيه أمام الله عزّ وجلّ في مقام الحجّيّة والاعتذار عمّا يبني عليه هو الظهور العرفيّ، ودليل وجوب النصح وإن كان غير ملزم لمن لا يقبله، ولكنّه هو الحجّة وفيه الظهور.

الجهة الثانية: أنّ نسبة عنوان الغيبة إلى عنوان النصيحة عرفاً كنسبة[1]

---

(١) من الجدير بالذكر أنّ الغرض من تشبيه السيّد الأستاذ (دامت فوائده) بنسبة العنوان الأولي للعنوان الثانوي في قوله: «كنسبة العنوان الأوليّ إلى العنوان الثانوي» هو الإشارة إلى الفرق غير الفارق بين المقام وبين العناوين الثانوية التي عرّفها بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) بأنّها ناظرة إلى العناوين الأولية، ومتفرعة عليها، بحيث إذا لم يكن هناك حكم بعنوان الأولي كان الحكم بالعنوان الثانوي لغواً، مثل قاعدة الحرج والضرر، والنصيحة في

العنوان الأوليّ إلى العنوان الثانوي، وكنسبة عنوان (الشكوى إلى القاضي) إلى عنوان الغيبة، يقدّم إن تصادقا، رغم كون النسبة بينهما هي العموم من وجه.

وعلى هذا الأساس قُدّم عنوان الضرر أو الحرج، أو الاضطرار على سائر العناوين الأوليّة، ويكفي ذلك نكتة عرفيّة لتقديم عنوان النصح -في الأمور اللازمة شرعاً أو عرفاً- على عنوان الغيبة.

الجهة الثالثة: أنّ الغيبة بحسب النسبة والتناسب وإن كانت نادراً ما تلتقي مع النصيحة المهمّة، ولكنّها -النصيحة المهمّة- كثيراً ما تلتقي مع الغيبة؛ فإنّ أكثر النصائح الاجتماعيّة لا تخلو عن الغيبة، بخلاف أكثر موارد الغيبة فإنّها تكون في غير موارد النصيحة، ما يعني أنّ رفع اليد عن وجوب النصيحة في مورد الغيبة يكون تخصيصاً للأكثر وهو قبيح مستهجن لدى العقلاء، بخلاف رفع اليد عن حرمة الغيبة في مورد النصيحة فهو غير مستهجن إطلاقاً.

وبعبارة أخرى: إنّ النصيحة شأن اجتماعيّ، والحصة البارزة بل ومحلّ الحاجة الشديدة منها هي التحذير من الأشخاص الذين يخفى حالهم على المنصوح، الأمر الذي يجعل أكثر النصيحة - نوعاً - متصادقة مع الغيبة، فإذا ما أردنا رفع اليد عن وجوب النصيحة في موارد الغيبة فقد يستلزم تخصيص الأكثر.

الأمر الذي يقرّب كون المقام من صغريات التعارض لا التزاحم، إذ

← المقام واجبة أو راجحة وإن لم يكن هناك حكم آخر.

إنّ غالب أفراد النصيحة الواجبة، والكثير منها، يترقّب التقاؤه مع الغيبة المحرمة، فيكون المورد من الموارد التي عالجها الشارع ببيانين متنافيين، لا أنّه من الموارد التي اكتفى الشارع فيها بالحلول العقلية للمكلف.

دعوى التعارض لازمها تخصيص الأكثر

ودعوى: أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو لم يبق تحت عنوان النصيحة موارد كثيرة من دون غيبة، والحال أنّ النصيحة التي لا ترتبط بالغيبة لها أفراد كثيرة، من قبيل النصائح العامّة، والنصائح التي ترتبط بإصلاح الفرد المنصوح نفسه وهكذا.

مدفوعة: أنّ الميزان في قبح تخصيص الأكثر عرفاً ليس هو إخراج أكثر الأفراد فحسب، وإنّما هو خروج الحصص والأفراد البارزة بنحوٍ يكون استعمال العنوان فيما بقي منها خارجاً عن السليقة العرفيّة، فطبيعة المناسبة بين الحصص أو الأفراد الخارجة وبين العنوان لها دخل كبير في تحقيق التخصيص المستهجن وعدمه.

وعليه، فإنّ عمدة ما يصح الاستناد إليه في التخصيص المستهجن خروج الأفراد أو الحصص التي تمثل المراتب العليا من طبيعة العنوان المأخوذ في الدليل، ولو كانت الأفراد الباقية أكثر من الأفراد الخارجة.

فلو كان وجوب قبول شهادة الشاهد مخصّصاً بكونه عادلاً مثلاً، وكان العدول - فرضاً- ليسوا إلّا عشر الشهود فلا مانع عرفاً من التخصيص بهم؛ لكون الشاهد العادل هو الأجدر بقبول شهادته وحفظ الحقوق التي يشهد عليها.

ومن ثمّ فلا ينبغي التردّد في استهجان خروج العدول من الشهود

عن حكم وجوب الشهادة، وإن كانوا أقل القليل من الشهود، فإنّهم هم المرتبة العليا من العنوان التي يكون إخراجها وتخصيصها مستهجناً.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الإلزام بالنصيحة مع فرض قبول المنصوح، وتخصيصه بعدم كون النصيحة غيبة مستهجن عرفاً، والوجه فيه كثرة تصادق النصح مع الغيبة، وكون المنصوح محتاجاً إليها أكثر من النصائح العامّة التي هي عادة ما تكون معروفة لدى الناس ولا تكون النصيحة بها إلّا من باب التذكير والموعظة، وليست من سنخ كشف الحقائق المستورة عنه.

تقدّم أدلّة النصيحة على أدلة حرمة الغيبة

وإذا تقرّر هذا فإنّ النصيحة في الأمور الهامّة مع إحراز قبول المنصوح ترجّح على أدلّة حرمة الغيبة من جهة تقدّم أدلتها في مقام الجمع بينهما عرفاً، ولا يصل الحال إلى التزاحم، فضلاً عن التعارض المستقر والتماس المرجّحات بين المتعارضين.

هذا في النصيحة ابتداء، وأمّا النصيحة في مورد الاستشارة التي تقدّم أنّ المستفاد من أدلّتها الوجوب مطلقاً؛ لأنّها مبتنية على كون المستشار مؤتمناً ويجب عليه أداء الأمانة، وأداء الأمانة لا خصوصيّة فيه من جهة كونها خطيرة أم حقيرة فيبدو من مجموع أدلّة المشورة، أنّ النسبة بين أدلّة وجوبها وبين أدلّة حرمة الغيبة عرفاً أيضاً، هي نسبة العنوان الثانوي إلى العنوان الأوليّ.

ولا سيّما مع إخراج كلّ الموارد التي يمكن فيها تلبية الاستشارة بتقديم المشورة بنحو يتفادى فيه المشير الوقوع في الغيبة، فإنّ هذه الموارد في الحقيقة لا تنافي فيها بين الأدلّة، بل يتحمّل المكلّف فيها مسؤوليّة

العمل بكلتا الطائفتين من الأدلّة، بعد بقاء إطلاق كلّ منهما على حاله، إذ بعد إمكان تحقيق المشورة بلا غيبة فلا مانع من الأخذ بالإطلاقين معاً، ومخالفته لأيّ واحد منها تعد مخالفة بلا مبرّر.

إشكال ودفع

ودعوى: عدم وجدان ضرورة الإجابة على استشارة ليس من شأنها ترتيب الأثر المهمّ من ديدن المتشرّعة أو العرف، من قبيل طلب المشورة حول لبس الخاتم الفلانيّ، أو الساعة الفلانيّة ولو من حيثيّة الجمال أو الكمال، أو شراء كتاب من مكتبة معينة أو غيرها لاختلاف يسير في السعر.

بل ولا نجد ضرورة التمحيص والتدقيق من جميع الجهات، أو استفراغ الوسع في إبداء رأي لمن طلب المشورة في الذهاب إلى مجلس معين دون الآخر، وهو شاهد على انصراف أدلّة وجوب نصح المستشير إلى الأمور الهامّة دون غيرها، على غرار وجوب النصح مطلقاً.

تسامح المتشرعين في الدلاعة مانع من الأخذ بسيرتهم

مدفوعة: بأنّ حال المؤمنين في عصرنا ولعلّ في غيره من العصور، لا يخلو من هنات كثيرة فيما يرتبط بحقوق المؤمنين، فما أكثر خذلان المؤمن والتسامح في ردّ غيبته حيث تجب نصرته، ومطالبته بالدين مع إعساره، بل وسوء الظن به، واستغابته، وكشف أسراره مع ما ورد من حرمة ذلك، فكثير من فئات المجتمع متشرعة في جوانب، ومتسامحة في جوانب أخرى، فكيف يسعنا الوثوق بوجود سيرة من هذا القبيل بحيث نحرز وجودها صغرويّاً في الخارج، وكونها متصلة بعصور ظهور المعصومين عليهم السلام، أو منبثقة من نور علمهم كبرويّاً.

على أنّ ما ذكر من مصاديق لطلب المشورة مبنيّة - عادة - على عدم اللزوم فيها، بل الرجحان في معرفة المزيد من المعلومات، وقد سبق التعرّض إلى أنّ طلب المشورة من العناوين الطريقية، والجري العقلائيّ العامّ لا يناسب البناء على الوجوب إذا كان الأمر المستطرق إليه غير لازم بحدّ نفسه، فلاحظ.

إشكال ودفع

ولقائل أن يقول: لمَ لا يمكن تحكيم إطلاق أدلّة وجوب المشورة حتّى في الموارد التي تندرج تحت الغيبة، تحكيماً لإطلاق الخاصّ على إطلاق العامّ؟!

وبعبارة أوفى: إنّ إطلاق أدلّة المشورة إن كان يتحقّق ضمن فردين، أحدهما بالغيبة، والآخر من دونها، فلمَ لا نحكم إطلاق الخاصّ على إطلاق العامّ في المقام، نظير ما لو ورد الأمر بإكرام العالم، وعدم إكرام الفاسق، ودلّ الدليل على أنّ الفاسق هو مرتكب الصغيرة، فيتعيّن عدم إكرام العالم المرتكب للكبيرة، وكذا المرتكب للصغيرة؛ تحكيماً للخاصّ على موارد العامّ.

ويمكن الجواب عنه: أنّ كبرى تحكيم إطلاق الخاصّ على العامّ وإن كانت تامّة كما تقرر في محلّه من الأصول، ولكنّه في المقام مناف للوجدان العرفيّ الذي هو المناط في الحجّيّة؛ إذ من الواضح أنّ العرف يدين من يحقّق الغيبة في الاستشارة مع إمكان تحقيقها من دونها، بل ويدين من يحقّق الغيبة في الاستشارة بالتمادي مع إمكان تحقيقها من دون ذلك، ولعلّه من جهة أنّ النكتة في تقديم الأدلّة المتضمّنة للعناوين

الثانويّة أنّها لا يؤخذ بها مع إمكان العمل بها بنحو لا يتنافى مع العنوان الأوليّ، فتأمّل.

صفوة الكلام ومقتضى التحقيق

والحاصل من كلّ ما تقدّم أمران:

الأمر الأوّل: إنّ مقتضى أدلّة النصح وجوبه في الأمور اللازمة عرفاً وشرعاً مع قبول المنصوح للنصح، بخلاف مقتضى أدلّة المشورة، فإنّ وجوبها بنحو مطلق مادام طلب المشورة من صاحبه بنحو الطلب اللازم ولو التماساً أو استدعاء.

وأمّا الطلب الراجح فأدلّة اللزوم منصرفة عنه عرفاً، إذ كيف تجب المشورة في حقّ من لا يريدها من مستشاره بنحو لازم، بل يرجوها منه رجاء.

الأمر الثاني: إنّ أدلّة وجوب النصح والمشورة متقدّمة ومرجّحة على أدلّة حرمة الغيبة.

وهذا كلّه من الناحيّة العلميّة، وأمّا من الناحيّة العمليّة فالاحتياط طريق النجاة، ولا سيّما فيما يتعلّق بحقوق العباد.

ومن الجدير بالذكر أنّ النصيحة من العناوين العامّة والكليّة الفوقيّة، والتي قد تندرج تحتها عناوين أخرى.

وبه تمام الكلام في المقام، والله سبحانه المستعان، وعليه التكلان.

قال سيّدنا المعظّم﵀: ومنها ما لو قصد بالغيبة ردع المغتاب عن المنكر(١)،

المبحث الرابع
ردع المغتاب عن المنكر

(١) وهذه المسألة عامّة الابتلاء، فطالما كانت الغيبة سبباً اجتماعياً للضغط على مرتكب المنكر قد يؤدي إلى تركه له، أو عدم تجاهره به، أو تقليل ارتكابه له ولو في حدود أن يتفادى ما قد يقال عنه في مقام نقده وتقبيح فعله واستنكار منكره، وقد تحمل كثير من عمليات التشهير الإعلاميّة اليوم على أنّها جائزة شرعاً بسبب ما تستهدفه من إنكار المنكر.

كلام الشيخ الأنصاريّ﵀ في قصد ردع المغتاب عن المنكر

وقد قال شيخنا الأعظم﵀: «قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فإنّه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقّه، مضافاً إلى عموم أدلّة النهي عن المنكر»[1].

مناقشة السيّد الخوئيّ للشيخ الأعظم

وأشكل عليه غير واحد من المعلّقين ومنهم بعض أكابر العصر﵀ حيث قال: «أمّا الوجه الأول، ففيه أولاً: إنّ الدليل أخصّ من المدعى، إذ

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٣.

ربّما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر، وثانياً: إنّ الغيبة محرّمة على المغتاب- بالكسر- ولا يجوز الإحسان بالأمر المحرّم، فإنّه إنّما يتقبّل الله من المتقين، وهل يتوهّم أحد جواز الإحسان بالمال المغصوب والمسروق إلّا إذا كان أعمى البصيرة، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم. ودعوى رضى المقول فيه حينئذٍ بالغيبة جزافية، فإنّها مضافاً إلى بعدها أنّ رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية.

وأمّا الوجه الثاني، ففيه أنّه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لانصراف أدلته عن ذلك، وإلّا لجاز ردع الزناة بالزناء بأعراضهم، وردع السراق بسرقة أموالهم، نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصّة، كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود، وقد تقدّم في البحث عن حرمة السبّ جواز شتم المبدع والوقيعة فيه والبهت عليه بل وجوبها، كما يظهر من بعض الروايات المتقدّمة في المبحث المذكور.

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كلّ أحد وإلّا وجب ردعه على كلّ من اطلع عليه بأيّ نحو اتفق، كمن تصدى لقتل النفوس المصونة وهتك الأعراض المحترمة وأخذ الأموال الخطيرة، فإنّ منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها، لأنّ حفظ الأمور المذكورة أهمّ في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها»[1].

مناقشة السيّد الحكيم ﷺ لما أورده السيّد الخوئي ﷺ

ولكنّ السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ ناقش هذا الكلام فقال: «لكنّه يندفع بأنّ ذلك لا يتمّ في الحرام الذي يكون منشأ حرمته حرمة فاعل المنكر

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٤٨.

الذي يراد ردعه، كالضرب والإيذاء ونحوها، لوضوح أنّ مبنى النهي عن المنكر على سقوط حرمة فاعله بالمقدار الذي يقتضيه الردع، ومن الظاهر أنّ الغيبة وهتك ستر المؤمن من ذلك، فإنّ مساق أدلتها مساق أدلّة حرمة إيذاء المؤمن والتعدي عليه وظلمه وضربه وشتمه ونحوها في أنّها متفرّعة على احترام المؤمن واهتمام الشارع الأقدس به من حيثيّة النفس والمال والعرض، فكما يجوز ضربه في مقام النهي عن المنكر يجوز غيبته وهتك ستره، وليسا كالزنا، حيث يحرم لنفسه مع قطع النظر عن حرمة الشخص الذي يقوم به أو حرمة من يتعلّق به.

وممّا ذكرنا يظهر حال السرقة، فإنّه لا يبعد البناء على جوازها في مقام النهي عن المنكر.

نعم، لا مجال للبناء على جواز التصرّف بالمال أو تملّكه بعد سرقته، لعدم توقّف النهي عليهما، بل يتعيّن حفظه لصاحبه.

وبالجملة: الظاهر تماميّة الاستدلال بعموم أدلّة النهي عن المنكر في المقام، وإن لزم ملاحظة شروط النهي عن المنكر من احتمال الارتداع والتدرّج في النهي من الأخف إلى الأشد، وغير ذلك ممّا يذكر في محله»[1].

مناقشة ما أفاده السيّد الأستاذ الحكيم ظِلَّهُ

ويرد على ما أفاده ظِلَّهُ..

أولاً: بالنقض بحرمة قتل وجرح مرتكب المنكر، بل حرمة سبّه، وكذا التصرّف بالمال إن كان الانتهاء عن المنكر متوقّفاً عليه.

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص ٣٥٨.

وثانياً: بالحلّ، وذلك بملاحظة ما يلي من الأمور:

الأمر الأوّل: إنّ من المعلوم كون الهتك من العناوين التشكيكيّة ذات المراتب المتفاوتة، فما علم فيه أنّه مصداق للنهي عن المنكر، من قبيل توبيخه ونهره وزجره فهو جائز ظاهراً في حدود ذلك، فلا حرمة لصاحب المنكر مانعة من الإقدام على ذلك، ولكن لا يسعنا التعدي عن ذلك من البناء على إسقاط حرمة مرتكب المنكر بشكل تامّ، فالبناء على سقوط الحرمة في بعض مراتبها لا يبرّر البناء على سقوطها مطلقاً.

نحوان من الردع عن المنكر

الأمر الثاني: إنّ الردع عن المنكر على نحوين:

أحدهما: ما يكون من سنخ النهي والزجر وإظهار عدم الرضا بما يفعل، ومواجهة العاصي بوجه مكفهرّ بحيث يتبيّن له أنّ المنشأ في ذلك ما هو مقيم عليه من المعصية، وهذا هو القدر المتيقّن من سقوط الحرمة لمرتكب المنكر.

والآخر: ما يكون من سنخ الضغط الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ عليه من دون أن يكون مصداقاً عرفاً للنهي عن المنكر، إذ الردع عنه كترك معاملته، وقطع طريقه، وأخذ بعض أمواله العزيزة، أو تهديده بضرب أولاده ولو من دون تنفيذ لذلك، أو أبويه، أو بعض أعزاءه، وغير ذلك ممّا يوجب اضطراره لترك المنكر، مخالف للارتكاز المتشرعيّ، ولا تشمله النصوص الشريفة للنهي عن المنكر.

وبعبارة أخرى: إنّ الردع على نحوين، ردع بالنهي، وآخر بالضغوط الأخرى غير النهي، والأوّل مندرج تحت كبريات الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، ولا وضوح لاندراج الثاني فيه فتبقى على عنوانها الأوليّ، وتعميم النهي عن المنكر لكلّ ردع، ومن ثمّ تحكيمه على الأحكام الأخرى تكلّف غير مقبول.

الأمر الثالث: إنّ دعوى جواز أخذ ماله وغيبته منافٍ لما هو المعروف من سيرة الشارع والمتشرّعة الذين يبتلون عادة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يعرف بينهم ارتكاب ما يناسب جواز هذا الأمر، فكثرة الابتلاء، وخلو النصوص التاريخيّة من عمل المعصومين عليهم السلام واتباعهم بذلك، شاهد واضح على عدم صحة هذا الرأي.

منافاة كلام السيّد الحكيم قدس سره للروايات المفسرة لآية التحريم

الأمر الرابع: إنّ كلامه قدس سره منافٍ لما هو معروف من الروايات الشريفة الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾[1].

وهي عديدة..

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل، عن محمّد بن عذافر عن إسحاق بن عمّار، عن عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لمّا نزلت هذه الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[2] جلس رجل من المسلمين يبكي وقال: أنا عجزت عن نفسي كلّفت أهلي، فقال

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

(٢) سورة التحريم: الآية ٦.

رسول الله ﷺ: **حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عمّا تنهى عنه نفسك**»[١]. ورواها الشيخ رحمه الله في التهذيب[٢].

ولا يخفى أنّ تعبير النبيّ ﷺ «**حسبك**» إنّما هو بيان لحدود ما يجب عليه في مقام النهي عن المنكر، وهو «**أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عمّا تنهى عنه نفسك**»، ولا معنى لاحتمال أن يكون المراد منها الردع عن ارتكاب المنكر؛ وذلك لاستلزامه توسعة النهي عن المنكر إلى ما يشمل إزالته، ولوجب على الرجل أن يستنفذ كلّ ما في وسعة في ردع أهله، ولا يخرج عن ذلك إلّا في حالة العجز.

وهو -كما ترى- خلاف ظاهر الرواية، فإنّها في مقام بيان عدم صعوبة الأمر عليه، كي يصلح تسليّة لهذه الإنسان الذي جزع لما فهم ابتداءً من معنى الآية الكريمة.

وعلى هذا فالرواية دالة على عدم وجوب النهي عن المنكر بحدود خارجة عن دائرة الأمر والنهي، بل وحتّى لو قام دليل بإطلاقه على الجواز صلحت هذه الرواية لتقييده.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي بصير «في قول الله

---

(١) الكافي: ٥/ ٦٢، ب (١)، ح١. - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٤٧، ب وجوب أمر الأهلين بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦/ ١٧٨ - ١٧٩، ب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح١٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٤٨، ب وجوب أمر الأهلين بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ح١.

عزّ وجلّ: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[١]، قلت: كيف أقيهم؟ قال: **تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عمّا نهاهم الله، فإن أطاعوك كنت قد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك**»[٢].

وروى مثلها الشيخ رحمه الله في التهذيب[٣].

وقفة مع الرواية من حيث الصدور

وهي كما ترى مضمرة ولا يعرف الإمام فيها، غير أنّها رويت في عوالي اللئالي عن أبي عبد الله عليه السلام بواسطة أبي بصير، وهو الأقرب في الحديث؛ فإنّ أبا بصير لا يجيب من تلقاء نفسه، وإنّما يروي عن الإمام عادة، كما وأنّ الأصحاب ليسوا مهتمين بجمع فتاوى أصحاب الأئمّة عليهم السلام، بل بتتبع الحجج وجمع أقوال المعصومين عليهم السلام.

ويؤيده تصريح المجلسيّ رحمه الله في مرآة العقول بكون الخبر موثّقاً، ولم يقل عنه أنّه موقوف رغم أنّه لم يذكر المعصوم فيه بناء على نسخة الكافي والتهذيب.

وعلى هذا فيغلب على الظن أنّها عن المعصوم عليه السلام، فإن كانت كذلك فهي موثقة، وإلّا فلا يمكن الاعتماد عليها لوحدها في مقام الاحتجاج والاعتذار إلى الله عزّ وجلّ، وإن كان ذلك لا يخرجها عن التراكم الاحتماليّ الذي يحقّق الاستفاضة والاطمئنان- بالمعنى الأخص- بصدور

---

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

(٢) الكافي: ٥/ ٦٢، ب (١)، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٤٧، ب وجوب أمر الأهلين بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ح٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٦/ ١٧٩، ب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح١٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٤٨، ب وجوب أمر الأهلين بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ح١.

هذا المضمون عن المعصوم عليه السلام في تفسير هذه الآية الكريمة.

هذا من جهة السند، وأمّا الدلالة فإنّها أصرح من سابقتها في إثبات المدّعى؛ فإنّ من بعد الأمر والنهي لا يوجد سوى الطاعة أو العصيان.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام «في قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[1] كيف نقي أهلنا؟ قال: **تأمرونهم وتنهونهم**»[2].

وهذه الرواية تامّة السند، وحفص بن عثمان وإن لم يوثّق صريحاً، ولكن يكفي في البناء على وثاقته رواية ابن أبي عمير عنه على المختار، والمقام منه.

وأمّا الدلالة فإنّها صريحة في إثبات المدّعى من جهة أنّ الإمام عليه السلام في مقام البيان، والمسألة ابتلائية، فلو كانت الحرمات تسقط كما يقول السيّد الأستاذ الحكيم ظلّه، ويجب استخدام كلّ الجهود الممكنة للضغط على مرتكب المنكر كي يتركه ويلتزم المعروف، لكان من المفروض أن يبيّن الأمر بشكل واضح وصريح هنا.

الرواية الرابعة: ما رواه القاضي النعمان في دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله (صلوات الله عليه) أنّه قال: «لمّا نزلت هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

---

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

(٢) الكافي: ٥/ ٦٢، ب (١)، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٤٨، ب وجوب أمر الأهلين بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ح٣.

ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[١]، قال الناس: يا رسول الله، كيف نقي أنفسنا وأهلينا؟ قال: **اعملوا الخير، وذكروا به أهليكم، فأدبوهم على طاعة الله.**

ثمّ قال أبو عبد الله: **ألا ترى أنّ الله يقول لنبيّه:** ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَا﴾[٢]، **وقال:** ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا * وَكَانَ يَأۡمُرُ أَهۡلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرۡضِيّٗا﴾[٣]»[٤].

وقد اشتملت هذه الرواية على تعبير «**أدبوهم على طاعة الله**»، والذي قد يشمل الضغط على من يستحق التأديب، ولكنّ عمدة الإشكال فيها تقع من جهة توجيه الردع عن المنكر وتحقّقه بالغيبة لسقوط حرمة مرتكب المنكر، وبالتالي صحة ممارسة الضغوط عليه كي يترك المنكر كما ذكر السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله، فإنّه كما ترى خارج عن ماهيّة التأديب عرفاً، بل يعدّ من التشهير.

إشكال ودفع

ولا يقال: إنّ الأمر بالمعروف واجب جماعيّ كما تقرّر في محلّه[٥]، وليس من سنخ الواجبات الفردية، فكلّ ما يحقّق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو من باب المقدمات يكون ضمن أداء التكليف الجماعيّ الواجب، وممارسة الضغوط في سياق أداء التكليف مقدمات واجبة

---

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

(٢) سورة طه: الآية ١٣٢.

(٣) سورة مريم: الآية (٥٤ - ٥٥).

(٤) دعائم الإسلام: ١/ ٨٢، ذكر الرغائب في العلم والحض عليه.

(٥) ينظر ما ذكرناه في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مخطوط.

تشمل الضغط على مرتكب المنكر، وإيلامه وإن استلزم هتك حرمته.

فإنّه يقال: إنّ ممارسة التشهير من خلال ذكر المساوئ والغيبة لأجل الضغط النفسي على مرتكب المنكر بما ينال من شخصيته ليس من سنخ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكر التأديب لا بدّ وأن يكون ضمن هذا السياق.

نعم، إن كان ذلك مقدّمة لعمليّة الإرشاد والتأديب في ضمن أداء تكليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا بأس به من هذه الناحية.

وعلى هذا فإنّ الرواية من حيث ما تضمّنت أمر الأهل بالصلاة، معاضدة للمضامين السابقة.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ الصدوق مرسلاً، فقال: «وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[1]، كيف نقيهن؟ قال: **تأمرونهن وتنهونهن**، قيل له: إنا نأمرهن وننهاهن فلا يقبلن، قال: **إذا أمرتموهن ونهيتموهن فقد قضيتم ما عليكم**»[2].

وهذه الرواية ظاهرة في إثبات المدّعى، وكفاية الأمر والنهي، وعدم وجوب ما سوى ذلك، ولكنّ سندها مخدوش بالإرسال، ولا نقول باعتبار مراسيل الشيخ الصدوق، كما مرّ التعرّض لها في بحث سابق، فراجع[3].

صفوة القول في المقام

فظهر من جميع ما تقدّم: أنّ النظر إلى مجموع النصوص الشريفة

---

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٤٤٢، ب حقّ المرأة على الزوج، ح٤٥٣٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٠/ ١٧٧، ب كراهة انزال النساء وتعليمهن الكتابة وسورة يوسف، ح٤.

(٣) لاحظ بحوث في فقه المنهاج - بحث الغناء والموسيقى: ص٥٩، مطبوع.

يشرف بالفقيه على الاطمئنان التامّ والحجّة بصدور هذا المضمون من الأئمّة عليهم السلام، فلا حاجة في التنقيب السنديّ والبحث عن وثاقة محمّد بن عذافر المذكور في الرواية الأولى من حيث توثيق كلّ من الشيخ والنجاشيّ رحمهما الله له رغم كونه من رموز الواقفة، وكذا الحال في عثمان بن عيسى الموجود في الرواية الثانية.

وكيفما كان فإنّ الروايات ظاهرة في بيان ما شعر به بعض المسلمين من حرج إزاء الظهور الأوليّ للآية الشريفة، فاقتضى ذلك بيان حدود الأمر وتوضيحه، بأن يكون للإنسان موقف من المنكر بالنهي والتعليم والتوجيه، ممّا يكشف عن عدم وجوب ما سوى الأمر والنهي بمعناهما العرفيّ.

ولو كان يجب ما سوى الأمر والنهي من الضرب أو الغيبة أو السرقة لذكر في الرواية، بل هو منفي بما يظهر من الرواية من حصر لفظيّ، أو من حصر مستفاد من الإطلاق المقاميّ مع كون السائل بصدد الاستفصال، والمتكلّم بصدد التوضيح والإجابة.

ولا يمنع كل ذلك تخصيص هذه الطائفة من النصوص إذا قام دليل تام عليها في بعض الموارد، من قبيل موارد الحدود والتعزيرات، فإنّه يصحح ما سوى الأمر والنهي للإمام عليه السلام أو من يستنيبه، وكذا موارد التأديب الجائزة أو اللازمة على الولي.

إشارة جديرة بالتأمّل

نعم، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد تعرّضت لمدح من ينهض ويواجه أهل الشام في صفّين وأمثال

ذلك، من خلال استخدام مبدأ القوّة في مقام المواجهة، في حين أنّ طائفة أخرى من الأدلّة - كأدلّة المقام - ظاهرة في عدم الوجوب.

والظاهر أنّ المنشأ في هذا التفاوت هو اختلاف مورد الخطاب، فإنّ ما دلّ على جواز -بل حسن- استخدام القوّة إنّما هو بلحاظ وجود دولة، أو حاكم يتولّى إلزام الناس بالعمل بالمعروف وترك المنكر من خلال فرض القانون وضبطه، وهو أمر يستدعي بطبيعته ممارسة القوّة، ولو لكونه من شؤون التعزير في نظر الحاكم، إلّا أنّه داخل في إطار الولاية وحدودها، وما يتفرّع عنها من حفظ النظام وتداعياته.

وفي مثله لا نمنع منه، إلّا أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام؛ إذ البحث هنا إنّما هو في جواز الغيبة لمن ارتكب المنكر بعنوان الردع عنه، لا في موارد الولاية العامّة ومقتضياتها.

وأمّا ما دلّ على عدم الوجوب، فهو الحكم الفرديّ الثابت بالأدلّة المتقدّمة آنفاً، من عدم سقوط حرمة مرتكب المنكر، وجواز غيبته ردعاً له، فليتنبّه.

إشكال ودفع

ودعوى: أنّ الروايات ناظرة إلى تفسير الوقاية فحسب، لدفع توهّم ناشئ عند المؤمنين وهو أنّ المراد من الوقاية إنّما هي الوقاية الخارجيّة التي لا تتحقّق إلّا بارتداعهم عن المعاصي، فكأنّ لسان الروايات يطلب الأمر والنهي لا غير، ومن دون التعرّض لكيفيّة الأمر والنهي وحدوده.

مدفوعة: أنّ معنى الأمر والنهي عرفاً هو المعنى اللغويّ، ولا ينطبق

على الغيبة بلا إشكال، فضلاً عن ممارسة الضغط باستخدام القوة، فالبناء على توسعة الأمر والنهي تكلّف.

المفادان السلبيّ والإيجابيّ للرواية

وبعبارة أخرى: إنّ الرواية فيها مفادان:

أحدهما: سلبيّ وهو النافي لمعنى الوقاية الذي فهموه، إلّا أنّ الاقتصار عليه يبقي المعاني الأخرى مقبولة.

والآخر: إيجابيّ «**إنّما عليك أن تأمرهم وتنهاهم**» وهو المهمّ في الاستدلال، بل الحجّة على نفي الغيبة فيه، وعليه فلا تنفع الدعوى في ترميم ما يستفاد من كلام السيّد الأستاذ الحكيم ظِلَّهُ.

إشكال ودفع

وأمّا الاستدلال بما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن بشر بن عبد الله، عن أبي عصمة قاضي مرو، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام... في حديث قال فيه: «**فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتعظوا وإلى الحقّ رجعوا فلا سبيل عليهم ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[1]، **هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وابغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطاناً، ولا باغين مالاً ولا مرتدين بالظلم ظفراً حتى يفيؤا إلى أمر الله ويمضوا على طاعته**»[2].

---

(١) سورة الشورى: الآية ٤٢.

(٢) الكافي: ٥/ ٥٦، ب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح١. وقد روى الشيخ الطوسيّ مثلها بإسناده عن أحمد بن محمّد بن خالد في تهذيب الأحكام: ٦/ ١٨٠، ب الأمر بالمعروف ←

ووجه الاستدلال فيه: أنّ الغيبة عرفاً أهون شأناً من صك جباههم وجهادهم بالأبدان، فما وجب فيه ذلك فالغيبة أولى منه بالوجوب، أو على الأقل بالجواز.

فيجاب عنه: أنّه مخدوش من جهتين:

إحداهما: ضعف السند بالإرسال من جهة، وبأبي عصمة قاضي مرو الذي ورد الطعن الشديد فيه من جهة أخرى.

والأخرى: ما ذهب إليه العديد من الفقهاء - بحسب ما ذكر في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - من كون ذلك لا يسوّغ دون إذن الإمام عليه السلام، أو نائبه؛ لأنّ ذلك من شؤون الولاية الشرعيّة في إدارة شؤون الأمّة.

ومثلها في ضعف السند والدلالة، ما رواه الشيخ الطوسيّ بقوله: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: **من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه (ويده) فهو ميت بين الأحياء**»[1].

وله نظائر في نهج البلاغة، وظاهرها الحث على الجهاد مع فرض استكمال شروطه التي من أهمّها إذن الإمام عليه السلام.

وأمّا الاستدلال بما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ، عن أبيه، عن

← والنهي عن المنكر، ح ٢١. وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٣١، ب وجوب الأمر والنهى بالقلب، ثم باللسان، ثم باليد، ح١.

(١) تهذيب الأحكام: ٦/ ١٨١، ب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٢٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٣٢، ب وجوب الأمر والنهى بالقلب، ثم باللسان، ثم باليد، ح٤.

ابن أبي عمير، عن يحيى الطويل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد، ولكن جعلهما يُبسَطان معاً ويُكفَّان معاً**»[1].

الإشكال في الرواية قصور الدلالة لا ضعف السند

فإنّ الإشكال فيه وإن لم يكن من جهة السند، إذ يكفي في البناء على اعتبار يحيى الطويل رواية ابن أبي عمير عنه، أو على الأقل لاعتبار الرواية.

بل من جهة قصورها عن شمول الغيبة؛ ذلك لأنّ المنصرف من بسط اللسان هو النهي القوليّ المتوجه إلى العصاة عن ارتكاب المنكر، وليس التشهير بمرتكبه، ولا أولويّة واضحة تحقّق ظهوراً يمكن الاحتجاج به.

هذا مضافاً إلى أنّ الرواية قد جعلت بسط اللسان مع بسط اليد، والظاهر منه الأمر بإمساك اللسان ما دامت اليد غير مبسوطة، وعدم بسط اليد هو المرتكز والمسلّم من موقف الأئمّة عليهم السلام؛ لما في ذلك من استلزام الحرج في التعامل مع الدول الظالمة، كالدولة العباسيّة ونظائرها، بل الواضح منهم عليهم السلام في مواجهة المدّ الزيديّ آنذاك.

وعلى هذا الأساس، فإنّ دلالة الرواية ظاهراً هو عدم جواز الغيبة في حال النهي عن المنكر، لعدم تماميّة الحجّة الواضحة على ذلك، فتكون على حرمة الغيبة أدل منها على جوازها.

---

(١) الكافي: ٥/ ٥٥، ب (١)، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٥/ ١٤٣، ب حكم القتال على إقامة المعروف، ح١.

الوجوه المتصوّرة في غيبة الفاسدين كبروياً

نعم، قد تندرج غيبة الفاسدين من الحكّام أو السياسيّين تحت عناوين متعددة:

فتارة: تحت عنوان النصح للمؤمنين لكيلا يتبعوهم، فضلاً عن أن يمكنوهم من رقاب الناس.

وأخرى: تحت عنوان التظلّم فيجوز في حدوده التي مرّ التعرّض لها مفصّلاً.

وثالثة: أنّ من تقع عليه الغيبة منهم مجاهر بالفسق فلا حرمة له من هذه الجهة، فضلاً عمّن يتبنّى أفكاراً باطلة فيها ضلال وإضلال.

وهذا كلّه من الناحية الكبرويّة.

ضرورة إحراز الموضوع قبل تطبيق العنوان

وأمّا من الناحية الصغرويّة فإنّ هنالك خللاً في التشخيص في كثير من الأحيان، ولا سيّما من البعض الذي يستقي معلوماته بشكل غير دقيق ولا منضبط، فمن يرى خللاً في نتائج أمر ما لا يجوز له أن يتّهم أو يستغيب أو يشهِّر بمن يظنّ بأنّه السبب في ذلك.

بل لا بدّ له في المقام من إحراز الحجّة التامّة بحيث تصبح معذراً أمام الله عزّ وجلّ، فليس هناك رؤية فقهيّة تبرّر الإقدام على هتك الحرمات بلا حجّة تامّة، ومجرّد شهرة الأمر وشيوعه بين الناس لا تكفي لأن تكون حجّة، فربّ مشهور لا أصل له.

وعلى هذا فلا بدّ من إحراز الموضوع، ومن ثمّ تطبيق العناوين عليه، فإنّ إطلاق العنان فيها دون تحفّظ من أعظم الأخطار، والله سبحانه العاصم من الزلل، وهو نعم المولى ونعم النصير.

قال سيّدنا المعظّم‌ﷺ: ومنها ما لو خيف على الدين من الشخص المغتاب، فتجوز غيبته لئلا يترتب الضرر الدينيّ (١)

المبحث الخامس
حسم مادّة الفساد

(١) من جملة المستثنيات التي ذكرها الأعلام في المقام حسم مادّة الفساد، وقد يدّعى: أنّه ممّا يحكم به العقل، فلا يحتاج إلى عناء في إثباته والاستدلال عليه، بل ورد في استدلال شيخنا الأعظمﷺ في مورد حيث قال فيه: «حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد»[١].

ونظيره ما ذكره بعض الأعلام المعاصرينﷺ: وقالﷺ: «ومن العقل حكمه القطعي بقبح إبقاء مادة الفساد، وجزمه بوجوب إزالتها مهما أمكن»[٢].

كلام السيّد الخوئيﷺ في مدرك حسم مادّة الفساد

واستشكل في ذلك بعض أكابر العصرﷺ، حيث قال: «إنّ مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم بدعوى أنّ قلع مادّة الفساد من العدل فهو حسن وحفظها ظلم وهتك للشارع، فيرد عليه أنّه لا دليل

---

(١) المكاسب المحرمة - الشيخ الأعظم: ١ / ٢٣٣.

(٢) مهذب الأحكام: ١٦/ ١٦١.

على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلّا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكويناً، مع أنّه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر، وهداه السبيل إمّا شاكراً وأمّا كفوراً.

وإن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية لأمره تعالى بقلع مادّة الفساد، فلا دليل على ذلك إلّا في موارد خاصّة، كما في كسر الأصنام والصلبان وسائر هياكل العبادة.

نعم، إذا كان الفساد موجباً لوهن الحقّ وسد بابه، وإحياء الباطل وتشييد كلمته، وجب دفعه لأهميّة حفظ الشريعة المقدّسة، ولكنّه أيضاً وجوب شرعيّ في مورد خاصّ، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع مادّة الفساد»[1].

وحاصل ما أفاده‌ﷺ: أنّ أصل كبرى حسم مادّة الفساد لا يقبلها بنحو الكلية وإنّما في الجملة.

ولعلّ لذلك كلّه أو لغيره ذهب‌ﷺ في مقام الاستدلال على جواز الاغتياب لحسم مادّة الفساد إلى أنّه «كاغتياب المبدع في الدين الذي يخاف إضلاله للناس وقوده إيّاهم إلى الطريقة الباطلة، ويدل على جواز الغيبة هنا أمور:

١ -إنّ مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الستر عليه، بل ربّما يجب هتكه وحطّه عن الأنظار إذا لم يرتدع بالغيبة وحدها، فإنّ حرمة الدين في نظر الشارع أهمّ من حرمة هذا المبدع في الدين.

٢ -قوله‌عليه السلام في صحيحة داود بن سرحان: «**إذا رأيتم أهل الريب**

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٤٠٢.

والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام»[١].

٣-ما تقدّم في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق: «**ثلاثة ليس لهم حرمة، صاحب هوى مبتدع...**»[٢]، ولكنّه ضعيف السند»[٣].

مناقشة ما أفاده السيّد الخوئيّ

ويلاحظ على ما أفاده رحمه الله:

أولاً: إنّ المراد من حسم مادّة الفساد بحسب ظاهر كلمات الأعلام إنّما هو إزالة سبب الفساد مطلقاً، وأوضح مصاديقه ما كان ضلالاً، وإلّا فهو يشمل مطلق المعصية، بل مطلق المادّة التي قد تستخدم بشكل فاسد وباطل.

كلام سيّد الرياض في حسم مادّة الفساد وتوضيحه

ويشهد بذلك ما قاله السيّد الطباطبائيّ رحمه الله في الرياض: «فالصبيّ لا يحدّ بالقذف ولو كان المقذوف كاملاً، بل يعزّر، وكذا المجنون لا يحدّ بقذفه أحداً ولو كان كاملاً، بل يعزّر، وينبغي تقييد التعزير فيه بكونه ممّن يرجى منه الكفّ به، لئلا يلغو.

ومنه يظهر وجه أنّه ينبغي تقييده في الصبيّ بكونه مميّزاً، وإلّا فتعزيره قبيح عقلاً، فكذا شرعاً، ووجه التعزير فيهما مع القيد حسم مادّة الفساد، وهو الأصل في شرعيّة الحدود والتعزيرات، وإلّا فلم أجد نصّاً بتعزيرهما هنا»[٤].

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٧٥، ب مجالسة أهل المعاصي، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٧، ب وجوب البراءة من أهل البدع، ح١.

(٢) قرب الأسناد: ص١٧٦، ح٦٤٥، عن الإمام الصادق عليه السلام.

(٣) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٤٩.

(٤) رياض المسائل: ١٦/ ٤٣.

إذ إنّ حجّة صاحب الرياض﵀ الوحيدة على تعزير الصبي والمجنون هي حسم مادّة الفساد، وغير خفي أنّها لا ترتبط بالإضلال أو المعاصي كما ورد في كلام بعض أكابر العصر﵀ -فإنّ المعصية فرع التكليف، وهي غير فعليّة في حقّ الصبي والمجنون- وإنّما لاشتمال فعلهما على المفسدة، ممّا يعني أنّ حسم مادّة الفساد في كلامه﵀ أوسع ممّا قيل، فتشمل المخالفات الشرعيّة بذاتها، حتّى مع كون من صدرت منه معذوراً ولا تكليف عليه.

كلام الشيخ الأنصاريّ﵀ في بعض موارد حسم مادّة الفساد

وقال شيخنا الأعظم﵀ في المكاسب: «الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ الناس إذا لم يفرض على هيئتها الخاصّة منفعة محلّلة معتد بها، مثل التزيّن، أو الدفع إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال - كالعشّار ونحوه-بناء على جواز ذلك، وعدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم ولو بكسرها من باب دفع مادّة الفساد، كما يدل عليه قوله﵇ في رواية الجعفيّ-مشيراً إلى درهم-: **اكسر هذا، فإنّه لا يحلّ بيعه ولا إنفاقه**. وفي رواية موسى بن بكير: قطعه نصفين ثمّ قال: **ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش**»[1].

ومنه يظهر أن حصر المفهوم بباب الإضلال في المسألة، أو حصر الدليل عليه في ذلك في غير محلّه.

دليل السيّد الخوئيّ﵀ أخصّ من المدّعى

ومن هنا فإنّ البناء على إبقاء عنوان (حسم مادّة الفساد) دون تقييده وتحديده بما يناسب الاستدلال الذي ذكره بعض أكابر العصر﵀، مع قصور نتائجه، وكونها أخصّ من المدّعى لا يخلو من إشكال واضح.

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ١١٩.

وثانياً: الإنصاف بعد التأمّل أنّ العقل يدرك في الجملة أنّ قبح الفساد منشأ لحسن حسم مادّة الفساد، بل يدرك قبح ترك مادّة الفساد مع القدرة على حسمها أو تقليلها.

ولكنّ هذا الحسن العقليّ لحسمها وقبح تركها ليس من سنخ العلة التامّة، بل من سنخ المقتضي، فهو أشبه بإدراك العقل لحسن الصدق وقبح الكذب، ولذا فهو غير كافٍ للبناء عليه مطلقاً عقلاً، فضلاً عن البناء على الوجوب شرعاً، حيث يحتمل أن يكون له مزاحم اقتضائي من جهة أخرى، كحرمة مال المؤمن، أو استلزام الإتلاف نوعاً للتنفّر من الإيمان والمؤمنين ونحوه، ولا سيّما مع ما علم من الأخبار أنّ الشارع يجيز بيع العنب لمن يصنعه خمراً، ويجيز الهدنة مع الكتابيّين حتّى مع التمكّن من إفنائهم أو إفناء بعضهم.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض الأمور الجائزة أو الواجبة قد توجب الوقوع في الحرام من بعض الناس عادة، ولكنّ ذلك لا يقتضي تحريمها والمنع منها شرعاً، كالطواف في الزحام المختلط من الرجال والنساء، فإنّه لا ينفك من ملامسة يد الأجنبيّ أو الأجنبيّة عادة.

ومثله سفر المرأة للحج من دون محرم، بل حتّى مع المحرم، وسكنى العوائل المتعدّدة في المنازل الكبيرة، فإنّه لا ينفك عادة عن نظرٍ إلى بعض ما يحرم النظر إليه، فهل يلتزم أحد بحرمة ذلك، وبوجب المنع من ذلك حسماً لمادّة الفساد؟!

وعلى هذا الأساس لا يمكن التعويل على أحكام العقل الاقتضائيّة

مادامت قيمة الفعل من حيث الحسن والقبح تابعة لملاحظة كلّ جهاته ووجوهه والعناوين التي تصدق عليه، وهو أمر لا يملك العقل البشريّ عادة الوصول إلى موازينه، إلّا بدلالة الوحي عليه، وكشفه عنه كشفاً إنيّاً، بعد البناء على تبعيّة الأحكام للملاكات في متعلّقاتها، وأنّ حقيقة الملاكات هي الجهات الموجبة للحسن والقبح، لا الفوائد والمضار.

نعم، قد يلتزم في بعض ما تقدّم من الأمثلة بلزوم حسم مادة الفساد أو دفعها فيما يكون معلوم الأهمية على الأحكام الأخرى لدى الشارع الأقدس، بل تجري فيه موازين باب التزاحم حتى في حال الشك.

إدراك حسن كبرى قاعدة حسم مادّة الفساد على نحو القضية المهملة

وبذلك يتّضح عدم إمكان البناء على كبرى قاعدة حسم مادّة الفساد وتطبيقها في جهات أخرى، بل البناء على إدراك حسنها بنحو القضيّة المهملة.

وثالثاً: إنّ الظاهر من صحيحة داود بن سرحان المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم ...**» شمول الحكم بلزوم إظهار البراءة والسبّ والغيبة لكلّ من ينشر الريب بين الناس حتّى وإن لم يتبنَّ بدعة ما، ولم يدخل في الدين أو يخرج منه شيئاً ما.

ولا يخفى أنّ عنواني (الريب والبدع) مستقلان، فالريب أمر إثباتيّ بخلاف البدعة فإنّها أمر ثبوتيّ، والتشريك في حكمهما لا يعني اجتماعهما، أو كون المراد المجموع منهما؛ فإنّ مناسبات الحكم والموضوع بين التعليل المذكور في ذيل الرواية وبين العنوانين يشهد باستقلالهما؛ فالريب يوجب

الفساد في الإسلام وإن لم يكن معه بدعة، والبدعة توجب الفساد في الإسلام وإن لم يكن معها ريب.

ومن هنا فإنّ حكم أهل الريب لا يختلف عن حكم أهل البدع.

كلام اللغويين في معنى الريب

والريب كما قال العلامة الطريحيّ رحمه الله: «مصدر رابه يروبه: إذا حصل فيه الريبة، وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها، وقال: والريبة بالكسر الاسم من الريب، وهي التهمة والظنة»[1].

ولعلّ الأصل فيما ذكره رحمه الله ما قاله بعض اللغويّين من قبيل الجوهريّ: «الريب: الشك، والريب: ما رابك من أمر، والاسم الريبة بالكسر، وهي التهمة والشك»[2].

والعسكري في الفروق: «الفرق بين الريب والشك: الشك: هو تردد الذهن بين أمرين على حدّ سواء، وأمّا الريب فهو شك مع تهمة، ودل عليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾»[3].

وعليه فإنّ كلّ من يثير الشبهة في الدين، ويوجب قلق نفوس المؤمنين واضطرابهم، وسوء ظنهم برموز الإيمان وبمبادئه الراسخة، تجب معاملته على غرار معاملة المبدع في جواز غيبته، بل وجوبها ما لم يمنع من ذلك مانع ثانويّ.

واحتمال مخالفة الرواية لروح القرآن الكريم بسبب ما فيها من قولهم

---

(١) مجمع البحرين: ٢/ ٧٧ ب ما أوله الراء.

(٢) الصحاح: ١/ ١٤١، فصل الراء - ريب.

(٣) الفروق اللغوية: ص٢٦٤، حرف الراء، تسلسل: ١٠٤٠.

«**وباهتوهم**» كما نُسب لبعض الأعلام قد مرّ التعرّض لمناقشته مفصّلاً في موضع سابق، فراجع[١].

ومع التنزل عن ذلك، فإنّ سقوط أحد مضامين الرواية لا ينبغي أن يوجب الريب في باقي المضامين، ولا سيّما مع ما تقرّر في الأصول من إمكان التبعيض في الحجّيّة.

وبذلك يتسع دليل جواز الغيبة ليشمل كلّ مريب إضافة لكلّ صاحب بدعة، وهما مصداقان من مصاديق حسم مادّة الفساد الكثيرة.

المراد من أهل البدع والريب

والمراد من أهل الريب ظاهراً- بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع- هم من يسبّبون التشكيك بما لا يجوز الشكّ فيه، وهو أصول الدين التي يجب الاعتقاد بها بحدّ نفسها، وضروريّاته التي يجب الاعتقاد بها بعد إحراز كونها ضروريّة.

وغير خفي أنّ ضروريّات الدين تتفاوت من شخص لآخر، وبحسب ما يتمّ لديه من أسباب ضرورتها، ومنها ضرورات الفقه التي لا تتمّ ضرورتها عند غير الفقيه عادة.

وأمّا المراد من أهل البدع فهم المتبنّون لها سواء كانوا أول من ابتدعها أمّ من مضى على ذلك واستمرّ على تبنّيها، وسواء كان معلناً لذلك داعياً إليه الناس أو كان مستتراً به.

نعم، الظاهر من الرواية الأمر بمباهتة أهل البدع الذين يطمعون في الفساد في الإسلام وينشرون بدعهم لإفساد الناس، وليس مطلقاً،

---

(١) في الجزء الأوّل من الكتاب، ص١٧١.

والحكم هنا هو الوجوب وليس مجرّد الجواز، ولذا فهو مختلف عمّا تقدّم من حكم المجاهر بالفسق الذي به تسقط حرمته وحصانته المعنويّة، فلاحظ.

رَدّ دعوى أنّ أهل الريب المرتابون أنفسهم

ودعوى: أنّ المراد من أهل الريب قد يكون هو المرتابين أنفسهم، وليس من ينشرون الريب بين الناس، بل هو الأنسب والأقرب لمعنى عنوان (أهل الريب)، فإنّ المراد من أهل الكرم، وأهل الزرع، وأهل التقوى، وأهل المغفرة، هو من يتلبّس بالعنوان، وليس من ينشره بين الناس ويلبّس الآخرين به.

مدفوعة: بأنّ قوله ﷺ في آخر الحديث: «**كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة**»[1]، ظاهر في أنّ أهل الريب والبدع هم من ينشرون ذلك طمعاً في إفساد المسلمين وإبعادهم عن الإسلام، سواء كانوا مرتابين كما هو الغالب عادة، أم لم يكونوا كذلك، وغير خفي كفاية هذه القرينة الخاصّة لرفع اليد عمّا قيل في الدعوى.

ورابعاً: الظاهر من مناسبات الحكم والموضوع عدم اختصاص العلة المأخوذة في الرواية بقوله ﷺ: «**كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام**»، بقوله: «**باهتوهم**» رغم أنّه المضمون الأخير والأقرب إليها، بل هو شامل لكلّ ما قبله من إظهار البراءة والسبّ والوقيعة؛ فإنّ هذه الأمور تشترك

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٧٥، ب مجالسة أهل المعاصي، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٧، ب وجوب البراءة من أهل البدع، ح١.

مع المباهتة في صلاحيتها الارتكازية لتكون معلّلاً بعدم طمع أهل الريب والبدع في الفساد في الإسلام.

تسرية العلّة المأخوذة في الرواية لما يشترك مع المباهتة

ولعلّ النكتة فيه[1]: المناسبة العرفيّة الواضحة بين كلّ هذه العناوين وبين العلّة بحيث لا تكون هنالك خصوصيّة للمباهتة حتّى تستأثر بالتعليل لوحدها، وكفى بحكم الوجدان العرفيّ الاستظهاريّ بذلك وإن لم يعرف الوجه فيه بشكل تامّ، وإلّا فإنّ اختصاصه بكونه تعليلاً لعنوان المباهتة يقتضي حمل التعليل على كونه تعليلاً تعبّدياً في هذا المورد بالخصوص، وهو خلاف الظاهر جدّاً.

وبناء على ما تقدّم فإنّ التعليل سيوجب توسعة مناط الحكم وتضييقه بحسب حدوده، إذ سيوسع دائرة جواز الغيبة لكلّ ما من شأنه دفع الفساد عن الإسلام، وإن كان من قبيل شراء ذمم أهل العلم والمنبر بالأموال والإغراءات الأخرى.

بل الظاهر شموله أيضاً لنشر الرذائل والمفاسد الأخلاقيّة بين المسلمين وغيره من الأمور التي توجب إضعاف العقيدة الإسلامية، فإنّ من أهمّ الأمور التي توجب الريب عادة هو نشر ما يتلائم مع الهوى من الرذائل والمفاسد؛ لاندفاع البشر بطبيعته لتقديم المعاذير الفكريّة كذرائع لما يتلائم مع الهوى كمصداق لقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[2].

---

(١) أي أنّ المنشأ في الانسباق الظهوريّ لاستفادة كون التعليل تعليلاً لكلّ ما سبق هو المباهتة في الرواية.

(٢) سورة الجاثية: الآية ٢٣.

وكذلك لما يخلّ بفهم معالم الدين وشريعته الغراء، أو إفساد المجتمع الإسلاميّ؛ فإنّ الإسلام إيمان وعقيدة، وعمل بالجوارح من خلال الشرع الحنيف، وأمور أخلاقيّة مقوّمة عادة للاستقامة السلوكيّة، وهي مبنيّة على الارتباط بالأولياء كالأنبياء والأوصياء (سلام الله عليهم).

ومن هنا، فإنّ أيّ شيء يؤدي إلى زعزعة الارتباط بهذه الأمور سيكون مندرجاً تحت الإفساد في الإسلام، فما يؤدي إلى الإخلال بما يجب الاعتقاد به- إمّا لأنّ الله تعالى لا يرضى من العبد إلّا به، أو لأنّه من ضروريّات الدين - فهو تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وآله، ومندرج تحت هذا العنوان.

ويشمل التشكيك بالعصمة ومقام الأوصياء عليهم السلام ونحوه؛ لأنّه استهداف لرموز الدين ولما يجب الاعتقاد به.

ومنه التشكيك في الجانب الفقهيّ الشرعيّ لما يجب على الإنسان أن يفعله في سلوكه، فإنّه جزء من أساسيات الإسلام، واستهداف الضروريّات اليقينيّة فيه سيكون من الإفساد في الإسلام كما لا يخفى.

اختلاف الفقهاء في الاجتهاد ليس من باب الإفساد في الإسلام

وأمّا الاختلاف المبني على تتبع الحجّة وإصابتها وخطئها -كالاختلاف بين الفقهاء في الاستنباط ضمن الضوابط الحقيقيّة له التي توجب العذر وبراءة الذمّة أمام الله عزّ وجلّ- فلا يمكن عدّه من الإفساد في الإسلام، بالرغم من أنّ باب الحجج من معالم الدين الضروريّة.

نعم، إلغاء رؤية الفقهاء، والبناء على أنّ الدين هو ما وصل إليه أحد

الفقهاء فحسب، هو خلاف الضرورة، ومن يمارسه يندرج تحت هذا العنوان؛ فإنّ عالم المرجعيّة الدينيّة مبني على الاحتكام إلى الحجج لا الشخوص.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا من التوسعة مبنيّ على محوريّة التعليل ومناطيته، وهو مناسب ومطابق للارتكاز المتشرعيّ العامّ، الذي يشعر بالاستفزاز الشديد تجاه هذا النوع من المعاصي، ويتميّز بذلك جوهريّاً عن ارتكاب المعاصي الأخرى، وإن كانت من الكبائر، فإنّ الارتكاز المتشرعيّ العامّ لا يعتبر هذا النوع من المعاصي من الكبائر فحسب، بل يراه إضعافاً للإسلام وإفساداً فيه، لارتباطه بأصل الدين وجوهره.

ومن هنا فالمناسب أن يكون الموقف والإجراء في مواجهتها مختلفاً عن مواجهة بقيّة المعاصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا التعليل كما يوسع دائرة الجواز بما ذكرناه، يضيّقها في حدود ما يوجب كفّهم عن الفساد في الإسلام، فلا يشمل ما لا يكون محقّقاً لذلك.

الشك في تحقق المناط والجواب عنه

هذا وقد يقال: إن كان المناط هو يأس أصحاب الريب والبدع عن الفساد في الإسلام، فهو نادراً ما يتحقّق بسبب الغيبة وأمثالها من وسائل الضغط الاجتماعيّ، إذ عادة ما يكون لهؤلاء متابعون، بل أتباع متعصّبون، فضلاً عن الأعداء الداعمين والمساندين لهم بمختلف أنواع المساندة، ومن النادر أن تجد أحداً من أهل الريب والبدع قد تراجع عمّا هو فيه، وأحجم عن نشر ريبه والترويج لبدعه بسبب إظهار البراءة منه وسبّه وغيبته ومباهتته، ولا أقل من الشك في ذلك.

ومع الشك في تحقّق الغرض الذي هو مناط الحكم الذي يدور مداره وجوداً وعدماً حسب الفرض فالأصل هو البراءة من وجوب الغيبة.

بل قد يقال: إنّه مع الشك في تحقّق المناط الذي تضمّنه صحيح داود بن سرحان الذي يخصّص عمومات حرمة الغيبة، فالمرجع هو ظهور العامّ وهو (عمومات حرمة الغيبة)؛ لما ثبت في محلّه من حجّيّة العامّ في الشبهة الموضوعيّة للخاصّ، كما إذا ورد عامّ مفاده وجوب إكرام الهاشميّ، ثمّ ورد بعده مخصّص منفصل مفاده حرمة إكرام الناصبيّ الهاشميّ، فلا مناص من الأخذ بالعامّ في مورد اشتباه الموضوع الخارجيّ الذي يحرز انطباق عنوان العامّ عليه وهو (إكرام الهاشميّ)، وعدم إحراز انطباق عنوان الخاصّ فيه، ومن ثمّ تبقى أصالة العموم حجّة يمكن الأخذ بها في ترتيب حكم العامّ.

وعليه، فإنّ العامّ هو عمومات حرمة الغيبة، والخاصّ هو عنوان أهل الريب والبدع لا مطلقاً، بل مقيّداً بمناط كفّهم عن الإفساد في الإسلام.

والشك في هذا الخاصّ شكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة الناشئة عن اشتباه الموضوع الخارجيّ، فيبقى العامّ حجّة فيه وهو حرمة الغيبة، ولا يرتفع في غالب الموارد للشك فيها ممّا يؤدي إلى نحو من تعطل نصّ الرواية.

وهذا اللازم المنافي للمرتكزات، مشعر وكاشف عن أنّ ما اعتبر

مناطاً في آخر الرواية لا يمكن قبول كمناط، وإنّما البناء على كونه حكمة للواجب.

ويمكننا في الجواب أن نقول:

الغيبة رادع اجتماعي من اندفاع أهل الباطل مع بدعهم

أولاً: إنّ دعوى ندرة ارتداع أهل الباطل بسبب الغيبة وأمثالها من وسائل الضغط الاجتماعيّ ممنوعة، فطالما كانت أمثال هذه المواقف رادعاً اجتماعيّاً عن اندفاع أهل الباطل مع بدعهم ونشرهم الريب، فكما أنّ التفاعل الإيجابيّ الاجتماعيّ موجب لنمو البدعة وانتشار الريب، فكذلك العكس.

ولا بأس بالتنبيه على أنّ الإسلام بما فيه من رؤية اعتقاديّة وشرعيّة وقيم ورموز ليس أمراً متواطئاً، بحيث إمّا أن يبقى بتمامه أو يندثر، بل الظاهر أنّه من العناوين المشككة، أيّ أنّ قوة الإسلام وضعفه لها مراتب، فتضعيفه ولو بمرتبة معتد بها عرفاً من الإفساد في الإسلام، ومواجهة الإفساد وتحجيمه والتأثير فيه ولو في بعض المراتب يكفي في تحقيق المناط، فيبقى الحكم على أصله، ولا يقال: إنّ مصداقه نادر.

نحوان من العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام

وثانياً: إنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على نحوين:

النحو الأوّل: أن تكون من الأمور التي يمكن فيها عادة تحصيل العلم، كالزوال، والنصاب، والهبة وغيرها، والشك فيها يكون مساوقاً للشك في أصل التكليف فيكون مجرى للبراءة، بل مورداً لاستصحاب عدم التكليف.

النحو الثاني: أن تكون - بحسب طبيعتها - محلّاً للشك، كالتهلكة

والضرر، فإنّها عادة ما تكون غير معلومة، والبناء على جريان الأصول المعذّرة فيها يوجب تعطيل غالب مواردها عن الطاعة، ويكون في كثير من الأحيان موجباً لمخالفة العلم الإجماليّ بالارتطام بالمخالفة عند إجراء الأصول المؤمّنة.

ومن ذلك -عادة- الموضوعات التي ترتبط بشؤون الآخرين بنحو تكون تابعة لاختيارهم، من قبيل العقوق الذي هو مرتبط بتأذي الوالدين، فلا يعلم الولد عادة بكون هذا الفعل أو ذاك موجباً لأذاهم واقعاً، بل يكون ذلك مبنياً على الظن الناشئ من معرفة طبعهما، أو من القياس على موارد مشابهة.

ونظيره كون الأمر بالمعروف مؤثراً لدى المأمور، فعادة ما يكون ذلك مورداً للشك، إذ كيف يعلم الإنسان ما في نفوس الناس التي هي متغايرة فيما بينها، ومتغيّرة بحدّ نفسها بحسب اختلاف الأحوال والمزاج.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ ارتداع أهل الريب والبدع غير معلوم عادة، غير أنّ مناسبة الحكم والموضوع عرفاً تقتضي شمول الأدلّة لهذه الصورة، فطبيعة التكليف بالأمور التي تتعلّق بتوجيه الآخرين تناسب العمل الذي يدفع الأمر المحذور منهم قبل وقوعه، كالأمر بحفظ النظام، ووقاية الأهل من النار وتربيتهم، فكما أنّ الأمر بالمعروف واجب حتّى على من يحتمل التأثير فيه فكذلك ينبغي في المقام، وإن كان بحسب مرّ الصناعة لا يمكن التعويل على الظن، فضلاً عن الشك والاحتمال، فإنّه بطبعه لا حجّيّة له.

وعلى هذا الأساس يدور الأمر بين أمرين:

أحدهما: ما تقتضيه الصناعة من عدم التعويل على الظن، فضلاً عن الشك والاحتمال.

والآخر: ما يقتضيه الارتكاز المتشرعيّ بمراعاة حتّى الاحتمالات، فضلاً عن الظنون.

وقد يمكن تصوير ذلك، وتخريجه وتوجيهه بتوجيهات عديدة:

التوجيه الأوّل: البناء في مثله على المنجزيّة العقلائيّة للاحتمال، ورفع اليد عن الأصول العمليّة؛ لعدم صلاحيتها للردع عن مثله، ولو بسبب الانصراف وعدم الإطلاق فيها لأمثال هذه الموارد.

وهذا التصوير يبتني على كون السيرة العقلائيّة في الأمور الدفاعيّة الاجتماعيّة سواء كانت في أمن الأفراد، أم الدين، أم الاقتصاد ونحوه تراعي الاحتمالات التي لها درجة من الوجاهة بحيث يعبّر عنها بكونها معتد بها عند العقلاء، ولا يرفعون اليد عن العناية والاحتياط فيها إلّا في حال الظن الشديد بعدم التأثير.

ضرورة الاعتداد بالاحتمالات الخطيرة

وهو أمر وجيه، فطالما كانت الاحتمالات الخطيرة محطّ اهتمام لدى العقلاء إلى حدّ يعدّ من لا يبالي بها متهوراً بعيداً عن الرشد والتحفّظ.

واستحكام السيرة في مثله، وانطباقها على مورد الإفساد في الإسلام العظيم الذي هو من أعظم ما يعنى به المؤمنون، يوجب كون العمومات الدالّة على الأصول العمليّة المرخصّة غير صالحة لشموله؛ لأنّ إطلاقاتها

منصرفة عنه إلى غيره من موارد الشك البدويّ في تشريع الحكم، أو تحقّق موضوعه، من دون أن يتلبّس بأمثال هذه العناوين الدفاعيّة التي يعرف من ذوق الشارع العناية بها، وعدم الترخيص في الإقدام عليها، والذي يمكن أن يعرف من خلال مداخل عديدة:

المدخل الأول..

موقف المعصومين عليهم السلام وشدّة عنايتهم في المحافظة على الدين، ومواجهة الإفساد فيه، من خلال تضحيتهم وتحملهم القتل والإيذاء والاضطهاد من قبل أممهم وأقوامهم، سواء كانوا من الأنبياء عليهم السلام الذين اصطفاهم الله تعالى من خلقه، أم من المعصومين عليهم السلام، فقد ورد في زيارة سيّد الشهداء عليه السلام: «**وبذل مهجته فيك، ليستنقذ عبادك من الجهالة وحيرة الضلالة**»[1]، ممّا يدل على أنّ مواجهة الفساد في ميزان الشارع أهمّ من قتل هذه النفوس الزكية.

المدخل الثاني..

ما دلّ على وجوب الاستعداد لجهاد الأعداء في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[2]، فإنّ الظاهر منه أنّ الدفاع ليس عن

---

(١) إقبال الأعمال: ٣/ ١٠٢، فيما نذكره من فضل زيارة الحسين عليه السلام يوم العشرين من صفر وألفاظ الزيارة بما نرويه من الخبر.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

الإنسان بما له من قيمة عند الله تعالى، ولا المنشأ فيه هو الدوافع الإنسانيّة، وإنّما عن الإسلام تحت دافع الارتباط مع الله عزّ وجلّ وفي سبيله، كما ويفهم منه مراعاة الاحتمال في الخطر، ولا سبيل فيه لتطبيق الأصول العمليّة المرخّصة.

المدخل الثالث..

ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في مقام التقريع لمن لا يأخذون للحرب عدتها «**إنكم تُكادون ولا تكيدون، وتنتقص أطرافكم ولا تتحاشون، ولا يُنام عنكم وأنتم في غفلة ساهون، إنّ أخا الحرب اليقظان، أودى من غفل، ويأتي الذلّ من وادع، غُلب المتخاذلون، والمغلوب مقهور ومسلوب**»[1].

وما روي في قرب الإسناد عن محمّد بن عيسى قال: «أتيت أنا ويونس بن عبد الرحمن باب الرضا عليه السلام، وبالباب قوم قد استأذنوا عليه قبلنا واستأذنا بعدهم، وخرج الآذن فقال: ادخلوا ويتخلّف يونس ومن معه من آل يقطين، فدخل القوم وخلّفنا، فما لبثوا أن خرجوا وأذن لنا، فدخلنا فسلّمنا عليه فردّ السلام، ثمّ أمرنا بالجلوس، فقال له يونس بن عبد الرحمن: يا سيدي تأذن لي أن أسألك عن مسألة؟

فقال له: **سل**، فقال له يونس: أخبرني عن رجل من هؤلاء مات وأوصى أن يدفع من ماله فرس وألف درهم وسيف إلى رجل يرابط عنه

---

(١) شرح نهج البلاغة: ٢/ ١٨٩، من خطبة له عليه السلام في استنفار الناس إلى أهل الشام.

ويقاتل في بعض هذه الثغور، فعمد الوصي فدفع ذلك كلّه إلى رجل من أصحابنا فأخذه، وهو لا يعلم أنّه لم يأتِ لذلك وقت بعد، فما تقول؟ أيحلّ له أن يرابط عن هذا الرجل في بعض هذه الثغور أم لا؟

فقال: **يردّ على الوصي ما أخذ منه ولا يرابط، فإنّه لم يأن لذلك وقتاً بعد**، فقال: **يرده عليه**، فقال يونس: فإنّه لا يعرف الوصي ولا يدري أين مكانه؟

فقال له الرضا عليه السلام: **يسأل عنه**، فقال له يونس بن عبد الرحمن: فقد سأل عنه فلم يقع عليه، كيف يصنع؟ فقال: **إن كان هكذا فليرابط ولا يقاتل**، فقال له يونس: فإنّه قد رابط وجاءه العدو وكاد أن يدخل عليه في داره، فما يصنع يقاتل أم لا؟

فقال له الرضا عليه السلام: **إذا كان ذلك كذلك فلا يقاتل عن هؤلاء، ولكن يقاتل عن بيضة الإسلام، فإنّ في ذهاب بيضة الإسلام دروس ذكر محمّد صلى الله عليه وآله ... الحديث**»[1].

ومحل الشاهد في الرواية ذيلها، إذ لو كانت القضيّة مرتبطة ببيضة الإسلام، وتغييب ذكر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وجب الدفاع بالرغم من كون الحكومة جائرة.

المحافظة على بيضة الإسلام يتحقّق ولو بمواجهة رجل واحد

وبمقتضى مناسبات الحكم والموضوع يظهر أنّ المحافظة على بيضة الإسلام يمكن أن تتحقّق ولو من خلال تقليل الفساد بمواجهته من قبل رجل واحد ولو احتمالاً، وإلّا فليس من المحتمل أن يكون دفاع هذا

(١) قرب الأسناد، ص ٣٤٦، ب عن الرضا عليه السلام، ح١٢٥٣.

الرجل سيؤدي إلى حماية بيضة الإسلام كلّه، وعدم اندراس ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله.

نعم يحتمل في مضمون الرواية ما استظهره بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) من أنّ الإمام عليه السلام في مفروض هذه الرواية قد رأى التزاحم بين حرمة تقوية حكومة الغاصبين وحفظ ثغر من ثغور الإسلام، وقدّم الأول.

وكيفما كان فإنّ من الواضح، بل الضروري لزوم الاستعداد العسكريّ للدفاع عن الإسلام في وجه أعدائه، والعناية بالاحتمالات المعتد بها مطلقاً، وعدم صحة التبرير بعدم العلم بتحقّق الأمر الخطير، والدفاع الاجتماعيّ في قضيّة أهل البدع والريب من سنخ الدفاع العسكريّ، من حيث أهميّة ما يدافع عنه، بل ربّما ينال عدو الإسلام في إثارته للريب أكثر ممّا يناله في قتله للناس، ومن ثمّ لزوم الاحتياط له.

وأوضح من ذلك في المناسبة ومعرفة ذوق الشارع فيه هو الحكم بحرمة التعرّب بعد الهجرة، بل عدّه من الكبائر، وممّا يدل عليه ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الله بن مسكان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: **الكبائر سبع، قتل المؤمن متعمّداً، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، والتعرّب بعد الهجرة... الحديث**»[1].

---

(١) الكافي: ٢/ ٢٧٧، ب الكبائر، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٥/ ٣٢٢، ب تعيين الكبائر، ح٦.

ولا سيّما مع تفسيره الفقهيّ المعروف بكونه منطبقاً على الذهاب إلى البلاد التي يحتمل فيها نقص الدين لدى المتعرّب نفسه، فإن تمّ ذلك فالمحافظة على الدين في بلاد المسلمين لعلّه أولى وأجدر بالعناية في نظر الشارع الأقدس من هجرة شخص واحد، أو أشخاص قليلين.

ولا يخفى أنّ الغرض من ذكر هذه الأحكام والنصوص الشريفة بمجموعها هو معرفة مذاق الشارع بعدم إمكان البناء على الأصول العمليّة المرخّصة عند الشك في أمثال هذه الأمور التي ترتبط بأصل مصالح الإسلام العليا، مضافاً إلى السيرة العقلائيّة، والارتكاز المتشرعيّ بأهميّة حفظ الدين والاهتمام به أكثر من النفس.

وصفوة القول في هذا الوجه يرجع في حقيقته إلى نحو من التصرّف والتحديد للأصول العمليّة نفسها، وانقلابها في باب الإفساد في الإسلام كانقلابها في باب الدماء والفروج عند من يقول به.

توسعة مفاد «كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام»

التوجيه الثاني: توسعة مفاد الدليل ليشمل من يحتمل في حقّهم اليأس من الفساد في الإسلام احتمالاً عقلائيّاً، فيكون قوله ﷺ: «**كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام**» بمعنى الرجاء، أي أنّ الهدف المتوقّع من إظهار البراءة، وإكثار السبّ، والوقيعة والمباهتة، هو قطع طمعهم ورجائهم الفساد في الإسلام.

بيان ذلك: إنّ فرض المسألة هو كون المستهدف بإظهار البراءة منه وإكثار السبّ والوقيعة قد ارتكب البدعة حتّى نسب إليها، أو نشر الريب حتّى صار من أهله، وبالتالي فإنّ إظهار البراءة ونظائره، لا يكون علاجاً لما

صدر منه سابقاً من ريب، ولا يوجب إزالة لما تحقّق من بدعته فيما سبق.

بل يكون مقتضياً لكفّ أهل الريب والبدع عن مواصلة فسادهم، سواء عاد ذلك إلى انسحاب أهل الريب من مواجهة الضغط الاجتماعيّ، بحيث لم يعودوا مستعدين لتحمل فداحة الخسارة الاجتماعيّة التي يتعرّضون لها بسبب إظهار البراءة، وإكثار السبّ، والغيبة لهم، أو عاد إلى صلابة المجتمع ومناعته الشديدة من اختراقه بريبهم وبدعهم.

وعلى أيّ حال، فإنّ ذلك سيكون موجباً ليأسهم من النيل من الإسلام وإفساده، وهو معنى قوله ﷺ: «**لكيلا يطمعوا من الفساد في الإسلام**».

ومنه يظهر: أنّ مرجعيّة هذا الوجه في حقيقته إلى أنّ الهدف المتوقّع من إظهار البراءة ونحوه في الرواية، هو قطع طمعهم ورجائهم في الإفساد في الإسلام، بينما مرجع الوجه الأوّل إلى انصراف إطلاق الأصول المؤمنة في مثل الموارد التي ترتبط بالإفساد في الإسلام.

والمعنى الثاني أرجح من الأول؛ لأنّه أنسب بظهور الرواية كما لا يخفى، ويمكن أن يكون جواباً لمن يبتلى بالشبهة المانعة من قبول المعنى الأول.

التعليل بعد «لكيلا» ذو مراتب مشككة

ولا بدّ من التوجّه إلى أنّ معنى التعليل في قوله ﷺ: «**لكيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام**»[1] ليس أمراً متواطئاً، بل هو أمر مشكك له مراتب،

(١) الكافي: ٢/ ٣٧٥، ب مجالسة أهل المعاصي، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٧، ب وجوب البراءة من أهل البدع، ح١.

ومقتضى مناسبة الحكم وهو وجوب إظهار البراءة ونظرائه، والموضوع وهو أهل البدع والريب[١] يمنع من كون المناط تحقّق المرتبة التامّة منه، وبلوغ أهل البدع والريب إلى اليأس الكامل من تحقيق أغراضهم الفاسدة، فإنّ أمثال هذه الأمور المرتبطة بالهدى والضلال، أو التقى والفسق، بل غالب الغايات الاجتماعيّة عادة لا تتحقّق بالمراتب العليا منها إلّا بظهور من يبسط العدل في الأرض أرواحنا له الفداء وعجل الله فرجه.

ومن هنا لا يبقى مجال للتفصّي عن هذا التكليف والاعتذار عنه بأنّ أهل الريب والبدع لا يرعوون ولا يكفون عن ضلالهم وإضلالهم؛ إذ يكفي أنّهم ييأسون من بعض المراتب من الفساد بسبب الموقف الاجتماعيّ الرافض لفسادهم في الإسلام.

إشارة وتنبيه

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ المناط النهائيّ لهذه الأحكام -وهو يأس أهل الريب والبدع من الفساد في الإسلام- يقتضي الحذر البالغ من الاندفاع في إظهار البراءة، وإكثار اللعن، والسبّ والوقيعة إلى حدّ يوجب

---

(١) وهنا استطرد سماحة السيّد الأستاذ (دامت فوائده) في المقام حول المنشأ المحتمل وراء ذكر أهل الريب والبدع بالخصوص، فقال: إنّ أهل الريب دورهم دور التفريط؛ لأنهم يشككون بالأمور الأساسيّة والثوابت، وأمّا أهل البدع فدورهم دور الإفراط لكونهم يضيفون إلى الدين ما ليس فيه، وذكر الرواية لطرفي النقيض وجعل النمرقة الوسطى للمؤمن في التعاطي مع الأمرين معاً قد يعطي تأثيراً اجتماعياً أكثر من التركيز على أحد الأمرين دون الآخر، إذ التعاطي مع أحدهما بالخصوص قد يجعل الموقف ضعيفاً بالنسبة إلى الموقف الآخر، إن لم يُحسب تطرفاً.

تعاطف الجمهور العامّ معهم، فيكون ذلك أقوى لشوكتهم، وقوّة تأثير ريبهم وبدعهم، فلطالما اصطفت العامّة الدهماء مع من يحسبونه مظلوماً، ولطالما انتحل المفسدون الظالمون عنوان المظلوميّة من ضحاياهم فسلبوهم آخر ثيابهم، ولا سيّما في عصرنا الراهن المبني على تطور وسائل المكر الإعلاميّ للتأثير في الرأي العامّ وتضليله.

ويؤيده ما رواه السيّد الرضيﷺ في نهج البلاغة، من كلام لأمير المؤمنينعليه السلام وقد سمع قوماً من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين «**إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنّكم لو وصفتم أعمالهم، وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبّكم إيّاهم اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحقّ من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به**»[1] فإنّ فيه دلالة على كون السبّ قد يوجب شدّة بعدهم عن الحقّ، أو يوجب شدّة بعد بعض الناس عن الحقّ بسبب التعاطف معهم، فينتقض الغرض منه.

ولا ينبغي التذرّع بترك هذا التكليف الشديد -المأخوذ من هذه الرواية بالخصوص وغيرها من النصوص الشريفة التي تدعوا لمواجهة البدع وأهل الضلال- بالنقاش معهم علمياً وأمثال ذلك؛ فإنّ النصوص الشريفة الواردة من النبيّصلى الله عليه وآله وأهل بيتهعليهم السلام طالبت باتخاذ هذا الموقف

(١) شرح نهج البلاغة: ١١/ ٢١، ومن كلامهعليه السلام وقد سمع قوماً من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين.

منهم بالخصوص، فهل نحن أكثر حكمة منهم (صلوات الله عليهم أجمعين)؟!

ومن هنا، فلا بدّ من بذل الوسع في تحشيد المواقف الاجتماعيّة العامّة الرافضة للفساد في الإسلام، واتخاذ هذا الموقف منهم بالخصوص من دون أن يصل إلى حدّ التعاطف العامّ معهم، فالأمر عظيم، ولولاه لم يكلّف الله أوليائه من الأنبياء والأوصياء والعلماء الصلحاء للتضحيّة في هذا السبيل الذي هو سبيل الله جلّ شأنه، وأثنى عليهم بأنّهم يخشونه ولا يخشونهم.

مقولة احترام رأي الآخر والموقف الشرعيّ

ودعوى: أنّ اتخاذ مثل هذا الموقف من أهل البدع والريب مخالف للقوانين الوضعيّة الناشئة من المواقف العقلائيّة في احترام الرأي الآخر، والمنع من التجاوز عن الآخرين، وقد أشير في صدر البحث عن قبح الغيبة من أنّ هنالك شواهد على وجود القبح العقليّ أو العقلائيّ على الأقل في الغيبة نفسها.

مدفوعة: بأنّ التقنينات التي تمنع من التشهير -أعني الاصطلاح القانونيّ للغيبة- تعطي في الوقت نفسه مساحة من الحريّة في التعبير بما يخصّ الشأن العامّ، وتصحّح للناس أن يدافعوا عن مصالحهم إذا ما تعرّضت إلى خطر بسبب سياسات خاطئة أو شخصيات عامّة ولو أدى ذلك إلى نيل من تلك الشخصيّات.

واحترام الأديان ومنها الإسلام ليس شأناً خاصّاً فحسب، فما الضير حينئذٍ في أن يتخذّ موقف شديد ممّن يريد الإساءة إليه باستهداف

ضروراته أو رموزه أو مقدساته بأيّ نحو من أنحاء الاستهداف؟ وخصوصاً وأنّه لا توجد مادّة قانونيّة تمنع من ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنّ هنالك خللاً على مستوى الرؤية الفقهيّة في المقام لعدم وضوح الأمر بتمامه، وآخر على مستوى التشخيص الاجتماعيّ لهذا الشأن العامّ، وهذان الخللان إذا لم يعالجا سيؤديان إلى نتائج خطيرة جدّاً توجب الإدبار عن الوضع الدينيّ تماماً، واضمحلال كثير من معالم الدين بحيث لا مجال للدفاع عنها؛ من جهة تحوّل الرأي العامّ ضدها بالرغم من كونها حقائق ينبغي الدفاع عنها دفاعاً اجتماعياً خالياً من العنف بالموقف والإدانة إلى من يسيء إلى الدين.

ورغم الاستهداف الشديد للإسلام وحرمته نجد أنّ موقف أهله بين الضعف والشعور بالظلامة من دون الاستفادة من الظروف المعاصرة للدفاع عنه، وبين التطرّف المسيء والمدان عقلائيّاً.

إشكال ودفع

أمّا الإشكال فلقائل أن يقول: هل يعقل أنّ هذا الأمر الخطير الذي هو مورد الابتلاء العامّ لا يذكر حكمه إلّا في رواية واحدة؟!

وهل كان الحكم مكتوماً عند أهله قبل عصر الإمام الصادق عليه السلام؟! بل وبعده إذ لم يرد مثله عند الأئمّة عليهم السلام؟ ولماذا لم ترد الأسئلة عن تطبيقه، ولا سيّما وأنّه من الأمور التي يكثر العثار فيها؟!

وأمّا الدفع فقبل الخوض في الاستدلال على المدّعى وتحقيق الجواب فيه لا بدّ من الإشارة إلى أهميّة البحث عن هذه الإشكاليّة الجوهريّة في المقام، فإنّها إذا استقرت واستحكمت لدى الفقيه، ولم يجد في الجواب

عنها وجهاً وجيهاً، فلربّما ستؤدي به إلى التوقّف والاحتياط في البناء على المطلب وإن كان فيه رواية تامّة سنداً؛ وما ذلك إلّا لحصول الشبهة لديه عادة سواء كان في أصل صدور الرواية أو في البناء على مضمونها، ولا سيّما مع الإقرار بعدم العثور على نصّ آخر يتضمّن المضمون الكامل لها.

وهذا الأمر له نظائر ومنها الخمس، فإنّ روايات الخمس قد وردت عن الأئمّة عليهم السلام المتأخرين، وإن كان أصل الخمس قد نزل به كتاب الله عزّ وجلّ، ولكنّ هذا الأمر قد شغل اهتمام الفقهاء وبحثوا عنه مفصّلاً لتقديم وجه لعدم عمل الأئمّة السابقين عليهم السلام به[1].

والمقام مثله، فإن لم نجد مبرّراً وتفسيراً لرفع الاستغراب من العمل بالرواية، كان ذلك مدعاة للتوقّف فيها في مقام البناء الفقهيّ.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من البحث عن النصوص الشريفة المناسبة

---

(١) وهنا استطرد السيّد الأستاذ (دامت فوائده) قائلاً: إنّ السيّد الحكيم قدس سره قد طرح حينما كان في السجن الظالم وجهاً وجيهاً في عدم العمل بالخمس من قبل الأئمّة السابقين عليهم السلام، وكان حاصله: أنّ الخلافة الجائرة قد استحوذت على الزكاة في تلك العصور بدعوى عمل النبيّ صلى الله عليه وآله وأصحابه بها، فلو روّج لهذا الحكم، ولا سيّما في أرباح المكاسب لكان ذلك مدعاة للاستحواذ عليه أيضاً من قبلهم.

وتكليف المؤمنين بذلك قد يكون فيه موانع ملاكية، ومن هنا كان البناء على عدم تفعيله من قبلهم عليهم السلام، وإن كانت هنالك إشارات إليه في عصور الأئمّة المتقدّمين (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، ولكن بعد أن مضى ردح من الزمن بحيث صار ممّا لا مجال للبناء عليه من قبل الحكومات المتأخرة الجائرة، من جهة كون من تقدّم منهم لم يعمل به، تدرج البناء عليه من قبل الأئمّة المتأخرين عليهم السلام وعُمل به.

لذلك، ولا سيّما مع عدم الظفر بمن بحث عن هذه المسألة تفصيلاً، وإن التزم بتطبيقها في بعض الموارد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهمّ الفقرات التي ينبغي التعرّض للبحث عن المناسب لها هي مسألة إظهار البراءة؛ وأمّا بقيّة الموارد المذكورة في الرواية فهي مناسبة لها، ولكن لمزيد من التحقيق سنتعرض لما يناسب مفردة السبّ الوارد فيها تتميماً للبحث.

ولا يخفى أنّ البحث السنديّ في المقام لا يحتاج إليه؛ لكفاية صدور كثير النصوص في إلغاء احتمال عدم صدورها، وإن كانت النصوص المعتبرة أقرّ لعين الفقيه وبصيرته في المطلب، ولكن ما أردنا الإلفات إليه هو عدم تقوّم المطلب بذلك.

والتحقيق في الجواب أن يقال:

تحقيق في صحيحة داود بن سرحان

أولاً: إنّ هذا الحديث نبويّ، وليس عن الإمام الصادق عليه السلام وإن كان هو من رواه، وشأن الأحاديث النبويّة -إذا لم تكن إجابة عن سؤال ما- أن تكون أحاديث عموميّة تأسيسيّة تشريعية.

والرواية مناسبة لبعض ما ورد في كتاب الله عزّ وجلّ من التحذير والتقريع واللعن الشديد على من يرتكب كتمان الحق، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ

(١) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

﴿وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾[1] فإنّ كتمان الحقّ دون نشر الريب بمراتب من الخطورة؛ من جهة كونه امتناعاً عن تقوية الإسلام، فكيف بمن يفسد في الإسلام، ويضعّف منه ما ظهر واستوى على سوقه؟!

وثانياً: أنّه مع التسليم بعدم الظفر بنصّ جامع شبيه بهذا النصّ الصحيح المشهور بين الأصحاب رواية له وعملاً به، ولكنّ هنالك نصوصاً عديدة وردت تناسب بعض مضامينه، وبالخصوص المدّعى منها، ولأجل بيان ذلك فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: ما يناسب إظهار البراءة الوارد في صحيحة داود بن سرحان

فقد ورد ما يناسب إظهار البراءة من أهل الريب والبدع والفساد في الإسلام:

ومنها: البراءة في الآيات القرآنيّة

من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ * وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[2]، فإنّه مناسب لما نحن فيه؛ إذ إنّ الغرض من

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٤.

(٢) سورة الأنعام: الآية (٦٨ - ٦٩).

الإعراض ليس حماية النفس فحسب، وإنّما ذكرى لمن يخوض في الآيات لعلّهم يتقون، وإظهار للبراءة في المقام «**لكيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام**».

وقوله تعالى: ﴿يَٰوَيۡلَتَىٰ لَيۡتَنِي لَمۡ أَتَّخِذۡ فُلَانًا خَلِيلًا * لَّقَدۡ أَضَلَّنِي عَنِ ٱلذِّكۡرِ بَعۡدَ إِذۡ جَآءَنِيۚ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِلۡإِنسَٰنِ خَذُولٗا﴾[1]، فإنّ دلالة الآية وإن لم تكن بمثابة سابقتها، ولكنّ فيها نحو مناسبة تقتضي البراءة من أهل الريب والضلال من جهة كون الارتباط بهم وعدم الانفكاك عنهم مدعاة للندم، كما وصفته الآية الكريمة.

ومنها: البراءة في النصوص الروائية

وهي عديدة:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن بكر بن محمّد، عن الجعفريّ قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: **مالي رأيتك عند عبد الرحمن بن يعقوب**؟ فقال: إنّه خالي، فقال: **إنّه يقول في الله قولاً عظيماً، يصف الله ولا يوصف، فإمّا جلست معه وتركتنا، وإمّا جلست معنا وتركته**؟ فقلت: هو يقول ما شاء، أيّ شيء عليّ منه إذا لم أقل ما يقول؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: **أما تخاف أن تنزل به نقمة فتصيبكم جميعاً، أما علمت بالذي كان من أصحاب موسى عليه السلام وكان أبوه من أصحاب فرعون، فلمّا لحقت خيل فرعون موسى تخلّف عنه ليعظ أباه فيلحقه**

---

(١) سورة الفرقان: الآية (٢٨ - ٢٩).

بموسى، فمضى أبوه وهو يراغمه حتى بلغا طرفاً من البحر فغرقا جميعاً، فأتي موسى عليه السلام الخبر، فقال: هو في رحمة الله، ولكنّ النقمة إذا نزلت لم يكن لها عمّن قارب المذنب دفاع»[1].

وهذه الرواية مناسبة لما نحن فيه من التحذير الشديد في التواصل عملاً مع أهل الريب وإن كانوا ذوي رحم.

لا بدّ من إظهار البراءة ولا تكفي القلبية منها

وعلى هذا فلا تكفي البراءة القلبيّة، وإنّما لا بدّ من إظهارها عملاً بالابتعاد عنهم، والبينونة منهم.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق في صفات الشيعة، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار رحمه الله، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ الباقر، عن أبيه عن جده عليهم السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: مجالسة الأشرار تورث سوء الظن بالأخيار، ومجالسة الأخيار تلحق الأشرار بالأخيار، ومجالسة الفجار للأبرار تلحق الفجار بالأبرار، فمن اشتبه عليكم أمره، ولم تعرفوا دينه فانظروا إلى خلطائه، فإن كانوا أهل دين الله فهو على دين الله، وإن كانوا على غير دين الله فلا حظ له في دين الله، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤاخين كافراً، ولا يخالطن فاجراً، ومن آخى كافراً أو خالط فاجراً كان كافراً فاجراً**»[2].

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٧٥، مجالسة أهل المعاصي، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦١، ب تحريم مجالسة أهل المعاصي، ح٥.

(٢) صفات الشيعة: ص ٦.

وهذه الرواية وما فيها من النهي عن اتخاذ الكافر صديقاً والفاجر خليطاً -والمخالطة أعم من الصداقة كما هو واضح، فإنّها تشمل كلّ نحو من العلاقة الاجتماعيّة- مناسبة جدّاً لإظهار البراءة من أهل البدع والريب من جهة كون منطق البراءة من الانحراف مناسباً لذوق الشارع كما أشارت إليه الرواية.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن عليّ بن محمّد بن سعد، عن محمّد بن مسلم، عن إسحاق بن موسى قال: حدّثني أخي وعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ثلاثة مجالس يمقتها الله ويرسل نقمته على أهلها، فلا تقاعدوهم، ولا تجالسوهم، مجلساً فيه من يصف لسانه كذباً في فتياه، ومجلساً ذكر أعدائنا فيه جديد وذكرنا فيه رث، ومجلساً فيه من يصدعنا وأنت تعلم.**

قال: ثمّ تلا أبو عبد الله عليه السلام ثلاث آيات من كتاب الله كأنّما كن في فيه، أو قال (في-خ) كفه ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوَۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1]، ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾[2]، ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾[3]»[4].

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٠٨.

(٢) سورة الأنعام: الآية ٦٨.

(٣) سورة النحل: الآية ١١٦.

(٤) الكافي: ٢/ ٣٧٨، ب مجالسة أهل المعاصي، ح١٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٢، ب تحريم مجالسة أهل المعاصي، ح١١.

وهذه الرواية مناسبة جدّاً لما نحن بصدد إثباته، كما هو واضح.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار، عن القطان، عن ابن زكريا، عن ابن حبيب، عن ابن بهلول عن أبيه، عن عبد الله بن الفضل، عن أبيه، عن أبي خالد الكابليّ قال: «سمعت عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: **الذنوب التي تغير النعم البغي على الناس ... والذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر، واللعب بالقمار، وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح، وذكر عيوب الناس، ومجالسة أهل الريب**»[1].

وهذه الرواية تتضمّن النهي عن مجالسة أهل الريب بشكل صريح، فتكون مناسبة هي الأخرى لرفع الاستغراب من البناء على صحيحة داود بن سرحان.

وما أفاده بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) من أنّ ترك المجالسة غير إظهار البراءة، لا يتنافى مع ما نحن بصدده من إثبات مناسبة ذلك لمذاق الشارع الأقدس، من غير أن يكون المقصود الاستدلال بمضمون هذه الرواية على صحيحة داود بن سرحان، ولا سيّما وأنّ النهي عن المجالسة يستلزم الإحجام عنها حتى مع توفر الدواعي العرفيّة لها، الأمر الذي لا ينفك حينئذٍ عن الهجر والمقاطعة، وهو كما ترى نحو من أنحاء البراءة العمليّة.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن أبي عليّ الأشعريّ، عن

---

(١) معاني الأخبار: ص ٢٧١، ب معنى الذنوب التي تغير النعم والتي تورث الندم والتي تنزل النقم والتي تدفع القسم، ح٢.

محمّد بن عبد الجبّار، عن الرحمن بن أبي نجران، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «**لا تصحبوا أهل البدع ولا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المرء على دين خليله وقرينه**»[1].

دلالة رواية لا تصحبوا أهل البدع

وهذه الرواية تصلح لأن تكون من الحجج على المدّعى في لزوم البراءة من أهل البدع -كما مرّ البناء عليه في بحث سابق[2]- من جهة كون النكتة التي ذكرتها الرواية في قوله عليه السلام: «**فتصير عند الناس كواحد منهم**» تحتمل معنيين:

أحدهما: الحذر الشخصيّ في الدفاع عن النفس والسمعة من خلال تجنّب مواطن التهمة، وإساءة الظن من قبل الناس.

والآخر: الحذر من أن يكون المؤمن جزءاً من التأثير السلبيّ على العامّة الدهماء لمجالسته لأهل البدع لما هو المركوز عندهم من أنّ «**المرء على دين خليله وقرينه**»، فيستمرئون البدعة وأهلها بسببه، فيكون جزءاً من أسباب الضلال غير المباشر، ولا سيّما وأنّ عامة الناس ليست لهم القابليّة في تمييز البدعة وأهلها، فيفترض عليه أن يجاهر بمباينتهم، والابتعاد عنهم، والبراءة منهم.

ويغلب على الظن أنّ المعنى الثاني من الرواية مقصود، فإنّه المناسب لتذييل الرواية بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٧٥، ب مجالسة أهل المعاصي، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٠، بِ تحريم مجالسة أهل المعاصي، ح١.

(٢) بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مخطوط.

نعم لا مانع من الالتزام بكونها دالّة أيضاً على المعنى الأول، فهما غير متنافيين، بل لا يخلو كلّ منهما من قرينة تدلّ عليه.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ الصدوق في صفات الشيعة، عن جعفر بن محمّد بن مسرور رحمه الله، قال حدّثني غير واحد من أصحابنا، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، قال: «**من جالس أهل الريب فهو مريب**»[1].

وهذه الرواية مناسبة للمدّعى، ووجه المناسبة قريب ممّا مرّ في الرواية السابقة، فإنّ قوله: «**فهو مريب**» يحتمل الأمرين والمعنيين السابقين، فإمّا أن يكون أمره مريباً، أو يكون هو فاعل للريب، ولو لكون المجالسة سبباً من أسباب التأثير السلبيّ في المجتمع، فتكون الرواية بياناً لحال تكوينيّ شائع لمن جالس أهل الريب، وليس تنزيلياً من باب الحكومة والاعتبار.

الحمل على المصداق التكويني مقدّم على الإطلاق التعبّديّ

ولو دار الأمر بين الحمل على المصداق التكوينيّ والإطلاق التعبّديّ بالمصداق الاعتباريّ من باب الحكومة، فلا مصحّح للبناء على الثاني، ولا أقل من احتفاف الكلام بما يمنع من الأخذ بإطلاقه.

الرواية السابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن خطّاب بن محمّد، عن الحارث بن المغيرة قال: «لقيني أبو عبد الله عليه السلام في طريق المدينة فقال: **من ذا، أحارث؟** قلت: نعم، قال: **أما لأحملن ذنوب سفهائكم على علمائكم**.

ثمّ مضى فأتيته، فاستأذنت عليه، فدخلت فقلت: لقيتني؟ فقلت: لأحملن

---

(١) صفات الشيعة: ص٩.

ذنوب سفهائكم على علمائكم، فدخلني من ذلك أمر عظيم، قال: **نعم ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل منكم ممّا تكرهوا وما يدخل علينا به الأذى أن تأتوه فتؤنّبوه وتعذلوه وتقولوا له قولاً بليغاً**؟ فقلت له: جعلت فداك إذا لا يطيعونا ولا يقبلون منا؟ فقال: **اهجروهم، واجتنبوا مجالسهم**»[1].

وهذه الرواية مناسبة لإظهار البراءة على من يدخل الأذى على الأئمّة عليهم السلام، أو يكون بحال يكرهه المؤمنون، وذلك من خلال تأنيبه أو عذله -وهو مناسب للقول الغليظ- أو مواجهته بالقول البليغ، وإن أبى فهجر واجتناب مجلسه.

ومن الطبيعي أن يكون موقف المؤمنين كذلك نحو من ينشر الفساد في الإسلام والريب، وغير خفي أنّ شدّة غضب الإمام عليه السلام الظاهر من الرواية كاشف عن أهمية الملاك فيه.

الرواية الثامنة: ما رواه ابن شعبة في تحف العقول، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**يا كميل قل الحقّ على كلّ حال، وواد المتقين، واهجر الفاسقين، وجانب المنافقين، ولا تصاحب الخائنين**»[2].

والتعبيرات الثلاثة الأخيرة الواردة في هذه الرواية مناسبة لمعرفة مذاق الشارع في التعاطي مع المنحرفين عن جادته، سواء كان على مستوى الفسق، أو النفاق، أو الخيانة، والتي من أوضح مصاديقها البدعة.

---

(١) الكافي: ٨/ ١٦٢، ب (حديث الناس يوم القيامة)، ح١٦٩ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ١٤٥، ب وجوب هجر فاعل المنكر، ح٣.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ص ١٧٢، وصيته عليه السلام لكميل بن زياد مختصرة.

الرواية التاسعة: ما رواه العياشيّ، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، «في قول الله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾[1] قال: **إذا سمعت الرجل يجحد الحقّ، ويكذب به ويقع في أهله، فقم من عنده ولا تقاعده**»[2].

وهذه الرواية مناسبة هي الأخرى لما مرّ من النصوص لإثبات المدّعى.

الرواية العاشرة: ما رواه العياشيّ، عن شعيب العقرقوفيّ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾[3]، فقال: **إنّما عنى الله بهذا إذا سمعت الرجل يجحد الحقّ ويكذب به ويقع في الأئمة فقم من عنده، ولا تقاعده كائناً من كان**»[4].

وهذه الرواية مناسبة لإظهار البراءة، والبينونة العمليّة مع من ذكرتهم الرواية.

الرواية الحاديّة عشر: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي زياد النهديّ، عن عبد الله بن صالح،

---

(١) سورة النساء: الآية ١٤٠.

(٢) تفسير العياشيّ: ١/ ٢٨١، تفسير قول الله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾، ح٢٩٠

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٠.

(٤) تفسير العياشيّ: ١/ ٢٨٢، تفسير قول الله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾، ح٢٩١.

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لا ينبغي للمؤمن أن يجلس مجلساً يعصى الله فيه، ولا يقدر على تغييره**»[١].

وهذه الرواية ظاهرة في أنّ الإنسان ينبغي أن يكون له موقف حتّى على مستوى الجلوس في هذا المجلس، ومناسبة للبينونة العمليّة في إظهار البراءة.

الرواية الثانية عشر: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن عليّ بن محمّد بن سعد عن محمّد بن مسلم، عن داود بن فرقد، عن محمّد بن سعيد الجمحيّ، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إذا ابتليت بأهل النصب ومجالستهم فكن كأنك على الرضف حتى تقوم، فإنّ الله يمقتهم ويلعنهم، فإذا رأيتهم يخوضون في ذكر إمام من الأئمّة فقم، فإنّ سخط الله ينزل هناك عليهم**»[٢].

مناسبة الرواية للتأصيل والتأكيد على البراءة

وهذه الرواية مناسبة للتأصيل والتأكيد على البراءة وإن كانت متعلّقة بأهل النصب، والذي يحتمل أن يكون حالهم أشد من أهل البدع والريب.

على أنّ المراد من الرضف هو «حجارة على وجه الأرض قد حميت»، كما في العين[٣].

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٧٤، ب مجالسة أهل المعاصي، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٠، ب تحريم مجالسة أهل المعاصي، ح٤.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٧٩، مجالسة أهل المعاصي، ح١٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٣، ب تحريم مجالسة أهل المعاصي، ح١٣.

(٣) العين: ٧/ ٢٨، ب الضاد والراء والفاء معهما.

الرواية الثالثة عشر: ما رواه الشيخ الصدوق في (المجالس)، عن عليّ بن أحمد بن عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله، عن سليمان بن عقيل، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «**من جالس لنا عائباً، أو مدح لنا قالياً، أو وصل لنا قاطعاً، أو قطع لنا واصلاً، أو والى لنا عدواً، أو عادى لنا وليّاً، فقد كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم**»[1].

البراءة مقدّمة على الضرورات الاجتماعيّة

وهذه الرواية من روايات البراءة الجامعة التي تؤسّس للتبري ممّن يوالي غير من نصبهم الله تعالى للولاية، وتنبّه على خطورة الحالة العامّة في تلك العصور لكثير من الناس ممّن كانوا يلاحظون الضرورات الاجتماعيّة، والموازين العامّة على حساب المواقف الحقيقية التي على أساسها التمييز، بل وتصرّح بكونها خلاف الدين.

كما وأنّها مناسبة لإظهار البراءة ممّن لا يوالي رموز الإسلام وقادته الحقيقين عليهم السلام، وما ذكر في ذيلها من وصفه بالكفر ظاهرة في الكفر العمليّ لإنكار ما ورد في القرآن الكريم، والسبع المثاني من الدعوى بالهداية إلى الصراط المستقيم، فإنّ من يوالي غيرهم (صلوات الله عليهم أجمعين) فقد اتبع صراط المغضوب عليهم.

الرواية الرابعة عشر: ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، عن أبيه، عن هارون بن الجهم، عن حفص بن عمرو، عن أبي عبد الله، عن أبيه،

---

(١) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص ١١١، المجلس الثالث عشر، ح٧.

عن عليّ عليه السلام، قال: «**من مشى إلى صاحب بدعة فوقره، فقد مشى في هدم الإسلام**»[١].

ورواها باختلاف يسير، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن جمهور العميّ رفعه، قال: «**من أتى ذا بدعة فعظّمه فإنما سعى في هدم الإسلام**»[٢].

ومثلها في النصّ والرفع ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن محمّد بن جمهور رفعه قال: «**من أتى ذا بدعة فعظّمه فإنّما يسعى في هدم الإسلام**»[٣].

وقد رواها الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال، عن أبيه، قال: حدّثني سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن هارون بن الجهم، عن جعفر بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وذكر نصّ الحديث[٤].

وفي الفقيه رواها مرسلة بقوله: «وقال عليّ عليه السلام: «**من مشى إلى صاحب بدعة فوقره، فقد سعى في هدم الإسلام**»»[٥].

وهذه الرواية وإن كان في سندها اعتلال إلّا أنّها قريبة من الوثوق من جهة الصدور، لتعدد أسنادها.

---

(١) المحاسن: ١/ ٢٠٨، ب البدع، ح٧٣.

(٢) المحاسن: ١/ ٢٠٨، ب البدع، ح٧٢.

(٣) الكافي: ١/ ٥٤، ب البدع والرأي والمقائيس، ح٣.

(٤) ثواب الأعمال: ص٢٥٨.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٥٧٢، ب أدنى الشرك، وحرمة البدعة، ح٤٩٥٧ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٧١، ب وجوب إظهار العلم عند ظهور البدع، ح٧.

وأمّا من جهة الدلالة فظاهرة في بيان خطورة البدعة، وخطورة تعظيم صاحبها، وبيان ما فيه من هدم للإسلام وإفساد فيه، فتصلح لأن تكون مناسبة لذيل الرواية داود بن سرحان ولمناطها[1].

معنى عبارة «فقد مشى في هدم الإسلام»

وأمّا عبارة «**فقد مشى في هدم الإسلام**» فيمكن أن يتصور فيها معنيان:

المعنى الأوّل: أن يراد بها بيان المصداق التعبّديّ الشامل بإطلاقه لكلّ من وقرّ ذا بدعة وإن لم يكن في الخارج فعلاً ساعياً إلى هدم الإسلام، وهذا الإطلاق المقتضي للتجوّز في الإسناد مصحّحه التشريع، فيكون المراد أنّ من وقرّ ذا بدعة فهو بمنزلة من سعى إلى هدم الإسلام في نظر التشريع.

---

(١) وهنا استطرد سماحة سيّدنا الأستاذ (دامت فوائده) وأشار إلى أنّ من أهداف الخطاب الشرعيّ في الكتاب العزيز والسنة الشريفة تطوير الوعي والتشخيص لدى المؤمنين، ولا سيّما في موضوعات الأحكام الكليّة الشرعيّة التي غالباً ما يكون في تشخصيها خلل من قبل المكلّفين، وذلك من خلال بيان وسائل التشخيص التي لها الدور الأساس في تنميّة ملكات الوعي، سواء كانت ظاهرية، كما في قاعدة الاستصحاب بالإشارة إلى عدم نقض اليقين بالشك ونظائرها، أو بالنصوص الشريفة التي تبين المصداق الكلي لبعض الموضوعات نظير (خضراء الدمن)، و (أهل البيوتات) كما في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك وغيرها، أو من خلال بيان العلامات المنبّهة لتشخيص بعض الموضوعات، نظير ما ورد من أنّ (علامات المؤمن...) و (آيّة المنافق...) وإلى غير ذلك ممّا لا يحصى. فلا غرو حينئذٍ من القول بأنّ من بركات الأُنس بالنصوص الشريفة زيادة القدرة على التشخيص، وتربية المؤمنين عليه.

وينبغي أن تكون مهمّة المنبر والحوزة والكُتاب الذين يهتمون بإظهار الرسالة الإسلامية السعي الحثيث لتطوير الوعي في المجتمع من خلال النصوص الشريفة لما لها من وقع في النفوس أكثر من الاستناد إلى القناعات الشخصيّة والتجارب كونها محدودة المعرفة، ولا تخلو عن نظر.

المعنى الثاني: أن يراد بها بيان المصداق التكوينيّ النوعيّ في الجملة، والغرض منه تنبيه الشارع الأقدس إلى ما يغفل عنه من مصاديق قد يُتسامح فيها في كثير من الأحيان.

وإذا دار الأمر بين الحمل على المصداق التعبّديّ أو التكوينيّ في الجملة، فالظاهر البناء على الثاني ما لم تكن هنالك قرينة على الأول.

ومحلّ الكلام من هذا القبيل، إذ الظاهر بحسب مناسبات الحكم والموضوع أنّ الحمل على المصداق التكوينيّ هو الأقرب.

الرواية الخامسة عشر: ما رواه الكشيّ في رجاله عن خلف -ويبدو أنّه أبو صالح خلف بن حامد الكشيّ- عن الحسن بن طلحة المروزيّ، عن محمّد بن عاصم، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: **يا محمّد بن عاصم! بلغني أنك تجالس الواقفة؟** فقلت: نعم -جعلت فداك- أجالسهم وأنا مخالف لهم.

قال: **لا تجالسهم فإنّ الله عزّ وجلّ يقول**: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ﴾[1]، **يعني بالآيات الأوصياء الذين كفروا بها الواقفة**»[2].

وهذه الرواية مناسبة هي الأخرى للمدّعى؛ فإنّ الواقفة من مصاديق أهل الريب.

التغليظ في الحكم الشرعيّ على المبدع

وممّا يكشف عن خطورة البدع بالخصوص في ميزان الشرع الحنيف

---

(١) سورة النساء: الآية ١٤٠.

(٢) رجال الكشيّ: ٢/ ٧٥٨، ح ٨٦٤.

الذي يقتضي كون الموقف منه أشدّ من الموقف العاديّ من مرتكب المنكر، ويناسب الحكم الشرعيّ بزيادة التغليظ عليه، وعدم الاكتفاء بالنهي عن المنكر، هو ما رواه البرقيّ في المحاسن، عن أبيه، عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام ومحمّد بن حمران، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**كان رجل في الزمان الأوّل طلب الدنيا من حلال فلم يقدر عليها، فطلبها حراماً فلم يقدر عليها، فأتاه الشيطان فقال: يا هذا قد طلبت الدنيا من حلال فلم تقدر عليها، وطلبتها من الحرام فلم تقدر عليها، أفلا أدلك على شيء يكثر به دنياك ويكثر به تبعك؟ قال، نعم، قال: تبتدع ديناً وتدعو إليه الناس.**

(قال:) ففعل، فاستجاب له الناس فأطاعوه وأصاب من الدنيا، (قال:) ثمّ إنّه فكر وقال: ما صنعت شيئاً؟ ابتدعت ديناً ودعوت الناس إليه، ما أرى لي توبة إلّا أن آتي من دعوته إليه فأرده عنه.

(قال:) فجعل يأتي أصحابه الذين أجابوه فيقول: إنّ الذي دعوتكم إليه باطل وإنّما ابتدعته كذباً، فجعلوا يقولون له: كذبت، هو الحقّ، ولكنّك شككت في دينك فرجعت عنه.

(قال:) فلما رأى ذلك عمد إلى سلسلة فأوتد لها وتداً، ثمّ جعلها في عنقه، فقال: لا أحلها حتى يتوب الله عليّ، (قال:) فأوحى الله تعالى إلى نبي من أنبيائه أن قل لفلان بن فلان: وعزتي وجلالي لو دعوتني حتى تنقطع أوصالك ما استجبت لك حتى تردّ من مات على ما دعوته إليه فيرجع عنه»[1].

---

(١) المحاسن: ١/ ٢٠٧، ب البدع، ح ٧٠.

وغير خفي أنّ ذلك لا يعني التوسع منه إلى غيره من الضلال الذي يكون بسبب الريب، فضلاً عن غيره من موارد الفساد في الإسلام، فربّما يكون الاعتقاد بالدين الباطل أشدّ عند الله عزّ وجلّ من الارتياب في الحقّ، ولكنّه يندرج في مجموع القرائن المناسبة لمضمون صحيحة داود بن سرحان.

المقام الثاني: ما يناسب السبّ الوارد في صحيحة داود بن سرحان

بعد أن كانت مفردة السبّ في الرواية قد استعملت بإرادة جديّة وفق قرائن خاصّة مؤثرة في فهم معناها، فلا بدّ من أخذ تلك القرائن، وملاحظة مناسبات الحكم والموضوع لفهم المراد منها حتّى وإن كانت تتضمّن شيئاً من الاختلاف في المعنى الأصليّ لها.

سبّ أهل البدع بمعنى تقبيح حالهم

ولا حاجة للرجوع إلى اللغويّين لنرى إفادتهم في المقام، ولا سيّما وأنّهم قد اختلفوا في تفسيرها، فالمراد من سبّ أهل البدع والريب- ظاهراً-هنا هو تقبيح حالهم، وبيان شناعته بحيث يوجب تنفّر الناس منهم وانقطاعهم عنهم، ولو بنحو انتزاع العناوين المناسبة لكونهم ساعين في خراب الإسلام، وتضعيف الدين وإخراج الناس من الهدى إلى الضلال، فيقال عنه مثلاً: إنّه مميت الدين، أو الضال المضل، أو الكلاب الممطورة، وخصوصاً مع ما ذكره موهوب بن أحمد الجواليقيّ في شرح أدب الكاتب: «وأصل السبّ القطع ثمّ صار السبّ شتماً»[1].

ويؤيده ما ذكره أبو هلال العسكريّ في الفروق اللغويّة «الفرق بين الشتم والسبّ: إنّ الشتم تقبيح أمر المشتوم بالقول، وأصله من الشتامة

(١) شرح أدب الكاتب: ص٩٨، مطلع الشرح في شرح مقدّمة أدب الكاتب.

وهو قبح الوجه، ورجل شتيم قبيح الوجه وسمي الأسد شتيماً لقبح منظره، والسبّ هو الإطناب في الشتم والإطالة فيه، واشتقاقه من السبّ وهي الشقة الطويلة ويقال لها سبيب أيضاً، وسبيب الفرس شعر ذنبه سمي بذلك لطوله خلاف العرف»[1].

السبّ أخص من الشتم في كلام اللغويين

ويبدو من كلام اللغويّين - بشكل عام-أنّ السبّ أخصّ من الشتم، فهو يشتمل على عناصر ثلاثة (تقبيح، وإطناب، وقطع)، وهذا المعنى مناسب لما تضمّنته الرواية؛ لأنّها تطلب الموقف الحازم من أهل البدع بتقبيحهم، والإطناب فيه لبيان شناعتهم، وقطع حديثهم بما يتناسب مع ما ذكرنا من معنى «**باهتوهم**» لتحقيق الغرض من ذلك بعدم تأثيرهم على الناس.

وهذا ينفع - بحد ذاته - في فهم فقه الحديث من جهة، وفي تحديد الشواهد المناسبة له من جهة أخرى.

والشواهد هي:

الشاهد الأوّل: السبّ في القرآن الكريم

ومنها: ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

---

(١) الفروق اللغويّة: ص ٢٩٤، ب حرف الشين، ح ١١٧٤.

(٢) سورة الأعراف: الآية (١٧٥ - ١٧٦)

والظاهر أنّ تعبير الآية الكريمة ﴿كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ﴾ ليس للوصف فحسب، بل للكشف عن الحقيقة البشعة والقبيحة بمن تأثر بالشيطان وانسلخ عن الآيات وكان من الغاوين، فإذا لم يكن مندرجاً تحت معنى السبّ بالمعنى اللغويّ، فهو مناسب لمعنى السبّ في الرواية، وهو المدّعى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[1].

فإنّ توصيف من ذكرتهم الآية الكريمة بالأنعام، مناسب للمعنى الذي استفدناه من الرواية الشريفة.

الشاهد الثاني: استدلال بعض أكابر العصر على جواز غيبة المخالف

وهو ما مرّ الكلام فيه، ومناقشته تفصيلاً، فراجع[2].

الشاهد الثالث: السبّ في الروايات الشريفة

ومنها: ما رواه الكشيّ، عن خلف بن جابر الكشيّ قال: أخبرني الحسن بن طلحة المروزيّ، عن يحيى بن المبارك قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام، بمسائل فأجابني، وكتبت وذكرت في آخر الكتاب قول الله عزّ وجلّ: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[3]، فقال: **نزلت في الواقفة**، ووجدت الجواب كله بخطه: **ليس هم من المؤمنين ولا من**

---

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٩

(٢) الجزء الأوّل من الكتاب، ص ١٦٢.

(٣) سورة النساء: الآية ١٤٣.

المسلمين، هم ممّن كذب بآيات الله، ونحن أشهر معلومات، فلا جدال فينا ولا رفث ولا فسوق فينا، انصب لهم من العداوة يا يحيى ما استطعت»[١].

فإنّ قوله عليه السلام: «**انصب لهم من العداوة... ما استطعت**» يتضمّن الأمر بالممارسة العدائيّة التي من أبرز مظاهرها القوليّة التشنيع الشديد لهم، والسبّ بالمعنى الذي مرّ تقريبه في الرواية الشريفة.

ومنها: ما رواه في مستطرفات السرائر عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، رفعه، قال: «**من تمام العبادة الوقيعة في أهل الريب**»[٢]، فإنّها مناسبة بإطلاقها للسب، وإن كان السبّ وقيعة شديدة.

ومنها: ما نقله المحدّث النوريّ رحمه الله في المستدرك، عن النوبختيّ رحمه الله في فرق الشيعة، أنّه «قد لقب (الواقفة) بعض مخالفيها ممّن قال بإمامة عليّ بن موسى عليهما السلام الممطورة، وغلب عليها هذا الاسم وشاع لها.

وكان سبب ذلك: أنّ عليّ بن إسماعيل الميثميّ، ويونس بن عبد الرحمن ناظر بعضهم، فقال له: (يا) عليّ بن إسماعيل- وقد اشتد الكلام بينهم-: ما أنتم إلّا كلاب ممطورة، أراد أنّكم أنتن جيف، لأنّ الكلاب إذا أصابها المطر فهي أنتن من الجيف، فلزمهم هذا اللقب، فهم يعرفون به اليوم، لأنّه إذا قيل للرجل أنّه ممطور فقد علم أنّه من الواقفة على موسى بن جعفر عليهما السلام خاصّة، لأنّ كلّ من مضى منهم فله واقفة وقفت عليه، وهذا اللقب لأصحاب موسى خاصّة»[٣].

---

(١) رجال الكشيّ: ٢/ ٧٦٢، ح ٨٨٠.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٦٤٤.

(٣) خاتمة المستدرك: ٤/ ٣٤٩.

هـذا والملاحـظ أنّ الشـيخ المفيـد رحمه الله في رسـائله العـشرة، والشـيخ الصدوق رحمه الله في كمال الدين[١]، يستعملان هذا الاصطلاح في حقّهم فضلاً عن المتأخرين عنهم، وكلّ ذلك مناسب لجريان سيرة المتشرّعة على سبّ أهل البدع، ولا سيّما مع شهرته في عصورهم عليهم السلام.

ثـمّ لا يخفـى أنّ وجـود الموقـف السـلبيّ والإيجـابيّ تجـاه فئـة معينـة، يكشف بحسب مناسبات الحكم والموضـوع جـواز الموقـف السـلبيّ بحـدّ نفسـه، وأنّ الموقـف الإيجـابيّ هـو العنـوان الثـانوي لـيس إلّا، فلـو وردت أدلّة تلعن فئة معينة، وأخرى تسكت عنهم، فلا بدّ وأن تفهم أدلّة السـكوت عرفـاً عـلى أنّهـا العنـوان الثـانوّي والحالـة الطارئـة، كـما كـان يصـدر مـن رسول الله صلى الله عليه وآله السكوت والمرونة في التعامل مع المشركين في بعض الأحيـان والمنافقين.

ومنها: ما رواه الشيخ الصـدوق، عـن أحمـد بـن هـارون (رضي الله عنه)، قال: حدّثنا محمّد بن عبد الله، عن أبيه عبد الله بن جعفر بن جامع، عن أحمد بن محمّد البرقيّ، عن هارون بن الجهم، عن الصادق جعفر بـن محمّد عليهما السلام، قال: «**إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة**»[٢]، فإنّ المعلن بالبدعة والريب من أبـرز مصـاديق المجـاهرة بالفسـق، وإذا كـان الفاسق المجاهر ساقط الحرمة وجائز الغيبة، فيكفي ذلك مناسباً للمدّعى، بل يصلح دليلاً عليه.

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص٩٣.

(٢) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص (٩٢ - ٩٣)، المجلس العاشر، ح٨.

إشكال ودفع

ولا يقال: كيف يمكن الجمع بين ما تقدّم من صحيحة داود بن سرحان من إكثار السبّ في أهل البدع والريب ونظائرها، وبين ما رواه السيّد الرضيﷺ في نهج البلاغة «في كلام لأمير المؤمنينعليه السلام وقد سمع قوماً من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين «**إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنّكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبّكم إيّاهم، اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم حتى يعرف الحقّ من جهله، ويرعوي عن الغي والعدوان من لهج به**»[1].

فإنّه يقال: إنّ أصل السبّ وغيره من الأحكام الواردة في الصحيحة محكوم بالمناط المذكور في ذيلها «**ليكلا يطمعوا في الفساد في الإسلام**»[2]، فإن كان القدح به مؤثراً في بيان حقيقتهم، وتحذير الناس عنهم كان جائزاً، بل واجباً تخييرياً لكونه أحد صور الرواية، وإن لم يكن كذلك كما إذا كان موجباً للتعاطف معهم، أو شدّة بعدهم عن الحقّ، فينتقض الغرض منه، والمسألة مرتهنة بالضابطة المزبورة التي تصلح لأن تكون شاهد جمع بين الروايتين.

تحقيق المسألة وبيان المختار

ويتحصل من كلّ ما مرّ أمور:

الأمر الأوّل: إنّ حسم مادّة الفساد عنوان عريض لا يمكن الالتزام

---

(١) شرح نهج البلاغة: ١١/ ٢١، ومن كلام لهعليه السلام وقد سمع قوما من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين، ح١٩٩.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٧٥، ب مجالسة أهل المعاصي، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٦/ ٢٦٧، ب وجوب البراءة من أهل البدع، ح ١.

لا مجال للبناء على كبرى حسم مادّة الفساد

بوجوبه في كلّ الموارد؛ وذلك لعدم قيام دليل عقليّ أو نقليّ عليه، بل قد يمكن النقض على كلّيته بموارد عديدة، ومنها عدم وجوب إتلاف العنب حتّى لمن يعلم أنّ أحداً سيتخذه مادّة للخمر.

بل وردت النصوص بجواز بيعه له حتّى مع العلم بأنّه سيصنع منها خمراً كما تقدّم مفصّلاً، وكذا العصير كما فيما رواه الشيخ الكلينيّ، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن محمّد الحلبيّ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممّن يجعله حراماً، فقال: **لا بأس به تبيعه حلالاً فيجعله [ذاك] حراماً، فأبعده الله وأسحقه**»[1] وغير ذلك، فإن لم يجب حسم مادّة الفساد فلا يبقى موضع لاحتمال جواز الغيبة لتحقيق ذلك.

ومثله حرمة إتلاف الطعام النجس المملوك للمسلم أو الذميّ إن كان يعلم أنّه يقدم على أكله، وكذا حرمة التصرّف بالماء المملوك إن علم أنّ صاحبه سيستخدمه لغش اللبن وغير ذلك.

وعلى هذا فلا مجال للبناء على كبرى لزوم حسم مادّة الفساد مع عنوانها العريض جدّاً، بل ولا إخال أنّ أحداً من الفقهاء بنى عليها بنحو مطلق، وإن ذكرت في كلماتهم بشكل مطلق.

توهين الشعائر من موارد لزوم حسم مادّة الفساد

الأمر الثاني: إنّ الدليل تامّ على لزوم حسم مادّة الفساد ومواجهته ولو بالغيبة في موارد كونه فساداً في الإسلام، فيندرج فيه - ظاهراً - كلّ

---

(١) الكافي: ٥/ ٢٣١، ب بيع العصير والخمر، ح٦ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ٢٣٠، ب جواز بيع العصير والعنب والتمر، ح ٤.

فساد في العقيدة، أو توهين للشعائر، أو استحداث بدعة، أو غير ذلك ممّا يوجب وهن الإسلام في القلوب، ومن جملتها صحيحة داود بن سرحان.

هذا كلّه بناء على أنّ المراد من حسم مادة الفساد هو رفع كلّ ما يكون سبباً للفساد، كما يستفاد من عبارات كثير من الفقهاء التي مرّ ذكرها في بحث سابق.

وأمّا بناء على تفسيره بإزالة ما يكون سبباً للفساد كثيراً، مثل الصليب والدراهم المغشوشة، وأنّ هذا هو المعنى العرفيّ لحسم مادة الفساد وإلّا لقالوا حسم الفساد، كما ذكر بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) فيكون الأمر من باب التزاحم مع حرمة الغيبة، فلا يحرز جوازها إلّا حيث يعلم بأهميته، أو مساواته لحرمة الغيبة ملاكاً.

ومع الشك يلاحظ المجموع من قوّة الاحتمال وأهمية المحتمل، فتختلف الموارد فيها ولا يمكن إعطاء ضابطة عامّة لها، بل إنّ تشخيصها يكون عادة أمراً فقهياً لا يصح استقلال العوام به عن الرجوع إلى الفقيه الجامع للشرائط.

الأمر الثالث: إنّ جواز الغيبة أو وجوبها لحسم مادّة الفساد مشروط باحتمال تأثير الغيبة في تحصيل الغرض، وهو قطع طمع المفسدين ببلوغ مآربهم في الإفساد، إذ مع اليأس يرتفع المناط ظاهراً.

إذا جرّت الغيبة إلى تحقيق الفساد فهي منه

الأمر الرابع: إنّ جواز الغيبة أو وجوبها مشروط أيضاً بعدم انجرار الغيبة نفسها إلى تحقيق الفساد وإضعاف الإسلام في قلوب المسلمين،

فيكون ذلك من أبرز مصاديق الحمق الذي يجعل صاحبه مضرّاً وهو يريد الإصلاح.

بل قد يجعل صاحبه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ * أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ﴾[1].

ولا يخفى أنّ كثيراً من النصوص الشريفة الواردة تحت عنوان التقيّة ظاهراً ترجع إلى هذه الكبرى، والله العالم والعاصم من الزلل في القول والفعل، وبه تمام الكلام فيما تيسر إيراده في المسألة.

---

(١) سورة البقرة: الآية (٩ - ١٠ - ١١ - ١٢).

قال سيّدنا المعظّم﵀: ومنها جرح الشهود (١)،

المبحث السادس
جرح الشهود

(١) ذكر شيخنا الأعظم﵀ أنّ من مستثنيات حرمة الغيبة جرح الشهود، وقال: «فإنّ الإجماع دلّ على جوازه، ولأنّ مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من الستر على الفاسق.

ومثله-بل أولى بالجواز-جرح الرواة، فإنّ مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته، ويلحق بذلك: الشهادة بالزنا وغيره لإقامة الحدود»[1].

كلام السيّد الخوئي﵀ وتحفظ السيّد الأستاذ الحكيم (دامت فوائده) عليه

وفصّل بعض أكابر العصر﵀ ذلك، حيث قال: «وقد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم وإظهار فسقهم، بل إقامة البيّنة على ذلك، صوناً لأموال الناس وأعراضهم وأنفسهم، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الأرض، وأظهروا فيها الفساد، فيدّعي الواحد منهم على غيره حقّاً ماليّاً، أو عرضيّاً، أو بدنيّاً، أو يدّعي زوجيّة امرأة أجنبيّة لنفسه، أو يدّعي نسباً

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٤.

كاذباً ليرث من ميت، ثمّ يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع، فيصيب من أموال الناس وأعراضهم ودمائهم ما يشاء.

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء، إذ يتوقّف عليه حفظ الدين وصيانة شريعة سيّد المرسلين، وقد جرى عليه ديدن الأصحاب في جميع الأمصار والأعصار، ودوّنوا في ذلك كتباً مفصّلة لتمييز الموثّق منهم عن غيره، بل على هذا سيرة الأئمّة عليهم السلام.

ويومئ إلى هذا قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1]، فإنّ التبيّن عن حال الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالباً، ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس بالقتل والزنا، والسرقة والقذف وشرب الخمر ونحوها لإقامة الحد عليهم، وقد ثبت جواز الشهادة بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتبرة»[2].

تلخيص كلام السيّد الأستاذ الحكيم

ويظهر من السيّد الأستاذ الحكيم رحمه الله التحفّظ على بعض ما ذكر في كلمات ممّن سبقه من الأعلام في موارد[3]، قد يمكن تلخيصها -بتوضيح منّا- ضمن أمور:

الأمر الأوّل: إنّ جواز الغيبة في إقامة الشهادة مختصّ بما إذا وجبت إقامة الشهادة، فإنّ الظاهر عدم الدليل على وجوبها مطلقاً، على ما يذكر في محلّه.

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ (٥٤٩ - ٥٥٠).

(٣) ينظر في مصباح المنهاج - التقليد: ص ٣٦٠.

الأمر الثاني: إنّ جواز جرح الشهود وتقدّمه على ملاك حرمة الغيبة مختصّ بما إذا لزم من الحكم بشهادة الفاسق محذور مهمّ يجب دفعه على كلّ أحد، كتلف النفوس، بل قد يجب حينئذٍ منع الحكم بكلّ وجه، ولو بمنع العادل من الشهادة، أو جرحه بهتاناً، لو فرض العلم بخطئه.

أمّا في غير ذلك فلا دليل على أنّ الحكم بشهادة الفاسق الواقعيّ -مع كون الحاكم معذوراً- محذور مهمّ يجب دفعه، ليزاحم حرمة الغيبة ونحوها حتى مع العلم بمخالفة الحكم للواقع، فضلاً عمّا لو لم يعلم بذلك.

الأمر الثالث: إنّ ما ذكر من إيماء قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1] إلى جواز الجرح، لأنّ التبيّن عن حال الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عنه غالباً.

فيجاب عنه: أنّ التبيّن في الآية إنّما هو عن حال نفس الخبر لا عن حال المخبر؛ إذ لا معنى للتبيّن عنه بعد فرض فسقه.

الأمر الرابع: إنّ دعوى الإجماع على جواز الغيبة في جرح الشهود لم تتّضح بوجه معتد به، لعدم تحرير القدماء لمباحث الغيبة وفروعها.

نعم، لا إشكال ظاهراً في أنّ للحاكم الفحص عن حال الشهود المعرض لجرحهم، إلّا أنّ هذا إنّما يقتضي جواز جرحهم مع طلب الحاكم للشهادة من آحاد الناس في حقّهم، وفي مثله لا يبعد البناء على جواز

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

الشهادة لما دلّ على حرمة كتمانها، ولا يدل على جواز الجرح ابتداء في غير مورد وجوب أداء الشهادة، فتأمّل.

ومنه يظهر حال السيرة التي استدل بها في الجواهر على جواز الجرح، فإنّ المتيقّن من سيرة المتدينين هو الجرح في المورد المذكور ونحوه.

ثمّ قال ﷺ: «والذي تحصل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا طريق لإثبات جواز الجرح مطلقاً، والمتيقّن جوازه في مورد وجوب أداء الشهادة، وفيما لو لزم من تركه محذور مهمّ يجب دفعه على الجارح.

ثمّ إنّه قد عمّم غير واحد الجواز لجرح الرواة، بل ذكر شيخنا الأعظم ﷺ وغيره أنّه أولى بالجواز من جرح الشهود.

وكأنّه لأهميّة ما يترتب عليه من معرفة أحكام الدين وحفظ شريعة سيّد المرسلين ﷺ، ومن ثمّ جرى عليه الأصحاب من قديم الزمان، وكفى بسيرتهم حجّة في المقام، لكشفها عن المفروغيّة عن الجواز عندهم بنحو يكشف عن قصور عمومات الحرمة.

القدر المتيقن من موارد جواز الغيبة

لكن لا يخفى أنّ الجرح بعدم الإيمان خارج عن محلّ الكلام، لما تقدّم من اختصاص الحرمة بالمؤمن، وكذا الجرح بالأمور الظاهرة ولو مع عدم التجاهر، لما مرّ من جواز ذكر الأمر الظاهر مطلقاً، وكذا الجرح بالكذب في الرواية، لما تقدّم من الحاقه بالمبدع.

ومثله الجرح بعدم الوثوق إذا لم يرجع إلى إثبات ما ينفي الوثوق به من العيوب، بل إلى محض عدم الوثوق لعدم وضوح حال الرجل، أو

لاضطراب ما اطلع عليه من حاله، لأنّ ذلك ليس من العيوب، بل غاية الأمر أنّه منافٍ للكمال.

وكذا الجرح بمثل كونه لا يبالي عمّن أخذ أو بأنّه يروي المناكير، لعدم وضوح كونه من العيوب الموهنة للشخص المسقطة لمروءته، بل هو من سنخ العيوب الخاصّة بالراوي من حيث هو راوٍ.

بل لعلّه ليس من سنخ العيب فيه، بل منافٍ للكمال، خصوصاً إذا كان مبنياً على الاجتهاد والحدس من الجارح، لانصراف نصوص الإعابة وهتك الستر ونحوها إلى إثبات العيب للشخص، لا تشخيص حال ما هو الثابت له.

ومنه يظهر جواز الجرح بعدم الضبط إذا كان مبنياً على الاجتهاد والحدس في حال رواياته الظاهرة، لا الإخبار عن حال روايات مستورة. بل لا يبعد كون عدم الضبط ببعض مراتبه من العيوب في الراوي من حيث كونه راوياً، لا من العيوب الموهنة للإنسان من حيث هو إنسان ذو كرامة، فلا يحرم ذكره، فتأمّل.

إذا عرفت هذا، فالمتيقّن من سيرتهم الطعن بالوجوه المذكورة، ولم يثبت منهم الطعن بما تقتضي القواعد حرمته في غير المقام، كالطعن بالكبائر المستورة الموجبة لفسق الشخص وعدم قبول روايته. ولو ثبت فليس هو بالكثرة التي يستحصل منها سيرة تصلح للاحتجاج، ليمكن الخروج بها عن العمومات المقتضية للحرمة»[1].

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص ٣٦١.

كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في جرح الراوي ومناقشته

الأمر السادس: إنّ أهميّة ما يترتب على الجرح من معرفة الأحكام وحفظ الشريعة غير ظاهرة بنحو يصلح لإثبات حكم شرعيّ، فإن ترك الجرح في المورد المذكور قد لا يوجب ضياع الحكم، لاحتمال صدق الشخص المذكور في روايته، فغاية ما يلزم هو عمل المجتهد بما لا يراه الجارح حجّة مع كونه معذوراً في عمله، وفي صلوح مثل هذا للخروج عن عمومات التحريم إشكال، بل منع فلاحظ[1].

ويلاحظ على بعض ما أفاده ﷺ بأمور:

أولاً: إنّ ما ذكره ﷺ في النقطة الأولى من المناقشة بعدم وجوب إقامة الشهادة مطلقاً، مبني على مخالفة مبنائيّة تتفرع على تلك المسألة، وهكذا الحال في الثانية، فإنّها فرع عدم جواز إقامة الشهادة عند القاضي لإحقاق الحقّ وإبطال الباطل.

كلام السيّد السبزواري ﷺ في كفاية الأحكام

وإلّا فإنّ «المشهور وجوب إقامة الشهادة كفاية إلّا مع انحصار العدد فيجب عيناً، وفي الشرائع: أنّه لا خلاف في وجوب أداء الشهادة كفاية.

وذهب جماعة منهم الشيخ وابن الجنيد وأبو الصلاح إلى عدم وجوب الإقامة إلّا مع الاستدعاء يعني استدعى صاحبها للتحمّل.

أدلة وجوب إقامة الشهادة كفاية

ويدلّ على الأوّل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[2]، وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾[3]، وصحيحة

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص ٣٦٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٢.

هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾[١] قال: **قبل الشهادة**»[٢]، و«في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾[٣] قال: **بعد الشهادة**»[٤].

ونحوه حسنة هشام بن سالم وما روي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كتم شهادة، أو شهد بها ليهدر بها دم امرئ مسلم، أو ليزوي بها مال امرئ مسلم أتى يوم القيامة ولوجهه ظلمة مدّ البصر، وفي وجهه كدوح يعرفه الخلائق باسمه ونسبه، ومن شهد شهادة حقّ ليحيي بها حقّ امرئ مسلم أتى يوم القيامة ولوجهه نور مدّ البصر، يعرفه الخلائق باسمه ونسبه. ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: ألا ترى أنّ الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾**[٥]»[٦].

وفي الفقيه: «قال عليّ عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾[٧]، **كافر قلبه**»[٨] إلى غير ذلك من الأخبار.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) الكافي: ٧/ ٣٨٠، ب الرجل يدعى إلى الشهادة، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٣١١، ب وجوب الإجابة عند الدعاء، ح٨.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٤) الكافي: ٧/ ٣٨١، ب كتمان الشهادة، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٣١٢، ب وجوب أداء الشهادة وتحريم كتمانها، ح١.

(٥) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٦) الكافي: ٧/ ٣٨٠، ب كتمان الشهادة، ح١. - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٣١٢، ب وجوب أداء الشهادة وتحريم كتمانها، ح٢.

(٧) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٨) من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٥٨، ب الامتناع من الشهادة وما جاء في إقامتها وتأكيدها ←

أدلة عدم وجوب إقامة الشهادة مطلقاً

ويدلّ على الثاني صحيحة محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «في الرجل يشهد حساب الرجلين، ثمّ يدعى إلى الشهادة، قال: **إن شاء شهد، وإن شاء لم يشهد**»[١]، وصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار، إن شاء شهد، وإن شاء سكت**»[٢].

ونحوه صحيحة محمّد بن مسلم وموثّقته، وحسنة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، ونحوه مرسلة يونس ورواية أخرى لمحمّد بن مسلم»[٣]، كما قال السيّد السبزواريّ رحمه الله.

نعم، ظاهر النصوص الشريفة المذكورة أنّ الشاهد إذا لم يكن قد طُلب إليه أن يتحمل الشهادة، لا يجب عليه إقامة الشهادة فيما إذا طلب منه ذلك فيما بعد، وهو موافق لما ذهب إليه ظلّه.

ثانياً: إنّ ما ذكره ظلّه من المناقشة في إيماء قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ

← وكتمانها، ح٣٣٣٠ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٣١٣، ب وجوب أداء الشهادة وتحريم كتمانها، ح٣.

(١) الكافي: ٧/ ٣٨٢، ب كتمان الشهادة، ح٦. والرواية كما في الكافي: محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبد الله بن هلال، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يحضر حساب الرجل فيطلبان منه الشهادة على ما سمع منهما، فقال: ذلك إليه إن شاء شهد وإن شاء لم يشهد فإن شهد بحق قد سمعه، وإن لم يشهد فلا شيء عليه لأنهما لم يشهداه».

(٢) الكافي: ح٥ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٧/ ٣١٧، ب أنّ من علم بشهادة ولم يشهد عليها، جاز له أن يشهد، ح١.

(٣) كفاية الأحكام: ٢/ ٧٧٥.

﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[1] إلى جواز الفحص عن حال المخبر وتبيّن عدالته وفسقه، تامّ فيما لو قصر النظر في دلالة الآية على صدرها فحسب؛ فإنّه لا معنى للقول بلزوم حكم التبيّن عند عدم إحراز الفسق، ومعه لا معنى لإثبات الحكم.

ظهور آية النبأ في جواز الغيبة

وأمّا بالنظر إلى ذيلها وما ورد فيه من التعليل فالأمر مختلف؛ ولا سيّما وأنّ الظهور البدويّ للصدر لا يصلح للتعويل عليه -عرفاً- ما لم يلحظ الذيل وينظر إلى التعليل الوارد فيه، فإنّه مناط الكلام وقطب رحاه الذي يدور مداره سعة وضيقاً.

وبالنظر إلى التعليل الوارد فيها، فالمستظهر منه أنّ الردع عن إصابة قوم بجهالة موجبة للندم شامل لكلّ خبر كان المخبر به معلوم الفسق أو مشكوكه؛ فإنّ التمادي مع خبر مشكوك الفسق والعمل به قد يوقع الإنسان ويورّطه بجهالة قد تجر إلى الندم وعدم العذر.

ومنه يظهر أنّ مشكوك الفسق مشمول بوجوب التبيّن عن خبره بسبب التعليل الوارد وسعته.

ووجوب التبيّن كما يمكن أن يكون في أصل مضمون الخبر بالسؤال عن الواقعة من الآخرين لمعرفة صدقها، يمكن أن يكون في السؤال عن المخبر بها نفسه، فإنّ من أهم الأدوات لمعرفة الخبر وتشخيص صدقه من عدمه، وصحّته من سقمه، هو معرفة حال المخبر به لتشخيص درجة قيمة كلامه وكاشفيّته عن الواقع.

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

وحيث إنّ السؤال عن المخبر -مشكوك الفسق- لا بدّ وأن يتضمّن بيان كلّ الخصوصيات الإيجابيّة والسلبيّة التي لها دخالة في معرفة حاله وتقييم خبره، الأمر الذي يجعل الفاحص والمتثبّت في معرض الاستماع إلى غيبته والتجاوب معها، بل يطلبها بحثاً عن تقييم خبره، فلا يعقل عرفاً حينئذٍ البناء على حرمة الاستماع إلى غيبته لتقييم حاله، فالتفكيك بين الأمرين غير عرفيّ.

وعلى هذا الأساس فإنّ الآية الكريمة ظاهرة في جواز الغيبة، وليس الإيماء إليها فحسب.

المناقشة في جرح الراوي إن كان من الغيبة

ثالثاً: إنّ ما ذكره (دامت فوائده) في النقطة الخامسة من خروج غالب موارد الطعن عند الرجاليّين عن موضوع حرمة الغيبة، بحيث لا يبقى منه إلّا ما لا يصلح لكونه سيرة عامّة صالحة للاحتجاج بها مخدوش.

ووجه الخدش فيه: أنّ بعض كلمات الرجاليّين قد تتناول الرجال في خصوصياتهم، فهي بين ما تظهر قدح الأئمّة عليهم السلام فيهم.

وبين ما تظهر تفاصيل شؤونهم الخاصّة، كأن يقال: «دس كذا»، أو «دلس على فلان»، أو «كان يضع الحديث»، كما قال النجاشيّ رحمه الله: في «محمّد بن موسى بن عيسى أبو جعفر الهمدانيّ السمّان، ضعّفه القميّون بالغلوّ، وكان ابن الوليد يقول: إنّه كان يضع الحديث، والله أعلم»[1].

وقد يعبّرون «كان يطعن عليه»، أو «طعن عليه»[2]، أو «هو ضعيف،

---

(١) رجال النجاشيّ: ص٣٣٨، ب الميم، تسلسل: ٩٠٤.

(٢) كما قال النجاشيّ رحمه الله: «الحسين بن عبيد الله السعدي أبو عبد الله ابن عبيد الله بن سهل ممّن

مطعون عليه»[١]، أو «متهالك»[٢]، أو «كذّاب»[٣].

وهم ودفع

ولا يقال: لعلّ من وصف بذلك كان مشهوراً فيه متجاهراً به، ولا ريب في جواز غيبة الفاسق المتجاهر بفسقه.

فإنّه يقال: إنّ الحمل على ذلك ممّا لا ينبغي؛ فإنّ الرجاليّين عادة ما يصرّحون بالشهرة في كلماتهم من جهة كونها أنكى في الجرح، ولذا تراهم يصفون المشهور بالقدح في كلماتهم بأنّه «كذّاب النخع»[٤] مثلاً، وعن آخر بأنّه «كان يضع الحديث مجاهرة»[٥]، أو «لا يحتشم الكذب الصراح»[٦]، أو أنّ «أمره مشهور»[٧]، وعن ثالث بأنّه «كذّاب، غال. دخل قم واشتهر أمره بها، ونفاه أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ ﷺ عنها»[٨].

أو يروون مثلاً عن أبي جميلة بسند متصل أنّه قال سمعت أبا جميلة

← طعن عليه». (رجال النجاشي: ص٤٢، ب الحسن والحسين، تسلسل: ٨٦).

(١) كما قال النجاشيّ ﷺ: «والبلوي رجل ضعيف، مطعون عليه». (رجال النجاشي: ص٣٢٤، ب الميم، تسلسل: ٨٨٤).

(٢) كما نُسب لابن الغضائريّ ﷺ أنّه قال: «أحمد بن محمّد بن سيّار، يكنى أبا عبد الله القميّ، المعروف بالسيّاريّ، ضعيف، متهالك». (رجال ابن الغضائريّ: ص٤٠، ب الألف، تسلسل: ١١).

(٣) كما قال النجاشيّ ﷺ: «عبد الله بن القاسم الحضرميّ المعروف بالبطل، كذّاب». (رجال النجاشي: ص٢٢٦، ب العين منه عبد الله، تسلسل: ٥٩٤).

(٤) رجال ابن الغضائريّ: ص٦٥، ب السين، تسلسل: ٥.

(٥) خلاصة الأقوال: ص٣٨٤، ب ١٢، تسلسل: ١٦.

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

(٨) معجم رجال الحديث: ١٧/ ٣٢١، تسلسل: ١١٢٨٦.

يقول: «أنا وضعت رسالة معاوية إلى محمّد ابن أبي بكر»[١].

ولا سيّما وأنّ هَمهمّ هو بيان مراتب التوثيقات وتقييماتها، لا محض الجرح والتوثيق، وذلك من قبيل وصفهم لبعض الأجلاء: «ثقة ثقة»[٢].

وقد ظهر ممّا تقدّم أمران:

أحدهما: أنّ سكوت الرجاليّين عن كون كذب الرجل مشهوراً لا يمكن حمله على بيان تجاهره بالكذب، وخصوصاً وأنّ المقتضي لذكر حاله وشهرته تامّ لو كان فعلاً مشهوراً.

وثانيهما: أنّ تلقّي الأصحاب وقبولهم لمثل هذه النقول من دون نكير بينهم، ولا خدش في عدالة من يرتكبه كاشف عن ارتكازهم بصحة هذا العمل، وعدم الإشكال فيه.

جرح الرجاليّين من باب النصيحة للفقهاء

ومن ثمّ فالأولى حمل كلام الرجاليّين في الطعن برجال الحديث إمّا على أنّها من باب النصيحة للمؤمنين، ولا سيّما الفقهاء منهم، وتحذيرهم من التعويل عليهم، وإن لم نجد تصريحاً أو شاهداً منهم بذلك في مقدمات كتبهم المعروفة.

أو حمله على محامل أخرى، كترجيح المحافظة على معالم الدين على حفظ حرمة المؤمنين.

واحتمال تحرّجهم عن رمي الرجل بعنوان (الكذّاب) إلّا في حقّ المشهور فيه، أو من هو خارج عن ربقة الإيمان، منفي من جهة استبعاد

---

(١) المصدر السابق: ١٩/ ٣١٢، تسلسل: ١٢٦٠٧.

(٢) رجال النجاشيّ: ص٢٢، ب الألف، تسلسل: ٣١.

كون كلّ موارد الطعن الواردة في كلماتهم قد وردت في حال التجاهر، ولا سيّما بالتأمّل في موارد عديدة في كلماتهم:

منها: قول النجاشيّ رحمه الله: «عبد الله بن القاسم الحضرميّ المعروف بالبطل، كذّاب، غال، يروى عن الغلاة، لا خير فيه، ولا يعتد بروايته»[١].

الغلو في كلام الرجاليّين

والتعبير بالغلوّ في كلماتهم لا يدلّ على فساد المذهب والخروج من الإيمان كما قد يتوهّم؛ فإنّ الغلوّ عندهم يعني الإفراط، وهو أعمّ ممّا يفسد الدين من قبيل نسبة الألوهيّة إلى العباد، وما يكون فيه اعتقاد بأمر غير صحيح، كأن يوصف بالغلوّ من يبني على بعض الفضائل العظيمة، بل وقد يطلق حتّى على من يقول بعصمة النبيّ صلى الله عليه وآله من السهو مطلقاً، كما قال الشيخ الصدوق رحمه الله: «وكان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله»[٢].

ومنها: قول ابن الغضائريّ في الكتاب المنسوب إليه أنّ «أسماء بن خارجة، الفزاريّ، أبو عبد الله، كذّاب، متروك الحديث جملة، وفي مذهبه ارتفاع، ويروي عن الضعفاء الخ»[٣]، فإنّ مجرّد الارتفاع في المذهب لا يخدش بالإيمان، كما هو واضح جدّاً.

ومنها: قول ابن الغضائريّ أيضاً في «الحسين بن عليّ بن زكريا بن صالح ابن زفر العدويّ أبو سعيد البصريّ ضعيف جدّاً، كذّاب»[٤].

---

(١) رجال النجاشيّ: ص٢٢٦، ب العين، تسلسل: ٥٩٤.

(٢) مختلف الشيعة: ١/ ٣٦٠، مسألة سهو النبيّ صلى الله عليه وآله، ح١٠٣١.

(٣) رجال ابن الغضائريّ: ص٤٨، ب الجيم، تسلسل: ٦.

(٤) رجال ابن الغضائريّ: ص ٥٣، ب الحاء، تسلسل١٢.

فإنّه كما ترى، قد ذكره من دون أيّ طعن في مذهبه، مع أنّه طالما وصف الرواة بفساد المذهب -كما في الكتاب المنسوب إليه- وخصوصاً وأنّه في مقام تقييمه، فلو كان فاسد المذهب لذكره.

ووصف ابن الغضائريّ لبعض الرواة بكلمة «فاسد: مرتين»، و «فاسد الحديث: مرتين»، وبكلمة «الفاسد المتهافت مرة»، أو «فاسد الرواية والدين-المذهب-مرتين»، أو «فاسد المذهب مرات ستة»، يدلّ على أنّ طعنه في بعضهم كان في فرض عدم الطعن في دينهم.

وبذلك يتّضح أنّ لا مجال للبناء على أنّ من وصف بالكذب مشهور فيه، والأمر أوضح من أن يخفى لمن تتبع.

مناقشة دعوى ترك الجرح لا يوجب ضياع الحكم

رابعاً: إنّ ما ذكره ﷺ في النقطة السادسة -من أنّ ترك الجرح في مورد العلم بفسقه قد لا يوجب ضياع الحكم؛ لاحتمال صدق الشخص المذكور في روايته، فغاية ما يلزم هو عمل المجتهد بما لا يراه الجارح حجّة مع كونه معذوراً في عمله- لا يخلو عن مناقشة، فإنّ المسألة لا بدّ وأن تلاحظ بنظرة كلّية، ولا يكفي للبناء على حرمة الغيبة فيها التوقّف في هذا المورد أو ذاك فحسب، فالمسألة ليست كقضية في واقعة.

بل لا بدّ فيها من ملاحظة أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ البناء على التورّع عن غيبة الروّاة وذكر عيوبهم المستورة يجر إلى تورّط الفقهاء بالعمل بروايات الوضّاعين والكذّابين، ولا سيّما مع العلم بوجود الكذب والتدليس في الروايات.

ومن ثـمّ فعمـل الفقيـه غـير الملتفـت إلى ذلـك، سـيلزم منـه قطعـاً التحريف في الدين من خلال البناء على أمور لم تصدر عن الشارع المقدّس قطعاً.

الأمر الثاني: إنّ هذا البناء سيوجب انسداد باب العلم والعلمي عـلى الفقهاء ممّن يعلم منهم إجمالاً بكثرة الوضع والكذب في نقل الأحاديـث، فيعتمد على الظن المنهي عن الاعتماد عليه بحدّ نفسه للانسداد، ولا يسوغ ذلك ما دام يمكن معرفة أحوال الرجال.

وحلّ العلم الإجماليّ بوجود كذب في النصوص المرويـة، مضـافاً إلى علمه الإجماليّ بوجود أحكام إلزاميّـة لا يعـذر العبـد بتركهـا، ولا يطيـق الاحتياط لها.

ومن هنا لا بدّ من فتح باب التقيـيم الرجـاليّ، وتصـحيحه إمّـا مـن خلال وجوب النصيحة أو غيره من المباني، ولو لم يتمّ منها شيء فلا بدّ من الصيرورة إلى التزاحم كدليل أخير، فإنّ هذا الأمر لا يمكن الـتخلّي عنـه كما ظهر بيانه آنفاً.

إشكال ودفع

ولا يقال: إنّ هذا الكلام تامّ بالنسبة إلى من كـان مبنـاه حجّيّـة خـبر الثقة، وأمّا من يقول بحجّيّة الخبر الموثوق فلا يحتاج إلى التقيـيم الرجـاليّ فيه.

فإنّه يقال: إنّ من يبني على حجّيّة الخبر الموثوق هو ليس بأقل حاجـة إلى معرفة أحوال الرجال وخصوصياتهم من القائل بحجّيّـة خـبر الثقـة؛

فإنّ كلّ الجهات التقييميّة للرواة ستكون من عناصر الوثوق صعوداً ونزولاً، ولذا كان من اللازم متابعتها، وعلم الرجال من مقومات سلامة الحجّة التي بأيدينا للنصوص الشريفة، والتي نعتمد عليها في مقام الاستنباط.

هذا وقد ظهر بما مرّ من النظر في كلامه ظِلَّهُ المختار في المسألة، وبه تمام الكلام في المقام، والحمد لله في البدء والختام.

قال سيّدنا المعظّم﵀: ومنها ما لو خيف على المغتاب الوقوع في الضرر فتجوز غيبته لدفع ذلك عنه (١)،

المبحث السابع
ما لو خيف على المغتاب من الضرر

(١) كما صرّح به غير واحد، وحمله شيخنا الأعظم﵀ على ما ورد في ذمّ زرارة من عدّة أحاديث[1]، فإنّ الأقرب في تفسيرها -بعد المفروغيّة عن إيمانه ومقامه الشامخ- هو الحمل على أنّها وردت من باب دفع الضرر عنه كما يظهر من بعضها، فيثبت المطلوب الذي هو جواز الغيبة لدفع الضرر عن المغتاب، ولكنّ ذلك كلّه موقوف على صدور تلك النصوص، وإثبات كون صدورها لأجل دفع الضرر عنه.

دفع دخل

ولا يقال: إنّ المورد من موارد البهتان لا الغيبة.

فإنّه يقال: إنّ الغيبة إن كانت تجتمع مع البهتان، أمكن حينئذٍ عدّ المورد من مصاديق الغيبة، ويكون دليلاً على حكمها؛ إذ إنّ اقتران الفعل بوصفٍ زائد - وهو البهتان- لا يستلزم سقوط حرمة الغيبة، بل يوجب تغليظها.

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٤.

وأمّا إن كان المورد من موارد البهتان خاصّة، فالظاهر أنّ ثبوت الجواز فيه يقتضي ثبوته في الغيبة أيضاً، إمّا بطريق الأولويّة، أو بإلغاء الخصوصيّة؛ لاتحاد المناط في كلا الموردين، وهو دفع الضرر ولو استلزم ارتكاب أمرٍ شنيع.

التحقيق في الروايات الذامّة لزرارة

ولتحقيق الحال لا بدّ من استعراض النصوص الواردة في ذمّه، وهي على طائفتين..

الطائفة الأولى: ما ورد من الذمّ لزرارة

الرواية الأولى: ما رواه الكشيّ، عن محمّد بن يزداد، قال: حدّثني محمّد بن عليّ الحدّاد، عن مسعدة بن صدقة، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: **إنّ قوماً يعارون الإيمان عاريّة ثمّ يسلبونه، يقال لهم يوم القيامة المعارون، أما أنّ زرارة بن أعين منهم**»[1].

وهذه الرواية ضعيفة بجهالة محمّد بن عليّ الحدّاد.

وأمّا محمّد بن يزداد فقد قال الكشيّ رحمه الله عنه: «سألت أبا النضر محمّد بن مسعود عن جميع هؤلاء؟ فقال: أمّا عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضال ... وأمّا محمّد بن يزداد الرازيّ فلا بأس به»[2]، وغير خفي دلالته على

---

(١) رجال الكشيّ: ١/ ٣٧٨، ب القول منسوب الى زرارة، تسلسل ٢٣٦.

(٢) رجال الكشيّ: ٢/ ٨١٢، ب في عليّ وأحمد ابني الحسن بن عليّ بن فضّال الكوفيين، وعبد الله بن محمّد بن خالد الطيالسيّ كوفي، والقاسم بن هشام اللؤلؤيّ كوفيّ، ومحمّد ابن أحمد وهو حمدان النهديّ كوفيّ، وعليّ بن عبد الله بن مروان بغداديّ، وإبراهيم بن محمّد بن فارس، ومحمّد بن يزداد الرازيّ، وإسحاق بن محمّد البصريّ، تسلسل: ١٠١٤.

الوثاقة؛ فإنّ من أوضح مصاديق البأس في الراوي فقدان الوثاقة، ونفيه دالّ عليها ولا سيّما أنّ أبا النضر في مقام الحكم عليه ظاهراً.

ويؤيده: ما قاله الشيخ الصدوق رحمه الله: قال أبو القاسم بن أبي الحليس: «وكتب محمّد بن يزداد يسأل الدعاء لوالديه فكتب (فورد) عليه السلام **غفر الله لك ولوالديك، ولأختك المتوفاة الملقبة كلكي، وهذه امرأة صالحة متزوجة... إلى آخره**»[1].

وأمّا الدلالة فهي ظاهرة في المدّعى لو خليت ونفسها، نعم لا مانع من حمل دلالتها -بناء على صدورها- على كون القدح فيه ناشئاً من قصد دفع الضرر عنه.

الرواية الثانية: ما رواه الكشيّ، عن يوسف بن السخت، عن محمّد بن جمهور، عن فضالة بن أيوب، عن ميسر، قال: «كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فمرّت جارية في جانب الدار على عنقها قمقم قد نكسته.

قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: **فما ذنبي، أنّ الله قد نكس قلب زرارة كما نكست هذه الجارية هذا القمقم**»[2].

وهذه الرواية غير تامّة السند، ولا أقل من جهة يوسف بن السخت، فإنّه مجهول ولم يوثّق.

ودلالتها كسابقتها ظاهرة في ذمّ زرارة، وقابلة لأن تحمل على كون القدح فيه من أجل دفع الضرر عنه.

---

(١) المصدر السابق: ١٩/ ٤٩.

(٢) رجال الكشيّ: ١/ ٣٨١، ح٢٦٨.

الرواية الثالثة: ما رواه الكشيّ قائلاً: حدّثني طاهر بن عيسى الورّاق، قال: حدّثني جعفر بن أحمد بن أيوب، حدّثني أبو الحسن صالح بن أبي حماد الرازيّ، عن ابن أبي نجران، عن عليّ ابن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[1]، قال: **أعاذنا الله وإياك من ذلك الظلم.**

قلت: ما هو؟ قال: **هو والله ما أحدث زرارة وأبو حنيفة وهذا الضرب ... الحديث**»[2].

وهذه الرواية قد يمكن البناء على اعتبارها سنداً، إذ لا يبعد اعتبار طاهر بن عيسى الورّاق لاعتماد الكشيّ رحمه الله في كثرة الرواية عنه، فإنّ روايته عنه كثيراً واعتماده عليه تكشف عن كثرة معاشرته له ومعرفته الشخصيّة به، وفي مثله لا يعتنى باحتمال الاعتماد على أصالة العدالة حتّى وإن قبلت في غيره.

ظاهر الحال حجّة كظاهر المقال

وغير خفي أنّ كثرة الرواية لا تختلف في حجيتها العقلائيّة عن الشهادة اللفظيّة بالوثاقة، فإنّ ظاهر الحال حجّة على حدّ ظاهر المقال.

ويؤيده ما ذكره السيّد عليّ البروجرديّ رحمه الله في طرائف المقال: «طاهر بن عيسى الورّاق يكنى أبا محمد من أهل كش صاحب كتب، روى عنه كش على سبيل الاعتماد والاعتداد»[3]، وكذا المازندرانيّ رحمه الله في منتهى

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٨٢.

(٢) رجال الكشيّ: ١/ ٣٥٨، ما ورد في زرارة بن أعين، ح ٢٣٠.

(٣) طرائف المقال: ١/ ٢٠٧، الطبقة الثالثة والعشرون، تسلسل: ١٢١٠.

المقال: «لا يبعد كونه من مشايخ كش، وكيف كان فإنّه يروي عنه على سبيل الاعتماد والاعتداد»[١].

وقفة مع رجال سند الرواية

و«جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقنديّ، أبو سعيد يقال له: ابن العاجز، كان صحيح الحديث والمذهب، روى عنه محمّد بن مسعود العياشيّ، ذكر أحمد بن الحسين رحمه الله: أنّ له كتاب الردّ على من زعم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان على دين قومه قبل النبوة»[٢]، كما قال النجاشيّ رحمه الله.

وأمّا صالح بن أبي حمّاد فقد قال عنه النجاشيّ رحمه الله: «صالح بن أبي حمّاد أبو الخير الرازيّ، واسم أبي الخير (زاد به) (زاوية) زادويه، لقي أبا الحسن العسكري عليه السلام، وكان أمره ملتبساً يعرف وينكر، له كتب، منها: كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السلام، وكتاب نوادر، وأخبرنا عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن صالح بن أبي حماد»[٣].

وقال الكشيّ رحمه الله: «أبو الخير صالح بن أبي حمّاد الرازيّ: «قال عليّ بن محمّد القتيبيّ: سمعت الفضل بن شاذان يقول في أبي الخير وهو صالح بن سلمة: أبي حمّاد الرازيّ أبو الخير كما كني، وقال عليّ: كان أبو محمّد (الفضل بن شاذان) يرتضيه ويمدحه، ولا يرتضي أبا سعيد الآدميّ ويقول: هو أحمق»[٤].

---

(١) منتهى المقال في أحوال الرجال: ٤/ ٤٠، طاهر بن عيسى الورّاق، تسلسل: ١٤٩٥.

(٢) رجال النجاشيّ: ص ١٢١، ب الجيم، تسلسل: ٣١٠.

(٣) رجال النجاشيّ: ص١٩٨، ب الصاد، تسلسل: ٥٢٦.

(٤) رجال الكشيّ: ٢/ ٨٢٧، في أبى الخير صالح بن أبي حماد الرازيّ، تسلسل: ١٠٦٨.

وعلّق على ذلك بعض أكابر العصر﵀ بقوله: «إنّ عليّ بن محمّد القتيبيّ إذا كان قد ثبتت وثاقته، لأمكن أن يقال بحسن الرجل لشهادة الفضل بن شاذان، ولا يعارضها تردد النجاشيّ بقوله: «وكان أمره ملتبساً»، فإنّ الترديد وعدم إحراز الوثاقة لا يعارض الشهادة بالحسن.

وأمّا تضعيف ابن الغضائريّ فلم يثبت، لعدم ثبوت نسبة الكتاب إليه، ولكنّ وثاقة عليّ بن محمّد لم تثبت. نعم يمكن إثبات وثاقته بوقوعه في إسناد تفسير عليّ بن إبراهيم»[١].

أقول: قد يمكن البناء على اعتبار عليّ بن محمّد القتيبيّ لما ذكره الشيخ﵀ من أنّه «تلميذ الفضل بن شاذان، نيسابوري، فاضل»[٢]، وقد مرّ أنّ وصف الراوي بالفضل كاشف عن وثاقته على المختار.

وأمّا بقية رجال السند كعليّ بن أبي حمزة، وأبي بصير فلا إشكال في وثاقتهم على المختار.

هذا كلّه من جهة السند، وأمّا الدلالة فهي - كما ترى - ظاهرة أيضاً في القدح والذمّ لزرارة؛ إذ إنّ تطبيق الآية الكريمة لا يخرج عن أحد وجهين، فإمّا أن يكون من جهة المنفيّ فيكون ذمّاً، وإمّا أن يكون من جهة النفي فيكون مدحاً.

ومع ملاحظة وجود روايات أخرى ظاهرة في القدح لزرارة - ولو

---

(١) معجم رجال الحديث: ١٠/ ٥٩، صالح بن أبي حمّاد الرازيّ، تسلسل: ٥٨٠٣.

(٢) الأبواب: ٤٢٩، ذكر أسماء من لم يرو عن واحد من الأئمة﵈ ب العين، تسلسل: ٢.

بلحاظ مقتضيات التقيّة ونحوها - يكون المتعيّن حمل هذا التطبيق على جهة المنفيّ، أي على أنّهما (أبو حنيفة وزرارة) مِمّن خلطا الإيمان بشيء من الظلم بحسب ظاهر الخطاب، فتكون الرواية في مقام الذمّ، ولا سيّما وأنّ احتمال مدح أبي حنيفة لأجل التقيّة - على طريقة حمل المدح الصادر في حقّ بعض المخالفين على التقيّة - غير واردٍ هنا، ممّا يقوّي جانب الذمّ في حقّهما.

نعم، قد يُحتمل أنّ المراد من أبي حنيفة شخص آخر غير المشهور، ممّن لا ينطبق عليه عنوان لبس الإيمان بظلم، إلا أنّ هذا الاحتمال بعيد جدّاً عن سياق الاستعمال ومقام الخطاب.

الرواية الرابعة: ما رواه الكشيّ، عن محمّد بن نصير، عن محمّد بن عيسى، عن حفص مؤذن عليّ بن يقطين يكنى أبا محمّد، عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[1]، قال: **أعاذنا الله وإيّاك يا أبا بصير من ذلك الظلم، ذلك ما ذهب فيه زرارة وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه**»[2].

وهذه الرواية مخدوشة من حيث السند؛ فإنّ حفص المؤذن لم يوثّق، لكنّها من حيث الدلالة ظاهرة في القدح في زرارة، بل وفي أصحابه أيضاً.

وقريب منها ما رواه الكشيّ، عن محمّد بن مسعود، قال: حدّثني جبرئيل بن أحمد، عن العبيدي، عن يونس، عن هارون بن

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٨٢.

(٢) رجال الكشيّ: ١/ ٣٥٨، ح٢٣١.

خارجة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[1]، قال: **هو ما استوجبه أبو حنيفة وزرارة**»[2].

وعلى أيّ حال، فلا حاجة لتتبع جميع الروايات في هذه الطائفة من جهة كفاية الوثوق بما تقدّم منها بصدور الطعن من قبل الإمام الصادق عليه السلام في حقّ زرارة بما يحطّ من شأنه بل ويقدح فيه، وفعل الإمام يدلّ على جواز الغيبة حتّى مع البناء على صلاح زرارة كما هو واضح لمن عرفه.

والأقرب في ذلك هو دفع الضرر عنه من حكّام الجور الذين كانوا ينصبون العداء للأئمّة وشيعتهم، كما ستعرفه من خلال الطائفة الثانية المتضمّنة بيان السبب وراء ذمّ زرارة.

الطائفة الثانية: ما ورد في بيان السبب وراء ذمّ زرارة

وفيها جملة من الروايات:

الرواية الأولى: ما رواه الكشيّ، عن محمّد بن قولويه، قال: حدّثنا سعد بن عبد الله القميّ، عن محمّد بن عبد الله المسمعيّ وأحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن أسباط، عن الحسين بن زرارة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أبي يقرأ عليك السلام، ويقول لك: جعلني الله فداك أنّه لا يزال الرجل والرجلان يقدمان فيذكران أنّك ذكرتني وقلت فيّ؟

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٨٢.

(٢) رجال الكشيّ: ١/ ٣٦٤، ح ٢٣٩.

فقال: **اقرأ أباك السلام، وقل له: أنا والله أحبّ لك الخير في الدنيا، وأحبّ لك الخير في الآخرة، وأنا والله عنك راضٍ، فما تبالي ما قال الناس بعد هذا»**[١].

وهذه الرواية معتبرة السند، ولا يضيرها وجود محمّد بن عبد الله المسمعيّ غير الموثّق[٢]، لكونه غير منفرد في طريقها وإنّما رواها معه أحمد بن محمّد بن عيسى المعروف بالوثاقة وجلالة القدر.

صراحة الرواية في رضا الإمام عليه السلام عن زرارة

وأمّا الدلالة فصريحة في رضا الإمام عليه السلام عن زرارة، رغم عدم نفيه عليه السلام لما صدر عنه.

الرواية الثانية: ما رواه الكشيّ، عن حمدويه بن نصير، قال: حدّثنا محمّد بن عيسى بن عبيد، قال: حدّثني يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن زرارة ومحمّد بن قولويه والحسين بن الحسن، قالا: حدّثنا سعد بن عبد الله قال حدّثني هارون بن الحسن بن محبوب، عن محمّد بن عبد الله بن زرارة وابنيه الحسن والحسين، عن عبد الله بن زرارة قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **اقرأ منّي على والدك السلام، وقل له: أنّي إنّما أعيبك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس والعدو يسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نحبّه ونقرّبه، يرمونه لمحبّتنا له وقربة ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عبناه نحن وإن نحمد أمره.**

---

(١) رجال الكشيّ: ١/ ٣٥٢، ح٢٢٢.

(٢) بل قال الشيخ الصدوق رحمه الله في العيون: «كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله سيء الرأي في محمّد بن عبد الله المسمعيّ». (عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٢٤، ب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثورة، ح٤٥).

فإنّما أعيبك لأنّك رجل اشتهرت بنا، ولميلك إلينا، وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر لمودّتك لنا ولميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك ونقصك، ويكون بذلك منّا دفع شرّهم عنك.

يقول الله جلّ وعزّ: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾[1]، هذا التنزيل من عند الله صالحة، لا والله ما عابها إلّا لكي تسلم من الملك، ولا تعطب على يديه، ولقد كانت صالحة ليس للعيب منها مساغ والحمد الله.

فافهم المثل يرحمك الله، فإنّك والله أحبّ الناس إليّ، وأحبّ أصحاب أبي عليه السلام حيّاً وميّتاً، فإنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، إنّ من ورائك ملكاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً، ثمّ يغصبها وأهلها.

فرحمة الله عليك حيّاً ورحمته ورضوانه عليك ميّتاً، ولقد أدّى إليّ ابناك الحسن والحسين رسالتك، حاطمها الله وكلاهما ورعاهما وحفظهما بصلاح أبيهما كما حفظ الغلامين، فلا يضيقنّ صدرك من الذي أمرك أبي عليه السلام وأمرتك به، وأتاك أبو بصير بخلاف الذي أمرناك به، فلا والله ما أمرناك ولا أمرناه إلّا بأمر وسعنا ووسعكم الأخذ به.

ولكلّ ذلك عندنا تصاريف ومعان توافق الحقّ، ولو أذن لنا لعلمتم أنّ الحقّ في الذي أمرناكم به، فردّوا إلينا الأمر وسلّموا لنا واصبروا

---

(١) سورة الكهف: الآية ٧٩.

لأحكامنا وارضوا بها، والذي فرّق بينكم فهو راعيكم الذي استرعاه الله خلقه، وهو أعرف بمصلحة غنمه في فساد أمرها، فإن شاء فرّق بينها لتسلم، ثمّ يجمع بينها لتأمن من فسادها وخوف عدوها في آثار ما يأذن الله، ويأتيها بالأمن من مأمنه والفرج من عنده، عليكم بالتسليم والردّ إلينا، وانتظار أمرنا وأمركم، وفرجنا وفرجكم... الحديث»[1].

وهذه الرواية من حيث السند متضمّنة لطريقين قد يمكن من خلالهما تحصيل الوثوق بالصدور.

وأمّا من حيث الدلالة فظاهرة هي الأخرى في المدّعى.

توجيه السيّد الخوئيرحمه الله لروايات الذم ومناقشته

ودعوى: عدم ظهور الأدلّة المتقدّمة على جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه، كما صرّح بها بعض أكابر العصررحمه الله قائلاً: «الظاهر أنّه لا دلالة في شيء من الروايات المذكورة على مقصود الشيخ من جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه، فإنّك قد عرفت أنّ الغيبة إظهار ما ستره الله عليه، ومن الواضح أنّه لم يكن في زرارة عيب ديني ليكون ذكره غيبة، وإنّما ذمّه الإمامعليه السلام وتبرّأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الأخطار، كما عرفت التصريح بذلك فيما أشرنا إليه من الأخبار المتقدّمة.

بل الظاهر منها أنّ قدح الإمامعليه السلام فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الإمامعليه السلام أن تمسه أيدي الظالمين»[2].

مدفوعة: أنّ ما ذكره الإمامعليه السلام في الطعن على زرارة لا يخلو حاله عن

---

(١) رجال الكشيّ: ١/ ٣٥٠، ح٢٢١.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥١.

أمرين، فإمّا أن يكون له أساس في واقع حال زرارة، ويعبّر عن شيء من تقصيره مع الله جلّت آلاؤه، وهو أمر لا يخلو منه غالب المؤمنين في جنبه سبحانه، وأنّ المنشأ في تسليط الإمام عليه السلام الضوء عليها في بيانه إنّما هو لحفظه من شرّ أعدائهم عليهم السلام، أو لا.

فعلى الأوّل: يكون كلام الإمام عليه السلام بياناً لعيب ديني في زرارة، وحينئذٍ يكون الإشكال في كلام بعض أكابر العصر رحمه الله واضحاً جدّاً.

وما ذكره بعض الأجلاء المعاصرين (دامت فوائده) من أنّه من البعيد جداً عن شأن زرارة، ولا سيّما من جهة ما مرّ من تطبيق قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[1] عليه؛ إذ كيف يكون زرارة قد لبس إيمانه بظلم.

فيجاب عنه: أنّه مع قبول شأن زرارة وجلالة قدرة يمكن التماس معنى حقيقي لذلك ولو احتمالاً، فقد جاء في كتاب الله عزّ وجلّ ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[2]، وما جاء في ذيل هذه الآية من قول أبي عبد الله عليه السلام: «**يطيع الشيطان من حيث لا يعلم فيشرك**»[3]، وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «**شرك طاعة وليس شرك عبادة**»[4]، فإنّه قد يكون ظلماً أخذاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[5].

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٨٢.

(٢) سورة يوسف: الآية ١٠٦.

(٣) الكافي: ٢/ ٣٩٧، ب الشرك، ح٣.

(٤) الكافي: ٢/ ٣٩٧، ب الشرك، ح٤.

(٥) سورة لقمان: الآية ١٣.

وعلى الثاني: يكون قدح الإمام عليه السلام في زرارة بأمر ليس فيه للحفاظ عليه، سواء كان تورية وهو الأقرب في حقّ الإمام عليه السلام، أو كان إخباراً بخلاف الواقع الذي يكاد يكون محالاً في حقّه عليه السلام حتّى مع التقيّة؛ وذلك لإمكان التورية عادة، ولا سيّما مع ما تضمّنته الرواية الثانية من قوله عليه السلام: «**ولكلّ ذلك عندنا تصاريف ومعان توافق الحقّ**»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ فعل الإمام عليه السلام يكشف عن جواز الغيبة لأجل دفع الضرر عن المؤمن وإن كان تورية؛ فإنّ التورية التي فيها وقيعة وحطّ من شأن المذكور فيها لا تخرج عن كونها غيبة، أو على الأقل تدلّ عرفاً على جوازها بمفهوم عدم الخصوصية؛ إذ المناط في الجواز هو حفظ المغتاب عن الضرر أو الخطر.

وعلى أي حال، فإنّ المهمّ أنّ مقتضى الأدلّة هو جواز الغيبة في حال كونها تدفع خطراً عن المغتاب، ولم يتردد في ذلك بعض أكابر العصر رحمه الله، بل ذهب إلى «جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المغتاب -بالفتح- كما إذا أراد أحد أن يقتله، أو يهتك عرضه، أو يأخذ أمواله، أو يضرّه بما يرجع إليه، فإنّ غيبته جائزة لدفع الأمور المذكورة عنه، فإنّ حفظها أهمّ في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب، بل لو اطّلع عليها المقول فيه لرضي بالاغتياب طوعاً»[2].

طرق إحراز جواز الغيبة لدفع الضرر الكبير

وهذه المسألة أعني جواز الغيبة لدفع الضرر الكبير عن المغتاب يمكن

---

(١) رجال الكشيّ: ١/ ٣٥٠، ح٢٢١.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٠.

أن تحرّر بأنحاء ثلاثة:

الطريق الأوّل: الخروج التزاحميّ

وذلك بأن يحرز كون الغيبة أدنى أهميّة من حفظ حياة المغتاب، أو عرضه، أو ماله الكثير.

الطريق الثاني: الخروج الانصرافيّ

وذلك لو قيل بأنّ الغيبة تشمل مطلق الوقيعة، لكنّ إطلاق أدلّة حرمتها تنصرف عمّن تكون الغيبة إحساناً عظيماً له.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم بحرمة الغيبة وإن كان بحسب شأنه الأوليّ مطلقاً وشاملاً لحالة دفع الضرر عن المغتاب، إلّا أنّ مناسبة الحكم -الحرمة- مع متعلّقه - الغيبة بمعنى الوقيعة- مع موضوعه - وهو المغتاب- تقتضي انصراف الحكم إلى ما تكون فيه الغيبة عدواناً لا إحساناً كما في المقام.

وعليه فالخروج عن حرمة الغيبة هنا من جهة التصرّف في الحكم لأنّه من سنخ تقييد إطلاقه.

الطريق الثالث: الخروج الموضوعيّ

وهو على قسمين:

الخروج الموضوعيّ لفقدان شرط الموضوع

القسم الأوّل: الخروج الموضوعيّ الناشئ من فقدان شرط الموضوع، فإنّه بانخرامه يرتفع الموضوع لكونه جزءاً منه، كما في اشتراط وجوب

الصوم بدخول الشهر، فإنّه مع عدم دخوله لا يجب الصوم لخروجه موضوعاً عن الوجوب؛ من جهة عدم تحقّق شرطه الذي هو جزء مقوّم لموضوعه، وبدونه لا يبقى وجوب كما هو واضح.

وفي المقام لو كان موضوع الغيبة المحرّمة متقوّماً بالأخوّة الإيمانيّة بنحو تجعل حفظ اللسان عن الغيبة من سنخ الحقّ الذي يتغيّر موضوعه، وكانت الغيبة في حال حفظ المغتاب من الضرر الكبير هي مقتضى أداء حقّ الأخوّة، فارتفاع الحرمة في المقام يكون ناشئاً من ممّا تقتضيه الأخوّة الإيمانيّة من المحافظة على حياته وعرضه وأمواله الخطيرة.

فالأخوّة في محلّ البحث لا تقتضي ترك غيبته وستر عورته، بل تقتضي الوقيعة وإظهار العيب والحطّ من شأن المغتاب مقدمة لتحقيق ما هو مقتضى الأخوّة من حفظه.

وبعبارة أخصر: أنّه لو كان المأخوذ في حرمة الغيبة أن تكون عدواناً، فلا موضوع لحرمتها لو اقتضت إحساناً لازماً.

الخروج الموضوعيّ لعدم تحقق المفهوم

القسم الثاني: الخروج الموضوعيّ الناشئ من عدم تحقّق مفهوم الغيبة نفسه، فبناء على تقوّم الغيبة بكونها ذكر المغتاب بما فيه يكون ذكره بما ليس فيه من العيب بقصد التورية خارجاً عن الغيبة وليس منها، وإن كان ظاهر الكلام كونه غيبة.

ومن الجدير بالذكر أنّ الخروج الموضوعيّ هنا أوضح من سابقه؛ من جهة كونه ناشئاً من عدم انطباق العنوان الذي اتخذه الشارع متعلّقاً للحكم، وهو أوضح من الخروج عن الشرط مع انطباق عنوان المتعلّق.

وأمّا بناء على تقوّم مفهوم الغيبة بقصد الانتقاص كما ذهب إليه السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ فلا يكون المقام منه؛ وذلك لأنّ ما يصدر من الإمام عليه السلام مهما عظم ظهوره في الطعن في زرارة لا يندرج في الغيبة مفهوماً؛ لعدم قصده عليه السلام الانتقاص منه وإنّما لحفظه، وهو -كما ترى- مخالف للعرف، وكاشف عن عدم صحة المبنى كما تقدّم مناقشته مفصّلاً.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ البناء على التزاحم في المسألة يقتضي إحراز الأهميّة والالتفات إلى أنّ في الغيبة -بحدّ نفسها- ضرر كبير يلحق المغتاب، فلا مبرّر للجرأة عليها بتبرير دفع الضرر عنه، ولا سيّما مع كون الضرر الذي يلحق المغتاب ولو في بعض الأحيان موجباً لرفعة مقام المتضرر وعلوّ شأنه، وذلك فيما لو صدر من الظالم مثلاً، دون الغيبة الصادرة من الأخ التي قد تؤدي إلى وهن المغتاب وهتك حرمته.

عدم جواز الغيبة إلّا بإحراز الأهميّة

ومنه يظهر: عدم جواز الغيبة إلّا مع إحراز الأهميّة، أو المساواة في الأهميّة بين حرمة غيبة المؤمن ووجوب حفظ حرمته، ولا موضوعيّة من هذه الجهة لرضا المؤمن الذي تقع عليه الغيبة، سواء كان رضاه فعليّاً أو تقديريّاً؛ وذلك لأنّ القضيّة مرتبطة بما يجب على المؤمن اتجاه المغتاب، فإنّه يجب عليه أن يحفظه سواء رضي أو لم يرض، إلّا أن يكون الرضا الفعليّ أو الأعمّ منه ومن التقديريّ موجباً لرفع أحد التكليفين المتزاحمين.

نعم، لا يبعد القول بكون هذا الحقّ تابعاً للرضا والسخط من صاحبه بناء على الأخذ بجهة حقّ الأخوّة، إلّا أن يخرج صاحب الحقّ عن

الرشد، ويكون سفيهاً إلى حدّ بحيث لا يبقى لتصرّفه في حقّ نفسه قيمة شرعيّة، سواء جنح به السفه إلى الرضا بالغيبة، أم الرضا بالضرر أو الخطر الذي تدفعه الغيبة، فلا يعتنى بكلامه حينئذٍ، بل يجب حفظه، فتأمّل جيداً فإنّ المقام من مزال الأقدام أعاذنا الله من العثرة، فهو حسبنا ونعم المولى ونعم النصير.

قال سيّدنا المعظّم﵀: ومنها القدح في المقالات الباطلة (١) وإن أدى ذلك إلى نقص في قائلها، بل الذي عليه عمل جماعة كثيرة من العلماء القدح في القائل بقلة التدبّر والتأمّل وسوء الفهم ونحو ذلك، وكان صدور ذلك منهم لئلا يحصل التهاون في تحقيق الحقائق، عصمنا الله تعالى من الزلل ووفقنا للعلم والعمل إنّه حسبنا ونعم الوكيل.

المبحث الثامن
القدح في أهل المقالات الباطلة

وهو عنوان شائع في كلمات الأصحاب وإن لم يرد فيه دليل بالخصوص، ويناسب ما جبل عليه أهل العلوم والفنون في القرون الماضيّة من ممارسة النقد اللاذع بينهم إلى حدّ يتضمّن استعمال الكلمات القارصة التي قد تندرج في السبّ، من قبيل قول بعضهم: إنّ هذا الرأي لا يصدر من عاقل فضلاً عن فاضل، أو الاستهزاء به بمثل ما يقال: إنّ هذا الكلام يضحك الثكلى، ونحو ذلك.

توجيه العلماء للقدح في أهل المقالات الباطلة

ويستدل عليه في كلمات الأعلام عادة بنحو كاشف عن عدم القبول بالعنوان على سعته، فهم بين ذاهب إلى جوازه فيما إذا توقّف عليه حفظ الحقّ وإضاعة الباطل، كشيخنا الأعظم﵀.

وآخر فيما لو كان وجوب حفظ الحقّ وإضاعة الباطل أهمّ من احترام المقول فيه، كبعض أكابر العصر ﷺ.

وثالث فيما إذا كانت المقالة الباطلة من قبيل البدعة في الدين ودعوة الناس إلى الضلالة، منقّحاً هذا الحكم من صحيحة داود بن سرحان، كبعض الأعلام من أساتذتنا ﷺ.

كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في الكبرى ومناقشته

وذهب السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ إلى مناقشة هذا المبنى كبرويّاً، ثمّ انتهى إلى تحليل أكثر صوره لخروجها عن عنوان الغيبة خروجاً موضوعيّاً لا حكميّاً، حيث قال: «إنّما يتمّ في مورد وجوب إحقاق الحقّ وإبطال الباطل، كما في علوم الدين العمليّة والاعتقاديّة.

بل هو مختصّ بالموارد المهمّة التي لا يجوز الاقتصار فيها على الفتوى وبيان الرأي، بل يجب فيها إثباته وتوضيحه بالاستدلال الذي قد يستلزم ظهور نقص المخالف، وإلّا فمجرّد بيان الرأي لا يستلزم شيئاً من ذلك.

فالأولى أن يقال: إنّ القدح في المقالة الباطلة وإن استلزم ظهور نقص قائلها لا يكون من الغيبة إلّا مع قصد الانتقاص به لما تقدّم، وبدونه لا يحرم إلّا من حيث كونه كشفاً لستر المؤمن، وهو إنّما يكون محذوراً إذا كان بنحو يوهن الشخص، ولا يكون كذلك غالباً، لأنّ الخطأ ممّا يتعرّض له كلّ أحد، فلا يكون عيباً في الشخص موهناً له، بل غايته أنّه خلاف الكمال، ولا محذور في بيانه.

نعم، قد يكون الخطأ لكثرته أو بشاعته كاشفاً عن نقص القائل وضعف فكره، بحيث يكون عيباً فيه موهناً له، إلّا أنّ الغالب ظهور ذلك

لأهله، فلا يكون التنبيه عليه كشفاً لأمر مستور.

أمّا لو فرض عدم ظهوره لأهله لخفاء أقوال القائل وسترها فلا يبعد الالتزام بحرمة تنبيههم إليه حينئذٍ إلّا مع وجود المزاحم الملزم بالتنبيه، كخوف الافتتان بالشخص»[1].

تحقيق المسألة وبيان المختار

وتنقيح البحث في المسألة أن يقال:

أولاً: إنّ الغيبة إن تصادقت مع القدح في أهل المقالات الباطلة فإنّها عادة ما تكون بقصد الانتقاص - كما هو مختار السيّد الأستاذ الحكيم ﷾ - بل حتّى لو خلت منه فهي غيبة، مادام فيها حطّ من شأن المغتاب على المختار.

الضابطة في اقتناص القواعد من كلام الفقهاء

وثانياً: إنّ عنوان القدح في أهل المقالات الباطلة لمّا لم يرد فيه دليل بالخصوص فلا يمكن البناء على كونه مناطاً من مناطات جواز الغيبة، وقياسه على موارد بعض القواعد المتصيّدة من كلمات الفقهاء من قبيل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) في غير محلّه؛ فإنّ القواعد المتصيّدة استثناء لا يصار إليه إلّا في حال يكون في كلمات الفقهاء علّة تامّة يقطع الفقيه بمضمونها، وهو أمر لا يتأتى إلّا نادراً، وليس منه المقام.

صور مقالات أهل الريب

وثالثاً: إنّ الغيبة والقدح جائزان إن كان المغتاب من أهل البدع سواء كانت البدعة صغيرة أو كبيرة، وأمّا إن كان من أهل الريب بحيث يؤدي كلامه إلى التشكيك بحقائق الدين فهو على نحوين:

النحو الأوّل: من كانت مقالته موجبة للارتياب فيما يجب الاعتقاد به

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص ٣٦٦.

من قبيل أصول الإيمان، أو ضرورات الدين التي يكون الإيمان بها ملازماً للتصديق بالنبيّ صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام، من قبيل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو وجوب الحجاب على المرأة، أو حرمة شرب الخمر ونحوه، والظاهر أنّ هذا النحو مندرج تحت صحيحة داود بن سرحان وأمثالها ممّا ورد فيه جواز الغيبة في حقّ أهل الريب، أو وجوبها في حدود ما تكون فيه سبباً لدفع الفساد في الإسلام.

النحو الثاني: من كانت مقالته الباطلة موجبة للريب في الضرورات الفقهيّة، أو التاريخيّة من سيرة النبيّ والمعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) وأمثالها من الضرورات التخصصيّة لا العامّة.

ولكنّ هذا النحو مشكل من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّه مشمول بإطلاق الريب؛ فإنّ إثارة الريب في اليقينيات من أبرز مصاديقه، وحينئذٍ تترتب عليه أحكامه التي من أهمها جواز الغيبة، بل وجوبها.

الوجه الثاني: أنّ بثّ الارتياب فيما لا يجب الاعتقاد به ليس مندرجاً في المضمون المستفاد من أدلّة وجوب الوقيعة في أهل الريب؛ وذلك لقصور الإطلاق وانصرافه عنه بسبب مناسبة الحكم والموضوع[1] التي تقتضي كون ما يجب البراءة منه والوقيعة وإكثار السبّ، والموجب للفساد في الإسلام هو الريب المنافي للأمور العامّة والأساسيّة في الإسلام، وذلك

---

(١) أمّا المراد من الحكم فهو وجوب البراءة والإكثار من السبّ، وأمّا الموضوع فهو الريب المنافي للأمور العامّة والأساسيّة في الإسلام.

لا يكون في مثل هذه الموارد فضلاً عن غيرها ممّا يوجب الريب في بعض الأمور العلميّة غير الضروريّة، أو بعض الأمور غير الدينيّة.

دعوى القدح في ضرورة الفقه قدح في الدين ومناقشتها

ودعوى أنّ الحكم في ضروريّ الفقه ينبغي أن يكون مختلفاً عن سائر الضرورات التخصصيّة؛ لأجل أنّ فيه نحو انتساب إلى الدين، ومن ثمّ سيكون التشكيك فيه تشكيكاً في الدين في غير محلّها؛ فإنّ محض نسبته إلى الدين ليس كافياً لاستفادة الحكم المذكور في صحيحة داود بن سرحان من جهة الانصراف.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الوجه الثاني هو الأرجح والأنسب بمقتضى البراءة من وجوب الوقيعة والسبّ، كما أنّه الأنسب بعمومات حرمة الغيبة في الكتاب الكريم والسنة المطهّرة.

ورابعاً: لا إشكال في جواز النقد العلميّ المتوجّه إلى المقولة الباطلة نفسِها دون صاحبها؛ لعدم اقتضائه - غالباً- الحطّ من الشأن المستلزم للوقيعة والنيل من الشخصيّة.

ومجرّد كون النقد غير متناسب لمن يدّعي الفقاهة والدرايّة والحذاقة، بل موجب للتشكيك فيها لا يمنع من نقده؛ فإنّ ذلك ليس حطّاً من شأنه، بل دفعاً لتوّهم بعض الناس كونه كما يدّعي، وهذا إن كان في دعواه مشتبهاً غافلاً عن واقع حاله بحيث يكون معذوراً في ذلك.

وأمّا إن كان في البين نحو من الكذب والتلبيس العلنيّ على الناس، فإنّه موجب لعدّه مجاهراً بالفسق ساقط الحرمة، وبالتالي تجوز غيبته، بل قد تجب من باب وجوب النصيحة.

فتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ باب النقد العلميّ مفتوح بحقّ المقالات الباطلة؛ من جهة عدم كونه حطّاً من الشأن الشخصيّ غالباً، وهذا بخلاف التعريض والانتقاص من الشخصيّة، فإنّه غير جائز إلّا من جهة بعض العناوين الثانويّة الطارئة؛ لأصالة حرمة المؤمن.

وهذا تمام الكلام في هذه المسألة، ومنه نستمد الاعتصام به في البدء والختام، والحمد لله تعالى أولاً وآخراً.

استثناءات محتملة من حرمة الغيبة

هذا وقد أضاف بعض الأعلام في مباحثهم ما يحتمل استثناؤه من حرمة الغيبة، وجرياً على ما أوردوه نشير إليها لإتمام ما تقدّم من المباحث، وهي عديدة:

المبحث التاسع
ذكر العيب الظاهر

ذكر شيخنا الأعظم﵀ أنّ «من موارد جواز الغيبة ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة المميزة التي لا يعرف إلّا بها -كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول، ونحوها-، وفي الحديث: «**جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء رسول الله ﷺ**».

ولا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفة في اشتهار يوصف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها، وعليه يحمل ما صدر عن الإمام﵇ وغيره من العلماء الأعلام، لكنّ كون هذا استثناء مبني على كون مجرّد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبة، وقد منعنا ذلك سابقاً، إذ لا وجه لكراهة المغتاب، لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر، والمفروض عدم قصد الذمّ أيضاً.

اللهم إلّا أن يقال: «إنّ الصفات المشعرة بالذمّ كالألقاب المشعرة به،

يكره الإنسان الاتصاف بها ولو من دون قصد الذمّ، فإنّ إشعارها بالذمّ كاف في الكراهة»[١].

تعليق السيّد الخوئيّ على كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله

وعلّق عليه بعض أكابر العصر رحمه الله بأنّه «لا محذور في ذكر المقول فيه بالأوصاف المذكورة وما يجري مجراها، فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحملة الأحاديث بالأوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب، بل وعليه السيرة القطعيّة من حديث الأيام وقديمها.

بل وكان هذا مرسوماً بين الأئمّة عليهم السلام أيضاً، كما يومئ إليه بعض الأحاديث الواردة في توثيق بعض الرواة، وفي بعض الأحاديث: جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله»[٢].

ولعلّه يريد بالأحاديث الواردة في توثيق بعض الرواة ما رواه الكشيّ بسنده عن الفضل بن عبد الملك، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **أحب الناس إليّ أحياءً وأمواتاً أربعة، بريد بن معاوية العجليّ، وزرارة، ومحمّد بن مسلم، والأحول... الحديث**»[٣]، فإنّ الأحول هو محمّد بن عليّ بن النعمان الملقّب بمؤمن الطاق.

تلخيص كلام صاحب منهاج الفقاهة (دامت فوائده) في المقام

وذكر بعض الأعلام (دامت فوائده) في خصوص المطلب ما يمكن تلخيصه - بتوضيح منّا - في أمرين:

أولاً: عدم صدق الغيبة موضوعاً على ذكر الشخص بعيبه الذي صار

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٦.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥١.

(٣) رجال الكشيّ: ١/ ٣٤٧، ح٢١٥.

بمنزلة الصفة المميزة التي لا يعرف إلّا بها؛ لأنّها عبارة عن إظهار ما ستره الله، وإذا لم يكن المقول مستوراً لم يصدق على ذكره الغيبة، فلا وجه لحرمته، إلّا إذا كان ذكره بقصد التعيير فيحرم لذلك لا لكونه غيبة.

وثانياً: ليس تمام موضوع الغيبة الكراهة إذا سمع ما قيل في حقّه كي يوجب ذلك صدق الغيبة على ذكر الأوصاف الظاهرة، فيحتاج جوازه إلى ما يدل عليه لما تقدّم من أنّ حقيقة الغيبة إظهار ما ستره الله، فلو لم يكن مستوراً لما صدق عليه الغيبة وإن كرهه لو سمعه[1].

ولعلّ الإشكال في كلّ ما ذكروه واضح على المختار، من جهة أنّ المقوّم لحقيقة الغيبة هي كونها طعناً في المغتاب وحطّاً من شأنه، فإنّه يتحقّق في كثير من الأحيان بذكر العيوب بهذا النحو، ومن ثمّ لا يمكن البناء على الخروج الموضوعيّ فيه.

ومن هنا، فالمتعين النظر والبحث عن إمكان استثنائه من الحكم بالحرمة إلى النصوص الشريفة، والسيرة المدّعاة في بعض كلماتهم، ولذا فإنّ الكلام يقع في مطلبين:

المطلب الأوّل: روايات استثناء ذكر العيب الظاهر من الغيبة

وهي عديدة:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن خلف بن حمّاد، عن الحسين بن زيد الهاشميّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**جاءت زينب العطّارة الحولاء**

(١) لاحظ منهاج الفقاهة: ٢/ ٦٨.

إلى نساء النبيّ صلى الله عليه وآله، فجاء النبيّ صلى الله عليه وآله فإذا هي عندهم، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: إذا أتيتنا طابت بيوتنا، فقالت: بيوتك بريحك أطيب يا رسول الله، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا بعت فأحسني ولا تغشي، فإنّه أتقى لله وأبقى للمال»[1].

وبطريق آخر رواها مع اختلاف يسير، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن صفوان، عن خلف بن حمّاد، عن الحسين بن زيد الهاشمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء النبيّ صلى الله عليه وآله الحديث**»[2].

وهذه الرواية تامّة السند بكلا طريقيها؛ فإنّ البرقيّ وأباه ثقتان، و «خلف بن حمّاد بن ياسر (ناشر) بن المسيب كوفيّ، ثقة»[3]، كما قال النجاشيّ رحمه الله.

وقد يمكن البناء على اعتبار الحسين بن زيد الهاشميّ؛ لرواية صفوان بن يحيى وابن أبي عمير عنه ولو بالواسطة، لما ثبت من عدم روايتهما وإرسالهما إلّا عن الثقة.

الخدش في دلالة الرواية على المدّعى

وأمّا الدلالة فقد تقرّب بكونها ظاهرة في المدّعى؛ فإنّ ذكر الإمام عليه السلام لها بوصف كونها حولاء ذكر لعيب ظاهر فيها.

ولكنّه غير تامّ؛ فإنّه لا بدّ من إحراز أنّ ذكر الإمام عليه السلام لها قد كان فيه

---

(١) الكافي: ٥/ ١٥١، ب آداب التجارة، ح٥ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ٣٨٨، ب استحباب الإحسان في البيع والسماح، ح١.

(٢) الكافي: ٨/ ١٥٣، حديث زينب العطارة، ح١٤٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ٢٨١، ب تحريم الغش، ح٦.

(٣) رجال النجاشيّ: ص١٥٢، ب الخاء، تسلسل: ٣٩٩.

حطّ من شأنها، فربّما كان شائعاً إلى حدّ بحيث لا يعدّ انتقاصاً منها، وكونه مظنوناً يمنع من الاستدلال بها على المدّعى، وإن كانت مناسبة له.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال: **هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ**»[1].

وهذه الرواية معتبرة السند كما تقدّم تنقيحه في موضع سابق[2].

وأمّا الدلالة فقد يقال: إنّها صالحة لإثبات المدّعى؛ إذ اشترطت في الغيبة كونها إبرازاً لمستور، فتدل بذلك على جواز الغيبة بالأمر الظاهر غير المستور سواء كان دينيّاً أم دنيويّاً.

ولكن قد مرّ آنفاً أنّ الرواية إن لوحظت وحدها فهي أخص من الغيبة بلا إشكال؛ من جهة كثرة الروايات التي تعرّف الغيبة بما هو أوسع من ذلك ولو للعيوب غير الدينية.

وإن لوحظت مع سائر الروايات لزم حملها على أنّها ليست بصدد التعريف، بل التطبيق ببيان أبرز المصاديق.

وبذلك يتّضح أنّها لا تصلح حجّة على جواز الغيبة بالعيب الظاهر غير المستور.

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٧، ب الغيبة والبهت، ح ٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٨، ب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، ح١.

(٢) في الجزء الأوّل من الكتاب، ص ٩٦.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن العبّاس بن عامر، عن أبان، عن رجل لا نعلمه إلّا يحيى الأزرق قال: «قال لي أبو الحسن (صلوات الله عليه): **من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته**»[١].

وهذه الرواية مخدوشة من حيث السند كما مرّ[٢].

وأمّا الدلالة على المدّعى فتامّة، من حيث كونها ظاهراً بصدد تعريف الغيبة من بعض جهاتها تعريفاً يميزها عمّا يقاربها من المعاني.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: **من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه، فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[٣]»[٤].

تقريب الاستدلال بالرواية ومناقشته

وتقريب الاستدلال بها على المدّعى - بعد الفراغ من اعتبار سندها- هو أنّ الضابطة لحرمة الغيبة في الرواية لمّا كانت هي إشاعة الفاحشة

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الغيبة والبهت، ح٦ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٩، ب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، ح٣.

(٢) من جهة يحيى الأزرق حيث لم يروَ عنه جزماً، ومن شاء فليراجع المبحث الثاني من تحديد معنى الغيبة شرعاً، وتحديداً في الرواية الثاني من طائفة النصوص المعرّفة للغيبة بأنّها بيان العيب المستور، صفحة: ٩٠.

(٣) سورة النور: الآية ١٩.

(٤) الكافي: ٢/ ٣٥٧، ب الغيبة والبهت، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٠، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح٦.

بحسب ما يستفاد من الآية الكريمة، فلا تشمل ذكر العيب الظاهر حينئذٍ؛ إذ لا موضوع لها فيما يكون العيب ظاهراً شائعاً بنفسه.

ودعوى: أنّه لا إشكال في دلالتها على حرمة هتك ستر المؤمن وكشف سرّه، ولكن لا دلالة فيها على كونهما من الغيبة، بل ولا على انحصار الحرمة بهما ليكون ذلك قرينة على خروج ذكر العيب الظاهر كما قيل، فهي ساكتة عن بيان حال ذكر العيب الظاهر، ومن ثمّ فلا تصلح لإثبات المدّعى.

مدفوعة: بأنّ التأمّل في المعنى العرفيّ للغيبة يكشف عن أنّ الرواية بصدد بيان الحصة البارزة منها، فإنّ إشاعة الفاحشة عن المؤمن بإفشاء عيوبه بين الناس غيبة، وإن كان ما ينقله المغتاب عنه أمراً حقيقيّاً محسوساً لديه، يعرفه رأي العين، ويسمعه ملء الأذن.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الرواية لا تصلح لنفي حكم الغيبة عن ذكر العيب الظاهر؛ من جهة كونها ليست في مقام التعريف كي يتمسّك بظهورها في الحصر، أو بإطلاق المقام فيها لنفي الحرمة، أو نفي مفهوم الغيبة عن العيب الظاهر، فإنّها ساكتة عن هذا المورد.

نعم، هي في إطلاقها شاملة لبيان المصداق البارز من مصاديق الغيبة، وأعني به إشاعة الفاحشة.

معنى «عورة المؤمن على المؤمن حرام».

الرواية الخامسة: ما روي في النبويّ «**«عورة المؤمن على المؤمن حرام»**»[1].

---

(١) وهنا استطرد سماحة السيّد الأستاذ (دامت فوائده) في ذكر خصائص الخطاب التشريعيّ، ←

هذا ويمكن أن يضاف لما تقدّم من النصوص الشريفة بعض ما ورد من روايات تفسيريّة للحديث النبويّ «عورة المؤمن...» للدلالة على المدّعى، ولكنّ ذلك موقوف على دلالتها على جواز ذكر العيب الظاهر، وأنّ لسانها بصدد بيان النصّ التشريعيّ المستقل عن حرمة الغيبة، وليس مصداقاً من مصاديقها.

← والذي أطلق عليه (البلاغ المبين)، وذكر: «أنّ من أهمّ خصائص البلاغ المبين للشريعة الإسلامية أنها قدمت بلغة عرفيّة، يفهمها العامّة بشكل يسير ممّا سهل عليهم العمل وفق تعاليمها، غير أنّ هذا الأمر عقد على الفقهاء عمليّة الاستنباط؛ لكون النصوص الشرعيّة لم تقدّم بلغة قانونيّة علميّة غير متداخلة.

نعم، أصل القضايا واضحة في الجملة، ولكن الحدود والضوابط والقيود تحتاج إلى مؤونة عالية كي تستخرج النصوص التشريعيّة من بين البيانات العرفيّة المذللة والميسرة.

ولقائل أن يقول: لماذا لم يكتب الإمام عليه السلام رسالة عمليّة كاملة واضحة، كي يُستغنى بها عن هذه المؤونة الكبيرة في بيان الأحكام؟

وفيه جوابان:

الجواب الأوّل: إنّ الظروف آنذاك كانت تمنع من الإصحار بكلّ شيء من قبل الإمام عليه السلام، وإعطاء نص مكتوب منسوب له عليه السلام، مبين فيه كلّ شيء قد يؤدي إلى اتخاذ موقف من قبل السلطة الظالمة تمنع منه التقية، وهي ليست ذريعة نتذرع بها وإنّما كلمة مصداقيتها مضمّخة بدماء أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، وسجن الإمام الكاظم، والضغوط التي تعرّض لها الإمام الجواد من بعد الإمام الرضا، وحصار الإمام الهاديّ والعسكريّ عليهما السلام.

ومن هنا فلا ينبغي أن يكون هنالك منطق ذاتي مهتم بسد الحاجة بالطريقة التي تروق له، بعيداً عن الواقع الذي كان عليه حال الأئمة عليهم السلام.

الجواب الثاني: إنّ طريقة البلاغ المبين التي اعتمدها الشارع في بيان أحكامه من خلال فتح باب السؤال بشكل لا نظير له حتى في دقائق الأمور، تجعل البيانات الفقهيّة وغيرها ملائمة على قدر عقول الناس، أمّا لو صيغت بطريقة قانونيّة ثابتة ومحددة، فسوف يصعب على الكثير فهم حدودها وضوابطها وقيودها كما هو الحال في الصياغات القانونيّة الأخرى.

وهما روايتان:

إحداهما: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان «قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: **نعم**، قلت: تعني سفليه، قال: **ليس حيث تذهب، إنّما هي إذاعة سرّه**»[١].

وهذه الرواية -كما مرّ- تامّة من جهة السند، وقريب منها ما رواه الشيخ في التهذيب بطريقه إلى «محمّد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن علي، عن عبد الله بن سنان»[٢].

وعليه فالرواية مطمئن بصدورها.

دلالة رواية عبد الله بن سنان

وأمّا الدلالة على حرمة كشف عيبه المستور فواضحة، بل ربّما يقال بأنّها تدلّ على حرمة إذاعة سرّ المؤمن مطلقاً حتى وإن لم يكن عيباً بإطلاقها.

ولكنّه غير تامّ؛ وذلك لأنّ الإطلاق منصرف بحسب ما ذكر من سياقه من تعبير «**عورة المؤمن**» إلى السرّ المعيب، وبعبارة أدق إلى السرّ المعيب كشفه، فلو كان للرجل شأن خاصّ ليس معيباً لو بقي مستوراً، كما في بعض كلامه ومناغاته لصبيته، أو خصوصياته مع خواص إخوانه وأهله، ولكنّ كشفه وإظهاره يعدّ هتكاً له، فهو مندرج تحت ظاهر الرواية، وإن لم يكن بحدّ نفسه عيباً.

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الرواية على المؤمنين، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٤، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح١.

(٢) تهذيب الأحكام: ١/ ٣٧٥، ب دخول الحمام وآدابه وسننه، ح١١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢/ ٣٧، ب تحريم تتبع زلات المؤمن، ح٢.

فالنتيجة: أنّ الرواية دالّة على حرمة كشف الستر، بل وشاملة لكلّ ما يكون كشفه معيباً، ولكنّها قاصرة عن إثبات حرمة ذكر العيب الظاهر أو نفيها.

والأخرى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن الحسين بن مختار، عن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام «فيما جاء في الحديث عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: **ما هو أن ينكشف فترى منه شيئاً، إنّما هو أن تروي عليه أو تعيبه**»[1].

دلالة رواية زيد الشحام

وهذه الرواية تامّة من حيث السند هي الأخرى كما مرّ[2].

وأمّا دلالتها على حرمة الإعابة وكشف الستر عن العيوب، واستقصائها والتفتيش عنها، فظاهرة لا لبس فيها.

غير أنّ عبارة «**أن تروي عليه أو تعيبه**»، تحتمل أكثر من معنى ووجه؛ إذ يمكن أن يكون المراد منها حرمة مطلق الرواية على المؤمن بما يهتك خصوصيّته، ويُعدّ إساءة إليه، وإن لم تكن فيها إعابة، فيكون لهذا العنوان حكم مستقل عن حرمة الغيبة، من قبيل بيان حقّ المؤمن وحرمته وحصانته الشرعيّة.

كما يمكن أن تكون العبارة في مقام التوضيح والتفسير لبعض

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٩، ب الرواية على المؤمنين، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سرّ المؤمن، ح٣.

(٢) لاحظ سند الرواية السابعة في تحديد المعنى الشرعيّ للغيبة في الجزء الأوّل من الكتاب، ص ١١٣.

مصاديق الغيبة وخصوصيّاتها، كأن يروي عليه شيئاً بلا إعابة في ذاته، إلّا أنّ إظهاره يعدّ عيباً عرفاً، فتتصادق حينئذٍ حرمة عورة المؤمن مع حرمة الغيبة.

ويتوقّف تمام الكلام على التحقيق في الأمر الثاني، أعني العلاقة بين حرمة الغيبة وحرمة عورة المؤمن.

فقد يقال: إنّه لا يعقل عرفاً أن يكون لذكر المؤمن في غيبته أحكام عديدة لموضوعات عديدة، كعنوان الوقيعة وعنوان كشف الستر مع كون التداخل بينهما كبيراً، ولا سيّما وأنّ الفرق الخارجيّ بينهما غير واضح ولا مشخّص لدى غالب الناس، بل إنّ أغلب مصاديقهما الخارجيّة عادة ما يقترن فيه الأمران معاً، بحيث يتحقّق هتك الستر بالنيل من المغتاب.

وعليه، تكون الوقائع الخارجيّة في هتك ستر المؤمن والنيل منه مصاديق مشتركة مندرجة تحت العنوانين معاً، لا على نحو الطولية[1] بين العنوانين نفسيهما، ولا على نحو اندراج أحدهما حت الآخر، بل من جهة كون الكلام الصادر منه جامعاً لكلا الخبثين القبيحين، وهو ما يقرّب جدّاً وحدة الحكم، أعني حرمة الغيبة المختصّة بذكر العيب المستور.

---

(١) إنّ المراد من الطوليّة في المقام هو أن يكون أحدهما منشأً للآخر، كأن يكون هتك الستر متحقّقاً بالنيل من المغتاب، وهذا يقرّب أن يكون العنوانان - في الحقيقة - مشيرين إلى تشريع واحد، والشارع تارة ينهى عن العنوان وأخرى عن مسبباته ومحققاته.
وأمّا المراد من العرضيّة فهو أن يكون لكلّ من العنوانين ملاك مستقل وأدلّة تشريعيّة تردع عنه، إلّا أنّهما في غالب الأحيان يلتقيان.

هتك ستر المؤمن أبرز مصاديق الغيبة

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّ هتك الستر عن العيب وقيعة في المؤمن وحطّ من شأنه، فهو المصداق الأبرز للغيبة، وهو قبيح عقلاً ومستهجن عرفاً، كما مرّ في رواية عبد الرحمن بن سيّابة.

وهذا ينسجم جدّاً مع كون حرمته كبيرة شرعاً، وتغليظ الخطاب الوارد فيه، غير أنّ ذلك كلّه- كما لا يصلح لنفي جواز الغيبة عن ذكر العيب الظاهر- كذلك لا يصلح لإثباته.

هذا مضافاً إلى أنّ هتك الستر محرّم مطلقاً بحسب هذه الروايات حتّى وإن كان في حضور الشخص الذي يقع عليه الهتك، وليس في غيبته خاصّة، وهذا يقرّب جدّاً كون الهتك والغيبة عامّين من وجه، يجتمعان غالباً.

ويختصّ الهتك بما يكون في حضور المهتوك، وتختصّ الغيبة بما يكون فيه وقيعة بذكر أمر ظاهر يوجب الحطّ من شأن المغتاب في غيبته.

وفي الغالب إذا اجتمعا كان الهتك محقّقاً للغيبة ومنشأً لها، فيكون الردع عن الغيبة داعياً للردع عنه، كما يكون الأمر بالتقوى داعياً إلى الأمر بمخالفة الهوى والإعراض عن الدنيا.

ويناسبه ما رواه الشيخ الصدوق رحمه الله بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال في خطبة له: «**ومن اغتاب أخاه المسلم بطل صومه، ونقض وضوئه، فإن مات وهو كذلك مات وهو مستحلّ لما حرّم الله ... ومن مشى في عون أخيه ومنفعته فله ثواب المجاهدين في سبيل الله، ومن مشى في عيب أخيه وكشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها في جهنم، وكشف الله**

عورته على رؤوس الخلائق... الخبر»[١]، فإنّها مع ضعف سندها لاشتمالها على عدّة من المجاهيل، تامّة الدلالة على حرمة كشف عورة المؤمن وهتكه.

ولكنّ الإشكال كل الإشكال في إثبات أنّ ذلك من الغيبة، فإنّ ذكرها في فقرة مستقلة عن فقرة الغيبة يناسب كونهما حكمين وليسا حكماً واحداً، فإذا اجتمعا تغلّظت الحرمة وعظمت النقمة.

الرواية السادسة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن سيّابة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه وأمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه**»[٢].

وهذه الرواية تامّة السند - كما مرّ - رغم عدم ورود توثيق صريح لعبد الرحمن بن سيّابة تمسكاً بالتوثيقات العامّة له، كرواية ابن أبي عمير، وابن قولويه في كامل الزيارات بناء عليه.

وقد مرّ الكلام في معاضدتها لما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن عبد الرحمن بن سيّابة، عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام، «قال: **إنّ من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وإن من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه**»[٣].

---

(١) ثواب الأعمال: ص٢٨٨.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الغيبة والبهت، ح٧ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٨، ب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، ح٢.

(٣) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص ٤١٧، المجلس الرابع والخمسون، ح١٧.

وأنّ الفقيه يكاد يقطع بأنّها - في الأصل-رواية واحدة، رغم ما فيها من اختلاف في قوله عليه السلام: «**إنّ من الغيبة**»، واختصار عن الرواية السابقة من حيث عدم اشتمالها على ذكر العيب الظاهر.

الأخذ بالزيادة عند تعارض النسخ

هذا، وقد يقال في مثل هذا المورد: إنّ صدور الزائد من الإمام عليه السلام مشكوك، والأصل عدمه.

ولكن يمكن الجواب بأنّ المفروض في موارد تعارض النسخ هو البناء على الأخذ بالزيادة؛ للاطمئنان بكونها رواية واحدة، فيكون المضمون النهائيّ هو مجموع ما ورد في النسختين معاً.

ومن الجدير بالذكر أنّ اصطلاح الروايتين - في الغالب - يراد بهما نقلان صادران عن المعصوم عليه السلام، بينما محلّ الكلام هنا في اختلاف إحدى النسخ المروية من قبل الشيخ الكلينيّ أو أحد الرواة الذين يروي عنهم، عن النسخة الأخرى المروية من قبل الشيخ الصدوق أو ممّن يروي عنهم.

وبناءً على ذلك، تُحمل رواية الصدوق على اشتمالها على الفقرة التي يظهر منها كون الرواية في مقام تعريف الغيبة، وأنّ مطلق القول المشتمل على ذكر عيب في غيبة المؤمن يُعدّ غيبة، حتى وإن لم يكن مقروناً بالانتقاص والوقيعة.

وجهان للأخذ بالزيادة عند تعارض النسخ

ولذلك وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ الارتكاز العرفيّ والعقلائيّ قائم على تقديم جانب الزيادة عند الاختلاف؛ لما يورثه ذلك من غلبة الظنّ بكون السقط أقرب إلى الوقوع من الزيادة، فإنّ السقط في الكتابة أمر شائع جداً، فكثيراً ما

يريد النسّاخ أو المؤلّف أن يثبت شيئاً فيسقط منه - غفلة أو سهواً- بخلاف الزيادة فإنّ وقوعها أندر، وهذا الوجه في حقيقته نوع ارتكاز عقلائيٍّ معمول به في مقام الجمع بين النسخ المتعارضة.

الوجه الثاني: إنّ الأصل العقلائيّ عند تعارض النسخ يقتضي البناء على الزيادة ما لم يحتفّ بما يوجب الريب؛ إذ لا يرى العقلاء محذوراً في حمل كلٍّ من النسختين على الأخرى، وترجيح جانب الزيادة فيهما معاً، ما دام مورد الحمل عرفيّاً غير مستهجن.

فإذا دار أمر النسختين حول مضمونين يمكن حمل كلّ منهما على ما ينسجم مع الآخر - كما في المقام - أمكن الجمع العرفيّ بينهما برفع اليد عن الظهور الأوّلي في كلّ منهما، والبناء على حصّة خاصة من كلٍّ منهما تلائم الأخرى.

وهذا النوع من الجمع بين النسخ يشبه تماماً الجمع بين النصوص لاتحاد المناط؛ فلو ورد: «أكرم العالم العامل بعلمه»، وورد: «أكرم العالم العادل»، كان مقتضى ظهور الأوّل لزوم ترك الصغائر، بينما يدلّ ظاهر الثاني على ترك الكبائر.

وفي مثل هذا، يمكن الجمع بحمل العادل على المعنى الأعم الذي يشمل ترك الصغائر أيضاً، ليطابق قوله: العامل بعلمه؛ وذلك بلحاظ عدم موضوعيّة الألفاظ وجواز النقل بالمعنى.

وهم ودفع

ولا يقال: لِمَ لا يُعكس الأمر، فيصار إلى تأويل عنوان «العامل بعلمه» بما يناسب مع ظهور كلمة «العادل».

فإنّه يقال: إنّ حمل العامل بعلمه على خصوص تارك الكبائر يوجب الخروج عن إطلاقه اللفظي؛ لأنّ من يرتكب الصغائر لا يكون -في مورد الصغائر- عاملاً بعلمه، فصرفه إلى هذا المقدار يعدّ تضييقاً غير عرفيّ، بل يؤدي إلى تكذيب ظاهر اللفظ بحسب الفهم العرفيّ.

أمّا عنوان العادل فيمكن حمله على المعنى الأعمّ الذي يشمل ترك الصغائر أيضاً، ولا يلزم منه محذور التكذيب عرفاً، وبهذا الحمل يحصل التوفيق العرفيّ بين «العامل بعلمه» و«العادل»، فيعمل بهما معاً، وهو المتعيّن عرفاً وصناعة.

صفوة القول كبروياً عند تعارض النسخ

وعليه، فالمطلب الكبرويّ في باب تعارض النسخ هو: إذا أمكن الجمع العرفيّ بين النسختين والعمل بمضمونهما معاً - ولو بقرينة جواز النقل بالمعنى - تعيّن ذلك، وقدّم على ترجيح إحدى النسختين على الأخرى.

وأمّا الرواية الخالية من الزيادة فليس لها في المقام سوى الإطلاق المقاميّ، وهو أضعف مراتب الدلالة؛ إذ يعتمد على قرينة حالية مفهومة من سكوت المتكلّم، بخلاف الرواية المشتملة على الزيادة، فإنّها ذات دلالة لفظيّة صريحة، والدلالة اللفظيّة مقدّمة على الإطلاق المقاميّ عند المعارضة.

فمقتضى الصناعة أن تُقدّم الرواية ذات اللفظ الزائد على الرواية الخالية منه، لا لكون الزائد يقيناً صادراً، بل لكون الظهور اللفظيّ أقوى من الظهور المقاميّ.

وعليه، يكون المتحصّل من مجموع الروايتين هو: «**إنّ من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجلة فلا، وإنّ من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه**».

هذا تمام الكلام من حيث الصدور.

وقفة مع دلالة الرواية على المدّعى

وأمّا من حيث الدلالة فقد يقال: الظاهر منها أنّ الغيبة مختصة بما يكون العيب فيها مستوراً، وليست مطلق ذكر العيب، أو مطلق الوقيعة والحطّ من شأن المغتاب.

ولكن يمكن الخدش في هذا البيان:

أولاً: أنّ الرواية ليست بصدد إصدار تعريف شرعيّ للغيبة خاصّ بها ظاهراً، بل بصدد بيان المصاديق الحقيقيّة المهمة لها.

وعليه فإنّ معنى الغيبة المستفاد من العرف، واللغة، والاستعمالات الشرعيّة، بل ومن الجمع بين النصوص يبقى على حاله ظاهراً في الوقيعة والحطّ من شأن المغتاب.

وثانياً: أنّ البناء على كون هتك الستر، والكشف عن العيب، من المصاديق الحقيقيّة الكليّة للوقيعة والحطّ من شأن المغتاب والنيل منه، أمر مطابق جدّاً للعرف، فإنّ إظهار عيب أيّ شخص موجب عادة للحطّ من شأنه، ويعدّ عرفاً نحواً من النيل منه والوقيعة فيه، سواء كان الحطّ منه مقصوداً أم لم يكن، وسواء كره المغتاب ذلك أو لم يكرهه.

وسيأتي الكلام في مناسبة طائفة روايات «**عورة المؤمن على المؤمن حرام**» لذلك، فترقّب.

وثالثاً: أنّ لسان الرواية ظاهر في التطبيق، فما تضمّنته من نفي الغيبة عن العيب الظاهر كالحدّة والعجلة، لا يصلح لنفي الحرمة عنها مطلقاً، فضلاً عن نفي أصل مفهوم الغيبة.

ذكر العيب الظاهر محقق للغيبة لو استلزم الحطّ من المؤمن

وعليه فإن تلبّس ذكر العيب الظاهر بالوقيعة والحطّ من شأن المغتاب فهو غيبة وإلّا فلا.

وصفوة القول: إنّ ذكر العيب الظاهر لا يكون فيه عادة حطّ من شأن المغتاب ولا وقيعة، كما أنّه لا حجّة ظاهرة فيها على الإذن بالغيبة في مطلق العيب الظاهر، حتّى وإن تلبّس بالوقيعة.

وبذلك تنسجم الرواية مع عامّة ما تقدّم من النصوص الشريفة، سواء ما ورد من وصف الأئمّة عليهم السلام البعض بالأمور الظاهرة للناس أم غير ذلك، فلاحظ.

وبالجملة فإنّ الروايات غير ناهضة في إثبات جواز الغيبة في العيوب الظاهرة.

ويمكن الاستئناس لذلك بقوّة الارتكاز لدى الفقهاء نظير المحقّق الأردبيليّ رحمه الله حيث قال: «إنّ العقل يقبّح قول ما يكره صاحبه من العيوب وإن كانت فيه، وهو ظاهر ومشاهد، والآية والأخبار العامّة منافيّة لهما، بل والخاصّة أيضاً في الغيبة، مثل ما نقل عن عائشة أنّها أشارت إلى قصر صفيّة زوجته صلى الله عليه وآله، قال لها: لقد قلت كلمة لو مزجت ببحر لأنتنه، فلا يمكن تركه وتخصيص غيرهما بهما»[1].

---

(١) مجمع الفائدة: ١٢/ ٣٥٥، حكم شهادة الحاسد وباغض المؤمن وعدّة ممّن لا تقبل شهادتهم،

قبول العامة خبر عائشة مع ما فيه من الخدش مقوٍّ لصدوره

وتجدر الإشارة إلى أنّ خبر عائشة وإن كان ضعيف السند، ولكنّ روايته عند العامّة، وتلقّيه بالقبول من قبلهم رغم ما فيه من الخدش يقوي نسبة اعتباره، لقوّة الوثوق بصدوره.

فظهر من جميع ما تقدّم: أنّ معنى الغيبة شامل للوقيعة والحطّ من شأن المغتاب وإن كان في الأمور الظاهرة، والمناط في ذلك هو تحقّق الوقيعة وعدمها، فإذا كان ذكر العيب الظاهر محقّقاً للوقيعة كان من الغيبة المحرّمة، وإن لم يكن كذلك فلا، كما ورد من وصف زينب الحولاء وغيرها، فتنبّه.

هذا تمام الكلام في المبحث التاسع، ومنه جلّ وعلا نستمد العون والتوفيق والتسديد.

المبحث العاشر
فيما كان كلّ من المغتاب والمستمع عالماً بعيب المغتاب

كلام الأعلام في المسألة

ذكر الشهيد﵀ في كشف الريبة أنّه قد «قيل: إذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها، فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز، لأنّه لا يؤثر عند السامع شيئاً، وإن كان الأولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض المذكورة، خصوصاً مع احتمال نسيان المقول له لتلك المعصية، أو خوف اشتهارها عنهما»[1].

وقال شيخنا الأعظم﵀: «إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير والمذمّة وليس هنا هتك ستر أيضاً، فلا وجه للتحريم ولا لكونها غيبة، إلّا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمة»[2].

والظاهر أنّه يشير إلى من عرّف الغيبة بأنّها ذكر المؤمن بما يكره في غيبته، فإنّه بناء على هذا التعريف يصدق أنّها غيبة، فيتمسّك بإطلاق أدلّة حرمتها.

وذهب بعض أكابر العصر﵀ إلى أنّ «الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعاً»[3]؛ والوجه فيه ظاهر؛ فإنّه يعرّف الغيبة بكونها ذكر

---

(١) كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ص٣٧.

(٢) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٧.

(٣) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٢.

العيب المستور، ولكنّ الإشكال كل الإشكال يقع في المراد من عنوان المستور، فإن كان المراد منه ما هو في قبال الظاهر لجمع معتدٍ به من الناس فالمقام منه، فكيف يكون خارجاً موضوعاً عن الغيبة؟!

وإن كان المراد منه هو المستور عن المخاطب بالغيبة، فإنّه يقتضي البناء على حرمة الغيبة حتّى في الأمور المشتهرة بين كلّ الناس قاطبة باستثناء المستمع للغيبة، وهو -كما ترى- باطل بلا إشكال؛ من جهة صراحة الرواية التي نصّت على كون الأمر الظاهر كالحدّة والعجلة ممّا لا تشمله الغيبة بناء على تعريفه.

توجيه كلام السيّد الخوئي

اللهم إلّا أن يحمل كلامه على أنّ المراد من عنوان المستور هو المستور نوعاً، أي ما لا يكون ظاهراً لغالب للناس، أو فقل: إنّه لا يعدّ عرفاً ظاهراً للناس، وغاية الأمر أنّه منصرف عمّا إذا كان المستمع للغيبة عالماً بالعيب الذي يذكره المغتاب، ونكتة الانصراف فيه هي ما أخذ في حرمة الغيبة من كشف العيب المستور، ومناسبة الستر مع الحرمة تقتضي انصراف هذا الأمر عند من يكون هذا العيب منكشفاً عنده.

هذا، ولكنّ ذلك لو تمّ فهو بعيد عن الخروج الموضوعيّ، فإنّ الخروج بالانصراف أقرب إلى الخروج الحكميّ منه إلى الموضوعيّ.

وعلى أيّ حال فالذي يبدو من الأدلّة-بعد البناء على كون حقيقة الغيبة هي الوقيعة والحطّ من شأن المغتاب-أنّ ذكر عيب المغتاب لو كان

بين اثنين يعلمان بالأمر على نحوين:

نحوان لذكر عيب المغتاب بين العالمين به

النحو الأوّل: أن ذكر العيب مقترن بالوقيعة فيه والحطّ من شأنه، كأن يكون في سياق الذم له والقدح فيه، والظاهر أنّه غيبة محرّمة ولا سبيل لتجويزها.

النحو الثاني: أن يكون ذكر العيب خالياً من ذلك، وفي مثله لا مانع من القول بالجواز، لا لانصراف أدلّة الحرمة عنه كما تمّ تقريبه في توجيه كلام بعض الأكابر، بل لكون الغيبة واقعاً لا تنطبق عليه، ولا سيّما بعد ما تقدّم من كون الضابطة العرفيّة واللغويّة والشرعيّة للغيبة هي كونها حطّاً من شأن المغتاب.

وأنّ أدلّة حرمة كشف عيب المؤمن وما ورد من أنّ «**عورة المؤمن على المؤمن حرام**» إنّما تدلّ على الحرمة من حيث ما فيها من هتك للستر وكشف للعيب، وأنّهما محقّقان للغيبة بنحو المصداق التكوينيّ، ومع فرض كون المستمع للغيبة عالماً بحاله فلا غيبة، ولا كشف للستر، ومن ثمّ يكون جائزاً.

وبه تمام الكلام في المبحث العاشر، ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق والتسديد.

المبحث الحادي عشر
ردّ من يدعي نسباً باطلاً بالغيبة

وقد أفرد السيّد الأستاذ (دامت فوائده) فيه كتاباً خاصّاً من جهة أهمية البحث المنبثقة من أهمية موضوعه، وكثرة تفريعاته والتأصيل لها، فقد تضمّن البحث فيه عن موضوعيّة الأنساب في الشريعة الإسلامية، مضافاً إلى البحث عن الوسائل والأمارات الإثباتية العامّة والخاصّة بالنسب، وبيان أحكامه وما يترتب عليها ومنها الحكم في المسألة، والتفصيل في هذه المطالب موكول إلى محلّه، فراجع[1].

وحاصل ما ذكر بشأن هذا المبحث هو: إنّه يمكن تناول هذا الحكم من ثلاث جهات[2]:

الجهة الأولى: تزاحم حفظ الأنساب مع حرمة المغتاب

تناول الفقهاء حكم غيبة مَنْ ادّعى نسباً باطلاً من خلال ضوابط باب التزاحم؛ لعدم وجود دليل مستقل في المسألة؛ إذ المفروض أنّ غاية

---

(١) بحوث في فقه الأنساب، وقد فصّلها وقرّرها سماحة الأخ الحجّة السيّد عمّار آل يوشع «دام فضله وتوفيقه»، وهو مطبوع.

(٢) ومن الجدير بالذكر أنّا قد اقتبسنا شيئاً من كتاب فقه الأنساب؛ ليتسق نظم المطالب بما يناسب الكتاب، فلا بدّ للقارئ من التنبه لذلك ومراعاة معطيات ونتائج هذا المبحث مع ما فُصل في أصل الكتاب، إذ إنّ بعضها قد أُخذتْ مسلّمة هنا.

ما عندنا وجود نمطين من الأدلة: أحدهما أدلّة أهمّيّة وحرمة الأنساب شرعاً، وثانيهما أدلّة حرمة الغيبة، وأدلّة حرمة الأنساب وأهمّيّتها لا تقتضي تقييد إطلاقات حرمة الغيبة؛ لعدم التعارض بينهما؛ إذ التعارض ينشأ من التنافي بين مدلولي الدليل، والمفروض أنّه لا تنافي بينهما.

وعليه فلا بدّ من النظر فيما تقتضيه ضوابط التزاحم.

بعض كلمات الأعلام في المقام

ومن هنا فقد ذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى جواز الغيبة في مقام «ردّ من ادعى نسباً ليس له؛ فإنّ مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب»[1].

بينما ذهب بعض أكابر العصر رحمه الله إلى أنّ «أهمية حفظ الأنساب ثابتة فيما إذا ترتب على النسب أثر شرعيّ من التوارث والنظر إلى النساء ونحوهما، وأمّا إذا لم يترتب عليه أثر شرعيّ أو ترتب الأثر على دعوى النسب كأن ادعاه لصيانة نفسه أو عرضه أو ماله من إصابة الظالم إياها، فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى.

ومع الشك في مورد يرجع إلى المطلقات الدالّة على حرمة الغيبة على وجه الإطلاق؛ لأنّ الشبهة وإن كانت مصداقية إلّا أنّ التخصيص من جهة المزاحمة فلا بدّ من الاقتصار على المتيقن»[2].

وفي كلامه رحمه الله نكات جديرة بالتأمّل لا سيّما ما يرتبط بالأصل العملي في المسألة.

---

(١) المكاسب: ١ / ٣٥٧.

(٢) مصباح الفقاهة: ١ / ٥٥٢.

توضيح كلام السيّد الخوئيﷺ في الأصل العملي عند الشك في غرض مدّعي النسب

وخلاصته: أنّا إذا شككنا أنّ من ادّعى نسباً هل كان ادعاؤه لصيانة نفسه أو عرضه أو ماله من خلال هذا النسب المدّعى، أو لا؟ فما هو الموقف العملي؟

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه قضيّة عمليّة ومحل ابتلاء، خصوصاً في زمان السيّد الخوئيﷺ؛ لما كان يتعرّض له بعض المؤمنين من التهجير وغضب الأموال والاعتداءات الكثيرة؛ لعدم انتسابهم لقبائل البلد، فقد يَدّعي بعضهم نسباً؛ لدفع الظلم والضيم عن نفسه.

فما هو الموقف عند الشكّ في غرض مدّعي النسب، وأنّه هل كان ادعاؤه لنفس النسب أو لدفع الظلم عنه مثلاً؟

فقد يقال: نستطيع أنْ نستصحب عدم كون الانتحال لهذه الأغراض، فنبني على عدم العذر ونجوّز غيبته.

ولكن يقال: الاستصحاب لا ينفع في المقام؛ لأنّ الانتقال لإثبات كونه منتحلاً للنسب بلا عذر من مجرّد نفي العذر الخاصّ لا يكفي؛ لأنّه أخصّ من المدّعى، فلا بدّ من تنقيح أنّه أدّعى النسب بلا عذر شرعي إمّا بالأمارة أو بالأصل.

ومن جهة أخرى قد يقال: المقام مجرى الأصول المرخصة؛ لأنّا نتردد بين جواز غيبته وعدمها، والشبهة مصداقيّة موضوعيّة خارجيّة فتجري البراءة.

لكنّه ﷺ ينبّه لعدم صحّة التمسّك بالأصول المرخّصة؛ وذلك لأنّ الحكم الأوّلي هو الحرمة؛ لإطلاقات أدلّة الغيبة، فلا نرفع اليد عنها إلّا

عند إحراز المزاحم، فمقتضي حرمة الغيبة تامّ، والمزاحم مشكوك، فتبقى الحرمة على حالها، وعليه فالمورد ليس من موارد البراءة.

وتفصيل المطلب عن الأصل العملي في المسألة -بناء على المختار في التزاحم من ارتفاع الحكم العقلي بلزوم الطاعة دون الحكم الفعلي فلا تخصيص على المبنى المختار- في أحكام مباحث الغيبة المفصّلة.

وأمّا فيما نحن بصدده فإنّ بعض أكابر العصر ﷺ يرى تقدّم إطلاقات أدلّة الغيبة على أدلّة الأنساب؛ لعدم ثبوت أهمّيّة الأنساب في نفسها، وإنّما تكمن أهمّيّتها - بنظره الشريف- في الآثار الشرعيّة المترتبة عليها فقط، دون أن تكون لها أهمّيّة بحدّ نفسها.

نظر السيّد الأستاذ ﷺ في غيبة مدّعي النسب

وذهب السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ إلى «أنّ أهمّيّة المصلحة مع عدم بلوغها مرتبة الإلزام لا تقتضي المزاحمة للتكاليف الإلزاميّة، وارتفاع التكليف حينئذٍ لا بدّ أن يكون من باب التخصيص المحتاج إلى دليل خاصّ.

على أنّ أهمّيّة حفظ النسب غير مطردة، فربّما لا يكون لبعض الأنساب آثار مهمّة تقتضي الاهتمام بحفظها شرعاً.

بل قد يترتّب على بيان النسب محاذير مهمّة، كإراقة الدماء، وهتك الأعراض، ونهب الأموال، وإثارة الشحناء بين المؤمنين، وتعريضهم للخطر، وغير ذلك ممّا يكون أهمّ بكثير من ترتيب آثار النسب الصحيح»[1].

---

(١) مصباح المنهاج - الاجتهاد والتقليد: ٣٧٠.

وخلاصة ما يستفاد من كلامه ﷺ: أنّه حيث لا يوجد دليل خاصّ على جواز غيبة مدّعي النسب، فلا تخصيص لأدلّة الغيبة، بل تبقى على عمومها، وعليه فلابدّ من المصير إلى التزاحم، وهو كما يكون لصالح النسب في بعض الأحيان، قد يكون لصالح الغيبة، فليس من الصحيح التركيز على الحيثية الملاكيّة المزاحمة في أهمّيّة النسب، بل لابدّ من ملاحظة الحيثيات الأخرى.

المختار في حكم غيبة مدّعي النسب

والصحيح ظاهراً هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ «مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب»[1]؛ لأنّه مقتضى النصوص الكثيرة الدالّة على أنّ دعوى النسب الباطل محرمة في نفسها مع غض النظر عن حرمة التدليس والكذب؛ لما تقدّم من حرمة ادّعاء النسب، وأنّ الأنساب لها موضوعية تقتضي حفظها وصيانتها ومراعاتها، وعدم جواز إنكارها جحوداً ولا ادّعائها زوراً.

وليس الأمر كما ذهب له سيّدنا الأستاذ الحكيم ﷺ في ظاهر مصباحه من كون «أهمّيّة حفظ النسب غير مطردة، فربما لا يكون لبعض الأنساب آثار مهمّة تقتضي الاهتمام بحفظها شرعاً»[2].

نعم، قد أفاد ﷺ في مجلسه العلميّ العامر[3] أنّه يبني على أنّ للنسب موضوعيّة، وحرمة خاصّة في الشرع الحنيف.

---

(١) المكاسب: ١/ ٣٥٧.

(٢) مصباح المنهاج - الاجتهاد والتقليد: ٣٧٠.

(٣) وذلك مساء الأربعاء ٢٥ ربيع ١٤٤٠ هجرية، في جلسته العلمية المباركة.

وأيضاً ليس كما ذهب إليه بعض الأكابر﵀ من كون «أهمّيّة حفظ الأنساب ثابتة فيما إذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث والنظر إلى النساء ونحوهما»[١].

لما عرفت من أنّ ادعاء النسب الباطل بحدّ نفسه محرم، وله ملاك مستقل بالحرمة بغض النظر عن حرمة الكذب[٢].

وعليه فيصبح جواز غيبة مدّعي النسب واضحاً؛ فإنّه يترجح على حرمة الغيبة في مقام التزاحم؛ إذ إنّ حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب، كما ذكر الشيخ الأعظم﵀.

ثم إنّه بعد ملاحظة كلّ ما ذكره الأعلام يمكن أن يقال: إنّ الأنساب التي تدّعى على نحوين:

حكم ادّعاء النسب لمصالح اجتماعية أو غيرها

الأوّل: أن تكون الأنساب المدعاة شبيهة بالنسب الحقيقي، ولكن تدّعى لأجل مصلحة غير مصلحة النسب نفسه؛ وإنّما ينتحل النسب لترتيب الآثار الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو ما شاكل ذلك، وهنا يكون المدّعي متجاهراً بالكذب معلناً به عادة، فلا مانع من ذكر ذلك عنه وإنْ أدى الى فضيحته؛ لجواز غيبة المجاهر بالفسق.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٢.

(٢) وهو ما تدلّ عليه الأدلّة المفصلّة المتقدّمة في الفصل الأوّل من كتاب فقه الأنساب، والتي دلّت بوضوح على أنّ ادّعاء النسب محرم في نفسه، وله موضوعيّة ملاكيّة، مضافاً لملاك حرمة الكذب، فتشتد حرمته وتغلظ؛ لاجتماع ملاكين تامين عليه، وهو ممّا له أثر معتدّ به في مقام التزاحم.

وإن لم يكن معلناً بذلك، ولكنّه غير معذور في دعواه فيكون فاسقاً إلّا أنّه غير متجاهر بفسقه، فلا تجوز غيبته.

وإن كان معذوراً في انتحاله النسب لدرء ظلم مثلاً، أو للاضطرار إليه بأيّ نحوٍ يفرض، بحيث يتحقّق ملاك شرعي تامّ لجواز الانتحال فيكون كأكل الميتة للمضطر، فلا تجوز غيبته أيضاً؛ لعدم كونه فاسقاً فضلاً عن كونه مجاهراً بالفسق، بل قد يجب ستر أمره وتصديقه في نسبه إن توقّف حفظه من الضرر المحذور شرعاً على ذلك، كما يجوز الكذب واليمين عليه في بعض الموارد.

الثاني: أن يكون النسب المدّعى نسباً مطلوباً بنفسه؛ لأنّه نسب شريف، فإن كان الادّعاء مصداقاً للمجاهرة بالفسق جازت الغيبة على غرار ما ذكرناه آنفاً، حيث إنّ المطلوب هو نفس النسب لا آثاره الاجتماعيّة.

الجهة الثانية: تخصيص أدلّة النصح لأدلّة الغيبة

لا يخفى أنّه يمكن أن يكون النسب المدّعى ممّا تترتب عليه الأحكام الشرعيّة المختلفة من قبيل ادّعاء النسب الهاشمي.

الآثار الشرعيّة المترتّبة على النسب الهاشمي

والآثار الشرعيّة المترتبة عليه عديدة:

منها: كونه موضوعاً لجواز إعطاء الخمس - الذي هو من ضرورات الفقه، ويدلّ عليه ظاهر آية الخمس والأحاديث التي تطلب من كتاب الخمس- أو لحرمة الزكاة عليه.

ولكنّه ليس بأثرٍ مطّرد؛ إمّا لكون بعضهم ليس مستحقّاً للخمس، أو لخروجه عن محل ابتلاء مَنْ يتصدّى لبيان عدم صحّة النسب، وعليه فدائرة الأثر العملي في هذا المورد محدودة.

ومنها: استحباب الإكرام، وقد يقال بأنّ منه المصاهرة في كثير من الموارد، لكونها تندرج في عنوان الإكرام، ولكنّ الظاهر أنّ المصاهرة عنوان مستقل راجح.

هذا وقد تقرّر إثبات استحباب إكرام ذريّة النبيّ الأكرمﷺ، وهو أثر شرعي هامّ للنسب.

علاقة أدلّة النصح بأدلّة الغيبة

وينبغي أن يعلم أنّ سعة الآثار الشرعيّة المترتّبة على النسب نفسه في غاية الأهميّة؛ لكونها تحقّق موضوعاً للنصح وهو أحد ملاكات جواز غيبة مدّعي النسب؛ لأنّ المستفاد من أدلّة النصح هو وجوب النصح على الأقل في الأمور المهمّة، وعند الاستنصاح والبناء على قبوله، وعليه فإطلاقات أدلّة النصح تكون ثانوية بالقياس لأدلّة الغيبة فتتقدّم عليها في حدود ما يحقّق النصح، فإذا أمكن النصح من دون الوقوع في الغيبة تعيّن، وإلّا فالنصح مقدّم ولو أدى للوقوع في الغيبة؛ لتقدّم إطلاقات النصح على أدلّة الغيبة، وهذا بخلاف مَنْ يتعامل مع النصح كمزاحم للغيبة.

جواز غيبة مدّعي النسب بملاك النصح

إذا تقرّر ذلك، يكون بيان حال منتحل النسب النبويّ للمؤمنين نصحاً لهم في عدم القبول من المنتحل؛ فإنّ مخادعة المؤمنين صغروياً في ذلك، وتحقيق موضوع التعبد عندهم بإكرامه بعد ثبوت الاستحباب، أو برجاء نيل الثواب والقرب من الله عزّ وجلّ ورسولهﷺ، من أوضح ما

يقتضي النصيحة، وتوضيح حال المنتحل ولو توقّف ذلك على غيبته، فتجوز في حدود ما تمّ ثبوته شرعاً من جواز النصح أو وجوبه.

إن قلت: كما جاز الرجاء في تحقيق التعبّد في البناء على كبرى إكرام الذريّة والعمل بذلك، فلمَ لا يجوز الرجاء في صغرى الذريّة ويترك الناس يكرمون من يدّعي ذلك، وإن لم يعلموا بواقع حالهم، وانتحالهم للنسب الشريف، فيكون للمتقرّبين أجرهم، وعلى المنتحلين وزرهم، فمثلاً من يتصدّق على الفقير بعنوان كونه فقيراً ونحن نعلم بعدم فقره فما الداعي لكشف زيف مدّعي الفقر؟ فإنّ للمتصدّق أجره وعلى مدّعي الفقر وزره؟

وهذا أمر سيّال في كثير من الموارد، من قبيل المراقد والمزارات والمساجد وغير ذلك، والتي قد تدّعى وتعظّم احتياطاً ورجاءً.

قلت: أمّا استحباب إكرام الذريّة فقد ثبت بعد ملاحظة أدلّته التفصيليّة بالتواتر أو الاستفاضة.

مقتضى روايات (من بلغ) على فرض عدم ثبوت استحباب إكرام الذريّة

ومع التنزّل عن ذلك، فإنّ ورود نصوص (من بلغ) المعتبرة سنداً التامّة دلالة على حسن التقرب إلى الله عزّ وجلّ برجاء نيل ثوابه، يكفي مصحّحاً للبناء على كبرى استحباب إكرام الذريّة.

نعم لو فرضنا أنّه ثبت عند فقيه عدم تشريع كبرى استحباب إكرام الذريّة النبويّة بأيّ وجه، فينبغي له أن يفتي بجواز أو وجوب غيبة مدّعي النسب نصحاً للمؤمنين؛ لئلا تهدر أموالهم وأوقاتهم وجهودهم المبذولة في هذا الشأن، ولكنّ هذا الفرض- عدم تشريع استحباب إكرام الذريّة

النبويّة - أقرب إلى الخيال منه الى الواقع؛ لتعدّد الروايات على استحباب إكرام الذريّة، ومعها كيف يمكن للفقيه أن يقطع بعدم الاستحباب؟!

ومجرّد عدم تماميّة الدليل على الاستحباب لا يكفي الفقيه لأن يفتي بعدم وجود هذا التشريع في الواقع، بل غاية ما يمكن الوصول إليه هو عدم ثبوت استحباب الإكرام لهم، لا ثبوت عدم الاستحباب، إلّا بتكلّفٍ وتوسّلٍ بالاستصحاب، فتأمّل.

والمهم أنّه قد تبيّن تواتر الأخبار أو استفاضتها في إكرام ذرية النبي صلى الله عليه وآله، فلا يبقى أي مجال للبناء على عدم ثبوت الاستحباب، فضلاً عن البناء على عدم الاستحباب، هذا من حيث الكبرى.

أمّا بيان الصغرى مع العلم بعدم اندراجها تحت النسب الشريف، فهو مقتضى النصح ولا يوجد مانع منه، هذا بالنسبة للمعلوم بكونه منتحلاً للنسب.

وأمّا المشكوك فالمرجع فيه ما تقدّم مفصلاً من المثبتات الظاهريّة للأنساب التي هي الفيصل في حال الشك، فإمّا أن تلحق المشكوك بمعلوم النسب الشريف تعبّداً، كالإقرار، والفراش، والشهرة، أو تلحقه بنسب آخر كذلك، أو يُرجع إلى ما يصلح لنفي النسب تعبّداً، كاللعان، والبيّنة.

فالنتيجة أنّه يوجد فرق بين مقام النصح في الكبرى والصغرى، من حيث إنّ الكبرى مشمولة بنصوص (من بلغ) التي تشمل الرجاء بالتعبّد لمن يحتمل الواقع، أمّا من يعلم بعدم كون منتسباً إلى نسب ما، أو تقوم الحجّة ظاهراً فيه على ذلك، فهو غير مشمول لظاهر نصوص (من بلغ)

كما تقرّر في محلّه، والتعبّد بما تقوم الحجّة على عدمه واقعاً يكون بدعة وإدخالاً في الدين ما ليس فيه.

والحاصل في الصغرى: أنّه بعد فرض كون الناصح عالماً بكذب مدّعي النسب، أو تكون الحجّة قد تمت عليه بذلك فإنّه يلزمه النصح؛ حفظاً للمؤمنين من وضع إكرامهم وعنايتهم وأموالهم في غير موضعها.

صور انتحال النسب

ثم إنّ الغيبة في النصح بكشف حال من لم يكن داخلاً في النسب لا تتوقّف - تصوّراً- على كون المغتاب هو المنتحل للنسب، بل تشمل صوراً أخرى عدا ذلك، منها:

حكم التسامح في البناء على النسب

الصورة الأولى: أن يكون المغتاب يحسب نفسه داخلاً في النسب؛ لأنه شَبَّ على ذلك واشتهر به، فمضى على نفس الدعوى، وتورّط بها بلا تمحيص، كما هو حال كثير من الناس الذين يتسامحون في هذا الشأن.

وهنا تصح غيبته بنصح الناس في شأن نسبه ما لم يندرج ذلك تحت عناوين ثانوية، من قبيل التعرّض للضرر، أو قوع الفتنة بين الناس وما شابه ذلك، بل قد تصحّ غيبته كشخص أيضاً من جهة بيان عدم تثبته وتحرجه في دعواه إن كان في ذلك مساس بمصالح المخاطب بالغيبة، وهو فرض نادر عادة.

ولكن ينبغي قبل ذلك، بل يلزم استفراغ الوسع في نصحه هو، وبيان واقع الحال له ابتداء، فإن استجاب فبها ونعمت، وبذلك يرتفع موضوع نصح الناس في حقه والطعن فيه وغيبته في نسبه؛ لأنّه بنفسه سيقوم بذلك فيكون أعز وأكرم له، وأقرب لتصديق المؤمنين وأحفظ لمصالحهم، وإن

استعصى وأصرَّ وجب نهيه عن المنكر وتحذيره من غضب الجبار، فإن لم يرعوِ انتقل إلى نصح الناس في كشف حاله.

حكم الدخول في النسب عن عذرٍ

الصورة الثانية: أن يكون المغتاب داخلاً في دعوى النسب بسبب عذر شرعي، كمن يرى أنّ نسبه مشهور إلى حدّ ما يراه محقّقاً للحجّة الشرعيّة لديه، أو مَنْ يعتمد على بعض أهل الخبرة بالأنساب بنحو تتمّ عنده كبرى حجّيّة الخبرة في الأنساب، وصغرى كون مرجعه من أهل الخبرة فيها، فيكون معذوراً شرعاً.

فلا موضوع لنهيه عن المنكر ابتداء؛ لفرض كونه معذوراً، ولكن ينبغي نصحه بحسب ضوابط وجوب النصح أو استحبابه، فإن استجاب وأعلن عدم صحة النسب فقد تحقّق الغرض عادة، وإلّا فتارةً يكون النصح موجباً لإقامة الحجّة عليه بعدم صحة النسب، وحينئذٍ فإن لم يرعوِ وجب نهيه عن المنكر، وإن توقف في الأمر لتعارض الحجج عنده، فقد انتقل من هذه الصورة إلى الصورة الأخيرة التي يدّعى فيها النسب لمن لا يدّعيه، فيشمله حكمها كما سيأتي قريباً.

وعلى كلّ الأحوال ينبغي نصح المؤمنين في بيان حال نسبه بحسب موازين وجوب النصح أو استحبابه.

وفي حالة طروء العناوين الثانوية المانعة من الجواز يكون الحكم على طبقها، وكذا في حال التزاحم مع الأحكام الشرعيّة الإلزاميّة الأخرى، كالتزاحم بين وجوب حفظ النفس المؤمنة ووجوب النصح، والأوّل أهمّ فيقدّم.

الفرق بين الحكم الثانوي والتزاحم

ويوجد فرق بين الحكم الثانوي والتزاحم؛ فإنّ الأوّل يرفع الحكم وهو كالمقيّد، بخلاف التزاحم؛ فإنّه يقدّم من باب الأهمّيّة في مقام الامتثال، فلو جاء بالمهمّ وترك الأهمّ يكون ممتثلاً في المهمّ عاصياً في ترك الأهمّ.

أمّا مع كون نسبه له آثار شرعيّة من قبيل التصرف بالخمس أو الزكاة لمن يدّعي أنّه هاشمي أو أنّه غير هاشمي، فالأمر في وجوب نصح المؤمنين أوضح؛ لأنّه على تقدير عدم جواز الغيبة بملاك النصح فلا بدّ من جوازها في المقام حفظاً لتلك الآثار الشرعيّة.

وعلى أيّ حال لا موضع للغيبة الشخصيّة؛ لأنّه معذور في ادّعاء النسب حسب الفرض، فلا تجوز غيبته ما لم يرتفع عذره، فيكون مجاهراً بالفسق.

حكم غيبة من لا يدّعي النسب وإنّما يُدّعى له ويُعرف به

الصورة الثالثة: أن يكون المغتاب بعدم صحة نسبه ممّن لا يدّعي النسب جهلاً منه به، أو تحرّجاً عن الادّعاء واحتياطاً للواقع، بل يكون ممّن يُدّعى له النسب، ويُعرف به، بحيث يكون نفي النسب عنه وقيعة به، وطعناً عليه.

وهنا أيضاً يمكن تعقّل جواز غيبته إن كانت مصداقاً لنصح المؤمنين، وإن كان هو في غنى عن نصحه بعدم ادّعاء النسب؛ لأنّه خارج موضوعاً عن ذلك، نعم يحسن نصح مَنْ يدعي له النسب، وتوضيح الحال له في ذلك قبل الإقدام على الغيبة بهتك بطلان النسب.

الجهة الثالثة: خصوصيّة الأنساب

إنّ ما تقدّم في الجهة الأولى والثانية كافٍ في إثبات جواز أو وجوب غيبة المعلوم بكونه منتحلاً للنسب، وهو وإن كان تامّاً بحدّ نفسه، لكنّ الأولى في الاستدلال على غيبة مَنْ ادّعى نسباً باطلاً أن يقال:

إنّ النسب أمر اجتماعي متوارث، وطريقة حفظه وصيانته؛ لرعاية حرمته -التي ثبتت من الأدلّة المتقدّمة في الفصل الأوّل[1]- إنّما يتقوّم بالمجتمع، وهذا بخلاف غيره من الأحكام الوضعيّة، كالملكيّة والزوجيّة والوقفيّة وغيرها من الشؤون الشرعيّة التي يمكن المحافظة عليها بغير الطريق الاجتماعي.

طريقة حفظ الأنساب

وعليه، فرعاية حرمة الأنساب -التي أكد عليها الشارع وغلّظ القول فيها- لا تتحقّق مع السكوت عن المنتحلين للنسب، وكتمان عيبهم، وترك غيبتهم، واستمراء ذلك.

بل إنّ الامتناع عن الغيبة قد يؤدي لذهاب الأنساب وضياعها، كما يلاحظ ذلك في المجتمعات التي تداهن المنتحلين وتتهاون بالتصدّي لهم، بسبب المجاملة، أو الحذر من الحرج الاجتماعي، أو بتصنّع التورّع عن الغيبة، أو الكفّ عن الإساءة، أو غير ذلك من التبريرات الواهية، ممّا يجعل النسب المنتحل الذي هو من أقبح المنكرات معروفاً ومفروضاً اجتماعيّاً بعد جيل واحد فقط.

---

(١) ينظر في الفصل الأوّل من كتاب فقه الأنساب، وهو مطبوع.

وهذا بخلاف المجتمعات التي تتصدّى ولا تتهاون بهذا الأمر، فإنّ زيف المنتحلين فيها سرعان ما ينكشف.

فمناسبات الحكم والموضوع تقتضي تغليب إطلاقات الدعوة إلى الآباء على إطلاقات حرمة الغيبة؛ لأنّ رفع اليد مثلاً عن إطلاق قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ﴾[1] في مورد الغيبة يكون أشبه بالإلغاء له؛ لما فيه من إخراج للحصة البارزة منه، بخلاف ما لو رفعنا اليد عن إطلاقات حرمة الغيبة، فإنّ مفاد أدلتها يبقى محفوظاً في غالب حصصه، غاية الأمر ستكون غيبة منتحل النسب استثناءً منه.

خلاصة البحث في حكم غيبة مدّعي النسب

فتحصّل: أنّ جواز غيبة مَنْ ادّعى نسباً باطلاً، إمّا أن يكون من جهة ترجيح حرمة الأنساب على حرمة المغتاب؛ لما تقدّم[2] من الأهمّيّة الشرعيّة للأنساب، ولكن مقتضى ذلك التقيّد بحدود التزاحم.

وإمّا أن يكون الجواز بملاك وجوب أو استحباب نصح المؤمن، ولا بدّ أن تراعى فيه الموازين التي تقتضيها أدلّة النصح، ويقتصر فيه على ذلك.

وإمّا بملاك تقديم إطلاقات الدعوة إلى الآباء على إطلاقات الغيبة حفظاً للأولى من إلغاء مفادها في الحصّة البارزة منها، وهذا هو الأرجح.

وبه تمام الكلام في المقام والحمد لله في البدء والختام.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٥.

(٢) في الفصل الأوّل من كتاب فقه الأنساب، وهو مطبوع.

المبحث الثاني عشر
الاستفتاء

ذكر شيخنا الأعظم رحمه الله أنّ من موارد الاستثناء من حرمة الغيبة الاستفتاء، حيث قال: «بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان حقّي، فكيف طريقي في الخلاص؟ هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص، وإلّا فلا يجوز.

ويمكن الاستدلال عليه بحكاية هند-زوجة أبي سفيان - واشتكائها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقولها: «إنّه رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي»، فلم يردّ صلى الله عليه وآله وسلم عليها أنّه غيبة أبي سفيان.

ولو نوقش في هذا الاستدلال- بخروج غيبة مثل أبي سفيان عن محل الكلام- أمكن الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إنّ أمي لا تدفع يد لامس! فقال: **احبسها**، قال: قد فعلت، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: **فامنع من يدخل عليها**، قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله وسلم: **فقيّدها، فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عزّ وجلّ... الخبر**». واحتمال كونها متجاهرة، مدفوع بالأصل»[1].

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٢.

وعمدة ما استدل به على المدّعى روايتان:

إحداهما: وردت في كتاب عوالي اللئالئ «وقال صلى الله عليه وآله لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حيث قالت: إنّ أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني، فقال لها: **خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف**»[1].

وهذه الرواية كما ترى مخدوشة السند من حيث الإرسال، ومن ثمّ فلا يمكن التعويل عليها في مقام الاستدلال.

والأخرى: ما رواه الشيخ الصدوق بطريقه إلى الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إنّ أمي لا تدفع يد لامس، قال: **فاحبسها**، قال: قد فعلت، قال: **فامنع من يدخل عليها**، قال: قد فعلت، قال: **فقيّدها، فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّ وجلّ**»[2].

وقفة مع الرواية من حيث السند

وطريق الصدوق إلى الحسن بن محبوب تام معتبر، فقد تضمّن: محمّد بن موسى بن المتوكل رحمه الله عن عبد الله بن جعفر الحميري، وسعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب.

ونحوها ما رواه الشيخ الطوسيّ في التهذيب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين، عن ابن أبي عمير، عن عليّ بن عطيّة، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله إنّ امرأتي لا

---

(١) عوالي اللئالئ: ١٤٠٢، ب في أحاديث رواها الشيخ العالم، شمس الملة والدين، محمّد بن مكي في بعض مصنفاته، تتعلّق بأحوال الفقه رويتها عنه بطرقي إليه، ح٥٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٧٣، ب نوادر الحدود، ح ٥١٤٠.

تدفع يد لامس، قال: **فطلّقها**، فقال: يا رسول الله إنّي أحبّها، قال: **فامسكها**»[١].

وهذه الرواية تامّة السند[٢]، بل صحيحة كما عبّر عنها السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ، فقد رواها أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ القميّ في نوادره، عن ابن أبي عمير، عن عليّ بن يقطين، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام[٣].

ويؤيدها ما رواه ابن جمهور الإحسائيّ في عوالي اللئالي مرسلاً أنّه

---

(١) تهذيب الأحكام: ١٠/ ٥٩، ب الحد في السحق، ح٩ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٨/ ٤١٢، ب استحباب طلاق الزوجة الزانية، ح١.

(٢) ولا يخدش في السند رواية الشيخ لها بواسطة بين ابن عيسى وابن أبي عمير، ولم يروها عن ابن أبي عمير مباشرة كما فعل أحمد بن محمّد بن عيسى في نوادره، وذلك لأنّ الأشعريّ ممّن أدرك ابن أبي عمير وروى عنه مراراً عديدة، وقد ورد في ترجمته أنّه أدرك الإمام الرضا عليه السلام، فقد قال النجاشيّ: «قال ابن نوح: وما روى أحمد عن ابن المغيرة ولا عن الحسن بن خرزاد، وأبو جعفر ﷺ شيخ القميّين، ووجههم، وفقيههم، غير مدافع، وكان أيضاً الرئيس الذي يلقى السلطان بها، ولقي الرضا عليه السلام، وله كتب ولقي أبا جعفر الثاني عليه السلام وأبا الحسن العسكريّ عليه السلام». (رجال النجاشي: ص ٨٢، ب أحمد، تسلسل: ١٩٨).

وابن أبي عمير وإن كان معاصراً للإمام الكاظم عليه السلام، وقد سجنه هارون العباسيّ (لعنه الله) إلّا أنّه أدرك الإمام الرضا عليه السلام، فقد جاء في ترجمته «محمّد بن أبي عمير زياد بن عيسى أبو أحمد الأزدي من موالي المهلب بن أبي صفرة وقيل مولى بني أمية، والأوّل أصح، بغداديّ الأصل والمقام، لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث كناه في بعضها فقال: يا أبا أحمد، وروى عن الرضا عليه السلام، جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين...». (رجال النجاشي: ص٣٢٦، ب الميم، تسلسل: ٨٨٧).

فهما متعاصران ظاهراً، ولا مانع من أن يروي الشيخ ﷺ الرواية بطريق آخر مختلف، أو يكون له أكثر من طريق، ويقتصر على ذكر أحدها، وله نظائر عدّة.

(٣) النوادر - أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ القميّ: ص١٣٣، ب تزويج الزانية، ح٣٤٤.

«جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال: «إنّ امرأتي لا ترد يد لامس، فقال ﷺ: **طلّقها**، قال: إنّي أخاف أن تتبعها نفسي، قال: **فاستمتع بها**»[١].

وقريب منها رواية دعائم الإسلام «فقد سأل رسول الله ﷺ رجل فقال: يا رسول الله ما ترى في امرأة عندي لا تردّ يد لامس، فقال: **طلّقها**، قال: فإنّي أحبّها، قال: **فأمسكها إن شئت**»[٢]، بل ورواها العامّة أيضاً بلفظ قريب منها.

وعلى هذا فلا ريب في الاطمئنان بصدورها، لتعدّد طرقها، وتماميّة بعضها.

الرواية ظاهرة في طلب النصح لا الفتوى

وأمّا من حيث الدلالة فقد يقال: إنّها ظاهرة في الاستنصاح لا الاستفتاء، ولا سيّما بعد البناء على التطابق بين الجواب والسؤال، فإنّ الجواب غير مناسب للاستفتاء؛ لإباء مناسبات الحكم والموضوع عرفاً أن يكون حكم السائل في هذه الواقعة سواء كان الزاميّاً أو استحبابيّاً هو طلاقها، وارتفاعه بمجرّد كون الزوج محبّاً لزوجته غير العفيفة.

ولكنّ الإنصاف أنّه يمكن حمل السؤال فيها على الاستفتاء، وحمل الجواب على بيان الفتوى التي تكشف عن حكمه الواقعيّ، وهو استحباب طلاقها، وسيأتي مزيد بيان في الأمر، فانتظر.

ولا ضير في رفع اليد عن الظهور البدويّ في الوجوب فيها - والمستفاد من الأمر الظاهر في الوجوب بحسب طبعه الأوليّ، وبحسب

---

(١) عوالي اللئالي: ١/ ١٦٩، ح١٩٠.

(٢) دعائم الإسلام: ٢/ ٢٠٠، ب ذكر من يستحب أن ينكح ومن يرغب من النكاح، ح٧٣٤.

إطلاقه العرفيّ كما تقرر في بحث الأصول- بالقرينة التي ختم بها الكلام، وأعني بها الأمر بإمساكها.

فائدة أصولية: في ظهور أوامر الاستحباب في الوجوب

ولا يقال: كيف يمكن للنبيّ ﷺ أن يجيب عن الأمر المستحب بصيغة الوجوب كما في المقام، فقوله ﷺ: «**طلّقها**» ظاهر في الوجوب، ولولا القرينة التي ختم بها الكلام لما فهم الاستحباب، فهل يعقل من النبيّ ﷺ أن يغرّر بمن يسأله ويستفتيه؟!

اللهم إلّا أن يقال: إنّ جوابه ﷺ في المقام كان من باب النصيحة، وبمقتضى أصالة التطابق بين السؤال والجواب لا يبقى مجال لإثبات المدّعى من ثبوت جواز الغيبة من باب الاستفتاء.

وغير خفي أنّ هذا الإشكال سيّال في كثير من المستحبات الواردة بصيغة الأمر الدالّة بظاهرها على الوجوب من دون بيان الرخصة إلّا في قرينة منفصلة بعيدة عنها، ممّا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة.

تعليل ظهور أوامر الاستحباب في الوجوب

فإنّه يقال: إنّ المسؤولية الملقاة على عاتق النبيّ ﷺ، ومن بعده خلفاؤه بالحقّ عليهم السلام لا تقتصر على بيان الأحكام فحسب، بل تزكيّة الأمّة المستفاد من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٩.

﴿كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[1]، فإنّ الحاجة ليست مطلق الكشف عن الأحكام على غرار بعض المصادر المعرفيّة، وإنّما المهمّ فيها هداية المؤمنين في التقرّب إلى الله سبحانه، وحمايتهم من البعد والضلال عنه.

وحيث إنّ التزكية من أهمّ المقتضيات للنصّ القرآنيّ والحديثيّ الوارد على لسان النبيّ صلى الله عليه وآله، وأهل بيته عليهم السلام، فتترجّح - في بعض الأحيان- في مقام البيان بين الترخيص وبين السكوت عنه؛ لأجل حثّ الأتباع على مزيد من الالتزام بما يصلحهم ويزيدهم في التكامل.

على أنّ ترك بيان الترخيص لمن له مندوحة فيه ليس كترك بيان الواجب والحرام كي يكون تغريراً أو خيانة، بل هو نحو من التدرّج في بيان حقائق التشريع مع مراعاة الحكمة التي يقتضيها مقام الرسول صلى الله عليه وآله في تزكية أمّته، فهو من قبيل تشديد الأب على ولده في بعض الأمور غير الضروريّة بغية حثّه على التكامل والتزكية، ولو رأى منه عدم القابليّة على التحمّل بيّن له الترخيص، الأمر الذي ينبغي للفقيه مراعاته وإلّا عجز عن تفسير كثير من النصوص الشريفة.

وعلى هذا فإنّ النكتة الأصوليّة لإطلاق بعض الأوامر في موارد الاستحباب بصيغة الأمر - حتّى وإن تأخرت قرينة الترخيص فيه، الأمر الذي يعدّه العقلاء مستهجناً لتأخيرها عن وقت الحاجة - هي أنّ وظيفة الشارع المقدس ليست هي بيان حدود الشريعة فحسب، بل بيانها من مقام التزكيّة أيضاً.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٦٤.

ثمّ إنّ ما يفوت على العبد من العلم بالرخصة، ليس قبيحاً كفوت الإلزام، كي لا تكون التزكيّة مرجّحة عليه.

نعم، هذا الترجيح في الخطاب الديني العامّ من مختصّات النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ولا يمكن لأحد أن يعطي لنفسه الحقّ في البناء عليه؛ للجهل بحدود القضايا وتقديراتها، وعدم حجيّة التظني بالملاكات والمرجّحات، وذلك كالتركيز على بعض الأمور المستحبة وإظهارها بما يتناسب مع الوجوب.

شبهة وردها

وفي المقام قد يقال: إنّ الإمساك هو الأرجح شرعاً في حال التعلّق بها بنحو الاستحباب، فإنّ الأمر بالطلاق وإن كان ظاهراً بالوجوب في بدو الكلام[1] من جهة عدم بيان النبيّ صلى الله عليه وآله الترخيص بتركه إلّا بعد أن بيّن الزوج السائل المبتلى بهذه المحنة صعوبة فراق زوجته عليه لكونه يحبّها، ولكنّ أمر النبي صلى الله عليه وآله بإمساكها ظاهر في رجحان الإمساك.

---

(١) ومن الجدير بالذكر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد بيّن الطلاق بصيغة الأمر (طلّقها)، وصيغة الأمر وإن كانت موضوعة للنسبة الإرساليّة الطلبيّة بحيث تكون محقّقة لمصداق خارجيّ له، ولكنّها إن خليت وطبعها دلّت على الوجوب كما هو مقتضى الإطلاق بحسب التنظير المشهور بين الأصوليّين، أو على المختار من أنّ مقتضى الانصراف إلى الحصة الأعلى من الطلب وهو الطلب الخالي من الترخيص بالترك، وأنّ المقام وإن شاع تسميته بالإطلاق، ولكنّ عنوان الانصراف فيه أدق وأقوم؛ فإنّ حقيقته الانصراف إلى الحصة الأنقى والأرقى من البعث والإرسال.

ثمّ لا يخفى أنّ حقيقة الانصراف ليست مناسبة للإطلاق، بل هي إلى التقييد أقرب منها إلى الإطلاق.

نعم، يبدو أنّ تسميته بالإطلاق في مختلف الكلمات في البحث عن صيغة الأمر ووجوه دلالتها على الوجوب تنشأ من أنّ استفادة الوجوب تنشأ من خلو الكلام عن القرينة وإن إطلاق عنان الكلام فيه يوجب فهم الوجوب.

ولكنّه غير تامّ؛ فإنّ أمره ﷺ بإمساكها كاشف عن جواز الإمساك بها فحسب؛ لكونه أمراً في مقام توهّم الحظر، ولا يظن ممّن له أدنى فقاهة أن يحمل الأمر على استحباب إمساكها فضلاً عن وجوبه.

فتحصّل: أنّ الرواية ظاهرة في مقام الاستفتاء لا النصح.

ولكنّ الكلام كل الكلام يقع في إمكان استفادة جواز الغيبة في المقام، فإنّ الفعل لا إطلاق فيه، ولا يمكن إحراز أنّ المقتضي لحرمة الغيبة في النصوص تامّ من الجهات الأخرى.

استشكال السيّد الخوئيؒ في دلالة رواية عبد الله بن سنان

بيان ذلك: أمّا بالنسبة إلى معتبرة عبد الله بن سنان، فقد استشكل على الاستدلال فيها بعض من تأخر عن شيخنا الأعظمؒ.

ومن جملتهم بعض أكابر العصرؒ، حيث قال: «**أولاً**: أنّه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبيّ ﷺ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتاب- بالفتح- في تحقّق الغيبة، وذكرها بعنوان الأمومة لا يستلزم التعيين، ويتفق نظير ذلك كثيرا للمراجع والمجتهدين.

وثانياً: إنّ المذكور في الرواية قضيّة شخصيّة وخصوصياتها مجهولة لنا، فيحتمل أن تكون الأم متجاهرة بالزناء، كما هو الظاهر من قول ابنها: إنّ أمي لا تدفع يد لامس- الخ.

وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنّف، على أنّه لا يترتب عليه أثر إلّا على القول بالأصل المثبت»[1] وهو متين.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٤٧.

تعضيد كلام السيّد الخوئي رحمه الله

ويمكن أن يضاف إليه أنّ المعرفة إنّما تتحقّق بمعرفة كونها أمّاً لذلك الشخص فيما لو كان معروفاً عند النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمّا إن لم يكن كذلك فلا توجب معرفة كونها أمّه أن تكون معروفة بالمعنى المنافي للغيبة.

وعلى هذا فلا يمكن البناء على اجتماع شروط حرمة الغيبة في المقام، فالفعل لمّا كان مقيّداً ثبوتاً - أي في مقام وجوده- بكلّ ما يشخّصه، والشيء ما لم يتشخّص لا يوجد، وفعله صلى الله عليه وآله الصادر منه مجمل إثباتاً، ولا يعرف إلّا بحدود ما ينقله الرواة وتقتضيه طبيعة الأشياء، فالاستفادة من فعله صلى الله عليه وآله حينئذٍ غير تامّة، وهو ما اشتهر من قولهم: إنّ الفعل لا إطلاق له.

ولا يقال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يعرف أمّته، بل هو الشاهد عليها، وعليه فلا يبقى أحد غير معروف عنده، ولا سيّما مع ما هو مستفيض أو متواتر في الأحاديث، من كونه صلى الله عليه وآله مطّلعاً على أعمال أمّته، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾[1].

تعامل النبيّ صلى الله عليه وآله مع الأحداث على الظاهر

فإنّه يقال: إنّه لم يثبت عن النبيّ صلى الله عليه وآله تعامله على أساس هذه المعرفة الخاصّة إلّا في حالات محدودة، ولذا لم يكن يقضي بينهم بعلمه، بل اشتهر عنه قوله صلى الله عليه وآله: «**إنّما أقضي بينكم بالبينات والإيمان وبعضكم ألحن بحجّته من بعض، فأيّما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعت له به قطعة من النار**»[2].

---

(١) سورة التوبة: آية ١٠٥.

(٢) الكافي: ٧/ ٤١٤، ب إنّ القضاء بالبينات والأيمان، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ←

وهكذا الحال بالنسبة إلى معتبرة زرارة، فقد تكون المرأة متجاهرة بالفسق، كما يناسبه ظهور عبارة «**لا ترد يد لامس**»، والتي تقال عادة في مقام الكناية عن كون المرأة عديمة العفة، ممّا يجعلها فريسة للفساق والمتهتكين.

أو أنّها غير معروفة بحيث لا يصدق على ذكرها بذلك أنّه كشف لسترها عند من يأخذ في الغيبة عنوان كشف الستر، فذكر غير المعروف بسوء عند شخص لا يعدّ كشفاً لستره.

وأمّا على المختار من تفسير الغيبة بأنّها الوقيعة والحطّ من شأن المغتاب فموضع تأمّل؛ من جهة أنّ ذكر المجهول لا يعدّ حطاً منه، وإلّا للزم من القول بأنّه قد بلغني أنّ امرأة قد زنت، أو كذبت، أو سرقت في مقام استهجان فعلها وتقبيحه يعدّ غيبة محرّمة، وهو كما ترى.

والأقرب عدم كونها غيبة محرّمة، ولو لأجل سيرة المتشرّعة التي تتسامح في مثل هذه الأمور ولا يعدّ ذلك في نظرهم وارتكازاتهم المتشرعيّة خروجاً عن مقتضى الالتزام الشرعيّ، والله العالم.

إشكال ودفع

ودعوى: أنّ غالب موارد الاستفتاء أو كلّها ممّا يمكن التفصّي فيها عن بيان حال المؤمن بنحو يوجب غيبته والوقيعة فيه، وذلك بالسؤال عن أمر كلّي افتراضي دون الحاجة إلى نسبته إلى شخص بعينه، وسكوت المعصومين عليهم السلام عن التنبيه إلى هذه الحالة رغم كونها في معرض الابتلاء، وكون بعض مواردها قد رويت -فإنّ من المستبعد أن تكون الروايات

← ٢٧/ ٢٣٢، ب أنّه لا يحلّ المال لمن أنكر حقاً، أو ادّعى باطلاً، ح١.

السابقة كلّها من موارد التجاهر بالفسق- من دون تنبيه المعصوم عليه السلام إليها، كاشفاً عن جواز الغيبة في الاستفتاء.

مدفوعة: بندرة الموارد المروية، وقوّة احتمال التجاهر بالفسق فيها.

هذا مضافاً إلى أنّه يحتمل فيها -بنحو يمنع من الاستدلال بها على جواز الغيبة عند الاستفتاء- أمران:

الأمر الأوّل: ما ذكره بعض الأجلاء المعاصرين (دامت إفاضاته) من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام -على تقدير ما صدر من المستفتي غيبة- قد وقع في الأمر الاضطراري منه، أي بمعنى أنّه سمع الغيبة قهراً لا أنّه قد استمع إليها؛ فإنّ السائل ألقى السؤال فجأة، ومن ثمّ فلا موضوع لحرمة استماع الغيبة.

ويشكل من جهة أنّ ما صدر من المستفتي إذا كان غيبة محرّمة واقعاً بنحو منجّز للتكليف لردعه النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فإنّ شأنه النهي عن المنكر.

وإن كان ما صدر منه غيبة، ولكنّه معذور عنها؛ من جهة جهله بحدود الغيبة المحرّمة، لأرشده النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ شأنه تعليم الجاهلين وهداية الضالين.

الأمر الثاني: أنّ جميع تلك الموارد مناسبة للشكوى، وقد مرّ قيام الأدلّة على جواز الغيبة في حال الشكوى من الظلم مطلقاً، بل قيام الأدلّة أيضاً حتّى على جواز الشكوى من مخالفة المغتاب لما ينبغي ويتوقّع منه عرفاً، وابتلاء المرء بكون أمّه أو امرأته غير عفيفة، من مصاديقه بلا إشكال.

بيان ذلك: أمّا الزوجة فالأمر أوضح من أن يخفى؛ فإنّ من حقّ زوجها عليها شرعاً أن تحفظه في نفسها، وقد روى الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن عبد الله بن ميمون القدّاح، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام قال: «**قال النبيّ صلى الله عليه وآله: ما استفاد امرأ مسلم فائدة بعد الإسلام أفضل من زوجة مسلمة تسرّه إذا نظر إليها، وتطيعه إذا أمرها، وتحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله**»[1]، فإنّ الرواية وإن لم يكن سياقها إلزاميّاً يفيد الوجوب شرعاً، غير أنّ النكتة التي تفيد كون خروج الزوجة عن العفة انتهاكاً لحقّ الزوج هي التعبير بكونها حافظة له في نفسها وماله، وهو لا يخلو من دلالة على الوجوب.

ومثله ما رواه أيضاً، عن العدّة، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضّال، عن عليّ بن عقبة، عن بريد بن معاوية العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله عزّ وجلّ: إذا أردت أن أجمع للمسلم خير الدنيا والآخرة جعلت له قلباً خاشعاً، ولساناً ذاكراً، وجسداً على البلاء صابراً، وزوجة مؤمنة تسره إذا نظر إليها، وتحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله**»[2].

وما رواه، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان

---

(١) الكافي: ٥/ ٣٢٧، ب من وفق له الزوجة الصالحة، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٠/ ٤١، ب استحباب اختيار الزوجة الصالحة، ح ١٠.

(٢) الكافي: ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٠/ ٤٠، ب استحباب اختيار الزوجة الصالحة، ح ٨.

بن يحيى، عن أبي الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قال: «**ما أفاد عبد فائدة خيراً من زوجة صالحة، إذا رآها سرته وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله**»[1].

وعلى ضوء ذلك يتّضح أنّ خروج الزوجة عن ذلك ظلم للزوج شرعاً، وانتهاك لحقّه، وهو ما عليه الارتكاز المتشرعيّ، ويمكن أن يضاف إليه أنّ خروجها عن ذلك يعدّ عرفاً نحواً من الإساءة إليه، وانتهاكاً لعرضه وكرامته.

وأمّا بالنسبة إلى الأمّ فانطباق ذلك - من هذه الجهة- عليها واضح؛ فإنّ الشكوى منها جائزة لكونها تعدّ من المصاديق الكليّة للشكوى فيما ينبغي اجتماعياً أو عرفيّاً على المختار، إذ لم يتّضح أنّ فعل الأمّ ظلم له شرعاً.

وهذا بخلاف ما انتهى إليه الأعلام من عدم جواز غيبة من ترك الأولى ولو عرفاً، وعليه فالظاهر عدم إمكان البناء على كون فعلها ممّا يمكن الشكوى منه.

الاستفتاء ليس مورداً لاستثناء الغيبة

وبالجملة: أنّ الحجّة على عدّ الاستفتاء من موارد الاستثناء من حرمة الغيبة غير تامّة، ولا سيّما وأنّ ما ذكرته النصوص الشريفة يمكن انطباقه على الشكوى، وبالتالي تبقى عمومات حرمة الغيبة هي المحكّمة في المقام.

---

(١) الكافي: ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٠/ ٣٩، ب استحباب اختيار الزوجة الصالحة، ح ٦.

تتميم للمستثنيات

لا يخفى أنّ جملة من المستثنيات ابتنت على قاعدة ترجيح الأهمّ على المهمّ، وبما أنّ حرمات المؤمنين تتفاوت بينها بحسب الجهات الدينيّة، والدنيويّة، والقرابة، فإنّ هتك حرمة العالم ليس كالجاهل، وذي الشيبة ليس كالشاب، والوالد ليس كالولد، والمرأة المصونة ليست كالرجل.

لا بدّ من ملاحظة العناوين عند التزاحم

ومن هنا فلا بدّ من ملاحظة ذلك في تقدير التزاحم وعدم الاندفاع في الجرأة على الغيبة، والتشبث لذلك ببعض العناوين المذكورة سابقاً.

وقد ذكر شيخنا الأعظم﵀ أنّ «ما قدّمنا أنّ الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتك المؤمن، فإنّها متدرجة في القوة والضعف، فربّ مؤمن لا يساوي عرضه شيء، فالواجب التحريّ في الترجيح بين المصلحة والمفسدة»[1] فافهم واغتنم.

فائدة في تحديد الميزان في الترجيح بين الأهمّ والمهمّ

ولا بأس بالإشارة إلى فائدة تتعلّق بتحديد الميزان في باب الترجيح بين الأهمّ والمهمّ، إذ قد يندفع البعض إلى تشخيص ذلك بدعوى أنّ الأهمّ والمهمّ من شؤون المصاديق الخارجيّة، والحال أنّ موارد التزاحم لا تخلو غالباً عن جهة حكميّة كليّة، ومع انحصار تشخيص الجهات الكبرويّة الكليّة بالرؤية الفقهيّة، يتعيّن الرجوع فيها إلى الفقيه، إذ لا يُدرك - مثلاً- أنّ حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة إلّا بالرجوع إلى الفقيه الخبير والمطلع على النصوص الشريفة.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٨.

فصل في
بعض أحكام الغيبة

المبحث الأوّل: حكم الاستماع إلى الغيبة وحدوده

المبحث الثاني: حكم الشبهة الموضوعيّة

المبحث الثالث: حكم سماع الغيبة وحدوده

المبحث الرابع: وجوب الردّ وتحديد المناط فيه

ويردّ عنه، وأنّه إذا لم يردّ خذله الله تعالى في الدنيا والآخرة، وأنّه كان عليه كوزر من اغتاب (١).

---

(١) وينبغي الكلام هنا في مطالب ثلاثة:

الأوّل: حكم الاستماع إلى الغيبة وحدوده.

الثاني: حكم سماع الغيبة وحدوده.

الثالث: وجوب ردّ الغيبة عن المغتاب.

المطلب الأول
حكم الاستماع إلى الغيبة وحدوده

كلام الشيخ الأنصاريﷺ في حرمة استماع الغيبة

قال شيخنا الأعظمﷺ في مكاسبه: «يحرم استماع الغيبة بلا خلاف، فقد ورد «**أنّ السامع للغيبة أحد المغتابين**»، والأخبار في حرمته كثيرة إلّا أنّ ما يدلّ على كونه من الكبائر -كالرواية المذكورة ونحوها- ضعيفة السند»[1].

كلام السيّد الخوئيﷺ في حرمة استماعها

أقول: وهو المعروف بين الفقهاء (رضوان الله عليهم)، غير أنّ بعض أكابر العصرﷺ قد انتهى إلى عدم قيام دليل على حرمة استماع الغيبة، ومن ثمّ إلى جوازه لولا العناوين الثانويّة، حيث قال: «وعلى ما ذكرناه من عدم

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٩.

الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فإنّما يلتزم بالجواز إذا لم يرض السامع بالغيبة، أو لم يكن سكوته إمضاء لها، أو تشجيعاً للمتكلم عليها، أو تسبيباً للاغتياب من آخر، وإلّا كان حراماً من هذه الجهات، وقد ورد في أحاديث عديدة أنّ الراضي بفعل قوم كالداخل معهم»[١].

ولتحقيق الكلام في هذه المسألة ينبغي البحث عن أمرين:

الأمر الأوّل: في المقتضي لحرمة الاستماع إلى الغيبة

ويمكن الاستدلال له بجملة من النصوص الشريفة، وهي على نحوين:

النحو الأوّل: الأدلّة الخاصّة على حرمة استماع الغيبة

وهي عديدة:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في الأمالي والخصال والفقيه بأسناده -ويكفي منها سندها المعتبر في الفقيه- عن إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار، عن سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام - في حديث قال فيه: -«**وحقّ السمع تنزيهه عن سماع الغيبة، وسماع ما لا يحلّ سماعه، وحقّ البصر أن تغضه عمّا لا يحلّ لك وتعتبر بالنظر به، وحقّ يدك ألّا تبسطها إلى ما لا يحلّ لك، وحقّ رجليك ألّا تمشي بهما إلى ما لا يحلّ لك... الحديث**»[٢].

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٦١٨، ب الحقوق، ح٣٢١٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ←

وهذه الرواية تامّة السند والدلالة على المدّعى.

الكلام في سند الرواية

أمّا السند فإنّ إسماعيل بن الفضل هو إسماعيل الهاشميّ ابن يعقوب بن الفضل بن عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، وقد عدّه الشيخ الطوسيّ من أصحاب الباقر عليه السلام، وصرّح بوثاقته قائلاً: «ثقة، من أهل البصرة»[١].

وهكذا الكشيّ حيث قال: «حدّثني محمّد بن مسعود، قال: حدّثني عليّ بن حسن بن عليّ بن فضّال أنّ إسماعيل بن الفضل الهاشميّ، كان من ولد نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، وكان ثقة، وكان من أهل البصرة»[٢].

و «ثابت بن دينار، يكنى أبا حمزة الثماليّ، وكنيّة دينار أبو صفية، ثقة»[٣] كما ذكر الشيخ رحمه الله.

وطريق الشيخ الصدوق إليه قد ذكره في المشيخة بقوله: «وما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل من ذكر الحقوق عن عليّ بن الحسين سيّد العابدين عليهما السلام فقد رويته عن عليّ بن أحمد بن موسى رضي الله عنه، قال: حدّثنا محمّد بن جعفر الكوفيّ الأسديّ، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكيّ، قال: حدّثنا عبد الله بن أحمد، قال: حدّثنا إسماعيل بن الفضل»[٤].

← ١٥/ ١٧٢، ب جملة مما ينبغي القيام من الحقوق، ح١.

(١) الأبواب: ص١٢٤، في أصحاب أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين عليهما السلام ب الهمزة، تسلسل: ١٧.

(٢) رجال الكشيّ: ٢/ ٤٨٢، ح٣٩٣.

(٣) الفهرست: ص٩٠، تسلسل: ١.

(٤) مشيخة الفقيه: ص١٢٩، ب وما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل.

وهو تامّ، فإنّ محمّد بن جعفر الكوفيّ «ثقة، صحيح الحديث»[١] كما قال النجاشيّ رحمه الله.

ووثّق محمّد بن إسماعيل البرمكيّ بقوله: «محمّد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكيّ المعروف بصاحب الصومعة أبو عبد الله، سكن قم، وليس أصله منها، ذكر ذلك أبو العبّاس بن نوح. وكان ثقة مستقيماً له كتب»[٢].

نعم، عليّ بن أحمد بن موسى لم يرد في حقّه توثيق خاصّ، ولكن يكفي في البناء على اعتباره أنّه من مشايخ الصدوق الذين يكثر الرواية عنهم، والترحّم أو الترضّي عليهم، وهو كافٍ على المختار كما مرّ مراراً.

الدلالة ظاهرة في حرمة الاستماع إلى الغيبة

وأمّا الدلالة فظاهرة في حرمة الاستماع الاختياريّ للغيبة، والوجه فيه أنّ معنى التنزّه هو التباعد كما في لسان العرب[٣]، والمطلوبيّة من المولى وإن كانت قابلة لأن يراد بها الرجحان والإذن بالترك، غير أنّ ورودها مجرّدة عن القرينة حجّة في البناء على اللزوم؛ لاقتضائها ذلك بحدٍّ نفسها، نظير صيغة (افعل)، ومن ثمّ تكون دالّة على المدعّى.

ومنه يظهر أنّ إفراد ذكر (الغيبة) عن (ما لا يحلّ) في قوله عليه السلام: «**وحقّ السمع تنزيهه عن سماع الغيبة، وسماع ما لا يحلّ سماعه**» يكون بياناً لشدّة غلظة التحريم وكثرة الابتلاء.

---

(١) رجال النجاشيّ: ص ٣٧٣، ب الميم، تسلسل: ١٠٢٠.

(٢) رجال النجاشي: ص٣٤١، ب الميم، تسلسل: ٩١٥.

(٣) لسان العرب: ١٣/ ٥٤٨.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق في الأمالي المعروف بحديث المناهي، عن الشيخ الجليل أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى ابن بابويه القميّ رحمه الله، قال: حدّثنا حمزة بن محمّد بن أحمد بن جعفر بن محمّد بن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: حدّثني أبو عبد الله عبد العزيز بن محمّد بن عيسى الأبهريّ، قال: حدّثنا أبو عبد الله محمّد بن زكريا الجوهريّ الغلابيّ البصريّ، قال: حدّثنا شعيب بن واقد، قال: حدّثنا الحسين بن يزيد، عن الصادق جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، «قال: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الأكل على الجنابة، وقال: إنّه يورث الفقر... نهى عن الغيبة والاستماع إليها، ونهى عن النميمة والاستماع إليها**»[1].

مناقشة ظهور الرواية في حرمة الاستماع

وهذه الرواية ظاهرة في المدّعى غير أنّ الاستدلال بها قد يناقش من جهات عدّة:

الجهة الأولى: ضعف سندها -لاشتماله على عدّة من المجاهيل، كعبد العزيز بن محمّد بن عيسى الأبهريّ، ومحمّد بن زكريا الجوهريّ الغلابيّ البصريّ، رغم رواية الشيخ الصدوق رحمه الله لها في بعض كتبه كالفقيه والأمالي، وقد مرّ تنقيح السند في بعض الأبحاث السابقة[2].

الجهة الثانية: أنّه لا دليل على ظهورها في الحرمة التكليفيّة، فإنّ النهي فيها عن استماع الغيبة نهي تنزيهيّ وإرشاد إلى الجهات الأخلاقيّة، ويدلّ

---

(١) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص٥٠٩، المجلس السادس والستون، ح١.

(٢) بحوث في فقه المنهاج - بحث في أحكام البيع والتكسب المحرّم، وهو مخطوط.

عليه ما في سياقه من ذكر للأمور الأخلاقيّة فيه الناتجة من آثار الغيبة، ككونها موجبة لبطلان الوضوء والصوم، كما في قوله عليه السلام: «**ونهى عن الغيبة وقال: من اغتاب امرأً مسلماً بطل صومه ونقض وضوؤه**».

وفيه: أنّ غاية ما يقتضيه رفع اليد عن الظهور في الحرمة عمّا ثبت كونه راجعاً إلى الأخلاقيات، وأمّا غيره فيؤخذ بظهوره لا محالة، كما حقّق في محلّه.

كلام السيّد الخوئي رحمه الله ومناقشته

الجهة الثالثة: ما ذكره بعض أكابر العصر رحمه الله من «أنّ صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقاً إلّا أنّ ذيله قرينة على حرمة الاستماع مع عدم الردّ فقط، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «**ومن تطوع على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردّها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة**»، وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها، على أنّه أمر نادر»[1].

وقال رحمه الله أيضاً: «مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحّة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً فلا بدّ من تقييدها بالروايات المتكثرة الظاهرة في جواز استماعها لردّها عن المقول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهريّ قد تقدّم الجواب عنه آنفاً، وعليه فإنّما يحرم استماع الغيبة مع عدم الردّ»[2].

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٥.

(٢) مصباح الفقاهة: ص ٥٥٦.

ويرد على ما أفاده﵀:

أولاً: إنّ الحكم بوجوب الردّ لا يقتضي جواز الاستماع، فأدلّة الأحكام - عادة-لا تتصدّى لإثبات موضوعها وتنقيحه، والمقام من هذا القبيل كما لا يخفى، إذ يمكن ثبوت وجوب الردّ سواء كان الاستماع قهريّاً أم اختياريّاً، كان مع الالتفات أو الغفلة، مع كون الاستماع محلّلاً أو محرّماً، واقعاً أو ظاهراً.

وثانياً: إنّ العلم بوجوب الردّ سواء كان في الاستماع للغيبة أو الاطلاع عليها ليس إلّا طريقاً لإثبات موضوعه، وليس مأخوذاً في موضوعه حقيقة الاستماع أو الاطلاع، ولذا لو لم يعلم بتحقّق الموضوع فلا يؤاخذ على الحكم، لا لكونه غير مشمول به.

وبذلك لا حاجة للتكلّف بإجابة ما قد يقال: «إنّ النسبة بين الأخبار الواردة في سماع الغيبة للردّ وبين المطلقات المتقدّمة الدالّة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه، فإنّ الطائفة الأولى أعمّ من الثانية من حيث شمولها للسماع القهريّ الاتفاقيّ، وأخصّ منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للردّ فقط، والطائفة الثانية أعمّ من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الردّ، وأخصّ من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري، فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع، ويؤخذ بالطائفة الأولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية، بناء على أنّ صحّة السند من المرجّحات كما هو المشهور بين المتأخرين»[1].

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٧.

وبالجملة: هذه الرواية تامّة الدلالة على المطلوب وهو حرمة الاستماع مطلقاً مع الردّ وغيره، ولكنّها لضعف سندها لا تصلح إلّا للتأييد.

الرواية الثالثة: ما ورد في كتاب الاختصاص المنسوب إلى الشيخ المفيد رحمه الله ما لفظه: «قال: نظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن ابنه عليه السلام فقال: **يا بني نزّه سمعك عن مثل هذا، فإنّه نظر إلى أخبث ما في وعائه فأفرغه في وعائك**»[1].

تعليق السيّد الخوئي رحمه الله على الرواية

وقد علّق عليها بعض أكابر العصر رحمه الله بقوله: «فإنّه ربّما يدّعى كونه رواية مسندة قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار، فيدلّ ذلك على وثاقة رواتها المحذوفين عنده، إذ فرق بين كلمة: روي عنه كذا، وبين كلمة: قال فلان كذا، فإنّ القول الأوّل ظاهر في كون المنقول مرسلاً دون الثاني، وعليه فهي رواية معتبرة تدلّ على حرمة استماع الغيبة.

ولكن يرد عليه أنّ ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا، إذ لعلّه يعتمد على ما لا نعتمده»[2].

تعليق السيّد الخميني رحمه الله على الرواية

وقال بعض الأعلام رحمه الله: «وعن الشيخ المفيد في الاختصاص: «وعن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه نظر إلى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن عليه السلام ابنه، فقال: **يا بني نزّه سمعك عن مثل هذا، فإنّه نظر إلى أخبث ما في وعائه فأفرغه في وعائك**»، كذا في المستدرك في باب تحريم اغتياب المؤمن، ولكن

---

(١) الاختصاص: ص٢٢٥.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٤.

فيه في باب وجوب ردّ غيبة المؤمن، وفي الاختصاص: قال نظر أمير المؤمنين (الخ).

والظاهر أنّ أصل الرواية ما في باب الاغتياب وإنّما أسقط عنها (عن) في الباب المتأخر، فتكون مرسلة غير معتمدة لعدم انتسابه إلى الإمام عليه السلام جزماً، بل الظاهر أنّ إرسال المفيد جزماً غير إرسال الصدوق كذلك، حيث لا نستبعد الاعتماد على مرسلاته، لأنّ المفيد كان من أهل النظر والاجتهاد، ولعلّ انتسابه جزماً مبني على اجتهاده، بخلاف طريقة الصدوق وأبيه، وكيف كان ليست المرسلة معتمدة.

مع أنّ في متنها إشكالاً، لأنّ نهيه عليه السلام ابنه عليه السلام إن كان من استماع الغيبة المحرّمة والعياذ بالله كانت الرواية مخالفة لأصول المذهب، ضرورة أنّ الحسن بن عليّ عليه السلام لا يستمع إليها، وإن كان من الاستماع الجائز فلا تدلّ على المقصود، فهي مطروحة أو غير دالّة»[1].

أقول: والملاحظ أنّ ما هو موجود من نسخة الاختصاص لدينا مخالف لكلّ منهما رحمهما الله، إذ هو كما ذكر في بدء الكلام في الرواية «**وقال: نظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى رجل يغتاب...**»، فليس الشيخ المفيد رحمه الله هو الراوي جزماً عن أمير المؤمنين عليه السلام، كما يلوح من تعليق بعض الأكابر رحمه الله.

ولا أنّه أوردها بنحو ما ذكر «وعن أمير المؤمنين»، فتكون الرواية مختلفة عمّا في مستدرك الوسائل، بل وعمّا في البحار أيضاً، وذلك من العجائب حيث يشتبه محدّثان وفقيهان في نقل نصّ الرواية، ولعلّ الخلل

(١) المكاسب المحرّمة - السيّد الخميني: ١/ ٢٩٣ - ٢٩٤.

في نسخة مكتبة الآستانة الرضويّة التي وجدنا الاختصاص منقولاً عنها.

وكيفما كان، فالرواية -كما ترى- ضعيفة جدّاً، مضافاً إلى ما في متنها ممّا يوجب الريب في صدورها، فهو أمر غريب جدّاً ويحتاج إلى تكلّف في توجيهه.

وأغرب من ذلك كون مؤرخي العامّة وبعض محدّثيهم يروون هذا اللفظ عن عتبة بن أبي سفيان أنّه قال لابنه عمرو أو لابنه الوليد ذلك، أو ما هو قريب منه.

الرواية الرابعة: ما رواه ورام المالكيّ الأشتريّ في تنبيه الخواطر، قال: «لمّا رجم رسول الله صلى الله عليه وآله الرجل في الزنا، قال رجل لصاحبه هذا قعص كما يقعص الكلب، فمّر النبيّ صلى الله عليه وآله معهما بجيفة فقال: **انهشا منها**، قالا: يا رسول الله صلى الله عليك ننهش جيفة، قال: **ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه**»[1].

ورواها المحدّث النوريّ رحمه الله عن الشيخ أبو الفتوح في تفسيره، عن ابن عم أبي هريرة بأبسط من هذا وذكر أنّ «المرجوم هو ماعز الذي جاء إليه صلى الله عليه وآله وقال: «زنيت يا رسول الله فطهرني، وذكر في آخره أنّه صلى الله عليه وآله قال لهما: **وقد أكلتم لحم ما عز وهو أنتن من هذه، أمّا علمتما أنّه يسبح في أنهار الجنة**»[2].

وهذه الرواية ظاهرة في حرمة استماع الغيبة من حيث الدلالة؛ فإنّ التقريع النبويّ لهما، وتوصيفهما بنهش لحم المغتاب كافٍ لإثبات ذلك.

---

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ١٢٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ٩/ ١٢٠، ب تحريم اغتياب المؤمن صدقاً، ح٢٧.

رفعة مقام ورّام رحمه الله لا يشفع للرواية ضعيفة السند

ولكنّها -كما ترى- ضعيفة من حيث السند، ولا يشفع في جبر ضعفها رفعة مقام (ورّام) وشدّة وثاقته[1]؛ فإنّ مبناه رحمه الله في كتابه ليس إلّا تنبيه الخواطر من دون الاقتصار على ما يقطع بصدوره، أو تتمّ الحجّة عليه على غرار غيره من كتب المواعظ والحكمة، بل والمتتبع لكتابه -تنبيه الخواطر- يلاحظ أنّه رحمه الله لا يسرد النصوص على وتيرة واحدة.

طريقة ورّام رحمه الله في تنبيه الخواطر

بل **تارة**: يعبّر «عن أبي هريرة»، أو «عن مجاهد» أو غيرهما من الصالحين أو الطالحين.

وأخرى: يعبّر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أو عن أمير المؤمنين عليه السلام، **وثالثة**: يجزم بالنقل، فيقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله».

وقد يتغيّر تعبيره في كلام متّصل فيقول مثلاً: «وعنه عليه السلام أنّه قال: **أكثر خطايا ابن آدم في لسانه**»، وقال عليه السلام: «**من خزن لسانه ستر الله عورته، ومن كف غضبه كف الله عنه عذابه، ومن اعتذر إلى الله عزّ وجلّ قبل عذره**

---

(١) فقد قال عنه منتجب الدين عليّ بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن بابويه في فهرسته: «الأمير الزاهد أبو الحسين ورّام بن أبي فراس بحلّه، من أولاد مالك بن الحارث الأشتر النخعيّ صاحب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام عالم، فقيه، صالح شاهدته بحلّه ووافق الخبر الخبر». (فهرست منتجب الدين: ص (١٢٨ - ١٢٩)، ح ٥٢٢).

وهو جدّ ابن طاووس رحمه الله لأمّه، وقد قال عنه: «كان جدّي ورّام بن أبي فراس ممّن يقتدى بفعله، قد أوصى أن يجعل في فمه فص عقيق عليه أسماء الأئمّة عليهم السلام، فنقشت أنا فصّاً عقيقاً عليه اسم الله ربّي ومحمّد نبيّي وعليّ - وسميت الأئمّة - أئمّتي وأوصيت أن يجعل في فمي بعد الموت». (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٤).

هذا مضافاً إلى ثناء الآخرين عليه من دون أن نظفر بمن غمز فيه، وكفى بذلك دليلاً على رفعة مقامه، وشدّة وثاقته.

وتجاوز عنه»[١]، وعنه عليه السلام أنّه قال: «**من صلى ركعتين في خلاء لا يراه إلّا الله عزّ وجلّ والملائكة كانت له براءة من النار**»[٢].

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على شدّة تثبته رحمه الله وتدقيقه بالنقل، إذ الظاهر أنّه لا يجزم بالنقل عن المعصوم إلّا حينما يجزم بصدور الحديث منه، أو تقوم به لديه الحجّة، وفي المقام يكون جزمه بالإخبار سبباً في قوة كاشفيّة الخبر عن الواقع.

ورواية أبي الفتوح لا تصلح إلّا لتأييد طفيف لها؛ لكونها هي الأخرى ضعيفة جدّاً وإن كان أبو الفتوح من الموثقين.

وعلى هذا فإنّ كاشفيّة رواية ورّام لا تصلح لتحقيق الوثوق بالصدور إلّا إن انضمّت إليها روايات أخر لها قيمة إثباتيّة معتد بها.

ويؤيدها: ما ورد بكتاب (أصول الأحكام في الحلال والحرام) لمؤلفه يحيى بن الحسين بن القاسم الحسنيّ الرسيّ (ت٢٩٨هج) من أئمة الزيديّة عن قصة ماعز الأسلميّ: «وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه لمّا جاءه ماعز.. قال صلى الله عليه وآله: **فما تريد بقولك؟** قال: أريد أن تطهّرني يا رسول الله، فأمر به فرجم فمرّ برجلين فقال أحدهما للآخر: انظر إلى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم مرجم الكلب، قال: فسكت عنهما رسول الله صلى الله عليه وآله حتى مرّ بجيفة حمار، فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وآله: **انزلا فأصيبا من هذه الجيفة!** فقالا: غفر الله لك يا رسول الله أنأكل من هذه الجيفة؟ فقال:

---

(١) تنبيه الخواطر ونزهة الناظر: ١/ ١٢.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٣.

ما أصبتما من أخيكما آنفاً أعظم من أصابتكما من هذه الجيفة، إنّه الآن لفي أنهار الجنّة يتقمّص فيها»[١].

وقال (الزيديّ) محمّد بن منصور- صاحب كتاب لوامع الأنوار- عن ماعز هذا: «وفي رواية زيد الهاديّ إلى الحقّ: فأمر النبيّ ﷺ بالصلاة عليه، وقال: «**إنّه في أنهار الجنة يتغمص**»، وفي رواية زيد «**يتخضخض فيها**»، أخرج حديثه الإمامان: زيد بن عليّ والهاديّ إلى الحقّ، ومحمّد بن منصور»[٢].

وفي كتاب مجموع كتب ورسائل الإمام الهاديّ إلى الحقّ، ورد: «...فسمع عند منصرفه الزبير يقول لطلحة: انظر إلى هذا الذي ستر الله عليه فلم يستر على نفسه... الخبر»[٣].

وفيه ما لا يخفى، فقد ذكر الرجلين اللذين تصدّى لهما النبيّ ﷺ، اللذين لم يصرّح بإسميهما في عامّة النسخ، ممّا يفسر إعراض العامّة عن الرواية مع شدّة الدواعي لذكرها، لكونها حديثاً عن النبيّ ﷺ، فيرتفع المضعّف الاحتماليّ لها من هذه الجهة.

الرواية الخامسة: ما أورده الشيخ أبو الفتوح الرازيّ ﷺ في تفسيره مرسلاً: «عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: **السامع للغيبة كأحد المغتابين**»[٤].

---

(١) الأحكام - الإمام يحيى بن الحسين: ٢/ ٢٢٥.

(٢) لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار: ٣/ ٢٢٧.

(٣) مجموع رسائل الإمام الهاديّ: ص٦٢٤.

(٤) روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن: ١٨/ ٣٧.

وأوردها الشهيدﷺ بل أضاف عليها في كشف الريبة «قال رسول اللهﷺ: «**المستمع أحد المغتابين**»، وقال عليّ عليه السلام: «**السامع للغيبة أحد المغتابين**»»[١].

كلام العلماء في المسألة

وعلّقﷺ قائلاً: أنّ «مراده السامع على قصد الرضا والإيثار لا على وجه الاتفاق، أو مع القدرة على الإنكار ولم يفعل ووجه كون المستمع والسامع على ذلك الوجه مغتابين مشاركتهما للمغتاب في الرضا وتكيّف ذهنهما بالتصوّرات المذمومة التي لا ينبغي وإن اختلفا في أنّ أحدهما قائل والآخر قابل، لكنّ كلّ واحد منهما صاحب آلة عليه، أمّا أحدهما فذو لسان يعبّر عن نفس قد تنجّست بتصوّر الكذب والحرام والعزم عليه وأمّا الآخر فذو سمع تقبل عنه النفس تلك الآثار عن إيثار وسوء اختيار، فتألفها وتعتادها فتمكن من جوهرها سموم عقارب الباطل، ومن ذلك قيل السامع شريك القائل»[٢].

وبه قال الشيخ صاحب الجواهرﷺ: «أمّا استماعها لا للردّ فلا خلاف كما لا إشكال في حرمته، بل في المرسل عن النبيّ ﷺ: «**المستمع أحد المغتابين**»، بل عن عليّ عليه السلام «**السامع للغيبة أحد المغتابين**»، لكنّ الظاهر إرادة معنى المستمع منه، ضرورة عدم تصوّر الحرمة في السامع اتفاقاً»[٣].

---

(١) كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ص١٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) جواهر الكلام: ٢٢/ ٧١.

نعم، ذكر شيخنا الأعظمﷺ ما حاصله أنّ «الرواية على تقدير صحّتها تدلّ على أنّ السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

نعم، لو استظهر منها أنّ السامع للغيبة كأنّه متكلّم بها، فإن جاز للسامع التكلّم بغيبة جاز سماعها، وإن حرم عليه حرم سماعها أيضاً، لكانت الرواية على تقدير صحّتها دليلاً للتحريم فيما نحن فيه.

لكنّه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة (المغتابين) بالتثنية، وإن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكنّ هذا التقدير خلاف الظاهر»[1].

أثر اختلاف القراءة في دلالة الرواية

وحاصل مرامهﷺ كما ذكره الميرزا الإيرواني في حاشيته على المكاسب، أنّ «مبنى الاختلاف اختلاف قراءة مغتابين بصيغة الجمع أو بصيغة التّثنية، فإن كان الأوّل كان معناه اشتراك السّامع مع المغتابين في الحكم كما يقال زيد أحد العلماء، لكنّ المراد من المغتابين، المغتابين بالغيبة المحرّمة دون المحلّلة لشيء من المسوّغات.

وإن كان الثاني توقّف صوغ هذا الكلام على تنزيل السّامع منزلة المتكلّم في الحكم، أو كان مشاركاً له في الحكم بلا تنزيل، فكأنّ المغتاب في نظر الشارع هو الموجد للغيبة وهو اثنان المتكلّم والسّامع، هذا بتكلّمه وإصداره، وذاك بإصغائه وتحمّله، فلولا الإصغاء من هذا لم تتحقّق غيبة، كما أنّه لولا التكلّم من ذاك لم تكن غيبة.

---

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٦١.

وهذا التعميم في حكم الغيبة وإن لم نفهمه نحن لو خلّينا وأنفسنا، إذ ظاهر أدلّة الغيبة حرمة الغيبة بمعنى الإصدار لها لا بمعنى الانفعال والتحمّل لها، إلّا أنّ الشارع بهذه العبارة نبّه على ذلك التعميم مضافاً إلى التنبيه فيها على نكتة المشاركة، وأنّها هي المشاركة في إيجاد الغيبة وتحقيقها في الخارج.

ومن هنا صحّ لنا أن نقول إنّ ظاهر العبارة المغتابين بصيغة التثنيّة مع كون المشاركة في الحكم لا بالتّنزيل للسّامع منزلة المتكلّم، بل بإعطاء الحكم له ابتداء بلا توسّط التّنزيل منزلة المتكلّم، بل بما أنّه موجد للغيبة، وأنّ الحكم بمناط إيجاد الغيبة وتحقيقها في الخارج، والسامع والمتكلّم متشاركان في علّيّة تحقّق الغيبة كاجتماع اثنين على قتل واحد.

وعلى هذا يكون مفاد العبارة أنّ السّامع لكلّ غيبة يشارك المتكلّم بتلك الغيبة، إن خيراً فخيراً وإن شرّاً فشرّاً، فإذا حرمت الغيبة في حقّ المغتاب حرم السّماع في حقّ السّامع وإذا جازت الغيبة لشيء من المسوّغات جاز السّماع بعين ذلك المسوّغ بلا حاجة إلى مسوّغ آخر في حقّ السّامع، مثلاً إذا كان المغتاب بالفتح ظالماً للمغتاب بالكسر جازت غيبته للمظلوم، وجاز سماع غيبته للسّامع ولا يحتاج جواز السّماع إلى أن يكون ظالماً للسّامع أيضاً.

ثمّ المشاركة في الحكم هي المشاركة في الحكم الواقعيّ لا الاعتقاديّ،

فمع وجود المسوّغ الواقعيّ جازت الغيبة والسّماع منهما ومع عدمه حرما عليهما سواء اتّفقا في اعتقاد تحقّق المسوّغ أو اتّفقا في اعتقاد عدم تحقّقه أو اختلفا في الاعتقاد»[1].

القراءة الأقرب بالتثنية

أقول: والأقرب فيها - على فرض صدورها- هو التثنيّة لا الجمع؛ وذلك لأنّ السامع يستبطن معنى المتكلم بالغيبة فيكونان اثنين، والحمل على الجمع فيه تكلّف لا دليل في النصّ عليه، ولا سيّما وأنّ مجرّد حمل السامع على فاعل الغيبة، وتنزيله منزلة فاعلها لا يناسبه التعبير بالجمع، بل الأنسب له أن يقال: «السامع مغتاب» على غرار (المطلّقة رجعيّاً زوجة).

إشكال ودفع

ولا يقال: إنّ هذه الأقربيّة إنّما تصلح للاعتبار لو كان النصّ مكتوباً، إذ يكون المعنى الأقرب هو المنسبق إلى الذهن، ومن ثمّ سيكون هو الظاهر فتثبت له الحجّيّة، كما عليه السيرة العقلائيّة -من أنّ ظاهر الكتابة حجّة على حد ظهور القول- التي لا شك في إمضائها من جهة كثرة الابتلاء بها حتّى في عصر الشارع الأقدس.

وأمّا إن كان النصّ بالأساس قولاً وإنّما كتب حفظاً له من النسيان، فماذا يجدي الظهور الكتبيّ حينئذٍ، فإنّه لا يصلح مرجّحاً لأحد الاحتمالين القوليّين؛ إذ على تقدير صدور النصّ القوليّ على المحتمل الأبعد لا يصلح الظهور الكتبيّ لتأويله وحمله على معنى آخر؛ من جهة كونه لا يصلح حجّة لتحديد ظهور اللفظ، وإنّما سيكون من الاجتهاد في قبال النصّ.

---

(١) حاشية المكاسب - الميرزا الإيرواني: ١/ ٣٦ - ٣٧.

ومن هنا لا يمكن البناء على الأرجح معنىً من القراءات القرآنيّة والحديثية؛ فإنّ الأرجحيّة معنىً لا تصلح لنفي احتمال القراءة الأخرى، وذلك لأنّ اختلاف القراءة في حقيقته كاختلاف النسخ يرجع إلى إجمال اللفظ الصادر من الشارع، أو إلى إجمال اللفظ الذي رسمه الكاتب، وفي مثله لا معنى لأن نتخذ من تقريب أحد المعنيين مرجّحاً لأحدى القراءتين.

ترجح إحدى القراءتين بالظهور لا بالظن

والحاصل أنّ الظهور إنّما يكون حجّة لتحديد المراد من النصّ الواحد إذا تردد بين معنيين بعد إحراز وجود اللفظ الواحد أو الكتابة الواحدة، وأمّا رجّحان أحد احتمالي النصّ نفسه فلا سبيل إليه من خلال الظهور، بل يبقى لكلّ من المعنيين احتماله الذي لا يمكن إلغاء الآخر لأجله، حتّى وإن كان هو الأقوى.

والمقام من هذا القبيل، فإنّه ما دام الشك والتردّد قائماً بين كون قوله ﷺ هو التثنيّة أو الجمع على تقدير صدوره، فلا مبرّر لترجيح أقوى المحتملين؛ فإنّه ترجيح بالظن وليس بالظهور، إذ الظهور إنّما يعرض على النصّ بعد الفراغ عن واقعه، سواء كان نصّاً ملفوظاً أو كان نصّاً مكتوباً.

وصفوة القول: إنّ النصّ إذا كان ملفوظاً أو مكتوباً ونحتمل فيه معنيين، أمكن الترجيح بأحد الاحتمالين، وأمّا إن كان النصّ مجهولاً مجملاً بين لفظين- سواء كان ملفوظاً أو مكتوباً- فلا مجال لتدخل الظن في تقريب أحدهما دون الآخر.

فإنّه يقال: إنّ الظهور في النصّ المكتوب يصلح حجّة على الظهـور في النصّ الملفوظ إن ابتنت الكتابة على ضبط النصّ القوليّ وحفظـه؛ وذلـك لأصالة التطابق عرفاً بين الحاكي والمحكيّ، كما تجري أصـالة التطـابق في مراتب السند من حيث ضبطهم لمن سمعوا منه وأخذوا منه، فإنّ الحاكي الثقة لا بدّ وأن يحفظ في حكايته كلّ ما له دخل في حفظ المحكي وقرائنـه الحاليّة والمقاليّة، وإلّا عدّ تفريطاً وخروجاً عن أمانة الحفظ.

وفي المقام بما أنّ ظاهر النصّ المكتوب هو التثنية، فلا بدّ من البناء على ذلك أيضاً في النصّ اللفظيّ المحكيّ بالنصّ المكتوب على تقدير صدوره؛ لأصالة التطابق بين الحاكي والمحكـيّ عنـد العقـلاء، والتـي لم يـرد ردع شرعيّ عنها.

نعم، إنّما يمكن البناء على أصالة التطابق المزبورة فيما لو كان الـراوي متحمّلاً مسؤوليّة الحكاية في الكتابة مستقلاً عن القراءة والسماع، نظير ما كتبـه الشـيخ الكلينـيّ رحمه الله في الكـافي، والشـيخ الصـدوق رحمه الله في الفقيـه ونظائرهما، وأمّا إذا احتملنا أنّ الراوي ممّن لا يأذن بالروايـة ولا يتحمّـل شيئاً منها إلّا أن يقرأ عليه ما كتبه ودوّنه فلا يمكن حينئذٍ البناء على أصالة التطابق في المقام؛ والوجه فيه ما عرفت من عدم بنائه على تحمّل مسؤوليّة الرواية مستقلة بالكتابة، وإنّما بالسـماع والقـراءة التـي بهـا يـتمّ المطلـب، وتحفظ القرائن والخصوصيات الأخرى.

فإذا تقرر ذلك، فإنّ البناء على كون السـامع أحـد المغتـابين - بالتثنيـة - يرجع ظاهراً إلى تنبيه الشارع لكون سببيّة السـامع لتحقيـق الغيبـة تجعلـه في

النظر التشريعيّ أحد الفاعلين للغيبة، ولا يعني ذلك أنّه ينزّل السامع منزلة المغتاب، بل يعني الكشف عن الواقع التكوينيّ لدور السامع في إيجاد الغيبة، فهو من سنخ الكشف الحقيقيّ، والإخبار المنبّه للمصداق الخفيّ الذي يكون في معرض الغفلة، وليس من سنخ الاعتبار أو التنزيل الشرعيّين كما يستفاد من عبارة شيخنا الأعظم والمحقّق الإيروانيّ رحمهما الله.

وعلى هذا الأساس فإنّ الرواية دالّة على حرمة سماع الغيبة.

السماع القهري خارج عن أدلة حرمة الغيبة

نعم، يخرج عنهما السماع القهريّ؛ لقصور أدلّة حرمة الغيبة عرفاً عن شموله، كما يصلح كلّ ما دلّ على الاستثناء من حرمة الغيبة، من قبيل الإعلان بالفسق والمظلمة وغيرهما لرفع اليد عن حرمة السماع، كما صلح لرفع اليد عن حرمة الوقوع في المغتاب.

فظهر من جميع ما تقدّم أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الحجّة قائمة على حرمة السماع أو الاستماع، بل بانضمام رواية الشيخ الصدوق رحمه الله الأولى - ولا سيّما مع تأييدها بطرق الشيخ الصدوق رحمه الله الأخرى- إلى الروايات الضعيفة الأخرى، لا تكون دعوى تضافرها فيما بينها إلى حدّ موجب للوثوق بصدور مضمون حرمة الاستماع والسماع الاختياريّ مطلقاً مجازفة، بل لا يبعد الاطمئنان بتحقّق هذا الحكم في الجملة.

ومن هنا فلا تبعد دعوى شيخنا الأعظم رحمه الله في البناء عليها، وإن استشكل فيها سيّدنا الأستاذ الحكيم دام ظله.

الأمر الثاني: إنّ السماع القهريّ خارج عن أدلّة الحرمة، لقصور أدلّة حرمة الغيبة عرفاً عن شموله، وكذا الإعلان بالفسق والمظلمة وغيرها.

هذا تمام الكلام في الأدلّة الخاصّة على حرمة استماع الغيبة.

النحو الثاني: الأدلّة العامّة على حرمة استماع الغيبة

وهي ثلاثة:

كلام السيّد الأستاذ الحكيم (دامت فوائده) في حرمة الاستماع

الدليل الأوّل: ما ذكره السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ من أنّه «لا ينبغي الإشكال في حرمة الاستماع إذا كان محقّقاً لغرض المغتاب في انتقاص المقول فيه، لوضوح أنّ الانتقاص والهتك الذي هو ملاك حرمة الغيبة لا يحصل بمجرّد ذكر العيب، بل بتوجيهه إلى مخاطب وتوجّه المخاطب له، فالمخاطب المستمع بالوجه المذكور متعاون مع المغتاب في الحرام وهو انتقاص المؤمن وهتك ستره، ومن الظاهر أنّ التعاون على الإثم محرّم بملاك حرمة الإثم نفسه، وليس هو كالإعانة عليه التي هي عبارة عن تهيئة بعض مقدّماته مع استقلال المعان به.

ودعوى: أنّ ظاهر أدلّة الغيبة وهتك ستر المؤمن كون المحرّم خصوص ما هو فعل المغتاب والهاتك، لا ما يقوم به وبالمستمع بالوجه المذكور، فلا يكون المستمع متعاوناً مع المغتاب ليشاركه في الإثم ويحرم فعلهما بملاك واحد.

مدفوعة: بأنّ المرتكز من أدلّة حرمة الغيبة وهتك الستر أنّ حرمتهما

بملاك ما ينتج منهما من النقص على المؤمن وانهتاك ستره، لمنافاة ذلك لحرمته، ومن الظاهر اشتراك القائل والسامع في تحقيق الأمرين المذكورين، ولذا يعد السامع بالوجه المذكور ظالماً ومعتدياً على المغتاب عرفاً وإن اختصّ عنوان الاغتياب وهتك الستر بالقائل.

فالمقام نظير ما يستفاد من أدلّة حرمة قتل المؤمن من حرمة حبسه للقاتل، فإنّ الحبس يحرم ارتكازاً بملاك حرمة القتل، لا من جهة كونه إعانة على القتل كتمكين القاتل من السيف، ولا من جهة وجوب حفظ المؤمن، ولا من جهة كون حبسه تصرفاً في بدنه من دون حقّ كحبسه عن السفر لو أراده.

ويؤيد ذلك: ما في بعض النصوص من نسبة النيل من المغتاب، والأكل من لحمه للقائل والسامع معاً، كالمرسل: «**ولمّا رجم رسول الله... الحديث**»[1].

مناقشة كلام السيّد الحكيم ﷺ

ويرد على ما أفاده ﷺ:

أولاً: إنّ الغيبة بطبيعتها غير متقوّمة بقصد هتك المغتاب والانتقاص منه، بل بواقع الوقيعة والحطّ من شأن المغتاب كما مرّ مناقشة ذلك مفصّلاً، وهو أمر تختصّ نسبته الفاعليّة بالمتكلّم بالغيبة وليس السامع، وعلى تقدير تقوّمها به فيتعيّن أخذه بالنسبة إلى السامع أيضاً؛ لكونه لا بشرط من حيث قصد الانتقاص.

وثانياً: إنّ تقوّم الغيبة بوجود تحقّق الاستماع إلى الغيبة وإن كان

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص (٣٧٢ - ٣٧٣).

صحيحاً، ولكنّ الظاهر أنّ مقوميّة الاستماع من سنخ مقوميّة الشرط أو المعدّ، فلا تصلح بحدّ نفسها لإثبات الحرمة، وإلّا لكان ثبوتها لمن يبيع العنب ممّن يعمله خمراً أجلى وأولى، في حين أنّ الروايات الصحيحة دلّت على جواز البيع ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً.

وعليه فلا يسعنا البناء على العموم استناداً إلى هذا الوجه الذي ذكره السيّد الأستاذ الحكيم ظِلّه.

الدليل الثاني: ما عن المحقّق الميرزا محمّد تقي الشيرازيّ رحمه الله في تعليقته على المكاسب من الاستدلال على حرمة الاستماع حيث قال: «ويمكن الاستدلال على ذلك بفحوى الأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة الرضا بوقوع المحرّم، وأنّ على الداخل إثمين، إثم الرضا وإثم الدخول، فإنّ المراد في المقام حرمة الاستماع على وجه الرضا بفعل المغتاب»[1].

أقول: الظاهر أنّه رحمه الله يشير إلى طائفة من النصوص الشريفة الدالّة على حرمة الرضا بالمحرّم، ومن أهمها ما رواه الشيخ الصدوق، عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانيّ رحمه الله قال: حدّثنا عليّ ابن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد السلام بن صالح الهرويّ، قال: «قلت لأبي الحسن عليّ ابن موسى الرضا عليه السلام يا بن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «**إذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائها، فقال عليه السلام: هو كذلك،** فقلت: فقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2] ما معناه؟

---

(١) حاشية المكاسب: ١/ ١١٨.

(٢) سورة فاطر: الآية ١٨.

فقال: **صدق الله في جميع أقواله، لكنّ ذراري قتلة الحسين يرضون أفعال آبائهم، ويفتخرون بها، ومن رضى شيئاً كان كمن أتاه، ولو أنّ رجلاً قتل في المشرق فرضي بقتله رجل في المغرب لكان الراضي عند الله شريك القاتل، وإنّما يقتلهم القائم إذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم**، قال: قلت له بأيّ شيء يبدأ القائم فيهم إذا قام؟ قال: **يبدأ ببني شيبة ويقطع أيديهم لأنّهم سراق بيت الله عزّ وجلّ**»[1].

رواية الهرويّ تامّة سنداً ودلالة

وهذه الرواية تامّة من حيث السند والدلالة على حرمة الرضا، بل إطلاق التشبيه في قوله عليه السلام: «**ومن رضى شيئاً كان كمن أتاه**» يدلّ على تنزيل الرضا منزلة الفعل، ويصلح حجّة - عرفاً- على المساواة بين الراضي والفاعل في الأحكام.

ومجرّد غموضه من جهة ترتيب الإمام عليه السلام آثار الفعل (القتل) على الراضي لا يصلح للمنع عن العمل بالرواية؛ فإنّه ممّا يردّ علمه إلى أهله ولا يوجب الريب في صدورها، ولا سيّما مع ابتناء حركة الإمام عليه السلام في بسط العدل على بعض الخصائص التي استفاضت، بل تواترت بها الأخبار تواتراً إجمالياً.

هذا، ولكنّ الإشكال كل الإشكال يقع من جهة الاستدلال بها على حرمة الاستماع، فإنّ الرضا ليس ملازماً للاستماع، ولا يكفي مجرّد اقترانه معه في كثير من الأحيان حجّة على حرمة الاستماع، فهو تسامح غير

---

(١) علل الشرائع: ١/ ٢٢٩، ب العلة التي من أجلها يقتل القائم ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائها، ح١.

مقبول في الاستدلال لعدم الاقتران بينهما.

وهم ودفع

وتوهّم: أنّ العبرة إنّما هي بالرضا بوقوع المعصية، والمستمع باستماعه راضٍ بذلك وإلّا لم يستمع أو بادر إلى منع المستغيب.

مدفوع: أنّ ذلك ليس مطرداً؛ إذ قد يستمع رغم كراهيته لذلك لوجود المانع من منع المستغيب، من دون أن يكون هنالك خصوصيّة لكون المانع معذراً شرعاً كالتقية، أو لعدم كونه كذلك من قبيل الطمع في رضا المستغيب اتباعاً للهوى، أو لمجرّد الجبن عن قول الحقّ، وما أشبه ذلك.

وعلى هذا الأساس فلا ملازمة بين الاستماع والرضا، غاية الأمر أنّهما كثيراً ما يقترنان.

ومع التنزّل عن ذلك وفرض التقارن بينهما، فقد يكون لكلّ منهما حكمه وحرمته المستقلّة، فيحرم الاستماع ويحرم الرضا، ويكون مرتكبهما عاصياً لله عزّ وجلّ من جهتين بفعلين مستقلّين[1].

ومنه يظهر حال الاستدلال بالنصوص الأخرى الدالّة على حرمة الرضا بالمعصية لإثبات المدّعى، من قبيل ما ورد في النهج مرسلاً عن أمير

---

(١) ومن هنا كان ينبغي تحريره في الفقه كفرع مستقل لبيان حرمة الرضا بمعصية الله عزّ وجلّ، وقد بحثه السيّد الأستاذ (دامت فوائده) بلطف الله وتوفيقه في وجوب الإنكار القلبيّ في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ناقش فيه جميع الوجوه المذكورة، وانتهى - بحسب الأدلّة - إلى حرمة الرضا بكلّ معصية، وقد حرّر مطالبها وقرّرها سماحة الأخ الحجّة السيّد جعفر الحكيم (دام فضله وتوفيقه)، وهو مخطوط.

المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى كلّ داخل في باطل إثمان إثم العمل به وإثم الرضى به**»[1].

الدليل الثالث: ما قد يقال: من إمكان الاستدلال على المدّعى بالنصوص العديدة الدالّة على وجوب ردّ الغيبة، والدفاع عن المغتاب ونصرته.

وفيه: أنّها قد تنفك عن الاستماع خارجاً هي الأخرى، فقد يجب الدفاع عن المغتاب حتّى على من علم بتحقّق الغيبة ولو لم يستمع إليها فيما إذا رجع وجوب ردّ المغتاب إلى وجوب نصرة المؤمن، أو وجوب النهي عن المنكر.

وقد لا يجب الدفاع عن المغتاب حتّى مع حرمة الاستماع، وقد لا يحرم الاستماع ولا يجب الدفاع، كما قد ينعكس الحال فيحرم الاستماع ويجب الدفاع عن المغتاب لكن بميزانين مختلفين، فالدفاع عن المغتاب قد يكون من باب وجوب نصرة المؤمن الذي له موازينه وشروطه كما مرّ البحث عنها مفصّلاً، والاستماع قد يكون محرّماً بملاك دليله الخاصّ، كما مرّ تقريبه في الأدلّة الخاصّة على حرمة الاستماع، والتي كان من أهمّها إطلاق وجوب تنزيه السمع عن الغيبة المحرّمة.

وقد تترتب على ذلك فروع مهمّة نذكر منها جواز الاستماع إلى غيبة المظلوم لظالمه؛ من جهة كونها ليست غيبة محرّمة، وبالتالي لا يجب تنزيه السمع عنها، ولكنّ ذلك لا يمنع من الالتزام بوجوب الدفاع عن المغتاب المؤمن بالتماس الأعذار له، والتخفيف من غلواء غضب المظلوم منه من جهة

---

(١) نهج البلاغة: ٤/ ٤٠، ب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام ومواعظه، ح١٥٤.

أخرى، مع الأخذ بنظر الاعتبار التضامن مع المظلوم لانتزاع حقّه من ظالمه[١].

وبالجملة فما ذكر من الأدلّة العامّة على حرمة استماع الغيبة غير تامّة.

الأمر الثاني: في حدود حرمة الاستماع إلى الغيبة

اتضح ممّا تقدّم حرمة الاستماع إلى الغيبة من خلال الأدلّة الخاصّة التي دلّت على ذلك، وإنّما الكلام يقع في رسم حدود هذه الحرمة، وفي المقام نواجه عدّة محتملات بدواً:

المحتملات البدوية في حرمة الاستماع إلى الغيبة

أولها: أنّ الاستماع محرّم مطلقاً.

وثانيها: إنّ حرمة الاستماع منوطة بحال فاعل الغيبة، فإن كان أصل الغيبة جائزاً جاز الاستماع إليها، كما في اغتياب المظلوم للظالم، أو كالاغتياب الصادر من الصبي المميّز في حقّ مؤمن تحرم غيبته، وأمّا إن كانت محرّمة فيحرم الاستماع إليها.

وثالثها: أن يفرض سامع الغيبة مغتاباً، فإن كان يجوز له الغيبة جاز استماعها، وإن كانت محرّمة عليه حرم الاستماع كذلك، فالصبي المميّز مثلاً إن اغتاب من تحرم غيبته على المكلّف حرم على البالغ الاستماع

---

(١) ولا يخفى ما لذلك من عظيم الآثار الاجتماعيّة الحسنة في مقارعة الظلم، وتخفيض التوتر الاجتماعيّ، والمحافظة على الوئام بين المؤمنين الذي هو من أعظم المصالح العامّة التي ركزت عليها الشريعة، وضيّعت في كثير من الأحيان بسبب ضعف الوازع الدينيّ أو ضعف التفقّه في الدين والخلط بين حدوده، ممّا يتطلّب عناية فائقة بذلك على مستوى البحث قبل فرز الفتاوى، وإبلاغها للمكلّفين بنحو يسد الحاجة من هذه الجهة.

إليه، وإن كان فعل الصبي جائزاً شرعاً لكون قلم التكليف مرفوعاً عنه.

وهكذا اغتياب المظلوم لظالمه، فإنّه وإن كان جائزاً بالنسبة إلى المغتاب لكونه مظلوماً، لكنّه ليس كذلك بالنسبة إلى المستمع، إلّا على فرض كونه مظلوماً كالمغتاب.

فرعان بناء على ثبوت التبعية بين المغتاب والسامع

ثمّ بناء على التبعيّة بين حكم المغتاب والسامع، يبقى هنا سؤالان:

أحدهما: هل يكون الجواز الظاهريّ للمغتاب كالجواز الواقعيّ له موجباً لجواز الاستماع أم لا، كما لو قطعت المرأة بكونها مظلومة من زوجها، أو قامت لديها الأمارة الشرعيّة على ذلك، فهل يجوز الاستماع إلى اغتيابها لزوجها عند من كان يعلم ببراءة زوجها من ظلمها؟

والآخر: إنّ استماع الغيبة إذا كان غير جائز للعالم بخطأ قائلها، فما هو حكم من كان شاكاً في الأمر متردداً، ويحتمل الصحّة في كلّ منهما؟ فإنّه كما يحتمل كون المغتاب - بالفتح - معذوراً يحتمل كون المغتاب - بالكسر - معذوراً أيضاً.

كلمات الأعلام في المقام

وينبغي أولاً استعراض جملة من كلمات الأعلام في هذا المقام..

كلام الشهيد الثاني ﷺ في المقام

قال الشهيد ﷺ في كشف الريبة: «إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم المغتاب مستحقّاً للغيبة ولا عدمه، قيل: لا يجب نهي القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحّة ما لم يعلم فساده، ولأنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمته، وهو أحد المحرّمين.

والأولى التنزّه عن (التنبه على) ذلك حتى يتحقّق المخرج منه؛ لعموم

الأدلّة وترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل، ولأنّ ذلك لو تمّ لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو يهدم قاعدة النهي عن الغيبة»[1].

كلام شيخنا الأنصاريﷺ في المقام

وذهب الشيخ الأعظمﷺ إلى أنّ «المحرّم سماع الغيبة المحرّمة دون ما علم حليتها، ولو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند المستمع وقلنا بجواز الغيبة حينئذٍ للمتكلّم، فالمحكي جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً، لا مع العلم بعدمه»[2].

ثمّ ذكر كلام الشهيدﷺ الذي مرّ آنفاً، وعلّق عليه بقوله: «والمحكي بقوله: قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وإنّما يدل على عدم وجوب النهي عنه.

ويمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل، لأنّ السامع أحد المغتابين، فكما أنّ المغتاب تحرم عليه الغيبة إلّا إذا علم التجاهر المسوّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلّا إذا علم التجاهر.

والأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل، لأنّه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل.

والرواية على تقدير صحّتها تدلّ على أنّ السامع للغيبة كقائل تلك

---

(١) كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ص٣٨.

(٢) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٥٩.

الغيبة، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

نعم، لو استظهر منها أنّ السامع للغيبة كأنّه متكلّم بها، فإن جاز للسامع التكلّم بغيبة جاز سماعها، وإن حرم عليه حرم سماعها أيضاً، كانت الرواية -على تقدير صحّتها- دليلاً للتحريم فيما نحن فيه، لكنّه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة (المغتابين) بالتثنية، وإن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكنّ هذا التقدير خلاف الظاهر، وقد تقدّم في مسألة التشبيب أنه إذا كان شك السامع في حصول شرط حرمته من القائل لم يحرم استماعه»[1].

الفرق بين قراءة كلمة «المغتابين» بالجمع أو التثنية

ووجه الفرق بين الجمع والتثنيّة كما قال المامقانيّ رحمه الله في شرح المكاسب: «أنّه إن قرء بصيغة الجمع كان لفظ المغتابين عبارة عن المتكلّمين، ومعلوم أنّ السّامع ليس أحدهم حقيقة فيكون الحمل مبنياً على التشبيه وتنزيله منزلتهم في الحرمة، ويصير المعنى أنّ السامع مثل المتكلّم، وهذا بخلاف ما لو قرء بصيغة المثنى فإنّه يصير أحد طرفي الغيبة اللذين بهما قوامها»[2].

ويلاحظ على ما أفاده رحمه الله:

أولاً: أنّه رحمه الله لم يفكّك بين حكم الدفاع عن المغتاب وحرمة النهي عن المنكر، فقد يكون الدفاع عن المغتاب واجباً من باب وجوب نصرة المؤمن

كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ ٣٦١.

(٢) غاية الآمال: ١/ ١٢٠.

بحسب شروطه المقرّرة، والنهي عن المنكر واجباً بحسب شروطه المغايرة لشروط وجوب نصرة المؤمن.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما فعله﵀ من التفكيك بين حكم الغيبة وحكم الاستماع إليها، وبين حكم الاستماع وحكم ردّ المغتاب في محلّه جدّاً.

وثانياً: إنّ الحجّة على حرمة الاستماع للغيبة ليست خصوص هذه الرواية، أعني «**السامع للغيبة أحد المغتابين**»، ومن ثمّ لا تترتّب فائدة عمليّة على الاستدلال بها، بل لا بدّ من التركيز على ما هو حجّة من الدليل التامّ على حرمة الاستماع لمعرفة حكم الفروع المتفرّعة عنه.

كلام السيّد الخوئي﵀ في المقام

وعلّق على ذلك بعض أكابر العصر﵀ بما حاصله: «إذا سلّمنا حرمة سماع الغيبة بالإرادة والاختيار، فهل هو حرام مطلقاً حتّى مع جواز الاغتياب كما في الموارد المتقدّمة، أو أنّه يحرم مع حرمة الاغتياب فقط، أو يفصّل بين علم السامع بالحلّية فيلتزم بالجواز، وبين جهله بها فيلتزم بالحرمة؟

ظاهر المصنّف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبة، لأنّه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل، وأمّا حديث «**السامع للغيبة أحد المغتابين**» فمع تسليم صحّته يدلّ على أنّ السامع لغيبة كالمتكلّم بتلك الغيبة في الحرمة والحلّية، فيكون دليلا على الجواز هنا.

إلّا أن يقال: إنّ الحديث ينزّل السامع للغيبة منزلة المتكلّم بها، فإذا جاز للسامع التكلّم بالغيبة جاز له سماعها، وإلّا فلا. ولكنّه خلاف الظاهر من الحديث.

والتحقيق: أنّ جواز الغيبة قد يكون حكماً واقعّياً، وقد يكون حكماً ظاهريّاً.

الأوجه الثلاثة للجواز الواقعي للغيبة في نظر السيّد الخوئي

أمّا الجواز الواقعيّ فلا ملازمة فيه بين جواز الغيبة وجواز الاستماع إليها، لأنّه يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

١ -أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص، بأنّ كان متجاهراً في الفسق ومتظاهراً في مخالفة المولى، فإنّ مثل هذا تجوز غيبته واقعاً لكلّ أحد، إمّا مطلقاً أو في خصوص ما تجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدّم، بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأساً، وعليه فالاستماع إليها أولى بالجواز.

وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين والإمام الجائر.

٢ -أن يكون جواز الغيبة الواقعيّ مختصّاً بالمغتاب ـ بالكسر ـ كالصبي المميّز، والمكرَه على اغتياب الناس، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقاً لمن يحرم عليه الاغتياب، لعدم الملازمة بينهما، فإنّ ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر.

وعلى الجملة: جواز السماع يدور مدار الردّ عن المغتاب ـ بالفتح ـ ومع عدمه كان حراماً وإن لم يكن المغتاب ـ بالكسر ـ مكلّفاً.

فتحصّل: أنّ الاغتياب جائز والاستماع حرام، كما أنّه قد يكون السماع جائزاً والاستماع حراماً، نظير ما إذا كان المغتاب ـ بالكسر ـ ممّن لا يمكن ردّه ولا الفرار منه، كالسلطان الجائر ونحوه، ولذا سكت الإمام المجتبى عليه السلام عند سبّ أبيه.

ونظير ذلك ما إذا تصدّى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنّه كافر حربي، ونحن نعلم أنّه محقون الدم، فإنّه يحرم علينا السكوت، وإن جاز له القتل. ونظائره كثيرة في باب الرشوة وغيره.

٣-أن تكون هنا ملازمة عرفيّة بين جواز الغيبة وجواز الاستماع إليها كتظلّم المظلوم، فإنّ مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته، واشتهارها بين الناس وهذا المعنى لا يتحقّق في نظر العرف إلّا بسماع التظلّم منه، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء.

النسبة بين جواز الغيبة واقعاً والاستماع عموم من وجه

وعلى الجملة: فجواز الغيبة واقعاً لا يلازم جواز السماع ملازمة دائميّة، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع كالمكره على السماع، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة، كما إذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع، وقد يجتمعان.

وأمّا الجواز الظاهريّ للغيبة فهل يلازم جواز استماعها أم لا، كما إذا احتمل السامع أو صرّح القائل بأنّ المقول فيه مستحق للغيبة، ففي كشف الريبة عند ذكر مستثنيات الغيبة أنّه: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر، وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ولا عدمه، قيل: لا يجب نهي القائل، لإمكان استحقاق المقول عنه، فيحمل فعل القائل على الصحّة ما لم يعلم فساده، لأنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمته، وهو أحد المحرّمين»[1].

تحقيق السيّد الخوئيّ لمراد الشيخ الأنصاريّ رحمهما الله

وردّ شيخنا الأعظم رحمه الله ما ذكره الشهيد الثاني أخيراً، فتبنّى بعض أكابر العصر رحمه الله تحقيق مراده قائلاً: «وتحقيق مراد المصنّف أنّ النسبة بين وجوب

(١) مصباح الفقاهة: ١/ (٥٥٨ - ٥٦٠).

ردّ الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه، فإنّه قد يجب النهي عن الغيبة لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردّها، ولو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع مع كونه مستوراً عند القائل، ومع ذلك يجب نهي القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر.

وقد يجب ردّ الغيبة حيث لا مورد للنهي عن المنكر، كما إذا كان المغتاب -بالكسر- صبياً فإنّ فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه، إلّا أنّه يجب على السامع حينئذٍ ردّ الغيبة حفظاً لاحترام أخيه المؤمن.

وقد يجتمعان كما إذا علم السامع بكون الاغتياب حراماً، فإنّه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه، ومن حيث كونه هتكاً للمؤمن وكشفا لعورته يجب ردّه.

وإذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته ووجب ردّها على النحو الذي تقدّم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرجه عن المعصية.

ومع هذا لا يجب نهي القائل، بل لا يجوز، لإمكان استحقاق المقول فيه، فيحمل فعل القائل على الصحّة ما لم يعلم فساده، فإنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو حرام، على أنّ إثبات وجوب الردع بأدلّة النهي عن المنكر تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة وهو لا يجوز.

لا يقال: كما لا يجب نهي القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردّها لاحتمال كون المقول فيه مستحقّاً للغيبة عند القائل ومسلوب الاحترام في عقيدته، وعليه فإثبات وجوب الردّ في الفرد المشكوك بالأدلّة الدالّة على

وجوب احترام المؤمن ووجوب ردّ غيبته، تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

فإنّه يقال:

أولاً: أنّه لا شبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداناً، وعدم وجود المجوّز لاغتيابه محرز بأصالة العدم، فإنّ المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه ما يجوز غيبته، والأصل بقاؤه في تلك الحالة، وقد ذكرنا في محلّه أنّ عنوان المخصّص إذا كان أمراً وجوديّاً فإنّه ينفى بالأصل الموضوعيّ في مورد الشك وينقّح به موضوع التمسّك بالعامّ، ولا يلزم منه التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وكذلك في المقام، إذا شككنا أنّ المقول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه، وينقّح به موضوع التمسّك بعموم ما دلّ على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته، وبعموم ما دلّ على وجوب ردّ الغيبة.

وثانياً: إنّ المتعارف من أفراد الغيبة هو أنّ السامع لا يعلم نوعاً بحال المقول فيه، والظاهر من الروايات الدالّة على وجوب ردّ الغيبة أنّ ذلك هو المراد، إذ لو حملناها على خصوص ما إذا علم السامع بكون المقول فيه غير جائز الغيبة كان ذلك حملاً لها على المورد النادر»[1].

مناقشة السيّد الخوئيرحمه الله في تحقيقه

أقول: ويرد على ما أفادهرحمه الله:

أولاً: أنّ التقسيم الثلاثي الذي تبناهرحمه الله لأنحاء جواز الغيبة لم يحفظ

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٦١ - ٥٦٢.

فيه التباين بين أقسامه؛ فإنّ القسم الثاني – أعني جواز الغيبة الواقعيّ مختصّاً بالمغتاب «بالكسر» كالصبي المميّز، والمكرَه على اغتياب الناس- أعمّ من وجه من القسم الثالث، وهو ما فيه الملازمة العرفيّة بين جواز الغيبة وجواز الاستماع، فإنّه شامل لما كانت الغيبة فيه جائزة للمتكلّم فقط كغيبة المتظلّم، مع وضوح الملازمة العرفيّة بين جوازها وجواز الاستماع إليها، ولما لا ملازمة عرفيّة فيه، من قبيل غيبة الصبي والمكرَه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ القسم الثالث شامل لبعض موارد القسم الثاني، ولما تجوز فيه الغيبة لكلّ من المتكلم والسامع، كما في غيبة المتظلّم التي يستمع إليها من يشترك معه في نفس تلك الجهة، كأن يكون الظلم قد انصب على عنوان مشترك بينهما، من قبيل كونه قد سبّ أباهما أو قد قتل ولدهما، فإنّ جواز اغتيابه ليس مختصّاً بالمتكلم بالغيبة، بل يشمل حتّى السامع لها.

وكيفما كان، فإنّ تقسيم المطلب على أساس هذا النحو ليس وافياً ولا تامّاً؛ لتداخل الأقسام فيه ممّا يولد اضطراباً في رؤية المسألة وفروعها.

نعم، قد لا يرد عليه الإشكال بحسب مبناهﷺ في عدم حرمة الغيبة لدى من يكون مطّلعاً على مضمونها عالماً به، وهذا البحث قد سبق التعرّض له مفصّلاً وبيان أنّ حقيقة الغيبة ليست هي كشف الستر، وإنّما تتحقّق بمطلق الوقيعة والحطّ من شأن المغتاب في غيبته، فمن شاء الاستزادة فليراجع.

مناقشة دعوى التلازم بين حرمة الاستماع ووجوب الردّ

وثانياً: إنّ ما أفادهﷺ في مقام تلخيص القسم الثاني بقوله: «وعلى الجملة: جواز السماع يدور مدار الردّ عن المغتاب ـ بالفتح ـ ومع عدمه كان حراماً وإن لم يكن المغتاب ـ بالكسر ـ مكلّفاً»، إن أريد به أنّ الاستماع يكون جائزاً إذا أعقبه الردّ وتحقّق بعده، فهو غير تامّ؛ إذ لا ملازمة مطرّدة بين الأمرين، فقد يحرم الاستماع إلى الصبيّ، أو المكرَه إذا تحقّقت منهما الغيبة، وإن وجب ردّهما بعد ذلك، فيبقى الاستماع محرّماً وإن أعقبه الردّ.

وإن أريد منه دعوى التلازم بين حرمة الاستماع ووجوب الردّ، فذلك أيضاً غير تامّ؛ لاختلاف موازين البابين، فإنّ لجواز الاستماع ضوابطه الخاصّة، كما أنّ لوجوب الردّ على المغتاب ضوابط أخرى مغايرة، فقد لا يجب الردّ، إذا استلزم زيادة الغيبة على المغتاب مثلاً، أو أوجب الوقوع في غيبة أخرى في حقّه.

بل قد يحرم إذا كان تسبيباً لمزيد من هتك المغتاب، كما لو استلزم إعلام آخرين بها، نظير بعض موارد الردّ على الغيبة في وسائل التواصل الاجتماعي، حيث يكون الردّ سبباً في كثرة المتابعين، وشدّة انتشارها بين الناس.

ولكن في الوقت نفسه قد يكون الاستماع محرّماً؛ لعموم أدلّة حرمة الاستماع، في مقابل قصور أدلّة وجوب الردّ وانصرافها عن مثل هذا المورد، بملاحظة مناسبة الحكم (وهو الوجوب)، والموضوع (وهو حفظ حرمة المؤمن)، والمتعلّق (وهو الردّ).

هذا مضافاً إلى أنّ وجوب الردّ قد يكون فعليّاً مع جواز الاستماع، كما

في موارد الإكراه على الاستماع، نظير بعض ما يحصل في أروقة التحقيق والمحاكم الجنائيّة للمتهمين المعتقلين، حيث لا يكون للمرء خيار في أصل الاستماع إلى بعض ما يقال من اغتياب، ولكن قد يكون قادراً على الردّ على ما يسمع من أقوال، فيجب الردّ حينئذٍ مع كون الاستماع جائزاً.

وكذلك قد يجوز الاستماع إلى شكوى المظلوم، أو إلى كلام المستفتي، أو الناصح، وفي الوقت نفسه قد يجب على المستمع الردّ.

وبذلك يتّضح: أنّ دعوى التلازم بين حرمة الاستماع ووجوب الردّ غير تامّة.

وثالثاً: إنّ تمثيله﵀ للقسم الثاني بأنّه ما يكون الاغتياب فيه جائزاً والاستماع محرّماً، بقوله: «ونظير ذلك ما إذا تصدّى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربي، ونحن نعلم أنّه محقون الدم، فإنّه يحرم علينا السكوت، وإن جاز له القتل»[1]، لا ينسجم مع فرض الحرمة الواقعيّة للاستماع مع الجواز الواقعيّ للغيبة؛ إذ إنّ الجواز هنا ظاهريّ ناشئ من الجهل بالواقع، ولا إشكال بين الإماميّة في كون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل بها.

ولو لم يكن قد فصّل﵀ في نفس البحث بين الجواز الظاهريّ والجواز الواقعيّ للغيبة، لأمكن الاعتذار عنه بأنّ المثال يقرّب المطلب من جهة ويبعّده من جهة أخرى، إلّا أنّ ابتناء منهجيته﵀ على التفكيك بينهما يقتضي أن يكون المثال ناظراً إلى الجواز الظاهريّ لا الواقعيّ.

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٦٠.

وأمّا ما ذكره﵀ في سياق البحث عن جواز الغيبة واقعاً لا ظاهراً، وهو بصدد بيان أنّ «جواز الغيبة واقعاً لا يلازم جواز السماع ملازمة دائميّة، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع كالمكرَه على السماع، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة، كما إذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع»[1]، فيحمل مراده﵀ في كون «القائل معذوراً» على العذر الواقعيّ، كالإكراه ونحوه، لا العذر الظاهريّ الناشئ من الجهل بالحكم، أو بالغفلة، أو الخطأ في الموضوع كما احتمله بعضهم، إذ إنّه بصدد البحث عن الجواز الواقعيّ لا الظاهريّ، فلاحظ.

إشكال ودفع

هذا وقد يُستشكل فيما أفاده﵀ من أنّه «إذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته، ووجب ردّها على النحو الذي تقدّم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرجه عن المعصية، ومع هذا لا يجب نهي القائل.

بل لا يجوز، لإمكان استحقاق المقول فيه، فيحمل فعل القائل على الصحّة ما لم يعلم فساده، فإنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو حرام، على أنّ إثبات وجوب الردع بأدلّة النهي عن المنكر تمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة وهو لا يجوز»[2].

ووجه الإشكال: عدم جريانه في مسألة وجوب ردّ الغيبة، بدعوى

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٦١ - ٥٦٢.

إمكان إجراء الاستصحاب في أنّ المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه ما يجوّز غيبته، والأصل بقاؤه في تلك الحالة، فينقّح به موضوع عموم ما دلّ على وجوب ردّ الغيبة وجواز الاستماع.

إمكان إجراء الاستصحاب في وجوب النهي عن المنكر

والحال أنّ الاستصحاب كما يمكن إجراؤه لإثبات وجوب ردّ الغيبة وعدم جواز الاستماع، يمكن إجراؤه كذلك في وجوب النهي عن المنكر، بتقريب: أنّ المقول فيه كان في زمان تحرم غيبته على الفاعل لكونه مؤمناً وجداناً، وعدم وجود المجوّز لاغتيابه محرز بأصالة العدم، وبه يتنقّح موضوع عموم ما دلّ على وجوب النهي عن المنكر.

لكنّه يندفع: أنّ وجوب النهي عن المنكر ليس موقوفاً على الحرمة الواقعيّة فحسب كي ينقّح موضوعها بالاستصحاب، بل هو متوقّف على تحقّق عنوان المعصية من مرتكب المنكر، وهو بدوره متوقّف على قيام المنجّز للمعصية في حقّه.

وعليه فإنّ إثبات كونه (عاصياً) إثبات لأمر وجوديّ مسبوق بالعدم، ومقتضى الاستصحاب نفيه.

وأمّا وجوب ردّ الغيبة فإنّه لا يتوقّف إلّا على كون المؤمن محترماً، وأسباب ارتفاع حرمة المؤمن وحصانته الشرعيّة عن الغيبة- من قبيل المجاهرة بالفسق، أو كونه من أهل الريب أو البدع- أمور وجوديّة مسبوقة بالعدم، ومقتضى الاستصحاب انتفاؤها، وسيأتي مزيد من التفصيل في ذلك، فانتظر.

كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في المقام

هذا وقد ذكر السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في المتظلّم المشكوك حاله في كونه مظلوماً واقعاً أم لا، أنّه «لا يبعد جواز الاستماع ممّن يدعي أنّه مظلوم وإن لم تثبت ظلامته، لأنّ الظلم كثيراً ما يخفى على الناس، ومقتضى السيرة استماع من يشكو منه من غير ظلم (علم).

بل لعلّه ظاهر قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[1] حملاً له على المتعارف من إعلان الظلامة، لكنّ هذا لا يقتضي تصديق المغتاب وترتيب الأثر على قوله، بل الغائب على حجّته»[2].

وحاصل ما أفاده ﷺ: أنّه يكفي في جواز الاستماع إلى المتظلّم المشكوك حاله وجود السيرة وظهور الآية الكريمة وإن لم يجزم بها.

مناقشة ما أفاده السيّد الأستاذ الحكيم (دامت فوائده)

هذا، ولكن قد يقال: إنّ الحجّة على جواز الاستماع إلى المتظلّم إن كانت هي السيرة العقلائيّة فلا تصلح وحدها لإثبات المدّعى لأنّها تفتقر إلى الإمضاء-خلافاً لمبنى السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ من كونها مقتضياً تامّاً للحجّيّة إلّا أن يقوم من الشرع الردع عنها-والإمضاء الشرعيّ لم يثبت في حال الشك في تحقّق الظلم.

وإن كانت هي السيرة المتشرعيّة فإنّها غير معلومة القيام على ذلك بنحو يكون كاشفاً عن الحكم الشرعيّ، إذ يحتمل أنّها ناشئة من التسامح، أو من البناء على تصديق المؤمن، أو من كونها متأثرة بفتاوى الفقهاء، أو غير ذلك.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٧٨.

وإن كانت الحجّة هي ظهور الآية الكريمة، أو الروايات الشريفة الواردة في تفسيرها أو في مطلق جواز الغيبة للمتظلم، فإنّها لا تصلح لإثبات المدّعى؛ لأنّها تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة من طرف العامّ، وهو باطل بلا إشكال.

وبناء عليه فما أفاده ﷾ من التقريب لا يصلح حجّة على المدّعى.

مقام المطلب الكبرويّ والصغرويّ

ويمكن الجواب عنه: أنّ المطلب فيه مقامان، **أحدهما**: كلّي كبرويّ وهو جواز غيبة المظلوم بحسب حدوده التي قامت عليها الحجّة، ويتفرّع عليها جواز الاستماع لهذا النحو من الغيبة.

والآخر: صغرويّ لإثبات كون المغتاب - بالكسر - مظلوماً، والمقام يرجع في حقيقته إلى تنقيح الصغرى في التعبّد العمليّ في مقام الشك، نظير قاعدة اليد بالنسبة إلى حكم عدم جواز البيع إلّا في ملك، فإنّها حكم صغرويّ إثباتيّ عند الشك في الملك، ولذا لا يقال: إنّه لا يجوز البيع إلّا في ملك أو يد، وإنّما لو شك في الملك فقاعدة اليد حجّة عليه.

وهكذا في حكم عدم جواز الزواج من المرأة المتزوجة، فلو ادّعت أنّها خلية كانت مصدّقة، ودور هذه الأمارة ليس توسعة الحكم الأصليّ، وإنّما تحقّق موضوع الحكم في مقام الشك فيه.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ الظاهر من ارتكاز المتشرّعة في بنائهم على جواز الاستماع لا يرجع إلى استحلال الاستماع واقعاً عند الشك في صحّة التظلّم، كما يبدو من استدلال سيّدنا الأستاذ الحكيم ﷾.

بل هو راجع إلى البناء على تحقّق موضوع جواز الغيبة والاستماع إليها وهو الظلم عند إخبار المؤمن به، وتصديق المؤمن في شكواه منه، عملاً بالنصوص المتضمّنة للزوم تصديق المؤمنين، ومنها ما في الحديث المعتبر عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله لولده إسماعيل: «**يا بني إنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾**[1] **يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم... الحديث**»[2]، فالاستماع إلى شكوى المتظلّم من أوضح موارد تصديق المؤمن.

هذا، وترتيب الأثر على ذلك إنّما يكون في حدود الاستماع وعدم تكذيب المؤمن المتظلّم فيما يدّعيه، أو التشكيك في صدقه، من دون ترتيب الآثار في حقّ المتظلّم منه، فإنّه قد يجب حمل فعله على الصحة قلباً وقولاً، بل والدفاع عنه إن كان أهلاً لذلك؛ من جهة العمل بما يدل على وجوب الدفاع عنه بما سيأتي تحقيقه في مسألة وجوب الدفاع عن المؤمن.

ومنه يظهر الحال بأنّ أصل المناقشة وجيه، ولكن ليس بالنحو الذي استدل عليه السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره، بل بدليل آخر مختلف، يرجع في حقيقته إلى تنقيح الصغرى في التعبّد العمليّ.

الحكم الظاهري مع فرض الشك

ثمّ إنّه بعد استعراض كلمات جملة من الأعلام (أعلى الله كلمتهم) التي حفلت بالتحقيقات والإضاءات في أغلب الجهات من البحث وما

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) الكافي: ٥/ ٢٩٩، ب آخر منه في حفظ المال وكراهة الإضاعة، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٩/ ٨٢، ب كراهة ائتمان شارب الخمر، ح١.

مرّ فيها من المناقشات، لا بدّ وأن نتعرّض إلى الحكم الظاهريّ مع فرض الشك في حكم الغيبة الصادرة من المغتاب، أو في بعض شؤونها.

مقاما الحكم الظاهريّ مع فرض الشك في حكم الغيبة

وينبغي هنا التكلم في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم سماع الغيبة بحدّ نفسه-الحكم الواقعيّ- وبغض النظر عن الشك في الموضوع، وهو الغيبة الصادرة من المغتاب التي يفترض الاستماع إليها.

المقام الثاني: في الحكم الظاهريّ مع فرض الشك في حكم تلك الغيبة، أو بعض شؤونها، على أنّ البحث وإن كان يمكن من هذه الجهة جعله في مقامين - كما صنع الأعلام-لكنّ الأنسب للعلم والعمل ذكر حكمه الظاهريّ وفروعه التطبيقيّة في ذيل كلّ صورة من صوره.

وكيفما كان فإنّ الغيبة إمّا أن تكون محرّمة فيحرم بطبعها الأوليّ استماعها من جهة كونه القدر المتيقّن من نصوص حرمة سماعها أو الاستماع إليها، وإمّا ألّا تكون كذلك.

صور منشأ جواز الغيبة

وهنا عدّة صور يمكن أن يتصوّر فيها منشأ جواز الغيبة:

الصورة الأولى: أن يكون جواز الغيبة لسقوط حرمة المغتاب بحدّ نفسه، كما هو حال المتجاهر وأهل الريب وأهل البدع.

وهنا لا ينبغي الإشكال في جواز الاستماع إلى غيبته، بل والرضا بها أيضاً؛ فإنّ المستفاد من الأدلّة أنّ حرمة الاستماع كحرمة الرضا ناشئة من حرمة الغيبة نفسها، أو ناشئة من أنّ من تقع عليه الغيبة محترم شرعاً.

ويمكن استظهار ذلك من الأدلّة حتّى ما كان ظاهره الأوليّ منها مطلقاً، من قبيل «**وحقّ السمع تنزيهه عن سماع الغيبة، وسماع ما لا يحلّ سماعه**»[1]، فإنّه منصرف عمّا نحن فيه لمناسبة الحكم والموضوع، كما لا يخفى.

ومع الشك البدويّ في تلبّس أحد بهذه العناوين يبنى على أصالة العدم، فينطبق عليه ظاهر عموم حرمة الاستماع كما هو واضح، إلّا إذا كانت له حالة سابقة في ذلك، فتجوز باستصحاب الموضوع الذي ينقّح جوازها.

وهكذا تجوز مع قيام الأمارة على إثبات الموضوع بشهادة أهل الخبرة في الشأن الخبروي منها، كأن يقول: إنّ فلاناً من أهل البدع، وليس بمجرّد شهادة عادلين فضلاً عن إخبار الثقة؛ وذلك لأنّ الحجّيّة العقلائيّة الممضاة شرعاً إنّما هي في الأمور الحدسيّة لنظر أهل الخبرة، كما مرّ.

وأمّا كونه من (أهل الريب) فلا ريب في أنّ بعض مراتبه قريبة من الحسّ ولا تحتاج إلى خبرة في إثباتها، اللهم إلّا أن يقع الخلط لدى بعض العوام في تشخيص موضوع الريب نفسه، فيحسب أنّ إثارة الشك ببعض الأمور غير الضروريّة من العقائد التفصيليّة أو التكاليف الشرعيّة موجباً لتحقّق عنوان (أهل الريب).

وهو كما ترى، بعيد عن مناسبات الحكم والموضوع، وموجب لرفع اليد عن الإطلاق المتوهّم في شمول عنوانه لكلّ ريب.

---

(١) الخصال: ص٥٦٦، ب الخمسين وما فوقه، ح١.

الصورة الثانية: أن يكون جواز الغيبة بسبب تلبّسها بعنوان ثانوي موجب لسقوط حرمة الغيبة في حقّ فاعلها فحسب؛ من جهة قيام الأدلّة على تخصيص حرمة الغيبة بغير هذا العنوان، كغيبة المظلوم لظالمه، فإنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[1] أنّ هذا الفعل ليس محرّماً بحدّ نفسه، وأنّه لا يحرم الاستماع إليه أيضاً.

وعلى هذا فإنّ الجهر به إن كان مستثنى من الحرمة والمبغوضيّة فهو مناسب لكون استماعه جائزاً، ولا سيّما مع تقوّم الانتصار من الظلم باستماع الآخرين، بل تقوّم مطلق الشكوى من الظلم بذلك، فيكون جواز الاستماع إلى الغيبة ظاهراً بيّناً هو الآخر.

ومثله الغيبة في النصح-في حال كون النصح متوقّفاً عليها-فإنّ استماع المنصوح لناصحه فيما يظهره له من الغيبة، من اللوازم العرفيّة التي لا تنفك عن أدلّة النصح التي يستفاد منها التخصيص لأدلّة الغيبة؛ لكونه- أي النصح-من العناوين التي توجب ارتفاع حرمة الغيبة على ما تقدّم بيانه مفصّلاً، وأنّ العلاقة بين أدلّة النصح وأدلّة الغيبة هي علاقة التخصيص لا التزاحم، ومن ثمّ فيجوز ظاهراً للمستشير الاستماع إلى الغيبة كما في التظلّم.

وكذا الغيبة في الاستفتاء-بناء على كون الأدلّة الواردة فيه موجبة لتخصيص حرمة الغيبة-ولا سيّما مع فرض كون الأدلّة قد تضمّنت

---

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

استماع المعصوم عليه السلام للغيبة، فإنّ ذلك يدلّ على الجواز فيه إن لم يكن القدر المتيقّن منه موارد التظلّم، فيندرج فيما سبق.

والمهمّ -بناء على كونه من موارد التخصيص- هو جواز الاستماع فيه إلى الغيبة، من جهة الملازمة العرفيّة البيّنة في ذلك.

وليعلم انحصار الجواز في الأخيرين في حدود المنصوح والمستفتي فحسب، فلاحظ.

النتائج المستخلصة ممّا تقدّم

فظهر ممّا تقدّم أمران:

الأمر الأوّل: إنّ الظاهر من الأدلّة الإطلاق لكلا حالتي النصح والاستفتاء، سواء كان كلام الناصح مطابقاً للواقع، أو مخالفاً له، من قبيل ما إذا استشار أحداً في مشاركة شخص آخر، وأشار عليه بعدم مشاركته لأنّه خائن بنظره، فعلم المستشير بخطأ الناصح في ذلك لا يخرجه عن كونه ناصحاً.

وكذا الحال في المستفتي، فإنّه يجوز الاستماع للغيبة منه سواء كان في الواقع عالماً بالحكم الذي يستفتي بشأنه، أو جاهلاً به.

اللهم إلّا أن يكون الشك في ذلك مخلّاً بإحراز انطباق العنوان المأخوذ في الجواز، فيجري فيه الكلام نفسه في البناء على أصالة تصديق المؤمن.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر من أدلّة جواز التظلّم جوازه مطلقاً لمن يشتكي لديه أو يتظلّم إليه وغيرهما؛ لعموم مفاد الآية الكريمة، والقول بانصرافها لمن هو مظنة رفع ظلامته فحسب، محض تكلّف لا موجب له ولا شاهد عليه.

ولا يخفى أنّ التورّع عن التوسّع في جواز الغيبة وإن كان مقتضياً عمليّاً للتحرّج، ومطابقاً لحسن الاحتياط عقلاً، أو لاستحبابه شرعاً، ولكنّه ليس مبرّراً فقهياً للبناء عليه، بل ينبغي الحذر في مقام الاستنباط من التأثر به على حدِّ الحذر من التأثّر بما يلائم الهوى؛ لأنّهما من هذه الجهة العلميّة من وادٍ واحد، وإن كان أحدهما مضادّاً للآخر بحدّ نفسيهما.

هذا من الناحية الواقعيّة.

الشبهة الموضوعيّة في غيبة المتظلّم والناصح والمستفتي

وأمّا في حال الشك في كون المشتكي مظلوماً، أو المتظاهر بالنصح نمّاماً، أو أنّ المستفتي غير جاهل بالحكم وغير قاصد لمعرفته، وإنّما قاصد لهتك المغتاب بشكل غير مباشر، فهو في الحقيقة من الشبهة الموضوعيّة التي تكون الأمارات الموضوعيّة العامّة فيها هي الحجّة والمرجع، فيكون كلّ من الاطمئنان-المتاخم للعلم-حجّة فيها، وكذا البيّنة، وخبر الثقة في الأمور الحسيّة بناء على حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات، ونظر الخبير الثقة في الأمور الحدسيّة كما مرّ تفصيله في موضع سابق[1].

ولكنّ هذه الحجج نادراً ما تحصل في حالات التظلّم والاستفتاء والنصح، ومن ثمّ فإنّها لا تصلح لتغطية موارد الشبهة الموضوعيّة المختلفة الكثيرة، ولا سيّما وأنّ بعض الفقهاء ومنهم سيّدنا الأستاذ الحكيم ﷺ لا يبنون على حجّيّة الاطمئنان، ولا على حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات، ولا يعتمدون نظر الخبير في الثقة في الأمور الحدسيّة.

---

(١) في كتاب فقه الأنساب، وهو مطبوع.

وعلى هذا الأساس سيكون الأعم الأغلب من موارد التظلّم والاستفتاء - بناء على هذا النظر الفقهيّ -محتفاً بالإشكال والشبهة؛ لندرة قيام البيّنة فيه من جهة، ولانسداد باب القضاء وفصل الخصومة من جهة أخرى؛ فإنّ القاضي حينئذٍ جاهل غالباً بصدق العنوان المجوّز للاستماع إلى الغيبة.

نعم، الظاهر أنّ أهمّ الأمارات-كما تقدّمت الإشارة لها في مناقشة السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله - هي ما دلّ على لزوم تصديق المؤمن ممّا يستظهر من قوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، وما ورد من تطبيق لها فيما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله لأبنه إسماعيل: «**فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم**»، غير أنّ السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله لم يوافق عليها لدى مراجعته مباشرة في المسألة على نحو الإجمال.

ومن هنا فلا بدّ من إيلاء الأمر عناية مناسبة لأهميته العلميّة، وآثاره العمليّة، ولا سيّما مع ما قد يتوهّم من معارضتها لما دلّ على لزوم تكذيب المغتاب فيما رواه الشيخ الكلينيّ، عن سهل بن زياد، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه فأساله عن ذلك فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: **يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم، لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم**

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

به مروءته فتكون من الذين قال الله في كتابه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]»[2].

وهذه الرواية وإن دلّت على تكذيب مرتكب الغيبة، ولكنّها لم تتضمّن كون المغتاب متظلّماً، ولا تقتضي البناء على كذب المغتاب مطلقاً، بل تدلّ على عدم جواز تكذيب المؤمن فيما يدّعيه لنفسه، وعدم جواز تصديقه إن أخبر بما يشين الغير، ولا مانع من الجمع بينهما في الظاهر؛ وذلك لأنّ التعبيد العمليّ في كلّ منهما من جهة معينة بيد الشارع، وإن لم يمكن عادة الجمع بينهما في الواقع.

دلالة النصوص الشريفة على المختار

ويؤيد ما ذهبنا إليه بعض النصوص الشريفة، وهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن غير واحد، عن أبان بن عثمان عن حمّاد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من شرب الخمر بعد أن حرمها الله تعالى على لساني فليس بأهل أن يزوّج إذا خطب، ولا يصدّق إذا حدث، ولا يشفّع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فأكلها أو ضيعها فليس للذي ائتمنه على الله عزّ وجلّ أن يأجره ولا يخلف عليه.**

وقال أبو عبد الله عليه السلام: **إني أردت أن أستبضع بضاعة إلى اليمن، فأتيت**

---

(١) سورة النور: الآية ١٩.

(٢) الكافي: ٨/ ١٤٧، تكذيب المغتاب وحمل فعل المؤمن على أحسنه ح١٢٥ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح٤.

أبا جعفر عليه السلام فقلت له: إنني أريد أن أستبضع فلاناً بضاعة، فقال لي: أما علمت أنه يشرب الخمر، فقلت: قد بلغني من المؤمنين أنّهم يقولون ذلك، فقال لي صدّقهم فإن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] الحديث»[2].

وهذه الرواية وإن لم تخل عن إرسال قد يمكن الغضّ عنه، ومن نسبة أمر للإمام الصادق عليه السلام لا يليق بمقامه إطلاقاً - وأغلب الظن أنّ الراوي قد خلط بين كون الأمر بين الإمام عليه السلام وأبيه، وكونه بينه عليه السلام وبين ابنه كما دلّت عليه الرواية المعتبرة- لكنّها مناسبة عرفاً لكون الاستماع إلى المؤمنين بحدّ نفسه يقتضي تصديقهم فيما لا يسيء ولا يدين مؤمناً آخر، إلّا إن تضمّن الحجّة التامّة على ذلك.

فكما تكون يد المؤمن حجّة دون أن تصلح لإدانة من يدّعي سوى ذلك، وتكون النساء مصدّقات على فروجهنّ دون أن يستلزم ذلك تفسيق وإدانة من يدّعي أو يرتكب غير ذلك، فلو عاشر رجل امرأة مدّعياً الزوجيّة لها من دون حجّة؛ فإنّ مجرّد تصديقها في كونها خليّة لا يثبت عليه الزنا.

ضابطة كون الحجّية كاشفة

ومن الواضح جدّاً أنّ تشريع الحجّيّة على أساس الكاشفيّة وإن كان شأنه وطبعه الأوليّ إثبات كافّة لوازم الحجّيّة، لكنّ ذلك إنّما يكون إن كان

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٢) الكافي: ٦/ ٣٩٧، ب شارب الخمر، ح٩ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢٥/ ٣١١، ب كراهة تزويج شارب الخمر وقبول شفاعته، ح٥

في دليل الحجّيّة إطلاق من جميع الجهات، وعموم لجميع المصاديق، ولم يرد في مقابله تقييد أو تخصيص، وإلّا فالأمر أمر الشارع المقدّس يهب الحجّيّة لمن يشاء، وينزعها ممّن يشاء، ويضعها حيث يشاء، ويرفعها حيث يشاء.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عمّن حدثه، عن الحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنّنّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً**»[1].

وهذه الرواية تامّة الدلالة على المدّعى، ولكنّها مخدوشة بالإرسال.

تقريب الاستدلال بالرواية

وتقريب الاستدلال بها هو أنّ الشك في كون التظلّم في محلّه أو ليس كذلك يجعل المتظلّم بالغيبة في معرض كونه مغتاباً مرتكباً للكبيرة، أو صائباً في فعله، وأنّ ما صدر منه قابل لأن نجد له في الخير محملاً، وذلك يقتضي أن يستمع إليه ويقبل منه دون البناء على ما يقوله، وعدم معاملة المقول فيه على أنّه ظالم؛ لأنّا مأمورون بأن نضع أمر المقول فيه -كذلك- على أحسنه.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن أبي المأمون الحارثيّ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ المؤمن على المؤمن؟

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٦٢، ب التهمة وسوء الظن، ح٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٣٠٢، ب تحريم تهمة المؤمن، ح٣.

قال: إنّ من حقّ المؤمن على المؤمن المودة له في صدره، والمؤاساة له في ماله، والخلف له في أهله، والنصرة له على من ظلمه، وإن كان نافلة في المسلمين وكان غائباً أخذ له بنصيبه، وإذا مات الزيارة إلى قبره، وألا يظلمه، وألا يغشه، وألا يخونه، وألا يخذله، وألا يكذبه، وألا يقول له أف، وإذا قال له: أف فليس بينهما ولاية، وإذا قال له: أنت عدوي فقد كفر أحدهما، وإذا اتهمه انماث الإيمان في قلبه، كما ينماث الملح في الماء»[1].

تمامية سند الرواية

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، فإنّ منصور بن يونس ممّن صرّح النجاشيّ رحمه الله بوثاقته حيث قال: «أبو يحيى، وقيل أبو سعيد، كوفيّ، ثقة»[2]، فلا يضيره سكوت الشيخ رحمه الله عن توثيقه، وقدحه فيه بأنّه «واقفي»[3].

ولا يخدش في اعتبار الرواية كون أبي المأمون الحارثيّ ممّن لم يوثّق؛ إذ يكفي في وثاقته رواية ابن أبي عمير عنه ولو بالواسطة على المختار، كما في المقام.

وأمّا من جهة الدلالة فإنّ ظاهرها الأوليّ هو عدم الإلزام كما تقتضيه قرينة السياق، وإن كان التعبير بالحقّ - بحدّ نفسه - ظاهراً في الإلزام.

الإيصال للكمال أهم أغراض الشارع الأقدس

ولا سيّما بعد الالتفات إلى أنّ من أهمّ أغراض الشرع الحنيف ليس بيان حدود التعامل بين الأفراد فحسب، كما هو شأن القوانين الوضعيّة،

---

(١) الكافي: ٢/ ١٧١، ب حقّ المؤمن على أخيه وأداء حقّه، ح٧ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٠٧، ب وجوب أداء حق المؤمن، ح١٠.

(٢) رجال النجاشيّ: ص٤١٣، ب الميمم هذا الباب منصور، تسلسل: ١١٠٠.

(٣) الأبواب: ص٣٤٣، ب الميم، في أصحاب أبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، تسلسل: ٢٠.

بل بيان مدارج الكمال ومراتبها، فمن لطف الله عزّ وجلّ بعباده أنّه لم يترك الأمر لفطرتهم وعقولهم؛ لكونها قاصرة في كثير من الأحيان عن إدراك مراتب الكمال وحدودها، وعلى هذا فليس من السهل البناء مطلقاً على الإلزام في المقام.

هذا مضافاً إلى أنّها قد تضمّنت بعض الحقوق التي يعلم تماماً عدم إلزامها ولو لأجل الضرورة الفقهيّة، أو المرتكزات المتشرعيّة، أو السيرة العقلائيّة أو المتشرعيّة، من قبيل المواساة للمؤمن في ماله، فإنّها وإن كانت راجحة غير أنّ البناء على وجوبها خلاف الضرورة الفقهيّة، وهكذا الحال بالنسبة إلى زيارة قبره، والخلف له في أهله، ونظائرهما ممّا اقتضت الضرورة عدم إلزامها.

نعم، يستثنى من ذلك بعض الحقوق التي ذكرتها الرواية، من قبيل عدم خذلان المؤمن، وخيانته، وغشه، وظلمه، وحيث إنّ الرواية تضمّنت كلا الأمرين -الحقوق الواجبة وغيرها-فلا يمكن البناء على قرينة السياق لتعيين اللزوم فيها.

وكيف كان فإنّ ذلك لا يعطل حجّيّة الرواية في إثبات المدّعى كبرويّاً، إذ ليس هو إلزام المستمع بالاستماع وإنّما جوازه، فإذا كان من حقوق المؤمن أن يستمع إليه ثبت المدّعى.

محتملات قوله عليه السلام: «لا يكذبه»

وحيث اتّضح ذلك فاللازم التعرّض لما يثبت المدّعى - صغرويّاً-من الرواية، فإنّ دعوى إثبات ذلك من قوله عليه السلام: «**لا يكذبه**»، غير تامّة؛

لكونه مجملاً يحتمل معنيين، أحدهما: ألّا يكذب عليه، والآخر: ألّا يكذّب كلامه، وإن كان الأنسب الثاني؛ فإنّ الكذب شأن مفروغ عن حرمته وليس حقّاً من الحقوق، لكنّه غير كافٍ في البناء عليه.

اللهم إلّا أن يقال بإمكان إثبات المدّعى من تعبيره عليه السلام بأن «**لا يخذله**»، فإنّ عدم الاستماع لظلامة الشاكي المدّعاة نحو من الخذلان له.

بل ربّما يدلّ على المدّعى التعبير بمطلق الشكوى في بعض الروايات دون تقييدها بكونه محقّاً في شكواه صادقاً في اتهامه لأخيه، نظير ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن علي، عن حمّاد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكا إليه رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **ما لفلان يشكوك؟** فقال له: يشكوني أنّي استقضيت منه حقي، قال: فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضباً، ثمّ قال: **كأنّك إذا استقضيت حقك لم تسئ، أرأيت ما حكى الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ ٱلْحِسَابِ﴾**[1] **أترى أنّهم خافوا الله أن يجور عليهم، لا والله ما خافوا إلّا الاستقضاء، فسمّاه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقضى به فقد أساء**»[2].

الرواية لا تثبت الإطلاق في جواز الاستماع

لكنّها قد لا تصلح لوحدها لإثبات الإطلاق في جواز الاستماع إلى أيّ شكوى؛ لخصوصيّة الإمام عليه السلام من جهة، ولكون التعبير بالشكوى لم

---

(١) سورة الرعد: الآية ٢١.

(٢) الكافي: ٥/ ١٠١، ب في آداب اقتضاء الدين، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٨/ ٣٤٨، ب انه يكره لمن يتقاضى الدين المبالغة في الاستقضاء، ح١.

يرد في عنوان الجواز الكليّ، وإنّما في تطبيق كلام الإمام عليه السلام على هذا الرجل من جهة أخرى.

والإنصاف أنّ إشهار ذلك من قبل الإمام عليه السلام في عتابه علناً ما يشعر بالإطلاق، لكنّه لا يثبته، كما لا يخفى.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الكلينيّ، أيضاً عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن يونس بن عمّار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: **أيّما رجل مؤمن شكا حاجته وضره إلى كافر أو إلى من يخالفه على دينه فإنّما شكا الله عزّ وجلّ إلى عدو من أعداء الله، قال: وأيّما رجل مؤمن شكا حاجته وضره إلى مؤمن مثله، كانت شكواه إلى الله عزّ وجلّ**»[1].

وهذه الرواية قاصرة الدلالة على المدّعى، وإن أمكن الاستئناس فيها من جهة حسن الشكوى للمؤمن إلى حسن الاستماع والإصغاء إليه.

ويمكن أن يضاف لها روايات حسن الظن بالمؤمن، فإنّها تقتضي البناء عملاً على صحّة موقف المتظلّم وتصحّح الاستماع إليه، وإن كانت تقتضي البناء على الصحّة في المتظلّم منه من جانب آخر، وعدم قبول الطعن فيه من المتظلّم، وما أكثر التجارب التي تناسب صحّة ذلك ومطابقتها للواقع، فكثير من المتظلّمين صادقون، وكثير من المتهمين معذورون.

---

(١) الكافي: ٨/ ١٤٤، ب في ذم شكاية المؤمن حاجته عند الكافر، ح١١٣ - وسائل الشيعة (آل البيت): ٢/ ٦٣١، ب جواز الشكوى الى المؤمن، ج١.

فتحصّل من جميع ما تقدّم: البناء على جواز الاستماع في حال الشك في صدق المتظلّم والمستفتي والناصح.

التزاحم لا يقتصر على جواز الغيبة فحسب

الصورة الثالثة: كون الغيبة التي يستمع إليها جائزة بسبب تزاحم حرمتها مع حكم آخر أهمّ منها، ومن الواضح أنّ الميزان في الجواز إن كان هو التزاحم فلا يقتصر في الجواز على الغيبة نفسها، بل يجوز السماع أو الاستماع أيضاً.

ويشهد بذلك ما ذكره سيّدنا الأستاذ الحكيم ظِلّه من أنّه «لو كانت جهة المزاحمة تعمّ السماع، كما لو توقّف إنقاذ المؤمن على غيبته واستماعها معاً، وإن اختصّت بالاغتياب فلا وجه لجواز السماع بعد فرض تحقّق ملاك الحرمة فيه»[1].

وأمّا سائر موارد الاغتياب في مقام الشهادة، أو ردّ منتحل النسب، أو جرح الرواة، أو النهي عن المنكر، أو حسم مادّة الفساد، أو القدح في أهل المقالات الباطلة، أو النصيحة- لو قلنا بجوازه للمزاحمة -، فقد يجوز الاستماع أو يجب حسب مقتضى كلّ مورد من موارده.

ولكن لا بدّ من الاقتصار فيه على ما به يتحقّق الغرض المقوّم للأهمّيّة ملاكاً الموجبة للجواز، فمثلاً قد لا يجوز القدح في الرواة عند من لا شأن له في ذلك، ولا حاجة عنده إليه؛ لعدم وجود ملاك جواز ذكر الغيبة له، ولا يجوز له الاستماع إليها أيضاً.

---

(١) مصباح المنهاج - التقليد: ص٣٧٧.

رد الإشكال عن كتب الرجال

وأمّا ما شاع من الأكابر من التصدّي لذلك في مصنّفات تجاوزت حدود زمانهم ومكانهم، ووصلت إلى من لا شأن له بذلك من عامّة الناس غير المختصّين بهذه الشؤون، والبعيدين عن الابتلاء بها.

تقريب المصحّح الشرعيّ للتصنيف

فقد يمكن تصحيحه شرعاً بأن يقال: إنّ حصر وصول تلك المعلومات التي تتضمّن اغتيابهم بالمختصّين فحسب متعذّر عادة، فينحصر الأمر بالتصنيف والتأليف؛ فإنّ تركه أو الإحجام عن نشره قد يستلزم اختلاط الحقّ بالباطل، والغثّ بالسمين من النصوص حتّى على أهل الاختصاص بسبب جهلهم بحال الرواة، وتلك مصلحة عظمى ترجّح عادة على مجرّد اطلاع بعض المؤمنين على الغيبة ممّن لا شأن لهم بتقييم النصوص وتمحيصها.

وقد جرت بذلك عادة الأكابر من الطائفة من قبيل ابن الوليد، والنجاشيّ، والشيخ، وابن الغضائريّ، والكشيّ، وأضرابهم من أصحاب المصنفات في الرجال من الذين لا شبهة في فقاهتهم وعدالتهم.

هذا من حيث المصحّح للتصنيف.

حكم اطلاع عامّة المؤمنين على كتب الجرح

وأمّا من حيث اطلاع عامّة المؤمنين على كتب الجرح فقد يقال فيه بالحرمة؛ من جهة كونها من سنخ حرمة الاستماع إلى الغيبة، فإنّ من الواضح أن لا موضوعيّة عرفاً للقول في الغيبة، باعتبار أنّ مناسبة الحرمة لدى عامّة الفقهاء في المسألة لا تعدو عن حرمة هتك المؤمن، وكشف ستره، وتحقّق الوقيعة به، والحطّ من شأنه لدى المطلّع على الغيبة من دون فرق في صورها.

ومن هنا فلا يقتصر في الحرمة على الاستماع، بل يشمل الإشارة والكتابة بلا إشكال.

ويحرم منها - ظاهراً-ما يتوفّر على النكتة المقوّمة للغيبة[1]، وسيأتي مزيد بيان وتحقيق حول هذه الجهة في بحث لاحق، فإنّ لهذه المسألة آثاراً عمليّة هامّة ينبغي الوقوف عندها، وأداء حقّها استدلالاً وتوضيحاً إن شاء الله تعالى، فانتظر.

نعم، بعد شيوع القدح وظهوره سواء كان بانتشار الكتاب الرجاليّ، أو الصورة المشينة للمهتوك، أو بنشر التقارير المسيئة في وسائل الإعلام واطلاع الرأي العامّ عليها، تسقط حرمة متابعتها من جهة خروجها عن حرمة الغيبة خروجاً موضوعيّاً، حيث أخذ في موضوعها ألّا تكون عيوباً ظاهرة.

اللهم إلّا أن يكون في الاطلاع على الكتاب الرجاليّ ومتابعته نحواً من الإسهام في التجريح، والوقيعة فيمن له حصانة وكرامة شرعيّة عن جواز اغتيابه والنيل منه فيكون محرّماً -بناء على المختار من كون العيب الظاهر إن استلزم وقيعة فهو مشمول بالغيبة المحرّمة- حتّى عند من لا يراها غيبة؛ من جهة زيادة الهتك وموضوعيته في الحرمة.

هذا، ولكن الإنصاف أنّه قد يمكن تقسيم الاطلاع على ما في كتب الرجال من الغيبة إلى صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الاطلاع على مثالب الرجال محقّقاً لنفس

---

(١) ومنه يظهر حال الاطلاع على التقارير الأمنيّة التي تتضمّن معلومات تسيء إلى أشخاص لهم حرمتهم وحصانتهم الشرعيّة، فلا يجوز ظاهراً إلّا في حدود ما يقتضيه حفظ الأمن.

المناط في الجواز، من حيث ما له من أثر واضح في حفظ الدين، وتراث المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) في نفوس المؤمنين، ولو من جهة التعريف بما جرت عليه طريقة الفقهاء والمحدّثين، فإنّه سيكون جائزاً من جهة كونها مصلحة عظمى راجحة على سائر المصالح الأخرى، ومنها حرمة الغيبة.

الصورة الثانية: ما إذا لم يكن فيه ذلك، كما إذا لم يكن في الاطلاع إلّا إشباع الفضول العلمي، فإنّه سيكون مندرجاً تحت عمومات حرمة الغيبة، وما يكون بحكم الاستماع إليها.

وأمّا ما عداه ممّا يذكر من مثالب تندرج في الغيبة في كتب التاريخ، وتراجم بعض الأعلام من المؤمنين من غير حملة الحديث، فهو محرم ظاهراً على كاتبه؛ فإنّه مصداق واضح للغيبة.

وكذا الحال في النقل عن تلك الكتب ونشرها، ومنه ما في عصرنا الحالي من تدوين المعلومات الشخصية المسيئة ونشرها عبر وسائل الإعلام، ووسائل التواصل الاجتماعي، والذكاء الاصطناعي، وأمثالها، بل يبدو أنّ وزر من يرتكب ذلك من أعظم الأوزار؛ فإنّ الظاهر من مجموع الأدلّة أنّ قبح الغيبة عقلاً، وحرمتها شرعاً، يتفاوتان بشدّة الهتك والوقيعة في المؤمن، وخصوصاً إذا كان من مصاديق إشاعة الفاحشة[1].

---

(١) وهنا استطرد سيّدنا الأستاذ (دامت فوائده) فقال: «ممّا يؤسف له في عصرنا الحاليّ ما نشهده من فوضى عارمة في هذا المجال تتسبب بإخلال كبير وخطير بالأمن الاجتماعيّ، منشؤها فقدان التشريع أو عدم تنفيذ بعض القوانين المرتبطة في هذا الشأن، ممّا يجعل لوسائل التواصل، ←

وأمّا أحكام الشك في هذه الصورة فهي على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون الشك في أصل وجود المزاحم لحرمة الغيبة، كالشك في كون فلاناً من أهل المقالات الباطلة التي تبرّر اغتيابه، أو أنّه من الشهود على واقعة معينة كي يجوز جرحه، أو في كونه من الرواة - كما في بعض الشخصيّات التاريخيّة المعاصرة للنبي صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام، أو ما أشبه ذلك-كي يجوز جرحه على فرض وجود ما يوجب جرحه.

والموازين العلميّة هنا تقتضي عدم جواز الغيبة للعلم بالحرمة والشك بمزاحمها، ومقتضى الاستصحاب عدمه.

مقتضى الاستصحاب عدم المزاحم لحرمة الغيبة

اللهم إلّا أن يكون احتمال المزاحم احتمالاً معتداً به موجباً-بحدّ نفسه-لسقوط التكليف بحرمة الغيبة، فإنّه يختلف الحال فيه حينئذٍ، فيرتفع الحكم العقليّ بلزوم طاعة الحكم بحرمة الغيبة، ويحكم العقل بلزوم مراعاة ذلك الاحتمال الذي هو في حقيقته حجّة شرعيّة، من جهة كون احتمال الأمور المستقبليّة اللازم مراعاتها أمارة عقلائيّة ممضاة كما تقدّم.

← بل وسائل الأعلام عموماً مجالاً واسعاً للإساءة والإخلال بأمن الناس عموماً، فإذا كان الإسلام مصدراً أساسياً للتشريعات فما نفهمه من الإسلام من خلال دراسة مصادره الأساسيّة أنّ متابعة هكذا أمور ونشرها يمثل جريمة وإساءة لو كان لها هذه التأثيرات.

وعليه فلابدّ أن يؤخذ بنظر الاعتبار التشريعات التي تتناسب مع حفظ حرمات الناس والأفراد، كما تؤخذ في القضايا التي تخص الأمن العامّ، إذ إنّ حرمات الناس لها قيمة عظمى في الإسلام يجب أن تُلحظ وتحفظ كما يجب أن تحفظ حرمات الأمن العامّة، وعدم ملاحظتها يسبب آثاراً خطيرة على المجتمع، وخللا في أمن الإنسان في حرماته، هذه خلاصة الرؤية في هذا المجال، وكان الله تعالى في عون المؤمنين».

والمقام من هذا القبيل، فإنّ هذه الأمارة تنجّز احتمال وجود المزاحم فيجب مراعاته، ولا يصح الرجوع إلى الأصول العملية النافية للتفصي عنه، فمثلاً لو أُحتمل أنّ اغتياب زيد عند الحاكم الجائر سيوجب حقن دمه، وحفظ حرمته من العدوان الذي هو أعظم من مفسدة حرمة الغيبة، من دون علم بأنّه سيصيبه ذلك الضرر لولا ذلك.

وكذلك الحال على فرض كونه واقعاً في معرض الخطر، لكنّ المكلّف لا يعلم بكون الغيبة موجبة لدرء الخطر عنه، فلا يوجد علم بالتزاحم، إلّا أنّ الشك في مثله ليس مورداً لجريان الاستصحاب للبناء عملاً على عدمه.

والوجه فيه: أنّ العقلاء يرون لزوم مراعاة احتمال الضرر الخطير المعتدّ به عندهم، بحيث من يتجاهله يكون مداناً منهم، وهذا البناء العقلائيّ ممضى عند الشارع الأقدس.

ويكفي في إثبات إمضائه سكوت الشارع عن ردع هذا البناء كما في كثير من الموارد، فضلاً عمّا إذا ورد دليل شرعيّ يستفاد منه تنجيز احتمال الضرر أو خوفه، فيصلح لجعل الطريقيّة لاحتمال الضرر، كما في جعل الطريقيّة لأيّ أمارة أخرى من قبيل البيّنة، أو خبر الثقة، أو قول ذي اليد.

نعم، إن كان الدليل الشرعيّ يرتب بعض الأحكام على خوف الضرر نفسه، فيكون الاحتمال هنا ليس أمارة وطريقاً لتنقيح الضرر وإثباته، بل موضوعاً واقعياً للحكم الشرعيّ، فيكون من سنخ القطع الموضوعيّ المأخوذ على نحو الصفتيّة أي الموضوعيّة - كما لعلّ كثيراً من

أخبار التقيّة تحمل على ذلك- أو يكون الاحتمال هنا موضوعيّاً لكنّه مأخوذ بنحو الطريقيّة.

وصفوة القول: إنّ في حالة الشك في وجود المزاحم يبنى على استصحاب عدمه، إلّا في حالات خاصّة نظير مراتب الاحتمال المعتدّ بها لدى العقلاء، فالظاهر أنّها تعدّ أمارة شرعيّة تثبت وجود المزاحم لإمضاء الشارع لها، ومن ثمّ تصلح لأن تزاحم أدلّة الغيبة.

الشك في جواز الغيبة للشك في أهمية المزاحم

النحو الثاني: أن يكون الشك في جواز الغيبة ناشئاً من الشك في أهميّة المزاحم، بمعنى أنّ المكلّف لا يعلم بكون الحكم المزاحم لحرمة الغيبة أهمّ منها ملاكاً أم لا.

وهو شائع جدّاً؛ لندرة معرفة المكلّفين بملاكات الشارع المقدّس، ولا سيّما مع كون بعض أدلّة الغيبة شاهدة بعظم هذا الملاك وأهمّيته الشديدة، وكفى منها ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[1]، وما مرّ معتبراً عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: **قال رسول الله** صلى الله عليه وآله: **الغيبة أسرع في دين الرجل المسلم من الآكلة في جوفه ... الحديث**»[2].

والمختار هنا هو ملاحظة درجة قوة الاحتمال، وأهمّيّة المحتمل في كلّ من المتزاحمين، والعمل على الأقوى منهما بحسب ما تقرّر في محلّه[3].

الصورة الرابعة: أن يكون جواز الغيبة لسقوط التكليف عن القائل

---

(١) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٥٦ - ٣٥٧، ب الغيبة والبهت، ح١ - وسائل الشيعة (آل البيت) ١٢/ ٢٨٠، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح٧.

(٣) في بحث الأصول - باب التعادل والتراجيح (التعارض)، وهو مخطوط.

لرفع القلم عنه من جهة كونه صبياً أو مجنوناً، أو سقوط التكليف عنه بالإكراه والغفلة والسهو، أو الجهل المعذّر كالجهل الذي ينشأ من اجتهاد، أو تقليد مخالف لما تمّ لديه من حجّة.

فهنا فرضان:

الفرض الأوّل: أن يكون سقوط التكليف واقعيّاً، فالمتكلّم بالغيبة ليس مرتكباً للمخالفة واقعاً، والسامع لها سامع للحلال واقعاً.

تقريب سقوط التكليف واقعاً

وقد يقال هنا: إنّ ذلك كافٍ في سقوط حرمة السماع، بل الاستماع، وذلك بتقريب: أنّ مناسبة الحكم والموضوع في الأدلّة على حرمة سماع الغيبة -سواء كانت بلسان أنّ «**السامع للغيبة كأحد المغتابين**»[1]، أو كانت بلسان الأمر بتنزيه السمع عن الغيبة كما في قوله عليه السلام: «**وحقّ السمع تنزيهه عن سماع الغيبة، وسماع ما لا يحلّ سماعه**»[2]، أو ما شابه ذلك، تقتضي عرفاً أن يكون حكم السماع تابعاً لحكم الغيبة، فيحرم حيث تحرم، ويجوز حيث تجوز، على غرار حكم الغناء واستماعه، إذ لا معنى -عرفاً- للبناء على جواز الحداء مثلاً وحرمة استماعه.

ويجاب عنه:

النقض على حكم سماع الغيبة بسماع الغناء

أولاً: بالنقض بجواز غناء النساء في الأعراس مثلاً، مع حرمة استماع الرجال إليهنّ؛ وذلك لوضوح انفكاك حكم السماع عن حكم المسموع في

---

(١) روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن: ١٨/ ٣٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٦١٩، ب الحقوق، ح٣٢١٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٥/ ١٧٢، ب جملة مما ينبغي القيام به من الحقوق الواجبة، ح١.

المقام، وكون الجواز في الغناء مشروطاً بعدم سماع الرجال يؤكد النقض ويشدّده، ولا يدفعه ويفنّده؛ من جهة كشفه عن تمييز الشارع بين حكم القول وحكم السماع.

وهم ودفع

وتوهّم: أنّ مرتكب السماع في الغناء رجل، وهو مختلف عن مرتكب الغناء نفسه كما في النقض، وما دام يوجد اختلاف بينهم فلا مجال للبناء فيه نظير المقام.

مدفوع: بأنّ مرتكب السماع في الغيبة -في هذه الصورة- مختلف أيضاً في إحدى الجهات الأساسية، وهي كون المغتاب صبياً والسامع كبيراً، أو كونه مكرهاً والسامع مختاراً، أو كونه غافلاً والسامع ملتفتاً.

قصور المكلّف وما يعذر فيه سببان لجواز الغيبة

وثانياً: بالحلّ، وذلك بتقريب: أنّ السبب لجواز الغيبة على نحوين:

أحدهما: أن يكون لقصور في المكلّف نفسه من قبيل الجنون أو الصبا، ومن الواضح أنّ ذلك لا يكون سبباً مبرّراً عرفاً لتبعيّة سماع الغيبة لحرمتها من جهة ظهور أنّ المناط ليس في نفس الغيبة، بل في القصور الشخصيّ للمكلّف.

وهنا مناسبة الحكم والموضوع تقتضي تعميم الحكم عرفاً للصبي والمجنون من حيث جواز استماعهما للغيبة حتّى وإن صدرت من بالغ عاقل، وإن كانت هذه المناسبة ليست مهمّة في المقام للاستغناء عنها بعموم أدلّة رفع القلم لعامّة التكاليف، فيجوز الاستماع بلا إشكال.

والآخر: أن يكون من سنخ المانع من التكليف كالإكراه والغفلة

والسهو، وفي مثله لا مبرّر عرفاً للتشبث بمناسبات الحكم والموضوع لتسرية الحكم بجواز ارتكاب الغيبة نفسها إلى جواز استماعها أو سماعها؛ فإنّ الخصوصيّة التي على أساسها ارتفع التكليف هي كونه مكرهاً مثلاً، فما هو المسوّغ لتعميم الحكم للسامع غير المكره؟!

ودعوى جواز الاستماع في حال جواز الغيبة -في هذه الصورة- استناداً إلى استفادة ذلك من مناسبات الحكم والموضوع، ومن ثمّ تعميم الحكم وإلغاء الخصوصيّة بين قول الغيبة واستماعها غير تامّة، فتبقى عمومات حرمة استماع الغيبة هي المحكّمة في المقام.

أضف إلى ذلك أنّ بعض أدلّة حرمة الاستماع قد أخذ فيها خصوصيّة تنزيه السمع عن الغيبة، نظير قوله عليه السلام: «**وحقّ السمع تنزيهه عن سماع الغيبة، وسماع ما لا يحلّ سماعه**»[1]، فإنّها ظاهرة في تنزيه السمع عنها من حيث إنّها غيبة لا من حيث القائل لها، فتأمّل.

تقريب سقوط التكليف ظاهراً

الفرض الثاني: كون الجواز ظاهريّاً ناشئاً من الجهل بالموضوع الخارجيّ، كالجهل بكون المجاهر بالفسق قد تاب من ذنبه، أو الجهل بالحكم استناداً إلى الاجتهاد أو التقليد الموجب للعذر عن الحرمة الواقعيّة في بعض الشروط والموانع، مع فرض كون السامع عالماً بحرمة ذلك، أو قامت عليه الحجّة به.

والظاهر - هنا- لزوم التمسّك بعمومات الحرمة على غرار ما تقدّم

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢/ ٦١٩، ب الحقوق، ح٣٢١٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٥/ ١٧٢، ب جملة مما ينبغي القيام به من الحقوق الواجبة، ح١.

في الفرض الأول، بل الحال في الفرض الثاني أوضح؛ من جهة كون الحلّية هنا ليست إلّا عذراً ظاهريّاً عن الحرمة فحسب.

وبذلك يتّضح أنّ مقتضى الأدلّة كون السماع حراماً مطلقاً في هذه الصورة.

وهذا تمام الكلام في المطلب الأول، وهو حكم الاستماع إلى الغيبة وحدوده.

المطلب الثاني
حكم سماع الغيبة وحدوده

وتحقيق المطلب في المقام يقتضي التعرّض لبعض الفروع وبها يتمّ الكلام:

الفرع الأوّل: في اختصاص الحرمة بالاستماع وعدم شمولها لمطلق السماع؛ وذلك من جهة ما تقتضيه مناسبة الحكم (الحرمة)، والموضوع (الغيبة)، والمتعلّق (السماع) من انصراف إطلاق السماع إلى ما يكون فيه إصغاء وتفاعل مع الغيبة، فيختصّ بالاستماع، وكفى بالانصراف العرفيّ مقيّداً للإطلاق.

كلام الشيخ هادي كاشف الغطاء رحمه الله ومناقشته

اختصاصه بالاستماع، وهنا قال الفقيه الشيخ هادي كاشف الغطاء رحمه الله أنّه: «لم أرَ من أصحابنا من تعرّض لحكم النظر إلى الإشارة والكتابة وحكاية الأفعال لو عمّمنا الغيبة لها، وأنّها بحكم الاستماع أو لا.

وتبنى المسألة على أنّ حرمة الاستماع تعبّديّة أو أنّها لهتك حرمة المؤمن.

فعلى الأوّل لا يعمّ الحكم ما ذكرناه، بل هو باقٍ على أصالة الجواز والإباحة.

وعلى الثاني يعمّ الحكم ما ذكرناه من النظر إلى تلك الأمور، ويكون الاستماع في الأخبار كناية عن الاطلاع على عورة المؤمن، وعلى التقديرين يلزم النهي عن هذه الأفعال لأنّها محرّمة، ولزوم النهي عنها لا يستلزم

حرمة النظر إليها»[١].

وحاصل مرامه: هو بيان المفروغيّة عن كون الغيبة تتحقّق بالكتابة، وأنّ المنشأ في ذلك هو توفّر الكتابة على ماهيّة الغيبة، وغير خفي أنّ ذلك ليس من باب التعميم المناطيّ؛ لكونه قد ربط القضيّة بالتعبّد أو الهتك في قوله: «وعلى التقديرين».

وأمّا ترديده في السماع بين التعبّديّة والهتك، ففيه إشارة إلى أصل الترديد في حرمة الغيبة بين التعبّديّة والهتك، إذ من الواضح أنّ حرمة الغيبة إن كان المناط فيها الهتك أو التعبّد فإنّها تشمل السماع أيضاً، وإلّا فمن غير المناسب - فقهياً-أن يكون المناط في حرمة الغيبة الهتك وفي السماع التعبّديّة، وكذا العكس، كما لا يخفى.

ويلاحظ على ما أفاده:

أولاً: أنّه قد حصر المناط في الحرمة بين عنواني الهتك والتعبّديّة، من دون تركيز وافٍ على الموضوع وتحليله واستيفائه بما ينسجم مع المطلب، فإنّ البناء على أنّ المناط في حرمة الغيبة هو الهتك غير تامّ بحسب ما يقتضيه مفاد الأدلّة.

ذلك أنّ الغيبة والهتك عنوانان مستقلّان يشتركان في الحرمة، وقد يجتمعان في مورد واحد فتتعاظم الحرمة وتشتدّ، إلّا أنّ افتراقهما -بأن يتحقّق الهتك من دون غيبة، أو تتحقّق الغيبة من دون هتك - لا يرفع الحكم، ويبقى الكلام فيهما على حاله.

---

(١) أحكام المتاجر المحرّمة: ص١٨٦.

وذلك لأنّ حقيقة الغيبة على المختار ليست مجرّد بيان العيب المستور، بل هي الوقيعة في المؤمن.

تفسير الغيبة بالهتك موجباً لخروج بعض أفرادها

وعليه فمن يوقع فيه في غيبته عند من يعلم بأمره وإن لم يكن هتكاً، ولكنّه غيبة بلا إشكال، فالبناء على أنّ المناط في الغيبة هو الهتك يلزم منه أن نتنازل عن كون هذا الفعل غيبة، وهو -كما ترى- منافٍ لمعنى الغيبة عرفاً وشرعاً ولغة بحسب ما تمّ من ظاهر الأدلّة.

ثانياً: إنّ البناء على التعبّديّة لا يلزم منه ما ذكره؛ لإلغاء الخصوصيّة عرفاً بين السماع وبين نظائره من وجوه التفاعل مع الغيبة، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، فانتظر.

وكيفما كان، فالمناسب أن يستدل على التعميم بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ النهي عن الاستماع أو السماع وإن لم يكن معلّلاً بكونه هتكاً، لكنّ العرف يفهم من النهي فيها - أي عن سماع الغيبة، أو الأمر بتنزيه السمع عنها- عدم الخصوصيّة بين السمع والنظر وأمثاله من وجوه التفاعل مع الغيبة.

نعم، مع التوقّف في كون الكتابة أو الإشارة غيبة، فلا موضوع لحرمة النظر إليها، كما هو واضح.

الوجه الثاني: كون النظر محقّقاً لهتك المؤمن، ومن دونه لا يتحقّق الهتك، فكما أنّ الغيبة القوليّة لا تحقّق الهتك بدون سامع لها فإنّ الغيبة الفعليّة كذلك.

ومن هنا فإنّها -بحدّ نفسها- مجرّد محاولة للهتك قد تنجح إن وجدت

لها نظّاراً، وتبوء بالفشل التامّ عندما لا تجد لها أيّ ناظر.

ويناسبه طائفة النصوص الشريفة التي تضمّنت عنوان «**عورة المؤمن على المؤمن حرام**»، نظير ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: «قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: **نعم**، قلت: تعني سفليه، قال: **ليس حيث تذهب، إنّما هي إذاعة سرّه**»[1].

فإنّ الرواية ظاهرة في حرمة هتك المؤمن، ولا سيّما مع ما يدلّ على التعبير بالعورة من تعبير كنائي عن حرمة النظر ولزوم غضّ البصر، بل العورة في معناها اللغويّ الأصليّ -كما مرّ- هي «كلّ أمر يُستحيى منه فهو عورة»[2].

وعلى ذلك يكون النظر محرّماً بلا إشكال من حيث ما فيه من الهتك.

النسبة بين الغيبة والهتك عموم وجهي

ولا يخدش في ذلك-ما قرّبناه في محلّه-من كون الهتك والغيبة عامين من وجه، فقد يكون كلّ منهما محرّماً بحدّ نفسه، ولكنّ الحرمة تشتدّ فيما إذا اجتمعا؛ فإنّ النظر إلى الغيبة الفعليّة يندرج تحت الهتك المحرّم عادة، وإن فرض عدم كون الغيبة بحدّ نفسها هتكاً.

نعم، لا يمكن اعتبار كلّ تفاعل هتكاً، فإنّه ليس دليلاً مطّرداً، ولكن إن حقّق النظر الهتك -كما هو الغالب- ولو بأدنى درجاته فهو محرّم.

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٨، ب الرواية على المؤمن، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت):١٢/ ٢٩٤، ب تحريم إذاعة السر المؤمن، ح١،

(٢) العين: ٢/ ٢٣٧، ب العين والراء والواو معهما.

الفرع الثالث: كون النظر والمتابعة والتلّقي -بكلّ أنحاءه- للغيبة من مصاديق إشاعة الفاحشة، فيندرج فيما يستفاد من الآية الكريمة من الحرمة.

الآية لا تدلّ على حرمة الغيبة إلّا بتكلّف

ولكن قد مرّ أنّ الآية الكريمة بحاق ألفاظها ودلالتها الأوليّة لا تصلح حجّة على حرمة الغيبة إلّا بتكلّف تعميم (الفاحشة) لكلّ سوء، فإذا كانت الآية قاصرة عن إثبات حكم الغيبة فكيف تثبت حرمة مجرّد استماعها فضلاً عن النظر إليها، فالتعميم من الفرد الأسوأ إلى ما هو أقل سوءاً لا ينسجم مع المناسبات العرفيّة في سياق النهي والحرمة، فليس من المعقول - عرفاً- إثبات حرمة ما هو أدنى من بيان حرمة ما هو أعلى، كما لا يخفى.

نعم، قد يمكن الاستدلال بالآية على حرمة الاستماع والنظر بتتميم ما ورد فيها من روايات تطبّقها على الغيبة نفسها، أو على التشهير بالمؤمن مطلقاً، من قبيل ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]»[2].

---

(١) سورة النور: الآية ١٩.

(٢) الكافي: ٢/ ٣٥٧، ب الغيبة والبهت، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٠، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح٦.

بتقريب: أنّ الرواية الشريفة قد كشفت عن اندراج الوقيعة في المؤمن في الآية الكريمة بما كشفته عن معناها الباطن، ومن خلال الجمع العرفيّ بين مفادي الآية والرواية يظهر أمران:

أحدهما: التوسّعة في معنى الفاحشة وفي إشاعتها، وفي حبّ ذلك.

والآخر: شمول المضمون الحقيقيّ في الآية الكريمة لما نحن فيه من السماع والنظر، بل وكلّ وجوه التلقّي للغيبة، من جهة كون الاطلاع عليها بأيّ نحو كان يحقّق مرتبة من مراتب إشاعة الفاحشة.

وتوضيحه يتوقّف على بيان أمور:

الأمر الأوّل: وحدة مضمون القرآن والعترة

أصول التفسير بالمأثور

لمّا كان كلّ من القرآن الكريم والعترة الطاهرة لا يفترقان بحسب ما تواتر من النصوص الشريفة، فإنّ ذلك يقتضي البناء على تصادق مضمونيهما في الواقع، فالحقّ واحد، وكلاهما يعبّر عنه ويدلّ عليه، ولا مبرّر إطلاقاً لاحتمال التنافي الواقعيّ الثبوتيّ بينهما.

ومن هنا لو ورد عن العترة دليل معتبر لبيان أمرٍ ما في تفسير المراد من الكتاب العزيز، فلا بدّ من قبوله بنحو يناسب تصديقهما معاً، والأحاديث الواردة في تفسير القرآن الكريم أو تطبيقه على بعض المصاديق من حيث قربها من المضمون القرآنيّ الظاهر أو بعدها عنه على مراتب، من المناسب التعرّض لها وتفصيل القول فيها.

ولكن قبل الولوج في البحث عنها لا بدّ وأن نشير إلى أنّ موضوع

البحث يشتمل على عناصر رئيسة أربعة:

أولها: النصّ القرآنيّ

وثانيها: النصّ الحديثيّ

وثالثها: حيثية صدور النصّ الحديثيّ

ورابعها: الوجه التفسيريّ في النصّ الحديثيّ للنصّ القرآنيّ

مثال تطبيقي للعناصر الأربعة

ولنأخذ على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[1]، فإنّه نصّ قرآنيّ يمثل العنصر الأوّل من العناصر الأربعة، وهو كما ترى ليس ظاهراً بحدّ نفسه في حرمة الغناء.

ولكن عند ورود الأخبار التي تفسّره بالغناء، من قبيل ما رواه محمّد بن يعقوب الكلينيّ بسنده إلى محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: **الغناء ممّا وعد الله -عزّ وجلّ- عليه النار**، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[2]»[3]، تجتمع العناصر الثلاثة الأخرى، فإنّ كلاً من العنصر القرآنيّ والحديثيّ واضح، وحيثيّة الصدور -المتمثلة بالعنصر الثالث- تعرف من سند الحديث، وتضافر مفاده الموجب للوثوق بصدوره، ومضمون

---

(١) سورة لقمان: الآية ٦

(٢) سورة لقمان: آية ٦.

(٣) الكافي: ٦/ ٤٣١، ب الغناء، ح٤ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ٣٠٤، ب تحريم الغناء حتى في القرآن، ح٦.

الحديث نفسه المتضمّن لتفسير الآية الكريمة، والحيثيّة التفسيريّة التي تستند - ظاهراً- لكون الغناء مصداقاً واضحاً من مصاديق اللهو تمثل العنصر الرابع، فتتمّ بذلك العناصر كلّها.

مراتب النصوص التفسيرية

وبملاحظة طبيعة العلاقة بين هذه العناصر الأربعة، يمكن تقسيم النصوص التفسيريّة من حيث صلاحيتها للتفسير القرآنيّ إلى مراتب أربعة أيضاً..

المرتبة الأولى..

وهي أعلى المراتب وأشدّها تأثيراً في التفسير، ويكون الحديث فيها منبّهاً إلى أمر يغفل عنه العرف عادة إن ترك وطبعه الأوليّ، ولكنّ الحديث بعد وروده يكشف عنه، فيثبت معناه بدون حاجة إلى التعبّد بالحديث.

ولعلّ من أمثلته قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

فقد أورد العياشيّ في تفسيره حديثاً مرسلاً، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: إنّ من عندنا يزعمون أنّ قول الله: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾، أنّهم اليهود والنصارى، فقال: **إذاً يدعونكم إلى دينهم**، قال: ثمّ قال بيده إلى صدره: **نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون**، قال: قال أبو جعفر: **الذكر القرآن**»[2].

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٣

(٢) تفسير العياشيّ: ٢/ ٢٦٠، قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾، ح٣٢.

ولا إشكال في تحقّق العنصرين القرآنيّ والحديثيّ في المقام، ولكنّ الإشكال كل الإشكال يقع من جهة العنصر الصدوريّ، فهو -على الأقل - مخدوش من جهة الإرسال في هذه الرواية.

وأمّا العنصر الرابع -أعني به الوجه التفسيريّ- فإنّه من جهة نفي مرجعيّة أهل الكتاب لمعرفة معالم الدين، بل ومن حيث إثبات كون المرجعيّة لأهل البيت عليهم السلام واضح.

ويكفي فيه الالتفات إلى ما قد يغفل عنه من التورّط في الضلال بسبب الرجوع إلى علماء أهل الكتاب الذين يدعون إلى دينهم من جهة، والالتفات إلى ما هو معلوم من مقام العترة الطاهرة من حيث كونهم عليهم السلام ورثة علم النبيّ صلى الله عليه وآله، وأنّهم عِدل للكتاب الكريم، لمعرفة أنّ الرجوع لا بدّ وأن يكون لهم من جهة أخرى.

ومن هنا فإنّ الوجه التفسيريّ الظاهر في الحديث للآية الكريمة يكشف عن معناها بمجرّد الالتفات إليه.

وفي مثله لا يتوقّف في الحديث -وأمثاله من الأحاديث التفسيريّة- على اعتبار السند؛ فإنّ إدراك المضمون حسب الفرض كافٍ في إثبات المراد وجداناً من دون الحاجة إلى التعبّد بصدوره، فهو يكشف عن المعنى القرآنيّ بوجوده الخارجيّ، ويفسّره من دون حاجة إلى إثبات المضمون تعبّداً.

صفوة القول في المرتبة الأولى

وكيفما كان فإنّ صفوة القول في هذه المرتبة هو أنّ هنالك نمطاً من الأحاديث يحمل مضموناً منبّهاً ومبيّناً وكاشفاً كشفاً وجدانياً عن معنى

قرآنيّ، ولولا وجود هذه الأحاديث الشريفة ربّما لم يكن يلتفت إليه، وهي لا تتوقّف على التعبّد بالصدور.

المرتبة الثانية..

ما لا يكون في الحديث تفسير مباشر وجداني للآية الكريمة، ولكن يمكن الجمع بين ظهوريهما عرفاً بمعرفة الوجه التفسيريّ في الحديث للآية الكريمة، بضميمة كبرى لزوم التصديق بالعترة.

وقد يصحّ أن نمثل له بالأحاديث الواردة لبيان كون المراد من آية الولاية في قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1]، هو أمير المؤمنين عليه السلام.

أو كون المراد من آية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2] هم فاطمة وأبوها وبعلها وبنوها (صلوات الله عليهم أجمعين).

وفي مثله يتعيّن الأخذ بها عملاً بحجّيّة الظهور المجموعيّ لهما، كما في سائر موارد الجمع بين آيتين أو آيات، أو بين حديثين أو أحاديث، أو بين الآيات والأحاديث.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المرتبة متوقّفة على إثبات اعتبار الصدور ولو تعبّداً؛ لكي تتحقّق بذلك الصغرى لكبرى مفادها التصديق بالعترة، فيؤخذ بقولهم عليهم السلام.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥٥

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٣

اعتبار الحديث للكشف عن المضمون القرآني

ومع ثبوت الاعتبار للحديث أمكن الأخذ به للكشف عن المفاد القرآنيّ ولو بالتنازل قليلاً عن الظهور القرآنيّ البدويّ، ورفع اليد عنه جمعاً بين الظهورين- كما يجمع بين ظهوري آيتين من الكتاب العزيز نفسه عندما تكون إحداهما قرينة على الأخرى- والإفادة من المضمون التفسيريّ للكشف عن المعنى الخفي في النصّ القرآنيّ.

ثمّ لا يخفى إمكان الأخذ بالوجه التفسيريّ في مختلف جوانبه الأخرى، فإنّه عندما يكون جزءاً من المفاد الظهوريّ المجموعيّ للقرآن الكريم والسنة المطهّرة يكون حجّة مطلقاً ينبغي تصديقها، والعمل على أساسها.

فمثلاً كما يمكن الاستفادة من تفسير آية الولاية أنّ الولي الثالث بعد الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وآله هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فكذلك يمكن الاستفادة بأنّ المراد من الولاية ليست هي النصرة فحسب؛ لأجل أنّ تخصيص الولاية به عليه السلام دون عامّة المؤمنين، وكون الخطاب بها موجّهاً للجميع إنّما يتناسب مع كونها مقاماً إلهيّاً خاصّاً، وليست شأناً إيمانيّاً عامّاً ينطبق على جميع المؤمنين، فالوجه التفسيريّ المستفاد من الحديث التفسيريّ أشبه بالكبرى التي تبرّر التطبيق على أمير المؤمنين عليه السلام.

وعلى هذا الأساس قد يمكن الانتقال من ذلك لإثبات الولاية للائمّة عليهم السلام بعد ملاحظة ما تواتر من الأدلة على إمامتهم، وإن كانت الآية فيها حصر بالثلاثة (الله والرسول والمتصدّق).

إلى غير ذلك ممّا يستفاد من ملاحظة الجهة الجامعة بين الحديث

الشريف والآية الكريمة، وهو من الأمور المهمّة التي قد تنفع في معرفة حقائق الدين.

صفوة القول في المرتبة الثانية

والخلاصة: أنّ هذه المرتبة تشتمل على نكتتين أساسيتين:

إحداهما: توقّفها على التعبّد والتصديق بالعترة.

والأخرى: كون الوجه التفسيريّ في الأحاديث للآية واضحاً ومنبّهاً عليه.

المرتبة الثالثة..

ما لم يكن الوجه التفسيريّ في الحديث ظاهراً بيّناً صالحاً بحدّ نفسه للكشف عن المعنى القرآنيّ، نظير ما ورد من كون المراد من «**اللؤلؤ والمرجان**» هما الحسن والحسين عليهما السلام، فإنّ الوجه التفسيريّ لذلك قد لا يكون واضحاً تصوراً حتّى مع التصديق بصدور الحديث.

حكومة الحديث التفسيرية على الآية

ولكنّ غموض الوجه التفسيريّ، وعدم وضوح المنشأ -الذي كان هو السبب في تفسير النصّ القرآنيّ بهذا التفسير- لا يمنع من قبوله، ولذا يقدّم فيه ظهور الحديث؛ إذ يكفي لذلك أنّه ناظر إلى الآية الكريمة وحاكم عليها حكومة تفسيرية، ولا ضير في ذلك خفاء وجه التفسير عرفاً ما دام يمكن الجمع العرفيّ بينهما بالتصديق بكلّ منهما تعبّداً.

ويؤكد صحّة ذلك ما ورد في النصوص الشريفة من أنّ القران ذو بطون، ومنها ما رواه محمّد بن الحسن الصفّار بسنده إلى الفضيل بن يسار، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية **ما من آية إلّا ولها ظهر وبطن،**

فقال: ظهر وبطن هو تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يجيء، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء فيه تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1]، نحن نعلمه»[2].

فإنّه يقتضي تصديق كلّ ما ثبت عن المعصوم عليه السلام في بيان بطونه المبنيّة بطبيعتها على كونها بمثابة رفيعة، بحيث لا يرقى إليها الفهم العاديّ والإدراك العرفيّ وحده.

المرتبة الرابعة..

أن يبلغ الحديث في اختلافه عن المضمون القرآنيّ حدّاً بعيداً بحيث لا يمكن عرفاً التصديق بهما معاً، بل يكون الأخذ به بالتقييم العرفيّ مخالفة للقرآن نفسه.

سقوط التقييم العرفي عند مخالفته للقرآن الكريم

وهنا لا إشكال في سقوطه عن الحجّيّة؛ لوضوح محوريّة القرآن في معارف الإسلام، ولأنّه سينطبق على هذا الحديث عنوان مخالفته للكتاب، وذلك وحده كافٍ لإسقاط حجيته.

أضف إلى ذلك أنّ حديث الثقلين نفسه يقتضي سقوط حجّيّة مثل هذا الخبر؛ فإنّ حديث الثقلين - الدالّ على أنّ القرآن والعترة لا يفترقان- يكشف في حال وجود نصّ حديثيّ غير معلوم الصدور ومخالف للقرآن عن افتراق العترة المطهّرة مع القرآن الكريم.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٢) البرهان في تفسير القران: ١/ ٤٤، الدس والوضع في أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

وعلى هذا فإمّا أن يعلم يقيناً بكونه ليس صادراً من المعصوم عليه السلام، وأنّ هناك كذباً وتزويراً عليه فحينئذٍ لا محيص من تكذيبه تبعاً لليقين بذلك.

أو أن يحتمل -ولو بأدنى احتمال- صدوره عن المعصوم عليه السلام، ولكنّ هناك التباساً في أمر ما أوجب الاختلاف، كعجز المتلقّي عن استيعاب بعض الحقائق، أو كون المراد من الحديث غير ما يبدو من ظاهره، أو كونه مبتوراً ولم يصل إلينا كاملاً بحيث يكون معناه مقبولاً، أو غير ذلك ممّا لا يمكن نفيه في غالب الأحاديث.

وهنا لا بدّ حينئذٍ ألّا يتعامل معه كحجّة، وأن يردّ علمه إلى أهله الذين اشترطوا في قبول ما يردّ عنهم من أحاديث عدم مخالفتها لكتاب الله عزّ وجلّ.

ولكن السؤال المطروح هنا، هل يصحّ في مثله أن يكذّب الحديث، أو يضرب به عرض الجدار، كما يتجرّأ على ذلك كثير من الباحثين؟!

ويجاب عنه بالنفي؛ لكثرة ما ورد من النصوص الشريفة التي تحذّر من ذلك، وتبيّن المجازفة الكبيرة التي يستبطنها تكذيب الحديث.

وما ورد في بعض الأخبار الشاذّة غير المعتبرة المتضمّنة للأمر بأن يضرب بمخالف الكتاب عرض الجدار، أو التعبير بأنّه زخرف الظاهر بدواً في التكذيب، معارض بما ورد من الأمر بتركه، كما في صحيح جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام**

في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[١].

فلا بدّ وأن يجمع بينهما بحمل الزخرف على لزوم التوقّف والحذر من الانسياق معه، وإلّا فالبناء على التساقط، ومن ثمّ الرجوع إلى الأدلّة العامّة التي توجب التثبّت والتورّع عن التكذيب فيما لا يعلم كذبه، ولا سيّما مع ملاحظة ما ورد من التحذير الشديد من التورّط في تكذيب الأخبار.

ومنه ما رواه الصفّار في بصائر الدرجات، قال: حدّثنا محمّد بن عيسى، قال: «أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام، وجوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك، قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل على اختلافه إذا نردّ إليك فقد اختلف فيه، فكتب وقرأته: **ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا**»[٢].

وقد ذكر في مختصر بصائر الدرجات أنّ محمّد بن عيسى هو ابن عبيد، وهو «جليل في أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، حسن التصانيف، روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام مكاتبة ومشافهة»[٣] كما قال النجاشيّ رحمه الله، ومن هنا فالحديث قصير السند تامّ الحجّيّة.

وروى - الصفّار - أيضاً عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١١٩، ب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح٣٥.

(٢) بصائر الدرجات: ص٥٤٤، ب (٢٠) في التسليم لآل محمّد ص فيما جاء عندهم، ح٢٦.

(٣) رجال النجاشيّ: ص٣٣٣، ب الميم، تسلسل: ٨٩٦.

عن جميل بن صالح، عن أبي عبيدة الحذّاء، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: **أما والله إنّ أحبّ أصحابي إليّ أورعهم وأفقههم وأكتمهم بحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم إليّ الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنّا فلم يعقله ولم يقبله قلبه اشمأزّ منه وجحده، وكفّر بمن دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج، وإلينا أسند فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا**»[1].

وعلى أيّ حال فإنّ البحث في جواز الردّ وحرمته طويل ومتشعب، وقد مرّ التعرّض له مفصّلاً في بحث سابق[2].

المنهج النقدي الحديثي بين الإفراط والتفريط

هذا ومن الجدير بالذكر أنّ هنالك إفراطاً لدى بعض المؤمنين في الاعتماد على كلّ ما هو موجود في كتبنا من الأحاديث، والتعامل معها عملاً أنّها من السنة والعترة المطهّرة، بل والتوّجس والقلق الشديد من التثبّت في أسنادها، أو البحث عن الوثوق بصدورها؛ وكأنّ ذلك سيؤدي إلى التشكيك في تراثنا الروائي.

ومن جانب آخر نجد أنّ البعض قد يفرط في استهداف تراثنا الروائي بطريقة توجب التشكيك به من حيث الدس والتدليس فيه بشكل وآخر، وطالما كان التطرف في الجهل مغرياً بمزيد منه.

بينما (النمرقة الوسطى)، وأعني بها الطريقة العلميّة التي تستند إلى الأحاديث الشريفة، والمنطق العقلائيّ في الأخذ بالنصوص تصحّح

---

(١) بصائر الدرجات: ص٥٥٧، ب ٢٢ فيمن لا يعرف الحديث فرده، ح١.

(٢) مباحث التعارض من أصول الفقه في دورة السيّد الأستاذ الأولى، وهو مخطوط.

هذا الأفراط لدى الطرفين، من خلال الاعتماد على الموثوق بصدوره من الأحاديث، والتحفّظ في غيرها إلّا أن يكون منسجماً مع النصوص القرآنية، أو مع ما هو معروف وثابت من الأحاديث المعتبرة الأخرى، فالحديث غير المعتبر لا يخلو عادة من نفع في زيادة البصيرة، وتأكيد بعض الحقائق الموجودة في النصوص المعتبرة الأخرى في أغلب الأحيان.

نعم، بعض النصوص الضعيفة لا تخلو من الشذوذ والريب في مضمونها ولو بسبب جهلنا أو غفلتنا، فالمفترض التوقّف فيها، ولا معنى للتورط في تبنيها وفي طرحها وتحويلها إلى شيء يشبه المسلّمات من خلال المنبر وغيره؛ فإنّ للتعامل مع الأحاديث قواعد وأسس أُخذت عنهم عليهم السلام.

ولنكتفِ بهذا القدر من الكلام في القواعد التفسيريّة الكليّة التي قد تنفع في موارد كثيرة، ومنه سبحانه نستمدّ العون والتوفيق والتسديد، فهو العاصم من الزلل في القول والعمل وهو نعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين.

الأمر الثاني: تحقيق في مرتبة آية الفاحشة

إنّ مرتبة العلاقة بين آية إشاعة الفاحشة والرواية التفسيريّة لها ظاهراً هي المرتبة الثانية؛ لأجل وضوح إمكان الجمع العرفيّ بين الآية الكريمة والرواية الشريفة، فتخرج جزماً عن المرتبة الرابعة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإنّ الرواية وإن تضمّنت بياناً لمصداق كلّي شائع للذين يحبون إشاعة الفاحشة، ولكنّ هذا المصداق ليس

مندرجاً وجداناً تحت المفاد العرفيّ للآية الكريمة، وإنّما يتوقف على البناء على اعتبار الرواية، ما يعني أنّها ليست من المرتبة الأولى كما تقدّم تصنيفها.

كما وأنّ الجهة التفسيريّة فيها ليست مجملة مجهولة، فلا تندرج في المرتبة الثالثة، فيتعيّن اندراجها في المرتبة الثانية لا غير، ومن ثمّ تترتب على ذلك أحكامها.

الأمر الثالث: ما تقتضيه الجهة التفسيرية بين آية إشاعة الفاحشة والرواية

الظاهر أنّ الجهة التفسيريّة المستفادة من الجمع بين الآية الكريمة والرواية الشريفة، تقتضي أن يكون أيّ انتشار لأمر معيب في مؤمن هو إشاعة لفاحشة حتّى ولو كان بالحدّ الأدنى من الانتشار، وأنّ من يقدم على ذلك فهو محبّ لإشاعتها.

بيان ذلك: إنّ مقتضى إطلاق الرواية المتضمّنة لقوله عليه السلام: «**من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه**»[1] هو الشمول لذكر العيب ولو أمام شخص واحد، بمعنى أنّ أيّ درجة من درجات الإشاعة ولو بالحدّ الأدنى تجعل المكلّف تحت طائلة هذا العنوان القرآنيّ.

ولمّا كان معنى الإشاعة هو الانتشار عرفاً، ولا يصدق على الاطلاع من قبل شخص واحد، فلا بدّ وأن يكون اندراج الإشاعة -بالحدّ الأدنى- تعبّدياً، فيكون حينئذٍ من المرتبة الثالثة.

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٧، ب الغيبة والبهت، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٠، ب تحريم اغتياب المؤمن، ح٦.

ولكنّ الظاهر من خلال الجمع العرفيّ بين الآية والرواية أنّ الشارع بصدد التنبيه إلى سعة الأمر لمراتب دانية -لا يلتفت المكلّف لو خلي وطبعه لها- من إشاعة الفاحشة.

ولعلّ ما يناسبه تتمة الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وهذا الأمر هو المنشأ العرفيّ الظاهر الذي يصلح مصحّحاً لحمل عنوان ﴿يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ﴾ على «**من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه**»، ومقتضى ذلك أنّ هذه الجهة التفسيريّة -التي تستفاد من الظهور العرفيّ المجموعي للآية الكريمة والرواية الشريفة- حجّة معتبرة باعتبار حجّيّة الظهور، وتكون من المرتبة الثانية التي لها وجه عرفيّ.

تحقق الحرمة بمجرّد الحطّ من شأن المؤمن

ومنه يظهر: أنّه كما يمكن تطبيق الرواية على اطلاع المرء غيره على عيب المؤمن ونقصه الموجب لتحقّق الحطّ من شأنه لدى ذلك المطلّع، فكذلك يمكن تطبيقها على اطلاع نفسه إلى ما فيه بيان موجب للحطّ من شأن المؤمن، وبيان عيبه ولو من خلال الاستماع، أو النظر إلى الإشارة أو الكتابة وهو المدّعى، فتأمّل.

ويؤيده: ما رواه الشيخ الكلينيّ، عن سهل بن زياد، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه

(١) سورة النور: الآية ١٩

الشيء الذي أكرهه، فأساله عن ذلك فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: **يا محمّد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم، لا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به، وتهدم به مروءته، فتكون من الذين قال الله في كتابه:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]»[2].

فإنّ دلالتها مناسبة للمدّعى؛ من جهة أنّ الظاهر منها تتحقّق الحرمة بمجرّد ارتكاب ما يشين المؤمن، وليست متوقّفة على بلوغها حدّ هدم مرؤته، وهي تامّة السند على التحقيق.

رد دعوى تقييد الحرمة بإرادة الانتقاص مخرج لأكثر حالات الاستماع

ولا يقال: إنّ ذلك معارض بما حكي في مستدرك الوسائل، وجامع أحاديث الشيعة عن أبي القاسم الكوفيّ في كتاب الأخلاق مرسلاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «**من قال في أخيه المؤمن شيئاً يعلمه منه يريد به انتقاصه في نفسه ومروءته، فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾[3]»[4].

بتقريب: أنّ الحرمة في الرواية مقيّدة بإرادة الانتقاص، ومن ثمّ ستخرج أكثر حالات الاستماع إلى الغيبة والمتابعة والنظر في المكتوب منها؛ من جهة عدم إرادة الانتقاص فيها عادة.

---

(١) سورة النور: الآية ١٩.

(٢) الكافي: ٨/ ١٤٧، ب تكذيب المغتاب، ح١٢٥ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٥، ب تحريم إذاعة سر المؤمن، ح٤.

(٣) سورة النور: الآية ١٩.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: ١٦/ ٣٢٩، ب تأكد حرمة اغتياب المؤمن عدا ما استثنى، ح٤١.

فإنّه يقال: إنّه -على فرض تمامية السند- لا تنافي بين الروايتين بعد كونهما من المثبتين.

إشكال ودفع

ودعوى: أنّ الظاهر من بعض النصوص الشريفة أنّه ليس مجرّد انتشار الفاحشة منافياً للحدود الشرعيّة، ولا سيّما وأنّ معنى الإذاعة هو الإفشاء، وهو لا يتحقّق باطلاع الإنسان على الأمر دون أن يخبر به أحداً، من قبيلما رواه الشيخ الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن إسماعيل بن عمّار، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أذاع فاحشة كان كمبتدئها، ومن عيّر مؤمناً بشيء لم يمت حتّى يركبه**»[1].

وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**ومن سمع فاحشة فأفشاها كان كمن أتاها، ومن سمع خيراً فأفشاه كان كمن عمله**»[2].

مدفوعة: بأنّ دلالتها ليست نافية للمدّعى، فإن كان هنالك أدلّة متعدّدة أخذ بالأوسع منها، كما هو واضح.

وإن أبيت ولم ترتضِ -ما مرّ تقريبه في الاستدلال بآية الفاحشة والرواية المفسرة لها- فالظاهر أنّ النهي عن تتبع عورات المؤمنين تامّ، وإن لم يكن فيه دلالة على حرمة مطلق الاستماع، فضلاً عن حرمة لواحقه، من قبيل النظر، والإشارة، والكتابة، وما أشبه ذلك من الأمور، فقد أخذ فيها

---

(١) الكافي: ٢/ ٣٥٦، ب الغيبة والبهت، ح٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٧٧، ب تحريم تعيير المؤمن وتأنيبه، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩٦، ب تحريم أذاعه سرّ المؤمن، ح٥.

حالة التتبّع وليس محض الاستماع[1].

زبدة المخض في آية الفاحشة والرواية المفسرة لها

فظهر من جميع ما مرّ أمران:

الأمر الأوّل: أنّ آية الفاحشة بضميمة الرواية الواردة في تفسيرها، والجهة التفسيريّة المستفادة من مجموع ظهوريهما، دليل تامّ على حرمة لواحق الاستماع للغيبة، فضلاً عن كونها صالحة لأن تكون دليلاً على حرمة الاستماع نفسه.

ومن ثمّ تكون هذه الرواية التفسيرية لهذه الآية الكريمة من أهمّ الأدلّة على حكم الاستماع للغيبة، وعلى حكم لواحق الاستماع من النظر في الكتابة، والإشارة، ونفس الكتابة.

وغير خفي أنّه لولا ما مرّ من التأسيس لمراتب الأحاديث التفسيريّة

---

(١) وقد أشار هنا سيّدنا الأستاذ (دامت فوائده) استطراداً إلى مشكلة الفضول الاجتماعيّ الخطيرة، والتي تجعل الإنسان مهتماً في كثير من الأحيان بأنْ يُشكل تصوراً تاماً عن خصوصيات المؤمنين، ولا سيّما الشخصيّات المهمّة، أو العامّة، أو المتكبرة، وغيرها، فيتتبعها ويتحرى عن بعض سيئاتها وقبائحها ونواقص شخصيتها، معللاً ذلك بأهميّة الاطلاع على أحوال الناس ولو من باب (سوء الظن من حسن الفطن)، ونحوه من الذرائع التي تدفع باتجاه هذا الميل الطبعي للإنسان، وعلى هذا الأساس جاءت النصوص الشريفة لتربي المرء لا بنحو القيم الأخلاقيّة فحسب، بل على نحو الإلزام بذكر جملة من المحددات والموانع التي تردع عن هذا الميل في الاطلاع على الخصوصيات، فتارة من حيث حرمة الغيبة واستماعها، وأخرى من حيث إشاعة الفاحشة والتفاعل معها، وثالثة من حيث تتبع العورات والتحري عنها، ورابعة من حيث حرمة التجسس.

والمؤمن إذا لم يَعرَض نفسه على هذه المحددات الشرعيّة فقد يتورط في بعض المؤمنين ويعثر فيهم، ولا سيّما إذا انساق مع العوامل النفسيّة ومن جملتها الحسد، والذي يعدُّ من أشد الدوافع للغيبة كما يشير إلى ذلك الشهيد﵀ في كشف الريبة.

لكان الأمر غامضاً، بل وربّما يعتبر الاستدلال بها على المدّعى أشبه بالمصادرة أو الدعوى غير المقبولة.

الأمر الثاني: الظاهر أنّ حرمة الاستماع وما يلحق به، ليست مختصّة بالغيبة بحدودها التي لا تنطبق على النيل من أحد في حضوره.

بل تشمل حتّى ما يكون فيه النيل بحضوره، كمن وقف على أحد يؤنّبه على فعل شنيع صدر منه واقعاً، فإنّه - بناء على ما تقدّم من الاستدلال- لا يجوز الاستماع إليه، أو النظر إلى ما به التوبيخ والتأنيب، سواء كان بإشارة، أو تمثيل، أو كتابة، أو غير ذلك.

وبذلك يكون كلّ نحو من أنحاء شيوع الفاحشة والاطلاع على خصوصيات المؤمنين السيئة مندرج فيها، ولا خصوصيّة فيها للغيبة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض ما مرّ من الاستدلال على حرمة ملحقات السماع دالّ على حرمة الاستماع بالأولويّة العرفيّة، فلاحظ.

حرمة الاستماع لا تشمل موارد الطعن العامّة

بقي شيء وهو أنّ حرمة الاستماع ولواحقه، هل هي شاملة لموارد الطعن والوقيعة العامّة التي تنتشر بين الناس، بحيث يكون الاطلاع عليها محقّقاً لزيادة فرد إضافيّ من إشاعة ذلك؟

والجواب: إنّ مرّ الصناعة يقتضي البناء على شموله بالحرمة؛ لانطباق الجهة التفسيريّة التي تقدّمت عليه ظاهراً، ولكنّه ممّا لا يمكن البناء عليه والالتزام به؛ وذلك لشيوع استماع الناس للمثالب المعروفة، وجريان

السيرة على استماعهم وقراءتهم لما ينشد ويكتب من الهجاء دون نكير واضح من المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فإنّه لو كان محرّماً لكانت الأدلّة فيه واضحة.

والفرق بينه وبين بدء الإشاعة واضح بيّن، فإنّ الاستماع بعد تحقّق الإشاعة والانتشار العامّ للخبر ليس إلّا من تحصيل الحاصل بنظر العرف، ومع عدم وجود إطلاق لفظيّ واضح ينطبق عليه، ولا دليل محرز الانطباق يمكن الركون إليه، فالمرجع فيه ظاهراً هو البراءة، وإن كان الاحتياط سبيل النجاة.

نعم، في بعض وسائل التواصل الاجتماعيّ ونظائرها تعرض أحياناً إساءة للغير، وكثرة متابعتها تكون منشئاً لشدّة انتشارها، بحيث يكون الإنسان بالاطلاع عليها سبباً إضافيّاً لشدّة إشاعتها، وفي مثله ينبغي الاحتياط بشكل آكد، وتفصيل البحث موكول في النظر إلى حدود حرمة التسبيب.

وهذا تمام الكلام في المطلب الثاني، وهو حكم سماع الغيبة وحدوده، والحمد لله ربّ العالمين.

المطلب الثالث
وجوب ردّ الغيبة عن المغتاب

اختلفت كلمات الأعلام في المقام، ولعلّ منشأ الخلاف يكمن في تحديد المنشأ في وجوبه، فهل هو من جهة اندراجه تحت عنوان نصرة المؤمن، أو لاندراجه تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو من جهة ما له من الموضوعيّة بغضّ النظر عن العناوين الأخرى.

نظر الشيخ الأنصاري ﷺ في المقام

فقد ذهب شيخنا الأعظم ﷺ في المكاسب إلى وجوبه تحت عنوان النصرة، حيث قال: «ثمّ إنّه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب ردّ الغيبة...، والظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبة.

والمراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دنيويّاً انتصر له بأنّ العيب ليس إلّا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيباً دينياً وجهّه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يبتلي بالمعصية، فينبغي أن تستغفر له وتهتم له، لا أن تعيّر عليه، وأن تعييرك إيّاه لعلّه أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك»[1].

نظر السيّد الخوئي ﷺ في المقام

وقريب منه ما ذكره بعض أكابر العصر ﷺ من أنّ «الغرض من ردّ

(١) كتاب المكاسب - الشيخ الأعظم: ١/ (٣٦٢ - ٣٦٣).

الغيبة هو نصرة المغتاب وتنزيهه عن تلك الوقيعة وإن أفاد النهي عن المنكر أيضاً، وأمّا النهي عن الغيبة فهو من صغريات النهي عن المنكر فيجري عليه حكمه، سواء قلنا بوجوب ردّ الغيبة أم لا»[١]، وقريب منهما كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ.

المنقول من فتوى السيّد الخوئيّ وتعليق الشيخ جواد التبريزيّ عليه

هذا، ولكنّ المنقول عن بعض فتاوى أكابر العصر ﷺ أنّه قال مجيباً عن سؤال ورد عليه: «هل يجب ردّ المغتاب مع خوف الضرر أو خوف التهمة أو مع صيرورة الراد عرضة للغيبة؟

فأجاب: يعتبر فيه ما يعتبر في النهي عن المنكر من الشروط»[٢].

وخالفه بعض الأعلام من أساتذتنا ﷺ فقال: «لا يعتبر فيه ما يعتبر في النهي عن المنكر»[٣].

والفيصل في المقام هو الأدلّة، وقد يمكن تقسيمها إلى طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب الردّ بمناط نصرة المؤمن

وقد يمكن الاستدلال على وجوب الردّ على المغتاب من جهة نصرة المؤمن بنصوص عديدة، وهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق، قال: حدّثني محمّد بن موسى بن المتوكّل، قال: حدّثني عبد الله بن جعفر الحميريّ، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي الورد،

---

(١) مصباح الفقاهة: ١/ ٥٥٨.

(٢) صراط النجاة: ١/ ٤٥٢، تسلسل ١٢٦٤، ب المسائل المتفرقة.

(٣) المصدر السابق.

عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**من اغتيب عنده أخوه المؤمن، فنصره وأعانه، نصره الله في الدنيا والآخرة، ومن اغتيب عنده أخوه المؤمن، فلم ينصره، ولم يعنه، ولم يدفع عنه، وهو يقدر على نصرته وعونه إلّا خفضه الله في الدنيا والآخرة**»[1].

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، فإنّ رجاله موثّقون باستثناء أبي الورد، فهو وإن لم يرد في حقّه توثيق خاصّ، ولكنّ رواية عليّ بن إبراهيم عنه في تفسيره[2] قد تكفي للبناء على وثاقته بناء عليه.

وأمّا من جهة الدلالة فإنّها قاصرة عن إثبات المدّعى، إذ مجرّد خفض المؤمن في الدنيا والآخرة لا دلالة فيه على أكثر من المبغوضيّة الأعمّ من الحرمة والكراهة، فإنّ للخفض معنيين:

أحدهما: جعله في أدنى المراتب والحطّ به إلى الحضيض، بنحو يسلب عنه كلّ رفعة، وهذا يشبه الخذلان واللعن، فيكشف ظاهراً عن الحرمة.

والآخر: جعله منخفضاً بمعنى تقليل رتبته في مقابل رفعها، وهو الأقرب عرفاً، إذ يفهم الخفض هنا بوصفه ضدّ الرفع والنصرة بمرتبة مقابلة للمعنى الأول، أي تنقيص الدرجة لا أكثر.

وإن أبيت فلا أقل من كونه قابلاً للحمل عليه، ومعه لا يمكن الجزم

---

(١) ثواب الأعمال: ص١٤٨.

(٢) تفسير القميّ: ٢/ ٦٤، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾، من سورة طه: الآية ١٠٨.

بدلالتها على الحرمة.

بيان المعصوم لمفهوم الشرط مانع من الاستدلال بعمومه

ودعوى: إمكان الاستدلال على المدّعى بدلالة المفهوم من صدر الرواية، فيكون المعنى «أنّ من اغتيب عنده أخوه المؤمن فلم ينصره أو يدافع عنه لم ينصره الله تعالى»، ولمّا كان العبد من دون نصرة الله عزّ وجلّ معرّضاً لأشدّ العقوبات كان كاشفاً عن الحرمة.

مدفوعة: بكون الاستدلال بالمفهوم - كما ذكر -قد يكون وجيهاً فيما لو لم يتصدّ المتكلّم نفسه لبيانه، وأمّا مع تصدّيه له فالضابطة تكون بحسب المنطوق الذي سيق مساق المفهوم.

والمقام من هذا القبيل، إذ لم يكتفِ المعصوم عليه السلام بذكر صدرها وما يفهم منه، بل تصدّى لبيان المفهوم فيها، وفي مثله لا يبقى مجال للاستدلال بعموم المفهوم.

وعليه فلا بدّ وأن تحمل النصرة في الرواية -ولو بقرينة الذيل- على أنّها مرتبة من النصرة، بحيث لا تعرّضه لأشد العقوبات، ولا تكشف عن الحرمة.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذه النكتة ممّا ينبغي أن ينبّه لها الأصوليّ في مباحث مفهوم الشرط وغيره من المفاهيم.

ولا يقال: إنّ ما ذكر من المنطوق فيها لا يتنافى مع المفهوم من صدرها لكونهما مثبتين، فيتمسّك بإطلاق المفهوم؛ إذ لا تعارض بين المثبتين كما لا يخفى.

فإنّه يقال: إنّه غير عرفيّ، ولا سيّما بعد أن تصدّى الشارع لبيان المفهوم بمنطوقه.

وقريب منها ما رواه البرقيّ في المحاسن، عن محمّد بن عليّ، عن الحسن بن محبوب، عن أبي الورد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله في الدنيا والآخرة، ومن لم ينصره ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه، خفضه الله في الدنيا والآخرة**»[1].

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه، عن حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جده، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله -في حديث طويل قال فيه:- «**يا عليّ من اغتيب عنده أخوه المسلم، فاستطاع نصره فلم ينصره، خذله الله في الدنيا والآخرة**»[2].

وهذه الرواية مخدوشة من حيث السند[3].

---

(١) المحاسن: ١/ ١٠٣، ب عقاب من اغتيب عنده المؤمن فلم ينصره، ح٨١.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٥٢ - ٣٧٢، ب النوادر، ح٥٧٦٢ - وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٩١، ب وجوب رد غيبة المؤمن، ح١.

(٤) فإنّ فيه حمّاد وأنس وأبوه، ولم يثبت لهما تعريف فضلاً عن التوثيق، ولكنّ الشيخ الصدوق رحمه الله قد ذكرهما - حمّاد بن عمرو وأنس - في مشيخة الفقيه في عداد أصحاب الأصول المعتمدة التي أخذ أحاديث الفقيه منها. (من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٥٣٦)، وقد روى عنهما حديث وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام المفصّلة، (من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٥٢، ح٥٧٦٢)، فإن كان طريق الشيخ الصدوق المشتمل على أنس يروي فيه دائماً عن أبيه، فسيكشف عن توثيق الأب تبعاً له كما لا يخفى. ←

ردّ شبهة إنّ الخذلان لا يستلزم العقاب

وأمّا من حيث الدلالة فظاهرة في المدّعى وإن كانت لا تخلو عن شبهة؛ من جهة دعوى أنّ الخذلان لا يستلزم العقاب وإنّما نقص في الكمال فحسب.

ولكنّ الظاهر كونه من أعظم العقاب؛ فإنّ خذلان الله عزّ وجلّ للعبد لا يقاس بخذلان العبد للعبد، فقوام العبد وهداه واستقامته وحفظه وصيانته من كلّ شيء هو بالله تعالى.

وقد ذكر الشيخ الطبرسيّ رحمه الله في مجمع البيان «أمّا الخذلان، فلا خلاف أنّه عقاب. والخذلان هو الامتناع من المعونة على عدو في وقت الحاجة إليها، لأنّه لو امتنع إنسان من معونة من يستغني عن معونته، لم يكن خاذلاً له»[1].

← هذا وقد أشرنا في بحث الغناء إلى أنّ ترك أعلام الرجال الثلاثة - الطوسيّ، والنجاشيّ، والكشيّ - ذكر بعض القميّين يحتمل فيه قوياً أنّه ناشئ من عدم اطلاعهم على أحوالهم، فالحال فيهم ليس كحال الكوفيّين أو البغداديين القريبين منهم، ومن شاء التفصيل فليراجع.

وكيفما كان فإنّ ذلك ليس كافياً للبناء على حجّيّة الرواية؛ لما ذكره السيّد الخوئيّ رحمه الله في ترجمة حمّاد بن عمرو أنّ «طريق الصدوق إليه في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: محمّد بن عليّ الشاه مبروالرود، قال: حدّثنا أبو حامد، أحمد بن محمّد ابن أحمد بن الحسين، قال: حدّثنا أبو يزيد أحمد بن خالد الخالدي، قال: حدّثنا محمّد بن أحمد بن صالح التميمي، قال: حدّثنا أبي أحمد بن صالح التميمي، قال: حدّثنا محمّد بن حاتم القطان، عن حمّاد بن عمرو، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن جده، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والطريق ضعيف بعدّة من المجاهيل». (معجم رجال الحديث: ٧/ ٢٣٥، تسلسل:٣٩٦٨)، وعلى هذا فلا يبقى مجال لاعتبار السند.

(١) تفسير مجمع البيان: ٢/ ٤٣٠.

كما يرشد له ما رواه الشيخ الكلينيّ - رغم ضعف سندها-عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن سحيم، عن ابن أبي يعفور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **وهو رافع يده إلى السماء: ربّ لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، لا أقل من ذلك ولا أكثر.**

قال: فما كان بأسرع من أن تحدر الدموع من جوانب لحيته، ثمّ أقبل عليّ، فقال: **يا ابن أبي يعفور إنّ يونس بن متّى وكله الله عزّ وجلّ إلى نفسه أقل من طرفة عين فأحدث ذلك الذنب**، قلت: فبلغ به كفراً-أصلحك الله-؟ قال: **لا، ولكنّ الموت على تلك الحال هلاك**»[1].

على أنّ الرواية قد اشتمل ظاهرها على ما يخالف ما دلّ على عصمة الأنبياء مطلقاً[2].

الرواية الثالثة: ما رواه الطوسيّ في الأمالي، عن جماعة، عن أبي المفضّل، قال: حدّثنا رجاء بن يحيى بن الحسين العبرتائيّ الكاتب سنة

---

(١) الكافي: ٢/ ٥٨١، ب دعوات موجزات لجميع الحوائج، ح١٥.

(٢) قال العلامة الملا صالح المازندرانيّ رحمه الله في شرحه للحديث: «قوله: «ربّ لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً» طرف بعينه: حرّك جفنها، والمرّة منه طرفة، «فأحدث ذلك الذنب» كأنّه الخروج من بين قومه بدون إذنه عزّ وجلّ حين شاهد إنكارهم له وقرب موعدهم عذابهم، «قلت: فبلغ به كفراً أصلحك الله؟ قال: لا» ليس هذا كفر جحود وهو ظاهر، ولا كفر مخالفة؛ لأنّه لم يترك ما أُمر به، ولم يفعل ما نهي عنه، وإنّما فعل ما لم يؤذن به، لظنّه أنّه جائز وهو عند الله عظيم، «ولكن الموت على تلك الحال هلاك» الهلاك في اللغة الموت والضلالة، والثاني هو المراد هنا، وترك الأولى ضلالة بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء موجب لنقصان درجتهم». (شرح أصول الكافي: ١٠/ ٤٥٩، ب دعوات موجزات لجميع حوائج الدنيا والآخرة، ح١٥).

أربع عشرة وثلاث مائة وفيها مات، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن بن شمون، قال: حدّثني عبد الله بن عبد الرحمن الأصم، عن الفضيل بن يسار، عن وهب بن عبد الله بن أبي دبي الهنائيّ، قال: حدّثني أبو حرب بن أبي الأسود الدؤليّ، عن أبيه أبي الأسود، قال: «قدمت الربذة فدخلت على أبي ذر جندب بن جنادة فحدّثني أبو ذر، قال: دخلت ذات يوم في صدر نهاره على رسول الله صلى الله عليه وآله في مسجده -في حديث قال فيه: -**يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقّاً على الله أن يعتقه من النار، يا أبا ذر من اغتيب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله عزّ وجلّ في الدنيا والآخرة، وإن خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة**»[1].

وهذه الرواية ضعيفة السند جدّاً -كما مرّ- بأكثر من راوٍ من رجاله، ولكنّها من حيث الدلالة تامّة؛ فإنّ مقتضي الحرمة في الوعيد بالخذلان تامّ ظاهراً إلّا أن يدل دليل في مقابله على الجواز.

ولا يقال: كما أنّ الخفض له مراتب فكذلك الخذلان، وليس من المعلوم أنّ الخذلان هنا في أعلى مراتبه كي يقتضي الحرمة.

المعنى العدمي للخذلان ترك النصرة مطلقاً

فإنّه يقال: إنّ الخذلان هو ترك النصرة، والظهور الأوليّ من المعنى العدميّ هو ترك النصرة مطلقاً، وأمّا الخفض فهو الإنزال الظاهر في صدقه على بعض المراتب دون العليا منه المقتضية للحرمة، فلاحظ.

الرواية الرابعة: ما رواه الشيخ الصدوق، عن أبيه، قال: حدّثني سعد

(١) الأمالي - الشيخ الطوسيّ: ص٥٢٥، المجلس التاسع عشر، ح١.

بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليمانيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**ما من مؤمن يعين مؤمناً مظلوماً إلّا كان أفضل من صيام شهر، واعتكافه في المسجد الحرام، وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته إلّا ونصره الله في الدنيا والآخرة، وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلّا خذله الله في الدنيا والآخرة**»[1].

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، فليس في رجالها من لم ينصّ على وثاقته، وإبراهيم بن عمر اليمانيّ هو «إبراهيم بن عمر اليمانيّ الصنعانيّ، شيخ من أصحابنا ثقة روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام»، كما قال النجاشيّ رحمه الله[2].

وأمّا من جهة الدلالة فإنّ إطلاقها تامّ على وجوب نصرة المؤمن عند تحقق موضوعها، فيشمل المقام.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ الصدوق، عن محمّد بن الحسن، قال: حدّثني محمّد بن الحسن الصفّار، عن السنديّ ابن محمّد، عن صفوان بن يحيى، عن صفوان بن مهران الجمّال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**أقعد رجل من الأخيار في قبره، قيل له: يا أبا خالد إنّا جالدوك مئة جلدة من عذاب الله، فقال: لا أطيقها، فلم يزالوا به حتى انتهوا إلى جلدة واحدة، فقالوا ليس منها بدّ، فقال: فيما تجلدوني فيها؟ قالوا إنّك صليت يوماً بغير**

---

(١) ثواب الأعمال: ص١٤٨.

(٢) رجال النجاشيّ: ص٢٠، ب الألف، تسلسل: ٢٦.

وضوء، ومررت على ضعيف فلم تنصره، قال: فجلده جلدة من عذاب الله عزّ وجلّ فامتلأ قبره ناراً»[١].

ورواها البرقيّ في المحاسن، عن محمّد بن حسّان، عن محمّد بن علي، عن عبد الرحمن بن أبي بخران، عن صفوان الجمّال، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «... وساق الحديث»[٢].

وهذه الرواية تامّة من جهة السند، فليس فيه من لم ينصّ على وثاقته، والسنديّ بن محمّد ممّن صرّح النجاشيّ رحمه الله بوثاقته، فقال: «سنديّ بن محمّد وأسمه أبان يكنى أبا بشر... وهو ابن أخت صفوان بن يحيى، كان ثقة، وجهاً في أصحابنا الكوفيّين له كتاب نوادر رواه عنه محمّد بن عليّ بن محبوب»[٣].

تصريح النجاشيّ بوثاقة السنديّ بن محمّد

وأمّا الدلالة فظاهرة في المدّعى؛ لأنّ من الواضح -عرفاً- عدم تقوّم الحرمة الموجبة باجتماع الصلاة بغير وضوء وعدم نصرة الضعيف، كما لا خصوصيّة في المرور على الضعيف في لزوم النصرة؛ فإنّ المنشأ والمناط هو عدم النصرة للضعيف.

وغير خفي أنّ المغتاب أولى من الضعيف عرفاً لكونه غائباً، فإنّ حاله يشبه حال الميت من هذه الجهة، كما تقدّم ما يشبه التصريح به في قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[٤] ومنه تتضح أولويّة المغتاب.

---

(١) ثواب الأعمال: ص٢٢٤.

(٢) المحاسن: ١/ ٧٨، ب عقاب من تهاون بالوضوء، ح١.

(٣) رجال النجاشيّ: ص١٨٧، ب السين، تسلسل: ٤٩٧.

(٤) سورة الحجرات: الآية ١٢.

هذا مضافاً إلى أنّ النصوص الشريفة الواردة في نصرة المؤمن سواء من الكتاب أو السنة كثيرة ووافية بمجموعها لإثبات الوجوب ورفع الريب فيه، كما مرّ تفصيل الكلام فيه في بحث سابق، فراجع[١].

فتحصّل: أنّ النصوص الشريفة في هذه الطائفة كافيّة وافية بمجموعها لإثبات وجوب ردّ المغتاب تحت عنوان نصرة المؤمن.

الطائفة الثانية: ما دلّ على وجوب الردّ بحدّ نفسه

وفيها روايات ثلاثة، وهي:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في عقاب الأعمال بسنده عن أبي هريرة وعبد الله بن عباس قالا: «خطبنا رسول الله ﷺ قبل وفاته، وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة حتّى لحق بالله تعالى ... **من ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يردّ عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتابه**»[٢].

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الصدوق أيضاً في الأمالي والفقيه بإسناده، عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: «**نهى رسول الله ﷺ ...ألا ومن تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه**

---

(١) بحث تتمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مخطوط.

(٢) ثواب الأعمال، ص٢٨٤.

كوزر من اغتابه سبعين مرة»[١].

وكلاهما-مع ضعف السند فيهما-لا يصلحان لإثبات تأسيس حكم جديد في قبال ما ورد في الطائفة الأولى من تطبيق وجوب نصرة المؤمن على ردّ المغتاب.

الإشكال في دلالة الرواية الأولى

هذا مع ما في دلالة الأولى منهما من ظهور في كون موضوع الحرمة هو المجموع من عدم الردّ مع إعجابه بالغيبة، وعليه فإنّها كما لا تصلح لإثبات الحرمة في عدم الردّ وحده إن لم يقترن بالإعجاب، كذلك لا تصلح لإثبات حرمة الإعجاب إن اقترن بالرد؛ لأجل المناسبة لأن يكون للوحدة التركيبيّة بين الجزئين خصوصية.

الرواية الثالثة: ما رواه الطوسيّ في الأمالي، عن محمّد بن محمّد رحمه الله، قال: حدّثنا أبو الحسين أحمد بن محمّد الجرجرائيّ، قال: حدّثنا إسحاق بن عبدوس، قال: حدّثنا محمّد بن عبد الله بن سليمان الحضرميّ، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل الأحمسيّ، قال: حدّثنا المحاربيّ، عن ابن أبي ليلى، عن الحكم بن عتيبة، عن ابن أبي الدرداء، عن أبيه، قال: «نال رجل من عرض رجل عند النبيّ صلى الله عليه وآله فردّ رجل من القوم عليه، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: **من ردّ عن عرض أخيه كان له حجاباً من نار**»[٢].

وقريب منها ما رواه الصدوق، عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسين بن يزيد النوفليّ، عن إسماعيل بن أبي زياد السكونيّ، عن

---

(١) الأمالي - الشيخ الصدوق: ص٥١٦، المجلس السادس والستون، ح١.

(٢) الأمالي - الشيخ الطوسيّ: ص١١٥، المجلس الرابع، ح٣١.

أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ردّ عن عرض أخيه المسلم وجبت له الجنة البتة**»[١].

ويمكن أن يضاف لها روايتها في الجعفريّات، وفي بعض كتب العامّة ممّا يدلّ على تضافرها.

قصور رواية أبي الدرداء عن لزوم الردّ

هذا، ولكنّها على كلّ حال لا تصلح دليلاً لإثبات الوجوب كما هو واضح؛ فإنّ وجود الأثر وهو الحجاب من النار لا يكشف عن لزوم الردّ، إذ لا مانع من أن يخسر المرء حجاباً من الحجب التي تمنعه من النار، ورغم ذلك لا يكون مستحقّاً للعقاب، كما لعلّه حال الصدقة، والدعاء، وبر الوالدين..

ومنه يظهر عدم تماميّة الأدلّة على كون وجوب ردّ الغيبة له الموضوعيّة.

كلمات الأعلام في المقام

وربّما كان ذلك سبب تحرّج السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره من الجزم بوجوب الردّ، حيث قال: «بل قد يدّعى أنّ النصوص المذكورة مسوقة مساق نصوص حقوق المؤمن، كقضاء حاجته، ورد لهفته، ومعونته، ومواساته، وغير ذلك ممّا لا مجال للبناء على وجوبه، بل يحمل على الاستحباب.

توجيه كلام السيّد الأستاذ الحكيم قدس سره

وقد يشهد به عدم تعرّضهم ظاهراً للحكم المذكور، وإن كان ذلك لا يخلو عن إشكال، ولا بدّ من التأمّل التامّ في النصوص وكلمات الأصحاب»[٢].

---

(١) ثواب الأعمال: ص ١٤٥.

(٢) مصباح المنهاج - التقليد: ص (٣٧٩ - ٣٨٠).

ويناسب ما ذكره ﷺ من أنّ النصوص المذكورة مسوقة مساق نصوص حقوق المؤمن، ما روي في صحيحة مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام: «**والله ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن**»[١].

وما روي في الوسائل وكشف الريبة، عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكيّ، عن الحسين بن محمّد بن عليّ الصيرفيّ، عن محمّد بن عليّ الجعابيّ، عن القاسم بن محمّد بن جعفر العلويّ، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً، لا براءة له منها إلّا بأدائها أو العفو: يغفر زلّته، ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقيل عثرته، ويقبل معذرته، ويردّ غيبته، ويديم نصيحته، ويحفظ خلّته، ويرعى ذمّته، ويعود مرضه، ويشهد ميتته، ويجيب دعوته، ويقبل هديّته، ويكافئ صلته، ويشكر نعمته، ويحسن نصرته، ويحفظ حليلته، ويقضي حاجته، ويستنجح مسألته، ويسمّت عطسته، ويرشد ضالّته، ويردّ سلامه، ويطيب كلامه، ويبر إنعامه، ويصدّق أقسامه، [ويوالي وليه] ولا يعاديه، وينصره ظالماً ومظلوماً-فأما نصرته ظالماً فيردّه عن ظلمه، وأمّا نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقّه-، ولا يسلمه، ولا يخذله، ويحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له [من الشرّ] ما يكره لنفسه.**

ثمّ قال عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه»[٢].

---

(١) المؤمن: ص٤٢، ب حقّ المؤمن على أخيه، ح٩٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢/ ٢١٢، ب وجوب أداء حقّ المؤمن، ح٢٤.

لكن يلاحظ على ما أفاده ﷺ: أنّ قصور هذا الدليل بالخصوص عن إثبات الوجوب، بل ظهوره في الاستحباب ولو من قرينة السياق لا يبرّر رفع اليد عن ظاهر الأدلّة المستفيضة، ولا سيّما مع كون بعضها نقي السند تامّ الدلالة على الوجوب، ويصلح حجّة لإثبات الحكم.

هذا ويكفي من الأصحاب عدم هجرهم للعمل بالنصوص في المقام، وأمّا إعراضهم عن العمل بها فهو ما لم يثبت عنهم، ولا سيّما مع فتوى الشيخ الصدوق ﷺ به، والمستفاد من اعتماد الروايات الصريحة فيه في الفقيه.

كلام الميرزا الشهيدي ﷺ في المقام ومناقشته

وأمّا الميرزا الشهيديّ ﷺ فقد ذهب في هداية الطالب إلى «أنّ أخبار الباب متضمّنة لفقرتين مدلول الأولى منهما في جميعها ليس إلّا الوعد بالثّواب على الردّ، وقد مرّ أنّه لا يدلّ على الوجوب.

وأمّا الفقرة الثانية فالأخبار بالنسبة إليها على صنفين، صنف منها لا يدلّ على أزيد من أنّ الله عزّ وجلّ لا ينصر من لم يردّ الغيبة مع قدرته عليه، لأنّه وإن وقع التّعبير فيه بالخفض والخذلان، إلّا أنّ الظّاهر أنّ المراد منها بقرينة السّياق مضافاً إلى قرينة المقابلة بالنصرة هو عدم النصرة، ومن الظّاهر أنّه ليس عقاباً حتّى يدلّ على وجوب نقيضه وهو الردّ.

وصنف منها وإن كان يدلّ على الوجوب من جهة الإيعاد بالعقاب على التّرك، إمّا بالإطلاق كرواية الصدوق عن الصادق ﷺ في حديث المناهي، أو بالتّقييد بالإعجاب كروايته في عقاب الأعمال بسنده عن النبيّ ص الظاهرة في مدخليّة الإعجاب في الحكم، إلّا أنّه بعد حمل المطلق على

المقيّد ينتج ما ذكرناه من كون الواجب هو الردّ مع الإعجاب، وأمّا بدونه فليس بواجب للأصل.

نعم هو مستحبّ لجميع أخبار الباب، ولكن مع ذلك كلّه الإطلاق أحوط، بل أقوى بناء على عدم حمل المطلق على المقيّد في مثل المقام من كونهما مثبتين مع عدم إحراز وحدة الحكم، إلّا بناء على حجّيّة مفهوم الوصف، والمعروف عدمها وإن كان الظّاهر حجيّته، وقد حقّقناه في الأصول»[1].

وحاصل ما أفادهﷺ: هو البناء على عدم وجوب الردّ مع عدم الإعجاب، ووجوبه مع الإعجاب.

ويرد عليه:

أولاً: ما تقدّم من أدلّة صريحة في وجوب الردّ مطلقاً بملاك نصرة المؤمن، وتضافرها ووضوح انطباقها على ردّ الغيبة يمنع من الأخذ بهذا القيد المدّعى، إذ ليس من المعقول تقييد وجوب النصرة بالإعجاب بالظلم، ومن هنا يحمل ما ذكر من قيد بالإعجاب على كونه مزيّة توجب زيادة العقاب.

وثانياً: أنّ رواية المناهي التي قيدت وجوب الردّ بالإعجاب في الغيبة ليست معتبرة كي تصلح لتقييد الأدلّة المطلقة.

وثالثاً: أنّ التقييد وهو (الإعجاب) قد يكون لموضوع العقاب الخطير وهو أنّ عليه وزر المغتاب، وليس لموضوع حرمة ترك الردّ بحدّ نفسه، فقد ورد فيها «**فإن لم يردّ عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتابه**»، فقد

(١) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ص (٩٤ - ٩٥).

يكون وزر من أعجبته الغيبة ولم يردّها كوزر المغتاب، فيكون في عداد أهل الكبائر، ووزر من لم يعجبه وترك الردّ أدنى منه، وإن لم تتصدّ الرواية لبيانه، فتكون قاصرة عن إثبات مدّعاه، وعدم تماميته.

فيتّضح من جميع ما سبق: أنّ الأدلّة على وجوب ردّ الغيبة بحدّ نفسه غير تامّة، وأمّا من حيث كونه – أعني وجوب ردّ الغيبة – أحد مصاديق نصرة المؤمن فلا إشكال في تماميتها.

حدود وجوب الردّ

لا شك في أنّ من جملة المسائل المهمّة التي ينبغي التعرّض لها بعد البناء على وجوب الردّ هي حدود الواجب منه، فهل يجب الردّ مطلقاً، أم أنّه يختصّ بموارد حرمة الغيبة، أو حرمة الاستماع إليها؟

أم يمكن أن يتعقّل فقهياً جواز الاستماع مع وجوب الردّ؟ فيجوز في مثله الاستماع إلى غيبة المجاهر بالفسق، ولكن في الوقت ذاته يجب الردّ عنه.

حدود وجوب الردّ بمقتضى دليل نصرة المؤمن

والجواب موكول إلى ما اقتضته الأدلّة من وجوب ردّ المغتاب بمناط وجوب نصرة المؤمن، إذ من الواضح أنّ أبرز مصاديقه هو كون الغيبة محرّمة، وكون من وقعت عليه الغيبة محترماً شرعاً منتهكاً بالغيبة، فتجب نصرته بالردّ عنه بلا إشكال.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى: من كان صدور الغيبة منه جائزاً واقعاً لقصور مرتكبها عن التكليف لإكراه، أو صبى، أو جنون، أو كانت غيبته جائزة ظاهراً؛ لاجتهاد أو تقليد، فلا مناص من وجوب نصرة المغتاب بالردّ عنه.

المسألة الثانية: من كانت غيبته جائزة سواء كان مجاهراً بالفسق، أو منتحلاً لنسب باطل أو مقام شرعيّ لا يصحّ السكوت عنه، أو أنّه من أهل الريب والبدع، أو كانت الغيبة نصحاً لمؤمن، فلا يندرج تحت إطلاق وجوب نصرة المؤمن؛ من جهة انصراف ظهور أدلتها لما يكون المؤمن المنصور مبتلى بعدوان غيره عليه، دون ما كان التعرّض له حقّاً شرعاً خالياً من أيّ عدوان، وإلّا لوجبت نصرة الصبيّ الذي يؤدّبه وليّه بمواجهة وليّه الذي يؤدّي حقّ الصبيّ بتأديبه تأديباً شرعيّاً.

بل لوجبت نصرة من يعاقب عقاباً شرعيّاً في مواجهة السلطة الشرعيّة التي تقوم بواجبها بتعزيره، أو بإقامة القصاص أو الحدّ عليه، وهو -كما ترى- واضح البطلان جدّاً.

ومنه يظهر أن لا مجال لأن يدّعى وجوب النصرة في كلّ مورد تكون الغيبة فيه ناشئة من سقوط الحرمة.

المسألة الثالثة: لا يجب ردّ غيبة المظلوم لظالمه ما دام المظلوم متحرّجاً عن تجاوز حدِّه فيما يجوز له ضمن الحدود الشرعيّة، بل تجب نصرته والاصطفاف معه، وأدنى مراتب النصرة هي الاستماع لتظلّمه فضلاً عن المراتب الأخرى، وعليه فلا تشمل المقام عمومات حرمة الغيبة.

نعم، إن تطرّف في بيان ظلامته إلى حدّ بحيث عدّ ظالماً له، فيجب ردّه من هذه الجهة وإن كان مظلوماً من الجهة الأساسيّة المفروضة.

المسألة الرابعة: لا يبعد الالتزام بلزوم الردّ عن المغتاب فيما لو كان جواز الغيبة ناتجاً عن مزاحمة حرمتها بحكم آخر أقوى منها أهمّية، هذا إن كان حفظ الأهمّ من المتزاحمين يتحقّق بمحض الغيبة دون الردّ، كالغيبة في الجرح والتعديل، أو لحفظ حياة المؤمن، أو حفظ عرضه وماله، أو غير ذلك من موارد التزاحم التي قد يختلف الفقهاء في ضبطها وتحديدها.

وعلى ضوء ذلك فمن اغتاب مؤمناً لأجل حفظ حياته جازت له الغيبة من هذه جهة، ولكنّ ذلك لا يمنع من وجوب الردّ إن كان حفظ الأهمّ يتحقّق بها دون الردّ.

وأمّا إن كان الردّ عن المغتاب مخلّاً بتحقيق الملاك الأهمّ، كما إذا كان الردّ عن المؤمن ببيان نسبه الشريف، أو تمسّكه بمبادئ الدين الحنيف موجباً لإقدام النواصب أو الكفار على قتله، فسيكون الردّ عدواناً عليه لا نصرة له، أو فقل على الأقل: إنّ الردّ موجب لتضييع المصلحة الأهمّ، فلاحظ.

وبه تمام الكلام والبحث عن مسألة وجوب الردّ عن المغتاب بمناط نصرة المؤمن.

النهي عن المنكر والردّ عن المغتاب حقيقتان مختلفتان

وأمّا إن كان الاستدلال على وجوب ردّ المغتاب بدعوى اندراجه تحت عنوان النهي عن المنكر - كما نُسب ذلك إلى بعض الأعلام - فهو غير مناسب في حقيقته جدّاً؛ إذ إنّ النهي عن المنكر في حقيقته ردع عن

المعصية، ودفاع عن حريم الله عزّ وجلّ، لا دفاع عن المغتاب بما هو مغتاب، وبين العنوانين تغاير واضح في الماهيّة الشرعيّة يمنع من البناء على كون الردّ عن المغتاب مصداقاً كليّاً من مصاديق النهي عن المنكر.

ومن هنا، لا بدّ من الحذر من الخلط بينهما فقهيّاً، كما يحذر فقهاء القانون من الخلط بين ماهيّة الحقّ العامّ، والحقّ الشخصيّ.

ولا ينافي ذلك إمكان تصادقهما في بعض الموارد على فعل واحد إذا انطبق عليه عنوانان مختلفان، كما لو تضمّن الردّ عن المغتاب بيان عظم الجرأة على انتهاك حرمته بما هو مؤمن عند الله عزّ وجلّ، فيكون من حيث نصرة المغتاب ردّاً عنه، ومن حيث إبراز حقّ الله تعالى وحرمة التعدّي عليه نهياً عن المنكر.

إلّا أنّ الفرق بينهما شاسع؛ فإنّ الردّ - سواء أكان ببيان محمل حسن لفعل المغتاب الذي وقعت به الغيبة، كأن يقال فيمن طُعن عليه بالفرار من الزحف إنّه كان متحيّزاً إلى فئة، أم ببيان الفعل الكاشف نوعاً عن اتصافه بضدّ ما اغتيب به، كما إذا نسب إليه العقوق فيذكر الرادّ عنه بعض مناقبه في برّ والديه، أو نحو ذلك ممّا يبرز جوانبه الإيجابيّة- لا يعدّ من النهي عن المنكر في شيء، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أنّ بعض ألسنة النهي عن المنكر، وبعض التعبيرات المتداولة فيه، قد لا تشتمل على ردّ عن المغتاب أصلاً، بل قد تنتهي إلى تأكيد الغيبة، والإقرار بها، والتصديق لها، فيكون ذلك بعيداً كلّ البعد عن الدفاع عن المغتاب.

كما لو كان النهي من خلال بيان أنّ ما ارتكبته المغتاب من هتك لستر المؤمن موجب لعظيم العقاب يوم القيامة مثلاً، أو ببيان أنّ الغيبة من الكبائر، أو بالاكتفاء بتعابير عامّة من قبيل (اتّقِ الله عزّ وجلّ)، أو (اذكر يوم الحساب)، فإنّ مثل هذه الأساليب، وإن كانت رادعة عن تكرار الغيبة، إلّا أنّها لا تتكفّل بالدفاع عن المغتاب، بل قد يقف المغتاب نفسه مطالباً بحقّه بدعوى أنّ الردع تعلّق بالفعل فحسب، من دون أن يردّ الاعتبار إليه.

نعم، لا إشكال في تنبيه المؤمنين وإلفات نظرهم إلى لزوم الحذر من التورّط في الغيبة إذا جاء ذلك في سياق النهي عن المنكر.

وبذلك يتّضح: أنّ كثيراً من المصاديق الشائعة للنهي عن المنكر خالية عن ردّ المغتاب، كما أنّ كثيراً من المصاديق الشائعة للردّ عن المغتاب خالية من النهي عن المنكر، فالحقيقتان متغايرتان، ولا يصحّ توهّم اندراج الردّ عن المغتاب تحت عنوان النهي عن المنكر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ النهي عن المنكر -بعد صدور المنكر من المكلّف- إنّما يجب فيما إذا كان المرتكب في معرض العود إليه، وإلّا فلا معنى للنهي مع عدم موضوعه.

فلو عُلم من حال المرتكب أنّه لا يعود إلى المعصية، ولو لإعلانه التوبة الصادقة منها، لم يجب النهي عن المنكر، ولكن لا مانع -ظاهراً- من الالتزام بوجوب الردّ عن المغتاب حتى مع توبة من صدرت منه

الغيبة، والاطمئنان التامّ بعدم تكرارها؛ إذ إنّ مناسبة الحكم والموضوع في الردّ عن المغتاب هي نصرة المؤمن ورفع الحيف عنه، وحيث إنّ كرامته قد خدشت وحرمته قد هتكت، فلا بدّ من نصرته بردّ اعتباره، والعبرة في ذلك حفظ حرمته عند من انتهكت لديهم الحرمة.

وبهذا يظهر الفرق بين عنوان الردّ عن المغتاب بطبيعته، وبين عنوان النهي عن المنكر، فإنّ حصر الردّ عن المغتاب وإقحامه تحت عنوان النهي عن المنكر يؤدي إلى الإخلال بهذه النتائج.

يتسع الردّ عن الغيبة باتساع نطاقها

وتجدر الإشارة إلى أنّ المناط في لزوم الردّ عن المغتاب لمّا كان هو نصرة المؤمن، فيترتب عليه أن يكون الردّ متناسباً مع الغيبة، فالغيبة التي تقال أمام اثنين لا يكفي في لزوم ردّها ظاهراً محض ردّ المغتاب دون أن يعرف كل من السامعين لها بردّها، فلا يكفي الردّ أمام أحدهما دون صاحبه.

ومن ثمّ فقد يصحّ القول بأنّ الغيبة التي تنشر في الإعلام ينبغي ردّها بنفس الطريقة التي نشرت فيها، إن كان في وسع الراد لها ذلك بطريقة خالية من المساس بشأن ضحية الغيبة، وإلّا قد يستلزم الردّ مزيداً من الاهتمام والتأثر بأصل الغيبة والوقيعة بالمغتاب.

ولا يقال: إنّ مقتضى إطلاق وجوب نصرة المؤمن كفاية إيجاد صرف الوجود لها، كغيرها من المطلقات التي يكفي فيها تحقّق مصداق من الطبيعة المأمور بها التي تقع متعلّقاً للتكليف.

وجوب كون نصرة المؤمن متناسبة مع التعدّي

فإنّه يقال: إنّ مناسبة الحكم والموضوع في النصرة تقتضي كون النصرة الواجبة متناسبة مع التعدّي، وإلّا لو بنينا على كفاية صرف الوجود للزم

اجتماع عنوان الخذلان والنصرة في بعض المواقف التي تكون فيها النصرة مجرّد صرف وجود لا يتناسب مع التعدّي.

فمثلاً لو اغتاب الفاسق زيداً بمجلس عامّ فيه مائة شخص لا يعرفون شأن زيد، وكان عمرو مصدّقاً بينهم، بحيث إن قام فيهم مدافعاً عن زيد لانقلب انطباعهم السلبيّ عنه وحفظت كرامته بينهم، فاكتفى عمرو بأن يقول لأحد الأشخاص إلى جانبه أنّ زيداً لا يستحقّ هذا الطعن فيه، فهل يعدّ ناصراً لزيد أم خاذلاً له؟

ولاريب أنّه نصره أمام واحد من جهة، وخذله أمام تسعة وتسعين من جهة أخرى، فجمع بذلك صرف وجود النصرة والخذلان، ولكن لا إشكال في أنّه يعدّ عرفاً غير مطيع للحكم بوجوب نصرة المؤمن؛ لأنّ موقفه كان موقفاً متخاذلاً جدّاً.

لا يكفي في تحقق النصرة صرف الوجود

وهذه الاستفادة من الأدلّة هي مقتضى المقابلة بين النصرة والخذلان في العديد من النصوص الشريفة، فالنصرة الواجبة ليست كالصدقة تصدق مع صرف الوجود لها مطلقاً، بل هي كصلة الرحم، أو كحسن الخلق، أو كالمعاشرة بالمعروف، أو التوسعة على العيال، تلحظ فيها مناسبات الحكم والموضوع.

ولنا في خلاصة المطلب أن نقول: إنّ الغيبة يمكن أن تكون موضوعاً لحكمين مستقلين، أحدهما وجوب الردّ عن المغتاب، والآخر وجوب النهي عن المنكر بحسب شروط كلّ منهما.

ولنكتفِ بهذا المقدار من البحث في الغيبة وما يتعلّق بها من المسائل

سائلين المولى جلّت عظمته أن نكون ممّن يستمع القول فيتّبع أحسنه، وهو العاصم من الزلل في القول والعمل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، نستغفره ونتوب إليه ونتوسل بأحبّ خلقه إليه محمّد وآل محمّد (صلوات الله عليهم أجمعين).

والحمد لله ربّ العالمين

قائمة المصادر

القرآن الكريم

١. **نهج البلاغة**، وهو ما جمعه السيّد الشريف الرضي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ من كلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، شرح: الشيخ محمّد عبده، دار الذخائر، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٢ق.

٢. **المخصص** للشيخ أبي الحسن عليّ بن إسماعيل النحوي اللّغويّ الأندلسيّ، المعروف بـ(ابن سيده) (ت:٤٥٨هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣. **النهاية في غريب الحديث والأثر** للشيخ أبي السعادات المبارك بن محمّد بن محمّد الجزري، المعروف بـ(ابن الأثير) (ت:٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمّد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم المشرفة، ط٤، ١٣٦٤ش.

٤. **شرح أدب الكاتب** للشيخ أبي منصور موهوب بن أحمد الجواليقيّ (ت:)، تقديم: السيّد مصطفى صادق الرافعي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٠ق.

٥. **العين** للشيخ أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت:١٧٥هـ)، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، قم المشرّفة، ط٢، ١٤٠٩ق.

٦. **مجمع البيان في تفسير القران** للشيخ أبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ، المعروف

بـ(أمين الإسلام) (ق٦)، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٥ق.

٧. **تفسير القميّ** للشيخ أبي الحسن عليّ بن إبراهيم القميّ(ق٣-٤)، تصحيح وتعليق وتقديم: السيّد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم المشرّفة، ط٣، ١٤٠٤ق.

٨. **تفسير السمعاني** للشيخ أبي المظفر منصور بن محمّد السمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عبّاس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨ق.

٩. **التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكريّ**عليه السلام، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم المشرفة، ط١، ١٤٠٩ق.

١٠. **الكافي** للشيخ أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ، المعروف بـ(ثقة الإسلام) (ت:٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥، ١٣٦٣ش.

١١. **الأمالي** للشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت:٣٨١هـ)، تحقيق: مؤسسة البعثة/ قسم الدراسات الإسلامية، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٧ق.

١٢. **الأمالي** للشيخ أبي عبد الله محمّد بن محمّد النعمان ابن المعلّم العكبري البغدادي، المعروف بـ(الشيخ المفيد) (ت:٤١٣هـ)، تحقيق: الحسين أستاد ولي وعليّ أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة/ قم المشرّفة، ١٤٠٣ق.

١٣. **الأمالي** للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، تحقيق: مؤسسة البعثة/ قسم الدراسات الإسلامية، دار الثقافة، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٤ق.

١٤. **الخصال** للشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت:٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم المشرّفة، ١٤٠٣ق.

١٥. **علل الشرائع** للشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت:٣٨١هـ)، تقديم: محمّد صادق آل بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٥ق.

١٦. **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال** للشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت:٣٨١هـ)، تقديم: السيّد محمّد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضى، قم المشرّفة، ط٢، ١٣٦٨ش.

١٧. **المحاسن** للشيخ أبي جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ(ق٣)، عنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيّد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠ق.

١٨. **الوافي** للشيخ محمّد (محسن) بن المرتضى بن محمود، المعروف بـ(الفيض الكاشانيّ) (ت:١٠٩١ق)، تحقيق وتصحيح وتعليق ومقابلة: ضياء الدين الحسيني «العلامة» الأصفهاني، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامّة، أصفهان، ط١، ١٤٠٦ق.

١٩. **عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة** للشيخ محمّد بن عليّ بن إبراهيم الإحسائيّ، المعروف بـ(ابن أبي جمهور) (ق٩)، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقيّ، مطبعة سيّد الشهداء، قم المشرّفة، ط١، ١٤٠٣ق.

٢٠. **الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربية** للشيخ أبي نصر إسماعيل بن حمّاد الفارابي الجوهريّ (ت:)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت،

ط٤، ١٤٠٧ق.

٢١. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل** للميرزا حسين بن محمّد تقي بن عليّ محمّد النوريّ الطبرسيّ(ت:١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤٠٨ق.

٢٢. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار** للشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي بن مقصود علي، المعروف بـ(العلامة المجلسيّ) (ت:١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ق.

٢٣. **عدّة الداعي ونجاح الساعي** للشيخ أبي العبّاس أحمد بن محمّد الأسديّ، المعروف بـ(ابن فهد الحليّ) (ت:٨٤١هـ)، تصحيح وتعليق: أحمد الموحدي القميّ، مكتبة الوجدانيّ، قم المشرّفة.

٢٤. **وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)** للشيخ محمّد بن الحسن بن علي، المعروف بـ(الحرّ العامّلي) (ت:١١٠٤هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، ط٢، ١٤١٤ق.

٢٥. **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار** للشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي بن مقصود علي، المعروف بـ(العلامة المجلسيّ) (ت:١١١١هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرّجائي، أعاد النظر فيه وأشرف على طبعه: السيّد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم المشرفة، ١٤١٦ق.

٢٦. **العدّة في أصول الفقه** للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القميّ، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٧ق.

٢٧. **اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي)** للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن

الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، تصحيح وتعليق: المعلّم الثالث ميرداماد الاستراباديّ، تحقيق: السيّد مهدي الرجائيّ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المشرّفة، ط١، ١٤٠٤ق.

٢٨. **فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي)** للشيخ أبي العبّاس أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشي(ت:٤٥٠هـ)، التحقيق: السيّد موسى الشبيريّ الزنجانيّ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، ط٥، ١٤١٦ق.

٢٩. **الفهرست** للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيوميّ، مؤسسة نشر الفقاهة، ط١، ١٤١٧ق.

٣٠. **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال** للشيخ جمال الدين أبي المنصور الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ(العلامة الحليّ) (ت:٧٢٦هـ)، التحقيق: الشيخ جواد القيوميّ، مؤسسة نشر الفقاهة، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٧ق.

٣١. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار** للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، حققه وعلّق عليه: السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٣ش.

٣٢. **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة** للشيخ المفيد رضوان الله عليه للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٦٤ش.

٣٣. **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام** للشيخ أبي حنيفة النعمان بن محمّد بن منصور التميميّ المغربيّ(ت:٣٦٣هـ)، تحقيق: آصف بن عليّ أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣ق.

٣٤. **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل** السيّد عليّ بن محمّد عليّ بن أبي المعالي الصغير بن أبي المعالي الكبير الطباطبائي الحائري (ت:١٢٣١هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٢ق.

٣٥. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي** للشيخ أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن عليّ المقري الفيومي(ت:٧٧٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٦. **صحيح البخاريّ** للشيخ أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاريّ (ت: ٢٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ق.

٣٧. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة** للمحدّث الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم، المعروف بـ(المحقّق البحرانيّ) (ت: ١١٨٦هـ)، تحقيق والتعليق: الشيخ محمّد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدسين، قم المشرّفة.

٣٨. **تاج العروس من جواهر القاموس** للشيخ محب الدين أبي فيض السيد محمّد مرتضى الحسيني(ت:١٢٠٥هـ)، تحقيق: عليّ شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤ق.

٣٩. **تاريخ آل زرارة** للسيّد محمّد على الموحد الأبطحيّ(معاصر)، مطبعة الرباني، ١٣٩٩ق.

٤٠. **قرب الإسناد** للشيخ أبي العبّاس عبد الله بن جعفر الحميريّ(ق٣)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، ط١، ١٤١٣ق.

٤١. **الكافي في الفقه** لتقي (الدين) بن نجم (الدين) بن عبيد الله بن عبدالله، المعروف بـ(أبي الصلاح الحلبيّ) (ت:٤٤٧هـ)، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، أصفهان.

٤٢. **مجمع البحرين** للشيخ فخر الدين بن محمّد عليّ بن أحمد بن طريح (ت:١٠٨٥هـ)،

تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، طهران، ط٢، ١٣٦٢ش.

٤٣. **روضة الواعظين** للشيخ زين المحدثين أبي عليّ محمّد بن الحسن بن عليّ الفارسي، المعروف بـ(ابن الفتال النيسابوري) (ق٥ـ٦)، تقديم: السيّد محمّد مهدى السيّد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم المشرّفة.

٤٤. **الفقه المنسوب للإمام الرضا**عليه السلام (**فقه الرضا**)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، ط١، ١٤٠٦ق.

٤٥. **الاقتصاد الهاديّ إلى طريق الرشاد** للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، المعروف بـ(شيخ الطائفة) (ت:٤٦٠هـ)، مكتبة جهلستون/ طهران، قم المشرّفة، ١٤٠٠ق.

٤٦. **المهذّب** للشيخ أبي القاسم عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز الطرابلسي، المعروف بـ(بالقاضي ابن البراج) (ت:٤٨١هـ)، تحقيق: حققه: ثلّة من الفضلاء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم المشرّفة، ١٤٠٦ق.

٤٧. **من لا يحضره الفقيه** للشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى، المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (ت:٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم المشرّفة، ط٢.

٤٨. **الجعفريّات (الأشعثيات) رواية محمّد بن محمّد بن الأشعث الكوفيّ**، عن أبي الحسن موسى بن إسماعيل، عن أبيه إسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام، تحقيق: الأستاذ مشتاق صالح المظفر، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ط١، ١٤٣٤ق.

٤٩. **الفهرست** للشيخ منتجب الدين على بن بابويه الرازيّ(ق٦)، تحقيق وتقديم: السيّد جلال الدين محدث الأرموي، مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم المشرّفة، ١٣٦٦ش.

٥٠. **الإرشاد في معرفة حجج الله عليّ العباد** للشيخ أبي عبد الله محمّد بن محمّد النعمان ابن المعلّم العكبري البغدادي، المعروف بـ(الشيخ المفيد) (ت:٤١٣هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، دار المفيد للطباعة ونشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٤١٤ق.

٥١. **تفسير العياشيّ** للشيخ أبي النظر محمّد بن مسعود بن عياش، المعروف بـ(العياشيّ)، تصحيح وتحقيق والتعليق: السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلميّة الإسلامية، طهران.

٥٢. **تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم** للشيخ أبو محمّد الحسن بن عليّ بن الحسين، المعروف بـ(ابن شعبة الحراني) (ق٤)، تصحيح والتعليق: عليّ أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرّفة، ط٢، ١٤٠٤ق.

٥٣. **الصحيفة السجادية (ابطحي)**، المؤلف: الإمام زين العابدين عليه السلام، الوفاة: ٩٤، تحقيق: السيد محمّد باقر الموحد الابطحي الأصفهاني، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ٢٥ محرم الحرام ١٤١١، المطبعة: نمونه - قم، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف / مؤسسة الأنصاريان للطباعة والنشر-قم - ايران.

٥٤. **الاحتجاج**، للشيخ أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام الطبرسيّ(ق٦)، تعليقات وملاحظات: السيّد محمّد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥ق.

٥٥. **مستمسك العروة، السيّد محسن الحكيم، (ت ١٣٩٠هـ)، الناشر منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي-قم - إيران، سنة الطبع١٤٠٤.**

٥٦. **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت ٤٠٥هـ)، (الناشر: دار الكتب العلميّة ـ بيروت ـ لبنان، تاريخ النشر: ١٩٩٠م، ١٤١١هـ.

٥٧. **مصباح الفقاهة**: تقرير أبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، (ت ١٤١٣هـ)، بقلم الشيخ محمّد عليّ التوحيدي التبريزي، الناشر: مكتبة الداوري-قم، المطبعة: العلميّة - قم، ط١ المحقّقة.

٥٨. **مصباح المنهاج (التقليد)**: السيّد محمّد سعيد الحكيم، (ت ١٤٤٣هـ)، المطبعة: جاويد، مؤسسة المنار للطباعة والنشر-قم - إيران، ط١، ١٤١٥-١٩٩٤ م.

٥٩. **مصباح المنهاج (الطهارة)**: السيّد محمّد سعيد الحكيم، (ت ١٤٤٣هـ)، الناشر: مكتب سماحة السيّد الحكيم، ط١، ١٤١٧ -هـ ١٩٩٦ م.

٦٠. **منهاج الصالحين**: السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، (ت١٣٩٠هـ)، وبهامشه تعليق السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.

٦١. **المفردات في غريب القرآن**: أبو القاسم الحسين بن محمّد، المعروف بـ (الراغب الأصفهاني)، (ت ٥٠٢ هـ)، الناشر: دفتر نشر الكتاب، ط٢.

٦٢. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: نور الدين عليّ بن أبي بكر الهيثمي، (ت ٨٠٧هـ)، بيروت - لبنان، مؤسس مكتبة القدسي بالقاهرة، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

٦٣. **معجم رجال الحديث**: السيّد أبو القاسم الخوئي، (ت ١٤١٣هـ)، ط٥، ١٤١٣هـ-١٩٩٢ م.

٦٤. **كامل الزيارات**: الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القميّ، (ت ٣٦٨ هـ)، تحقيق: نشر الفقاهة.

٦٥. **الأبواب (رجال الطوسيّ)**: الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ المعروف بـ (شيخ الطائفة)، (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

٦٦. **الرسائل العشر**: الشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ المعروف بـ (شيخ الطائفة)،

(ت ٤٦٠ هـ)، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٦٧. **المستطرفات (مستطرفات السرائر)**: الشيخ محمّد بن أحمد بن إدريس، المعروف بـ(ابن إدريس الحليّ)، (ت٥٩٨هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، ط١، ١٤١١ق.

٦٨. **صفات الشيعة**: الشيخ محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه القميّ، المعروف بـ (الشيخ الصدوق)، (ت ٣٨١ هـ)، الناشر: كانون انتشارات عابدي-تهران.

٦٩. **الفوائد الرجالية**: السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، (ت ١٢١٢هـ)، تحقيق وتعليق: السيد محمّد صادق بحر العلوم، السيّد حسين بحر العلوم، الناشر: مكتبة الصادق - طهران، ط١.

٧٠. **جامع أحاديث الشيعة**: السيّد حسين البروجرديّ، (ت ١٣٨٣هـ)، طبع في المطبعة العلميّة قم، سنة الطبع١٣٩٩.

٧١. **الاختصاص**: الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المعروف بـ(الشيخ المفيد)، (ت ٤١٣ ه)، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، السيّد محمود الزرندي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت - لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣ م.

٧٢. **شرح أصول الكافي**: الشيخ محمّد صالح المازندراني، (ت ١٠٨١ ه)، مع تعاليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيّد عليّ عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٧٣. **فرائد الأصول**: الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ المعروف بـ(الشيخ الأعظم)، (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط١، شعبان المعظّم ١٤١٩.

٧٤. **لسان العرب**: الشيخ جمال الدين محمّد بن مكرم، المعروف بـ (ابن منظور)، (ت ٧١١هـ)، نشر أدب الحوزة، قم المشرّفة، ١٤٠٥ق.

٧٥. **شرح نهج البلاغة**: الشيخ عبد الحميد بن هبة الله، المعروف بـ (ابن أبي الحديد المعتزلي)، (ت ٦٥٦ هـ)، بتحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧٨ هـ-١٩٥٩ م.

٧٦. **الفروق اللغوية**: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ، المعروف بـ(أبو هلال العسكريّ)، (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١، شوال المكرم ١٤١٢هـ.

٧٧. **خاتمة مستدرك الوسائل**: الميرزا الشيخ حسين النوريّ الطبرسيّ، المعروف بـ (الميرزا النوريّ)، (ت ١٣٢٠ ه)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم. المطبعة ستارة قم، سنة الطبع: ١٤١٥ ه.

٧٨. **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**: الشيخ أحمد الأردبيليّ، المعروف بـ (المقدس الأردبيليّ)، (ت ٩٩٣هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقيّ، الشيخ عليّ پناه الاشتهارديّ، الحاج آغا حسين اليزديّ الأصفهانيّ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٧٩. **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**: الشيخ عليّ بن الحسن الطبرسيّ، (ت القرن السابع)، تحقيق مهدي هوشمند، الناشر دار الحديث، ط١، ١٤١٨هـ

٨٠. **عيون أخبار الرضا**: الشيخ محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه القميّ، المعروف بـ (الشيخ الصدوق)، (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتقديم وتعليق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٠٤ق.

٨١. **جواهر الكلام**: الشيخ محمّد حسن النجفي، المعروف بـ(صاحب الجواهر)، (ت

١٢٦٦هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عبّاس القوچاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط٢، ١٣٦٥ ش.

٨٢. **حاشية المكاسب**: الحاج ميرزا على الإيرواني الغروي، (ت ١٣٥٤هـ)، طبع في طهران بمطبعة رشدية بالأفست، ط٢، ١٣٧٩.

٨٣. **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**: الشيخ عبد الحسين بن أحمد الأمينيّ التبريزيّ، المعروف بـ (العلّامة الأمينيّ)، (ت ١٣٩٠هـ) الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة، ط٣، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م.

٨٤. **معاني الأخبار**: الشيخ محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه القميّ، المعروف بـ (الشيخ الصدوق)، (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، ١٣٦١ش.

٨٥. **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**: الشيخ حسن المصطفوي، معاصر، الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلام، ط١، ١٤١٧هـ.

٨٦. **كمال الدين وتمام النعمة**، المؤلف: الشيخ الصدوق، الوفاة: ٣٨١، تحقيق: تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، سنة الطبع: محرم الحرام ١٤٠٥-١٣٦٣ ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٨٧. **تعليقة على منهج المقال**، المؤلف: محمّد باقر الوحيد البهبهانيّ، الوفاة:١٢٠٥.

٨٨. **المكاسب المحرّمة**، المؤلف: السيد الخميني، الوفاة: ١٤١٠، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤١٠-١٣٦٨ ش، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع-قم - إيران.

٨٩. **موقع سماحة السيّد السيستانيّ (دام ظلّه الشريف)**.

٩٠. **منهاج الصالحين**، المؤلف: السيد السيستانيّ، الوفاة: معاصر، الطبعة: الأولى،

سنة الطبع: ١٤١٤، المطبعة: مهر - قم، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستانيّ - قم.

٩١. **إقبال الأعمال**، المؤلف: السيد ابن طاووس، الوفاة: ٦٦٤، تحقيق: جواد القيومي الاصفهانيّ، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رجب ١٤١٤، المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.

٩٢. **بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد**عليهم السلام لشيخ القميّين أبي جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ، المعروف بـ(الصفار) (ت:٢٩٠هـ)، تقديم وتعليق وتصحيح: الحاج ميرزا محسن "كوچه باغي"، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤ق.

٩٣. **كفاية الأحكام (كفاية الفقه)** للشيخ محمّد باقر بن محمّد مؤمن، المعروف بـ(المحقّق السبزواريّ) (ت: ١٠٩٠هـ)، تحقيق: مرتضى الواعظيّ الأراكيّ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرّفة، ط١، ١٤٢٣ق.

٩٤. **صراط النجاة (تعليق الميرزا التبريزيّ)**، المؤلف: السيد الخوئي، الوفاة: ١٤١٣، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: جمادي الأولى ١٤١٦، المطبعة: سلمان الفارسي، حقوق الطبع محفوظة لجامع مواد الكتاب موسى مفيد الدين عاصي، الناشر: دفتر نشر برگزيده.

٩٥. **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، المؤلف: الحاج ميرزا فتاح الشهيدي التبريزي، الوفاة: ١٣٧٢، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٧٥، المطبعة: نمونه، الناشر: مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر/ كتاب خطي است.

٩٦. **تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)**، المؤلف: ورام بن أبي فراس المالكي الاشتري، الوفاة: ٦٠٥، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٨ ش، المطبعة: حيدري - تهران، الناشر: دار الكتب الإسلامية.

٩٧. **كتاب المكاسب**: الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاريّ المعروف بـ(الشيخ الأعظم)، (ت١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئويّة الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ط١، جمادي الأوّل ١٤١٥هـ.

٩٨. **رسائل الشريف المرتضى**، المؤلف: الشريف المرتضى، الوفاة: ٤٣٦، تحقيق: تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، سنة الطبع: ١٤٠٥، المطبعة: مطبعة سيّد الشهداء - قم، الناشر: دار القرآن الكريم - قم.

٩٩. **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**: الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسيّ، المعروف بـ (العلّامة المجلسيّ)، (ت ١١١١هـ)، تحقيق، مصحّح: رسولى محلاتى، هاشم، الناشر: دار الكتب الإسلامية - تهران، ط٢، ١٤٠٤ هـ.

١٠٠. **النوادر**: أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعريّ القميّ، (ت ق ٣)، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام-قم المقدسة سنة الطبع محرم الحرام ١٤٠٨هـ.

١٠١. **البرهان في تفسير القرآن**، المؤلف: السيد هاشم البحرانيّ، الجزء: ١، الوفاة: ١١٠٧، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية/ مؤسسة البعثة - قم.

١٠٢. **كشف الريبة عن أحكام الغيبة**، المؤلف: الشهيد الثاني، الوفاة: ٩٦٥، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: پائيز ١٣٧٦ ش، المطبعة: حيدري، الناشر: انتشارات مرتضوى.

١٠٣. **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**، المؤلف: الميرزا جواد التبريزي، الجزء: ١، الوفاة: ١٤٢٧، تحقيق: اشرف على طبعه محمّد كاظم الخوانساري، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١١-١٣٦٩ ش، المطبعة: مؤسسة اسماعيليان، الناشر: مؤسسة اسماعيليان-قم - ايران.

١٠٤. **عمدة القاري**، المؤلف: العيني، الجزء: ١، الوفاة: ٨٥٥، المطبعة: بيروت-دار

إحياء التراث العربي، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

١٠٥. **الفائق في رواة وأصحاب الإمام الصادق**عليه السلام، المؤلف: عبد الحسين الشبستري، الجزء: ١، الوفاة: معاصر، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠٦. **الحاشية الثانية على الألفية، المؤلف**: الشهيد الثاني، الوفاة: ٩٦٥، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية/ قسم إحياء التراث الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٠-١٣٧٨ ش، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).

١٠٧. **رسائل الشهيد الثاني (ط.ج)**، المؤلف: الشهيد الثاني، الجزء: ٢، الوفاة: ٩٦٥، تحقيق: التحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية-قسم إحياء التراث الإسلامي-المشرف على التحقيق: رضا المختاري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢١ - ١٣٧٩، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).

١٠٨. **الرسائل التسع**، المؤلف: المحقّق الحليّ، الوفاة: ٦٧٦، تحقيق: رضا الأستادي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٣-١٣٧١ ش، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ بقم.

١٠٩. **كنز الفوائد**، المؤلف: أبي الفتح الكراجكيّ، الوفاة: ٤٤٩، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٩ ش، المطبعة: غدير، الناشر: مكتبة المصطفوي - قم.

١١٠. **رسائل الشهيد الثاني (ط.ق)**، المؤلف: الشهيد الثاني، الوفاة: ٩٦٥، الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي - قم.

١١١. **ميزان الحكمة**، المؤلف: محمّد الريشهري، الجزء: ١، الوفاة: معاصر، تحقيق: دار الحديث، الطبعة: الأولى، المطبعة: دار الحديث، الناشر: دار الحديث.

١١٢. **المناهل**، المؤلف: السيد محمّد بن عليّ الطباطبائيّ، الوفاة: ١٢٤١.

١١٣. **مصادقة الإخوان**، المؤلف: الشيخ الصدوق، الوفاة: ٣٨١، تحقيق: اشراف: السيد على الخراساني الكاظمي، الناشر: مكتبة الإمام صاحب الزمان العامّة، منشورات مكتبة الإمام صاحب الزمان العامّة/ / الكاظمية-العراق/ / ليتوغراف الكرماني قم: عشقعلي ١٤٠٢ - ١٩٨٢.

١١٤. **المصباح (جنة الأمان الواقية وجنة الايمان الباقية)**، المؤلف: الشيخ إبراهيم الكفعمي، الوفاة: ٩٠٥، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤٠٣-١٩٨٣ م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.

١١٥. **منهاج الفقاهة**، المؤلف: السيد محمّد صادق الروحاني، الجزء: ٢، الوفاة: معاصر، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٤١٨-١٣٧٦ ش، المطبعة: ياران.

١١٦. **تفسير الميزان**، المؤلف: السيد الطباطبائيّ، الجزء: ٦، الوفاة: ١٤٠٢، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١١٧. **الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة**، المؤلف: الشهيد الأول، الوفاة: ٧٨٦، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٧٩ ش، الناشر: انتشارات زائر.

١١٨. **الإصابة**، المؤلف: ابن حجر، الجزء: ٦، الوفاة: ٨٥٢، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ عليّ محمّد معوض، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٥، الناشر: دار الكتب العلميّة. بيروت.

١١٩. **غاية الآمال (ط.ق)**، المؤلف: المامقاني، الجزء: ١، الوفاة: ١٣٢٣.

١٢٠. **محاضرات في فقه الإمامية (الصلاة)**، المؤلف: السيد محمّد هادي الميلاني،

الوفاة: ١٣٩٥، تحقيق: جمعها وعلّق عليها فاضل الحسيني الميلاني.

١٢١. **شعب المقال في درجات الرجال**، المؤلف: ميرزا أبو القاسم النراقي، الوفاة: ١٣١٩، تحقيق: الشيخ محسن الأحمدي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٢٢، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤتمر المحقّق النراقي (كنگره بزرگداشت نراقي).

١٢٢. **المؤمن**، المؤلف: حسين بن سعيد الكوفيّ، الوفاة: ق٣، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٤، الناشر: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف بالحوزة العلميّة - قم.

١٢٣. **فقه الصادق** عليه السلام، المؤلف: السيد محمّد صادق الروحاني، الجزء: ١٤، الوفاة: معاصر، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٤١٣، المطبعة: أمير، الناشر: مؤسسة دار الكتاب - قم.

١٢٤. **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن (فارسي)**، المؤلف: الشيخ أبو الفتوح الرازيّ، الجزء: ١٨، الوفاة: أوائل ق٦، تحقيق: به كوشش وتصحيح: دكتر محمّد جعفر ياحقّى-دكتر محمّد مهدى ناصح، سنة الطبع: ١٣٧٥ ش، المطبعة: أمور فني و چاپ: مؤسسهء چاپ وانتشارات آستان قدس رضوى، الناشر: بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى.

١٢٥. **شرح أدب الكاتب**، المؤلف: موهوب بن أحمد الجواليقيّ، الوفاة: ٥٣٩، سنة الطبع: ١٣٥٠، الناشر: مكتبة القدسي: لصاحبها حسام الدين القدسي بالقاهرة بالأزهر بشارع رقعة القمح، ملاحظات: عن نسخة دار الكتب المصرية العامّرة- وفي صدره مقدّمة جليلة بقلم المتفضل بالنظر فيه الأستاذ الإمام معجزة الأدب العربي السيد مصطفى صادق الرافعي.

١٢٦. **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، المؤلف: حبيب الله الهاشمي الخوئي، الجزء: ١٩، الوفاة: ١٣٢٤، تحقيق: سيّد إبراهيم الميانجي، الطبعة: الرابعة، المطبعة: مطبعة

الإسلامية بطهران، الناشر: بنياد فرهنگ امام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، مؤسس مهدى حائري تهرانى-١٣٦٠/ / تهران: كتابخانه مسجد ارك ٥٣٢٥٩٩/ / مركز فروش: منشورات دار الهجرة-إيران-قم/ طبع في المطبعة الإسلامية بطهران.

١٢٧. **فضائل الأشهر الثلاثة**، المؤلف: الشيخ الصدوق، الوفاة: ٣٨١، تحقيق: تحقيق وإخراج: ميرزا غلام رضا عرفانيان، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤١٢-١٩٩٢ م، الناشر: دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت - لبنان.

١٢٨. **رجال ابن الغضائريّ**، المؤلف: أحمد بن الحسين الغضائريّ الواسطي البغدادي، الوفاة: ق ٥، تحقيق: السيد محمّد رضا الجلالي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢-١٣٨٠ش، المطبعة: سرور، الناشر: دار الحديث، للطباعة والنشر-قم-شارع آية الله المرعشي النجفي-قرب ساحة الشهداء.

١٢٩. **قانون العقوبات العراقيّ رقم ١١١ لسنة ١٩٦٩ في الفصل الرابع: القذف والسبّ وإفشاء السرّ المادّة ٤٣٣.**

١٣٠. **جرائم الإهانة والقذف والسبّ** للمستشار العاقل غريب أحمد نائب رئيس هيئة النيابة الإداريّة في مصر.

١٣١. **تحفة السنية في شرح نخبة المحسنية (مخطوط)**، المؤلف: السيد عبد الله الجزائري، الوفاة: ١١٧٣، تحقيق: شرح الجزائري، الطبعة: نسخة مخطوطة.

١٣٢. **شرح القواعد (كتاب المتاجر)**، المؤلف: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجيّ، الجزء: ١، الوفاة: ١٢٢٨، تحقيق: السيد محمّد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢-٢٠٠٢ م، المطبعة: سرور، الناشر: انتشارات سعيد بن جبير، مركز التوزيع: مكتبة الصفا-پاشاژ قدس-تلفن: ٧٧٤٠٣٣٣-قم - إيران.

١٣٣. **الأحكام**، المؤلف: الإمام يحيى بن الحسين، الجزء: ٢، الوفاة: ٢٩٨، تحقيق: تجميع: أبو الحسن عليّ بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٠-١٩٩٠ م.

١٣٤. **مباني منهاج الصالحين**، المؤلف: الحاج السيد تقي الطباطبائي القميّ، الجزء: ١، الناشر: منشورات قلم الشرق، عدد المجلدات: ١٠، عدد الصفحات: ٥٩٠.

١٣٥. **مجموع رسائل الإمام الهاديّ إلى الحقّ القويم يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم**عليهم السلام، **الرسائل الأصولية**، تحقيق: عبد الله بن محمّد الشاذلي، تقديم السيد العلامة المجتهد أبي الحسنين مجد الدين بن محمّد بن منصور المؤيديّ، الناشر: مؤسسة الإمام زيد بن عليّ الثقافية.

١٣٦. **لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولي العلم والأنظار**، المؤلف: مجد الدين بن محمّد المؤيديّ، الوفاة: ١٤٢٨، تحقيق: مكتبة أهل البيت عليهم السلام، اليمن صعدة، الطبعة: الرابعة، ١٤٤٠-٢٠١٩م.

١٣٧. **أحكام المتاجر المحرّمة**، المؤلف: الشيخ مهدي كاشف الغطاء، الوفاة: ١٢٨٩هـ، الجزء: ١، الناشر: مؤسسة كاشف الغطاء، النجف الأشرف.

١٣٨. **مباحث الأصول**، المؤلف: تقرير بحث السيد محمّد باقر الصدر لسيد كاظم الحائري، الجزء: ٣، الوفاة: ١٤٠٢، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٧، المطبعة: مطبعة مركز النشر-مكتب الإعلام الإسلامي - قم، الناشر: المؤلف.

١٣٩. **بحوث في شرح مناسك الحج**، المؤلف: تقرير بحث السيّد محمّد رضا السيستانيّ، الجزء: ٢٠، الناشر: دار المؤرخ العربي، نسخة أولية محدودة التداول ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م.

١٤٠. **سدرة الكمال في علم الرجال**، المؤلف: الشيخ محمّد طالب يحيى آل فقيه،

الناشر: مكتبة أمير المؤمنين لبنان بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٣٩ هجرية-٢٠١٨م.

١٤١. **منتهى المقال في أحوال الرجال**: المؤلف: الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني، الوفاة: ١٢١٦، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ربيع الأوّل ١٤١٦، المطبعة: ستاره - قم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث - قم.

١٤٢. **طرائف المقال**، المؤلف: السيد علي البروجردي، الوفاة: ١٣١٣، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٠، المطبعة: بهمن - قم، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة - قم المقدسة.

١٤٣. **منهاج الصالحين**: المؤلف: السيد السيستاني، الجزء: ١، الوفاة: معاصر، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٤، المطبعة: مهر - قم، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني - قم.

١٤٤. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: المؤلف: الزمخشري، الجزء: ٤، الوفاة: ٥٣٨، سنة الطبع: ١٣٨٥ - ١٩٦٦ م، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء.

فهرس المحتويات

فصل

في مستثنيات حرمة الغيبة

المبحث الأوّل: غيبة المتجاهر بالفسق ١٣

المطلب الأوّل: الدليل على جواز غيبة المتجاهر بالفسق..... ١٣

كثرة الترضي حجّة على التوثيق ١٤

وقفة مع رجال السند ١٤

دلالة الرواية في جواز غيبة المتجاهر بالفسق ١٥

إشكال في الرواية ١٥

تفسيران لرواية ابن الجهم ١٧

الثمرة العمليّة في المسألة ومناقشتها..... ١٧

مبنى الفقهاء في حرمة الغيبة ٢٠

تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ على الرواية ٢٠

ضعف سند الرواية لا يلغي احتمال صدورها ٢٢

دعوى مخالفة مفهوم الرواية لصريح الروايات ٢٢

وقفة مع بعض رجال السند ٢٤
وثاقة إسماعيل بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام ٢٥
ضعف سند الرواية عند الفريقين ٢٧
صفوة القول في أدلة المتجاهر بالفسق ٢٧
استدلال الأعلام برواية ابن الجهم ٢٧
كلام صاحب الحدائق رحمه الله في المقام ٢٩
تفصيل صاحب المناهل رحمه الله ٢٩
تبادر اللفظ في بعض الوجوه يمنع انعقاد العموم ٣١
مناقشة ما أفاده صاحب المناهل رحمه الله ٣٢
إقحام الأصل العملي مع وجود الأدلة غير سديد ٣٢
إيرادان على الوجه الثالث في كلام صاحب المناهل رحمه الله ٣٣
الصحبة لا تمنع من النفاق ٣٤
ما أفاده السيّد الخوئيّ رحمه الله من خروج المتجاهر بالفسق عن حدود الغيبة تخصصاً ٣٥
ملاحظات على ما أفاده السيّد الخوئيّ رحمه الله في المقام ٣٧
توجيه كلام السيّد الخوئيّ رحمه الله ومناقشته ٣٧
بعض الشواهد من كلمات السيّد الخوئيّ رحمه الله على المدّعى ٣٨
ما ذهب إليه السيّد الخمينيّ رحمه الله في حدود غيبة المتجاهر بالفسق ٤٠
مناقشات مع السيّد الخمينيّ رحمه الله ٤١
تفصيل الشيخ الأنصاريّ رحمه الله ٤٤

مناقشة السيّد الأستاذ الحكيم ﷾ للشيخ الأنصاريّ ﷺ ٤٤
ضرورة تشخيص الفقيه لبعض العناوين ٤٦
المطلب الثاني: في تحديد المراد من الفسق ٤٧
وهنا مسائل: ٤٧
السيّد الخوئيّ ﷺ: مرتكب الحرام الواقعي من شبهة معذور ٤٨
احتمال آخر يمكن أن يضاف إلى المطلب ٤٩
دفع دخل ٤٩
عنوان الفاسق إثباتاً لنفس المرتكب والمقدِم على المخالفة دون مؤمّن ٥٠
إحراز تحقّق عنوان الفاسق لشخص من جهة المغتاب ٥٠
المطلب الثالث: كلمات الأعلام في حدود التجاهر ٥٢
نظر صاحب الجواهر ﷺ في المقام ٥٢
المناقشة مع صاحب الجواهر ﷺ ٥٣
نظر الشيخ الأنصاريّ ﷺ في المقام ٥٣
المناقشة مع الشيخ الأنصاريّ ﷺ ٥٤
ارتكاب الذنوب عادة ما يكون لغلبة دواعيها ٥٥
طبيعة الإنسان وفطرته السليمة تقتضيان منه أن يصون سمعته ٥٥
المجاهرة بالفسق بطبيعها حالة استثنائيّة ٥٦
القول: إنّ صيغة فاعلٌ هنا للتكثير لا للمفاعلة وردّه ٥٧
استفادة الكثرة من المفاعلة محلّ الإشكال ٥٨

خاتمة: تحقيق المسألة وبيان المختار ٦١
طرق ووسائط إثبات المجاهر بالفسق إثباتاً ٦٢
المطلب الرابع: في إثبات كون المتجاهر غير معذور ٦٣
هل ظاهر الحال حجّة في ترتيب آثار المجاهرة؟ ٦٣
ما استدل به لقبول العذر ٦٤
الأمر الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ٦٤
روايات طبقت الآية الكريمة على قبول العذر ٦٦
ظاهر الآية التصديق التعبّديّ ٧٠
إشكال ودفع ٧٠
الأمر الثاني: ما دلّ من السنّة على الردع عن ظاهر الحال ٧١
الطائفة الأولى: ما دلّ على الأخذ بكلام المعتذر وتقديمه على ظاهر الحال ٧١
مناقشتان في سند الرواية ٧١
تقريب دلالة الرواية على المدّعى ٧٣
احتياج السيرة العقلائيّة إلى متمم ٧٣
قرينتان على كون مورد الرواية غيبة الفاسق ٧٤
المناقشة في دلالة الرواية ٧٥
صلاحية الرواية لتخصيص أدلة سقوط الحرمة ٧٥

صلاحية الرواية لمعاضدة النصوص لا أكثر ٧٦
توضيح عدم دلالة الرواية على المدّعى ٧٧
الطائفة الثانية: الروايات المؤيدة لإثبات مذاق الشارع في قبول عذر المعتذر ٨٠
عذر المؤمن دافع لعنوان الفسق ٨٤
لا قيمة للاعتذار بما لا يصلح عذراً ٨٥
للاعتذار حصتان إحداهما تدفع عنوان الفسق عن المؤمن ٨٥
الردع عن قاعدة قبول العذر ٨٨
تقريب الاستدلال بالرواية على المدّعى ومناقشته ٨٩
جهتان تمنعان من الاستدلال بالرواية ٩٠
تقريب الاستدلال بالرواية على المدّعى ٩١
جهتان مانعتان من الاستدلال بالرواية ٩١
مقتضى الجمع العرفيّ بين الرواية وما دلّ على لزوم حسن الظن بالمؤمن ٩٢
دفع دخل ٩٢
صفوة القول في المانع ممّا دلّ على لزوم قبول العذر ٩٣
كلام السيّد الميلانيّ ﷺ في المقام ٩٣
مفاد كلام السيّد الخمينيّ ﷺ في المقام ومناقشته ٩٤
كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في المقام ومناقشته ٩٥
النسبة بين أدلة قبول العذر وجواز غيبة المتجاهر بالفسق ٩٦
الاحتمال الأول.. ..... ٩٦

الاحتمال الثاني.. .....٩٧
الاحتمال الثالث.. .....٩٧
الاحتمال الرابع.. .....٩٧
مناقشة الاحتمال الأول ٩٧
إشكال أنّ الأخذ بقبول العذر ثبوتيّ ومناقشته ٩٨
البناء الظاهريّ على عدم كون الفاسق مرتكباً للقبيح هو في حقيقته ردع عن البناء على القطع ١٠٠
طريقيّة الحكم الظاهري للواقع حتى في فرض القطع بالمخالفة ١٠١
مناقشة الاحتمال الثاني القائل بأمارية لزوم قبول العذر ١٠١
مناقشة الاحتمال الثالث القائل بظاهرية لزوم قبول العذر ١٠٢
المختار في المسألة: لزوم قبول العذر كاشف شرعيّ ١٠٣
عدم سريان لزوم قبول العذر إلى القضاء والحقوق العامّة ١٠٣
إشكال ودفع ١٠٤
لزوم قبول العذر من حيث التقييم الشخصيّ ١٠٤
الوجه في لزوم قبول العذر من حيث التقييم الشخصيّ حتى مع القطع ١٠٤
نظر الشيخ الأنصاريّ﵀ في المقام.....١٠٧
تصديق القسامة والمعتذر في مورد حجتيهما ليس جمعاً تبرعياً ١٠٧
صفوة القول في أدلة لزوم قبول العذر ١٠٨
قبول العذر مختص في المؤمن بشهادة النصوص الشريفة ١٠٨

مقتضى النصوص الأخرى من حيثيّة الإطلاق وعدمه..... ١٠٩
صفوة القول ومقتضى التحقيق في المقام ١١١
المطلب الخامس: حكم المخالف القاصر..... ١١٣
انطباق عنوان الفاسق على المخالف بشرط إحراز تقصيره ١١٣
المقام الأوّل: القاصر غير فاسق ١١٤
الوجه الأوّل: النصوص القرآنيّة ١١٤
تقريب ظهور الآية ومناقشته..... ١١٤
الجهة الأولى: في موضوع العفو ومصحّحه ١١٥
كلام السيّد الطباطبائيّ ﷺ في تفسيره..... ١١٥
الجهة الثانية: منشأ العصيان كاشف إنّي عن الفسق ١١٧
الوجه الثاني: الروايات الشريفة..... ١١٨
معنى المطمار والترّ..... ١٢١
دفع توهم ظهور الرواية في المدّعى ١٢٢
لسان الروايات ناطق بعذر المستضعف ١٢٥
المقام الثاني: تحديد الضابط بين القصور والتقصير..... ١٢٦
المخالف الملتفت إلى احتمال الحقّ لا يكون قاصراً..... ١٢٧
من بلغته الحجّة ليس مستضعفاً..... ١٢٧
لا مجال للأخذ بإطلاق الرواية لجميع الناس ١٢٨
صفوة القول ومقتضى التحقيق في المقام الثاني ١٢٩

المسألة الأولى ١٣٠
الروايات بيّنت المغنى العرفيّ للمستضعف لا المطابقيّ ١٣٠
الاستضعاف نحوان ١٣١
إشكال ودفع ١٣١
المسألة الثانية: طرق ثبوت التقصير ١٣٣
المقام الأوّل: حكم التمسك بإطلاق أدلّة «من بلغه الاختلاف» ١٣٥
جهتان مانعتان من الحكم على المشكوك حاله ببلوغه الاختلاف ١٣٥
المقام الثاني: مقتضى الأصل العمليّ عند الشك في القصور والتقصير ١٣٩
تعارض استصحاب عدم كون المخالف مستضعفاً مع استصحاب عدم كونه مقصراً ١٣٩
لا مجال لاستصحاب العدم الأزليّ في المقام ١٤٠
النكتة في حمل النصوص على التشريع لا الإرشاد ١٤١
صور الحكم الظاهريّ للمخالف المشكوك الحال ١٤٢
نظر السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في مقام المذاكرة ١٤٣
وقفة مع السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في المقام ١٤٤
القصور سببه الغالبي التقصير في المقدمات ١٤٦
بقي شيء ١٤٦
المبحث الثاني: غيبة المظلوم لظالمه ١٤٩
أولاً: النصوص القرآنيّة ١٤٩

كلام السيّد الخوئيّ ﷺ ومناقشته ١٥٠
مقتضى الأصل في تفسير عليّ بن إبراهيم ١٥٢
لسان الآية ظاهر في جواز غيبة الظالم في الجملة ١٥٣
كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ ومناقشته ١٥٣
مراتب الانصراف ١٥٥
الغيبة بين قصد الانتصار ومحض الشكوى ١٥٦
كلام الشيخ الأنصاريّ ﷺ في المقام ١٥٦
صفوة القول في دلالة الآية الكريمة ١٥٧
ثانياً: الروايات الشريفة ١٥٨
العلّة في قبول عذر المتجاهر بالفسق دون الحاكم الجائر ١٥٩
وهنا مسألتان: ١٦٠
المسألة الأولى: مخالفة الأولى مسوّغ لجواز الغيبة ١٦٠
تمام سند الرواية ١٦٠
وقفة مع دلالة رواية حمّاد بن عثمان ١٦٣
كلام الشيخ الأنصاريّ ﷺ ومناقشته ١٦٣
تعليق السيّد محمّد صادق الروحانيّ ﷺ على رواية حمّاد ١٦٤
كلام السيّد الخوئيّ ﷺ في نسخ الرواية ومناقشته ١٦٥
صفوة القول في رواية حمّاد بن عثمان ١٦٨
إشكال ودفع ١٧٠

توجيه الأعلام لرواية حمّاد بن عثمان ١٧١
توجيه شيخنا الأنصاريّ ﷺ ١٧١
كلام السيّد الخمينيّ ﷺ في المقام ومناقشته ١٧١
الفرق بين قول الراوي (عمّن ذكره) وبين قوله (عمّن حدّثه) ١٧٣
البحث في دلالة الرواية ١٧٤
إشكال السيّد الخوئيّ ﷺ في الرواية ومناقشته ١٧٤
كلام السيّد الخمينيّ ﷺ في الرواية ومناقشته ١٧٥
كلام السيّد محمّد صادق الروحانيّ ﷺ ومناقشته ١٧٧
توقف السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ في روايتي حمّاد وثعلبة ١٧٧
مناقشة كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ ١٧٩
الشكوى في كلام اللغويّين ١٨٠
إشكال ودفع ١٨٢
جهات ثلاثة لدفع احتمال عدم تقبّل الشاكي للنهي ١٨٣
سعة حدود جواز الغيبة تظلماً ١٨٤
المسألة الثانية: التظلّم من غير المظلوم ١٨٤
صور تظلم غير المظلوم ١٨٥
الفروض الأربعة لتظلم غير المظلوم ١٨٥
الفرض الأوّل: الاغتياب تظلّماً من قبل ولي المظلوم ١٨٥
المناط الأوّل: أن يكون ظلم الولد ظلماً للوالد عرفاً ١٨٥

المناط الثاني: أن يكون ظلم المولّى عليه إلى الحدّ الذي تجب فيه نصرته ١٨٦
المناط الثالث: أن يكون التظلّم للولد نحواً من أنحاء الانتصار له بحفظ مصالحه ١٨٧
إشكال ودفع ١٨٧
حدود ولاية تصرف المولى عرفاً ١٨٧
الفرض الثاني: تظلّم الوكيل عن موكله بحدود إطلاقات أدلة الوكالة ١٨٨
الفرض الثالث: ما يجوز من التظلّم للقريب اللصيق غير الولي والوكيل ١٨٩
الفرض الرابع: وهو تظلّم الأجنبي عن غيره ١٨٩
صور تظلم الأجنبي عن غيره ١٩٠
الأمر الأوّل: الأخذ بأدلّة التظلّم ١٩١
الأمر الثاني: الأخذ بأدلّة وجوب نصرة المؤمن ١٩١
وجه الاستدلال بالآية الكريمة ١٩٢
حاصل الجمع بين أدلّة الغيبة والنصرة ١٩٣
القدر المتيقن من جواز الغيبة دفع الظلم ١٩٤
حكم الصور المذكورة ١٩٤
حكم الصورة الأولى والثانية ١٩٤
حكم الصورة الثالثة ١٩٥
حكم الصورة الرابعة ١٩٥
المبحث الثالث: نصح المؤمن ١٩٩
الأمر الأوّل: النصح في اللغة ١٩٩

صفوة كلام اللغويّين في معنى النصح ٢٠٠
تبصرة: معنى النصيحة في النصوص الشريفة ٢٠٢
الأمر الثاني: ما تقتضيه أدلّة النصح ٢٠٣
الطائفة الأولى: ما دلّ على لزوم نصح المؤمن أو رجحانه ٢٠٣
وقفة مع رجال سند الرواية ٢٠٣
عدم توقّف وجوب النصيحة على فعلية النصيحة من الطرف الآخر ٢٠٥
المناقشة في دلالة الرواية ٢٠٧
القدر المتيقن من الروايات عدم غش المؤمن ٢٠٩
الطائفة الثانية: ما دلّ على نصح المستشير بالخصوص ٢١٠
المناقشة في دلالة الرواية ٢١٠
المناقشة في دلالة الرواية رغم ضعف السند ٢١٣
معنى «سلبه الله لبّه» ٢١٤
المناقشة في دلالة الرواية ٢١٤
صفوة القول في الطائفة الثانية ٢١٥
الأمر الثالث: نظر الفقهاء في جواز الغيبة من باب النصح ٢١٦
مناقشة القول بالتزاحم ٢١٦
مناقشة القول بالتعارض وبيان صور النسبة بين نصح المستشير وغيبة المؤمن ٢١٧
أولاً: القول بجواز نصح المستشير مطلقاً ٢١٩
ثانياً: القول بالتفريق بين نصح المستشير والنصح الابتدائي ومناقشته ٢١٩

ثالثاً: مناقشة القول بعدم وجوب النصح ٢٢٠
نظر السيّد القميّ ﷺ ومناقشته ٢٢٠
تلخيص كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ ومناقشته ٢٢٤
شيوع استعمال النصيحة في معنى تقديم المعلومة النافعة ٢٢٦
تقارب كلام السيّدين الحكيم والقميّ على اختلاف مذاقيهما ٢٢٨
صفوة الكلام ومقتضى التحقيق ٢٣٠
الأمر الرابع: الأصل العمليّ في المسألة ٢٣١
إشكال ودفع ٢٣١
جريان السيرة العقلائيّة الممضاة على العمل بالظن في الأمور المستقبليّة ٢٣٢
الأمر الخامس: النسبة بين أدلّة وجوب النصيحة وحرمة الغيبة ٢٣٣
لا معنى للتزاحم بين اجتماع النصح والغيبة ٢٣٣
جهات تقدّم أدلّة النصيحة على أدلّة حرمة الغيبة ٢٣٤
دعوى التعارض لازمها تخصيص الأكثر ٢٣٦
تقدّم أدلة النصيحة على أدلة حرمة الغيبة ٢٣٧
إشكال ودفع ٢٣٨
تسامح المتشرعين في الطاعة مانع من الأخذ بسيرتهم ٢٣٨
إشكال ودفع ٢٣٩
صفوة الكلام ومقتضى التحقيق ٢٤٠
المبحث الرابع ردع المغتاب عن المنكر ٢٤١

كلام الشيخ الأنصاريّ﵀ في قصد ردع المغتاب عن المنكر ٢٤١
مناقشة السيّد الخوئيّ للشيخ الأعظم﵀ ٢٤١
مناقشة السيّد الحكيم﵀ لما أورده السيّد الخوئيّ﵀ ٢٤٢
مناقشة ما أفاده السيّد الأستاذ الحكيم﵀ ٢٤٣
نحوان من الردع عن المنكر ٢٤٤
منافاة كلام السيّد الحكيم﵀ للروايات المفسرة لآية التحريم ٢٤٥
وقفة مع الرواية من حيث الصدور ٢٤٧
إشكال ودفع ٢٤٩
صفوة القول في المقام ٢٥٠
إشارة جديرة بالتأمّل ٢٥١
إشكال ودفع ٢٥٢
المفادان السلبيّ والإيجابيّ للرواية ٢٥٣
إشكال ودفع ٢٥٣
الإشكال في الرواية قصور الدلالة لا ضعف السند ٢٥٥
الوجوه المتصوّرة في غيبة الفاسدين كبرويّاً ٢٥٦
ضرورة إحراز الموضوع قبل تطبيق العنوان ٢٥٦
المبحث الخامس حسم مادّة الفساد ٢٥٧
كلام السيّد الخوئيّ﵀ في مدرك حسم مادّة الفساد ٢٥٧
مناقشة ما أفاده السيّد الخوئيّ﵀ ٢٥٩

كلام سيّد الرياض﵀ في حسم مادّة الفساد وتوضيحه ٢٥٩
كلام الشيخ الأنصاريّ﵀ في بعض موارد حسم مادّة الفساد ٢٦٠
دليل السيّد الخوئيّ﵀ أخص من المدّعى ٢٦٠
إدراك حسن كبرى قاعدة حسم مادّة الفساد على نحو القضية المهملة ٢٦٢
كلام اللغويّين في معنى الريب ٢٦٣
المراد من أهل البدع والريب ٢٦٤
ردّ دعوى أنّ أهل الريب المرتابون أنفسهم ٢٦٥
تسرية العلّة المأخوذة في الرواية لما يشترك مع المباهتة ٢٦٦
اختلاف الفقهاء في الاجتهاد ليس من باب الإفساد في الإسلام ٢٦٧
الشك في تحقق المناط والجواب عنه ٢٦٨
الغيبة رادع اجتماعي من اندفاع أهل الباطل مع بدعهم ٢٧٠
نحوان من العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام ٢٧٠
ضرورة الاعتداد بالاحتمالات الخطيرة ٢٧٢
المدخل الأول ٢٧٣
المدخل الثاني ٢٧٣
المدخل الثالث ٢٧٤
المحافظة على بيضة الإسلام يتحقّق ولو بمواجهة رجل واحد ٢٧٥
توسعة مفاد «كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام» ٢٧٧
التعليل بعد «لكيلا» ذو مراتب مشككة ٢٧٨

إشارة وتنبيه ٢٧٩
مقولة احترام رأي الآخر والموقف الشرعيّ ٢٨١
إشكال ودفع ٢٨٢
تحقيق في صحيحة داود بن سرحان ٢٨٤
المقام الأوّل: ما يناسب إظهار البراءة الوارد في صحيحة داود بن سرحان ٢٨٥
ومنها: البراءة في الآيات القرآنيّة ٢٨٥
ومنها: البراءة في النصوص الروائية ٢٨٦
لا بدّ من إظهار البراءة ولا تكفي القلبية منها ٢٨٧
دلالة رواية لا تصحبوا أهل البدع ٢٩٠
الحمل على المصداق التكويني مقدّم على الإطلاق التعبّديّ ٢٩١
مناسبة الرواية للتأصيل والتأكيد على البراءة ٢٩٤
البراءة مقدّمة على الضرورات الاجتماعيّة ٢٩٥
معنى عبارة «فقد مشى في هدم الإسلام» ٢٩٧
التغليظ في الحكم الشرعيّ على المبدع ٢٩٨
المقام الثاني: ما يناسب السبّ الوارد في صحيحة داود بن سرحان ٣٠٠
سبّ أهل البدع بمعنى تقبيح حالهم ٣٠٠
السبّ أخص من الشتم في كلام اللغويّين ٣٠١
الشاهد الأوّل: السبّ في القرآن الكريم ٣٠١
الشاهد الثاني: استدلال بعض أكابر العصر ﷺ على جواز غيبة المخالف ٣٠٢

الشاهد الثالث: السبّ في الروايات الشريفة ٣٠٢
إشكال ودفع ٣٠٥
تحقيق المسألة وبيان المختار ٣٠٥
لا مجال للبناء على كبرى حسم مادّة الفساد ٣٠٦
توهين الشعائر من موارد لزوم حسم مادّة الفساد ٣٠٦
إذا جرّت الغيبة إلى تحقيق الفساد فهي منه ٣٠٧
المبحث السادس جرح الشهود ٣٠٩
كلام السيّد الخوئيّ رحمه الله وتحفظ السيّد الأستاذ الحكيم (دامت فوائده) عليه ٣٠٩
تلخيص كلام السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله ٣١٠
القدر المتيقن من موارد جواز الغيبة ٣١٢
كلام السيّد الأستاذ الحكيم دام ظله في جرح الراوي ومناقشته ٣١٤
كلام السيّد السبزواريّ رحمه الله في كفاية الأحكام ٣١٤
أدلة وجوب إقامة الشهادة كفاية ٣١٤
أدلة عدم وجوب إقامة الشهادة مطلقاً ٣١٦
ظهور آية النبأ في جواز الغيبة ٣١٧
المناقشة في جرح الراوي إن كان من الغيبة ٣١٨
وهم ودفع ٣١٩
جرح الرجاليّين من باب النصيحة للفقهاء ٣٢٠
الغلو في كلام الرجاليّين ٣٢١

مناقشة دعوى ترك الجرح لا يوجب ضياع الحكم ٣٢٢
إشكال ودفع ٣٢٣
المبحث السابع ما لو خيف على المغتاب من الضرر ٣٢٥
دفع دخل ٣٢٥
التحقيق في الروايات الذامّة لزرارة ٣٢٦
الطائفة الأولى: ما ورد من الذمّ لزرارة ٣٢٦
ظاهر الحال حجّة كظاهر المقال ٣٢٨
وقفة مع رجال سند الرواية ٣٢٩
الطائفة الثانية: ما ورد في بيان السبب وراء ذمّ زرارة ٣٣٢
صراحة الرواية في رضا الإمام عليه السلام عن زرارة ٣٣٣
توجيه السيّد الخوئيّ رحمه الله لروايات الذم ومناقشته ٣٣٥
طرق إحراز جواز الغيبة لدفع الضرر الكبي ٣٣٧
الطريق الأوّل: الخروج التزاحميّ ٣٣٨
الطريق الثاني: الخروج الانصرافيّ ٣٣٨
الطريق الثالث: الخروج الموضوعيّ ٣٣٨
الخروج الموضوعيّ لفقدان شرط الموضوع ٣٣٨
الخروج الموضوعيّ لعدم تحقق المفهوم ٣٣٩
عدم جواز الغيبة إلّا بإحراز الأهميّة ٣٤٠
المبحث الثامن القدح في أهل المقالات الباطلة ٣٤٣

توجيه العلماء للقدح في أهل المقالات الباطلة ٣٤٣
كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷾ في الكبرى ومناقشته ٣٤٤
تحقيق المسألة وبيان المختار ٣٤٥
الضابطة في اقتناص القواعد من كلام الفقهاء ٣٤٥
صور مقالات أهل الريب ٣٤٥
دعوى القدح في ضرورة الفقه قدح في الدين ومناقشتها ٣٤٧
استثناءات محتملة من حرمة الغيبة ٣٤٩
المبحث التاسع ذكر العيب الظاهر ٣٤٩
تعليق السيّد الخوئيّ على كلام الشيخ الأنصاريّ ﵀ ٣٥٠
تلخيص كلام صاحب منهاج الفقاهة (دامت فوائده) في المقام ٣٥٠
المطلب الأوّل: روايات استثناء ذكر العيب الظاهر من الغيبة ٣٥١
الخدش في دلالة الرواية على المدّعى ٣٥٢
تقريب الاستدلال بالرواية ومناقشته ٣٥٤
معنى «عورة المؤمن على المؤمن حرام» ٣٥٥
دلالة رواية عبد الله بن سنان ٣٥٧
دلالة رواية زيد الشحام ٣٥٨
هتك ستر المؤمن أبرز مصاديق الغيبة ٣٦٠
الأخذ بالزيادة عند تعارض النسخ ٣٦٢
وجهان للأخذ بالزيادة عند تعارض النسخ ٣٦٢

وهم ودفع ٣٦٣
صفوة القول كبرويّاً عند تعارض النسخ ٣٦٤
وقفة مع دلالة الرواية على المدّعى ٣٦٥
ذكر العيب الظاهريّ محقق للغيبة لو استلزم الحطّ من المؤمن ٣٦٦
الرواية ظاهرة في التطبيق العرفيّ ٣٦٦
قبول العامّة خبر عائشة مع ما فيه من الخدش مقوٍّ لصدوره ٣٦٧
المبحث العاشر فيما كان كلّ من المغتاب والمستمع عالماً بعيب المغتاب ٣٦٩
كلام الأعلام في المسألة ٣٦٩
توجيه كلام السيّد الخوئيّ ﷺ ٣٧٠
نحوان لذكر عيب المغتاب بين العالمين به ٣٧١
المبحث الحادي عشر ردّ من يدعي نسباً باطلاً بالغيبة ٣٧٣
الجهة الأولى: تزاحم حفظ الأنساب مع حرمة المغتاب ٣٧٣
بعض كلمات الأعلام في المقام ٣٧٤
توضيح كلام السيّد الخوئيّ ﷺ في الأصل العملي عند الشك في غرض مدّعي النسب ٣٧٥
نظر السيّد الأستاذ ﷺ في غيبة مدّعي النسب ٣٧٦
المختار في حكم غيبة مدّعي النسب ٣٧٧
حكم ادّعاء النسب لمصالح اجتماعية أو غيرها ٣٧٨
الجهة الثانية: تخصيص أدلّة النصح لأدلّة الغيبة ٣٧٩

الآثار الشرعيّة المترتّبة على النسب الهاشمي ٣٧٩
علاقة أدلّة النصح بأدلّة الغيبة ٣٨٠
جواز غيبة مدّعي النسب بملاك النصح ٣٨٠
مقتضى روايات (من بلغ) على فرض عدم ثبوت استحباب إكرام الذريّة ٣٨١
صور انتحال النسب ٣٨٣
حكم التسامح في البناء على النسب ٣٨٣
حكم الدخول في النسب عن عذرٍ ٣٨٤
الفرق بين الحكم الثانوي والتزاحم ٣٨٥
حكم غيبة من لا يدّعي النسب وإنّما يُدّعى له ويُعرف به ٣٨٥
الجهة الثالثة: خصوصيّة الأنساب ٣٨٦
طريقة حفظ الأنساب ٣٨٦
خلاصة البحث في حكم غيبة مدّعي النسب ٣٨٧
المبحث الثاني عشر الاستفتاء ٣٨٩
وقفة مع الرواية من حيث السند ٣٩٠
الرواية ظاهرة في طلب النصح لا الفتوى ٣٩٢
فائدة أصولية: في ظهور أوامر الاستحباب في الوجوب ٣٩٣
تعليل ظهور أوامر الاستحباب في الوجوب ٣٩٣
شبهة وردّها ٣٩٥
استشكال السيّد الخوئيّ ﷺ في دلالة رواية عبد الله بن سنان ٣٩٦

تعضيد كلام السيّد الخوئيّ ﵀ ٣٩٧
تعامل النبيّ ﷺ مع الأحداث على الظاهر ٣٩٧
إشكال ودفع ٣٩٨
الاستفتاء ليس مورداً لاستثناء الغيبة ٤٠١
تتميم للمستثنيات ٤٠٢
لا بدّ من ملاحظة العناوين عند التزاحم ٤٠٢
فائدة في تحديد الميزان في الترجيح بين الأهمّ والمهمّ ٤٠٢

فصل

في بعض أحكام الغيبة

المطلب الأول حكم الاستماع إلى الغيبة وحدوده ٤٠٥
كلام الشيخ الأنصاريّ ﵀ في حرمة استماع الغيبة ٤٠٥
كلام السيّد الخوئيّ ﵀ في حرمة استماعها ٤٠٥
الأمر الأوّل: في المقتضي لحرمة الاستماع إلى الغيبة ٤٠٦
النحو الأوّل: الأدلّة الخاصّة على حرمة استماع الغيبة ٤٠٦
الكلام في سند الرواية ٤٠٧
الدلالة ظاهرة في حرمة الاستماع إلى الغيبة ٤٠٨
مناقشة ظهور الرواية في حرمة الاستماع ٤٠٩
كلام السيّد الخوئيّ ﵀ ومناقشته ٤١٠
تعليق السيّد الخوئيّ ﵀ على الرواية ٤١٢

تعليق السيّد الخمينيّ ﷺ على الرواية ٤١٢
رفعة مقام ورّام ﷺ لا يشفع للرواية ضعيفة السند ٤١٥
طريقة ورّام ﷺ في تنبيه الخواطر ٤١٥
كلام العلماء في المسألة ٤١٨
أثر اختلاف القراءة في دلالة الرواية ٤١٩
القراءة الأقرب بالتثنية ٤٢١
إشكال ودفع ٤٢١
ترجح إحدى القراءتين بالظهور لا بالظن ٤٢٢
السماع القهري خارج عن أدلة حرمة الغيبة ٤٢٤
النحو الثاني: الأدلّة العامّة على حرمة استماع الغيبة ٤٢٥
كلام السيّد الأستاذ الحكيم (دامت فوائده) في حرمة الاستماع ٤٢٥
مناقشة كلام السيّد الحكيم ﷺ ٤٢٦
رواية الهرويّ تامّة سنداً ودلالة ٤٢٨
وهم ودفع ٤٢٩
الأمر الثاني: في حدود حرمة الاستماع إلى الغيبة ٤٣١
المحتملات البدوية في حرمة الاستماع إلى الغيبة ٤٣١
فرعان بناء على ثبوت التبعية بين المغتاب والسامع ٤٣٢
كلمات الأعلام في المقام ٤٣٢
كلام الشهيد الثاني ﷺ في المقام ٤٣٢

كلام شيخنا الأنصاريّ﵀ في المقام ٤٣٣
الفرق بين قراءة كلمة «المغتابين» بالجمع أو التثنية ٤٣٤
كلام السيّد الخوئيّ﵀ في المقام ٤٣٥
الأوجه الثلاثة للجواز الواقعي للغيبة في نظر السيّد الخوئيّ﵀ ٤٣٦
النسبة بين جواز الغيبة واقعاً والاستماع عموم من وجه ٤٣٧
تحقيق السيّد الخوئيّ لمراد الشيخ الأنصاريّ﵀ ٤٣٧
مناقشة السيّد الخوئيّ﵀ في تحقيقه ٤٣٩
مناقشة دعوى التلازم بين حرمة الاستماع ووجوب الردّ ٤٤١
إشكال ودفع ٤٤٣
إمكان إجراء الاستصحاب في وجوب النهي عن المنكر ٤٤٤
كلام السيّد الأستاذ الحكيم﵀ في المقام ٤٤٥
مناقشة ما أفاده السيّد الأستاذ الحكيم (دامت فوائده) ٤٤٥
مقاما المطلب الكبرويّ والصغرويّ ٤٤٦
الحكم الظاهريّ مع فرض الشك ٤٤٧
مقاما الحكم الظاهريّ مع فرض الشك في حكم الغيبة ٤٤٨
صور منشأ جواز الغيبة ٤٤٨
النتائج المستخلصة ممّا تقدّم ٤٥١
الشبهة الموضوعيّة في غيبة المتظلّم والناصح والمستفتي ٤٥٢
دلالة النصوص الشريفة على المختار ٤٥٤

ضابطة كون الحجّيّة كاشفة ٤٥٥
تقريب الاستدلال بالرواية ٤٥٦
تمامية سند الرواية ٤٥٧
الإيصال للكمال أهم أغراض الشارع الأقدس ٤٥٧
محتملات قوله عليه السلام: «لا يكذبه» ٤٥٨
الرواية لا تثبت الإطلاق في جواز الاستماع ٤٥٩
التزاحم لا يقتصر على جواز الغيبة فحسب ٤٦١
ردّ الإشكال عن كتب الرجال ٤٦٢
تقريب المصحّح الشرعيّ للتصنيف ٤٦٢
حكم اطلاع عامّة المؤمنين على كتب الجرح ٤٦٢
مقتضى الاستصحاب عدم المزاحم لحرمة الغيبة ٤٦٥
الشك في جواز الغيبة للشك في أهمية المزاحم ٤٦٧
تقريب سقوط التكليف واقعاً ٤٦٨
النقض على حكم سماع الغيبة بسماع الغناء ٤٦٨
وهم ودفع ٤٦٩
قصور المكلّف وما يعذر فيه سببان لجواز الغيبة ٤٦٩
تقريب سقوط التكليف ظاهراً ٤٧٠
المطلب الثاني حكم سماع الغيبة وحدوده ٤٧٣
كلام الشيخ هادي كاشف الغطاء رحمه الله ومناقشته ٤٧٣

تفسير الغيبة بالهتك موجباً لخروج بعض أفرادها ٤٧٥
النسبة بين الغيبة والهتك عموم وجهي ٤٧٦
الآية لا تدلّ على حرمة الغيبة إلّا بتكلّف ٤٧٧
الأمر الأوّل: وحدة مضمون القرآن والعترة ٤٧٨
أصول التفسير بالمأثور ٤٧٨
مثال تطبيقي للعناصر الأربعة ٤٧٩
مراتب النصوص التفسيرية ٤٨٠
المرتبة الأولى ٤٨٠
صفوة القول في المرتبة الأولى ٤٨١
المرتبة الثانية ٤٨٢
اعتبار الحديث للكشف عن المضمون القرآنيّ ٤٨٣
صفوة القول في المرتبة الثانية ٤٨٤
المرتبة الثالثة ٤٨٤
حكومة الحديث التفسيرية على الآية ٤٨٤
المرتبة الرابعة ٤٨٥
سقوط التقييم العرفيّ عند مخالفته للقرآن الكريم ٤٨٥
المنهج النقدي الحديثي بين الإفراط والتفريط ٤٨٨
الأمر الثاني: تحقيق في مرتبة آية الفاحشة ٤٨٩
الأمر الثالث: ما تقتضيه الجهة التفسيرية بين آية إشاعة الفاحشة والرواية ٤٩٠

تحقق الحرمة بمجرّد الحطّ من شأن المؤمن ٤٩١
ردّ دعوى تقييد الحرمة بإرادة الانتقاص مخرج لأكثر حالات الاستماع ٤٩٢
إشكال ودفع ٤٩٣
زبدة المخض في آية الفاحشة والرواية المفسرة لها ٤٩٤
حرمة الاستماع لا تشمل موارد الطعن العامّة ٤٩٥
المطلب الثالث وجوب ردّ الغيبة عن المغتاب ٤٩٧
نظر الشيخ الأنصاريّ ﷺ في المقام ٤٩٧
نظر السيّد الخوئيّ ﷺ في المقام ٤٩٧
المنقول من فتوى السيّد الخوئيّ وتعليق الشيخ جواد التبريزيّ عليه ٤٩٨
الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب الردّ بمناط نصرة المؤمن ٤٩٨
بيان المعصوم لمفهوم الشرط مانع من الاستدلال بعمومه ٥٠٠
ردّ شبهة إنّ الخذلان لا يستلزم العقاب ٥٠٢
المعنى العدمي للخذلان ترك النصرة مطلقاً ٥٠٤
تصريح النجاشيّ بوثاقة السنديّ بن محمّد ٥٠٦
الطائفة الثانية: ما دلّ على وجوب الردّ بحدّ نفسه ٥٠٧
الإشكال في دلالة الرواية الأولى ٥٠٨
قصور رواية أبي الدرداء عن لزوم الردّ ٥٠٩
كلمات الأعلام في المقام ٥٠٩
توجيه كلام السيّد الأستاذ الحكيم ﷺ ٥٠٩

كلام الميرزا الشهيديّ في المقام ومناقشته ٥١١

حدود وجوب الردّ ٥١٣

حدود وجوب الردّ بمقتضى دليل نصرة المؤمن ٥١٣

وهنا مسائل ٥١٤

النهي عن المنكر والردّ عن المغتاب حقيقتان مختلفتان ٥١٥

يتسع الردّ عن الغيبة باتساع نطاقها ٥١٨

وجوب كون نصرة المؤمن متناسبة مع التعدّي ٥١٨

لا يكفي في تحقق النصرة صرف الوجود ٥١٩

قائمة المصادر ٥٢١

فهرس المحتويات ٥٤١