



فصلنامه علمی-پژوهشی

فقر و اصول

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9139

ISSN-Online:2538-3892

سال ۴۹، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸، بهار ۱۳۹۶



نقد و بررسی دلایل دیدگاه مشهور در باب نجاست فرزندان نابالغ کفار / اکبر احمدپور

نقد حجیت ادله حرمان زوجین از حق قصاص در آرای فقهی و قوانین موضوعه / ام البنین اله مرادی
ملاک ناصب انگاری، احکام و آثار مترتب بر نصب در فقه امامیه / رحمت تولایی - دکتر سید ابوالقاسم نقیبی

واکاوی مستند قرآنی حکم فقهی تغییر خلقت خداوند در مسائل نوپیدای پزشکی

مریم صباغی ندوشن دکتر عباسعلی سلطانی

عدم اشتراط ایمنی از ضرر در امر به معروف و نهی از منکر

دکتر محمد محسنی دهکلانی - دکتر علی اکبر ایزدی فرد - صالح منتظری

پژوهشی تطبیقی در مورد قاعده «علی الید» و «الخراج» و تبارشناسی سند روایی آن‌ها

دکتر هادی مصباح - دکتر حسین صابری - دکتر حسین ناصری مقدم

ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن

دکتر علیرضا هدایی - دکتر محمد رضا حمیدی



فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ۴۹ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیرمسئول و سردبیر: دکتر محمدتقی فخلعی

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده به انگلیسی: احمد رضوانی

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 فنواتی

دانشیار دانشکده حقوق پردیس فارابی

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.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۱۷۴۴۵

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://jfiqh.um.ac.ir/>

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی 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 بقیهٔ 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. احمد احمدپور (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۳. دکتر محمدحسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر محسن جهانگیری (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۵. دکتر محمود حکمت نیا (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
۶. حجة الاسلام علی رحمانی (محقق و پژوهشگر دفتر تبلیغات اسلامی مشهد)
۷. دکتر عباسعلی سلطانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر سیدجعفر علوی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۰. دکتر محمدتقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. سید علی جبار گلباغی ماسوله (استادیار دانشگاه آزاد واحد لاهیجان)
۱۲. دکتر محمد محسنی دهکلانی (دانشیار دانشگاه مازندران)
۱۳. دکتر سیدضیاء مرتضوی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۴. دکتر محسن ملک افضلی (دانشیار دانشگاه قم)
۱۵. دکتر سیدمصطفی محقق داماد (استاد دانشگاه شهید بهشتی)
۱۶. آية الله موسوی بجنوردی (استاد دانشگاه تربیت معلم تهران)
۱۷. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر سعید نظری توکلی (دانشیار دانشگاه تهران)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	نقد و بررسی دلایل دیدگاه مشهور در باب نجاست فرزندان نابالغ کفار اکبر احمدپور
۲۹	نقد حجیت ادله حرمان زوجین از حق قصاص در آرای فقهی و قوانین موضوعه ام البنین اله مرادی
۴۷	ملاک ناصب انگاری، احکام و آثار مترتب بر نصب در فقه امامیه رحمت تولایی - دکتر سید ابوالقاسم نقیبی
۶۵	واکاوی مستند قرآنی حکم فقهی تغییر خلقت خداوند در مسائل نوپیدای پزشکی مریم صباغی ندوشن - دکتر عباسعلی سلطانی
۸۷	عدم اشتراط ایمنی از ضرر در امر به معروف و نهی از منکر دکتر محمد محسنی دهکلانی - دکتر علی اکبر ایزدی فرد - صالح منتظری
۱۱۱	پژوهشی تطبیقی در مورد قاعده «علی الید» و «الخراج» و تبارشناسی سند روایی آن‌ها دکتر هادی مصباح - دکتر حسین صابری - دکتر حسین ناصری مقدم
۱۳۱	ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن دکتر علیرضا هدایی - دکتر محمد رضا حمیدی
۱۶۴	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۲۸-۹

نقد و بررسی دلایل دیدگاه مشهور در باب نجاست فرزندان نابالغ کفار*

اکبر احمدپور

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: a-ahmadpour@um.ac.ir

چکیده

یکی از موضوعاتی که کم و بیش در میان فقیهان مورد گفتگو بوده و مباحثی را نیز به دنبال داشته است، مسئله ناپاکی ذاتی فرزندان نابالغ کفار است. هرچند فقیهان سنی قائل به طهارت همه انسان‌ها، فارغ از نوع گرایش و باور آن‌ها شده‌اند که به صورت طبیعی فرزندان کفار هم مشمول این قاعده کلی قرار خواهند گرفت، اما در مقابل، بیشتر فقیهان شیعی بر آنند که نابالغان کفار، تابع پدران خویش بوده و همچون آنان ناپاک تلقی خواهند شد. این فقیهان در تأیید دیدگاه خود دلایلی را برپا داشته‌اند که در این مقاله همه این دلایل و مستندات مورد نقد و بررسی قرار گرفته و مسست بودن آن‌ها از جوانب مختلف نشان داده شده و در نهایت نظریه پاکیزگی جسمانی کودکان کفار، چه در حوزه اهل کتاب و یا مشرکان مورد پذیرش قرار گرفته و شواهدی هم در تقویت این دیدگاه ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: طهارت ذاتی فرزندان نابالغ کفار، کودکان کفار، نقد دلایل قاعده تبعیت، نجاست فرزندان

نابالغ کفار

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۸/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۳/۲۳.

DOI: 10.22067/fiqh.v0i0.51608

مقدمه

این حقیقت از دیرباز مطرح بوده است که آیا می‌توان فرزندان نابالغ کافران را همچون پدران آنان، ناپاک و نجس به‌شمار آورد، و یا اینکه پدیده ناپاکی، به فرض به سرانجام رسیدن آن، تنها شامل کافران بالغ می‌گردد و نابالغان آنان از هرگونه آلودگی و نجاست مبرا بوده و نمی‌توان آنان را به لحاظ جسمی ناپاک تلقی نمود؟

بیشتر فقیهان شیعی آنان را در این باب وابسته به پدران خود دانسته و ناپاکی ذاتی پدران را به فرزندان هم تسوی داده‌اند و نسبت به هر دو گروه داوری یکسانی را در پیش گرفته‌اند؛ چنانکه علامه حلی می‌نویسد: «اولاد الکفار حکمهم حکم آبائهم» (تذکره، ۶۸/۱)؛ فرزندان کافران با پدران خویش حکمی برابر دارند. یا از صاحب جواهر آمده است: «حکم کودک، چه پسر یا دختر، در اسلام و کفر، و دیگر احکام وابسته، همچون پاکی و ناپاکی و جز آن، تابع پدر و مادر خویش است. در این باب خلافتی را در میان فقیهان نمی‌یابم، بلکه اجماع، چه منقول و یا محصل آن، با این موضوع هم داستان است» (۴۴/۶ و ۱۳۴/۲۱). محقق سبزواری هم ایده نجاست فرزندان کافران را، دیدگاه مشهور فقیهان به‌شمار آورده و اینگونه آن را بازتاب داده است: «والمشهور نجاسة اولاد الکفار» (۶۰/۱). دیگران هم کم و بیش این نظریه را مورد تأیید قرار داده و از تمایل بیشتر فقیهان نسبت به آن پرده برداشته‌اند (شهید اول، ۱۱۹/۱؛ همدانی، ۲۶۰/۷؛ حکیم، ۳۲۰/۱؛ اردبیلی، ۴۶۵/۷؛ نراقی، ۲۰۸/۱).

اما آنچه در این مقاله مورد توجه جدی قرار گرفته و بدان پرداخته شده است، پاک‌انگاری جسمی کودکان کفار از هر صنف و گروهی، و منزه دانستن آنان از پلیدی‌های ذاتی است، حتی در فرض نجاست پدرانشان؛ از این‌رو در راستای تقویت این دیدگاه و صدرنشینی آن، همه دلایل و مستندات قائلان به نجاست، مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و ناکارآمدی آن‌ها به روشنی نمایانده شده است.

گفتنی است که طرح این بحث تنها مربوط به فرزندان اهل کتاب نیست تا اگر کسانی قائل به طهارت آنان بودند، این بحث را بیهوده به‌شمار آورند، بلکه دامنه آن فرزندان مشرکان را هم دربر خواهد گرفت؛ چراکه آنان نیز برابر این نظریه پاک‌اند و از طهارت ذاتی بهره‌مندند. در این صورت ورود به این موضوع و بررسی آن در گستره‌ای وسیع‌تر و فراگیرتر، اثرگذار و کارآمد خواهد بود. نتیجه آن‌که هیچ کودکی را از هر صنف و گروهی نمی‌توان به دلیل وابستگی به اردوگاه کفر، ناپاک انگاشت و نجس به‌شمار آورد. ضمن آنکه این موضوع تنها در فقه شیعی قابل بررسی است؛ چراکه از منظر فقیهان سنی (به جز تنی چند از آنان همچون ابن حزم و فخر رازی، ر.ک: المحلی، ۱۶۰/۱؛ تفسیر کبیر، ۲۴/۱۶) همه آدمیان، چه مسلمان یا کافر، مرده یا زنده، پاک بوده و نباید آنان را نجس پنداشت (ابن قدامة، ۴۰/۱؛ غزالی، ۱۲/۱؛ جزیری، ۹/۱).

ادله قائلان به ناپاکی و نقد آن

گذشت که مشهور فقیهان، فرزندان نابالغ کافران را به لحاظ جسمی ناپاک دانسته‌اند. آنان در تأیید این مدعا دلایلی را برپا داشته‌اند که در ذیل به این دلایل اشاره می‌گردد.

۱- قاعده تبعیت

بسیاری از فقیهان برابر قاعده تبعیت فرزندان از پدران در کفر و ایمان، قائل به نجاست فرزندان کفار شده‌اند و از آنجا که کفار در فقه شیعی نجس تلقی شده‌اند، به‌صورت طبیعی این نجاست ذاتی، به فرزندان آنان نیز تسوی یافته و آنان را هم نجس خواهد ساخت (علامه حلی، تذکره، ۶۸/۱؛ طوسی، الخلاف، ۵۳۳/۵؛ همو، المبسوط، ۲۲/۲؛ همدانی، ۲۶۱/۷).

از سوی دیگر این گروه در تأیید قاعده تبعیت و کارآمدی آن نیز مستندانی آورده‌اند:

قرآن

از جمله مستندات آنان این آیه است:

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (طور: ۲۱)؛ در این آیه الحاق فرزندان به پدران مورد تأیید قرار گرفته و آمده است: آنان که ایمان آوردند و فرزندانشان هم در ایمان از آنان پیروی نموده‌اند، فرزندانشان را به آنان ملحق می‌کنیم. هر چند این آیه در مورد مؤمنان و فرزندان آنان است اما از روایاتی که در ذیل این آیه وارد گشته است همه فرزندان را، چه از مؤمنان و یا مشرکان در حوزه این قاعده قلمداد نموده و آنان را وابسته به پدرانشان شمرده است. (کلینی، ۲۴۸/۳؛ ابن بابویه، فقیه، ۳۱۷/۳). ضمن آنکه وابستگی فرزندان مؤمنان به پدرانشان، که در این آیه به آن اشاره شده، مفهوم آن این است که در مورد مشرکان نیز قاعده و قانون همین است، البته با این تفاوت که مؤمنان با فرزندان خویش در بهشت متنعّم‌اند و در برابر، کافران به همراه فرزندان خود در عذاب غوطه‌ورند. به‌علاوه روشن‌ترین و سرآمدترین مصداق الحاق همان طهارت و نجاست است، یعنی همانگونه که کفار به لحاظ جسمی ناپاک‌اند، فرزندان آنان نیز در ناپاکی به آنان ملحق‌اند.

نقد و ارزیابی

این استدلال نارسا است؛ زیرا آیه و نیز روایاتی که در تفسیر آن آمده است بیانگر آن است که خداوند در قیامت با فرزندان مؤمنان و مشرکان همچون پدرانشان رفتار خواهد نمود، در حالی که نجاست و ناپاکی که قرار است برای فرزندان کافران اثبات شود، از احکام دنیوی است نه اخروی؛ از این‌رو از حوزه دلالت این آیه و روایات ذیل آن برکنار است (سبزوای، ۳۷۷/۱؛ صافی، ۱۷۷/۲؛ طبرسی، ۲۷۵/۹؛ طوسی، تبیان،

۴۰۸/۹).

به علاوه، حتی اگر بتوان از این آیه حکم تبعیت فرزندان کفار از پدرانشان را در دنیا استفاده نمود، باز هم نجاست آنان قابل استفاده نیست؛ زیرا منظور از تبعیت دنیوی، تنها در حوزه اسارت و تملک و موارد همانند آن است و نه فراتر از آن یعنی همانگونه که کفار در شرایطی قابل اسارت و تملک اند، فرزندان آنان نیز اینگونه اند.

برخی دیگر از فقیهان در تأیید قاعده تبعیت در حوزه ناپاکی ها به آیه:

«وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِجَاجًا كُفَّارًا» (نوح: ۲۷)، کافران جز نسلی فاجر و کافر پدید نمی آورند، تمسک نموده اند؛ چرا که در این آیه نسل کافران، حتی نابالغان آنان نیز فاجر و کافر به شمار آمده اند و این، تأیید همان قاعده الحاق و تبعیت است که اطلاق آن نجاست را نیز در بر می گیرد. (عاملی، ۱/۲۴۷؛ گلپایگانی، ۱۰۲/؛ امام خمینی، ۳/۴۱۸).

نقد و ارزیابی

این استدلال نیز غیر وجیه است؛ زیرا این اطلاق و نام گذاری به لحاظ آینده است، نه دوران کودکی یعنی فرزندان کافران، پس از عبور از دوران طفولیت و ورود به مرحله بلوغ، با اراده و اختیار راه کفر و فجور را همچون پدران خویش در پیش می گیرند؛ چنانکه مفسران هم همین برداشت را نشان داده اند؛ زیرا نمی توان به افرادی نسبت کفر داد در حالی که هیچ عمل کفرآمیزی از آنان سر نزده است، و دوران کودکی اینگونه است. در این صورت نمی توان با استناد به این آیه فرزندان کفار را به لحاظ دوران کودکی کافر به شمار آورد تا از این رهگذر نجاست آنان قابل اثبات باشد (امام خمینی، ۳/۴۱۹؛ طبرسی، ۱۰/۱۳۹؛ زمخشری، ۴/۶۲۳).

سنت

در حوزه سنت هم به روایاتی در تأیید قاعده تبعیت استناد شده است که شماری از آن ها به شرح ذیل است:

روایت حفص بن غیاث

در این روایت نسبت به کافری که در «دارالحرب» مسلمان شده و سپس به اسارت مسلمانان درآمده، آمده است: «إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار...» (حرعاملی، ۱۱/۸۹)؛ اسلام وی از آن خود و فرزندان خردسالش خواهد بود و آنان آزاد از اسارت اند. از این روایت استفاده می شود که اسلام آوردن کافر افزون بر رهایی خودش، مایه رهایی فرزندان نابالغ خود نیز خواهد شد و این هم چیزی جز همان قاعده تبعیت فرزندان از پدران نیست. البته هر چند این روایت در مورد اسلام است اما مفهوم آن این

است که کفر پدران هم (همانند اسلام) به مثابه کفر فرزندان خواهد بود. آشکار است که این همسانی مطلق میان کفر پدران و فرزندان، شامل نجاست نیز خواهد شد. (حکیم، ۳۲۱/۱؛ امام خمینی، ۴۱۹/۳؛ روحانی، ۱۸۶/۱؛ صدر، ۳۷۴/۳).

نقد و ارزیابی

این استدلال مردود است: زیرا این روایت و روایات همانند بیانگر آن است که اسلام پدر، اسلام فرزند نیز هست، اما اثبات این مطلب که کفر پدر هم، کفر فرزند خواهد بود، به واسطه مفهوم وصف است که صاحب نظران آن را حجت نمی دانند (آخوند خراسانی، ۲۴۴؛ بجنوردی، منتهی الاصول ۴۳۵/۱)، چرا که هیچ ملازمه ای میان آن دو نمی توان یافت. به علاوه بر فرض پذیرش مفهوم وصف باید گفت: هر چند که اسلام پدر، اسلام فرزند نیز هست، اما تنها در حوزه اسارت و رقیت، بدین معنی که نمی توان آنان را به اسارت و بردگی گرفت، در این صورت مفهوم آن این است که کفر پدر هم کفر فرزند خواهد بود اما تنها در همان حوزه اسارت و رقیت، و نه نجاست، بدین معنی که می توان پدر و فرزند هر دو را به اسارت و بردگی گرفت. اما ناپاکی آنان را از این روایت نمی توان به دست آورد (گلپایگانی، ۱۰۲). افزون بر آن، حتی در صورت تلازم کفر پدر با کفر فرزند به صورت مطلق و در همه عرصه ها، آیا می توان هر کافری را نجس پنداشت؟ بدون تردید خیر، چون بسیاری از افراد در روایات کافر تلقی شده اند در حالی که نجس نیستند همچون تارک نماز و زکوة و همانند آن دو (صدر، ۳۷۴/۳). ضمن آنکه این حدیث ضعیف است به واسطه قاسم بن محمد و راوی وی علی بن محمد قاسانی (نجاشی، ۳۱۵؛ خوئی، معجم رجال الحديث، ۴۳/۱۴-۴۴).

حدیث عبدالله بن سنان

این حدیث نیز مستند دیگر قائلان به تبعیت است. در این حدیث نسبت به فرزندان مشرکانی که پیش از بلوغ می میرند آمده است: «و الله أعلم بما كانوا عاملین یدخلون مداخل آبائهم» ابن بابویه، فقیه ۳۱۷/۳؛ مجلسی، ۲۹۵/۵؛ و خداوند بر اعمال آینده آنان آگاه تر است، آنان در جایگاه پدران خویش در خواهند آمد. این مضمون در روایات دیگری نیز به چشم می خورد (مجلسی، ۲۹۲/۵، ۲۹۴؛ کلینی، ۲۴۸/۳). احادیث یاد شده به وضوح بیانگر الحاق فرزندان کفار به پدران خویش است که گستره این الحاق شامل نجاست هم می شود، و این تأیید همان قاعده تبعیت در حوزه نجاست است (همدانی، ۲۶۱/۷؛ سبزواری، ۳۷۷/۱؛ حکیم، ۳۲۱/۱؛ گلپایگانی، ۱۰۳؛ بحرانی، ۱۹۸/۵).

نقد و ارزیابی

از این روایات هم نمی توان نجاست فرزندان کفار را به دست آورد؛ زیرا اولاً این روایات مربوط به

آخرت است نه دنیا، در حالی که نجاست از احکام دنیوی است و از حوزه دلالت این روایات برکنار است. به علاوه، مضمون این روایات که نشان دهنده عذاب فرزندان کفار در قیامت است، آن هم به جهت آگاهی خداوند از عملکرد آینده آنان، مخالف قواعد عقلی و عدل الهی و اصول مسلم دینی است؛ زیرا نه علم پیشین الهی باعث عذاب افراد می گردد و نه آنان در برابر اعمالی که انجام نداده اند پاسخگو خواهند بود؛ از این رو می بایست این روایات را توجیه کرد و مفهوم سنجیده و استواری را از آن به نمایش گذاشت (تبریزی، ۱۹۸/۲؛ صدر، ۳۷۴/۳؛ صافی، ۱۷۶/۲؛ همدانی، ۲۶۱/۷). افزون بر آن، چگونگی الحاق فرزندان به پدران خویش در قیامت نیز (چه نسبت به مؤمنان و یا کافران) مجهول و نامشخص است که آیا این الحاق در چه درجه و رتبه ای، و با چه ویژگی ها و شرایطی صورت می یابد، در این صورت نمی توان از موضوعی مبهم و نامشخص، ناپاکی فرزندان کافران را استنباط نمود. ضمن آن که مبتلی به معارض نیز هست؛ چراکه در برخی روایات آمده است که فرزندان کفار در قیامت آزمایش می شوند و اگر در این آزمون سرافراز نشدند، عذاب می گردند، در این صورت ناگزیر می بایست بین این دو دسته روایات سازگاری پدید آورد (گلپایگانی، ۱۰۶).

استناد به قیاس اولویت و نقد آن

برخی گفته اند: هنگامی که برابر این روایات، فرزندان کفار در عقاب اخروی وابسته به پدران خویش باشند، به طریق اولی در نجاست دنیوی نیز به آنان وابسته خواهند بود (اشتহারی، ۵۶۱/۲). این سخن هم پذیرفتنی نیست؛ زیرا برابر آنچه گذشت، اصل الحاق فرزندان کفار به پدران خویش در قیامت، و بالاتر از آن، چگونگی این الحاق در هاله ای از ابهام و سردرگمی است، افزون بر آنکه این مضمون در تناقض با قواعد عقلی و دینی نیز هست که هر کسی می بایست تنها پاسخگوی اعمال خویش باشد، و نه اموری که نقشی در پیدایش آن ها نداشته است، در این صورت نمی توان از این امر مبهم و ناشناخته، قیاس اولویت را استنباط نمود و نجاست دنیوی آنان را امری مسلم و بی چون و چرا پنداشت.

روایت ولادت فطری

برخی نیز برای اثبات نجاست فرزندان کافران به این حدیث از رسول خدا استناد جسته اند که فرمود: «کل مولود یولد علی الفطرة و إما لبواه یهودانه و ينصرانه و یمجسانه» (ابن بابویه، علل الشرایع، ۷۷/۲؛ من لایحضره الفقیه، ۲۶/۲ و ۱۶/۱؛ حرعاملی، ۹۶/۱۱؛ بخاری، ۲۴۳۴/۶؛ مسلم، ۴۲۳/۱۶، ۴۲۸؛ احمد، ۴۶۴/۲، ۵۳۷)؛ برابر این حدیث: هر مولودی بر فطرت الهی پدید می آید، و تنها پدر و مادر وی هستند که او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می سازند. یعنی همه کافران بر فطرت اسلامی زاده می شوند ولی همراهی آنان با پدر و مادر و تأثیرپذیری از آن دو باعث کفر آنان می گردد و این همان تبعیت مورد نظر است که افزون

بر کفرآوری، نجاست را هم در پی خواهد داشت (شهید ثانی، ۴۳/۳؛ علامه حلی، تذکره ۱۷۰/۹؛ امام خمینی، ۴۲۸/۳).

نقد و ارزیابی

این استاد هم ناصواب است؛ زیرا اولاً این حدیث سنی تبار است و سند استوار و محکمی در میان محدثان شیعه ندارد، هر چند نزد آنان مشهور است. به علاوه مفهوم و محتوای این حدیث نیز ناپذیرفتنی است؛ زیرا اگر همه انسان‌ها بر فطرت اسلامی زاده شده و کفر آنان از ناحیه پدر و مادر باشد، مستلزم آن است که همه کافران مرتد فطری باشند و مرتد ملی از اساس منتفی بوده و وجود خارجی نداشته باشد. افزون بر آن، آیا برابر این حدیث تنها راه کافر شدن مردم از رهگذر یهودیت و نصرانیت و مجوسیت خواهد بود؟ در این صورت، دیگر کافرانی که هیچگونه وابستگی با این سه مکتب ندارند، چه چیز باعث کفر آنان شده است؟ آیا می‌توان آنان را هم کافر نامید و یا اینکه باید آنان را وابسته به فطرت توحیدی به‌شمار آورد؟ گذشته از همه این‌ها، چنانکه توضیح آن خواهد آمد، دلالت این حدیث بر طهارت ذاتی فرزندان خردسال کفار به مراتب روشن‌تر و طبیعی‌تر است تا نجاست آنان؛ از این‌رو باید این حدیث را در شمار دلایل طهارت فرزندان کفار تلقی نمود نه ادله نجاست آنان.

به هر روی داوری بر اساس این حدیث دشوار است و بر فرض پذیرش باید آن را تأویل نمود و تفسیر بایسته‌ای از آن نشان داد که این تفسیر، ارتباطی با نجاست فرزندان کفار نخواهد داشت (شهید ثانی، ۴۳/۳؛ اردبیلی، ۴۶۵/۷؛ صاحب جواهر، ۱۳۷/۲۱؛ امام خمینی، ۴۲۰/۳).

اجماع

اجماع نیز یکی دیگر از مستندات قائلان به تبعیت است؛ چنانکه فقیهان بسیاری در آثار خویش به این اجماع، و یا دست کم عدم وجود خلاف در این باب اشاره نموده و آن را بازتاب داده‌اند (طوسی، الخلاف، ۵۳۳/۵؛ اردبیلی، ۴۶۵/۷؛ صاحب جواهر، ۱۳۴/۲۱؛ همدانی، ۲۶۰/۷؛ حکیم، ۳۲۰/۱؛ امام خمینی، ۴۱۸/۳؛ صافی، ۱۷۸/۲). شاید بتوان موجه‌ترین و پذیرفتنی‌ترین دلیل را در این موضوع همین اجماع به‌شمار آورد (صاحب جواهر، ۴۵/۶).

نقد و ارزیابی

حقیقت آن است که اجماع نیز از اثبات مدعای یاد شده ناتوان است نخست از آن جهت که این اجماع مدرکی است و یا حداقل استناد پدیدآورندگان این اجماع به آیات و روایات این باب، و یا دیگر دلایل احتمالی، دور از انتظار نیست؛ از این‌رو می‌بایست آن دلایل را مورد ارزیابی قرار داد و میزان اعتبار و استحکام آن‌ها را سنجید.

به‌علاوه از آنجا که بسیاری از فقیهان، به‌ویژه قدمای آنان از باب اهتمامی که برای احتیاط قائل بودند و

تا حد ممکن از مخالفت با آن پرهیز می نمودند، فتوا به نجاست کفار و از جمله فرزندان آنان می دادند؛ از این رو طبیعی است که این اجماع تبعیدی نبوده و نمی تواند نشان دهنده نظر معصوم به شمار آید (سبزواری، ۳۷۶/۱؛ مغنیه، ۱۸/۱). ضمن آنکه احتمال تخمینی بودن این اجماع نیز می رود؛ چرا که بسیاری از فقیهان در تأیید و تبیین تبعیت فرزندان کفار از پدرانشان تنها به برخی از مصادیق آن از جمله: اسارت و رقیت و عدم توارث، اشاره نموده اند که بعضی از فقیهان از این مصادیق، تبعیت را به صورت مطلق حتی در حوزه نجاست استنباط نموده اند در حالی که این استنباط تنها حدس و تخمین است و نه واقعی و مبتنی بر شواهد روشن و شناخته شده (صدر، ۳۷۶/۳). گذشته از آنکه اصل این اجماع نیز در هاله ای از ابهام و تردید است؛ چراکه برخی از فقیهان به جای اجماع، ادعای شهرت نموده اند (سبزواری، ۱۶۰/۱)، گروهی نیز این دیدگاه را به اکثریت نسبت داده اند (نراقی، ۲۰۸/۱؛ قمی، ۴۲۰/۱)، علامه هم گفته است: اقرب تبعیت است (نهایه، ۲۷۴/۱)، که نشان می دهد این دیدگاه مخالفانی هم دارد، شماری هم در این موضوع توقف نموده و از اظهار نظر خودداری ورزیده اند (عاملی، مدارک ۲۹۸/۲)، در این صورت آیا این اختلاف نظر و چندگانگی، اجماع را بی اعتبار نمی سازد.

۲- تسالم فقیهان

برخی نیز تسالم و توافق فقیهان را بر نجاست فرزندان کفار به عنوان مستند فقهی در این باب آورده و گفته اند: این اتفاق نظر نمی تواند بی ارتباط با مبانی دینی و ریشه های شرعی این موضوع باشد.

نقد و ارزیابی

این استدلال هم ناموجه است؛ زیرا اولاً با وجود مخالفانی که در بحث اجماع از آن ها یاد شد، آشکار است که این تسالم فقهی، تنها یک ادعاست و جایگاهی برای آن نمی توان یافت. به علاوه بر فرض اثبات، این تسالم آنگونه که گذشت، تنها در مورد تبعیت فرزندان کفار از پدران خود در حوزه هایی چون: اسارت و برده گیری و عدم ارث بری و مواردی همانند آن است، نه در مقوله ای چون نجاست، چون این دو موضوع جدای از همدیگر بوده و هیچ ملازمه ای میان آن دو نمی توان یافت (خوئی، التنقیح، ۶۵/۲؛ صافی، ۱۷۸/۲، ۱۷۴).

۳- سیره متشرعه

سیره متشرعه هم دلیل دیگری است که بدان تمسک شده است بدین معنی که مسلمانان در طول تاریخ با فرزندان مسلمین، معامله مسلمان و با فرزندان کفار، همچون کافران برخورد می نمودند و آنان را نجس می انگاشتند و از آنجا که این سیره متصل به زمان معصوم بوده و در معرض دید آنان قرار داشته، و با هیچ گونه انکاری نیز از سوی آنان روبه رو نگردیده است، می توان دریافت که این سیره مورد پذیرش و تأیید

آنان بوده است. شماری از فقیهان این دلیل را تأیید و آن را بی چون و چرا دانسته و برخی نیز آن را تنها در کنار دیگر دلایل آورده‌اند (امام خمینی، ۴۱۸/۳؛ حکیم، ۳۲۱/۱؛ بجنوردی، القواعد الفقهية، ۳۰۴/۵؛ تبریزی، ۱۹۸/۲؛ اشتهااردی، ۵۶۱/۲).

نقد و ارزیابی

این سیره نیز قابل نقد است: نخست آنکه درست است که در طول تاریخ مسلمانان با فرزندان کفار، همچون کافران رفتار می‌نمودند و آنان را اینگونه می‌پنداشتند، اما این رفتار تنها به حوزه اسارت و بردگی و برخی موارد شناخته شده دیگر محدود می‌شد و شامل نجاست و ناپاکی آنان نمی‌گشت، به علاوه بر فرض وجود چنین سیره‌ای، بدون تردید این سیره در دوره‌های میانی و متأخر اسلامی، و آن‌هم ناشی از فتاوی و برداشت‌های فقیهان از مبانی دینی و تلقی یکسویه آنان از برخی آیات و روایات و هم چنین نگاه احتیاطی آنان در این باب بوده است، و نه در صدر اسلام و دوران حضور امامان؛ از این رو این سیره منقطع و گسسته است و هیچگونه اتصالی با زمان معصومان ندارد (روحانی، ۱۸۶/۱؛ گلپایگانی/۱۱۵؛ همدانی، ۲۵۸/۷؛ سبزواری ۳۷۶/۱).

شاهد آنکه در تمام دوره حضور امامان، پرسش‌هایی که به صورت معمول از آنان در این باب، صورت می‌یافت بر این پایه استوار بود که استفاده از لباس، ظروف و نیز نیم‌خورده اهل کتاب (که بیشترین کافران موجود در جامعه اسلامی هم از این گروه بودند) و هم خوراک شدن با آنان، از آن جهت که آنان شرب خمر داشته و از مردار رویگردان نیستند، و غسل جنابت نیز به جای نمی‌آورند چگونه است؟ در حالی که اگر کمترین تصور و ذهنیتی از نجاست ذاتی و فقهی آنان می‌داشتند، پرسش از نجاست عرضی آنان فاقد وجهت بود (حرعاملی، ۱۰۹۲/۲ - ۱۰۹۴؛ صدر، ۳۰۷/۳؛ خونی، التتقیح ۵۶/۲).

برخی گفته‌اند: اینگونه پرسش‌ها از امامان به جهت آمیختگی شیعیان با اهل سنت و تأثیرپذیری از آنان بوده که باعث ابهام و ناشناختگی این حکم در میان شیعیان و حتی نخبگان شیعه شده است؛ چراکه آنان قائل به طهارت همه کافران بوده‌اند (سبزواری، ۳۸۵/۱).

این سخن مردود است؛ زیرا آمیختگی با سنیان ممکن بود برای شیعیان نخستین، به لحاظ شرایط موجود و عدم تبیین دیدگاه‌های شیعی، آشفتگی و سردرگمی پدید آورده باشد، اما نه در دوره‌های پایانی حضور امامان و یا حتی پس از آن که تا حدودی اندیشه‌های فقهی شیعه تبیین شده و دست‌کم برای خواص روشن و شناخته شده بود، در حالی که شخصیت برجسته‌ای همچون حمیری که از سرشناسان شیعه در عصر غیبت بود در نامه‌ای به امام عصر (عج) همین پرسش‌ها را مطرح نموده و خواهان پاسخ برای آن‌ها شده است (حرعاملی، ۱۰۹۴/۲)، و این نشان می‌دهد که این چنین سیره‌ای در عصر امامان: به هیچ‌روی

وجود نداشته است که اگر وجود می داشت هیچگاه امر بر حمیری و همانندان وی پوشیده نمی ماند. همین شرایط در عصر رسول خدا نیز به مراتب جدی تر و پررنگ تر حتی نسبت به مشرکان وجود داشته است؛ زیرا با توجه به نوپا بودن دین جدید و ارتباط نزدیکی که مسلمانان با مشرکان به ویژه خویشاوندان مشرک خود داشتند، و هم چنین ضرورت موضع گیری روشن آن حضرت در این باب، با این حال هیچ سخن صریح و روشنی از رسول خدا مبنی بر نجاست کافران و لزوم پرهیز از آنان، که بتواند اندیشه نجس انگاری کافران را در نگاه مسلمانان تقویت کند و زمینه شکل گیری و پیدایش سیره یاد شده را فراهم آورد، در دست نیست (سبزواری، ۱۳۷۹/۱؛ صدر، ۳۰۸/۳). نتیجه آنکه وجود چنین سیره ای چه در دوره رسول خدا و یا دوره های پس از آن از اساس منتفی است، و اگر سخنی هم در آن روزگار از سوی مسلمانان نسبت به نجاست کفار بر زبان رانده شده است، بیشتر آلودگی باطنی و اعتقادی آنان منظور بوده و نه نجاست ظاهری و فقهی (ابن هشام، ۱۹۰/۳ و ۴۴/۴؛ ابن اثیر، ۲۴۱/۲؛ طبری، ۴۶/۳ و ۵۳۹/۲).

۴- کفرانگاری فرزندان کافران

در این استدلال بر این نکته تأکید شده است که فرزندان کفار نیز همچون پدران و مادران خویش کافر به شمار می آیند بدون آنکه تفاوتی میان آنان وجود داشته باشد، در نتیجه مشمول دلایلی قرار می گیرند که کافران را به صورت مطلق، چه مشرکان و یا کتابیان نجس می شمارد (طوسی، تهذیب، ۲۲۳/۱؛ علامه حلی، منتهی، ۲۲۲/۳؛ سبزواری ۳۹۴/۱).

گفتنی است کافر نامیدن فرزندان کفار را از زاویه های متعدد می توان نشان داد:

اول اینکه به لحاظ ارتکاز ذهنی مسلمانان و تلقی آنان که فرزندان کفار را هم در شمار کافران می دانند. دوم اینکه به دلیل آنکه تقابل میان اسلام و کفر تقابل عدم و ملکه است، در این صورت کافر، هر غیر مسلمانی است که شأنیت مسلمان شدن داشته باشد و فرزندان کفار نیز اینگونه اند.

سوم اینکه از آن جهت که در روایات نیز نام «کافر» بر آنان اطلاق شده است؛ چنانکه در صحیحۀ عبدالله بن سنان پیشین، نسبت به فرزندان کفار آمده بود: «کفار والله اعلم بما کانوا عاملین». بر این اساس فرزندان کافران از باب اینکه در شمار کفارند نجس تلقی می کردند (صدر، ۳۷۵/۳؛ حکیم، ۳۲۱/۱؛ خوئی، التنبیح ۶۵/۲؛ امام خمینی، ۴۱۸/۳؛ تبریزی، ۱۹۶/۲؛ همدانی، ۲۶۱/۷؛ صافی، ۱۷۷/۲).

نقد و ارزیابی

این دلیل هم نارسا است، به جهت آنکه ارتکاز ذهنی مسلمانان، یا همان سیره مشرعه است که نقد آن گذشت. و اگر چیزی جز آن باشد، باز هم فاقد وجهت است؛ زیرا مبنای این ارتکاز همان نوع برداشت و تلقی فقیهان از منابع و نیز احتیاط گرایی آنان است، در حالی که این منابع در آن حد از وضوح و استحکام

نیست که بتوان ناپاکی فرزندان کفار را از آن دریافت نمود.

اینکه تقابل اسلام و کفر، تقابل عدم و ملکه است، این ادعا نیز ناپذیرفتنی است. نخست آنکه تقابل میان آن‌ها تقابل تضاد است نه عدم و ملکه؛ زیرا مفهوم کفر نیز همچون اسلام امری است وجودی که عبارت است از اعتقاد و باور خاص نسبت به هستی، چنانکه از روایات هم همین معنی قابل دریافت است، چون در این روایات، کفر به جحود و انکار معنا شده است که امری است وجودی و نه صرف «عدم‌الاسلام» (حرعاملی، ۲۱/۱ و ۵۶۹/۱۸؛ صدر، ۳۷۵/۳؛ اردبیلی، ۴۶۶/۷). به علاوه، بر فرض که تقابل میان آن‌ها، تقابل عدم و ملکه باشد، باز هم نابالغان کفار به جهت فقدان شأنت و شایستگی نسبت به تکلیف‌پذیری و مسئولیت‌باوری (چه نسبت به اسلام و یا کفر) کافر به‌شمار نخواهند آمد. چنانکه این فقدان شأنت را می‌توان از روایاتی که عمد و خطای کودک را یکسان دانسته (حرعاملی، ۳۰۷/۱۹-۳۰۸)، و یا اطلاق روایات رفع قلم از کودک تا هنگامه بلوغ (همان، ۶۶، ۳۲؛ نوری، ۸۴/۱)، و نیز اجماعی که بر بی‌اعتباری عقود و ایقاعات کودک شکل گرفته (سبزواری، ۳۹۶/۱)، به اضافه فتاوی و اظهارنظرهای مستند فقیهان در حوزه‌های مرتبط با فقه کودکان به‌دست آورد (صاحب جواهر، ۲۶/۳۹). حتی اگر شأنت کودک در پذیرش اسلام، چه به دلیل تغلب یا محبوبیت ذاتی اسلام و یا دلایلی دیگر پذیرفتنی باشد (حرعاملی، ۳۷۶/۱۷؛ حکیم، ۳۲۱/۱)، اما باز هم پذیرش کفر وی به همان دلایلی که گذشت و نیز جنبه امتثانی بودن آن‌ها مردود و ناپذیرفتنی است (سبزواری، ۳۹۶/۱؛ گلپایگانی، ۱۲۹).

افزون بر آن، بر فرض که اطلاق عنوان کافر بر فرزندان کفار (و یا دست‌کم کودکان متمیز آنان) بی‌اشکال باشد اما نجاست آنان قابل اثبات نیست، به لحاظ آنکه در منابع فقهی و روایی هیچ اطلاق لفظی با این عنوان که «کافر نجس است» نمی‌توان یافت تا اطلاق آن را به فرزندان کفار هم تسوی داد، بلکه غالباً در مورد نجاست آنان از عناوین جانبی همچون استفاده از سؤر، و یا لباس و ظروف آنان و یا عناوین همسان دیگر استفاده شده است که هیچ ملازمه‌ای با نجاست ذاتی آنان ندارد (صدر، ۳۱۴/۳، ۳۷۵؛ صافی، ۱۶۹/۲).

استناد به آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه: ۲۸) هم که ممکن است مورد توجه برخی از فقیهان در نجاست مطلق کافران (بنابر شمول شرک نسبت به همه کافران، از جمله فرزندان آنان) قرار داشته باشد (اشتহারی، ۵۱۳/۲-۵۱۵، بجنوردی، ۲۸۵/۵) ناموجه است؛ چراکه منظور از نجاست در این آیه، نجاست لغوی است یعنی آلودگی و قزارت، و نه نجاست فقهی؛ زیرا نجاست فقهی در عصر نزول آیه چندان متداول و شناخته شده نبود، یا حداقل با تردیدهای جدی همراه است (خونی، التقیح ۴۳/۲؛

عاملی، مدارک، ۲/۲۹۴؛ نراقی، ۱/۱۹۶؛ طباطبایی، ۱۰/۲۲۹؛ از همین رو هیچگاه امامان و یا اصحاب آنان در برابر اهل سنت که قائل به طهارت کافران و حتی مشرکان بودند برای اثبات دیدگاه خود به این آیه استدلال نکرده‌اند و این نشان می‌دهد که در عصر نزول و یا پس از آن برداشت مردم از این آیه نجاست فقهی نبوده است (عابدینی، ۸۲).

به علاوه، صرف وجود احتمالات متعدد در مفهوم نجاست از جمله: آلودگی عرفی، خباثت باطنی و معنوی، نجاست عرضی، نجاست فقهی و در نهایت احتمال اختصاص این حکم به مشرکان مکّه و نه همه مشرکان، استناد به آیه را در مورد نجاست فقهی مخدوش و ناکارآمد می‌سازد (خوانساری، ۱/۲۰؛ فیض، ۱/۷۱؛ خوئی، التنقیح، ۲/۴۳ زمخشری، ۲/۲۴۸؛ ۵/۳۸).

اما اینکه در برخی روایات، فرزندان کفار، کافر نامیده شده‌اند، باید گفت: اولاً این اطلاق به لحاظ جایگاه فرزندان کفار در آخرت و در کنار پدران خویش صورت یافته است که ارتباطی با نجاست دنیوی آنان ندارد (گلپایگانی، ۱۰۳؛ اشتهازدی، ۲/۵۶۳). ثانیاً بر فرض که این اطلاق شامل دنیا نیز باشد، هیچگونه ملازمه‌ای با نجاست آنان نخواهد داشت؛ چراکه در روایات و منابع دینی بر شمار بسیاری از افراد، کافر و یا مشرک اطلاق شده است از جمله: زانی، تارک نماز، شارب الخمر، بدعت‌گذار، ریاکار، غیر امامی و ده‌ها مورد دیگر در حالی که نمی‌توان آنان را از منظر فقهی نجس به شمار آورد (همدانی، ۷/۲۶۸؛ امام خمینی، ۳/۴۳۴).

۵- استصحاب نجاست

استصحاب نجاست هم یکی از مستندات اصلی در این باب است بدین معنی که در جستجوی پیشینه فرزندان کفار به روزگاری می‌رسیم که آنان نطفه و یا علقه و یا مضغه و نیز جنین بوده‌اند. در همه این چهار صورت نجاست آنان محرز است؛ زیرا نطفه و نیز علقه به لحاظ آنکه ماهیتش جز خون چیز دیگری نیست، هر دو نجس‌اند. مضغه و جنین هم از آن جهت که جزیی از مادر کافر و یا مشرک خویش به شمار می‌روند ناپاک‌اند، در این صورت پس از تولد، استصحاب همان نجاستی که پیش از تولد محرز بود، جاری است و نجاست فرزندان کفار از این رهگذر قابل اثبات است (صدر، ۳/۳۷۳؛ خوئی، التنقیح، ۲/۶۴، ۴۰؛ حکیم، ۱/۳۲۰، صاحب جواهر، ۶/۴۵).

نقد و ارزیابی

این استدلال هم غیر وجیه است؛ زیرا مستلزم آن است که همه حیوانات را نجس بینگاریم؛ چون همه

آن‌ها حداقل از پیشینه نطفه، یا علقه بودن برخوردارند در حالی که هیچکس قائل به این نتیجه نیست، بلکه نسبت به همه حیوانات قاعده طهارت و پاکیزگی حاکم است مگر مواردی که بر اساس دلایل روشن استثنا شده است. به علاوه دلیلی بر نجاست باطن انسان و محتویات داخل آن نداریم و یا دست کم دلایل نجاست از اثبات نجاست بواطن ناتوان‌اند، و تنها قاعده طهارت است که در حوزه داخلی بدن بی‌رقیب است و نجاست زمانی معنا می‌یابد که مواد داخلی از باطن انسان خارج شود و در بیرون از بدن آشکار و نمایان گردد (امام خمینی، ۲۲۴/۳؛ گلپایگانی، ۱۱۰؛ صافی، ۱۷۷/۲).

افزون بر آنچه گذشت، استصحاب یاد شده به دلیل تبدل موضوع ناپذیرفتنی است؛ زیرا نطفه و علقه پیشین، پس از تولد، به انسانی کامل و تمام‌عیار با هویتی متمایز از گذشته تبدیل شده است، در حالی که در استصحاب، بقاء موضوع از منظر عرفی لازم است (حکیم، ۳۰۹/۱؛ خوئی، التفتیح ۶۶/۲؛ صدر، ۳۷۳/۳؛ امام خمینی، ۲۲۴/۳).

در مورد مضغه و جنین هم استصحاب مردود است: اولاً به لحاظ همان قاعده کلی پاکیزگی بواطن، ثانیه از آن جهت که جنین و مضغه جزئی از مادر به‌شمار نمی‌روند تا نجس تلقی گردند، بلکه تنها تکون و شکل‌گیری آن‌دو در رحم مادر صورت می‌یابد؛ از این‌رو دلیلی بر نجاست آن‌دو نمی‌توان یافت در نتیجه این استصحاب فاقد یقین سابق بوده و منتفی است. ثالثاً با چشم‌پوشی از آنچه گذشت و پذیرش نجاست آن‌دو، این استصحاب، موضوع آن تغییر یافته و مردود است (پیشین).

۶- مقتضای فرعیت

مبنای استدلال در این دلیل بر این حقیقت استوار است که در فرضی که پدر و مادر هر دو کافر و به‌صورت طبیعی هر دو نجس باشند، آیا می‌توان در این فرض، فرزند پدیدآمده از آن‌دو را که محصول آن‌دو بوده و حقیقت و هویتی جدای از پدر و مادر خود ندارد، پاک پنداشت؟ بدون تردید او نیز ناپاک است؛ زیرا هنگامی که اصل، نجس باشد، فرع نیز که عصاره و نتیجه همان اصل است، حکمی جز نجاست را برنخواهد تابید؛ چنانچه اگر حیوانی از سگ و خوک پدید آید، او نیز همچون والدین خود ناپاک خواهد بود، حتی اگر در اندام ظاهری مباین آن‌دو باشد (شهید اول، ۱۱۸/۱؛ شهید ثانی، ۴۴/۳؛ محقق کرکی، ۱۶۱/۱؛ نراقی، ۲۰۸/۱).

نقد و ارزیابی

این استدلال نیز مردود است؛ زیرا نجس بودن والدین هیچگونه ملازمه‌ای با نجس بودن فرزند ندارد، حتی اگر هر دو در یک حقیقت مشترک بوده و از ماهیت واحدی برخوردار باشند؛ زیرا معیار در نجاست یک چیز، اشتراک واقعی و عقلانی آن با افراد نجس در یک حقیقت و ماهیت نیست، بلکه معیار صدق نام

آن نجس بر آن شیئی از منظر عرفی است، بدین معنی که اگر بر فرزندی که از پدر و مادر کافر زاده شده است، نام کافر صادق باشد، ناپاک تلقی خواهد شد، در غیر این صورت نجس انگاری وی توجیهی نخواهد داشت، و گذشت که نابالغان کفار را نمی‌توان کافر نامید، چنان‌که بول و بخار برآمده از آن، هر چند در یک حقیقت مشترک‌اند اما دارای دو حکم متفاوت‌اند؛ چراکه عرف آن‌دو را متفاوت می‌بیند. بر این اساس بول، نجس بوده، ولی بخار ناشی از آن پاک خواهد بود (کاشانی، ۴۱۳/۵؛ علامه حلی، تذکره، ۶۲/۱؛ میرزای قمی، ۴۲۰/۱؛ عاملی، مدارک، ۲۹۸/۲).

اما در مورد مقایسه فرزندان کفار با نوزادان پدیدآمده از سگ و خوک باید گفت: صرف پیدایش یک نوزاد از سگ و خوک باعث نجاست وی نخواهد شد، بلکه باید دید چه نامی بر او اطلاق می‌شود، اگر ذیل عنوان سگ و یا خوک قرار گرفت نجس است، ولی اگر ذیل نام و عنوان پاکیزه‌ای جای بگیرد، در این صورت تردیدی در پاک بودن وی نیست، حتی آنجا که نوزادی از دو سگ پدید آید و سگ هم نامیده شود، ناپاکی او نه به جهت پیدایش وی از دو موجودی است که هر دو نجس‌اند، بلکه به جهت اطلاق نام سگ بر او است و این نام احکامی را بر وی تحمیل می‌کند که از جمله آن‌ها نجاست است؛ چنان‌که اگر سگی از دو موجود پاکیزه‌ای پدید آید، آیا می‌توان با این استدلال که حقیقت وی جدای از والدینش نیست، او را پاکیزه دانست؟ بدون تردید پاسخ منفی است و باید او را به لحاظ اطلاق نام سگ، نجس به‌شمار آورد؛ چراکه احکام تابع نام‌ها است.

به‌علاوه این مقایسه و سنجش بی‌وجه است؛ زیرا نجاست سگ و خوک ذاتی است و ناشی از ویژگی‌ها و صفات طبیعی و جسمانی آن‌دو است؛ از این‌رو بعید نیست که همین صفات ذاتی و طبیعی از والدین به فرزند هم منتقل شود، در حالی که نجاست کفار ناشی از صفتی عرضی در آنان به‌نام کفر است، که از سنخ باور و اندیشه است و نه صفتی جسمانی و مادی، در این صورت نمی‌توان آن‌دو را یکسان پنداشت و هر دو را در یک سطح قابل انتقال به‌شمار آورد. ضمن آنکه اینگونه مقایسه‌سازی‌ها و تشبیه‌انگاری‌ها جز حدس و گمان چیز دیگری را در پی نخواهد داشت، بدون آنکه دلیلی را سامان دهد و حجتی را برپا سازد. (صدر، ۳۷۲/۳؛ حکیم، ۳۰۸/۱؛ محمد سند، ۱۳۰/۳؛ فاضل هندی، ۴۱۶/۱).

۷- تنقیح مناط

گروهی نیز از باب تنقیح مناط، فرزندان کفار را نجس پنداشته‌اند بدین معنی که در نگاه متشرعه و ارزیابی آنان همان ملاک نجاستی را که در کفار می‌توان یافت، در فرزندان آنان نیز قابل ردیابی است بدون هیچگونه تفاوت و تغییری؛ از این‌رو نمی‌توان پدران کافر را نجس انگاشت ولی فرزندان آنان را از این حکم مبرا دانست و آنان را پاک به‌شمار آورد؛ چراکه علل و ریشه‌های نجاست در هر دو یکسان است (حکیم،

۳۰۸/۱؛ روحانی، ۱۸۵/۱؛ همدانی، ۲۶۱/۷).

نقد و ارزیابی

این استدلال نیز مردود است: نخست آنکه نمی‌دانیم ملاک نجاست کفار چیست؟ آیا ملاک نجاست، کفر آنان است یا ویژگی دیگری باعث نجاست آنان گشته است؟ در این صورت و با وجود ابهام و تردید در نوع و کیفیت این ملاک، چگونه می‌توان قائل به وجود آن ملاک در فرزندان کفار نیز شد؟! افزون بر آن، بر فرص که ملاک نجاست کافران روشن و قابل دستیابی باشد، اما آیا می‌توان اطمینان حاصل کرد که این ملاک، در فرزندان آنان نیز هست یا اینکه آنان فاقد این ملاک بوده و از قلمرو آن می‌روا و برکنارند؟ آشکار است که شناسایی این ملاک و آگاهی از میزان و چگونگی وجود آن و نیز دیگر ویژگی‌های مرتبط، کاری است به مراتب دشوار و به دور از دسترس. (حکیم، ۳۰۸/۱، روحانی، ۱۸۶/۱).

۸- پاسداشت احتیاط

برخی فقیهان از باب احتیاط قائل به اجتناب از کافران و فاصله گرفتن از آنان شده‌اند (طوسی، الخلاف، ۷۰/۱؛ مغنیه، ۱۸/۱؛ خویی، التتبیح ۵۷/۲)، که این احتیاط به صورت طبیعی فرزندان آنان را نیز در بر می‌گیرد؛ چراکه از منظر این فقیهان، احکام کافران به فرزندانشان هم تسری می‌یابد، افزون بر آنکه مشهور فقیهان قائل به نجاست کافران شده‌اند که نمی‌توان عمل مشهور را نادیده گرفت و از کنار آن به آسانی گذشت؛ از این رو عمل به احتیاط پسندیده است.

نقد و ارزیابی

این استدلال هم ناپذیرفتنی است؛ زیرا هر چند عمل به احتیاط پسندیده و برخوردار از حسن ذاتی است اما در فرضی که هیچگونه دلیلی بر نجاست فرزندان کفار در دست نبوده و شهرت نیز به‌ویژه شهرت متأخران، کارآمدی چندانی نداشته و فاقد اساس و پایه استوار و محکمی است. در این صورت احتیاط بی‌وجه است و نمی‌توان آن را به‌عنوان یک دلیل پیشنهاد داد (مغنیه، ۱۸/۱).

تقویت نظریه پاک‌انگاری نابالغان کفار با شواهدی دیگر

آنچه تاکنون صورت یافت اثبات نظریه پاک‌انگاری فرزندان نابالغ کفار از رهگذر نفی دلایل و مستندات ناپاکی ذاتی آنان بود بدین معنا که نقد همه دلایل و مستندات مشهور در موضوع نجاست ذاتی نابالغان کفار و اثبات ناکارآمدی آن‌ها، به صورت طبیعی ایده طهارت ذاتی آنان ثابت شده و شرایط برای مقبولیت و پذیرش این نظریه بیش از پیش فراهم می‌گردد، بدون آنکه نیاز به استدلال جدیدی در میان باشد. با این حال به منظور تقویت و استحکام سازی این نظریه، و تکمیل این بحث اشاره به برخی شواهد دیگر نیز در این باب خالی از سودمندی نبوده، هرچند ممکن است پاره‌ای از آن‌ها جای گفتگو داشته باشد.

۱. قاعده طهارت

مدعا در این قاعده که در شمار مسلمات فقهی بوده و همه فقیهان بی چون و چرا آن را پذیرفته و بر آن مهر تأیید نهاده‌اند (خویی، التتقیح ۱۵۸/۲)، آن است که همه موجودات آفرینش و پدیده‌های مشکوک تا زمانی که دلالی سره و کارآمد بر ناپاکی آن‌ها به دست نیامده، نمی‌توان آن‌ها را ناپاک پنداشت و نجس به شمار آورد. چه در شبهات موضوعیه و یا حکمیه، و نیز چه ناپاکی‌های ذاتی و یا عرضی، حتی موجوداتی را که احتمال می‌رود که در شمار اعیان نجسه جای بگیرد، برابر این قاعده باید آن‌ها را پاکیزه دانست و از قلمرو ناپاکی‌های احتمالی خارج ساخت (حرعاملی، ۱۰۵۴/۲؛ خوئی، التتقیح ۱۵۸/۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۰۰/۱).

نتیجه آن‌که در مورد فرزندان نابالغ کفار که نجاست آنان مورد تردید و گفتگو است و از سویی دلایل مستحکم و خردپسندی هم بر ناپاکی آنان در دست نیست، باید آن‌ها را پاک تلقی نمود و پاکیزه به شمار آورد.

۲. روایت ولادت فطری

برابر حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» که پیش‌تر به آن اشاره شد (هرچند سند استواری نداشت اما بسیاری از دانشوران اسلامی آن را پذیرفته و بر آن صحه نهاده‌اند ر.ک: صاحب جواهر، ۴۶/۶؛ شهید ثانی، ۴۵/۳)، همه نوزادان، از جمله نوزادان کفار در آغاز ولادت پاکیزه بوده و بر سرشت و فطرت الهی زاده می‌شوند که به صورت معمول این پاکیزگی برابر قاعده استصحاب استمرار خواهد داشت و همه دوران کودکی آنان را در بر خواهد گرفت مگر آنکه دلالی عقلانی و خردپذیر مانع این استمرار گردد و استصحاب را نقض کند در حالی که با نقد دلایل نجاست فرزندان نابالغ کفار که به تفصیل گذشت، این استصحاب همچنان استوار و پابرجاست، از این‌رو طهارت ذاتی آنان پایدار بوده و مزاحمی در برابر خود نخواهد یافت (صاحب جواهر، ۴۴/۶ و ۱۳۷/۲۱).

۳. همسویی با مقاصد شریعت

از آنجا که مقررات شرعی و تکالیف دینی بر اساس تسامح و آسان‌گیری تشریع شده است و روان‌سازی امور و تسهیل معیشت مردم در شمار اهداف و مقاصد شریعت بوده و از هرگونه دشوارسازی و تحمیل تکالیف سخت و مشقت‌زا در حوزه دین پرهیز شده است (کلینی، ۴۹۴/۵؛ علامه حلی، تذکره، ۳۵۵/۲؛ احمد، ۲۶۶/۵) بر این اساس پلیدانگاری و ناپاک‌پنداری کافران و ضرورت پرهیز و فاصله‌گیری از آنان حتی در حوزه فرزندان نابالغشان که ممکن است هیچ‌گونه تصور و برداشتی از اندیشه‌های کفرآمیز نداشته و فاقد هرگونه تکلیف و مسئولیت‌اند با تسامح دینی و اهداف و مقاصد عالی شریعت که مبتنی بر جذب آنان

است و نه طرد و دورساختن آنان، نمی تواند همراه و سازوار باشد. ضمن آنکه این دیدگاه با جریان غالب در نظام آفرینش هم که همان طهارت و پاکیزگی است همسو و هماهنگ بوده و همه اصول و قواعد نیز اعم از شرعی و عقل و یا عرفی و طبیعی مؤید آن است و در برابر، ناپاکی جریانی استثنایی و حاشیه ای است که جز به هنگام ضرورت، آن هم در سایه دلایلی روشن و پذیرفته شده، نمی توان به آن پایبند بود و آن را به رسمیت شناخت، در این صورت نظریه طهارت ذاتی خردسالان کفار از این منظر هم با مقاصد شریعت همسو است که باید مورد توجه و عمل قرار گیرد (مغنیة، ۱۸/۱).

۴- پاسداشت کرامت انسان

بدون تردید باید انسان را برترین موجود آفرینش و شاخص ترین پدیده خلقت به شمار آورد که این فضیلت و برتری را از رهگذر بهره مندی از صفات برجسته و بی مانندی چون: فکر و اندیشه، اراده و اختیار، خلاقیت و ابتکار و ده ها ویژگی ممتاز و منحصر به فرد دیگر به دست آورده است. قرآن نیز در آیاتی به این جایگاه انسان اشاره نموده و از جمله در سوره اسراء، از تکریم وی و برتری هایش بر دیگر پدیده ها و دیگر نعمت های خدادادی در وی پرده برداشته و از او ستایشی در خور نموده است (سوره اسراء، آیه ۷۰). آشکار است که تکریم انسان و برتری های وی بر دیگر موجودات، با پلیدانگاری وی و ناپاک بودنش ناسازگار است، آن هم در فرضی که همه موجودات و پدیده های جهان (به جز اندکی از آنان) پاکیزه اند و از آلودگی های ظاهری مبرا و برکنار، حتی اگر بپذیریم که اندیشه ها و باورهای کفرآمیز و شرک آور کافران باعث نجاست آنان می گردد، دست کم این کفر و شرک در مورد فرزندان نابالغ آنان پذیرفتنی نیست؛ در نتیجه پلیدانگاری این کودکان به دور از کرامتی است که برای نوع انسان منظور گشته و او را در کانون توجهات و ستایش ها قرار داده است آنگونه که فقیهان سنی هم از آیه تکریم آدمیان همین برداشت را داشته و آن را بازتاب داده اند، البته در مورد مطلق کافران، و نه خصوص فرزندان آنان (جزیری، ۹/۱).

نتیجه گیری

نتیجه اینکه مشهور فقیهان شیعه قائل به نجاست فرزندان نابالغ کفار شده و آنان را در این باب وابسته به پدران خویش شمرده اند. آنان در تأیید مدعای خود دلایل هشت گانه ای را برپا داشته اند از جمله: قاعده تبعیت که آن را با بهره گیری از قرآن، سنت و اجماع استحکام بخشیده بودند و نیز تسالم فقیهان، سیره مشوعه، استصحاب نجاست، مقتضای فرعیت، تنقیح مناط، عمل به احتیاط و هم چنین کافرانگاری فرزندان کفار، که این دلایل مورد نقد قرار گرفت و نارسایی آن ها به وضوح نمایانده شد و در نهایت به دلیل فقدان مستندات لازم نسبت به ناپاکی و نیز وجود برخی شواهد در تأیید طهارت و پاکیزگی، نظریه

پاک‌انگاری جسمانی آنان در این مقاله مورد تأیید قرار گرفت.

منابع

قرآن کریم.

- ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۹ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- _____، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، تهران، مکتبه الاین بابویه، بی‌تا.
- ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن قدامة، عبدالله بن احمد، *المغنی و الشرح الكبير*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۹۲ ق.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام، *السيرة النبوية*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
- اشتهاردی، علی پناه، *مدارک العروة*، بی‌جا، دارالاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهية*، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
- _____، *منتهی الاصول*، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحقائق الناضرة*، نجف، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۸ ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر، الیمامة، ۱۴۱۴ ق.
- تبریزی، جواد، *تنقیح مبانی العروة*، قم، مطبعة نگین، دارالصدیقة الشهیدة، ۱۴۲۹ ق.
- جزیری، عبدالرحمن، *کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، نجف، مطبعة النجف، ۱۳۷۶ ق.
- خمینی، روح‌الله، *کتاب الطهارة*، قم، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، ۱۴۲۱ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، قم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *معجم رجال الحديث*، قم، منشورات مدینة العلم، ۱۴۰۳ ق.
- روحانی، محمدصادق، *فقه الصادق*، قم، چاپخانه مهر استوار، بی‌تا.
- زمخشري، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ ق.
- سبزواری، عبدالاعلی، *مذهب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، نجف، مطبعة الآداب، بی‌تا.
- سند، محمد، *سند العروة الوثقی*، قم، مطبعة، ۱۴۱۸ ق.

- شهید اول، محمدبن مکی، *ذکری الشیعة*، قم، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
- شیرازی، محمد، *الفقه*، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۰۷ ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرايع الاسلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- صافی، علی، *ذخيرة العقبي فی شرح العروة الوثقى*، قم، مكتبة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۴ ق.
- صدر، محمدباقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقى*، بی جا، مؤسسة الهدی للنشر و التوزيع، ۱۴۲۱ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
- طبری، محمدبن جریر، *تاریخ الطبری*، قاهرة، دارالمعارف بمصر، بی تا.
- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، *المبسوط*، تهران، المكتبة المرتضوية، بی تا.
- _____، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
- _____، *کتاب الخلاف*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۹ ق.
- عابدینی، احمد، *طهارت ذاتی انسان*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- عاملی، محمدبن علی، *مدارک الاحکام فی شرح شرايع الاسلام*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.
- عاملی غروی، جواد بن محمد، *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*، بیروت، دارالتراث، ۱۴۱۷ ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت: لاحیاء التراث، ۱۴۲۷ ق.
- _____، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
- غزالی، محمد بن محمد، *الوجیز فی فقه الامام الشافعی*، بیروت- صیدا، المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ ق.
- فخر المحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، بی جا، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۹ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بی جا، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرايع*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ ق.

٢٨	فقه و اصول	شماره ١٠٨
قمی، ابوالقاسم، <i>غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام</i> ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤١٧ ق.		
کاشانی، حبیب الله، <i>منتقد المنافع فی شرح المختصر النافع</i> ، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ١٤٢٩ ق.		
کرکی، علی بن حسین، <i>جامع المقاصد فی شرح القواعد</i> ، قم، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ١٤٠٨ ق.		
کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الكافی</i> ، بیروت، دارصعب، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠١ ق.		
گلپایگانی، محمدرضا، <i>نتایج الافکار فی نجاسة الکفار</i> ، قم، دارالقرآن الکریم، ١٤١٣ ق.		
مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، <i>بحار الانوار</i> ، بیروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٣ ق.		
محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مومن، <i>کفاية الفقه</i> ، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٣١ ق.		
مسلم بن حجاج، <i>صحیح مسلم</i> ، شرح: محیی الدین النووی، بیروت، دارالمعرفة، ١٤١٥ ق.		
مغنیه، محمدجواد، <i>فقه الامام جعفر الصادق علیه السلام</i> ، بیروت، مؤسسة الشيخ المظفر الثقافیه، بی تا.		
مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، <i>مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان</i> ، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٤ ق.		
موسوی خوانساری، احمد، <i>جامع المدارک فی شرح المختصر النافع</i> ، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤٠٥ ق.		
نجاشی، احمد بن علی، <i>رجال النجاشی</i> ، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٨ ق.		
نراقی، احمد بن محمد مهدی، <i>مستند الشیعة فی احکام الشریعة</i> ، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ١٤١٩ ق.		
نوری، حسین بن محمد تقی، <i>مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل</i> ، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ١٤٠٨ ق.		
همدانی، رضا بن محمد هادی، <i>مصباح الفقه</i> ، قم، مؤسسة الجعفریة لاحیاء التراث، ١٤٢٢ ق.		
یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، <i>العروة الوثقی</i> ، قم، منشورات میثم تمار، ١٤٢٩ ق.		

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۴۵-۲۹

نقد حجیت ادله حرمان زوجین از حق قصاص در آرای فقهی و قوانین موضوعه*

ام البنین اله مرادی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور قیدار

Email: oalahmoradi@gmail.com

چکیده

حق قصاص با ورثه متوفی است؛ یعنی کسانی که وارث قانونی مقتول محسوب می‌شوند اصل این است که: «هر کس از اموال متوفی ارث می‌برد، از حق قصاص هم ارث می‌برد.» با وجود این بر اصل فوق استثنایی وارد شده و آن اینکه زوج و زوجه از قصاص ارث نمی‌برند. ماده (۳۵۱) قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز بر این مطلب دلالت دارد.

عمده دلیلی که بر این مطلب ذکر شده اجماع فقها است، در این مقاله بر آنیم با بررسی این دلیل و دلایل دیگر که در این زمینه وارد شده، به اثبات این امر بپردازیم که این دلایل برای محرومیت زوجین از حق قصاص و استثناء زوجین از اصل مذکور کفایت نمی‌کنند، بلکه باید در مورد زوجین نیز مثل سایر ورثه قائل شد به اینکه، آن‌ها نیز حق استیفای قصاص را دارند.

کلیدواژه‌ها: قصاص، ارث، زوج، زوجه، حرمان

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۳/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰.

DOI: 10.22067/fiqh.v0i0.36233

مقدمه

اصل این است که: «هر کس از اموال متوفی ارث می‌برد، از حق قصاص هم ارث می‌برد.» این اصل از مسلمات فقه است و کسی با آن مخالفت نکرده است.

حق نیز همانند اموال جزء ماترک محسوب می‌شود، بنابراین همانند اموال باید به تمام ورثه منتقل شود، ولی با وجود این زوج و زوجه از قصاص ارث نمی‌برند، ماده (۳۵۱) قانون مجازات اسلامی مصوب اردیبهشت ۱۳۹۲ مقرر می‌دارد: «ولی دم، همان ورثه مقتول است به جز زوج یا زوجه او که حق قصاص ندارد.»

طبق این ماده اگر مردی عمده به قتل برسد، زن او اختیاری در حق قصاص ندارد و قصاص به دست سایر ورثه متوفی است، همین طور اگر زن کشته شود شوهر در مورد قصاص اختیاری ندارد. البته اگر اولیاء دم راضی شوند به جای قصاص دیه دیافت کنند، زوجین از دیه ارث می‌برند.

فقها در مورد اینکه زوجین از حق قصاص محروم‌اند تقریباً اتفاق نظر دارند، اولین فقیهی که حکم به محرومیت زوجین داده شیخ طوسی در کتاب‌های الخلاف و استبصار و النهایه است، بعد از ایشان محقق حلی، علامه حلی و فقهای متأخر به پیروی از این فقها حکم به محرومیت زوجین داده‌اند و دلیل عمده که برای این ذکر کرده‌اند اجماع است، البته شیخ طوسی در الخلاف به روایت‌ها نیز استناد کرده که قابل خدشه است. در ادامه مطلب به بررسی دلایل این محرومیت خواهیم پرداخت.

اصل عدم حرمان وراثت از حق قصاص

فقها در بحث قصاص بابی را مطرح کرده‌اند تحت عنوان «یرث القصاص من یرث المال» و بر این عقیده هستند که «هر کس وارث مال است وارث قصاص هم است» (محقق حلی، شرایع، ۴/۲۱۳؛ علامه حلی، ارشاد، ۲/۱۹۸؛ علامه حلی، تلخیص، ۳۴۳؛ صاحب جواهر، ۲۸۳/۴۲؛ سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۸۳/۲۸؛ بحر العلوم، ۴/۲۵۶؛ فیض کاشانی، ۱۶۱؛ موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ۲/۵۳۴) حتی صاحب جواهر حکایت کرده، در این زمینه ابن فضال ادعای اجماع کرده است (صاحب جواهر، ۲۸۳/۴۲). دلایلی که برای این اصل اقامه شده عبارت‌اند از:

اولاً ادله ارث از جمله آیه اُولی الأرحام «و اُولوا الأرحام بعضهم اُولی ببعض فی کتاب الله» (أنفال: ۷۵) عام است و دلالت بر این مطلب دارد که کل ما ترک میت، چه مال چه حق، اختصاص به ورثه دارد که زوجین نیز از جمله این ورثه هستند. (فاضل هندی، ۱۱/۱۴۷؛ صاحب جواهر، ۲۸۳/۴۲؛ سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۸۳/۲۸؛ لنکرانی، ۲۹۱؛ جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۹/۴۰۷)

دوماً آیه (الإسراء: ۳۳) «من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً» مطلق است (فاضل هندی، ۱۱/ ۱۴۷؛ صاحب جواهر، ۲۸۳/ ۴۲؛ سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۸۳/ ۲۸؛ لنکرانی، ۲۹۱) و آیه شامل زوجین هم می‌شود. منظور از ولی در این آیه، همانطور که از روایات در ابواب متفاوت و همچنین از کلمات فقها مشخص است، وارث مقتول است و زوجین نیز جز وارث محسوب می‌شوند.^۱ (کاشانی، ۱۶۱)

سوم روایت‌هایی که بر این مطلب دلالت دارد از جمله:

«عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله ع يقول من قتل مؤمناً متعمداً قید منه - إلا أن یوضی أولیاء المقتول أن یقبلوا الدیة» (حر عاملی، ۵۳/ ۲۹)

«عسی عن یونس عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله ع قال: من قتل مؤمناً متعمداً - فإنه یقاد به إلا أن یوضی أولیاء المقتول أن یقبلوا الدیة. (همان، ۵۲/ ۲۹)

«الدیلمی فی الإوشاد عن أبی الحسن موسى بن جعفر ع - إلى أن قال - و منهالاً القاتل منهم عمداً - إن شاء أولیاء المقتول أن یعفوا عنه فعلوا - و إن شاءوا قبلوا الدیة» (همان، ۵۵/ ۲۹)

این روایت‌ها اشاره به این مطلب دارد که ولی مقتول حق قصاص دارد مگر اینکه اولیاء مقتول راضی شوند که به جای قصاص دیه دریافت کنند، در این روایت‌ها لفظ «ولی مقتول» به طور مطلق به کار رفته و هیچ فردی را استثناء نکرده که این دلالت بر این مطلب دارد که همه ورثه حق قصاص دارند. علاوه بر آن احادیثی وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه هر وارث و صاحب سهمی حق عفو از قصاص را دارد، این احادیث عبارت‌اند از:

«عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام و قال عفو کل ذی سهم جائز» (حر عاملی، ۱۱۶/ ۲۹؛ طوسی، استبصار، ۲۶۳/ ۴؛ همو، تهذیب، ۱۷۷/ ۱۰) زرارہ از امام باقر (ع) نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند عفو هر صاحب سهمی جایز است.

«عن أبی مریم، عن أبی جعفر علیه السلام قال: قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فیمن عفا من ذی سهم فإن عفوہ جائز.» (کلینی، ۳۵۷/ ۷؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۷۷/ ۱۰؛ حر عاملی، ۱۱۵/ ۲۹؛ مجلسی، مرآة العقول، ۱۸۰/ ۲۴) ابی مریم از امام باقر (ع) نقل می‌کند که حضرت علی (ع) عفو هر صاحب سهمی را جایز می‌دانستند.

«اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه علیهما السلام أن علیہ علیه السلام کان یقول من عفا عن الدم من

۱. «المراد من الولی كما یظهر من الاخبار الكثيرة الواردة فی الأبواب المتفرقة من الفقه و کلمات الفقهاء الراشدين رضوان الله تعالى علیهم أجمعين هو الوارث للمقتول»

ذوی سهم له فيه فعموه جائز.» (حرعاملی، ۱۱۶/۲۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۷۷/۱۰) همچنین امام جعفر صادق (ع) به نقل از پدرشان می‌فرمایند: امام علی (ع) هر صاحب سهمی قصاص را عفو کند جایز است.

با توجه به دلایل می‌توان این نتیجه را گرفت که هر کس وارث مال است، وارث قصاص هم است، بنابراین استثناء زوجین نیاز به دلیل قوی و محکمی دارد؛ و فقهایی که چنین عقیده‌ای دارند باید دلیل قابل قبولی ارائه دهند.

نظر فقها در مورد توارث زوجین از قصاص

فقها بعد از بیان این اصل «یرث القصاص من یرث المال» زوجین را از این اصل استثناء کرده و قائل‌اند به اینکه زوجین از حق قصاص ارث نمی‌برند، از جمله شیخ طوسی (طوسی، المبسوط، ۵۴/۷؛ همو، الخلاف، ۱۷۸/۵؛ طوسی، النهایه، ۷۳۵)، ابن ادریس در سرائر (۳۲۸/۳) محقق حلی در شرایع (۲۱۳/۴)، شهید اول در اللمعه (۲۷۳)، شهید ثانی در شرح اللمعه و مسالک الافهام (شرح اللمعه، ۳۸/۸، مسالک، ۴۵/۱۳)، کاشف الغطاء (سفینه النجاه، ۸۱/۳)، امام خمینی در تحریر الوسیله و زبدة الأحکام (تحریر الوسیله، ۵۳/۲؛ همو، زبدة الاحکام، ۲۳۳)، عبد الاعلی سبزواری در جامع الاحکام و مهذب الاحکام (کفایه الاحکام، ۶۱۱؛ مهذب الاحکام، ۲۸۳/۲۸، طبرسی (طبرسی، ۳۱۸/۲)، فخر المحققین در ایضاح الفوائد (۶۲۱/۴)، جمال الدین حلی (۳۹۹/۴)، محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۳/۴۲۸)، جواد تبریزی (استفتانات جدید، ۴۲۹/۱)، جعفر سبحانی (نظام الارث، ۷۸) لنکرانی (لنکرانی، ۲۸۹)، محقق سبزواری (۸۰۲/۲)، فاضل هندی (۱۴۸/۱۱)، صمیری (۴۰۱/۴) را می‌توان نام برد.

شیخ طوسی در الخلاف در مسأله ۴۱ کتاب جنایات می‌فرماید: «والزوج و الزوجة یرثان من الدیة، و کل من یرث الدیة یرث القصاص إلا الزوج و الزوجة، فإنه لیس لهما من القصاص شیء علی حال. دلیلنا: إجماع الفرقه.» (طوسی، الخلاف، ۱۷۸/۵)

همچنین در قسمت دیگری از این کتاب در مسأله ۱۱ می‌فرماید: «لا ترث الزوجة من القصاص شیئا، و إنما القصاص یرثه الأولیاء. فان قبلوا الدیة کان لها نصیبها منها. دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم.» (همان، ۱۵۳/۵) شیخ طوسی در مورد محرومیت زوجه به اخبار و اجماع استناد کرده و در مورد محرومیت زوج به اجماع استناد کرده است.

شیخ طوسی در المبسوط نیز قائل‌اند به اینکه زوجین از قصاص ارث نمی‌برند: «فأما الزوج و الزوجة فلا خلاف بین أصحابنا أنه لا حظ لهما فی القصاص، و لهما نصیبهما من المیراث من الدیة.» (۵۴/۷)

محقق حلبی در شرایع می‌فرماید: «و یرث القصاص من یرث المال عدا الزوج و الزوجة فإن لهما نصیبها من الدية فی عمد أو خطأ» (۲۱۳/۴)

محقق حلبی در مورد محرومیت زوجین سخنی نگفته و فقط عنوان کرده که از دیه ارث می‌برند. (مختصر النافع، ۲/۲۶۵)

علامه حلبی نیز در کتاب‌های خود از جمله تحریر، قواعد، ارشاد و تخیص المرام (ارشاد، ۲/۱۹۸؛ تلخیص، ۳۴۳؛ قواعد، ۶۲۲) حکم به محرومیت زوجین از حق قصاص داده است.

با وجود اینکه بسیاری از فقها از زمان شیخ طوسی به بعد، حکم به محرومیت زوجین از حق قصاص داده‌اند، و عمده دلیلی که ذکر کرده‌اند اجماع است، این در حالی است که متقدمین و بزرگان فقه از جمله ابن بابویه در مجموعه فتاوی ابن بابویه، شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، المقنع، معانی الأخبار و الهدایة فی الأصول و الفروع، شریف مرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامیة و رسائل الشریف المرتضی، ابن عقیل در حیاة ابن ابی عقیل و فقهه و مجموعه فتاوی ابن ابی عقیل، ابن جنید در مجموعه فتاوی ابن جنید، سید مرتضی در الانتصار فی انفرادات الإمامیة و رسائل الشریف المرتضی، شیخ مفید در المقنعة، الإعلام بما اتفقت علیه الإمامیة من الأحکام، المسائل الصاغیة و أحكام النساء، ابن براج طرابلسی در جواهر الفقه - العقائد الجعفریة، راوندی در فقه القرآن، سلاز دیلمی در المراسم العلویة و الأحکام النبویة، ابن زهره حلبی در غنیة النزوع، ابن حمزه طوسی در الوسيلة در مورد محرومیت زوجین هیچ سخنی بیان نکرده‌اند، بلکه می‌توان این برداشت را داشت با توجه به اینکه، فرموده‌اند اولیاء دم حق قصاص دارند و کسی را هم استثناء نکرده‌اند، می‌توان این برداشت را داشت که این بزرگان قائل به ارث زوجین از حق قصاص هستند.

ابو الصلاح حلبی که معاصر شیخ طوسی است و از متقدمان و بزرگان فقه محسوب می‌شود، بر خلاف شیخ طوسی که بر حرمان زوجین ادعای اجماع کرده، در الکافی فی الفقه، مطالبی را ذکر کرده که می‌توان چنین برداشت کرد که زوج و زوجه هم از قصاص ارث می‌برند: و المجروح ولی القصاص له المطالبة به أو الدية أو العفو و هذا حکم أولیاء المقتول و هم من عدا کلاله الأم من الاخوة و الأخوال و أولادهم، و أولاهم بذلك أولاهم بالمیراث. (حلبی، ۳۸۹)

کسی که مجروح شده ولی او حق قصاص یا دیه یا عفو را دارد، همچنین در مورد کسی که کشته شده، اولیاء مقتول حق قصاص یا دیه یا عفو را دارند، اما کلاله امی از قبیل برادر و خواهر امی و فرزندان آن‌ها چنین حقی ندارند.

همانطور که از این عبارت فهمیده می‌شود، از نظر ابوالصلاح، کلاله امی ولی مقتول محسوب نمی‌شود و حق قصاص و حق دیه ندارد، اگر زوجین نیز از این حق محروم بودند باید مثل کلاله امی، آن‌ها را نیز استثناء می‌کرد در حالی که فقط کلاله امی را عنوان کرده که این بیانگر این است که از نظر ایشان زوجین حق قصاص، عفو و دیه را دارند.

شیخ مفید در کتاب المقنعه حکم داده به اینکه زوجین از دیه ارث می‌برند (بغدادی، ۷۰۲) در حالی که نه تنها در المقنعه بلکه در سایر کتاب‌های فقهی نیز در مورد محرومیت زوجین سخنی نگفته که بیانگر این است که از نظر ایشان زوجین از قصاص ارث می‌برند، چرا که همانطور که گفته شد اصل بر آن است همه ورثه از قصاص سهم ببرند.

همچنین ابن ابی عقیل عمانی فرموده: «فان عفی الأولیاء عن القود لم یقتل، و کانت علیه الدیة، لهم جمیعاً» (عمانی، ۵۴۳) اگر اولیاء مقتول قاتل را عفو کردند او کشته نمی‌شود و برای همه آن‌ها دیه تعلق می‌گیرد.

در اینجا ابن عقیل فرموده اگر ولی دم، قاتل را عفو کند همه اولیاء دم در دیه سهم دارند. وی هیچ کسی را استثناء نکرده و به طور مطلق فرموده «اگر اولیاء دم عفو کنند»، همچنین ایشان صراحتاً بر این مطلب تاکید دارند که همه اولیاء از دیه سهم می‌برند «لهم جمیعاً» اگر زوجین حق قصاص نداشتند، باید اینگونه می‌فرمودند: «همه اولیاء دم از دیه سهم دارند حتی زوجین»

این بیانگر این است که ایشان قائل اند به اینکه زوجین هم حق قصاص دارند.

ابن براج نیز با اینکه حکم داده زوجین از دیه ارث می‌برند در مورد محرومیت زوجین از قصاص هیچ صحبتی ندارد. (طرابلسی، ۱۶۳/۲)

دلایل محرومیت زوجین از حق قصاص

فقه‌ها تنها دلیلی که برای محرومیت زوجین برای حق قصاص عنوان کرده‌اند اجماع است، البته شیخ طوسی در الخلاف غیر از اجماع به روایات هم استناد کرده و همچنین شهید ثانی و کاشف الغطاء به تشفی هم استناد کرده‌اند که در محل خود در مورد آن‌ها بحث می‌شود.

شایان ذکر است که محقق حلی در شرایع (شرایع، ۴/۲۱۳)، شهید اول در اللمعه (۲۷۳ و ۲۴۲)، علامه حلی در تحریر، قواعد، ارشاد و تخیص المرام (ارشاد، ۲/۱۹۸؛ تلخیص، ۳۴۳؛ قواعد، ۳/۶۲۲)، طبرسی در المؤلف (طبرسی، ۲/۳۱۸)، امام خمینی در تحریر الوسیلة و زبدة الأحکام (تحریر الوسیلة،

۵۳/۲؛ زبدة الأحكام، (۲۳۳) با اینکه حکم داده‌اند به محرومیت زوجین از حق قصاص، ولی دلیلی برای این محرومیت ذکر نکرده‌اند.

اجماع

فقه‌ها عمده دلیلی که برای محرومیت زوجین برای حق قصاص مورد استناد قرار داده‌اند اجماع است. شیخ طوسی در الخلاف و المبسوط (الخلاف، ۵/۱۵۳؛ المبسوط، ۷/۵۴)، شهید ثانی در شرح اللمعه و مسالک (شرح اللمعه، ۸/۳۸؛ مسالک، ۱۳/۴۵)، جمال الدین حلی در المذهب (۴/۳۹۹)، فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع (کاشانی، ۲/۱۳۸)، فاضل هندی در کشف اللثام (۱۱/۱۴۸)، جواد عاملی در مفتاح الکرامه (۱۱/۸۵)، محقق سبزواری در کفایه الاحکام (۲/۸۰۲)، صاحب جواهر (۳۹/۴۷)، کاشف الغطاء در انوار الفقاهه (۱۳)، بحر العلوم در بلغة الفقیه (۴/۲۵۶)، عبد الأعلى سبزواری در مذهب الأحکام (مذهب الأحکام ۲۸/۲۸۳) و لنکرانی در شرح تحریر الوسيلة (۲۸۹) تنها دلیلی که برای محرومیت زوجین ذکر کرده‌اند همان اجماع است.

نحوه بیان جواد تبریزی نیز در کتاب تنقیح مبانی الأحکام، مشعر بر عدم اطمینان وی به وجود اجماع بر محرومیت زوجین از قصاص است، چرا که ایشان فرموده‌اند: ظاهر در این زمینه اجماع وجود دارد: «الظاهر أن عدم إرث الزوج أو الزوجة حق القصاص مجمع عليه بين الأصحاب.» اگر ایشان اطمینان به وجود اجماع داشتن لفظ «الظاهر» را به کار نمی‌بردند (۲۴۲)

جعفر سبحانی نیز در این زمینه ادعای اجماع نکرده و فرموده این مشهور بین فقها است که نشان می‌دهد از نظر وی این مسئله مورد اجماع فقها نیست: «و أما الزوج و الزوجة فالمشهور عندنا هو التفصيل بين عدم إرثهما القصاص و إرثهما الدية.» (نظام الارث، ۷۸)

همچنین محقق اردبیلی می‌فرماید: «و أما عدم توريث الزوج و الزوجة من القصاص و توريثهم من الدية سواء كانت بالأصالة أو كانت عوضاً عن القصاص برضا ولي الدم و القاتل، فقد ادعى فيه الإجماع و ما علم من يخالفه و يؤيده عموم الكتاب و السنة و ان كان في دالتهما نظر.» (اردبیلی، ۱۳/۴۲۸) «عدم ارث زوجین از قصاص و ارث بردن آن‌ها از دیه، در مورد آن ادعای اجماع وجود دارد و مخالفی با این مسئله نمی‌شناسم و همچنین عموم آیات و روایات آن را تأیید می‌کند، هر چند در دلالت آن‌ها ایراد وجود دارد.» محقق اردبیلی با عبارت «فقد ادعى فيه الإجماع» این را بیان می‌دارد که این اجماع برای او حاصل نشده فقط ادعای اجماع در این زمینه وجود دارد و ایشان اطمینان به وجود اجماع بر محرومیت زوجین از قصاص ندارد. همچنین می‌فرماید: «آیات و روایاتی در تأیید این حکم وارد شده است.» این در حالی است

که همانطور که بیان کردیم. هیچ آیه و یا روایتی که دلالت بر محرومیت زوجین از قصاص باشد وجود ندارد. بنابراین منظور محقق از اینکه فرموده عموم آیات و روایات این را تأیید می‌کند چیست؟ به نظر می‌رسد منظور ایشان مربوط به ارث زوجین از دیه است، محقق در این جمله دو حکم دارد: یکی حکم به محرومیت زوجین از قصاص؛ دومی ارث زوجین از دیه و عبارت «و یؤیده عموم الکتاب و السنة و ان کان فی دلالتهم» به ارث زوجین از دیه بر می‌گردد، چرا که در پاورقی توضیح داده که چرا در دلالت آیات و روایات اشکال وجود دارد؛ به خاطر اینکه: «وجهه أن الضامن (مال) المیت ما تخلف من الأموال و لاشک ان الدیة لیست من الأموال (انتهی)». این عبارت محقق اردبیلی به ارث زوجین از دیه بر می‌گردد نه به محرومیت زوجین از قصاص.

نقد و بررسی اجماع

همانطور که دیدیم، عمده دلیلی که بر محرومیت زوجین از قصاص از سوی فقها مورد استناد قرار گرفته اجماع است، اکثر فقها به هنگام بیان حکم، به بودن اجماع، دل قوی داشته و تردیدی در صدور حکم به حرمان زوجین از قصاص روا نداشته‌اند.

ولی وجود اجماع و حجیت اجماع نقل شده نیز در این زمینه سخت مورد تردید است، چرا که همانطور که بیان شد فقهای نزدیک عصر معصومین از قبیل ابن بابویه، شیخ صدوق، سیدمرتضی، ابن عقیل، ابن جنید، شیخ مفید، ابن براج، راوندی، سلا، ابن زهره و بن حمزه هیچ سخنی در مورد ارث یا عدم ارث زوجین از قصاص ندارند.

در مسئله مورد بحث نیز هر چند بسیاری از فقها ادعای اجماع و عدم خلاف در مورد محرومیت زوجین از قصاص دارند و اجماع را به عنوان تنها دلیل این مسئله ذکر کرده‌اند، ولی همانطور که بیان شد این مسئله در بسیاری از متون اولیه فقه که برای نقل احکام منقول از معصومین (ع) تنظیم شده، دیده نمی‌شود، محرومیت زوجین از قصاص را برای اولین بار شیخ طوسی در کتاب‌های خلاف و المبسوط و النهایه که برای جمع‌آوری فروع اجتهادی و استنباطی تألیف نموده ذکر کرده و فقهای پس از او هم در کتب خود به پیروی از ایشان این مسأله را عنوان کرده‌اند، بنابراین ثبوت اجماع در این مسئله به گونه‌ای که کشف شود، مسئله از سوی معصوم (ع) نقل شده و دست به دست گشته کار دشواری است لذا در کتاب‌های اولیه فقهی ذکر نشده است و از این حیث نظر فقها نمی‌تواند بیانگر حکم منقول از امام (ع) یا مورد تأیید و یا رضایت او تلقی گردد.

بدین ترتیب می‌بینیم اعتماد بر اجماع که عمده دلیل برای محرومیت زوجین از قصاص تلقی می‌شد و بزرگان بسیاری بر آن استناد کرده‌اند و با قواعد و عمومات ارث مخالفت دارد مشکل است (صانعی، ۴۷۸) و نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای محسوب شود و موجب ثبوت این حکم باشد.

روایات در این باب

تنها فقیه‌ای که به روایات استناد کرده شیخ طوسی در الخلاف است. وی در مورد اینکه به چه علت زوجه از قصاص محروم است در مسأله ۱۱ کتاب جنایات فرموده: «دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم.» (طوسی، الخلاف، ۱۵۳/۵)

همچنین در قسمت دیگری از این کتاب در مسأله ۴۱ تنها دلیلی که برای محرومیت زوجین از قصاص ذکر می‌کند اجماع است. «دلیلنا: إجماع الفرقه.» (همان، ۱۷۸/۵)

با توجه به این بیانات ایشان دلیل محرومیت زوجه را اجماع و روایات معرفی می‌کند، اما در مورد محرومیت زوج از حق قصاص، تنها دلیلی که بیان می‌کند اجماع است.

روایت مورد استناد وی در مورد محرومیت زوجه روایتی است که در باب «ألفه لیس للفساء عفو ولا قوه» کتاب الاستبصار و همچنین در کتاب تهذیب الاحکام و در کتاب کافی نقل شده و آن حدیث عبارت است از: «أبى العباس عن أبى عبد الله قال لیس للفساء عفو ولا قوه» (الاستبصار، ۴/۲۶۲؛ تهذیب، ۱۰/۱۷۷؛ کلینی، ۷/۳۵۷؛ مجلسی، مرآة العقول، ۲۴/۱۸۰؛ همو، ملاذ الاخیار، ۱۶/۳۶۱)

بررسی روایت: شهید ثانی (مسالك الافهام، ۱۵/۲۲۸) و مجلسی دوم (مرآة العقول، ۲۴/۱۸۰) سند حدیث را ضعیف دانسته‌اند.

اما از نظر دلالت باید گفت که اگر روایت مورد استناد ایشان صحت داشته باشد نه تنها زوجه بلکه کلیه زنان باید حق قصاص نداشته باشند، در حالی که هیچ فقیه‌ای غیر از شیخ طوسی در استبصار (استبصار، ۴/۲۶۳؛ صاحب جواهر^۱، ۴۲/۲۸۴) چنین نظری ندارد. حتی خود ایشان که تنها در کتاب الخلاف به این روایت استناد کرده‌اند قائل‌اند به اینکه زنان مانند مردان حق قصاص و عفو دارند و زوجین را استثناء کرده است: «و کل من یرث الدیة یرث القصاص إلا الزوج والزوجة، فإنه لیس لهما من القصاص شیء علی حال.»

حر عاملی بعد از نقل بیانات شیخ طوسی می‌فرماید: حدیثی که شیخ طوسی بر اساس آن فتوی داده همانطور که در احادیث تعصیب گفته شد؛ بر تقیه حمل می‌شود. (حرعاملی، ۱۱۸/۲۹) ایشان حدیث «ألفه

۱. «و قيل: ليس للنساء وإن تقربن بالأب عفو ولا قود و لكن لم أعرف القائل به وإن حكى عن المبسوط و كتابي الأخبار إلا أني لم أتحققه»

لیس للفساء عفو ولا قود» را بر تقيه حمل کرده و بدین وسیله نظریه‌ای که می‌گوید زنان از قصاص ارث نمی‌برند را رد می‌کند.

فقهایی که نظریه شیخ در استبصار مبنی بر محرومیت زنان از حق قصاص را نقل کرده‌اند، نظریه ایشان را نپذیرفته‌اند. (محقق حلی، شرایع، ۴/ ۲۱۳؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، ۵/ ۴۹۳؛ همو، قواعد الاحکام، ۳/ ۶۲۲؛ همو، مختلف الشیعه، ۹/ ۲۹۷؛ مسالک الافهام، ۱۵/ ۲۲۸؛ فخر المحققین، ۴/ ۶۲۲؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ۱۱/ ۸۶؛ صیمری، ۴/ ۴۰۱) و تنها زوجین را استثناء کرده‌اند.

نکته قابل توجه اینکه هیچ فقهی به غیر از ایشان در کتاب الخلاف برای محرومیت زوجه به این حدیث استناد نکرده، حتی خود ایشان در المبسوط و النهایه برای محرومیت زوجه از قصاص به این روایت استناد نکرده‌اند. (المبسوط، ۷/ ۵۴؛ النهایه، ۷۳۵) که این نشانگر ضعف حدیث است.

شاید به همین دلیل است که شوشتری در شرح اللمعه فرموده: «و استثناء الزوجین كما قاله الشيخ لم أقف فيه على خبر و إن ادعى في المبسوط أيضا الإجماع عليه أيضا.» (شوشتری، ۱۱/ ۳۰۹) بنا برآنچه شیخ زوجین را استثناء کرده، روایتی که بر محرومیت زوجین از حق قصاص دلالت داشته باشد وجود ندارد.

یوسف صانعی نیز مطالبی را عنوان می‌کند که تأکیدی است بر این مطالب، وی می‌فرماید: «ولكن ليس للمسألة خبر واحد فضلا عن الأخبار، ومن البعيد وجود تلك الأخبار عندهم، لكنه لم تصل إلينا حتى الواحد منها، وكيف يكون كذلك مع خلو كتابيه في الأخبار لاسيما «التهذيب» الجامع لما في غالب الثلاثة من الكتب الأربعة؟ فوقع الخلط والسهو منه (قدس سره) في ذلك غير بعيد.» (صانعی، ۴۷۷)

در این مسأله یک خبر واحد وجود ندارد، چه برسد به اخبار و بعید است که این اخبار نزد شیخ طوسی موجود باشد اما حتی یک خبر واحد هم به دست ما نرسیده باشد. اگر در مورد محرومیت زوجه روایتی موجود باشد، باید شیخ آن را در کتاب‌های روایی خود بخصوص «التهذيب» که بیشتر روایت‌های کتب ثلاثه را در خود جای داده، موجود باشد در حالی که در التهذيب چنین روایتی موجود نیست، با توجه به این مطلب اینکه شیخ در این مسأله دچار سهو و اشتباه شده بعید نیست.

بحر العلوم غیر از اجماع دلیل دیگری عنوان کرده که هیچ فقهی چنین دلیلی را عنوان نکرده ایشان می‌فرماید: «يرث القصاص من يرث المال عدا الزوج والزوجة بلا خلاف أجده، بل الإجماع مستفيضا محكى عليه و للنصوص المستفيضة.» (بحر العلوم، ۴/ ۲۵۶)

ایشان دلیلی که استناد کرده‌اند اجماع و نصوص مستفیضة است. این در حالی است که همانطور که بیان شد، یک خبر واحد که دلالت بر مطلب داشته باشد وجود ندارد، چه برسد به نصوص مستفیض، شاید

منظور ایشان این است که هر کس وارث مال است وارث قصاص هم است و در این زمینه نصوص معتبری وارد شده است.

علاوه بر آن همانطور که قبلاً هم ذکر شد احادیثی وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه هر وارث و صاحب سهمی حق عفو از قصاص را دارد که زوجین نیز جز ورثه و صاحب سهم محسوب می‌شوند.^۱ شیخ طوسی در استبصار بعد از نقل این احادیث برای اینکه تعارض بین حدیث «لیس للنساء عفو ولا قود» و این احادیث را رفع نمایند اینگونه می‌فرماید: «فلا تنافی بین هذه الأخبار والخبر الأول من وجهين أحدهما أنه يجوز لنا أن نخص هذه الأخبار بأن نقول يجوز عفو من كان له حظ من الدية إلا أن يكون امرأة فإنه لا يجوز لها عفو ولا قود والثاني أن هذه الأخبار إنما تضمنت جواز عفو الأولياء والموالة ليست بولي المقتول لأن المولى هو الذي له المطالبة بالقود أو الدية وليس للموالة ذلك.» (۲۶۳/۴)

بین این روایت و روایت‌های دیگر به خاطر دو وجه تنافی وجود ندارد. اول اینکه: قائل شویم به اینکه این اخبار دلالت بر این دارند که کسی که از دیه سهم دارد حق عفو هم دارد، مگر زن که حق قصاص و عفو ندارد. وجه دوم اینکه: این اخبار متضمن این مطلب هستند که ولی مقتول حق قصاص دارند، اما زن ولی مقتول محسوب نمی‌شود، چرا که ولی مقتول کسی است که برای او حق عفو و دیه وجود دارد و زن چنین حقی ندارد.

تشفی مختص خویشاوندان نسبی است

شهید ثانی در مسالک و کاشف الغطاء در أنوار الفقاهة (صاحب جواهر، ۱۳) و صاحب مفتاح الکرامه (عاملی، ۸۵/۱۱) غیر از اجماع دلیل دیگری برای محرومیت زوجین ذکر کرده که هیچ فقیهی غیر این‌ها چنین دلیلی را ذکر نکرده است.

شهید ثانی می‌نویسد: «ولا يرث أحد الزوجين القصاص - هذا موضع وفاق وعلل بأن القصاص يثبت للولي للشفی، ولا نسب فی الزوجية من حیث هی زوجية یوجبه.» (مسالک الافهام، ۴۵/۱۳) زوجین از قصاص ارث نمی‌برند و این مورد اتفاق فقها است و دلیلی که برای این ذکر شده این است که قصاص برای ولی دم است تا بدین وسیله تشفی و تسکینی باشد برای خشم و غضب حاصل از قتل و در زوجیت رابطه خویشاوندی وجود ندارد و زوجیت نیز این رابطه را ایجاد نمی‌کند. تشفی از ماده شفاء، به معنای این است که از خشم و غضب شفاء پیدا کند. (حمیری، ۳۵۰۸/۶)

۱. «وَقَالَ عَفْوُ كُلِّ ذِي سَهْمٍ جَائِزٌ» و یا «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ فِيمَنْ عَفَا مِنْ ذِي سَهْمٍ فَإِنْ عَفَوْهُ جَائِزٌ» «علیاً علیه السلام کان یقول من عفا عن الدم من ذوی سهم له فیه فعفوه جائز»

شیرازی، ۹۱/۳) فقها تشفی را در کنار لفظ انتقام به کار برده‌اند. (علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۷/۳۹۷، سبزواری، جامع الاحکام، ۲/۲۶۹)

در فرهنگ فقه آمده است: تشفی به معنای تسکین و آرامش یافتن از خشم و غضب است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۴۹۱/۲) قصاص باعث می‌شود خشم و غضب شخص فروکش کند، مانند مسکنی عمل کند و باعث آرامش شخص شود.

همانطور که شهید بیان کرده، قصاص تشفی و تسکینی است برای خشم و غضب حاصل از قتل و این تشفی نیز برای خویشاوندان نسبی است و چون بین زوجین این رابطه وجود ندارد بنابراین، حق قصاص که به خاطر تشفی برای خویشاوندان نسبی است، برای زوجین چنین حقی وجود ندارد.

ایرادی که به این دلیل وارد شده این است که هدف از قصاص تشفی نیست بلکه هدف حیات است همانطور که آیه قرآن بر آن دلالت دارد (بقره: ۱۷۹)، به فرض اینکه هدف از قصاص تشفی باشد، این اجتهاد در مقابل نص است؛ و همچنین تشفی اختصاص به رابطه خویشاوندی ندارد، بلکه در مورد زوجین نیز موجود است که هر کدام از زوجین مایه آرامش دیگری است، همانطور که وجدان نیز بر آن شهادت می‌دهد.^۱ (صانعی، ۴۷۷)

تقریباً همه فقهای شیعی قائل‌اند به اینکه زوجین از دیه ارث می‌برند. (عاملی، ۸۵/۱۱)، اما از فقهای اهل سنت ابن ابی لیلی نظر داده به اینکه زوجین از دیه ارث نمی‌برند و چنین دلیل آورده که زوجیت بعد از وفات از بین می‌رود و ارث بردن از دیه به خاطر تشفی است و بعد از زوال زوجیت تشفی وجود ندارد. شیخ طوسی به نقل از ابن ابی لیلی می‌فرماید: «وقال ابن ابی لیلی: یرثه ذوو الأنساب من الرجال و النساء و لا یرثه ذو سبب و هو الزوجية. قال: لأن الزوجية تزول بالوفاة، و هذا یورث للشفی، و لا تشفی بعد زوال الزوجية.» (الخلافاً، ۱۷۹/۵)

جعفر سبحانی می‌نویسد: این نظر ضعیف است، چرا که زوجیت با وفات از بین نمی‌رود، چرا که زوج می‌تواند بعد از وفات زوجه، او را غسل کند، به فرض اینکه قبول کنیم با وفات زوجیت از بین می‌رود، تشفی دایر مدار زوجیت نیست، به طوری که اگر زوجیت از بین برود تشفی هم وجود نداشته باشد، بلکه دایر مدار عاطفه بین آن دو است. (نظام الارث، ۷۹)

نظریه ابن ابی لیلی را برای این نقل کردیم که جواد عاملی در مفتاح الکرامه فرموده: همان دلیلی که ابن ابی لیلی برای محرومیت زوجین از دیه ذکر کرده، این دلیل می‌تواند دلیلی باشد برای حرمان زوجین از حق

۱. «دلیلاً لکن الثانی غیر تام، لعدم کون القصاص للشفی بل للحیاء كما فی کتاب الله أولاً، و أنه علی صحته اجتهاد فی مقابل نص الكتاب ثانياً، و عدم اختصاص الشفی بالنسب، فإنه موجود فی الزوجین اللذین جعل کلّ منهما سکناً لآخر، كما هو المعلوم بالوجدان ثالثاً»

قصاص و در آنجا مورد استناد قرار بگیرد. (عاملی، ۸۵/۱۱)

همانطور که می بینیم سید جواد عاملی نیز همانند شهید ثانی قائل است به اینکه تشفی دلیلی است برای حرمان زوجین از حق قصاص، شهید ثانی با این بیان که تشفی برای خویشاوندان نسبی است و بین زوجین این رابطه وجود ندارد و عاملی با این بیان که زوجیت بعد از وفات از بین می رود و ارث بردن از قصاص به خاطر تشفی است و بعد از زوال زوجیت تشفی وجود ندارد.

همانطور که جعفر سبحانی می گوید با وفات، زوجیت از بین نمی رود، به فرض که از بین برود، تشفی دایر مدار عاطفه است و رابطه عاطفی که بین زن و شوهر وجود دارد در بیشتر موارد از رابطه عاطفی بین فرزند و والدین بیشتر است، زن و شوهر مایه آرامش و آسایش یکدیگر و در غم و اندوه و مشکلات با هم شریک و همدردند، آن ها تکیه گاه هم محسوب می شوند، در اکثر موارد با فوت یکی از آن ها دیگری با مشکلات روانی و عاطفی فراوانی رو به رو می شود، به طوری که حتی ادامه زندگی برای طرف مقابل مشقت بار و یا غیر ممکن می شود.

با توجه به اینکه تنها هدف یا لااقل هدف عمده از قصاص تشفی است (شهید اول، غایة المرام، ۴/ ۳۲۴؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲/ ۴۵۵؛ فاضل مقداد ۴/ ۴۴۵) زن و شوهر از فوت همدیگر بیشتر سایر بستگان متضرر و با مشکلات روانی و عاطفی رو به رو شده و از قاتل، خشمگین و غضبناک هستند، بنابراین آن ها بیشتر از بقیه بستگان نیازمند تشفی هستند. با توجه به این مطلب چگونه می توان حکم داد به اینکه بستگان طبقه دوم و سوم از قبیل برادر زاده و خواهر زاده یا عمو و عمه فرزندان و نوادگان آن ها حق قصاص داشته باشند، اما زن و شوهر حق قصاص نداشته باشند.

نتیجه گیری

ملاحظه شد که عموم ادله ارث از جمله آیه اُولی الأرحام و اطلاق آیات باب قصاص و همچنین روایت هایی که وارد شده مبنی است بر اینکه هر وارثی حق عفو از قصاص را دارد و زوجین نیز جز وراث محسوب می شوند و آن ها نیاز به دلیل متقن و قوی دارد، در حالی که عمده دلیلی که به آن استناد شده اجماع است، با توجه به اینکه در کتاب های اولیه فقهی که برای نقل احکام منقوله از معصومین (ع) تدوین شده، سخنی در مورد محرومیت زوجین از قصاص به عمل نیامده، بنابراین ثبوت اجماع در این مسئله به گونه ای که کاشف از قول معصوم (ع) باشد قویاً مورد تردید قرار می دهد، بنابراین اجماع نمی تواند مستند محکمی برای این حکم قرار بگیرد در مورد زوجین نیز باید بر مبنای همان اطلاقات عمل کرد و آن ها را نیز از وارثان حق قصاص محسوب کرد.

علاوه بر آن رابطه عاطفی که بین زن و شوهر وجود دارد در بیشتر موارد از رابطه‌های نسبی نیز بیشتر است، در اکثر موارد با فوت یکی از آن‌ها دیگری با مشکلات جبران‌ناپذیری مواجه می‌شوند، این نیز می‌تواند به عنوان دلیلی برای اثبات حق قصاص برای زوجین باشد.

از این رو پیشنهاد می‌شود: ماده (۳۵۱) قانون مجازات اسلامی مصوب اردیبهشت ۹۲ اصلاح شود و زوجین نیز مثل سایر ورثه جزء اولیاء دم محسوب شده و مانند آن‌ها حق قصاص و عفو داشته باشد در این صورت، حکمی بر خلاف شرع و موازین اسلامی صادر نگردیده است، بلکه این همان چیزی است که اطلاق آیات و روایات بر آن دلالت دارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

ابن فهد حلی، احمد بن محمد، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

ابو الصلاح حلبی، تقی بن نجم، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، *بلغة الفقیه*، تهران - ایران، منشورات مکتبة الصادق، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ق.

تبریزی، جواد، *استفتاءات جدید*، قم - ایران، اول، بی‌تا.

_____، *تنقیح مبانی الأحکام - کتاب القصاص*، قم - ایران، دار الصدیقة الشهيدة سلام الله علیها، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.

جمعی از پژوهشگران، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم - ایران، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، اول، ۱۴۲۶ ق.

حو عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم - ایران، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

حسینی شیرازی، محمد، *ایصال الطالب إلى مکاسب*، تهران - ایران، منشورات اعلمی، چاپ اول، بی‌تا.

حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلووم*، بیروت - لبنان، دار الفکر المعاصر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

خمینی، روح الله، *تحریر الوسيلة*، قم - ایران، مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، بی تا.

_____، *زبدة الأحکام*، تهران - ایران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

سبحانی تبریزی، جعفر، *نظام الإرث فی الشريعة الإسلامية الغراء*، قم - ایران، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

_____، *نظام الطلاق فی الشريعة الإسلامية الغراء*، قم - ایران، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

سبزواری، عبد الأعلى، *جامع الأحکام الشرعية*، قم، مؤسسه المنار، نهم، بی تا.

_____، *مذهب الأحکام*، قم - ایران، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، *الدروس الشرعية فی فقه الإمامية*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.

_____، *اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامية*، بیروت - لبنان، دار التراث - الدار الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

_____، *غاية المراد فی شرح نکت الإرشاد*، قم - ایران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية* (ط - الحديث)، قم، کتابفروشی داوری، اول، ۱۴۱۰ ق.

_____، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم - ایران، مؤسسه المعارف الإسلامية، اول، ۱۴۱۳ ق.

شوشتری، محمد تقی، *النجعة فی شرح اللمعة*، تهران - ایران، کتابفروشی صدوق، اول، ۱۴۰۶ ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.

صانعی، یوسف، *فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسيلة* (کتاب قصاص)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.

صیمری، مفلح بن حسن، *غاية المرام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت - لبنان، دار الهادی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
طبرسی، فضل بن حسن، *المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف*، مشهد - ایران، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

٤٤	فقه و اصول	شماره ١٠٨
	طوسی، محمد بن حسن، <i>الاستبصار فيما اختلف من الأخبار</i> ، تهران - ایران، دار الكتب الإسلامية، چاپ اول، ١٣٩٠ ق.	
	_____، <i>الخلاف</i> ، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ١٤٠٧ ق.	
	_____، <i>المبسوط فی فقه الإمامیة</i> ، تهران - ایران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ١٣٨٧ ق.	
	_____، <i>النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى</i> ، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربی، چاپ دوم، ١٤٠٠ ق.	
	_____، <i>تهذيب الأحكام</i> ، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.	
	عاملی غروی، جواد بن محمد، <i>مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة</i> (ط - القديمة)، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.	
	علامه حلّی، حسن بن یوسف، <i>إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان</i> ، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ١٤١٠ ق.	
	_____، <i>إيضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد</i> ، قم - ایران، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ١٣٨٧ ق.	
	_____، <i>تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة</i> ، قم - ایران، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.	
	_____، <i>تذكرة الفقهاء</i> (ط - الحديثة)، قم - ایران، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، بی تا.	
	_____، <i>تلخیص المرام فی معرفة الأحكام</i> ، قم - ایران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول، ١٤٢١ ق.	
	_____، <i>قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام</i> ، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ١٤١٣ ق.	
	_____، <i>مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة</i> ، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ١٤١٣ ق.	
	فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، <i>التنقيح الرائع لمختصر الشرائع</i> ، قم - ایران، کتابخانه آية الله مرعشی صاحب جواهر - ره، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.	
	فاضل موحدي لنکراني، محمد، <i>تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - القصاص</i> ، قم، مرکز فقهی انمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول، ١٤٢١ ق.	

فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام والإيهام عن قواعد الأحكام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضي، *مفاتيح الشرائع*، قم - ايران، كتابخانه آية الله مرعشي صاحب جواهر - ره، چاپ اول، بی تا.

كاشف الغطاء، حسن بن جعفر، *أنوار الفقاهة - كتاب النكاح*، مؤسسه كاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

_____، *سفينة النجاة و مشكاة الهدى و مصباح السعادات*، نجف اشرف - عراق، مؤسسه كاشف الغطاء، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

كليني، محمد بن يعقوب، *الكافي* (ط - الإسلامية)، تهران - ايران، دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ ق. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران - ايران، دار الكتب الإسلامية، دوم، ۱۴۰۴ ق.

_____، *ملاذ الأخيار فی فهم تهذيب الأخبار*، قم، كتابخانه آية الله مرعشي صاحب جواهر - ره، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، *المختصر النافع فی فقه الإمامية*، قم - ايران، مؤسسة المطبوعات الدينية، چاپ ششم، ۱۴۱۸ ق.

_____، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم - ايران، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *کفاية الأحكام*، انتشارات مهدوی، اصفهان - ايران، اول، بی تا. مدنی کاشانی، رضا، *كتاب القصاص للفقهاء والخواص*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية قم، حياة ابن أبي عقيل و فقهه، قم - ايران، مركز المعجم الفقهي، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

مفيد، محمد بن محمد، *المقنعة*، قم - ايران، كنز جبهانی هزاره شيخ مفيد، اول، ۱۴۱۳ ق.

مهرپور، حسين، *مباحثی از حقوق زن*، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۸۴.

نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۶۴-۴۷

ملاک ناصب انگاری، احکام و آثار مترتب بر نصب در فقه امامیه*

رحمت تولایی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث قم، پردیس تهران

Email: Rah.tavallaie@chmail.ir

دکتر سید ابوالقاسم نقیبی

دانشیار دانشگاه شهید مطهری

Email: Da.naghbi@yahoo.com

چکیده

در ادبیات فقهی فقیهان امامیه در زمینه ملاک ناصبی، پنج قول مطرح شده است. این اقوال عبارتست از ۱. تقدیم غیر علی بر علی (ع) ۲. دشمنی ورزیدن با شیعیان علی (ع) ۳. مطلق دشمنی با اهل بیت (ع) ۴. اظهار دشمنی با اهل بیت (ع) ۵. تدین به دشمنی با اهل بیت (ع). با امعان نظر در ادله مورد استناد در این نوشتار در می یابیم که ملاک ناصب انگاری هر انسان، اظهار دشمنی با اهل بیت (ع) و تدین به آن است. اگرچه از منظر مشهور فقیهان، بر نواصب احکام فراوانی چون کفر، نجاست و... مترتب می گردد اما با وجود احتمال اراده کفر آنان در مقابل ایمان در روایات، نمی توان آنان را کافر اصطلاحی (کفر در مقابل اسلام) تلقی کرد و همچنین مراد از نجاست ناصبی، خیانت باطنی است.

کلیدواژه ها: فقه امامیه، ناصبی، اظهار دشمنی با اهل بیت (ع)، تدین به دشمنی با اهل بیت (ع)، کفر، نجاست.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۱/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۱۰/۲۳.

مقدمه

در آموزه‌های کلامی و فقهی، انسان‌ها به اعتبار باور به خداوند و رسالت نبی اکرم (ص) به دو دسته کافر و مسلمان تقسیم شده‌اند. بر این تقسیم بندی، آثار و احکام فراوانی مترتب است. فقیهان در ذیل مبحث ملاک کفر و احکام کفار، از الحاق برخی از فرقه‌های مسلمان به کفار بحث کرده‌اند. در فقه امامیه در زمینه الحاق فرقه نواصب به کفار، بحث‌های جدی صورت پذیرفته است.

برخی افراد مغرض و معاند، با مطرح کردن عنوان ناصبی بر اهل سنت در وسایل ارتباط جمعی سعی در نزاع و تفرقه بین اهل سنت و شیعه دارند حتی در برخی از کتاب‌های اهل سنت مانند تحفه اثنی عشر وانمود شده است که شیعه تمام کسانی را که با آنان مخالف می‌باشند ناصبی می‌داند (دهلوی، ۵/۱). ولی این نسبت، تهمتی نارواست. صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: «افراد نادان هر مخالفی را ناصبی می‌دانند، در صورتی که چنین نیست» (صاحب جواهر، ۲/۴۶۸). از این رو بحث از ملاک ناصب انگاری، تنها یک بحث علمی نیست بلکه دارای اثر عملی در مناسبات مسلمین به شمار می‌آید.

معنا شناسی نصب

واژه نصب در لغت به معنای برپاداشتن و برپا کردن چیزی مثل نیزه است، «نصبت الشی» یعنی آن را بر پا کردم (رازی، ۳/۲۵۸). همچنین به معنای رنج و سختی (فیومی، ۶/۸۳۳) و نوعی آواز که صدا در آن بلند می‌شود نیز آمده است (ابن فارس، ۵/۴۳۴). گاهی نصب با قرینه کلمه بعد از آن به معنای ابراز بدی، دشمنی و جنگ علیه کسی است (جوهری، ۲/۲۲۵؛ راغب اصفهانی، ۴۹۴؛ فراهیدی، ۲/۱۳۶؛ ابن منظور، ۱/۷۵۸؛ معلوف، ۱/۵۶؛ فیروزآبادی، ۲/۲۵۳). در قرآن واژه نصب به معنای تعب، خستگی و ناتوانی به کار رفته است چنانکه آیه شریفه می‌فرماید: «فلما جاؤا قال لفتاه آتنا غداءنا لقد لقینا من سفرنا هذا نصبا». پس چون از آن مکان بگذشتند موسی به شاگردش گفت: چاشت ما را بیاور که ما در این سفر رنج بسیار دیدیم (کهف: ۶۲). همچنین به معنای علامت و اظهار کردن چیزی نیز استعمال شده است چنانکه در آیه شریفه در زمینه گوشت‌های حرام می‌فرماید: «وما أکل السبع إلا ما ذکیتم وما ذبح علی الفصص». نیم خورده درندگان جزء آن را که قبلاً تذکیه کرده باشید حرام است و (همچنین) آن که برای بتان می‌کشند (حرام است).^۱ (مانده: ۳). اما واژه ناصبی در اصطلاح شامل کسانی است که با علی (ع) دشمنی کنند (زمخشری، ۱/۶۳۵). برخی کینه‌توزی (حقی بروسوی، ۱۰/۴۶۴) و جسارت نسبت به حضرت علی (ع) را معیار نصب دانسته‌اند (ذهبی، ۷/۳۷۰). طریحی در تعریف ناصبی می‌نویسد: «ناصبی کسی

۱. انصاب به معنای بت‌هایی است که عرب جاهلیت آن را نصب و عبادت می‌کردند در حالی که آشکار بودند.

است که با اهل بیت یا شیعیان ایشان به خاطر تشیع دشمنی می‌ورزد و دشمنی خود را اظهار می‌کند» (۴/۳۱۶). بعضی دیگر در تعریف ناصبی نوشته‌اند: «ناصبی کسی است که دشمنی علی (ع) را دین خود قرار داده باشد» (فیروزآبادی، ۱/۱۳۳). برخی دیگر، دشمنی با پیامبر (ص) را نیز در معنی اصطلاحی نصب ملحوظ داشته‌اند (سقاف، ۶۵۳). در احادیث منقول از نبی اکرم (ص) نیز واژه ناصبی، بکار گرفته شده است چنانکه از آن حضرت نقل شده است که فرمودند: «من ناصب علیه حارب الله...» (ابن بابویه، کمال الدین، ۷۷۱) و «من ناصب علیه الخلافه بعدی فهو کافر، و قد حارب الله و رسوله...» (ابن مغازلی، ۹۳) و «صنفان من امتی لا نصیب لهما فی الاسلام، الناصب لاهل بیتی حرباً و غال فی الدین مارق منه» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳/۴۰۸). از این رو باید اذعان شود که مبدأ استعمال واژه ناصبی در تعریف اصطلاحی در کتب و آثار فقیهان، بیانات رسول اکرم (ص) است که دشمنی یا جنگ نسبت به علی (ع) و اهل بیت (ع) به صراحت و با لفظ نصب آمده است.

زمینه‌های پیدایش دشمنی با اهل بیت (ع)

پیشوایان و عالمان مذاهب چهارگانه اهل سنت، برای اهل بیت (ع) جایگاه برجسته‌ای قائل هستند و نسبت به آن‌ها محبت و ارادت خاصی دارند (ابوویه، ۳۷۰؛ بغدادی، ۱۳/۳۲۶). از این رو محبت به اهل بیت (ع) میراث مشترک بین مذاهب اسلامی است پس باید دشمنی با ایشان را جریان انحرافی به شمار آورد که عوامل متعددی در پیدایش آن مؤثر بوده که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود. ۱. ترس قدرتمندان از تزلزل قدرت (ابن بابویه، کمال الدین، ۳۵۴) ۲. کینه کشته شدگان به دست علی (ع) در جنگ‌های دوره پیامبر و خلافت علی (ع) (طوسی، الغیبه، ۱۷۰). ۳. دنیا طلبی و عدالت‌گریزی از جمله عوامل دشمنی با اهل بیت (ع) بوده که ثقفی در کتاب الغارات با عنوان «فیمن فارق علیه علیه السلام»، به شماری از آنان اشاره کرده است (۵۲۱/۲).

اقوال فقیهان امامیه در زمینه ملاک نصب

با تتبع در متون روایی و فقهی درباره ملاک نصب، به پنج قول مواجه می‌شویم که می‌توان آن اقوال را به شرح ذیل ارائه کرد.

قول اول: تقدیم غیر علی بر علی (ع)

براساس این قول، ناصبی کسی است که دیگران را بر علی (ع) ترجیح دهد.

محدث بحرانی (۱۷۵/۵) و سید نعمت الله جزایری (۳۰۶/۲) این قول را پذیرفته‌اند و قائلین به این

قول تمامی اهل سنت را ناصبی می‌دانند.^۱

از مهم‌ترین مستندات صاحبان این قول، مکاتبه محمد بن علی بن عیسی است. در این روایت محمد بن علی بن عیسی نقل می‌کند: به امام هادی (ع) نوشتم و از حضرت در مورد ناصبی سؤال کردم که آیا برای شناخت ناصبی و امتحان او بیش از این لازم است که او جبت و طاغوت را مقدم داشته و عقیده به امامت آنان داشته باشد؟ پس در پاسخ آمد: «هرکس چنین عقیده‌ای داشته باشد ناصبی است».^۲

قول دوم: دشمنی ورزیدن با شیعیان

بر اساس این قول، ناصبی کسی است که با شیعیان اهل بیت (ع) دشمنی می‌کند.

محدث بحرانی بر صحت این قول اصرار داشته و طبق نقل ایشان، سید نعمت الله جزایری نیز آن را برگزیده است (بحرانی، ۱۷۸/۵). مستند قائلین این قول، روایت عبدالله بن سنان است که از امام صادق (ع) نقل کرده است که آن حضرت فرمودند: «ناصبی کسی نیست که با ما اهل بیت دشمنی کند زیرا تو کسی را نمی‌یابی که بگویند من دشمن محمد و آل محمد هستم بلکه ناصبی کسی است که در حالی که می‌داند شما به ما محبت دارید و شیعه ما هستید با شما دشمنی می‌کند».^۳ محدث بحرانی نشانه نصب در این روایت را دشمنی با شیعیان اهل بیت (ع) می‌داند (۱۸۶/۵).

قول سوم: مطلق دشمنی با اهل بیت (ع)

بر اساس این قول، مطلق دشمنی با اهل بیت (ع) در صدق مفهوم نصب کافی است و اظهار در آن شرط نمی‌باشد. بر این اساس، ناصبی کسی است که با اهل بیت (ع) دشمنی کند. این قول با تعریف زمخشری (۱/ ۶۳۵) مطابق است و جمعی از فقهاء مانند محقق کرکی (۱/ ۱۶۴) و سبزواری (۱۵۲) آن را پذیرفته‌اند. قول مذکور از ظاهر عبارت صاحب کتاب جواهر (صاحب جواهر، ۳۶/۶) استفاده می‌شود.

قول چهارم: اظهار دشمنی با اهل بیت (ع)

طبق این قول، ناصبی کسی است که اظهار دشمنی با اهل بیت (ع) داشته باشد و این قول مطابق تعریف طریحی است (۴/ ۳۱۶) و محدث بحرانی آن را به اصحاب متأخر نسبت داده است (۵/ ۱۷۵). از جمله فقهای صاحب این قول، علامه حلی است که می‌نویسد: «ناصبی کسی است که تظاهر به دشمنی با یکی از ائمه (ع) کند» (۶۸/۱).

^۱ «و لا جدال فی أن المراد بالناصبیه هم أهل التسنن» (جزایری، ۱۴۷/۲).

^۲ «محمد بن ادریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب مسائل الرجال عن محمد بن احمد بن زیاد و موسی بن محمد بن علی بن عیسی قال: کتبت الیه یعنی علی بن محمد (علیهما السلام) اسأله عن الناصب هل احتاج فی امتحانه الی اکثر من تقدیمه الجبت و الطاغوت و اعتقاد امامتهما؟ فرجع الجواب: «من کان علی هذا فهو ناصب» (حر عاملی، ۳۴۶/۶).

^۳ لیس الناصب من نصب لنا اهل البيت لأنک لاتجد أحدا يقول أنا أبغض محمدا و آل محمد و لكنّ الناصب من نصب لکم و هو يعلم انکم تتولوننا و انکم من شیعتنا (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۰۷؛ مجلسی، ۱۳۱/۶۹).

شهید ثانی نیز می‌نویسد: «ناصبی کسی است که با اهل بیت (ع) یا یکی از آنان دشمنی کند و این دشمنی را صریحاً یا لزوماً آشکار گرداند» (۴۲۰/۱).

محقق خویی (التقیح، ۶۹/۳) و حیدر بهبهانی (۵۲۵/۴) محمد تقی آملی (۴۰۸/۱) تبریزی (۵/۲۷۰) شیخ مفید (۵۰۰) و امام خمینی (۱۰۷/۱) از جمله قائلین به این قول هستند.

قول پنجم: تدین به دشمنی با اهل بیت (ع)

بر اساس این قول، ناصبی کسی است که دشمنی اهل بیت (ع) را دین خود قرار داده باشد. چنانکه در برخی از معاجم لغت (فیروزآبادی، ۱۳۳/۱؛ ابن منظور، ۷۵۸/۱) به این مفهوم از نصب اشاره شده است. این معنی از نصب را عاملی صاحب مفتاح الکرامه، در تعاریف خود ذکر کرده است (۴۵/۲). صاحب جواهر، سخن محقق حلی و علامه حلی را به عنوان تأیید این مفهوم از نصب می‌آورد و در ابتدا این قول را نیکو شمرده و با استناد به دلیل سیره، معتقد است همگی مخالفان، ناصبی نیستند بلکه ناصبی کسی است که دشمنی با علی (ع) را باور دینی خود گرداند. هر چند صاحب جواهر از این مطلب استدراک کرده و می‌نویسد: «گاهی اوقات تعمیم نصب به دشمنی اهل بیت (ع) نیز در درون تقویت می‌یابد گرچه از روی تدین نباشد چون ماهیت نصب شامل هر دشمنی می‌شود و اخبار نیز بر آن ظهور دارد». صاحب جواهر در نهایت می‌نویسد: «این نظریه خالی از تأمل نیست» (صاحب جواهر، ۶/۶۶). برخی قائلین به قول پنجم به دو روایت ذیل استدلال کردند.

الف) از امام صادق (ع) نقل شده که حضرت فرمودند: «بر حذر باش که از غسله حمام غسل کنی، زیرا غسله یهودی، نصرانی، مجوسی و دشمن ما اهل بیت که از همه آنان بدتر است، در آن جا جمع می‌شود و خداوند آفریده‌ای نجس‌تر از سگ خلق نکرده، ولی دشمن ما اهل بیت، از سگ هم نجس‌تر است»^۱.

در عبارت «و الناصب لنا اهل البيت»، ناصبی در کنار یهود و نصاری قرار داده شده است پس مراد از ناصبی کسی است که مذهبش ناصبی باشد.

ب) رسول خدا (ص) می‌فرمایند: «دو گروه از امت من، نصیبی از اسلام ندارند. کسانی که برای اهل بیت من علم جنگ برافرازند و دشمنی کنند و گروهی که در دین از حد تجاوز کنند و بیرون روند»^۲.

^۱ عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) في حديث قال: «و اياك أن تغتسل من غسله الحمام ففيها تجتمع غسله اليهودي و النصراني و المجوسي و الناصب لنا اهل البيت فهو شرهم فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و ان الناصب لنا اهل البيت لأنجس منه» (حر عاملی، ۵۶/۱).

^۲ قال النبي (ص): «صنفان من امتي لا نصيب لهم في الاسلام الناصب لاهل بيتي حرباً و غال في الدين مارق منه» (حر عاملی، ۷۸/۱).

روایت فوق چون متضمن عبارت «و الغلات» می‌باشد این واژه قرینه‌ای است که مراد از ناصبی کسی است که دشمنی با اهل بیت (ع) را مذهب خود قرار داده است. فاضل لنکرانی در این زمینه می‌نویسد: «مراد از ناصبی (که حکم به نجاست او شده) کسی است که دشمنی با اهل بیت (ع) را جزئی از دین و فریضه‌ای از فرائضش قرار دهد و به وسیله آن به خداوند عزوجل تقرب جوید» (۱/ ۲۵۳). مکارم شیرازی نیز می‌نویسد: «تدین به بغض علی (ع) یا اهل بیت (ع) جزء معنی ناصبی است» (۴/ ۱۵۵).

نقد و بررسی اقوال

بررسی دو قول اول و دوم: اقوال اول و دوم قابل پذیرش نیستند. که ابتدا آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

قول اول

بررسی سند روایت: روایتی که قائلان قول اول بر آن استدلال کرده‌اند ضعیف و غیر قابل اعتماد است. زیرا در مکاتبه محمد بن علی بن عیسی دو نفر در عرض هم قرار گرفتند. موسی بن محمد بن علی بن عیسی (فرزند صاحب مکاتبه) که مهمل است و نامی از او در کتب رجال نیامده است و محمد بن احمد بن زیاد که به طور کلی مجهول است. بنابراین سند این روایت قابل اعتماد نیست (طوسی، الفهرست، ۱۹۲).

بررسی دلالت روایت: اول اینکه قائلان به این قول که تمامی اهل سنت را ناصبی می‌دانند، سخن ناصوبایی است. اهل سنت نه تنها با اهل بیت (ع) دشمنی ندارند بلکه به محبت اهل بیت (ع) مباحثات می‌کنند (مجلسی، ۸/ ۲۲۰). دوم اینکه شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، علاوه بر رد این قول، آن را به جاهلان نسبت داده‌اند (۳/ ۲۲۰). چرا که خلاف سیره مستمره ائمه (ع) است چرا که با غیر شیعه رابطه داشتند و هم سفره می‌شدند. همچنین بسیاری از آن‌ها که غیر ائمه را بر ائمه (ع) برتری می‌دهند به جهت شبهه‌ای است که برای آنان پدید آمده است. سوم اینکه قائلانی که می‌گویند کسی که جبت و طاغوت را مقدم بدارد ناصبی است، احتمال دارد مرادشان این باشد که آنان از حیث آثار اخروی نازل منزله ناصبی هستند یعنی از شفاعت در رهبری و مغفرت به جهت عدم پذیرش ولایت و امامت آنان محروم می‌شوند و بنابراین اصولاً ناظر به آثار و احکام آنان در دنیا نیست.

قول دوم

بررسی سند روایت: در روایتی که قائلان به این قول به آن استناد کرده‌اند به دلیل مجهول بودن ابراهیم

بن اسحاق (الاحمر)، سند روایت ضعیف و قابل اعتماد نیست (طوسی، الفهرست، ۹).

بررسی دلالت روایت: اول اینکه همان طور که در تعریف طریحی (۴/ ۱۱۰) و همچنین تصریح محقق کرکی (۲/ ۲۳۱) آمده است دشمنی با شیعه در صورتی موجب صدق عنوان ناصبی می گردد که دشمنی با آنان به جهت محبتشان به اهل بیت (ع) باشد اما اگر عده ای بر اثر شبهه ای با شیعه دشمنی کنند مثلاً به این دلیل که شیعه را گمراه می دانند یا برای خود دلیل دیگری داشته باشند ناصبی نامیده نمی شوند به دلیل این که در همین روایت جمله «و هو یعلم انکم تتولون و انکم من شیعتنا» نصب را مقید می کند که ناصبی در حالی که می داند شما به ما محبت دارید و شیعه ما هستید با شما دشمنی می کند. پس این قید در مقام حال قرار گرفته است و فقط عداوتی مصداق عنوان ناصبی است که در این حال باشد و حمل روایت با وجود چنین قیدی بر معنای مطلق وجهی ندارد. دوم اینکه مضمون روایت قابل خدشه است به دلیل این که عبارت «لأنک لا تجد احدا یقول ان ابغض محمداً و آل محمد» مخالف با واقع است چون مبغض اهل بیت (ع) و مستحلین دماء و قتال با آنان وجود داشته و دارند. نتیجه این که روایتی که قائلان به این قول به آن استناد کردند از حیث سند و دلالت قابل خدشه است به انضمام این که آنچه از کلام فقهاء (علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱/ ۶۸؛ حکیم، ۱/ ۳۹۶؛ انصاری، ۵/ ۱۴۶؛ صاحب جواهر، ۶/ ۶۴) استفاده می شود و تصریح برخی از لغویون (فیروزآبادی، ۲/ ۲۵۳؛ ابن منظور، ۱/ ۷۵۸) مقصود از ناصبی، نصب نسبت به اهل بیت (ع) است نه نصب نسبت به شیعیان.

بررسی سه قول دیگر: با عنایت به این که بسیاری از لغویون، «اظهار» در معنی دشمنی ورزیدن را در معنای نصب دخیل می دانند (ابن منظور، ۱/ ۹۸؛ معلوف، ۱/ ۵۶) و مشهور فقهاء کسی را که اظهار عداوت نسبت به اهل بیت (ع) نماید، ناصبی می نامند و همچنین در متون فقهی واژه ناصب و واژه های مشابه آن با عباراتی مانند «معروفاً بالنصب» (کلینی، ۷/ ۳۷۴)، «قد عرف نصبه و عداوته المعروف بذلک» (کلینی، ۵/ ۳۴۸) «المظاهره بعداوه آل الرسول» (مفید، ۵۰۰)، «معلنا بعداوه آل محمد» (طوسی، النهایه، ۵۲) و مانند آن بارها به کار رفته است که همگی تأکید بر اظهار علنی دشمنی با اهل بیت (ع) دارند به انضمام این که اظهار نصب برای شناخت و ترتب احکام، مؤثر است بنابراین شرط «اظهار» جهت تبیین مفهوم نصب، ترجیح دارد و طبق آن ناصبی به کسی گفته می شود که به اظهار دشمنی با اهل بیت (ع) بپردازد و از طرفی روایات مورد استناد قائلین به قول پنجم (تدین به دشمنی با اهل بیت) از لحاظ سند قابل اعتماد می باشد. نتیجه این که نمی توان به قول سوم (مطلق دشمنی با اهل بیت) ملتزم شد اما هر کدام از اقوال چهارم (اظهار دشمنی با اهل بیت) و پنجم (تدین به دشمنی با اهل بیت) قیدی نسبت به قول سوم اضافه دارد و دشمنی با اهل بیت (ع) مقید به قید «اظهار» یا «تدین» است بنابراین می توان گفت که قدر متیقن در تحقق ملاک

نائب انگاری، ذکر هر دو قید «دشمنی از روی تدین» و «اظهار دشمنی» است.

احکام و آثار مترتب بر نصب

در روایات نقل شده از ائمه اطهار (ع) و همچنین در عبارات فقهای امامیه، احکامی بر نواصب مترتب گردیده که کافر دانستن (طوسی، الاستبصار، ۱۸۳/۳) مشرک شمردن (ابن بابویه، کمال الدین، ۶۶۸) نجس بودن (همو، ۲۹۲/۱) مهدور الدم بودن ناصبی (کلینی، ۳۷۴/۷) حرمت ازدواج با ایشان (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۰۳/۷) بی تأثیر بودن اعمال ناصبی (ابن بابویه، کمال الدین، ۷۲۶) بدتر از ولد زنا بودن ناصبی (کلینی، ۱۵/۳) عدم حلیت ذبیحه و صید ایشان (طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۸/۹) عدم جواز نماز پشت سر ناصبی (اشعری، ۱۳۰) ترک نماز میت بر جنازه او (ابن براج طرابلسی، ۱۲۹/۱) عدم جواز نیابت حج از ایشان (ابن بابویه، من لا یحضر الفقیه، ۲/۴۲۵؛ علامه حلی، المعتمد، ۷۶۶/۲) عدم جواز پرداخت صدقه (شهید اول، ۲۵۵/۱) و فطره به ناصبی (طوسی، تهذیب الاحکام، ۵۷۰) از مهم ترین احکام مترتب بر نصب است. در این نوشتار، دو حکم کفر و نجاست ناصبی که از اهمیت بیشتری برخوردارند مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۱. کفر نواصب

مهم ترین حکم مترتب بر نواصب، کفر آنان است که در مباحث پیش رو مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

ادله قائلان به کفر اصطلاحی نواصب

ادله مورد استناد فقهای^۱ که به کفر اصطلاحی نواصب (کفر در مقابل اسلام) اذعان کرده اند به شرح ذیل است.

اجماع: یکی از ادله قائلان به کفر اصطلاحی نواصب، اجماع است برخی از فقهاء مانند سید علی طباطبایی مشهور به صاحب ریاض (۲۳۹/۱۵) محقق نراقی (۵۰/۱۸) شهید ثانی در روض الجنان (۱/۴۳۷) محقق همدانی (۲۸۵/۷) سید محمد بحر العلوم (۲۰۷/۴) سید نعمت جزائری (۱۷۸/۵) ادعای اجماع کرده اند. اما به این دلیل خدشه وارد است زیرا اجماع مورد ادعا مدرکی بوده و فاقد اعتبار مستقل از مدارک و مستندات روایی است.

^۱ از جمله شیخ مفید در کتاب المقنعه (۵۷۹) شیخ طوسی در تهذیب الاحکام (۳۳۵/۱) شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه (۴۰۸/۳) سید مرتضی در رسائل الشریف المرتضی (۳۹/۴) شهید اول در الدروس (۱۲۵/۱) شهید ثانی در روض الجنان (۴۲۰/۱) علامه حلی در مختلف الشیعه (۳۲۲/۴) و در تحریر الاحکام (۲۴/۱) محقق حلی در شرائع الاسلام (۲۲۴/۲) محقق کرکی در رسائل الکرکی (۹۶/۱) محقق نراقی در مستند الشیعه (۵۰/۱۸).

شهرت: محدث بحرانی به رأی مشهور فقهای متأخر اشاره می‌کند که آنان به اسلام و طهارت مخالفان قائل شده و حکم به کفر اصطلاحی ناصبی کرده‌اند (۱۷۸/۵). بنابراین حکم به کفر اصطلاحی نواصب در بین فقهای متأخر مشهور است. هرچند ممکن است به این دلیل خدشه وارد شود با این توضیح که اگر شهرت قدمائی باشد ارزشمند است به انضمام این که دلیل شهرت نمی‌تواند به عنوان یکی از ادله کفر اصطلاحی ناصبی باشد چون اگر مراد، شهرت روایی باشد پذیرفته نیست زیرا دلالت روایات بر کفر اصطلاحی محل تأمل است و اگر فتوایی باشد احتمال دارد ناشی از روایات باشد که باید مورد مذاقه قرار گیرد.

ملازمه بین کفر و نجاست ناصبی: برخی از فقهاء دلیل آوردند که چون طبق قاعده، حکم به نجاست مسلمان صحیح نیست پس لازمه نجاست نواصب، کافر بودن آن‌ها است. بنابراین در صورت ثابت شدن نجاست نواصب، همین دلیل می‌تواند دلیل بر کفر اصطلاحی نواصب باشد. (صدر، ۳/۳۰۸). این استدلال پذیرفته نیست چون دلیل اجتهادی لفظی وجود ندارد که هر مسلمانی طاهر باشد تا اگر دلیلی بر عدم طهارت شخصی بود به عموم آن دلیل تمسک و شخصی را کافر بدانیم پس وقتی چنین عامی وجود ندارد صحیح نیست در موارد مشکوک به آن مراجعه کنیم.

تنافی اعتقادات نواصب با تصدیق اجمالی پیامبر: اعتقادات نواصب با تصدیق اجمالی نسبت به بیانات پیامبر (ص) مثل مودت به ذوی القربی و وجوب احترام آن‌ها و حرمت اهانت به ایشان منافات دارد. زیرا آن‌ها به نظر خود تصور می‌کردند که حضرت علی (ع) و حسنین (علیهما السلام) کارهایی می‌کنند که موجب ارتداد و فسق است، با عقل قاصر خود آن‌ها را مستحق خفت و قتل دانستند و بیانات پیامبر (ص) که نسبت به عظمت و احترام آن‌ها وارد شده بود را تصدیق نکردند و اتهام جهل و غفلت به پیامبر (ص) دادند یا بیانات ایشان را حمل بر افراط در محبت نسبت به آن‌ها دانستند و یا محامل دیگری که بازگشت آن‌ها به تخطئه پیامبر (ص) است که این اعتقادات کفر است. آنچه گذشت اعتقاد علمای مستبد آن‌هاست و اعتقاد عوام آن‌ها مثل علمایشان است شبیه عوام یهود مگر اینکه عوام اعتقادش این باشد که اگر آن عالم کلامش با فرمایشات پیامبر (ص) مخالف است، حرف عالم را قبول نکند در حالی که این چنین نیست و عوام حرف علماء را مطلقاً قبول دارند (همدانی، ۷/۲۸۳).

استدلال مذکور از جهت صغری و کبری مخدوش است زیرا اولاً عمومیت مدعی پذیرفته نیست بنحوی که این نوع اعتقاد نسبت به همه طبقات نواصب حتی مستضعفان و جهال، صادق باشد. ثانیاً این نوع اعتقاد موجب کفر نمی‌شود مخصوصاً در میان اصحاب، برخی مثل ابن ولید قائل اند که نفی سهو از پیامبر غلو است و در حالی که برخی آیات و روایات ظهور در سهوالنبی دارند اگر این استدلال صحیح

باشد باید ایشان هم از اسلام خارج تلقی گردند و حال آنکه اینگونه نیست.

اخبار: یکی از ادله اثبات کفر نواصب، روایات است. مشهور، مدلول این روایات را حمل بر کفر اصطلاحی نواصب کرده‌اند. این اخبار به سه دسته تقسیم می‌شوند.

دسته اول: روایات تصریح کننده بر کفر نواصب

با مراجعه به کتب روایی به اخباری مواجه می‌شویم که بر کفر نواصب تصریح نموده‌اند که به یک نمونه از این روایات اشاره کرده و آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فضیل بن یسار در روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که از حضرت، درباره ازدواج ناصبی با زن عارفه (زنی که نسبت به دین یا مذهب حق، شناخت دارد) سؤال کردم، حضرت فرمودند: «جایز نیست زیرا ناصبی کافر است».^۱

در این روایت، علت ممنوع بودن ازدواج با مرد ناصبی، کافر بودن وی است.

در سند روایت مذکور، محمد بن علی (ابن ابراهیم ابا سمینه) نجاشی (۸۹۴) او را تضعیف کرده است. و ابی جمیل (مفضل بن صالح)، که علامه حلی در کتاب رجالش (۲۵۸) وی را تضعیف کرده است. بقیه افراد ذکر شده در روایت توثیق دارند (نجاشی، ۳۳۲). نتیجه این که روایت مذکور بخاطر وجود عده‌ای از ضعفاء مورد اعتماد نیست.

دسته دوم: روایات تعیین معیار ایمان و کفر

روایاتی در کتب روایی وجود دارد که مضمون آن‌ها این است که حب اهل بیت (ع) ایمان و بغض ایشان کفر است. می‌توان از ملاک مندرج در روایات، کفر ناصبی را استظهار کرد که روایت محمد بن فضیل صیرفی از آن جمله است.

راوی می‌گوید: از امام محمد باقر (ع) درباره برترین چیزی که بندگان را به طاعت خدا و رسول و اولی الامرش نزدیک می‌کند سؤال کردم؟ حضرت فرمودند: «دوست داشتن ما اهل بیت ایمان و بغض نسبت به اهل بیت کفر است».^۲

در سند روایت مذکور، درباره محمد بن عیسی بن عبید هم ضعف و هم مدح وارد شده (نجاشی، ۸۹۶؛ طوسی، الفهرست، ۶۱۲) که محقق خوئی در معجم رجال الحدیث، وی را توثیق کرده است

^۱ محمد بن حسن باسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن محمد بن علی عن ابی جمیل عن سندی عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا جعفر (ع) عن المرأة العارفة هل أزوجه الناصب قال: «لا لِأَنَّ الناصب كافر». (حرعاملی، ۳۴۰/۱۴؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۰۳/۷).

^۲ محمد بن یعقوب عن علی عن محمد بن عیسی عن یونس عن محمد بن الفضیل قال: سأله عن افضل ما یتقرب به العباد الی الله عزوجل، قال: افضل ما یتقرب به العباد الی طاعة الله و طاعة رسوله و طاعة اولی الامر. قال ابو جعفر (ع): «حبنا ایمان و بغضنا کفر» (کلینی، ۱۸۸/۱).

(۱۱۰/۱۷). محمد بن الفضیل هم تضعیف (طوسی، الفهرست، ۳۴۳؛ حلی، رجال العلامة الحلی، ۲۵۰) و هم توثیق شده است (مفید، ۱۴) که محقق خویی در معجم رجال الحديث، توثیق شیخ مفید را معارض با تضعیف شیخ می‌داند و در نهایت وثاقت ایشان را ثابت نمی‌داند (۱۵۰/۱۷). بقیه افراد ذکر شده در روایت توثیق دارند (نجاشی، ۶۸۰). با توجه به توضیحات فوق روایت مذکور از جهت سند ضعیف است.

دسته سوم: روایات دلالت کننده بر کافر شمردن منکر علی (ع)

اخباری در کتب روایی وجود دارند و منکر علی (ع) را کافر می‌دانند که روایت مفصل بن عمر از آن جمله است. در این روایت امام صادق (ع) از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: «همانا خداوند بین خود و بندگانش، علی (ع) را به عنوان نشانه قرار داده است و غیر از علی (ع) بین خدا و بندگانش هیچ نشانه‌ای نیست، پس هر کس او را تبعیت کند مؤمن و هر کس ایشان را انکار کند کافر و هر کس نسبت به ایشان تردید کند مشرک است»^۱.

در سند روایت مذکور، علی بن عبدالله، مجهول است. موسی بن سعید (موسی بن سعدان الحنط) (حلی، رجال العلامة الحلی، ۲۵۷) و عبدالله بن القاسم بن الحارث الحضرمی البطل (نجاشی، ۵۹۳) تضعیف دارند. المفصل بن عمر الجعفی (خویی، معجم رجال الحديث، ۳۰۳/۱۸) توثیق و تضعیف دارد که نزد نجاشی مضطرب الروایه و فاسد المذهب است (۱۱۱۲). اما محقق خویی در معجم رجال الحديث، روایات ماحده از کشی را می‌پذیرد و او را توثیق می‌کند (۳۰۴/۱۸). به انضمام این که شیخ مفید، ایشان را از اصحاب خاص امام صادق (ع) می‌داند (۹۸) که از وثاقت ایشان حکایت دارد. بقیه افراد نیز توثیق دارند (نجاشی، ۱۸۲). نتیجه این که، روایت مذکور بخاطر وجود عده‌ای از ضعفاء مورد اعتماد نیست.

با امعان نظر در روایات مذکور در می‌یابیم که روایات از حیث سند ضعیف و مورد اعتماد نیستند و اگر گفته شود که ضعف روایات مذکور با عمل اصحاب جبران می‌شود اما از نظر دلالت ممکن است مراد از کفر در لسان روایات، کفر در مقابل ایمان باشد نه کفر در مقابل اسلام. بدیهی است با احتمال مذکور نمی‌توان از روایات، اثبات کفر در مقابل اسلام را بدلیل قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» استناد کرد.

۲. نجاست نواصب

یکی دیگر از احکامی که در کتب فقهی و روایی بر نواصب مترتب شده نجاست آن‌هاست که در

^۱. محمد بن علی بن الحسین عن ابیه (فی عقاب الاعمال) عن سعد عن احمد بن ابی عبدالله عن علی بن عبدالله عن موسی بن سعید عن عبدالله بن القاسم عن المفصل بن عمر عن ابی عبدالله (ع) قال: قال ابو جعفر (ع): «ان الله جعل علیاً علماً بینة و بین خلقه لیس بینة و بینهم علم غیره فمن تبعه کان مؤمناً و من جحدته کان کافراً و من شک فیہ کان مشرکاً» (حرعاملی، ۳۴۳/۲۸).

مباحث پیش رو مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

ادله قائلان به نجاست ظاهری نواصب

مستند قول فقیهانی^۱ که به نجاست ظاهری نواصب تصریح نموده‌اند^۲ به شرح ذیل است. **اجماع:** صاحب جواهر (صاحب جواهر، ۶/۶۵) سید محسن حکیم (۳۸۷/۱) مقدس اردبیلی (۳۲۲/۱) برای نجاست ظاهری نواصب ادعای اجماع نموده‌اند و سید جواد عاملی (۴۳/۲) محقق کرکی (۱۶۴/۱) عبد الاعلی سبزواری (۳۸۷) و وحید بهبهانی (۵۲۷/۴) در این مسئله ادعای نفی خلاف کرده‌اند. اما اجماع مذکور مدرکی بوده و فاقد اعتبار مستقل از مدارک و مستندات آن است. **اخبار:** روایات مهم‌ترین دلیل برای حکم به نجاست ظاهری نواصب است لذا برخی از این روایات از جهت سند و دلالت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

روایت علی بن حکم

یکی از اخباری که در کتب روایی برای اثبات نجاست ظاهری ناصبی ذکر شده، روایت علی بن حکم است، که امام کاظم (ع) در این روایت می‌فرماید: «از غساله آب حمام، غسل نکن، چون در آن شخص زناکار، ولد الزنا و دشمن اهل بیت که بدتر از آنان است، غسل می‌کنند»^۳. اشخاص ذکر شده در سند روایت مذکور همگی ثقه هستند (نجاشی، ۲۰۳). اما در این روایت به دلیل این که «عن رجل...» آمده مرسل است و سند روایت به جهت ارسال قابل اعتماد نیست.

روایت محمد بن علی بن جعفر

روایت دیگری که برای اثبات نجاست ظاهری نواصب ذکر شده، روایت محمد بن علی بن جعفر به نقل از امام رضا (ع) است که حضرت فرمودند: «کسی که غسل کند با آبی که با آن غسل شده است و به مرض جذام گرفتار شود، نباید غیر از خود را سرزنش کند». به حضرت عرض کردم مردم مدینه می‌گویند: در آن آب (آبی که افراد خود را شسته‌اند) شقای چشم است. حضرت فرمودند: «دروغ می‌گویند، جنب از

^۱ از جمله شیخ طوسی در کتاب النهایه (۱۵۵/۱) صاحب جواهر در جواهرالکلام (صاحب جواهر، ۶/۳۸۷) سید محسن حکیم در مستمسک العروة الوثقی (۳۸۷/۱) سید جواد عاملی در مفتاح الکرامه (۴۳/۲) علامه حلی در نهایه الاحکام (۲۷۸/۱) شهید اول در الدرر السنی (۱۲۴/۱) محقق کرکی در جامع المقاصد (۱۶۴/۱) امام خمینی در تحریر الوسیله (۱۱۹/۱) بحرانی در الحدائق (۱۷۵/۵) وحید بهبهانی در مصابیح الظلام (۵۲۷/۴) فاضل هندی در کشف اللثام (۲۰۴/۱).

^۲ شیخ صدوق در من لایحضر الفقیه (۹/۱) سؤر نواصب را نجس دانسته که مشعر به نجاست آن‌هاست.

^۳ محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن حکم عن رجل عن ابی الحسن (ع) انه قال: «لا تغتسل من غساله ماء الحمام فانه یغتسل فیه من الزنا و یغتسل فیه ولد الزنا و الناصب لنا اهل بیت و هو شرهم» (حرع‌عاملی، ۲۱۹/۱).

حرام، زناکار و دشمن اهل بیت که بدتر از آن و بدترین آفریده خداست، در آن غسل می‌کند، آن وقت شفا برای چشم است؟»^۱.

در سند روایت مذکور، علی بن محمد بن سعد الاشعری و موسی بن عبدالله بن موسی و محمد بن علی بن جعفر العریضی مجهول هستند و محمد بن سالم بن ابی سلمه وثاقش ثابت نشده و مورد تضعیف قرار گرفته است (حلی، رجال العلامة الحلی، ۲۵۶؛ ابن غضائری، ۹۶/۱). بقیه اشخاص مذکور در سند این روایت توثیق شده‌اند (نجاشی، ۴۳۷؛ طوسی، الفهرست، ۶۷). در نتیجه روایت مذکور از حیث سند ضعیف است و قابل اعتماد نیست.

روایت خالد قلانسی

روایت دیگری که برای اثبات نجاست ظاهری نواصب آمده است، روایت خالد قلانسی است، که می‌گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم که با ذمی ملاقات می‌کنم او با من مصافحه می‌کند. حضرت فرمودند: «دست خود را به خاک و به دیوار بکش». گفتم: ناصب چگونه؟ فرمودند: «دست را بشوی»^۲. در سند روایت مذکور علی بن معمر مجهول است و توثیق خاص ندارد (خویی، معجم رجال الحديث، ۱۸۳/۱۲). بقیه اشخاص مذکور در سند این روایت توثیق خاص دارند (نجاشی، ۸۹؛ کشی، ۴۳۵). در نتیجه، روایت مذکور بخاطر وجود علی بن معمر که مجهول است از حیث سند مورد اعتماد نیست.

روایت عبدالله بن ابی یغفور

روایت دیگری که برای اثبات نجاست ظاهری نواصب ذکر شده، روایت عبدالله بن ابی یغفور است، که از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «بر حذر باش که از غسل حمام غسل کنی، زیرا غسل یهودی، نصرانی، مجوسی و دشمن ما اهل بیت که از همه آنان بدتر است، در آن جا جمع می‌شود و خداوند آفریده‌ای نجس‌تر از سگ خلق نکرده، ولی دشمن ما اهل بیت، از سگ هم نجس‌تر است»^۳.

^۱ محمد بن یعقوب عن الحسن بن محمد و محمد بن یحیی عن علی بن محمد بن سعد عن محمد بن سالم عن موسی بن عبدالله بن موسی عن محمد بن علی بن جعفر عن ابی الحسن الرضا (ع) فی حدیث، قال: من اغتسل من الماء الذی قد اغتسل فیهِ فاصابه الجذام فلا یلومن الا نفسه فقلت لابی الحسن (ع) ان اهل المدینه یقولون ان فیهِ شفاء من العین فقال: «کذبوا یغتسل فیهِ الجنب من الحرام و الزانی و الناصب الذی هم شرهما و کل من خلق الله ثم یموت فیهِ شفاء من العین» (حرّعاملی، ۲۱۹/۱).

^۲ محمد بن یعقوب عن ابی علی اشعری عن الحسن بن علی الکوفی عن عباس بن عامر عن علی بن معمر عن خالد القلانسی قال: قلت لابی عبدالله (ع): القی الذمی فیصافحنی قال: «امسحها بالتراب و بالحائط قلت: فالناصب قال اغسلها» (حرّعاملی، ۴۲۰/۳).

^۳ محمد بن علی بن الحسن بن بابویه فی العلل عن محمد بن الحسن بن سعد بن عبدالله عن احمد بن الحسن بن علی بن فضال عن الحسن بن علی عن عبدالله بن بکیر عن عبدالله بن ابی یغفور عن ابی عبدالله (ع) قال (ع): «وایاک ان تغتسل من»

همگی اشخاص مذکور در سند این روایت توثیق خاص دارند (طوسی، الفهرست، ۶۲۷۳؛ نجاشی، ۱۰۴۲؛ کشی، ۵۵۶). در نتیجه، روایت مذکور مورد اعتماد است هر چند بخاطر وجود عده‌ای غیر امامی ثقه، موثق است.

نقد و بررسی دلالت روایات

۱. با مراجعه به کتب روایی جهت بررسی سند و دلالت روایات مذکور، پی می‌بریم به این که مرحوم کلینی، روایت خالد قلانسی و برخی روایات دیگری با همین مضامین را تنها در باب سلام کردن بر غیر مسلمانان آورده و در باب دیگری، به عنوان پاکی و ناپاکی انسان یادآور نشده است. در حالی که ایشان از لحاظ باب بندی، بسیار دقیق عمل کرده است، و وی معاصر با شروع عصر غیبت بوده است و بیشتر از دیگران در فضای حدیث قرار داشته و معانی دقیق آن را درک کرده است. بنابراین به احتمال قوی، روایت خالد قلانسی در مقام بیان پاکی و نجاست نیست، بلکه می‌خواهد چگونگی سلام کردن و مصافحه به غیر مسلمانان را به ما بیاموزد.

۲. از روایت محمد بن علی بن جعفر و اخبار دیگری با همین مضامین، این مطلب روشن می‌شود که گروهی از نادانان و انسان‌های خرافی، فکر می‌کردند آب‌هایی که پس از شستشوی افراد، در جایی، مانند چاه فاضلاب و... جمع می‌شوند، شفا بخش‌اند و بعضی به خاطر شفای درد چشم یا بیماری‌های دیگر، در گنداب‌ها می‌رفتند و با آن آب‌های آلوده خود را می‌شستند. و روایات مربوط به گنداب، چون بیشتر از امام کاظم (ع) است، احتمال می‌رود، در آن عصر بین مردم این تلقی شیوع داشته است. حضرت می‌فرماید: «چطور می‌تواند این آب شفا بخش باشد، در حالی که جنب، کافر، ناصبی و مانند این‌ها در آن خود را می‌شویند». به عبارتی، حضرت می‌خواهد بگوید: شفا، که امری معنوی است، باید از آبی که دارای معنویت باشد، حاصل شود، نه از گنداب‌ها. پس روایات این باب، درصدد بیان نجس بودن گروهی از انسان‌ها مانند نواصب نیستند، بلکه درصدد بیان این است که نواصب، هیچ گونه معنوی ندارند.

۳. در روایات علی بن حکم و عبدالله بن ابی یعفور که از غسل حمام نهی شده، بیشتر تأکید روی جنب از حرام، ولد الزنا و دشمن اهل بیت است، بنابراین بحث طهارت و نجاست آنان مطرح نیست به دلیل این که اولاً: اگر این روایات، دلالت بر نجاست فرقه‌های یاد شده می‌کرد، هیچ چاره‌ای نبود، جز این که آن آب‌ها نجس باشند و غسل آن‌ها هم باطل، ولی نه ائمه (ع) سخنی از باطل بودن غسل و واجب بودن اعاده آن بیان کرده‌اند و نه راویان و فقهاء چنین نکته‌ای را یادآور شده‌اند. ثانیاً: لفظ نجس و أنجس که در

غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودی و النصرانی و المجوسی و الناصب لنا اهل البيت و هم شرهم فان الله تبارک و تعالی لم یخلق خلقا انجس من الکلب و ان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه» (حرعاملی، ۲۲۰/۱).

مورد دشمن اهل بیت، به کار رفته است، به معنای نجس اصطلاحی نیست، زیرا در برخی از روایات، به جای «انجس من الکلب»، «شر من الکلب» به کار رفته است پس معلوم می‌گردد مقصود از نجس‌تر از سگ، همان پلیدتر بودن است. حتی حر عاملی صاحب کتاب وسایل الشیعه مجموع روایات مذکوره را تحت عنوان «باب کراهة الاغتسال بغساله الحمام مع عدم العلم بنجاستها» آورده است و می‌نویسد: «این احادیث را حمل بر کراهت می‌کنیم زیرا احادیث فراگیرتر داریم که جانب طهارت را تقویت می‌کنند» (۲۱۹/۱).

با امعان نظر در اخبار یاد شده در می‌یابیم که این روایات بر نجاست اصطلاحی نواصب دلالت ندارند و مقصود از نجاست در روایات مذکور، خیانت باطنی است که قابل شدت و ضعف است نه نجاست اصطلاحی و موید آن، اشتغال برخی از این روایات بر ولد زنا و جنب است که مقصود نجاست بدن آن‌ها نیست بلکه مراد، خیانت باطنی است.

نتیجه‌گیری

در باب ملاک ناصب انگاری پنج قول مطرح شده است. روایات مورد استناد قول اول (تقدم غیر علی بر علی (ع)) و دوم (بغض و عدوات با شیعیان) از جهت سند و دلالت مورد خدشه قرار گرفت، همچنین شواهدی ذکر شد که نمی‌توان به قول سوم (مطلق دشمنی با اهل بیت) ملتزم شد. اما هر کدام از اقوال چهارم (اظهار دشمنی با اهل بیت) و پنجم (تدین به دشمنی با اهل بیت) قیدی نسبت به قول سوم اضافه دارد و دشمنی با اهل بیت (ع) مقید به قید «اظهار» یا «تدین» است بنابراین می‌توان گفت که قدر متیقن در تحقق ملاک ناصب انگاری، ذکر هر دو قید «دشمنی از روی تدین» و «اظهار دشمنی» است.

در فقه، احکام فقهی بسیاری بر نواصب مترتب می‌گردد که در پژوهش حاضر، مهم‌ترین آن‌ها یعنی کفر و نجاست ناصبی مورد بحث قرار گرفت نتیجه این که با احتمال این که مراد از کفر ناصبی، کفر در مقابل ایمان باشد نمی‌توان به صراحت، آنان را به کفر در مقابل اسلام محکوم دانست و مراد از نجاست آنان در روایات، خیانت باطنی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال الدین*، قم، چاپ علی اکبر غفاری، ۱۳۶۳.
 _____، *من لایحضره الفقیه*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
 ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم، نشر دانش حوزه، ۱۴۲۷ ق.

- ابن غضائري، احمد بن حسين، *رجال ابن غضائري*، بی جا، دارالهدی، ۱۳۸۰.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقائیس اللغة*، بیروت، داراحیا التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
- ابن مغازلی، علی بن محمد، *مناقب علی بن ابی طالب*، قم، سبط النبی، ۱۳۸۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
- ابویوه، محمود، *اضواء علی السنة المحمدية*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۱۲ ق.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، قاهره، المؤسسة المصرية العامة، ۱۹۶۴ م.
- اشعری، سعد بن عبدالله، *النوادر*، قم، موسسه الامام المهدي (ع)، ۱۳۶۷.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب الطهارة*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۰۲ ق.
- آملی، محمد تقی، *مصباح الهمدی*، تهران، مطبعة الفردوسی، ۱۳۷۷ ق.
- بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، *بلغة الفقيه*، تهران، مكتبة المسلمين العالمه، ۱۳۶۲.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة*، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۱۰ ق.
- تبریزی، جواد، *صراط النجاه*، قم، دار الصديقه الشهيدة، ۱۴۰۹ ق.
- ثقفی، ابراهيم بن محمد، *الفهارات*، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۵.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله، *الانوار النعمانية*، تبریز، حقیقت بنی هاشمی، ۱۳۷۸ ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *صحاح اللغة*، بیروت، امیری، ۱۳۶۸.
- حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسير روح البيان*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۱.
- حکیم، محسن، *مستمسک عروة الوثقی*، نجف، چاپ نجف، ۱۳۷۷ ق.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- خلیل بن احمد، *العین*، عراق، دار الرشید للنشر، ۱۴۰۵ ق.
- خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، تهران، مكتبة العلمیه الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- خوی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، قم، مطبعة علمیه، ۱۴۰۷ ق.
- _____، *معجم رجال الحديث*، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوی، ۱۴۰۳ ق.
- دهلوی، عبدالعزيز، *تحفه اثني عشر*، استانبول، مكتبة الحقيقة، ۱۴۱۵ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *سير اعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۹ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات*، زنجان، مهدیس، ۱۳۸۳.
- زمخشري، محمود بن عمر، *اساس البلاغة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- سقاف، حسن بن علی، *صحیح شرح العقيدة الطحاوية*، اردن، دارالامام النوری، ۱۳۷۴.
- سید مرتضی بن داعی، *تبصره العوام*، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.
- شهید اول، محمد بن مکی، *الدروس*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.

- شهيد ثانی، زين الدين بن علی، *روض الجنان*، قم، بوستان كتاب، ۱۴۲۲ ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الكلام*، تهران، دار الكتب الاسلامية، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- صدر، محمد باقر، *بحوث في شرح العروة الوثقى*، قم، اسماعيليان، ۱۴۰۸ ق.
- طباطبائی كربلايى، على بن محمد على، *رياض المسائل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، بى تا.
- طريحي، فخرالدين بن محمد، *مجمع البحرين*، تهران، مؤسسه البعثه، مركز الطباعة و النشر، ۱۳۹۰.
- طوسى، محمد بن حسن، *الاستبصار*، بيروت، دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *الغيبه*، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۲۳ ق.
- _____، *الفهرست*، بى جا، نشر الفقاهه، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *النهايه*، بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *تهذيب الاحكام*، بيروت، دارالتعارف، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- عاملی غروى، جواد بن محمد، *مفتاح الكرامه*، مصر، بمطبعة الشورى بالفجالة، ۱۳۲۶ ق.
- علامه حلى، حسن بن يوسف، *المعتبر*، قم، مؤسسه السيد الشهداء (ع)، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *تحرير الاحكام*، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۱ ق.
- _____، *تذكرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *رجال العلامة الحلى*، نجف، مطبعة الحيدريه، ۱۴۰۲ ق.
- _____، *مختلف الشيعة*، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۱۲ ق.
- _____، *نهايه الاحكام*، قم، مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۰ ق.
- علم الهدى، على بن حسين، *رسائل الشريف المرتضى*، قم، دارالقران الكريم، ۱۴۰۵ ق.
- فاضل موحدى لنكرانى، محمد، *تفصيل الشريعة*، تهران، مؤسسة العروج، ۱۴۳۳ ق.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام*، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۱۶ ق.
- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۶ ق.
- فيومى، احمد بن محمد، *قاموس اللغة*، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
- كشى، محمد بن عمر، *رجال الكشى*، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر، ۱۳۸۲.
- كلينى، محمد بن يعقوب، *الكافى*، تهران، سازمان جهانى خدمات اسلامى، بى تا.
- مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، *بحار الانوار*، بيروت، مؤسسة الوفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
- محقق حلى، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام*، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۷۷.
- محقق سبزوارى، محمد باقر بن محمد مؤمن، *ذخيره المعاد*، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، بى تا.
- محقق كركى، على بن حسين، *جامع المقاصد*، قم، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، ۱۴۱۱ ق.
- مرتضى زبيدى، محمد بن محمد، *تاج العروس*، بيروت، دارالهدايه، ۱۳۸۵ ق.

- معلوف، لويس، *المنجد*، تهران، پروهان، ١٣٨٢.
- مفيد، محمد بن محمد، *المقننه*، بيروت، دار المفيد، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.
- مقدس اردبيلي، احمد بن محمد، *مجمع الفائده*، قم، دفتر كنجره اردبيلي، ١٣٧٥.
- مكارم شيرازي، ناصر، *كتاب النكاح*، قم، انتشارات امام علي بن ابي طالب (ع)، ١٣٨٢.
- نجاشي، احمد بن علي، *رجال النجاشي*، قم، مؤسسه النشر الاسلاميه، ١٤٢٩ ق.
- نراقي، احمد بن محمد مهدي، *مستند الشيعه*، مشهد، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، ١٤١٥ ق.
- وحيد بهبهاني، محمد باقر بن محمد اكل، *مصباح الظلام*، قم، مؤسسه علامه وحيد بهبهاني، ١٤٢٤ ق.
- همداني، رضا بن محمد هادي، *مصباح الفقيه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٦ ق.
- يزدي، محمد كاظم بن عبد العظيم، *العروة الوثقى*، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤٢٢ ق.

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۸۶-۶۵

واکاوی مستند قرآنی حکم فقهی تغییر خلقت خداوند در مسائل نوپیدای پزشکی*

مریم صباغی ندوشن^۱

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: m-sabbaghi@mail.um.ac.ir

دکتر عباسعلی سلطانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: soltani@um.ac.ir

چکیده

رخداد پدیده‌هایی نوین و بی‌سابقه در عرصه‌های گوناگون پزشکی پرسمان‌هایی را پیرامون قانونی یا غیرقانونی بودن آن‌ها برانگیخته است. با وجود آنکه یکی از مهم‌ترین ادله فقیهان در این خصوص، آیه تغییر خلقت است که به دلیل ذم مطلق تغییر الهی زمینه اولیه حرمت را فراهم آورده است، برخی اما با تصرف در اطلاق آیه، تغییر محرم را به تغییرات تشریعی اختصاص داده‌اند و در نتیجه به دلیل خروج آن‌ها از مدلول آیه، معتقد به حلیت شده‌اند. در حالی که دلیلی برای خروج تغییرات تکوینی از مدلول آیه وجود ندارد. در مقابل بسیاری از فقیهان عامه به طور کلی حکم به حرمت چنین پدیده‌هایی داده‌اند که ناشی از عدم تصور دقیق موضوع و برداشت ناصحیح مفهوم تغییر خلقت است. این درحالی است که می‌توان در ضمن تحفظ بر اطلاق به حلیت گرایید. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از تفاسیر و روایات به هدف بازشناسی دقیق یکی از مفاهیم کلیدی قرآن، در صدد است با احتراز از هرگونه افراط و تفریط از طریق حفظ ظهور اطلاقی آیه در حد امکان، به تحلیل و بررسی موضوع و متعلق حرمت مذکور در آیه بپردازد، تا با تعیین مناط تحریم، موارد فاقد ملاک از مدلول آیه خارج شوند. زیرا با وجود اطلاق آیه موضوع تحریم نه تغییر «بما هو غیر» بلکه تغییر «خلق الله» به لحاظ انتساب آن‌ها به خداوند از حیث جنبه صدور است و چون فعل صادر از خداوند مشتمل بر ویژگی کمال‌طلبی و مصلحت‌سنجی و دارای حسن بلکه احسن است؛ هر تغییری مخالف خصوصیات مذکور باشد ممنوع؛ و مابقی خارج از ملاک تحریم خواهند بود.

کلیدواژه‌ها: تبدیل خلق الله، تغییر دین الله، تغییر خلقت، مسائل مستحدثه، مسائل نوپیدای پزشکی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳.
^۱. نویسنده مسئول.

مقدمه

پیشرفت‌های شگفت‌آور دانش پزشکی، بستر پیدایش پدیده‌هایی از قبیل شبیه‌سازی، تغییر جنسیت، پیوند اعضا، عقیم‌سازی، جراحی زیبایی را فراهم آورده و به تبع آن مسائل جدید حقوقی و فقهی را در میان فقه‌مداران برانگیخته است. یکی از این مسائل، بررسی وضعیت رخصت یا عزیمت شرعی چنین عملیاتی است که از خلال مراجعه به کلام و حیانی متبلور در قرآن و سنت به دست می‌آید. از مهم‌ترین مستندات فقیهان در تمامی این موارد آیه ۱۱۹ سوره نساء است که از قول شیطان چنین حکایت می‌کند: «وَلَا مَنِيْهِمْ وَلَا مَرْئِيْهِمْ فَلْيَتَكَنَّ الْاَنْعَامَ وَلَا مَرْئِيْهِمْ فَلْيَغِيُوْا خَلْقَ اللّٰهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِيْنًا».

خاستگاه اصلی استدلال فقیهان در این خصوص ثابت نبوده و موضعی متفاوت اتخاذ کرده‌اند. بر خلاف عده‌ای که به شکل افراطی تمامی این موارد را مشمول تغییر خلقت و حرام اعلام کرده‌اند، برخی دیگر در ضمن حکم به حرمت چنین پدیده‌هایی، تغییر محرم مورد اشاره در آیه را ناظر به تغییرات تشریعی دانسته‌اند و بعضی دیگر نیز گرایش به اجمال آیه داشته و لسان آیه را قاصر از اثبات حرمت یا حرمت در این خصوص می‌دانند. این در حالی است که گراییدن به اجمال بر خلاف اصل هدایتگری قرآن کریم بوده و دلیلی نیز بر خروج تغییرات تکوینی از مدلول آیه شریفه نیست. چنانکه التزام به اطلاق آیه بدون هیچ حدومرزی به گونه افراطی نیز محظوراتی را در پی دارد. عدم اتفاق فقیهان حاکی از فقدان اسلوبی قاعده‌مند و جامع در این خصوص است. به طوری که در یافته‌های فقهی به دست آمده یا اصلاً مورد توجه قرار نگرفته یا به صورت ناقص موجود است. همین امر است که ضرورت تحقیقی گسترده پیرامون مراد از تغییر حرام را دو چندان می‌کند. مراد از تغییر خلقت چیست که نامشروع اعلام شده است؟ آیا مطلق تغییرات در پدیده‌ها حرام است یا آیه ناظر به تغییرات خاصی است؟ و در صورت اعتقاد به حرمت تغییراتی خاص، ملاک کدام است؟

این‌ها سؤالاتی است که پژوهش حاضر در صدد یافتن پاسخ آن‌ها است. نگارنده باورمند به وجود ظرفیت‌های ناشناخته بسیاری در آیه شریفه است که با استفاده از آن‌ها و استمداد از روایات افزون بر تحلیل معنایی «تغییر» و «خلقت» می‌توان به کشف مناطی مناسب جهت معرفی مراد از تغییر خلق محرم نائل گشت.

پیشینه موضوع

موضوع تغییر خلقت ریشه در عادت دیرینه اعراب جاهلی قبل از اسلام دارد. زیرا عرب جاهلیت را

رسم بر آن بود که به تکریم شتری می پرداختند که صاحب پنج فرزند گشته و پنجمی آن نر بود، به این صورت که دیگر ذبح آن را بر خود حرام کرده و گوشش را بریده یا شکاف می دادند که دیگر از گوشت آن استفاده نکنند (طبرسی، جوامع الجامع، ۱/ ۲۸۸؛ مکارم، ۴/ ۱۳۷؛ فخر رازی، ۱۱/ ۲۲۳). چنانکه چشم حیوان نری که پیر شده بود را کور می کردند و سوار شدن بر آن را ممنوع می دانستند (طبرسی، همان؛ بیضاوی، ۹۸/ ۲؛ ابن عاشور، ۴/ ۲۵۸). در حالی که هدف از خلقت اینگونه حیوانات استفاده از گوشت آن‌ها و بهره‌وری از سواری و حمل بار است. همانطور که چنین بدعت‌هایی را در خصوص «بحیره»، «سائبه»، «وصیله» و «حام» قرار داده بودند. و خداوند با نفی این رسوم خرافی می فرماید: «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام...» (مانده: ۱۰۳). یعنی خداوند در مورد هیچ یک از این‌ها حکمی مقرر نداشته است. لذا چنین رسوماتی اوامر شیطانی است که کافران به دروغ بر خداوند افترا می بندند.

معنا شناسی موضوع

موضوع «تغییر خلق» مکون از دو واژه «تغییر» و «خلق» است که هر یک از آن‌ها جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد. و از آنجا که بعضی از مفسران «تغییر خلق الله» را ناظر به «تبدیل خلق الله» در آیه شریفه «لا تبدل لخلق الله» (روم: ۳۰) دانسته و در نتیجه تغییر را به تبدیل معنا کرده‌اند، متعرض واژه «تبدیل» نیز خواهیم شد.

۱. خلق

خلق به دو معنای مصدر و اسم مفعول یعنی آفریدن و آفریده استعمال شده است. راغب اصل این کلمه را «اندازه‌گیری درست» معنا کرده است که در ابداع شی بدون الگو و سابقه قبلی نیز استعمال می شود (راغب، ۲۹۶). از موافقان با این اصل می توان فیومی و ابن اثیر را نام برد (فیومی، ۲/ ۱۸۰؛ ابن اثیر، ۲/ ۷۰).

این در حالی است که صاحب «التحقیق» اصل این کلمه را ایجاد شی به کیفیت مخصوص، مطابق با اقتضاء حکمت و اراده خداوند متعال می داند (مصطفوی، ۳/ ۱۱۵). به باور وی «خلق» غیر از «تقدیر» به دلیل این قول خداوند است: «خلق کل شیء فقدره» (فرقان: ۲). زیرا تقدیر بر «خلق» عطف شده و بعد از آن آمده است (همان، ۳/ ۱۱۶). این قول از این جهت تقویت می شود که عطف، مقتضی تغایر مفهومی است.^۱

۱. با این بیان تزلزل استدلال کسانی که مراد از خلق در آیه شریفه را «تقدیر» دانسته و در صدد نفی دلالت آیه بر تحریم شبیه سازی از این حیث که شبیه سازی تقدیر الهی را تغییر نمی دهد، معلوم می گردد (ر.ک: سبزواری، ۷۲).

۲. تغییر

مراد از تغییر، هرگونه تحول و دگرگونی است که ممکن است وضعیت یا خصوصیت یک شیء را عوض کند، به گونه‌ای که وضعیت یا خصوصیت جدید با وضعیت سابق متفاوت باشد. خواه این دیگر شدن در مقومات شیء باشد، خواه در اعراض آن (موسوی بجنوردی، کاظم، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۵/ ۶۵۹). چنانکه آمده است: «غیر الشئ تغییر: ازلته عما كان علیه» (فیومی، ۲/ ۴۵۹؛ حمیری، ۸/ ۵۰۴۹).^۱ یا «جعل غیر ما كان» (واسطی زبیدی، ۷/ ۳۳۲). راغب دو وجه برای این واژه قائل است، یکی تغییر صورت شیء نه ذات آن و دیگری، تبدیل شیء به غیر آن. (مفردات، ۶۱۹).^۲ وی با وجود آنکه یکی از وجوه مذکور در این واژه را دگرگونی صورت شیء معرفی می‌کند، لکن در ادامه در بیان فرق بین «غیرین» و «مختلفین» و اعم بودن «غیرین» ابراز می‌دارد: «فإن الغیرین قد یكونان متفقین فی الجواهر بخلاف المختلفین» (همان). لازمه چنین گفتاری عدم اتفاق «غیرین» در جوهر در بعضی از مواقع است. بنابراین با وجود آنکه ایشان در وجه اول در معنای «تغییر» تصریح به وقوع دگرگونی در صورت شیء می‌کند، لکن در نهایت معنی گسترده‌تری را برای آن قائل شده و تغییر در جوهر و ذات شیء را نیز به صورت ضمنی پذیرفته است که نتیجه آن، شمول ظرف تغییر است که می‌تواند در ذات یا صورت شیء صورت پذیرد.

۳. تبدیل

تبدیل به معنی عوض قرار دادن چیزی در جای چیز دیگر است (قرشی، ۱/ ۱۷۱). و به عبارتی وقوع شیء به جای شیء دیگر که در بعضی از منابع لغوی به تغییر، معنا شده است (ر. ک: فراهیدی، ۸/ ۴۶؛ صاحب بن عباد، ۹/ ۳۱۸؛ فیومی، ۲/ ۳۹). این در حالی است که تبدیل غیر از تغییر بوده و به عنوان قسمی از تغییر می‌تواند مطرح باشد زیرا چنانکه گذشت تغییر در ذات و صورت قابل تحقق است در حالیکه در قرار گرفتن شئی به جای شیء دیگر، تغییر در صورت با بقاء ذات منتفی است. به عبارت دیگر تبدیل، تغییری است که در ظرف ذات محقق می‌شود. بنابراین ادعای ترادف معنایی بین دو واژه فوق، غیر قابل پذیرش است.

رابطه بین تغییر و تبدیل

بعد از روشن شدن تغایر معنایی بین دو واژه تغییر و تبدیل، نوبت به بیان رابطه بین این دو مفهوم از نظر صدق بر مصادیق می‌رسد که عبارت از عموم و خصوص مطلق از نسب اربع است. چنانچه ابوحیان و ابن عطیه اندلسی تصریح به آن می‌کنند (ر. ک: البحر المحیط، ۴/ ۷۱؛ المحرر الوجیز، ۲/ ۱۱۴). زیرا اشاره شد که تغییر شامل هر دگرگونی می‌شود، اعم از آنکه ذات در آن ثابت و دگرگونی در اعراض باشد، لکن

۱. تعبیر حمیری با کمی اختلاف چنین است «غیر: أی ازاله عن حاله»

۲. این در حالی است که تبدیل غیر از تغییر و اخص از آن است.

تبدیل تغییری است که افزون بر صورت، ماده را هم در برگیرد.

نظر داشت به همین مطلب است که ما را به تزلزل استدلال کسانی که «تغییر خلق الله» را به «تبدیل خلق الله» تفسیر نموده و دلیل چنین تفسیری را «لا تبدیل لخلق الله» قرار داده‌اند؛ رهنمون می‌سازد (طبری، ۱۸۳/۵؛ طبرسی، مجمع ۱۷۳/۳).^۱ زیرا دلیل اخص از مدعا است و به عبارت دیگر تفسیر تغییر خلق به تبدیل خلق - مراد از خلق هر چه باشد - تفسیر به جزئی از معناست نه همه آن. در حالیکه آیه شریفه بعد از بیان حرمت بدعت آن از طریق قطع یا شکاف گوش چهارپایان، درصدد تبیین یک اصل کلی است که تبدیل دین، یکی از مصادیق آن است.

قلمرو دلالت تغییر خلقت از دیدگاه مفسران

در تفسیر و مراد از تغییر خلقت الهی از سوی مفسران سلف و معاصر چند دیدگاه و نظر ارائه شده است که در مجموع می‌توان در سه دسته کلی جای داد.

الف) مراد از تغییر مطلق تغییر تکوینی است: طبری در جامع البیان ابن عباس، انس بن مالک، شهر بن حوشب و عکرمه را از طرفداران این نظریه بر شمرده است (۱۸۱/۵). چنانکه زمخشری (۵۶۶/۱)، محمد جواد مغنیه (التفسیر المبین، ۱۱۵)، وهبه زحیلی (۶۰۹/۵) را نیز می‌توان از معتقدان به این دیدگاه به حساب آورد، با لحاظ تفاوتی که بین صاحبان این دیدگاه در تعیین مصداق تغییر حرام از یک سو و شمول یا عدم شمول تغییر فیزیکی ممنوع نسبت به حیوان و انسان یا خصوص انسان از سوی دیگر وجود دارد. چنانکه یکی بیرون آوردن چشم شتر نر سالخورده را به عنوان مصداق این تغییر معرفی نموده است (زمخشری، همان). و دیگری اخته نمودن بردگان (مغنیه، همان) و سومی مصادیق دیگری را نظیر خالکوبی، کندن مو، مرتب کردن و تیز کردن دندان، گذاشتن موی مصنوعی، رنگ کردن مو... را نیز بر آن افزوده است (آل غازی، ۶۰۹/۵). همانطور که زمخشری قول به مشروعیت خصاء در بهائم را به عموم عالمان نسبت می‌دهد (زمخشری، ۵۶۶/۱) که نتیجه آن انحصار ممنوعیت خصاء در خصوص انسان است.

در مقابل برخی دیگر این محظوریت را به چهارپایان نیز تسری داده و بدین ترتیب عمومیت و گستردگی ناروایی تغییر را بر می‌گزینند. در همین راستا زحیلی خاطر نشان می‌سازد: «فلیغیرن خلق الله بخصی الدواب ... مما تشویه الفطره و تغییرها عما فطرت علیه» (وهبه زحیلی، ۲۷۷/۵).

ذکر این نکته حائز اهمیت است که با وجود اینکه نگره فوق مطلق تغییر تکوینی را مدلول آیه شریفه

۱. لازم به ذکر است که طبرسی، آیه شریفه «لا تبدیل لخلق الله» را گواه بر این تفسیر می‌داند نه دلیل بر آن.

می‌داند، لکن با توجه به مصادیق بر شمرده در کلمات مفسران، این نکته به ذهن متبادر می‌شود که گویا تغییرات تکوینی در جماد و نبات مشمول حرمت مستفاد از آیه نیست. همانطور که سید قطب تصریح به خصوص تغییر شکل در حیوان و انسان می‌کند (فی ظلال القرآن، ۲/۷۶۱).

برآیند این دیدگاه ممنوعیت هر تغییر فیزیکی و مادی با استناد به آیه است. بنابراین موارد مذکور در تفسیر آیه موضوعیت نداشته بلکه صرفاً از باب تمثیل است. لحاظ همین امر است که ابوحنیفه اندلسی را بر آن می‌دارد که بعد از ذکر بعضی از موارد مطرح شده، چنین بنگارد: «فإنما ذلک علی جهة التمثیل لا الحصر» (۷۲/۴).

ب) مراد از تغییر، مطلق تغییر اعم از تکوینی و تشریعی است: فیض کاشانی بعد از برشمردن چند مصداق از تغییر فیزیکی مانند بیرون آوردن چشم شتر نر سالخورده و اخته کردن بردگان و مثله، به تغییر معنوی یعنی تغییر دین و امر الهی نیز اشاره نموده و هر دو نوع تغییر را مشمول تغییر خلق الله به شمار می‌آورد (فیض کاشانی، الصافی، ۵۰۱/۱؛ همو، الأصفی، ۱۰/۲۳۹ - ۲۴۰).

مفسر دیگری با افزودن چند مصداق دیگر از تغییر ظاهری چون تیز کردن دندان و رقم کبود زدن بر لب و دست و پا و لواط و سحق و...، تغییر دین خدا را که مروی از امام صادق (ع) است را نیز مشمول تغییر خلق الله می‌داند (کاشانی، ملاً فتح الله، ۳/۱۱۹). چنانکه صاحب تفسیر «بیان السعاده» با تفکیک موارد تغییر به صورت یا صفت ظاهری مانند مثله و تغییر به صورت یا صفت باطنی مثل تغییر صورت انسانیت از استقامت به انحناء و تغییر دین مستقیم به ادیان منحرف، تمام این موارد را داخل در حوزه تغییر محرم ذکر می‌کند (گنابادی، ۲/۵۳). از دیگر تصریح کنندگان به این اطلاق صاحب تفسیر مواهب الرحمن (سبزواری، ۹/۲۸۹ - ۲۹۰) و صاحب تفسیر مراغی (مراغی، ۵/۱۶۰) را می‌توان نام برد. دور از حقیقت نیست که علامه طباطبایی را نیز بتوان در زمره این افراد به حساب آورد. زیرا بعد از تفسیر آیه به اخته نمودن و مثله و لواط و سحق تفسیر به دین حنیف را نیز خالی از وجه نمی‌داند (۸۵/۵).

محصول اطلاق نگره مزبور با وجود تصریح به تغییراتی خاص، تعمیم به هر نوع تغییری اعم از ظاهری و باطنی است.

ج) مراد از تغییر، خصوص تغییر تشریعی است: ابن گرایش، تغییر تکوینی را خارج از مدلول آیه قلمداد کرده و تنها تغییرات معنوی را مشمول آیه می‌داند. یعنی هرگونه تغییری در امر شریعت نامشروع و ناروا است. البته با لحاظ تفاوتی که در تعیین مراد از تغییر مورد نکوهش در آیه وجود دارد. بعضی آن را دین خدا معرفی نموده‌اند. روایاتی نیز به این مضمون وارد شده است: «عن جابر عن ابی الجعفر (ع) فی قول الله: ولأمرنهم فلیغیرن خلق الله قال: دین الله» (عیاشی، ۱/۲۷۶) و در روایتی دیگر همین معنا از امام

صادق (ع) نیز نقل شده است (ر.ک: طبرسی، مجمع ۳/ ۱۷۳).

برخی تغییر احکام الهی را به جای دین الهی ذکر می‌کنند. در قول منسوب به زجاج آمده است: «معنی آن است که ایشان احکام و اغراض را در خلق خدا بگردانیدند، چون حق تعالی چهارپایان را آفرید تا به آن منتفع شوند، ایشان آن را بر خود حرام گردانیدند (کاشانی، ۳/ ۱۱۹؛ حسینی، تفسیر اثنا عشری، ۲/ ۵۸۰). طبرسی یکی از دیدگاه‌های تفسیری را به عنوان نخستین دیدگاه در تفسیر آیه شریفه، دعوت شیطان به ایجاد تغییر در دین خداوند به معنای تغییر احکام الهی می‌داند. زیرا در تبیین مراد از تغییر دین می‌فرماید: «أراد بذلك تحريم الحلال و تحليل الحرام» (طبرسی، مجمع ۳/ ۱۷۳). یعنی متبعین او امر شیطانی اقدام به حرام نمودن مباحات و حلال نمودن محظورات می‌کنند که نشانه خروج از دین حنیف به دلیل تحریف و تغییر احکام الهی مندرج در دین است. همان چیزی که در آیه مورد مذمت واقع شده است. کیهاراسی و جصاص نیز به نقل از ابن عباس در بیان مراد از تغییر خلقت به تغییر دین الهی، آن را به تحريم حلال و تحليل حرام تفسیر کرده و آیه فطرت را هم به عنوان شاهد بر آن ذکر می‌کنند (کیهاراسی، ۲/ ۴۹۹؛ جصاص، ۳/ ۲۶۸).

برخی دیگر در تبیین این تغییر تشریعی، آن را به تغییر امر الهی تفسیر می‌نمایند. علی بن ابراهیم در تفسیر آیه شریفه می‌فرماید: تغییر خلق الله به معنی امرالله است (قمی، ۱/ ۱۵۳). چنانکه در تفسیر عیاشی از قول امام صادق (ع) روایت شده که در تفسیر آیه فرمودند: «أمرکم الله بما أمر به» (عیاشی، ۱/ ۲۶۷). یعنی تغییر فرمان الهی به آنچه فرمان داده است و مرحوم بحرانی همین روایت را از امام باقر (ع) نقل می‌کند (بحرانی، ۲/ ۱۷۵).^۱

لازم به ذکر است که مراد از امر الهی در اینجا به معنای عام است یعنی امر خدا به انجام واجبات و اجتناب از محرمات که عدم رعایت آن موجب تغییر در احکام و در نتیجه تغییر در دین الهی خواهد شد. بازگشت کلمات این افراد در تعیین مصداق تغییر تشریعی، همان مصداق مطرح شده در نظر قبل است، زیرا امر الهی در تشریعات متضمن احکام الهی است که بدنه دین را تشکیل می‌دهند که هرگونه تغییری در آن منجر به تغییر دین خداوند می‌شود.

بالاخره نظرگاه دیگر در مقام تعیین دین الهی معنایی گسترده را لحاظ می‌کند، به گونه‌ای که قلمرو آن نگره‌های قبلی را هم در بر گیرد که می‌توان از آن تعبیر به هر نوع عملکرد و رفتار خلاف دین کرد. شیخ طوسی بعد از بر شمردن اقوال مختلف، قوی‌ترین قول را تغییر دین الهی با لحاظ جنبه سلبی آن می‌داند، یعنی هر نوع رفتاری که مخالف دین باشد، دینی که احکام و موازین آن مطابق با فطرت انسان است و بر

۱. با این تفاوت که «کم» بعد از «أمر» ذکر نشده است. روایت چنین است: «أمر الله بما أمر به»

همین اساس، تمام احتمال‌های مطرح شده از سوی مفسران را داخل در گستره این معنا به شمار آورده و در تعلیل می‌فرماید: «لأنه اذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تتناول» (شیخ طوسی، ۱۲۱/۳).

خاستگاه دیدگاه سوم با تمام گوناگونی مصادیق آن در مقام تطبیق، انحصار تغییر محرم در آیه شریفه به خصوص تغییر تشریعی است و با تفسیر «خلق الله» به «دین الله» معتقد به خروج تغییرات تکوینی از دلالت آیه است، همانطور که علامه فضل الله بعد از نقل دیدگاه معتقدان به تغییر جسمی و مناقشه در آن تغییر جنسیت را بنا بر اصل اباحه عاری از مانع معرفی می‌کند (فضل الله، تفسیر ۴۶۹/۷ - ۴۷۰).

ارزیابی نظریه مفسران

دیدگاه اول که تغییر مذکور در آیه شریفه را تغییر تکوینی و مادی می‌دانست به وسیله روایات وارد در ذیل آیه تضعیف می‌شود. زیرا روایاتی که جمع کثیری از مفسران شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند، در تفسیر آیه شریفه «دین الله» یا «امر الله» را مطرح نموده‌اند. و این خود نشان از گستره مفهومی آیه و شمول آن نسبت به تغییرات تشریعی است. دیدگاه سوم نیز که خصوص تغییرات تشریعی را اختصاص به ذکر داده است و تغییرات تکوینی را خارج از گستره آیه معرفی می‌کند، ناتمام است زیرا آیه اطلاق داشته و مطلق تغییر را دعوت شیطان دانسته که در واقع مذمت ممثلان اوامر اهریمنی است. بنابر این وجهی برای خروج مطلق تغییرات تکوینی از قلمرو آیه وجود ندارد. افزون بر آنکه بسیاری از تفاسیر، مواردی از قبیل خصاء، لواط، سحوق، خالکوبی را از مصادیق این تغییر معرفی می‌کنند که همگی تغییرات تکوینی است. اما دیدگاه دوم فی الجمله قابل پذیرش است، یعنی آیه در بر دارنده تغییرات تکوینی و تشریعی است. لکن با لحاظ معیاری که خواهد آمد.

قلمرو دلالت تغییر خلقت از دیدگاه فقیهان و شمول یا عدم شمول آن نسبت به

پدیده‌های نوبنیاد

الف) فقهاء عامه

اکثر مفسران اهل سنت روایاتی را در ذیل آیه آورده‌اند که مشیر به تغییرات مادی افزون بر تغییرات معنوی است. از جمله آن روایت‌ها روایتی از عبدالله بن مسعود است که از قول پیامبر (ص) چنین نقل شده است: «لعن الله الواشمات والموتشحات والتمنصات والمتفلجات للحسن، المغیرات خلق الله»^۱ (سیوطی، ۲/۲۲۴). یعنی خداوند لعنت کند کسانی را که خال در بدن دیگران می‌کوبند یا خال در بدنشان

۱. روایت فوق با کمی اختلاف، در کتب روایی شیعه هم آمده است: «لعن الله رسول الله (ص) النامصة و المتنصة و الواشرة و المؤتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة» (حر عاملی، ۱۳۳/۱۷).

کوبیده می‌شود و همچنین زنانی را که موهای ابروی خود را بر می‌دارند و زنانی که به خاطر زیبایی و جوان نشان دادن خود، دندان‌های جلویی خود را (به وسیله تراش) از هم جدا می‌کنند و زنانی که خلقت خدایی را تغییر می‌دهند.

روایات مشابه دیگری نیز قریب به همین مضمون وارد شده است (همان).

در روایات مزبور و روایات مشابه آن کلمه «لعن» به کار رفته که چون از طرف پیامبر (ص) صورت پذیرفته، مبین اهمیت سرنوشت‌ساز عمل منفور و به تعبیر عرفی، نهی نسبت به مرتکبان این اعمال می‌باشد که در راستای نهی در آیه شریفه مطرح شده است.

التفات به آیه مورد بحث و روایات، که زمینه اولیه ممنوعیت تصرفات و ایجاد دگرگونی در خلقت را فراهم آورده است، آل غازی را بر آن می‌دارد که فتوی به حرمت انواع تزینات دهد. مواردی نظیر رنگ کردن موی سر و مجعد کردن آن، کرم زدن به صورت به گونه‌ای که پوست اصلی کاملاً دگرگون شود، بند انداختن زنان و هر تغییری که هدف از آن صرفاً زیبایی باشد (۵/۶۰۹).

نظرداشت به حرام انگاری موارد مذکور، پدیده‌هایی چون شبیه سازی انسانی، تغییر جنسیت، عقیم سازی و... را به طریق اولی نامشروع خواهد انگاشت. بنابر این مستبعد نیست که یوسف قرضاوی حکم به حرمت عملیاتی چون شبیه سازی انسانی، جراحی زیبایی و امثال آن با استناد به آیه تغییر خلقت دهد (قرضاوی، الاستساح و تداعیات، ۲۰۰۳ و ۲۰۰۱ م). و به باور فرد دیگری فرآیند شبیه سازی مخالف قواعد و اعتبارات شرعی و داخل در عموم قول خداوند [و مورد نهی] باشد! (عبدالناصر، داراسات فقهیه، ۲/۶۷۱)

ب) فقهای امامیه

در میان متقدمان از امامیه آیه تغییر خلقت کمتر مورد استناد فقیهان جهت استنباط حکم شرعی قرار گرفته است. شهید اول در «اللبیان» تنها به ذکر روایات منقول از عبدالله بن مسعود از پیامبر (ص) در خصوص لعن چند دسته از زنان بسنده کرده و مستند احتمالی آن را همین آیه ذکر می‌کند (شهید اول، ۱۲۸). در عین حال عده‌ای از فقیهان حرمت تراشیدن ریش را از آیه استفاده کرده‌اند. فیض کاشانی در «الوافی» و بحرانی در «حدائق الناضره» به همین مطلب اشاره می‌کنند، آنجا که می‌فرمایند: «وقد أفتی جماعة من فقهاءنا بتحريم خلق اللحية وربما يستشهد لهم بقوله سبحانه حكايه عن ابليس اللعين ولا مرنهم فليغيرن خلق الله» (فیض کاشانی، ۶/۶۵۸؛ بحرانی، ۵/۵۶۰). البته اینان تغییر خلق الله را نه دلیل بلکه مؤیدی برای فتوای این عده به حرمت معرفی می‌کنند. اما مرحوم نراقی نه استناد و نه استشهاد به آیه جهت استنباط حکم حرمت تراشیدن ریش را نپذیرفته و در تعلیل مطلب می‌فرماید: معلوم نیست که خلق لحیه،

تغییر خلق الله باشد (نراقی، ۱/ ۲۶۴). صاحب عمده المطالب نیز با ذکر احتمالات موجب تعلق حکم حرمت به خلق ریش، یکی از آن احتمالات را استناد به تغییر خلقت خدای متعال می‌داند و سپس با مناقشه در قلمرو دلالت آیه در نهایت گرایش به اجمال آیه پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱/ ۱۹۵). اما شیوه اشکال محقق خویی به کسانی که به آیه شریفه جهت حرمت تراشیدن ریش استناد می‌کنند، به گونه‌ای دیگر است. ایشان با طرح دو فرض متصور در مسأله می‌فرماید: اگر مراد از تغییر در آیه شریفه تغییر خاصی باشد شکی در حرمت اجمالی این تغییر نیست. لکن دلیلی در دست نیست که مراد به تغییر، آن چیزی باشد که خلق لحنیه را هم در برگیرد، و اگر مراد از تغییر، مطلق تغییر باشد؛ دلیلی بر آن اقامه نشده است (خویی، ۱/ ۲۵۸). و پشتوانه فقدان دلیل بر اطلاق را پیامد فاسد آن می‌داند با این تعلیل که: لازمه التزام به اطلاق تغییر، حرمت تصرف در دیگر مخلوقات از جمله کاشت درخت و حفر چاه و قطع شاخه‌های درخت و کوتاه کردن ناخن‌ها است (همان). لازمه‌ای که اعتقاد به آن ممکن نیست و بدینگونه معتقد به اجنبی بودن مدلول آیه نسبت به تراشیدن ریش می‌شود. تا کنون هنوز بحث موضوعات جدیدی چون تغییر جنسیت، عقیم سازی و... به حوزه مدلول آیه وارد نشده است. لکن باتوجه به ضرورت اجتناب از دستورات اهریمنی، حرمت تغییر خلق الله به صورت قاعده فقهی «لا یغیر خلق الله» مطرح شده است (شیرازی، ۱۹۹). تا اینکه مظاهر نوین زندگی با پیشرفت دانش پزشکی پا به عرصه وجود می‌گذارند و با فراهم شدن بستر تغییر جنسیت به عنوان یکی از این مظاهر و نیاز برخی افراد به تغییر جنسیت و چالش‌های مطرح شده پیرامون ابعاد فقهی و حقوقی آن، بحث تجویز و عدم تجویز از سوی فقیهان مطرح می‌شود. که یکی از مهم‌ترین دلیل مانعین که بیشتر به نگرش مذهبی اهل تسنن وابسته‌اند، بحث تغییر خلق الله است. چرا که تغییر جنسیت اظهر مصادیق تغییر در خلق خداست. که البته این نگره مورد مخالفت تعداد زیادی از فقیهان امامیه قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه علامه فضل الله که مدعی عدم دلالت آیه بر تحریم بوده و اساساً تغییرات مادی را اجنبی از آیه می‌داند، خاطر نشان می‌سازد: موضوع حرمت در آیه شریفه انسان نیست، بلکه آفرینش خداست و با برشمردن بعضی از محظورات حرمت مطلق تغییر ادامه می‌دهد، اگر آیه شریفه دلیل بر تحریم تغییر باشد، باید دلیل حرمت هرگونه تغییر در همه مخلوقات الهی باشد و در این فرضیه باید تمامی درختان، گیاهان، زمین، کوه‌ها، جویبارها و دیگر پدیدارها را به حال خود وانهیم، در حالی که هیچ کسی به چنین برآیندی ملتزم نمی‌شود. و اعتقاد به خروج این موارد از عموم حکم تغییر، تخصیص اکثر را در پی دارد که مستهجن است. در حالیکه بیشتر علماء، تغییرات در این پدیدارها و تغییرات زیبایی در انسان و سایر تغییرات از این دست را جایز شمرده‌اند (فقه الحیاه، ۲۲۷-۲۳۰). استدلال ایشان برای نفی و انکار رهیافت حرمت به تغییر جنسیت از معبر دلالت آیه بر دو مقدمه و یک نتیجه استوار است، نتیجه‌ای که

التزام به آن ممکن نیست:

۱- تمامی پدیده‌ها خلق الله هستند.

۲- هر تغییر خلق الهی، حرام است.

نتیجه: ایجاد تغییر در تمامی پدیده‌ها حرام است.

محذور این نتیجه: باور به حرمت تغییر مادی در تمام مخلوقات خداوند راه تعامل و ارتباط انسان با طبیعت را می‌بندد. پر واضح است که چنین برداشتی باطل است و اگر در صدد چاره‌جویی برآیم و قائل به خروج تغییر در طبیعت و مخلوقاتی جز انسان از حوزه شمول حکم حرمت تغییر و بقا، تغییر در مخلوق انسانی در حکم حرمت مستفاد از آیه شویم، این همان تخصیص اکثری است که قبیح است. بنابراین ایشان اساس مدعی عدم نظارت آیه بر تغییرات مادی از جمله تغییر جنسیت است که نتیجه چنین برداشتی اعتقاد به خصوص تغییرات معنوی از مدلول آیه است.

اعتقاد به خصوص تغییر معنوی که قدر متقین از آیه به دلیل روایات اشاره کننده به آن است، و خروج تغییرات فیزیکی از مدلول آیه، ساده‌ترین راه حل برای خروج از اشکالات مترتب بر شمول و اطلاق آیه است. راه حلی که برخی دیگر از فقیهان معاصر نیز آن را بر می‌گزینند (مکارم، ۱۳۲/۲). وعده‌ای نیز پیش از آن، به صورت احتمالی از آیه استظهار کرده‌اند (مراغی، ۷۳۴/۲). شاید به همین خاطر است که امام خمینی بدون اشاره به مستند قرآنی حرمت تغییر خلق الله، در خصوص تغییر جنسیت معتقد به جواز می‌شود (تحریر الوسیله، ۶۲۶/۲).

یکی دیگر از مباحث مستحدث در راستای پیشرفت علم پزشکی مسأله عقیم سازی است که در ضمن توانایی اطباء بر ایجاد تغییراتی در انسان جهت کنترل نسل، شبهه حرمت آن بر مبنای تغییر خلق الله مطرح شده است. آقای مؤمن در تقریر این مسئله چنین می‌نگارد: مضمون آیه منع از مطلق هر تغییری در هیأت طبیعی انسانی است، خواه در ظاهر جسم باشد یا در باطن جسم و یا منع از تغییری است که موجب نقص و تشویه خلق شود یا منع از تغییری که به تعطیلی یکی از قوای جسمانی منجر شود. عقیم سازی نیز که یکی از مصادیق بارز این تغییر است مطابق آیه ممنوع است (مؤمن، ۵۵).

همو در جواب از این شبهه چنین پاسخ می‌دهد که آیه شریفه در صدد منع از هر تغییری در خلق الله نیست، چون تحفظ بر منع هر تغییری، مستلزم حرمت تغییر در دیگر مخلوقات یعنی جماد و حیوان نیز هست و وجهی برای تخصیص آن به انسان نیست، بلکه مراد، صرف تغییراتی است که نشأت گرفته از امر شیطان باشد. بنابراین هر تغییری در خلق الله که احراز شود از ناحیه امر شیطان و اغواء اوست، چنین تغییری حرام است و در صورت عدم احراز و شک، اصل برائت جاری شده که نتیجه آن عدم حرمت است.

لذا ادعای حرمت تغییر در جسم انسان «بما هو تغییر» با استناد به آیه از وجاهت برخوردار نیست (همان). ایشان نیز که ملتفت محظورات التزام به ممنوعیت هر تغییری در خلق الله بوده است، دست از اطلاق آیه برداشته و خصوص تغییرات تحت امر شیطان را مشمول حرمت می‌داند. نظیر تغییراتی که مردم را به سوی گناه سوق می‌دهد (همان).

لازمه چنین باوری، اثبات قبلی گناه بودن عملی معین توسط دلیلی دیگر است. لذا اگر دلیلی در دسترس نباشد که ایجاد دگرگونی در مخلوقی به فرمان و خواست شیطان انجام می‌گیرد، نمی‌توان حکم به حرمت آن داد. به عبارت دیگر آیه دلیل استقلالی بر تحریم نیست. بنابر این نخست باید تحریم فعلی ثابت شود تا بعد مندرج در مدلول آیه واقع شود.

یکی دیگر از مسائل مطرح شده در فقه در پرتو پیشرفت تکنولوژی جواز یا عدم جواز شبیه سازی است که مخالفان و موافقان سخن از دلالت یا عدم دلالت آیه بر حرمت جواز آن رانده‌اند.

مخالفان که نوعاً فقیهان عامه‌اند و اساس حرمت را امر شیطان به تغییر خلقت الهی می‌دانند؛ برای نشان دادن شدت حرمت و تأکید بر اجتناب از فناوری مهندسی ژنتیک، حتی در صدد جرم انگاری آن بر آمده به گونه‌ای که اقدام کنندگان به پروژه شبیه سازی را محارب قلمداد کرده‌اند (ر.ک: محمدی، شبیه سازی انسان، ۲۲۱).

در مقابل، موافقان که تعداد زیادی از فقیهان امامیه‌اند، استدلال به آیه شریفه را جهت اثبات حکم تحریم این فناوری نوین نادرست دانسته‌اند (سبزواری، الاستساج بین التقنیه و التشریع، ۹۸؛ مکارم، النکاح، ۱۳۳).^۱ البته رهیافت هر یک جهت خروج از حکم تحریمی مستفاد از آیه و اختیار جواز متفاوت است. به عنوان نمونه محقق سبزواری مراد از خلق را در آیه شریفه تقدیر دانسته که مقدم بر ایجاد است و معتقد است استساج و سایر اکتشافات علمی از تقدیرات الهی است و احداث بعد از عدم از تطبیقات تقدیر است. بنابر این اکتشافات نوین به معنی آفرینش چیزی از عدم توسط دانشمندان نیست. بلکه نهایت تلاش آن‌ها اکتشاف طریقه دیگری برای توالد و تکاثر است که در اصل خلق موجود است، لکن کسی به کشف آن نائل نشده بود و مفهوم خلق ولو بر اکتشافات علمی قابل انطباق است، لکن خارج از تقدیر خداوند نیست (همان). و محقق دیگری برای موجه نمایاندن عملیات شبیه سازی امکان اراده معنای لغوی تغییر خلقت را منتفی دانسته و مراد از آیه را کارهای خرافی برخاسته از تصورات شیطانی و جاهلانه می‌داند (تسخیری، همان). چنانکه تحکم در جنس جنین و تلقیح مصنوعی نیز خارج از دلالت آیه شریفه دانسته

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: شیرازی، المسائل الطبیة، ۱۰۴؛ سند، فقه الطب و التضخم النقدي، ۱۱۵؛ تسخیری، مقاله تکثیر نسل انسانی، ۱۲.

شده است (قندهاری، الفقه و مسائل طبیه، ۱/۱۰۹).

یکی دیگر از موارد استناد به آیه شریفه، در حوزه طب جدید، مسأله پیوند اعضا است که مستلزم تصرف در اعضا و برداشت عضو مورد نیاز از آن، جهت پیوند است که تغییر خلق الله بر آن صادق است. که برای اعلام جواز این عمل و خروج آن از حکم تحریمی موجود در آیه، همچنان ادعای مشیر بودن عنوان تغییر محرم به اعمال خرافی نشأت گرفته از اغواء شیطان شده است (قمی، ۱۶۲).

افزون بر این موارد یاد شده پیرامون عملیات زیباسازی نظیر عمل جراحی بینی، کاشت مو، کوچک سازی لب و هر عملی که جنبه زیبایی داشته باشد نیز بحث‌های مختلفی صورت پذیرفته - که بر خلاف نظر فقیهان اهل تسنن چنین عملیاتی اجنبی از دلالت آیه شمرده شده است (مکارم، ۲/۱۳۳). چنانکه مشهود است نحوه استدلال فقیهان برای عدم استفاده حرمت پدیده‌های نوین متفاوت است. تأمل در شیوه استدلال آنان ما را به چهار رهیافت کلی رهنمون می‌سازد:

- (الف) گراییدن به اجمال آیه و عدم استفاده حکم حرمت از آن نسبت به پدیده‌های نوین.
- (ب) تصرف در مفهوم خلق و اراده معنی تقدیر و اعتقاد به عدم خروج فناوری‌های جدید از مقدرات الهی و در نتیجه عدم تحقق موضوع تغییر در مورد خلق به معنای تقدیر.
- (ج) تصرف در اطلاق تغییر و انحصار آن در تغییر معنوی و خروج تغییرات فیزیکی از مدلول آیه.
- (د) باقی‌گذارن اطلاق تغییر به حال خود و شمول آن نسبت به تغییرات مادی و معنوی ولیکن اعتقاد به نوع خاصی از تغییرات مادی.

نقد دیدگاه فقیهان در قلمرو دلالت آیه

نقد دیدگاه اول: نظرگاه اول گرویدن به اجمال بود که مردود است زیرا اصل، عدم اجمال آیات قرآن است. به دلیل آنکه نزول آیات قرآن به هدف هدایت انسان‌ها در مسیر کمال از خلال دستورات آن در تمامی ابعاد زندگی و از جمله تعیین نوع رفتار انسان در مواجهه با رویدادهای زندگی است. و در جهت نیل به همین مقصود از ذکر هیچ نکته‌ای که در این امر دخیل باشد، فروگذاری نشده است؛ هر چند در قالب ذکر موانع باشد. تأمین این غرض نیز مستلزم عدم اجمال آیاتی است که در صدد تبیین نکته‌ای جهت اجتناب انسان از مسیر ضلالت و وقوع او در مسیر هدایت است بنابراین اجمال، نافه غرض و صدور آن از حکیم، قبیح بلکه محال است.

در همین راستا آیه مورد بحث در صدد تبیین یکی از موانع هدایت الهی - به عنوان یکی از منفورهای الهی - برآمده است و حرکت گام به گامی را از طرف شیطان برای به دام کشیدن بندگان به تصویر می‌کشد.

که نهایتاً به گمراهی بعضی از بندگان خداوند و زیان دیدن آن‌ها می‌انجامد. حرکتی که با عزم جدی او بر اغواء از طریق به کار رفتن حرف تأکید «لام» در ابتداء و «نون» تأکید ثقلیه در انتهاء مقرون گشته است. گویا مخاطب شیطان در این آیه در منزلت منکران گفته‌های او واقع شده و شیطان برای تأکید بر حقیقت گفته‌های خود از این حروف تأکید استفاده کرده است.

از جمله افعالی که شیطان بر آن مصمم است، تغییر خلق است که انسان‌ها را به آن امر می‌کند و از آنجا که مستلان این امر و اوامر دیگر اهریمنی، مورد مذمت قرار گرفته و نسبت به آن تهدید شده‌اند، حرمت افعال مزبور بلکه شدت حرمت قابل استفاده است. حال به جای تعیین مراد از این تغییر محرم جهت اجتناب از آن، گراییدن به اجمال و کنار گذاشتن آن از مسیر استنباط احکام، صحیح نبوده بلکه در تنافی با غرض هدایتگری آیات است.

نقد دیدگاه دوم: در رد این دیدگاه یعنی اراده معنای تقدیر از واژه «خلق» باید گفت، تقدیر غیر از خلق بوده و دلیل آن چنانکه اشارت رفت، عطف تقدیر بر خلق در کریمه: «خلق کل شیء فقدره» (فرقان: ۲) است. که بر اساس آن تحقق رتبه تقدیر بعد از مرتبه خلق است. بنابراین تعریف آن به تقدیر و اعتقاد به تحقق موضوع تغییر خلق در رابطه با مسائل نوین مطابق این مبنا صحیح نخواهد بود.

نقد دیدگاه سوم: ادعای انحصار تغییر مذکور در آیه به خصوص تغییر معنوی که محصول این دیدگاه است، ادعایی بدون دلیل و تقیید بدون وجود مقید است زیرا تغییر در آیه شریفه مطلق بوده و روایات معروف «دین الله» یا «امر الله» به عنوان تغییر محرم، بدون اینکه مقیدی برای اطلاق آیه به شمار آیند، از باب تمثیل و بیان مصداق خفی از مدلول آیه محسوب می‌شوند. این در صورتی است که استعمال خلق در آیه شریفه استعمال حقیقی، از نوع حقیقت ادعایی بوده و گستردگی مفهوم خلق در آن لحاظ شود، به گونه‌ای که دین را هم مخلوق الهی بدانیم. اما اگر استعمال از نوع مجازی و اطلاق «خلق الله» بر «دین الله» مجاز باشد، این اطلاق مجازی، از گونه اطلاق سبب بر مسبب با این اعتبار است که خلقت الهی دعوت به تمسک دین الهی دارد. چنانکه واژه «فطرت» به معنی «خلق» نیز چنین است. لذا وقتی دین اسلام دین فطرت نامیده می‌شود، به معنی آن است که اسلام دینی است که ملائم با فطرت و فطرت، دعوت کننده به آن است. یعنی این دین مقتضای فطرت است و بنابراین اطلاق فطرت بر دین، اطلاق مقتضی بر مقتضای می‌باشد.

در هر صورت چه استعمال حقیقی باشد و چه مجازی، تغییرات مادی از آیه خارج نخواهند بود و چه بسا که تغییرات جسمی، سبب تغییر دین الهی شوند و لذا روایات، مانع از اطلاق آیه نخواهند بود. با بیان فوق تزلزل قول کسانی (ر.ک: طبری، ۵/ ۱۸۴) که «لا تبدیل لخلق الله» را دلیل بر تفسیر «خلق الله» به «دین الله» دانسته‌اند، روشن می‌شود. افزون بر آنچه سابقاً گذشت که تغییر اعم از تبدیل بوده و در این

صورت دلیل اخص از مدعا خواهد بود. شاهد دیگر اینکه اگر مرا از تغییر محرم در آیه صرف تغییر در دین و احکام و به عبارتی بدعت گذاری باشد، این معنا از فقره قبل یعنی «فلیتکن آذان الأنعام» هم قابل فهم است و دلیلی برای ذکر دوباره آن نخواهد بود.

حاصل آنکه خداوند متعال بعد از تبیین حرمت تغییراتی که منجر به بدعت احکام خرافی می شود، به بیان یک اصل کلی یعنی «حرمت تغییر خلق الله» می پردازد که هم شامل تغییرات تکوینی و هم تشریعی می شود.

نقد دیدگاه چهارم: نگره فوق گرچه فی الجمله قابل پذیرش است، اما دایره شمولش نسبت به هر تغییر مادی در مخلوقات و هرگونه دگرگونی طبیعت، پذیرفتنی نیست و به خاطر بطلان چنین تعمیمی است که ادعا شده: «اذن القصد من خلق الله هو خلق خاص و من تغییره ایضاً تغییر خاص» (صادقی، ۷/ ۳۴۶). بنابراین چاره‌ای جز پذیرش ضابطه جهت تفصیل در تغییر محرم و تعیین ملاک با توجه به قرائن پیرامونی نخواهد بود.

التفات به همین ضرورت بوده که برخی با تفکیک بین تغییرات پایداری چون خصی کردن و تغییراتی که زایل می شود مانند تزین زنان، ملاک را قید دوام و عدم دوام قرار داده و اولی را حرام و دومی را مباح دانسته‌اند (قرطبی، ۵/ ۳۹۳). در حالیکه چنین ضابطه‌ای محل تأمل است زیرا در شرع تغییرات پایداری چون قطع دست سارق و دست و پای محارب تشریع شده است. همانطور که بعضی از تغییرات مورد نهی در شریعت، دائمی نیست. بنابراین معول، در حرمت تغییر قید «دوام» نیست و لذا عده‌ای دیگر قید دیگری را به دوام اضافه کرده تا مناط تحریم، متکون از دو وصف دوام و اراده تحسین از تغییر باشد و مؤید چنین برداشتی را روایت «المتفلجات للحسن» قرار داده‌اند (همو، ۲۹۲). در صورتی که تحسین نیز ملاک تحریم نخواهد بود به دلیل آنکه در شرع برخی از انواع تزین نه تنها حرام نبوده بلکه اراده شارع نیز به آن تعلق یافته است. مانند شکاف گوش دختران برای نهادن گوشواره در آن که با وجود آنکه تزیین پایداری است و مراد از آن نیز زیبایی است، لکن مباح است. توجه به همین اشکالات برخی دیگر را بر آن داشت که ملاک حرمت را تغییر ضاو، معرفی کنند (ابن عطیه اندلسی، ۲/ ۱۱۵). بنابراین تغییر نافع مطابق این تعبیر، مباح خواهد بود. چنانچه ادعا شده است، تغییر خلق اگر متوجه تبدیل به احسن باشد مانعی ندارد (سند، ۱۰۰). اما رویکرد دیگر در معرفی ملاک، متفاوت بوده به گونه‌ای که معول در منع تغییر را هر گونه دگرگونی معارض با خلقت خداوندی که فعل شیطانی و به منظور رویارویی با خالق صورت می‌پذیرد، می‌داند (سبزواری، ۷۵).

در خصوص تغییر نافع یا تبدیل به احسن این سؤال نسبت به صاحبان دیدگاه فوق مطرح می‌شود که

ملاک در تعیین نفع یا احسنست چیست؟ سؤالی که تغافل از آن موجب اجمال ملاک معرفی شده می‌گردد. چنانکه رویکرد اخیر نیز با وجود پذیرش اجمالی آن، قابل جمع با بعضی از مصادیق مطرح شده از سوی مفسران نخواهد بود. به عنوان نمونه یکی از مصادیق ممنوع تقریباً مورد اتفاق نزد مفسران، اخصاء یعنی تعطیل کردن قوه شهوانی به خاطر اغراض مقصود است، بدون آنکه معارضه با خلقت خداوند ملحوظ نظر باشد. اینجاست که امر قدری مشکل می‌نماید و از طرفی تا ابعاد موضوع و ویژگی‌های درونی و بیرونی و فواید و پیامدهای آن به طور کامل مشخص نباشد، نمی‌توان حکم آن را بر اساس مبانی و عناصر اصلی شرع کاوید.

امید آن می‌رود که با استمداد از چند آیه قبل و بعد از آیه مورد بحث یعنی آیات ۱۱۶ تا ۱۲۱ که سیاقی واحد و ساختاری منسجم دارند بتوان درحد امکان بر مشکل فائق آمد.

مروری اجمالی بر این آیات ما را بر این حقیقت رهنمون می‌سازد که مطمح نظر در آیات فوق الذکر با وجود طرح منفوراتی بعد از گناه شرک که هیچ گناهی بالاتر از آن متصور نیست؛ توجه دادن انسان‌ها به گناهای بس عظیم است که شیطان لعین به عنوان سهم معینی از بندگان یاد نموده است که سرانجام آن‌ها نیز تعذیب در جهنم است. چنین هم جواری اهمیت گناهان فوق را می‌رساند. منفوراتی که محصول امتثال اوامر شیطانی است، مانند سرگرمی بندگان به تمنیات و گمراهی آن‌ها از طریق ارتکاب اعمال خرافی و تغییر در خلق الهی که حقیقتی جز فریب و عاقبتی جز گرفتاری در عذاب ندارد.

واضح است که وعده عذاب بر ایشان به هیچ روی نمی‌تواند ناظر به نتیجه اعمال ایشان باشد زیرا اقدام آنان پوچ و بی‌ثمر معرفی شده است. اما بدون شک وعده عذاب نشان از رویداد امری حرام از سوی عده‌ای دارد. پرسش این است که این معصیت کدام است و با چه معیاری قابل شناسایی است؟

جهت دسترسی به پاسخی مناسب آیه از دو مجرا مورد بررسی قرار می‌گیرد:

مجرای اول ظهور آیه شریفه در حرمت مطلق تغییر خلق الله است، به گونه‌ای که افزون بر تغییرات تکوینی، تغییرات تشریعی را هم در برگیرد. خصوصاً آنکه روایات تفسیرکننده «خلق الله» به «دین الله» نیز این شمول را تقویت می‌کنند.

مجرای دیگر تعبیر «خلق الله» است که عمومیت آن تمام مخلوقات الهی اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان را در بر خواهد گرفت، در حالیکه چنین گستردگی در بادی امر دور از ذهن می‌نماید. زیرا اعتقاد به چنین گستردگی مستتبع محظوراتی خواهد بود که برای احتراز از آنها اولاً باید دید که مراد از تغییر چیست و دایره صدق مصادیق آن کدام است؟ و ثانیاً متعلق تغییر مشخص شود که آیا تغییر «بما هو تغییر» موضوعیت داشته یا تغییر از این حیث که «تغییر خلق الله» است، موضوع تحریم واقع می‌شود؟

در پاسخ باید گفت مراد از تغییر چنانکه گذشت، هرگونه دگرگونی در ذات یا در صورت شیء از خصوصیتی است که قبلاً بر آن بوده است. اما متعلق تغییر نیز صرف تغییر نیست تا نتیجه آن حرمت مطلق تصرف در طبیعت باشد، بلکه تغییری است که متوجه مخلوقات با لحاظ انتساب آن‌ها به خداوند باشد. دلیل ما تعبیر «خلق الله» است که در آن «خلق» اضافه به «الله» شده است. بنابر این در اسلام چنین نیست که هرگونه تغییری ممنوع باشد. اصل تغییر در روابط و مناسبات انسانی و اجتماعی، پیامد آزاد بودن انسان در اعمال اراده و اثبات اختیار او است و در پهنه هستی علت بقاء و رسیدن به هدف و دلیل قانونمندی هستی می‌باشد. به همین جهت گونه‌ای از تغییرات در موجودات پذیرفتنی است و دلیلی بر منع وجود ندارد.

نظر داشت به متعلق حرمت تغییر با توجه به انتساب آن به خداوند با ویژگی مفسور بر آن، می‌تواند به عنوان راه حل پیشنهادی جهت برون‌رفت از این معضل به حساب آید. حال باید دید ویژگی مخلوقات کدام است که تصرفات برخلاف آن نارواست؟ به عنوان نمونه آیا خداوند رودخانه را صرفاً با این ویژگی خلق کرده که فقط از جهت خاصی جریان پیدا کند تا اگر با دخالت انسان از مسیر دیگری جریان پیدا کند، تغییر در ویژگی آن شیء به عنوان مخلوق الهی محقق شود؛ یا کوه متشکل از خاک و سنگ، با توجه به اینکه مخلوقی از مخلوقات الهی است، صرفاً با این ویژگی خلق شده که ارتفاع خاصی داشته باشد به گونه‌ای که اگر بشر جهت رفع احتیاجات زندگی خود اقدام به استخراج موادی از آن یا احداث تونل در آن نماید، تغییر در ویژگی آن به شمار آید؟ به نظر می‌رسد یکی از ویژگی‌های هر یک از این مخلوقات - و شاید مهم‌ترین آن‌ها - تحول استعدادها از مرحله قابلیت به فعلیت و حرکت در مسیر کمال است. تا انسان در جهت سیر تکاملی خود از آن‌ها بهره‌جسته و به غایت مطلوب نائل آید.

از طرفی اختیار واژه «خلق» به جای واژه «مخلوق» در آیه شریفه می‌تواند اشاره به جنبه صدور خلق داشته باشد و انتساب آن به «الله» می‌تواند مؤیدی بر این معنا به حساب آید. یعنی تغییر آن دسته از مخلوقات از جهت اینکه فعل صادر از خداوند است، به لحاظ تغییر خصوصیات و ویژگی‌های مفسور بر آن، تغییری حرام و در راستای اغراض شیطانی و رویارویی با خلقت خداوند است.

اکنون باید ملاحظه شود که خصوصیات فعل صادر از خداوند چیست. که هر تغییری که فاقد این خصوصیت بوده و جهت‌گیری آن برخلاف آن ویژگی باشد، مذموم و مورد نهی خواهد بود. لازم به ذکر است که نگارنده مدعی احصاء همه خصوصیت‌ها نبوده که پرداختن به همه آن موارد به نحو مستوفی خود عرصه‌ای مستقل می‌طلبد و مجال را یارای آن نیست، بلکه مقصود گشودن درپچه‌ای از بحث است که امید آن می‌رود ارباب فن در جهت استکمال آن گام نهند. لذا به عنوان نمونه تنها به ذکر چند مورد بسنده

می‌شود و تحقیق گسترده‌تر به محل خود واگذار می‌شود.

یکی از خصوصیات فعل صادر از خداوند، سیر تکاملی آن و حرکت در مسیر کمال به جهت انبعاث آن از حریم قدس ربوبی است که خود کامل است و افعال او اقتضای کمال را دارند. بنابراین هر تغییری که در طریق نقص واقع شود، در مسیر غرض شیطانی قرار خواهد گرفت. لذا اخته کردن از این حیث، خواسته‌ای اهریمنی و حرام است.

یکی دیگر از خصوصیات فعل صادر از خداوند «أحسن بودن» آن بر اساس أحسنیت فاعل آن^۱ است. در نتیجه هر تغییری در مراتب فعل حتی از مرتبه بالاتر به مرتبه دون آن از نظر حسن و نیکویی، تغییر حرام خواهد بود، تا چه رسد به سیر تغییر از حسن به قبح که به طریق اولی حرام است. کما اینکه تغییر دین خدا و گمراه نمودن انسان‌ها از خلال آن، که تحول از مسیر تعالی به انحطاط است، محرم و مبغوض است. چنانکه در فرض امکان تحقق تغییر اعضاء بدن انسان و جایگزینی اعضاء بدن حیوان به جای آن در اثر پیشرفت علم، چنین دگرگونی که موجب تشویه خلق و اختلال در نظام احسن می‌شود، امری شیطانی و مذموم است.

از دیگر خصوصیت‌های فعل صادر از خداوند، حرکت آن در مسیر مصلحت و صلاح است. بنابر این هر تغییر فاقد این ویژگی که ثبوت فساد آن احراز شود، مانند فساد نشأت گرفته از استفاده از روانگردان‌ها و مواد شیمیایی به عنوان عامل اختلال در عقل انسان، مبغوض شارع و به دلیل فقدان تعلق اراده تشریعی الهی به آن مذموم است.

از خصوصیات دیگری که می‌توان از آن نام برد، خاصیت انتفاع به مخلوقات و هدفمندی آن‌ها است. بنابراین هر تغییری که در جهت اضرار به مخلوقات یا بر خلاف هدفمندی آن‌ها باشد، ممنوع خواهد بود. و بالاخره یکی دیگر از خصوصیت‌های فعل خداوند صدور آن از روی حکمت است. بنابراین هر تغییر مخالف حکمت، خرد و عقل، در تعارض با فعل خداوند و مبغوض الهی خواهد بود. لذا برخی تغییرها که می‌توانند موجبات اصلاح فسادهای پدید آمده از عوامل طبیعی قبلی را فراهم آورند، مانند مداوای جنسیتی مدخلیتی در موضوع تحریم مستفاد از آیه، به دلیل عدم تعاند با حکمت الهی، ندارند. به عبارت دیگر رفع فساد که مقتضای عوامل طبیعی به دلیل تراحمات واقع در طبیعت است، که خود فی‌نفسه حکیمانه نیست، یا مصلحت اقوایی ندارد؛ منافی حکمت الهی به شمار نمی‌آید، بلکه مأذون به اذن الهی به گونه اجازه اصلاح و نه افساد است و چنین ارتفاهی از موضوع تحریم، تخصصاً خارج است. خصوصاً آنکه تغییر محظور خواسته‌ای اهریمنی است که در مقابل خواست خداوند مطرح است و آن، تغییرات مصبوغ به

۱. اشاره به آیه کریمه قرآن که می‌فرماید: «فتبارک الله أحسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴)

صبغه شیطانی و محقق اهداف شیطان است که در تنافی با اغراض شریعت و اغراض تکوینی مقرر در خلقت باشد. بنابراین تصرفات فاقد خصوصیات مذکور، خارج از ملاک تحریم به شمار آمده و دلیلی بر ممنوعیت آن‌ها وجود ندارد که نتیجه آن نیز خروج تخصصی پدیده‌های نوین پزشکی از موضوع تحریم آیه شریفه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

۱- با پیشرفت علوم تجربی و امکان دستیابی بشر به فناوری‌های نوین و ظهور مسائلی نو پدید و طرح پرسمان‌های جدید به تبع آن، استدلال به آیه شریفه تغییر خلقت جهت استکشاف حکم شرعی چنین مسائلی مورد اهتمام فقیهان قرار گرفته است.

۲- با وجود تحفظ بر اصل استناد به آیه مزبور، تمسک به اطلاق آن به گونه افراطی به منظور حکم به تحریم چنین پدیده‌هایی به طور کلی، مستبعد است.

۳- از طرف دیگر انکار اطلاق آیه و انحصار حکم حرمت مستفاد از آن به صرف تغییر معنوی به دلیل اعتقاد به مشروعیت چنین پدیده‌هایی و نیز ترادف معنایی «تغییر خلق الله» و «تبدیل دین الله» و مدلل نمودن آن به برخی روایات نیز ادعایی بدون دلیل و تقیید بدون مقید است چراکه تغییر اعم از تبدیل و «دین الله» یکی از مصادیق «خلق الله» است.

۴- با این وجود چاره‌ای جز پذیرش اطلاق آیه از حیث اشتغال آن بر تغییر مادی افزون بر تغییر معنوی نیست، لکن التزام به اطلاق بی حد و حصر نیز به دلیل پیامد فاسد آن غیرقابل پذیرش است. همین امر ما را به ضرورت معرفی ملاک با التفات به ظرفیت موجود در آیه رهنمون می‌سازد.

۵- ملاک ادعایی، توجه به ساختار آیه شریفه یعنی تعلق «تغییر» به «خلق» از لحاظ انتساب آن به «الله» است که می‌تواند اشاره به تغییر مخلوقات خداوند به لحاظ صدور آن‌ها از جانب خدا باشد. بنابراین با توجه به ملاکی که از «خلق الله» به دست می‌آید، حرمت تغییر در صورتی است که در تعارض با فعل خداوند و در تقابل با آفرینش الهی به لحاظ خصوصیات ملحوظ در آن باشد.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، علی بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.

ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، بی‌تا.

شماره ۱۰۸	فقه و اصول	۸۴
	ابن عطية، عبدالحق بن غالب، <i>المحرر الوجيز</i> ، بيروت، ۱۴۲۲ ق.	
	ابوحيان، محمد بن يوسف، <i>البحر المحيط</i> ، بيروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ ق.	
	آل غازی، عبدالقادر، <i>بیان المعانی</i> ، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.	
	بحرانی، یوسف بن احمد، <i>الحدائق الناضرة</i> ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.	
	بحرانی، هاشم بن سلیمان، <i>البرهان فی تفسیر القرآن</i> ، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.	
	بیضاوی، عبدالله بن عمر، <i>انوار التنزیل</i> ، بیروت، دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.	
	جصاص، احمد، <i>احکام القرآن</i> ، بیروت، دار الإحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.	
	حر عاملی، محمد بن حسن، <i>وسائل الشیعه</i> ، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.	
	حمیری، نشوان بن سعید، <i>شمس العلوم</i> ، بیروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ ق.	
	خلیل بن احمد، <i>کتاب العین</i> ، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ ق.	
	خمینی، روح الله، <i>تحریر الوسيله</i> ، قم، مؤسسه دار العلم، بی تا.	
	خویی، ابو القاسم، <i>مصباح الفقاهه</i> ، بی جا، بی نا، بی تا.	
	راغب اصفهانی، حسین بن محمد، <i>مفردات الفاظ القرآن</i> ، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.	
	زحیلی، وهبه، <i>التفسیر المنیر</i> ، بیروت، دار الفكر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.	
	زمخشري، محمود بن عمر، <i>الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل</i> ، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.	
	سبزواری، عبد الأعلى، <i>الاستنساخ بین التقنیه و التشریع</i> ، قم، دفتر حضرت آیت الله، ۱۴۲۳ ق.	
	سلطان علیشاه، سلطان محمد بن حیدر، <i>بیان السعاده</i> ، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.	
	سند، محمد، <i>فقه الطب و التضحیم النقدي</i> ، بیروت، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر، ۱۴۲۳ ق.	
	سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، <i>الدر المنثور</i> ، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.	
	شاه عبدالعظیمی، حسین، <i>تفسیر اثنا عشری</i> ، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳.	
	شهید اول، محمد بن مکی، <i>البیان</i> ، قم، محقق، ۱۴۱۲ ق.	
	شیرازی، صادق، <i>المسائل الطبیه</i> ، قم، یاس الزهراء علیها السلام، ۱۴۲۸ ق.	
	صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، <i>المحیط فی اللغة</i> ، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.	
	صادقی تهرانی، محمد، <i>الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن</i> ، قم، انتشارات فرهنگي اسلامی، ۱۳۶۵.	
	طباطبایی قمی، تقی، <i>عمده المطالب فی التعليق علی المکاسب</i> ، قم، کتابفروشی محلاتی، ۱۴۱۳ ق.	
	طباطبایی، محمد حسین، <i>المیزان فی تفسیر القرآن</i> ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.	
	طبرسی، فضل بن حسن، <i>جوامع الجامع</i> ، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.	
	_____، <i>مجمع البیان</i> ، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.	

- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عبد الناصر، ابوالنصل، *دراسات فقهیه فی قضایا طیهه معاصره*، اردن، دار النفائس، ۱۴۲۱ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۰.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فضل الله، محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالماک للطباعه والنشر، ۱۴۱۹ ق.
- _____، *فقه الحیاه*، بیروت، بی نا، بی تا.
- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، منشورات دار الرضی، بی تا.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- قرطبی، محمد بن محمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۷.
- قندهاری، محمد آصف، *الفقه و مسائل طیهه*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ ق.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶.
- کیا هراسی، ابو الحسن، *احکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
- محمدی، علی، *شبیه سازی انسان*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
- مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر للطباعه والنشر، ۱۴۱۴ ق.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق*، تهران، مرکز الکتاب و الترجمه و النشر، ۱۴۰۲ ق.
- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر المبین*، قم، بنیاد بعثت، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
- موسوی بجنوردی، کاظم، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- موسوی سبزواری، عبد الأعلى، *مواهب الرحمن*، بیروت، مؤسسه اهل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- مؤمن، محمد، *کلمات سدیدیه فی مسائل جدیدیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *رسائل و مسائل*، قم، کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد، ۱۴۲۲ ق.
- تسخیری، محمدعلی، پژوهشی تکثیر نسل انسانی با بهره گیری از تکنولوژی جدید، پایگاه اطلاع رسانی آیت الله

محمد علی تسخیری، ۱۳۹۰ ش، قابل دسترسی در سایت: www.taskhiri.ir

قرضاوی، یوسف، پژوهشی الاستساک البشری و تداعیات، ۲۰۰۱ و ۲۰۰۳ م، قابل دسترسی در سایت:

www.qaradawi.net

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۸۷-۱۰۹

عدم اشتراط ایمنی از ضرر در امر به معروف و نهی از منکر *

دکتر محمد محسنی دهکلانی

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: mmdehkalany@yahoo.com

دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد دانشگاه مازندران

Email: izadifard@umz.ac.ir

صالح منتظری

دانشجوی دکتری دانشگاه مازندران

Email: salehmontazeri@gmail.com

چکیده

در آثار فقهی وجوب امر به معروف و نهی از منکر مقید به تحقق شروطی، از جمله «ایمنی از ضرر» شده است. فقهاء معتقدند امر به معروف و نهی از منکر نسبت به شرط ایمنی از ضرر «وجوبی تعلیقی و مشروط» دارد به گونه ای که هرگاه بر امر به معروف و یا نهی از منکر، مفسده و یا ضرری مترتب شود، این وجوب فعلیت نداشته و ساقط می شود. نگارندگان با بازخوانی مسأله، مستندات قول مشهور را به رغم برخورداری از «شهرت عظیمه» قابل خدشه می دانند. اجمالاً نویسندگان معتقدند امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک فریضه شرعی «وجوبی مطلق و غیر معلق» نسبت به شرط موصوف داراست.

کلیدواژه ها: امر به معروف، نهی از منکر، ایمنی از ضرر، قول مشهور

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۵/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۶/۰۹.

DOI: 10.22067/jfu.v0i0.37732

مقدمه

امر به معروف و نهی از منکر از واجبات ضروری دین اسلام است. این فریضه به حدی مورد تأکید قرار گرفته است که سعادت جامعه را در گروی آن و ترک آن را موجب گمراهی و شقاوت دانسته‌اند.^۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به این موضوع با عنوان نظارت همگانی در اصل هشتم توجه نموده است.

فقه‌های امامیه لزوم اجرای امر به معروف و نهی از منکر را موکول به تحقق شرایطی دانسته‌اند که یکی از آن‌ها مصونیت آمر و ناهی، اطرافیان و آحاد جامعه از ضرر حاصل از اجرای آن است. این اناطه و اشتراط به گونه‌ای است که اگر آمر به معروف و یا ناهی از منکر در امر و نهی‌اش از ضرر در امان و مصون نباشد، در مرتکز اذهان متشرعین چنین امر به معروف و نهی از منکری واجب نیست. این در حالی است که در تاریخ برخی از اقدامات اصلاح‌گرانه همچون قیام امام حسین (علیه السلام) این حکم را نقض کرده است. بنابراین در این نوشتار ما در پی پاسخگویی به این سؤال هستیم که آیا ایمنی از ضرر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر شرط است یا خیر؟

کلمات فقهاء

شیخ مفید در کتاب المقنعه درباره شرط عدم مفسده می‌فرماید: «امر به معروف و نهی از منکر به شرط توانمندی و ایمنی از مفسده واجب است. بنابراین اگر از انکار منکر ناتوان باشد و یا ترس از ترتب مفسده در حال یا آینده داشته باشد، به انکار قلبی و زبانی بسنده می‌شود و اگر از انکار زبانی نیز ترس داشته باشد، به انکار قلبی - که هیچ کسی حق ترکش را ندارد - کفایت می‌شود» (۸۰۹).

ابو صلاح حلبی نیز می‌نویسد: «وجوب برطرف نمودن قبیح متوقف بر شروط پنجگانه‌ای است که یکی از آن شروط این است که مفسده‌ای در بین نباشد». (الکافی، ۲۶۵)

شیخ الطائفه در آثار متعدد خود به این امر تصریح نموده است. ایشان در کتاب نه‌ایه می‌فرماید: «آمر یا ناهی باید علم یا ظن داشته باشد که امر و نهی‌اش ضرری به او یا دیگران وارد نمی‌کند. بنابراین اگر علم یا ظن قوی داشته باشد که ضرری متوجه او یا دیگران خواهد شد، امر به معروف و نهی از منکر با انواع مراتبش واجب نخواهد بود» (۲۹۹). قاضی ابن براج (مهدب، ۱/ ۳۴۱)، ابن حمزه طوسی (الوسيله، ۲۰۷) و ابن ادریس (السرائر، ۲/ ۲۳) از دیگر فقیهانی‌اند که در میان متقدمین این قول را اختیار نموده‌اند.

۱ از امام باقر علیه السلام روایت شده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ تَحِلُّ الْمَكَّاسِبُ وَتُرْدُ الْمَظَالِمُ وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ». (الکافی، ۵/ ۵۶) یا در خبری دیگر آمده است: «إِذَا لَمْ يَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَلَمْ يَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَمْ يَتَّبِعُوا الْأَخْيَارَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ شِرَارَهُمْ، فَيَدْعُوا عِنْدَ ذَلِكَ خِيَارَهُمْ فَلَا تُسْتَجَابُ لَهُمْ» (صدوق، الأمالی، ۳۰۸)

از متأخرین محقق حلی در مختصر النافع (۱/ ۱۱۵) و نیز شرایع می‌گوید: «شرط چهارم این فریضه الهی این است که در نهی از منکر مفسده‌ای وجود نداشته باشد، بنابراین اگر گمان داشته باشد که ضرری متوجه شخص یا مالش یا یکی از مسلمانان می‌شود، وجوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط می‌شود». (۳۱۱/۱)

علامه حلی با تأیید کلام پیشینیان در منتهی المطلب می‌نویسد: «شرط چهارم امر به معروف و نهی از منکر این است که در انکارش مفسده‌ای متوجه آمر یا یکی از مؤمنان نشود، بنابراین اگر ضرری به جان آمر یا مالش یا یکی از مسلمانان برسد، وجوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط می‌شود». (۱۵/ ۲۴۰) ایشان این نظر را در تحریر الأحکام (۲/ ۲۴۱)، تذکره الفقهاء (۹/ ۴۴۳) و قواعد الأحکام (۱/ ۵۲۴-۵۲۵) تأیید می‌کند.

شهید اول نیز در دروس یکی از شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر را «انتفاء المفسدة» می‌داند و می‌گوید: «برای سقوط وجوب امر به معروف و نهی از منکر همین که گمان به رسیدن ضرر جانی یا مالی به مباشر یا به بعضی از مؤمنان داشته باشد، کفایت می‌کند و در این هنگام اقرب این است که امر به معروف و نهی از منکر حرام است». (الدروس ۲/ ۴۷) ایشان در اثر دیگرشان نیز همین رأی را برگزیده‌اند. (القواعد و الفوائد، ۲/ ۲۰۱) شهید ثانی در شرح لمعه (۲/ ۴۱۵)، محقق سبزواری در کفایة الأحکام (۱/ ۴۰۵)، محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان (۷/ ۵۳۸-۵۳۹) و نیز فیض کاشانی (مفاتیح الشرایع، ۲/ ۵۵) به صراحت ایمنی از ضرر و مفسده را شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند.

صاحب جواهر به طور مبسوط به این مطلب پرداخته‌اند ایشان معتقدند: «شرط چهارم این است که در انکار آمر یا ناهی مفسده‌ای وجود نداشته باشد، بنابراین اگر علم یا گمان به حصول ضرری نسبت به خودش یا مالش یا آبرویش یا یکی از مسلمانان داشته باشد، وجوبش ساقط می‌شود» (جواهر الکلام، ۳۷۱/۲۱). احمد خوانساری در جامع المدارک همین مطلب جواهر را به قلم خویش تکرار فرموده است (۴۰۴/۵). صادق روحانی نیز در کتاب مفصل خود پیرامون این شرط به تفصیل قلم‌فرسایی نموده و به نقل از فقهاء می‌نویسد: «فقهاء شرط کرده‌اند که از امر به معروف و نهی از منکر نباید ضرری برای آمر یا دیگر مسلمانان نسبت به جان، آبرو یا مال پیش بیاید» (۱۳/ ۲۵۷).

از کلمات فقهاء مطالب زیر را می‌توان اصطیاد نمود:

الف) همان طور که ملاحظه شد، برخی از فقهاء مانند ابن حمزه، محقق حلی در شرایع، علامه حلی در منتهی المطلب، شهید اول، محقق سبزواری، فیض کاشانی و صاحب جواهر، عنوان شرط را «عدم مفسده» ذکر کرده‌اند و برخی دیگر مانند شیخ طوسی در نهایه، قاضی ابن براج، شهید ثانی، مقدس

اردبیلی و سید صادق روحانی، عنوان آن را «عدم ضرر» دانسته‌اند. اگرچه عنوان مفسده اعم از ضرر است ولی با دقت در سخنان گروه اول، معلوم می‌شود که مقصود آنان از مفسده، همان ضرر است.

ب) ضرر در کلمات فقهای عظام، در مفهومی گسترده به کار رفته است؛ زیرا اولاً از جهت متعلق شامل ضرر دینی، جانی، مالی و آبرویی و.... می‌شود و ثانیاً شخص متضرر اعم است از خود آمر و ناهی، وابستگانش و دیگر مؤمنان.

ج) همانطور که در کلمات فقهای گرانقدر دیده شد، ضرر دایر مدار علم نیست، بلکه با ظن قوی و حتی با احتمال عقلایی نیز محقق می‌شود.

مستندات اقوال

۱. اجماع

شیخ الطائفه اولین فقیهی است که اجماع را مستمسک فتوای خویش قرار داده است. وی در کتاب الإقتصاد می‌نویسد: «لا خلاف أن وجوبه مشروط بأن لا يكون فيه مفسدة». ایشان در ادامه می‌گویند: «فلا يجوز أن يثبت معه وجوب ولا حسن بلا خلاف» (۱۴۹-۱۵۰).

فقیه دیگر، صاحب جواهر است که از اجماع تعبیر به: «بلا خلاف أجده فيه» (نجفی، ۲۱/۳۷۱) نموده است. قریب به همین مضمون را محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان (۷/۵۳۹) نیز آورده است.

نقد دلیل اجماع

از آنجا که اجماع در مسأله می‌تواند به دو صورت اجماع محصل و منقول ادعا شود، لذا بررسی این دلیل را در دو فرض پی می‌گیریم.

فرض اول: اجماع محصل

فرض ادعای اجماع محصل در مسأله حاضر بدین صورت خواهد بود که فقیه با تتبع در کتب و آثار همه فقیهان پیش از خود و تحصیل نظر همه ایشان، مدعی شود «همه فقهاء» در صورت وجود مفسده و عدم ایمنی از ضرر، امر به معروف و نهی از منکر را واجب نمی‌دانند.

اشکال صغروی: از آنجا که این فرع در قرن پنجم هجری، ابتدا به وسیله شیخ مفید و در ادامه توسط ابوصلاح حلبی طرح گردید لذا بسیاری از فقهای دوره‌های آغازین اجتهاد یا بحث از امر به معروف و نهی از منکر را مطرح نکرده‌اند و یا حداقل متعرض این شرط نشده‌اند. به عنوان مثال ابن ابی عقیل در مجموعه فتاوا، صدوق در دو کتاب مقنع و هدایه، سید مرتضی در همه کتب فقهی اش، ابن زهره و شیخ طوسی در

خلاف بحث امر به معروف و نهی از منکر را طرح نکرده‌اند. فقیه اخیر به رغم آنکه در کتاب الجمل و العقود متعرض اصل بحث شده است ولی سخنی از شرایط آن به میان نیاورده است.

خلاصه آنکه به نظر می‌رسد اخذ موافقت «همه قدماء»، مبنی بر اشتراط ایمنی از ضرر در وجوب فریضه مذکور امکان ندارد. شاید بدین خاطر است که فقیهان بزرگی همچون مرحوم اردبیلی و صاحب جواهر تعبیر به بلا خلاف اجده نموده‌اند که البته دلالتی بر اجماع مصطلح ندارد.

اشکال کبروی: اشکال دیگری که بر اجماع ادعایی وارد است، مدرکی و یا حداقل محتمل المدرکی بودن آن است. زیرا محصلین اجماع، آن را در عرض أدله دیگر نظیر برخی قواعد فقهی و اخبار باب ذکر کرده‌اند که در این حالت برقراری ملازمه و امکان حدس رأی معصوم (ع) را ناممکن ساخته و در نتیجه چنین اجماعی (بر فرض وقوع) از حجیت ساقط می‌گردد.

فرض دوم: اجماع منقول

فرض ادعای اجماع منقول در مسأله حاضر، نقل‌هایی است که از برخی فقهاء در کتاب‌های ایشان مشاهده شده است.

اشکال اول: بحث از حجیت اجماع منقول، متفرع بر حجیت اجماع محصل است. و از آنجا که حجیت اجماع محصل متوقف بر کامل بودن مقدمات آن است، در نتیجه با تردید در هر یک از مقدمات، حجیت اجماع محصل مخدوش گشته و در نهایت کلام در حجیت اجماع منقول تمام نخواهد بود. در ما نحن فیه صغرا به خاطر عدم امکان تحصیل نظر همگان و کبرا به خاطر فقدان کاشفیت، ناتمام بوده، لذا چنین اجماع منقولی حجت نخواهد بود.

اشکال دوم: با این همه و در فرض مماشات از اشکال فوق، ایراد اساسی دیگر، عدم اعتبار اجماع منقول در نزد اغلب اصولیان است. (سبحانی، المبسوط، ۲۰۱/۳؛ تبریزی، اصول المذهب، ۸۵)

۲. قبح ایجاد مفسده (دلیل اعتباری)

ابو صلاح حلبی در کتاب کافی برای لزوم شرط ایمنی از ضرر به این نحو استدلال کرده است: «ما در وجوب امر به معروف و نهی از منکر عدم مفسده را شرط می‌دانیم، زیرا علم داریم از چیزی که اثر آن به وجود آوردن قبیح است، باید اجتناب کرد». ایشان در ادامه می‌نویسد: «عقلا و نقلا روا نیست مکلف، امر قبیح و مشکلی را برای خود به وجود آورد، برای اینکه می‌خواهد امر ناپسندی را از دیگری برطرف کند.» (۲۶۶ - ۲۶۷)

شیخ طوسی نیز در الإقتصاد این وجه را به گونه دیگری تکرار کرده و می‌نویسد: «هنگامی که امر یا ناهی بر جان یا مالش بترسد و یا در امر و نهی مفسده‌ای برای آمر و ناهی یا دیگران وجود داشته باشد، امر و

نهی قبیح است زیرا به وجود آوردن مفسده قبیح و ناپسند است.» (۱۴۹).

مقدس اردبیلی فقیه دیگری است که به استدلال فوق تن می‌دهد، وی می‌گوید: «وقوع منکر امری قبیح و ناپسند است و حصول ضرر نیز قبیح است و لذا دفع قبیحی (منکر) به وسیله ارتکاب قبیحی دیگر (کاری که سبب وارد شدن ضرر است) ناپسند است.» (مجمع الفائده، ۵۳۹/۷)

نقد دلیل اعتباری

اما به نظر این استدلال نیز پذیرفته نیست چرا که اولاً اگر مقصود فقها از قبیح، امر به معروف و نهی از منکر است که موجب ضرر باشد، این کلام ناتمام است، زیرا چگونه می‌شود امر و نهی قبیح باشد، در حالی که روایات و بلکه آیاتی دال بر ضرورت و وجوب امر به معروف و نهی از منکر به طور مطلق (حتی با وجود مفسده و ضرر) وجود دارد؟^۱

دوم اینکه در نصوص شرعی (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۵/۱۱۹ - ۱۲۳؛ باب ۴۶، حدیث ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴) و متون فقهی ثابت شده است (شهید ثانی، شرح لمعه، ۹/۳۴۹) که اگر کسی در راه حفظ جان، مال، حریم و آبرویش کشته شود، در اجر و ثواب به سان شهید است، در حالی که مطابق فرمایش این بزرگواران در این موارد دفاع آدمی از جان و حریمش نه تنها اجر و ثواب شهید را ندارد بلکه چنین امری و یا چنان نهی قبیح است!^۲

سوم اینکه بر فرض صحت کلام این بزرگواران درباره قبح دفع قبیح (منکر) به قبیح (مفسده و ضرر) دیگر، تطبیقش بر امر به معروف و نهی از منکر درست نیست، زیرا دفع قبیح به قبیحی همانند آن در کم و کیف ناپسند و نارواست، اما دفع ضرر نوعی با ضرری شخصی، یا دفع ضرر بزرگ با ضرر کوچک، امری

۱ و ما این آیات و روایات را ذیل بند ۵ تحت ادله قول مختار ذکر خواهیم نمود. ممکن است مستشکل اشکال نماید: «برگشت اشکال مزبور به این است که دلیل وجوب امر به معروف و ... مطلق است و تقیید آن دلیل می‌خواهد؛ و البته این اشکال وارد نیست زیرا مستدل به دلیل عقلی این عمل را قبیح می‌داند. بنابراین نمی‌تواند گفت شما دلیلی بر تقیید ندارید؛ بلکه باید دلیل عقلی آنان را ابطال کرد.»

در جواب می‌گوییم: قبح مفسده ایجاد شده ناشی از دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر، حداکثر قبیحی اقتضایی و عرضی دارد مثل تحقیر یک دوست لو خلی و نفس قبیح است ولی همین تحقیر به عنوان تحقیر می‌تواند ممدوح و حسن شود مثل آنجا که تحقیر سبب نجات وی شود. (مظفر، اصول فقه، ۲/۲۸۵) درمانجن فیه نیز ایجاد ضرر و زمینه شکل‌گیری آن به خودی خود اقتضای قبیح بودن را دارد. اما همین ضرر اگر ناشی از اجرای فریضه مهمی چون احیای یک معروف در جامعه و یا انسداد یک منکر از آن باشد در نظر عقل نه تنها قبیح نیست بلکه چه بسا ممدوح و حسن باشد. اطلاعات آیات و روایات در مقام تحسین و تمذیب این دو فریضه به نحو مطلق‌اند.

۲ مستشکل ایراد نموده است که چه ارتباطی میان این دو وجود دارد؟ جواب آن است که با قبیح بودن چنین فعلی (امر به معروف با وجود مفسده) دیگر مطلوبیت و محبوبیتی نداشته امر شارع بدان تعلق نمی‌گیرد در نتیجه فاعل فعلی که مأمور به نبوده نزد مولا محبوبیتی ندارد مستحق اجر نخواهد بود.

عقلایی است که حیات خردمندان و شریعت دین مبین بر آن پایه ریزی شده است.^۱ به عنوان مثال اگر عامل منکر بگوید: «قرآن را بسوزان که اگر نسوزانی تورا می‌زنم» در این صورت سوزاندن قرآن قبیح و حرام است، زیرا کتک خوردن در مقابل سوزاندن قرآن اهمیتی ندارد. اما اگر بگوید «قرآن را بسوزان که اگر نسوزانی تورا می‌کشم» در این حالت نه تنها سوزاندن قرآن قبیحی ندارد بلکه چه بسا بی توجهی به جان و ترک حفظ آن قبیح خواهد بود.

۳. قاعده نفی ضرر و حرج

اگر چه در اصل، نفی ضرر و حرج دو قاعده مستقل از یکدیگرند لکن از آنجا که در مقام، بسیاری از فقهاء به هر دو قاعده به لسان واحد استدلال نموده‌اند و حتی گاه یکی را جای دیگری نیز بکار برده‌اند لذا این دو قاعده را تحت دلیل واحد طرح می‌کنیم:

علامه حلی در منتهی المطلب می‌نویسد: «اگر ضرری به جان آمر یا مالش یا یکی از مسلمانان برسد، وجوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط می‌شود به دلیل نفی ضرر و ضرار». (۲۴۰/۱۵) بعد از ایشان برخی همچون فیض کاشانی (مفاتیح الشرایع، ۲/ ۵۵)، صاحب جواهر (نجفی، جواهر الکلام، ۳۷۱/۲۱) به قاعده مذکور استدلال کرده‌اند.

مستند قاعده لا حرج نیز آیه شریفه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» است. (حج: ۷۷) فقیهانی چون نجفی، (جواهر الکلام، ۳۷۱/۲۱)، خوانساری (جامع المدارک، ۵/ ۴۰۴) و روحانی (فقه الصادق، ۲۵۷/۱۳) به قاعده مذکور استدلال کرده‌اند.

نقد قاعده نفی ضرر و حرج

به نظر استدلال به هر دو قاعده محل تأمل است چرا که اولاً استدلال به قاعده لاضرر برای نفی شرط ایمنی از ضرر و زیان، اولی از استدلال برای اثبات چنین شرطی است، زیرا شارع با گفتن «لاضرر و لاضرار» نظر مؤمنان را به خطر مرتکبان منکرات برای جامعه اسلامی جلب می‌کند و مؤمنان را دعوت می‌نماید جلو خطر و ضرر را بگیرند.^۲

۱ این بیان در پاسخ به ادعایی است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر را مطلقاً متوقف بر ایمنی از ضرر می‌داند و فرقی میان شدت و ضعف ضرر قائل نیست.

۲ شاید برخی اشکال نمایند: مراد از ضرر در قاعده مذکور ضرر شخصی است و نه ضرر نوعی، در نتیجه برای نفی شرط ایمنی از ضرر و زیان نمی‌توان به این قاعده استناد جست. اما باید گفت: مقصود از ضرر شخصی در قاعده لاضرر این است که در هر موردی که از حکم شرعی، ضرری برای شخص در خارج تحقق می‌یابد حکم در مورد این شخص مرتفع است ولی نسبت به سایر اشخاصی که متضرر نشده‌اند حکم برداشته نمی‌شود. زیرا ممکن است حکمی نسبت به یک شخص ضرری باشد و نسبت به شخص دیگر ضرری نباشد. اما این مطلب منافاتی با این ندارد که یک ضرر شخصی متوجه اکثر و بلکه تمام آحاد جامعه خود بشود. به عبارت دیگر منافاتی میان «شخصی بودن ضرر» و «فراگیر بودن آن» نیست و این دو قابلیت جمع

وجه اولویت این است که می‌توان قاعده لا ضرر را ناظر به ضرر کردار منکر بر جامعه قرار داد، چنان که می‌توان گفت در مرحله بعد ناظر بر ضرر ارتکاب نهی است. در حالت نخست، مفاد آن امر به دفع منکر از جامعه است و در حالت دوم، مفادش اسقاط وجوب نهی از منکر از عهده مؤمنان است. با دوران امر میان این دو حالت، حمل قاعده بر دفع ضرر نوعی از جامعه، اولی بر تفسیر آن بر دفع ضرر شخصی است.

دوم اینکه قاعده لاضرر در مورد امر به معروف و نهی از منکر، فراگیر نیست، زیرا میان قاعده مذکور و اطلاق ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر تراحم است و در باب تراحم، وظیفه ما ترجیح دلیلی است که در بردارنده ملاک اهم است و در مانحن فیه ملاک اهم، در طرف ادله امر به معروف و نهی از منکر است، زیرا مصلحت این دو فریضه، مربوط به عموم مسلمانان و جامعه اسلامی است ولی مصلحت قاعده برمی‌گردد به شخص آمر و ناهی البته ممکن است گاهی مصلحت دفع ضرر از آمر و ناهی، از مصلحت تحقق معروف و ترک منکر بیشتر باشد، که در این صورت به حکم عقل، قاعده لاضرر بر ادله امر به معروف و نهی از منکر مقدم می‌شود.

سوم اینکه چه بسا بتوان ادعا نمود قاعده لاضرر در مورد احکام اجتماعی است نه احکام فردی؛ لذا قاعده مذکور برای رفع حکم ضرری نوعی وارد شده است.^۱ بنابراین فریضه‌ای مثل امر به معروف و نهی از منکر، که در آن شخص آمر یا ناهی ضرر می‌بیند ولی برای جامعه اسلامی دارای منفعت است، با حدیث لاضرر برداشته نمی‌شود.

چهارم اینکه قاعده لاضرر تخصصی از مورد بحث خارج است زیرا در جای خود ثابت شده است که این قاعده درباره احکامی است که موضوع آن‌ها در ابتدا ضرری نباشد، مانند وجوب نماز لذا در چنین احکامی که گاهی همراه با ضرر هستند با قاعده لاضرر، وجوب آن‌ها برداشته می‌شود؛ ولی اگر حکمی همیشه یا غالباً همراه با ضرر جانی یا مالی یا عرضی باشد مانند امر به معروف و نهی از منکر، با قاعده لاضرر وجوب آن برداشته نمی‌شود، زیرا با اجرای این قاعده، لغویت این ادله لازم می‌آید، که این بر شارع حکیم قبیح است.^۲

شدن را دارند. در ما نحن فیه مفسده ترک امر به معروف آنچنان است که همه افراد یک جامعه را مبتلا می‌نماید در عین اینکه به استناد شخصی بودن ضرر، تنها کسانی که از ترک این فریضه متضرر می‌شود حکم از ایشان برداشته می‌شود.

۱ این مساله تنها به عنوان یک احتمال طرح شده است و عدم پذیرش این پاسخ خللی به سایر ادله وارد نمی‌کند. در تحقیقات اجتهادی و پژوهشی ارائه پاسخ‌های چندگانه مرسوم و معمول است. به گونه ای که نویسنده به دنبال آن است از مجموع دلایل فراهم آمده مطلوب خود را اثبات نماید.

۲ مستشکل ایراد نموده است: اولاً امر به معروف و نهی از منکر غالباً یا همیشه با ضرر همراه نیست بکه بسیار نادر هم هست ثانیاً به فرض که باشد چه کسی گفته که در این گونه موارد با لاضرر وجوب آن برداشته نمی‌شود و لغویت لازم می‌آید. در جواب اولاً ایشان می‌گوییم: غالبی بودن یا نبودن ضرر در امر به معروف و نهی از منکر از اموری است که آن را به وجدان

پنجم اینکه چه بسا بتوان گفت با توجه به پاداش و اجر الهی فراوان، از نظر عقلاً آنچه را آمر و ناهی متحمل می‌شود، ضرر نیست؛ زیرا مفهوم ضرر، امری است عرفی و عرف در این موارد، عنوان ضرر را صادق نمی‌داند؛ زیرا صدق ضرر از نظر خردمندان، پس از محاسبه هزینه‌ها و درآمدها است و بی‌شک، عایدی مکلف در این موارد، به مراتب بیشتر از هزینه‌ها و مشقاتی است که بر او وارد می‌شود.^۱

۴. قاعده سهولت و یسر

صاحب جواهر برای اثبات شرط مذکور به قاعده تسهیل تمسک بسته و می‌نویسد: «وجوب امر به معروف و نهی از منکری که با ضرر همراه است، به دلیل سهل و سمحه بودن دین برداشته می‌شود». (جواهر الکلام، ۳۷۱/۲۱) ایشان در ادامه اضافه می‌کند: «وجوب امر به معروف و نهی از منکری که با ضرر همراه است، به دلیل اراده خدا بر یسر و آسانی، نه سختی، برداشته می‌شود» (همان). ممکن است مقصود از قاعده یسر، دلیلی مستقل از قاعده تسهیل نباشد لذا عطف قاعده یسر بر قاعده سهولت، عطف تفسیری است. اما در مقابل برخی همچون مرحوم خوانساری در جامع المدارک (۵/ ۴۰۴) و روحانی در فقه الصادق (۱۳/ ۲۵۷) تنها به ذکر قاعده یسر ذیل ادله اثبات شرط ایمنی از ضرر، بسنده نموده و هیچ اشاره‌ای به قاعده سهولت نکرده‌اند. ما چه این دو را یک قاعده بدانیم یا دو قاعده جدا، اصل استدلال از نظر صاحبان این قلم ناتمام است.

نقد قاعده تسهیل و یسر

اولاً معنای اینکه اسلام دین سهل و سمحه است، این نیست که در آن، هیچ گونه زحمت و مشقتی وجود ندارد، بلکه به این معنا است که اسلام نسبت به ادیان و مکاتب دیگر^۲، احکامی آسان‌تر و قابل تحمل‌تر دارد.

دوم اینکه سهل و سمحه بودن دین بدین معنا است که شریعت در پی سخت‌گیری و تنگ‌نظری نیست،

منصف احاله می‌کنیم موید بر صحت ارتکاز نویسنده موضع فقیهان است که برای امر به معروف و نهی از منکر چنین شرطی را معتبر دانسته‌اند، در حالیکه اگر این امر از نوادر بود توسعه بحث در این باره موجه نمی‌بود. در جواب ثانیاً نیز می‌گوییم: حاکم در این مساله عقل است. عقل حکم می‌کند که با قاعده لاضرر، وجوب امر به معروف و نهی از منکر برداشته نشود و امر به معروف در فرض ضرر همچنان واجب باشد. زیرا اگر وجوب امر به معروف و نهی از منکری که غالباً با ضرر توأم است منوط به عدم ضرر باشد چنین جعلی لغو خواهد بود.

۱ ممکن است کسی اشکال نماید چنین استدلالی، استحسان است. در پاسخ می‌گوییم این جواب و جواب‌های قبلی مجموعه ایرادات ذیل دلیل لاضررند در درستی مختار ما لازم نیست تمام ایرادات ارائه شده وارد باشند لذا نویسندگان خود به وجود برخی اشکالات به ایرادات مطروحه از جانب خود واقف هستند. ضمن آنکه برخی مستشکلین ترتب ثواب و پاداش بر چنین فریضه‌ای را اول الکلام دانسته‌اند. بدون آنکه قصد الحاج بر درستی استظهارمان داشته باشیم معتقدیم: لسان روایاتی که می‌گوید افضل الاعمال احمزها شاید ناظر و یا حداقل بی ارتباط به موضوع ما نباشد.

۲ برای مطالعه بیشتر این احتمال رک: طبرسی، الإحتجاج، ۱/ ۴۹۷؛ مازندرانی، شرح اصول کافی، ۱۰/ ۲۲۴؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۷/ ۳۰۰.

البته به شرطی که تساهل و تسامح مخل کمال بشر نباشد و اگر برای رسیدن به کمال، لازم باشد که در جایی با صراحت و قاطعیت، شو، دفع و برطرف شود، روا نیست که شریعت جانب تسامح و تساهل را بگیرد. بنابراین، اگر کمال نیازمند زیان و مشقت باشد - چنانکه در جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، روزه، خمس و زکات، حدود و قصاص و دیات این چنین است - شدت و سختی با تمام لوازمش کمال خواهد بود و عیب و ناپسند نیست.

۵. روایات

مهم‌ترین دلیل مثبتین اشتراط ایمنی از ضرر، روایات باب است و این همان چیزی است که برخی چون فیض کاشانی (مفاتیح الشرایع، ۲/ ۵۵) و محقق اردبیلی (مجمع الفائدة، ۷/ ۵۳۹) به آن اذعان نمودند.

روایت اول: خبری است (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۱۶/ ۱۲۵) منقول از حضرت صادق (علیه السلام)^۱ که دلالت دارد بر اینکه امر به معروف و نهی از منکر، بر کسانی واجب است که قدرت و تمکن آن را داشته و ترس بر جان خویش، یاران و همراهان خود و یا طبق نقل دیگر^۲ (همان، ۱۲۹) ترس بر جان خویش نداشته باشند و لذا این فریضه الهی در صورت امکان و نبود خطر جانی، واجب است.

نقد و بررسی روایت: به نظر نگارندگان استدلال به این روایت تمام نیست زیرا:

اول اینکه سند روایت ضعیف است، زیرا در سند آن به طریق اول احمد بن یحیی بن زکریا القطان و تمیم بن بهلول و اعمش قرار دارند که دو نفر نخست از مجاهیل بوده و توثیقی از ایشان در کتب رجالی بدست نیامده است. (خویی، معجم رجال، ۲/ ۳۶۴؛ ۳/ ۳۷۹) کما اینکه در خصوص اعمش نیز شهید ثانی در تعلیقه خود بر خلاصة الاقوال علامه به او اعتراض نموده است (همان، ۸/ ۲۸۱) اگرچه که ابی داود وی را توثیق نموده (۷۱۸) و مرحوم خویی نیز بعد از ذکر آراء متهافت رجالیان درباره اعمش، وی را از خواص اصحاب ائمه (ع) دانسته است. (خویی، معجم رجال، ۸/ ۲۸۲) ضمن آنکه در سند روایت به طریق اخیر (از قول امام رضا علیه السلام) نیز عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النیسابوری و علی بن محمد بن قتیبه النیسابوری قرار دارند که نفر اول از مجاهیل بوده و توصیفی از او در کتب رجالی نیامده است (همان، ۱۱/ ۳۸) و فرد دوم به رغم پاره‌ای توثیقات، تحقیقاً تضعیف شده است (۱۲/ ۱۶۱).

۱ محمد بن علی بن الحسین فی الخصال عن احمد بن محمد بن الهیثم العجلی عن احمد بن یحیی بن زکریا القطان عن بکر بن عبدالله بن حبیب عن تمیم بن بهلول عن الأعمش عن جعفر بن محمد (علیهما السلام)

۲ البته این روایت به طریق دیگری در عیون أخبار الرضا از امام رضا (علیه السلام) نقل شده است که سند آن چنین است: محمد بن علی الحسین فی عیون الأخبار عن عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النیسابوری عن علی بن محمد بن قتیبه النیسابوری عن الفضل بن شاذان قال سأل المأمون الرضا (علیه السلام)

اگر اشکال شود شهرت عملی موافق روایات مذکور بوده و جابر ضعف سند خواهد بود در جواب می‌گوییم: اصل مبنا مورد قبول بسیاری از فقیهان نیست، (خویی، مصباح الاصول، ۱/ ۱۷۰) ضمن آنکه استناد مشهور هم به دو خبر موصوف معلوم نیست.

دوم اینکه بر فرض تمام بودن سند و دلالت، این روایت با روایات دال بر وجوب مطلق امر به معروف، معارض است.^۱

روایت دوم: خبری است از امام صادق (علیه السلام)^۲ که دلالت دارد بر اینکه امر به معروف و نهی از منکر، بر افرادی واجب است که توانمند و گفته‌شان مطاع باشد (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۶/ ۱۲۶- ۱۲۷). بنابراین امر به معروف و نهی از منکر در صورت توانمندی و پذیرش قول آمر و ناهی از جانب دیگری، واجب است.

نقد و بررسی روایت: روایت مذکور نیز همچون خبر قبلی با ایراداتی مواجه است زیرا: اول اینکه سند روایت ضعیف است، زیرا در سند آن مسعدة بن صدقة قرار دارد، که به عقیده نجاشی (رجال، ۴۱۵) توثیق نشده و به عقیده بزرگان دیگری همچون کشی (رجال، ۳۹۰)، شیخ طوسی (رجال، ۱۴۶)، علامه حلی (خلاصة الاقوال، ۲۶۰)، ابن داود (رجال، ۳۴۴ و ۵۱۵)، علامه مجلسی (الوجیزه، ۱۷۸) و جزایری (حاوی الاقوال، ۳/ ۳۷۹) تضعیف شده است. لذا بعید نیست توثیق مامقانی در تنقیح (۳/ ۲۱۲) از روی حدس و گمان باشد.

البته ممکن است گفته شود، به دلیل شهادت ابن قولویه در مقدمه کتابش، مسعدة بن صدقة ثقه است. (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، جلسه ۱۳۹۳/۱۱/۲۸)

لکن در جواب باید گفت این سخن درست نیست زیرا بنابر گفته برخی علما، این ادعا که عبارت مؤلف کامل الزیارة در مقدمه کتاب به صورت واضح بر ثقه بودن تمام راویان موجود در سلسله سند کامل الزیارة تصریح داشته و به نوعی شهادت ایشان به وثاقت همه راویان است، مورد قبول نیست؛ بلکه حق در اینجا همان است که محدث نوری گفته است که کلام ابن قولویه تنها بر وثاقت مشایخ خودشان - که روایات را مستقیماً از آن‌ها اخذ کرده است - دلالت دارد، نه کلیه راویانی که در سلسله سند روایات کتابش وجود دارد. محدث نوری در دو جا از کتاب مستدرک به این امر تصریح کرده است (نوری، ۳/ ۵۲۲- ۵۲۳ و ۷۷۷).

سبحانی نیز نظر محدث نوری را تقویت کرده و سه دلیل بر آن اقامه می‌کنند، که به جهت طولانی

۱ مراد روایاتی است که ذیل ادله قول مختار ذکر آن‌ها خواهد گذشت.

۲ محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (ع)

نشدن بحث از ذکر آن‌ها خودداری کرده و خواننده محترم را بدان ارجاع می‌دهیم (سبحانی، کلیات علم الرجال، ۲۷۰ - ۲۷۱).

همچنین مرحوم خوئی نیز در اواخر از این مبنا که عبارت مؤلف کامل الزیارة در مقدمه کتاب به صورت واضح بر تفه بودن تمام راویان موجود در سلسله سند کامل الزیارة تصریح دارد، برگشته است و معتقد است: کلام ابن قولویه تنها، بر وثاقت مشایخ خودشان - که روایات را مستقیماً از آن‌ها اخذ کرده است - دلالت دارد، نه کلیه راویانی که در سلسله سند روایات کتابش وجود دارد. (حسینی خامنه‌ای، درس خارج فقه، جلسه ۱۳۹۳/۱۱/۲۸)

دوم اینکه بر فرض توثیق مسعدة بن صدقة، قرائن گواهی می‌دهد که کلام امام در حال تقيه، صادر شده است و لذا از منظر فقه امامیه، حمل روایت بر تقيه اولی از اثبات حکمی به استناد چنین خبر است. زیرا طبق نظر برخی از علمای علم رجال، وی از عامه و اهل سنت است (شیخ طوسی، رجال، ۱۴۶) و طبق نظر برخی دیگر از فرقه بتری^۱ است. (کشی، رجال، ۳۹۰)

لذا از آنجا که پرسش درباره قیام بر ضد پیشوای ستمگر است، پاسخ امام (علیه السلام) موافق مذهب عامه بوده است. مؤید مدعای ما آن است که تخصیص حدیث نبوی به شرط پذیرش امر و نهی توسط جائز، با توصیف عمل امر و نهی به عنوان برترین جهاد ناسازگار است.

زیرا برترین جهاد آن است که منجر به شکستن شوکت و عظمت حاکم ستمگر شود، تا جرأت و شجاعت نامیده شود، و این ویژگی‌ها وقتی است که جائز و ستمگر در حال جبروت و طغیان باشد، نه در وضعیت نرم خوئی و پذیرش. لذا امر و نهی در حالت دوم خطری ندارد تا برترین جهاد شمرده شود!

سوم اینکه بر فرض تمام بودن سند، دلالت حدیث ناتمام است؛ زیرا مدلول روایت، ربطی به ایمنی از ضرر ندارد، بلکه دلالت بر قدرت آمر و ناهی دارد و قدرت داشتن، غیر از ضرری نبودن است. چهارم اینکه بر فرض تمام بودن سند و دلالت، این روایت با دسته‌ای از روایات که بر عدم شرطیت ایمنی از ضرر دلالت دارند معارض است.

روایت سوم: روایتی است که می‌گوید: ^۲ مؤمنی را که پندپذیر است یا جاهلی را که آگاه می‌شود، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، نه دارنده شلاق و شمشیر را که موعظه در وی اثر ندارد. (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۱۲۷/۱۶)

بنابراین، محتوای روایت این است که تنها امر به معروف افراد غیر قدرتمند واجب است و امر به

۱. رک: سبحانی، کلیات علم رجال، ش ۳۴۶ و ۳۴۷.

۲. محمد بن یعقوب عن علی عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن یحیی الطویل عن ابی عبد الله (ع)

معروف و نهی از منکر صاحبان قدرت (صاحبان شلاق و شمشیر) واجب نیست، زیرا در آن احتمال ضرر است.

نقد و بررسی روایت سوم: این روایت نیز، بر مدعا دلالت ندارد؛ زیرا:

اولاً سند روایت ضعیف است، زیرا در سند آن یحیی الطویل است که از مجاهیل بوده و نام وی در کتب ثمانیه رجالی نیامده است. حتی کسانی همچون اردبیلی در جامع الرواه (۲/ ۳۳۰)، مامقانی در تنقیح المقال (۳/ ۳۱۷) و خویی در معجم رجال الحديث (۱۰۰) که اسم او را آورده‌اند، مدح یا ذم یا توثیقش نکرده‌اند.

دوم اینکه مضمون این روایت با روایات بسیاری مانند «عن النبی ص أنه قال أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» که دلالت دارند بر اینکه ارزشمندترین نوع جهاد، سخن حقی است که در برابر سلطان ستمگر گفته شود، ناسازگار است (ورام بن أبی فراس، ۲/ ۱۲).

سوم اینکه این روایت نیز با روایاتی که بر عدم شرطیت ایمنی از ضرر دلالت دارند، معارض است. **روایت چهارم:** روایتی است از امام صادق (علیه السلام)^۱ با این مضمون که هر کس متعرض سلطان جائری شود و در نتیجه، رفتاری و ناگواری به او برسد، پاداشی نداشته و از اجر شکیبایی و صبر بر این سختی برخوردار نیست (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۶/ ۱۲۷ - ۱۲۸). علامه حلی در منتهی المطلب (۱۵/ ۲۴۰ - ۲۴۱)، به این خبر استناد نموده است.

نقد و بررسی روایت چهارم: این روایت نیز، دلالتش تمام نیست؛ زیرا:

اول اینکه با توجه به قرار داشتن مفضل بن یزید در سلسله سند، روایت ضعیف است، زیرا او از مجاهیل بوده و نام وی در کتب ثمانیه رجالی نیامده است. همچنین اردبیلی در جامع الرواه (اردبیلی، ۲/ ۲۶۱) و مامقانی در تنقیح المقال (مامقانی، ۳/ ۲۴۴) به عدم توثیق و مدح وی تصریح کرده‌اند.

دوم اینکه مضمون این روایت با روایاتی که دلالت دارند بر اینکه افضل انواع جهاد، سخن حقی است که در برابر سلطان و افراد قدرتمند و ستمگر گفته شود، ناسازگار است. نمونه ای از این روایات، در بحث روایت یحیی الطویل گذشت.

سوم اینکه این روایت نیز با روایاتی که بر عدم شرطیت ایمنی از ضرر دلالت دارند، در تعارض است.

قول مختار

نویسندگان بر خلاف نظر فقهاء معتقد است دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر مشروط به عدم

۱ محمد بن یعقوب عن علی عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن مفضل بن یزید عن أبی عبد الله (ع)

مفسده و ایمنی از ضرر نیست. در یک نگاه جامع مستندات این نظریه، اولاً نارسایی مدارک قول رقیب و ثانیاً أدله مثبتیه رأی مختار است. از ابتدای مقاله تا اینجا سعی شده مدارک قول مخالف طرح و عدم کفایت و نارسایی أدله آن تبیین گردد. آنچه در ادامه ذکر می‌شود مستنداتی است که مجموع آن اثبات کننده نظریه نگارنده یعنی همان وجوب مطلق امر به معروف و نهی از منکر نسبت به شرط عدم مفسده است. ناگفته نماند اثبات رأی مختار ما در گرو احراز تمامیت أدله وارده نبوده و صرف طرد مدارک رأی رقیب برای اثبات مختار کافیهست چرا که با شک در اشتراط ایمنی از ضرر برای وجوب فریضه امر به معروف مقتضای قاعده اولیه «عدم اشتراط» چنین امری است. لذا مدعی اشتراط چنین امری نیازمند تکاپو برای اثبات مشروط بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر است و از این حیث نگارنده در فسحت و گشایش است. با این همه مدارک اختصاصی قابل ارائه برای نظریه مختار به قرار ذیل است:

أدله نظریه مختار

۱. اطلاعات و عمومات أدله

تمامی آیات و معظم اخباری که بر وجوب و ضرورت امر به معروف و نهی از منکر دلالت می‌کنند منوط و مشروط به عدم مفسده و یا ایمنی از ضرر نیستند.^۱ به عبارت دیگر لازمه اطلاق و عدم التقييد أدله فوق، وجوب امر به معروف و نهی از منکر حتی در صورت ترتب ضرر است. برای نمونه به آیات ذیل توجه کنید:

آیه اول: خداوند متعال در قرآن کریم از قول لقمان به فرزندش می‌فرماید: «یا بنی اقم الصلوه وأمر بالمعروف وأنه عن المنکر وأصبر علی ما أصابک إن ذلک من عزم الامور» (لقمان: ۱۷) پسر نماز را برپا دار، و امر به معروف و نهی از منکر کن، و در برابر مصائبی که به تو می‌رسد شکیبا باش که این از کارهای مهم است!

آیه شریفه امر به معروف و نهی از منکر را در کنار اقامه نماز دستور می‌دهد و حتی اضافه می‌کند که اگر در راستای تحقق فرائض فوق دچار مصائبی شدی (که این مسئله در امر به معروف و نهی از منکر بیشتر متوقع است) بر آن صبر کن؛ و حال آنکه مطابق قول مقابل آیه می‌بایست در فرض اصابت شدائد و مصائب

۱ ممکن است اشکال شود این روایات بعلت عدم تمامیت برخی مقدمات آن نظیر در مقام بیان نبودن و یا وجود مقیدات قابل تمسک نیستند. «دراین مسأله نباید روایات و اجماع و عمل مشهور اصحاب را نادیده گرفت. به ویژه در این مسأله که مخالفی هم ندارد و غیر از روایات قواعد فقهی هم بر آن دلالت دارد.»

جواب: روایات ادعایی به تمامه دارای اشکال سندی هستند. استدلال به اجماع و قواعد باب تام نیست در طرف مقابل مطلقاً تنها یک آیه و یا یک روایت نیست بلکه مجموعه‌ای از آیات و روایات این اطمینان را به مخاطب می‌دهد که این أدله حداقل از جهت اطلاق مقامی قابل تمسک هستند.

امر به ترک معروف و می نمود. در تأیید برداشت فوق طبرسی در مجمع البیان (۸/ ۵۰۰) و سید هاشم بحرانی در البرهان (۴/ ۳۷۴) روایتی از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) را آورده اند که در آن حضرت می فرمایند: «اصبر علی ما أصابک من المشقة والأذى فی الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر» در برابر دشواری ها و رنج هایی که به سبب انجام دادن امر به معروف و نهی از منکر متوجه می شوی استقامت کن.

آیه دوم: خداوند متعال به موسی و هارون می فرماید: «إذهباً إلى فرعون إنه طغى فقولا له لیند لعله يتذكر أو يخشى، قالاً ربنا إنا نخاف أن يفرط علينا أن یطغى، قال لاتخافا إني معكما أسمع وأرى...» (طه: ۴۳- ۴۶) به سوی فرعون بروید که طغیان کرده است اما به نرمی با او سخن بگویید؛ شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد (موسی و هارون) گفتند: پروردگارا از این می ترسیم که بر ما پیشی گیرد (و ما را آزار دهد) یا طغیان کند (و نپذیرد)؛ خدا فرمود: نترسید من با شما هستم؛ (همه چیز را) می شنوم و می بینم. خدای سبحان به پیامبرش دستور می دهد که اگرچه دعوت فرعون، خالی از ضرر و زیان نیست، اما او را نهی از منکر کند، زیرا «إنه طغى» اوج معاندت و دشمنی با خداست، که می فهماند، نهی از منکر فرعون خالی از ضرر و زیان نیست. بنابراین دستور خداوند دلالت بر شرط نبودن ایمنی از ضرر است.^۱

همچنین قسمت «لاتخافا إني معكما أسمع وأرى» رساترین بیان برای نفی شرط مذکور است، زیرا خداوند به موسی و هارون فرمود برای نهی فرعون از منکر بروید و احتمال سختی و آزار را بدهید و شرط نکنید ضرر و زیانی وجود نداشته باشد، بلکه خدا به آن دو فرمود: «نترسید»؛ و لذا از مقدمه نفسی ضرر که ترس است، موسی و هارون را بازداشت و این واضح ترین بیان برای نفی شرط مذکور در امر به معروف و نهی از منکر است.

روایات زیادی نیز در مسأله امر به معروف و نهی از منکر از امامان معصوم (علیهم السلام) وارد شده است، که در آن وجوب این دو فریضه مطلق بوده و هیچ رد پایی از شرط عدم مفاسده و ضرر در آن وجود ندارد. اما جهت طولانی نشدن بحث از ذکر آن روایات خودداری می کنیم و خواننده محترم را به تعدادی از این روایات ارجاع می دهیم (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۶/ ۱۱۸-۱۲۳/ ح ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۳ و ۱۸).

۲. سیره عملی ائمه (ع)

۱ اشکال شده است؛ اولاً آیه در مورد دعوت است نه امر به معروف و نهی از منکر. ثانیاً موضوع خوف ضرر است نه ضرر حتمی و ثالثاً خداوند فرمود که حال که خوف ضرر است نروید بلکه بروید من با شما هستم. در جواب باید اذغان کرد که دعوت مصداق فرمان به معروف و بلکه اتم مصادیق معروف است ضمن آنکه قائلین به اشتراط صرف احتمال عقلایی ضرر را کافی در تعلیق وجوب دو فریضه محل بحث می دانند و از قائلان کسی سقوط حکم را منوط به حتمیت ضرر ننموده است. فراز پایانی آیه نیز موافق مختار صاحب این سطور است و نه مستشکل چرا که وفق مبنای خصم آیه می بایست می فرمود در فرض وقوع ضرر و یا خوف از ضرر نروید (تعلیق و اناطه) بلکه آیه فرموده است بروید البته من با شما هستم و این یعنی وجوب مطلق و غیر معلق.

سیره عملی امامان شیعه و برخی از یاران ایشان، مانند ابوذر، میثم تمار و حجر بن عدی گواه این مدعا است که امر به معروف و نهی از منکر، با وجود ضرر و زیان ساقط نمی‌شود.

به عنوان مثال قرائن زیادی وجود دارد که امام حسین (علیه السلام) در قیام خود به ضرر علم داشته و از آن در امان نبودند اما با این حال به قیام مبادرت کرده و هدف اصلی از قیام خود را امر به معروف و نهی از منکر بیان داشته و فرمودند: «إنما خرجت لطلب الإصلاح في امة جدی، لريد أن آمر بالمعروف ونهی عن المنکر و أسير بسيرة جدی و أبي علی بن ابيطالب» (علامه مجلسی، بحار الانوار، ۴۴/ ۳۲۹؛ مقوم، مقتل المقرم، ۱۵۶) هدف من اصلاح در امت جدم است و خواسته‌ام امر به معروف و نهی از منکر است و می‌خواهم به سیره و قانون جدم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.^۱

امام خمینی نیز در این رابطه می‌گوید: «در کشتن حضرت سید الشهداء هیچ اشکال نبود برای اینکه مکتب را داشتند آن‌ها از بین می‌بردند، و شهادت حضرت سید الشهداء مکتب را زنده کرد. خودش شهید شد، مکتب اسلام زنده شد؛ و رژیم طاغوتی معاویه و پسرش را دفن کرد ... و سید الشهداء هم چون دید این‌ها دارند مکتب اسلام را آلوده می‌کنند، با اسم خلافت اسلام خلافتی می‌کنند و ظلم می‌کنند و این منعکس می‌شود در دنیا که خلیفه رسول الله دارد این کارها را می‌کند، حضرت سید الشهداء تکلیف برای خودشان دانستند که بروند و کشته هم بشوند؛ و محو کنند آثار معاویه و پسرش را. پس کشتن، شهادت سید الشهداء چیزی نبود که برای اسلام ضرر داشته باشد؛ نفع داشت برای اسلام؛ اسلام را زنده کرد. اگر ما هم همه در این نهضتی که کرده بودیم، در این راهی که داشتیم می‌رفتیم برای مبارزه و معارضه، کشته می‌شدیم، آن هم اشکال نداشت؛ برای اینکه ما هم راهمان را رفته بودیم؛ کشته شده بودیم در راه اسلام. اسلام در خطر نبود؛ اسلام زنده‌تر می‌شد». (خمینی، ۸/ ۴۲۰)

مؤید دیگری بر این مدعا، موضع ابوذر غفاری در برابر کارهای عثمان و والیانش در مورد زیاده روی در مصرف بیت المال است، زیرا امیر المؤمنین علی (علیه السلام) این موضع را پسندیده و در تأیید و یاری ابوذر، سخنان والایی فرموده است. بنابراین اگر امر به معروف و نهی از منکر، بدون شرط ایمنی از ضرر، قبیح و ناپسند باشد، چگونه می‌توان گفت امام آن را تأیید کرده و پذیرفته است؟

البته صاحب جواهر (جواهر الکلام، ۲۱/ ۳۷۳) و سید احمد خوانساری (جامع المدارک، ۵/ ۴۰۵) در این زمینه می‌گویند: «کردار مؤمن آل فرعون و ابوذر و غیر این دو در برخی مواقع به خاطر اموری،

۱ اینکه گفته می‌شود: «موضوع امام حسین با دیگران فرق می‌کند. اتفاقاً قیام امام حسین قیام خون بوده و کشته شدن جزئی از قیام ایشان بوده است که در سایر موارد چنین چیزی نیست» به نظر نگارندگان صرف ادعاست و بر خلاف خصم مدعی هستند، این حرکت مطابق ضوابط و اصول بوده و یک حرکت استثنایی و اختصاصی غیر قابل تسری و استناد برای سایرین، نیست.

خاص اینان بوده و دیگران نمی‌توانند به عملشان قیاس کنند.»

اما این ادعایی است که این بزرگان دلیلی بر آن اقامه نمودند زیرا این دو فقیه بیان نمی‌کنند که چگونه این امور، خاص اشخاص مزبور بوده و دیگران نباید بدان تأسی و قیاس کنند. و از طرف دیگر چون قاعده بر آن است که خصوصیت و ویژگی مزبور در این افراد، مدخلیتی در حکم نداشته و دیگران را نیز شامل می‌شود.

۳. روایات

روایت اول^۱ «ای مردم امر به معروف و نهی از منکر کنید، زیرا امر به معروف و نهی از منکر، موجب نزدیک شدن مرگ و کم شدن رزق نمی‌شود.» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۶/۱۲۵)

روایت از جهت سند صحیح است، زیرا علی بن ابراهیم و پدرش ابراهیم بن هاشم از ثقات اصحاب می‌باشند، کما اینکه علمای رجال بر وثاقت بکر بن محمد نیز اعتراف دارند. (کشی، رجال، ۵۹۲؛ نجاشی، رجال، ۱۰۸؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ۲۶)

نحوه دلالت حدیث بر مدعا نیز تمام است چرا که عبارت «لا یقربا» کنایه است از اینکه امر و نهی، با احتمال خطر جانی و مالی ترک نمی‌شود.

روایت دوم: حدیث مفصلی است از امام اول شیعیان (علیه السلام) به نقل از مرحوم رضی که بعد از ذکر مراتب امر به معروف، افضل آن را اینگونه می‌داند: «أفضل من ذلك كلمة عدل عند إمام جائر.» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۶/۱۳۴)

در این روایت، این جمله دلالت دارد بر اینکه هر چند سخن عدل، نزد سلطان ستمگر، در بیشتر مواقع، همراه با ضرر و خطر است، اما همچنان افضل انواع امر و نهی به شمار می‌آید.

به عبارت دیگر، اگر گفتن سخن حق، بی ضرر و خطر باشد و سلطان ستمگر آن را بپذیرد، برترین جهاد به شمار نمی‌آید. زیرا جهاد از جهاد گرفته و مشتق شده و در صورت پذیرش ستمگر، جهاد و تلاشی نخواهد بود تا برترین جهاد شمرده شود. بنابراین برترین جهاد، سخن گفتن با ستمگر در حال طغیان و گردن کشی است، زیرا در این صورت، آمر و ناهی توسط وی تهدید و مجازات خواهند شد.

اشکال این روایت از نظر سند است زیرا نقل رضی مرفوعه بوده و کلام متصل به معصوم نیست.

روایت سوم^۲: حدیث مفصلی است که دلالت دارد بر اینکه در آخرالزمان مردمانی خواهند بود امر به معروف و نهی از منکر را واجب نمی‌دانند مگر اینکه ایمن از ضرر و زیان باشند و برای خود، عذر و بهانه

۱ علی بن ابراهیم فی تفسیره عن أبیه عن بکر بن محمد عن أبی عبد الله (ع)

۲ أحمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابنا عن بشیر بن عبد الله عن أبی عصمة قاضی مرو عن جابر عن أبی جعفر (ع)

می‌تراشند. نماز و روزه و هرچه را برای جان و مالشان ضرر نداشته باشد، به جا می‌آورند، اما اگر نماز و دیگر کارها، برای مال و جانشان ضرری داشته باشد، از آن شانه خالی می‌کنند، چنان که از والاترین و بزرگ‌ترین وظیفه یعنی امر به معروف و نهی از منکر، که فریضه‌ای عظیم است و انجام دیگر تکالیف منوط به آن است سرباز می‌زنند. امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و شیوه صالحان است و فریضه‌ای عظیم است که انجام واجبات دیگر بسته به آن است. با امر و نهی، راه‌ها امنیت داشته، کار و کسب رونق می‌گیرد و ظلم برطرف گردیده، زمین آباد می‌شود و حق از دشمنان ستانده می‌شود و کارها استوار و پابرجا می‌گردد. پس با دل و زبان، نهی از منکر کنید و آن را بر پیشانی دشمنان بزنید و در راه خدا از سرزنش ملامتگران نهراسید. (شیخ طوسی، تهذیب، ۶/ ۱۸۰ - ۱۸۱؛ کلینی، الکافی، ۵/ ۵۵ - ۵۶)

دلالت روایت مذکور، بر مدعا تمام است، ولی روایت از نظر سند ضعیف است، زیرا:

اولاً عبارت «عن بعض أصحابنا» موجب ارسال است.

دوم اینکه بشیر بن عبدالله و نوح بن ابی مریم الجامع (که کنیه‌اش ابی عصمة است) از مجاهیل بوده و نامشان در کتب ثمانیه رجالی نیامده است.

سوم اینکه مطابق قول بعضی از علمای رجال، جابر بن یزید الجعفی مذموم است (کشی، رجال، ۱۹۱).

روایت چهارم:^۱ امام حسین (علیه السلام) از قول امیر المؤمنین (علیه السلام) می‌فرمایند: ای مردم، از موعظه خداوند به دوستانش پند گیرید که او از اخبار و علمای یهود به بدی و زشتی یاد کرده است، زیرا علمای یهود و متدینین آن‌ها، از گفته‌های گناه‌آلود نهی نمی‌کردند. لذا خدا آن‌ها را لعنت فرموده و عمل بدشان را نکوهش کرد؛ چراکه آن‌ها گناه و فساد را از اهل ظلم می‌دیدند ولی آن‌ها را نهی نمی‌کردند. در ادامه حضرت به علت سکوت علمای یهود در برابر وقوع منکرات در جامعه اشاره کرده و می‌فرمایند: این‌ها سکوت کردند، چون به آنچه که در دست ظالمان بود طمع داشته و یا می‌ترسیدند که نکند برای آن‌ها خطری در پی داشته باشد. درحالی که خداوند فرموده: «از مردم نهراسید و از من بترسید» و نیز فرموده: «مؤمنان بعضی بر بعضی دیگر ولایت داشته و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» (حر عاملی، وسائل، ۱۳۰/ ۱۶).

روایت مذکور بر مدعا به این نحو دلالت دارد که، حضرت در آن می‌فرمایند، اگر می‌بینید خداوند علمای یهود را نکوهش می‌کند برای این است که این‌ها به بهانه ترس بر حصول ضرر، امر به معروف و نهی

۱ الحسن بن علی بن شعبه فی تحف العقول عن الحسن ع

از منکر نمی‌کردند. لذا حضرت اشاره دارند که، با وجود ترس بر ضرر، وجوب امر به معروف و نهی از منکر ساقط نمی‌شود.

اگرچه دلالت روایت مذکور نیز، بر مدعا تمام است، ولی از آنجا که صاحب تحف العقول، اسناد احادیث را به قصد اختصار از متن کتاب حذف نمود لذا ارسال روایات تحف العقول ایرادی عمومی و همیشگی به این اثر است.

نکته‌ای که باید اینجا متذکر شد این است که کمتر موردی یافت می‌شود که در آن امر به معروف و نهی از منکر، با نوعی از ضرر همراه نباشد. بنابراین سقوط وجوب امر به معروف و نهی از منکر در فرض ضرر، موجب لغویت و تعطیلی این واجب بسیار مهم خواهد شد.

تعارض بین دو دسته از روایات و راه‌های رفع آن

با توجه به آنچه گذشت، میان دو دسته روایات یاد شده، تعارض ظاهری قطعی است. زیرا دسته اول که ذیل أدله مشهور ذکر کردیم، دلالت دارد بر سقوط وجوب امر و نهی، اگر همراه با ضرر باشد؛ و دسته دوم که در أدله نظریه مختار ذکر کردیم، دلالت دارد بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چند همراه با ضرر باشد.

در مقام رفع این تعارض، راه‌هایی از سوی برخی از فقهاء پیشنهاد شده است:

۱ - روایاتی که دلالت دارد بر اینکه امر به معروف و نهی از منکر، حتی با ضرر واجب است؛ مانند خبر منقول از امام باقر (علیه السلام) باید بر افراد خاص حمل شود. پس این روایت عمومیت ندارد تا با طایفه دیگر معارضه کند. (نجفی، جواهر الکلام، ۳۷۲/۲۱)

۲ - ضرر در دسته دوم از روایات، بر عدم نفع حمل شود. در این صورت، ظهور روایات دسته اول به حال خود باقی است و بر سقوط امر و نهی در حال ضرر دلالت دارد. (حر عاملی، وسائل، ۱۲۹/۱۶)

۳ - روایات دسته دوم باید بر تحمل ضرر کم حمل شود. اما تحمل ضرر زیاد، واجب نیست. (سبزواری، کفایه الاحکام، ۴۰۵/۱)

۴ - روایات دسته دوم حمل بر استحباب تحمل ضرر زیاد می‌شود. ولی روایات دسته اول، بر عدم وجوب امر و نهی دلالت دارد. (خوانساری، جامع المدارک، ۴۰۵/۵)

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که هیچ یک از این چهار توجیه و راه حل تعارض و تنافی میان روایات، فنی و صحیح نباشد زیرا جمع صحیح و منطقی جمعی است که با وجه جمع و دلیل، همراه باشد و هیچ یک از این

جمع‌ها چنین وجه جمعی را همراه ندارد. به اصطلاح علمی، تعارض مستقر است و باید عملیات پس از تعارض، یعنی مرجحات ملاحظه شود. از این رو، ممکن است گفته شود:

اول اینکه روایات دسته اول، از نظر سند، ضعیف هستند. بنابراین، ترجیح با روایات دسته دوم است که بر وجوب امر و نهی، حتی با وجود ضرر دلالت دارند. افزون بر اصحیت و قوت سند، روایات دسته دوم، موافق اطلاق کتاب هستند.

دوم اینکه روایات دسته اول، ناظرند بر ضررهایی مانند قتل نفس. در این صورت، ضرر موجب سقوط امر و نهی است. ولی ضرر کمتر از قتل نفس و مانند آن، موجب سقوط امر و نهی نیست. شاهد بر این مطلب، این است که اگر بخواهیم به اطلاق این روایت عمل کنیم، بساط امر و نهی برچیده می‌شود. چون کمتر موردی در این دو وجود دارد که، نوعی ضرر و مشقت را همراه نداشته باشد.

سوم اینکه با فرض تعارض، این دو دسته، تساقط می‌کنند و پس از تساقط، مرجع، عموم و اطلاق کتاب است که دلالت دارد بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، حتی در صورت ضرر. البته از این اطلاق، تنها ضررهایی که شارع راضی به تحمل و وقوع آن‌ها نیست، مانند قتل نفس، خارج شده است. ولی در غیر از این موارد امر و نهی واجب است.

گذشته از همه آنچه که گفته شد، این شرط، بر فرض تنزل هنگامی شرط است، که امر به معروف و نهی از منکر در حوزه فرد یا افراد باشد. ولی اگر بقا و حیات کیان اسلام و جامعه اسلامی بستگی به امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد، دیگر وجوب این دو فریضه، متوقف بر هیچ شرطی نیست و همه چیز در راه حفظ نظام و اسلام باید فدا شود. همانگونه که حادثه قیام عاشورا از این قبیل بوده است.

نتیجه‌گیری

فقهاء معتقدند اگر آمر به معروف یا ناهی از منکر در اتیان به وظیفه خود، خطری متوجه او گردد و بداند بواسطه امر به معروف و یا نهی از منکر از ضرر در امان نیست امر به معروف و نهی از منکر بر او واجب نیست. دامنه این رأی، مشهور فقها را شامل شده و مطابق تتبع نگارندگان مخالفی از ایشان را در این باره سراغ ندارند. مستند کلام فقیهان «اجماع، قبح القاء در مفسده، قواعد فقهیه ناظر به مسأله و روایات باب» هستند. نگارندگان با طرح اشکالات «صغروی و کبروی» در دو فرض اجماع «محصل و منقول» استدلال به این دلیل را تام نمی‌داند. کما اینکه استدلال به دلیل دوم را اینگونه پاسخ گفته که با توجه به نصوص، امر به معروف و نهی از منکر قبیح نبوده و بر فرض صحت ضابطه قابل تطبیق بر مسأله امر به معروف و نهی از منکر نیست. استدلال به قاعده «لاضرر و لاحرج» و نیز قاعده «یسر و سهولت» که مورد

استناد فقها قرار گرفته‌اند تا نیستند چرا که بعید نیست مجرای قاعده اولیه احکام فردی باشد نه احکام اجتماعی و ثانیه قواعد مورد استناد اصلاً ناظر به مورد امر به معروف و نهی از منکر که از اساس دارای تکلف، زحمت و متضمن حکم ضرری‌اند، نیست. روایات مورد استناد فقهاء هم که متن آنان در ضمن مقاله بیان گردید به تمامه یا دارای اشکالات سندی و یا دلالتی و یا واجد هر دو ایراد هستند.

نگارندگان در مقابل معتقدند «ایمنی از ضرر» شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیست. ایشان برای ادعای خود علاوه بر نقد قول مقابل به اطلاعات و عمومات أدله، سیره عملی ائمه (علیه السلام) و روایات باب تمسک جسته‌اند. بر فرض تنزل و وقوع تعارض بین روایات دو گروه ترجیح با أدله عدم اشتراط است زیرا آن‌ها علاوه بر اینکه در میان‌شان اخبار صحیح السند وجود دارد موافق با اطلاعات قرآنی‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
- ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- ابن حمزه، محمد بن علی، *الوسیله*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- ابوالصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: انتشارات کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، قم: نشر مکتبه السید المرعشی العامه، ۱۴۰۳ ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- تبریزی، غلامحسین، *اصول المذهب*، مشهد (بی چاپ)، ناشر چاپ طوس، ۱۳۷۲.
- تقی‌الدین حلی، حسن بن علی، *رجال ابن داود*، قم: راهیاب: نرم افزار درایه^۱ النور، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور. بی‌تا.
- جزایری، عبد‌النبی بن سعد الدین، *حاوی الأقوال فی معرفه الرجال*، قم: مؤسسه الهدایه لإحیا التراث، بی‌تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- خامنه‌ای، علی، *درس خارج فقه (صلاه مسافر)*، دفتر سوم، تقریرات مخطوط صالح منتظری، ۱۳۹۳.
- خمینی، روح‌الله، *صحیفه نور (صحیفه امام)*، قم: راهیاب: نرم افزار صحیفه امام، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی‌تا.

- خویی، ابوالقاسم، **مصباح الأصول**، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- _____، **معجم رجال الحديث**، قم، راهیاب: نرم افزار درایه النور، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور، بی تا.
- روحانی، صادق، **فقه الصادق**، قم، شروق، چاپ اول، بی تا.
- سبحانی، جعفر، **المبسوط فی علم الأصول**، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۳۱ ق.
- _____، **کلیات علم الرجال**، قم، انتشارات قدس، چاپ پنجم، ۱۳۸۹.
- شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، **القواعد و الفوائد**، قم، کتابفروشی مفید، چاپ اول، بی تا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة**، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- _____، **حاشیه خلاصة الأقوال علامه حلی**، بی تا.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، **جواهر الکلام**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.
- طبرسی، احمد بن علی، **الاحتجاج**، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، **الاقتصاد**، انتشارات کتابخانه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ق.
- _____، **الرجال**، قم، راهیاب: نرم افزار درایه النور، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور، بی تا.
- _____، **النهاية**، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۰ ق.
- _____، **تهذیب الأحکام**، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- _____، **علامه حلی**، حسن بن یوسف، **تحریر الاحکام**، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- _____، **تذکرة الفقهاء**، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، بی تا.
- _____، **خلاصة الأقوال فی معرفه احوال الرجال**، قم، راهیاب: نرم افزار درایه النور، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور، بی تا.
- _____، **قواعد الاحکام**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- _____، **منتهی المطلب**، مشهد، مجمع البحوث الامامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، **مفاتیح الشرایع**، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، بی تا.
- قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- کشی، محمد بن عمر، **رجال الکشی** (اختیار معرفه الرجال)، قم، راهیاب: نرم افزار درایه النور، مؤسسه نرم افزاری علوم اسلامی نور، بی تا.

- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، *شرح الکافی*، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، محقق: محی الدین و محمدرضا مامقانی قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *الوجیزه*، تهران، همایش بزرگداشت علامه مجلسی - مؤسسه الطباعة و النشر، بی تا.
- _____، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *المختصر النافع*، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیّه، چاپ ششم، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *کفایة الأحکام*، اصفهان، انتشارات مهدوی، چاپ اول، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد، *المقننه*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمة الله علیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- مقوم، عبدالوہاق، *مقتل الحسین*، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۱ ق.
- موسوی خوانساری، احمد، *جامع المدارک*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، راهیاب: نرم افزار درایه‌۱۱۱، مؤسسه نرم افزار علوم اسلامی نور، بی تا.
- نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
- ورام، مسعود بن عیسی، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، قم، مکتبه فقیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۱۳۰-۱۱۱

پژوهشی تطبیقی در مورد قاعده «علی الید» و «الخراج» و تبارشناسی سند روایی آن‌ها* («علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و «الخراج بالضمن»)

دکتر هادی مصباح

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی پردیس بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد

Email: h.mesbaholhoda@gmail.com

دکتر حسین صابری^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: saberi@um.ac.ir

دکتر حسین ناصری مقدم

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naseri1962@um.ac.ir

چکیده

مستند قواعد فقهی گاه روایتی با برداشت‌های متفاوت و گاه شیعه‌تبار، گاه سنی‌تبار و گاه مشترک بین شیعه و سنی است. مقاله پیش‌رو، با بیان کوتاه در مورد قاعده «علی الید» و «خراج»، «دلالت سنجی» و «تبارشناسی» حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و «الخراج بالضمن» از منظر فریقین، به جستجو و تحقیق در مورد تبار این دو حدیث می‌پردازد. مشهور فقهای شیعه و سنی قاعده علی الید را در عقد صحیح، منافع مستوفات و غیر مستوفات عقد فاسد و غصب جاری می‌دانند و قاعده خراج را در عقد فاسد و غصب جاری نمی‌دانند. از شیعه ابن حمزه و از سنی ابوحنیفه و ابو یوسف قاعده خراج را شامل عقد فاسد و غصب می‌دانند. نگارنده ضمان در دو قاعده را مشترک لفظی و نسبت بین دو قاعده را تباین می‌پندارد و حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و «الخراج بالضمن» را همچون فقهای شیعه سنی‌تبار می‌یابد و با ارائه زمان ورود این دو حدیث به منابع فقهی شیعه و انگیزه استناد به آن، عمده‌ترین دلیل روایی قاعده «علی الید» و «خراج» را برای فقهای شیعه ناکارآمد می‌یابد و فقط به‌عنوان تأیید دیگر ادله می‌توان انگاشت.

کلیدواژه‌ها: قاعده «علی الید» و «خراج»، حدیث شیعه‌تبار، حدیث سنی‌تبار، تبارشناسی «علی الید ما

أخذت حتی تؤدیه»، تبارشناسی «الخراج بالضمن».

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۲/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۶/۰۹

۱. نویسنده مسئول

DOI: 10.22067/fiqh.v0i0.27063

مقدمه

قواعد فقه، از عناوین مطرح در علم فقه است. در این عنوان جمع‌بندی فروع یک موضوع و ارائه آن به صورت یک قاعده انجام می‌گیرد. برای مستندسازی قواعد به یکی از ادله معتبره فقهی مانند آیات، روایات، اجماع، عقل و بنای عقلا، تسالم فقها و... یا همه آن‌ها استدلال می‌شود. در فقه شیعه و سنی روایات یکی از ادله‌ای است که مستند حکم شرعی یا قاعده فقهی قرار می‌گیرد. مستند قواعد فقه گاه حدیثی مشترک بین شیعه و سنی است. برداشت و تفسیر نسبت به این روایات، گاه بین فقهای شیعه و گاه بین فقهای شیعه و سنی متفاوت است. ممکن است تفسیر فقها در قسمتی گاه هم‌پوشانی داشته باشد و گاه هیچ هم‌پوشانی نداشته باشند. از سوی دیگر روایات گاه سنی تبار یا شیعه تبار است و گاه بین فریقین مشترک می‌باشد. این اشتراک نیز ممکن است در گوینده و محتوا یا فقط در لفظ یا فقط محتوا یکسان باشد. گاه نیز چنین اشتراکی وجود ندارد و فریقین به روایت یکدیگر استناد می‌کنند بدون آنکه در منابع اختصاصی حدیثی آن‌ها وجود داشته باشد. نگاشته پیش‌روی، با روش کتابخانه‌ای تحلیلی - توصیفی توأم با مقارنه و تطبیق، در پی پاسخ به پرسش‌هایی در مورد دو روایتی که مستند دو قاعده «علی الید» و «خراج» قرار گرفته، می‌باشد. پرسش‌هایی مانند: آیا برداشت و تفسیر از دو روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و «الخراج بالضمنان»، بین فقهای شیعه و سنی یکسان است یا متفاوت است و با در بخشی هم‌پوشانی دارد؟ گستره و نسبت دو قاعده به دست آمده از این دو روایت، در منظر فریقین چیست؟ هر کدام از دو روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و «الخراج بالضمنان»، «مشترک»، «سنی تبار» و یا «شیعه تبار» اند؟

عناوین قاعده «علی الید» و «خراج» در شیعه و سنی

روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» عمده دلیل قاعده «علی الید» (بجنوردی، حسن، ۱۱۲/۲؛ ایروانی، ۱۹۰/۱) است. از این قاعده در کتب فقهی شیعه با عنوان «قاعده ضمان الید» (قزوینی، ۲۱۱؛ نوری، فضل الله بن عباس، ۱۹؛ فاضل لنکرانی، ۸۳؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ۱۹/۱؛ هاشمی شاهرودی، کتاب الخمس، ۳۲۵/۲)، «قاعده علی الید ما أخذت حتی تؤدی» (هاشمی شاهرودی، کتاب الخمس، ۳۲۳/۱ و ۳۳۴ و ۱۹۹/۲؛ همو، موسوعة الفقه الإسلامی، ۴۲۳/۳) و «قاعده علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» (بجنوردی، حسن، ۵۱/۴ و ۱۶/۷؛ بجنوردی، محمد، ۹۸/۱ و ۱۵۷ و ۲۶۶ و ۳۲۴؛ مکارم شیرازی، بحوث فقهية هامة، ۳۸۳؛ همو، القواعد الفقهية، ۲۲۹/۲) نیز یاد می‌شود. در کتب فقهی اهل سنت این قاعده با عنوان «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» (زرقا، ۴۸۴/۱؛ بورنو، ۳۷۲/۱)، و «لا یجوز لأحد أخذ مال أحد بلا سبب شوعي» (زحیلی، ۵۵۹/۱؛ کویت، ۲۶۵/۲۸) نیز به کار می‌رود.

روایت «الخراج بالضمنان» نیز یکی از عمده روایات دلیل قاعده «الخراج بالضمنان» است. از قاعده «خراج» در کتب فقهی شیعه با عنوان‌های «الخراج بالضمنان» (طوسی، المبسوط، ۱۲۶/۲؛ شهید اول، ۲۸۷/۳؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۲۱۶؛ کلاتر، ۱۸۴/۷؛ مصطفوی، ۲۸۴)، «من له الغنم فعليه الغرم» (کلاتر، ۱۱/۱۵ و ۹۲/۱۶؛ کاشانی، ۱۰؛ حسینی شیرازی، ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ۲۶۲/۲؛ مصطفوی، ۲۸۴؛ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۵۷ و ۷۶ و ۱۲۱) و «التلازم بین النماء و الدرك» (کلاتر، ۹۲/۱۶؛ طباطبائی قمی، ۷۸/۸؛ مصطفوی، ۲۸۴) یاد می‌شود. در کتب فقهی اهل سنت این قاعده با عنوان‌های «الخراج بالضمنان» (زرقا، ۴۲۹/۱؛ بورنو، ۳۶۵/۱؛ زحیلی، ۴۷۲/۱)، «الغرم بالغنم» (زرقا، ۴۳۷/۱؛ بورنو، ۳۶۵/۱؛ زحیلی، ۵۴۳/۱؛ کویت، ۳۰۱/۳۱) و «النعمة بقدر النعمة، والنقمة بقدر النعمة» (زرقا، ۴۴۱/۱؛ بورنو، ۳۶۵/۱؛ زحیلی، ۵۴۵/۱) به کار می‌رود.

مفاد قاعده «علی الید» و «خراج» از منظر شیعه و سنی

مفاد قاعده «علی الید»، همان روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» است (مصطفوی، ۱۷۴؛ زرقا، ج ۴۸۴/۱؛ بورنو، ۳۷۲/۱؛ زحیلی، ۵۵۹/۱) که می‌گوید هرکس چیزی از کسی بگیرد و تسلط یابد (مشروع یا نامشروع، با اذن یا بدون اذن مالک و شارع) در قبال آن ضامن است. (مصطفوی، ۱۷۴؛ بورنو، ۳۷۲/۱) لذا هرگاه در ضمان و عدم ضمان ید شک داشته باشیم مقتضای اولیه تصرف و یا استیلا بر مال دیگری این است که متصرف در مقابل مالک، ضامن است و با استناد به این قاعده، ضمان ثابت می‌گردد؛ یعنی علاوه بر آنکه موظف به بازگرداندن عین در زمان بقای آن است، اگر مال مذکور تلف شود یا نقص و خسارت به آن وارد گردد باید از عهده خسارت وارد نیز برآید. (محقق داماد، ۶۱/۱؛ زحیلی، ۵۵۹/۱)

قاعده «علی الید، ید و سلطنت» در سلطه و استیلا با یکدیگر شباهت دارند، اما سه قاعده با هم متفاوت‌اند. در قاعده «علی الید» سخن از ضمان «ید» می‌باشد، در حالی که در قاعده «ید» سخن از اماره ملکیت است (کلاتر، ۱۵۹/۷ و ۱۶۰) و در قاعده «سلطنت» ملکیت ثابت نمی‌شود، بلکه هنگام شک در جواز تصرف در چیزی که ملکیت آن محرز است، جواز تصرف ثابت می‌گردد. قاعده «علی الید» و «اتلاف» در ضمان همانند هستند، ولی در سبب ضمان تفاوت دارند. در قاعده علی الید، استیلا موجب ضمان می‌شود، اگرچه تلف یا اتلاف محقق نشود، ولی در قاعده اتلاف ضمان به واسطه اتلاف تحقق پیدا می‌کند. (مصطفوی، ۱۷۴)

مفاد قاعده «خراج»؛ منظور از قاعده «الخراج بالضمنان» که تمامی معاملات صحیح اعم از بیع و غیر بیع را شامل می‌شود، این است که هرکس مالک چیزی باشد یا در وضعیتی باشد که در صورت تلف

شدن مال، خسارتش متوجه او می‌شود؛ محصول و منفعت آن مال هم متعلق به اوست. (کلاتر، ۹۲/۱۶)

چراکه «غنیمت» در مقابل «گرامت» به کار می‌رود و «گرامت» به معنی ضرر است و مقتضای تقابل این است که غنیمت به معنای نفع و سود باشد. اگر فایده و ثمره در مورد مبیع باشد، غنم و گرم برای مشتری خواهد بود و اگر در مورد ثمن باشد، سود و زیان برای بایع خواهد بود. (طوسی، المبسوط، ۱۲۶/۲) شیعه و سنی «الخراج بالضمنان» و «من له الغنم فعليه الغرم» را به یک معنا می‌دانند. (کلاتر، ۱۸۴/۷؛ مصطفوی، ۲۸۴؛ زرقا، ۴۳۷/۱؛ بورنو، ۳۶۵/۱؛ زحیلی، ۵۴۳/۱) از نظر اهل سنت منظور از «الخراج بالضمنان» این است که آنچه فایده یا نما از مبیع حاصل می‌شود، برای مشتری است (رافعی قزوینی، ۳۷۹/۸؛ ابن حجر هیثمی، ۳۸۶/۴؛ رملی، ۶۷/۴) و چنانچه از قبل عیبی در مبیع بوده و اکنون بر آن آگاهی پیدا کرده است، مشتری می‌تواند مبیع را بازگرداند و نما برای اوست. (بدر العینی، ۲۷۱/۱۱) بنابراین در مورد مضمون این قاعده بین علمای شیعه و سنی اختلافی نیست، فقط در موضوع غصب حنفی‌ها غاصب را ضامن اصل مورد غصب می‌دانند و ضامن منافع نمی‌دانند، (شمس الاثمه سرخسی، ۷۷/۱۱ و ۷۸) ولی علمای شیعه و دیگر علمای سنی غاصب را ضامن منافع مستوفات هم می‌دانند. (کلاتر، ۹۲/۱۶)

عبارت دو حدیث در متون حدیثی و فقهی شیعه

با جستجوی فراوان به کمک نرم افزارهای موجود حدیثی، روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤهیه» و «الخراج بالضمنان» را در منابع روایی شیعه نیافتم، فقط در کتاب عوالی اللئالی (ابن ابی جمهور، ۲۲۴/۱ و ۳۸۹ و ۳۴۵/۲ و ۵۷/۱ و ۲۱۹) و مستدرک الوسائل (نوری، ۸/۱۴ و ۸۸/۱۷ و ۳۰۲/۱۳) آمده است و این مقدار دلیل شیعه‌تبار بودن نیست، زیرا این دو کتاب، دو روایت را مرسل نقل کرده‌اند، ضمن اینکه روایات کتاب عوالی معمولاً در منابع روایی عامه آمده است. از این رو، این دو روایت شیعه‌تبار نیستند، ولی در کتاب‌های فقهی شیعه مستند فتوا (ابن جنید اسکافی، ۲۱۱؛ علم الهدی، الانتصار ۴۶۸؛ طوسی، الخلاف، ۲۲۸/۳ و ۲۵۶)^۱ و مستند دو قاعدة «علی الید» (قزوینی، ۲۱۱؛ نوری، فضل الله بن عباس، ۱۹؛ بجنوردی، حسن، ۱۱۲/۲ و ۵۱/۴ و ۱۶/۷؛ بجنوردی، محمد، ۹۸/۱ و ۱۵۷ و ۲۶۶ و ۳۲۴؛ ابروانی، ۱۹۰/۱؛ فاضل لنکرانی، ۸۳؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۹؛ شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، ص ۳۲۵) و «خراج» (حسینی شیرازی، ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲۶۲/۲) قرار گرفته‌اند:

۱. در همین مقاله، ذیل عنوان «تبار دو روایت» به این نکته که «استناد این فقیهان شیعه دلیل شیعه‌تبار بودن نیست» اشاره شده است.

الف. حدیث علی الید؛ روی قتاده، عن الحسن، عن سمرة عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم: «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه». (طوسی، الخلاف، ۴۰۸/۳) این روایت به همین صورت و گاه با ذکر سند «عن الحسن عن سمرة أن النبی» (بدون ذکر قتاده در سند) از سوی شیخ طوسی مستند فتوا قرار گرفته است. (طوسی، المبسوط، ج ۵۹/۳) شریف مرتضی روایت «سمرة» را بدون سند (علم الهدی، الانتصار ۴۶۸؛ طوسی، الخلاف، ۲۲۸/۳) مستند فتوا قرار داده است. در استنادها به جای واژه «حتی تؤدیه»، «حتی تؤدی» (ابن جنید اسکافی، ص ۲۱۱؛ طوسی، الخلاف، ۲۲۸/۳) و به جای «ما أخذت»، «ما قبضت»^۱ (ابن زهره، ۲۸۰) و «ما جنت»^۲ (خمینی، روح الله، ۳۷۱/۱؛ خمینی، مصطفی، ۱۸۷/۱) نیز نقل شده است.

ب. حدیث «الخراج بالضممان»؛ روت عائشة أن الفی قضی أن الخراج بالضممان. (طوسی، الخلاف، ۱۰۷/۳ و ۲۵۷؛ همو، المبسوط، ۱۲۶/۲) این روایت بدون عبارت «قضی أن» هم در کتاب‌های فقهی شیخ طوسی مورد استناد قرار گرفته است. (طوسی، الخلاف، ۱۰۷/۳ و ۱۰۸ و ۲۵۷؛ همو، المبسوط، ۱۲۵/۲ و ۱۲۶)

عبارت دو حدیث در متون حدیث سنی

حدیث «علی الید»؛ هر چند روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» در منابع روایی شیعه نیامده، ولی در منابع روایی اهل سنت وارد شده است: حدثنا إبراهیم بن المستمّر قال: حدثنا محمد بن عبد الله، ح وحدثنا یحیی بن حکیم قال: حدثنا ابن أبی عدی، جمیعاً عن سعید، عن قتاده، عن الحسن، عن سمرة، أن رسول الله، قال: «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه». (ابن ماجه، ۸۰۲/۲) حدیث «سمرة» را، به جز سنن نسایی، بقیه سنن آورده اند (سعدی، ۱۰۸/۱) و با چندین سند دیگر نیز نقل شده است^۳ و در چندین نقل دیگر و با سند متفاوت به جای واژه «تؤدیه»، «تؤدی» آمده (ابن ابی شیبہ، ۳۱۶/۴؛ ترمذی، ۵۵۷/۲؛ طبرانی، ۲۰۸/۷) از این رو، این روایت سنی تبار است. حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» در ابواب گوناگون فقه سنی و کتب قواعد فقه مستند فتوا (ابن حجر هیثمی، ۱۵۴/۹؛ ۵۴۱/۲؛ قلیوبی، ۱۹۹/۴؛ کویت، ۱۹۳/۵ و ۱۵۳/۱۱ و ۲۳۶/۱۲ و ۱۷۸/۲۲-۱۸۰) و قاعده «علی الید» (زرقا، ۴۸۴/۱؛ بورنو،

۱. «علی الید ما قبضت حتی تؤدی».

۲. «علی الید ما جنت حتی تؤدیه» أو «تؤدی».

۳. حدثنا محمد بن جعفر، ومحمد بن بشر، قالوا: حدثنا سعید، عن قتاده، عن الحسن، عن سمرة بن جندب، عن النبی، (ابن حنبل، ۲۷۷/۳۳) أخبرنا محمد بن المنهال، حدثنا یزید بن زریع، حدثنا سعید بن أبی عروبة، عن قتاده، عن الحسن، عن سمرة بن جندب، قال: قال رسول الله، (دارمی، ۱۶۹۱/۳) حدثنا عمرو بن علی، قال: حدثنا یزید بن زریع، قال: حدثنا سعید بن أبی عروبة، عن قتاده، عن الحسن عن سمرة، رضي الله عنه، أن رسول الله، (بزار، ۴۰۷/۱۰)

۳۷۲/۱) قرار گرفته است.

حدیث «الخراج بالضمان»؛ این روایت در منابع روایی شیعه نیامده، ولی در منابع روایی اهل سنت وارد شده است: حدثنا أحمد بن یونس، حدثنا ابن أبی ذئب، عن مَخْلَدِ بْنِ خُفَّافٍ، عن عُرْوَةَ، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله: «الخراج بالضمان». (ابوداود، ۲۸۴/۳؛ نسائی، ۲۵۴/۷) این روایت در باب «فیمن اشتری عبدا فاستعمله ثم وجد به عیبا» آمده است و با سندهای دیگر نیز آورده شده است،^۱ و در برخی واژه «قضی» اضافه دارد: «قضی لُحُ الخراج بالضمان». (ترمذی، ۵۷۳/۳) اگرچه روایت «الخراج بالضمان» در منابع روایی شیعه نیامده است، ولی روایات دیگر با همان مضمون و عبارات متفاوت در منابع روایی شیعه وارد شده^۲ و برای قاعدة خراج مورد استناد قرار گرفته است (حسینی عاملی، ۵۵۳/۱۵)، البته برخی از این روایات ناظر به بیع شرط می‌باشد.^۳

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ، عَنْ سَفْيَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ مَخْلَدِ بْنِ خُفَّافٍ الْغَفَّارِ، قَالَ: كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ أَنَسِ بْنِ شَرَكَةَ فِي عَبْدٍ فَاقْتَوَيْتُهُ وَبَعْضُنَا غَائِبٌ، فَأَغْلُ عَلَى غَلَّةٍ فَخَاصَمَنِي فِي نَصِيبِهِ إِلَى بَعْضِ الْقَضَاءِ، فَأَمَرَنِي أَنْ أُرِدَ الْغَلَّةَ فَأَتَيْتُ عُرْوَةَ بِنَ الرَّبِيعِ، فَحَدَّثَتْنِي فَاتَّاهُ عُرْوَةُ، فَحَدَّثَتْنِي عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: «الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ». حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُرْوَانَ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ خَالِدِ الزُّرَّجِيِّ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ رَجُلًا، اتَّبَعَ غُلَامًا فَأَقَامَ عِنْدَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقِيمَ، ثُمَّ وَجَدَ بِهِ عَيْبًا فَخَاصَمَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ اسْتَفْلْتُ غُلَامِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ»، أَبُو دَاوُدَ مِي گويد: «هَذَا إِسْنَادٌ لَيْسَ بِذَلِكَ». (ابوداود، ۲۸۴/۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمرٍ، وَأَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، عَنْ ابْنِ أَبِي ذئبٍ، عَنْ مَخْلَدِ بْنِ خُفَّافٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَضَى أَنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ». حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ خَلْفٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عُمرُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُقَدَّمِيُّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ قَضَى أَنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ». (ترمذی، ۵۷۳/۳)

۲. قُلْتُ لَأَبِي إِبْرَاهِيمَ (ع): الرَّجُلُ يَرْهِنُ الْغُلَامَ وَالدَّارَ، فَتَصِيبُهُ الْآفَةُ، عَلَى مَنْ يَكُونُ؟ قَالَ: عَلَى مَوْلَاهُ؛ ثُمَّ قَالَ (ع): أَرَأَيْتَ لَوْ قُتِلَ قَتِيلًا، عَلَى مَنْ يَكُونُ؟ قُلْتُ هُوَ فِي عِنَقِ الْعَبْدِ، قَالَ (ع): أَلَا تَرَى فَلَمَّ يَذْهَبُ مَالُ هَذَا؟ ثُمَّ قَالَ (ع): أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ ثَمَنُهُ مَائَةً دِينَارٍ فَرَأَى وَبَلَغَ مَائَتِي دِينَارًا، لِمَنْ كَانَ يَكُونُ؟ قُلْتُ: لِمَوْلَاهُ! قَالَ (ع): كَذَلِكَ يَكُونُ عَلَيْهِ مَا يَكُونُ لَهُ. ترجمه: اسحاق بن عمار گفت: به امام کاظم (ع) گفتم: فلان مرد غلام و منزلی را وثیقه دین می‌گذارد، سپس به ثیقه آسیب می‌رسد، نقص و ضرر بر عهده کیست؟ حضرت فرمود: بر عهده مولای غلام! حضرت پرسید: اگر غلام کسی را کشت، بر عهده چه کسی است؟ گفتم: بر عهده عبد است. حضرت فرمود: پس چرا مال این از بین رفت؟ سپس حضرت فرمود: اگر بهای وثیقه صد دینار باشد و به دویست دینار افزایش یابد، برای کیست؟ گفتم: متعلق به مولا است. حضرت فرمود: این چنین بر عهده اوست در مقابل آنچه متعلق به اوست! (رک: کلینی، ۲۸۵/۱۰؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۷۲/۷؛ همو، الاستبصار، ۱۲۱/۳).

۳. سَأَلَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ: رَجُلٌ مُسْلِمٌ احْتَاجَ إِلَى بَيْعِ دَارِهِ فَمَشَى إِلَى أَخِيهِ، فَقَالَ لَهُ أَيْبُكَ دَارِي هَذِهِ وَ تَكُونُ لَكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ لغيرِكَ عَلَى أَنْ تَشْتَرِطَ لِي إِنْ أَنَا جِئْتُكَ بِمَنْهَا إِلَى سَنَةِ أَنْ تُرَدَّ عَلَيَّ! فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهَذَا، إِنْ جَاءَ بِمَنْهَا إِلَى سَنَةِ رَدِّهَا عَلَيْهِ! قُلْتُ: فَإِنَّهَا كَانَتْ فِيهَا غَلَّةٌ كَثِيرَةٌ، فَأَخَذَ الْغَلَّةَ، لِمَنْ تَكُونُ؟ فَقَالَ (ع): الْغَلَّةُ لِلْمُشْتَرِي؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ احْتَرَقَتْ لَكَانَتْ مِنْ مَالِهِ؟! ترجمه: اسحاق بن عمار گفت: کسی که از امام صادق (ع) شنیده بود، برای من خبر داد و گفت: شخصی از حضرت سؤال کرد در حالی که من پیش او بودم، به حضرت گفت: مرد مسلمانی نیاز به فروش خانه‌اش پیدا کرد. بنابراین نزد دوستش رفت و به او گفت: می‌خواهم این خانه را به تو بفروشم و برای تو برابم گوارتر است تا دیگری! به این شرط که اگر سر سال پول شما را دادم، خانه را به من برگردانی؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد، اگر ثمن خانه را سر سال آورد خانه را به او برگرداند! گفتم: خانه در این یکسال درآمد فراوان داشته است، درآمدش مال مشتری است یا مال بایع؟ حضرت فرمود: درآمد برای مشتری است. حضرت (استدلال کرد و) فرمود: اگر این خانه در این مدت دچار آتش سوزی می‌شد (و از بین می‌رفت)، از مشتری تلف شده بود (پس درآمدش هم مال مشتری است). (رک: کلینی، ۱۷۱/۵)؛ این روایت را با کمی تفاوت در عبارت

سند و دلالت دو روایت از دیدگاه فریقین

سند دو روایت از نظر شیعه

روایت علی الید؛ این روایت، مرسل و سندش ضعیف است (نراقی، ۳۱۵؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲۳۱/۲؛ محقق داماد، ۶۳/۱) ولی بعضی معتقدند بین خاصه و عامه تلقی به قبول شده (نراقی، ۳۱۵؛ حسینی مراغی، ۴۱۶/۲) و بعضی از فقها آنرا مستند فتوا قرار داده‌اند، (حسینی مراغی، ۴۱۶/۲؛ کاشف الغطاء، ۸) به اصطلاح دارای «شهرت عملی» است. البته استناد کسانی همانند سید مرتضی که در مقام احتجاج بوده است^۱ و خبر واحد را حجت نمی‌دانستند (علم‌الهدی، رسائل، ۲۴/۱؛ ابن ادریس، ۳۳۰/۱) و فقط به خبر قطعی الصدور و محفوف به قرائن عمل می‌کرده‌اند (علم‌الهدی، الانتصار، ۴۶۸؛ ابن ادریس، ۴۲۵/۲) موجب جبران ضعف سند نمی‌شود و نقل علامه حلی در تذکره (ج ۳۲/۱۳ و ۱۹۳، ۱۶۱/۱۶) دلیل عمل به این روایت نیست. همچنین برخی فقها مانند محقق خویی، امام خمینی و مصطفی خمینی این روایت را معتبر ندانسته‌اند و عمل برخی را جابر ضعف سندش نمی‌دانند. (خوئی، ۸۷/۳ و ۸۸ و ۱۲۸؛ خمینی، روح‌الله، ۳۷۲/۱ - ۳۷۳؛ خمینی، مصطفی، ۱۸۶/۱؛ جزائری مروج، ۱۸/۳ - ۱۹) بنابراین، با شواهدی که ارائه شده^۲، نمی‌توان این روایت را معتبر دانست.

سند روایت «الخراج بالضممان»؛ با توجه به اینکه این روایت در کتب فقهی شیعه مستند فتوا قرار گرفته است، (طوسی، الخلاف، ۱۰۷/۳ و ۲۵۷؛ همو، المبسوط، ۱۲۶/۲؛ طبرسی، ۴۹۵/۱ و ۵۵۸؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴۱/۱۱ و ۱۲۴/۱۴؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ۳۱۹/۵؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۲۱۶؛ مقدس اردبیلی، ۵۱۷/۸) به نظر می‌رسد آنرا پذیرفته‌اند و از نظر آن‌ها قابل اعتماد و معتبر بوده است، تا آنجا که شیخ انصاری از آن به عنوان نبوی مشهور در کتاب‌های فتوای خاصه و عامه یاد کرده است (انصاری، ۱۷۰/۶) و تلقی به قبول شده است؛ (نائینی، ۱۰۱/۲) ولی چنین نیست!^۳ از این رو، فقهایی مانند طباطبایی یزدی، (۹۶/۱) آخوندخراسانی (حاشیه المکاسب، ۳۴) و امام خمینی (۴۶۸/۱) این روایت را معتبر ندانسته‌اند و عمل برخی را جابر ضعف سند نمی‌دانند.

که تأثیری در محتوای آن ندارد، شیخ طوسی و شیخ صدوق نیز نقل کرده‌اند. طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۳/۷؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲۰۵/۳.

۱. در همین مقاله، ذیل عنوان «تبار دو روایت» به این مطلب اشاره شده است.

۲. در همین مقاله، ذیل عنوان «استناد و توجه دادن قدمای شیعه به روایت سنی» آوردم.

۳. به دلیل آن در همین مقاله ذیل عنوان: تبار دو روایت «علی الید» مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤْذِيَه و «الخراج بالضممان» و عنوان «زمان ورود حدیث علی الید» به منابع شیعه و دلیل آن پرداخته‌ام.

سند دو روایت از نظر عامه

روایت علی الید؛ حدیث «سمره» را ترمذی و حاکم، «حسن»^۱ (ترمذی، ۵۵۷/۲؛ حاکم نیشابوری، ۵۵/۲، خطیب شریینی، ۴۴۶/۲) و عسقلانی، «صحیح» (ابن حجر عسقلانی، سبل السلام، ۹۶/۲) دانسته‌اند، بر فرض ضعیف بودن برخی سندها خدشه‌ای به اعتبار حدیث سمره وارد نمی‌کند و قابل اعتماد بودن یک طریق برای اعتبار روایت کافی است، علاوه بر آن، قراین دیگر مانند روایات معتبر هم مضمون یا نزدیک به این مضمون، نیز وجود دارد که بر اعتبار می‌افزاید.^۲

سند روایت «الخراج بالضممان»؛ ترمذی حدیث «عایشه» را «حسن صحیح»^۳ (ابن حنبل، ۲۷۲/۴۰؛ ترمذی، ۵۷۲/۲؛ نووی، ۱۹۸/۱۲) و «حسن غریب» (ترمذی، ۵۷۳/۳) می‌شمارد و بغوی (شرح السنة، ۱۶۳/۸) و آلبانی (ابوداود، ۲۸۴/۳) «حسن» شمرده شده‌اند.

دلالت دو روایت از نظر شیعه و عامه

روایت علی الید؛ بر اساس این روایت، هر چیز یا مالی که به دست کسی می‌آید تضمین و ضمانت آن تا هنگام باز گرداندن به صاحب آن، به عهده همان ید (شخص) است. (علم الهدی، الانتصار، ۴۶۸؛ ابن ادریس، ۴۲۵/۲؛ علامه حلی، تذکره، ۳۲/۱۳ و ۱۹۳؛ همان، ۱۶۱/۱۶؛ حسینی مراغی، ۴۱۶/۲؛ کاشف الغطاء، ۸) این روایت در ضمانت یدی که چیزی به آن رسیده و در اختیار شخص قرار گرفته است، ظهور دارد. بر صاحب ید واجب است آنچه را دریافت کرده، بدون نقص و عیب به مالک آن برگرداند (خطیب عمری، ۱۹۷۵/۵؛ مناوی، ۱۳۴/۲؛ ابن حجر عسقلانی، سبل السلام، ۹۶/۲) یعنی صاحب ید که مسلط بر مال دیگری است یا ضامن مال می‌باشد یا باید آنرا حفظ کند یا ادا نماید و این تسلط و برگرداندن شامل اجاره، غصب، ودیعه و عاریه می‌شود. (ابن حجر عسقلانی، سبل السلام، ۹۶/۲؛ شوکانی، ۳۵۶/۵) بنابراین، دلالت این روایت از نظر شیعه و سنی تام و مورد قبول است.

دلالت روایت «الخراج بالضممان»؛ «خراج» به معنی درآمد است؛ خراج مال، یعنی درآمد مالی، از

۱. ابن حجر عسقلانی در بلوغ المرام می‌نویسد: حاکم این روایت را «صحیح» دانسته است. (رک: ابن حجر عسقلانی، بلوغ المرام، ۳۹/۲).

۲. حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أَبِي ذَنْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ السَّائِبِ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ عَصَا أَخِيهِ لَاعِبًا أَوْ جَادًا، فَمَنْ أَخَذَ عَصَا أَخِيهِ فَلْيُرِدْهَا إِلَيْهِ». (ترمذی، ۴۶۲/۴؛ ابن الملقن، ۶۹۶/۶). این حدیث با طرق دیگر نیز از «عبدالله بن السائب» نقل شده است: نا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ أَبِي أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ. ابن ابی شیبہ، (۱۹۷/۲)؛ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَبِيبٍ، نا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَهُوَ أَبُو ثَابِتٍ ثَقَفٌ، نا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ. ابن ابی عاصم، (۳۲۵/۵)؛ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ السُّدُوسِيُّ، ثنا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ، ثنا أَبُو أَبِي ذَنْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ. (طبرانی، ۱۴۵/۷).

۳. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ. (ترمذی، ۵۷۳/۳)

نمائات متصل و منفصل که جزء خروجی مال است. (طوسی، المبسوط، ۱۲۶/۲؛ بدر العینی، ۲۷۱/۱۱؛ ابن حجر عسقلانی، سبل السلام، ۴۰/۲) «ضمان»^۱ به معنای «پذیرش مسئولیت و تعهد به تحمل خسارت» است، یعنی کسی که متعهد به تحمل خسارت عین باشد، در مقابل این مسئولیت، نما، فایده و بهره بردن از نما متعلق به اوست. (خطابی، ۱۴۷/۳؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۱۴۲/۱۱) بآء در عبارت حدیث ممکن است سببیت یا مقابله باشد. (شوکانی، ۲۵۲/۵؛ خطیب عمری، ۱۹۴۵/۵؛ انصاری، ۲۰۲/۳) بر اساس این روایت، حضرت رسول در جریان قضاوتی نما و فایده را در مقابل تعهد به جبران خسارت دانستند. این همان مضمون قاعده خراج و غرم است. ترمذی و شرح صحیح بخاری در توضیح «الخراج بالضمنان» می‌نویسند: شخص عبد را می‌خرد و از آن استفاده می‌کند، سپس در آن عیبی می‌یابد، از این روی عبد را به بایع برمی‌گرداند و فایده برای مشتری است، به خاطر آنکه اگر عبد از بین می‌رفت از مال مشتری از بین رفته بود. (ترمذی، ۵۷۳/۳؛ بدر العینی، ۲۷۱/۱۱) این استدلال در حدیث دیگری از امام صادق (ع) نیز آمده است.^۲

از این روایت چندین تبیین ارائه شده است (رک: نائینی، ۱۳۲/۱-۱۳۵؛ جزائری مروج، ۲۲۲/۲؛ خمینی، روح‌الله، ۴۶۸/۱-۴۷۵). مفاد روایت گاهی با قطع نظر از مورد روایت (در داستان عمر بن عبدالعزیز) و گاهی با لحاظ مورد روایت تفسیر شده است. بدون لحاظ مورد روایت چند احتمال برای منظور از خراج و ضمان^۳ ذکر شده است: (رک: ایروانی، ۹۶/۱؛ اصفهانی، ۳۵۰/۱-۳۵۳؛ خمینی، روح‌الله، ۴۶۸/۱-۴۷۵) ۱. خراج، آنچه بر زمین و افراد قرار داده می‌شود و ضمان، تعهدات والی مسلمانان برای تدبیر و اداره امور مسلمانان است. ۲. خراج، منافع و ضمان، پرداخت مثل یا قیمت باشد که این احتمال غیر از نظر ابوحنیفه است. ۳. ضمان، بر عهده گذاشتن و خراج، در ازای آن است. این احتمال مطابق دیدگاه ابوحنیفه و ابن حمزه است. ۴. ضمان، اعم از ضمان اتلاف و ید یا ضمان جعلی است و خراج، معنای مصدوری یعنی انتفاع از چیزی یا هر چیزی که حاصل شود. اما به لحاظ مورد روایت، ضمان در مورد روایت عبدالعزیز ضمان عرفی و عقلایی نیست، همان‌طور که خسارت مال از جیب مالک آن ضمان عرفی و لغوی نیست و بدون تردید داخل در عنوان الخراج بالضمنان می‌باشد، اگرچه به صورت مجاز، در غیر این صورت استعمال لفظ در اکثر از یک معنا یا در معنای جامع انتزاعی است، اگر چنین معنایی فرض شود، در هر دو صورت خلاف اصل خواهد بود. بنابراین، روایت دلیل بر نظر ابوحنیفه و ابن

۱. ضمان در اینجا به معنای ضمان در عقد فاسد و غصب نیست که اگر عین تلف شد، باید مثل یا قیمت را بدهد.

۲. «... أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ احْتَرَقَتْ لَكَانَتْ مِنْ مَالِهِ؟» (کلینی، ۱۷۱/۵)

۳. ضمان در این احتمالات، به جز مورد اول، ضمان عرفی معهود یعنی غرامت و تعهد جبران خسارت است، اگرچه به صورت معلق کردن بر تلف باشد. (خمینی، روح‌الله، ۴۷۰/۱)

حمزه نیست.^۱

بنابراین، تفسیر رایج از الخراج بالضمنان بین فقهای شیعه و سنی چنین است که خراج برای کسی است که مال در ملک و چتر مسئولیت او تلف شده است، از این رو، زمانی که مبیع در ملک و تعهد مشتری تلف شود خراج برای اوست، زیرا با قبض ضمان به مشتری منتقل گردیده است. (طوسی، المبسوط، ۱۲۶/۲؛ نووی، ۱۹۹/۱۲) تفسیر دیگر از روایت الخراج بالضمنان اینکه خراج، خسارت ضامن است و در مورد روایت به سبب ضمان، خسارت منفعت عبد ثابت می شود و از آنجایی که در منفعت ضمانتی وجود ندارد، پس غرامتی نیست؛ زیرا فرض این است که عبد ملک مشتری است. (جزائری مروج، ۲۲۲/۲) تفسیر محقق خویی از خراج همان معنای رایج است ولی ضمان را ضمان زمین های خراجیه به سبب اجاره می داند و معتقد است دلالت حدیث بر قاعده منتفی می باشد. (خویی، ۱۳۳/۳) امام خمینی با نگاه حکومتی خود مقصود از خراج را مالیاتی که حکومت اسلامی از شهروندان می گیرد، تبیین می کند. (رک: خمینی، روح الله، ۶۱۶/۴-۶۱۹) با بیان امام خمینی نیز این روایت دلالتی بر مضمون قاعده «الخراج بالضمنان» ندارد. (رک: بجنوردی، محمد، ۲۷۸/۲-۲۸۱)

گستره دو قاعده علی الید و خراج

در مورد گستره این دو قاعده پرسش هایی مطرح است: آیا دو قاعده علی الید و خراج مخصوص بیع و عقد صحیح است یا نسبت به عقد فاسد و غصب جاری می شود؟ این دو قاعده نسبت به منافع مستوفات و غیر مستوفات چگونه اند؟ در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد. مشهور فقهای شیعه قاعده علی الید را علاوه بر عقد صحیح، شامل منافع مستوفات عقد فاسد و غصب نیز می دانند، (محقق کرکی، ۲۱۵/۶؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۵۴/۳ و ۱۷۴/۱۲ و ۲۲۲؛ حسینی عاملی، ۵۴۰/۱۲ و ۳۵۷/۱۸؛ بجنوردی، حسن، ۱۰۲/۴) و قاعده خراج را شامل عقد فاسد و غصب نمی دانند، (علامه حلی، مختلف الشیعه، ۳۱۹/۵؛ شهید اول، ۲۸۷/۳؛ محقق حلی، ۳۲/۲؛ حسینی عاملی، ۵۳۷/۱۲-۵۴۲؛ خویی، ۱۲۷/۳ و ۱۲۸؛ مامقانی، ۲۸۸/۲؛ مکارم، القواعد الفقهية، ۳۰۶/۲ و ۳۰۷) فقط ابن حمزه (۲۵۵) قاعده خراج را در غصب جاری می دانند. شیخ انصاری بعد از بررسی اقوال در منافع غیر مستوفات، ضمان در آنرا قوی می شمارد. (انصاری، ۲۰۷/۳) بر عکس فقهای شیعه، فقهای سنی قاعده خراج را شامل عقد فاسد می دانند، زیرا اگر مورد عقد بین مدت عقد و فسخ تلف می شد در مسئولیت و ضمان مشتری بود، پس خراج هم حق اوست، (خطابی، ۱۴۷/۳؛ بهوتی، ۲۲۰/۳) البته در اجرای آن اختلاف دارند: شافعی

۱. توضیح دیدگاه این فقیه سنی و شیعه در همین مقاله ذیل عنوان «گستره دو قاعده علی الید و خراج» آمده است.

می‌گوید مبیع را بر می‌گرداند و منافع از آن اوست، اصحاب رأی می‌گویند مبیع را بر نمی‌گرداند، بلکه ارش می‌گیرد و منافع از آن اوست. (خطابی، ۱۴۷/۳؛ بهوتی، ۲۲۰/۳) اما در مورد غصب، اهل سنت به جز اهل قیاس، قاعده خراج را جاری نمی‌دانند. (خطابی، ۱۴۷/۳) در مورد منافع مستوفات و غیر مستوفات قاعده علی الید جاری می‌شود. (ابن قدامه، ۱۹۵/۵) از این رو، به نظر ابوحنیفه (شمس الائمه سرخسی، ۷۷/۱۱ - ۷۸؛ عمرانی، ۲۳/۷) نسبت به اصل مبیع عقد فاسد و اصل مال غصبی ضمان وجود دارد و باید باز گردانده شود؛ ولی نسبت به منافع مستوفات، ضمان نیست! و تمام منافع مال غصبی، برای غاصب است؛ زیرا کسی که در عقد صحیح ملتزم شده، ثمنی در مقابل مبیعی که از مالک دریافت کرده است بدهد، لازم نیست برای منافع ثمن جداگانه‌ای بپردازد؛ بنابراین، در عقد فاسد نیز به دلیل اینکه ضمان واقعی است، نه انشائی، اطلاق اقتضاء می‌کند منافع متعلق به شخص ضامن باشد و لازم نیست در برابر استفاده از منافع چیزی به مالک بدهد. و در غصب عقدی صورت نگرفته است و وجوب برگرداندن منافع به سبب عقد است (شمس الائمه سرخسی، ۷۷/۱۱ - ۷۸) و چون غاصب نسبت به مال مغضوب مسئولیت دارد و در برابر این تعهد، منافع، رایگان به او تعلق دارد. اما دلیل مشهور فقهای شیعه (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۱۹/۵) این است که در عقد فاسد چون انتقال صورت نگرفته است، مبیع همچنان در ملک فروشنده می‌باشد؛ پس مشتری نسبت به منافع ضامن است. هنگام غصب نیز غاصب مالکیتی ندارد و ثمره تابع ملک است. ثمره دو دیدگاه آنجاست که مبیع در اختیار فروشنده باشد و برای مبیع نما حاصل شود، در حالی که ثمن را دریافت کرده است؛ اگر نما را تابع ملک بدانیم، نما متعلق به مشتری می‌باشد، اگر نما را تابع ضمان بدانیم نما متعلق به بایع است. (طوسی، المبسوط، ۱۲۶/۲؛ شهید اول، ۲۸۷/۳) و در عقد فاسد و غصب در صورت اول (تابع ملک بودن) نما از آن بایع و مالک خواهد بود در صورت دوم (تابع ضمان بودن) نما از آن بایع و غاصب می‌شود.

نسبت قاعده علی الید و الخراج بالضمان

نکته اساسی در دریافت نسبت بین دو قاعده توجه به «موضوع» و معنای «ضمان» در دو قاعده است. موضوع قاعده علی الید «تسلیط» (ما اخذت) و محمول (حکم) آن «ضامن بودن» (وجوب رد) و موضوع قاعده خراج «پذیرش مسئولیت» (بالضمان) و محمول (حکم) «منافع رایگان» (الخراج) است. ضمان در قاعده علی الید به معنای «باز گرداندن عین» در صورت وجود آن و «باز گرداندن مثل یا قیمت عین»، در صورت تلف شدن آن است. (رک: ابوالصلاح حلبی، ص ۳۲۹؛ طوسی، الخلاف، ۶۶/۳؛ بجنوردی، محمد، ۴۰۳/۱) معمولاً در کاربرد «ضمان» این معنا مورد نظر می‌باشد که در عقد فاسد و غصب به کار

می‌رود. (ابن جنید اسکافی، ۲۱۵؛ شیخ مفید، ۵۹۳ و ۶۴۶ و ۸۱۴؛ علم‌الهدی، الانتصار، ۴۶۸؛ طوسی، الخلاف، ۳/۳۱۳؛ نائینی، ۱/۱۱۸ و ۱/۱۱۹) اما ضمان در قاعده خراج به معنای «مسئولیت و تعهد» می‌باشد! (رک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۱۱/۱۴۲؛ نائینی ۱/۱۱۸ و ۱/۱۱۹؛ خطابی، ۳/۱۴۷) به تعبیر دیگر ضمان در قاعده خراج جعلی اختیاری است، نه مانند غصب که قهری مجعول شارع است و نه تبعی مانند جبران بایع و مشتری نسبت به مبیع و ثمن. (آل کاشف الغطا، ۱/قسم ۵۶/۱) بنابراین کاربرد واژه «ضمان» در این دو قاعده مشترک لفظی و استعمال یک لفظ در دو معناست. ضمن اینکه ضمان در علی‌الید حکم و در الخراج موضوع است. نکته دیگر، همان‌طور که اشاره شد، محدوده دو قاعده در شیعه و سنی متفاوت است. قاعد علی‌الید دلیل ضمان و قاعده الخراج دلیل عدم ضمان دانسته شده است. پس براساس نظر کسانی که قاعده الخراج را در غصب جاری نمی‌دانند نسبت بین این دو قاعده در غصب تباین می‌باشد و در عقد صحیح و فاسد قاعده علی‌الید با الخراج تخصیص می‌خورد.

تبار دو روایت «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ» و «الخراج بالضمان»

از بررسی چگونگی استناد قدامی فقهای شیعه به این دو روایت و توجه دادن آن‌ها به روایت عامه، تبار روایت مستند دو قاعده «علی‌الید» و «الخراج بالضمان» آشکار می‌گردد:

ابن جنید

استناد به روایت موافق عامه، گاه در روش فقهی ابن جنید به چشم می‌خورد، اگرچه در آن فرع فقهی حدیث شیعی وجود داشته باشد. (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲/۱۵۳ - ۱۵۴) این نشان از تسامح و تساهل وی در استناد به روایت دارد. به طور مثال در مسئله وجوب جهر خواندن دو رکعت اول نماز مغرب و عشا، ابن جنید می‌گوید: عکس آن نیز جایز است و به روایتی استناد می‌کند که موافق عامه است، در حالی که مشهور به روایت مخالف عامه استناد می‌کنند و در اخفا خواندن عمدی، اعاده را واجب می‌دانند. (همان) ابن جنید همچنین در باب رهن به روایتی موافق عامه و معارض با روایت شیعه، عمل کرده است. (همو، ۴۰۲/۵ - ۴۰۳) بنابراین به نظر می‌رسد استناد به روایت «علی‌الید ما أخذت حتی تؤدیه» توسط ابن جنید، (ابن جنید اسکافی، ۲۱۱) از موارد استناد به روایت عامه باشد، چراکه سابقه عمل ابن جنید به روایت عامه وجود دارد. (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲/۱۵۳ - ۱۵۴)

سید مرتضی و شیخ طوسی

استناد سید مرتضی و شیخ طوسی به جهت استخراج حکم شرعی و در مقام استنباط نبوده است، بلکه این استناد به انگیزه احتجاج علیه مخالفان صورت گرفته است. (خمینی، روح‌الله، ۱/۳۷۳)

نمونه از سید مرتضی؛ وی در مسئله «ضمان صناعت» در مقابل عامه، صناعت را ضامن آنچه در اختیار او قرار می‌گیرد می‌داند و می‌گوید: «از چیزهایی که می‌توان بر عامه معارضه کرد، روایت «علی الید ما أخذت حتی توهیه» است که در روایات و کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند. اقتضای این روایت موجود در منابع اهل سنت، ضامن بودن صناعت است.^۱ ظاهر عبارت سید مرتضی این است که در مقام احتجاج و معارضه به روایت «علی الید ما أخذت حتی توهیه» موجود در منابع سنی توجه داده است و نه اینکه در مقام استنباط فرع شرعی به روایت استناد کرده باشد. (رک: خمینی، روح الله، ۱/۳۷۳ - ۳۷۴)

نمونه از شیخ طوسی؛ وی در مسئله غصب که «مغصوب منه»، عین غصب شده را در مقابل قرضی که از غاصب گرفته، در دست غاصب رهن قرار می‌دهد؛ رهن را صحیح می‌داند و معتقد است ضمان نسبت به غصب همچنان ثابت است. (طوسی، الخلاف، ۳/۲۲۸) شیخ طوسی دلیل خود را در مقام فتوا با عبارت «دلینا»، اتفاق اصحاب یا اصل ارائه می‌دهد و سپس در مقابل ابوحنیفه به روایت نقل شده از پیامبر «علی الید ما أخذت حتی توهیه» (همان) که در منابع سنی وجود دارد، توجه می‌دهد و نه اینکه در مقام استنباط فرع شرعی به روایت استناد کرده باشد. چنانچه وی این روایت را پذیرفته بود جایی برای استدلال به اصل یا اتفاق اصحاب نبود.

نمونه دیگر از شیخ طوسی؛ وی در مسئله نمای مبیع که بعد از قبض، در مبیع ثمره یا نما یا فایده‌ای به وجود آید، سپس در خود مبیع عیبی آشکار شود که مربوط به قبل از عقد باشد، نما یا فایده برای مشتری می‌داند؛ شافعی همین نظر را پذیرفته، ولی مالک معتقد است ثمره همراه اصل مبیع برگردانده می‌شود؛ (طوسی، الخلاف، ۳/۱۰۷؛ ابن رشد، ۳/۱۹۹؛ مزنی، ۸/۱۸۰) شیخ طوسی دلیل خود را در مقام فتوا با عبارت «دلینا»، اجماع فرقه شیعه ارائه می‌دهد و سپس در مقابل ابوحنیفه به روایت عایشه از پیامبر «قضى أن الخراج بالضمان» (طوسی، الخلاف، ۳/۱۰۷) که در منابع سنی موجود است، توجه می‌دهد و نه اینکه در مقام استنباط فرع شرعی به روایت استناد کرده باشد. چنانچه وی این روایت را پذیرفته بود جایی برای استدلال به اجماع فرقه نبود، بلکه حداقل اجماع را با روایت عایشه به عنوان دلیل ارائه می‌کرد.

نمونه‌ای دیگر از شیخ طوسی؛ ایشان در مسئله «ضمان رهن» معتقد است چنانچه مال مرهونه بدون افراط و تفریط در دست مرتهن تلف شود، از مال رهن از بین رفته است و رهن باید دین خود را به مرتهن ادا کند؛ (طوسی، الخلاف، ۳/۲۵۷) شیخ طوسی دلیل خود را در مقام فتوا با عبارت «دلینا»، اجماع فرقه شیعه، اخبار آن‌ها و روایت علی (ع): «الرهن امانة»، ارائه می‌دهد و سپس در مقابل ابوحنیفه، شریح، نخعی و حسن بصری به فرمایش پیامبر «الخراج بالضمان» (طوسی، الخلاف، ۳/۱۰۷) که در منابع سنی

۱. «ومما يمكن ان يعارضوا به ...». (علم الهدى، الانتصار، ۴۶۸)

وجود دارد توجه می‌دهد و نه اینکه در مقام استنباط فرع شرعی به روایت استناد کرده باشد. چنانچه وی این روایت را پذیرفته بود جایی برای استدلال به اجماع فرقه شیعه، اخبار آن‌ها و روایت علی (ع) نبود، بلکه روایت «الخراج بالضمان» را با دیگر ادله‌ای پذیرفته است می‌آورد.

بنابراین، سید مرتضی و شیخ طوسی در «مقام توجه دادن» عامه به روایتی که در منابع آن‌ها وجود دارد، استدلال می‌کنند؛ نه اینکه در مقام استناد و استنباط استدلال کنند! بنابراین استناد فقهای بعد از شیخ طوسی به روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و «الخراج بالضمان» از روی اعتماد به برخی از فحول پیشین بوده است و این در حالی است که از روش و شیوه استدلال آن‌ها غفلت شده است. (رک: خمینی، روح الله، ۳۷۳/۱-۳۷۶) اگرچه ابن زهره توجه داشته و برای احتجاج به مخالف به روایت «الخراج بالضمان» توجه داده است. (ابن زهره، ۲۲۳ و ۲۴۵)

زمان ورود حدیث علی الید به منابع شیعه و دلیل آن

همان‌طور که اشاره شد با جستجو و دقت در کتب قدمای امامیه در می‌یابیم حدیث علی الید و الخراج بالضمان، چندان مورد استناد قرار نگرفته است. امام خمینی در کتاب البیع محققانه به این مطلب پرداخته است. (رک: خمینی، روح الله، ۳۷۲/۱-۳۷۵ و ۴۶۷-۴۶۸)

حدیث علی الید در کتاب‌های فقهی شیعه از زمان ابن جنید اسکافی، (ابن جنید اسکافی، ۲۱۱) سید مرتضی (علم الهدی، الانتصار، ۴۶۸) و شیخ طوسی (الخلاف، ۲۲۸/۳) و به انگیزه احتجاج علیه مخالفان (علم الهدی، الانتصار، ۴۶۸؛ طوسی، الخلاف، ۴۰۷/۳ و ۴۰۸) مورد استناد قرار گرفته است، نه اینکه پذیرفته باشند. از پیشینیان، فقط ابن ادریس حلی (ابن ادریس، ۴۲۵/۲) در کتاب سرائر در چند مورد به حدیث فوق تمسک جسته و آنرا به طور جزم به رسول خدا (ص) نسبت داده است. البته این موضوع از سوی ایشان بسیار جالب است، زیرا وی از کسانی است که نسبت به حجیت خبر واحد موضع انکار و مخالفت شدید دارد (همو، ۲۳۲/۱ و ۲۷۱ و ۲۷۲ و ۳۸۱ و ۳۹۴ و ۶۳۰ و ۵۸/۲ و ۶۱۰ و ۱۸۶/۳ و ۲۰۰ و ۲۲۲ و ۲۲۳ و ۳۴۱). به هر حال به دنبال ایشان، از زمان علامه حلی استناد به حدیث فوق کاملاً شیوع یافته (رک: ابن زهره، ۲۸۰؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۳۲/۱۳ و ۱۹۳، ۱۶۱/۱۶؛ علامه حلی، إرشاد الأذهان، ۳۶۲/۱؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۲۲۲/۱۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۹۲/۸؛ محقق سبزواری، ۶۳۸/۲؛ قزوینی، ۲۱۱؛ نوری، فضل الله، ۱۹؛ بجنوردی، حسن، ۱۱۲/۲ و ۵۱/۴ و ۱۶/۷؛ بجنوردی، محمد، ۹۸/۱ و ۱۵۷ و ۲۶۶ و ۳۲۴؛ ایروانی، ۱۹۰/۱؛ فاضل لنکرانی، ۸۳؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ۱۹/۱؛ هاشمی شاهرودی، کتاب الخمس، ۳۲۵/۲) تا آنجا که در عصر حاضر از مشهورات و

مقبولات مسلم محسوب می‌شود. (رک: خمینی، روح‌الله، ۳۷۲/۱-۳۷۶)

حدیث الخراج بالضمان از زمان شیخ طوسی مستند فتوا قرار گرفته است. گاهی وی (طوسی، المبسوط، ۱۹۶/۲) و برخی از فقهای پیشین همچون طبرسی، (۴۹۵/۱ و ۵۵۸) ابن حمزه، (۲۴۹ و ۲۵۵) علامه حلی^۱ (تذکره الفقهاء، ۲۵۳/۱۷) مستند فتوا قرار داده‌اند.

نتیجه‌گیری

قاعده علی الید، شخصی را که مال دیگری در اختیارش قرار می‌گیرد و بر آن مسلط می‌شود، نسبت به عین، منافع مستوفات و غیر مستوفات ضامن می‌شمارد و قاعده خراج شخص را نسبت به منافع مستوفات و غیر مستوفات ضامن نمی‌شمارد. ضمان در علی الید وجوب رد عین یا مثل و قیمت و در خراج تعهد و مسئولیت می‌باشد. بنابراین، ضمان در دو قاعده مشترک لفظی است و نسبت دو قاعده تباین می‌باشد، در علی الید «ضمان» و در خراج «نبودن ضمان» مطرح است. مهم‌ترین مستند روایی قاعده «علی الید»، در فقه شیعه و سنی حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» و یکی از ادله روایی قاعده غرم، روایت «الخراج بالضمان» است. روایات معتبر دیگر با عبارات دیگر نیز در فقه شیعه سنی مستند قاعده غرم قرار گرفته است. این دو حدیث از نظر شیعه «مرسل» و از نظر سنی حدیث علی الید «صحیح» و حدیث الخراج «حسن» و «حسن صحیح» است. هر دو روایت سنی تبار می‌باشند؛ زیرا در منابع روایی شیعه نیامده، اگرچه در کتب فقهی شیعه معمولاً برای احتجاج مورد استناد قرار گرفته‌اند. ورود روایت علی الید به کتب شیعه از زمان ابن جنید اسکافی، سید مرتضی و شیخ طوسی و روایت الخراج از زمان شیخ طوسی است و گاهی مستند فتوای برخی از فقهای شیعه قرار گرفته است. در صورتی که عمل فقها را جابر سند روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» ندانیم، باید در جستجوی روایات یا دلیل قابل اعتماد و معتبر دیگری برآمد. در مورد سند روایت «الخراج بالضمان»، در صورتی که عمل فقها را جابر سند ندانیم، روایات معتبر دیگر با عبارات دیگر نیز مستند قاعده غرم قرار گرفته است. بنابراین، ثبوت ضمان و عدم ضمان منوط به قاعده و روایت علی الید بستگی به فراهم آمدن روایت یا دلیل معتبر دیگر دارد.

منابع

ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی اللئالی العزیزیه*، قم - ایران، دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

۱. یک مورد از پنج مورد استناد به عنوان دلیل فتوای خود اوست و چهار مورد دیگر به عنوان دلیل مخالف آورده است.

- ابن ابی شیبہ، عبد اللہ بن محمد، **الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار**، محقق: کمال یوسف الحوت، چاپ اول، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩ ق.
- ابن ادريس، محمد بن احمد، **السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى**، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.
- ابن الملقن، عمر بن علی، **البدر المنير فی تخریج الأحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الكبير**، المحقق: مصطفى أبو الغیظ وعبد الله بن سليمان ویاسر بن کمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، ١٤٢٥ ق..
- ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، **مجموعه فتاوى ابن جنید**، در یک جلد، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤١٦ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، حققه وخرج أحادیثه وعلق عليه: سمیر بن أمين الزهیری، الرياض - المملكة العربية السعودية، دار أطلس للنشر والتوزيع، ١٤٢١ ق.
- _____، **سبل السلام**، دار الحديث، بی تا.
- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، **تحفة المحتاج فی شرح المنهاج**، روجعت وصححت: علی عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧ ق.
- ابن حمزه، محمد بن علی، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، قم - ايران، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ ق.
- ابن رشد، محمد بن احمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٥ ق.
- ابن زهره، حمزة بن علی، **غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع**، قم - ايران، مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول، ١٤١٧ ق.
- ابن قدامه، عبد الله بن احمد، **المغنی لابن قدامة**، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، **سنن ابن ماجه**، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بی تا.
- ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، **الكافی فی الفقه**، اصفهان - ايران، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین عليه السلام، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.
- ابوداود، سليمان بن اشعث، **سنن أبی داود**، محقق: محمد محیی الدین عبد الحمید، صیدا - بیروت، المكتبة العصرية، بی تا.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، **حاشية المكاسب**، تهران - ايران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، چاپ اول، ١٤٠٦ ق.
- اصفهانى، محمد حسین، **حاشية كتاب المكاسب**، قم - ايران، أنوار الهدی، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

- آل کاشف الغطاء، محمدحسین، *تحریر المجلة*، نجف اشرف - عراق، المكتبة المرتضوية، چاپ اول، ۱۳۵۹ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب المکاسب*، قم - ایران، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- ایروانی، باقر، *دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه*، قم - ایران، دار الفقه للطباعة و النشر، چاپ سوم، ۱۴۲۶ ق.
- بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیه*، قم - ایران، نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- بجنوردی، محمد، *قواعد فقهیه*، تهران - ایران، مؤسسه عروج، چاپ سوم، ۱۴۰۱ ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
- بدر العینی، محمود بن احمد، *عمدة القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- بزار، احمد بن عمرو، *مسند البزار المشهور باسم البحر الزخار*، محقق: محفوظ الرحمن زین الله، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ۲۰۰۹ م.
- بغوی، حسین بن مسعود، *محبی السنة شرح السنة*، تحقیق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهیر الشاویش، دمشق - بیروت، المكتب الإسلامي، ۱۴۰۳ ق.
- بهوتی، منصور بن یونس، *دقائق أولى النهی لشرح المنتهی المعروف بشرح منتهی الإرادات*، عالم الكتب، ۱۴۱۴ ق.
- بورنو، محمد صدقی بن احمد، *الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الکلیه*، بیروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ۱۳۹۵ ق.
- جزائری مروج، محمد جعفر، *هدی الطالب فی شرح المکاسب*، قم - ایران، مؤسسه دار الكتاب، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۱ ق.
- حسینی شیرازی، محمد، *الفقه موسوعة استدلالیه فی الفقه الاسلامی کتاب القواعد الفقهیه*، چاپ اول، بیروت - لبنان، مؤسسه امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۳ ق.
- حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، *العناوین الفقهیه*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- خطابی، حمد بن محمد، *معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود*، حلب، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، ۱۳۵۱ ق.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد، *مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج*، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ ق.

خطيب عمرى، محمد بن عبدالله، *مرفاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، بيروت - لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

خمينى، روح الله، *كتاب البيع*، تهران - ايران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، چاپ اول، ١٤٢١ ق.

خمينى، مصطفى، *كتاب البيع*، تهران - ايران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

خونى، ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة*، بقلم محمدعلى التوحيدى، بيروت - لبنان، دارالهادى، ١٤١٢ ق.

دارقطنى، على بن عمر، *سنن الدارقطنى*، حققه وضبط نضه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبى، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ ق.

دارمى، عبدالله بن عبد الرحمن، *مسند الدارمى المعروف بـ (سنن الدارمى)*، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمانى، المملكة العربية السعودية، دار المغنى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق.

رافعى قزوينى، عبدالكريم بن محمد، *فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير*، دار الفكر، بى تا.

رملى، محمد بن احمد، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤ ق.

زحيلى، محمد مصطفى، *القواعد الفقهية و تطبيقاتها فى المذاهب الأربعة*، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ ق.

زرقا، احمد، *شرح القواعد الفقهية*، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق - سوريا، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ ق.

سعدى، عبد الرحمن، *بهجة قلوب الأبرار وقرعة عيون الأخيار فى شرح جوامع الأخبار*، المحقق: عبد الكريم بن رسمى آل الدرينى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

شمس الأئمة سرخسى، محمد بن احمد، *المبسوط*، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٤ ق.

شهيد اول، محمد بن مكى، *الدروس الشرعية فى فقه الإمامية*، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ١٤١٧ ق.

شهيد ثانى، زين الدين بن على، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، قم - ايران، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

_____، *تمهيد القواعد الأصولية والعربية*، قم - ايران، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤١٦ ق.

شوكانى، محمد، *نيل الأوطار*، تحقيق: عصام الدين الصبايطى، مصر، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.

طباطبائى قمى، تقى، *مباني منهاج الصالحين (شرح منهاج الصالحين)*، قم - ايران، منشورات قلم الشرق، چاپ اول، ١٤٢٦ ق.

طباطبائى يزدى، محمد كاظم بن عبد العظيم، *حاشية المكاسب*، قم - ايران، مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم، ١٤٢١ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، المحقق: حمدی بن عبد المجید السلفی، القاهرة، مكتبة ابن تیمیة، الطبعة الثانية، بی تا.

طبرسی، فضل بن حسن، *المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف*، چاپ اول، مشهد - ایران، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۰ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران - ایران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ق.

_____، *الخلاف*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

عاملی غروی، جواد بن محمد، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

_____، *تذكرة الفقهاء*، قم - ایران، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.

_____، *مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار فی انفرادات الإمامیة*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

_____، *رسائل الشريف المرتضى*، قم - ایران، دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

عمرانی، یحیی بن سالم، *البيان فی مذهب الإمام الشافعی*، المحقق: قاسم محمد النوری، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.

فاضل لنکرانی، محمد، *القواعد الفقهیة*، قم - ایران، چاپخانه مهر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

قزوینی، علی بن اسماعیل، *رسالة قاعدة «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»*، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

قلیوبی، احمد بن احمد (أحمد سلامة القلیوبی وأحمد البرلسی عمیرة)، *حاشیتا قلیوبی وعمیرة علی شرح جلال الدین المحلی علی منهاج الطالبین*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.

کاشانی، حبیب الله بن علی مدد، *تسهيل المسالك إلى المدارک*، قم، المطبعة العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، *أنوار الفقاهة - کتاب البیع*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.

کلاتر، محمد، *کتاب المکاسب*، چاپ سوم، قم - ایران، مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب، ۱۴۱۰ ق.

کویت، وزاره الاوقاف والشئون الاسلامیة، *الموسوعة الفقهیة الكويتیة*، الأجزاء ۱ - ۲۳: الطبعة الثانية، دارالسلاسل

١٣٠	فقه و اصول	شماره ١٠٨
- الكويت، الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر، الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة، من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ ق.		
مامقاني، محمد حسن بن عبد الله، <i>غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب</i> ، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ١٣١٦ ق.		
محقق حلي، جعفر بن حسن، <i>التنقيح الرائع لمختصر الشرائع</i> ، چاپ اول، قم - ايران، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ١٤٠٤ ق.		
محقق داماد، مصطفی، <i>قواعد فقه</i> ، تهران - ايران، مركز نشر علوم اسلامي، چاپ دوازدهم، ١٤٠٦ ق.		
محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، <i>كفاية الأحكام</i> ، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٢٣ ق.		
محقق کرکی، علی بن حسين، <i>جامع المقاصد في شرح القواعد</i> ، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.		
مزني، اسماعيل بن يحيى، <i>مختصر المزني</i> (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعي)، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠ ق.		
مصطفوي، محمدکاظم، <i>مائة قاعدة فقهية</i> ، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ چهارم، ١٤٢١ ق.		
مفيد، محمد بن محمد، <i>المقنعة</i> ، قم - ايران، کنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، چاپ اول، ١٤١٣ ق.		
مقدس اردبيلي، احمد بن محمد، <i>مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان</i> ، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٣ ق.		
مكارم شيرازي، ناصر، <i>القواعد الفقهية</i> ، قم - ايران، مدرسه امام امير المؤمنين عليه السلام، ١٤١١ ق.		
_____، <i>بحوث فقهية هامة</i> ، قم - ايران، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٢ ق.		
نائيني، محمد حسين، <i>منية الطالب في حاشية المكاسب</i> ، تهران - ايران، المكتبة المحمدية، ١٣٧٣ ق.		
نراقي، احمد بن محمد مهدي، <i>عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام</i> ، قم - ايران، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
نسائي، احمد بن علي، <i>السنن الصغرى للنسائي (المجتبى من السنن)</i> ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ ق.		
نوري، حسين بن محمدتقي، <i>مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل</i> ، بيروت، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٨ ق.		
نوري، فضل الله بن عباس، <i>رسالة في قاعدة ضمان اليد</i> ، قم - ايران، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤١٤ ق.		
نووي، يحيى بن شرف، <i>المجموع</i> ، دارالفكر، بی تا.		

فقه و اصول، سال چهل و نهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۸
بهار ۱۳۹۶، ۱۳۱-۱۵۳

ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن *

دکتر علیرضا هدایی

استادیار دانشگاه تهران

Email: hodaee@ut.ac.ir

دکتر محمد رضا حمیدی^۱

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: m_hamidi@ut.ac.ir

چکیده

در علم اصول، باور جازم مکلفان قطع نامیده می‌شود که گستره آن از علم تا جهل مرکب را در بر می‌گیرد. در تبویب و تبیین مطالب علم اصول جنبه روان‌شناختی قطع بسیار مورد تأکید بوده و بعد معرفت‌شناختی آن عمدتاً مغفول مانده است. علی‌رغم این مسئله، دقت در مباحث پراکنده ابواب حجیت نشانگر این مسئله هست که نهایتاً از نظر اصولیان، حجیت قطع دائر مدار وجود ارکان معرفت‌شناختی آن است نه ارکان روان‌شناختی؛ اگر چه رویکرد آنان در بیان مطالب و چینش آن‌ها، توجه ویژه به بعد روانی قطع بوده است. در این نوشتار تلاش شده است که ضمن تبیین ضرورت توجه به ارکان معرفت‌شناختی قطع، فواید این رویکرد نیز مشخص شوند. از جمله آنکه این رویکرد با مبانی کلامی و روایی سازگاری بیشتری داشته و امکان مقایسه و تطبیق میان مباحث حجیت در علم اصول و مباحث مربوط به موجه بودن گزاره‌ها در علوم معرفت‌شناختی را فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اصول فقه، قطع اصولی، ماهیت قطع، حجیت قطع.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۰۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث در دانش اصول فقه، مسائل مربوط به چستی قطع و شرایط حجیت آن است. اصولیان متأخر به پیروی از شیخ انصاری، جنبه روان‌شناسی قطع را محور تعریف، تبویب و بیان مسائل حجیت در علم اصول فقه قرار داده‌اند؛ برخی از صاحب نظران با انتقاد از این رویه، پیشنهاد تعریف و تبویب اصول فقه بر پایه ارکان معرفت‌شناختی قطع اصولی را مطرح نموده‌اند. هدف از انجام این پژوهش بررسی ضرورت اجرای چنین طرحی و تبیین فواید آنست. از این روی نخست برخی اصطلاحات به کار رفته در مباحث مربوط به قطع مورد تعریف قرار گرفته‌اند و سپس گزارشی از معنای قطع نزد اصولیان ارائه شده است. در ادامه، ارکان روان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن مورد تحقیق قرار گرفته‌اند. بدیهی است که با توجه به هدف بیان شده، امکان پرداختن مفصل به همه مباحث مربوط به قطع وجود ندارد بلکه عمده تلاش بر آن است که مشخص شود آیا مباحث اصولی مربوط به قطع - فارغ از اختلاف نظرهای موجود در آن - می‌تواند در قالبی با رویکرد معرفت‌شناسانه نیز بیان شود یا خیر؛ فواید این رویکرد چیست و ارزش معرفت‌شناختی قطع‌های اصولی در این ساختار به چه میزان است.

معنای علم، یقین و شبه یقین

علم در لغت به معنای دانستن و در برابر جهل به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۲/۴۱۷) در علوم عقلی برای این واژه دو تعریف مهم ارائه شده است؛ گاه آن را به صورت حاصل از اشیاء نزد ذهن تعریف کرده‌اند و گاه به اعتقاد جازم مطابق با واقع (صلیبیا، ۴۷۸؛ استرآبادی، ۴۷۶؛ عبدالرحمن، ۲/۴۲۳؛ واسطی، ۱۷/۴۹۶). از نظر برخی، تفاوت بسیار مهم این دو تعریف در آن است که مطابق با تعریف نخست، جهل مرکب نیز داخل در معنای علم خواهد شد و لذا تعریف اول اعم از تعریف دوم خواهد بود (سبحانی، ۳۱؛ جرجانی، ۶۷؛ برای دیدن سایر تعاریف ر.ک: مصباح یزدی، ۴۳ - ۸۰).

استدلال این گروه آن است که در مواقع جهل مرکب نیز صورتی از اشیاء نزد ذهن حاصل شده و بنابراین جهل مرکب نیز در شمار علم به حساب می‌آید. البته این استدلال مورد انتقاد برخی از اندیشمندان قرار گرفته است؛ بدین بیان که صورت حاصل از اشیاء نزد عقل، ضرورتاً مطابق با واقع خواهد بود و فرد دارای جهل مرکب، پندار حصول صورتی از اشیاء را دارد نه خود آن را؛ لذا اگر فردی معتقد به مسطح بودن کره زمین باشد، صورتی از شیء (زمین) در ذهن او حاصل نشده بلکه زعم حصول صورت از اشیاء برای وی حاصل شده است (محمدی، ۱/۴۴ - ۴۵).

«یقین» از نظر لغوی از ریشه یقن و به معنای علم خالی از تردید است (جوهری، ۶/۲۲۱۹). از نگاه

عده‌ای دیگر علمی که بر آن از راه استدلال و نظر، قطع حاصل شود یقین نامیده می‌شود و لذا یقین (علم یقینی) اخص از مطلق علم خواهد بود (قرشی، ۲۶۹/۷). فارغ از هر معنای لغوی که مورد پذیرش قرار گیرد، مفهوم یقین و مفاهیم مشابه با آن از دو لحاظ قابل بررسی‌اند: حیث معرفت‌شناختی و حیث روان‌شناختی. جنبه نخست اشاره به صدق و موجه بودن گزاره‌ها و جنبه دوم ناظر به حالات درونی و روانی فرد نسبت به گزاره‌های یاد شده دارد. توضیح آنکه معرفت‌شناسی به دانشی اطلاق می‌شود که شناخت‌های گوناگون انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد و درست و نادرست آن‌ها و نیز معیار درستی و صحت آن‌ها را بیان می‌کند (فیاضی، ۲۵). از این رو تنها گزاره‌هایی می‌توانند متصف به معرفت شوند که مطابق با واقع بوده و معیاری برای این مطابقت وجود داشته باشد. به بیان دیگر، در این رویکرد، اندیشه و شناخت از آن حیث که باید باشد مورد توجه قرار می‌گیرد. در حالیکه در علوم روان‌شناختی، چگونگی شکل‌گیری یک باور در ذهن انسان و درجه باورپذیری (جزمیت) آن از نظر وی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین در این رویکرد صرفاً ارتباط یک گزاره با مدرک آن مورد توجه بوده نه ارتباط قضیه با واقع (حسین‌زاده، ۳۲). همچنانکه در کتب مربوط به دانش روانشناسی، اندیشه را (به عنوان نوعی رفتار) از آن جهت که روی می‌دهد مورد بررسی قرار می‌دهند و لذا اموری نظیر تصورات ذهنی، تمیز اشیاء، تجرید، تعمیم و... در آن مطرح شده و تفکر در روانشناسی شامل خیالبافی، رؤیا، آرزو و کوشش برای حل مسئله می‌شود (شریعتمداری، ۳۸۴-۳۹۳). اگر چه برخی روانشناسان تمایل به خارج کردن فرآیندهای ذهنی (نظیر اندیشه و یقین) از موضوع این دانش دارند، اما رویکرد غالب بر خلاف این نظرست (ستوده، ۱۷؛ منصور، ۲۸۹).

در ادامه واژه یقین از این دو حیث مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند:

حیث اول: معنای معرفت‌شناختی / منطقی

مطابق نظر برخی از صاحب‌نظران، واژه یقین در اصطلاح به معنای باور جازم غیر مقلدانه مطابق با واقع و توأم با علم به محال بودن نقیض آن است (جرجانی، ۱۱۳؛ غزالی، ۵۳۸؛ سجادی، ۲۱۹۴/۳)؛ چنانکه برخی لغت‌شناسان نیز به این معنا تصریح نموده‌اند (مصطفوی، ۲۶۳/۱۴). قید «علم به محال بودن نقیض» بیشتر از سوی فلاسفه بیان شده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۷۸؛ سهروردی، ۱۸۰/۴) و بیانگر این اصل است که مثلاً گزاره «دو عدد زوج است» آنگاه یقین به شمار می‌رود که ضرورتاً گزاره «دو عدد زوج نیست» محال باشد؛ حال اگر یقین دوم - به صورت بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعلیت - برای فرد حاصل نشده باشد، دانسته او «شبه یقین» خواهد بود (ابن‌سینا، ۵۱). با این قید، بسیاری از دانسته‌های انسان - نظیر امور جزئی که قابل تغییرند - از ذیل عنوان یقین خارج می‌شوند (طوسی، ۲۹۲/۱). در آثار متأخران،

اصطلاح «یقین معرفت شناختی» تا حد زیادی اشاره به این مفهوم دارد (خان افصلی، ۱۴۳). برخی حتی در تعریف علم نیز قید امتناع احتمال خلاف را ذکر کرده‌اند؛ البته این امتناع می‌تواند امتناع وقوعی یا عقلی باشد و گزاره‌های علمی با توجه به این دو احتمال به علم عادی و علم منطقی تقسیم شده‌اند (موسوی، ۲/ ۱۷۸).

قید دیگری که در معنای معرفت شناختی یقین، شبه یقین و علم می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، عنصر «توجیه» است. بدین معنا که آیا موجه بودن گزاره‌ها تأثیری در ماهیت آن‌ها از حیث متصف شدن به عناوین سه‌گانه فوق را دارد یا خیر؟ «توجیه معرفتی» بدان معناست که یک گزاره تنها در حالتی موجه است که دلایل مناسب و قاطعی برای صادق بودن آن باور وجود داشته باشد (علی پور، ۹۳). در مورد چپستی و ملاک‌های «توجیه» نظریات گوناگونی داده شده است؛ از جمله آنکه توجیه می‌بایست همراه با وصف اعتمادآفرینی باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که به طور مناسبی نتایج صادق از آن به دست آید (امیری، ۲۱)؛ لذا اگر فردی به گزاره‌ای صادق باور داشت و دلیل وی پیشگویی یک رمال باشد، این باور را نمی‌توان موجه به شمار آورد. «باور صادق موجه» عبارت بسیار مشهور و تعریف فراگیر معرفت‌شناسان از مفهوم «معرفت» است (رهبر، ۶۸) و ممکن است بتوان میان این مفهوم و مفهوم علم نزد برخی فلاسفه مسلمان ادعای مشابهت نمود (خسروپناه، ۹۱).^۱

حیث دوم: معنای روان‌شناختی

از بعد روان‌شناختی، یقین به باور جازم فرد نسبت به یک گزاره اطلاق می‌شود؛ خواه مطابق با واقع باشد یا نه و خواه از طریقی معمول و معقول به دست آمده باشد یا از راه‌های دیگر (مصباح یزدی، ۴۴). اگر چه برخی از صاحب نظران به درستی بیان کرده‌اند که میان این دو مفهوم (یقین منطقی و یقین روان‌شناختی) رابطه عام و خاص وجود دارد (خان افصلی، ۱۴۴) اما باید توجه داشت که این دو مفهوم در واقع حاصل ملاحظه نمودن یقین یا علم از دو حیث مختلف است؛ گاه تصدیق از حیث جنبه روانی و حالت شخص معتقد به آن مورد لحاظ قرار می‌گیرد و گاه از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع و این دو لحاظ، نشانگر جنبه معرفت شناختی و روان‌شناختی علم‌اند (عارفی، ۱۰۵).

در مباحث معرفت شناسی، به جز موارد ذکر شده، تعاریف و مناقشات بسیار زیاد دیگری نیز در این

۱. می‌توان میان قید «تقلیدی نبودن و استدلالی بودن» در یقین و قید «توجیه» در معرفت‌شناسی تشابهاتی را یافت اما استدلالی بودن اعم از ابتدائی بر استدلال صحیح است؛ بنابراین اگر فردی باور جازم و مطابق با واقع را بر اساس استدلالی غیر صحیح به دست آورد، ماهیت باور وی همچنان می‌تواند مورد مناقشه باشد؛ مگر آنکه ادعا شود که قید استدلالی بودن نسبت به استدلال صحیح انصراف دارد. این مسئله نزد معرفت‌شناسان نیز مورد اختلاف و اشکال است. رک: کشفی، تعریف سه جزئی، ۱۳ - ۲۶.

زمینه وجود دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۴۳ - ۸۰) و از آنجا که این تعاریف بیشتر جنبه وضع اصطلاح داشته و قابل صدق و کذب نیست و مناقشات مربوط به آن‌ها نیز ارتباط مستقیمی با موضوع این نوشتار ندارند از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. بر اساس آنچه گفته شد، «علم» عبارت است از باور جازم صادق، هرگاه این باور به صورت غیر مقلدانه و به همراه علم به محال بودن نقیض نیز باشد «یقین» نامیده می‌شود و اگر فاقد قید دوم باشد، «شبه یقین» به حساب می‌آید. مفهوم یقین را می‌توان معادل تقریبی معرفت - یعنی باور صادق موجه - به حساب آورد. قید توجیه اشاره به مدلل بودن گزاره‌ها دارد به نحوی که در بیشتر موارد، به کار بردن چنین موجهاتی موجب حصول قضیه‌ای صادق شود. پس از ذکر این مقدمات، به بررسی معنای قطع در علم اصول فقه می‌پردازیم.

تفاوت دیدگاه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی به قطع اصولی و آثار آن

با تبیین دو رویکرد معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، می‌توان تفاوت هر یک از این دو رویکرد را در مسئله‌سازی و چیش مطالب علوم و به طور خاص علم اصول را تشریح نمود. توضیح آنکه در رویکرد روان‌شناختی به یقین، مسائل به صورت توصیفی و نه دستوری مورد ملاحظه قرار می‌گیرند و پاسخ به این مسائل نیز در همین حیطه خواهد بود؛ مثلاً یقین از بعد روانی چیست و چگونه بدست می‌آید؟ (ر.ک: مظفر، ۳۸۰) این درحالی است که در رویکرد معرفت‌شناسانه، مسائل آنچنان که باید باشند - و نه لزوماً آن‌گونه که هستند مورد توجه قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه، برخی از این مسائل و پاسخ‌های احتمالی آن‌ها از این قرارند:

رویکرد روان‌شناختی:

الف) یقین در دانش اصول به چه معنایی است؟ یقین به معنای جزم صد در صدی به موضوع یا حکم شرعی است که در مقابل شک یا ظن قرار می‌گیرد (توصیفی).

ب) آیا رسیدن به یقین در گزاره‌های فقهی و اصولی ممکن است؟ بله، زیرا عده‌ای در این دانش‌ها به یقین رسیده‌اند/ خیر، زیرا هیچ کس در این دانش‌ها به یقین نرسیده است (توصیفی).

ج) آیا می‌توان از طریق خواب، تخیل، علوم غریبه و... به یقین رسید؟ بله، چراکه عده‌ای از این طریق به یقین رسیده‌اند/ خیر، چراکه کسی از این طرق به یقین نرسیده است (توصیفی).^۱

رویکرد معرفت‌شناختی:

۱. در دانش روانشناسی نیز پاسخ به پرسش یاد شده از طریق آزمایش و تحلیل و توصیف داده می‌شود نه استدلال‌های عقلی. نک: (مجی‌الدین، ۲۷۲ - ۲۸۶)

الف) یقین در دانش اصول به چه معنایی است؟ یقین اصولی به معنای مطابقت یک گزاره موجه به نفس الامر بوده که منجر به استنباط حکمی شرعی شود و در مقابل جهل بسیط یا مرکب قرار دارد.

ب) آیا رسیدن به یقین در گزاره‌های فقهی و اصولی ممکن است؟ بله، زیرا در موجهات (طرق) رسیدن به واقع در این علوم احتمال خلاف وجود ندارد/ خیر، زیرا احتمال خلاف وجود دارد.

ج) آیا می‌توان از طریق خواب، تخیل، علوم غریبه و... به یقین رسید؟ بله، زیرا این امور بازگشت به بدیهیات دارند/ خیر، زیرا این امور بازگشت به بدیهیات نداشته و توجیه‌کننده مؤدای خود به شمار نمی‌آیند.

پرسش‌ها و پاسخ‌های فوق می‌توانند در جزئی‌ترین مسائل ابواب مختلف ادامه یابند. بدیهی است که در رویکرد روان‌شناختی، عمده توجه به آثار ناشی از جزم به تکلیف است. مثلاً آیا عمل بر خلاف تکلیف مقطوع، هتک حرمت شارع هست یا خیر و آیا امکان دارد قاطع را از عمل نمودن به قطع خویش بازداشت یا نه؟ (نک: آخوند خراسانی، ۲۶۹) در حالیکه در رویکرد معرفت‌شناختی عمده مباحث پیرامون درجه کاشفیت امارات از واقع و صلاحیت آن‌ها برای قرارگرفتن در شمار موجهات منطقی می‌شود. به بیان بهتر، در رویکرد روان‌شناختی مسئله اصلی آن است که نفس قطع یافتن به یک تکلیف - فارغ از صحت و دلیل آن - چه آثاری در رابطه شارع و مکلف ایجاد می‌کند. اما در رویکرد معرفت‌شناختی پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان در مسائل فقهی به یقینی صحیح و موجه دست پیدا کرد (نک: جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۱ - ۱۵۷). در ادامه با ارائه گزارشی از معنای قطع نزد اصولیان، به ویژه اصولیان متأخر، رویکرد غالبی آنان در این زمینه مشخص می‌شود.

گزارشی از معنای قطع نزد اصولیان

«قطع» در لغت معنای گسستن می‌دهد و به باور جازم نیز اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۰۱/۵؛ ابن منظور، ۹۷/۱۲؛ جمعی از نویسندگان، ۶۳۹)؛ بدین اعتبار که موجب انقطاع احتمال خلاف نزد قاطع می‌شود؛ یا آنکه سبب تفصیل دادن امری از امر دیگر خواهد شد (حسینی شیرازی، بیان الاصول، ۸۷/۱؛ مصطفوی، ۲۹۵/۹). قطع در اصطلاح اصولیان، یکی از سه حالت ممکن برای مکلف - پس از التفات نسبت به احکام شرعی - دانسته شده است (انصاری، ۲/۱). با وجود این بسیاری از اصولیان معنای قطع را روشن و بدیهی دانسته و تعریف روشنی از آن ارائه نداده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۶۳۹) و برخی دیگر به بیان تعاریفی از این اصطلاح پرداخته‌اند. در نگاه اول، تعاریف ارائه شده از سوی اصولیان پیرامون معنای قطع در علم اصول، مختلف و حتی متعارض است؛ عده‌ای آن را معادل علم و یقین برشمرده‌اند (مشکینی، ۱۴۳؛ بهجت، ۱۲/۳). عده‌ای دیگر بر اعم بودن معنای آن از علم سخن گفته‌اند (عارفی، ۲۰/۳)؛

ساباطی، ۳۹؛ تهرانی، ۸/۱). برخی تصریح نموده‌اند که قطع، عین انکشاف از واقع است (عراقی، نه‌ایة الأفكار، ۶/۳) و در مقابل گروهی دیگر قطع را نتیجه حاصل از قیام کواشف برشمرده‌اند (کاشانی، ۹۲). با وجود این اختلاف تعبیر، با بررسی دقیق سخنان اصولیان می‌توان دریافت که بسیاری از آنان مفهوم مشابهی از قطع را در نظر داشته‌اند. برای نیل به این مفهوم، ویژگی‌های قطع اصولی را از حیث معرفت‌شناختی و روان‌شناختی بررسی کرده و بر طبق این خصوصیات به بیان تعریفی جامع و مانع از این اصطلاح خواهیم پرداخت. به ویژه آنکه لازم است مشخص شود که حجیت قطع مربوط به کدام‌یک از این دو حیث است.

۱. ابعاد روان‌شناختی قطع از دیدگاه اصولیان

گفته شد که حیثیت روان‌شناختی به جنبه روانی باورهای فرد اطلاق می‌شود، فارغ از مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع و نیز بدون در نظر گرفتن موجه یا غیر موجه بودن آن. با نگاهی اجمالی به سخنان اصولیان به خوبی پیداست که این جنبه قطع، بسیار مورد توجه آنان بوده است. چرا که ایشان قطع را یکی از سه حالت ممکن برای مکلفی که به حکمی شرعی التفات نماید برشمرده‌اند. بدین بیان که مکلف یا نسبت به حکم شرعی دارای باور جازم و قطعی است؛ یا گمان و ظن (احتمال بیشتر از ۵۰ درصد) و یا شک و تردیدی که هیچ وجه رجحانی به دو طرف ندارد (انصاری، ۲/۱؛ مکارم، ۲۰۹/۲؛ عراقی، ۲/۳). همانگونه که پیداست، در این تقسیم‌بندی و به تبع آن در بیشتر مباحث اصول فقه، قطع مکلف تنها از حیث روان‌شناختی مورد لحاظ قرار گرفته است (جوادی آملی، دین‌شناسی، ۱۵۵) یعنی باور جازم مکلف نسبت به احکام شرعی؛ به گونه‌ای که مکلف - از نظر خویش - به ساحت واقع دست یافته باشد. بنابراین نباید اظهاراتی نظیر اینکه «قطع رسیدن به ساحت واقع است (ر.ک: حیدری، ۱۷۹)» این تصور را ایجاد کند که مقصود از قطع، قطع به معنای اخص یعنی صورت اصابت قطع با واقع است؛ بلکه مقصود از این سخن آن است که قاطع، قطع خود را - چه مطابق با واقع باشد چه نباشد - کاشف از واقع به حساب می‌آورد. بنابراین عبارت یاد شده خالی از مسامحه نیست. باور جازمی که در آن احتمال خلاف داده نشود به چند گونه قابل تصور است:

۱- در نظر گرفتن احتمال خلاف، نوعاً برای فرد ممکن باشد اما عرف عقلایی چنین احتمالی را در حکم عدم اعتبار نموده و برای آن جایگاه و منزلت علم را قائل باشد؛ از همین روست که چنین باورهایی را «علم عقلایی» نامیده‌اند (رفاعی، ۳۵۶/۱). حالت روانی حاصل از چنین گزاره‌هایی «اطمینان» است و مشهور اصولیان آن را در زمره ظنون جای داده‌اند. به هر حال، اطمینان یا «ظن متأخم به علم» از دایره مفهوم قطع خارج است (ساباطی، ۳۹).

۲- قاطع به نحو متعین در هیچ‌یک از گزاره‌های مقطوع خویش تردید نداشته باشد، اما اجمالاً بداند که برخی از قطع‌های او صحیح نیستند یا احتمال عدم صحت - به نحو نامتعین - در آن‌ها وجود داشته باشد. برخی از اصولیانی که به این حالت اشاره داشته‌اند، تصریح نموده‌اند که این موارد نیز از زمره قطع اصولی است (مظفر، أصول الفقه، ۳۸۴؛ سنقر، ۲/ ۳۹۰). عده‌ای دیگر با استبعاد در امکان وجود یقین در تک گزاره‌ها و در عین حال وجود احتمال کذب برخی از آن‌ها، چنین مواردی را در زمره علم عادی برشمرده‌اند نه قطع حقیقی (مکارم، ۲/ ۲۱۴).

۳- قاطع به نحو بالفعل در قطع خود هیچ تردیدی نداشته باشد اما برخی مبانی یا مقدمات بعیدی که در پیدایش آن قطع دخالت دارند، از گزاره‌های ظنی یا اطمینانی باشند به گونه‌ای که با دقت عقلی، احتمال خلاف نیز فعلیت پیدا کند. مثلاً فردی در تحریف یا عدم تحریف قرآن کریم تردید نماید و آنگاه با استناد به اطمینان حاصل از دلایل عدم تحریف قرآن، احتمال تحریف را به قدری ناچیز بداند که بدان اعتنایی نکند؛ حال اگر چنین فردی با توجه به آیه‌ای از قرآن، در گزاره‌ای فقهی به باور جازم برسد - آیا اطمینانی - غیر قطعی - بودن گزاره سابق در ماهیت باور جازم اخیر نیز مؤثر است؟ همچنین است قطع حاصل از تواتر؛ چرا که احتمال تبانی در خبر متواتر هیچگاه به صفر مطلق نمی‌رسد بلکه به قدری ناچیز می‌شود که ذهن بشری قادر به تصور روشنی از آن نیست؛ مانند احتمال یک بر یک میلیارد و مانند آن (صدر، دروس فی علم الاصول، ۱/ ۲۷۱؛ گروه نویسندگان، ۳۵۱). از این روست که کثرت راویان در خبر متواتر، موجب حکم به انعدام احتمال تبانی و نتیجه حصول اطمینان یا یقین به حکم می‌شود (خویی، مصباح، ۱/ ۱۶۲؛ عارفی، ۳/ ۲۳۵)؛ اگر چه این احتمال حقیقتاً منعدم نشده است (حسینی، بیان الاصول، ۱/ ۳۱۵).^۱

برخی از اصولیان کوشیده‌اند با تفاوت نهادن میان «امکان ذاتی اثبات خلاف» و «فعلیت امکان خلاف در ذهن قاطع» این مسئله را تحلیل نمایند (موسوی، ۲/ ۱۷۸) اما همچنان این پرسش به جا می‌ماند که اگر فردی در مقدمات بعیده اعتقادات خود تردید داشته باشد و در عین حال در گزاره‌ای که بر آن مقدمات بعیده مبتنی است به قطع برسد - به گونه‌ای که متوجه تردید پیشین خود نباشد یا ارتباط آن را با گزاره فعلی درنیابد - آیا از حیث روان‌شناختی می‌توان وی را قاطع به شمار آورد یا خیر؟ البته مسلم است که اگر تردید پیشین وی موجب فعلیت تردید در گزاره مبتنی بر آن شود، عنوان قطع از آن اعتقاد سلب خواهد شد.

از ظاهر سخن برخی از فقها چنین برمی‌آید که چنین احتمالاتی موجب عدم حصول قطع می‌شوند؛ مثلاً درباره احتمال حصول قطع به تمام شدن ماه بر طبق محاسبات دقیق نجومی، گفته شده است از آنجا

۱. لازم به ذکر است که در این مسئله نظر دیگری نیز وجود دارد و برخی از فلاسفه، حکم مستند به تواتر را در زمره یقینیات آورده و آن را مانند احکام ریاضی غیر قابل خدشه دانسته‌اند (مطهری، ۱۳/ ۴۰۱). اما به هر حال اصولیانی که خبر متواتر را نیز محتمل الکذب می‌دانند به دلیل یاد شده در متن آن را مفید یقین برشمرده‌اند.

که احتمال وقوع اتفاقاتی خارق العاده نظیر «رد الشمس» همچنان وجود دارد، قطع یاد شده که بر مبنایی ظنی (حرکت عادی ستارگان و سیاره‌ها) استوار شده است حقیقتاً قطع نیست (میرزای قمی، جامع الشتات، ۱/۲۲۳). به بیان دیگر، احتمال خلاف در این گونه موارد محال و قوعی یا امری نزدیک به آن است نه محال ذاتی؛ لذا از نظر عقلی ممکن است چنین قطعی با واقع اصابت نداشته باشد. با وجود این به نظر می‌رسد که چنین دقت نظری در حصول قطع از دید سایر اصولیان لازم نیست. مثلاً برخی از آنان اشاره کرده‌اند که حتی اموری نظیر تبدیل شدن آب دریا به خون و مانند آن نیز محال ذاتی نیست؛ در عین آنکه چنین اموری مانع از قطعیت به تداوم بقای آب در دریاها نیست (موسوی، ۲/۱۷۸).

درباره امور غیر خارجی نیز همین عقیده جاری است چراکه به تصریح اصولیان از سویی حتی خبر واحد محفوف به قرائن نیز می‌تواند موجب قطع مکلف شود (مظفر، أصول الفقه، ۴۲۶) و از سوی دیگر در روایات - حتی روایات صحیح و موجود در کتب معتبر - همواره می‌توان احتمالاتی نظیر سهو راوی در نقل یا کتابت روایات و... را متصور شد (میرزای قمی، القوانين المحکمة، ۴/۴۸۸)؛ لذا بعید است که حصول قطع نزد اصولیان منوط به قطعی بودن تمام مقدمات و مبانی آن باشد. چنانکه برخی اصولیان تصریح نموده‌اند که مثلاً در بحث از حجیت ظهور، احتمال اراده خلاف ظاهر کلام - به دلیل ضعیف بودن چنین احتمالی و ندرت آن - مانع از حصول قطع به مدلول کلام نخواهد بود (میرزای شیرازی، ۱/۱۴۴) و اصولاً اصالت ظهور در جایی جریان می‌یابد که احتمال خلاف - ولو به نحو اندک - وجود داشته باشد (قاصد، ۱/۲۰۹؛ خرازی، ۵/۲۰۷). حال اگر بنا باشد احتمال خلاف موجود در اصول لفظیه و مانند آن نیز مانع از قطعیت باورهای شرعی به شمار آیند، اصولاً هیچ قطعی جز در خصوص احکام مستند به نص و مانند آن قابل دستیابی نیست. در جمع‌بندی مطالب فوق می‌توان گفت که قطع از حیث روان‌شناختی عبارت است از باور جازمی که هیچ احتمال خلافی به صورت بالفعل و متعین از جانب قاطع در آن نرود؛ اما احتمال خلافی که به صورت اجمالی یا بالقوه باشد، آسیبی به قطعیت آن وارد نمی‌کند.

۴- قاطع نه به صورت بالفعل و نه به صورت بالقوه و نه به صورت متعین یا غیر متعین هیچ تردیدی در صحت اعتقاد خود نداشته و تمامی مقدمات منجر به نتیجه‌گیری وی، دست‌کم از نظر خودش، یقینی باشد. این مورد، قدر متیقن از تعریف قطع نزد اصولیان به شمار می‌آید.

۲. ابعاد معرفت‌شناختی قطع از دیدگاه اصولیان

گفته شد که در مباحث معرفت‌شناختی به دو عنصر «صدق» و «توجیه» پرداخته می‌شود. اگر چه در نگاه اول به نظر می‌رسد که قطع اصولی نسبت به این دو مفهوم به نحو «لا بشرط» لحاظ شده اما این معنا نیاز به تبیین بیشتر دارد. در ادامه به بررسی این دو مسئله پرداخته می‌شود.

مسئله صدق: «صدق» در اصل به معنای قوت و معنی مشهور آن مخالف کذب است و در اصطلاح معنای مطابقت با واقع می‌دهد (ابن فارس، ۳/۳۳۹؛ سجادی، ۲/۱۱۰۱). نزد اصولیان واژه «قطع مصیب» اشاره به صادق بودن قطع و اصابت آن با واقع دارد؛ یعنی مؤدای قطع با حکم واقعی مطابق است (ایروانی، ۲/۴۰). واژه دیگری که برای بیان رابطه قطع و واقع به کار می‌رود «کاشف» است که با مفهوم اصابت تفاوت دارد. این واژه اشاره به آن دارد که قطع در نزد قاطع دارای ویژگی ارائه دهنده‌گی از واقع است-نه انطباق با آن- (همان) لذا مربوط به لحاظ روان‌شناختی قطع می‌شود نه حیث معرفت‌شناختی آن. از نگاه عده دیگری از اصولیان قطع همواره دارای وصف انطباق با واقع است؛ بدین بیان که قطع مذکور یا مصیب است که در این صورت با حکم اولی و موجود در لوح محفوظ منطبق است و یا غیر مصیب بوده که در این حالت نیز با احکام ظاهری شرعی مطابقت خواهد داشت؛ چرا که احکام ظاهری برای حالت عدم علم وضع شده‌اند و در حد خود دارای واقعیت هستند (برای دیدن معانی مختلف حکم واقعی و حکم ظاهری ر.ک: کاظمی، ۱۲۰)؛ لذا قطع در هر حال با واقع منطبق است (نجفی اصفهانی، ۱/۸۵). اما اطلاق این سخن قابل انتقاد به نظر می‌رسد، چرا که احکام شرعی بدون لحاظ علم یا جهل مکلف به آن‌ها وضع شده‌اند. نهایت آنکه منجزیت چنین احکامی در خصوص جاهل قاصر محقق نمی‌شود (میرسجادی، ۳/۲۷۱؛ آل فقیه، ۱/۵۵) لذا اگر مکلف در حصول مقدمات قطع خویش مقصر بوده و قطعی غیر مصیب برای او حاصل شود، همچنان مکلف به احکام واقعی و اولی خواهد بود نه احکام ظاهری و در چنین حالتی به هیچ یک از دو معنای یاد شده نمی‌توان گفت که قطع وی با واقع مطابقت دارد.

مسئله توجیه: مورد دیگری که در بررسی معرفت‌شناسانه قطع مورد لحاظ قرار می‌گیرد عنصر توجیه است. این واژه در علوم معرفت‌شناختی دارای معانی متعددی بوده که پرداخت به آن‌ها از گنجایش این نوشتار خارج است (ر.ک: خان افصلی، ۱۵۹)؛ اما به طور کلی اشاره به مدلل بودن گزاره یقینی دارد. مثلاً اگر دو نفر اعتقاد به کوتاه بودن عمر شخصی داشته باشند و دلیل نفر اول نوع خطوط کف دست وی و دلیل نفر دوم بیماری مهلک آن شخص باشد، باور شخص اول غیر موجه و باور نفر دوم دارای شرط توجیه دانسته می‌شود. در این باره به صورت پراکنده مباحثی در کتب اصولی مطرح شده است که اشاره به حجیت قطع و نه ماهیت آن دارند. به طور کلی قطع می‌تواند از تفقه در قرآن و روایات، تراکم قرائن عقلایی، احکام عقلی، مکاشفات روحانی، خواب و رؤیا، علوم غریبه، قیاس‌های غیر معتبر و عوامل روانی و مزاجی و حتی اموری بدون ارتباط مانند پریدن کلاغ به دست آید (ر.ک: ساباطی، ۱۰۸؛ سیستانی، ۲۲؛ حیدری، ۱۸۰؛ میرزای شیرازی، ۳/۳۰۱؛ لنکرانی، ۱/۴۸۹). اصطلاح جاهل قاصر و جاهل مقصر در ابواب حجیت قطع اشاره غالباً اشاره به بعد موجهیت قطع دارد؛ بدین بیان که آن دسته از قطع‌هایی که مستند به مقدمات

منهی عنه (نظیر قیاس) یا منابع غیر موثق (نظیر کتب ضاله) و ... هستند فاقد قابلیت احتجاج به شمار می‌آیند؛ اگر چه که عنوان قطع بر آن‌ها همچنان صادق است (اجتهادی، ۱/ ۱۰؛ حسینی، بیان الفقه، ۲/ ۲۳۵). البته از ظاهر سخن برخی چنین برمی‌آید که قطع غیر موجه تنها در صورت عدم اصابت با واقع موجب عقاب خواهد بود (خویی، الهدایة، ۳/ ۶۸).

بیشترین مباحث پیرامون «شرط توجیه» را در مباحث اصولی می‌توان در ابواب مربوط به قطع تعبدی/تنزیلی/عقلایی یافت که در مقابل قطع حقیقی قرار می‌گیرد. قطع تعبدی اشاره به آن دارد که شارع می‌تواند مؤدای برخی دلایل و امارات را نازل منزله قطع قرار دهد؛ یعنی آثار حصول قطع را برای آن‌ها نیز اعتبار نماید و مثلاً ظن ناشی از ظواهر را در حکم قطع قلمداد کند (اصفهانی، ۱/ ۴۵۵). در چنین مواردی، دلالت ظواهر و مانند به صورت شرط توجیه لحاظ شده‌اند. مثلاً مکلفی که در وجوب نماز جمعه تردید نموده و علت تردید او روایتی است که ظهور در وجوب آن دارد و در عین حال این ظهور موجب حصول قطع برای وی نشده است؛ در این حالت، ظاهر روایت مذکور عنصر مدلل بودن (توجیه) ظن وی به شمار می‌آید. در قطع تعبدی، عنصر روان‌شناختی بسیار کمرنگ است و اصولاً تفاوتی نمی‌کند که پس از قیام دلیل شرعی، مکلف نسبت به مؤدای آن از حیث روانی چه حالتی داشته باشد.^۱ از نظر شرط صدق (مطابقت با واقع) نیز نمی‌توان قطع تعبدی را محدود و مقید نمود؛ چرا که ممکن است مؤدای دلیل با حکم واقع اصابت نداشته باشد؛ لذا در چنین مواردی تنها عنصر موجهیت وجود دارد و آن را می‌توان «گزاره شرعی موجه» دانست که از حیث باورمندی مکلف و اصابت با واقع به نحو لایبشرط لحاظ شده است. اصطلاح «ظنون معتبره» اشاره به چنین گزاره‌هایی دارد. در عین حال باید توجه داشت که از نظر اصولیان چنانچه پس از اقامه این امارات، (مثلاً خبر واحد) برای مکلف نسبت به مؤدای آن قطع حاصل شود، این مسئله داخل در حجیت قطع خواهد بود (مظفر، ۴۲۶).

اصطلاح دیگری که در آن بر عنصر توجیه تأکید شده، «یقین موضوعی»^۲ است. یقین موضوعی به یقینی اطلاق می‌شود که از تراکم دلایل و قرائن اعتمادزا حول یک موضوع معین به دست می‌آید، به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن به سمت صفر شدن تمایل کند (آل فقیه، ۱/ ۳۳۱؛ سیستانی، ۳۴)؛ لذا در یقین

۱. ممکن است تصور شود که حالت روانشناختی مکلف در چنین حالتی همان ظن است یعنی گمان غالب یا ظن متأخم به علم؛ اما چنین تصویری صحیح نیست چراکه در چنین مواردی ظن نوعی مورد نظر است نه ظن شخصی (حلی، ۱۰/ ۸۵). بنابراین قطع تعبدی از حیث حالت روانی مکلف نسبت به آن به صورت لایبشرط لحاظ می‌شود (مروجی، ۱۳/ ۱). البته اگر پس از اقامه این امارات برای مکلف نسبت به مؤدای آن قطع حاصل شود، داخل در حجیت قطع خواهد بود.

۲. این اصطلاح را نباید با اصطلاح «قطع موضوعی» که در برابر قطع طریقی است یکسان شمرد. یقین موضوعی در معنای مورد بحث در مقابل یقین ذاتی قرار می‌گیرد که ناشی از عوامل مزاجی و محیطی است؛ نه دلایل منطقی و خردپسند. رک: سیستانی، ۲۲.

موضوعی دو رکن مهم قابل شناسایی است؛ نخست وجود قرائن و مجوزات واقعی (نه وهمی و تخیلی) و دوم حصول یقین عقلایی بر پایه این قرائن؛ هر چند احتمال خلاف به کلی از بین نرود. در برابر این مفهوم، یقین ذاتی قرار دارد که عبارت است از باور جازمی که ناشی از عوامل مزاجی و روانی است نه مجوزات واقعی و عقلایی. البته از گفتار برخی از محققین چنین برمی آید که یقین ذاتی عبارت اخیری یقین روان شناختی است و لذا رابطه آن با یقین موضوعی عام و خاص من وجه خواهد بود (خسرو پناه، ۲۳۲).

با توجه به مطالب یاد شده، انواع یقین را از حیث معرفت شناختی می توان در چند دسته بیان کرد: یقین منطقی: باور صادقی که توأم با علم به استحاله حالت خلاف است؛ چنین علمی در ریاضیات و مسائل منطقی به دست می آید و باورهای جزئی و تجربی را در بر نمی گیرد.

یقین موضوعی/علم عقلایی: باوری که از تراکم قرائن اطمینان بخش عقلایی به دست می آید؛ به گونه ای که عرف عقلا احتمال خلاف آن را در نظر نمی گیرند؛ خواه به دلیل استحاله وقوعی آن خواه به دلیل میزان بسیار پایین احتمال خلاف. هر گاه این باورها مطابق با واقع نیز باشند، می توان آن ها را معرفت یعنی باور صادق موجه نامید.

یقین ذاتی/وهمی: در معنای خاص خود به باور جازمی اطلاق می شود که ریشه در قرائن غیر عقلایی و وهمی داشته باشد؛ نظیر باورهای جازم متکی بر فال و علوم خرافی. حتی اگر چنین باوری صادق نیز باشد، حجت نخواهد بود چراکه عمل نمودن به قرائن غیر عقلایی و منهی عنه موجب مجازات و سلب معذوریت دانسته می شود (ذهنی، ۴/۴۰۹؛ قزوینی، ۲۲۱). بدیهی است که این معانی نسبتی با یقین روان شناختی ندارند و مثلاً ممکن است فردی یقین موضوعی خود را یقینی منطقی بداند. از همین روست که یقین روان شناختی - در صورتی که منشاء وهمی و غیر استدلالی داشته باشد - از حیث معرفت شناختی ظن به شمار می آید؛ لذا در قرآن کریم از اعتقادات کفار با عنوان ظن یاد شده، در حالیکه آنان به صحت پندارهای خود قطع داشته اند (شعرانی، ۲۲؛ سیستانی، ۳۴).

ارزش معرفت شناختی قطع اصولی

از لحاظ معرفت شناختی، قطع اصولی نمی تواند جایگاه یقین منطقی را داشته باشد؛ چراکه یقین منطقی تنها در علوم عقلی جریان داشته و مخصوص چنین دانش هایی است^۱. قطع اصولی آنگاه که به

۱. ممکن است تصور شود احکام فقهی وقتی ریشه در یکی از مقدمات شش گانه برهان نظیر تواتر یا حدسیات دارند، یقینی به شمار می آیند؛ اما این سخن قابل نقد است. چرا که متواترات، حدسیات و مجربات ریشه در قیاسی خفی یا فطری داشته (نک: طوسی، شرح الاشارات، ۱/ ۲۱۴) که هرگز از نظر معرفتی ارزش اولیات را ندارند و حتی برخی از منطق دان ها اموری نظیر متواترات و حدسیات را به همین دلیل در شمار مقدمات برهان نپذیرفته اند (همو، الجوهر النضید، ۲۰۱) و مسلم است که اولیات در استدلال های اصولی نقشی ندارند (نک: طباطبایی، ۱/ ۱۵۵؛ بهبهانی، الفوائد الحائریة، ۱۱۹).

موضوعات احکام نظیر خمریت مایعی خاص تعلق می‌گیرد، ریشه در داده‌های حسی و موارد مشابه خواهد داشت و آنگاه که به احکام تعلق می‌گیرد تکیه بر مقدمات فراوانی نظیر حجیت ظواهر و... دارد که احتمال خلاف در آن‌ها هیچگاه به صفر نمی‌رسد (نک: بهبهانی، الرسائل الأصولية، ۱۵ و ۱۶ و ۲۸)؛ حتی اگر فردی به واسطه شنیدن احکام از خود معصوم نیز به قطع برسد، این قطع ریشه در بناءاتی عقلایی نظیر حجیت ظواهر و اصل عدم خطای حسی دارد و داخل در یقین منطقی نخواهد بود (حلی، ۶/ ۲۵۲)؛ در خصوص افراد غیر معصوم، احتمالات دیگری نظیر امکان سهو و سوءفهم نیز مطرح شده و مانع از حصول قطع می‌شود (نجفی اصفهانی، ۳/ ۳۲۶). لذا این عرصه مجال حصول قطع منطقی به معنای دقیق خود نیست و از این رو حتی حصول علم جزمی - از حیث روان‌شناختی - نیز در این زمینه به ندرت اتفاق می‌افتد (روحانی، ۴/ ۳۲). به ویژه آنکه معمولاً خود قاطع نیز احتمال اجمالی خطا بودن برخی قطع‌های خود را می‌پذیرد و این مسئله نشانگر منطقی نبودن یقین‌های حاصله در این زمینه است (مکارم، ۲/ ۲۱۴). از طرفی دیگر نمی‌توان قطع اصولی را هم‌پایه قطع‌های ذاتی و مزاجی قرار داد که انطباق آن‌ها با واقع بر حسب اتفاق و بدون رابطه معنادار اتفاق می‌افتد. برای درک بهتر ارزش معرفت‌شناختی قطع‌های اصولی لازم است که قید موجهیت آن‌ها مورد توجه قرار گیرد. در مباحث پیشین گفته شده که شارع از برخی روش‌های حصول قطع منع به عمل آورده و قطع حاصل از آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد؛ از طرف دیگر در بیان احکام شرعی روشی خاص معرفی ننموده و به سیره‌های مرسوم میان عقلا پایبند مانده است. از دید بسیاری از اصولیان، سیره‌های مرسوم میان عقلا اموری هستند که به طور نوعی و غالبی حاکی از واقع بوده و واقع‌نمایی آن‌ها بیش از خطاپذیری آن‌هاست (أصول الفقه، ۱۰/ ۸۵). وجه نهی از طرق منهی‌عنهی که فرد را به قطع یا ظن غیر معتبر می‌رسانند نیز عدم واقع‌نمایی نوعی آن‌ها است (بهجت، ۳/ ۱۵۱)؛ لذا قطع معتبر اصولی قطعی است که از طرق معتبر و واقع‌نما به دست آید و ارزش معرفت‌شناختی این قطع‌ها نیز در همین حیطه تعریف می‌شود. بر این اساس اگر چه در خصوص هیچ قطعی به طور خاص نمی‌توان موجه بودنش را دلیل صدق و ارزش معرفت‌شناسانه آن به شمار آورد اما می‌توان گفت که قطع مذکور از طریقی به دست آمده که احتمال اصابت آن با واقع از نظر عقلایی قابل ملاحظه بوده و احتمال خلاف آن در دید عقلا نادیده انگاشته می‌شود؛ خواه قاطع در خصوص آن به قطع روان‌شناختی نیز دست یابد و خواه تنها برای او اطمینان یا ظن و گمان حاصل شود.

نقدی بر رویکرد اصولیان در بیان احکام قطع

در بیان اصولیان متأخر که به تبع شیخ انصاری مسئله قطع را مستقلاً مورد بحث قرار داده‌اند غلبه جنبه

روانی قطع کاملاً مشهود است. تقسیم حالات مکلف به قطع، ظن و شک و تأکید بر لا بشرط لحاظ شدن صدق و توجیه در حصول قطع اصولی (برای نمونه ر.ک: آخوند خراسانی، ۲۵۷؛ انصاری، ۲/۱؛ بجنوردی، ۷/۲)، نشان از توجه ویژه اصولیان به جنبه روان‌شناختی تعریف قطع دارد. به تبع این تعریف، مسائل توصیفی و مفصل دیگری نیز که ناظر به جنبه روانی قطع است، وارد مباحث اصولی شده‌اند؛ نظیر امکان حصول قطع از امور غیر عقلایی و قطع قطاع، معصیت بودن مخالفت با مطلق قطع و... (آخوند خراسانی، ۲۵۸ و ۲۷۰؛ انصاری، ۴/۱ و ۲۲) بدین گونه، در تبویب مسائل مربوط به قطع، جنبه روان‌شناختی آن غلبه محسوسی دارد.^۱ از آنجا که چنین مطالب بیشتر کتب اصولی متأخران، متأثر از کفایه الاصول و فرائد الاصول بوده، روند یادشده در این کتاب‌ها نیز ادامه یافته است. در عین حال، بحث‌های پراکنده دیگری وجود دارد که ناشی از توجه به بعد معرفت‌شناسانه آن است و در مباحث پیشین به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شد. برآیند مباحث اصولیان در مبحث قطع و ظن را می‌توان چنین دانست (اجتهادی، ۱۰/۱؛ مظفر، ۳۷۶ - ۳۷۷):

قطع صادق و موجه: حجت است.

قطع غیر صادق و موجه (جهل قصوری): حجت است.

قطع صادق و ناموجه: حجت نیست.

قطع غیر صادق و ناموجه: (جهل تقصیری).

ظن موجه (ظنون معتبره، قطع تبعیدی): حجت است؛ خواه مصیب باشد خواه غیر مصیب.

ظن غیر موجه (ظنون غیر معتبره) حجت نیست؛ خواه مصیب باشد خواه غیر مصیب.

آنچه که با دقت در این تقسیم‌بندی به دست می‌آید آن است که حجیت - یعنی مسئله اصلی در بحث از قطع - به هیچ عنوان دائر مدار حصول قطع و حتی ظن نیست؛ آنچه که موجب حجیت قطع و ظن می‌شود، وجود قید موجهیت در آن‌هاست که از قیود مربوط به جنبه معرفت‌شناختی علوم به شمار می‌آید؛ به ویژه آنکه در حصول این قید، ظن نوعی ملاک عمل است نه ظن و قطع شخصی که دارای بعد روان‌شناختی است. بر این اساس اگر چه در تبویب مباحث حجیت، جنبه روان‌شناختی آن نمود پررنگ‌تری دارد اما در مجموع، جنبه معرفت‌شناسانه قطع ملاک حجیت و عدم حجیت قرار گرفته است؛ اما این

۱. این چیش نخستن بار توسط شیخ انصاری بیان شد و سپس مورد استقبال سایرین نیز قرار گرفت؛ برخی محققان گفته‌اند که رویکرد مذکور در نتیجه وجود دو گروه افراطی و تفریطی در خصوص حجیت قطع و ظن مورد توجه شیخ قرار گرفته و وی از این طریق به نحوی راه میانه را پیموده است (سیستانی، ۳۵). اگر این سخن صحیح باشد می‌تواند به عنوان مؤیدی بر لزوم اصلاح رویکرد مبتنی بر روان‌شناختی مذکور باشد.

دوگانگی در محتوی و تبویب، تأثیرات سوئی در بر داشته به صورتی که گاه برخی مطالب غیر ضروری و نه چندان مرتبط با علم اصول فقه، نظیر قطع حاصل از علوم غریبه، به ضرورت تبویبی که بر پایه یقین روانشناسانه ارائه شده، وارد در مباحث اصولی شده‌اند و در مقابل بسیاری از مباحث ضروری نظیر موجهات قطع که مربوط به جنبه معرفت‌شناسانه آن است هیچ جایگاه مشخصی در تبویب مسائل اصول فقه نداشته‌اند (جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۵). برخی از اصولیان معاصر، ضمن انتقاد از این رویه بیان داشته‌اند که محوریت مباحث مربوط به حجیت را باید در «روحیه مسئولیت‌پذیری» مکلفان جستجو کرد. بدین معنی که هر گاه مکلف بداند که خداوند تکالیف خاصی را بر عهده مکلفان گذاشته، ناگزیر به جستجویی از این تکالیف خواهد پرداخت و به دلایل عقلایی و خردپسندی که دلالت بر احکام شرعی دارند توجه خواهد نمود. توجه به این ادله و عمل نمودن به مقتضای آن‌ها، خواه موجب قطع مکلف شوند و خواه موجب اطمینان وی، نشان از مسئولیت‌پذیری او در قبال احکام الهی است و چنین فردی در برابر خدا دارای حجت است؛ لذا قطع روان‌شناختی هیچ موضوعیتی در مسائل حجیت و... ندارد (سیستانی، ۳۵). به بیان دیگر، قطع روان‌شناختی یا ریشه در علم دارد و یا جهل مرکب و این دو دارای هیچ جامعی نیستند تا تحت یک عنوان به بررسی احکام آن‌ها پرداخته شود؛ بلکه علم دارای حجیتی غیر قابل انفکاک و جهل موجب معذوریتی مشروط و قابل انفکاک است (ذهنی، ۸/۱). ممکن است گفته شود که قطع روان‌شناختی از آن حیث که می‌تواند در ذیل قاعده حسن و قبح قرار گیرد، قابلیت محوریت در مباحث اصولی را دارد. بدین بیان که عمل نمودن به آنچه که قطع به صدور آن از ناحیه مولا وجود دارد عدل است و مخالفت با آن ظلم قلمداد می‌شود و این دو دارای حسن و قبح عقلی هستند. اما این سخن صحیح به نظر نمی‌رسد چراکه مقام مولویت مولا اقتضای آن را دارد که مکلف در راه دستیابی به فرامین وی، نهایت دقت به عمل آورد. همچنانکه مثلاً اگر فردی نظامی یا سیاست‌مدار به موجب دیدن خوابی قطع به صدور فرمانی از مافوق خود پیدا کند، از دید خردمندان نه در عمل نمودن به این قطع مورد تشویق قرار می‌گیرد و نه در مخالفت با آن نکوهش می‌شود (سیستانی، ۳۴). در حالیکه اگر حسن و قبح عمل مذکور عقلانی بود به هیچ عنوان مورد مخالفت کافه عقلا واقع نمی‌شد. بر این اساس مکلف نمی‌تواند با استناد به عدم حصول یقین از انجام تکلیف شانه خالی کند؛ چراکه در این صورت وی مرتکب خطایی بزرگ‌تر - یعنی عدم اعتنا به طرق نیل به احکام - شده و چنین عذری از گناه وی بزرگ‌تر خواهد بود (نهایندی، ۲۶۶). همچنین که وی نمی‌تواند با استناد به قطع حاصل از امور غیر عقلی و نابخردانه، تکالیف موهومی بر دوش خود گذاشته و در برابر انجام آن‌ها انتظار دریافت اجر اخروی داشته باشد. به بیان دیگر، توجیه‌پذیری عقلایی روش به دست آوردن تکلیف بر وجوب عقلانی عمل به آن دارای تقدم رتبی است و بدون تحقق مسئله اول، محقق شدن مسئله

دوم امکان‌پذیر نیست.^۱

فواید بررسی معرفت‌شناسانه قطع اصولی

در صورتی که تبویب مسائل علم اصول بر مبنای قطع معرفت‌شناسی انجام شود و جایگاه مباحث مربوط به موجهیت گزاره‌های آن مشخص گردد، علاوه بر تنقیح بهتر مطالب، دو ثمره علمی و عملی نیز بر این مسئله مترتب خواهد شد؛ از جنبه علمی بررسی ابعاد معرفت‌شناختی قطع اصولی سازگاری بهتری با مبانی کلامی و روایی آن خواهد داشت و از نظر عملی نیز امکان مقایسه مباحث اصولی با مباحث علوم معرفت‌شناسی فراهم خواهد شد. در ادامه این دو مسئله مورد تشریح قرار گرفته‌اند.

۱. سازگاری با مبانی کلامی و روایی اصول فقه

بر طبق آموزه‌های کلامی مورد قبول اصولیان، هر مسئله‌ای حکمی نزد خداوند دارد و قطع و شک مجتهدان تأثیری در آن نخواهد داشت (حکیم، ۲۴). خداوند در بیان این احکام راه و روشی غیر از روش مرسوم در میان عقلا تأسیس ننموده و طرق معتبر در میان عقلا را تأیید کرده است (بهجت، ۱۵۳/۳-۱۵۱؛ قمی طباطبایی، ۱۳۶/۲). وظیفه مجتهدان و مکلفان نیز آن است که احکام یاد شده را از طرق عقلایی فراگرفته و به آن عمل نمایند. از سویی کاشفیت نوعی یا کلی این روش‌ها- نظیر اعتماد نمودن به قول افراد عادل و ... - ضامن صحت و صدق گزاره‌های به دست آمده است و از سوی دیگر، عقلایی بودن طرق نیل به احکام، بعد توجیه پذیر بودن آن‌ها را تأمین می‌نماید. نهایت آنکه اگر با وجود موجه بودن اعتقاد به حکمی شرعی (مثلاً حکم مستند به ظواهر الفاظ حدیث) آن حکم با واقع اصابت نداشت، مکلف در نزد خداوند معذور یا حتی مأجور خواهد بود (صدر، الاجتهاد و التقلید، ۴۳). بر این اساس به جاست که در تبویب مسائل علم اصول نیز به همین طریق عمل شود و مستقیم‌راه‌های عقلایی نیل به احکام شرعی مورد بررسی قرار گیرند. طبیعی است که در این صورت حالات روانی مکلف تأثیری در حجیت یافته‌های او نخواهد داشت و بعد معرفت‌شناختی احکام دینی، به درستی محور مباحث اصولی قرار خواهد گرفت (جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۵)؛ اما بر طبق مسلک مشهور اصولیان که بعد روان‌شناختی قطع را محور مباحث و اساس چینش مسائل اصولی قرار داده‌اند، جنبه معرفت‌شناختی احکام به شدت کمرنگ شده و به نظر می‌رسد که اصولاً فراگیری احکام به نحو صحیح و از طرق عقلایی، در مرتبه‌ای نازل‌تر از حالات

۱. به نظر می‌رسد که این نکته مهم مورد غفلت برخی از بزرگان قرار گرفته است، به نحوی که آنان- با اشاره به مقام مولویت خداوند- حتی احتمال ناچیز نسبت به وجود تکلیف را مانند قطع به تکلیف منتجز دانسته‌اند (صدر، بحوث، ۳۰/۴). در حالیکه می‌توان گفت مقام مولویت مولا اقتضای تحقیق در خصوص راه‌های حصول قطع و ظن به فرامین وی و اجتناب از اعتماد به طرق منهی عنه یا غیر عقلایی را نیز دارد؛ همچنانکه این مسئله در خصوص موالی عرفی نیز جاری است.

مزاجی و روانی مکلف قرار گرفته است. طبیعی است که در این میان سخن از قطع‌های مبتنی بر پریدن کلاغ و خواب‌های پریشان و علوم غریبه گفته خواهد شد که نه سزاوار قلم‌فرسایی اصولیان و نه در خور کتب مربوط به این دانش شریف است.

با دقت در روایات نیز به می‌توان به خوبی دریافت که آنچه در خصوص مکلفان باید مورد ملاحظه قرار گیرد، جنبه معرفت‌شناختی علم به احکام است نه حیثیت روان‌شناختی آن. توضیح آنکه بر طبق آموزه‌های ائمه معصوم، هر مسئله کلی و جزئی، حکمی خاص نزد خدا دارد و کمترین مرتبه کفر آنست که کسی مسئله‌ای را که از آن نهی شده، مأمور به پندارد (کلینی، ۴۱۵/۲). همچنین استفاده از هر روشی برای به دست آوردن علم در احکام دینی معتبر نیست و مثلاً به کوات روایت شده است که علم و احکام دین به واسطی اموری نظیر قیاس و خواب و رؤیا به دست نمی‌آید (همان، ۵۷/۱ و ۴۸۲/۳). به روشنی پیداست که آنچه در این روایات مد نظر قرار گرفته، جنبه معرفت‌شناسی قطع است (موجهیت) نه مسائل روان‌شناختی؛ لذا به جاست که در علم اصول فقه نیز که عهده‌دار استنباط احکام شرعی است، همین جنبه مستقیم مورد بررسی و تبیین قرار گیرد نه آنکه در خلال سایر مباحث به زوایای این مسئله نیز پرداخته شود. برای نیل به این مقصود، می‌توان مثلاً چنین چینی را برای بیان مطالب باب قطع پیشنهاد داد:

مسئله اول: آیا احکام، بدون در نظر گرفتن باور مکلف، دارای واقعیتی هستند؟

مسئله دوم: تفکیک درجه معرفت‌شناختی ادله رسیدن به احکام چگونه است؟

ادله‌ای که ایجاد یقین منطقی می‌کنند.

ادله‌ای که ایجاد یقین موضوعی می‌کنند (بر حسب علم احتمالات).

ادله‌ای که ایجاد اطمینان می‌کنند (بر اساس بنای عرف).

مسئله سوم: کدامیک از ادله فوق نیاز به جعل حجیت از جانب شارع دارد؟

در چنین ساختار و ساختارهای مشابهی است که مسائلی نظیر حجیت قطع قطاع، همانند شک کثیر الشک، به مباحث فقهی ارجاع داده می‌شود و مباحث اصولی، سیاقی قابل قبول و متناسب با هدف خود پیدا می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، منزلت عقل، ۱۵۱ - ۱۵۷).

۲. امکان مقایسه و تطبیق مباحث معرفت‌شناختی و مسائل اصولی

در صورتی که جنبه معرفت‌شناختی قطع اصولی مورد توجه خاص قرار گیرد، امکان استفاده و مطالعه تطبیقی میان مبانی این دانش و علوم مربوط به معرفت‌شناسی فراهم می‌شود که خود می‌تواند زمینه وسیعی برای مطالعات ارزشمند در این زمینه را فراهم نماید. جالب آنکه بسیاری از نظریات مربوط به توجیه که از سوی معرفت‌شناسان غربی به عنوان نوآوری ارائه شده، در اصول فقه دارای پیشینه و طرفداران خاص خود

هست که برای نمونه به برخی از این مسائل - بدون نقد و داوری آن‌ها - اشاره می‌شود.

نسبت باور و اراده: نسبت میان باور و اراده از موارد اختلاف نظر بین معرفت‌شناسان است؛ برخی باور را امری کاملاً ارادی پنداشته و عده‌ای دیگر تنها مقدمات باور را از امور ارادی می‌دانند که بر این اساس انسان می‌تواند با کنترل مقدمات یاد شده، در باورها و ارزش‌گذاری آن‌ها تأثیرگذار باشد (اراده‌گروی مستقیم و اراده‌گروی غیر مستقیم). برخی نیز به طور کلی ارادی بودن باور یا مقدمات آن را نپذیرفته‌اند (نا اراده‌گروی). بر مبنای اعتقاد دو گروه نخست، باور می‌تواند مشمول احکام اخلاقی و دینی قرار گیرد چراکه امری اختیاری است (کشفی، دسته‌بندی نظریه‌ها، ۶۷). از دید بسیاری از اصولیان نیز، اهمال متعمدانه در اعتماد به مقدمات غیر عقلایی که موجب حصول قهری قطع می‌شود، موجب عدم معذوریت قاطع خواهد بود. مانند اعتماد به قیاس و دیگر مقدمات منهی‌عنه (قمی، ۱/ ۲۷۱؛ خوانساری، ۷۶). همچنانکه گاه بیان شده است که قطع‌های دارای منشاء غیر اختیاری، حجت شرعی به شمار می‌آیند. مراد از این سخن، قطعی است که از غیر راه‌های منهی‌عنه یا بدون التفات به منهی‌عنه بودن آن‌ها به دست آمده باشد (قمی، ۱/ ۲۷۱). این سخنان را می‌توان ناظر به گرایش به نظریات اراده‌گروی غیر مستقیم دانست.

ذهنی یا بیرونی بودن عنصر توجیه: توجیه دارای دو بعد درون‌گروی و برون‌گروی دانسته شده است؛ توجیه درونگرا امری ذهنی است که آگاهی فاعل شناسا بدان لازم است. یکی از اقسام درون‌گروی، «توجیه مبنا گرایانه» بوده که در این ساختار تمامی باورها بر مبنای برخی باورهای بنیادین شامل بدیهیات ذاتی، بدیهیات حسی و گزاره‌های بطلان‌ناپذیر (نظیر علم حضوری) پایه‌گذاری می‌شوند (کشفی، دسته‌بندی نظریه‌ها، ۷۴). در میان اصولیان کسانی که عمل به قطع را بنفسه تحت قاعده حسن و قبح عقلی تعریف نموده‌اند رویکردی مشابه با ساختار مورد بحث داشته‌اند؛ چرا که از دید آنان قضیه «من قطع به تکلیف الف دارم» خود زیر بنای سایر احکام و مسائلی نظیر وجوب عمل نمودن به این قطع و منجزیت و معذرت آن دانسته می‌شود. بدیهی است که گزاره یاد شده قابل صدق و کذب نیست و از زمره بطلان‌ناپذیرها به شمار می‌آید.

در مقابل این دیدگاه، نظریه برون‌گروی قرار دارد که بر طبق آن، موجه بودن یک قضیه منوط به دسترسی فاعل شناسا به توجیه نیست؛ بلکه موجهیت به معنای آن است که یک باور از طریق فرآیندی اطمینان بخش به دست آمده باشد. فرایند اطمینان بخش به فرایندی اطلاق می‌شود که در اکثر مواقع با حکم واقع اصابت داشته باشد (کشفی، همان، ۸۲). این رویکرد نیز مشابه رویکرد اصولیانی است که شرط حجیت قطع را حاصل شدن آن از طریق قرائن اطمینان بخش عقلایی (یقین موضوعی) دانسته‌اند. جالب آنکه در تعریف قرائن اطمینان بخش و امارات عقلایی نیز به معیار پیش‌گفته یعنی اصابت حداکثری با واقع اشاره شده است

(صدر، الاجتهاد و التقليد، ۸۶؛ خویی، الهدایة فی الأصول، ۱۰۹/۳).

غرض از ذکر مطالب فوق نشان دادن این نکته است که در صورت توجه ویژه به بعد معرفتی قطع اصولی، امکان مقایسه، تطبیق و استفاده از مطالب معرفت‌شناسان نیز فراهم خواهد شد و حتی می‌توان پاسخ برخی از گره‌های معرفت‌شناختی معاصر را در میان مباحث اصولی جستجو کرد.

نتیجه‌گیری

علی‌رغم آنکه مباحث اصولی با لحاظ وجه روان‌شناسانه قطع، مدون شده‌اند اما دقت در گفته‌های اصولیان نشان می‌دهد که آنان در مبحث حجیت قطع نهایتاً به جنبه معرفت‌شناسانه آن پرداخته و آن را ملاک قرار داده‌اند. با وجود این، چینش مطالب اصولی با رویکرد مشهور موجب غفلت از بیان برخی امور بسیار مهم و اطناب در بیان برخی مسائل غیر مهم شده است. گزاره‌های اصولی دارای ارزش معرفت‌شناسانه؛ بدین معنی که روش استنباط آن‌ها طرقی عقلایی است که نوعاً قابلیت حکایت از واقع را دارند. هر چند یقین به اصابت حکم با واقع ممکن است به طور خاص به فعلیت نرسد. مطالب اصول فقه به خوبی قابلیت طرح شدن در ساختارهای معرفت‌شناختی را داشته و بسیاری از مسائل و چالش‌های مطرح در علوم معرفتی مورد بررسی دقیق اصولیان نیز بوده است. ارائه ساختاری مبتنی بر ملاک‌های موجه به شمار آمدن باورهای فقهی علاوه بر سازگاری با مبانی کلامی و روایی مربوطه، امکان مطالعات تطبیقی میان دانش اصول و سایر علوم معرفتی را فراهم کرده و این رویداد می‌تواند زمینه بسیاری از تحقیقات بین رشته‌ای را فراهم آورد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء* (المنطق)، سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقانیس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- اجتهادی، محمد علی، *نهایة المأمول فی شرح کفایة الأصول*، قم، مطبعه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.
- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیة*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- اصفهانی، ابو الحسن، *وسيلة الوصول الى حقائق الأصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- امامی خوانساری، محمد، *تسدید القواعد فی حاشیة الفرائد*، تهران، شیخ محمد قوانینی، چاپ اول، ۱۳۵۲.
- امیری، رضا، «توجیه معرفتی آوین گلدمن و نقد آن»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۱۷، سال ۱۳۸۹، صص ۷ تا

- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
- ایروانی، علی، *نهایة النهایة فی شرح الکفایة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم، *هدایة المسترشدين*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، قم، نشر آل البيت چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- بجنوردی، حسن، *منتهی الأصول*، تهران، نشر عروج، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- بهجت، محمد تقی، *مباحث الأصول*، قم، نشر شفق، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- تهرانی، هادی، *محجة العلماء*، تهران، بینا، چاپ اول، ۱۳۲۰.
- جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، السید الشریف، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- جمعی از نویسندگان، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۱.
- _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، احمد واعظی، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- حسین زاده، محمد، *معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- حسینی، صادق شیرازی، *بیان الأصول*، قم، دار الانصار، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
- _____، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقليد)*، قم، دار الانصار، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، قم، مجمع جهانی اهلبیت، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.
- حلی، حسین، *أصول الفقه*، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصه، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
- حیدری، علی نقی، *اصول الاستنباط*، قم: اداره حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- خان افصلی، جمعه، «یقین، پیشینه، انواع و تعاریف»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۱۰، سال ۱۳۸۷، صص ۱۴۱ تا ۱۶۲.
- خرازی، محسن، *عمدة الأصول*، قم، در راه حق، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- خویی، ابوالقاسم، *الهدایة فی الأصول*، قم، مؤسسه صاحب الامر (عج)، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *مصباح الأصول*، قم، طبع موسسه إحياء آثار السید الخوئی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ذهنی، محمدجواد، *تحریر الفصول فی شرح کفایة الأصول*، قم، مؤسسه امام منتظر عجل الله تعالی فرجه

- الشریف، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- رفاعی، عبدالجبار، *محاضرات فی أصول الفقه شرح الحلقة الثانية*، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- روحانی، محمد، *منتقى الأصول*، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- رهبر، حسن وکاکایی، قاسم، «کدام نوع معرفت، موضوع تحلیل فلسفی است؟»، *مجله معرفت*، شماره ۱۸۸، سال ۱۳۹۲، صص ۵۷ تا ۷۴.
- ساباطی، عبد الرسول، *حاشیه رسائل شیخ انصاری*، قم، موسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- سبحانی، جعفر، *نظریه المعرفة*، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- ستوده، هدایت الله و همکاران، *روانشناسی جنایی*، تهران، نشر آوای نور، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- سیستانی، علی، *الرافد فی علم الأصول*، تقریرات قطیفی، قم: لیتوگرافی حمید، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- شریعتمداری، علی، *روانشناسی تربیتی*، تهران، نشر امیرکبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۸.
- شعرانی، ابوالحسن، *المدخل إلى عذب المنهل فی أصول الفقه*، قم، موسسه الهادی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- صدر، رضا، *الاجتهاد والتقليد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
- صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الأصول*، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *دروس فی علم الأصول* (شرح الحلقة الثالثة)، محشی ناجی طالب آل فقیه، بیروت، دار الهداه المیامین، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- _____، *دروس فی علم الأصول*، قم، طبع انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ ق.
- صلیبا، جمیل و صانعی، منوچهر، *فرهنگ فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، سال چاپ ۱۳۶۶.
- صنقور، محمد، *المعجم الأصولی*، قم، نشر طیار، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد فکری علامه طباطبایی، چاپ اول، بی تا.
- عارفی، عباس، «معرفت و گونه‌های یقین»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۲، سال ۱۳۸۸، صص ۸۹ تا ۱۱۲.
- عارفی، علی، *البدایه فی توضیح الکفایه*، تهران، نشر نیایش، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- عبد الرحمان، محمود، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية*، قاهره، دار الفضیله، چاپ اول، بی تا.
- عراقی، ضیاءالدین، *منهاج الأصول*، بیروت، دار البلاغة، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
- _____، *نهایة الأفكار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- علیپور، مهدی و حسینی، سیدحمید رضا، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ

اول، ۱۳۸۹.

غزالی، محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
 فاضل موحیدی لنکرانی، محمد، *اصول فقه شیعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱.
 فیاض، حسین، *شرح الحلقة الثالثة*، بیروت، شرکه المصطفی لاهیات التراث، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
 فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، به کوشش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
 قانصوه، محمود، *المقدمات والتنبيهات فی شرح أصول الفقه*، بیروت، دار المورخ العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
 قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.
 قمی طباطبایی، تقی، *آراؤنا فی أصول الفقه*، قم، نشر محلاتی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
 قمی، غلامرضا، *قلائد الفرائد*، قم، مؤسسه میراث نبوت، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
 کاشانی، علی، *مجمع الفرائد فی الأصول*، قم، چاپخانه امیر، چاپ اول، ۱۳۶۸ ق.
 کاظمی گلوردی محمدرضا، شفیق اسکی محمد، «کیفیت تأثیر علم و جهل در احکام واقعی و ظاهری از دیدگاه امامیه و عامه»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، شماره ۳۱، سال ۱۳۹۲، صص ۱۱۹ تا ۱۴۶.
 کشفی، عبدالرسول، «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم»، *پژوهش نامه فلسفه دین*، شماره ۳، سال ۱۳۸۳، صص ۹ تا ۲۸.

_____، «دسته بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، *نامه حکمت*، شماره ۸، ۱۳۸۵، صص ۶۵ تا ۸۷.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
 گروه نویسندگان، *لجنة تألیف القواعد الفقهیه والأصولیه التابعه لمجمع فقه اهل البيت علیهم السلام، قواعد أصول الفقه علی مذهب الإمامیه*، قم، مجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، مرکز الطباعة والنشر، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.

محمدی، علی، *شرح منطق مظفر*، قم، نشر امام حسن (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۶.
 محی‌الدین بناب، مهدی، *روانشناسی احساس و ادراک*، تهران، نشر دانا، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
 مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه ق.

مروجی، علی، *تمهید الوسائل فی شرح الرسائل*، قم، مکتب النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
 مشکینی، علی، *تحریر المعالم فی أصول الفقه*، قم، نشر مهر، چاپ اول، ۱۳۹۶ ق.
 مصباح یزدی، محمد تقی، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۹۲.
 مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز الکتاب للترجمة والنشر، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، قم، صدرا، ۱۳۷۷
مظفر، محمد رضا، *أصول الفقه* (با تعلیقه زارعی) قم، مرکز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی، ۱۳۸۷.

مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الأصول*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.
منصور، محمود، *روانشناسی ژنتیک*، تهران، نشر سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
موسوی قزوینی، ابراهیم، *نتائج الأفكار*، بمبئی، مؤلف، چاپ اول، ۱۲۵۸ ق.
موسوی، علی قزوینی، *الحاشية على قوانين الأصول*، قم، حاجی ابراهیم تبریزی، چاپ اول، ۱۲۹۹ ق.
میرزای شیرازی، محمد حسن، *تقریرات آية الله المجدد الشیرازی*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

میرسجادی، محمد حسین، *الهداية إلى غوامض الكفاية*، تهران، محلاتی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *القوانين المحكمة في الأصول*، قم، احیاء الكتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

_____، *جامع الشتات فی أجوبة السؤالات*، تهران، مؤسسه کیهان، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
_____، *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة، چاپ اول، سال چاپ ۱۳۷۵.

نهاوندی، علی، *تشریح الأصول*، تهران، میرزا محمدعلی تاجر طهرانی، چاپ اول، ۱۳۲۰ ق.
وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، *الرسائل الأصولية*، قم، نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
_____، *الفوائد الحائرية*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

attempted in this writing to explain the necessity of paying attention to the epistemological fundamentals of certitude and clarify the benefits of this approach. Furthermore, this approach is more compatible with theological and narrative principles and provides the possibility of comparison between the discourses of authenticity in *'ilm al-uṣūl* and the discourses concerning the justifiability of propositions in epistemological sciences.

Keywords: certitude, double ignorance, epistemology, authenticity, categorization of principles.

Keywords: the principles of *'alā al-yad* and *kharāj*, hadith of Shī'a origin, hadith of Sunnī origin, genealogy of *'alā al-yad mā akhadhat ḥattā tu'addiya*, genealogy of *kharāj bi al-dāmān*.

The Nature of Certitude in Epistemological Terms and the Necessity of Formulating *Uṣūlī* Material on its Basis

Dr. Ali Reza Hudaee, Assistant Professor, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Tehran University

Muhammad Reza Hamidi, (Writer in Charge) Ph.D. Graduate of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Tehran University

In the methodology of Islamic jurisprudence (*'ilm al-uṣūl*), the decisive belief of the religiously accountable (*mukallaf*) is called certitude (*qaṭ'*), which is extended from knowledge to double ignorance. In categorization and explanation of *'ilm al-uṣūl*, the psychological aspect of certitude has been highly emphasized and its epistemological aspect has been neglected. Apart from this issue, careful consideration of the dispersed discourses of the authenticity of certitude indicates that from the viewpoint of the *uṣūlīs* the authenticity of certitude is ultimately centered around the existence of its epistemological rather than psychological fundamentals, although their approach in stating views and arranging them has been paying special attention to the psychological aspect of certitude. It is

having it at one's disposal), *kharāj* (tribute), "assessment of significance", and the "genealogy" of the hadith, *'alā al-yad mā akhadhat ḥattā tu'addiya* (It is incumbent upon man to give back what is at one's disposal) and *kharāj bi al-ḍamān* (tribute by surety) from the two major sects (Sunnī and Shī'a), the present article explores into and researches about the origin of these two hadiths. The renowned majority of the Sunnī and Shī'a jurists consider the principle of *'alā al-yad* applicable to sound contract, the benefits of *mustawfāt* (secondary benefits) and non-*mustaqfāt* of corrupt contract, and misappropriation; and do not consider the principle of *kharāj* applicable corrupt contract and misappropriation. Ibn Ḥamza from among the Shī'as and Abū Ḥanīfa and Abū Yūsuf from among the Sunnīs consider *kharāj* as included in corrupt contract and misappropriation. The writer presumes surety (*ḍamān*) in the two principles as homonyms and the relation between the two as divergent and, like the Shī'a jurists, finds the hadith "It is incumbent upon man to give back what is at one's disposal" and "tribute by surety" to be of Sunnī origin. Furthermore, by providing the time these two hadiths entered the Shī'a sources and the motivation for relying on them, he (the writer) considers as inefficient the most outstanding narrative reasons for the principles *'alā al-yad* and *kharāj* for the Shī'a jurists and just to be presumed as confirming other reasons.

evidences of the generally accepted view as violable despite its enjoyment of “great publicity”. Briefly put, the writers believe that commanding right and forbidding wrong as a legal obligation has “an absolute and non-suspended obligatoriness” toward qualified condition.

Keywords: commanding right, forbidding wrong, security from loss, widely accepted view.

A Comparative Research on the Principles of *‘Alā al-yad* and *Al-kharāj* and the Genealogy of their Narrational Chain of Transmission

Hadi Mesbah, Ph.D. Graduate of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic law, Ferdowsi University of Mashhad, International Pardis

Dr. Husayn Saberi, (Writer in Charge) Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic law, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Husayn Naseri Muqaddam, Associate Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic law, Ferdowsi University of Mashhad

The evidence of legal rules is sometimes a tradition with different impression, sometimes it is of Shī‘a origin, sometimes of Sunnī origin, and sometimes sharing both Shī‘a and Sunnī. With a brief explanation of the principles of *‘alā al-yad* (owning an object by

Allah consists of the feature of perfection seeking and prudence and contains beauty, or rather the most beautiful, thus any alteration opposing the above features is forbidden and the rest are out of prohibition criterion.

Keywords: alteration of Allah's creation, alteration of Allah's religion, alteration of creation, newly-arisen queries, newly-emerged medical queries.

Non-Stipulation of Security from Loss in Commanding Right and Forbidding Wrong

Dr. Muhammad Mohseni Dehkalani, (Writer in Charge) Associate Professor, Mazandaran University

Dr. Ali Akbar Izadifard, Professor, Mazandaran University

Saleh Montazari, Ph.D. Student, Mazandaran University

In legal works, the obligatoriness of commanding right and forbidding wrong has become restricted to stipulatory realization including "security against loss". The jurists believe that commanding right and forbidding wrong has "a suspended and conditional obligatoriness" toward the stipulation of security from loss in such a way that when a depravity or loss follows commanding right and forbidding wrong, this obligatoriness does not have actuality and is voided. Having re-examined the issue, the writers consider the

unlawfulness, some, however, by modifying the absoluteness of the verse have dedicated the alteration of the unlawful to the legislative alterations; and as a result have believed in lawfulness because of withdrawal of creational alterations from the referent of the verse, whereas there is no reason for withdrawal of creational alterations from the referent of the verse. In contrast, many of the Sunnī jurists have generally issued legal decisions to the unlawfulness of such phenomena, resulting from lack of accurate conception of the subject and untrue impression about the concept of alteration of creation; whereas it is possible to approve lawfulness while preserving the absoluteness. With the descriptive-analytical method and using interpretations and traditions and with the aim of accurate recognition of one of the key concepts of the Qur'an, the above research intends to analyze and examine the subject (*muta'allaq*) of the unlawfulness mentioned in the verse by avoiding going on any extremes and, as far as possible, through preserving the verse's designative manifestation, so that by determining the yardstick of prohibition (*tahrīm*), the instances lacking proof would be excluded from the referent of the verse. Because, despite the absoluteness of the verse, the subject of prohibition is not alteration "in its own right"; rather, it is alteration of "Allah's creation" due to its attribution to Allah in terms of issuance aspect. And since the action issued by

impurity (*nijāsa*), etc. is directed toward *nāṣībīs*, despite the possibility of their will to unbelief vs. belief in traditions, they cannot be considered as unbelievers (*kāfir*) in its connotative meaning (unbelief vs. Islam); also, what is meant by ritual impurity of the *nāṣībīs* is their innate malice.

Keywords: Imāmiyya jurisprudence, anti-*shī'a*, expressing enmity to Ahl al-Bayt (A.S.), religious devotedness to enmity toward Ahl al-Bayt (A.S.), unbelief, ritual impurity.

An Exploration into the Qur'anic Evidence of the Legal Ruling on the Alteration of Allah's Creation in Newly-emerged Medical Issues

Maryam Sabbaqi Nadoushan, Ph.D. Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Ali Soltani,

Associate Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

The occurrence of newly-emerged and unprecedented phenomena in various medical fields raises questions as to their legality or illegality. Despite the fact that one of the most important evidences of the jurists in this regard is the verse on alteration of creation, which because of absolute disapproval provides initial ground for

from the above principle; rather, the couples must be maintained to enjoy the right to vindicate the right to *qisās*, just as other inheritors do.

Keywords: *qisās*, inheritance, husband, wife, deprivation.

Criterion for “Anti-*Shī’a* Approach”, Rulings and Effects

Governed over the Anti-*Shī’as* in Imāmī Jurisprudence

Rahmat Tawallaee, (Writer in Charge) M.A. Graduate of the Qur’an and Hadith University of Qum, Tehran Pardis

Dr. Sayyid Abul Qasem Naqibi, Associate Professor, Shahid Mutahhari University

There are five views concerning the criterion for the anti-*Shī’a* (*nāṣibī*) in the jurisprudential literature of the Imāmī jurists. These views include 1. Prioritizing non-Ali to Ali (A.S.); 2. Showing enmity toward followers (*shī’as*) of Ali; 3. Absolute enmity to Ahl al-Bayt (A.S.); 4. Expressing enmity to Ahl al-Bayt (A.S.); 5. Religious devotedness to enmity toward Ahl al-Bayt (A.S.). By careful consideration of the evidences referred to in this writing, we would find out that the criterion for presuming any person as anti-*shī’a*, is their expression of enmity toward the Ahl al-Bayt (A.S.) and religious devotedness toward it. Although from the viewpoint of the renowned majority of the jurists many rulings such as unbelief (*kufr*), ritual

purity of the unbelievers' children, whether in the field of the people of Scripture or the polytheists, is approved and some evidences have also been provided in this respect.

Keywords: innate purity of the unbelievers' underage children, unbelievers' children, critique of the reasons for the rule of following, impurity of unbelievers' underage children.

Critique of the Authenticity of the Evidences on Couple's Deprivation from the Right to *Qisās* in Jurisprudential Texts and Statutes

Omolbanin Allahmoradi, M.A. Graduate, Payame Nour University, Qidar

Right to *qisās* belongs to the heirs of the deceased, that is to those who are regarded as the legal heir of the murdered and the principle is: "Whoever inherits the property of the deceased, inherits the right to *qisās*, too." Nevertheless, there is an exception to the above law, i.e., the husband and the wife do not inherit *qisās*. Article 351 of Islamic penal code ratified in 1392 sh. denotes this issue.

The main reason that is mentioned for it is the jurists' consensus. In this article, by examining this reason and other reasons brought up in this respect, we intend to prove that these reasons are not sufficient for deprivation of the right to *qisās* and the exception of the couple

ABSTRACT

Critique and Study of the Reasons for the Widely Known Viewpoint on the Ritual Impurity of the Unbelievers' Underage Children

Dr. Akbar Ahmadpour, Assistant Professor of Jurisprudence and
Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

One of the issues that has been more or less discussed among jurists and has followed by some discourses has been the innate impurity of the unbelievers' underage children.

The Sunni jurists believe in the cleanliness (*ṭahārat*) of human beings despite their type of tendencies and beliefs, which naturally includes the unbelievers' children, too. In contrast, however, most of the Shī'as believe that the unbelievers' underage children follow their fathers and, like them, are considered as impure. In support to their viewpoints, these jurists have provided reasons that are all of them, as well as their evidences, critically reviewed and their feeble arguments are shown from different aspects and finally the theory of physical

Table of Contents

Critique and Study of the Reasons for the Widely Known Viewpoint on the Ritual Impurity of the Unbelievers' Underage Children	9
Akbar Ahmadpour	
Critique of the Authenticity of the Evidences on Couple's Deprivation from the Right to Qiṣāṣ in Jurisprudential Texts and Statutes	29
Omolbanin Allahmoradi	
Criterion for "Anti-Shī'a Approach", Rulings and Effects Governed over the Anti-Shī'as in Imāmī Jurisprudence	47
Rahmat Tawallaee- Dr. Sayyid Abul Qasem Naqibi	
An Exploration into the Qur'anic Evidence of the Legal Ruling on the Alteration of Allah's Creation in Newly-emerged Medical Issues	65
Maryam Sabbaqi Nadoushan - Dr. Abbas Ali Soltani	
Non-Stipulation of Security from Loss in Commanding Right and Forbidding Wrong	87
Dr. Muhammad Mohseni Dehkalani- Dr. Ali Akbar Izadifard- Saleh Montazari	
A Comparative Research on the Principles of 'Alā al-yad and Al-kharāj and the Genealogy of their Narrational Chain of Transmission	111
Hadi Mesbah - Dr. Husayn Saberi- Dr. Husayn Naseri Muqaddam	
The Nature of Certitude in Epistemological Terms and the Necessity of Formulating Uṣūlī Material on its Basis	131
Dr. Ali Reza Hudaee - Muhammad Reza Hamidi	
Abstracts of the Papers in English Language	164

In the Name of Allah



Journal of Fiqh and Usul

Vol. 49, No. 1: Issue 108, Spring 2017

ISSN-Print:2008-9139

ISSN-Online:2538-3892

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Managing Editor & Editor in Chief

Dr. M.T. Fakhla'i

Editorial Board

Dr. A. A. Īzādīfard

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

Executive Director

Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Ahmad Rezwani

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

Journal of Fiqh and Usul

ISSN-Print:2008-9139

ISSN-Online:2538-3892

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 49, No. 1: Issue 108, Spring 2017