



فصلنامه علمی-پژوهشی

فقر و اصول

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN 2008-9139

شماره ۱۰۵ تابستان ۱۳۹۵



مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن

دکتر علیرضا آزاد- تکتک آزاد- فاطمه لعل روشن

بازخوانی ادله مشروعیت اعدام در زنا با محارم

سید محمد رضا امام- دکتر سیدمحمد حسینی- سید محمود هل اثائی

واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سُلطَةُ انسان بر اعضای بدن / مهدی درگاهی

واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث / محسن دیمه کار- محمد مهدی باقری

تحول پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن

حسن غوث- دکتر حسین ناصری مقدم- محمد مهریز ثانی

درنگی در ممنوعیت ازدواج مرد مسلمان با کافر غیر کتابی / دکتر علی اکبر کلانتری

بازخوانی حکم فقهی شرکت در نماز جماعت مخالفان و اقتدا به آنان با رویکرد ویژه به دیدگاه

امام خمینی (ره)

سید مهدی مرویان حسینی- دکتر محمد تقی فخلعی- دکتر اکبر احمدپور



فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۱۰۵ - تابستان ۱۳۹۵ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیرمسئول: حسن نقی زاده

سرمدیر: دکتر محمدتقی فخلعی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: رسول اکبری

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

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدتقی فخلعی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جلیل قنواتی

دانشیار دانشکده حقوق پردیس قم دانشگاه تهران

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.

پروانه انتشار: ۱۳۷۹۵/۱۲۴
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 نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عربی 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: ۳۰۰۰۰ ریال

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

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 منظور اصلاح به نویسنده برگشت داده می‌شود و در صورتی که مقاله فاقد معیار پژوهشی باشد، مردود 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 داوری‌ها 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 مقاله نباید از ۲۵ صفحه مجله (۸۰۰۰ کلمه در نرم افزار word) 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- پیشندهایی 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 (ـُ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةٔ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیه 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 / حَرَف.
- 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. دکتر اکبر احمدپور (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر محمدحسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر محسن جهانگیری (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۴. دکتر محمود حکمت نیا (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
۵. دکتر علی خیاط (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۶. دکتر عباس زراعت (دانشیار دانشگاه کاشان)
۷. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر علیرضا عابدی سرآسیا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر محمدرضا علمی سولا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر ابوالفضل علیشاهی (دانشیار دانشگاه یاسوج)
۱۱. دکتر محمدتقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر سید محمدهادی قبولی درافشان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. سید علی جبار گلباغی ماسوله (استادیار دانشگاه آزاد واحد لاهیجان)
۱۴. دکتر محمد محسنی دهکلانی (دانشیار دانشگاه مازندران)
۱۵. دکتر جهانگیر مسعودی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر محسن ملک افضلی (دانشیار دانشگاه قم)
۱۷. دکتر سیدمصطفی محقق داماد (استاد دانشگاه شهید بهشتی)
۱۸. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن دکتر علیرضا آزاد- تکتیم آزاد- فاطمه لعل روشن
۲۹	بازخوانی ادله مشروعیت اعدام در زنا با محارم سید محمد رضا امام - دکتر سیدمحمد حسینی - سید محمود هل اتائی
۴۵	واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سُلطَةُ انسان بر اعضای بدن مهدی درگاهی
۶۵	واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث محسن دیمه کار- محمد مهدی باقری
۸۹	تحول پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مُدرن حسن غوث- دکتر حسین ناصری مقدّم- محمد مهریز ثانی
۱۱۷	درنگی در ممنوعیت ازدواج مرد مسلمان با کافر غیرکتابی دکتر علی اکبر کلانتری
۱۳۷	بازخوانی حکم فقهی شرکت در نماز جماعت مخالفان و اقتدا به آنان با رویکرد ویژه به دیدگاه امام خمینی (ره)
	سید مهدی مرویان حسینی- دکتر محمد تقی فخلعی- دکتر اکبر احمدپور
۱۶۶	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۲۸-۹

مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن*

دکتر علیرضا آزاد

استایار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: alirezaazad@um.ac.ir

تکتم آزاد

مدرس حوزه جامعه المصطفی العالمیه مشهد

Email: azadamoli@gmail.com

فاطمه لعل روشن

عضو هیأت علمی مؤسسه علمی-تحقیقی مدرسه علمیه نرجس (س) مشهد

Email: F.Roshan24@yahoo.com

چکیده

یکی از مسائل مهم علوم دینی و علوم انسانی، فهم معنای متن است. هرمنوتیک یکی از شاخه‌های علوم انسانی است که به بحث در مبانی نظری تفسیر و فهم متن می‌پردازد. علم اصول فقه نیز هدف مشابهی را دنبال می‌کند زیرا وظیفه‌ی آن، استنباط حکم شرعی از متون و منابع دینی است و از این روست که اصولیان - در بحث الفاظ - ناگزیر به کشف قواعد فهم متون هستند.

با توجه به زمینه‌های مشترکی که میان این دو رشته علمی وجود دارد، مطالعه تطبیقی میان آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد تا با شناخت مبانی مشترک، بتوانیم از اصول و موازین متقن فهم متن درک بهتری داشته باشیم.

از آنجا که در میان شاخه‌های هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک نزدیکی بیشتری با اصول فقه دارد، در این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی همراه با گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام گرفته است، به بررسی مبانی مشترک میان اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک پرداخته شده است و از این رهگذر شش مبنای مشترک میان آن دو تبیین گردیده است؛ ۱. مؤلف محوری ۲. معیارگرایی ۳. عینیت‌گرایی و تعین معنا ۴. امکان عبور از موانع تاریخی فهم (أصالة عدم النقل) ۵. تبعیت از قواعد عام فهم ۶- پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها.

کلیدواژه‌ها: اصول فقه، هرمنوتیک کلاسیک، فهم متن، نیت مؤلف.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

هرمنوتیک واژه‌ای یونانی به معنای «تفسیر کردن» است و از نام هرمس، یکی از خدایان یونان باستان گرفته شده است. هرمنوتیک متضمن مفاهیمی چون بیان، گفتن، توضیح و تبیین می‌باشد و در ریشه‌های اولیه خود، در رمزگشایی و تفسیر متون مقدس به کار می‌رفته است و به مرور، برای تفسیر مطلق متون و در نهایت تمامی نمادها، نشانه‌ها و امور معنادار به کار می‌رود. (واعظی، ۲۳-۲۴)

هرمنوتیک به اعتبار اهداف به کارگیری آن، به کلاسیک و فلسفی تقسیم می‌شود. هرمنوتیک کلاسیک که هرمنوتیک متن نیز نامیده می‌شود، شامل قواعد فهم، گفتار، نوشتار، آثار هنری و هر چیزی می‌شود که وسیله‌ای برای القاء معنا به دیگران است. هرمنوتیک فلسفی از این‌ها فراتر رفته و به ابزاری جهت ورود و رسیدن به هستی‌شناسی تبدیل شده است.

اصول فقه علمی است که از قواعد استنباط احکام شرعی گفتگو می‌کند. غرض از این علم، دست یافتن به توان استنباط حکم شرعی از منابع آن است، اما اصولیان تأکید کرده‌اند که بسیاری از این قواعد به ویژه در باب الفاظ، قوانین عام تفهیم و تفهم در میان انسان‌هاست و اصول عام فهم متون و محاورات است و محدود به منابع فقهی نیست. (حسنی، ۱۳-۱۴)

از آن جایی که عمده‌ترین منبع استنباط احکام، متون مقدس نوشتاری‌اند، از این رو اصلی‌ترین قواعد فهم و استنباط احکام شرعی، در واقع مشتمل بر قواعد فهم متن هستند که دانش هرمنوتیک نیز به نوعی در پی آن است. این امر، توجیه‌کننده‌ی انجام مباحث مقایسه‌ای و تطبیقی بین «هرمنوتیک کلاسیک» و علم اصول می‌باشد. هرمنوتیک کلاسیک به صورت عام قواعدی را جهت رسیدن به مراد مؤلف ارائه می‌دهد و اصول فقه نیز به صورت خاص در طریق استنباط حکم شرعی اسلام مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ اما در عین حال به قواعد عام فهم متن نیز توجه دارد.

این مقاله، در پی بررسی مبانی مشترک بین این دو علم با روش توصیفی-تحلیلی است تا گامی دیگر برای طرح نظریه‌ای مقبول در زمینه فهم مراد مؤلف فراهم آید.

مفهوم شناسی اصول فقه

برای اصول فقه معانی متعددی ذکر شده است و نظر مشهور در تعریف آن چنین است: دانستن قواعدی که برای استنباط احکام شرعی آماده شده‌اند.^۱ (حائری اصفهانی، ۹؛ رازی اصفهانی، ۱۲)

آخوند خراسانی آن را چنین تعریف می‌کند: اصول فقه، صنعتی است که به وسیله آن شناخت قواعدی

۱. هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعية.

که ممکن است در طریق استنباط احکام و یا در مقام عمل به آن‌ها منتهی می‌شود، حاصل می‌شود.^۱ (خراسانی، ۲۳)

محقق اصفهانی نیز علم اصول را این گونه تعریف کرده‌اند: علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعد آماده شده برای به دست آوردن حجت بر حکم شرعی بحث می‌شود.^۲ (غروی اصفهانی، نهاییه، ۱۹/۱)

و در نهایت با اشکالاتی که محمد باقر صدر به هر یک از این تعاریف وارد می‌دانند، تعریف جامع و مانعی ارائه می‌دهند: علم به هر عنصری که در استنباط جعل شرعی مشترک باشد و فقط در باب خاصی مورد استفاده قرار نگیرد.^۳ (صدر، ثالثه، ۱۷)

اهم مباحث اصول فقه

برای آشنایی بیشتر با علم اصول و یافتن بهتر نقاط مشترک آن با هرمنوتیک کلاسیک، باید شمایی کلی از مباحث علم اصول داشته باشیم. تقسیم‌بندی‌های متعددی از سوی صاب نظران درباره مباحث علم اصول مطرح شده است. (ملکیان، ۴-۱۲)

اما در یک نگاه اجمالی، اهم مباحث آن عبارت‌اند از: مباحث الفاظ، دلیل عقلی، ادله محرز و اصول عملیه.

به طور کلی مباحث علم اصول درباره‌ی ادله احکام از جهت دلالت و دلالت است و از این جهت باید علم اصول را نوع خاصی از علم دلیل‌شناسی و دلالت‌شناسی معرفی کرد که طبعاً با علم نشانه‌شناسی مرزهای مشترکی دارد. اما از میان مباحث اصولی، آنچه که ارتباط نزدیک‌تری با هرمنوتیک دارد، مباحث الفاظ و دلالت‌های لفظ بر معنا (دلالت تصویری و تصدیقی) و ظهورات است که در قسمت مبانی اصول فقه بدان می‌پردازیم.

مبانی اصول فقه در فهم متن

۱. مسأله ماهیت معنا یا چیستی موضوع‌له

قبل از پرداختن به مبانی اصول فقه در فهم متن ابتدا باید ماهیت معنا مورد بررسی قرار گیرد و در گام بعدی به نوع رابطه میان لفظ و معنا اشاره گردد.

۱. هو صناعة یعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل.

۲. علم الأصول ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

۳. علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي.

در منابع اصولی معمولاً چند نظریه در مسأله چستی موضوع له ذکر می شود که به اهم آنها اشاره می شود:^۱

۱- نظریه مصداقی معنا^۲: بنا بر این مبنا، ماهیت معنا موجودات خارجی است، بر این اساس سخنی که هیچ ما به ازاء و محکی خارجی نداشته باشد، فاقد معنا خواهد بود. عینیت گرایی پوزیتیویستی اوایل قرن بیستم که ملاک معناداری قضایای ترکیبی را منوط و مشروط به تحقیق پذیری تجربی می کرد، با چنین رویکردی به مسأله معنا می نگرست. (آیر، ۱۹)

از جمله نقدهایی که بر این نظریه وارد می شود، ناتوانی آن در توجیه بسیاری از مفاهیم عقلی است که مصداق و ما به ازی عینی ندارند. مانند: معقولات ثانوی منطقی (کلیت و جزئیت) و معقولات ثانوی فلسفی (علیت و معلولیت و وجوب و امکان و...). (سعیدی روشن، وضع گروهی و نظریه معنا، ۱۰۶)

۲- نظریه تصویری معنا^۳: معنا تصورات یا موجودات ذهنی است. بر اساس این نظریه معنای یک لفظ یا عبارت با تصویری که از آن لفظ در ذهن تداعی می شود، تعریف می گردد.

بر این نظریه نیز اشکالاتی وارد شده است. از جمله اینکه اگر معنا همان تصور ذهنی باشد، لازمه اش آن است که معنا امری شخصی و غیر قابل انتقال به دیگران باشد.

همچنین این نظریه آنگاه تمام خواهد بود که برای هر عبارت معناداری، تصور مستقلی وجود داشته باشد که به طور منظم با آن عبارت مرتبط باشد، در حالی که بسیاری از نشانه های زبانی مانند حروف رابط و قیود در عین معناداری، تصور ذهنی مستقلی از آنها وجود ندارد. (آلستون، ۶۷-۶۹؛ علیزمانی، ۷۰)

۳- نظریه طبیعی معنا^۴: ماهیت معنا، نفس طبیعت، بدون اخذ وجود خارجی یا ذهنی است، موضوع و موضوع له در وضع، طبیعت وضع و طبیعت معناست و نه وجود ذهنی یا خارجی آنها زیرا وضع برای انتقال است که نوعی وجود ادراکی است. (غروی اصفهانی، بحوث، ۲۴/۱)

۴- نظریه حکایی معنا: ماهیت معنا، مفهوم به لحاظ حکایت از مصادیق است. صاحب هدایه

^۱ جهت اطلاعات بیشتر ببینید: محمود مروارید، نظریه شیء انگارانه معنا در فلسفه تحلیلی و اصول فقه، فصلنامه نقد و نظر، سال دهم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۸۴، صص ۱۰۱-۱۲۰.

^۲ در ادوار اخیر، میرزا مهدی اصفهانی این رأی را برگزیده است؛ ولی تقریباً همه اصولیانی که متعوض مسأله چستی موضوع له شده اند لذا آن را مردود دانسته اند. رک: میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، مشهد، شیع، چاپ دوم، ۱۳۶۴، صص ۱۲-۱۳ و ۶۱-۶۲.

^۳ صاحب هدایه المسترشدين، دلایلی را بر این نظریه اقامه کرده اند. نک: اصفهانی، هدایه المسترشدين، ۳۴۵-۳۵۳. البته اشکالاتی نیز دیگر اصولیان بر این دیدگاه وارد کرده اند. نک: خراسانی، کفایة الاصول، ۲۸۳. و نیز: هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات شهید صدر)، ۲۳.

^۴ نظریه رایج در علم اصول این است که موضوع له الفاظ نفس طبیعت یا ماهیت یا مفهوم است بدون این که وجود خارجی یا ذهنی در آن اخذ شود. جهت مطالعه بیشتر رک: رشتی، بدایع الافکار، ۱۸۴؛ اصفهانی، نهایه الدرایه، ۴۴/۱؛ اصفهانی، بحوث فی الاصول، ۲۳؛ فیاض، محاضرات فی الاصول الفقه (تقریرات اصول آیه الله خویی)، ۵۲/۱ و ۸۱؛ هاشمی شاهرودی، دراسات فی علم الاصول (تقریرات اصول آیه الله خویی)، ۲۹/۱؛ صافی اصفهانی، الهدایه فی الاصول (تقریرات اصول آیه الله خویی)، ۲۵/۱.

المسترشدین، این نظر را بر نظر سوم ترجیح می‌دهد (رازی اصفهانی، ۱/ ۳۳۴-۳۴۰) که البته نظر وی نیز با اشکالاتی مواجه است. (رشتی، ۱۸۵)

بر اساس نظریه مشهور (نظریه سوم) موضوع‌له الفاظ و معنای حقیقی آن‌ها همان ذات معنا، یعنی معنای خارجی، واقعی و نفس‌الامری و به تعبیری حقیقت و طبیعت شیء است. خواه آن لفظ بر امری دلالت نماید که کلی یا جزئی، موجود یا معدوم، ممکن یا ممتنع باشد. (عابدی، ۸۵) و به عبارت دیگر، لفظ در ازای معنا بما هو معنا با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است. تحقق معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست اما لفظ برای معنا بدون هیچ وصف زائدی وضع شده است. (سیوطی، ۴۲/۱)

در یک بررسی کلی روشن می‌شود که نظریه مصداقی معنا، معنا را تنها به عنوان یک امر ایزکتیو و مستقل از دنیای ذهن ارزیابی می‌کند. دیدگاه تصویری نیز کاملاً برعکس، ارتباط معنا با واقعیت عینی را به کلی فراموش کرده و معنا را تنها یک امر سوپزکتیو تفسیر می‌کند. اما بنابر نظریه مشهور، لفظ برای واقعیتی اعم از ذهنی و خارجی وضع شده است.

۲. رابطه لفظ و معنا

چگونگی رابطه میان لفظ و معنا همواره مورد توجه زبان‌شناسان و فیلسوفان بوده است. با توجه به تفاوت لغات در میان ملل مختلف، پیدایش معانی جدید و اشتراک لفظی، بیشتر اندیشمندان و از جمله اغلب عالمان مسلمان بر این نظر بوده‌اند که هیچ نوع رابطه ذاتی و تکوینی میان هیچ صورت زبانی یا معنایی که بدان دلالت می‌کند وجود ندارد. این دیدگاه همان نظریه وضع‌گرایی است. (مظفر، ۱۹/۱؛ سعیدی روشن، وضع‌گرایی و نظریه معنا، ۱۱۹)

بر اساس این دیدگاه، ارتباط سببی و دلالتی میان لفظ و معنا ناشی از نوعی وضع (تعیینی یا تعینی) و اعتبار عقلایی است. (خراسانی، ۱۰/۱) و نشانه‌های زبانی تنها پس از وضع و آگاهی از آن بر معنا دلالت دارند. در نتیجه دیدگاه رایج در علم اصول این است که اساس و بنیان دلالت لفظ و به تبع آن دلالت متن بر معنا و در نتیجه فهم معنا از لفظ، مقوله وضع می‌باشد.^۱ اما در رابطه با منشأ وضع اختلافاتی وجود دارد. اغلب اصولیان اعتبار و وضع واضع را سبب دلالت لفظ بر معنا می‌دانند. اما با توجه به اشکالی^۲ که بر این مسلک وارد شده، بزرگان دیگر از جمله آقای خوبی منشأ دیگری برای وضع در نظر گرفته‌اند، بدین ترتیب

^۱ البته بعضی از اصولیان ارتباط سببیت بین تصور لفظ و تصور معنا را سببیت ذاتی می‌دانند. بدین گونه که لفظ ذاتاً بدون احتیاج به وضع بر معنا دلالت دارد اما به تجربه روشن است که لفظ قبل از اکتساب، هیچ دلالتی نزد انسان ندارد. (نگ: شهید صدر، حلقه ثانیه، ۷۲-۷۳)

^۲ اشکال بر این نظر: سببیت لفظ برای تصور معنا، پس از حصول وضع، سببیت واقعی است و مجرد اعتبار سبب بودن چیزی برای چیز دیگر سببیت واقعی را محقق نمی‌سازد. (همان، ۷۳)

که دلالت لفظ بر معنا را ناشی از وضع دانسته‌اند، اما وضع را اعتبار ندانسته، بلکه نوعی تعهد از طرف واضع قلمداد کرده‌اند. به این معنا که متکلم متعهد می‌شود که لفظ را جز زمانی که قصد تفهیم معنایی را داشته باشد، استعمال ننماید. (امینی، ۸)

شهید صدر اشکالاتی را بر این نظر وارد می‌دانند از جمله این که اولاً متکلم عادتاً چنین تعهدی نمی‌دهد که لفظ را تنها به هنگام قصد تفهیم معنایی بیاورد که می‌خواهد لفظ را برای آن وضع کند؛ زیرا این سخن به ظهور ضمنی متکلم را ملزم می‌کند که لفظ را در معنای مجاز به کار نبرد. ثانیاً به موجب مسلک تعهد، دلالت لفظیه متضمن استدلال منطقی و ادراک ملازمه است در حالی که دلالت لفظیه از زمان طفولیت انسان آغاز می‌شود، قبل از آن که هرگونه فکر استدلالی برای او شکل گیرد. (صدر، ثانیه، ۷۴) ایشان در نهایت، نظریه قرن اکید را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: اعتبار واضع، راهی برای ایجاد قرن اکید است و حقیقت وضع که باعث حصول دلالت است مقارنت مخصوص و محکمی میان تصور لفظ و تصور معناست تا این که وجود یکی (لفظ) دیگری (معنا) را در ذهن انسان برانگیزاند.^۱ (صدر، ۷۴-۷۵)

در نهایت بنا بر دیدگاه غالب در بین اصولیان، منشأ وضع یک امر اعتباری و ناشی از وضع واضع است که یا به صورت تعیینی و یا تعینی و یا با ایجاد قرن اکید سبب انتقال از لفظ به معنا می‌شود.

۳. اراده استعمالی و اراده جدی^۲

بعد از مرحله وضع لفظ برای معنا نوبت به استعمال آن توسط متکلم می‌رسد که قصد و اراده متکلم نیز در استفاده از لفظ و ایجاد معنا تأثیر می‌گذارد.

در علم اصول فقه، قصد و اراده در مقام تکلم و تخاطب، به دو نوع تقسیم شده است:

۱. قصد و اراده استعمالی

۲. قصد و اراده جدی

اراده استعمالی به این معناست که متکلم، قصد به کار بردن لفظ را در معنایی که برای آن وضع شده و یا در عرف محاوره در آن به کار می‌رود، داشته باشد. اراده جدی نیز به این معناست که متکلم معنای لفظی را که به کار برده به طور جدی قصد و اراده کرده است.^۳ (مشکینی، ۳۰)

البته لازم به ذکر است که برخی از اصولیان مانند محقق نائینی قائل به تفاوت بین اراده استعمالی و اراده جدی نیستند، (کاظمی، ۱ - ۵۱۷/۲) اما شیخ انصاری به تفکیک بین این دو قائل است و شهید صدر

^۱ اغ الوضع، قرن مخصوص بین تصور اللفظ و تصور المعنی بنحو اکید، لکی یستتبع حالة إثارة احدهما للآخر فی الذهن.

^۲ البته گاهی برخی از اصولیان اراده استعمالی را مترادف با دلالت تصدیقی اولی و اراده جدی را مترادف با دلالت تصدیقی ثانوی به کار می‌برند.

^۳ جهت مطالعه بیشتر ر.ک: سبحانی تبریزی، الوسیط فی الاصول الفقه، ۱۹۷؛ انصاری، الموسوعة الفقهية المیسرة، ۴۵۸/۲.

نیز گامی فراتر گذاشته و بین اراده‌های استعمالی، تفهیمی و جدی تفکیک نموده است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۳) به طور کلی در هر استعمالی سه مرحله از هم قابل تفکیک است: مرحله استعمال لفظ، مرحله اراده معنا و مرحله کارها و افعالی که با استعمال لفظ در معنا و با انگیزه‌های خاص انجام می‌گیرد. متعلق اراده تفهیمی از سنخ معنا نیست بلکه متعلق آن تفهیم معناست. یعنی با اراده تفهیمی، تفهیم معنا به مخاطب و اخطار معنا به ذهن او قصد می‌شود.

۴. ظهورات و حجیت آن

به دنبال مباحث الفاظ در علم اصول بحث ظهور و حجیت آن مطرح می‌شود. ما در این مجال، به تناسب بحث به ظهور تصویری و تصدیقی و حجیت ظهور و روش کشف آن می‌پردازیم.

ظهور تصویری، ظهور تصدیقی: اصولیان در یک تقسیم بندی دلالت‌های متن را به دو قسم دلالت تصویری و دلالت تصدیقی یا ظهور تصویری و ظهور تصدیقی تقسیم می‌کنند.^۱ ظهور تصدیقی نیز به دو قسم ظهور تصدیقی اولی و ظهور تصدیقی ثانوی تقسیم می‌شود.

معنایی که اصطلاحاً به آن معنای سمانتیکی^۲ و به تعبیر علم اصول، ظهور تصویری می‌گویند، معنایی است که با توجه به معانی مفردات الفاظ و هیأت ترکیبی آن‌ها می‌تواند داشته باشد و تلازمی بین تصور لفظ و تصور معنا برقرار است که از شنیدن لفظ معنا به ذهن خطور می‌کند. این دلالت و ظهور صرفاً تابع وضع است. خواه قرینه‌ای بر خلاف آن در متن یا خارج از متن وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد. مراد از ظهور تصدیقی اولی متن، این است که متن بیانگر همان معنایی است که مراد استعمالی مؤلف است که با وجود قرینه متصله تغییر می‌کند اما قرینه منفصله‌ای که معنایی بر خلاف آن دارد، در آن تأثیری نخواهد داشت.

اگر مؤلف معنای متن را به طور جد قصد کند و معنای متن علاوه بر مراد استعمالی او مراد جدی او نیز باشد، متن دارای ظهور تصدیقی ثانوی خواهد بود. وجود این نوع دلالت، منوط به عدم وجود قرینه متصله است. (صدر، الثالثه، ۱/۲۶۵-۲۶۶)

در این جا ممکن است بین ظهور و حجیت ظهور در دلالت تصدیقی ثانوی خلط شود. بدین ترتیب که بعضی از بزرگان از جمله محقق نائینی تصور کرده‌اند که وجود قرینه منفصله مخالف، ظهور تصدیقی ثانوی را از بین می‌برد و به عبارت دیگر ظهور تصدیقی ثانوی در کلام، منوط است به عدم وجود قرینه منفصله مخالف. در حالی که شهید صدر متذکر این توهّم شده‌اند و قائل‌اند که وجود قرینه منفصله،

^۱ البته به رغم مشهور اصولیان، مظفر بر آن است که تقسیم یاد شده توجیه معقولی ندارد. طبق دیدگاه ایشان متن یک قسم دلالت بیش ندارد که همان دلالت و ظهور داشتن متن بر مراد مؤلف (ظهور تصدیقی) است. (نگ: مظفر، اصول الفقه، ۱- ۶۵/۲؛ ۳- ۱۵۱/۴- ۱۵۲)

^۲ Semantic Meaning

موضوع ظهور و حجیت ظهور تصدیقی ثانوی را از بین نمی‌برد بلکه در استمرار حجیت ظهور آن دخالت دارد. (همو، ۲۸۴-۲۸۶) به دیگر کلام، وجود قرینه منفصله مخالف، در اصل حجیت ظهور تصدیقی ثانوی تأثیر ندارد، اما مانع استمرار این حجیت می‌شود.

حجیت ظهور متن (أصالة الظهور): کاربرد اصالة الظهور در مواردی است که کلامی «نص» نباشد و احتمال اراده خلاف ظاهر در مورد آن داده شود. در نتیجه با جریان این اصل، مفسر بنا را بر این می‌گذارد که مراد تفهیمی مؤلف یا متکلم همین ظاهر کلام است و خلاف آن را اراده نکرده است. یکی از دلایل حجیت ظهور، سیره عقلاست، چرا که عرف و عقلاء در مقام تفهیم و تفهم کلام با یکدیگر همان معنای مستفاد از ظاهر متن و کلام را مراد و مقصود متکلم و مؤلف قلمداد می‌کنند، بدون اینکه به ذهنیات و ویژگی‌های روان شناختی واقعی متکلم و مؤلف دسترسی داشته باشند.

اصولیان نیز با این استدلال که شارع مقدس نیز در متون دینی شیوه جدیدی برای رساندن مراد خود ابداع نکرده است و نه تنها این سیره عام عرفی را رد نکرده بلکه با همین شیوه با انسان‌ها سخن گفته است، قائل به اصالة الظهور شده‌اند. لذا از نظر آنان، ظاهر کلام و متن، به اصطلاح اصولی حجت و به اصطلاح عرفی مدرک است. (حسنی، ۳۴۲)

۵. روش کشف ظهور متن

اصولیان روش‌هایی را برای کشف ظهور متن مطرح کرده‌اند که به اهم آن می‌پردازیم:

تبادر: تبادر یکی از علائم مهم شناسایی معنای حقیقی از مجازی است و عبارت است از این‌که با شنیدن یا خواندن لفظ، یک معنا بدون دخالت قرینه از سایر معانی به ذهن پیشی بگیرد.

تبادر دو نوع دارد: تبادر نوع اول برای کشف معنای ظاهری واژگان توسط کسانی که عالم به وضع نیستند، استفاده می‌شود و از تبادر نوع دوم که در واقع تبادر نزد عالم به لغت است، برای کشف معنای حقیقی بهره گرفته می‌شود. (خراسانی، ۳۳/۱) البته محقق اصفهانی معتقد است که تبادر نوع اول به تبادر نوع دوم برمی‌گردد؛ زیرا سبب پیدایش تبادر در نوع اول، یا تنصیص اهل لغت است یا علائم دیگر که همان رجوع تبادر نوع اول به تبادر نوع دوم است. (غروی اصفهانی، نه‌ایه، ۸۵/۱)

صحت حمل: دومین روش برای شناخت معنای حقیقی الفاظ، صحت حمل است. مراد از این روش، آن است که حمل لفظ از آن حیث که دارای معنایی ارتکازی در ذهن است بر معنایی که حقیقت بودن آن مورد تردید است بدون قرینه، صحیح باشد. در این صورت، آن معنا حقیقت خواهد بود و در غیر این صورت، درحالت صحت سلب علامت مجاز است.

اطراد: اطراد به معنای شیوع و رواج داشتن استعمال لفظ در معنای مشکوک است که در نتیجه، نشانه

حقیقت بودن آن است.

آقای خویی معتقد است که اطراد در استعمال، شایع‌ترین و بارزترین علامت حقیقت است همان طور که کودکان نیز معنای حقیقی را این‌گونه درک می‌کنند. (فیاض، ۱/۱۲۴)

مفهوم‌شناسی هرمنوتیک

۱. واژه هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک Hermeneutics از فعل یونانی Hermeneuin مشتق شده است که به معنای تفسیر کردن (واعظی، ۲۴) یا تأویل کردن (پورحسن، ۱۵) (To Interpret) و معنای اسمی آن (Hermeneia) به معنای تفسیر است. (ریخته گران، ۱۷)

کلمه یونانی هرمنوتیک از نظر ریشه لغوی با هرمس یکی از خدایان یونان که وظیفه رساندن پیام خدایان به مردم را بر عهده داشت و الهه مرزها بوده، ارتباط دارد. (هاروی، ۶/۲۷۹-۲۸۷) هرمس، واسطه‌ای بود که به عنوان مفسر و شارح، پیام خدایان را قلب ماهیت کرده، محتوای آن را که فراتر از فهم آدمیان بود برای آن‌ها به گونه‌ای قابل درک در می‌آورد (واعظی، ۲۳-۲۴). از طرفی به آدمیان یاری می‌رساند تا هم پیام‌های رمزی خدایان را درک کنند و هم منظور و مقصود یکدیگر را در سخن گفتن و نوشتن درک کنند. (احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ۶۲)

۲. تعریف اصطلاحی

تاکنون تعاریف متفاوت و گاهی متضادی از هرمنوتیک ارائه شده که ریشه در فراز و نشیب‌های تاریخی آن دارد. اما توجه به مقوله «فهم» یا «تفسیر و تأویل» را می‌توان وجه مشترک این تعاریف دانست. اگر بخواهیم ترتیب تاریخی تعاریف عرضه شده را رعایت کنیم باید از آگوستین شروع کنیم که هرمنوتیک را «علم به قواعد رمزگشایی و تأویل متن» تعریف کرده است. از آن‌جا که کلادینوس^۱ علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» می‌دانست هرمنوتیک را نیز «هنر دست‌یابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری» تعریف کرد. (مولر، ۵) آگوست ولف^۲ می‌گوید: هرمنوتیک علم به قواعدی است که به کمک آن معنای نشانه‌ها درک می‌شود. (کرایب، ۳۸۵) شلایرماخر^۳ نیز به هرمنوتیک به منزله «هنر فهمیدن» می‌نگریست. او هرمنوتیک را مجموعه قواعدی روشمند و روش‌آموز برای رفع خطر ابتلاء به سوء فهم می‌دانست (گروندین، ۶) و از این

1 Johann.Martin cladenius (1710-1759).

2 Friedrich august wolffm (1759-1824).

3 schleiermacher, friedrich(1788-1841)

روست که هرمنوتیک به مثابه علم منطق که عهده‌دار مصونیت فکر از خطاست، عهده‌دار مصونیت فهم و تفسیر متون از خطا می‌باشد.

۳. شاخه‌های هرمنوتیک

هرمنوتیک در دوره آغازین، مملو از اندیشه‌های اساطیری بود و بیشتر برای فهم آثار بر جای مانده از اعصار کهن مورد استفاده قرار می‌گرفت. دوره دوم با رویکرد دینی و استفاده دانشمندان یهودی و مسیحی در تفسیر و تأویل متون مقدس همراه بود. در دوره سوم به واسطه ظهور نوع جدیدی از عقل‌گرایی هرمنوتیک در قالب علم یا هنر فهم هرگونه متنی عرضه شد که هدف آن عمده‌ترانه‌های روش‌های پرهیز از بدفهمی و رسیدن به مراد مؤلف به عنوان معنای جوهری متن بود و لذا به «هرمنوتیک عینی‌گرا» و یا «هرمنوتیک روش‌گرا» یا «هرمنوتیک کلاسیک» نامیده شد و به واسطه سهم زیاد رومان‌تیسیت‌ها در نضج آن گاهی «هرمنوتیک رومان‌تیک» هم نامیده می‌شود.

در طلیعه قرن بیستم، هرمنوتیک به هدف تحلیل وجودی انسان و در نهایت ماهیت هستی به کار گرفته شد و در ادامه به عنوان روشی برای تبیین ماهیت هرگونه فهمی مطرح شد. این هرمنوتیک را به واسطه هدف فلسفی که دنبال می‌کرد «هرمنوتیک فلسفی» و به واسطه مبارزه‌ای که با عینی‌گرایی می‌نمود «هرمنوتیک نسبی‌گرا» خوانده‌اند.

از نیمه دوم این قرن، عده‌ای به مخالفت با نسبی‌گرایی منتج از هرمنوتیک فلسفی پرداختند و طرح نوینی از عینی‌گرایی که در هرمنوتیک کلاسیک مطرح بود در انداختند و «هرمنوتیک نئوکلاسیک» را پی‌ریزی کردند. (آزاد، ۲۱۹-۲۲۰)

مبانی هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن

مقصود از مبانی هرمنوتیک کلاسیک نیز اصول و شاخصه‌های این جریان فکری است که مورد اتفاق همه یا اکثر هرمنوتیست‌های کلاسیک می‌باشد.

هرمنوتیک کلاسیک حول محور فهم متن شکل گرفت و رفته رفته به عنوان علمی برای شناخت قواعد عام فهم متن مطرح شد. اساس آموزه‌های این فن، آن است که متن یک معنای محوری دارد که همان نیت مؤلف است و ملاک صحت و سقم تفاسیر ارائه شده از یک متن قرابت و غرابت آن از نیت و مراد مؤلف آن متن است. از این رو صاحب‌نظران^۱ هرمنوتیک کلاسیک، قائل به وجود معنایی متعین در متن بوده‌اند و کار

^۱ از آن‌جا که بحث در هرمنوتیک کلاسیک، جز از طریق بررسی آراء صاحب‌نظران این ورطه میسر نیست، لذا جهت تنقیح مبانی این علم، به بیان دیدگاه‌های افراد می‌پردازیم.

مفسر را کشف معنای موجود در متن می‌دانستند و نه معنابخشی به متن.

کلادینوس معتقد بود که به یاری تأویل می‌توان به معنای قطعی و نهایی اثر هنری که مورد نظر مؤلف بود دست یافت. او حکم اصلی هرمنوتیک کلاسیک یعنی «نیت مؤلف» را پایه گذاشت. (احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۳)

ولف نیز هرمنوتیک را در دو ساحت «فهم» و «تبیین» دنبال می‌کند و می‌گوید: «ما برای خودمان می‌فهمیم ولی برای دیگران توضیح می‌دهیم.» (پالمر، ۹۲)

از میان صاحب‌نظران هرمنوتیک کلاسیک تلاش‌های شلایر ماکر، هرمنوتیک را به نظریه‌ای کلی تبدیل کرد. (احمدی، همان، ۵۲۷) او با گشودن افق‌های جدیدی، در رشد کمی و کیفی هرمنوتیک نقش به سزایی داشت (واعظی، ۸۶-۸۷) و سعی کرد شیوه واحدی برای تفسیر همه انواع متون ارائه دهد (نصری، ۸۷) او فهم متن را «مواجهه با ذهنیت مؤلف» و راه یافتن به دنیای ذهنی او از طریق بازسازی آن می‌دانست یعنی درک فردیت مؤلف و صاحب اثر (واعظی، ۸۷) و مادام که استعداد درک جنبه دستوری زبان با استعداد درک فردیت مؤلف که از خلال درک سبک او به دست می‌آید همراه نشود، به تفسیر و فهم مطلوب نائل نخواهیم شد. (همو، ۹۱)

نکته بسیار مهم در هرمنوتیک شلایر ماکر، این است که به امکان فهم عینی متن معتقد است یعنی درک مقصود و مراد واقعی صاحب سخن را امری ممکن و قابل دسترسی می‌داند و به امکان مطابقت فهم مفسر با معنای واقعی متن (ذهنیت مؤلف) باور دارد. (همو، ۹۵)

او در جهت نیل به این هدف یعنی رسیدن به مقصود مؤلف، دو مرحله برای تفسیر متن ارائه داد:

۱. تفسیر دستوری^۱

۲. تفسیر فنی (روان‌شناختی)^۲

در تفسیر دستوری صرفه با زبان و مؤلفه‌های زبانی سروکار داریم و به شناخت معناشناسانه جمله‌ها می‌پردازیم. (احمدی، همان، ۵۲۵) در تفسیر فنی، بر ویژگی‌های فردی صاحب اثر تأکید می‌شود. (هادوی، ۱۲۹) در این مرحله فهم و تفسیر متن از راه بازسازی^۳ اندیشه مؤلف میسر می‌شود.

به نظر شلایر ماکر، برای شناخت سخن انسان باید او را شناخت و برای شناخت او باید سخنش را شناخت. این نکته هرچند در نگاه اولیه همچون تناقضی جلوه می‌کند اما او آن را دایره شناخت نامید. (احمدی، همان، ۵۲۶) او حتی گامی فراتر می‌نهد و این بحث را مطرح می‌کند که لزوم معنای متن، آن

1 Grammatical.

2 Psychological or Technical.

3 Reconsruction

چیزی نیست که در ذهن نویسنده بوده است و مؤول و مفسر می‌تواند به شناختی از متن برسد که برای خود مؤلف مقدور نیست. (شمیسا، ۳۱۶)

بعد از او، دیلتای (احمدی، همان، ۵۳۴) وارد عرصه شد و به پیروی از شلایر مآخر هدف اصلی هرمنوتیک را درک کامل‌تری از مؤلف می‌دانست، آن‌سان که او خود را چنین درک نکرده باشد. لذا هرمنوتیک دیلتای کامل‌ترین بیان «هرمنوتیک کلاسیک» است. به طور کلی مبانی خاص هرمنوتیک کلاسیک که آن را از دیگر نحله‌های هرمنوتیکی، باز می‌شناساند، در موارد زیر خلاصه می‌شود:

- ۱- هرمنوتیک کلاسیک رویکرد معرفت‌شناختی دارد و به دنبال ارائه قواعد و متد فهم صحیح است.
- ۲- هرمنوتیک کلاسیک مؤلف محور است و اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر، امکان تأثیرگذاری در فهم را دارد و در واقع هرمنوتیک کلاسیک با وضع قواعد به دنبال جلوگیری از این دخالت‌ها است. چرا که محور اصلی در این گرایش، فهم مراد مؤلف است.
- ۳- در هرمنوتیک کلاسیک، فهم عبارت است از بازتولید مراد مؤلف و مفسر و نه تولید معنایی جدید.
- ۴- در هرمنوتیک کلاسیک، متن معنای ثابت دارد و همان مراد واقعی مؤلف است که از آن به «تعیین معنای متن» تعبیر می‌شود.
- ۵- رسیدن به معنای متن در هرمنوتیک کلاسیک ممکن است و همچنین جدایی از پیش‌فرض‌ها و فهم بی‌شائبه نیز ممکن است.

مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن

منظور از مبانی اصول فقه، آن دسته از قواعدی است که مطمع نظر همه یا اکثر اصولیان می‌باشد و هر کدام به گونه‌ای از آن قواعد در استنباط احکام تمسک جسته‌اند.

به طور کلی مبانی اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن دارای نسبت عموم و خصوص من‌وجه هستند که در این مجال، تنها به بیان اهم مبانی مشترک آن دو می‌پردازیم:

۱. مؤلف‌محوری

یکی از مبانی مهم اصولیان در اصول فقه، اعتقاد به اصلی است که در هرمنوتیک موسوم به مؤلف‌محوری است به طوری که گفته شده است: «محوریت مؤلف مورد قبول همه متفکران اسلامی است.» (ربانی، ۴۹)

در نظر آنان معنای متن را باید در مؤلف آن جست و لذا تمام تلاش‌هایی که در جهت فهم معنای الفاظ

صورت می‌گیرد باید در راستای رسیدن به این هدف باشد. برخی نیز ریشه اتخاذ چنین مبنایی را در نوع جهان‌بینی اسلامی می‌دانند. (سعیدی روشن، ۳۹۳)

در میان هرمنوتیست‌های مؤلف محور نیز دو دیدگاه اصلی پیرامون مؤلف‌محوری وجود دارد:

۱. نیت محور: شناخت معنای متن را منوط به فهم نیت مؤلف از تألیف و هدف از تفسیر را رسیدن به آن نیت می‌دانند.

۲. شخصیت محور: شناخت معنای متن را منوط به شناخت شخصیت مؤلف و هدف از تفسیر را درک فردیت مؤلف در زندگی‌اش می‌دانند. (مجتهد شبستری، ۵۱)

در نتیجه پذیرفتن این مبنا که فهم متن باید حول محور مؤلف آن باشد، وجود معنای نهایی متن را نیز باید پذیرفت و این معنای نهایی را نیز باید در مؤلف آن جست. (احمدی، همان، ۵۸۹)

۲. معیارگرایی

از دیگر مبانی مشترک، معیارگرایی در تفسیر و تبیین متون است. به این معنا که صاحب‌نظران این دو حوزه ضوابطی را برای رسیدن به واقع و مصیب بودن استنباط از متن، بیان می‌کنند. آنان اساساً نزدیکی و دوری استنباط‌های حاصل از متن از نیت مؤلف را ملاک صحت و سقم آن می‌شمارند. (واعظی، ۷۶-۷۷ و هادوی، ۱۰۳-۱۰۵) به این ترتیب، صرفاً معنایی را می‌توان به مؤلف نسبت داد که مدلول مطابقی یا تضمینی یا التزامی کلام او باشد. (نقی زاده، ۳۱۱)

مباحثی که در اصول فقه نسبت به مخطئه و مصوبه^۱ بیان می‌شود نیز اشعار به این مطلب دارد که مجتهد باید اصول و قواعد لازم را در جهت نیل به قصد و معنای متن به کار ببرد در غیر این صورت مصیب نخواهد بود. (بحرانی، ۳۲/۱)

آنچه که در مباحث ظهورات و امارات در اصول مطرح می‌شود ناظر به معیارگرایی اصولیون می‌باشد چرا که حتی در صورت عدم وجود نص و دلیل قطعی، طبق ضوابط معینی به ظاهر کلام و امارات تمسک می‌کنند.

۳. عینیت‌گرایی^۲ و تعین معنا

مقصود از عینیت‌گرایی، آن است که معنا امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او و با عوض شدن شرایط، تغییر نمی‌کند. (واعظی، ۵۶؛ پریمی، ۹۷)

^۱ جهت اطلاعات بیشتر ذیل مخطئه و مصوبه رک: مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ۹۹.

اصولیان و هرمنوتیست‌های کلاسیک هر دو بر این باورند که مفسر تعیین‌کننده معنای متن نیست، بلکه معنای متن از آن مؤلف است، هرچند دلالت الفاظ تابع وضع است نه مراد متکلم. اما این مؤلف است که از دلالت‌های لفظی برای فهماندن مقاصد خود بهره می‌گیرد و به خلق متن می‌پردازد. به تعبیر میرزا هاشم آملی: «واضع، لفظ را برای طبیعت معنا وضع می‌کند و اراده متکلم و مؤلف را باید از ظهور حال وی کشف کرد.» (آملی، ۹۳) و یا به تعبیری دستیابی به معنای موردنظر متکلم، توسط معنای اظهار، راهنمایی می‌شود. معنای اظهار، کلیدی است برای فرضیات مشخص در مورد معنای قصد شده متکلم. (عابدی و دیگران، ۱۸۶)

۴. امکان عبور از موانع تاریخی فهم (أصالة عدم النقل)

فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر و تبیین، مسأله‌ای است که می‌تواند به عنوان فاکتور منفی در امر فهم متون تلقی گردد. اما اصولیان با اصل «عدم النقل» این مسأله را حل کرده‌اند. بدین ترتیب که هرچند احتمال نقل معنا از زمان صدور تا زمان سماع وجود دارد اما تا زمانی که دلیلی متقن بر انتقال یک معنا به معنای دیگر وجود نداشته باشد به «اصل عدم النقل» یا «اصل ثبات فی اللغة» رجوع می‌شود.^۳ هرمنوتیست‌ها نیز بر این باورند که می‌توان فاصله‌های تاریخی را در نوردید و به فهم عینی از پدیده‌های تاریخی و متون قدیمی رسید. (واعظی، ۲۱۸ و احمدی، همان، ۵۲۹)

آنان هرمنوتیک را به عنوان ابزاری کارآمد برای پیمودن این فاصله تاریخی میان عصر تألیف و عصر فهم متن و به عبارت دیگر، عصر مؤلف و عصر مفسر به کار می‌بندند. تنها در قرن نوزدهم برخی هرمنوتیست‌ها به سوی تاریخ‌گرایی و نسبت تاریخی متمایل شدند ولی آن‌ها نیز عبور از موانع تاریخی فهم را غیرممکن ندانستند بلکه فهم تاریخی را مقدم بر فهم متن فرض کردند. (احمدی، ۵۲۹) به طور کلی می‌توان گفت که اصولیان و هرمنوتیست‌های کلاسیک هرچند به تأثیر منفی فاصله تاریخی بر فهم و تفسیر متن اذعان دارند اما آن را مانعی ناپیمودنی نمی‌انگارند.

۵. تبعیت از قواعد عام فهم

از منظر عرف عقلایی، جریان مفاهمه زبانی، به طور ارتکازی مستند به قواعد لغت، صرف، بلاغت، زیبایی‌شناسی، معناشناسی و ... است. به عقیده اصولیان، شارع مقدس نیز در قالب‌ها و ساختارهای زبان بشری و مستند به اصول عرف عقلایی محاوره و مفاهمه، تکلم کرده است. (رک: سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن، ۴۲۱-۴۲۴)

^۳ جهت اطلاعات بیشتر رک: صدر، درس فی علم الاصول (حلقه ثانیه)، ۱/ ۲۷۳-۲۷۵؛ رضایی اصفهانی، درس نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ۴۷۲؛ پریمی، همان، ۹۸.

در قرآن نیز آمده است: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم...» (ابراهیم/۴) اصولیان با هدف درک مراد شارح، شناخت قواعد عام فهم را در دستور کار خویش قرار داده و در مواردی که در کلام به واسطه کار رفت الفاظ و یا قرائن، احتمال چند معنا داده می شود، به تبیین و تنقیح اصالاتی مانند اصل حقیقت، اصل عموم یا اصل عدم تخصیص، اصل اطلاق یا عدم تقیید، اصل عدم قرینه، اصل ظهور و ... همت گمارده اند.^۴ و با تمسک به این قواعد و اینکه متکلم و مؤلف نیز جهت القاء معنای کلامش از این قواعد تبعیت نموده است، احتمال شک در فهم کلام مؤلف را منتفی می کنند.

هرمنوتیست های کلاسیک نیز چنین مبنایی دارند و از قواعد عام فهم و تفسیر متون تبعیت می کنند (رک: احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ۷۱).

خصوصاً بعد از شلایر ماکر، وجه همت خود را در کشف اصول کلی تفهیم و تفاهم و قواعد عام حاکم بر محاورات قرار دادند.

۶. پرهیز از تأثیر پیش فرض ها

بسیاری از صاحب نظران این دو حوزه به این نکته پی برده اند که جدایی کامل مفسر از همه پیش فرض ها عملاً امکان پذیر نیست از این رو با نگاهی واقع بینانه به پرهیز حداکثری از پیش فرض ها حکم کرده اند. (رک: عمید زنجانی، ۴۱۴-۴۱۵؛ قطب، ۳۷۳۰/۶)

هرمنوتیست های پیش از شلایر ماکر، صحت فهم و امکان پرهیز از پیش فرض ها و پیش داوری ها و اطمینان از رسیدن به مراد مؤلف را اصل اساسی تفسیر می دانستند، اما شلایر ماکر در عین ضروری دانستن نیل به این مهم، حصول آن را غیر ممکن می دانست و تحت تأثیر تفکر رمانتیک، اصل را بر سوءفهم و عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش فرض ها نهاد و هرمنوتیک را به عنوان راهکاری برای پرهیز (حداکثری) از بدفهمی مطرح کرد. اصولیان نیز بر این باورند که نقش پیش فرض ها در تفسیر متون چیزی بیش از یک مورد خاص از قانون عام فن تفسیر متون نیست و بنیاد اساسی تفسیر نوعی پیش داشتن، پیش بینی و پیش فهمیدن است. (هادوی، ۱۸۵)

تفاوت هرمنوتیک کلاسیک و اصول فقه

۱. روش شناسی

در هرمنوتیک کلاسیک مطابق آنچه شلایر ماکر مطرح کرده است، برای رسیدن به فهم معنای متن که

^۴ جهت اطلاعات بیشتر نگ: مشکینی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ۵۶-۵۹؛ انصاری، الموسوعة الفقهية الميسرة، ۳، ذیل عنوان اصل؛ الفضلی، مبادی اصول الفقه، ۵۶-۵۷.

همان مراد مؤلف است، اکتفا به قواعد دستور زبان یا همان تفسیر دستوری^۵ که پیش از او نیز مطرح بوده است، کفایت نمی‌کند. به اعتقاد وی آنچه در متن به ظهور می‌رسد، یکی دلالت الفاظ بر معانی خود است و دیگری خصوصیات فردی مؤلف می‌باشد که از آن به تفسیر فنی یا تفسیر روان شناختی^۶ تعبیر می‌کند. بدین معنا که مفسر ویژگی‌های فردی مؤلف، زندگانی وی، محیط پیرامونی و اوضاع و شرایطی که او در آن می‌زیسته است و متن در آن شکل گرفته است را بشناسد. در واقع مفسر خود را به عصر مؤلف می‌برد و جای او می‌نهد و آنگاه به خوبی مراد او را می‌فهمد، نه اینکه مؤلف را به عصر خود بیاورد و امروزی تفسیر کند. (شلایر ماخر، ۹-۱۱)

دیلتهای نیز متن را به گونه‌ای ظهور حیات مؤلف می‌داند و در بیان ماهیت فهم، آن را باز تولید تجربه مؤلف در زمان تألیف در درون مفسر می‌داند. او با طرح تجربه زیسته^۷ معتقد است که چون متن در واقع تجلی روان و حیات مؤلف است، برای رسیدن به فهم مراد مؤلف، مفسر باید بتواند خود را به شرایط زیستی مؤلف برساند و آن را در درون خود تجربه کند و از آن منظر، متن را معنا کند. آنگاه می‌تواند ادعا کند که مراد او را فهمیده است. (رک: ریکور، ۱۸-۱۹)

در مباحث اصول فقه هر چند سیره اصولیان در جهت تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف می‌باشد اما ذکری از تفسیر فنی و تجربه مؤلف در درون مفسر در میان نیست. علاوه بر اینکه بحث تجربه زیسته و تجربه مؤلف به وسیله مفسر درباره سخنان خداوند متعال امری غریب و غیر ممکن است. در اصول فقه قواعد فهم و حجیت ظهور کافی است که ما را به مراد مؤلف برساند و از آنجا که مؤلف از عقلا بلکه سید عقلاست لذا مطابق مشی عقلا سخن گفته است در نتیجه در اصول فقه به تفسیر فنی به آن معنا که در هر منوتیک کلاسیک مطرح است، نیازی نیست و ضرورت ندارد که مفسر بتواند مؤلف را در درون خود زنده کند و آنگاه مراد او را دریابد.

البته ناگفته نماند که اصولیان نیز رعایت حالات فردی مؤلف و اوضاع و شرایط زمان صدور کلام و قرائن حالیه را در فهم کلام دخیل می‌دانند و حتی اسماء و صفات الهی را در فهم مراد او مؤثر می‌دانند ولی تجدید تجربه مؤلف در درون مفسر را شرط لازم فهم مراد مؤلف نمی‌دانند. (رک: عرب صالحی، ۱۴۸-۱۵۱)

۲. تفکر ماوراء الطبیعی

یکی از ویژگی‌های هرمنوتیک کلاسیک خصوصاً پس از شلایر ماخر، گریز از تفکر ماوراء الطبیعی

5 Grammatical

6 Technical

7 Erlebnis

است. البته این به معنای خداناباوری و بی دینی نیست (آزاد، ۲۸۷). شلایرماخر به عنوان مشهورترین هرمنوتیست کلاسیک، الهیات اعتدالی را بنا نهاد و این نظریه را که دین بر پایه ماوراء الطبیعه و اخلاق استوار است، رد کرد و آن را با حیات، عمل و احساسات درونی انسان پیوند زد. (رک: باربور، ۱۲۹-۱۳۲) تفاوت دیدگاه هرمنوتیست‌ها و اصولیان نسبت به ماوراء الطبیعه می‌تواند ریشه برخی از اختلاف مبانی ایشان در فهم مراد مؤلف باشد.

۳. امکان تحقق فهم برتر از مؤلف

این باور زمانی در هرمنوتیک کلاسیک نضج گرفت که شلایرماخر از رویکرد زبان‌شناختی کاست و ابعاد روان‌شناختی را پررنگ نمود. او اعلام کرد که مفسر می‌تواند به شناختی از متن برسد که حتی برای مؤلف نیز مقدور نبوده است. (شمیسا، ۳۱۶) بعدها دیلتای نظریه فهم برتر از مؤلف را مطرح کرد و یکی از اهداف هرمنوتیک را رسیدن به درک کامل‌تری از مؤلف قرار داد. (آزاد، ۲۸۸)

اما آنچه مسلم است اینکه چنین مبنایی با توجه به جهان بینی توحیدی و اسلامی درمورد کلام خداوند و معصومان علیهم السلام نمی‌تواند موضوعیت داشته باشد زیرا بی‌تردید کلام خداوند را هیچ‌کس نمی‌تواند حتی در مرتبه او بفهمد چه رسد به اینکه بتواند به فهم کامل‌تر و بهتری دست یابد. چنان‌که برتری علم انسان‌های معصوم از غیر معصوم نیز مانع از آن است که افراد غیر معصوم بتوانند کلام ایشان را بهتر از خودشان بفهمند (ربانی، ۵۲). لذا هیچ‌یک از اصولیان چنین مبنایی را قبول ندارند.

نتیجه‌گیری

با توجه به نقاط اشتراک و افتراقی که میان هرمنوتیک کلاسیک و اصول فقه وجود دارد که به اهم آن‌ها اشاره شد، روشن می‌شود که میان این دو علم ارتباط و تعامل وجود دارد. ارتباطی که تأثیر یکی بر دیگری را می‌تواند در پی داشته باشد.

برخی از نقاط اشتراک می‌تواند به عنوان اصول موضوعه که در علم دیگر به اثبات می‌رسد مورد استفاده علم اصول فقه قرار گیرد و بدون نیاز به تکلف اثبات آن‌ها در علم اصول به تقلیل مباحث مطرح شده در علم اصول کمک نماید.

بنا بر نقاط افتراقی که این دو دانش با یکدیگر دارند، که البته قابل چشم‌پوشی هم نیستند، می‌توان به اصولیان این جرأت را داد که بتوانند نقاط افتراق موجود را با مبانی قابل قبول اصول فقه جایگزین نموده و دانش هرمنوتیکی مطابق با معتقدات اسلامی پی‌ریزی نمایند و با استفاده از چنین هرمنوتیکی بتوانند روند

مسائل علم اصول و علم فقه را یک به یک از ابتدا تا کنون بررسی کنند و تغییرات و تطوراتی را که در هر مسئله در طول تاریخ حاصل شده است، تحلیل و تبیین نموده و در پی آن تاریخ علم فقه و اصول با نگاهی جدید تدوین گردد و در چنین صورتی تأثیرات شگرفی در استنباط مسائل اصولی و فقهی شکل خواهد گرفت.

منابع

قرآن کریم

- ابن میثم، میثم بن علی، *شرح نهج البلاغة*، تهران، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، چاپ هشتم، ۱۳۸۵.
- _____، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران، گام نو، چاپ هشتم، ۱۳۸۳.
- اصفهانى، محمدحسین، *بحوث فی الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *نهایة الدرایه فی شرح الکفایة*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
- اصفهانى، مهدی، *ابواب الهدی*، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
- امینی، علی رضا و ملاعلی نهاوندی، «نظریه تعهد در وضع»، *فصل نامه پژوهش های اصولی*، زمستان ۸۱ و بهار ۸۲، شماره ۲ و ۳.
- انصاری، محمدعلی، *الموسوعة الفقهية المیسرة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم، *هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- آزاد، علی رضا، *تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
- آلستون، ویلیام، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایران منش و احمد رضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- آیر، آلفرد، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۹۷۴ م.
- بار بور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- پریمی، علی، «هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، شماره ۳۹.
- پورحسن، قاسم، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
- حاتری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، *فصول الغرویة فی الاصول الفقهية*، قم، دار احیاء العلوم

الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.

حسنی، حمیدرضا، «تعیین معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول»، *پژوهش حوزه*، شماره ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.

_____، *عوامل فهم متن*، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.

حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، آل‌البيت لإحياء التراث، چاپ دوم، ۱۹۷۹ م.

خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹.

ربانی گلپایگانی، علی، *هرمنوتیک و منطق فهم دین*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳.

رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، *بدایع الافکار*، قم، موسسه آل‌البيت لاحیاء التراث، بی‌تا.

ریخته‌گران، محمدرضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، کنگره، ۱۳۷۸.

ریکور، پل، «رسالت هرمنوتیک»، *حلقه انتقادی ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گیل، ۱۳۷۱.

سبحانی تبریزی، جعفر، *الوسیط فی الاصول الفقه*، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۹ ق.

سعیدی روشن، محمدباقر، «وضع گروی و نظریه معنا»، *فصلنامه پژوهش‌های اصولی*، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۹۰.

_____، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.

شیمسا، سیروس، *نقد ادبی*، تهران، میترا، ۱۳۸۵.

صافی اصفهانی، حسن، *الهدایة فی الاصول* (تقریرات درس آیه الله خویی)، قم، مؤسسه صاحب‌الامر (عج)، ۱۴۱۷ ق.

صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)*، قم، دارالعلم، چاپ دوم، ۱۴۳۰ ق.

عابدی سرآسیا، علی‌رضا و دیگران، «بررسی امکان دسترسی به نیات مؤلف نقدی بر هرمنوتیک قصدی‌ستیز و نظریه مرگ مؤلف»، *مطالعات اسلامی (فلسفه و کلام)*، ش ۸۵/۲، سال چهل و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.

_____، *بررسی نظریه قصدی‌گرایی از منظر هرمنوتیک و اصول فقه*، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری.

عراقی، ضیاء‌الدین، *بدایع الافکار*، مقرر هاشم آملی، نجف، مطبعة علمیه، بی‌تا.

علیزمانی، امیرعباس، *زبان دین*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

عمید زنجانی، عباس‌علی، *مبانی روش‌های تفسیر قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۸۵.

الفضلی، عبدالهادی، *مبایذ اصول الفقه*، قم، نصایح، ۱۳۸۲.

فیاض، محمد اسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس آیه الله خویی)*، قم، مؤسسه انصاریان للطباعة و النشر، ۱۳۷۵.

۲۸	فقه و اصول	شماره ۱۰۵
	فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، <i>القاموس المحيط</i> ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴ م.	
	قطب، سید، <i>فی ظلال القرآن</i> ، تهران، احسان، ۱۳۷۸.	
	کاظمی خراسانی، محمدعلی، <i>فوائد الاصول</i> (تقریرات درس محقق نائینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.	
	مجتهد شبستری، محمد، <i>هرمنوتیک، کتاب و سنت</i> ، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.	
	مروارید، محمود، «نظریه شیء انگارانه معنا در فلسفه تحلیلی و اصول فقه»، <i>فصلنامه نقد و نظر</i> ، سال دهم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.	
	مشکور، محمد جواد، <i>فرهنگ فرق اسلامی</i> ، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۶.	
	مشکینی، علی، <i>اصطلاحات الاصول و معظم ایحاثها</i> ، قم، الهادی، ۱۴۱۳ ق.	
	مظفر، محمدرضا، <i>اصول الفقه</i> ، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.	
	ملکیان، مصطفی، «تبارشناسی مباحث لفظی علم اصول»، <i>نقد و نظر</i> ، سال دهم، شماره سوم و چهارم.	
	نصری، عبدالله، <i>راز متن</i> ، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.	
	نقی زاده، حسن، <i>جایگاه قرآن کریم در فرآیند استنباط فقهی</i> ، مشهد، دانش شرقی، ۱۳۸۴.	
	واعظی، احمد، <i>درآمدی بر هرمنوتیک</i> ، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ ششم، ۱۳۸۹.	
	هادوی تهرانی، مهدی، <i>مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم</i> ، قم، خانه خرد، ۱۳۸۱.	
	هاروی، وان ا، <i>دایرة المعارف دین</i> ، بخش هرمنوتیک، ۱۹۸۷ م.	
	هاشمی شاهرودی، محمود، <i>بحوث فی علم الاصول</i> (تقریرات درس شهید صدر)، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.	

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۴۳-۲۹

بازخوانی ادله مشروعیت اعدام در زنا با محارم*

سید محمد رضا امام

دانشیار دانشگاه تهران

Email: mremam@ut.ac.ir

دکتر سید محمد حسینی

دانشیار دانشگاه تهران

Email: info@drhosseini.ir

سید محمود هل اتائی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: smhalataee21@gmail.com

چکیده

حق حیات و زیست از جمله حقوق مشترک انسانی است که کرامت ذاتی انسان، آن را برای آحاد بشریت ایجاب می‌نماید و کسی اجازه ندارد آن را از دیگران سلب نماید. خروج از این قانون بشری که مستظهر به آموزه‌های متعالی اسلام نیز هست، نیاز به ادله‌ای متقن دارد. از این رو در صورتی که نسبت به تجویز اعدام تردید وجود داشته باشد باید اصل اولیه یعنی عدم مشروعیت سلب حیات، مبنای عمل قرار گیرد. در کیفیت مجازات زنا با محارم آن چه به عنوان مذهب جمهور امامیه تلقی شده و در متن قانون مجازات اسلامی نیز انعکاس یافته اعدام است. در اثبات این نوع نگرش به ظاهر روایات و نیز اجماع استناد شده است اما به نظر می‌رسد ادله‌ای که به منظور اثبات اعدام مورد تمسک واقع شده، در تامین این جهت کفایت لازم را ندارند. در این پژوهش نتیجه‌ای که از بررسی مستندات اعدام حاصل می‌شود عدم مشروعیت آن است.

کلیدواژه‌ها: زنا، محارم، اعدام، عدم مشروعیت، ادله.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

بر اساس قوانین مجازات اسلامی برخی از تخلفات در شمار جرائم حدی قرار دارند. جرائم حدی عبارت‌اند از آن دسته جرم‌هایی که نوع، میزان و کیفیت مجازات آن‌ها در شرع تعیین شده است. یکی از این جرائم زناست و از جمله مجازات‌هایی که برای این بزه غیر اخلاقی مقرر شده قتل می‌باشد. قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۲/۱ در ماده ۲۴۴ اعلام می‌دارد:

«حد زنا در موارد زیر اعدام است:

الف - زنا با محارم نسبی

ب - زنا با زن پدر که موجب اعدام زانی است.

پ - زنا با مرد غیر مسلمان با زن مسلمان که موجب اعدام زانی است.

ت - زنا با عتق یا اکراه از سوی زانی که موجب اعدام زانی است».

به استناد منطوق بند «الف» کسی که با محرم نسبی خود مرتکب زنا شده، می‌بایست او را از باب مجازات اعدام کرد، عقوبتی که زن را نیز در صورت تبعیت از مرد و همراهی با او شامل می‌شود. تصویب این بند منبث از نوع نگرشی است که در میان اصحاب فقه رایج است به گونه‌ای که از نظر فقیهان صاحب نام شیعه، حکم اعدام قطعی است و مجالی برای مناقشه حول آن وجود ندارد (نجفی، ۳۱۱/۴۱). اما به نظر می‌رسد امکان خدشه در این حکم به ظاهر قطعی وجود دارد.

بنابراین با توجه به اهمیت مسئله که نوک پیکان آن متوجه نفوس آدمیان است، ضرورت دارد که ادله موافقان اعدام برای بار دیگر مورد تأمل و غور بیش‌تری قرار گیرد تا از طریق نقد آن بتوان دست کم، حکم اعدام را متزلزل نمایاند. غرض از نگارش این مقاله تنها بیان عدم مشروعیت اعدام است و پاسخ به این پرسش که «مرتکب زنا با محارم چگونه باید مجازات شود؟» خود می‌تواند موضوع پژوهشی دیگر قرار گیرد.

ادله حکم اعدام

۱. ادله قرآنی

از میان آیات کریمه‌ی قرآن در مجموع سه آیه به بیان کیفیت حد زنا پرداخته‌اند (اردبیلی، زبدة البیان،

۶۵۸ - ۶۵۹):

آیه اول: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲)؛ «به هر زن زناکار و مرد زناکاری

صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در [کار] دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند».

آیه دوم: «و اللّٰتِیْ یَلْتَمِیْنُ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَانِکُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَیْھِمْ لَوْ بَعَثَ مِنْکُمْ فِیْہِ شَھِدَاوًا لَّمْ یَسْکُھَرِ فِی الْبَیْوتِ حَتّٰی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَھُنَّ سَبِیْلًا» (نساء: ۱۵)؛ «از زنان شما کسانی که مرتکب زنا می شوند، چهار تن از میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه گیرید پس اگر شهادت دادند، آنان [زنان] را در خانه ها نگاه دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنان قرار دهد».

آیه سوم: «و الذّٰنِ یَلْتَمِیْنٰھَا مِنْکُمْ فَاَدْوِھُمَا فِیْہِ تَابًا وَاَصْلَحَا فَاَعْرَضُوا عَنْھُمَا اِنَّ اللّٰهَ کَانَ تَوَّابًا وَحِیْمًا» (نساء: ۱۶)؛ «و از میان شما آن دو تن را که مرتکب زشتکاری می شوند، آزارشان دهید پس اگر توبه کردند و درستکار شدند از آنان صرف نظر کنید، زیرا خداوند توبه پذیر مهربان است».

بر اساس آیهی دوم هر گاه زنی مرتکب زنا شود و شهود نیز بر اقدام شنیع او شهادت دهند باید او را برای ابد در خانه حبس نمود تا این که بمیرد. آیهی سوم نیز کیفر مرتکب زنا را توبیخ و سرزنش او بیان می نماید. به عبارت دیگر آیهی سوم تکمیل کنندهی حکمی است که در آیهی دوم بیان شده است. زیرا آیهی دوم تنها حکم زانی را بیان نموده که مرتکب زنا می شوند اما در آیهی سوم هم عقوبت زنان زانی بیان شده و هم عقوبت مردانی که زنا می کنند. نتیجه آن که بر پایهی آیات پانزده و شانزده سورهی مبارکهی نساء، باید زنان و مردان زانی را مورد اذیت و آزار قرار داد و زنان نیز در خانه هایشان برای ابد زندانی می شوند.

مطابق با گفته غالب مفسران از جمله ضحاک، قتاده، ابن عباس، سدی، ابن زید، جبائی، زجاج، مجاهد، طوسی، طباطبائی، ... آیات شریفهی سورهی نساء با نزول آیهی جلد نسخ شده اند (طوسی، التبیان، ۱۴۲/۳ - ۱۴۴) و بر اساس اسناد و مدارک تاریخی تردیدی وجود ندارد که در واپسین روزهای عمر مبارک رسول گرامی (ص) و نیز بعد از رحلت ایشان، در مجازات زانیان حکم جلد مبنای اجرای احکام قرار داشته است (طباطبائی، ۲۳۴/۴).

سخن کوتاه آن که در قرآن از زنا با محارم به صورت منفرد ذکری به میان نیامده در حالی که در روایات به طور اختصاصی موضوع حکم قرار گرفته است. از این رو استدلال فقیهان بر اعدام مستند به روایات و اجماع است.

۲. ادلهی روایی

احادیث مربوط به مسئله که به صورت مستفیض (طباطبائی، ۴۷۳/۱۵؛ نجفی، ۳۰۹/۴۱) گزارش شده اند به دو گروه تقسیم می شوند و در پایان، یک حدیث نیز به صورت مستقل مورد بررسی قرار می گیرد:

گروه نخست: مجموعه ای که در ظاهر اعدام را برگشت ناپذیر می دانند:

ابن بکیر در حدیث صحیحی از امام باقر یا امام صادق (علیهما السلام)^۱ روایت می‌کند: «قال: من زنی بذات محرم حتی یواقعها ضرب ضوبه بالسیف أخذت منه ما أخذت و إن کانت تابعته ضربت ضوبه بالسیف أخذت منها ما أخذت قیل: و من یضربهما و لیس لهما خصم؟ قال ذلک إلی الإمام إذا وفعا إلیه»؛ (هر کسی که با یکی از محارم خویش زنا کند طوری که واقعه نیز صورت بگیرد، باید او را با تنها یک ضربه‌ی شمشیر مجازات نمود و مهم نیست شمشیر به چه قسمتی از بدن او اصابت می‌نماید و اگر زن نیز با آن مرد همراهی کند به همین صورت مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. از حضرت پرسیده شد: با توجه به این که این دو، شاکی خصوصی ندارند چه کسی مجری این حکم خواهد بود؟ حضرت فرمود: در صورتی که این دورا نزد امام آورند خود ایشان این کار را به انجام خواهند رسانید؛ (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۴/۴۱)

روایات این بخش محدود به یک حدیث نمی‌شود بلکه احادیث دیگری نیز وجود دارند که مضامین و تعابیری شبیه به روایت فوق دارند (عاملی، ۱۱۴/۲۸ - ۱۱۵) که به منظور رعایت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.

گروه دوم: این گروه از احادیثی تشکیل یافته که اعدام را عقوبت حتمی مرتکب زنا ندانسته‌اند بلکه فرصت تخلص و رهایی از چنگال مرگ را برای او منظور نموده‌اند:

۱ - مرسله محمد بن عبدالله بن مهران از امام صادق (علیه السلام): «قال: سألت عن رجل وقع علی أخته قال یضرب ضوبه بالسیف قلت فإنه یخلص؟ قال یحبس أبداً حتی یموت»؛ (ابن عبدالله می‌گوید: از حضرت در مورد مردی پرسیدم که با خواهر خویش مرتکب زنا می‌شود. حضرت در پاسخ به این سؤال فرمود: مجازات او یک ضربه‌ی شمشیر است. پرسیدم بعد از این ضربه، او را باید رها کرد؟ حضرت فرمود: خیر، او زندانی می‌شود تا این که بمیرد؛ (کلینی، ۱۹۰/۷).

۲ - روایت عامر بن السمط از حضرت امام سجاد (علیه السلام): «فی الرجل یقع علی أخته قال یضرب ضوبه بالسیف بلغت منه ما بلغت فإن عاش خلد فی الحبس حتی یموت»؛ (عامر می‌گوید: از زین العابدین (علیه السلام) در مورد مردی سؤال کردم که با خواهر خویش زنا می‌کند. حضرت فرمود: مجازات او یک ضربه‌ی شمشیر خواهد بود و تفاوتی نمی‌کند که شمشیر چه قسمتی از بدن او را نوازش می‌نماید. و اگر احیاناً زنده ماند به حبس ابد محکوم می‌شود» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳/۲۹؛ عاملی، ۱۱۶/۲۸).

ظهور وضعی و لغوی روایات یاد شده هیچ گونه دلالتی بر اعدام ندارد. بدین جهت از سوی برخی

^۱ . تردید در این که راوی از چه کسی روایت نموده از جانب خود اوست.

(طباطبایی، ۴۷۵/۱۵) به درستی در دلالت این احادیث بر اعدام ایراد گرفته شده مبنی بر این که در نصوص یاد شده ذکری از اعدام نشده بلکه بر اساس ظاهر باید به یک ضربه‌ی شمشیر اکتفا کرده و به بیش تر از آن تعدی نمود. در تعدادی از این احادیث این تعبیر وجود دارد: «أخذت منه ما أخذت» یا «بلغت منه ما بلغت» و این فقرات بدین معناست: «زمانی که ضربت شمشیر بدن زانی یا زانیه را نوازش نمود باید به همین مقدار بسنده کرد، خواه او با این ضربت بمیرد و خواه منجر به قتل او نشود و نمی‌توان بر او ضربه‌ی دومی را وارد کرد».

بنابراین آنچه در روایات بدان حکم شده ملازمه‌ای با قتل زانی یا زانیه ندارد و به همین جهت بوده که در حدیث نخست از روایات گروه دوم «ابن عبدالله» از امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد: «فإنه يخلص؟»، «آیا بعد از وارد نمودن شمشیر باید زانی یا زانیه را رها کرد؟» به خصوص این که در تعدادی از این روایات هر چند ضعیف (مرسله محمد بن عبدالله و روایت عامر بن السمط) تصریح شده که اگر زانی بعد از ضربه‌ی شمشیر زنده ماند تا منقضی شدن عمر و رسیدن اجل او، در زندان حبس می‌شود. از این رو طرفداران اعدام با وقوف به این نکته قرآنی را به منظور حمایت از رأی و نظر خویش به خدمت گرفته‌اند که عبارت‌اند از:

آ(قرینه‌ی روایی: در مواردی که الفاظ حدیث به نظر گویا و روشن نمی‌رسند مناسب‌ترین راه در تفسیر آن، مراجعه به بیانات صاحب روایت در نمونه‌های مشابه است. امام (علیه السلام) در تبیین حکم کیفری جرائم حدی دیگر این گونه اظهار داشته‌اند:

۱. امام صادق (علیه السلام) در تشریح حکم لواط آن گونه که سلیمان بن هلال روایت نموده فرموده‌اند: «إن كان دون الثقب فالجلد وإن كان ثقب أقيم قائم ثم ضرب بالسيف ضربة أخذ السيف منه ما أخذ» (اگر مواقعه و نزدیکی صورت نگرفته هر یک به صد تازیانه محکوم می‌شوند و چنانچه نزدیکی شده باشد لواط کننده را در حالت ایستاده با ضربتی از شمشیر مجازات می‌نمایند و مهم نیست شمشیر با چه اندازه از بدن او اصابت می‌نماید). آن گاه سلیمان در تعیین مراد حضرت پرسید: «فقلت له هو القتل؟»، «آیا مقصود شما از این جمله قتل و اعدام بود؟» حضرت به او فرمودند: «قال هو ذلک»، «آری منظور من قتل و کشتن مجرم بود» (کلینی، ۲۰۰/۷، ح ۷).

۲. حضرت در موضع دیگری در مورد کسی که با حیوان نزدیکی می‌نماید اذعان داشته‌اند: «يضرب ضربة بالسيف أخذ السيف منه ما أخذ». سپس ایشان در تفسیر سخن خود اضافه می‌نمایند که مقصودم از این تعبیر قتل بود. «فقلت له هو القتل؟ قال هو ذلک» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۶۲/۱۰).

ب(قرینه‌ی غلبه: قرینه دیگری که از سوی موافقان اعدام مورد تکیه قرار گرفته ملاحظه‌ی غالب

موقعی است که از شمشیر در مخاصمات مسلحانه یا اجرای احکام بهره برده می‌شود. پیش از پرداختن به این قرینه لازم است ابتدا مقدمه‌ای بیان شود. مقصود و متبادر از هر سه روایت فرود آوردن شمشیر بر گردن مجرم است. زیرا از شمشیر بر حسب عادت برای کشتن افراد استفاده می‌شود و برای این منظور هیچ‌گاه حضرت نمی‌فرمایند برای مثال انگشتان او را با شمشیر قطع نمائید!

افزون بر این «جمیل بن دراج» در حدیث صحیحی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

«قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أين يضرب الذي يلتي ذات مجرم بالسيف؟ أين هذه الضربة؟ قال يضرب عنقه أو قال تضرب رقبتة»، «جمیل می‌گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم کدام قسمت از بدن شخصی که با مجرم خود زنا نموده مضروب واقع می‌شود؟ موضعی که شمشیر باید فرود آید کجاست؟ حضرت فرمود: گردن او زده می‌شود» (کلینی، ۱۹۰/۷).

با لحاظ این مقدمه بر حسب معمول و آن گونه که تجربه ثابت نموده ضربت شمشیر حتی اگر تعداد آن یک مرتبه باشد، عامل جدی در کشته شدن مضروب می‌باشد و کمتر کسی است که پس از اجرای آن زنده بماند. چگونه ممکن است گردن کسی را با شمشیر زد و منجر به قتل او نشود؟! و اگر حضرت فرموده‌اند: «أخذت منه ما أخذت» یا «بلغت منه ما بلغت» منظور این بوده که اندازه خاصی نسبت به محدوده‌ای که شمشیر فرود می‌آید معتبر نیست (خویی، ۲۲۹/۱ - ۲۳۰). بنابراین به طور قطع مقصود ائمه از «ضرب ضربة بالسيف» اعدام بوده است.

مناقشه در استناد به روایات

برای آن که ارزیابی دقیق و واقع بینانه‌ای از حکم مسئله صورت پذیرد ضرورت دارد در گام نخست اسناد احادیث مورد سنجش قرار گیرند و در گام بعد به مفاد آن‌ها پرداخته شود.

بررسی اسنادی

بر اساس قواعد رجالی حدیث ابن بکیر از گروه نخست در زمره‌ی احادیث صحیح و مسند جای دارد. لکن روایات گروه دوم ضعیف می‌باشند. زیرا روایت «محمد بن عبدالله» از یک سو با مشکل ارسال مواجه است و جزء مراسیل به شمار می‌آید و از سوی دیگر راوی آن ضعیف می‌باشد (طوسی، رجال الطوسی، ۳۷۸ و ۳۹۱). چون از او با اوصافی نظیر «غال» (کشی، ۴۴۳ و ۵۷۱) و «کذاب» یاد می‌شود (نجاشی، ۳۵۰؛ طوسی، رجال الطوسی، ۳۹۱). ضعف روایت «عامر» نیز از این باب است که وثاقت او محرز و ثابت نشده است. مضافاً این که در نسخی از این روایت (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۹/۳) در سلسله سند حدیث به جای «عامر»، «عمرو» ضبط شده و در منابع رجالی از «عمرو بن السمط» به عنوان

راوی حدیث ذکری به میان نیامده است.

همان گونه که ملاحظه شد از میان احادیث مورد استناد در موضوع زنا با محارم، تنها حدیث ابن بکیر و نظائر آن (کلینی، ۱۹۰/۷، ح ۲، ۶ و ۷) است که در شمار احادیث صحیح قرار دارند و در نتیجه می‌توان از مفاد آن‌ها آرامش خاطر پیدا کرد.

بررسی دلالی

همان طور که بیان شد عدم کفایت حدیث ابن بکیر و نظائر آن در اثبات نظریه‌ی اعدام، موافقان قتل را ناگزیر از استناد به قرائن خارجی نموده است که به نظر می‌رسد معاضدت این شواهد نتیجه‌ای به همراه نداشته و نمی‌تواند مقصود ایشان را تامین نماید؛

آ. نقد قرینه روایی: استشهد به روایاتی که به منظور تقویت مفاد احادیث ضرب شمشیر مبنی بر اعدام زانی مورد توجه قرار گرفته‌اند با ایرادات ذیل همراه است:

۱. اعتبار یک حدیث لازم است راوی واجد اوصافی باشد تا از این طریق وثوق و اطمینان به صدور آن حاصل شود. روایت‌گر احادیثی که مورد استشهد واقع شده‌اند «سلیمان بن هلال» است. او کسی است که نامش با همین عنوان در اسناد یازده روایت با موضوعات مختلف ذکر شده و در همه‌ی آن‌ها از امام جعفر صادق (علیه السلام) روایت نموده است. کنیه‌اش «ابن جابان» و لقب او «الکوفی» می‌باشد (طوسی، رجال الطوسی، ۲۱۷). با این حال در مورد او صفاتی که در یک راوی مورد اعتماد انتظار می‌رود احراز نشده است. زیرا در هیچ‌یک از منابع رجالی از سیرت و احوال او گزارشی ثبت نشده است. از این رو هر دو روایت، از احادیث ضعیف به شمار می‌آیند.

۲. اگر اراده‌ی جدی امام (ع) از مجازات با ضرب شمشیر اعدام زانی بوده به چه دلیل ایشان این موضوع را به صورت صریح بیان نفرموده‌اند تا در تعیین حکم واقعی تردیدی به وجود نیاید؟! پاسخ این است که در استفاده از این تعبیر یعنی: «ضرب ضوبة بالسيف» و عدم تصریح به اعدام وجه قابل اعتنایی به نظر نمی‌رسد. بنابراین عدم ذکر «قتل» می‌تواند شاهد عدم قطعیت اعدام و یا حتی عدم مشروعیت آن باشد. زیرا حضرت (ع) در موارد مشابه در روایاتی صحیح و مسند به صراحت حکم به اعدام نموده‌اند که می‌توان برای نمونه به موارد ذیل اشاره نمود:

الف) چنان چه کافر ذمی با زن مسلمان زنا نماید، مجازات او اعدام است؛ امام صادق (ع) در پاسخ به این پرسش که عقوبت یهودی که با زن مسلمان مرتکب زنا می‌شود چیست؟ فرمودند: «یقتل» (کلینی، ۲۳۹/۷).

ب) کسی که زنی را مجبور به زنا نماید و مرتکب زنا شود به استناد روایات محکوم به اعدام است؛ از

امام باقر (ع) سؤال شد: «عن رجل اغتصب امرأة فرجها»، «کسی که با قهر و اجبار زنی را مجبور به زنا کند چگونه باید مجازات شود؟» حضرت این گونه پاسخ دادند: «قال يقتل محصنا کان أو غیر محصن»، «او را باید اعدام نمود خواه محصن باشد و خواه غیر محصن» (کلینی، ۱۸۹/۷).

ب. نقد قرینه غلبه: چیزی که شاید موافقان نظریه‌ی اعدام را به اشتباه انداخته و زمینه ساز اتکای ایشان بر قرینه‌ی غلبه گردیده تعبیری است که در احادیث آمده: «یضرب عنقه لو قال تضرب رقبتی» (کلینی، ۱۹۰/۷). گویی تصور شده گردن به طور کامل زده می‌شود در حالی که این گونه نیست. زیرا ضرب عبارت است از «افکندن چیزی بر روی چیزی دیگر (راغب، ۵۰۵)» و با توجه به سؤالی که راوی از حضرت پرسیده مقصود، بیان موضعی است که باید شمشیر را بر آن وارد ساخت. جمیل در حدیث مذکور می‌پرسد: «کدام قسمت از بدن شخصی که با محرم خود زنا نموده مضروب واقع می‌شود؟ موضعی که شمشیر باید فرود آید کجاست؟» (کلینی، همان).

بنابراین چنانچه از «ضرب الرقاب» یا «ضرب الأعناق» قتل اراده شود مصداقی از مجاز مرسل خواهد بود (درویش، ۲۰۱/۹ - ۲۰۲) بدین بیان که گردن که حیاتی‌ترین بخش از اعضای بدن انسان است و مناسبت بیش‌تری با ازهاق روح از انسان دارد، دستاویزی برای بیان اعدام می‌شود و به طور مسلم یکی از ارکان استعمال‌های مجازی ذکر قرینه است. این در حالی است که در احادیث ضرب شمشیر نه تنها قرینه‌ای بر عدم اراده‌ی معنای حقیقی ذکر نشده بلکه حتی قرینه بر نفی معنای مجازی (اعدام) وجود دارد. ایراد دیگری که متوجه این قرینه می‌باشد این است که امور عدیده‌ای وجود دارند که باعث می‌شوند همیشه پس از اجرای حد نتیجه‌ی مشابه و یکسانی رقم نخورد؛ این امور عبارت‌اند از: رقت و دلسوزی که ممکن است برای ضارب پیش آید، نیروی بدنی او که هر یک می‌توانند در شدت ضربه تاثیر گذار باشند، توان جسمانی مضروب، تیزی و برندگی شمشیر، شرایط محیطی و آب و هوایی، ... همه و همه بخشی از چیزهایی است که نشان می‌دهد بیش از آن که کشته شدن مضروب حتمی به نظر برسد، زنده ماندن و بقاء حیات او بعد از اجرای حد است که عادی و طبیعی‌تر جلوه می‌نماید که اگر غیر از این بود هرگز «ابن عبدالله» از امام صادق (علیه السلام) نمی‌پرسید: «فإنه یخلص؟» یعنی: «آیا بعد از وارد نمودن شمشیر باید زانی یا زانیه را رها کرد؟»

همان‌طور که پیش از این هم اشاره گردید برخی در توجیه نظریه‌ی اعدام گفته‌اند مقصود از «أخذت منه ما أخذت» یا «بلغت منه ما بلغت» این است که: «اندازه‌ی خاصی نسبت به محدوده‌ای که شمشیر با

^۲ - «مجاز مرسل» نوعی مجاز مفرد است که در آن پیوند میان معنای حقیقی و مجازی از طریق مشابَهت حاصل نشده است بلکه جهاتی هم چون جزئیت (ذکر نمودن جزء و اراده شدن کل)، کلیت (ذکر نمودن کل و اراده شدن جزء)، سببیت، مسببیت، ... عامل پیوستگی میان آن‌هاست (تفتازانی، ۶۳/۲ - ۶۴).

آن برخورد می‌نماید معتبر نیست» (خویی، ۱/۲۲۹). اما طبق این تحلیل نیز اعدام صورت شرعی پیدا نمی‌کند. زیرا با توجه به این که در کیفیت اجرای ضربه‌ی شمشیر معیار خاصی ارائه نشده و در موارد زیادی به دلیل تفاوت‌هایی که ممکن است در نحوه‌ی اجرای مجازات پیش آید و مجرم زنده بماند، به نظر می‌رسد مقصود اعدام نبوده است.

در بین روایات مربوط به موضوع بحث حدیثی وجود دارد که راوی آن ابو بصیر می‌باشد و از آن جایی که این حدیث به لحاظ محتوا متفاوت از سایر روایات است به طور اختصاصی مورد بحث قرار می‌گیرد.

نقد و بررسی صحیحه ابو بصیر

ابو بصیر در حدیث صحیحی^۳ از امام صادق (علیه السلام) روایت می‌کند:

«قال: إذا زنى الرجل بذات محرم حد حد المأني إلا أنه أعظم ذنباً»، «زمانی که مردی با محرمی از محارم خویش زنا می‌نماید مجازات او همان حد و عقوبتی است که برای زانی وجود دارد جز آن که او مرتکب گناه سنگین‌تری شده است» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۰/۲۳ - ۲۴).

احادیث گذشته مجازات زنا با محارم را ضربت شمشیر معرفی نمودند در حالی که در این حدیث مجازات آن و زنا با غیر محصنه یکسان در نظر گرفته شده است. در نتیجه تفاوت این دو نوع زنا تنها در یک چیز می‌باشد و آن در میزان بزرگی گناه است به گونه‌ای که در پیشگاه خدای متعال زنا با محارم در مقایسه با سایر زناها گناه و جرم سنگین‌تری محسوب می‌شود اما از حیث کیفیت مجازات میان آن‌ها تفاوتی وجود ندارد. بنابراین در صورتی که این حدیث مورد استناد قرار گیرد نتیجه این می‌شود که کیفر زانی محصن، سنگسار و عموم مرتکبین زنا که محصن نیستند به ضربات شلاق محکوم می‌گردند.

شیخ طوسی به منظور جمع میان روایات آورده: «مقصود از مضروب نمودن زانی با شمشیر که در روایات مطرح شده اعدام است و در روایت ابو بصیر نیز آن چه به عنوان مجازات برای زانی مشخص شده (حد حد المأنی) رجم می‌باشد. بنابراین با توجه به این که سنگسار مجرم در نهایت به کشته شدن او می‌انجامد، این روایت با سایر روایات تنافی ندارد. بر این اساس مقتضای جمع بین روایت ابو بصیر و روایات دیگر این است که امام (علیه السلام) هنگام اجرای حد میان رجم و اعدام با ضربت شمشیر مخیر می‌باشد» (طوسی، الإستبصار، ۴/۲۰۹).

علامه‌ی حلی نیز سخن شیخ طوسی در جمع بین روایات را پسندیده و اظهار داشته که در آن ایرادی به نظر نمی‌رسد (حلی، مختلف الشیعه، ۹/۱۴۷).

^۳ - هر چند برخی نظیر احمد بن محمد اردبیلی حدیث ابو بصیر را ضعیف (اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۲/۱۳) و برخی دیگر آن را موثق (طباطبایی، ۴۷۵/۱۵) ارزیابی نموده‌اند. بعضی دیگر هم آن را در شمار احادیث موثق جای داده‌اند (روضه المتقین، ۵۸/۱۰).

اما این حمل موجه به نظر نمی‌رسد. زیرا روایت ابوبصیر در خصوص محصن و محصنه بیان نشده تا (حله الؤانی) را به سنگسار تفسیر شود بلکه موضوع آن به طور کلی کسی است که با یکی از محارم خویش زنا نموده به گونه‌ای که هم فرض احصان که در آن سنگسار مقرر شده و هم فرض عدم احصان را که برای آن ضربات شلاق تعیین شده در بر می‌گیرد. مضافاً این که پیش از این اثبات شد که از روایات سابق اعدام اراده نشده است. اشکال دیگر سخن طوسی این است که گاهی ممکن است کسی که مرتکب زنا با محارم می‌شود سالخورده و مسن بوده و واجد شرایط احصان نیز باشد. در این صورت بنا به دیدگاه شیخ طوسی سخت‌ترین مجازاتی که متوجه زانی می‌باشد رجم است و نتیجه این می‌شود که کسی که با فرد اجنبی و با رضایت او مرتکب زنا می‌شود وضعیت بهتری نسبت به زانی با محارم پیدا کند! زیرا او را هم شلاق می‌زنند و هم سنگسار می‌نمایند. در حالی که در حدیث ابوبصیر زنا با محارم، اعظم زناها قلمداد شده است.

حال که تعارض میان روایت ابوبصیر و دیگر روایات قابل توجیه نیست باید صحیحه ابوبصیر را کنار گذاشت و این حدیث نمی‌تواند به عنوان مستندی قابل اعتماد مورد توجه قرار گیرد. زیرا قاطبه فقیهان شیعه همواره در کلمات و فتاوای خود که مبتنی بر احادیث است تاکید داشته‌اند که زنا با محارم و زناهای عادی نه فقط در میزان گناه که در کیفیت مجازات هم با یکدیگر تفاوت بارزی دارند. بنابراین روایاتی که تعبیر به ضربت شمشیر نموده‌اند از امتیاز شهرت عملی برخوردارند و شهرت عملی همان گونه که زمان ضعف روایت، جابر ضعف آن است، هنگام تعارض نیز مرجح روایت می‌باشد.

وحید بهبهانی (۱۳۸ - ۱۵۴)، صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۹، ۲۰/۲)، نراقی (۴۰/۱/۲)، محدث بحرانی (آل عصفور، ۳۸۰/۱)، محمد عاملی (حسینی عاملی، ۵۹۰/۴) و بسیاری دیگر از عالمان نه تنها شهرت را جابر ضعف سند می‌دانند، بلکه تصریح دارند که شهرت عملی بر طبق روایتی از سویی موجب حجیت آن در برابر روایت معارض می‌شود و از سویی دیگر روایت معارض را از حجیت ساقط می‌نماید (امام خمینی، ۲۸/۱). حتی برخی معتقدند روایت ضعیفی که شهرت پشتوانه‌ی آن است، قوی‌تر از روایت صحیحه غیر مشهور است (جبعی عاملی، ۹۰). در نتیجه اعراض مشهور فقیهان متقدم و متأخر از حدیث ابوبصیر موجب وهن و عدم اطمینان به ظاهر آن می‌شود.

مرجح دیگری که می‌توان برای احادیث ضرب شمشیر بیان نمود این است که مفاد روایت ابوبصیر موافق با نظر اهل سنت است و این خود یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت حدیثی است که به علت تقیه صادر شده است. عامه معتقدند که عقوبت زنا دایره مدار وجود و عدم احصان است. در نتیجه مجازات زنا دو گونه است: عقوبت زانی بکر و عقوبت زانی محصن. در صورتی که مرتکب زنا غیر محصن باشد دو

نوع مجازات برای او در نظر گرفته شده است: ضربات شلاق و تبعید به مدت یک سال و چنانچه زانی، محصن باشد عقوبت او سنگسار است تا این که هلاک شود و بمیرد (العانی و العمری، ۲۵۱/۱ و ۲۴۷). بنابراین در اعتقاد اهل تسنن زنا با محارم موضوع مستقلی برای حدود به شمار نمی‌آید و برای آن کیفر جداگانه‌ای در نظر گرفته نشده است.

نتیجه آن که حدیث ابوبصیر توان رویارویی با احادیث ضرب شمشیر را ندارد (نجفی، ۳۱۱/۴۱؛ سبزواری، ۲۶۷/۲۷) و باید در تعیین نوع مجازات زنا با محارم احادیث ضرب شمشیر را میزان قرار داد و چنان که ملاحظه شد نمی‌توان با این احادیث، مشروعیتی را برای اعدام ثابت نمود.

۳. دلیل اجماع

مستند دیگری که در اثبات اعدام مطرح شده اجماع است. در این باره گفته شده که قتل زانی با محارم مورد مخالفت کسی واقع نشده (نجفی، ۳۰۹/۴۱؛ طباطبایی، ۴۷۳/۱۵) و حتی از سوی برخی ادعای اجماع نیز شده است (شریف مرتضی، ۵۲۵؛ طوسی، الخلاف، ۳۷۵/۵ - ۳۷۶؛ ابن زهره، ۴۲۱). این اجماع به صورت مستفیض گزارش شده است (طباطبایی، ۴۷۳/۱۵). در استناد این نظریه به اجماع، در مجموع سه اجماع نقل شده است (طباطبایی، ۴۷۳/۱۵):

۱. اجماع «شیخ طوسی»: در کتاب «خلاف» ذکری از مسأله زنا با محارم نشده اما با این حال در آن، دو فرع فقهی بیان شده که با موضوع بحث سنخیت داشته و در مورد آن‌ها اتفاق نظر وجود دارد. فروع فقهی یاد شده به قرار ذیل می‌باشند:

فرع اول: «اگر کسی یکی از محارم خویش را خریداری نماید و در حالی که می‌داند آمیزش با او حرام است با او نزدیکی کند، مجرم شناخته شده و باید بر او حد جاری کرد. دلیل آن اجماع و اتفاقی است که بین فقیهان و صاحب نظران شیعه وجود دارد» (طوسی، الخلاف، ۳۷۶/۵).

فرع دوم: «اگر مردی زنی را که محرم اوست مالک شود و در حالی که علم به حرمت دارد با او نزدیکی کند، باید او را حد زد» (همو، ۳۸۴/۵).

ارتباط دو فرع مذکور با مسأله مورد بحث در نکته‌ای است که خود شیخ طوسی بیان فرموده: «بر اساس روایات اگر کسی محارم خویش را ابتیاع کند به مجردی که آن‌ها در ملک او قرار گیرند آزاد می‌شوند. در نتیجه نزدیکی با ایشان به منزله‌ی آمیزش با زن آزادی است که از محارم اوست» (همو، ۵/۳۷۶).

۲. اجماع «ابن زهره»: ابن زهره پس از بیان چند فرع فقهی که در صدر آن‌ها موضوع زنا با محارم نیز قرار دارد ادعای اجماع نموده است: «می‌بایست برخی از مرتکبین زنا به قتل برسند، فرقی نمی‌کند او آزاد

باشد یا بنده، محصن یا غیر محصن. این گروه عبارت‌اند از: کسی که با محرم خویش زنا می‌کند، کسی که با رحم خود ازدواج می‌نماید در حالی که می‌داند از محارم اوست و با او نزدیکی می‌کند، ... دلیل ما اجماع شیعه است» (ابن زهره، ۴۲۱).

۳. اجماع «سید مرتضی»: وی در این باره گفته: «و مما انفردت به الإمامیه ان من زنی بذات محرم ضربت عنقه ...» (شریف مرتضی، ۵۲۴). یعنی: «از جمله آرائی که تنها امامیه بدان اعتقاد دارد این است که اگر کسی با محرم خود زنا کند با ضربه‌ی شمشیری که به گردن او زده می‌شود مجازات می‌گردد».

نقد و بررسی دلیل اجماع

اجماع زمانی حجت است که به صورت قطعی حکایت از نظر امام معصوم (ع) داشته باشد. از این رو با توجه به این که اجماعات یاد شده هم از حیث صغرا و هم از جهت کبری یعنی حجت و عدم حجت با اشکال مواجه‌اند تحصیل قطعی نظر امام (ع) مبنی بر اعدام زانی ممکن نیست. ایراداتی که مربوط به اصل وجود اجماع می‌شود عبارت‌اند از:

۱ - چنانچه در معاقد اجماعات فوق تامل شود این نکته به دست می‌آید که در مسئله‌ی زنا با محارم انتساب اجماع به صاحبان آن‌ها مورد تردید است. با این توضیح که اجماع مورد ادعای شیخ طوسی مربوط به اصل ثبوت حد است که شیعه بدان ملتزم است و در مقابل، اهل سنت آن را انکار می‌کند. ابن زهره نیز اجماع را کمی با فاصله و پس از بیان چند فرع فقهی ادعا نموده است. بدین جهت احتمال می‌رود اجماع او اختصاص به فرع آخر داشته باشد. در نتیجه نمی‌توان از عبارت او به طور قطعی استفاده نمود که در زنا با محارم نیز اعدام مورد توافق همه‌ی فقیهان است. سید مرتضی نیز که یکی دیگر از محصلان اجماع است عین تعبیر روایات ضرب شمشیر را موضوع اجماع قرار داده است. بدین جهت مقصود او از این تعبیر واضح نیست که اعدام مورد نظرش بوده یا چیز دیگری؟

۲ - صغرای اجماع از ملاحظه‌ی فتاوا قابل تحصیل است. با مراجعه به رساله‌های فقیهان نامی، از متقدمان گرفته تا متأخران تعبیر مختلفی از چگونگی مجازات دیده می‌شود:

«مجازات او یک ضربه‌ی شمشیر است» (...أخذ منها ما أخذ) (ابن بابویه، المقنع، ۴۳۵). در واقع این همان تعبیر روایت است که شیخ صدوق از آن در بیان فتوای خویش استفاده نموده است. «باید با ضربت شمشیری که بر گردن او زده می‌شود او را مجازات نمود» (مفید، ۷۷۸؛ شریف مرتضی، ۵۲۴)؛ این نیز متن حدیث است که در قالب فتوا مورد استفاده قرار گرفته است.

«مجازات او اعدام است» (اصفهانی، ۴۳۵/۱۰؛ ابن زهره، ۴۰۵؛ ابن ادریس، ۳/۴۳۷ - ۴۳۸؛ حلی، إرشاد الأذهان، ۱۷۳/۲؛ سلار، ۲۵۱؛ طباطبایی، ۴۷۵/۱۵؛ ابن براج، ۵۱۹/۲؛ طوسی، النهایه، ۶۹۲؛ ابن

حمزه، ۴۱۰؛ جبعی عاملی، ۳۶۰/۱۴؛ نجفی، ۳۱۱/۴۱).

حال آیا می‌شود با وجود چنین نقطه نظرها و اختلاف تعبیری ادعا نمود که در مورد اعدام صدای مخالفی وجود ندارد؟!

همان‌گونه که بیان شد اجماع مورد ادعا صرف نظر از اشکالات فوق از جهت کبری نیز مخدوش است. زیرا به طور قطع و یا به عنوان یک احتمال وحدت آرائی که میان فقیهان شکل گرفته ریشه در همین روایاتی دارد که در دسترس ما نیز قرار دارد و واضح است که فهم یک فقیه از ظهور دلیل نزد سایر فقیهان اعتباری ندارد و نمی‌تواند به عنوان سند حکم شرعی مورد استدلال قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با امعان نظر در ادله‌ی قائلان به حکم اعدام می‌توان نتیجه گرفت که روایات و اجماع قابلیت اثبات مطلوب را ندارند. چه آن‌که در ادله‌ی روایی به صراحت ذکری از اعدام نشده و همین منشا اختلاف میان مجتهدان شده است. قرائن خارجی نیز که به منظور تقویت ظهور روایات از سوی موافقان اعدام مورد استتهاد واقع شدند تاثیری در نتیجه‌ی دلخواه ایشان نداشت و با ایراداتی همراه بودند. به دلیل این که یا از حیث سند مخدوش بودند یا این که دلالت بر مطلوب نداشتند. اجماع نیز که از دیگر مستندات اعدام بود، هم از حیث صغرا یعنی اصل وجود آن و هم از جهت کبرا که عبارت از حجیت آن باشد مورد انتقاد واقع شد.

بنابراین با استناد به روایات صحیح که قایلان به اعدام نیز همین‌ها را مدرک خود قرار داده‌اند، مجازات کسی که با محرم خویش زنا می‌کند اعدام نیست بلکه باید بر اساس ظهور با ضربت شمشیری که موضع فرود آن گردن است مجازات نمود، خواه منجر به قتل او بشود یا زنده بماند. زن نیز در صورتی که با اختیار خود مرتکب این جرم شود به همین نحو مورد تنبیه و کیفر قرار می‌گیرد.

منابع

- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *المقنن*، قم، مؤسسه‌ی امام هادی (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- ابن حمزه، محمد بن علی، *الوسیله الی نیل الفضیله*، قم، انتشارات کتابخانه‌ی آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

٤٢	فقه و اصول	شماره ١٠٥
ابن زهرة، حمزة بن علي، <i>غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع</i> ، قم: مؤسسهی امام صادق (ع)، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم، <i>الكافي في الفقه</i> ، اصفهان، کتابخانهی عمومی امام امیر المؤمنین (ع)، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.		
بحرانی، یوسف بن احمد، <i>الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة</i> قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.		
بخش پژوهش دراک (زیر نظر دکتر عبد الله شمس)، <i>قانون مجازات اسلامی و مقررات مرتبط</i> ، تهران، انتشارات دراک، چاپ دوم، ١٣٩٢ .		
بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، <i>حاشیهی وحید بر مجمع الفائدة والبرهان</i> ، قم، مؤسسهی علامهی مجدد وحید بهبهانی، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
تفتازانی، مسعود بن عمر، <i>المختصر</i> ، الأزهر، المكتبة المحمودية التجارية، بی تا.		
حر عاملی، محمد بن حسن، <i>تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة</i> ، قم، مؤسسه آل الیت (ع)، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.		
خمینی، روح الله، <i>الطهارة</i> ، قم، چاپخانهی مهر، بی تا.		
خویی، ابو القاسم، <i>مبانی تکملة المنهاج</i> ، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.		
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، <i>المفردات فی غریب القرآن</i> ، دمشق، الدار الشامیة، چاپ اول، ١٤١٢ ق.		
سبزواری، عبد الأعلى، <i>مذهب الأحكام</i> ، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ١٤١٣ ق.		
سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، <i>المراسم العلویة والأحكام النبویة فی الفقه الإمامی</i> ، قم، منشورات الحرمین، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.		
شهید ثانی، زین الدین بن علی، <i>مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام</i> ، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ١٤١٣ ق.		
صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، <i>جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام</i> ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ١٤٠٤ ق.		
طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی، <i>ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل</i> ، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، ١٤١٨ ق.		
طوسی، محمد بن حسن، <i>الاستبصار فیما اختلف من الأخبار</i> ، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول، ١٣٩٠ ق.		
_____، <i>التبیان فی تفسیر القرآن</i> ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.		
_____، <i>الخلاف</i> ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٧ ق.		
_____، <i>النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى</i> ، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ دوم، ١٤٠٠ ق.		

تابستان ۱۳۹۵	بازخوانی ادله مشروعیت اعدام در زنا با محارم	۴۳
_____، تهذیب الأحكام ، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.		
_____، رجال الطوسی ، قم، موسسه النشر الإسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳ .		
عاملی غروی، جواد بن محمد، مفتاح الکرامه فی شرح القواعد ، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ دوم، بی تا.		
العانی، محمد شلال و العمری، عیسی، فقه العقوبات فی الشریعة الإسلامیة ، عمان، دار المیسرة للنشر، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.		
علامه حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.		
_____، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.		
علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار فی انفرادات الإمامیة ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.		
فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.		
کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال (مع تعلیقات میرداماد الأسترآبادی) ، مشهد، موسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.		
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی ، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.		
مجلسی، محمد تقی بن مقصودعلی، روضه المتقین ، قم، موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.		
محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام ، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.		
مفید، محمد بن محمد، المقنعة ، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.		
مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی أحكام القرآن ، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ اول، بی تا.		
_____، مجمع الفائدة و البرهان ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.		
نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی ، قم، موسسه النشر الإسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵ .		
نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه فی أحكام الشریعة ، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.		

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۶۴-۴۵

واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سلطه انسان بر اعضای بدن*

مهدی درگاهی

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم؛ دانش آموخته سطح ۴ حوزوی و پژوهشگر پژوهشگاه المصطفی

Email: aghigh_573@yahoo.com

چکیده

با نگاهی به ادله قاعده، آنچه از مفهوم موافق «کتاب» و «سنت» در خصوص سلطنت بر اموال بدست می‌آید حرمت تصرف دیگران در نفس انسان است که این ربطی به اثبات سلطنت او بر نفس خود ندارد و محدوده اعمال ولایت انسان بر اعضای خود در نزد عقلاء مبنی بر سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی مشخص نیست و سیره اجمال دارد.

بر فرض مجمل نبودن سیره و اینکه سیره بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی دلالت کند، مباحثی همچون حرمت «ضرر بر نفس» و «قتل نفس» و ... به عنوان محدود کننده این سلطنت نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چه اینکه ادله آن، دلالتی بر این زمینه ندارند و نمی‌توانند حاکم بر قاعده باشند و مطلب از این جهت قابل خدشه نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: قاعده سلطنت، قلمرو قاعده سلطنت، سلطه بر اعضای بدن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

قاعده سلطنت یکی از قواعد فقه اسلامی است که از دیرباز مورد توجه فقهاء بوده و در علم فقه کاربردهای فراوانی دارد. از آنجا که یکی از مسائل پیش روی جامعه بشری - که امروزه در حل برخی مسائل مستحدثه، اثر مستقیم دارد - تبیین رابطه انسان با اعضای بدن خود است، تعیین نوع این رابطه و حیطه آن نسبت به زمان حیات و یا مرگ مغزی و یا نسبت به اعضاء حیاتی و رئیس، حدود تصرفات انسان را در اعضای بدن خویش مشخص می‌کند، برخی اندیشمندان به تسلط انسان بر اعضای بدن در قطع و اهداء آن به دیگران، قائل بوده و به قاعده «سلطنت» استناد نموده‌اند.

ایشان معتقدند حق تصرف در اعضاء برای انسان اعتبار گردیده و دیگران بایستی آن را مراعات نمایند و این همان قاعده عقلانی «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» می‌باشد (مؤمن، ۱۶۳) و برخی نیز از آن به «الناس مسلطون علی انفسهم» تعبیر نموده‌اند. (انصاری، ۲۱۶/۶؛ خمینی، کتاب البیع، ۴۲/۱)

شایسته است با نگاهی به ادله «قاعده سلطنت»، شمولیت آن بر سلطنت انسان بر اعضای بدن تعیین و بررسی گردد؛ به عبارت دیگر قاعده بر سلطه انسان بر اعضا، از حیث صغروی، شامل است؟ و چنانچه قاعده، تسلط انسان بر اعضا را شامل باشد، از حیث کبروی، آیا مباحثی همچون «ضرر به نفس»، «خودکشی»، «اذلال» و ... بر این قاعده حکومت دارند؟ همان طور که «لاضرر»، مثلاً بر سلطنت بر اموال حاکم است یا نه؟

در ادامه، ابتدا به مستندات قاعده اشاره و محدوده مستفاد از آن بررسی می‌شود و در فرضی که تسلط انسان بر اعضا را شامل شود، اصول و قواعدی که احتمال دارد در تقیید و تحدید قاعده در محافل علمی ذکر گردد، بیان و بررسی خواهد شد.

مستندات قاعده

برخی فقهاء علاوه بر استناد به «سیره عقلاء»، از ظاهر «آیات» و «روایات» استفاده نمودند که قاعده سلطنت نه تنها در اموال انسان جاری است، بلکه به دلالت اولویت و مفهوم موافق، بر حقوق و نفس او نیز ثابت است.

پیش از آن که «سیره» و «مفهوم موافق آن ادله» تبیین و بررسی گردد، شایسته است به آیات و روایاتی که بر سلطنت انسان بر اموال خود مورد استناد قرار گرفته است، اشاره کنیم.

آ. آیات

در تبیین سلطنت انسان بر اموال برخی به آیاتی از قرآن کریم اشاره نموده و نگاشته‌اند: «چنانچه از این

آیات استفاده می‌شود، انسان بر اموال خود تسلط داشته و می‌تواند هر گونه تصرفی در آن انجام دهد و دیگران جز با رضایت او حق تصرف در آن را ندارند.» (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۱۳/۲) این آیات به شرح ذیل است:

۱- «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم ولا تقتلوا أنفسکم إی الله کان بکم وحیم» (النساء، ۲۹) ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد؛ و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است.

۲- «ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بها إلى الحکام لتأکلوا فریقة من أموال الفاس بالاثم وأنتم تعلمون» (البقرة، ۱۸۸) ترجمه: و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می‌دانید (این کار، گناه است)

۳- «وآتوا الفساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لکم عن شیء منه نفسة فکلوه هنینة مریئ» (النساء، ۴) ترجمه: و مهر زنان را (بطور کامل) بعنوان یک بدهی (یا عطیه)، به آنان پردازید! (ولی) اگر آن‌ها چیزی از آن را با رضایت خاطر به شما ببخشند، حلال و گوارا مصرف کنید! منتها چنانچه روشن است، این آیات هیچ گونه دلالتی بر سلطنت انسان بر اموال خود ندارد، چرا که مفاد آن اطلاقی ندارد که مالک بتواند هر گونه تصرفی در مال خود انجام دهد.

ب. روایات

نقل شده که پیامبر (ص) فرمودند: «إی الفاس مسلطون علی أموالهم» (مجلسی، ۲/۲۷۲، ح ۷) یعنی «می‌توانند به دلخواه خود در آن تصرف کنند»

هر چند که گفته شده روایت بین فقهاء مشهور و مورد عمل مسلمانان است (طباطبایی، ۳/۳۷۷) و برخی حتی تواتر در نقل روایت را مطرح می‌کنند (عاملی، وسائل الشیعة، ۶۸/۱۹) منتها در هیچ یک از جوامع روایی شیعه وجود ندارد. (مصطفوی، ۱۳۷) و تنها در کتاب «بحار الانوار» آن هم به نقل از کتاب «عوالی اللئالی» آمده (ابن ابی جمهور، ۱/۲۷۲) و از طرف دیگر در هیچ یک از جوامع روایی مشهور اهل سنت نیز نیامده است. (سیستانی، ۳۲۸) البته با تتبع صورت گرفته در میان فقهای پیشین، ابتدا در کتاب شیخ طوسی (الخلاف، ۱۷/۳) و در برخی از کتاب‌های علامه حلی (نهج الحق و کشف الصدق، ۵۰۴) و محقق حلی (الرسائل التسع، ۳۰) آمده است؛ بنابراین تنها راه تصحیح استناد به این حدیث، آنست که عمل مشهور فقهاء - با اختلاف مبانی - به مدلول روایت را جبران کننده ضعف سند بدانیم.

احادیث دیگری در ابواب مختلف فقهی، به سلطنت مردم بر اموال خود اشاره دارند، همچون نقل کلینی از امام صادق که چنین فرمودند: «الْوَجَلُ يَكُونُ لَهُ الْوَلَدُ أَيْسَعُهُ أَنْ يَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ؟ فَقَالَ عَ هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ» و «قَالَ عَ إِنَّ لَصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيًّا إِنَّ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنَّ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنَّ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ» (الكافي، ۷/۷ - ۱۰، باب ان صاحب المال احق بماله...، ح ۳ و ح ۵) ترجمه: برای شخصی فرزندی است، آیا می‌تواند مالش را برای او قرار دهد، حضرت فرمودند: «آن مالش است و تا قبل از مرگ می‌تواند هر کاری خواست نسبت به آن انجام دهد» و (در روایت دیگری) فرمودند: «صاحب مال مادامی که زنده است می‌تواند هر کاری نسبت به اموالش انجام دهد، اگر خواست هدیه یا صدقه دهد...»

مفاد اطلاقی این روایات آنست که هر گونه تصرف مالک بر اموال خود مشروع و جایز است.

ج. مفهوم موافق آیات و روایات

برخی از ظاهر آیات و روایات مذکور استفاده و بیان کرده‌اند که سیطره سلطنت نه تنها در اموال انسان جاری است، بلکه به دلالت اولویت و مفهوم موافق، بر حقوق (نجفی، الجواهر، ۲۵/۲۲۸؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲/۲۶) و نفس او نیز ثابت است. (توحیدی، ۶/۲۱۸؛ منتظری، کتاب الزکاة، ۴/۲۶۳؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲/۲۶) به این بیان که وقتی تصرف در اموال جز با رضایت مالک میسر نیست، تصرف در حقوق و نفس او به طریق لولی مبتنی بر اجازه و رضایت اوست. البته روشن است که آنچه قابل تقریر است اینست که لازمه سلطنت بر اموال، عدم مزاحمت دیگران در مال اوست و حرمت تصرف دیگران در مال انسان، بر عدم جواز تصرف آنان در نفس او ملازمه دارد، منتها حرمت تصرف دیگران در نفس انسان، ربطی به اثبات سلطنت او بر نفس خود ندارد.

د. بنای عقلاء بر سلطنت انسان بر خود

برخی دیگر از فقهاء، بنای عقلاء را بر آن می‌دانند که هر انسانی بر نفس خود سلطنت دارد و امور مربوط به آن، در اختیار هموست (طاهری خرم‌آبادی، ۵۰) این سیره مورد اتفاق نظر همه عقلا بوده و از سوی شارع، رد نشده است.

بعضی از ایشان معتقدند که این قاعده عقلانی با زبان‌های گوناگونی در آیات و روایات امضا شده است؛ البته قاعده عقلانی‌ای که مبنای عرف و جامعه در مسائل روزمره باشد، در امضای آن، به دلیلی که با مدلول مطابقی خود، آن قاعده را صریحا تایید کند، نیازی نیست، بلکه وقتی در لسان شارع به نحوی به آن اشاره‌ای شود، عقلاء از این دلالت جزئی، برداشت می‌کنند که شارع در مقام امضاء آن سیره عقلانیه است، چنانچه اگر در نزد وی مورد پذیرش نبود، بایستی به آن تصریح می‌نمود تا آن سیره را برهم زند (ر.ک):

مومن، ۱۶۳)

به جهت تبیین هر چه بیشتر به شواهد قرآنی و روایی که ممکن است در جهت امضای این سیره به آن استناد گردد، اشاره و دلالت آن بر سیطره و سلطنت انسان بر اعضای خود بررسی می‌شود:

ادله و وجوه امضای سیره عقلا

۱. «النبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم» (الاحزاب/۶)

این آیه شریفه در مقام اثبات اولی و مقدم بودن پیامبر بر مؤمنان است و بر این مطلب هم دلالت دارد که مؤمنان نسبت به خویشتن ولایت دارند جز آنکه ولایت نبی اکرم شدیدتر و آکد است. در حدیث غدیر، رسول اکرم با استفاده از همین آیه در مقام مقدمه چینی برای طرح ولایت حضرت امیر و با مفروض دانستن ولایت و سلطنت مردم بر نفس خودشان، ولایت خود را بر نفوس مردم، اكمل و اشد بر می‌شمارد. (ر.ک: بحر العلوم، ۱۶/۱) بنابراین مفهوم عرفی و مفاد آیه شریفه آنست که این ولایت انسان بر نفس خود، همان سلطنتی است که عقلاء برای هر انسانی نسبت به نفس خود قائل‌اند که از آن به «الناس مسلطون علی أنفسهم» تعبیر گردیده است (مومن، ۱۶۳).

لازم به ذکر است که آیه شریفه در مقام بیان آن نیست که انسان چه مقدار و بر چه اعضای سلطنت دارد، بلکه فی الجمله اثبات سلطنت می‌کند، همان طور که اصولاً سیره عقلاء نیز فی الجمله است و چنین نیست که سیره بر هرگونه تصرفی و بر هر عضوی مطرح باشد؛ توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۲. «قال رب انی لا املک الا نفسی و اخی» (مائده/۲۵)

این آیه جمله‌ای استثنائیه است که دارای مفهوم و منطوق می‌باشد. منطوق آن، بیان شکایت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در سلب سلطنت از غیر خود و برادرش هارون است و مفهوم آن ثبوت چنین سلطنتی بر خود می‌باشد؛ چه اینکه کلمه «اخی» معطوف است بر کلمه «یا» در واژه «انی» (ر.ک: طباطبایی، ۲۹۴/۵) و نه بر «نفسی». (خطیب شربینی، ۳۶۷/۱) بنابراین معنای آیه این خواهد شد: «انی لا املک الا نفسی و اخی لا املک الا نفسه» و سلطنت و سیطره انسان بر خودش در کلام حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام مفروض دانسته شده است (نظری توکلی، ۱۱۲).

البته استناد به آیه نمی‌تواند شاهی برای قاعده عقلانی مذکور باشد. چون ارتباطی به سلطنت و سیطره مورد بحث ندارد؛ حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در مقام بیان قدرت و سلطنت خود بر تنفیذ اوامر و نواهی الهی است و اینکه تنها بر نفس خود و برادرش نسبت به اطاعت از فرامین الهی قدرت دارد، نه اینکه قدرت و سلطنتی جز بر نفس خود و برادرش نسبت به خودش ندارند (ر.ک: خویی، موسوعة الخوئی، ۲۹۹/۳۳) بنابراین مفاد این آیه نیز امضای سیره نیست.

۳. «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء موضة الله» (بقره/۲۰۷)

نسبت خرید «نفس» در این آیه- به جهت جلب رضایت خداوند - به ایشان جلی جلاله، با اینکه می‌دانیم خرید ممکن نیست مگر این که شخص بر مبیع که در آیه شریفه «نفس» بیان گردیده، سلطنت داشته و راضی به فروش آن باشد، بر این مطلب دلالت دارد که انسان بر نفس خویش سلطنت دارد، چه اینکه به خاطر همین در صدد خرید آن بر آمده است و این همان قاعده عقلانی مذکور است که مورد تأیید قرار گرفته است. (ر.ک: مومن، ۱۶۵)

در این راستا و با همین تقریب، می‌توان به آیه «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم» (توبه/۱۱۱) نیز اشاره نمود.

منتها این استدلال نیز مخدوش است، زیرا روشن است که مراد از «شراء» و «بیع» در این آیه، خرید و فروش اعتباری نیست تا در جهت تصحیح آن، سلطنت داشتن بر مبیع در آن مطرح شود، بلکه تعبیری کنایه‌ای است و شبیه به تعبیر فروختن دنیا به آخرت،^۱ و یا ضلالت (گمراهی) به هدایت،^۲ و یا کفر به ایمان،^۳ خواهد بود.

۴. احادیث تفویض امور مؤمن به خود

در این خصوص چندین روایت در منابع روایی نقل گردیده است، (کلینی، ۶۴/۵، ح ۱ تا ۶) هر چند که ممکن است در سند برخی از احادیث خدشه وارد شود، منتها روایت آخر در آن باب که متن آن به شرح ذیل است، موثق است: «إن الله عز وجل فوض إلى المؤمن أموره كلها ولم يفوض إليه أن يذله نفسه أ لم تر قول الله عز وجل هاهنا- ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين والمؤمنين ينبغي له أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً». ترجمه: خداوند تمام امور مؤمن را به خود او واگذارده و تنها به وی اجازه ذلیل کردن خود را نداده است. مگر این آیه شریفه را نشنیده‌ای که «و لله العزة ولرسوله وللمؤمنين»؛ لذا مؤمن باید عزیز و نه ذلیل باشد.

این روایات بر واگذاری امور مؤمن به وی، دلالت می‌کند، یعنی، همه امور مربوط به مؤمن، به او واگذار شده است؛ واگذاری امور مؤمن به وی، به این معناست که حق تصمیم‌گیری و اختیار کارها به دست اوست و مفهوم عرفی آن این است که در این زمینه برای وی حقی وجود دارد که رعایت آن و جلب رضایت وی معتبر است و این عبارتی دیگر از قاعده عقلایی «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم» می‌باشد؛ و روشن است که اعطای عضو به دیگری [مثلاً] از مصادیق آن امور است؛ لذا اختیار آن به دست

^۱: «أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينعصون» (بقره/۸۶)

^۲: «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى...» (بقره/۱۶ و ۱۷۵)

^۳: «إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئاً ولهم عذاب أليم» (آل عمران/ ۱۷۷)

اوست و باید در این زمینه از وی اجازه گرفت (ر.ک: مومن، ۱۶۴).

البته مراد از مفهوم «امور مؤمن»، روشن است، منتها سؤال اینست که آیا تصرفات در اعضای بدن از امور مؤمن و انسان شمرده می‌شود و یا تنها شامل کارهای روزمره و تصرفات در اموال و مسائل اجتماعی است و چنانچه شک شود، شبهه مصداقیه خواهد بود و بایستی به قدر متیقن از مصادیق اکتفا می‌شود؛ بنابراین، تصرفات در اعضاء از اینگونه روایات بدست نمی‌آید.

۵. اخبار قصاص عضو، عفو یا اخذ دیه

در صحیحہ ابو بصیر از امام صادق (ع) آمده است: «عن ابی عبد الله ع قال: سألته عن السرع و الفروع یکسران عمدًا لهما لوش لو قود فقال قود قال قلت فإن أضعفوا الدية فقال إن لوضوه بما شاء فهو له» (کلینی، ۳۲۰/۷، ح ۷) ترجمه: «از امام (ع) درباره دندان و دستی که عمدًا شکسته شده‌اند، پرسیدم: آیا ارش ثابت است یا قصاص؟ حضرت فرمود: قصاص. عرض کردم: اگر چندین برابر دیه بپردازند چه صورت دارد؟ فرمود: اگر به مقداری که مجنی علیه می‌خواهد، وی را راضی کنند، آن مقدار برای اوست.» امام (ع) در این روایت تنها راه فرار از قصاص را جلب رضایت مجنی علیه قرارداد و این بیانی دیگر از ثبوت حق برای او در مورد عضو می‌باشد و اینکه قصاص یا گرفتن دیه یا هر مقداری که راضی شود، در اختیار اوست.

بسان این روایت، موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) است: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فيما كان من جراحات الجسد أن فيها القصاص أو يقبل المجروح دية الجراحة فيعطاه» (کلینی، ۳۲۰/۷، ح ۵) ترجمه: امیر مؤمنان (ع) درباره جراحات‌های بدن چنین قضاوت کرد: قصاص ثابت است، مگر مجروح دیه جنایت را بپذیرد و به وی پرداخت شود.

چگونگی دلالت این روایت از روایت پیشین معلوم می‌شود و احتمال اینکه مجرد تأخیر باشد و دلالت بر ثبوت حق برای مجنی علیه نداشته باشد، بر خلاف فهم عرفی از این گونه عبارات است؛ زیرا هیچ‌کس شک نمی‌کند که این گونه روایات در مقام اثبات حق برای مجنی علیه و امضای قاعده کلی عقلی است؛ به عبارت دیگر، این روایات بر این دلالت دارند که اختیار هریک از اقسام (قصاص، عفو و گرفتن دیه) به مجنی علیه واگذار شده و این همان اعتبار حق نسبت به اعضایش می‌باشد، به گونه‌ای که این حق اقتضا کرده که امر جنایت به او سپرده شود و این ابقای حق سابق است نه تشریع امر جدید.

در خصوص این دلیل باید گفت: بحث قصاص و دیه ربطی به سلطنت بر نفس ندارد، بلکه در مورد قطع عضو، قصاص تشریع شده است و می‌توان حق قصاص را با اعطاء دیه و راضی نمودن مجنی علیه ساقط کرد و مورد غیر از این است که انسان بر عضوی سلطنت دارد و آن را مصالحه و یا معاوضه می‌کند؛

آیا در وقتی که فرزندان مجنی علیه، راضی به دریافت دیه و یا بیشتر از آن می شود تا از قصاص نمودن قاتل پدرشان درگذرند، بر اعضای پدرشان سلطنت دارند؟ و یا حق قصاص خود را ساقط نموده اند؟

برخی ممکن است به صحیحۀ ابوبصیر استناد کنند که امام فرمود: «قال: إن عندنا الجامعة قلت و ما الجامعة؟ قال صحيفة فيها كل حلال و حرام، و كل شيء يحتاج إليه الناس حتى الارش في الخدش و ضرب بيده إلى فقال تاذن لي يا أبا محمد قال قلت جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت قال فغمزني بيده و قال حتى ألوش هذا...» (کلینی، ۲۳۸/۱، ح ۱) ترجمه: «جامعه نزد ماست». عرض کردم: جامعه چیست؟ فرمود: جامعه صحیفه‌ای است که هر حلال و حرامی در آن گرد آمده است و هر آنچه مردمان به آن نیازمندند، حتی ارش خدشه و خراش. سپس با دست خود به من زد و فرمود: ای ابا محمد، اجازه می دهی؟ عرض کردم: فدایت شوم، تمام وجودم برای توست، هر کاری می خواهی انجام بده. آن گاه مرا با دست خود فشار داد و فرمود: حتی ارش این مقدار»

اجازه گرفتن امام (ع) از ابوبصیر برای فشار دادن بدن وی - به عنوان مجوز این کار - دلالت بر ثبوت حق برای هر کس نسبت به اعضایش می کند و این ولایت و سلطنت انسان بر خود می باشد. (ر.ک: مومن، ۱۶۶)

در جواب این استدلال می گوئیم: اولاً، روایت مجمل است و چه بسا از باب حکم شرعی است، یعنی فشار دادن دست مؤمن در صورت اذن و اجازه او جایز است و این ربطی به دارای حق بودن انسان نسبت به اعضای خود ندارد؛ به عبارت دیگر حرمت تصرف دیگران در نفس انسان و جواز آن در صورت اذن و اجازه، اثبات کننده سلطنت انسان بر اعضای خود نیست و ملازمه‌ای هم ندارد.

ثانیاً، نهایت چیزی که ثابت می شود، سلطنت بر اعضاء در محدوده همین مورد و امثال آن است که دست فشار داده شود نه مثل اذن و اجازه به قطع عضو و مانند آن.

نتیجۀ آنکه، آنچه از ملاحظه آیات و روایات به دست می آید، آنست که برخی هیچ گونه دلالتی بر سلطنت انسان بر اعضای خود ندارند و برخی دیگر سلطنت را به صورت اجمالی تایید می کنند.

اشکالات بر عمومیت سیره عقلاء

اول: برخی در مقام اشکال بر محدوده سلطنت انسان با بیان اینکه بناء عقلاء دلیلی لبی بوده و به مقدار قدر متیقن اکتفاء می شود، محدوده آن را در حد همان اموری می دانند که در زمان شارع متعارف و در مرآی و منظر او قرار داشته است؛ بنابراین، با توجه به اینکه مثلاً اهداء عضو امری مستحدث است، مطرح نمودن تقریر و امضاء شارع نسبت به آن بی معنا خواهد بود (خرازی، ۸۶).

در جواب از این اشکال باید گفت، لازم نیست، در تمسک به سیره عقلاء در خصوص مسائل

مستحدث، ثابت شود که در زمان شارع، اهدای عضو مثلا، وجود داشته و با این حال، ردع نشده و یا امضاء شده است، بلکه همین قدر که تسلط و اختیار انسان بر نفس و اعضای خود در زمان شارع در مرآی و منظر او بوده و ردع یا مقید به قیودی غیر از «اذلال» و «ضرر» مثلا، نشده است، کفایت می‌کند؛ چه اینکه اگر در نزد وی مورد پذیرش نبود، بایستی به آن تصریح می‌نمود تا آن سیره را برهم زند.

بنابراین، این کلام معنا ندارد که چون سیره‌ای در مورد قطع اعضاء در زمان شارع نبوده تا امضاء شود، پس سیره عقلاء بر قدر متیقن حمل می‌شود، بلکه همان مقدار که سلطنت در خارج بوده همان امضاء شده است و مثلا مستحدث بودن یا نبودن قطع عضو دخلی در آن ندارد.

دوم: سلطنت، بر جواز آن قسم از تصرفات دلالت دارد که مشروعیت آن از خارج ثابت شده باشد؛ به عبارت دیگر، قاعده سلطنت و ادلة شرعی‌ای که در تائید آن ذکر شد، مشروع نیستند، بلکه دلالت می‌کنند که مردم در موارد مجاز بر جان و مال خویش تسلط دارند، ولی با توجه به اینکه موارد مجاز به بیان شرعی احتیاج دارند، پس خود قاعده بر جواز هر تصرفی دلالت ندارد، بلکه دلالت بر آن قسم از تصرفات دارد که مشروعیت‌اش از خارج ثابت شده باشد و چه بسا موثقة سماعه مبنی بر تفویض امور مومن به خود او، به همین معنا باشد، یعنی اموری که مشروعیت آن از خارج ثابت شده باشد.

در جواب باید بگوییم، چنانچه سلطنت انسان بر اعضاء و شواهد آن از آیات و روایات، تنها موارد مجازی که از خارج ثابت شده باشد را بیان کند، تحصیل حاصل خواهد بود؛ چرا که موارد مجاز شرعی، قبلا توسط ادلة خودشان تعیین شده است و آنچه مجاز شرعی دانسته شده باشد دیگر احتیاجی به قاعده تسلیط با آیات مربوط ندارد؛ بنابراین، سیره عقلانی، متبع است مادامی که منعی از سوی شارع نداشته باشد؛ و چنانچه این سلطنت از سوی شارع مقدس، محدود و مقید به قیودی شود، سلطنت محدود خواهد شد.

و اما در خصوص، موثقة سماعه، مبنی بر تفویض امور مؤمن به خودش، - با صرف نظر از اینکه اگر تصرف در اعضاء را از باب شبهة مصداقیة امور مربوط به مؤمن بدانیم دیگر روایت، دلالتی بر سلطنت بر اعضاء نخواهد داشت - توجه به استثنای امام علیه السلام به قید «اذلال»، مفاد روایت اطلاق خواهد داشت.

نتیجه آنکه این اشکالات بر سیره عقلاء وارد نخواهد بود، ولی اشکال اصلی آنست که امروزه محدوده بناء عقلاء روشن نیست، به عبارت دیگر محدوده سلطنت بر اعضاء در بناء عقلاء مبنی بر سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی مشخص نیست، به عبارت دیگر آیا عقلاء، سلطنت بر اعضاء را به معنای هر تصرفی در آن، نسبت به هر عضوی می‌پذیرند یا خیر؟

البته اگر برخی (مومن، ۱۵۵-۱۶۶) محدودهٔ بناء عقلاء در سلطنت و حق تصرف انسان بر اعضای خود را شامل هر تصرفی در هر عضوی بدانند، یعنی سیره عقلاء را مجمل ندانند؛ این بحث مطرح می‌شود که این سلطنت از نظر تشریعی چگونه است؟ آیا هر گونه دخل و تصرفی در هر عضوی در شریعت منعی دارد، همانگونه که در سلطنت بر اموال چنین است.

به عبارت دیگر، قاعده سلطنت در شریعت اسلام محکوم به چه قواعد و اصولی است؛ یعنی همانگونه که سلطنت بر اموال موجب ضرر به غیر نمی‌شود و قاعده لاضرر بر قاعده سلطنت حاکم است، آیا در سلطنت بر اعضا، اجازه هر گونه تصرفی در هر عضوی وجود دارد یا خیر؟

پس در تعیین حدود این سلطنت، در حیطة شرع، بایستی مواردی را که احتمال دارد در تقیید و تحدید آن در محافل علمی ذکر گردد، بیان و بررسی نمایند تا به تبیین درستی از محدوده «قاعده سلطنت» نسبت به تسلط انسان بر اعضای خود دست یابند؛ در ادامه، به بررسی آن موارد می‌پردازیم:

۱. اصل حرمت ضرر بر نفس

ممکن است گفته شود که حیطة قاعده سلطنت نسبت به تسلط انسان بر اعضای بدن، منوط به عدم ضرر بر نفس خویش است، بنابراین سلطنت بر اعضای بدن محدود به تصرفات غیر ضرری است. در بررسی این مطلب لازم است مفاد ادله و اطلاقات لفظی پیش گفته در این زمینه تبیین گردد؛ در جای جای فقه در لسان فقهاء دلایلی بر حرمت ضرر به نفس بیان گردیده که اجمال و خلاصهٔ آن با بررسی سندی و دلالی به شرح ذیل می‌باشد:

آ) اجماع بر حرمت ضرر بر نفس (ابن ادریس، ۲۲/۲؛ طباطبایی، ۴۳۸/۱۳؛ نراقی، ۱۷/۱۵)
البته این دلیل، از جهت صغروی و کبروی مورد خدشه است، چه اینکه کلام و نظر تمام فقهاء به دست ما نرسیده است و این اجماع مدرکی است و نمی‌تواند کاشف از رای معصوم باشد چون خود به سراغ ادله می‌رویم و نظر ایشان را استخراج می‌کنیم.

ب) روایات

۱- حدیث «لا ضرر و لا ضرار»

ترکیب «لاضرر و لا ضرار» ذیل قضیهٔ سمرة بن جندب، در روایات مختلفی آمده (کلینی، ۲۹۲/۵، ح ۲، «... لا ضرر و لا ضرار» و ۲۹۴، ح ۸: «لاضرر و لا ضرار علی مؤمن»؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۳۳۵/۴، ح ۵۷۱۷: «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام») که از آن میان تنها نقل کلینی در حدیث دوم، از حیث سندی معتبر خواهد بود. این ترکیب در حدیث شفعه (کلینی، ۲۸۰/۵، ح ۴) و حدیث منع فضل ماء (کلینی، ۲۹۳/۵، ح ۶) توسط معصومان علیهم السلام، به نقل از رسول خدا در کتب حدیثی ما بکار رفته

است.

تقریب استدلال: از آنجا که واژه «ضرر» و «ضرار» مطلق اند، شامل وارد ساختن ضرر به بدن خود می شود، بنابر این هر دو قسمت روایت بر حرمت ضرر رساندن به بدن خود دلالت می کند. منتها آنچه از ظاهر روایت به دست می آید، آنست که شامل ضرر بر خود نمی شود؛ به عبارت دیگر، در فقرة اول منظور اینست که در محیط شرع حکم ضرری متوجه مکلف نمی شود و ناظر به ورود ضرر بر مکلف از خارج است، یعنی مکلف حکم ضرری الهی ندارد و از وارد شدن ضرر به انسان از ناحیه خود او انصراف دارد و در فقرة دوم نیز ایراد ضرر بر دیگری است، (ر.ک: توحیدی، ۵۳۳/۲؛ سیستمی، ۱۳۴) بنابراین، هیچ یک از دو فقرة روایت شامل ضرر بر نفس نمی شود؛ و آنچه بعضی گفته اند که «اطلاق نفی، اجازه انصراف ضرر از نفس و تخصیص آن به احکام شرعی را نمی دهد، بلکه به هر صورت منفی و منهی است، بدون اینکه قید «الغیر» داشته باشد» (خرازی، ۶۹) درست نبوده، چرا که ظهور نفی ضرر در محیط تشریع، موجب انصراف اطلاق روایت است، علاوه بر آنکه، اصولاً این حدیث، شامل احکام ترخیصی نمی شود و مثبت حکم هم نیست، (خوانساری، منیه الطالب، ۲۲۲؛ سبحانی، ۴۹۸/۲) بنابراین، حرمت ضرر بر خود از ناحیه خود او از روایت به دست نمی آید.

۲- حدیث مفضل بن عمر

«قلت لأبي عبد الله ع أخبرني جعلت فداك لم حرم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير فقال إن الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك على عباده ولكفه خلق الخلق وعلم عووجل ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحله لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم ما يضوهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم أباحه للمضطّر وأحله له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك»

این روایت در کافی، (کلینی، ۲۴۲/۶) اختصاص، (مفید، ۱۰۳) امالی (صدوق، الامالی، ۶۶۵)، علل (صدوق، علل الشرایع، ۴۸۳/۲) و تهذیب (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۲۸/۹) با سندهای مختلفی بیان شده منتها فارغ از اینکه روایت در برخی طوق مرسل و در برخی دیگر راویان حدیث، مجهول و ضعیف هستند، مهم آنست که روایت در مقام بیان قاعده کلی در علت تحریم و تحلیل و دائر مدار بودن آن به ضرری و غیر ضرری، نیست؛ بلکه تنها وجه حرمت مأكولات و مشروبات بیان گردیده نه مطلق آنچه به بدن ضرر می رساند (عاملی، الفوائد الطوسية، ۲۲۵؛ نراقی، ۱۶/۱۵؛ نجفی، ۲۴۱/۳۶) هر چند که برخی، سوال سائل را در علت تحریم بعضی از خوردنی و آشامیدنی ها دانسته و جواب امام ع را مطلق می دانند، بنابراین حدیث، تمام مضوات و همة صور ضرر به بدن را شامل می شود؛ (نظری توکلی، ۳۶) منتها اگر به

صدر و ذیل روایت دقت شود، جواب امام ع ناظر به مأكولات و مشروبات است و اطلاق ندارد.

به همین مضمون دو روایت دیگر مطرح است، (صدوق، علل الشرایع، ۲/ ۴۸۵، ح ۲ و ص ۵۹۲، ح ۴۳) منتها با توجه به اینکه نمی‌توان از آن‌ها، قاعدة کلی بر حرمت اضرار به نفس به دست آورد، چه اینکه ضرر در آن به عنوان علت ناقصه در تحریم محرمات بیان گردیده است و نه بیشتر، پس از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۳- حدیث «ان الجار كالنفس غیر مضار و لا آثم»

کلینی این روایت را در سه باب مجزا ذکر می‌کند، در باب «اضرار» تنها عبارت فوق را از امام صادق (ع) نقل می‌کند (کلینی، ۲۹۲/۵) منتها در باب «حق الجوار» (کلینی، ۲/ ۶۶۶) و باب «اعطاء الامان» (کلینی، ۳۱/۵) آن را با همان سند از امام صادق (ع) و او از پدرانش، نقل می‌کند که عبارت فوق، کلام رسول خدا در معاهده با مهاجرین و انصار می‌باشد؛ در هر حال روایت موثق است.

مفاد روایت چنین است، همسایه مانند انسان است که به بدن خود ضرر نمی‌رساند، بنابراین نباید به همسایه خویش ضرر رسانید؛ در این حدیث، حرمت ضرر وارد ساختن بر نفس امری مسلم و مفروغ عنه دانسته شده است. (خوانساری، رساله فی قاعدة نفی الضرر، ۱۹۳)

منتها برخی آن را در مقام توصیه اخلاقی دانسته‌اند (خمینی، تحریر الوسیلة، ۲/ ۲۰۲) علاوه بر اینکه صیغه «غیر مضار» مردد بین معنای اسم فاعلی و یا مفعولی است و اجمال آن مانع از تمسک به مفاد مذکور است (مالمقانی، ۳۳۳) بنابراین روایت نمی‌تواند مورد استناد و دلیل برای حرمت باشد.

۴- حدیث «حرمت خوردن خاک»

«قیل لا میرالمومنین ع فی رجل یاکل الطین فنهأ و قال لا تاکله، فان اكلته و مت کنت قد اعنت علی نفسك»

مرحوم کلینی در باب «اکل الطین»، چهار روایت با سندها و تعبیر گوناگون منتها با مدلولی واحد، نقل می‌کند (کلینی، ۲۶۵/۶، ح ۱۱۵۳۴ به بعد). وجه استدلال چنین است که تمام علت برای حرمت خوردن خاک، آنست که موجب مریضی و مرگ می‌شود، بنابراین با القاء خصوصیت و تعمیم آن، هر آنچه موجب که موجب ضرر بر بدن شود، حرام خواهد بود (شهید ثانی، ۱۲/ ۶۸) منتها فارغ از اشکال سندی، از آنجا که خوردن مقدار کمی از خاک، قطعاً بدون ضرر است، بنابراین، ضرر در خوردن خاک در این روایات، از باب بیان حکمت حکم خواهد بود و نه بیان علت تامه تا با تعمیم آن و نفی خصوصیت، قاعدة کلی حرمت ضرر بر نفس به دست آید (ر.ک: نجفی، ۳۵۶/۳۶).

۵- حدیث «...انما الاسراف فیما اتلف المال واضو بالبدن...»

روایت بنابر نقل صدوق (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱/ ۱۲۱) و شیخ طوسی (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/ ۳۷۶) مرسل و بنابر نقل کلینی، ضعیف است (کلینی، ۶/ ۴۹۹) چه اینکه در طریق روایت، «عثمان بن عیسی» از سران واقفیه بوده و قول به اخذ روایت قبل از وقف او، ادعای بدون دلیل است، بنابراین روایت ضعیف و حجت نیست، هر چند که دلالت آن بر حرمت اضرار بر نفس تام و کامل است. (عراقی، ۱۰۹) به این بیان که یکی از مصادیق اسراف، ضرر رساندن به بدن است و با توجه به حرمت اسراف، ضرر رساندن به بدن حرام خواهد بود.

۶- احادیث دال بر وجوب افطار بر مریض (کلینی، ۴/ ۱۱۸، ح ۳ و ۷) و وجوب تیمم در وقت ضرری بودن استعمال آب (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/ ۱۸۵).

هر چند در بین این روایات، حدیث صحیح نیز دیده می‌شود، منتها استدلال به اینگونه روایات بر حرمت اضرار به نفس ناتمام است، چه اینکه احتمال دارد جهت بطلان روزه و یا وضوی ضرری، این باشد که شارع آنرا نخواسته و به آن‌ها امر نکرده است، پس از آن جهت که این عبادت امر ندارد، باطل‌اند، نه از آن جهت که ضرر در آن‌ها مورد نهی شارع و نهی در عبادت موجب فساد است. (نجفی، ۱۶/ ۳۴۷؛ خویی، موسوعة الخوئی، ۲۱/ ۴۹۷)

(ج) حکم عقل به حرمت اضرار به نفس

عقل سلیم ضرر زدن بر خویش را روا نمی‌داند و آن را ناپسند می‌شمرد (سید مرتضی، ۴۴۹؛ نراقی، ۳/ ۳۷۶؛ نجفی، ۸/ ۱۱۶) و هر آنچه را که عقل قبیح بداند، به حکم قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» از نظر شرع نیز قبیح و حرام است.

منتها با کمی دقت روشن است که عقل، ضرری را قبیح می‌داند که ناچیز نباشد و یا جبران‌کننده‌ای در مقابل آن نباشد، یعنی اگر در برابر ضرر، عوض مادی و یا معنوی قرار گیرد، تحمل آن ضرر از نظر عقل اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر، گاهی عمل ضرری، برای یک هدف و غرض عقلایی صورت می‌پذیرد، یعنی، هر کسی که اقدام بر عملی می‌کند که ضرری بر بدن و نفس خویش مترتب می‌سازد، چه بسا یک هدف مادی و یا معنوی او را به این امر وادار و در این حال، عقلاً صدق ضرر بر نقص در مال یا بدن را با وجود هدف عقلایی نمی‌پذیرند، بلکه در حقیقت بین «هدف عقلایی» و «نقص وارده» مبادله‌ای عقلایی صورت گرفته است؛ به عبارت دیگر هر چند ضرر در غیر اعتباریات، نوعاً واقعی است، منتها غرض عقلایی، نقص و ضرر وارده را از جهات دیگر غیر از مادی و جسمانی جبران و با تأمین هدف مهم‌تر، مسأله را از ضرری بودن خارج می‌سازد؛ بنابراین، انسان بر هرگونه تصرفی در اعضای بدن که با هدف و غرضی عقلانی

صورت می‌گیرد، سلطنت دارد، آری اگر دلیل خاصی از باب تعبد، ضرری را هر چند با غرض عقلایی اهم، جایز نداند، در این صورت دلیل خاص مقدم خواهد بود.

د) فطری بودن اجتناب از اضرار به نفس

فطرت انسانی، ضرر محتمل را از خودش دفع می‌کند، پس اضرار به نفس حرام است.

البته این دلیل نیز از جهت صغروی و کبروی ناتمام است، چه اینکه فطری بودن ملازم با وجوب یا حرمت شرعی نیست و گاهی ممکن است در برابر امور فطری دیگری قرار گیرد، مثل حفظ بچه خود. بنابراین، آنچه پس از بررسی و واکاوی مستندات فوق به دست می‌آید آنست که اصولاً نمی‌توان اصل و اطلاق لفظی بر اثبات حرمت «ضرر به نفس»، تاسیس نمود و با استناد به ادله، حرمت «مطلق اضرار به نفس» بدست نمی‌آید.

البته چنانکه گفتیم، تمام بحث منوط به این است که محدوده سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ بنابراین، اگر گفته شود، سلطنت بر اعضاء در نزد عقلاء، محدود به موارد غیر ضرری است، سلطنت مضیق خواهد بود، حال چه دلیلی بر حرمت ضرر بر نفس داشته باشیم یا نداشته باشیم؛ نه اینکه سلطنت اطلاق دارد و ادله حرمت اضرار، آن را مقید نموده است.

۲. اصل حرمت تغییر در خلقت

از جمله دلایلی که بر محدود نمودن سلطنت انسان بر اعضاء بدن خویش، اقامه می‌شود، حرمت هرگونه تغییر در خلقت اصلی الهی است، به عبارت دیگر، انسان بر هرگونه تصرفی که به نوعی در خلقت اصلی بدن خود تغییری ایجاد می‌کند، سلطنت و سیطره ندارد.

چنانچه در قرآن کریم، به این مطلب اشاره گردیده است؛ «و لأضلّهم و لأمفیهم و لأمرنهم فلیقتلن آذان الأنعام و لأمرنهم فلیغیون خلق الله و من یخذ الشیطان ولیا من دون الله فقد خسر خسرا مبینا» (النساء/۱۱۹)

بیان استدلال: آیه شریفه بر این مطلب دلالت می‌کند: اموری که شیطان، انسان را به آن امر می‌کند، اعمالی است که مبعوض خداوند و حرام است، پس تبئیک و تغییر در اصل خلقت الهی حرام است؛ بنابراین تصرف در اعضاء بدن به داعی و انگیزه عقلانی هم باشد، بایستی به گونه‌ای باشد که در اصل خلقت الهی خللی ایجاد نکند؛ و شکی نیست که تغییر و تبئیک در خلقت الهی در جایی که با قطع یا جدایی آن از بدن، دیگر رویشی به همراه ندارد، صدق می‌کند.

البته دلالت آیه بر حرمت تبئیک و تغییر، شمولیت و اطلاق ندارد، چه اینکه شکی در عدم حرمت ختنه و تغییر در جمادات و نباتات و حیوانات (خصی نمودن) نیست و کسی نمی‌پذیرد که ختنه نمودن مثلاً

در ابتدا مشمول آیه شریفه بوده و بعد با دلیل خاص خارج شده است (ر.ک: توحیدی، ۲۵۸/۱) بنابراین نمی‌توان اهداء و فروش اعضا را از باب تغییر در خلقت حرام دانست و اصولاً مراد از تغییر خلقت - بنابر اختلاف در تعبیر علماء - همان تغییر در دین الهی (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳/۳۳۵) و یا تغییر در حکم فطرت انسانی (طباطبایی، ۸۵/۵) و یا خروج از فطرت پاک انسانی است، (مومن، ۱۶۲) چنان‌که مرحوم طبرسی در تفسیر خود، از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند (طبرسی، ۱۷۴/۳).

البته در اصل حرمت اضرار به بدن بیان نمودیم که تمام بحث منوط به این است که محدوده سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ و اگر نه می‌توان گفت سلطنت در اینجا نیز از اول و در نزد عقلاء مربوط به سلطنت بر تصرفاتی است که موجب تغییر خلقت نشود و اطلاق ندارد، هر چند که تغییر خلقت حرام هم نباشد.

۳. اصل حرمت اذلال نفس

برای مؤمن جایز نیست که نفس خود را ذلیل سازد، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (المنافقون/۸) و امام صادق (ع) در خصوص این آیه شریفه می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُ وَلَمْ يَفُوضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ» (کلینی، ۶۳/۵، ح ۲ و ۶) و قریب به همین مضمون، مرحوم کلینی چهار روایت دیگر نیز نقل می‌کند (همان، ح ۱ و ۳ و ۴ و ۵).

بنابراین، برای فرد مؤمن حرام است که خود را ذلیل نماید، پس انسان بر هرگونه تصرفی در اعضای بدن که موجب ذلیل شدن خویش گردد، سلطه و سیطره ندارد و هر موردی که مستلزم ذلیل شدن باشد، محکوم به حرمت است (خرازی، ۷۶) لذا اگر اهدای عضو، موجب ذلت و خواری شود، مانند لنگی تا پایان عمر، جایز نخواهد بود.

البته روشن است که اگر سلطنت انسان بر اعضای بدن خود ثابت شود، اهدای عضوی که مثلاً موجب لنگی است، چنانچه به خاطر ایثار و فداکاری باشد، نه تنها ذلت نیست بلکه عزت است، بنابراین روایت نمی‌تواند دلیل بر حرمت مطلق این چنین تصرفاتی باشد.

۴. اصل حرمت قتل نفس خود (خودکشی)

از جمله دلایلی که بر محدود نمودن سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش، اقامه می‌شود، حرمت قتل نفس خود یا خودکشی است، به عبارت دیگر از آنجا که خودکشی و عملی که مرگ را به دنبال داشته باشد، مشروع نیست و کسی حق ندارد جان خود را از خود سلب نماید، پس سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش تا وقتی است که منجر به مرگ نشود.

بنابراین، تصرف در قلب و مغز برای اهداء جایز نیست. لیکن دیگر اعضای او که پس از قطع و جدایی

آن‌ها، همچنان زندگی ادامه می‌یابد، به مقتضای سلطنت و حق تصرف انسان نسبت به اعضاء جایز است؛ و تنها برای حرمت تصرف در خصوص عضوی که سلامت اصل حیات به آن بستگی دارد، دلیل وجود دارد، اما اعضای دیگر اگر انتقال آن با اجازه دارنده عضو و با هدف عقلایی باشد، دلیل جواز باقی است (مومن، ۱۶۷)

برای حرمت خودکشی دلایل متعددی بیان گردیده که به جهت تبیین میزان سلطنت انسان بر اعضای بدن خود بایستی مورد ارزیابی قرار گیرد:

بررسی مستندات این اصل

آ) آیات قرآنی

آیه اول: «لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» (بقره/ ۱۹۵) «با دستان (با اختیار و اراده) خود، خود را به هلاکت نیاندازید».

آیه شریفه در مقام بیان تحریم القاء نفس به فنا و نیستی و یا همان هلاکت و خودکشی است؛ بنابراین حرف «ب» در ترکیب «بایدیکم» سببیت و مفعول «لا تلقوا» محذوف و «تهلکه» به معنای هلاک خواهد بود، چنانچه تقدیر آن چنین است: «لا تلقوا انفسکم بایدی انفسکم الی الهلاک» (ر.ک: طباطبایی، ۲/ ۶۴)

برخی (خرازی، ۷۶) با استناد به موارد انطباقی از طرف ائمه (ع) (کلینی، ۵۵/۴، ح ۷؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۶۱۸/۲، ح ۱) و بعضی از فقهاء در مسائلی همچون: «وجوب تیمم با وجود خوف بر جان، مرض شدید، سرما، وجوب افطار با خوف هلاکت، ازدیاد مرض، خوردن میته، ترک دفاع در حال عجز و امثال آن» مراد از «تهلکه» را اعم از مرگ یقینی و فنا می‌دانند، به نحوی که شامل مطلق ضرر بر نفس هم می‌شود، به عبارت دیگر، آیه معنای عامی دارد و هر آنچه مقدمه هلاکت یا نازل منزله هلاکت است را شامل می‌شود (ر.ک: محقق حلی، ۳۶۵/۱؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۶/۳؛ شهید اول، ذکری، ۱/ ۱۸۶؛ ابن فهد حلی، ۳۱۲/۲؛ سبزواری، ۹۳/۱) منتها روشن است که با استناد به موارد تطبیقی ائمه و فقهاء معنای آیه اعم و شامل مطلق ضرر نمی‌شود، معنای آیه بنابر این تفسیر همان است که ابتدا بیان گردید، بنابراین آیه تنها در مقام بیان تحریم القاء نفس به فنا و نیستی یا همان خودکشی است، البته منکر حرمت اعمال موجب هلاکت نمی‌شویم ولی حرمت در اینگونه موارد از باب مقدمه و غیره است و نه نفسی.

لازم به ذکر است حرمت قتل نفس در آیه شریفه از حیث شمول و عدم شمول مواردی که قتل نفس به خاطر دفع ضرر و خطر از دیگری باشد، اطلاق ندارد. علاوه بر اینکه اصولاً تفسیر دیگری در آیه شریفه

مطرح است و آن اینکه، در جنگ و نبرد از اموال خود به جهت پیشبرد سپاه اسلام انفاق کنید تا هلاک نشوید، به عبارت دیگر یعنی با ترک انفاق، خود را به بدبختی نیندازید که در این صورت دشمنان بر شما چیره شده و شما هلاک می‌شوید (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۵۲/۲؛ طبرسی، ۱۰۹/۱؛ طباطبایی، ۹۳/۲) پس بنابر این تفسیر، حرف «ب» زائده و آیه اجنبی از بحث حاضر خواهد بود.

آیه دوم: «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم ولا تقتلوا أنفسکم إلی الله کان بکم وحیمه» (نساء/۲۹)

اگر واژه «انفسکم» در جمله «لا تقتلوا انفسکم» در معنای حقیقی یعنی «خودتان» استعمال گردیده باشد، آیه شریفه از این که کسی خود را بکشد، نهی نموده است و چنانچه در معنای مجازی باشد، از کشتن دیگران نهی شده است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۷۹/۳) منتها از آنجا که در ظاهر آیه همه مؤمنان یک واحد فرض شده که آن واحد دارای مالی است که باید آن را از غیر طریق باطل بخورد، ای بسا که اشاره به این معنا از آن استفاده شود و حتی دلالت کند بر اینکه مراد از کلمه (أنفس) تمامی افراد جامعه دینی باشد و مانند جمله قبل همه مؤمنان را فرد واحدی فرض کرده باشد، به طوری که جان هر فردی جان سایر افراد است، در نتیجه در مثل چنین مجتمعی نفس و جان یک فرد هم جان خود او است و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته و به این عنایت جمله: «و لا تقتلوا أنفسکم»، هم شامل خودکشی است و هم شامل کشتن غیر (طباطبایی، ۳۱۷/۴).

البته چنان که در آیه پیشین بیان گردید، حرمت کشتن خود مستفاد از این آیه، از حیث شمول و عدم شمول مواردی که قتل نفس خود به خاطر دفع ضرر و خطر از دیگری باشد، اطلاق ندارد.

ب) روایات

چندین روایت بر حرمت خودکشی دلالت دارد (عاملی، وسائل الشیعة، ۲۴/۲۹) چنان که در صحیح ابی ولاد حناط از امام صادق (ع) آمده است: «هرکس به عمد خود را بکشد در آتش جهنم جاودان خواهد بود» (کلینی، ۲۵۵/۲، ح ۱۲) و در ضمن خبری از حضرت امام باقر (ع) آمده است: «مؤمن به هر بلایی گرفتار می‌شود و به هر مرگی از دنیا می‌رود اما هرگز خودکشی نمی‌کند» (کلینی، ۱۱۲/۳، ح ۸) منتها این روایات شامل موارد دفع خطر و ضرر از دیگری نیست و اطلاق ندارند.

با توجه به بررسی ادله حرمت قتل نفس (خودکشی)، دانسته می‌شود که حرمت نسبت به مواردی چون «دفع خطر از دیگری» اطلاق ندارد، بنابراین بعید نیست چنانچه سلطنت را ثابت بدانیم - همان طور که برخی چنین پنداشته‌اند - شخص به خاطر دفع ضرر و خطر از سوی عزیزانش به اهداء اعضای حیاتی خود دست بزنند و دلیلی بر حرمت آن نیست.

منتها تمام بحث منوط به این است که محدوده سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ و اگر نه می توان گفت سلطنت در اینجا نیز از اول و در نزد عقلاء مربوط به سلطنت بر تصرفاتی است که موجب قتل نفس نشود و اطلاق ندارد، هر چند که قتل نفس در برخی موارد حرام هم نباشد.

نتیجه گیری

با بررسی مستندات قاعده سلطنت و عمومیت آن نسبت اعضای بدن، روشن گردید که مفهوم موافق آیات و روایات تنها حرمت تصرف دیگران در نفس و اعضای بدن انسان را ثابت می کند و این ربطی به اثبات سلطنت بر اعضای بدن ندارد.

سیره عقلاء، به عنوان یکی دیگر از ادله قاعده سلطنت، حاکی از سلطنت انسان بر اعضای بدن است ولی مفاد و محدوده سلطنت در نزد عقلاء روشن نیست؛ به عبارت دیگر، نمی توان سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی را به سیره و روش عقلاء نسبت داد، البته اگر برخی، مستفاد از سیره را واضح و بدون اجمال بدانند و معتقد باشند که سیره، سلطنت انسان بر تمام تصرفات و در همه اعضا را ثابت می کند، آنگاه ادله حرمت «ضرر به نفس» و «خودکشی» و «اذلال» و ... از حکومت بر سلطنت مستفاد از سیره قاصرند.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، بیروت - لبنان، نشر اعلمی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *علل الشرایع*، قم - ایران، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.
- _____، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
- امامی خوانساری، محمد، *الحاشیة الثانیة علی المکاسب*، نرم افزار جامع فقه ۲.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب المکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.

بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، *بلغة الفقيه*، تهران، منشورات مكتبة الصادق، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ق.
حر عاملی، محمد بن حسن، *الفوائد الطوسية*، سيد مهدي لاجوردی حسینی و شيخ محمد درودی، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۳ ق.

_____، *وسائل الشيعة*، گروه پژوهش مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

خرازی، محسن، «گفتاری در تشریح اعضاء»، *نشریه فقه اهل بیت ع*، فارسی، بهار ۱۳۸۰، ش ۲۵.
خطیب شریینی، محمد بن احمد، *السراج المنیر*، بیروت - لبنان، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۹۹۸ م.
خمینی، روح الله، *تحریر الوسيلة*، قم - ایران، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.
_____، *کتاب البیع*، قم - ایران، نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.
خوانساری نجفی، موسی، *رسالة فی قاعدة نفی الضرر*، تهران - ایران، المكتبة المحمدية، ۱۳۷۳.
_____، *منیه الطالب فی شرح المکاسب*، تقریرات درس مرحوم نائینی، تهران، المكتبة المحمدية، ۱۳۷۳.

خویی، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة*، مقرر محمد علی توحیدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
_____، *موسوعة الخوئی*، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، ۱۴۱۸ ق.
سبحانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس امام خمینی، قم - ایران، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه، ۱۴۱۵ ق.

سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد*، نرم افزار نور، جامع فقه ۱/۲.
سیستانی، علی، *قاعده لا ضرر ولا ضرار*، قم - ایران، نشر مکتبه سيد سيستاني، ۱۴۱۳ ق.
شهید اول، محمد بن مکی، *ذکری الشيعة فی أحكام الشريعة*، نرم افزار نور، جامع فقه ۱/۲.
صاحب الجواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام*، شيخ عباس قوچانی، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.
طاهری خرم آبادی، حسن، *کتاب البیع* (تقریرات)، تقریرات امام خمینی ره، قم - ایران، نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.

طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام*، محمد بهره مند، محسن قدیری، کریم انصاری، علی مروارید، قم - ایران، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۹۶ م.

- _____، **الخلاف**، شيخ على خراساني، سيد جواد شهرستاني، شيخ مهدي طه نجف، شيخ مجتبي عراقى، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ ق.
- _____، **تهذيب الأحكام**، تهران- ايران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- عراقي، ضيا الدين، **قاعده لاضرر**، على كزازی، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي حوزه علميه، ١٤١٨ ق.
- علامه حلي، حسن بن يوسف، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، مشهد - ايران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ ق.
- _____، **نهج الحق وكشف الصدق**، قم - ايران، نشر دار الهجره، ١٤٢١ ق.
- علم الهدى، على بن حسين، **الانتصار في انفرادات الاماميه**، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٥ ق.
- كليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- مامقاني، عبد الله، **حاشية على رسالة لا ضرر**، بي نا، بي نا.
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بيروت - لبنان، نشر وفاء، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
- محقق حلي، جعفر بن حسن، **المعتبر في شرح المختصر**، قم، مؤسسه سيد الشهداء، ١٤٠٧ ق.
- محقق كركي، على بن حسين، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، قم - ايران، مؤسسه آل البيت ع، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.
- _____، **الاختصاص**، قم، انتشارات كنجره جهاني شيخ مفيد، ١٤١٣ ق.
- مكارم شيرازي، ناصر، **القواعد الفقهيه**، قم - ايران، انتشارات مدرسه امام على بن ابيطالب ع، ١٤١١ ق.
- منتظري، حسين على، **كتاب الزكاة**، قم - ايران، مركز جهاني مطالعات اسلامي، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق.
- مؤمن قمي، محمد، **الكلمات السديده في مسائل الجديده**، قم - ايران، مؤسسه نشر اسلامي، ١٤١٥ ق.
- نراقي، احمد بن محمد مهدي، **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، گروه پژوهش مؤسسه آل البيت ع، قم - ايران، مؤسسه آل البيت ع، ١٤١٥ ق.
- _____، **الترقيع وزرع الاعضاء في الفقه الاسلامي**، مشهد، آستانه رضوي، ١٣٨٠ .

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۸۷-۶۵

واکاوی شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث*

دکتر محسن دیمه کار

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن

Email: mdeymekar@gmail.com

محمد مهدی باقری

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق

Email: m.baqeri135@gmail.com

چکیده

شیخ مرتضی انصاری از بزرگ‌ترین فقیهان اصولی امامیه و یکی از چهره‌های علمی و فقهی قرون متأخر به شمار می‌آید. تسلط، ابتکار و ظرافت وی در مسائل اصولی و فقه روایی-استدلالی بجایمانده از وی موج می‌زند. در این میان تحقیقات ارزشمند وی پیرامون «نقد و بررسی سند حدیث» در میراث علمی وی که گویای تسلط و ابتکار وی در علم رجال و اصول نقد حدیث است از یک سو و اهمیت بازخوانی نظام فکری وی در عرصه فقه روایی به ویژه در ابعاد نقد سند حدیث و نیز جایگاه امروزی روش‌شناسی در علوم، ضرورت پژوهش در این عرصه را بیش از پیش نمایان می‌سازد. لذا این نوشتار که با تتبع بسیار و به روش توصیفی-تحلیلی در آثار اصولی و فقهی شیخ انصاری سامان یافته، به دنبال ارائه روش‌شناسی اندیشه نظام‌مند شیخ انصاری در «شیوه‌های نقد سند حدیث» در فقه روایی-استدلالی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که توجه به ویژگی شخصیتی راویان (همچون اصحاب اجماع، مشایخ الثقات، مروی عنه احمد بن محمد بن عیسی، بنی فضل)، توجه به اضممار حدیث، بررسی اتصال سند، اشاره به مجهول بودن راوی، توجه به اشتراک راویان، انجبار ضعف سند از مهم‌ترین شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث بشمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: شیخ انصاری، نقد سند، اصحاب اجماع، انجبار ضعف سند، شهرت روایی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ ق) از بزرگ‌ترین فقیهان اصولی امامیه و یکی از نامورترین و پرآوازه‌ترین فقها و مراجع عالیقدر تقلید در عصرهای اخیر، و یکی از چهره‌های علمی و فقهی قرون متأخر به شمار می‌آید. آثار گرانقدری که در مباحث اصول و فقه از وی برجای مانده به خوبی گویای ابتکار بسیار وی در طرح مسائل ظریف اصولی و فقهی است. تحقیقات ارزشمند وی پیرامون «شیوه‌های نقد سند حدیث» بخشی از تلاش‌های علمی وی در عرصه فقه روایی است که حکایت از تسلط و ابتکار وی در علم رجال و اصول نقد سند است که ضرورت پژوهش در این عرصه را بیش از پیش نمایان می‌سازد. لذا در این نوشتار تلاشی صورت گرفته تا با تتبع در آثار اصولی و فقهی شیخ انصاری و بررسی مواضع ضعف سند در آن آثار، اندیشه نظام‌مند شیخ انصاری در «نقد سند حدیث» در فقه روایی-استدلالی را در قالب روش شناسی ارائه دهد. تتبع و بررسی در میراث علمی شیخ انصاری گویای این است که وی در در نقد سند حدیث از شیوه‌های زیر بهره برده است:

توجه به ویژگی شخصیتی راویان: اصحاب اجماع

«اصحاب اجماع» اصطلاحی در علم رجال است که مراد از آن هجده نفر از اصحاب معصومانند که کشی در مورد تصدیق و تصحیح روایات آنان از منظر امامیه ادعای اجماع کرده است: گروه اول: شش نفر از اصحاب مشترک امام باقر و امام صادق (ع): زرارة، معروف بن خربوذ، برید، ابو بصیر اسدی، فضیل بن یسار و محمد بن مسلم طائفی، که فقیه‌ترین آن‌ها را زرارہ ذکر می‌کند. البته برخی به جای ابو بصیر اسدی، ابو بصیر مرادی (لیث بن بختری) را ذکر کرده‌اند (کشی، ۲۳۸). گروه دوم: شش نفر از اصحاب امام صادق (ع): جمیل بن دراج، عبدالله بن مسکان، عبد الله بن بکیر، حماد بن عیسی، حماد بن عثمان و ابان بن عثمان (همان، ۳۷۵). گروه سوم: شش نفر از اصحاب مشترک امام کاظم (ع) و امام رضا (ع): یونس بن عبدالرحمن، صفوان بن یحیی بیاع سابری، محمد بن ابی عمیر، عبدالله بن مغیره، حسن بن محبوب و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، البته برخی به جای حسن بن محبوب، حسن بن علی بن فضال و فضالة بن ایوب را ذکر کرده‌اند، برخی نیز به جای ابن فضال، عثمان بن عیسی را ذکر نموده‌اند (همان، ۵۵۶). ثمره این مبنای رجالی در روش حدیثی شیخ انصاری در نقد سند روایات مرسل و مجهول و دیگر موارد آشکار می‌شود.

بررسی موردی:

۱. روایات مرسل

أ- وی در باب «الأغسال المستحبة» به استناد به اقوال برخی فقیهان امامی و روایات متعددی قائل به

استحباب غسل جمعه شده که یکی از این روایات روایت مرسل «یونس بن عبدالرحمن» از امام صادق (ع) می‌باشد که در آن آمده است: «الغسل فی سبعة عشر موطنه منها الفروض ثلاثة فقلت جعلت فداک ما الفروض منها قال غسل الجنابة و غسل من غسل میتة و الغسل للإحرام» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۰۵/۱؛ همو، الإستبصار، ۹۸/۱). که وی به صورت «مرسلة یونس المجمع علی تصحیح ما یصح عنه» از این روایت یاد کرده (انصاری، کتاب الطهارة، ۱۳/۳) که به خوبی بیانگر این است که اگرچه روایت یونس مرسل است لکن او از اصحاب اجماع بوده لذا ارسال سند ضرری به اعتبار آن وارد نمی‌کند و می‌توان در این باب به این روایت نیز استناد کرد.

ب- در مسائل مربوط به نماز احتیاط به روایتی از امام صادق (ع) اشاره کرده که سند آن به صورت «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن علی بن حدید عن جمیل عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (ع)» می‌باشد (کلینی، ۳۵۳/۳-۳۵۴؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۸۴/۲-۱۸۵). شیخ انصاری می‌نویسد: «لکن فی طریقتها «علی بن حدید» و مع ذلک فهي مرسلة، وإن کان المرسل هنا «جمیلا»» در واقع ابتدا به وجود «علی بن حدید» در سند اشاره و سپس تصریح می‌کند که با این تحلیل روایت مرسل می‌شود و حتی با وجود اینکه مرسل روایت، «جمیل بن دراج» می‌باشد این روایت مرسل (ضعیف) است و در ادامه ضعف این روایت را با شهرت منجر می‌داند (انصاری، أحکام الخلل فی الصلاة، ۱۵۶). لازم به ذکر است که دیدگاه وی در اینجا مبنی بر ضعف روایت به دلیل مرسل بودن آن با وجود اینکه «جمیل بن دراج» در سند روایت وجود دارد با دیدگاه وی مبنی بر پذیرش قاعده اصحاب اجماع و مشایخ الثقات منافاتی ندارد زیرا شرط بکارگیری این قاعده در نگاه قائلان این دیدگاه، این است که سند به صورت صحیح به یکی از اصحاب اجماع به ویژه به یکی از مشایخ الثقات برسد و در این صورت ارسال سند پس از این افراد و نیز نقل از راوی مجهول و مهمل خدشه‌ای به اعتبار سند وارد نمی‌سازد و به تعبیر شیخ انصاری موجب بی‌نیازی از تشخیص وضعیت رجالی مروی عنه ایشان می‌شود. لکن در سند این روایت «علی بن حدید» پیش از «جمیل بن دراج» قرار دارد و شیخ طوسی در «الاستبصار» و «التهذیب» «علی بن حدید» را ضعیف و متفردات روایی او را غیرقابل اعتماد دانسته (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۰۱/۷؛ همو، الإستبصار، ۹۵/۳). کشی نیز به نقل از «نصر بن صباح» او را فطحی دانسته است (کشی، ۵۷۰؛ حلی، الخلاصة، ۲۳۴). بر این اساس سند این روایت به صورت ضعیف به «جمیل بن دراج» رسیده و به نظر می‌رسد به همین دلیل شیخ انصاری در این فراز قاعده اصحاب اجماع و مشایخ الثقات را بکار نبرده است.

۲. راویان غیر امامی

أ- وی در خصوص وقت نماز صبح به روایات متعددی نقل کرده که در این میان روایتی از «موسی بن

بکر» از زراره از امام باقر (ع) وجود دارد که حضرت فرمود: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۳۶/۲؛ الاستبصار، ۲۷۵/۱). که شیخ انصاری ضعف این روایت را با شهرت و حکایت اجماع از کتاب «السرائر» و موافقت با اصل منجبر دانسته و سپس تصریح می‌کند که این روایت اگرچه در سند آن «موسی بن بکر» وجود دارد لکن راوی او «عبد الله بن المغيرة» بوده که وی از اصحاب اجماع است (انصاری، کتاب الصلاة، ۱۰۶/۱). لازم به ذکر است که در برخی کتب رجال «موسی بن بکر» واقفی ذکر شده است (طوسی، رجال، ۳۴۳؛ حلی، الخلاصة، ۲۵۷). البته طریق شیخ طوسی در «الفهرست» به موسی بن بکر، «أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصغار عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن موسى بن بکر. و رواه صفوان بن يحيى عن موسى بن بکر» نشان دهنده این است که دو نفر از مشایخ الثقات از موسی بن بکر روایت کرده‌اند که با توجه به شناختی که از مبانی نقد سندی شیخ انصاری داریم می‌توان با وجود چنین پشتوانه‌ای این فرد را مورد اعتماد در نقل محسوب نمود (طوسی، الفهرست، ۴۵۳).

ب- وی درباره حد حصول محرمیت در مسأله «رضاع» به موثقة «زياد بن سوفة» از امام باقر (ع) استناد کرده (طوسی، تهذیب الأحكام، ۳۱۵/۷؛ الاستبصار، ۱۹۲/۳-۱۹۳). و سپس به لحاظ سندی به وجود «عمار بن موسی ساباطی» در این سند اشاره کرده و سپس در مقام دفاع از اعتبار این روایت به دلایل گوناگونی اشاره کرده از قبیل اینکه شیخ طوسی به عمل اصحاب به روایات وی تصریح کرده علاوه بر اینکه در سند این روایت حسن بن محبوب وجود دارد که از اصحاب اجماع است و نیز اعتضاد روایت به عمل اصحاب و موافقت با کتاب (انصاری، رسالة في الرضاع، ۳۶۶-۳۶۷؛ همو، کتاب النکاح، ۳۰۳-۳۰۴). وی در ادامه مباحث نکاح به این روایت اشاره کرده و به اعتبار روایات «عمار بن موسی» در نزد اصحاب، که شیخ در عدة الأصول نقل کرده، معترف گردیده است (طوسی، العدة، ۱۵۰/۱-۱۵۱). و نیز به دلیل اینکه راوی وی به واسطه هشام بن سالم، حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است، سبب قوت سندی دانسته است (کتاب النکاح، ۳۱۰-۳۱۱). لازم به ذکر است که در برخی کتب رجال «عمار بن موسی» فطحی ذکر شده (کشی، ۲۵۳؛ طوسی، الفهرست، ۱۱۷؛ حلی، الخلاصة، ۲۴۳). نجاشی وی را در روایت ثقه دانسته است (نجاشی، ۲۹۰). شیخ طوسی نیز در مورد «عمار بن موسی» در «تهذیب الأحكام» می‌نویسد: جماعتی از اهل نقل، عمار بن موسی را ضعیف دانسته و تصریح کرده است که روایاتی که وی در نقل آن متفرد باشد به آن عمل نباید کرد. زیرا وی فطحی بوده، شیخ طوسی در ادامه با وجود این امر او را در نقل ثقه دانسته که بدین ترتیب، از لحاظ وثاقت در نقل بر او اشکالی وارد نیست (طوسی، تهذیب الأحكام، ۱۰۱/۷؛ همو، الاستبصار، ۹۵/۳).

۳. اشتراک راوی

ا- وی در مسأله «من رکع بعد الشک فيه فتبين إتيانه» در بحث شکوک که مصلی یک رکن را در اتیان و یا عدم آن شک نموده و سپس آنرا براساس قاعده می‌آورد در حالیکه بعد از آن آشکار می‌شود که آنرا انجام داده بوده است، قائل به بطلان نماز شده. شیخ انصاری این حالت را داخل در اطلاق روایاتی دانسته که دلالت بر بطلان نماز به زیادت می‌کند مانند روایت حسنة زرارۃ و بکیر ابنی أعین- به دلیل وجود ابراهیم بن هاشم- و روایتی از ابوبصیر و روایتی از منصور بن حازم، وی در ادامه در میان مباحث نقد سندی خویش در این روایات با عبارت «أما اشتراک «أبی بصیر» فلا یضو بعد کون الراوی عنه «أبان بن عثمان» الذی أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه» اشتراک «أبی بصیر»^۱ را مضر به اعتبار سند ندانسته پس از احراز این مطلب که راوی وی «أبان بن عثمان» از اصحاب اجماع می‌باشد (انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۶۱-۶۲).

ب- شیخ انصاری در مسأله ورود به نماز با طهارت تراویه و یافت شدن ماء حین اشتغال به آن، به روایتی از صحیح زرارۃ استناد نموده است که تا قبل از رکوع می‌بایست رجوع نماید که برخی از علمای امامیه بر آن نیز فتوا داده‌اند. که به لحاظ موید شدن فتوای شیخ و روایت زرارۃ، خبری از «عبدالله بن عاصم» وجود دارد و براساس آنچه شیخ انصاری از قول صاحب مدارک از علامه حلی در «المعتبر» ابراز داشته است «محمد بن حمران أشهر فی العلم و العدالة من عبد الله بن عاصم، فتكون الرواية صحيحة» توثیق آنرا می‌توان نتیجه گرفت. از سوی دیگر با وجود روایتی به ظاهر متعارض از «محمد بن حمران»، به نظر می‌رسد آنچه که در مورد ابن حمران نجاشی توصیف نموده است مطابق ابن حمران نه‌دی که شیخ طوسی نیز او را کوفی معرفی نموده، بوده باشد (نجاشی، ۳۵۹؛ طوسی، رجال، ۳۱۳). و با آنچه که شیخ طوسی در الفهرست نقل نموده و او را محمد بن حمران بن اعین معرفی نموده می‌تواند متفاوت باشد. (طوسی، الفهرست، ۴۱۸) شیخ انصاری به دلیل آنچه که از محقق نقل شده و همچنین وجود «بزنطی» از اصحاب اجماع در ترفیع سندی روایت قائل به ترجیح آن بر روایت ابن عاصم شده، در حالیکه به نظر می‌رسد این نکته از نظر شیخ مغفول مانده است که روایت اصلی و مورد استناد فقهای نامبرده شده روایتی از زرارۃ است که با روایت «ابن عاصم» تقویت گردیده و بنابراین باتوجه به اینکه زرارۃ افقه طائفه اول از اصحاب فقهای امامیه است و همچنین در طریق اسناد وجود محمد بن احمد (یا احمد بن محمد) هم وجود دارد می‌توان گفت که قول شیخ طوسی و دیگران مبنی بر تشخیص به النهدی، به واقع نزدیک‌تر است

۱ مشترک میان «لیث بن بختری مرادی» مشهور به وثاقت و میان «یحیی بن قاسم اسدی» که گفته شده وی واقعی و ضعیف است (رک: شهید ثانی، ۵۰/۸)

(انصاری، کتاب الطهارة، ۳۸۱/۵-۳۸۲). در سند این روایت «.. أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي قال حدثني محمد بن سماعة عن محمد بن حمران..» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۰۳/۱؛ همو، الإستبصار، ۱۶۶/۱). محمد بن سماعة بین «محمد بن سماعة بن مهران» ضعیف، و بین «محمد بن سماعة بن موسی» ثقة مشترک است. چنین وضعیتی برای «محمد بن حمران» نیز وجود دارد (نجفی، ۲۴۱/۵؛ موسوعة الإمام الخوئی، ۳۷۴/۱۰-۳۷۵).

۴. اعتماد به اصحاب اجماع غیر امامی

أ- در بحث مشغول شدن به برخی از اجزای صلاه با وجود مشغول شدن به مقدمات فعل دیگر به روایت موثقی از «ابان بن عثمان» اشاره کرده و در ادامه چنین بحث می‌کند که موثقه بودن آن به دلیل این است که گفته شده که «ابان بن عثمان» ناووسی بوده و منشأ این قول نقل قول کشی از «علی بن الحسن بن فضال» است (کشی، ۳۵۲). که به قول «علی بن الحسن بن فضال» مبنی بر ناووسی بودن ابان هم اعتمادی نخواهد بود، زیرا علی بن حسن بن فضال نیز غیر امامی است (اگر مبنا بر رد روایات غیر امامی باشد). و از طرفی محقق اردبیلی او را قادسی (از اهل قادسیه) و نه ناووسی نام نهاده است به علت در دسترس داشتن نسخه‌ای از کشی که اینگونه درج گردیده است و البته منشأ این اشتباه را تصحیف در نسخ احتمال داده (اردبیلی، مجمع الفائدة، ۳۲۳/۹). علاوه بر اینکه وی از اصحاب اجماع است (کشی، ۳۷۵). و اینکه راوی عنه «ابان»، «بزنطی» است که وی نیز از اصحاب اجماع است و احتمالاً شیخ انصاری صحیح دانستن (پنداشتن) این روایت در نظر نویسنده «المدارک» را از برخی دلایل مطالب مذکور فهم کرده باشد (انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۹۵-۹۶). بر این اساس شیخ انصاری اعتبار این موثقه را بالاتر می‌داند که می‌توان به آن اعتماد نمود. ولی برخلاف آنچه که کشی نقل نموده، شیخ طوسی در «الفهرست» خویش با توجه به نسخه کوفیین اینگونه اظهار می‌دارد که راوی عنه ابان بن عثمان، شخصیت برجسته‌ای از مشایخ الثقات به نام «احمد بن محمد بن ابی نصر» است که علاوه بر این، چنین سندی در رساله ابوغالب زراری نیز آمده است (طوسی، الفهرست، ۴۸). اما بر طبق نسخه قمیون با کمی اختلاف علاوه بر ابن ابی نصر، ابن عیسی هم آمده که این سند هم مویدی در کتاب المغازی دارد (همان، ۴۹). نجاشی نیز این مطلب را آورده است (نجاشی، ۱۴؛ انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۹۵-۹۶).

ب- نمونه بعدی در بحث مربوط به اوقات نافله ظهرین که آیا می‌توان بر فرض ادای فریضه و باقی ماندن زمان برای نافله آنرا اداء به جا آورد یا اینکه قضا بایستی نیت شود؟ اعتماد به موثقه «عثمان بن عیسی» اشاره‌ای است به این احتمال که وی از اصحاب امام رضا (ع) بوده و ممکن است که از اصحاب اجماع محسوب شود چه آنکه میان وی و «حسن بن علی بن فضال» اختلاف است (رک: کشی،

(۵۵۶). و از طرفی روایات صحیح‌های با همین مضمون نیز صادر گردیده است مثلاً صحیح‌ه محمد بن احمد بن یحیی (طوسی، تهذیب‌الأحكام، ۲/۲۴۹؛ الاستبصار، ۱/۲۵۴؛ کتاب‌الصلاة، ۱/۱۲۳-۱۲۴؛ برای مشاهده نمونه بعدی رک: أحكام الخلل فی الصلاة، ۱۰۹-۱۰۰).

۵. راویان مورد اختلاف مانند مفضل بن عمر

أ- شیخ انصاری در احصاء نمودن مطهرات به هنگام مطرح نمودن این مطلب که الارض، توانایی طاهر نمودن باطن نعل و قدم را دارد در فرعی به این مطلب اشاره می‌کند که آیا ادله شامل اراضی راطبه می‌شود یا نه و ایشان با توجه به اطلاق دو روایت مذکور به این نتیجه رسیده است که شامل هر دو مورد خواهد شد و چنین حکمی البته خلاف ظاهر روایتی است که خصوص اراضی یابس را مد نظر دارد و در دفاع از ادله به هنگام خدشه وارد نمودن در سند یکی از این دو روایت به دلیل وجود راویانی که در حد صحیح نبوده مانند «مفضل بن عمر» (محمد بن إدريس نقلًا من نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله ع) (ابن ادریس، ۵۵۵؛ حرعاملی، الوسائل، ۳/۴۵۹). می‌نویسد: «الأولى منقولة عن نوادر البزنطي وهو حسن لا يروى إلا عن ثقة، و من أصحاب الإجماع، فالأولى نسبة القصور إلى الدلالة» در واقع موضع شیخ انصاری هم در میان اقوال متعدد در مورد شخصیت روایی مفضل به نوعی محتاطانه است و اظهار نظر رسمی ننموده، چه آنکه با یک قاعده متممی به نام مشایخ الثقات و یا اصحاب اجماع سعی در ترمیم وجه ضعف احتمالی این فرد نموده است (انصاری، کتاب‌الطهارة، ۳۰۱/۵). لازم به ذکر است که نجاشی او را فاسد المذهب خوانده و چون مضطرب الروایه است نمی‌توان به او اعتماد نمود، حتی روایتی را که از او نقل خبر نموده‌اند را هم به این وصف متصف نموده (نجاشی، ۴۱۶). شیخ طوسی نیز تنها به وصف ملاقات داشتن با امام صادق (ع) بسنده کرده (طوسی، رجال، ۳۴۳). البته شیخ طوسی در «الغیبه» او را از قوام ائمه و ستایش شده نزد آنان دانسته، که وحید بهبهانی این را نشانگر عدالت مفضل بن عمر دانسته (طوسی، الغیبه، ۳۴۵-۳۴۶). وحید بهبهانی در ادامه قول نجاشی و دیگران در مورد او را که خطابی خوانده‌اند را به بازگشت از این عقیده و مستبصر شدن او طبق اخباری توجیه نموده است. کشی هم هر دو وجه ضعف و قوت وی را بازگو نموده است (وحید بهبهانی، تعلیقه علی منهج المقال، ۳۴۰).

۶. احتمال مهمل بودن راوی

أ- شیخ انصاری در ادامه مباحث پیرامون وقت نماز ظهر به روایتی از شیخ طوسی از امام صادق (ع) استناد کرده که سند آن از این قرار است: «ووی أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الضحاک بن زید عن عیبد بن ذواوة عن أبي عبد الله ع» (طوسی، تهذیب‌الأحكام، ۲/۲۵۰). وی در

خصوص سند این روایت می نویسد: «لیس فی سند هذه الرواية من يتوقف في شأنه سوى الضحاک بن زید، و الظاهر أنه أبو مالک الحضرمی الذی حکى فيه عن النجاشی أنه ثقة... و مما یؤید وثاقته، بل یدل علیه: رواية البنظلی عنه، و حکى عن الشيخ فی العدة فی شأن البنظلی أنه لا یروی إلا عن ثقة، هذا کله مضافا إلى أن تقدم البنظلی علیه یغنی عن تشخیص حاله، حیث إن البنظلی ممن حکى إجماع العصابة علی تصحیح ما یصح عنه، فلا حاجة إلى ملاحظة من بعده، علی ما هو أحد معانی هذه العبارة» (انصاری، کتاب الصلاة، ۴۶/۱).

ب- وی به هنگام بررسی ادله موجود در مورد وقت صلاه العشاء به روایتی از شیخ طوسی از محمد بن عیسی از یونس از یزید بن خلیفه از امام صادق (ع) اشاره کرده (کلینی، ۲۷۹/۳؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۱/۲-۳۲؛ همو، الإستبصار، ۲۶۷/۱) و سپس این روایت را به دلیل وجود «یزید بن خلیفه» ضعیف دانسته و تصریح کرده که «و إن کان الراوی عنه «یونس» الذی حکى إجماع العصابة علی تصحیح ما یصح عنه، لأن الراوی عنه «محمد بن عیسی» الذی حکى عن الصدوق و شیخه ابن الولید: عدم الاعتداد بما یرویه عن «یونس» مع أن فی هذا الإجماع کلاما» هرچند که راوی وی (یزید) «یونس» باشد که از اصحاب اجماع بوده زیرا راوی خود یونس، «محمد بن عیسی» است که به گفته نجاشی از شیخ صدوق و استادش ابن الولید، عدم اعتماد به روایات «محمد بن عیسی» از «یونس» را گزارش کرده است. علاوه بر اینکه در این اجماع تأملی وجود دارد (نجاشی، ۳۳۳؛ انصاری، کتاب الصلاة، ۱۰۰/۱-۱۰۱). این فراز از عبارت شیخ انصاری (قائل به تأمل گردیدن در قاعده اصحاب اجماع) نشان می دهد که پابندی به اصحاب اجماع منوط به این است که سند، به صورت صحیح به اصحاب اجماع برسد در این صورت فحص حال مروی عنه اصحاب اجماع ضرورت ندارد. مؤید این مطلب آنجاست که شیخ انصاری در ارتباط با روایتی با سند «علی بن إبراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن رجل عن أبی عبد الله ع» (کلینی، ۳۵۸/۳-۳۵۹؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۵۴/۳) این روایت را مرسل، و به عدم خلاف در این مسأله منجر دانسته اما اشاره ای به قاعده اصحاب اجماع نکرده است که گویی این قاعده را با توجه به گزارش ابن الولید، در چنین سندی روا نمی دارد (انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۱۳۸). به تعبیر روشن تر علی رغم وجود راوی از اصحاب اجماع و مشایخ الثقات در سلسله روایتی سند حدیث قبل از «یزید بن خلیفه» برای ترمیم ضعف احتمالی حدیث، باز هم روایت خالی از ضعف نخواهد بود. چرا که برطبق قول ابن الولید به آنچه که «محمد بن عیسی بن عبید» از «ابی نصر» نقل می نماید نمی توان اعتماد کرد. لکن نجاشی در ادامه تصریح کرده که اصحاب ما این مطلب (عدم اعتماد) را انکار کرده اند و گفته اند که چه کسی همچون «محمد بن عیسی» در میان ساکنان

بغداد وجود دارد (نجاشی، ۳۳۳).

توجه به ویژگی شخصیتی راویان: مشایخ الثقات

این مطلب ناظر به دیدگاه وی در خصوص اصحاب اجماع و مشایخ الثقات است که وی بر این باورست که مشایخ الثقات به جز از ثقات نقل حدیث نمی‌کنند. توضیح اینکه شیخ طوسی در «عدة الاصول» درباره تعارض دو روایت می‌نویسد: «اگر یکی مسندا روایت را نقل نموده باشد و دیگری مرسلا که اینجا برخلاف همیشه اگر مرسل از کسانی بوده باشد که جز از ثقة نقل روایت نکند در اینجا روایت او نیز در حکم اعتبار مسند باشد بنابراین هیچ ترجیحی برای خبر دیگری بر خبر او نیست لذا دانشمندان امامی بین روایات محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، أحمد بن محمد بن ابی نصر و دیگر ثقات که جز از ثقة روایت نمی‌کنند، و بین روایات مسند دیگران قائل به تساوی شده‌اند (طوسی، ۱/۱۵۴). لذا به صراحت سه تن از ایشان را ثقة دانسته که منشأ قاعده‌ای در علم رجال گردیده است. بر اساس این قاعده، مراسیل «محمد بن ابی عمیر»، «صفوان بن یحیی» و «أحمد بن محمد بن ابی نصر بزنی» در حکم مسانید است (طوسی، ۱۵۴). ناگفته نماند این قاعده بیشتر در مورد سه نفر مذکور در بین علماء امامیه شهرت یافته است، همچون ابن طاوس (جمال الأسبوع، ۴۱۹)، شهید اول (۳۴۲/۲). شیخ بهایی (مشرق الشمسین، ۳۲؛ همو، الحاشیة علی من لایحضره الفقیه، ۳۶)، ابن فهد حلی در المذهب البارع، علامه حلی در نهاییه الوصول و سید بحر العلوم در شرح الوافی به نقل از محدث نوری (خاتمة المستدرک، ۱۲۲/۵)، مجلسی اول (روضۃ المتقین، ۵۵۶/۲؛ همو، لوامع صاحبقرانی، ۲۴۵/۱) محقق سبزواری (کفایة الأحکام، ۴۹۱/۱) وحید بهبهانی (مصاییح الظلام، ۲۴۶/۵ و همو، بی‌تا، ۲۸/۱). احمد نراقی (مستند الشیعة، ۵۰/۱۵) صاحب جواهر (نجفی، ۲۷۵/۶) مجلسی نیز قاعده مذکور را پذیرفته و از این قاعده به مثابه یک مبنای رجالی در نقد سند استفاده نموده است (مجلسی، بحار الأنوار، ۳۴/۸۷؛ مرآة العقول، ۳۴۱/۷). ثمره این دو مبنا در نقد سند روایات مرسل و مجهول و دیگر موارد زیر آشکار می‌شود.

بررسی موردی:

۱. مجهول بودن مروی عنه

أ- شیخ انصاری در «رسالة فی الوصایا» در ارتباط با مسأله‌ای پیرامون وصیت به روایتی از مشایخ ثلاثه از بزنی از احمد بن زیاد از ابوالحسن (ع) اشاره کرده (کلینی، ۲۰/۷؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۲۱۳/۴-۲۱۴؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۲۲/۹-۲۲۳). وی می‌نویسد: «هی و ان کان (فیها ضعف) من حیث السند عند المشهور بأحمد بن زیاد، إلا أنه لا یقدح علی طریقتنا فی أخبار الآحاد»

لازم به ذکر است که وی پس از بیان نام بزنی عبارت «الذی لا یروی إلا عن ثقة» را آورده لذا به نظر می‌رسد که ضعف این سند را با توجه به مبنای رجالی درباره مشایخ الثقات غیر مضر دانسته است (انصاری، رسالة فی الوصایا، ۷۸-۷۹). در ضمن «احمد بن زیاد خزاز» طبق آنچه که شیخ طوسی توصیف نموده واقفی است (طوسی، رجال، ۳۳۲). علامه مجلسی نیز این روایت را مجهول ارزیابی کرده است (مرآة العقول، ۳۳/۲۳). برای مشاهده نمونه دیگر رک: انصاری، کتاب الصلاة، ۴۴/۱-۴۶؛ کتاب الطهارة، ۲۴۳/۱).

۲. روایت مقطوع

أ- شیخ انصاری در مواجهه با با تعدادی از روایات و فتوای برخی از فقها به هنگام قرائت سوره و عدول از آن به سوره دیگر، حکم به جواز، البته به جز دو سوره توحید و کافرون نموده است؛ البته تا زمانی که مصلی به نصف سوره نرسیده باشد که این فرع و حکم در مورد آن اختلافی است و شیخ انصاری با استناد به روایتی از قرب الاسناد و همچنین روایتی از دعائم الاسلام که عبارت الی بلغ النصف در آن ذکر گردیده «چنین حکمی را صادر نموده و در ادامه به روایتی از محمد بن مکی شهید در «الذکر» به نقل از کتاب بزنی از أبی العباس «فی الوجمل یرید أن یقرأ السورة فیکراً فی آخری قال یوجع إلی التی یرید و إن بلغ الفصف» (شهید اول، ذکر الشیعة، ۳/۳۵۶؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ۱۰۱/۶) اشاره کرده است. شیخ انصاری در ادامه می‌نویسد: «و ضعف سنده لا یقدح بعد إیراد البزنی له الذی لا یروی المسندات إلا عن ثقة، فکیف یروی ما لم یقطع بإسناده إلی الإمام (ع)» شیخ انصاری در مورد این مقطوعه با رویکردی محتاطانه از قاعده مشایخ الثقات بهره برده است و ایشان، بزنی را عامل جبرانی آنچه که ممکن است در ضعف این نوع از احادیث وارد باشد را معرفی نموده‌اند (انصاری، کتاب الصلاة، ۴۳۲/۱-۴۳۵). در کتب فقهی دیگر نیز تصریح به مقطوعه در خصوص این روایت آمده است (محقق کرکی، ۲۸۱/۲؛ شهید ثانی، روض الجنان، ۷۱۸/۲؛ سبزواری، ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد، ۲۸۱/۲؛ فیض کاشانی، معتصم الشیعة فی أحكام الشریعة، ۴۸/۳). نسخه‌هایی که شیخ یوسف بحرانی از «الذکر» در اختیار داشته نیز مطابق به نقل شیخ انصاری است که به نحو مقطوعه می‌باشد (بحرانی، الحدائق الناضرة، ۲۱۰/۸). در این میان آیه‌الله خویی علاوه بر مقطوع بودن، ارسال سند را مشکل دیگر این روایت دانسته به این دلیل که طریق کتاب «الذکر» به کتاب بزنی روشن نیست (موسوعة الإمام الخوئی، ۳۵۰/۱۴). لکن در «هدایة الأمة» نوشته شیخ حرعاملی تصریح به سنل (ع) شده (حرعاملی، هدایة الأمة، ۳۸/۳). مجلسی نیز در بحار این روایت را از «ذکر» با تصریح «عن ابی عبدالله (ع) آورده است (مجلسی، بحار الأنوار، ۶۱/۸۲). به هر روی شیخ انصاری در این فراز از منظر طریق اولویت به مبنای رجالی مشایخ الثقات نگریسته و می‌نویسد:

بزنطی که روایات مسند را به جز از ثقه نقل نمی‌کند به طریق اولی چگونه ممکن است روایتی را که به اسناد آن به امام (ع) یقین نداشته باشد، نقل کند.

۳. اشتراک مروی عنه

کاربرد قاعده «لایروی إلا عن ثقة» درباره راوی مشترک هم در آثار شیخ انصاری مشهود است، به عنوان نمونه در مساله صلاه جماعت و شرایط آن که می‌بایست خلفیت مامون تحقیق پیدا کند به روایتی از صفوان بن یحیی از «محمد بن عبد الله» استناد کرده که در سند این روایت «محمد بن عبد الله» از اسامی مشترک است، موجب گردیده که شیخ انصاری در تحلیل و ارزیابی خویش، این روایت را به دلیل اینکه راوی عنه‌اش یعنی صفوان که از مشایخ الثقات است، بپذیرد (طوسی، التهذیب، ۲۸۲/۳؛ انصاری، کتاب الصلاة، ۵۷۸/۲-۵۷۹).

۴. روایت مرسل مراسیله کالمسانید

أ- شیخ انصاری در مساله وقت صلاه المغرب به عدم خلاف میان فقها بر غروب شمس اشاره نموده است؛ منتهی به لحاظ مصداقی در تحقق غروب؛ با توجه به اختلاف مبانی فقها که برخی غیوبه الشمس را مبنا قرار داده‌اند و برخی دیگر که البته شیخ انصاری هم از این قول حمایت می‌کند؛ ذهاب حمره مشرقیه را اول وقت صلاه مغرب قرار می‌دهند که مبنای روایی این فتوا بدین قرار است: روایت اول از ابن ابی عمیر از امام صادق (ع) قال: «وقت سقوط القوس و وجوب الإفطار أن تقوم بحذاء القبلة و تفقد الحمرة التي توضع من المشرق فإذا جازت قمة الوأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار...» (کلینی، ۲۷۹/۳ و ج ۱۰/۴؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۸۵/۴). که دو اشکال عمده بر سند این روایت توسط ناقدان را اینگونه پاسخ می‌دهد اولاً با توجه به آنچه که شیخ طوسی در کتاب رجالی خویش، سهل بن زیاد را از اصحاب امام هادی (ع) خوانده و او را توثیق نموده (طوسی، رجال، ۴۱۶) قدح وارده بر راوی را مردود شمرده و همچنین کثرت در نقل مشایخ از اصحاب روایت از سهل را شیخ انصاری قرینه‌ای بر وثاقت او خوانده و ثانیاً ضعف دیگر که مربوط به ارسال روایت می‌شود را هم با توجه به وجود اجل‌های از مشایخ روات به نام ابن ابی عمیر، بر اساس قاعده مراسیله کمسانیده تقویت نموده است و دلیل دیگر هم بر ترجیح این خبر مربوط به مرجحات دلالتی آن می‌گردد که به علت شهرت در مضمون روایت و فتوای اصحاب براساس آن صدور این خبر تقویت می‌گردد (حلی، المعتمر، ۵۱/۲؛ انصاری، کتاب الصلاة، ۷۰/۱-۷۲).

ب- شیخ انصاری در ادامه روایت پیشین پیرامون وقت نماز مغرب، به روایتی از امام باقر (ع) استناد کرده که حضرت فرمود: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب یعنی من ناحية المشرق فقد غابت الشمس من شوق الأوض و من غربها» (طوسی، التهذیب، ۲۹/۲). سپس به «القاسم بن عروة» مورد تأمل در سند آن

اشاره کرده لکن با توجه به اینکه راوی وی ابن‌ابی عمیر و نیز بزنتی (در برخی از روایات) بوده اشکال سندی از ناحیه وی را وارد ندانسته و تصریح کرده شاید به همین دلیل این روایت در «المختلف» صحیح تلقی شده یعنی اینکه آن را در حکم صحیح دانسته است، شیخ انصاری در ادامه گوید: در غیر این صورت وجهی [برای تلقی به صحت این روایت] برای آن سراغ ندارم (انصاری، کتاب الصلاة، ۷۰/۱-۷۲). البته بایستی اذعان داشت که «قاسم بن عروه» در کتب رجالی تضعیف نگردیده و حتی برای او کتابی هم ذکر شده است (نجاشی، ۳۱۵؛ طوسی، الفهرست، ۳۷۲). در این مورد خاص ابن‌داوود، ممدوح بودن وی را فهم نموده که البته آیه‌الله خویی این چنین استظهاری را رد نموده است (خویی، معجم رجال الحديث، ۲۶/۱۴-۲۷).

توجه به ویژگی شخصیتی راویان: مروی عنه احمد بن محمد بن عیسی

در مباحث توثیقات عامه، توثیق افرادی که احمد بن محمد بن عیسی از ایشان نقل کرده یکی از مسائل رجالی است. برخی بر این باورند که از آنجا که ابن‌عیسی، احمد بن محمد بن خالد برقی را به جرم روایت از ضعاف از قم اخراج نموده این امر گویای التزام وی به عدم روایت از شخص ضعیف است و دلیلی است بر اینکه ابن‌عیسی، «لایروی إلا عن ثقة» به جز از ثقة روایت نمی‌کند. از برخی عبارات شیخ انصاری برداشت می‌شود که وی به این مطلب باور داشته است. برای نمونه‌های مختلفی که شیخ انصاری در فقه روایی استدلالی خویش از آن بهره برده می‌توان به شخصیتی چون «علی بن حدید» رجوع کرد که اعتماد به آنچه که نقل نموده محل تامل است و شیخ انصاری معتقد است با وجود ابن‌عیسی به عنوان راوی عنه او این نقیصه بر فرض ثبوت هم برطرف خواهد شد (انصاری، کتاب الطهارة، ۲۴۳/۵-۲۴۴) مثال دیگر «داود الصرمی» (انصاری، کتاب الصلاة، ۸۱/۱-۸۳؛ کتاب الطهارة، ۴۰۹/۴-۴۱۰) مثال دیگر «علی بن حکم» (انصاری، رسالة فی الرضاع، ۳۷۰-۳۷۱). البته آیه‌الله خویی روایت نمودن ابن‌خالد برقی از ضعاف را قدحی برای شخصیت روایی وی محسوب نداشته است چه آنکه هنگامی در شخصیت روایی یک فرد این وصف، خلل وارد می‌سازد که روایت از ضعاف کثیر باشد و به نوعی بی‌موالاتی به امر حدیث را نشان دهد نه اینکه در محدود مواردی از ضعفا نقل نموده که ممکن است براساس امارات و قرائن مفید به صدق ایجاد شده باشد، حتی خود ابن‌عیسی هم در مواردی از ضعفایی چون علی بن حدید، محمد بن سنان، اسماعیل بن سهل و بکر بن صالح نقل روایت نموده است (خویی، معجم رجال الحديث، ۶۹/۱-۷۰). آیه‌الله شبیری زنجانی نیز بر این باورست که هر چند مشهور است که احمد بن محمد بن عیسی، برقی را به خاطر روایت از ضعفاء از قم بیرون کرد ولی این مطلب صحیح نیست، و از بدفهمی عبارت ابن‌غضائری در

ترجمه برقی ناشی شده است، ابن‌غضائری گوید: «طعن القمیون علیه، و لیس الطعن فیه، انما الطعن فی من یروی عنه، انه کان لا یبالی عمن أخذ علی طریقة اهل الاخبار، و کان احمد بن محمد بن عیسی ابعدہ عن قم، ثم اعاده الیه و اعتذر الیه» (ابن‌غضائری، ۱۳۸/۱). برخی گمان کرده‌اند که «کان احمد بن محمد بن عیسی ابعدہ عن قم» به جهت «فانه کان لا یبالی..» بوده، در حالی که این‌ها به هم ربطی ندارند، بلکه علت اخراج برقی از قم اتهام غلو بوده است. چون در روایات وی، مضامینی دیده‌اند که آن را غلو دانسته‌اند و خودش را هم غالی خیال کرده‌اند و به جهت حساس بودن مسأله او را اخراج کرده‌اند. بنابراین ما دلیلی نداریم که احمد بن محمد بن عیسی تنها از ثقات روایت می‌کند و اصلاً از هیچ راوی ضعیفی روایت نکرده است (زنجانی، کتاب‌نکاح، ۲۰۱/۱-۲۰۲).

توجه به ویژگی شخصیتی راویان: کتب بنی فضال

یکی دیگر از مبانی رجالی شیخ انصاری وثاقت افرادی است که بنوفضال از آن‌ها نقل روایت کرده‌اند به دلیل روایتی از امام حسن عسکری (ع) که درباره کتب بنی فضال فرمود: «خذوا ما رووا، و ذروا ما رأوا» (طوسی، الغیبة، ۳۸۹-۳۹۰). که این امر گویای «حجیة کل روایة کانت صحیحة إلی بنی فضال» است. برداشتی که شیخ انصاری از روایت امام حسن عسکری (ع) نموده استغنائی برای مجتهد ایجاد می‌کند که دیگر از بررسی روات موجود در سلسله اسناد بعد از بنو فضال بی نیاز می‌گردد که در موارد زیر مشاهده می‌شود:

ا- در مورد اوقات الصلاة شیخ انصاری به مرسله داود بن فرقد اشاره کرده و با عبارت «إرساله غیر قاذح بعد وجود ابن‌فضال الذی ورد الأمر- فی بعض الأخبار المعتبرة- بالأخذ بکتابه و روایاته و کذا کتب أولاده أحمد و محمد و علی و روایاتهم» ضعف این روایت را به علت وجود ابن‌فضال پوشش داده و در مورد شخصیت ابن‌فرقد، نجاشی به هنگام توصیف نمودن وی از ابن‌فضال که راوی عنه او بوده است به عنوان یکی از ادله وثاقت وی نقل قول ثقة بودن را نموده است (نجاشی، ۱۵۹: قال ابن‌فضال: داود ثقة ثقة؛ انصاری، کتاب الصلاة، ۸۱/۱-۸۳).

ب- شیخ انصاری در ارتباط با یکی از مسائل فقهی نکاح به روایتی از امام‌باقر (ع) استناد نموده ﴿«علی بن الحسن عن عبد الرحمن بن أبی نجران و سندی بن محمد عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن أبی جعفر قال قضی فی رجل نکح أمة ثم وجد طولا یعنی استغناء..» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۵۳/۷). و به منظور ترمیم وجه ضعف احتمالی که در مورد محمد بن قیس (به عنوان راوی مشترک) مطرح شده است منقوله امام عسکری (ع)، در مورد بنوفضال را عامل جبرانی معرفی نموده و از

طرفی هم شیخ انصاری در کتاب اصولی خویش همانگونه که نجاشی در ادامه توصیف رجالی اش آورده، احتیاط شدید راویان و ناقلان عصر متقدم را اماره‌ای بر وثاقت و متحرز شدن از کذب آن‌ها شناخته است و در ضمن به عملکرد تاریخی «ابن حسن بن علی بن فضال» می‌پردازد که هیچ روایتی را مستقیم از پدرش نقل ننموده و تنها از برادرانی که از وی بزرگ‌تر بوده و در زمان حیات پدر آشنا به فنون حدیث و عارف به وجوه مختلفه صدور روایت بوده‌اند، نقل نموده است (انصاری، فرائد الأصول، ۱/۱۶۸؛ نجاشی، ۲۵۷-۲۵۸). و همچنین قرینه دیگری مبنی بر وثاقت «ابن فضال»، نقل مستقیم شیخ طوسی از این فرد نشان از اعتمادش به ابن فضال است. در واقع شیخ طوسی با نگه داری کتاب علی بن الحسن آن را کتابی ارزشمند شناخته و به هنگام بیان اسناد روایت، بدان تمسک کرده است (انصاری، کتاب النکاح، ۴۷۳-۴۷۴). علی بن حسن بن علی بن فضال، با تعبیری چون فطحی ثقه الورع فی دینه شناخته شده؛ و بنا بر گزارشات رجالی، در حدیث متبحر بوده و احتیاط و وسواس شدید در ثبت و ضبط و نقل احادیث داشته است (نجاشی، ۲۵۷-۲۵۸).

توجه به اضمار حدیث

بر اساس اعتقاد شیخ انصاری مبنی بر شکل‌گیری انواع پدیده‌های انحرافی حدیثی همانند اضمار، قطع و ارسال و... در سیر تطوری تاریخی اقتباس احادیث شاهد هستیم که به منظور تدوین و مبوب سازی دقیق روایات، از جوامع کهن و دست اول حدیثی بنام اصول اربعه‌مئه و یا کتب نوادر ماثور و یا انواع کتبی با نام یوم ولبله‌هایی که محصول نوشتار مستقیم اصحاب از معصومان می‌باشد توسط صاحبان کتب اربعه انجام می‌گرفته است. اما آنچه که در بازخورد علما و فقهای که تقیدی خاص به ماثورات و جوامع روایی امامیه داشته‌اند، اینگونه از انحرافات را خللی در استناد احکام به اخبار نمی‌دانند (رک: انصاری، الاجتهاد و التقلید، ۲۶۵-۲۶۶).

أ- شیخ انصاری در مساله‌ای پیرامون تکفین میت به روایت مضمري از جمیل بن دراج استناد کرده (کلینی، ۱۵۲/۳-۱۵۳). و سپس به دلیل احتمال ضعف، به اضمار در سند آن اشاره کرده لکن در ادامه می‌نویسد: «لایقده الإضمار من جمیل؛ فإن إضماره خیر من إظهار غیره، مع أنها معتضدة فی الجملة بروایة یحیی بن عبادة المتقدمة المروية عن معانی الأخبار بطریق صحیح کما قیل» که گویای این است که مضمیر بودن حدیث از جمیل خدشه‌ای به سند وارد نمی‌سازد. در واقع اعتضاد روایت به نقل آن به طریق صحیح (دیگر) توسط یحیی بن عبادة را شیخ انصاری در مساله تکفین میت مدعی گردیده است گرچه به نظر می‌رسد شیخ انصاری طریق صحیحی را که در مورد روایت یحیی بن عبادة آورده از صاحب جواهر

بوده و خود ارزیابی رجالی ننموده است (نجفی، ۲۴۱/۴). در مجموع اگر هم قرینه اعتضادیه (حدیث ابن عباده) را به حساب نیاوریم شیخ انصاری به دلیل وجود افقه طایفه اول از اصحاب اجماع یعنی جمیل آن را حتی از مسندات و مظهرات دیگر راویان ارزشمندتر دانسته است (انصاری، کتاب الطهارة، ۳۵۸/۴).

ب) از آنچه که شیخ انصاری در فرع فقهی مربوط به طاهر شدن با آب پاک از حدث مستند روایی خود قرار داده است روایتی هم مضمور و هم مرسل است که راوی آن «العیص بن القاسم» نه از مشایخ الثقات بوده و نه حتی از اصحاب اجماع؛ علاوه بر این، از توصیفات رجالی که در مورد وی آمده است وثاقت وی بطور مستقیم هم احراز نشده و صرفاً طریق روایی او مورد بازگویی شیخ طوسی واقع شده است (طوسی، الفهرست، ۳۴۷). و عمل شیخ انصاری در این مورد خاص بازگو کننده پذیرش احادیث با نگاه جذب حداکثری است. گرچه از دلایل پذیرش روایت مضمور بازگردانی به یک روایت مسند است چه آنکه آوردن اسم شریف معصوم در اول بحث حاکی از آن است که در ادامه هنگام نقل قول توسط عیص مقصود خود امام است گرچه علت حذف نام شریف امام را به هنگام مبوب سازی و تدوین کتب حدیثی پدیده تقطیع آنرا در جوامع روایی محذوف داشته است (انصاری، کتاب الطهارة، ۳۲۱/۱-۳۲۲).

بررسی اتصال سند

أ- یک از روایاتی که شیخ انصاری در ارتباط با اعاده نماز در صورت شک در نماز صبح و مغرب به آن استناد نموده، صحیحة علاء از امام صادق (ع) است «سألته عن الرجل يشك في الفجر قال يعيد قلت المغرب قال نعم والوتر والجمعة من غير أن أسأله» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۸۰/۲) وی در ادامه تصریح می‌کند که موردی در این روایت نیست مگر اینکه «الحسن بن سعید» از «فضالة بن أيوب» روایت کرده و حال آنکه او را ندیده است. البته به واسطه برادرش «الحسن بن سعید» از «فضالة بن أيوب» نقل می‌کند، گرچه «الحسن بن سعید» ثقه می‌باشد لکن ممکن است که در اینجا واسطه غیر او باشد بنابراین روایت مرسل خواهد شد. شیخ انصاری در ادامه می‌نویسد: لکن ظاهر گویای این است که واسطه در اینجا همان «الحسن بن سعید» باشد با توجه به سخن نجاشی از أبوالحسن بن البغدادی که گوید: الحسن بن یزید الشورانی به ما گفت: همانا همه روایاتی که «الحسن بن سعید» از «فضالة» نقل می‌کند، آن‌ها را به واسطه برادرش از «فضالة» نقل می‌کند (نجاشی، ۳۱۱؛ انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۵۵-۵۶).

ب- نمونه دیگری که از تحلیل‌های شیخ انصاری که بیانگر تفکر وی در اصول نقد سندی اخبار می‌توان استخراج نمود مربوط به بحث فقهی بیان شروط امامت جماعت است؛ در واقع شیخ انصاری روایت را از مرحوم صاحب حدائق که او نیز از کتاب کشی نقل نموده، اینگونه بیان می‌نماید: «الکشی عن

آدم بن محمد عن علی بن محمد عن أحمد بن محمد بن عیسی عن یعقوب بن یزید عن أبیه یزید بن حماد عن أبي الحسن ع قال قلت له أصلي خلف من لا أعرف؟ فقال لا تصل إلا خلف من ثقی بدینه...» (کشی، ۴۹۶؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ۳۱۹/۸). بر اساس بازنگری رجالی در اسناد این روایت به ترتیب «آدم بن محمد قلانسی بلخی» که بنا به قولی از فرقه مفوضه بوده (طوسی، رجال، ۴۰۷؛ ابن داود، ۴۱۴؛ حلی، الخلاصة، ۲۰). «علی بن محمد» که شیخ طوسی او را کثیر الروایه توصیف نموده است (طوسی، رجال، ۴۲۹؛ ابن داود، ۲۵۰). «احمد بن محمد بن عیسی»؛ در مورد وی کمتر می توان مناقشه نمود. «یعقوب بن یزید بن حماد» که شیخ طوسی او را کاتب و به همراه پدرش از ثقات معرفی نموده است (طوسی، رجال، ۳۶۹). همچنین علامه حلی هم با دو وصف فوق در معرفی او کوشیده و علاوه بر آن در مورد پسرش، او را از اصحاب امام رضا (ع) دانسته و البته کسانی هم قائل اند به این که از اصحاب امام جواد (ع) است؛ و در ادامه گزارش رجالی آمده، او را به بغداد منتقل نموده اند (حلی، الخلاصة، ۱۸۳-۱۸۶). با این توصیفات و آگاهی شیخ انصاری بدین مطالب، تبعاً حدیث به علت وجود علی بن محمد بلخی که وثاقتش احراز نگردیده است، جزء احادیث ضعیف طبقه بندی می شود؛ بنابراین شیخ سعی در ترمیمی موجه ضعیف سندی به خاطر ثبت ملاقات صاحب کتاب رجال الکشی (بن عبد العزیز) با یزید بن حماد؛ این تلقی را در شیخ انصاری به وجود آورده که گونه ای از علو اسنادی را این روایت دارا خواهد بود که تبعاً نیاز به واریسی اسناد حدیث نخواهد داشت «و لا یضو فی صحه هذه الروایة بعد لقاء الکشی لیزید بن حماد؛ لارتفاعه باحتمال أخذه الروایة عن کتابه المقطوع الانتساب، و مع قابلية الإسناد فلا اعتناء باحتمال الإرسال» (انصاری، کتاب الصلاة، ۵۵۶/۲-۵۵۸).

اشاره به مجهول بودن راوی

مجهول بودن راوی مربوط به جایی است که راوی به نامی مشخص در کتب رجالی شناخته نشده و یا وصف خاصی از سوی رجال شناسان برایش مبین نشده است. شیخ انصاری با توجه به ابتکاری که انجام داده است به طور مطلق هر آنچه که از احادیث در میان روات آن فردی با این نام و وصف موجود باشد را جزء احادیث ضعیف طبقه بندی نمی کند بلکه توسط قرائن موجود در سند آن حدیث را قابل استناد می شمارد.

ا- در مساله مجهول الحال بودن شهود به لحاظ عدالت و فسق از باب قضاء و شهادات راوی بنام سلمه بن کهیل که دستورات حضرت امیر المومنین به شریح قاضی در باب قضاء است را نقل نموده (کلینی، ۴۱۳/۷). در مورد روایت مورد بحث باب شهود که آیا برای این مطلب حتماً لازم است که همگی عادل

باشند یا فساق نیز می‌توانند این امر را بجا آورند ولی در مورد مجهول الحال، بحث اختلافی است. روایت مورد استناد شیخ انصاری در این باب فقهی به لحاظ مبنایی بحثی مشابه هم در علم حدیث و رجال در مورد اخبار آحاد مطرح می‌شود که آیا توصیفات رجالی که در مورد روات انجام می‌پذیرد از باب شهادت است که برای پذیرش آن نیاز به شروط مشابه مثل عدالت و یا نیاز به تعداد خاص در مورد شهود داشته باشد یا نه؟ که شیخ انصاری به وضوح از بیان رای خود ابا می‌نماید (انصاری، فرائد الاصول، ۷۸/۱). لکن در منش اجتهادی خویش در استدلال بر موضوعات مختلف فقهی که از لابلای آثار وی مشهود است به نظر بر این امر (شرایط لازم در تحقق شهادت) تکیه نداشته و قول فرد رجال شناس را بدون نیاز بدین شرایطی می‌پذیرد. دراین مورد خاص، شیخ انصاری این روایت را به لحاظ سندی مورد مذاقه قرار نداده‌اند و آنرا بر فرض صحت در بحث فقهی خود وارد نموده و البته با بررسی رجالی انجام شده، این فرد از خواص حضرت امیرالمومنین (ع) محسوب گردیده ولی برخی نیز او و راوی عنه او را «ابی المقدام» از فرقه بتریه خوانده‌اند (انصاری، القضاء و الشهادت، ۱۲۴-۱۲۷).

ب- در نمونه بعدی شیخ انصاری به روایت (کلینی، ۲۲۳/۵؛ التهذیب، ۷۹/۷). مورد استناد صاحب حدائق اشاره نموده (بحرانی، الحدائق ۵۷/۱۹). و مجهول بودن راوی منهال القصاب را هم ابراز داشته لکن در کتب رجالی فقط طبقه او مشخص است (در زمان حیات امام صادق ع) و اینکه از اهالی کوفه به شمار می‌رود (برقی، ۴۴) لکن شیخ انصاری وجه استشهاد صاحب حدائق به حدیث را در مورد خیار الرویه نپذیرفته است (انصاری، کتاب المکاسب، ۲۴۵/۵-۲۴۷). به تعبیری سند حدیث را که در آن راوی مجهول بوده، مورد جرح و تعدیل قرار نداده است.

توجه به اشتراک راویان

أ- شیخ انصاری در ارتباط با احکام آب به روایتی از قرب الإسناد «ماء الحمام لا ماء الحمام لا ینجسه شیء» (قرب الإسناد، ۱۲۸). اشاره کرده و در ادامه این روایت را مقید به روایتی از بکر بن حبیب «ماء الحمام لا یلّس به إذا كانت له مادة» (کلینی، ۱۴/۳). دانسته و در ادامه پس از اشاره به دیدگاه صاحب مدارک مبنی بر جهالت وی، می‌نویسد: لکن ظاهر چنین است که او همان «بکر بن محمد بن حبیب» است که ظاهر عبارت نجاشی و تصریح علامه در الخلاصة نیز چنین است، ابن داود نیز از کشی وثاقت او را نقل کرده است علاوه بر اینکه در طریق سند، صفوان بن یحیی وجود دارد و ضعف آن با عمل انجبار می‌یابد (انصاری، کتاب الطهارة، ۹۹/۱-۱۰۰).

ب- شیخ انصاری در حکم مصلی که نماز را به اکمال رسانده و در چهار رکعت و پنج رکعت آن شک نموده است همان حکمی را نموده که برای کسی که هنوز به اتمام نرسانده است؛ می نماید. که مستند ایشان، صحیح حلی و روایت عبدالله بن سنان و همچنین روایت ابابصیر است. که بحث رجالی و نقد سندی مفصل و کم نظیری را با توجه به گستره تالیفات خویش، در این مورد انجام می دهد. نحوه ورود شیخ انصاری در بررسی سند این روایت بدین شکل است که در گام نخست ابابصیر را مورد مذاقه قرار می دهد و می نویسد که: ابا بصیر؛ اسدی است نه لیث ثقه و نه یوسف بن حارث از فرقه بتریه و در گام بعدی احتمالات مصداقی شخصیت اسدی را بررسی می کند و زوایای قضیه را چه مربوط به گزارشات خاص رجالی و چه در مقام اثبات که تحلیل و تمیز مصداق مورد نظر در لسان روایات را کاملاً ارزیابی نموده بدین بیان که یا عبدالله بن محمد؛ الاسدی است و یاد احتمال دیگر امکان صدق یحیی بن قاسم؛ بر فرد مورد نظر را می سنجد. که این گمانه را به علت مروی عنه واقع شدن برای شعیب به واقع نزدیک تر می داند. در مورد بازشناسی شخصیت شعیب هم؛ او را ظاهراً ابن یعقوب العرقوفی می داند که موید این ادعا راوی عنه اوست؛ که بنام حماد بن عثمان (عیسی) در نزد رجالیون شناخته می شود. شیخ انصاری با این تحلیل که یحیی بن قاسم در سند روایت مورد بحث، همان اسدی توصیه شده در روایتی از امام صادق (ع) است؛ یحیی را موثق علی الظاهر شمرده است «... عن ابن أبي عمير عن شعيب العرقوفی قال قلت لأبي عبد الله ع وبما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن سأل قال عليك بالأسدي يعني أبا بصير» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۲/۲۷؛ انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۲۰۱-۲۰۲؛ برای مشاهده نمونه های دیگر رک: انصاری، أحكام الخلل فی الصلاة، ۶۲؛ کتاب الصوم، ۶۸-۶۹؛ کتاب الطهارة، ۴۰۹/۲؛ کتاب الصلاة، ۴۴/۱-۴۸؛ کتاب النکاح، ۴۷۳-۴۷۴). از جمله قرائنی که شیخ انصاری را مجاب به پذیرش روایت نموده است، اشاره به طریق کشی است که حماد (از اجله و اصحاب اجماع) به عنوان راوی عنه شعیب محسوب می شود و همین باعث تقویت سند بر فرض ضعف شعیب خواهد بود لکن در طریقی که شیخ حرعاملی آورده است ابن ابی عمیر راوی عنه او است که البته شخصیت ایشان حتی بالاتر از حماد است. نجاشی به هنگام معرفی «شعیب بن یعقوب» وی را خواهر زاده «یحیی بن قاسم» و از لفظ ثقه عین برای او استفاده نموده و البته طریقی که کشی برای یعقوب معتقد است را ذکر نموده است (نجاشی، ۱۹۵؛ طوسی، الفهرست، ۲۳۵؛ همو، رجال، ۲۲۴ و ۳۳۸؛ کشی، ۴۴۲).

انجبار ضعف سند

شیخ انصاری در برخی از موارد که سند روایت را ضعیف ارزیابی می‌کند به منظور جبران ضعف سند به قرائنی استناد می‌نماید که در ذیل به سه مورد شهرت روایی، إجماع منقول و تلقی به قبول شدن روایت از منظر امامیه اشاره می‌شود:

أ- در ارتباط با تفاوت «حیض» و «قرحة» به روایتی از کلینی و شیخ طوسی اشاره کرده که این روایت مرفوع و مقطوع بوده (کلینی، ۹۴/۳-۹۵؛ طوسی، ۳۸۵/۱-۳۸۶؛ حرعاملی، ۳۰۷/۲). لذا از روایات مرسل و ضعیف و به لحاظ متنی نیز مضطرب بشمار می‌رود. شیخ انصاری در ادامه به دیدگاه فقهائی چون محقق حلی و صاحب مدارک که این روایت را به دلیل مقطوع و مضطرب بودن طرح کرده و بر آن عمل نکرده‌اند (محقق حلی، ۱۹۹/۱؛ عاملی، ۳۱۸/۱). اشاره کرده و در بخش سندی دیدگاه خویش، درباره این روایت تصریح می‌کند: «ضعف این روایت به دلیل مرسل بودن، شایسته نیست که تأملی در انجبار آن به دلیل شهرت آن میان اهل روایت و فتوی بشود، بنابراین اشکالی از حیث سند در این روایت وجود ندارد» (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب الطهارة، ۱۴۳/۳). برای مشاهده نمونه‌های دیگر از انجبار به شهرت در آثار شیخ انصاری رک: کتاب الطهارة، ۱۵۹/۳؛ کتاب الصلاة، ۲۹۲/۱ و ج ۷۴/۲، ۲۴۵ و ج ۱۰۲/۳؛ أحكام الخلل فی الصلاة، ۱۸۲، ۲۰۵؛ کتاب الصوم، ۱۱۷؛ کتاب الزکاة، ۳۰؛ القضاء و الشهادات، ۴۷).

ب- در ادامه مباحث مکاسب محرمة به حرمت «نجش» اشاره کرده و دلیل آن را روایتی نبوی دانسته که در آن ناجش و منجوش لعنت شده‌اند و در آن نهی «لاتناجشوا» وجود دارد (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۸۴؛ حرعاملی، ۴۵۹/۱۷). و ضعف آن به اجماع منقول از «جامع المقاصد» و «المنتهی» مبنی بر حرمت نجش انجبار می‌یابد (حلی، ۳۱۵/۱۵؛ محقق کرکی، ۳۹/۴). نجش عبارت است از: نجش، افزودن بر قیمت کالا، بدون قصد خرید تا دیگران بشنوند و به خاطر افزایش او بر آن بیفزایند حال چه با هماهنگی و یا بدون هماهنگی با فروشنده باشد (انصاری، ۱۴۱۳، کتاب المكاسب، ۶۱/۲-۶۲؛ برای مشاهده نمونه‌های دیگر از انجبار ضعف سند حدیث به اجماع منقول در آثار شیخ انصاری رک: انصاری، کتاب الطهارة، ۱۰۶/۴-۱۰۷ و ص ۴۰۱-۴۰۲ و ج ۱۹۵/۵-۱۹۷؛ کتاب الصلاة، ۲۸۶/۱ و ج ۲۷۷/۲ و ۳۴۱ و ۳۵۲-۳۵۳؛ کتاب الصوم، ۱۳۷؛ کتاب الزکاة، ۷۶-۷۷ و ۱۵۶ و ۲۹۶-۲۹۷؛ کتاب المكاسب، ۲۷۴/۱؛ کتاب النکاح، ۲۲۱-۲۲۲ و ۳۹۳-۳۹۴).

نتیجه‌گیری

۱. توجه به ویژگی شخصیتی راویان (همچون اصحاب اجماع، مشایخ الثقات، مروی عنه احمد بن محمد بن عیسی، بنی فضال)، توجه به اضممار حدیث، بررسی اتصال سند، اشاره به مجهول بودن راوی،

توجه به اشتراک راویان، انجبار ضعف سند از مهم‌ترین شیوه‌های شیخ انصاری در نقد سند حدیث بشمار می‌آید.

۲. شیخ انصاری از قاعده رجالی اصحاب اجماع در ابعاد گوناگونی چون بررسی روایات مرسل، راویان غیر امامی، اشتراک راوی، اعتماد به اصحاب اجماع غیر امامی، راویان مورد اختلاف مانند مفضل بن عمر، احتمال مهمل بودن راوی استفاده کرده است. از سوی دیگر وی قاعده مشایخ الثقات را به عنوان قاعده‌ای جدا از قاعده اصحاب اجماع لحاظ کرده و در مواردی چون مجهول بودن مروی عنه، روایت مقطوع، اشتراک مروی عنه، روایت مرسل مراسیله کالمسانید از این قاعده بهره برده است.

۳. بکارگیری قواعدی رجالی چون قاعده اصحاب اجماع، مشایخ الثقات، کتب بنی فضا و افرادی که احمد بن محمد بن عیسی از ایشان روایت کرده، به عنوان دلیل و یا آماره بر وثاقت راویان از یک سو و بکارگیری گونه‌های متعدد در انجبار ضعف سند حدیث توسط شیخ انصاری از سوی دیگر را می‌توان تلاشی جدی در دفاع حداکثری از اعتبار روایات دانست به ویژه اخباری که در کتب اربعه و دیگر میراث متقدم امامیه نقل شده است.

۴. گونه‌های متعدد انجبار ضعف سند در آثار شیخ انصاری و تعدد بهره‌گیری از این شیوه‌ها در دفاع از اعتبار حدیث حکایت از جذب حداکثری روایات و یا رویکرد حداکثری به اعتبار روایات و گسترش حوزه و قلمرو روایات در استنباط فقهی دارد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ابن طاوس، علی بن موسی، *جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع*، قم، انتشارات رضی، بی‌تا.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد، *المهذب البارع*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.
- _____، *من لایحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، *رجال*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *أحكام الخلل فی الصلاة*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *الاجتهاد و التقليد (مطارح الأنظار)*، مقرر ابو القاسم کلانتری، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، بی‌تا.

- _____، *الاجتهاد والتقليد*، قم، کتابفروشی مفید، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *القضاء والشهادات*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *رسالة فی الرضاع*، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *رسالة فی الوصایا*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *فرائد الأصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- _____، *کتاب الحج*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
- _____، *کتاب الخمس*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *کتاب الزکاة*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *کتاب الصلاة*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *کتاب الصوم*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *کتاب الطهارة*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *کتاب المكاسب المحرمة والبيع والخيارات*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *کتاب النکاح*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۳ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، به کوشش محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- برقی، احمد بن محمد، *طبقات الرجال*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، *الحاشية علی مدارک الأحکام*، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، بی تا.
- _____، *الفوائد الرجالية*، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، *حاشية مجمع الفائدة والبرهان*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *مصایب الظلام*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
- تقی‌الدین حلی، حسن بن علی، *الرجال*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، مؤسسه آل البيت (ع) قم، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.

شماره ۱۰۵	فقه و اصول	۸۶
	خویی، ابوالقاسم، <i>معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال</i> ، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳ ق.	
	_____، <i>موسوعة الإمام الخوئی</i> ، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.	
	شهید اول، محمد بن مکی، <i>ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة</i> ، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ ق.	
	شهید ثانی، زین الدین بن علی، <i>روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان</i> ، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.	
	شیخ بهائی، محمد بن حسین، <i>الحاشیة علی من لایحضره الفقیه</i> ، قم، ناشرآیت الله مرعشی، ۱۴۲۴ ق.	
	_____، <i>مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین (مجمع النورین و مطلع النیرین)</i> ، با تعلیقات خواجوی مازندرانی، به کوشش سید مهدی رجائی، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ۱۴۱۴ ق.	
	صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، <i>جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام</i> ، تحقیق عباس قوچانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.	
	طوسی، محمد بن حسن، <i>اختیار معرفة الرجال</i> ، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ ق.	
	_____، <i>الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار</i> ، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ ق.	
	_____، <i>العدة فی اصول الفقه</i> ، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، قم، مطبعة ستاره، ۱۴۱۷ ق.	
	_____، <i>الغیبة</i> ، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ ق.	
	_____، <i>الفهرست</i> ، نجف اشرف، المكتبة المرتضوية، بی تا.	
	_____، <i>تهذیب الأحکام</i> ، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵ .	
	_____، <i>رجال الشیخ الطوسی</i> ، انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ۱۴۱۵ ق.	
	عاملی، محمد بن علی، <i>مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام</i> ، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ ق.	
	علامه حلی، حسن بن یوسف، <i>خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال</i> ، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق	
	_____، <i>منتهی المطلب فی تحقیق المذهب</i> ، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.	
	فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، <i>معتصم الشیعة فی أحكام الشریعة</i> ، تحقیق مسیح توحیدی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ ق.	
	کشی، محمد بن عمر، <i>رجال الکشی</i> ، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.	
	کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الکافی</i> ، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵ .	
	مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، <i>بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار</i> ، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.	
	_____، <i>مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ع)</i> ، به کوشش سید هاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.	

- _____، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، به کوشش سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، به کوشش سید حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهااردی و سید فضل الله طباطبائی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *لوامع صاحبقرانی المشتهر بشرح الفقیه*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، به کوشش محمد علی حیدری-سید مهدی شمس الدین-سید ابو محمد مرتضوی-سید علی موسوی، قم، مؤسسه سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۷ ق.
- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۲۴۷ ق.
- _____، *کفایة الأحکام*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
- محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۵ ق.
- نوری، حسین بن محمدتقی، *خاتمة المستدرک*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
- _____، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۸۹-۱۱۵

تحول پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن *

حسن غوث

عضو هیأت علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد بیرجند

دکتر حسین ناصری مقدم

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naseri1962@um.ac.ir

محمد مهریز ثانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

چکیده

نظام حقوقی اسلام، نهادی تأسیس کرد که بر اساس آن، پیروان ادیان سه‌گانه- یهود، مسیحیت و زردشتیان- به شرط پذیرش قراردادی زیر عنوان «ذمه»، در بسیاری از حقوق و تکالیف شهروندی با مسلمانان، همانندی می‌جویند؛ در همین حال، هیچ‌گاه از حقوق برابر برخوردار نمی‌شوند. در سال‌های اخیر دانشیان مسلمان، تلاش کرده‌اند تا این حکم را توجیه کنند و تبعات منفی آن را به کم‌ترین اندازه فروکاهند.

نگارندگان در این کوتاه سخن کوشیده‌اند تا ثابت کنند غالب احکام فقهی قرارداد ذمه، به واسطه تبدل موضوع، تأثیر زمان و مکان، فقه المصلحه و فقه حکومتی، بایسته تغییرند چرا که مفهوم ذمی و بسیاری از احکام پیرو آن، وابسته به دوران پیشامدرن است، دورانی که مفاهیم کشور، سرزمین، مرز، تابعیت و... هستی نیافته بودند یا در معانی امروزی آن، به کار نمی‌رفتند.

البته این سخن به آن معنا نیست که هیچ‌گونه دوگانگی قانونی میان شهروندان مسلمان با اهل کتاب، وجود ندارد، چراکه هنوز در برخی از دامنه‌ها همانند: احوال شخصیه، هم چنان، می‌توان قائل به دوگانگی بود. متدولوژی اثر پیش رو، آمیزه‌ای است از نگاه درون فقهی (اجتهاد سنتی با ادله و مستندات فقهی) و نگاه برون فقهی که یک معرفت درجه دوم و به اصطلاح، فلسفه فقهی است.

کلیدواژه‌ها: اهل ذمه، اهل کتاب، مسیحیت، یهود، زردشتیان، شهروندی، احکام فقهی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

امنیت ملی، اقتدار و یکپارچگی، امروزه از مفاهیم غیر قابل اغماض در سیاست همه دولت‌ها محسوب می‌گردند. حتی در عصر جهانی‌شدن (GLOBALISM) و جهانی‌سازی (GLOBALISATION) نیز، بیش‌ترین دغدغه حاکمیت‌های سیاسی، به‌ویژه در کشورهایی که دارای تنوع نژادی، فرهنگی و دینی هستند، مسأله حفظ اتحاد و هویت ملی خود است که احتمالاً در برخی لشکال جهانی‌شدن به‌ویژه با روی‌آورد آمریکایی آن، مورد تهدید قرار خواهد گرفت. فقه اسلامی که سده‌های متمادی یگانه مرجع سامان‌بخشی به زندگی مردم در مناطق وسیعی از جهان بوده است و در زمانی که در ممالک غربی، خبری از قانون و حقوق نوشته نبود، عرضه‌کننده یک نظام گردآورد و متکامل حقوقی بود، اینک برای اداره جوامع اسلامی باید خود را با نیازهای روزآمد و اقتضانات عصری، منطبق کند. یکی از مفاهیمی که فقه باید نگاه تازه‌ای به آن ببندد، مقوله «شهروندی اقلیت‌های دینی» است که امروزه افزون بر آن‌که به یک چالش اساسی در حوزه مسائل حقوق بشر اسلامی در آمده است، خطرات بالفعل و بالقوه‌ای را نیز متوجه کیان و یکپارچگی نظام اسلامی، کرده است.

در این مقاله تلاش می‌شود با نگاهی نو به فقه اهل کتاب، نظریه تازه‌ای در باب شهروندی آنان، ارائه گردد. اما پیش از طرح اصل بحث لازم است تا چند مفهوم کلیدی، چستی شناسی گردد.

پیشینه موضوع

موضوع حقوق اقلیت‌های دینی از گذشته به‌عنوان یکی از چالش‌های همه نظام‌های حقوقی مطرح بوده است. از دوران یونان باستان، همواره فیلسوفان و سیاستمداران، با این پرسش مواجه بوده‌اند که در برابر گروه‌ها و اقلیت‌های اجتماع چه موضعی باید اتخاذ کرد.

در فقه اسلامی نیز مسأله حقوق اقلیت‌ها از آغاز، مورد توجه قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) قرار گرفته است. اسلام در شرایطی پا به عرصه گذاشت که با گروه‌های دینی یهود، مسیحیت، کافران و مشرکان، در تماس بود. به همین جهت، آیات بسیاری از قرآن کریم، به موضوع اهل کتاب و مشرکان، اختصاص دارد. سنت و سیره پیامبر (ص) و خلفا و امامان (ع) نیز پر از این اسناد است. بر همین اساس، کتاب‌ها و منابع فقهی فقیهان مسلمان، اعم از شیعه و سنی نیز در ابواب مختلفی به موضوع حقوق اهل کتاب پرداخته‌اند. غالب آن‌ها در کتاب جهاد به این بحث پرداخته‌اند.

اخیراً با رواج موج اندیشه‌های روشنفکری در جهان اسلام، دیدگاه‌های تازه‌ای در این خصوص، منتشر شده است. در جهان تشیع، کتاب‌های حقوق اقلیت‌ها (عباسعلی عمید زنجانی)؛ اسلام و همزیستی

مسالمت‌آمیز (همو)؛ امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها (همو)؛ حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب (جعفر آریانی)؛ رابطه دولت مدینه با اقلیت‌های دینی (سید محمد ثقفی).
در میان اهل سنت نیز دو اثر مهم در این زمینه انتشار یافته است: مواظنون لادمیون (دکتر فهمی هویدی)، غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی (دکتر یوسف قرضاوی).

مفهوم شهروند

شهروند در ادبیات ما واژه‌ای نوپدید محسوب می‌شود و به تازگی وارد ادبیات نوشتاری و گفتاری کشور ما شده است و نباید چنین پنداشت که این واژه با برابرهایی چون: رعیت، ملت، امت، بومی، مقیم، ابناء، تابع، مردم و ... هم معنا است گرچه با برخی، قرابت معنایی دارد.
شهروند فقط به ساکن یک شهر گفته نمی‌شود بلکه معنای فراتر از آن را به همراه دارد. شهروند ضمن اینکه ساکن شهر است در سازماندهی شهر و تدارک و تنظیم قواعد زندگی در شهر و تدوین قانون حاکم بر شهر و مملکت نیز مشارکت دارد (نوابخش، ۱۶).
در فرهنگ علوم سیاسی، شهروند به کسی اطلاق شده است که از حقوق و امتیازات مندرج در قانون اساسی یک کشور استفاده کند (آقا بخشی، ۴۹). در فرهنگ فارسی امروز، به کسی که اهل یک کشور باشد و از حقوق متعلق به آن برخوردار باشد شهروند گفته می‌شود (صدر افشار، ۱۲۵).
با توجه به نکات بالا می‌توان گفت شهروند فردی است در رابطه با یک دولت که از سویی برخوردار از حقوق سیاسی و مدنی است و از سوی دیگر در برابر دولت تکالیفی بر عهده دارد.

چیستی شهروندی

با توجه به مباحث مقدماتی‌ای که در ذیل «شهروند» آمد، می‌توان فهمید که این واژه اشاره به موقعیت و منزلتی دارد که مختص افراد انسانی است اما اینکه این موقعیت و وضعیت بر چه اساسی پایه‌گذاری شده و تا چه حد و حدودی دارای اعتبار است و اینکه آیا در نظام حقوقی اسلام حقوق شهروندی مطرح شده است یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است تا چه حد با حقوق شهروندی در غرب دارای اشتراک و اتفاق است؟ نیازمند بحث‌های فراگیری است که در حوصله این نوشتار نمی‌گنجد.
شهروندی، موقعیتی است که میان فرد و جامعه سیاسی (دولت)، رابطه برقرار می‌کند (فالکس، ۷۴) که بر مبنای آن اولی ملزم به وفاداری و دومی ملزم به حمایت است (گولد، ۵۵۱). این مفهوم زمانی در اروپا مطرح گردید که اهمیت فردیت و حقوق فردی بر جامعه غرب نمایانگر شد و اساساً کسی شهروند

شمرده می‌شد که از حقوق فطری و طبیعی نیز برخوردار باشد (کامیار، ۳۸).

ترنر شهروندی را مجموعه حقوق و وظایفی می‌داند که به افراد هویت قانونی و رسمی اعطاء می‌کند (شیبانی، ۱۶).

از نظر هامیلتون، شهروندی مجموعه‌ای از حقوق یا وظایف معرف عضویت سیاسی - اجتماعی است؛ که موجب اختصاص منابع جمعی به گروه‌های مختلف جمعی می‌شود (عظیمی، ۵۹). مفهوم شهروندی گرچه در سیر تاریخی خود، از شهروندان یونانی - که شامل مردان آزاد می‌شد - گرفته تا دوران روم باستان و تا امروز تفاسیر متنوعی به خود دیده است اما در دموکراسی‌های سده‌های اخیر به‌ویژه در سده بیستم و پس از اعلامیه حقوق انسان و شهروند (۱۷۸۹)، گسترده‌ترین و فراگیرترین معنای خود را پیدا کرد. (موحد، ۱۹۸ و ۲۳۵ و ۲۳۰)

مفهوم شهروندی اسلامی

جامعه اسلامی در آغاز پیدایش یک جامعه ایدئولوژیک بود که بر مبنای باور و عقیده شکل گرفت. بر اساس پارادایم رایج اسلامی، همه سرزمین‌ها به دو منطقه دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌شدند. بلادی که تحت کنترل مسلمانان قرار داشت، دارالاسلام بود - اگرچه تعداد غیر مسلمانان آن بیش‌تر از مسلمانان بود - و مناطقی که تحت نفوذ و اداره غیر مسلمانان بود، دارالکفر نامیده می‌گردید. از همان آغاز، گروه‌ها و اقلیت‌های مذهبی در درون جوامع اسلامی به دون آن که الزامه به اسلام بگردند و یا ترک وطن کنند، در کنار مسلمانان به زندگی خود ادامه دادند. از منظر فقه اسلامی، همه افرادی که درون این دایره - دارالاسلام - زندگی می‌کردند، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، شهروند تلقی می‌شدند و از مواهب شهروندی بهره‌مند می‌گشتند، با این تفاوت که مسلمانان بالاصاله از تابعیت دارالاسلام برخوردار بودند ولی غیر مسلمانان، به‌عنوان متحد و با عقد قرارداد، از حقوق آن متمتع می‌شدند.

واقعیت آن است که مسأله تابعیت و برخورداری از حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی، صرفاً یک مسأله اعتقادی بود، یعنی هر فردی که به عقیده اسلامی باورمند بود، جزئی از جامعه بزرگ اسلامی به شمار می‌آمد و نژاد، زبان و دیگر وجوه تمایز، به‌هیچ‌وجه در این موضوع، تأثیرگذار نبود و شاید به همین لحاظ در فرهنگ اسلامی به‌جای کلمه ملت، واژه امت به کار رفته است^۱. امام علی (ع) به‌عنوان تنها

^۱. به عنوان نمونه: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس.... بقره/۱۴۳ و نیز بنگرید: بقره/۱۳۴ و ۱۴۱، آل عمران/۱۰۴ و ۱۱۰ و نهج البلاعة: خطبه ۱۲۷؛ نامه ۷۸؛

پیشوای شیعه که موفق به تأسیس یک دولت اسلامی گردید در توصیف این نوع از مفهوم شهروندی می‌فرماید:

«هر فردی که خدا و پیامبرش را اجابت کند و دین ما را تصدیق کند و داخل در دین ما گردد و به‌سوی قبله ما نماز بگزارد، همه حقوق و حدود اسلام را مستحق می‌گردد. شما همه، بندگان خدایید و مال نیز مال خداست که میانتان به‌طور مساوی تقسیم می‌گردد و هیچ‌گونه برتری برای کسی بر دیگری نیست و البته پرهیزکاران در سرای آخرت، دارای نیکوترین پاداش و ثواب هستند...» (مجلسی، ۱۷/۳۲)

بنابراین می‌توان مدعی شد که از همه ویژگی‌های تبعیض‌آمیز در باب شهروندی، تنها یک عنصر در تحقق شهروندی اسلامی تأثیرگذار بوده است یعنی دین و مذهب و گونه دیگر عناصر مانند جنس، نژاد، اقامتگاه، پیشینه تاریخی و... هیچ‌کدام باعث جلب یا سلب امتیازات شهروندی اسلامی نمی‌گردید، اما عقاید دینی در مقوله شهروندی دخیل بودند. البته درباره میزان و کیفیت این دخالت دو نظریه وجود دارد: (أ) غیر مسلمانان شهروند حقیقی دارالاسلام محسوب نمی‌شوند و تنها در صورت رعایت شرایط خاص، به مثابه متحد مسلمانان می‌توانند از برخی حقوق در جامعه اسلامی بهره‌مند گردند.

(ب) غیر مسلمانان نیز همانند مسلمانان، شهروند به‌شمار می‌آیند اما نه شهروند درجه یک، بلکه شهروند درجه دو^۲، یعنی شهروندی آنان، افزون بر آن‌که مطلق و بی‌قید و شرط نیست و تابع رعایت مقررات خاصی است، در امتیازات و حقوق نیز دقیقه‌منطبق با مزایای مسلمانان نیست.^۳ بنا بر هریک از دو نظریه، امت اسلامی تنها بر پایه باورمندان مسلمان شکل می‌گیرد، اما ملت و کشور اسلامی ممکن است ترکیبی باشد از مسلمانان و متحدانشان (یا شهروندان درجه دو). در حقیقت، غیر مسلمانان نیز حق دارند در جامعه اسلامی با شرایط خاصی مشارکت جویند و از تابعیت آن بهره‌مند گردند. این تابعیت خاص که به‌گونه قراردادی دو جانبه صورت می‌پذیرد در اصطلاح فقه اسلامی، «ذمه» نامیده شده است. قرارداد ذمه تنها شامل پیروان ادیان صاحب کتاب (= اهل کتاب) یعنی یهودیان، مسیحیان و زردشتیان می‌گردد و پیروان

^۲ با نگاهی به جوامع کهن، در می‌یابیم که موضوع طبقه بندی مردم، امری تقریباً پذیرفته شده بوده است. حتی امیر مؤمنان (ع) نیز در نامه مالک، به این نکته اشاره می‌فرماید: «و اعلم ان الرعية طبقات لا يصلح بعضها الا ببعض... و منها اهل الجزية و الخراج من اهل الذمة و مسلمة الناس» (نهج البلاغة، نامه ۵۳)

^۳ یکی از نویسندگان در این زمینه می‌نویسد: بدین ترتیب، افراد غیر مسلمان در قلمرو حکومت اسلامی، هیچ گاه بیگانه و خارجی و اجنبی شمرده نمی‌شوند و عنوان بیگانه در فقه و حقوق اسلامی جای خود را به عنوان «متحد» و هم پیمان می‌دهد... در حقیقت، برای عضویت اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی دو راه شناخته شده وجود دارد که می‌تواند هر کدام از آن دو معیار عمل در نظام اسلامی قرار گیرد:

(أ) قبول قرارداد ذمه و کسب تابعیت قراردادی.

(ب) عضویت در تشکیل امت بر اساس میثاقی چون میثاق مدینه و کسب شهروندی اصلی و تابعیت اکتسابی. (عباسعلی عمید زنجانی، امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها؛ نشریه کتاب نقد، بهار ۱۳۸۰، شماره ۱۸)

دیگر آیین‌ها از زمره آن خارج‌اند. (حر عاملی، ج ۱۱، باب ۴۹ کتاب جهاد؛ صاحب جواهر^۴، ۲۲۸/۲۱) چکیده سخن آن‌که بر اساس آموزه‌های فقه کلاسیک:

پس از تشکیل یک کشور اسلامی، افراد درون آن به سه دسته تقسیم می‌گردند:

۱. شهروندان درجه یک، شامل همه مسلمانان که به‌صرف ایمان و باورمندی، در این محدوده قرار می‌گیرند. گر چه شهروندی اینان نیز مقید به قید ایمان و باورمندی است، اما در حقیقت این قید، شرط تحقق جامعه اسلامی نیز هست به این مفهوم که فرد با پذیرش اسلام، پیش از آن‌که از امتیازات و حقوق شهروندی در جامعه اسلامی برخوردار گردد، در تشکیل یک جامعه اسلامی، مشارکت جسته است.^۵
۲. شهروندان درجه دو (ا)، یعنی اهل کتاب که برای عضویت در این جامعه، مقید و موظف به باورمندی به اسلام نیستند (که در آن صورت، مانند بقیه مسلمانان خواهند بود) اما باید به وظایف و شرایطی خاص، تن دهند.
۳. شهروندان درجه دو (ب)، یعنی غیر اهل کتاب که در شرایط دشوارتری در جامعه اسلامی قرار دارند.^۶

حقوق اهل کتاب بر اساس قرارداد ذمه

در این قسمت به‌گونه‌ای مجمل به حقوق اهل کتاب در پرتو قرارداد ذمه، اشاره می‌کنیم تا در مباحث آتی که از حقوق شهروندی مدرن، بحث می‌کنیم، سودمند افتد.

در برابر تعهداتی که ذمیان بر اساس قرارداد ذمه به گردن می‌گیرند، وظایف و مسؤولیت‌هایی نیز بر عهده جامعه اسلامی نهاده می‌شود که باید تمام تلاش خود را در انجام آن‌ها به کار بندند:

- ۱- تأمین امنیت همه‌جانبه ذمیان: آنان از حق کامل حمایت نظام اسلامی چه در برابر تهدیدات داخلی و چه در مقابل خطرات خارجی، برخوردارند؛ بنابراین هر گونه رفتار خصمانه از سوی مسلمانان که موجب

^۴. شیخ در این مسأله، ادعای نفی خلاف می‌کند. (همان‌جا)

^۵. یکی از دانشیان حقوق بین الملل اسلامی می‌نویسد: این اصل قرآنی که «مؤمنان برادر یکدیگرند» به طور ضمنی مبین آن است که به محض مهاجرت یک مسلمان از وطن غیر اسلامی و ورودش به سرزمین اسلامی- به قصد اقامت در آن- او تبعه تمام عیار دولت اسلامی می‌گردد و دارای حقوقی همانند سایر شهروندان مسلمان خواهد بود. (حمید الله، محمد، سلوک بین المللی دولت اسلامی، ترجمه دکتر مصطفی محقق داماد، ۱۲۹)

^۶. بر اساس نظریه فقهی دارالاسلام، شهروندان در دولت اسلامی به سه دسته مؤمنان، اهل ذمه و مشرکان (سائرین) تقسیم می‌شوند. در صدر اسلام اهل ذمه کسانی بودند که از بیرون سرزمین‌های اسلامی برای احراز مزایای زندگی با مسلمانان به دارالاسلام مهاجرت می‌نمودند و با شرایط قرارداد ذمه تعهدات لازم را پذیرفته و از امتیازات این پیمان برخوردار می‌شدند و براساس آن وضعیت زندگی ذمیان به‌صورت قراردادی و به شکل اقلیت بیگانه تلقی می‌شود و این وضعیت در مورد مسیحیانی که سالیان متمادی در سرزمین‌های اسلامی به‌صورت شهروند عادی به‌سر برده‌اند چندان خوشایند نیست. (عباسعلی عمید زنجانی، مقاله امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها، کتاب نقد، شماره ۱۸، بهار ۱۳۸۰)

ایجاد لطمات و ضررهای جانی، مالی و امثال آن نسبت به ذمیان گردد محکوم است و کیفر داده می شود. هم چنین بر مسلمانان واجب است که در برابر تهاجم بیگانه به کشور اسلامی، از ذمیان دفاع کنند. دلیل این مطلب، افزون بر آیاتی از قرآن کریم^۷، روایات فراوانی^۸ است که در این باب وارد شده است.

به اتفاق همه فقیهان اسلامی (صاحب جواهر، ۲۷۱/۲۱)، جان ذمیان، محترم و محقون و کشتن آنان حرام است. (طوسی، استبصار، ۲۷۰/۴). پیامبر (ص) می فرماید:

«کسی که معاهدی (شامل ذمی معاهد و غیر ذمی معاهد می شود) را بکشد، بوی بهشت به مشامش نخواهد رسید.» (مجلسی، ۲۱۷/۱۶؛ امینی، ۶۰/۱۱؛ محمدی ری شهری، ۲۱۸/۱)

هم چنین آبرو و عرض ذمیان همانند مسلمانان، محترم و در کنف حمایت نظام اسلامی است. کرامت و شرافت آنان باید پاس داشته شود. داستان خلخال کشیدن از پای زن یهودی و عکس العمل شدید امیر مؤمنان (ع) در برابر آن رخداد، مشهور است. (نهج البلاغه، خطبه بیست و هفتم، ۶۹/۱-۶۸)

۲- آزادی ذمیان

أ) آزادی مذهبی: اساساً قرارداد ذمه مبتنی بر اصل آزادی دین و عقیده است. اسلام، باورمندی به حقیقت ادیان آسمانی و حرمت قائل شدن برای آن ها را از اصول مسلم خود قرار داده است و براین مبنا، این حق را برای متدینان به ادیان صاحب کتاب در حفظ و تداوم این اعتقاد، امضا کرده است. خداوند در قرآن می فرماید: «...لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُوعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (مائده، ۴۸)

این آیه در حقیقت، وجود اختلاف در عقیده و مذهب را می پذیرد و مشخص شدن حق را از ناحق، به سرای واپسین، وا می گذارد.

و در آیه دیگری می فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ»^۹ (هود، ۱۱۸) و آیه دیگر: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا لَأَفْلَأْتُ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مَوْمِنِينَ»

^۷ به عنوان نمونه: «لَا يَهَاجِمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرَهُمْ وَتَقْسُطُوا إِلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ يَحْسِبُ الْمُقْسُطِينَ» (الممتحنة/۸)؛ «وَأِنْ أَحَدُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه/ ۶) «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران/ ۶۴)؛ «قَتَلُوا 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) و نیز نگ: انفال/ ۶۱؛ حج/ ۴۰؛ نساء/ ۸۹-۹۰.

^۸ و نیز نگ: المبسوط، سرخسی، ۸۵/ ۲۶؛ الفقه الاسلامی، ۵۸۸۳/ ۸.

^۹ علامه طباطبایی در توجیه این که چگونه خداوند در مقام مشیت، امت واحد را اراده نفرموده است می نویسد: مراد از امت واحده ساختن انسان ها، وحدت تکوینی نیست چرا که انسان ها همه از یک نوع هستند همان طور که در این آیه، انسان ها را از یک نوع و امت دانسته: ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون (زخرف، ۳۳) بل که منظور این است که از جهت اعتبار، آن ها را امتی واحد، قرار دهد که همه دارای چنان استعدادها و توانایی های برابری باشند که بتوانند پذیرای یک دین باشند؛ نه خدا چنین اراده ای نفرموده است. (الميزان، ۳۵۲/ ۵).

(یونس، ۹۹) بنا بر این حقانیت دین حق، به گونه ای است که بینات و دلایل آشکار، برای تصدیق آن از سوی ناباوران، کافی است و نیازی به کاربرد زور و عنف نیست.

ب) آزادی برپایی شعائر دینی: خداوند در قرآن ضمن آن که یادآور می شود که ما برای هر امتی، عبادتی خاص قرار دادیم و شما نباید با روش های عبادی آنان از سر منازعه در آید^{۱۱} (حج، ۳۴)، هم چنین در جای دیگری می گوید: اگر خداوند به واسطه برخی از مردم، برخی دیگر را منع نکرده بود، بسیاری از صومعه ها و کنیسه ها و مسجدهایی که یاد خداوند در آن ها بر قرار بود، منهدم و نابود می گردید.^{۱۲} (حج، ۴۰)

ج) آزادی انتخاب مسکن و محل سکونت به جز در محل های ممنوعه (به جز مناطق ممنوع مانند محدوده حرم و مساجد) و نیز آزادی خروج از مملکت اسلامی (صاحب جواهر، ۲۸۶/۲۱؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۵/۲) البته محدودیت هایی برای آنان هست که به آن ها اشاره خواهد شد. (طوسی، مبسوط، ۴۶/۲)

۳- حمایت از اموال و دارایی های ذمیان:

بر اساس قرارداد ذمه، به اقلیت های متعهد اجازه داده می شود در سرزمین های اسلامی به فعالیت های اقتصادی اشتغال ورزند. حق مالکیت برای آنان محترم شمرده شده و اموالشان از مصونیت کامل برخوردار است.^{۱۳}

۴- استقلال قضایی ذمیان:

همه فقیهان اسلامی اتفاق نظر دارند که اهل کتاب در انتخاب محاکم قضایی خود^{۱۴}، آزادند و این مطلب از آیات قرآن نیز فهمیده می شود. (مانده، ۴۲)^{۱۵}

۵- برخورداری از حقوق اجتماعی و سیاسی به شرط عدم اخلال به مواد ذمه:

پیامبر (ص) با یهودیان مدینه دادوستد می کرد و حتی از آنان وام می گرفت (بحارالانوار، ۱۵/۱۸). سیره علی (ع) و دیگر امامان (ع) نیز چنین بوده است. منقول است که امیر مؤمنان (ع) برای ولیمه عروسی خویش، از یک یهودی قرض کرد. (مجلسی، ۱۳۶/۴۳)^{۱۶}

^{۱۰} و این آیات نیز بر این مطلب دلالت دارد: «فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مَذْكُورٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (غاشیه، ۲۱-۲۲) و ق/۴۵؛ كهف/۲۹.

^{۱۱} «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازَعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعَ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلِيَّ هَدِيٍّ مُسْتَقِيمٌ»

^{۱۲} «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبُيُوعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا»

^{۱۳} (طوسی، المبسوط، ۴۹/۲-۵۰) همچنین نگ: تذکره الفقهاء، ۲۵۳/۱؛ مصباح الفقيه، ۱۳۲.

^{۱۴} البته در صورتی که یکی از طرفین دعوا (مدعی و مدعی علیه)، مسلمان باشد، دعوا حتما باید در محاکم اسلامی طرح گردد، ولی اگر هر دو طرف دعوا، ذمی باشند، آن ها حق دارند که دعوا را در دادگاه خودشان مطرح سازند. (عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۶۷)

^{۱۵} فإِنَّ جَاءَهُمْ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ. فقیهان، اعراض از ایشان را به معنای خودداری از حکم و احاله کردن ایشان به محاکم خودشان دانسته اند. (زبدۃ البیان، اردبیلی، ۶۸۴؛ کنز العرفان، فاضل مقداد، ۳۷۸/۲)

^{۱۶} برای اطلاعات بیشتر در باره سلوک انسانی معصومان (ع) با اهل کتاب، نگ: بحار الانوار: ۲۷۳/۸۱، ۱۰۷/۵۰، ۱۲۸/۴۱، ۱۵۲/۴.

افزون بر تشریع و تقنین چنین قوانین حمایتی، راهکارهای اجرایی و شیوه‌های ضمانتی نیز برای حسن تمشیت این قوانین، پیش‌بینی شده بود: نخست آن‌که به اتفاق فقیهان مسلمان، قرارداد ذمه حتماً باید از سوی دولت اسلامی - نه فرد یا افراد غیر رسمی - منعقد گردد. (خلاف، ۳۴۲/۵ و مبسوط، ۱۷/۲ و تذکره، ۳۲۱/۹ و ۷۵ و امام خمینی، ۵۰۱/۲)

تفاوت‌های حقوق شهروندان مسلمان و ذمی

در لابلای مباحث پیشین به درجه دوم بودن شهروندی ذمیان - علی‌رغم همه حقوق و مزایایی که برای آن‌ها مقور شده است - اشاره گردید. این امر معلول امتیازات و تفاوت‌هایی است که صراحتاً در حقوق اسلام آمده است. این امور به دو دسته تقسیم می‌گردند: برخی از آن‌ها گرچه به عنوان تکالیف ذمیان مطرح شده است اما در مورد مسلمانان نیز سریان دارد مانند ارتکاب از آمیزش جنسی نامشروع با زنان مسلمان، پرهیز از راهزنی و ایجاد مزاحمت در راه‌ها، پناه ندادن به جاسوسان دشمن، اقدام به جاسوسی نکردن علیه مسلمانان، پرهیز از ترور مردان و زنان مسلمان.

دسته دوم که اینک محل سخن و گفت‌وگو است، تکالیف و وظایفی است که ویژه ذمیان است. آن‌ها را بر می‌شماریم:

۱. ورود در حوزه شهروندی برای مسلمانان، بلا شرط است اما اهل کتاب ساکن در ممالک اسلامی تنها در صورتی می‌توانند در این حوزه مشارکت جویند که تابع قرارداد ذمه شوند. قرآن کریم تصریح می‌کند که با کسانی از اهل کتاب که به خداوند و سرای واپسین باور ندارند و محرمات خداوند و پیامبرش را حرام نمی‌دانند و به دین حق، تدین نمی‌ورزند، بجنگید تا آن‌که در حالت خواری، جزیه پرداخت کنند.^{۱۷}
۲. پرداخت جزیه: جزیه یک نوع تعهد مالی و به عبارت بهتر، گونه‌ای مالیات است که ذمیان موظف به پرداخت آن هستند. گرچه مدافعان پرداخت جزیه در مقام توجیه آن به مسأله تراضی و توافق طرفین و نیز معافیت ذمیان از تعهدات و مسئولیت‌های مالی دیگر (مانند خمس، زکات و مالیات‌های دیگر) استناد جسته‌اند (عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۱۴) اما پیداست که همین مقدار تفاوت می‌تواند به عنوان حائلی آشکار میان شهروندان مسلمان و اهل کتاب در جامعه اسلامی تلقی شود؛ به‌ویژه آن‌که بر اساس آیه ۲۹ سوره توبه که مقور می‌دارد پرداخت جزیه از سوی آن‌ها باید در حال «صاغر بودن» صورت پذیرد. (برای

^{۱۷} «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین أوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون» (توبه، ۲۹)

اقوال در مورد صاغرون، نگ: طبرسی، ۳۴/۵ و ابن عربی، ۹۲۳/۲-۹۲۵^{۱۸} قدر متیقن از آیه آن است که اهل کتاب در موقع پرداخت جزیه باید احساس محدودیت، مقهوریت و خضوع کنند و این مسأله از نظر روانی بسیار حائز اهمیت است.

۳. ممنوعیت تأسیس معابد نو بنیاد: بر اساس فقه اسلامی، زمین حق ندارند افزون بر معابدی که از گذشته در سرزمین‌های اسلامی داشته‌اند، معبد جدیدی احداث کنند. (طوسی، المبسوط، ۴۵/۲؛ برای دیدن کامل امور ممنوع بر اهل کتاب بنگرید: تذکره الفقهاء، ۳۱۷/۹)

حتی آنان حق بازسازی یا نوسازی معابد خود را ندارند. (صاحب جواهر، ۲۷۰/۲۱ و ۲۶۶ که عبارت منتهی را نقل می‌کند)

۴. ممنوعیت از تبلیغ و آموزش‌های دینی: زمین نمی‌توانند به صورت عمومی در کشور اسلامی برای گمراه کردن مسلمانان، دست به تبلیغات بزنند (وَأَنْ لَا يَفْتَتُوا مُسْلِمًا عَنْ دِينِهِ) و یا کتب خود را منتشر سازند و دولت باید از این اقدام آنان ممانعت کند. (حلی، تذکره، ۳۱۷/۹ و صاحب جواهر، ۲۶۶/۲۱) به طریق اولی آنان حق ندارند تعالیم اسلامی را به نقد کشند. (امام خمینی، ۵۰۷/۲)

۵. محدودیت در امر مسکن: زمین در صورتی که بخواهند در بخش‌های مسکونی مسلمانان اقامت گزینند، حق ندارند ساختمان‌های بلند که بر فراز خانه‌های مسلمانان است، احداث کنند. (صاحب جواهر، ۲۶۵/۲۱)

۶. ممنوعیت استفاده آشکار (همراه با تظاهر) از اموری که مسلمانان آن‌ها را جایز نمی‌دانند مانند خوردن شراب و گوشت خوک. (همان، ۲۶۵/۲۱)

۷. محدودیت ورود به برخی مکان‌ها: زمین حق ندارند به سه منطقه وارد شوند: (أ) جاهایی که در متن قرارداد بدان تصریح شده است. (ب) مساجد و مکان‌های مقدس مسلمانان. (ج) منطقه حجاز شامل مکه و حوالی آن به طور مطلق و دیگر مناطق حجاز بیش از سه روز. (صاحب جواهر، ۲۸۶/۲۱ و ۲۷۵)^{۱۹}

۸. ممنوعیت از پیشنهاد ازدواج دادن به زنان مسلمان. (همان، ۲۷۵/۲۱)

^{۱۸}. به عنوان نمونه به برخی از این اقوال، اشاره می‌شود: آنان با خواری به سوی مأمور دریافت جزیه کشانده می‌شوند. مورد اهانت و زدن قرار می‌گیرند. مأمور مسلمان می‌نشیند در حالی که ذمی، ایستاده است. آنان به هنگام پرداخت جزیه، در مقابل آفتاب قرار داده می‌شوند. به هنگام دادن جزیه، ذمی سر خود را پایین می‌آورد و مأمور در حالی که ریش او را گرفته است، به او سیلی می‌زند. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید: مجمع البیان، ۳۴/۵؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۷۸/۳؛ البحر المحیط، ۴۰۱/۵؛ تبیان، ۲۰۳/۵؛ تفسیر جلالین، ۱۹۴؛ صافی، ۳۳۴/۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۱۷/۴؛ الجامع لأحكام القرآن، ۱۱۶/۸؛ کنز العرفان، ۳۶۳/۱؛ الدر المنثور، ۴۱۰/۳-۴۱۳؛ جواهر، ۲۴۸/۲۱).

^{۱۹}. صاحب جواهر می‌نویسد: ورود زمین به مسجد الحرام به دو دلیل حرام است: ۱- اجماع محصل و منقول از همه مسلمانان و آیه شریفه «انما للمشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام» (توبه، ۲۸)؛ فرقی هم میان ایستادن و گذشتن و تعدی نجاست و غیر آن نیست. همینطور ورود آنان به دیگر مساجد به ویژه مسجد النبی (ص) نیز حرام است؛ حتی اگر قائل شویم که داخل کردن نجاست غیر متعدیه به مساجد، حرام نیست، اما این جا حرام است زیرا دخولشان باعث اهانت است بلکه چه بسا آنان از سگ، خوک و عذره خشک نیز بدترند. (جواهر، ۲۸۷/۲۱)

۹. عدم پذیرش گواهی آنان در محاکم قضایی (چون یکی از شروط پذیرش شهادت، اسلام و عدالت^{۲۰} است).

۱۰. عدم شایستگی احراز مقام قضاوت از سوی آنان (به همان دلیلی که در بند قبلی آمد و نیز به دلیل آنچه در نصوص معتبر آمده که دادرس باید امامی باشد: رجل منکم^{۲۱})

۱۱. قصاص نشدن مسلمانی که ذمی را به قتل برساند. (خویی، ۶۱/۲-۶۵)

۱۲. ممنوعیت تصدی پست‌ها و مشاغل مهم و کلیدی به دلیل قاعده نفی سبیل. (نساء، ۱۴۱)

۱۳. تفاوت داشتن در لباس و وضع ظاهری.^{۲۲}

۱۴. ذمیان حق ندارند کارهایی را که در دینشان مباح و آزاد است ولی در اسلام، حرام شمرده شده‌اند، علنی انجام دهند. (همان، ۳۹۷/۱ و ۵۰۶/۲)

۱۵. آنان حق تغییر دین خود را به غیر از اسلام ندارند و گرنه کشته خواهند شد. (همان، ۵۰۶/۲)

۱۶. ذمیان نمی‌توانند در صورت نقض برخی از شرایط پیمان ذمه، در جامعه اسلامی باقی بمانند. (خویی، منهاج الصالحین، ۳۹۸/۱)

نکته بسیار مهمی که از همه این تمایزنگاری‌ها بدست می‌آید، آن است که در نگره پیشینیان از فقیهان، جامعه به دو بخش تقسیم می‌شد، بخش اصلی گروه مسلمانان بودند؛ اما برای این که مسلمانان بتوانند در امنیت و آرامش زندگی کنند، شرایطی فراهم آورده شد تا غیر مسلمانان نیز بتوانند در کنار آنان، زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند ولی هیچ‌گاه از یاد نبرند که تفوق، برتری، سیادت از آن مسلمانان است.^{۲۳}

کیفیت مواجهه عالمان مسلمان معاصر با احکام اهل ذمه

در دهه‌های اخیر از سوی برخی اندیشمندان مسلمان و فقه‌پژوهان معاصر، تلاش‌هایی شده تا به شکلی، احکام اسلام در رابطه با ذمیان، قانونی، انسانی و قابل دفاع جلوه‌گر شود. همه این مساعی از آن‌جا ناشی می‌شود که در دوران جدید که حقوق انسان بازخوانی شده و تفاوت‌های حقوقی میان شهروندان از

^{۲۰}. «یا ایها الذین امنوا شهدة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم او اءاخران من غیرکم ان لنقم ضربکم فی الارض فاصبتمکم مصیبة الموت». (مانده، ۱۰۶)

^{۲۱}. و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیء من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه. (وسایل، ۴/۱۸)

^{۲۲}. صاحب جواهر می‌نویسد: شایسته است که امام در قرارداد، شرط کند که آنان در لباس، مو، وسیله نقلیه و کتیه، از مسلمانان، متمایز باشند به این صورت که لباسی بپوشند که رنگش با سایر لباس‌های متعارف، متفاوت باشد مانند رنگ عسلی برای یهودیان و دکنی برای مسیحیان. (۲۷۳/۲۱)

^{۲۳}. البته منصفانه نیست که اعطای همه این امتیازات به اهل کتاب را از سر منفعت طلبی صرف دانست چه آن که در جهان بینی قرآنی و اسلامی، آنان به عنوان انسان، دارای کرامت ذاتی (اسراء، ۷۰)، و برخوردار از حقوق اولیه انسانی هستند؛ مع ذلک، این موضوع را نفی نمی‌کند که آنان، از حقوقی فروتر نسبت به مسلمانان، برخوردار بودند.

میان رفته و یا به حداقل رسیده است، دیگر پای کوفتن بر همان چارچوب‌های کهن و نادیده انگاشتن تحولات جهانی، ناممکن می‌نماید. در یک برداشت جامع، عالمان مسلمان سه گونه موضع در برابر این نیاز فزاینده اتخاذ کرده‌اند:

ا- **بنیادگرایان**^{۲۴}: دسته‌ای از عالمان مسلمان که بر ظواهر احکام و آموزه‌های سنت تأکید می‌ورزند، هم‌چنان از احکام ذمیان به صورت سنتی آن دفاع می‌کنند و اجرای کامل آن را امروز نه تنها ممکن که ضروری می‌دانند. اینان به لحاظ پیامدها و توابعی که گردن نهادن به مفروضات دنیای جدید در بر دارد و زعم آنان به هیچ‌وجه با عالم سنتی سازگار نیست، نمی‌توانند به التزامات دنیای جدید- همانند حقوق شهروند مدرن- گردن نهند. البته باید توجه داشت که گرچه فقیهان گرامی ما حتی در سال‌های اخیر در کتاب‌ها و درس‌های خود، همان مباحث قدیمی اهل کتاب را مطرح می‌کنند، این بدان معنا نیست که آنان را باید در این رده، قرار داد چرا که معمولاً دأب آنان بر سلوک به روش رایج و بیان مطالب سنت بوده و اگر هم قائل به نوآوری و مخالفت با جریان رایج بوده‌اند، معمولاً آن را در تریبون‌های غیر رسمی و یا در مقالات و امثال آن، منعکس می‌کرده‌اند؛ بنابراین نباید همه فقیهان را مدافع اجرای احکام ذمه دانست.

ب- **اصلاح‌گرایان**: گروهی دیگر از عالمان دینی که درک کامل‌تری از دنیای جدید دارند و مطالبات جهانی را و طبعاً عواقب خطر مخالفت با آن را به‌خوبی دریافته‌اند، یا به شکل صوری و برای فرار از واکنش‌های جهانی، تن به اصلاحاتی در زمینه حقوق شهروندی می‌دهند و یا اساساً خود را فی الواقع ملزم به رعایت آن می‌دانند یعنی می‌پذیرند که با تغییر شرایط جامعه جهانی، الزاماتی رخ داده است که بازگشت به لشکال گذشته را ناممکن می‌سازد. این گروه بیش‌تر به دنبال ایجاد سازگاری و ملائمت میان شریعت و مفاهیم مدرن‌اند. به عنوان نمونه در میان اندیشمندان شیعی، در مواجهه با نهاد ذمه، عباسعلی عمید زنجانی^{۲۵} در این گروه جای می‌گیرد. چند نمونه از این نوع رویکرد را در سخنان ایشان به نظاره می‌نشینیم:

تعبیر «متحدین متعهد» به جای بیگانه (فقه سیاسی، ۹۶)؛

^{۲۴}. استفاده ما از اسامی سه گانه برای این نحله‌ها عمدتاً بر پایه مصطلحات رایج است و هیچ شاخص چپستی شناسانه ندارد، بنابراین جایگزینی نام، کاملاً محتمل و پذیرفتنی است.

^{۲۵}. استاد فقید عباسعلی عمید زنجانی، بنیان گذار این تفکر میانه رو بودند. ایشان در چندین کتاب و مقاله بر این موضوع، تأکید ورزیدند: کتاب فقه سیاسی، حقوق و تعهدات بین الملل در اسلام؛ حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه (بررسی گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی)؛ وطن و سرزمین و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی (جغرافیای سیاسی اسلام)؛ مقاله امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها و... افراد دیگری که با این رهیافت در این زمینه تلاش کرده‌اند، عمدتاً از ایشان الهام گرفته‌اند، مانند دکتر مصطفی محقق داماد (در ترجمه کتاب محمد حمید الله که تحت عنوان سلوک بین المللی دولت اسلامی انتشار یافته)، جعفر آریانی (حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب)، عبدالله شفاعی (دولت اسلامی و احوال شخصیه اقلیت‌ها)، عبد الحکیم سلیمی (اقلیت‌ها و حقوق آن‌ها در اسلام، شریف لک زایی (مردم سالاری دینی و حقوق اقلیت‌ها در نظریه سیاسی امام خمین (ره)، مسعود زارعی (حقوق اقلیت‌ها در نظام علوی)، سید مسعود نوری (درنگی در حقوق اقلیت‌ها)، روح الله شریعتی (حقوق اقلیت‌ها در حکومت نبوی (ص))، فخر الدین اصغری آق‌مشهدی (حقوق اقلیت‌ها از نظر پیامبر اسلام (ص) و حقوق ایران)، عبد الخلیل رفاهی (الاقليات الدينية في المجتمع الاسلامي) و...

ارائه نصوص قرآنی و حدیثی مبنی بر به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های دینی از سوی اسلام؛ تأکید بر ارزش قراردادها در اسلام (همان، ۱۱۵-۱۰۷)؛

تعبیر «پیمان اتحاد ملی» برای اولین بار به جای قرارداد ذمه (فقه سیاسی، ۸۸)؛

ذکر مسئولیت‌های دولت اسلامی در قبال معاهدین (همان، ۱۳۷ به بعد)؛

بیان این نکته که پرداخت جزیه در برابر تعهداتی است که مسلمانان در قبال ذمیان بر عهده می‌گیرند و اصولاً جزیه، استثمار نیست (همان، ۱۱۷)؛

نپذیرفتن حکمی که می‌گوید پرداخت جزیه باید همراه با تحقیر باشد (همان، ۱۱۷-۱۲۵)؛

بیان این که قرارداد ذمه فقط از طرف مسلمانان الزامی است (همان، ۹۲)؛

به رسمیت شناختن استقلال قضایی اهل کتاب و موارد دیگری از این قبیل (همان، ۱۶۶ به بعد).

از عالمان سنی معاصر نیز دکتر یوسف قرضاوی و دکتر فهمی هویدی بر همین منهج راه می‌پیمایند. آنان نهایت تلاش خود را به کار می‌برند تا اثبات کنند قانون اسلام با کمال تسامح و مدارا با ذمیان برخورد کرده درحالی که چه پیش از اسلام و چه پس از آن و حتی در قرون اخیر، هیچ اکثریتی تا بدین حد، حقوق اقلیت‌های مذهبی را پاس نداشته است.^{۲۶}

ج- روشنفکران دینی: این دسته، ارزش ذاتی مفاهیم جدید مانند مفهوم «شهروندی» را پذیرفته‌اند و بیش‌تر به دنبال تغییر فهم خود از متون دینی هستند. قرائت اینان از متون دینی با قرائت دو گروه پیشین تفاوت‌های مهمی دارد. نگاه‌های اینان غالباً برون‌دینی است و در بخش درون‌دینی نیز بیش‌تر بر ریشه‌ها نظر می‌افکنند تا شاخ و برگ‌ها. آنان در پی مباحث کلامی و فلسفی‌ای هستند که تأثیرات بنیادینی در استنباط احکام فقهی بر جای می‌نهد.

از منظر آنان در حقوق شهروندی مدرن، حقوق آدمیان بر مبنای انسان‌مداری (humanism)^{۲۷} تعریف می‌شود و اساساً خدامحوری در تعلق یا عدم تعلق حقوق، مداخلیتی ندارد. انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند دارای حقوقی مشترک فرض می‌شوند.

^{۲۶}. بنگرید کتاب او را در این زمینه: غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی که در سال ۱۹۷۷ انتشار یافته است و در سال ۱۳۸۳ در کشورمان توسط آقای داود دشتی تحت عنوان غیر مسلمانان در جامعه اسلامی ترجمه و در انتشارات احسان چاپ شده است؛ نام کامل کتاب فهمی هویدی چنین است: مواظنون لا ذمیون؛ موقع غیر المسلمین فی المجتمع المسلمین. این کتاب در سال ۲۰۰۵ توسط انتشارات دارالشرق قاهره چاپ شده است و هم اکنون، جناب آقای دکتر حسین صابری مشغول ترجمه آن هستند.

^{۲۷}. اومانیزم طرز تفکری است که مفاهیم بشری را در مرکز توجه و تنها هدف خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر بشر را به روی گردانی از خالق خویش و اهمیت دادن به خود وجودی و هویتی فرا می‌خواند. لغت اومانیزم را در یک فرهنگ لغت ساده چنین می‌یابید: «نظام فکری مبتنی بر ارزش‌ها، خصایص و اخلاقیاتی که پنداشته می‌شود فارق از هر گونه قدرت ماوراء الطبیعی، درون انسان وجود داشته باشند.» (Lamont, The Philosophy of Humanism, 1977, p. 116).

فردگرایی (individualism)^{۲۸} که حاصل جدایی انسان و ارزش‌های اخلاقی از جهان خارجی و واقعیات مستقل از ارزش است (عدم ارتباط واقعیت و ارزش) و نیز قراردادگرایی^{۲۹}، حقوق طبیعی مدرن^{۳۰} و... از دیگر مبانی فلسفی این نگاه حقوقی‌اند. البته باید تأکید کرد که این مفاهیم هیچ‌کدام به معنای نفی حقایق دینی، خداجویی، معنویت و اخلاق نیست بلکه صرفه این ارزش‌ها را از دخالت در تعیین حد و مرزهای حقوقی جدا می‌انگارد.

روشنفکران دینی در مواجهه با پدیده‌ای مانند قانون ذمه، با تکیه بر مفاهیم و پیش‌فرض‌هایی که بر شمرديم، از آن جا که دل در گروی هیچ گزاره ثابتی ندارند به آسانی به نفی الگوهای سنتی می‌پردازند^{۳۱}. و در موضوع ذمیان، بر اندیشه‌هایی که در ذیل می‌آید، پای می‌فشارند:

۱- فقه سنتی، مبتنی بر تکلیف‌گرایی بوده است نه حق‌گرایی، به همین خاطر، افراد نمی‌توانسته‌اند برای حقوق خود تصمیم بگیرند. (سروش، ۳۳۴)

۲- نصوص قرآن و روایات کاملاً ناظر به زمان و مکان صدور بوده‌اند و اطلاق و شمول ندارند. (شبستری، نقد و نظر، شماره ۵)

۳- عقلانیت و عرفی‌گرایی که تکیه بر فهم و داده‌های دانش‌های نوین دارد، (همان)

۴- نابرابری‌های حقوقی جزء ذاتیات اسلام نیستند بلکه از زمره عرضیات‌اند. (سروش، ۳۴۱)

۵- دین باید انسانی باشد. همان قدر که آدمیان برای دین‌اند، دین هم برای آدمیان است. عادلانه بودن، حق بودن و انسانی بودن از جمله اوصافی است که هر دینی باید واجد باشد. (سروش، ۳۲۱)

۶- پذیرش تحول‌پذیری فهم فقیهان از احکام دینی؛ (همان، ۳۲۲)

۷- تفاوت قائل شدن میان جهان جدید و قدیم. جهان قدیم جهان جزم‌انگاری بوده و جهان جدید جهان شکاکیت و سؤال است. (همان، ۳۲۲)

^{۲۸}. مفاد این اصل این است که هر یک از افراد بشر با توجه به استعدادها و تمایلات طبیعی که واجد آن می‌باشد، به عنوان شالوده جامعه به شمار می‌رود و در این جهت تفاوت‌های نژادی، قومی، زبانی، مذهبی و... تأثیرگذار نیست تنها از این حیث که فرد بشر یک انسان است و در امیال بشری با دیگران اشتراک دارد، به عنوان شالوده اجتماع به شمار می‌رود. (برای اطلاعات بیشتر نگ: احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی؛ محمد آراسته خو، فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی؛ علیرضا شایان مهر، دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی)

^{۲۹}. بر اساس نظریه قراردادگرایی اجتماعی، ارتباط میان مردم و قوانین حاکم بر آن‌ها، نتیجه هم‌پیمانی و معاهده و قول و قرار است. (محمد علی موحد، در هوای حق و عدالت، ۱۵۹ و ما بعد آن)

^{۳۰}. پیروان حقوق طبیعی کلاسیک بر این باور بودند که ریشه حق در نهاد و سرشت انسانی منطوقی است و همه قانون‌گذاری‌ها باید بر اساس مراعات و ملاحظه این نهاد، صورت پذیرد. البته در دوره‌های پس از رنسانس، حقوق طبیعی مذهبی، کم‌کم در شکل حقوق طبیعی عقلی و سپس حقوق طبیعی پوزیتیو، ظاهر شد. (بنگرید: محمود عبادیان، مقاله حقوق بشر مفاهیم...، ۱۶۵-۱۶۸)

^{۳۱}. البته آنان نیز تأکید می‌ورزند که موضع‌گیری نظری و عملی یک انسان دین‌ورز باید بر اساس سلوک توحیدی باشد به این معنا که جهت‌گیری‌های کلی او در زمینه احکام و قوانین، نباید از آن سلوک، تهی باشد. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید: محمد مجتهد شبستری، مقاله سه گونه دانش در سه قلمرو، مجله نقد و نظر، شماره ۵)

بر اساس این رهیافت‌ها، آنان به این باور تن داده‌اند که اساساً نمی‌توان یا نمی‌بایست، میان انسان‌ها (چه شهروندان یک کشور و یا همه انسان‌ها)، به واسطه تفاوت در دین و مذهب، تبعیض قائل شد و احکام و حقوق متمایز، جعل کرد. (کدیور، آفتاب، ۳-۴)^۱

رویکرد قوانین جمهوری اسلامی به موضوع اهل ذمه

با این‌که بر اساس اصل چهارم قانون اساسی، همه قوانین کشور باید بر مبنای احکام اسلامی، تقنین گردند، ولی قانون‌گذار در قوانین موجود، نسبت به قانون ذمه، تقریباً سکوت اختیار کرده است. تنها در قانون اساسی، در رابطه با حقوق پیروان ادیان دیگر آمده: ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی، تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند. (اصل سیزدهم)^۲ اینک این پرسش مطرح است که چرا در در قانون اساسی، این حکم مسلم فقهی (قرارداد ذمه)، مندرج نشده است؟ اگر در زمان‌های گذشته، فقیهان شیعه از اجرای این قانون، سرباز زده‌اند می‌توان محمل آن را فقدان وجود یک حکومت عادل، دانست ولی در شرایط کنونی که فقیهان دارای بسطه^۳ ید هستند چرا؟ تئوری استصحاب قرارداد ذمه که در دوران گذشته منعقد شده بوده نیز چندان وجیه به نظر نمی‌رسد^۴؛ بنابراین، تنها پاسخ قانع‌کننده، همان است که جان مایه اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد یعنی، تحول‌پذیری قانون ذمه که قانون‌گذاران کشور نیز خودآگاه یا ناخودآگاه، بدان عمل کرده‌اند؛ و از همین روی است که طبق اصل شصت و چهارم قانون اساسی، برای آنان، پنج نماینده در مجلس شورای اسلامی پیش‌بینی شده است. تساوی دیه اهل کتاب و

^۱. ایشان ضمن تقسیم اسلام به اسلام تاریخی (سنتی) و اسلام روزآمد عقل‌گرا، در باره نگاه اسلام سنتی به پدیده اهل کتاب می‌نویسد: «در محور اول تعارض، یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همه‌ی انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیک‌تر است.» (آفتاب ۳ و ۴)

^۲. در اصل چهاردهم قانون اساسی هم آمده است: به حکم آیه شریفه: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه، ۸) دولت جمهوری اسلامی ایران مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند. همچنین در مواد ۶ و ۷ قانون مدنی نیز به احوال شخصیه توابع ایران (اعم از مسلمان یا اقلیت دینی)، پرداخته شده است.

^۳. یکی از نویسندگان در این خصوص می‌نویسد: «با توجه به مطالب ذکر شده و نظر به سیره فقه‌های جامع شرایط در زمان معاصر و سکوت قانون در این باره، چنین نتیجه گرفته می‌شود که جمهوری اسلامی با حاکمیت ولایت فقیه، عملاً این نظر را تأیید کرده است که همان قراردادی که در گذشته با اقلیت‌های موجود، منعقد گردیده، معتبر و محترم می‌باشد. (جعفر آریانی، حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب، ۵)

مسلمانان نیز در همین راستا قابل تفسیر است.^۱ اما این که این تحول چگونه در چارچوب روش‌شناسی اجتهاد رایج، تفسیر شود در ذیل می‌آید.

مبادی معرفت‌شناختی تحول قانون ذمه

نگارندگان معتقدند که می‌توان میان سه نوع نگره پیش‌گفته (در باب مواجهه با پدیده قانون ذمه)، نگاه چهارمی را نیز در انداخت که ضمن برخورداری از محاسن آن‌ها، از کاستی‌هایشان نیز در امان باشد. این تر، در حقیقت یک اندیشه ترکیبی است از دو نگاه درونی و بیرونی به دین و شریعت. در این نگرش، دین هم چنان می‌تواند و باید در دوران مدرن، نقش‌آفرینی کند و گزاره‌های دینی همچنان سهم والایی در تنظیم روابط مختلف انسان‌ها و جوامع، از جمله روابط حقوقی آنان ایفا خواهند کرد. البته دینی که خود بر خردورزی و تأثیرپذیری ضابطه‌مند از عرف و اقتضائات زمانی، تأکید کرده است. در این بینش، دعاوی روشنفکران دینی نیز می‌توانند جایی برای مذاقه و بررسی داشته باشند؛ پاره‌ای از آن‌ها رد و تعدادی نیز تلقی به قبول گردند. آنچه مهم است، پذیرش این حقیقت است که این تحول، از درون متن دین صورت می‌گیرد اگر چه برخی از مبادی و لایه‌های معرفتی‌اش، از بیرون و دانش‌ها و معارف دیگر، تأمین شده باشد. بر این اساس باید به این پیش‌فرض‌ها اذعان داشت:

- (أ) میراث فقهی گران‌بهای ما به‌طور یقین در عین حالی که برای اهل کتاب ارزش نسبی قائل شده است و میان آنان و دیگر کافران غیر کتابی تمایز گذاشته است، اما آن‌ها را دقیقه‌هم‌ردیف شهروندان مسلمان قرار نداده است. در خلال مباحث، به تعدادی از تفاوت‌های حقوقی میان آنان و شهروندان مسلمان، اشاره شد.
- (ب) با حاکمیت جمهوری اسلامی که تبلور رسمی فقه امامی است، قانون ذمه، در قوانین اساسی و عادی کشور، انعکاسی نیافت که به یقین، بازتاب همان نگاه‌های جدید به مقوله اقلیت‌های دینی است.
- (ت) بسیاری از نواندیشان مسلمان در سال‌های گذشته در صدد بر آمده‌اند میان اقتضائات جدید جهانی و نگاه جدید آن‌ها به مسائل حقوق بشر از جمله شهروندی از یک سو و آموزه‌های دینی از دیگر سو جمع کنند تا در عین تحفظ بر مبانی دینی خود، بتوانند در مجامع جهانی از آن دفاع کنند.
- (ث) بدون تردید در سه ده گذشته، در عرصه علوم سیاسی و حقوقی، مفاهیم نوینی مانند کشور، شهروند، تابعیت، مرز و امثال آن شکل گرفته‌اند که خواه ناخواه بر اندیشه، عمل و زندگی ما تأثیرگذار شده‌اند. ما خواسته یا ناخواسته، بسیاری از این مفاهیم را در جوامع خود پذیرفته‌ایم.

^۱ با پیگیری دولت و نمایندگان مجلس شورای اسلامی و تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام، متن زیر به عنوان تبصره ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ الحاق گردید: «بر اساس نظر حکومتی ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمانان تعیین می‌گردد.»

ج) هر گونه اظهار نظر و تصمیم‌گیری درباره مفهوم شهروندی اسلامی در دوران معاصر، به تنهایی و به صورت گسسته از مجموعه نظام فکری حاکم بر مسلمانان، امکان‌پذیر نیست، بلکه این نظام‌واره مانند پازلی است که شهروندی، تنها قطعه‌ای از آن است. نگاه ما به هستی، انسان، تکلیف، خدا، دین و... در نوع حقوق و تکالیفی که برای انسان معین می‌کنیم، تأثیرگذار است. نگاه حق‌گرایانه هرگز با نگاه تکلیف‌گرا، نتیجه‌ای برابر به بار نخواهد آورد.

ح) بنابراین، قانون ذمه امروز به یک بازخوانی کلی نیازمند است. در این بازخوانی، بسیاری از قطعات این نهاد، دست خوش تغییر و تحول می‌گردد و البته بخش‌هایی از آن نیز همچنان، به روال گذشته باقی خواهد ماند. این دسته از قوانین جدید در رابطه با اهل کتاب، مبتنی بر چند پیش‌فرض معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه و حقوق‌شناسانه بدین شرح‌اند:

- فهم ما از احکام شرعی در پی تحولات جهان، در حال تطور و دگرپسایی است.
- انسان، فارغ از نوع دین، رنگ و دیگر عوارضش، از منظر دین، موجودی است کریم و برخوردار از حقوق.
- همه انسان‌ها در حقوق اولیه با هم برابرند.
- تحولات جهانی باعث شده تا مفاهیم تازه‌ای مانند شهر، کشور، مرز، شهروند و... تأسیس گردند که نظامات کهن را دست‌خوش تغییر کرده‌اند.
- امروزه، جامعه اسلامی برای استمرار شکوه و جلالش، نیازی به تفکیک اتباع خود ندارد بل که با شهروند شناختن همه‌آحاد ملت و محترم شناختن همه حقوق شهروندی برای آنان، به حفظ انسجام ملی و یکپارچگی قلمروی خود، کمک می‌کند.

سازوکارهای تحول قانون ذمه

برای تحلیل فقهی تحول به وجود آمده در قانون ذمه، راه‌های گوناگونی قابل ارائه است. از این میان به چهار سازوکار اشاره می‌شود:

۱. ثابت و متغیر

تقسیم احکام به ثابت و متغیر نخستین بار در نوشته‌های علامه طباطبائی^۱ و سپس شهید مطهری^۲ دیده شد. این نظریه در حقیقت، راه حلی بود برای تطبیق نظری اقتضانات عصری با گزاره‌های ثابت شرعی.^۲

^۱. نظریه علامه طباطبائی، می‌گوید: اسلام مقررات خود را به دو قسم متمایز و جدا از هم تقسیم می‌نماید: مقررات ثابت و مقررات متغیر. مقررات ثابت: احکام و قوانینی است که به اقتضای نیازمندی‌های طبیعت یکنواخت و ثابت انسان وضع شده است. اسلام این بخش از احکام را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است، به نام دین و شریعت نامیده است: «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي

«یکی از اهداف تشریع اسلامی عبارت است از پاسداری از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی؛ و چون ارزش‌های اخلاقی حکایت از واقعیت‌های نفس‌الامری می‌کنند، اموری ثابت بوده، تغییری در آن‌ها راه ندارد. مثلاً میگساری، قماربازی و آزادی جنسی از سوی اسلام ممنوع اعلام شده و شارع مقدس، به تحریم آن‌ها حکم کرده است زیرا ضرر آن‌ها با گذشت زمان، تغییر پیدا نمی‌کند. ولی انسان، علاوه بر آنکه دارای غرایز و روحیات ثابتی است، به شرایط زمانی و مکانی که همواره در حال تغییر هستند و وضع آدمی نیز با توجه به آن‌ها تغییر می‌کند، وابسته است. این شرایط متغیر، احکام متغیری را نیز طلب می‌کند. رعایت مصالح اسلام و مسلمان‌ها بر دولت اسلامی واجب است، این یک اصل ثابت و قاعده عمومی است؛ اما مصالح اسلام و مسلمان‌ها با اختلاف شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند؛ مثلاً گاهی مصلحت اقتضای صلح و گاهی اقتضای جنگ دارد. بدین سان، مقررات و احکام خاص، در این زمینه با اختلاف شرایط، تغییر می‌کند، اما هرگز از چارچوب قانون عمومی که همان رعایت مصالح مسلمانان است و آیات قرآنی بر آن دلالت می‌کند، خارج نمی‌شود. برخی از آیات عام قرآن که بر قانون عام در این زمینه دلالت دارند، از این قرارند: «وَلَنَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)؛ «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبُوهُمْ وَتَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه، ۸ - ۹)». (ابراهیمی، ۱۳۴/۴ - ۱۳)

باید توجه داشت که درک ثوابت و متغیرات شریعت، کار آسانی نیست و به شم‌الفقاهه بالایی نیازمند است که در اثر ممارست بسیار فقیه با جهان فقاها، حاصل می‌آید. جداسازی ریشه‌ها از شاخ و برگ به آسانی میسر نمی‌آید. اینجاست که «فرایند اجتهاد»، نقش مهم و بی‌بدیلی پیدا می‌کند. شاید اینکه در روایات آمده است که: «علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع» به جهت اشاره به همین دو سویه بودن احکام

فطر الناس علیها لتبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم. «مقررات متغیر: احکام و مقرراتی است که جنبه موقتی و محلی (و یا جنبه اختصاصی دیگری) داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کنند. این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغییر و تبدیل قیافه اجتماعات و به وجود آمدن و از بین رفتن روش‌های تازه و کهنه، قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها، اختلاف پیدا می‌کند. این مقررات به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام (ص) و جانشینان و منصوبین از طرف اوست که در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص داده و اجرا می‌نمایند (یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم) از این قسم از مقررات، به نام اختیارات والی تغییر می‌شود و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابت اسلام، دستخوش نسخ و ابطال شود، نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید. ولی امر مسلمین، نظر به ولایت عمومی که در منطقه حکومت خود دارد و در حقیقت سرشته‌دار افکار جامعه اسلامی و مورد تمرکز شعور و اراده همگانی است، تصرفی را که یک فرد در محیط زندگی شخصی خود می‌تواند بکند، او در محیط زندگی عمومی انجام می‌دهد. (فرازهایی از اسلام، ص ۷۳، ۷۶، ۶۸، ۶۹)

^۱ بنگرید به کتاب ایشان با عنوان «اسلام و مقتضیات زمان»، ۱۲/۱ - ۱۳ و ۱۶/۲.

^۲ در باب امکان تحول‌پذیری احکام اسلامی، دو نظریه وجود دارد: حقوق دانان پیرو این نظریه‌اند که حقوق اسلامی با تحولات اجتماعی، تطبیق پذیر است حال آن که اسلام شناسان و محققان اسلامی، بر تغییرناپذیری قوانین اسلامی، تأکید دارند (محقق داماد، ۲۹۷/۳، مجموعه زمان و مکان)

شریعت است. اصول کلی و ثوابت، در سخن امامان (ع) انعکاس یافته است و مجتهدان می‌بایست، آن‌ها را با شرایط نو شونده زمانی و مکانی، تطبیق دهند.

بر اساس این دیدگاه، احکام اهل ذمه از گروه احکام ثابت اسلام نیستند بلکه از متغیرات به شمار می‌روند؛ به این معنا که ظرف زمانی خاصی داشته‌اند که در خارج آن ظرف، از مصلحت و قابلیت اجرا می‌افتند. این احکام در مقطعی تشریع شده‌اند که اهل کتاب، بیگانه شمرده می‌شده‌اند. مسلمانان در آن جامعه از سوی غیر مسلمانان، همواره- پیدا یا نهان- احساس خطری بالقوه می‌کردند. خط و مرزها، عقیدتی بودند و این، اختصاص به مسلمانان نداشت، ممالک غیر اسلامی نیز همین‌گونه بودند. امپراتوری روم یک ابر قدرت ایدئولوژیک و عقیده‌محور بود. از این رو بسیار طبیعی می‌نمود که موضع‌گیری احکام اسلامی نیز برای حفظ کیان و یکپارچگی مسلمانان، جهت‌دهی گردد. از هیچ نص و متن دینی در نمی‌آید که اهل کتاب باید همیشه در آن شرایط خاص قرار داشته باشند. بر عکس، با دقت در آیات و روایات مربوط به اهل کتاب، به خوبی می‌توان استنباط کرد که احکام ذمه و جزیه و امثال آن، دارای مصالح مقطعی و سیال بوده‌اند نه ثابت و لایتغیر. به همین جهت است که در زمان‌های مختلف، زمامداران مسلمان، مواضع متفاوتی در برابر آنان اتخاذ می‌کرده‌اند.

۲. تغییر موضوعی

موضوع از اصطلاحات رایج در متون فقهی است. موضوع چیزی است که حکم شرعی بر آن، مرتب شده است. (نائینی، ۳۸۹/۴) همو در ادامه می‌افزاید: مقصود از موضوع، عبارت است از آنچه در متعلق حکم، مفروض الوجود اخذ شده است. (همان‌جا) «بنابراین، اگر حکم بر اشیای خارجی حمل شده باشد، آن شیء خارجی را موضوع گویند و اگر بر مکلف یا یک سری شروط، حمل شده باشد، این مکلف را موضوع گویند». (برجی، ۷۴/۴)

موضوعات شرعی دارای اقسام گوناگونی هستند. موضوعات مستنبط شرعی: نظیر صلات و صوم و حج؛ موضوعات عرفی که شارع در بخش‌هایی از آن‌ها تصرف کرده است مانند قصاص و نکاح؛ امام خمینی (ره) می‌فرماید: «زوجیت از امور عقلانی و از اعتباراتی است که اساس زندگی اجتماعی بر آن متوقف است». (انوار الهدایة، ۲۰۸/۱) و دسته سوم، موضوعات صرف هستند که شارع در آن‌ها تصرفی نکرده است و قسمت اعظم فقه را هم تشکیل می‌دهند نظیر بلوغ، فقیر، قوم، مسلمان، غنا و...

با توجه به این‌که هر حکم شرعی دایر مدار موضوع خود است، با دگرگونی عرف‌ها و عادات در بستر زمان، موضوعات نیز دست‌خوش تغییر و دگرگونی می‌گردند. فقیهان باور دارند که احکام دایر مدار

موضوعات خویش‌اند و با تبدل موضوع، حکم نیز متبدل می‌شود.^۱ مثال معروف آن در فقه، تبدل سگ به نمکزار است. (حلی، قواعد الاحکام، ۱/۱۹۵) شهید اول می‌گوید: «تحول احکام با تحول در عادات، امکان‌پذیر است، همانطور که در نقود رایج، اوزان متداول و نفقه همسران چنین است». (القواعد و الفوائد، ۱/۱۵۲) صاحب جواهر در بسیاری از مباحث، بر دگرگونی موضوعات عرفی در ظرف زمان و مکان، تأکید می‌ورزد. (نگ جواهر: ۱/۲۵۹؛ ۱۳/۲۹۳؛ ۱۶/۵۹؛ ۲۰/۲۳۲ و...) (نگ جواهر: ۱/۲۵۹؛ ۱۳/۲۹۳؛ ۱۶/۵۹؛ ۲۰/۲۳۲ و...)

بر اساس دیدگاه تبدل موضوع، می‌توان گفت: فرمان‌هایی که در خصوص ذمیان تشریع گردیده است امروزه موضوعه منتفی شده‌اند زیرا این فرمان‌ها مربوط به دوران پیشامدرن است، زمانی که مفهوم مرز، سرزمین و تابعیت، به این شکلی که امروز در جوامع وجود دارد مطرح نبوده است، اما در جهان امروز که پدیده ملت و کشور به معنای خاص آن رخ نموده است، طبیعتاً آن فرمان‌ها هم دچار دگرگونی جوهری خواهند گردید. در نگاه پیشامدرن، جامعه به دو جامعه موحدان (دارالسلام) و جامعه غیر موحدان (دارالکفر) انقسام می‌یافت، اما این نگاه در دوران جدید، لاقلاً در سطح مفهوم کشور و دولت، اعتبار خود را از دست داده است. اینک، آحاد موجود در قلمروی یک حاکمیت سیاسی (کشور) به یک نسبت در رابطه با حاکمیت، یکپارچگی و اقتدار ملی، احساس تعلق و وابستگی می‌کنند. شاید به همین خاطر بوده است که فقیهان مسلمان در سال‌های اخیر سخن و اسمی از مباحث اهل ذمه- لاقلاً به صورت آشکار- به میان نیاورده‌اند و تنها در عمل، برخی از احکام آنان به اجرا در آمده است. اینک دیگر، سخن از پرداخت جزیه نیست- چه رسد که پرداخت آن، همراه با تحقیر هم باشد- از ممنوعیت ساخت آپارتمان‌های بلند توسط ذمیان، خبری نیست. دیگر در مجامع، سخنرانی‌ها و نوشته‌ها، کسی آنان را ذمی خطاب نمی‌کند. در کشور ما آنان شهروند ایرانی محسوب می‌شوند، شناسنامه ایرانی دارند و در خیل آحاد ملت بزرگ ایران، در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... مشارکت فعال می‌جویند و در شادی و اندوه، در کنار هموطنان مسلمان خود قرار دارند.

۳. زمان و مکان

امام خمینی (ره) بنیان‌گذار این تئوری به شمار می‌روند.^۲ تحلیل‌های متفاوتی از تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی، از سوی اندیشمندان، عرضه شده است^۳؛ مانند تغییر در موضوع، تغییر در فهم فقیه، تغییر

^۱ تبدل موضوع دارای اقسام متفاوتی است. گاهی موضوع از علتی که به سبب آن، محمول برای حکم قرار گرفته است، خارج می‌شود مانند موضوع خون؛ و گاهی فقیه باید تلاش کند تا علت را کشف کند. (محمد جواد فاضل لنکرانی، ۷۹/۳-۸۰، زمان و مکان)

^۲ «مصلحت نظام را در نظر بگیرید چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری است.» امام خمینی (ره) «صحیفه نور ۲۱/۲۱۷؛ «اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها اینجانب معتقد به فقه سنتی اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم، اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و

در شرایط و ویژگی‌های موضوع، احکام متغیر، منطقه الفراغ، تغییر در خود حکم و... که همگی در این نقطه مشترک‌اند که تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... می‌تواند در تبدل حکم شرعی، تأثیرگذار باشد. امام خمینی (ره) به شدت از کسانی که بر ظاهر ادله و مستندات دینی، جمود می‌ورزیدند و شرایط زمانه را درک نمی‌کردند، انتقاد می‌کنند. (صحیفه نور، ۱۵۱/۲۱)

قطعه منظور از تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی، به معنای نقشی که آن دو به عنوان شروط و ظروف انجام افعال شرعی دارند، نیست، زیرا تأثیر چنین زمان و مکانی، قابل انکار نیست. مثلاً زمان دلوک شمس برای وجوب نماز، حلول ذی‌حجه برای فریضه حج و حلول ماه رمضان برای وجوب روزه، روشن است. یا لزوم انجام نماز در لباس پاک، یا طواف کعبه، استقبال و امثال آن‌ها در باب مکان، نیز قابل انکار نیست. بحث درباره تأثیر گونه دیگری از زمان و مکان در فقه و فرآیند استنباط احکام شرعی است. با توجه به اینکه احکام شرعی به سه گونه احکام اولیه، ثانویه و حکومتی تقسیم می‌شود، به نظر می‌رسد زمان و مکان در هر سه حوزه می‌تواند تأثیرگذار باشد هرچند، تأثیر آن در احکام حکومتی بیشتر است. موارد زیادی در فقه وجود دارد که بر اثر تحولات زمانی و مکانی، احکام شرعی دست‌خوش دگرگونی شده‌اند: به چند مورد اشاره می‌شود:

- خرید و فروش خون: فقها خرید و فروش خون را در گذشته، حرام و باطل می‌دانستند؛ اما در زمان‌های اخیر با رشد تکنولوژی که استفاده‌های دیگری غیر از خوردن، برای خون و فراورده‌های خونی تصور می‌شود، اکثر فقیهان، به جواز خرید و فروش آن، فتوا داده‌اند. امام خمینی (ره) می‌فرماید: «اظهر آن است که می‌توان از خون به جز خوردن، استفاده کرد، زیرا آیه و روایاتی که در این زمینه وارد شده، دلالتی بر حرمت به گونه‌ای عام ندارد». (المکاسب المحرمه، ۳۸/۱)

- شطرنج: حرمت شطرنج تقریباً مورد اتفاق فقیهان بوده است؛ اما امام خمینی (ره) در پاسخ این پرسش که: اگر شطرنج از آلت قمار بودن، خارج شده باشد و به عنوان یک ورزش فکری استفاده شود، چه حکمی دارد؟ می‌فرماید: «بر فرض مذکور، اشکالی ندارد». (صحیفه نور، ۱۴/۱)

بنا بر تئوری زمان و مکان، قطعه نمی‌توان همان احکام فقه سنتی را برای اقلیت‌های دینی، جاری دانست. تحولاتی که در عرصه‌های پیش‌گفته نظیر تابعیت، ملیت و... حاصل آمده، دقیقاً همان دو عنصر زمان و مکانی هستند که امام خمینی (ره) بر تأثیرشان در فرآیند اجتهاد پویا، تأکید می‌ورزیدند. چگونه ممکن است آن حضرت در موضوعات کوچک‌تری مانند خیابان‌کشی، معادن و... بر تأثیر زمان و مکان بر

اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر باقدیم فرقی نکرده است واقعا موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. «صحیفه نور، ۹۸/۲۱»
^۳. برای اطلاع از دیدگاه‌های اندیشمندان بنگرید: مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره).

حکم فقهی باور داشته باشند ولی نسبت به چنین موضوع پر اهمیتی که کیان کشور اسلامی را پاس می‌دارد، بی تفاوت باشند؟

۴. احکام حکومتی و فقه المصلحه

فقه حکومتی^۴ که به اشتباه برخی آن را با فقه سیاسی، مترادف می‌گیرند، عبارت است از نگاه جمع‌گرایانه فقیه به فقه. این فقه در برابر فقه فردی قرار می‌گیرد که آحاد مکلفین را حتی در افعال جمعی‌شان مانند حج، اجزایی منفرد و مستقل از هویت اجتماعی آنان، فرض می‌کند. فقه حکومتی ضمن توجه به همه شئون مکلفان، آنان را به مثابه اجزایی از یک کل نظام یافته با عنوان حکومت اسلامی، نظاره می‌کند که در این پازل، ممکن است از احکام و حقوق و وظایف متمایزی نسبت به فقه فردگرا، برخوردار باشند. مهم‌ترین ویژگی فقه حکومتی، مصلحت‌سنج بودن آن است. از منظر فقه حکومتی، نه تنها احکام تابع مصالح‌اند بلکه به‌ویژه در حوزه عمومی و مسائل اجتماعی، می‌توان این مصالح را کشف کرد و بر اساس آن‌ها، به احکام، جهت داد. تأسیس نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام از سوی امام (ره) با همین اندیشه بود. البته پر پیداست که برد مصلحت‌سنجی تا آنجاست که حفظ نظام و بنیان‌های اساسی اسلام، در معرض خطر قرار نگیرد.

این اندیشه که حکم حکومتی فقط در سخنان امام خمینی (ره) مطرح شده است، نادرست است. بسیاری از فقیهان از جمله صاحب جواهر، بارها به حکم حکومتی پرداخته‌اند. (۹/۴) «همچنین باید دانست که دایره حکم حکومتی، گسترده‌تر از قضاوت است. احکام حکومتی هم شامل موضوعات، از قبیل حکم به ثبوت اول ماه، عدالت و فسق و اجتهاد می‌شود و آن احکامی است که به انفاذ احکام اولی و یا ثانوی و ظاهری مربوط است و با آن احکامی که حاکم اسلامی برای برقراری نظم جامعه و یا جلوگیری از هرج و مرج و فساد و یا کوتاه کردن دست مفسدان صادر می‌کند. بر همین اساس است که نقض احکام حکومتی برای هیچ‌کس حتی مجتهدین هم جایز نیست». (محامد، ۴۴۸/۷)

اینک با نگره فقه حکومتی مصلحت‌گرا، در مقوله اقلیت‌های دینی می‌توان باور داشت که ادله و مستندات قرآنی، روایی و فقهی، همه در یک نظام واره، مورد تحلیل قرار می‌گیرند نه به‌صورت تک گزاره‌های جدا از هم. در این نگاه، با توجه به شرایط جهان معاصر، حتی گزاره‌هایی که لسانشان نسبت به اهل کتاب، تند است هم بازتفسیر می‌شوند. پرواضح است که استمرار احکام ذمه و جزیه در شرایط کنونی، جز واگرایی آحاد جامعه و بی‌اعتمادی اقلیت‌های دینی به نظام اسلامی، نتیجه دیگری در پی نخواهد داشت. چگونه فقیه زمان‌شناس می‌تواند قوانین ذمیان را به همان شکل سابق، اجازه کند؟ بقا و

^۴. برای اطلاعات بیشتر در ارتباط با فقه حکومتی بنگرید: کتاب فقه پژوهی آقای مهدی مهریزی، بخش فقه حکومتی.

استمرار حکومت و نظام، بدون وجود همگرایی و یکپارچگی ملی، امکان پذیر نیست.

۵. موارد دیگر:

جز آنچه آمد، می توان به سازوکارهای دیگری نیز اشاره کرد که به لحاظ ضیق مجال، از بسط آن ها پرهیز می شود؛ عناوینی مانند لزوم حفظ نظام، بازبودن دست قانون گذاران در منطقه الفراغ، لزوم اجتناب از وهن شریعت و...

نتیجه گیری

امروزه موضوع قرارداد ذمه و شهروند درجه دوم دانستن اهل کتاب تقریباً منتفی است، چراکه افزون بر انتقای موضوع، تحولات بسیاری در عرصه های گوناگون به وجود آمده که سبب شده، احکام فقهی آنان دست خوش پاره ای دیگرگونی های اساسی شود. بنا بر دستاورد این پژوهش، آنان در تمامی حقوق و تکالیف شهروندی، دقیقاً مانند مسلمانان هستند؛ دیگر انعقاد پیمان ذمه بی معنا است. تعهد گرفتن از اهل کتاب بی وجه است. آنان موظف نیستند افزون بر مالیات های مقرر در نظام مالیاتی کشور، چیزی تحت عنوان جزیه بپردازند. در حقیقت آنان اقلیت دینی به حساب می آیند نه اقلیت شهروندی. تحقیر و کوچک کردن آنان مطلقاً روا نیست. آنان از اکثر حقوق و مزایای شهروندی در امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند مگر آنچه که با همان مصالح کلی نظام اسلامی که به آن، اشاره شد، در تضاد باشد که البته تعداد آن، بسیار نیست.

البته باید توجه داشت که تنها در بخشی از احکام فقهی - که عمدتاً در قلمروی احوال شخصیه^۵ یا عبادی است - می توان هم چنان، تفاوت هایی میان مسلمانان و اهل کتاب قائل شد^۶، مانند ممنوعیت ازدواج

^۵. احوال شخصیه به معنای اوصاف و خصوصیات است که وضع و هویت شخصی و حقوقی و تکالیف فرد را در خانواده و اجتماع، معین می کند. (کاتوزیان، عقود معین، ۴/۲).

^۶. در باره صلاحیت محاکم در رسیدگی به پرونده های اهل کتاب، مباحث زیادی مطرح است. درست است که بر اساس آیات و روایات، دادگاه های اسلامی در پذیرش یا رد اهل کتاب، آزادند (مانند، ۴۲؛ و سایل الشیعه، ۲۱۸/۱۸) و فقیهان امامیه نیز بر همین مبنا فتوا داده اند (تذکره، ۶۵۲/۲) ولی با توجه به مبنایی که ما در این پژوهش، برگزیدیم، آنان بسان سایر شهروندان کشور، موظف اند به دادگاه های عادی مراجعه کنند و دادگاه ها هم باید بر اساس قوانین کشوری حکم کنند مگر در مواردی احوال شخصیه آن هم در صورتی که خودشان از دادگاه، تقاضا کنند و نیز در مورد ارتکاب جرایمی که از نظر دین آن ها جرم، تلقی نمی گردد. در ماده واحده انتشار یافته در مجموعه قوانین ۱۳۱۲ مصوب ۱۳۱۲/۴/۳۱ نیز چنین آمده است: «نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده، محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد به طریق ذیل رعایت نمایند: ۱- در مسائل مربوط به نکاح و طلاق، قواعد مسلمة متداوله در مذهبی که شوهر پیرو آن است؛ ۲- در مسائل مربوط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهب حقوقی؛ ۳- در مسائل مربوط به فرزندخواندگی، عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهبی که پدرخوانده یا مادرخوانده پیرو آن است -» اجرای مقررات مذهبی خویش در احوال شخصیه: احوال شخصیه یعنی ازدواج، طلاق، ارث و وصیت که در این موارد، اقلیت های دینی مقررات مربوط به مذاهب خودشان را عمل می کنند و حتی اگر دعوا و مسأله ای در دادگاه های ایران مطرح باشد قاضی دادگاه طبق قواعد مسلمة مذهبی آن ها، موضوع را فیصله می دهد.»

آنان با مسلمانان، ورود به مکان‌های مقدس و... که این‌گونه مسائل بیش‌تر جنبه اعتقادی و دینی دارند و چندان به حوزه اجتماعی و شهروندی ارتباط پیدا نمی‌کنند.

بله پاره‌ای از مسائل هست که هم دارای بعد دینی و هم برخوردار از جنبه شهروندی است که جداسازی آن‌ها از هم دشوار است مانند نپذیرفتن گواهی آنان در دعاوی مسلمانان که هر یک نیاز به بررسی و مطالعه موردی دارند.^۷

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی، عبدالجواد، «تبیین ثابت و متغیر در شریعت اسلام»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، *تفسیر ابن عربی*، نرم افزار جامع التفسیر نور.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر ابن کثیر*، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، *تفسیر البحر المحیط*، نرم افزار جامع التفسیر نور.
- احمدی، بابک، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹.
- ادیبی، حسین، «مقدمه‌ای بر جامعه شناسی شهری»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۶، سال ۱۳۵۵، صص ۲۲ - ۳۲.
- امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق.
- آراسته خو، محمد، *فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی*، تهران، چاپخش، ۱۳۸۱.
- آریانی، جعفر، «حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب»، *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها*، تهران، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
- آقابخشی، علی، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپ تندر، ۱۳۶۳.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- حمید الله، محمد، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر علوم

^۷ . مثلاً بعید نیست دادگاه، شهادت اهل کتابی را که در کیش خود، عادل و درست‌کردار محسوب می‌شوند، بپذیرد. البته باید ادله‌ی حجیت بینه را بررسی کرد تا میزان دلالت و مناط حکم، معلوم گردد.

اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.

خمینی، روح الله، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

_____، *تحریر الوسیلة*، قم، دار الکتب العلمیه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

خویی، ابوالقاسم، *مبانی تکمله المنهاج*، نجف، مطبعة الآداب، بی تا.

_____، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم، چاپ بیست و هشتم، ۱۴۱۰ ق.

دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.

زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی وادلته*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ق.

_____، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۰۱ ق.

سروش، عبد الکریم، «مقاله حکومت دموکراتیک دینی»، *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، به کوشش محمد بسته نگار، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۸۰.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تفسیر الدر المنثور*، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۶۵.

_____، *تفسیر جلالین*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.

شایان مهر، علیرضا، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی (کتاب اول)*، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۷.

شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تعلیق شیخ محمد عبده، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و النشر، بی تا.

شمس الانمه سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.

شیبانی، ملیحه، «شهروندی و مشارکت در نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی»، *فصلنامه علمی پژوهشی حقوق تأمین اجتماعی*، شماره ۱، سال اول، ۱۳۸۴.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۷.

صدر افشار، غلامحسین، *فرهنگ فارسی امروز*، تهران، نشر کلمه، ۱۳۷۳.

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۲ ق.

_____، *فرازهایی از اسلام*، تنظیم از مهدی آیت الهی، قم، انتشارات جهان آرا، بی تا.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.

_____، *التبیان*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

_____، *الخلاف*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

_____، *المبسوط*، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.

عبادیان، محمود، «مقاله حقوق بشر جهان شمولی و پیامدها»، *مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت و گوی تمدن ها*، تهران، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۰.

عجلونی، اسماعیل بن محمد، *کشف الخفاء و مزیل الالباس*، قم، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

۱۱۴	فقه و اصول	شماره ۱۰۵
عظیمی، فخرالدین، <i>دموکراسی، جامعه مدنی و تمدن مدرن</i> ، تهران، چاپ نقش و نگار، ۱۳۷۷.		
علامه حلی، حسن بن یوسف، <i>تذکره الفقهاء</i> ، قم، مکتبه الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.		
عمید زنجانی، عباسعلی، «امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها»، <i>کتاب نقد</i> ، شماره ۱۸، تهران، بهار ۱۳۸۰، صص ۵۰-۸۱.		
_____، <i>اسلام و همزیستی مسالمت آمیز</i> ، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۴۴.		
_____، <i>فقه سیاسی</i> ، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.		
فاضل لنکرانی، محمدجواد، «مقاله زمان و مکان در فقه»، <i>مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)</i> ، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.		
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، <i>کنز العرفان</i> ، نرم افزار جامع التفاسیر نور.		
فالکس، کیث، «شهروند و جامعه سیاسی»، <i>مجله بازتاب اندیشه</i> ، ترجمه محمد تقی دلفروز، شماره ۳، دی ماه ۱۳۸۱.		
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، <i>تفسیر صافی</i> ، قم، مؤسسه الهادی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.		
قرضاوی، یوسف، <i>غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین</i> ، ترجمه داود دشتی، تهران، انتشارات احسان، چاپ اول، ۱۳۸۱.		
قرطبی، محمد بن احمد، <i>الجامع لاحکام القرآن</i> ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.		
قلعه جی، محمد رواس، <i>معجم لغه الفقهاء</i> ، ریاض، دارالنفائس، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.		
کامیار، غلامرضا، <i>حقوق شهری و شهرسازی</i> ، تهران، انتشارات مجد، چاپ سوم، ۱۳۸۷.		
کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الکافی</i> ، قم، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.		
گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب، <i>فرهنگ علوم اجتماعی</i> ، ترجمه محمدجواد زاهدی مازندانی، تهران، نشر مازیار، ۱۳۷۶.		
لوئیز، وبرث، <i>شهرگرایی شیوه‌ای از زندگی</i> ، تهران، نشر ایران، چاپ اول، ۱۳۵۸.		
ماوردي، علي بن محمد، <i>الاحکام السلطانيه</i> ، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.		
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، <i>بحار الانوار</i> ، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.		
محامد، علی، «تبیین مفهومی احکام اولیه و ثانویه و احکام حکومتی از دیدگاه فقهای شیعه»، <i>مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)</i> ، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.		
محقق داماد، مصطفی، «مقاله پژوهشی در مبانی تطبیق‌پذیری قوانین اسلامی با تحولات اجتماعی و تقابل آن‌ها»، <i>مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)</i> ، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.		

- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۰.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدہ البیان*، قم، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
- منصور، جهانگیر، *قانون مدنی*، تهران، نشر دیدار، چاپ چهل و پنجم، ۱۳۹۱.
- موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)*، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
- مهریزی، مهدی، *فقه پژوهی*، تهران، وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، مقرر: کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه نشر اسلام، بی تا.
- نوابخش، مهرداد، «بررسی مفهوم شهر و شهروندی از دیدگاه جامعه شناسی»، *مجله جامعه شناسی*، شماره ۵، بهار ۱۳۸۵.
- همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقه*، قم، مکتبه صدر، بی تا.
- هویدی، فهمی، *مواطنون لا ذمیون موضع غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین*، قاهره، دار الشرق، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ ق.
- Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, New York: Frederick Ungar Publishing co. (1949)
- ارجاع های اینترنتی
- خمینی، روح الله، صحیفه امام خمینی (نور)،
- <http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=58950>
- کدیور، محسن، «مقاله حقوق غیر مسلمانان در اسلام معاصر»،
- <http://www.aftab-magazine.com/4>
- مجتهد شبستری، محمد، «سه گونه دانش در سه قلمرو»، *مجله نقد و نظر*،
- http://shareh.com/persian/magazine/naqd_n/index.htm

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۱۳۵-۱۱۷

درنگی در ممنوعیت ازدواج مرد مسلمان با کافر غیرکتابی*

دکتر علی اکبر کلانتری

دانشیار دانشگاه شیراز

Email: AAK1341@gmail.com

چکیده

بر اساس فتوای مشهور بلکه اجماعی در میان فقهای اسلام، ازدواج مرد مسلمان با زنان کافر غیر اهل کتاب، جایز نیست. هرچند این فتوا، مبتنی بر دلیل‌های مستحکمی مانند برخی از آیات قرآنی، اجماع و شماری از روایات است، ولی به نظر می‌رسد مورد این دلیل‌ها، زنانی است که به کفر و شرک اعتقاد دارند و خود را نسبت به عقاید کفرآمیز و مشرکانه، متدین می‌دانند و از زنان فراوانی که اسلام و نیز ادیان دیگر را نمی‌شناسند و نسبت به دین حق، دشمنی نمی‌ورزند و به تعبیر روایات «مستضعف» محسوب می‌شوند، انصراف دارند و بر همین اساس، می‌توان دست کم، در موارد عسروخرج، ازدواج مرد مسلمان با این‌گونه زنان و نیز باقی ماندن مرد تازه مسلمان بر ازدواج با آنان را جایز دانست.

کلیدواژه‌ها: مرد مسلمان، زنان کافر غیرکتابی، مشرک، ازدواج

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

مقدمه

از مباحث مهم در فقه اسلامی، ازدواج شخص مسلمان با شخص غیرمسلمانی است که در اصطلاح فقهی از او به «کافر» تعبیر می‌شود، اهمیت این بحث را می‌توان از فراوانی احکام فقهی و گوناگونی آثار حقوقی و فرهنگی آن دریافت.

امروزه، درباره ازدواج مسلمانان با کافران، مسائلی وجود دارد که در صدر اسلام، موضوعیت چندانی نداشته است. در سده‌های آغازین اسلام، اگر مسلمانان با کافران، ارتباط و معاشرت و در پی آن، مسائل و احکامی داشتند، تقریباً همه آن‌ها، در چهارچوب کشور اسلامی و به اصطلاح آن روز «دارالاسلام» بود و بسیار کم به بیرون از مرزهای آن و به اصطلاح «دارالشک» یا «دارالکفر» سریان می‌یافت و این درحالی است که جوامع مسلمان امروز، شاهد مناسبات و ارتباطات گسترده و نوپیدای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... با ملت‌های غیرمسلمان است و هر روز بر دامنه این ارتباطات افزوده می‌شود. گروه در خور توجهی از مسلمانان، به عنوان دانشجو، دیپلمات، نماینده تجاری، سیاسی و... در ممالکی زندگی می‌کنند که در حاکمیت نامسلمانان است و برای آنان، ازدواج با زن مسلمان، به هر دلیلی ممکن نیست، یا همراه با عسر و حرج فراوان است. نیز امروزه، شاهد اسلام آوردن برخی از شهروندان دارالکفر هستیم و این گونه نومسلمانان، یا دارای همسری از هم‌کیشان خودند و یا قصد ازدواج دارند، در فرض نخست، مسأله جواز استمرار بر ازدواج پیشین مطرح است و در فرض دوم، مسأله مشروع بودن ازدواج با غیر مسلمان و این نیز روشن است که در پاره‌ای موارد، ازدواج نومسلمان با بانوی مسلمان، یا مهاجرت او به دارالاسلام برای انجام این کار، یا ممکن نیست و یا همراه با عسر و حرج شدید است.

از این رو، ضروری به نظر می‌رسد دست کم بخش‌هایی از مبحث ازدواج با کافران، با نگرش نو و با توجه به نیازهای امروزی مسلمانان و مسائل نو پیدا، مورد مطالعه قرار گیرد.

تبیین محل بحث

از متون فقهی شیعه و اهل سنت، به‌خوبی استفاده می‌شود که ازدواج زن مسلمان با مرد کافر به هر دو صورت موقت و دائم جایز نیست و این حکم، مورد اتفاق است. قرآن کریم به‌طور صریح می‌فرماید: «لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا» (بقره/۲۲۱) «و زنان خود را به ازدواج مردان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند، درنیاورید.»

و از همین رو محقق کرکی می‌نویسد: «بین مسلمانان اختلافی نیست در این‌که زن مسلمان، نمی‌تواند به عقد کافر درآید، بدون فرق میان گروه‌های سه‌گانه کافر.» (جامع المقاصد، ۳۹۱/۱۲)

مقصود از این گروه‌ها، اهل کتاب یعنی یهود و نصارا، کسانی که در مورد آنان شبهه اهل کتاب بودن است مانند زردشتیان و غیر اهل کتاب مانند بت پرستان است.

اما در مورد ازدواج دائم مرد مسلمان با زنان اهل کتاب، در میان فقهای شیعه، سه قول مطرح است: ۱- حرام بودن حتی در صورت اضطرار ۲- جایز بودن حتی در صورت اختیار ۳- جایز بودن تنها در صورت اضطرار.

این درحالی است که از نگاه ایشان، ازدواج موقت با این زنان، جایز است و اختلافی در این زمینه دیده نمی‌شود. (ر.ک: مفید، ۵۰۰؛ سید مرتضی، ۱۱۷؛ ابن ادریس، ۵۴۱/۲؛ طوسی، النهایه، ۲۵۴؛ محقق کرکی، ۱۳۲/۱۲؛ حلبی، ۲۹۹؛ ابن حمزه، ۱۴۷؛ محقق حلی، ۲۳۸/۲) چنان‌که فقهای اهل سنت، ازدواج با آنان را به صورت دائم و موقت جایز می‌دانند و در این زمینه، اتفاق نظر دارند. (ر.ک: نووی، ۲۳۲/۱۶؛ ابن قدامه، ۷/۵۰۰)

آن‌چه در این مقاله، مورد بحث است ازدواج مرد مسلمان با زنانی است که دارای کتاب آسمانی نیستند و به حسب تقسیم‌بندی رایج، کافران غیرکتابی محسوب می‌شوند.

باید گفت فقهای شیعه و سنی بر جایز نبودن چنین ازدواجی، اتفاق نظر دارند و وجود تعبیراتی مانند «اجماع الطائفه»، «بلاخلاف»، «اجماعا»، «اجماعا من المسلمین» و مثل آن در عبارت‌های مربوط به این موضوع (ر.ک: طوسی، المبسوط، ۴/۲۳۹؛ ابن زهره، ۳۳۹؛ ابن ادریس، ۲/۱۲۰؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، ۳/۴۶؛ فخرالمحققین، ۳/۲۱؛ شهید اول، ۱۶۶؛ صاحب جواهر، ۳۰/۲۷) نشان از اجماعی بودن آن است.

جهت آگاهی از این اتفاق نظر و آشنایی با تعبیرات فقها در این زمینه، نگاهی به اقوال ایشان سودمند است.

نگاهی به اقوال فقها

شیخ طوسی (۴۶۰ ق) پس از این‌که کافران را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱- اهل کتاب ۲- کسانی که در مورد آنان، شبهه داشتن کتاب وجود دارد مانند زردشتیان ۳- کسانی که نه اهل کتاب‌اند و نه در مورد آنان، شبهه داشتن کتاب است، در مورد گروه سوم، می‌نویسد: «این گروه، بت پرستان هستند که ازدواج با ایشان و خوردن ذبیحه آنان، حلال نیست و با پرداختن جزیه، بر دین خود تثبیت نمی‌شوند (و دینشان مورد تایید قرار نمی‌گیرد).» (المبسوط، ۴/۲۱۰)

وی درجایی دیگر می‌نویسد: «واما بت پرست، ازدواج با او و خوردن ذبیحه اش حلال نیست و با

پرداختن جزیه، مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. در این مورد، اختلافی نیست.» (همان، ۲۳۹)

قاضی ابن بواج (۴۸۱ ق) پس از آن که ازدواج با زنان یهودی و مسیحی را تنها در فرض ضرورت شدید، مباح می‌داند، در مورد ازدواج با دیگر زنان نامسلمان، با تأکید می‌نویسد: «برای مرد مسلمان، عقد بستن بر باقی زنان نامسلمان، در هیچ حال جایز نیست.» (المهذب، ۱۸۷/۲)

در عبارت‌های ابن حمزه طوسی (۵۶۰ ق) نیز آمده است: «در ازدواج دائم، برابری زن و مرد در ایمان (مسلمان بودن) شرط است و از این روی، مسلمان نمی‌تواند زن کافر را به عقد خود درآورد، مرد کافر هم نمی‌تواند با زن مسلمان ازدواج نماید.» (الوسیله الی نیل الفضیله، ۲۹۰)

ابن زهره حلبی (۵۸۵ ق) می‌نویسد: «عقد ازدواج با زنان کافر (هرقسم که باشند) جایز نیست تا آن گاه که اسلام آورند... دلیل بر این حکم، اجماع شیعه است...» (غنیة النزوع، ۳۳۹)

ابن ادریس حلبی (۵۹۸ ق)، محقق حلبی (۶۷۶ ق)، علامه حلبی (۷۲۶ ق)، فخرالمحققین (۷۷۰ ق) و شهید اول (۷۸۶ ق) نیز عبارت‌هایی به همین مضمون دارند. (ر.ک: السرائر، ۵۲۷/۲؛ شرایع الاسلام، ۵۲۰/۲؛ تحریرالاحکام، ۴۶۱/۳؛ جامع المقاصد، ۲۱/۳؛ اللمعة الدمشقیة، ۱۶۶)

صاحب جواهر، حکم یادشده را مورد اجماع همه مسلمانان می‌داند و پس از عبارت شرایع «لایجوز للمسلم نکاح غیرالکتابیه اجماعاً» می‌نویسد: «من المسلمین فضلا عن المؤمنین.» (جواهرالکلام، ۳۰/۲۷)

چنان که گذشت اهل سنت نیز در این زمینه اتفاق نظر دارند. کاشانی (۵۸۷ ق) می‌نویسد: «لایجوز للمسلم أن ینکح المشرکة.» (بدائع الصنائع، ۲/۲۷۰). شربینی (۹۷۷ ق) نیز می‌نویسد: «بر مسلمان، ازدواج کردن با کسی که به طورکلی، فاقد کتاب (آسمانی) است حرام است مانند کافر وثنی یعنی بت پرست و پرستنده صنم نیز در ذیل همین عنوان قرار می‌گیرد البته در صورتی که این دو عنوان را مترادف بدانیم. ولی برخی گفته‌اند: صنم یعنی بتی که مصور و دارای چهره باشد و وثن یعنی بت غیر مصور، و بر این اساس، هر صنمی، وثن خواهد بود نه برعکس. البته این از نظر معنای لغوی است ولی به لحاظ حکم (حرمت)، تفاوتی بین این دو وجود ندارد.» (مغنی المحتاج، ۱۸۷/۳)

صاحب کتاب الفقه علی المذاهب الخمسه، این حکم را مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی می‌شمارد و می‌نویسد: «فقهای مذاهب بر این حکم متفق‌اند که ازدواج مرد و زن مسلمان با کسانی که نه کتاب آسمانی دارند و نه درباره آنان، شبهه داشتن کتاب آسمانی است، جایز نیست، و اینان عبارت‌اند از پرستش کنندگان بت و خورشید و دیگر ستارگان و کسانی که صور مورد علاقه خود را می‌پرستند و هر زندیقی که ایمان به خدا ندارد.» (مغنیه، ۳۱۴)

از این عبارت‌ها به خوبی روشن می‌شود همه فقهای مسلمان اعم از شیعه و سنی بر جایز نبودن ازدواج مرد مسلمان با کافران غیرکتابی اتفاق نظر دارند و هیچ مخالفتی در این زمینه به چشم نمی‌خورد. هدف این مقاله نیز مناقشه در تحقق این اجماع و نقد و بررسی وجودی آن نیست. آن چه این مقاله دنبال می‌کند بررسی گستره اجماع یاد شده و نیز بحث درباره برخی فروع این مساله با توجه به آیات و روایات مرتبط با آن و با عنایت به نیازهای امروز مسلمانان است. به دیگر سخن، نگارنده این سطور درصدد است بی آن که با اصل اجماع و نیز دلالت آیات و روایات یاد شده بر اصل حکم، مخالفت ورزد، ثابت کند ازدواج مرد مسلمان با گروه‌هایی از زنان که در تقسیم‌بندی بدوی و رایج، در ذیل عنوان «کافران غیرکتابی» قرار می‌گیرند جایز است.

آن چه در این عبارت‌ها دیده می‌شود آن است که فقها، به طور سربسته، ازدواج را در فرض مورد بحث، نامشروع دانسته‌اند و بسیار اندک به جوانب و فروع و آثار مساله پرداخته‌اند، آن هم به این سبب که سروکار مسلمانان، بیشتر با کافران اهل کتاب بوده است و معاشرت و ارتباط بسیار ناچیزی با کافران غیرکتابی داشته‌اند.

اوج ارتباط با این گروه، در سال‌های نخست بعثت بود که شمار ناچیز مسلمانان مکه، با مشرکان و بت پرستان این شهر داشتند، این ارتباط هم پس از برهه‌ای کوتاه، با مهاجرت مسلمانان به مدینه، بسیار محدود شد. گسترش ارتباط میان مسلمانان و اهالی مکه، پس از فتح این شهر بود که در آن زمان هم مشرکان این شهر ایمان آوردند.

به طور کلی می‌توان گفت پیش از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص)، تمامی اهالی جزیره العرب، اسلام آوردند و یا با پذیرش قانون ذمه و پرداخت جزیه، بر دین خود باقی ماندند و قانون یادشده هم که ویژه اهل کتاب بود.

اما همان گونه که در آغاز مقاله اشاره گردید، وضعیت امروزی جهان اسلام، تفاوت‌های زیادی با موقعیت صدر اسلام دارد. دامنه ارتباطات و معاشرت‌های مسلمانان با نامسلمانان، گسترش روزافزونی پیدا کرده است و می‌توان گفت در تمامی ممالک جهان، مسلمانان کم و بیش حضور دارند و با پیروان ادیان گوناگون در تماس و ارتباطند.

در زمان صدر اسلام، اگر مسلمانی در ممالک غیر اسلامی یافت می‌شد، یا رزمنده‌ای بود که به اسارت افتاده بود و یا تاجری که چند صباحی را در آن ممالک می‌گذرانید؛ اما در عصر حاضر، گاه دانشجویان مسلمان ناچارند برای تحصیل، چندین سال از عمر خود را در ممالک غیر اسلامی بگذرانند، مصالح سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... هم ایجاب می‌کند کشورهای اسلامی، به طور دائم در این گونه

ممالک، سفیر، دیپلمات و... داشته باشند و نیز برخی شرکت‌ها و تجار مسلمان در این کشورها، دفتر و نماینده دائمی دارند.

افزون بر این‌ها، امروزه شاهد رشد اسلام‌گرایی در سرزمین‌های غیراسلامی هستیم و روشن است برای این‌گونه مسلمانان، همیشه ازدواج با بانوی مسلمان، میسر نیست و یا همراه با عسر و حرج فراوان است. نتیجه آن‌که باید به این مسأله، با نگاهی نو نگریست و با ملاحظه مجدد کلمات فقها و دلیل‌هایی که در این زمینه عرضه داشته‌اند، برای این‌گونه مشکلات، راه حلی شرعی و فقهی اندیشید. ما در همین راستا، به بررسی دو فرع می‌پردازیم که تاکنون در متون و مباحث فقهی، به بحث گذارده نشده است.

فرع نخست

مرد مسلمانی در یکی از ممالک کفر و به اصطلاح «دارالکفر» زندگی می‌کند که نیاز ضروری به همسر دارد، به گونه‌ای که در صورت ترک ازدواج، به عسر و حرج شدید یا گناه و آلودگی می‌افتد. بانوی مسلمان یا اهل کتاب هم یافت نمی‌شود. آیا وی می‌تواند از زنان آن دیار، فردی را که ضمناً هیچ تعصب و عداوتی نسبت به اسلام ندارد، بلکه از اساس، اسلام را نمی‌شناسد، به عقد ازدواج درآورد، به ویژه اگر امید دارد این ازدواج، سبب اسلام آوردن همسرش نیز خواهد شد؟

می‌توان حکم این مسأله را از دو منظر حکم اولی و حکم ثانوی، مورد بررسی قرار داد. به لحاظ حکم اولی، می‌توان گفت هرچند چنین زنی، در تقسیم‌بندی رایج، در زمره کافران غیرکتابی محسوب می‌شود، ولی به دلایلی چند، عنوان «کافر غیرکتابی» از این گونه زنان انصراف دارد. نخست آن‌که آن چه در عبارات مذکور از فقها شاهدیم، عناوینی مانند: «عبدة الاوثان»، «الوثنی»، «عبدة الوثن»، «عبادة الصنم»، «الكافرة»، «المشركة»، «عبدة النيران و الشمس» و مانند این‌هاست. چنان‌که پیدا است، همه این عناوین، ظهور در افرادی دارند که به کفر و شرک خود اعتقاد دارند و نسبت به معبودها و بت‌های خود ابراز تدین می‌کنند، یعنی کسانی مانند بت پرستان و مشرکان مکه در گذشته و بت پرستان متعصب برخی کشورها در امروز.

سخنان واژه‌شناسان پیرامون ماده کفر و مشتقات آن نیز تأیید کننده همین برداشت است. فیروزآبادی و ابن منظور نوشته‌اند: «کفر نعمة الله: حجدها و سترها» (القاموس المحيط، ۲/ ۱۸۰، ماده کفر؛ لسان العرب، ۱۲/ ۱۱۸، ماده مزبور) «نسبت به نعمت خدا کفر ورزید، یعنی آن را انکار نمود و پنهان داشت.» ابن منظور می‌افزاید: «کل من ستر شيئاً فقد كفره وكفره»، «هرکس چیزی را پوشانید، می‌گویند کفره و کفره» (همان)

راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «الكفر في اللغة: ستر الشيء.» (مفردات الفاظ القرآن، ۷۱۴) لغات دانان یاد شده به این نکته اشاره می‌کنند که اگر به شخص «کشاوری»، «کافر» می‌گویند بدان سبب است که بذر را با خاک می‌پوشاند و چنان چه از «شب تاریک» تعبیر به کافر می‌کنند بر این اساس است که تاریکی‌اش، اشیا را می‌پوشاند و اگر به «دریا» کافر گفته می‌شود، از این رو است که اشیا درون خود را پنهان می‌دارد و نیز کافر نامیده شدن «ابر» بدان جهت است که خورشید را می‌پوشاند. (همان منابع)

راغب درجایی دیگر می‌نویسد: «استعمال لفظ کافر، به صورت مطلق و بدون قید، در مورد شخصی متعارف است که وحدانیت خدا یا موضوع پیامبری و یا دین و یا هر سه این‌ها را انکار نماید.» (مفردات الفاظ القرآن، ۷۱۵)

ابن منظور با تفصیل بیشتر می‌نویسد: کفر، دارای چهار قسم است: کفر انکار، کفر جحود، کفر معانده و کفر نفاق. کفر انکار آن است که شخص، با قلب و زبانش، خدا را انکار کند و به وحدانیت خدا اعتراف ننماید و برحسب روایتی، آیه ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون. (بقره/۶) اشاره به این قسم کفر است. کفر جحود، آن است که شخصی، نسبت به حق، اعتراف قلبی دارد ولی با زبان اقرار ننماید مانند کفر ابلیس و اشاره به همین قسم است آیه فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (بقره/۸۹) و کفر معانده آن است که او نسبت به خدا اعتراف قلبی و اقرار زبانی دارد ولی از روی حسادت و بغی، به آن چه می‌گوید و اقرار می‌کند، متدین نباشد مانند کفر ابوجهل و اشخاص مشابه او. و کفر نفاق در مورد فردی است که اقرار زبانی دارد ولی در قلب خود انکار می‌کند. (لسان العرب، ۱۱۹/۱۲)

همان طور که پیداست، هیچ یک از این عناوین و اقسام بر زنان مورد بحث، یعنی آنان که نسبت به دین اسلام، فاقد شناخت و بصیرتند و در ضمن نسبت به هیچ یک از آیین‌های بت پرستی و غیر الهی، تعلق خاطر ندارند و ابراز عقیده نمی‌کنند، صادق نیست، در حقیقت این گونه افراد، نه مسلمان‌اند و نه کافر و به تعبیر روایات رسیده از امامان اهل بیت علیهم السلام در زمره مستضعفان محسوب می‌شوند.

بر اساس روایتی که با سند صحیح از عمر بن ابان نقل شده وی می‌گوید: «از امام صادق (ع) در مورد مستضعفان پرسیدم. فرمود: ایشان، اهل ولایت هستند. عرض کردم: کدامین ولایت؟ فرمود: مقصودم ولایت در دین نیست، بلکه نظرم به ولایت در ازدواج و از یک دیگر ارث بردن و معاشرت است. ایشان، نه در زمره مؤمنان هستند و نه در گروه کافران.»^۱ (کلینی، ۴۰۵/۱؛ نیز ر.ک: صدوق، معانی الاخبار، ۲۰۲؛

^۱ «سألت ابا عبد الله (ع) عن المستضعفين فقال: هم اهل الولاية، فقلت: أي ولاية؟ فقال: اما انها ليست بالولاية في الدين ولكنها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين ولا الكفار»

حر عاملی، ۵۵۷/۲۰؛ نوری، ۴۴۲/۱۴)

در روایتی از یونس بن یعقوب نیز آمده است که وی گفت: «به امام صادق (ع) عرض کردم: ما می‌گوییم: مردم، بر دو قسمند: کافر و مؤمن. حضرت فرمود: پس کجایند آنان که کار نیک را با کار بد در آمیختند (از هر دو سنخ انجام دادند)؟ و کجایند کسانی که امید به کار خدا دارند.»^۲ (حر عاملی، ۲۰/۵۵۷)

سخن حضرت در این روایت، اشاره به آیاتی مانند «و آخوون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سیئا» (توبه/۱۰۲) «و آخوون موجون لأمر الله» (توبه/۱۰۶) است.

این که افراد مزبور، نه کافرند و نه مسلمان بلکه تشکیل دهنده گروه سومی با عنوان مستضعفان هستند، با روایات دیگر نیز تایید می‌شود، برای نمونه به نقل از زراره می‌خوانیم که وی گفت: «از امام باقر (ع) در مورد معنای مستضعف پرسیدم، فرمود: مستضعف کسی است که نه راه چاره‌ای به سوی کفر می‌یابد تا کافر شود و نه راهی به سوی ایمان، یعنی نه می‌تواند ایمان آورد و نه می‌تواند کفر ورزد، مانند کودکان و مردان و زنانی که به لحاظ عقلی، مانند کودکان هستند. از این افراد، قلم تکلیف برداشته شده.»^۳ (کلینی، ۴۰۴/۲؛ قمی، ۱۴۹/۱؛ مجلسی، ۱۵۷/۶۹)

از روایات این باب استفاده می‌شود آن گاه این گونه اشخاص از زمره مستضعفان خارج می‌شوند که نسبت به اختلاف ادیان و مذاهب، نوعی شناخت (هرچند نسبی) پیدا کنند.

در روایتی با سند صحیح از ابوبصیر می‌خوانیم: «قال ابو عبدالله (ع): من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف.» (کلینی، ۴۰۵/۲؛ نیز ر.ک: صدوق، معانی الاخبار، ۲۰۱)

امام صادق (ع) فرمود: «هرکس اختلاف (دینی میان) مردم را بشناسد، مستضعف نیست.» نیز در روایتی از علی بن سويد آمده است که وی گفت از امام کاظم (ع) در مورد ضعفاء پرسیدم، حضرت در پاسخ نوشت: «ضعیف کسی است که حجت به او نرسیده و نسبت به اختلاف (دینی مردم) فاقد شناخت است، پس هرگاه به این امر، شناخت پیدا کرد، مستضعف نیست.»^۴ (کلینی، ۴۰۶/۱)

گاه در روایات، از مستضعفان فکری، به گونه‌ای دیگر تعبیر شده است، از جمله در روایت موثقۀ حمران بن اعین می‌خوانیم: «حمران می‌گوید: یکی از خویشانش، تصمیم به ازدواج داشت، ولی برای این

^۲ . «قلت لأبي عبدالله (ع): أنا نقول: إن الناس على وجهين: كافر و مؤمن، فقال: فأين الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا؟ وأين المرجون لأمر الله؟ أين عقواله؟»

^۳ . «سألت أبا جعفر (ع) عن المستضعف فقال: هو الذي لا يهتدي حيلة إلى الكفر فيكفر ولا يهتدي سبيلا إلى الإيمان لا يستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم.»

^۴ . «الضعيف من لم ترفع إليه الحجة ولم يعرف الاختلاف، فاذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف.»

منظور، زن مسلمانی که با او توافق (فکری و عقیدتی) داشته باشد، نمی‌یافت، من این موضوع را با امام صادق (ع) در میان نهادم. حضرت فرمود: نظرت در مورد زنان کوتاه‌فکر و کم‌خرد چیست که شناختی (نسبت به امور حق و باطل) ندارند؟^۵ (کلینی، ۳۴۹/۵)

مقصود حضرت آن است که شخص مزبور، می‌تواند در این موقعیت، با چنین زنی ازدواج کند. به هر حال می‌توان افزون بر آن چه گذشت، از دو روایت ذیل نیز به عنوان تایید کننده جواز ازدواج با زنان مورد بحث استفاده کرد.

روایت نخست روایتی است که بر اساس نقل علی بن رثاب در بردارنده گفتگویی میان زراره و امام صادق (ع) در باب ازدواج است. وی می‌گوید: «زارره بر امام صادق (ع) وارد شد، حضرت از او پرسید: زراره! ازدواج کرده‌ای؟ عرض کرد: خیر. امام پرسید: مانع از این کار چیست؟ زراره گفت: زیرا نمی‌دانم شما ازدواج با زنان عامه را خوش دارید یا خیر. امام فرمود: پس چگونه در حالی که جوان هستی، بر مجرد بودن صبر می‌کنی؟ زراره گفت: کنیزانی می‌خرم (و از این راه، رفع نیاز می‌کنم) حضرت فرمود: از کجا ازدواج با کنیزان برایت نیکو آمد؟ زراره گفت: زیرا اگر کنیز کارش به نظم ناپسند آمد، او را می‌فروشم. امام فرمود: من از این جهت پرسش نکردم، سؤال من این بود که از کجا (وبه چه دلیل) ازدواج با کنیز را پسندیدی؟ زراره گفت: پس دستور می‌دهی (با زن آزاد) ازدواج کنم؟ امام فرمود: اختیار با تو است. (این گفتگو ادامه می‌یابد تا آن گاه که زراره، سبب ازدواج نکردن خود را چنین ابراز می‌دارد) خداوند عزوجل فرمود: پس دسته‌ای از شما کافر هستید و دسته‌ای مؤمن (مردم از این دوگروه بیرون نیستند). حضرت فرمود: پس بادیه نشینان کجایند؟ و مؤلفه قلوبهم کجا هستند؟ و کجایند کسانی که کار نیک را با کار بد درآمیختند و آنان که وارد بهشت نشدند ولی طمع دارند وارد آن شوند؟^۶ (کشی، ۱۴۱؛ حو عاملی، ۲۰/۵۶۰)

روایت دوم را خود زراره نقل می‌کند، وی می‌گوید: امام صادق (ع) فرمود: «از شکاکین زن بگیری، ولی به ایشان زن ندهید، چرا که زن، از رفتار مرد تأثیر می‌پذیرد و شوهر او را وادار به (گرویدن) به دین خود می‌کند.»^۷ (کلینی، ۳۴۹/۵؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴۰۸/۳؛ علل الشرائع، ۵۰۲/۲؛ نیز ر.ک:

^۵ . «كان بعض اهله يريد التزويج فلم يجد امرأة مسلمة موافقة فذكرت ذلك لابي عبدالله (ع) فقال: اينان من البله الذين لا يعرفون شيئا.»
^۶ . «دخل زرارۃ علی ابي عبدالله (ع) فقال: يا زرارۃ! متاهل انت؟ قال: لا. قال: وما يمنعك من ذلك؟ قال: لاني لا اعلم تطيب مناكحة هؤلاء ام لا؟ فقال: فكيف تصبر وانت شاب؟ قال: اشتري الاماء. قال: ومن اين طاب لك نكاح الاماء؟ قال: لان الامه ان رابني من امرها شيء يعتها. قال: لم اسالك عن هذا ولكن سالتك من اين طاب لك فرجها؟ قال: فتأمرني ان اتزوج؟ فقال: ذلك اليك ... قال زرارۃ: قال الله عزوجل: فمنكم كافر ومنكم مؤمن. فقال: فاین اصحاب الاعراب؟ واین المؤلفة قلوبهم؟ واین الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا واین الذين لم يدخلوها وهم يطمعون؟

^۷ . «تزوجوا في الشكاک ولا تزوجوهم، فان المرأة تأخذ من ادب زوجها و يقهرها علی دينه.»

طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/ ۷، ۳۰۴؛ الاستبصار، ۳/ ۱۸۴؛ اشعری، ۱۲۸)

البته ممکن است مورد بیشتر این روایات، زنان مسلمان فاقد اعتقاد به امامت و ولایت ائمه اهل بیت علیهم السلام باشد ولی می‌توان از مجموع آن‌ها استفاده کرد که شریعت سمعه و سهله اسلامی، در مورد ازدواج با آن دسته از نامسلمانان، حساسیت و اهتمام خاص دارد که کفر را شعار خویش قرار داده‌اند و نسبت به آن، اعتقاد دارند و از آن دفاع می‌کنند و تمامی یا برخی از امور مورد اعتقاد مسلمانان را انکار می‌کنند ولی نسبت به وصلت با زنان بی بصیرت یا کم بصیرتی که نسبت به هیچ دین و مذهبی شناخت ندارند و یا اساساً از اختلافات دینی و مذهبی، بی‌اطلاع‌اند، حساسیت و مخالفتی ندارد.

اما به لحاظ حکم ثانوی، می‌توان با تمسک به قانون عسر و حرج که مبتنی بر دلیل‌هایی متعدد از جمله آیه «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج/۷۸) است، ازدواج در فرض مورد بحث را جایز دانست. از دلیل‌های عام این قانون استفاده می‌شود که حکم اولی هر امری که مستلزم مشقت و تنگی باشد، به وسیله این قانون برداشته می‌شود؛ هرچند مقدار عسر و حرج، به حد ما لا یطاق نرسد و موجب اختلال نظام نگردد.

برای نمونه در روایت حمزة بن طیار از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «وقتی در همه امور می‌نگری، هیچ کس را (از جهت عمل به احکام آن‌ها) در تنگنا و دشواری نمی‌بینی.»^۸ (کلینی، ۱/ ۱۶۴) در روایت ابی بصیر از امام صادق (ع) که یکی دیگر از دلیل‌های قاعده یاد شده است، این جمله جلب توجه می‌کند: «فان الدین لیس بمضیق.» (جو عاملی، ۱/ ۱۶۳) «بی تردید عمل (به احکام) دین، سخت و همراه با تنگنا نیست.»

همان‌گونه که از نصوص فوق استفاده می‌شود، قانون «لا حرج»، قلمرو و مجرای عام دارد و تا آن‌گاه که قانونی مهم‌تر و مصلحتی قوی‌تر با آن مقابله نکند، دست برداشتن از آن وجهی ندارد، به ویژه اگر نفی حرج در این قانون را عزیمة و عمل بر طبق آن را لازم بدانیم، چنان که گروهی از فقها بر همین نظرند، از جمله صاحب جواهر که در مساله واجب نبودن روزه بر شخص پیر می‌نویسد: «حکم واجب نبودن روزه در این جا و مانند آن، عزیمة است نه رخصت، زیرا بدیهی است که مدرک این حکم، قانون نفی حرج و مثل آن است که تکلیف را بر می‌دارد.» (صاحب جواهر، ۱۷/ ۱۵۰)

البته باید دانست هر مقدار مشقت و حرج، نمی‌تواند تمسک به این قانون را روا سازد و به موجب آن، حکم به حلال بودن ازدواج با زنان مورد بحث کرد، بلکه این مشقت باید شدید و درخور توجه باشد، به گونه‌ای که به حسب عادت، قابل تحمل نباشد، همان طور که فقها نیز این قید را در برخی مباحث مرتبط

^۸ «اذا نظرت فی جمیع الاشیاء لم تجد أحدا فی ضیق.»

با این قاعده، مورد توجه قرار داده‌اند، برای نمونه، صاحب جواهر، در مساله جایز بودن تیمم هنگام ترس از بروز برخی بیماری‌ها، بیانی دارد که فشرده آن چنین است:

«بر اساس ظاهر مطلق بودن کلمات بسیاری از فقها، بلکه چنان که برخی بدان تصریح کرده‌اند، فرق نمی‌کند مرض و بیماری در مساله مورد بحث، شدید باشد یا ضعیف. ولی گفتن این سخن بسیار مشکل است، زیرا تنها دلیلی که برای این حکم می‌یابیم، عموم‌های قانون عسر و حرج است و روشن است که در تحمل مرض و بیماری ناچیز، عسر و حرجی نیست و شاید به همین سبب، علامه در کتاب منتهی، بیماری را به شدید بودن آن مقید کرده است و گروهی از فقهای پس از وی مانند محقق ثانی در جامع المقاصد، شهید ثانی در روض الجنان و فاضل هندی در کشف اللثام آن را اختیار کرده‌اند و بازگشت سخن گروه دیگری از فقها نیز که بیماری را مقید کرده‌اند به آن چه که به حسب عادت، تحمل نمی‌شود، به سخن ماست، پس اقوا این است که در مساله مورد بحث، بسنده کنیم به بیماری شدیدی که به حسب عادت، تحمل کردن آن، مشقت آور است.» (صاحب جواهر، ۴۱۱/۵-۱۱۳)

بررسی دلیل‌های ممنوع بودن

حال که روشن شد تعبیرات فقها در زمینه حرمت ازدواج مسلمان با کافران غیرکتابی، از زنان مورد بحث انصراف دارد و نیز دانستیم که می‌توان با تمسک به قاعده لاحرج، جایز بودن ازدواج را در این فرض، مورد تاکید قرار داد، مناسب است به بررسی دلیل‌هایی بپردازیم که فقها با تمسک به آن‌ها، فتوا به ممنوع بودن ازدواج با زنان غیر اهل کتاب داده‌اند تا روشن شود آیا این دلیل‌ها، فرض مورد بحث را شامل می‌شوند یا خیر. البته دلیل‌های یاد شده، همه ناظر به حکم اولی مساله هستند، پس روشن است که بر فرضی هم که این دلیل‌ها، شامل مورد بحث ما شوند، دلیل‌های قاعده عسر و حرج بر آن‌ها تقدم دارند، چرا که این قاعده، بیانگر حکم ثانوی مساله است.

اجماع

در آغاز بحث، با کلمات و تعبیرات فقها آشنا شدیم و دیدیم برخی از ایشان در حکم مساله، ادعای اجماع کرده‌اند. ولی آن چه معقد این اجماع را تشکیل می‌دهد، عناوین «الوثنی»، «الکافرة»، «المشرکه» و مانند آن‌ها است، بلکه تعبیر فاضل هندی چنین است: «ولیس له أن یتزوج بکافرة حریبة اجماعاً من المسلمین.» (کشف اللثام، ۸۴/۷)

همان‌گونه که پیدا است همه این عناوین، ظهور در افرادی دارند که به کفر و شرک خود اعتقاد دارند و

نسبت به آن ابراز تدین می‌کنند، بلکه عنوان اخیر، اختصاص به گروهی دارد که حاضرند در دفاع از آیین و مصالح خود، وارد جنگ با مسلمانان شوند.

به دیگر سخن، از آن جا که اجماع، دلیل لبی و فاقد لسان است، باید به قدر یقینی آن تمسک کرد و قدر یقینی آن، کافرانی است که اشاره شد و فرض مورد بحث را نمی‌گیرد.

افزون بر این، به نظر می‌رسد اجماع یاد شده، مدرکی است، زیرا آیات و روایاتی صریح، بیانگر حکم مساله هستند و گویا همین آیات و روایات، مستند این حکم هستند و اجماع نیز بر اساس آن‌ها، شکل گرفته است.

آیات

در کلمات فقها، شاهد استدلال ایشان به دو آیه ذیل بر حرمت ازدواج با کافران غیرکتابی هستیم:

۱- «ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمنن ولأمة مؤمنة خیر من مشرکة» (بقره/۲۲۱) «وبا زنان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند، ازدواج نکنید! کنیز با ایمان، از زن آزاد مشرک بهتر است...»
در این آیه، به صراحت از ازدواج با زنان مشرک نهی شده و هرچند در شمول آن نسبت به زنان اهل کتاب تردید است ولی به طور مسلم، قدر یقینی آن، زنان غیرکتابی است و بنابراین به سبب نص بودن آن، مهم‌ترین دلیل بر حرام بودن ازدواج با زنان غیرکتابی محسوب می‌شود.
ولی نکته درخور توجه این که بر حسب برخی روایات، آیه فوق، با آیه ۵ سوره مائده منسوخ شده است، متن آیه چنین است: «الیوم أحل لکم الطبیات وطعام الذین أوتوا الکتاب حل لکم وطعامکم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذین أوتوا الکتاب من قبلکم إذا آتیتموهن أجورهن»، «امروز خوراکی‌های پاکیزه برای شما حلال گردید و خوراک اهل کتاب برای شما مسلمانان و خوراک شما برای آنان حلال است و ازدواج با زنان پاک و مسلمان و (نیز) زنان پاک اهل کتاب برای شما روا است، اگر مهرشان را بپردازید.»

در تفسیر علی بن ابراهیم می‌خوانیم: «فقله: «ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمنن» منسوخ بقوله: «والمحصنات...» وقوله: «ولا تنکحوا المشرکات» علی حاله لم ینسخ» (قمی، ۷۲/۱)
صاحب جواهر، عبارت یاد شده را در حد یک روایت، محترم می‌شمارد و در بیان ارزش آن می‌نویسد: «گرچه علی بن ابراهیم، این سخن را به هیچ یک از معصومان علیهم السلام نسبت نداده است، اما گویا وی این عبارت را از ایشان گرفته است. شاهد این سخن، روش محدثان است، به ویژه محدثانی که شیوه آنان، نقل روایات از متون اخبار با حذف سندهای آن‌هاست.» (صاحب جواهر، ۳/۳۴)

با فرض منسوخ بودن آیه، دیگر نمی‌توان از آن، به عنوان دلیلی بر حرام بودن ازدواج با زنان غیرکتابی یاد کرد مگر این که بگوییم مقصود از نسخ در این روایت «تخصیص» است و چنین سخنی، با توجه به استعمالات پیشینیان و نیز روایات فراوانی که در آن‌ها، از کلمه نسخ، اراده تخصیص شده، دور به نظر نمی‌رسد و روشن است که در صورت تخصیص، حجت بودن آیه بر حرام بودن ازدواج با زنان غیرکتابی، همچنان پابرجا است.

افزون بر این، قبول منسوخ شدن آیه با تکیه بر خبر واحد، آن هم خبر واحدی که صدورش از معصوم (ع) جای تردید است، قابل قبول نیست زیرا برای اثبات این مهم، به دلیلی قطعی مانند خبر متواتر نیازمندیم.

ولی با این همه همانگونه که پیش‌تر توضیح دادیم، تعبیراتی مانند «المشركات»، «الکافرات» در عرف شرع و فرهنگ قرآنی و نیز برحسب گفته‌های واژه‌شناسان، ظهور در کسانی دارد که نسبت به شرک و کفر، تدین و اعتقاد دارند و عقاید حقه را مورد انکار قرار می‌دهند. جمله «اولئک یدعون الی النار» در ذیل همین آیه نیز، این نکته را تایید می‌کند و بر این اساس می‌توان گفت زنان مورد بحث، مشمول این آیه نیستند.

۲- جمله «ولا تمسکوا بعصم الکوافر»، «همسران کافر را در همسری خود نگه ندارید.» در آیه ۱۰ از سوره ممتحنه، با این استدلال که نهی در این جمله، به باقی ماندن شخص مسلمان بر عقد ازدواج با همسر کافر و غیرکتابی خود تعلق گرفته است.

صاحب جواهر در بیان چگونگی استدلال به این آیه می‌نویسد: «عصم جمع عصمت است و آن عبارت است از چیزی که به واسطه آن، انسان، حفظ می‌شود از قبیل عقد یا ملک، زیرا زن، به وسیله ازدواج با یک مرد، از دیگر مردان حفظ می‌شود؛ و «کوافر» جمع کافره است. پس مقصود خداوند در آیه این است که مردان باایمان و مسلمان را از باقی ماندن بر نکاح زنان کافره، برحذر دارد زیرا با اسلام آوردن مرد، عصمت بین او و همسرش بریده می‌شود (وبه صورت دو مرد و زن بیگانه در می‌آیند.)» (صاحب جواهر، ۲۹/۳۰)

پاره‌ای احادیث نیز این برداشت صاحب جواهر را تایید می‌کند، از جمله در تفسیر علی بن ابراهیم، در ذیل آیه یاد شده، به نقل از امام باقر (ع) آمده است: «هر مرد مسلمانی که همسری کافر یعنی زنی غیرمسلمان دارد، می‌بایست اسلام را بر وی عرضه کند، اگر آن را پذیرفت، همسری ایشان پابرجاست، در غیر این صورت، زن، همسر او نخواهد بود (چرا که) خداوند از نگاه داشتن او نهی نموده است.»^۹ (قمی،

^۹ . «من کانت عنده امرأة کافرة یعنی علی غیر ملة الاسلام وهو علی ملة الاسلام فلیعرض علیها الاسلام، فان قبلت ففی امراته، والا ففی بریة منه، فنهی الله ان یستمسک بعصمتها.»

ولی در پاسخ این استدلال می‌توان گفت مورد این آیه، نهی از استمرار بر ازدواج گذشته است و در آن، سخنی از ازدواج ابتدایی که مورد بحث ما است به میان نیامده مگر آن که گفته شود این امر، منافاتی با استدلال فوق ندارد چرا که اگر به موجب آیه فوق، ادامه همسری این مرد و زن، مجاز نباشد و خواست شارع، جدایی آن دو از یکدیگر باشد، با این که این جدایی، چه بسا با عسر و حرج و بروز مشکلات فراوان در زندگی مرد تازه مسلمان و فرزندان او همراه گردد، پس ازدواج ابتدایی که ترک آن، آسان‌تر و با مشکلات و پیامدهای کمتری همراه است، به طریق اولی جایز نیست.

با این همه می‌توان گفت این آیه نیز از زنان مورد بحث انصراف دارد چرا که مورد آن، زنان مشرک و بت پرست مکه است که در کنار مردان خود، جبهه مقابل اسلام را تشکیل می‌دادند و نسبت به امور مشرکانه و کفرآمیز خود اعتقاد داشتند. متن کامل آیه چنین است: «ای کسانی که ایمان آورده (و به مدینه هجرت کرده‌اید) هرگاه آن دسته از زنان که (در مکه باقی مانده و) ایمان آورده‌اند به شما پیوستند، آنان را مورد امتحان قرار دهید (اگر چه) خداوند نسبت به ایمان داشتن آنان آگاه‌تر است. اگر پس از امتحان، آنان را باایمان یافتید، دیگر آنان را به سوی کافران برنگردانید (چرا که) نه ایشان برای آنان حلال‌اند و نه آنان برای ایشان و آن مالی را که کافران (به عنوان مهر به ایشان) پرداخته‌اند، به آنان بدهید و شما می‌توانید با این زنان، در صورت پرداخت مهرشان ازدواج کنید و (اما هرگز) همسران کافر (خود که ایمان نیاورده و هم چنان بر شرک و بت پرستی باقی مانده‌اند و هجرت نکرده‌اند) را در همسری خود نگه ندارید و (اگر این زنان به ازدواج مشرکان درآمده‌اند، از آن مشرکان) بخواهید که آن چه را که (به عنوان مهریه به ایشان) پرداخته‌اید، به شما بدهند.»^{۱۰}

روایات

درخصوص زنان غیر اهل کتاب، به دو روایت ذیل بر می‌خوریم:

۱- «حفص بن غیاث می‌گوید: برخی از برادرانم، طی نامه‌ای از من خواست پرسش‌هایی را با امام صادق (ع) در میان نهم، من نیز از آن حضرت، در مورد حکم اسیری پرسیدم که در دارالحرب اقدام به ازدواج کند، حضرت فرمود از این کار کراهت دارم، پس اگر چنین کاری را در سرزمین روم (که مردم آن اهل کتاب‌اند) انجام دهد، حرام نیست، بلکه عمل او، ازدواج محسوب می‌شود؛ اما برای او چنین کاری در

^{۱۰} «یا ایها الذین آمنوا إذا جاءکم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الله أعلم بایمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الکفار لا هن حلال لهم ولا هن یحلون لهم وأتوهن ما أنفقوا ولا جناح علیکم أن تنکحوهن إذا آتیتموهن أجورهن ولا تمسکوا بعصم الکوافر واسألوا ما أنفقتم ولیسألوا ما أنفقوا ذلکم حکم الله یحکم بینکم والله علیم حکیم.»

سرزمین ترک و دیلم و خزر، حلال نیست.^{۱۱} (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۹۹/۷)

گویا مردم این مناطق سه گانه را کافران غیرکتابی تشکیل می‌داده‌اند، به همین سبب، امام (ع) زن گرفتن از آنان را روا ندانسته است.

ولی همان‌گونه که پیدا است، این روایت، ضعف سندی دارد و اعتبار برخی از راویان آن، مورد گفتگوی رجالیان است، از جمله قاسم بن محمد که این نام، بین افرادی چند مشترک است، افرادی که برخی از آنان توثیق نشده‌اند و برخی از آنان نیز مجهول‌اند (ر.ک: نجاشی، ۳۱۵؛ طوسی، الفهرست، ۳۱۰) حفص بن غیاث نیز توسط برخی از رجال شناسان مهم مانند نجاشی توثیق نشده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۴) و بسیاری او را عامی مذهب دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، رجال طوسی، ۱۳۳؛ اختیار معرفة الرجال، ۶۸۸/۲ و زنجانی، الجامع فی الرجال، ۱/۶۵۱) افزون بر این، مورد روایت، اسیری است که در دست کافران حربی گرفتار آمده و حکم چنین شخصی، می‌تواند با حکم مسلمانی که آزادانه در میان نامسلمنان غیرحربی، زندگی می‌کند متفاوت باشد.

۲- «امام سجاد (ع) فرمود: برای اسیر (مسلمان) مادامی که در چنگ مشرکان گرفتار است، ازدواج حلال نیست، مبادا دارای فرزندی شود و آن فرزند پیش آنان، کافر باقی بماند.»^{۱۲} (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۵۵/۶)

باید گفت این روایت نیز از لحاظ سندی، فاقد اعتبار است؛ زیرا در سند آن قاسم بن محمد قرار دارد که در باره او توضیح دادیم نیز در این سند، اوزاعی و زهری قرار دارند که عامی مذهب می‌باشند و در منابع رجالی شیعه و تایید آنان ثابت نشده. افزون بر این که احتمال می‌دهیم حکمی که در این روایت آمده، مخصوص مورد آن یعنی شخص اسیری باشد که در دست دشمنان اسلام گرفتار آمده و نسبت به اسلام و کفر فرزندان خود، اختیار و نظارت کافی ندارد. تحلیلی که در انتهای روایت آمده یعنی «مخافة...» هم تاییدی به این احتمال است و به هر حال چنان که گذشت، تعبیر «المشركين» ظهور در افرادی دارد که نسبت به عقاید شرک آمیز خود، اعتقاد و پابندی دارند و غیر آن را انکار می‌کنند.

بر فرض هم که این نکات، مورد مناقشه قرار گیرد و این دو روایت را دلیل بر حرام بودن ازدواج با زنان مورد بحث بدانیم، دلیل‌های قانون ثانوی عسر و حرج، بر آن‌ها تقدم دارد.

^{۱۱} . «محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن القاسم بن محمد عن سلیمان بن داود عن ابی ایوب عن حفص بن غیاث قال: کتب بعض اخواني أن أسأل ابا عبد الله (ع) عن مسائل فسألته عن الاسير هل يتزوج فی دار الحرب؟ فقال: أكره ذلك، فان فعل فی بلاد الروم فليس هو بحرام هو نکاح، واما فی الترك و الديلم و الخزر فلا یحل له ذلك.»

^{۱۲} . «محمد بن الحسن عن علی بن النعمان عن علی بن محمد عن القاسم بن محمد عن سلیمان بن داود المنقري عن عیسی بن یونس عن الاوزاعي عن الزهري عن علی بن الحسن (ع) قال: لا یحل للاسیر أن یتزوج مادام فی ایدی المشركين مخافة أن یولد له فیقی ولده کافرا فی ایدیهم.»

فرع دوم

مردی با داشتن همسری کافر و در ضمن غیرکتابی (البته به معنایی که مورد بحث است) مسلمان می‌شود و جدایی وی از همسرش، به سبب بروز اختلال و نابسامانی در زندگی خود و فرزندانش و یا به علت فراهم نبودن زمینه ازدواج با فردی مسلمان، یا اهل کتاب و یا به هر دلیل دیگر، مستلزم عسر و حرج شدید است، آیا این شخص می‌تواند بر عقد ازدواج خود باقی بماند؟

با توضیحی که در مورد قانون ثانوی عسر و حرج در فرع نخست دادیم، روشن می‌شود این فرض نیز می‌تواند مشمول قانون یاد شده باشد و به وسیله دلیل‌های آن، آیات و روایات ممنوع بودن را بر فرض آن‌که شامل زنان مورد بحث بشوند، به موارد غیرحرجی، محدود کنیم. به ویژه اگر فرد مورد نظر در این مساله، اطمینان دارد یا احتمال می‌دهد که در صورت جدانشدن از همسرش، وی نیز به تدریج اسلام خواهد آورد. در پیوند با این مساله، روایاتی نیز در اختیار داریم که هرچند از اسنادی معتبر برخوردار نیستند ولی می‌توان از آن‌ها، به عنوان تایید کننده بهره گرفت، از جمله در کتاب دعائم الاسلام به نقل از پیامبر (ص) آمده است: «هرگاه شخص مشرکی که دارای همسری مشرک است، اسلام اختیار کند، می‌تواند همسرش را پیش خود باقی گذارد، اگر نسبت به او تمایل دارد، شاید خداوند، زن را (نیز) هدایت فرماید.»^{۱۳} (نعمان بن محمد، ۲/ ۲۵۰؛ نیز ر.ک: نوری، ۱۴/ ۴۳۶)

نیز در کتاب مزبور، به نقل از امام علی (ع) آمده است: «هرگاه مردی که همسرش مشرک است، اسلام آورد، چنانچه همسرش نیز اسلام آورد، هر دو بر عقد ازدواج باقی هستند و اگر زن اسلام نیاورد و مرد، باقی ماندن او را پیش خود اختیار کند، باز هم مرد می‌تواند زن را بر عقد ازدواج خود باقی گذارد.»^{۱۴} (همان) نیز صاحب کتاب مزبور، به نقل از امام صادق (ع) می‌نویسد: «هرگاه کافر حربی، به کشور اسلام بیاید و اسلام آورد، سپس همسرش به او ملحق گردد، این دو بر عقد خود باقی هستند.»^{۱۵} (نعمان بن محمد، ۲/ ۲۵۱؛ نیز ر.ک: نوری، همان) از این روایات به عنوان تایید کننده نام بردیم زیرا افزون بر ضعف سندی آن‌ها، محتمل است مقصود از مشرک در آن‌ها و نیز مورد روایت اخیر، کافر کتابی باشد که باقی ماندن او بر ازدواج خود، پس از اسلام آوردن، مورد قبول فقها است.

نتیجه‌گیری

هرچند بر اساس فتوای رایج و مورد اتفاق همه فقهای اسلام در طول تاریخ، ازدواج مرد مسلمان با زنان

^{۱۳}. «إذا أسلم المشرک وعنده امرأة مشرکة فلا بأس بأن يدعها (عنده) إن رغب فیها، لعل الله أن یهدیها.»

^{۱۴}. «إذا أسلم الرجل وامرأته مشرکة، فإن أسلمت فهما علی النکاح، وإن لم تسلم واختار بقاءها أبقاها علی النکاح ایضاً.»

^{۱۵}. «إذا خرج الحربی الی دارالاسلام فأسلم ثم لحقته امرأته فهما علی النکاح.»

کافری که اهل کتاب محسوب نمی‌شوند، جایز نیست و این فتوا، مبنی بر اجماع، شماری از آیات و برخی از روایات است، ولی روشن شد این دلیل‌ها، شامل مرد مسلمانی نمی‌شود که در ممالک غیراسلامی زندگی می‌کند و نیاز ضروری به همسر دارد به گونه‌ای که در صورت ترک ازدواج، به عسر و حرج شدید می‌افتد و برای او امکان ازدواج با بانوی مسلمان یا اهل کتاب هم وجود ندارد و از این رو، اقدام به ازدواج با زنی می‌کند که نه مسلمان است و نه اهل کتاب و در ضمن با اسلام هم دشمنی ندارد، بلکه از اساس، این دین را نمی‌شناسد و نسبت به تکثر و اختلاف ادیان و مذاهب، فاقد شناخت است و به دیگر سخن، عنوان «کافر غیرکتابی» از چنین زنی انصراف دارد و مربوط به فردی می‌شود که به کفر و شرک اعتقاد دارد و نسبت به آن، ابراز تدین می‌کند. این گونه زنان، از نگاه روایات رسیده از امامان اهل بیت علیهم السلام، نه مسلمان‌اند و نه کافر، بلکه در زمره «مستضعفان» محسوب می‌شوند و ازدواج با آنان، در صورت ضرورت جایز است و بر فرض هم که نتوان جواز ازدواج با این دسته از زنان را به لحاظ حکم اولی، اثبات کرد، جایز دانستن این کار با تکیه بر قانون ثانوی عسر و حرج، خالی از هرگونه اشکال است و همچنین است حکم مردی که با داشتن همسری کافر و در ضمن غیرکتابی (به مفهومی که گذشت) مسلمان می‌شود ولی جدایی او از همسر غیرمسلمانش، مستلزم عسر و حرج شدید و یا مشکلات و پیامدهای سوء دیگر است.

منابع

قرآن کریم

ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، انتشارات مکتبه الداوری، بی‌تا.

_____، *معانی الاخبار*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱.

_____، *من لایحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.

ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ ق.

ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

ابن حمزه، محمد بن علی، *الوسیله الی نیل الفضیله*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸ ق.

ابن حیون، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، مصر، دارالمعارف، ۱۳۸۵ ق.

ابن زهره، حمزه بن علی، *غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ ق.

ابن قدامه عبدالله بن احمد، *المغنی*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.

- ابو الصلاح حلبی، تقی بن نجم، *الكافی فی الفقه*، اصفهان، مكتبة اميرالمؤمنين (ع)، ١٤٠٣ ق.
- اشعری، سعد بن عبدالله، *النوادر*، قم، مؤسسه امام مهدي (عج)، ١٤٠٨ ق.
- حو عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩ ق.
- خطیب شرینی، محمد بن احمد، *مغنی المحتاج*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٣٧٧ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، الدارالاسلامیه، ١٤١٢ ق.
- زنجانى، موسى، *الجامع فی الرجال*، قم، چاپخانه پیروز، ١٣٩٤ ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *اللمعة الدمشقیة*، بیروت، دارالفکر، ١٤١١ ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، تهران، المكتبة الاسلامیه، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤ ق.
- _____، *الاستبصار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٩٠ ق.
- _____، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المكتبة المرتضویه، ١٣٨٧ ق.
- _____، *النهاية فی مجرد الفقه والفتوی*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- _____، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥ ق.
- _____، *رجال طوسی*، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٥ ق.
- _____، *الفهرست*، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٧ ق.
- علاءالدین کاشانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع*، پاکستان، المكتبة الحبیبه، ١٤٠٩ ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الاحکام*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ١٤٢٠ ق.
- _____، *قواعد الاحکام*، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٣ ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار*، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام*، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ١٤١٦ ق.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد*، قم، انتشارات کوشانپور، ١٣٨٩ ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٤١٢ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، مؤسسه دارالکتاب، ١٤٠٤ ق.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال کشی*، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٦٨ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥ ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، *سرائع الاسلام*، تهران، انتشارات استقلال، ١٤٠٩ ق.
- مزی، اسماعیل بن یحیی، *مختصر المزنی*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، تهران، مؤسسه الصادق (ع) للطباعة والنشر، ١٣٧٧ ق.

- مفید، محمد بن محمد، *المقنعه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال نجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق.
- نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
- نووی، یحیی بن شرف، *المجموع فی شرح المذهب*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۱۵۸-۱۳۷

بازخوانی حکم فقهی شرکت در نماز جماعت مخالفان و اقتدا به آنان با رویکرد ویژه به دیدگاه امام خمینی (ره)*

سید مهدی مرویان حسینی

دانشجوی دوره دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Marvian.am@gmail.com

دکتر محمد تقی فخلعی^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Fakhlaei@um.ac.ir

اکبر احمدپور

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a-ahmadpour@um.ac.ir

چکیده

بخش قابل توجهی از گزاره‌های موجود در ابواب مختلف فقه شیعی مبین وظیفه عملی مکلفان نسبت به مخالفان مذهبی است. مقصود از مخالفان مذهبی در معنای عام آن تمام افرادی اند که از نظر عقیدتی، اعتقادی جز باور شیعه اثناعشری دارند. در این میان اهل سنت به عنوان گروه عمده‌ای از مخالفان مذهبی امامیه در لسان فقهای شیعی به طور خاص مخالف نام گرفته‌اند. یکی از مهم‌ترین، بحث‌انگیزترین و در عین حال پرکاربردترین گزاره‌های فقهی مربوط به مخالفان در باب عبادات، مسئله شرکت در نماز جماعت و اقتدا به ایشان است. تمام فقهای امامیه حکم اولیه شرکت در جماعت مخالفان و اقتدا به آنان را منع و عدم جواز دانسته‌اند. اما در مقام بیان حکم ثانویه میان ایشان اتفاق نظر نیست. برخی فقط قائل به جواز شرکت در جماعت مخالفان و همراهی با آنان در صورت تحقق شرایط خاص اند. در حالیکه برخی دیگر مثل امام خمینی و شاگردان مکتب فقهی ایشان افزون بر جواز شرکت، اقتدا به مخالفان را هم جایز دانسته‌اند.

در این مقاله ضمن بازخوانی اقوال و آرای فقهی درباره این مسئله، به بررسی ادله فقها در حکم اولیه و ثانویه پرداخته شده، دیدگاه و نظریه مختار درباره کیفیت حضور در جماعت مخالفان در شرایط خاص، با رویکرد ویژه به دیدگاه امام خمینی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: مخالفان، نماز جماعت، اقتدا به اهل سنت، دیدگاه امام خمینی

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴.

^۱. نویسنده مسئول

مقدمه

وضعیت حساس امروز دنیای اسلام و شکل‌گیری حرکت‌های بیداری اسلامی نشان از آن دارد که امت اسلام بیش از پیش به اتحاد و هماهنگی نیازمند است. بر این اساس طرح علمی احکام فقهی فریقین نسبت به یکدیگر، به خودی خود دارای اهمیت به‌سزایی است. چه ارائه تصویر واقعی از نگاه فریقین به یکدیگر، می‌تواند زمینه‌های عملی و نه شعارگونه برای گام برداشتن آحاد مسلمانان به سمت وفاق و هماهنگی بیشتر را فراهم سازد.

در این میان شرکت آحاد شیعیان در نمازهای جماعت اهل سنت به عنوان نمونه‌ای از اتحاد امت اسلام با یکدیگر و یکی از راه‌های رسیدن به همبستگی ماندگار میان شیعه و سنی است که به خصوص در موسم حج و اجتماع عظیم مسلمانان سراسر جهان در حرمین شریفین رخ می‌نماید. تحقیق این امر وابسته به بررسی آرای فقهی و تشریح دیدگاه فقیهان است. تلاش‌های امام خمینی برای ایجاد وحدت میان امت اسلامی بر کسی پوشیده نیست. بنابراین، بازخوانی حکم مورد اشاره از منظر ایشان بیش از دیگران ضرورت دارد.

حکم فقهی شرکت در جماعت مخالفان و اقتدا به مخالف

فقه‌های امامیه، حکم شرکت در جماعت مخالفان و اقتدا به آنان را از دو منظر حکم اولیه و حکم ثانویه مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند که از قرار ذیل است:

۱. حکم اولیه: جایز نبودن اقتدا به مخالفان؛ با بررسی آرای فقه‌های امامیه پیرامون حکم فقهی امامت مخالفان اعتقادی در نماز جماعت و اقتدای شیعیان به ایشان پی می‌بریم که جملگی حکم مسئله را منع و در نتیجه بطلان جماعت می‌دانند. در آثار فقهی متقدمان به صراحت از جایز نبودن نماز خواندن پشت سر مخالف اعتقادی سخن گفته شده است. (طوسی، خلاف، ۵۴۹/۱؛ ابن ادریس، ۲۸۰/۱؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۲۷۹/۴؛ شهید اول، البیان، ۲۲۹). محقق حلی پس از بیان حکم پیش‌گفته تصریح کرده است که هرچند بر مخالفان عنوان مسلمانی اطلاق شود نمی‌توان به آنان اقتدا کرد. (محقق حلی، معتبر، ۴۳۲/۲). اجماع فقها بر شرطیت ایمان امام جماعت به معنای اعتقاد وی به خلافت امام علی بن ابیطالب و یازده فرزند ایشان پس از رسول خدا که مرادف با اعتقادات شیعه اثنا عشری می‌باشد گواه دیگری بر ادعای پیش‌گفته است. (همو، شرائع، ۱۱۴/۱؛ شهید ثانی، روض الجنان، ۹۶۷/۲؛ عاملی، محمد بن علی، ۶۶/۴؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ۱۳۸/۱؛ کاشف الغطاء، ۳۱۷/۳؛ بحرانی، ۴/۱۰؛ عاملی، جواد، ۲۵۶/۸؛ طباطبایی، سید علی، ۲۴۵/۴؛ نراقی، ۲۶/۸؛ نجفی، ۲۷۳/۱۳؛ یزدی، ۷۹۷/۱؛ اصفهانی، ۲۱۳؛ حکیم،

منهاج الصالحین، ۳۰۳/۱؛ خوانساری، ۴۸۷/۱؛ خوئی، منهاج الصالحین، ۲۱۸/۱؛ گلپایگانی، ۲۴۹/۱؛ سبزواری، عبدالاعلی، ۱۰۵/۸؛ بهجت، ۵۰۱/۱؛ روحانی، ۲۲۶/۶).

امام خمینی هم همگام با فقهای امامیه به لزوم ایمان امام جماعت تصریح کرده (تحریرالوسیله، ۲۷۴/۱) و حکم عدم جواز اقتدا به مخالفان مذهبی را بیان کرده‌اند. (الرسائل، ۱۹۹/۲).

۲. حکم ثانویه: جواز شرکت در جماعت مخالفان و همراهی با ایشان؛ با وجود تصریح فقها به جایز نبودن اقتدا به مخالفان، تمام فقیهان امامیه در صورت بروز شرایط خاص، شرکت در جماعت مخالفان را جایز دانسته (طوسی، نهایی، ۱۱۲؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۶۴/۶؛ شهید اول، ذکری، ۴۶۹/۴، اردبیلی، ۲۴۶/۳؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ۱۵۰/۱؛ نجفی، ۱۹۵/۱۳، انصاری، کتاب الصلاة، ۳۷۵/۲ و ۴۷۱؛ خویی، التتقیح، ۳۱۳/۵؛ بهجت، ۵۰۱/۱؛ روحانی، ۲۰۷/۶؛ مکارم، ۴۵۱/۱) و حتی مستحب و از نظر بهره‌مندی از ثواب برتر از شرکت در جماعت اهل ایمان برشمرده‌اند. (شهید ثانی، رسائل، ۵۸۵/۱؛ بحرانی، ۷۸/۱۱؛ نراقی، ۵۲/۸؛ میرزای قمی، ۴۶۴؛ سبزواری، ذخیره المعاد، ۳۸۹/۲) از همین‌رو می‌توان گفت که حکم عدم جواز، حکم اولیه مسئله و حکم جواز ناظر به حکم ثانویه است.

امام خمینی هم در مقام تبیین حکم ثانویه به جواز شرکت در جماعت مخالفان و صحت نماز خواننده شده با ایشان فتوی داده‌اند. (الرسائل، ۱۹۸/۲).

دلایل حکم اولیه

برای حکم اولیه به کتاب، سنت و اجماع، به ضمیمه ضمان امام جماعت و اهلیت نداشتن مخالف برای ضمان استناد شده است.

آ. کتاب

آنچه از آیات قرآن برای این حکم مورد استدلال قرار گرفته کریمه ۱۱۳ سورة هود است: «و لا توکنوا إلی الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من الله من أولیاء ثم لا تنصون».

وجه استدلال: استدلال فقها (محقق حلی، معتبر، ۴۳۲/۲؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۰۵/۶؛ شهید اول، ذکری، ۳۸۸/۴؛ شهید ثانی، روض الجنان، ۹۶۷/۲) را به این آیه برای جایز نبودن اقتدا به مخالفان در قالب سه مقدمه و سپس نتیجه می‌توان ساماندهی کرد:

مقدمه اول: مقدم داشتن فرد به عنوان امام جماعت و اقتدای به او به منزله رکون به وی است.

مقدمه دوم: مخالفان از جمله ظالمان هستند.

مقدمه سوم: قرآن از رکون به ظالم نهی کرده است.

نتیجه: اقتدا به مخالفان از نظر قرآن منهی عنه است.

ملاحظه: به نظر می‌رسد که دقت و تأمل بیشتر در هریک از این مقدمات، در روشن ساختن قوت یا عدم قوت استدلال به آیه مؤثر است.

در باره مقدمه اول لازم است به معنای رکون توجه شود تا مشخص گردد که اقتدا به امام در جماعت مصداق رکون است یا خیر؟ فعل «لا ترکوا» از ماده رکن رکن (به فتح عین الفعل ماضی و ضم عین الفعل مضارع مثل قعد یقعد و به کسر عین الفعل ماضی و فتح عین الفعل مضارع مثل علم یعلم) به معنای میل کردن به سوی چیزی و تسکین دادن خاطر به وسیله آن (ابن منظور، ۱۸۵/۱۳) و به معنای اعتماد کردن به یک چیز بیان شده است. (فیومی، ۴۷۰/۳). بر همین اساس علامه طباطبایی مراد خداوند از ضرورت عدم رکون به ظالم را اعتماد یافتن به ایشان از سر میل و رغبت به آنان دانسته است (طباطبایی، محمدحسین، ۵۰/۱۱). مفسران دیگر هم با بیان مصادیقی از رکون مثل مجالست، مصاحبت و ملاقات با ظالمان به قصد مداهنه با آنان و برگذاشت ایشان (زمخشری، ۴۳۳/۲) و نیز رضامندی و تحسین عملکرد ظالمانه و ستمکارانه آنان (فخر رازی، ۴۰۷/۱۸) به تبیین معنای رکون پرداخته‌اند. در این میان در روایات تفسیری ائمه ذیل کریمه مورد اشاره، رکون به معنای دوستی، خیرخواهی و فرمانبرداری بیان شده است. (قمی، ۳۳۸/۱). همچنین انتظار فردی که نزد سلطانی رفته و دوستدار باقی بودن اوست تا عطایی به وی کند (کلینی، ۱۰۸/۵) و نیز شیعه‌ای که مایل به ستمکاران است (عیاشی، ۱۶۱/۲) به عنوان مصادیقی از رکون به ظالم بیان شده است.

بنا بر آنچه گذشت معنای جامع و کلی ماده رکون و مشتقات آن همان مفهوم جامع اتکا، وابستگی و اعتماد است که میل و رغبت هم در آن نهفته باشد. بنابراین اقتدا کردن به امام جماعت را می‌توان مصداقی از رکون دانست. چه اینکه مأموم در حال اقتدا به امام، به وی اعتماد می‌کند و او را جایگزین خود در اتیان برخی از اجزای نماز قرار می‌دهد.

اما درباره مقدمه دوم که مخالفان از جمله ظالمان محسوب می‌شوند. ظلم در لغت به معنای قرار دادن چیزی در غیر جای خودش بیان شده است (ابن منظور، ۳۷۳/۱۲). پس ظالم کسی است که چیزی را ناروا و ناحق در غیر جایش قرار می‌دهد. بر این اساس برای ظلم یک گستره وسیع وجود دارد که ظلم به غیر اعم از ظلم به پروردگار و بندگان خدا، ظلم به نفس، رضایت به ظلم، یاری ظلمه و ... را در بر می‌گیرد. چه در تمام موارد پیش گفته نوعی نابجایی و ناروایی رخ می‌دهد. به یقین منحرف ساختن جایگاه امامت و جانشینی پیامبر از مسیر اصلی خود نیز وضعی در غیر موضع است و افرادی که چنین کردند در زمره ظالمان قرار دارند. نیز افرادی که به این عمل رضایت داده و در همان مسیر گام برداشتند جزء مفهوم وسیع

ظلمه قرار می‌گیرند.

در اینجا بیان دو نکته ضرورت دارد:

نخست اینکه به تعبیر علامه طباطبایی سیاق آیات مانع از آن است که منظور از ستمکاران و ظالمان در آیه تمام افرادی باشند که به نوعی ظلمی از ایشان سرزده است. چه در این صورت لازم است مراد آیه شامل همگان شود. زیرا جز برخورداران از مقام عصمت دیگران سهمی از ظلم دارند و با این حال دیگر معنایی برای نهی باقی نمی‌ماند. بنابراین ظالمان آیه افرادی هستند که در آیات قبل از ایشان سخن به میان آمده است. افرادی که افزون بر شرک و بت‌پرستی از ستمکاران پیروی می‌کرده، به گسترش فساد در میان بندگان کمک می‌کردند. (طباطبایی، سید محمدحسین، ۵۰/۱۱) با این تقریب قرار دادن مخالفان مذهبی در زمره ظالمان منظور آیه خالی از وجه نخواهد بود.

نکته دوم آنکه به نظر می‌رسد قرار گرفتن مخالفان در زمره ظلمه به مثابه افرادی که در عوض پیروی از جانشین به حق پیامبر از دیگران پیروی کردند و با تأیید و ترویج ظلم و فسادگری ایشان مانع از صلاح و اصلاح شدند آن‌گاه دقیق باشد که این عمل ایشان از سر انکار و یقین صورت گرفته باشد. چنانکه در کریمه آمده است: «و جحدوا بها و استیقننها أنفسهم ظلماً و علواً» (نمل/۱۴). بر اساس این تحلیل، قرار دادن عموم مخالفان مذهبی - نه خواص و علمای آنان - در زمره ظالمان خالی از نقد نیست. بنا بر آنچه گذشت استدلال به آیه به طور کلی برای حکم اولیه تمام نیست و لازم است برای تبیین عدم جواز اقتدا به مخالفان به ادله دیگر استناد شود.

ب. سنت

آنچه را از روایات برای حکم عدم جواز مورد استدلال قرار گرفته به دو بخش می‌توان تقسیم کرد:

بخش نخست: روایاتی که به صراحت از اقتدا به مخالفان نهی کرده است:

۱. فضیل بن یسار از امام باقر درباره ازدواج با ناصبی و نماز خواندن پشت سر او پرسش می‌کند و حضرت در پاسخ، وی را از این هر دو کار نهی فرمودند (حرعاملی، ۳۰۱/۸).

ملاحظه: سند روایت صحیح و از نظر اتصال مسند است. اما با توجه به اینکه مورد روایت نواصب‌اند و در نظرگاه مشهور فقیهان امامیه میان مطلق مخالفان و نواصب نسبت تساوی و برابری نیست، استدلال به این روایت برای جایز نبودن اقتدا به مخالفان صحیح نیست. افزون بر اینکه تتمه روایت که از ازدواج با نواصب نهی کرده مؤیدی بر این است که مقصود از ایشان، مطلق مخالفان نیستند. چنانکه مشهور فقهای امامیه ازدواج با مخالفان را جایز می‌دانند.

۲. صحیح زراره درباره نماز خواندن پشت سر مخالفان که امام باقر در پاسخ پرسش وی فرمودند:

ایشان در نزد من به منزله دیوار می‌باشند. (کلینی، ۳/۳۷۳) بر این اساس چنانکه به دیوار نمی‌توان اقتدا کرد به مخالفان هم نمی‌توان اقتدا کرد. یا اینکه وجود ایشان به عنوان امام جماعت با نبودن آنان تفاوتی ندارد.

۳. فضل بن شاذان از امام رضا نقل کرده که حضرتش از اینکه به غیر اهل ولایت اقتدا شود نهی کردند (حر عاملی، ۸/۳۱۲). این روایت به ضعف سند دچار است.

بخش دوم: روایاتی که به دلالت التزامی جایز نبودن اقتدا به مخالفان را اثبات می‌کند. این روایات خود چند قسم است:

۱. روایاتی که تحت عنوان بطلان عبادت بدون ولایت ائمه و اعتقاد به امامت ایشان ذکر شده و شماری از آن‌ها صحیح السند است (حرعاملی، ۱/۱۱۸). بر این اساس، چه بطلان اعمال عبادی عامه را بطلان ظاهری و چه بطلان واقعی به معنای عدم قبول بدانیم نتیجه آن بی اثر شدن عمل است. از این‌رو امامت ایشان هم صحیح نخواهد بود. (بحرانی، ۱۰/۶؛ نراقی، ۸/۲۶؛ اشتهازدی، ۱۷/۱۷۴).

۲. روایات صحیح و موثقی که کیفیت اقامه نماز جماعت اعم از جمعه و یومیه پشت سر مخالفان را بیان می‌کند و ناظر به این است که باید به نحوی خود شخص نمازش را بخواند و نمی‌تواند به آن نماز اعتنا و اکتفا کند. (کلینی، ۳/۳۷۳).

۳. روایاتی که که بر لزوم عدالت امام جماعت اقامه شده و از اقتدا به فاسق نهی کرده است. مثل این روایت که علی بن راشد از امام باقر (در باره نماز خواندن پشت سر شیعیان پرسش می‌کند و حضرت به او می‌فرماید جز پشت سر کسی که به او در دینش اعتماد داری نماز مخوان. (حر عاملی، ۸/۳۰۹).

ملاحظه: افزون بر ضعف سند این حدیث به سبب وجود سهل بن زیاد در سلسله راویان که رجالیون او را تضعیف کرده‌اند (نجاشی، ۱۸۵؛ طوسی، فهرست، ۲۲۸؛ ابن غضائری، ۶۶) مورد روایت درباره موالیان اهل بیت است. بنابراین استناد به دلیل مورد اشاره آنگاه صحیح است که روایتی درباره خصوص فسق مخالفان داشته باشیم. فقها هم استناد به این دلیل را در صورتی صحیح دانسته‌اند که مخالفان را فاسق بدانیم (محقق حلی، معتبر، ۲/۴۳۲؛ نراقی، ۸/۲۶).

تنها روایتی که بر فاسق بودن مخالفان مورد توجه قرار گرفته، موثقه منقول از حضرت صادق (ع) است که فرمودند: «عدو الله فاسق لا ینبغی لنا أن نقتدی به».

دقت در متن روایت نشان از آن دارد که تعبیر مورد اشاره، کلام خود حضرت نیست بلکه بیان زراره یا حمران است. توضیح بیشتر با توجه به متن کامل روایت آن که حمران در جریان نقل کلام امام صادق به زراره می‌گوید که از آن حضرت شنیده در کتاب علی آمده است که چون با مخالفان در هنگام وقت نماز جمعه نماز می‌گزارید با آنان نماز بخوانید. زراره که از این فرمایش امام تعجب کرده به حمران اعتراض

می‌کند و حکم امام را ناظر به شرایط تقیه بر می‌شمرد. سپس می‌گوید: چگونه به دشمن خدا اقتدا کنم؟ در ادامه حمران با توجه به پرسش نکردن از امام و بیان ابتدایی روایت مورد اشاره توسط حضرت، از تقیه‌ای نبودن شرایط امام سخن می‌گوید و زراره بر کلام خود اصرار می‌ورزد تا اینکه هردو نزد امام صادق (ع) مشرف می‌شوند و حمران ماجرا را برای حضرتش بازگو می‌کند: «... حتی قضی لنا اجتماعنا عند أبی عبد الله فقال له حمران: أصلحك الله. حدثت هذا الحديث الذي حدثتني به: لئن في كتاب علي إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم. فقال: هذا لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقف به ولا نصلي معه» (طوسی، تهذیب، ۲۸/۳). چنانکه واضح است حمران در جریان نقل گفتگوی خود و زراره برای امام، آنگاه که سخن زراره را بیان می‌کند وصف فاسق را برای دشمن خدا که ناظر به عامه است می‌آورد. اما در کلام خود امام چنین وصف مشیری وجود ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد این علت که فسق مخالفان مانع اقتدا به ایشان است دلیل قابل اعتنایی نیست و در صورت فسق میان مخالف و غیر مخالف تفاوتی وجود ندارد. چنانکه اگر شخص مؤمنی هم فاسق باشد اقتدا به او صحیح نیست. حتی می‌توان گفت با توجه به روایت وارده در صدر بحث که دال بر منع اقتدا به فاسق از موالیان اهل بیت است و نیز روایات مشابه دیگر (حرعاملی، ۳۱۹/۸)، مخالفان تخصصاً از موضوع این روایات خارج‌اند.

ج. اجماع

اجماع فقها در جایز نبودن اقتدا به مخالف دلیل دیگری است که مورد استناد فقها قرار گرفته است. (طوسی، خلاف، ۵۴۹/۱؛ محقق حلی، معتبر، ۴۳۲/۲؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۰۳/۶؛ شهید اول، ذکری، ۳۸۸/۴؛ خوانساری، ۴۸۷/۱). اجماعی که بنا بر نقل فقها هم به طور محصل و هم به صورت منقول تحقق یافته است (نجفی، ۲۷۳/۱۳؛ حکیم، مستمسک، ۳۱۸/۷).

ملاحظه: با توجه به کثرت روایات وارده از اهل بیت درباره جایز نبودن اقتدا به مخالفان به طور قاطع می‌توان گفت که اجماع فقها در این باره مستند به دلالت اخبار بوده و باصطلاح مدرکی است. مؤید این معنا آن است که فقها پس از نقل اجماع بدون فاصله روایات را نقل کرده‌اند. بنابراین توجه دادن فقها به دلیل اجماع به شیوع این حکم در میان فقهای امامیه و مخالفت نکردن احدی از ایشان با آن اشاره دارد نه آنکه اجماع مصطلح به مثابه یکی از ادله اربعه مورد نظر باشد. از این رو استناد به دلیل اجماع به عنوان یک دلیل مجزا برای جایز نبودن اقتدا به مخالفان وجهی ندارد.

د. ضمان امام جماعت

افزون بر ادله پیشگفته، ضمان امام جماعت نسبت به قرائت نماز و سهوی که به طور احتمالی انجام

می‌دهد، به عنوان دلیل عدم جواز مورد استناد قرار گرفته است. توضیح آنکه چنانچه قرائت امام در جماعت مشکل داشته باشد یا اینکه امام جماعت مرتکب سهوی گردد، به نماز مأمومین خللی وارد نمی‌شود و جبران و تدارک سهو بر عهده امام جماعت است. این مقدمه به ضمیمه اینکه مخالف، اهلیت ضمانت در این موارد را ندارد (علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۰۵/۶) دلیل بر جایز نبودن اقتدا به مخالفان را تشکیل می‌دهد. به نظر می‌رسد علت اهلیت نداشتن مخالف برای ضمان در امر قرائت و نسبت به سهو ارتكابی روایات پیشگفته است که به انحاء مختلف از شایسته نبودن مخالفان برای امامت جماعت سخن گفته‌اند.

جمع‌بندی ادله حکم اولیه

استدلال به آیه رکون و دلیل اجماع تمام نیست. از میان روایاتی که به صراحت از اقتدا به مخالف نهی کرده، صحیح زراره و از میان روایات بخش دوم، احادیث صحاح و موثق دال بر بطلان عبادت اهل خلاف و مبین کیفیت اقامه جماعت پشت سر مخالفان، متقن‌ترین دلیل برای حکم اولیه است. استناد به ضمان امام جماعت و اهلیت نداشتن مخالف برای ضمان در کنار روایات مورد اشاره می‌تواند به عنوان مؤید مورد پذیرش قرار گیرد.

دلایل حکم ثانویه

مهم‌ترین دلیل مورد استناد فقها درباره حکم ثانویه، روایات است که آن را در چند بخش می‌توان تقسیم کرد:

بخش نخست: روایاتی که در آن به فضیلت شرکت در جماعات مخالفان اشاره شده است: از جمله روایت صحیح السنندی که نماز خواندن همراه با مخالفان در صف اول را همچون نماز خواندن پشت سر رسول خدا دانسته است (حرعاملی، ۲۹۹/۸).

بخش دوم: روایات صحیح یا موثقی که نحوه اقامه نماز با مخالفان را بیان کرده و به طور عمده از ضرورت انجام قرائت توسط مأموم شیعی سخن می‌گویند (همو، ۳۶۳/۸-۳۶۶).

مجال طرح حکم ثانویه

میان فقهای امامیه درباره عنوان ثانوی که جایگاه طرح حکم ثانوی مسئله می‌باشد اختلاف نظر وجود دارد. به گونه‌ای که هریک در صورت تحقق عنوان و شرایطی خاص به جواز شرکت در جماعت مخالفان یا

اقتدا به ایشان حکم کرده‌اند:

۱. هنگام تقيه ناشی از خوف و اضطراب: مشهور فقهای متقدم حکم ثانویه مسئله را در صورت تحقق شرایط اضطراب ناشی از لزوم تقيه دانسته‌اند که ناظر به تقيه خوفی است (طوسی، النهايه، ۱۱۲؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۶۵/۶؛ شهید اول، ذکری، ۴۷۰/۴؛ شهید ثانی، رسائل، ۸۵۸/۱؛ نجفی، ۱۹۵/۱۳؛ اردبیلی، ۲۴۶/۳).

۲. هنگام تقيه به منظور مدارات و حسن معاشرت: فقهایی که جواز شرکت در جماعت مخالفان را به هنگام تقيه به منظور مدارات، جلب حسن ظن مخالفان به شیعه، فراهم آمدن فضای حسن معاشرت میان فریقین، تألیف قلوب مخالفان نسبت به شیعیان و مذهبشان، از بین رفتن یا کاسته شدن دشمنی با شیعه تحلیل کرده‌اند خود بر دو قسم‌اند:

مشهور ایشان تقيه خوفی به عنوان قسم، ذات تقيه را مقسم و تقيه مداراتی را در طول تقيه خوفی تحلیل کرده‌اند (بحرانی، ۷۹/۱۱؛ نراقی، ۵۳/۸؛ انصاری، ۶۷؛ خوئی، التتقیح، ۲۵۷/۵؛ اشتهازی، ۱۷۷/۱۷؛ مکارم، ۴۵۱ و ۴۵۷) اما برخی هم تقيه مداراتی را قسمی از اقسام ذات تقيه دانسته‌اند (خمینی، الرسائل العشر، ۷).

توضیح بیشتر آنکه شیخ انصاری با تقسیم تقيه به لحاظ احکام تکلیفی، تقيه مداراتی را مستحب دانسته که ترک آن به تدریج به وقوع ضرر منتهی می‌شود. چنانکه می‌بینیم شیخ عنوان ضرر را در ماهیت تقيه مداراتی و مجال انجام آن لحاظ کرده است. از این رو مادامی که احتمال ضرر نرود، برای انجام تقيه مداراتی مجالی نیست. بر خلاف شیخ، امام خمینی تقيه را به لحاظ ذاتی چهار قسم دانسته‌اند: خوفی، مداراتی، کتمان و اکراهی. ایشان جایگاه تقيه خوفی را هنگام توقع و احتمال ورود ضرر به جان، آبرو و یا مال متقی یا وابستگان او، هنگام محتمل دانستن وقوع ضرر بر افراد مؤمنان و در نهایت محتمل دانستن وقوع ضرر بر کسان اسلام بیان کرده‌اند. ایشان در تبیین مجال انجام تقيه مداراتی به جلب دوستی مخالفان، وحدت و یگانگی بدون محتمل دانستن وقوع ضرر اشاره کرده‌اند.

تفاوت میان تحلیل حکم ثانویه در صورت بروز شرایط تقيه خوفی با تقيه مداراتی آن است که در شرایط تقيه خوفی فقط سخن از همراهی با مخالفان و انجام شکل و صورت جماعت مطرح است. چه ملاک تقيه خوفی اضطراب و خوف از ضرر است و هنگامی که ملاک ضرورت از بین رود جایی برای تقيه باقی نمی‌ماند. از این رو می‌بینیم شیخ انصاری در تشریح تقيه مداراتی، خوف از وقوع در ضرر تدریجی و آقای خوئی توهم ضرر را مطرح کرده‌اند (انصاری، رسائل فقهیه، ۶۷؛ خوئی، التتقیح، ۲۵۷/۵). در حالی که قائلان به تقيه مداراتی به عنوان نوعی مستقل از اقسام تقيه سخنی از ملاک ضرر مطرح نکرده و صرف

رفق و مدارات را مجال و جایگاه طرح این تقیة خاص دانسته‌اند.

یادکرد این نکته ضرورت دارد که قائلان به جواز بر اساس تقیة خوفی به منظور حسن معاشرت، در خصوص مسئله مورد بحث برای عدم مندوحه اعتباری قائل نشده‌اند و حضور در جماعت مخالفان در شرایط وجود مندوحه را هم جایز دانسته‌اند.^۱ علت شرط ندانستن مندوحه در خصوص مسئله اقتدا به مخالفان اطلاق روایاتی است که بر حضور در جماعت مخالفان و نماز خواندن با اهل سنت امر کرده یا به حضور در مساجد ایشان و تبعیت از آنان تأکید کرده یا کیفیت اقامه نماز پشت سر مخالفان را بیان فرموده و فضایی برای چنین نمازی برشمرده است (بحرانی، ۷۹/۱۱؛ نجفی، ۲۰۰/۱۳؛ اشتهازدی، ۱۷۹/۱۷) دلیل دیگر ظاهر ادله‌ای است که بر اقامه نماز تقیه‌ای دلالت دارد و حاکی از آن است که نماز مورد نظر شارع همین نماز است (همو، ۱۷۸/۱۷) به بیان دقیق‌تر روایات پیش گفته به مثابه مخصصی عمل می‌کند که شرط عدم مندوحه را در این مورد خاص از بین می‌برد (ر.ک: خوئی، التتقیح، ۳۰۸/۵-۳۱۴).

مستند فقها درباره مجال طرح عنوان ثانوی اخبار فراوانی است که به طور عمومی و در تمام موارد ضرورت، تقیه را لازم دانسته است. اگرچه مصادیق خاصی برای عمل تقیه‌ای بیان نشده است (حرعاملی، ۲۰۳/۱۶). مستند دیگر اخبار خاصه‌ای است که ضمن بر شمردن یک سلسله اعمال از جمله شرکت در جماعت مخالفان به ضرورت تقیه اشاره کرده‌اند (همو، ۲۱۹/۱۶).

از مجموع این اخبار استفاده می‌شود که بستر انجام عمل تقیه‌ای، می‌تواند هنگام ترس و یا به منظور حسن معاشرت و رفق و مدارا باشد. بر همین اساس مشهور فقهای امامیه، افزون بر حال خوف، عنوان مدارات را هم مجال انجام عمل تقیه‌ای دانسته‌اند. با این تفاوت که برخی آن را مستقل و برخی در طول تقیة خوفی تحلیل کرده‌اند.

با توجه به معتبر نبودن عدم مندوحه در خصوص مسئله شرکت در جماعت مخالفان، مشهور فقهای متأخر و معاصر، مناط و معیار مطرح در حکم ثانوی جواز شرکت در جماعت مخالفان را صرف مدارات بدون هرگونه احساس خوف و ضرر دانسته‌اند. هر چند در کیفیت این شرکت و اقامه نماز میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد.

کیفیت شرکت در جماعت مخالفان در شرایط ثانوی

۱. مشهور فقهای که مجال حکم ثانویه را هنگام خوف و اضطراب دانسته و نیز فقهای که شرایط تقیه

۱. مندوحه در اصطلاح به معنای قدرت و توانایی شخص مکلف در ادای مأمو به در غیر شرایط اضطراب است. بنابراین در فرض وجود مندوحه اضطراب محقق نمی‌شود.

خوفی به منظور مدارات را جایگاه جواز شرکت در جماعت مخالفان بیان کرده‌اند کیفیت همراهی با مخالفان در جماعت را چنین بیان کرده‌اند: مأموم شیعه از ابتدا همراه با مخالفان در نماز جماعت ایشان حضور یابد، در افعال نماز مثل رکوع و سجود به صورت ظاهری از امام جماعت تبعیت کند ولی اذان و اقامه را خودش بگوید. نیز قرائت از او ساقط نمی‌شود و لازم است آن را خودش به جا آورد (طوسی، مبسوط، ۱۵۸/۱؛ شهید ثانی، رسائل، ۵۸۵/۱، سبزواری، کفایة الاحکام، ۱۵۰/۱؛ بحرانی، ۷۸/۱۱؛ نراقی، ۵۳/۸ و ۹۲؛ میرزای قمی، ۴۵۶) صاحب جواهر وجوب قرائت در هنگام شرکت در جماعت مخالفان از سر تقیه را مورد تصریح اصحاب امامیه بیان کرده و از نیافتن نظریه مخالف در آن سخن گفته است (نجفی، ۱۹۵/۱۳).

در صورت اخیر اقدام به قرائت با توجه به شرایط تقیه مراعاتی دارد که در صورت شدت خوف می‌تواند به حدیث نفس منتهی شود و در صورت پیشی گرفتن امام بر مأموم در قرائت به همان مقدار خوانده شده بسنده یا در صورت فراغت مأموم از قرائت، مشغول به ذکر شود. نیز می‌تواند در نمازهای جهریه به جای قرائت جهری به صورت اخفاتی بخواند (طوسی، مبسوط، ۱۵۸/۱؛ شهید اول، البیان، ۲۴۶)

بیشتر فقهای که قائل به فتوای پیشگفته‌اند نماز مأموم را صحیح دانسته و اعاده آن را لازم نمی‌دانند. در این فرض فرقی میان آنکه فرصت برای اعاده باقی باشد یا نه، شرکت در جماعت با مندوحه صورت گرفته باشد یا بدون مندوحه نیست (علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۹۳/۶؛ بحرانی، ۷۹/۱۱؛ نجفی، ۲۰۰/۱۳؛ اصفهانی، ۲۱۹؛ اشتیاردی، ۱۷۸/۱۷؛ روحانی، ۲۰۸/۶). این در حالی است که مشهور فقها عدم مندوحه را برای عمل کردن بر اساس تقیه لازم می‌دانند. ولی چنانکه پیش‌تر گذشت فقها با توجه به اطلاق روایات وارده درباره حضور در جماعت مخالفان، شرط عدم مندوحه را در این مورد خاص معتبر نمی‌دانند (ر.ک: خوئی، التنقیح، ۳۰۸/۵-۳۱۴)

افزون بر این شاید وجه حکم عدم اعاده این باشد که این نماز گرچه ظاهر جماعت دارد در حقیقت فردی صورت گرفته است. چنانکه فقها هم چنین نمازی را فردی می‌دانند (کاشف الغطا، ۳۱۲/۳؛ بحرانی، ۸۱/۱۱؛ اصفهانی، ۲۱۵) و فرموده‌اند مأموم باید در نماز تقیه‌ای با مخالفان، بدون نیت جماعت نمازش را بخواند (ابن بابویه، ۴۵)

یادکردنی است که برخی هم به صحت نماز در صورت عدم وجود مندوحه تمایل یافته و آن را اقوی (انصاری، کتاب الصلاة، ۳۷۵/۲) دانسته‌اند. به نظر می‌رسد این دیدگاه با روح روایات وارده و مصلحت مورد نظر شارع در تجویز حضور در جماعت مخالفان سازگاری ندارد. از این‌رو دیدگاه مشهور که شرط عدم مندوحه را معتبر نمی‌داند با هدف شارع که مصلحت مدارا با مخالفان را در نظر داشته، هماهنگی

بیشتری دارد.

۲. شخص شیعه قبل از حضور در جماعت مخالفان به خواندن نماز اقدام کند سپس در نماز ایشان حاضر شود و و نماز با ایشان را نافله قرار دهد (بحرانی، ۷۸/۱۱ و ۸۰؛ نراقی، ۵۲/۸) محدث بحرانی این نوع همراهی با مخالفان را افضل و اولی بیان کرده است. چه در همراهی با مخالفان غالباً بعض واجبات یا مستحبات ترک می شود اما نمازی که خود فرد شیعه می خواند مستجمع شرایط صحت و کمال است (بحرانی، ۷۸/۱۱) صاحب جواهر هم مستفاد از بعضی روایات را افضلیت این روش بیان کرده است (نجفی، ۲۰۰/۱۳)

در این میان آقای مکارم از معاصران بیان فرموده چنانچه جواز شرکت در جماعت مخالفان را بر اساس تقیه مداراتی در عرض تقیه خوفی و مستقل از آن تحلیل کنیم به این معنا که شخص شیعه بدون هرگونه از مراتب خوف، فقط برای تحیب قلوب مخالفان در نماز ایشان شرکت کند، لازم است بر اساس کیفیت پیش گفته عمل نماید (مکارم، ۴۵۷).

بررسی: روایات مبین اینکه شخص قبل از شرکت در جماعت مخالفان نمازش را بخواند از قرار ذیل است:

- «قال: ما منکم أحد یصلی صلاة فريضة فی وقتها ثم یصلی معهم صلاة تقیه و هو متوضی إلا کتب الله له بها خمسة وعشرين درجة فاوغبوا فی ذلک» (صدوق، ۳۸۲/۱).

- «قال: ما من عبد یصلی فی الوقت و یفوغ ثم یأتیهم و یصلی معهم و هو علی وضوء إلا کتب الله له خمسة وعشرين درجة» (همو، ۴۰۷/۱).

- «قال: من صلی فی منزله ثم أتى مسجداً من مساجدهم فصلی معهم خرج بحسناتهم» (کلینی، ۳۸۱/۳).

از نظر وضعیت سندی دو روایت نخست صحیح اما روایت سوم به خاطر وجود هیشم بن واقد ضعیف است. از نظر دلالتی هم هیچ کدام از سه روایت پیش گفته دلالتی بر این ندارد که نماز همراه با مخالفان نماز نافله است. بلکه از این روایات استفاده می شود که شخص شیعی پس از آنکه نماز واجبش را به صورت فردی خوانده بار دیگر در جماعت مخالفان شرکت و نمازش را اعاده کند. چنانکه در اخبار و روایات مربوط به فضیلت جماعت صحیح و به تبع آن اقوال فقها هم از استحباب اعاده نماز با جماعت سخن گفته شده است (کلینی، ۳۷۹/۳).

مؤید دیگر معنای پیشگفته آن است که مخالفان فرائض یومیه را در پنج وقت می خوانند ولی شیعیان در سه وقت. بر این اساس اینکه شخصی شیعی پس از جمع خواندن ظهر و عصر و یا مغرب و عشا بار دیگر

در جماعت مخالفان شرکت کند مورد ابتلا بوده است. چنانکه در صحیحہ عبد اللہ بن سنان آمده که به حضرت صادق (ع) عرض کردم من نماز عصرم را می خوانم سپس با مخالفان داخل نماز می شوم. حضرت در پاسخ، ثواب این اعاده را معادل ثواب بیست و چهار نماز برشمردند (حرعاملی، ۳۰۲/۸).

۳. در این فرض هم مثل حالت پیشگفته شخص شیعه قبل از داخل شدن در جماعت مخالفان، خود نمازش را می خواند. سپس در میان مخالفان حضور می یابد و از باب مشاکله بدون نیت نماز و بیان تکبیر، اذکار قرائت و رکوع و سجود را زمزمه می کند و در افعال مثل ایشان عمل می کند (بحرانی، ۸۰/۱۱) مرحوم کاشف الغطا این نوع همراهی با مخالفان را افضل بیان کرده است (کاشف الغطا، ۳۱۲/۳).

بررسی: منشاء بروز این قول در میان فقها روایات ذیل است که باید بررسی شود:

«عن زوارة عن أبي عبد الله قال قلت إني أدخل المسجد وقد صليت فأصلي معهم فلا أحتسب بتلك الصلاة. قال: لا بأس. وأما أنا، فأصلي معهم وأريهم أني أسجد وما أسجد» (طوسی، ۲۷۰/۳).

وجه استدلال: فقره صدر روایت که زرارہ به امام عرض می کند پس از انجام نماز به طور شخصی و همراهی با مخالفان به نماز خوانده شده اعتنا نمی کنم مورد استناد قرار گرفته است. به ضمیمه این مفهوم مقدر در سخن زرارہ که به نماز اعتنا نمی کنم و آن را مجرد اذکار به حساب می آورم. در مقابل هم امام کار او را تأیید کرده و روش خود را در همراهی با مخالفان بیان فرمودند که با ایشان نماز می خوانم و جووری نشان می دهم که سجده می کنم ولی در واقع سجده نمی کنم (بحرانی، ۸۰/۱۱).

از نظر ارزیابی سند، یکی از روایت حدیث قاسم بن عروه است که رجالیون نظر قابل اعتنایی نسبت به وی ندارند (نجاشی، ۳۱۴؛ طوسی، فهرست، ۳۷۲). صرف نظر از ضعف سند، احتمال دیگری در معنای سخن زرارہ و فرمایش امام در ذیل حدیث وجود دارد که ضمن عدم نیاز به تقدیر، به خوبی تناسب میان پرسش و پاسخ مطرح در روایت را روشن می سازد و با روایات دیگر هماهنگی دارد. و آن اینکه زرارہ روش همراهی خود با مخالفان را یک همراهی ظاهری بیان می کند که فقط صورت نماز را انجام می دهد بدون اینکه به نماز خوانده شده اعتنا کند. حضرت کار او را رد نمی کنند. اما به عنوان حجت خدا و مبین احکام شرعی روش صحیح و مورد استفاده خودشان را در همراهی با مخالفان برای زرارہ تبیین می فرمایند.

در مورد این سخن امام که فرمودند در همراهی با مخالفان طوری وانمود می کنم که سجده می کنم اما در حقیقت سجده نمی کنم دو احتمال داده شده است (مجلسی اول، ۵۱۱/۲): نخست اینکه مراد امام از سجده، نماز باشد. یعنی حضرت جزئی را بیان و کل نماز را اراده فرموده اند. در این صورت معنای روایت آن است که نشان می دهم نماز می خوانم ولی در واقع نماز نمی خوانم. احتمال دوم آن است که معنای حقیقی سجود مقصود امام بوده و حضرت بیان کردند که پیشانی خود را بر زمین یا آنچه سجده بر آن

صحیح است قرار نمی‌دهند.

با توجه به این بیان چنانچه منظور امام از سجده اراده نماز باشد می‌توان گفت روش امام این بوده که ضمن همراهی با مخالفان، نماز خود را به صورت جماعت با ایشان برقرار می‌ساخته و ضمن وانمود کردن شرکت در جماعت، در حقیقت به همان صورتی که در روایات دیگر بیان شده نماز فردی می‌خواندند. پس اینکه فرمودند نشان می‌دهم نماز می‌خوانم ولی در واقع نماز نمی‌خوانم یعنی به طور ظاهری نماز جماعت می‌خوانم ولی در واقع جماعت نیست. در صورتی که معنای حقیقی سجود منظور باشد هم می‌توان احتمال پیش‌گفته را تبیین کرد. به این معنا که در ظاهر با جماعت سجده می‌کنم ولی در حقیقت جماعت نیست.

– «أَفْهَ سَأَلَ عَنِ الْإِمَامِ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَثَقُ بِهِ أَصْلَى خَلْفَهُ وَ أَقْرَأُ؟ قَالَ: لَا صَلِّ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ. قِيلَ لَهُ: أَفَأَصْلَى خَلْفَهُ وَ أَجْعَلُهَا تَطَوُّعًا؟ قَالَ: لَوْ قَبْلَ التَّطَوُّعِ لَقَبِلْتُ الْفَرِيضَةَ وَ لَكِنْ أَجْعَلُهَا سَبْحَةً» (حرعالمی، ۳۰۳/۸).

وجه استدلال: درباره دلالت این روایت بر شکل پیشگفته از همراهی با مخالفان به ذیل آن استناد شده که امام فرمودند نماز پشت سر کسی که مورد وثوق نیست را صرف تسبیح قرار بده (بحرانی، ۸۱/۱۱). این روایت هم به خاطر افراد مجهولی که در سلسله روایتش وجود دارد از نظر سندی ضعیف است. همچنین در مورد دلالت آن بیان شده که مورد روایت که درباره افراد غیر موثق است اعم از شیعه و سنی می‌باشد. بنابراین به موضوع مورد اشاره ما مربوط نمی‌شود (خوئی، التنقیح، ۲۹۱/۵). پیش از این هم بیان شد که به نظر می‌رسد مخالفان از موضوع روایات ناهی از اقتدا به شخص غیر قابل اعتماد تخصصاً خارج‌اند. بر فرض قبول شمول روایت نسبت به مخالفان، با توجه به روایات صحیح و موثق دیگری که به صراحت کیفیت شرکت در جماعت مخالفان را تبیین کرده می‌توان روایت مورد اشاره را ناظر به حکم اولیه دانست.

– «عَنْ نَاصِحِ الْمُؤَذِّنِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِذْنِي أَصْلَى فِي الْبَيْتِ وَ أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ. قَالَ: أَجْعَلُهَا نَافِلَةً وَ لَا تَكْبِرُ مَعَهُمْ فَتَدْخُلَ مَعَهُمْ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرُ» (طوسی، ۲۷۰/۳).

وجه استدلال: استناد به این روایت بر این اساس است که مراد امام از نافله را مجرد اذکار بدانیم (اصفهانی، ۲۱۶) نه معنای مصطلح نافله که بر نمازهای مستحبی اطلاق می‌شود. مؤید این معنا آن است که تحقق نماز چه فریضه و چه نافله به بیان تکبیر الاحرام است و اینکه امام فرمودند نماز با مخالفان را نافله قرار ده یعنی مجرد اذکار.

افزون بر اینکه درباره ناصح مؤذن سخنی از رجالین نقل نشده، صدر روایت مثل روایات پیشگفته در مورد قبل، دال بر این است که فرد شیعی می‌تواند پس از انجام فریضه دوباره در جماعت مخالفان شرکت

کند و از استحباب اعاده جماعت بهره‌مند شود. آنگاه لازم است فرمایش امام را ناظر به این بدانیم که از تکبیرة الاحرام به عنوان اقتدا به امام نهی کرده‌اند. چنانکه برخی این احتمال را مطرح کرده‌اند (مجلسی اول، ۵۱۲/۲).

۴. این دیدگاه که نظریه امام خمینی و شاگردان مکتب فقهی ایشان است افزون بر جواز شرکت در جماعت مخالفان اقتدا به ایشان را هم جایز می‌داند. به این صورت که پیروان امامیه بدون هرگونه احساس خوف و ترس از تحمل ضرر بلکه به جهت حسن معاشرت با اهل سنت، محبت‌ورزی به آنان و ایجاد وحدت به امام جماعت مخالف اقتدا کنند و همین نماز برای آنان صحیح باشد بدون نیازمندی به آنکه قبل و بعدش نماز خود را بخوانند یا آنکه در ظاهر از جماعت پیروی و خودشان قرائت را انجام دهند. به بیان دیگر شرکت در جماعت اهل سنت به منزله انجام شکل و صورت جماعت نیست بلکه نماز جماعت واقعی و مجزی است (خمینی، توضیح المسائل، ۸۱۱/۱؛ همو، مناسک حج، ۴۸۵ و ۴۹۴).

شاگردان مکتب فقهی حضرت امام هم با تأکید بر حفظ وحدت و شرایط تقیه مداراتی به جواز شرکت در جماعت مخالفان و اقتدا به آنان فتوی داده‌اند (فاضل لنکرانی، سایت معظم له) و مادامی که عنوان پیشگفته مجال تحقق یابد نماز با اهل سنت را صحیح و مجزی و پیروی از آنان را بی‌اشکال دانسته‌اند تا جایی که سجده بر غیر خاک و امثال آن را هم جایز بیان کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۰۰/۱).

نکته: به نظر می‌رسد تحلیل حکم جواز با تأکید بر عنوان حفظ وحدت، مسامحه در تعبیر است و باید نقد شود. چه خصوص این عنوان در روایات تقیه و اخبار دال بر همراهی با مخالفان مورد توجه قرار ندارد. بر این اساس لازم است بر عنوان مدارات و حسن معاشرت که در روایات وجود دارد تأکید شود. اگرچه می‌توان گفت حفظ وحدت مصداقی برای تحقق رفق و مدارا است.

دلایل امام خمینی (ره) درباره جواز اقتدا به مخالفان

امام خمینی به عنوان نظریه پرداز اصلی جواز اقتدا به مخالفان، دیدگاه خود را با توجه به روایات دال بر مطلوبیت و فضیلت اقامه جماعت با مخالفان تبیین کرده‌اند. یاد کردنی است که تحلیل این روایات و استفاده جواز اقتدا توسط امام خمینی علیرغم آن است که بسیاری از این روایات، مورد استناد فقیهان قائل به جواز شرکت ظاهری و صوری در جماعت مخالفان هم قرار گرفته است:

۱. صحیحۀ هشام که امام صادق (ع) در ضمن آن به شرکت در نماز جماعت اهل سنت امر فرمودند و در پایان این عمل تقیه‌ای را محبوب‌ترین اعمال در پیشگاه خداوند بیان کردند (کلینی، ۲۱۹/۲). مرحوم امام ظاهر این روایت را ترغیب شیعیان بر انجام عمل طبق رأی و نظر مخالفان دانسته‌اند. نیز

بیان فرموده‌اند که تعبیر ذیل روایت: «و الله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء» برای رفع این توهّم از مخاطب شیعه آمده که گمان نکنند ترک بعضی از اجزا و شرایط و فعل برخی موانع در حال اقتدا به مخالفان سبب بطلان عمل می‌شود. بلکه نشان می‌دهد چنین نمازی ولو مخالف واقع، به عنوان عبادتی محبوب نزد خدا می‌باشد (خمینی، الرسائل، ۱۹۵/۲).

ملاحظه: ظاهر روایت مطلوبیت نماز خواندن همراه با مخالفان است و دلالتی بر جواز اقتدا ندارد. تعبیر ذیل روایت هم به محبوبیت کلی انجام اعمال تقیه‌ای دلالت داشته و بر جزئیات اشاره‌ای ندارد.

۲. روایات صحیحی که نماز با اهل سنت را مثل نماز جماعت پشت سر رسول خدا بیان کرده‌اند (کلینی، ۳۸۰/۳).

امام خمینی با بیان اینکه نماز با رسول خدا صحیح و از فضیلت فراوانی برخوردار است، نتیجه گرفته‌اند که نماز با اهل سنت هم در حال تقیه صحیح و دارای ثواب زیادی است (خمینی، الرسائل، ۱۹۸/۲) به دیگر سخن چون نماز صوری و باطل، شایستگی مماثلت و همانندی با نماز پشت سر پیامبر را ندارد می‌توان گفت نماز پشت سر اهل سنت نماز واقعی و صحیح است.

ملاحظه: به نظر می‌رسد با توجه به روایات صحیح السندی که کیفیت نماز خواندن پشت سر امام مخالف در حال تقیه را بیان کرده‌اند تحقق حکم مورد اشاره این روایات هم در صورتی است که شرایط مذکور در دیگر روایات رعایت شود که جمع میان هر دو دسته روایات هم هست.

اگر گفته شود مقتضای تشبیه آن است که افزون بر همانندی ثواب نماز با مخالفان و ثواب نماز با پیامبر صحت نماز با مخالفان هم مانند صحت نماز با رسول خدا باشد فی الجمله سخن صحیحی است اما نمی‌توان به طور قاطع گفت که منظور امام در روایت، هر نمازی با هر نحوه و کیفیتی است که پشت سر مخالفان خوانده شود بلکه ممکن است مقصود نمازی باشد که خود ایشان نحوه خواندنش را در روایات دیگر بیان فرموده‌اند.

۳. صحیح حفص بن بختری از امام ششم به این شرح که حضرت به او فرمودند اگر با اهل سنت وارد نماز شوی، گرچه به آنان اقتدا نکنی، همان اندازه فضیلت برای تو نوشته می‌شود که پشت سر کسی که اقتدا به او صحیح است نماز گزارده باشی (کلینی، ۳۷۳/۳).

ملاحظه: این روایت از اینکه شرکت در نماز جماعت مخالفان مجزی از عدم لزوم خواندن قرائت نماز است ساکت است. بلکه بر اهمیت شرکت در جماعت مخالفان در حال تقیه اعم از خوفی و مداراتی دلالت دارد. ضمن اینکه این روایت مفسر روایت قبلی است که نماز با مخالفان را چون نماز با پیامبر دانسته بود. از این رو معلوم می‌شود به لحاظ ترتب ثواب، نفس همراهی در نماز با جماعت اهل سنت

موضوعیت دارد، نه اقتدا به ایشان.

همچنین است صحیحۀ ابن سنان، علی بن جعفر، موثقۀ سماعه که جملگی به عنوان دلایل صریح یا ظاهر در صحت و اعتنای به نماز تقیه‌ای مورد استناد امام خمینی قرار گرفته است (خمینی، الرسائل، ۱۹۸/۲).

یادکردنی است که در رد استدلال به صحیحۀ علی بن جعفر «صلی حسن و حسین خلف مووان و نحن فصلی معهم» (حر عاملی، ۳۰۱/۸) ممکن است روایت «کان الحسن و الحسین یقرءان خلف الإمام» (همو، ۳۶۶/۸) مورد توجه قرار گیرد، اما روایت اخیر از نظر سندی ضعیف است. لذا تنها دلیل رد استدلال به روایات مورد استناد مرحوم امام، همان نقد دلالتی پیش گفته است.

۴. اسحاق بن عمار روایت کرده که به امام صادق (ع) عرض کردم داخل مسجد می‌شوم در حالی که امام و مأمومین به رکوع رفته و فرصتی برای اذان و اقامه و تکبیر ندارم. حضرت فرمودند در این حال با آن‌ها به رکوع برو و آن را به عنوان یک رکعت محسوب کن که از افضل رکعات توسست (طوسی، ۳۸/۳).

ملاحظه: افزون بر ضعف سند، دلالت حدیث بر حکم پیشگفته ناتمام است چه می‌توان آن را به این صورت تحلیل کرد که در رکعات بعدی خود مأموم باید قرائت را به جای آورد. صرف جواز ترک قرائت در یک رکعت و تصریح امام به اینکه در صورتی که به رکعت نخست نرسیدی با ایشان به رکوع برو و آن رکعت را از بهترین رکعات خود قرار بده معنایش این نیست که در رکعات دیگر هم قرائت آنان کفایت می‌کند. چنانچه گفته شود حکم مذکور در کلام امام که فرمودند با ایشان وارد نماز شوید و آن را یک رکعت حساب کنید ناظر به این است که اقتدا به مخالفان صحیح است چنانکه حکم مورد اشاره در جماعت صحیح همین است بیان می‌کنیم روایات صحیح السند دیگری که دال بر ضرورت انجام قرائت توسط شخص مصلی‌اند مانع این سخن است.

۵. موثقۀ زرارۀ از امام باقر (ع) که فرمودند عیبی ندارد پشت سر ناصبی نماز بخوانی و نیازی به خواندن قرائت هم نیست و قرائت او تو را کفایت است (طوسی، ۲۷۸/۳). بر اساس این روایت لازم مجزی بودن قرائت امام از قرائت مأموم صحیح بودن نماز جماعت است (خمینی، الرسائل، ۱۹۸/۲).

یادکردنی است که افزون بر این روایت، اخبار صحیح دیگری هم وجود دارد که بر کفایت قرائت امام مخالف، نهی مأموم از قرائت در نماز جماعت مخالفان و مجزی بودن قرائت ایشان دلالت می‌کند (حر عاملی، ۳۶۷/۸).

ملاحظه: به قرینه روایات صحیحی که در آن از نخواندن قرائت پشت سر عامه نهی شده است می‌توان این دسته از اخبار را بر موارد شدت تقیه به صورتی که حتی حدیث نفس هم ممکن نیست حمل کرد.

برخی فقها ضمن تذکر این نکته بیان داشته‌اند که این دسته روایات با توجه به وضعیت خاص حال پرسش‌گران از نظر در خطر بودن و لزوم انجام تقیه از ناحیه امام صادر شده است (بحرانی، ۸۱/۱۱؛ میرزای قمی، ۴۶۶؛ اصفهانی، ۲۱۸؛ نراقی، ۹۳/۸) البته برخی دیگر هم با توجه به اعراض عامة اصحاب امامیه نسبت به این روایات، از طرح آن‌ها سخن گفته‌اند (نجفی، ۱۹۶/۱۳). ذکر ناصبی در روایت هم مؤید دلالت روایت بر موارد شدت تقیه است که فقها نماز پشت سر ناصبی را جز در موارد تقیه جایز ندانسته‌اند (طوسی، النهایه، ۱۱۲).

۶. مرحوم امام در سند احادیثی که به لزوم خواندن نماز قبل یا بعد از شرکت در جماعت اهل سنت توصیه می‌کند خدشه کرده‌اند. در مورد دلالت این احادیث هم آن را حمل بر استحباب اعاده نماز با مخالفان کرده‌اند. نیز بیان فرموده که از این روایات صحت نماز با مخالفان استفاده می‌شود (خمینی، الرسائل، ۱۹۸/۲-۲۰۰).

نقد سندی امام خمینی نسبت به برخی از این احادیث به درستی صورت گرفته اما چنانکه گذشت شماری از آن‌ها صحیح السند بودند. به نظر می‌رسد آنچه از صحاح این احادیث استفاده می‌شود صحت همراهی و شرکت در جماعت مخالفان یا استحباب اعاده نماز با ایشان با تبیینی است که در روایات صحیح دیگر آمده است و دلالتی بر صحت اقتدا به مخالفان ندارد.

در پایان یادکرد این نکته ضرورت دارد که مرحوم امام در جمع مدلول روایات دال بر کیفیت شرکت در نماز جماعت مخالفان - به نحوی که مأموم شیعی به قدر میسر هرچند به صورت حدیث نفس قرائت را شخصه به جای آورد - با دیدگاه مختار خویش، بعض این اخبار را ضعیف و صحاح آن را حمل بر استحباب کرده‌اند (همو، الرسائل، ۲۰۷/۲).

جمع بندی و بیان نظریه مختار

به جز روایات دال بر مطلوبیت همراهی با مخالفان در نماز جماعت، روایات دیگری که درباره کیفیت شرکت در جماعت مخالفان آمده را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. همراهی با مخالفان در ظاهر به طوری که قرائت توسط شخص مصلی انجام شود.
۲. خواندن نماز قبل یا بعد از حضور در جماعت مخالفان و همراهی با جماعت مخالفان و نافله قرار دادن نماز همراه با ایشان.
۳. خواندن نماز قبل یا بعد از حضور در جماعت مخالفان و صرف همراهی ظاهری با مخالفان بدون هرگونه نیت.

روایات صحیحی که بر مطلوبیت همراهی با مخالفان دلالت دارد، فقط ارزش شرکت در نماز جماعت اهل سنت را بیان می‌کند و دلالتی بر صحت اقتدا به ایشان ندارد. روایات دسته سوم و یک روایت از روایات دسته دوم ضعیف السند بود. دو روایت صحیح دسته دوم نیز بر این دلالت داشت که نمازگزار شیعه پس از اتیان نماز فردی به منظور بهره‌مندی از ثواب جماعت بار دیگر در جماعت مخالفان حضور یابد و به طریقی که در روایات صحیح دسته نخست آمده نمازش را اعاده کند.

بنابراین از مجموع ادله مفید حکم ثانویه چنین استفاده می‌شود که نماز همراه با اهل سنت، نه صورت نماز بلکه نماز صحیح و واقعی است. در این حکم میان تحلیل حکم جواز با توجه به شرایط اضطرار و خوف یا شرایط مدارات اعم از اینکه در طول تقيه خوفی یا در عرض آن باشد فرقی نیست.

اما در اینکه این نماز واقعی، صورت جماعت دارد یا جماعت واقعی است مفاد روایات بیان‌گر آن است که این نماز از نظر ترتب ثواب، به مثابه جماعت واقعی است. اما شارع مقدس از باب حفظ مصلحت، کیفیت شرکت در جماعت مخالفان را به این صورت اجازه داده که مأوم شیعی قرائت نماز را شخصه به جا آورد و بر آن ثواب جماعت صحیح را مترتب گردانده است. به طوریکه گویا پشت سر پیامبر اکرم و در صف اول نماز خوانده است.

نتیجه‌گیری

۱. فقهای امامیه جملگی حکم اولیه مسئله را عدم جواز می‌دانند. متقن‌ترین دلیل برای این حکم روایات است.

۲. فقهای متقدم صرف خوف و اضطرار را مجال جواز شرکت در جماعت مخالفان بیان کرده‌اند. در حالی که متأخران و به ویژه معاصران به تحلیل جواز در شرایط مدارات و به منظور حسن معاشرت با جماعت مخالفان پرداخته‌اند.

۳. با توجه به مجموعه روایات، شرکت در جماعت مخالفان در تمام بسترهای مطرح برای جواز، به مثابه شرکت در جماعت صحیح است و همان اجر و ثوابی که به جماعت صحیح داده می‌شود به افرادی که در جماعت عامه شرکت می‌کنند عنایت می‌شود. کیفیت شرکت در جماعت مخالفان تبعیت ظاهری و انجام قرائت به صورت شخصی است مگر آنکه در موارد شدت تقيه می‌توان قرائت را تا حد حدیث نفس تحدید کرد. به بیان دیگر شارع مقدس، شرکت در جماعت مخالفان و انجام نماز با کیفیت پیش‌گفته را نازل منزله شرکت در جماعت صحیح قرار داده است. در این صورت کیفیت اقامه جماعت همراه با مخالفان، استثنایی در احکام جماعت است که شارع مقدس بنا به مصالح آن را اجازه فرموده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، علی بن حسین، *مجموعه فتاوی ابن بابویه*، جمع و تحقیق: عبد الرحیم بروجردی و علی پناه اشتهااردی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، *کتاب الضعفا (رجال)*، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- اشتهااردی، علی پناه، *مدارک العروة*، تهران، دار الاسوه، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- اصفهانى، محمد حسین، *صلاة الجماعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *رسائل فقهیه*، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *کتاب الصلاة*، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، تحقیق: محمد تقی ایروانی - سید عبد الرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- بهجت، محمد تقی، *جامع المسائل*، قم، بی نا، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، مؤسسة دار التفسیر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *منهاج الصالحین*، تعلیق: سید محمد باقر صدر، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- خامنه‌ای، علی، *اجوبة الاستفتائات*، بیروت، الدار الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- خمینی، روح الله، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- _____، *الرسائل*، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، *تحریر الوسيلة*، قم، مؤسسه دار العلم، بی تا.
- _____، *توضیح المسائل (محشی)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ ق.
- _____، *مناسک حج (محشی)*، تهران، نشر مشعر، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، تقریر: علی غروی، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.
- روحانی، محمدصادق، *فقه الصادق*، مدرسه الامام الصادق، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.

زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.

سبزواری، عبدالاعلی، *مذهب الاحکام فی بیان الحلال والحرام*، قم، دفتر آیت الله سبزواری، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، *البيان*، تحقیق: شیخ محمد حسن، قم، محقق، ۱۴۱۲ ق.

_____، *ذکر الشیعة فی احکام الشریعة*، بی جا، بی نا، بی تا.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل الشهيد الثاني*، تحقیق: رضا مختاری - حسین شفیعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

_____، *روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان*، بی جا، بی نا، بی تا.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق و تصحیح: عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة*، تحقیق: محمد بهره مند - محسن قدیری - کریم انصاری - علی مروارید، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، تحقیق: علی خراسانی - سید جواد شهرستانی - مهدی طه نجف - مجتبی عراقی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

_____، *الفهرست*، نجف، المكتبة المرتضوية، بی تا.

_____، *المبسوط فی فقه الامامية*، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، تهران، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ۱۳۸۷.

_____، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.

_____، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، بیروت، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

عاملی غروی، جواد بن محمد، *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*، تحقیق: محمد باقر خالصی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.

_____، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰.

- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، بی جا، بی نا، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغمر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
- گلپایگانی، محمد رضا، *هدایة العباد*، تحقیق: علی ثابتي همدانی - علی نیری همدانی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سید الشهداء، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
- _____، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، بی جا، بی نا، بی تا.
- _____، *کفایة الاحکام*، بی جا، بی نا، بی تا.
- مقدس اردبیلی، محمد بن احمد، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهية*، مدرسه امام امیرالمؤمنین، چاپ سوم، ۱۴۱۱ ق.
- موسوی خوانساری، احمد، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم، *منهاج الاحکام*، بی جا، بی نا، بی تا.
- نجاشی، احمد بن علی، *فهرست اسماء مصنفی الشيعة (رجال)*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشيعة فی احکام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.

Seyyed Mehdi Marvian Hosseini, Ph.D. Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law at Ferdowsi University of Mashhad

Mohammad Taghi Fakhlaei, Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Akbar Ahmadpour, Assistant Professor at Ferdowsi University of Mashhad

A considerable part of the statements in different Shi'ite jurisprudential chapters expresses the practical obligations of the obliged (*mukallafīn*) with respect to the denominational dissidents. The concept of denominational dissidents, in its general sense, refers to all those people who have any faith other than the Twelve-Imam Shiism. Among all such dissidents, the people of the tradition (*ahl al-sunna*), as the major group of the dissidents of the Imamīs, are specifically referred to, by the Shiite jurists, as "the dissidents". One of the most important, most controversial, and at the same time, most applicable jurisprudential statements about the dissidents in the chapter on the acts of devotion (*bāb al-'ibādāt*), regards the participation in their communal prayers and following their leadership (*iqtidā*). All the Imamī jurists have identified the primary legal precept for this question as prohibition and impermissibility. But they do not agree with each other about the secondary precept. Some maintain the permissibility of participation in the dissidents' communal prayers as well as their companionship, in special circumstances. While, some others like Imam Khomeini and the students of his jurisprudential school permit not only participating in the dissidents' communal prayers, but also following their leadership (*iqtidā*), in special circumstances.

Reconsidering the jurisprudential sayings and views about the above-mentioned question, and with special regard to Imam Khomeini's viewpoint, the present article investigates jurists' proofs of the primary and secondary precepts, and explains the chosen view on the quality of presence in the dissidents' communal prayers in special circumstances.

different approaches: intra-jurisprudential —concerning traditional independent reasoning (*ijtihād-i sunnatī*) which uses juridical proofs and evidences— and extra-jurisprudential; a second degree knowledge which is so called a juridical philosophy.

Keywords: people of the covenant (*ahl al-dhamma*), people of the Book (*ahl al-kitāb*), Christianity, Judaism, Zoroastrianism, citizenship, juridical laws

A Contemplation on the Prohibition of the Marriage of a Muslim Man to an Unbelieving Woman of No Book

Ali Akbar Kalantari, Associate Professor at Shiraz University

According to the famous or, better said, the unanimous judicial decree (*fatwa*) of the Muslim jurists, the marriage of a Muslim man to an unbelieving woman who adheres to any faith other than those of the People of the Book (*ahl al-kitāb*) is prohibited. Although this judicial decree is based on definite evidences such as certain verses of the Qur'an, consensus of the jurists, and a number of traditional narratives, it seems the women meant by these sources are those who believe in infidelity (*kufṛ*) and polytheism (*shirk*) and consider themselves as devotees to pagan and profane cults. Thus this judicial decree leaves out those many women who are not familiarized with Islam and other [Abrahamic] religions and have no animosity toward the True Religion, and as described by traditional narratives, are considered helpless (*mustaḍ'af*). Therefore, at least in cases of distress and constriction, one can identify the marriage of a Muslim man to such a woman, and also the subsistence of the marriage of a newly converted Muslim man to his wife, as permissible.

Keywords: a Muslim man, profane women of no book (*qayr-i ahl-alkitāb*), pagan, marriage

A Rereading of the Jurisprudential Precept for Participation at the Dissidents' Communal Prayers and Following Their Leadership with a Special Regard to Imam Khomein's Viewpoint

Keywords: Sheikh Ansāri, criticism of chain of transmission, companion of consensus (*ahl al-ijma'*), compensation for the weakness of hadith, traditional publicity (*shuhrat-i riwayi*).

Mutability of Protective Covenant (*dhamma*) with the Birth of Modern Citizenship Rights

Hasan Ghos, Academic member at the Department of Jurisprudence and the Fundamentals of Islamic Law at Islamic Azad University, Birjand

Hossein Naseri Moghaddam, Associate Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Mehdi Mehriz Sani, M.A. in Jurisprudence and Islamic Law at Imam Khomeini & Islamic Revolution Institute

The Islamic legal system established an institution based on which the followers of the triple religions, that is, Judaism, Christianity and Zoroastrianism, under the condition of accepting an agreement entitled as "*dhamma*", could seek equality with Muslims in many citizenship rights and obligations; whereas, they have never enjoyed those equal rights. During recent years, Muslim scholars have tried to justify this rule and to reduce its negative consequences to the least possible extent. Considering the transformation of the case, the effect of time and place, and with regard to prudential jurisprudence as well as governmental jurisprudence, the authors of this brief article have attempted to prove that juridical laws regarding *dhamma* need to change, for the concept of *dhamma* and the many laws coming after that belong to the pre-modern era, when the concepts such as country, land, border, nationality and etc. either did not exist at all, or were not applied in their present sense. This doesn't mean, however, that there is no legal dichotomy between the Muslim citizens and the People of the Book (*ahl al-kitāb*), for in many domains such as personal status (*ahwāl al-shakhsīyya*), one can still consider the dichotomy. The methodology of the present research is a combination of two

Analysis of Sheikh Ansāri's techniques for the criticism of chain of transmission of ḥadīth**Mohsen Demekar**, Faculty of Qur'an Teacher Training in Mashhad**Mohammad Mehdi Bagheri**

Sheikh Murtaza Ansārai is regarded as one of the greatest Imamite jurists, and one of the prominent scholarly and juristic figures of the last centuries. His proficiency, originality and gumption are evident in his surviving works regarding problems in principles (*usūl*) and traditional-demonstrative jurisprudence. His precious researches on "investigation and criticism of chain of transmission of ḥadīth", which manifest his skill and innovation in the science dealing with the transmitters (*'ilm al-rijāl*) as well as principles of criticism of ḥadīth, on the one hand, and the significant function of academic methodology in the present time, on the other hand, necessitates, more than any time before, a rereading of Sheikh Ansāri's system of thought regarding traditional jurisprudence in general and the criticism of ḥadīth in particular. The present descriptive analytical study, which is done with a lot of research on Sheikh Ansāri's works on jurisprudence and its principles, seeks the introduction of Sheikh Ansāri's methodology of systematic thinking concerning "the techniques of the criticism of chain of transmission of ḥadīth" in traditional-demonstrative jurisprudence.

Our investigations show that the most important techniques Sheikh Ansari applied in his criticism of chain of transmission of ḥadīth consist of the following items: paying attention to the personality characteristics of the transmitters (like the people of consensus (*ashab al-ijma'*), trustworthy sheikhs (*mashāyikh al-thiqa*), Ahmad b. 'Isā narrated from him (*rawī 'anh*), sons of faḍḍāl (*banī faḍḍāl*)), paying attention to the concealment of the original teller of the ḥadīth (*iḍmār-i ḥadīth*), cohesion of the chain of transmitters (*ittiṣāl-i sanad*), mentioning the anonymity of the transmitters, paying attention to the sameness of the names of the transmitters, and compensation (*injibār*) for the weakness of ḥadīth.

necessity of the convicts' execution, which is also reflected in the Islamic Penal Law. This view has been supported by the exterior of the traditional narratives as well as the consensus of the Shiite jurists. It seems, however, that the reasons put forward in justification of this punishment do not necessarily suffice. Our investigation of the related textual references, in the present study, shows the illegitimacy of execution as a prescribed punishment for incest.

Keywords: fornication, very near relatives (*maḥārim*), execution, illegitimacy, reasons

Analysis of the Realm and Domain of the “Rule of Authority” Regarding the Human’s Authority over His Body Organs

Mahdi Dargahi, Professor of advanced levels at Qom Seminary, Level IV Seminarian Graduate of Jurisprudence and Principles, Researcher at al-Mustafa International University Mashhad

With regard to the evidences of the rule, what is inferred from the Qur'an and the Tradition (*sunna*) about the matter of authority over possessions, is the impermissibility of other's invasion of human self, which is totally unrelated to the assertion of one's authority over oneself. The realm and the quality of human's authority over his own organs are not known to the wise, as the relevant points about this matter are insufficient in biographical literature of the Prophet (*sīra*).

In case that one considers the biographical literature of the Prophet as sufficient for proving the permissibility of every kind of man's authority over his own organs, the issues such as the prohibition of “causing harm to oneself”, “killing oneself” and etc. cannot be applied to restrict this authority, for the proofs of the prohibition of such acts have no implications with respect to this authority, and cannot rule it out. Thus it will cause no flaws in the argument.

Keywords: rule of authority, realm of the rule of authority, authority over body organs

necessary for the better understanding of definite principles and standards of text comprehension in light of the common foundations of the two disciplines. Since among all branches of hermeneutics the classical hermeneutics has the closest affinity to principles of jurisprudence, the present descriptive analytical study, applying library data and textual references, investigates the common foundations shared between the two disciplines of classical hermeneutics and principles of jurisprudence and describes the following six common foundations: 1.The centrality of the author 2.Normalism 3.Objectivism and meaning determination 4.The possibility of surpassing the historical obstacles of comprehension (the principle of non-transference of meaning) (*isālat-i 'adam-i naql*) 5.Following the common rules of comprehension 6.prevention of the influence of the presuppositions.

Keywords: principles of jurisprudence, classical hermeneutics, text comprehension, the intent of the author

A Reconsideration of the Evidences for the Legitimacy of the Death Sentence for Incest

Seyyed Mohammad Reza Emam, Associate Professor at Tehran University

Seyyed Mohammad Hosseini, Associate Professor at Tehran University

Seyyed Mahmoud Hal'ata'ee, Ph.D Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law at Tehran University

The right to live is a common human right, which is essential to every individual human being due to the inherent dignity of the human person. No one is allowed to take this right from another human being, and the transgression of this human law, which is also supported by the transcendent teachings of Islam, requires perfect reasons. Therefore, in case of uncertainty about whether to sentence an individual to death or not, one should observe the primary principle, that is, the illegitimacy of taking an individual's life. Concerning the punishment for incest, what is considered to be the opinion of the dominant majority of the Imamite school is the

ABSTRACT

The Common Foundations of Principles of Jurisprudence and Classical Hermeneutics in Text Comprehension

Alireza Azad, Assistant Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Toktam Azad, Lecturer at al-Mustafa International University

Fatemeh La'L Roshan, Academic member of Scientific-Investigative Institute Office
of Al-Narjes, Mashhad

One of the important issues in the humanities in general and in religious studies in particular is the comprehension of the meaning of the text. Dealing with the theoretical bases of interpretation and comprehension of the text, hermeneutics is a branch of the humanities which fully serves this objective. The same objective is likewise followed in the study of the principles of jurisprudence (*usūl-i fiqh*) whose function is the inference of religious precepts from the existing religious texts and resources. Dealing with the words and terms in these resources, the scholars of principles of jurisprudence are thus obliged to discover the rules for text comprehension. Concerning the common grounds shared between hermeneutics and the principles of jurisprudence, the conduction of a comparative study seems

Table of Contents

The Common Foundations of Principles of Jurisprudence and Classical Hermeneutics in Text Comprehension	9
Alireza Azad- Toktam Azad- Fatemeh La'L Roshan	
A Reconsideration of the Evidences for the Legitimacy of the Death Sentence for Incest	29
Seyyed Mohammad Reza Emam - Seyyed Mohammad Hosseini - Seyyed Mahmoud Hal'ata'ee	
Analysis of the Realm and Domain of the "Rule of Authority" Regarding the Human's Authority over His Body Organs	45
Mahdi Dargahi	
Analysis of Sheikh Ansāri's techniques for the criticism of chain of transmission of ḥīdith	65
Mohsen Demekar - Mohammad Mehdi Bagheri	
Mutability of Protective Covenant (dhamma) with the Birth of Modern Citizenship Rights	89
Hasan Ghos- Hossein Naseri Moghaddam- Mehdi Mehriz Sani	
A Contemplation on the Prohibition of the Marriage of a Muslim Man to an Unbelieving Woman of No Book	117
Ali Akbar Kalantari	
A Rereading of the Jurisprudential Precept for Participation at the Dissidents' Communal Prayers and Following Their Leadership with a Special Regard to Imam Khomein's Viewpoint	137
Seyyed Mehdi Marvian Hosseini- Mohammad Taghi Fakhlaei- Akbar Ahmadpour	
Abstracts of the Papers in English Language	166

In the Name of Allah



Islamic Studies

A Quarterly Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 105, Summer 2016

ISSN 2008-9139

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Dr. M.T. Fakhla'i

Editorial Board

Dr. A. A. Īzādifard

Prof, Dept of Law, Māzandarān Univ

Dr. A. Baqirī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, Tehrān Univ

Dr. M. H. Hā'irī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. H. Sābirī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. M.T. Fakhla'i

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. Jalīl Qanavāti

Associate Prof, Qum Pardis, Tehran University

Dr. S M. Muhaqqiq Dāmād

Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

Dr. H. Mihrpūr

Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

Dr. H. Nāsirī

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Translation of Abstracts

Rasool Akbari

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: 500

Price: Rs 30000

Address:

Faculty of Theology
University Campus
Azadi Sq.
Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Islamic Jurisprudence & Its Principles

ISSN: 2008-9139

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 105, Winter 2016