دانشگاه فردوسی مشهد

اصول فقه

فصلنامه علمی
(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print: 2008-9139
ISSN-Online: 2538-3892

سال ۵۱، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸

عناوین مقالات

- **نظریه خطابات قانونی؛ افقی تازه در تحلیل ماهیت حکم شرعی**
حمید درایتی - بلال شاکری
-**بیان و نقد ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ به زبان ریاضی**
دکتر امیرحمزه سالارزائی
- **کارکرد قرائن تاریخی در فقه امامیه؛ بررسی موردی روایات سبب نزول**
دکتر الهه شاه پسند
-**اجماع در برزخ ردّ و تأیید محقّق اردبیلی**
بعادل شریفی - دکتر حسین صابری - دکتر حسین ناصری مقدم
- **عزت نفس و احکام فقهی آن**
دکتر سید جعفر علوی
- **انقلاب نسبت و اعتبارسنجی آن در رفع تعارض ادلّه**
سیده سعیده لطیفی- دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی- دکتر فاطمه قدرتی- دکتر عبداله بهمن پوری
- **مجازات سبِّ معصومان و چگونگی رفع تعارض آن با سیرهٔ عملی ایشان**
سید مهدی مرویان حسینی- دکتر عباسعلی سلطانی
- **احترام مالی کافر بی‌طرف**
دکتر امیر مهاجر میلانی

فقه و اصول

نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی

سال ۵۱ – شماره۲ – شماره پیاپی۱۱۷ـ تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیرمسئول و سردبیر: دکتر محمدتقی فخلعی

هیئت تحریریه

دکتر علی‌اکبر ایزدی‌فرد

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 حقوق‌اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکترسید محمدتقی قبولی درافشان

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جلیل قنواتی

دانشیار دانشکده حقوق پردیس فارابی

دکتر لیندا کلارک

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی دانشگاه کونکوردیا کانادا

دکتر سیدمصطفی محقق‌داماد

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین ناصری‌مقدم

استاد گروه فقه و مبانی حقوق‌اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

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

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

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

٤ ـ این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

٥ ـ مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

٦ ـ زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقالات ارزندهٔ عربی نیز قابل چاپ است.

۷ ـ مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

کارشناس: شاه‌سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر محمد هادی قبولی

شماره ثبت پروانه انتشار: ۱۷٤٤٥

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹٤۸۹٥٥

تلفن: ۳۸۸۰۳۸٦۳ ۰٥۱

نشانی اینترنتی :

http://jfiqh.um.ac.ir/

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

بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم

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. هیئت 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- هیئت 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 هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحهٔ مجله (۸۵۰۰ کلمه در نرم افزار word) بیشتر باشد.

٤- چکیدهٔ 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.

٦- هیئت 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، رتبهٔ دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسهٔ 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 شمارهٔ جلد و صفحهٔ 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.

۹-٤- 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 شیوهٔ ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.

۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانهٔ 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، شمارهٔ صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحّح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، 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 نشانهٔ م. استفاده شود.

۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود؛ مثال: (کوثر:۲).

۱٤- 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.

۱٦- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.

۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـً ـٍ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافٌ الیه، بعبارةٍ اخری)، مدّ روی الف (نظیر آردً، مآخذ) 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/ معیّن؛ علی/ عِلّی؛ بنا/ بنّا؛ عُرضه/عَرضه؛ حَرف/ حِرَف.

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 هیئت تحریریه است.

۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

۲. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۳. دکتر محمدرضا جواهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۴. دکتر حسین حقیقت‌پور (استادیار دانشگاه یزد)

۵. دکتر محمد حسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

۶. حجت الاسلام علی رحمانی (عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم)

۷. دکتر مجید سرمد (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۸. بلال شاکری (استاد سطح عالی حوزه علمیه خراسان)

۹. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

۱۰. دکتر علیرضا عابدی سرآسیا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۱۱. دکتر محمدرضا علمی سولا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۱۲. دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی (دانشیار گروه الهیات دانشگاه یاسوج)

۱۳. دکتر محمدجواد عنایتی‌راد (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۱۴. دکتر محمدتقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

۱۵. دکتر سید علی جبار گلباغی ماسوله (استادیار دانشگاه آزاد واحد لاهیجان)

۱۶. دکتر محسن ملک‌افضلی اردکانی (دانشیار جامعه المصطفی االعالمیه)

۱۷. دکتر علی محمدیان (استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قائنات)

۱۸. دکتر ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

عنوان	صفحه
سخن سردبیر	۸
نظریه خطابات قانونی؛ افقی تازه در تحلیل ماهیت حکم شرعی حمید درایتی – بلال شاکری	۹
بیان و نقد ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ به زبان ریاضی دکتر امیرحمزه سالارزائی	۲۵
کارکرد قرائن تاریخی در فقه امامیه؛ بررسی موردی روایات سبب نزول دکتر الهه شاه‌پسند	۴۱
اجماع در برزخ ردّ و تأیید محقّق اردبیلی عادل شریفی – دکتر حسین صابری – دکتر حسین ناصری مقدم	۶۵
عزت نفس و احکام فقهی آن دکتر سید جعفر علوی	۸۷
انقلاب نسبت و اعتبارسنجی آن در رفع تعارض ادلّه سیده سعیده لطیفی – دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی – دکتر فاطمه قدرتی – دکتر عبداله بهمن پوری	۱۰۹
مجازات سبِّ معصومان و چگونگی رفع تعارض آن با سیرهٔ عملی ایشان سید مهدی مرویان حسینی – دکتر عباسعلی سلطانی	۱۲۹
احترام مالی کافر بی‌طرف دکتر امیر مهاجر میلانی	۱۴۵

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸

سخن سردبیر

با ابلاغ آیین نامه جدید نشریات علمی کشور از سوی وزارت محترم عتف، مجله فقه و اصول به عنوان عضوی از خانواده مجلات علمی کشور، در ورای سال‌ها تکاپوی مستمر، خود را مهیا می‌یابد تا گام‌های پیش رو را استوارتر و پویاتر از پیش بردارد و این امر جز به مدد حضور فعال هیئت تحریریه‌ای دانشمند، ناقد و خبیر و کارشناسان و مشاوران علمی توانا، کارآمد و آکنده از احساس مسئولیت و محققان ژرف اندیش و برخوردار از ذوق علمی و شور پژوهشگری میسر نخواهد شد. این مجله تا کنون نیز در تکاپوی مستمر کوشیده است عناصر سرعت در کار، دقت در نظر و انصاف در داوری را در عمل خود گرد آورد و شاید بتوان راز اقبال رو به فزونی و جلب اعتماد جامعه پژوهشگران را به سوی خود، در این امور جست. ارتقای سطح فعالیت مجله از دو فصلنامه به فصلنامه و چاپ ۳۲ مقاله علمی در شمارگان یک ساله و در انتظار چاپ قرار داشتن ده‌ها مقاله پذیرش یافته دیگر پرده از واقعیت مدعای فوق برمی‌دارد. خدا را بر این موهبت بزرگ شاکریم و جبین سپاس بر درگاهش می‌ساییم و توفیق خدمت فزون‌تر و گره گشودن از کار بندگانش را مسئلت می‌کنیم.

مفتخریم که در شروع دوره جدید فعالیت، حضور دو تن از شخصیت‌های فرهیخته و دانشمند را در جمع گروه دبیران که جملگی استادان نام‌آور و چهره‌های آشنا و خوش‌سابقه فقه و حقوق کشور هستند گرامی‌بداریم. سرکار خانم پروفسور لیندا کلارك عضو هیئت علمی دانشگاه کونکوردیا در کشور کانادا و پژوهشگر برجسته در مطالعات اسلام و تشیع و جناب آقای دکتر محمدتقی قبولی درافشان دانشیار محترم دانشگاه فردوسی مشهد.

ضمن خوشامدگویی به این دو استاد عظیم القدر امیدواریم که افزوده شدن ظرفیت و توان علمی ایشان به توانایی‌های موجود، مجله فقه و اصول را در راستای عمل مؤثر به وظیفه و به‌ویژه تعمیم رسالت خود در ابعاد بین‌المللی مدد فراوان رساند. و اللهُ وَلِیُّ التَوفیقِ.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i1.62036

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۲۳-۹

نظریه خطابات قانونی؛ افقی تازه در تحلیل ماهیت حکم شرعی *

حمید درایتی[1]
مدرس خارج حوزه علمیه خراسان
Email: toraby48@yahoo.com
بلال شاکری
استاد سطح عالی حوزه علمیه خراسان
Email: b.shakeri@iran.ir

چکیده

نوشتار حاضر، به بررسی نظریه خطابات قانونی و ارائه تقریری جدید از آن می‌پردازد. نظریه خطابات قانونی، هرچند افقی تازه در تحلیل حقیقت حکم شرعی گشوده و بسیاری از اشکالات مطرح در مباحث اصولی و فقهی را بر طرف کرده است؛ اما تقریر فعلی همچنان نقص‌هایی دارد که در این پژوهش، تلاش کرده‌ایم با ارائه خوانشی جدید از آن، به رفع و اصلاح آنها بپردازیم. بر اساس تقریر جدید از نظریه خطابات قانونی، تحت عنوان احکام قانونی، اشکالات وارد بر آن رفع و میان این نظریه و نظریه رقیب یعنی خطابات شخصی سازگاری ایجاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خطابات قانونی، خطابات شخصی، حکم شرعی، عدم انحلال احکام، حقیقت حکم شرعی.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۵/۱۱/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۵/۳۰.
۱ . نویسنده مسئول

The Legal Addresses Theory; a New Horizon in Analyzing the Nature of Religious Ruling

Hamid Derayati, Kharej-Fiqh Teacher, Hawza Ilmia of Khorasan (Corresponding Author)

Balal Shakeri, Higher Lessons Professor, Hawza Ilmia of Khorasan

Abstract

The present paper discusses the legal addresses theory and offers a new reading thereof. The legal addresses theory, despite opening up a new horizon to analyze the reality of religious ruling and resolving many problems raised in the field of Usul al-Fiqh and Islamic Jurisprudence, the current reading still has deficiencies which the authors have attempted to resolve in this paper through offering a new reading thereof. Based on the new reading of the legal addresses theory, titled legal rulings, the problems concerning it have been resolved and it is reconciled with the rival theory i.e. the individual addresses.

Keywords: legal addresses, individual addresses, religious ruling, non-dissolution of rulings, reality of religious ruling.

مقدمه

شناخت و بررسی حقیقت حکم شرعی، از جمله مباحث تحلیلی عقلی علم اصول فقه است. مباحث تحلیلی عقلی علم اصول فقه، مسائلی هستند که دانشیان اصول در آن‌ها با یک مسأله و واقعیت موجود مواجه‌اند و در ضمن مباحث دقیق عقلی در پی کشف، شناخت و تفسیر آن هستند (صدر، ۱/ ۳۱٤). علم اصول فقه نیز با توجه به این‌که در پی بحث از حکم شرعی و راه‌های کشف و استنباط آن است، ابتدا باید این واقعیت خارجی را تحلیل و بررسی کند و به خوبی زوایا و خصوصیات آن‌را بشناسد؛ زیرا این شناخت در دقیق‌تر شدن قواعد مطرح در این علم تأثیر فراوان دارد. با پررنگ شدن توجه دانشیان اصول فقه بدین نکته، طرح چنین مباحث تحلیلی‌ای نزد ایشان قوت گرفت و آرای متفاوتی در این تحلیل و بررسی از سوی اصولیان نسبت به حقیقت حکم شرعی مطرح شد. البته این تحلیل‌ها در روند تاریخی خود رو به تکامل رفته و هر عالم اصولی سعی در بر طرف کردن نواقص آرا و نظرهای مطرح شده پیش از خود داشته است. این روند تکاملی را می‌توان به دو دوره متفاوت تقسیم کرد. در دوره نخست، طرح مباحث تحلیلی درباره حقیقت حکم شرعی که تا زمان امام خمینی ادامه دارد، دانشیان اصولی بر اساس تحلیل‌های صورت گرفته نه رأی و نظر متفاوت را ارائه کرده‌اند که عبارت‌اند از:

خطاب شارع، اثر خطاب، حب و بغض شارع، حب و بغض مبرز، اراده شارع، اراده مبرز، مصلحت و مفسده، اعتبار شارع و اعتبار مبرز.

در این دوره بحث‌های مفصلی هر چند استطرادی درباره حقیقت حکم شرعی از سوی دانشمندان اصول مطرح شده است.[۱]

---

۱. بر اساس تحلیل‌های صورت گرفته، نه رأی و نظر متفاوت دراین‌باره ارائه شده است، که عبارت‌اند از:

۱. خطاب شارع (رک: علامه حلی، ۵۰؛ مفاتیح الاصول، ۲۹۲؛ شهید اول، ۱/ ۳۹؛ حکیم، الأصول العامة للفقه المقارن، ۵۲؛ نراقی، ۹۵/۱؛ صاحب فصول، ۳۳٦؛ ابن نجار، ۱/ ۳۳۳؛ شوکانی، ۱/ ۱۰؛ محلی، ۲/ ٦۰؛ بشیر محمد، ۲۰۲؛ خلاف، عبد الوهاب، ۱۰۰؛ زحیلی، ۳۷-۳۸؛ زیدان: ۲۳؛ نملة، الواجب الموسع عند الأصولیین، ۱۳؛ نملة، المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ۱/ ۱۲۵؛ صاعدی، ۱۸؛ بکاء، ٤۳؛ بینانونی، ۲٦؛ غربانی: ۱۸؛ جروشی، ۲۱؛ الموسوعة الفقهیة، ٦۵/۱۸؛ عثمان، ۱۳۹)؛

۲. اثر خطاب یا بعث و زجر یا باعثیت و زاجریت (رک: ابن نجار، ۱/ ۳۳۳؛ بشیر محمد، ۲۰۲؛ فضلی، ۳۹٤؛ خلاف، عبد الوهاب، ۱۰۰؛ زحیلی، ۳۹- ٤۰؛ زیدان، ۲۵؛ نملة، المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ۱/ ۱۳۰-۱۳۱؛ نملة، الواجب الموسع عند الأصولیین، ۱۳-۱٤؛ غربانی، ۱۷؛ صاعدی، ۱۸؛ بینانونی، ۲۸ و ۳۱؛ بکاء، ۲۷ و ۲۹؛ جمعة محمد، ٤۸؛ موسی ابو البصل، ۳۳؛ حصری، ۳٤- ۳۵؛ جروشی، ۲۱-۲۲؛ الموسوعة الفقهیة، ۱۸/ ٦۵؛ غروی اصفهانی، نهایة الدرایة، ۲/ ۱۲۳ و ۲۷۹؛ خمینی، مناهج الوصول الی علم الأصول، ۱/ ۳۵۳؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۱/ ۱۷٦؛ فاضل لنکرانی، ۵/ ۱۰۲- ۱۰۷؛ بروجردی، حسین، ۳۹٦)؛

اما این روند تکاملی، با بیان نظریه خطابات قانونی[1] از سوی امام خمینی، افق تازه‌ای را پیش روی خود دید و طرح این نظریه توجه اصولیان را به جنبه دیگری از مباحث تحلیلی عقلی درباره حقیقت حکم شرعی، که تاکنون مغفول مانده بود؛ معطوف ساخت. در واقع نظریه خطابات قانونی، سؤال تازه‌ای را پیش روی دانشیان اصولی قرار داد که هر یک از تحلیل‌های مطرح شده در قبل برای حکم شرعی، به صورت قانون کلی مد نظر است یا به صورت شخصی و به تعداد مکلفین؟ برخی همچون امام خمینی احکام شرعی را از جنس خطابات قانونی و به صورت کلی می‌دانند، و عده‌ای احکام شرعی را متوجه شخص مکلف دانسته‌اند و قائل شده‌اند احکام شرعی به صورت احکام شخصی جعل شده‌اند.

گذار از نگاه شخصی به احکام به نگاه قانونی

در تمام تحلیل‌های مطرح شده از حقیقت حکم شرعی، پیش از نظریه خطابات قانونی، نگاه به شخص مکلفین بوده است؛ اما امام خمینی در نظریه خطابات قانونی از این دیدگاه عبور کرده و تحلیل حکم شرعی به خطاب شارع را یک گام به پیش برده است. خطابات قانونی در واقع نظریه‌ای تکامل یافته درباره ماهیت حکم شرعی است.

علت این‌که این نظریه به عنوان نظریه‌ای در راستای تکامل رأی و نظر قبل مطرح شده است را می‌توان چنین توضیح داد:

---

۳. حب و بغض شارع (رک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ۲/ ۲۸٤)؛

٤. حب و بغض مبرز (رک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ۲/ ۲۸٤)؛

٥. اراده شارع (رک: انصاری، مطارح الأنظار، ۲۳۲- ۲۳۳؛ روحانی، منتقی الأصول، ٦/ ۱۳۸)؛

٦. اراده مبرز (رک: انصاری، مطارح الأنظار، ۲۳۲- ۲۳۳؛ عراقی، نهایة الأفکار ، ۳/ ۱۸ و ٤/ ۱٦۷؛ آملی، مجمع الأفکار و مطرح الأنظار ۱/ ۳٦ و ۲٤۷ و ۲٥۱ و ۳۱۱)؛

۷. مصلحت و مفسده (رک: انصاری، مطارح الأنظار،۲۳۲- ۲۳۳. این احتمال توسط مقرر کتاب بحوث فی علم الأصول نیز مطرح شده است؛ اما وی نیز این احتمال را مردود می‌داند. رک: ۲/ ۲۸٤)؛

۸. اعتبار شارع (نائینی، فوائد الأصول ٤/ ۳۸٤؛ خوئی، مصباح الأصول، ۳/ ۷۲ و ۱۰۸؛ صدر، بحوث، ۳/ ۸۸؛ خوئی، محاضرات، ۳/ ۲٥٤؛ همو، الهدایة، ۳/ ۱۱٥ و ٤/ ۷۲؛ روحانی، منتقی الأصول، ۲/ ۱٤۹-۱٥۰؛ سیستانی، الرافد فی علم الأصول، ٤٦)؛

۹. اعتبار مبرز (رک: خوئی، دراسات، ۱/ ۳۸۱).

۱ ر.ک: خمینی، مناهج الوصول الی علم الأصول، ۲/ ۲٦-۲۷؛ همو، أنوار الهدایة، ۲/ ۲۱٤؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۲٤۲ و ۲٤۷ و ۲۷۰-۲۷۲ و ۳۲۲ و ٤۳۷ و ۳۳۸/۲.

در تعریف خطابات قانونی و خطابات شخصی تعابیر متفاوتی بیان شده است. اما می‌توان آن‌ها را چنین تعریف کرد:

خطابات قانونی: خطاب واحدی که به عامه مکلفین جامعه تعلق گرفته است و در ناحیه خطاب هیچ‌گونه تعدد و تکثری وجود ندارد، بلکه تعدد و تکثر در ناحیه متعلق خطاب است. در واقع در خطابات قانونی، مُنشأ واحد و کلی است که دارای مصادیق فراوان است (ر.ک: خمینی تهذیب الاصول،، ۱/ ٤۳۷؛ درایتی، سه شنبه ۹۰/۸/۳).

خطابات شخصی: خطاباتی هستند که متوجه تک تک افراد هستند و قابلیت انبعاث برای تک تک افراد مخاطب را دارند (رک: خمینی، أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایه، ۲/ ۲۱٤؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۱/ ۲٤۷؛ درایتی، دوشنبه ۹۰/۸/۲).

اصل وجود خطابات قانونی به معنای خطاباتی که کلی و عام است و در قالب قضایای حقیقی بیان می‌شود، محل بحث و گفت وگو نیست و نزد همه اصولیان مسلم است که غالب احکام شرعی در این قالب (به صورت قضایای حقیقیه) تشریع و ابلاغ می‌شود. بنابراین آنچه محل گفت وگوست انحلال یا عدم انحلال این گونه قضایا به لحاظ افراد مکلف است. مشهور اصولیان یک خطاب قانونی را قابل تجزیه به خطاباتی شخصی و به تعداد افراد و اشخاص مورد تخاطب می‌دانند؛ ولی امام خمینی آن‌را غیر انحلالی و غیرقابل تجزیه می‌داند. در نتیجه نمی‌توان گفت این نظریه همان نظریه جعل احکام به صورت قضایای حقیقیه است، بلکه در توضیح و تکمیل جعل احکام به صورت قضایای حقیقیه مطرح شده است (اسلامی، «نظریه عدم انحلال خطابات قانونی»).

در واقع امام خمینی با استفاده از این نظریه سعی کرده است اشکالات بسیاری که بر اساس تحلیل ذکر شده در حقیقت حکم شرعی (بر اساس خطابات شخصی) مطرح می‌شود، را بر طرف کند. اما پیش از این‌که به بیان ثمره این نظریه در رفع اشکالات پرداخته شود، ویژگی‌های و تفاوت‌های خطابات قانونی در مقایسه با خطابات شخصی بیان خواهد شد، تا با شناخت کامل این دو دیدگاه، بتوان به آثار و ثمرات این نظریه پی برده و چگونگی تکاملی بودن آن‌را شناخت.

با بررسی کلمات امام خمینی درباره خطابات قانونی، می‌توان ویژگی‌های ذیل را برای آن شناسایی کرد:

۱. در این نوع خطابات، خطاب متوجه تک تک افراد مجموعه نمی‌شود، بلکه به صورت کلی متوجه کل مجموعه است؛ اما در خطابات شخصی باید مخاطب مشخص باشد (مخاطبه به صورت مهمل ممکن نیست).

۲. در این نوع از خطابات مصلحت عامه در نظر گرفته می‌شود نه مصالح شخصیه افراد؛ درحالی‌که در خطابات شخصی حکم باید برای هر مکلف دارای مصلحت باشد.

۳. بر اساس نظریه خطابات قانونی برخی شرایط که برای تکلیف بیان شده است، لزومی ندارد. از جمله شرایط تکلیف: علم و التفات و قدرت مکلف. بر اساس این نظریه لازم نیست هر مکلف نسبت به خطاب و حکم، علم و قدرت داشته باشد، زیرا جعل تکلیف برای فرد خاصی نبوده است؛ بر خلاف خطابات شخصی که شرط تکلیف نسبت به هر مکلفی وجود علم به تکلیف و قدرت نسبت به انجام آن است.

٤. لزومی ندارد تکلیف برای تمام افراد انبعاث داشته باشد. بلکه همین‌که به صورت موجبه جزئیه انبعاث داشته باشد کافی است، و با این انبعاث جزئی، حکم از لغویت خارج خواهد شد؛ اما در خطابات شخصی باید تکلیف قابلیت انبعاث داشته باشد و الا خطاب شخصی بی‌معنا خواهد بود. مثلاً در مواردی

که مورد ابتلای مکلف نیست، یا موادری که مکلف انگیزه تام برای ترک عمل دارد، یا مخاطب شخص آمر را در شأن و مقام امر نمی‌داند مانند یهودیان که رسول اعظم (ص) را به عنوان پیامبر نپذیرفته بودند، در کل این موارد خطاب شخصی بی‌مورد است، زیرا انبعاث ندارد (ر.ک: خمینی، مناهج الوصول إلی علم الأصول، ۲/ ۲٦-۲۷؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۱/ ۲٤۲ و ۲۷۰-۲۷۲ و ۳۲۲ و ۳۳۸/۲؛ یعقوبی، «خطابهای قانونی در اندیشه اصولی امام خمینی»).

راهگشایی نظریه خطابات قانونی در تحلیل ماهیت حکم شرعی

با توجه به تکامل تحلیل ماهیت حکم شرعی بر اساس نظریه خطابات قانونی، برخی اشکالاتی که بر اساس تحلیل‌های سابق برای حکم شرعی وجود داشته است، بر طرف می‌شود. برخی از این اشکالات عبارت‌اند از:

۱. بنابر نظریه مشهور نباید عصیان مکلف نسبت به دستورات شارع معنا داشته باشد، زیرا اراده شارع به انجام تکلیف توسط تک تک مکلفان تعلق گرفته است و در اراده الهی نیز تخلف وجود ندارد. درحالی‌که وجود عصیان امری وجدانی و ضروری است.

۲. بنابر نظریه مشهور که قائل به خطابات شخصی هستند، کفار نباید مکلف به فروع باشند، چون انحلال حکم به خطابات شخصی هیچ‌گونه بعث و تحریکی در کافر ایجاد نمی‌کند، درحالی‌که فقها کفار را همان‌گونه که در اصول مکلف می‌دانند، در فروع نیز مکلف می‌دانند. اما بر اساس نظریه خطابات قانونی دیگر بعث و تحریک تک تک مکلفین مد نظر نیست تا با این مشکل مواجه شویم.

۳. اشکال دیگر بر نظریه مشهور این است که بنابر پذیرش جعل مستقل برای احکام وضعی، باید قائل شد جعل و تشریع احکام از سوی شارع در احکام تکلیفی و وضعی متفاوت باشد، درحالی‌که تشریع احکام تکلیفی و وضعی یکسان است (خمینی، تهذیب الاصول، ۱/ ۲٤۲-۲٤٤؛ مکارم شیرازی، ۱/ ٤٤۹؛ خطابات قانونیه، ۱۰-۱۲؛ برای مطالعه بیشتر درباره اشکالات مطرح به انحلال احکام، ر.ک: خمینی، مصطفی، ۳/ ٤۳۸-٤٤۹).

توضیح مطلب این‌که: جعل احکام اعم از تکلیفی و وضعی به یک صورت است. اگر قائل به انحلال احکام باشیم باید تمامی احکام اعم از تکلیفی و وضعی را انحلالی بدانیم. اما با توجه به این‌که حالات و شرایط مکلفین بسیار متفاوت است اگر قرار باشد احکام وضعی به تعداد مکلفین منحل شود، موجب هرج و مرج در فقه می‌شود. مثلاً اگر نظریه خطابات شخصی را در احکام وضعی بپذیریم باید بگوییم خون نسب به مکلفی که مبتلابه وی است حکم نجاست را داشته باشد، اما همان خون نسبت به مکلفی که

مبتلابه وی نیست نجس نباشد. بنابراین جعل احکام وضعی به صورت جزئی و شخصی صحیح نیست، و باید به صورت قانونی و کلی باشد، جعل احکام تکلیفی نیز چنین خواهد بود.

گذار از خطابات قانونی به احکام قانونی

از ظاهر عنوان خطابات قانونی ممکن است چنین به ذهن برساند که این نظریه، تکمیل نظریه خطاب شارع به عنوان حقیقت حکم شرعی است، حال آن‌که در حقیقت می‌توان این نظریه را تکامل تمام نظریات گذشته در بحث ماهیت حکم شرعی -نه صرفاً تکامل نظریه خطاب- دانست که موجب می‌شود بسیاری از اشکالاتی که دانشیان اصولی در علم اصول با آن مواجه هستند به وسیله این نظریه بر طرف گردد. به تعبیری این نظریه تمام تحلیل‌های مطرح نسبت به حقیقت حکم شرعی را گامی به جلو برده و بنابر هر یک از تحلیل‌های ارائه شده، می‌توان این نظریه را تطبیق داد و مثلاً گفت حقیقت حکم شرعی عبارت است از: اراده قانونی شارع، یا اعتبار قانونی شارع و ... .

البته نظریه امام خمینی درباره حقیقت حکم شرعی نیازمند به اصلاح و تکامل است؛ زیرا با تقریب ایشان از نظریه اشکالاتی متوجه این نظریه شده است، که می‌توان با بازخوانی نظریه خطابات قانونی و ارائه تقریبی جدید از آن[1] این اشکالات را مرتفع ساخت.

اشکالات نظریه خطابات قانونی با تقریب موجود

پیش از بیان جدیدی نسبت به نظریه فوق، به مرور برخی اشکالات وارده نسبت به نظریه خطابات قانونی پرداخته خواهد شد. برخی از اشکالاتی که نسبت به این نظریه عبارت‌اند از:

۱. امام خمینی، قدرت، علم و التفات و محل ابتلا را از شرایط تکلیف نمی‌دانند. درحالی‌که مواردی مانند استطاعت را شرط تکلیف می‌دانند. سؤال این است که چه تفاوتی میان مثلاً استطاعت و علم است که یکی را شرط تکلیف دانسته و دیگری را شرط نمی‌دانید. همان‌گونه که شارع می‌تواند مثلاً استطاعت را شرط تکلیف قرار دهد، اشتراط قدرت نیز بلامانع است. زیرا همان‌طور که استطاعت می‌تواند در اتصاف فعل به مصلحت دخیل و مؤثر در حوزه کاری شارع باشد، قدرت نیز می‌تواند اینچنین تأثیری داشته باشد و

---

۱. با توجه به این‌که بیان شد نظریه خطابات قانونی قابلیت انطباق بر هر یک از تحلیل‌های نه‌گانه ماهیت حکم شرعی را دارد، و برای این‌که اصطلاح به کار رفته منصرف به تحلیل خاصی نشود، از عبارت احکام قانونی به جای خطابات قانونی استفاده خواهد شد. البته از نظر نگارنده حقیقت حکم شرعی عبارتست از اعتبار شارع، لذا در تقریب جدید و اصلاح نظریه خطابات قانونی، باید از تعبیر اعتبار قانونی استفاده شود.

این‌گونه نیست که قدرت صرفاً مؤثر در حوزه تنجز تکلیف باشد؛ بنابراین همان‌گونه که مثلاً حج می‌تواند مشروط به استطاعت شود، می‌تواند مشروط به قدرت، علم باشد، و دلیلی بر چنین تفکیکی وجود ندارد.

۲. قول به عدم انحلال با تقریب صورت گرفته، دو لازمه باطل دارد:

اول: اولین تالی فاسد این است که، شخصی که مثلاً در طول عمر خود هیچ نمازی نخوانده است، تنها یک حرام از او صادر شده است. زیرا تنها یک حکم از ناحیه مولا صادر شده است. در نتیجه مکلف تکلیف واحدی را عصیان کرده و مستحق عقاب واحد خواهد بود.

دوم: لازمه دوم قول به عدم انحلال این است که اگر فرد واحدی تکلیف مولا را امتثال کند از عهده بقیه مکلفین این تکلیف ساقط شود. زیرا تکلیف واحد امتثال واحد می‌طلبد و با امتثال واحد، تکلیف از عهده دیگران ساقط خواهد بود.

۳. نسبت به بحث انحلال که عمده اختلاف نظریه مشهور و نظریه خطابات قانونی است، نیز باید گفت:

انحلال مشهور بدین معنا نیست که شارع تکلیفش را به تعداد افراد و مکلفین منحل کرده است، بلکه او تنها جعل قانون کرده است. این عقل است که انحلال را صورت می‌دهد و خطاب را متوجه تمام مکلفین می‌داند. لذا لغویتی در این انحلال وجود ندارد، زیرا اصلاً در حوزه کاری شارع نیست که مؤونه زائدی بطلبد و موجب لغویت شود. لغویت زمانی است که شارع علاوه بر جعل تکلیف، فعل دیگری انجام دهد، درحالی‌که انحلال کار عقل است و انحلال تکلیف، مؤونه زائدی برای قانون‌گذار ندارد.

در توضیح این مسئله باید گفت در واقع سؤالی که مطرح است این است:

قابلیت انحلال و عدم قابلیت انحلال یک حکم، مستند به چه کسی است؟ آیا مستند به قانون‌گذار است، یا مستند به عرف یا عقلا است و یا این عقل است که قابلیت انحلال آن‌را تعیین می‌کند؟

در این خصوص احتمالاتی مطرح است. نظر امام خمینی این است که استناد به هیچ‌یک ندارد؛ زیرا اصلاً انحلالی در احکام وجود ندارد.

اما به نظر می‌رسد حکم انحلالی و غیر انحلالی مستند به خود شارع و قانون‌گذار است. زیرا اگر فی المثل واضع عام، عامی را عند الوضع به صورت مجموعی تصور نکرده باشد، عقل و عقلا و عرف نمی‌توانند آن‌را بر مجموعی حمل کنند. در محل بحث نیز چنین است و این مولا است که حکم را انحلالی تصور و جعل کرده است. لذا عقل یا عقلا و یا عرف می‌توانند آن‌را منحل به تمام افراد مکلفین کنند. ولی اگر مولا این‌گونه جعل نکرده باشد انحلال ممکن نخواهد بود.

البته این نکته قابل توجه است که وقتی گفته می‌شود انحلال مستند به شارع است، بدین معنا نیست که

فعل زائدی از شارع می‌طلبد تا با اشکال لغویت مواجه باشد، بلکه لحاظ حکم به نحو شمولی برای انحلالی بودن آن و لحاظ آن به نحو بدلی برای عدم انحلالی بودن آن کافی است و این منوط به کیفیت لحاظ شارع است نه عملی زاید بر جعل، در این موارد تفاوت در کیفیت لحاظ است نه در کمیت آن.

٤. اشکال دیگری که بر نظریه خطابات قانونی وارد است این‌که مانند نظریه خطاب شامل تمام اقسام حکم شرعی نمی‌شود. نظریه خطابات قانونی با توجه به ظاهر آن که مقید به خطاب شده است، همچون نظریه خطاب شارع در تحلیل ماهیت حکم شرعی، به نظر می‌رسد قید خطاب جزء مقوم آن است. لذا اشکال مطرح به چنین تحلیلی از ماهیت حکم شرعی، این است که شامل برخی اقسام حکم شرعی مانند احکام وضعی‌های -جزئیت، شرطیت و سببیت- که خطاب شارع به آن‌ها تعلق نگرفته است، نمی‌شود (حکیم، محمدتقی، ٥٢؛ بکاء، ٤٢).

با توجه به اشکالات مطرح شده نمی‌توان نظریه خطابات قانونی را با تقریب ارائه شده به عنوان تحلیلی در حقیقت حکم شرعی پذیرفت. اما می‌توان با تقریبی دیگر این نظریه را مطرح کرد که از طرفی اشکالات فوق بدان مطرح نشود؛ و همچنین با توجه به نکاتی که در تقریب دیگر از این نظریه ارائه خواهد شد بین نظریه خطابات شخصی و نظریه خطابات قانونی نوعی سازگاری برقرار کرد.

تقریب جدید از نظریه خطابات قانونی، «احکام قانونی»[1]

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان در جمع‌بندی نهایی تحلیل ماهیت حکم شرعی بر اساس نظریه احکام قانونی، چنین گفت:

اگرچه نظریه خطابات قانونی دچار اشکالاتی است، اما با تغییر در آن و ارائه آن به صورت نظریه احکام قانونی یا همان اعتبار قانونی شارع، می‌توان اشکالات وارده را بر طرف کرده و تحلیلی دقیق از ماهیت احکام شرعی ارائه داد.

در واقع نکته‌ای که در نزاع میان دو نظریه خطابات قانونی و خطابات شخصی مشخص نشد، این است که مراد از انحلال، انحلال خطاب است یا انحلال حکم؟ زیرا بین این دو تفاوت است و ممکن است گفته شود خلط بین انحلال خطاب و حکم موجب برخی تفاوت‌ها بین قائلان به دو نظریه و بیان برخی اشکالات نسبت به یکدیگر شده است. درحالی‌که اگر تبیین دقیقی از مسئله صورت پذیرد این اشکالات بر طرف می‌شود. زیرا ممکن است انحلال در خطاب را ممکن ندانیم، اما حکم را قابل انحلال به مکلفین

---

۱. با اصلاحاتی از نویسنده، بر گرفته از: درایتی، سه شنبه ۹۰/۹/۱۰ تا چهارشنبه ۹۰/۸/۱۱.

بدانیم و اگر کلام امام خمینی را بر این معنا حمل کنیم و بگوییم ایشان در عین این‌که انحلال خطاب را غیرممکن می‌دانند، اما معتقد به انحلال حکمی هستند، اشکالاتی که به ایشان از ناحیه انحلال وارد شده بود پاسخ داده می‌شود.

نتیجه سخن این‌که می‌توان در تحلیل حقیقت حکم شرعی چنین گفت:

حکم شرعی اعتباری از سوی شارع است که در تمام موارد عملیات جعل و اعتبار شارع وحدت تکوینی دارد. شارع نیز این اعتبار و لحاظ را می‌تواند به گونه‌های مختلف تصور و لحاظ کند، که در برخی صور قابلیت انحلال وجود داشته باشد و در برخی موارد چنین قابلیتی وجود نداشته باشد. در حقیقت اعتباری که قابلیت انحلال داشته باشد، نیازمند فعل زائد بر جعل نیست تا موجب لغویت شود. بلکه این کیفیت لحاظ است که قابلیت انحلالی بودن را به حکم می‌دهد. در نتیجه کمیت لحاظ موجب انحلالی شدن نمی‌شود -چنانچه بین مشهور و امام خمینی اختلاف ایجاد شده است-. حال مولا می‌تواند برای جعل، کیفیت‌های متفاوتی داشته باشد و انحلال عقلی و یا عقلایی به جهت وجود این کیفیات باشد. مثلاً می‌تواند حکم را به صورت عام مجموعی و یا بدلی و عام شمولی جعل کند، به گونه‌ای که اگر مولا در حکم لحاظ انحلال نکرده باشد، عقل و عقلا نمی‌توانند انحلالی صورت دهند. اما در مواردی که حکم قابلیت انحلال را داراست، عقل یا عقلا آن‌را منحل می‌کنند. بدین معنا که:

تکلیف صادر شده از ناحیه مولا برای هر یک از مکلفین دارای اثری مستقل است و هر مکلف در قبال این تکلیف مسئولیت دارد و مسئولیت هر کس به مسئولیت دیگران در برابر تکلیف ارتباطی ندارد. به عبارت دیگر تکلیف برای هر یک از مکلفین اثری مستقل از اثر آن برای مکلف دیگر دارد. نه آن‌گونه که مد نظر مشهور و امام خمینی بوده است که به معنای تعدد جعل (انحلال) به تعداد مکلفین باشد (ر.ک: خمینی، مناهج الوصول إلی علم الأصول، ۲/ ۲٦-۲۷؛ همو، تهذیب الاصول، ۱/ ۲٤۲ و ۲۷۰-۲۷۲ و ۳۲۲ و ۲/ ۳۳۸؛ یعقوبی، خطاب‌های قانونی ...)

درباره چگونگی سازش میان دو نظریه امام خمینی و مشهور، بر اساس تقریب جدید، این‌گونه می‌توان توضیح داد:

از جمله موارد مورد اختلاف مشهور و امام خمینی، شرایط تکلیف مانند التفات، قدرت و ... است. در توضیح این شرایط می‌توان گفت:

حکم و اعتبار شارع می‌تواند مشروط به چنین شرایطی شود. اما چگونه ما کشف کنیم آیا شرط التفات، قدرت و ... مد نظر شارع و دخیل در حکم و اعتبار او بوده است؟

برای فهم این‌که آیا التفات تک تک مکلفین مد نظر شارع و شرط حکم وی بوده است یا التفات برخی

به صورت کلی کفایت می‌کند، باید به نوع مخاطبه شارع با مکلفین توجه کرد. چون حکم و اعتبار شارع باید به گونه‌ای به مکلف واصل شود تا برای وی مسئولیت ایجاد کند. عموماً ابراز و وصول احکام شرعی نیز از راه خطاب شارع است. حال این خطاب می‌تواند به دو صورت شفاهی یا غیرشفاهی بیان شود؛ که هر یک از این دو نوع خطاب، یا شخصی هستند یا عمومی.

اگر خطاب شارع به صورت شفاهی شخصی باشد، قطعاً التفاوت مکلف حین مخاطبه لازم و ضروری است. اما در مخاطبه شفاهی عمومی و خطابات کلی، التفات بعض مکلفین -ترجیحاً گروه قابل توجهی از ایشان- کافی است؛ و نیازی نیست تک تک افراد نسبت به تکلیف ابراز شده التفات داشته باشند. اما در مخاطبه غیرشفاهی حتی در مخاطب شخصی، التفاتِ حین خطاب، شرط نیست تا چه رسد به مخاطب عمومی.

بنابراین این‌گونه نیست که ادعا شود التفات به صورت مطلق، شرط تکلیف است یا مطلقاً شرط تکلیف نیست. بلکه بسته به نوع خطاب شارع لزوم چنین شرطی یا عدم آن کشف می‌شود.

نسبت به اختلاف دو گروه در شرط قدرت می‌توان گفت، منشأ این اختلاف به زمان مخاطبه بر می‌گردد. یعنی توجه خطاب چه زمانی است؟

آنچه که از کلام مشهور (قول به انحلال و شرایط تکلیف مثل قدرت) بر می‌آید این است که توجه خطاب لحظه به لحظه -یعنی حین امتثال- است، لذا توجه خطاب به عاجز را ممکن نمی‌دانند. و نتیجه عدم امکان مخاطبه با عاجز، لغویت جعل حکم برای اوست. چون چنین تکلیفی هیچ‌گاه به فعلیت نخواهد رسید. اما اگر توجه خطاب به عاجز تصحیح شود، جعل تکلیف برای او نیز با مشکلی مواجه نخواهد بود.

نسبت به تصحیح مخاطبه با عاجز باید گفت: به نظر می‌رسد توجه خطاب حین امتثال نیست، بلکه خطاب در آن اول متوجه مکلف بوده و تا آخر این خطاب متوجه او هست، هر چند مکلف عاجز و یا جاهل باشد.

با این بیان تفاوتی بین خطاب قانونی و شخصی نیست. زیرا توجه خطاب در لحظه قدرت و یا عجز نیست که اشکال مخاطبه عاجز و جاهل پدید آید. بله اگر تصور شود شخصی در حین خطاب اولیه عاجز است، مخاطبه با او و توجه خطاب به او ممکن نیست. اما این در صورتی است که خطابات شارع را از نوع خطابات شفاهی شخصی بدانیم، درحالی‌که این خطابات به صورت غیرشخصی و به صورت عمومی و در بسیاری از موارد به شکل غیرشفاهی صادر شده است، لذا توجه این خطابات به جاهل و عاجز بلامانع است.

بنابراین، با توجه به این‌که احکام شارع عموماً به صورت کلی با قابلیت انحلال جعل شده‌اند؛ از طرفی نوع خطابات شارع نیز به صورت کلی و در بسیاری موارد به شکل غیر شفاهی بیان شده است؛ التفات و قدرت حین مخاطبه لازم نیست. در نتیجه از نظر عقل و عقلا تمام افرادی که در معرض قانون و حکم شارع هستند، باید بستر لازم برای امتثال تکلیف را فراهم سازند. و آماده نکردن زمینه‌های امتثال از سوی مکلف و عدم تحفظ بر آنچه او را در انجام تکالیف شرعی یاری می‌کند، موجب عذر نیست؛ بلکه در چنین مواردی نیز مسئولیت او نسبت به تکلیف منجز می‌گردد و اینچنین مکلفی مستحق عقوبت خواهد بود.

از این رو تعجیز نفس صحیح نیست در نتیجه، تکلیف انشا شده هم فعلیت دارد و هم فاعلیت و مکلف باید مقدمات و شرایط را فراهم سازد تا تکلیف در وقت خود امتثال شود؛ فاعلیت این تکلیف بدین معنا است که مکلف را به انجام مقدمات بر می‌انگیزد.

در توضیح این مسئله باید گفت: قیود تکلیف دو نوع هستند، برخی از آن‌ها دخالت در اتصاف فعل به مصلحت دارد، مانند استعمال دوا که در صورت بیماری دارای مصلحت است و اگر شخصی بیمار نباشد، دوا برای او مصلحت ندارد. بنابراین بیماری قید اتصاف است (این نوع از قیود لازم التحصیل نیستند)؛ اما برخی از قیود در استیفای مصلحت دخالت دارند، مانند قدرت مکلف بر امتثال عمل که عموماً قید استیفای مصلحت است. زیرا تکلیف صادر شده از ناحیه مولا برای همگان دارای مصلحت است، اما افرادی می‌توانند این مصلحت را استیفا کنند که قادر بر انجام عمل باشند، این نوع از قیود بر مکلف لازم التحصیل است و درباره تکالیف نیز تحفظ بر قدرت بر مکلف لازم است و او حق تعجیز خود را ندارد، بلکه بر او لازم است در صورت امکان، عجز را نیز مرتفع سازد و خود را قادر بر امتثال عمل کند.

البته عجز غیراختیاری رافع مسئولیت است. اما این بدان معنا نیست که این فعل برای شخص دارای مصلحت نیست، بلکه او امکان استیفای این مصلحت را ندارد. بله تنها عجزی مانع تعلق تکلیف است که به صورت عادی و عمومی امکان تغییر آن به قدرت وجود نداشته باشد، در این صورت تکلیف به اینچنین عاجزی توجه ندارد و ادله تکالیف چه در شکل خطاب و چه در اشکال دیگر، از این عاجز انصراف دارد. مثل کوری که وجوب استهلال برای او بی معنا است.

بر همین اساس است که می‌توان گفت در موارد اضطرار به سوء اختیار یا خروج از محل ابتلای عمدی، تکلیف همچنان متوجه مکلف است و وی مستحق عقاب شناخته می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظریه خطابات قانونی امام خمینی، نظریه‌ای در تحلیلی در شناسایی ماهیت حکم شرعی است که سایر نظریات مطرح دراین‌باره را گامی به جلو برده است. البته با توجه به اشکالاتی که نسبت به تقریب رایج این نظریه وجود دارد، باید این نظریه را متکامل کرده و با تقریب جدید اشکالات آن را مرتفع ساخته و میان این نظریه با نظریه رقیب یعنی خطابات شخصی، سازگاری بر قرار کرد. به صورت خلاصه می‌توان در این‌باره گفت: حکم شرعی اعتبار شارع است که عموماً به صورت کلی و عمومی لحاظ شده است؛ اما لحاظ آن به صورت شخصی در پاره‌ای موارد نیز بلامانع است. این اعتبار قانونی نیز عموماً به صورت خطاب‌های غیر شفاهی عمومی ابراز شده است.

منابع

آملی، میرزا هاشم، اسماعیل پور ***مجمع الأفکار و مطرح الأنظار***، مقرر: محمد علی اصفهانی شهرضایی، بی‌جا، نشر علمیه اسلامیه، ١٤٠٤ ق.

ابن نجار، محمد بن احمد، ***شرح الکوکب المنیر***، بی‌جا، مکتبه العبیکان، ۱۹۹۷ م.

اسلامی، رضا، «نظریه عدم انحلال خطابات قانونی»، ***کاوشی نو در فقه اسلامی***، شماره ٥٩-٦٠، ١٣٨٨.

اصفهانی، محمد حسین، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، انتشارات سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول، ١٣٧٤.

انصاری، مرتضی بن محمدامین، ***مطارح الأنظار*** مقرر: ابوالقاسم کلانتری، بی‌جا، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، بی‌تا.

بشیر محمد، عبدالله، ***المصطلحات الأصولیة فی مباحث الأحکام و علاقتها بالفکر الأصولی***، امارات، دار البحوث للدراسات الإسلامیة و إحیاء التراث، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.

بکاء، عدنان، ***الحکم و الحق بین الفقها و الأصولیین***، نجف، مطبعة الغری الحدیثة، چاپ اول، ١٩٧٦ م.

بینانونی، محمد ابوالفتح، ***الحکم التکلیفی فی الشریعة الإسلامیة***، دمشق، دار القلم، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

جروشی، سلیمان، ***أصول الفقه الحکم الشرعی و طرق إستنباط الأحکام***، بی‌جا، دار الکتب الوطنیة بنغازی، چاپ اول، ٢٠٠٢ م.

جمعة محمد، علی، ***الحکم الشرعی عند الأصولیین***، قاهره، دار السلام للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.

حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، ***الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة***، بی‌جا، دار الإحیاء علوم إسلامیة، ١٤٠٤ ق.

حصری، احمد، ***نظریة الحکم و مصادر التشریع فی أصول الفقه الإسلامی***، بیروت، دار الکتاب العربی، ١٤٠٧ق.

حکیم، محمد تقی، ***الأصول العامة للفقه المقارن***، بی‌جا، المجمع العالمی لأهل البیت، چاپ دوم، ۱٤۱۸ ق.

خلاف، عبد الوهاب، ***علم إصول الفقه***، دمشق، دار المتحدة للطباعة و النشر، ۱۹۹۲ م.

خمینی، روح الله، ***أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱٤۱٥ ق.

_____، ***تهذیب الأصول***، مقرر: جعفر سبحانی، بی‌جا، اسماعیلیان، ۱۳۸۲.

_____، ***مناهج الوصول الی علم الأصول***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱٤۱٥ ق.

خمینی، مصطفی، ***تحریرات فی الأصول***، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام، ۱٤۱۸ ق.

خوئی، سیدابوالقاسم، ***دراسات فی علم الأصول***، مقرر: علی هاشمی شاهرودی، بی‌جا، دائره المعارف فقه، بی‌تا.

_____، ***محاضرات فی أصول الفقه*** مقرر: محمد اسحاق فیاضی، بی‌جا، انتشارات انصاریان، ۱٤۱۷ق.

_____، ***مصباح الأصول***، مقرر: محمد سرور حسینی بهسودی، بی‌جا، مطبعة النجف، ۱۳۸٦ ق.

_____، ***الهدایة فی أصول الفقه***، مقرر: حسن صافی اصفهانی، بی‌جا، مؤسسه صاحب الأمر، چاپ اول، ۱٤۱۷ ق.

درایتی، حمید، ***جزوه درس خارج اصول فقه***، ۱۳۹۰.

روحانی، محمدحسین، ***منتقی الأصول*** ، مقرر: عبد الصاحب حکیم، بی‌جا، چاپخانه امیر، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.

زحیلی، وهبه، ***أصول الفقه الإسلامی***، بیروت و دمشق، دار الفکر المعاصر و دار الفکر، ۱٤۱٦ ق.

زیدان، عبد الکریم، ***الوجیز فی أصول الفقه***، بیروت، چاپ ششم، ۱٤۱۷ ق.

ساعدی، جعفر، «نظریه خطاب‌های قانونی»، ***فصلنامه فقه اهل بیت***، شماره ۲٦، ۱۳۸۰.

سیستانی، سیدعلی، ***الرافد فی علم الأصول*** مقرر: منیر سید عدنان قطیفی، قم، مکتب آیةالله العظمی السید السیستانی، چاپ اول، ۱٤۱٤ ق.

شوکانی، محمد بن علی، ***إرشاد الفحول***، بیروت، دار الکتب العملیه، ۱۹۹٤ م.

شهید اول، محمد بن مکی، ***القواعد و الفوائد***، بی‌جا، کتابفروشی مفید، بی‌تا.

صاعدی، محمد، ***الحکم الوضعی و مدی انطباقه علی علم أصول الفقه***، مدینه، مکتبة العلوم و الحکم، سوریه، دار العلوم و الحکم، ۱٤۲٥ ق.

صدر، محمدباقر، ***بحوث فی علم الأصول*** ، مقرر: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، بی‌جا، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱٤۱۷ ق.

_____، ***دروس فی علم الأصول***، بی‌جا، دار المنتظر، چاپ اول، ۱٤۰٥ ق.

طباطبائي، محمد بن علي، ***مفاتيح الأصول***، بی‌جا، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بی‌تا.

عثمان، محمود حامد، ***القاموس المبين فی إصطلاحات الإصوليين***، رياض، دار الزاحم، چاپ اول، ١٤٢٣ ق.

عراقی، ضياء الدين، ***نهاية الأفكار***، مقرر: محمد تقی بروجردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ١٤١٧ق.

علامه حلی، حسن بن يوسف، ***تهذيب الوصول إلى علم الأصول***، لندن، مؤسسه الأمام علی عليه السلام، چاپ اول، ١٣٨٠.

غربانی، صادق عبدالرحمن، ***الحكم شرعی بين النقل و العقل***، بيروت، دار الغرب الإسلامی، ١٩٨٩ م.

فاضل لنكرانی، محمد، ***سيری كامل در اصول فقه***، مقرر: محمد دادستان، بی‌جا، انتشارات فيضيه، چاپ اول، ١٣٧٨.

فضلی، عبد الهادی، ***دروس فی أصول الفقه الإمامية***، بی‌جا، موسسة ام القری للتحقيق و النشر، چاپ اول، ١٤٢٠ق.

محلی، محمد بن احمد، ***شرح المحلی علی جمع الجوامع***، بيروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.

بروجردی، حسين، ***نهاية الأصول***، مقرر: حسينعلی منتظری، بی‌جا، نشر تفكر، ١٤١٥ ق.

مكارم شيرازی، ناصر، ***أنوار الأصول*** مقرر: احمد قدسی، بی‌جا، انتشارات نسل جوان، چاپ دوم، ١٤١٦ ق.

موسی ابو البصل، عبد الناصر، ***نظرية الحكم القضايی فی الشريعة و القانون***، اردن، دار النفائس للنشر و التوزيع، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.

مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، ***خطابات قانونيه***، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، چاپ دوم، ١٣٨٦.

نائينی، محمدحسين، ***فوائد الأصول***، مقرر: محمدعلی كاظمی، تحقيق رحمةالله رحمتی اراكی، بی‌جا، جامعه مدرسين، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

نراقی، مهدی بن ابی ذر، ***أنيس المجتهدين فی علم الأصول***، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، ١٣٨٨.

نملة، عبد الكريم بن علی، ***المهذب فی علم اصول الفقه المقارن***، رياض، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.

_____، ***الواجب الموسع عند الأصوليين***، رياض، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

وزاره الاوقاف و الشئون الاسلاميه، ***الموسوعة الفقهية***، كويت، چاپ سوم، ١٤٢٤ ق.

يعقوبی، ابوالقاسم، «خطاب‌های قانونی در اندیشه اصولی امام خمینی»، ***كاوشی نو در فقه اسلامی***، شماره ٢١ و ٢٢، ١٣٧٨.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.64955

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۴۰-۲۵

بیان و نقد ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ به زبان ریاضی*

دکتر امیرحمزه سالارزائی
استاد دانشگاه سیستان و بلوچستان
Email: amir_hsalar@theo.usb.ac.ir

چکیده

بیان و رفع نقص برخی قوانین که جنبه محاسباتی دارد با ادبیات نوین ریاضی، ضرورت عصر فناوری اطلاعات است و این گونه پژوهش‌ها برای برنامه‌نویسی در جهت تحقق قوه قضائیة الکترونیک، اجتناب‌ناپذیر است. مدعای ما در خصوص مادة ۳۷۳ ق. م. ا با موضوع تفاضل دیه این است که این ماده برخی مصادیق جرم مرتبط را پوشش نمی‌دهد، نتیجه آنکه ضمن بازنویسی پیشنهادی مادة قانونی فوق الذکر، برای نخستین بار فرمولی ریاضی برای عملیاتی کردن آن ابداع گردیده است. با این رویکرد، نویسنده ضمن معرفی این مادة به بیان مواردِ نقصِ مصداقی و فراوانی آن پرداخته است. در نهایت ماده مذکورچنان اصلاح شده که همه موارد محتمل از جنسیت‌های مختلف شرکت کنندگان در قتل و نحوه محاسبه فاضل دیه آن‌ها را پوشش دهد. یافته پژوهش در بخش ارائه فرمول ریاضی در نحوه محاسبة فاضل دیة شرکت کنندگان در قتل عمد، با فراوانی‌های ساده تا پیچیده، چنین است.

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{4N_M + 3N_H + 2N_F} \times \frac{1}{N_i}$$

کلیدواژه‌ها: فرمول ریاضی، تفاضل دیه، ماده ۳۷۳ قانون مجازات، جنسیت دو طرف، اصلاح ماده.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۶/۰۳/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی:۱۳۹۶/۱۰/۰۹.

Description and Critique of Article 373 of the Islamic Penal Code 2013 in Mathematical Language

Amir Hamzeh Salar Zaei, Ph.D., Professor, University of Sistan and Baluchestan

Abstract

Description and fixing the defects of some laws which have computational aspects by new mathematical literature, is an essential of the information technology age and such studies are unavoidable for programming in order to realize the electronic judiciary. The author's claim about article 393 of the Islamic Penal Code with difference of blood money topic is that this article does not cover certain instances of the related crime. Therefore, in addition to recommendation of a new version of the above said article, for the first time a mathematical formula has been devised to make it operational. With this approach, the author, while introducing the above said article, has explained the cases of deficiencies and their frequency. Finally, the article has been amended so that it encompasses all probable instances related to the sexes of those participating in the murder and the way the difference of blood money is calculated are covered. The result of this study in the section of offering a mathematical formula to calculate the difference of blood money of those participating in the murder, with simple to complex frequencies, is as follows:

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{4N_M + 3N_H + 2N_F} \times \frac{1}{N_i}$$

Keywords: mathematical formula, blood money difference, article 373 of the penal code, sex of the parties, amendment of article.

مقدمه

چنان‌که می‌دانیم جرم به یکی از انحای زیر اتفاق می‌افتد: ۱- مباشرت ۲- مشارکت ۳- سببیت ۴- معاونت. در مقاله پیش رو محل بحث ما، جایی است که وقوع جرم از نوع مشارکت بوده و قائل به جواز قصاص شرکت کنندگان در قتل عمد باشیم. نگارنده طی یک مقاله‌ای مستقل، قصاص چند نفر شرکت کننده در قتل به خاطر یک نفر را جایز ندانست، با این بیان که ولی دم حق دارد یکی از قاتلان را به اختیار خود قصاص کرده و سهم جنایت دیگر شرکای در قتل را به تناسب مشارکت در قتل اخذ و از باب تفاضل دیه به فرد قصاص شده و یا در مرحله بعد به اولیای دم قاتل پرداخت کند (سالارزائی ۱۱۷،۱۳۹۴ تا ۱۳۴)؛ اما پرسش اصلی مقاله حاضر، این است که چنانچه چند نفر یک فرد محقون الدم را عمداً بقتل برسانند، چگونه فاضل دیه را می‌توان طبق فرمول ریاضی محاسبه کرد تا بتوان برای این گونه جرائم، به کمک این فرمول، نرم افزار تسهیل کننده محاسبات تفاضل دیه ساخت؟! نویسنده کتاب فقهی الخلاف، آرای فقهای اهل سنت و نیز امامیه را بطور موجز، در این ارتباط با عبارات زیر ذکر می‌کند:

هر گاه گروهی فردی را به قتل برسانند، همه آنها کشته می شوند. اما به دو شرط: اول این که هر یک از قاتلان با مقتول کفویت (برابری) داشته باشد و دوم این که جنایت هر کدام چنان باشد(در تاثیر) که اگر منفردهم بودند،موجب قتل مجنی علیه می شد،الا این که از نظر ما، همه قاتلان بخاطر کشتن یک نفر کشته نمی شوند، مگر یک نفر و آنها یی که قصاص نشده اند ، سهم خود را از دیه جنایت می بپردازند و اگر همه قصاص شوند(توسط اولیای دم) خود اولیای دم دیه ی مازاد جنایتشان را می پردازند[1].

شیخ طوسی وفق عباراتی که در بالا گذشت، مجموع دیدگاه‌های مذاهب فقهی، در بحث مشارکت در قتل عمد و نحوه مجازات جانیان را مستند به منابع خود

مذاهب ذکر می‌کند؛ اما مذهب امامیه بر آن است که می‌توان با پرداخت فاضل دیه، همه شرکت کنندگان در قتل را قصاص کرد، حال نگارنده بر اساس عقیدة امامیه و مطابق قانون مجازات اسلامی ایران که برگرفته از آراء مشهور امامیه است، فاضل دیه را با ادبیات ریاضی و در قالب فرمول، بیان می‌کند. با این وصف، آنچه در ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ مقرر گردیده، صورت مشارکت در قتل است، از آنجا که ماهیت این ماده، رویکرد محاسباتی دارد و این که چگونه می‌توان با ادبیات نوین ریاضی و محاسباتی (با تفاوت روش محاسباتی سنتی) به عملیاتی کردن این ماده پرداخت، نویسنده برای نخستین بار این رویکرد را با بیان نوین و ادبیات ریاضی تشریح می‌کند. بدون شک اگر ما بتوانیم ماده ۳۷۳ را چنان شرح دهیم که مصادیق زیادی از شرکت کنندگان در قتل را در برگیرد و فاضل دیه هر یک از افراد، آن هم

---

۱ . اذا قتل جماعة واحداً قتلوا به اجمعین، بشرطین: احدهما: ان یکون کل واحد منهم مکافئاً له... و الثانی: ان یکون جنایة کل واحد منهم لو انفرد بها کان منها التلف... الّا ان عندنا انهم لا یقتلون بواحد الّا اذا ردّ اولیاءه مازاد علی دیة صاحبهم و متی اراد اولیاء المقتول قتل کل واحد منهم کان لهم ذالک و ردّ الباقون علی اولیاء هذا المقاد منه ما یزید علی حصه صاحبهم».

باجنسیت‌های مختلف بیان گردد، پایه و مقدمهٔ تولید نرم افزار مناسب دراین خصوص را ریخته و فراهم کرده‌ایم. خوشبختانه بر اساس ارائه همین فرمول اصلی بود که، با مشارکت و توصیه نگارنده، تولید نرم افزار مورد نظر و مورد نیاز دستگاه قضایی توسط دو نفر از متخصصان، مراحل پایانی خود را می‌گذراند. چنانکه بعداً خواهد آمد، صاحب جواهر، اجمالاً مصادیقی را از حیث تنوع و تعدد ذکر می‌کند که موجب اضطراب و تشویش در فهم آن می‌گردد و لابد برای آن باید چاره‌سازی کرد (ر.ک:۴۲/ ۸۱)؛ لذا این ضرورت، ما را بر آن داشت تا مادهٔ مورد بحث را با زبان ریاضی، شرح دهیم. لازم به ذکر است که، پیشینه‌ای با این ادبیات و ارائه فرمول برای موضوع مورد بحث، یافت نگردید.

اصلاح ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی

ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی[1] و نیز همه کتب فقهی از قدیم و جدید که نگارنده (در ذیل شرکت در قتل عمد) مراجعه کرده است (مقنعه، شرایع، خلاف، تحریرالوسیله، مبانی تکملة المنهاج، جواهر و...)، دچار نقص محتوایی هستند و از حالتی که چند نفر، چند نفر را با مشارکت به قتل می‌رسانند، غافل شده و حکم آن را ذکر نکرده‌اند. در این ماده و ماده بعد فقط حالتی را ذکر کرده که چند نفر بر یک نفر جنایت وارد می‌کنند؛ لذا نگارنده حالت‌های محتمل دیگر را نیز متذکر می‌گردد و در ادامه، نسبت تعیین شده را برای این حالات نیز لحاظ می‌کند؛ چرا که ممکن است در یک نزاع دسته جمعی و طایفه‌ای مثلاً این احتمال هم بروز کند و این صورت‌های متنوع در عصر ما که جنگ افزارهای پیشرفته و گاه جرائم خشن و سازمان‌یافته وجود دارد، یک احتمال بعید نیست و امکان وقوعی بالایی می‌تواند داشته باشد. از این رو برای تناسب فرمول با متن اصلاح شده ماده ۳۷۳، ماده جایگزین به شرح زیر توصیه می‌گردد:

هر گاه چند نفر به ناحق در جنایت علیه جسم و جان یک یا چند نفر شرکت کردند، صاحبِ حقِ قصاص، مختار است همه شرکت‌کنندگان در جنایت را قصاص کند به شرط این که پیش از قصاص، مازاد دیه آن‌ها نسبت به جنایتشان را به آنان پرداخت نماید و یا این که برخی شرکت‌کنندگان را قصاص نماید و چنانچه با تأدیه سهم جنایت قصاص نشده‌ها، فاضل دیه قصاص شونده‌ها تکمیل نمی‌گردد، صاحب حق قصاص باید تفاضل دیه آنان را جبران کند.

این متن جایگزین پیشنهادی نگارنده، ضمن رفع نقص از فراوانی ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی، از این ماده رفع ابهام نیز کرده است.

---

۱. ماده ۳۷۳ ق.م.آ: در موارد شرکت در جنایت عمدی، حسب مورد، مجنیٌعلیه یاولی دم می‌تواند یکی از شرکا در جنایت عمدی را قصاص کند و دیگران باید بلافاصله سهم خود از دیه را به قصاص‌شونده بپردازند و یا اینکه همه شرکا یا بیش از یکی از آنان را قصاص کند، مشروط بر اینکه دیه مازاد بر جنایت پدیدآمده را پیش از قصاص، به قصاص‌شوندگان بپردازد. اگر قصاص‌شوندگان همه شرکا نباشند، هر یک از شرکا که قصاص نمی‌شود نیز باید سهم خود از دیه جنایت را به نسبت تعداد شرکا بپردازد.

چگونگی محاسبه فاضل دیه به روش سنتی

در یکی از قدیمی‌ترین آثار فقهی به جا مانده، یعنی کتاب فقهی المقنعه، مؤلف محترم (٤١٣ ق) بحث شرکت در قتل را به صورت خیلی ساده و در ضمن چند مثال غیر پیچیده، ذکر و از آن عبور کرده است.

وی می‌نویسد: وقتی دو نفر به صورت عمدی در قتل یک نفر (مذکر) شرکت داشتند اولیای فرد کشته شده مختارند بین این که هردو قاتل را قصاص کنند و یک دیة کامل به اولیای دم قاتلان بپردازند تا بینشان نصف شود، یا این که یکی از قاتلان را قصاص کرده و شخص قصاص نشده نصف دیه که سهم جنایت اوست را به اولیای دم فرد قصاص شده بپردازد و همین طور اگر سه نفر یا بیشتر از سه نفر، یک نفر (که منظور ایشان، مذکر بودن فرد مقتول است) را به قتل برسانند، اولیای دم می‌توانند همه آن‌ها را قصاص کنند و البته فاضل دیة آن‌ها نسبت به جنایتشان را باید به وارثین قاتلان پرداخت کنند و در صورتی که قصاص یک نفر از شرکت کنندگان در قتل را اختیار کردند، کسانی که قصاص نمی‌شوند باید سهم جنایتشان را به نسبت دیه، به اولیای دم قصاص شده بپردازد، و اگر هم اولیای دم بدون قصاص هر یک از شرکت کنندگان در قتل، دیه مطالبه کنند، هر یک از همدستان در قتل، سهم خود از دیه جنایت را به اولیای دم می‌پردازند، اگر دو نفرند نصف دیه، اگر سه نفرند ثلث دیه و اگر چهار نفرند یک چهارم دیه و همین طور هر چه بیشتر باشند(شیخ مفید، ٧٤٤ - ٧٤٥).[1]

صاحب مقنعه در پایان موضوع مشارکت در قتل که قاعده کلی را می‌خواهد ذکر کند، به صورت کلی و مجمل می‌نویسد: « اگر یکی از شرکت‌کنندگان در قتل، قصاص شود، باقی جانیان سهم خود را به صورت دیه به ورثه مقتول در صورتی که مطالبه کنند، پرداخت می‌کنند » (همو، ٧٤٥)[2].

حدود دو قرن و نیم بعد از شیخ مفید، صاحب شرایع (٦٧٦ ق) در مسائل اشتراک در قتل با اندکی تغییر در لفظ (نسبت به آنچه از شیخ مفید نقل کردیم) و نیز با بیان فرضی که زن هم در قتل عمد یک مرد شرکت داشته باشد، نحوه پرداخت فاضل دیه را ذکر می‌کند، با این بیان اضافی (نسبت به شیخ مفید) که اگر اولیای دم، برخی از شرکت کنندگان در قتل را قصاص، و برخی را قصاص نکنند و چنانچه با پرداخت سهم قصاص نشدگان، سهم قصاص شدگان از جنایت تکمیل نشود، در اینجا ولی دم مجنی علیه، نقص سهام قصاص شدگان را باید جبران کند. چنان که می‌بینیم محقق حلی محاسبه فاضل دیه را در حالت اخیر مجمل رها می‌کند و به طور شفاف نحوة محاسبه را ذکر نمی‌کند. در مسئله سوم هم می‌نویسد: اگر دو زن،

---

۱. «اذا اشترک اثنان فی قتل نفس علی العمد کان اولیاء المقتول مخیّرین بینان یقتلوا الاثنین، و یؤدّوا الی ورثتهما دیهٔ کاملهٔ یقسمونها بینهم نصفین او یقتلوا واحداً و یؤدی الباقی الی ورثهٔ صاحبه نصف الدیه و کذالک القول فی الثلاثه اذا اقتلوا الواحد و اکثر من ذالک، ان اختار اولیاء المقتول قتل الجمیع قتلوهم، وادّوا فضل الدیات علی دیهٔ صاحبهم الی ورثهٔ الجمیع و ان اختاروا قتل واحد منهم قتلوه، وادّی الباقون الی ورثه صاحبهم بحساب اقساطهم من الدیه، و إن اختار اولیاء المقتول اخذ الدیه کانت علی القاتلین بحسب عددهم، إن کانوا اثنین فهی علیهما نصفان، و ان کانوا ثلاثه فهی علیهم اثلاث، و ان کانو اربعه فهی علیهم ارباع، ثم علی هذا الحساب بالغاً ما بلغ عددهم»

۲. و اذا قُتل واحد منهم بالمقتول ادّی الباقون الی ورثته ما کان یجب علیهم لو طلبوا بحساب قسط کل واحد منهم.

یک مرد را به قتل برسانند، هر دو زن کشته می‌شوند و ردّ فاضل دیه هم رخ نمی‌دهد، چون دیه دو زن معادل دیة یک مرد است و چنانچه زنان قاتل بیشتر از دو نفر باشند، ولی دم حق دارد بعد از پرداخت فاضل دیة زنان قاتل، آن‌ها را قصاص کند و فاضل دیه را در صورتی که زنان از یک صنف هستند مثلاً همه مسلمان‌اند و یا همه ذمی‌اند به طور مساوی بینشان قسمت کنند و اگر دیه آن‌ها متفاوت باشد مانند جایی که برخی زنانِ قاتل کافر ذمی و برخی مسلمان‌اند به تناسب مداخله در جنایت، دیه آن‌ها محاسبه می‌شود، و اگر هم یک مرد و یک زن در قتل یک مرد دخالت داشتند و ولی دم هر دو را قصاص کرد فقط نصف دیه به مرد پرداخت می‌شود[1] (محقق حلی، ٤/ ٩٧٧ – ٩٧٨). صاحب شرایع، چنان که ملاحظه می‌شود، همچنان مقتول را یک مرد لحاظ می‌کند منتها قاتلان را از دو جنس مرد و زن فرض می‌کند و باز هم محاسبه را با مصادیق اندک ذکر کرده و بدون بیان محاسبة دقیق، رها می‌کند.

صاحب جواهر (شارح شرایع الاسلام) هم، ضمن ذکر برخی مصادیق اولیه و ساده، موارد متنوع‌تر را ذکر می‌کند، منتها فقط در جایی که مقتول مرد واحد است را، لحاظ می‌کند، اما راه حلّی برای چگونگی محاسبه دقیق ارائه نمی‌دهد، بلکه در نهایت می‌نویسد: « بر اساس آنچه ما ذکر کردیم و نیز مصنف(صاحب شرایع) بیان کرد، بقیه حالتها و صور قتل به مباشرت و تسبیب، چه به صورت انفرادی و چه به صورت گروهی برای شما آشکار می شود. هر چند مصنف در کتاب القواعد و جای دیگر این حالتها و صورتها را مفصل بیان داشته که خواننده را به تشویش سوق می دهد»(٤٢/ ٨١)[2]. صاحب جواهر، به وضوح ذکر می‌کند که بیان و محاسبة موارد متنوع و متکثر در جرم مشارکت و سببیت در قتل، تشویش‌زاست. نویسنده برای رفع همین معضل و تشویش، محاسبه فرمول‌وار را برای تسهیل موارد متنوع و متکثر ارائه داده است.

فقهای معاصر هم، با اندکی تغییر در الفاظ، بدون ذکر موارد متنوع و متکثر در دو طرف قاتلان و مقتولان، آن‌هم با جنسیت‌های مختلف، موارد اندک را مانند فقهای سلف ذکر کرده‌اند، چنان که صاحب مبانی تکملة المنهاج و تحریر الوسیله، همان موارد مذکور در منابع فقهی پیشین را با اندک تفاوت در الفاظ، بیان داشته‌اند (ر.ک: خوئی، ٢/ ٢٤ - ٢٥؛ خمینی، ٢/ ٦٤٦).

حاصل‌کلام اینکه در منابع عدیدة فقهی قدیم و معاصر، فقهاء، صرفاً با چند مثال ساده از کنار مسئله

---

۱. «الاولی، اذ اشترک جماعة فی قتل الواحد، قتلوا به، و الولی بالخیار بین قتل الجمیع، بعدان یرد علیهم ما فضل عن دیة المقتول، فیأخذ کل واحد منهم ما فضل من دیته عن جنایته، و بین القتل البعض و یرد الباقون دیة جنایتهم، فان فضل للمقتولین فضل، قام به الولی. الثانیه یقتض من الجماعة فی الاطراف... الثالثة: لو اشترک فی قتله إمرأتان، قتلتا به و لا ردّ، اذا لا فاضل لهما عن دیته و لو کنّ اکثر، کان للولی قتلهن بعد ردّ فاضل دیتهنّ بالسویه ام کن متساویات فی الدیه، و الّا کان اکمل لکل واحد دیتها بعد وضع ارش جنایتها، و لو اشترک رجل و إمرأه، فعلی کل واحد منهما نصف و للولی قتلهما و یختص الرجل بالرد»

۲. و بما ذکرناه و ذکره المصنف ظهر لک فی جمیع صور المباشرة و التسبیب انفراداً و اجتماعاً و أن اطنب بها فی القواعد و غیرها علی وجه یفید الناظر فیها تشویشاً.

رد شده‌اند و راه حلی برای موارد متنوع و متکثر ارائه نکرده‌اند. قانون مجازات اسلامی ماده ۳۷۳ هم فاقد موارد متنوع و فراوان، آن‌هم با جنسیت‌های مختلف در دو طرف قاتلان و مقتولان است. محاسبه فاضل دیه در مشارکت در قتل، در فراوانی‌های متعدد و متنوع، با روش و ادبیات سنّتی، تفهیم و تفاهم را مشوش و مشکل می‌کند. چنان‌که گذشت، این تشویش را صاحب جواهر به عنوان یک فقیه جامع و برجسته، اذعان کرده و می‌نویسد: «بر اساس آنچه ما ذکر کردیم و نیز مصنف(صاحب شرایع) بیان کرد، بقیه حالتها و صور قتل به مباشرت و تسبیب، چه به صورت انفرادی و چه به صورت گروهی برای شما آشکار می شود. هر چند مصنف در کتاب القواعد و جای دیگر این حالتها و صورتها را مفصل بیان داشته که خواننده را به تشویش سوق می دهد» (۴۲/ ۸۱)[1].

فهرست علائم فرمول تعیین شده

لازمهٔ تولید نرم‌افزار برای تسهیل، تسریع و همین طور تدقیق گزاره‌های قانونیِ کمّی‌محور، ارائهٔ فرمول ریاضی است که در زیر، علائم آن به اختصار بیان می‌شود:

ΔB اختلاف دیه بین قاتلان و مقتولان با در نظر گرفتن جنس و تعداد هر جنس

B_1 مجموع دیه مقتولان با در نظر گرفتن جنس و تعداد از هر جنس

B_2 مجموع دیه قاتلان با در نظر گرفتن جنس و تعداد از هر جنس

G ضریب جنس

i نوع جنس

N_F تعداد قاتلان زن

N_H تعداد قاتلان خنثی

N_M تعداد قاتلان مرد

N_i تعداد از هر جنس از قاتلان

S_i سهم هر فرد از هر جنس از قاتلان از اختلاف دیه

X میزان دیه کامل (دیه مرد)

$\times$ علامت ضرب

نکته مهم: در تمامی متغیرهای مربوط به قاتلان (ΔB و B_2 وN_H وN_M وN_F و...) در فرمول‌های استفاده شده، قاتلان قصاص‌شونده مد نظر می‌باشد، نه قاتلانی که ممکن است مورد عفو واقع شوند.

---

۱. و بما ذکرناه و ذکره المصنف ظهر لک الحال فی جمیع صور المباشره و التسبیب انفراداً و اجتماعاً و ان أطنب بها فی القواعد و غیرها علی وجه یفید الناظر فیها تشویشاً.

روش نوین محاسبه فاضل دیه برای رفع تشویش

در بحث شرکت در قتل، به لحاظ جنسیت، هم در میان قاتلان و هم کشته‌شدگان، سه جنس مذکر، مؤنث و خنثای مشکل قابل فرض، بلکه حتی به عنوان یک قضیهٔ خارجیه قابل وقوع است، هدف در این بخش یافتن ارتباط معنادار ریاضی در بحث اختلاف دیه در قتل‌های دسته جمعی، بین سه گروه جنسی مذکر، مؤنث و خنثی که گروه قاتلان را تشکیل می‌دهند، است. همان طور که می‌دانیم اگر x را میزان دیه کامل که برابر با دیه مرد می‌باشد، در نظر بگیریم، میزان دیه خنثی و دیه زن با استفاده از متغیر x می‌شود:

x =میزان دیه کامل (میزان دیه مرد)

$\frac{3}{4}x$ = (میانگین میزان دیه مرد و زن) میزان دیه خنثی، نسبت به کل دیه (دیه مرد)

$\frac{1}{2}x$ =میزان دیه زن، نسبت به دیه کل (دیه مرد)

چون این سه عدد اساس استخراج رابطه ریاضی مورد بحث است، بهتر است آن‌ها را ازحالت کسری خارج کنیم که ساده‌ترین راه، ضرب سه مقدار مذکور در کوچک‌ترین مضرب مشترک هم مخرج آن‌ها، یعنی ٤ است.

با توجه به این توضیحات، داریم:

$$x(\times 4) \rightarrow 4x$$
$$\frac{3}{4}x\ (\times 4) \rightarrow 3x$$
$$\frac{1}{2}x\ (\times 4) \rightarrow 2x$$

مقادیر بالا یعنی، $4x$، $3x$ و $2x$ شکل دیگرِ بیان ضریب بین سه جنس است که شرط لازم و کافی آن برقراری نسبت $\frac{1}{2}$ و $\frac{3}{4}$ زن و خنثی نسبت به مرد است که همانطور که ملاحظه می‌شود این نسبت‌ها برقرار هستند. بنابراین ضریب هر مرد در بحث قتل‌های دسته جمعی عبارت $4x$ است. و ضریب هر زن $2x$ و ضریب هر خنثی $3x$ است، حال با ساده‌ترین حالت شروع می‌کنیم، اگر از هر کدام از جنس‌ها یک نفر در گروه قاتلان باشد نسبت هر کدام از ضریب‌ها که باید در اختلاف دیه لحاظ شده تا سهم آن جنس بدست بیاید، به صورت زیر خواهد بود: (در زیر ابتدا از x در مخرج‌ها فاکتور گرفته شده و با x صورت ساده می‌شود.)

$$\text{نسبت مرد از مجموع سه جنس} = \frac{4x}{2x+3x+4x} = \frac{4x}{x(2+3+4)} = \frac{4}{2+3+4} = \frac{4}{9}$$

نسبت خنثی از مجموع سه جنس = $\frac{3x}{2x+3x+4x}=\frac{3x}{x(2+3+4)}=\frac{3}{2+3+4}=\frac{3}{9}$

نسبت زن از مجموع سه جنس = $\frac{2x}{2x+3x+4x}=\frac{2x}{x(2+3+4)}=\frac{2}{2+3+4}=\frac{2}{9}$

اما امکان دارد هر کدام از جنس‌های قاتلان، بیشتر از یک نفر باشد یا اصلاً نباشد، بنابراین باید متغیر تعداد هر کدام از جنس‌ها در جایی استفاده شود. همانطور که قبلاً توضیح داده شد ضریب هر مرد عبارت $4x$ و ضریب هر زن $2x$ و ضریب هر خنثی $3x$ است.

مجموع ضریب تمام مردهای قاتل $= 4x + 4x + \cdots + 4x = N_M \times 4x$

مجموع ضریب تمام خنثی‌های قاتل $= 3x + 3x + \cdots + 3x = N_H \times 3x$

مجموع ضریب تمام زن‌های قاتل $= 2x + 2x + \cdots + 2x = N_F \times 2x$

که N_M، N_H، N_F به ترتیب تعداد مردهای قاتل، تعداد خنثی‌های قاتل و تعداد زن‌های قاتل است. برای استخراج معادله ای برای محاسبه سهم هر فرد از هر جنس از اختلاف دیه، این راه در نظر گرفته شده است که ابتدا سهم هر گروه از هر جنس را بدست بیاوریم و بعد سهم هر فرد از هر گروه از جنس‌ها را محاسبه نماییم، با توجه به توضیحاتی که از قبل داده شد و روابط بالا، نسبت ضریب هر گروه از جنس‌ها به صورت زیر بدست می‌آید: (در نسبت‌های زیر ابتدا از **X** در مخرج‌ها فاکتور گرفته شده و با **X** صورت ساده می‌شود.)

نسبت ضریب گروه مردان قاتل از کل سه جنس، فرمول زیر است:

$$=\frac{4N_M}{4N_M+3N_H+2N_F}\ \frac{N_M\times 4x}{N_M\times 4x+N_H\times 3x+N_F\times 2x}=\frac{x(4N_M)}{x(4N_M+3N_H+2N_F)}$$

نسبت ضریب گروه خنثی‌های قاتل از کل سه جنس، به قرار زیر است:

$$=\frac{3N_H}{4N_M+3N_H+2N_F}\ \frac{N_H\times 3x}{N_M\times 4x+N_H\times 3x+N_F\times 2x}$$

نسبت ضریب گروه زن‌های قاتل از کل سه جنس، فرمول زیر است:

$$\frac{N_F\times 2x}{N_M\times 4x+N_H\times 3x+N_F\,2x}=\frac{2N_F}{4N_M+3N_H+2N_F}$$

با بدست آوردن نسبت گروهی هر کدام از جنس‌ها و ضرب این نسبت‌ها در مقدار اختلاف دیـه سـهم هر گروه از هر جنس از قاتلان بدست می‌آید.

متغیر اختلاف دیه را ΔB که Δ آن نماینده اختلاف و B نمایندهBlood money (دیه) است تعریف می‌کنیم که همانطور که می‌دانیم اختلاف دیه یعنی اختلاف دیه قاتلان و مقتولان با در نظر گـرفتن جـنس و تعداد هر کدام از جنس‌ها، یعنی

$$\Delta B = B_2 - B_1$$

B_1 مجموع دیه مقتولان با در نظر گرفتن جنس وتعداد از هر جنس

B_2 مجموع دیه قاتلان با در نظر گرفتن جنس و تعداد از هر جنس

با تعریف ΔB و نسبت سهم هر گروه از هر جنس قاتلان می‌توان سهم گروهی هر جنس را به صورت زیر تعریف کرد:

$$\text{سهم گروه مردهای قاتل} = \frac{4N_M}{4N_M+3N_H+2N_F} \times \Delta B$$

$$\text{سهم گروه خنثی های قاتل} = \frac{3N_H}{4N_M+3N_H+2N_F} \times \Delta B$$

$$\text{سهم گروه زنهای قاتل} = \frac{2N_F}{4N_M+3N_H+2N_F} \times \Delta B$$

حال با تقسیم هر کدام از سهم‌های بالا بر تعداد افراد همان گروه سـهم هـر فـرد از هـر گـروه بدسـت می‌آید، بنابراین:

$$\text{سهم هر مرد قاتل} = \frac{\text{سهم گروه مردهای قاتل}}{\text{تعداد مردهای قاتل}}$$

$$\text{سهم هر خنثی قاتل} = \frac{\text{سهم گروه خنثی‌های قاتل}}{\text{تعداد خنثی‌های قاتل}}$$

$$\text{سهم هر زن قاتل} = \frac{\text{سهم گروه زنهای قاتل}}{\text{تعداد زنهای قاتل}}$$

حال فرمول کلی را به صورت زیر تعریف می‌کنیم.

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{4N_M + 3N_H + 2N_F} \times \frac{1}{N_i}$$

S_i: سهم هر فرد از هر جنس از قاتلان از اختلاف دیه

N_i: تعداد هر جنس از قاتلان

G: ضریب جنس

برای مرد $\begin{cases} i = M \\ G = 4N_M \\ N_i = N_M \end{cases}$

برای خنثی $\begin{cases} i = H \\ G = 3N_H \\ N_i = N_H \end{cases}$

برای زن $\begin{cases} i = F \\ G = 2N_F \\ N_i = N_F \end{cases}$

در واقع فرمول بالا چکیده توضیحات قبل است همانطور که گفته شد ΔB اختلاف دیه است با ضرب ΔB در $\frac{G}{4N_M+3N_H+2N_F}$ سهم هر گروه از هر جنس بدست می‌آید و با ضرب $\frac{1}{N_i}$ که در واقع همان عبارت تقسیم بر تعداد افراد هر گروه جنسی است، سهم هر فرد به دست می‌آید.

به اقتضای عصر حاضر که عصر فناوری اطلاعات و برنامه‌نویسی برای کاربردی‌تر کردن و آسان‌سازی گردش‌کار در مقوله‌های علوم کاربردی، اجتناب ناپذیر است، نگارنده به سهم کوچک خود، با دانش ریاضی که در دوران دبیرستان کسب کرده و نیز بعد از تدریس و تمرین موارد زیاد در خصوص شرکت در قتل و نحوه محاسبه آن، برای دانشجویان حقوق فرمول زیر را ابداع و عرضه کرد که خوشبختانه همه موارد اعم از ساده و پیچیده را پاسخگوست.

مثال اول

به منظور مشخص‌تر شدن کاربرد و راحتی فرمول اثبات شده در این مقاله از سه مثال استفاده شده است که ساده‌ترین شکل تا پیچیده‌ترین حالت را شامل می‌شود. در ابتدا با یک مثال ساده با فرض اینکه یک مرد، یک زن را به قتل رسانده شروع می‌کنیم.

همانطور که واضح است با فرض دیه مرد ۱۰۰ واحد، دیه زن ۵۰ واحد می‌شود و واضح است که سهم مرد از اختلاف دیه ۵۰ می‌شود، در ادامه خواهید دید که با استفاده از این رابطه هم سهم مرد ۵۰ بدست می‌آید که شاید برای مثال‌های ساده راه‌حل طولانی‌تر شود اما این فرمول حل مسائل پیچیده‌تر را بسیار آسان می‌کند.

در تمام مثال‌ها

$$\text{دیه مرد} = 100$$

$$\text{دیه خنثی} = 75$$

$$\text{دیه زن} = 50$$

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{4N_M + 3N_H + 2N_F} \times \frac{1}{N_i}$$

$$\text{برای مرد} \left[\begin{array}{l} i = M \\ G = 4N_M \\ N_i = N_M \end{array} \right.$$

$$N_M = 1$$

$$\Delta B = (100 \times 1 + 75 \times 0 + 50 \times 0) - (100 \times 0 + 75 \times 0 + 50 \times 1) = 50$$

$$S_M = 50 \times \frac{4\times1}{(4\times1+3\times0+2\times0)} \times \frac{1}{1} = 50$$

مثال دوم

چنانچه در یک قتل گروهی دو مرد و سه زن، یک مرد و دو زن را به قتل برسانند سهم هر فرد از هر جنس از اختلاف دیه چه مقدار است؟!

در این حالت مسئله کمی پیچیده‌تر شده است چون گروه قاتلان و مقتولان از دو جنس تشکیل شده‌اند، اگر مسئله را بخواهیم با استفاده از روابط گذشته که در مبحث قتل‌های دسته‌جمعی استفاده می‌شود، حل‌کنیم با مشکل روبه‌رو می‌شویم؛ اما با استفاده از فرمول اثبات‌شده در این مقاله خواهید دید که این گونه مسائل به ظاهر پیچیده به راحتی حل می‌شود.

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{4N_M + 3N_H + 2N_F} \times \frac{1}{N_i}$$

برای مرد $\left[\begin{array}{l} i = M \\ G = 4N_M \\ N_i = N_M \end{array}\right.$

برای زن $\left[\begin{array}{l} i = F \\ G = 2N_F \\ N_i = N_F \end{array}\right.$

$N_M = 2$

$N_F = 3$

$$\Delta B = [100 \times 2 + 75 \times 0 + 50 \times 3] - [100 \times 1 + 75 \times 0 + 50 \times 2] = 150$$

$$S_M = 150 \times \frac{4 \times 2}{(4 \times 2 + 3 \times 0 + 2 \times 3)} \times \frac{1}{2} = 42/86$$

$$S_F = 150 \times \frac{2 \times 3}{(4 \times 2 + 3 \times 0 + 2 \times 3)} \times \frac{1}{3} = 21/43$$

همانطور که ملاحظه می‌کنید بین سهم مرد و سهم زن نسبت ۲ به ۱ برقرار است و همچنین مجموع سهم‌ها ۱۵۰ به‌دست می‌آید.

$$42/86 \times 2 + 21/43 \times 3 = 150/01$$

این اختلاف اندک به دلیل گرد کردن اعداد حاصل از سهم‌هاست که اگر اعداد حاصل از سهم‌ها را با هر تعداد رقم اعشاری که دارد قرار دهیم مجموع سهم‌ها دقیقاً ۱۵۰ به‌دست می‌آید.

مثال سوم

حال نوبت به پیچیده‌ترین حالت احتمالی می‌رسد، یعنی گروه قاتلان و مقتولان هر دو از سه جنس مرد و زن و خنثی تشکیل شده باشد. برای مثال سه مرد و یک خنثی و چهار زن، سه مرد و دو خنثی و یک زن را به قتل رسانند می‌خواهیم سهم هر فرد از هر جنس از گروه قاتلان را از اختلاف دیه به‌دست بیاوریم.

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{(4N_M + 3N_H + 2N_F)} \times \frac{1}{N_i}$$

برای مرد $\left[\begin{array}{l} i = M \\ G = 4N_M \\ N_i = N_M \end{array}\right.$

برای خنثی $\left[\begin{array}{l} i = H \\ G = 3N_H \\ N_i = N_H \end{array}\right.$

برای زن $\left[\begin{array}{l} i = F \\ G = 2N_F \\ N_i = N_F \end{array}\right.$

$N_M = 3$

$N_H = 1$

$N_F = 4$

$$\Delta B = (100 \times 3 + 75 \times 1 + 50 \times 4) - (100 \times 3 + 75 \times 2 + 50 \times 1) = 75$$

$$S_M = 75 \times \frac{4 \times 3}{(4 \times 3 + 3 \times 1 + 2 \times 4)} \times \frac{1}{3} = 13/04$$

$$S_H = 75 \times \frac{3 \times 1}{(4 \times 3 + 3 \times 1 + 2 \times 4)} \times \frac{1}{1} = 9/78$$

$$S_F = 75 \times \frac{2 \times 4}{(4 \times 3 + 3 \times 1 + 2 \times 4)} \times \frac{1}{4} = 6/52$$

برای سهم زن و خنثی نسبت به سهم $\frac{1}{2}$ و $\frac{3}{4}$ همانطور که ملاحظه می‌شود نسبت مرد برقرار است و همچنین مجموع سهم قاتلان با احتساب جنس و تعداد از هر جنس ۷۴/۹۸ می‌شود که دلیل اختلاف بسیار کم با ۷۵ همان طور که در مثال قبل ذکر شد، گرد کردن اعداد است.

$$\Delta B = 13/04 \times 3 + 9/78 \times 1 + 6/52 \times 4 = 74/98$$

حاصل با تقریب ریاضی ۷۵ می‌شود.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت این نتیجه به‌دست آمد که: ابداع فرمول ریاضی ذیل، برای محاسبه شفاف موارد و مصادیق پراکنده موضوع ماده ۳۷۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، انسجام معناداری پیدا می‌کند.

$$S_i = \Delta B \times \frac{G}{4N_M + 3N_H + 2N_F} \times \frac{1}{N_i}$$

۱- إعمال این ماده برای محاکم قضایی به‌ویژه دایرة اجرای احکام، چگونگی محاسبة تفاضل دیه شرکت‌کنندگان در قتل را آسان می‌کند و نیز برای وکلا و مشاوران محترم بیان مقادیر فاضل دیه به ذی نفعان، آسان و روان خواهد شد.

۲- اصلاح متن مادة مورد بحث، پس از رفع نقص و مطابقت با فرمول ریاضی ابداعی مورد تأیید، به‌صورت زیر پیشنهاد می‌گردد:

هرگاه چند نفر به ناحق در جنایت علیه جسم و جان یک یا چند نفر شرکت کردند، صاحبِ حقِ قصاص، مختار است همه شرکت‌کنندگان در جنایت را قصاص کند به شرط این که پیش از قصاص، مازاد دیه آن‌ها نسبت به جنایتشان را به آنان پرداخت نماید و یا این که برخی شرکت‌کنندگان را قصاص نماید و چنانچه با تأدیه سهم جنایت قصاص نشده‌ها، فاضل دیه قصاص شونده‌ها تکمیل نمی‌گردد، صاحب حق قصاص باید تفاضل دیه آنان را جبران کند.

منابع

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ***مبسوط در ترمینولوژی حقوق***، تهران، انتشارات کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۸.

خمینی، روح الله، ***تحریر الوسیله***، تهران، المکتبة العلمیة الاسلامیه، بی‌تا.

خوئی، ابوالقاسم، ***مبانی تکمله المنهاج***، قم، المطبعة العلمیه، ۱۳۹۶.

سالارزائی، امیرحمزه، «نقد مبنایی بر حکم کیفری مشارکت در قتل عمد قانون مجازات اسلامی»، ***مجله فقه و اصول***، سال چهل و هفتم، شماره ۱۰۱، تابستان ۱۳۹۴.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الخلاف***، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.

_____، ***المعجم الفقهی لکتب الشیخ الطوسی***، قم، مؤسسة دائرةمعارف الفقه الاسلامی،

۱۴۲۴ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***الجوهر النضید***، تحقیق محسن بیدارفر، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.

علی الشاذلی، حسن، ***الجنایات فی الفقه الاسلامی دراسة مقارنه بین الفقه الاسلامی و القانون***، دارالکتاب الجامعی، کتابخانه دیجیتالی اهل سنت، ۱۳۹۷.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***شرایع الاسلام***، تهران، انتشارات استقلال، ١٤٠٧ ق.

مطهری، مرتضی، ***آشنایی با علوم اسلامی***، تهران، بیدار، ۱۴۱۹ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***المقنعه***، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.61075

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۶۳-۴۱

کارکرد قرائن تاریخی در فقه امامیه؛ بررسی موردی روایات سبب نزول*

دکتر الهه شاه پسند
استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکدهٔ علوم قرآنی مشهد
Email: shahpasand@quran.ac.ir

چکیده

روایات سبب نزول از سویی با قرآن و حدیث و از سوی دیگر با تاریخ ارتباط دارند و در مورد آیات الاحکامی که دارای سبب نزول هستند، بُعد فقهی نیز به این ابعاد افزوده می‌شود. نوع نگاه فقهای امامیه به قرائن تاریخی به طور کلی، و روایات سبب نزول به طور خاص، در چگونگی استنباط فقهی از آیات به واسطه فهم حاصل شده از این روایات مؤثر است. این پژوهش برای تبیین نوع نگاه فقهای امامیه به قرائن تاریخی، کاربرد روایات سبب نزول را در آثار فقهای امامیه مورد بررسی قرار می‌دهد. بدین منظور، تفاوت مکاتب فقهی را از یاد نبرده و کوشیده است گوناگونی نوع تعامل فقهای امامیه با روایات سبب نزول را از این طریق تبیین کند. استقرای حاصل از این بررسی نشان می‌دهد که روایات مروی از ائمه (ع) با شرط اثبات صحت انتساب، در زمره دلایل اصلی یک حکم فقهی مطرح شده‌اند. اما اسباب نزول منقول از طریق اهل سنت، بیشتر به عنوان مؤید برداشت‌های فقهی شیعه مورد استفاده بوده‌اند. روایات سبب نزول در آثار فقهای امامیه کاربردهای متنوعی همچون تعیین مؤلفه‌های معنایی الفاظ و استنباط احکام استحبابی از آیه داشته‌اند، اما زمینه‌چینی برای استنباط فقهی از آیات به ظاهر غیر فقهی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای این اخبار است؛ چراکه بدون در نظر گرفتن این اخبار، آیه اشعار مستقیمی به مسائل فقهی نداشته است.

کلیدواژه‌ها: روایات سبب نزول، قرائن تاریخی، فقه امامیه، استنباط فقهی، مکاتب فقهی.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۵/۰۹/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۹/۱۸.

The Function of Historical Evidences in Imamia Jurisprudence; Case Study of Hadiths Concerning Causes of Revelation

Elaheh Shah Pasand, Ph.D., Assistant Professor, Sciences and Teachings of the Holy Quran University, Quran Teacher Training Faculty of Mashhad

Abstract

The hadiths concerning the cause of revelation are related from one aspect to Quran and hadith and from another to history. As far as the verses declaring religious commands which have causes of revelation are concerned, the jurisprudential aspect is added to the above said aspects. The Imamia jurists' attitude to historical evidences in general and to hadiths concerning causes of revelation specifically, affects how verses are inferred from the jurisprudential aspect through the understanding obtained from these hadiths. In this paper, in order to explain the Imamia jurists' attitude to historical evidences, the function of hadiths concerning causes of revelation in Imamia jurists' works is investigated. For this purpose, the authors have borne in mind the difference of jurisprudential schools and attempted, in this way, to explain the diversity of ways Imamia jurists have treated hadiths concerning causes of revelation. The induction obtained from this investigation shows that the hadiths narrated from Imams, provided that the validity of their attribution is proved, have been cited among the main proofs of a jurisprudential ruling. On the other hand, the causes of revelation quoted by Sunnis have been mostly used as endorsing the jurisprudential inferences by Shiite. The hadiths concerning causes of revelation have a variety of functions in the Imamia jurists' works such as determining the conceptual components of words and inference jurisprudential rulings from the verse. However, providing the ground for jurisprudential inference from the verses apparently non-jurisprudential is one of the most important functions of these hadiths; since, without taking these hadiths into consideration, the verse has not directly referred to jurisprudential issues .

Keywords: hadiths concerning causes of revelation, historical evidences, Imamia Jurisprudence, jurisprudential inference, jurisprudential schools.

مقدمه

سبب نزول آیات به عنوان بخشی از قرائن تاریخی مؤثر در فهم آیات، از اهمیت زیادی برخوردارند. برخی آیات فقهی نیز دارای سبب نزول هستند؛ همین مسأله موجب شده که فقها نیز از نقش سبب نزول در استنباط فقهی از آیات قرآن کریم غافل نباشند. این پژوهش بر آن است تا با بررسی آثار فقهای امامیه، کارکرد این قرینه از دیدگاه ایشان را تبیین کند. از رهگذر بررسی این کارکردها می‌توان دریافت که فقهای امامیه تا چه اندازه این قرینه تاریخی را در استنباط فقهی از آیات دخالت داده‌اند. توجه به تفاوت مکاتب فقهی در تحلیل تعامل متفاوت فقهای امامیه با این روایات مؤثر و در نتیجه مورد توجه این پژوهش بوده است. علاوه بر این، ورود روایت از طریق شیعه یا اهل سنت در نوع کاربرد این روایات مؤثر بوده است؛ به همین جهت در این مقاله، کاربرد این روایات با تفکیک روایات منقول از شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار گرفته است.

این پژوهش با محور قرار دادن سه کتاب فقهی «صلاه»، «حج»، و «اطعمه و اشربه»، به بررسی کارکرد روایات سبب نزول در آثار فقهای امامیه پرداخته است. از مجموع آیات فقهی مطرح در این سه کتاب، دوازده آیه در کتاب الصلاة، شش آیه در کتاب الحج و سه آیه در کتاب الأطعمة دارای سبب نزول بوده‌اند. برای مجموع این بیست و یک آیه، چهل و پنج گونه سبب نزول در کتب شیعه و اهل سنت نقل شده است؛ چهل گونه از طریق اهل سنت و هجده گونه از طریق شیعه.[1] سبب نزول همه این آیات در کتب فقهی امامیه مورد توجه بوده است. در هفت مورد از این آیات، سبب نزولی از طریق شیعه در کتب متقدم حدیثی وارد نشده است. در بقیه موارد، برخی روایات تنها در تفاسیر مأثور متقدم مانند تفسیر قمی و عیاشی وارد شده است که غالباً مرسل و یا بدون سند هستند، اما روایات منقول در الفقیه شیخ صدوق و الکافی کلینی دارای سند کامل هستند. همه این روایات منقول از امام باقر و امام صادق (ع) هستند.

مولفه‌های مؤثر در نوع برخورد فقها با روایات سبب نزول

۱. نوع تعامل با اخبار

سبب نزول از سویی با قرآن و از سوی دیگر با روایات مرتبط است. بنابراین نوع تعامل فقها با اخبار، از مولفه‌های تأثیر گذار در نوع برخورد آن‌ها با سبب نزول است. مکاتب فقهی شیعه، بر اساس مبانی متفاوت

۱- این شمارش، بر اساس مضمون روایت است. در برخی موارد یک مضمون از هر دو طریق رسیده است. برخی مضامین نیز تنها از طریق اهل سنت وارد شده‌اند.

خود، رویکرد متفاوتی به اخبار داشته‌اند. یکی از گرایش‌های غالب در فقه امامی در دوره غیبت صغری (٢٦٠-٣٢٩) تا اواخر قرن چهارم، گرایش اهل حدیث بود. نوشته‌های فقهی این گروه از محدّثان مجموعه‌ای از متون روایات بود که به ترتیب موضوعی دسته بندی شده، و گاه اسانید روایات نیز حذف شده بود. اکثریت قاطع فقهای شیعی تا اواخر قرن چهارم جزء پیروان این مکتب بودند. مکتب اهل حدیث در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم به دلیل مواجهه با حرکت متکلّمان شیعی رو به افول نهاد؛ اما دیگر باره در اوائل قرن یازدهم تجدید حیات یافت. این گرایش که این بار با نام اخباری شناخته می‌شد، روش اجتهاد و تفکر تعقّلی و تحلیلی را در فقه شیعی محکوم و به پیروی از ظواهر احادیث مذهبی دعوت می‌کرد و تقریباً برابر بود با گرایش افراطی‌تر مکتب اهل الحدیث که تمامی احادیث مذهبی را معتبر می‌پنداشت. اخباری‌گری از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم بر همه مراکز علمی شیعه در ایران و عراق غلبه کرد. تا اینکه در نیمه دوم این قرن مجدّدا در برابر گرایش اصولی به سختی شکست خورد (ر.ک: مدرسی طباطبائی، ٣٧-٥٩).

در نتیجه، دور از انتظار نیست که اصحاب حدیث متقدم و نیز اخباریان، تنها ناقل روایت سبب نزول منقول از ائمه (ع) باشند. نمونه‌هایی از این رویکرد را می‌توان با مراجعه به آثار کلینی، شیخ صدوق و فیض کاشانی ملاحظه کرد. بیشینه برداشت فقهی از روایات در اینگونه آثار عنوان بابی است که روایت در آن ذکر شده است. در مقابل رویکردی وجود دارد که سبب نزول را در فرایند استنباط دخالت داده و این بیشتر در آثار شیخ طوسی و فقهای حله قابل ملاحظه است. در این رویکرد، گاه اخبار سبب نزول اهل سنت نیز نقل شده، اما توجه بیشتر به روایات شیعه مبذول شده است.

٢. نوع تعامل با خبر واحد

فقهای متکلم همچون سید مرتضی و استادش شیخ مفید فقه خود را بر پایه نفی حجیت خبر واحد بنا کرده بودند و مضمون اخبار آحاد را تنها در صورت تأیید با قرائن خارجی می‌پذیرفتند. اما شیخ طوسی (٤٦٠ ق) با پذیرش خبر واحد مجرد از قراین خارجی، به بررسی شروط صحت حدیث و به شرح و بسط شیوه‌های برخورد با اختلاف الحدیث پرداخت (ر.ک: پاکتچی، «اندیشه‌های فقهی در سده ٤-٦»، ٣٩٠-٣٩١). وی درباره خبر واحد می‌نویسد: خبر غیر متواتر دو گونه است: قسمی که موجب علم است و آن هر خبری است که دارای قرینه‌ای یقین‌آور باشد و عمل به چنین خبری نیز [همچون خبر متواتر] واجب است. ... گونه دیگر، هر خبری است که متواتر نباشد و با قرینه همراه نباشد. عمل به این خبر نیز در صورت برقراری برخی شروط، جایز است (ر.ک: طوسی، الاستبصار، ١/ ٣ - ٤). بعد از عصر شیخ طوسی مقدس اردبیلی (٩٩٣ ق) اولین کسی بود که دایره عمل به خبر واحد را گسترش بخشید. او به خبر موثق نیز توجه

داشت، با آنکه فقیهان پیش از او یعنی شهید ثانی (٩٦٦ ق) و محقق کرکی (٩٤٠ ق) به خبر موثق عمل نکرده‌اند (ربانی، ۳۹). همین رویکرد شیخ طوسی موجب شده است که وی در آثار فقهی خود توجه شایسته‌ای به نقل و استنباط از روایات سبب نزول داشته باشد. این توجه در آثار مقدس اردبیلی نیز مشهود است.

۳. نحوه تعامل با اخبار اهل سنت

بیشتر روایات سبب نزول از طریق اهل سنت وارد شده‌اند. نوع تعامل فقها با این اخبار، در نقل و نیز استنباط از آن‌ها تأثیرگذار است. در میان فقهای شیعه، بیشترین توجه به نقل و استفاده از روایات اهل سنت در کنار روایات شیعه، در مکتب شیخ طوسی و فقهای حله قابل مشاهده است. به منظور تبیین این رویکرد، توجه به ویژگی مشترک این دو مکتب راهگشاست. شالوده دو کتاب المبسوط و الخلاف شیخ طوسی از متون سنّی گرفته شد و بدین وسیله بخشی مهم از معارف حقوقی سنّی به فقه شیعی انتقال یافت و موجب رشد و شکوفایی بیشتر آن گردید. در واقع فقه شیعی در مکتب شیخ طوسی از میراث فرهنگی فقهی سنی که در قرون اولیه روی آن بسیار کار شده بود تغذیه کرد و توسعه یافت. تکمیل و تداوم این رویکرد، در مکتب حله قابل مشاهده است (مدرسی طباطبائی، ٤٩-٥٣). توجه شیخ طوسی و فقهای حله به نقل روایات سبب نزول منقول از اهل سنت و استفاده‌های متنوع از این اخبار، در پرتو همین ویژگی مکتبی قابل توجیه است. در مورد توجه ویژه کتب فقه القرآن به این گونه روایات نیز می‌توان از همین تعلیل استفاده کرد؛ چرا که تأکید بر حجیت ظواهر کتاب یکی از ثمرات رویکرد حلیان به ادله ظنی بود و زمینه‌ساز گسترش تألیف در موضوع آیات الاحکام در این مکتب شد (پاکتچی، «اندیشه‌های فقهی در سده‌های متأخر»، ۳۹۳).

٤. میزان توجه به قرائن تاریخی

میزان توجه فقها به قرائن تاریخی در مقام فهم آیات و نیز استنباط فقهی، در نحوه تعامل آن‌ها با روایات سبب نزول مؤثر است. اما فقها کمتر به این گونه از قرائن توجه نشان داده‌اند؛ این مسأله ناشی از شیوه نقل قرائن تاریخی است که بیشتر بدون سند و یا از طریق اهل سنت بوده است. با این حال، تعامل فقهای امامیه با روایات سبب نزول منقول از شیعه نیز بیشتر به عنوان یک قرینه روایی و نه تاریخی بوده است. چه اینکه در صورت تعدد دیدگاه‌های فقهی و حضور سبب نزول در دلایل یکی از دو دیدگاه، خدشه در سند و یا دلالت متن روایات سبب نزول، به عنوان دلیل، مورد استناد طرفداران نظریه مقابل قرار گرفته است. برای نمونه، با وجود صراحت بخش آخر روایت معاویه بن عمار (ابن بابویه، ١/ ٢٧٦) در نزول آیه ۱۱۵ بقره

درباره قبله متحیر،[1] برخی معتقدند تتمه روایت به دلیل ناهماهنگی با صدر حدیث، گفتار خود شیخ صدوق و مأخوذ از کلام مفسران است (ر.ک: بحرانی، ٦/ ٤٠١). این نشان می‌دهد که سبب نزول از دیدگاه ایشان روایتی همچون دیگر روایات است که برای پذیرش آن می‌بایست صدورش از معصوم (ع) ثابت شده باشد.

در بررسی‌های فقهی امامیه، نقدهای وارد بر روایات سبب نزول بیشتر به سند –و نه متن– تعلق گرفته است. این مسأله با این گفته مشهور هماهنگ است که: ارزش خبر واحد در تفسیر و تاریخ، با ملاحظه متن آن تعیین می‌شود و نه تنها سند؛ اگر مضمون حدیث ابهام امر را برطرف کرد، در نظر گرفته می‌شود و خود متن، شاهدی بر صدق آن خواهد بود و گرنه دلیلی بر پذیرش تعبدی آن وجود ندارد (معرفت، ۲/ ۳۲). اما ناگفته پیداست که در زمینه اسباب نزولِ آیات الاحکام، چون یک سو تاریخ و سوی دیگر فقه است، فقیه شیعه جانب احتیاط را رها نکرده است؛ در نتیجه به اسباب نزول مروی از اهل سنت کمتر توجه داشته و در مورد اسباب نزول مروی از طریق شیعه نیز گاه به بررسی‌های سندی روی آورده است. در واقع او کوشیده است با این اخبار نیز همچون دیگر اخبار فقهی رفتار کند.

جایگاه اسباب نزول در فرایند استنباط فقهی

در کتب علوم قرآن فوایدی برای آگاهی از سبب نزول ذکر شده که بیشتر در حوزه فقه نمایان می‌شوند؛ مانند شناخت حکمتی که موجب تشریع حکم شده است، آگاهی از معنای آیه و رفع اشکال از فهم آن، عدم خروج مورد نزول از لفظ عام آیه‌ای که با تخصیص روبرو شده است و دفع توهم حصر (ر.ک: زرکشی، ۱/ ۲۲-۲۷).

یکی از مباحث مطرح در زمینه اسباب نزول، بررسی رابطه سبب خاص و لفظ عام آیه بوده است. در غالب آیاتی که دارای سبب نزول هستند، لفظ آیه عام است حال آنکه سبب نزول حادثه‌ای است که برای افراد معدودی اتفاق افتاده است. نظر غالب این است که سبب خاص نمی‌تواند عموم لفظ را تخصیص بزند (فخررازی، ۳/ ۱۲٤-۱۲۵). فقهای شیعه نیز همچون اهل سنت به این مسأله توجه داشته‌اند. در عین حال باید دانست که از جمله ضروریات اجتهاد شرعی، احاطه تاریخی است تا بتوان نصوص تشریعی را در جایگاه زمانی، جوّ و ظروف خاص خودش درک کرد. شناخت ظروف، گاهی دلالت متن را کاملاً تغییر می‌دهد. چه بسا که آن ظرف‌ها با قرائنی همراه باشند که برخی از آن قرائن بتواند متن را از ظاهرش منصرف

۱– اگر مکلف در تعیین جهت قبله، از تحصیل علم و نیز ظن عاجز شد، متحیر نامیده می‌شود (وحید بهبهانی، ٦/ ٤۳۰).

کرده یا در حدود آن تقییدی ایجاد نماید. لذا به دلیل تبیینی که سبب نزول آیات و مورد صدور روایات درباره طبیعت حکم انجام می‌دهند، شناخت آن‌ها ضروری است. این کلام به معنای اعتقاد به این که مورد یا سبب، متن وارد را تخصیص می‌زند یا موجب تقیید در محدوده موارد آن می‌شود نیست؛ بلکه مورد یا سبب نزول می‌تواند باعث کشف طبیعت متنِ وارد شده و نوعِ مصادیقی که برای آن تعمیم داده می‌شود، گردد (حکیم، ٥٧٤-٥٧٥). به عبارت دیگر، سبب نزول می‌تواند دایره ذاتی و گستره موضوعیِ موضوع حکم را محدود کند (موسوی، ١٢٦). به عنوان نمونه‌ای از توجه به سبب نزول برای تعیین نوع موضوع و در نتیجه گستره مصادیق آن، می‌توان به نظر آقارضا همدانی اشاره داشت که در تقویت نظریه اختصاص حکم تولیه به نماز واجب، به نزول آیه ١٤٤ بقره در نماز ظهر استناد کرده است (همدانی، ١٠/ ١٥٣).

توجه برخی فقیهان به وجه عملی که سبب نزول بیان کننده آن است و عدم اکتفا به ظاهر روایت برای استدلال به آن نیز به جهت رعایت نکته پیش‌گفته بوده است. برای نمونه، روایتی از شیعه قیام پیامبر (ص) بر سر انگشتان پا در نماز را سبب نزول آیات «طه. مَا أَنْزَلْنَا عَلَیک الْقُرْآنَ لِتَشْقَی» (طه: ١-٢) شمرده است (کلینی، ٢/ ٩٥؛ قمی، ٢/ ٥٨ - ٥٧). برخی این گونه از قیام را جایز و دلالت آیه را نفی لزوم -و نه نفی اصل جواز- می‌دانند. در مقابل، کسانی که آن را جایز ندانسته و آیه را در صدد نفی مشروعیت دانسته‌اند، توجه به وجه عمل را ضروری می‌شمارند: این عمل در نمازهای واجب از رسول اسلام (ص) دیده نشده و تنها درباره نماز شب از ایشان گزارش شده است. نیز معلوم نیست وجه این فعل عذر بوده یا اختیار و تعمد (ر.ک: انصاری، ١/ ٢٢٤؛ سبزواری، سید عبدالأعلی، ٦/ ٢١٩).

ارتباط سیاق و اسباب نزول نیز یکی از مباحث مورد توجه فقها بوده است؛ در آیاتی که سبب‌های متفاوت منقول نشان می‌دهد بخش‌های مختلف یک یا چند آیه متوالی در وقایع مختلفی نازل شده‌اند، برقرار بودن سیاق لفظی بین این بخش‌ها با تردید روبرو شده است؛ برخی برآنند که همنشینی این بخش‌ها، موجب برقراری ارتباط لفظی بین آن‌ها نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان در برداشت حکم به سیاق استدلال نمود. برای نمونه، برخی با توجه به سبب منقول از کعب بن عجره (کلینی، ٤/ ٣٥٨؛ ابن بابویه، ٢/ ٣٥٨) که نزول «فَمَنْ کانَ مِنْکمْ مَرِیضًا أَوْ بِهِ أَذًی مِنْ رَأْسِهِ ... نُسُک» (بقره: ١٩٦) را در مورد بیماری خود دانسته است و نیز سببی که نزول بقیه آیه «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ... شَدِیدُ الْعِقَابِ» (بقرة: ١٩٦) را در مورد حصر مشرکان می‌داند، دو انتخاب را پیش روی خود دیده‌اند: ١. تردید در برقراری سیاق؛ لذا با اینکه عبارت پیشین قرینه‌ای برای اطلاق حصر در صدر آیه باشد، مخالفت کرده‌اند. ٢. تردید در صحت روایت سبب نزول؛ در نتیجه سیاق برقرار است و می‌توان حصر را بر مطلق حصر (به مرض و دشمن) حمل کرد (ر.ک: ایروانی و شاه‌پسند، «تقابل سیاق واسباب نزول ...»).

سبب نزول منقول از اهل سنت

فقهای شیعه اسباب نزول منقول از اهل سنت را کمتر در فرایند استنباط فقهی خود دخیل کرده‌اند. برای نمونه شیخ طوسی سبب نزول‌های بسیاری را در التبیان آورده، اما در آثار فقهی خود از آن‌ها استفاده نکرده است. با وجود این، او در فقه پژوهی خود بیش از فقهای محدث به نقل این اخبار پرداخته و بیشتر از فقهای متکلم پیش از خود از آن‌ها بهره گرفته است. همچنین فقهای مکتب حله و نگارندگان کتب فقه القرآن رویکرد قابل توجهی به نقل و توجیه یا حتی استفاده از این روایات داشته‌اند. این در حالی است که فقهای اخباری متأخر حتی به نقل این روایات نیز نپرداخته‌اند. توجه اصولیان متأخر و معاصر به این روایات را بیشتر باید در پرتو تعامل شیخ طوسی و فقهای حله با این روایات ملاحظه کرد؛ گرچه اصولیان به نقل و برداشت از این روایات روی آورده‌اند، اما نسبت به آثار پیشین نوآوری ویژه‌ای در نوع تعامل آن‌ها با این اخبار ندارند.

١. نمونه‌ای از اندک موارد یادکرد اسباب نزول منقول از طریق اهل سنت در آثار فقهای محدث، سبب نزول آیه ١٤٤ بقره در باب طعنه یهود بر نبی اکرم (ص) در مورد قبله و در پی آن تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه است (طبری، ٢/ ١٣) که شیخ صدوق آن را در الفقیه به صورت غیر مسند و بدون انتساب به ائمه (ع) آورده است (ابن بابویه، ١/ ٢٧٤-٢٧٥) شباهت متن این دو نقل، نشان می‌دهد که نقل شیخ صدوق از متون اهل سنت بوده است. همچنین گفته شده که عبارت پایانی روایت معاویه بن عمار که بیان کننده نزول آیه ١١٥ بقره درباره قبله متحیر (ابن بابویه، ١/ ٢٧٦) است، نه ادامه آن روایت، بلکه گفتار خود شیخ صدوق است که آن را از کلام برخی مفسران گرفته است (ر.ک: بحرانی، ٦/ ٤٠١).

٢. روایتی از اهل سنت شأن نزول آیه ١١٥ سوره بقره را نماز میت پیامبر (ص) و اصحاب ایشان برای نجاشی دانسته است (ثعلبی، ١/ ٢٦٣). فاضل مقداد در فقه القرآن خود این سبب نزول را نقل کرده و بعد از اشاره به استدلال شافعی به آن در جایز شمردن نماز بر میت غایب، نماز را بر استغفار و دعا حمل کرده و آورده است: با فرض صحت اصل خبر، پرده از برابر پیامبر اکرم (ص) کنار رفته و جنازه نجاشی را بر تختش مشاهده نموده است (فاضل مقداد، ١/ ١٨١).

٣. سبب نزولی از اهل سنت، آیه «لَيسَ عَلَيكمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكمْ ...» (بقرة: ١٩٨) را در مورد کسانی می‌داند که در مسیر حج، به صورت کرایه‌ای کار می‌کردند (طبری، ٢/ ١٦٤) و یا به خرید و فروش می‌پرداختند (واحدی، ٦٤). از آنجا که این سبب مورد تأیید روایتی از امام صادق (ع) نیز بوده است (عیاشی، ١/ ٩٦)، نه تنها در کتب فقه القرآن برای استنباط اباحه تجارت در موسم حج، مورد استناد قرار

گرفته (قطب راوندی، ۱/ ۲۸٤؛ نیز ر.ک: فاضل مقداد، ۱/ ۳۰۳)؛ بلکه شیخ طوسی آن را در زمره دلایل روایی جواز اجاره[1] آورده است (طوسی، الخلاف، ۳/ ٤۸۷). نیز علامه حلی، در کتاب البیع، در جواز خرید و فروش (علامه حلی، نهایة الإحکام، ۲/ ٤٤۷) و شهید اول در کتاب المکاسب، در بیان فضیلت کسب و کار، به این آیه و سبب نزول آن اشاره دارند (شهید اول، الدروس الشرعیة، ۳/ ۱۵۹).

٤. در آیات تحریم خمر (بقره: ۲۱۹؛ نساء: ٤۳؛ مائده: ۹۰ و ۹۱)، سبب نزول‌های منقول از طریق اهل سنت، یکی از زمینه‌های پیدایی نظریه تحریم تدریجی خمر بوده است. بر این اساس، تنها آخرین آیه منزل در این زمینه (مائده: ۹۰ و ۹۱) متضمن تحریم خمر است و دیگر آیات، خمر را به صورت مشروط و محدود منع کرده‌اند. فصل الخطاب این اخبار، سبب نزول منقول برای آیه «لَيسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا ...» (مائده: ۹۳) است که متضمن پرسش مردم از وضع افرادی است که پیش از تحریم، خمر نوشیده‌اند. اما فقهای شیعه بر اساس رویکرد عمومی خود در کم توجهی به اسباب نزول منقول از طریق اهل سنت، نه فقط از آیات سوره مائده، بلکه از آیات پیش از آن نیز تحریم خمر را استفاده کرده‌اند (ایروانی و شاه‌پسند، «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر») نیز طبق روایتی از امام صادق (ع)، امام علی (ع) فهم یکی از تابعین از آیه ۹۳ مائده را که همانند اسباب منقول از طریق اهل سنت مصداق «ما طعموا» را خمر دانسته بود، مردود شمرده و آن را طعامی حلال دانسته است (کلینی، ۷/ ۲۱۵؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۰/ ۹۳).

کارکرد روایات منقول از اهل سنت در بررسی‌های فقهی شیعه

بهره‌گیری فقهی شیعه از روایات سبب نزول منقول از اهل سنت از نظر مقدار نقل و نیز میزان استفاده، محدود بوده است. اما در همین موارد محدود، به شکل‌های متنوعی کاربرد یافته است. این سبب نزول‌ها بیشتر به عنوان دلیل فرعی و یا در مقام تأیید روایات شیعه مورد توجه بوده‌اند. در همان استفاده‌های فرعی نیز معمولاً روایتی غیر سبب نزولی از شیعه وجود داشته که مضمون آن سبب‌ها را به صورت اجمالی تأیید کرده است. مثلاً در مورد آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا» (اعراف: ۲۰٤) روایات سبب نزولی از طریق اهل سنت وجود دارد که حکم آیه را به نماز جماعت و سکوت به هنگام قرائت امام مربوط می‌داند (طبری، ۹/ ۱۱۰-۱۱۲). آنچه اجمالاً مضمون این روایات را تأیید می‌کند، روایت زراره از امام باقر (ع) است که در آن، حکم این آیه، انصات و عدم قرائت مأموم در نماز واجبی که به جماعت برگزار شود، اعلام

۱- اجاره، عقدی است بر تملیک منفعت معلوم، در برابر عوض معلوم (فیض، ۲۸۳).

شده است (ابن بابویه، ۱/ ۳۹۲) حتی برخی احتمال داده‌اند که امام (ع) با این بیان، به سبب نزول آیه اشاره کرده باشد (خواجوئی، ۱۵۵). به نظر می‌رسد فقهای شیعه بیشتر با اعتماد به وجود این گونه روایات، و یا کمینه اطمینان از عدم معارض در روایات شیعه، از سبب نزول منقول از اهل سنت استفاده کرده‌اند.

گاه دلیل استفاده برخی فقیهان شیعه همچون شیخ طوسی و علامه حلی از این سبب نزول‌ها، اجماع مفسران بر آن‌ها بوده است. چه اینکه شیخ طوسی از جزئیات عملکرد پیامبر اکرم (ص) در سبب نزولی که شافعی ادعای اجماع مفسران بر آن را دارد، در باب احکام مصدود[1] استفاده کرده است: مصدود گرچه بهتر است که قربانی‌اش را به منا یا مکه برساند، اما می‌تواند آن را در همان مکانی که در آن دچار حصر شده، ذبح کند؛ چرا که رسول الله (ص) نیز در حدیبیه ذبح کرد و از احرام خارج شد؛ در حالی که حدیبیه خارج از محدوده حرم است. ... مصدود اگر از حج و عمره مستحبی باز مانده باشد، به جای آوردن قضای آن در سال آتی بر او واجب نیست؛ چرا که نبی اکرم (ص) در سال حدیبیه با جماعت بسیاری برای عمره محرم شد و بعد از حصر، از احرام در آمد، اما در سال بعد با جماعتی کمتر بازگشت. اگر قضا واجب بود، تمام آن افراد را مطلع می‌کرد و همه در سال بعد باز می‌گشتند (طوسی، الخلاف، ۲/ ٤٢٤-٤٢٧). علامه حلی نیز بر آن است که اگر مشرکان یا غیر آن‌ها، مانع از ورود مُحرم به مکه شوند، و جز همان راه منع شده راه دیگری برای ورود نباشد، یا طریقی باشد که با طیّ آن، نفقه وی تمام شود، حکم به خروج او از احرام، مورد اجماع است. دلیل او، علاوه بر عموم آیه، نزول آن در جریان صدّ حدیبیه است: رسول اکرم (ص) و اصحاب ایشان، احرام عمره بسته بودند و از آن خارج شدند (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۸/ ٣٨٦؛ شاهرودی، ۸).

۱. تعیین مصداق الفاظ آیه

نزد برخی فقهای مکتب حله و نیز نگارندگان آثار فقهی- قرآنی، تعیین مصادیق الفاظ موجود در آیه یکی از کاربردهای اسباب نزول منقول از اهل سنت بوده است؛ استفاده در همین حد نیز گاه به شکل تأیید نظر شیعه بوده است. برای نمونه می‌توان به تعیین مصداق «مَنْ أَظْلَمُ» و «مَسَاجِدَ اللَّهِ» (بقرة: ١١٤) با توجه به سبب منقول از اهل سنت (سمرقندی، ۱/ ٨٦) در کتب فقه القرآن اشاره داشت که در عین حال به مخصص نبودن سبب نیز اشاره رفته است (قطب راوندی، ۱/ ۱۵۷؛ فاضل مقداد، ۱/ ۱۰۵؛ مقدس اردبیلی، ۷۷؛ فاضل جواد، ۱/ ١٨٤). همچنین سبب نزول آیه «... وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقرة: ۱۹۷) (طبری، ۲/ ١٦٢) در کتب فقه القرآن برای تعیین مصداقی مادی از «زاد» مورد توجه قرار گرفته است. توجه

۱- در اخبار ائمه (ع) کسی که بعد از احرام، دشمن او را از ادامه حج یا عمره بازدارد، مصدود خوانده می‌شود. مصدود تنها بعد از انجام قربانی می‌تواند از احرام خارج شود (زین الدین، ۳/ ٤٨٧).

به سبب نزول در اینجا موجب می‌شود برداشت اولیه از «زاد» یعنی «توشه معنوی» که از همنشینی «التقوی» با آن ایجاد شده، مفهوم زاد را تماماً تحت تأثیر قرار ندهد. با این حال، در همین آثار، قول دیگری که آیه را ناظر به توشه گرفتن از اعمال صالح برای آخرت دانسته نیز مورد توجه بوده است (قطب راوندی، ۱/ ۲۸٤؛ فاضل مقداد، ۱/ ۳۰۲؛ مقدس اردبیلی، ۲٦۷). نیز در تعیین مصداق «الصَّلَاة الْوُسْطَى» (بقرة: ۲۳۸) سبب نزول منقول از زید بن ثابت که مصداق آن را نماز ظهر دانسته، (طحاوی، ۱/ ۱٦۷) به عنوان دلیل فرعی و در مقام تأیید نظر مشهور شیعه مورد استفاده فقهای حله قرار گرفته است (محقق حلّی، المعتبر، ۲/ ۵۲؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ٤/ ۱۵۹؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۲/ ۳۸۷).

۲. تعیین مؤلفه‌های معنایی الفاظ آیه

سبب نزول‌های منقول از اهل سنت، در صورت برخورداری از شهرت روایی و یا اجماع مفسران، برای تعیین مؤلفه‌های معنایی الفاظ آیه به کار رفته‌اند. برای نمونه:

الف) إنصات: در تعیین مؤلفه معنایی سکوت برای إنصات در آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ...» (اعراف: ۲۰٤)، برخی فقها به اسباب نزول آیه استناد داشته‌اند: انصات همان استماع است و احتمال دارد که همراه با سکوت باشد؛ چرا که گفته‌اند آنان در نماز تکلم می‌کردند و به استماع قرائت امام و بلکه مطلق قرائت مسموع امر شدند (مقدس اردبیلی، ۱۲۹).

ب) ضِرار: در اینکه مقصود از ضِرار وسیله ضرر رساندن به دیگری است و این استعمال، اطلاق مصدر به اسم ذات و برای القای مبالغه است، به آیه «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ ...» (توبة: ۱۰۷) به ضمیمه شأن نزول آن (قمی، ۱/ ۳۰۵؛ طبری، ۱۱/ ۱۸) استدلال شده است: این آیه نشان می‌دهد که این مسجد، موجب تفرقه افکنی میان مسلمانان شده بود. رسول الله (ص) به نابودی و احراق آن فرمان داد؛ چرا که به وسیله اضرار تبدیل شده بود (سیستانی، ۲۰۹).

ج) إحصار: در مورد اینکه احصار در آیه «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ...» (بقرة: ۱۹٦) به صورتی اعم از حصر به واسطه بیماری و دشمن به کار رفته و یا به حصر به واسطه بیماری اختصاص یافته است، اختلاف نظر وجود دارد. کسانی که سبب نزول منقول از شافعی که نزول صدر آیه را در ماجرای حصر پیامبر توسط مشرکان دانسته، پذیرفته‌اند، إحصار را دارای شمولی دانسته‌اند که حصر به دشمن و نیز حصر به بیماری را در بر می‌گیرد. البته پذیرش این سبب نزول در برخی آثار فقهی شیعه با تردید مواجه شده است (ر.ک: ایروانی و شاه‌پسند، «تقابل سیاق واسباب نزول ...») بدون در نظر گرفتن این سبب نزول، «حصر» محدود به حصر در اثر بیماری خواهد شد؛ چرا که ادامه آیه به بیماری سر اشاره دارد.

د) فعل امر کلوا: مقدس اردبیلی با توجه به سببی که آیه «يَاأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا

طَيِّبًا...» (بقرة: ١٦٨) را در شأن اقوامی از عرب که در جاهلیت، برخی از آنچه را که خداوند حلال کرده، بر خویش تحریم کرده بودند می‌داند (سمرقندی، ۱/ ۱۱۲) معنای فعل امر کلوا را رفع اعتقاد آنان به نیک بودن پرهیز و اجتناب دانسته است (مقدس اردبیلی، ٣٦٤).

۳. استنباط استحباب یا عدم استحباب

روایات سبب نزول منقول از اهل سنت، گاه به کمک استنباط استحباب یا عدم استحباب فروع فقهی آمده است. این کاربرد، جز آثار علامه حلی، در آثار فقهی- قرآنی فقیهان شیعه نیز قابل ملاحظه است. به عنوان نمونه، علامه حلی بعد از اشاره به اینکه «قرائت بر مأموم واجب نیست، نماز به جهر باشد یا اخفات، قرائت امام را بشنود یا نه» آورده است: نزد علمای ما، قرائت در نماز جهریه‌ای که مأموم قرائت امام را می‌شنود، مستحب نیست (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ٤/ ٣٣٩؛ همو، نهایة الإحکام، ۲/ ١٦٠) او در ذکر دلایل این حکم، ابتدا به آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف: ٢٠٤) و سبب نزول منقول از اهل سنت پرداخته است (همان). اما برداشت وجوب استماع و عدم قرائت مأموم به هنگام قرائت جهریه امام، با توجه به این آیه و اسباب نزول آن، تنها در فقه القرآن راوندی مشاهده می‌شود (قطب راوندی، ١/ ١٤١) و در کتب فقهی جایگاهی نیافته است. تنها خواجوئی بعد از نقل سبب نزولی که مورد نزول آیه را تکلم در بین نماز دانسته، ضمن اظهار نظری همراه با احتیاط می‌نویسد: پس الف و لام، الف و لام عهد است و معهود، قرآنی است که امام در حال نماز قرائت می‌کند. در این صورت جایز است که امر را فقط بر وجوب حمل کنیم (١٥٥ - ١٥٦). در اینجا سبب نزول معین می‌کند که مقصود از قرائت قرائت در نماز و مقصود از استماع، استماع مأموم است. این تعیین مصداق زمینه تعمیم حکم به نوع آن مصداق را فراهم آورده است.

به عنوان مثالی دیگر، می‌توان به «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون: ۱-۲) اشاره داشت که طبق سبب منقول از اهل سنت، در شأن کسانی که در نماز به آسمان می‌نگریستند نازل شده و آنان را به فروهشته کردن نگاه فراخوانده است (طبری، ١٨/ ٢). برخی با توجه به این آیه و سبب آن، استحباب نگاه کردن به موضع سجود و کراهت نگریستن به آسمان به هنگام نماز را برداشت کرده‌اند (فاضل جواد، ١/ ١٣٥؛ نوری، ٤/ ١٢٦). از آنجا که «خشوع» در این آیه به عنوان وصف مؤمنان مطرح شده است، «تواضع باطنی» را به ذهن متبادر می‌کند. این سبب نزول است که اشتمال آن بر خشوع ظاهری را مورد تأکید قرار داده و زمینه استنباط احکام نگاه را فراهم آورده است.

علاوه بر آنچه گذشت، نقد احتمالات ضعیف کاربرد دیگری است که برای این گونه اخبار در منابع فقهی- قرآنی شیعه مشاهده می‌شود؛ چنانکه برای نقد احتمالی که مراد از «مَسَاجِدَ اللَّهِ» (بقرة: ١١٤) را

تمام زمین دانسته، از سبب نزول منقول از اهل سنت (سمرقندی، ۱/ ۸٦) استفاده کرده‌اند (ر.ک: قطب راوندی، ۱/ ۹۸؛ استرآبادی، ۱/ ۱۷۷) نمونه نادر و قابل توجه دیگر، رفع تردید از صحت انتساب روایت سبب نزولی که از ائمه (ع) نقل شده، به واسطه انطباق مضمون آن با روایات سبب نزول مروی از طریق اهل سنت بوده است (انصاری، ۱/ ۱۷۱).

کارکرد روایات سبب نزول منقول از شیعه

روایات سبب نزول منقول از طریق شیعه، به ویژه روایات مسند، جایگاه خوبی را در بررسی‌های فقهی امامیه به خود اختصاص داده‌اند. این اخبار علاوه بر اینکه از سوی فقهای اصحاب حدیث و اخباری نقل شده‌اند، در برداشت‌های فقهی شیخ طوسی، فقهای حله و اصولیان نیز مورد توجه بوده‌اند.

۱. به عنوان دلیل اصلی حکم

سبب نزول منقول از ائمه (ع) به شرط برخورداری از سند صحیح، ذیل دلایل اصلی حکم شرعی مورد توجه فقهای شیعه قرار گرفته است. برای نمونه در مورد آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقرة: ۱۱۵) دو سبب نزول از شیعه نقل شده که به دو برداشت متفاوت انجامیده است. سبب نزول مسند در کنار دلایل اصلی یکی از این دو نظر قرار گرفته است؛ درباره حکم نماز متحیر میان علمای امامیه اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی برآنند که او در انتخاب جهت مختار است و نماز به همان یک جهت برای وی کافی است. مستند عمده این افراد، دو روایت است که در انتهای یکی از آن‌ها به نزول این آیه در مورد قبله متحیر تصریح شده است (ابن‌بابویه، ۱/ ۲۷٦) ابن‌ابی‌عقیل، شیخ صدوق (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲/ ٦۷)، مقدس اردبیلی (٦۹)، صاحب مدارک (عاملی، محمد، ۳/ ۱۳٦)، فاضل جواد (۱/ ۱۷۰)، محقق سبزواری (۲/ ۲۱۸) و میرزای قمی (۲/ ۳۸۲) بر این عقیده‌اند. این در حالی است که آیه محل بحث با توجه به آیات قبل و بعد از آن، با افاده توحید و مالکیت مطلق الهی هماهنگی بیشتری داد. این سبب نزول است که استفاده فقهی از این آیه در باب قبله نمازگزار را ممکن کرده است.

روایتی که نزول «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ...» (بقرة: ۱۹٦) را در شأن کعب بن عجره دانسته است نیز به دلیل نقل از طرق شیعی، ضمن دلایل اصلی مورد استدلال و نقد فقهای شیعه واقع شده است؛ طبق این سبب، در صورت ایجاد بیماری مضرّ یا اذیتی از ناحیه حشرات در سر محرم، تراشیدن موی سر ممکن می‌شود (مقدس اردبیلی، ۲۵٤) بر همین اساس، جواز حلق در صورت اضطرار مورد اتفاق (عاملی، محمد، ۷/ ۳۵۱؛ سبزواری، محمدباقر، ۳/ ۵۹۵) و حلق قبل از حالت اضطرار،

ممنوع شمرده شده است (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ٧/ ٣٤٥) در این مورد، سبب نزول به یافتن مصداق قطعی «اذیت» کمک کرده است.

٢. نقد دیگر برداشت‌ها

سبب منقول از امام باقر (ع) برای آیه ١١٥ بقره که آن را در شأن نماز نافله دانسته (عیاشی، ١/ ٥٦؛ طبری، ١/ ٤٠٠) با وجود ارسال، یکی از دلایلی است که نظر مشهور -در باب حکم مکلف متحیری که به اجتهاد خود درباره قبله عمل کرده و بعداً آن را مخالف واقع یافته- در نقد دیدگاه مقابل بدان تکیه نموده است؛ بیشتر فقها بر آن‌اند که متحیر در صورت امکان و وجود وقت، موظف است به چهار سمت، چهار مرتبه نماز بخواند و تنها در حال اضطرار یا خوف می‌تواند به هر سویی که بخواهد نماز گزارد (محقق حلّی، نکت النهایة، ١/ ٢٨٦؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ٤/ ١٧٢؛ شهید اول، ذکری الشیعة، ٣/ ١٨٢؛ شهید ثانی، ١٩٣؛ نراقی، ٤/ ١٩٥). معتقدان به این نظر، برای نقد نظر مقابل -کافی بودن نماز به یک جهت- سبب پیش‌گفته، یعنی نزول آیه در شأن نماز نافله را منافی با نزول آیه در شأن نماز متحیر -که در تتمه روایت شیخ صدوق از امام باقر (ع) آمده- دانسته‌اند (ر.ک: بحرانی، ٦/ ٤٠١ - ٤٠٢؛ وحید بهبهانی، ٦/ ٤٣١؛ نراقی، ٤/ ١٩٩؛ صاحب جواهر، ٧/ ٤١٤). در واقع در اینجا فقها برای نقد نظر گروه مقابل که مبتنی بر سبب نزول است، به خبر دیگری از همان جنس استدلال کرده‌اند.

درباره اینکه در روی کردن به قبله، استقبال چه چیزی واجب است، میان فقیهان شیعه دو نظر عمده وجود دارد؛ سید مرتضی برآن است که قبله، در صورت امکان، عین کعبه است و برای کسی که از کعبه دور است، روی کردن به سمت کعبه واجب است؛ اما شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، الخلاف، ١/ ٢٩٥-٢٩٧) می‌گوید: کعبه، قبله اهل مسجد، مسجد قبله اهل حرم، و حرم قبله اهل دنیاست (محقق حلّی، المعتبر، ٢/ ٦٥؛ فاضل آبی، ١/ ١٣٠). امام خمینی با توجه به اینکه نبی اکرم (ص) در زمان نزول آیه «فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَیثُ مَا کنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکمْ شَطْرَهُ» (بقره: ١٤٤) در مدینه حضور داشته، نظر شیخ طوسی را مورد انتقاد قرار داده است؛ زیرا بر اساس آن، کسانی که خارج از حرم‌اند، مکلف به توجه به مسجد الحرامند و نه غیر آن. وی اخبار دال بر نظر شیخ طوسی را مخالف با آیه و مستحق تأویل یا طرح شمرده است (خمینی، ٤٣).

٣. استنباط احکام استحبابی

روایات سبب نزول منقول از شیعه، گاه در برداشت احکام استحبابی مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ به عنوان نمونه یکی از فقهای معاصر بعد از نقل سبب نزولی از امام صادق (ع) مبنی بر نزول «وَإِذَا ذَکرْتَ رَبَّک فِی

الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا» (اسراء: ٤٦) در مورد جهر بسمله از سوی پیامبر اکرم (ص) در نماز جماعت با مردم (عیاشی، ۲/ ۲۹۵)، با استفاده از جزئیات منقول در خبر، قرائت را اخفاتیه دانسته و آنگاه این برداشت را ارائه کرده است: جهر بسمله در نمازهای اخفاتیه به طور مطلق مستحب است و عموم این حکم، جهر در دو رکعت آخر نماز چهار رکعتی را نیز در بر می‌گیرد (آل طعان، ۱/ ۳۱۰ – ۳۱۱) وی با اشاره به سبب نزول دیگری از امام صادق (ع) که نزول آیه را ناظر به جهر بسمله در مطلق قرائت دانسته (کلینی، ۸/ ٢٦٦) می‌گوید: این اقتضا دارد که جهر بسمله در همه حال نیکوست و این شامل نماز نیز می‌شود (آل طعان، ۱/ ٣٦٢). شیخ حر عاملی نیز روایت اخیر را در بابی با عنوان «استحباب جهر به بسم الله در نمازهای اخفاتیه» آورده است (وسائل الشیعة، ٦/ ٧٤). در اینجا، برداشت حکم فقهی از آیه تنها از طریق سبب نزول ممکن می‌شود؛ چرا که ظاهر آیه تنها بیان کننده نوع برخورد مشرکان با دعوت توحیدی رسول اکرم (ص) است.

نمونه دیگر توجه شیخ حرّ عاملی به سبب نزول مروی از صادقین ع است که آیه «وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِک وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَينَ ذَلِک سَبِيلًا» (اسراء: ۱۱۰) را در شأن قرائت در نماز دانسته است (عیاشی، ۲/ ۳۱۸). وی این سبب را در بابی با عنوان «مستحب است امامِ جماعت، قرائتش را به گوش مأمومین برساند...» آورده و بعد از آن افزوده است: این حدیث به رجحان جهر امام –در صورت عدم مانع– اشاره دارد؛ چنانکه اقتدا کنندگان صدایش را بشنوند (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۸/ ٣٩٦).

همچنین سببی که نزول آیه ۱۱۵ بقره را در مورد نماز نافله دانسته است، با وجود ارسال، در استنباط فروع نماز مستحبی مورد توجه بوده و گاه اخبار مخالف با آن توجیه شده است. محقق و علامه حلی بعد از تأیید نظر ابن ابی‌عقیل مبنی بر جواز نافله خواندن سوار بر مرکب برای مسافر، دلیل آن را آیه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) دانسته‌اند که نزول آن در شأن نافله، به حد استفاضه رسیده است (محقق حلّی، المعتبر، ۲/ ۷۵–۷٦؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ٤/ ۱۸۵). علامه حلی (تذکرة الفقهاء، ۳/ ۱۸–۱۹) و محقق کرکی (۲/ ٦٤) نافله خواندن در حال راه رفتن را به همین دلیل جایز دانسته‌اند. حتی محقق حلی با نظر به لفظ عام آیه و سبب نزولی که آن را در شأن مطلق نافله می‌دانست، استنباط کرده است که سوار بر مرکب نافله خواندن، در غیر سفر نیز جایز است (ر.ک: المعتبر، ۲/ ۷۵–۷۷). فقهای اصولی معاصر نیز با غیر متعارض شمردن این دو سبب نزول –که یکی مطلق و دیگری مقید است– زمینه بهره‌گیری از هر دو را فراهم آورده‌اند (ر.ک: انصاری، ۱/ ١٤٦؛ همدانی، ۱۰/ ۸۷). بعضی نیز با نظر به این آیه و سبب نزولش، استقبال قبله به هنگام تکبیر نماز نافله در حال راه رفتن یا سوار بر مرکب را ضروری ندانسته و اخبار دال بر

آن (ابن بابویه، ١/ ٢٧٩) را حمل بر افضلیت این عمل کرده‌اند (کاظمی خراسانی، ١/ ١٨٧) بدون در نظر گرفتن سبب نزول، آیه مورد بحث اشعار مستقیمی به بحث قبله و نماز ندارد. اما بافت موقعیتی که برای نزول آیه مطرح شده، چنین زمینه‌ای را فراهم آورده است.

طبق سبب نزولی که در مورد آیه «مَا أَنْزَلْنَا عَلَیک الْقُرْآنَ لِتَشْقَی» (طه: ٢) از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده، در پی نمازهای طولانی رسول اکرم (ص) بعد از نزول آیه «قُمِ اللَّیلَ إِلَّا قَلِیلًا» (مزمل: ٢)، پای ایشان متورم شد و ایشان گاه به ناچار یکی از دو پا را از زمین بر می‌داشت (ابن جوزی، ٣/ ١٥٠؛ حمیری، ١/ ٨٠)، که آیه ٢ طه نازل شد. برخی فقهای اخباری و غیر آن‌ها، عملی را که روایت سبب نزول آیه حاکی از آن است، به واسطه نزول آیه، منسوخ پنداشته‌اند (مجلسی، ٨٤/ ٤٠؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ٥/ ٤٩١؛ بحرانی، ٨/ ٦٤؛ عاملی، جواد، ٦/ ٥٥٦؛ صاحب جواهر، ٩/ ٢٥٢)؛ در مقابل، فقهای اصولی یا در سند و دلالت روایت سبب نزول خدشه کرده‌اند (انصاری، ١/ ٢٢٤) و یا آن را مربوط به نافله دانسته‌اند (حائری یزدی، ١٤٧؛ مؤمن و جوادی آملی، ٤/ ٣٤). در عین حال، برخی از ایشان به کفایت وقوف بر یک پا در نماز (صدر، ٥٢٠)، بعید نبودن کفایت این‌گونه وقوف (یزدی، ٢/ ٤٧٨؛ سبزواری، عبد الأعلی، ٦/ ٢٢٠) و قوی‌تر دانستن قول به جواز (خوئی، ١٤/ ١٩٦)، حکم و این سبب نزول را به عنوان یکی از دلایل خود مطرح کرده‌اند. در اینجا سبب نزول بین دو آیه پیش‌گفته ارتباط برقرار کرده و مصداق «القرآن» (طه: ٢) را دستور «قُم» (مزمل: ٢) دانسته است. به این ترتیب، فضا برای تعیین مصداق «لتشقی» و استنباط‌های فقهی مبتنی بر آن آماده شده است.

سببی که نزول آیات «یاأَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَیبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَکمْ ... لَا یؤَاخِذُکمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِی أَیمَانِکمْ ...» (مائده: ٨٧-٨٩) را در شأن مومنانی که برای تحریم برخی حلال‌ها برای خود، سوگند خورده بودند می‌داند، در تفاسیر شیعه با نقل مرسلی از امام صادق (ع)، و نیز در تفاسیر اهل سنت نقل شده است (قمی، ١/ ١٧٩ - ١٨٠؛ طبری، ٧/ ٨). این سبب در فقه القرآن فاضل مقداد و نیز آثار فقهای اخباری مورد توجه قرار گرفته است. طبق این آثار، سبب نزول دلالت دارد که عهد و سوگند بر ترک مستحبات و طیبات منعقد نمی‌شود (فاضل مقداد، ٢/ ٣١٩؛ حرّ عاملی، هدایة الأمة، ٧/ ٥٥٢). بر همین اساس گفته‌اند سوگند خوردن تنها از روی علم جایز است اما اگر فردی سوگند خورد و بعد دانست که شکستن آن بهتر است، مخالفت با آن سوگند بر او جایز و بلکه مستحب است و کفاره‌ای بر عهده‌اش نیست (بحرانی آل عصفور، ٢/ ١٨٦-١٨٩). شیخ حر عاملی نیز در ابوابی با عنوان «ازدواج مستحب است؛ گرچه بر ترک آن، قسم یاد کرده باشد» (حرّ عاملی، هدایة الأمة، ٧/ ٦٧)، و «ترک ازدواج مکروه است؛ گرچه بر

این ترک، سوگند یاد کرده باشد» (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۲۰/ ۲۱) به نقل سبب نزول پیش‌گفته پرداخته است. در مورد این آیات، بدون اطلاع از سبب نزول، نمی‌توان تحریم در آیه ۸۷ را امری مترتب بر سوگند مؤمنان دانست. گرچه عبارت «لَا يؤَاخِذُكمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيمَانِكمْ ...» در آیه ۸۹، اصل دخالت سوگند در تحریم را تأیید می‌کند، اما جزئیات مستفاد از آیه، بر اجزای سبب نزول تکیه دارد.

٤. تفسیر آیه منزل

در برخی موارد، روایات سبب نزول و سیاق تاریخی نزول آیه، به منزله تفسیر آیه منزل به شمار آمده‌اند و آنگاه آن فهم از آیه در برداشت فقهی مورد توجه قرار گرفته است. برخی از فقهای اصولی و نیز نویسندگان کتب فقهی- قرآنی، عبارت «يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكمْ عِنْدَ كلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف: ۳۱) را در بر دارنده حکم وجوب ستر عورت در نماز دانسته‌اند (قطب راوندی، ۱/ ۹۵؛ شهید اول، ذکری الشیعة، ۳/ ۵؛ فاضل مقداد، ۱/ ۹٤؛ فاضل جواد، ۱/ ۱۷۲؛ وحید بهبهانی، ٦/ ۱۲۷؛ صاحب جواهر، ۸/ ۱۷۵). دلیل عمده آنان در این برداشت، اتفاق نظر مفسران بر این است که زینت در این آیه پوشاننده عورت است (ر.ک: طبری، ۸/ ۱۱۸) و این فهم مفسران، بر سبب نزول آیه (ر.ک: طبری، ۸/ ۱۱۹) تکیه کرده است. در اینجا اتفاق نظر مفسران واسطه بین سبب و استدلال فقهی از آیه شده است.

مثال دیگر فرمان «... فَوَلِّ وَجْهَک شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ...» (بقرة: ١٤٤) است که در شرایط حضور نبی اکرم (ص) در مدینه نازل شده (ابن بابویه، ۱/ ۲۷۵ - ۲۷٤؛ قمی، ۱/ ٦۳)، و ایشان را به تولیه مسجد الحرام- و نه کعبه- امر کرده است. این مسأله بحثی را درباره قبله افراد خارج از حرم ایجاد کرده است. امام خمینی با استفاده از روایات سبب نزول، به تفسیر الفاظ آیه روی آورده و هدف از تولیه مسجد را تأمین تولیه کعبه دانسته است: آیه متضمن امر به توجه به مسجد الحرام است، دلالت صریحی بر این که مسجد قبله است، ندارد. چرا که محتمل است، توجه به آن، عین توجه به کعبه باشد، زیرا تفکیک بین آن دو برای کسی که در خارج مکه -خصوصاً مدینه- است، ممکن نیست. ... روایات زیادی که گویای برگرداندن روی رسول گرامی (ص) به سوی کعبه هستند، تفسیر این آیه محسوب می‌شوند... . (خمینی، ٤٤)ز بنابر این احتمال، «وَحَيثُ مَا كنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكمْ شَطْرَهُ» (بقرة: ١٤٤) را بر کسی حمل می‌کنیم که در مکانی قرار دارد که در آن مکان، توجه به مسجد، عین توجه به کعبه باشد (همو، ٤٥). در نتیجه، کسانی که معتقدند مسجد قبله کسانی است که از آن دورند، مسجد را فی نفسه قبله نمی‌دانند، بلکه توجه به آن را توجه به کعبه می‌دانند، به این لحاظ که مسجد متضمن بیت است (مفید، ۹۵؛ همدانی، ۱۰/ ۱۰).

سبب نزول‌های منقول برای آیه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ

عَلَيهِ أَنْ يطَّوَّفَ بِهِمَا» (بقره: ۱۵۸)، حکایت از تصوری دارد که مسلمانان درباره بدعت شماری یا حرمت سعی صفا و مروه داشتند و این آیه آن را برطرف می‌کند (کلینی، ٤/ ٢٤٥؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ٥/ ٤٥٤؛ ابن‌ادریس حلّی، ۳/ ۵۵۲). روایتی از امام صادق (ع) با تفصیل قابل ملاحظه‌ای به بیان این سبب پرداخته است (عیاشی، ۱/ ۷۰؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۵/ ۱٤۹). علامه حلی بعد از اشاره به این روایت می‌گوید: دلالت دارد که سعی رکنی است که با اختلال عمدی در آن، حج باطل می‌گردد (منتهی المطلب، ۱۰/ ٤١٦). در این جایگاه، نقش سبب نزول، تنها زدایش توهم اولیه -مبنی بر نفی وجوب از سعی- و توجیه استعمال لفظ مشعِر به اباحه در این آیه است؛ اما دریافت وجوب حکم سعی، با رجوع به دیگر منابع شرعی ممکن می‌شود.

سبب نزول به عنوان یک قرینه روایی

اهل سنت روایات اسباب نزول صحابه را در حکم حدیث مسند دانسته‌اند؛ چرا که ایشان شاهد نزول وحی بوده‌اند (حاکم نیشابوری، ۵۹). نیز گفته‌اند قول صحابی درباره آنچه که در آن مجال اجتهاد نیست، حکم روایت مرفوع به نبی اکرم (ص) را دارد (زرقانی، ۱/ ۱۱٤). اما چنانکه از مباحث پیشین به دست می‌آید، فقهای امامیه روایات سبب نزول منقول از اهل سنت را همچون اخبار آحاد تاریخی در مقام استنباط فاقد حجیت دانسته‌اند؛ آن‌ها غالباً یا به این سبب نزول‌ها توجهی نداشته‌اند و یا به صورت یک قرینه تفسیری در کتب تفسیر و فقه القرآن/ احکام القرآن به نقل آن‌ها روی آورده‌اند. توجه ایشان به روایات سبب نزول منقول از شیعه نیز نه به عنوان قرینه‌ای تاریخی، بلکه به عنوان قرینه‌ای روایی بوده است. یکی از فقهای معاصر، در مقدمه اثر تفسیری خود، در مقام بیان اقسام روایات سبب نزول، تصریح کرده است که سبب نزول‌های غیر منقول از ائمه (ع) در حکم تاریخ است و تنها زمینه‌ساز برداشت‌های تفسیری است و حجیتی ندارد. وی افزوده است: اگر در موردی اطمینان حاصل شود، مانند آنکه از قول ابن‌عباس طمأنینه پدید آید، خود آن طمأنینه معتبر است، نه آن که صرف تاریخ، اعتبار تعبدی داشته باشد؛ بر خلاف حدیث معتبر که حجیت تعبدی دارد هر چند وثوق حاصل نشود (جوادی آملی، ۱/ ۲۳۲).

نوع تعامل با سند روایات سبب نزول منقول از طریق شیعه نیز موید دیگری بر این است که فقهای شیعه این اخبار را بیشتر به عنوان یک قرینه روایی مورد نظر داشته‌اند. فقیه پیشین، در بیان دیگر اقسام روایات سبب نزول، روایات فاقد سند صحیح و معتبر را فاقد نصاب لازم در حجیت دانسته و تنها شأن

نزول‌هایی را که به صورت روایت نقل شده و دارای سند صحیح و معتبرند حجت شـمرده اسـت (همـو، ۱/ ۲۳۳).

جمع بین مدلول دو روایت سبب نزول نیز دلیل دیگری بر این مدعاست؛ جمع روایات فقهی مختلـف به منظور صدور حکمی که به واسطه آن مکلف به مقتضای هر دو روایت عمل کند، از دیرباز در فقـه رواج داشته است. با این حال، این‌گونه جمع‌ها در روش‌شناسی تاریخی جایگاهی نداشته و نشان از تعامل فقهی با اخبار تاریخی دارد؛ چنان‌که یکی از فقیهان معاصر در جمع دو نظریه مربوط به نماز متحیر که هر یک بر سبب نزولی متفاوت تکیه دارد و یکی مستلزم کفایت نماز به یک جهت و دیگـری مسـتلزم نمـاز بـه چهـار جهت است، نماز به چهار جهت را بر احتیاط حمل می‌کند. وی معتقد است نزول دربـاره متحیـر در قبلـه نماز واجب و نزول درباره کسی که نافله را به عمد بر خلاف جهت قبله خوانده، با هم تعارض ندارند؛ چرا که هر دو مربوط به تحیر در سفر نیستند. پس بین این دو روایت و نزول آیه در شأن هر دو و اراده هر کدام از آن دو- با نصب قرینه در صورت امکان-، منافاتی وجود ندارد (بهجت، ۲۱۰-۲۱٤).

نتیجه‌گیری

برخی مولفه‌ها در نوع برخورد فقها با روایات اسباب نزول مؤثر هستند؛ در نتیجه، توجه به ویژگی‌هـای کلی هر مکتب فقهی و جایگاه هر یک از این مولفه‌ها در آن مکتب، در تبیین نوع تعامـل فقهـای امامیـه بـا روایات سبب نزول مفید فایده است. بر این اساس باید گفت فقهای اهل حدیث و نیز اخباریان تنها به نقـل روایات منقول از طریق شیعه پرداخته‌اند. شیخ طوسی و نیز فقهای مکتب حله به دلیل رویکرد متفـاوت بـه خبر واحد و نیز میراث اهل سنت، علاوه بر نقل روایات منقول از شیعه و استفاده از آن‌ها در فرایند استنباط، به نقل و استفاده از روایات اهل سنت نیز تمایل نشان داده‌اند. فقهای اصولی نیـز گرچـه ایـن روایـات را در فرایند استنباط خود دخیل کرده‌اند، اما در آثار ایشان رویکرد متفـاوتی نسـبت بـه آنچـه در مکتـب شـیخ و فقهای حله مشاهده می‌شود، مشهود نیست.

از نظر نوع کارکرد این روایات در آثار فقهی شیعه باید گفت سبب نزول مروی از ائمه (ع) با این شـرط که انتساب آن به معصوم (ع) ثابت شود، می‌تواند در زمره دلایل اصلی یک حکم فقهی مطرح شود. دربـاره این روایات، فقیه به جزئیات خبر نیز توجه دارد. اما روایت سبب نزول منقول از طریق اهل سنت، بیشتر بـه عنوان مؤید برداشت‌های فقهی شیعه مورد استفاده بوده اسـت. ایـن روایـات بـه منظـور تعیـین مؤلفـه‌های معنایی الفاظ آیه -که در واقع به تبیین بیشتر موضوع حکم منجر می‌شود- و نیز استنباط احکام مستحبی نیز

کاربرد یافته‌اند؛ از مجموع این کارکردها و نیز برخی دیگر از قرائن، به دست می‌آید که فقهای شیعه این گونه از روایات را نه به عنوان یک قرینه تاریخی، بلکه بیشتر به عنوان یک قرینه روایی مورد نظر داشته‌اند.

نکته مهم در مورد نقش اخبار سبب نزول در برداشت‌های فقهی امامیه این است که گاه بدون در نظر گرفتن این اخبار، ظاهر آیات تنها مشتمل بر گزاره‌های معرفتی، تاریخی و کلامی دانسته می‌شود و این سبب نزول است که موجب برداشت فقهی از آیه بوده است؛ به عبارت دیگر، این اخبار زمینه‌ساز استنباط فقهی از آیات غیر فقهی بوده‌اند.

منابع

ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٣ ق.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ***زاد المسیر***، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت، دارالکتاب العربی، الطبعة الأولی، ١٤٢٢ ق.

استرآبادی، محمد بن علی، ***آیات الأحکام***، تحقیق: محمدباقر شریف‌زاده، تهران، معراجی، چاپ اول، بی‌تا.

انصاری، مرتضی بن محمدامین، ***کتاب الصلاة***، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، چاپ اول، ١٤١٥ ق.

ایروانی و شاه‌پسند، «تقابل سیاق و اسباب نزول در تفسیر آیه احصار»، ***کتاب قیم***، سال اول، شماره ٤، ١٣٩٠، صص ٣١-٥٢.

ایروانی و شاه‌پسند، «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر»، ***آموزه‌های قرآنی***، شماره ١٤،١٣٩٠، صص ٣-٣٠.

آل طعان، احمد بن صالح، ***الرسائل الأحمدیة***، قم، دار المصطفی لإحیاء التراث، چاپ اول، ١٤١٩ ق.

بحرانی آل عصفور، حسین، **عیون الحقائق الناضره**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولی، ١٤١٠ ق.

بحرانی، یوسف بن احمد، ***الحدائق الناضرة***، تحقیق: ایروانی و مقرم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٥ق.

بهجت، محمدتقی، ***بهجة الفقیه***، قم، بی‌نا، چاپ اول، بی‌تا.

پاکتچی، احمد، «اندیشه‌های فقهی در سده ٤-٦»، ***اسلام***؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی، کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ سوم، ١٣٩٣.

_____، «اندیشه‌های فقهی در سده‌های متأخر»، ***اسلام***؛ پژوهشی تاریخی و فرهنگی، کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ سوم، ١٣٩٣.

ثعلبي، احمد بن محمد، ***الکشف و البیان***، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، بیروت، دارإحیاء التراث، الطبعة الأولی، ١٤٢٢ ق.

جوادی آملی، عبدالله، ***تسنیم***، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.

جوادی آملی، عبدالله، و محمد مومن قمی، ***کتاب الصلاة***، تقریر درس محقق داماد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٦ ق.

حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، ***معرفة علوم الحدیث***، تحقیق: معظم حسین، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانیة، ۱۳۹۷ ق.

حائری یزدی، عبد الکریم، ***کتاب الصلاة***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعة***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

_____، ***هدایة الأمة***، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول، ١٤١٢ ق.

حکیم، محمد تقی، ***الاصول العامة للفقه المقارن***، مؤسسه آل البیت، الطبعة الثانیه، ۱۳۹۰ ق.

حمیری، عبدالله بن جعفر، ***قرب الإسناد***، تهران، کتابفروشی نینوا، چاپ سنگی، بی‌تا.

خمینی، روح الله، ***کتاب الخلل فی الصلاة***، قم، چاپخانه مهر، چاپ اول، بی‌تا.

خواجوئی مازندرانی، محمد اسماعیل، ***جامع الشتات***، تحقیق: مهدی رجائی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٦ق.

خوئی، ابوالقاسم، ***موسوعة الإمام الخوئی***، مؤسّسة إحیاء آثار الإمام الخوئی، ١٤١٧ ق.

ربانی، محمدحسن، ***فقه و فقهای امامیه درگذر زمان***، تهران، بین الملل، چاپ اول، ١٣٨٦.

زرقانی، محمد بن عبدالعظیم، ***مناهل العرفان***، مطبعة عیسی البابی الحلبی وشرکاه، الطبعة الثالثة، بی‌تا.

زرکشی، محمد بن عبدالله، ***البرهان فی علوم القرآن***، تحقیق: محمد أبوالفضل إبراهیم، بیروت، دارالمعرفة، ١٣٩١ق.

زین الدین، محمد امین، ***کلمة التقوی***، قم، ناشر: سید جواد وداعی، چاپ سوم، ١٤١٣ ق.

سبزواری، عبدالأعلی، ***مهذّب الأحکام***، قم، دفتر آیت الله سبزواری، چاپ چهارم، ١٤١٣ ق.

سبزواری، محمدباقربن محمدمومن، ***ذخیرة المعاد***، مؤسسه آل البیت، الطبعة حجریّه، بی‌تا.

سمرقندی، نصربن محمد، ***بحر العلوم***، تحقیق: محب الدین ابوسعید، بیروت، دار الفکر، الطبعة الأولی، ١٤١٦ ق.

سیستانی، علی، ***قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»***، قم، مکتب آیت الله سیستانی، ١٤١٤ ق.

شاهرودی، احمد، ***الإحصار و الصد***، تقریر درس محمدرضا موسوی گلپایگانی، قم، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، ***الدروس الشرعیة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٧ ق.

_____، ***ذکری الشیعة***، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، ١٤١٩ ق.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***روض الجنان***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، بی‌تا.

صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، ***جواهر الکلام***، تحقیق: عباس قوچانی، دار إحیاء التراث، بیروت، الطبعة السابعه، بی‌تا.

صدر، محمدباقر، ***الفتاوی الواضحة***، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چاپ هشتم، ١٤٠٣ ق.

طبری، محمدبن جریر، ***جامع البیان***، بیروت، دار المعرفه، الطبعة الأولی، ١٤١٢ ق.

طحاوی، احمد بن محمد، ***شرح معانی الآثار***، تحقیق: محمد نجار، دارالکتب العلمیه، الطبعة الثالثه، ١٤١٦ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الاستبصار***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ١٣٩٠ ق.

_____، ***الخلاف***، تحقیق: علی خراسانی و دیگران، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤٠٧ق.

_____، ***تهذیب الأحکام***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

عاملی غروی، جواد بن محمد، ***مفتاح الکرامة***، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

عاملی، محمد بن علی، ***مدارک الأحکام***، بیروت، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ١٤١١ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***تذکرة الفقهاء***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

_____، ***مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤١٣ق.

_____، ***منتهی المطلب***، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ١٤١٢ ق.

_____، ***نهایة الإحکام***، تحقیق: مهدی رجائی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٠ ق.

عیاشی، محمد بن مسعود، ***کتاب التفسیر***، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ١٣٨٠ ق.

فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، ***کشف الرموز***، تحقیق: اشتهاردی و یزدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ١٤١٧ ق.

فاضل جواد، جواد بن سعید، ***مسالک الأفهام***، تصحیح: محمد تقی کشفی، انتشارات مرتضوی، ١٣٨٩ ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ***کنز العرفان***، قم، بی‌نا، چاپ اول، بی‌تا.

فخر رازي، محمد بن عمر، ***المحصول***، تحقیق: طه جابر، بیروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانیة، ١٤١٢ ق.

فیض، علیرضا، ***مبادی فقه و اصول***، تهران، دانشگاه تهران، چاپ نوزدهم، ١٣٨٧.

قطب راوندی، سعید بن هبه الله، ***فقه القرآن***، تحقیق: احمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چاپ دوم، ١٤٠٥ ق.

قمی، علی بن ابراهیم، ***تفسیر قمی***، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتاب، چاپ چهارم، ١٣٦٧.

کاظمی خراسانی، محمد علی، ***کتاب الصلاة***، تقریر درس میرزای نائینی، قم، جامعه مدرسین، ١٤١١ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ***بحار الأنوار***، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ***المعتبر***، تحقیق: حیدری و دیگران، قم، مؤسسه سید الشهداء، چاپ اول، ١٤٠٧ ق.

_____، ***نکت النهایة***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤١٢ ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.

مدرسی طباطبائی، حسین، ***مقدمه‌ای بر فقه شیعه***، مترجم: محمد آصف فکرت، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول، ١٤١٠ ق.

معرفت، محمد هادی، ***التفسیر و المفسرون***، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ١٣٧٧.

مفید، محمد بن محمد، ***المقنعة***، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ***زبدة البیان***، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبة الجعفریة، چاپ اول، بی‌تا.

موسوی، علی عباس، «تشخیص موضوعات الاحکام»، ***فقه اهل البیت (ع)***، ع ٣٤.

میرزای قمی، ابوالقاسم، ***غنائم الأیام***، تحقیق: عباس تبریزیان، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی، ***مستند الشیعة***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ١٤١٥ ق.

نوری، حسین بن محمدتقی، ***مستدرک الوسائل***، بیروت، مؤسسه آل البیت، الطبعة الاولی، ١٤٠٨ ق.

واحدی، علی بن احمد، ***اسباب نزول القرآن***، تحقیق: کمال زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولی، ١٤١١ق.

وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، ***مصابیح الظلام***، قم، مؤسسة العلامة الوحید البهبهانی، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.

همداني، رضا بن محمدهادي، ***مصباح الفقیه***، تحقیق: باقری و دیگران، قم، مؤسسة الجعفرية، چاپ اول، ١٤١٦ ق.

یزدي، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ***العروة الوثقی***، تحقیق: احمد محسنی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤١٩ ق.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.60776

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۸۶-۶۵

اجماع در برزخ ردّ و تأیید محقّق اردبیلی*

عادل شریفی
دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
Email: Adel11708@yahoo.com
دکتر حسین صابری[1]
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: saberi@um.ac.ir
دکتر حسین ناصری مقدم
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: naseri1962@um.ac.ir

چکیده

اجماع یکی از چالشی‌ترین ادلّه فقهی نزد علمای شیعه است و هریک از فقهای بزرگ، موضع خاصّی در قبال آن در پیش گرفته است. از جمله فقیهان نامداری که به فراوانی استفاده از اجماع در استنادات فقهی خویش معروف شده، محقّق اردبیلی (م۹۹۳ق) است. با مطالعه فقه ایشان آشکار می‌گردد که در حوزه استنادات فقهی، فقط اجماع مدرکی را دارای حجیت دانسته است. البته استدلال‌هایی نیز وجود دارد که نشانگر تفاوت میان استنادات فقهی و مبانی نظری ایشان در خصوص اجماع است؛ بدین نحو که در استنادات فقهی، همه اجماعات منقول مدرکی را حجت دانسته اما در مبنای نظری، تحصیل اجماع را تنها در زمان حضور و زمان‌های نزدیک به آن ممکن دانسته است.

کلیدواژه‌ها: محقّق اردبیلی، اجماع، اجماع منقول، اجماع مدرکی.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۵/۰۹/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی:۱۳۹۶/۰۶/۰۱.
۱ . نویسنده مسئول

Idjmā'(Consensus) Caught up between Mohaghegh Ardabili's Rejection and Approval

Adel Sharifi, Ph.D. Graduate, Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Hossein Saberi, Ph.D., Professor, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

Hossein Naseri Moghaddam, Ph.D., Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Idjmā'(Consensus) is among the most challenging Jurisprudential proofs in the eyes of Shiite scholars and each of the great jurists has adopted a specific approach to it. A well-known Shiite jurist famous for frequent use of Idjmā'in his jurisprudential citations is Mohaghegh Ardabili (1572 A.D). The study of his jurisprudence reveals that in the area of jurisprudential citations, he has considered that Idjmā' madraki (consensus whose sources are known) has authority. However, there are arguments which indicate the difference between his jurisprudential citations and his theoretical bases concerning Idjmā'. In other words, in the field of jurisprudential citations, he has considered that all instances of Idjmā'manghul madraki (quoted consensus whose sources are known) are of authority but according to his theoretical bases, reaching Idjmā' is possible only in the age of appearance and the times near it.

Keywords: Mhaghegh Ardabili, Idjmā', Idjmā' manghul, Idjmā' madraki.

مقدمه

فرآیند استنباط احکام از زمان پیامبر اسلام (ص) تاکنون فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشته و تحوّلات گوناگونی را به خود دیده است. از این میان شاید مبحث منابع استنباط احکام از چالشی‌ترین مباحث این حوزه به شمار آید. منابع فقهی هم از حیث دلیلیّت و هم از حیث کیفیّت دلالت، مورد بحث قرار گرفته‌اند و اختلاف نظرهای اساسی در این زمینه وجود دارد. گذر زمان، ازدیاد مسائل و فروع فقهی، گسترش علوم شرعی، عقلی، طبیعی، تأثیر و تأثّر این علوم از یکدیگر و ... می‌تواند توجیه‌گر این فراز و نشیب‌ها و چالش‌ها باشد. اختلاف نظر میان فقهای اسلامی در خصوص منابع فقهی از حیث دلیلیّت تا جایی است که تعداد این منابع را تا بیست منبع احصا کرده‌اند (حکیم، ۷۹). البته در مذاهب مختلف فقهی تعداد این منابع متفاوت است.

در فقه شیعه، مشهور بر آن است که منابع فقهی عبارت‌اند از کتاب، سنت، اجماع و عقل (آقابزرگ طهرانی، ۵۲). از میان این منابع، در حجیّت دو منبع نخست اختلاف نظر قابل توجهی به چشم نمی‌خورد و حجیّت این دو منبع از ضروریّات دانسته شده است (حکیم، ۹۵ و ۱۱۹)؛ اما در دو منبع دیگر کم و بیش اختلاف نظرهایی وجود دارد. یکی از این منابع اختلافی، اجماع است. اختلاف نظر در حجیّت اجماع، اختلاف نظر بسیط و ساده‌ای نیست و نمی‌توان گفت که گروهی به حجیّت اجماع باور دارند و گروهی به عدم حجیّت آن؛ بلکه اجماع با توجه به مبانی و انواعش، حجیّت و عدم حجیّتش متفاوت است. عدّه‌ای از فقیهان، انواع اجماع، بر اساس هر مبنایی که باشد را فاقد حجیّت دانسته‌اند (مظفر، ۳/ ۱۱۶؛ خوئی، مصباح الاصول، ۱/ ۱۴۱؛ روحانی، ۴/ ۲۴۲) و برخی دیگر نوع یا انواع خاصّی را بر اساس برخی از مبانی پذیرفته‌اند (فاضل تونی، ۱۵۲ - ۱۵۳؛ میرزای قمی، ۲/ ۲۳۶-۲۴۱).

بنابراین لازم است با مراجعه به نظرات فحول علما سعی در رسیدن به بهترین سخن در این زمینه کرد. از جمله فقهای صاحب نامی که در بیشتر مسائل فقهی به اجماع استدلال کرده، محقّق اردبیلی (م ۹۹۳ ق) است. در این نوشتار سعی بر آن است تا رأی این فقیه در مبحث اجماع مورد کنکاش قرار گیرد تا روشن شود که دلیل کثرت استنادات ایشان به اجماع از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا ایشان اجماع را به عنوان دلیل پذیرفته‌اند؟ آیا اجماع منقول در منظومه اصولی ایشان بالجمله یا فی‌الجمله مورد پذیرش واقع شده است؟ اما از آن‌جا که این فقیه نامی؛ کتاب اصولی از خود به جای نگذاشته است، ناگزیر باید به مؤلّفات فقهی ایشان مراجعه کرد. هرچند رسیدن به نظر اصولی یک فقیه از طریق مراجعه به استدلال‌های فقهی امر بسیار دشواری است اما این مزیّت را دارد که نظر و عمل را به یک‌جا می‌توان شناخت. جهت رسیدن به نظری صائب در این زمینه از استشهاد به چند مورد خاص خودداری شده و تمام استدلال‌هایی که از جانب محقّق

اردبیلی به اجماع شده است، مورد مطالعه، بررسی و تطبیق قرار گرفته است. با این شیوه، ابتدا رویکرد عملی ایشان مورد کنکاش قرار می‌گیرد و پس از ارائه گزارشی از موارد استنادی و تحلیل آن‌ها، به کشف مبانی نظری خواهیم رسید و به همین دلیل در این مطالعه، بررسی رویکرد عملی بر رویکرد نظری مقدم شده است. نکته آخر اینکه در این مراجعه، کتاب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان جایگاه ویژه‌ای دارد.

تعریف اجماع

اجماع در لغت به معنای قصد و عزیمت آمده است. ابن منظور می‌نویسد: «اجماع به معنای محکم کردن نیت و عزیمت است» (ابن منظور، ۸/ ۵۷). طریحی، اجماع را دارای دو معنای اتفاق و عزم بر یک امر دانسته است (طریحی، ۴/ ۳۱۷)؛ اما در مورد معنای اصطلاحی آن شاید نتوان معنای موحّدی را برای اجماع ذکر کرد. تنها می‌توان گفت که اجماع یعنی اتفاق نظر. اما در متعلق اتفاق نظر، توافقی به چشم نمی‌خورد (حکیم، ۲۴۳). به هرحال باید تعریفی از اجماع ارائه داد. در این میان تعریفی که کمترین اشکال بر آن وارد باشد آن است که اجماع عبارت است از اتفاق نظر گروهی که اتفاق نظر آنان، صلاحیت اثبات حکم شرعی را دارا است (مظفر، ۲/ ۹۷).

البته فقهای شیعه، قیدی را بر این تعریف اضافه کرده‌اند. در اصول فقه شیعه برای آن که اجماع حجّت باشد باید کاشف از قول معصوم (ع) باشد. هرچند مبانی کشف نزد اصولیان شیعه متفاوت است؛ اما لزوم کاشفیّت امری روشن و ضروری است. تفاوت در مبانی کشف گاه تا دوازده مبنا نیز عنوان شده است (مظفر، ۲/ ۱۰۷). آنچه در این میان شهرت بیشتری یافته است، سه مبنای حس، لطف و حدس هستند.

بر اساس مبنای حس که از سوی فقیهانی چون شیخ مفید (مفید، ۱۲۱)، سید مرتضی (علم‌الهدی، ۲/ ۱۲۹)، ابوصلاح حلبی (حلبی، ۵۰۷) و محقق حلی (محقق حلی، ۱/ ۳۱) اتخاذ شده است، هرگاه مسئله‌ای مورد بررسی فقیه قرار گیرد و پس از کاوش همه آراء متوجه شود که تمام فقیهان، حکم خاصی را پذیرفته و میان آنان اختلافی وجود ندارد، به این نتیجه خواهد رسید که رأی امام معصوم (ع) نیز مطابق رأی آنان است؛ زیرا معصوم نیز یکی از فقیهان بلکه رئیس آنان است.

مبنای لطف که شیخ طوسی (طوسی، ۲/ ۶۰۲) آن را قبول کرده، آن است که رأی امام معصوم (ع)، عقلاً از اتفاق عالمان موجود در آن عصر یا علمای متأخر و عدم ظهور ردع به هر نحو ممکن از سوی ایشان (ع)، کشف می‌شود؛ زیرا قاعده لطف همان‌گونه که مقتضی نصب امام (ع) و عصمت ایشان است، اقتضا

می‌کند که در صورت اتفاق نظر عالمان برخلاف حق در مسئله مورد نظر، حکم صواب را تبیین نماید (مظفر، ۲/ ۱۰۸).

اما مبنایی که مورد اقبال متأخران و معاصران قرار گرفته است، مبنای حدس است. برخی برآنند که نخستین شخصی که این مبنا را مطرح کرده و قائل به آن شده است، ملا امین استرآبادی است (شاکری). مبنای حدس این‌گونه بیان می‌گردد که «قول معصوم (ع) از طریق اتفاق نظر علمای اعلام که روششان مراجعه به امامان (ع) برای دریافت احکام و طریقه آن‌ها، دوری از به‌کارگیری رأی و استحسانات وهمی است، استکشاف می‌شود. پس هرگاه با وجود اختلاف نظرها و تفاوت اندیشه‌هایی که دارند، بر یک قول اتفاق نظر پیدا کنند، مقتضای عقل و عادت در نزد صاحبان حدس درست و استوار و اهل دقت نظر، آن است که این قول، برگرفته از امامان و روسای مذهب آن‌ها است و این علما این قول را یا به صورت تنصیص و یا به صورت تقریر از جانب آن‌ها اخذ کرده‌اند» (حائری اصفهانی، ۲۴۷).

البته با اضافه شدن قید کاشفیت و تفاصیلی که در مورد آن بیان شده است، بر اساس برخی از مبانی، همچون مبنای حس، اجماع از معنای اصطلاحی خویش فاصله گرفته است. محقّق حلّی در این زمینه بیان می‌دارد: «اجماع نزد ما به انضمام قول معصوم (ع) حجت است؛ بنابراین اگر یکصد تن از فقهای ما بر فتوایی اتفاق نظر داشته باشند و قول معصوم (ع) در میان اقوال آنان نباشد، این اتفاق نظر حجّت نخواهد بود اما اگر قول ایشان (ع) در میان قول دو فقیه باشد، نظر آن دو فقیه حجّت خواهد بود و این حجیّت نه به اعتبار قول آنان بلکه به اعتبار قول معصوم (ع) است»[1] (محقّق حلّی، ۱/ ۳۱). همچنین سیّد مرتضی در این خصوص می‌نویسد: «اگر دلیل حجّیّت اجماع، دخول امام معصوم باشد؛ بنابراین هر تعدادی از فقها -چه بسیار و چه اندک- که قول امام (ع) در میان قول آنان باشد، اجماعشان حجّت است؛ زیرا اگر حجّت از آن قول ایشان (ع) باشد، این قول با هر چیزی قرین گردد، به ناچار، حجّت می‌گردد و این حجّیّت به خاطر قول امام (ع) است نه به خاطر اجماع»[2] (علم الهدی، ۲/ ۱۵۴). بنابراین همان‌گونه که این دو فقیه صاحب نظر شیعه تصریح کرده‌اند، حجیت دایر مدار قول معصوم (ع) است و اگر یکصد نفر از فقیهان، بر حکمی اجماع نمایند تا زمانی که وجود قول معصوم (ع) در میان اقوال آنان کشف نگردد، آن اجماع، فاقد حجّیّت است و اگر دو فقیه بر یک حکم اتفاق نظر داشته باشند و قول امام (ع) همراه قول آنان باشد، این نظر دارای حجیت است. البته این حجیت نه به اعتبار قول آن دو نفر بلکه «باعتبار قوله علیه‌السلام» است و اعتبار این

---

۱. فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم (ع) فلو خلأ المائة من فقهائنا عن قوله لما کان حجة و لو حصل فی اثنین لکان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله علیه السلام.

۲. لان الإجماع اذا کان علة کونه حجة کون الامام فیه، فکل جماعة -کثرت او قلت- کان قول الامام فی جملة اقوالها فإجماعها حجة، لأن الحجة إذا کانت هو قوله، فبای شیء اقترن لابد من کونه حجة لأجله لا لأجل الإجماع.

نظر «لأجله» است نه «لإجل الإجماع». شیخ طوسی نیز این اشکال را وارد دانسته و با بیان فایـده‌ای سـعی در تصحیح آن نموده و می‌نویسد: «هرگاه گفته شود: اگر در باب حجیت اجماع، حجیت از آن قول معصوم (ع) باشد، پس این سخن که اجماع، حجت و معتبر اسـت، سـخنی بی‌فایـده اسـت و شایسـته اسـت کـه بگویند قول امام (ع) حجت است و نامی از اجماع برده نشود. در پاسـخ خـواهیم گفـت: هرچنـد اشـکال مطرح شده وارد است؛ اما این که اجماع را معتبر می‌دانیم این فایده را داراست که در بیشتر اوقات، قول امام (ع) بعینه برای ما مشخص نمی‌شود. بنابراین در این صورت به معتبر شمردن اجماع نیاز پیدا می‌شود تـا از طریق اجماع مشخص گردد که قول امام (ع) داخل در قول مجمعـین اسـت» (طوسـی، العـدة فـی اصـول الفقه، ۲/ ۶۰۳).

با توجه به آنچه بیان شد، شاید دیگر بحث از حجیّت یا عدم حجیّت اجماع با توجه به این مبنـا، فاقـد معنای محصّلی باشد و همان‌گونه که شیخ انصاری فرموده‌اند، نهادن نام اجمـاع بـر چنـین دلیلـی از بـاب تسامح است (انصاری، ۱/ ۸۱). صاحب معالم نیز بر این تساهل و تسـامح خـرده گرفتـه و بیـان مـی‌دارد: «غفلت برخی از فقهای شیعه از این اصل (دخـول امـام معصـوم ع) و تسـاهل آنـان در ادعـای اجمـاع در استدلال بر مسائل فقهی مایه شگفتی است تا جایی که آن را اتفاق گروهی از فقهـا دانسـته و بـدون نصـب قرینه‌ای آشکار یا اقامه دلیلی معتبر بر حجیّت، از معنای اصـطلاحی عـدول کرده‌انـد» (ابـن شـهید ثـانی، ۱۷۴).

اما به نظر می‌رسد براساس دو مبنای دیگر، اتفاق نظر تمامی فقها برای تحقق اجماع لازم است. البته به عقیده برخی بزرگان، براساس مبنای حدس، اتفاق نظر تمام فقها لازم نبوده و این امر به میزان تقوا و دیانـت مجمعین بستگی دارد (فاضل تونی، ۱۵۳).

اقسام اجماع و حجّیّت آن‌ها

اجماع از جهات مختلف مورد تقسیم‌بندی قرار گرفته است. از جهت چگونگی علم به تحقق اجمـاع، به اجماع محصّل و اجماع منقول منقسم شده است. از جهت وجود یا عدم وجود مستند برای اجماع، آن را به اجماع مدرکی و اجماع تعبّدی (غیـر مـدرکی) تقسـیم کرده‌انـد. اصـولیان، گونـه‌هایی همچـون اجمـاع محصّل، اجماع منقول، اجماع سکوتی، اجماع مرکّب، اجمـاع قـولی و اجمـاع عملـی را نیـز نـام برده‌انـد (مغنیه، ۲۵۸). از این میان آن‌چه مهم‌تر به نظر می‌رسد و ارتباط بیشتری با این نوشتار دارد، چهارگونـه اول است. بنابراین مختصراً در مورد این چهار قسم و آرای اصولیان در مـورد حجیـت یـا عـدم حجیّـت آن‌هـا، مطالبی بیان می‌شود.

۱- اجماع محصّل

در تعریف اجماع محصّل آمده است: «اجماع محصّل آن است که واقعاً ثابت گردد و بدون واسطه نقل بدان علم حاصل گردد» (کاظمی، ۴). در توضیح این تعریف باید گفت: «مراد این است که خود مجتهد در مسئله‌ای که خواهان آشنایی با حکم آن است، سختی بحث و تحقیق در مورد اجماع کنندگان جهت شناخت آنان و آرائی که در مسئله دارند را تقبّل نماید تا نسبت به اتفاق نظر بر حکم، برایش علم حاصل گردد» (حکیم، ۲۵۹). بنابراین اجماع محصّل همان‌گونه که از عنوانش پیداست، باید توسط خود مجتهد تحصیل گردد و بدون واسطه به تحقّق اجماع علم حاصل شود.

با عنایت به مبانی کشف در اجماع، امکان تحصیل اجماع، متفاوت خواهد بود. برخی برآن شده‌اند که بر اساس مبنای حس و اجماع دخولی، تحصیل اجماع تنها برای معاصران امام (ع) ممکن است؛ اما تحصیل اجماع برای سایر زمان‌ها، بعید به نظر می‌رسد (مظفر، ۲/ ۱۰۸؛ سبحانی تبریزی، ۳/ ۱۸۹؛ ابن شهید ثانی، ۱۷۵). برخی دیگر نه تنها تحصیل اجماع بر مبنای حس و لطف را ممکن ندانسته بلکه با وجود پذیرش امکان تحصیل اجماع بر مبنای حدس- تنها تا زمان علامه و محقق-، وقوع چنین امری را بعید دانسته‌اند (فاضل تونی، ۱۵۲ - ۱۵۳). در مقابل، برخی دیگر عقیده دارند که تحصیل اجماع بر مبنای حدس، قابل انکار نیست و افزوده‌اند: «این روش شناخته شده‌ای است که انکار آن جایز نیست. بنابراین هرگاه از این طریق به رأی امام (ع) علم حاصل شود، بی‌شک حجت خواهد بود؛ بلکه با ملاحظه اقوال علما، حتی ثبوت چنین اجماعی در این زمان را می‌توان ادعا کرد» (میرزای قمی، ۲/ ۲۴۱).

در میان علمای متأخر نیز برخی، تحصیل اجماع، خصوصاً بر اساس مبنای نخست را غیر ممکن دانسته‌اند (کاظمی، ۲۲). این اختلاف نظرها در زمان معاصر نیز همچنان موجود است تا جایی که برخی تحصیل اجماع را از سخت‌ترین امور شمرده (مغنیه، ۲۵۸) و برخی دیگر با قرار دادن شرایطی سخت، وقوع چنین اجماعی را ممکن دانسته‌اند (حکیم، ۲۶۱). بنابراین، اصولیان امامیّه هر کدام با بیان یک یا چند مبنا، نسبت به امکان تحصیل اجماع و در نهایت حجیّت آن نظرات متفاوتی را ارائه داده‌اند.

۲- اجماع منقول

اجماع منقول در واقع همان اجماع محصّلی است که توسط تحصیل کننده اجماع برای سایرین نقل می‌شود. از آن‌جا که نقل اجماع غالباً به صورت غیر متواتر صورت می‌گیرد، به این گونه اجماع، اجماع منقول به خبر واحد اطلاق می‌شود. سخن در باب حجیّت چنین اجماعی خالی از اختلاف نیست. از آن‌جا که نقل اجماع از سنخ خبر واحد شمرده شده است، بدیهی است که گروهی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند، از پذیرش حجیّت اجماع منقول، سرباز زنند؛ اما اصولیانی که حجیّت خبر واحد را پذیرفته‌اند

نیز در خصوص اجماع منقول مسیر واحدی را طی نکرده‌اند.

برخی با این بیان که «سخن حق، توقّف در پذیرش اجماع منقول به خبر واحد است... زیرا ظاهراً فقهای متقدم، اجماع را به معنای مصطلح نزد اهل سنّت به کار می‌برده‌اند» (فاضل تونی، ۱۵۶). به عدم حجّیّت این گونه از اجماع باور آورده و به این امر استدلال کرده‌اند که فقیهان متقدم اجماع را به معنای اصطلاحی میان اهل سنّت به کار برده‌اند؛ براین اساس این گونه اجماعات قابل وثوق و اطمینان نیستند. در مقابل، برخی دیگر با بیان عباراتی همچون «نقل اجماع به خبر واحد جایز است. بنابراین از آن‌جا که از چنین خبری ظن حاصل می‌شود، عمل به آن واجب است» (علّامه حلّی، تهذیب الوصول الی علم الاصول، ۲۰۸)، «در ثبوت اجماع منقول به خبر واحد با فرض حجّیّت اصل اجماع، اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین؛ گروهی آن را پذیرفته و گروهی دیگر، منکر آن شده‌اند. البته نظر درست همان نظر نخست است. دلیل ما این است که عموم دلیل حجّیّت خبر واحد، آن را شامل می‌شود و همان‌گونه که سایر موارد با خبر واحد ثابت می‌گردد، اجماع نیز با آن ثابت می‌شود» (ابن شهید ثانی، ۱۸۱) و «نظر درست، حجّیّت اجماع منقول به خبر واحد است؛ زیرا نقل اجماع، خبر است و خبر واحد، حجّت است» (میرزای قمی، ۲/ ۲۹۳) قائل به حجّیّت این گونه از اجماع شده‌اند.

همان گونه که در استدلال‌ها ملاحظه می‌شود، دلیل پذیرش حجّیّت اجماع منقول توسط این گروه، وحدت ملاک میان نقل اجماع و خبر واحد است. در واقع، مطابق عقیده این گروه، ادلّه حجّیّت خبر واحد عمومیّت داشته و اجماع منقول به خبر واحد را نیز شامل می‌شود. البته این استدلال از جانب شیخ انصاری مردود شمرده شده است. به باور ایشان، ملازمه‌ای میان حجّیّت خبر واحد و حجّیّت اجماع منقول وجود ندارد؛ زیرا ادلّه خاصّی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، تنها بر حجّیّت خبری دلالت دارد که این خبر از طریق حس به مخبر رسیده باشد در حالی که مبنای کشف رأی معصوم در مبحث اجماع از دیدگاه شیعه، حدس است (انصاری، ۱/ ۷۷). بنابراین با این تمایز دقیقی که وی میان این دو بیان می‌کند، اجماع منقول را از شمول ادلّه حجیّت خبر واحد خارج می‌سازد.

۳- اجماع مدرکی

اجماع مدرکی اجماعی است که مستند فتوای همه یا بعضی از اجماع کنندگان در آن معلوم است. بی‌اعتباری چنین اجماعی به بیشتر فقیهان و اصولیان نسبت داده شده است (نائینی، ۳/ ۱۵۱). مخالفان این نوع از اجماع بر این عقیده‌اند که آنچه در خصوص اجماع قابل طرح است، آن است که «اتفاق نظر علما، کاشف از وجود دلیلی معتبر نزد اجماع‌کنندگان باشد و آن در صورتی است که اصل، قاعده یا دلیل دیگری موافق معقد اجماع نباشد؛ زیرا با وجود چنین امری، امکان دارد که مستند اتفاق نظر، یکی از این امور

باشد» (امامی، ۶۰/ ۱۱۱). در مقابل، گروه اندکی از فقیهان به حجیت این نوع از اجماع باور آورده‌اند. در برخی نوشته‌ها از فقیهانی همچون شهید ثانی و ملأ احمد نراقی به عنوان نمایندگان این دیدگاه نام برده شده است (همو، ۱۱۴ – ۱۱۵).

۴- اجماع تعبّدی (غیر مدرکی)

در تعریف این گونه از اجماع آمده است: «اجماع تعبدی، اجماعی است که به دلیلی مستند نیست. به همین جهت، به آن اجماع تعبدی گویند» (ساعدی، ۴۲/ ۱۵۹). همان‌گونه که نگارنده این تعریف به این مطلب اشاره داشته است، چنین عنوانی در مؤلفات اصولی، بی‌سابقه است و آنچه در خصوص مستند اجماع گفته شده است، تنها وجود مستند یا عدم آن است که قسم اول را مدرکی نامیده و به جهت وضوح قسم مقابل آن از تسمیه آن خودداری کرده‌اند. بنابراین مقصود از اجماع تعبدی، آن نوع اجماعی است که در مورد اجماع، مستندی همچون اصل، قاعده، عموم و یا دلیل دیگری وجود نداشته باشد، چه تمام مجمعین یا برخی از آنان به این مستند اشاره کرده یا نکرده باشند. بی‌شک آنان که حجیت اجماع منقول را پذیرفته‌اند، همان‌گونه که در مبحث پیشین اشاره شد، بیشتر بر بی‌اعتباری اجماع مدرکی نظر دارند که نتیجه آن پذیرش اجماع تعبدی توسط اکثر فقیهان و اصولیان است.

اجماع در اندیشه فقهی محقّق اردبیلی

با نگاه مختصری به کتاب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الاذهان، مهم‌ترین اثر فقهی محقّق اردبیلی و تورّقی کوتاه در آن، کثرت استنادات وی به اجماع آشکار می‌گردد. این موضوع به حدّی خودنمایی می‌کند که به آسانی می‌توان ادعا کرد که ایشان در بیشتر مسائل فقهی به اجماع استناد کرده و حتی گاهی استدلال به اجماع را مقدّم بر کتاب و سنّت آورده است (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۵/ ۲۸۹ و ۸/ ۴۸۲ و ۹/ ۶۱ و ۲۱۰ و ۱۱/ ۱۱۷ و ۳۴۹). این کثرت استنادات، ناخودآگاه، ذهن را به سویی می‌برد که چاره‌ای جز اذعان به اهمیّت و جایگاه ویژه اجماع در اندیشه فقهی محقّق اردبیلی باقی نمی‌گذارد. بنابراین لازم است رویکرد محقق اردبیلی در سه حوزه تبیین گردد. نخست آنکه مبنای محقق اردبیلی در خصوص کشف چیست؟ دوم آنکه موضع ایشان در خصوص اجماع محصل و منقول چگونه است؟ سوم آنکه اجماع مورد پذیرش ایشان از نوع مدرکی، تعبدی یا هردو قسم آن است؟

۱- مبنای کشف

در استنادات وی به اجماع و استدلال‌هایی که در این خصوص داشته، به مبنا کمتر اشاره شده است؛ اما از بعضی عبارات می‌توان به این نتیجه دست یافت که مراد ایشان از اجماع، همان اجماع دخولی و

مبنای حس است. این معنا در شرح عبارت «و من استحلّ المحرمات المجمع علیها ... یقتل» بـه وضـوح مشهود است. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «بنابراین اگر فرد شیعه، قول امام خویش را که به عصـمت وی اعتقاد دارد، انکار کند به کفر و ارتداد او حکم می‌شود. پس اگر شخص شیعه، حکم اجماعی فقهای امامیه را انکار نماید، به طوری که بداند امام معصوم (ع)، داخل در اجماع است و بازهم انکار نماید، بـه واسـطه انکار چنین اجماعی، حکم به ارتداد وی صادر می‌شود».[1] (مقدس اردبیلـی، مجمـع الفائـده، ۱۳/ ۲۱۰). اشاره به این مبنا در کتاب زبده البیان نیز به چشم می‌خورد. در باب قضـا و شـهادات در ذیـل آیـه «یـا أَیهَـا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُـولِ إِنْ کنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیوْمِ الآخِرِ» (نساء: ۵۹) می‌نویسد: «بدان کـه حکـم بـه ارجـاع بـه خـدا در صـورت اختلاف و مانند آن، در مسائلی که مورد ردّ و اختلاف نظر نبوده و بـاوجود اتفـاق نظـر، قـول حـق پوشـیده نیست، بر حجیت اجماع دلالت دارد. این مطلب به جهت دخـول معصـوم (ع)، آشـکار و مسـلّم اسـت» (زبده البیان، ۶۸۷). به جز این دو عبارت که صراحتاً به اجماع دخولی پرداخته است، محقق اردبیلی در دو موضع (مجمع الفائده، ۱/ ۲۲۶ و ۲/ ۳۶۳) جهت آشنایی بیشـتر بـا اجمـاع و حجیـت آن، خواننـده را بـه دیدگاه شهید ثانی در رساله نماز جمعه ارجاع می‌دهد. شهید ثانی در مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضـور امام معصوم (ع) برای اقامه نماز جمعه، پس از اشاره به اجماع به عنوان یکی از ادله قائلان بـه اشـتراط، در مقام پاسخ‌گویی به این دلیل می‌نویسد: «حتی اگر وجود مخالف در این مسئله را نپـذیریم، امکـان تحقـق اجماع به نحوی که صلاحیت دلالت را داشته باشد، ثابت نیست؛ زیرا اجماع نزد علمای شیعه، به واسـطه دخول قول امام معصوم (ع) میان اقوال مجمعین، حجت است و آنچه برای آنان معتبر است، قول ایشان (ع) است نه اقوال مجمعین. همچنین علمای شیعه به این امر معترف‌اند که پذیرش اجماع، از باب مماشات بـا اهل سنت است ... حال که مسئله بدین‌گونـه اسـت، بایـد نسـبت بـه دخـول معصـوم (ع) در میـان اقـوال مجمعین، علم حاصل گردد تا حجیت قول آنان محقـق گـردد» (شـهید ثـانی، رسـائل الشـهید الثـانی، ۱/ ۲۳۳). شهید ثانی نیز در این متن به صراحت از اجماع دخولی یاد می‌کند. بنابراین ارجاع محقـق اردبیلـی به ایشان، نشانگر آن است که مراد وی از اجماع، همان اجماع دخولی است.

۲- اجماع محصّل

از میان انبوه استنادات محقق اردبیلی به اجماع -که عمدتاً اجماع منقول است- دست یافتن بـه اظهـار نظر صریح در خصوص اجماع محصل، کار دشواری است. با این وجود در فقـه ایشـان، عبـاراتی موجـود

---

۱. فحینئذ لو أنکر مؤمن قول إمامه الذی یعتقد عصمته، یکفر و یرتدّ، فالمؤمن إذا أنکر ما اجمع علیه الإمامیهٔ بمعنی انّه علم ذلک بحیث دخل فیه قول المعصوم ثم أنکر، یکفر و یرتد بإنکاره الإجماع الذی دخل فیه المعصوم علیه السّلام.

است که به نظر می‌رسد استناد وی به اجماعی است که خود تحصیل کرده است. در شرح عبارت «و یجتهد فی الوقت إذا لم یتمکن من العلم» بر آن است که «دلیل وجوب علم نسبت به وقت نماز، آشکار است؛ بلکه مطابق آنچه بدان ظن پیدا کرده‌ام، این مسئله اجماعی است؛ بنابراین نیازی به دلیل ندارد» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۱/ ۱۵۰). ایشان در این مورد، وجود اجماع را مستند به ظن و دریافت خویش کرده است که ظهور در اجماع محصل دارد. در مسئله وجوب غسل زن حائض برای انجام نماز و طواف واجب، بدون آنکه به نقل اجاع در این زمینه اشاره‌ای داشته باشد، آن را اجماعی معرفی می‌کند (همان، ۲/ ۵۲). وی در این مورد و موارد دیگر (همان، ۱/ ۲۰۰ و ۲۱۵ و ۲۸۴ و ۶۵ و ۱۰/ ۳۶۶) بدون آنکه اشاره‌ای به نقل اجماع داشته باشد، به اجماع استناد کرده است و از آنجا که روش ایشان بر این است که در موارد نقل اجماع به چنین مسئله‌ای اشاره داشته است، عدم اشاره در این موارد می‌تواند نشان‌دهنده محصل بودن این اجماعات باشد.

۳- اجماع منقول

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، گستردگی پرداختن به بحث اجماع در فقه محقق اردبیلی، با اندک نگاهی به مؤلفات ایشان قابل مشاهده است. بخش اعظمی از این استنادها و استدلال‌ها را اجماع منقول به خود اختصاص داده است. از این استنادات می‌توان به این نکته دست یافت که اجماع منقول فی‌الجمله مورد پذیرش محقق اردبیلی واقع شده است. جهت درک بهتر این مسئله، لازم است مختصری از این استنادات در برخی از مسائل فقهی آورده شود و پس از آن در پی کشف جایگاه اجماع منقول در اندیشه محقّق اردبیلی برآمد.

۱- «بنابراین وضو برای نماز و طواف واجب و مس کتابت قرآن در صورت وجوب، واجب است. دلیل مسئله اول قرآن و سنت و اجماع است و دلیل مسئله دوم، سنّت و اجماع است»[۱] (همان، ۱/ ۶۵).

۲- «و وجوب کفن واجب زن بر شوهرش ظاهراً اجماعی است. همچنین در این خصوص روایاتی موجود است».[۲](همان،۱۹۹/۱)

۳- «دلیل نجاست منی، ظاهراً اجماع منقول در منتهی و وجود روایات زیادی است»[۳] (همان، ۳۰۳/۱)

۴- «و بدان که ظاهر آن است که استبراء کنیزی که مالک آن کودک بوده است، نه بر فروشنده -که ولی است- و نه بر خریدار واجب نیست ... دلیل آن، اصل و فقدان دلیلی صحیح بر وجوب است؛ زیرا دلیل

---

۱. فالوضوء یجب للصلاة و الطواف الواجبین و مس کتابة القرآن إن وجب. دلیل الأول، الکتاب و السنة و الإجماع و دلیل الثانی الأخیران.
۲. و وجوب کفن المرأة الواجب علی زوجها الظاهر أنّه إجماعی مع وجود بعض الأخبار فیه.
۳. دلیل نجاسة المنی فکأنّه الإجماع المنقول فی المنتهی و غیره، مع اخبار کثیرة.

عمده وجوب استبراء بر فروشنده، اجماع مستند به برخی روایات است. در این‌گونه موارد، اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا مخالف اصل است و روایت نیز نه به طور عام و نه به طور خاص، شامل این صورت نمی‌شود»[۱] (همان، ۸/ ۲۷۳).

۵- «دلیل وجوب پنج تکبیری که چهار دعا در میان آن‌ها باشد، اجماع منقول در منتهی است. علّامه در آن جا می‌گوید: نماز میّت پنج تکبیر است که چهار دعا در میان آن‌ها است و همه فقهای امامیه بر این نظرند. و دلیل دیگر آن روایت صحیح عبدالله بن سنان است»[۲] (همان، ۲/ ۴۳۱).

۶- «و ما دلیلی بر بطلان اجاره به واسطه مرگ موجر، به جز اجماع منقول، نیافتیم و تو از ضعف آن در این‌گونه موارد، نیک آگاهی»[۳] (همان، ۱۰/ ۶۶).

۷- «قول مشهور آن است که گواهی فرزند علیه پدر، پذیرفته نیست ... از سید مرتضی نقل شده است که گواهی فرزند علیه پدر را پذیرفته است. دلیل قول اول، اجماع منقول به خبر واحد است ... دلیل سید مرتضی عموم ادله قبول شهادت به ضمیمه عدم ثبوت مانع است؛ زیرا از وضعیت اجماع منقول به خبر واحد در این‌گونه موارد، نیک آگاهی»[٤] (همان، ۱۲/ ۴۰۵).

۸- «و اما دلیل مستحب بودن اعتکاف، اجماع است. علّامه در منتهی می‌نویسد: و علمای اسلامی بر مشروعیّت اعتکاف و مستحب بودن آن اتفاق نظر دارند. خدای تعالی می‌فرماید: و به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم... . از این بیان فهمیده می‌شود که اشاره به این مطلب است که سند اجماع، قرآن است. همچنین شکّی نیست که عبادت بودن اعتکاف را از روایات نیز می‌توان فهمید».[۵] (همان، ۵/ ۳۵۱).

۹- «دلیل ثبوت شفعه به صورت مطلق، اجماع مستند به سنّت است. بنابراین بحثی در آن نیست»[٦] (همان، ۹/ ۸).

۱۰- «اجماع بر عدم ارث بردن قاتلی که از روی عمد و به ناحق اقدام به قتل کرده، نقل شده است و مستند آن نیز روایات هستند»[۱] (همان، ۱۱/ ۵۰۱).

---

۱. دلیله الأصل، مع عدم دلیل صحیح علی الوجوب، فإن عمدهٔ أدلهٔ وجوب الاستبراء علی البائع هو الإجماع مستندا الی بعض الاخبار، و لا إجماع فی أمثال ذلک علی ما یظهر، للأصل، و الخبر لیس بحیث یشمل هذه الصور لا عموماً و لا خصوصاً.

۲. دلیل وجوب خمس تکبیرات، بینها أربعهٔ أدعیهٔ- الإجماع المنقول فی المنتهی، قال فیه: و هی خمس تکبیرات بینها أربعهٔ أدعیهٔ، و علیه علماؤنا أجمع. و صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان.

۳. و ما نعرف دلیلا علی البطلان بموتها سوی ما نقل فی الشرح من الإجماع، و أنت تعلم ضعفه فی مثله.

٤. المنع مخصوص بشهادهٔ الولد علی رأی. هذا هو المشهور ... نقل عن السید ما یدلّ علی قبوله عنده. و الدلیل علی الأوّل، الإجماع المنقول بخبر الواحد ... و للسید رحمه اللّه، عموم أدلهٔ قبول الشهادهٔ، مع عدم ثبوت المانع هنا، لما عرفت من حال الإجماع المنقول بخبر الواحد فی أمثال هذه.

۵. و امّا دلیل مندوبیته فهو الإجماع. قال فی المنتهی: و قد اتّفق المسلمون علی مشروعیهٔ الإعتکاف و أنّه سنّهٔ. قال الله تعالی: و عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل (بقره: ۱۲۵) ... فیفهم منه أنّه اشارهٔ إلی أنّ سند الإجماع هو الکتاب و لا شکّ فی استفادهٔ کونه عبادهٔ من الأخبار ایضاً.

٦. دلیل ثبوت الشفعهٔ مطلقاً هو الإجماع مستندا الی السنّهٔ فلا کلام فیه.

با این گزارش مختصر از استنادات محقّق اردبیلی، به وضوح دریافت می‌شود که ایشان دربرابر اجماع منقول، موضعی میانه اتخاذ کرده است. در یک رویکرد، اجماع را دلیل بر حکم قرار داده و به آن استناد می‌کند (نمونه‌های ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، ۹ و ۱۰)؛ اما در رویکردی دیگر، از ضعف اجماع منقول و عدم حجیت آن سخن به میان می‌آورد. (نمونه‌های ۴، ۶ و ۷). حال باید دلیل این دوگانگی ظاهری را مورد کاوش قرار داده و تبیین کرد که ایشان اجماع منقول را در چه صورتی و با داشتن چه شرایطی حجت دانسته و در کدامین صورت آن را ضعیف و فاقد حجیت به شمار آورده است؟

از بررسی موارد یاد شده این نتیجه به دست می‌آید که اجماع منقول در صورتی مورد پذیرش ایشان است که مستندی از آیه، روایت، اصل و ... داشته باشد. این مسئله در تمامی موارد یاد شده به روشنی قابل مشاهده است. جهت تبیین بیشتر موضوع لازم است نمونه‌های بستری ارائه گردد.

در مسئله عدم ارث‌بری زوجین از قصاص بر آن است که «چه بسا دلیل عدم ارث‌بری زوجین در قصاص، اصل و اجماع باشد» (همان، ۱۱/ ۵۱۱ – ۵۱۲). در این مورد به جهت آنکه در خصوص اجماع، مستندی همچون اصل موجود است، برای اجماع حجیت قائل شده و آن را دلیل بر حکم قرار می‌دهد. در نمونه‌های دیگر در مسئله اقرار به نسب، داشتن شرایط اقرار از سوی مقر و تصدیق از سوی مقرّله را لازم دانسته و در ادامه بر آن است که در صورتی که مقرله، کودک باشد، نیازی به تصدیق نیست. سپس می‌افزاید: «چه بسا دلیل این مسئله، اجماع و عموم ادله اقرار باشد» (همان، ۹/ ۴۴۷). در این نمونه نیز وجود مستندی همچون عموم ادله، سبب پذیرش اجماع منقول گردیده است. باز در مسئله چگونگی ایستادن امام در مقابل جنازه در نماز میّت، دلیل آن را اجماع منقول در منتهی (علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۷/ ۳۵۵) و روایت عبدالله بن مغیره از امام صادق (ع) (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/ ۱۹۰) معرفی می‌کند (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۲/ ۴۴۵) نمونه‌های دیگری (همان، ۱/ ۲۲۵ و ۲۸۴ و ۲۹۸ و ۲/ ۸۲ و ۳۵ و ۹۳ و ۱۱۶ و ۱۹۳ و ۲۷۱ و ۴۱۳ و ۴۲۵ و ۳/ ۲۰۰ و ۲۵ و ۴/ ۹۵ و ۱۶۲ و ۲۳۳ و ۲۶۷ و ۲۹۹ و ۱۳۴ و ۵/ ۲۸ و ۷/ ۲۵ و ۹/ ۱۱۸ و ۱۸۷) از این نحو در فقه ایشان چنان فراوان‌اند که اشاره به تمامی آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است.

در مقابل نیز هرجا از ضعف و بی‌اعتباری اجماع منقول سخن به میان آورده، علت آن عدم وجود مدرک و مستند است که گاه به صورت صریح و گاه به صورت ضمنی اشاره کرده است. علاوه بر مواردی که پیش‌تر ذکر شد، نمونه‌های دیگری نیز موجود است که ثابت کننده این مدعاست. برای نمونه در باب عاریه در مسئله جواز عاریه دادن گوسفند جهت استفاده از شیر آن، بعد از نفی خلاف در خصوص جواز، به

---

۱. قد نقل الإجماع علی عدم إرث القاتل عمداً ظلما و مستنده الأخبار.

اموری همچون فقدان مانع عقلی و نقلی در این زمینه، اصل جواز، تناسب با شریعت سمحه، عموم ادلـه و برخی روایات (ابن ابی جمهور، ۳/ ۲۵۲؛ حرعاملی، ۱۷/ ۳۵۰) استناد می‌کند. سـپس بـه ادلـه‌ای کـه بـه عنوان مانع اقامه شده است، پرداخته و یکی از آن‌ها را اجماع بر این امـر دانسـته کـه اجـاره چنـین مـوردی صحیح نیست؛ زیرا شرط اجاره، تملیک منفعت است درحالی که شیر و مانند آن، عین به شمار می‌آید و از آنجا که «کل ما تصح اعارته تصح اجارته» لازم می‌آید که اعاره نیز صحیح نباشد. آن‌گاه در پاسـخ بـه ایـن استدلال می‌نویسد: «بر این مسئله -عین بودن شیر و مانند آن- نصّی وجود ندارد به جز آنکه ادعای اجماع شده است؛ ولی اجماع آنچنان دارای ضعف است که لازم به توضـیح نیسـت» (مقـدس اردبیلـی، مجمـع الفائده، ۱۰/ ۳۶۷). در این تعبیر به علت فقدان مدرک و مستند در این زمینه، به شدیدترین نحو نسـبت بـه بی‌اعتباری اجماع نظر می‌دهد. در نمونه‌ای دیگر و در پاسخ به این پرسش که آیا سفر جهت صید تجارتی، مانع از قصر نماز است یا خیر؟ قائل به عدم مانعیت است و به استدلال شیخین و ابـن ادریـس بـه اجمـاع (شهید ثانی، روض الجنان، ۲/ ۱۰۳۵)، مبنی بر مانعیت، اشکال وارد ساخته و می‌افزاید: «شـیخین و ابـن ادریس دلیل روشنی (بر مانعیت) ندارند و اجماع منقول در چنین مسائلی حجت نیست» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۳/ ۳۸۶). در این مسئله و موارد مشابه دیگـر (همـان، ۴/ ۳۲ و ۵/ ۲۵ و ۸/ ۵۳) علت عدم پذیرش اجماع منقول، تعبدی بودن آن و فقدان مستند عنوان شده است.

از بررسی مجموع این نمونه‌ها به دست می‌آید که جهت‌گیری کلـی ایشـان، پـذیرش حجیـت اجمـاع مدرکی و عدم پذیرش اجماع تعبدی است. البته در برخی موارد نادر، نسبت به اجماع تعبدی موضعی میانه اتخاذ کرده است. برای مثال در مسئله عدم جواز فروش مایعات متنجس غیر قابل تطهیر، برآن است کـه «و ما جز اجماع منقول بر عدم جواز فروش مایعات متنجس غیرقابل تطهیر -بـه اسـتثنای روغـن- و گمـان بـه اسراف بودن چنین امری به جهت نداشتن فایده، دلیل دیگـری نیـافتیم. دلیـل دوم (نداشـتن فایـده) آشـکار نیست؛ زیرا در برخی موارد دارای فایده هستند. مانند این که در داروهای غیرخـوراکی مـورد اسـتفاده قـرار گیرند ... اما اگر اجماع حاصل شده باشد، نمی‌توان آن را نادیده گرفت» (همان، ۸/ ۳۲). در ایـن مـورد بـا وجود اینکه این اجماع، غیرمدرکی بوده و برخلاف اصل جواز و عموم ادله بیع است، بـازهم بـه مخالفـت صریح با آن نپرداخته است. باز در نمونه‌ای دیگر در مبحث ربا، ذیل عبارت «والشیء و أصله واحد» نسبت به این بیان قائل به تأمل شده و بر این نظر است که در صورت عدم وجود اجماع، قول به اختلاف میان شیء و اصل آن امکان‌پذیر بود. سپس در ادامه می‌افزاید: «وبالجمله دلیلی بر اتحاد میان شیء ربـوی و اصـل آن به صورت کلی اقامه نشده است؛ بلکه بر عدم اتحاد، دلیل اقامه شده است. همچنین ادله اباحه بیـع، دلیـل بر جواز است، به جز آنکه قول اصحاب بر اتحاد است و خـروج از قـول آنـان مشـکل اسـت» (همـان، ۸/

۴۷۵). در این نمونه باوجود اینکه در معقد اجماع، دلیلی از اصل، عموم و یا خبر، موجود نیست بلکه ادله بر خلاف اجماع است، محقق اردبیلی به ردّ چنین اجماعی نپرداخته و نسبت به آن جانب احتیاط را در پیش می‌گیرد.

به هرحال جهت‌گیری کلی وی در استنادات فقهی بر پذیرش اجماع مدرکی استوار شده است؛ اما این پرسش قابل طرح است که آیا مبنای نظری ایشان همان است که در رویکرد عملی بیان گردید؟ واقعیت آن است که بررسی برخی از نمونه‌ها نشان از منفی بودن پاسخ می‌دهد. گویی ایشان در مواردی سعی بر آن داشته تا حجیت اجماع را مورد خدشه قرار داده و برای آن حجیتی حداقلی را در نظر بگیرد؛ به این معنا که حصول اجماع، تنها در شرایطی کاملاً محدود و در زمانی مشخص قابل تصور است. البته این جهت‌گیری به شکلی یکسان نبوده است، بلکه در برخی موارد نسبت به اجماع، موضعی میانه اتخاذ کرده و به صورت ضمنی آن را به عنوان دلیل نپذیرفته است. برای نمونه در باب طهارت و در مبحث غسل در مسئله وجوب رساندن آب به زیر موهای سر و صورت و میان انگشتان، اظهار تأمّل کرده و سبب این تأمّل را ادلّه‌ای می‌داند که ریختن دو یا سه کف دست آب بر روی سر را مجزی می‌دانند؛ در حالی که با این میزان، آب به تمام موهای سر نمی‌رسد؛ خصوصاً اگر موهای سر پرپشت باشد. سپس به روایتی از امام صادق (ع) در خصوص غسل حائض استناد می‌کند که می‌فرماید: زن حائض به هر مقدار که رطوبت آب به موهایش برسد مجزی است. آن‌گاه ادامه می‌دهد که البته این روایت به واسطه اجماع و برخی روایات مقیّد به علم به رسیدن آب به زیر موها شده است. سپس می‌نویسد: «بنابراین اگر اجماع نبود، قول مطابق روایت، ممکن بود. پس سکوت در این مسئله بهتر است؛ اما نفس نامطمئن است و نظرش همانند روایت است. البته سراغ ندارم کسی از متقدّمین یا متاخّرین از فحول علما به این مسئله توجهی کرده باشد. پس همچو منی نمی‌تواند در چنین مسئله‌ای نظر بدهد؛ اما نفس تا زمانی که دلیل قانع کننده‌ای نیابد، آرام نمی‌گیرد»[1] (همان، ۱/ ۱۳۷ – ۱۳۸). وی با عبارت «فلولا الإجماع» هرچند در ظاهر با اجماع مخالفتی نمی‌کند اما با بیان عبارت «والنفس توسوس مالم تره دلیلا تقتنع به» آن را از حیث دلیلیّت با اشکال روبه‌رو ساخته و آن را قانع‌کننده به شمار نمی‌آورد. البته این نقد و اشکال با مقدمه‌ای متواضعانه همراه می‌گردد تا جسارتی متوجه قائلان به اجماع نگردد و از نقد آنان در امان ماند.

دیگر بار در مبحث نیّت، سخت‌گیری‌هایی که در مورد آن انجام شده را مورد نقد قرار داده و می‌افزاید: «و اگر ترس از خرق اجماع نبود، می‌گفتیم که مقتضای ادلّه این است که لازم نیست نیّت بر آن وجهی که

۱. فلولا الإجماع کان القول به ممکنا. فالسکوت عنه أولی إلّا أنّ النفس غیر مطمئنة فیرشح عنها مثله مع عدم العلم بتوجه أحد إلی مثله من المتقدمین و المتأخرین من فحول العلماء فلیس لمثلی النظر فی مثله. لکن النفس توسوس مالم تره دلیلا تقتنع به.

گفته شد، صورت گیرد»[1] (همان، ۱/ ۱۲۴). در اینجا نیز بازهم عبارت «لولا خوف» تکرار می‌شود و تنها چیزی که سبب می‌شود محقّق اردبیلی با وجود استدلال‌های متقن، در ظاهر، مقیّد به اجماع گردد، ترس از مخالفت با اجماع است. در نمونه‌ای دیگر در باب حج در مسئله وجوب در اختیار قرار دادن مال از سوی فرزند جهت انجام حج از سوی پدر، بیان می‌دارد که ظاهراً اجماع بر عدم وجوب است. اما روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که به نظر ایشان دلالت بر جواز بلکه وجوب می‌کند. امام صادق (ع) در این روایت به کلام پیامبر (ص) که «الولد و المال للوالد» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۵/ ۱۵) استشهاد می‌کنند. سپس با اشاره به روایات دیگری در این خصوص می‌نویسد: «اگر ترس از مخالفت با اجماع نبود، ممکن بود که مطابق مضمون روایت حکم کرد؛ زیرا هر آن‌چه برای قول به عدم وجوب بیان شد، تکلّفاتی بیش نیستند و قواعد شرعی نیز با روایت، هیچ‌گونه منافاتی ندارند و این‌گونه موارد به واسطه نص صریح و صحیح از شمول قواعد شرعی مستثنی می‌شوند» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۶/ ۷۷ – ۷۸). هرچند وی ترس خویش را از مخالفت با اجماع بیان می‌کند اما با تکلّف دانستن توجیهات قائلان به اجماع و بیان عدم منافات میان روایت و قواعد شرعی، در واقع مخالفت خویش با اجماع را به صورت غیر صریح اظهار می‌دارد. این مخالفت‌های ضمنی و غیرصریح به این چند نمونه، محدود نشده بلکه موارد دیگری (همان، ۹/ ۴۵ و ۲/ ۲۰۱ و ۳/ ۱۳ و ۸/ ۴۷۵ و ۲/ ۳۵) را نیز می‌توان در سرتاسر استدلال‌های وی مشاهده کرد.

او در راستای تقویّت نظر خویش، خواننده را به دیدگاه شهید ثانی در این خصوص ارجاع می‌دهد و بیان می‌دارد: «و از آن چه در خصوص اجماع و حصول آن خصوصاً بر اساس اصول شیعه گفته شده است، نیک آگاهی و اگر ترس از به درازا کشیدن بحث نبود، گزیده‌ای از آن را بیان می‌کردم و شهید ثانی در مبحث نماز جمعه، آنچه برای عدم پذیرش اجماع لازم است را بیان کرده است» (همان، ۱/ ۲۲۶). محقّق اردبیلی به این ارجاع بسنده نکرده و بار دیگر در مبحث نماز جمعه در مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) یا نایب ایشان، بعد از ذکر اجماع منقول بر اشتراط، به اظهار نظر پرداخته و می‌نویسد: «و آن‌چه از طریق تأمّل در آیه و روایات به دست می‌آید، عدم اشتراط حضور امام (ع) و وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت است؛ اما در آیه و روایات اجمال وجود دارد. بنابراین چاره‌ای جز تمسّک به اجماع وجود ندارد» (همان، ۲/ ۳۶۱)؛ اما پس از آن در یک جمع‌بندی، به دو رأی در این زمینه اشاره کرده و می‌نویسد: «وبالجمله یا می‌توان به وجوب عینی بدون اشتراط وجود نائب قائل شد؛ زیرا دلیلی بر اشتراط وجود ندارد. بنابراین باید اجماع را به دلیل عدم دخول معصوم (ع) و همچنین ضعف حجّیّت اجماع منقول، رد کرد. البته این ضعف برای کسی که تأمّل کند و بالاخص برای کسی به رساله شهید ثانی در

۱. و لو لا خوف خرق الإجماع لأمکن القول بعدم النیّة علی الوجه المذکور کما هو مقتضی الأدلّة.

خصوص نماز جمعه نظری بیافکند، آشکار است ...» (همان، ۲/ ۳۶۳).

با این بیان، محقق اردبیلی حجیت هر دو نوع اجماع (محصل و منقول) را به چالش می‌کشد، هرچند به نظر می‌رسد که عدم پذیرش اجماع توسط ایشان، تنها به این مورد خاص ارتباط داشته باشد؛ اما پس از مطالعه قول شهید ثانی در این زمینه، حقیقت به شکلی دیگر رخ می‌نماید.

شهید ثانی در مورد مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) برای اقامه نماز جمعه، پس از بیان اجماع به عنوان دلیل قائلان به اشتراط، در مقام پاسخ‌گویی به این استدلال، در پاسخ می‌نویسد: «حتی اگر وجود مخالف در این مسئله را نپذیریم، امکان تحقّق اجماع به نحوی که شایستگی دلالت را داشته باشد، ثابت نیست؛ زیرا اجماع نزد علمای شیعه، به واسطه دخول قول امام معصوم (ع) میان اقوال مجمعین، حجّت است و آن‌چه برای آنان معتبر است، قول ایشان (ع) است نه اقوال مجمعین. همچنین علمای شیعه به این امر معترف‌اند که پذیرش حجّیّت اجماع از باب مماشات با اهل سنّت است... حال که مسئله بدین گونه است، باید نسبت به دخول معصوم علیه السلام در میان اقوال مجمعین، علم حاصل گردد تا حجّیّت قول آنان محقّق گردد. حال چگونه این علم در این‌گونه مسائل حاصل شده است؟ در حالی که آگاهی از خبر امام (ع) گذشته از قولشان امکان‌پذیر نیست»[1] (شهید ثانی، رسائل الشهید الثانی، ۱/ ۲۳۳). روشن است که شهید ثانی تنها در صورتی اجماع را حجّت دانسته که علم قطعی به دخول امام معصوم (ع) در میان مجمعین حاصل گردد و همان‌گونه که خود بیان می‌دارد، رسیدن به چنین علمی، کاری بس مشکل است. ایشان در ادامه به قول محقّق حلّی (محقّق حلّی، ۱/ ۳۱) در خصوص لزوم حصول علم قطعی به دخول امام (ع) استشهاد کرده و می‌افزاید: «با وجود انقطاع محض و جدایی کلی که حاصل شده است و جهل مطلقی که بیش از ششصد سال نسبت به قول ایشان وجود دارد، علم قطعی نسبت به موافقت امام (ع) با اقوال فقهای شیعه چگونه حاصل می‌شود؟» (شهید ثانی، پیشین، ۱/ ۲۳۴). بنابراین شهید ثانی با اشاره به شرایط حاکم بر زمان غیبت، حصول چنین علمی را ناممکن دانسته است و با توجه به این که شرط حجّیّت اجماع، همین علم قطعی به دخول معصوم (ع) میان اقوال مجمعین است، با عدم تحقّق شرط، عدم تحقّق مشروط لازم می‌آید. در ادامه، شهید ثانی استدراکی نموده و امکان حصول چنین علمی را تنها در زمان قبل از غیبت قابل پذیرش می‌داند اما در مورد فروعی که در حال غیبت مطرح گردیده‌اند، تنها رجوع به دلایل معتبر مانند کتاب و سنّت را مجاز دانسته و استدلال به اجماع را در شمار ادعاهای عاری از

---

۱. فلمنع تحقّقه علی وجه یصلح للدلالة علی تقدیر عدم ظهور المخالف. فإنّ الإجماع عند الأصحاب إنّما هو حجة بواسطة دخول المعصوم علیه السلام فی جملة أقوال القائلین و العبرة عندهم إنّما هی بقوله دون قولهم و قد إعترفوا بأنّ قولهم أنّ الإجماع حجّة إنّما هو مشی مع المخالف ... و إذا کان الأمر کذلک فلابدّ من العلم بدخول المعصوم علیه السلام فی جملة اقوالهم حتّی تتحقّق حجّیّة قولهم و من أین لهم هذا العلم فی مثل هذه المواضع مع عدم وقوفهم علی خبره علیه السلام فضلا عن قوله؟

برهان قرار می‌دهد و به این اندازه بسنده نکرده و نسبت‌هایی که به اجماع و عدم دلیلیّت آن داده است را بخشی از کلام خویش دانسته و به سببی نامعلوم، باقی سخن را در ذهن خویش باقی می‌گذارد (همان، ۱/ ۲۳۵).

بنابراین مطابق دیدگاه شهید ثانی، تحصیل اجماع، تنها در زمان حضور یا ازمنه نزدیک به آن امکان‌پذیر است. در این صورت، تنها اجماعات منقولی که تحصیل آن‌ها در این دوره واقع شده است، دارای حجیت خواهد بود. حال که دیدگاه شهید ثانی در خصوص اجماع مشخص گردید، ارجاعات محقّق اردبیلی به قول ایشان، نشان از پذیرش این دیدگاه دارد؛ زیرا ایشان بعد از نقد دلیل اجماع و اشاره به ضعف آن جهت استظهار نظر خویش، خواننده را به قول شهید ثانی ارجاع می‌دهد.

اما پرسشی که ذهن را درگیر می‌سازد این است که چرا محقّق اردبیلی باوجود داشتن چنین دیدگاهی نسبت به اجماع، به آن استناد کرده و در شمار فقیهانی قرار گرفته که استنادها و استدلال‌های فقهی‌شان مملوّ از دلیل اجماع است؟

برخی به این مطلب اشاره داشته‌اند که ایشان در کتاب مجمع الفائده و البرهان برای شرح بهتر مطالب ارشاد الاذهان علّامه سعی در بهره‌گیری هر چه بیشتر از دو کتاب دیگر ایشان یعنی «تذکره» و «منتهی» داشته و از آن جا که استناد به اجماع در این دو کتاب فزونی داشته است، مجمع الفائده محقق اردبیلی نیز به همان رنگ و لعاب درآمده است (عابدینی، ۹/ ۲۲۹). در واقع این پاسخ به دنبال بیان تأثیرپذیری محقّق اردبیلی از علّامه حلّی است. هرچند این بیان نمی‌تواند پاسخ نهایی پرسش مطرح شده باشد، اما همان‌گونه که خواهد آمد، می‌تواند مقدّم‌های برای رسیدن به بهترین پاسخ، واقع شود. اما پاسخ دیگری که در برابر این پرسش وجود دارد و پذیرش آن سخت می‌نماید، باور آوردن به این امر است که مقصود محقّق اردبیلی از اجماع، معنایی غیر از معنای مصطلح آن باشد. این پاسخ به دنبال آن است که مراد ایشان از اجماع را به «روش خاص مدرسه فقهی» (همان، ۲۳۱) تفسیر کند. پذیرش این تفسیر از آن جهت سخت است که محقّق اردبیلی در موارد متعدّدی به معنای مصطلح اشاره کرده و خصوصاً در ارجاعاتی که به رسائل شهید ثانی داشته است، به صراحت، مراد خویش از اجماع را بیان نموده است.

اما آن‌چه می‌تواند پاسخ مناسبی برای این پرسش به حساب آید آن است که همان دلیلی که سبب شد فقهای شیعه اجماع را به عنوان دلیل بپذیرند و خود نیز اذعان نمایند که پذیرش اجماع از باب «مشی مع المخالف» بوده، بازهم دامن‌گیر محقّق اردبیلی گردد و ایشان از باب «مشی مع الموافق» اقدام به چنین رویکردی نموده است. واقعیّت آن است که فقهای شیعه هرچند در ابتدا از باب همراهی با مخالفان، اجماع را به عنوان دلیلی از ادلّه معتبر شرعی به حساب آورده و با افزودن قید لزوم کاشفیّت از قول معصوم (ع)

سعی در موافقت شکلی و مخالفت محتوایی با اجماع داشته‌اند؛ اما در اثر گذر زمان و کثرت فروعات فقهی و استدلال‌ها به اجماع، یا از معنای مصطلح نزد شیعه غفلت ورزیدند و یا چاره‌ای جز تمسّک به اجماع نیافتند. این تغییر ارادی یا غیرارادی معنای اجماع آن‌قدر ملموس و محسوس بود که اعتراض برخی علما را در پی داشت. صاحب معالم در این زمینه می‌نویسد: «غفلت برخی از فقهای شیعه از این اصل (دخول امام معصوم ع) و تساهل آنان در ادّعای اجماع در استدلال بر مسائل فقهی، مایه شگفتی است تا جایی که آن را اتفاق گروهی از فقها دانسته و بدون نصب قرینه‌ای آشکار یا اقامه دلیلی معتبر بر حجّیّت، از معنای اصطلاحی عدول کرده‌اند» (ابن شهید ثانی، ۱۷۴). این نوع نگاه به اجماع در فقه شیعه در زمان محقّق اردبیلی و قبل از آن، چنان عمومیّتی یافته بود که برای نمونه وقتی به دو کتاب «منتهی» و «تذکره» نظری می‌افکنیم، با کثرت استناد به اجماع روبه‌رو می‌شویم. محقّق اردبیلی نیز در «مجمع الفائده» از این دو کتاب بهره‌ها برده است.

بدیهی است که فقیهی مانند محقّق اردبیلی نخواهد یا نتواند به مخالفت عملی با این نگاه حاکم بر فقه شیعه اقدام نماید؛ حقیقتی که خود، بارها به آن اذعان نموده و از بیم خویش در این خصوص پرده برداشته است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در مبحث حج در خصوص وجوب یا عدم وجوب استفاده پدر فقیر از اموال فرزند جهت انجام فریضه حج، پس از نقل اجماع بر عدم وجوب چنین کاری بر فرزند و پدر، روایتی دالّ بر جواز بلکه وجوب ذکر می‌کند و می‌افزاید: «و اگر ترس از خرق اجماع نبود، اظهار نظر مطابق مضمون روایت، ممکن بود»[1] (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۶/ ۷۷). وی در این استدلال، هرچند مضمون روایت را صحیح می‌داند اما تنها دلیل عدول از آن را ترس از مخالفت با اجماع معرفی می‌کند. در مبحث نماز جمعه نیز با صراحت بیشتری پس از بیان اقوال موجود در مورد اشتراط حضور امام (ع) یا عدم آن برای وجوب نماز جمعه و بررسی آن‌ها، در جمع‌بندی مطلب بر آن می‌شود که باید یکی از دو قول را پذیرفت؛ یا قائل به وجوب عینی شد و اجماع را به دلیل عدم دخول معصوم (ع) و ضعف حجّیّت اجماع منقول رد کرد یا ...؛ اما پذیرش این رأی را با یک مانع مواجه می‌بیند و می‌نویسد: «ولکنّه قول مع عدم الرفیق» (همان، ۲/ ۳۶۳). این قول تنها یک اشکال دارد و آن تنها بودن قائل آن است و در مقابل آن اجماعی وجود دارد که به تعبیر محقّق اردبیلی هرچند دلیلش ضعیف است، اما «مخالفت با آن نیازمند جرأتی بزرگ است» (همو) این ابراز نگرانی همچنان ادامه دارد تا ایشان در مسئله اشتباه میان نجاست یکی از دو ظرف آب، پس از بیان فتوای علّامه مبنی بر وجوب اجتناب از هردو و اقدام به تیمّم و ذکر ادلّه آن از روایات و اجماع، آن را قابل تأمّل دانسته و حکم به جواز استعمال هردو می‌کند، اما ادامه می‌دهد: «جز

۱. ولولا خوف خرق الإجماع علی مایظهر لأمکن القول بمضمون الروایة.

آن‌که عدول از نظر اصحاب با وجود عدم شریک در این قول، نیازمند جرأتی تام است» (همان، ۱/ ۲۸۲) و بازهم نظر مستدلّ خویش را با مانع گذشته، یعنی تنهایی در قول و نیازمندی به جرأتی تمام مواجه می‌یابد.

بنابراین از آن‌چه بیان شد، آشکار می‌گردد که هرچند محقّق اردبیلی در نظر با حجیت اجماعات تحصیل شده در زمان متأخر از حضور مخالف است، اما در عمل به جهت جایگاهی که اجماع در فقه شیعه یافته بود، خواهان رویارویی مستقیم با آن نبود و باوجود عمل مطابق عقیده حاکم بر فقه در خصوص اجماع، با تیزبینی خاصّی به مخالفت نظری و بعضاً مخالفت عملی غیر مستقیم پرداخت تا حقیقت بر طالبان آن پوشیده نماند.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه تا به حال گفته شد، نتایج زیر حاصل گردید:

۱- محقّق اردبیلی در زمره فقیهانی قرار می‌گیرد که در فقه خویش، بیشترین استنادات را به اجماع داشته است؛ البته مخالفت‌های ضمنی نیز با دلیل اجماع از طرف وی صورت گرفته است.

۲- از برخی عبارت‌های وی به دست می‌آید که برخی از اجماعات استنادی، از نوع اجماع محصّل است و در رابطه با اجماع منقول نیز وی در زمره معدود کسانی است که تنها اجماع مدرکی را پذیرفته‌اند.

۳- هرچند محقّق اردبیلی در حوزه استنادات فقهی به اجماع منقول مدرکی پایبند بوده، اما در حوزه نظر، تنها به اجماعات منقول تحصیل شده در زمان حضور یا زمان‌های نزدیک به آن اعتبار بخشیده است.

۴- اختلاف دو حوزه نظر و عمل محقّق اردبیلی در خصوص اجماع، معلول شرایطی است که در زمان ایشان و پیش از آن بر فقه شیعه حاکم بوده و اجماع را از ماهیّت واقعی خویش نزد شیعه به دور ساخته و آن را در جایگاهی رفیع از دلالت قرار داده بود. رویارویی عملی با جوّ حاکم، انتخاب محقّق اردبیلی نبود؛ بلکه ایشان با تیزبینی خاصّی سعی در بیان حقیقت و جایگاه اجماع داشته است.

منابع

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ***عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة***، تحقیق مجتبی عراقی، ۴ جلد، قم، انتشارات دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.

ابن شهیدثانی، حسن بن زین الدین، ***معالم الدین و ملاذالمجتهدین***، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، تصحیح احمد فارس صاحب الجوانب، ۱۵ جلد، بیروت، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، ***الکافی فی الفقه***، تحقیق رضا استادی، اصفهان، انتشارات کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

امامی، مسعود، «اجماع مدرکی»، ***فقه اهل بیت***، شماره ۶۰، زمستان ۱۳۸۸.

انصاری، مرتضی بن محمدامین، ***فرائد الاصول***، ۲ جلد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.

آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، ***توضیح الرشاد فی تاریخ الاجتهاد***، قم، انتشارات چاپخانه خیام، چاپ اول، ۱۴۰۱ ق.

حائری، عبدالرحیم، ***الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیه***، قم، انتشارات دار احیاء العلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة***، تحقیق موسسه آل البیت علیهم السلام، ۳۰ جلد، قم، انتشارات موسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

حکیم، محمدتقی، ***الاصول العامه للفقه المقارن***، قم، انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.

خوئی، ابوالقاسم، ***مصباح الاصول***، ۲ جلد، قم، انتشارات مکتبة الداوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

روحانی، محمد، ***منتقی الاصول***، چاپ اول، ۷ جلد، قم، انتشارات دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ ق.

ساعدی، جعفر، «اجماع در اندیشه شیعی»، ***فقه اهل بیت***، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۸۴.

سبحانی تبریزی، جعفر، ***المحصول فی علم الاصول***، ۴ جلد، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

شاکری، بلال، «بازخوانی حجیت اجماع مدرکی»، ***فقه و اصول***، شماره ۱۰۶، پاییز ۱۳۹۵.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***رسائل الشهید الثانی***، تحقیق رضا مختاری و حسین شفیعی، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

_____، ***روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان***، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.

طریحی، فخرالدین بن محمد، ***مجمع البحرین***، تحقیق سید احمد حسینی، ۶ جلد، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.

طوسی، محمدبن حسن، ***العدة فی اصول الفقه***، ۲ جلد، قم، انتشارات محمدتقی علاقبندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

_____، ***تهذیب الأحکام***، تحقیق حسن الموسوی خرسان، ۱۰ جلد، تهران، انتشارات دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

عابدینی، احمد، «جایگاه اجماع در روش فقهی محقق اردبیلی»؛ ***کاوشی نو در فقه اسلامی***، شماره ۹، پاییز ۱۳۷۵.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، ***تهذیب الوصول الی علم الأصول***، لندن، انتشارات موسسة الإمام علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۰.

_____، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، تحقیق بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، ۱۵ جلد، مشهد، انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، ***الذریعة الی اصول الشریعة***، ۲ جلد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

فاضل تونی، عبدالله بن محمد، ***الوافیة فی اصول الفقه***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دهم، ۱۴۱۵ ق.

کاظمی، اسدالله بن اسماعیل، ***کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع***، تهران، انتشارات احمد شیرازی، چاپ اول، بی‌تا.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، تحقیق محمد علی حیدری و دیگران، ۲ جلد، قم، انتشارات موسسه سیدالشهداء علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

مغنیه، محمدجواد، ***علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید***، قم، انتشارات موسسه دارالکتاب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***اوائل المقالات***، تحقیق ابراهیم انصاری، بی‌جا، انتشارات الموتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ***زبده البیان فی احکام القرآن***، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات المکتبه الجعفریه لاحیاء الاثار الجعفریه، چاپ اول، بی‌تا.

_____، ***مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان***، تحقیق آقا مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی و آقاحسین یزدی اصفهانی، ۱۴ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ***القوانین المحکمه فی الاصول***، ۴ جلد، قم، انتشارات احیاء الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

نائینی، محمدحسین، ***فوائد الاصول***، ۴ جلد، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.64481

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۰۷-۸۷

عزت نفس و احکام فقهی آن*

دکتر سید جعفر علوی
استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
Email: alavi.s.j@gmail.com

چکیده

«عزت نفس» احساس ارزشمندی شخص نسبت به خود است. حفظ عزت نفس و پرهیز از تذلیل نفس که در دانش تعلیم و تربیت و اخلاق، بحثی مهم و اثرگذار به شمار می‌رود، در دانش فقه نیز مورد توجه قرار گرفته و زیر بنای احکام فراوانی واقع شده و ردپای آشکاری در فتاوای فقهی یافته است و این در حالی است که بحث از عزت نفس به صورت مستقل و منسجم در کتب فقهی معنون نشده است. نویسنده در این پژوهش بنیادی، با روش توصیفی ـ کتابخانه‌ای، از میان متون فقهی پنج دلیل مرتبط به بحث را اصطیاد کرده و به بررسی دلالی آن پرداخته است. برخی از این ادله از قبیل دو قاعده نفی حرج و ضرر به عنوان ثانوی، منجر به صدور احکام مرتبط با عزت نفس می‌شوند؛ و بعضی نیز مانند ادله حرمت اذلال نفس و ذلت پذیری بیانگر حکم اولیه‌اند؛. بدین ترتیب باید اذعان کرد گستره و تنوع احکام مرتبط با عزت نفس، بیانگر نقش پررنگ و تأثیرگذار عزت نفس در احکام فقهی است. و می‌تواند در صدور احکام فقهی بیش از این به عنوان یک متغیر، در نظر گرفته شود.

کلیدواژه‌ها: عزت نفس، ذلت، اذلال، منت، شأن، مروت.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۲/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷.

Self-esteem and its Jurisprudential Rulings

Sayyed Jafar Alavi, Ph.D., Assistant Professor, Razavi University of Islamic Sciences.

Abstract

Self-esteem is to feel worthy about oneself. Maintaining self-esteem and avoiding self-humiliation which is considered as an important and effective issue in the knowledge of education and ethics has been taken into consideration in Islamic jurisprudence and underlies many rulings and has an obvious footprint in fatwas; however this issue has not been discussed independently and coherently in the jurisprudential books. The author, in this fundamental study, through descriptive-library method, has extracted from the jurisprudential texts, five reasons concerning the above said issue and discussed their denotation. Some of these reasons such as Nafye Haraj and Zarar in the form of secondary rulings lead to the issuance of rulings related to self-esteem and some others including the proofs of prohibition of self- humiliation indicate the primary ruling. Therefore, it should be admitted that the scope and variety of rulings related to self-esteem imply the significant and effective role of self-esteem on jurisprudential rulings and may be considered as a variable in issuing more rulings.

Keywords: self-esteem, indignity, humiliation, condescension, dignity, manliness.

مقدمه

«عزت نفس» یا همان ارزشی که شخص نسبت به خود قائل است، در مباحث تعلیم و تربیت و نیز در دانش روانشناسی از اهمیت فراوانی برخوردار است. چه، «عزت نفس» زمینه و عاملی برای تصمیم‌گیری‌های فعلی و آینده شخص است. کسی که خود را موفق و ارزشمند ارزیابی می‌کند، می‌تواند مسیر خویش را با اعتماد به نفسی مضاعف و توان بیشتری نسبت به گذشته ادامه دهد. از معصیت و رفتار زشت، دوری می‌کند و دنیا و شؤونات دنیوی در نگاه وی پَست و ناچیز به شمار می‌رود. سختی‌ها و مشکلات، او را ناامید و متزلزل نمی‌کند و در مقابلِ هواهای نفسانی و شهوات، مقاومت بیشتری دارد.

حال باید دید عزت نفس با این میزان تأثیر در رفتار و روابط انسانی، چه جایگاهی در دانش فقه دارد؟ آیا حفظ و رعایت عزت نفس و یا ذلت و اِذلال آن، می‌تواند به عنوان یک متغیر در احکام فقهی به شمار آید؟ با بررسی این موضوع و پاسخ به سؤالات مزبور، اولاً لزوم توجه به این مقوله اخلاقی در صدور احکام فقهی تا حدودی روشن خواهد شد. ثانیاً زمینه‌ای برای بررسی امکان تأسیس قاعده‌ای فقهی در بحث عزت نفس، فراهم می‌شود و ثالثاً ارتباط و پیوند بین مباحث اخلاقی و روانشناسی از یک سو و مباحث فقهی از سوی دیگر، بیش از پیش آشکار می‌گردد.

از این رو در پژوهش حاضر، پس از مفهوم شناسی، احکام مرتبط با «عزت نفس» در ابواب مختلف فقه، به صورت اجمالی ارائه می‌گردد. سپس ادله این احکام، استخراج و بررسی می‌شود. در این مقاله، از میان عبارات فقها پنج دلیل برای احکام مرتبط با عزت نفس، اصطیاد شده و مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است؛ که می‌تواند دست مایه‌ای برای پژوهش‌های بعدی در زمینه عزت نفس فقهی قرار گیرد.

مفهوم شناسی

مباحث مرتبط با عزت نفس در فقه را می‌توان در ضمن واژه‌ها و عبارات مختلفی دنبال کرد. واژگان و عباراتی مانند عزت، ذلت و اذلال، منت، اهانت، مروّت، شأن، اللائق بحاله. در این قسمت به مفهوم شناسی مواردی می‌پردازیم که به نظر می‌رسد به بررسی لغوی بیشتری نیاز دارد.

عزّت

عزت در لغت به معنای شدّت، قوّت، غلبه و برتری است (ابن فارس، ۴/ ۳۸). به زمین سخت و غیر

قابل نفوذ و البته غیر سنگی، «عَزازة» می‌گویند (همو، ۴۰). این واژه در معانی دیگری هم چـون کرامـت و بزرگواری نیز به کار رفته است (ابن منظور، ۵/ ۳۷۵).

شاید بتوان گفت ارتباط بین معنای اصلی (شدّت و غیر قابل نفوذ بودن) و معنـای کرامـت و عظمـت، ارتباط لازم و ملزومی است. نتیجه سرسختی و نفوذ ناپذیر بودن انسان، نسبت به حوادث روزگار و سـخنان سخیف دیگران، ارجمندی و بزرگواری است. کسی که مقاوم است و با عملکرد خـویش بـه دیگـران اجـازه خدشه وارد کردن به شخصیت خود را نمی‌دهد، به کرامت و سرافرازی دست پیـدا می‌کنـد. همان‌گونـه کـه شخص ثالث نیز می‌تواند با توجه ویژه به این فرد، موجباتِ نفوذ ناپذیری و در نتیجه ارجمندی و کرامت او را فراهم کند. بدین ترتیب بر خلاف نظر برخـی نویسـندگان (شـجاعی، ۱۸۰)، «عـزت نفـس» حـالتی در انسان است که هم می‌تواند محصول عملکرد خود شخص باشد و هم نتیجه توجه دیگری.

به نظر می‌رسد در آموزه‌های دینی آن‌جا که واژه مزبور در ترکیباتی مانند «عزّ النفس» و «عزّ المؤمن» به کار می‌رود (کلینی، ۲/ ۱٤۹)، به معنای کرامت و ارجمندی است. بدین ترتیب عبـارت «عـزّت نفـس» در آموزه‌های دینی، در همان معنای لغوی یعنی ارزشمندی خود به کار رفته است.

منّت

واژه منّت، دارای دو معنای اصلی است. معنای نخست، قطع و انقطاع است و «ممنون» در آیه شـریفه «فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيرُ مَمْنُونٍ» (تین: ۶) نیز از معنای همین اصل به شمار می‌رود؛ یعنی برای آنان پاداشی دائمـی است.

معنای دوم، انجام عملی نیکو و زیبا است (ابن فارس، ۵/ ۲۶۷). منّت، یعنی نعمتی سـنگین و بـزرگ. از این معنا به دو گونه استفاده می‌شود؛ یکی آن جا که شخص به دیگری، نعمتی بزرگ عطا می‌کنـد و گونـه دوم، موردی است که مُنعم، احسان خویش را به طرف مقابل، گوشزد می‌کند (راغب اصفهانی، ۷۷۷).

مروّت

«مروّت» در لغت به کمالِ مردانگی و انسانیت معنا شده اسـت (فراهیـدی، ۸/ ۲۹۹؛ ابـن منظـور، ۱/ ۱۵۴). این واژه در فقه و در ضمن بحث از عدالت، مطرح شـده و از آن، معنـایی خـاص اراده می‌شـود کـه می‌توان آن را معنای اصطلاحی «مروّت» دانست. صاحب جواهر «مروّت» را چنین معنـا می‌کنـد: حـالتی نفسانی که انسان را بر اخلاق نیکو و رفتار و عادات زیبا وادار می‌سازد (۴۱/ ۳۱).

ذلّت

واژه ذلت به فروتنی و نرمش، معنا شده است. این واژه، متضاد عزت است (ابن فـارس، ۲/ ۳۴۵؛ ابـن منظور، ۱۱/ ۲۵۶).

طریحی برای «ذِلّ» معنای سختی و صعوبت و برای «ذُلّ» معنای ضد عزت را نقل کرده است. به نظر وی، «ذلول» به فرد مطیع و فرمانبردار و «ذلیل» به شخص خوار و حقیر، اطلاق می‌شود (طریحی، ۵/ ۳۷۵).

شأن

«شأن» در لغت به معنای امر، کار و حالت آمده است (ابن منظور، ۱۳/ ۲۳۰)؛ و مراد از آن در بسیاری از کابردهای فقهی، مقام و منزلت فردی، خانوادگی و اجتماعی است. در مجموع می‌توان شأن را این گونه تعریف نمود: «مجموعه‌ای از شرایط اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و فیزیکی و روانی در فرد که جایگاه عرفی هر فرد در اجتماع را در هر عصر و زمان مشخص می‌سازد» (شعبانی و کریمی، ٤٢).

نمونه‌ای از تأثیرات فقهی عزت نفس

احترام و ارزش قائل شدن برای خویش که امروزه از آن به «عزت نفس» یاد می‌شود، از مؤلفه‌های تأثیرگذار در احکام فقهی است. در ابواب مختلف فقهی، نمونه‌های فراوانی یافت می‌شود که حکمی فقهی، بر اساس عزت و یا ذلت نفس بنا شده است. ابوابی مانند طهارت، صلات، دین، هبه، حج، امر به معروف و نهی از منکر، اجتهاد و تقلید، چنین احکامی را در بر دارد. احکام ذیل، نمونه‌ای از این موارد است:

۱. فروشنده طلبکار، می‌تواند برای وصول طلب خود به مفلّس مراجعه کرده و از طریق فسخ معامله، عینِ مالِ خود را دریافت نماید. این حقِ رجوع و فسخ معامله، با پرداخت بدهی از طرف سایر طلبکاران، ساقط نمی‌شود؛ زیرا در این پرداخت، نوعی منّت وجود دارد (علامه حلّی، ۲/ ١٤٧).

۲. اگر یکی از اولیای میت، پیشنهاد کند که هزینه کفن را شخصاً پرداخت کند، به دلیل این که سایر اولیا زیر بار منّت نروند، از وی پذیرفته نشده و از مال خودِ میت، پرداخت می‌شود (محقق حلّی، ۱/ ٣٣٦).

۳. کسی که برای انجام وضو، آب در اختیار ندارد، واجب است آبی را که به وی هدیه می‌شود، بپذیرد؛ اما قبول کردن هزینه خرید آب، واجب نیست؛ زیرا در پذیرش هزینه ـ بر خلاف قبول خود آب ـ منّت وجود دارد (صیمری، ۳۵۲).

۴. ابراء، عقد است نه ایقاع؛ زیرا ابراءِ حق، مستلزم پذیرش نوعی از منّت برای طرف مقابل است. پس برای این‌که چنین منّتی بر وی تحمیل نشود، باید آن را عقد دانست تا عملی اختیاری به شمار رود (شهید ثانی، ۶/ ۱۶).

۵. بر نمازگزار واجب نیست لباس هدیه‌ای را قبول کند؛ هر چند ساتری نداشته باشد. زیرا لازمه این

پذیرش، قبول منّت است (بحرانی،۷/ ۴۵).

۶. ایجاد زمینه برای تسلّط یافتن کافر بر مسلمان حرام است؛ زیرا این تسلّط به ذلت مسلمان، خواهد انجامید (مصطفوی، ۲۹۴).

۷. رقص مرد از لهو است و برای مؤمن سزاوار نیست و بسا موجب اذلال نفس است و جایز نیست (تبریزی، استفتاءات جدید، ۲/ ۲۲۰).

۸. گر عملی که فی نفسه مباح است، موجب اذلال نفس شود، آن عمل حرام و انجام دهنده آن از عدالت، خارج خواهد شد (تبریزی، تنقیح مبانی العروة، ۷۰).

۹. لباسی که مختصّ به طائفه‌ای است و انسان با پوشیدن آن، بین مردم بدنام و مورد نکوهش قرار می‌گیرد، چنانچه پوشیدن آن موجب اذلال نفس باشد، جایز نیست (تبریزی، استفتاءات جدید، ۲/ ۲۸۰).

بدین ترتیب روشن است فقیهان امامی به مقوله عزت نفس و ذلت آن توجه خاص داشته‌اند و در پاره‌ای موارد، وظیفه مکلف را با توجه به این اصل اخلاقی بیان کرده‌اند؛ با این وجود، سؤال اصلی این است که در نگاه آنان، عزت و یا ذلت نفس، عنوانی اولی است یا ثانوی؟ آیا «عزت نفس» یا «ذلت نفس» به خودی خود، موضوعی از موضوعات احکام شرعی است یا عنوان دیگری مانند «عسر و حرج» و یا «ضرر و مشقت»، موضوع اصلی است و موارد مذکور در ذیل آن عناوین مطرح شده و متعلق حکم شرعی قرار گرفته‌اند؟ در ادامه ـ به لطف الهی ـ به بررسی دلایل فقهی احکام مربوط به عزت نفس می‌پردازیم.

دلایل احکام مرتبط با «عزت نفس»

احکام مرتبط با عزت و یا ذلت نفس در ابواب مختلف فقهی به صورت پراکنده یافت می‌شود؛ با این وجود منشأ و سرچشمه این احکام ـ لاجرم ـ ادله خاصّ فقهی است که با شناسایی و بررسی آن‌ها، می‌توان نسبت به میزان تأثیر عزت نفس در احکام فقهی به قضاوت نشست. بدیهی است به منظور به دست آوردن این دلایل باید به سراغ عبارات فقها رفت و از لا به لای متون فقهی، ادله احکام مزبور را استخراج نمود. با مروری بر متون فقهی، موارد متعددی به دست می‌آید که فقها در ضمن صدور حکم، به دلیل آن نیز پرداخته‌اند. در این پژوهش به پنج دلیل که برای احکام عزت نفس مطرح شده و یا قابل طرح است، اشاره می‌کنیم.

نفی حرج

۱. توضیح و تطبیق قاعده نفی حرج

یکی از کارآمدترین و مهم‌ترین قواعد فقهی، قاعده نفی حرج است. این قاعده در ابواب مختلف

فقهی، کاربرد فراوان دارد. با توجه به مفاد قاعده مزبور، هر حکمی در شریعت که امتثال آن، موجب سختی و مشقت فراوان برای مکلف شود، برداشته شده است.[1] به دیگر سخن، با توجه به این قاعده، عمومیت ادله احکام ـ که بر اساس آن، هم مورد حرجی و هم غیر حرجی را شامل می‌شود ـ محدود شده و فقط به مواردی که به حرج نمی‌انجامد، اختصاص پیدا می‌کند.

برخی فقیهان، پاره‌ای از احکام مربوط به عزت نفس را با عسر و حرج، مرتبط دانسته‌اند. به عنوان نمونه، صاحب جواهر در بحث بیع سلف می‌فرماید: اگر «مسلم الیه» بخواهد بیش از مقداری که در بیع توافق کرده‌اند به «مسلم» بپردازد، پذیرش مقدار زیادی بر «مسلم» واجب نیست. یکی از دلایل آن، به وجود آمدن منّت است که تحمّل آن باعث مشقّت می‌شود (۲۴/ ۳۲۹). وی در بیان دلیل برای عدم اجبار مفلس بر فروش منزل مسکونی خویش آورده است: فروش منزل مسکونی، موجب عسر و حرج و مشقتی است که تحمل نمی‌شود؛ گر چه این عسر و حرج به حسب شرافتی باشد که در فقدان آن، نقص و اذلال نفس است (همو، ۲۵/ ۳۳۸).

هم چنین در بحث وضو، مرحوم حکیم آورده است: پذیرش آب اهدایی از طرف دیگران برای وضو گرفتن، واجب است به شرط این که به پذیرش منّتی منتهی نشود که موجب حرج می‌شود (طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۲/ ۱۷۰).

بدین ترتیب برخی فقیهان، حفظ و یا مخدوش شدن عزت نفس را در احکام فقهی، مؤثر دانسته‌اند و دلیل آن را وجود حرج و مشقّت خاص در شکسته شدن عزت نفس، معرفی کرده‌اند.

۲. بررسی دلالت نفی حرج

در استدلال فوق، قیاسی، مشابه قیاس ذیل شکل می‌گیرد:

الزام به پذیرش منّت (دست کم برخی از موارد منّت) حکمی است که موجب حرج است.

هر حکمی که موجب حرج باشد، در اسلام برداشته شده است.

پس الزام به پذیرش منّت، برداشته شده است.

به منظور اثبات کبرای قیاس، یعنی برداشته شدن احکام حرجی، به دلایل متعددی از آیات و روایات، استناد شده است؛ به گونه‌ای که برخی در دلالت آن‌ها بر نفی حرج، هیچ تردیدی را روا نمی‌دانند (بجنوردی،۱/ ۲۵٤).

---

۱ درباره شدت مشقت و طریقه بیان شارع در رفع این حرج، برخی اختلاف نظرها بین فقها دیده می‌شود که طرح آن‌ها خارج از موضوع این نوشتار است.

اما صغرای قیاس قابل بحث است. باید دید آیا پذیرش منّت و شکسته شدن حرمت و عزت نفس، برای انسان حرجی به شمار می‌رود یا خیر؟ آیا زیر بار منّت دیگران رفتن، به اندازه‌ای دشوار است که معمولاً مردم آن را تحمّل نمی‌کنند؟ اگر چنین باشد، التزام به حکمی که به پذیرش منّت از سوی دیگران، منجر شود، حرجی خواهد بود و با توجه به قاعده نفی حرج، آن حکم، برداشته می‌شود. بر این اساس، می‌توانیم به صورت کلّی بگوییم: هر حکم فقهی که باعث منّت پذیری و از بین رفتن عزت نفس شود، برداشته شده است. اما روشن است که این گزاره ـ با این شمول ـ پذیرفتنی نیست.

گفتنی است در این جهت، فرقی هم بین حرج نوعی و شخصی وجود ندارد. توضیح این که راجع به حرج منفی در قاعده نفی حرج، دو دیدگاه وجود دارد. برخی حرج منفی را حرج نوعی می‌دانند؛ یعنی آن سختی و مشقتی که برای عموم مردم، غیر قابل تحمّل است. معیار در این نظریّه، نوع و عموم مردم هستند و شخص مکلّف در این زمینه، نقشی ندارد. اما بر اساس نظریه دوم، شخص مکلّف به عنوان ملاک و میزان در نظر گرفته می‌شود. اگر برای او به تنهایی هم حرجی بود، حکم برداشته می‌شود و اگر برای سایرین حرجی بود و برای او حرجی در پی نداشت، حکم پا برجا خواهد ماند (طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۱/ ۲۰۳؛ مکارم شیرازی،۱/ ۱۹۶).

حال هر کدام از این دو دیدگاه را مبنای قاعده نفی حرج بدانیم، نمی‌توان به طور کلّی احکام و الزامات منّت‌آور را منتفی دانست؛ زیرا چنین نیست که اکثریّت مردم یا تمام آن‌ها هر گونه کاهش عزت نفس و منّت پذیری را حرجی به شمار آرند. بلکه در نهایت باید گفت اگر ملاک در قاعده نفی حرج، حرج نوعی است، احکامی که التزام به آن موجب شکسته شدن عزت نفس برای عموم و نوع مردم می‌شود برداشته شده است؛ و چنان چه معیار را حرج شخصی دانستیم، به شرایط هر یک از مکلّفین بستگی خواهد داشت. برخی عزت نفس بالایی دارند که کوچک‌ترین منّت، برای آنان غیر قابل تحمل است که در این صورت حکم برداشته می‌شود و بعضی از عزت نفس پایینی برخوردارند؛ برای این افراد الزاماتِ منّت آور به سختی برداشته می‌شود.

نفی ضرر

۱. توضیح و تطبیق قاعده نفی ضرر

قاعده نفی ضرر نیز بسان برخی قواعد دیگر، از قواعد فقهی پرکاربرد به شمار می‌رود و فقیهان در موارد مختلف به قاعده نفی ضرر استناد کرده‌اند. بر اساس این قاعده، حکمی که به سبب آن، ضرری بر مکلّف، وارد می‌شود، برداشته شده است (بجنوردی،۱/ ۲۲٤). برای مثال، در صورتی که وضو گرفتن برای بدن شخص، ضرر داشته باشد، با استناد به قاعده مذکور، وجوب وضو منتفی می‌شود (سیستانی، علی، منهاج

الصالحین، ۱/ ٤٤).

حال برخی فقهیان، ضرر منفیّ در این قاعده را فراتر از آسیب بدنی و مالی دانسته و ضررهای آبرویی را هم مشمول این قاعده معرفی کرده‌اند. بنابراین، آن جایی که التزام به حکمی شرعی، موجب ذلّت مکلف شود و به عزت نفس وی آسیب برساند، قاعده نفی ضرر، این حکم را بر می‌دارد. از این رو، در بحث جواز تیمم آورده‌اند: اگر تهیه آب برای وضو به ضرری منجر شود، می‌توان تیمم کرد. مصادیق ضرر مذکور، مختلف است؛ ذلّت و خواری و درخواستی که موجب ذلت شود نیز از مصادیق ضرر به شمار می‌رود (کاشف الغطاء، ۳۱۱). بعضی فقها نیز گفته‌اند: اگر قرض گرفتن آب یا ثمن آن، مستلزم ضرر آبرویی باشد به گونه‌ای که قرض دهنده انجام کاری را از قرض گیرنده، انتظار داشته باشد که معمولاً از وی چنین کاری انتظار نمی‌رود، بر وجوب تحمّل این امتنان، دلیلی نداریم (اشتهاردی، ۱۰/ ٤٨). هم‌چنین یکی از شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نبود ضرر و زیان آبرویی دانسته شده است (خوانساری، ٥/ ٤٠٤؛ خمینی، تحریر الوسیلة، ۱/ ٤٧٢؛ سیستانی، علی، منهاج الصالحین، ۱/ ٤١٩).

بدین ترتیب، قاعده نفی ضرر نیز یکی از دلایل احکام مربوط به عزت نفس محسوب شده است.

۲. بررسی دلالت نفی ضرر

استناد به قاعده نفی ضرر همانند استدلال به قاعده نفی حرج، متشکّل از یک قیاس است:

الزام به پذیرش منّت (دست کم برخی از موارد منّت) حکمی است که موجب ضرر آبرویی است.

هر حکمی که موجب ضرر آبرویی باشد، در اسلام برداشته شده است.

پس الزام به پذیرش منّت، برداشته شده است.

بسیاری از فقیهان بر پذیرش کبرای قیاس، تصریح کرده‌اند. به دیگر سخن، ضرر منفی در قاعده نفی ضرر را شامل ضرر عِرضی و آبرویی هم دانسته‌اند (خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ٤/ ٣١٤؛ صدر، ۱۳۸). برخی از فقها نیز شمول مزبور را نپذیرفته‌اند و اطلاق «ضرر» بر هتک حرمت و آسیب بر وِجهه و آبرو، را بر خلاف استعمالات لغوی و عرفی دانسته‌اند (خمینی، القواعد الفقهیة، ۳/ ۹۲).

بدین ترتیب پذیرش کبرای قیاس را باید به بحث قاعده نفی ضرر و مفهوم معنای «ضرر» موکول کرد؛ که بررسی آن خارج از موضوع اصلی این پژوهش است و مجالی دیگر می‌طلبد. چنان چه نظر گروه اول را پذیرفتیم و ضرر آبرویی را هم مشمول قاعده نفی ضرر دانستیم، باید به بررسی صغرای قیاس بپردازیم.

به نظر می‌رسد قضاوت راجع به صغرای قیاس هم به مصادیق و موارد خارجی بستگی دارد. در هر موردی که حکم شرعی، باعث ایجاد ضرری آبرویی شود، آن حکم برداشته شده است. اما مواردی که التزام به حکمی شرعی، عزت نفس را مخدوش می‌کند ولی در عرف، ضرری آبرویی محسوب نمی‌شود به استناد

قاعده نفی ضرر، منتفی اعلام نخواهد شد. از این رو، برخی فقیهان به این دلیل که پذیرش آب اهدایی برای گرفتن وضو، منت و ضرری در پی ندارد، قبول آن را از باب مقدمه واجب، واجب دانسته‌اند (نراقی، مستند الشیعة، ۳/ ۳۷۰).

حرمت اذلال نفس و ذلت پذیری

۱. توضیح و تطبیق حرمت اذلال نفس

حرمت ذلت پذیری و اذلال نفس، یکی دیگر از دلایل احکام مرتبط با عزت نفس است. در کتاب‌های فقهی این مطلب از مسلّمات دانسته شده است که عملی که باعث تحقیر و ذلت انسان می‌شود، حرام است. صاحب ریاض آورده است: اذلال و تحقیر مؤمن نسبت به خود، منهی عنه است و نص، فتوا و دلیل عقل، بر آن اتفاق نظر دارند (۸/ ۱۷٤).

فقها در موارد فراوانی، دلیل صدور حکم خویش را حرمت اذلال نفس معرفی کرده‌اند. شیخ انصاری در بحث مقدارِ اموال لازم برای استطاعت در حج می‌نویسد: اقوی این است که اموال حج‌گزار باید متناسب با شأن و شرافت وی باشد. سپس در تأیید این نظر به ادله حرمت اذلال مؤمن نسبت به خود تمسک می‌کند (انصاری، کتاب الحج، ۲۹). رفتارهای غیر متعارفی که فی‌نفسه مباح است ولی نزد مردم، اذلال نفس شمرده می‌شود، حرام است و انسان را از عدالت خارج می‌کند؛ مانند این که شخصی تنها پوشش وی، ساتر عورتش باشد و از منزل خارج شود (تبریزی، تنقیح مبانی العروة، ۷۰). پوشیدن لباس‌هایی که در نگاه مردم بسیار زشت و قبیح است، نوعی اذلال نفس و حرام است (سیستانی، علی، المسائل المنتخبة، ۲۳). ورود به اماکنی که موجب اذلال نفس می‌شود نیز حرام دانسته شده است (تبریزی، صراط النجاة، ٦/ ٤۳۱). برخی در جواز رقص مرد، اشکال کرده و مستند خویش را حرمت اذلال نامیده‌اند (تبریزی، استفتاءات جدید، ۲/ ۲۱۹).

بدین ترتیب حرمت اذلال نفس دلیل احکام متعددی است که با مباحث عزت نفس کاملاً مرتبط است.

۲. بررسی دلالت اذلال نفس

به نظر می‌رسد در اصل حرمت اذلال نفس مؤمن، اختلاف و اشکالی وجود ندارد. برخی از دلایل این حکم عبارت است از: قاعده نفی سبیل، آیه عزت و احادیث حرمت اذلال نفس.

دلیل اول: قاعده نفی سبیل

به منظور تبیین بحث، نخست به توضیح و تطبیق قاعده نفی سبیل می‌پردازیم و سپس دلالت آن را بر احکام عزت نفس بررسی می‌کنیم.

توضیح و تطبیق قاعده نفی سبیل: مضمون و مُفاد قاعده نفی سبیل را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد که تسلط و استیلای کافر بر مسلمان نارواست و باید از آن اجتناب شود. این مطلب در کتاب‌های فقهی، تحت عنوان قاعده نفی سبیل یاد می‌شود (مراغی، ۲/ ۳۵۲). جایگاه این قاعده به گونه‌ای است که گفته‌اند بر بسیاری از قواعد فقهی دیگر، حکومت دارد (انصاری، المکاسب المحرمة، ۴/ ۱۴۲). فقها با توجه به قاعده مزبور، احکام شرعی بسیاری را استنباط کرده‌اند؛ احکامی مانند حرمت فروش قرآن به کافران (صاحب جواهر، ۲۲/ ۳۳۴)، بطلان ازدواج زن مسلمان با مرد کافر (همو، ۳۰/ ۵۱)، عدم تولیت کافر بر وقفی که به مسلمین مرتبط می‌شود (لنکرانی، ۲۵۱)، ولایت نداشتن در احکام اموات (همو، ۲۵۰).

همان گونه که از نام این قاعده هم قابل استفاده است، مهم‌ترین دلیل در این قاعده، آیه شریفه «وَ لَنْ يجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» (نساء: ۱۴۱) است. برخی فقیهان در تحلیل آیه مذکور به این مطلب، اشاره کرده‌اند که معیار در نفی سلطه کافران، حفظ عزت مؤمنین است. تسلط کافران به این دلیل مبغوض خدای تعالی است که موجب ذلت مؤمنین می‌شود (حکیم، ۳۱۷؛ مصطفوی، ۲۹۵؛ سیدمحمد بجنوردی،۱/ ۳۵۷).

بدین ترتیب تمام احکامی که به این قاعده مستند می‌شود، بر اساس معیار عزت نفس مسلمانان و مؤمنان صادر شده است و این قاعده را می‌توان از دلایل احکام عزت نفس بر شمرد. گفتنی است این قاعده، احترام مسلمان ـ نه مؤمن ـ و آن هم در مقابل کفار را مطرح می‌کند نه در مقابل مؤمن. از این رو قاعده مزبور، بخشی از مدعا را اثبات می‌کند.

بررسی دلالت قاعده نفی سبیل: سخن در دلالت آیه شریفه نفی سبیل و نیز اصل قاعده، فراوان است. برخی بر خلاف فقیهان بسیاری، احتمال داده‌اند علت نفی سلطه کفار (نفی سبیل) مسأله‌ای سیاسی باشد؛ نه احترامی خاص به مؤمن (خمینی، کتاب البیع، ۲/ ۷۲۵). بعضی نیز در دلالت آیه بر احکام وضعی، تردید کرده‌اند و مدلول آن را بر احکام تکلیفی، محدود دانسته‌اند (شبیری زنجانی، ۱۲/ ۴۳۶۷). به هر حال به نظر می‌رسد هر آن چه در تحلیل آیه شریفه گفته شود، این نکته از آیه نفی سبیل، قابل استفاده است که جایگاه ایمان در نزد خدای تعالی به گونه‌ای است که راضی به تحقیر و اذلال آن نیست و قدر متیقّن از چنین ایمان محترمی، ایمانی است که در ضمن انسان (مؤمن) تجلّی پیدا کند. با این بیان می‌توان این آیه شریفه را یکی از ادله لزوم حفظ عزت نفس مؤمن ـ گر چه در مقابل کفار ـ دانست.

دلیل دوم: آیه عزت

خدای تعالی در آیه شریفه هشتم سوره منافقون می‌فرماید: «وَ لِلَّهِ الْعِـزَّةُ وَ لِرَسُـولِهِ وَ لِلْمُـؤْمِنِينَ وَ لكـنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يعْلَمُونَ» (منافقون: ۸) عزت از آنِ خداوند، پیامبر او و مؤمنان است ولـی منافقـان نمی‌داننـد. این آیه گر چه به تنهایی نمی‌تواند حرمت اذلال نفس را ثابت کند ولی با توجه به برخی روایات مـوثقی کـه در ذیل آن آمده است، به نظر می‌رسد بتوان آیه مزبور را به ضمیمه و قرینـه آن روایـات، دلیلـی بـر حرمـت اذلال نفس دانست. روایت سماعه[1] یکی از این روایات است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كلَّهَا وَ لَمْ يفَوِّضْ إِلَيهِ أَنْ يذِلَّ نَفْسَهُ أَ لَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ لِلَّـهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ فَالْمُؤْمِنُ ينْبَغِي أَنْ يكونَ عَزِيزاً وَ لَا يكونَ ذَلِـيلًا يعِـزُّهُ اللَّـهُ بِالْإِيمَـانِ وَ الْإِسْـلَامِ» (کلینی، ۵/ ۶۳).

امام صادق (ع) در این حدیث، ابتدا می‌فرمایند: خدای تعالی به مؤمن اجازه نداده است خود را ذلیـل گرداند؛ و سپس به آیه عزت اشاره کرده از راوی می‌پرسند: مگر این آیه را نشنیده‌ای؟ برداشت حرمت اذلال نفس برای مؤمن از این استشهاد، محتمل است. یعنی همان گونه که خـدای تعـالی و پیـامبر گرامـی عزیـز هستند و حفظ این عزت و احترام بر همگان لازم است، مؤمن نیز عزیز و محترم است و هـیچ کـس، حتـی خود وی حق ندارد این عزت و احترام را مخدوش کند. بنابراین آیه عـزت نیـز یکـی از مسـتندات برخـی از احکام عزت نفس به شمار می‌رود.

دلیل سوم: احادیث حرمت اذلال نفس

همان گونه که به مناسبت آیه عزت، مطرح شد، روایات متعددی در زمینـه حرمـت اذلال نفـس مـؤمن وارد شده است و بیشترین استناد در کتاب‌های فقهی بر حرمت اذلال نفس نیز بـه همـین روایـات صـورت گرفته است. موثقه ابو بصیر[2] نمونه‌ای از آن‌هاست: «عَلِی بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْـدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكانَ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَک وَ تَعَالَی فَوَّضَ إِلَی الْمُؤْمِنِ كـلَّ شَـیءٍ إِلَّا إِذْلَالَ نَفْسِهِ» (کلینی، ۵/ ٦٣). بر اساس این موثقه، مؤمن درباره خـویش هـر کـاری را می‌توانـد انجـام دهد؛ اما خدای تعالی به وی اجازه نمی‌دهد موجبات تحقیر و اذلال خـویش را فـراهم کنـد. بنـابراین اگـر مؤمن، به گونه‌ای به عزت نفس خود آسیب وارد کنـد کـه در عـرف، تحقیـر و اذلال بـه شـمار رود، حـرام

---

۱. موثقه بودن روایت به دلیل وجود عثمان بن عیسی در سند این روایت است که فردی واقفی اما ثقه است. سایر راویان ایـن حدیث، امامی ثقه، معرفی شده‌اند (ر.ک: خوئی، ابو القاسم، معجم رجال الحدیث، ۱۱/ ۱۲۰؛ ۲/ ۲۹٦؛ ۸/ ۲۹۷).

۲. موثقه بودن این روایت نیز به دلیل وجود عثمان بن عیسی در سند آن است. سایر راویان این حدیث نیز، امامی ثقه، معرفـی شده‌اند (ر.ک: خوئی، ابو القاسم، معجم رجال الحدیث، ۱۱/ ۱۹۳؛ ۱۰/ ۳۲٤؛ ۲۰/ ۷۵).

مرتکب شده است و لذا فروع فقهی فراوانی به همین دلیل شکل می‌گیرد تا عزت نفس مؤمن ـ دست کم در این سطحی که گفته شد ـ حفظ گردد.

وجوب حفظ آبرو

۱. توضیح و تطبیق وجوب حفظ آبرو

آبرو و حیثیت مؤمن در آموزه‌های فقهی، ارزش و احترام ویژه‌ای دارد. این احترام به گونه‌ای است که هم ترازِ ارزش و احترام جان و خون او به شمار رفته است (صاحب جواهر، ٣٤/ ٩؛ ایروانی، ١/ ٣٥). برخی فقیهان به این نکته نیز تصریح می‌کنند که حرمت و احترام مزبور، حقی شخصی نیست که مؤمن بتواند آن را از خود اسقاط کند (بحر العلوم، ١/ ٢٩). به دیگر سخن، حفظ آبرو، بر خود وی نیز لازم است. این وجوب، مبنای احکام دیگری در فقه قرار گرفته است که نمونه‌هایی از احکام عزت نفس به شمار می‌رود. برای مثال، چند حکم فقهی در این زمینه را مرور می‌کنیم:

هر عملی که با عزت و آبروی مؤمن، ناسازگار باشد، حرام خواهد بود (بحر العلوم، ١/ ٢٩). اگر آبروی کسی در معرض خطر باشد و دفاع از آن، موجب ضرر مهمی نشود، دفاع از حیثیت و آبرو بر وی واجب است (حکیم، محمدسعید، ٢٠١). دلیل حرمت غیبت مؤمن، وجوب حفظ آبروی وی است (خمینی، المکاسب المحرمة، ١/ ٤٤٤).

۲. بررسی دلالت وجوب حفظ آبرو

حفظ آبرو، گر چه می‌تواند در ذیل مباحث حرمت اذلال نفس و یا قاعده نفی ضرر و ... نیز مطرح شود، ولی در منابع فقهی، عنوانی مستقل تلقی شده است؛ چه این که مستند آن، متفاوت از موارد پیش گفته است. در اثبات وجوب حفظ آبرو به روایاتی تمسک شده است (انصاری، المکاسب المحرمة، ١/ ٣٣٦)، مانند روایت حسین بن سعید اهوازی که در آن، امام صادق (ص) از پیامبر (ص) نقل می‌کنند: «الْمُؤْمِنُ حَرَامٌ كُلُّهُ عِرْضُهُ وَ مَالُهُ وَ دَمُهُ». مؤمن همه چیزش، آبروی او، مال او وخون او حرام (محترم) است (نوری، ٩/ ١٣٦). به نظر می‌رسد ظهور این گونه روایات در وجوب حفظ آبروی مؤمن از سوی دیگران است؛ اما به باور برخی فقیهان، از مجموع روایاتی که راجع به هتاکی به مؤمن و افشای زشتی‌ها و اسرار او آمده است، چنین استفاده می‌شود که این اَعمال، مبغوضیّت ذاتی دارند و فرقی ندارد از سوی کدام مکلّف، صادر شود (خمینی، المکاسب المحرمة، ١/ ٤٤٤).

بدین ترتیب، حفظ آبرو نیز دلیلی مستقل برای احکام عزت نفس به شمار می‌رود و از آن جا که حفظ آبرو به حفظ جان تشبیه شده است (صاحب جواهر، ٣٤/ ٩؛ ایروانی، ١/ ٣٥)، می‌توان گفت هر عملی که باعث از بین رفتن عِرض و آبرو شود، حرام و هر عملی هم که لازمه حفظ آن است، واجب خواهد بود. لذا

از این جهت نیز با حرمت اذلال نفس متفاوت است. یعنی نه تنها لازم است از رفتارهایی که موجب اذلال نفس می‌شود، پرهیز کرد؛ بلکه انجام کارهایی که حفظ آبرو را در پی دارد، واجب است.

دلیل خاص در ابواب مختلف فقه

آن چه تا به حال به عنوان دلایل احکام عزت نفس بیان شد، مواردی نسبتاً عمومی بود که به فرع خاصی از فقه، اختصاص نداشت. اما برخی دلایل در لا به لای فروعات فقهی دیده می‌شود که با حفظ عزت نفس مؤمن، مرتبط است؛ ولی به همان فرع اختصاص دارد. این موارد تحت عناوینی مانند شأن و حال الشرف در ابوابی مانند زکات، خمس، حج و نکاح مطرح شده‌اند. در فروعات مزبور، رعایت جایگاه و شأن مکلف که به نوعی وِجهه و آبروی اجتماعی اوست، در نظر گرفته شده است. از این رو این احکام نیز در زمره احکام عزت نفس جای می‌گیرد؛ اما دلیلی که مستند آن‌ها قرار گرفته، دلیل خاص همان فرع فقهی است. برخی از این موارد را مرور می‌کنیم:

۱. عزت نفس در بحث زکات

یکی از موارد مصرف زکات، «فقیر» معرفی شده است (توبه: ٦٠)، و فقیهان در تعریف آن، نظریه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند (همدانی، ۱۳/ ٤٨٤)؛ اما مشهور از متأخران در تعریف آن گفته‌اند: فقیر کسی است که مخارج خود و افراد تحت تکفل خود را به اندازه یکسال بالفعل یا بالقوه ندارد (همان، ٤٨٥). با این وجود، تبیین معنای فقیر، نیازمند پاسخ به این سؤال است که چه هزینه‌هایی از مخارج انسان به شمار می‌رود؟ فقیهان در پاسخ به این سؤال، آورده‌اند: منزل مسکونی، خادم، مرکب، لباس حتی لباس‌های مجلسی و ...، اثاثیه منزل و سایر مواردی که گر چه به جهت وِجهه و آبروی اجتماعی به آن نیازمند است، از مخارج محسوب می‌شود. یعنی داشتن آن‌ها مانعی گرفتن زکات نیست و حتی می‌تواند برای تهیه این موارد، زکات را هم دریافت کند (طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۲/ ۳۰۷). صاحب جواهر بحث مزبور را چنین جمع‌بندی می‌کند: معیار و ملاک، مخارجی است که با توجه به نیاز و یا وِجهه و آبرو، مناسب حال وی باشد؛ چه از جهت کمّی و چه از جهت کیفی (۱۵/ ۳۲۰).

بدین ترتیب رعایت عزت نفس، معیاری برای شایستگان دریافت زکات دانسته شده است. عالمان فقه در مقام تثبیت این نظریه، افزون بر ادعای اجماع به روایات خاصه‌ای که در میان آن‌ها صحیح و غیر صیحیح وجود دارد، تمسک کرده‌اند (همو، ۱۵/ ۳۱۸). یکی از ادله روایی، خبر عبد العزیز است. در این روایت، ابوبصیر از امام صادق (ع) درباره پرداخت زکات به شخصی سؤال می‌کند که دارای چنین اموالی است: خانه‌ای به ارزش چهار هزار درهم، کنیز، غلام و شتر. امام می‌فرمایند به چنین فردی زکات تعلق می‌گیرد و پس از تعجّب ابوبصیر اضافه می‌کنند: آیا می‌گویی فرمان دهم که خانه‌اش را که مایه عزت و

جای سکونت اوست بفروشد؟ یا خادمش را که در گرما و سرما کمک‌کننده او و مایه آبروی او و خانواده‌اش است، بفروشد؟ یا فرمان دهم که غلامش و شترش را که وسیله معیشت و روزی اوست بفروشد؟! خیر لازم نیست هیچ‌یک را بفروشد؛ بلکه زکات بگیرد. زکات برای او حلال است و خانه و غلام و شترش را نفروشد[1] (کلینی، ۳/ ٥٦٢).

۲. عزت نفس در بحث خمس

خمس در هفت مورد، واجب است. یکی از آن‌ها اموالی است که از «مؤونه» سال مکلف و نان‌خورهای وی زیاد بیاید (طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۲/ ۳۹٤). فقها در بیان مفهوم «مؤونه» توضیحاتی داده و مصادیقی بیان کرده‌اند. در نهایت نیز منظور از این واژه را معنای عرفی آن دانسته‌اند. لذا بر این نکته تأکید می‌کنند که عرف برای هر مکلفی با توجه به نیاز و شأن و آبروی وی، مخارجی را در نظر می‌گیرد که از آن به «مؤونه» تعبیر می‌شود. بر این اساس، مبالغی که مکلف برای حفظ آبرو و شأن خویش هزینه می‌کند، مشمول خمس نخواهد شد (جواهرالکلام، ١٦/ ٥٩؛ خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲٥/ ۲٥۲).

احکامی که در بحث خمس به حفظ آبرو و عزت نفس مؤمن مرتبط می‌شود، معلول برداشت از واژه «مؤونه» است. این واژه در ادله خاص بحث خمس به کار رفته است (صاحب جواهر، ١٦/ ٥٩). با این وجود در برخی روایات نیز مصادیقی از «مؤونه» بیان شده است (طوسی، ١٤/ ۱۲۳) که آن مصادیق، نمی‌تواند به تنهایی معیار وجوب خمس باشد؛ چه بدیهی است با توجه به شرایط و زمان‌های مختلف، نیازها و شؤون مکلفین تنوع غیر قابل احصایی دارد و برشمردن تمام مصادیق، غیر ممکن است.

۳. عزت نفس در بحث حج

از شرایط وجوب حج، استطاعت است (آل عمران: ۹۷). مستطیع در این بحث به کسی گفته می‌شود که «علاوه بر باز بودن راه برای او و تمکن از رفتن به مکه، مخارج سفر مکه را داشته باشد به طوری که سفر حج و مخارج لازمه آن باعث بروز نقص و اختلال در زندگی متعارف او نشود» (گلپایگانی،۱۱). فقیهان در این زمینه تصریح می‌کنند اگر کسی پس از انجام حج، به لحاظ اقتصادی در شرایطی قرار می‌گیرد که مناسب شأن و آبروی وی نیست، مستطیع به شمار نمی‌رود. در استدلال به این مطلب، برخی به قاعده

---

۱. عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِیزِ عَنْ أَبِیهِ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ أَبُو بَصِیرٍ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِیرٍ إِنَّ لَنَا صَدِیقاً ... لَهُ دَارٌ تَسْوَی أَرْبَعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ لَهُ جَارِیَةٌ وَ لَهُ غُلَامٌ یسْتَقِی عَلَی الْجَمَلِ کُلَّ یوْمٍ مَا بَینَ الدِّرْهَمَینِ إِلَی الْأَرْبَعَةِ سَوِی عَلَفِ الْجَمَلِ وَ لَهُ عِیالٌ أَ لَهُ أَنْ یأْخُذَ مِنَ الزَّکَاةِ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَ لَهُ هَذِهِ الْعُرُوضُ فَقَالَ یا أَبَا مُحَمَّدٍ فَتَأْمُرُنِی أَنْ آمُرَهُ أَنْ یبِیعَ دَارَهُ وَ هِی عِزُّهُ وَ مَسْقَطُ رَأْسِهِ أَوْ یبِیعَ جَارِیتَهُ الَّتِی تَقِیهِ الْحَرَّ وَ الْبَرْدَ وَ تَصُونُ وَجْهَهُ وَ وَجْهَ عِیالِهِ أَوْ آمُرَهُ أَنْ یبِیعَ غُلَامَهُ وَ جَمَلَهُ وَ هُوَ مَعِیشَتُهُ وَ قُوتُهُ بَلْ یأْخُذُ الزَّکَاةَ وَ هِی لَهُ حَلَالٌ وَ لَا یبِیعُ دَارَهُ وَ لَا غُلَامَهُ وَ لَا جَمَلَهُ.

لاحرج تمسک کرده‌اند (خوئی، معتمد العروة الوثقی، ۱/ ۹۷). اگر دلیل آن را قاعده نفی حرج بدانیم، به مباحث قبل مرتبط می‌شود؛ اما بعضی فارغ از دلیل نفی حرج، سه دلیل دیگر را مطرح کرده‌اند که به ادله خاص بحث حج، مربوط می‌شود. این سه دلیل به صورت خلاصه عبارت است از:

الف. مدلول عرفی استطاعت

اگر مراد از استطاعت را ـ که در ادله وجوب حج آمده است مانند آیه ۹۷ سوره مبارکه آل عمران ـ استطاعت عرفیه بدانیم، شامل چنین شخصی نمی‌شود؛ زیرا کسی که پس از مصرف هزینه‌های حج، نمی‌تواند در حدّ شأن خویش زندگی کند، استطاعت عرفی ندارد. بنا بر این حفظ آبرو و عزت نفس افراد در استطاعت آنان نسبت به حج، نقش دارد.

ب. مدلول نقلی استطاعت

استطاعت در برخی روایات به «زاد و راحله» تفسیر شده است. امام صادق (ع) به شخصی که از معنای «استطاعت» سؤال کرده بود، فرمودند: «إِنَّمَا یعْنِی بِالِاسْتِطَاعَةِ الزَّادَ وَ الرَّاحِلَةَ، لَیسَ اسْتِطَاعَةَ الْبَدَنِ» (کلینی، ۴/ ۲۶۸). منظور، استطاعت نسبت به زاد و راحله است نه [تنها] استطاعت بدن. بدین ترتیب از شرایط وجوب حج، داشتن زاد و راحله است؛ و بعید نیست انصراف از «زاد و راحله» در عرف را مقداری بدانیم که مناسب شأن و جایگاه اجتماعی مکلف باشد (سیستانی، محمدرضا، ۳/ ۱۴). این روایات نیز دلیل دیگری بر رعایت «عزت نفس» در وجوب حج است.

ج. صحیحه ابن حجاج[1]

ابن حجاج از امام صادق (سؤال می‌کند: آیا انجام حج هم بر فرد ثروتمند واجب است و هم فقیر؟ امام (در پاسخ می‌فرمایند: «الْحَجُّ عَلَی النَّاسِ جَمِیعاً کبَارِهِمْ وَ صِغَارِهِمْ فَمَنْ کانَ لَهُ عُذْرٌ عَذَرَهُ اللَّهُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۲۶۵) حج بر تمام مردم، کوچک و بزرگشان واجب است؛ پس اگر کسی عذری داشته باشد، خداوند او را معذور می‌دارد. بر اساس این روایت، «عذر» عرفی، باعث عدم وجوب حج خواهد بود و نداشتن اموالی متناسب با شأن، در نزد عرف، عذر به شمار می‌رود. (سیستانی، محمدرضا، ۳/ ۱۵) بنابراین این روایت نیز دلیلی بر تأثیر مباحث «عزت نفس» بر احکام شرعی است.

٤. عزت نفس در بحث نکاح

---

۱. راویان موجود در سند این روایت (عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیر عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ) امامی ثقه و یا معتبر دانسته شده‌اند. ر.ک: خوئی، ابو القاسم، معجم رجال الحدیث، ۱۱/ ۱۹۳؛ ۱٦/ ۹۹؛ ۱٤/ ۳۰۹؛ ۱٥/ ۲۹۱.

احکام مرتبط با عزت نفس را در بحث نکاح نیز می‌توان مشاهده کرد. از عوامل مؤثر بر مقدار نفقه زوجه، منزلت و جایگاه اجتماعی زوجه است. بر شوهر واجب است در کمیت و کیفیت هزینه‌ها برای همسرش، شأن و آبروی وی را در نظر بگیرد (سیستانی، علی، منهاج الصالحین، ۳/ ١٦٥).

برخی از فقها دلیل بر این حکم را واژه «المعروف» می‌دانند که در آیه ۲۳۳ سوره مبارکه بقره آمده است: «وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ». ترجمه: و به عهده صاحب فرزند [پدر] است که خوراک و لباس مادر را به حد متعارف بپردازد. واژه «معروف» در این استدلال به «آن چه شایسته شأن همسر و متعارف با آن است» معنا شده است (سیفی مازندرانی، ۳۰).

صاحب جواهر، رعایت عرف و همطرازی نفقه زوجه با سایر شهروندان را بر شوهر واجب می‌داند و یکی از دلایل آن را اطلاق اوامر بر انفاق برمی‌شمارد. به عقیده وی، شارع مقدس در قرآن و سنت، شوهر را به پرداخت نفقه، تکلیف کرده و این تکلیف نیز به نحو مطلق بیان شده است؛ و از آنجا که برای این موارد میزان مشخصی در شرع بیان نشده است، باید مقدار آن را از عرف به دست آورد (۳۱/ ۳۳۰).

رعایت عزت نفس مؤمن در تعیین مقدار مهریه زن نیز تأثیر گذار است. در برخی شرایط برای تعیین میزان مهریه زوجه، باید به شأن و شایستگی زوجه ملاک قرار گیرد و به هر میزان که زوجه شایسته باشد از مال زوج برای وی، مهریه در نظر گرفته شود (همو، ۲۹/ ۱۹۳).

۵. عزت نفس در بحث عدالت

«عدالت» اصطلاحی فقهی است که در مباحث مختلف این دانش، مطرح می‌شود. مباحثی هم چون تقلید، شهادت، نماز جماعت و ... . به باور برخی فقیهان، یکی از مؤلفه‌های اصلی عدالت، «مروت» است (ابن حمزه، ۲۳۰؛ محقق کرکی، ۲/ ۳۷۲) و «مروت» یعنی پیروی از عادات پسندیده و پرهیز از عادات و کارهای مباح ولی ناپسند و تنفرانگیز؛ کارهایی که ارتکاب آن‌ها بیانگر فرومایگی و پستی فرد است، مانند غذا خوردن در بازار و مکان‌های عمومی، ادرار در خیابان‌ها هنگام رفت و آمد مردم، و ... . مصادیق مروت با توجه به افراد، زمان، مکان، و مقامات متفاوت است (بحرانی، ۱۰/ ۱۵).

رفتارهایی که بیانگر فرومایگی و پستی فرد است، عزت نفس وی را مخدوش می‌کند؛ لذا اگر مروّت را شرط عدالت دانستیم، حفظ عزت نفس یکی از شرایط عدالت خواهد بود و کسی که عزت نفس خویش را رعایت نمی‌کند، از انجام کاری که در آن عدالت شرط شده است نیز محروم می‌شود.

نتیجه‌گیری

حفظ عزت نفس و یا اذلال آن، منشأ احکام متعددی است. این احکام به بابی خاص از فقه منحصر نبوده بلکه در ابواب مختلف، پراکنده است. با این وجود، دلایلی هم که فقها برای اثبات احکام مزبور تمسک کرده‌اند، گوناگون است. در پژوهش حاضر در مجموع به پنج دلیل اشاره شده است. برخی از این ادله به صورت احکام ثانوی، منجر به صدور احکامی مرتبط با عزت نفس می‌شوند؛ مانند قاعده نفی حرج و نفی ضرر و بعضی نیز بیانگر حکم اولیه‌اند؛ مانند ادله حرمت اذلال نفس و ذلت پذیری.

از سوی دیگر، گستره و تنوع احکام مرتبط با عزت نفس، بیانگر نقش پررنگ و تأثیرگذار عزت نفس در احکام فقهی است. با تأملی در این احکام و دلایل آن‌ها به روشنی می‌توان دریافت که این عامل مهم تربیتی، احکام اولیه فقهی را در موارد مختلف، تغییر می‌دهد. به دیگر سخن حفظ عزت نفس و پرهیز از خواری و ذلت که در مباحث تعلیم و تربیت و مباحث اخلاقی، بحثی مهم و عاملی اثرگذار به شمار می‌رود، در دانش فقه نیز مورد توجه قرار گرفته و زیر بنای احکام فراوانی است. تأثیر این عامل مهم تربیتی در گستره فقه به گونه‌ای است که می‌توان آن را به عنوان یک قاعده فقهی نیز مطرح کرد تا فقیهان و مجتهدان همواره در اظهار نظرهای فقهی، این عامل را بسان قواعد دیگر فقهی در نظر داشته باشند؛ که البته تبیین چنین قاعده‌ای، مجالی مستقلی می‌طلبد.

منابع

ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، ***الوسیلة الی نیل الفضیلة***، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱٤۰۸ ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقائیس اللغة***، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱٤۰٤ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، دار الفکر، چاپ سوم، ۱٤۱٤ق.

اشتهاردی، علی پناه، ***مدارک العروة***، تهران، دار الأسوة للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات***، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

_____، ***کتاب الحج***، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

ایروانی، علی، ***حاشیة المکاسب***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

بجنوردی، حسن، ***القواعد الفقهیة***، قم، نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

بجنوردی، محمد بن حسن، ***قواعد فقهی***، تهران، مؤسسه عروج، چاپ سوم، ۱۴۰۱ ق.

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

بحرانی، یوسف بن احمد، ***الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

تبریزی، جواد، ***استفتاءات جدید***، قم، بی‌نا، چاپ اول، بی‌تا.

_____، ***تنقیح مبانی العروة- کتاب الاجتهاد و التقلید***، قم، دار الصدیقة الشهیدة، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.

_____، ***صراط النجاة***، قم، دار الصدیقة الشهیدة، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.

حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، ***العناوین الفقهیة***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

حکیم، محسن، ***نهج الفقاهة***، قم، انتشارات ۲۲ بهمن، چاپ اول، بی‌تا.

حکیم، محمد سعید، ***مسائل معاصرة فی فقه القضاء***، نجف، دار الهلال، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.

خمینی، روح اللّه، ***القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید*** (تهذیب الأصول)، قم، دار الفکر- کتابفروشی اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.

_____، ***المکاسب المحرمة***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

_____، ***تحریر الوسیلة***، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، بی‌تا.

_____، ***کتاب البیع***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

خوانساری، احمد، ***جامع المدارک فی شرح مختصر النافع***، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.

خوئی، ابو القاسم، ***معتمد العروة الوثقی***، قم، منشورات مدرسة دار العلم- لطفی، چاپ دوم، ١٤١٦ ق.

_____، ***موسوعة الإمام الخوئی***، قم، تحت اشراف جناب آقای لطفی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات ألفاظ القرآن***، لبنان- سوریه، العلم- الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

سیستانی، علی، ***المسائل المنتخبة***، قم، دفتر حضرت آیة الله سیستانی، چاپ نهم، ۱۴۲۲ ق.

_____، منهاج الصالحین، قم، دفتر حضرت آیة الله سیستانی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

سیستانی، محمد رضا، ***بحوث فی شرح مناسک الحج***، بیروت، دار المورخ العربی، چاپ دوم، ۱۴۳۷ق.

سیفی مازندرانی، علی اکبر، ***دلیل تحریر الوسیلة- أحکام الأسرة***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.

شبیری زنجانی، موسی، ***کتاب نکاح***، قم، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

شجاعی، محمد صادق، ***توکل به خدا***، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۸۷.

شعبانی، احمد، و علی اکبر کریمی، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم شأن در الگوی مصرف فرد مسلمان و نظریه مصرف متظاهرانه»، ***دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اقتصاد اسلامی***، سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ـ ١٤، بهار و تابستان ١٣٩٤.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام***، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.

صدر، محمد باقر، ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، قم، دار الصادقین للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

صیمری، مفلح بن حسن، ***کشف الالتباس عن موجز أبی العباس***، قم، مؤسسه صاحب الأمر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

طباطبایی یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ***العروة الوثقی فیما تعم به البلوی*** (المحشّی)، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

_____، ***العروة الوثقی فیما تعم به البلوی***، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

طباطبایی‌قمّی، تقی، ***الدلائل فی شرح منتخب المسائل***، قم، کتابفروشی محلاتی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

طریحی، فخر الدین بن محمد، ***مجمع البحرین***، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***تهذیب الأحکام***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، ***قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

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

فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین***، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، ***أنوار الفقاهة- کتاب الطهارة***، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

گلپایگانی، لطف الله، ***استفتاءات حج***، قم، انتشارات حضرت معصومه، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.

محقق حلّی، جعفربن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، قم، مؤسسه سید الشهداء، چاپ اول، ١٤٠٧ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد فی شرح القواعد***،قم، مؤسسه آل البیت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

مصطفوی، محمد کاظم، ***القواعد- مأة قاعدة فقهیة***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، ***القواعد الفقهیة***، قم، مدرسه امام امیر المؤمنین، چاپ سوم، ۱۴۱۱ ق.

مؤمن، محمد، ***کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی، ***مستند الشیعة فی أحکام الشریعة***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

نوری، حسین بن محمد تقی، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، بیروت، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

هاشمی شاهرودی، محمود، ***فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت***، زیرنظر محمود هاشمی شاهرودی، قم، انتشارات مؤسّسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، ۱۳۸۲.

همدانی، رضا بن محمد هادی، ***مصباح الفقیه***، قم، المؤسسة الجعفریة لإحیاء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۷-۱۰۹

DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.60902

انقلاب نسبت و اعتبارسنجی آن در رفع تعارض ادلّه *

سیده سعیده لطیفی
دانش آموخته دکتری الهیات دانشگاه یاسوج
Email: ss.latifi@yahoo.com

دکتر ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی [1]
دانشیار گروه الهیات دانشگاه یاسوج
Email: alishahi@yu.ac.ir

دکتر فاطمه قدرتی
استادیار گروه الهیات دانشگاه یاسوج
Email: f.ghodrati@yu.ac.ir

دکتر عبداله بهمن پوری
استادیار گروه الهیات دانشگاه یاسوج
Email: bahmanpouri10@gmail.com

چکیده

یکی از مباحث مهم باب تعارض در علم اصول انقلاب نسبت است و آن زمانی است که در میان بیش از دو دلیل، تعارض مستقر پدید آید. پس از تخصیص یا تقیید دو دلیل، نسبت یکی از آن دو با دلیل سوم ملاحظه می‌شود که به وسیله آن دلیل سوم، نسبت آن‌ها از تعارض مستقر به تعارض غیر مستقر، تبدیل می‌گردد. در این پژوهش سعی شده از رهگذر تحلیل حجّیّت انقلاب نسبت، آن دسته از تعارض ادلّه که تعارض بین بیش از دو دلیل است و منجر به اجرای انقلاب نسبت می‌گردد، مورد بررسی واقع شود. به‌علاوه با توجّه به صُوَر مختلف انقلاب نسبت (مطابق آرای فقهای متأخّر و معاصر)، ادلّه مخالفان و موافقان انقلاب نسبت و هم‌چنین نمونه‌هایی از موارد اجرای انقلاب نسبت در احادیث، تحلیل و در نهایت، نشان داده می‌شود که انقلاب نسبت در مواردی حجّیّت دارد و در مواردی فاقد حجّیّت است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب نسبت، حجّیّت، تعارض ادلّه.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۵/۰۹/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۰۸/۱٦. این مقاله برگرفته از رساله نویسنده اول با عنوان «انقلاب نسبت و حجیت آن در رفع تعارض ادله» است

۱ . نویسنده مسئول

The Change of Relation and its Validity to Resolve the Contradiction of Proofs

Sayyedeh Saeideh Lotfi, Ph.D. Graduate of theology Yasuj University

Abalfazl Ali Shahi Ghale Jughi, Ph.D. (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Theology, Yasuj University

Fatemeh Ghodrati, Ph.D., Assistant Professor, Department of Theology, Yasuj University

Abd Allah Bahman Pouri, Ph.D., Assistant Professor, Yasuj University

Abstract

One of the significant topics of contradiction of proofs in the science of Usul Al-Fiqh is the change of relation i.e. where established contradiction occurs among more than two proofs. After two proofs are restricted (takhsis) or qualified (taqhyid), the relation of one of them to the third proof is observed and by the third proof, their relation is converted from stable contradiction into unstable contradiction. Through analyzing the authority of change of relation, the authors have attempted to study those contradictions of proofs which consist of contradiction among more than two proofs and lead to the application of change of relation. In addition, given the different instances of change of relation (according to the opinions of later and earlier jurists), the arguments of opponents and advocators of change of relation as well as instances of application of change of relation in hadiths are analyzed and finally, it is indicated that change of relation is of authority in a number of cases while it lacks authority in others.

Keywords: change of relation, authority, contradiction of proofs.

مقدمه

از جمله مسائلی که فقیه در جهت استنباط احکام الهی با آن مواجه است، تعارض‌هایی است که گاه بین ظاهر ادلّه لفظی (روایات) مختلف وجود دارد. شیخ طوسی گسترده‌ترین کتاب حل تعارض روایت‌ها را با عنوان «الاستبصار فیما اختلف من الاخبار» تألیف کرده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: آقا بزرگ طهرانی، ۴/ ۲۰۴). در روند استنباط مجتهد با شیوه‌های گوناگونی- که برگرفته از اصول فقه است- از جمله تراجیح یا تساقط و تخییر، در صدد رفع این تعارض‌ها برمی‌آید. برخی فقها برای حل گونه‌ای از تعارض ادلّه لفظی، به شیوه‌ای تمسک کرده‌اند که از آن به عنوان «انقلاب نسبت» یاد می‌شود. اوّلین کسی که این نظریه را بیان کرده، احمد نراقی (م ۱۲۰۸) در عائده ۱۲ از کتاب عوائد الایام است، اگرچه نامی از «انقلاب نسبت» در آن به میان نیاورده است (نراقی، ۱۲۱). در این قسم از حل تعارض، ادلّه لبّی همچون اجماع و عقل راهی ندارند و از بحث انقلاب نسبت خارج هستند؛ زیرا وجود تعارض بین ادلّه لفظی (عموم و خصوص من وجه یا مطلق) و مخصّص لبی (عقل یا اجماع) صحیح نیست (موسوی قزوینی، ۷۰۱).

تعارض ادلّه و اقسام آن به اعتبار منشاء تعارض

تعارض، مصدر باب تفاعل و برای مشارکت است که دو امر به صورت فاعلی ظهور یابند و هر یک دیگری را نفی و تکذیب کند. واژه تعارض از «عرض» مشتق است و به معنای ابراز کردن، اظهار و آشکار می‌آید (صفی پور، ۴/ ۸۱۸) و نیز به معنای پهنا در مقابل طول هم آمده است (محقق داماد، ۱۲۴). هر دو معنا در محل بحث متناسب است، زیرا هر یک از دو دلیل در مقابل هم ابراز وجود کرده و خود را در قبال دیگری به لحاظ حجیت هم عرض و اندازه می‌دانند (خانعباسی، ۷۱).

تعارض ادلّه، به معنای ناسازگاری مفهوم دو دلیل به گونه تناقض یا تضاد است (انصاری، ۲/ ۷۵۰) و به نظر برخی، تعارض از اوصاف دلیل است -که موارد جمع عرفی همچون ورود، حکومت، تخصیص، تخصص و تقیید را از شمول آن خارج می‌کند- و آن را ناسازگاری دلالت دو یا چند دلیل می‌داند (آخوند خراسانی، ٤٩٦). می‌توان گفت تعارض، عبارت از برخورد مدلول دو یا چند دلیل کامل عرفی در مرحله جعل و انشاء است، اعم از این‌که جمع عرفی بین ادله ممکن باشد یا نباشد (حسینی، ۵۶). مانند روایت عمار بن موسی از امام صادق علیه‌السلام که فرمود: انسان تا زمانی که حیات دارد، نسبت به مال خویش (از دیگران) سزاوارتر است، اگر همه مال خود را وصیت کند جایز است[1] (ابن بابویه، ٤/ ١٨٦)؛ و صحیحه

۱ - «الرَجُلُ أحَقُّ بِمالِهِ مادامَ فیهِ الروحُ، إذا اوْصی بِهِ کلِّهِ فَهُوَ جائِزٌ».

علی بن یقطین که می‌گوید: از امام موسی کاظم (ع) پرسیدم؛ انسان هنگام مرگ چقدر از مال خود حق دارد؟ فرمود: ثلث، و ثلث (هم) بسیار است[1] (طوسی، ۹/ ۲٤۳)؛ یا روایت ابن سنان از حضرت صادق (ع) که فرمود: برای انسان هنگام مرگ تنها ثلث مال اوست و اگر وصیت نکرد ورثه حق استفاده از آن را ندارند[2] (بروجردی، ۲۴/ ۳۴۹؛ حر عاملی، ۱۹/ ۲۷۳). طبق دلیل اوّل، مادامی که انسان روح در بدن دارد، حق وصیت تمام اموالش را دارد، و طبق دلیل دوم، هنگام مرگ - اگرچه که انسان روح دارد- اما فقط نسبت به یک سوم اموالش حق وصیت دارد.

در تعارض میان دو یا چند دلیل، اصولیون شیعه نخست سعی می‌شود تعارض موجود از طریق جمع عرفی، مرتفع گردد؛ اگر جمع عرفی مقدور نشد، هر یک از آن‌ها که راجح باشد، أخذ و دیگری کنار گذاشته می‌شود؛ در صورت عدم رجحان یکی بر دیگری (تعادل ادلّه)، قاعده تخییر یا تساقط - بنا به اختلافی که وجود دارد- جاری می‌شود (طوسی، ۱/ ۳؛ رشاد، ۲۹۸).

به عبارتی تعارض، مستقر و گاه غیر مستقر است. تعارض مستقر، تعارضی است که میان دو دلیل یک تنافی وجود دارد که جمع بین آن‌ها ممکن نیست و این تنافی به تنافی دلیل حجّیّت بازگشت داشته باشد (صدر، بحوث ۷/ ۲۱۹). تعارض غیر مستقر که همان تعارض بدوی است، به تنافی‌ای گفته می‌شود که در بدو نظر، میان مدلول دو یا چند دلیل به چشم می‌خورد و با کمی دقت و از طریق جمع عرفی رفع می‌گردد (سبحانی، ۲/ ۲۱٤؛ صدر، تعارض الادلة، ۱/ ٤٥؛ ایروانی، ٤/ ۲۹٥). در صورتی که تعارض بدوی باشد، با مقدم کردن یکی از دو ظهور بر دیگری بین آن‌ها می‌توان جمع کرد (سانو، ۳۳۸)؛ مانند تعارض این دو دلیل: که خدای متعال در قرآن فرمود: «احلّ الله البیع و حرّم الرّبا» (بقره: ۲۷۵) و در حدیثی، امام رضا (علیه السلام) فرمود: رباخواری، حرام، پلید، از گناهان کبیره و از جمله چیزهایی است که خداوند بر آن وعده آتش داده است[3] (منسوب به امام رضا -علیه السلام-، ۲۵۶)؛ و خبر دیگری که می‌گوید: بین پدر و فرزند ربا وجود ندارد و هر یک می‌تواند از دیگری مقدار بیشتری بگیرد[4] (محقق حلی، ۲/ ۳۰۱)؛ که برخی دلیل اوّل را محکوم و دلیل دوم را حاکم می‌دانند و بین آن دو جمع عرفی انجام می‌گیرد و در نتیجه، حاکم بر محکوم مقدّم می‌شود؛ یعنی گرفتن ربا در غیر مورد پدر و فرزند حرام است (صدر، دروس،۱/ ٤٥٦).

از این رو اگر نسبت بین ادلّه متعارض، تساوی باشد، حکم آن همان حکم دو دلیل متعارض می‌گردد. اما اگر نسبتشان عموم و خصوص من وجه باشد مانند: اکرم العلماء، لاتکرم الشعراء، و یستحب اکرام

---

۱ - «قالَ: سَألتُ ابالحَسَنِ علیهِالسلامُ؛ مَا لِلرِّجالِ مِنْ مَالِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ؟ قَالَ: الثُلثُ وَ الثُلثُ کَثیرٌ».

۲ - «لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ وَ إنْ لَمْ یوصِ فَلَیسَ عَلَی الْوَرَثَةِ إمْضَاؤُه».

۳ - «إنَّ الرِّبَا حَرامٌ سُحْتٌ مِنَ الْکَبَائِرِ وَ مِمَّا قَدْ وَعَدَ اللهُ عَلَیْهِ النَّارَ».

٤ - «لا رِبَا بَینَ الْوالِدِ وَ وَلَدِهِ وَ یجُوزُ لِکلٍّ مِنْهُمَا أخْذُ الْفَضْلِ مِنْ صَاحِبِهِ».

العدول، در این‌جا مجالی برای ملاحظه یکی با دیگری و ملاحظه آن با دلیل سوم وجود ندارد، زیـرا نسـبت این ادله با یکدیگر فرقی ندارد، در این مورد حتماً باید به مرجحات مراجعه کرد (تبریزی، ۶۱۸). اگر نسبت ادله متعارض، عموم و خصوص مطلق باشند، اگر محدودیتی برای تخصیص عـام نباشـد، آن را تخصـیص زده، و اگر محذوری در میان باشد، مانند دو متباین حکم می‌گردد، زیرا هر دو خاصّ با عام متباین هسـتند؛ و اگر نسبت بین ادلّه متعارض، مختلف باشد اگر وجهی برای تقدیم یکی بر دیگری وجود داشـت، چـه بـه لحاظ دلالت (مانند نص و ظاهر یا ظاهر و اظهر) چه به لحاظ مرجح دیگر، همان مقدّم می‌گردد، که همه این‌ها از باب جمع عرفی است (مظفر، ۲۰۶)؛ پس از این نسبت آن دلیل با دیگر معارض‌ها سنجیده شـده که یا نسبت دگرگون شده (انقلاب نسبت می‌شود) و ترجیحی حاصل می‌گردد؛ زیرا در نظر نگـرفتن ترتیـب در رفع تعارض و علاج آن، مستلزم الغاء نص و کنار گذاشتن ظاهری که با آن منافات دارد، می‌شود که هـر دو باطل است؛ و یا انقلاب نسبت رخ نداده و ترجیح در متعارضات به یک نسبت و مساوی خواهد بود.

«انقلاب نسبت» و رفع تعارض مستقر

گاهی که در میان دو دلیل، تعارض مستقر وجود دارد، بعد از تخصیص یا تقیید یکی از دو دلیل با ادلّـه دیگر ملاحظه می‌شود که وسیله دلیل سومی، نسبت آن‌ها از تعارض مستقر به تعارض غیـر مسـتقر، تبـدیل می‌گردد؛ به این تبدیل در اصطلاح علم اصول فقه، انقلاب نسبت گفته می‌شود. حجّیّت و پذیرش «انقلاب نسبت» بین ادلّه، به عنوان روشی برای رفع تعارض مستقر میان آن‌ها، مبتنی بر نوع پاسخی است که به یـک پرسش اساسی داده می‌شود: در مقام جمع عرفی و تعیین نوع تعارض بین دو دلیل، زمانی که ایـن دو دلیـل با ادلّه دیگری نیز معارض هستند به چه شیوه‌ای عمل می‌شود؟ آیا باید آن دو دلیل را با ملاحظه نسـبت هـر یک از آنان با سایر ادلّه لفظی معارض، جمع کرد (انصاری، ۱/ ۷۹٤) یا جمع بین دو دلیل بـدون ملاحظـه سایر ادلّه لفظی معارض صورت می‌گیرد؟ در حالت دوم به این شکل عمل خواهد شد که ابتدا نسـبت بـین دو دلیل را به لحاظ حجّیّت آنان ملاحظه و سپس آن را با دلیل سوم مقایسه شود که در این صورت به وسیله دلیل معارض سوم، نسبت دو دلیل اوّل دگرگون شده و تغییر می‌یابد (حکیم، ٦/ ۹٦). آن دسـته از فقهـا کـه شیوه دوم را در جمع ادلّه برگزیده‌اند، در واقع قائـل بـه حجّیّـت روش انقـلاب نسـبت هسـتند (خـوئی، ۳/ ۳۸٦). به بیان دیگر، انقلاب نسبت در جایی است که دو دلیل در حکمی از احکام شرعی تعارض نمایند، آن گاه دلیل مخصّص یا مقیدی بر یکی از آن‌ها مقدّم گردد، در این صورت ـ بعد از تخصـیص یـا تقییـد ـ نسبت موجود میان آن دو دلیل منقلب می‌گردد (خوئی، ۳/ ٤۰۲).

صورت‌های گوناگون تعارض و موارد کاربرد «انقلاب نسبت»

حالات مختلفی برای تعارض بیش از دو دلیل، متصور است که در برخی موارد اگر فقها قائل به حجّیّت «انقلاب نسبت» شوند، می‌توان از این شیوه برای حل تعارض استفاده کرد، اما در برخی موارد اساساً چنین انقلابی بین ادلّه رخ نخواهد داد. برخی از فقیهان تعارض ادلّه را پنج صورت دانسته‌اند که با شناخت حکم این پنج صورت، حکم بقیه موارد روشن می‌گردد (نائینی، ۷۴۲/۴؛ برای اطلاع از دیدگاه‌های دیگر ر.ک: حایری یزدی، ۲/ ۳۰۳؛ صدر، بحوث ۷/ ۲۹۴؛ نائینی، اجود التقریرات، ۲/ ۵۱۷). لذا تقسیم بندی‌های متفاوتی وجود دارد که بطور کوتاه، به مواردی که انقلاب نسبت در ادلّه متعارض روی می‌دهد، پرداخته خواهد شد.

نوع اوّل: یک دلیل عام و دو دلیل خاصّ

۱- یک دلیل عام و دو دلیل خاصّ من وجه

وقتی یک دلیل عام باشد و دو دلیل خاصّ من وجه که حکم دو دلیل خاصّ با یکدیگر مختلف باشد، اما یکی از آن دو با حکم عام متفق باشد؛ مانند اینکه گفته شده باشد: اکرم العلماء؛ لا تکرم النحویین و اکرم الصرفیین. دو خاصّ در مورد «عالم نحویِ صرفی» تعارض پیدا می‌کنند و عام به وسیله خاصّ مخالف با آن در غیر مورد تعارض تخصیص می‌خورد. در این مورد، بین عام (اکرم العلماء) و خاصّ مخالف آن (لا تکرم النحویین) انقلاب نسبت به وجود می‌آید و نسبتشان از عموم و خصوص مطلق به عموم و خصوص من وجه تغییر می‌کند، زیرا عام ـ حتی در صورت تخصیص خوردن ـ حجت است و زمانی تعارض بین ادلّه بررسی می‌گردد که حجّیّت آن‌ها ثابت شده باشد. لذا عام تخصیص خورده حجّت است مگر در موردی که با تخصیص خارج شده است، و نسبت این عام با خاصّ، عموم و خصوص من وجه است (امام خمینی، ۲/ ۳۴).

۲- یک دلیل عام و دو دلیل خاصّ مطلق

وقتی یک دلیل عام باشد و دو دلیل خاصّ که بین آن‌ها عموم و خصوص مطلق است، وارد شود، تخصیص عام به وسیله خاصّ اخصّ، بلا مانع است؛ زیرا در هر صورت عام در خاصّ اخصّ حجّیّت ندارد؛ و نسبت بین آن خاصّ اخصّ و خاصّ اعمّ هم چنان عموم و خصوص مطلق خواهد بود، لذا خاصّ اعمّ به وسیله این خاصّ اخصّ، نیز تخصیص می‌خورد و خاصّ اعمّ مختص موارد غیر مورد اخصّ می‌شود و نسبت بین خاصّ اعمّ و عام، عموم و خصوص مطلق می‌گردد (روحانی، ۴/ ۳۹۶)؛ مانند این که عامی آمده باشد که: اکرم کل جار، سپس دلیل دیگری بر اباحه اکرام همسایه فاسق آمده باشد و دلیل سومی بیاید که دال بر حرمت اکرام فاسقی که همسایه و ناصبی است، باشد.

۳- یک دلیل عام، یک دلیل خاصّ و یک دلیل اخصّ

اگر دلیل اخصّ، متّصل به دلیل عام بود، نسبت بین «عام متّصل به اخصّ» و «خاصّ دیگر» عموم و خصوص من وجه خواهد بود. مانند این مثال: «اکرم العلماء غیر الکوفیین من النحویین»، «و لا تکرم النحویین». هم چنین بر فرض وجود خاصّ غیر متّصل به عام، نسبت این عام و خاصّ غیر متّصل با خاصّ دیگر نیز عموم و خصوص من وجه خواهد بود. مانند این مثال: «اکرم العلماء»؛ «اکرم العلماء الغیر الکوفیین»، «لاتکرم النحویین» (نائینی، فوائد الاصول، ۴/ ۷۴۳-۷۴۵؛ خوئی، ۲/ ۵۱۸).

۴- یک دلیل عام، یک دلیل خاصّ منفصل و یک دلیل عام متّصل به اخصّ

این مورد را می‌توان این گونه بیان نمود که: «یجب اکرام العلماء»، «یجب اکرام العلماء الا العالم المرتکب الکبائر»، «یحرم اکرام العالم العاصی». نائینی دو وجه را برای این مورد ذکر می‌نماید و در وجه اوّل می‌فرماید که یقیناً عام اوّل با مخصّص متّصل عام دوم تخصیص می‌خورد زیرا که تعارضی بین دو خاصّ به نسبت مقدار اخصّ آن دو وجود ندارد، لذا مفاد عام اوّل عین مفاد عام دوم متّصل به اخصّ خواهد بود، و نسبت بین آن و خاصّ منفصل دیگر، عموم و خصوص من وجه می‌گردد. در وجه دوم می‌گویند: که خاصّ منفصل فی نفسه دارای یک معارض است و آن عام دوم متّصل به اخصّ است، لذا شایستگی تخصیص خوردن با عام اوّل را ندارد (نائینی، فوائد الاصول،۴/ ۷۴۶).

خوئی بر این قول اشکال نموده و می‌فرماید: در وجه اوّل، دلیلی ندارد که عام با یکی از دو خاص تخصیص زده شود، و هم‌چنین دلیلی برای ملاحظه و بررسی نسبت بین عام و خاصّ دیگر نیز وجود ندارد. در مورد وجه دوم نیز اگرچه صحیح است، لکن تعارض بین عام اوّل (یجب اکرام العلماء) و مخصّص منفصل (یحرم اکرام العالم العاصی) نتیجه‌ای در بر ندارد؛ و باید پس از اینکه خاصّ منفصل معارضی (هم‌چون یجب اکرام العلماء الا العالم المرتکب الکبائر) پیدا کرد، ابتدا تعارض بین آن‌ها را علاج کرد سپس عام اوّل را ملاحظه نمود. در این صورت که تعارض باقی می‌ماند نمی‌توان به مرجحات مراجعه نمود چون در تعارض مستقر، مرجحی وجود ندارد. لذا یا باید قائل به تساقط شد، یا ترجیح یک دلیل یا تخییر. اگر قائل به تساقط شویم، می‌توان به عام رجوع کرد؛ و اگر عام متّصل به اخصّ را برای ترجیح یا تخییر انتخاب کنیم، خاصّ منفصل کنار گذاشته می‌شود و عام اوّل نیز بدون معارض می‌ماند؛ و اگر خاصّ منفصل را برای ترجیح یا تخییر انتخاب کنیم، عام اوّل به وسیله آن تخصیص می‌خورد، چرا که نسبت بین آن دو عموم و خصوص مطلق است، و در هر صورت بین عام اوّل و مخصّص منفصل تعارضی باقی نمی‌ماند (خوئی، ۳/ ۳۹۵).

البته برخی اصولیون، انقلاب نسبت را در مخصّص‌های منفصل صحیح نمی‌دانند، زیرا تخصیص عام

با خاص اوّل فقط مختص اراده جدی است و ربطی به اراده استعمالی نـدارد و در ایـن حالـت ظهـور اراده استعمالی برای عام باقی است؛ و سیره عملی فقها این مسئله را تأیید می‌نماید (مکـارم شـیرازی، ۳/ ۵۷۲- ۵۷٤). به عبارتی چون دلیل عام حاکی از اراده استعمالی اسـت و خـاص منفصـل، حـاکی از اراده جـدی شارع است، نمی‌توان در مواردی که خاص منفصل قرار دارند، آن خاص را کنار گذاشـت یـا تغییـری در آن ایجاد نمود؛ لذا انقلاب نسبت که رابطه بین ادله را دگرگون می‌سازد در این موارد صحیح نیسـت. در چنـین مواردی عام بر ظهور خود باقی می‌ماند.[۱]

نوع دوم: دو دلیل عام من وجه و یک دلیل خاصّ

۱- دو عام من وجه و یک مخصّص بر مادّه افتراق یکی از دو عام

وقتی تعارض بین دو عام من وجه باشد و مخصّصی بر یکی از آن دو (یعنـی بـر مـورد افتـراق یکـی از آن‌ها) وارد شود. در اینجا خاصّ بر عام مقدّم شده و انقلاب نسبت بین دو عام رخ می‌دهد و رابطـه آن‌هـا را به عموم مطلق تغییر می‌دهد. این یکی از موارد انقلاب نسبت است که در آن عـامی کـه مـادّه افتـراق از آن خارج شده، بر عام دیگر مقدّم می‌شود و پس از خروج مادّه افتراق از عام اوّل، این عام، نسبت بـه عـام دوم عموم و خصوص مطلق می‌گردد (خوئی، ۳/ ۳۹۶).

مثل احادیثی که درباره خلل‌های سهوی نماز وارد شده است: امام صادق (ع) به زراره فرمود: فقط در ۵ مورد است که باید نماز اعاده شود، نداشتن طهارت، قبل از وقت نماز خواندن، خلاف قبله نمـاز خوانـدن، رکوع یا دو سجده را (با هم) انجام ندادن[۲] (ابن بابویه، ۱/ ۲۷۹۱). در حدیث دیگر امام صادق (ع) فرمـود: هر کمی یا زیادی‌ای که (سهواً) در نماز انجام دادی دو سجده سـهو بـه جـا مـی‌آوری[۳] (طوسـی، تهـذیب الاحکام،۱/ ۳٦۱؛ فیض کاشانی، ۲/ ۱٤۹). هم‌چنین امام صادق (ع) فرمودند: هرکس (جزئی) به نمـازش اضافه کرد باید نمازش را اعاده کند[٤] (کلینی، ٦/ ۲٦۸). که حدیث لا تعاد- از آن‌جا که مختص بـه نقیصـه

۱- به این شرح که بیشتر قدما معتقدند تخصیص عام مستلزم مجاز بودن است؛ یعنی «لا تکرم زیدا العالم» قرینه است بر این که از «اکرم کل عالم» تمام علما اراده نشده است و بر خلاف معنای حقیقی آن، در مورد عالمانی غیر زید به کار رفته است. اما محققان متـأخر ـ هـم چـون مرحوم آخوندـ معتقدند تخصیص عام، مستلزم مجاز بودن در عام نیست و می‌گویند: دو نوع اراده وجود دارد: اراده استعمالی و اراده جـدی. معنای اراده استعمالی این است که متکلم افاده معنایی را از استعمال لفظ خاص اراده کرده است؛ یعنی تنها قصـد کـرده معنـایی را در ذهـن مخاطب حاضر نماید؛ اما معنای اراده جدی این است که قصد جدی متکلم و اراده باطنی او به آن معنایی تعلق گرفته کـه بـه ذهـن شـنونده خطور کرده و قصد شوخی ندارد و هدفش فهماندن آن معنا به او است (آخوند خراسانی، ۱/ ۵۱۷). در تمامی قوانین، یک اراده استعمالی در مورد جعل و وضع قانون کلی وجود دارد؛ و بعد که مسئله استثنا و تبصره زدن به قانون پیش می‌آید، معنایش این نیست که الفاظ آن قانون در معنای خود استعمال نشده است تا مجاز لازم آید، بلکه این تبصره‌ها و استثناها از این حکایت می‌کند که مراد جدی، تابع مراد استعمالی نبوده است، بلکه مراد استعمالی به کلیت قانون تعلق گرفته، اما مراد جدی به قانون، به استثنای موارد تخصیص و تبصره، تعلق گرفته است.

۲ - «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ».

۳ - «تَسْجُدُ سَجْدَتَیِ السَّهْوِ فِی كُلِّ زِیادَةٍ تَدْخُلُ عَلَیک أَوْ نُقْصَانٍ» و یا «تَسْجُدُ سَجْدَتَی السَّهْوِ لِكُلِّ زِیادَةٍ و نقیصةٍ تَدْخُلُ عَلَیک».

٤ - «مَنْ زَادَ فِی صَلَاتِهِ، فَعَلَیهِ الْإِعَادَةُ».

سهوی است- اخصّ از حدیث سجده سهو است، پس به وسیله آن تخصیص می‌خورد و مفاد آن چنین می‌شود که سجده سهو برای موارد پنج گانه اعاده نماز است. این مفهوم نیز از حدیث «لزوم اعاده در مورد زیاد کردن چیزی به نماز» اخصّ است و با آن تخصیص می‌خورد، و نتیجه بدین شکل می‌گردد که: نباید به کم کردن یا زیاد کردن سهوی اجزاء و شرایط نماز (به جز آن پنج مورد) اهمیت داد. لذا نسبت بین دو حدیث «لزوم سجده سهو» و «لزوم اعاده نماز» از عموم و خصوص من وجه به عموم و خصوص مطلق دگرگون می‌شود.

۲- دو عام من وجه و یک مخصّص بر مادّه افتراق هر دو عام

وقتی که تعارض بین دو عام من وجه باشد و خاصّی بر مادّه افتراق هر یک از آن‌ها وارد شود. مانند این‌که دلیلی بر استحباب اکرام علما دلالت داشته باشد و دلیل دیگری بر کراهت اکرام فساق، سپس دلیل سومی بر وجوب اکرام عالم عادل دلالت نماید و دلیل چهارمی بر حرمت اکرام فاسق جاهل دلالت کند. در این حالت بین دلیل استحباب و دلیل کراهت، در مادّه اجتماع- که همان عالم فاسق است- تعارض واقع می‌شود؛ و بعد از تخصیص خوردن دلیل استحباب به وسیله دلیل وجوب (از آن رو که اخصّ است)، مورد دلیل استحباب در عالم فاسق منحصر می‌شود. در مورد دلیل کراهت هم وضع به همین شکل است، که در آن نیز پس از تخصیص دلیل کراهت به وسیله دلیل حرمت، مورد دلیل کراهت در عالم فاسق منحصر می‌گردد؛ لذا نسبت بین آن‌ها پس از تخصیص آن دو، تباین می‌گردد، زیرا یک دلیل دلالت بر استحباب اکرام عالم فاسق دارد و دلیل دیگر دلالت بر کراهت آن. در این حالت چاره‌ای نیست جز اینکه به مرجحات رجوع شود یا حکم به تخییر نمود (نائینی، ۴/ ۷۴۷؛ امام خمینی، ۲/ ۳۶؛ خوئی، ۳/ ۳۹۶).

نوع سوم: دو دلیل عام متباین و یک دلیل خاصّ

۱- دو دلیل عام متباین و یک مخصّص برای یکی از دو عام

وقتی که خاصّی بر یکی از دو عام وارد شده باشد و آن را تخصیص بزند و نسبت دو عام متباین را به عموم و خصوص مطلق تغییر دهد و انقلاب نسبت روی دهد؛ در چنین حالتی خاصّ بر عام مقدّم شده و تعارض از بین می‌رود (کرمی، ۴/ ۲۹۲؛ خوئی، ۳/ ۴۰۱)، مانند احادیثی که درباره ارث زن از اموال همسر آمده است: دسته اوّل از این احادیث به طور مطلق می‌گوید: زن از همه اموال شوهرش ارث می‌برد.

از ابا بصیر نقل است که به حضرت صادق (ع) عرض کردم: مردی از دنیا رفته و همسرش وارث اوست؟ فرمود: همه مال برای اوست. عرض کردم: خانمی مرده و شوهرش زنده است. فرمود: همه مال برای اوست (طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/ ۲۹۵). در حدیث دیگر، ابن یعفور از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: از حضرت صادق (ع) پرسیدم: آیا مرد از خانه زن [همسر] و زمین آن، چیزی ارث می‌برد، یا

مانند زن است و از این گونه امور ارث نمی‌برد؟ فرمود: مرد از تمامی میراث زن و زن از همه میراث مرد، ارث می‌برد[1] (حر عاملی، ۱۷/ ۵۲۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/ ۳۰۰؛ همو، الاستبصار، ۴/ ۱۵۴؛ ابن بابویه، ۴/ ۳۹۴).

دسته دوم از این احادیث دالّ بر عدم ارث زوجه از عقار است: امام صادق (ع) فرمودند: زن از عقار ارث نمی‌برد، زن از آجر ارث می‌برد و از زمین ارث نمی‌برد. گفتم: چگونه از فرع ارث می‌برد و ازاصل هیچ ارث نمی‌برد؟ فرمود: چون از آنان نسبی که به واسطه آن ارث ببرد، ندارد و تنها یک بیگانه است[2] (حرعاملی، ۲۶/ ۲۰۸). بنابراین، از فرع ارث می‌برد و از اصل ارث نمی‌برد و به واسطه او بیگانه‌ای بر اهل مواریث وارد نمی‌شود. هم چنین امام باقر (ع) فرمودند: زنان از زمین و عقار (همسرشان) ارثی نمی‌برند[3] (کلینی، ۷/ ۱۲۷).

احادیث دسته سوم می‌گویند: زوجه در صورتی که از شوهر خود فرزندی داشته باشد از عقار ارث می‌برد: به عنوان نمونه احادیثی که حکمت ارث نبردن زن از عقار را بیان نموده و از روی فحوا می‌توان شرط فرزند داشتن را فهمید، مانند: زنان از زمین خانه‌ها چیزی به ارث نمی‌برند و لکن ساختمان و آجرها قیمت می‌شود و یک هشتم، یا یک چهارم آن، به او داده می‌شود؛ فرمود: تنها به این جهت حکم چنین است که آنان ازدواج نکنند و در نتیجه [با آوردن بیگانه در آن جا] میراث اهل مواریث را به تباهی بکشند[4] (کلینی، ۷/ ۱۲۹؛ حر عاملی،۱۷/ ۵۱۹)؛ یا این حدیث که فرزند داشتن را شرط می‌داند: در مورد زنان وقتی که فرزند داشته باشند، به آنان از رباع داده می‌شود[5] (ابن بابویه، ٤/ ۳٤۹).

بین دسته اوّل و دوم تباین است و مخصّصی برای دسته دوم وارد شده، لیکن از آن رو که دسته اوّل و سوم تنافی‌ای با هم ندارند، وجهی برای تخصیص آن‌ها وجود ندارد. در این صورت احادیث عدم ارث زوجه از عقار با حدیث ارث بردن وی در صورت ام ولد بودنش، تخصیص خورده و نسبت بین عام اوّل و عام دوم بعد از اینکه تباین بود، عموم و خصوص مطلق شده و ارث بردن ام ولد از عقار، مقدّم می‌شود.[6]

---

۱ – «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ یَرِثُ مِنْ دارِ امْرَأَتِهِ وَأَرْضِهَا مِنَ التُّربَةِ شَیْئاً أَوْ یَکُونُ ذَلِکَ بِمَنزِلَةِ الْمَرأَةِ فَلایَرِثُ مِنْ ذَلِکَ شَیْئاً؟ فَقَالَ: یَرِثُهَا وَ تَرِثُهُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ تَرَکَ أَوْ تَرَکَتْ».

۲ – «لاترث الزوجةُ من العقار تَرِث الْمَرْأَة الطُّوب وَ لَا تَرِث مِنَ الرِّبَاعِ شَیئاً قَالَ قلْت: کیفَ تَرِث مِنَ الْقَرْعِ وَلا تَرِث مِنَ الرِّبَاعِ شَیئاً؟ فَقَالَ: لَیسَ لَهَا مِنْهُ نَسَبٌ تَرِثُ بِهِ وَ إِنَّمَا هِی دَخِیلٌ عَلَیهِمْ فَتَرِث مِنَ الْقَرْعِ وَ لا تَرِث مِنَ الأَصْلِ وَ لا یدْخُلُ عَلَیهِمْ دَاخِلٌ بِسَبَبِهَا».

۳ – «النِّسَاء لَا یرِثْنَ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا مِنَ الْعَقَارِ شَیئاً»

٤ – «لا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنْ عِقَارِ الدُّورِ شَیْئاً وَلکِن یَقُومُ البِناءُ وَالطُّوبُ وَتُعْطی ثمنها اوْ ربعها قَالَ: وَانَما ذلِکَ لِئَلَا یَتَزَوَّجْنَ النِّساءُ فَیفْسِدْنَ عَلی اهْلِ الْمَواریثِ مَواریثُهُم».

۵ – «محمدُ بنُ ابی عُمَیر عَنْ ابنِ اذینه: فی النِّساءِ إِذا کَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ أُعْطِینَ مِنَ الرِّبَاعِ»

٦ – البته برخی از فقیهان در اینجا گفته‌اند: در اختلاف ادلّه این مورد، مجالی برای انقلاب نسبت وجود ندارد و زن مطلقاً–چه صاحب فرزند باشد و چه نباشد– از عقار به جا مانده از همسر خود ارث نمی‌برد به عبارت دیگر، ایشان کبرای مسئله انقلاب نسبت را قبول دارند اما قائل‌اند در این مقام جاری نمی‌شود. جریان انقلاب نسبت، در مخصّص متصل قابل قبول است، زیرا تمامی کلمات ائمّه: به منزله کلام واحد و در

۲- دو دلیل عام و مخصّص بر هر دو بدون تنافی بین دو خاصّ

وقتی که تعارض بین دو دلیل متباین است و دو خاصّ هر دو را تخصیص بزند و تنافی‌ای بین خاصّ‌ها وجود نداشته باشد، در این مورد نیز انقلاب نسبت رخ می‌دهد و نسبت دو عام از تباین به عموم و خصوص من وجه تغییر کرده و دو عام در مادّه اجتماع متعارض می‌گردند که باید به ترجیح یا تخییر مراجعه نمود. مثل دلیلی که دالّ بر از بین رفتن نجاست، با یک بار شستن است و دلیل دیگری دلالت بر تعدد شستن می‌کند؛ دلیل سومی نیز وارد می‌شود که چند بار شستن، مختصِ طاهر کردن با آب قلیل است و مخصّص دلیلِ اوّل (که قائل به عدم تعدد شستن مطلقاً است) می‌گردد؛ دلیل چهارمی نیز آمده که دالّ بر عدم نیاز چند بار شستن در آب جاری می‌باشد، که این دلیل چهارم هم مخصّص دلیل دوم (که قائل به تعدد شستن مطلقاً است) می‌شود. در چنین صورتی بین دو دلیل اوّل به وسیله تباین، به این شکل تعارض صورت می‌گیرد:

دلیل اوّل: غیر از آب قلیل در سایر آب‌ها با یک بار شستن طهارت حاصل می‌شود.

دلیل دوم: غیر از آب جاری در سایر آب‌ها با چند بار شستن طهارت حاصل می‌شود.

بعد از تخصیص هر یک از آن‌ها، نسبتشان از تباین به عموم و خصوص من وجه تغییر می‌کند. پس از این دگرگونی‌ها دو عام در مادّه اجتماع (یعنی شستن با آب کر) با یک دیگر تعارض پیدا می‌کنند. بنابراین از دلیل اعتبار تعدّد شستن در غیر از آب جاری، اعتبار تعدد شستن در آب کر نتیجه گرفته می‌شود؛ و از دلیل عدم اعتبار تعدد شستن در غیر آب قلیل، عدم نیاز به تعدد شستن در طاهر کردن با کر نتیجه گرفته می‌شود. لذا آن دو دلیل متعارض خواهند بود که بین ترجیح و یا تخییر اختیار وجود دارد (خوئی، ۳/ ۴۰۱؛ امام خمینی، ۲/ ۳۵).

۳- دو دلیل عام متباین و دو خاصّ من وجه

وقتی تعارض بین دو دلیل متباین باشد و دو خاصّ بر هر یک از آن‌ها وارد شود و خاصّ‌ها، با هم رابطه عموم و خصوص من وجه، داشته باشند. مثلاً دلیلی دلالت بر وجوب اکرام علما داشته باشد و دلیل دیگر بر عدم وجوب اکرام آنان دلالت کند و دلیل سومی بر وجوب اکرام عالم عادل دلالت نماید و دلیل چهارمی نیز دالّ بر عدم وجوب اکرام عالم علم نحو باشد. در این مورد انقلاب نسبت با عدم آن فرقی ندارد؛ زیرا بنابر انقلاب نسبت، نسبت - بین دلیل وجوب اکرام علما و عدم دلیل وجوب اکرامشان، پس از خروج عالم نحوی از دلیل اوّل و خروج عالم عادل از دلیل دوم- عموم و خصوص من وجه خواهد بود. به

حکم مخصّص متصل است؛ امّا اشکالی که در ما نحن فیه وجود دارد این است که مخصّص متصلی وجود ندارد تا انقلاب نسبت را در آن جاری بدانیم و اجماع نیز که دلیل منفصل است نه متصل (بحرالعلوم، ۳/ ۱۰۰ - ۱۰۱).

این صورت که مادّه اجتماع دلیل اوّل و دوم عام، عالم فاسق غیر نحوی و مادّه افتراق دلیل وجوب عالم عادل غیر نحوی و مادّه افتراق دلیل حرمت عالم فاسق نحوی است؛ و مادّه اجتماع دو دلیل مخصّص، عادل نحوی است. پس به وجوب اکرام عالم عادلی غیر نحوی حکم می‌شود و به عدم وجوب اکرام عالم فاسق نحوی؛ و درباره اکرام عالم فاسق غیر نحوی به اصول عملیه، یا ترجیح و یا تخییر رجوع می‌شود. بنابر عدم صحت انقلاب نسبت، هر دو عام رأساً از اعتبار ساقط شده و به دو خاصّ عمل می‌شود؛ و از آن رو که بین آن دو عموم و خصوص من وجه است، در مادّه افتراقشان با آن‌ها عمل می‌شود و در مادّه اجتماعشان (که عالم عادل نحوی است) به اصول عملیه یا ترجیح و یا تخییر رجوع می‌گردد. لذا نتیجه همان نتیجه انقلاب نسبت خواهد شد و تعارض در هر حال رفع نمی‌شود (خوئی، ۳/ ۴۰۱؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: عراقی، ۴/ ۱۶۴؛ امام خمینی، ۲/ ۳۶).

مبانی حجّیّت یا عدم حجّیّت روش «انقلاب نسبت» در رفع تعارض

ادلّه منکران مشروعیت «انقلاب نسبت»

علمای منکر انقلاب نسبت، دلایلی را برای این مدعای خود ذکر کرده‌اند:

۱- اراده استعمالی جهت ملاحظه ادلّه و مقایسه آن‌ها با یکدیگر ملاک است و نه اراده جدی؛ اراده، به اراده استعمالی و اراده جدّی تقسیم می‌گردد. اراده استعمالی، اراده متکلم بر تفهیم معنای موضوع له یا مستعمل فیه لفظ است؛ به بیان دیگر، اراده آوردن الفاظ به قصد بیان معنای موضوعٌ له آن‌ها که به مجرّد شنیدن لفظ در ذهن مخاطب -عالم به وضع- نقش می‌بندد (امام خمینی، ۲/ ۱٤۸ و ۷۵). اراده جدّی، عبارت است از اراده متکلّم به بیان هدف اصلی و مراد جدی کلام خود برای مخاطب، که امکان دارد همان مدلول استعمالی کلام و یا غیر آن باشد. در واقع معنای اراده جدّی این است که قصد جدّی متکلم به آن معنایی تعلق گرفته که به ذهن شنونده خطور کرده و قصد شوخی ندارد (مشکینی، ۳۰). از آن رو که ملاک ملاحظه ادلّه، اراده استعمالی است، این ظهور به هنگام ملاحظه دلیلی با دلیل دیگر از مرحله استعمالی بودن تغییر نکرده و به حال خود باقی می‌ماند. مثلاً، ظهور عام در عمومیتش در مرحله اراده استعمالی تغییر و تبدیلی پیدا نمی‌کند حتی اگر مخصّص منفصلی بر آن وارد شده باشد. لذا عام بنابر ظهور تصدیقی آن همواره بر عام بودنش باقی است و بعد از تخصیص عام به وسیله خاصّ، لازم است که این عموم استعمالی نیز هنگام ملاحظه دلیل سوم، در نظر گرفته شود. بدین معنا که از تخصیص آن با خاصّ اوّل قطع نظر می‌شود، زیرا خاصّ منفصل موجب ضیق در اراده استعمالی عام نمی‌شود؛ در صورتی که در اراده جدی به خلاف این است. بنابراین اگر ملاک در ملاحظه ادلّه با یکدیگر اراده استعمالی باشد، انقلاب نسبت بین

ادلّه اصلاً محقق نمی‌گردد (طباطبایی قمی، ۸۳-۸٦).

دلیل این مسئله این است که مدار ملاحظه ادلّه نسبت به یکدیگر، فقط همان ظهوری است که دلیل بر آن دلالت دارد؛ و بدیهی است که ظهور تصوری کلام و مانند آن از شئون دلالت استعمالی لفظ هستند و ارتباطی با اراده متکلم و عدم اراده وی ندارد[1] (مظفر، ۲/ ۱۳۴). عقلا نیز تنها به این خاطر به مقدّم بودن خاصّ بر عام حکم می‌کنند که اخصّ بودن خاصّ موجب این می‌شود که ظهور تصوری و وضعی دلیل خاصّ، قوی‌تر از ظهور تصوری و وضعی دلیل عام باشد (جزایری، ۸/ ۲۹۳). دلیل خاصّ نیز قرینه‌ای بر عام شده و این قرینه بودن از شئون ظهور لفظ و نیروی ظهور آن است، نه از شئون اراده جدی متکلم (صدر، بحوث، ٤/ ۲۷۰). بنابراین مدار ملاحظه ادلّه را نمی‌توان کشف فعلی[2] و اراده جدی دانست؛ زیرا تعارض بین دو کشف فعلی بی‌معناست چون چیزی با لفظ در کشف فعلی آن تعارض پیدا نمی‌کند، بلکه مدار کشف نوعی است (آشیانی، ۲/ ٦۰). کشف نوعی متوقف بر ظنّ شخصی نیست، بلکه ظن نوعی برای کشف نوعی کفایت می‌کند، اگرچه که ظن شخصی بر خلاف ظن نوعی باشد (آملی، ٤/ ۳۲۵). همچنین نسبت ادلّه فقط با ملاحظه ظهورها (ظهور عام یا عام‌ها) بررسی می‌گردد و اگر عام به وسیله یک مخصّص منفصل تخصیص بخورد، اگرچه که این تخصیص قطعی است لیکن ظهور عام را از بین نمی‌برد اگرچه که حجّیّت آن را ساقط می‌کند (آخوند خراسانی، ۱/ ۵۱۵). امّا باید دقت داشت که ظهور عام در این شرایط تصوّری است که حتی با وجود مخصّص منفصل از بین نمی‌رود؛ هم چنین هنگام تخصیص عام ظهور تصدیقی در اراده استعمالی، نیز ظهور خود را از دست نمی‌دهد، زیرا حتی با وجود مخصّص‌های منفصل، تصرّفی در آن رخ نمی‌دهد. بنابراین ظهورات تصوری و تصدیقی ادله به هنگام ملاحظه دلیلی با دلیل دیگر از مرحله استعمالی بودن تغییر نکرده و به حال خود باقی می‌ماند (اراکی، ۲/ ٤۷۲).

۲- عام بعد از تخصیص نیز بر عموم خود باقی است؛ با وجود مخصّص منفصل، عام عنوان ضد خاصّ نمی‌گیرد. اگر عام بعد از تخصیص بر عمومش باقی نباشد، در بقیه موارد تخصیص نخورده هم دیگر حجّیّت نخواهد داشت، زیرا مواردی که تخصیص نخورده‌اند کما کان مشمول عمومیت عام هستند. البته ممکن است با وجود قرینه‌ای فهمید که برخی موارد مشمول عام نیستند؛ زیرا قرینه معیّنی برای موارد عام وجود ندارد و اصل عدم وجود یک مخصّص دیگر، موجب ظهور لفظ در بقیه موارد عام نمی‌شود؛ اگرچه

---

۱. سخن یک ظهور تصوری و دلالت استعمالی دارد و یک ظهور تصدیقی و دلالت جدّی که همان مراد واقعی گوینده است و ظهور تصوری کلام ارتباطی با اراده متکلم ندارد.

۲. معنای کشف فعلی همان تطابق اراده استعمالی و اراده جدی است. بدین معنا که اراده استعمالی کاشف نوعی از اراده جدی است و این کشف نوعی- حتی در فرض عدم تطابق آن با کشف فعلی- از کاشفیت خود جدا نمی‌گردد (سبحانی، ۱/ ۱۹۷). زیرا عدم تطابق دو اراده به خاطر وجود حجّتی خاصّ، موجب از بین رفتن حجّیّت این کشف نوعی -که ملاک سیره عرف و مستند آنان در خطاباتشان است-، نمی‌شود (امامی خوانساری، ۳/ ۲۰٤).

که نشان می‌دهد که منظور همه عام بوده است ولی به مرتبه ظهور لفظ در تمام عـام نمی‌رسـد (ذهنـی، ٦/ ١٠٩٤). شیخ انصاری، اثبات ظهور عام را در بقیه موارد عـام بـه سـبب اصـالت عـدم تخصـیص می‌دانـد (انصاری، ٢/ ٧٩٤)؛ لیکن شیخ از جریان اصالت عدم تخصیص منع نمـوده زیـرا در ایـن مـورد قطـع بـه تخصیص وجود دارد (آملی، ٢/ ٣١٧).

۳- انقلاب نسبت ممکن است موجب مقدّم شدن یکـی از دو دلیـل بـر دیگـری، بـدون وجـود هـیچ ترجیحی گردد. بدیهی است که در مواجهه با ادلّه باید نظر شارع را از مجموع اوامر و سخنانش کسب کرد. لذا وجهی برای مقدّم کردن یک دلیل، قبل از ملاحظه دلیل دیگر وجود ندارد. مثل زمانی که یـک عـام و دو خاصّ وجود داشته باشد و نسبت بین هر دو خاصّ با عام مساوی باشد و وجهـی بـرای مقـدّم کـردن یـک خاصّ قبل از ملاحظه خاصّ دیگر نباشد (همان). لیکن این قول سخن پذیرفته شده‌ای نیست، زیرا انقلاب نسبت مختصّ زمانی است که مزیّت یا خصوصیّتی بین دو دلیل وجود داشته باشد که موجب مقـدّم شـدن یکی از دو دلیل با دلیل دوم و سپس ملاحظه آن با دلیل سوم گردد. مانند اینکه یک خاصّ و دو عام من وجه داشته باشیم و یکی از دو عام با خاصّ منافات داشته باشد و عام دیگر موافق خاصّ باشـد؛ در ایـن حالـت باید عام منافی را با خاصّ تخصیص زده سپس با عام دوم ملاحظه گـردد و طبـق قـول موافقـان بـا انقـلاب نسبت، نسبت دو دلیل از عموم و خصوص من وجه، به عموم و خصوص مطلق تغییر می‌کند و عام اوّل بـه خاطر اخصّ بودنش بر عام دوم مقدّم می‌گردد (آملی، ٤/ ٤١٣).

ادله قائلان به حجّیّت «انقلاب نسبت»

در خصوص اثبات این قاعده اصولی، می‌توان به دلیل عقل تمسک نمود و گفت که دلیل لبی است کـه در هنگام تعارض بیش از دو دلیل، حکم به ترتیب علاج می‌کند؛ چه اصولیون این ترتیب را انقلاب نسـبت نام نهند چه از این نام‌گذاری ابا ورزند، یا بـه کلّـی آن را رد کننـد. مرحـوم نـائینی و پیـروان مکتـب ایشـان همچون مرحوم خوئی را می‌توان از سردمداران معتقد به انقـلاب نسـبت دانسـت کـه آن را از امـور روشـن برمی‌شمرند که صرف تصور آن برای تصدیق صحت آن کافی است (خوئی، ٣/ ٣٨٦).

۱- دلیل اوّل که شهید صدر آن را بیان کـرده از دو مقدّمـه تشـکیل می‌گـردد. مقدّمـه اوّل: از آن رو کـه تعارض حجّت و غیر حجّت مفهومی ندارد، لذا هر چیز به اندازه‌ای که حجّت است می‌تواند معارض واقع شود. مقدّمه دوم: جمع عرفی مقتضی این است که هر حجّت اخصّی بر حجّت اعمّ قرینـه باشـد؛ بنـابراین اگر دو دلیل متعارض وجود داشته باشند و بر یکی ازآن‌ها دلیل خاصّی وارد شود که مدلول آن را تخصـیص بزند، به نحوی که این معارض بعد از تخصیص خـوردنش اخـصّ از دلیـل دیگـر شـود، بـه وسـیله قـانون تخصیص، مقدّم می‌گردد؛ زیرا نسبت فقط بین دو حجّت ملاحظه می‌شود، پس موردی کـه طـرف نسـبت

می‌شود، بقیه موارد عام هستند که عام برای آن‌ها حجّت است و این همان انقلاب نسبت می‌باشد (صدر، بحوث، ۷/ ۲۸۸)؛ گویی ایشان قائل است که هر خاصّی بر عام مقدّم است، خواه خاصّ به تنهایی در نظر گرفته شود، خواه خاصّ نتیجه تعامل عام با خاصّ باشد. مرحوم خوئی نیز، با بیان دو مقدّمه که یکی متشکل از انواع دلالت الفاظ بر معنی است (اُنسی، وضعی، تصدیقی) و دیگری این که تعارض بین دو دلیل به اعتبار حجّت بودن هر یک از آن‌هاست و اگر دلیل و حجّت نبودند تعارضی اصلاً به وجود نمی‌آمد و وقوع تعارض بین حجّت و غیر حجّت بی‌معناست؛ صحّت انقلاب نسبت را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید تصدیق انقلاب نسبت با تصوّر آن تحقق می‌یابد (خوئی، ۳/ ۳۸٦).

۲- دلیل دوم با این مقدّمه بیان می‌گردد: کلامی که از مولا صادر می‌شود سه نوع ظهور دارد: ظهور تصوری، ظهور تصدیقی، ظهور تصدیقی جدی (صنقور بحرینی، ۱/ ٤۷۱). ظهور تصدیقی، کاشفِ نوعیِ ظهورِ تصدیقیِ جدی است. در مواردی که ظهور تصدیقی جدی با این کشف نوعی مطابقت داشته باشد، کاشفیت، فعلی خواهد شد و در مواردی که ظهور تصدیقی جدی با کشف نوعی مطابقت نداشته باشد از آن چیزی که بوده تغییر نخواهد کرد، کاشف نوعی باقی مانده و فعلی نمی‌گردد (اصفهانی، ۳/ ۱۸٤). مخصّص متّصل مانع از انعقاد ظهور دوم و سوم با هم می‌شود و گاهی نیز مانع ظهور اوّل نیز می‌گردد؛ هم چنین مخصّص منفصل مانع از انعقاد ظهور تصدیقی جدی می‌شود. به هر صورت، مخصّص متّصل یا منفصل مانع ظهور تصدیقی جدی است؛ ولی وقتی مخصّص، منفصل باشد ظهور تصدیقی به قوت خود باقی است. هر دلیلی کاشف از مراد جدی است و به حسب ظهور کاشفش، از دلیل دیگر مطلقاً اخصّ خواهد بود و به وسیله تخصیص مقدّم می‌شود. بنابراین وقتی یک تخصیص بر دو عام متعارض وارد می‌شود، ظهوری که کاشف از اراده جدی عموم است از بین می‌رود و مراد از آن هر چه غیر از مقدار تخصیص خورده خواهد شد، و نسبت به معارضش به حسب این ظهور تبدیل به عموم و خصوص مطلق می‌گردد. به همین جهت، قائل شدن به عدم انقلاب نسبت در تخصیص منفصل مساوی با عدم حجّیّت مخصّص منفصل است (نائینی، ۲/ ۲۷۸؛ صدر، بحوث، ۷/ ۲۸۹).

۳- تعارض بین ادلّه، به اندازه کشف آن ادلّه ملاحظه می‌شود و شکی نیست که عام مخصّص پس از تخصیص دایره کشف آن و حکایتش از واقع تنگ می‌گردد. وقتی دایره عام محدود شد دیگر به گستره قبل از تخصیص نیست. مثلاً در لاتکرم الفساق من العلماء دلیل خاصّ نشان می‌دهد که ظهور عام اکرم العلماء دیگر پا بر جا نیست؛ و مراد جدی این عام علمای غیر فاسق می‌باشد. لذا موجب تضییق دایره عام از منظور نفس امر شده و با محدود شدن ظهور عام و حکایت آن از واقع، نسبت بین آن عام مخصّص و عام دیگر به عموم و خصوص مطلق تبدیل شده و انقلاب نسبت رخ می‌دهد (عراقی، ۴/ ۱۶۰). به دیگر سخن، در دو

عام من وجه و ورود مخصّص منفصل یا متّصل بر یکی از آن‌ها، تعارض بین دو حجّت است، نه دو ظهور؛ و مخصّص مقدار حجّیّت عام را معیّن می‌کند، و عام قبل از تخصیص حجّیّت کاملی ندارد، لذا صلاحیت تقابل با عام دیگر را ندارد و در اینجا انقلاب نسبت رخ می‌دهد و نسبت دو عام از من وجه به مطلق دگرگون می‌شود (نائینی، فوائد الاصول، ۴/ ۷۴۷).

۴- انقلاب نسبت در بعضی موارد آن چنان قطعی و بلا منازع است که انکار آن مستلزم لغو نمودن نص یا به طور کلی کنار گذاشتن ظاهر می‌شود، حال آنکه این دو امر ممکن نیست. وقتی که عامی همچون «اکرم العلماء» و خاصّی مثل «لاتکرم فساقهم» و عام دیگری مانند «یستحب اکرام العدول» وارد شود بنابر نظریه انقلاب نسبت «وجوب اکرام علماء» به وسیله «لاتکرم الفساق» تخصیص می‌خورد و نسبت بین اکرم العلماء و استحباب اکرام عدول، پس از من وجه بودن، عموم و خصوص مطلق می‌گردد. لذا به وجوب اکرام علمای غیر فاسق و استحباب اکرام شخص عادل غیر عالم حکم می‌شود. اگر در چنین مواردی حکم به انقلاب نسبت نشود و هم چنین به تخصیص دلیل استحباب اکرام عدول غیر عالم حکم نگردد، نسبت بین اکرم العلماء و استحباب اکرام عدول عموم و خصوص من وجه می‌شود (شیخ انصاری، ۲/ ۷۹۹). بنابراین مورد افتراق، علمای فساق و عدول غیر عالم و مورد اجتماع، علمای عادل خواهد بود و این دو وقتی با هم نسبت به عالم عادل تعارض پیدا می‌کنند، هر دو از حجّیّت ساقط می‌گردند و در نتیجه اکرام عالم عادل واجب نخواهد بود و با ملاحظه «لاتکرم فساقهم» اکرام عالم فاسق نیز واجب نخواهد بود و نتیجه این خواهد شد که اصلاً موردی برای عام باقی نخواهد ماند، اگر هم گفته شود که اکرم العلما به لا تکرم فساقهم تخصیص نمی‌خورد موجب لغو شدن خاصّ می‌گردد. لذا در چنین حالتی چاره‌ای جز قائل شدن به انقلاب نسبت نخواهد بود (همو).

۵- مشکینی در حاشیه خود بر کتاب کفایه الاصول معتقد است که ظهور عام به وسیله قرائن لبی منفصل نیز از بین می‌رود؛ وی می‌نویسد: قرائن لبّی منفصل مانند قرائن متّصل هستند و کاشف از مخصص متصل به عام بوده، ظهور عام را از بین می‌برند و موجب تنگ شدن دایره ظهور عام می‌شوند و نهایتاً قرائن لبی نیز ظهور جدیدی را برای عام شکل می‌دهند و اثر آن‌ها بر دلیل عام همچون مخصّص لفظی منفصل است. وی بر همین مبنا دیدگاه صاحب عوائد الایام را نقل کرده که چنانچه یکی از ادله لبی باشد قائل به انقلاب نسبت است (آخوند خراسانی، ۲/ ۴۰۷؛ مشکینی، ۳۸۳)، که این مبنا نیز می‌تواند در اصل حجیت روش انقلاب نسبت به عنوان یک شاهد و موید مورد استناد باشد.

نتیجه‌گیری

از پژوهش فوق این نتایج حاصل می‌گردد:

۱. منظور از انقلاب نسبت در رفع تعارض بین ادله متعدد این است که گاهی کـه در میـان دو دلیـل، تعارض مستقر وجود دارد، بعد از تخصیص یا تقیید یکی از دو دلیل به وسیله دلیل سومی، نسـبت آن‌هـا از تعارض مستقر به تعارض غیر مستقر، تبدیل می‌گردد؛ به این تبدیل در اصطلاح علـم اصـول فقـه، انقـلاب نسبت گفته می‌شود.

۲. مبنای اصلی حجّیّت انقلاب نسبت، دلیل عقل است و اگر در برخی تعارض ادلّه لفظـی، انقـلاب نسبت حجّت دانسته نشود، نصّ عام و ظهور آن که از مسائل مبرهن اصول فقه‌اند، حجّیّتی نخواهند داشت.

۳. در رویارویی با صور مختلف تعارض ادله چنین رفتـار می‌شـود: اگـر نسـبت بـین ادلـه متعـارض تساوی باشد، حکم آن همان حکم دو دلیل متعارض می‌گردد. اما اگر نسبتشان عموم و خصوص من وجـه باشد، حتماً باید به مرجحات مراجعه نمود، و اگر عموم و خصوص مطلـق باشـند، اگـر محـدودیتی بـرای تخصیص عام نباشد، آن را تخصیص می‌زند و اگر محذوری در میان باشد، مانند دو متباین حکم می‌گردد؛ زیرا هر دو خاص با عام متباین هستند.

۴. انقلاب نسبت در این موارد حجّیّت دارد:

نوع اول: یک دلیل عام و دو دلیل خاص؛ شامل: ۱. یک دلیل عام و دو دلیل خاص من وجـه. ۲- یـک دلیل عام و دو دلیل خاص مطلق. ۳- یک دلیل عام، یک دلیل خاص و یک دلیل اخص. ۴- یک دلیل عام، یک دلیل خاص منفصل و یک دلیل عام متصل به اخص.

نوع دوم: دو دلیل عام من وجه و یک دلیل خاص؛ شامل: ۱- دو عام من وجه و یک مخصص بـر مـاده افتراق یکی از دو عام. ۲- دو عام من وجه و یک مخصص بر ماده افتراق هر دو عام.

نوع سوم: دو دلیل عام متباین و یک دلیل خاص؛ شامل: ۱- دو دلیل عام متباین و یک مخصـص بـرای یکی از دو عام. ۲- دو دلیل عام و مخصص بر هر دو بدون تنافی بین دو خاص. ۳- دو دلیل عـام متبـاین و دو خاص من وجه (که این مورد فرقی ندارد به انقلاب نسبت قائل شویم یا خیر).

منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ***کفایة الاصول*** (با حواشی مشکینی)، قم، لقمان، ۱۴۱۳ ق.

ابن بابویه، محمّد بن علی، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱٤۱۳ ق.

اراکی، محمد علی، ***اصول الفقه***، قم، موسسه در راه حق، ۱۳۷۵.

اصفهانی، محمد حسین، ***نهایة الدرایه***، بیروت، موسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۳٦۱ ق.

امامی خوانساری، محمد، ***تسدید القواعد فی حاشیة الفرائد***، تهران، نشر القوانینی، ۱٤۰۰ ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***فرائد الاصول***، قم، انتشارات علامه، ۱۳٦۹.

ایروانی، باقر، ***الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی***، سعید بن جبیر، قم، ۱۳۸۲.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ***کفایه الاصول***، قم، موسسه آل البیت (ع)، ۱٤۰۹ ق.

آشتیانی، محمد حسن، ***بحر الفوائد فی شرح الفرائد***، بیروت، موسسه التاریخ العربی ۱۳۱۹ ق.

آقا بزرگ طهرانی، محمد حسن، ***الذریعة الی تصانیف الشیعة***، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.

آملی، محمد تقی، ***منتهی الوصول الی غوامض کفایة الاصول***، تهران، چاپخانه فردوسی، ۱۳۹۰ ق.

آملی، هاشم، ***مجمع الافکار و مطرح الانظار***، قم، المطبعه العلمیه، ۱۳۹۵ ق.

بحر العلوم، محمد، ***بلغة الفقیه***، تهران، منشورات مکتبة الصادق، ۱٤۰۳ ق.

بروجردی، حسین، ***جامع أحادیث الشیعه***، تهران، فرهنگ سبز، ۱۴۲۹ ق.

تبریزی، موسی، ***اوثق الوسائل فی شرح الرسائل***، قم، انتشارات نجفی، ۱۳٦۹.

جزایری، محمد جعفر، ***منتهی الدرایة فی توضیح الکفایه***، قم، نشر الفقاهه، ۱٤۲۷ ق.

حایری یزدی، عبد الکریم، ***درر الفوائد***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، ***تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه***، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.

حسینی، محمد باقر، ***تعارض ادله (تعارض در مواد قانونی، ادله اثبات دعوی و مفاد قرارداد)***، آیین احمد، قم، ۱۳۸۸.

حکیم، محمد سعید، ***المحکم فی اصول الفقه***، قم، موسسه المنار، ۱٤۱٤ ق.

خمینی، روح الله، ***انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایه***، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳.

خوئی، ابو القاسم، ***مصباح الاصول***، قم، داوری، ۱٤۱۲ ق.

ذهنی تهرانی، محمد جواد، ***تحریر الفصول فی شرح کفایه الاصول***، قم، موسسه الامام المنتظر (عج)، ۱۳۹۱ ق.

راغبی، محمد علی، «شیوه‌های تعارض زدائی از ادلّه استنباط با تاکید بر دیدگاه آیت الله سید عبد الاعلی سبزواری»، ***فصلنامه پژوهش‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی***، ش ۱، ۱۳۸۲، ۷۵-۹۴.

رشاد، محمد، ***اصول فقه***، تهران، اقبال، ۱۳٦۷ ق.

روحانی، محمد صادق، ***منتقی الاصول***، تحریر عبد الصاحب حکیم، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۳ ق.

سانو، قطب مصطفی، ***مصطلحات اصول الفقه***، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۲۰۰۰ م.

سبحانی، جعفر، ***الوسیط فی اصول الفقه***، قم، موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۳۹۰ ق.

صدر، محمد باقر، ***بحوث فی علم الاصول***، قم، مجمع علمی شهید صدر، ۱۴۰۵ ق.

_____، ***تعارض الادلّة الشرعیه***، مقرر: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۵ م.

_____، ***دروس فی علم الاصول***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.

صفی پور، عبد الرحیم، ***منتهی الارب فی لغة العرب***، بی‌جا، کتابخانه سنایی، بی‌تا.

صنقور البحرینی، محمد، ***المعجم الاصولی***، قم، انتشارات نقش، ١٤٢٦ ق.

طباطبایی قمی، تقی، ***آرائنا فی اصول الفقه***، قم، انتشارات مفید، ۱۳۷۱.

طوسی، محمد بن حسن، ***الاستبصار فیما اختلف من الأخبار***، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰ق.

_____، ***تهذیب الأحکام***، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

عراقی، ضیاء الدین، ***نهایه الافکار***، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ***الوافی***، اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین (ع)، ١٤٠٦ ق.

کرمی، محمد، ***طریق الوصول الی کفایه الاصول***، قم، المطبعه العلمیه، ۱۳۸۶ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***اصول الکافی***، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ***شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام***، محقق: عبد الحسین محمد علی بقال، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ١٤٠٨ ق.

محقق داماد، مصطفی، ***مباحثی از اصول فقه***، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۲.

مشکینی، علی، ***اصطلاحات الاصول***، قم، دار الهادی للمطبوعات، ١٤١٣ ق.

مظفر، محمد رضا، ***اصول الفقه***، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، ***انوار الاصول***، قم، نسل جوان، ١٤١٦ ق.

منسوب به امام رضا (ع)، ***الفقه- فقه الرضا***، مشهد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ١٤٠٦ ق.

موسوی قزوینی، علی، ***الاجتهاد و التقلید*** (التعلیقة علی معالم الأصول)، محقق: سید علی علوی قزوینی، قم، دفتر انتشارات اسلامی ،١٤٢٧ ق.

نائینی، محمد حسین، ***اجود التقریرات***، مقرر: سید ابوالقاسم خوئی، قم، موسسه مطبوعاتی دینی، ١٣٦٩.

_____، ***فوائد الاصول***، مقرر: محمدعلی کاظمی، قم، جامعة المدرسین، ١٣٧٦ ق.

نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، ***عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام***، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٧ ق.

هاشمی خان‌عباسعلی، علی، «تعارض ادلّه و قواعد رفع آن»، ***نشریه فقه و تاریخ تمدن ملل اسلامی***، ش ۲۵، ۱۳۸۹، ۶۷-۱۰۴.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i3.50600

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۴۴-۱۲۹

مجازات سبِّ معصومان و چگونگی رفع تعارض آن با سیرهٔ عملی ایشان*

سید مهدی مرویان حسینی[1]
دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
Email: marvian.am@gmail.com
دکتر عباسعلی سلطانی
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: soltani@um.ac.ir

چکیده

مجازاتی که فقها برای سبّ و شتم پیامبر و امامان با استناد به روایات بیان کرده‌اند وجوب قتل شخص دشنام‌دهنده و مهدورالدّم بودن اوست. به‌رغم این معنا در سیره عملی حضرات معصومان موارد گوناگونی وجود دارد که ایشان با شخص دشنام دهنده به رفق و مدارا برخورد کرده و اصحاب خود را از اینکه مجازات قتل را اجرا کنند بازداشته‌اند. این جستار در مقام رفع تعارض پیش‌گفته، مستندات روایی مجازات قتل دشنام دهنده را تحلیل و بررسی کرده و چنین نتیجه گرفته که قدر متیقن از ادله مورد اشاره، وجوب قتل دشنام دهنده‌ای است که مقام رسالت پیامبر را هدف قرار داده است. در فرض تسرّی مورد روایات به دشنام دهنده امامان، مجازات قتل مربوط به معاندان و نواصبی است که از سر علم و آگاهی شخصیت حقوقی و جایگاه امامت امام را مورد هتک قرار دهند. حاصل اینکه میان حکم شرعی مجازات شخص سابّ و سیرة عملی امامان معصوم در برخورد اخلاقی کریمانه با افرادی که از روی جهل به ایشان توهین کرده و از سر جهل با شخص حقیقی آنان در خصومت واقع شده‌اند، تعارضی وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: سبّ النبی، سبّ الائمه، مجازات سب، قتل، شخصیت حقوقی.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹٤/۰۸/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۲/۰۱.
۱ . نویسنده مسئول

The Penalty for Blasphemy against the Infallibles and its Reconciliation with their Practical Conduct

Sayyed Mahdi Marvian Hosseini (corresponding author), Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad
Abbas Ali Soltani, Ph.D., Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The penalty for blasphemy against the holy Prophet and the Infallibles prescribed by the Shiite Jurists based on the hadiths is the obligation of killing the blasphemer and that his blood may be shed with impunity. Nonetheless, there are a variety of cases in the infallibles' practical conduct where they have treated the blasphemer nobly and with tolerance and prevented their companions from executing the death penalty. The authors, with a view to resolve the above said contradiction, have reviewed and analyzed the hadiths underlying the death penalty for the blasphemer and concluded that up to the certainty of the referred proofs is the obligation of killing the blasphemer who has targeted the holy Prophet's prophethood position. In case the subject matter of hadiths is extended to those who blaspheme the Imams, the death penalty concerns the rancorous persons and blasphemers who knowingly and intentionally insult the Imam's legal personality and Imama position. Therefore, there is no conflict between the religious ruling of punishing the blasphemer and the Infallibles' practical conduct in the form of treating morally and generously those who unknowingly insult them and, out of ignorance, were hostiles to their individual .personality

Keywords: Blasphemy against the holy Prophet, blasphemy against the Imams, .blasphemy punishment, death penalty, legal personality

مقدمه

یکی از مواردی که فقها در کتاب حدود به آن توجه کرده‌اند، سبّ و شتم پیامبر اکرم (ص)، دوازده امام معصوم (ع) و حضرت صدیقه طاهره (س) است. تمام فقها گفته‌اند مجازات کسی که بـه یکـی از چهـارده معصوم دشنام دهد و به آنان فحش و ناسـزا گویـد قتـل اسـت (صـاحب‌جواهر، ٤١/ ٤٣٢ و ٤٣٥ و ٤٣٧؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ٤١ موسوعه/ ٣٢١؛ گلپایگانی، ٢/ ٢٤٢ و ٢٤٧). نیز گفته‌انـد بـر کسـی کـه سبّ معصومان را بشنود واجب است در صورت توانایی و ایمنـی از وارد آمـدن ضـرر جـانی یـا مـالی بـر خودش یا سایر مؤمنان به کشتن شخص ساب اقدام کند و بنا بر مشهور در اجرای این حکم بـه اذن حـاکم شرع نیازی نیست (شهید ثانی، ٩/ ١٩٤؛ نجفی، ٤١/ ٤٣٢ و ٤٣٨؛ مرعشی نجفـی، ١/ ٣٣٢؛ خـوئی، ٤١ موسوعه، ٣٢٢). معنای سبّ و شتم که در لغت فارسی از آن به فحش و ناسزا تعبیر می‌شود هر چیزی است که بر کمبود، نقصان و توهین دلالت داشته باشد (گلپایگانی، ٢/ ٢٤٥)؛ بنابراین مراد از شـتم و سـبّ ائمـه چیزی فراتر از فحش و ناسزایی است که به ذهن فارسی زبانان متبادر می‌شود. مفاد روایات نیز ایـن معنـا را تأیید می‌کند.

مهم‌ترین مستند و دلیل تعیین مجازات قتل برای جرم مـورد اشـاره روایـات متعـددی اسـت کـه خـون دشنام‌دهنده به پیامبر و ائمه را مباح دانسته و به کشتن وی امـر کـرده اسـت (کلینـی، ١٤/ ٢٦١-٢٦٥؛ حـر عاملی، ٢٨/ ٢١١-٢١٨). در این میان گزارش‌هایی از سیره و روش عملی پیامبر و امامان معصوم وجود دارد که نشان می‌دهد آنان نسبت به افرادی که به ایشان دشنام می‌دادند به طرق دیگری برخورد کرده و در مواردی با آنان به رفق و مدارا رفتار کرده‌اند. تا جایی که اصحاب خود را از تعرض به شخص ساب نهی کرده‌اند.

نوشتار پیش رو در صدد است تا ضمن دو مقام مستندات مجازات قتـل بـرای سـابّ النبـی و الائمـه و گزارش‌های حاکی از سیره ایشان در برخورد با دشنام‌گویان را از نظر سندی و دلالی تحلیل و بررسـی کنـد تا در پرتو آن به این پرسش پاسخ داده شود که آیا میان سیره عملی ائمه با سنت قـولی آنـان در مسـئله مـورد بحث تعارض وجود دارد و در صورت مثبت بودن پاسخ، راه رفع این تعارض چیست؟

مقام اول: روایات دالّ بر قتل دشنام‌دهنده به معصومان

أ. سبّ پیامبر

١. هشام بن سالم می‌گوید از امام صادق (ع) در مورد ناسزاگویی به رسول خدا (ص) پرسش شد. امام فرمود: هرکس زودتر فرصت یافت، دشنام‌دهنده را بکشد و نیازی به اذن و حکم امام نیست: «عَنْ هِشَامِ بْنِ

سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سُئِلَ عَمَّنْ شَتَمَ رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: یقْتُلُهُ الْأَدْنی فَالْأَدْنی قَبْلَ أَنْ یرْفَعَهُ إِلَی الْإِمَامِ» (کلینی، ١٤/ ٢٣٩).

۲. علی بن جعفر از امام کاظم (ع) نقل کرده که فرمود فرستاده زیاد بن عبیدالله حارثی والی مدینه نزد پدرم آمد و ایشان را به حضور وی طلبید. علیرغم آنکه پدرم عذر آوردند فرستاده والی بار دیگر آمد. در نهایت در حالی که والی، همهٔ فقهای مدینه را نزد خود جمع کرده بود پدرم بر وی وارد شد. زیاد بن عبیدالله از پدرم درباره مجازات مردی از اهالی وادی القری که از پیامبر به بدی یاد کرده بود پرسش کرد. پدرم امام صادق نظر فقیهان مدینه را پرسیدند. ایشان گفتند تأدیب می‌شود، زده می‌شود، تعزیر و زندانی می‌شود. پدرم فرمود اگر از یکی از یاران پیامبر این‌گونه که درباره پیامبر گفته شده، یاد شده بود چه حکمی داشت؟ گفتند: همین حکم را داشت. پدرم فرمود: سبحان الله! بین پیامبر و یکی از یارانش تفاوتی نیست. والی مدینه گفت: ای ابا عبدالله، اگر ایشان منظور ما بودند، کسی را به دنبال شما نمی‌فرستادیم. امام صادق فرمود: پدرم به من خبر داد که رسول خدا فرمود: وضعیت مردم نسبت به من یکسان و مساوی است. هر کس شنید کسی مرا به بدی یاد می‌کند، بر او واجب است که دشنام‌دهنده به من را بکشد و بر حاکم نیز واجب است اگر کسی را که از من بدگویی می‌کند نزد او بردند، به قتل رساند: «النَّاسُ فِیّ أُسْوَةٌ سَوَاءٌ، مَنْ سَمِعَ أَحَداً یذْکرُنِی، فَالْوَاجِبُ عَلَیهِ أَنْ یقْتُلَ مَنْ شَتَمَنِی، وَ لَایرْفَعُ إِلَی السُّلْطَانِ، وَ الْوَاجِبُ عَلَی السُّلْطَانِ إِذَا رُفِعَ إِلَیهِ أَنْ یقْتُلَ مَنْ نَالَ مِنِّی» (کلینی، ١٤/ ٢٦٣).

مشابه مضمون روایت پیش‌گفته در خبری از حسن بن علی وشاء نقل شده است. با این تفاوت که در پاسخ پرسش امام از فقهای حاضر در مجلس، برخی به بریدن زبان شخص مجرم فتوا دادند. افزون بر این در روایت ابن وشا به ذیل روایت که امام صادق (ع) سخن پیامبر (ص) را نقل کردند اشاره نشده است (کلینی، ١٤/ ٢٦١). نیز روایتی از مَطَر بن اَرقَم نقل شده که تا حد زیادی با دو روایت مورد اشاره وحدت مضمون دارد مگر آنکه سخن از محاکمهٔ دو فردی است که یکی فضیلت و برتری رسول خدا بر بنی امیه را منکر شده و آن دیگری به واسطه این اهانت متعرض وی شده و بر صورت او خراشی وارد کرده است. امام در مقام رفع دعوی فرمودند کسی که پیامبر را در فضیلت و برتری مثل دیگران دانسته باید کشته شود: «کانَ ینْبَغِی لِلَّذِی زَعَمَ أَنَّ أَحَداً مِثْلُ رَسُولِ اللَّهِ فِی الْفَضْلِ أَنْ یقْتَلَ وَ لَایسْتَحْیا» (کلینی، ١٤/ ٢٦٩).

۳. محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل کرده که فرمود مردی از قبیله هذیل به پیامبر ناسزا می‌گفت. وقتی خبر جسارت این شخص به پیامبر رسید حضرت از اصحاب پرسیدند کسی هست به حساب وی برسد. دو نفر از انصار اعلام آمادگی کردند و پس از جست و جوی او و یافتنش وی را کشتند. محمد بن مسلم می‌گوید از امام باقر پرسیدم اگر امروز هم کسی به پیامبر ناسزا بگوید باید کشته شود؟ امام فرمود

اگر از جان خود ترس نداری باید این شخصی را بکشی: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ: فَقُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ: أَ رَأَیتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا الآنَ سَبَّ النَّبِی، أَ یقْتَلُ؟ قَالَ: إِنْ لَمْ تَخَفْ عَلی نَفْسِک فَاقْتُلْهُ» (کلینی، ١٤/ ٢٦٥).

٤. از امام باقر روایت شده که فرمود هر کس به پیامبر دشنام دهد باید کشته شود و توبه او پذیرفته نیست: «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِی أَنَّهُ قَال: مَنْ سَبَّ النَّبِی قُتِلَ وَ لَمْ یسْتَتَبْ» (ابن حیون، ٢/ ٤٥٩).

٥. از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود هر کس به پیامبری دشنام دهد کشته می‌شود و چنانچه به صحابی ایشان ناسزا گوید تازیانه می‌خورد: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ سَبَّ نَبِیاً قُتِلَ وَ مَنْ سَبَّ صَاحِبَ نَبِی جُلِدَ» (الامام الرضا ، ٤٣).

بررسی و نظر:

از میان روایات مطرح درباره مجازات سبّ پیامبر، پنج روایت اول در کتاب شریف کافی نقل شده که سند حدیث اول، روایت ابن وشاء و خبر محمد بن مسلم صحیح و از نظر اتصال مسند است. خبر علی بن جعفر به خاطر وجود علی بن اسباط در سلسه روات که فطحی مذهب و البته ثقه است (کشی، ٥٦٢؛ نجاشی، ٢٥٣؛ علامه حلی، ٩٩) جزء احادیث موثق است. مَطَر بن اَرقَم عَنَزی که روایتی مشابه حدیث دوم نقل کرده فقط در رجال طوسی به عنوان صحابی حضرت صادق مورد اشاره قرار گرفته است (طوسی، رجال، ٣٠٤). از وی جز روایت مورد اشاره یک حدیث در کتاب المسترشد طبری شیعی (ص ٣٧٦) و یک حدیث در امالی شیخ طوسی نقل شده است (طوسی، الامالی، ٦٠٦). از آن رو که توثیقی درباره وی از ناحیه رجالیان صورت نگرفته فردی مجهول است. علامه محمد تقی مجلسی و فرزندش محمد باقر نیز روایت مورد بحث از او را مجهول دانسته‌اند (مجلسی، محمدتقی، ملاذ الاخیار، ١٦/ ١٦٧؛ مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، ٢٣/ ٤١٧). گرچه مجلسی اول در شرح فقیه از روایت مطر بن ارقم با عنوان قوی کالصحیح یاد کرده است (مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین، ١٠/ ١٣١). به نظر می‌رسد دلیل فرمایش اخیر مجلسی اول این باشد که قدحی از ناحیة رجالیون نسبت به مطر بن ارقم بیان نشده است و دیگر افراد سلسله سند حدیث جملگی توثیق شده‌اند.

صرف نظر از روایت اخیر، دلالت چهار حدیث دیگر بر وجوب قتل کسی که پیامبر را سبّ و شتم کند تام و تمام است.

روایت دعائم الاسلام اگرچه به خاطر ارسال سند غیر معتبر است (خوئی، معجم رجال الحدیث، ١٩/ ١٦٩) اما با توجه به وحدت مضمون آن با سایر روایات معتبر می‌تواند به عنوان مؤید مورد توجه قرار گیرد. روایت صحیفة الرضا نیز چنین است.

آنچه دربارة دلالت تمام این روایات جلب توجه می‌کند این است که شخصیت آسمانی و الهی پیامبر

مورد تعرض فرد یا افرادی قرار گرفته است. به طوری که سبّ و شتم بر روی دو عنوان «نبی» و «رسول الله» قرار گرفته است. بنابراین به نظر می‌رسد مجازات قتل مربوط به دشنام‌گویی است که به مقام رسالت و پیام‌آوری حضرت محمد (ص) که شخصیت حقوقی آن حضرت را تشکیل می‌دهد توهین کرده است نه به شخصیت حقیقی ایشان. مؤید این معنا رفتار پیامبر اعظم با عمار یاسر است که در اثر اجبار مشرکان قریش شخص پیغمبر را سب کرد و مورد توجه ایشان قرار گرفت و حتی حضرت به وی فرمودند اگر باز هم در چنین موقعیتی قرار گرفت سب کند (عیاشی، ۲/ ۲۷۱؛ ثعلبی، ٦/ ٤٥). آیات قرآن از جمله آیات اول تا چهارم سورة حجرات[1] و کریمة ٦٣ سورة نور[2] که بی‌ادبی به پیامبر را نکوهش می‌کند نیز می‌تواند مؤیدهای دیگری باشد که جرم مورد نظر شارع در بحث سب، موردی است که به شخصیت وحیانی پیامبر و جایگاه رسالت اهانت شود.

ب. سبّ ائمة اهل البیت

۱. هشام بن سالم می‌گوید به امام صادق عرض کردم درباره کسی که به امیرالمؤمنین بسیار دشنام می‌گوید چه می‌فرمایید؟ حضرت فرمود به خدا قسم اگر موجب رنج و زحمت انسان بی‌گناهی نشوی خونش حلال است: «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ: مَا تَقُولُ فِی رَجُلٍ سَبَّابَةٍ لِعَلِی؟ قَالَ: فَقَالَ لِی: حَلَالُ الدَّمِ وَ اللَّهِ لَوْ لَا أَنْ تَغُمَّ بِهِ بَرِیئاً» (کلینی، ١٤/ ۲۷۱).

۲. عبدالله بن سلیمان عامری می‌گوید از امام صادق (ع) درباره کسی که به امیرالمؤمنین دشنام می‌دهد و از وی بیزاری می‌جوید پرسش کردم. حضرت فرمود به خدا قسم خونش مباح است. اما یک نفر از شما بر هزار نفر از آن‌ها برتری دارد. لذا متعرّض او مشو مگر این که جانت در امان باشد: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَیمَانَ الْعَامِرِی، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ: أَی شَیءٍ تَقُولُ فِی رَجُلٍ سَمِعْتُهُ یشْتِمُ عَلِیاً وَ یبْرَأُ مِنْهُ؟ قَالَ: فَقَالَ لِی: وَ اللَّهِ حَلَالُ الدَّمِ، وَ مَا أَلْفٌ مِنْهُمْ بِرَجُلٍ مِنْکمْ، دَعْهُ لَا تَعَرَّضْ لَهُ إِلَّا أَنْ تَأْمَنَ عَلی نَفْسِک» (کلینی، ١٤/ ۲۷۱).

۳. از امام جعفر صادق (ع) درباره مردی که نسبت به امیرالمؤمنین (ع) بدگویی می‌کرد، سؤال شد. حضرت فرمود: سزاوار نیست یک روز هم زنده بماند. هرکس که به امام دشنام دهد، کشته می‌شود آن گونه که اگر به پیامبر دشنام دهد کشته می‌شود: «وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ تَنَاوَلَ عَلِیاً؟ فَقَالَ: إِنَّهُ لَحَقِیقٌ أَنْ لَا یقِیمَ یوْماً وَ یقْتَلُ مَنْ سَبَّ الْإِمَامَ کمَا یقْتَلُ مَنْ سَبَّ النَّبِی» (ابن حیون، ۲/ ٤٥٩).

---

۱. «یأیهُّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَینَ یدَی اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سمِیعٌ عَلِیمٌ (۱) یأیهُّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُواْ أَصْوَاتَکمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَ لَا تجَهَرُواْ لَهُ بِالْقَوْلِ کجَهْرِ بَعْضِکمْ لِبَعْضٍ أَن تحَبَطَ أَعْمَالُکمْ وَ أَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (۲) إِنَّ الَّذِینَ یغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ أُوْلَئک الَّذِینَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبهَمْ لِلتَّقْوَی لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِیمٌ (۳) إِنَّ الَّذِینَ ینَادُونَک مِن وَرَاءِ الحُجُرَاتِ أَکثرَهُمْ لَا یعْقِلُونَ»

۲. «لا تَجْعَلُوا دُعاءَ الرَّسُولِ بَینَکمْ کدُعاءِ بَعْضِکمْ بَعْضاً»

٤. از پیامبر روایت شده که فرمود کسی که به پیامبری از پیامبران دشنام داده را بکشید و کسی که وصی پیامبری را دشنام دهد مثل آن است که به پیامبر دشنام داده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ سَبَّ نَبِياً مِنَ الْأَنْبِياءِ فَاقْتُلُوهُ، وَ مَنْ سَبَّ وَصِياً فَقَدْ سَبَّ نَبِياً» (طوسی، الامالی، ٣٦٥).

٥. فردی به نام علی بن حدید می‌گوید شنیدم شخصی از امام کاظم (ع) درباره کسی که مقام امامت الهی ایشان را انکار کرده پرسش کرد. امام سه مرتبه وی را لعنت کردند و گفتند خدا به بدترین شکلی که قاتلان، افراد را می‌کشند او را بکشد. راوی می‌گوید آن شخص به امام عرض کرد اگر این گفتار را از وی شنیدم آیا مجازم چنانکه خون دشنام‌دهنده به پیامبر مباح است وی را بکشم. پس از آنکه امام پاسخ مثبت دادند گفتم آیا چنین شخص دشنام دهنده به حساب می‌آید. امام فرمود نه تنها دشنام‌دهنده به من که دشنام‌دهنده به خدا، رسول و پدرانم به شمار می‌رود: «هَذَا سَبَّابٌ لِلَّهِ وَ سَبَّابٌ لِرَسُولِ اللَّهِ وَ سَبَّابٌ لآبَائِي وَ سَبَّابِي وَ أَي سَبٍّ لَيسَ يقْصُرُ عَنْ هَذَا وَ لَا يفُوقُهُ هَذَا الْقَوْل» (حر عاملی، ٢٨/ ٢١٧).

بررسی و نظر:

از میان روایات دال بر مجازات سب ائمه سند روایت اول صحیح است. راوی حدیث دوم عبدالله بن سلیمان عامری است که برقی و شیخ او را در عداد اصحاب امام صادق برشمرده‌اند (برقی، رجال، ٢٢؛ طوسی، رجال، ٢٦٤). لیکن در دیگر کتب رجالی توثیقی درباره او صورت نگرفته است. در اینجا نیز مثل روایت پیش‌گفته مطر بن ارقم مجلسی اول روایت وی را در شرح فقیه قوی کالصحیح خوانده (مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین، ١٠/ ١٣٢) و در شرح تهذیب مجهول عنوان کرده است (همو، ملاذ الاخیار، ١٦/ ١٦٩ و ٤٥٢). البته محمد باقر مجلسی این روایت را صحیح بیان کرده است (مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، ٢٣/ ٤١٩). به روایت دعائم چنانکه پیش‌تر گذشت تنها به عنوان مؤید می‌توان توجه کرد. در سلسله سند روایت امالی هلال بن محمد حفار و برادر دعبل خزاعی مورد توجه رجالیون قرار نگرفته‌اند و اسماعیل بن علی دعبلی نیز گرچه امامی است ولی تضعیف شده است (ابن غضائری، ١/ ٤٣؛ نجاشی، ٣٢؛ طوسی، الفهرست، ٣٣). دربارة محمد بن عبدالله مسمعی از افراد سلسله سند روایت پنجم، گرچه در کتب رجال قدحی در مورد او بیان نشده اما توثیق نیز نشده است. افزون بر این که علامه مجلسی وی را مجهول یا ضعیف خوانده است (مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، ١٢/ ١٨١.)

در مورد دلالت برخی احادیث پیش‌گفته چنین به نظر می‌رسد که عنوان سب و شتم به خودی خود موجب مجازات قتل نشده بلکه به خاطر وجود عناوین دیگری مثل تبری جستن از امام مجازات قتل ثابت شده است. بیان مطلب اینکه در روایت نخست صحبت از کسی است که پیوسته به امیرالمؤمنین ناسزا

می‌گوید[1] و گویی با این کار جزء نواصب به مثابه کسانی که دشمنی خود با ائمه را اظهار می‌کنند، قرار گرفته است. عبارت ذیل روایت که امام فرمودند اگر موجب رنج و زحمت انسان بی‌گناهی نشوی خونش حلال است در روایت صحیح السند دیگری چنین تفسیر شده که مؤمنی را در عوض کافری بکشی: «... قُلْتُ أَی شَیءٍ یعُمُّ بِهِ بَرِیئاً؟ قَالَ: یقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِکافِرٍ» (ابن بابویه، ثواب الاعمال، ۲۱۱). این مطلب علیرغم آن است که در سب النبی اسلام و کفر شخص ساب تاثیری در ترتب مجازات قتل ندارد (صاحب‌جواهر، ٤١/ ٤٣٩). بنابراین دشنام‌گویی به امیرالمؤمنین به مثابه نشانه و مبرز دشمنی با آن حضرت مورد توجه قرار دارد.

در روایت دوم، قرار گرفتن سب در کنار برائت جستن از امیرالمؤمنین به خوبی بر معنای پیش‌گفته مهر تأیید می‌زند. از سوی دیگر عبارت یک نفر از شما بر هزار نفر از آن‌ها برتری دارد نشان می‌دهد که امام گروه خاصی مثل نواصب که مشی و مرامشان اظهار دشمنی با امیرالمؤمنین بوده را مد نظر داشته‌اند نه یک شخص خاص که یک بار به حضرت ناسزا گفته و از ایشان برائت جسته است. این در حالی است که در ترتب مجازات قتل بر ساب النبی تکرار سب موضوعیت ندارد و بر اساس روایات صحیح مورد اشاره در قسمت اول شخص ساب هرچند یک بار به پیامبر دشنام گوید مهدور الدم می‌شود.

اما دلالت احادیثی که فقط عنوان سب در آن‌ها وجود دارد مربوط به موردی است که شخصیت حقوقی امام معصوم مورد تعرض قرار گرفته است: در روایت سوم هر چند پرسش‌گر از شخصی که به امیرالمؤمنین جسارت کرده پرسیده است اما پاسخ امام ناظر به کسی است که مقام امامت را هدف گرفته است: «یقْتَلُ مَنْ سَبَّ الْإِمَامَ». قرار گرفتن سب النبی در کنار سب الامام ادعای مورد اشاره در مورد مجازات ساب النبی آن گاه که به شخصیت وحیانی پیامبر توهین شود را تأیید می‌کند: «یقْتَلُ مَنْ سَبَّ الْإِمَامَ کمَا یقْتَلُ مَنْ سَبَّ النَّبِی». بازگرداندن سب الوصی به سب النبی در روایت چهارم: «مَنْ سَبَّ وَصِیاً فَقَدْ سَبَّ نَبِیاً» نیز از همین مقوله است.

اما در مورد روایت پنجم که شاید از نظر دلالت بر وجوب قتل ساب الائمه از روایات دیگر روشن‌تر باشد نقدی که اول به ذهن می‌رسد این است که صدر روایت دال بر انکار مقام امامت است و شاید ترتب مجازات قتل بر دشنام دهنده به خاطر انکار امامت که ضروری دین است صورت گرفته است اما با توجه به ذیل روایت که امام کاظم (ع) چنین شخصی را دشنام‌دهنده به خدا و رسول و تمام ائمه برشمردند چنین نقدی پذیرفته نیست. با این حال فرمایش اخیر امام گویای آن است که موضوع سب، اهانت به مقام الهی

---

۱. چنانچه اشکال شود برخی لغویان سبّاب و ساب را به یک معنا دانسته‌اند (ابن منظور، ۱/ ٤٥٥)، لذا استفادهٔ مبالغه از این واژه صحیح نیست، پاسخ آن است که مبالغه در اینجا به خاطر اضافهٔ تاء تأنیث و وزن فعّاله است؛ نه قرار داشتن سبّاب بر وزن فعّال.

انبیا و ائمه می‌باشد و به این خاطر مجازات سنگین قتل برای آن مقرر شده است. در ذیل این روایت ناقل حدیث از امام درباره فرضی پرسش می‌کند که بدون خوف از اینکه شخص بی‌گناهی را بکشد از اقدام به قتل شخص ساب خودداری کند و امام او را از این کار نهی می‌کنند. این عبارت نشان می‌دهد تشخیص دشنام‌گویی که به واسطهٔ انکار شخصیت حقوقی پیامبر و امام مستحق قتل قرار گرفته دارای اهمیت است. به بیان روشن‌تر برای احراز استحقاق قتل ساب، تشخیص قصد و انگیزهٔ وی از سب که تخریب شخصیت حقیقی یا حقوقی ائمه است حائز اهمیت است.

روایاتی که به نتیجه عدم برخورد با دشنام دهندگان به ائمه توجه داده است نیز تأیید می‌کند سب ائمه آنگاه که مقام الهی ایشان را هدف گیرد موجب مجازات قتل می‌شود. از جمله در روایت صحیح السندی از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود: هر کس در مجلسی بنشیند که به امامی از امامان در آن مجلس دشنام داده می‌شود و آن کس بتواند حقّ امام را بگیرد و نگیرد، خداوند لباس خواری را در دنیا بر او می‌پوشاند و در آخرت وی را عذاب خواهد کرد و نعمت شایسته‌ای که از جهت معرفت ما به او داده است، از او می‌گیرد (کلینی، ٤/ ١٣١).

جمع‌بندی مقام اول

در مورد سب النبی روایات صحیحی وجود دارد که بر وجوب قتل ساب النبی به عنوان شخصی که به جایگاه رسالت اهانت می‌کند دلالت دارد. درباره سب ائمه، آنچه از روایات صحیح وارد شده مربوط به سب امیرالمؤمنین است. با این حال قراینی در روایات اخیر وجود دارد که نشان می‌دهد عنوان سب به خودی خود دلیل وجوب قتل ساب نیست. بلکه عناوین دیگری مثل نصب و عناد با مقام امامت در وجوب مجازات قتل دخالت دارد. در فرض نادیده گرفتن اشکال‌های استنادی روایات مربوط به سب ائمه، دلالت آن‌ها بر وجوب قتل افرادی است که با جایگاه امامت ائمه در خصومت واقع شده‌اند.

مقام دوم: سیرهٔ عملی ائمه در برخورد با دشنام گویان

۱. شخصی یهودی از کنار پیامبر گذشت و با عبارت «السّام علیک» به معنای مرگ بر تو به آن حضرت سلام کرد. حضرت در پاسخ وی همین عبارت را به او گفتند و عبور کردند و در برابر اعتراض اصحاب که فرد یهودی به شما توهین کرد فرمودند من هم همان را بر خود او برگردانیدنم (کلینی، ٧/ ٢١٦). مشابه این روایت از امام باقر (ع) چنین نقل شده که در زمانی که عایشه نزد پیامبر بود فردی یهودی با تعبیر «السّام علیکم» حضرت را مورد خطاب قرار داد. پیامبر عین همین عبارت را به او برگرداندند. دو یهودی دیگر نیز به همین عبارت به پیامبر سلام کردند و پیامبر مثل پاسخی که به نفر اول دادند به ایشان جواب دادند. در

این هنگام عایشه غضبناک شد و به تندی خطاب به یهودیان گفت: مرگ و خشم و لعنت بر خودتان بـاد ای گروه یهود و ای برادران بوزینه‌ها و خوک‌ها. پس از این برخورد، پیامبر به عایشه فرمود اگـر بنـا بـود فحـش مجسم شود به زشت‌ترین شکل‌ها نمایان می‌شد. رفق و مدارا هرگز با چیزی همراه نشـده مگـر اینکـه آن را زینت داده و هرگز از چیزی دور نشده جز آنکه آن را زشت کرده است. عایشـه گفـت: ای رسـول خـدا، آیـا نشنیدی که گفتند: مرگ بر تو؟ پیامبر فرمود: شنیدم. مگر نشـنیدی کـه در جوابشـان گفـتم: بـر شـما بـاد؟ (کلینی، ٤/ ٧٠٩).

در نقلی مشابه مضامین پیش‌گفته در منابع عامه آمده که پیامبر پس از بی ادبی یهودی و پاسخی که بـه وی دادند فرمودند: «إنَّ اللّهَ رفیقٌ یحِبُّ الرِّفقَ فِی الأمرِ کلِّهِ» (بخاری، ٨/ ٥١).

٢. سید رضی در حکمت‌های نهج البلاغه آورده که حضرت علی (ع) با جمعی از اصحابشان نشسـته بودند که زن زیبارویی عبور کرد و اصحاب نگاه خود را به وی دوختند. امام ضمن بیـان جملاتـی ایشـان را نصیحت و از این کار نهی فرمود. در این میان فردی از خوارج که بیـان شـیوای حضـرت را شـنید در مقـام تمجید ولی با هتاکی گفت خدا این کافر را بکشد چقدر دانا و عمیق اندیش است. در این حال اصـحاب از جای خود بلند شدند تا وی را بکشند اما امام ایشان را به آرامش دعوت کرده و فرمودند جزای او نیست مگر دشنامی در مقابل دشنامی که داده است و یا عفو و گذشت از گناهی که مرتکب شده است: «رُوَیداً إنَّمَا هُوَ سَبٌّ بِسَبٍّ أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْب» (حکمت ٤٢٠).

٣. مردی از اهل شام در حالی که امام حسن (ع) بر مرکبی سوار بودند با ایشان برخورد کـرد. شـخص شامی شروع به لعن امام نمود. ولی آن بزرگوار جواب وی را نداد. هنگامی که آن مرد ساکت شد امام به وی سلام کرد و خندید و به او فرمود: گمان می‌کنم غریب باشی. شاید امر بر تو مشـتبه شـده باشـد. اگـر از مـا رضایت بخواهی رضایت می‌دهیم. اگر چیزی بخواهی به تو عطا خواهیم کرد. اگر از ما راهنمائی بخـواهی تو را هدایت می‌کنیم. اگر حاجتی داشته باشی روا می‌کنیم. اگر گرسنه باشی به تو غذا می‌دهیم. اگـر برهنـه باشی لباس می‌پوشانیم. اگر محتاج باشی تو را بی‌نیاز خواهیم کرد. اگر رانده شده باشی تو را پناه مـی‌دهیم. چنانچه احتیاجی داشته باشی به داد تو می‌رسیم. اگر اثاث مسافرت خـود را بیـاری و مهمـان مـا باشـی تـا موقعی که بخواهی بروی برای تو بهتر است. زیرا ما مهمانخانه‌ای داریم، مقامی وسیع داریم، ثروت فراوانی داریم. هنگامی که مرد شامی این سخنان را از امام شنید گریان شد و گفت: شهادت می‌دهم که تـو در روی زمین خلیفه خدائی. خدا بهتر می‌داند که مقام رسالت را کجا قرار دهد. تـو و پـدرت نـزد مـن دشـمن‌ترین خلق خدا بودید، ولی اکنون تو نزد من محبوب‌ترین خلق خدائی (ابن شهرآشوب، ٤/ ١٩).

٤. فردی از بستگان امام سجاد به طوری که حضرت متوجه شوند به ایشان ناسزا می‌گفت. امام به او چیزی نگفتند. اما وقتی رفت به اطرافیان فرمودند شنیدید چه گفت. مایلم همراه من بیایید و ببینید چگونه پاسخ وی را می‌دهم. امام در طول مسیر کریمهٔ «وَ الْكاظِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعافِينَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ يحِبُّ الْمُحْسِنِين» (آل عمران: ١٣٤) را تلاوت می‌کردند. وقتی به منزل وی رسیدند او را صدا زده و به اهل خانه فرمودند بگویید علی بن الحسین با تو کار دارد. فرد هتاک در حالی که آماده بود با ناراحتی امام مقابله کند و خود را برای کیفر عملکردش مهیا کرده بود بیرون آمد. اما امام به وی فرمود: تو در نزد من چنین و چنان گفتی اگر راست گفتی از خدا طلب مغفرت می‌کنم و اگر دروغ گفتی خدا تو را مورد آمرزش خود قرار دهد. آن مرد پیشانی امام را بوسید و گفت آنچه گفتم در تو نیست و من به آن نسبت‌ها شایسته‌ترم (مفید، ٢/ ١٤٥).

٥. مردی مسیحی که گویا نسبت به حضرت باقر (ع) کینه داشته با ایجاد تغییر در اسم مبارک امام گفت تو بَقَر هستی: «اَنْتَ بَقَرٌ». امام فرمود: من باقر هستم. فرد نصرانی در توهین به حضرت پا را فراتر گذاشت و گفت: تو فرزند زنی آشپزی: «اَنْتَ ابْنُ الطَّبَّاخَةِ». امام فرمود: این کار شغل او بوده است. او به جسارت خود ادامه داد و گفت تو فرزند یک سیاه حبشی نابکاری: «اَنْتَ ابْنُ السَّوْدَاءِ الزِّنْجِيةُ الْبَذِيةِ». امام به وی فرمود: اگر راست میگوئی و او نابکار بوده خدا از او بگذرد و اگر دروغ میگوئی خدا از تو بگذرد. مسیحی با دیدن این برخورد حضرت مسلمان شد (ابن شهرآشوب، ٤/ ٢٠٧).

٦. ابن مسکان می‌گوید امام صادق (ع) به من فرمود چنان گمان دارم که وقتی در برابر تو به علی (ع) ناسزا گفته شود اگر بتوانی بینی ناسزاگو را می‌شکنی. عرض کردم آری به خدا قسم فدایت شوم من و خاندانم چنین رفتار می‌کنیم. پس امام فرمود چنین مکن. به خدا قسم چه بسیار شنیدم که کسی نسبت به امیرالمؤمنین دشنام می‌داد در حالی که بین من و او فقط ستونی بیش فاصله نبود و من خودم را پشت آن پنهان کردم و وقتی نمازم تمام شد از کنار او گذشتم، بر او سلام و با او مصافحه کردم: «عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيدٍ عَنْ يحْيى الْحَلَبِي عَنِ ابْنِ مُسْكانَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: إِنِّي لَأَحْسَبُک إِذَا شُتِمَ عَلِي بَينَ يدَيک لَوْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَأْكلَ أَنْفَ شَاتِمِهِ لَفَعَلْتَ؟ فَقُلْتُ: إِي وَ اللَّهِ جُعِلْتُ فِدَاک إِنِّي لَهَكذَا وَ أَهْلُ بَيتِي. فَقَالَ لِي: فَلَا تَفْعَلْ؛ فَوَ اللَّهِ لَرُبَّمَا سَمِعْتُ مَنْ يشْتِمُ عَلِياً وَ مَا بَينِي وَ بَينَهُ إِلَّا أُسْطُوَانَةٌ فَأَسْتَتِرُ بِهَا فَإِذَا فَرَغْتُ مِنْ صَلَاتِي فَأَمُرُّ بِهِ فَأُسَلِّمُ عَلَيهِ وَ أُصَافِحُه» (برقی، ١/ ٢٥٩).

مشابه این مضمون با اختلاف اندکی در تعابیر در روایت دیگری از ابوبکر حضرمی به نقل از امام باقر (ع) نیز نقل شده است (همو، ١/ ٢٦٠).

۷. در زمان حضرت موسی بن جعفر (ع) فردی از نوادگان خلیفه دوم در مدینه بود که پیوسته امام کاظم (ع) را اذیت می‌کرد و هرگاه امام را می‌دید، آن حضرت را مورد هتاکی و فحاشی قرار می‌داد و به امیر المؤمنین نیز ناسزا می‌گفت: «أنَّ رَجُلًا مِنْ وُلْدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ کانَ بِالْمَدِینَةِ یـؤْذِی أَبَـا الْحَسَـنِ مُوسَـی وَ یسُبُّهُ إِذَا رَآهُ وَ یشْتِمُ عَلِیاً». دوستداران امام کاظم از امام خواستند به آنان اجازه دهد تا این فرد فاجر را به قتل برسانند؛ اما با پاسخ منفی آن حضرت مواجه شدند و امام به شدّت آن‌ها را نهی کردند و آنان را از این کار بازداشتند: «فَقَالَ لَهُ بَعْضُ جُلَسَائِهِ یوْماً: دَعْنَا نَقْتُلْ هَذَا الْفَاجِرَ. فَنَهَاهُمْ عَنْ ذَلِک أَشَدَّ النَّهْی وَ زَجَرَهُمْ أَشَدَّ الزَّجْرِ». موسی بن جعفر (ع) از اصحاب سراغ آن فرد را گرفتند و آنان خبر دادند که او در اطراف مدینه کشت و زرع دارد. امام به مزرعه او در حوالی مدینه رفتند و در حالی که سوار بر مرکب خویش بودند وارد مزرعه شدند. آن شخص فریاد زد که کشت مرا لگدمال نکن. موسی بن جعفر راهشان را ادامه دادند تا به او رسیدند. حضرت پیاده شدند و نزد او نشستند. سپس با گشاده‌رویی تمام با او مزاح کردند. امام از او پرسیدند که چه مقدار برای مزرعه‌اش هزینه کرده است. آن مرد پاسخ داد: ۱۰۰ دینار. امام پرسیدند که پیش‌بینی او از مقدار منفعت حاصل از زرع محصول چقدر است. آن مرد پس از جسارتی که در ارائهٔ پاسخ کرد گفت: ۲۰۰ دینار. امام کاظم کیسه‌ای مشتمل بر ۳۰۰ دینار به او عنایت کرده، دعا کردند که خداوند آن مقدار که او امید دارد، به او روزی دهد. آن فرد از جایش برخاست و سر امام را بوسید و از ایشان خواست تا تندروی‌های گذشته او را ببخشند. امام خندیدند و از پیش او رفتند. در پایان این نقل آمده رفتار امام سبب شد که آن فرد هتاک روزی در مسجد برابر دیدگان همگان، با دیدن امام کاظم آیة «اللَّهُ أَعْلَمُ حَیثُ یجْعَلُ رِسالَتَه» (انعام: ۱۲٤) را بخواند و این‌گونه ارادتش را به موسی بن جعفر و خاندان رسالت ابراز کند. همچنین نقل شده امام به دوستدارانشان که در مورد کشتن او اجازه خواستند فرمود: «أَیمَا کانَ خَیراً؟ مَا أَرَدْتُمْ أَوْ مَا أَرَدْتُ؟ إِنَّنِی أَصْلَحْتُ أَمْرَهُ بِالْمِقْدَارِ الَّذِی عَرَفْتُمْ وَ کفَیتُ بِهِ شَرَّهُ» (مفید، ۲/ ۲۳۳).

بررسی و نظر:

دربارهٔ وضعیت سندی روایات و اخبار مورد اشاره باید گفت روایت نخست گرچه در کافی شریف ذکر شده به خاطر وجود محمد بن علی ابوسمینه در سلسلة روایان ضعیف است. چه نجاشی او را فاسد الاعتقاد خوانده (نجاشی، ۳۳۳) و شیخ درباره او گفته در برخی روایاتش غلو وجود دارد (طوسی، الفهرست، ٤۱۲). البته روایت مشابه این خبر که از امام باقر نقل شده صحیح و مسند است و می‌تواند ضعف روایت اول را جبران کند.

نقل مربوط به نهج البلاغه که در کتب روایی دیگر جز با استناد به بیان سید رضی نیامده (حر عاملی، ۲۰/ ۱۰٦) به خاطر مرفوع بودن ضعیف است و نمی‌تواند به عنوان مدرک حکم شرعی مورد توجه قرار گیرد. همچنین است نقل‌های ارشاد و مناقب که سلسلة اسناد آن به طور کامل ذکر نشده است.

در سلسله سند روایت محاسن، احمد بن خالد برقی توسط رجالیون توثیق شده (نجاشی، ۷۷؛ طوسی، الفهرست، ۵۳؛ ابن داود، ٤۰) و روایاتش مورد قبول قرار گرفته است (علامه حلی، ۱۵) مگر اینکه درباره او گفته شده اخباری را از افراد ضعیف نقل کرده است (همان) که در مورد روایت مورد بحث صدق پیدا نمی‌کند. چه نضر بن سوید، یحیی بن عمران حلبی و عبدالله بن مسکان نیز جزء افراد مورد اعتماد و موثق‌اند و ابن مسکان از جمله اصحاب اجماع می‌باشد (نجاشی، ۲۱۵ و ٤۲۷ و ٤٤٤؛ علامه حلی، ۱۰٦ و ۱۷٤ و ۱۸۲). با توجه به امامی بودن تمام افراد پیش‌گفته روایت مورد بحث در عداد احادیث صحیح قرار می‌گیرد.

البته روایت مشابه خبر پیش‌گفته ضعیف است. چه منظور از فضاله معلوم نیست و درباره ابوبکر حضرمی نیز مطلب قابل توجهی در کتب رجالی بیان نشده است.

جمع‌بندی مقام دوم

بعضی از روایات مربوط به سیره عملی پیامبر و ائمه اهل بیت در برخورد با دشنام‌دهندگان از نظر سندی صحیح است و در دلالت آن‌ها بر عدم برخورد پیغمبر اکرم و حضرات ائمه با افرادی که به سب ایشان یا امیرالمؤمنین دهان باز کردند تردیدی وجود ندارد.

چیزی که در مورد عدم برخورد ائمه با دشنام دهندگان به نظر می‌رسد این است که امامان معصوم در برخورد با این افراد وظیفه تقیه را به نحو خوفی یا مداراتی عمل کرده و به اصحاب و یاران خود آموزش داده‌اند. چنانکه فقها نیز قید عدم خوف را در ترتب مجازات قتل بر شخص ساب ضروری دانسته‌اند (صاحب‌جواهر، ٤۱/ ٤۳٤ و ۳۹؛ گلپایگانی، ۲/ ۲٦۷)؛ یا اینکه در برخی موارد به اقتضای شرایط از شأن ولایتی خود استفاده کرده و از حق خود گذشته‌اند.

از همه مهم‌تر سیره اخلاقی کریمه ائمه اطهار است که با جایگاه هدایت‌گری ایشان نسبت به نفوس مستعد تناسب و هماهنگی دارد. سخن پیامبر درباره هدف بعثت که «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۸) و بیان امام هادی (ع) در مورد مرام و روش ائمه در احسان، کرم و مدارا: «عَادَتُكُمُ الْإِحْسَانُ وَ سَجِيَّتُكُمُ الْكَرَمُ وَ شَأْنُكُمُ الْحَقُّ وَ الصِّدْقُ وَ الرِّفْقُ» (ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ۲/ ٦۱٦) از جمله دلایل این سیره اخلاقی کریمه است. لذا حضرات ائمه بر اساس علم امامت با آگاهی از انگیزه دشنام‌گویان که تحت تأثیر تبلیغات سوء دستگاه حاکم قرار داشته و از روی غفلت یا غضب و بدون هرگونه

توجه به آنچه می‌گویند به ایشان دشنام دادند با آنان برخورد نکرده‌اند. فقها نیز قید وجود قصد را در ترتب مجازات قتل بر شخص ساب ضروری دانسته‌اند (صاحب‌جواهر، ٤١/ ٤٣٤ و ٣٩؛ گلپایگانی، ٢/ ٢٦٧).

توجه به عبارات صادر از لسان مبارک پیامبر و ائمه در نقل‌های مورد اشاره به خوبی نشان می‌دهد که فعل ایشان در عفو ریشه در رفق و مدارا داشته است. مثل سخن پیامبر به عایشه: «إِنَّ الرِّفْقَ لَمْ یوضَعْ عَلی شَیءٍ قَطُّ إِلَّا زَانَهُ وَ لَمْ یرْفَعْ عَنْهُ قَطُّ إِلَّا شَانَهُ»؛ استناد امام سجاد (ع) به کریمة «وَ الْکاظِمِینَ الْغَیظَ وَ الْعافِینَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ یحِبُّ الْمُحْسِنِین» و توصیة امام صادق (ع) نسبت به سلام و مصافحه با کسی که به امیرالمؤمنین دشنام می‌داد.

نتیجه‌گیری

از مجموعه مطالبی که در دو مقام بحث گذشت نکات ذیل استفاده می‌شود:

۱. با توجه به ضرورت احتیاط در دماء چون بحث دم است و نیز با عنایت به قاعده درأ، باید به روایات صحیح توجه کرد و قدر متیقن از روایات صحیح مهدور الدم بودن ساب النبی و وجوب قتل وی است.

۲. آنچه دربارة سب ائمه به خصوص وارد شده دربارة امیرالمؤمنین است که با توجه به قراین و شواهد متنی و خارجی مربوط به کسی است که عداوت و دشمنی با امیرالمؤمنین را در پیش گرفته و سب او نسبت به آن حضرت مبرز و نشان این دشمنی است. بنابراین سیره عملی گزارش شده از برخورد مداراتی ائمه با دشنام گو نسبت به امیرالمؤمنین بر فرض صحت سند نشان از آن دارد که خاستگاه سب و شتم این افراد به امیرالمؤمنین عداوت پیشگی ایشان با آن حضرت نبوده است بلکه شاید از سر غفلت و غضب بیجا و در نتیجه تأثیرپذیری از تبلیغات سوء حکام جور صورت گرفته است. لذا با برخورد نرم و ملایم ائمه که ناشی از سجایای اخلاقی و کریمانه آن بزرگواران است و متخذ از اصول تربیتی اسلام می‌باشد مواجه شده‌اند.

۳. در صورت مساوی دانستن ائمه با پیامبر در حکم مجازات سب با این بیان که موضوع حرمت سب و ترتب مجازات بر آن اهانت به شخصیت حقوقی و مقام الهی پیامبر و جانشینان آن حضرت است و فعل سب الائمه اگر به سب النبی برگردد جرم تلقی می‌شود نیز می‌توان گفت سیره صحیح ائمه در برخورد ملایم با دشنام گویان در اخلاق کریمانه ایشان ریشه دارد که البته راجع به افرادی است که از سر ناآگاهی شخصیت حقیقی حضرات معصومان را مورد هتک حرمت قرار دادند نه مقام امامت و پیشوایی آنان بر امت.

٤. توجیه فعل ائمه در عفو به خاطر شرایط تقیه یا جایگاه ولایتی ایشان که در مواردی که خود صلاح می‌دانستند از حق خود گذشته‌اند، راه حل دیگری برای رفع تعارض می‌باشد.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی، ***ثواب الاعمال و عقاب الاعمال***، قم، دار الشریف، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.

_____، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

ابن حیون، نعمان بن محمد، ***دعائم الاسلام***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.

ابن شهرآشوب، محمد بن علی، ***مناقب آل ابی طالب***، قم، علامه، چاپ اول، ۱۳۷۹ ق.

ابن غضائری، احمد بن حسین، ***رجال ابن الغضائری***، قم، بی‌نا، بی‌تا.

الامام علی بن موسی الرضا، ***صحیفة الامام الرضا***، مشهد، کنگره جهانی امام رضا، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، ***صحیح بخاری***، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ق.

برقی، احمد بن محمد، ***المحاسن***، قم، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.

_____، ***رجال البرقی***، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۲.

ثعلبي، احمد بن محمد، ***الکشف و البیان عن تفسیر القرآن***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعه***، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

خوئی، ابوالقاسم، ***مبانی تکملة المنهاج***، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.

_____، ***معجم رجال الحدیث***، بی‌جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.

شریف رضی، محمد بن حسین، ***نهج البلاغه***، قم، مشهور، چاپ اول، ۱۳۷۹.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة***، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.

طبرسی، حسن بن فضل، ***مکارم الاخلاق***، قم، الشریف الرضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ ق.

طبری، محمد بن جریر، ***المسترشد فی امامة علی بن ابیطالب***، قم، کوشانپور، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الامالی***، قم، دار الثقافه، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

_____، ***الفهرست***، نجف، المکتبة الرضویه، چاپ اول، بی‌تا.

_____، ***رجال الطوسی***، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال***، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ق.

عیاشی، محمد بن مسعود، ***کتاب التفسیر***، تهران، المطبعة العلمیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.

کشّی، محمد بن عمر، ***اختیار معرفة الرجال***، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.

گلپایگانی، محمدرضا، ***الدر المنضود فی احکام الحدود***، قم، دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱٤۱۲ ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار***، بیروت، دار احیاء التراث العرب، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.

_____، ***مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول***، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ق.

مجلسی، محمد تقی بن مقصودعلی، ***روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه***، قم، کوشانپور، چاپ دوم، ۱٤۰٦ ق.

_____، ***ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار***، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱٤۰٦ ق.

مرعشی نجفی، شهاب الدین، ***القصاص علی ضوء القرآن و السنة***، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱٤۱٥ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد***، قم، کنگرة شیخ مفید، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.

نجاشی، احمد بن علی، ***رجال النجاشی***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۳٦٥.

Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.65655

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۱٦٦-۱٤٥

احترام مالی کافر بی‌طرف*

دکتر امیر مهاجر میلانی
استادیار گروه فقه و حقوق مرکز تحقیقات زن و خانواده، واحد قم
Email: milani@wrc.ir

چکیده

موضوع نوشتار حاضر احترام مالی کافر بی‌طرف است. به باور مشهور فقیهان، انسان در یک تقسیم کلان به مسلمان و غیر مسلمان تقسیم شده است. غیر مسلمان فقط در صورت معاهد یا ذمی بودن از جرگه حربیان خارج و جان و مال وی محترم است. در مقابل برخی برآنند که کافر بی‌طرف (کافر حیادی) در عرض کافر معاهد و ذمی حرمت جانی و مالی دارد و کسی حق تعرض به وی را ندارد. تحقیق حاضر در راستای تاکید بر دیدگاه اخیر، نخست در صدد است با بازخوانی و تقریب دلایل دیدگاه مشهور و در مواردی مستندسازی آن با مهم‌ترین دلایل احتمالی این دیدگاه، خوانشی علمی از این دیدگاه ارائه نماید. در ادامه نویسنده می‌کوشد تا با نقد این دلایل، نشان دهد که نمی‌توان با استناد به آنها، امر خطیری همچون عدم حرمت مال دیگری را اثبات کرد. نتیجه اینکه احترام مالی کافر بی‌طرف به لحاظ اطلاقات ادله ثابت است و دلیلی بر تخصیص یا تقیید آن‌ها وجود ندارد؛ بلکه، به برخی دلایل می‌توان اشاره کرد که خواستار مواجهه از سر نیکی و عدالت با کافر بی طرف است.

کلیدواژه‌ها: اخذ مال کافر، سرقت از کفار، حرمت جان کافر، دار الحیاد. حربی، حیادی.

---

*. تاریخ وصول: ۱۳۹٦/۰٤/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۰۸/۱٦.

Sanctity of Neutral Unbeliever's Property

Amir Mohajer Milani, Ph.D., Assistant Professor, Women and Family Research Center, Qom Unit

Abstract

The subject of this study is the sanctity of neutral unbeliever's property. The famous opinion among Islamic jurists is that from a macro perspective, human is divided into Muslim and non-Muslim. Non-Muslim is not considered hostile unbeliever and his life and property are respected only if he is a contracting party or tributary. On the opposite, a number of Islamic jurists believe that the life and property of neutral unbeliever (hayadi unbeliever) are respected the same as contracting and tributary unbelievers and no one may invade them. In order to emphasize on the latter opinion, the present study, firstly aims at analyzing it scientifically by reconsidering and approximating the famous opinion arguments and in some cases documenting it with the most important probable arguments of this opinion. Then, the author, through criticizing these arguments, attempts to show that one may not, relying on all of them, prove a significant issue like non-sanctity another's property. The conclusion is that not only the sanctity of the neutral unbeliever's property is proved because of the absoluteness of the proofs and the lack of evidence concerning their restriction or qualification; but also some proofs may be invoked which demand to treat the neutral unbeliever with justice and goodness.

Keywords: Taking the unbeliever's property, theft from unbeliever, sanctity of unbelievers life, neutral territory, hostile, neutral.).

مقدمه

از دیدگاه فقهیان، انسان به لحاظ احترام مالی و جانی در یک تقسیم کلان، به مسلمان و کافر تقسیم می‌شود. احترام جانی و مالی مسلمان از ضروریات اسلام است. در مقابل، احترام جانی و مالی کافر در برخی اقسام آن مورد بحث و گفتگو است. شیخ طوسی با تقسیم کافر اصلی به اهل کتاب و غیر اهل کتاب، قبول جزیه را مختص به اهل کتاب دانسته، تصریح می‌کند غیر اهل کتاب یا باید اسلام بیاورد یا کشته شود. اهل کتاب نیز فقط در صورت قبول پرداخت جزیه و التزام عملی به شروط عقد ذمه محترم هستند و در غیر این صورت خود، اموال و اعراضشان محترم نخواهد بود (طوسی، نهایه، ۲۹۱). ابن زهره، کیدری، علامه حلّی و برخی دیگر نیز معتقد به تقسیم کافر به ذمی و غیر ذمی بوده و ذمی غیرعامل به شرایط ذمه را مثل غیر ذمی، مهدورالدم می‌دانند (ابن زهره، ۲۰۳؛ کیدری، ۱۹۰؛ علامه حلّی، منتهی المطلب، ١٤/ ٨٦). صاحب‌جواهر درباره عبارت محقق حلی یعنی «**و لا یقبل من غیرهم الا الاسلام**»، می‌گوید اختلافی پیدا نکرده و با نقل اجماع از غنیة النزوع و با اشاره به برخی ادله قرآنی، حکم مذکور را بدون اشکال می‌داند (۲۱/ ۲۳۱).

بر این اساس، مشهور فقهیان معتقدند که اگر کافر ذمی، پایبند به شروط عقد ذمه نباشد، حربی بوده، درنتیجه محترم نخواهد بود (ابن زهره، ۲۰۳). همچنین روشن می‌شود که عنوان «کافر حربی» در لسان فقیهان، اختصاصی به کافری که بالفعل مشغول به جنگ باشد، ندارد، بلکه عنوان پیش‌گفته شامل هر کافر اصلی که متعهد به پرداخت جزیه نباشد نیز می‌شود (بحرانی، ۱۹/ ۳۷۳؛ خوئی، صراط النجاة، ۱/ ٤٤٩)؛ بنابراین نه‌تنها سرقت و غارت اموال کفار غیر معاهد و غیر ذمی (حربی) منعی ندارد (علامه حلّی، تذکره الفقهاء، ۹/ ۱۳۱؛ صاحب جواهر، ٢٤/ ٢٢٩ و ١٣٦)؛ بلکه می‌توان دختران و همسران کفار حربی را حتی با فرض بی‌طرفی با خریدن صوری تملک نمود (اصفهانی، ۳۷۸؛ بهجت، ٤٩٠). لازمه چنین نگرشی که مورد تصدیق فقیهان نیز است تقسیم جغرافیای جهان اسلام به دو اقلیم انحصاری دارالاسلام و دارالحرب بوده، در نتیجه نمی‌توان در جغرافیای اسلامی منطقه‌ای به نام دار الحیاد (سرزمین‌های بی‌طرف) تصویر نمود. بر این اساس است که بسیاری از فقیهان موضوعاتی همچون اصل بی‌طرفی و زندگی مسالمت‌آمیز با سایر ادیان و نظایر این عناوین را به رسمیت نمی‌شناسند و تاکید دارند که پذیرش این موضوعات منوط به

مصالح خاصی است که در فقه امـامی از آن بـه‌عنوان احکـام ثانویـه یـاد می‌شـود (علامـه حلّـی، منتهـی المطلب، ١٤/ ١٠٥؛ اصفهانی، ٣٧٨).

در مقابل دیدگاه رایج، برخی فقهیان متأخر در خصوص کفار بی‌طرف معتقد به احتـرام آن‌هـا هسـتند. برخی فقیهان معاصر تقسیم متعارف فقیهان مبنی بر تقسیم کافر اصلی به ذمی و حربی و تقسیم حربـی بـه معاهد و مستأمن را صحیح ندانسته، تاکید دارد که در عرض عناوین مذکور، کافر بی‌طرف قسـمی از کفـار است و احترام آن نیز به‌حسب ادله ثابت است (مکارم، ٣١٤). آقای خامنه‌ای نیز تاکید دارد که امـوال کفـار حتی در سرزمین‌های کفر نیز محترم است، هر گونـه تصـرف غیـر مـأذون در آن مسـتوجب ضـمان اسـت (خامنه‌ای، ٤٨٠).

درباره مسئله فوق علی‌رغم سابقه طولانی و اهمیتی که در تمامی اعصار و به‌ویژه در عصر حاضر دارد، تحقیق مستقلی با رویکرد و ادبیات کاملاً فقهی و با بررسی دلایـل مطـرح دیـدگاه مشـهور و غیـر مشـهور صورت نگرفته است. بسیاری از قدما و متأخرین با تمرکز بر ادله خاصی مانند «سرقت از کفار»، «حلیـت اموال آنان» یا «قتل کفار» و با توجهی به آیاتی از قبیل آیه «احسان» (ممتحنه: ٨) معتقد به عدم احترام کفار بی‌طرف شده‌اند. همچنان‌که برخی معاصران با توجه به تغییر نگرش‌های اجتماعی به مباحثی مانند جهاد، صلح، الزام به تغییر عقیده و نظـایر آن و مطرح‌شـدن عنـاوینی ماننـد روابـط بین‌الملـل، اصـل همزیسـتی مسالمت‌آمیز، حقوق طبیعی انسانی، حق انتخاب دین و مانند، فقط به آیات و روایات دسته دوم اشاره کرده و هیچ بحثی از ادله گروه اول ارائه نداده‌اند. نویسنده با علم به مقالاتی که دراین‌باره نوشـته شـده، نـوع ایـن تحقیقات را خالی از این اشکال نمی‌داند. «فقه سیاسی» نوشته عمید زنجانی، «فقه و همزیستی با کـافران» تألیف محمدحسن نجفی، «روابط اقتصادی مسلمانان بـا کفـار» به‌کوشـش مهـدی مهریـزی و «موضـوع احترام در فقه» نوشته محمدحسن شفیعی نمونه‌هایی از این تلاش‌ها هستند.

در راستای پوشش خلاء پیش‌گفته نوشتار حاضر برآن است که ابتدا با باز خوانی دلایل دیدگاه مشهور و در مواردی با مستند سازی آن با مهم‌ترین دلایل احتمالی این دیدگاه مواجهه علمی داشـته باشـد. در ادامـه نویسنده می‌کوشد با تبیین صحیح مفاد این دلایل نسبت آن را با برخی از مهم‌تـرین دلایـل دیـدگاه مشـهور بسنجد و از این رهگذر به قضاوت در اعتبار علمی دیدگاه مشهور بنشیند.

بیان تفصیلی دیدگاه‌ها

در موضوع نوشتار حاضر دو دیدگاه مهم بین فقیهان مطرح است. مشهور فقیهان برآنند که غیر مسلمان تا زمانی که معاهد یا مستأمن نباشد، احترام مالی ندارد و می‌توان بـا امـوال آنـان مثـل امـوال کـافر حربـی

برخورد کرد. بلکه همانطور که گذشت در ادبیات فقیهان امامی، کافر حربی اختصاص به کافری که بالفعل مشغول به جنگ باشد، ندارد؛ بلکه شامل هر کافر اصلی که متعهد به پرداخت جزیه نباشد نیز می‌شود. البته بر اساس اصطلاح خاصی اطلاق کافر حربی بر اهل کتاب حتی در صورت مهدورالدم بودنشان صحیح نیست (شهید ثانی، ۲/ ۳۸٦)؛ ولی در هر صورت اهل کتاب نیز در صورت عدم التزام به جزیه و شرایط عقد ذمه محترم نیستند. بر این اساس فقیهان تاکید دارند که می‌توان به سرقت و حیله و حتی غارت، اموال آن‌ها را تملک کرد. بلکه به باور بسیاری در حکم پیش‌گفته تفاوتی حتی بین دارالاسلام و دارالکفر نیز وجود ندارد. صاحب شرایع در این باره می‌نویسد: «ما یؤخذ غیلة من أهل الحرب إن کان فی زمان الهدنة، أعید علیهم و إن لم یکن کان لآخذه.» (محقق حلّی، شرایع الاسلام، ٤/ ۳۵). علامه حلی نیز بر حکم فوق تاکید دارد (تذکره الفقهاء، ۹/ ۱۳۱).

صاحب جواهر نیز با وضوح بیشتری در فصل «بیان ما یؤخذ من دار الحرب» می‌نویسد:

«مسلمان می‌تواند از دار الحرب اموال، أعراض، زمین‌ها، درختان، مملوکان و همانند این را تصاحب نماید؛ همچنان‌که در نحوه تصاحب نیز تفاوتی بین دزدی، خیانت، خدعه و نیرنگ، اسیر نمودن، قهر و غلبه کردن به بدون جنگ و نیروی نظامی یا با نیروی نظامی هر چند حربی مقهور نشود و غیر این موارد نیست؛ بنابراین در تمامی موارد پیش‌گفته، شئ تصاحب شده متعلق به آخذ و تصاحب کننده می‌باشد همانطور که اگر حربی اجازه تصرف و أخذ را بدهد؛ دلیل این حکم اطلاق ادله کتابی و سنت و اجماع بر جواز غنیمت بردن از اموال کفار و جواز برده گرفتن آنها است؛ بلکه ظاهر کتاب و سنت این است که کفار و هر آنچه در اختیارشان است از مباحاتی هستند که مسلمان با حیازت مالک آن‌ها شده، بایستی خمس‌شان را همانند سائر غنائم بپردازد»[1] (۲۴/ ۲۲۹).

همو در جای دیگری تاکید بر اجماعی بودن دیدگاه فوق دارد (۲٤/ ۱۳٦).

ابو الحسن اصفهانی نیز با قبول دیدگاه پیش‌گفته تاکید دارد که در این حکم تفاوتی بین دار الاسلام و دار الکفر نیست؛ بلکه می‌افزاید که اگر کافر حربی مقهور کافر حربی دیگری شود و توسط وی به مسلمانی فروخته شود، هیچ اشکالی در مالک شدن مسلمان بر کافر مقهور وجود ندارد حتی اگر کافر حربی همسر یا فرزند یا والدین خود را فروخته باشد. شایان ذکر است که وی نیز تصریح دارد که مقصود از کافر حربی،

---

۱ «من أموال و أعراض و أراضی و أشجار و سرایا أو نحو ذلک، بسرقة أو خیانة أو خدعة أو أسر أو قهر من غیر جیش أو جیش من غیر قهر أو غیر ذلک، فهو لآخذه کالمأخوذ بإذنه، لإطلاق ما دلّ من کتاب و سنّة و إجماع علی جواز اغتنام مال الکفّار و سبیهم. بل ظاهرهما کونهم و ما فی أیدیهم من المباحات آلتی یملکها من یحوزها و یستولی علیها و إنما یلزم فیه الخمس کسائر الغنائم».

کافر اصلی غیر معاهد و مستأمن است، در نتیجه حکم پیش‌گفته شامل کافر بی‌طرف نیز می‌شود (اصفهانی، ۳۷۸).

این فتوا از طرف تمامی محشین وسلیه النجاه مورد تأئید قرار گرفته است. آقای بهجت نیز با توضیح اطلاق کلام نویسنده تاکید دارد که حکم پیش‌گفته شامل کافر بی‌طرف نیز می‌شود (بهجت، ٤٩٠). آقای گلپایگانی نیز بر آن است که استفاده از اموال کافر حربی به هر نحو (دزدی و غصب و...) اگر موجب هتک اسلام نباشد منعی ندارد (گلپایگانی، ۳/ ١٦٦). دیدگاه نهائی آقای خوئی و شاگردان ایشان نیز در منهاج الصالحین بر اساس همین نگرش شکل گرفته است (خوئی، منهاج الصالحین، ۲/ ٦٦).

برخلاف عمومیت دیدگاه مشهور، میرزای قمی بر آن است که عدم احترام کافر محاربی که با اجازه حاکم اسلامی هر چند جائر در دار الاسلام زندگی می‌کند ثابت نیست. بر این اساس وی عدم احترام کافر حربی را مختص به کفاری می‌داند که در حوزه نفوذ حاکم اسلامی زندگی نمی‌کنند (قمی، الرسائل، ۱/ ٢٦٧).

در مقابل، برخی فقهای معاصر قائل به احترام مالی کفار هستند و معتقدند که شارع در مواردی خاص از کفار سلب احترام کرده است. آقای خامنه‌ای در پاسخ به استفتائی می‌نویسد:

«در وجوب مراعات احترام مال دیگری و حرمت تصرف در آن بدون اذن او، فرقی بین املاک اشخاص و اموال دولت نیست چه مسلمان باشد و چه غیرمسلمان و هم‌چنین فرقی بین این‌که در سرزمین کفر باشند و یا در سرزمین اسلامی و مالک آن مسلمان باشد یا کافر، وجود ندارد و به‌طورکلی استفاده و تصرف در اموال و املاک دیگران که شرعاً جایز نیست، غصب و حرام و موجب ضمان است» (خامنه‌ای، ۴۸۰).

نظیر این دیدگاه از آقای منتظری نیز قابل استفاده است (منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ۱/ ٤٨٦).

دلایل دیدگاه مشهور

دلایل دیدگاه مشهور فقیهان را می‌توان در مجموع به دو گروه لفظی و غیر لفظی تقسیم کرد. همچنان‌که دلایل لفظی نیز دارای لسان واحدی نیستند و خود به چند روایت تقسیم می‌شوند. ولی دلایل غیر لفظی منحصر در اجماع منقول، ادعای سیره و ارتکاز متشرعه قلمداد شده‌اند. بر این اساس ابتدا دلایل لسانی که از اهمیت زیادی برخوردار هستند مقدم و در نهایت به دلایل غیر لفظی رسیدگی خواهد شد.

دلیل اول: روایت رفاعه نخاس

به‌طوری‌که گذشت به باور بسیاری از فقهیان تصاحب اموال کافر بی‌طرف حتی به نحو سرقت، حیله و غارت مجاز است و شخص تصاحب‌گر نیز شرعاً مالک آن اموال می‌شود. ولی به طوری‌که صاحب حدائق نیز تأکید دارد در این‌باره و به همین شکل عنوان شده در ادبیات فقیهان روایتی به‌خصوص وارد نشده است (بحرانی، ۱۹/ ٤٦٤) و از همین رو صاحب مدارک برای اثبات مدعای مشهور به اخبار «خذ مال الناصب» تمسک کرده است (عاملی، ٥/ ٣٦١) که به وضوح ارتباطی بر موضوع نوشتار حاضر که کافر اصلی بی‌طرف است ندارد (خوانساری، ۲۸۹).

بر این اساس صاحب حدائق و صاحب جواهر در مقام مستند سازی دیدگاه مشهور به روایاتی که دلالت بر جواز برده گرفتن کافر بی‌طرف دارند استناد جسته‌اند (بحرانی، ۱۹/ ٤٦٤؛ صاحب جواهر، ٢٤/ ۲۲۹). شیخ در تهذیب الاحکام به سند خود از حسن بن محبوب از رفاعه برده فروش نقل می‌کند:

«قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ مُوسَی (علیه‌السلام): إِنَّ الْقَوْمَ یغِیرُونَ عَلَی الصَّقَالِبَةِ وَ النُّوبَةِ فَیسْرِقُونَ أَوْلَادَهُمْ مِنَ الْجَوَارِی وَ الْغِلْمَانِ فَیعْمِدُونَ إِلَی الْغِلْمَانِ فَیخْصُونَهُمْ ثُمَّ یبْعَثُونَ إِلَی بَغْدَادَ إِلَی التُّجَّارِ فَمَا تَرَی فِی شِرَائِهِمْ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ مَسْرُوقُونَ أَنَّمَا أَغَارُوا عَلَیهِمْ مِنْ غَیرِ حَرْبٍ کانَتْ بَینَهُمْ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ إِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الشِّرْک إِلَی دَارِ الْإِسْلَامِ» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۶/ ۱۶۲).

به باور بسیاری، در این روایت راوی با فرض این‌که بین مسلمین و کفار هیچ جنگی وجود ندارد ولی با این همه برخی مسلمین با سرقت و غارت، فرزندان کفار را به بردگی گرفته و در بازار بغداد آنان را می‌فروشند از امام (علیه السلام) بیان حکم این فعل را تقاضا می‌کند؛ و امام (علیه السلام) در جواب می‌فرمایند که این کار اشکالی ندارد و به اولویت عرفی قطعی در مواردی که مالک احترام نداشته باشد و بتوان او را به‌عنوان برده تملک کرد، به‌طریق اولی اموال وی نیز محترم نخواهد بود (قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ٤/ ٣٩١).

سند روایت فوق با نظر به صحت طریق شیخ طوسی به حسن بن محبوب و توثیق صریح رفاعه بن موسی الاسدی النخاس (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۸/ ۲۰٤) اشکالی ندارد و معتبر است. علاوه بر اینکه کلینی نیز به سند صحیح این روایت را با اندک اختلافی نقل کرده است (کلینی، ٥/ ۲۱۰).

اشکالات دلالی روایت نخست

به باور علامه شعرانی در فرازی که رفاعه می‌گوید: «***نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ مَسْرُوقُونَ***» مقصود این بوده که ما خریداران و فروشندگان فی‌الجمله و به صورت اجمالی می‌دانیم که در بازار برخی برده‌ها انسان‌های آزادی هستند که به سرقت و غارت به بردگی گرفته شده و به فروش می‌رسند. امام (علیه السلام) نیز در این

فرض فرموده است که این خرید فروش مانعی ندارد. بنابراین این فرمایش منافاتی با این نکته ندارد که اگر برای خریداری علم تفصیلی بر این‌که فردی بعینه دزدیده شده است حاصل شود، لازم باشد که از آن اجتناب نماید (شعرانی، ۱۷/ ۲٦۰).

شایان ذکر است که بر اساس ظاهر گفته ایشان، سئوال و جواب مربوط به سرقت و دزدی کودکان نیست؛ بلکه فقط مختص به خرید و فروش برده در بازار مسلمین است. بنابراین این روایت نه تأییدی بر رفتار برخی مسلمین است[1] و نه دلیلی بر عدم احترام مالی کفار بی‌طرف. شاهد این ادعا فراز نهائی سئوال رفاعه است که از امام (علیه السلام) می‌پرسد: «فَمَا تَرَى فِي شِرَائِهِمْ». همچنان‌که مرحوم شعرانی از محصوره یا غیر محصوره بودن اطراف علم اجمالی سخنی به میان نیاورده است؛ ولی محتمل است که مقصود ایشان شبهه غیر محصوره باشد که احتیاط در آن لازم نیست.

به باور نویسنده قرینه محکمی که بتوان به استناد آن علم مطرح در روایت را مختص به علم اجمالی دانست و از اطلاق روایت چشم‌پوشی کرد، وجود ندارد. صاحب دیدگاه نیز ادعای خود را با شاهدی پشتیبانی نکرده است. بلکه بعید نیست که گفته شود ظاهر این فراز علم تفصیلی به مسروقه بودن بردگانی است که از طریق این اشخاص وارد بازار شده‌اند. زیرا راوی ابتدا از حکم خرید و فروش بردگانی که دزدیده شده‌اند می‌پرسد و در ادامه می‌گوید که ما علم به مسروقه بودن آن‌ها نیز داریم. علاوه بر آن‌که تعلیل امام (علیه السلام) نیز که می‌فرماید: «إِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الشِّرْک إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ» شامل علم تفصیلی نیز می‌شود.

اشکال دومی که بر استدلال به این روایت وارد شده است توجه به عدم دلالت روایت بر حکم تکلیفی سرقت و غارت از کفار غیر محارب و بی‌طرف است. بر این اساس ادعا شده است که ظاهر روایت فقط امضای حکم وضعی یعنی حصول ملکیت به وسیله استرقاق و جواز خرید و فروش می‌باشد. شاهد بر این ادعا فرازی از سوال است که راوی در آن اخصای پسران را مطرح کرده است که بلا اشکال جایز نیست (منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ۱/ ٤٨٦؛ همو، دراسات فی ولایه الفقیه، ۳/ ٢٦٦).

شاهد دیگری که علاوه بر شاهد نخست می‌توان بر اختصاص روایت بر تائید حکم وضعی، بدان اشاره کرد، نقل مرحوم کلینی از این روایت است که در آن عبارت «إِنَّ الرُّومَ يغِيرُونَ» به جای عبارت «إِنَّ الْقَوْمَ يغِيرُونَ» وارد شده است. روشن است که رفاعه دغدغه‌ای درباره جواز یا عدم جواز رفتار رومیان نداشته و امام (علیه السلام) نیز در مقام تائید رفتار آنان نیست.

---

۱ لازم به ذکر است که بر اساس نقل کلینی سئوال رفاعه به این شکل بوده است «إِنَّ الرُّومَ يغِيرُونَ». بنابراین در هر صورت ارتکاب رفتار پیش‌گفته از جانب مسلمین ثابت نیست.

قرینه دیگری که در توضیح و تبیین سوال اصلی و ارتکاز رفاعه می‌تواند مهم باشد توجه به شغل رفاعه است. با نظر به روایات متعددی که ایشان از احکام خرید و فروش برده داشته است و همچنین توصیف صریح وی به نخاسّ که شغل برده فروشی است روشن می‌شود که شغل و حرفه رفاعه بن موسی برده‌فروشی بوده است، و بر این اساس علی‌القاعده سوال وی از موضوعی خواهد بود که مربوط به وی بوده است؛ روشن است که آنچه مربوط به اوست همان خرید و فروش است نه سرقت و استرقاق و اخصاء غلامان اسیر شده.

قرینه چهارمی نیز می‌توان برای این ادعا اقامه نمود. حضرت (علیه‌السلام) در مقام تعلیل حکم به جواز، می‌فرماید: «*إِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الشِّرْكِ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ*»؛ اگر حکم مذکور در جواب حضرت (علیه‌السلام)، جواز سرقت و استرقاق و جواز خرید و فروششان، باشد و امام (علیه‌السلام) بخواهد با این عبارت علت حکم را بیان کنند، تعلیل حضرت چندان واضح نخواهد بود؛ زیرا به تصریح فقیهان اگر کفار بی‌طرف محترم نباشند فرقی بین اینکه وارد کشور اسلامی شوند یا در خارج از حوزه اقتدار کشور اسلامی حتی به کافر ذمی فروخته شود نیست. ولی بنا به تصریح تعلیل امام (علیه السلام) مناط جواز دخول در الاسلام است. علاوه بر این‌که در این فرض مناط پیش گفته یک امر عرضی بوده و مناط اصیل و مهم که شایسته است در مقام تعلیل بیان شود و از طرفی عمومیت حکم را نیز برساند همان عدم احترام کفار است. در ادامه روشن خواهد شد که در تعابیر امامان (ع) تعلیل‌های وجود دارد که بیانگر عمومیت حکم معلل است.

با نظر به جمیع نکاتی چهارگانه‌ای در اشکال دوم گذشت شاید بتوان این اشکال را وارد دانست، ولی باید توجه داشت که در این صورت احترام خاصی برای کافر بی‌طرف ثابت خواهد شد که به نوعی نتیجه مطلوب را افاده نمی‌کند. زیرا بر اساس این اشکال روایت فوق دلالتی بر جواز تکلیفی برده گرفتن کفار بی‌طرف ندارد، ولی اگر مسلمانی اقدام به این کار کند این کار وی نافذ بوده و مسلمان مالک وی می‌شود. روشن است که به مفهوم اولویت عرفی قطعی اموال وی نیز همین حکم را داشته در نتیجه ضمانی نیز متوجه این شخص نخواهد شد. بدیهی است که این نوع احترام را می‌توان واسطه‌ای بین محترم بودن و حرمت نداشتن کافر بی‌طرف تلقی کرد. از همین رو حتی اگر قرائن پیش‌گفته کافی برای اثبات این دیدگاه باشد مطلوب فقیهان غیر مشهور همچنان اثبات نمی‌شود. بنابراین ضرورتی برای رسیدگی تفصیلی به قرائن چهارگانه‌ای فوق وجود ندارد. علاوه بر این‌که در ادامه روشن خواهد شد که به احتمال زیاد این روایت در صدد بیان نکته دیگری است.

اشکال سوم به استناد مشهور به معتبره رفاعه نخاس را می‌توان بر اساس دیدگاهی از شهید صدر

توضیح داد. وی برآن است که معنای واژه «کافر محارب» در لسان روایات بـا معنـای آن در لسـان فقهیـان متفاوت است (صدر، المحاضرات التأسیسیه، ۳۷۹). بر ایـن اسـاس در ایـن روایـت اگـر راوی می‌گویـد: «بدون اینکه میان آن‌ها جنگ و درگیری باشد، به آن‌ها حمله کرده، و با غارتشان، فرزندانشـان را بـه سـرقت می‌برنند» باید حرب به معنای لغوی خود که همان برخورد فیزیکی است حمل شود نه به معنای اصـطلاح فقیهان که قبلاً به آن اشاره شده است؛ و عدم حرب به اطلاق خود شامل دو صنف از کفار می‌شود.

۱- کافری که برخورد فیزیکی با مسلمین نداشته ولی بی‌طرف محض هم نیسـت؛ بلکـه بـه مخـالفین اسلام کمک‌های فکری و نظایر آن ارائه می‌دهند. همچنان‌که شامل کافری که محاربه فرهنگی یا اقتصـادی با کشور اسلامی یا مسلمین دارد نیز می‌شود.

۲- کافری که بی‌طرف محض بوده و نه با مسلمین است و نه علیه آن‌ها.

در این روایت شریفه امام (علیه‌السلام) یا به ترک استفصال و به‌صورت مطلق بیان مـی‌دارد کـه هـر دو صنف احترام نداشته و سرقت و خرید و فروششان اشکال ندارد.

حال می‌توان ادعا کرد که می‌توان اطلاق این روایت را با برخی ادله که نسبتشان به ایـن روایـت اخـص مطلق هستند، تخصیص زده، حکم مذکور در روایت را مختص بـه غیـر کفـار بی‌طـرف محـض دانسـت. همچنان‌که یقیینا اطلاق این روایت با ادله احترام کافر ذمی، کافر مستأمن و معاهد باید تخصـیص و تقییـد زد.

به باور نویسنده و بر خلاف مشهور فقیهان آیه ۸ سوره ممتحنه مصداق چنـین دلیـل أخـص اسـت کـه احترام کافر بی‌طرف را ثابت می‌کند.[1] در این آیه خداوند ابتدا خواستار نیکی و رعایت عدالت بـا مشـرکانی است که در راه دین با مسلمین پیکار نکردند؛ سپس در ادامه بیان می‌دارد که «این قانون عام الهی نسبت بـه همه بیگانگان است. آنان تا هنگامی‌که بـه مسـلمان آزاری نمی‌رسـانند و بـا نظـام اسـلامی نمی‌جنگنـد از آن‌جهت که انسان‌اند، از همزیستی مسالمت‌آمیز برخوردارنـد و ایـن همـان رعایـت اصـل حقـوق بشـر و انسان‌دوستی است» (جوادی آملی، ۳۰۸).

البته شاید گفته شود که دلالت آیه شریفه بر مدعی خالی از اشکال نیست؛ زیرا آیه شریفه درصدد بیـان این نکته است که می‌توان به کفار بی‌طرف در مقابل کفاری که با مسلمین سر جنگ دارند، احسان و نیکـی کرد؛ این حکم ترخیصی مختص به کافر بی‌طرف است. خداوند در آیـات اول همـین سـوره بـه صـراحت دستور می‌دهد که نیکی و برقراری رابطه دوستانه با کفاری که مشغول فعالیت علیه مسـلمین هسـتند جـایز

۱. نویسنده در مقاله که در مجله فقه مدنی دانشگاه رضوی به شماره ۱۵ به چاپ رسانده است پیرامون این نکته به تفصیل سخن گفته است.

نیست؛ و این معنا منافاتی با محترم ندانستن کفار بی‌طرف ندارد. از همین رو مفاد مجموع این دو دلیل به این صورت می‌شود که مسلمین می‌توانند به کفار بی‌طرف احترام و نیکی کنند و همچنین می‌توانند اموال آن‌ها را تصاحب کنند؛ و پرواضح است که بین این دو نکته تهافتی وجود ندارد.

به باور نویسنده آیه فوق با نظر به امر به عدالتی که نسبت به کفار بی‌طرف در آیه شریفه شده است با حکم به جواز تصاحب اموال آنان در تنافی است. زیرا به لحاظ برداشت‌های عرفی و عقلائی مقصود از عدالت مطرح در آیه شریفه عدالت در معنی عرفی آن است و این رفتار مصداق ظلم محسوب می‌شود. علاوه بر این‌که در آیه شریفه مسلمین مأمور به رعایت قسط نیز شده‌اند؛ پر واضح است که رعایت قسط نه تخصیص‌پذیر است و نه تخییر در آن راه دارد؛ بر این اساس بایستی مراد از لاینهیکم الله را امرکم الله دانست و از ظهور آیه در معنی اباحه که مستلزم تخییر است، دست کشید.

نقد دیگری که می‌توان بر اشکال سوم وارد کرد عدم توجه به تفکیک بین حکم وضعی و تکلیفی است. بر این اساس گفته می‌شود که بر اساس آیه ۸ سوره ممتحنه مسلمین موظف به رعایت عدالت با کفار بی‌طرف هستند، و روایت شریفه درصدد بیان این نکته است که عدم رعایت مسلمین نسبت به وظیفه خود مانع نفوذ و تملک آنان بر کفار بی‌طرف نیست؛ و گذشت که بین این دو حکم منافاتی وجود ندارد. به باور نویسنده هر چند در دیدگاه مشهور فقیهان ملازمه‌ای بین حرمت معامله و عدم نفوذ آن نیست؛ ولی شاید با نظر به خصوصیت مورد که حرمت تکلیفی از ظالمانه بودن آن نتیجه گرفته شده است، بتوان عدم نفوذ آن را نیز نتیجه گرفت؛ زیرا چگونه می‌تواند عملی حقوقی چون بیع یا استرقاق را از سویی مصداق ظلم و مغایر با دادگری و از سوی دیگر نافذ و مؤثر دانست.

اشکال چهارم را می‌توان بر اساس فقدان برخی شرایط معتبر در حجیت خبر واحد تبیین کرد. به باور شهید صدر و آقای سیستانی یکی از شروط حجیت خبر عدم مخالفت با روح قرآن و آموزهای کلی حاکم بر آن است (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۷/ ۳۳٤؛ سیستانی، ۷۳-۷۲). از همین رو شهید صدر روایاتی که در ذم طائفه اکراد و در مقام ذم و بیان خسّت آنان است یا این‌که بیان می‌دارند که آن‌ها طائفه‌ای از جنّ هستند را با استدلال به این‌که این روایات مخالف آموزه‌های کلی قرآن هستند، مشمول ادله حجیت نمی‌داند (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۷/ ۳۳٤). آقای سیستانی نیز تأکید دارد که اگر روایتی در موضوع مسائل اجتماعی و تنظیم روابط انسان‌ها وارد شود باید با عدل و احسان و تکریم بشر و عدالت اجتماعی که روح حاکم بر قرآن است، مطابقت داشته باشد و در غیر این صورت مشمول ادله حجیت نخواهد شد هر چند به لحاظ سندی راویان آن موثق باشند. همو در ضمن شرایط حجیت خبر واحد و در توضیح روایات آمره بر عرضه روایات بر کتاب و لزوم پیدا کردن شاهد از قرآن کریم بر آن می‌نویسد:

«بعید نیست که مراد این روایات، موافقت روحی و محتوای باشد؛ یعنی بایستی محتوای روایت با اصول اهداف والای اسلام که در کتاب و سنت بدان‌ها تصریح شده است مطابقت داشته باشد. دلیل این برداشت توجه به برخی فرازهای وارد شده در این دسته از روایات است؛ مانند «وجدتم شاهدا أو شاهدین من کتاب الله» «علی کل حقٍّ حقیقة و علی کلِّ صوابٍ نوراً». بنابراین اگر روایتی در حوزه مناسبات اجتماعی وارد شده است بایستی با عدالت، احسان، تکریم انسان و عدالت اجتماعی همسو و هم‌راستا باشد، چرا که خداوند به عدالت و احسان امر می‌کند»[1] (سیستانی، ۷۳-۷۲).

بر این اساس می‌توان ادعا کرد که روایت محل بحث هر چند به لحاظ سندی مشکلی ندارد ولی با نظر به اینکه مضمون آن با آموزه‌های قرآن که خواستار عدالت حتی نسبت به کفار شده و در موارد متعددی از اعتداء به آن‌ها نهی کرده است، هماهنگ نیست و مشمول ادله حجیت نمی‌شود. به باور نویسنده این اشکال با قبول مبنای آن که آن نیز بعید به نظر نمی‌رسد و به قطع نظر از نکته‌ای که نویسنده در توضیح فقه الحدیث روایت محل گفتگو ارائه خواهد کرد، اشکالی قوی است و می‌توان بر اساس آن، استناد مشهور به روایت را نقد کرد.

در آخرین نقدِ بر استدلال به روایت شریفه در جهت مستند سازی دیدگاه مشهور تأکید بیشتر بر عدم توجه به روایاتی است که با نظر به این روایات گفته امام (ع) «لَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ» ظهوری در بیان حکم کلی الهی نخواهد داشت. نویسنده در سایر ابواب فقهی به روایاتی درباره اهل کتاب برخورد کرده است که بیان می‌دارند تمامی اهل کتاب برده امام (ع) هستند و ایشان در برخی موارد اجازه تصرف در آنان را تحت شرایط خاصی به شیعیان داده‌اند. به عنوان نمونه کلینی به سند معتبر از ابوبصیر نقل می‌کند که:

«سَأَلْتُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ امْرَأَةٌ نَصْرَانِيةٌ لَهُ أَنْ يتَزَوَّجَ عَلَيهَا يهُودِيةً؟ فَقَالَ: إِنَّ أَهْلَ الْكتَابِ مَمَالِيک لِلْإِمَامِ وَ ذَلِک مُوَسَّعٌ مِنَّا عَلَيكمْ خَاصَّةً فَلَا بَأْسَ أَنْ يتَزَوَّجَ. قُلْتُ فَإِنَّهُ يتَزَوَّجُ أَمَةً؟ قَالَ لَا لَا يصْلُحُ أَنْ يتَزَوَّجَ ثَلَاثَ إِمَاءٍ فَإِنْ تَزَوَّجَ عَلَيهِمَا حُرَّةً مُسْلِمَةً وَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ لَهُ امْرَأَةً نَصْرَانِيةً وَ يهُودِيةً ثُمَّ دَخَلَ بِهَا فَإِنَّ لَهَا مَا أَخَذَتْ مِنَ الْمَهْرِ فَإِنْ شَاءَتْ أَنْ تقيم بَعْدُ مَعَهُ أَقَامَتْ وَ إِنْ شَاءَتْ تَذْهَبُ إِلَى أَهْلِهَا ذَهَبَتْ، وَ إِذَا حَاضَتْ ثَلَاثَةَ حِيضٍ أَوْ مَرَّتْ لَهَا ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ حَلَّتْ لِلْأَزْوَاجِ. قُلْتُ فَإِنْ طَلَّقَ عَلَيهَا الْيهُودِيةَ وَ النَّصْرَانِيةَ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِی عِدَّةُ الْمُسْلِمَةِ لَهُ عَلَيهَا سَبِيلٌ أَنْ يرُدَّهَا إِلَى مَنْزِلِهِ قَالَ نَعَمْ» (کلینی، ۵/ ۳۵۹).

---

۱ «و لا یبعد أن یکون المراد بها الموافقه الروحیه. أی توافق مدلول الراویه مع اصول الأهداف العلیا للاسلام المنصوصه فی الکتاب و السنه کما تدل التعبیرات الوارده فی الروایات التی ذکرناها؛ مثل «وجدتم شاهدا أو شاهدین من کتاب الله» «علی کل حق حقیقیه و علی کل صواب نورا» فلو کانت الروایه فی مجالات العلاقات الاجتماعیه، فلا بد أن تلائم مع العدل و الاحسان و تکریم البشر و العداله الاجتماعیه «إن الله یأمر بالعدل و الاحسان»

در این روایت امام (ع) اهل کتاب را برده امام (ع) می‌داند و نتیجه می‌گیرد که اولاً ازدواج با دو زن غیر مسلمانی که در ظاهر آزاد و غیر هم کیش نیز هستند، منعی ندارد. ثانیاً ازدواج سوم با زن کنیز به اسناد این‌که نمی‌توان با بیش از دو کنیز ازدواج کرد را ممنوع می‌داند. بنابراین واضح است که اطلاق برده بودن در این روایت بر اساس معنای حقیقی آن بوده است.

همچنان‌که در روایت دیگری عدّه زنان اهل کتاب به استناد این‌که آنان برده امام (ع) هستند، همان برده کنیزان دانسته شده است. کلینی به سند معتبر از زاره نقل می‌کند که:

«سَأَلْتُهُ عَنْ نَصْرَانِيةٍ كانَتْ تَحْتَ نَصْرَانِي فَطَلَّقَهَا هَلْ عَلَيهَا عِدَّةٌ مِثْلُ عِدَّةِ الْمُسْلِمَةِ فَقَالَ لَا لِأَنَّ أَهْلَ الْكتَابِ مَمَالِيک لِلْإِمَامِ ... عِدَّتُهَا عِدَّةُ الْأَمَةِ» (کلینی، ۶/ ۱۷۵).

و بر اساس روایت معتبر دیگری دیه عاقله از اهل ذمه به اسناد این‌که آنان مملوک امام (ع) هستند نفی شده، در صورت اعسار از بیت المال پرداخت می‌شود (ابن بابویه، علل الشرائع، ۲/ ۵٤۱). شیخ مفید و شیخ طوسی نیز با استناد به این‌که زنان اهل کتاب همانند کنیزان هستند، نگاه به صورت و موی آن‌ها را جایز دانسته‌اند (مفید، ۵۲۰؛ طوسی، نهایه، ٤٨٤). بنابراین روشن می‌شود که اهل کتاب مملوک امام و نحوه تصرف در آنان منوط به اجازه ایشان است.

مقدمه مهم دیگری که باید بر مقدم اول افزوده شود، توجه به این نکته است که اگر از کسی که اجازه وی در امری معتبر است سوالی پرسیده شود و او در جواب بگوید که منعی در این کار وجود ندارد، روشن نمی‌شود که جواب وی از حیث بیان حکم کلی الهی است یا از باب اجازه دادن وی در امری که اجازه وی معتبر است. نظیر لزوم تفکیک بین دو جهت پیش‌گفته از امام خمینی در موضوع ولایت عدول مؤمنین قابل استفاده است. در این موضوع بسیاری از فقیهان با استدلال به روایاتی که در آن‌ها امام (ع) تصرف برخی در اموال ایتام را جایز دانسته است برآن شده‌اند که عدول مؤمنین یا در طول فقیه یا در عرض آن ولایت بر تصرف در اموال کودک بی‌سرپرست را دارند. در مقابل حضرت امام با تاکید بر آنکه امام (ع) دارای دو منصب بیان احکام و سرپرستی جامعه اسلامی است، بیان می‌دارد که روشن نیست که آیا تجویز تصرف در اموال کودک آیا به حیث بیان حکم کلی الهی است یا از باب اجازه شخصی که اجازه وی شرط جواز تصرف است. ایشان می‌نویسد:

«سخن امام (ع) در صورتی ظهور در بیان حکم شرعی [کلی] دارد که مورد گفتگو از اموری نباشد که اجازه آن مورد نیز بدست ایشان باشد [و در غیر این صورت روشن نیست که امام (ع) از آن جهت که مبین

حکم الهی است سخن گفته است یا از آن جهت که اجازه و رضـایت وی مـدخلیت دارد]»[1] (خمینـی، ۲/ ۶۷۵).

بنابراین با نظر به مالکیت امام نسبت به اهل کتاب و احتمال مدخلیت رضایت وی در حکم مطـرح در روایت، عدم منعی که از روایت به وضوح قابل استفاده است ظهوری در حکم کلی الهی نـدارد و محتمـل است که از باب حصول رضایت ایشان بوده باشد. پر واضح است که رضـایت امـام وابسـته بـه مصـالح و مفاسد متعددی است که گذار زمان در تحول آن می‌تواند نقش به‌سزائی داشته باشد. بر این اساس می‌تـوان دیدگاه برخی که بدون هیچ تبیین خاصی جواز این امور را منـوط بـه نظـر امـام (ع) و در رتبـه بعـد حـاکم اسلامی می‌دانند (منتظری، دارسات فی المکاسب المحرمـه، ۱/ ٤٨٦) را مستندسـازی کـرد. بنـابراین بـه استناد این روایت نمی‌توان از عموم ادله حرمت اکل مال غیر و لزوم «تجاره عن تراض» چشم‌پوشـی کـرد و اموال کافر بی‌طرف را غیر محترم شمرد.

بر تبیین فوق شاید اشکال شود که اگر ترخیص امام (ع) از جهت مـدخلیت اذن و اجـازه ایشـان باشـد می‌توان به عموم اجازه وی تمسک کرد و اطلاقات و عمومـات ادلـه حرمـت مـال غیـر را قیـد زد. بـه بـاور نویسنده هر چند نصب امام (ع) با وفات وی تا زمانی که امام بعدی وی را عزل نکند از بین نمی‌رود، ولـی اجازه امام (ع) روشن نیست که آیا از قبیل وکالـت اسـت یـا از قبیـل نصـب؟ حضـرت امـام در ایـن بـاره می‌نویسد:

«باقی ماندن اجازه امام (ع) بعد از رحلت ایشان محل گفتگو است؛ چرا که اجازه غیر از جعل منصب است. بنابراین باقی ماندن اجازه ایشان نیازمند دلیل است» (خمینی، ۲/ ۶۷۵).

دلیل دوم: روایت عبد الله لحَام

دلیل دومی که می‌توان به استناد آن دیدگاه مشهور را پشتیبانی کرد، روایاتی است کـه دلالـت بـر جـواز خرید همسران و فرزندان اهل کتاب از خود آنان دارد. شیخ طوسی بـه سـند خـود از عبـد اللـه لحـام نقـل می‌کند که:

«سَأَلْتُ أَبَا عبدالله (ع) عَنِ الرَّجُلِ يشْتَرِی امْرَأَةَ رَجُلٍ مِنْ اهل الشِّرْک يتَّخِذُهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ»

و در روایت دیگری می‌گوید:

«سَأَلْتُ أَبَا عبدالله (ع) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی مِنْ رَجُـلٍ مِـنْ اهـل الشِّـرْک ابْنَتَـهُ فَيَتَّخِـذُهَا؟ قَـالَ: لَا بَـأْسَ» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/ ۸۳).

---

۱ «ظهور کلام الإمام (ع) فی بیان الحکم الشرعی، إنّما یکون فی غیر ما کانت الإجازة فیه بیده، کما لا یخفی علی المتأمّل».

در تقریب استدلال به این روایت می‌توان گفت که در این روایت امام (ع) به صورت مطلق به جواز استرقاق اهل شرک، حکم کرده است. این حکم در حقیقت نشانگر این نکته است که در شرع مقدس، کافر جزء مباحات اصلیّه است که هر شخص با حیازت، مالک او خواهد شد؛ بنابراین اگر قاهر، حربی نیز باشد، حربی مقهور برده او خواهد بود؛ و شاید بر اساس همین برداشت در ادبیات فقیهان معروف است که «إنّ الحربی و مالُهُ فَیءٌ للمسلمین» (محقق کرکی، ٤/ ١٣١)، و به طوری که مکرر تذکر داده شد حربی در ادبیات فقیهان غیر از معنای لغوی آن است و شامل کافر بی‌طرف نیز می‌شود. محقق ایروانی با استناد این دو روایت، می‌نویسد:

«حکم حربی حکم مباحات اصلی است که هر انسان هر چند حربی با قهر و غلبه بر آن، مالک آن می‌شود، و روایت عبد الله لحام بر این دیدگاه دلالت دارد»[1] (ایروانی، ۱/ ۱۷۰).

و به اولویت عرفی قطعی پیش‌گفته، عدم احترام مالی اهل شرک نیز ثابت خواهد شد.

روایت پیش‌گفته بر خلاف روایت اول به لحاظ سندی معتبر نیست؛ زیرا درباره عبدالله بن واقد اللحام مدح و ذمی وارد نشده است. همچنان‌که بسیاری از اشکالات روایت اول بر استدلال به این روایت نیز وارد است. علاوه بر آنکه موضوع این روایت اهل شرک است که دانشمندان اسلامی در تشخیص معنای این واژه در کاربرد قرآنی و روائی آن دارای دو دیدگاه مختلف هستند. برخی معتقدند که واژه شامل تمامی کفار می‌شود (فاضل مقداد، ۲/ ١٩٦)؛ در مقابل، برخی دیگر ترادف مشرک با کافر را صحیح نمی‌دانند و معتقدند که عنوان مشرک اخص از کافر است و فقط شامل غیر اهل کتاب می‌شود (زنجانی، ١٦/ ٥١٦٧).

هر چند تحقیق دراین‌باره و رسیدگی به تمام ابعاد آن پژوهش مستقلی می‌طلبد ولی به اختصار می‌توان گفت که اطلاقات واژه «مشرک» در موارد مختلف با یکدیگر متفاوت است. در پاره‌ای موارد کاربرد این واژه بر اساس واقع و نفس‌الامر است و توجهی به برداشت خود شخص نمی‌شود؛ بر این اساس عنوان مشرک بر کسانی که شرک نفس الامری دارند ولی متدین به‌عنوان شرک نیستند نیز صادق است. روشن است که طبق این کاربرد بسیاری از اهل کتاب در عداد مشرکین خواهند بود. ولی گاهی واژه «مشرک» بر اساس آنچه جامعه اسلامی طبق آن سیر کرده، به ذمی اهل کتاب اطلاق نمی‌شود؛ و از آن جا که در کاربرد اخیر تدیّن به‌عنوان شرک، موضوعیت دارد، این عنوان بر اهل کتاب تطبیق نخواهد کرد (صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ٣/ ٢٦١).

---

۱ «فإنّ الحربی حاله حال المباحات الأصلیة یتملّک بالقهر و لو کان القاهر حربیا آخر مثله و تدلّ علی ذلک روایة عبدالله اللحّام ...».

بر این اساس روایت شریفه در صورت تمامیت آن اخص از مدعا است و شامل کفار بی‌طرفی که اهل کتاب هستند نمی‌شود.

دلیل سوم روایات «إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَکمْ»

در برخی روایات تصریح شده است که موضوع احترام، اسلام است، در نتیجه احترام هر شخص دایر مدار اسلام او است. مرحوم برقی به سند معتبر از امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کند که ایشان فرمود:

«أَیهَا النَّاسُ إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَکمْ حَتَّی تَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنِّی مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِک حَقَنْتُمْ بِهَا أَمْوَالَکمْ وَ دِمَاءَکمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَ کانَ حِسَابُکمْ عَلَی اللَّهِ» (برقی، ۸ ۲۸۴).

علی بن ابراهیم در تفسیر خود و ابن بابویه به سند دیگری از امام رضا (ع) نظیر مضمون فوق را نقل کرده‌اند (قمی، تفسیر علی بن ابراهیم، ۱/ ۱۷۲؛ ابن بابویه، عیون الاخبار، ۲/ ٦٤). همچنان که این روایت از طریق اهل سنت نیز به چندین سند از پیامبر (ص) نقل شده (مسلم بن الحجاج، ۱/ ۵۰؛ طبری، ۱۷/ ٤۳۹ و ۲۲/ ۲۵۲ و ۳۱٦) که بسیاری از آن‌ها در کتاب «مالکیت خصوصی در اسلام» جمع آوری شده است (احمدی میانجی، ۷۵).

آقای قمی در تقریر استدلال به این روایت برآن است که به مقتضی مفهوم شرط در فراز نهائی که می‌فرماید: «فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِک حَقَنْتُمْ بِهَا أَمْوَالَکمْ وَ دِمَاءَکمْ» می‌توان نتیجه گرفت که تمامی اقسام کافر به استثنای ذمیّ پای‌بند به شرایط عقد جزیه، جایز است که اموال وی تملک شود. اطلاق روایت شامل دارالاسلام نیز می‌شود (قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ٤/ ۳۹۲).

اشکال اولی که در استدلال به این روایات قابل طرح است عدم دلالت آن بر مهدور الدم و المال بودن کفار است. زیرا در این روایات از واژه «اقاتل» استفاده شده است که ظهور در جنگ و جهاد دارد؛ لذا این روایات را می‌توان دلیل بر تشریع جهاد ابتدائی دانست و با نظر به این‌که جهاد شرایط و احکامی دارد که از جمله آن وجود رهبر عادل و کاردان است، آحاد جامعه اسلامی نمی‌تواند بدون اذن رهبر و با تمسک به این روایات و بدون فرمان جهاد، دماء و اعراض و اموال غیرمسلمان را مباح بشمارند.

به عبارت دیگر قتال مصدر باب مفاعله بوده و به معنای کشتن کسی است که قصد کشتن طرف مقابل را دارد (طوسی، تبیان، ۲/ ۱٤۳؛ طبرسی، ۲/ ۵۰۹)؛ و با نظر اینکه موضوع پژوهش حاضر بررسی احترام مالی کافر بی‌طرفی است که اراده برای فعالیت علیه مسلمانان ندارد و اصل بی‌طرفی را عملاً نقض نکرده است، این آیات ارتباطی با مسئله این پژوهش ندارد و استناد به آن‌ها صحیح نیست. شهید ثانی کاملاً به این نکته توجه داشته و در شرح عبارت شهید اول در کتاب قصاص که آورده: «و منها التساوی فی الدّین،

فلا یقتل مسلم بکافر و لکن یعزّر بقتل الذمّی و یغرم دیة الذمّی» می‌نویسد: «و یستفاد من ذلک جواز قتل الحربی بغیر اذن الإمام و إن توقف جواز جهاده علیه و یفرق بین قتله و قتاله جهادا و هو کذلک، لأن الجهاد من وظائف الإمام...» (شهید ثانی، ۱۰/ ۵۳).

به‌طوری‌که واضح است شهید ثانی با تفکیک بین قتل و قتال، جواز قتل حربی را بر خلاف قتال با وی مشروط به اذن امام نکرده است. البته وی بر این دیدگاه خود دلیلی بیان نمی‌کند. لذا میرزای قمی در مقام اشکال به این فتوا معتقد است که این فتوا نمی‌تواند دلیلی داشته باشد مگر عموم آیه پنج سوره توبه که در آن از واژه «قتل» استفاده شده است؛ و این عموم، در جواز قتل به‌صورت جهاد، مشروط به اذن امام شده است و در مابقی می‌توان به عموم آیه تمسک کرد. البته محقق قمی حتی دلالت آیه شریفه را بر جواز «قتل» نپذیرفته، برآن است که هرچند در آیه شریفه از واژه «قتل» استفاده شده ولی متبادر از آن همان عنوان «قتال» و «جهاد» است و لذا آیه شریفه جواز هر نوع کشتنی را تشریع نمی‌کند (قمی، الرسائل، ۱/ ۲۷۲).

نقد دومی که به استدلال به این روایات مطرح است توجه به فراز «إِنِّی أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَکم» است که ظاهر آن گویای این نکته است که حکم مذکور از مختصات وجود ایشان است. بنابراین تا زمانی که اطمینان به الغای خصوصیت نباشد نمی‌توان از ظاهر عبارت چشم‌پوشی کرد. شایان ذکر است که در این صورت این روایات حتی دلالت بر تشریع جهاد ابتدائی بر همگان نیز نخواهد کرد.

علاوه بر این‌که اگر دلالت روایت شریفه بر دیدگاه مشهور پذیرفته شود باید نسبت آن با آیه ۸ سوره ممتحنه نیز سنجیده شود؛ و به‌طوری‌که گذشت، این آیه مختص به کفار بی‌طرف و خواستار رعایت عدالت و نیکی درباره آنان است. بنابراین نسبت آیه شریفه با مفهوم این روایت خاص مطلق است و می‌تواند آن را تخصیص زند. همچنان‌که نسبت آیه جزیه (توبه: ۲۹) با این روایت عموم و خصوص مطلق است و باید به سبب آیه شریفه، از عموم روایت نسبت به کفار ذمی چشم‌پوشی کرد.

شایان یادآوری است آقای قمی به لزوم تخصیص دوم توجه داشته، در توضیح مفهوم این روایت تاکید دارد که اگر غیرمسلمان معنون به‌عنوان ذمی شود، از احترام جانی و مالی برخوردار خواهد بود (قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ۱/ ۲۷۲).

دلیل چهارم: تمسک به روایت «سیوف خمسه»

کلینی به سند خود از حفص بن غیاث از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند که ایشان فرمود: خداوند پنج شمشیر بر این امت فرستاده است که سه تای آن‌ها آشکار است. محل استشهاد دو شمشیر اول و دوم و به صورت ضمنی شمشیر سوم است. در ذیل متن روایت را نقل کرده و تقریب استدلال به آن را بیان خواهد شد.

«وَأَمَّا السُّيوفُ الثَّلَاثَةُ الشَّاهِرَةُ فَسَيفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا يعْنِي آمَنُوا- وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَإِخْوانُكمْ فِي الدِّينِ) فَهَؤُلَاءِ لَا يقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوِ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ وَ أَمْوَالُهُمْ وَ ذَرَارِيهُمْ سَبْي عَلَى مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص فَإِنَّهُ سَبَى وَ عَفَا وَ قَبِلَ الْفِدَاءَ وَ السَّيفُ الثَّانِي عَلَى اهل الذِّمَّةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَ قُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً) نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ فِي اهل الذِّمَّةِ ثُمَّ نسخها قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ (قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْيوْمِ الآخِرِ وَ لا يحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتّى يعْطُوا الْجِزْيةَ عَنْ يدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ) فَمَنْ كانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَلَنْ يقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْجِزْيةُ أَوِ الْقَتْلُ وَ مَالُهُمْ فَيءٌ وَ ذَرَارِيهُمْ سَبْي وَ إِذَا قَبِلُوا الْجِزْيةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حُرِّمَ عَلَينَا سَبْيهُمْ وَ حُرِّمَتْ أَمْوَالُهُمْ وَ حَلَّتْ لَنَا مُنَاكحَتُهُمْ وَ مَنْ كانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْحَرْبِ حَلَّ لَنَا سَبْيهُمْ وَ أَمْوَالُهُمْ وَ لَمْ تَحِلَّ لَنَا مُنَاكحَتُهُمْ وَ لَمْ يقْبَلْ مِنْهُمْ إِلَّا الدُّخُولُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَوِ الْجِزْيةُ أَوِ الْقَتْلُ وَ السَّيفُ الثَّالِثُ سَيفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَجَمِ ... فَهَؤُلَاءِ لَنْ يقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوِ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ» (قمی، التفسیر، ۲/ ۳۲۰؛ کلینی، ۵/ ۱۱؛ ابن بابویه، الخصال، ۸ ۲۷۵؛ طوسی، تهذیب، ۴/ ۱۱۵ و ۶/ ۱۳۶).

در این روایت که نحوه تعامل مسلمین با مشرکین و اهل کتاب مطرح است تاکید شده که قاعده اولی اسلام آوردن مشرکین است و در غیر این صورت نه خون و نه اموال آن‌ها محترم نخواهد بود. اهل کتاب نیز موظف به قبول اسلام یا پرداخت جزیه‌اند، در غیر این صورت آن‌ها نیز حرمت جانی و مالی نخواهند داشت. اطلاق روایت کافر بی‌طرف را نیز شامل است و با وی نیز بر اساس همین ضوابط عمل می‌شود.

سند روایت پیش‌گفته در تمامی طرق آن مشتمل بر قاسم بن محمد اصفهانی قمی معروف به کاسولا است که نجاشی در مورد او می‌نویسد: «لم یکن بالمرضی» (نجاشی، ۳۱۵)، ابن غضائری نیز گفته است که «حدیثه یعرف و ینکر» (ابن داود، ٤٩٤)، بلکه ابن داود از کشی نقل می‌کند که وی غالی نیز بوده است (همان)؛ علاوه بر آنکه مدحی درباره وی وارد نشده است (خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۵/ ٤٦).

شخص دیگری که در تمامی اسناد این روایت دیده می‌شود سلیمان بن داود المنقری است. به گفته فاضل آبی و برخی دیگر ابن غضائری درباره وی گفته است «ضعیف جدّا» (آبی، ۲/ ۲٦۰). محقق حلی، ابن داود و علامه نیز وی را ضعیف شمرده‌اند (محقق حلّی، نکت النهایة، ۲/ ۳۷۲؛ ابن داود، ٤٥٩؛ علامه حلّی، خلاصه الرجال، ۲۲۵). بنابراین توثیق نجاشی (نجاشی، ۱۸٤) معارض با تضعیفات فوق است. راوی مباشر از امام (ع) یعنی حفص بن غیاث نیز از قضات اهل سنت بوده است.

با نظر به جمیع نکاتی که درباره سند این روایت گذشت، روشن می‌شود که اعتماد بدین روایت برای اثبات دیدگاه مشهور با توجه به اهمیت موضوع و خطیر بودن آن چندان موجه نیست. علاوه بر آن‌که هر چند

روایت فوق از جهات متعددی ابهامات روایات سابق را ندارد ولی همچنان نسبت این روایت با آیه ۸ سوره ممتحنه اخص مطلق است، در نتیجه باید این روایت را مختص به کفار بی‌طرف دانست. شایان ذکر است که این روایت از جهات دیگری نیز تخصیص خورده است.

دلیل پنجم: اولویت عرفی

به باور بسیاری از فقیهان اصل اولی در دماء کفار بی‌طرف، عدم احترام است (طوسی، نهایة، ۲۹۱؛ ابن زهره، ۲۰۳؛ کیدری، ۱۹۰؛ علامه حلّی، منتهی المطلب، ١٤/ ٨٦؛ نجفی، ۲۳۱)؛ بلکه شیخ طوسی به استناد عموم آیه پنج سوره توبه معتقد به جواز قتل پیرمردان و راهبان و عدم جواز اخذ جزیه از بت‌پرستان و صابئین است (طوسی، الخلاف، ٥/ ٥٢٠ و ٥٣٩ و ٥٤٣)؛ ابن شهرآشوب نیز دلیل و مدعای شیخ درباره پیرمردان و راهبان را پذیرفته است (ابن شهرآشوب، ۱۸۵)؛ علامه حلّی نیز به استناد آیه فوق محاصره کامل شهر کفار را جایز می‌داند (علامه حلّی، منتهی المطلب، ١٤/ ٨٤)؛ همو کشتن کافر کشاورزی که مشغول کشاورزی است و ارتباطی به قتال ندارد را داخل در عموم آیه شریفه می‌داند (همان، ۱۰۵). فخرالمحققین دلیل فتوای شیخ و ابن جنید مبنی بر کراهت ریختن سمّ در آب شهرهای جنگی و عدم حرمت آن را عموم آیه شریفه می‌داند (فخرالمحققین، ۱/ ۳۵۷). همچنان‌که صاحب جواهر به جهت عموم آیه شریفه، عدم جواز کشتن مریضی که امیدی به بهبودی او نیست را خالی از بحث نمی‌داند (جواهرالکلام، ۲۱/ ۷۷). علامه طباطبائی در ذیل همان آیه با وضوح بیشتری تأکید دارد که آیه شریفه با مهدورالدم دانستن مشرکین، هر نوع احترام از آن‌ها را نفی می‌کند؛ درنتیجه منعی درباره هر اتفاقی که برای آن‌ها بیفتد وجود ندارد (طباطبائی، ۹/ ۱۵ و ۱۵۲).

با روشن شدن عدم حرمت جانی کافر بی‌طرف به استناد اولویت عرفی قطعی می‌توان ادعا کرد که آنان واجد احترام مالی نیز نیستند (قمی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، ٤/ ٣٩١).

استدلال فوق از دو جهت قابل پی‌گیری است. در جهت اول با پذیریش عدم حرمت جانی کفار بی‌طرف اولویت عرفی ادعا شده مورد مناقشه قرار می‌گیرد. در جهت دوم نیز با پذیریش اولویت مورد ادعا عدم حرمت جانی کفار بی‌طرف پذیرفته نمی‌شود. جهت اول از برخی سخنان صاحب جواهر قابل استفاده است. وی درباره اموال کافر مستأمنی که به دارالحرب پناهنده شده است بر آن است که هر چند امنیت جانی وی سلب شده است، ولی همچنان امنیت مالی وی محفوظ است. وی در ادامه تاکید دارد که مقصود فقیهان از تبعیت مال نسبت به نفس، این است که اگر نفسی محترم شد اموال وی نیز محترم است، نه این‌که اگر نفس وی محترم نشد اموال وی نیز محترم نخواهد بود. به عبارت دیگر تبعیت اموال از انفس در ناحیه احترام ثابت، و از ناحیه عدم احترام ثابت نیست (٢١/ ١٠٤).

شاهد بر این مدعی مواردی است که احترام جانی شخص به خاطر اعمالی همچون سبّ النبی، زنـای محصنه یا لواط سلب شده است، ولی پر واضح است که همچنان حرمت مالی وی یا به صورت نسـبی یـا مطلقاً محفوظ است. بر این اساس، جزم به اینکه اگر کافری به لحاظ جانی محترم نیست حتمـاً بـه لحـاظ مالی احترامی نخواهد داشت، چندان روشن نیست؛ البته حصول ظـنّ مـورد انکـار نیسـت. ولـی بـه بـاور نویسنده نکته مهم در مناقشه این استدلال جهت دوم یعنی عدم دلیل بر عدم حرمـت جـان کـافر بی‌طـرف است.[1] بنابراین کبری استدلال که عدم حرمت جانی کفار بی‌طرف است چندان روشن نیست.

دلیل ششم: اجماع منقول

با بررسی انتقادی از مهم‌ترین دلایل لفظی دیدگاه مشهور، می‌توان به برخی دلایـل غیـر لفظـی دیـدگاه مشهور نیز پرداخت. به‌طوری‌که در بیان دیدگاه‌ها اشاره شد برخی همانند صاحب جواهر مخالفی از بـرای دیدگاه مشهور پیدا نکرده است (همو، ٢٤/ ١٣٦). همچنان‌که شاید ارتکاز متشرعه یـا سـیره مسـلمین نیـز از جمله دلایل غیر لفظی به حساب آیند.

به باور نویسنده صاحب جواهر شهادت به عدم وجود مخالف داده است و پر واضـح اسـت کـه عـدم خلاف به معنای اجماع نیست؛ و با وجود روایات پیش‌گفته اگر واقعـاً اجمـاعی وجـود داشـته باشـد، ایـن اجماع محتمل المدرک بلکه مقطوع المدرک است، و اعتبار این چنـین اجماعـاتی در اصـول ثابـت نشـده است. همچنان‌که اجماع منقول به خبر واحد نیز معتبر نیست. ارتکاز متشرعه نیز اگر ثابت باشد به احتمال زیاد مستند به همین فتاوا بوده، در نتیجه مستقلاً قابل استناد نیست. همچنان‌که مخالفت با مشهور فقهیـان نیز در امثال مقام خلاف احتیاط نیست؛ چراکه موضوع محـل گفتگـو مربـوط بـه دمـاء و اعـراض و امـوال دیگران است که احتیاط در خلاف دیدگاه مشهور است.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های صورت گرفته روشن می‌شود که آن دسته از دلایل دیدگاه مشهور که به لحـاظ سـندی از اعتبار لازم برخوردار هستند یا در صدد تشریع جهاد ابتدائی‌اند، در ظرفی غیر از جهاد مشـروع دلالتـی بـر عدم حرمت جانی و مالی کافر بی‌طرف یا ظهوری در بیان حکم شرعی کلـی ندارنـد، در نتیجـه نمی‌تـوان بدون اذن حاکم اسلامی، در اموال کفار بی‌طرف تصرف کرد. علاوه بر اسلام به‌عنوان دینـی کـه در تمـامی برنامه‌های راهگشای خود از فطرت سلیم انسانی تخطی نکرده است، در تعامـل بـا کفـار بی‌طـرف نیـز از

---

١ نویسنده در مقاله مستقلی که در مجله فقه مدنی دانشگاه رضوی به شماره ١٥ چاپ شده است در این باره به تفصیل سخن گفته است.

اصول انسانی و فطری که خود داعیه‌دار آن است عدول نکرده و در آیه «احسان» (ممتحنه: ۸) با دستور صریح خواستار رعایت اصول انسانی درباره آن‌ها شده و آن را نمونه‌ای از قسط دانسته است. آیه شریفه که نسبت آن با دلایل دیدگاه مشهور اخص مطلق است در صورت تمامیت دلایل رقیب به لحاظ قواعد جمع عرفی مقدم بر آن‌ها خواهد. همچنان‌که سنت عملی پیامبر اکرم (ص) نیز بنا به تصریح برخی فقهیان طراز اول بر همین منوال بوده و جز در شرایطی که کفار با اقدام ابتدائی علیه مسلمانان، حجت را بر علیه خود تمام می‌کردند، ایشان تصمیم نمی‌گرفت احترام جانی و مالی را از آنان سلب کند (سبزواری، ۹/ ۱۳۸).

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی، ***الخصال***، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳٦۲.

_____، ***علل الشرائع***، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸٦ ق.

_____، ***عیون الاخبار***، بی‌جا، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.

ابن زهره، حمزه بن علی، ***غنیه النزوع***، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱٤۱۷ ق.

ابن شهرآشوب، محمد بن علی، ***متشابه القرآن و مختلفه***، قم، انتشارات بیدار، ۱۳٦۹ ق.

احمدی میانجی، علی، ***مالکیت خصوصی در اسلام***، قم، نشر دادگستر، ۱٤۲٤ ق.

اصفهانی، ابو الحسن، ***وسیلة النجاة***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱٤۲۲ ق.

ایروانی، علی، ***حاشیه مکاسب***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱٤۰٦ ق.

آبی، حسن بن ابی طالب، ***کشف الرموز فی شرح مختصر النافع***، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱٤۱۷ ق.

بحرانی، یوسف بن احمد، ***الحدائق الناضره***، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱٤۰٥ ق.

برقی، احمد بن محمد، ***المحاسن***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.

بهجت، محمد تقی، ***وسیلة النجاة***، قم، انتشارات شفق، ۱٤۲۳ ق.

بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسین، ***اصباح الشیعه***، قم، مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱٤۱٦ ق.

تقي‌الدين حلي، حسن بن علي، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.

جوادی آملی، عبدالله، ***مفاتیح الحیاه***، قم، إسراء، ۱۳۹۱.

خامنه‌ای، علی، ***الاستفتاءات***، قم، دفتر معظم له، ۱٤۲٤ ق.

خمینی، روح اللّه، ***کتاب البیع***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱٤۲۱ ق.

خوانساری، محمد، ***التعلیقات علی الروضه البهیه***، قم، منشورات مدرسه رضویه، بی‌تا.

خوئی، ابوالقاسم، ***صراط النجاه***، قم، مکتب نشر المنتخب، ۱٤۱٦ ق.

_____، **معجم رجال الحدیث**، بی‌جا، بی‌تا.

ـــــــــــــــــــ، ***منهاج الصالحين***، قم، نشر مدينة العلم، ١٤١٠ ق.
سبزواری، عبد الاعلی، ***مواهب الرحمان فی تفسير القرآن***، بيروت، موسسه اهل بيت (ع)، ١٤٠٩ ق.
سيستانی، علی، ***تعارض الأدله و اختلاف الحديث***، مقرر: سيد هاشم هاشمی، بی‌جا، بی‌تا.
شبيری زنجانی، موسی، ***كتاب نكاح***، قم، مؤسسه نور رأی پرداز، ١٤١٩ ق.
شعرانی، ابوالحسن، ***حاشيه الوافی***، اصفهان، كتابخانه امير المومنين، ١٤٠٦ ق.
شهيد ثانی، زين الدين بن علی، ***الروضه البهيه***، قم، مكتبه الداوری، ١٤١٠ ق.
صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الكلام***، بيروت، دارالإحياء التراث العربی، ١٤٠٤ ق.
صدر، محمد باقر، ***المحاضرات التأسيسيه***، قم، مركز الابحاث التخصصيه، ١٤١٣ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***بحوث فی شرح العروة الوثقی***، قم، مجمع الشهيد الصدر العلمی، ١٤٠٨ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***بحوث فی علم الاصول***، قم، مؤسسه دائره المعارف، ١٤٣١ ق.
طباطبائی، محمد حسين، ***الميزان فی تفسير القرآن***، قم، انتشارات جامعه مدرسين، بی‌تا.
طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البيان فی تفسير القرآن***، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ ق.
طبری، محمد بن جرير، ***جامع البيان فی تفسير القرآن***، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٤٢٠ ق.
طوسی، محمد بن حسن، ***الاستبصار***، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٩٠ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***التبيان فی تفسير القرآن***، بيروت، دار احياء التراث العربی، بی‌تا.
ـــــــــــــــــــ، ***الخلاف***، قم، انتشارات جامعه مدرسين قم، ١٤٠٧ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی***، بيروت، دار الكتاب العربی، ١٤٠٠ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***تهذيب الاحكام***، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***رجال الشيعه***، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٢٧ ق.
عاملی، محمد بن علی، ***مدارک الاحكام***، قم، مؤسسه آل البيت، ١٤١١ ق.
علامه حلّی، حسن بن يوسف، ***تذكرة الفقهاء***، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤١٤ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***رجال العلامة***، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٨١ ق.
ـــــــــــــــــــ، ***منتهی المطلب فی تحقيق المذهب***، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميه، ١٤١٢ ق.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ***كنز العرفان***، قم، بی‌جا، بی‌تا.
فخر المحققين، محمد بن حسن، ***ايضاح الفوائد فی شرح القواعد***، قم، مؤسسه اسماعليان، ١٣٨٧ ق.
قمی، ابوالقاسم، ***الرسائل***، قم، دفتر تبيلغات اسلامی، ١٤٢٧ ق.
قمی، تقی، ***الدلائل فی شرح منتخب المسائل***، قم، كتاب فروشی محلاتی، ١٤٢٣ ق.
قمی، علی بن ابراهيم، ***تفسير القمی***، دارالكتاب، ١٤٠٤ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱٤۰۷ ق.

گلپایگانی، محمد رضا، ***مجمع المسائل***، قم، دارالقرآن، ۱٤۰۹ ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ***شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام***، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱٤۰۸ ق.

_____، ***نکت النهایة***، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱٤۱۲ ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد***، آل البیت (علیه السلام)، ۱٤۱٤ ق.

مسلم بن حجاج، ***صحیح مسلم***، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی، بی‌تا.

مفید، محمد بن محمد، ***المقنعة***، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱٤۱۳ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، ***الفتاوی الجدیده***، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) ۱٤۲۷ ق.

منتظری، حسین‌علی، ***دراسات فی ولایه الفقیه***، قم، نشر تفکر، ۱٤۰۹ ق.

_____، ***دراسات فی المکاسب المحرمه***، قم، نشر تفکر، ۱٤۱٥ ق.

نجاشی، احمد بن علی، ***رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة***، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱٤۰۷ق.

Table of Contents

The Legal Addresses Theory; a New Horizon in Analyzing the Nature of Religious Ruling 9
Hamid Derayati - Balal Shakeri

Description and Critique of Article 373 of the Islamic Penal Code 2013 in Mathematical Language 25
Dr. Amir Hamzeh Salar Zaei

The Function of Historical Evidences in Imamia Jurisprudence; Case Study of Hadiths Concerning Causes of Revelation 41
Dr. Elaheh Shah Pasand

Idjmā'(Consensus) Caught up between Mohaghegh Ardabili's Rejection and Approval 65
Adel Sharifi - Dr. Hosserin Saberi - Dr. Hossein Naseri Moghaddam,

Self-esteem and its Jurisprudential Rulings 87
Dr. Sayyed Jafar Alavi

The Change of Relation and its Validity to Resolve the Contradiction of Proofs 109
Sayyedeh Saeideh Lotfi - Dr. Abalfazl Ali Shahi Ghale Jughi - Dr. Fatemeh Ghodrati - Dr. Abd Allah Bahman Pouri

The Penalty for Blasphemy against the Infallibles and its Reconciliation with their Practical Conduct 129
Sayyed Mahdi Marvian Hosseini - Dr. Abbas Ali Soltani

Sanctity of Neutral Unbeliever's Property 145
Dr. Amir Mohajer Milani

In the Name of Allah

Journal of Fiqh and Usul

Vol. 51, No. 2: Issue 117, Summer 2018

ISSN-Print:2008-9139

ISSN-Online:2538-3892

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98 (51) 38803863

Managing Editor & Editor in Chief

Dr. M.T. Fakhla'ī

Executive Director

Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Dr. Sayyad Mohammad Hadi Ghabooli

Editorial Board

Dr. A. A. Īzadīfard

Prof, Dept of Law, Māzandarān Univ

Dr. Ȧ. 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'ī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. S M.T.Ghabooli Dorafshān

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. Jalīl Qanavātī

Associate Prof, Qum Pardis, Tehran University

Dr. Lynda Clarke

Prof. of Religion, Concordia University, Canada

Dr. S M. Muhaqqiq Dāmād

Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

Dr. H. Nāsirī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

FERDOWSI UNIVERSITY OF MASHHAD

Journal of Figh and Usul

Faculty of Theology and Islamic Studies

ISSN-Print: 2008-9139
ISSN-Online: 2538-3892
Vol. 51, No. 2: Issue 117, Summer 2018

FERDOWSI UNIVERSITY OF MASHHAD PRESS