

فقه و اصول



بررسی قاعده‌ی فقهی، کلامی «عدم مواخذه و مسئولیت فرد در قبال عملکرد دیگری» / دکتر جواد ابروانی - رضا حق پناه

رهیافت روایات سبب نزول در استنباط فقه‌های امامیه از آیه‌ی ۱۱۵ بقره /

الهه شاه پسند - دکتر مرتضی ابروانی نجفی - دکتر محمد حسن حائری یزدی

نارسائی شهرت روایی در عرصه‌ی فقه و حدیث / محمد فقیهی صدر - دکتر عباسعلی سلطانی - دکتر حسین ناصری مقدم

تبیین و بررسی صحت و فساد از منظر دانشیان اصول / عبدالکریم عبدالهی نژاد - سید علی جبار گل‌باغی ماسوله

باز پژوهی عدالت اهل کتاب / دکتر عباس کلاتری خلیل‌آباد

نقش رجوع ضمیر به برخی افراد عام / دکتر علی مظفر قراملکی

نظریه جواز و صحت خرید و فروش اعضای بدن در فقه امامیه / دکتر سید ابوالقاسم نقیبی - زهره حاجیان فروشانی



مطالعات اسلامی

فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۳ - نایستان ۱۳۹۲ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

سردبیر: دکتر محمدتقی فخلمی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

هیأت تحریریه

دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد گروه حقوق دانشگاه مازندران

دکتر احمد باقری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

دکتر محمد حسن حائری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین صابری

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدتقی فخلمی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمصطفی محقق داماد

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین مهرپور

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین ناصری مقدم

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه بر اساس نامه رئیس مرکز برنامه ریزی و سیاست گذاری پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری در بهمن ماه ۱۳۹۰، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظریات نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عریسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۱۰۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱۱ ۸۸۳۴۹۰۹، نمابر: ۰۵۱۱ ۸۸۳۴۹۰۹

نشانی اینترنتی:

<http://jm.um.ac.ir/index.php/muslim>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت فصلنامه فقه و اصول عبارت است از فقه، اصول فقه، فلسفه فقه و موضوعات میان رشته‌ای چون فقه و حقوق. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیش گفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه فقه و اصول انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه کنند:

۱- هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در موارد کاملاً استثنایی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

- ۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.
- ۶- هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛ مثال: (شهید ثانی، ۱۱/۲-۱۲؛ مفید، ۸۷)
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Gadamer, 85)
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود؛ مثال: (کوثر:۲).
- ۱۴- پرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به بعد آن با فاصله و نسبت به قبل و نیز محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:). نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـِ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارۀ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیۀ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ غرضه / غرضه؛ حرف / حرف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. حجة الاسلام مجتبی الهی خراسانی (حوزه علمیه مشهد)
۲. دکتر جواد ایروانی (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۳. دکتر علی فخرالدین اصغری آقمشهدی (دانشیار دانشگاه مازندران)
۴. دکتر محمدحسن حایری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. حجة الاسلام امیر رحمانی (مدرس و محقق حوزه علمیه قم)
۶. دکتر عباس زراعت (دانشیار دانشگاه کاشان)
۷. دکتر عباسعلی سلطانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر حسین صابری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر محمدتقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر سید محمدتقی قبولی درافشان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر جلیل قنواتی (دانشیار پردیس قم دانشگاه تهران)
۱۲. دکتر محمد محسنی دهکلانی (استادیار دانشگاه مازندران)
۱۳. دکتر سیدمصطفی محقق داماد (استاد دانشگاه شهید بهشتی)
۱۴. دکتر محسن ملک افضلی اردکانی (استادیار دانشگاه قم)
۱۵. آیه الله موسوی بجنوردی (استاد دانشگاه تربیت معلم تهران)
۱۶. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	بررسی قاعده‌ی فقهی، کلامی «عدم مؤاخذة و مسئولیت فرد در قبال عملکرد دیگری» دکتر جواد ایروانی - رضا حق پناه
۳۵	رهیافت روایات سبب نزول در استنباط فقهای امامیه از آیه‌ی ۱۱۵ بقره الهه شاه پسند - دکتر مرتضی ایروانی نجفی - دکتر محمد حسن حائری یزدی
۵۷	نارسائی شهرت روایی در عرصه‌ی فقه و حدیث محمد فقیهی صدر - دکتر عباسعلی سلطانی - دکتر حسین ناصری مقدم
۷۵	تبیین و بررسی صحت و فساد از منظر دانشیان اصول عبدالکریم عبدالهی نژاد - سید علی جبار گلباغی ماسوله
۹۷	باز پژوهی عدالت اهل کتاب دکتر عباس کلانتری خلیل آباد
۱۱۵	نقش رجوع ضمیر به برخی افراد عام دکتر علی مظهر قراملکی
۱۳۳	نظریه جواز و صحت خرید و فروش اعضای بدن در فقه امامیه دکتر سید ابوالقاسم نقیبی - زهره حاجیان فروشانی
۱۶۳	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۳۳-۹

بررسی قاعده‌ی فقهی، کلامی «عدم مؤاخذه و مسئولیت فرد در قبال عملکرد دیگری»*

دکتر جواد ابروانی^۱

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: irvanijavad12@gmail.com

رضا حق پناه

عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: rhaghp@yahoo.com

چکیده

یکی از قواعد فقهی، کلامی مهم که در متون فقهی کمتر مورد توجه قرار گرفته، قاعده‌ی «مؤاخذه نکردن فرد به گناه غیر و بی‌مسئولیتی فرد در قبال عملکرد افراد» است که در آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» تجلی می‌یابد. بر اساس این قاعده، که شامل امور دنیوی و اخروی می‌شود، هیچ حکم فقهی نباید مسئولیت عملکرد فردی را بر عهده‌ی دیگران نهد. با آن که برخی فقیهان به طور پراکنده در استنباط احکام به این قاعده استناد کرده‌اند، لیک احکامی فقهی نیز در مخالفت با آن مشاهده می‌گردد. از جمله: احکام فقهی فرزندان کفار و زنازاده و سرنوشت اخروی آنان به تبع پدر و مادر، و عذاب شدن میت به سبب گریه خویشان او، که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است. چنانکه نقش این قاعده در نقد محتوایی روایات نیز تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت الهی - مسئولیت حقوقی و کیفری - عقوبت گناه

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۵/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۲/۳۱.
۱. نویسنده مسئول

طرح بحث

قواعد فقهی جایگاه فرازمندی در استنباط احکام دارد و بدین جهت، توجه فقیهان را برای اصطیاد و استناد سازی آن‌ها - به صورت مستقل یا در لابه‌لای مباحث فقهی - به خود ویژه ساخته است. با این حال، قواعدی نیز وجود دارد که در عین اهمیت، به طور شایسته بدان‌ها پرداخته نشده است. از سوی دیگر، برخی از قواعد به گونه‌ای است که هم در استنباطات فقهی قابل استفاده است و هم در پاسخگویی به پرسش‌های کلامی و شُبّهات اعتقادی، از این رو، می‌توان آن‌ها را قواعد فقهی - کلامی نامید و قاعده «مؤاخذه نکردن و بی‌مسئولیتی فرد در قبال عملکرد دیگری» از این دست است.

مفاد قاعده این است که فرد، به سبب عملی که از سوی دیگری صادر شده، مؤاخذه نمی‌گردد و در برابر گناه دیگران، - تا زمانی که به عملکرد او ارتباطی نداشته باشد - مسئول و معاقب نیست. این قاعده از یکسو قاعده‌ای فقهی است و از آن، احکام فقهی فراوانی در حوزه‌ی حقوق مدنی و کیفری قابل استنباط می‌باشد و از سوی دیگر، قاعده‌ای کلامی است و به پاره‌ای از شُبّهات فکری و عقیدتی مرتبط با این عرصه پاسخ می‌دهد. «قاعده» بودن آن نیز از این رو است که موارد گوناگونی را با موضوعات مختلف شامل می‌شود و حکم آن‌ها را مشخص می‌سازد - چنان که در ادامه خواهد آمد.

گرچه برخی از فقیهان به طور پراکنده به مفاد آن استناد کرده و احکامی را استنباط نموده‌اند، لیک به عنوان یک قاعده‌ی کلی به طور مستقل مبحث نبوده و حدود آن مشخص نشده است، چنان که گاه احکامی برخلاف این قاعده نیز برداشت شده است. آنچه در این نوشتار می‌آید، مستند سازی و تحدید این قاعده، ذکر مواردی از استناد فقیهان به آن، و سپس بررسی موارد بحث برانگیزی است که توجه به قاعده‌ی یاد شده، پاسخگوی مشکلات فقهی و کلامی می‌باشد.

مستند قاعده

مهم‌ترین مستندات قاعده عبارتند از:

- ۱- آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» که در پنج جای قرآن آمده است. (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ نجم: ۳۸) نیز آیات: «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا» (انعام: ۱۶۴)، (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا كَسَبَتْ) (بقره: ۲۸۶) که به روشنی، هر فردی را در برابر عمل خود مسئول

می‌داند و مؤاخذة به گناه دیگران را نفی می‌کند.

۲- آیاتی که ساحت الهی را از هرگونه ظلم و ستمی به آدمیان مبری می‌داند و «عدالت الهی» را مطرح می‌کند. روشن است که هرگونه عقوبتی برای فرد به گناه دیگری، ظلم به شمار می‌رود. از جمله این آیات: «و لا یظلمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴)، «إِنَّ اللَّهَ لَا یظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا» (یونس: ۴۴)، «مَا كَانَ اللَّهُ لَیظْلِمَهُمْ» (روم: ۹).

۳- روایاتی که هرگونه مسئولیت و عقوبتی برای فرد را به سبب عملکرد دیگران نفی می‌کند. از جمله، روایت امام رضا (ع): «لَا یأْخُذُ اللَّهُ تَعَالَى الْبَرِيءَ بِالسَّقِيمِ وَلَا یَعْدِبُ اللَّهُ تَعَالَى الْأَطْفَالَ بِذُنُوبِ الْآبَاءِ وَلَا تَنْزِرُ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى» (صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱۲۵/۲؛ حویزی، ۱/ ۷۸۶-۷۸۷)

۴- حکم قطعی عقل که از یکسو، مؤاخذة فرد به عمل غیر را بی آن که فرد دخالتی در آن عمل داشته باشد، ظلم می‌شمرد، و از دیگر سوی ظلم را بر خداوند محال می‌داند. (نک: ابن‌فهد، ۴/ ۵۳۱)

حدود قاعده

آیا قاعده‌ی مبحث، مخصوص عقاب اخروی است یا افزون بر آن، شامل امور دنیوی نیز می‌شود؟ و در صورت دوم، آیا مخصوص مجازات‌های بدنی است یا اعم از بدنی و مالی؟ برخی از مفسران شواهدی گردآورده‌اند که نشان می‌دهد آیه «لاتزر وازرة وازر آخری» هم مربوط به مسئولیت‌ها و مجازات‌های دنیوی است و هم عقاب اخروی. (قرطبی، ۱۵۷/۷-۱۵۸) در برخی اشارات، استناد فقیهان به این آیه‌ی شریفه که پس از این خواهد آمد، بیانگر همین تعمیم می‌باشد. دلایل و مؤیدات ذیل می‌تواند تعمیم یادشده را اثبات نماید:

۱- اطلاق آیه «لاتزر وازرة وازر آخری» تمامی عواقب و مسئولیت‌های گناه فرد را، اعم از دنیوی و اخروی، شامل می‌گردد و هیچ دلیلی بر تقیید آن وجود ندارد.

۲- مفاد آیه، که به گفته برخی از مفسران، یکی از پایه‌های اساسی در اعتقادات اسلامی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۲۲۴/۱۸)، با عدل الهی ارتباط پیدا می‌کند که هیچ کس را به گناه دیگری مجازات نکند، و در این اصل، تفاوتی بین امور دنیوی و اخروی وجود ندارد.

به هر حال، به نظر می‌رسد شمول این قاعده نسبت به عقاب اخروی مسلم است، چنان که از سیاق برخی آیات (نک: فاطر/ ۱۸) و پاره‌ای روایات ذیل آیه‌های مورد بحث (نک: حویزی،

(۷۸۶/۱) نیز بر می‌آید. لیک در کلیت آن نسبت به امور دنیوی، تردید وجود دارد. منشأ این تردید دلایلی است که نشان می‌دهد در دنیا، گاه افراد به گناه دیگران گرفتار عقوبت می‌شوند. از جمله: آیه‌ی «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» (انفال: ۲۵) چنان که واقعیت‌های عینی نیز نشان می‌دهد در موارد بسیار افرادی بی‌گناه به سبب ظلم و جنایت یا کوتاهی و قصور دیگران گرفتار رنج‌ها و سختی‌ها می‌شوند.

لیک توجه به این نکته تردید یاد شده را بر طرف می‌سازد و آن لزوم تفکیک بین امور تکوینی و امور تشریعی است. عالم تکوین بر اساس سنت‌های الهی در آفرینش اداره می‌شود و هر علت طبیعی، معلول طبیعی خود را در پی خواهد داشت. در این حوزه، هر فردی با سوء استفاده از قدرت اختیار و انتخاب خود، می‌تواند از راه ظلم و ستم یا کوتاهی در انجام وظایف موجب سلب حقوق دیگران گردد و عملکرد او گریبان دیگران را نیز بگیرد و این به ویژه در امور اجتماعی که در آن سرنوشت افراد جامعه به یکدیگر پیوند خورده مصداق می‌یابد. آیه‌ی یاد شده از سوره‌ی انفال همین موضوع را بیان فرموده است؛ اما در عرصه‌ی تشریح و قانون-گذاری که از سوی شارع صورت می‌پذیرد، هیچ‌گاه مجازات گناه فردی به پای دیگری نوشته نمی‌شود و این همان چیزی است که در قاعده‌ی مورد بحث مدنظر می‌باشد و اطلاق آیه و عدالت الهی آن را اقتضا می‌کند. پاره‌ای از روایات نیز «مؤید» آن است، از جمله سخن پیامبر (ص) به ابورمته در مورد فرزندش: «اما انه لایجنی علیک و لا تجنی علیه» و آن گاه حضرت، آیه «لاتزر وازرةً و زراً آخری» را قرائت فرمود. (ابن حنبل، ۲/۲۲۶؛ نیز بیهقی، ۴/۷۳) روشن است که مقصود روایت، مسئولیت کیفری جنایت است و نه خود جنایت (با توجه به آیه‌ای که حضرت قرائت فرمود) (نک: نووی، ۱۹/۱۵۵؛ قرطبی، ۷/۱۵۸؛ بیهقی، ۴/۷۳؛ ابن قدامه، ۹/۴۸۸) چنانکه در مورد نخست (امور تکوینی) نیز، آن جا که عقوبت و گرفتاری، ناشی از «عذاب الهی» باشد، هیچ‌گاه دامن بی‌گناهان را نمی‌گیرد، مگر آنکه آنان نیز به نوعی در شکل‌گیری ظلم و گناه شریک باشند. بدین جهت، در مورد عذاب‌های استیصال که بر امت‌های پیشین وارد می‌گردید، قرآن کریم از نجات پاکان و صالحان و استثنای آنان خبر می‌دهد. (نک: هود/۵۸، ۶۶، ۸۱، ۹۴) این سخن پیامبر (ص) نیز مطلب یاد شده را تأیید می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَعْذِبُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّةِ حَتَّى يَرَوْا الْمُنْكَرَ بَيْنَ ظَهْرَانِهِمْ وَ هُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يُنْكَرُوهُ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَذَّبَ اللَّهُ الْخَاصَّةَ وَ الْعَامَّةَ» (ابن حنبل، ۴/۱۹۲؛ رشید رضا، ۹/۶۳۸؛ نیز حمیری، ۵۵) بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از حوادث طبیعی که دامن همه‌ی افراد را

می‌گیرد، نه جنبه عذاب، که علل دیگری همچون آزمایش و... دارد. (نک: بقره/۱۵۵)

این قاعده مشمول امور دنیوی و اخروی می‌باشد. بدین معنا که هیچ‌گاه حکمی در دنیا جعل نمی‌گردد که مجازات فرد را بی سبب بر عهده دیگری نهد، چنانکه مجازات اخروی فرد نیز صرفاً ناشی از عملکرد خود اوست؛ اما در خصوص این که آیا این قاعده مجازات‌های بدنی یا مالی را هم در بر می‌گیرد؟ در ادامه‌ی نوشتار خواهد شد.

بررسی تخصیص پذیری قاعده

آیا قاعده‌ی مورد بحث قابل تخصیص است؟ نیک روشن است که در صورت تخصیص ناپذیر بودن آن، در موارد مشکوک می‌توان با استناد به قاعده، حکم را استنباط کرد. بررسی مستندات قاعده و توجه به مبانی اصولی مرتبط نشان می‌دهد که قاعده‌ی یادشده تخصیص ناپذیر است. دلایل و مؤیدات این مدعا به اختصار عبارتند از:

۱. چنان که گذشت مستند قاعده به دلایل صرفاً شرعی منحصر نمی‌شود و حکم قطعی عقل نیز مستند آن است. چه، عقل مؤاخذه فرد را به عمل غیر - بی آن که فرد دخالتی در آن عمل داشته باشد - ظلم می‌شمارد. از سوی دیگر، اصولیان تصریح کرده‌اند که تخصیص در حکم عقل جایز نیست و این چنین حکمی «آبی از تخصیص» می‌باشد. (نک: اصفهانی، ۳۸۶؛ خوئی، ۳۸/۲)

۲. اصولیان همچنین تصریح کرده‌اند که تعلیل، آبی از تخصیص بوده و حکم معقل قابل تخصیص نیست. (نک: نائینی، ۱۷۰/۳؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۱۸۰/۲) قاعده‌ی مورد بحث نیز در برخی از ادله پیش گفته (بویژه دلیل دوم و سوم در بحث مستندات) به صورت تعلیل بیان شده است و از این رو قابل تخصیص نیست.

۳. از دیگر موارد تخصیص ناپذیری حکم از دیدگاه برخی اصولیان، مواردی است که حکم در مقام امتنان صادر شده باشد. (نک: مکارم شیرازی، التواعد الفقہیہ، ۱۹۵/۱) از آنجا که دست‌کم احتمال امتنانی بودن قاعده وجود دارد، می‌توان آن را «تأییدی» بر ادعای تخصیص - ناپذیری آن قاعده دانست.

پاسخ دو پرسش

۱- ممکن است از برخی آیات و روایات چنین به نظر رسد که در قیامت، بخشی از

عذاب‌های فرد به سبب گناهان دیگران است و این نقض قاعده مدّ نظر می‌باشد! از جمله آیه‌ی «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يَضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (نحل: ۲۵) نیز آیه «وَ لِيَحْمِلَنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ» (عنکبوت/۱۳) و روایت: «مَنْ سَنَّ سُنَّةَ جَوْرٍ فَاتَّبِعَ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرٌ مِّنْ عَمَلِ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ» (مفید، ۱۹۱؛ برقی، ۲۷/۱)

پاسخ این سؤال روشن است؛ زیرا که این فرد به واقع مجازات عمل خود را خواهد دید. با این تفاوت که برخی از اعمال دارای اثری محدود بوده، پیامد دنیوی و عقوبت اخروی آن نیز محدود است؛ نیز برخی اعمال که موجب گمراهی افراد و نسل‌های بعدی می‌شود یا سنت بدی را در جامعه پایه‌گذاری می‌کند، پیامدی گسترده داشته و طبعاً عقوبتی سنگین در پی خواهد داشت و این حقیقت در آیات و روایت یادشده مطرح گردیده است. روشن است که آیه‌ی دوم با آیه‌ی نخست تبیین و تفسیر می‌گردد. (قرطبی، ۱۵۸/۷) و این‌گونه است که تسبیب در انجام عمل را موجب تشریک در نتیجه دانسته‌اند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۶۵/۶)

۲- آیا مفاد قاعده در مورد حسنات نیز صادق است؟ یعنی پاداش فرد نیز صرفاً مبتنی بر اعمال خود فرد است و با عمل نیک دیگری به او پاداشی نمی‌رسد؟ روشن است که این بحث ارتباط زیادی با قاعده‌ی مبحث ندارد. بدین معنا که این پرسش هر پاسخی که داشته باشد، قاعده را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. با این حال اشاراتی بدان شایسته است. شافعی از برخی آیات محل بحث استنباط کرده که ثواب قرائت قرآن اگر به اموات اهدا گردد، به آنان نمی‌رسد. چرا که ناشی از عمل خود آنان نبوده و در سخنان پیامبر (ص) و صحابه نیز اثری از آن نیست؛ و صرفاً در مورد دعا و صدقه، نصّ و اجماع بر وصول آنها به اموات وجود دارد. (نک: ابن کثیر، ۲۷۶/۴-۲۷۷) از جمله آیاتی که می‌تواند مستند این مدعا قرار گیرد، می‌توان به «وَ لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا» (انعام: ۱۶۴) و «وَ أَنْ لَيْسَ لِلِنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) اشاره کرد.

این مدعا از چند جهت مخدوش است. نخست آنکه اگر این آیات، قاعده‌ای کلی را در خصوص حسنات بیان می‌دارند، چرا شافعی در مورد دعا و صدقه آن را تعمیم نداده است؟ و اگر مستند تخصیص در این دو موضوع، نصوص مورد اشاره‌ی او باشد، از یک سو کلی نبودن این قاعده را می‌رساند، و از سوی دیگر تخصیص آن را در خصوص ثواب قرائت قرآن نیز به اثبات می‌رساند. چه، در این باره نیز نصوص معتبری وجود دارد. (نک: کلینی، ۶۱۸/۲؛ انصاری، ۲۱۲. نیز نک: ابن قدامه، ۴۲۹/۲)

دوم: این که آن چه با عدالت الهی ناسازگار است، مجازات فرد به گناه دیگری است و نه مشارکت فرد در پاداش اعمال او. بنابراین، همان‌گونه که فرد می‌تواند حاصل کار خود را در دنیا به فردی دیگر هدیه دهد، بی آن که او کاری انجام داده باشد؛ در امور اخروی نیز چنین امری صادق است. با این حال آثار روحی اعمال نیک که موجب تکامل شخصیت و اوج او می‌گردد، ویژه‌ی فردی است که در زمان حیات، خود آن اعمال را انجام داده باشد و از طریق اهداء ثواب صرفاً بخشی از پاداش‌ها را می‌تواند به دیگری اهدا نماید. (مکارم شیرازی و دیگران، ۶۷/۶) نتیجه اینکه در مورد حسنات، قاعده‌ی کلی وجود ندارد و اعمال نیک فرد می‌تواند برای دیگران نیز خیرات و پاداش به همراه داشته باشد. بر همین اساس و برای نمونه برخی فقیهان تصریح کرده‌اند: که پدر و مادر در حسنات فرزند شریکند، ولی به گناهان او مؤاخذة نمی‌شوند. (ابن فهد، ۱۶۰/۳)

مواردی از کاربرد قاعده در فقه

- پیش از بحث درباره‌ی نکات چالشی یا اختلاف نظرها، از مصادیقی یاد می‌کنیم که فقها به طور پراکنده برای استنباط احکام، به مفاد قاعده یا آیه‌ی مد نظر استناد کرده‌اند:
- آنچه را عبد تلف کند، بر عهده مولای او نخواهد بود. (علامه حلی، قواعد الاحکام، ۱۸۳/۲؛ کرکی، ۱۰/۶-۱۱) چنانکه کفاره‌ی ناشی از عمل او (طوسی، المبسوط، ۲۳۸/۱؛ حکیم، ۵۷/۱۰) و به طور کلی هر اقدام ضمان‌آور که به اذن مولی نباشد، بر عهده‌ی خود عبد خواهد بود. (حسینی مراغی، ۷۰۰/۲)
 - اصل در جنایت، تعلق دیه آن بر عهده جانی است. (طباطبایی، ریاض المسائل، ۵۶۶/۲)
 - هرگاه پیشروی طبقه‌ی دوم ساختمان به سمت کوچه و مانند آن موجب وارد آمدن ضرر به غیر باشد، جمع‌آوری آن بر غاصب واجب است نه بر دیگران. (نجفی، ۲۴۶/۲۶)
 - در مزارعه، خراج و هزینه‌های زمین، بر صاحب زمین است نه بر عامل. (نک: نجفی، ۴۴-۴۳/۲۷)
 - گناه تبدیل وصیت و عوض کردن آن، بر تغییر دهنده است نه بر موصی. (نجفی، ۲۴۶/۲۸)
 - هرگاه پس از صدور حکم، شاهد یا مزکی (: گواه بر عدالت شهود) از نظر خود برگردد، ضمانت صرفاً متوجه برگشت کننده است نه دیگری. (نجفی، ۲۴۹/۴۱)

- بر زن حامله، هرچند زناکار باشد، حدود و قصاص تا پس از وضع حمل جاری نمی-گردد، بویژه با خوف ضرر بر جنین او. (نجفی، ۳۳۷/۴۱)

- عدم جواز تغریب (: تبعید) بر زن زانی به دلیل عدم جواز الزام همسر یا محرم او به همراهی با او. گلپایگانی، ۱۱۸/۱)

- دفع ضرر ناشی از فرد، بر دیگری واجب نیست. (حسینی مراغی، ۳۹۷/۲)

این موارد پراکنده نشان می‌دهد که از یک سو، اصل قاعده از سوی فقها پذیرفته شده و آن را ویژه‌ی عقوبت اخروی ندانسته؛ بلکه احکام فقهی (اعم از وضعی و تکلیفی) از آن استنباط کرده‌اند.

بررسی مصادیق چالشی یا محل اختلاف

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، فقیهان به قاعده و آیه مورد بحث استناد کرده و آن را تلقی به قبول کرده‌اند، لیک در مواردی دیگر یا این قاعده مغفول مانده و یا مصداق مربوط به درستی تحلیل نشده است و در نتیجه، احکامی استنباط گردیده که در نگاه نخست، مخالف قاعده و برخلاف عدالت الهی به نظر می‌رسد و شبّهاتی اعتقادی را نیز موجب می‌گردد. در ذیل برخی از این نکات بررسی می‌گردد.

۱- فرزندان کفار

در مورد فرزندان کفار در حال حیات یا در صورت مرگ پیش از بلوغ، احکامی در متون فقهی بیان شده است. از جمله:

الف) عدم طهارت. صاحب جواهر پس از آن که حکم به نجاست همه‌ی کفار کرده، ادله-ای بر آن اقامه می‌کند، فرزند متولد از پدر و مادر کافر را نیز، در حکم پدر و مادر نجس می-داند و آن را از برخی فقهای پیش از خود نیز نقل می‌کند. آن‌گاه دلیل اصلی این حکم را اجماع می‌داند که تنها مخالف احتمالی آن «علامه حلی» در نهاییه است. ضمن آن که در روایاتی چند نیز اشاره به آن دیده می‌شود. (نک: نجفی، ۴۴/۶) این روایات در بحث‌های بعدی خواهد آمد.

این حکم از چند جهت مخدوش است:

نخست آن که در مورد نجاست کفار، هیچ دلیل استواری بر تعمیم به همه‌ی اصناف کفار وجود ندارد. قرآن کریم صرفاً «مشرکان» را نجس دانسته (توبه: ۲۸) که در اصطلاح قرآنی،

شامل اهل کتاب نمی‌شود. (نک: بقره: ۱۰۵) بدین جهت، برخی از فقها با ارائه‌ی دلایلی استوار، پاك بودن ذاتی كفار غير از مشركان را به اثبات رسانیده‌اند. (خمینی، کتاب الطهاره، ۲۹۳/۳-۲۹۸)

دوم: آن که به فرض قبول نجاست كفار و یا دست‌کم در خصوص مشركان، الحاق فرزندان كفار به پدر و مادر فاقد دلیل استوار است. چه، از یکسو روایات مورد نظر صاحب جواهر، افزون بر آن که هیچ‌گونه صراحتی در این حکم ندارند، مشتمل بر احکامی غیر قابل قبول هستند که در ادامه بحث خواهد آمد. از این رو، نصوص یاد داشته غیر قابل استناد هستند. از سوی دیگر اجماع مورد استناد در این حکم نیز مخدوش است. چه، اثبات اجماع در این مسئله دشوار است و حتی صاحب جواهر نیز که دلیل عمده‌ی این حکم را اجماع می‌داند (۴۵/۶)، در آغاز بحث تردید خود را درباره‌ی تحقق آن چنین ابراز می‌دارد: «و هُوَ الْحُجَّةُ إِنْ تَمَّ... وَ لَعَلَّهُ كَذَلِكَ» (ص ۴۴). ضمن آن که اجماع یاد شده به فرض تحقق، اجماع مدرکی یا محتمل المدرك و فاقد حُجیت مستقل است؛ و از سوی سوم، حکم به نجاست کودکی غیر بالغ، به جرم كفر پدر و مادر، مصداق بارز اخذ فرد به گناه غیر، و مخالفت آشکار با آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است.

ب) حکم استرقاق فرزند کافر ذمی در صورت ارتکاب قتل از سوی پدر. هرگاه کافر ذمی، مسلمانی را به قتل رساند، به نظر مشهور، قاتل و اموال او به اولیای مقتول تحویل داده می‌شود و آنان بین قصاص یا استرقاق او مخیرند. (نک: نجفی، ۱۵۶/۴۲). لیک به برخی از فقها همچون شیخ مفید، سلار و ابن حمزه نسبت داده شده که فرزندان صغیر او نیز به رقیب اولیای مقتول در می‌آیند. چرا که کافر ذمی، با ارتکاب قتل، حکم کافر حربی را پیدا می‌کند که فرزندان او، چنین حکمی دارند، علاوه بر وجود قانون تبعیت بین پدر و فرزندان او در این گونه موارد. (نک: شهید ثانی، ۵۹/۱۰؛ نجفی، ۱۵۸/۴۲)

این حکم از سوی فقیهانی همچون ابن ادریس، شهید ثانی و صاحب جواهر مورد نقد قرار گرفته است، از جمله نقدها آن است که جنایت پدر نباید فرزندش را گرفتار نماید، چرا که «و لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نجفی، ۱۵۸/۴۲؛ شهید ثانی، ۶۰/۱۰)

این نقد، کاملاً استوار است. چه، حکم یاد شده علاوه بر مخالفت با قاعده مورد بحث و آیه، با اهداف متعالی اسلام در مورد مبارزه با برده‌داری و بستن سرچشمه‌های آن نیز منافات دارد. زیرا بر اساس آموزه‌های دینی، فرد حُرُّ به هیچ وجه به رقیب در نمی‌آید و عبد نمی‌شود

و تنها استثنایی که در این باره وجود دارد، اسرای جنگی در شرایط خاص صدر اسلام آن هم به صورت حکمی موقتی بود. بدین جهت، در آیه‌ی مربوط به حکم اسرای جنگی اثری از آن وجود ندارد. (نک: محمد: ۴) و با توجه به منتفی بودن موضوع آن (جنگ ابتدایی و به اذن معصوم) در عصرهای بعدی، حکم استرقاق حَر نیز به طور کامل منتفی است، و بدینسان زمینه‌ی هرگونه سوء استفاده از احکام فقهی در مورد طرفداری از برده‌داری از بین خواهد رفت. (تفصیل این بحث را بنگرید در: سید قطب، ۳۲۸۲/۶؛ صدر، ۳۱۴-۳۱۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۴۱۳/۲۱-۴۲۳)

ج) ورود فرزندان کفار به دوزخ. برخی از محققان بر این باورند که فرزندان کفار هرگاه پیش از بلوغ از دنیا بروند، همچون پدر و مادرشان وارد آتش دوزخ خواهند شد. آلوسی این حکم را به بیشتر عالمان نسبت می‌دهد. (آلوسی، ۳۵/۱۵) صاحب حدائق و صاحب جواهر نیز آن را تأیید کرده‌اند. (نک: بحرانی، ۱۹۹/۵؛ نجفی، ۴۴/۶-۴۵)

دلیل این نظریه، روایاتی چند بیان شده است که حکم تبعیت در نجاست نیز از همان نصوص، برداشت گردیده است. روایات یادشده را بنگرید:

۱- روایت عبدالله بن سنان که از امام صادق (ع) درباره فرزندان مشرکان پرسید، در صورتی که قبل از بلوغ از دنیا بروند. حضرت فرمود: «كُفَّارٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ، يَدْخُلُونَ مَدَاخِلَ آبَائِهِمْ» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴۹۱/۳)

۲- روایت وهب بن وهب از امام صادق (ع) از امام باقر (ع): «أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي النَّارِ وَأَوْلَادُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي الْجَنَّةِ» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴۹۱/۳)

۳- حدیث مرسل کافی: «أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَيَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يَلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «... بِيَمَانٍ الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (کلینی، ۲۴۸/۳)

در بین اهل سنت نیز، آلوسی روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرزندان مشرکان در آتش هستند. آن‌گاه خود آن را تضعیف نموده غیر قابل احتجاج می‌داند. (آلوسی، ۳۵/۱۵)

این دیدگاه از چند جهت مخدوش است:

نخست: آن که دوزخی شدن اطفال بی‌گناه به جرم کفر پدر و مادرشان، در تضاد آشکار با آیات «لاتزر وازره وزر اخری» است که بر دوش کشیدن بار گناه را توسط غیر گناهکار، به صراحت نفی می‌کند. بر این اساس، روایات یادشده نیز حتی به فرض صحت سند، به دلیل مخالفت با کتاب باید طرح شوند. چه، بر پایه روایات متعدد و معتبر (نک: کلینی، ۶۸/۱-۶۹)

حدیث مخالف قرآن، قابل استناد نیست و بنا بر دیدگاه استوار اصولیانی همچون آخوند صاحب کفایه، مخالفت با قرآن، معیار تشخیص حجت از لاجت است و نه ترجیح یکی از دو حجت (نک: آخوند خراسانی، ۳۹۳)

دوم: آن که غالب روایات مورد استناد، از ضعف سندی رنج می‌برند: در سند روایت دوم، وهب بن وهب قرار دارد که با اوصاف: عامی، ضعیف و کذاب توصیف شده است. (نجاشی، ۴۳۰؛ طوسی، الفهرست، ۴۸۸؛ علامه، خلاصه الاقوال، ۲۶۲) روایت سوم نیز مرسل و نیز موقوف بوده و از غیر معصوم نقل شده است. بنابراین قابل استناد نیست. روایت موجود در منابع اهل سنت نیز چنان که اشاره شد، تضعیف شده است. در این بین صرفاً روایت اول ضعف سندی ندارد، لیک به دلیل ضعف محتوا، شیخ صدوق که خود آن را نقل کرده، در توجیه آن می‌گوید: اطفال مشرکان و کفار با پدرانشان در آتش هستند، ولی حرارت به آنان نمی‌رسد تا پیش از آزمون الهی حجت بر آنان تمام شود... (۴۹۲/۳) یاد کردنی است کلینی در «باب الاطفال» کافی، روایات متعدد و مسندی را نقل نموده که در بیشتر آن‌ها سخن از آزمون آنان در قیامت به میان آمده است. در یک حدیث، فرمان داده شده که علم آن را به خدا وانهد و نظری ندهید، و فقط در یک حدیث مرسل و بی سند که پیشتر گذشت، الحاق اولاد مشرکان به پدرانشان ذکر شده است. (۲۴۸/۳-۲۴۹)

سوم: آن که این روایات، در تعارض با روایاتی است که بیان می‌کنند، اطفال کفار وارد آتش نمی‌شوند؛ بلکه مورد آزمایش الهی قرار می‌گیرند و در صورت موفقیت در آن، وارد بهشت خواهند شد. (کلینی، ۲۴۸/۳-۲۴۹؛ آلوسی، ۳۶/۱۵)

برخی از فقها به این تعارض توجه داشته‌اند، لیک به جای توجیه و تأویل روایات دسته‌ی اول، به توجیه این روایات پرداخته‌اند. بدینسان: آنان که در آزمایش الهی، موفق می‌شوند اطفال مؤمنانند و کسانی که مردود می‌گردند، فرزندان کفارند!

یا آن که اصولاً این اختیار، به اطفال مسلمانانی اعطا می‌گردد که پدرانشان حسابرسی نمی‌گردند، ضمن آن که به طور کلی در عالم قیامت تکلیفی وجود ندارد. (بحرانی، ۱۹۹/۵؛ نجفی، ۴۵/۶)

نیک روشن است که توجیه یا طرح روایات نخست، به مراتب بهتر و به اصول و قواعدی همچون قواعد باب تعارض نزدیک‌تر است، تا توجیه یا طرح روایات یاد شده در مورد آزمایش اطفال حتی در صورت تعارض نیز، ترجیح با این روایات است. به هر حال آن چه

شیعه و سنی از پیامبر (ص) در این باره نقل کرده‌اند، این جمله است: «اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ» (ابن حنبل، ۳۲۸/۱؛ بخاری، ۱۰۴/۲؛ کلینی، ۲۴۸/۳) که برخی روایات، این گونه معنا شده که علمش را به خدا وانهد (کلینی، ۲۴/۳). از این رو، هرگونه قضاوتی در این باره باید مستندی استوار داشته باشد.

چهارم: آن که معذب کردن کودکان بی‌گناه در آتش، بی آن که خود آنان دخالتی در تولد یا شرک و کفر پدر و مادرشان داشته باشند، با عدالت الهی سازگار نیست. آیات متعددی در قرآن به صراحت هرگونه ظلمی را از ساحت خداوند نفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس: ۴۴)

آیا برآستی دوزخی کردن چنین افرادی ظلم نیست؟! و آیا با چنین احکامی، جایی برای اعتقاد به عدالت خداوند که شعار شیعه و جزء فروع دین آنان است باقی می‌ماند؟!

پنجم: آن که در مورد سرنوشت اطفال کفار، روایات دیگری وجود دارد که اشکالات دو دسته روایات پیش گفته و بویژه روایات نخست را ندارد و قابل قبول می‌باشد: در برخی تفاسیر، ذیل آیه ۱۷ واقعه: «وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّحَلَّدُونَ» چنین آمده است: «وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ هُمْ خَدَمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (طبرسی، ۳۲۷/۱۰-۹؛ آلوسی، ۳۶/۱۵؛ مجلسی، ۲۹۱/۵؛ طبرانی، ۲۴۴/۷)

بر این اساس اطفال مشرکان، نه بی دلیل وارد دوزخ می‌شوند و نه در مقامات رفیع بهشت جای می‌گیرند. برخی از مفسران بزرگ، به درستی این نکته را از آیات و روایات استفاده کرده‌اند که اطفال، به کفر پدر و مادرشان عذاب نخواهند شد. (طوسی، التبیان، ۳۳/۴؛ فخر رازی، ۱۷۲/۲۰؛ آلوسی، ۳۶/۱۵)

۲- احکام زنازاده

در متون فقهی برای زنازاده احکامی ذکر شده که در خصوص آن‌ها با معیار قاعده بحث می‌کنیم.

الف) امامت جماعت زنازاده. از دیدگاه فقهای شیعه، یکی از شرایط امام جماعت طهارت مولود است و نماز جماعت به امامت زنازاده جایز نیست. (نک: نجفی، ۳۲۳/۱۳) مستند این دیدگاه روایات است. (کلینی، ۳۷۵/۳؛ حر عاملی، ۳۹۷/۵) حال آیا این حکم، مخالف قاعده مورد بحث و اخذ فرد به گناه غیر نیست؟

به نظر ما، توجه به چند نکته حکم مذکور را توجیه پذیر خواهد کرد: نخست آن که مقصود از ولد زنا در این جا کسی است که زنا زاده بودن او مشخص بوده، وی در جامعه و جمع بدین امر شهره باشد. بنابراین کسی که در واقع زنازاده بوده، ولی بین مردم بدین امر معروف نباشد یا حتی مجهول النسب باشد، چنین حکمی ندارد. علامه حلی در این باره می‌گوید: «أَمَّا مَنْ لَا يَعْرِفُ أَبَوْهُ وَلَا عَلِمَ كَوْنُهُ وَوَلَدَ زَنًا فَالْوَجْهُ صِحَّةُ إِمَامَتِهِ» (تذکره، ۲۸۴/۴). نیز شهید اول در یکی دیگر از احکام ولد زنا، حتی بر سر زبان بودن آن را کافی ندانسته، وجود علم به آن را شرط می‌داند: «فَلَا اِعْتِبَارَ بِمَنْ تَنَالَهُ اَللِّسَنُ وَإِنْ كَثُرَتْ مَا لَمْ يَحْضُرِ الْعِلْمُ» (الدروس الشرعية، ۱۲۷/۲)

دوم: آن که جایگاه امام جماعت، جایگاه مقدس و شریفی است و شرایط چندی برای آن مطرح شده است. (نک: کلینی، ۳۵۷/۳؛ نجفی، ۳۸۱/۱۳) علامه حلی در اشارتی به جایگاه این منصب، امامت کسی را که پدرش شناخته شده نیست، در عین صحت، مکروه می‌داند: «لَأَنَّ اَلْإِمَامَةَ مَوْضِعٌ فَضِيلَةٌ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَقَدَّمَ مَنْ لَا يَعْرِفُ أَبَوْهُ» (تذکره، ۲۸۴/۴) بنابراین دارا نبودن شرایط امامت جماعت، لزوماً به معنای نقص یا ارتکاب جرم یا بی ارزشی فرد نیست. (همانند پاره‌ای مناصب حکومتی که عهده‌دار شدن آن شرایط ویژه‌ای دارد و رد صلاحیت فرد برای آن منصب، به معنای رد صلاحیت اخلاقی و شخصیتی او نیست) از سوی دیگر، عهده‌دار شدن چنین کارهایی توسط فرد مشهور به زنازاده بودن، آبرو و حیثیت وی را خدشه‌دار می‌سازد و او را در معرض سخنان کنایه آلود و نگاه‌های تند و معنادار افراد قرار می‌دهد. هر چند او خود در بروز این وضعیت مقصر نبوده و ظلم پدر و مادر، این شرایط را پیش آورده است، ولی اکنون به سود خود او است که از چنین مناصبی کناره‌گیری نماید.

بر این اساس، چنین احکامی در فقه، می‌تواند نوعی پاسداشت از حقوق معنوی و آبروی اجتماعی افراد باشد، بی آن که فرد را از رسیدن به سعادت بازدارد یا او را محکوم به تحمل وزر دیگران نماید. دیگر احکامی نیز که احياناً در فقه در مورد زنا زاده وجود دارد، با همین تحلیل توجیه پذیر خواهد بود.

ب) نجاست زنازاده. مشهور فقها نجاست زنازاده را نفی کرده و معتقد به طهارت او هستند. (نک: نجفی، ۶۸۹/۶). لیک برخی همچون صدوق (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْعَقِيه، ۹/۱) و ابن ادریس (۳۵۷/۱) قائل به نجاست وی می‌باشند. مستند این قول دو چیز است: نخست اعتقاد به کفر زنازاده. ابن ادریس در این باره می‌گوید: «إِنَّ وَكَلَدَ الزَّنَا قَدْ ثَبَتَ كُفْرُهُ بِالْأَدْلَةِ بِإِخْلَافِ بَيْنِنَا»

(۱۲۲/۲) این ادعا به گفته صاحب جواهر به حکم عقل و نقل ضروری البطلان است. (نجفی، ۶۸/۶-۷۰) چرا که چگونگی می‌توان مؤمن موحد معترف به نبوت و ولایت اهل بیت (ع) را تکفیر نمود؟! (نیز نک: بجنوردی، ۳۷۶/۵-۳۷۷) چنان که اعتقاد به عدم توفیق او بر ایمان نیز، سخت بی پایه است. (نجفی، ۶۸/۶) ضمن آنکه نه تنها ادعای کفر زنازاده آن‌سان که ابن ادریس گفته است، «بلا خلاف» نیست، بلکه مشهور مخالف آن هستند؛ و دوم، روایاتی است که از آن‌ها حکم نجاست زنازاده استفاده شده است. روایاتی که همگی از ضعف سندی یا دلالی رنج می‌برند و بر مطلوب دلالتی ندارند. (نک: نجفی، ۶۸/۶-۷۰؛ بجنوردی، ۳۷۷/۵-۳۸۰) افزون بر این‌ها، نیک روشن است که هم حکم به کفر زنازاده و هم نجاست او، مخالف قاعده‌ی مورد بحث و در تضاد آشکار با «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» می‌باشد

ج) جایگاه و سرنوشت. روایاتی چند، بدترین جایگاه معنوی و نیز سرنوشت شوم دوزخ را برای زنازاده مطرح کرده‌اند و حتی رسیدن به سعادت را از نسل‌های پس از او نیز سلب نموده‌اند! نمونه آن‌ها را بنگرید:

۱- «عن ابی هریره قال رسول الله (ص): وَلِدُ الزَّانَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ» (بیهقی، ۵۸/۱۰؛ سجستانی، ۲۴۱/۲؛ نیز: مجلسی، ۲۸۵/۵)

۲- عنه قال: ان رسول الله (ص) قال: «لأن امتع بسوط في سبيل الله أحب إلى من أعتق ولد الزنا» (بیهقی، ۵۸/۱۰؛ سجستانی، ۲۴۱/۲)

۳- عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن النبي (ص) قال: «لا يدخل الجنة ولد زانية» (بیهقی، ۵۸/۱۰)

۴- «إن ولد الزنا لا يدخل الجنة إلى سبعة، فخفف الله عن هذه الأمة فجعلها إلى خمسة آباء» (صنعانی، ۴۵۵/۷)

۵. مرفوعه سلیمان دیلمی از امام صادق (ع): «يقول ولد الزنا يا رب ما ذنبي فما كان لي في أمری صنع فيناديه مُناد و يقول له: أنت شرُّ الثلاثة أذنب والدك فنشأت عليهما و أنت رجس و كن يدخل الجنة ألاً طاهر» (صدوق، *علل الشرايع*، ۵۶۴/۲)

در نقد این روایات، چند نکته یاد کردنی است:

نخست آن که در خصوص دو روایت نخست، سبب صدور در برخی از کتاب‌های حدیثی از طریق عایشه نقل شده که مقصود از آن‌ها را روشن می‌سازد: هنگامی که روایات یادشده به عایشه رسید، ضمن انتقاد از شنیدن و نقل ناصواب ابوهریره، در مورد حدیث اول

چنین گفت: این سخن پیامبر (ص) در مورد یکی از منافقان بود که آن حضرت را آزار می‌داد. پیامبر به اصحابش فرمود: کیست که مرا از او آسوده نماید؟ گفته شد: ای رسول خدا، او علاوه بر این کار، زنازاده نیز هست. رسول خدا (ص) در این هنگام فرمود: «هُوَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ». (نک: بیهقی، ۵۸/۱۰)

بنابراین، شر بودن او برای پدر و مادر زناکارش، به سبب نفاق و اذیت نمودن پیامبر (ص) بوده است، نه حکمی برای همه افراد زنازاده! بی توجهی ابوهریره به سبب صدور حدیث، موجب برداشت‌های نادرستی از حدیث در آن عصر و عصرهای بعدی شده است.

در مورد حدیث دوم نیز، عایشه سبب صدور آن را چنین بیان می‌کند: هنگامی که آیات: «فَلَا أَقْتَحِمَ الْعَقَبَةَ وَ مَا أَدْرِيكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُ رَقَبَةً» (بلد/۱۱-۱۳) نازل گردید، به پیامبر گفته شد: ما چیزی نداریم که آزاد کنیم، ولی برخی از ما کنیزانی سیه چرده دارند که خدمتگزار هستند. اگر ما به آنان فرمان دهیم زنا کنند و فرزندان بیآورند، می‌توانیم آن‌ها را آزاد نماییم. در این هنگام رسول خدا (ص) فرمود: «لَأَنْ أَمْتَعَ بِسَوْطٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَمُرَ بِالزَّانِئَاتِ ثُمَّ أُعْتِقَ الْوَلَدَ». (نک: بیهقی، ۵۸/۱۰)

برخی فقیهان نیز، تأویلاتی برای روایت نخست ذکر کرده‌اند که به سبب صدور، نزدیک است. (طوسی، المبسوط، ۱۷۰/۵-۱۷۱)

دوم: این که سه روایت اخیر- و نیز روایات نخست اگر سبب صدور موجب تقیید آن‌ها نگردد- در تضاد آشکار با آیه‌ی «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است. این تضاد، به حدی نمایان است که بر اساس نقل کتب حدیثی، عایشه نیز در انتقاد از ابوهریره که دو روایت نخست را بدون سبب صدور آن‌ها نقل کرده بود، به همین آیه استناد نمود. (نک: بیهقی، ۵۸/۱۰) ابن جوزی در سخنی استوار و در رد حدیث سوم می‌گوید: «هَذَا الْحَدِيثُ وَ نَحْوُهُ أَحَادِيثٌ مُخَالَفَةٌ لِلْأَصُولِ وَ أَعْظَمُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نک: مناوی، ۵۶۳/۴)

چنان که با عدالت الهی و آیاتی که در مبحث پیش بیان گردید نیز ناسازگار است. به همین سبب، برخی به توجیه و تأویل این روایات پرداخته‌اند. برای نمونه، گفته شده: معنای روایت این است که اطفال مؤمنان که قبل از بلوغ می‌میرند، در قیامت به پدر و مادرشان ملحق می‌شوند، ولی زنازاده به سبب پدر و مادر بهشتی نخواهد شد. (نک: مناوی، ۵۶۳/۴)

برخی نیز گفته‌اند: دلیل بهشتی نشدن زنازاده آن است که اکتساب فضائل حسنه برای او غیر ممکن، و کسب رذایل اخلاقی برایش آسان است. (مناوی، ۵۶۳/۴).

نیک روشن است که این سخن، مشکل ناسازگاری با عدالت الهی را حل نمی‌کند. چنان که توجیه پیشین نیز نه دلیلی قانع کننده دارد و نه مشکلات موجود را رفع می‌کند. باری شاید بتوان گفت زمینه پذیرش برخی فضایل و حقایق در فرد زنزاده، کمتر است. لیک این موضوع، هیچ‌گاه به جبر منتهی نشده و راه سعادت و ورود به بهشت را بر وی نمی‌بندد و صرفاً زمینه‌های نیل به سعادت را نامساعدتر می‌سازد، آن‌سان که در مورد آثار غذای حرام و تربیت ناسالم نیز چنین است. به همین جهت، قرآن کریم از افرادی همچون همسر فرعون یاد می‌کند که در عین پرورش در محیطی ناسالم، به سعادت رسیدند (تحریم/۱۱) و در مقابل، افرادی همچون پسر و همسر نوح و همسر لوط که با وجود شرایط مساعد و غذای حلاله راه شقاوت را برگزیدند. (هود/۴۲-۴۶؛ تحریم/۱۰) بنابراین، به فرض که زمینه رشد و کمال برای زنزاده کمتر فراهم باشد، نمی‌توان گفت وارد بهشت نمی‌شود. در غیر این صورت، هر روایتی که در این مقام، مخالف عدل الهی باشد باید توجیه یا طرح گردد. (بجنوردی، ۳۸۰/۵-۳۸۱)

شگفت‌انگیزتر آن که در برخی از منقولات پیش گفته، عدم دسترسی به سعادت، منحصر به زناکار شده و تا پنج یا هفت نسل او نیز تسری داده شده است!

به نظر ما این روایات به دلیل مخالفت آشکار با قرآن، قابل استناد نیست. بویژه این که اسناد آن‌ها نیز معتبر نمی‌باشد. چه، روایات یادشده غالباً عامی می‌باشد و در کتب اهل سنت نقل شده است. چنان که برخی از عالمان اهل سنت نیز به صراحت آن‌ها را تضعیف کرده‌اند. (نک: مناوی، ۵۶۳/۴ و ۴۷۳/۶) نیز سید مرتضی، در ردّ حدیث «شَرُّ الثَّلَاثَةِ» می‌گوید: «هَذَا غَيْرُ مُعْتَمَدٍ، لِأَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي رَوَاهُ خَبْرٌ وَاحِدٌ لَا يُوجِبُ عِلْمًا وَلَا عَمَلًا وَلَا يَرْجِعُ بِمِثْلِهِ عَنْ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ الْمَوْجِبَةِ لِلْعِلْمِ» (ص ۵۰۲) آیه الله معرفت نیز، پس از نقل این گونه روایات، آن‌ها را مجعول می‌داند. (۲۳۵/۱) روایت اخیر نیز مرفوعه، مرسل و غیر قابل استناد است.

۳- عذاب شدن میت به سبب گریه خویشان او

در کتب حدیثی اهل سنت، روایاتی از طریق عمر و عبدالله بن عمر و راویانی دیگر از پیامبر (ص) نقل شده با این مضمون که: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» (بخاری، ۸۰/۲-۸۱؛ مسلم، ۴۱/۳؛ نسائی، ۱۷۰/۴-۱۸)

نیک روشن است که این حکم، مصداق بارز مؤاخذه‌ی فرد به عمل غیر است. از این رو برخی از اهل سنت، به ردّ آن دست کم به این شکل ظاهری پرداخته‌اند و گویا نخستین کسی

که آن را انکار نموده عایشه بوده است. (نک: ابن حجر، ۱۱۶/۲؛ فخر رازی، ۱۷۲/۲۰)

لیک بیشتر عالمان اهل سنت، روایت را معتبر و قابل استناد دانسته و آن‌گاه به توجیه آن پرداخته‌اند. حتی عایشه نیز وجه صحیحی برای آن بیان کرده است؛ و آن این است که رسول خدا (ص) از کنار خانه مردی یهودی عبور فرمود که از دنیا رفته بود و خانواده‌اش بر او گریه می‌کردند. پس حضرت فرمود: آنان بر او گریه می‌کنند در حالی که او عذاب می‌شود. (بیهقی، ۵۸/۱۰؛ نیز نک: صنعانی، ۵۵۵/۳؛ ابن حنبل، ۱۰۷/۶)

بنابراین، در این مورد نیز عایشه با ذکر سبب صدور آن، معنای صحیحی برای حدث بیان نمود. توجیهاات دیگری نیز از سوی عالمان اهل سنت برای حدیث مطرح شده است. از جمله این که: حدیث حمل بر صورتی می‌شود که خود میت پیش از مرگ به نوحه و زاری وصیت کرده، آن‌سان که فعل جاهلیت بوده است. (قرطبی، ۲۳۱/۱۰) یا آن که هرگاه سنت و روش میت در حال حیات بر این کار جاری بوده و خانواده‌اش را نیز بدان روش تربیت نموده، عذاب خواهد شد. (نک: ابن حجر، ۱۱۶/۲) یا آن که مخصوص کافر است. ابن حجر بهترین توجیه را این می‌داند که مقصود، عذاب کشیدن و تألم میت از رنج و نوحه‌ی خانواده‌اش و ترحم بر آنان است. (ابن حجر، ۱۱۶/۲)

اما عالمان شیعه چنین روایاتی را به طور کلی مردود دانسته، و گریه بر میت را مجاز و در شرایط شدت اندوه، مستحب می‌شمرند. چرا که از یکسو روایات، از طریق اهل سنت نقل شده که اعتبار و حجیتی ندارند، از سوی دیگر مخالف آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است، از سوی سوم مخالف روایاتی فراوان مبنی بر جواز گریه بر میت و نیز مخالف سیره خود معصومان (ع) می‌باشد و از سوی چهارم، نقل این گونه روایات ناشی از توهم و اشتباه راوی بوده است، آن‌سان که از سبب صدور آن بر می‌آید. (نک: نراقی، ۳۱۸/۳؛ نجفی، ۳۶۴/۴-۳۶۵؛ حر عاملی، ۹۲۰/۲-۹۲۴)

به هر حال آن‌چه اکنون محل بحث ما است، معارضه‌ی این روایات با آیه «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است که برخی عالمان شیعه و سنی بر آن تأکید و آن را دلیل بر رد یا توجیه روایات یادشده دانسته‌اند. (نک: فخر رازی، ۱۷۲/۲۰)

۴. دیه‌ی قتل خطا بر عاقله

در مورد دیه قتل خطایی محض - در صورتی که با بینه ثابت شود و نه با اقرار قاتل یا

مصالحه با اولیای مقتول - دیدگاه‌های متعددی از جهت حکم و دلیل آن وجود دارد: دیدگاه نخست: عموم فقهای شیعه و اهل سنت بر آنند که دیه‌ی قتل خطایی بر عهده عاقله است. (نک: طوسی، المیسوط، ۱۵/۷ و ۱۵۹؛ محقق حلی، ۹۹۰/۴؛ نجفی، ۵۱/۴۳؛ ابن قدامه، ۴۱/۹؛ قرطبی، ۱۵۷/۷) مستند این حکم، روایات می‌باشد. (نک: حر عاملی، ۳۰۰/۱۹ - ۳۰۲؛ بخاری، ۴۵/۸؛ فخر رازی، ۲۳۳/۱۰؛ ابن قدامه، ۴۹۲/۹)

یکی از فقهای معاصر بر این مسئله چهار حکمت را برمی شمرد:

۱. تعلق دیه بر عاقله نوعی بیمه‌ی خانوادگی است.

۲. این ضمان، در مقابلی ارثی است که عاقله از این فرد می‌برد. بویژه آن که در برخی از روایات به جای عاقله، تعبیر ورثه آمده است: «انَّ الدِّيَةَ عَلٰی وَرَثَتِهِ» (حر عاملی، ۳۰۴/۱۹)؛ بنابراین از مصادیق قاعده‌ی معروف (مَنْ لَهُ الْغَنَمُ فَعَلَيْهِ الْغَرْمُ) محسوب می‌شود.

۳. پرداخت دیه از سوی عاقله، اثر بازدارندگی نیز دارد و اقوام یکدیگر را به احتیاط دعوت می‌کنند.

۴. پرداخت دیه در قتل خطایی از سوی عاقله، موجب ضایع نشدن خون مسلمان می‌شود؛ چرا که اگر پرداخت دیه بر عهده‌ی عاقله نباشد، ممکن است در بسیاری از موارد جانی توانایی پرداخت دیه را نداشته یا فرار کرده و دسترسی به او میسر نباشد و خون مسلمان ضایع شود. (مکارم شیرازی، مکتب اسلام، ۱۷/۸)

نیک روشن است که هیچ یک از این حکمت‌ها قانع کننده نیست. چه اینکه بیمه‌ی خانوادگی نیازمند عنصر اختیار، انتخاب و تعهد طرفین بوده و عامل بازدارندگی در صورتی که دیه بر عهده خود فرد باشد به مراتب بیشتر خواهد بود. ضایع نشدن خون مسلمان با تضمین آن توسط خود قاتل محقق می‌شود و در صورت نادر بودن او، به موجب برخی روایات، بر عهده‌ی بیت‌المال می‌باشد. (نک: حر عاملی، ۳۰۳/۱۹) چنانکه این حکمت در قتل شبه عمد نیز وجود دارد در حالی که دیه‌ی آن بر عهده‌ی عاقله نیست. مقابله با ارث نیز ناستوار است. چه، عاقله و ورثه این همانی ندارند؛ عاقله از نگاه مشهور، فقط شامل مردان بالغ و عاقل از خویشان پدری او می‌شود و نه همه‌ی وارثان. (نک: شیخ مفید، المتعنه، ۷۳۵)

نظریه دوم: برخی از فقیهان در گذشته بر این باور بوده‌اند که دیه‌ی قتل خطا نیز بر عهده خود قاتل است؛ چرا که حکم یادشده، مخالف آیه «لاتزر وازره وزر اخری» است و از طرفی، خبر واحد به دلیل ظنی بودن نمی‌تواند مخصص آیه‌ی قرآن باشد. (نک: فخر رازی، ۲۳۲/۱۰ -

۲۳۳؛ آلوسی، ۳۵/۱۵؛ ابن قدامه، ۴۹۱/۹) شیخ مفید نیز معتقد است عاقله پس از پرداخت دیه می‌تواند به قاتل مراجعه کرده و آن را دریافت نماید (المقنعه، ۷۳۷) و صاحب جواهر علاوه بر مفید، آن را به سلار هم نسبت می‌دهد. (۲۵/۴۳)

در نقد این دیدگاه، پاسخ‌هایی از سوی برخی فقیهان بیان شده است. نخست از شافعی که گوید: آیه‌ی یادشده در مورد عقوبت‌های بدنی، تعمیم دارد و بر هیچ‌کس را به جرم دیگری حد جاری نکرده و قصاص نمی‌کنند، ولی در مورد عقوبت‌های مالی و در خصوص جنایت خطای تخصیص خورده، دیه‌ی آن بر عهده‌ی عاقله نهاده شده است و مخصوص آن سنت رسول خدا (ص) می‌باشد. (شافعی، ۱۰۰/۷)

پاسخ دوم: آن است که در مورد قتل خطئی، اصولاً گناه و عقوبتی وجود ندارد تا بحث آیه یادشده پیش آید. چه، در این مورد حتی خود قاتل به دلیل خطای بودن مرتکب گناهی نشده است، پس چگونه می‌توان گناه و عقوبت آن را به عاقله نسبت داد؟! آن چه در این جا وجود دارد، تکلیفی ابتدایی است که از سوی شارع بر عهده عاقله نهاده شده است. (آلوسی، ۳۵/۱۵) چنان که شیخ طوسی در رد قول شیخ مفید، آن را فاقد نص می‌داند. (المبسوط، ۱۷۴/۷)

دیدگاه سوم: آن است که قدر متیقن از دیه بر عاقله، در مثل جایی است که عاقله در مسئولیت حفظ قاتل از قتل و جرح و... مسامحه و بی‌مبالاتی نمایند؛ مانند صغیری که ممیز نبوده و از نظر عقلا، عاقله‌اش مسئول پیشگیری او از قتل و ضرب و جرح می‌باشد، و یا مثل دیوانه زنجیری، که در این گونه موارد، ضمان جنایت‌های آن‌ها از باب اقوائت سبب و دلالت روایات بر عهده عاقله است؛ اما حکم به دیه در مطلق قتل خطایی، از جهت ادله و لسان اخبار ثابت نیست،... و برخلاف آیه شریفه: (ولا تزرُ وازرةٌ وزرّاً آخری) و عقل می‌باشد؛ و چون لسان آیه هم آبی از تخصیص است، رفع مخالفت با آن با مسأله تخصیص هم ناتمام و نادرست است. (صانعی، ۳۳۴-۳۳۵) برخی نیز در اظهار نظری مشابه، دیه‌ی خطا محض را بر عهده خود جانی دانسته و عاقله را جز در مورد قاتل قاصری که محافظت از او بر عهده‌ی ولی او می‌باشد-ضامن نمی‌شماردند. چه، در آیه ۹۲ سوره نساء که حکم پرداخت دیه ذکر شده، چنین چیزی بیان نشده است و روایات مربوطه نیز از نظر سند و دلالت ضعیف بوده خلاف عدالت می‌باشد. (صادقی تهرانی، ۳۹۷/۲)

این دیدگاه نیز از جهاتی مخدوش است. چه اینکه از یکسو مسئولیت حفظ صغیر غیر ممیز و دیوانه زنجیری با تمامی افراد عاقله نیست و از سوی دیگر، حکم وجوب پرداخت دیه بر

عاقله در مطلق قتل خطایی، در روایات متعدد ذکر شده و به صغیر و مجنون با اوصاف یادشده منحصر نشده است. (نک: حر عاملی، ۳۰۰/۱۹-۳۰۹) چنان که عدم ذکر این مطلب در آیه‌ی مورد بحث، دلیل نفی آن نیست، و حکم به ضعف روایات مربوطه نیز ناستوار می‌نماید.

نظریه چهارم: مسأله‌ی پرداخت دیه از طرف عاقله را همانند مسائل دیگری چون عتق رقبه، حکمی می‌داند که دایرمدار وجود موضوع و شرایط آن می‌باشد و چون با توجه به شرایط اجتماعی عصر حاضر در اغلب جوامع بشری، اساساً موضوع عاقله منتفی است، پس حکم در مورد آن موضوع نیز منتفی خواهد بود. چه، مسئولیت عاقله اختصاص به جامعه‌ای دارد که نظام قبیله‌ای بر آن حاکم باشد. (مرعشی، ۲۲۲/۲)

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد در جمع بین ادله و روایات باب عاقله و قاعده‌ی مورد بحث، دو راه در پیش است:

نخست این که مسئولیت عاقله در پرداخت دیه خطایی را ویژه زمان صدور روایات و شرایط اجتماعی آن دوره و دوره‌های مشابه بدانیم. شارع مقدس بر اساس شرایط خاص اجتماعی آن روزگار، احکامی از قبیل ضمان عاقله و ضمان جریره را مقرر فرموده بود که نوعی بیمه اجتماعی مورد پذیرش تلقی می‌شد، با این تفاوت که ضمان عاقله قهری بود و ضمان جریره قراردادی. در نگاه عرف آن عصر، این گونه احکام نوعی ظلم و بی‌عدالتی تلقی نمی‌شد و به این سبب هیچ‌گاه مورد اعتراض کسی قرار نگرفت. بنابراین، ضمان عاقله حکمی دائمی نبوده و در سایر عصرها و با از بین رفتن موضوع عاقله، قابل تغییر است. تحلیل ذیل، می‌تواند مؤیدی بر این مدعا باشد:

امام خمینی پس از بیان سه منصب برای پیامبر (ص) یعنی: مقام نبوت و تبلیغ احکام، مقام ریاست و حکومت بر مردم، و مقام قضاوت در منازعات، تحلیلی دارند که خلاصه‌اش چنین است: هنگامی که حضرت، در مقام حکومت یا قضاوت دستوری صادر فرماید، ارشاد به حکم الله نیست، بلکه حکمی ناظر به شرایط و مصالح همان مورد می‌باشد. از سوی دیگر و در مقام اثبات، در هر موردی که لفظ «قضی» در روایات پیامبر (ص) و امیرمؤمنان (ع) وارد شده است، بیانگر این چنین احکامی می‌باشد. (تفصیل بحث را بنگرید در: الرسائل، ۵۰/۱-۵۱)

از آن‌جا که در روایات عاقله نیز تعبیر «قضی امیرالمؤمنین (ع)» آمده است (حر عاملی،

این احتمال تقویت می‌شود که حکم ضمان عاقله، از احکام تشریحی الهی و ثابت نباشد. چنان که همراهی روایات ضمان عاقله با ضمان جریره نیز می‌تواند مؤید دیگری بر این مدعا باشد. (نک: حر عاملی ۳۰۴/۱۹-۳۰۵)

بیفزاییم که روایات ضمان عاقله نیز در مواردی چند، اختلاف و اضطراب دارند، از جمله این که برخی از آن‌ها - بر خلاف اجماع - قتل عمد را نیز شامل می‌شود (نک: حر عاملی ۳۰۱/۱۹-۳۰۵). جالب این است که برخی روایات باب عاقله، کاملاً ظهور در این دارند که دیه قتل خطایی را خود قاتل باید پردازد: «وَ إِذَا قَتَلَ قَاتِلٌ بَابِ عَاقِلَةٍ كَامِلًا ظَهَرَ فِيهِ أَنَّ دِيَةَ قَتْلِ الْخَطَايَا رَأْسُهَا بِمَنْ قَتَلَ بِهَا» (طوسی، تهذیب، ۳۲۳/۸) از سوی دیگر، «اجماع» نیز به تنهایی نمی‌تواند مدرک این حکم باشد. چه، قطع نظر از وجود مخالف - اجماعی مدرکی است که حجیت مستقل ندارد. بدین سان، حکم مورد بحث از جهت مستند نیز قاصر است.

راه دوم این است که بگوییم مسئولیت کیفری - که همیشه ناشی از فعل عامدانه است - صرفاً متوجه خود فرد مرتکب می‌باشد، ولی مسئولیت مدنی در مورد دیه عاقله به صورت استثنایی، متوجه غیر شده و دلیل آن، روایات است.

با این حال، توجیه این مطلب و سازگار نمودن آن با قاعده مورد بحث دشوار به نظر می‌رسد. چه، تردیدی نیست که ضمان عاقله نسبت به عملکرد غیر، مصداقی از مسئولیت فرد در برابر عملکرد غیر است و پیشتر گذشت که قاعده مورد بحث، تخصیص‌ناپذیر است. بنابراین، راه نخست استوارتر می‌نماید. تحقیق بیشتر در این مسأله، نیازمند مجالی دیگر است.

نکته پایانی

از مجموع مباحث مطرح شده مشخص گردید که قاعده یادشده، معیاری برای نقد و ردّ روایات مخالف قرآن نیز هست. شمار قابل توجهی از این دست روایات در جوامع روایی به چشم می‌خورد. افزون بر موارد پیش گفته حتی روایاتی در کتب حدیثی اهل سنت وجود دارد که نشان می‌دهد پیامبر (ص) عده‌ای را بدون انجام هیچ‌گونه خطایی مجازات نمود. (نک: بخاری، ۱۴۳/۵ و ۱۷/۷)

نیک روشن است که چنین احادیثی، در تضاد آشکار با آیات مورد بحث و بدور از ساحت و شخصیت پیامبر (ص) و ساخته و پرداخته دست دشمنان کینه توز اسلام است که به سبب ساده لوحی برخی از محدثان، به میراث حدیثی مسلمانان راه پیدا کرده است. (برای نقد آن

نک: نجمی/ ۲۶۰-۲۶۳)

نتایج بحث

۱. یکی از قواعد فقهی - کلامی، قاعده «عدم مؤاخذه و مسئولیت فرد در قبال عملکرد دیگری» است که در آیه «لاتزرُ وازرهُ و زراً أُخری» (به صورت مکرر در قرآن) متجلی شده است. بر اساس این قاعده، در هیچ حکم فقهی نباید مسئولیت عملکرد فردی، بر عهده دیگری نهاده شود. از سوی دیگر، از آن جا که خاستگاه این قاعده عدالت الهی است، هرگونه باوری که نشان دهد در قیامت، فردی بی جهت و بدون دخالت در عملکرد دیگری، مسئول و معاقب بر گناه وی شناخته خواهد شد، مردود می‌باشد.

۲. محدوده قاعده، امور دنیوی و اخروی را شامل است. ادله و تحلیل موارد ناسازگار با آن، در متن نوشتار آمده است. با این حال مواردی که فرد به گونه تسبیب، در عملکرد و گناه غیر دخالت داشته است، خارج از این قاعده می‌باشد. بنابراین، توجه مسئولیت مدنی و حتی کیفری به فرد مسئول در يك امر با این که فعل از زیر مجموعه او صادر شده است، می‌تواند مشمول این قاعده نباشد.

۳. با آن که برخی از فقیهان در مواردی برای استنباط احکام به این قاعده تمسک کرده‌اند، لیک احکامی فقهی نیز مشاهده می‌شود که در تضاد آشکار با این قاعده است. از جمله: احکام فقهی فرزندان کفار (همچون استرقاق در برخی موارد) و دوزخی بودن آنان به تبع پدر و مادر، احکام فقهی و نیز سرنوشت زنازاده در آخرت و عذاب شدن میت به سبب گریه خویشان او، که در این نوشتار درباره‌ی آن به تفصیل بحث و بررسی شد.

۴. این قاعده، که برگرفته از آیات متعدد قرآن است، خود معیاری برای نقد محتوایی روایات به شمار می‌رود. بدین سان که روایات مخالف با این قاعده در صورتی که توجیهی صحیح و منطقی نداشته باشد، مخالف کتاب به شمار رفته از حُجَّت ساقط خواهد بود.

منابع

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایه الاصول، تحقیق شیخ سامی خفاجی، قم، انتشارات لقمان، چاپ اول، ۱۴۱۳ق

آلوسی، سید محمود (م ۱۲۷۰ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق

ابن ادريس، محمد بن احمد، السرائر، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق

ابن حجر، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا

ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت، دارصادر، بی تا

ابن فهد حلی، احمد بن محمد، المهذب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق

ابن قدامه، عبد الله، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول ۱۴۱۹ق

اصفهانى، محمد تقی، هدایه المسترشدين، بی جا، بی تا

انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، قم، مطبعه باقری، چاپ اول ۱۴۱۴ق

بجنوردی، سید محمد حسین، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.

بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، موسسه البعثه، چاپ اول ۱۴۱۵ق

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق سید جلال الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه، بی تا

بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر، بی تا

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث

العربی، بی تا

حسینی مراغی، میر عبد الفتاح، العناوین الفقهیه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق

حکیم، سید محسن (م. ۱۳۹۰ق)، مستمسک العروه الوثقی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

حویزی، علی بن جمعه، نورالتقلین، تصحیح سید هاشم رسولی، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم،

۱۴۱۲ق

خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، تهذیب الاصول، تقریر جعفر

سبحانی، قم، دارالفکر، ۱۴۱۰ق

خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، کتاب البیع، قم، مطبعه مهر، بی تا

خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، کتاب الطهاره، مطبعه مهر، قم، بی تا

خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، تقریر سید محمد سرور واعظ حسینی، قم، مکتبه الداوری، چاپ

پنجم، ۱۴۱۷ق

رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق

- سجستانی، سلیمان بن اشعث، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر، چاپ اول ١٤١٠ق
 سیدمرتضی، علی بن حسین، الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمیه، تهران، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیه، بی تا
- شافعی، محمد بن ادريس، کتاب الام، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ١٤٠٣ق
 شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیه، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول ١٤١٢ق
 شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیة، قم، انتشارات داورى، چاپ اول ١٤١٠ق
 صادقی تهرانی، محمد، تبصره الفقهاء علی تبصره المتعلمین، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ اول ١٤١٢ق
- صانعی، یوسف، منتخب الاحکام، چاپ پنجم، قم، انتشارات میثم تمار، ١٣٨٢
 صدر، محمد باقر، اقتصادنا، چاپ دوم، المجمع العلمی للشهید الصدر، ١٤٠٨ق
 صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرایع، نجف، المکتبه الحیدریه، ١٣٨٦ق
 صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا (ع)، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول ١٤٠٤ق
 صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه المدرسین، چاپ دوم، ١٤٠٤ق
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول ١٤١٧ق
 طبرانی، المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، قاهره، مکتبه ابن تیمیة، چاپ دوم، بی تا
 طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول ١٤٠٦ق
 طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
 طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، موسسه نشر الفقاهه، چاپ اول ١٤١٧ق
 طوسی، محمد بن حسن، المسبوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمد تقی کشفی، تهران، المکتبه المرتضویة، ١٣٨٧ق
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم، موسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ١٤١٥ق
 علامه حلّی، حسن بن یوسف، خلاصه الاقوال النجف، الحیدریه، چاپ دوم، ١٣٨١ق
 علامه حلّی، حسن بن یوسف (م ٧٢٦ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام، قم، نشر اسلامی، ١٤١٢ق
- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ١٤٢٠ق

- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، مؤسسة التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق
قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۸ق
کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، چاپ اول ۱۴۰۸ق
کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷
گلپایگانی، محمد رضا، *تقریرات الحدود و التعزیرات*، مخطوط، بی تا
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسة
الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق
محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام*، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال،
چاپ دوم، ۱۴۰۹ق
مرعشی، محمدحسن، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، تهران، نشر میزان، ۱۳۷۹
مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق
مفید، محمد بن محمد، *المقنعه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق
مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق
مکارم شیرازی، ناصر، «*احکام و فلسفه دیات در اسلام*»، *مجله مکتب اسلام*، سال ۲۶، شماره ۸
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳
مناوی، محمد عبد الرؤوف، *فیض القادیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق
نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول،
۱۴۰۹ق
نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق
نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم،
۱۳۶۵
نراقی، مهدی بن ابی ذر، *جامع السعادات*، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا
نسائی، احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول ۱۳۴۸ق
نووی، یحیی بن شرف، *المجموع فی شرح المهذب*، بیروت، دارالفکر، بی تا

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،

تابستان ۱۳۹۲، ص ۵۵-۳۵

رہیافت روایات سبب نزول در استنباط فقہای امامیہ از آیہ ۱۱۵ بقرہ*

الهہ شاہ پسند^۱

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: e.shahpasand@gmail.com

دکتر مرتضیٰ ابروانی نجفی

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: iravany@um.ac.ir

دکتر محمد حسن حائری یزدی

استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Haeri-m@um.ac.ir

چکیده

در مورد آیہ ۱۱۵ سورہی بقرہ؛ یعنی کریمہی «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»، شش سبب نزول نقل شدہ است. در این میان، دو سبب نزول بہ دلیل نقل از طرق شیعی، بیشتر درخور توجہ فقہای امامیہ قرار گرفتہ اند. این دو خبر، نقش ویژه‌ای در فقہ پژوهی باب قبلہ عہدہ‌دار شدہ و در استنباط احکام متحرّی و متحرّیر مفید فایده بودہ اند.

اما گاہ نتایج فقہی حاصل از این روایات، متناقض نما بودہ است؛ کسانی کہ آیہ را در شأن متحرّیر دانستہ اند، نماز وی بہ یک جہت را کافی شمردہ اند. اما طرفداران قول مشہور کہ نماز گزاردن متحرّیر بہ چہار جہت را لازم می‌دانند، بہ سبب نزول دیگری کہ آیہ را در شأن نماز نافلہ می‌دانند، متمسک می‌شوند. این در حالی است کہ برخی معتقدند: بین این دو روایت و نزول آیہ در شأن ہر دو، منافاتی وجود ندارد؛ زیرا کہ آیہ عام است و فقط عالم و ہر کس کہ بہ منزلہی عالم است، در خصوص فریضہ و بہ دلیل آیہی روی کردن بہ مسجد الحرام: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقرہ: ۱۴۴)، از این عموم خارج شدہ اند. در نتیجہ، گرچہ کفایت یک نماز بہ صواب نزدیک‌تر است؛ اما تکرار با احتیاط ہماہنگ‌تر است. این مقالہ، بررسی تفصیلی این مسألہ و پژوهش در دیگر ابعاد جایگاہ سبب نزول در برداشت‌های فقہای امامیہ از این آیہ را عہدہ‌دار گشتہ، بہ این وسیلہ می‌کوشد ارتباط یکی از دانش‌های علوم قرآنی- یعنی سبب نزول- را با دانش فقہ بہ نظارہ بنشیند.

کلید واژہ‌ها: روایات سبب نزول جہت قبلہ، متحرّی، متحرّیر، استنباط فقہی

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۰/۱۳؛ تاریخ تصویب نہایی: ۱۳۹۰/۱۲/۰۸.

^۱. نویسنده مسئول

۱. مقدمه

اگر آیهی «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) را به تنهایی بررسی کنیم، چه بسا که با توجه به ظاهر آیه، گمان کنیم که روی کردن به قبله در نماز واجب نیست. نیز اگر تنها در کنار آیهی «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) به آن نظر افکنیم، شاید نسخ آن را با فرا رسیدن فرمان توجه به مسجدالحرام گمان بریم. حال آنکه توجه به سبب نزول آیه، ما را از این گمانه زنی‌های نابجا برکنار می‌دارد.

جایگاه سبب نزول در برداشت‌های فقهی، بر کسی پوشیده نیست. فقهای شیعه نیز در پژوهش‌های خود، از این روایات غافل نبوده‌اند. این روایات، به خصوص در صورت نقل از طرق شیعی، نظر آنان را به خود جلب کرده‌اند. درباره‌ی آیه‌ی مورد بحث ما نیز از شش سبب نزول منقول برای آیه، دو سبب، از طرق شیعی هم وارد شده است.

این آیه، نقش درخور توجهی را در جستارهای فقهی باب قبله بر عهده گرفته است. تنوع در سبب نزول‌های منقول برای این آیه، به تنوع در استنباط‌های فقهی از آن نیز انجامیده است؛ از این روایات، گاه در تأیید یک برداشت و دگر بار در رد نظریه‌ی مخالف آن، استفاده شده است. در این مجال بر آنیم تا پس از پاره‌ای مقدمات، اسباب نزول را محور قرار داده و به ذکر این برداشت‌های گوناگون پردازیم.

۲. اسباب نزول آیه

آنچه را که در کتب تفسیری و دیگر منابع سبب نزول این آیه نقل کرده‌اند، می‌توان در عناوین زیر دسته بندی کرد:

۱-۲. درباره‌ی نماز مستحبی نازل شده است؛

در حدیثی از امام باقر (ع) آمده است: خداوند این آیه را در خصوص نماز مستحبی نازل کرد: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» و رسول الله (ص) سوار بر مرکبش، با اشاره نماز می‌گزارد؛ به هر سو که مرکب روی می‌کرد؛ آنگاه که به سوی خیبر می‌رفت و آنگاه که از مکه باز می‌گشت و کعبه در پشت سر او قرار داشت. (عیاشی ۵۶/۱)

گرچه در ابتدای این روایت به قید سفر تصریح نشده است، اما در ادامه‌ی روایت -که تفسیری بر آن نیز محسوب می‌شود، روشن می‌شود که مقصود نماز مستحبی در سفر است. در برخی اخبار نیز تصریح شده است که این آیه درباره‌ی نماز مستحبی در سفر نزول یافته است.

(۵۹/۱؛ طبری ۴۰۰/۱؛ ثعلبی ۲۶۲/۱) رسول خدا (ص) در حال حرکت از مکه به مدینہ، سوار بر مرکب نماز می‌کرد و دربارہی او بود کہ نازل شد: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ». (جصاص ۷۴/۱؛ ابن حجر ۳۶۲/۱)

۲-۲. دربارہی نماز متحیر نازل شدہ است؛

جابر بن عبد اللہ می‌گوید: رسول اللہ (ص) سریہ‌ای فرستاد و من در میانشان بودم. بہ ظلمتی گرفتار آمدیم کہ جهت قبلہ را پیدا نکردیم. ہر کدام بہ سویی نماز کردہ و علامتی بر آن گزاردیم. آنگاہ کہ صبح شد، خطوط را مغایر با قبلہ یافتیم. پس از بازگشت، موضوع را بہ پیامبر (ص) گزارش کردیم کہ این آیہ نازل شد. (جصاص ۷۷/۱؛ واحدی، ۴۰)

در ہمین رابطہ، روایتی نیز از عامر بن ربیعہ^۱ با مضمون مشابه و اندکی تفاوت نقل شدہ است. (طبری ۴۰۱/۱؛ سمرقندی ۸۶/۱ و ۸۷؛ طوسی ۴۲۴/۱؛ واحدی، ۴۱) در روایت صحیح معاویہ بن عمار از امام باقر (ع) کہ شیخ صدوق آن را در کتاب خود آورده نیز شأن نزول این آیہ، قبلہی متحیر معرفی شدہ است (ابن بابویہ ۲۷۶/۱) کہ بحث پیرامون آن را بہ جایگاہ خود واگذار می‌کنیم.

۲-۳. در شأن نجاشی نازل شدہ است؛

آنگاہ کہ نجاشی وفات یافت، جبرئیل نزد نبی اکرم (ص) آمد و گفت: برادران نجاشی وفات کرد، بر او نماز گزارید. اصحاب گفتند: چگونه بر میتی نماز کنیم کہ بر قبلہ‌ای غیر از قبلہی ما نماز می‌خواند؟ - چرا کہ نجاشی تا ہنگام مرگش، بہ سوی بیت المقدس نماز می‌گزارد. - و خداوند این آیہ را نازل فرمود. (ثعلبی، ۲۶۳/۱؛ واحدی، ۴۲؛ ابن جوزی ۱۰۳/۱)

این سبب نزولہ دربارہی این آیہ ہم مطرح شدہ است: «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران: ۱۹۹)

در اسباب نزول آیہی اخیر، علاوہ بر نماز، از طلب استغفار نبی اکرم (ص) برای نجاشی نیز سخن رفته و آمدہ است: آنان گفتند: بر مردی کہ مسلمان نیست نماز گزاریم؟ و منافقان گفتند: بر کافری نجرانی نماز کنیم؟ کہ این آیہ نازل شد. (طوسی ۹۳/۳) در روایتی از قتادہ آمدہ

۱- این روایت در بعضی نصوص فقہی بہ عنوان حدیث «عامر بن ربیعہ» و در برخی بہ عنوان حدیث «ربیعہ» شناختہ می‌شود؛ کہ البتہ ہر دو صحیح هستند؛ چرا کہ عامر بن ربیعہ این روایت را از پدرش ربیعہ نقل کردہ و سند بہ این دو شکل بودہ است: «عامر بن ربیعہ عن ابيه» و «عامر عن ربیعہ» کہ ہر دو یکی هستند. (برای ملاحظہی سند، رک: منابع بالا)

است: پیامبر (ص) فرمود: بر برادر تان نجاشی نماز گزارید. گفتند: بر کسی که مسلمان نبود؟ و نازل شد: «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ» (آل عمران: ۱۹۹) سپس گفتند: او به سوی قبله نماز نمی گزارد، آنگاه خداوند نازل کرد: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵). (طبری، ۱۴۶/۴)

در نتیجه، بر فرض پذیرش نزول آیه ی ۱۱۵ بقره در شأن نجاشی، وی در حکم مسلمانی است که بدون اطلاع از تغییر قبله، همچنان به سوی بیت المقدس نماز می خوانده است، اما به دشواری می توان این سبب نزول را برای آیه ثابت کرد؛ چرا که حکم تغییر قبله در آیات ۱۴۲ تا ۱۴۴ سوره ی بقره اعلام شده است؛ لذا پذیرش این سبب نزول منوط بر اثبات تقدم نزول این آیات بر آیه ی ۱۱۵ این سوره است و این امر به راحتی ممکن نمی شود. «عبدالحکیم انیس» نیز در تعلیقات خود بر العجابه ابن حجر، در رد سببیت این ماجرا، در نزول این آیه می نویسد: از آنجا که نجاشی بعد از تغییر جهت قبله فوت کرده است، فرار گرفتن آیه ی مخصوص به او در آن جایگاه، قبل از آمدن آیات تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه بعید به نظر می رسد، چنین اتفاقاتی به دلیلی قوی نیازمند است که در اینجا وجود ندارد. (العجابه، ۱/ ۳۶۴)

۴-۲. آیه در صدد رد بر یهود است؛

بعد از تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه، یهود بر مسلمانان خرده گرفته و گفتند: باری این چنین و دگر بار چنان نماز می گزارید؟ و این آیه نازل شد. (سمرقندی ۸۷/۱؛ واحدی، ۴۱؛ طبرسی ۴۴/۱) با توجه به این سبب نزول آیه با بیان این نکته که خداوند در جهتی خاص قرار ندارد، در صدد رد بر یهود است. (طوسی ۴۲۴/۱)

اگرچه برخی به سبب نزول آیه اشاره کرده اند، اما باید در نظر داشت که آیات تغییر قبله، آیات ۱۴۲ تا ۱۵۰ سوره ی بقره هستند و میان این آیه (بقره: ۱۱۵) و آن آیات، ۲۵ آیه در بیان مفاهیم دیگری است. از این رو، بعید به نظر می رسد که این آیه، پاسخی به انکار تحویل قبله از سوی یهود باشد. (یوسفی ۸۷/۲) به علاوه، پذیرش این سبب نزول منوط بر اثبات تقدم نزول این آیه بر آیات تغییر قبله است، لذا به نظر می رسد این سبب نزول مربوط به آیه ی ۱۴۲ این سوره باشد که در عبارت «لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ» نیز با آیه ی محل بحث اشتراک دارد: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۱۴۲). اینکه این سبب نزول، در بسیاری از تفاسیر، ذیل آیه اخیر نقل شده است، می تواند مؤید این نکته باشد. (ر.ک: طبری ۲/۳؛ ابن ابی حاتم ۱/ ۲۴۸؛

سمرقندی / ۱ / ۹۹ و...)

۲-۵. درباره‌ی دعا نازل شده است؛

آنگاه که «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰) نازل گشت، مردم گفتند به کدام سو روی کنیم و خدا را بخوانیم؟ که «فَأَيْنَمَا تُؤَلُّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» نازل شد. (طبری ۱/ ۴۰۲؛ تعلیمی ۱/ ۲۶۳) در آیه، مطلبی که این سبب را تأیید یا ردّ کند، مشاهده نمی‌شود. نیز فقهای شیعه گرچه آن را نقض نکرده‌اند، اما در جستارهای فقهی خود نیز به آن توجهی نشان نداده‌اند. در نتیجه، نمی‌توان آن را به طور کامل تأیید یا انکار کرد.

۲-۶. درباره‌ی تخییر در جهت قبله است؛

برخی گفته‌اند آیه درباره‌ی تخییر پیامبر (ص) و اصحاب ایشان برای نماز گزاردن به هر سو که می‌خواهند، نازل شده است؛ (جصاص ۱/ ۳۴) مسلمانان [به حکم این آیه] می‌توانستند در نمازشان به هر سو روی کنند که این با آیه‌ی «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) نسخ گردید. (طوسی ۱/ ۴۲۴؛ واحدی، ۴۲)

سیوطی هنگام بحث از سبب نزول در نوع نهم الاتان، مسأله‌ی تعدد روایات سبب نزول را نیز مطرح کرده است. وی در این زمینه، مرجحاتی را ارائه داده است. یکی از این مرجحات، صحت سند است. مثال او در این خصوص، آیه‌ی منظور نظر ماست. وی به پنج سبب نزول اول اشاره کرده و:

- سبب نزول مربوط به نجاشی را معضل و به واع غریب خوانده و آن را ضعیف‌ترین دلیل می‌داند؛

- آنچه آیه را در شأن دعا می‌داند، به جهت ارسال تضعیف کرده است؛

- آنچه به نماز متحیر اشاره دارد، از لحاظ سند ضعیف شمرده است؛

- سبب نزول مربوط به نافله‌ی مسافر را نیز گرچه صحیح می‌داند، اما آن را به دلیل استفاده از عبارت «أَنْزَلَتْ فِي كَذَا»، غیر صریح در سببیت خوانده است.

او در نهایت، سبب نزولی که آیه را در صدد ردّ بر یهود می‌داند، به دلیل صحت سند و

تصریح به سببیت، مطمئن می‌شمارد.^۱

۱ - گفتار سیوطی درباره‌ی این آیه متناقض می‌نماید. اگر او نزول آیه در ردّ بر یهود را پذیرفته باشد، آیه دارای حکمی نیست که قابل نسخ باشد. حال آنکه او سبب نزول ششم را که در روایتی از ابن عباس نیز آمده است، و به نسخ این آیه با فرمان تولیه به مسجد الحرام اشاره دارد، با دیده‌ی قبول در نوع ناسخ و منسوخ الاتقان، آورده است. (رک: سیوطی، ۴۶۷)

۳. راه های شناخت جهت بله

روی کردن به قبله در فرائض، واجب بوده و شرط صحت نماز است؛ چنان که برخی فقها در این مسأله اجماع دارند. (علامه حلی، ۱۶۸/۴) این وجوب، مستلزم واجب بودن شناخت محل قبله است؛ چنین شناختی، برای حاضران در مسجد الحرام با مشاهده و برای غیر آنها با دلایل و علامات حاصل می شود. (همو ۱۶۹/۴)

مراتب این شناخت عبارتند از:

۱. علم و اطمینان که در مرتبه‌ی نخست قرار دارد.

۲. امارات معتبر شرعی که به مثابه‌ی علم هستند؛ همچون راه یابی به قبله با استمداد از ستاره‌ها که شرع آن را به رسمیت شناخته است؛ علامه حلی مطمئن‌ترین دلایل را ستارگان دانسته و به این آیه تمسک می جوید: «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل: ۱۶): و آنان به وسیله‌ی ستاره [قطبی] راه‌یابی می کنند. (ر ک: علامه حلی، منتهی المطلب ۱۷۰/۴)

۳. اگر علم و علمی^۱ حاصل نشد، نوبت به ظن^۲ حاصل از تحری و اجتهاد می رسد که واجد آن را متحرّی می گویند.

«تَحَرُّی» از ریشه‌ی (حَرَى) و مصدر فعل «تَحَرَّی» از باب تَفَعُّل است؛ لذا صورت فعل در اصل «تَحَرَّی» بوده است و ضَمَّهُ، گویا برای سلامتی یاء از قلب، به کسره تبدیل شده است. تَحَرَّی در لغت به معنای قصد و اجتهاد در طلب است. (ابن اثیر ۳۶۱/۱) تحری در اشیاء و مانند آن، طلب چیزی است که طبق ظن غالب، به استعمال سزاوارتر (أحرى) است. (جوهری ۲۳۱۱/۶) این قید که مخصوص به عبادات است، با شک و ظن تفاوت دارد؛ در شک، دو طرف علم و جهل مساوی هستند و در ظن، یکی از دو طرف، بدون دلیل ترجیح می یابد، اما تحری، ترجیح یکی از دو طرف با رأی و گمان غالب است. (سرخسی ۱۸۵/۱۰) همین رأی غالب در باب تحری است که باعث شده برخی آن را به طلب آنچه سزاوار (حری) به عمل است نیز تعریف کنند. (انصاری ۱۶۷/۱)

حتی برخی معنای صحیح آن را «طلب الحری» دانسته و معنای «طلب الأحرى» را از آن نفی کرده اند. گرچه اذعان دارند که حتی با معنای اخیر نیز تحری مستلزم عمل به ظن نیست؛ (ر ک: یزدی، ۴) زیرا ظنی که عمل به آن نهی شده است، ظن ابتدایی است، اما ظنی که در

۱- آن دسته از دانشها که مفید قطع و یقین هستند، علم نامیده می شوند و به ظن خاصی که بر حجیت و اعتبار آن دلیل قطعی اقامه شده است، طریق علمی گفته می شود. (رک: مظفر ۲/ ۲۰ و ۲۶)

اینجا مطرح شده و عمل به آن واجب است، ظنی است که بعد از تحری و اجتهاد حاصل می‌شود. (فاضل لنکرانی ج ۱/۲۱۸)

بر نمازگزار واجب است که به کعبه رو کند، اما اگر به جهت کعبه علم نیافت، با تمسک به ادله‌ای که شارع آن‌ها را علامت [قبله] قرار داده است، به اجتهاد و تحری در این باره می‌پردازد و به همان جهتی که بدان ظن غالب یافت، نماز می‌گذارد. این عمل، فعل مأمور به را از عهده‌ی او خارج می‌کند. چرا که امام باقر (ع) می‌فرماید: «يُجْزِي التَّحْرِيَّ أَبَدًا إِذَا لَمْ يُعْلَمَ أَيْنَ وَجْهُ الْقِبْلَةِ» (ر ک: کلینی ۳/۲۸۵؛ طوسی ۱/۲۹۵؛ همو، ۲/۴۵): آنگاه که علم به جهت قبله حاصل نشد، تحری همواره مجزی^۱ است. (ابن ادریس حلی ۱/۲۰۴؛ علامه حلی، ۳/۲۲)

۴. مرتبه‌ی آخر آنجاست که تحصیل این ظن نیز ممکن نشود، (ر ک: بهجت، ۲۰۳ و ۲۰۹) کسی که در این رتبه قرار دارد، متحیر نام می‌گیرد.

۴. احکام متحرّی و متحیر با توجه به اسباب نزول آیه

آنچه در اینجا بدان خواهیم پرداخت، کاوشی در آن قسم از احکام متحرّی و متحیر است که با سبب نزول این آیه در ارتباط است.

۴-۱. از جمله فروعی که پیرامون تحری در باره‌ی جهت قبله مطرح می‌شود، آن است که اگر فرد بر اساس تحری و اجتهاد، به سویی نماز خواند، اما پس از آن، علم به جهت قبله برای او حاصل آمد و محصول این علم را مخالف با اجتهاد خود یافت، آیا اعاده‌ی نمازی که برخلاف جهت قبله خوانده شده، لازم است یا نه؟

خلاف واقع بودن تحری و اجتهاد، در صورتی که نماز پشت به قبله خوانده شود، مخلاً نماز است؛ در این حالت، حکم به اعاده در اتفاق است، اما اگر پشت به قبله نبود، حکم محل اختلاف است. (خمینی، ۱۰۵)

ابوحنیفه، مالک و احمد بن حنبل اعاده را - به طور مطلق - لازم نمی‌دانند^۲ استدلال ابوحنیفه به روایت عامر و جابر است، (محقق حلی ۲/۷۲) که در بخش اسباب نزول آیه بدان اشاره شد.

۱- مجزی، اسم فاعل از مضارع باب افعال (جَزَى) است. «اجزاء» در لغت به معنی کفایت کردن و در اصطلاح عبارت است از این که امتثال و فرمانبرداری از مأمور به، به وسیله‌ی مکلف، باعث شود که غرض مولی از تکلیف امر، حاصل گردد و در نتیجه، امر ساقط گردد. (فیض، ۱۶۲)

۲- ر ک: ابن حزم ۳/۲۳۰

(ر ک: ۲-۲) این احتمال آنجا قوت بیشتری می‌یابد که در برخی متون، در ادامه‌ی روایت جابر آمده است: «پس پیامبر (ص) ما را به اعاده فرمان نداد و فرمود: نمازتان مجزی است». (ر ک: حاکم نیشابوری ۲۰۶/۱؛ ابن کثیر ۲۷۴/۱)

اما فقهای شیعه بر اساس روایات فراوانی که در این باب رسیده است،^۱ معتقدند: اگر نماز فرد [متحرری] میان مشرق و مغرب بود، اعاده ندارد. اما اگر به سوی مشرق یا مغرب نماز کرد، در وقت اعاده می‌کند و در خارج وقت نه؛ ابن ادریس این گفتار را نظر علمای امامیه دانسته است. (علامه حلی ۱۹۵/۴)

به عبارت دیگر، کسی که به سوی مشرق یا مغرب نماز خوانده است، اگر قبل از تمام شدن وقت نماز، به خطا در اجتهادش پی بُرد، اعاده‌ی نماز بر او لازم است، اما اگر بعد از گذشتن وقت نماز به آن آگاه شد، اعاده لازم نیست. (علم الهدی، ۲۰۲؛ ابن زهره، ۶۹)

برخی از فقهای شیعه، استدلال اهل سنت به روایت سبب نزول جابر در حکم به عدم لزوم اعاده - به طور مطلق - را پاسخ گفته‌اند:

سید مرتضی در این رابطه می‌گوید:

ما این روایت را بر آن حمل می‌کنیم که سؤال آنان از پیامبر (ص) درباره‌ی نمازشان، بعد از خروج وقت بوده و این مفاد صریح خبر است؛ چرا که آن‌ها پس از بازگشت از سفر، این سؤال را پرسیدند؛ لذا پیامبر (ص) به اعاده امرشان نفرمود. طبق مذهب ما نیز اعاده بعد از سپری شدن وقت لازم نیست. (علم الهدی، ۲۰۴ - ۲۰۵)

ابن ادریس، سخن سید را به طور کامل نقل کرده و آن را ستوده است. (ابن ادریس حلی ۲۰۷/۱)

محقق حلی پس از یادکرد ضعف سند این دو سبب نزول نزد اهل سنت، مضمون آن را به علت اتمام وقت نماز، خارج از محل نزاع می‌داند. (محقق حلی ۷۲/۲)

علامه حلی نیز به این دو روایت اشاره کرده و ابتدا آن‌ها را شاهی بر نظر امامیه مبنی بر لزوم نبودن اعاده در صورت خروج وقت دانسته و در ادامه می‌نویسد:

کسانی که اعاده را به طور مطلق لازم نمی‌دانند، به حدیث ربیع و جابر احتجاج کرده‌اند، اما این دو حدیث عام نیستند، زیرا وقایعی هستند که اتفاق افتاده‌اند و حکایت حال، موجب

عموم نیست.^۱ به علاوه، روش نقل این دو حدیث بر خروج وقت دلالت دارد؛ در یکی از آنها آمده است: «آنگاه که صبح شد...» (علامه حلی ۴/ ۱۹۷-۱۹۸)

۴-۲. اگر فرد در تعیین جهت قبله، از تحصیل علم و نیز ظن، عاجز شد، متحیر نامیده می شود. (وحید بهبهانی، ۶/ ۴۳۰) درباره ی حکم نماز چنین فردی، میان علمای امامیه اختلاف است:

۴-۲-۱. برخی بر آنند که او در انتخاب جهت مختار بوده و نماز به همان یک جهت، وی را کفایت می نماید. دلیل عمده ی این افراد، دو روایت است که شیخ صدوق از امام باقر (ع) نقل کرده است:

الف) «وَرَوَى زُرَّارَةٌ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ يُجْزِي الْمُتَحِيرَ أَبَدًا أَيْنَمَا تَوَجَّهَ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ أَيْنَ وَجْهَ الْقِبْلَةِ»: «زراره و محمد بن مسلم از ابوجعفر (ع) روایت کرده اند که فرمود: متحیر آنگاه که نداند جهت قبله به کدام سو است؟ به هر جهت که رو کند، جایز است.» (ابن بابویه ۱/ ۲۷۶)

ب) «و سَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنِ الرَّجُلِ يَقُومُ فِي الصَّلَاةِ ثُمَّ يَنْظُرُ بَعْدَ مَا فَرَغَ فَيَرَى أَنَّهُ قَدْ انْحَرَفَ عَنِ الْقِبْلَةِ يَمِينًا أَوْ شِمَالًا فَقَالَ لَهُ قَدْ مَضَتْ صَلَاتُهُ وَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ وَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي قِبْلَةِ الْمُتَحِيرِ: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»: «معاویه بن عمار از امام باقر (ع) درباره ی مردی پرسید که به نماز ایستاده و پس از اتمام نماز متوجه شده که به سمت راست یا چپ قبله منحرف است؛ امام (ع) به وی فرمود: نمازش صحیح است و مابین مشرق و مغرب قبله است.^۲ و این آیه در شأن قبله ی متحیر نازل شده است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ.» (ابن بابویه ۱/ ۲۷۶)

از فقهای که بر این عقیده اند، می توان از ابن ابی عقیل، (علامه حلی ۲/ ۶۷؛ بروجردی، ۲۹)

۱ - ان الحدیثین غیر عامین، لأنهما وقائع، و حکایة الحال لا توجب عموماً.

۲ - ظاهراً این عبارت، کسانی غیر از اهالی شرق قبله، همچون اهالی هند را اراده کرده است؛ زیرا قبله ی آنها در غرب قرار دارد. نیز اهالی غرب قبله اراده نشده اند؛ زیرا قبله آنها در شرق است. بلکه مراد اهل عراق و دیگر کسانی است که بالاتر از آنها یا در مقابلشان قرار دارند [یعنی آنها که با عراق در یک نصف النهار جغرافیایی قرار گرفته اند]؛ در نتیجه، می توان مفهوم این روایت را توسعه داد: اهل هر سرزمینی، به دلیل بینه ی حقیقی، با اندکی انحراف به سمت راست یا چپ قبله، نماز خود را اعاده نمی کنند. (رک: مجلسی ۲/ ۱۹۹) مؤید این معنا که کلام درباره ی قبله ی عراق است، اینکه راوی خبر یعنی معاویه بن عمار عراقی است. نیز ممکن است سخن درباره ی قبله ی مدینه باشد (رک: شیخ بهائی، ۱۹۹)؛ زیرا که مدینه نیز در همان نصف النهار قرار گرفته است.

شیخ صدوق، (علامه حلی، ج ۲/۶۷؛ مقدس اردبیلی، ۲/۶۷؛ همو، ۶۹) صاحب مدارک، (عاملی، ۱۳۶/۳) فاضل جواد، (فاضل جواد ۱/۱۷۰) محقق سبزواری (سبزواری ۲/۲۱۸) و میرزای قمی (میرزای قمی ۲/۳۸۲) نام برد. علامه حلی نیز گرچه بر قول مشهور استوار است، اما در *المختلف* بعد از نقل نظر ابن ابی عقیل، می گوید: این قول بعید نیست. (علامه حلی، ج ۲/۶۸)

۲-۲-۴. بیشتر فقها بر این نظرند: که متحیر در صورت امکان و وجود وقت، موظف است به چهار سمت، چهار مرتبه نماز بخواند و تنها در حال اضطراب یا خوف می تواند به هر سویی که بخواهد نماز گزارد. (ر ک: محقق حلی ۱/۲۸۶؛ سبزواری، ۵۴؛ علامه حلی ۴/۱۷۲؛ شهید اول ۳/۱۸۲؛ شهید ثانی، ۱۹۳؛ نراقی ۴/۱۹۵) معتقدان به نظریه مشهور، برای تحکیم این نظریه، علاوه بر خدشه در دلایل نظریه ی قبل، به روایاتی از جمله سبب نزولی که آیه را در شأن نماز نافله می داند، استدلال کرده اند:

نقد دلایل نظریه ی غیر مشهور:

الف) روایت زراره و محمد بن مسلم؛

این گروه در تضعیف دلالت این حدیث، به روایت دیگری که زراره از امام باقر (ع) نقل نموده اشاره کرده اند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ حَمَّادِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ يُجْزِيُ التَّحْرِيَّ أَبَدًا إِذَا لَمْ يُعْلَمَ أَيُّنَ وَجْهٍ الْقِبْلَةَ» (کلینی ۳/۲۸۵؛ طوسی ۲/۴۵؛ همو، ۱/۲۹۵) اینان احتمال می دهند که لفظ «الْمُتَحَيِّرِ» در روایت محل بحث، تصحیفی از لفظ «التَّحْرِيَّ» در این روایت باشد. (مجلسی، ۳/۴۸۸؛ وحید بهبهانی، ۶/۴۲۷؛ نراقی ۴/۱۹۸؛ نجفی ۷/۴۱۲)

علاوه بر این، روایت زراره و محمد بن مسلم در میان کتب اربعه، تنها در «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه» آمده است و شیخ طوسی -که شیوه اش اشاره به نصوص متعارض است- متعرض آن نشده است؛ لذا این گروه نتیجه گرفته اند که این روایت، در نسخ الفقیه نزد شیخ به این شکل نبوده است، بلکه نسخه های موجود نزد ما، به واسطه ی قلم نسخه برداران، تصحیف شده است. (نراقی ۴/۱۹۸؛ نجفی ۷/۴۱۲)

۱- علامه این نظر را از آن رو منسوب به شیخ صدوق دانسته است که ظاهر نقل دو روایت پیش گفته در «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه» (ج ۱، ص ۲۷۶)، نشانگر فتوی او به مضمون این روایات است.

اما چنان کہ مولا احمد نراقی نیز معترف است، اعتقاد بہ تصحیف، چندان خالی از اشکال نیست؛ چرا کہ سند این دو روایت و نیز متن - در غیر از موضع مظنون بہ تبدیل - دارای اختلافاتی هستند. (نراقی ۱۹۸/۴) بہ علاوہ، باید توجہ داشت کہ وجود حدیثی از زرارہ از امام باقر (ع) با لفظ «یجزی التحری» موجب نمی شود کہ وی از ایشان حدیث دیگری با لفظ «یجزی المتحیر ابدأ اینما توجہ» نقل نکرده باشد. (مؤمن؛ جوادی ۱/ ۲۵۵)

ب روایت معاویہ بن عمار؛

برخی دلالت خبر معاویہ بن عمار از امام باقر (ع) را بر نزول این آیہ در شأن نماز متحیر، مخدوش دانستہ اند؛ چرا کہ معتقدند انتہای روایت یعنی فراز «و نزلت هذه الآية في قبلة المتحير. ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله»، گفتار خود شیخ صدوق است. (بحرانی ۴۰۱/۶؛ وحید بہبہانی، ۳۳۱/۲؛ ہمدانی ۸۵ / ۱۰)

دلیل اینان در این احتمال آنست کہ: این تتمہ، با صدر حدیث ہماہنگی ندارد؛ صدر حدیث، پرسش از حال کسی است کہ قبلہی او بین مشرق و مغرب است؛ نہ کسی کہ اصلاً قبلہ ندارد. بہ علاوہ، شیخ این صحیحہ را روایت کردہ است،^۱ اما این تتمہ در آن نیست. (وحید بہبہانی، ۳۳۱ / ۲؛ ہمو ۴۳۱/۶؛ نراقی ۱۹۹/۴) از این روست کہ مولا وحید بہبہانی می گوید: احتمالاً صدوق این تتمہ را از کلام برخی مفسران گرفتہ است و من کسی را نیافتم کہ ادعا کند در این زمینہ، نصی از ائمہ (ع) وارد شدہ باشد. (وحید بہبہانی، ۴۳۲/۶)

در پاسخ بہ بخش اول اشکال؛ یعنی عدم ہماہنگی صدر و ذیل حدیث، می توان گفت: سؤال دربارہی متحیر بین مشرق و مغرب، و انتہای حدیث بیانگر حکم مطلق متحیر است؛ شاید امام با اشارہ بہ این آیہ، درصدد بیان قاعدہی کلی حکم متحیر بودہ اند. در نتیجہ، آیہ یک کبرای کلی است کہ حکم ہر متحیری را پاسخگوست. نظر آیت اللہ بہجت مؤید این مطلب است: صدر آیہ: «ولله المشرق والمغرب» دربارہ متحیر بین مشرق و مغرب و ذیل آن: «فأينما تولوا فثم وجه الله» دربارہی متحیر بین ہمہی جہات است. (بہجت، ۲۱۴) لذا صدر آیہ و شأن نزول آن، با مسئلہ منطبق و ذیل آیہ بہ ضمیمہی شأن نزولش، بیانگر حالت کلی است.

اما پاسخ بہ بخش دوم اشکال؛ یعنی احتمال درج از سوی شیخ صدوق، بہ دو شکل پاسخ گفته شدہ است: ۱. برخی اصل این احتمال را بعید شمرده اند؛ چرا کہ درج کردن، گونه ای

^۱ - رک: طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۲۹۷؛ ہمو، تہذیب الأحکام، ج ۲، ص ۴۸

اجتهاد است و الحاق آن به حدیث بدون قرار دادن قرینه یا فاصل، نوعی خیانت در نقل است و ساحت شیخ صدوق از این مبراست. (خوبی ۱۱ / ۴۳۹) ۲. بعضی با پذیرش اصل این احتمال که تنمهی خیر از کلام امام باقر (ع) نیست، اخبار صدوق بر وجه قطع را نشان از آن دانسته‌اند که سخن وی بر مبنای روایتی معتبر نزد او بوده است. گرچه این خبر معتبر از طریق شیعه به دست ما نرسیده است، اما روایاتی از طریق عامه همچون روایت سبب نزول جابر، آن را تأیید می‌کند. (انصاری ۱ / ۱۷۱) نیز خبر صحیحی را که کلینی از ابن ابی عمیر نقل کرده است، مؤید تنمهی این روایت دانسته‌اند: (سبزواری ۲ / ۲۱۶ و ۲۱۷) از امام باقر (ع) درباره‌ی قبله‌ی متحیر پرسیدم، فرمود: به هر سو که بخواهد، نماز می‌خواند. کلینی بعد از این روایت می‌گوید: همچنین روایت شده است که به چهار جهت نماز می‌گردد. (کلینی ۳ / ۲۸۶)

طرفداران نظر مشهور، به نقد دلائل اکتفا نکرده و علاوه بر خدشه در استدلالات نظر مقابل، به دو روایت تمسک جسته‌اند:

الف روایت سبب نزول؛ طرفداران این نظریه به سبب نزول دیگری اشاره کرده‌اند که آیه را در شأن نماز نافله می‌داند. (ر ک: ۱-۲) آن‌ها این سبب نزول را با نزول آیه درباره‌ی نماز متحیر و نیز تنمهی روایت معاویه بن عمار در منافات دانسته‌اند. (ر ک: بحرانی ۶ / ۴۰۱ و ۴۰۲؛ وحید بهبهانی، ۳۳۱ / ۲؛ همو ۶ / ۴۳۱؛ نراقی ۴ / ۱۹۹؛ نجفی ۷ / ۴۱۴)

ب) روایت خراش؛ این روایت در تهذیب الاحکام به دو طریق روایت شده است که البته هر دو مرسلند:

محمد بن علی بن محبوب از عباس از عبدالله بن مغیره از اسماعیل بن عباد از خراش از بعضی اصحاب، از امام صادق (ع) روایت کرده است: «گفتم: جانم به فدایت، مخالفان ما می‌گویند: آنگاه که به آسمان ابرآلود یا ظلمانی دچار شویم و به قبله راه نیابیم، ما و شما در اجتهاد یکسانیم. امام (ع) فرمود: این گونه که می‌گویند نیست؛ اگر چنین شود، باید به چهار جهت نماز خواند». نیز حسین بن سعید از اسماعیل بن عباد از خراش از بعضی اصحاب، از امام صادق (ع)، مانند همین خبر را روایت کرده است. (طوسی، ۲ / ۴۵؛ همو، ۱ / ۲۹۵)

این خبر، یکی از اصلی‌ترین دلایل فقهای شیعه در حکم به وجوب نماز کردن متحیر به چهار جهت بوده و بسیاری از آنان به آن اشاره کرده‌اند. (ر ک: علامه حلی ۴ / ۱۷۲؛ شهید ثانی ۱۹۳ و...) این در حالی است که استدلال‌کنندگان به روایت خراش، از خدشه‌هایی که بر آن وارد است، غافل نیستند. ارسال و مجهولیت خراش، از عیوب سندی این روایت است؛ و از

نظر مضمون نیز، این روایت بیانگر بی اعتباری اجتهاد در تعیین قبله است؛ حال آنکه اصحاب، به لزوم اجتهاد در صورت نیاز فتوا داده‌اند. (شہید اول ۱۸۲/۳؛ شہید ثانی، ۱۹۳) این موجب شده است که برخی برای رفع تضاد متن حدیث و فتوای اصحاب، بکوشند؛ لذا نفی اجتهاد در این روایت را از باب الزام خصم پنداشته و اشکال متنی روایت را منتفی دانسته‌اند. (ابن شہید ثانی ۹/۵؛ بحرانی ۴۰۰/۶) نیز شیخ بہایی، عیوب سندی روایت؛ یعنی ارسال و مجهولیت خراش را به این دلیل که راوی او؛ یعنی عبداللہ بن مغیرہ، جزو اصحاب اجماع است، قابل اغماض می‌شمارد. (شیخ بہایی، ۱۹۸)

به هر حال این گروه اشکالات وارد بر روایت خراش را به واسطه‌ی عمل بزرگان اصحاب به مضمون آن- نماز به چهار جهت در صورت تحیر- و نیز دور بودن از قول اهل سنت، جبران شده می‌دانند. (شہید اول ۱۸۲/۳؛ شہید ثانی، ۱۹۳)

۳-۲-۴. جمع میان دو دیدگاه:

درباره‌ی اینکه آیا نماز متحیر به یک سو کافی است یا لازم است به چهار جهت نماز کند، اقوال و استدلالات هر دو دیدگاه از نظر گذشت، اما به سختی می‌توان یکی از این دو نظر را برگزید؛ لذا برخی به جمع روی آورده‌اند که نظراتشان را می‌توان در چند دسته جای داد:

الف) نماز به یک جهت مربوط به جایی است که وقت تنگ بوده و یا ترس از دشمن بر نمازگزار غالب است و امکان نماز به چهار طرف را ندارد. (مؤمن؛ جوادی ۲۵۹/۱) شیخ طوسی نیز در جمع این دو دسته از اخبار، می‌گوید: روایات دال بر کفایت یک نماز را بر حال ضرورت که نماز به چهار جهت برای انسان ممکن نیست، حمل می‌کنیم، اما اگر ممکن بود، چاره‌ای جز نماز به چهار جهت نیست. (طوسی، ۲۹۵-۲۹۶)

ب) حمل یکی بر تقیہ، از نظر برخی جمع عرفی این دو روایت است؛ در این صورت، روایت اکتفا به یک جهت در نماز، بر تقیہ حمل می‌شود؛ چرا که ظاهر خبر خراش نشانگر آنست که فتوای ائمه (ع) بر کفایت نماز به یک سو، قطعی بوده است؛ زیرا راوی نتوانسته پاسخ مخالف را بدهد؛ در نتیجه، انتهای خبر معتبر خراش که حکم اکتفا را نفی کرده است، درصدد بیان حکم واقعی است. (مؤمن؛ جوادی ۲۵۹/۱)^۱

ج) حمل روایت خراش بر اکمل و افضل بودن نماز به چهار جهت (ابن شہید ثانی ۱۰/۵؛

۱- حمل یکی از دو روایت بر تقیہ و عرفی بودن این جمع، مورد اشکال قرار گرفته است. (رک: پاورقی مرجع پیشین).

عاملی / ۱ (۳۹۶) و استحبابی بودن حکم آن. (میرزای قمی ۳۸۲/۲)

د) آیت الله بهجت در جمع این دو نظریه، نماز به چهار سو را بر احتیاط حمل می‌کند. وی اکتفا به یک نماز را دارای ظهور و قوت بیشتری می‌داند و معتقد است: اگر شهرت نظریه‌ی مقابل نبود، گریزی جز دفاع از دیدگاه اکتفا به یک نماز نداشتیم. وی معتقد است: نزول درباره‌ی متحیر در قبله‌ی نماز واجب و نزول درباره‌ی کسی که نافله را به عمد بر خلاف جهت قبله خوانده است، با هم تعارض ندارند؛ چرا که هر دو مربوط به تحیر در سفر نیستند. پس بین این دو روایت و نزول آیه در شأن هر دو و اراده‌ی هر کدام از آن دو - با نصب قرینه در صورت امکان، منافاتی وجود ندارد؛ زیرا که آیه عام است و فقط عالم و هر کس که به منزله‌ی عالم است، در خصوص فریضه و به دلیل آیه‌ی روی کردن به مسجد الحرام: «قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۴۴) از این عموم خارج شده‌اند. وی به این مستند و به ضمیمه‌ی چند دلیل دیگر، کفایت یک نماز را نزدیک‌ترین حکم به صواب دانسته است؛ اما تکرار بدون عسر و حرج را به احتیاط نزدیک‌تر می‌بیند. (بهجت، ۲۱۰-۲۱۴)

۵. احکام مربوط به نماز نافله با توجه به سبب نزول آیه

آن‌ها که سبب نزول آیه را نماز نافله دانسته‌اند، بر این اساس، فروعاً فقهی گوناگونی را از آیه دریافت می‌دارند؛ در ادامه، به آن قسم از این برداشت‌ها که سبب نزول را به عنوان یکی از دلایل خود به همراه دارند، اشاره می‌شود:

۱-۵. ابن ابی عقیل می‌گوید: مسافر می‌تواند نماز نافله را سوار بر مرکب بخواند. محقق حلی بعد از نقل این نظر می‌نویسد:

اکثر علمای شیعه بر این عقیده اتفاق نظر دارند. دلیل ما آیه‌ی «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِثْمَ وَجْهِ اللَّهِ» است که نزول آن در شأن نافله، به حد استفاضه رسیده است. (محقق حلی ۷۵/۲-۷۶. نیز ر ک: علامه حلی ۱۸۵/۴)

۲-۵. نافله خواندن، در حال راه رفتن جایز است. (علامه حلی ۱۸/۳ و ۱۹؛ محقق کرکی

(۶۴/۲)

۳-۵. سوار بر مرکب، نافله خواندن، در غیر سفر نیز جایز است. (ر ک: محقق حلی ۷۵/۲-۷۷) این برداشت، به لفظ عام آیه و سبب نزولی که آیه را در شأن مطلق نافله می‌داند، نظر دارد. اما این سبب نزول با روایتی که آیه را در شأن نافله‌ی مسافر دانسته است، تعارض

نمی‌یابد.

شیخ انصاری می‌گوید: این روایت معارض با خبری که آیه را در شأن نافله‌ی مسافر می‌داند، نیست؛ بلکه این اختصاص دادن حکم به مسافر است که با دلایلی که بر جواز نافله خواندن راکب و رونده در حضر دلالت دارد، منافات می‌یابد. (ر ک: انصاری ۱/۱۴۶)

آقا رضا ہمدانی بیان بہتری در رفع تعارض ظاہری این دو سبب نزول-کہ در واقع یکی مطلق و دیگری مقید است، دارد: «خبری کہ نزول آیه را در خصوص نافله در سفر دانستہ، در مجرای تمثیل است و از این تمثیل، حالتی کہ نیاز بہ سیر در زمین وجود دارد، ارادہ شدہ است و این بیشتر در سفر اتفاق می‌افتد؛ لذا این قید، قید غالب است». (ہمدانی ۱۰/۸۷)

نتیجہ این کہ، این حکم در سفر و حضر و در حالت پیادہ و سوارہ جاری است. (خویی ۱۲/۲۸)

۴-۵. صاحب *مفتاح الکرامۃ* معتقد است: روی کردن بہ قبلہ در نماز مستحبی شرط نیست؛ چرا کہ آیہ «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِثْمَ وَجْهِ اللَّهِ»، در شأن نوافل نازل شدہ است. (عاملی ۲/۹۹) گفتار صاحب *مفتاح الکرامۃ* بہ قدری عام است کہ نماز مستحبی در حالت استقرار را ہم در برمی‌گیرد؛ لذا بعضی این استدلال را تام نمی‌دانند.

در ردّ این سخن، برخی سبب نزول مستدل را بہ حال سفر اختصاص دادہ (میرزای قمی، ۱۰۷) و در نتیجہ، استقبال قبلہ را طبق قول مشہور، در نوافل نیز شرط دانستہ‌اند. (نراقی ۲/۲۰۴؛ نجفی ۳/۸)، اما با توجہ بہ گفتار سابق شیخ انصاری و آقا رضا ہمدانی، بہ نظر می‌رسد این بیان در ردّ این استدلال کافی نباشد؛ لذا بازگشت بہ همان اصلی کہ ذکر این قید غالب را موجب شدہ است، مفید فایدہ‌تر است؛ در نتیجہ، بہتر است بگوییم: مراد از قید سفر، حالت عدم استقرار است، لذا حالات استقرار در حضر یا منازل سفر را در بر نمی‌گیرد. (ر ک: کاظمی ۱/۱۹۰)

۵-۵. بعضی با نظر بہ این آیہ و سبب نزول آن، استقبال قبلہ بہ هنگام تکبیر نماز نافلہ در حال راہ رفتن یا سوار بر مرکب را ضروری ندانستہ و اخبار دال بر آن (ر ک: ابن بابویہ ۱/۲۷۹) را، حمل بر افضلیت این عمل کردہ‌اند. (کاظمی ۱/۱۸۷)

۶. نقدی بر برخی برداشت‌های مبتنی بر سبب نزول آیه

چنان کہ گذشت، از میان سبب نزول‌های نقل شدہ برای این آیہ، تنها دو سبب نزول اول در

جستارهای فقهی شیعه تأثیرگذار بوده‌اند. گرچه جستجو در منابع فقهی اهل سنت خارج از بحث این مقاله است، اما نقل نقدهای برخی از فقهای شیعه بر برخی برداشت‌های مبتنی بر سبب نزول اهل سنت، خالی از لطف نیست:

۱-۶. شافعی با استدلال به این آیه و روایتی که شأن نزول آیه را نجاشی می‌دانست، معتقد است که نماز بر میت غائب جایز است، اما شیعه آن را جایز نمی‌داند؛ لذا فقهای شیعه، نماز در این خبر را بر استغفار و دعا حمل کرده‌اند. (طبرسی ۱/۲۳۲) برخی نیز این گونه توجیه کرده‌اند که بر فرض تسلیم، پرده از برابر پیامبر اکرم (ص) کنار رفت و جنازه‌ی نجاشی را بر تختش مشاهده فرمود. (فاضل مقداد ۱/۱۸۱) که البته توجیه اخیر، صرفاً فرضی است و نقلی درباره‌ی آن مشاهده نشده است.

۲-۶. سبب نزولی که آیه را در شأن تخییر پیامبر (ص) در انتخاب جهت قبله می‌دانست، مستلزم نسخ آیه‌ی محل بحث است؛ سیوطی این سبب نزول را که در روایتی از ابن عباس نیز آمده است، با دیده‌ی قبول در نوع، زایل کننده و از بین برنده‌ی محکم آورده است. (ر ک: سیوطی، ۴۶۷) حال آنکه بهره‌گیری‌های فراوان فقها از این آیه، چنان که به آن اشاره شد، خود نقضی آشکار بر این مدعاست. به علاوه، مضمون این خبر، حاکی از آن است که پیامبر (ص) و دیگر مسلمانان به اختیار خود بیت‌المقدس را به عنوان قبله برگزیده بودند، اما این با مضمون صریح قرآن و روایات مخالفت دارد.

در حدیثی که ابو بصیر از امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) نقل کرده، آمده است: ایشان را گفتم: آیا خداوند پیامبر (ص) را به نماز به سوی بیت‌المقدس امر کرده بود؟ فرمود: بله، آیا ندیدی که خدا می‌فرماید: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۱۴۳)^۱ (طوسی ۲/۴۳ و ۴۴)

۷. نتیجه

جایگاه سبب نزول در روشن کردن فضای نزول آیه و کمک به فهم و استنباط احکام از آن بر کسی پوشیده نیست؛ اما در این میان، روایات سبب نزول منقول از طریق شیعه، بسیار

۱ - برای آگاهی از دیگر دلایل عدم نسخ، ر ک: شهید اول ۱/۱۲۱ و خوبی، البیان، ۲۹۰-۲۹۲

درخور توجه فقہای امامیہ بودہ؛ چنان کہ از شش سبب نزول مطرح شدہ درباره‌ی این آیہ، تنها دو سبب نزول اول، یعنی آن‌ها کہ مربوط بہ قبلہی نماز مستحبی و قبلہی متحیر ہستند و از طریق شیعہ نقل شدہ‌اند، در مرکز توجه فقہای امامیہ قرار گرفتہ‌اند.

از تعامل آن‌ها با سبب نزول این آیہ، می‌توان نتیجہ گرفت کہ روایت سبب نزول مروی از ائمہ (ع) مشروط بر اینکہ کہ انتساب آن بہ معصوم (ع) ثابت شود، می‌تواند در زمرہی دلایل اصلی یک حکم فقہی مطرح شود، اما این بہ معنای بی‌توجہی فقہای امامیہ بہ روایات وارد شدہ از طریق اہل سنت نیست؛ چنان کہ در پرتو ہمین آیہ دانستیم کہ اگر در صحت انتساب روایت سبب نزولی کہ از ائمہ (ع) نقل شدہ است، تردیدی ایجاد شود، یکی از گزینه‌های رفع این تردید، انطباق مضمون آن با روایات سبب نزول مروی از طریق اہل سنت است.

در مورد این آیہ، گرچہ بسیاری از فقہای شیعہ، نزول آن در شأن نافلہی مسافر را بہ عنوان دلیلی بر ردّ نزول آن درباره‌ی قبلہی متحیر مطرح کردہ‌اند و در این زمینہ، از دلایل دیگری نیز بہرہ می‌جویند، اما مستندات نظر غیر مشہور را نیز نمی‌توان نادیدہ انگاشت. بہ ہمین جہت، برخی بہ جمع این دو دیدگاہ روی آورده‌اند.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد طیب، مکة، مکتبہ نزار مصطفی الباز، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۹ق

ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث*، تحقیق: طاهر احمد زاوی، محمود محمد طناحی، قم، مؤسسہ اسماعیلیان، چ چهارم، ۱۳۶۴

ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم، ۱۴۱۰ق

ابن بابويه، محمد بن علی، *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم، ۱۴۱۳ق
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق مہدی، بیروت، دارالکتاب العربی، ط الأولى، ۱۴۲۲ق

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *العجاب فی بیان الاسباب*، تحقیق: عبدالحکیم محمد انیس، المملكة السعودية، دار ابن جوزی، ط الأولى، ۱۴۱۸ق

- ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر، بی تا
- ابن زهره حلبی، حمزة بن علی، غنیة النزوع الی علمی الأصول والفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چ اول، ۱۴۱۷ق
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، چ اول، ۱۴۱۹ق
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ط الاوّلی، ۱۴۱۹ق
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الصلاة، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم، چ اول، ۱۴۱۵ق
- بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق: محمد تقی ایروانی؛ سید عبد الرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول، ۱۴۰۵ق
- بروجردی، عبدالرحیم، مجموعه فتاوی ابن ابی عقیل، تحقیق: علی پناه اشتهازدی، قم، چ اول، بی تا
- بهجت، محمد تقی، بهجة الفقیه، بی تا، قم، چ اول، بی تا.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط الاوّلی، ۱۴۲۲ق
- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ط الاوّلی، ۱۴۱۵ق
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق: احمد بن عبد الغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ط الرابعه، ۱۴۰۷ق
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دارالمعرفة، ۴۰۶ق
- خمینی، سید مصطفی، الخلل فی الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶
- خویی، سید ابو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الزهراء، ط الرابعه، ۱۳۹۵ق
- _____ موسوعة الإمام الخوئی، مؤسسه احیاء آثار امام الخوئی، ۱۴۱۷ق
- سبزواری، علی مؤمن، جامع الخلاف و الوفاق، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم، زمینه سازان ظهور امام عصر (عج)، چ اول، ۱۴۲۱ق
- سبزواری، محمد باقر بن محمد، ذخیره المعاد فی شرح ارشاد، مؤسسه آل البیت (ع)، الطبعة الحجریة، بی تا
- سرخسی، شمس الدین، المبسوط، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ق

سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، تحقیق: عمر بن غرامة عمروی، بیروت، دار الفکر، ط
الأولی، ۱۴۱۶ق

سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: شعیب ارنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة ناشرون،
ط الاولی، ۱۴۲۹ق

شهید اول، محمد بن مکی، ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۹ق
_____، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، تحقیق: رضا مختاری، قم، دفتر تبلیغات
اسلامی، چ اول، ۱۴۱۴ق

شهید ثانی، زین الدین بن علی، روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول
بی تا

شیخ بهائی، محمد بن حسین، الحبل المتین فی أحكام الدین، تحقیق: مرتضی احمدیان، قم، کتابفروشی
بصیرتی، چ اول، ۱۳۹۰ق

طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی، چ اول، ۱۴۰۳ق

طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول، ۱۴۱۸ق

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ط الاولی، ۱۴۱۲ق

طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دارالکتب السلامیه، چ اول، ۱۳۹۰ق
_____ التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
_____ تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم، ۱۴۰۷ق

عاملی، احمد بن زین العابدین، مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چ اول
بی تا

عاملی، جواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، دار احیاء التراث العربی، بی تا

عاملی، محمد بن علی، مدارك الأحكام، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول، ۱۴۱۱ق

علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول، ۱۴۱۴ق

_____ مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم،
۱۴۱۳ق

_____ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مرکز پژوهشهای اسلامی، چ
اول، ۱۴۱۲ق

علم الهدی، علی بن حسین، المسائل الناصریات، تهران، رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامیه، چ اول
۱۴۱۷ق

- عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق
- فاضل جواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، تصحیح: محمدتقی کشفی، انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۹ق
- فاضل لنکرانی، محمد، نهاية التقرير، تقرير درس آقا حسین طباطبائی بروجردی، بی جا، بی تا
- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، كنز العرفان في فقه القرآن، قم، بی تا، چ اول بی تا
- فیض، علیرضا، مبادئ فقه و اصول، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ نوزدهم، ۱۳۸۷
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، چ چهارم، ۱۳۶۷
- کاظمی خراسانی، محمد علی، کتاب الصلاة، تقرير درس میرزای نائینی، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۱۱ق
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چ چهارم، ۱۴۰۷ق
- مؤمن، محمد؛ عبد الله جوادی آملی، کتاب الصلاة، تقرير درس محقق داماد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم، ۱۴۱۶ق
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، تحقیق: محمد علی حیدری و دیگران، قم، مؤسسه سید الشهداء (ع)، چ اول، ۱۴۰۷ق
- _____ نکت النهایة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول، ۱۴۱۲ق
- محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چ دوم، ۱۴۱۴ق
- مجلسی، محمد تقی، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و دیگران، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ دوم، ۱۴۰۶ق
- _____ لوامع صاحبقرانی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چ دوم، ۱۴۱۴ق
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ چهارم، ۱۳۷۰
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیادة البيان في احكام القرآن، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، المكتبة الجعفرية الحياء الآثار الجعفرية، چ اول، بی تا
- _____ مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الأذهان، تحقیق: آقا مجتبی عراقی و دیگران، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ اول، ۱۴۰۳ق
- میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، غنائم الأيام في مسائل الحلال و الحرام، تحقیق: عباس تبریزیان، مکتب الاعلام الاسلامی، چ اول، ۱۴۱۸ق
- نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، تحقیق: عباس قوجانی، بیروت، دار

احیاء التراث العربی، ط السابعة، بی تا

نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چ اول، ۱۴۱۵ق

واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق: کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط الأولى، ۱۴۱۱ق

وحید بهبهانی، محمد باقر، الحاشیة علی مدارک الأحکام، مؤسسه آل البيت الحیاء التراث، بی جا، بی تا
 مصابیح الظلام، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم، چ اول، ۱۴۲۴ق
 همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، تحقیق: محمد باقری و دیگران، قم، مؤسسه الجعفریة الحیاء التراث، چ اول، ۱۴۱۶ق

یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، رسالة فی حکم الظن فی الصلاة و بیان کیفیة صلاة الاحتیاط، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چ دوم، ۱۴۲۱ق

یوسفی غروی، محمد هادی، موسوعه التاريخ الاسلامی، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ط الأولى، ۱۴۱۷ق.

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۷۴-۵۷

نارسائی شهرت روایی در عرصه‌ی فقه و حدیث*

محمدفقیهی صدر^۱
دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
Email: mfaghihi2010@yahoo.com

دکتر عباسعلی سلطانی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: asoltani40@yahoo.com

دکتر حسین ناصری مقدم
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: naseri1962@yahoo.com

چکیده

اکثر اصولیین شهرت روایی را به معنای شیوع و گستردگی نقل روایت در کتابها و جوامع روایی گرفته‌اند، که بر اساس این تعریف، شهرت روایی نه تنها جابر ضعف سند روایت نمی‌شود؛ بلکه در تعارض روایات هم از اسباب و عوامل ترجیح به شمار نمی‌رود. چون کثرت نقل یک روایت در کتابها دلیل بر صحت آن روایت نمی‌شود. «ربُّ شهرة لا اصل لها» چه بسا امور مشهوری که هیچ اصل و اساسی ندارند!

شهرت روایی به تنهایی بدون همراه شدن با شهرت عملی به هیچ وجه رجحانی برای روایت ایجاد نمی‌کند؛ بلکه اگر روایت مشهور مورد اعراض فقها قرار گیرد از نشانه‌های ضعف و سستی آن به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: شهرت روایی، شهرت عملی، مشهور، مستفیض، حدیث.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۵/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷.
۱. نویسنده مسئول

شهرت روایی از دیر باز به عنوان یکی از مرجحات در تعارض روایات مورد توجه قرار گرفته است. اصولیین معمولاً آن را در کنار دیگر مرجحات از قبیل موافقت با کتاب و مخالفت با عامه قرار داده‌اند؛ ولی آیا شهرت روایی به طور مطلق به هر شکل و صورتی که باشد موجب ترجیح یکی از دو روایت متعارض می‌شود و یا اینکه این ترجیح اختصاص به شهرت روایی خاصی دارد؟

با تأمل و دقت در عبارات اصولیین و محدثین در می‌یابیم که شهرت روایی به نحو مطلق از مرجحات به شمار نمی‌رود؛ بلکه آن شهرت روایی که جنبه‌ی عملی نیز یافته باشد، می‌تواند از مرجحات به شمار آید. به عبارت دیگر شهرت عملی جابر ضعف سند روایت شده و از مرجحات تعارض دو روایت می‌باشد؛ اما شهرت روایی چنانکه خواهد آمد، به دو معنای کثرت راویان و کثرت نقل و نگارش روایت در کتابها و جوامع حدیثی گرفته شده است.

اگر شهرت روایی را به معنای کثرت راویان بگیریم در این صورت نه تنها شهرت روایی جابر ضعف سند است؛ بلکه به هنگام تعارض روایات از اسباب و عوامل مهم ترجیح به شمار می‌آید؛ اما اگر شهرت روایی را به معنای کثرت نقل بگیریم، چنانکه غالب اصولیین چنین کرده‌اند، در این صورت نه تنها از عوامل ترجیح به شمار نمی‌رود، بلکه ضعف سندی خودش راهم جبران نمی‌کند. پیش از ورود در بحث ضروری است که شهرت روایی را از لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی کنیم.

معنای لغوی شهرت

شهرت در لغت به معنای واضح و آشکار شدن است.

در لسان العرب و تاج العروس آمده است: «الشهره ظهور الشيء فی شئنه حتی یشهره الناس» (ابن منظور، ۴/ ۴۳۱؛ زبیدی، ۶۶/۷)

آشکار شدن شئی در شیوع و گستردگی به طوری که مردم آن را بشناسند. برخی دیگر از لغویین نوشته‌اند: «الشهرة، وضوح الامر» (جوهری، ۷۰۵/۲؛ احمد بن فارس ۲۲۱/۳) شهرت یعنی آشکار شدن مطلب.

در مجمع‌البحرین آمده است، شهرت یعنی آشکار شدن و از این رو گفته می‌شود: «شهر سیفه» ای سله یعنی شمشیرش را آشکار کرد. (طریحی، ۳/ ۳۵۷)

به این ترتیب شهرت روایی به آن روایتی اطلاق می‌شود که شهرت و معروفیت بیشتری

یافته باشد و از میان دیگر احادیث مشخص و آشکار شده باشد.

معمولاً اصولیین در دو موضع از شهرت روایی یاد کرده‌اند و مختصر بحثی پیرامون آن مطرح می‌کنند. در بحث حجیت شهرت فتوایی و نیز مبحث تعادل و تراجیح؛ ولی در هیچ یک از این دو موضع بحثی مستوفی و کامل از شهرت روایی عرضه نشده است و زوایای مختلف آن به طور دقیق و همه جانبه مبحث قرار نگرفته است. علت آن این است که اساساً اصولیین خود را بی نیاز از بحث همه جانبه پیرامون شهرت روایی می‌پندارند. چون در بحث شهرت فتوایی محور اساسی بحث پیرامون شهرت فتوایی است که حجیت و حجیت نداشتن آن بررسی می‌گردد و اگر سخنی از شهرت روایی به میان می‌آید، استطرادی بوده و برای تکمیل بحث است؛ و در بحث تعادل و تراجیح شهرت روایی معمولاً به عنوان مُرجح میان دو روایت مطرح می‌شود. (شیخ انصاری، ۴۵۰؛ محقق خراسانی، ۳۹۳/۲).

شهرت روایی تنها در صورتی می‌تواند مرجح یکی از دو روایت متعارض شود که پذیرفته شده از سوی فقها نیز باشد و بر آن اساس فتوی داده باشند.

اقسام شهرت

اصولیین شهرت را بر سه قسم کرده‌اند: شهرت روایی، شهرت عملی و شهرت فتوایی. شهرت یک فتوی و نظریه از دو حال خارج نیست یا اینکه مستند آن معلوم و مشخص است از آیات و روایات، و یا اینکه مستند آن معلوم و مشخص نیست، که در این صورت آن را شهرت فتوایی نامیده‌اند و در صورتی که مستند فتوای مشهور روایتی باشد، آن را شهرت عملی نامیده‌اند. (حکیم، ۱۵۴/۳؛ خوئی، ۱۴۳/۱، مظفر ۱۶۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۲/ ۱۷۷؛ مشکینی، ۱۵۵/ سبجانی، الوسیط ۲/ ۵۹)

در مورد شهرت عملی اکثر اصولیین معتقدند: که اگر مستند این شهرت روایتی ضعیف باشد موجب جبران ضعف سند روایت می‌شود.

تعریف شهرت روایی

محقق نایینی در تعریف شهرت روایی می‌نویسد: «اشتہار روایت میان راویان و محدثان و نگارش آن در کتاب‌های حدیث» (نایینی، ۷۸۵/۴)

مرحوم حکیم شهرت روایی را این‌گونه تعریف کرده است: «اشتہار روایت میان راویان و

محدثین به سبب کثرت نقل آن و تکرار آن در اصل‌ها و کتابهایی که پیش از جوامع چهارگانه حدیث نوشته شده بودند.» (حکیم، ۱۵۳/۳)

آقا ضیاءالدین عراقی نیز شهرت روایی را به همین صورت تعریف کرده است، یعنی اشتها روایت میان راویان و محدثین با کثرت نقل آن در کتابها. (عراقی، *نهایه الافکار*، ۹۹/۳؛ عراقی، *منهاج الاصول*، ۱۷۵/۳) سیدعبدالاعلی سبزواری می‌نویسد: «شهرت روایی عبارت است از: شهرت روایت میان راویان و محدثین و اهتمام و توجه به حفظ و نگهداری آن.» (سبزواری، ۸۰/۲)

مرحوم آیت‌الله خویی شهرت روایی را صرفاً به معنای «کثرت نقل» گرفته است، و در تعریف شهرت روایی می‌نویسد: «الشهرة فی الروایة بمعنی کثرة نقلها ويقابلها الشذوذ والندرة بمعنی قلة الناقل لها.» (خویی، ۱۴۱/۱) «شهرت در روایت به معنای کثرت نقل آن روایت است و در مقابل شذوذ و ندرت قرار می‌گیرد که به معنای کم بودن ناقلان روایت است.»

در بسیاری از کتابهای اصولی دیگر نیز تعاریفی به همین صورت و یا نزدیک به این‌ها آمده است. (ر؛ ک بجنوردی، *منتهی الاصول* ۱۲۷/۲؛ آل شیخ ۳۰۹/۵؛ فاضل لنکرانی ۲۳۷/۴) بر اساس این تعاریف لازم نیست که راویان حدیث در طبقه اول بیش از یک نفر باشند، بلکه چه بسا راوی در طبقه اول فقط یک نفر بوده ولی بعدها آن روایت کثرت نقل پیدا کرده و مشهور شده است. به عبارت دیگر تعاریف بالا در این جهت اتفاق نظر دارند که شهرت روایی به معنای کثرت نقل یک روایت و کثرت نگارش آن در کتابها و جوامع حدیثی می‌باشد؛ اما برخی دیگر از اصولیین نظیر شهید سید محمد باقر صدر و مرحوم مظفر شهرت روایی را به معنای «کثرت راویان» گرفته‌اند، که با توجه به این تعریف شهرت روایی مرجح روایت در باب تعارض روایات قرار می‌گیرد.

شهید سید محمد باقر صدر در تعریف شهرت روایی می‌نویسد: «مقصود از شهرت در حدیث عبارت است از: تعدد و کثرت راویان حدیث در حدی کمتر از روایت متواتر.» (صدر، ۲۱۶)

مرحوم مظفر نیز در کتاب اصولی معروف خود آورده است: «شهرت در اصطلاح اهل حدیث اطلاق می‌شود بر هر خبری که روایانش زیاد باشد، ولی به حد و اندازه تواتر نرسد و خبر را در این هنگام مشهور می‌نامند، چنانکه گاهی به آن مستفیض گفته می‌شود.» (مظفر، ۱۶۳/۲)

بنابراین ما در اینجا در مقابل دو معنای کاملاً متفاوت از شهرت روایی قرار می‌گیریم. «کثرت نقل و نگارش» و یا «کثرت روایان»، پذیرش هر یک از این دو معنا آثار خاص خودش را دارد.

اگر شهرت روایی به معنای کثرت روایان باشد، ترجیح روایت به شهرت روایی مشکلی نخواهد داشت، زیرا خبری که روایان بیشتری داشته باشد، طبعاً ما وثوق و اطمینان بیشتری به صدور آن از معصوم (ع) پیدا می‌کنیم؛ اما اگر شهرت روایی را به معنای «کثرت نقل و نگارش» آن در کتابها و جوامع حدیثی» بگیریم، آیا می‌توان از آن به عنوان یک مرجح در تعارض روایات استفاده کرد؟ و آیا کثرت نقل احیاناً ضعف سندی روایت را جبران می‌کند؟ پیش از پاسخ به این دو سؤال ابتدا باید این مسأله روشن شود که از این دو معنای مطرح شده، برای شهرت روایی کدامیک به حقیقت نزدیک‌تر است؟ کثرت نقل، آن گونه که اکثر اصولیین بیان کرده‌اند، و یا کثرت روایان چنان که برخی از اصولیین مطرح کرده‌اند؟

اگر شهرت روایی را به معنای کثرت روایان بگیریم، چنانکه از شهید صدر و مرحوم مظفر نقل شد. در این صورت شهرت روایی مترادف با مستفیض می‌شود که مرحوم مظفر بر آن تصریح فرمود. در اینجا مناسب است که با مفهوم مشهور و مستقبض از نظر محدثین آشنا شویم.

خبر مشهور و مستفیض

این دو اصطلاح از نظر محدثین با یکدیگر تفاوت دارند. مشهور عبارت است از: «روایتی که از بیش از سه نفر نقل شده باشد.» (عبدالصمد عاملی، ۹۹) و شهید ثانی در تعریف آن می‌نویسد: «خبری که در میان محدثین شیوع و گستردگی داشته باشد به این صورت که روایان زیادی آن را نقل کرده باشند.» (شهید ثانی، الدراریه، ۱۳)

البته مقصود این نیست که در تمام طبقات روایان زیادی داشته باشد؛ بلکه چه بسا راوی در طبقه اول (که روایت را از معصوم علیه‌السلام نقل می‌کند) یک نفر بیشتر نباشد.

مرحوم مدیر شانه‌چی در تعریف مشهور می‌نویسد: «مشهور حدیثی است که نزد محدثین شایع و مشتهر باشد. مانند حدیث «انما الاعمال بالنیات» (مدیر شانه‌چی، ۱۸)

و در پاورقی اضافه می‌کنند: «کثرت ناقلین در تمام طبقات شرط نیست، چنانکه در حدیث مورد استشهاد راوی اوله منحصر به عمر بن الخطاب است. (همان، ۱۸۱)

البته نسبت به مثالی که ایشان زده‌اند برخی اشکال نموده و ادعا کرده‌اند که این حدیث اَمَّا

الاعمال بالنیات را جمعی از صحابه از قبیل: علی (ع)، ابوسعید خدری و انس نیز از رسول خدا روایت کرده‌اند. (شهید ثانی، *الدرایه فی علم مصطلح الحدیث*، ۳۴، میرداماد، ۲۰۴)

برخی بر این مطلب تصریح نموده‌اند که شهرت روایت باید در میان اهل حدیث باشد. (سبحانی، *دروس موجزه فی علمی الرجال و الدرایه*، ۱۸۰ و *المحصول* ۲۰۳/۳)؛ اما در مقابل برخی شهرت روایت را در میان عامه‌ی مردم نیز به عنوان روایت مشهور خوانده‌اند.

مرحوم ابوالحسن شعرانی در تعریف مشهور می‌نویسد: «مشهور حدیثی است که در السنه‌ی اهل حدیث یا السنه‌ی مردم بسیار متداول می‌گردد؛ اگرچه در اصل مفرد باشد و یا هیچ اصل نداشته باشد. شهید در درایه فرمود: این قسم در احادیث بسیار است.» (شعرانی، ش، ۵۰ و ۵۱)

آنگاه از قول شهید ثانی چهار حدیث معروفی را که هیچ اصلی ندارند ذکر می‌کند.

شهید ثانی در *الرعاية* می‌نویسد: «گاهی مشهور به حدیثی گفته می‌شود که بر زبان‌ها اشتها پیدا کرده باشد. هر چند یک سند (راوی) بیشتر نداشته باشد، بلکه هر چند سندی نداشته باشد.» (شهید ثانی، *الرعاية*، ۷۰)

در تعریف مستفیض آمده است: «مستفیض خبری است که راویانش از سه و یا دو نفر در تمام طبقات بیشتر باشند و به آن مشهور نیز گفته می‌شود» (شهید ثانی، *الدرایه*، ۶)

از این عبارت شهید ثانی استفاده می‌شود که چه بسا مستفیض و مشهور مترادف با یکدیگر باشند؛ اما خود ایشان تصریح می‌کنند که می‌توان میان آن دو فرق گذاشت، به این صورت که در مستفیض باید در تمام طبقات حتی طبقه‌ی اول که روایت را مستقیماً از معصوم (ع) روایت می‌کنند بیش از دو و یا سه نفر باشند، ولی مشهور اعم از آن است و چه بسا راوی اول تنها یک نفر باشد پس در این صورت از استفاضه بودن خارج می‌شود. (شهید ثانی، *الدرایه*، ۶)

شیخ بهایی بعد از تعریف خبر واحد می‌نویسد: «پس اگر آن خبر واحد را در هر مرتبه و طبقه‌ای بیشتر از سه نفر نقل کرده باشند، خبر مستفیض است و اگر در یکی از مراتب و طبقات فقط یک نفر آن را نقل کرده باشد پس به آن «غریب» گفته می‌شود» (شیخ بهایی، *الوجیزه*، ۴)

مرحوم مامقانی در تعریف مستفیض می‌نویسد: «مقصود از مستفیض در دانش درایه خبری است که روات آن در هر طبقه زیاد باشد و اکثر (علما) زیادی بر سه نفر را در هر طبقه معتبر دانسته‌اند و برخی دیگر، زیادی بر دو نفر را، بنا بر تعریف اول هر خبری را که سه نفر روایت کنند، مستفیض است.» (مامقانی، ۱۲/۱)

خبر مستفیض از اقسام خبر واحد به شمار می‌رود و توسط جماعتی نقل می‌شود که به حد تواتر نمی‌رسند منتها خود همین کثرت ناقلین، جزو قرائنی است که ممکن است موجب اطمینان به صدور آن از معصوم گردد. (حیدری، ۹۸، مدیر شانه چی، ۱۷۵)

نکته دیگری که مترادف نبودن «مشهور» و «مستفیض» را نزد محدثین ثابت می‌کند این است که حدیث مشهور در برابر «شاذ» و «نادر» قرار می‌گیرد، ولی نقطه مقابل حدیث مستفیض «غریب» نامیده می‌شود. (شهید ثانی، الدرایه، ۱۳)

با توجه به مطالب بالا به این نتیجه می‌رسیم که میان دو اصطلاح «مشهور» و «مستفیض» در میان اهل حدیث عموم و خصوص من وجه است. به این صورت که برخی احادیث هم مشهور و هم مستفیض هستند. راویان در تمام طبقات بیش از دو یا سه نفر باشند، و روایت کثرت نقل و نگارش داشته باشد. مانند همان روایت «إنما الاعمال بالثبات» در صورتی که چند نفر آن را از رسول خدا (ص) نقل کرده باشند. برخی احادیث مشهور هستند، چون در میان محدثین زیاد نقل شده‌اند، ولی چه بسا مستفیض نباشند، به این صورت که راوی آن در طبقه اول فقط یک نفر بوده است. و چه بسا روایتی که راویان آن در تمام طبقات افزون بر دو نفر باشند و مستفیض شمرده شود، ولی شهرتی نیافته و مشهور نباشد.

شهرت روایی از نظر محدثین

شهید ثانی شهرت روایی را این گونه تعریف کرده است. «بأن یكثر تدوینها و روایتها بلفظ واحد او الفاظ متقاربه المعنی» (شهید ثانی، الدرایه، ۱۲)

«نگارش و نقل آن روایت زیاد باشد با لفظ و کلمات معین و یا با الفاظ گوناگونی که از لحاظ معنی به یکدیگر نزدیک باشند.»

از این تعریف روشن می‌شود که شهرت روایی به معنای «کثرت نقل و نگارش» است. ظاهراً از نظر محدثین میان شهرت روایی و مشهور اصطلاحی تفاوتی وجود ندارد و آن دو مترادف با یکدیگر هستند؛ اما میان شهرت روایی و استفاضه تفاوت کاملاً مشهود است. زیرا در خبر مستفیض باید در تمام طبقات راویان بیش از دو نفر باشند و این موجب وثوق و اطمینان به صدور روایت می‌شود؛ اما هیچ یک از این امور در شهرت روایی نیست.

اصولیان معمولاً خبر دارای شهرت روایی را به معنای مشهور گرفته‌اند، ولی برخی از آنان چنین خبری را همان مستفیض تصور کرده‌اند؛ اما از آنجایی که شهرت روایی از اصطلاحات

علم الحدیث است و اصولیین در این باره اصطلاح خاصی ندارند، پس باید در تعریف شهرت روایی تابع محدثان باشند. و چون آن‌ها شهرت روایی را مترادف با مشهور می‌گیرند و نه مترادف با مستفیض، بنابراین اگر شهرت روایی را به معنای کثرت نقل و نگارش روایت بگیریم به واقع نزدیک‌تر است.

ارزش و اعتبار شهرت روایی

شهرت روایی به معنایی که ذکر شد یعنی کثرت نقل و نگارش روایت در کتابها و جوامع روایی، ارزش و مزیتی برای روایت درست نمی‌کند و نمی‌توان به صرف شهرت و اشتها و بدون بررسی اسناد و مدارک اخذ به آن روایت نمود. این از لغزش‌های خطرناکی است که کمتر به آن توجه شده است. هنگامی که روایتی فراوان در کتابها نگاشته شود و همواره در منابر و مجالس نقل شود، به خودی خود مورد پذیرش قرار می‌گیرد و همچون روایتی قطعی به نظر می‌رسد که گویا هیچ شک و شبهه‌ای ندارد. در حالی که به هیچ وجه چنین نیست، کثرت نقل و نگارش یک روایت به هیچ وجه دلیل بر صحت و درستی سند آن روایت نمی‌شود. روایت مستفیض راویان متعدد دارد و همین نقطه قوت آن است که موجب وثوق و اطمینان به صدور می‌شود. ولی در شهرت روایی بنا بر آنچه بیان شد کثرت راویان در میان نیست، بنابراین شهرت روایی حداکثر ظن و گمانی ایجاد می‌کند که قرآن صریحاً از اتباع و پیروی آن نهی فرموده است.

«لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (سری: ۳۶) پیروی نکن آنچه را که بدان علم نداری.

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم: ۲۸) گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.

و نیز «إِجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲) از بسیاری از گمانها

بپرهیزید چرا که بعضی از گمانها گناه است.

به طور کلی پیروی از ظن و گمان نارواست و از لغزشگاه‌های مهم فکر آدمی به شمار می‌رود، مگر در موارد خاصی که دلیل قطعی بر آن داشته باشیم.

شهرت روایی به معنای مورد نظر (کثرت نقل) در تمام انواع روایات امکان‌راهیابی دارد، از عالی‌ترین اقسام روایات گرفته تا نازل‌ترین و بدترین آن‌ها. شهرت روایی همان‌طور که برای روایت متواتر پیش می‌آید گاهی اوقات برای روایت جعلی و ساختگی نیز که به آن «موضوع» می‌گویند، حاصل می‌شود؛ اما شهرت روایی نسبت به اخبار متواتر، تغییری در وضع و حال آن‌ها ایجاد نمی‌کند و بدون شک احادیث متواتری همچون حدیث غدیر و ثقلین و ... که

علاوه بر تواتر از شهرت و معروفیت زیادی برخوردارند و چون خبر متواتر باعث قطع و یقین می‌شود و برای پذیرش یک روایت قطع به صدور آن بالاترین و مطمئن‌ترین حالت است، بنابراین شهرت روایی چیزی بر آن نمی‌افزاید، چرا که منزل و جایگاهی بالاتر از یقین نیست.

نقش شهرت روایی در اقسام حدیث

محدثین شیعه حدیث را به چهار قسم صحیح و حسن و موثق و ضعیف تقسیم می‌کنند و ظاهراً این تقسیم بندی بنا بر آنچه که مشهور است، توسط علامه حلی صورت گرفته است. روایت صحیح، حدیثی است که تمام راویان آن ثقه دوازده امامی باشند. حُسن روایتی است که راویان آن دوازده امامی باشند و تمام آن‌ها توثیق یا مدح شده باشند، ولی بر عدالت آن‌ها تصریح نشده باشد؛ و با وجود یک راوی ممدوح روایت حسن می‌شود، زیرا نتیجه تابع اخس مقدمات است.

روایت موثق، روایتی است که همه و یا حداقل یکی از راویان حدیث، شیعه دوازده امامی نباشد ولی تمام راویان حدیث از طرف علمای شیعه توثیق شده باشند. حدیث ضعیف به حدیثی گویند که هیچ یک از شرایط اقسام سه‌گانه قبلی را نداشته باشد. (شهید ثانی، *الدرایه*، ۹ و ۱۰ و ۱۱؛ شیخ بهایی، *الوجیزه*، ۵)

از میان اقسام چهارگانه حدیث عمل به خبر صحیح مورد اتفاق تمام کسانی است که عمل به خبر واحد را جایز می‌دانند، زیرا وقتی تمام راویان حدیث عادل و امامی مذهب باشند مانعی از عمل به آن روایت نیست؛ اما در عمل به خبر حُسن و موثق اختلاف نظر است. برخی عمل به آن دو را مثل عمل به خبر صحیح مطلقاً جایز می‌دانند. شیخ طوسی از این گروه است، ولی بنا بر نظر شهید ثانی در کتاب *درایه* اکثر فقها عمل به این دو قسم خبر را جایز نمی‌دانند، چون در قبول روایت ایمان و عدالت را شرط کرده‌اند و علامه در کتابهای اصولی خود قطع به این مطلب دارد. برخی تفصیل داده‌اند مثل محقق در معتبر و شهید در ذکری به این صورت که اگر عمل به مضمون حدیث میان اصحاب مشهور باشد، عمل به آن خبر را جایز می‌شمارند. هر چند آن حدیث ضعیف باشد. (شهید ثانی، *الدرایه*، ۱۰)

از کلام شهید ثانی به روشنی در می‌یابیم که کسی برای شهرت روایی ارزشی قائل نبوده است و تفصیلی که از محقق و شهید نقل شده گویای آن است که آن‌ها ارزش و اهمیت را به شهرت عملی می‌دادند، ولی شهرت روایی تا هنگامی که مورد اقبال و توجه فقها قرار نگیرد

ارزشی ندارد. زیرا صرف شهرت و معروفیت یک روایت بدون اینکه مقرون و همراه به عمل و فتوای فقها باشد، هیچ‌گونه مزیتی برای آن درست نمی‌کند.

شهرت روایی نسبت به اخبار ضعیف

آیا شهرت روایی ضعف سندی روایت را جبران می‌کند؟ اگر شهرت روایی را به معنای کثرت راویان بگیریم و آن را مترادف با روایت مستفیض قرار دهیم، در این صورت اگر تعدد راویان به گونه‌ای باشد که آن را قریب به متواتر گرداند. ضعف و ناموثق بودن اخبار برخی راویان ضرری به روایت نمی‌زند و وثوق و اطمینان ما را سلب نمی‌کند؛ اما اگر راویان اندک باشند، ضعف وثوق آن‌ها اطمینان ما را در خصوص صدور روایت از معصوم (ع) خدشه دار می‌کند، مگر اینکه شهرت عملی به کمک آن بیاید و ضعف سندی آن را جبران کند، در غیر این صورت روایت مزبور فاقد ارزش و حجیت است.

اگر شهرت روایی را به معنای کثرت نقل و نگارش روایت بگیریم، قطعاً این کثرت نقل به تنهایی نمی‌تواند جابر ضعف سندی روایت باشد؛ مگر اینکه اکثر فقها به مضمون آن عمل کرده و بر اساس آن فتوا داده باشند که در این صورت شهرت عملی بر اساس نظر اکثر اصولیین جابر ضعف سند می‌شود و اگر اکثر فقها از این روایت اعراض کرده باشند، در این صورت شکی در طرح و کنار گذاشتن این روایت باقی نمی‌ماند، چون علاوه بر ضعف سندی اعراض اکثریت فقها را نیز دارد. اعراض فقها روایت صحیح را از اعتبار ساقط می‌کند تا چه رسد به روایت ضعیف، و شهرت روایی در این میان به تنهایی نمی‌تواند ضعف سندی روایت را جبران کند؛ اما اگر روایت مورد نظر با اقبال و توجه عده‌ای از فقها و اعراض و روی گردانی گروهی دیگر واقع شده باشد، یعنی تقریباً به طور یکسان با اقبال و اعراض روبه‌رو شده باشد، آیا در این صورت شهرت روایی به معنای کثرت نقل باعث جبران ضعف روایت می‌شود؟ بعید به نظر می‌رسد بتوان به چنین روایتی اعتماد نمود. زیرا این روایت به دلیل ضعف سندی که دارد فاقد حجیت است، و گروهی از فقها از آن اعراض نموده‌اند. این نیز قرینه بر بی‌اعتباری بیشتر آن می‌شود؛ و بر فرض که این قرینه با اقبال و توجه عده‌ای دیگر از فقها ساقط شود باز هم ما با یک روایت ضعیف السند که اصل بر عدم حجیت آن است روبرو می‌شویم. کثرت نقل آن قرینه قابل اعتمادی نیست که بر اساس آن به این روایت عمل کنیم. آنچه اهمیت دارد کثرت راویان و یا کثرت عمل کنندگان به آن روایت است که بنا بر فرض

هیچ‌کدام در اینجا نیست.

امام خمینی در توضیح مقبوله عمر بن حنظله می‌نویسد: «قول امام (ع) يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عِنَّا الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ» ظاهراً مراد مقدم داشتن آن خبری است که بر حسب فتوا مشهورتر باشد. یعنی روایتی که مشهور به مضمون آن فتوا داده باشند، زیرا متبادر از این جمله همین است. نه شهرت روایی هر چند فتوای مشهور برخلاف آن باشد و قول امام (ع): «فَأَنَّ الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ لَارِيبَ فِيهِ، بَرَّ أَنْ دَلَّاتٍ مِي كُنْد. نَفِي شَكِّ وَ تَرَدِيدِ نَسْبَتِ بَه خَبْرِي صَحِيحِ اسْتِ كِه مشهور بر طبق آن فتوا داده باشند؛ اما خبری را که مشهور روایت کرده باشند، ولی برخلاف آن فتوا داده باشند نفی ریب از آن صحیح نیست چون در آن کاملاً شک و تردید است. (امام خمینی، ۱۴۷/۳)

شهرت روایی در اخبار موضوع

خبر ضعیف انواعی دارد که بدترین نوع آن «حدیث موضوع» است: یعنی همان اخبار جعلی و ساختگی، که متأسفانه گاهی اوقات شهرت روایی در میان این اخبار نیز پیدا می‌شود. به این صورت که در میان مؤلفین و نویسندگان و عامه‌ی مردم شهرت پیدا می‌کنند. در حالی که هیچ اصل و اساسی ندارند و از معصوم (ع) صادر نشده‌اند. این روایات مصداق بارز «رَبُّ شُهْرَةٍ لَا أَصْلَ لَهَا» هستند.

شیخ بهایی در کتاب اربعین خود تعدادی از اخبار مشهوره را که علماء به مجعول و ساختگی بودن آن‌ها تصریح کرده‌اند، ذکر فرموده است. ما در اینجا چند نمونه از آن‌ها را نقل می‌کنیم:

- ۱؛ الشَّقِيُّ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، شَقِيٌّ وَ بَدْسَرِشْتِ از همان شکم مادر، شقی است.
- ۲؛ أُطْلِبَ الْخَيْرَ عِنْدَ حَسَانِ الْوَجْهِ، نیکی را نزد خوش صورتان بجویید.
- ۳؛ لَا هَمَّ إِلَّا هَمُّ الدِّينِ وَ لَا وَجَعَ إِلَّا وَجَعَ الْعَيْنِ، غمی جز غم وام و قرض، و دردی جز درد چشم در حقیقت غم و درد نیست.
- ۴؛ الْمَوْتُ كُفَّارَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ، مرگ کفاره‌ی گناه هر مسلمانی است.
- ۵؛ النَّظْرُ إِلَى الْخَضِرَةِ تَزِيدُ فِي الْبَصَرِ، نگاه به سبزه، نور چشم را زیاد می‌کند.
- ۶؛ طَاعَةُ النِّسَاءِ نَدَامَةٌ، اطاعت و پیروی از زن‌ها پشیمانی دارد.
- ۷؛ الْعِلْمُ عِلْمَانِ، عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَ عِلْمُ الْأَبْدَانِ، علم منحصر به دو نوع است، علم دین و علم

تن آدمی. (شیخ بهایی، الوجیزه، ۳۶۱، ۳۶۰، ۳۵۹)

بدون شک اخبار جعلی و ساختگی هیچ ارزش و اعتباری ندارند و شهرت روایی هیچ کمکی به آن‌ها نمی‌کند و بر عالمان راستین و متعهد است که این‌گونه اخبار را شناسایی و سیمای تابناک شریعت را از لوث آن‌ها پاک نمایند.

ممکن است این اشکال به ذهن بیاید که شهرت یک روایت اگر در میان عامه مردم و غیر محدثین باشد اعتبار و ارزشی ندارد، ولی اگر شهرت یک روایت در میان حدیث شناسان باشد کسانی که مهارت و خبریت در شناخت احادیث دارند و تلاش آن‌ها در ضبط و حفظ احادیث صحیح است و از ورود احادیث ضعیف و مخدوش به کتابهای خود پرهیز می‌کنند، در این صورت چنین شهرتی باعث اطمینان انسان به صدور آن روایت از معصوم (ع) می‌شود و در حقیقت احادیث همین اطمینان به صدور کفایت می‌کند.

در پاسخ به این اشکال بایستی به این نکته توجه داشت که کثرت نقل و نگارش یک روایت در کتابها که از آن به شهرت روایی یاد می‌کنیم، همیشه دلیل بر صحت و درستی روایت نمی‌شود؛ زیرا اولاً روایت‌هایی هستند که فراوان نقل شده‌اند، ولی بی‌اعتباری آن‌ها نزد محققین ثابت شده است، که به تعدادی از آن‌ها اشاره شد. ثانیاً نقل یک روایت در کتابهای فراوان و مختلف تنها به علت و انگیزه صحت آن نبوده است، بلکه چه بسا نقل کنندگان و نویسندگان انگیزه‌های دیگری داشته‌اند مثل آنچه که علامه مجلسی در جمع آوری بحارالانوار آورده است که هدف او صرفاً جمع آوری روایات بوده و نظری به صحت و سقم آن‌ها نداشته است.

ثالثاً چه بسا گاهی اوقات انگیزه نقل و نگارش احادیث ضعیف «اخبار من بلغ» بوده است، که قاعده‌ی «تسامح در ادله سنن» برخاسته از آن‌هاست. در واجبات و مُحَرَّمات جای تسامح و تساهل نیست و تا یک دلیل کاملاً معتبر و صحیح نداشته باشیم نمی‌توان حکم به وجوب و حرمت داد، ولی در مستحبات و مکروهات می‌توان با یک دلیل نه چندان معتبر مثل یک خبر ضعیف حکم به استحباب و کراهت داد. دلیل آن همین قاعده تسامح در ادله‌ی سنن است که روایات متعددی در تأیید و تثبیت آن وارد شده است. به صورت مستفیض و مشهور از طریق عامه و خاصه از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: «من بلغه شیء من اعمال الخیر فعمل به اعطاه الله ذلک وان لم یکن علی مابلغه» (کلینی ۸۶/۱ میرداماد، ۱۸۹)

«هرکس به گوش او برسد که بر انجام عمل پسندیده‌ای اجر و ثوابی است، پس آن شخص

(برای رسیدن به ثواب الهی) عمل را انجام دهد، خداوند ثواب آن عمل را به او می‌دهد، هر چند آنچه به او رسیده بود واقعیت نداشته باشد.»

بنابراین باید توجه داشت که گاهی اوقات شهرت روایی به جهت همین قاعده بوده است. رابعاً اصطلاح حدیث صحیح و ضعیف قبل از علامه حلی در میان قُدماء با آنچه علامه بیان می‌فرماید، متفاوت است. قُدماء ملاک صحت را وثوق و اعتماد به صدور حدیث از امام (ع) می‌دانستند و با قرائنی قطع و یا ظن به صدور روایت پیدا می‌کردند. (مدیر شانه چی، ۱۷۴) از این رو در کتابهای معروف و معتبر حدیثی گاهی اوقات با احادیثی مواجه می‌شویم که به نظر متأخرین ضعیفند؛ اما از نظر قداماً ضعیف به شمار نمی‌رفتند. خامساً گاهی اوقات بزرگان حدیث، روایات ضعیف را به عنوان شاهد نقل کرده‌اند، نه اینکه به تنهایی ملاک عمل واقع شوند. (همان، ۱۷۴)

بنابراین در نقل و نگارش احادیث ضعیف انگیزه‌های مختلفی وجود داشته است، از این رو نمی‌توان کثرت نقل را قرینه‌ای بر صحت و درستی یک روایت به شمار آورد.

تعارض روایت مشهور و نادر

روایت شاذ و نادر در جایی تحقق پیدا می‌کند که ما روایت مشهوری در مقابل آن داشته باشیم، به این صورت که یک مضمون و محتوا در روایت مشهور حکمی داشته باشد و همان مضمون در روایت دیگری که طبعاً شاذ و نادر است حکم دیگری، بنابراین نمی‌توان هر روایتی را که ناقلاً آنند کند، هر چند در مقابل آن مشهوری نباشد روایت شاذ و نادر نامید. تعارض دو روایت سبب پیدایش روایت نادر و شاذ می‌شود، ولی در خصوص مشهور چنین نیست، یعنی چه بسا روایتی مشهور باشد ولی با این همه در مقابل آن روایت نادری وجود نداشته باشد، ولی هرگاه گفته شود که روایتی نادر است، حتماً در مقابلش روایت مشهوری وجود دارد.

در تعارض دو روایت نادر و مستفیض، روایت مستفیض تقدم پیدا می‌کند. چون کثرت راویان باعث اطمینان ما به روایت مستفیض می‌شود، خصوصاً اگر روایت مستفیض از شهرت عملی نیز برخوردار باشد که در این صورت بدون تردید مقدم می‌شود؛ اما در تعارض نادر و مشهور یعنی روایتی که از کثرت نقل و نگارش برخوردار باشد، آیا روایت مشهور به صرف این مزیتی که دارد می‌تواند در مقابله با روایت نادری که کمتر نقل شده، ترجیح داده شود؟

حق آن است که شهرت روایی به معنای کثرت نقل نمی‌تواند از مرجحات به شمار آید، زیرا دلیلی بر تقدم آن نداریم.

بر اساس آنچه که بیان شد، چون کثرت نقل و نگارش یک روایت به انگیزه‌های مختلفی صورت گرفته، پس نمی‌تواند دلیل و قرینه‌ای بر صحت و درستی یک روایت به شمار آید. روایت مشهور مانند روایت نادر خبر واحدی است که به حد استفاضه نرسیده، و احیاناً چه بسا یک راوی بیشتر نداشته باشد. و صرفاً از کثرت نقلی برخوردار بوده که مزیتی برای آن درست نمی‌کند.

گاهی روایت نادر تقدم پیدا می‌کند، در صورتی که روایت نادر از شهرت عملی برخوردار باشد و اکثر فقها بر اساس آن فتوا داده باشند. و از روایتی که از کثرت نقل برخوردار است اعراض کرده باشند، البته این سخن در خصوص متقدمان چون شیخ صدوق صادق نیست، زیرا در این دوران بیشتر روایاتی را در مجامع خود ذکر کرده‌اند که منشأ و دلیل فتوای ایشان بوده است (گرگی، ۱۳۵).

ممکن است اشکال شود که بر اساس روایات وارد شده در بحث تعادل و ترجیح با صراحت تقدم روایت مشهور بر روایت نادر بیان شده است، پس تعبداً مشهور بر نادر ترجیح داده می‌شود. در پاسخ به این اشکال ضروری است که تأملی در آن روایات داشته باشیم. دو روایت مقبولة عمر بن حنظله و مرفوعة زراره در بحث تعادل و ترجیح بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرند. زراره از امام باقر (ع) می‌پرسد: دو خبر متعارض از شما به ما می‌رسد، به کدامیک از آن دو عمل کنیم؟ امام (ع) می‌فرماید: «خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر» (ابن ابی جمهور، ۱۳۳/۵) «آنچه میان اصحاب مشهور است بگیر و خبر شاذ و نادر را ترک کن»

در مقبولة عمر بن حنظله امام صادق (ع) در رفع تعارض دو حکم و ترجیح یکی از آن دو می‌فرماید:

«به آن حکمی توجه شود که مدرکش حدیث مورد اتفاق نزد اصحاب باشد، به چنین حدیثی عمل شود و حدیث دیگر که تنها و غیر معروف نزد اصحاب است رها شود، زیرا آنچه مورد اتفاق است تردید ندارد» (حر عاملی، ۷۵/۱۸) به اعتقاد اغلب اصولیین مراد از اجماع و اتفاق در این روایت همان شهرت است (انصاری، ۶۶، خراسانی، ۳۹۴/۲، نایینی، ۷۷۵/۴) به قراینی از جمله اینکه کلمه «مشهور» در قول امام (ع) بر مجمع علیه اطلاق شده است چون

حضرت می‌فرمایند، اخذ به مجمع علیه شود و شاذی که مشهور نیست رها شود. نیز راوی از مجمع علیه همان مشهور را فهمیده است، چون بعد از کلام امام (ع) که فرمودند: «فان المجمع علیه مما لا ریب فیهِ» راوی می‌گوید: «فان کان الخبران عنکم مشهورین».

مقصود از شهرت و مشهور در این دو روایت یا شهرت روایی و یا شهرت عملی است. در صورتی که مراد شهرت روایی باشد، این بدان معناست که از دو روایت متعارض آنکه راویان بیشتری دارد و به اصطلاح مستفیض است، بر آن دیگری که راویان کمتری دارد ترجیح داده شود و این کاملاً منطقی و پذیرفتنی است. مراد از شهرت روایی در اینجا کثرت نقل و نگارش روایت نیست، زیرا این قسم از شهرت همان‌گونه که بیان شد ضعف سندی خود روایت را جبران نمی‌کند و حتی گاهی اوقات در روایات جعلی و ساختگی نیز کثرت نقل و نگارش دیده شده است. پس به طریق اولی در باب تعارض نیز نمی‌تواند باعث برتری و ترجیح روایت مشهور شود. اگر مقصود از شهرت در این دو روایت چنانکه برخی استظهار دارند، شهرت عملی باشد. (بروجردی، ۵۴۱/۵) در این صورت از محل بحث خارج است، چرا که بحث ما پیرامون شهرت روایی به معنای کثرت نقل می‌باشد و شهرت عملی به جز آنچه در باره شهرت متقدمان گذشت، ربطی به شهرت روایی ندارد. کثرت فتوا به مضمون یک روایت بنا بر نظر اکثر اصولیین موجب جبران ضعف سند روایت می‌شود. اما کثرت نقل و نگارش یک روایت به هیچ وجه دلیل محکم و قابل اعتمادی بر صحت آن روایت نیست.

نتیجه گیری

اصولیین شهرت روایی را به دو صورت تعریف کرده‌اند، برخی آن را به معنای کثرت راویان، و گروهی دیگر به معنای کثرت نقل روایت در کتابها و جوامع حدیثی گرفته‌اند، که این تعریف به تأیید محدثین نیز رسیده است. کثرت راویان از نقاط قوت یک حدیث به شمار می‌رود که گاه آن را به حد تواتر می‌رساند، و موجب قطع و یقین است، و گاه آن را به حد استفاضه می‌رساند که همچنان ارزش دارد و موجب وثوق و اطمینان به صحت صدور روایت می‌شود؛ اما کثرت نقل یک روایت در کتاب‌های مختلف دلیل بر اعتبار روایت نیست، مگر اینکه این نقل در کتب متقدمان انجام گرفته باشد که می‌توان آن را منشأ فتوای ایشان نیز دانست، در غیر این صورت فقط شهرتی که در مقام فتوا در خور توجه فقها واقع شده باشد، اعتبار می‌یابد. به عبارت دیگر شهرت عملی موجب رجحان روایت می‌شود نه شهرت روایی،

در نتیجه اگر روایت از شهرت روایی هم برخوردار نباشد؛ بلکه شاذ و نادر باشد همین اقبال و توجه فقها به آن و همین شهرت عملی سبب اعتبار و ارزشمندی روایت می‌شود. بنابراین باید بر اساس موازین و معیارهای ارائه شده توسط محدثین احادیث، سره از ناسره باز شناخته شود و نمی‌توان شهرت روایی را به معنای کثرت نقل و نگارش به عنوان یک ملاک و معیار در سنجش روایات مد نظر قرارداد چون شهرت روایی همان‌گونه که در روایات صحیح می‌آید گاهی اوقات در روایات ضعیف نیز ایجاد می‌شود. از این رو نمی‌تواند ملاک ارزشیابی قرار گیرد.

منابع

- آل‌الشیخ راضی، محمد طاهر، *بدایة الوصول فی شرح کفایة الاصول*، دارالهدی، چاپ دوم ۱۴۲۶ق
 ابن ابی جمهور الاحسانی، *عوالی الثلالی*، قم، چاپخانه سیدالشهداء، چاپ اول ۱۴۰۵ق
 ابن منظور، *لسان العرب*، دارالفکر، بی‌تا
 احمدبن فارس زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق
 انصاری، شیخ مرتضی، *فوائد الاصول*، قم، اسماعیلیان، چاپ سنگی، بی‌تا.
 بروجردی، حمدحسین، *نهایة الاصول*، به قلم حسین علی منتظری، نشر تفکر، چاپ اول، ۱۴۱۵ق
 جوهری، اسماعیل حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ق
 حر عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعة*، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، حکیم طباطبائی، سیدمحسن، *حقایق الاصول*، قم، موسسه آل‌البت (ع)
 حیدری، سیدعلی نقی، *اصول استنباط*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۴
 خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، محشی میرزا ابوالحسن مشکینی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۶۶
 خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الاصول*، چاپ نجف، ۱۳۸۶ق
 زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق
 سبحانی، جعفر، *دروس فی علمی الرجال و الدراية*، قم، مرکز علمی للدراسات الاسلامیة
 _____، *المحصل فی علم الاصول*، نگارش: سید محمود جلالی مازندرانی، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ق

_____ الوسيط في علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم

شعرانی، ابولحسن، رساله‌ای در علم درایه، مجله نورعلم، شماره ۵۰ و ۵۱

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الدرایه، مجمع علمی اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق

_____ الدرایه فی علم مصطلح الحدیث، مطبعه النعمان، نجف، منشورات مکتبه المفید،

ایران، قم

_____ الرعايه في علم الدرایه، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقاله قم، مکتبه

آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ اول ۱۴۰۸ق

شیخ بهائی، بهاء‌الدین محمد عاملی، اربعین، ترجمه: شمس‌الدین محمد خاتون آبادی، انتشارات حکمت،

چاپ اول ۱۳۶۸

_____ الوجیزة فی علم الدرایه، احمد شیرازی، تهران، ۱۳۲۱ق

شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی، وصول لاخبار الی اصول الاخبار، تحقیق: سید عبداللطیف کوهکمری،

قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، مطبعه الخيام، ۱۴۰۱ق

صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول الجزء الاول من الحلقة الثالثة، مؤسسه انتشارات دارالعلم،

چاپ اول ۱۴۲۸ق

طریحی، شیخ فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، انتشارات مرتضوی، چاپ اول

عراقی، ضیاء‌الدین، نهایه الافکار، نگارش: شیخ محمد تقی بروجردی نجفی، قم، انتشارات اسلامی جامعه

مدرسین حوزه علمیه بی‌تا

_____ منهجة الاصول، به قلم: محمد ابراهیم کرباسی، بیروت، درالبلاغه، چاپ اول ۱۴۱۱ق

فاضل لنکرانی، محمد، ایضاح الکفايه، به قلم سید محمد حسینی قمی، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب

(جزایری)، چاپ سوم ۱۳۷۸

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید حسن مصطفوی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة

گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهها، تهران، سمت، ۱۳۷۷

مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه فی علم الدرایه، تحقیق: محمد رضا مامقانی، بیروت، مؤسسه آل‌البيت لإحياء

التراث، چاپ اول ۱۴۱۱ق

مدیرشانه چی، کاظم، علم الحدیث، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفدهم، ۱۳۸۲

مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، قم، نشر الهادی، چاپ ششم

مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات

مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، به قلم احمد قدسی، انتشارات نسل جوان، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق

موسوی خمینی، روح الله، تنقیح الاصول، به قلم حسین تقوی اشتهاردی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۷

موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، تهذیب الاصول، بیروت، انتشارات الدارالاسلامیه، چاپ دوم ۱۴۰۶ ق

میرداماد، محمدباقر الحسینی الاسترآبادی، الرواشح السماویة، تحقیق: غلامحسین قیصریه ها، نعمة الله جلیلی، دارالحديث للطباعة والنشر، چاپ اول ۱۴۲۲ ق

نائینی، میرزا محمد حسین، فوائد الاصول، نگارش: شیخ محمد علی کاظمی، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۹۶-۷۵

تبیین و بررسی صحت و فساد از منظر دانشیان اصول*

عبدالکریم عبداللهی نژاد

استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: abdolahi-k@um.ac.ir

سید علی جبارگلباغی ماسوله^۱

دانشجوی دوره دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: pm.sadra87@gmail.com

چکیده

امروزه در نوشته های اصولی، بحث و تحلیل درباره ی صحت و فساد، مرکز توجه قرار دارد. همین امر، نیاز به تبیین ساختار کنونی بحث صحت و فساد را به صورتی متشکل و منطقی فرا روی می نهد؛ لذا نوشتار حاضر، در راستای نیل به این مهم، در پژوهشی توصیفی - تحلیلی، متکی بر روش کتابخانه ای، با نگاهی مسئله محورانه، مباحث صحت و فساد را در دو بخش مفهوم شناسی و حکم شناسی مدون می سازد و به بیان و بررسی دیدگاه ها و استدلال های دانشیان اصول درباره ی مباحثی همانند: معنای صحت و فساد، تقابل، معروض و گونه های صحت و فساد و نیز انتزاعی، عقلی یا جعلی بودن صحت و فساد و تفصیل های مطرح شده، می پردازد و بدین ترتیب، افزون بر هویدا ساختن سامان کنونی و منطقی بحث، به نشان دادن سیر تکوین بحث نیز نظر دارد.

کلیدواژه ها: صحت، فساد، مفهوم شناسی صحت و فساد، حکم شناسی صحت و فساد.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۱/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۴/۰۲.

^۱. نویسنده مسئول

مقدمه

اندک بررسی نوشته های فقهی فقیهان شیعه گواهی می دهد که واژه های صحت و فساد و به تبع آن صحیح و فاسد، در گستره ی واژگانی ادبیات فقه شیعه جای دارد؛ چنانکه کاربرد این واژه ها در مباحثی چند از دانش اصول فقه شیعه نیز مشاهده می گردد.

اگر چه در سده ی اخیر، در نوشته های دانشیان اصول فقه شیعه، تحلیل و بحث درباره ی خود صحت و فساد مورد توجه قرار دارد، لیک این بحث در نوشته های دانشیان اصول پیش از دوره ی تفوق مجتهدین اصولی بر اخباریان، چندان دیده نمی شود. دانشیان اصول پیشین نوعاً در حد چند جمله و آن هم به صورت پراکنده و غیر مستقل، درباره ی تعریف و تقابل صحت و فساد مطالبی را بیان می داشتند (برای نمونه: علم الهدی ۱/۲۶۱، ابن زهره، ۲/۳۰۷، عاملی، ۹۶/۹۷، ۹۸، فاضل تونی، ۱۰۶)

این که چرا دانشیان اصول پیشین به مانند امروزیان به این بحث توجه نشان نمی دادند، شاید علت را در این گمانه ها می توان جست که اینان ریشه ی بحث مذکور را در علم کلام می دانستند و یا ابهامی در آن نمی دیدند و لذا بحث از صحت و فساد را از اهداف و مقاصد اصولی بیرون می شمردند؛ افزون بر این که دانش اصول فقه شیعه نیز در مسیر تکامل خود به استقلال و رشد و فربگی کنونی نایل نیامده بود، تا تحلیل و استدلال درباره ی دیگر مباحث اصولی مرتبط با صحت و فساد را در گرو بحث از خود صحت و فساد بیابد.

به هر حال، ظاهراً، بیراه نیست اگر گفته شود: مرحوم علامه ی حلی، نخستین دانشی اصولی است که به بحث درباره ی صحت و فساد روی می نهد، (علامه حلی ۱/۱۲۱-۱۲۰، ۲/۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸) و پس از او، اندک اندک، این بحث، در نوشته های دانشیان اصولی مقارن دوره ی اخباری گری، درخور توجه قرار می گیرد. چنانکه مرحوم شیخ بهایی بحث از صحت و فساد را در کتاب زبده الاصول خود جای می دهد (شیخ بهایی، ۱۵۱-۱۵۰) پس از تفوق مجتهدین اصولی بر اخباریان، مرحوم میرزای قمی (۱/۳۶۵-۳۶۲) و به تبع او دیگران نیز بحث از صحت و فساد را در نوشته های اصولی خود جای دادند (اصفهانی، الفصول الغرویه ۱/۱۴۱-۱۳۹) به نظر می رسد این زمان مرحوم شیخ اعظم است که بحث درباره ی صحت و فساد روی به فربگی می نهد (کلاتری ۱/۷۳۹-۷۳۲) و در گذر زمان تا به امروز آرام آرام پرسش ها و مسائلی نو به آن افزوده می شود.

با این همه، امروزه دو نکته، قابل توجه است؛ نخست این که در برابر مشهور دانشیان

اصولی امروزین، هنوز دسته‌ای دیگر از دانشیان اصول - هر چند اندک - مشاهده می‌شوند که گویی به بحث صحت و فساد همانند دانشیان اصولی پیشین می‌نگرند؛ لذا ایشان در نوشته‌های اصولی خود یا از بحث صحت و فساد سخنی به میان نمی‌آورند (برای نمونه: حائری ۵۵/۱-۴۷، ۱۹۰-۱۸۳) و یا تنها به چند جمله بسنده می‌کنند (برای نمونه: هاشمی، سید محمود ۱۰۷/۳) و اگر هم مطالبی را به تبع مشهور مطرح می‌سازند و به نقادی آن زبان می‌گشایند، به غیر ضروری و بی‌ثمر دانستن آن نیز اشعار می‌دارند (برای نمونه: خمینی ۳۰۳/۲).

دو دیگر اینکه: در پی فریبگی بحث و بروز دیدگاه‌های متفاوت، نیاز به تدوین و تبیین ساختار و سامان کنونی بحث صحت و فساد به صورتی متشکل و منطقی، به شدت خودنمایی می‌کند؛ لذا نوشتار حاضر، با توجه به این ضرورت علمی، در پژوهشی توصیفی - تحلیلی، متکی بر روش کتابخانه‌ای، به صورت مسأله محور، در مسیر نیل به این مهم گام می‌پوید تا با تبیین ساختار و سامان کنونی بحث صحت و فساد، جایگاه تکاملی کنونی آن را آشکار سازد. بر این اساس، نوشتار حاضر، با این پرسش اصلی روبه‌روست که با توجه به مطالبی که دانشیان اصول فقه شیعه درباره‌ی صحت و فساد بیان داشته‌اند، چه سامان و ساختاری را می‌توان برای بحث صحت و فساد تبیین و ترسیم کرد؟

بررسی‌ها نشان می‌دهد، با توجه به مطالب بیان شده‌ی دانشیان اصول امروزه می‌توان بحث درباره‌ی صحت و فساد را در دو سطح مفهوم شناسی و حکم شناسی دسته بندی و تحلیل و بررسی کرد، این همان فرضیه‌ای است که متغیرهای پژوهش ارائه شده در نوشتار حاضر را در بردارد.

بنابراین، نوشتار حاضر، باروی نهادن به تبیین و تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها و استدلال‌های دانشیان اصول فقه شیعه، درباره‌ی معنای صحت و فساد، تقابل و معروض آن دو، مباحث بخش مفهوم شناسی بحث صحت و فساد را سامان می‌دهد و آن گاه در سطح حکم شناسی، از تبیین و تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها و استدلال‌های دانشیان اصول فقه شیعه درباره‌ی جعلی، انتزاعی و یا واقعی بودن صحت و فساد سخن به میان خواهد آورد.

الف) مفهوم شناسی

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مهم‌ترین استعمالات صحت را در موارد سه‌گانه‌ی زیر می‌توان

رصد کرد:

۱- گاه صحت در برابر عیب و صحیح در برابر معیب (معیوب) به کار می‌رود. در فقه، این کاربرد را در ابواب خیار می‌توان دید. صحت یعنی عدم نقصان از خلقت اصلی و ترتب اثر مطلوب بر آن به نحو کامل، و عیب یعنی اختلال در شیء از جهت امور کمالیه‌ای که در قوام شیء دخیل نیستند و تنها عدم ترتب کامل اثر مطلوب را در پی دارند؛ بنابراین، معیب یعنی چیزی که اثر کامل قابل انتظار بر آن مترتب نیست؛

۲- گاه صحت در برابر فساد و صحیح در برابر فاسد دارای کاربرد است. در فقه، این کاربرد در ابواب عبادات و معاملات رؤیت می‌شود. صحت در نزد عرف از کیفیات و حالات می‌باشد و صحیح یعنی شیء دارای حالت متعادل و طبیعی و فساد یعنی اختلال در امور قوام دهنده‌ی شیء که عدم ترتب اثر مطلوب را به طور کلی در پی دارد و لذا فاسد یعنی چیزی که اصلاً بر آن اثری مترتب نیست.

صحت و فساد گاه در امور خارجی است و گاه در امور شرعی است که بی شک صحت و فساد در امور خارجی محل بحث اصولی نیست و تنها بحث از صحت و فساد در امور شرعی - اعم از عبادات و معاملات - محل کلام است (قدسی ۶۰۸/۱، خویی ۳۸۸/۲، کاظمی ۴۵۷/۲، هاشمی، سید علی ۱۶۸/۱).

اگر چه از سخن برخی از دانشیان اصول فقه شیعه، تمایل به فراگیری بحث در همه‌ی موارد استعمال صحت به مشام می‌رسد (برای نمونه: خمینی، ۳۰۴/۲)، لیک این تنها، استعمال سوم است که محل سخن و بحث دانشیان اصول می‌باشد؛ چنانکه در دانش اصول این صحت است که کانون اصلی بحث را سامان می‌دهد و از فساد، تنها به تبع و در حاشیه‌ی بحث صحت، سخن به میان می‌آید.

معنای صحت و فساد

۱- معنای لغوی

صَحَّةٌ بر وزن فَعْلَه، مصدر صَحَّ يَصِحُّ از باب فَعَلَ يَفْعَلُ است. دانشیان واژه پژوه زبان تازی، به هنگام تبیین معنا و استعمال حقیقی واژه‌ی صحت، کاربرد حقیقی صحت را در برابر سقم و بیماری و عیب و ریب بیان می‌دارند و آن را به عافیت، از بین رفتن کسالت و بیماری و پاک و بری بودن از عیب و ریب معنا می‌کنند (طریحی، ۵۸۶/۲، مصطفی، ۵۰۷، ابن فارس ۲۸۱/۳، بکائی، ۴۴۰، ابن منظور ۲۸۸/۷-۲۷۸، زبیدی ۱۱۶/۴-۱۱۵، فیروز آبادی، محمد بن یعقوب

۲۴۱/۱ چنان که از کاربرد واژه‌ی صحیح در برابر مریض، ناقص و باطل گزارش می‌دهند (فیومی ۴۵۵/۱، ابن منظور، ۲۸۸/۷، طریحی، ۵۸۶/۲، زبیدی ۱۱۷/۴).

اینان، استعمال صحت را در برابر بطلان و به معنای سقوط قضا و نیز ترتب اثر مطلوب بر عقد - که به ترتیب، در عبادات و معاملات فقه، از آن سخن می‌رود - استعمالی مجازی می‌شمرند. (طریحی ۵۸۶/۲، فیومی ۴۵۵-۴۵۴/۱، مصطفی، ۵۰۷)

فساد، مصدر فَسَدَ یَفْسُدُ از باب فَعَلَ یَفْعَلُ است. دانشیان لغت عرب، فساد را در برابر صلح و صلاح، به معنای هلاکت، اضمحلال، تغیر، تلف، خلل، اضطراب، وارد کردن ضرر و بطلان می‌دانند؛ چنان که فاسد را به باطل و ساقط معنا می‌کنند (فیروز آبادی، محمد بن یعقوب ۳۳۵/۱، ابن منظور ۲۶۱/۱۰، بکائی، ۶۲۷، زبیدی ۱۶۴/۳، مصطفی، ۶۸۸).

۲- معنای صحت و فساد در نوشته‌های دانشیان اصول

اگرچه گاه، دانشیان اصول، معنای صحت و فساد را از بدیهیات می‌شمرند (کاظمی ۶۰/۱) و از این سخن می‌گویند که اصولیان، در خصوص واژه‌های صحت و فساد، اصطلاحی خاص ندارند و کلامشان به همان معنای عرفی و لغوی صحت و فساد معطوف و تفسیر و تنزیل می‌گردد (همان، رشتی ۱۳۲/۱) و معنای عرفی و لغوی صحت و فساد را درستی و نادرستی تعریف می‌کنند (کلانتری ۳۴/۱، ۴۵، ۷۳۵، کاظمی ۶۰/۱، بروجردی، سید حسین، ۳۸) و اگر چه اذعان می‌دارند که صحت در نزد همگان به یک معنا است و اختلاف مفهومی‌ای در این بین وجود ندارد و آن تفاوتی که گاه در کلام و نوشته‌ها مشاهده می‌شود، تنها اختلاف در تعبیر و نهایتاً اختلاف در مصداق‌ها به جهت اختلاف در آثار و اغراض می‌باشد (حکیم ۵۵-۵۶/۱، ۴۲۷، عراقی ۱۳۹-۱۳۸، بروجردی، محمد تقی ۷۴/۱، خمینی ۳۰۴/۲، ملک‌ی ۲۶-۲۵، مشکینی ۲۸۷/۱، آخوند خراسانی ۳۵-۲۸۹)، لیک دقت و بررسی علمی در نوشته‌های دانشیان اصول فقه شیعه واقعیت متفاوتی را فرا روی می‌نهد؛ چه اینکه گذشته از تلاش برخی از دانشیان اصول برای اینکه معنای عرفی و لغوی مذکور را به سمت و سو و مطابق معنای مورد نظر خویش جهت دهی و تفسیر نمایند (برای نمونه: فیاض ۱۳۵/۱، کاظمی ۶۰/۱، خویی ۳۴/۱، کلانتری ۳۴/۱، رشتی ۱۳۲/۱، بروجردی، سید حسین، ۳۸)، و افزون بر اینکه نزاع جدی درباره‌ی تعیین معنای واحد ادعا شده، دیده می‌شود (برای نمونه: طباطبائی ۳۸-۴۰/۱، آخوند خراسانی ۳۵/۱) می‌توان در نزد دانشیان اصول چهار معنا را برای صحت و فساد، جست و گزارش کرد؛ چنان که برخی از همین دانشیان اصول به وجود اختلاف در نفس معنای

صحت و وجود معانی متعدد تصریح دارند (طباطبائی ۴۰/۱، قدسی ۹۸/۱-۹۶).

۱- صحت به معنای اجزاء و سقوط اعاده و قضاء در عبادات، و ترتب اثر مقصود در معاملات است؛ چنانکه فساد به معنای عدم اجزاء و ثبوت اعاده و قضاء در عبادات و عدم ترتب اثر مقصود در معاملات می‌باشد. این تعریف که به فقهاء منسوب است (قمی ۳۶۲/۱، ۳۶۴، رشتی، ۱۳۲، آخوند خراسانی ۳۵/۱، ۲۸۹، حکیم ۴۲۷/۱، ۴۳۰، کاظمی ۶۰/۱، فیاض، ۱۳۵/۱)، تعریفی است که نوع دانشیان اصول پیشین و نیز برخی از معاصران آن را برگزیدند (علم الهدی، ۱۷۹/۱، ۱۸۱، علامه حلی ۲/۳۱۵، ۳۱۶، عاملی ۹۶/۱، ۹۷، وحید بهبهانی ۱۶۳/۱، ۱۷۳، شیخ بهایی، ۱۵۰، اصفهانی، الفصول الغرویه / ۱۴۰-۱۳۹، ۱۴۱، هاشمی، سید محمود ۱۰۷/۳).

بسیاری از دانشیان اصول بر این تعریف خرده گرفته‌اند؛ برخی این تعریف را مستلزم دور می‌دانستند؛ بدین بیان که اگر معنای مذکور صحت، برای ماهیات شرعیه - مثل نماز - معتبر دانسته شود، از آنجا که اسقاط قضاء و اداء، خود حکمی از احکام نماز است، لذا توقف موضوع بر حکمی لازم می‌آید که خود آن حکم بر همان موضوع متوقف است (رشتی، ۱۳۲)، اما باید دانست که صحت و فساد، از لوازم وجود خارجی است و لذا آن چه که صحت، وصف آن قرار می‌گیرد، فرد خارجی است، نه ماهیت شرعی کلی.

برخی دیگر، این تعریف منسوب به فقیهان را، نه تعریف صحت و فساد، بلکه تنها بیان لوازم آن دو می‌دانند، زیرا بسی روشن است که لازمه‌ی صحت و فساد در عبادات، اجزاء و عدم اجزاء، سقوط و عدم سقوط اعاده و قضاء، و در معاملات، ترتب و عدم ترتب اثر مقصود می‌باشد. (آخوند خراسانی ۳۵/۱، ۲۸۹، حکیم، ۴۲۷-۴۲۸/۱، کاظمی ۶۰/۱، خوبی ۳۴/۱، فیاض ۱۳۵/۱، واعظ ۱ ق ۱۳۱/۱)

بی‌شک، آن چه این ایراد را تقویت می‌کند، سخن برخی از دانشیان واژه پژوه زبان تازی است که معنای مذکور صحت را، معنایی مجازی می‌شمارند. (طریحی ۵۸۶/۲، فیومی ۴۵۵/۱-۴۵۴)

۲- شماری از دانشیان اصول صحت و فساد را - چه در عبادات و چه در معاملات - به ترتب و عدم ترتب اثر مطلوب و مقصود برشی تعریف کرده‌اند؛ صحیح یعنی چیزی که اثر مطلوب و مرغوب بر آن مترتب باشد و فاسد چیزی است که بر آن اثری مترتب نمی‌شود به گونه‌ای که گویی آن شیء اصلاً مصداقی برای کلی طبیعی عبادی یا معاملی نمی‌باشد. (ابن

زهره ۳۰۷/۲، قمی ۳۶۵/۱ - ۳۶۴، کاظمی ۴۵۷/۲، خویی ۳۸۸/۲، طباطبائی ۳۹/۱، هاشمی، سید علی ۱۷۰/۱ - ۱۶۸، قدسی ۹۸/۱ - ۹۷) برخی از این دسته از دانشیان اصوله برای اثبات سخن خود، عرف و تبادل عرفی را شاهد و دستاویز قرار می‌دهند (قدسی ۶۰۸/۱). البته باید توجه داشت، افزون بر اثبات نکردن عرف و تبادل عرفی ادعا شده که دارای معارض نیز می‌باشد، ترتب اثر مطلوب، رتبتاً، متأخر از عمل صحیح و لذا از لوازم صحت به شمار می‌آید.

۳- صحت به معنای جامعیت اجزاء و شرائط و همه‌ی امور معتبر در شیء و فساد، فقدان برخی از این اجزاء و شرائط و امور معتبر می‌باشد؛ لذا فرد واجد تمام اجزاء و شرائط و امور معتبر، صحیح و فرد فاقد یکی از امور مذکور، فاسد نامیده می‌شود. ارائه دهندگان این تعریف، اطلاق عرفی و نیز تبادل را دلیل بر درستی سخن خود می‌دانند؛ تبادل تامه‌الاجزاء و شرائط بودن برای واژه‌ی صحیح؛ و تبادل و فاقد بعض اجزاء و شرائط بودن، برای واژه‌ی فاسد (کلانتری ۴۵/۱، رشتی، ۱۳۲، مظفر ۳۰۹/۲ - ۳۰۸).

درباره‌ی این تعریف، که برخی آن را به فقها، نیز منسوب داشته‌اند (قدسی ۶۰۸/۱) از نظر نباید دور داشت گذشته از این که تبادل ادعا شده، ثابت نگردیده است و از وجود معارض نیز مصون نمانده است، جامعیت اجزاء و شرائط، حیثیت کمیت می‌باشد و با تمامیت و نقصان مرتبط است و حال این که حیثیت صحت، حیثیت کیفیت و حالات بوده و لذاست که برشی فاقد برخی از اجزاء و شرائط حقیقتاً فاسد گفته نمی‌شود ولی گاه بر همین شیء فاقد برخی از اجزاء و شرائط صحیح اطلاق می‌شود.

۴- اگر چه دسته‌ای از دانشیان اصوله معنای لغوی صحت را تمامیت می‌دانند و یا آن را به تمامیت، و فساد را به نقصان تعریف می‌کنند (آخوند خراسانی ۳۵/۱، ۲۸۸، واعظ ۱ ق ۱۳۱/۱، فیاض ۱۳۵/۱، ۱۳۷، بروجردی، محمد تقی ۷۳/۱، حکیم ۴۲۷/۱، خویی ۳۴/۱) لیک اینان در تبیین تمامیت، دچار اختلاف شده‌اند و لذا سه گرایش عمده را شکل داده‌اند.

۱- در نزد برخی از دانشیان اصوله صحت به معنای تمامیت از حیث ترتب اثر می‌باشد؛ صحت و تمامیت، و فساد و نقصان یکی هستند. اینان تمامیت و نقصان را به ترتیب، ترتب و عدم ترتب اثر مقصود از شیء، تعریف می‌کنند و این معنا را در عبادات و معاملات یکسان می‌شمارند و بروز اختلاف بین عبادات و معاملات را از تفاوت اثر بین این دو، ناشی می‌دانند. ارائه دهندگان این تعریف، گاه، عرف و لغت را گواه و مؤید تعریف خویش قرار می‌دهند.

(آخوند خراسانی ۲۸۸/۱-۲۸۷، مشکینی ۲۸۷/۱، بروجردی، محمد تقی ۷۴/۱-۷۳، ۴۵۲/۲، عراقی ۱۳۹/۱-۱۳۸، ۳۸۴).

علاوه بر این که می‌توان در فرهنگ‌ها و مجامع لغت عرب، به مترادف بین صحت و تمامیت، و استعمال حقیقی صحت در معنای تمامیت دست یافت؛ چنان که برخی از دانشیان اصول نیز بدین مسأله اذعان دارند (سبحانی ۶۸/۱) صحت نمی‌تواند به معنای تمامیت، به لحاظ ترتب اثر باشد؛ زیرا تمامیت عبارت است از این که شی، همه‌ی آن چیزهایی را واجد باشد که در تحقق و قوامش معتبر است و بسی روشن است که آثار در این تحقق، فاقد مداخلیت هستند (حکیم ۴۲۷/۱-۴۲۶).

۲- دیگرانی از دانشیان اصول، تمامیت را به ترتب آثار به واسطه‌ی انطباق با عناوین مورد انتظار اشیاء، تعریف می‌کنند. اینان می‌گویند: اگر چه این موجود خارجی است که به لحاظ ترتب آثار، به صحت و فساد متصف می‌گردد، لیک این اتصاف و ترتب، نه به لحاظ ذات موجود بما آنه موجود، بلکه به لحاظ عناوین مورد انتظاری است که موجود با آن منطبق می‌گردد؛ بنابراین، آثاری که بر موجود خارجی مترتب می‌شود، پیامد و نتیجه‌ی عنوانی است که بین موجود خارجی و اثر، واسطه می‌باشد؛ مثلاً، حرکات و سکانات خارجی، به اعتبار انطباق با عنوان نماز، آثار نماز بر آن مترتب و به صحت متصف می‌گردند (بروجردی، سید حسین / ۲۵۴، ۳۹-۲۵۲).

البته در برابر سخن مذکور، نباید از بیان این حقیقت غفلت ورزید که صحت و فسادی که وجود خارجی به آن‌ها متصف می‌گردد، دو وصف حقیقی خارجی و از لوازم موجود خارجی هستند نه ماهیت ذهنی و لذا منشأ اثر نیز خارج و فرد خارجی است، نه ماهیت و عنوان مورد انتظار (قدسی ۶۱۰/۱، سبحانی ۶۸/۱).

۳- گروهی از اصولیان، تمامیت را به جامع اجزاء و شرایط تعریف می‌کنند. ایشان، حیثیات دیگر را به طور کلی از معنای تمامیت خارج و بیگانه می‌دانند و آن‌ها را تنها از لوازم و آثار مترتب بر تمامیت مذکور و در رتبه‌ای متأخر از آن می‌شمارند؛ چه اینکه امور مرکب از اجزاء و شرایط، با قطع نظر از آثار و لوازم، به اعتبار همان اجزاء و شرایط، دارای واقعیت و حقیقت می‌باشند، حال این که آثار و لوازم، بدون اجزاء و شرایط سامان دهنده‌ی امر مرکب، واقعیتی را واجد نیستند. (فیاض ۱۳۵/۱، ۱۳۷، واعظ ۱ ق ۱۳۱/۱)

تعریف ارائه شده، مورد این نقد قرار دارد که آنچه از بررسی کاربرد واژه‌های تام و ناقص

به دست می‌آید و ارتکاز عرفی هم با آن مساعدت دارد، جدایی صحت از تمامیت، و فساد از نقصان است؛ چه این که تمامیت و نقصان با ترکیب و اجزاء و شرایط مرتبط می‌باشد، ولی صحت و فساد با حالات و حیثیات مطلوب، بدون توجه به اجزاء و شرائط، در ارتباط است، به این جهت است که می‌توان شیء فاقد جزء و شرط را به صحت توصیف کرد. (هاشمی، سید محمود ۱۳۹۰/۱-۱۸۹)

به نظر می‌رسد اینکه، این دسته از دانشیان اصول، صحت و فساد را مترادف و بلکه گاه، مساوق تمامیت و نقصان می‌دانند، بدین جهت است که در برخی روایات و نیز در اطلاقات و استعمالات فقهی، برای فاقد جزء و شرط، واژه‌ی فاسد، و برای جامع جمیع جهات، واژه‌ی صحت به کار رفته است. (طباطبائی ۴۰/۱، سبحانی ۱۴۱/۱-۱۴۰)

اما این خود نمی‌تواند برای تعریف صحت به تمامیت مجوز باشد؛ زیرا لازمه‌ی ترادف و تساوق بین صحت و تمامیت و همچنین فساد و نقصان، این است که هر یک به نحو استعمال صحیح به جای دیگر به کار رود و حال این که صحت و تمامیت و همچنین فساد و نقصان، حیثیت‌های متغایر از هم هستند که هیچ یک را نمی‌توان به جای دیگری نهاد و مراجعه به عرف نیز چنین چیزی را تأیید نمی‌کند؛ چه این که از یک سو اتصاف شیء به صحت و فساد پس از تحقق وحدت حقیقه‌ی آن شیء و به لحاظ آثار و حالات می‌باشد، ولی اتصاف شیء به تمام و نقص به اعتبار حصول و عدم حصول وحدت حقیقه‌ی شیء از انضمام بعضی از اجزاء به اجزاء دیگر می‌باشد (طباطبائی ۳۸-۳۹/۱، هاشمی، سید علی ۱۶۹/۱).

به دیگر سخن، اطلاق نقص و تمام بر اشیاء، غالباً به حسب اجزاء است و حال اینکه استعمال و اتصاف به صحت و فساد، غالباً به حسب کیفیات و احوال می‌باشد. به هنگام بررسی موارد استعمال کلمه ناقص و تام، این استعمال در جائی مشاهده می‌گردد که شیء متصف به تمامیت و نقص، چه مرکب و چه بسیط، دارای مراتب تشکیکی است و حال اینکه چنین چیزی در استعمال واژه‌های صحت و فساد، رؤیت نمی‌شود؛ پس معیار و ملاک استعمال صحت و فساد با معیار و ملاک استعمال تام و ناقص تفاوت دارد. (ملکی ۳۱/۲-۲۸)

از سوی دیگر، فساد عبارت از کیفیت وجودی است که بر شیء عارض می‌گردد و منافر با مزاج و مخالف با طبیعت نوعیه آن بوده و صحت، کیفیت وجودی‌ای است که برشی عارض می‌شود و با مزاج نوعی آن، موافق می‌باشد، لیک، اگر چه تمام صفت وجودی، و به معنای واجدیت اجزاء می‌باشد، ولی نقص صفتی عدمی و فقدان اجزائی است که شیء، شأنت و

قابلیت وجدان آن را داراست؛ بنابراین، تقابل صحت و فساد، تقابل ضدان، و تقابل تمام و نقص، تقابل عدم و ملکه است (همان ۳۴/۲، سبحانی ۴۱۰/۱).

این که در برخی از روایات و نیز در متون فقهی، صحت و تمام و همچنین فساد و نقصان، به جای یکدیگر به کار رفته‌اند، اگر در این باره، به وضع اصطلاح از سوی فقیهان، باورمند نگردیم، بی شک از باب تسامح و مجاز بوده است (سبحانی ۴۱۱/۱-۴۱۰)، هر چند که اکنون، دیگر می‌توان این گمانه را پذیرفتنی دانست که امروزه واژه‌های صحت و فساد در نزد دانشیان فقه و اصول از معنای لغوی خویش دور گردیده و در معانی جدید خود به سر حد حقیقت رسیده‌اند؛ این واقعیتی است که برخی از دانشیان اصول نیز به آن اذعان دارند (قدسی ۶۰۹/۱-۶۰۸) لذا به تبع، می‌توان گفت: اگر عرفی در این میان مطرح می‌گردد نه عرف عام لغوی بلکه عرف خاص فقیهان و دانشیان اصولی مدنظر می‌باشد.

اضافی یا واقعی بودن صحت و فساد

اینکه صحت و فساد، دو وصف اضافی هستند یا واقعی؟ در نزد دانشیان اصول، دو دیدگاه وجود دارد، البته اضافی بودن، به معنای مفاهیم متضائفه در بحث متقابلان منطبق و یا مقوله‌ی اضافه در بحث مقولات عشر نیست، بلکه مراد اوصاف نسبی و لحاظی، در برابر اوصاف واقعی می‌باشد. (مشکینی، ۲۸۷، خمینی ۳۰۶/۲)

۱- بسیاری از دانشیان اصول، صحت و فساد را دو وصف اضافی دانسته، برای اثبات سخن خود می‌گویند: به وضوح قابل مشاهده است که شیء واحد به ملاحظه‌ی حالات، اشخاص، آثار، انظار، اوامر و عناوین، گاه به صحت و دیگر گاه به فساد متصف می‌شود و این خود، دلیل اضافی و نسبی بودن صحت و فساد می‌باشد، زیرا این ویژگی امور نسبی است که چون از واقعیت و حقیقت خالی هستند، با لحاظ‌های مختلف، متغیر و متفاوت می‌گردند؛ بر خلاف امور حقیقی که ثابت و همیشگی هستند و با اختلاف حالات دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شوند. (آخوند خراسانی ۲۸۷، ۳۶/۱، بروجردی، محمد تقی ۷۴/۱، کاظمی ۶۰/۱، واعظ ۱ ق ۱۳۲/۱، فیاض ۱۳۷/۱-۱۳۶، ۹/۵، بروجردی، سید حسین / ۲۵۴-۲۵۳، قدسی ۶۰۸/۱-۶۰۹، ملکی ۴۵۱/۵)

گروهی دیگر از دانشیان اصول، این دیدگاه را به شدت نقد می‌کنند. ایشان بر این سخن هستند که امر نسبی، در نسبی بودن خود ثبات دارد و نسبی بودن امر نسبی به معنای عدم آن

است و حال این که اضافی بودن صحت و فساد، فاقد دوام و همیشگی است؛ به دیگر سخن، اتصاف شی واحد به صحت و فساد، به لحاظ اختلاف حالات، همیشگی نیست؛ چه این که گاه عمل واحد به حَسَب تمام آثار و انظار، یا فقط صحیح است و یا فقط فاسد (فیروز آبادی، سید مرتضی ۱۴۱/۲-۱۴۰)؛

دو دیگر این که، اتصاف شیء واحد به صحت و فساد، به حسب اختلاف حالات، معیار واقعی برای نسبی بودن و فاقد واقعیت و حقیقت بودن صحت و فساد نیست، چه این که شیء واحد متصف به هر یک از صحت و فساد، بر حسب واقع، یا صحیح است و یا فاسد و لذا نمی توان فقدان واقعیت را ادعا کرد، بلکه واقعیت وجود دارد، لیک مطابقت و مخالفت با آن واقعیت است که محل بحث و اختلاف آراء و انظار است. (ملکی ۴۲۵/۵)

سه دیگر این که، اوصاف نسبی، موضوع واحدی را دارا هستند که صحت و فساد به حمل حقیقی نه مجازی، بر آن موضوع واحد حمل می شوند و حال این که در تمام موارد اتصاف به صحت و فساد، موضوع واحد، وجود ندارد، بنابراین، موارد مذکور، نه اوصاف اضافی بلکه از اوصاف واقعی وی باشند، که در آن ها موضوع صحت حقیقتاً غیر از موضوع فساد است. و سرانجام اینکه اگر صحت و فساد از امور نسبی به شمار آیند، این امر، در اتصاف طبائع خارجی، به صحت و فساد نیز باید صادق باشد و حال این که در طبائع خارجی چنین نیست و طبائع خارجی به حسب واقع، یا صحیح هستند و یا فاسد. بنابراین در امور اعتباری - همانند نماز - نیز چنین خواهد بود و نماز یا صحیح است و یا فاسد و اینکه نماز، گاه به صحت و گاه به فساد متصف می گردد، این اتصاف، به توصیف واقعی و به حمل شایع صناعی برای نماز خارجی نمی باشد. (خیمینی ۳۰۷/۲-۳۰۶)

۲- صحت و فساد از اوصاف حقیقی خارجی می باشند (همان)، چه این که متصف به این صفات، وجود خارجی است نه ماهیات و عناوین کلی ذهنی؛ این فرد خارجی است که به صحت و فساد متصف می شود. منشأ اثر، خارج است و اخذ عناوین کلی در موضوع ادله نیز بی شک اشاره به افراد واقعی در خارج است. (قدسی ۶۶۰/۱)

آن چه گفته ی این گروه را در تأیید خویش دارد، افزون بر دلیل مذکور، نقض و ناتوانی ادله ی اضافی بودن صحت و فساد می باشد.

تقابل صحت و فساد

بررسی نوشته های دانشیان اصول و وجود دو منظر را درباره ی تقابل صحت و فساد گزارش

می‌دهد؛ برخی، تقابل صحت و فساد را نه به تقابل منطقی بلکه به مطلق تنافی و تخالف بین صحت و فساد تفسیر می‌کنند (علامه حلی ۲/ ۳۲۱، شیخ بهائی، ۳۰۷، خمینی، ۲/ ۳۰۹-۳۰۸) و در مقابل، بسیاری دیگر از دانشیان اصول این تقابل را تقابل منطقی می‌دانند؛ در نزد پیروان تقابل منطقی، چهار دیدگاه را می‌توان دید.

۱- از برخی اصولیان، تقابل تناقض بین صحت و فساد گزارش شده است؛ بدین دلیل که امر، مقتضی صحت و نقیض نهی است که خود، مقتضی فساد می‌باشد؛ بنابراین، صحت و فساد نقیضان خواهند بود؛ زیرا مقتضای نقیصان، نقیضان است (علامه حلی ۲/ ۳۱۸، شیخ بهائی ۳۰۶/ عاملی، ۹۸، میرزای قمی ۱/ ۳۷۱، اصفهانی، الفصول، ۱۴۲).

این دیدگاه که نشانه‌هایی از آن را در برخی از نوشته‌های واژه پژوهان زبان تازی نیز می‌توان رصد کرد (ابن منظور ۱۰/ ۲۶۱، بکائی، ۶۲۷)، اگر چه برخی از دانشیان اصول آن را به مطلق تنافی تفسیر کرده‌اند (شیخ بهائی، ۳۰۷)، لیک بسیاری از دانشیان اصول فقه شیعه، آن را به شدت به نقد کشیده‌اند؛ چه این که نقیض صحت، عدم صحت است و عدم صحت اعم از فساد می‌باشد. (همان / ۳۰۲، عاملی، ۹۸)

۲- شماری از دانشیان اصول تقابل صحت و فساد را تقابل ملکه و عدم می‌دانند (مشکینی ۱/ ۲۸۷، کاظمی ۲/ ۴۵۷، حکیم ۱/ ۶۱-۶۰، مظفر ۱/ ۳۰۸) بدین بیان که تقابل بین صحت و فساد از قبیل تقابل ایجاب و سلب نیست؛ زیرا تقابل ایجاب و سلب، به وجود و عدم اختصاص دارد و روشن است که صحت و فساد چنین نیستند، بلکه صدق صحت و فساد در خارج، به فرض محلی نیازمند است که قابلیت برای آن دو را داشته باشد و ظاهر این است که فساد بر خلاف صحت، امری عدمی است؛ چه این که اتصاف عبادت و غیر عبادت، به فساد، به علت مقتضیه در خارج، نیازمند نیست، بلکه در تحقق آن، انتفاء امور معتبر در صحت، کافی است؛ لذا تقابل بین صحت و فساد، تقابل ملکه و عدم می‌باشد. (خویی ۲/ ۳۸۸)

به نظر می‌رسد علت گرایش این دسته از دانشیان اصول به دیدگاه تقابل ملکه و عدم، تفسیر صحت و فساد، به تمامیت و نقصان می‌باشد؛ چه اینکه تقابل تمامیت و نقص، تقابل ملکه و عدم است. در ارتکاز عرفی، ناقص به آن غیر تامی گفته می‌شود، که شأنت تام بودن را داراست، ولی به جهت فقدان برخی از خصوصیات در خارج، بالفعل تمامیت ندارد. (طباطبائی ۱/ ۳۸، سبحانی ۱/ ۶۸-۴۱۱، ۴۱۰، ملکی ۲/ ۲۷، ۳۴، ۴۴۵/۵، ۴۴۷) و البته چنین پنداری نادرست است؛ زیرا گذشته از این که صحت و فساد به معنای تمامیت و نقص نبوده، فساد نیز چونان

صحت، امری وجودی است؛ لذا تقابل صحت و فساد بر خلاف تقابل تمامیت و نقص، تقابل تضاد است، نه تقابل ملکه و عدم.

۳- برخی از دانشیان اصول بر این باورند: که تقابل صحت و فساد، از گونه‌ی تقابل تضاد است. این دیدگاه را از برخی نوشته‌های دانشیان پیشین اصول نیز می‌توان دریافت (علم الهدی ۱۸۳/۱، شیخ توسی، ۲۶۱/۱، علامه حلی ۲/ ۳۲۱، عاملی / ۹۶)، چنانکه برخی از واژه‌پژوهان زبان تازی نیز به آن گوشه‌ی چشمی دارند. (فیروز آبادی، محمد بن یعقوب ۱/ ۳۳۵، زبیدی ۱۶۴/۳)

همان‌گونه که مرتکز عرفی از فساد، امری وجودی است، فساد همانند صحت، وصف حقیقی خارجی است که وجود خارجی به آن متصف می‌گردد و منشأ انتزاع آن، امری وجودی است. بنابراین، بین صحت و فساد، تقابل تضاد وجود دارد؛ توضیح اینکه فاسد به چیزی گفته می‌شود که از مسیر طبیعی و مقتضای خاصیت نوعیه‌ی خویش خارج می‌گردد و بدیهی است که خروج، امری وجودی است؛ چنانکه صحیح به چیزی اطلاق می‌شود که بر مقتضای خاصیت و اثر نوعیه‌ی خویش باقی بوده و بسی روشن است که بقاء بر خاصیت و اثر نوعی، یک امر وجودی است و چون خروج از خاصیت نوعی و بقاء بر آن، دو امر وجودی غیر قابل اجماع هستند، لذا تقابل بین صحت و فساد، تقابل تضاد است. (خمینی ۲/ ۳۰۸-۳۱۳، سبحانی ۶۸/۱، ۴۱۰، ملکی ۲/ ۲۸، ۴۴۸/۵)

۴- بررسی برخی از نوشته‌های دانشیان معاصر اصول، تمایل به تفصیل بین امور تکوینی و امور اعتباری و مرکب شرعی را نشان می‌دهد؛ بدین گونه که تقابل صحت و فساد، در امور تکوینی، تقابل تضاد، و در امور اعتباری و مرکب شرعی، تقابل ملکه و عدم بوده؛ چه اینکه فساد در امور تکوینی امری وجودی است، ولی در امور مرکب شرعی - بر فرض پذیرش خروج واژه‌های صحت و فساد از معنای لغوی و عرفی خود به معنای تمامیت و نقص - امری عدمی به شمار می‌آید. (خمینی ۲/ ۳۰۸، سبحانی ۱/ ۴۱۱ - ۴۱۰)

البته این دیدگاه منوط به پذیرش وضع معنای جدید برای صحت و فساد است که هم با اتکاز عرفی ناهماهنگ است و هم نوع دانشیان اصول از پذیرش آن استنکاف دارند.

معروض صحت و فساد

از آنجا که صحت و فساد از اوصاف حقیقی خارجی و از لوازم وجود خارجی و

محمولات مترتب بر وجود شیء به شمار می‌آیند، لذا موصوف و معروضِ صحت و فساد نیز نفس عمل و فرد خارجی خواهد بود و نه ماهیات ذهنی و عناوین کلی. (کاظمی ۴۵۸/۲ - ۴۵۷، خویی ۳۹۱/۲، حکیم ۴۳۱/۱، بروجردی، سید حسین / ۲۵۳ - ۲۵۲، سبحانی ۶۸/۱، قدسی ۶۱۰/۱)

پیر هویداست، در بحث از معروض و موصوف صحت و فساد، اموری محل بحث و نظرند که دارای اثر شرعی هستند. امور بسیط دارای اثر شرعی - همانند اتلاف مال غیر دارای اثر ضیمان - معروض صحت و فساد نبوده و تنها به وجود و عدم متصف می‌گردند؛ چه اینکه فساد شیء به اعتبار عدم ترتب اثر، به جهت فقدان برخی از اجزاء و شرائط معتبر در شیء است که این تنها در امور مرکب قابل تصور است. بسائط، اگر موجود شوند، بی‌تردید، همواره و همیشه صحیح به شمار می‌آیند.

البته، هر مرکب دارای حکم شرعی نیز به صحت و فساد متصف نمی‌شود. موضوعات تکالیف با وجود این که مرکب هستند، همانند امور بسیط، تنها به وجود و عدم، و نه صحت و فساد، متصف می‌شوند؛ زیرا در نفس تکلیف تأثیری ندارند.

بنابراین، امر مرکب قابل اتصاف به صحت و فساد در عبادات، فقط متعلقات احکام، و در معاملات، اعم از عقد، ایقاع و مشابه این دو - همانند تطهیر و تزکیه - می‌باشد؛ چه اینکه امور مذکور، به جهت اشتغال و یا فقدان شرائط معتبر، و در نتیجه، ترتیب و عدم ترتیب اثر مطلوب، به صحت و فساد متصف می‌گردند. (کاظمی ۴۵۸/۲ - ۴۵۷، کلانتری ۳۴/۱، خویی ۳۹۰/۲ - ۳۸۸، هاشمی، سید علی ۱۶۹-۱۷۰/۱، واعظ ۱ ق ۱۳۲/۱، فیاض ۱۳۶/۱، ۸-۹/۵، بروجردی، سید حسین، ۲۵۴-۲۵۵، قدسی ۶۰۸/۱-۶۰۷)

به نظر می‌رسد اینکه بسیاری از دانشیان اصول، معروض صحت و فساد را به مرکبات دارای اثر شرعی محصور داشته‌اند، به تأثیر از تفسیر صحت و فساد، به تمامیت و نقصان و نیز اضافی دانستن این دو وصف می‌باشد و حال اینکه صحت و فساد، نه به معنای تمامیت و نقصان و نه از اوصاف اضافی بوده و امر بسیط، همان‌گونه که به اعتبار لحاظ درجات، قابلیت اتصاف به تمامیت و نقصان را داراست، می‌تواند معروض صحت و فساد قرار گیرد؛ چه افزون بر این که عرف، توصیف امر بسیط را به صحت و فساد، نادرست و ناروا نمی‌بیند (هاشمی، سید محمود ۱۸۹/۱، سبحانی ۶۹/۱)، ماهیات اعتباری که به صحت و فساد نیز متصف می‌گردند، خود در وعاء اعتبار، دارای وحدت و هیأت اتصالی هستند و شارع نیز با این

ماهیات اعتباری چونان امری واحد، و نه مرکب، برخورد کرده است؛ مثلاً: اینکه گفته می‌شود فلان چیز قاطع نماز است، خود مؤیدی بر حقیقت مذکور است؛ چه این که قطع، در جایی قابل تصور است که شیء دارای وحدت اتصالی بوده و امر دیگری، این وحدت اتصالی را از بین می‌برد. (سبحانی، ۶۹/۱، ملکی ۲/ ۳۲-۳۱)

گونه های صحت و فساد

بررسی پاره ای از نوشته های اصولی، وجود گونه‌هایی را برای صحت، و به تبع آن برای فساد، گزارش می‌دهد؛ هر چند که بعضی از دانشیان اصول، برخی از این گونه‌ها را به جهت مغایرت ظاهری با حقیقی بودن دو وصف صحت و فساد، مورد تردید قرار داده‌اند. (خمینی ۳۰۹/۲)

۱- صحت فعلی، صحت شأنی

صحت منتزع در پی فراغ از عمل و تحقق فرد خارجی و ترتب کامل اثر مدنظر را صحت فعلیه گویند. بی شک، در چنین صورتی، فعل و فرد خارجی بالفعل صحیح است. صحت منتزع حین اشتغال عمل و تحقق فرد خارجی و پیش از ترتب کامل اثر را صحت شأنی و تأهلیه گویند. در چنین موردی شیء، تنها، قابلیت اتصاف به صحت را داراست. (همان، ۳۰۷)

۲- صحت شرعی، صحت عرفی

در اتصاف شیء به صحت و فساد، به جهت ترتب و عدم ترتب اثر، چنانچه اثر شرعی مدنظر باشد، به آن، صحت و فساد شرعی گویند و اگر اثر در نزد عرف و عقلاء منظور باشد، به آن صحت و فساد عرفی اطلاق می‌گردد. (همان، ۳۰۹).

۵- صحت واقعی، صحت ظاهری

اتصاف را به صحت، در مرحله‌ی واقع، به اعتبار امر واقعی و به جهت انطباق مآتی به، با مأمور به واقعی، صحت واقعی نامند؛ چنان که اتصاف شیء را به صحت، در مرحله‌ی ظاهر، به اعتبار امر ظاهری و به جهت انطباق مآتی به با مأمور به ظاهری، صحت ظاهری گویند.

ب (حکم شناسی

در اینکه صحت و فساد، دو امر واقعی، یا انتزاعی یا جعلی به شمار می‌آیند، در بین

دانشیان اصول، اختلاف نظر وجود دارد. در بررسی نوشته های اصولی چهار دیدگاه مشاهده می شود.

۱- واقعی و عقلی بودن صحت و فساد

گروهی از دانشیان اصول، باور دارند که صحت و فساد در عبادات و معاملات، حکم عقل است. چه، اینکه صحت و فساد از اوصاف فرد موجود خارجی بوده و این عقل است که با ملاحظه ی مطابقت مآتی به، با مأمور به، و مطابقت آن چه در خارج واقع شده با آنچه که شارع سبب مؤثر می داند، به صحت، و در غیر این صورت، به فساد حکم می کند. (حکیم ۴۳۱/۱، اصفهانی، نهاییه الدرایه ۲/ ۳۸۹، سبحانی ۴۱۲/۱ - ۴۱۱، ملکی ۴۶۲/۵) چنانکه با ملاحظه ی ترتب و عدم ترتب اثر، در معنای صحت و فساد و اینکه اثر ملحوظ نیز مصلحت و مفسده است، صحت و فساد دو امر واقعی خواهند بود، که دست جعل به آنها نمی رسد؛ زیرا مصالح و مفاسد از امور واقعی است. (قدسی، ۶۰/۱، بروجردی، محمد تقی ۷۷/۱).

۲- جعلی بودن صحت و فساد

برخی از دانشیان اصول، صحت و فساد را از احکام وضعی جعلی شمرده و برای اثبات سخن خویش به دلایل زیر دست می یازند.

۱- شرعی بودن حکم، به بیان آن از سوی شارع منوط است و بیان حکم شرعی، وظیفه ی شارع است. بنابراین، حکم به ترتب آثار، سبب شرعی همچون صحت و فساد نیز وظیفه ی شارع است.

در نقد دلیل مذکور گفته شده است: اولاً، مدار شرعی بودن، نه بر بیان صرف، بلکه بر بیان انشائی وابسته می باشد؛ زیرا در غیر این صورت بیان مذکور، تنها اخبار از چیزی است که در عالم واقع و خارج، ثبوت و تحقق دارد. بسی روشن است که در اخبار، جعلی نیست؛ ثانیاً، بر فرض این که بیان حکم شرعی، وظیفه ی شارع باشد، بیان صحت و فساد، وظیفه ی شارع نیست؛ زیرا وظیفه ی شارع، اخبار و اعلام ترتب آثار مخترعه و غیر مخترعه بر افعال عبادی و معاملی می باشد؛ اما بیان ترتب و عدم ترتب اثر شرعی بر فعل خارجی، وظیفه شارع نیست. (کلانتری ۱/ ۷۳۹)

نقد مذکور خود با این سخن رو به روست که: اولاً، اخبار در مقام انشاء، امری غیر متداول نیست، و ثانیاً، چگونه می توان آثار را بر عناوین کلی و ماهیات ذهنی فاقد وجود خارجی مترتب کرد؟

۲- معیار صحت و فساد، مطابقت و عدم مطابقت مآتی به با مأمور به است، که این مطابقت، خود عین نسبت و ربط بین آن دو بوده و لذا در سنخ وجود خویش نیز از سنخ وجود آن دو تبعیت می‌کند و از آنجا که مأمور به، امری مجعول می‌باشد؛ لذا صحت و فساد نیز مجعول خواهند بود. اعتباری پنداشتن یکی از دو طرف، اعتباری بودن نسبت مذکور و القام وجود رابط خارجی، به امر غیر موجود خارجی را باعث می‌گردد که خود امری محال است. (طباطبائی ۱/ ۱۴۸، ۱۵۰)

البته باید توجه داشت که مجعول شرعی در عبادات، تنها، ایجاب فعل، و در معاملات، فقط، تسبب عمل برای اثر منظور می‌باشد و نه فعل و عمل و اثر. (کلانتری ۱/ ۸۳۷)

۳- انتزاعی بودن صحت و فساد

گروهی از دانشیان اصول، بر این سخن هستند که صحت و فساد هر کجا باشند مطلقاً چه در عبادات و معاملات و چه در اوامر واقعی، ثانوی و ظاهری از انتزاعیات شمرده می‌شوند؛ چه اینکه در عبادات، از نفس انطباق مآتی به بر مأمور به، و در معاملات، از مطابقت و عدم مطابقت آنچه که در خارج واقع شده، با آن چه شارع سبب مؤثر می‌داند، صحت و فساد انتزاع می‌شود و انطباق و عدم انطباق و مطابقت و تطابق نداشتن نیز دایر مدار واقع خارجی و امری قهری و تکوینی است. (همان ۱/ ۸۳۷، کاظمی ۲/ ۴۶۱ - ۴۶۰، فیاض ۵/ ۱۰-۹، اصفهانی، نه‌ایة الدرایة ۲/ ۳۸۷)

در مقام نقد، گفته شده که دیدگاه مذکور، بر این نکته استوار است که معاملات همانند عبادات، متعلقات امضانات شرعی هستند و لذا از انطباق و انطباق نداشتن، صحت و فساد، انتزاع می‌شود و حال این که معاملات، موضوعات امضانات شرعی هستند. بنابراین، بسی هویداست که جمع بین انتزاعی بودن صحت و فساد در معاملات، و نسبت موضوع و حکم بین عمل معاملی و آثار وضعی آن، جمع بین متناقضان است. (فیاض ۵/ ۱۳-۱۲)

۴- تفصیل

در بین پیروان دیدگاه تفصیل، گرایش‌های متعددی دیده می‌شود که به عمده‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- برخی از دانشیان اصول، با لحاظ ترتب و عدم ترتب اثر در معنای صحت و فساد، این تفصیل را ارائه می‌دهند که در عبادات، اگر اثر ملحوظ، سقوط تکلیف مراد باشد، در این

صورت، صحت و فساد، نسبت به اوامر واقعی، از امور انتزاعی به شمار می‌آیند؛ چه اینکه صحت و فساد، از مطابقت و تطبیق نداشتن مآتی^۲ به با مأمور^۳ به انتزاع می‌شوند، اما نسبت به اوامر ظاهری، از امور مجعول اعتباری‌اند؛ زیرا در چنین حالتی، صحت و فساد، چیزی جز جعل و عدم جعل اجزاء از سوی شارع برای اوامر ظاهری نمی‌باشد.

اما در معاملات، اگر از اثر، مفسده و مصلحت مراد باشد، بلا اشکال، صحت و فساد از امور واقعی هستند و اگر از اثر، اثر مترتب بر عقود و ایقاعات همچون ملکیت و زوجیت مراد باشد، بی شک صحت و فساد از امور مجعول شرعی شمار می‌گردند؛ زیرا این آثار از سوی شارع یا عقلاء، پس از اجرای عقد جعل می‌شوند. (قدسی، ۱/۶۱۰)

۲- بعضی از اصولیان، به این تفصیل گرویده‌اند که چون صحت و فساد، از ترتب و عدم ترتب اثر انتزاع می‌شود و از آنجا که ترتب آثار عبادت بر عبادت، امری تکوینی است که به جهت وابستگی به انطباق و عدم انطباق موجود خارجی، دست جعل به آن نمی‌رسد، لذا صحت و فساد در عبادات از امور انتزاعی تکوینی و جعل نشدنی تشریحی می‌باشند؛ اما در معاملات چون ترتب آثار معاملات بر معاملات، به جعل و امضای شارع وابسته است، بنابراین، صحت و فساد، در معاملات از امور جعلی هستند. (خویی ۲/۳۹۱، فیاض ۸/۵-۷، ۱۱-۱۰)

از آنچه که پیش از این در نقد انتزاعی و جعلی بودن صحت و فساد بیان شد، وضعیت این دو تفصیل نیز آشکار است.

۳- برخی از دانشیان اصول این تفصیل را در پندار خویش دارند که چون صحت و فساد، در عبادات، از مطابقت و عدم مطابقت مآتی^۲ به با مأمور^۳ به انتزاع می‌شوند، لذا از امور عقلی شمرده می‌شوند، اما در معاملات چون ترتب اثر در هر معامله ای به جعل و امضای شارع وابسته است، لذا صحت و فساد از امور جعلی شرعی‌اند. (اصفهانی، الفصول الغرویه، ۱۴۰)

با توجه به مطالبی که پیش از این در نقد جعلی بودن صحت و فساد بیان گردید، در برابر تفصیل مذکور، این التفات کافی است که معاملات، در مقام جعل و امضاء، به صحت و فساد متصف نمی‌گردند، اتصاف به صحت و فساد، به هنگام امتثال، در مقام انطباق و خارج است. مجعول در معاملات، ترتب اثر مطلوب به هنگام تحقق سبب آن می‌باشد و معاملات کلیه، امضای شارع هستند و آن چیزی که به صحت و فساد، متصف می‌شود، فرد خارجی عمل معاملی، از جهت انطباق و عدم انطباق می‌باشد و بسی بدیهی است که انطباق و عدم انطباق، خود از امور غیر قابل جعل شرعی است. (کاظمی ۲/۴۶۱، فیاض ۱۰/۵).

۴- بعضی از دانشیان اصول، پس از بخش کردن هر یک از عبادات و معاملات به دو دسته-ی کلی و مشخص، از این تفصیل سخن می‌رانند که در عبادات کلی، در اتیان مأمور به امر واقعی، صحت از احکام عقلی دانسته می‌شود؛ چنانکه در اتیان مأمور به امر اضطراری و ظاهری، اگر اتیان، به تمام غرض اصلی امر واقعی، وافی باشد؛ چه اینکه در صورت چنین اتیانی، ثبوت اعاده و تکلیف، معقول نیست، اما اگر اتیان به امر اضطراری و ظاهری، به تمام غرض، وافی نباشد، صحت از احکام مجعول شرعی است؛ زیرا حکم به سقوط اعاده و تکلیف، از باب تخفیف و منت بر بندگان است.

در معاملات کلی، از آنجا که ترتب اثر بر معامله، به جعل و امضای شارع وابسته است، لذا صحت و فساد مجعول شرعی اند.

لیک در عبادات و معاملات شخصی، از آنجا که معیار صحت و فساد، انطباق و عدم انطباق عمل عبادی و معاملی خارجی با حکم کلی و معامله کلی مجعول شرعی می‌باشد، لذا صحت و فساد، از امور عقلی به شمار می‌آیند. (آخوند / ۱ - ۲۹۰ - ۲۸۸، حکیم / ۱ - ۴۳۰ - ۴۲۹)

این تفصیل، نقد دیگر دانشیان اصول را به شدت به خود معطوف داشته است از آن جمله اینکه:

۱- شارعی که در عبادات کلی، بنا بر اجزا در اوامر اضطراری و ظاهری، به سقوط اعاده و قضا حکم می‌کند، همو بنفسه در عبادات شخصی، به مسقطیت، حکم می‌کند و همچنین است در معاملات؛ بنابراین، تفصیل و تفاوت مذکور، توجیهی نخواهد داشت. (فیروز آبادی، سید مرتضی / ۲ - ۱۴۳)

۲- اگر معنای صحت در نزد همگان، واحد، و اختلاف، تنها در تعبیر باشد آن گونه که بسیاری، از جمله ارائه‌دهندگان تفصیل مورد سخن به آن باور دارند، تفاوت بین عبادات و معاملات بی معنا خواهد بود و باید صحت و فساد در هر دوی این‌ها از امور عقلی شمرده شود. (همان / ۱۴۴ - ۱۴۳)

۳- آنچه که در عبادات، امضای شرعی به آن تعلق می‌گیرد، کلی طبیعی مأمور به است، چنانکه سببیت، همان چیزی است که در معاملات مورد جعل و امضای شارع می‌باشد، که البته هیچ‌یک نیز به صحت و فساد متصف نمی‌گردند؛ چه، اینکه صحت و فساد از عوارض وجود می‌باشند و چیزی جز موجود خارجی، به آن متصف نمی‌گردد؛ بنابراین، در صحت و فساد، مسأله‌ی وجود، تشخیص و فردیت مطرح است و همین امر، کاشف از این است که صحت و

فساد، از دایره‌ی جعلِ شارع بیرون است؛ زیرا احکامی که شارع جعل می‌کند، در محدوده‌ی کلیات و ماهیات و عناوین است. (اصفهانی، نه‌ایة الدراية ۲/ ۳۸۹، سبحانی ۱/ ۴۱۲-۱۴۴، هاشمی، سید علی ۱/ ۱۷۱-۱۷۰، ملکی ۵/ ۴۵۶، ۴۶۰)

۵- دسته‌ای از اصولیان، بدون اینکه هیچ‌گونه تفاوتی بین عبادات و معاملات قائل شوند، به تفصیل بین حکم ظاهری و حکم واقعی گرویده‌اند و صحت واقعی را امری انتزاعی و صحت ظاهری را امری جعلی می‌دانند؛ بدین بیان و استدلال که صحت و فساد در هر صورت و همواره از اوصاف فرد خارجی‌اند. صحت و فساد واقعی، در عبادات، عبارتند: از مطابقت و عدم مطابقت فرد مأتی به با کلی طبیعی مأمور به، و در معاملات، عبارتند: از مطابقت و عدم مطابقت فرد خارجی با کلی طبیعی عمل معاملی‌ای که موضوع امضاء و اثر شرعی است؛ بنابراین، صحت و فساد واقعی چه در عبادات و چه در معاملات نه از امور جعلی، بلکه از امور انتزاعی هستند، که از مطابقت و عدم مطابقت انتزاع می‌شوند و بسی آشکار است که مطابقت و مطابقت نداشتن، از امور تکوینی غیر قابل جعل است.

صحت و فساد ظاهری نیز از اوصاف فرد خارجی هستند جز این که موضوع این دو، فردی است که در خصوص انطباق و انطباق نداشتن او شک وجود دارد و شارع، به انطباق و یا عدم انطباق، و به ترتب و یا عدم ترتب اثر، حکم می‌کند؛ بنابراین، صحت و فساد ظاهری، مجعول شارع می‌باشند. (کازمی ۲/ ۴۶۱ - ۴۶۰، خویی ۲/ ۳۹۳-۳۹۱، هاشمی، سید علی ۱۷۱/۱ - ۱۷۰، واعظ ۱ ق ۲ / ۲۴۵ - ۲۴۴، فیاض ۵/ ۱۰-۹)

توجه به آنچه درباره‌ی دیگر تفصیل‌ها گفته شد، بی‌نیازی از اظهار نظر را درباره‌ی تفصیل مذکور، فرا روی قرار می‌دهد.

درنگ در مطالب مذکور، آشکار می‌سازد که مطالب نوشتار حاضر، دارای حیثیت ماهیتی مفهومی و نظری است و نه کاربردی؛ لذا بیان آثار و نتایج فقهی بحث، از حوصله‌ی نوشتار حاضر خارج، و به تدوین مقاله‌ای دیگر نیازمند است.

اگر چه از لابه‌لای مطالب بیان شده، برخی از گمانه‌ها و زمینه‌های امکانی کاربرد بحث هویدا است، لیک، برای نمونه، می‌توان به این نکته اشاره داشت که اگر صحت، به تمامیت و واجد اجزاء و شرائط بودن، تفسیر گردد، به هنگام بروز شک، به اصل عملی براءت یا احتیاط مراجعه می‌شود، ولی اگر صحت، به ترتب اثر تفسیر گردد به هنگام بروز شک، اصل عدم، جاری است.

نتیجه گیری

بررسی گفته‌ها، دیدگاه‌ها و استدلال‌های دانشیان اصول درباره‌ی صحت و فساد، نشان می‌دهد که بر خلاف ادعای بسیاری از اصولیان، توافق و تسالمی بر معنای واحدی برای صحت و فساد وجود ندارد و دانش اصول آرام آرام در مسیر وضع معنایی غیر از معنای لغوی، برای صحت و فساد گام می‌پوید.

صحت و فساد، دو وصف حقیقی‌اند که تقابل آن‌ها، تقابل تضاد می‌باشد و هر امر دارای اثر شرعی، اعم از مرکب و بسیط می‌تواند معروض آن‌ها قرار گیرد. با توجه به دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی جعلی، انتزاعی، واقعی بودن صحت و فساد و تفصیل‌های مطرح شده، به نظر می‌رسد که صحت و فساد، دو حکم عقلی واقعی هستند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، تهران، اسلامیه، هفتم، ۱۳۶۸
- ابن زهره، سید حمزة بن علی، *غنیة النزوع*، ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق، الاولی، ۱۴۱۸ق
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، الاولی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، امین محمد عبدالوهاب، محمد صادق العبیدی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی، الاولی، ۱۴۱۶ق
- اصفهان‌ی، محمد حسین، *الفصول الغرویة*، قم، داراحیاء العلوم الاسلامیة، الاولی، ۱۴۰۴ق
- اصفهان‌ی، محمد حسین، *نهایة الدراریة*، بیروت، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، الثانیة، ۱۴۲۹ق
- بروجردی، سیدحسین، *نهایة الاصول*، حسینعلی منتظری، قم، مکتبه المصطفوی، الاولی، ۱۳۷۵ق
- بروجردی، محمد تقی، *نهایة الافکار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الاولی، ۱۴۰۵ق
- بکائی، محمد حسن، *ترتیب کتاب العین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الاولی، ۱۴۱۴ق
- حائری، عبدالکریم، *دررالعوائد*، محمد مؤمن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، السادسة، ۱۴۱۸ق
- حکیم، سید محسن، *حقائق الاصول*، قم، مکتبه بصیرتی، الخامسة، ۱۴۰۸ق
- خمینی، سید مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، سید محمد سجادی، حبیب الله عظیمی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۷۲
- خویی، سید ابوالقاسم، *اجود التقریرات*، قم، مصطفوی، الثانیة، ۱۳۶۸
- رشتی، حبیب الله، *بدائع الافکار*، قم، الاولی، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، بی‌تا.
- زیبیدی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس*، علی شیری، بیروت، دارالفکر، الاولی، ۱۴۱۴ق

- سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الاولی، ١٤٠٥ق
- شیخ بهائی، محمد بن حسین، زیادة الاصول، سید علی جبار گلباغی، قم، دارالبشیر، الاولی، ١٤٢٥ق
- شیخ توسی، محمد بن حسن، العادة فی اصول الفقه، محمد رضا انصاری، قم، الاولی، ١٤١٧ق
- طباطبائی، سید محمد حسین، حاشیة الکفایة، الاولی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، نشر کتاب، بی جا، بی تا.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، سید احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، الثانية، ١٣٦٧
- فاضل تونی، عبدالله بن محمد، الوافیة، سید محمد حسین رضوی کشمیری، قم، مجمع الفکر اسلامی، الثانية، ١٤١٥ق
- فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی، الثانية، ١٤١٠ق
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت، مؤسسة العربية، الاولی، بی تا.
- فیروز آبادی، سید مرتضی، عناية الاصول، قم، فیروز آبادی، السادسة، ١٤١٠ق
- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قاهره، مطبعة الامیرية، الاولی، ١٩٢٨م
- قدسی، احمد، انوار الاصول، قم، انتشارات نسل جوان، الثانية، ١٤١٦ق
- قمی، ابوالقاسم بن محمد، القوانین المحكمة، سید رضا حسین صبح، قم، مؤسسة السيدة المعصومة، الاولی، ١٤٣٠ق
- عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الاولی، بی تا
- عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، محسن العراقی، سید منذر الحکیم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، الاولی، ١٤١٤ق
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، نهاية الوصول الی علم الاصول، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، الاولی، ١٤٣١ق
- علم الهدی، سید مرتضی علی بن حسین، الذریعة الی اصول الشریعة، ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، اول، ١٣٦٣
- کاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد الاصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الاولی، ١٤٠٤ق
- کلاتتری، ابوالقاسم، مطارح الانظار، قم، مجمع الفکر الاسلامی، الاولی، ١٤٢٥ق
- مشکینی، ابوالحسن، حاشیة الکفایة، تهران، اسلامیه، هفتم، ١٣٦٨
- مصطفی، ابراهیم، احمد حسن الزیات، حامد عبدالقادر، محمد علی النجار، المعجم الوسیط، استانبول، المكتبة الاسلامیه، الاولی، بی تا.
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، نشر دانش اسلامی، الاولی، ١٤٠٥ق
- ملکی، محمود، سعید ملکی، اصول فقه شیعه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، اول، ١٣٨١
- واعظ حسینی بهسودی، سید محمد سرور، مصباح الاصول، قم، مكتبة الداوری، الاولی، ١٤٢٢ق
- وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الفوائد الحائریة، قم، الاولی، مجمع الفکر الاسلامی، ١٤١٥ق
- هاشمی شاهرودی، سید علی، دراسات فی علم الاصول، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی، الاولی، ١٤١٩ق.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، قم، مجمع علمی للشهید الصدر، الثانية، ١٤٠٥ق

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۹۷-۱۱۴

باز پژوهی عدالت اهل کتاب*

دکتر عباس کلانتری خلیل آباد

استادیار دانشگاه یزد

Email: abkalantari @ gmail .com

چکیده

یکی از مسائل مورد اختلاف میان فقهای اسلامی، امکان تحقق عدالت در اهل کتاب است. مشهور فقها قائل به تحقق نیافتن عدالت در مطلق کافرند. در این مقاله ابتدا ادله مشهور فقها بر نبود تحقق عدالت در اهل کتاب ذکر می شود. سپس ادله قائلین به تحقق عدالت در اهل کتاب بررسی می گردد و در نهایت به روشی اجتهادی تحقق نیافتن عدالت اصطلاحی فقهی در کافران تقویت می شود.

کلیدواژه‌ها: اهل کتاب، کافر، عدالت، فسق، وثوق.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۸/۰۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۳/۰۶.

بیان مسأله

در خصوص امکان تحقق عدالت اخلاقی؛ یعنی ملکه‌ای که انسان را از افراط و تفریط باز می‌دارد، مانند سایر ملکات و صفات در کافر تقریباً اختلافی وجود ندارد. همچنین عدالت به معنای ضد جور، نیز بدون شک در کافر، مانند مسلمان محقق می‌شود. آنچه که درباره‌ی امکان تحقق آن در کافر میان فقهای اسلامی اختلاف نظر وجود دارد، عدالت اصطلاحی فقهی است، حتی برخی از فقها به تحقق نیافتن عدالت در غیر امامی قائل شده‌اند. (نظیر نجفی، ۱۶/۴۱؛ گلپایگانی، ص ۳۴)

امکان تحقق عدالت فقهی در کافر مبتنی بر این است که اولاً اسلام و ایمان شرط تحقق عدالت نباشد و ثانیاً ملاک تحقق عدالت ترک محرّمات و انجام واجبات تعیین شده در دین هر فرد باشد، نه خصوص واجبات و محرّمات اسلامی و یا در صورتی که ملاک تحقق عدالت انجام واجبات و ترک محرّمات اسلامی باشد، عمل به آن‌ها از کافر پذیرفته شود، بنابراین اگر اسلام شرط تحقق عدالت باشد و یا ملاک تحقق عدالت، انجام واجبات و ترک گناهان ذکر شده در دین مبین اسلام باشد و این اعمال از کافر پذیرفته نشود، امکان تحقق عدالت در کافر وجود ندارد.

ثمره‌ی بحث از عدالت اهل کتاب این است که اگر امکان تحقق عدالت در کافر ثابت نشود، در مواردی که عدالت اصطلاحی فقهی شرط است، عمل کافر پذیرفته نمی‌شود، هر چند کفر مانع نباشد؛ اما اگر امکان تحقق عدالت اصطلاحی در کافر وجود داشته باشد، اگر دلیلی بر مانع بودن کفر در آن موجود نباشد، مانند شاهد، اقدام کافر کتابی که عدالتش احراز شده، پذیرفته می‌شود. همان‌طور که اگر مراد از عدالت شرط شده در موردی، امری غیر از عدالت اصطلاحی باشد، مانند وصی، عمل کافر پذیرفته می‌شود؛ اما در مواردی، مانند قاضی، مفتی و مانند آن که کفر مانع است، در هر حال اقدام کافر پذیرفته نیست. (رک، شهیدی، رساله فی‌العدالة، ص ۶۴۷)

مراد از اهل کتاب

به طور کلی کفار بر سه قسمند: ۱. اهل کتاب ۲. کسانی که شبهه کتابی بودن دارند. ۳. کسانی که نه اهل کتابند و نه شبهه کتابی بودن را دارند. (ابن ادریس حلی، ۶/۲) مراد از اهل کتاب کسی است که به یکی از ادیان الهی اعتقاد داشته و خود را از پیروان پیامبری از پیامبران

الهی (ع) بدانند و یکی از کتاب‌های الهی را که بر انبیاء علیهم السلام نازل شده، داشته باشد. در خصوص مصادیق اهل کتاب اختلاف است. برخی علاوه بر یهود و نصاری، زرتشتی‌ها را نیز از اهل کتاب شمرده‌اند. (امام خمینی، ۱۴۸/۱) چنان که تعدادی از روایات نیز آن‌ها را صاحب پیامبر و کتاب آسمانی دانسته است. (رک: نوری، ۱۱/ ۱۰۱-۱۰۲) بنابراین زرتشتی‌ها یا کتابی‌اند و یا شبهه کتابی بودن را دارند و اگر فرقه‌ای شبهه کتابی بودن داشته باشد، احکام اهل کتاب بر آن‌ها بار می‌شود، زیرا علاوه بر روایاتی که در بالا به آن‌ها اشاره گردید، اهل کتاب، برخلاف غیر اهل کتاب دارای احکام و حقوقی هستند که باید رعایت شود؛ چنان که اگر کافر کتابی باشد، به شرط پرداخت جزیه حکم جهاد از او برداشته می‌شود. همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز باز پسین ایمان نمی‌آورند، و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند، کارزار کنید، تا با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند.

حال اگر با کسانی که شبهه‌ی کتابی بودن دارند، مانند اهل کتاب معامله نشود، قتال با آن‌ها و در نتیجه کشتن آن‌ها ولو با پرداخت جزیه جایز است و چون احتمال کتابی بودن آن‌ها وجود دارد، با احتیاط منافات دارد؛ لذا باید حکم اهل کتاب بر آن‌ها جاری شود.

اهل کتاب نیز یا ذمی‌اند^۱ و یا غیر ذمی و غیر اهل کتاب نیز بر دو قسمتند، یا از اهل قبله نیستند، مانند بت‌پرست و ستاره‌پرست و امثال ایشان، یا از اهل قبله هستند، و مراد از اهل قبله کسی است که منتسب به دین اسلام باشد و کافرانی که از اهل قبله باشند نیز بر دو قسمتند: اول: کسانی که اسم خاصی دارند، مانند نواصب و خوارج و غلات، دوم کسانی که اسم خاص ندارند و آن‌ها بر دو قسمت‌اند: اول: کسی که به سب یا ناسزایی نسبت به خدا یا نبی (ص) یا یکی از اهل بیت (ع) اقدام کند. دوم: کسی که منکر ضروری دین شود. (نراقی، ۳/ ۳۳۵-۳۳۶) بنابراین فردی که در این تحقیق عدالت او بررسی می‌گردد، مسیحی، یهودی و زرتشتی است. لازم به یادآوری است در صورت تحقق نیافتن عدالت در اهل کتاب، در کافر غیر کتابی

۱. ذمه به معنای پناه است. اهل ذمه غیرمسلمانانی هستند که براساس پیمان با حکومت در کشور اسلامی ساکن می‌شوند. در این پیمان، حکومت و غیر مسلمانان متعهد می‌گردند اموری را به سود یکدیگر مراعات کنند. این نوع قراردادها دائمی است. تا وقتی اهل ذمه به تعهدات خویش پایبندند، حکومت نمی‌تواند بدون توافق با آن‌ها قرارداد را نقض و آنان را از کشور اخراج کند.

به طریق اولی عدالت محقق نمی‌شود.

۲. معنای لغوی و اصطلاحی عدالت

کلمه‌ی عدالت یا اسم مصدر و یا مصدر دوّم از عدل (با فتح، کسر و ذم عین) و در کتب لغت برای آن معانی استقامت (پایداری و مقاومت)، استوا (برابر بودن) و ضد جور، مثل، فدیسه، جزا، قیمت، فریضه، احسان و غیره ذکر شده است. (جوهری، ۵/ ۱۷۶۰؛ ابن منظور، ۴۳۰/۱۴-۴۳۴؛ فیروز آبادی، ۴/ ۱۳؛ زبیدی، ۱۲/ ۳۱۸؛ طریحی، ۳/ ۱۳۳)

از نظر اصطلاحی، در علوم مختلف برای عدالت تعریف خاص ذکر شده است؛ اما در فقه در خصوص وجود اصطلاح خاص شرعی برای آن اختلاف نظر وجود دارد:

۱. مشهور فقها قائلند که عدالت در علم فقه تعریف ویژه‌ای ندارد، زیرا هیچ‌یک از ادله شرعی بر معنای خاص شرعی دلالت ندارد، این عده درباره‌ی مرجع شناخت عدالت شرط شده در موارد متعدد اختلاف دارند، گروهی قائل به لزوم مراجعه به عرف‌اند. (موسوی عاملی، ۴/ ۶۹). ولی از سخنان بیشتر فقها مرجعیت اهل لغت استفاده می‌شود. (محقق کرکی، ۲/ ۳۷۲؛ محقق اردبیلی، ۲/ ۳۵۲؛ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه امامیه، ۸/ ۲۱۷؛ نراقی، ۱۸/ ۷۶)

۲. برخی قائلند که عدالت دارای حقیقت شرعی است، صاحب جواهر معتقد است که اگر هم قائل به حقیقت شرعی نباشیم، در ثبوت مجاز شرعی شکی نیست و سپس دو دلیل بر این امر اقامه کرده است: الف. ظاهر روایات، ب. ظاهر تعابیر علما، زیرا علما هنگام تعریف عدالت آن را به شرع منسوب کرده‌اند. (۱۳/ ۲۸۰)

برخی قایلند که عدالت شرط شده در ولایات کبری، نظیر ولی فقیه، مفتی و قاضی با عدالت شرط شده در سائر موارد، مانند شهادت متفاوت است. (محدث بحرانی، ج ۱۰، ص ۳۱)، اما بیشتر فقها می‌گویند: که عدالت در همه‌ی مواردی که شرعاً اعتبار گردیده، به یک معنا است. (صاحب جواهر، ۱۸/ ۲۸۰) و اختلاف عدالت در موارد متعدد برای این است که عدالت مانند سایر صفات دارای مراتب متعددی است که در هر مورد، بسته به اهمیت آن، جود مرتبه‌ی خاصی از آن لازم است.

به هر حال مهم‌ترین تعاریفی که در فقه برای عدالت ذکر شده عبارتند از:

۱. **ملکه نفسانی:** برخی از اهل سنت عدالت را ملکه نفسانی دانسته‌اند. (غزالی، ص ۱۲۵،

فخر رازی، ۴/ ۳۹۸)

در فقه امامیه نیز از زمان علامه، بین متأخران مشهور شده که عدالت، ملکه‌ای نفسانی است که به تقوی و مروّت و ادار می‌کند. (رک، علامه حلی، ۲/ ۱۵۶، شهید ثانی، الروضه البهیة، ۳۷۸/۱، محقق کرکی، ۲/ ۳۷۲، محقق اردبیلی، ۲/ ۳۵۱).

۲. **استقامت عملی:** بسیاری از فقها عدالت را استقامت عملی در مسیر شریعت دانسته‌اند که با انجام واجب و ترک گناه محقق می‌شود، بی آن که ملکه باشد یا صدور آن از ملکه شرط باشد. پیروان این نظریه بر دو دسته‌اند:

گروهی گفته‌اند، عدالت با ترک همه گناهان (حتی صغیره) حاصل می‌شود. (ابو صلاح حلبی، ص ۴۳۵؛ ابن براج، ۲/ ۵۵۶؛ ابن ادریس، ۲/ ۱۱۷، شیخ طبرسی، ۳/ ۳۸؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ۱۰/۱ و ۲۷۴)

برخی از اهل سنت نیز به این نظریه تصریح کرده‌اند. (بکری الدمیاطی، ۴/ ۳۲۰) گروهی نیز برای تحقق عدالت ترک گناهان کبیره و اصرار نکردن بر صغیره را کافی شمرده‌اند. (ابن حمزة، ص ۲۳۰؛ محقق سبزواری، **کفایة الاحکام**، ص ۲۸؛ مجلسی، ۲۵/۸۸؛ خوئی، ۱/ ۲۵۴-۲۵۸)

فرق این تعریف با تعریف اول این است که بر اساس این تعریف عدالت از صفات فعلی است، بر خلاف دیدگاه اول که عدالت از صفات نفس است.

۳. **استقامت فعلی ناشی از ملکه:** این قول از ظاهر سخن شیخ مفید استنباط می‌شود که گفته است: «عادل کسی است که به دینداری، تقوی و کف نفس از حرام‌های الهی معروف باشد.» (شیخ مفید، ص ۷۵)

بر اساس این دیدگاه عدالت نه صرفاً یک امر عملی است و نه صرفاً یک صفت نفسانی. بنابراین بر کسی که گناه کبیره از او سر نزده و ملکه هم ندارد، عادل اطلاق نمی‌شود، چنان که بر کسی که دارای ملکه اجتناب است، اما فعلاً اجتناب نمی‌کند، عادل صدق نمی‌کند. فرق این قول با قول دوم این است که بنا بر قول دوم، عدالت صرف استقامت ظاهری، بدون ملکه است، اما بنابراین دیدگاه صرف استقامت ظاهری کافی نیست؛ بلکه ناشی بودن آن از ملکه شرط است.

به نظر می‌رسد که در تعریف اول معرف سبب و در این تعریف معرف مسبب است و چون این دو با هم ملازمند، یعنی اگر به سبب تعریف شود، حتماً مسبب هم اراده شده و اگر به مسبب تعریف شود، سبب نیز اراده گردیده، فرقی بین این دو تعریف وجود ندارد.

۴. **حسن ظاهر:** گروهی قایلند که عدالت عبارت است از ظاهر نیکو داشتن. این قول از ظاهر سخن شیخ در *النهایة* استفاده می‌شود که گفته است: «عادلی که قبول شهادت او به نفع یا به ضرر مسلمانان جایز است، کسی است که ظاهراً مؤمن باشد». (ص ۳۲۵) برخی این قول را به علامه و محقق نیز منسوب می‌کنند. (محقق سبزواری، *ذخیره المعاد*، ص ۳۰۵، بحرانی، ۲۳/۱۰؛ اشتهاوردی، ۴/ ۶۶)

بر اساس این دیدگاه عدالت همین ظاهر نیکو است و چیز دیگری غیر از آن نیست، نه امر نفسانی است و نه افعال و تروک واقعی تا به تفحص از حقیقت حال نیاز باشد، بلکه بر اساس این نظریه عدالت صرف معروفیت به حسن ظاهر است که آن هم با معاشرت ظاهری کشف می‌شود.

۵. **اسلام وعدم ظهور فسق:** برخی عدالت را به معنای ظهور اسلام (ایمان) و عدم ظهور فسق دانسته‌اند. به این معنا که اگر مسلمان بودن و بنا بر نظر مشهور شیعه، دوازده امامی بودن فرد احراز شود و از او فسقی نیز دیده نشود، عادل است و برای تحقق عدالت هیچ چیز دیگر لازم نیست. این قول به ابن جنید و شیخ مفید منسوب است. (بحرانی، ۱۸/۱۰) و از ابو حنیفه (کاشانی، ۶/ ۲۷۰) و احمد بن حنبل (ابن قدامة، ۱۱/ ۴۱۵-۴۱۷) نیز نقل شده است.

فرق این دیدگاه با دیدگاه چهارم این است که بر اساس نظریه چهارم احراز عدالت متوقف بر معاشرت و تفتیش از ظاهر حال است، اما بر اساس این دیدگاه در صورت احراز اسلام (و ایمان)، برای حکم به عدالت، حتی تفتیش از ظاهر حال نیز لازم نیست.

با بررسی اقوال ذکر شده درباره‌ی اصطلاح عدالت به نظر می‌رسد که عدالت در فقه در تمام موارد، در معنای لغوی استقامت و استوا استعمال شده و اختلاف فقها فقط در متعلق آن است، یعنی اختلاف دارند که آیا متعلق آن استقامت و استواء فعلی است و یا کیفیت نفسانی است و یا اعتقاد دینی است و ...؟ به هر حال بنا بر هر يك از تعاریفی که در فقه برای آن ذکر شده، در مقابل آن فسق قرار دارد.

بررسی امکان تحقق عدالت در اهل کتاب

قبلاً گفته شد، امکان تحقق عدالت در کافر متوقف بر دو امر است: ۱. اسلام شرط تحقق عدالت نباشد. ۲. عمل به دستورات دین هر فرد، برای تحقق عدالت کفایت کند و یا عمل به دستورات اسلامی از کافر پذیرفته شود، لذا برای روشن شدن امکان تحقق عدالت در کافر لازم

است دو امر فوق بررسی شود، اما ابتدا بایستی اقوال و ادله در باب عدالت کافر بررسی گردد:

الف. بیان دیدگاه‌ها

۱. سخن مشهور فقها (رک، نراقی، ۱۸ / ۹۹) که تقوی را جزء یا لازمه یا عین عدالت دانسته‌اند، در امکان نیافتن تحقق عدالت، اصطلاحی فقهی در کافر و انحصار آن در مسلمان ظهور دارد، زیرا چنان که قبلاً گفته شد، پنج تعریف برای عدالت فقهی ذکر شده است. بنا بر تعریف اول اعتقاد به اسلام که اساس تقوی است، لازمه عدالت است، چنان که بنا بر تعریف دوم و سوم اعتقاد به اسلام جزء عدالت است.

صاحب جواهر قائل شده که شهادت غیر امامی پذیرفته نمی‌شود و برای این ادعای خود، پس از استدلال به خلاف نکردن و حتی ادعای ضرورت، این‌گونه دلیل آورده که «وی به کفر متصف است، تا چه رسد به فسق و ظلم» (۴۱ / ۱۶) ایشان ابتدا کافر بودن و سپس ظالم بودن غیر امامی را دلیل اصلی قبول نکردن شهادت وی دانسته است. از این که ایشان غیر امامی را مصداق کافر و فاسق بودنش را مسلم دانسته، صرف نظر از صحت یا فساد دیدگاه ایشان درباره‌ی غیر امامی که خود مجال دیگری را می‌طلبد؛ دانسته می‌شود، که کفر ملازم با فسق و بلکه بالاتر از آن است و فسق با عدالت قابل جمع نیست.

۲. برخی قائلند که در کافر عدالت محقق می‌شود؛ یعنی رابطه‌ی عادل با مسلمان را عموم و خصوص من وجه می‌دانند. بر اساس این دیدگاه ایمان به اسلام برای تحقق عدالت لازم نیست.

این گروه خود بر دو دسته‌اند:

۱. برخی قائلند که عدالت در همه ملت‌ها در صورتی که بر طبق اعتقادات خودشان اقدام کنند، محقق می‌شود. سخن شهید ثانی در میان طرفداران این دیدگاه روشن‌ترین آن‌ها است. وی می‌گوید: «حق آن است که عدالت در همه‌ی ملت‌ها در صورتی که بر طبق اعتقاداتشان به مقتضای آن اقدام کنند، محقق می‌شود و در خارج کردن برخی از افراد به دلیل نیاز است.» (رک: شهید ثانی، *مسالك الافهام*، ۱۴ / ۱۶۰)

۲. برخی ترک محرّمات اسلامی را در کافر و مسلمان برای تحقق عدالت لازم و کافی دانسته‌اند. بر اساس این دیدگاه اگر کافری محرّمات اسلامی را ترک کند، عادل محسوب می‌شود. (شهیدی، *هدایة الطالب*، ص ۶۴۷)

ب. ادله‌ی دیدگاه‌ها

۱. ادله قول اول

برای تحقق نیافتن عدالت در کافر ممکن است به ادله‌ی زیر استدلال شود:

۱. صحیحہ ابن ابی‌یعفور: که در عبارت «وَعَرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ تَعَالَى، عَلَيْهَا النَّارَ وَكَفَّ الْجَوَارِحَ» ظهور در خودداری از محرّمات دین اسلام داشته و عبارت «وَبَتَعَاهَدَ الصَّلَاةَ الْخُمْسَ وَحَفَظَ مَوَاقِيئَهَا» ظهور در اشتراط اسلام دارد، زیرا شامل کافر نمی‌شود و عبارت «وَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلَتِهِ وَمَحَلَّتَهُ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا» (شیخ صدوق، ۳/ ۳۸-۳۹) هم بر اعتبار اسلام دلالت دارد، زیرا ضروری است که کفر خیر نیست. (نراقی، مشارق الاحکام، ص ۱۹۸)

۲. کفر و بی‌ایمانی از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است که کتاب و سنت^۱ به صورت متواتر بر متصف آن‌ها وعده عذاب داده است و بی‌شک کسی که مرتکب چنین گناه کبیره‌ای شود، فاسق است، نه عادل. (همان، ص ۱۹۷)

۳. مفهوم اولویت: صاحب جواهر گفته است: «صحیحہ ابن ابی‌یعفور صریح و یا مانند صریح تحقق نیافتن عدالت در کسانی است که با شیعه در عقیده مخالفت دارند.»^۲ (۱۶/ ۴۱) بر این اساس بر تحقق نیافتن عدالت در کافر نیز به طریق اول دلالت دارد.

۴. اصل: زیرا عدالت به معنای اصطلاحی امری توقیفی است که در آن باید به محل اجماع و نص اکتفا کرد. اجماع ظاهراً به مسلمان و مؤمن اختصاص دارد و نصوص نیز به دلیل وجوب برادری و قبول شهادت مختص به اهل بصیرت در دین است. (نراقی، مشارق الاحکام، ص ۱۹۷)

۱. الهمدانی عن أبي جعفر محمد بن المفضل بن إبراهيم الأشعري قال حدثنا الحسن بن علي بن زياد وهو الوشاء الخزاعي وهو ابن بنت أبياس وكان وقف ثم رجع فقطع عن عبد الكريم بن عمر الخنعمي عن عبد الله بن أبي يعفور ومعلي بن خنيس عن أبي الصامت عن أبي عبد الله ع قال أكبر الكبائر سبع الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله عز وجل إلا بالحق وأكل أموال اليتامى وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف وإنكار ما أنزل الله عز وجل فأما الشرك بالله العظيم فقد بلغكم ما أنزل الله فينا وما قال رسول الله ص فردوه على الله وعلى رسوله. «شيخ طوسي، تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۱۵۰»
عبد العظيم بن عبد الله الحسيني عن أبي جعفر محمد بن علي الرضا ع عن أبيه ع قال سمعت أبي موسى بن جعفر يقول دخل عمرو بن عبيد البصري على أبي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا هذه الآية - الذين يجتنبون كبائر الأثم ثم أمسك فقال أبو عبد الله ع ما أسكتك قال أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو أكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله «إن الله لا يغفر أن يشرك به» (نساء/ ۴۸) ويقول الله عز وجل «إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنصار» (سوره مائده/ ۷۲) شيخ صدوق، ج ۳، ص ۵۶۳

۲. «بِمَ تَعْرِفُ عَدَالَتهُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَقْبَلَ شَهَادَتَهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ - وَكَفَّ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَتَعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ» همان، صص ۳۸-۳۹.

۲. ادله قول دوم

ادله‌ای که بر تحقق نیافتن عدالت در کافر اقامه شده، عبارتند از:

۱. در صورتی که فرد جاهل به معصیت داشته یا علم به درستی اعتقادش داشته باشد، در ظاهر به تحقق نیافتن فسق وی حکم می‌شود، زیرا فسق با انجام دادن گناه مخصوص و با علم به این که این معصیت است، محقق می‌شود؛ اما با علم نداشتن و بلکه با بی‌اعتقادی به این که این طاعت و بلکه مهم‌ترین طاعات است، محقق نمی‌شود، خواه این اعتقاد از روی استدلال باشد و خواه از روی تقلید. ظلم نیز محقق نمی‌شود، زیرا ظلم در صورتی محقق می‌شود که فرد با علم به حق، با آن عناد داشته باشد و حال آن که چنین چیزی در اینجا صدق نمی‌کند. (شهید ثانی، ۱۴/ ۱۶۰)

۲. قبول شهادت اهل ذمه بر وصیت بر تحقق نیافتن عدالت در وی دلالت دارد. (همان)

۳. صحیح ابن ابی‌یعفور که در مقام تعریف عدالت برآمده، عام است، زیرا این صحیح دلالت دارد که در عدالت فقط اجتناب از گناهان کبیره شرط است. حتی دلالت دارد که اجتناب از گناهان کبیره عین عدالت است و ظاهراً مراد از محرمات، محرمات اسلامی است که در قرآن ذکر شده است. بنابراین ملاک تحقق عدالت در کافر ارتکاب نداشتن گناهان کبیره‌ی اسلامی بدون عذر پذیرفته است. پس اگر اصلاً کبیره را مرتکب نشود، یا همه را یا بعضی را با عذر قابل قبول مرتکب شود، مثل این که متوجه اسلام نباشد یا متوجه آن باشد، ولی به اندازه وسع و طاقت کوشش و اجتهاد کند، اما چیزی که موجب گرایش به اسلام شود، حاصل نگردد، عادل خواهد بود. (شهیدی، ص ۶۴۷)

۴. آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا شهادة بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم أو آخران من غیرکم إن أنتم ضربتم فی الارض فأصابکم مصیبة الموت» (مائده/ ۱۰۶) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که یکی از شما را [نشانه‌های] مرگ در رسید، باید از میان خود دو عادل را در موقع وصیت، به شهادت میان خود فراخوانید یا اگر در سفر بودید و مصیبت مرگ، شما را فرا رسید [و شاهد مسلمان نبود] دو تن از غیر [همکیشان] خود را [به شهادت بطلبید]. عبارت «أو آخران» در آیه یعنی «اثنان ذوا عدل من غیرکم»؛ البته نه به خاطر اینکه «ذوا عدل» صفت اثنان است و «أو آخران» به «اثنان» عطف شده، بنابراین آن صفت برای «آخران» نیز ثابت است، زیرا بر اساس قواعد عربی لازم نیست که معطوف نیز متصف به وصف ذکر شده برای معطوف علیه باشد، بلکه به خاطر اینکه ادله جواز شهادت

کافر (در وصیت) چنین اطلاقی ندارد که دلالت کند، حتی شهادت کسی که فاسق است، پذیرفته می‌شود، زیرا این ادله فقط در مقام بیان این است که در اینجا اسلام شرط نیست و این منافاتی ندارد که سایر شرائط معتبر در مسلمان نیز در کافر شرط باشد. (مؤمن قمی، ۱/ ۴۹۲) و وقتی امری شرط می‌شود که امکان تحقق آن وجود داشته باشد. این آیه به ضمیمه‌ی عبارت «مَرْضِيَيْنَ عِنْدَ أَصْحَابِهِمَا» در روایت حمزة بن حمران^۱ که در مقام تفسیر آن برآمده، بر اعتبار عادل بودن کافر در دین خودش دلالت دارد، زیرا باید فرد در دین خودش عادل باشد تا نزد آن‌ها مرضی باشد، چون مثلاً دروغگو و غیبت کننده نزد کسانی که قائل به حرمت دروغ و غیبت هستند، مورد رضایت نیستند. سایر گناهانی که در هر مذهب و دینی حرام است نیز این چنین است. (بجنوردی، ۶/ ۳۱۶)

۵. عدالت مانند شجاعت و سخاوت از صفات نفسانی‌ای است که نزد همه عقلا شناخته شده است، زیرا هر قومی در تمام ملت‌ها و ادیان عادل و فاسق دارد. عدالت از امور تبعیدی شرعی نیست تا برای فهم حقیقتش، رجوع به شارع لازم باشد. آری در دین ما متعلق عدالت احکام شرعی است؛ چنان که در سایر شرایع و ملت‌ها متعلق آن احکام خودشان است و بر این موضوع در دین ما بر تحقق عدالت آثار و احکامی مترتب می‌شود؛ چنان که در سایر ادیان آثار و احکامی که نزد خودشان است، ثابت می‌گردد و اگر به عقلا رجوع کنیم می‌گویند: عدالت عبارت است از استقامت و پایداری در حفظ قانون دینی و عمل به آن. (عبد الاعلی سبزواری، ج ۸، ص ۱۰۷)

ج. بررسی ادله‌ی دیدگاه‌ها

۱. بررسی ادله‌ی دیدگاه اول

اگر مراد کسانی که به تحقق نیافتن عدالت در کافر قائلند این است که اسلام در تحقق مفهوم عدالت دخالت دارد، اشکالش این است که اولاً بنا به فرموده شیخ انصاری «لازم می‌آید وجود واقعی عدالت، عین وجود ذهنی آن باشد و حال آن که عدالت، مانند فسق از اموری است که ذهن هیچ نقشی در تحقق آن ندارد.» (شیخ انصاری، ص ۹)

۱. ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ حَمَزَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - ذُوَا عَدَلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ قَالَ فَقَالَ اللَّذَانِ مِنْكُمْ مُسْلِمَانِ وَاللَّذَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ قَالَ فَأَيُّكُمْ إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ فِي أَرْضٍ غَرَبَةٍ فَيَطَّلَبُ رَجُلَيْنِ مُسْلِمَيْنِ لِيَشْهَدَهُمَا عَلَى وَصِيَّتِهِ فَلَمْ يَجِدْ مُسْلِمَيْنِ فَلْيَشْهَدِ عَلَى وَصِيَّتِهِ رَجُلَيْنِ ذَمِيَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَرْضِيَيْنِ عِنْدَ أَصْحَابِهِمَا. كليني، ۷/ ۳۹۹.

ثانیاً عدالت یک امر عرفی است و با مراجعه به عرف متشرعه پی می‌بریم که در آن جا عدالت، صرف عقیده و ظاهر نشدن فسق نیست، بلکه يك امر وجودی و صفت ثبوتی است. (وحید بهبهانی، ۱/ ۴۳۵)

به هر حال اسلام در مفهوم عدالت داخل نیست. چنان که تقریباً در همه‌ی موارد عدالت جدا از اسلام شرط شده است و این مؤید تغایر آن‌ها است.

و اگر مراد این است که اسلام اماره عدالت است، این نیز خود جای بحث و بررسی دارد که مجال بیان تفصیلی آن نیست، ولی به دو اشکال که بر اراده این امر وارد است، می‌پردازیم:

۱. نفس اعتقاد به دین حداکثر موجب می‌شود که فرد به درستی و حقانیت آنچه صاحب دین آورده، معتقد باشد؛ اما باعث نمی‌شود که افعال و اقوال معتقد به آن حتماً بر اساس دستورات آن دین صورت گیرد. (تبریزی، *اوثق الوسائل*، ص ۵۶۰)

۲. حتی اگر بپذیریم که اسلام و اعتقاد مقتضی عدالت است، آن قدر ارتکاب گناه و بی‌مبالاتی در میان مسلمانان زیاد است که مقتضی (اسلام) نمی‌تواند به نحوی مؤثر باشد که بتوان احتمال فسق را دفع کرد، بنابراین صرف مسلمان بودن اماره عدالت نیست. (فاضل هندی، ۱۰/ ۶۰)

اما اگر مراد مشهور این است که در مقام عمل، اسلام و حتی بنا بر قول اکثر فقها ایمان (دوازده امامی بودن) برای تحقق عدالت لازم و کفر خود به دلیل عمل فاسقانه بودن مانع تحقق عملی آن است، برای آن وجهی است که به آن خواهیم پرداخت.

اما بر استدلال به روایت ابن ابی‌یعفور بر امکان نداشتن تحقق عدالت در کافر ممکن است این اشکال وارد شود که هیچ منافاتی بین ترتیب نداشتن احکام ذکر شده و تحقق عدالت وجود ندارد، زیرا ممکن است نامرتبی احکام مزبور بر کافر به خاطر خروج حکمی باشد، نه خروج موضوعی. (شهیدی، *رساله فی العداله*، ص ۶۴۷) و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» به عبارتی بین قبول نکردن شهادت و عدم وجوب برادری و حلیت غیبت و تحقق نیافتن عدالت ملازمه وجود ندارد. اشکال فوق بر استدلال به روایت ذکر شده دیگر نیز وارد است.

اصل نیز مردود است، زیرا اجماع به دلیل مخالفت تعدادی از علماء صرف ادعا است، مگر اینکه گفته شود، مخالفت معلوم النسب مضر نیست و استناد به دلالت نصوص نیز پاسخ داده شد.

۲. بررسی ادله‌ی قول دوم

اولاً اینکه گفته شد، عدالت برای کافر و بر اساس اعتقاداتش محقق می‌شود، با ظاهر قول خداوند مخالف است که فرمود: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (کهف: ۱۰۳-۱۰۵) بگو: «آیا شما را از زیانکارترین مردم آگاه گردانم؟» [آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند. [آری]، آنان کسانی‌اند که آیات پروردگارشان و لقای او را انکار کردند، در نتیجه اعمالشان تباه گردید، و روز قیامت برای آن‌ها [قدر و] ارزشی نخواهیم نهاد.

ثانیاً معذور بودن فرد غیر عالم به معصیت قبل از تمام شدن حجت مقبول است، عقل و نقل مانند آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) و ما تا پیامبری برنیانگیریم، به عذاب نمی‌پردازیم، به این امر حکم می‌کند؛ اما حجت تمام شده است. چنان که خداوند فرموده است: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است. (بقره: ۲۵۶) بنابراین عذر پذیرفته شده‌ای نیست. (گلیپاگانی، ص ۳۴-۳۵)

ضمن این که لازمه‌ی معذور بودن به دلیل بی‌توجهی به اسلام این است که هر کافری که با اجتهاد و تلاش به حقانیت اسلام پی نبرد، حداقل در ظاهر به عدالتش حکم شود؛ در صورتی که در برخی از آیات قرآن^۱ کافر به طور مطلق فاسق دانسته شده است.

ثالثاً اینکه قبول شهادت اهل ذمه در وصیت را دلیل بر تحقق نیافتن عدالت آن‌ها دانستن نیز صحیح نیست، زیرا بین قبول شهادت و امکان تحقق عدالت ملازمه وجود ندارد، چنان که بین پذیرفته نشده شهادت و تحقق نیافتن عدالت ملازمه وجود ندارد، زیرا در نصوص که اصلی‌ترین دلیل بر قبول نکردن شهادت غیر مسلمانان است، به این علت تصریح نشده است.

سایر ادله نیز هر کدام دارای اشکالاتی به شرح زیر است:

۱. روایت حمزة بن حمران بر فرض صحت سند بر امکان عدالت دلالت ندارد، زیرا این روایت در مقام تفسیر آیه‌ی شریفه و صرفاً درباره‌ی وصیت وارد شده و بر اساس ادله‌ی موجود آیه جایی است که مسلمانی برای شهادت دادن وجود نداشته باشد. بنابراین شهادت کافر از باب ضرورت پذیرفته می‌شود، لذا از باب الضروریات تَتَقَدَّرُ بِقَدَرِهَا، چون در کافر امکان تحقق عدالت اصطلاحی ذکر شده وجود ندارد، صرفاً، در همین مورد خاص احراز عمل

۱. «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵)

بر طبق اعتقاد خود فرد که مورد طبع و رضایت هم کیشانش می‌باشد، برای قبول شهادت کافی دانسته شده و این به معنی تحقق عدالت در کافر نیست، زیرا در عرف و لغت مرضی بودن مغایر با عادل بودن است. ضمن این که بعید است امام (ع) عمل بر طبق دستورات دینی غیر اسلام را خواسته و آنرا عدالت بداند.

۲. این که گفته شد، عدالت، مانند شجاعت و سخاوت از صفات نفسانیه‌ای است که نزد همه عقلاً شناخته شده است و هر قومی در تمام ملت‌ها و ادیان عادل و فاسق دارند را می‌پذیریم؛ اما این که عدالت مورد بحث، یعنی عدالتی که در موارد متعدد شرط شده، صرفاً عدالت عقلانی باشد، و دیدگاه شرع به هیچ عنوان لحاظ نگردد را نمی‌پذیریم، بلکه هر چند عدالت حقیقت شرعی مستقل ندارد، اما به مناسبت حکم و موضوع بایستی برای تعیین ملاک تحقق عدالت، لغت، عرف و شرع را با هم ملاحظه کرده و ملاکی که از مجموع ادله استنباط می‌شود، این است که استقامت عملی بر طبق دستورات شریعتی که عدالت را شرط دانسته، نیز لازم است.

۳. اشکال قول کسانی که ترک محرمات اسلامی را در کافر و مسلمان برای تحقق عدالت لازم و کافی دانسته‌اند، این است که اولاً عدالت تنها با ترک محرمات محقق نمی‌شود، بلکه انجام واجبات نیز لازم است و حال آنکه اگر هم کافر واجبات را انجام دهد، بسیاری از واجبات، بویژه عبادات از او پذیرفته نمی‌شود، مگر این که گفته شود کافران به فروع مکلف نیستند، که این خلاف تحقیق بوده و لازم است در محل جداگانه بررسی گردد. ثانیاً استدلال به عموم صحیحه ابن ابی‌یعفور صحیح نیست، زیرا نمی‌پذیریم که صحیحه در مقام بیان تعریف عدالت باشد، بلکه در مقام بیان اماره و طریق احراز عدالت است و بر فرض که در مقام بیان حقیقت عدالت باشد، به قرائن متعدد، بویژه معرفه بودن «رجل» و سؤال از عدالت موجود میان مسلمانان و غیره، مختص به مسلمان است.^۱

تحقیق در مسأله

ادله‌ای که فقها برای شناخت عدالت به آن‌ها تمسک می‌کنند، بر سه دسته‌اند:

۱. ادله‌ای که در مقام بیان حقیقت عدالت برآمده‌اند.

^۱ «بِمُتَعَرِّفِ عَدَالَةِ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّرِّ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَتَعْرِفُوا بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ» شیخ صدوق، ۳/ ۳۸-۳۹

مهم‌ترین و صحیح‌ترین دلیلی که فقها در مقام بیان حقیقت عدالت به آن استناد می‌کنند، روایت ابن ابی‌یعفور است که اولاً چنان که قبلاً گفته شد این روایت در مقام بیان امارات و نشانه‌های عدالت است، نه حقیقت آن و ثانیاً بر فرض که در مقام بیان حقیقت عدالت باشد، چنان که گفته شد به قرائن متعدد این روایت در مقام بیان نحوه‌ی تحقق عدالت در مسلمانان است، اما در مورد این که آیا عدالت در کافر محقق می‌شود یا خیر و در صورت تحقق، به چه چیز محقق می‌شود، ساکت است. ثالثاً بر فرض که عام باشد و تحقق عدالت در هر انسانی را شامل شود، از آنجا که در صحیحی برای تحقق عدالت، اجتناب از گناهان کبیره شرط دانسته شده و بلکه دلالت دارد که اجتناب از گناهان کبیره عین عدالت است، به دلیل این که کفر بر اساس سایر ادله از گناهان کبیره شمرده شده، بر تحقق نیافتن عدالت در کافر دلالت دارد.

۲. ادله‌ای که در مقام بیان امارات عدالت برآمده و اسلام را یکی از نشانه‌های عدالت دانسته‌اند، مانند: صحیح‌الحریر که در آن آمده است: «إِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ يَعْرِفُونَ بِشَهَادَةِ الزُّورِ أُجِيزَتْ شَهَادَتُهُمْ جَمِيعاً وَ أَقِيمَ أَحَدٌ عَلَى الَّذِي شَهِدُوا عَلَيْهِ إِنَّمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَشْهَدُوا بِمَا أَبْصَرُوا وَ عَلِمُوا وَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يَجِيزَ شَهَادَتَهُمْ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا مَعْرُوفِينَ بِالْفِسْقِ». (حرعاملی، وسائل‌الشیعة، ۲۷/ ۳۹۷) از امام صادق (ع) در مورد چهار شاهد که بر علیه مرد محصنی به زنا شهادت داده و دو نفر از آن‌ها تعدیل شده و دو نفر دیگر از آن‌ها تعدیل نشده‌اند، سؤال شد، امام فرمودند: هر گاه چهار نفر مسلمان که به شهادت زور معروف نباشند، شهادت دهند، شهادت همه‌ی آن‌ها تجویز می‌شود و بر کسی که بر علیه او شهادت داده‌اند حد اقامه می‌گردد...؛ مگر اینکه به فسق معروف باشند. اما اولاً به دلیل تغایر اسلام با عدالت، اماره بودن صرف اسلام برای عدالت را نمی‌پذیریم. ثانیاً بر فرض که با این ادله‌ی اماره بودن صرف اسلام را برای عدالت بپذیریم، حداکثر این روایات دلالت دارند که اسلام یکی از طرق اثبات عدالت است و در صورت مسلمان بودن شاهد تفحص از حال وی لازم نیست، ولی بنفسه بر تحقق نیافتن عدالت در کافر دلالت ندارند، زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

۳. ادله‌ای که بر نپذیرفتن شهادت کسانی که بر فطرت اسلام نباشند، دلالت دارد، مانند روایت علقمه^۱. از این روایات نیز نمی‌توان بر تحقق نیافتن عدالت در کافر استدلال کرد، زیرا

۱. عن علقمة قال قال الصادق ع وقد قلت له يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته و من لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام - جازت شهادته. همان کتاب، ۲۷/ ۳۹۵.
و عن أمير المؤمنين ع في قوله ممن ترضون من الشهداء - قال ممن ترضون دينه و أمانته و صلاحه و عفته و تيقظه فيما يشهد به و تحصيله و تمييزه فما كل صالح مميزاً و لا محصلاً و لا كل محصل مميز صالح. همان، ۲۷/ ۳۹۹.

ممکن است قبول نکردن شهادت کافر به خاطر تحقق نیافتن عدالت در او نباشد، بلکه خود کفر مانعی مستقل برای قبول نکردن شهادت وی باشد، زیرا دلیل آن بیان نشده است. آری با وجود این که به طور صریح در ادله‌ی کفر به عنوان مانع عدالت ذکر نشده، اما با بررسی ادله‌ی باب عدالت، پی می‌بریم که صرف نظر از گناه کبیره بودن کفر، به دلیل این که اسلام شرط صحت عبادات می‌باشد، امکان انجام مهم‌ترین واجبات (یعنی عبادات) در کافر وجود ندارد. پس در مقام عمل اسلام شرط و کفر مانع عدالت است.

اگر گفته شود قبول نکردن عبادات در اختیار او نیست، می‌گوییم طبق قاعده «الامتناع بالاختیار لاتنافی الاختیار» این نوع قدرت نداشتن و اختیار برای او سودی ندارد و عمل او را موجه نمی‌کند، زیرا کافر خود باعث این محذور شده است، چون می‌توانست شهادتین را بگوید و مانع قبول عبادت را بردارد و چون ابتدا مانع را خود ایجاد کرده، مسئولیت ممنوعیت بعدی متوجه خود او است. آری در مواردی که عدالت شرط شده و اقدام کافر نیز از باب ضرورت پذیرفته می‌شود، مانند باب وصیت، ممکن است از باب «الضروریات تنقذ بقدرها»، چون در کافر امکان تحقق عدالت اصطلاحی ذکر شده وجود ندارد، عمل بر طبق اعتقاد خود فرد کافی باشد. برخی از ادله‌ی ذکر شده توسط قائلین به تحقق عدالت در کافر، مانند روایت حمزة بن حمران نیز ناظر به همین مورد خاص است، نه مطلق موارد، اما این به معنای تحقق عدالت اصطلاحی نیست.

نتیجه‌گیری

عدالت اخلاقی (ملکه‌ی بازدارنده از افراط و تفریط) و لغوی (مقابل جور) در کافر، همانند مسلمان محقق می‌شود و نیز ممکن است برای هر قوم و ملتی، غیر از عدالت لغوی و اخلاقی، عدالت به معنای خاصی وجود داشته باشد، اما با این حال نمی‌توان برای شناخت موضوعات کلیه مستنبطه که بر آن‌ها احکام شرعی مترتب می‌شود، مطلق عرف و لغت را ملاک دانست؛ بلکه بایستی نظر شرع را نیز در نظر گرفت. (مرتضوی لنگرودی، ۱۷/۲) از نظر اسلام عدالت صرف اعتقاد به اسلام نیست؛ بلکه برای تحقق آن استقامت بر احکام شرعی اسلامی، یعنی انجام واجبات و ترک محرّمات به نحو صحیح و پذیرفته شده لازم است که تحقق چنین امری در کافر ممکن نیست، آری در مواردی، مانند باب شهادت بر وصیت مسلمان که شهادت کافر پذیرفته می‌شود، مرضی بودن به جای عدالت کافی و لازم است.

در برخی موارد نیز که عدالت شرط شده، مراد از آن وثوق به صدق است و به عبارتی عدالت به عنوان طریقی برای ظن به صدق شرط شده است؛ لذا اگر هم عدالت نباشد، اما وثوق به صدق باشد، کافی است، مثل وصی و راوی که اگر عادل نباشند، ضرری نمی‌رساند، اما این اعمال از کافر در صورتی پذیرفته می‌شود که مانع بودن کفر در این موارد ثابت نشده باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ادريس محمد بن منصور بن احمد حلی، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق
- ابن بابویه محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق
- ۴ ابن براج قاضی عبدالعزیز بن نحریر، *المهذب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق
- ابن حمزه محمد بن علی طوسی، *الوسیلة الی نیل الفضیلة*، قم، مکتبة آية الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق
- ابن قدامة عبدالله بن احمد حنبلی، *المعنی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، افست، ۱۴۱۴ق
- ابن منظور ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق
- ابو صلاح، تقی الدین بن نجم الدین حلبی، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۳ق
- اردبیلی احمد بن محمد (مقدس اردبیلی)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق
- اشتهدادی، علی پناه، *مدارک العروة*، تهران، دار الأسوة للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق
- اصفهانى، محمد بن حسن بن محمد (فاضل هندی)، *كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام*، قم، چاپ اول دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *رسائل فقهیة*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ق
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحلائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق
- بکری الدمیاطی، ابی بکر بن السید السید محمد شطا، *اعانة الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۸ق
- تبریزی، موسی بن جعفر بن احمد، *اوثق الوسائل*، قم، کتابفروشی کتبی نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۹ق
- تبریزی، میرزا جواد، *اسس القضاء و الشهادة*، قم، چاپ اول، بی تا

- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح فی اللغة*، تحقیق احمد عبد الغفور العطار، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول ۱۴۰۹ق
- حلی، علامه ابو منصور محمد بن حسن، *ارشاد الأذهان إلى احکام ایمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۰ق
- خمینی (امام)، سید روح الله موسوی، *توضیح المسائل (المحشی)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ق
- تحریر الوسيلة*، النجف الاشرف، مطبعة الاداب، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق
- خویی سید ابوالقاسم موسوی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، مقرر میرزا علی قروی، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۸۰ق
- زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی واسطی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق
- سبزواری، سید عبد الأعلى، *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم، دفتر آیه الله سبزواری، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق
- سبزواری، محمد باقر بن محمد، *ذخيرة المعاد فی شرح الارشاد*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ سنگی، بی تا
- شهید ثانی زین الدین بن علی بن احمد عاملی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول ۱۴۱۰ق
- مسالك الافهام إلى تنقیح شرایع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، چاپ اول ۱۴۱۳ق
- شهیدی تبریزی، میرزا فتاح، *هدایة الطالب إلى أسرار المكاسب*، قم، مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب، بی تا
- طبرسی، امین اسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه مطبوعاتی اعلمی، چاپ اول ۱۴۱۵ق
- طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق
- المسوط فی فقه امامیة*، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق
- تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق
- غزالی، ابو حامد محمد، *المستصفی فی الاصول*، مصحح محمد عبد السلام عبی الشافعی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق
- فخر رازی محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، بیروت، مؤسسه الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق

- فیروز آبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ١٤١٢ق
- کاسانی، علاء الدین ابوبکر، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، پاکستان، المكتبة الحبيبية، چاپ دوم، ١٤٠٩ق
- کرکی، محقق ثانی علی بن حسین عاملی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ١٤١٤ق
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ١٤٠٧ق
- گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، کتاب الشهادات، قم، مؤلف کتاب، چاپ اول، ١٤٠٥ق
- مؤمن قمی، شیخ محمد، مبانى تحریر الوسيلة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ١٤١٩ق
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ١٤٠٣ق
- محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، المتقنة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ١٤١٣ق
- مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ اول، ١٤١٢ق
- موسوی بجنوردی، حسن بن آقا بزرگ، القواعد الفقهية، قم، نشر الهادی، چاپ اول، ١٤١٩ق
- موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع اسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ١٤١١ق
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احياء التراث العربی، ١٩٨١ م.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ١٤١٥ق
- نراقی، محمد بن احمد، مشارق الاحکام، قم، مؤتمرومولی مهدی و احمد النراقیین، ١٤٢٢ق
- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٨ق
- وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، مصابیح الظلام، قم، مؤسسه العلامة الوحید البهبهانی، چاپ اول، ١٤٢٤ق
- یوسفی، حسن بن ابی طالب (فاضل آبی)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ١٤١٧ق

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۳۲-۱۱۵

نقش رجوع ضمیر به برخی افراد عام*

دکتر علی مظهر قراملکی
دانشیار دانشگاه تهران
Email: amgharamali@ut.ac.ir

چکیده

گاهی پس از عام که به حسب ظاهر موضوع حکمی قرار گرفته ضمیری می‌آید و توسط دلیل بیرونی یقین حاصل می‌شود که این ضمیر به برخی افراد آن رجوع می‌کند آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که آیا رجوع ضمیر به برخی افراد عام موجب تخصیص آن می‌گردد یا عموم عام همچنان به قوت خود باقی است؟ اصولیان در مواجهه با دو ظهور که در مسئله وجود دارد به طور عمده سه نظریه‌ی متفاوت ارائه داده‌اند که هر یک نتیجه خاص فقهی را به بار می‌آورد: ۱- تقدم اصالة العموم و تصرف در ناحیه‌ی ضمیر ۲- رفع ید از اصالة العموم و قول به جاری نشدن استخدام ۳- توقف در مقام نظر و رجوع به اصول عملیه در مقام عمل
نوشتار حاضر با مطالعه تطبیقی نظرات مختلف را تبیین و بررسی کرده و در نهایت نظریه‌ی دوم را تقویت و آن را اختیار می‌کند.

کلید واژه‌ها: ضمیر، رجوع، اصالة العموم، اصالة عدم الاستخدام، رفع ید

طرح مسئله

گاهی به دنبال کلام مشتمل بر عام ضمیری ذکر می‌شود و به وسیله‌ی دلایل بیرونی یقین حاصل می‌گردد که مرجع این ضمیر، همه‌ی افراد عام نیست، بلکه ضمیر صرفاً به برخی از افراد آن بر می‌گردد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا رجوع ضمیر به برخی از افراد عام تخصیص‌کننده‌ی عام است و سبب می‌شود که حکم عام نیز به برخی افراد آن اختصاص یابد؟ یا رجوع ضمیر به برخی افراد عام مقتضی تخصیص نیست؟ این مسئله میان اصولیان در اختلاف است و ثمرات فقهی و حقوقی دارد.

مسئله‌ی رجوع ضمیر به برخی افراد عام به دو صورت مطرح است:

الف: گاهی در کلام مشتمل بر عام پیش از ذکر حکم، ضمیری به میان می‌آید که به دلایلی این ضمیر صرفاً به برخی از افراد عام رجوع می‌کند. به عنوان مثال: در «و المطلقات ... أزواجهن أحق بردهن» واژه‌ی المطلقات جمع محلی به الف و لام، مفید عموم است به گونه‌ای که هم شامل مطلقات رجعی می‌شود و هم مطلقات بائن را فرا می‌گیرد؛ و ضمیر أزواجهن^۱ به دلیل خاص، مانند اجماع یا روایت، به برخی از افراد عام یعنی مطلقات رجعی رجوع می‌کند و حکم «أحق بردهن» هم پس از ضمیر آمده است.

این صورت مسئله در واقع خارج از بحث و اختلاف نظر اصولیان است. به عبارت دیگر مراد اصولیان از بحث در نقش تخصیص‌گری ضمیر، راجع به برخی از افراد عام این حالت نیست زیرا ضمیر «هن» در «أزواجهن» به دلیل اینکه پیش از حکم آمده و با رجوع به برخی از افراد عام یعنی مطلقات رجعی، سبب می‌شود موضوع حکم، از همان ابتدا ازواج مطلقات رجعی باشد و به معنای دقیق کلمه در این مثال عام تمام موضوع نیست، بلکه عام و ضمیر به طور مجموع موضوع حکم می‌باشند و حکم از آن موضوع مُخَصَّص است و نه اینکه حکم مُخَصَّص است، فرق است میان حکم به امر مُخَصَّص، و حکم مُخَصَّص. آنچه در مباحث عام و خاص محل بحث است حکم مُخَصَّص است، و نه حکم متعلق به امر مُخَصَّص، و لذا می‌توان گفت: در چنین کلامی، عامی (حکم عامی) وجود ندارد تا تخصیص یابد گرچه به تصریح برخی اصولیان (آخوند خراسانی، ۳۶۲/۱، روحانی، ۳۷۶/۳) در فرض یاد شده به وسیله‌ی رجوع ضمیر به برخی افراد عام تخصیص تحقق یافته، و عام مورد تخصیص قرار گرفته است، ولی تأمل در حقیقت تخصیص روشن می‌سازد که تعبیر آنان از روی مسامحه و مجاز گویی است، زیرا به بیان دقیق اینجا نمی‌توان از تحقق تخصیص سخن گفت...

با این توضیح که مقصود از تخصیص محدودیت حکم عام به بخشی از مصادیق عام است، یعنی در تخصیص بعضی از افراد عام از تحت حکمی که برای عام ثابت است اخراج می‌شود، در حالی که در فرض یاد شده هنوز حکمی برای عام ثابت نیست تا با رجوع ضمیر به بعضی از افراد آن عام مورد تخصیص واقع شود و عنوان تخصیص، آن گونه که مقصود و منظور اصولیان است، تحقق یابد.

در مثال «المطلقات ... أزواجهنَّ أحقُّ برَدَّهنَّ» پیش از آنکه حکم بر کل «المطلقات» عارض شود، ضمیر «أزواجهنَّ» بنا بر قریب‌ی خاص قطعی به بعضی از افراد آن یعنی «مطلقات رجعی» رجوع می‌کند و موضوعی را که هنوز به حق حکمی بر آن تعلق نیافته تخصیص می‌دهد در واقع مثل این است که گفته شود: «أزواجُ المطلقاتِ الرجعیةِ أحقُّ برَدَّهنَّ». در این سخن تنها یک موضوع و یک حکم وجود دارد، و دامنه‌ی حکم در آن، به واسطه‌ی مُخَصَّصِ محدودتر نگردیده است و حکم احقیت به رد، در خصوص برخی از شوهران مطلقه‌های رجعی، اختصاص نیافته است. پس به بیان دقیق تخصیصی در میان نیست و لذا بیان آخوند خراسانی و صاحب منتقی الاصول باید حمل به تسامح یا مجاز گردد.

ب: صورت دوم مسئله در واقع یکی از مسائل باب عام و خاص، که مبحث مناقشه میان اصولیان قرار گرفته و چنانکه خواهد آمد آنان سه نظریه‌ی عمده در مسئله ارائه داده‌اند. صورت مسئله این است که: در کلامی عام وارد می‌شود، و به حسب ظاهر، خود به طور مستقل، موضوع حکمی قرار می‌گیرد و بعد از آن جمله‌ای ذکر می‌شود و این جمله مشتمل بر ضمیری است که به دلیل اجماع و یا ادله‌ی دیگری، صرفاً به برخی افراد عام رجوع می‌کند و در عین حال حکم دیگری آمده و در موضوع آن همو ضمیر اخذ شده است. مثل آیه‌ی شریفه‌ی «والمطلقاتُ یتربصنَ بأنفسهنَّ ثلاثهَ قُرُوءٍ^۱ و در ذیل این آیه می‌فرماید «وَبُعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ برَدَّهنَّ...» (البقره: ۲۲۸)

در فقره‌ی اول آیه «المطلقات» که جمع محلی به الف و لام و مفید عموم است به طور مستقل، موضوع یک حکم شرعی قرار گرفته است و حکم آن عبارت است از سه طهر یا سه حیض عده نگه داشتن.

پس، به مقتضای عموم آیه و اصالة العموم باید گفت که هر زن مطلقه اعم از مطلقه رجعیه یا مطلقه بائنه باید سه طهر یا سه حیض عده نگه دارند. گرچه بعضی مطلقات بائنه از قبیل

^۱ - قرء از الفاظ مشترک است هم به معنای طهر آمده و هم به معنای حیض (مجمع البحرین ۳۳۸/۱)

صغیره و یائسه و بعضی دیگر بدلیل خارجی عده ندارند ولی این ربطی به عموم آیه ندارد. ولکن در ذیل آیه ضمیر «هن» در «بُعُوْتُهِنَّ» بدلیل خاص^۱ به طور یقین به همه‌ی مطلقات رجوع نمی‌کند بلکه به بعضی افراد آن یعنی خصوص مطلقات رجعیه رجوع می‌کند. سؤال اساسی و مهم این است: آیا رجوع ضمیر در چنین کلامی به برخی افراد عام موجب تخصیص عام می‌شود و باعث می‌گردد که حکم «یتربصن» به «مطلقات رجعیه» اختصاص داشته باشد یا خیر؟ بلکه باید گفت عموم عام، همچنان به قوت خود باقی است. صرف رجوع ضمیر به برخی افراد عام موجب تخصیص نیست.

ثمره‌ی بحث

اگر قائل به تخصیص باشیم باید ملتزم شویم که آیه شریفه تنها حکم عده مطلقات رجعیه را بیان می‌کند و حکم مطلقات بائنه در این آیه مطرح نیست آن را از دلیل دیگر باید جست. اما اگر قائل به تخصیص نباشیم خواهیم گفت عموم حکم اول به قوت خود باقی است، همه زنان مطلقه چه طلاقشان رجعی باشد و چه بائن باید سه قرء عده نگه دارند و در ایام عده از ازدواج با دیگران خودداری نمایند. منتهی در ذیل آیه حکم دیگری آمده که منحصر به مطلقه‌های رجعی است و آن اینکه شوهران زنان مطلقه‌ای که طلاقشان رجعی است به رد این زنها به زوجیت اولی از سایر مردان احق و اولی هستند یعنی این شوهران در ایام عده می‌توانند به زنان خود رجوع کنند و در صورت رجوع سایر مردان حق ازدواج با آنان را ندارند.

محل بحث

با تأمل در آنچه گذشت روشن می‌گردد که در مورد مثال دو ظهور وجود دارد.

۱- ظهور عام یعنی «المطلقات» در عموم، که در مورد مثال مرجع ضمیر جمع واقع شده است.

۲- ظهور ضمیر در عموم، یعنی ظاهر اینست که ضمیر با مرجع خود که عام است مطابقت دارد و به همه افراد آن رجوع می‌کند نه به برخی افراد آن.

^۱ - دلیل خاص ممکن است نقلی باشد مثل اجماع یا روایات و ممکن است عقلی باشد مثل اینکه اول بگوید: «اکرم العلماء» بعد بفرماید: «و اعتمد علیهم» و ما به حکم عقل دریابیم که همه عالمان مراد نیست بلکه مراد عالمان عادل است یعنی ضمیر هم در واژه «علیهم» به برخی عالمان بر می‌گردد و نه همه عالمان

ولی نکته قابل ذکر اینکه به مقتضای دلیل خارج در این مورد نمی‌توان ملتزم به حجیت هر دو ظهور شد بلکه امر دایر است بین دو مخالفت با ظاهر، یعنی مخالفت با اصاله الظهور در عام و مخالفت با اصاله الظهور در ضمیر. (جزایری، ۶۱۵/۳؛ آخوند خراسانی ۳۶۲/۱)

بنابراین یا باید از عموم عام رفع ید کنیم و بگوییم مراد از "مطلقات" خصوص رجعیات است و یا ضمیر را به بعضی افراد مرجع خویش برگردانیم در حالی که ظاهر اینست که ضمیر به تمام افراد مطلقات رجوع می‌کند.

در اینکه اینجا چه باید کرد و با کدام ظاهر باید مخالفت نمود محور و مورد مشاجره در مسئله مورد بحث است.

اقوال در مسئله

در این مساله از سوی اصولیان عمدتاً سه نظریه ابراز شده است گرچه برخی معاصرین نظریه چهارمی را نیز محتمل دانسته‌اند:

الف: رفع ید از اصاله العموم و قول به عدم جریان استخدام^۱ در ناحیه ضمیر (فیاض، ۲۸۸/۵، صافی، ج ۲ / ۳۶۱-۳۶۰)

ب: تقدم اصاله العموم، و تصرف در ناحیه ضمیر (خویی، ۴۹۲/۱)

ج: توقف در مقام نظر و رجوع به اصول عملیه در مقام عمل (نک: آخوند خراسانی ۳۶۳/۱)

چنانکه مشاهده می‌گردد در این مساله میان محققین بزرگ علم اصول اختلاف نظر وجود دارد و این دشواری و دقیق بودن مساله را نشان می‌دهد لذا باید دید کدام نظریه از مبنای درست‌تر و دلایل مستحکم‌تر برخوردار است و یا برای مساله راه حل دیگری وجود دارد.

تبیین و تحلیل دیدگاه‌ها

در نگاه اصولیان در مورد مناقشه و مواجهه با دو ظهور، یعنی ظهور عام در عموم و ظهور ضمیر در مطابقت با مرجع سه احتمال وجود دارد که صاحب کفایه با عبارات بسیار موجز و عمیق خود بدانها اشاره کرده است (آخوند خراسانی، ۳۶۲/۱ - ۳۶۳):

^۱ منظور از استخدام در مورد مثال این است که از ضمیر معنایی و مرجع آن معنای دیگری اراده شود یعنی از «المطلقات» عموم مطلقات و از ضمیر راجع به آن، مطلقات رجعیه اراده گردد

۱- تصرف در عام با اراده خصوص آنچه از ضمیر اراده شده است

بدین معنا که از ظهور عام در عموم صرف نظر کرده و قائل به تخصیص شویم و در مورد مثال بگوییم از "المطلقات" که عام است خصوص مطلقات رجعیه اراده شده است. علامه حلی بعد از نقل آراء برخی عالمان امامیه و اهل سنت نظریه وجوب تخصیص را بر سایر احتمالات ترجیح می‌دهد (علامه حلی، ۳۶۴/۲) به نظر وی و برخی دیگر اگر تنها ضمیر تخصیص بخورد و عام به عموم خود باقی بماند، لازمه اش مخالفت ضمیر با مرجع خویش است که بطلان آن واضح است (ابن شهید ثانی، ۱۳۹) ولی این استدلال با توجه به گشوده بودن باب مجاز و رایج بودن حکم استخدام از قوت لازم برخوردار نیست (همو)، در خصوص این نظریه محقق خوبی بر این باور است که رجوع ضمیر به برخی افراد عام قرینه و دلیل بر اینست که از مرجع ضمیر، عموم اراده نشده است. وی تصریح کرده است که رجوع ضمیر به برخی افراد عام قرینه عرفی بر این است که مراد از عام خصوص افراد است نه عموم افراد. (صافی، ۳۶۰/۲) و به فرض اینکه قرینه عرفی در میان نباشد این حالت یعنی عود ضمیر به برخی افراد عام دست کم صلاحیت قرینه بودن بر تخصیص عام را دارد (آخوند خراسانی، ۳۶۳/۱) و این باعث می‌شود که برای عام ظهوری منعقد نگردد و مجالی برای اجرای اصالةالعموم در ناحیه عام باقی نماند.

۲- تصرف در ناحیه ضمیر با حفظ ظهور عام در عموم.

یعنی از ظهور ضمیر در مطابقت با مرجع رفع ید کنیم و بگوییم به مقتضای دلیل خارجی از ضمیر عموم اراده نشده و در عین حال مرجع ضمیر که عام است به عمومیت خود باقی است. نظر شیخ طوسی و برخی محققین اخیر و معاصر با وجود اختلاف مبانی میان آنان با این نظر سازگار است. استدلال شیخ طوسی و پیروانش بر عدم تخصیص عام این است که در مورد مثال لفظ «المطلقات» عام است، مادامی که دلیل بر تخصیص آن نباشد باید حمل بر عموم گردد و صرف رجوع ضمیر به برخی افراد عام صلاحیت تخصیص آن را ندارد، زیرا هر یک از ضمیر و مرجع موضوع مستقلی است و خروج ضمیر از ظاهر خود مستلزم خروج عام از ظاهر خویش و مجازیت آن نمی‌گردد (ابن شهید ثانی، ۱۳۹).

صاحب کفایه در توجیه این نظریه بر این باور است که تصرف در ناحیه ضمیر دو

صورت دارد:

الف - ضمیر از باب مجاز در کلمه به بعضی افرادی که از مرجع اراده شده رجوع کند.

ب- ضمیر را، به تمام افراد مرجع ارجاع کنیم منتهی از جهت توسعه در اسناد، یعنی حکمی را که در حقیقت به بعضی اسناد داده شده به طور مجاز به کل اسناد دهیم که بنا بر صورت اول مجاز در کلمه و بنا بر صورت دوم مجاز در اسناد تحقق پیدا خواهد کرد^۱ (آخوند خراسانی، ۱/ ۳۶۲).

بنا بر این در آیه‌ی مثال هم مجاز در کلمه ممکن است و هم مجاز در اسناد، به این صورت که اگر گفته شود ضمیر جمع در «بُعُولَتُهُنَّ» بر خلاف معنای موضوع^۲ خود به بعضی افراد مرجع یعنی مطلقات رجعیه رجوع می‌کند در این صورت مجاز در کلمه تحقق پیدا می‌کند؛ و اگر گفته شود به کل مطلقات رجوع می‌کند چه بائنات و چه رجعیات، در این صورت اسناد احقیقت به عموم «بعولة المطلقات» اسناد به غیر «ماهوله» می‌باشد یعنی احقیقت به رد که در حقیقت به بعض اسناد داده شده به کل اسناد داده‌ایم و روشن است که اسناد حقیقی نیست اسناد مجازی است زیرا به دلیل خارج مسلم است که شوهران همه مطلقات احقیقت و اولویت به رد ندارند تنها شوهران مطلقه‌های رجعی، احق و اولی به رد هستند و آنان می‌توانند در ایام عده به نکاح اولیه خویش برگردند.

در این نگاه از آنجا که در آیه‌ی شریفه اسناد احق و اولی بودن به رد به شوهران همه مطلقات اسناد حقیقی و واقعی نیست از آن به مجاز در اسناد تعبیر می‌گردد. (آخوند خراسانی، ۳۶۲/۱)

نقد التزام به مجاز در اسناد

به نظر می‌رسد التزام به مجاز در اسناد، خالی از اشکال نیست و بلکه توهمی است که مجال طرح ندارد، زیرا اسناد حکم بعض به کل، اگر چه در عام مجموعی صحیح است ولی در عام افرادی که هر فرد از آن موضوع مستقلی به شمار می‌آید معقول نیست. در آیه‌ی مذکور که از نوع افرادی است چگونه می‌توان حکمی را که به بعض اختصاص دارد به جمیع نسبت داد؟ مجوز آن چیست؟ چگونه ممکن است حکم احقیقت به رد

^۱ - اگر کلمه ای به جای کلمه دیگر استعمال شود مثل اینکه گفته شود: «انبت الربیع البقل» در حالیکه انبات و رویاندن گیاهان کار خداست. این مجاز در کلمه است متکلم ربیع را در سببیت، فاعل حقیقی به شمار آورده و فعل رویاندن را به آن اسناد داده است. و هرگاه ربیع در معنای موضوع له خود بکار رود و در عین حال فعل فاعل مختار به آن نسبت داده شود در این صورت چون هر کلمه ای در معنای موضوع له خود بکار رفته مجاز در کلمه نیست ولی چون اسناد رویاندن به غیر فاعل حقیقی انجام گرفته تسامح و مجازیت تحقق یافته است اما مجازیت در اسناد است نه در کلمه.

که اختصاص به شوهران مطلقات رجعیه دارد به شوهران همه مطلقات اسناد داده شود. این ادعائی است که عهده‌ته علی مدعیه؛ و به همین دلیل این نظریه از نظر ما مردود است.

۳- نظریه رجوع به اصول عملیه

پیشتر گفتیم که در محل نزاع در مواجهه با دو ظهور یعنی ظهور عام در عموم و ظهور تطابق ضمیر با مرجع خودسه نظریه محتمل است که دو مورد آن گذشت، اما نظریه‌ی سوم آنست که از دو احتمال پیشین صرف نظر کرده و به اصول عملیه رجوع گردد. دلیل این نظریه به طوری که خواهد آمد اینست که در فرض مزبور کلام مجمل می‌شود و دستمان از دلیل لفظی کوتاه می‌گردد که در این صورت چاره‌ای جز رجوع به اصول عملیه نیست.

مرحوم آخوند خراسانی بعد از طرح مسئله و بیان نکته‌ی اختلاف بر این مطلب اشاره دارد (نک: آخوند خراسانی، ۱/۳۶۳)، ولی کلام او به خاطر کثرت نکات و عمیق بودن مطلب از یک سو؛ و ثقیل بودن عبارت در عین ایجاز از سوی دیگر، فهم نظریه نهایی او را دشوار می‌سازد، به طوری که حتی بعضی بزرگان فن با تردید، نظریه او را استظهار می‌کنند و بعضی دیگر در استنتاج دیدگاه او با اصولیان دیگر دچار اختلاف شده‌اند.

محقق خوبی نظریه‌ی رجوع به اصول علمیه را منسوب به وی می‌داند (فیاض، ۲۸۵/۵)، در حالی که دیگران قول به تقدم اصالة العموم را نظر برگزیده‌ی آخوند دانسته‌اند (جزایری، ۳/۶۱۸)، ولی از نظر نگارنده امعان نظر در عبارات وی نشان می‌دهد که به عقیده‌ی او در موضع خلاف نه اصل عدم استخدام جریان دارد و نه اصالة العموم؛ زیرا هم‌طور که در گذشته بیان شد در مبحث دو ظاهر یعنی ظهور عام در عموم و ظهور ضمیر در مطابقت با مرجع خود مزاحم یکدیگرند؛ لذا هر دو از درجه اعتبار ساقط می‌شوند در نتیجه چاره‌ای جز توقف در مقام نظر و رجوع به اصول عملیه در مقام عمل باقی نمی‌ماند، چون با سقوط هر دو اصل کلام مجمل می‌شود و دستمان از دلیل لفظی کوتاه می‌گردد، آنگاه به ناچار باید به اصول عملیه رجوع شود و به مقتضای آن عمل گردد. (نک: آخوند خراسانی، ۱/۳۶۳-۳۶۲)

برای هر یک از آراء سه‌گانه اشکال و انتقاداتی از سوی اصولیان ارائه شده است، بررسی هر یک از آن‌ها چنانکه خواهد آمد نشان می‌دهد که نظریه‌ی دوم و سوم اگر نگوییم مبنای مستحکمی ندارند. دست کم خالی از مناقشه نیستند؛ لذا به نظر می‌رسد که التزام به احتمال اول یعنی تصرف در ناحیه‌ی عام با اراده، خصوص آنچه از ضمیر اراده شده است، خالی از قوت

نیست.

اشکال بر نظریه‌ی تصرف در عام

به عقیده برخی اصولیان اینکه در عام تصرف کنیم و بگوییم مقصود از "المطلقات" خصوص مطلقات رجعیه است و ظهور ضمیر را محفوظ بداریم و بگوییم به مقتضای اصل عدم استخدام^۱، ضمیر با مرجعش مطابقت دارد. چنین نظریه‌ای مبنای درستی ندارد، زیرا اصل عدم استخدام، اصل لفظی است و در جای خود به اثبات رسیده که مهم‌ترین دلیل حجیت اصول لفظی^۲ بنای عقلاست و متیقن از بنای عقلا، اتباع ظهور در تعیین مراد است، نه در تعیین کیفیت استعمال که مثلاً: لفظ در معنای مراد به نحو حقیقت بکار رفته یا به نحو مجاز (آخوند خراسانی، ۳۶۲/۱)، در حالی که در مورد بحث، مراد متکلم معلوم است و ما از خارج می‌دانیم که مراد از ضمیر "بعولتھن" فقط رجعیات است، بنابراین دلیلی برای اجرای اصل لفظی باقی نمی‌ماند. مرحوم آخوند تصریح می‌کند:

به طور کلی اصالة الظهور در جایی حجت است که تردید شود چه چیز اراده شده است نه در جائیکه شک کنیم چگونه اراده شده است؟ (همو، ۳۶۳/۱) مثلاً هرگاه معنای حقیقی و معنای مجازی لفظ را بدانیم ولی تردید داشته باشیم که آیا متکلم معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟ در این صورت اصالة الحقیقه که بخشی از اصالة الظهور است جاری گردیده و گفته می‌شود ظاهر این است که معنای حقیقی مراد است.

اما اگر مراد متکلم معلوم باشد، ولی کیفیت استعمال لفظ در معنای مراد مشخص نباشد که به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟ در این صورت نمی‌توان به اصالة الظهور تمسک کرد و

^۱ - استخدام از اصطلاحات علم بدیع است که از محسنات کلام به شمار می‌آید مقصود از آن اینست که لفظی که دارای دو معناست ذکر شود آنگاه یکی از آن دو معنی از لفظ و معنای دیگرش از ضمیر راجع به آن اراده گردد. مانند قول شاعر: «اذا نزل السماء بارض قوم رعیناه و ان كانوا غضاباً» (ابن منظور، ۳۷۹/۶) که از لفظ "السماء" باران و از ضمیر عاء بر آن در "رعیناه" گیاه ارائه شده است که هر دو از معانی مجازی سما است.

استخدام اقسامی دارد از جمله:

الف - از لفظ معنای مجازی و از ضمیر عائد بر آن معنای مجازی دیگرش اراده شود مانند مثال فوق

ب - از لفظ معنای حقیقی و از ضمیر راجع به آن معنای مجازی مراد باشد. (مختصر المصاح، ۳۹۶) مانند آیه مورد مثال که از "المطلقات" معنای عموم و از ضمیر هن در "بعولتھن" خصوص رجعیات اراده شود.

^۲ - شیخ انصاری (ره) از اصول لفظیه به امارات ظنیه تعبیر می‌کند که فقیه به منظور استنباط احکام از ظواهر کتاب و سنت از آنها مدد می‌گیرد. (ص ۵۴)

حقیقت یا مجاز بودن لفظ را در معنای مراد بدست آورد، برای تشخیص این معنا از امارات دیگر باید مدد جست. (همو)

حال در آیه مذکور، مراد شارع از عام اول معلوم نیست نمی‌دانیم که از «المطلقات یتربص بانفسهن ثلاثة قروء» تمامی مطلقه‌ها اعم از بائنه و رجعیه مراد است یا خصوص رجعیات؟ لذا در این ناحیه می‌توان به مدد اصالة‌الظهور که حجیت آن مبتنی بر بناء عقلاست مراد قانونگذار را بدست آورد؛ اما در ناحیه‌ی ضمیر «وَبُعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» به کمک دلیل خارج مراد شارع معلوم و روشن است که تنها شوهران رجعیات احقیقت به رجوع دارند نه شوهران مطلقات بائنه.

پس در این ناحیه وجهی و دلیلی برای رجوع به اصالة‌الظهور نیست. عقلا به مفاد مشکوک الفاظ تنها در تعیین مراد به اصالة‌الظهور تمسک می‌کنند، نه در تعیین کیفیت استعمال الفاظ (همو، ۳۶۳)، به نظر می‌رسد استدلال آخوند متین و مطابق با قواعد اصولی است، اما این استدلال نمی‌تواند همه‌ی طرفداران نظریه‌ی تعرف در عموم عام را متقاعد کند، چون برخی بر این باورند که در مورد بحث سیاق کلام ظهور دارد در اتحاد مراد از ضمیر و مرجع آن و امر دایر است بین اینکه از ظهور سیاقی رفع ید کنیم یا از اصالة‌العموم؟ در چنین مواردی متفاهم عرض جریان اصل عدم استخدام و رفع ید از اصالة‌العموم است (نک: فیاض، ۲۸۸/۵-۲۸۷) و پر واضح است که استدلال آخوند اجنبی از این دیدگاه است ...

نقد نظریه‌ی تصرف در ناحیه ضمیر و تقدم اصالة‌العموم

پیشتر گفتیم که در موضع نزاع در مواجهه با دو ظاهر سه نظریه محتمل است که طرح و تبیین نظریه‌ی اول یعنی تصرف در عام و قول به عدم جریان استخدام در ناحیه ضمیر گذشت. اما نظریه‌ی دوم که با حفظ ظهور عام در عموم در ناحیه‌ی ضمیر تصرف کنیم و اصالة‌العموم را مقدم بداریم. این دیدگاه نیز به عقیده محقق خراسانی مخدوش و مردود است. (آخوند خراسانی، ۳۶۳/۱)؛ زیرا وقتی بعد از عام ضمیری ذکر می‌شود که به بعضی افراد عام در حکم اول رجوع می‌کند این صلاحیت را دارد که از انعقاد ظهور عام در عموم جلوگیری کند و ظهور را از آن سلب کرده، به عبارت دیگر رجوع ضمیر به بعضی افراد عام گرچه قرینه بودنش برای تخصیص و حمل کلام بر خلاف ظاهر محرز و قطعی نیست، ولی صلاحیت آن را دارد. (همو) طرفداران این نظریه بر این نکته تاکید دارند که ظهور در جایی حجت است که

در کلام چیزی که صلاحیت دارد برای قرینه بودن بر عدم ظهور، وجود نداشته باشد، ولی در مبحث ما رجوع ضمیر به بعضی افراد عام صلاحیت قرینه بودن بر تخصیص و عدم ظهور عام در عموم را دارد؛ و لذا نمی‌توان اصالة‌الظهور را در ناحیه‌ی عام جاری ساخت و به اصالة‌العموم تمسک کرد. (همو، ۳۶۳/۱)

اشکال محقق نائینی بر آخوند

به عقیده‌ی وی این ادعا که رجوع ضمیر به بعضی افراد عام به خاطر صلاحیت قرینه بودن بر عدم اراده‌ی عام، مانع تمسک به اصالة‌العموم است، پذیرفته نیست؛ زیرا ملاک در مسئله‌ی احتفاف کلام به «ما يصلح للقرينية» این است که کلام مشتمل بر لفظ مجملی از لحاظ معنا باشد، به گونه‌ای که متکلم بتواند در مقام بیان در آن اعتماد کرده، مثل لفظ «فساق» در عبارت «اکرم العلماء الا الفساق منهم» با فرض اینکه فاسق مجمل است، نمی‌دانیم مدلول آن مرتکب کبیره است؟ یا اعم از کبیره و صغیره. در چنین موردی اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند و مانع انعقاد ظهور عام در عموم می‌گردد، ولی مبحث ما چنین نیست.

در موضوع بحث ما کلام، متکفل دو حکم متغایر است، در آیه‌ی شریفه جمله‌ی مشتمل بر عام یک حکم را بیان می‌کند و آن لزوم تربص و عده است و جمله‌ی مشتمل بر ضمیر، حکم دیگری را بیان می‌کند و آن حق رجوع زوج در ایام تربص و عده است. حکم اول برای جمیع افراد عام ثابت است و حکم دوم برای بعضی افراد عام و هر یک از این دو مستقل از دیگری است.

بر این اساس، ثبوت حکم دوم بر بعضی افراد عام نمی‌تواند قرینه باشد بر اینکه حکم اول هم به بعضی افراد اختصاص دارد، زیرا هم‌گونه که گفته شد دو حکم با هم متغایرنند و بین دو حکم چنین رابطه‌ای نیست تا یکی قرینه بر دیگری باشد (کاظمی، ۵۵۴/۱. خویی، ۳۷۴/۲)

احتمال جریان اصالة‌الحقیقه از باب تعبد

در مورد بحث علاوه بر آنچه گذشت یک نظریه دیگر نیز محتمل است و آن اینکه در مواجهه با دو ظاهر اصالة‌الحقیقه جریان پیدا کند، اما نه مانند یک اصل عقلانی که حجیت آن از باب ظهور نوعی است، بلکه جریان آن از این باب است که اصالة‌الحقیقه تعبداً حجت است؛ اگرچه کلام همراه به قرینه‌ای باشد که بواسطه‌ی آن در معنای حقیقی ظهور نوعی پیدا نکند.

به گفته‌ی فیروز آبادی این عقیده را صاحب فصول بعد از ترجیح استخدام بر تخصیص عام مطرح کرده است. (فیروز آبادی، ۳۱۴/۲)

در صورت پذیرش این مبنا اصالةالحقیقه در ناحیه‌ی عام جریان پیدا کرده و مانع تخصیص می‌گردد و عموم عام محفوظ می‌ماند.

ولی حق این است که اصالةالحقیقه از باب ظهور نوعی حجت است نه از باب تعبّد. چون این اصل از اصول لفظیه‌ی عقلانیه است و در جای خود به اثبات رسیده که حجیت آن‌ها به مناط افاده ظنّ نوعی است، یعنی: چون برای نوع انسان‌ها و نوع عقلا مفید ظن به مراد هستند حجت می‌باشند، لذا گفته می‌شود که حجیت اصالةالحقیقه از باب ظهور نوعی است نه از باب تعبّد.

اصل تطابق اراده جدی با اراده استعمالی

در گذشته بیان شد که در موضع خلاف سه نظریه‌ی عمده مطرح است:

۱- تصرف در عام ۲- تصرف در ناحیه ضمیر به نحو مجاز در کلمه یا مجاز در اسناد ۳- رجوع به اصول عملیه

ولی بر پایه‌ی برخی دیدگاه‌ها راه حل مسئله منحصر به این سه طریق نیست، بلکه احتمال چهارمی هم مطرح است؛ این احتمال با مبانی برخی محققین که قائل به عدم مجازیت در عام مخصص‌اند (نک: آخوند خراسانی، ۳۳۶/۱-۳۳۵؛ کلانتر، ۱۹۲؛ خویی، ۳۷۰/۲) سازگار است و آن اینکه گاهی اراده جدی مطابق با اراده استعمالی است و گاهی مخالف، و بنای عقلا بر تطابق دو اراده است، مگر اینکه خلاف آن ثابت گردد.

در آیه‌ی شریفه به دلیل خارجی ثابت شده که در ناحیه‌ی ضمیر این تطابق وجود ندارد، ولی دلیلی بر تخالف دو اراده در ناحیه‌ی عام موجود نیست. بنابراین اصل عقلانیه تطابق ارادتین در ناحیه‌ی عام محکم و برقرار است و رفع ید از اصالةالتطابق در ناحیه‌ی ضمیر موجب رفع ید از آن در ناحیه عام نمی‌شود (نک: مظفر، ۲۲۱/۱؛ منتظری، ۳۲۳-۳۲۱؛ اشتهازی، ۳۹۲-۳۷۲؛ تبریزی، ۴۵۱/۲) این نظر که مرحوم مظفر و برخی معاصرین مطرح کرده‌اند، اگر نگوئیم متأثر از دیدگاه محقق نائینی است، دست کم می‌توان گفت: که نظریه‌ی وی بی‌تأثیر در دیدگاه قائلین آن نبوده است، چرا که استدلال آنان همانند نائینی در حقیقت بر پایه‌ی تغایر دو حکم و دو موضوع جداگانه در جمله مشتمل بر عام و جمله‌ی مشتمل بر ضمیر استوار است. (نک: همو)

توهم تقدم اصالة الظهور در ناحیه‌ی عام

ممکن است گفته شود به فرض تعارض دو ظاهر، اصالة الظهور در ناحیه‌ی عام بر اصالة الظهور در ناحیه‌ی ضمیر تقدم دارد، زیرا در صورت عمل به اصل ظهور در ناحیه‌ی عام تنها یک مخالفت با اصل ظهور در ناحیه‌ی ضمیر پیش می‌آید، ولی اگر به اصل ظهور در جانب عام عمل نشود، دو مخالفت تحقق پیدا می‌کند. یکی رفع ید از ظهور در عموم و دیگر رفع ید از ظهور در جانب ضمیر. تعبیر «فافهم» آخوند (ره) در پایان توجیه نظریه تصرف در ناحیه ضمیر (آخوند خراسانی، ۳۶۳/۱) شاید اشاره به همین اشکال مزبور باشد. ولی این اشکال توهمی بیش نیست، زیرا وقتی به اصالة الظهور در ناحیه‌ی عام عمل نشود، در این صورت نیز یک خلاف ظاهر بیشتر اتفاق نمی‌افتد و آن همو تصرف در ظهور عام است. برای اینکه وقتی عام به تصرف درآمد و از آن خاص اراده گردید، ضمیر به تمام مراد از عام که همو خاص است راجع خواهد شد.

تقدم اصالة العموم بر مبنای محقق نائینی

به عقیده میرزای نائینی در موضع نزاع، اصالة العموم تقدم دارد، زیرا جریان اصل عدم استخدام ممکن نیست. او در توجیه نظریه‌ی خود سه دلیل اقامه می‌کند که به ترتیب به تبیین و بررسی آن می‌پردازیم:

دلیل اول محقق نائینی

اینکه گفته می‌شود با جریان اصالة العموم در جمله مشتمل بر عام، در ناحیه‌ی ضمیر استخدام لازم می‌آید، (ابن شهید ثانی، ۱۳۸. آخوند خراسانی، ۳۶۲/۱) مبتنی بر این است که عام مخصص مجاز باشد در حالی که حق اینست که عام مخصص مجاز نیست^۱ به عبارت دیگر لزوم استخدام در ناحیه ضمیر مبتنی بر مجاز بودن عام مخصص است، برای اینکه بنا بر مجازیت عام مخصص عام دارای دو معنی می‌گردد.

- ۱- معنای حقیقی و آن جمیع اموری است که مدخول ادات عموم بر آن منطبق است.
- ۲- معنای مجازی و آن افرادی است که بعد از تخصیص اراده کنیم، که در این صورت استخدام لازم می‌آید، یعنی در این صورت ضمیر با مرجع خود تطابق پیدا نخواهد کرد.

^۱ - آخوند (ره) نیز همانند محقق نائینی و بسیاری از محققین متاخر بر این اعتقاد است که تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام نیست. مثلاً "اکرم کل عالم" چه تخصیص به خورد و چه تخصیص نخورد در همان معنای حقیقی خود استعمال شده است چرا که به نظر این اندیشمندان تخصیص تصرف در اراده جدی است نه تصرف در اراده استعمالی (خراسانی، ۳۳۵/۱)

اما اگر بگوییم تخصیص مستلزم مجازیت عام نیست که حق هم همین است، در این صورت عام یک معنی بیشتر نخواهد داشت و آن هم همو معنای حقیقی است و معنای دیگری جز آن وجود ندارد که از رجوع ضمیر به آن استخدام لازم می‌آید. (خویی، ۳۷۰/۲)

در انتقاد بر این استدلال گفته می‌شود: هر چند تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست، ولی ظاهر کلام این است که میان ضمیر و مرجع آن اتحاد وجود دارد. مراد از ضمیر هر چه باشد، مراد از مرجع همو است؛ و اینکه از عام جمیع افراد و از ضمیر بعضی افراد اراده شود، خلاف ظاهر است؛ و مراد از اصل عدم استخدام همین است. (فیاض، ۲۹۷/۵)

دلیل دوم نائینی

دلیل دوم نائینی همو است که در تبیین کلام آخوند مبنی بر عدم جریان اصل عدم استخدام ذکر شد. خلاصه دلیل این است که اصول لفظیه و از آن جمله اصل عدم استخدام برای تعیین مراد متکلم به کار می‌رود و نه برای تعیین کیفیت استعمال؛ و در مبحث ما در اینکه مراد از ضمیر چیست؟ شکی نداریم و می‌دانیم مراد از آن مطلقه‌های رجعی است. بنابراین حتی اگر اصالةالعموم هم در کار نبود، باز هم اصل عدم استخدام اقتضای جریان ندارد، زیرا موضوع آن که شک در مراد متکلم باشد محقق نیست. (خویی، ۳۷۱/۲-۳۷۰ و کاظمی، ۱/ ۵۵۳)

اشکال بر دلیل دوم

مرحوم نائینی بر دومین دلیل مدعای خود یعنی تقدم اصالةالعموم اشکالی مطرح می‌کند و سپس بر آن جواب می‌دهد خلاصه اشکال وی این است:

گرچه اصل عدم استخدام پس از معلوم بودن مراد به خاطر عدم ترتب اثر جاری نمی‌شود، ولی برای اثبات لازم عدم استخدام جریان دارد. به عبارت دیگر استخدام لازم گرفته که مراد از عام، خاص باشد و اصل عدم استخدام برای اثبات این لازم جریان پیدا می‌کند. (خویی، ۳۷۱/۲-۳۷۰ و کاظمی، ۱/ ۵۵۳)

نائینی در پاسخ به اشکال مذکور بر این باور است: که لازم، فرع ملزوم است و در مبحث اراده‌ی خاص از عام، لازم عدم استخدام است. پس بایستی اول عدم استخدام به یک صورتی ولو با اصل ثابت شود تا لازم نیز ثابت گردد؛ و وقتی اصل عدم استخدام امکان جریان نداشته باشد، ممکن نیست لازم عدم استخدام با اصل ثابت گردد. (خویی، ۳۷۲/۲ کاظمی، ۱/ ۵۵۴-۵۵۳)

اشکال صاحب محاضرات بر دلیل دوم نائینی

وی در نقد استدلال نائینی بر این باور است: هرچند مراد از ضمیر معلوم است و کسی که مدعی جریان اصل عدم استخدام است، ادعا نمی‌کند که نفس ضمیر در چیزی ظهور دارد، تا گفته شود که اصالة الظهور در صورت شک در کیفیت استعمال جریان ندارد، بلکه فقط برای تعیین مراد جریان پیدا می‌کند، بلکه ادعا این است که سیاق کلام در اتحاد، مراد از ضمیر و مرجع ظهور دارد.

و در مبحث ما امر دایر است بین رفع ید از ظهور سیاقی و رفع ید از اصالة العموم، و در امثال چنین موارد متفاهم، عرفی تقدیم اصل عدم استخدام و رفع ید از اصالة العموم است. (خویی، ۳۷۱/۲، پاورقی؛ فیاض، ۵/ ۲۸۸-۲۸۷)

دلیل سوم نائینی بر تقدم اصالة العموم

از نظر نائینی به فرض اینکه جریان اصل عدم استخدام با علم به مراد پذیرفته شود، باز جریان آن با اشکال مواجه خواهد شد و آن اینکه اصل عدم استخدام وقتی جاری می‌گردد، که استخدام از جهت عقدالوضع باشد. به طور مثال اگر متکلم بگوید: «رایت أسداً و ضربته» و ما علم داشته باشیم که مرادش از ضمیر رجل شجاع است. در اینجا امر دایر است بین اینکه از لفظ "أسد" رجل شجاع اراده شده باشد تا استخدام لازم نیاید و اینکه مراد از آن حیوان مُفترس باشد، که در این صورت استخدام لازم می‌آید.

در امثال این نکات قائل به اصل عدم استخدام می‌شویم و با آن ثابت می‌شود که مراد از "أسد" رجل شجاع است نه حیوان مُفترس، اما مورد مناقشه‌ی ما از این قبیل نیست. یعنی ضمیر در خصوص رجعیات استعمال نشده است؛ بلکه ضمیر استعمال شده در آنچه مرجع ضمیر استعمال شده است، یعنی لفظ «المطلقات» در آیه‌ی مبارکه. پس مراد از ضمیر در آیه، مطلق مطلقات است و رجعیات به دلیل دیگر اراده شده است؛ و آن دلیل عبارت است از: عقد الحمل یعنی «أحقُّ بردهن» که دلالت می‌کند بر اینکه زوج احق است به رد زوجه‌اش. پس ضمیر بَعینه در آن چیزی استعمال شده که مرجع استعمال شده است و استخدامی در کار نیست تا اصل عدم آن جاری گردد و با اصالة العموم معارضه کند.^۱

^۱ - به عقیده آیت الله خویی ظاهر در ادله شرعیه موردی که دوران امر باشد بین رفع ید از اصاله العموم یا رفع ید از اصل عدم استخدام وجود ندارد لذا از نظر وی این بحث دارای ثمره مهمی نیست. (خویی، ۳۷۴/۲ - ۳۷۳)

اشکال بر دلیل سوم نائینی

این سخن که دال بر اختصاص حکم به رجعیات، عقدالحمل مذکور در آیهی شریفه یعنی: «احق بردهن» می باشد صحیح نیست. مستفاد از آیهی مبارکه، ثبوت حکم بر جمیع مطلقات اعم از بانثات و رجعیات است. در آیه چیزی که بر عدم ثبوت این حکم بر بعضی مطلقات دلالت داشته باشد، وجود ندارد. اختصاص رجوع به رجعیات فقط به دلیل خارج از قبیل اجماع یا روایات ثابت شده است و این مثل مُخَصَّصٌ مَنْفَصَل است، که از آن لازم نمی آید. لفظ در خصوص «مأثبت له الأُحکُم واقعا» استعمال شده باشد، چرا که تخصیص تصرف در اراده جدی است، نه تصرف در ارادهی استعمالی. ولکن آیهی مبارکه خارج از موضوع بحث است، یعنی: آنچه از خارج ثابت شده اختصاص حکم مذکور در آیه به بعض مطلقات است، اما اینکه ضمیر عائد بر عام هم، درخصوص بعض مطلقات باشد معلوم نیست. (خویی، ۳۷۳/۲، پاورقی)

خلاصه بحث

- ۱- آنجا که بعد از عام ضمیری آید که به بعضی افراد آن رجوع می کند سه احتمال وجود دارد:
 - الف- تقدم اصالة العموم و تصرف در ضمیر
 - ب- تقدم اصل عدم استخدام و تصرف در عام
 - ج- توقف و رجوع به اصل عملیه
- ۲- به نظر آخوند خراسانی رجوع ضمیر به برخی افراد عام صلاحیت قرینه بودن بر عدم ارادهی عموم از آن را دارد، ولی محقق نائینی این نظریه را نمی پذیرد.
- ۳- محقق خراسانی بعد از بررسی احتمالات سه گانه در نهایت قائل شده است به توقف در مقام نظر و رجوع به اصول علمیه، در مقام عمل و صاحب فصول قول به استخدام را بر تخصیص عام ترجیح می دهند و محقق خویی ملتزم بر تخصیص است، در حالی که محقق نائینی اصالة العموم را مقدم می دانند.
- ۴- در رد جریان اصل عدم استخدام میان محققین از اصولیان متأخر یک استدلال مشترک وجود دارد و آن اینکه: اصول لفظیه برای تعیین مراد متکلم است، نه برای تعیین کیفیت اراده و استعمال.

نتیجه

به نظر نگارنده رفع ید از اصالة العموم و قول به عدم جریان استخدام خالی از قوت نیست، زیرا سیاق کلام ظاهر در این است که بین ضمیر و مرجع آن اتحاد وجود دارد و رجوع ضمیر به برخی افراد عام دلیل و قرینه عرفی است که مراد از عام خصوص است نه عموم. در مبحث امر دایر است بین اینکه از ظهور سیاقی رفع ید شود یا از اصالة العموم؟ در چنین مواردی متفاهم عرفی جریان اصل عدم استخدام و رفع ید از اصالة العموم است و التزام بر اینکه از عام جمیع افراد و از ضمیر بعضی افراد اراده شود بر خلاف ظاهر است و مراد از اصل عدم استخدام نیز همین است.

منابع

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ افست، بی تا
- تبریزی، میرزا جواد، *دروس فی مسائل علم الاصول*، ج ۲، دار الصدیقة الشهیة ۱۴۲۲ق
- تقوی اشتهاردی، حسین، *تنقیح الاصول*، تقریرات درس امام خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶
- حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول ج ۳*، تقریرات درس آية الله سید محمد روحانی، مطبعة الهادی، ۱۴۱۶
- خویی، سید ابوالقاسم، *اجودالتقریرات*، تقریرات درس میرزای نائینی، مؤسسه صاحب الامر، بی تا
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۵ق
- سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس امام خمینی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا
- صافی اصفهانی، حسن، *الهدایة فی الاصول ج ۲*، تقریرات درس آية الله العظمی خویی، تحقیق و نشر مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۱۷ق
- فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی الاصول الفقه*، تقریرات آية الله العظمی خویی، ج ۵، مطبعة مهر فیروز آبادی، سید مرتضی، *عناية الاصول فی شرح کفایة الاصول*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۲ق
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *نهایة الوصول الی علم الاصول ج ۲*، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۶ق
- کاظمی خراسانی، محمدعلی، *فوائد الاصول*، تقریرات میرزای نائینی، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، بی تا
- کلانتر، مطارح الانظار، تقریرات شیخ مرتضی انصاری، چاپ سنگی

مروج جزایری، سید محمد جعفر، منتهی الدراية فی توضیح الکفایة ج ٣، قم، مطبعة مهر بی تا
موسوی بجنوردی، میرزا حسن، منتهی الاصول، ج ١، تهران، مؤسسه مطبعة العروج، ١٣٧٩

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۳،
تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۵۶-۱۳۳

نظریه جواز و صحت خرید و فروش اعضای بدن در فقه امامیه*

دکتر سید ابوالقاسم نقیبی^۱

دانشیار دانشگاه شهید مطهری

Email: naghibi_sa@yahoo.com

زهره حاجیان فروشانی

دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

Email: zohrehhajian1@gmail.com

چکیده

مسئله خرید و فروش اعضای بدن از جمله مسائل مستحدثه فقهی است که فقیهان امامیه در پاسخ به این مسئله دو نظریه را اختیار نموده‌اند. عده ای از آنان به استناد روایات متضمن مفاد بطلان بیع میتة و اجماع بر آن، حکم وضعی خرید و فروش اعضای بدن را بطلان و حکم تکلیفی آن را حرمت دانسته‌اند. در مقابل، گروهی دیگر به استناد عمومات و اطلاقات آیات و روایات، این خرید و فروش را حلال و صحیح تلقی نموده‌اند. در این نوشتار، ضمن نقد و بررسی ادله قائلین به حرمت و بطلان خرید و فروش اعضای بدن و با توجه به ترتب منفعت محلله عقلائی بر پیوند اعضاء از جمله نجات جان انسان یا رهایی انسانی از درد و رنج که خود یک غرض عقلائی است، و با توجه به شمول عمومات ادله بیع بر جواز و صحت خرید و فروش اشیائی که دارای منافع و اغراض عقلائی هستند، بر نظریه جواز و صحت تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: خرید و فروش، اعضای بدن، صحت، بطلان، منفعت عقلائی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۳/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۵/۰۳.
۱. نویسنده مسئول

مقدمه

سالانه افراد زیادی به دلیل نارسایی یکی از اعضای حیاتی خود مانند قلب، کلیه، کبد و... در معرض خطر مرگ قرار می‌گیرند، اما امروزه با پیشرفت علم پزشکی و موفقیت‌های چشمگیری که در آن به وجود آمده می‌توان جان بسیاری از این افراد را از طریق پیوند عضو نجات داد.

البته اگرچه در دهه‌های گذشته بیشتر پیوندها و اهدای اعضاء از سوی افراد آشنا و یا انسان‌های خیرخواه صورت می‌گرفت؛ اما امروزه سوداگری و فشارهای اقتصادی سبب شده تا بازار خرید و فروش اعضای بدن رونق بگیرد و افراد مختلف با انگیزه‌های گوناگون اقدام به فروش اعضای بدن خود کنند. حال با توجه به این مطلب اهمیت و ضرورت بحث خرید و فروش اعضای بدن، روشن می‌گردد. سؤال اساسی این است که آیا خرید و فروش اعضای انسان صحیح است؟ در پاسخ به این سؤال برخی از فقیهان قائل به بطلان خرید و فروش اعضای بدن شده‌اند و بعضی دیگر بیع آن را صحیح دانسته‌اند. در این نوشتار ادله هر یک از این دو نظریه با روش اجتهادی مورد بررسی قرار گرفته است.

۱- نظریه بطلان خرید و فروش اعضای بدن و نقد و بررسی آن

فقیهانی که خرید و فروش اعضای بدن را باطل می‌دانند به بطلان بیع میته استناد کرده‌اند، منتهی برخی حقوق‌دانان عرب زبان نیز برای اثبات بطلان این بیع به عدم مالکیت انسان نسبت به اعضای بدنش و عدم مالیت اعضاء استدلال نموده‌اند. بنابراین در این قسمت جهت تکمیل بحث، ابتدا ادله این حقوق‌دانان را ذکر می‌کنیم و با توجه به نظر فقهای امامیه به آن‌ها پاسخ می‌دهیم. سپس دلیل فقهای امامیه بر بطلان را خواهیم آورد و مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

دلیل اول: عدم مالکیت انسان نسبت به اعضای بدنش

این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است. ۱- اشتراط ملکیت در بیع ۲- عدم مالکیت انسان نسبت به اعضای بدنش. (البار، ۲۲۸)

مقدمه اول: یکی از شرایط صحت بیع این است که هر یک از بایع و مشتری، مالک عوضین باشند (همو، ۲۲۸). برخی فقهای امامیه نیز این شرط را در بیع لازم دانسته‌اند و گفته‌اند بیع از لحاظ عرفی متقوم به ملکیت و مالیت است. (خوانساری، ۸۸/۳؛ سبزواری،

۲۱۰/۱۶)؛ و برای لزوم وجود این شرط به اجماع فقهاء (نجفی، ۳۴۳/۲۲) و روایاتی که در این زمینه وجود دارد استناد نموده‌اند. (خوانساری، ۸۸/۳) و برخی فقهاء نیز تواتر یا حداقل استفاضه این احادیث را ادعا نموده‌اند. (طباطبایی، ۲۲۰/۸). بعضی از این روایت‌ها بدین شرح است:

۱- حکیم بن حزام نقل می‌کند، به رسول خدا (ص) عرض کردم مردی از من تقاضای بیع چیزی را دارد که نزد من نیست آیا آن را بفروشم؟ پیامبر (ص) فرمود: «لاتبع ما لیس عندک». (قزوینی، ۷۳۷/۲؛ احمد بن حنبل، ۴۹۱/۳، ۵۲۹).

عدم حضور در این روایت کنایه از عدم تسلط بر تسلیم آن به علت عدم تملک آن می‌باشد. (انصاری، ۳۷۳/۱)

۲- عمر بن شعیب پدرش از جدش از پیامبر (ص) نقل کرده است: «لیس علی الرجل طلاق فیما لایملک و لایبیع فیما لایملک و لاعتق فیما لایملک». (بیهقی، ۳۱۸/۷)

برخی از فقهاء معتقدند این قبیل روایات بر اعتبار مالکیت متعاقدين بر عوضین دلالت دارند. (خوانساری، ۸۸/۳)

مقدمه دوم: انسان مالک جسمش نیست بلکه جسم و جان انسان، ملک خداوند متعال است و اعضاء و جوارح انسان تنها امانتی در دست او محسوب می‌شوند بنابراین انسان حق فروش اعضای خود را ندارد. (البار، ۲۲۸؛ آقابائنی، ۱۶)

نقد و بررسی این استدلال

اولاً: مالکیت خدا بر انسان منافاتی با مالکیت انسان نسبت به اعضایش ندارد و مالکیت انسان در طول مالکیت خداوند متعال قرار دارد. توضیح مطلب این که ملکیت چهار مرتبه دارد. «۱- مالکیت حقیقی که به معنی سلطنت تامه می‌باشد. این نوع مالکیت و سلطنت مخصوص خداوند متعال است. ۲- مالکیت انسان نسبت به نفس و اعضاء و افعال و ذمه‌اش، این امور به اضافه ذاتیه اولیه مملوک انسان هستند و قول خداوند متعال از زبان حضرت موسی (ع): «انی لا املک الا نفسی»، از همین قبیل است؛ و شکی نیست که این مرتبه از مالکیت تحت هیچ‌یک از مقولات عرضی داخل نمی‌شود و عبارت از سلطنت ذاتی و تکوینی شخص بر افعالش می‌باشد. ۳- مالکیت مقوله خارجی که عبارت از هیئت حاصل از احاطه جسم به وسیله جسم دیگر است. ۴- مالکیت اعتباری...». (محمد علی توحیدی (تقریرات درس آقای خوئی)، ۳۱۵/۲).

همان‌طور که ملاحظه شد انسان مالکیت ذاتی و تکوینی بر نفسش دارد و این مالکیت چیزی جز سلطنت انسان بر تصرف در نفس و شئونانش نیست زیرا وجدان و ضرورت و سیره عقلاء حاکم است بر این که هر انسانی مسلط بر عمل و نفس خود باشد و شارع مقدس نیز این سیره عقلاء را ردع و منع نموده است و انسان را از تصرفاتی که به نفسش بر می‌گردد نهی نکرده است. (همو، ۳۰۲/۲-۳۰۳).

ثانیاً: بنا بر نظر برخی فقها، مالکیت از مقومات ماهیت بیع نیست و از شرایط صحت بیع محسوب نمی‌شود تا در صورت فقدان ملکیت بیع، باطل باشد. (خمینی، کتاب البیع، ۱۲/۳؛ حسینی روحانی، فقه الصادق، ۲۸۹/۱۵؛ توحیدی (تقریرات درس آقای خوئی)، ۳۱۸/۲؛ غروی اصفهانی، ۲۴۰) شاهد بر مطلب مذکور این است که بیع وقف عام، در صورت وجود شرایط خاص، صحیح است در حالی که وقف، ملک کسی نیست بلکه فک و رها ساختن ملک است. همچنین سهم سبیل الله از زکات ملک شخص خاصی نیست، و لذا صدر آیه زکات با «فی» شروع شده که ظاهر در موارد مصرف آن است، ولی با وجود این بیع سهم مزبور و صرف ثمن آن در راه خدا جایز است. (خمینی، کتاب البیع، ۱۲/۳؛ توحیدی (تقریرات درس آقای خوئی)، ۳۱۸/۲)

لازم به ذکر است برخی از این فقهای که ملکیت را شرط صحت بیع نمی‌دانند، تحت سلطه بودن مبیع و سلطنت بایع بر آن را در صحت بیع معتبر می‌دانند. (غروی اصفهانی، ۲۴۰؛ اصفهانی، ۳۳۷) اما بعضی دیگر این شرط را هم لازم نمی‌بینند بلکه تنها قدرت بایع بر تسلیم مبیع را کافی می‌دانند. (خمینی، کتاب البیع، ۱۳/۳).

با دقت در عبارت برخی فقها که در آغاز به نظر می‌رسد ملکیت عوضین را شرط صحت بیع می‌دانند، معلوم می‌شود که آن‌ها نیز صرف سلطنت بر مبیع و اجازه تصرف در آن را برای صحت بیع کافی می‌دانند. به عنوان نمونه شیخ انصاری در بحث شرایط متعاقدین می‌گوید: «یکی از شرایط متعاقدین این است که مالک یا مأذون از جانب مالک و یا مأذون از طرف شارع باشد». (انصاری، ۳۶۵/۱) از این عبارت شیخ انصاری بر می‌آید که وی صرف اذن شارع را برای صحت بیع کافی می‌داند و اذن شارع را قائم مقام مالکیت بر مبیع تلقی می‌کند. اذن شارع عبارت دیگری از اعطای سلطنت شرعی بر مبیع و حق تصرف در آن می‌باشد.

ثالثاً: احادیث مذکور بر اشتراط ملکیت در عوضین دلالت ندارد. زیرا معنای حدیث «لا تبع ما لیس عندک» این است که شخصی شیئی را که ملک او نیست، بفروشد بعد نزد مالک آن

برود تا آن را از او بخرد و به مشتری تحویل دهد. (علامه حلی، تحریر الاحکام، ۲/۲۷۷) شاهد بر این مطلب این است که رسول اکرم (ص) این سخن را در جواب حکیم بن حزام فرمودند که چنین سؤالی پرسیده بود. (انصاری ۱/۳۷۴)

بنابراین در روایت دو احتمال وجود دارد: ۱- نهی از بیع آنچه مملوک متبایعین نیست ۲- نهی از بیع آنچه قدرت بر تسلیم آن وجود ندارد. حال اگر احتمال دوم قوی تر نباشد شکی نیست که اولی هم اقرب نیست. (روحانی، فقه الصادق، ۱۵/۴۴۶). در نتیجه این حدیث نمی تواند بر اشتراط مالکیت بر عوضین دلالت داشته باشد.

روایت «لایبع فیما لایملک» نیز بر اشتراط مالکیت متعاقدین بر عوضین، دلالت ندارد زیرا در روایت منقول از احمد بیع در کنار طلاق، عتق و وفاء به نذر ذکر شده است. بنابراین بر اساس وحدت سیاق عبارت باید مراد از «ما لایملک» در همه عبارات امر واحدی باشد؛ و واضح است که ملکیت معتبر در طلاق، ملکیت مصطلح نیست بلکه به این معنی است که امر مطلقه به دست زوج است. بنابراین همان طور که مقصود از ملک در طلاق این است که امر زوجه در طلاق به صورت بالفعل در دست زوج باشد، مراد از ملک در بیع هم این است که امر بیع به طور بالفعل در دست بایع باشد یعنی اکنون بتواند در آن هرگونه تصرف مثل بیع و دیگر تصرفات را انجام دهد. (مؤمن قمی، ۱۸۰-۱۸۱)

به عبارت دیگر مراد از ملکیت در فرمایش پیامبر اکرم (ص) این است که مبیع در اختیار بایع و تحت سلطنت او باشد و بتواند هرگونه تصرفی در آن بنماید و این معنی برای انسان نسبت به اعضایش وجود دارد.

اما در مورد قول «لا یبوع الا فی ملک» که به عنوان حدیث نبوی مورد استناد فقهاء قرار گرفته، باید گفت با توجه به جستجوهای انجام شده روایتی با این مضمون از پیامبر (ص) یا دیگر ائمه (ع) در کتب روایی مسلمانان موجود نیست. (همو، ۱۷۹؛ خرازی، ۳۸۷)

با امعان نظر در مطالب مذکور در می یابیم که ملکیت مبیع، دخالتی در صحت بیع ندارد بلکه در صحت بیع کافی است که بایع، مالک تصرف در مبیع باشد لذا مبیع تحت ید و سلطنت اوست و حق تصرف در آن را از طرف شارع دارد اگرچه مالک آن نباشد.

علاوه بر روایات، اجماع نیز از ادله ای است که بر اشتراط ملکیت ذکر شده است. (نجفی، ۲۲/۳۴۳) اما این اجماع، مخدوش است زیرا اولاً: تحقق چنین اجماعی معلوم نیست. ثانیاً:

اجماع مدرکی است^۱ زیرا مستند آن روایات مذکور و مانند آن است.

بنابراین دلیلی بر اشتراط مالکیت متعاقدين بر عوضین وجود ندارد و تنها امری که از ادله بدست می‌آید این است که در صحت بیع، شرط شده اختیار مبیع در دست بایع و وی مالک تصرف در آن باشد؛ بدین معنا که بایع بر مبیع سلطنت و حق تصرف در آن و قدرت بر تسلیم آن را داشته باشد و این معنا در ارتباط با بیع اعضای انسان محقق است.

دلیل دوم: عدم مالیت اعضاء

یکی دیگر از دلایل مخالفین جواز بیع اعضاء، عدم مالیت اعضای بدن انسان است. آن‌ها برای استدلال بر عدم جواز بیع اعضای بدن از دو مقدمه بهره می‌جویند. ۱- شرط مالیت داشتن عوضین ۲- عدم مالیت اعضای بدن انسان. (عایدالدیات، ۱۸۵)

مقدمه اول: شرط هر یک از عوضین معامله این است که مالیت داشته باشند. (همان) برخی فقهای امامیه نیز این شرط را در بیع لازم دانسته و برای اثبات آن به ادله ای استناد نموده‌اند؛ اولاً، بیع از لحاظ لغوی به معنی مبادله مال به مال است. (طباطبائی حکیم، ۱۷/۲؛ انصاری، ۵۴/۲؛ کرکی، ۱۲/۴) ثانیاً، خرید و فروش چیزی که مالیت ندارد باطل است و اخذ ثمن در برابر آن اکل مال به باطل محسوب می‌شود. (حسینی عاملی، ۸/۱۳؛ انصاری، ۵۵/۲) مقدمه دوم: جسم انسان و اعضای او مال نیستند تا اینکه معامله بر آن‌ها صحیح باشد. (عایدالدیات، ۱۸۵)

نقد و بررسی این استدلال

به نظر نگارنده هر دو مقدمه این استدلال قابل خدشه است زیرا:

اولاً: دلیلی از عرف یا شرع در مورد اعتبار مالیت در عوضین بیع وجود ندارد. (روحانی، فقه الصادق، ۱۹۷/۱۵ - ۲۰۸؛ توحیدی (تقریرات درس آقای خوئی)، ۳۱۸/۲) و حقیقت بیع، دادن شیئی در برابر شیء دیگری است و در صدق بیع بیش از این معتبر نیست که عوض و معوض از چیزهایی باشند که در ازاء آن شیئی داده می‌شود. (روحانی، فقه الصادق، ۲۰۸/۱۵) و اینکه بیع مبادله مال به مال است دلیلی بر اشتراط مالیت در مبیع محسوب نمی‌شود زیرا این

^۱ - اجماع مدرکی عبارتست از اتفاق علما در مسئله ای که در مورد آن دلیلی از کتاب و سنت یا اصل یا دلیل عقلی وجود دارد. و علم یا احتمال هست که اجماع کنندگان به آن دلیل یا اصل به عنوان مدرک نظر خود استناد نموده باشند. اجماع مدرکی فاقد ارزش و اعتبار است زیرا از آن نمی‌توان رأی معصوم را بدست آورد. و حجیت آن بستگی به اعتبار مدرک آن دارد؛ یعنی باید به اصل مدرک و مستند حکم مراجعه گردد و در صورت اعتبار مدرک بر اساس آن عمل نمود. (رک: جناتی، ۲۱۹ و ۲۰۱؛ صدر، ۱۴۸)

تعریف را صاحب مصباح برای بیع بیان نموده است و قول او حجت نیست و فقهائی که بیع را به معنی مبادله مال به مال تعریف کرده‌اند ظاهراً این تعریف را از صاحب مصباح گرفته‌اند؛ (همان؛ توحیدی (تقریرات درس آقای خوئی)، ۳۱۹/۲) بنابراین مبادله بین دو شیء گاهی به دلیل مالیت آن‌هاست (که همین مورد بین مردم رایج و شایع است) و گاهی به دلیل غرض دیگری است. مثلاً اگر فرض کنیم وجود حیواناتی برای زرع (مثل موش) یا برای انسان (مثل عقرب) مضر هستند و صاحب زرع یا خانواده‌ای بخواهد آن‌ها را جمع کرده و نابود سازد، لذا اگر این شخص اعلام کند هر موش یا عقربی را به فلان مبلغ می‌خرم، به دلیل انگیزه‌ای که در جمع‌آوری و نابودسازی آن‌ها دارد، سپس آن‌ها را خریده و نابود سازد، عنوان بیع بر این عمل صدق می‌کند و این عمل خرید و فروش عقلائیه محسوب می‌شود اگر چه غرض آن مالیت بیع نبوده و مبیع مال محسوب نمی‌شود (خمینی، کتاب البیع، ۷/۳-۸).

بر این اساس اگر شیئی مورد غرض عقلائیه مشتری باشد (خواه نزد عقلاء مال محسوب شود و خواه مال محسوب نشود) و مشتری آن را با ثمن زیادی بخرد، مفهوم بیع بر این معامله صدق می‌کند؛ و دلیلی بر بطلان این معامله وجود ندارد؛ زیرا ادله صحت بیع آن را در بر می‌گیرد. (همانجا؛ توحیدی (تقریرات درس آقای خوئی)، ۳۱۹/۲)

ثانیاً: خرید و فروش اثباتی که عرفاً مالیت ندارند در عموم آیه «لَتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» داخل نیست؛ زیرا «باء» در این آیه شریفه به معنای عوض نیست بلکه به معنای سببیت است. بنابراین آیه شریفه به قرینه داخل شدن «باء» سببیت بر سر «باطل» و همچنین به قرینه مقابله این آیه با آیه «تجاره عن تراض» (شکی نیست که مراد از تجارت، اسباب است) ناظر به جدا کردن اسباب صحیح معامله از اسباب باطل آن است. بر این اساس مقصود از باطل، اسباب باطل است لذا مراد از این آیه شریفه، نفی تملک اموال غیر به اسباب باطل مثل قمار و غصب و سرقت و... می‌باشد. روایاتی هم در این زمینه وجود دارد که نشان می‌دهد آیه ناظر به اسباب باطل است. (همو، ۵۳/۱-۵۴) به عنوان مثال احمد بن محمد بن عیسی از پدرش نقل می‌کند: «امام صادق (ع) درباره سخن خداوند عزوجل «لَتَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» فرمودند که مقصود آیه شریفه قمار است». (حر عاملی، ۱۲/۱۲۱)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در روایات، آیه «لَتَأْكُلُوا...» به قمار که از اسباب تکسب است تفسیر شده است و این نشان می‌دهد که آیه ناظر به اسباب تملک بوده و مواردی که عوضین یا یکی از آن‌ها مالیت ندارد را شامل نمی‌شود.

ثالثاً: به فرض که بپذیریم مالیت داشتن عوضین در صحت بیع، شرط است اما دیگر قبول نداریم که اعضای انسان مال محسوب نمی‌شود زیرا مالیت از اعتبارات عقلانیه است و به لحاظ رغبت و تمایل نوع انسان و یا توقف نظام اجتماع بر آن اشیاء، اعتبار می‌شود مانند اعتبار مالیت در طلا و نقره. (روحانی، فقه الصادق، ۲۰۱/۱۵)

در تعریف دیگری از مال، ملاک مالیت داشتن شیء، قابلیت انتفاع از آن تلقی شده است یعنی مالیت، دایره مدار انتفاع است. هر آنچه دارای منفعت مقصوده عقلانی و در شریعت هم این منفعت، حلال باشد، مال محسوب می‌شود. (سبزواری، ۶/۱۷؛ نجفی خوانساری (تقریرات درس آقای نائینی)، ۲/۲۶۳؛ یزدی، ۵؛ انصاری، ۲/۵۴-۵۵)

واضح است که این تعاریف بر اعضاء انسان صدق می‌کند زیرا اعضای انسان هم دارای منفعت مقصوده عقلانی و شرعی هستند و هم اشخاص نیازمند نسبت به آن رغبت و تمایل نشان می‌دهند و حاضرند ثمن گرانبهائی در برابر آن بپردازند. تنها اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که مخالفین بیع اعضا معتقدند اجزای جدا شده از انسان زنده و یا اجزای میت، میته و نجس بوده لذا انتفاع از آنها شرعاً حلال نیست؛ بنابراین از لحاظ شرعی مال محسوب نمی‌شوند.

در پاسخ آن به اجمال می‌توان گفت صرف نجاست شیئی موجب حرمت انتفاع و یا عدم صدق مال بر آن نمی‌شود مثلاً کلاب اربعه با اینکه ذاتاً نجس هستند اما از نظر شرع مال محسوب شده و خرید و فروش و انتفاع از آنها جایز است.

با توجه به مطالب مذکور معلوم می‌شود که اعضای انسان دارای مالیت عرفی می‌باشند و در جای خود ثابت شده که انتفاع از آنها جهت پیوند از نظر شرعی هم جایز است و لذا دارای مالیت شرعی هم هستند. به علاوه اگر در موردی شک کردیم آیا مبیعی که از مالیت عرفی برخوردار است، در نزد شارع هم مال محسوب می‌شود یا نه، تمسک به عمومات و اطلاعات بیع صحیح است زیرا موضوع عمومات مال عرفی است نه شرعی. (خمینی، کتاب البیع، ۱۰/۳)

از مجموع مباحث ارایه شده نتیجه می‌گیریم که اعضای بدن به جهت انتفاع عقلانی از مالیت شرعی برخوردارند.

دلیل سوم: بطلان بیع میت

این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است ۱- اجزای جدا شده از میت و یا انسان زنده

میته محسوب می‌شوند. ۲- خرید و فروش میته باطل است. (روحانی، المسائل المستحدثه، ۱۲۵-۱۲۶). این استدلال از کلام شهید ثانی نیز استنباط می‌شود زیرا ایشان در تعریف میته می‌گوید: اجزای جدا شده از میت و یا انسان زنده، میته محسوب می‌شوند زیرا مراد از میته سلب حیات از چیزی است که حیات در آن حلول کرده بنابراین مفهوم میته، میت و اجزای او و اجزای جدا شده از انسان زنده را هم شامل می‌شود. (۱۲۱/۳). از طرف دیگر ایشان خرید و فروش میته را باطل می‌داند. (همانجا) مشهور فقهای امامیه نیز میته را حرام و خرید و فروش آن را باطل دانسته‌اند. (طباطبائی، ۱۳۰/۸؛ اصفهانی، ۳۱۸؛ طوسی، کتاب الخلاف فی الفقه، ۵۸۷/۱؛ علامه حلی، قواعد الاحکام ۶/۲)

این گروه از فقیهان برای اثبات حرمت میته و بطلان معامله بر آن به برخی از آیات، روایات و اجماع استناد کرده‌اند که در این گفتار به تفصیل هر یک از این ادله را ارایه و مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

الف) آیات

فقهایی که قائل به حرمت میته هستند به آیه شریفه: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلًا بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (بقره: ۱۷۳) استناد می‌جویند.

همین مضمون در آیات دیگری از قرآن کریم، با تفاوتی آمده است. (مائده: ۳؛ انعام: ۱۴۵؛ نحل: ۱۱۵) چنانچه بعضی از فقهای امامیه تصریح کرده‌اند، ظاهر این آیات عام است و هر گونه انتفاع و بهره‌گیری و خرید و فروش و اکتساب با میته را شامل می‌شود. (بحرانی، ۷۳/۱۸ به نقل از: «المنتهی»؛ نجفی، ۱۱/۲۲) بنابراین بر اساس این آیات شریفه به ضمیمه حدیث نبوی «ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه» (احسائی، ۳۲۸/۲)، خرید و فروش اعضای بدن، که مصداقی از میته هستند، باطل است.

نقد و بررسی این استدلال

اولاً: روشن است که از این آیات نمی‌توان حرمت مطلق انتفاع را استفاده کرد؛ زیرا «قرائنی» که در این آیات و همچنین قرائنی قبل و بعد از آنها وجود دارد، دال بر این است که مراد از تحریم عناوین مذکور در آیه، تحریم خوردن آنهاست. این قرائن عبارتند از: ۱- ذکر گوشت خوک در این آیات، زیرا یقین داریم که مقصود آیه شریفه جواز انتفاع از اجزای دیگر خوک غیر از گوشت آن و عدم جواز در میته نیست. ۲- عدم بیان سگ در شمار عناوین محرمه مذکور

زیرا خوردن گوشت سگ متعارف نبوده است. ۳- استثنا کردن حالت اضطرار نشان می‌دهد که مراد از آن جواز خوردن موارد مذکور در هنگام مخمسه است. در نتیجه فعل در مستثنی منه نیز «خوردن» می‌باشد. ۴- قول خداوند متعال که قبل از آیه ۱۷۳ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... و همچنین آیه بعد از آیه ۳ سوره مائده که می‌فرماید: «يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَكُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ...» و همچنین قرائن مذکور در خود آیه ۴۵ سوره انعام و ۱۱۵ سوره نحل و آیات قبل و بعد آن‌ها، موجب ظهور آیات شریفه در حرمت اکل و خوردن این امور می‌شود بنابراین این آیات در مورد حلیت یا حرمت انتفاعات دیگری که از این موجودات برده می‌شود ساکت است. (خمینی، المکاسب المحرمه، ۱/۳۵-۳۶)

به علاوه منفعت متعارف و شایعی که در آن زمان برای موارد مذکور در آیه وجود داشته، خوردن آن‌ها بوده است به خصوص در مورد خون و گوشت خوک که ظاهراً در آن زمان منفعتی غیر از خوردن نداشته‌اند. (همو، ۱/۳۶ - ۳۸؛ انصاری، ۱/۳۶) به علاوه رجوع به منابع اسلامی نشان می‌دهد که خوردن خون و میتة در میان اعراب جاهلی متداول بوده و اعراب، پیش از اسلام، از خون و میتة به شکل‌های گوناگونی در تغذیه استفاده می‌کرده‌اند (رک: کاشانی، ۱/۱۵۱؛ سیوری، ۲/۳۰۰) و آیات شریفه در مقام نهی از این کار هستند. بنابراین به نظر بسیاری از فقها حرمت در آیات شریفه به خوردن انصراف دارد (علامه حلی، نهاییه الوصول الی علم الاصول، ۲/۴۰۳؛ اردبیلی، زبده البیان فی احکام القرآن، ۱-۲/۷۹۸؛ مجلسی، ۷۷/۷۷؛ خمینی، المکاسب المحرمه، ۱/۳۵-۳۶) و خداوند بدین وسیله می‌خواسته اعراب و دیگر مخاطبان را از این عمل ناپسند باز دارد؛ لذا این آیه شریفه به حرمت دیگر منافع میتة و خون دلالت ندارد و بقیه محرمات باید از دلیل دیگری فهمیده شود.

ثانیاً: روایت «انَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» مرسل وضعیف است؛ زیرا ابن ابی جمهور این روایت را بدون ذکر سند از پیامبر (ص) نقل نموده است. علاوه بر آن بر فرض پذیرش این روایت، نمی‌توان به استناد آن همه انتفاعات و مطلق خرید و فروش میتة را حرام دانست؛ زیرا مناسبت بین حکم و موضوع اقتضا دارد که فروش میتة تنها به لحاظ منفعت محرمة آن حرام باشد. شاهد این مطلب سخن فخرالمحققین است وی در ایضاح الفوائد می‌گوید: «چیزهایی که دارای منفعت مقصوده هستند سه دسته‌اند: ۱- همه منافع آن محرمة است ۲- همه منافع آن محلله است ۳- برخی از منافع آن محلله و برخی محرمة است. قسم اول مانند این

است که اصلاً منفعتی ندارد به این معنا که بیع آن جایز نیست در تنقیح اجماع بر آن نقل شده است و اگر همه منافع محله باشد بیع آن اجماعاً جایز است. اما اگر منافع آن مختلف باشد این مورد از مشکلات است حال اگر اکثر منافع و مقصود از آن حرام باشد... در این صورت بیع ممنوع است... و اگر اکثر منافع و مقصود از آن حلال باشد بیع آن جایز است». (فخر المحققین، ۴۰۱/۱-۴۰۲)

همچنین گفته شده مراد از تحریم در این روایت تحریم منفعت غالبی آن است که آن شیء برای آن منفعت غالبی آماده شده است. (حسینی عاملی، ۵۰/۱۲)؛ بنابراین اگر شیئی مانند میته دارای منفعت غالبی محله و بیع آن برای صلاح مردم به جهت منفعت محله آن باشد دلیلی بر حرمت ثمن آن وجود ندارد. (بحرانی، ۳/۳؛ خمینی، المکاسب المحرمه، ۲۹/۱-۳۰). شاهد بر این مطلب این است که موارد عدیده‌ای در شرع مقدس وجود دارد که بیع محرّمات برای استفاده محلل و غرض عقلانی مباح جایز دانسته شده است مثل تجویز بیع سگ‌های شکاری و جواز بیع جاریه مغنیه و روغن متجنس برای روشنائی. همچنین روایاتی که بر تجویز تهیه ریسمان از موی خوک دلالت دارد ظاهر در جواز بیع آن می‌باشند زیرا بدیهی است که این عمل را برای معیشت و تکسب انجام می‌دهند. (خمینی، المکاسب المحرمه، ۲۹/۱-۳۰).
مضاف بر این اگر ما جواز انتفاع از چیزی را ثابت کردیم دیگر تحت عنوان «ما حرّم الله» داخل نمی‌شود تا ثمن آن حرام باشد. (نجفی خوانساری (تقریرات درس میرازی نائینی)، ۲۷/۱).

در مبحث خرید و فروش اعضای بدن با توجه به اینکه انتفاع از اعضای بدن انسان جهت پیوند به بیماران نیازمند، لازم و ضروری است و همچنین معلوم است که در عصر حاضر منفعت غالبی اعضاء انسان، پیوند آن به بیماران نیازمند است؛ علاوه بر خروج اعضاء انسان از شمول «ما حرّم الله»، ثمن آن هم حرام نخواهد بود.

ب) روایات

روایاتی که بر حرمت و بطلان بیع میته دلالت دارند دو دسته‌اند یک دسته از آن‌ها هرگونه انتفاع از میته را ممنوع می‌دانند و دسته دیگر بر سحت بودن ثمن میته دلالت دارند.
روایات دسته اول: این گروه از روایات انتفاع از میته را ممنوع می‌کنند. به عنوان مثال محمد بن یعقوب از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از ابن محبوب، از عاصم بن حمید، از علی بن ابی‌المغیره نقل می‌کند: «به امام صادق (ع) عرض کردم آیا می‌توان از میته

برای امری انتفاع برد؟ امام (ع) فرمود: نه» (حر عاملی، ۳۶۸/۱۶؛ کلینی، ۲۵۹/۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۰۴/۲)

از این قبیل روایات بر می آید که از میته به هیچ نحوی نمی توان انتفاع برد. بنابراین، از این روایات به ضمیمه اشتراط وجود منفعت مباح در مبیع (انصاری، ۱۳/۱) عدم جواز فروش میته استفاده شده است.

روایات دسته دوم: این گروه از روایات، احادیثی هستند که ثمن میته را سحت معرفی می کنند. به عنوان مثال علی بن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی از سکونی از اباعبدالله (ع) نقل می کند که ایشان می فرمایند: «ثمن میته، ثمن سگ، ثمن شراب، مهریه زن زناکار، رشوه در حکم و اجرت کاهن، سحت است». (حر عاملی، ۶۲/۱۲)

این روایات نیز بر سحت و باطل بودن ثمن میته دلالت دارند و لذا دال بر بطلان بیع میته هستند زیرا اگر بیع میته صحیح باشد دلیلی بر سحت بودن ثمن آن وجود ندارد.

نقد و بررسی این استدلال

روایات دسته اول ظاهراً مطلق هستند و همه انتفاعات از میته را حرام می دانند ولی احادیثی در کتب حدیثی موجود است که برخی موارد استفاده از میته را جایز می شمرد. این احادیث عبارتند از:

۱- روایتی که محمد بن ادريس در کتاب سرائر از جامع بزنی صاحب الرضا (ع) نقل می کند. او می گوید: «از امام (ع) درباره مردی که دنبه های گوسفند را می برید پرسیدم آیا می تواند از آنها استفاده کند؟ ایشان فرمودند: بله آنها را آب کند و در سوخت و برای روشنائی استفاده کند ولی حق ندارد آنها را بخورد و بفروشد». (مجلسی، ۷۷/۷۷)

در این روایت به جواز استفاده از مردار برای روشنائی تصریح شده است پس بر اساس این روایت مطلق انتفاعات از میته و اعیان نجس حرام نیست. بلکه تنها انتفاعاتی حرام است که شرط آن طهارت باشد مانند خوردن میته. البته در این روایت از فروش میته نیز نهی شده است که در ادامه مباحث، با توجه به نقد روایات دسته دوم، میزان دلالت آن روشن می شود.

۲- علی بن محمد، از عبدالله بن اسحاق العلوی، از الحسن بن علی، از محمد بن سلیمان الدیلمی، از عیثم بن أسلم النجاشی، از ابی بصیر از امام صادق (ع) درباره استفاده از پوستینی که از پوست میته تهیه شده، نقل می کند: «امام سجاد (ع) همواره سفارش می کرد از عراق، برایش پوستین می آوردند و آن را می پوشید. چون هنگام نماز می رسید، پوستین را در می آورد

و لباس چسبیده به آن را هم در آورده و کنار می گذاشت. از وی در این مورد سؤال کردند فرمود: مردمان عراق لباسی که از پوست مردار تهیه می شود، حلال می دانند و گمان می کنند با دباغی پاک می شود». (حر عاملی، ۸۱/۲)

در این روایت درباره استفاده از پوست مردار به صورت پوستین و لباس تصریح شده ولی تأکید شده که در نماز و اموری که شرط آن طهارت است، نمی توان از آن استفاده کرد. بنابراین از این روایت می توان جواز انتفاع از میتة در لباس و دیگر اموری که شرط آنها طهارت نیست را استفاده کرد. به علاوه این خبر بر جواز خرید و فروش میتة برای مقاصد مذکور نیز اشاره دارد. زیرا از اینکه امام (ع) سفارش می کرده برای ایشان پوستین بیاورند در حالی که علم داشته از پوست مردار تهیه می شود و با توجه به اینکه روش متعارف برای تهیه لباس و دیگر لوازم خرید و فروش آنهاست از این روایت می توان جواز خرید و فروش پوست مردار را فهمید.

بر اساس روایات فوق می توان نتیجه گرفت احادیث ائمه (ع) بر حرمت مطلق استفاده از میتة دلالت ندارند؛ زیرا اخباری که همه انتفاعات میتة را ممنوع می شمارند با اخبار دیگری که جواز انتفاع از میتة را در مواردی اثبات می کنند، متعارضند و از آنجا که روایات دال بر جواز اخص از روایات دال بر عدم جواز انتفاع از میتة هستند بر آنها مقدم می شوند. مضاف بر آن، از کلمات جمعی از فقها جواز انتفاع از پوست مردار برای آبیاری استفاده می شود (علامه حلی، ارشاد الاذهان، ۱۱۳/۲؛ همو، قواعد الاحکام، ۳۳۳/۳؛ محقق حلی، شرایع الاسلام، ۲۲۷/۳؛ طوسی، النهایه، ۵۸۷؛ بحرانی، ۵/۳؛ خمینی، المکاسب المحرمه، ۴۹/۱) این امر نشان می دهد که فقها نیز از این روایات ممنوعیت مطلق انتفاعات از میتة را استفاده نکرده اند.

بعلاوه برخی از فقها تصریح کرده اند که این روایات بر حرمت مطلق انتفاعات از میتة دلالت ندارند بلکه تنها حرمت انتفاع از میتة را در خوردن و امور دیگری که شرط آنها طهارت است، ثابت می کند. (بحرانی، ۴۰۵/۳؛ نجفی خوانساری (تقریرات درس میرزای نائینی)، ۲۷-۲۹؛ خمینی، المکاسب المحرمه، ۴۷/۱-۵۷)

اما روایات دسته دوم که بر سحت بودن ثمن میتة دلالت دارند نمی توانند حرمت و بطلان بیع میتة را در همه موارد و نسبت به همه اشخاص ثابت کنند زیرا روایاتی وجود دارد که بیع میتة را در شرایطی جایز می داند. این روایات عبارتند از:

۱- محمد بن یعقوب از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از علی بن الحکم از ابی المغرا

از حلبی از امام صادق (ع) که می‌فرمایند: «اگر میته و مذکی با هم مخلوط شد (و تمییز آن‌ها ممکن نبود) آن را به کسی که میته را حلال می‌داند بفروش و ثمن آن را هم استفاده کن.» (حر عاملی، ۳۷۰/۱۶)

این روایت به دو سند از حلبی نقل شده که برخی فقها هر دو سند را صحیح می‌دانند (خوانساری (تقریرات درس میرزای نائینی)، ۲۸/۱) و بعضی معتقدند یکی از روایات صحیح و دیگری حسن است. (حسینی عاملی، ۶۳/۱۲). به هر حال فقها به این روایات عمل کرده‌اند منتهی بعضی از آن‌ها بر اساس نص روایات حکم داده و معتقدند این روایت استثنائی بر بطلان بیع میته است. (یحیی بن سعید حلّی، الجامع للشرایع، ۳۸۷؛ نراقی، ۳۳۴/۲). اما بعضی دیگر برای جواز بیع میته به آن استدلال کرده‌اند. (نجفی خوانساری (تقریرات درس میرزای نائینی)، ۲۸/۱).

به نظر می‌رسد این روایت بر جواز بیع میته و حلیت ثمن آن، با وجود شرایطی دلالت دارد زیرا اگر بیع میته و ثمن آن به طور مطلق و ذاتاً حرام بود و میته شرعاً مال محسوب نمی‌شد باید فروش آن به مستحل آن نیز جایز نباشد و ثمن آن در ملک مسلمان داخل نشود. بنابراین از این روایات و روایات قبلی استفاده می‌شود تنها در جایی که بیع میته به قصد استفاده از منافع محرّمه، نظیر خوردن، انجام شود حرام بوده و ثمن آن سحت است. اگر اشکال شود: عمل مذکور در روایت بیع نیست، بلکه استنقاذ مال مسلمان به وسیله مال کافر بوده که با رضایت او انجام می‌گیرد لذا شرعاً جایز است. (علامه حلّی، مختلف الشیعه، ۳۱۹/۸).

در جواب می‌گوییم: مستحل میته اعم از کفاری است که مالشان برای مسلمان مباح است زیرا مال برخی کفار مانند کافر ذمی محترم بوده و مسلمین حق تعدی به آن‌ها را ندارند بنابراین تفسیر فوق درباره روایت صحیح نیست در نتیجه یا باید به دلیل صحت سند به مضمون آن عمل گردد یا به دلیل مخالفت با اصل طرح شود. (شهید ثانی، ۵۸/۱۲)

به نظر می‌رسد به دلیل صحت سند و وضوح دلالت این روایت و عدم وجود معارض، روایت قابل طرح و رد نیست و از طرفی تا نص داریم نوبت به اصل نمی‌رسد بنابراین عمل به روایت متعین می‌شود و این قول امام (ع) بر جواز بیع میته، در صورت وجود برخی شرایط، دلالت دارد.

۲- حدیث دیگری که بر جواز بیع میته دلالت دارد روایت محمد بن الحسن، از احمد بن

محمد، از پدرش، از عبدالله بن المغیره، از علی ابن ابی حمزه است. راوی می‌گوید: «مردی از امام صادق (ع) درباره مردی که عمل حمایل کردن شمشیر را انجام می‌داد و در همان لباس کار نماز می‌خواند سؤال پرسید امام فرمودند: اشکالی ندارد. مرد گفت: اگر در آن کیمخت باشد چطور؟ امام (ع) فرمودند کیمخت چیست؟ او گفت پوست حیوانات که برخی تذکیه شده و بعضی میته است امام فرمودند: اگر علم دارد میته است با آن نماز نخواند». (حر عاملی، ۱۰۷۲/۲)

این روایت بر جواز حمایل کردن شمشیر به وسیله پوست میته دلالت دارد و فقط از نماز خواندن در آن نهی می‌کند از ظاهر سؤال بر می‌آید مردی که درباره او سؤال شده شغلش حمایل کردن شمشیر با پوست حیوانات (اعم از میته و مذکی) بوده و از این راه امرار معاش می‌کرده است. بنابراین با توجه به اینکه امام (ع) او را از کار و اکتساب با پوست میته نهی نکرده و تنها بر عدم جواز نماز خواندن در لباس کار، در مواردی که علم به میته بودن دارد تأکید نموده‌اند در حالی که امام در مقام بیان حکم شرعی بوده؛ این نتیجه بدست می‌آید که اکتساب با میته در مواردی که شرط آن طهارت نیست اشکالی ندارد.

نتیجه گیری از روایات

از مجموع روایات مذکور در این گفتار می‌توان نتیجه گرفت مناط فساد معامله مجرد میته بودن نیست و از این اخبار تعبد به حرمت بیع میته بدست نمی‌آید بلکه منشأ فساد بیع توقف استیفاء منافع میته بر طهارت می‌باشد بنابراین اگر فرض شود که استیفاء منافع مقصوده و مهم میته، متوقف بر طهارت نیست اشکالی در بیع آن وجود ندارد. (نجفی خوانساری (تقریرات درس میرزای نائینی)، ۲۹/۱). بنابراین تعارضی بین روایات دال بر حرمت و روایات دال بر جواز وجود ندارد بلکه روایاتی که بر جواز انتفاع از میته و جواز بیع آن دلالت دارند بر روایات حرمت میته حکومت دارند، (خمینی، المکاسب المحرمه، ۵۴/۱) و حرمت میته را محدود به مواردی می‌کنند که انتفاع از آنها مشروط به طهارت است مثل خوردن و نماز خواندن؛ لذا در مواردی که انتفاع از میته مشروط به طهارت نیست دلیلی از روایات بر حرمت انتفاع از میته وجود ندارد و طبق قاعده کلی که «هر چه منفعت (عقلانی محلل) داشته باشد بیع آن جایز است زیرا منفعت مباحه همان‌طور که استیفاء آن جایز است، اخذ عوض در برابر آن هم جایز است» (علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱/ فی شرایط الثمن و المثمن)؛ می‌توان جواز بیع میته برای منافع مقصوده عقلانی و محله شرعی را نتیجه گرفت. بنابراین، با توجه به ادله،

بیع میته تنها در جایی حرام است و ثمن آن سحت محسوب می‌شود که میته منفعت محله مقصوده نداشته باشد و مقصود از آن، خوردن میته و یا استفاده از میته در مواردی باشد که انتفاع از آن جایز نیست لذا روایات حرمت بیع میته قابل حمل بر مواردی هستند که انتفاع از میته مشروط به طهارت است. (رک: مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ۳۳۰؛ خمینی، مکاسب المحرمه ۵۷/۱؛ نجفی خوانساری (تقریرات درس میرزای نائینی)، ۲۹/۱). به عبارت دیگر اطلاق نصوص منصرف به جهت محرم و قصد منفعت حرام است. (طباطبائی یزدی، ۵) اگر این سخن را هم نپذیریم حداقل شک می‌کنیم آیا روایات، میته ای که دارای منفعت محله قابل اعتنا است را شامل می‌شود یا خیر، در این صورت تمسک به روایات صحیح نیست زیرا این امر تمسک به دلیل در شبهات مصداقیه است. در این صورت مرجع اصاله الاباحه و اطلاعات و عموماً بیع می‌باشد زیرا شکی نیست که از نظر عرفی بر معاوضه میته به قصد منافع محله، بیع صدق می‌کند. (سبزواری، ۴۳/۳)

ج - اجماع

عده ای از فقها بر بطلان بیع اعیان نجس از جمله میته ادعای اجماع نموده‌اند. (علامه حلی، تذکره الفقها، ۱/ فی شرایط الثمن و المئمن؛ همو، منتهی المطلب، ۱۰۰۸/۲) و برخی، به طور خاص، بر بطلان بیع میته و جمیع وجوه استفاده از آن مدعی اجماع هستند. (نراقی، ۳۳۳/۲) و شکی نیست که اجزای جدا شده از انسان زنده و میت، میته محسوب و نجس می‌باشد. (شهید ثانی، ۱۲۱/۳). در نتیجه به اجماع فقها بیع آن‌ها باطل است.

نقد و بررسی این استدلال

اولاً: با توجه به اختلاف نظر فقها چنین اجماعی وجود ندارد. (اردبیلی، مجمع الفائده، ۳۵/۸؛ مجلسی، ۷۹/۷۷).

ثانیاً: بر فرض تحقق چنین اجماعی، این اجماع مدرکی بوده و مدرک، همان آیات و روایاتی است که بر عدم جواز بیع میته و هر عین نجسی دلالت دارد. بنابراین این اجماع تبعیدی محض و کاشف از قول معصوم نبوده و لذا حجت نیست. (توحیدی (تقریرات درس آیت الله خوئی)، ۹۳/۱؛ خوانساری، ۲/۳)

ثالثاً: بر فرض که چنین اجماعی تحقق داشته و مدرکی هم نباشد قدر متیقن از این اجماع اعیان نجسه و میته‌ای است که دارای منفعت محله متعارف نباشد. (سبزواری، ۴۳/۱۶) به خصوص در زمان قدیم که وسایل انتفاع از اشیاء در نزد مردم کم بوده و انتفاعات مهم و

حیات بخشی چون پیوند اعضای انسان زنده یا مرده به ذهن مردم و فقها، خطور نمی‌کرده است.

علاوه بر آن از سخنان فقهای که مدعی اجماع بر بطلان بیع اعیان نجس هستند بدست می‌آید که آن‌ها صرف نجاست را مانع بیع نمی‌دانند بلکه معتقدند حرمت دائر مدار عدم وجود منافع محله و مقصوده عقلائی است. مثلاً علامه حلی درباره فروش کلاب اربعه می‌گوید: «در نظر ما اقوی این است که فروش سگ شکاری جایز است اگر بیع سگ شکاری را اجازه دهیم، فروش سگ ماشیه و زرع و حائط نیز جایز است زیرا مقتضی یعنی نفع، وجود دارد». (علامه حلی، تذکره الفقها، ۱/ فی شرایط الثمن و المثلین)

در منتهی المطلب و نهاییه الاحکام علامه حلی، عباراتی با همین مضامین آورده شده است. (منتهی المطلب، ۱۰۰۹/۲؛ نهاییه الاحکام، ۴۶۲/۲)

از این کلمات علامه حلی به خوبی روشن می‌شود که صرف نجاست ذاتی مانع بیع نیست زیرا سگ نجس العین است و اگر نجاست علت بطلان بیع باشد فروش سگ‌های مذکور به هیچ عنوان نباید جایز باشد زیرا حکم در وجود و عدم از علت تبعیت می‌کند.

نکته دیگری که از کلام علامه استفاده می‌شود این است که صحت و بطلان بیع دائر مدار وجود منفعت عقلائی و محلل است زیرا به فرض که فروش سگ شکاری را به دلیل نص جایز بدانند، در مورد سگ‌های دیگر که نصی وجود ندارد و علامه تنها به دلیل وجود منفعت محلل و معنی به عقلائی، قائل به جواز فروش آن‌ها هستند.

علاوه بر این، علامه در تذکره تصریح نموده‌اند که هر چه منفعت محله و مباح داشته باشد بیع آن جایز است زیرا معتقدند جواز استیفاء مستلزم جواز گرفتن عوض در برابر آن می‌باشد. (همو، تذکره الفقها، ۱/ فی شرایط الثمن و المثلین)

محقق نراقی نیز که بر عدم جواز همه وجوه انتفاع از میته، ادعای اجماع می‌کند معتقد است استنقاء با پوست میته در جایی که مشروط به طهارت نیست جایز است. (نراقی، ۳۳۴/۲) همچنین ایشان در بیان دلیل جواز فروش سگ‌های حائط و زرع و ماشیه می‌گوید: «دلیل جواز فروش این سگ‌ها این است که این سگ‌ها با سگ صید از نظر انتفاعی که مجوز بیع است مشترک هستند». (همانجا)

از سخنان ایشان و فقهای دیگری (نجفی، ۱۷/۲۲) که فروش میته و هر عین نجسی را جایز نمی‌دانند بدست می‌آید که آن‌ها علت بطلان و عدم جواز فروش این اشیاء را عدم حلیت

منفعت غالبی آن‌ها می‌دانسته‌اند. زیرا در آن اعصار منفعت حلالی برای میته تصور نمی‌شد و اگر هم منفعتی داشت آن منفعت، نادر بود و منفعت نادر نمی‌تواند ملاک صحت بیع باشد. شاهد بر این امر قول صاحب مفتاح الکرامه در ملاک صحت و بطلان بیع است. وی می‌گوید: «وقتی که ملاک بطلان بیع منفعت مقصوده غالبی باشد نجاسات را ملاحظه می‌کنیم پس اشیائی را می‌یابیم که منافع غالبی آن‌ها حرام است مثل خمر و میته و مایعات مشروبه متنجس (بنابراین بیع این اشیاء هم صحیح نیست) و چیزهائی را می‌یابیم که منفعت غالبی آن‌ها حرام نیست (پس بیع آن‌ها صحیح است)». (حسینی عاملی، ۵۱/۱۲-۵۲)

بنابراین اگر منفعت محلله شرعی و قابل اعتنائی عقلائی برای میته یا هر عینی از اعیان نجس ثابت شود فروش آن‌ها به جهت آن منفعت جایز است و مانعی ندارد که در یک عصری اکتساب با چیزی به دلیل عدم وجود منفعت عقلائی محلله، جایز نباشد در حالی که در عصر و زمان دیگری اکتساب با همان شیء به جهت دستیابی به منفعت محلله قابل توجه عقلا جایز باشد. مانند خون که در گذشته فایده حلال و قابل اعتنائی نداشت به همین دلیل انتفاع از آن و بیع آن حرام بود اما در عصر حاضر به جهت وجود منفعت محلله عقلائی (مثل تزریق آن در بدن شخصی که نیازمند خون است) انتفاع از آن و بیع آن جایز است؛ و نصوص از این مورد منصرف هستند زیرا این امر در زمان ائمه (ع) معهود و متعارف نبوده است. (خوانساری، ۲/۳-۳)

بنابراین همان‌طور که ملاحظه می‌شود دلیلی بر حرمت فروش اعضای بدن از لحاظ میته و نجس بودن، در صورتی که دارای منافع محلله متعارف و قابل اعتنا باشد، وجود ندارد؛ و رجوع به کلمات فقها و همچنین اخبار نشان می‌دهد که صحت و بطلان بیع دائر مدار وجود و عدم منفعت حلال و عقلائی است. مضاف بر این، ادله بیع هر چیزی را که غرض صحیح عقلائی داشته باشد و از نظر شرعی منهی عنه نباشد، شامل می‌شود. (سبزواری، ۴۱/۱۶-۴۲)

۲- نظریه صحت خرید و فروش اعضای بدن

جهت اثبات جواز خرید و فروش اعضای بدن به ادله ذیل می‌توان استناد کرد:

۱- عمومات و اطلاقات کتاب

۲- روایات

دلیل اول: عمومات و اطلاقات کتاب

با توجه به اینکه هیچ یک از ادله مخالفین بر بطلان خرید و فروش اعضای بدن دلالت ندارد، برای تصحیح بیع اعضای بدن اطلاقات ادله بیع مانند قول خداوند متعال: «أَحْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ» کفایت می‌کند. (مؤمن قمی، ۱۷۸) زیرا مقصود از بیع در این آیه شریفه بیع عرفی است یعنی هر عملی را که عرف و عقلاء بیع تلقی می‌کنند شارع آن را حلال و صحیح قلمداد می‌کند البته به شرطی که از سوی شارع مورد نهی قرار نگرفته باشد.

در مورد اعضای بدن باید گفت که عرف و عقلا گرفتن عوض در برابر اعطای عضو را قطعاً بیع تلقی می‌کنند و همان‌طور که در مبحث گذشته ثابت شد منعی از سوی شارع مقدس وارد نشده که بر بطلان بیع اعضای بدن انسان دلالت داشته باشد. بنابراین مقتضی آیه «أَحْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ» و سایر ادله صحت بیع این است که خرید و فروش اعضای بدن صحیح است و عضو مذکور ملک مشتری و ثمن ملک بایع می‌شود.

البته لازم به ذکر است در صورتی که صاحب عضو زنده باشد ثمن، ملک صاحب عضو می‌شود اما در صورتی که مرده باشد ثمن مال میت است و باید در اداء دیون یا در راه اعمال خیر برای میت، صرف گردد. (مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ۳۳۰) و این ثمن به ورثه متوفی نمی‌رسد زیرا ورثه تنها اموالی از میت را به ارث می‌برند که جزء ترکه میت باشد اما بدیهی است که اعضای میت جزء ترکه او محسوب نمی‌شوند بنابراین ثمنی هم که در قبال اعضا گرفته می‌شود وارد ترکه میت نمی‌شود و به ورثه نمی‌رسد.

دلیل دوم: روایات

همان‌طور که در نقد و بررسی ادله مخالفین بیع اعضا، بیان کردیم مناط صحت بیع این است که مبیع دارای منافع محله و مقصوده عقلانی باشد به عبارت دیگر هر شیئی که انتفاع از آن جایز و مباح باشد فروش آن به جهت آن منفعت مباح، صحیح خواهد بود. این ملاک از برخی سخنان ائمه (ع) نیز قابل استفاده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- ابن شعبه حرانی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «هر امری که در آن صلاح و منفعتی برای بندگان باشد و قوام زندگی آنها بر این امر دارای مصلحت و منفعت متوقف باشد به طوری که چیز دیگری نتواند جای این منفعت را بگیرد، از جمله چیزهایی که می‌خورند و می‌آشامند و می‌پوشند و تملک می‌کنند و مورد استفاده قرار می‌دهند از چیزهایی که استعمال آن برای مردم جایز است و هر چیزی که در جهتی از جهات دارای صلاحی برای مردم باشد. همه این‌ها خرید و فروش و هدیه دادن و عاریه دادن آنها جایز است.» (حر عاملی، ۵۴/۱۲)

حرانی، (۳۳۳)

۲- جعفر بن محمد (ع) می‌فرماید: «هر خوردنی و آشامیدنی و غیر این‌ها از اموری که قوام مردم به آن وابسته است، حلال باشد و انتفاع از آن برای مردم مباح باشد بیع آن هم حلال است.»^۱ (تمیمی مغربی، ۱۸/۲-۱۹)

گفته شده این روایات از نظر سندی ضعیف هستند اما قصور سند آن‌ها ضرری نمی‌زند زیرا ضعف سند آن‌ها با عمل اصحاب و خالی بودن از معارض جبران می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۰/۸)

از نظر دلالت، در این احادیث تصریح شده که ملاک و مناط صحت خرید و فروش اشیاء، رعایت مصلحت مردم و داشتن منفعت مباح است یعنی هر چیزی که صلاح و قوام زندگی نوع مردم به آن وابسته باشد و دارای منفعت مباح باشد خرید و فروش آن به جهت آن مصلحت و منفعت صحیح است.

و شکی نیست که اعطای اعضای بدن جهت پیوند به شخص نیازمند از اموری است که قوام و صلاح زندگی مردم وابسته به آن است و در بسیاری از موارد موجب نجات جان انسان‌ها یا رهایی آن‌ها از درد و رنج می‌شود؛ و در جای خود ثابت شده که انتفاع از اعضای بدن انسان (زنده یا مرده) جهت پیوند به بیماران حلال و مباح می‌باشد. بنابراین بر اساس این روایات خرید و فروش اعضای بدن جهت پیوند به شخص نیازمند صحیح است.

البته لازم به ذکر است خرید و فروش عضو در صورتی صحیح است که جداسازی آن عضو جهت پیوند جایز باشد. بنابراین خرید و فروش اعضای انسان زنده در صورتی صحیح است که اولاً اعطای عضو موجب مرگ اعطا کننده آن نشود؛ ثانیاً حیات یا سلامتی او را به خطر نیندازد؛ ثالثاً اعطای عضو برای دهنده آن ضرر قابل توجهی نداشته باشد و همچنین پیوند عضو برای نجات نفس محترمی صورت پذیرد. (رک: خامنه‌ای، ۷۳-۷۵؛ فاضل لنکرانی، ۶۰۷-۶۱۲؛ مکارم شیرازی، مجموعه استفتائات جدید، ۴۴۰-۴۴۶)

^۱ این دو روایت ادامه دارند. در ادامه روایت اول آمده: «و کل امر یكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة اكله و شربه و... بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و... فحرام ضار للجسم و فساد للنفس» و در ادامه روایت دوم آمده: «و ما كان محرماً اصله منهياً عنه لم یجز بیعه و لا شراؤه» اما در این قسمت این بخش روایات را ذکر نکردیم؛ زیرا در مبحث قبل توضیح دادیم که روایاتی از این قبیل منصرف به جهت محرمة و منافع حرام مثل خوردن می‌باشد و از محل بحث ما خارج هستند.

نتیجه

- ۱- فقیهان امامیه در زمینه خرید و فروش اعضای بدن انسان اختلاف نظر دارند برخی قائل به حرمت و بطلان و بعضی قائل به جواز و صحت شده‌اند.
- ۲- فقهای قائل به حرمت و بطلان هستند به روایات و اجماع بر بطلان بیع میتة استناد نموده‌اند.
- ۳- ادله مورد استناد قائلین به نظریه حرمت و بطلان ناظر به موارد خرید و فروش اعضاء در غیر منافع محله است.
- ۴- اعضاء انسان به دلیل داشتن منفعت مقصوده عقلایی و محله شرعی، دارای مالیت عرفی و شرعی هستند.
- ۵- مالکیت بر تصرف نسبت به شیء برای نقل و انتقال آن کافی است و ملکیت، شرط جواز نقل و انتقال شیء نیست.
- ۶- قائلین به نظریه جواز و صحت با استناد به روایات و منفعت محله عقلانی مترتب بر خرید و فروش اعضاء آن را جایز و صحیح دانسته‌اند. البته اگر عضو از انسان زنده جدا می‌شود خرید و فروش آن در صورتی صحیح است که اعطای عضو موجب مرگ اعطا کننده آن نشود، حیات یا سلامتی او را به خطر نیندازد و ضرر قابل توجهی برای او نداشته باشد و همچنین پیوند عضو برای نجات نفس محترمی صورت پذیرد.

منابع

- قرآن کریم.
- آقا بابائی، اسماعیل، *پیوند اعضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم (ابن ابی جمهور)، *عوالی اللئالی*، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق
- احمدبن حنبل، *مسند احمد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق
- اردبیلی، مولی احمد (محقق اردبیلی)، *زبده البیان فی احکام القرآن*، قم، مؤتمر مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
- _____، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق
- اصفهانى، سید ابوالحسن، *وسيله النجاه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ق

- انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، قم، آرموس، ١٣٨٢
- البار، محمدعلی، الطیب فقهه و ادبه، بیروت، دارالشامیه، ١٤١٨ق
- بحرانی، یوسف، حدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، [بی تا].
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین بن علی، السنن الکبری، هند: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ١٣٥٣ق
- توحیدی، محمد علی، مصباح الفقاهه فی المعاملات (تقریرات درس آیت الله خوئی)، بیروت، دارالهادی، ١٤١٢ق
- تمیمی مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، مصر، دار المعارف، ١٣٨٥ق
- جبعی عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ١٤١٤ق
- جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامي، تهران، کیهان، ١٣٧٠
- حرانی، حسین بن علی بن الحسین بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٤ق
- حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا]
- حسینی روحانی، السید محمد صادق، قم، فقه الصادق، دارالکتاب، ١٤١٢ق
- _____ المسائل المستحدثه، قم، مدرسه الامام الصادق (ع)، ١٣٩٨ق
- حسینی عاملی، السید محمد جواد، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٢٥ق
- حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرایع، قم، سیدالشهداء- العلمیه، ١٤٠٥ق
- خامنه‌ای، سید علی، رساله اجوبه الاستفتائات، ترجمه احمد رضا حسینی، تهران، الهدی، ١٣٨٠
- خرازی، سید محسن، زراعه الاعضا/ قراءات فقهیه معاصره فی معطیات الطب الحدیث، بیروت، الغدیر، ١٤٢٣ق
- خوانساری، احمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم، اسماعیلیان، ١٤٠٥ق
- سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام، قم، دفتر آیت الله العظمی السید السبزواری، ١٤١٦ق
- سیوری، جمال الدین المقداد بن عبدالله، کنز العرفان، تهران، مرتضویه، ١٣٨٥ق
- صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول (الحلقه الثالثه)، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٢٦ق

طباطبائی، سيد على، رياض المسائل في تحقيق الاحكام باللائل، مشهد، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۱۹ق

طباطبائی حكيم، سيد محسن، منهاج الصالحين، نجف، نعمان، ۱۳۸۱ق

طباطبائی يزدي، سيد محمد كاظم، حاشيه المكاسب، تهران، دار المعارف الاسلاميه، ۱۳۷۸ق

طوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن (شيخ طوسي)، تهذيب الاحكام، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۵ق

_____، كتاب الخلاف في الفقه، [بي جا]، [بي نا]، [بي تا]

_____، النهايه، قدس محمدي، قم، [بي تا]

عايدالديات، سميره، عمليات نقل و زرع الاعضا بين الشرع و القانون، دارالثقافه، عمان، ۱۹۹۹م

علامه حلي، حسن بن يوسف، ارشاد الازهان الى احكام الايمان، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۰ق

_____، تحرير الاحكام الشريعه على مذهب الاماميه، قم، مؤسسة امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق

_____، تذكرة الفقهاء، [بي جا]، [بي نا]، [بي تا]، چاپ سنگي

_____، مختلف الشيعه، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ۱۴۱۸ق

_____، منتهى المطلب، [بي جا]، [بي نا]، [بي تا]، چاپ سنگي

_____، نهايه الاحكام في معرفه الاحكام، قم، مؤسسة اسماعيليان، ۱۴۱۰ق

_____، نهايه الوصول الى علم الاصول تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع)،

۱۴۲۶ق

_____، قواعد الاحكام، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۳ق

غروي اصفهاني، محمد حسين، حاشيه على المكاسب، [بي جا]، مؤلف، ۱۳۶۵ق (چاپ سنگي)

فاضل لنكراني، محمد، جامع المسائل، قم، ميثم تمار، ۱۳۷۶

فخر المحققين، محمد بن الحسن بن يوسف، ايضاح الفوائد، [بي جا]، [بي نا]، ۱۳۸۸ق

قزويني، ابو عبدالله، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، [بي جا]، دار احياء التراث العربي، [بي تا]

كاشاني، محمد بن المحسن بن مرتضى، معادن الحكمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۷ق

كركي، على بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، بيروت، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث،

۱۴۲۹ق

كليني رازي، محمد بن يعقوب، الفروع من الكافي، بيروت، دار الصعب- دار التعارف، ۱۴۰۱ق

مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق

محقق حلي، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرايع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران،

مؤسسة اعلمي، [بي تا]

- محقق سبزواری، کفایه الاحکام، [بی جا]، [بی نا]، ۱۳۶۹ق (چاپ سنگی)
- مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۴۲۲ق
- _____، مجموعه استفتائات جدید، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژاد، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۳۷۵
- خمینی، روح...، مکاسب المحرمه، [بی نا]، قم، ۱۳۸۱ق
- _____، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹
- خوئی، ابوالقاسم، منهاج الصالحین، بیروت، دارالزهراء، [بی تا]
- مؤمن قمی، محمد، کلمات سدیدیه فی مسائل جدیدیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م
- نجفی خوانساری، موسی بن محمد، منیه الطالب فی شرح مکاسب (تقریرات درس میرزای نائینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق
- نراقی، ملا احمد، مستند الشیعه، [بی جا]، [بی نا]، ۱۳۲۶ق (چاپ سنگی)

Dr. Sayyid Abu'l Ghāsim Naqībī, Associate Professor

Shahid Mutahhari University

Zuhra Ḥājiyān Farvashānī, Ph.D. Student

Tehran University

Buying and selling human organs is among the newly-arisen jurisprudential issues, about which the Imāmī jurists have opted two theories in response to this issue. Some of them have regarded the situational decree of buying and selling human organs as invalidity according to the traditions comprising of the contents invalidating the purchase of dead animal and the consensus on it, and have viewed its impositive decree as prohibition. In contrast, another group have regarded this buying and selling as lawful and sound according to the generalities of the Qur'ānic verses and traditions. In this writing, while critically reviewing the arguments of those maintaining the prohibition and invalidity of buying and selling the body organs and with respect to deriving rational and lawful benefits from organ transplantation including saving the life of a person or relieving a person from pain and suffering, which is in itself rationally motivated, and in view of the inclusion of the generalities of sale contract (*bay'*) evidences in the permissibility and soundness of buying and selling the objects that have rational benefits and motives, the permissibility and soundness of this theory is emphasized.

Keywords: buying and selling, body organs, soundness, invalidity, rational benefit.

Keywords: people of the Scripture, disbeliever, justice, iniquity (*fisq*), reliability.

The Role of Referring Pronoun to some Common Individuals

Dr. 'Alī Maḏhar Qarāmālikī, Associate Professor

Tehran University

Sometimes there comes a pronoun after a common [individual], which has apparently been used as the object of a legal decision (*ḥukm*), and by means of external evidence, the certainty is achieved that this pronoun refers to some common individuals. Then, the question arises as to whether reference of the pronoun to some common individuals would cause its designation or the common generality continues to be valid. In their encounter with the two manifestations existing in the issue, the *uṣūlīs* (legal theoreticians) have mainly presented three different theories, each one of which brings up a specific jurisprudential corollary: 1. Priority of *iṣālat al-umūm* (principle of generality) and dominion over pronoun, 2. Abandoning *iṣālat al-umūm* and asserting the inapplicability of utilization, 3. Theoretical standstill and practical reference to the principles of practice.

The present writing explains and examines different views with a comparative study and in eventually approves the second view.

Keywords: pronoun, reference, principle of generality, principle of non-utilization, abandoning.

The Theory of the Permissibility and Soundness of Buying and Selling Human Organs in Imāmī Jurisprudence

task, the present article undertakes a descriptive-analytical research based on a library-method and with a problem-oriented view, and formulates the discourses of *ṣiḥḥa* and *fasād* into two fields of conceptology and study of legal decisions and goes on to express and study the viewpoints and arguments of the legal theoreticians (*uṣūl* scholars) concerning such discourses as: the meaning of *ṣiḥḥa* and *fasād*; opposition (*taqābul*), contradiction (*ma'rūd*), and variations of *ṣiḥḥa* and *fasād*; and also the abstractness, rationality, or fabricatedness of *ṣiḥḥa* and *fasād* and the propounded details. Thus, besides unveiling the present logical arrangement of the discourse, it proceeds to indicate the course of development of the discourse, as well.

Keywords: *ṣiḥḥa*, *fasād*; conceptology of *ṣiḥḥa* and *fasād*; study of legal decisions concerning *ṣiḥḥa* and *fasād*.

A Reappraisal of the Justice of People of the Scripture

‘Abbās Kalāntarī Khalīlābād, Assistant Professor

Yazd University

One of the issues disagreed among the Islamic jurists is the possibility of the actualization of justice among the people of the Scripture. The renowned majority of the jurists believe in the non-actualization of justice among the disbelievers in general. This article, at first, points out the evidences of the renowned majority of the jurists on the non-actualization of justice among the people of the Scripture. Then, it examines the evidences of those believing in the actualization of justice among the people of the Scripture; and finally, it proposes, by way of legal decision (*ijtahād*), the non-actualization of justice – in its jurisprudential sense – among the disbelievers.

Most of the legal theoreticians (*uṣūlīs*) have taken the narrational publicity as the prevalence and spread of relating traditions in books and collections of *ḥadīth*, according to which, the narrational publicity would not only not compensate the weakness of the *sanad* of the *ḥadīth*, but also would not be considered as among the causes and factors of preference in the contradiction of traditions, either; because the frequent relation of a *ḥadīth* in books is no reason for its authenticity. Many are the popular matters that are baseless and have no authenticity whatsoever!

Narrational publicity would not create a preference for the *ḥadīth* by itself and without accompanying practical publicity; rather, if a generally accepted *ḥadīth* is repudiated by the jurists, it is regarded as a sign for its weakness.

Keywords: narrational publicity, practical publicity, generally accepted, *mustafīd* (diffused), *ḥadīth* (tradition).

Examining the Truth and Falsehood from the Viewpoint of Legal Theoreticians

‘Abdulkarīm ‘Abdullāhīnizhād, Professor

Faculty of Theology, Ferdowsi university of Mashahd

Sayyid ‘Alī Jabbār Gulbāghī Māsūla, Ph.D. Student of Jurisprudence and
Fundamentals of Islamic Law

Ferdowsi university of Mashahd

Nowadays, discussion about and analysis of *ṣiḥḥa* (truth) and *fasād* (falsehood) is a focus of attention in theological (*uṣūlī*) writings. This issue necessitates an explanation of the present structure of the discourse of *ṣiḥḥa* and *fasād* in an integrated and logical way. Thereby, to achieve this important

generally accepted view, who deem as necessary the praying of *mutaḥayyir* in four directions, appeal to another cause of Revelation that views the *āya* to be concerning the supererogatory prayer. At the same time, some believe that there is no contradiction between these two traditions and the Revelation of the *āya* concerning both; because the *āya* is general and only the scholar and whoever is considered as a scholar is an exception to this generality in terms of a religious duty (*farīḍa*) and because of the *āya* of turning one's face toward the Holy Mosque, ﴿so turn your face towards the Holy Mosque﴾ (*Sūrat al-Baqara*: 144). Consequently, although the sufficiency of a prayer is more righteous, its repetition is more consistent with discretion.

This article undertakes a detailed examination of this issue and a research into other dimensions of the status of the cause of Revelations in the impressions of Imāmī jurists about the *āya*. Thereby, it attempts to witness the relation of one of the Qur'ānic sciences – i.e., cause of Revelation – to the science of jurisprudence.

Keywords: traditions on the cause of Revelation, direction of *qibla*, *mutaḥarrī* (inquiry) and *mutaḥayyir* (confused), legal inference.

The Insufficiency of Narrational Publicity in the Field of Jurisprudence and *Ḥadīth*

Muḥammad Faqīhī Ṣadr, Ph.D. Student

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. 'Abbās'alī Sulṭānī, Associate Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ḥusayn Nāṣirī Muqaddam, Associate Professor

Ferdowsi University of Mashhad

Furthermore, the role of this rule in the content criticism of the traditions has also been analyzed.

Keywords: Divine justice, legal and penal accountability, retribution for sins.

The Approach of Traditions concerning the Cause of Revelation in the Imāmī Jurists' Inference from *Āya* 115 of *Sūrat al-Baqara*

Elāheh Shāhpasand, Ph.D. Student of Qur'an and Hadīth Sciences
Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Murtaḍā Īravānī Najafī, Associate Professor
Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Muḥammad Ḥasan Ḥā'irī Yazdī, Professor
Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

Six causes of revelation have been related concerning *āya* 115 of *Sūrat al-Baqara*; i.e. the noble *āya*, ﴿To Allah belong the east and the west: so whichever way you turn, there is the face of Allah! Allah is indeed all-bounteous, all-knowing.﴾ Because of their relation through the Shī'a, two of these causes of Revelation have attracted more attention of the Imāmī jurists. These two traditions have had a special role in jurisprudential studies concerning *qibla* and have been helpful in inference of rulings about *mutaḥarrī* (inquiry) and *mutaḥayyir* (confused).

However, sometimes the legal outcomes of these traditions have been contradictory; those who have regarded the *āya* as concerning *mutaḥayyir*, have deemed as sufficient his prayer in one direction. But the advocates of the

ABSTRACT

An Inquiry into the Legal-Theological Rule of "Non-Reprimand and Unaccountability of a Person Versus another Person's Action"

Jawād Īravānī, Assistant Professor and Faculty Member

Razavi University of Islamic Sciences

Riḍā Ḥaqqanāh, Faculty Member

Razavi University of Islamic Sciences

One of the significant legal-theological rule, which has drawn little attention in legal texts, is the rule of “not reprimanding a person for another person’s sin and the unaccountability of the person for other people’s action,” which is expressed as part of *āya* 164 of *Sūrat al-An‘ām*, ﴿no bearer shall bear another's burden﴾. According to this rule, which includes both matters of this world and the Hereafter, no legal ruling should leave the responsibility of a person’s action upon others. Although some jurists have dispersedly relied on this rule in inference of rulings, some legal rulings have also been noticed in opposition to this rule. The legal rulings examined in this article include: rulings about disbelievers’ children, bastards and their otherworldly fate because of their parents, and the tormenting of the dead because of their relatives’ weeping.

Table of Contents

An Inquiry into the Legal-Theological Rule of "Non-Reprimand and Unaccountability of a Person Versus another Person's Action"	9
Jawād Īravānī - Riḍā Ḥaqqanāh	
The Approach of Traditions concerning the Cause of Revelation in the Imāmī Jurists' Inference from <i>Āya</i> 115 of <i>Sūrat al-Baqara</i>	35
Elāheh Shāhpasand - Dr. Murtaḍā Īravānī Najafī - Dr. Muḥammad Ḥasan Ḥā'irī Yazdī	
The Insufficiency of Narrational Publicity in the Field of Jurisprudence and <i>Ḥadīth</i>	57
Muḥammad Faqīhī Ṣadr - Dr. 'Abbās'alī Sulṭānī - Dr. Ḥusayn Nāṣirī Muqaddam	
Examining the Truth and Falsehood from the Viewpoint of Legal Theoreticians	75
'Abdulkarīm 'Abdullāhīnizhād - Sayyid 'Alī Jabbār Gulbāghī Māsūla	
A Reappraisal of the Justice of People of the Scripture	97
'Abbās Kalāntarī Khalīlābād	
The Role of Referring Pronoun to some Common Individuals	115
Dr. 'Alī Maḥzar Qarāmalikī	
The Theory of the Permissibility and Soundness of Buying and Selling Human Organs in Imāmī Jurisprudence	133
Dr. Sayyid Abu'l Ghāsim Naqībī - Zuhra Ḥājjīyān Farvashānī	

In the Name of Allah



مطالعات اسلامی

فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۳ - نایستان ۱۳۹۲ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

سردبیر: دکتر محمدتقی فخلمی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

هیأت تحریریه

دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد گروه حقوق دانشگاه مازندران

دکتر احمد باقری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

دکتر محمد حسن حائری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین صابری

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدتقی فخلمی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمصطفی محقق داماد

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین مهرپور

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین ناصریمقدم

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه بر اساس نامه رئیس مرکز برنامه ریزی و سیاست گذاری پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری در بهمن ماه ۱۳۹۰، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظریات نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عریسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۱۰۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۸۸۳۴۹۰۹ ۰۵۱۱، نمابر: ۸۸۳۴۹۰۹ ۰۵۱۱

نشانی اینترنتی:

<http://jm.um.ac.ir/index.php/muslim>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.



ISSN 2008-9139

ISLAMIC STUDIES
Islamic Jurisprudence & Its Principles

The Research Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies
Issue 93, Summer 2013

FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD PRESS