



انفقه و اصول

فصلنامه علمی
(مطالعات اسلامی سابق)

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

سال ۵۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۲۰
بهار ۱۳۹۹



عناوین مقالات

- اصطلاح شناسی «کتاب» و «قرآن» در نگاه دانشمندان علم اصول
- دکتر ملیکا بایگانیان - دکتر محمدحسن رستمی - دکتر محمدجمال الدین خوش خاضع
- دفاع مشروع بازدارنده از منظر حقوق بین الملل اسلامی
- دکتر حسین حقیقت پور
- تأملی بر شرط «انتفاء التهمة» در شاهد
- دکتر صدیقه سادات سجادی - دکتر عباس کلانتری خلیل آباد - دکتر نفیسه متولی زاده نائینی
- رهیافتی به گونه‌های «سیاق»
- دکتر مریم صباغی ندوشن - دکتر محمدحسن حائری - دکتر حسین صابری
- درنگی در مرجحیت مخالفت با عامّه در پرتو تحدید گستره عامّه
- دکتر عطیه علیزاده نوری - دکتر محمدتقی فخلعی - دکتر حسین صابری
- بازپژوهی روایات قاعده فراغ و تجاوز با رویکردی بر احیای قاعده یقین
- دکتر طاهر علی محمدی - میثم محمودی سیدآبادی - حمزه نظرپور
- بررسی فقهی تکالیف معذورین در حج
- علیرضا فلاحی اخلمد - دکتر حسین احمری
- کیفیت تحقق «علم» در گزاره‌های شرعی
- دکتر حمید مسجدرایی - سید محمدحسن طاهایی - دکتر محمدحسن نجاری



فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی

سال ۵۲ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۲۰ - بهار ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیرمسئول و سردبیر: دکتر محمدتقی فخلعی

هیئت تحریریه

دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد گروه حقوق دانشگاه مازندران

دکتر احمد باقری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

دکتر محمد حسن حائری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین صابری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدتقی فخلعی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید محمدتقی قبولی درافشان

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جلیل فتواتی

دانشیار دانشکده حقوق پردیس فارابی

دکتر لیندا کلارک

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی دانشگاه کونکوردیا کانادا

دکتر سیدمصطفی محقق داماد

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین ناصری مقدم

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

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

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

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

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

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

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

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

کارشناس: شاهسمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر محمد هادی قبولی

شماره ثبت پروانه انتشار: ۱۷۴۴۵

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

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.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به منظور اصلاح به نویسنده برگشت داده می‌شود و در صورتی که مقاله فاقد معیار پژوهشی باشد، مردود می‌شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶ - نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

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 صفحه مجله (۸۵۰۰ کلمه در نرم افزار word) بیشتر باشد.

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

- ۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.
- ۶- 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، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛ مثال: (شهید ثانی، ۱۱/۲-۱۲؛ مفید، ۸۷)
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Gadamer, 85)
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، 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 نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود؛ مثال: (کوثر:۲).
- ۱۴- پرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به بعد آن با فاصله و نسبت به قبل و نیز محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارۀ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیۀ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ غرضه/عَرَضه؛ حَرَف/ 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. حجت الاسلام اکبر احمدپور (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. حجت الاسلام مجتبی الهی خراسانی (استادیار دفتر تبلیغات اسلامی مشهد)
۳. دکتر محمد حسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. حجت الاسلام حمید درایتی (مدرس خارج حوزه علمیه خراسان)
۵. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر محمدتقی فخلعی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر سید علی جبار گلباغی ماسوله (استادیار دانشگاه آزاد واحد لاهیجان)
۸. دکتر حسین حقیقت پور (استادیار دانشگاه یزد)
۹. حسن حکیم باشی (پژوهشگر و مدرس حوزه)
۱۰. دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۱. دکتر عباسعلی سلطانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. بلال شاکری (استاد سطح عالی حوزه علمیه خراسان)
۱۳. دکتر محمدرضا علمی سولا (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر محسن ملک افضلی اردکانی (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)
۱۵. دکتر حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	اصطلاح شناسی «کتاب» و «قرآن» در نگاه دانشمندان علم اصول دکتر ملیکا بایگانیان - دکتر محمدحسن رستمی - دکتر محمدجمال الدین خوش خاضع
۳۵	دفاع مشروع بازدارنده از منظر حقوق بین الملل اسلامی دکتر حسین حقیقت پور
۵۷	تأملی بر شرط «انتفاء التهمة» در شاهد دکتر صدیقه سادات سجادی - دکتر عباس کلانتری خلیل آباد - دکتر نفیسه متولی زاده نائینی
۷۷	رهیافتی به گونه‌های «سیاق» دکتر مریم صباغی ندوشن - دکتر محمدحسن حائری - دکتر حسین صابری
۹۷	درنگی در مرجحیت مخالفت با عامه در پرتو تحدید گستره عامه دکتر عطیه علیزاده نوری - دکتر محمدتقی فخلعی - دکتر حسین صابری
۱۲۱	بازپژوهی روایات قاعده فراغ و تجاوز با رویکردی بر احیای قاعده یقین دکتر طاهر علی محمدی - میثم محمودی سیدآبادی - حمزه نظریپور
۱۳۷	بررسی فقهی تکالیف معذورین در حج علیرضا فلاحی اخلمد - دکتر حسین احمری
۱۵۳	کیفیت تحقق «علم» در گزاره‌های شرعی دکتر حمید مسجدسرای - سید محمدحسن طاهایی - دکتر محمدحسن نجاری



اصطلاح‌شناسی «کتاب» و «قرآن» در نگاه دانشمندان علم اصول*

دکتر ملیکا بایگانیان^۱

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: m.bayganian@gmail.com

دکتر محمدحسن رستمی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rostami@um.ac.ir

دکتر محمدجمال الدین خوش‌خاضع

استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

Email: khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir

چکیده

در آیات وحی برای دلالت بر متن مقدس مسلمین از دو نام کتاب و قرآن، بیش از هر نام دیگری استفاده شده که با وجود همپوشی مصداقی، مفاهیمی متفاوت از یکدیگر داشته، به جای یکدیگر به کار برده نشده‌اند. در طول تاریخ علم اصول نیز برای دلالت بر نخستین دلیل شرعی یعنی متن مقدس آسمانی مسلمین، این دو نام پرکاربردترین نام‌ها بوده‌اند. پاسخ به این پرسش که آیا در علم اصول، این دو نام، آگاهانه، هدفمند و با توجه به تفاوت‌های مفهومی به کار رفته‌اند یا کاربردی سلیقه‌ای و مسامحه‌آمیز داشته‌اند، نیز این پرسش که مفهوم دو نام مذکور در علم اصول چه ارتباطی با مفهوم این نام‌ها در قرآن کریم دارد انگیزه‌ای برای شکل‌گیری پژوهش پیش رو بوده است. بر این اساس بررسی ارتباط مفاهیم نام‌های کتاب و قرآن در علم اصول با مفهوم این نام‌ها در قرآن کریم در ضمن آگاهی از چرایی و چگونگی تعاریف اصولیان، رسالت پژوهش پیش رو را شکل داده است. نتایج حاصل به خوبی نشان می‌دهد که علم اصول، علمی پیشتاز و مؤثر در ارائه تعریف از متن مقدس مسلمین بوده، در آن تعاریفی متعدد، ارائه و نام‌های کتاب و قرآن به صورتی هدفمند و معنادار و در ارتباط با مفهوم آن‌ها در قرآن کریم استفاده شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: نام‌های قرآن، کتاب، قرآن، علم اصول، تفاوت‌های مفهومی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۳/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۵.

۱. نویسنده مسئول

The Terminology of “the Book” and “Quran” from the Viewpoint of Scholars of Usul Science

Melika Baigania, Ph.D. Graduate of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

Mohammad Hassan Rostami, Ph.D. Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Mohammad Jamal al-Din Kosh Khaze, Ph.D. Assistant Professor, Imam Khomeini International University

Abstract

In revelation verses, in order to indicate the Muslims' holy text, the two names of the Book and Quran are used more than any other name; despite the extensional overlap of the two names, they have different meanings and have not been used interchangeably. Furthermore, throughout the history of the Usul science, in order to indicate the first religious proof i.e. the Muslims' heavenly text, these two names have been the most widely used names. Answering the question of whether these two names have been used consciously, purposefully and according to their conceptual differences or have been applied arbitrarily and tolerantly, in addition to the issue of the relation between the meanings of these two names in the Usul science and their meanings in the Holy Quran have been an incentive to the formation of the present research. Accordingly, studying the relation of the meanings of the names of the Book and Quran in the Usul science with their meanings in the Holy Quran, in addition to realizing why and how the Usulis have defined them, have constituted the mission of the present research. The results clearly show that the Usul science is a leading and effective science in defining the Muslims' holy text, several definitions have been given therein and the names of the Book and Quran have been used in a purposeful and meaningful way in connection with their meanings in the Holy Quran.

Keywords: Quran names, the Book, Quran, Usul Science, Conceptual Differences

مقدمه

آیات متعدد در بردارنده دو نام کتاب و قرآن به روشنی گویای آنند که هر یک از این دو با داشتن مفهومی مختص به خود، کاربردی متفاوت از یکدیگر داشته است. به عنوان مثال در قرآن کریم، به نام قرآن با اسم اشاره نزدیک «هذا» (برای نمونه: انعام: ۱۹؛ یونس: ۳۷؛ یوسف: ۳؛ اسراء: ۹ - ۴۱ - ۸۸؛ کهف: ۵۴) و به نام کتاب با اسماء اشاره دور «ذلک» و «تلك» اشاره شده است (برای نمونه: بقره: ۲؛ عنکبوت: ۵۱؛ یونس: ۱؛ یوسف: ۱؛ رعد: ۱؛ حجر: ۱) نیز اتصاف به عربیت، اغلب در مورد قرآن به کار رفته و اصراری نسبت به اثبات عربیت و نفی عجمیت برای کتاب به چشم نمی خورد (برای نمونه: یوسف: ۲؛ طه: ۱۱۳؛ زمر: ۲۸؛ فصلت: ۳). این تفاوت کاربرد، ناشی از مفاهیم مختلفی است که اولین مخاطبان قرآن از ماده «ک-ت-ب» و «ق-ر-ء» داشته اند. به دلیل وجود متون مقدسی چون تورات، انجیل، زبور و یسنا که از سویی به عنوان احکام و قوانین خداوند معرفی می شدند و از سوی دیگر بخش هایی از آن ها در کنیسه ها، کلیساها و معابد به عنوان ورد و ذکر قرائت می شد (پوردوود، ۱۱۳؛ کریستنسن، ۳۳۲-۳۱۳؛ دیقیان، ۶۴؛ رابرتسون و دنیس، ۵۲/۱)، در ذهن اعرابی که در آستانه نزول قرآن و در ارتباط با مسیحیان و یهودیان می زیسته اند، دو نوع برداشت نسبت به متن مقدس وجود داشته است. نخست متن مقدسی دستورمحور، مشتمل بر قوانین و احکام لازم الاجرا که از جانب خداوند، نازل و کتاب نامیده می شده و دوم متن مقدسی ملموس، در دسترس، قابل قرائت و خواندن که قریانا نامیده می شده است (Jeffery, 245). آشنایی و پیشینه ذهنی اعراب با این دو مفهوم و این دو نام سبب شد در آیات نیز، جنبه تشریف و فرمانی بودن کتاب و نیز جنبه ملموس بودن قرآن و ارتباط آن با مخاطب لحاظ شود. آیات «حم. وَ الْکِتَابِ الْمُبِینِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ. وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ الْکِتَابِ لَدِینًا لَعَلِی حَکِیمٍ» (زخرف: ۴ - ۱) به خوبی مفاهیم پیش گفته در مورد کتاب و قرآن را باز می تابانند. در این آیات ضمن آنکه کتاب و قرآن دو روی یک سکه معرفی شده اند، کتاب، ناظر به وجهی است که ارتباطی مستقیم با رب العالمین دارد و قرآن، ناظر به صورت نازل شده، ملموس و تحقیقی دانسته شده است. ریشه این تداعی ها، ذهنیت نخستین مخاطبان قرآن از قرآن به عنوان یک متن در دسترس و مورد نیاز برای مراسم مذهبی است که می توانسته است آنان را به دور یکدیگر جمع و با آنان ارتباط برقرار کند. نیز نهفته در تلقی است که آنان نسبت به جنبه تشریف و فرمانی بودن کتاب و صدور از بالا به پایین آن داشته اند (پاکتچی، درس گفتار تاریخ قرآن ۲، جلسه هشتم).

حال پرسش آن است که چنین انگاره هایی در مورد کتاب و قرآن در تاریخ فرهنگ اسلامی تا چه میزان ثابت یا متغیر بوده اند؟ یکی از علوم مهم اسلامی که به دلیل فراوانی هر دو نام کتاب و قرآن در آن می توان پاسخ این پرسش را در آن جستجو کرد، علم اصول فقه است. چه اینکه در دیگر علوم اسلامی یا یکی از این

دو نام، موضوعیت داشته یا اساساً از نام دیگری غیر از این دو استفاده شده است. همچون علوم قرآنی که در آن، نام قرآن و علم کلام که در آن نام کلام الله از فراوانی و موضوعیت بیشتری برخوردار است. در پژوهش حاضر و در راستای مطالعه نام‌های مذکور در علم اصول، ابتدا از میزان گرایش اصولیان به تعریف متن مقدس مسلمین، سخن به میان آمده، سپس موضوعیت نام‌های کتاب و قرآن در تعاریف اصولیان دنبال شده و در پایان با تکیه بر تعاریف، تفاوت‌های مفهومی نام‌های کتاب و قرآن و ارتباط آن‌ها با نخستین انگاره‌ها از نام‌های مذکور رصد شده است. حال در نخستین گام می‌بایست به دنبال پاسخ به این پرسش بود که آیا اصولیان اساساً تعریفی از متن مقدس مسلمین ارائه کرده‌اند؟

رویکرد عدم ارائه تعریف از متن مقدس مسلمین

رویکرد نخست، مربوط به اصولیانی است که گرچه تعاریفی از سنت، اجماع، قیاس و اصطلاحاتی از این دست ارائه کرده‌اند؛ اما به معرفی صریح و مستقل متن مقدس^۱ گرایشی نشان نداده‌اند. باید گفت این رویکرد از دیرباز طرفداران قابل توجهی داشته است.

۱. امامیه

در نخستین آثار اصولی امامیه یعنی آثار نگاشته شده در نیمه دوم قرن چهارم و قرن پنجم هجری، تعریف مشخصی از متن مقدس به چشم نمی‌خورد (مفید؛ سید مرتضی؛ طوسی؛ سراسر آثار) همچنین آثار مهم اصولی مربوط به قرون ششم تا هشتم هجری نیز جز در یک اثر (علامه حلی، نهاییه، ۱/۳۳۱) تعریفی مشخص ارائه نشده است (محقق حلی؛ علامه حلی، تهذیب؛ علامه حلی، مبادی، سراسر آثار). در این دوران، تنها در «نهایة الوصول» نظرات اصولیان اهل سنت در این باره گردآوری شده است. این روند تا حدود چهار قرن یعنی در فاصله قرون نهم تا اواخر قرن دوازدهم هجری ادامه یافته (فاضل مقداد؛ شهید ثانی؛ ابن شهید ثانی؛ تونی؛ فیض کاشانی؛ وحید بهبهانی، سراسر آثار) و در طول این دوران جز در «کاشفة الحال» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۰۵) و «زبدة الاصول» (شیخ بهایی، ۱۶۷) که در آنها تعاریفی به صورت نقل قول از پیشینیان ذکر شده، اشاره‌ای مستقیم به تعریف متن مقدس در آثار اصولی امامیه به چشم نمی‌خورد. تا آنکه از اواخر سده دوازدهم، تحولی در این زمینه به وجود آمده و در برخی آثار، تعاریفی چند از کتاب و قرآن به چشم می‌خورد که البته صرفاً گردآوری و نقل قول از آثار اصولی اهل سنت است (نراقی، انیس المجتهدین، ۱۸۳ - ۱۸۶؛ همو، تجرید، ۴۳) ضمن آنکه در بیشتر این آثار، معرفی متن

۱. در این نوشتار، به دلیل موضوعیت داشتن نام‌های کتاب و قرآن و در نتیجه ضرورت دقت در کاربرد اصطلاحات مذکور، سعی شده است تنها در مواردی که دقیقاً منظور نگارنده همین اصطلاحات هستند از دو نام کتاب و قرآن استفاده شود و در موارد دیگر، که منظور قرآن بما هو قرآن است از عنوان متن مقدس مسلمین یا صورت اختصاری آن یعنی متن مقدس استفاده شود تا خلط مبحث صورت نگیرد.

مقدس، در ضمن دیگر مباحث مطرح شده و بخشی مستقل را به خود اختصاص نداده است (میرزای قمی، ۴۰۹ و ۴۸۲؛ طباطبایی المجاهد، ۳۲۷؛ حائری اصفهانی، ۱۲۵؛ موسوی قزوینی، ۲۷۳؛ جابلقی، ۲/۲۱۸). هرچند از اواخر قرن دوازدهم در آثار امامیه تحولی کمتی در این زمینه به چشم می‌خورد؛ اما باز هم در برخی آثار مهم قرون متأخر و معاصر، تعریف مشخصی از متن مقدس ارائه نشده است (انصاری؛ آخوند خراسانی؛ مظفر؛ صدر؛ خویی، سراسر آثار).

۲. اهل سنت

رویکرد عدم ارائه تعریف، در میان اصولیان اهل سنت نیز رواج قابل توجهی داشته است. چنانکه تقریباً در نیمی از آثار اصولی آنان که برخی جزو آثار مهم و برجسته این علم نیز محسوب می‌شوند، تعریفی از کتاب و قرآن به چشم نمی‌خورد. در نخستین آثار مدون بازمانده اصولی از نیمه دوم قرن دوم تا اواخر سده چهارم، تعریفی مشخص از متن مقدس ارائه نشده است (شافعی؛ شاشی؛ جصاص، سراسر آثار). همچنان که از سده پنجم تا اواخر قرن ششم هجری یعنی همزمان با ارائه نخستین تعاریف از متن مقدس در علم اصول نیز، در برخی آثار مهم اصولی، تعریفی ذکر نشده است (عکبری؛ بصری؛ قاضی ابویعلی؛ ابواسحاق شیرازی، التبصره؛ همو، اللمع؛ جوینی، البرهان؛ همو، التلخیص؛ همو، الورقات؛ غزالی، المنخول؛ ابن عربی معافری، المحصول؛ فخررازی، المحصول؛ ورجلانی، سراسر آثار). حتی در برخی از این آثار، با وجود آنکه بخش یا بخش‌هایی به متن مقدس اختصاص یافته، تعریفی در این زمینه به چشم نمی‌خورد (عکبری؛ ابن عقیل بغدادی، سراسر آثار). نیز از قرن هفتم هجری، یعنی از زمان طرح یکی از تعاریف مهم متن مقدس در علم اصول، تعدادی از آثار اصولی باز هم فاقد تعریفی مشخص در این باره‌اند (قرافی؛ ابن تیمیه، سراسر آثار). باید افزود که در میان برخی آثار اصولی معاصر اهل سنت نیز همین رویکرد دنبال شده است (عثمین، الاصول؛ زاهدی؛ قادر باکستانی؛ سلمی، سراسر آثار).

دلایل عدم ارائه تعریف

چنان که پیداست نبود تعریفی از کتاب و قرآن، تنها به آثار اصولی کم‌رونق و کم‌اهمیت اختصاص نداشته تا بتوان دلیل آن را صرفاً بی‌دقتی و کم‌توجهی نویسندگان دانست؛ بلکه عدم اقدام به تعریف در آثاری صورت گرفته است که بعضاً از آثار مهم و برجسته علم اصول محسوب می‌شوند. اگرچه ممکن است اصولیان به دلیل مشترک بودن این دو نام در میان دیگر علوم اسلامی، خود را ملزم به ارائه تعریف از کتاب و قرآن ندیده و آنها را جهت معرفی، به علمی دیگر همچون علوم قرآنی که به صورت تخصصی عهده‌دار مباحث قرآنی است سپرده باشند؛ اما دلایل مهم‌تری نیز در عدم تمایل به ارائه تعریف دخیل بوده

که عبارتند از:

۱. بدیهی‌انگاری دو نام کتاب و قرآن

نخستین دلیل می‌تواند آن باشد که دو نام کتاب و قرآن همچون واژگان اجماع و استصحاب جزو اصطلاحات تخصصی علم اصول به شمار نیامده‌اند؛ بلکه این نام‌ها از دیرباز نام‌هایی آشنا در فرهنگ اسلامی با تمام گستره و وسعتش بوده‌اند. حتی اگر این دو نام از سوی اصولیان به دیده اصطلاحاتی تخصصی در علم اصول نیز نگریسته شده باشند، چنان نام‌آشنا و مشهور بوده‌اند که بی‌نیاز از هرگونه تعریف دانسته شده‌اند و از این نظر با اصطلاحاتی نوپدید، دیریاب و نیازمند به تعریف قابل مقایسه نبوده‌اند. شاید از همین رو است که محقق کتاب الاحکام آمدی، ذیل تعریف وی از کتاب و قرآن، این دو را واژگانی واضح دانسته که حتی بی‌سوادان و کسانی که در ابتدای راه سوادآموزی هستند نیز مفهوم آن را می‌دانند. از نظر وی تعریف چنین واژگانی که مفهومی پیچیده نداشته و نیازمند توضیح به وسیله قیود دیگر نیستند، تکلفی بی‌جا و پیروی از سیره و مسلک علمای منطق است که در ذهن بسیاری از علما رسوخ کرده است (آمدی، ۱/ ۱۶۰). صنعانی نیز معتقد است مراد از قرآن در علوم اسلامی منطبق با همان فهم و برداشت همگانی است و از آنجا که هیچ اصطلاحی واضح‌تر و مشهورتر از قرآن نیست، قرآن هرگز با غیر خود اشتباه نمی‌شود تا نیازمند به تعریف داشته باشد (صنعانی، ۶۴).

باید افزود در میان قرآن‌پژوهان نیز قرآن از اصطلاحات مشهور و واضحی دانسته می‌شود که نیازمند تعریف نبوده (مطبری، ۲۵) نسبت به صفات آن، چنان اشراف و احاطه‌ای وجود دارد که حتی ارائه تعریفی کوتاه از آن، اتلاف وقت است (کفافی، ۲۲). در همین راستا برخی قرآن‌پژوهان معاصر بر این باورند که توضیح مشهوراتی چون نماز، زکات و قرآن، مطلبی ساده و قابل فهم را به مسأله‌ای پیچیده تبدیل می‌کند و بر علم، چیزی نمی‌افزاید (طیار، ۲۲). با وجود چنین تفکری در میان قرآن‌پژوهان، بعید نیست چنین ذهنیتی در میان اصولیان نیز از دیرباز تاکنون وجود داشته باشد.

۲. اعتقاد به تعریف‌ناپذیری دو نام کتاب و قرآن

شواهد نشان از آن دارد که برخی اصولیان به دلیل علم دانستن کتاب و قرآن، از تعریف این دو سرباز زده‌اند. تفتازانی با مقایسه‌ای میان کتاب در عرف نحویان و کتاب در عرف اصولیان بر علم بالغلبه بودن کتاب تأکید کرده، می‌نویسد: «کتاب اگرچه در لغت، اسمی برای هر نوع مکتوب است؛ اما این اصطلاح همان‌گونه که در عرف نحویان صرفاً برای دلالت بر کتاب سیبویه کاربرد دارد، در عرف اصولیان و فقها نیز تنها از آن، کتاب خداوند که در مصاحف، مکتوب شده فهمیده می‌شود و به عبارتی دیگر کتاب در این معنا علم شده است. از نظر وی قرآن نیز اگر چه در لغت به معنای قرائت است؛ در عرف عام چیزی جز

مجموعه‌ای معین از کلام خدا از آن فهمیده نشده و همچون کتاب در این معنا علم شده است (تفتازانی، ۱/ ۴۶). اصولیان دیگری نیز شبیه همین مطلب را بیان کرده‌اند (ابن‌امیر الحاج، ۱۲/ ۲ - ۱۳؛ شوکانی، ۱/ ۸۶).

بدین ترتیب قرآن و کتاب، اسامی علم و نام‌های خاصی دانسته شده‌اند که بر امور جزئی و شخصی دلالت دارند. خواه حقیقت قدیم ازلی و خواه کلام منزل آغاز شده با سوره فاتحه و پایان یافته با سوره ناس، هر یک از این دو که مفهوم کتاب و قرآن باشند تشخص داشته و جزئی و شخصی محسوب می‌شوند. این در حالی است که بر اساس قواعد تعریف در منطق صوری، تنها امور کلی قابل تعریف بوده و امور جزئی، تعریف‌بردار نیستند و صرفاً می‌بایست به وسیله عوارض وجود خارجی یا از طریق حواس، مانند اشاره شناخته و شناسانده شوند (ابن‌سینا، ۱۷۱؛ فخررازی، شرح عیون، ۱/ ۵۶؛ علامه حلی، جوهر النضید، ۲۳۱).

گفتنی است این دلیل، حتی در زمان حاضر و در میان قرآن‌پژوهان معاصر نیز، جایگاهی مهم دارد. چنانکه برخی از آنان، همین دلیل را عامل اصلی اختلاف علما در جواز یا عدم جواز تعریف متن مقدس دانسته (ابوسلیمان، ۲۰) و برخی دیگر نیز به همین دلیل به این پرسش که آیا اساساً امکان تعریف منطقی متن مقدس وجود دارد، پاسخی منفی داده‌اند (دراز، ۴۳؛ قطان، مباحث، ۱۶؛ زررور، ۴۶). از نظر این دسته از قرآن‌پژوهان تعاریفی نیز که اصولیان از قرآن و کتاب به مثابه یکی از حقایق کلیه و به شکل منطقی و ظاهراً متشکل از جنس و فصل ارائه کرده‌اند، صرفاً به منظور تقریب معنای قرآن و کتاب و جدا ساختن این دو از مواردی بوده است که در اسم ولو به صورت فرضی با آن‌ها مشارکت دارند. همچون سایر کتب الهی، احادیث قدسی و برخی احادیث نبوی که با قرآن و کتاب در وحی بودن مشترکند و ممکن است این گمان را به وجود آورند که در اسم نیز با آن‌ها اشتراک دارند. به همین دلیل علما بر آن شده‌اند تا با برشماری برخی صفات ممیزه، اختصاص این اسم را به قرآن و کتاب نشان دهند (مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱/ ۴۰ - ۴۱).

۳. فقدان ابزار مناسب برای تعریف

فرضیه‌ای دیگر که می‌تواند پرهیز برخی اصولیان از ارائه تعریف قرآن و کتاب را توجیه کند آن است که اصولیان به دلیل عدم تناسب این دو مفهوم با چارچوب منطق صوری، ترجیح داده‌اند از تعریف منطقی برای معرفی این دو استفاده نکنند. چه اینکه مفاهیم قرآن و کتاب در فضای طبیعی شکل گرفته و با مفاهیمی که از همان ابتدا در فضای علم منطق با تعریف و چینش جنس و فصل تکوین یافته بودند متفاوت به نظر می‌رسیدند.

توضیح بیشتر آنکه میان زبان صوری و زبان طبیعی از جهت شکل‌گیری مفاهیم تفاوتی اساسی وجود دارد. در زبان صوری، مفاهیم با تعریف و با چینش جنس و فصل در کنار یکدیگر ایجاد شده، تاریخمند نیستند؛ در حالی که مفاهیم شکل‌گرفته در دنیای طبیعی، تاریخمند و حاصل تجربه زیسته انسان‌ها هستند. به همین دلیل است که برای تعریف مفهوم «مربع» که اساساً مفهومی تاریخمند نیست و انتظار تغییر و اختلاف در مورد آن محدود است می‌توان به زبان منطقی و صوری روی آورد؛ اما برای مفهوم «زیبایی» که کاملاً تاریخی و مرتبط با تجربه زیسته و انباشت اطلاعات افراد است نمی‌توان چنین تعریفی ارائه داد. حتی کسانی که برای مفهوم «زیبایی» تعریف ارائه کرده‌اند دست به یک مهندسی معکوس زده و سعی داشته‌اند مفهومی را که تکوین و رشد آن در فضای زبان طبیعی بوده را از زبان طبیعی خارج کرده و در قالبی صوری بازتعریف کنند. در حقیقت مفاهیم شکل‌گرفته در فضای طبیعی و تاریخی باید با زبان خود و نه بر اساس زبان صوری و حد و رسم شناخته و شناسانده شوند (پاکتچی، الزامات زبان‌شناختی، ش ۱/۱۱۶؛ همو، درس گفتار روش تحقیق، جلسه چهارم).

برخی اصولیان نیز، با وجود آنکه این امکان را داشته‌اند تا مانند برخی دیگر، تعریفی منطقی از متن مقدس ارائه کنند؛ لزومی به این کار ندیده، سعی کرده‌اند معرفی خود را به گونه‌ای دیگر شکل دهند. چونان که گاه در ضمن بیان برخی مباحث اصولی، از مؤلفه‌هایی سخن به میان آورده‌اند که اصولیان صاحب تعریف نیز از همان مؤلفه‌ها برای تعریف خود استفاده کرده‌اند که این خود، نوعی معرفی کتاب و قرآن بدون ارائه تعریف منطقی و چیدن جنس و فصل در کنار یکدیگر بوده است. برای نمونه ابواسحاق شیرازی ضمن بحث از عدم جواز نسخ قرآن توسط سنت، مؤلفه اعجاز را ویژگی منحصر به فرد قرآن دانسته که مانع از نسخ قرآن به وسیله سنت می‌شود (التبصره، ۲۶۸).

رویکرد ارائه تعریف از متن مقدس مسلمین

چنانکه گذشت رویکرد عدم گرایش به تعریف متن مقدس در میان برخی اصولیان رواج داشته؛ اما این هرگز به معنای فراگیر بودن آن در میان اصولیان نبوده است. حداقل در مورد اهل سنت می‌توان گفت که رویکرد گرایش به تعریف نیز به موازات رویکرد عدم گرایش وجود داشته است. به گونه‌ای که نه فقط یک یا دو نفر از اصولیان و نه تنها در یک برهه زمانی مشخص، بلکه در طول تاریخ علم اصول، حدود نیمی از اصولیان که برخی نیز از علمای برجسته و تأثیرگذار در این علم بوده‌اند دست به تعریف متن مقدس زده و تعاریف مختلف و متنوعی از آن ارائه کرده‌اند. تعدد و تنوع این تعاریف چنان بوده است که اصولیان متعددی به گردآوری این تعاریف پرداخته‌اند (شیخ بهایی، ۱۶۷؛ نراقی، انیس المجتهدین، ۱/۱۸۳ - ۱۸۴؛ شوکانی، ۱/۸۶). این تعدد و تنوع، برخی قرآن‌پژوهان معاصر را نیز متقاعد ساخته تا در ضمن آثار قرآنی

خود، بخشی را با عنوان «تعاریف قرآن از دیدگاه اصولیان» ترتیب داده، به بررسی آن‌ها پرداخته (زرقانی، ۱/ ۱۲؛ ابوشهبه، ۲۱-۲۲؛ زحیلی، ۱۳/۱؛ حمدی زقزوق، ۱۰۱). همچنین تعداد قابل توجه این تعاریف، برخی دیگر از قرآن‌پژوهان معاصر را بر آن داشته تا چهار طیف از علمای اسلامی، یعنی اصولیان، فقیهان، نحویان و متکلمان (جریسی، ۲۰) و یا سه گروه اصولیان، فقیهان و نحویان (سلامه، ۱/ ۲۰؛ صابونی، ۸) را ارائه‌دهندگان تعریف از متن مقدس معرفی کرده و البته اصولیان را در صدر این دسته از علمای علوم اسلامی قرار دهند. آن‌گونه که پیداست حتی در خود کتاب‌های علوم قرآنی نیز بیش از آنکه سخن از قرآن‌پژوهان و تعاریف ارائه‌شده از سوی آنان باشد، سخن از اصولیان و تعاریف آنان از متن مقدس است. تنها در یکی از آثار قرآن‌پژوهی معاصر، در کنار اصولیان، از قرآن‌پژوهان نیز به عنوان ارائه‌کنندگان تعریف یاد شده است (مجیدی، ۳۰۵).

گونه‌های تعریف

۱. تعاریف برآمده از آیات و روایات

یکی از گونه‌های تعریف متن مقدس توسط اصولیان، تعریف با استفاده از آیات و روایات است. چنانکه در یکی از آثار اصولی سده پنجم آمده است: القول فی الاصل الاول: وهو الكتاب. قال الله تعالى: وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (فصلت: ۴۲) وقال الله تعالى: كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد (ابراهيم: ۱) و... (خطیب بغدادی، ۱/ ۱۹۳-۱۹۴). این نوع معرفی در آثار قرآن‌پژوهان نیز به وفور یافت می‌شود (عثمین، اصول فی التفسیر، ۶-۷؛ جدیع، ۹؛ ابوشهبه، ۲۱-۲۲). در برخی از آثار قرآن‌پژوهی معاصر، افزون بر تمسک به قرآن و روایات، از سخنان صحابه و تابعان نیز برای معرفی قرآن استفاده شده است (دیب البغا، ۲۵). یادکرد این نکته ضروری است که گرچه این نوع از تعاریف کتاب و قرآن، خود می‌تواند بخشی از تاریخ تعاریف موجود در این علم محسوب شود؛ اما از آنجا که در این نوع تعاریف، آیات و روایاتی بسیار بدون توضیح و بیان دلیل انتخاب استفاده شده، این نوع معرفی، صرفاً مجموعه‌ای از آیات و روایات به نظر می‌رسد که بی‌هیچ هدف علمی خاصی، تنها بر اساس ذوق و سلیقه و به دلیل تبرک و تبیین در معدودی از آثار اصولی جای گرفته و نمی‌تواند چندان که باید برای پژوهش معنادار و راهگشا باشد.

۲. تعاریف منطقی

دومین نوع معرفی، معرفی‌هایی است که به شکل تعاریف منطقی رخ نموده‌اند. به گونه‌ای که می‌توان عناصر تشکیل‌دهنده این تعاریف و مؤلفه‌های آن‌ها و به عبارتی دیگر، جنس و فصلشان را از یکدیگر

تفکیک کرد. همچون این تعریف که: «کتاب الله تعالی: ما نقل الینا بین دفتی المصاحف علی الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً» (دبوسی، ۲۱).

این نوع از تعاریف که تعدادی فراوان و تغییراتی معنادار داشته و هدفمند بودن آن‌ها کاملاً روشن است را با توجه به محتوا و تاریخ تعاریف می‌توان به سه دوره تقسیم کرد.

دوره نخست سده پنجم تا نیمه نخست سده هفتم: در این دوره تعاریفی مبتنی بر مؤلفه‌های محوری نقل و کتابت ارائه شده‌اند. مانند اولین تعریف دبوسی که به این شرح است: «ان الحجج الشرعية الموجبة للعلم اربع: کتاب الله تعالی و خبر الرسول المسموع منه و المروی بالتواتر عنه والاجماع... کتاب الله تعالی: ما نقل الینا بین دفتی المصاحف علی الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً» (دبوسی، ۲۱). تعاریف دیگری نیز با مقداری تغییر؛ اما با دربرداشتن همین دو مؤلفه در سده‌های مذکور ارائه شده‌اند (سرخسی، ۲۷۹/۱؛ سمعانی، ۲۹/۱؛ غزالی، المستصفی، ۸۱/۱).

دوره دوم از سده هفتم تا نیمه دوم سده نهم: در این دوره تعاریفی مبتنی بر مؤلفه‌های محوری کلام، منزل و معجز ارائه شده‌اند. تنها در یکی از تعاریف این دوره، تعریف با مؤلفه منزل به تنهایی و بدون مؤلفه اعجاز به کار رفته (آمدی، ۱۵۹/۱) و در سایر تعاریف مؤلفه‌های سه‌گانه به همراه یکدیگر ذکر شده‌اند. مانند این تعریف از ابن حاجب (۶۴۶ ق): «الادلة الشرعية: الكتاب و السنة و الاجماع و القياس و الاستدلال وهی راجعة الی الکلام النفسی... الکتاب: القرآن، وهو الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه.» (اصفهانی، ۴۵۷/۱). تعاریف دیگری نیز با اندکی تغییر؛ اما با دربرداشتن همین سه مؤلفه در سده‌های مذکور ارائه شده‌اند (طوفی، ۵/۲؛ سبکی، الابهاج، ۱۹۰/۱؛ فناری، ۳/۲). گفتنی است در برخی تعاریف، مؤلفه «المتعبد بتلاوته» نیز بر پیکره تعاریف اضافه شده است. مانند این تعریف از سبکی: «الكتاب: القرآن، و المعنى به هنا: اللفظ المنزل على محمد (ص) للاعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته» (سبکی، جمع الجوامع، ۱۷۷) و نیز تعاریف پس از وی که در آن‌ها از این مؤلفه در تعریف استفاده شده است (زرکشی، البحر المحيط، ۵۴/۱؛ ابن‌لحام، ۷۰).

دوره سوم از نیمه دوم سده نهم تا دوران معاصر: تعاریف این دوره به سه گونه قابل تقسیم‌اند: تعاریف تکراری و گزینشی، تعاریف تلفیقی و تعاریف تجمیعی.

منظور از تعاریف تکراری، تعاریفی هستند که از میان تعاریف پیشین انتخاب شده و عیناً تکرار شده‌اند. مانند این تعریف که محب‌الله بهاری (۱۱۱۹ ق) ارائه کرده است: «الأصول فأربعة: الكتاب والسنة والایجماع والقیاس..... الأصل الأول الکتاب: القرآن وعرف القرآن بالمنزل للاعجاز بسورة منه.» (سهالوی، ۱۰-۲/۳). همچنین تعاریف مشابهی که در حقیقت انتخاب از میان تعاریف پیشین بوده‌اند (بک، ۵۱؛

مرداوی، ۱۲۳۷/۳ - ۱۲۳۸؛ صنعانی، ۶۲ - ۶۳؛ کافی اقحصاری، ۵).

منظور از تعاریف تلفیقی نیز تعاریفی هستند که با ترکیبی از مؤلفه‌های قدیم و جدید شکل گرفته‌اند مانند تعریف ابن‌همام حنفی که در آن از مؤلفه‌های از پیش موجود «لفظ»، «منزل» و «متواتر» و مؤلفه‌های جدید «عربی» و «منزل برای تدبر و تذکر» به این ترتیب استفاده شده است: «ادلة الاحکام الشرعیة (الكتاب والسنة والاجماع والقياس)... فنقول (الكتاب) هو (القرآن) تعریفا (لفظیا) فانهما مترادفان بناء علیان کلاً منهما غلب فی العرف العام علی المجموع المعین من کلام الله تعالی المقروء علی السنة العباد ثم استعمال القرآن فی هذا المعنی اشتهر من لفظ الكتاب واطهر (و هو) ای القرآن (اللفظ العربی المنزل للتدبر والتذکر المتواتر) (ابن‌امیرالحاج، ۲/ ۲۱۲ - ۲۱۳).

تعاریف تجمیعی نیز تعاریفی هستند که بر اساس جمع و گردآوری تمامی مؤلفه‌های پیشین یا برخی مؤلفه‌های از قبل موجود شکل گرفته‌اند. مانند این تعریف: «الادلة المتفق علیها: کتاب و سنت و اجماع و قیاس... الادله الاصلیه: اولاً: القرآن العظیم: هو کلام الله تعالی المنزل علی رسول باللسان العربی للاعجاز باقصر سورة منه المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته المبدوء بسورة الفاتحه المختوم بسورة الناس. فهو کلام الله تعالی بنظمه و معناه» (جیاش، ۱۸ - ۲۲) و تعاریف مشابه دیگر که ترکیبی از تمامی و یا اغلب مؤلفه‌های از پیش موجود هستند (شنقیطی، ۶۲ - ۶۵؛ حفناوی، ۱/ ۱۶؛ قطان، تاریخ التشریع، ۴۰؛ زحیلی، الوجیز، ۲۴ - ۳۴).

هدفمندی اصولیان در ارائه تعاریف

به دلیل شباهت برخی از این تعاریف به یکدیگر، شاید چنین به نظر برسد که ارائه این تعاریف، تکراری و بی‌هدف صورت گرفته است؛ اما بررسی دقیق‌تر، نشان‌دهنده هدفمندی اصولیان در ارائه این تعاریف است. برای اثبات این مدعا می‌توان به دلایلی همچون استمرار حضور تعاریف در آثار اصولی قرون متمادی، تغییر و تحول تعاریف در دوره‌های مختلف و نقش مبتکرانه و مؤثر اصولیان در ارائه تعاریف استناد کرد.

در حقیقت این تعاریف نه فقط در مقطعی کوتاه از تاریخ علم اصول؛ بلکه در مدت زمانی طولانی با این علم همراه بوده‌اند. این تعاریف از سده پنجم هجری یعنی از آغازین سال‌های اوج‌گیری دانش اصول فقه (پاکتچی، اصول فقه، ۹/ ۲۹۶) در کتب اصولی گنجانده شده‌اند.

همچنین این تعاریف، در قرون مختلف یکسان و همگون نبوده‌اند؛ بلکه با افزایش و کاهش قیود همراه بوده، از گونه‌ای به گونه دیگر تغییر یافته‌اند. برخی قرآن‌پژوهان معاصر، به هنگام بحث از تعاریف اصولیان،

از مناقشه و اختلاف میان اصولیان پیرامون تعاریف سخن گفته‌اند (حقیان، ۲۱۰).

نیز این تعاریف، نخستین تعاریف از متن مقدس مسلمین در آثار اسلامی هستند. در ابتدا و قبل از بررسی منابع علوم قرآنی، چنین به نظر می‌رسد که این تعاریف، از آثار علوم قرآنی - که اختصاصاً عهده‌دار مباحث قرآنی است - وارد آثار اصولی شده‌اند؛ اما تمرکز بر منابع علوم قرآنی نشان می‌دهد این تصور، درست و مطابق با واقع نیست. یعنی نخستین تعاریف ارائه‌شده از متن مقدس، در علم اصول و در قرن پنجم ارائه شده و آثار علوم قرآنی برجای مانده از سده اول تا پنجم، فاقد تعاریفی از جنس تعاریف علم اصول هستند. البته این فقدان با توجه به نوع این آثار کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد؛ زیرا از قرن اول تا پنجم و به ویژه از قرن سوم تا پنجم یعنی دوران شکوفایی تدوین در زمینه علوم قرآنی، آثار قرآنی به صورت تک‌نگاری و موضوعی و نه به صورت جامع به نگارش درآمده‌اند (پاکتچی، ماهیت و ساختار علوم قرآنی، ۷۴ - ۷۷) و طبیعی است که نمی‌توان انتظار داشت در این گونه آثار که پیرامون موضوعی خاص شکل گرفته‌اند تعریفی از متن مقدس ارائه شده باشد (برای اطلاع از آثار نگاشته شده در قرون سوم و چهارم: نک: ابن ندیم، ۴۱ - ۵۸). حتی در قرن ششم نیز که مباحث مختلف قرآنی به صورت یک‌جا و در قالب یک علم مورد بررسی قرار گرفته (پاکتچی، ماهیت و ساختار علوم قرآنی، ۷۴ - ۷۷) باز هم تعاریفی از نوع تعاریف موجود در علم اصول به چشم نمی‌خورد (ابن عربی معافری، قانون؛ ابن جوزی، سراسر آثار). نقش علم اصول در معرفی صریح و مستقیم متن مقدس چنان بوده که نه تنها قرآن‌پژوهان متأخر را نسبت به این نقش پررنگ به اذعان و اعتراف واداشته (زحیلی، التفسیر، ۱۳/۱؛ قونوی، ۴۴۶/۱۰) بلکه آنان را به استفاده از این تعاریف در آثار خود ترغیب کرده است. به گونه‌ای که در برخی آثار آنان، ابتدا از مؤلفه‌های مطرح‌شده از سوی اصولیان برای معرفی قرآن سخن گفته شده و در مرحله بعد، مؤلفه‌هایی دیگر بدان افزوده شده است (قابل نصر، ۹ - ۱۱). در برخی دیگر از آثار قرآنی نیز تعریف قرآن، بر اساس تجمیعی از مؤلفه‌های اصولیان شکل گرفته است (طنطاوی، ۳۸۷/۱؛ رضوان، ۳۷۰/۱؛ عتر، ۱۱). با وجود این تعاریف، حال سؤال این است که اصولیان قرون مختلف چه اهدافی را از ارائه آن‌ها دنبال می‌کرده‌اند؟

اهداف اصولیان از ارائه تعاریف

۱. تمایز دادن علم اصول از علم کلام

شواهد نشان می‌دهند اصولیان نگران این مسأله بوده‌اند که متن مقدس مورد بحث آنان در علم اصول، همان متن مقدسی دانسته نشود که در دیگر علوم و از همه مهم‌تر در علم کلام بررسی می‌شود. از آنجا که

در هر دو این علوم برای دلالت بر مفهوم متن مقدس از اصطلاحات مشترک یعنی قرآن و کتاب استفاده می‌شده، طبیعتاً این نگرانی می‌توانسته است جدی و مهم باشد و اصولیان را ناگزیر از تفکیک کند. نوشته‌های برخی اصولیان متمایل به ارائه تعریف، به خوبی این نگرانی را نشان می‌دهد. زرکشی در این باره می‌نویسد: «و يطلق القرآن، والمراد به المعنى القائم بالنفس الذى هو صفة من صفاته و عليه يدل هذا المتلو وذلك محل نظر المتكلمين، و اخرى و يراد به الالفاظ المقطعة المسموعة و هو المتلو و هذا محل نظر الاصوليين و الفقهاء و سائر خدمة الالفاظ كالنحاة و البيانين و التصريفيين و اللغويين و هو مرادنا» (البحر المحيط، ۲/ ۱۷۷).

افزون بر اصولیان متقدم (اصفهانی، ۱/ ۴۵۸؛ ابی زرعہ عراقی، ۱۰۵) اصولیان معاصر نیز همین دغدغه را در کتاب‌های اصولی خود منتقل کرده‌اند. چنانکه در یکی از آثار اصولی معاصر آمده است: «متکلمان، اصولیان، فقها و نحویان با آنکه همگی معتقدند قرآن کلام الهی است که بشر از آوردن مانند آن ناتوان است؛ اما تعاریف متفاوتی از قرآن ارائه کرده‌اند. دلیل این اختلاف آن است که متکلمان از قرآن، کلام نفسی و اصولیان، فقها و نحویان از آن کلام لفظی را افاده می‌کنند. چرا که برای آنان لفظ موضوعیت داشته، با استفاده از آن، احکام را استنباط و بر مراد فقهی یا نحوی خود دلیل می‌آورند (حفناوی، ۱/ ۱۶).

۲. نیاز علم اصول به تعاریف کاربردی

از آنجا که هر علم نیازهای خاص خود را دارد و مباحث و محتویات موجود در هر علم و حتی کاربرد اصطلاحات در آن متناسب با اقتضائات آن علم صورت می‌گیرد، اصطلاحات به ظاهر مشابهی که در علوم مختلف به کار می‌روند نیز به مثابه اصطلاحی نوپدید هستند که نیازمند تعریف و شناساندن. دو اصطلاح قرآن و کتاب نیز گرچه به صورت مشترک در علوم اسلامی به کار گرفته شده‌اند؛ اما به عقیده اصولیان متمایل به تعریف، این اشتراک لفظی نباید و نمی‌تواند مانع از تعریف دو اصطلاح مذکور در علم اصول باشد. چه اینکه در هر یک از این علوم از زاویه‌ای متفاوت به متن مقدس نگریسته و از به کارگیری آن اهدافی متفاوت دنبال شده است. از این رو این دسته از اصولیان به دنبال آن بوده‌اند تا متن مقدسی را که در علم اصول مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و متناسب با اهداف و نیازهای این علم است معرفی کنند. به متن مقدس در علم اصول، صرفاً به عنوان یک کل و یک مجموعه کامل و متعین نگریسته نمی‌شود. زیرا در این علم، از متن مقدس به عنوان دلیلی بر حکم بحث می‌شود و بر اساس همین نیاز، تک تک آیات، مهم و قابل اعتنا بوده و متن مقدس نامیده می‌شوند. همین نیاز متفاوت سبب شده است که مفهوم متن مقدس در علم اصول با مفهوم آن در علم کلام متفاوت باشد و افزون بر مجموع آن، تک تک آیات را نیز در برگیرد. بر همین اساس برخی اصولیان، تعریف متن مقدس را در علم اصول ضروری دانسته و بر آن

شده‌اند تا از طریق نوع تعریف و مؤلفه‌های مورد استفاده در آن، این تفاوت را بازتابانند. چنانکه تفتازانی در این باره می‌نویسد: «ان کلاً من الكتاب و القرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع، و على كل جزء منه، لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم و ذلك اية اية لا مجموع القرآن، فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل و الجزء مختصة بهما.» (تفتازانی، ۴۶/۱).

۳. مرزبندی با دیگر ادله شرعی

در علم اصول، کتاب در کنار دیگر ادله قرار گرفته است. این بدان معناست که کتاب در علم اصول، حوزه‌ای مشترک با دیگر ادله داشته و از این رو ضروری است، مرزهای آن با دیگر ادله شرعی کاملاً تفکیک شود که البته معرفی مستقیم می‌توانسته است این هدف را به خوبی تأمین کند. وجوه مشترکی که اصولیان، قبل از تعریف متن مقدس میان کتاب و دیگر ادله ذکر کرده‌اند به خوبی نشان می‌دهد یکی از دلایل ارائه تعریف از سوی آنان، همین وجوه مشترکی بوده که میان ادله قائل بوده‌اند. به ویژه آنکه در میان ادله، سنت، مرزهای بسیار نزدیک‌تری با کتاب داشته و ضرورت این مرزبندی را دو چندان کرده است. معرفی کتاب و سنت به عنوان وحی، معرفی هر دو به عنوان دلایل ظهور و بروز یافته به وسیله قول رسول، معرفی هر دو به عنوان اصل ادله شرعی و مرجع دیگر دلایل و معرفی این دو به عنوان حجت، همگی نشان از آن دارد که این دو در نگاه اصولیان به یکدیگر بسیار نزدیک دانسته شده‌اند (آمدی، ۱۵۸/۱؛ ابن حزم اندلسی، ۹۷/۱؛ سمعانی، ۳۲/۱، ابن امیرالحاج، ۲۱۲/۲). با این اوصاف، یکی از نتایج طبیعی فاصله نزدیک میان کتاب و سنت می‌توانسته است تبادل به ذهن یکی از این دو هنگام شنیدن دیگری باشد. یعنی به دلیل وجود مرزهای مشترک قابل توجه میان کتاب و سنت این امکان وجود داشته که به هنگام کاربرد اصطلاح کتاب، ویژگی‌ها و مفاهیم مشترک یادشده میان این دو، پیش از مفاهیم اختصاصی کتاب به ذهن خطور کرده و گمان شود منظور از آن، دلیل شرعی خاصی نبوده است؛ بلکه هر آنچه از جنس وحی است می‌تواند از این اصطلاح برداشت شود. امکان رخداد همین تلقی یعنی انتقال مفاهیم مشترک به ذهن قبل از مفاهیم اختصاصی، اصولیان را ناگزیر از آن ساخت تا با ارائه تعریف، مراد حقیقی خود را نمایانده و ذهن را از این دست مفاهیم مشترک منصرف داشته و به سمت مفاهیم اختصاصی مورد نظر آن‌ها از اصطلاح کتاب سوق دهد.

علاوه بر اهداف سه‌گانه مذکور ارائه تعریف متن مقدس مسلمین، کارکردها و فوایدی نیز داشته است. از آن جمله می‌توان به مستندسازی برخی مباحث فقهی با بهره‌گیری از تعاریف ارائه‌شده در علم اصول اشاره کرد. زیرا اثبات برخی احکام فقهی کاملاً در گرو پاسخ به این پرسش است که متن مقدس دقیقاً چیست و چه محدوده‌ای را در بر می‌گیرد. آیا دامنه متن مقدس، در برگیرنده بسمله، ترجمه و برخی قرائات شاذ صحابه نیز هست و آیا احکام مربوط به متن مقدس بر موارد مذکور نیز صدق می‌کند. برای نمونه آیا

خواندن ترجمه قرآن و یا قرائات شاذ در نماز صحیح است و آیا قرائت بسمله همچون قرائت سوره حمد در نماز واجب است؟ طبیعی است زمانی می‌توان به این پرسش‌های فقهی پاسخ داد که پیش از آن، گستره و محدوده متن مقدس، تبیین و تعریفی از آن ارائه شده باشد. زحیلی در این باره می‌نویسد: «اصولیان نه به جهت جهل نسبت به قرآن و نه به دلیل عدم شناخت مردم از آن، بلکه به دلیل تعیین دقیق حدود و ثغور متن مقدس مسلمین دست به تعریف زده تا از این طریق مرزهای آن چیزی که قرار است برای استنباط احکام شرعی، بیان حلال و حرام و قرائت در نماز صلاحیت داشته باشد را بنمایانند.» (زحیلی، التفسیر، ۱/ ۱۳). از همین روست که در ادامه اغلب آثار اصولی متقدم و متأخر که تعریفی از متن مقدس ارائه کرده‌اند، به بحث بسمله، ترجمه و قرائات نیز پرداخته شده است (برای نمونه نک: غزالی، المستصفی، ۱/ ۸۲ - ۸۳؛ شنقیطی، ۶۷ - ۶۸).

موضوعیت کتاب و قرآن در تعاریف

اجمالاً دانستیم که اصولیان با ارائه تعاریف گوناگون از متن مقدس، به معرفی و شناساندن آن پرداخته و برای این منظور دو نام رایج کتاب و قرآن را برگزیده‌اند. حال سؤال این است که اصولیان دقیقاً به معرفی کدام نام از نام‌های قرآن، پرداخته و تعاریف را برای کدام نام ارائه کرده‌اند؟ آیا آنان صرفاً به معرفی متن مقدس مورد بحث در علم اصول پرداخته یا ضمن تحقق این هدف، اصطلاحات کتاب و قرآن را نیز تعریف کرده‌اند؟ هدف نخست، قطعاً می‌توانسته است مورد توجه اصولیان بوده باشد؛ زیرا آنان، تعاریف را در ازای هر اصطلاحی اعم از کتاب یا قرآن که قرار داده باشند در نهایت متن مقدس را تعریف کرده‌اند. اما اینکه آیا اصولیان ارائه‌کننده تعریف، در گامی افزون بر تعریف متن مقدس، هدف دوم را نیز داشته و حقیقتاً در اندیشه تعریف دو اصطلاح کتاب و قرآن بوده‌اند یا نه، نیازمند تحقیق و بررسی بیشتری است. پاسخ صحیح به این پرسش از آن رو مهم است که نشان می‌دهد اصولیان دقیقاً درباره کتاب و قرآن چگونه می‌اندیشیده‌اند.

۱. نگاه بدوی: عدم موضوعیت دو اصطلاح کتاب و قرآن

از آنجا که اصولیان برای تعریف متن مقدس، دو اصطلاح کتاب و قرآن و نه اصطلاح دیگری را به کار برده‌اند، در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که آنان از ارائه تعاریف، افزون بر هدف نخست هدف دوم را نیز دنبال می‌کرده و در صدد تعریف این دو اصطلاح نیز بوده‌اند. اما باید گفت صرف به کارگیری این دو اصطلاح در تعاریف اصولیان برای دلالت بر متن مقدس نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت؛ بلکه قراین دیگری لازم است تا بتوان به گونه‌ای مطمئن، توجه اصولیان به هدف دوم را اثبات کرد. از جمله آنکه هر یک از این دو

اصطلاح، تعاریف مشخص و مربوط به خود را داشته باشند و تعاریف یکی برای دیگری به کار نرفته باشد. به عبارت دیگر مؤلفه‌های یکسان و مشابهی در تعریف هر دو اصطلاح ارائه نشده باشد؛ بلکه برخی مؤلفه‌ها برای کتاب و برخی مؤلفه‌ها برای قرآن به کار رفته باشد. همچنین پس از به‌کارگیری یکی از این دو اصطلاح برای تعریف، در توضیحات پیرامونی تعریف نیز از اصطلاح دیگر استفاده نشده باشد و کاربرد هر یک از این دو اصطلاح با یک رویه ثابت همراه باشد. خلاصه آنکه تنها در صورتی می‌توان نسبت به اتخاذ هدف دوم از سوی اصولیان اطمینان حاصل کرد و بر این باور شد که تعریف و تمایز دو اصطلاح کتاب و قرآن افزون بر معرفی متن مقدس، در دستور کار اصولیان بوده است که این دو، در تعاریف، بسیار دقیق و حساب‌شده به کار رفته باشند. اما باید گفت شواهد ظاهری موجود در تعاریف، نه تنها نشان‌دهنده دقت و ریزبینی در به‌کارگیری این دو اصطلاح نیست؛ بلکه حاکی از اعمال ذوق و سلیقه در کاربرد اصطلاحات کتاب و قرآن نیز هست. گویی اصولیان فارغ از عنوان کتاب یا قرآن، تنها به دنبال تعریف متن مقدس در علم اصول بوده‌اند و بر اساس ذوق و سلیقه خود، گاه از اصطلاح کتاب و گاه از اصطلاح قرآن و حتی گاه از ترکیبی از این دو استفاده کرده‌اند. به عبارت دیگر چنین به نظر نمی‌رسد که این دو اصطلاح برای آنها موضوعیت داشته و از گزینش آنها هدف خاصی دنبال می‌شده است. آنچه می‌تواند چنین تصویری را به وجود آورد شواهد زیر است:

استفاده از مؤلفه‌های مشابه در تعریف هر دو اصطلاح: اصولیان برای اصطلاح کتاب و قرآن تعاریفی مشابه و مؤلفه‌هایی همانند به کار برده‌اند. این سه تعریف می‌تواند نمونه‌ای از همین مشابهت‌ها باشد:

«الكتاب: القرآن، والمعنى به هنا: اللفظ المنزل على محمد (ص) للاعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته.» (زرکشی، تشنیف، ۱/ ۳۰۵). «الكتاب: وهو الكلام المنزل المعجز سورة منه.» (فناری، ۲/ ۳). «القرآن هو: الكلام المنزّل للاعجاز بسورة منه، او اقل منها، المتعبد بتلاوته.» (نمله، ۸۸).

تسامح در کاربرد دو اصطلاح به جای یکدیگر: برخی اصولیان در تعریف خود از یک اصطلاح و در توضیحات پیرامونی تعریف، از اصطلاحی دیگر استفاده کرده‌اند. به عنوان مثال دبوسی در تعریف کتاب می‌نویسد: «کتاب الله تعالی: ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً.» اما در ادامه با استفاده از اصطلاح قرآن می‌نویسد: «فاذا الدليل على القرآن النقل المتواتر لا دفات المصاحف؟ قلنا: ان الصحابة رضی الله عنهم ما اثبتوا القرآن في المصاحف بعد حفظ القلوب الا ليصونه بها عن الزيادة و النقصان، حتى كرهوا التعاشير و كتابة رأس السورة و امروا بالتجريد فاثبتوا فيها ما تواتر اليهم نقله و اطبق عليه اهله و شهدت به نسخة رسول الله (ص) و نظمه» (دبوسی، ۲۱). شوکانی نیز ابتدا

در تعریف کتاب می نویسد: «هو کلام الله المنزل علی محمد المتلو المتواتر، وهذا لا یرد علیه ما ورد علی الحدود فتدبر.» و سپس در ادامه می گوید: «اختلف فی المنقول احاداً هل هو قرآن ام لا.» (شوکانی، ۱/ ۸۶).

تصریح به یکسان بودن دو اصطلاح: برخی اصولیان در ابتدای تعاریف خود به این نکته اذعان داشته اند که کتاب همان قرآن است و میان این دو، تفاوتی نیست. چنانکه ابن قدامه مقدسی گفتار کسانی را که کتاب را غیر از قرآن دانسته اند نفی کرده و در جهت اثبات این گزاره که کتاب همان قرآن است به دو دلیل مهم استناد می کند. نخست آیاتی که به زعم او دال بر یکی بودن کتاب و قرآنند و دوم اجماع مسلمین. (ابن قدامه مقدسی، ۱/ ۱۹۸). این تأکید بر یکی بودن کتاب و قرآن و تلاش برای اثبات گزاره مذکور به وسیله آیات و اجماع، در منابع اصولی دیگر نیز تکرار شده است. جیزانی تعدادی از آثار اصولی که به این مطلب پرداخته اند را برشمرده است (جیزانی، ۱۰۲).

۲. نگاه ثانوی: موضوعیت دو اصطلاح کتاب و قرآن

بنابر آنچه گذشت ظاهراً دو اصطلاح کتاب و قرآن برای اصولیان موضوعیت چندانی نداشته و صرفاً به دلیل رواج نام قرآن در فرهنگ عامه و نام کتاب در علم اصول از این دو اصطلاح استفاده شده است؛ اما نکاتی وجود دارد که می تواند پایه های این نتیجه اولیه را سست کرده و زوایای دیگری را از چرایی و چگونگی کاربرد دو اصطلاح کتاب و قرآن در این تعاریف بگشاید. برای اشاره به این نکات، مروری کوتاه بر سیر تاریخی کاربرد دو اصطلاح کتاب و قرآن در این تعاریف ضروری است.

در نیمه نخست قرن پنجم، یعنی دوران ظهور نخستین تعاریف اصولی از متن مقدس، هم اصطلاح کتاب و هم اصطلاح قرآن تعریف شده اند. از نیمه دوم قرن پنجم تا نیمه دوم قرن چهاردهم، تعاریف همگی معادل اصطلاح کتاب قرار گرفته اند و تنها در قرن پانزدهم است که قرآن به عنوان معرف، در صدر تعاریف قرار گرفته است. در طول نه قرن صدرنشینی اصطلاح کتاب یعنی از نیمه دوم قرن پنجم تا نیمه دوم قرن چهاردهم نیز، تعاریف به دو شکل به کار رفته اند. نخست تعاریفی بدون استفاده از اصطلاح قرآن مانند: «کتاب الله تعالی ما نقل الینا بین دفتی المصاحف علی الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً» و دوم تعاریفی با استفاده از اصطلاح قرآن مانند «الکتاب: هو القرآن المنزل علی رسول الله المکتوب فی دفات المصاحف المنقول الینا علی الاحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً».

حضور این تعاریف در طول تاریخ علم اصول و در آثار متعدد اصولی از یک سو و نوع کاربرد کتاب و قرآن در این تعاریف از سوی دیگر نشان دهنده آن است که اصولیان ارائه دهنده تعریف، این اصطلاحات را صرفاً از روی ذوق و سلیقه و یا رواج این اصطلاحات در فرهنگ اسلامی به کار برده اند، بلکه آنان در پس

تعاریف خود، افزون بر تعریف متن مقدس، انگاره‌هایی را نیز که از کتاب و قرآن در ذهن داشته‌اند نمایانده و به نوعی به معرفی دو اصطلاح کتاب و قرآن پرداخته‌اند. فرهنگ‌نامه‌های اصولی با درج دو اصطلاح کتاب و قرآن در کنار دیگر اصطلاحات تخصصی این علم و نیز تعریف این دو نشان می‌دهند که در علم اصول، نام‌های مذکور موضوعیت داشته و به آن‌ها به دیده اصطلاحات تخصصی نگریسته شده است (ولایی، ۲۶۵ و ۲۸۲؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۶۶۵ و ۶۲۹).

تعاریف اصولیان به خوبی نشان می‌دهد که آنان میان کتاب و قرآن از حیث مفهومی تفاوت قائل بوده‌اند. گفتار برخی اصولیان نیز مبنی بر یکی بودن کتاب و قرآن، ناظر به یکی بودن این دو از حیث اعتبار و مفهوم نبوده؛ بلکه مراد آنان یکی بودن کتاب و قرآن از نظر حقیقت و مصداق است. اما اینکه این تعاریف، چه تفاوت مفهومی را میان دو اصطلاح کتاب و قرآن می‌نمایانند مستلزم بررسی دیگر باره تعاریف است.

قالب‌های ارائه تعاریف از متن مقدس مسلمین

بررسی تعاریف ارائه شده از متن مقدس که در بازه زمانی طولانی در علم اصول رواج داشته و در آنها از هر دو اصطلاح کتاب و قرآن استفاده شده، حاکی از آن است که این تعاریف از دو قسمت تشکیل شده‌اند: قسمت نخست ناظر به متن مقدسی است که دلیل شرعی است و قسمت دوم ناظر به متن مقدسی است که در دسترس و قابل اشاره است و با ویژگی‌های مختلفی از جمله منقول متواتر، مکتوب و اعجاز توصیف شده است. به عنوان مثال در این تعریف که «من الأدلة الشرعية: الكتاب: القرآن و هو ما نقل إلینا منقولاً متواتراً مکتوباً فی المصاحف» قسمت نخست یعنی «الأدلة الشرعية» ناظر به متن مقدس به مثابه دلیل شرعی و قسمت دوم یعنی «هو ما نقل إلینا منقولاً متواتراً مکتوباً فی المصاحف» ناظر به متن مقدس به مثابه شیئی ملموس و محسوس، در دسترس و قابل اشاره است.

جالب توجه آن است که در این تعریف دو قسمتی، برای دلالت بر هر یک از مفاهیم متن مقدس، از اصطلاحی جداگانه استفاده شده است. به عبارتی برای دلالت بر متن مقدس به مثابه دلیل شرعی از اصطلاح کتاب و برای دلالت بر متن مقدسی که همه مردم آن را به عنوان ما بین الدفتین و کلام الله می‌شناسند از اصطلاح قرآن استفاده شده است. بدین ترتیب می‌توان گفت اصولیان نوعاً این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار نبرده‌اند و با وجود اعتقاد به همپوشی مصداقی این دو، از کاربرد هر یک، مفهومی خاص را اراده می‌کنند. به عبارت بهتر آنان هنگام کار بست اصطلاح کتاب، مفهوم اختصاصی آن را در علم اصول و هنگام کار بست اصطلاح قرآن، مفهوم عمومی آن را در نظر دارند. از آنجا که تفکیک این دو

اصطلاح برای دلالت بر دو مفهوم مذکور از متن مقدس در مدت زمانی طولانی از نیمه دوم سده پنجم تا سده چهاردهم رواج داشته می‌توان از انگاره‌های متفاوت این دو در اذهان اصولیان اطمینان حاصل کرد.

نتیجه‌گیری

با آنکه برخی اصولیان به دلیل بدیهی انگاری نام‌های کتاب و قرآن، اعتقاد به تعریف ناپذیری این دو و فقدان ابزار مناسب، تعریفی از این دو ارائه نکرده‌اند؛ اما برخی دیگر به هدف تمایز علم اصول از علم کلام، نیاز علم اصول به تعاریف کاربردی، تعیین حدود و ثغور متن مقدس و مرزبندی با دیگر ادله شرعی تعاریف متنوع و متعددی را مطرح کرده‌اند. تعدد و تنوع تعاریف، چنان بوده که در برخی آثار قرآن‌پژوهان معاصر، بخشی با عنوان «تعاریف قرآن از دیدگاه اصولیان» شکل گرفته و اصولیان به عنوان نخستین و مؤثرترین اندیشمندانی شمرده شده‌اند که تعریفی از متن مقدس مسلمین ارائه کرده‌اند. این تعاریف دو گونه‌اند: نخست تعاریفی که بر اساس انتخاب‌هایی از آیات و روایات شکل گرفته و بیشتر متکی بر ذوق و سلیقه بوده‌اند و دوم تعاریفی که دارای شکلی منطقی و مرکب از جنس و فصل بوده، ارائه‌دهندگان آن‌ها دلایلی را برای انتخاب‌های خود ذکر کرده‌اند. این تعاریف که تعدادی بیشتر و تغییراتی معنادار داشته‌اند در طول تاریخ علم اصول سه دوره را طی کرده‌اند. دوره نخست از سده پنجم تا نیمه نخست سده هفتم که در آن، تعاریفی مبتنی بر مؤلفه‌های محوری نقل و کتابت ارائه شده‌اند. دوره دوم از سده هفتم تا نیمه دوم سده نهم که در آن تعاریفی مبتنی بر مؤلفه‌های محوری کلام، منزل و معجز ارائه شده‌اند. دوره سوم از نیمه دوم سده نهم تا دوران معاصر که تعاریف به سه شکل تکراری و گزینشی، تلفیقی و تجمیعی بوده‌اند. در نگاه بدوی، به دلیل استفاده از مؤلفه‌های مشابه در تعریف دو اصطلاح کتاب و قرآن، تسامح در کاربرد و تصریح برخی اصولیان به یکسان بودن دو اصطلاح، چنین به نظر می‌رسد که اصولیان منظور خاصی از کاربرد اصطلاحات کتاب و قرآن در تعاریف نداشته و صرفاً به دلیل فراوانی این نام‌ها در فرهنگ اسلامی از این دو استفاده کرده‌اند. اما فرهنگ‌نامه‌های اصولی با درج دو اصطلاح کتاب و قرآن در کنار یکدیگر، اصطلاحات تخصصی این علم و نیز تعریف این دو نشان می‌دهند که در علم اصول، نام‌های مذکور موضوعیت داشته و به آن‌ها به دیده اصطلاحات تخصصی نگریسته شده است. همچنین حضور این تعاریف در تاریخ علم اصول و در آثار متعدد اصولی از یک سو و نوع کاربرد کتاب و قرآن در این تعاریف از سوی دیگر نشان‌دهنده آن است که اصولیان ارائه‌دهنده تعریف، این اصطلاحات را بدون هدف به کار نبرده و در پس تعاریف خود، افزون بر تعریف متن مقدس، به معرفی دو اصطلاح کتاب و قرآن نیز پرداخته‌اند.

همچنین تعاریف اصولیان به خوبی نشان می‌دهد که آنان میان کتاب و قرآن از حیث مفهومی تفاوت قائل بوده‌اند. چه اینکه تعاریف ارائه‌شده از سوی آنان، از دو قسمت تشکیل شده‌اند: قسمت نخست ناظر به متن مقدسی است که دلیل شرعی است و قسمت دوم ناظر به متن مقدسی است که در دسترس و قابل اشاره است و با ویژگی‌های مختلفی از جمله منقول متواتر، مکتوب و اعجاز توصیف شده است. در این تعریف دو بخشی، برای دلالت بر هر یک از مفاهیم متن مقدس، از اصطلاحی جداگانه استفاده شده است. به عبارتی برای دلالت بر متن مقدس به مثابه دلیل شرعی از اصطلاح کتاب و برای دلالت بر متن مقدسی که همه مردم آن را به عنوان ما بین الدفتین و کلام الله می‌شناسند از اصطلاح قرآن استفاده شده است. این تفکیک، در مدت زمانی طولانی یعنی از نیمه دوم سده پنجم تا سده چهاردهم حاکم بوده و در ارتباط با همان تفاوت‌های مفهومی است که در آیات قرآن، میان کتاب و قرآن به چشم می‌خورد. در حقیقت دلیل استفاده اصولیان از اصطلاح کتاب برای دلالت بر حکم شرعی و دلیل شرعی، الهام گرفتن آنان از یکی از مهم‌ترین کاربردهای ماده «کت - ب» در قرآن یعنی معنای فرض و واجب کردن بوده است. این الهام‌گیری نیز از آن‌جا نشأت می‌گیرد که آنان، به ویژه در دوره‌های متقدم، فقه رایج را بیشتر در آیات الاحکام اصطلاحی منحصر دانسته و کمتر به دنبال استنباط احکام از آیاتی خارج از حوزه آیات فقهی مصطلح بوده‌اند. همچنین استفاده آنان از اصطلاح قرآن، به هنگام صحبت از مجموعه‌ای روشن و در دسترس با مؤلفه‌هایی چون نقل، کتابت و اعجاز به این دلیل بوده است که ماده «ق - ر - ا» در آیات، اغلب ناظر به وجه تحقیقی و مخاطب محور متن مقدس بوده است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *فنون الافنان فی عجائب علوم القرآن*، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیه، ۱۴۲۲ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، سعید زاید، قم: مکتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، *کاشفة الحال عن أحوال الاستدلال*، احمد کنانی، بیروت: مؤسسة ام القرى للتحقیق و النشر، ۱۴۲۶ ق.
- ابن امیر الحاج، محمد بن محمد، *التقریر و التحبیر*، بی‌جا: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
- ابن تیمیه، عبدالسلام، *المسوده فی اصول الفقه*، محمد عبدالحمید، بی‌جا: دار الکتب العربی، بی‌تا.
- ابن حزم، علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، احمد شاکر، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم، بی‌تا.
- ابن عربی معافری، محمد بن عبدالله، *المحصول فی اصول الفقه*، حسین علی البدری، سعید فودة، عمان:

- دارالبیارق، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰ ق.
- ابن عربی معافری، محمد بن عبدالله، *قانون التأویل*، محمد سلیمانی، بیروت: دار القبلة للثقافة الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ ق.
- ابن عقیل، علی بن عقیل، *الواضح فی اصول الفقه*، عبدالله ترکی، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
- ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد، *روضة الناظر وجنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل*، بی جا: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ۱۴۲۳ ق.
- ابن لحام، علی بن محمد، *المختصر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل*، محمد مظهر بقا، مکه مکرمه: جامعة الملك عبدالعزيز، بی تا.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه، الطبعة الثانية، ۱۴۱۷ ق.
- ابوزرعه عراقی، احمد بن عبدالرحیم، *الغیث الهامع شرح جمع الجوامع*، محمد حجازی، بی جا: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۵ ق.
- ابوسلیمان، صابر، *أضواء البیان فی تاریخ القرآن*، ریاض: دار عالم الکتب، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
- ابوشهبه، محمد بن محمد، *المدخل لدراسة القرآن الکریم*، قاهرة: مكتبة السنه، الطبعة الثانية، ۱۴۲۳ ق.
- اصفهانى، محمد حسین، *الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- اصفهانى، محمود، *بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*، محمد مظهر بقا، بی جا: دار المدنی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ ق.
- آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، عبدالرزاق عقیفی، بیروت: المکتب الإسلامی، بی تا.
- انصارى، مرتضى بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
- بصری، محمد بن علی، *المعتمد فی اصول الفقه*، خلیل المیس، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۳ ق.
- بک، شاکر، *اصول الفقه الاسلامی*، ناصر رفعت، بی جا: المكتبة المکیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳ ق.
- پاکتچی، احمد، «اصول فقه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، (۱۳۷۹)، صص ۲۸۹ - ۳۰۵.
- _____، «الزامات زبان شناختی مطالعات میان رشته‌ای»، *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، شماره ۲۶۱، (۱۳۸۷)، صص ۱۱۱ - ۱۳۶.
- _____، «ماهیت و ساختار علوم قرآنی»، *ماهیت رشته علوم قرآنی (مجموعه سخنرانی‌ها)*، تنظیم: مصطفی فروتن تنها، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، بهار ۹۰.

شماره ١٢٠	فقه و اصول	٣٠
	_____، درس گفتار روش تحقیق فلسفه دوره کارشناسی ارشد، ١٣٩٣.	
	_____، درس گفتار تاریخ قرآن ٢، ١٣٨٩.	
	پوردادوود، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، بی جا: دنیای کتاب، ١٣٨٣.	
	تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح التلویح علی التوضیح صدر الشریعه عبدالله بن مسعود بخاری، قاهره: مکتبه صبیح بمصر، بی تا.	
	تون، عبدالله بن محمد، الوافیة فی اصول الفقه، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ١٤١٥ ق.	
	جابلقی، محمد بن علی، القواعد الشریعه، قم: مؤلف، چاپ اول، بی تا.	
	جدیع العنزی، عبدالله بن یوسف، مقدمات الاساسیه فی علوم القرآن، بیروت: مؤسسة الریان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ ق.	
	جریسی، خالد بن عبدالرحمن، معلم التجوید، بی جا: بی نا، بی تا.	
	جصاص، احمد بن علی، الفصول فی الاصول، بی جا: وزارة الاوقاف الكويتیة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ ق.	
	جکئی شنیطی، محمد امین، مذکرة فی اصول الفقه، مدینة منورة: مکتبة العلوم والحکم، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١ م.	
	جوینی، عبدالملک بن عبدالله، البرهان فی اصول الفقه، صلاح بن محمد ابن عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.	
	_____، التلخیص فی اصول الفقه، عبدالله النبالی، بشیر العمری، بیروت: دار البشائر الاسلامیة، بی تا.	
	_____، الورقات، عبداللطیف العبد، بی جا: بی نا، بی تا.	
	جیاش، عبدالحمید، اصول الفقه الاسلامی، بیروت: دار النهضة العربیة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ق.	
	جیزانی، محمد بن حسین، معالم اصول الفقه عند اهل السنة والجماعة، بی جا: دار ابن الجوزی، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧ ق.	
	حفناوی، محمد ابراهیم، دراسات اصولیة فی القرآن الکریم، قاهره: مکتبة و مطبعة الاشعاع الفنیة، ١٤٢٢ ق.	
	حفیان، احمد، الوافی فی کیفیة ترتیل القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق.	
	خطیب بغدادی، احمد بن علی، الفقیه و المتفق، عادل بن یوسف غرازی، بی جا: دار ابن الجوزی، الطبعة الثانية، ١٤٢١ ق.	
	خوئی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، الطبعة الاولى، ١٤١٩ ق.	
	دبوسی، عبدالله بن عمر، تقویم الادلة فی اصول الفقه، خلیل المیس، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.	
	دراز، محمد بن عبد الله، النبأ العظیم (نظرات جدیدة فی القرآن)، احمد مصطفی فضلی، بی جا: دار القلم للنشر	

والتوزيع، ١٤٢٦ ق.

دقیقیان، شیرین دخت، *نردبانی به آسمان: نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، تهران: ویدا، ١٣٧٨.
 ديب البغا، مصطفى و محی الدین ديب مستو، *الواضح فی علوم القرآن*، دمشق: دار الکلم الطیب، الطبعة الثانية، ١٤١٨ ق.

رابرتسون، الک و دنيس استیونس، *تاریخ جامع موسیقی*، ترجمه بهزاد باشی، بی جا: بی نا، ١٣٦٩.
 رضوان، عمر بن ابراهیم، *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره*، ریاض: دار الطیبه، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ق.

زاهدی، حافظ، *تلخیص الاصول*، کویت: مرکز المخطوطات والاثار والوثائق، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
 زحیلی، وهبة، *التفسير المنير فی العقيدة و الشريعة و المنهج*، بیروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ ق.
 _____، *الوجیز فی اصول الفقه*، بیروت: دارالفکر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.
 زرزور، عدنان، *مدخل إلى تفسیر القرآن و علومه*، دمشق: دار الشامیه، الطبعة الثانية، ١٤١٩ ق.
 زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بی جا: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
 زركشی، محمد بن عبدالله، *بحر المحيط فی اصول الفقه*، بی جا: دار الکتبی، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.
 _____، *تشیف المسامع بجمع الجوامع*، سید عبد العزیز و عبدالله ربیع، بی جا: مكتبة قرطبة للبحث العلمی و احیاء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

زقروق، محمود، *الموسوعة القرآنية المتخصصة*، قاهره: وزارة الاوقاف مصر، ١٤٢٣ ق.
 سبکی، عبدالوهاب بن علی، *جمع الجوامع فی علم اصول الفقه*، حسین عقیلہ، بی جا: دار ابن حزم، ١٤٣٢ ق.
 سبکی، علی بن عبدالکافی و عبدالوهاب بن علی سبکی، *الابھاج فی شرح المنھاج (منھاج الوصول إلى علم الاصول للفاضل البیضاوی)*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٦ ق.

سلامه، محمد علی، *منھج الفرقان فی علوم القرآن*، قاهره: دار نهضة مصر، ٢٠٠٢ م.
 سلمی، عیاض بن نامی، *اصول الفقه الذی لا یسع الفقیه جھله*، ریاض: دار التدمریة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ق.
 سمعانی، منصور بن محمد، *قواطع الادلة فی الاصول*، محمد حسن اسماعیل، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

سہالوی انصاری، نظام الدین، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، عبدالله عمر، بیروت: دارالکتب العلمیہ، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ ق.

شاشی، محمد بن اسحاق، *اصول الشاشی*، بیروت: دار الکتاب العربی، بی تا.
 شافعی، محمد بن ادريس، *الرسالہ*، احمد شاکر، مصر: مكتبة الحلبي، ١٣٥٨ ق.
 شمس الائمہ سرخسی، محمد بن احمد، *اصول سرخسی*، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
 شہید ثانی، زین الدین بن علی، *تمھید القواعد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ قم، چاپ اول، ١٤١٦ ق.

شماره ١٢٠	فقه و اصول	٣٢
شوکانی، محمد بن علی، <i>ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول</i> ، احمد عزو عنایة، دمشق: دارالکتاب العربی، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.		
شیخ بهایی، محمد بن حسین، <i>زبدة الأصول</i> ، قم: بی نا، چاپ اول، ١٣٨٣.		
شیرازی، ابراهیم بن علی، <i>التبصرة فی اصول الفقه</i> ، هیتو محمد حسن، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ ق.		
_____، <i>اللمع فی اصول الفقه</i> ، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ ق.		
صابونی، محمد علی، <i>التبیان فی علوم القرآن</i> ، بیروت: عالم الکتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.		
صخر، یوسف، <i>فقه قراءة القرآن الکریم</i> ، قاهره: مکتبة القدسی، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.		
صدر، محمد باقر، <i>دروس فی علم الأصول</i> ، بیروت: بی نا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ ق.		
صنعانی، محمد بن اسماعیل الامیر، <i>اصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الامل شرح منظومة الكافل بنیل السؤل فی علم الأصول</i> ، حسین بن احمد سیاغی، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ م.		
طباطبایی، محمد بن علی، <i>مفاتیح الأصول</i> ، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ١٢٩٦ ق.		
طنطاوی، محمد، <i>التفسير الوسيط للقرآن الکریم</i> ، قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، بی تا.		
طوسی، محمد بن حسن، <i>العدة فی اصول الفقه</i> ، قم: محمد تقی علاقبندیان، چاپ اول، ١٤١٧ ق.		
طوفی صرصری، نجم الدین، <i>مختصر الروضة</i> ، عبدالله بن عبد المحسن ترکی، بی جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ق.		
طیار، مساعد بن سلیمان، <i>المحرر فی علوم القرآن</i> ، بی جا: مرکز الدراسات و المعلومات القرآنیة بمعهد الامام الشاطبی، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ ق.		
عترو، نورالدین، <i>علوم القرآن الکریم</i> ، دمشق: مطبعة الصباح، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ق.		
عثیمین، محمد بن صالح، <i>اصول فی التفسیر</i> ، بی جا: المکتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.		
_____، <i>الأصول من علم الأصول</i> ، بی جا: دار ابن الجوزی، ١٤٢٦ ق.		
عکبری، حسن بن شهاب، <i>رسالة فی اصول الفقه</i> ، ابن عبد القادر موفق، مکه المکرمة: المکتبة المکیه، الطبعة الاولى، ١٤١٣ ق.		
علامه حلی، حسن بن یوسف، <i>تهذیب الوصول الی علم الأصول</i> ، لندن: مؤسسة امام علی (ع)، چاپ اول، ١٣٨٠.		
_____، <i>جوهر النضید فی شرح منطق التجريد (نصیر الدین الطوسی)</i> ، محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ١٣٧١.		
_____، <i>مبادئ الوصول الی علم الأصول</i> ، قم: المطبعة العلمیة، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.		
_____، <i>نهاية الوصول الی علم الأصول</i> ، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، چاپ اول، ١٤٢٥ ق.		
علم الهدی، علی بن حسین، <i>الذریعة الی اصول الشریعة</i> ، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ، چاپ اول، ١٣٧٦.		

غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی*، محمد عبدالشافی، بی جا: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ ق.
_____، *المنحول من تعلیقات الاصول*، محمد حسن هیتو، بیروت: دار الفکر المعاصر، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۹ ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الامامیة*، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ۱۳۶۱.

فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول*، طه فیاض العلوانی، بی جا: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۸ ق.
_____، *شرح عیون الحکمة*، محمد حجازی و احمد سقا، تهران: مؤسسة الصادق (ع)، چاپ اول، بی تا.

فنازی، محمد بن حمزه، *فصول البدائع فی اصول الشرائع*، اسماعیل محمد حسین، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۷ ق.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *نقد الاصول الفقهیة*، مشهد: دانشگاه فردوسی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
قابل نصر، عطیة، *غایة المرید فی علم التجوید*، قاهره: بی نا، الطبعة السابعة، بی تا.

قادر پاکستانی، زکریا بن غلام، *من اصول الفقه علی منهج اهل الحدیث*، بی جا: دار الخراز، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳ ق.

قاضی ابو یعلی، محمد بن حسین، *العدة فی اصول الفقه*، احمد بن علی المبارکی، ریاض: جامعة الملك محمد بن سعود الاسلامیة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ ق.

قرافی، احمد بن ادريس، *جزء من شرح تنقیح الفصول*، حمزة بن حسین فخر، بی جا: جامعة ام القرى، ۱۴۲۱ ق.
قطان، مناع بن خلیل، *تاریخ التشریع الاسلامی*، بی جا: مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، ۱۴۲۲ ق.

_____، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بی تا.
قونوی، اسماعیل بن محمد، *حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ق.

کافی اقحصاری، حسن، *سمت الوصول الی علم الاصول*، بی جا، بی نا، بی تا.
کریستنسن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، ۱۳۳۲.

کفافی، محمد و شریف عبدالله، *فی علوم القرآن دراسات و محاضرات*، بیروت: دار النهضة العربیة، بی تا.
مجیدی، عبدالسلام مقل، *تلقی النبی (ص) ألفاظ القرآن*، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، لندن: مؤسسه امام علی (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
مرداوی، علی بن سلیمان، *التحییر شرح التحریر فی اصول الفقه*، عبد الرحمن جبرین و دیگران، ریاض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.

مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معاونت پژوهشی

شماره ۱۲۰	فقه و اصول	۳۴
	دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۸۹.	
	مرکز الثقافة و المعارف القرآنية، <i>علوم القرآن عند المفسرين</i> ، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، چاپ اول، ۱۳۷۵.	
	مطیری، عبدالمحسن، <i>دعاوی الطاعنین فی القرآن الکریم فی القرن الرابع عشر الهجری والرد علیها</i> ، بیروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۲۷ ق.	
	مظفر، محمدرضا، <i>اصول الفقه</i> ، قم: اسماعیلیان، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.	
	مفید، محمد بن محمد، <i>مختصر التذکرة بأصول الفقه</i> ، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.	
	مقدسی، محمد بن مفلح، <i>اصول الفقه</i> ، فهد بن محمد سدحان، بی جا: مكتبة العبيکان، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.	
	موسوی قزوینی، ابراهیم، <i>ضوابط الاصول</i> ، قم: مؤلف، چاپ اول، ۱۳۷۱.	
	میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، <i>قوانین الاصول</i> ، تهران: بی نا، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ق.	
	نراقی، محمد بن ابی ذر، <i>انیس المجتهدین فی علم الاصول</i> ، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸.	
	_____، <i>تجريد الاصول</i> ، قم: سید مرتضی، چاپ اول، ۱۳۸۴.	
	نمله، عبدالکریم بن علی، <i>الجامع لمسائل اصول الفقه و تطبيقاتها على المذهب الراجح</i> ، ریاض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.	
	وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، <i>الفوائد الحائریه</i> ، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.	
	ورجلانی، ابویعقوب، <i>العدل و الانصاف فی معرفة أصول الفقه و الاختلاف</i> ، عمان: وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، ۲۰۱۱ م.	
	ولایی، عیسی فرهننگ <i>تشریحی اصطلاحات اصول</i> ، تهران: نی، چاپ ششم، ۱۳۸۷.	
	Jeffery, A; <i>The Foreign Vocabulary of the Cor'ān</i> , London, Baroda, 1938.	

Journal of Fiqh and Usul

Vol. 52, No. 1, Issue 120

Spring 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfu.v52i1.75079>



انفجور

سال پنجاه و دوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۲۰

بهار ۱۳۹۹، ص ۵۶-۳۵

دفاع مشروع بازدارنده از منظر حقوق بین الملل اسلامی*

دکتر حسین حقیقت پور

استادیار دانشگاه یزد

Email: haghighatpoor@yazd.ac.ir

چکیده

در حقوق معاهدات بین المللی، بر اساس ماده ۵۱ منشور ملل متحد، اقدام مسلحانه فردی علیه کشورها تنها در قالب «دفاع مشروع» جایز شمرده می شود. یکی از مهم ترین بسترهای اختلاف نظر درباره دفاع مشروع، شمول آن نسبت به دفاع بازدارنده در حملات قریب الوقوع است که با عنوان «دفاع پیش دستانه» یاد می شود. بسیاری از حقوق دانان به استناد ضرورت آن را می پذیرند، اما اغلب آنان با تفسیر واقع نگرانه تلاش می کنند این شمول را انکار کنند تا از پیامدهای خطرناک سوء استفاده از آن بکاهند. نوشتار حاضر بر آن است تا با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی از طریق منابع کتابخانه ای، استراتژی اسلام را در این مسئله به دست دهد. یافته ها حاکی است منابع معتبر اسلامی پیش دستی در دفاع در برابر حملات فوری را تأیید می کند، اما از آنجا که روش های جنگی در حوزه منطقه الفراغ قرار می گیرد، این امکان وجود دارد که حاکم اسلامی بر اساس مصالح مقتضی درباره آن تصمیم اخذ کند. رهبری حکومت اسلامی این اختیار را دارد که در صورت اجماع جهانی در تفسیر مضیق دفاع، و یا شکل گیری عرف بین المللی در این باره، از دفاع پیش دستانه صرف نظر کند. این تاکتیک مانعی در برابر حامیان تجاوز است و در سنت معصومان نیز تأیید شده است.

کلیدواژه ها: دفاع مشروع بازدارنده، دفاع پیش دستانه، دفاع پیشگیرانه، جهاد، حقوق بین الملل، حقوق جنگ.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۶/۱۰، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷.

Preventive Self-defense from the Perspective of Islamic International Law

Hossein Haghighat Pour, Ph.D. Assistant Professor, Yazd University

Abstract

In the law of international conventions, under article 51 of the Charter of the United Nations, individual armed attack against countries is permitted only in the form of self-defense. One of the most important grounds for disagreement over self-defense is whether it includes preventive defense in imminent attacks referred to as “anticipatory defense”. Many jurists accept it on the basis of necessity; however, most of them, attempt to deny this inclusion, through realistic interpretation, in order to reduce the dangerous consequences of its abuse. The present paper, through descriptive-analytical method using library sources, seeks to introduce the Islamic strategy with regard to this issue. The findings suggest that authoritative Islamic sources confirm anticipatory defense against imminent attacks; nevertheless, since war methods are included in the Mentaqa Al-Feraq, the Islamic ruler may decide about it on the basis of appropriate interests. The Islamic state ruler has the authority to withdraw from anticipatory defense in case of global consensus on restrict interpretation of defense or formation of international custom in this regard. Such tactic is an obstacle against the supporters of the invasion and also has been approved in the Infallibles' Sunna.

Keywords: preventive self-defense, anticipatory defense, preventive defense, jihad, international law, war law.

مقدمه

مقابله با تهدیدهای نظامی در قالب پیشگیری، از سابقه‌ای دیرینه در روابط بین‌الملل برخوردار است. از دیرباز حکومت‌ها تلاش می‌کردند برای سلب فرصت تهاجم، بیرون از مرزهای خود و در صورت امکان در سرزمین دشمن به استقبال جنگ بشتابند. گزارش‌های تاریخی حاکی است گذشته از اقدامات توسعه‌طلبانه پادشاهان، حمله در جهت مقابله با تهدیدهای بالقوه نیز یکی از اسباب توسل به جنگ به شمار می‌رفته است. در قرن ۱۹ و ۲۰ هم عقیده عمومی بر آن است که حقوق بین‌الملل عرفی دفاع مشروع سبقت‌گیرنده بر تجاوز را در مواقع خطر قریب‌الوقوع اجازه می‌داده است. از آنجا که قبل از تصویب منشور، حق دفاع مشروع حوزه عملی مشابه حق حفظ موجودیت داشته، چنین تجویزی کاملاً منطقی بوده است (نادری، ۳۳). بنابراین در عرف بین‌المللی کلاسیک و تا قبل از سال ۱۹۴۵ تصور عمومی این بود که حق دفاع مشروع متضمن دفاع مشروع پیشگیرانه نیز هست، مشروط به اینکه حمله مسلحانه قریب‌الوقوع باشد (فلک، ۲۱)؛ اما این مفهوم نیز همچون بسیاری از مفاهیم سیاسی و حقوقی دیگر، از تفسیر به رأی مصون نمانده و در عمل گاه دستاویزی برای توجیه اهداف نامشروع بوده است.

در دو جنگ جهانی این استراتژی از سوی قدرت‌های جهانی دنبال می‌شد. بطور مثال سیاستمداران آمریکایی اعلام داشتند «اگر در پرل هاربر^۱ به جنگ با ژاپنی‌ها نشتابیم،^۲ ناچار باید در سانفرانسیسکو میزبان آنان برای جنگ باشیم».^۳ پس از تدوین منشور سازمان ملل، اسباب مشروعیت مبادرت به جنگ محدود شد و در قالب «دفاع مشروع در برابر حمله مسلحانه» منحصر گردید. بنابراین اقدامات نظامی علیه کشورها در صورتی که مسبوق به تجاوز، آن هم در شدیدترین سطح خود، نباشد نامشروع و مستلزم ضمانت اجرای بین‌المللی کیفری و حقوقی خواهد بود (ضیایی بیگدلی، حقوق جنگ، ۳۲). یک سال پس از حادثه یازدهم سپتامبر در سال ۲۰۰۱ میلادی، رئیس‌جمهور وقت ایالات متحده خود را تابع دکتترین جدیدی در استراتژی امنیت ملی خود و به تبع در صحنه حقوق بین‌الملل توسل به زور معرفی کرد. در این دکتترین توسل به زور حتی فراتر از دفاع مشروع بازدارنده مجاز شناخته شد (شریفی طرازکوهی، ۲۹). امریکا تلاش کرد این مفهوم را احیا کند و بر همین اساس، حمله به کشور افغانستان و عراق را توجیه کرد.^۴

۱. Pearl Harbor

۲. «پرل هاربر» نام بندری در جزایر هاوایی است. در هفتم دسامبر سال ۱۹۴۱ ارتش ژاپن بطور ناگهانی به پایگاه نیروی دریایی امریکا واقع در این بندر حمله کرد که منجر به ورود این کشور در جنگ جهانی شد.

۳. <https://www.britannica.com/event/Pearl-Harbor-attack>

۴. فعالیت‌های نظامی و شبه نظامی ایالات متحده در نیکاراگوئه و نیز حمله به سکوها نفتی ایران از موارد دیگری است که این کشور با استناد به حق دفاع مشروع جمعی و فردی مرتکب شده است. نک: موسوی و حاتمی، ۳۱۳ و ۳۱۷.

از آنجا که در حقوق بین‌الملل معاصر بر اساس ماده ۵۱ منشور ملل متحد،^۱ و انضمام ماده یکم قطعنامه ۳۳۱۴ شورای امنیت به آن، توسل به اقدام مسلحانه تنها در قالب دفاع مشروع و پس از شروع حمله توسط طرف مقابل و نیز در قالب اقدامات قهری شورای امنیت طبق فصل هفتم منشور ملل متحد توجیه‌پذیر است، کشورها ملزم هستند اقدام نظامی خود را به همین قالب محدود کنند. از همین رو دکتترین مزبور مدعی است حمله پیش‌دستانه نوعی دفاع مشروع است و در تبیین مبانی نظری آن به تفسیر موسع ماده ۵۱ متوسل می‌شود. پرسشی که باید بدان پاسخ داده می‌شد این بود که آیا اساساً دفاع بازدارنده مشروع است؟ و در پی آن از چه ضوابطی تبعیت می‌کند؟

برخی از حقوق‌دانان بزرگ در پاسخ به پرسش نخست، از دفاع بازدارنده حمایت کردند و در پاسخ به پرسش دوم، قید «حملات قریب‌الوقوع»^۲ را شرط مشروعیت قرار دادند. اما بیشتر حقوق‌دانان، تحت تأثیر بازتاب‌های عملی مشروعیت دفاع بازدارنده که در حمله اسرائیل به عراق و نیز حمله امریکا به عراق و... پدیدار می‌شد، آن را مردود دانسته و به تبع، جایی برای طرح پرسش دوم باقی نگذاشتند. فارغ از ادله این دو دیدگاه، همه می‌پذیرند که بر فرض پذیرش، تفسیر موسع از مفهوم دفاع مشروع بازدارنده تبعات جبران‌ناپذیری در صحنه بین‌المللی خواهد داشت که جنایات ایالات متحده در افغانستان و عراق از جمله آنهاست.

ما در این نوشتار به دنبال استحصال استراتژی حقوق اسلامی درباره دو پرسش فوق هستیم. از سویی باید به این پرسش پاسخ گوئیم که آیا از منظر حقوق اسلامی، دفاع پیش‌نگرانه جایز است یا خیر؟ سپس در صورتی که پاسخ مثبت باشد، باید به این پرسش پاسخ گوئیم که مبانی نظری برای کنترل این مفهوم و کیفیت تفسیر آن کدام است؟ این پرسش از آن رو پیش روی ما قرار گرفته که مبنای نظری برای پیشگیری از سوء استفاده از این مفهوم را به دست می‌دهد. بنابراین تحقیق پیش رو برای پاسخ به این دو پرسش تنظیم شده است، گرچه ممکن است با مطالعه ادله، پاسخ به هر دو بدون تفکیک صورت پذیرد.

۱. «در صورت وقوع حمله مسلحانه علیه یک عضو ملل متحد، تا زمانیکه شورای امنیت اقدام لازم برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را به عمل آورد، هیچیک از مقررات این منشور به حق ذاتی دفاع از خود، خواه فردی یا دسته جمعی، لطمه‌ای وارد نخواهد کرد. اعضاء باید اقداماتی را که در اعمال این حق دفاع از خود به عمل می‌آورند فوراً به شورای امنیت گزارش دهند. این اقدامات به هیچ وجه در اختیار و مسئولیتی که شورای امنیت بر طبق این منشور دارد و به موجب آن برای حفظ و اعاده صلح و امنیت بین‌المللی و در هر موقع که ضروری تشخیص دهد اقدام لازم به عمل خواهد آورد تأثیری نخواهد داشت».

۲. Imminent attacks

مفهوم دفاع مشروع بازدارنده^۱

دفاع بازدارنده یا پیش‌نگرانه عبارتست از شروع به جنگ به قصد دفع حمله محتمل الوقوع طرف مقابل. دفاع بازدارنده دو مفهوم را در بر می‌گیرد: دفاع پیشگیرانه^۲ و دفاع پیش‌دستانه^۳. در تعریف علوم سیاسی فرق جنگ پیش‌دستانه با جنگ پیش‌گیرانه این است که در نوع اول حمله‌کننده، تهاجم حریف را قریب‌الوقوع و فوری می‌داند و بر پایه آن عمل می‌کند ولی نوع دوم در پاسخ به تهدیدات کمتر فوری صورت می‌گیرد. در حمله پیش‌دستانه، فوری و قطعی بودن اصل تهدید، نکته محوری است. طبق دکترین دفاع مشروع پیش‌دستانه پاسخ مسلحانه به حملات قریب‌الوقوع یا آنجا که حمله‌ای وقوع یافته و دولت قربانی دریافته است که حملات بیشتری در حال طراحی است، مجاز می‌باشد (موسوی و حاتمی، ۳۰۴). حالت اول این است که شواهد متقاعدکننده‌ای نه صرفاً مبتنی بر خطر یا تهدید بالقوه بلکه مبنی بر حمله‌ای قریب‌الوقوع وجود دارد و بنابراین احتمالاً حمله‌ای صورت می‌گیرد (موسوی و حاتمی، ۳۰۵). حالت دوم این است که دولتی یک بار مورد حمله مسلحانه قرار گرفته و در حال حاضر شواهد آشکار و دلایل متقاعدکننده‌ای مبنی بر آمادگی دشمن برای حمله مجدد وجود دارد (موسوی و حاتمی، ۳۱۰؛ افتخاریان، ۶۱۶). ورای این تفاوت، آنچه در واقع باعث می‌شود این دو را از یکدیگر تفکیک کنند، آن است که کشور مورد تجاوز قریب‌الوقوع امکان بهره‌گیری از شرایط فصل هفتم منشور سازمان ملل^۴ را ندارد؛ چرا که با احتمال قریب‌الوقوع حمله، طی مقدمات لازم به این منظور فرصت دفاع را از کشور مورد تهاجم سلب خواهد کرد. همین، سبب صحت تقسیم مزبور را فراهم کرده است.

پیش‌فرض پژوهش

پیش‌فرض پژوهش آن است که استراتژی اسلام در مسئله جنگ و صلح، بر اساس فضای کنونی حاکم بر نظام بین‌الملل اصالت صلح است. این از آن روست که اولاً اعتقاد داریم آیات مربوط به صلح همچون «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ۶۱) نسخ نشده است (ر.ک: ابن عربی، ۸۷۶/۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۵۰/۵). ثانیاً در نظام حقوق بین‌الملل معاصر، تمامی ملت‌ها معاهدات صلح جهانی را پذیرفته‌اند و با عضویت در نهادهایی چون سازمان ملل متحد، آیه فوق بر نظام کنونی قابل تطبیق است.

۱. Anticipatory self-defense

۲. Preventiv self-defense.

۳. Preemptive self-defense

۴. ماده ۳۹ منشور سازمان ملل متحد: «شورای امنیت وجود هرگونه تهدید علیه صلح - نقض صلح - یا عمل تجاوز را احراز و توصیه‌هایی خواهد نمود یا تصمیم خواهد گرفت که برای حفظ یا اعاده صلح و امنیت بین‌المللی به چه اقداماتی برطبق مواد ۴۱ و ۴۲ باید مبادرت شود».

ضربه نخست: جنگ پیش‌دستانه به مثابه فن نظامی

۱. از علی بن ابیطالب (ع) نقل شده که فرمود: «ما غَزَى قَوْمٌ قَطَّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا» (کلینی، ۹/۳۶۲؛ سرخسی، ۱/۸۹۴)؛ یعنی هر قومی که در آستانه خانه خود به مصاف دشمن برود، قطعاً ذلیل خواهد شد و از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده که فرمود: «عقر دار الاسلام بالشام» (طبرانی، ۷/۵۳) یعنی آستانه خانه اسلام در شام است.

۲. نقل است که وقتی اُسَیر بن زارم پیشوای یهود شد به سوی قبیله غطفان رفت و آنان را جمع کرده در میان ایشان چنین گفت: «ای گروه یهود! ما به سوی محمد (ص) در خانه خودش (عقر داره) می‌رویم؛ زیرا هر کس در خانه خودش جنگید، دشمن حداقل بخشی از هدف خویش را درباره او محقق خواهد کرد». آنان نیز در پاسخ گفتند: این دیدگاه خوبی است (واقدی، ۲/۵۶۶).

۳. در جریان غزوه حنین از سران قبیله هوازن چنین گزارش شده است: «... صفوف منظم خود را تشکیل دهید. حمله باید از سوی شما باشد. غلاف شمشیر بشکنید و با بیست هزار شمشیر آخته به ملاقات محمد (ص) بروید. حمله شما به او همچون حمله یک مرد (یکپارچه و هماهنگ) باشد و بدانید کسی غلبه خواهد کرد که ابتدا حمله کند...» (واقدی، ۳/۸۹۳).

بنابراین شتافتن به سوی دشمن برای به دست گرفتن ابتکار عمل، به عنوان یکی از مهم‌ترین روش‌های پیروزی در جنگ شناخته می‌شد.

ادله مشروعیت دفاع بازدارنده

دلیل اول: قرآن

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ». (بقره: ۱۹۰)

یعنی «در راه خدا با کسانی که با شما در حال جنگ هستند بجنگید و تجاوز نکنید؛ به درستی که خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد». علامه طباطبایی معتقد است عبارت «یقاتلونکم» شرط نیست؛ بلکه برای بیان حال بوده نوعی وصف مشیر است. مقصود آیه این نیست که اگر آنان جنگ کردند شما نیز بجنگید، بلکه مقصود آن است که با کسانی که حال آنان درباره شما حالت جنگ است، بجنگید (طباطبایی، ۲/۶۰). این عنوان هشدار به جامعه اسلامی است تا از نیرنگ توطئه، غافلگیری و مانند آن آگاه باشند؛ نه آنکه بی‌اطلاع به سر برده، هر وقت دشمنان هجوم آوردند امت اسلامی به دفاع برخیزد، بلکه اصلاً اجازه تهاجم به آنها ندهند (جوادی آملی، ۹/۵۷۶).

بر این اساس آیه شامل مواردی که دشمن در شرف حمله است، می‌شود و حکومت اسلامی نباید

منتظر باشد تا پس از دریافت ضربه نخست توسط دشمن، اقدام به دفاع کند. اساساً تبادر مقتضی آن است که حمله قریب الوقوع را نیز قتال محسوب کنیم.

دلیل دوم: حدیث

امیر مؤمنان (ع) درباره جنگ با معاویه به اصحاب خود چنین فرمود: «شب و روز، آشکار و نهان، شما را به جنگ با این قوم فراخواندم و به شما گفتم: با ایشان بجنگید قبل از آنکه به جنگ شما بیایند؛ سوگند به خدا هیچ قومی در خانه خود مورد جنگ واقع نشد مگر اینکه ذلیل گشت» (نهج البلاغه، ۳۵).
درباره سریه ابی سلمه به طرفیت بنی اسد نیز نوشته اند: «پیامبر (ص) به ابو سلمه فرمود: با این سریه برو که من تو را امیر سریه قرار دادم ... برو تا به محل سکونت بنی اسد برسی، پس قبل از آن که جمعیت ایشان به مصاف تو آیند، با حمله خود آنان را غافلگیر کن» (واقعی، ۱/ ۳۴۰).

دلیل سوم: سیره

ما در اینجا بطور خلاصه به حملات پیش دستانه سپاه اسلام اشاره و تلاش می کنیم این موارد را احصاء نماییم. در این جهت به اعتقاد ما بهترین و در عین حال موجزترین منبع، کتاب «المغازی» واقعی است که در اکثر موارد به علل وقوع جنگ ها نیز اشاره کرده است.

- غزوه قراه الکدر: به پیامبر (ص) خبر رسید که در منطقه «قراه الکدر» افرادی از قبیله بنی سلیم و غطفان تجمع کرده و در حال توطئه هستند. پس به سوی ایشان شتافت و پس از رسیدن به آن منطقه معلوم شد آنان منطقه را ترک کرده اند. مسلمانان پس از پیگیری توانستند اسب و استرهای ایشان را مصادره کنند درحالی که آنان فرار کرده بودند (واقعی، ۱/ ۱۸۲).

- غزوه غطفان: افرادی به سرکردگی «دعشور بن حارث بن محارب» در نزدیکی مدینه تجمع کرده و قصد حمله نظامی به آنجا داشتند. پیامبر (ص) به سوی ایشان رفت. در نهایت بدون خونریزی، دعشور ایمان آورد و یاران خود را نیز مسلمان کرد (واقعی، ۱/ ۱۹۳).

- غزوه بنی سلیم: با تجمع و توطئه چینی افرادی از قبیله بنی سلیم، پیامبر (ص) به سوی آنان شتافت. پس از رسیدن به منطقه تجمع ایشان، معلوم شد آنان متفرق شده اند (واقعی، ۱/ ۱۹۶).

- سریه ابی سلمه: پیامبر (ص) به گونه غیر منتظره ای باخبر شد که بنی اسد قصد حمله به مدینه را دارند و در منطقه ای به نام «قطن» جمع شده اند. پیامبر (ص) یکی از اصحاب خویش را به سوی ایشان فرستاد. در نهایت بنی اسد متفرق شدند و اموال ایشان به غنیمت گرفته شد (واقعی، ۱/ ۳۴۰).

- غزوه ذات الرقاع: به پیامبر (ص) خبر رسید که اهل نجد علیه مدینه سپاه تجهیز کرده اند. ایشان با چهارصد نفر از اصحاب خود به سوی آنان رفت، اما پس از رسیدن به منطقه مورد نظر، کافران از معرکه

فرار کرده بودند ... (واقعی، ۱/ ۳۹۵)

- غزوه مریسیع: گروهی از اعراب به سرکردگی شخصی به نام «حارث بن ابی ضرار» لشکر تجهیز کرده و آماده حمله به مدینه شدند. پیامبر (ص) نیز به سوی آنان رفت و در نهایت با شکست لشکر کفار، جنگ پایان یافت (واقعی، ۱/ ۴۰۴).

- سریه ذی القصة به قصد پیشگیری از غارتگری بنومحارب و ثعلبه (واقعی، ۱/ ۴۱۵)

- سریه عبدالله بن رواحه به سوی خیبر به قصد پیشگیری از حمله یهودیان (واقعی، ۳/ ۵۶۶).

- غزوه ذات السلاسل: به پیامبر (ص) خبر رسید افرادی از قبیله بلیّ و قضاعه متحد شده و قصد نزدیک شدن به مدینه را دارند. وی گروهی را به فرماندهی عمرو بن عاص به سوی ایشان فرستاد که در نهایت آنان را متفرق ساخته و به مدینه بازگشتند (واقعی، ۳/ ۷۷۰).

- غزوه حنین: پس از فتح مکه توسط پیامبر (ص)، قبیله هوازن و ثقیف آماده جنگ با رسول خدا (ص) شده و سپاه آراستند. پیامبر (ص) همراه با سپاه مسلمانان به سوی آنان رفت و بر آنان پیروز شد (واقعی، ۳/ ۸۸۵).

- غزوه طائف: پیامبر (ص) پس از بازگشت از غزوه حنین، به همراه برخی از اصحاب خود سری به طائف زد. در آنجا مشاهده کرد که قبیله ثقیف به قلعه خود رفته آن را مسدود کرده اند و به اندازه یک سال آذوقه اندوخته اند. همچنین معلوم شد مشغول آماده کردن سلاح و تجهیز سپاه هستند. دو نفر از آنها نیز مشغول یادگیری ساخت منجنیق بودند تا در پناهگاه خود نصب کنند (واقعی، ۳/ ۹۲۲).

- غزوه تبوک: یکی از کاروان های تجاری خبر آوردند که رومیان افراد زیادی را در شام جمع کرده و هراکلیتوس به اندازه یک سال به آنها آذوقه و امکانات داده است. قبیله لخم، جذام، غسان و عامله نیز به این جمع پیوسته اند ... برای مسلمانان هیچ دشمنی به اندازه رومیان نگران کننده نبود؛ زیرا از نیروی نظامی آنان و امکانات ایشان، از طریق تجار باخبر بودند. پیامبر (ص) در هیچ جنگی مقصد خویش را از ابتدا مشخص نمی کرد تا خبر آن منتشر نشود تا اینکه زمان رویارویی با رومیان فرا رسید ... در این لشکرکشی پس از آنکه سپاه اسلام به منطقه تبوک رسید، سپاه روم در آنجا نبود و مسلمانان به مدینه بازگشتند (واقعی، ۳/ ۹۹۰؛ ابن سعد، ۲/ ۱۶۵).

مفاد سیره: دلالت بر جنگ پیش‌دستانه و عدم دلالت بر جنگ پیشگیرانه

به اعتقاد نگارنده مفاد سیره بیش از جواز اقدام به حملات پیش‌دستانه را اثبات نمی کند. از این رو

استنباط خود از سیره را با دو نکته تکمیل می‌کنیم تا در این جهت جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نماند.

نکته اول: در مقابل نمونه‌هایی که نقل کردیم، برخی جنگ‌های پیامبر (ص) واکنش به تجاوز بالفعل دشمنان بوده است. بطور مثال غزوه بدر اولی برای سرکوب غارت کُرز بن جابر فهری (واقعی، ۱۲/۱)، غزوه سویق به قصد قصاص قتل غافلگیرانه یکی از انصار (واقعی، ۱۸۱/۱)، غزوه احد برای دفاع در برابر لشکرکشی مشرکان مکه (واقعی، ۱۹۹/۱)، غزوه بدر معونه در واکنش به خیانت عامر بن مالک در کشتن فرستادگان صلح پیامبر (ص) (ابن هشام، ۱۸۵/۲)، غزوه خندق یا احزاب در دفاع برابر حمله مشرکان و یهودیان (واقعی، ۴۴۰/۱) و سریه مؤته در واکنش به قتل فرستاده صلح پیامبر (ص) توسط یکی از هم‌پیمانان رومیان (واقعی، ۷۵۵/۲) از نمونه‌هایی هستند که در آنها تجاوز بالفعل توسط دشمن صورت گرفته است. البته در مواردی عکس العمل حکومت اسلامی در برابر تجاوز گذشته بوده که امروزه تحت عنوان «عملیات تلافی جویانه» از آن یاد می‌شود و در مواردی مانند غزوه احد و خندق، دفاع در برابر حمله در حال وقوع محقق شده که امروزه به آن «دفاع مشروع» می‌گویند. به هر روی نقطه مشترک این جنگ‌ها در مقایسه با نمونه‌هایی که قبلاً آوردیم، وقوع تجاوز است. در تمامی نمونه‌های قبلی حمله دشمن در قالب «بالقوه القریبه من الفعل» قرار گرفته است. به دیگر سخن مقتضی موجود است و با فقدان مانع، به یقین اثر خود را خواهد گذاشت. بنابراین دفاع پیش‌دستانه قربانی، در حکم مانعی است که اثر مقتضی را متوقف می‌نماید. بنابراین نمونه‌های دسته اول، همگی با مفهوم دفاع پیش‌دستانه در جهان امروز مطابقت می‌کنند.^۱

تذکر این مطلب ضروری است که فوریت و قریب‌الوقوع بودن در عصر مورد نظر تعریف خاص خود را دارد. در اعصار گذشته با در نظر گرفتن امکانات آن زمان، برای تحقق مفهوم حمله پیش‌دستانه علاوه بر عنصر زمان، عنصر مکان نیز کاملاً مؤثر بوده است. پیش‌دستی یک دولت در حمله به دشمنی که فرسنگ‌ها با آنان فاصله دارد اقتضا می‌کند که اولاً بر اساس ضرورت اتخاذ اقدامات احتیاطی، با وصول اولین اخبار مبنی بر آمادگی دشمن برای حمله این اقدامات صورت پذیرد. ثانیاً به عنوان یک تاکتیک نظامی و برای داشتن دست برتر، رویارویی حتی المقدور در سرزمین دشمن صورت گیرد و یا حداقل در خارج از مرزهای سرزمینی خودی باشد. بنابراین ممکن است مفهوم قریب‌الوقوع در عصر حاضر در مقایسه با اعصار گذشته متفاوت باشد و در جهت استحصال مفهوم تهدید قریب‌الوقوع و فوری، ضرورتاً باید موارد فوق را در نظر گرفت.

۱. برخی از نویسندگان عرب درباره جنگ‌های پیامبر (ص) با عنوان «الحرب الوقائیة» یاد کرده‌اند (هیکل، ۱/۲۲۸؛ قرضاوی، ۱/۲۵۹). معنای دقیق این واژه جنگ پیشگیرانه است، اما به اعتقاد ما عنوان صحیح عبارتست از «الحرب الاستباقیة» که معنای دقیق آن جنگ پیش‌دستانه است (ر.ک: انصاری، ۱۷).

نکته دوم: اصولیان معتقدند در تفسیر «سیره عملی» باید به استنتاج متیقن بسنده نمود؛ زیرا این دلیل از جنس رفتار است که صامت بوده فاقد هرگونه اطلاق و عموم می‌باشد (عراقی، ۱۵۸/۳؛ مظفر، ۵۱۷). بنابراین اگر روش بحث در این مسئله را اینگونه تنظیم کنیم که آیا سیره پیامبر (ص) تنها بر جواز پیش‌دستی در حملات قریب‌الوقوع (دفاع پیش‌دستانه) دلالت دارد یا بر اعم از آن و نیز تهدیدهای بعیدالوقوع (دفاع پیش‌نگرانه)؟ پاسخ به این پرسش بر اساس آن قاعده اصولی روشن است و نمی‌توان با استناد به اطلاقی که اساساً سالبه به انتفای موضوع است، احتمال دوم را اثبات کرد.

نتیجه این دو نکته آن است که در توجیه نمونه‌هایی که از جنگ‌های پیامبر (ص) نقل کردیم، چند احتمال وجود دارد: احتمال نخست آنکه این جنگ‌ها نوعی جهاد ابتدایی بوده است. این احتمال مسلماً صحیح نیست؛ زیرا فارغ از عناوین مورد بحث، به گواهی تاریخ، تمامی آنها مسبوق به نوعی از تحرکات نظامی و اقدامات خصمانه هستند. بنابراین نمی‌توان این جنگ‌ها را در قالب جهاد ابتدایی برای دعوت به اسلام قرار داد. احتمال دوم اینکه جنگ‌های مورد نظر همگی پاسخ به تجاوز بالفعل و آشکار دشمن بوده‌اند. این احتمال نیز پذیرفته نیست؛ زیرا در هیچ یک از آنها تجاوز بالفعل به حاکمیت اسلام یا سرزمین‌ها و یا اتباع آن صورت نپذیرفته است. احتمال سوم آن است که این جنگ‌ها را از باب پیشگیری قبل از تهاجم دشمن تفسیر کنیم. این احتمال نیز بر اساس آنچه تا کنون گفتیم بسیار بعید است. احتمال چهارم آن است که همه آنها را در قالب جنگ پیش‌دستانه تفسیر نماییم؛ از آن رو که در تمامی آنها حمله دشمن در شرف وقوع بوده است. بر اساس ظهور ادله مورد اشاره و نیز نفی سایر احتمالات، به اعتقاد ما همین احتمال متعین می‌باشد.

در نهایت به اعتقاد ما از سیره پیامبر اکرم (ص) در جنگ‌ها به دو نتیجه نائل خواهیم شد: اولاً بر اساس سنت پیامبر (ص) پیش‌دستی در جنگ علیه دشمن جایز است. ثانیاً قدر متیقن از روش فرماندهی پیامبر (ص) در جنگ‌ها، پیش‌دستی در مواردی است که دلیلی مبنی بر شروع به اقدام مسلحانه توسط دشمن وجود داشته باشد. وگرنه جواز اقدام پیشگیرانه به صرف احتمال اقدام مسلحانه دشمن در آینده، از سیره پیامبر (ص) قابل استنتاج نیست. پس با اندکی تسامح می‌توان گفت هرگاه مقتضی موجود باشد، حمله به دشمن در شرف تجاوز نقش مانع را بر عهده گرفته و اثر مقتضی را خنثی می‌کند که در اینصورت دفاع پیش‌دستانه محقق شده است. اما در صورتی که مقتضی موجود نباشد و شرایط دشمن برای حمله متجاوزانه کامل نباشد، تسریع در حمله نوعی اقدام پیشگیرانه است. در نهایت با توجه به لزوم اخذ به قدر متیقن در سیره، آنچه از سیره پیامبر (ص) قابل استنباط است، تنها نوع اول است نه دوم.

شرایط مستفاد از سیره برای تجویز حملات پیش‌دستانه

چنانکه پیش‌تر گفتیم پیش‌فرض این پژوهش حکومت اصالت صلح بر نظام روابط بین‌الملل اسلامی است. بر این اساس اقدامات مسلحانه محدود خواهد شد که در گفتار قبل بدان پرداختیم. دقت در سیره پیامبر (ص) ما را بر آن می‌دارد که برای مبادرت به این نوع از اقدام مسلحانه، شرایطی را قرار دهیم.

۱. ظهور رفتار دشمن در مبادرت به اقدام مسلحانه قریب‌الوقوع

اولین شرط عبارتست از اینکه رفتار دشمن ظهور در تصمیم قاطع نسبت به حمله مسلحانه داشته باشد. در سیره پیامبر (ص) مهم‌ترین مصداق برای این معیار کلی، جمع‌آوری و تجهیز لشکر به قصد حمله بوده است. مسلماً این اقدامات نباید به حد محاصره رسیده باشد؛ زیرا در اینصورت تجاوز محقق شده و مفهوم اقدام پیش‌دستانه معنا نخواهد داشت.^۱ در عصر حاضر قطعاً مصادیق حمله قریب‌الوقوع دستخوش دگرگونی است و از همین رو ماده ۴ قطعنامه ۳۳۱۴ در این جهت می‌گوید: «اقدامات ذکر شده در فوق جامع انواع اعمال تجاوز آمیز نبوده و شورای امنیت ممکن است بر اساس مواد منشور اقدامات دیگری نیز که تجاوزکارانه بشمار می‌آید تضمین نماید». وقتی اعمال تجاوز آمیز قابل احصاء نیست، مسلماً تجاوز قریب‌الوقوع نیز قابل احصاء نخواهد بود.

۲. اثبات حمله قریب‌الوقوع دشمن با دلیل معتبر

شرط دوم برای اقدام پیش‌دستانه آن است که حمله قریب‌الوقوع دشمن با دلیل موجه اثبات شده باشد. در این جهت خواننده محترم را به مروری دوباره بر نمونه‌های ذکر شده فرا می‌خوانیم. همه این نمونه‌ها ظهور در اثبات رفتار دشمن با دلیل موجه دارند. مؤید این سخن ما شأن نزول آیه ششم سوره حجرات است. مفسران درباره شأن نزول آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِیَا...» می‌نویسند: پیامبر (ص) ولید بن عقبه را به سوی قبیله بنی المصطلق گسیل داشت تا زکات و صدقات آنها را جمع‌آوری کند. آنان وقتی خبردار شدند هنگام ورود او به استقبالش شتافتند اما ولید گمان کرد آنان مرتد شده و حال به سویش می‌آیند تا وی را بکشند. این گمان از آن رو بود که میان ایشان در زمان جاهلیت دشمنی وجود داشت. او بازگشت و اینگونه به پیامبر (ص) گزارش داد. پیامبر (ص) تصمیم گرفت به سوی آنان لشکر گسیل دارد. اما این آیه نازل شد و پیامبر (ص) از حقیقت آگاه گشت (کوفی، ۴۲۷؛ طبرسی، ۱۹۸/۹؛ فخر رازی، ۹۸/۲۸).

۱. حتی بر اساس قوانین سختگیرانه بین‌المللی معاصر، بر اساس ماده ۳ قطعنامه ۳۳۱۴ شورای امنیت، محاصره و اعزام نیروهای مسلح، از مصادیق تجاوز بالفعل محسوب می‌شوند (نک: ضیایی بیگدلی، حقوق جنگ، ۳۱). از این ماده می‌توان برداشت کرد در صورتی که دشمن یک مرحله قبل از اعزام نیرو و محاصره قرار داشته باشد، مبادرت به اقدام نظامی علیه او نوعی اقدام پیش‌دستانه محسوب می‌شود. بر این اساس آنچه پیرامون سیره پیامبر (ص) گفتیم، قطعاً اقدام پیش‌دستانه محسوب می‌شود؛ زیرا در همه این موارد رفتار دشمن درست یک مرحله قبل از اعزام نیرو و محاصره قرار گرفته است.

رفتار قبیله بنی المصطلق از دو حال خارج نیست: اگر آن را مقدمه برای تجاوز بدانیم، از این شأن نزول استفاده می‌شود که برای تجویز حمله پیش‌دستانه، این مقدمه باید از طریق معتبر اثبات شود و در این جهت خبر فاسق حجت نیست. و اگر رفتار ایشان را نوعی تجاوز بالفعل محسوب کنیم، باز هم از آنجا که خود تجاوز باید با دلیل معتبر اثبات شود، پس می‌توان گفت به طریق اولی مقدمه تجاوز نیز باید با دلیل معتبر اثبات گردد؛ زیرا عقل حکم می‌کند حمله پیش‌دستانه مستند به مقدمه تجاوز، نیازمند تأمل بیشتری نسبت به حمله برای دفاع در مقابل تجاوز است.

دلیل چهارم: قیاس اولویت قطعی تجاوز به امنیت ملی نسبت به جرائم علیه اشخاص و اموال

فقیهان معتقدند هرگاه شخصی قصد جان یا مال و یا ناموس دیگری را کرده باشد، دفع حمله قریب‌الوقوع او قبل از اقدام بالفعل جایز و بلکه احیاناً واجب است. این فتوا مستند به عقل و نقل است. بطور مثال از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود: «هرگاه دزد بر تو وارد شد در حالیکه قصد خانواده و مال تو را داشت، اگر توانستی بر او سبقت بگیری و او را بزنی، سبقت بگیر و او را بزنی...» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۶/۱۰).

در نگاه فقیهان، دفاع در وهله نخست قبل از اقدام طرف مقابل قرار می‌گیرد؛ چنانکه اصل مفهوم دفع در برابر رفع، همین معنا را القا می‌کند (خمینی، ۲۰۵/۱؛ روحانی قمی، ۱۸۰/۱۴). بطور مثال هرگاه کسی قصد زنا به عنف یا قتل دیگری را داشته باشد، مسلماً دفاع به معنای عکس‌العمل پس از شروع جرم نیست (ر.ک: خوئی، ۵۶). شرط ضروری برای پیش‌دستی در دفاع، احراز قصد مهاجم و توانایی او در ایراد ضرب یا سرقت مال است. در این راستا برخی از آنان احراز قصد را از طریق علم ضروری دانسته‌اند، عده کثیری از راه ظنّ و معدودی از ایشان نیز استناد به احتمال را کافی شمرده‌اند. بطور مثال محقق حلی می‌گوید: «و لا یبدوّه ما لم یتحقّق قصده الیه» (محقق حلی، ۱۷۶/۴)، یعنی تا وقتی قصد مهاجم برای شخص محرز و محقق نشده، نمی‌تواند شروع به دفاع کند. مفهوم این کلام آن است که پس از احراز قصد مهاجم، می‌تواند به قصد دفاع به وی حمله کند. شهید اول نیز در تعبیری مشابه با محقق می‌نویسد: «وَلَا یُبْدَأُ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِقَصْدِهِ» (شهید اول، ۲۶۵) و محقق اردبیلی هم بر همین عقیده است (اردبیلی، ۳۰۲/۱۳).

صاحب جواهر در توضیح کلام محقق اضافه می‌کند: «و لو بالطریق الظنی الذی یتحقّق به مثله عرفاً و إن ضمنه بعد ذلک لو بان خطاؤه» (صاحب‌جواهر، ۶۵۶/۴۱) و شهید ثانی در شرح، عبارت «أو الظنّ» (شهید ثانی، ۳۵۰/۹) را بدان می‌افزاید؛ بدین معنا که علم لازم نیست بلکه ظن معتبر نیز جایگزین علم می‌شود.

برخی از فقیهان معاصر نیز به کفایت احتمال رأی داده‌اند (تبریزی، ۴۶۱).

بطور خلاصه دیدگاه میانه، همسو با میانه‌روی است. بر این اساس می‌توان یک قیاس اولویت را ترتیب داد: وقتی پیش‌دستی در دفاع از نفس، آبرو و مال جایز، بلکه احیاناً واجب است، به طریق اولی پیش‌دستی در دفاع از تمامیت سرزمینی و امنیت جانی نفوس متعدد، جایز و بلکه واجب خواهد بود. باید اضافه کنیم آنچه در اینجا گفتیم تأییدی است بر سخن قبلی مبنی بر لزوم احراز حمله قریب‌الوقوع با دلیل معتبر.^۱

دلیل پنجم: مصالح مرسله قطعی

دانشمندان علم اصول در توضیح مصالح مرسله گفته‌اند: مصالح نسبت به شهادت شرع، سه دسته هستند: دسته‌ای از مصالح توسط شارع تأیید شده، دسته دیگر به صراحت رد شده و دسته سوم نه تأیید و نه رد شده‌اند. درباره دو دسته اول اختلافی وجود ندارد اما محل بحث درباره دسته سوم است (غزالی، ۱/ ۱۷۳). دلیل این اختلاف نیز آن است که مصلحت مرسله نه بطور مستقیم تأیید شده و نه می‌توان برای آن اصلی مشابه یافت و در قالب قیاس بدان ملحق نمود (شاطبی، ۱۱۱/ ۲). در نگاه مخالفان، استنباط اینگونه مستلزم وارد نمودن چیزی به حوزه دین است، بدون حجت معتبر و این همان «بدعت حرام» است. از میان اهل سنت، مخالفان استصلاح با تقسیم مصالح به ضروریات، حاجیات و تحسینیات و تقسیم هریک از این سه مورد به مصالح منتهی به حفظ نفس، حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال، معتقدند هرگاه مصلحت از نوع نخست یعنی ضروریات در تمام اقسام پنج‌گانه باشد چاره‌ای جز لحاظ آن نخواهیم داشت گرچه مستند به هیچ اصلی نباشد (ر.ک: غزالی، ۱/ ۱۷۴). اصولیان متأخر امامیه نیز دیدگاهی مشابه با مخالفان استصلاح را پیشنهاد می‌کنند. آنان معتقدند هرگاه مصلحت مورد نظر، از نوع قطعی باشد و تردیدی در لزوم جلب آن وجود نداشته باشد به تبع در ذیل قطع قرار خواهد گرفت که همانا حجیت آن ذاتی است نه عاریتی. بنابراین مصلحت مرسله قطعی نه به عنوان دلیلی مستقل، بلکه زیر لوای قطع حجت و لازم‌الاتباع است (ر.ک: حکیم، ۳۸۹؛ مکارم شیرازی، ۲/ ۴۹۱).

برخی از فقیهان معاصر مسائلی همچون تکثیر سپاه و دیگر فنون نظامی را در ذیل همین مفهوم قرار داده اذعان کرده‌اند این نوع از مصالح در واقع در جهت تطبیق احکام کلی با مقتضای حیات بشری هستند؛ احکامی چون «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِئُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰) و «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَعْلى عَلَيْهِ» (حرعاملی، ۱۴/ ۲۶). در نگاه این فقیهان حکم بر اساس مصالح

۱. ابن قیم در جریان غزوه حنین می‌نویسد: هرگاه پیشوای مسلمانان باخبر شود که دشمن قصد آنان را کرده و سپاه اسلام نیز قوی و بازدارنده باشد، وی نباید صبر کرده و منتظر آنان باشد بلکه باید به سوی آنان برود؛ چنانکه رسول خدا (ص) به سوی قبیله هوازن شتافت تا آنکه در حنین با آنان روبرو شد (ابن قیم جوزیه، ۳/ ۴۷۹).

مرسله نه از سنخ احکام اولیه است و نه ثانویه؛ بلکه اختیاری است که فقیه در مقام اجرای قوانین و اهداف کلی شریعت داراست (سبحانی، ۲۰۱).

گرچه درباره دفاع پیش‌دستانه سیره قولی و فعلی وجود دارد و به نظر ما از مصالح رها شده نیست؛ اما اگر کسی استدلال به سیره را نپذیرد، در مصالح مرسله قطعی نمی‌توان تردید کرد. بنابراین مصلحت مرسله قطعی، یک دلیل علی‌البدل و تکمیلی محسوب می‌شود. این نکته را نیز نباید فراموش کرد که لزوم دفاع پیش‌دستانه باید به عنوان یک مصلحت قطعی و اجتناب‌ناپذیر اثبات گردد. این مستلزم همان دو شرطی است که درباره شرایط مستفاد از سیره گفتیم؛ یعنی قطعی بودن مصلحت نیازمند ظهور رفتار دشمن در حمله قریب‌الوقوع و نیز اثبات آن با دلیل معتبر است. تنها در اینصورت صغرای دلیل مصلحت مرسله منقح خواهد شد.

قرارداشتن جنگ پیش‌دستانه در منطقه الفراغ

نظریه منطقه الفراغ از ابداعات شهید صدر در ارائه مکتب اقتصادی اسلام است. این نظریه معتقد است مکتب اقتصادی اسلام شامل دو جنبه است: یک جنبه آن احکام منجز است که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند و جنبه دوم که جایگاه منطقه الفراغ می‌باشد، عبارتست از منطقه‌ای که اسلام قانون‌گذاری در آن را به دولت یا ولی امر سپرده تا بر اساس اهداف عام اقتصاد اسلامی و مقتضیات هر زمان، به تنظیم قوانین بپردازد... مقصود از این مفهوم، نسبت به عالم واقع نیست بلکه نسبت به شریعت و نصوص تشریعی آن در نظر گرفته می‌شود... پیامبر (ص) نیز این منطقه فراغ را بر اساس مقتضای زمان خویش و به عنوان حاکم اسلامی اداره کرده است (صدر، ۳۸۰). پس این احکام دائمی نیستند؛ زیرا از سوی پیامبر (ص) به عنوان مبلغ احکام عام و ثابت صادر نشده بلکه به عنوان ولی امر و حاکم نظام اسلامی تشریع شده‌اند. در نتیجه جزء ثابتی از مکتب اقتصادی اسلام محسوب نمی‌شوند (صدر، ۳۸۱). بنابراین منطقه الفراغ عبارتست از مجموعه امور و قضایایی که شریعت اسلامی حق تشریع و قانون‌گذاری در آن را به ولی امر یا دستگاه قانون‌گذاری تحت امر وی یا مورد تأیید او سپرده است تا بدینوسیله حکم متناسب برای شرایط متغیر را صادر نماید و این قانون‌گذاری به گونه‌ای باید باشد که اهداف کلی شریعت اسلامی را تضمین نماید. مستند این مفهوم نیز آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) انگار می‌شود (صدر، ۶۸۹).

در مکتب نظامی اسلام نیز از آن رو که جنگ پیش‌دستانه از سنخ روش‌های جنگی است، مسلماً اختیار آن به حاکم اسلامی واگذار شده تا بر اساس مصلحت موجود، پیرامون آن تصمیم مناسب اتخاذ

کند. هدفی که ورای این راهکار قرار گرفته و حاکم اسلامی موظف است از این طریق یا با استفاده از روشی دیگر آن هدف را تأمین کند، عبارتست از «دفاع از کیان اسلام و مسلمانان». بنابراین هرگاه فرض شود که بطور مثال با اعلان شکایت به شورای امنیت سازمان ملل متحد^۱ به طور قطع می توان به این هدف نائل گردید، حاکم اسلامی این اختیار را دارد که از این امکان بهره گیرد؛ خصوصاً که تلفات مالی و جانی آن نیز قابل مقایسه نیست و از منظر اسلام، جنگ راهکار پایانی حل مخاصمات محسوب می شود. در سنت پیشوایان معصوم اسلام نیز مشاهده شده که در موارد معدود، از شروع به جنگ نهی کرده اند. بطور مثال در جریان جنگ بدر گزارش های تاریخی حاکی از این کلام رسول خدا (ص) هستند که فرمود: «... غَضُّوا أَبْصَارَكُمْ لَا تَبْذُوهُمْ بِالْقِتَالِ» (قمی، ۱/ ۲۶۲؛ فیض کاشانی، ۲/ ۲۷۸). همچنین خطاب به دشمن فرمود: «ای گروه قریش! من از هیچ کس به اندازه شخصی که با شما شروع به جنگ کند بیزار نیستم. پس مرا با عرب واگذارید...» (قمی، ۱/ ۲۶۳).

مشابه این گزارش در سیره امام علی (ع) نیز یافت می شود. وی در پاسخ به اعتراض یکی از خوارج و قبل از جریان جنگ نهروان به او فرمود: «ما جنگ با شما را شروع نمی کنیم مگر آنکه شما آن را آغاز کنید» (نوری، ۱۱/ ۶۵) و در جریان این جنگ نیز لشکریان خویش را از شروع به جنگ باز داشت (مجلسی، ۳۳/ ۳۴۸). همچنین در فتنه جمل به یاران خویش فرمود: «ای مردم! در برابر آنان صف آرایی کنید و شما جنگ با آنان را شروع نکنید، تیری رها نکنید، ضربه شمشیری نزید و نیزه ای بر آنان فرو نیاورید تا آنکه ایشان شروع کنند...» (حسینی مدنی، ۱۲۹). امام علی (ع) در تبیین علت این دستور خود فرمود: «... زیرا شما حجت و برهان دارید و اینکه آنان را ترک کنید تا جنگ را آغاز کنند خود، حجت دیگری است برای شما علیه ایشان» (نهج البلاغه، ۳۱۸)^۲ همین دلیل عیناً در فتوای فقیهان مبنی بر پرهیز از شروع به جنگ نیز مشاهده می شود (حلبی، علی بن حسن، ۱۴۲؛ ابن زهره، ۲۰۰؛ کیدری، ۱۸۸).

پس فرمانده کل قوا این اختیار را دارد که حمله پیش دستانه را بر اساس مصلحت موجود رهبری نماید. ما این دو سنت متفاوت را بر اساس مقتضای مصلحت تفسیر می کنیم، بدین معنا که بطور مثال اگر حاکمیت برای حفظ خود و سرزمین خویش چاره ای جز دفاع پیش دستانه نداشته باشد، بدان مبادرت خواهد کرد و در غیر اینصورت می تواند منتظر کنش دشمن بماند تا حجتی باشد بر تجاوز دشمن. به هر روی این مسئله در حوزه منطقه فراغ بوده در اختیار حاکم اسلامی است.

تذکر این نکته ضروری می نماید که بعید است دستیابی به این هدف عام در حملات فوری و

۱. بر اساس ظرفیت های موجود در فصل هفتم منشور سازمان ملل متحد.

۲. برای اطلاع بیشتر رک: حسینی شیرازی، ۴/ ۴۶۳.

قریب الوقوع یا در شرف وقوع از طریقی غیر از دفاع پیش‌دستانه امکان‌پذیر باشد، و از همین روست که برخی از حقوق‌دانان پرآوازه همچون والداک،^۱ استون،^۲ باوت،^۳ شوبل،^۴ مک دوگال^۵ و... از آن جانبداری می‌کنند (ر.ک: کاسسه، ۲۶۸)؛ اما در این جهت درباره دفاع پیشگیرانه تردیدی وجود ندارد؛ چه اینکه اساساً دفاع پیشگیرانه به مفهوم امروزی در سیره پیامبر (ص) یافت نمی‌شود.

دفاع پیش‌دستانه از منظر حقوق اسلامی در بستر حقوق بین‌الملل معاصر

مفهوم دفاع پیش‌دستانه ریشه در حقوق بین‌الملل عرفی دارد، اما به دلیل فقدان موضوعیت آن و همچنین با توجه به استقرار حقوق بین‌الملل مدرن، با تصویب منشور ملل متحد، و همچنین تأکید مؤکد این سند بین‌المللی بر ممنوعیت کامل و جامع کاربرد زور یکجانبه در روابط بین‌الملل، هیچ‌گاه به صورت جدی به آن پرداخته نشده بود (ظریف و آهنی، ۴۳). در حقوق بین‌الملل معاهدات معاصر بر اساس ماده ۲ منشور ملل متحد، هرگونه توسل به زور یا تهدید به استفاده از آن ممنوع اعلام شده است. اما این قاعده کلی دو استثنا را پذیرفته است: یکی اقدامات قهرآمیز شورای امنیت بر اساس فصل هفتم منشور، که در جهت تأمین صلح جهانی توسل به زور را به عنوان راهکار نهایی در اختیار شورا قرار می‌دهد (دفاع مشروع جمعی، مفاد ماده ۳۹ الی ۴۲)؛ و دوم دفاع مشروع (دفاع مشروع فردی، مفاد ماده ۵۱).

مخالفان دفاع پیش‌دستانه معتقدند ماده ۵۱ منشور از آنجا که استثنا بر قاعده کلی صلح محسوب می‌شود باید تفسیر مضیق شود؛ و در پی آن به ماده ۳۳ منشور^۶ استناد می‌کنند (شریفی طرازکوهی، ۱۷ - ۲۰). همچنین بر اساس ماده ۲ قطعنامه تعریف تجاوز (۳۳۱۴) «پیشی جستن یک کشور در کاربرد نیروی مسلح مغایر با منشور، نشانه اولیه اقدامی تجاوزکارانه به شمار خواهد آمد...» (ضیایی بیگدلی، حقوق جنگ، ۳۱). این تجاوز احتمالی ممکن است به صورت تهدید به تجاوز، اعلان جنگ، بسیج همگانی نیروها، تجمع نیروهای مسلح در مرز باشد. در این حالت کشوری که احتمال می‌دهد مورد تجاوز قرار خواهد گرفت، تنها می‌تواند شرح واقعه را به شورای امنیت گزارش کند و شکایت لازم را مطرح سازد، لیکن

۱. Waldock

۲. Stone

۳. Bowett

۴. Schewebel

۵. McDougal

۶. ماده ۳۳ - ۱. طرفین هر اختلاف که ادامه آن محتمل است حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را به خطر اندازد باید قبل از هر چیز از طریق مذاکره، میانجی‌گری، سازش، داوری، رسیدگی قضایی و توسل به مؤسسات با ترتیبات منطقه‌ای یا سایر وسایل مسالمت‌آمیز بنا به انتخاب خود راه حل آن را جستجو نمایند. ۲- شورای امنیت در صورت اقتضا از طرفین اختلاف خواهد خواست که اختلاف خود را با شیوه‌های مزبور حل و فصل نمایند.

تا زمانی که حمله مسلحانه‌ای واقع نشده و تجاوزی صورت نگرفته به هیچ وجه حق مبادرت به عملیات جنگی به عنوان دفاع مشروع را ندارد (همو، ۳۴).

به نظر می‌رسد مبنای اصلی ادله مخالفان، واقع‌گرایی و تأثیرپذیری از رفتارهای تجاوزکارانه و سوء استفاده کشورهای چون آمریکا و اسرائیل در توجیه حقوقی این تجاوزهاست. مبنای استدلال موافقان نیز آن است که در عصر موشک‌ها و سلاح‌های اتمی و روش‌های فوق‌العاده پیچیده کشف و شناسایی، بیهوده و خود نابود کردن است اگر از این فرضیه دفاع شود که کشوری در حالی که کاملاً از جنبه ویران کننده وسایل تخریبی بکار گرفته شده آگاه است، باید صبر کند تا حمله صورت گیرد (موسوی و حاتمی، ۳۰۷).

پرداختن به ادله موافقان و مخالفان دفاع پیش‌دستانه در حوزه حقوق بین‌الملل، نه در گنجایش این نوشتار و نه هدف آن است. اما آنچه باید در این پژوهش بدان پاسخ دهیم این است که ارتباط ادله‌ای که ما بر جواز حمله پیش‌دستانه ارائه کردیم با معاهدات بین‌المللی معاصر همچون منشور ملل متحد و یا قطعنامه ۳۳۱۴ و ... چیست؟ این ارتباط در قالب تأکید و تأیید تعریف شده یا بر محور تعارض قرار گرفته تا احتمال تخصیص، تقیید، حکومت، ورود و ... طرح گردد؟ ایران و دیگر کشورهای مسلمان به این معاهدات پیوسته‌اند؛ پس این پرسش مطرح خواهد شد که برآیند نهایی کدام است: جواز یا منع دفاع پیش‌دستانه؟ در این بخش از نوشتار پاسخ این پرسش اساسی را پی خواهیم گرفت.

به اعتقاد ما حق با موافقان است؛ زیرا فارغ از ادله طرفین، این استراتژی امنیتی در سنت عملی معصوم (ع) مورد عمل واقع شده است و در نتیجه این عرف حقوقی مورد تأیید شارع مقدس می‌باشد. اما آنچه باعث می‌شود اغلب حقوقدانان به دیدگاه مخالف گرایش داشته باشند، نتیجه عملی آن در جهان کنونی است. کشورهایی چون ایالات متحده، انگلستان، فرانسه، اسرائیل و عراق از این مفهوم سوء استفاده کرده‌اند. این مفهوم بیش از آنکه در جهت دفع تهدید و دفاع از امنیت ملی مورد استفاده واقع شود، دستاویزی برای تجاوز بوده است. بنابراین از آنجا که علی‌رغم ایجاد سازمان‌های بین‌المللی در جهت تأمین صلح، حقوق بین‌الملل در جهان کنونی فاقد ضمانت‌های اجرایی کافی است و حقوق در خدمت قدرت‌ها قرار می‌گیرد، انکار اساس مفهوم دفاع پیش‌دستانه بهترین راه برای دفع خطر سوء استفاده از آن به نظر می‌رسد. بنابراین اشکال اساسی در تفسیر موضوع است نه در حکم آن. عقل سلیم حکم می‌کند وقتی حمله در شرف وقوع است، نباید منتظر وقوع آن باشیم و از همین روست که چنانکه گفتیم فقیهان (فاضل لنکرانی، ۷۴) و حقوقدانان دفاع در برابر تهاجم در شرف وقوع شخص را جایز و بلکه لازم شمرده‌اند. بر اساس ماده ۱۵۲ قانون مجازات اسلامی نیز خطر شدید قریب‌الوقوع در کنار خطر شدید بالفعل از موانع مسئولیت کیفری به شمار رفته است.

در نهایت به اعتقاد ما دو وضعیت را می‌توان تفکیک کرد:

اگر پیرامون مشروعیت دفاع پیش‌دستانه اجماع جهانی یا عرف بین‌المللی حاصل نشود،^۱ سیاست کلی نظام اسلامی دیدگاه موافقان دفاع پیش‌دستانه را می‌پذیرد. در اینصورت با اعتقاد به اینکه بر اساس اصل عدم، بار اثبات تجاوز یا حملات قریب‌الوقوع بر عهده مدعی آن است،^۲ حکومت اسلامی می‌تواند از این ظرفیت بهره‌گیرد.

در وضعیت دوم اگر درباره تفسیر مضیق دفاع مشروع موضوع ماده ۵۱ منشور ملل متحد، اجماع حاصل شود و یا عرف بین‌المللی منعقد گردد، حکومت اسلامی در راستای وفا به عهد آن را می‌پذیرد؛ خصوصاً که واقع‌نگری حکم می‌کند انکار کلی دفاع بازدارنده و اجماع جهانی علیه آن می‌تواند مانعی بر سر راه سوء استفاده قدرت‌ها باشد. همچنین می‌توان گفت بر اساس تغییر فضای حاکم در نظام بین‌الملل و وجود نهادهای بین‌المللی مانند شورای امنیت، حاکم اسلامی که بر اساس مصلحت و مقتضای زمان، نظام‌های بین‌المللی را پذیرفته این اختیار را دارد که اقدامات پیش‌دستانه را ممنوع اعلام کند. چه اینکه در برخی موارد گزارش شده معصومان (ع) اصحاب خود را از شروع به جنگ نهی کرده و دفاع را منوط به شروع جنگ از سوی طرف مقابل نمودند. بطور مثال هرگاه حاکم تشخیص دهد تجاوز در حدی نیست که خسارات سنگینی در پی داشته باشد، می‌تواند فرمان جنگ را به تأخیر انداخته و در عوض مسئولیت تجاوز را متوجه طرف مقابل کند. اما در صورتی که حمله قریب‌الوقوع غیرقابل کنترل و دارای آثار مخرب جبران‌ناپذیر باشد، پذیرش این سخن بسیار دشوار می‌نماید؛ چه اینکه جان و مال مسلمان در برابر تجاوز،

۱. صرف نظر از استناد اسرائیل به این مفهوم از حق دفاع مشروع در سال ۱۹۶۷، که توسط شورای امنیت یا مجمع عمومی سازمان ملل متحد محکوم نگردید، ایالات متحده آمریکا همواره بر حق دفاع مشروع پیشگیرانه تأکید نموده و در این راستا این موضوع در قواعد مخاصمه، که در جریان جنگ عراق - ایران برای نیروهای دریایی این کشور در خلیج فارس صادر شده بود نیز منعکس گردید. بریتانیا، فرانسه، اتحاد جماهیر شوروی، نیز به دفاع پیشگیرانه به عنوان یک نوع حق استناد کرده‌اند (فلک، ۲۱). بطور مثال در مورد حمله اسرائیل به نیروگاه اتمی عراق در سال ۱۹۸۱، در شورای امنیت سازمان ملل متحد موضوع مذاکرات این نبود که آیا حق دفاع مشروع پیشگیرانه وجود دارد یا خیر، بلکه بحث این بود که اگر خطری اسرائیل را تهدید می‌کند، آن تهدید از نظر زمانی آنقدر نزدیک هست که بتواند حق مزبور را عملی سازد یا خیر؟ شورای امنیت اینگونه نتیجه‌گیری کرد که تهدید عراق برای اسرائیل در سال ۱۹۸۱ از نظر زمانی آنقدر دور است که نمی‌تواند معطوف به شرط قریب‌الوقوع بودن حمله مسلحانه باشد (همو، ۲۲). بنابراین نه در عرف بین‌المللی و نه رویه قضایی اجماع وجود ندارد.

۲. طبق ماده ۲ قطعنامه ۳۳۱۴ در تعریف تجاوز، «پیشی جستن یک کشور در کاربرد نیروی مسلح مغایر با منشور، نشانه اولیه اقدامی تجاوزکارانه به شمار خواهد آمد، گرچه شورای امنیت طبق منشور می‌تواند نتیجه بگیرد که احراز وقوع تجاوز با توجه به دیگر شرایط مربوط، از جمله کافی نبودن شدت اقدامات به عمل آمده یا نتایج آنها، قابل توجیه نمی‌باشد». از سویی دیگر دفاع مشروع مبتنی بر دو شرط اساسی است: احراز تجاوز و دیگری تناسب عملیات تدافعی با دامنه تهاجم. بنابراین کشوری که به عنوان دفاع مشروع در برابر تجاوز یا حمله قریب‌الوقوع، به کشوری دیگر حمله می‌کند، باید وقوع تجاوز یا حمله قریب‌الوقوع از سوی دشمن را اثبات نماید؛ زیرا اصل بر عدم تجاوز و نیز عدم حمله قریب‌الوقوع است. در غیراینصورت خود، متجاوز محسوب خواهد شد؛ چه اینکه اساساً اقدام به دفاع مشروع، بر اساس ماده ۵۱ منشور، تنها در صورت عدم امکان استفاده از ظرفیت فصل هفتم منشور درباره شورای امنیت مجاز شناخته شده است (رک: ضیایی بیگدلی، حقوق جنگ، ۳۴ و ۳۸). درست مانند کسی که به تمامیت جسمانی دیگری آسیب وارد نموده و اکنون مدعی دفاع مشروع در برابر حمله قریب‌الوقوع موضوع ماده ۱۵۲ ق.م.ا باشد (رک: همو، ۳۳).

مقتضی احتیاط تام در دفاع همه‌جانبه است. بطور مثال تصور کنیم پس از تهدیدهای پیاپی و اولتیماتوم در چند روز گذشته، اکنون مقدمات پرتاب موشک یا بمب‌های مخرب توسط دشمن در حال انجام است. در اینصورت واگذاشتن دفاع پیش‌دستانه و از دست دادن ابتکار عمل در حمله، ممکن است خسارات جبران‌ناپذیری را بر پیکر حکومت اسلامی وارد آورد.

نتیجه‌گیری

۱. استراتژی نظام اسلامی درباره دفاع بازدارنده، مشروعیت آن در قبال حملات قریب‌الوقوع و فوری دشمن است که از آن به عنوان دفاع مشروع پیش‌دستانه یاد می‌شود. اما در منابع اسلامی دلیلی بر تأیید دفاع پیشگیرانه در قبال تهدیدهای بعیدالوقوع یافت نشده است. اساس دفاع پیش‌دستانه در حملات قریب‌الوقوع مبتنی بر ضرورت قطعی و در نتیجه مستند به عقل قطعی است. همچنین در حقوق بین‌الملل عرفی کلاسیک به عنوان یکی از شیوه‌های دفاع اعمال می‌شده و عملکرد قطعی معصوم آن را تأیید کرده است. این ما را مجاب می‌کند تا در حقوق بین‌الملل تعهدات نیز مفهوم «حق ذاتی دفاع از خود» موضوع ماده ۵۱ منشور ملل متحد را شامل دفاع پیش‌دستانه بدانیم. به اعتقاد ما اگر موضوع، یعنی «حمله قریب‌الوقوع مهاجم» و «ماهیت دفاعی حمله مدافع» اثبات شود، در مشروعیت آن نباید تردید کرد. البته بار اثبات موضوع بر عهده مدافع است. اما آنچه اکثر حقوق‌دانان را به سمت انکار می‌برد، حملات تجاوزکارانه کشورهای چون ایالات متحده و اسرائیل است که به بهانه دفاع بازدارنده صورت گرفته است.

۲. اگر جامعه جهانی از طریق اجماع بر سر تفسیر مضیق ماده ۵۱ منشور و یا در قالب عرف یکپارچه، دفاع پیش‌دستانه را نپذیرد، حکومت اسلامی به این اجماع می‌پیوندد.

۳. این امکان نیز وجود دارد که ولی فقیه بر اساس مشورت و سنجش مصلحت در موارد خاص از حق پیش‌دستی صرف نظر کند. بطور مثال در مواردی که خسارات احتمالی جبران‌ناپذیر پیش‌بینی نمی‌شود، مسئولیت تجاوز را متوجه کشور مهاجم کند. این از آن روست که «شیوه‌های دفاع» در حوزه منطقه الفراغ قرار گرفته و اختیار آن به دست ولی امر سپرده شده است.

۴. در مواردی که خسارت‌های وارد پس از حمله قریب‌الوقوع بسیار سنگین و یا جبران‌ناپذیر پیش‌بینی شود، بطور مثال حمله شیمیایی در شرف وقوع بوده و جان هزاران نفر در معرض خطر واقع گردد، نمی‌توان منتظر ماند و با ترک پیش‌دستی در دفاع، شاهد جنایات دشمن بود. تجربه تلخ ایران از شورای امنیت، در جریان جنگ عراق مؤید این سخن است؛ زیرا پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ شورای امنیت توسط ایران در سال ۱۳۶۷، هیچ قطعنامه لازم‌الاجرای دیگری در جهت متجاوز شناخته شدن عراق و تعیین ضمانت اجرا

برای پرداخت غرامت ایران صادر نگردید. پس از گذشت سال‌ها هنوز گزارش دقیقی مبنی بر پرداخت غرامت ایران وجود ندارد. چه اینکه افغانستان و عراق نیز قربانی تجاوز به بهانه پیش‌دستی در دفاع بوده‌اند و پس از اثبات نشدن هرگونه اثری از سلاح‌های شیمیایی در عراق، این کشور هنوز پاسخ درستی در پیگیری مطالبات خود دریافت نکرده است.

منابع

- ابن زهره، حمزة بن علی، *غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ ق.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام، *السيرة النبوية*، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۲ ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارصادر، ۱۹۶۸ م.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، *زاد المعاد فی هدی خیر العباد*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۵ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهاية*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
- اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفاتاة والبرهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- افتخاریان، محمدحسین، *دانشنامه جنگ و صلح*، همدان: انتشارات مسلم، ۱۳۸۰.
- انصاری، ابوالحارث، *ارشاد السؤل إلى حروب الرسول (ص)*، دار الجبهه للنشر والتوزیع، ۱۴۲۹ ق.
- تبریزی، جواد، *أسس الحدود والتعزیرات*، قم: دفتر آیت الله العظمی تبریزی، ۱۴۱۷ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، قم: بنیاد بین‌المللی اسراء، ۱۳۹۰.
- حرّعاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی شیرازی، محمد، *من فقه الزهراء (س)*، قم: نشر رشید، ۱۴۲۸ ق.
- حسینی مدنی، ضامن بن شدقم، *وقعة الجمل*، قم: نشر محمد، ۱۴۲۰ ق.
- حکیم، محمدتقی، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۱۸ ق.
- جلبی، علی بن حسن، *إشارة السبق إلى معرفة الحق*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- خمینی، روح الله، *المکاسب المحرمة*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ ق.
- خوئی، ابو القاسم، *تکملة المنهاج*، قم: نشر مدینة العلم، ۱۴۱۰ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.
- روحانی، صادق، *فقه الصادق (ع)*، قم: مدرسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ ق.
- سبحانی، جعفر، *أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فیہ*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الاعتصام*، مصر: المکتبه التجاریه الکبری، بی‌تا.

- شریفی طرازکوهی، حسین و ویکتور بارین چهاربخش، «دفاع مشروع بازدارنده در قرن بیست و یکم»، *فصلنامه پژوهش حقوق عمومی*، شماره ۴۰، ۱۳۹۲، ۹-۳۶.
- شمس الاثمه سرخسی، محمد بن احمد، *شرح السیر الکبیر*، الشرکه الشرعیه للإعلانات، ۱۹۷۱ م.
- شهید اول، محمد بن مکی، *اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة*، بیروت: دار التراث، ۱۴۱۰ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة*، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
- صدر، محمد باقر، *اقتصادنا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ضیایی بیگلری، محمدرضا، *حقوق بین الملل بشردوستانه*، تهران: گنج دانش، ۱۳۹۶.
- _____، *حقوق جنگ*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۵.
- طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، قاهره: مکتبه ابن تیمیة، ۱۴۱۵ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والرسول والملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۷ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
- ظریف، محمدجواد و محمد آهنی آمینه، «دفاع مشروع پیش دستانه»، *فصلنامه تحقیقات سیاسی بین المللی دانشگاه آزاد واحد شهرضا*، شماره دوازدهم، ۱۳۹۱، ۴۱-۸۲.
- عراقی، ضیاء الدین، *منهاج الأصول*، بیروت: دار البلاغة، ۱۴۱۱ ق.
- غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی*، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة - القصاص*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۱ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فلک، دیتر، *حقوق بشردوستانه در مخاصصات مسلحانه*، تهران: شهر دانش، ۱۳۸۷.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تهران: کتابخانه صدر، ۱۴۱۵ ق.
- قرضاوی، یوسف، *فقه الجهاد*، قاهره: مکتبه وهبه، ۲۰۰۹ م.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- کاسسه، آنتونیو، *حقوق بین الملل در جهان نامتحد*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

شماره ۱۲۰	فقه و اصول	۵۶
کیدری، محمد بن حسین، <i>إصباح الشيعة بمصباح الشريعة</i>، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۶ ق. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، <i>بحار الأنوار</i>، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق. محقق حلی، جعفر بن حسن، <i>شرائع الإسلام</i>، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق. مظفر، محمدرضا، <i>أصول الفقه</i>، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷. مکارم شیرازی، ناصر، <i>أنوار الأصول</i>، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق. موسوی، فضل الله و مهدی حاتمی، «دفاع مشروع پیش‌دستانه در حقوق بین‌الملل»، <i>مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی</i>، شماره ۷۲، ۱۳۸۵، ۳۰۳ - ۳۲۴. نادری، محمدتقی، <i>دفاع مشروع موضوع ماده ۵۱ منشور ملل متحد</i>، رساله دکتری علوم سیاسی، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران: ۱۳۵۱. نوری، حسین بن محمد تقی، <i>مستدرک الوسائل</i>، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۸ ق. هیكل، محمدخیر، <i>الجهاد و القتال فی السیاسه الشرعیه</i>، دمشق: دار البیارق، بی‌تا. واقدی، محمد بن عمر، <i>المغازی</i>، بیروت: دار الأعلمی، ۱۴۰۹ ق.		



تأملی بر شرط «انتفاء التهمة» در شاهد*

دکتر صدیقه سادات سجادی

دانش آموخته دکتری فقه و حقوق جزا دانشگاه میبد

Email: danesh4009@yahoo.com

دکتر عباس کلانتری خلیل آباد^۱

دانشیار دانشگاه میبد

Email: abkalantari@meybod.ac.ir

دکتر نفیسه متولی زاده نائینی

استادیار دانشگاه میبد

Email: motavallizade@meybod.ac.ir

چکیده

گواهی شهود در دادگاه‌ها از جمله ادله اثبات در حقوق کیفری و مدنی است. برای اطمینان به نتایج گواهی، شرایط سخت‌گیرانه‌ای برای شاهد در نظر گرفته شده است که بنابر نظر مشهور فقهای شیعه عبارتند از: بلوغ و عقل، اسلام و طهارت مولد، عدالت و انتفاء تهمة. گرچه متهم نبودن شاهد، یکی از صفاتی قلمداد شده است که فقدان آن، شاهد را با عدم قبولی شهادتش مواجه می‌کند؛ ولی دقت در کلمات فقها و تعبیرات آنها در این مورد نشان می‌دهد که آنچه به عنوان مانع شهادت مطرح است متهم بودن شاهد و احتمال شهادت ناحق وی به جانبداری از یکی از طرفین دعوا نیست؛ چرا که با پذیرش عدالت وی، این احتمال ضعیف و یا منتفی است؛ بلکه ذینفع بودن شاهد در شهادت است. در این راستا دیدگاه فقهایی که به جای شرط «انتفاء تهمة» از شرط «ذینفع نبودن شاهد» استفاده کرده‌اند ترجیح داده شده است.

کلیدواژه‌ها: شاهد، شرایط شاهد، انتفاء تهمة، ذینفع نبودن در شهادت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۱/۰۷، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸.

۱. نویسنده مسئول

A Reflection on the Absence of Accusation as a Condition for Witness

Seddigheh Sadat Sajjadi, Ph.D. Graduate of Islamic Jurisprudence and Criminal Law,
Meybod University

Abbas Kalantari Khalil Abad, Ph.D. Associate Professor, Meybod University
(Corresponding Author)

Nafiseh Motavalli Zade Naeini, Ph.D. Assistant Professor, Meybod University

Abstract

The testimony of witnesses in courts is among the evidence in penal and civil law. In order to rely on the results of testimony, strict conditions have been prescribed for witness which, according to the famous opinion of Shiite jurists are maturity, wisdom, Islam and legitimacy of birth, justice and the absence of accusation. Although the state of not being accused in witness has been considered as a feature whose absence confronts the witness with the rejection of his testimony, careful examination of the Islamic jurists' words and expressions in this regard shows that the accusation of witness and the probability of perjury in favor of one of the parties are not considered as an obstacle to testimony ; since, if his justice is accepted, this probability is weak or unimaginable; instead, the obstacle is that the witness is a beneficiary. Therefore, the opinion of those jurists who have used the condition that the witness is not a beneficiary instead of the absence of accusation has been preferred.

Keywords: witness, the conditions of witness, absence of accusation, not being a beneficiary in testimony

مقدمه

ادله اثبات، از مباحث مهم در آیین دادرسی است که زمینه را برای رفع خصومات و احقاق حق فراهم می‌سازد. یکی از این ادله، گواهی دادن شهود در دادگاه‌ها است. در فقه اسلامی برای شاهد، شرایط و صفاتی در نظر گرفته شده که در صورت فقدان آنها گواهی شاهد پذیرفته نمی‌شود. بنا بر نظر مشهور فقهای شیعه شش شرط برای شاهد لازم دانسته شده است که عبارتند از بلوغ، عقل، اسلام (ایمان)، طهارت مولد، عدالت و انتفاء تهمت.

در این پژوهش نگارنده در صدد است تا با بررسی مفهوم «تهمت» و شرط «انتفاء تهمت»، شرط بودن این خصوصیت را مورد خدشه قرار داده و نام جایگزین مناسب به جای این شرط را از کتب فقهی ترجیح دهد.

شرط انتفاء تهمت و مستندات آن

یکی از شرایطی که در کتب فقهی برای شاهد ذکر شده است، «ارتفاع التهمة» است؛ این شرط که با تعابیر دیگری نظیر «انتفاء تهمت» یا «رفع اتهام» یا «نفی اتهام» و ... نیز به کار رفته است به این معنی است که بعضی رابطه‌ها و پیوندهای فامیلی و خویشاوندی و یا بعضی آشنایی‌ها و ارتباطات اجتماعی بین شاهد و دیگران ممکن است این شبهه را به وجود آورد که به خاطر این گونه روابط، به ناحق، له یا علیه دیگری شهادت دهد؛ و چون شاهد در معرض اتهام است به خاطر پرهیز از آثار این اتهام، شهادتش پذیرفته نیست.

مستند عدم پذیرش شهادت متهم، روایاتی است که شهادت «متهم» یا «ظنین» را از موارد نپذیرفتن شهادت ذکر کرده‌اند؛ از جمله روایات زیر:

- عبد الله بن سنان (حرعاملی، ۳۷۳/۲۷، باب ۳۰، ح ۱) گفته است: از امام صادق (ع) پرسیدم: کدام شاهد‌ها شهادتشان پذیرفته نیست؟ فرمود: مظنون و متهم.

- سلیمان بن خالد (همو، ۳۷۳/۲۷، باب ۳۰، ح ۲) در مورد شاهدانی که شهادتشان پذیرفته نمی‌شود از امام صادق (ع) سؤال می‌کند، امام می‌فرماید: مظنون و دشمن. راوی می‌پرسد: فاسق و خائن چه؟ امام می‌فرماید: همه اینها داخل در مظنون هستند.

- روایت عبید الله حلبی از امام صادق (ع) (همو، ۳۷۴، ح ۵): از امام صادق (ع) در مورد کسانی که شهادتشان رد می‌شود سؤال شد، فرمود: مظنون و متهم و دشمن. گفتم: فاسق و خائن چه؟ فرمود: این در مظنون داخل است.

- روایت محمد بن مسلم از امام باقر (ع) (همو، ح ۶): پیامبر اکرم فرمود: شهادت کودک و دشمن و متهم و ظنین جایز نیست.

- روایت سماعة (طوسی، تهذیب الأحکام، ۶/ ۲۴۲، ح ۵۹۹): از معصوم (ع) (روایت مضمرة^۱ است و معصوم ممکن است امام صادق (ع) باشد و یا امام کاظم (ع)) در مورد شاهدهایی پرسیدم که شهادتشان رد می شود، فرمود: تردید کننده و دشمن و شریک و پرداخت کننده غرامت و اجیر و برده و تبعیت کننده و متهم؛ همه این ها شهادتشان رد می شود.

شناخت متهم

براساس روایات فوق شهادت متهم پذیرفته نیست. اما این که مراد از متهم کیست از این روایات، نمی توان چیزی به دست آورد. اگر متهم را به معنی کسی بدانیم که تهمتی بر او واقع شده است از دو حال خارج نیست:

الف - مراد این است که فرد، در موقع شهادت در معرض تهمت قرار دارد؛ به این معنا که به خاطر انگیزه ای ممکن است به نفع یا علیه کسی شهادت دهد، بنابراین چنین کسی در شهادت دادنش متهم است.

ب - منظور این است که فرد، متهم به انجام اعمال زشت و گناه است؛ و شاهد هم مثل هر انسان دیگری محتمل است که مرتکب این گونه اعمال شود؛ در این صورت، متهم فردی است که در وی احتمال گناه کردن وجود دارد؛ چنان که ظنین در روایات فوق، فردی است که در مورد او ظن گناه و معصیت می رود و این که در بعضی روایات (حرعاملی، ۳۷۳/ ۲۷، باب ۳۰، ح ۲) آمده که خائن و فاسق هم در زمره ظنین داخل است، به همین معناست؛ یعنی کسی که در مورد وی احتمال خیانت و فسق وجود دارد و وقتی که مرتکب معصیت شد، عمل او باعث می شود که به وی ظن به معصیت وجود داشته باشد؛ بنابراین، متهم کسی است که در مرتبه پایین تری از ظنین قرار دارد؛ زیرا درباره وی، ظن به گناه وجود ندارد؛ بلکه فقط احتمال گناه است (مؤمن قمی، ۱/ ۵۵۶). البته نمی توان به صرف اینکه احتمال بدی یا گناه درباره کسی وجود دارد به او عنوان متهم داد؛ مگر این که قبلاً مثلاً لغزشی یا مسأله ای داشته باشد و یا از روی فرینه یا سوء سابقه او احتمال بد بودن در مورد وی داده شود و گر نه لازمه این قول این می شود که همه افراد غیر معصوم متهم محسوب شوند؛ و التزام به چنین قولی صحیح نیست.

۱. مضمّر حدیثی است که راوی، نام امامی را که از وی نقل حدیث نموده است، ذکر نکند بلکه با ضمیر از ایشان، یاد کند (مدیر شانه چپی، درایة الحدیث، ۸۲).

این که در روایات فوق، الفاظ ظنین و متهم بصورت مطلق ذکر شده و آنها را مقید به شهادت دادن نکرده است شاید اشاره به افرادی دارد که چون احتمال یا ظن گناه در مورد آنها وجود دارد یعنی اماره عدالت و صلاح در آنها نیست به همین علت شهادتشان پذیرفته نیست. اگر قول دوم در معنای متهم پذیرفته شود و اتهام به معنای احتمال گناه و معصیت باشد؛ در این صورت، صفت نفی اتهام برای شاهد، صفت جدیدی در کنار صفات دیگر او همچون بلوغ و عقل و عدالت و ... نخواهد بود بلکه اتهام به معنی احراز نشدن صلاحیت و عدالت وی در شهادت دادن است و بیان دیگری برای این سخن است که یکی از شرایط شاهد، عادل بودن است و کسی که مظنون به معصیت و یا متهم به گناه است، احتمالاً ملکه عدالت در وی وجود ندارد یا حداقل احراز نشده است، و بنابراین شهادتش پذیرفته نیست (همو، ۵۵۷/۱؛ نراقی، ۲۳۳/۱۸). در نتیجه، براساس این قول، این روایات چیزی بیش از صفت عدالت را برای شاهد اثبات نمی‌کند، و در مورد ارتفاع تهمت به معنایی که صفتی در کنار عدالت و تقسیم آن محسوب شود - که در حالت اول از آن سخن گفته شد - از این گونه روایات نمی‌توان برداشت کرد.

مراد فقها از ارتفاع یا انتفاء تهمت به عنوان یکی از شرایط شاهد، احتمال اول در معنای تهمت است؛ یعنی متهم بودن به شهادت ناحق؛ چنان که بعضی فقها دلالت این روایات بر بیان یکی از صفات شاهد با عنوان «عدم اتهام» را دلالتی تام دانسته‌اند (نراقی، ۲۲۵/۱۸). البته تام بودن در صورتی است که اتهام در این روایات، اتهام در واقعه‌ای خاص و یا شهادتی خاص تلقی شود و آوردن لفظ شهود یا شهادت در ابتدای روایات مربوط به متهم، قرینه‌ای باشد بر این که مراد، اتهام در موقع شهادت دادن باشد نه اتهام به طور مطلق که بیشتر با وصف عدالت جور در می‌آید.

همان گونه که گفته شد از آیات یا روایات، دلیلی بر اینکه از شاهد، صفتی تحت عنوان اتهام، نفی شده باشد نمی‌توان به دست آورد. بلکه شاید صحیح‌تر این است که گفته شود، فقها با مراجعه به منابع و ادله از روی مصادیق ذکر شده در آنها صفتی بنام ارتفاع تهمت را که به نظر آنها وجه مشترک بین مصادیق نفی شهادت بوده استنباط و انتزاع کرده‌اند تا مواردی را که احتمال تأثیر بر روی شهادت در آنها وجود دارد از دایره مجاز شهادت، خارج سازند و سلامت شهادت را تا حد زیادتری تضمین کنند. بدیهی است کسی که نسبت به او احتمال تهمت به این معنا وجود دارد لازم نیست که غیر عادل باشد بلکه می‌توان نسبت به فرد عادل در عین داشتن عدالت، احتمال تهمت داد.

بررسی برخی از مصادیق اتهام مانع از قبول شهادت

در کتب فقهی مصادیقی از کسانی که به دلیل اتهام، شهادتشان پذیرفته نشده مورد بررسی قرار گرفته

است. البته ذکر این مصادیق در کتب فقهی به معنای احصای همه موارد نیست بلکه نمونه‌های مشهورتر ذکر گردیده است. در ادامه به توضیح و بررسی بعضی از آنها پرداخته می‌شود (عدم ذکر همه موارد برای جلوگیری از طولانی شدن متن است).

۱. ذینفع در شهادت

شهادت دادن کسی که از شهادت خود نفعی به سوی خود جلب کند و یا باعث منفعتی برای شریکش شود یکی از موارد اتهام در صفات شاهد قلمداد شده است. در این قبیل موارد، نسبت به شاهد، اتهام بی‌طرف نبودن وجود دارد و به همین دلیل شهادتش پذیرفته نمی‌شود.

اما مصادیق^۱ افراد متهمی که به خاطر ذینفع بودن در شهادت، شهادتشان پذیرفته نیست:

شهادت شریک (محقق حلی، ۱۱۸/۴): شاهد اگر در مالی که بین او و دیگری مشترک است به نفع شریک خود شهادت دهد چون در اثر این شهادت، به مال مشترک چیزی اضافه خواهد شد که خود شاهد نیز در آن سهم دارد به همین جهت در معرض اتهام است. اتهام او این است که ممکن است به ناحق شهادت داده باشد تا سهمی به مال خویش بیفزاید. اما اگر شخصی در غیر مال مشترک به نفع شریکش شهادت دهد شهادت وی مورد قبول است؛ زیرا در این صورت، اتهام ذینفع بودن و شهادت ناحق برای جلب منفعت، وجود ندارد.

مستند سخن فوق روایات أبان از امام صادق (ع) (حرعاملی، ۳۷۰/۲۷، کتاب الشهادات، باب ۲۷، حدیث ۳) و روایت سماعة (همو، ۳۷۸/۲۷، باب ۳۲، حدیث ۳) (از امام صادق (ع) یا امام کاظم (ع)) و روایت عبدالرحمن از امام صادق (ع) (همو، ۳۶۹/۲۷، باب ۲۷، حدیث ۱) است که شهادت شریک را به نفع شریک جایز می‌دانند مگر در موردی که خودش ذینفع باشد.

بعضی (نراقی، ۲۳۷/۱۸)، از این روایات، حکمی کلی استخراج کرده‌اند و آن این که شهادت هر شاهدی در آن چه از آن بهره‌ای می‌برد مردود است چه شریک باشد و چه از طریق دیگری در آن ذینفع باشد.

شهادت طلبکار به نفع بدهکار محجور (محقق حلی، ۱۱۸/۴): اگر فردی بدهی زیادی داشته باشد به طوری که طلب مردم از اموال وی بیش از اموال موجود او باشد حاکم شرع، حکم به محجوریت او می‌کند و او را از تصرف در اموالش منع می‌کند. حال اگر یکی از طلبکارهای او علیه فرد سومی و به نفع بدهکار شهادت بدهد که فرد بدهکار از آن شخص ثالث طلبکار است در صورت پذیرش این شهادت،

۱. این مصادیق در همه کتب فقهی ذکر شده است و برای جلوگیری از اطاله کلام برای هر کدام تنها از یک منبع نام برده شده است.

مالی به اموال فرد بدهکار، اضافه می‌شود و شهادت‌دهنده که خودش طلبکار بوده به سهم بیشتری از مال می‌رسد و چون ذینفع است شهادتش قابل پذیرش نیست.

بدیهی است که اگر بدهکار، محجور نشده باشد و نیز مالی که در مورد آن شهادت داده می‌شود متعلق حجر نباشد شهادت شاهد (طلبکار) مورد پذیرش است؛ زیرا اتهام ذینفع بودن در این مورد، وارد نیست. **شهادت وصی و وکیل ذینفع** (اردبیلی، ۱۳۸۵/۱۲): اگر وصیت کننده، سهمی از مال مورد وصیت را به عنوان اجرت برای وصی تعیین کرده باشد در صورتی که ورثه، ادعای طلبکاری میت از شخص ثالثی کنند و وصی هم به نفع آن‌ها شهادت دهد وصی، در معرض اتهام است؛ زیرا اگر با شهادت او مال بیشتری به اموال میت اضافه شود، خودش نیز از آن سهم می‌برد و در زمینه شهادت، ذینفع است.

همچنین است اگر اجرت وکالت وکیل، سهمی از مال مورد مناقشه باشد در صورتی که شهادت وکیل به نفع مدعی (که غالباً موکل است) انجام شود و حق برای موکل ثابت شود به اجرت وکیل افزوده می‌شود و به علت ذینفع بودن، در معرض اتهام است.

و نیز اگر وصی یا وکیل، مدعی شوند که فلان مال، مالِ موصی یا موکل است و با شهادت‌شان قلمرو وصایت یا وکالت آنها گسترش یابد چون به نوعی برای خود جلب منفعت می‌کنند، ذینفع بوده و در معرض اتهام هستند و به همین جهت، شهادتشان پذیرفته نیست (همو، همان).

در تمام موارد فوق در صورتی که اتهام جلب منفعت در کار نباشد؛ مثل وقتی که شهادت وصی نه مستلزم زیادی اجرت و نه توسعه وصایت او شود، شهادتش پذیرفته است؛ زیرا صرف عنوان وصی و وکیل نیست که موجب عدم پذیرش شهادت وی می‌شود بلکه اتهام ذینفع بودن است که در اینجا منتفی است. بخصوص که وصایت و وکالت در چنین مواردی غالباً نفعی که ندارد هیچ، ضرر و سختی هم دارد. از سوی دیگر غالباً حق الزحمه وصی - اگر برای وصی حق الزحمه ای در نظر گرفته شده باشد - یا حق الوکاله از مالی غیر از ترکه میت یا مال مورد مناقشه تعیین می‌شود که در این صورت، اتهام ذینفع بودن منتفی است.

شهادت شریک بر فروش سهمی که در آن حق شفعه پیدا می‌کند (همو، همان، ۱۳۸۴/۱۲): اگر مالی بین سه نفر مشترک باشد و یکی از آنها بخواهد سهم خود را بفروشد می‌تواند آن را به هر کس که بخواهد بفروشد و شرکای وی حق شفعه (حق اولویت در خرید سهم شریک) ندارند ولی اگر شرکاء، دو نفر باشند و یکی از آنها بخواهد سهم خود را بفروشد، اولویت در خرید سهم شریک، با شریک اوست و اگر او نخواست سهم شریکش را بخرد، نوبت به خرید دیگران می‌رسد. حال اگر در فرض مسأله اول، سه شریک در مالی مشترک باشند و یکی از شرکاء، علیه شریک دیگر شهادت بدهد که قبلاً مال خود را به یکی

از دو شریک دیگر فروخته بوده، معنای آن این است که الآن مال، مشترک بین دو شریک است و نتیجه آن این است که برای هریک از این دو شریک حق شفعه پیدا شده است. در اینجا نیز چون شاهد، در شهادت خود و نتیجه شهادتش ذینفع است - چون با شهادتش دارای حق شفعه شده است - به خاطر اتهام جلب منفعت، شهادتش را نمی‌پذیرند.

بدیهی است که اگر شاهد ذینفع نباشد و با شهادتش دارای حق شفعه نشود شهادتش پذیرفته است؛ مثل جایی که حق شفعه را اسقاط کرده یا آن را بخشیده باشد و شهادت او بعد از اسقاط یا بخشش آن باشد.

شهادت شاهد بر جراحت موّرش (علامه حلی، قواعد الاحکام، ۳/ ۴۹۶): اگر فردی علیه دیگری شهادت دهد که وی نفر سومی را مجروح کرده است که این نفر سوم اگر بمیرد، شاهد، وارث او خواهد بود این نوع شهادت، در فقه پذیرفته نیست؛ زیرا شاهد، ذینفع است و مانند وارث دم است که در جریان قتل، علیه قاتل شهادت دهد که در واقع شهادت به نفع خودش است. البته اگر این جراحت منجر به فوت موّرش شود وارث در شهادت خویش در مظان اتهام است؛ زیرا اگر تنها وارث باشد تمام دیه و اگر یکی از وارث باشد بخشی از دیه نصیب او خواهد شد. بله اگر جراحت، منجر به فوت نشود یا مجروح، بدهکار باشد که در صورت فوت، تمام دیه‌اش به عنوان بدهی‌اش پرداخت خواهد شد در این صورت، شاهد چون نفعی از شهادت خود نمی‌برد، شهادتش پذیرفته می‌شود (نقل به مضمون از اردبیلی، ۱۲/ ۳۸۶).

شهادت مولا به نفع برده مأذون (محقق حلی، ۴/ ۱۱۸): اگر مولا که قبلاً مالی را در اختیار برده‌اش گذاشته و به او اجازه تصرف در آن را داده بوده است، در مورد تصرفات برده و به نفع او شهادت دهد شهادتش پذیرفته نیست؛ زیرا آنچه در اختیار برده است مال مولا است و شهادت او به نفع برده، شهادت به نفع خودش محسوب می‌شود.

شهادت طلبکار به نفع میت بدهکار: اگر فردی که مُرده، بدهکار باشد طلبکاران او اگر بر مالی برای میت شهادت دهند شهادتشان پذیرفته نیست؛ زیرا پس از مرگ، ترکه میت به طلبکاران منتقل می‌شود و این طلبکاران با شهادت خود به نفع میت، در واقع به نفع خودشان شهادت داده‌اند و چون ذینفع هستند شهادتشان پذیرفته نیست.

موارد فوق به علاوه مواردی دیگر در کتاب‌های فقهی (نراقی، ۱۸/ ۲۴۰؛ طباطبائی، ۱۵/ ۲۸۴؛ اردبیلی، ۱۲/ ۳۸۴ - ۳۸۶؛ محقق حلی، ۴/ ۱۱۸) به عنوان نمونه‌هایی از آنچه اتهام جلب منفعت در آنها وجود دارد، آورده شده، گر چه برای بعضی از آنها مستند روایی ذکر نشده است.

۲. دفع ضرر

اگر جنایت قتلی توسط کودک انجام شود یا قتل خطایی اتفاق افتد؛ عاقله^۱ قاتل باید دیه قتل خطائی یا قتل کودک را بپردازند. حال اگر شاهدانی بر انجام قتل توسط کودک یا قاتل خطاکار شهادت دهند و انجام قتل در دادگاه به اثبات برسد؛ در صورتی که یکی از عاقله به عنوان شاهد در دادگاه ادعا کند که شهود دادگاه که برای قتل شهادت داده‌اند عادل نیستند - در اصطلاح فقهی بر عدالت شهود، جرح وارد کند - شهادت وی پذیرفته نیست و نیز وکیل یا وصی، شهادت دهند که شهودی که بر اثبات مال مورد وصیت یا مال مورد وکالت، شهادت داده‌اند فاسق بوده‌اند و یا شریک، شهادت دهد به اینکه دین مشترک ادا شده است و یا شوهر، شهادت به زنا یا همسرش بدهد تا از حدّ قذف در امان بماند یا برای دفع بدنامی و دروغگویی خود، شهادت بدهد در تمام این موارد، گرچه مستقیم منفعتی حاصل نمی‌شود ولی چون شاهد با این شهادت، ضرری را از خود دور می‌کند، غیر مستقیم منفعتی برایش حاصل می‌شود و به خاطر وجود اتهام دفع ضرر از خود، شهادتش پذیرفته نمی‌شود (محقق حلی، ۴/۱۱۸؛ سبحانی، ۲/۲۷۰).

مستند این سخن نیز روایت سماعة (حرعاملی، ۲۷/۳۷۸، کتاب الشهادات، باب ۳۲، حدیث ۳) است که قبلاً متن آن ذکر شد. طبق این روایت یکی از مواردی که شهادت شهود، مورد قبول قرار نمی‌گیرد با عبارت «دافع مغرم» آمده است، یعنی در جایی که برای شاهد، اتهام دفع ضرر از خویش وجود دارد شهادت، پذیرفته نیست.

۳. دشمنی دنیوی

یکی از مواردی که شهادت شاهد، مورد پذیرش واقع نمی‌شود در جایی است که شاهد، علیه کسی که با او دشمنی دنیوی دارد شهادت دهد (فاضل هندی، ۱۰/۳۰۹؛ محقق حلی، ۴/۱۱۸) و گفته شده (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴/۱۹۱) دشمنی به این معنا است که از گرفتاری او خوشحال و از خوشحالی او ناراحت باشد.

مستند رد شهادت کسی که دشمنی دنیوی دارد و بر اساس این دشمنی شهادت می‌دهد، روایت سکونی از امام صادق (ع) است (حرعاملی، ۲۷/۳۷۸، کتاب الشهادات، باب ۳۲، حدیث ۵): شهادت کسی که دشمنی با دیگری دارد و نیز شهادت کسی که دین را خوار و سبک می‌کند پذیرفته نیست.^۲ دلیل عدم پذیرش شهادت وی این است که اتهام بی طرف نبودن و افعال دشمنی در زمان شهادت

۱. خویشاوندان مذکری که از طریق پدر به قاتل نزدیکند مثل برادران، عموها و فرزندان آنها؛ در فقه، پرداخت دیه قتل خطایی بر عهده عاقله است (مشکینی، مصطلحات الفقه، ۳۶۴).

۲. لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ ذِي شَحْنَاءٍ أَوْ ذِي مُخْزِيَةٍ فِي الدِّينِ.

دادن، نسبت به وی وجود دارد.

البته این که آیا در همه موارد این اتهام وجود دارد یا خیر؟ جای بحث است. زیرا می توان تصور کرد که علت دشمنی فرد با دیگری، ظلم بزرگی باشد که او در حق این فرد انجام داده باشد؛ مثلاً تهمت بزرگی به او زده باشد یا پدرش یا فرزندش را کشته باشد و باز می توان تصور کرد که این فرد، کاملاً عادل باشد و حتی از حق قصاص خود بگذرد و او را به خدا واگذار کند؛ در همه این موارد گر چه دشمنی دنیوی وجود دارد ولی اتهامی قابل تصور نیست (نراقی، ۱۸/ ۲۴۴).

تعبیراتی نظیر «خصم»، «ذی شحناء» و «ذی غمر علی اخیه»^۱ که در روایات بکار رفته نسبت به صفت عدالت، عموم و خصوص من وجه هستند؛ لذا سؤال است که در جایی که هم این خصوصیات و هم عدالت وجود دارد چرا باید شهادت فرد پذیرفته نشود؟ در عین حال، اگر کسی به خاطر دشمنی دینی علیه دیگری شهادت دهد؛ مثل وقتی که کسی به خاطر فسق دیگری علیه او شهادت دهد، این نوع شهادت پذیرفته است، چه شهادت به نفع دیگری باشد یا به ضرر او.

۴. تکدی گری حرفه ای

از دیگر مواردی که شهادت شاهد پذیرفته نمی شود شهادی است که گدایی و درخواست کمک از مردم، حرفه و شغل او شده باشد؛ مثل کسانی که در بازارها، مغازه ها، درب خانه ها و در کوچه و خیابان از مردم گدایی می کنند. اما کسانی که گاه گاهی اقدام به سؤال و درخواست می کنند، مخصوصاً اگر درخواست آنان به خاطر نیاز مالی باشد، مانعی از پذیرفتن شهادت شان نیست (محقق حلی، ۴/ ۱۱۹؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴/ ۱۹۹).

مستند این قول روایات زیر است:

روایت علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر (ع): (حرعاملی، ۲۷/ ۳۸۲، کتاب الشهادات، باب ۳۵، حدیث ۱) از او در مورد گدایی پرسیدم که جلو دیگران، دست دراز می کند آیا شهادتش پذیرفته است؟ فرمود: پدرم شهادتش را نمی پذیرفت وقتی دست گدایی دراز می کرد. در روایتی از محمد بن مسلم (کلینی، ۷/ ۳۹۶، ح ۱۳) هم حکم شهادت سائل از زبان پیامبر نقل شده و هم امام باقر (ع) دلیل آن را بیان کرده اند:

۱. شحناء و غمز (و در بعضی نسخه ها غمر) که در روایات آمده است هر دو به عداوت و دشمنی معنا شده است (ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۰۹).

امام باقر (ع) فرمود: پیامبر (ص) شهادت گدایی را که دست گدایی دراز می‌کرد، رد می‌کرد. سپس در ادامه فرمود: علتش این است که اطمینان به شهادت او نیست؛ زیرا اگر به او داده شود راضی است و اگر به او داده نشود خشمگین می‌شود.

همان‌گونه که در روایت آمده است دلیل عدم پذیرش شهادت سائل، عدم اطمینان به شهادت اوست و این عدم اطمینان نیز ناشی از اینست که اولاً در صورتی که مردم از کمک به او امتناع کنند نسبت به آنها خشمگین می‌شود و خشم و بغض نسبت به مؤمنین، کار ناپسندی است و به کسی که چنین کار ناپسندی انجام دهد اطمینان نیست. ثانیاً به علت درخواست و تکدی‌گری‌اش کرامت خود را خدشه دار و خود را خوار ساخته است (علامه حلی، مختلف الشیعه، ۵۰۲/۸) و چون به خواری در نفس مبتلا است نمی‌توان بر مال به او اطمینان داشت؛ به همین دلایل، متهم است که در شهادتش، جانب انصاف را رعایت نکند.

۵. شهادت تبرعی در حقوق الناس

اگر فردی بدون اینکه از او خواسته شود که شهادت دهد خودش برای شهادت دادن پیش قدم شود، قول مشهور در مورد چنین فردی، عدم پذیرش شهادت وی است (محقق حلی، ۱۲۰/۴؛ طباطبایی، ۳۲۲/۱۵؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۴۰۸/۲). البته در مقابل، قول دیگری نیز وجود دارد که پذیرش شهادت شاهد تبرعی را بلامانع می‌داند. (ابن ادریس، ۱۳۳/۲؛ سبزواری، ۲۸۲؛ اردبیلی، ۴۰۰/۱۲؛ نراقی، ۲۶۴/۱۸). دیدگاه اول برای قول خود مستنداتی ارائه کرده است، از جمله متهم بودن شاهد (علامه حلی، قواعد الاحکام، ۴۹۷/۳) به علت حرص و طمع وی در ادای شهادت؛ روایات نقل شده از طرق اهل سنت (ابن حنبل، ۴۲۶/۴؛ ابن ماجه، ۷۹۱/۲) و فتوای مشهور فقهای شیعه که حتماً مستند به دلیلی بوده است که به ما نرسیده است (مؤمن قمی، ۵۶۷/۱).

در مقابل، بعضی فقها شهادت تبرعی را از موارد تهمت محسوب نکرده و آن را به عنوان ملحقات مبحث صفات شاهد ذکر کرده‌اند (طباطبایی، ۳۲۲/۱۵) و بعضی شهادت شاهد تبرعی را پذیرفته‌اند و یا لااقل در عدم پذیرش آن تردید کرده‌اند (امام خمینی، ۴۴۲/۲؛ فاضل هندی، ۳۱۲/۱۰؛ طباطبایی، ۱۵/۳۲۴؛ لنکرانی، ۴۹۲؛ وحید خراسانی، ۴۶۷/۳).

مستند این دیدگاه نیز نفی فتوای مشهور به دلیل عدم تأیید آن با ادله دیگر و نیز دو روایت دیگر از اهل سنت (ابن حنبل، ۱۱۷/۴؛ ابوداود، ۳۰۴/۳) است که شهادت تبرعی را مدح کرده و وقتی در کنار دو روایت مورد استناد قول مشهور قرار می‌گیرد می‌تواند قرینه باشد بر این که در دو روایت اول، مراد، شهادت تبرعی دروغ است نه مطلق شهادت تبرعی (مؤمن قمی، ۵۶۶/۱).

مستند دیگر این دیدگاه این است که در بسیاری موارد اصلاً تهمتی متصور نیست تا برای رفع اتهام، شهادت تبرعی مردود اعلام شود مثل مواردی که شاهد، مایل نیست که مشهود، اثبات شود بلکه مایل است که اثبات نشود به دلایلی مثل فقر مشهود علیه، یا دوستی و همنشینی با مشهود علیه یا دشمنی با مشهود له یا بخاطر اعتقاد به این که شهادت دادن واجب و کتمان آن حرام است (اردبیلی، ۱۲/۳۹۹ - ۴۰۰؛ مؤمن قمی، ۱/۵۶۵)، و نیز در جایی که می‌پنداشته احضار او برای شهادت دادن، کافی است و یا به خاطر شغلی که داشته عجله داشته که زود شهادت بدهد و برود؛ یا مایل بوده که حقی احقاق شود؛ یا می‌پنداشته که مدعی یا حاکم، اطلاعی از اینکه او در جریان شهادت بوده، نداشته است و ... (نراقی، ۱۸/۲۶۳).

در کتب فقه‌های شیعه (خوانساری، ۶/۱۲۸؛ اردبیلی، ۱۲/۴۰۰؛ صاحب جواهر، ۴۱/۱۰۴؛ فاضل هندی، ۱۰/۳۱۲) بعد از نقل و تحلیل نظر مشهور، عمده دلیل برای پذیرش این دیدگاه را اجماع یا قطع اصحاب دانسته‌اند که چون فقه‌های شیعه، اجماع را به خودی خود، حجیت نمی‌دانند مگر این که کاشف از دیدگاه معصوم باشد که در مطلب مورد بحث، چنین کاشفیتی هم معلوم نیست، قول غیر مشهور ترجیح پیدا می‌کند. ضمن این که بسیاری از فقها در اصل اجماع در چنین موردی و نیز در اصل حکم عدم پذیرش شاهد تبرعی تردید کرده‌اند (امام خمینی، ۲/۴۴۲؛ فاضل هندی، ۱۰/۳۱۲؛ طباطبایی، ۱۵/۳۲۴؛ لنکرانی، ۴۹۲).

موارد خارج از بحث تهمت

در کتاب‌های فقهی بعضی موارد صریحاً ذکر شده که علی‌رغم این که تهمت به نظر می‌رسد، آن‌ها را از حوزه «تهمت» بیرون دانسته و لذا شهادت آن‌ها را مورد قبول دانسته‌اند؛ این موارد عبارتند از:

۱. خویشاوند نسبی: نسبت خویشاوندی، مانع پذیرش شهادت نمی‌شود؛ مثل شهادت پدر به نفع یا ضرر فرزند، شهادت فرزند به نفع پدر، شهادت برادر به نفع یا علیه برادر و نیز شهادت سایر خویشاوندان له یا علیه یکدیگر (فاضل آبی، ۲/۵۱۸؛ فاضل مقداد، ۴/۲۹۴).

در شهادت فامیلی گرچه تهمت عرفی وجود دارد ولی دلیلی نیست بر اینکه تهمت شرعی که مانع پذیرش شهادت است نیز وجود داشته باشد؛ بلکه برعکس، دلایل روایی (کلینی، ۷/۳۹۳، ح ۱ و ۲؛ همو، ۶/۲۴۷) بر پذیرش شهادت آن‌ها وجود دارد.

تنها در مورد شهادت فرزند علیه پدر، قول مشهور میان فقه‌های شیعه این است که این شهادت، قابل قبول نیست (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴/۱۹۴؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، ۳/۴۹۶؛ فاضل آبی، ۲/۲).

(۵۱۹) و حتی بعضی بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (طوسی، الخلاف، ۶/۲۹۷؛ ابن ادریس، ۲/۱۳۴؛ ابن زهرة، ۶۲۴؛ مفید، ۴۳).

قائلان این قول برای اثبات سخن خویش به آیه قرآن استناد کرده‌اند آنجا که لقمان در توصیه به فرزند می‌گوید: «وصاحبهما فی الدنيا معروفاً» (لقمان: ۱۵) و با پدر و مادر در دنیا به خوبی هم‌نشینی کن. استدلال این گروه این است که چون شهادت فرزند علیه پدر، کار نیک به حساب نمی‌آید و نوعی دروغگو پنداشتن و رد کردن سخن او و آزدن وی و نافرمانی و مخالفت با او و از مصادیق عقوب است شهادتش پذیرفته نیست (علامه حلی، مختلف الشیعه، ۸/۵۱۰؛ فخرالمحققین، ۴/۴۲۷). دلیل دیگر، ادعای اجماع شیخ طوسی (طوسی، الخلاف، ۶/۲۹۷) است.

همچنین به روایت شیخ صدوق (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳/۲۶ ح ۷۱) استناد کرده‌اند که «لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ». «شهادت فرزند علیه پدرش پذیرفته نمی‌شود». مخالفان قول مشهور، در رد این قول به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ» (نساء: ۱۳۵) استناد کرده‌اند و روایات (حرعاملی، ۲۷/۳۴۰، باب ۱۹، ح ۳ و ۲۷/۳۱۵، باب ۳، ح ۱) تفسیری مربوط به این آیه و تعارض (طباطبایی، ۱۵/۲۹۱) روایات مورد استناد قول مشهور با آیه فوق، و نیز عدم اشتراک حکم مادر و پدر در شهادت فرزند علیه آنان (لنکرانی، ۴۹۵؛ اردبیلی، ۱۲/۴۰۶) و عدم ملازمه بین شهادت فرزند علیه پدر و تکذیب پدر (طباطبایی، ۱۵/۲۹۱) و عدم اشتراط شرطی غیر از عدالت برای شاهد (علم الهدی، ۴۹۷، مسأله ۲۷۳) و مخدوش بودن اجماع به دلیل پذیرش شهادت فرزند علیه پدر توسط افرادی همچون سید مرتضی (همان) و شهید اول (شهید اول، ۲/۱۳۲).

۲. خویشاوند سببی: شهادت شوهر به نفع و یا ضرر همسرش پذیرفته می‌شود و شهادت زن به نفع یا ضرر همسرش در صورتی پذیرفته می‌شود که شاهد دیگری همراه او وجود داشته باشد (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴/۱۹۷؛ فاضل آبی، ۲/۵۱۹).

دلیل این سخن نیز روایات حلبی از امام صادق (ع) (حرعاملی، ۲۷/۳۶۶، باب ۲۵ از ابواب شهادت، ح ۱) و سماعة از امام صادق (ع) یا امام کاظم (ع) (همو، ۳۶۷، ح ۳) است.

۳. دوست: در فقه امامیه شهادت دوست به نفع دوستش پذیرفته است هرچند بین آنها دوستی و رفاقت محکمی وجود داشته باشد. دلیل پذیرش شهادت آنها نیز این است که عمومات پذیرش شهادت، شامل آنها می‌شود و دلیل خاصی مبنی بر عدم پذیرش نیز وجود ندارد و با وجود صفت عدالت، تهمت منتفی است (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴/۱۹۹).

۴. مهمان: شهادت مهمان به نفع صاحب‌خانه پذیرفته است هر چند بین‌شان صمیمیت وجود داشته باشد (فاضل هندی، ۳۱۰/۱۰؛ تبریزی، جواد، ۴۸۲). دلیل آن نیز عموم روایات باب شهادت و نیز روایت ابوبصیر از امام صادق (ع) (حرعاملی، باب ۲۹، ح ۳) است: «شهادت مهمان در صورتی که پاکدامن و عقیف باشد پذیرفته می‌شود.»

۵. أجیر: در مورد شهادت اجیر به نفع ماجر، سه دیدگاه وجود دارد:

الف - دیدگاه فقه‌های متقدم (ابن حمزه، ۲۳۰؛ ابن براج، ۵۵۸/۲؛ طوسی، النهایه، ۳۲۵؛ ابن بابویه، المقنع، ۱۳۳) مبنی بر این که شهادت اجیر مطلقاً (چه در دوره اجاره و چه بعد از پایان اجاره) پذیرفته نیست. مستند این قول روایاتی (حرعاملی، ۲۷، باب ۳۲، ح ۳ و ۲۷، باب ۲۹، ح ۳) است که در آنها شهادت اجیر مردود اعلام شده است

استدلال این گروه آن است که چون مواردی که در روایت اول ذکر شده به طور کلی پذیرش شهادت‌شان رد گردیده و حکم به صورت مطلق آمده و از جمله این موارد، اجیر است پس شهادت اجیر به طور کلی، قبل و بعد از پایان اجاره، مردود است و در روایت دوم که شهادت اجیر را مکروه دانسته است نشان‌دهنده نوعی نهی از شهادت اجیر است؛ زیرا مکروه دانستن شهادت اجیر به نفع ماجر به معنی کراهت اصطلاحی و دلیل جواز شهادت نیست بلکه معنای کراهت اعم از منع و به معنای عدم نفوذ است؛ زیرا در موقع ادای شهادت، کراهت اصطلاحی معنا ندارد؛ چون اگر شهادت، اعتبار داشته باشد باید مطابق آن عمل شود و شهادت ادا گردد و اگر اعتبار نداشته باشد، نمی‌توان بر اساس آن قضاوت کرد (تبریزی، ۴۸۲؛ مؤمن قمی، ۵۸۰/۱).

ب- قول مشهور فقه‌های شیعه مبنی بر پذیرش شهادت اجیر پس از انقضای قرارداد اجاره و عدم پذیرش آن در دوره قرارداد اجاره است (تبریزی، ۴۸۲).

دلیل آن نیز علاوه بر عموم و إطلاق روایات باب شهادت - که شامل أجیر نیز می‌شود - دو روایت خاص ابوبصیر از امام صادق (ع) (حرعاملی، ۲۷، باب ۲۹، ح ۳) و روایت صفوان از امام کاظم (ع) (همو، ح ۱) که به مفهوم خود دلالت دارد بر این که قبل از جداسدن ماجر از اجیر، شهادت اجیر جایز نیست.

ج - گروهی از فقها (محقق حلی، شرائع الاسلام، ۱۱۹/۴؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۲۰۰/۱۴؛ فاضل آبی، ۵۲۰/۲؛ فاضل مقداد، ۲۹۷-۲۹۸) شهادت اجیر را له یا علیه ماجر، در دوره اجاره و بعد از اجاره جایز می‌دانند. اولین کسی که پس از دوره قدما و دیدگاه آنان مبنی بر نپذیرفتن شهادت اجیر، قائل به پذیرش شهادت اجیر به طور مطلق شد، ابن ادریس است (ابن ادریس، ۱۲۱/۲-۱۲۳). پس از او فقه‌های

دیگر، قائل به پذیرش شهادت اجیر به طور مطلق یا با تفصیلی که ذکر شد گردیده‌اند.

دلیلی که این گروه برای اثبات قول خویش آورده‌اند یکی عمومات شهادت است که در آیات قرآن مثل آیه «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (البقره: ۲۸۲) و «وَ اسْأَلُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ» (الطلاق: ۲) آمده است، و دیگر این که چون فرض بر این است که اجیر، عادل است و با شهادت خود به دنبال جلب منفعت یا دفع ضرری نیست و عاملی که نشان دهنده فسق او باشد در او دیده نمی‌شود و دلیلی از کتاب یا سنت یا اجماع بر رد شهادت او وجود ندارد، مانعی از قبول شهادت وی نیست (ابن ادریس، ۱۲۱/۲ - ۱۲۳). در تمام موارد فوق، علی‌رغم این که رابطه صمیمانه‌ای بین شاهد و خویشاوندان و دوستان و مرتبین وی وجود دارد که احتمال شهادت ناحق به نفع آنها در مورد او داده می‌شود؛ ولی با فرض عادل بودن وی به این احتمال توجه نمی‌شود.

ملاک رد شهادت در اتهام

آیا همه موارد اتهام و هر احتمال تهمتی که شائبه جانب‌داری شاهد از یکی از طرفین دعوا داشته باشد، مانع پذیرش شهادت می‌شود؟

همان‌گونه که در بعضی منابع فقهی (اردبیلی، ۳۸۲/۱۲) آمده است هر احتمال تهمتی مانع قبولی شهادت نیست، بلکه بر اساس روایات در کتب فقهی، نمونه‌ها و مصادیقی برای تهمت آمده (حرام‌ملی، ۲۷، کتاب الشهادات، ابواب ۲۵ الی ۲۹ و ۳۵) که در بعضی از آنها ادعا شده که تهمت، مانع پذیرش شهادت است - که نمونه‌هایی از آن قبلاً گذشت - و در مواردی نیز علی‌رغم اینکه تهمت به نظر می‌رسد ولی مانع قبولی شهادت نیست. - که مواردی از آن ذکر گردید - بنابراین ضابطه‌ای که مشخص کند چه متهمی، شهادتش مردود و کدامیک شهادتش پذیرفته است وجود ندارد (اردبیلی، ۳۸۳/۱۲) زیرا از موارد اتهامات عرفی که اتهام شرعی محسوب نشده‌اند، مشخص شد که تهمت به صرف تهمت بودن، مانع از قبول شهادت نیست (شهید ثانی، الروضة البهية، ۱۳۲/۳؛ طباطبایی، ۲۸۲/۱۵؛ شهید اول، ۱۲۷/۲) و به نظر می‌رسد که بنای فقها در رد یا قبول شهادت، امر دیگری ورای تهمت است. به همین دلیل فقها در صدد برآمده‌اند تا ملاک و ضابطه‌ای برای رد شهادت این گروه بیابند.

در کتب فقهی ضوابط و ملاک‌هایی را جایگزین اتهام در عدم پذیرش شهادت کرده‌اند:

گاهی علت نپذیرفتن شهادت شاهد متهم نه بخاطر اتهام وی بلکه بخاطر مخدوش بودن عدالت اوست. (شهید ثانی، الروضة البهية، ۱۳۲/۳؛ شهید اول، ۱۲۷/۲؛ طباطبایی، ۲۸۲/۵؛ اردبیلی، ۳۸۲/۱۲ - ۳۸۳) چنان‌که در بیان علت عدم پذیرش شهادت دشمن، بعضی (اردبیلی، ۳۹۰/۱۲) معتقدند دشمنی

دنیوی با عدالت، قابل جمع نیست؛ زیرا نتیجه عداوت یا بغض است یا فسق که هر دو حرام است و خود دشمنی، گناه کبیره است و گناه کبیره، فرد را از عدالت، ساقط می‌کند

به همین دلیل بعضی فقها عداوت دنیوی را به طور مطلق مانع شهادت ندانسته‌اند بلکه عدم پذیرش شهادت را منحصر در مواردی کرده‌اند که اتهام بی عدالتی در مورد شاهد قوی باشد و این دشمنی متضمن فسق باشد ولی در مواردی که این دشمنی به عدالت فرد آسیبی نمی‌زند شهادت او له یا علیه کسی که با او دشمنی دارد و نیز شهادت او له یا علیه این فرد پذیرفته است (طباطبایی، ۲/ ۴۳۳).

بعضی نیز در استدلال بر تهمت نبودن موارد ذکر شده در کتب فقهی گفته‌اند: منشأ تهمت یا به خاطر دوستی است یا دشمنی دنیوی یا خویشاوندی یا اتحاد قبیلگی و... در حالی که هیچ کدام از اینها باعث رد شهادت نمی‌شود (نراقی، ۱۸/ ۲۳۴). ضمن این که اخباری که به عنوان مستند عدم پذیرش شهادت متهم آمده است - که این اخبار قبلاً ذکر شد - نسبت به اخباری که خبر عادل را می‌پذیرد - مثل روایت عبدالله بن ابی یعفر از امام صادق (ع) (حرعاملی، ۲۷/ ۳۹۱) و روایت مسمع بن عبدالملک از امام صادق (ع) (کلینی، ۷/ ۴۰۴) و روایت یونس (حرعاملی، ۲۷/ ۲۴۱) و روایات دیگر (همو، ۲۷، کتاب الشهادت، ابواب ۱۰، ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۵۱ و) - که به عنوان مستند صفت عدالت ذکر شده‌اند - مرجوحیت دارد. و چون در اکثر موارد با ثبوت عدالت، تهمتی حاصل نمی‌شود، شاید مراد از متهم در این اخبار، مجهول الحال باشد یا کسی که مظنون الفسق یا مشکوک الفسق است؛ و علت عدم پذیرش شهادت وی این باشد که عدالت وی احراز نشده است که اگر این شک یا ظن بعداً با معرفت وی به یقین تبدیل شود، چنین کسی در واقع عادل نیست گر چه به عدالت وی حکم شده باشد (نراقی، ۱۸/ ۲۳۳؛ اردبیلی، ۱۲/ ۳۸۳).

گاهی نیز ضابطه در تهمت، این است که شاهد به مدعی یا منکر تبدیل می‌شود و شهادت چنین شاهدی که خودش یکی از طرفین دعوا محسوب می‌شود، پذیرفته نیست. مثلاً در مورد عدم پذیرش شهادت شریک در مال مشترک به نفع شریک، علت این نیست که شاهد در معرض اتهام است بلکه علت این است که شاهد که باید فردی غیر از مدعی باشد، در جایگاه مدعی قرار گرفته و به مدعی کمک می‌کند و از نظر موازن قضایی پذیرفته نیست که فردی هم مدعی باشد و هم برای اثبات سخن خویش در جایگاه بینة قرار گیرد؛ زیرا بینة نباید هیچ نفع و ضرری در دعوا داشته باشد (فاضل هندی، ۱۰/ ۳۰۳؛ صاحب جواهر، ۴۱/ ۶۴؛ مؤمن قمی، ۱/ ۵۵۸؛ اردبیلی، ۱۲/ ۳۸۴؛ سبحانی، ۲/ ۲۶۶) و در شهادت طلبکار به نفع بدهکار محجور نیز شاهد در حقیقت مدعی است؛ زیرا اگر شریک دیگری نداشته باشد تمام مال را می‌برد و اگر شریکی داشته باشد قسمتی از مال را می‌برد. (اردبیلی، ۱۲/ ۳۸۴) چنان‌که در مواردی که شهادت شاهد به خاطر دفع ضرر مردود می‌شود، دلیل عدم پذیرش این است که در عین شاهد بودن، در نقش یکی از طرفین دعوا یعنی منکر ظاهر شده است (فاضل هندی، ۱۰/ ۳۰۳).

بدیهی است که هر جا اتهام ذینفع بودن شاهد وجود نداشته باشد شهادت وی پذیرفته می‌شود مگر این که نص شرعی اقتضای قبول یا رد شهادت را داشته باشد (گلپایگانی، ۱۵۴).

در مجموع، با بررسی مواردی که شهادت شاهد به علت وجود اتهام رد شده است چنین به نظر می‌رسد که علت رد شهادت، مواردی مانند ذینفع بودن شاهد در نتیجه حاصل از شهادت است یا مخدوش شدن عدالت و احتمال فسق شاهد. همان گونه که قبلاً بیان گردید در صورت مخدوش شدن عدالت از بحث اتهام خارج شده و در محدوده یکی دیگر از صفات شاهد که عدالت است وارد می‌شود. بنابراین چون دلیل متقنی بر این که علت نپذیرفتن شهادت، تهمت باشد، وجود ندارد؛ بهتر است در مواردی که به عنوان تهمت ذکر شد به صرف تهمت بودن، شهادت رد نشود و به دلیل دیگری رجوع گردد و اگر دلیل دیگری هم وجود نداشته باشد به موارد ذکر شده در نصوص اکتفا شده و شهادت رد نگردد (شهید اول، ۲/ ۱۲۷؛ نراقی، ۱۸/ ۲۳۵) بخصوص که همان گونه که ذکر گردید موارد اتهام قویتر از مصادیق مطرح شده در کتاب‌های فقهی مثل دوست، مهمان، اجیر، فامیل نسبی و سببی شهادتشان پذیرفته شده است.

این که در بعضی کتب فقهی آمده که «مطلق تهمت، رد کننده شهادت نیست، فقط وقتی با تهمت، شهادت کسی رد می‌شود که با نص یا اجماع، مردود بودنش ثابت شده باشد» (اردبیلی، ۱۲/ ۴۰۲) به این دلیل است که اتهام را دلیل کافی برای رد شهادت نمی‌دانند و باز به همین دلیل در کتب فقهی به بیان بعضی مصادیق که ظاهراً اتهام، مانع از پذیرش شهادت آنها شده، اکتفا گشته است.

به نظر می‌رسد که دلیل عمده در عدم پذیرش شهادت شاهد، ذینفع بودن وی است و ذکر عنوان کلی اتهام و عدم پذیرش شهادت متهم و سپس استثنا کردن جمع کثیری از این قاعده کلی، مصادیق تخصیص اکثر و غیر موجه است؛ مخصوصاً که جنبه اتهامی موارد استثنا شده، قوی‌تر از مصادیق ذکر شده در کتاب‌های فقهی است؛ شاید صحیح‌تر این باشد که همان گونه که بعضی از فقها (خوئی، ۱/ ۱۱۰؛ وحید خراسانی، ۳/ ۴۶۶؛ روحانی، ۳/ ۲۴۱؛ فیاض، ۳/ ۲۶) در بیان شرایط شاهد ذکر کرده‌اند به جای شرط «انتفاء تهمت یا ارتفاع تهمت»، شرط «ذینفع نبودن شاهد» عنوان شود تا علاوه بر این که همه موارد شاهد ذینفع را در بر می‌گیرد در عین حال، مواردی که تهمت عرفی محسوب می‌شود ولی داعیه دفع ضرر یا جلب منفعت وجود ندارد و یا اگر احتمال دفع ضرر و جلب نفع وجود دارد با وجود شرط عدالت منتفی می‌شود، از شمول این شرط خارج شوند.

نتیجه‌گیری

گرچه در منابع فقهی «انتفاء تهمت» به عنوان یکی از شرایط شاهد ذکر گردیده است ولی با بررسی مصادیقی که برای آن آورده شده است به نظر می‌رسد که آنچه مانع پذیرش شهادت این مصادیق گردیده

است نه اتهام آنان به احتمال شهادت ناحق به نفع یا ضرر دیگران، بلکه ذینفع بودن شاهد در نتیجه شهادت است و به همین دلیل ترجیح داده شد که به جای شرط انتفاء تهمت، شرط «ذینفع نبودن در شهادت» آورده شود تا این شرط بتواند مصادیق تهمت عرفی را از عنوان کلی اتهام خارج سازد و آن را مختص مواردی قرار دهد که اتهام، ناشی از ذینفع بودن شاهد است.

منابع

- ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *المقنع*، قم: مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *معانی الاخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر، *المهذب*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- ابن حمزه، محمد بن علی، *الوسیلة الی نیل الفضیلة*، مصحح: محمد حسون، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *المسند*، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
- ابن زهرة، حمزة بن علی، *غنية النزوع الی علمی الاصول والفروع*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ ق.
- ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، *السنن*، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث، *السنن*، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
- اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- تبریزی، جواد بن علی، *اسس القضاء و الشهادة*، قم: دفتر مؤلف، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
- خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، اول، بی تا.
- خوانساری، احمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، «مبانی تکملة المنهاج» ضمن *موسوعة الامام الخوئی*، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
- روحانی، صادق، *منهاج الصالحین*، بی جا، بی نا، بی تا.
- سبحانی، جعفر، *نظام القضاء و الشهادة فی الشریعة الإسلامية الغراء*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
_____، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ ق.

شیخ بهائی، محمد بن حسین، *جامع عباسی*، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۶ ق.
صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
_____، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
_____، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
علامه حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ ق.

_____، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
_____، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار فی إفرادات الإمامیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (القضاء والشهادات)*، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (ع)، ۱۴۲۷ ق.
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام والإيهام عن قواعد الأحكام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
فخر المحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
فیاض کابلی، محمد اسحاق، *منهاج الصالحین*، بی جا، بی نا، بی تا.
کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
گلپایگانی، محمدرضا، *کتاب الشهادات*، مقرر: علی حسینی میلانی، قم: ناشر مقرر کتاب، ۱۴۰۵ ق.
محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *کفایة الأحکام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
مدیرشانه چی، کاظم، *درایة الحديث*، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۶.
مشکینی، علی، *مصطلحات الفقه*، بی جا، بی نا، ۱۳۷۷.

شماره ١٢٠	فقه و اصول	٧٦
مفيد، محمد بن محمد، <i>الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام</i> ، مصحح: محمد حسون، قم: كنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ ق.		
مؤمن قمی، محمد، <i>مبانی تحریر الوسیله</i> ، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ١٤٢٢ ق.		
نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، <i>مستند الشیعه فی أحكام الشریعه</i> ، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤١٥ ق.		
وحید خراسانی، حسین، <i>منهاج الصالحین</i> ، قم: مدرسه امام باقر (ع)، چاپ پنجم، ١٤٢٨ ق.		



رهیافتی به گونه‌های «سیاق»*

دکتر مریم صباغی ندوشن

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، مدرس حوزه و دانشگاه

Email: msabaghin@yahoo.com

دکتر محمدحسن حائری^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haeri-m@um.ac.ir

دکتر حسین صابری

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: saberi@um.ac.ir

چکیده

سیاق که مولود هم‌نشینی و هماهنگی کلمات و جملات است؛ به دلیل قابلیت تصویرگری لایه‌هایی از معنا در فضایی گسترده، بر خلاف مدلول واژه و جمله اهمیت می‌یابد. این قابلیت، معلول برخی قرائن و ملابسات محیط به الفاظ و پاره‌ای ارتباطات فراواژه‌ای افزون بر ویژگی مفردات و نحوه چینش آن‌ها است. مجموعه این ویژگی‌ها و تلفیقی از قرائن منجر به ظهوری می‌شود که منشأ آن سیاق است و خود منشأی برای تحقق گونه‌های مختلف ظهور سیاقی اعم از لفظی و غیر لفظی با اقسام فرعی تحت آن می‌شود. این گونه‌ها مسبوق بر تعیین مبنا در خصوص تحدید چیستی سیاق از حیث سعه و ضیق است. از آنجا که قول مختار در این خصوص شمولیت قرائن حالیه افزون بر مقالیه در گستره سیاق است، گونه‌های مختلفی از ظهور سیاقی را در حیطه نظر خواهیم داشت. حاصل این گونه‌شناسی می‌تواند در میدان عمل به کمک استنباط بشتابد و موجبات توسیع در مدلول احکام را فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: سیاق، ظهور سیاقی، لفظی، غیر لفظی، استنباط.

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

۱. نویسنده مسئول

An Approach to the Types of “Context”

Maryam Sabbaghi Nodoshan, P.h.D. Graduate of Ferdowsi University of Mashhad,
Lecturer at Hawza and University

Mohammad Hassan Haeri, Ph.D. Professor, Ferdowsi University of Mashhad
(Corresponding Author)

Hossein Saberi, Ph.D. Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Context, which is the result of companionship and homogeneity of words and sentences, due to its capability to illustrate layers of sense in a vast space, unlike the meaning of word and sentence, becomes important. Such capability is caused by some evidences and circumstances surrounding the words and certain metaphorical communications, in addition to the characteristic of singulars and the arrangement thereof. A collection of these features and a combination of evidences leads to an appearance which is the origin of context and, in turn, it becomes a cause for realization of different types of contextual appearance including lexical and non-lexical, in addition to their subtypes. Such types are preceded by determination of the basis concerning limitation of the nature of context from the wideness and narrowness perspectives. Since the selected opinion in this regard is the inclusiveness of textual evidences in addition to verbal evidences in the field of context, the authors will consider different types of contextual appearance. The result of this typology may, in practice, help in the course of inference and prepare the ground for widening the meaning of precepts.

Keywords: context, contextual appearance, lexical, non-lexical, inference

مقدمه

از دیرباز دانشمندان اسلامی به خصوص فقیهان در صدد کشف راه‌ها و شیوه‌های متعدد فهم مدلول از دلالت گزاره‌های موجود در کتاب و سنت به عنوان دو منبع اصیل استنباط حقایق در حوزه فکر و عمل برآمده‌اند. یکی از راه‌هایی که بدان توفیق یافته‌اند دقت در سیاق کلام است، که در ابعاد مختلف در کانون توجه آنان قرار گرفته است تا به مدد علقه دلالی بین علامت موسوم به دال و مدلول در ساختار کلام، به معنای مقصود انتقال یابند. لکن گاه در اصطلاح، نظم کلام، صدر و ذیل عبارت و الفاظ مشابه را جایگزین واژه سیاق نموده و گاه با عنایت به موضوع سیاق در همان راستا بدان اهتمام ورزیده‌اند و از خلال مجموع ساختار کلام و نظام لفظی سیاق زمینه ظهور سخن در معنایی خاص را فراهم آورده و با رمزگشایی از سیاق در پیچه‌هایی از کشف کاربردی مفاهیم متون شرعی را به سمت استنباط گشوده‌اند. چنانکه گاه در گستره دلالی این مقوله در همین راستا، مناسبات پیرامونی محیط به کلام را نیز افزون بر آن ملحوظ قرار داده‌اند. با وجود آن جنبه نظری بحث مانند گونه‌های مختلف ظهور سیاقی بسان چپستی آن در غالب موارد از نظر آنان مغفول مانده است. گویا تعرض به آن را از قبیل توضیح واضحات به حساب آورده که موجبات ابهام بیشتر آن را فراهم می‌آورد و یا به عکس چون آن را مشکل یافته‌اند خود را از قدم نهادن در آن وادی بازداشته‌اند. و همین امر منجر به موضع‌گیری متفاوت و گاه متناقض آنان در حوزه کاربردی این مفهوم در فرایند استنباط شده است. به عنوان نمونه مرحوم حکیم قول مشهور را در استدلال به آیه شریفه: «إِذَا الْمَطْهَرُونَ» (واقع: ۷۹)، در خصوص عدم جواز مس مصحف بدون طهارت شرعی با استناد به سیاق مورد مناقشه قرار می‌دهد (حکیم، محمد سعید/ ۱۶۴). در همان حال شیخ انصاری در بحث طهارت با تمسک به سیاق دایره حکم را تسری داده و سخن از ضرورت جلوگیری ولی از مس قرآن توسط کودک، بدون طهارت می‌راند (انصاری، کتاب الطهارة، ۴۱۱/۲). که محصول آن لااقتضاء معرفی نمودن کریمه مزبور نسبت به موضوع مس قرآن توسط شخص محدث از حیث حرمت یا عدم آن از طرفی، و ضرورت بازداشتن کودک از سوی ولی افزون بر حرمت لمس در صورت فقدان طهارت شرعی به اقتضاء آیه، از طرف دیگر است. چگونه می‌شود که موضوعی واحد در ساز و کار استنباط منتج به دو نتیجه متعکس گردد؟!

حل این مشکل مستلزم تبیین جنبه نظری بحث است که در قالب گونه‌های ظهور متکی به سیاق ارائه می‌گردد تا از معبر تلفیقی از آنها مدلول نهائی منتسب به سیاق استقرار یابد. به همین منظور نخست سیاق را تعریف نموده و از خلال تنقیح موضوعی، اقسام و محدوده دلالی آنها را به بحث می‌گذاریم. امید است که حاصل این گونه شناسی بتواند یکی از پیچیده‌ترین عرصه‌های استنباطی را روش‌مند و عینی نماید و

قابلیت‌های نهفته در آن فرصتی را فراهم آورده تا مسیرساز و کار استنباط‌های اصولی و فقهی را هموارنموده، و اختلافات در دایره فهم را به حداقل رساند.

سیاق و باز جست مفهومی

سیاق اجوف واوی از ماده «سوق» است که به عنوان یکی از ابزارهای مهم در حوزه معناشناختی و کشف حقیقت به شمار می‌رود. در خصوص چیستی سیاق و برخی خصائص آن به طور مفصل مباحثی تحت همین عنوان مطرح شد^۱. از این روی در این مقال تنها اجمالی از تعریف سیاق بازخوانی می‌شود: سیاق عبارت است از ساختار و روند کلی کلام مترابط، با اشمال آن بر قرائن که دلالت بر مقصود از کلام می‌کند، هرچند فراتر از آن را موجب شود.

این تعریف ضمن آنکه میرا از ضعف و قصور موجود در تعاریف باب از حیث سعه و ضیق^۲ است، با عنایت به ساختار و قالب کلام به عنوان ظرفی مناسب جهت استقرار قرینه و منشایی برای تحقق دلالت نوع حالی آن را نیز افزون بر مقال در خود جای می‌دهد، و ظرفیت لازم را برای بحث از ابعاد و اقسام مختلف سیاق فراهم می‌آورد. و با ملحوظ قرار دادن برخی ارتباطات فراواژه‌ای که در نوع معنای القائی تأثیرگذارند، مجموع عناصری که به پدیده دلالت منجر می‌شوند را در زمره نشانگرهای موجود در سیاق کلام می‌داند. تا انواع دلالتهای موجود در سیاق، اجزاء متن را به سمت غرض صاحب کلام و حتی فراتر از آن به پیش برد. و به برکت آن ظهور نشأت یافته از سیاق منعقد گردد. لکن چون هر یک از این عناصر موجب پیدایش ظهوری ولو بدوی می‌گردد، گونه‌های مختلفی از ظهور تحقق می‌یابد. که برآیندی از آنها پدیده دلالت سیاقی و ظهور نهائی را رقم خواهد زد.

۱. رجوع شود به مقاله: «بررسی چیستی سیاق با رویکرد فقهی و اصولی» از نگارنده.

۲. زیرا سیاق را صرفاً بر اساس قرینه لفظی تعریف نکرده تا منجر به تفسیری مضیق از سیاق گردد بلکه با نظر به ارتباطات واژه‌ای و فراواژه‌ای به جهت اطلاق قرائن و عدم تقييد آن، انواع نشانه‌ها اعم از لفظی و غیرلفظی را در این مقوله دنبال می‌کند. چنانکه قرینه لفظی را هم منحصر در کلمات و جملات لاحق ندانسته تا تفسیری اُضیق را موجب شود، بلکه سبق و لحوق را از این حیث به یک میزان دخیل می‌داند. همچنین با تأکید بر عنصر پیوستگی مجال را برای اشخاص گسسته سخن واسع ندیده تا آنها را نیز در مقوله سیاق مطالعه نماید و در نتیجه تفسیری موسع از سیاق ارائه گردد. چه، با اتمام شخص سخن و سکوت طولانی و عدم الحاق قرائن و لواحق دلالت به عنوان فعل دال و به تبع آن ظهور تحقق می‌یابد؛ بی آنکه حالت منتظره‌ای داشته باشد. البته با استثناء کلام شارع که فصل در آن به منزله لافصل به شمار می‌آید، عناصرگسسته کلام را نیز بسان پیوسته در این راستا به استمداد می‌طلبد. زیرا «عادت شارع بر احتساب فصل بین اشیاء از قبیل وصل است» (صدر، مباحث الاصول، ۴/ ۶۲۲). و جریان این عادت از شارع موجب آن می‌شود که در مقام مواجهه با کلام او فرض جملات منفصل بسان متصل بر ما تعین یابد. تا مطالعه تمامی قرائن محفوف به کلام شارع را اعم از قولی، حالی، متصل و منفصل در قلمرو سیاق میسر نماید.

گونه‌های ظهور سیاقی

ظهور برخاسته از سیاق که نشانگر مرحله ویژه‌ای از دلالت لفظ بر معنا است، به دو قسم کلی لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود:

۱- ظهور سیاقی لفظی

این نوع ظهور سیاقی که مستند بسیاری از مفسران و نیز فقیهان در حوزه تفسیر و فقه واقع می‌شود، ظهور برآمده از نحوه چینش الفاظ به کار رفته در کلام و مصداقی از زمینه‌سازی نشانه‌های لفظی و به تعبیری قرینه مقالی به عنوان اثرگذارترین عامل یاری کننده در جهت نیل به غرض مقصود در چارچوب مبنای مختار در سیاق است، که از رهگذر عناصر زبانی داخل متن به سامان می‌رسد. به گونه‌ای که مفهوم هریک از این عناصر بانظر به موقعیت آن در کلام و به لحاظ ارتباطات موجود بین آنها مشخص می‌شود. و به کلامی تعلق می‌یابد که برخوردار از انسجام و ارتباط معنایی و محتوایی در بستر ارتباط لفظی و ساختاری باشد و ظهور آن در مسیر استکشاف مراد متکلم یا شارع مدد می‌رساند.

ظهور مزبور به جهت تأثر از سیاق کلمات و جملات خود بر دو قسم است:^۱

قسم اول: ظهور ناشی از سیاق کلمات: مراد آن است که کلمات یک جمله درکنار یکدیگر خصوصیتی ایجاد کنند و ظهور مستقلی را سبب شوند، که اگر کلمات یادشده اینگونه درکنار یکدیگر قرار نگرفته بودند، خصوصیت و ظهور یاد شده را نداشتند. چنانکه تأثیر ظهور قرینه بر ظهور ذو القرینه از قرار گرفتن واژگان در کنار یکدیگر پدید می‌آید. به عنوان نمونه در تعبیر رایج اصولی: «رأيت أسدا یرمی»، کلمات خصوصیتی را ایجاد می‌کنند که اگر این کلمات اینگونه در کنار یکدیگر واقع نشوند، این خصوصیت از بین می‌رود. به عبارتی کلمه «أسد» به قرینه کلمه «یرمی»، ظهور در رجل شجاع دارد. و مقصود از خصوصیت مزبور ظهور ظهور همین معنا است که در صورت فقدان قرینه «یرمی»، «أسد» که ذو القرینه است، ظهوری در رجل شجاع نخواهد داشت. بر همین اساس «ظهور قرینه بر ظهور ذوالقرینه تقدم می‌یابد، حتی اگر ذوالقرینه ظهور قوی‌تری از قرینه داشته باشد» (صدر، قاعده لا ضرر ولا ضرار، ۳۶۵).

این نوع ظهور سیاقی از قوی‌ترین گونه‌های سیاق (رجبی، ۱۰۱) و امری مقبول و مرسوم در محاورات است؛ زیرا گفتارگوینده دانا به اقتضاء حکمت بر اساس اصول و مبانی تعاطب مورد پذیرش نزد عرف صورت می‌پذیرد که از جمله این اصول، عدم اراده معانی ناهمگون از واژگانی است که در جمله استخدام

۱. در پژوهش‌های تفسیری از سیاق آیات نیز به عنوان قسمی از اقسام، افزون بر سیاق کلمات و جملات یاد شده است. لکن از آنجا که شرط تقسیم تباین اقسام است، و این قسم نه تنها تقسیم آن دویه شمار نیامده، بلکه تداخل موضوعی و مصداقی با آنها دارد؛ طرح آن به صورت مستقل ناموجه است. مگر آنکه موضوعیت قداست آیات، لحاظ استقلالی آن را موجه نماید.

می‌شوند. چه، هر متکلمی در مقام سخن هدفی را از سخن خویش تعقیب می‌کند. به همین منظور از واژگانی استفاده می‌کند که متناسب با آن غرض باشند. در همین راستا از هر کلمه صرفاً معنایی را مورد لحاظ قرار می‌دهد که با معنای کلمات دیگر سازگار و هماهنگ باشد. به گونه‌ای که مجموع آنها کلام تام و کاملی را تشکیل دهد و از منظر اهالی عرف دلالت بر آن معنا داشته باشد.

موارد ذیل چند نمونه از این ظهور سیاقی مورد اعتماد در تعیین مدلول، به نحو استدلال یا استشهاد است:

علامه مجلسی از معبر سیاق آیه شریفه: «إنما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر: ۲۸)، با وجود حصر خشیت در علماء به اقتضاء حصر، خشیت را به عنوان لازمه علم معرفی نموده است (مجلسی، ۱/ ۴۸). سیاقی که برآیند چگونگی چیدمان به هم پیوسته کلمات و پیوند مفهومی آنها به ذهن می‌نماید. که از منظر ایشان چنان بدیهی می‌نماید که بی هیچ توضیحی آن را به وضوح و می‌گذارد. گویا اسناد حکم خشیت به افراد متصف به علم و اناطه حکم به این وصف که اشعار به علیت دارد موجب شده که خشیت بر علم مترتب شود و به عنوان لازمه آن معرفی گردد.

شهید ثانی ظهور برآمده از سیاق فقره: «فرهان مقبوضه» در آیه شریفه: «وإن کنتم علی سفر و لم تجدوا کاتباً فرهان مقبوضه» (بقره: ۲۸۳)^۱ را عامل تأیید نظریه عدم اشتراط قبض در رهن، در مقابل نظریه اشتراط آن، به شمار آورده و وصف را مفید تخصیص و نه توضیح می‌داند. تا با تخصیص فردی از افراد رهن، موجبات وثوق به استیفاء دین را برای صاحب دین فراهم آورد (شهید ثانی، تمهید القواعد، ۵۱۵). چون در آیه، رهن اتصاف یافته به قبض با فاء تفریع، مترتب بر سفر و فقد کاتب شده است، که از شرایط رهن به حساب نمی‌آیند، پس قبض نیز در عدم اشتراط ملحق به آنها می‌شود. استنتاجی که بر اساس سیاق تمثیل یافته در کلمات قابل توجیه است.

رهیافت علامه حکیم در تعیین مفهوم واژه وصیت مطرح در فقرات آیه کریمه: «من بعد وصیه یوصین بها أو دین» و «من بعد وصیه توصون بها أو دین» و «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» (نساء: ۱۲)، نیز هادی به این نوع از ظهور سیاقی است. به نحوی که سیاق به عنوان عامل تعیین معنای عهد از وصیت، در مقابل معنای وصل به شمار آمده است (ر.ک: حکیم، محسن، ۵۳۲/۱۴).^۲ با این توضیح که در آیات

۱. ممکن است در بادی امر چنین به نظر آید که مورد از موارد سیاق جملات و نه سیاق کلمات است. اما از آنجا که «فرهان مقبوضه» جواب «إن» شرطیه بوده و جمله شرطیه در قوه جمله‌ای واحد است؛ لذا هر یک از فقرات از اجزاء یک جمله به حساب می‌آید. و این تعبیر قرآنی نمونه‌ای از این قسم از ظهور سیاقی می‌باشد.

۲. در خصوص واژه وصیت میان فقیهان اختلاف واقع شده است. خاستگاه این اختلاف نیز اشتقاق صرفی این واژه است. اگر مصدر ثلاثی از باب «وصی یصی» باشد، به معنای وصل است و اگر اسم مصدر متخذ از ثلاثی مزید: «وصی یوصی توصیه» یا «أوصی یوصی ایضاء» باشد، به

مذکور واژه «وصیه»، قبل از واژه «یوصین»، «توصون»، «یوصی» آمده است، که همگی از مشتقات باب افعال می‌باشند و همین سیاق موجب می‌شود که کلمه وصیت نیز مأخوذ از همان باب و به معنای عهد و پیمان باشد.

همچنین سیاق به ظهور رسیده از مسیر کلمات در آیه: «...فَأَن لَّهٗ خَمْسَةٌ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...» (انفال: ۴۱)، معین اراده طبیعت در قبال احتمال عموم استغراق، از دو واژه «الیتامی» و «المساکین» واقع شده است. تا از آن حکم عدم وجوب پرداخت خمس به تمام افراد صنف از یتیم و مسکین، و کفایت دفع به برخی از آنان، استنتاج شود (روحانی، المرتقی الی الفقه الأرقی - کتاب الخمس، ۲۷۰)؛ زیرا کلمه «ابن السبیل»، مفرد است، که مراد از آن طبیعت است. پس کلمات جمع «یتامی» و «ابن السبیل» هم به مقتضای ظهور نشأت یافته از سیاق مفید طبیعت خواهد بود.

قسم دوم: ظهور ناشی از سیاق جملات: مقصود آن است که دو یا چند جمله در یک متن، خصوصیتی را ایجاد کنند و ظهور مستقلی را موجب شوند که در صورت تنها بودن آنها چنین خصوصیت و ظهوری تحقق نیابد.

مصادیق زیر نمونه‌هایی از اعتماد بر این نوع از ظهور برخاسته از مدلول سیاقی است:

صاحب جواهر با استناد به دلالت آیه شریفه: «فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمَنَةٍ» (نساء: ۹۲)، از رهگذر سیاق جملات سابق: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمَنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» و لاحق: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمَنَةٍ»، وجوب كفاره بر قتل مؤمن به گمان کفر و عدم وجوب دیه را استنباط نموده است (صاحب جواهر، ۴۳/ ۴۱۰). با این بیان که در غیر این صورت تفصیل بین سه حالت: مؤمنی که در میان دشمن زندگی می‌کند، و مؤمنی که در میان دشمنی زندگی می‌کند با وجود میثاق بین طرفین، و نیز بین مطلق مؤمن، ناموجه می‌نمود (همان). زیرا به حکم آنکه تفصیل قاطع اشتراک است (محقق حلی، ۴/ ۱۰۲؛ فاضل آبی، ۲/ ۶۱۸؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۶/ ۱۵۱)، احکام مترتب بر هریک از این سه حالت نیز مختلف می‌شود و از آنجا که در آیه محل بحث، مورد قتل مؤمن مستقر در میان دشمن محکوم به صرف پرداخت كفاره شده است، که مسبوق و ملحق به حکم پرداخت دیه در دو حالت قتل مطلق مؤمن و قتل مؤمنی که با قوم او پیمان بسته شده است؛ معلوم می‌شود که آیه مزبور ظهور در وجوب كفاره در چنین حالتی دارد، بی آنکه پرداخت دیه براو فرض شود. چه، در غیر این صورت وجهی برای تعرض به این حالت خاص در مقابل دو حالت دیگر و

به تعبیری تفصیل وجود نخواهد داشت. و بدین ترتیب ظهور برخاسته از سیاق آیه کریمه، مقید اطلاق ادله دال بر وجوب دیه بر قتل انسان مؤمن می‌گردد.

همچنین ظهور مستفاد از سیاق به جهت مقارنت «ابلاغ ثقه» و «مشافهت» در روایت: «...الْوَكَاَلَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَاَلَةِ بِثِقَةٍ يَبْلُغُهُ أَوْ يَشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَاَلَةِ» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۹/۱۶۲)، به عنوان دو طریق برای ثبوت عزل وکیل، مفید اتفاق هر دو در اتصاف به حجیت به شمار آمده است (صدر، رضا، ۲۷۹). که اثر آن نیز اثبات حجیت قول ثقه در موضوعات است.

نمونه دیگر، ظهور کریمه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) در عصمت ولی امر و وجوب اتباع از او در نتیجه سیاق عطف دو جمله است (خلخالی، الحاکمیه فی الاسلام، ۳/۶۷۳؛ تهرانی، ۱/۴۶). که این ظهور سیاقی مقتضی مطاع مطلق بودن ولی امر، همچون خدا و پیامبر (ص) است. زیرا اطاعت از ولی امر با اطاعت از رسول خدا (ص) در یک جمله و بدون تکرار «أَطِيعُوا» آمده است. و چنین اطاعتی جز از معصوم روا نیست.

ظهور برخاسته از این سیاق آنچنان قوت می‌یابد که حتی با وجود انکار قرینه بودن آن از سوی برخی اساطین (خوئی، موسوعه الامام الخوئی، ۱۲/۳۰۷؛ ۲۱/۱۳۵؛ ۳۰/۲۸۶؛ همو، المستند فی شرح العروه الوثقی، ۱/۱۳۰)، ناگزیر از رفع ید از موضع انکار و سپس مقام تعامل با آن برآمده تا مجال به گونه‌ای واسع فرض شود که عامل تقدم بر وضع و اصالت حقیقت نیز معرفی گردد (همو، دراسات فی علم الاصول، ۲/۲۹۳). چنانکه توفیر آن موجب شده که ردیف جملات معرف سیاق به شمار آید (ر.ک: محقق داماد، ۱/۲۱۴).

شایان ذکر است که در پاره‌ای مواضع تعابیر: «سؤالا و جوابا» (سیوری، ۲/۲۸۹؛ نراقی، محمد مهدی، ۸۲؛ بحرانی، الدرر النجفیه، ۳/۱۷۶)^۱ یا «نسق واحد» (بهایی، مشرق الشمسین، ۳۳۹؛ کاظمی، ۳/۱۰۸؛ فیض کاشانی، ۱/۳۸۳)^۲ و «نظم الکلام» (محقق کرکی، رسائل المحقق الکرکی، ۲/۱۲۴؛ کاظمی، ۴/۲۴۰؛ خوانساری، حسین، ۱/۱۳۹)^۳؛ یا مقتضا و قرینه «مقابله» (بحر العلوم، محمد، ۲/

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (آل عصفور، ۵۶۱؛ عاملی غروی، ۲۸/۲۰؛ طباطبائی، علی، ۵۰/۱۱؛ نراقی، احمد، ۴۹/۱۶؛ کوه‌کمری، النجم الزاهر، ۱۰).

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ۲۲۸؛ عاملی غروی، ۲۰/۵۷۶؛ بهبهانی، ۸/۱۹۲؛ میرزای قمی، ۵/۳۲۴؛ آشتیانی، ۲/۸۴۲؛ خلخالی، فقه الشیعه-کتاب الخمس، ۲/۴۵۱).

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (بحر العلوم، مهدی، ۴۲۳؛ بحرانی، محمد، ۱/۱۵۸؛ مامقانی، ۱/۱۶۲؛ آخوند خراسانی، حاشیه المکاسب، ۸۸؛ شهیدی، ۲/۲۲۵؛ حلی، دلیل العروه الوثقی، ۱/۸۶).

۱۰۰؛ ابروانی، ۱/ ۱۵؛ خوئی، موسوعه الامام الخوئی، ۱۸/ ۲۵^۱، بدل از سیاق آمده است که اشاره به این نوع از ظهور سیاقی به معنای عام آن دارد.

۲- ظهور سیاقی غیر لفظی

این نوع ظهور سیاقی، برخاسته از حال و مقام به عنوان نشانه‌های غیرلفظی محفوف به کلام، از عناصر دامنه محتوایی سیاق در تصویرگری حالت‌هایی از معنا در فضایی گسترده و انشعاب یافته از مبنای متخذ از تعریف سیاق است و شامل عناصر غیرزبانی محیط به کلام می‌شود که موقعیت کلام را تشکیل می‌دهند. و به جهت ارتباط وثیق آن عناصر با کلام، معنای موردنظر مبتنی بر آنها و از معبر ظهور برآمده از برآیند آن عناصر قابل استیفاء است. ظهوری که منبعث از فضای فرهنگی زمان ایراد سخن، شرایط، مقامات، حال متکلم و ارتکازات عرفی مخاطبان زمان صدور می‌باشد. و عنوان قرینه و رهنمود را در بازیابی زوایای پیدا و پنهان موضوع کلام می‌یابد. قرینه‌ای که فرو گذاری آن از این قلمرو موجب ایجاد خلل در احضار معنا گردیده و حتی ممکن است به دریافت‌های مخالف مراد متکلم منجر شود.

از همین روی این نوع از ظهور سیاقی به قرینه حال (صدر، دروس فی اصول الفقه، ۲/ ۱۵۹؛ همو، بحوث فی شرح العروه، ۳/ ۱۰۶؛ خمینی، جواهرالاصول، ۴/ ۲۲۵) یا مقام (مامقانی، ۲/ ۳۱۵؛ آملی، ۹/ ۲۵۲؛ بلاغی، ۳۲۵) و نیز عرف (آملی، ۲/ ۳۲۶؛ سبزواری، مهذب الاحکام، ۱۶/ ۲۸۱)، یا تلازم (سیفی، مبانی الفقه الفعّال، ۳/ ۱۳۲؛ همو، دلیل تحریرالوسيله-ولایه الفقیه، ۷۱) عقلی اتصاف یافته است و یا همسانی آن با مناسبت حکم و موضوع (سیفی، مبانی الفقه الفعّال، ۱/ ۲۴۴؛ اشتهاودی، ۲/ ۱۶۰) با فرض نشأت از قرینه حال و مقام (خوئی، دراسات فی علم الاصول، ۴/ ۱۶۱؛ توجیه صدر، بحرانی، محمدصنقور، ۱/ ۳۲۹) مطرح می‌شود. چنانکه به مرتکزات مخاطبین (سبزواری، مهذب الاحکام، ۱۷/ ۱۳۳؛ ۲۰/ ۳۲۰) و مذاق فقهاء (کاشف الغطاء، ۳۳۸) نیز تفسیر گشته است.

بر همین اساس می‌توان این نوع از ظهور سیاقی را نیز به اقسام ذیل تقسیم نمود:

قسم اول: ظهور حالی: ظهوری است که از حال متکلم و مقامی که در آن واقع شده، نمایان می‌شود، که به عنوان ملاکی برای ظهور تصدیقی و اثبات آن به جهت کاشفیت از قصد تفهیم از سوی متکلم و مدلول کلام مطرح می‌شود. که خود منشأی برای دیگر ظهورات می‌باشد. از جمله این ظهورات ظهور اطلاقی است. که براساس ظهور حال متکلم، در بیان تمام مرام با شخص کلام در مقام تکلم، صیانت

۱. برای مطالعه بیشتر رک: (محقق کرکی، جامع المقاصد، ۶/ ۳۲۴؛ عاملی، محمد، ۲/ ۳۳۳؛ بهایی، مفتاح الفلاح، ۳۷۹؛ خوانساری، حسین، ۳/ ۳۴۳؛ طباطبائی، علی، ۱۳/ ۱۸۰؛ نراقی، احمد، ۸/ ۷۹).

می‌یابد (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۲۱۹)؛ هرچند از نظرگاه برخی محققان ظهور مزبور از ملاحظه مجموع کلام در مقام تکلم ناشی می‌شود (نائینی، اجود التقریرات، ۴۴/۲). زیرا با سکوت طولانی و عدم نصب قید دلالت کلام بر اطلاق تمام می‌شود. لازمه ظهور مزبور نیز آن است که اگر مرام متکلم مقید بود، باید آن را در شخص این کلام ذکر می‌نمود. و چون قید با شخص کلام بیان نشده ظهور اطلاق مرام تعیین می‌یابد. حتی اگر قید در کلامی دیگر بیاید. چه، آمدن قید در کلامی دیگر موجب تکذیب ظهور و نه اصل ظهور می‌شود. و این دلیل بر آن است که اطلاق از شؤون دلالت التزامی ظهور سیاقی تصدیقی است (ر.ک: صدر، تقریرات عبد الساتر، ۴۸۹/۷-۴۹۰). به بیان دیگر متکلم در مقام بیان تمام مراد و مرام خود با القاء کلام است و این مستلزم آن است که نه کلام را زائد بر مرام بیاورد و نه مرام را زائد بر کلام (همان). که از تطابق بین کلام و مرام به لحاظ جنبه سلبی [هر آنچه نگفته نخواسته] ظهور اطلاقی استنتاج می‌شود. ظهوری فراتر از وضع و تصور که اثر حکایتگرانه داشته و متقوم به قصد است، و در مقام اسناد به کلام پیوند خورده است. از همین رو اطلاق محصول ظهور سیاقی تصدیقی و نه مقدمات حکمت معرفی می‌گردد (روحانی، منتقى الاصول، ۴۶۱/۳).

یکی دیگر از مصادیق ظهور فوق ظهور ناشی از وقوع امر بعد از امر، در تأسیس است. که نتیجه آن اثبات دو وجوب است. به گونه‌ای که بر پایه این ظهور حالی سیاقی در تعبیری چون «صم یوما، صم یوما» دو روز روزه گرفتن در حق مکلف ثابت می‌شود. زیرا ظاهر اطلاق صیغه امر آن است که امر دوم برای تأسیس [و نه تأکید] باشد (مکی عاملی، ۱۳۸). هر چند در نهایت حمل بر معنای تأکید و افاده مفهوم واحد متعین می‌نماید. یا به جهت لحاظ رویه عرف در موارد تکرار یک یا دو لفظ (موسوی قزوینی، ۳/۳۵۴)؛ یا در اثر تصادم این ظهور با ظهور ماده در اطلاق (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۱۴۶؛ کوه کمری، المحجبه فی تقریرات الحججه، ۳۰۲/۱)؛ یا به جهت تقدم ظهور لفظی بر ظهور سیاقی از حیث قوت ظهور آن (نائینی، فوائد الاصول، ۴۹۳/۲)؛ یا از حیث توقف تأسیس بر مسبوق نبودن جمله‌ای همانند آن (خوئی، غایه المأمول، ۵۱۰/۱؛ خرازی، ۱۵۲/۳)؛ و یا به لحاظ عدم ظهور مفاد هیأت امر در تأسیس و اتخاذ اطلاق ماده (صدر، تقریرات شاهرودی، ۳۸۴/۲؛ سبحانی، ۱۶۰/۲).

از دیگر تطبیقات ظهور سیاقی نامبرده اختلاف استعمال از حیث اخبار و انشاء است، که از مدالیل سیاقی در مقابل وضع به شمار آمده است (نائینی، مکاسب و البیع، ۴۰۵/۱؛ همو، منیه الطالب، ۱/۱).

۱. ایشان آنجا که سخن از شروط جریان اطلاق تحت عنوان مقدمات حکمت می‌راند، با طرح در مقام بیان تمام مرام بودن متکلم، مقصود از آن را مجرد بیان و اظهار به نحو مراد استعمالی می‌داند ولو مراد به اراده جدی نباشد (همان). که مقید آن است که معول در باب اطلاق، شخص کلام و نه مجموعه کلام است.

۱۷۶؛ خوانساری، ۲۰۴). و دال بر آنها ظهور حالی سیاقی است (هاشمی شاهرودی، ۱/ ۹۴). به عنوان نمونه اگر متکلم در «بعت» - که به معنای نسبت تحقیق به فاعل است - در مقام حکایت از نسبت باشد، مراد اخبار، و اگر در مقام ایجاد نسبت باشد، مراد انشاء است (حسینی شاهرودی، ۱/ ۶۱). و لذا اخبار و انشاء از قرائن حال و مقام قابل حصول است. همانطور که عامل تحصیل ظهور سیاقی به گونه انحصار به شمار می‌آید (کوه کمره‌ای، ۱/ ۴۲)^۱، تا با ایفاء نقش به نحو تصرف در مدلول کلام وصول به مراد را میسر نماید.

قسم دوم: ظهور عرفی: ظهوری برآمده از فهم عرف است که معتمد در محاورات در هر عصری بوده و بنا به تصریح برخی فطری (عراقی، ۳۷) و مطابق با ارتکازات موجود در اذهان (سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۰/ ۳۲۰)، است. و به گونه‌ای اصالت می‌یابد که ظهور حالی نیز با وجود گستردگی موارد آن از سنخ مدلول سیاقی عرفی به شمار آمده است (همان، ۱۶/ ۲۸۱). تا نه به عنوان قسیم ظهور حالی بلکه به عنوان منشأیی برای آن معرفی گردد.

در تمثیل بر این نوع از ظهور، می‌توان از قاعده احترازیت قیود یاد نمود. زیرا مقتضای ظهور عرفی آن است که قیود مذکور در کلام موجب احتراز از هر حالتی شود، که آن قید مفقود گردد. تأثیر قیود مزبور در حکم موجود در کلام به لحاظ جنبه سلبی (=موارد فقدان قید) افزون بر ایجابی (=موارد تحقق قید)، به گونه‌ای است که اصل در قیود احترازیت معرفی می‌گردد. که از ظهور سیاقی عرفی نشأت می‌گیرد. با این بیان که هر متکلمی با بیان معانی مورد نظر توسط الفاظ در مرحله مدلول تصویری، همان را در مرحله مدلول تصدیقی جدّاً اراده می‌نماید؛ به تعبیر شهید صدر «ما یقولہ پریده» (صدر، دروس فی علم الاصول، ۱/ ۲۳۱). که از آن تعبیر به اصالت تطابق میان مدلول تصویری - که مفاد الفاظ است - و مدلول جدی نیز می‌شود. از همین رو قاعده احترازیت قیود نحوی از دلالت سیاقی به شمار می‌آید (صنقر، ۱/ ۷۱).

چنانکه معرفی ملاک عرف در احتساب مقوله مفهوم در عداد دلالت اطلاقی سیاقی و نه دلالت وضعی از سوی برخی (سبزواری، تهذیب الاصول، ۱/ ۱۰۶)، می‌تواند از تطبیقات این ظهور به حساب آید. زیرا دلالت سیاقی با ملاحظه عرف مستوجب خروج مفهوم از دلالت وضعی و دخول آن در حیطه ظهور سیاقی می‌شود. در استشهاد بر این مطلب آمده است: مفاهیم ولو از لوازم عرفی کلام‌اند، لکن اصل، عدم التفات واضح به این خصوصیات است. و این لوازم اعم از آنند که ملحوظ در هنگام وضع باشند (همان).

۱. تعبیر ایشان به لحاظ استفاده از ادات استثناء مشیر به همین مطلب است. نص عبارت چنین است: «المدلول السیاقی لا محصل له إلا أن یکون المراد منه ما یفهم من القرینة الحالیة» (همان).

مطابق این مبنا عرف عامل نشأت ظهوری می‌گردد تا برپایه آن مفهوم از انشعابات ظهور سیاقی به شمار آید، بی آنکه در تباین با آن و به عنوان قسمی مستقل در مقابل دلالت سیاق و منطوق، مطرح باشد. بلکه چه بسا این ظهور سیاقی مرتبط با عرف، چنان مهم می‌نماید که مفهوم موافق به عنوان یکی از مصادیق آن، مقصود اصلی واقع می‌شود، به گونه‌ای که مدلول مطابقی ملحوظ نظر نباشد (ر.ک: اراکی، اصول الفقه، ۵۴۳). تا محصول آن عدم استفاده حرمت «أف» به پدر و مادر از آیه شریفه: «فلا تقل لهما أف» (اسراء: ۴۳)، در صورت عدم ایذاء، بلکه ممنوعیت ضرب و ایذاء آنان باشد (ر.ک: خمینی، تنقیح الاصول، ۳۹۶/۲). حتی در صورتی که منشأ آن فعل و نه لفظ باشد.

همچنین معرفی عرف به عنوان نکته ظهور سیاقی (صدر، قاعده لاضرر ولا ضرار، ۱۱۸)، و به تعبیر دیگر نشأت ظهور سیاقی از فهم عرفی (همان، ۳۶۷) و یا مداخلیت آن در یگانگی سیاقی روایات حول موضوع واحدی که منتج به ظهور می‌شوند (ر.ک: منتظری، ۸۳) نیز می‌تواند از مصادیق این نوع از ظهور به شمار آید.

قسم سوم: ظهور فعلی: این نوع ظهور قرابت مفهومی و تداخل مصداقی با ظهور مذکور در قسمت قبل دارد. و مراد ظهور ناشی از رویه و سیره عقلاء از باب دلالت فعل در مقابل لفظ به عنوان منشأ ظهور سیاقی است، که به میثاق عقلانی نیز اتصاف یافته است (سیستانی، ۱۴۵). این ظهور با اقتباس از نظریه‌ای در خصوص دلالت مفهومی تا حدی قوت می‌یابد که به حسب رتبه بردلالت ثابت برای لفظ نیز تقدم می‌یابد (ر.ک: بروجردی، نه‌ایه الاصول، ۲۹۳). با این تقریب که بناء خرمندان بر این امر استقرار یافته که صدور فعل غیر را حمل بر غایت نوعی آن می‌کنند، که عادتاً مقصود از آن است. و به احتمال صدور لغو و گزاف اعتنا نمی‌کنند. از طرفی لفظ صادر از غیر هم که از جمله افعال تلقی می‌شود، به حسب همین بناء عقلانی حمل بر صدور آن به غرض و غایت مراد می‌شود. که مقصود از آن هم غایت طبیعی و عادی است. و از آنجا که غایت طبیعی و عادی از القاء کلام افاده معنا است، حکم می‌شود به آنکه تکلم برای تحقق غایتی صورت پذیرفته است؛ حتی قبل از آنکه اطلاعی بر معنای مقصود حاصل شود. و این انتقال نه از باب دلالت الفاظ بر معانی بلکه از باب استقرار سیره عقلاء بر آن است که فعل غیر به غرض تحقق غایت نوعی -یعنی حکایت لفظ برای معنا- صادر شده است، و بر دلالت لفظی مقدم می‌باشد (همان). که از باب دلالت تکلم و نه کلام (بروجردی، تقریرات فی اصول الفقه، ۱۴۹) به عنوان فعل است که به ظهور می‌انجامد، هرچند منشأ آن لفظ می‌باشد. از همین رو این ظهور سیاقی به وصف «عقلانی» اتصاف می‌یابد (صدر، مباحث الاصول، ۱۸۰/۲)، تا از قبیل مرتکزات مخزون در ذات خرمندان به عنوان قرینه لبی (فیاض، ۳۵۴/۲) گردد، و در همان راستا ظاهر شود. چنانچه در این خصوص آمده است: «...سیاقها

المطابق للمرتکزات» (سبزواری، مذهب الاحکام، ۳۲۰/۲۰). و بدین وسیله سیاق ظهور خود را مرتبط با ارتکازات عقلانی و منشعب از آن می‌سازد. تا به عنوان محل تلاقی با ظهور عرفی قابل طرح باشد.

قسم چهارم: ظهور عقلی: این ظهور بر مبنای قرینه عقلی تحقق می‌یابد. به نحوی که وجه تسمیه ظهور و دلالت سیاقی از سوی برخی اندیشمندان اصولی، دخالت مقدمه عقلی در معنا و مدلول می‌باشد. زیرا ایشان در ضمن تصدی مباحث مربوط به منطق و مفهوم به مدلولی دست یازیدند، که به جهت خروج از گستره این دو مقوله و حاجت به دلالت ناشی از عقل، آن را مدلول سیاقی نامیدند (نائینی، اجود التقریرات، ۴۱۴/۱؛ مظفر، ۱۳۲/۱؛ حسینی میلانی، ۱۷۱/۴). از منظر آنان این دلالت عقلی و مستند به لوازم و مقدمات عقلی و مقسم برای اقسام سه گانه: دلالت اقتضا^۱، تنبیه^۲ و اشاره^۳ واقع می‌شود.

عنایت به این نوع از ظهور است که وجوب و ندب از مدلول سیاقی و نه لفظی معرفی شده است که مستفاد از حکم عقل است (ر.ک: خوئی، الهدایه فی الاصول، ۲۲۶/۱). با این تقریب که وقتی مولی فعلی را بر ذمه مکلف اعتبار می‌کند، و حبس را از مسیر جعل تکلیف بر مکلف ابراز می‌دارد، وقرینه بر جواز ترک نصب نکند؛ عقل حکم به لزوم امثال می‌کند (طباطبائی، ۱۷۵/۴).

چنانکه اثبات علیت شرط برای جزاء از مسیر ظهور سیاقی ترتب جزاء بر شرط قابل تحقق است. زیرا سیاق کلام از تقدم ذکر شرط و سپس جزاء تالی تلو آن، مقتضی آن است که به اقتضاء تبعیت عالم اثبات از ثبوت، صدور کلام مطابق واقع باشد (نائینی، فوائد الاصول، ۴۸۰-۴۸۱؛ حلی، اصول الفقه، ۴۰۶/۴) و جزاء در واقع مسبوق به شرط و معلول آن باشد. و این نیست جز دلالت سیاق قضیه شرطیه بر علیت (بجنوردی، ۶۰۸/۱). که به موجب تحلیل عقلانی از این ظهور سیاقی چنین استنتاجی ناشی می‌شود. از این رو دلالت سیاق با اتصاف به عقل در مقابل وضع قرار گرفته (روحانی، محمدصادق، ۲۹۷/۳) یا

۱. دلالتی است که به حسب عرف مقصود متکلم بوده و صدق یا صحت کلام از نظر عقلی یا شرعی یا لغوی و عادی متوقف بر تقدیر در کلام /ست. نظیر: لاضرر و لاضرار فی الاسلام، لاصلاء لجار المسجد إلا فی المسجد، و اسأل القریه و... که در هر یک سیاق دال بر تقدیر لفظ یا معنای متناسب با کلام است.

۲. دلالتی است که متکلم قاصد معنا بوده، بی آنکه صدق یا صحت کلام متوقف بر تقدیر باشد. لکن سیاق به گونه‌ای است که قطع به اراده لازم حاصل شود، یا عدم اراده لازم مستبعد نماید. مانند جایی که متکلم معنایی را قصد نموده باشد، اما آن را به وسله لازم تفهیم نماید، مثل آنکه بگوید «ساعت ده شده است»، تا مخاطب خود را ملتفت فرا رسیدن زمان وعده نماید. یا آنکه کلام مقتضی با چیزی باشد که در متفاهم عرفی، علت یا شرط یا مانع یا جزء یا عدم این امور را افاده نماید. مثل کلام پیامبر (ص): «کفر»، در جواب شخص اعرابی در اخبار از مجامعت با همسر در ماه رمضان. که مستفاد از سیاق معرفی مجامعت در ماه رمضان به عنوان علت حکم به وجوب کفاره است. به لحاظ آنکه در صورت عدم افاده علیت، عرف چنین ترکیبی را مناسب نمی‌داند.

۳. عبارت از آن است که کلام به جهت استعمال دلالتی بر مطلب مورد اشاره نداشته باشد، اما به واسطه حکم عقل امکان استفاده آن معنا وجود داشته باشد. چنانچه لوازم کلام شخص اقرار کننده محل اخذ است، گرچه مراد به اراده استعمالی نباشد. و مثال قرآنی آن نیز استفاده شش ماه به عنوان اقل حمل از انضمام دو آیه شریفه: «والوالدات یرضعن أولادهن حولین کاملین» (بقره: ۲۳۳) و «وحمله وفضاله ثلاثون شهرا» (احقاف: ۱۵) تحت عنوان سیاق است.

حاکم در آن عقل به شمار آمده است (طباطبایی، نقی، ۱۷۵/۴).

بایسته به ذکر است که محط نظر در اختصاص به ذکر گونه‌های غیر لفظی مذکور از سیاق که با اصطیاد از نحوه تعابیر اصولیان فقیه قابل طرح است، عدم فروگذاری برخی اقسام ممکن در بحث به منظور ارائه تقسیمی جامع در مقام ثبوت است. هرچند منجر به تداخل اثباتی برخی از اقسام آن شود. تا تأکیدی بر تضعیف انگاره اختصاص سیاق به گونه لفظی باشد.

حاصل آنکه از مجموع مستندات و شواهد مطروحه در مقام ظاهر می‌شود که تکوین ظهور سیاقی با گستردگی گونه‌های آن متأثر از عناصر مختلفی است. به گونه‌ای که شواهد مذکور طرح انحصار این ظهور در قسمی خاص را برنمی‌تابد.

گویا تقیید ظهور سیاقی به مقال یا مقام و حال بسان عقل و عرف در برخی تعابیر نیز به منظور تبیین گونه‌ای از دلالت سیاقی صورت پذیرفته است، که در آن مورد نمود بیشتری یافته است. نه آنکه قیود فوق خصوصیت احتراز داشته باشند. بنابراین نه ایجاد تقابل بین دلالت سیاقی با دلالت لفظی (نائینی، المکاسب و البیع، ۴۷۰؛ صدر، محمد، ۳۳۴/۲؛ خمینی، کتاب البیع، ۲۱۴/۱؛ هاشمی شاهرودی، کتاب الخمس، ۳۵۰/۲)؛ موجب خروج قرائن لفظی از گستره ظهور سیاقی می‌شود و نه اتصاف یا انتساب سیاق به لفظ و اسلوب عبارت (بحرانی، الحدائق الناضره، ۱۹۱/۱؛ اراکی، الخيارات، ۱۲۰؛ کوه کمري، النجم الزاهر، ۹۲؛ حسینی، ۴۶/۱) خروج موضوعی قرائن غیر لفظی از مقوله سیاق را موجه می‌نماید. از همین رو در مواضع متعدد تصریح به استعانت جوئی سیاق از مقام می‌شود (خواجه‌نوی، ۲۰۳/۲؛ محقق سبزواری، ۳۱/۱؛ سیفی، ۳۵۵/۳). یا مقام به سیاق تفسیر می‌گردد (بهائی، ۱۰۸؛ محقق سبزواری، ۱/۱۲۲؛ خواجه‌نوی، ۴۳۱/۲؛ همدانی، ۱۴۰/۱۳). و یا اسناد معکوس صورت می‌پذیرد (شهید ثانی، المقاصد العلیه، ۱۹۱؛ بحرانی، الحدائق الناضره، ۴۸۲/۱۹؛ بلاغی، ۳۳۵). لذا مانعی از تبلور ظهور سیاق در گونه‌های مختلف آن وجود ندارد. چنانکه تعابیر: «الظاهر من مساق الکلام و سیاق المقام» (شیرازی، ۱۶۸) و «سوقه [الکلام] من قرائن لفظیه أو حالیه» (مکی عاملی، ۷۴) و «سیاق الکلام و القرائن الحالیه أو المقالیه» (مدرسی یزدی، ۷۸/۲) یا «قرائن حالیه و مقالیه و سیاقیه» (نجفی، ۶۴) نیز اشاره به دو قسم کلی از انواع ظهور سیاقی می‌کند. ولو اتصاف آن به فعل یا عقل یا عرف به عنوان اقسام فرعی، به لحاظ منشأ این ظهور می‌نماید.

بنابر این ظهور سیاقی که عنوان نظام را نیز می‌یابد (بحرانی، الحدائق الناضره، ۳۶۳/۴)، صرفاً برخاسته از عناصر لفظی، یا غیر لفظی مصطلح به حال یا مقام نیست، بلکه برآیندی از عناصر به هم پیوسته و سایه گستر و مرتبط با اجزای کلام است. که ظهور تصدیقی را به نفع خود مصادره نموده و در فهم

معنا تأثیرگذار است. به همین منظور می‌بایست تمام اموری که قابلیت دلالت دارند، مورد لحاظ واقع شوند. تا از مجموعه دلالت‌ها و جمع‌بندی آنها ظهور منتسب به سیاق و دلالت نهایی مستقر از مجموع کلام منعقد گردد. هرچند «محصول اندماج چند دلالت» (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۸۷/۷) باشد. این امر نیز منوط به تأمل و امعان نظر به مناسبات و استحصال نکاتی است که در تنقیح ظهور سیاقی مداخلیت دارند. تا مخاطب بر قرائن تنبیه یابد. قرائنی که به طور معمول بناء آن‌ها برخفا می‌باشد (فاضل لنکرانی، ۲/ ۲۶۷) از همین روی شهید صدر برخی از ظهورات سیاقی را مستور تحت پوشش می‌داند، که پوشش کذائی نیز با بحث و فحص و اعمال صناعت قابل رفع است (صدر، مباحث الاصول، ۲/ ۲۳۲). غایت این دقت و اعمال رأی هم وصول به دال است، تا از آن وادی مدلول و غرضی که متکلم به سبب آن کلام را القاء نموده مکشوف گردد.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح در این مقال می‌توان به نتایج ذیل ظفر یافت:

- ۱- سیاق که ساختار و روند کلی کلام است، با اشمال بر قرائن لفظی و غیر لفظی منجر به چنان ظهوری می‌گردد، که برآیند آنها در کشف معنا و مدلول تأثیرگذار است. به همین دلیل منقسم به دو گونه کلی ظهور لفظی و غیر لفظی می‌شود و هریک اقسام جزئی‌تری را در محدوده دلالتی خود جای می‌دهد.
- ۲- تسمیه در برخی از این گونه‌های غیر لفظی - چون عقلی و فعلی - که مستفاد از چگونگی وقوع سیاق در فرآیند استنباط و نحوه تعبیر محققان است، به لحاظ منشأیت در شکل‌گیری دلالت صورت پذیرفته است و بعضی دیگر - چون حالی و عرفی - به لحاظ مداخلیت در تصدیق و تثبیت دلالت صورت می‌پذیرد و مقوم به قصد و التفات است.
- ۳- گونه‌های مزبور دافعی نسبت به یکدیگر ندارند بلکه هم بستگی آنها مسیر فهم را در ساز و کار استنباط هموار می‌سازند. بنابراین تقیید سیاق به هریک از این اقسام در تعبیر محققان به جهت نمود خاصی است که آن قسم داشته که اختصاص به ذکر آن را موجه می‌نماید؛ نه آنکه قیود مذکور خصوصیت احتراز داشته باشند.
- ۴- برهمن اساس چنانچه تصریح فقیهان در مطالعه موردی به قیدی خاص چون حال، موجب خروج گونه‌های ملفوظ از تحت قلمرو ظهور سیاقی نمی‌شود؛ تعرض آنان به قید مقال و عناوین مشابه نیز موجب خروج موضوعی گونه‌های غیر ملفوظ از گستره دلالتی ظهور سیاقی نمی‌شود.
- ۵- با طرح گونه‌های مختلف در نظر، و تلفیقی از آنها در عمل، می‌توان به ظهور نهایی نشأت یافته از

سیاق رهنمون شد. و قابلیت درک لایه‌های زیرین از معنا را فراهم آورد. این مهم که به مدد چارچوب نظری مباحث مربوط به سیاق صورت می‌پذیرد، موجب ارائه فهمی ضابطه مند می‌شود، به گونه‌ای که منطبق با نحوه عملکرد فقیهان در حوزه استناد یا استشهاد باشد.

منابع

- آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف الرموز*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *حاشیه المکاسب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- _____، *کفایه الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- آشتیانی، محمد حسن، *کتاب الزکاه*، قم: انتشارات زهیر، ۱۴۲۶ ق.
- آل عصفور، حسین بن محمد، *سداد العباد و رشاد العباد*، قم: کتابفروشی محلاتی، ۱۴۲۱ ق.
- آملی، محمد تقی، *مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی*، تهران: مؤلف، ۱۳۸۰.
- ابراهیم مصطفی، احمد الزیات، حامد عبدالقادر، محمد النجار، *المعجم الوسیط*، بی‌جا: دارالدعوة، بی‌تا.
- اراکي، محمد علی، *اصول الفقه*، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۵.
- _____، *الخيارات*، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۴ ق.
- اشتহারدی، علی پناه، *مدارک العروه*، تهران: دار الاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ ق.
- اشکنانی، محمد حسین، *دروس فی اصول الفقه* (توضیح الحلقة الثانیه)، قم: باقیات، ۱۴۳۰ ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *رساله فی الوصایا*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *کتاب الطهاره*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
- ایروانی، علی، *حاشیه المکاسب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- بجنوردی، حسن، *منتهی الاصول*، تهران: مؤسسه العروج، ۱۳۸۰.
- بحرالعلوم، محمد، *بلغه الفقیه*، تهران: منشورات مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ ق.
- بحرالعلوم، مهدی، *مبلغ النظر فی حکم قاصد الاربعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- بحرانی، احمد بن صالح، *الرسائل الاحمدیه*، قم: دار المصطفی لایحاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
- بحرانی، محمد صنفور، *شرح الاصول من الحلقة الثانیه*، قم: مؤلف، ۱۴۲۸ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضره*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، بیروت: دار المصطفی لایحاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- بروجردی، حسین، *تقریرات فی اصول الفقه*، مقرر: علی پناه اشتহারدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *نهایة الاصول*، مقرر: علی پناه اشتহারدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

- بلاغی، محمدجواد، *الرسائل الفقهیه*، قم: مرکز العلوم و الثقافه الاسلامیه، ۱۴۲۸ ق.
- بهائی، محمد بن حسین، *الحبل المتین فی احکام الدین*، قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۳۹۰.
- _____، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *مفتاح الفلاح*، بیروت: دار الاضواء، بی تا.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *مصباح الظلام*، قم: مؤسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
- تهرانی، محمدحسین، *ولایة الفقیه فی حکومت الاسلام*، بیروت: دارالحجۃ البیضاء، ۱۴۱۸ ق.
- حراملی، محمد بن حسن، *الفوائد الطوسیة*، قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی شاهرودی، محمود، *نتایج الافکار فی الاصول*، مقرر: محمدجعفر جزائری، قم: آل مرتضی علیهم السلام، ۱۴۳۱ ق.
- حسینی میلانی، علی، *تحقیق الاصول*، قم: الحقائق، ۱۴۲۸ ق.
- حکیم، محسن، *مستمسک العروه الوثقی*، قم: مؤسسه دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
- حکیم، محمدسعید، *مصباح المنهاج- کتاب الطهاره*، قم: مؤسسه المنار، بی تا.
- حلی، حسین، *دلیل العروه الوثقی*، مقرر: حسن سعید تهرانی، نجف اشرف: مطبعه النجف، ۱۳۷۹ ق.
- _____، *اصول الفقه*، قم: مکتبه الفقه و الاصول المختصه، ۱۴۳۲ ق.
- خرازی، محسن، *عمده الاصول*، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۲۲ ق.
- خلخالی، محمد مهدی، *الحاکمیه فی الاسلام*، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵ ق.
- _____، *فقه الشیعه- کتاب الخمس والانفال*، قم: دارالبیشر، ۱۴۲۷ ق.
- خمینی، روح الله، *تنقیح الاصول*، مقرر: حسین تقوی اشتهازدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
- _____، *جواهر الاصول*، مقرر: محمدحسن مرتضوی لنگرودی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- _____، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
- خواجویی، اسماعیل، *الرسائل الفقهیه*، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
- خوانساری، حسین، *مشارق الشمس فی شرح الدروس*، بی جا: بی نا، بی تا.
- خوانساری، موسی، *رساله فی قاعده نفی الضرر*، تهران: المکتبه المحمدیه، ۱۳۷۳.
- خوئی، ابوالقاسم، *المستند فی شرح العروه الوثقی*، مقرر: مرتضی بروجردی، بی جا: بی نا، بی تا.
- _____، *الهدایة فی الاصول*، مقرر: حسن صافی اصفهانی، قم: مؤسسه صاحب الامر (عج)، ۱۴۱۷ ق.

شماره ۱۲۰	فقه و اصول	۹۴
	_____، <i>دراسات في علم الاصول</i> ، مقرر: علی هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ ق.	
	_____، <i>غایة المأمول</i> ، مقرر: محمدتقی جواهری، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.	
	_____، <i>موسوعة الامام الخوئی</i> ، مقرر: جمعی از بزرگان و اساتید، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.	
	راغب اصفهانی، حسین، <i>مفردات الفاظ القرآن</i> ، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.	
	رجبی، محمود، <i>روش تفسیر قرآن</i> ، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.	
	روحانی، محمد، <i>المرتقی الی الفقه الاعلی - کتاب الخمس</i> ، قم: مؤسسه مولود الکعبه، ۱۴۲۲ ق.	
	_____، <i>منتقى الاصول</i> ، مقرر: عبدالصاحب حکیم، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ ق.	
	روحانی، محمدصادق، <i>زبدة الاصول</i> ، تهران: حدیث دل، ۱۳۸۲.	
	سبحانی، جعفر، <i>ارشاد العقول</i> ، مقرر: محمدحسین حاج عاملی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۴ ق.	
	سبزواری، عبدالاعلی، <i>تهذیب الاصول</i> ، قم: مؤسسه المنار، بی تا.	
	_____، <i>مهذب الاحکام</i> ، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، ۱۴۱۳ ق.	
	سیستانی، علی، <i>الرافد فی علم الاصول</i> ، مقرر: منیر قطیفی، قم: لیتوگرافی حمید، ۱۴۱۴ ق.	
	سیفی، علی اکبر، <i>مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیه الاساسیه</i> ، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ ق.	
	_____، <i>دلیل تحریر الوسله - ولایه الفقیه</i> ، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۴۲۸ ق.	
	شهید ثانی، زین الدین بن علی، <i>المقاصد العلیه</i> ، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.	
	_____، <i>تمهید القواعد الاصولیه و العربیه</i> ، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.	
	شهیدی، فتاح، <i>هدایه الطالب</i> ، تبریز: چاپخانه اطلاعات، ۱۳۷۵.	
	شیرازی، علی، <i>تعلیقہ علی فرائد الاصول</i> ، بی جا: بی نا، ۱۳۲۸.	
	صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، <i>جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام</i> ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.	
	صدر، رضا، <i>الاجتهاد و التقليد</i> ، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.	
	صدر، محمد باقر، <i>بحوث فی شرح العروه</i> ، قم: مجمع الشہید آیه الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ ق.	
	_____، <i>بحوث فی علم الاصول</i> ، مقرر: حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.	
	_____، <i>بحوث فی علم الاصول</i> ، مقرر: محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ ق.	

- _____، **قاعده لا ضرر ولا ضرار**، مقرر: کمال حیدری، قم: دار الصادقین للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
- _____، **مباحث الاصول**، مقرر: کاظم حسینی حائری، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- صدر، محمد، **ماوراء الفقه**، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ ق.
- صنقر، محمد، **المعجم الاصولی**، قم: منشورات الطیار، ۱۴۲۸ ق.
- طباطبائی، تقی، **عمده المطالب**، قم: کتابفروشی محلاتی، ۱۴۱۳ ق.
- طباطبائی، علی بن محمد علی، **ریاض المسائل**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
- عاملی، محمد بن علی، **نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام**، بی‌جا، ۱۴۱۱ ق.
- عاملی غروی، جواد بن محمد، **مفتاح الکرامه** (ط-الحديثه)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- عراقی، ضیاء الدین، **الاجتهاد و التقليد**، قم: نوید اسلام، ۱۳۸۸.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تذکره الفقهاء** (ط-الحديثه)، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، **اصول فقه شیعه**، مقرر: محمود ملکی اصفهانی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۸۱.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، **کنز العرفان**، قم: انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ ق.
- فیاض، حسن محمد، **شرح الحلقة الثالثة**، بیروت: شرکه المصطفی لاهیاء التراث، ۱۴۲۸ ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، **معتصم الشیعه**، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ ق.
- فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، قم: منشورات دار الرضی، بی‌تا.
- کاشف الغطاء، عباس، **المال المثلی و المال القیمی**، بی‌جا: مؤسسه کاشف الغطاء، بی‌تا.
- کاظمی، جواد، **مسالك الافهام**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- کوه کمری، محمد، **المحجة فی تقریرات الحجّه**، مقرر: علی صافی گلپایگانی، قم: مؤسسه السیده المعصومه علیها السلام، ۱۴۲۱ ق.
- _____، **النجم الزاهر**، مقرر: ابوالحسن موسوی، تبریز: طلوع، ۱۴۱۰ ق.
- کوه کمره‌ای، محمد باقر، **اصول الفوائد الغرویة فی مسائل علم اصول الفقه الاسلامی**، تهران: مطبعة فردوسی، بی‌تا.
- مامقانی، محمد حسن، **غایة الآمال**، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۱۶.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، **لوامع صاحبقرانی**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الاسلام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
- محقق داماد، مصطفی، **قواعد فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، **ذخیره المعاد**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۲۴۷ ق.

شماره ۱۲۰	فقه و اصول	۹۶
	محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد ، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴ ق.	
	_____، رسائل المحقق الكرکي ، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ودفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ ق.	
	مدرس یزدی، عباس، نماذج الاصول فی شرح مقالات الاصول ، قم: داورى، ۱۳۸۳.	
	مصطفوی، حسن، التحقیق ، تهران: مرکز الكتاب و الترجمة و النشر، ۱۴۰۲ ق.	
	مظفر، محمد رضا، اصول الفقه ، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵.	
	مکی عاملی، حسین یوسف، قواعد استنباط الاحکام ، قم: مؤلف، ۱۳۹۱.	
	منتظری، حسینعلی، کتاب الخمس والانفال ، قم: بی نا، بی تا.	
	موسوی قزوینی، علی، تعليقة على معالم الاصول ، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ ق.	
	میرزای قمی، ابوالقاسم، غنائم الايام ، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.	
	نائینی، محمدحسین، اجود التقريرات ، مقرر: ابوالقاسم خونی، قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.	
	_____، المکاسب و البیع ، مقرر: محمدتقی آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.	
	_____، فوائد الاصول ، مقرر: محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.	
	_____، منية الطالب ، مقرر: موسی خوانساری، تهران: المكتبة المحمدية، ۱۳۷۳.	
	نجفی، بشیرحسین، مرقاة الاصول ، قم: دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۳۸۳.	
	نراقی، احمد بن محمد مهدي، مستند الشیعه ، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۵ ق.	
	نراقی، محمد مهدي، لوامع الاحکام فی فقه شریعة الاسلام ، قم: بی نا، بی تا.	
	هاشمی شاهرودی، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث فی علم الاصول ، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۳۱ ق.	
	_____، کتاب الخمس ، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۵ ق.	
	همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح الفقيه ، قم: مؤسسه الجعفریه لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ ق.	



درنگی در مرجحیت مخالفت با عامّه در پرتو تحدید گستره عامّه*

دکتر عطیه علیزاده نوری

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: atiyealizadeh4@gmail.com

دکتر محمدتقی فخلمی^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fakhlaei@um.ac.ir

دکتر حسین صابری

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: saberi@um.ac.ir

چکیده

نوشته حاضر، در صدد ترسیم قلمرو عامّه (اهل سنت)، و تبیین جایگاه و نقش آن را در فهم دقیق مرجحیت مخالفت با عامّه است و این مهم را از طریق تبیین گستره مفهومی و مصداقی عامّه و نیز تحدید دامنه موضوعی موافقت و مخالفت، دنبال کرده است. در این جستار بر روی این نکته تکیه شده که عدم انضباط موجود در منابع فقه امامیه در اعمال مخالفت با عامّه به عنوان مرجح باب تعارض اخبار، بدون در نظر داشتن شرایط تاریخی حاکم بر عصر صدور روایات، کار را به نوعی خلط و اشتباه و حتی به کارگیری بیش از حد و دور از واقع این مرجح در عرصه فقه کشانده است و به سبب وجود چنین معضلی، نویسندگان، تلاش کرده‌اند تا با نقد و تحلیل آراء موجود در مصداقیابی عامّه، نتایجی قابل استفاده از قبیل قدر متیقن از کاربرد این مرجح و نیز راه حل های احتمالی جهت اعمال منضبط آن در اختیار قرار دهند.

کلیدواژه‌ها: عامّه (اهل سنت)، خاصّه (شیعه)، مخالفت با عامّه، تعارض اخبار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۲/۲۴.

۱. نویسنده مسئول

A Reflection on the Preference of Opposing the Sunnis in Light of Delimitation of the Scope of Sunnis

Attiya Ali Zade Nouri, Ph.D. Graduate of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Mohammad Taghi Fakhlaei, Ph.D. Professor, Ferdowsi University of Mashhad
(Corresponding Author)

Hossein Saberi, Ph.D. Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The present paper seeks to determine the scope of Sunnis and explain its position and role in the accurate understanding of the preference of opposing Sunnis and has pursued this important work through clarifying the intensional, conceptual and extentional scopes of Sunnis and limiting the thematic domain of agreement and opposition. The discussion is concentrated on the point that the indiscipline found in Imamia sources in opposing Sunnis as a preferrer in the area of contradiction of traditions without taking into account the historical conditions surrounding the age of the issuance of traditions, has led to a sort of confusion and mistake and even extreme and untrue application of this preference in the field of Islamic jurisprudence. Due to the existence of this problem, the authors have tried to provide useful conclusions including the established amount of applying this preferrer and probable solutions to apply it on a regulated basis through criticizing and analyzing the current opinions concerning the denotation of Sunnis.

Keywords: Sunnis, Shiite, opposing Sunnis, contradiction of traditions

مقدمه

مخالفت با عامّه، از جمله مرجّحات منصوبه‌ای است که در باب تعارض اخبار، با نگاهی به جهت صدور روایات، به لحاظ بُعد احتمال تقیه و با ملاک اقرب بودن به واقع، سبب رجحان خبری می‌شود که با اخبار و فتاوای عامّه مغایر است.

این مرجّح از زمان نگارش اولین کتب اصولی شیعه، مورد توجّه و اهتمام عالمان این علم بوده (علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ۱/ ۲۱۰-۲۱۲؛ طوسی، العدة، ۱/ ۱۴۷-۱۴۸) و به موازات آن، ردّ پای به‌کارگیری آن در سخنان قدما، در منابع فقهی نیز پدیدار گشته است (کلینی، ۱/ ۶۸؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ۲/ ۵۳۱؛ همو، من لا یحضره الفقیه، ۱/ ۱۰۱-۱۰۲ و ۳۳۱ و ۴۹۳؛ ۲/ ۱۷۱؛ ۳/ ۴۸). اما آنچه در این میان، زمینه‌انگیزش سؤالی را پدید می‌آورد، نحوه اعمال این مرجّح در نگاه فقهاست که آیا ایشان با به‌کارگیری شرایطی معلوم و به‌گونه‌ای منضبط بدین مرجّح روی آورده‌اند یا به صرف وجود قولی موافق در میان عامّه، احد متعارضین را کنار زده و دیگری را ترجیح داده‌اند؟

طبق فرضیه‌ای که در این نوشتار، مورد حمایت است، به سبب اختلافی که در معنای واژه «عامّه» به لحاظ گستره و شمول به چشم می‌خورد، کاربرد این مرجّح در بسیاری از موارد، تامّ و تمام نبوده است؛ بدین صورت که عدم اتفاق نظر عامّه در اغلب احکام فقهی و وجود تکثر مذهبی و تعدّد آرای فقهی ایشان، مانعی بر سر راه جریان این مرجّح واقع شده، و تشخیص موافقت و مخالفت با عامّه را در کثیری از مسائل در هاله‌ای از ابهام قرار داده است؛ چنین گمانه‌ای مجال تعمّق در ریشه‌های این بحث را از دریچه‌های تاریخ و روایت می‌گشاید.

قلمرو مفهومی عامّه

لفظ «عامّه»، در لغت، از ریشه ثلاثی «ع. م. م» (عَمَّ)، و مصدر آن به معنای «شمول»، «فراگیری و احاطه» و «همگانی شدن» است (جوهری، ۵/ ۱۹۹۳؛ ابن فارس، ۴/ ۱۸؛ راغب اصفهانی، ۲/ ۶۴۵)؛ و در هیئت اسم فاعل، در معنای «جمع و اکثر»، و نیز «قیامت و مرگ» به‌کار رفته است (طریحی، ۶/ ۱۲۴؛ زمخشری، ۱/ ۳۲۵؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۲/ ۳۷). واژه «عامّه» در ادبیات پاره‌ای از علوم و فنون اسلامی، عبارة آخرای تعبیری از قبیل «اهل سنت» (مشکور، ۳۲۹)،^۱ «جماعت» (امین، شریف یحیی، ۱۰۸ و ۱۶۸)، «جمهور» (جدیدی‌نژاد، ۱۰۰)، «قوم» (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۲۷/ ۱۱۸)، «ناس»

۱ - در برخی منابع تاریخی و فقهی، تعبیر «السنة» بیانگر همان گروهی است که بعدها با تلفیق در کنار واژه «اهل»، به صورت مشهور از آن به «اهل السنة» یاد می‌شود (برای نمونه رک: ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۰/ ۴۶۹؛ ذهبی، ۲۵/ ۱۵۲ و ۴۱/ ۳۱۰؛ ابن کثیر، ۱۱/ ۳۱۲ و ۱۲/ ۳۹؛ امین، محسن، ۱/ ۱۹؛ موسوی اردبیلی، ۱/ ۴۲۰).

(همان، ۲۲/ ۲۸۵) و «أمة» (آل کاشف الغطاء، هادی، ۳۵) است که به لحاظ کثرتشان نسبت به سایر فرق اسلامی به این عنوان، نام یافته‌اند (مشکور، ۳۲۹).

مفهوم «عامة» در میان افراد ائمت اسلامی، به آنحای دیگری نیز تبیین شده است: عده‌ای آن را بر غیر موالیان اهل بیت؛ یعنی کسانی که بر مذهب امامیه نیستند حمل کرده‌اند (فتح‌الله، ۲۸۲ و ۳۷۶)؛ طبق این مبنا مخالفان [امامت ائمه]، یعنی کسانی که ولایت شیخین را پذیرفته و آن را مشروع دانسته‌اند، تحت کلمه «عامة» واقع خواهند شد (طباطبایی حکیم، المحکم، ۶/ ۱۹۴)؛ و گروهی دیگر بر این باورند که اهل رأی و قیاس که علل احکام الهی را به صورت حدسی و ظنی استنباط می‌کنند، در این زمره جای دارند (مغنیه، ۴۴۴). بر اساس تعریفی دیگر، مراد از «عامة»، توده مردم و فقیهانی بوده‌اند که پا در رکاب حکام نهاده و تمامی تصرفات ایشان را با استفاده از احادیثی مجعول و ساختگی، تصدیق و توجیه می‌کردند؛ تا جایی که وضع و نشر احادیث (مجعول) به شکل گسترده‌ای در عصر ایشان شیوع یافته است (حکیم، متن/ ۳۵۵).

هر چند امروزه بیش از هر چیز، «عامة» بر اصحاب مذاهب چهارگانه (احناف، مالکیه، شافعی و حنابله) قابل تطبیق است، لیکن مرحوم حکیم چنین اطلاقی را در ارتباط با عامه مورد نظر در بحث حاضر، مردود دانسته و اذعان می‌کند که برخی از ائمه مذاهب اربعه، مانند شافعی (۲۰۴ ق) و ابن حنبل (۲۴۱ ق) در عصر امام صادق (ع) (۱۱۴-۱۴۸ ق) -که عمده روایات مخالفت با عامه مأخوذ از ایشان است-، نمی‌زیسته و کسانی هم که در آن عصر، حضور داشته‌اند، در این حد از صلاحیت برای صدور رأی عام و فراگیر نبودند تا اطلاق لفظ «عامة» بر ایشان و اتباعشان صحیح باشد (همان).

در طرف دیگر، مقصود از «خاصه»، فرقه «شیعه» (خمینی، حسن، ۱/ ۵۸۰)، و به‌طور ویژه، «امامیه اثنا عشریه» است که فقه خود را از امامان دوازده‌گانه معصوم می‌گیرند و از آن رو که نسبت به عامه -که جماعت کثیری را تشکیل می‌دهند- فرقه مخصوصی به‌شمار می‌آیند، این‌گونه نامیده شده‌اند (قراچه‌داغی، ۵۶۳؛ امین، محسن، ۱/ ۲۱).

چنین به‌نظر می‌رسد آنچه تقسیم مخالفان و موافقان خلافت و ولایت ائمه (ع) را در عصر بعد از رحلت پیامبر (ص)، به «عامة» و «خاصه» سبب گشته، صرفاً از جنس غلبه و جودی و کمی پیروان هر دسته بوده است که با مفاهیم «اکثریت» و «اقلیت» جامعه برابری می‌کند؛ و بسان آنچه امروزه در ادبیات ما «عوام» با بار منفی بر افراد بی‌سواد و کم‌اطلاع، و «خواص» با نگاهی برتری‌جویانه بر قشر آگاه و فرهیخته جامعه اطلاق می‌شود، نبوده است؛ و بر این اساس، شاید بتوان در گام نخست، این الفاظ را مفاهیمی خنثی لحاظ کرد؛ هر چند ممکن است در اذهان عرف شیعی آن زمان، به واسطه تشدید تقابل فکری و

فرهنگی ایجادشده میان این دو گروه، لقب «عامّه» به سمت کسب بار معنایی منفی، جهت یافته باشد؛ و در نقطه مقابل در فرهنگ اهل تسنن، بعید نیست با استمداد از تعبیری همچون «الجمهور» و «الجماعة» و حتی «سواد الاعظم» که برای خود به کار می‌برند، با پناه بردن زیر پوشش کثرت، مدّعی احقیّت خویش گشته و به تبع، شیعیان را گروهی منزوی و مخالف جریان عمومی امت، تلقّی کرده باشند؛ هر چند از برخی عبارات علمای ایشان، خلاف این را نیز می‌توان استنتاج کرد (برای نمونه ر. ک: ابن عساکر، ۴۶/ ۴۰۹؛ ابن قیم جوزیه، ۲/ ۳۱۴؛ مناوی، ۴/ ۹۹). به هر صورت، این جهت‌یابی‌ها اعتباراتی در میان اهالی قلمرو اسلامی بوده که ضابط آن را در عرف هر زمان و یا گروه خاص بایستی جویا شد.

تبارشناسی تاریخی لفظ عامّه

بررسی‌های تاریخی نشان از آن دارد که اصطلاح «عامّه» در سه سده نخست اسلام مطرح و متداول بوده است.

نصوص راجع به مخالفت با عامّه در منابع روایی شیعه، با وجود اختلاف تعبیر، از گروه مخالفان شیعه با عناوین «عامّه»، «قوم» و «ناس» یاد کرده که در این میان، مجموعاً در هفت روایت به لفظ «عامّه» تصریح شده است (ابن ابی جمهور، ۴/ ۱۳۳؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۲۷/ ۱۱۸ - ۱۱۹؛ طبرسی، ۲/ ۳۵۷ - ۳۵۸؛ کلینی، ۱/ ۶۷ - ۶۸؛ نوری، ۱۷/ ۳۰۶؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ۲/ ۵۳۱)؛ اولین این روایات (مرفوعه زراهِ) از امام باقر (ع) نقل شده که -بر فرض صحت صدور-، حاکی از این حقیقت است که استعمال لفظ «عامّه» در معنای اهل سنت، نسبت به زمان صدور روایت، یعنی اواخر قرن نخست یا لا اقل اوایل قرن دوم، قطعی است. پنج روایت دیگر از زبان امام صادق (ع) صادر شده، و روایت آخر، به نقل از امام رضا (ع) رسیده است که با لحاظ آن، نهایت استعمال حقیقی این لفظ در معنای مورد نظر، اوایل قرن سوم باید باشد.

کشف مولد این اصطلاح، بررسی‌های دقیق‌تری را در سایر روایات و منابع تاریخی می‌طلبد.

روایاتی از زمان امام علی (ع) در دست است که در آن‌ها نیز لفظ «عامّه» به کار رفته و این امر، نشانگر آن است که دیرینه استعمال لفظ عامّه در معنای مورد نظر به قبل از دوران صادقین (ع) بر می‌گردد (مجلسی، بحار الانوار، ۲۸/ ۲۷۹؛ ۳۱/ ۴۲۲). منابع تاریخی نیز همسو با چنین نظری مؤید کاربرد لفظ «عامّه» در قرن نخست هجری است (نصر بن مزاحم، ۲۸ و ۳۱ و ۵۰؛ ابن قتیبّه، ۱/ ۳۲ و ۳۳ و ۸۳ و ۹۰؛ فسوی، ۲/ ۲۴۶ و ۴۰۲؛ بلاذری، ۵/ ۱۰۲ و ۷/ ۲۷۵؛ مسعودی، ۳/ ۳۲ و ۳۴؛ مقریزی، ۱۳/ ۲۳۲).

قدیمی‌ترین سندی که در آن، کاربرد دو واژه «عامّه» و «خاصّه» در ارتباط با پیروان ائمه در تقابل با

سایر ائمه مشهود است، نامه شیعیان کوفه به سرکردگی سلیمان بن صرد در تسلیت شهادت امام حسن (ع) (۵۰ ق) به برادر بزرگوارشان حسین بن علی (ع) است که در متن نامه این عبارت آمده است: «ما أعظم ما أصیب به الأمة عامة و أنت و هذه الشيعة خاصة...» (یعقوبی، ۲/۲۲۸).

درنگ در الفاظ این سند، نشانگر آن است که دست کم در متفاهم عرفی آن دوران، شیعیان اهل بیت، در برابر عموم ائمه که به آنان «عامة» اطلاق می‌شده، فرقه «خاصه» شناخته می‌شده‌اند؛ و این می‌تواند حاکی از گونه‌ای دودستگی مردم در آن زمان باشد.

از میان مکتوبه‌های کهن روایی شیعه، کتاب‌هایی چون بصائر الدرجات (۲۹۰ ق) و کافی (۳۲۹ ق) پیشگام در ضبط و گردآوری احادیث در بردارنده لفظ «عامة» در معنای اهل سنت هستند (ر.ک: صفار، ۱/۳۶۳؛ کلینی، ۱/۶۸؛ ۴/۸۶؛ ۷/۱۰۰؛ ۸/۲۷۰)؛ این در حالی است که قبل از آن، «عامة» در روایات، بیشتر متضمن مفهوم لغوی «کلیت و شمول» بوده است (علی بن ابی طالب، خطبه‌های ۱۲۷ و ۱۷۲؛ نامه‌های ۵۳، ۵۴، ۵۸؛ علی بن حسین، دعای بیست و سوم؛ حمیری، نص/۵۵، ۷۶، ۱۴۱، ۳۰۸، ۳۳۸، ۳۷۷؛ برقی، المحاسن، ۱/۶۷ و ۱۴۵).

در کتب فقهی امامیه نیز در اوایل قرن سوم، واژه «عامة»، در معنای اهل سنت و در مقابل شیعه مشاهده می‌شود (ر.ک: علی بن موسی، ۲۲ و ۳۶ و ۴۸ و ۲۰۲؛ همان، پاورقی ۱۱۳ و ۱۶۰؛ عریضی، ۴۶ و ۴۷ و ۴۸ و ۵۳ و ۶۵).

در منابع علم رجال نیز در قرن سوم و چهارم، شاهد نخستین اطلاقات واژه «عامة» به معنای مورد نظر هستیم (ر.ک: برقی، رجال البرقی، ۱۷؛ کشی، ۳۳، ۴۵، ۷۰، ۹۲، ۱۰۰، ۱۲۴، ۲۱۰، ۳۹۰، ۵۹۰، ۵۹۱، ۶۱۵؛ مؤخّذ، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۶۱، ۷۵، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۶۰، ۱۸۴، ۱۸۸؛ زراری، ۲۹ و شرح ۲۷، ۳۰، ۵۹، ۸۳، ۸۶).

با این وجود، شاید نتوان برای نقطه آغازین استخدام لفظ «عامة» در معنای اهل سنت، تاریخی قطعی را در نظر آورد، جز آنکه دیرینه این واژه را از باب ترادف با «اهل سنت»، یا تقابل با «خاصه» سنجیده و نوعی هم‌زمانی را برای بروز این استعمالات قائل شد؛ از این روست که می‌توان با ورق زدن منابع تاریخی، نام‌گذاری شیعه به «خاصه» را به زمان ائمه بازگرداند (ر.ک: بلاذری، ۱۱/۳۴۵؛ طبری، ۷/۵۹۳؛ ذهبی، ۴۱/۳۱۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴/۳۳۶)؛ به نحوی که مؤیداتی روایی نیز صحت این ادعا را تأیید می‌کند (کلینی، ۱/۹۶ و ۸/۳۳۳؛ حرّ عاملی، وسائل الشيعة، ۱۰/۴۴؛ مجلسی، بحار الانوار، ۴۹/۲۹۱ و ۵۰/۷۷؛ نوری، ۱۷/۱۸۰؛ بروجردی، ۲/۳۱۷).

نهایت امر، ممکن است در اولین کاربردهای لفظ عامة در معنای حقیقی اهل سنت، به واسطه تعدّد

معانی موجود، یعنی معنای لغوی «جمع و اکثر» و معنای اصطلاحی «اهل سنت»، قائل به نوعی اشتراک لفظی برای این واژه شد.

حاصل سخن آنکه رگه‌هایی از این استعمالات، ابتدا در لغت دیده شده که با سیر از مرحله مجاز و کثرت استعمال، به وضع تعینی، خود را به حقیقتی عرفی نزدیک گردانده؛ و بر اساس شواهد تاریخی و روایی، از دوره صادقین (ع) به نحوی شایع از «عموم مردم»، به «اهل سنت»، و از «نزدیکان و خواص اصحاب ائمه»، به «شیعه» نقل معنا پیدا کرده است؛ و از همان پس، به کارگیری لقب «خاصّه» در مقابل «عامّه»، در منابع و آثار شیعی، متداول گردیده است.

باید افزود که در عرف اهل علم، میزان تبادل معنای «اهل سنت» از واژه «عامّه»، بیش از شیوع لفظ «خاصّه» در ارتباط با مفهوم «شیعه» به نظر می‌رسد؛ و این، شاید به دلیل تداول لغت «عامّه» در این معنا باشد؛ بر خلاف «خاصّه»، که برداشت معنای «شیعه» از آن به قرینه‌ای در کلام نیازمند است.

در هر حال، برای کارایی بخشیدن به مرجح مخالفت با عامّه، بایستی به دنبال زمان پیدایش تشکلی به نام شیعه و تقابل آن با قشر عامّه یا اهل سنت، و تشکیل ساختار فکری و هویتی و فقهی متمایز آن دو گشت و این امر، ما را به زمانی قریب به اواخر سده نخست رهنمون می‌شود که به صورت قطعی می‌توان شیعه را به عنوان مکتبی متکامل در نظر آورد؛ هر چند بذره‌های اولیه تشیع در زمان پیامبر اکرم (ص) افشاند شده (امین، محسن، ۱۹/۱؛ آل کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۸۷) و در تقابل بنی‌هاشم و علویان، و سایر طوایف قریش، خود را نشان داده است، و بعدها در وقایع مختلف از سقیفه (ابن‌خلدون، ۱/۱۹۷)، جنگ جمل (ابن‌ندیم، ۲۱۷) و صفین (فتیاض، ۳۷)، این تشکل، واقعیت ملموس‌تری یافته و در تقابل با حزب عثمانی شناسایی شده است، اما به اعتقاد گروهی، در طول سده نخست قمری، در روزگاری پیش از دوره امامت امامان باقر و صادق (ع) که هنوز تعالیم امامیه به صورت مبسوط به شیعیان عرضه نشده بود، به طور طبیعی نباید به جست‌وجوی گروهی خاص از شیعیان، دست کم با عنوان مشخص امامیه پرداخت (موسوی بجنوردی، ۱۵۹/۱۰ مدخل امامیه).

صرف نظر از آغاز تسمیه گروه پیروان ائمه به «شیعه» یا «امامیه»، به رغم آنکه ابعاد فقهی این شاکله در زمان صادقین (ع) برجسته و متمایز شده، اما تشیع فقهی را نیز به‌مانند تشیع سیاسی، بایستی پدیده‌ای تدریجی و ذو مراتب به حساب آورد؛ به طوری که نمی‌توان پذیرفت قبل از دوره این دو امام بزرگوار فقه شیعی به هیچ نحو، وجوه ممیزه‌ای با احکام اهل سنت نداشته است.

در دو دهه گذار از سده اول به سده دوم قمری، همزمان با شکل‌گیری نخستین مذاهب فقهی اهل سنت، امام محمد باقر (ع) به شناساندن اسلام بر پایه احادیث پیامبر (ص) و تبیین هر چه بیشتر مبانی

اندیشه شیعیان پرداخت و بدین سان مکتب فقهی شیعه را پایه گذاشت (صابری، ۱۸۵/۲). در این زمان، تنازع میان دو مفهوم، یعنی عقیده اجماعی جامعه و مرجعیت احادیث منقول از پیامبر (ص) بر فتوای فقهی غلبه داشت؛ اگرچه هنوز تمایز شیعه و سنی به حد وضوح، متبلور نشده بود (لالانی، ۱۶۴). به هر روی، عرضه شدن مکتب فقهی شیعه به عنوان مکتبی متمایز از مکاتب اهل سنت (مکتب حدیث و مکتب رأی)، از خصوصیات قرن دوم هجری است که دقیقاً مصادف با عصر ائمه صادرکننده روایات مخالفت با عامه است؛ که با توجه به گسترش مذاهب فقهی غیر شیعی در این عصر، ضرورت حکم اخذ به مخالف با عامه را در پناه تقیه بیش از هر دورانی آشکار می‌کند؛ و البته عدم استقلال کامل فقه شیعی تا این زمان، مؤیدی بر همین برداشت خواهد بود؛ هر چند همان‌طور که برخی احتمال داده‌اند فرضیه اجرای چنین حکمی در اعصار پیش از این نیز دور از ذهن نیست (ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ۶۱/۸۶؛ همو، مرآة العقول، ۱۷۲/۱۳؛ بحرانی، الحقائق الناضرة، ۴۱۹/۳؛ تبریزی، جواد، ۲۹۵).

قلمرو مصداقی عامه

حال که مراد از لفظ عامه و نیز زمان شروع امر به اخذ مخالف عامه مشخص شد، هنگام آن فرا رسیده تا قلمرو عامه به لحاظ مصداقی نیز مورد سنجش قرار گیرد؛ هر چند ظاهر اخبار در این زمینه مخالفت با جمیع العامه را می‌رساند (طباطبایی، ۷۱۷)، لیکن علمای اصول به این ظهور، بسنده نکرده و در مجموع، چهار قول یا وجه در مسئله ظاهر گشته است:

۱) جمیع العامه در عصر صدور روایات (نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، ۹۸۶/۲)؛ بدین نحو که عامه دارای قول واحدی در مسئله باشند.

نراقی پسر (ملاً احمد) در تأیید رأی پدر، مخالفت با مذهب بعضی از عامه یا یکی از ائمه اربعه ایشان یا حتی هر چهار مذهب را کافی ندانسته و مخالفت را با جمیع یا غیر نادر از ایشان محقق می‌داند (نراقی، مناهج الاحکام، ۳۱۹/۱؛ همو، اساس الاحکام، ۵۱۰).

با تنزل از اجماع همگانی، موافقت «اکثریت عامه»، با لحاظ صدق استغراق عرفی^۱ (انصاری، ۲/۸۱۱) و نیز «مشهور عامه» به گونه‌ای که در مخالفت با آنان مظنه ضرر و خوف برود (محمّدی بامیانی، ۶/۴۳۱) نیز در راستای همین قول، قابل ارزیابی است.

۲) بعضی العامه‌ای که قصات و حکام عامه بدان تمایل بیشتری دارند (تبریزی، موسی بن جعفر،

۱ - بایستی بدانیم که هر چند ظاهر اطلاق «العامه»، شمول تمامی افراد است، اما تحقق چنین استغراقی حقیقتاً متعذّر، و اطلاع یافتن بر آن بعید است؛ لذاست که پیروان این اندیشه، با ملاک عرف به اخذ چنین رأیی روی آورده‌اند (طباطبایی حکیم، التنقیح، ۶/پاورقی ۴۴۱؛ همو، المحکم، ۶/۱۹۲).

(۶۲۹).

این رأی با پذیرش موافقت نسبی، قابل تفسیر است؛ موافقتی که در مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱/ ۶۸، ۱۰)، در طول موافقت با خود عامّه عنوان شده است؛ و البته فرض مقبوله در انتخاب این دامنه مصداقی، مربوط به جایی است که هر دو خبر، موافق با عامّه بوده و عامّه در مسئله، رأیی واحد نداشته باشند؛ بدین نحو که یکی از دو خبر، موافق فتوای فقها و مفتیان عامّه، و خبر دیگر در توافق با رأی قضات و حکام ایشان باشد؛ که در این فرض، احتمال تقیه در خبر دوم بیشتر بوده و لذا مطروح خواهد شد.

به موجب چنین نظریه‌ای، در تعیین گستره عامّه، جریان فقهی مورد حمایت حکومت ملحوظ خواهد بود؛ و چه بسا در مسائل متعدد فقهی، رأی مذاهبی چند، مورد حمایت نظام حاکم وقت قرار داشته باشد؛ از این روی، الزامی در تکیه بر یک مذهب خاص وجود ندارد.

آقای سیستانی بر همین اساس، تنها در مواردی فرض صحیحی برای تقیه در نظر می‌آورد که سلطه حاکم از فقیه‌ی حمایت می‌کرده و فتاوای او را رسمی می‌دانسته است؛ همانگونه که معمولاً نسبت به قضات عامّه چنین حمایتی از سوی حکام وجود داشته است؛ و الا طبق گفته ایشان، نسبت به فقهایی از عامّه که مورد حمایت سلطه نبوده‌اند، تقیه معنایی ندارد (حسینی سیستانی، ۵۰۱ و ۵۰۷ و ۵۱۲).

به علاوه این فرضیه که با توجه به ادله موجود، مجرای تقیه از اساس در شئون حکومتی است، و مسائل فقهی نیز تنها در صورتی مشمول حکم تقیه خواهند شد که اجرای آن، جزء اختیارات حاکم جامعه اسلامی باشد (جعفری هرنندی، ۳۴ و ۳۹)، موجب تقویت این رأی می‌شود.

۳) بعضی العامّه‌ای که احتمال تقیه امام (ع) از ایشان می‌رفته است (طباطبایی یزدی، ۵۲۱)؛ در این فرض نه تنها تعدّد عامّه؛ بلکه کثرت ایشان نیز شرط نیست (رشتی، ۴۴۵).

همچنین این نظر، موردی را در بر می‌گیرد که یکی از دو خبر، موافق با بعضی از عامّه بوده و باقی ایشان در مسئله رأیی نداشته باشند و سکوت کنند، یا حتی مخالف هر دو خبر باشند (طباطبایی یزدی، ۵۲۱ - ۵۲۲). در چنین صورتی گرچه خبر دیگر، مخالف با هر دو گروه عامّه است، اما چنین ترجیحی میان دو خبری است که یکی از آن دو موافق با عامّه، و دیگری مخالف ایشان است و فرض ما نیز مربوط به جایی است که هر دو خبر، موافق با عامّه نباشند (طباطبایی حکیم، التتبیح، ۶/ پاورقی ۴۴۱).

۴) اگر الف و لام موجود در لفظ «العامّه» را ال عهد ذهنی در نظر آوریم، بر این اساس، بایستی مراد از عامّه را به اکثریت مسلمانان پیرامون خاصّه در زمان صدور روایات تفسیر کرد؛ که طبق این رأی، محدوده شمول این لفظ تنها در شهرهای صدور روایات خواهد بود؛ و با توجه به اینکه اکثر روایات مخالفت با عامّه از امامان مستقر در شهر مدینه، یعنی امام باقر و امام صادق و امام رضا (ع) صادر شده است، باید منظور از

عامّه را اهل سنت مستقرّ در این شهر دانست.

قلمرو موضوعی موافقت و مخالفت

با گذر از تبیین مفهومی و مصداقی عامّه، بایستی قلمرو مرجّح مخالفت با عامّه به لحاظ متعلّق موافقت و مخالفت را نیز به بحث نشست؛ اما پیش از آن، شایسته است کمی راجع به مناط مرجّحیت مخالفت با عامّه سخن گفت:

هر چند علمای اصول در مقام ملاک‌یابی این مرجّح، بر موازین متعددی انگشت گذاشته‌اند، به نحوی که تعبّد محض (محقق حلّی، ۲۲۵)، موضوعیت (مطلوبیت ذاتی) (آملی، ۴۹۷)، طریقیّت به واقع (نائینی، ۷۸۹/۴؛ عراقی، ۴/قسم ۱۹۹/۲)، تقیه (ابن شهید ثانی، ۲۵۵) و القای خلاف (سبزواری، تهذیب الاصول، ۱/۱۸۳) مجموعه ملاک‌هایی را تشکیل می‌دهد که در کلام ایشان بروز و ظهور داشته، اما قابل دفاع‌ترین معیار که نزد فقها نیز نمود عینی یافته، معیار تقیه است (بحرانی، الدرر النجفیه، ۱/۳۱۲؛ صاحب جواهر، ۱۳/۵۵)؛ که امر به مخالفت با عامّه را راهی برای کشف تقیه‌ای بودن صدور روایت موافق عامّه قرار داده و در نقطه مقابل، صدور خبر مخالف را به جهت بیان واقع دانسته یا لاقبل نسبت به خبر دیگر، احتمال تقیه را در آن اضعف می‌شمرد (قزوینی، ۷/۶۵۹).

حال در ارتباط با متعلّق موافقت و مخالفت می‌توان گفت: هر چند نصوص روایات موجود در این باب، در مخالفت با اخبار عامّه صراحت دارد، امّا به نظر می‌رسد تعمیم این مخالفت به سایر مستندات عامّه نیز خالی از وجه نباشد، چنانکه برخی نیز بر همین عقیده‌اند؛ و بر این اساس می‌توان مراد از مخالفت با عامّه را اعمّ از مخالفت با اخبار یا فتاوا یا عقائد یا رفتارهای عینی توده‌های اجتماعی و پیروان مذاهب عامّه، و یا احکام و رویه‌های قضات آنان دانست (ر.ک: انصاری، ۲/۸۱۱؛ طباطبایی یزدی، ۵۲۰).

شهید صدر از جمله کسانی است که نسبت به این تعمیم، نظر مساعد نشان داده و معتقد است تعدّی از موافقت و مخالفت با اخبار عامّه، به موافقت و مخالفت با آرا و فتاوی علمای ایشان صحیح به نظر می‌رسد؛ چه آنکه امر امام (ع) در اخذ به مخالف عامّه و طرح موافق آن‌ها، امر تعدّی محض نیست، بلکه حکمی مبتنی بر این امر است که به موجب موقعیت خاصی که ائمه معصوم در آن قرار داشتند و جوّ تقیه‌ای که بر عصر آنان حاکم بود، ایشان: در مسائل، موافق با فتاوی علمای ائمه مذاهب پاسخ می‌دادند؛ بنا بر این، همان سببی که موجب ترجیح خبر مخالف با اخبار عامّه شده (راه‌یابی احتمال تقیه در یکی از دو خبر متعارض)، در خبر مخالف با آرای علمای ایشان نیز جاری است؛ در نتیجه بر اساس مناسبات حکم و موضوع، امکان تعدّی از اخبار عامّه به آرای ایشان نیز وجود دارد (صدر، دروس، ۱/۴۶۳ - ۴۶۴؛ همو،

بحوث، ۳۵۸/۷).

به علاوه با تقویت ملاک تقیه در پذیرش مرجّحیت مخالفت با عامّه، بایستی توجه نمود که مخالفت با اخبار شاذّ مطرود، فی حدّ نفسه، ظرفیت کمتری در اِعمال این مرجّح دارد؛ در قیاس با مخالفت با اخبار مشهور مورد عمل نزد عامّه، که صدور روایات تقیه‌ای موافق با آن‌ها ظنّ قوی‌تری را در مجموع برمی‌انگیزاند؛ در نتیجه شاید بتوان بسان همان مطلبی که در رابطه با تلازم شهرت در مقام نقل و فتوا قابل باور است (خمینی، روح‌الله، ۱۷۷)، مدعی گشت که صرف مخالفت با اخبار، موضوعیتی نداشته و ضروری است قلمرو اصلی اِعمال چنین مرجّحی را در عرصه فتاوای مستند به اخبار، دنبال نمود. محمدسعید حکیم نیز به این مهمّ، تفتّن یافته و با تحلیل مبنای اخبار به لحاظ کاشفیت از رأی عامّه، و مناسبت اخذ این نظر با ملاک تقیه، تعمیم به فتاوای عامّه را صواب انگاشته و آن را مختصّ اخبار معمولّ بها نزد عامّه می‌داند (طباطبایی حکیم، المحکم، ۱۹۲/۶).

در همین راستا فقها نیز در مقام به‌کارگیری این مرجّح، مخالفت را از اخبار عامّه به فتاوا (استرآبادی، ۵۶۹؛ نراقی، مستند الشیعه، ۳۴۴/۶ و ۳۰۳/۷)، اِعمال (بهبهانی، مصابیح الظلام، ۳۱۱/۸؛ صاحب جواهر، ۱۴۶/۱۴) و حتی عقائد (حرّ عاملی، الفوائد الطوسیه، ۴۲۷) ایشان تعمیم داده‌اند.

البته شمول این مرجّح نسبت به عمل و فعل عامّه قابل تردید است؛ زیرا مقصود از موافقت عملی با عامّه، در مورد اِعمالی است که مستند به روایت یا مذهب فقهی خاصی از سوی ایشان است، نه آن دسته از اِعمالی که در نظر خود آنان و طبق مبانی ایشان نیز دارای مشروعیت نیست؛ و با لحاظ مورد روایات مخالفت با عامّه که در آن، سخن از تعارض دو حدیثی است که از سوی امام (ع) صادر شده، یعنی دو حدیثی که همه شرایط حجّیت و اعتبار را داراست، جز اینکه یکی از آن دو موافق و دیگری مخالف با عامّه است و عرضه بر عامّه راه حلی برای علاج تعارض، شمرده شده، -با عنایت به قرینه تقابل روایات خاصّه با عامّه- بایستی معیار را امری قرار داد که در نزد عامّه، دارای مشروعیت باشد و آن، اخبار مقرون به فتاوای ایشان است، نه هر گونه عملی در اوساط عمومی، گرچه فاقد پشتوانه روایی، نظری و فتوایی باشد. با این تقریب، استفاده از اخبار این باب برای حمل بر تقیه روایات موافق با فعل و عمل عامّه و جاهتی ندارد (ر. ک: صفری، ۳۹۶ - ۳۹۷).

نقد و تحلیل آراء

مطالب گذشته، آوردگاه اقوالی بود که از سوی فقها و اصولیان در باب قلمرو عامّه قابلیت طرح یافته بود؛ اینک ضروری است تا نقدهای وارد بر هر نظریه و نیز نتایج التزام به هر یک را مورد بررسی قرار داده و

نظریه صائب را در مسئله شناسایی کنیم:

ا) طبق رأیی که موافقت جمیع یا اکثریت عامه را مبنا قرار می‌دهد، مسئله از سوی افرادی با نقد مواجه شده است؛ و آن اینکه در زمان صدور روایات خاصه، و به خصوص روایات متعارض، عامه در بسیاری از احکام و مسائل، متفق و هم‌رأی نبوده، بلکه تفاوت دیدگاه‌های ایشان در بعضی از مسائل، از اختلاف نظر میان آن‌ها و شیعه کم‌تر نبوده است؛ بنا بر این، قائل شدن به این مبنا، مصادیق بسیار اندکی را نسبت به کل موارد حمل بر تقیه در بر خواهد داشت که با حجم صدور این روایات و دغدغه خاطر اصحاب، هماهنگ نیست (صفری، ۳۸۷ - ۳۸۸).

به علاوه بنا بر این نظر که در بحث مرجحیت مخالفت با عامه، موافقت روایت با جمیع یا اکثریت ایشان شرط باشد، در اعصار حاضر، این إشکال روی می‌نماید که تحصیل موضوع این مرجح در حق ما صرف ادعا باقی می‌ماند؛ چرا که احراز موافقت تمامی عامه یا اکثریت ایشان، به دلیل حصری نبودن مذاهب آنان در چهار مذهب شناخته شده حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه (ر.ک: بهبهانی، الفوائد الحائریه، ۲۲۰ - ۲۲۱؛ نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، ۹۸۶/۲؛ میرزای قمی، ۶۰۳/۴ - ۶۰۴) و نیز عدم انحصار در تعدادی مشخص، قریب به ناممکن است و با عدم امکان علم و یا حتی ظن به اینکه روایتی موافق با مذهب جمیع العامة یا اکثریت ایشان است، باب ترجیح به این مرجح، منسذ خواهد شد (رشتی، ۴۴۵).

البته با رجوع به روایات متعارض و نیز کتب فقهی فقه‌های شیعه، به موارد فراوانی برخورد می‌کنیم که اخبار متعارض هر کدام موافق با مذهبی از مذاهب عامه است و این مطلب با استغراقی بودن «العامة» منافات دارد؛ و از این روست است که در کلام غیر معدودی از فقها عدم اختلاف عامه به عنوان شرط اساسی حمل بر تقیه قلمداد شده است (برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، ۵۴/۷؛ محقق سبزواری، ۴۳۲/۲؛ فیض کاشانی، ۳۴۴/۲؛ بهبهانی، مصابیح الظلام، ۲۰۳/۱۰؛ عاملی غروی، ۲۴۸/۱۹ - ۲۴۹؛ طباطبائی، کربلایی، ۳۸۹/۳).

باید بدانیم امور یادشده خدشه‌ای بر اصل اشتراط موافقت جمیع العامة وارد نمی‌کند؛ چه آنکه طبیعی است با پذیرش هر نظریه بایستی به نتایج آن نیز ملتزم گشت؛ و در این مورد، با توجه به تكثر مذهبی موجود، در مجموع، موارد اندکی را می‌توان به عنوان کارکرد حذاقلی مخالفت با عامه در نظر آورد، نه آنکه بدین سبب، مرجحیت مخالفت با عامه را از اساس، زیر سؤال برد.

درک این نکته نیز ضروری است که لحاظ استغراق، تنها در مواردی صحیح به نظر می‌رسد که نتوانیم از هیچ جهت، به تشخیصی در مسئله نائل آییم؛ و این در حالی است که بر پایه قواعد اصولی، به تبعیت از

قرینه می‌توان شرایطی را فراهم دانست که از لفظی عام، اراده خاص شود؛ بنا بر این، در صورت کشف قرآنی که از موقعیت دقیق مکان و زمان صدور، و همچنین وضعیت عامّه به لحاظ تکثر یا تجمع آرا و نیز واقعیت تقیه در محیط اجتماعی خاصی از اهل سنت، پرده برمی‌دارد، خصوص عامّه شناسایی شده، ملاک مخالفت و موافقت قرار می‌گیرد و الا در صورت عدم وجود قرائن در این زمینه، صدق عرفی «العامّه» قطعاً در مسائلی خواهد بود که از نوعی یکپارچگی فکری مذاهب سنی حکایت می‌کند.

جدای از اینکه در موضوعاتی همچون حرمت متعه نکاح (طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۵۱/۷)، جواز مسح بر کفش (همو، الاستبصار، ۶۶/۱)، آمین گفتن بعد از قرائت حمد (کاشف الغطاء، ۱۶۲)، عدم اکمال سوره در قرائت نماز (سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۵۴/۶)، دخول وقت مغرب به استتار قرص (صاحب جواهر، ۱۱۰/۷ - ۱۱۱) که می‌توان کلّ عامّه را در مقابل خاصّه قرار داد و به عنوان مرزهای شاعری عامّه از آن یاد کرد، چنانچه مضمون خبری موافق با عامّه باشد، این موافقت، خود، اماره تقیه در آن خبر بوده و دیگر مخالفت با عامّه نه به عنوان معیار در ترجیح، بلکه به عنوان ممیز و مقوم حجّیت خبر محسوب می‌شود و موجبات طرح خبر موافق را فراهم می‌آورد.

ب) صدق ادعای بعضی العامّه با لحاظ تقیه امام (ع) نیز منوط به این امر است که «الف و لام» موجود در کلمه «العامّه» را دالّ بر جنس بدانیم؛ زیرا در جنس، کمّیت و کیفیت خاصی لحاظ نمی‌شود (رشتی، ۴۴۵؛ صفری، ۳۸۹)؛ توضیح اینکه هر گاه به واسطه قرینه‌ای عقلی یا نقلی، از اسم جمع معرفّ به آل، استغراق اراده نشود، مراد از آن به لحاظ عرفی و شرعی، جنس صادق بر قلیل و کثیر خواهد بود؛ و در این بین، تفاوت قائل شدن میان موافقت یکی از دو خبر با یک نفر از عامّه با -مثلاً- سه نفر یا بیش از آن، منطقی نیست و با دست برداشتن از اشتراط موافقت جلّ یا اغلب، دیگر فرقی میان سایر مراتب، وجود نخواهد داشت (رشتی، ۴۴۶).

طبق این نظر، هر جا که گروهی از اهل سنت با نظریه‌های فقهی در زمان صدور روایات یافت شوند، مشمول اطلاق لفظ «عامّه» خواهند بود؛ هر چند بهتر است با عقب‌نشینی از چنین اطلاقی در مسئله، قید قابل اعتنا بودن را ضمیمه بعضی العامّه دانست؛ همان‌گونه که فرض موافقت و مخالفت با دو خبر متعارض در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره نیز با مخالفت بعضی معتدّبه -و نه شاذ- در تناسب است (طباطبایی حکیم، الکافی، ۵۸۹/۲).

ج) اشکال آن وجهی که عامّه شهر صدور روایات مخالفت با عامّه را گزینه‌ای پیش روی جهت تحدید مسئله قرار می‌داد، در این است که گرچه روایات فرمان‌دهنده به اخذ مخالف عامّه از امامان مستقرّ در مدینه صادر شده است، اما تعارض در اخبار، منحصر به روایات این ائمه نیست، بلکه به مواردی از

تعارض در میان اخبار ائمه ساکن در عراق، مانند امام هادی و امام حسن عسکری (ع) و حتی امام رضا (ع) در هنگام سکونتشان در خراسان نیز برخورد می‌کنیم که بر اساس آن نمی‌توان به صرف صدور روایات اخذ به مخالفت عامه از امامان در مدینه، معیار در روایات سایر امامان را نیز عامه این شهر دانست (صفری، ۳۸۶ - ۳۸۷).

همان‌طور که دیدیم اکثر فرضیه‌های موجود در مسئله، با ایرادهایی چند همراه است و تنها فرضیه خالی از اشکال، گزینش رأی مختار و مورد حمایت حکومت عصر صدور روایات است که با واقعیات تاریخی نیز همسویی شدیدی دارد (ر.ک: حسینی سیستانی، ۵۰۶ - ۵۰۹).

اکنون در تحلیل نهایی و ارائه راهکارهای انضباط‌بخشی به ترجیح بر اساس مخالفت با عامه می‌توان گفت:

با التفات به این نکته که اکثر روایات مخالفت با عامه از امام صادق (ع) نقل شده و در زمان حیات آن بزرگوار، مذاهب و آراء فقهی، بسیار متنوع بوده، چنانچه اهل هر سرزمین و دیاری از فقیه یا فقهایی چند پیروی می‌کرده،^۱ با وجود تکثری این چنینی در آراء اهل سنت، تشخیص موافقت یا مخالفت با عامه کاری بس دشوار است. علاوه بر این، تحقیق ثابت می‌کند که مضامین و احکام صادره از ائمه در پاره‌ای موارد، موافق با بعضی از مذاهب اهل سنت و مخالف با برخی دیگر بوده است؛ نتیجه آنکه تنها در احکامی که همه یا اغلب فقهای اهل سنت در آن، متفق القول بوده و روایات وارده در منابع آن‌ها نیز از مضمون واحدی برخوردار باشد، می‌توان با سهولت بیشتری موافقت و مخالفت با عامه را به‌دست آورد.

اما در صورت موافقت هر دو خبر با نظر جمعی از اهل سنت، راه حلّ تعارض، -بر مبنای احتمال تقیه امام (ع) از دستگاه حکومت-، در مخالفت با گرایش غالبی حکام و قضات ایشان است، و با مدار قرار گرفتن میل قضات در مسئله، موافقت خبر دیگر با رأی سایر عامه (غیر قضات)، تردیدی در اجرای این مرجّح ایجاد نمی‌کند.

با نبودن چنین گرایشی در میان قضات و حکام، یا موافق بودن یکی از دو خبر با بعضی العامة و موافقت خبر معارض با جمعی دیگر از ایشان، می‌توان ملاک را ظن به تقیه نسبت به یکی از دو خبر با ملاحظه عصر حضور امام (ع) و شهر سکناى ایشان و قضات زمان و شهر حضرت (ع)، و سایر امارات تقیه قرار داد؛ و البته در چنین صورتی عمل به این مرجّح از دایره مفاد نصوص، خارج شده و از باب ترجیح به واسطه هر مزیتی خواهد بود.

۱ - به طور مثال، کوفیان بر فتاوی ابوحنیفه و سفیان ثوری، و مکیان بر فتاوی ابن جریج، و مدنیان بر فتاوی مالک بن انس، و بصریان بر فتاوی عثمان و سواده، و شامیان بر فتاوی اوزاعی و ولید، و مصریان بر فتاوی لیث بن سعد، و اهالی خراسان بر فتاوی عبدالله بن مبارک زهری بوده و دیگرانی همچون سعید بن مسیب و عکرمه و ربیعۃ الرأی و محمد بن شهاب زهری نیز حضور داشته‌اند (انصاری، ۸۱۲/۲).

بر اساس سایر موازین (غیر از معیار تقیه)، در صورت اختلاف و تکثر آراء در میان نظرات عامّه، این مرجّح از کار خواهد افتاد، جز آنکه به جهت وجود رأی اکثریت در یک سو، و یا قرینه‌ای دیگر، ظنّ به فساد نسبت به یکی از دو خبر ایجاد شود (طباطبایی یزدی، ۵۲۳).

تأمّلاتی پیرامون کاربردهای فقهی مخالفت با عامّه

اکنون وقت آن است که ببینیم فقها در مقام کاربست مخالفت با عامّه بر فرض صحّت چنین مرجّحی، با توجه به عدم انضباط مذاهب عامّه در زمان صدور (بحرانی، الحدائق الناضرة، ۲۳/۲۲۵؛ بهبهانی، مصابیح الظلام، ۶/۳۰۰)، چگونه عمل کرده‌اند.

إشکال بدین بیان رخ می‌نماید که تشخیص مخالفت با عامّه در میان روایات، بر اساس اختلاف بین فقه‌های عامّه، و یقین حاصل نشدن به موافقت و مخالفت در اکثر این موارد، به دلیل عدم علم و اشراف کامل بر اوضاع و شرایط حاکم بر زمان و مکان صدور روایات تقیه‌ای، از جمله موقعیت امام (ع)، راوی، سلطان هم‌عصر ایشان و مذهب مورد تأیید وی، دشوار خواهد بود (موسوی زنجانی، ۱۵۵)؛ به علاوه عدم شناخت تمامی مذاهب منتشر شده در زمان بروز تشّت آراء فقهی و انقراض برخی مذاهب فردی پس از مدتی (سبحانی، ۵۷)، و نیز عدم تدوین قضاوت‌های قضات و حکام ایشان به مانند احکام فقهی در منابعی مکتوب، جهت تطبیق و سنجش موافقت‌ها و مخالفت‌ها (حسینی سیستانی، ۵۰۹) به عنوان موانعی در مسیر اجرای دقیق این مرجّح، پیش روی فقیه قد علم می‌کند.

در اینجا برای نمونه به مواردی از کاربردهای غیر مطمئن فقها در حمل بر تقیه به جهت مخالفت با عامّه اشاره می‌کنیم:

۱. سید مرتضی با استناد به کلام ابن جنید، در مورد حکم تعویض کالا به قصد فرار از پرداخت زکات، اخبار جواز فرار را بر تقیه حمل کرده و آن را به عنوان مذهب جمیع مخالفین بیان نموده است (علم‌الهدی، الانتصار، ۲۲۰).

این در حالی است که فقه‌های اهل سنت در این مورد، دارای دو قول هستند؛ به نحوی که ابوحنیفه و شافعی فرار را جایز دانسته و مالک و احمد بن حنبل آن را روا نمی‌دانند (بهبهانی، مصابیح الظلام، ۲۰۳/۱۰؛ منتظری، ۲۵۳/۱)؛ و در نتیجه این اختلاف آراء بایستی به بررسی شرایط تاریخی در مسئله پرداخت. روایات حاکی از حکم جواز فرار، در منابع روایی، از امام صادق و امام کاظم (ع) نقل شده است (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۹/۱۵۹-۱۶۲)؛ و در میان دو نفری از عامّه که رأیشان مطابق روایات جواز فرار است، آرای ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ ق) را به دلیل عدم حمایت حکومت از وی در زمان حیاتش در تقابل

با روایات امام صادق (ع) نمی‌توان مطروح دانست (ر.ک: حسینی سیستانی، ۵۱۰ - ۵۱۲)؛ و تنها در دوره امامت امام کاظم (ع) به بعد که مذهب وی توسط شاگردانش رواج یافته و از پشتیبانی حکومت برخوردار گشته، می‌توان حمل بر تقیه کرد (ابوزهره، ۳۶۲ - ۳۶۳). البته به این نکته نیز باید توجه داشت که آنچه در این دوران به عنوان مذهب ابوحنیفه اشتها یافته، حاصل اجتهادهای شاگردانش بوده که با نظریات ابوحنیفه عیناً تطابق ندارد (صفری، ۵۲۵)؛ اما اقوال شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴ ق) را به دلیل تأخر زمانی نمی‌توان در موافقت با روایات امام صادق (ع) (۱۱۴ - ۱۴۸ ق) حمل بر تقیه کرد؛ همچنین نسبت به روایات امام کاظم (ع) بایستی اذعان کرد که وی تا سال ۱۸۶ ق (آغاز فقه قدیم)، مکتب فقهی قابل ارائه‌ای نداشته تا به واسطه آن، تقیه در دوران امام کاظم (ع) (۱۴۸ - ۱۸۳ ق) از وی صورت پذیرد (ابوزهره، ۴۴۵).

۲. در باب اطعمه و اشربه، شیخ طوسی روایتی از امام صادق (ع) را که دال بر حرمت شیر گوسفند مرده است به جهت موافقت با مذاهب عامّه حمل بر تقیه می‌کند (طوسی، تهذیب الاحکام، ۷۷/۹). حال آنکه مسئله در میان عامّه اختلافی است و تنها مالک و شافعی و احمد بن حنبل - در یکی از دو قولش - قائل به حرمت شیر دوشیده شده از گوسفند مرده هستند (علامه حلی، ۳/۲۰۴؛ ابن‌قدامة، ۱/۶۱)؛ و طبق آنچه گفتیم در فرض تکثر آراء اهل سنت در اولین گام، بایستی رأی مورد حمایت حکومت، مورد بررسی قرار گیرد و آلا با توجه به زمان و مکان صدور روایت موافق با عامّه مسئله، قابل پیگیری خواهد بود؛ در این مورد از سویی شافعی و احمد (۱۶۴ - ۲۴۱ ق) در عصری پس از حضور امام صادق (ع) ظهور کرده‌اند که نمی‌توان در موافقت با ایشان، روایات امام (ع) را حمل بر تقیه کرد؛ و از سوی دیگر، تعیین وضعیت در این مسئله جزء اختیارات حاکم جامعه اسلامی نیست تا بتوان فتوای مالک را از نظر حمایت سلطه، مورد سنجش قرار داد؛ در نتیجه تنها با ملاحظه مکان حضور امام (ع) که در شهر مدینه اقامت داشتند و اینکه تمامی فعالیت‌های مالک نیز در این شهر بوده، احتمال تقیه امام (ع) از آرای او قابل طرح خواهد بود (ر.ک: صفری، ۵۱۷).

۳. فاضل هندی روایتی از امام باقر (ع) را با این مضمون که اگر رؤیت هلال ماه شوال تا زوال خورشید روز بعد از آخرین روز ماه رمضان به تعویق بیفتد بایستی روز بعد (دوم شوال) برای خواندن نماز عید خارج شوند (حُرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۷/۴۳۳)، حمل بر تقیه کرده است (فاضل هندی، ۴/۳۳۶).

در حالی که این مسئله از موارد اختلافی میان اهل سنت شمرده می‌شود (طباطبائی کربلایی، ۳/۳۸۹)؛ به نحوی که تنها گروهی از عامّه (اوزاعی، ثوری، اسحاق، ابن‌منذر و احمد بن حنبل) قائل به این نظرند (علامه حلی، ۶/۳۸؛ ابن‌قدامة، ۲/۲۵۲)؛ در این بین، اسحاق بن راهویه (۱۳۵ - ۲۳۷ ق)، احمد بن حنبل و ابن‌منذر (۲۴۱ - ۳۱۸ ق) بعد از دوران امام باقر (ع) ولادت یافته‌اند؛ و به کلی از دایره سنجش

معیار مخالفت با عامّه در این مسئله کنار گذاشته می‌شوند؛ اما سفیان ثوری (۹۵-۱۶۱ ق) مورد حمایت حکومت قرار نداشته، تا آنجا که منصور، اراده قتل وی را کرده و او نیز از ترس سلطان وقت، متواری بوده است (حیدر، ۱/۱۶۳)؛ نسبت به اوزاعی (۸۸-۱۵۷ ق) هر چند به لحاظ پشتیبانی و حمایت از سوی حکومت، شرط تقیه فراهم بوده (حیدر، ۱/۱۶۵)، اما با توجه به اینکه وی در منطقه شام سکونت داشته، نمی‌توان روایات امام باقر (ع) را که عمده تقیه ایشان از فقهای حجاز و عراق بوده، به جهت موافقت با مذهب او حمل بر تقیه کرد (صاحب جواهر، ۳۶/۲۶).

آنچه شاهد بودیم عدم برخورداری عرصه فقه از دقت لازم در مسئله مخالفت با عامّه، و اِعمال خارج از ضابطه این مرجّح بود؛ چه آنکه در این مثال‌ها از هیچ‌یک از ضوابط مزبور، پیروی نشده، و بدون لحاظ صدق استغراق عرفی عامّه، شناسایی جریان مورد حمایت حکومت و قضات، و یا در نظر داشتن شرایط زمانی عصر صدور روایات، تنها بر اساس رأی از عامّه که در مسئله وجود داشته، موافقت و مخالفت سنجیده شده است؛ در حالی که با حصول نتایج به‌دست‌آمده، انتظار می‌رفت فقها نیز در پی اِعمال ضابطه‌مند مرجّح مخالفت با عامّه برآمده و در پرتو همین ضوابط، موافقت و مخالفت را در به‌کارگیری این مرجّح سنجیده باشند؛ حال آنکه رخنه این بی‌انضباطی به صورتی دامن‌دار در کلام کثیری از فقها، بیش از پیش ضرورت بازنگری فقه شیعه را در این زمینه یادآور می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. منصرفاً لیه لفظ «عامّه» که در لغت با مفهوم «کلیّت و شمول» برابری می‌کند، به وضع تعینی و بر اساس کثرت استعمال، «گروه اهل سنت» است و با اطمینان می‌توان گفت در قرن دوم هجری به این معنا نقل پیدا کرده است.

۲. در دورانی که تفکیک فتاوا از اخبار به ندرت صورت می‌گرفته و به تعبیری فقه، مستند به نصوص بوده، مخالفت با اخبار شاذ اهل سنت، در مقایسه با اخبار مشهور مورد عمل ایشان، احتمال ضعیف‌تری در زمینه حمل بر تقیه دارد؛ هر چند شذوذ در نقل، به معنای تلازم قطعی با طرح در مقام عمل نبوده و در موارد حمایت حکومت از خبری شاذ، به گونه‌ای که آن را تبدیل به قرائت رسمی از آن مسئله فقهی می‌کرده، احتمال تقیه، مردود نیست.

۳. قلمرو عامّه‌ای که مخالفت با آن به عنوان ملاک ترجیح اخبار متعارض بیان شده، در زمان صدور، به صورت منضبط قابل شناسایی نیست و اینکه فقها پس از قرن‌ها با در دست گرفتن شاخص مخالفت با عامّه خواسته‌اند به تراز کردن اخبار بپردازند، بدون تحدید مصداقی عامّه و تعیین مرزهای اِعمال مرجّحیت

- مخالفت با عامّه، کاری به واقع دقیق و مطابق با ملاک و غایت مطلوب این مرجّح انجام نداده‌اند.
۴. آنچه امروز برای ما از علم به احوال و اقوال عامّه قابل دست‌یابی است، تنها موافقت و مخالفت با مذهب برخی از ایشان، آن هم با وجود احتمال خلاف در مورد مذهبی دیگر است؛ و یقین در این زمینه به موافقت قطعی با جمیع یا اکثریت عامّه و حتی رأی مشهور ایشان، جز در مواردی که جنبه مرزهای شعائری پیدا کرده، کاری به غایت دشوار است.
۵. قدر متیقن از اِعمال قریب به واقع چنین مرجّحی، تنها در موارد وحدت نظر و اتفاق عامّه در موضع مخالف با شیعه خواهد بود؛ و در فرض تکثر آرای اهل سنت، بررسی رویکرد سیستم حکومتی با محوریت جریان تقیه و نیز نگاه به زمان صدور و شهر حضور معصوم (ع) یا راوی تا حدّی راه‌گشای مسئله می‌تواند باشد.
۶. بر محور پذیرش اعتبار عصر صدور و محل سکناى معصوم (ع) یا راوی، مخالفت با عامّه با تبدیل شدن به مرجّحی متأثر از شرایط زمانی و مکانی، گشایش مسئله را در گرو واری‌های دقیق تاریخی قرار خواهد داد.
۷. با محلّ تردید قرار گرفتن اخذ به مرجّح مخالفت با عامّه، چه به لحاظ عدم تحقّق اصل موضوع، و چه بر مبنای عدم احراز شرایط ملحوظ در آن، حفظ موقعیت مخالفت با عامّه در دایره مرجّحات و به‌کارگیری آن برای علاج تعارض، دچار مشکلات و پیچیدگی‌های چندانی خواهد بود.

منابع

- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زیدالدین، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر للطباعة و النشر - دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۳۸۶ ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، تحقیق و تصحیح: طاهر احمد زاوی، محمود محمد طنّاحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۶ ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، تعلیق: علی‌اکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیه فی قم المقدسه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ چهارم، بی‌تا.
- ابن‌شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، *معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نهم، بی تا.

ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضائلها و تسمیه من حلها من الامثال او اجتاز بنواحيها من واردیهها و اهلها*، تحقیق: علی شیر، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح و تعلیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الامامة و السياسة: المعروف بتاریخ الخلفاء*، تحقیق: علی شیر، قم: انتشارات شریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المغنی*، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *سد الذرائع و تحریم الحیل*، بی جا: بی تا.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، تحقیق: علی شیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

ابن ندیم، محمد بن اسحق، *الفهرست*، تحقیق: ابراهیم رمضان، دوم، دار المعرفة، بیروت: ۱۴۱۷ ق. ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیه: فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیه*، قاهره: دار الفکر العربی، بی تا.

استرآبادی، محمدامین بن محمد شریف، *الفوائد المدینه*، تصحیح و تعلیق: رحمة الله رحمتی اراکی، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: ۱۴۲۶ ق.

امین، شریف یحیی، *معجم الفرق الاسلامیه*، بیروت: دار الاضواء، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

امین، محسن، *أعیان الشیعة*، تحقیق و تخریج: حسن امین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، بی تا.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فوائد الاصول*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم: چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.

آل کاشف الغطاء، محمدحسین، *اصل الشیعه و اصولها*، تحقیق: علاء آل جعفر، بی جا: مؤسسة الإمام علی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

آل کاشف الغطاء، هادی، *الرد علی موسی جار الله*، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

آملی، هاشم، *تحریر الاصول یشتمل علی مباحث الاستصحاب و التعادل و التراجیح و عدة من القواعد الهامة...*، تقریر: سیدعلی فرحی، قم: مکتبة الداوری، چاپ اول، ۱۳۸۶ ق.

بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، تصحیح و تعلیق: محمدتقی ایروانی؛ سید عبدالرزاق مقرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

_____، *الدرر النجفیة من الملتقطات البیوسفیة*، چاپ اول، بیروت: دار المصطفی لایحاء التراث، ۱۴۲۳ ق.

۱۱۶	فقه و اصول	شماره ۱۲۰
برقی، احمد بن محمد، <i>المحاسن</i> ، تحقیق/ تصحیح: جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.		
_____، <i>رجال البرقی</i> ، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۸۳ ق.		
بروجردی، حسین، <i>جامع احادیث الشیعه فی احکام الشریعه</i> ، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۹۹ ق.		
بلاذری، احمد بن یحیی، <i>انساب الاشراف</i> ، تحقیق: سهیل زکار؛ ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.		
بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، <i>الفوائد الحائریة</i> ، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.		
_____، <i>مصایب الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع</i> ، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.		
تبریزی، جواد، <i>تنقیح مبانی الاحکام- کتاب الدیات</i> ، قم: دار الصدیقة الشهيدة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.		
تبریزی، موسی بن جعفر، <i>أوثق الوسائل فی شرح الرسائل</i> ، قم: کتبى نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۹ ق.		
جدیدی نژاد، محمدرضا، <i>معجم مصطلحات الرجال و الدراریة</i> ، به اشرف: محمدکاظم رحمان ستایش، قم: دار الحديث للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.		
جعفری هرندي، محمد، «ملاک و چگونگی به کارگیری تقيه در دوره حضور معصومان:»، <i>فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی</i> ، سال دهم، شماره ۳۵، بهار ۹۳.		
جوهری، اسماعیل بن حماد، <i>الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية</i> ، تحقیق/ تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ ق.		
خُرّ عاملی، محمد بن حسن، <i>الفوائد الطوسية</i> ، تحقیق: سید مهدی لاجوردی حسینی؛ محمد درودی، قم: چاپخانه علمیه، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.		
_____، <i>وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة</i> ، قم: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث بقم المشرفة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.		
حسینی سیستانی، علی، <i>تعارض الأدلة و اختلاف الحديث</i> ، تقریر: سید هاشم هاشمی، نسخه الکترونیکی نشر یافته در پایگاه taghrrat.net.		
حکیم، محمدتقی، <i>الأصول العامة للفقه المقارن</i> ، قم: مجمع جهانی اهل بیت، چاپ دوم، ۱۴۱۸ ق.		
حمیری، عبدالله بن جعفر، <i>قرب الاسناد</i> ، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.		
حیدر، اسد، <i>الامام الصادق و المذاهب الاربعة</i> ، بی جا: دار الکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.		
خمینی، حسن، <i>فرهنگ جامع فرق اسلامی</i> ، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰.		
خمینی، روح الله، <i>التعادل و الترجیح</i> ، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵.		
ذهبی، محمد بن احمد، <i>تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام</i> ، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ اول،		

لبنان- بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، غلامرضا خسروی حسینی، مرتضوی، تهران: چاپ دوم، ۱۳۷۴.

رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، *بدائع الأفكار*، قم: مؤسسه آل‌البیت، چاپ اول، بی‌تا.
زراری، احمد بن محمد، *رسالة فی آلهامین*، شرح: سیدمحمدعلی موسوی موحد ابطحی اصفهانی، بی‌جا: بی‌تا، ۱۳۹۹ ق.

زمخشری، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
سبحانی تبریزی، جعفر، *تاریخ الفقه الاسلامی و ادواره*، بی‌جا: بی‌تا.
سبزواری، عبدالاعلی، *تهذیب الاصول*، چاپ دوم، قم: مؤسسه المنار، بی‌تا.
_____، *مذهب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه المنار- دفتر حضرت آیه‌الله، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیر المؤمنین (ع)، بی‌جا: چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۳.
شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۳.

صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق/ تصحیح: عباس قوچانی؛ علی آخوندی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق.
صدر، محمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر: محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.

_____، *دروس فی علم الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ ق.
صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد*، تحقیق و تصحیح: محسن بن عباسعلی کوجه‌باغی، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
صفری، نعمت‌الله، *نقش تقیه در استنباط*، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول، ۱۳۸۱.

طباطبایی حکیم، محمدسعید، *التنقیح*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الحکمة الثقافة الاسلامیة، ۱۴۳۱ ق.
_____، *الکافی فی اصول الفقه*، بیروت: دار الهلال، چاپ چهارم، ۱۴۲۸ ق.
_____، *المحکم فی أصول الفقه*، قم: مؤسسه المنار، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

۱۱۸	فقه و اصول	شماره ۱۲۰
	طبایبای یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، <i>التعارض</i> ، قم: مؤسسه انتشارات مدین، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.	
	طبایبای، محمد بن علی، <i>مفاتیح الأصول</i> ، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۲۹۶ ق.	
	طبایبائی کربلایی، علی بن محمد علی، <i>ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة</i> ، تحقیق: محمد بهره‌مند؛ محسن قدیری؛ کریم انصاری؛ علی مروارید، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.	
	طبرسی، احمد بن علی، <i>الاحتجاج</i> ، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.	
	طبری، محمد بن جریر، <i>تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)</i> ، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ق.	
	طریحی، فخرالدین بن محمد، <i>مجمع البحرين</i> ، تحقیق/ تصحیح: احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران: چاپ سوم، ۱۳۷۵.	
	طوسی، محمد بن حسن، <i>الاستبصار فیما اختلف من الاخبار</i> ، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۹۰ ق.	
	_____، <i>العدة فی أصول الفقه</i> ، قم: محمدتقی علاقبندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.	
	_____، <i>تهذیب الاحکام</i> ، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.	
	عاملی غروی، جواد بن محمد، <i>مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة</i> ، تحقیق و تصحیح: محمدباقر خالصی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.	
	عراقی، ضیاءالدین، <i>نهایة الافکار</i> ، تقریر: محمدتقی بروجردی نجفی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.	
	عریضی، علی بن جعفر، <i>مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها</i> ، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.	
	علامه حلّی، حسن بن یوسف، <i>منتهی المطلب فی تحقیق المذهب</i> ، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.	
	علم‌الهدی، علی بن حسین، <i>الانتصار فی مفردات الإمامیة</i> ، تحقیق/ تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.	
	_____، <i>رسائل الشریف المرتضی</i> ، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.	
	علی بن حسین (ع)، امام چهارم، <i>صحیفه سجادیه</i> ، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.	
	علی بن موسی (ع)، امام هشتم، <i>الفقه / المنسوب للإمام الرضا (ع) و المشتبه بقفه الرضا</i> ، مشهد: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.	
	فاضل‌هندی، محمد بن حسن، <i>کشف اللثام عن قواعد الاحکام</i> ، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.	
	فتح‌الله، احمد، <i>معجم الفاظ الفقه الجعفری</i> ، بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.	
	فسوی، یعقوب بن سفیان، <i>المعرفة و التاريخ</i> ، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم،	

۱۴۰۱ ق.

قیاض، عبدالله، *تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعة منذ نشأة التشیع حتى مطلع القرن الرابع الهجری*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۴۰۶ ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول، بی تا.

قراچه داغی، محمدعلی بن احمد، *اللمعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراء*، تحقیق: سیدهاشم میلانی، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، *انوار الفقاهة: کتاب الصلاة*، چاپ اول، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.

کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی*، تحقیق/ تصحیح: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد: ۱۴۹۰ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳.

لالانی، ارزینا، *نخستین اندیشه های شیعی تعالیم امام محمد باقر (ع)*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۱.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار: الجامعة الدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

_____، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق/ تصحیح: سید هاشم رسولی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، لندن: مؤسسه امام علی (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، *ذخيرة المعاد فی شرح الارشاد*، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۲۴۷ ق.

محمدی بامیانی، غلامعلی، *دروس فی الرسائل*، قم: دار المصطفی لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.
مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

مشکور، محمدجواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
مغنیه، محمدجواد، *علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۹۷۵ م.
مقریزی، احمد بن علی، *إمتاع الأسماع بما للنبی من الاحوال و الاموال و الحفدة و المتاع*، تحقیق و تعلیق: محمد عبدالحمید النمیسی، منشورات محمد علی بیضون، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

شماره ۱۲۰	فقه و اصول	۱۲۰
مناوی، محمد عبدالرووف بن تاج العارفين، فيض القدير شرح الجامع الصغير ، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، چاپ اول، ۱۳۵۶ ق.		
منتظري، حسينعلی، كتاب الزكاة ، قم: مركز جهانی مطالعات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.		
موحد، محمدعلی، تاریخ آل زرارہ ، بی جا: بی نا، ۱۳۹۹ ق.		
موسوی اردبیلی، عبدالکریم، فقه الحدود والتعزیرات ، قم: مؤسسة النشر لجامعة المفید، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.		
موسوی بجنوردی، محمدکاظم، دایرة المعارف بزرگ اسلامی ، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ، ۱۳۶۷.		
موسوی زنجانی، محمد بن ابوالقاسم، ایضاح السبل فی الترجیح والتعادل ، تهران: ابوطالب موسوی، چاپ اول، ۱۳۰۸ ق.		
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، قوانین الاصول ، قم: احیاء الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.		
نائینی، محمدحسین، فوائد الأصول ، تقریر: محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم: چاپ اول، ۱۳۷۶.		
نراقی، احمد بن محمد مهدی، اساس الاحکام ، تهران: مرکز العالمی للعلوم والثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۳۳ ق.		
_____، مستند الشیعة فی احکام الشریعة ، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.		
_____، مناهج الاحکام و الاصول ، قم: مؤلف، بی تا.		
نراقی، مهدی بن ابی ذر، انيس المجتهدین فی علم الاصول ، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸.		
نصر بن مزاحم، وقعة صفین ، تحقیق و شرح: عبد السلام محمد هارون، قاهره: المؤسسة العربیة الحدیثة للطبع و النشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۳۸۲.		
نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.		
یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی ، بیروت: دار صادر، بی تا.		



بازپژوهی روایات قاعده فراغ و تجاوز با رویکردی بر احیای قاعده یقین*

دکتر طاهر علی محمدی^۱

دانشیار دانشگاه ایلام

Email: t.alimohamadi@ilam.ac.ir

میشم محمودی سیدآبادی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم

Email: mmahmoodi82@yahoo.com

حمزه نظرپور

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مازندران

Email: hamzehnazarpour@gmail.com

چکیده

قاعده یقین را مشهور فقها و اصولیان نپذیرفته و معتقدند که مستندی جهت احراز قاعده‌انگاری آن یافت نمی‌شود. شیخ انصاری حتی استنباط این قاعده را از روایات باب فراغ و تجاوز صحیح نیافته است؛ البته اینکه مفاد قاعده یقین با قاعده فراغ و تجاوز یکی باشد و از این جهت بتوان آن را اثبات نمود، پنداری ناپسند است؛ زیرا در قاعده یقین، سبق یقین، رکن اصلی است؛ ولی در باب فراغ و تجاوز عنصر یقین مفروض نیست و درست از همین منظر این پرسش قابل طرح است که آیا از اطلاق برخی روایات این باب، می‌توان مواردی که فرد یقین دارد را نیز استنباط کرد؟ به دیگر سخن آیا می‌توان مسیوقیت شک نسبت به حالت غفلت و یقین را دریافت یا خیر؟ اگر این امکان میسر باشد، هر چند می‌توان گفت که این روایات مستقلاً مثبت قاعده یقین نیستند؛ ولی با توجه به اطلاق آن‌ها، با اثبات آن منافاتی نخواهند داشت. در این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی صورت پذیرفته، ضمن بررسی اقوال موجود در بحث و ارائه سه برداشت در راستای تبیین مقصود از قاعده یقین، با استفاده از برخی روایات باب فراغ و تجاوز، حجیت قاعده یقین در محدوده تفسیر حداقلی آن اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها: قاعده یقین، قاعده فراغ و تجاوز، حجیت قاعده یقین، روایات باب فراغ و تجاوز،

حدوث مشکوک‌فیه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲.

۱. نویسنده مسئول

Restudying the Narrations Concerning the Rule of Discharge and Passage with an Approach to Reviving the Rule of Certainty

Taher Ali Mohammadi, Ph.D. Associate Professor, Ilam University (Corresponding Author)

Meisam Mahmoudi Sayyed Abadi, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, University of Qom

Hamze Nazar Pour, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, University of Mazandaran

Abstract

The rule of certainty has not been accepted by famous Islamic jurists and Usulis and they believe that there is no proof to consider it as a rule. Sheikh Ansari has even refused the validity of inferring this rule from the narrations of the discharge and passage field; Indeed, it is a misconception to believe that the content of the rule of certainty is the same as the rule of discharge and passage and conclude that it is possible to prove the former; since, in the rule of certainty, the precedence of certainty is the main element; while with regard to the rule of discharge and passage, the certainty element is not assumed and from this very aspect, a question arises whether it is possible to infer the cases of the individual's certainty from the absoluteness of some narrations of this area as well . In other words, is it possible to infer the precedence of doubt in comparison to the neglect and certainty case? If possible, although it may be said that the narrations may not independently prove the rule of certainty; given their absoluteness, they do not contradict its proof either. In this descriptive-analytical research, while examining the opinions on the topic and presenting three understandings in order to explain the meaning of the rule of certainty, using some narrations of the rule of discharge and passage area, the authority of the rule of certainty has been proven in the context of its minimum interpretation.

Keywords: the rule of certainty, the rule of discharge and passage, the authority of the rule of certainty, narrations of the rule of discharge and passage area, occurrence of the object of doubt.

مقدمه

قاعده یقین یعنی قاعده‌ای که حکم به وجود شیء و مترتب شدن آثار وجودی آن می‌دهد وقتی که بعد از علم به آن شیء در مطابقت یا عدم مطابقت آن علم با واقع شک شود. بیشتر اصولیان معتقدند که مدرکی بر آن یافت نمی‌شود و اگر هم روایت یا مدرکی باشد که علاوه بر احتمال شمول آن نسبت به قاعده یقین، می‌تواند شامل مورد دیگری مثل استصحاب نیز بشود، اظهاریت در شمول استصحاب خواهد بود و شمول آن نسبت به قاعده یقین ردّ می‌گردد (ر.ک: انصاری، ۳/۳۱۱؛ جواهری، ۲/۶۷۶؛ اراکی، ۲/۶۷۰؛ صافی، ۲/۴۵۵). شیخ انصاری هنگام تبیین این قاعده، سه تفسیر از آن ارائه داده‌اند: یکی اینکه مقصود از قاعده یقین، اثبات حدوث مشکوک‌فیه و حکم به بقا و پایداری آن تا وقت یقین به از بین رفتن آن می‌باشد؛ دوم اینکه منظور صرف حدوث مشکوک‌فیه در زمان گذشته بدون اثبات آن در آینده و بعد است؛ و سوم اینکه مراد، مجرد امضای آثاری است که سابقاً بر آن مترتب بوده و صحت اعمال گذشته که بر آن متفرّع شده است (انصاری، ۳/۳۱۰ - ۳۱۱). در این نوشتار ضمن بررسی اجمالی قاعده فراغ و تجاوز و قاعده یقین، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا می‌توان با استناد به روایات باب فراغ و تجاوز در مجموع به حجّیت قاعده یقین رسید؟ و اگر چنین امکانی وجود دارد، آیا این حجّیت به صورت مطلق خواهد بود یا تنها بنا بر برخی تفاسیر چنین اقتضایی وجود خواهد داشت؟

قاعده فراغ و تجاوز

فقه‌ها بر خلاف تبیین کامل موضوع و مباحث پیرامون قاعده فراغ و تجاوز نسبت به تعریف آن اقدامی نکرده‌اند. برای تعریف قاعده فراغ می‌توان گفت عبارت است از حکم ظاهری به صحت عملی که شخص از انجام آن عمل فارغ شده است (هاشمی شاهرودی، ۱۷)؛ به دیگر سخن قاعده فراغ یعنی حکم به صحت موجود مشکوک الصحه پس از فراغت از عمل؛ مثل شک در صحت نماز بخاطر وجود خلل، که حکم به صحت و تمامیت آن شده و بر شک اثری مترتب نمی‌شود (مصطفوی، ۱/۱۸۷). قاعده تجاوز نیز عبارت است از حکم ظاهری به اتیان جزء مشکوک پس از تجاوز از محل آن (هاشمی شاهرودی، ۱۷)؛ به عبارت دیگر، حکم به تحقّق مشکوک التحقّق پس از تجاوز از محلّ، مفاد قاعده تجاوز است؛ مثل وقتی که مکلف شک در تحقّق جزئی از عبادت پس از تجاوز از محل داشته باشد، که در آن صورت، به شک اعتنا نمی‌کند و اثری بر آن مترتب نخواهد شد (مصطفوی، ۱/۸۴).

هر یک از تجاوز و فراغ موضوع و محمولی دارند. موضوع قاعده تجاوز، شک در وجود است که آیا ایجاد شده است یا نه و محمول آن نیز حکم به وجود و مترتب شدن آثار آن است (مشکینی، ۱۸۳). موضوع قاعده فراغ عملی است که از آن فارغ شده و در صحت و فساد آن شک می‌شود و محمول آن نیز حکم به صحت و مترتب شدن آثار بر آن فعل است (همو، ۱۹۹).

بحث دیگری که شاید ذهن را به خود مشغول کند این است که آیا این قاعده، یک قاعده بوده یا دو قاعده است؟ به دیگر سخن آیا امکان دارد با یک جعل و ایجاد یک جامع آن را میان هر دو قاعده جاری نمود یا نه؟ شیخ انصاری معتقد است که با جعل واحد می‌توان هر دو را جعل نمود؛ چرا که می‌توان قاعده فراغ را به قاعده تجاوز ارجاع داد (انصاری، ۳/۳۴۲). محقق نائینی (کاظمی خراسانی، ۴/۶۲۰) و برخی متأخرین (مشکینی اردبیلی، ۵/۵۹) قائل به تعدد قاعده هستند. بر این مبنا، تفاوت میان فراغ و تجاوز را می‌توان این چنین خلاصه نمود: در قاعده فراغ با وجود یقین به تحقق، شک در صحت فعل است. مجرای این قاعده پس از فراغت از عمل بوده و مفاد آن، مفاد «کان ناقصه» است؛ یعنی آنچه که موجود شده، صحیح بوده است یا نه؛ اما در قاعده تجاوز، خود تحقق، مشکوک می‌باشد. مجرای آن پس از تجاوز از محلّ بوده و مفادش هم، مفاد «کان تامّه» است؛ بدین معنا که آیا محقق و واقع شده است یا نه.

قاعده یقین

قاعده یقین یعنی قاعده‌ای که حکم به وجود شیء و مترتب شدن آثار وجودی آن می‌دهد وقتی که بعد از علم به آن شیء، در مطابقت یا عدم مطابقت آن علم با واقع شک شود. این قاعده دارای موضوع و محمول است. موضوع آن شک ساری در وجود چیزی است که نسبت به آن یقین وجود دارد و محمول آن، حکم به وجود آن؛ یعنی مترتب شدن آثار وجود می‌باشد (مشکینی، ۲۱۷)؛ برای مثال انسان روز چهارشنبه می‌دانست که فلانی عادل است و به او اقتدا نموده و نماز خوانده است. روز پنجشنبه شک می‌کند آیا فلان فرد واقعاً دیروز عادل بوده یا نه؟

عناصر تشکیل دهنده قاعده یقین عبارت است از: وحدت متعلّق شک و یقین، وحدت زمان مشکوک و متیقّن، تعدّد زمان شک و یقین (ولایی، ۲۶۴). برخی نیز معتقدند قاعده یقین دو رکن دارد: یقین متزلزل و شک ساری (ایروانی، ۴/۲۵).

بررسی حجّیت قاعده یقین

۱. احتمالات در تفسیر قاعده یقین

پیش از بررسی این که آیا قاعده یقین حجّیت دارد یا نه، لازم است که مراد و مقصود از این قاعده تبیین گردد و تا بتوان به پرسشی که مطرح شد، پاسخ داد. در تبیین مقصود از قاعده یقین، سه احتمال وجود دارد: ا- اینکه مقصود از قاعده یقین، اثبات حدوث مشکوک‌فیه و حکم به بقای آن تا زمان یقین به ارتفاع آن باشد (انصاری، ۳/۳۱۰). برای مثال اگر به اعلمیت فردی جهت تقلید یقین وجود دارد و سپس در اعلمیت وی شک شود، بر حسب این برداشت، تمامی اموری که پیش از شک بر مبنای فتوای وی انجام شده است، صحیح بوده و پس از این هم صحیح خواهد بود مگر آنکه یقین حاصل شود که یقین پیشین خلاف بوده

است.

ب - اینکه مقصود صرف حدوث مشکوک^۱ فیہ در زمان سابق بدون اثبات آن در بعد باشد (همان)؛ بدین معنا که پیش از سریان شک به اعلمیت مرجعی، مقداری پول به عنوان خمس جدا کرده تا به وی بپردازد ولی قبل از پرداخت، شک در اعلمیت وی از ابتدا پیدا می‌کند در این صورت می‌تواند پول خمس جدا شده را به او بپردازد؛ ولی پس از شک در اعلمیت دیگر نمی‌توان تقلید و یا اثری جدید مترتب نمود.

ج - اینکه مقصود مجرد امضای آثاری است که سابقاً بر آن مترتب بوده و صحت اعمال گذشته که بر آن متفرع شده است (همان، ۳/۳۱۱)؛ مثلاً اموری را که پیش از شک در اعلمیت انجام داده است، صحیح بوده؛ ولی نسبت به بعد از شک نمی‌توان هیچ اثری مترتب کرد.

برخی محققان از برداشت اول، به تفسیر حداکثری، از برداشت دوم به تفسیر حد متوسط و از برداشت سوم به تفسیر حداقلی تعبیر کرده‌اند (پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله علی‌دوست، جلسه ۲۸).

به طور خلاصه می‌توان سه احتمال را چنین جمع‌بندی نمود: (۱) حکم به اعلمیت و پایداری آن تا زمانی که این یقین توسط یقینی جدید نقض شود (۲) حکم به اعلمیت و ترتب آثار شرعی آن هر چند آن آثار را هنوز مترتب نکرده باشد (۳) حکم به ترتب آثاری که مترتب شده است و صحت اعمال متفرع بر اعلمیت سابق.

از مطالب پیش گفته روشن می‌شود که تفاوت میان معنای اول و دو معنای دیگر این است که مقصود از معنای اول حکم به مترتب شدن آثار حدوث و بقا با هم است؛ در حالی که در دو مورد بعد اصلاً مقصود حکم به ترتب آثار بقا نیست. تفاوت میان معنای دوم و سوم نیز این است که مقصود در معنای دوم، حکم به ثبوت مشکوک به صورت واقعی نسبت به همه آثاری است که بر آن مترتب می‌شود حتی نسبت به مواردی که در زمان لاحق مترتب هستند؛ بدین معنا که اگر برای حدوث شیء اثری باشد که در زمان متأخر بر آن مترتب می‌شود، بنا بر معنای دوم حکم به ترتب آن آثار خواهد شد که این خلاف معنای سوم است؛ زیرا مقصود از معنای سوم چیزی جز حکم به صحت مواردی که سابقاً بر متیقن از احکام و آثار مترتب می‌شد، نیست؛ اما حکم به حدوث مشکوک به گونه‌ای که مواردی که در زمان لاحق شرعاً بر آن مترتب می‌شد، مترتب گردد، منظور نیست. بنابراین معانی سه‌گانه فوق بر حسب عموم و خصوص مترتب شده‌اند؛ زیرا هر لاقحی نسبت به امر سابق خود اخص محسوب می‌شود (آشتیانی، ۸/۲۳؛ تنکابنی، ۲/۸۲۴).

۲. دیدگاه فقها در حجیت قاعده یقین

گستره و قلمرو قاعده یقین در گذشته به اندازه‌ای بود که استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز نیز از مصادیق آن شمرده می‌شد (ر.ک: شهید اول، ۱/۱۳۲)؛ اما با پیشرفت دانش اصول فقه، آرام آرام استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز از هم جدا و هر یک مستقل شدند که این باعث شد تا قاعده یقین اهمیت، اعتبار و حجیت خود را از دست دهد؛ هر چند در راستای احیا و استفاده دوباره از آن و نیز مستند ساختنش

مستندات بی‌سان روایات باب استصحاب یا قاعده فراغ و تجاوز با تقریب ذیل وجود دارد:

وجه استدلال به به روایات باب استصحاب این است که عبارات موجود در اخبار «لا ینقض» از قبیل یقین، شک و نقض به خودی خود اطلاق دارند و در این میان ادعای اختصاص به استصحاب نیازمند دلیل است. از سوی دیگر در اخبار مذکور، قضیه «لا ینقض» نه تنها قابل صدق بر قاعده یقین است؛ بلکه این قضیه در بعضی فقرات همین اخبار، علاوه بر استصحاب بر قاعده یقین و قاعده اشتغال نیز تطبیق شده است و این به صراحت بیانگر استفاده این قاعده از این اخبار می‌باشد (انصاری حقیقی، ۲۲).

علت استدلال به ادله قاعده فراغ و تجاوز نیز آن است که هنگام شک در شیء پس از تجاوز از محلّ، به شک اعتنا نمی‌شود، در قاعده یقین نیز وقتی مثلاً به عدالت فردی در روز جمعه یقین وجود داشته باشد و روز شنبه در عدالت آن فرد در روز جمعه شک شود، این نوع شک، مصداق شک پس از تجاوز از محلّ می‌باشد که نباید مورد اعتنا قرار گیرد.

با این توضیح، در بحث اعتبار قاعده یقین دو دیدگاه مطرح است: حجّیت و عدم حجّیت. در ذیل به بیان هر یک پرداخته می‌شود:

دیدگاه اول: عدم حجّیت

از جمله معتقدان به عدم صحت استظهار قاعده یقین از روایات باب فراغ و تجاوز، شیخ انصاری است. وی معتقد است که برای قاعده یقین در هیچ یک از آن‌ها بنیان و پشتوانه وجود ندارد (انصاری، ۳/۳۱۱). می‌توان گفت که از دیدگاه شیخ انصاری، عدم حجّیت مطابق با اصل است. وی می‌نویسد: اگر معنای اول اراده شود، ظاهراً دلیلی که بر آن مقصود دلالت کند وجود ندارد؛ زیرا اگر اختصاص اخبار دلالت‌کننده بر اعتبار یقین سابق به این قاعده پذیرفته شوند، ممکن نیست که از قاعده یقین اثبات حدوث عدالت و بقای آن اراده شود؛ چرا که هر یک از حدوث و بقا شک مستقلّی محسوب می‌شوند و اراده حکم به حدوث و حکم به بقا مستلزم استعمال یک لفظ در بیشتر از یک معنا است؛ بلکه اگر قطع به بقای عدالت بنا بر تقدیر حدوث آن شود، امکان دارد که گفته شود وقتی حدوث عدالت با قاعده یقین ثابت شود، بقای عدالت نیز ثابت خواهد شد؛ زیرا بنا بر تقدیر حدوث، علم به بقای عدالت وجود خواهد داشت؛ اما این ثبوت بقای عدالت به سبب قاعده یقین جز بنا بر قول به اعتبار اصل مثبت تامّ نیست و ثبوت و استمرار بواسطه قاعده یقین، فرضی بر فرض و تقدیری بر تقدیر خواهد بود (همو).

اگر گفته شود: اشکال استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا که توسط شیخ اعظم مطرح شده است، می‌بایست مورد توجه قرار گرفته و طبق آن یا مبنا را کنار گذاشته و یا باید قدر جامعی تصور کرد تا شامل قاعده یقین و فراغ و تجاوز شود، **می‌گوییم:** استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا زمانی است که یک لفظ مشترک، در یک استعمال و یک لحاظ، در دو معنا یا بیشتر به نحو «جمعیم» به کار رود؛ یعنی در هر یک از دو معنا به طور مستقلّ استعمال شود، به این صورت که اگر فقط یک معنا بیشتر نمی‌داشت در همان معنا

استعمال می‌شد. اینجاست که از جواز و عدم جواز استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنا، بحث به میان می‌آید. بنابراین اگر یک لفظ مشترک در «مجموع» دو معنا یا بیشتر به کار رود، به گونه‌ای که مستعمل فیهِ، یک واحد مرکب از دو یا چند جزء باشد، از محلّ نزاع خارج است؛ زیرا امکان دارد یک لفظ در جامع بین دو معنا استعمال شود. روشن است که در مفروض بحث، لفظ در جامع بین دو معنا استعمال شده است نه در جمیع معانی؛ چرا که روایات فوق دلالت دارد که هرگاه عملی صورت گرفت و سپس در آن شک واقع شد نباید به شکّ مجال تأثیر داد و این معنا قدر جامع بین قاعده یقین و قاعده فراغ و تجاوز می‌باشد؛ حال چه یقینی وجود داشته و الاّ ن به شکّ تبدیل شده باشد یا یقینی وجود نداشته و غفلت بوده است و اکنون در کیفیت کار و انجام آن شکّ دارد.

شیخ انصاری ذیل نقد برداشت اوّل به صراحت گفته است اینکه برای اثبات قاعده یقین به ادله دالّ بر عدم اعتنا به شکّ پس از تجاوز از محلّ استناد شود، چیزی جز توهمی فاسد نیست. ایشان برداشت‌های دوم و سوم را نیز نقد نموده و در نهایت معتقد می‌شود که نمی‌توان قاعده یقین را از روایات باب فراغ و تجاوز استنباط نمود (همان، ۳/ ۳۱۱ - ۳۱۳). دلیل دیگری که می‌توان برای عدم حجّیت قاعده یقین ارائه داد، اجماع اصولیان بر این امر است (اراکي، ۲/ ۶۷۰؛ اسماعیل‌پور، ۴/ ۳۹؛ جواهری، ۲/ ۶۷۵؛ حسینی شیرازی، ۸/ ۲۹۷؛ صافی گلپایگانی، ۲/ ۴۵۵؛ واعظ حسینی بهسودی، ۲/ ۶۷۵).

البته این دلیل قابل نقد است؛ زیرا می‌توان چنین ادعا نمود که مقصود، اجماع مصطلح اصولی که حجّت بر حکم شرعی است، نیست. از سوی دیگر این بحث نیز می‌تواند وجود داشته باشد که امکان اجماع در اصول هم وجود دارد یا فقط در فقه کاربرد دارد؟ برای نمونه صاحب قوانین، اجماع در مسائل اصول را در نهایت بعد دانسته (قمی، ۴/ ۵۶۴) و در مقابل صاحب فصول دیدگاه وی را ردّ کرده است (حائری اصفهانی، ۴۱۹). در هر صورت این یک بحث مبنایی است که بایستی در جای خود مورد بررسی واقع شود ولی امکان ردّ این نظر به این دلیل که برخی افراد قائل به حجّیت قاعده یقین هستند، وجود دارد.

دیدگاه دوم: حجّیت فی الجمله

محقق حائری بر این نظر است که آنچه ممکن است فی الجمله مدرک برای قاعده یقین باشد، روایاتی هستند که دلالت بر عدم اعتنا به شکّ بعد از تجاوز از شیء دارند (حائری یزدی، ۵۸۸)؛ البته وی بر همین اظهار نظر کلی بسنده نموده و چیز بیشتری بیان نمی‌کند. با توجه به برداشت‌هایی که در تبیین قاعده یقین گذشت، به نظر می‌رسد که می‌توان گفت منظور وی از این نظر، اثبات حجّیت قاعده یقین بر مبنای تفسیر سوم یا حداقلی آن است.

بررسی روایات قاعده فراغ و تجاوز

قبل از تحلیل و بررسی روایات قاعده فراغ و تجاوز یادآوری یک نکته لازم است و آن اینکه برخی بر

این باورند که قاعده یقین با قاعده فراغ و تجاوز تفاوت جوهری دارد؛ زیرا موضوع قاعده فراغ و تجاوز - اعم از اینکه یک قاعده یا دو قاعده باشد - تجاوز از محل یا فراغت از عمل است؛ بی آنکه یقین در موضوع آن اخذ شده باشد؛ اما در قاعده یقین آنچه جزء موضوع قرار گرفته است؛ بلکه تمام موضوع می باشد، یقین است؛ بنابراین نباید قاعده یقین را به معنی قاعده تجاوز دانست (انصاری حقیقی، ۱۱).

محقق همدانی در بیان تعلیل و تشریح کلام شیخ انصاری مبنی بر فساد توهم استفاده قاعده یقین از قاعده فراغ و تجاوز چنین می گوید: آنچه فساد این توهم را روشن می سازد، این است که قاعده یقین بر تجاوز محل متوقف نیست؛ زیرا گاهی پیش از تجاوز محل در آن شک می شود؛ همان طور که اگر پیش یا حین زوال، معتقد به طهارت یا نجاست لباس یا پاک بودن بدن از حدث باشد و سپس قبل از اقامه نماز در آن شک کند، همان گونه که قاعده عدم اخذ به شک بعد از تجاوز محل، متوقف بر سبق اعتقاد نیست؛ بنابراین هیچ ارتباطی میان دو قاعده وجود ندارد تا استشهاد نسبت به قاعده یقین بواسطه روایات قاعده تجاوز صحیح باشد (همدانی، ۴۴۸).

در مقام پاسخ به این نظر باید گفت، این واضح است که آنچه در روایات باب فراغ و تجاوز آمده است، در مورد محتوای قاعده یقین نمی باشد؛ زیرا معلوم است که آنچه در قاعده یقین فرض است، محقق شدن یقین پیش از شک است که در صورت معتبر بودن به این معنا است که با تحقق یقین در زمان اول می بایست آن را مؤثر قلمداد نمود؛ اگر چه در زمان های بعد به شک تبدیل شود و متون روایی مورد بحث دارای چنین مفهومی نیستند؛ اما نباید فراموش کرد آنچه به نام قاعده یقین قابل اصدار است، از این روایات می توان بدست آورد؛ با این توضیح که برخی از روایات دلالت دارند که هرگاه عملی صورت گرفت و سپس در آن شک واقع شد، نباید به شک مجال تأثیر داد؛ حال چه یقینی وجود داشته باشد و الآن به شک تبدیل شده باشد یا یقینی وجود نداشته و غفلت بوده باشد و اکنون در کیفیت کار و انجام آن شک دارد (پایگاه اطلاع رسانی آیت الله علی دوست، جلسه ۲۹).

آنچه مسلم است این است که در کتاب های اصولی، توجه کافی به پذیرش قاعده یقین توسط روایات قاعده فراغ و تجاوز صورت پذیرفته است. طی بررسی های به عمل آمده در این زمینه می توان با استناد به برخی از روایات باب فراغ و تجاوز به اثبات حجیت قاعده یقین فی الجملة و بنا بر تفسیر حداقلی آن دست یافت. برای نمونه به مواردی اشاره می شود:

۱ - «عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ؛ بَكِيرُ بْنُ أَعْيَنَ مَيَّ گويد به امام (ع) گفتم: مردی پس از وضو شک می کند. فرمود: او حین وضو بیشتر متوجه بوده است نسبت به زمانی که شک می کند (حواسش جمع بوده است)» (طوسی، ۱۰۱/۱).

۲ - عبدالله بن ابی یعفور از امام صادق (ع) نقل می کند که فرمود: «إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ

وَ قَدْ دَخَلْتُ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّ بِشَيْءٍ إِلَّا مَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتُ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ؛ وقتی در چیزی از (اعمال) وضو شک کردی و سپس وارد در غیر آن شدی، شک تو در آن بی اهمیت است. شک تنها زمانی است که در چیزی باشی و از آن نگذشته باشی» (همو).

۳ - اسماعیل بن جابر از امام صادق (ع) نقل کرده که فرموده است: «... إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيُمِضْ وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيُمِضْ كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيُمِضْ عَلَيْهِ؛ اگر در رکوع شک کرد بعد از آنکه سجده رفت، پس باید بگذرد (و به شک اعتنا نکند) و اگر بعد از اینکه قیام کرد، در سجده شک کند، باید امضا (و عبور) کند. هر چیزی که در آن شک کرد از مواردی که از آن گذشته است و وارد در غیر آن شده باشد، باید همان را امضا (و تأیید) نماید» (همو، ۲/ ۱۵۳).

۴ - محمد بن مسلم می‌گوید که امام باقر (ع) فرمود: «كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَأُمِضْهُ كَمَا هُوَ؛ هر آنچه که در آن شک کردی از چیزهایی که گذشته است، از آن، همان‌گونه که بوده است بگذر» (همو، ۲/ ۳۴۴).

۵ - زراره می‌گوید امام صادق (ع) فرمود: «... يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ؛ ای زراره زمانی که از کاری خارج شدی و وارد کار دیگری شدی، شک تو (در کار قبلی) اهمیتی ندارد» (همو، ۲/ ۳۵۲).

این نوع روایات مربوط به قاعده فراغ و تجاوز هستند و برای اثبات قاعده یقین وارد نشده‌اند؛ زیرا مناط قاعده یقین، تحقق یقین در یک مقطع و تحقق شک پس از آن می‌باشد؛ به همین دلیل این قاعده با اموری همانند غفلت تأیید نمی‌شود. از سوی دیگر این روایات دارای فرض یقین نیستند؛ یعنی بیان نمی‌کنند که اگر یقین کردید و سپس شک عارض شد، وظیفه فلان کار است. با این وجود سخن در آن است که آیا می‌توان فراغ از بحث فراغ و تجاوز، قاعده یقین را نیز از آن‌ها اصطیاد نمود؟ به عبارت دیگر آیا از اطلاق ادله موجود می‌توان موردی را که فرد یقین داشته است فهمید؟ برای مثال از این گفتار معصوم که «اگر در کاری که انجام دادید، شک کردید، کار را هم چنان که بوده، ادامه بده و تأیید کن»، می‌توان سبقت غفلت یا یقین نسبت به شک را دریافت. در این صورت هر چند می‌توان گفت که روایات به طور مستقل قاعده یقین را اثبات نمی‌کنند؛ ولی با اثبات این قاعده نیز منافاتی ندارند. به دیگر سخن فرضیه این است که آیا امکان دارد گفته شود که شارع معتقد است که وقتی به چیزی یقین حاصل شد و سپس در آن شک عارض گردید، می‌توان تا وقتی که خلاف آن یقین ثابت نشده است، آثار آن را مترتب نمود؟!

در روایت اول می‌توان گفت که اذکریث (متوجه‌تر بودن) حین عمل به عنوان دلیل بنا گذاری بر عمل سابق معرفی شده است و این نکته در مورد قاعده یقین نیز وجود دارد. به علاوه می‌توان گفت این قاعده یک قاعده عقلایی است، مثلاً عقلاء در مورد کسی که علم به بدهکاری به شخص دیگر دارد و بعد از گذشت

زمانی شک در سبب بدهکاری می‌کند بنای بر عدم رفع از یقین سابق دارند (پایگاه اطلاع‌رسانی مدرسه فقهی امام باقر (ع)، جلسه ۳۱).

در روایت دوم از مفهوم ذیل روایت (إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ) می‌توان فهمید که اگر پس از انجام گرفتن عملی و ترتب آثار آن در آن عمل شک شود، نباید به آن شک عارضی توجه نمود و آثار عمل را باید مترتب کرد و اطلاق آن نیز می‌فهماند که تفاوتی نیز ندارد که شک موجود، مسبوق به غفلت باشد یا یقین.

بسته به نوع نگاهی که به واژه «غیره» وجود دارد^۱، می‌توان این روایت را هم برای قاعده فراغ و هم تجاوز ثابت دانست؛ ضمن آنکه امکان اثبات قاعده یقین بوسیله آن وجود دارد؛ زیرا هرچند در قاعده یقین، سبق یقین لازم و در قاعده فراغ و تجاوز نیازی به آن نیست؛ اما اطلاق روایت با سبق یقین نیز سازگار است و می‌توان گفت که اطلاق روایت مثبت قاعده یقین با تفسیر حداقلی آن است.

در تحلیل روایت سوم هم این امکان وجود دارد که به وسیله ملاکی که در آن وارد شده است: (كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ) و با استفاده از اطلاق آن قاعده یقین را اثبات نمود؛ زیرا هر چند از ترکیب «مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ» می‌شود فهمید که ساختار این روایت برای قاعده تجاوز است؛ اما با فرض اطلاق آن که عبارت است از اینکه در مسبوقیت نسبت به این شک، تفاوتی میان غفلت و یقین نیست، می‌توان به ملاک قاعده یقین دست یازید.

در مورد روایت چهارم هم با توجه به اطلاق ملاک آن (مِمَّا قَدْ مَضَى)، این امکان وجود دارد که گفته شود اگر پیشتر یقین به امری موجود بوده یا نسبت به آن غفلت وجود داشته است و مربوط به گذشته نیز هست، در هر دو صورت نباید به شک اعتنا نمود و حکم به نافذ بودن یقین (در ما نحن فیه) نمود و آثار یقین را مترتب کرد.

در روایت پنجم نیز قاعده یقین این‌گونه اصطیاد می‌شود که وقتی مکلف از عملی خارج و مشغول عمل دیگری شود و سپس در عمل پیشین شک عارض گردد، در صورتی که شک مسبوق به یقین باشد، باید به قاعده یقین عمل نمود. به دیگر سخن بر حسب اطلاق مسبوقیت شک، چنانچه شک مسبوق به غفلت نباشد، قطعاً مجرای قاعده یقین خواهد بود.

همان‌گونه که مشاهده شد با توجه به ویژگی‌هایی که در روایات مانند اذکریت حین عمل، اطلاق مسبوقیت شک و اطلاق ملاک «مِمَّا قَدْ مَضَى» وجود دارد، برداشت حداقلی دقیقاً با مفاد روایات مذکور هم‌خوانی دارد؛ بدین معنا که مشکوک را رها کرده و آثار آن نسبت به آینده اعمال نگردد؛ زیرا - مثلاً - ملاک «فامضنه کما هو» ادامه دادن تا کشف یقین جدید نیست، بلکه معنایش این است که به مورد شک اعتنا

۱. یعنی اگر ملاک دخول در غیر را در جزء دیگر همان عمل بباییم، مستند برای قاعده تجاوز و اگر مستقل از آن عمل بگیریم، مستند قاعده فراغ خواهد بود.

نشود و اگر اثری نیز وجود دارد، از این لحظه به بعد قابلیت بار شدن ندارد. این برداشت و موارد مشابه مستفاد از دیگر روایات، بیانگر همان رویکرد حداقلی به قاعده یقین است؛ هر چند که در برداشت «حدّ متوسط» نیز می‌توان به آثار گذشته که برای آینده هست، جامه عمل پوشاند و اگر کسی با رویکرد حد متوسط نیز قاعده یقین را اجرا نمود، فعل او قابل انتقاد نیست؛ اما چون در مقام اثبات و احیای قاعدیت آن هستیم و این امر مستلزم وجود دلیل و حجّت معتبر است، تنها می‌توان مفاد روایات را در برداشت حداقلی جاری دانست.

نکته‌ای شایان یادآوری این که شیخ انصاری از میان برداشت‌های سه‌گانه، برداشت سوم را مبتنی بر تمامیت قاعده فراغ و تجاوز و نه قاعده یقین می‌پذیرد (انصاری، ۳/۳۱۲).

ملاحظه‌ای که بر این سخن وارد می‌شود این است که هر چند برآیند قاعده فراغ و تجاوز و قاعده یقین با تفسیر حداقلی از آن با هم یکسان است؛ ولی قاعده مورد نظر ایشان فقط در برخی ابواب فقهی مانند طهارت و صلات و نیز بنابر برخی نظرات در باب حج کاربرد دارد و در ابواب دیگر مانند طلاق، نکاح، خمس، زکات، اجتهاد و تقلید، قضاء و شهادت و ... کاربردی ندارد؛ این در حالی است که قاعده یقین گستره‌ای وسیع دارد و همان‌گونه که در برخی مثال‌ها مشاهده شد، در صورت اثبات آن می‌تواند در بسیاری از عرصه‌ها راهگشا باشد (پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله علی‌دوست، جلسه ۲۸). بنابراین با توجه به ادله‌ای که بیان شد می‌توان به وجود قاعده‌ای به نام «قاعده یقین» با تفسیر حداقلی آن مهر صحت و تأیید زد.

نمونه‌هایی از کاربرد قاعده یقین با رویکرد حداقلی

۱. شهادت در طلاق

اگر به عدالت فردی یقین حاصل شد و از او - مثلاً - در مراسم طلاق جهت شاهد بودن استفاده شود، پس از عارض شدن شکّ در عدالت، همه طلاق‌ها که با حضور وی انجام پذیرفته، صحیح بوده و اگر اثری نیز مترتب شده است، صحیح می‌باشد و قابل گسست نیست؛ ولی اگر طلاق مزبور دارای اثری است که هنوز مترتب نشده، پس از شکّ، قابلیت ترتّب نخواهد داشت؛ برای نمونه اگر زن هنوز ازدواج مجدد ننموده است، بر حسب تفسیر حداقلی و برداشت سوم نمی‌شود آثار طلاق را مترتب نمود و او نمی‌تواند این کار را انجام دهد.

۲. نقض حکم قاضی

نمونه دیگر شکّ قاضی در قضاوت خودش است با این توضیح که قاضی بر اساس شهادت شهود نسبت به مسأله‌ای حکمی صادر نموده است و پس از آن در شرایط معتبر در شهود شکّ می‌کند. در این مسأله میان فقها اختلاف نظر وجود دارد؛ عده‌ای معتقد به نقض حکم و رأی قاضی و برخی نیز به عدم

نقض آن نظر دارند.

در بیان مبانی نظرات اختلافی در مسأله ذکر این مطلب ضروری است که دلیل معتقدان به نقض حکم و رأی این است که همان‌گونه که صدور حکم از ابتدای امر بدون علم و یقین به مسأله جایز نیست، همین‌طور هم نفس علم و یقین در مسأله باید استمرار داشته باشد. بدین معنا که عمل به حکم صادر شده و اجرای آن جز در صورت بقا و استمرار علم و یقین نسبت به آن جایز نیست. علاوه بر این دلیل، باید افزود که اگر حکم مشکوک در بحث حاضر از مصادیق حدود باشد، قاعده درأ شامل آن می‌شود که در این صورت می‌توان بدون تفصیل میان احکام، قاعده مزبور را در غیر مصادیق احکام حدود نیز جاری ساخت. توصیه امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر در بیان صفات قاضی نیز مؤید این دو دلیل است (موسوی اردبیلی، ۱/۳۱۶): «... و از قبول حق پس از دانستن آن ناراحت نمی‌شود... و از تحقیق بسیار برای فهم موضوع خودداری نمی‌ورزد. کسی که در شبهات بیشتر توقف کند و بیشتر در پی بدست آوردن برهان و حجت باشد...» (شریف رضی، ۴۳۴).

مستند گروه مقابل بر عدم نقض حکم، اجرای اصل صحت است؛ یعنی اگر قاضی پس از انشای حکم خود، در درستی آن شک کند، با اجرای اصل صحت به همان رأی پیشین عمل می‌کند؛ البته تا وقتی که به نادرستی آن یقین پیدا نکرده باشد. امام خمینی (خمینی، ۲/۴۰۸)، فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۶۳) و مؤمن (مؤمن قمی، ۸۴) معتقدند با استناد به اصالت صحت، حین شک در حکم قاضی دیگر جز بعد از علم و یقین به اشتباه او، نمی‌توان رأی او را نقض کرد.

در مقام نقد این دیدگاه باید اذعان داشت که استناد به اصل صحت در اینجا مشکل است؛ زیرا در صورتی که فرد بخواهد در باره فعل خود، این اصل را جاری سازد، باید گفت که چنین موردی مجرای اصل صحت نیست؛ چرا که اصل صحت در مورد فعل دیگران جریان دارد (آشتیانی، ۴/۷۸؛ جواهری، ۲/۷۳۰؛ کاظمی خراسانی، ۴/۶۵۳). افزون بر آن، این مورد از موارد اصل صحت نیست؛ زیرا اصل صحت در موردی جاری است که صورت عمل محفوظ نباشد و مورد بحث ما دارای چنین ویژگی نیست. به دیگر سخن اصل صحت هم مثل قاعده فراغ اصلی عقلایی است. بنابراین وقتی انسان در عملی که پیشتر انجام داده است شک کند که آیا همه جهات و شرایطی که رعایت آن‌ها لازم است را انجام داده یا نه، صورت عمل هم در خاطر او نیست، این احتمال هست که عمل را با همه شرایط انجام داده است؛ ولی به مرور زمان برخی جهات را فراموش کرده است، در مثل این حالت می‌توان عمل را حمل بر صحت نمود؛ ولی وقتی که همه جهات نزد او محفوظ است و می‌داند که حین عمل نسبت به حین شک هوشیارتر نبوده و چیزی را فراموش نکرده است ولی باز هم در صحت شک می‌کند، فارق از اینکه شبهه حکمی یا موضوعی باشد، دیگر اصل صحت مجال جریان پیدا نمی‌کند (موسوی اردبیلی، ۱/۳۱۷).

چنان‌که مشهود است هر دو گروه از فقها بدون مقید کردن مسأله به صورت اجرای حکم صادره و عدم

اجرای آن و به صورت مطلق فتوا به نقض یا عدم نقض حکم اولیه قاضی در هنگام شک داده‌اند و این مطلق‌انگاری همسان با نتیجه‌ای است که با جستجو در متون فقهی در مسأله فوق به دست می‌آید.

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت که ظاهراً این مطلق‌انگاری به علت عدم حجیت قاعده یقین در نزد آنان یا عدم توجه به حجیت آن در هر دو گروه به منصفه ظهور رسیده است؛ اما بر مبنای حجیت قاعده یقین در تفسیر حداقلی آن، می‌توان به این صورت نظر داد که اگر حکم صادر شده، اجرا و اثر نیز مترتب شده، دیگر نیاز به تجدید نظر یا نقض حکم صادر شده نخواهد بود؛ اما اگر حکم صادر شده است ولی مورد اجرا قرار نگرفته، نمی‌توان اثر را مترتب نمود و نسبت به پس از آن بایستی از مستندات دیگری استفاده کند. یکی از فقهای معاصر می‌نویسد: «وقتی که حاکم بدون گذشت زمان؛ بلکه پیش از اجرای حکم یا در اثنای آن دچار شک و تردید گشت، در مانند این وضع اعمال آن حکم مجاز نبوده و واجب است حکم خود را بازبینی نماید» (همو، ۱/ ۳۱۶). به نظر می‌رسد عبارت «قبل الاجراء او اثناء الاجراء» در عبارت پیش گفته ظهور در مطلبی دارد که در این تحقیق مورد کنکاش قرار گرفته است. این مطالب عیناً در باب فتوا و شک مفتی در مستند فتوا نیز جریان دارد با این تفاوت که در مسأله قبلی شک در انشائات بوده و این مسأله از باب شک در اخباریات می‌باشد (همو).

۳. شک نمازگزار

از دیگر مواردی که می‌توان از تحقیق حاضر در آن بهره برد، مربوط به مسأله شک نمازگزار در انجام فریضه نماز در داخل وقت یا بیرون از وقت است. محقق یزدی در این مسأله می‌نویسد: «اگر بعد از فراغت از نماز شک کند که آیا نماز در وقت واقع شده است یا نه؛ چنانچه یقین داشته باشد که در هنگام شروع توجهی به وقت نماز نداشته است، اعاده نماز واجب خواهد بود؛ اما در صورتی که یقین دارد متوجه و مراعات کننده وقت بوده و با این وجود شک کند در اینکه نماز، داخل وقت انجام شده یا خارج از آن، بنا را بر صحت بگذارد» (طباطبایی یزدی، ۱/ ۵۳۲). تردیدی نیست که صورت دوم که مورد تصور محقق یزدی قرار گرفته از باب شک ساری و قاعده یقین می‌باشد؛ چنانکه مورد تصریح برخی از فقها قرار گرفته است (محقق داماد، ۱/ ۲۲۱)؛ اما باز هم محقق یزدی حکم به صحت صلات داده‌اند.

نکته قابل توجه در این فرع فقهی، جریان یا عدم جریان قاعده فراغ می‌باشد. گروهی از فقها (حکیم، ۱۶۱/۵؛ خویی، ۳۹۳/۱۱؛ سبزواری، ۱۶۴/۵) که شرط جریان فراغ را منحصر به وجود شک ناشی از غفلت نکرده‌اند، بالطبع در این فرع جریان قاعده را بدون مانع می‌دانند و حکم به صحت نماز می‌کنند؛ اما آن دسته از فقهای که قدر متیقن از جریان قاعده فراغ را منحصر به شکی که از احتمال غفلت ناشی شده است می‌دانند (ر.ک: منتظری، ۱/ ۴۲۳)، جریان قاعده فراغ را مشکل و حکم به عدم صحت نماز کرده‌اند.^۱

۱. گلبایگانی نیز همین نظر را دارد (محسنی سبزواری، ۲/ ۲۸۱).

با توجه به مطالب گذشته حتی اگر قائل به عدم جریان قاعده فراغ در فرع مذکور شویم حکم به صحت نماز در صورت یاد شده خالی از وجه نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- قاعده فراغ و تجاوز با قاعده یقین یکی نیست و امکان یکی بودن آنها نیز وجود ندارد و به نظر می‌رسد عبارت «توهم فاسد» که شیخ اعظم بیان فرموده است، درباره دیدگاهی است که قائل به اتحاد ملاک این دو می‌باشد؛ زیرا در قاعده فراغ به یقین نیازی نیست و حتی در صورت غفلت نیز ممکن است جریان یابد، ولی در قاعده یقین سبق یقین شرط است.

۲- با توجه به ویژگی‌هایی که در روایات مانند اذکریه حین عمل، اطلاق مسبوقیت شک و اطلاق ملاک «مما قد مضی»، اطلاق «فامضه کما هو» و ... وجود دارد، برداشت حداقلی از قاعده یقین دقیقاً با مفاد روایات مذکور هم‌خوانی دارد؛ بدین معنا که مشکوک را رها کرده و آثار آن نسبت به آینده اعمال نگردد؛ زیرا - مثلاً - ملاک «فامضه کما هو» ادامه دادن تا کشف یقین جدید نیست، بلکه معنایش این است که به مورد شک اعتنا نشود و اگر اثری نیز وجود دارد، از این لحظه به بعد قابلیت بار شدن ندارد. این برداشت و موارد مشابه مستفاد از دیگر روایات، بیانگر همان رویکرد حداقلی به قاعده یقین است؛ هر چند که در برداشت «حد متوسط» نیز می‌توان به آثار گذشته که برای آینده هست، جامه عمل پوشاند و اگر کسی با رویکرد حد متوسط نیز قاعده یقین را اجرا نمود، فعل او قابل انتقاد نیست؛ اما چون در مقام اثبات و احیای قاعدیت «قاعده یقین» هستیم و این امر از یک سو مستلزم وجود دلیل و حجت معتبر بوده و از سوی دیگر هر چند فرض مسبوقیت یقین - که رکن قاعده یقین است - در هیچ یک از روایات قاعده فراغ و تجاوز مصرح نیست؛ تنها می‌توان با استفاده از اسناد پشتیبان قاعده فراغ و تجاوز - اما نه به ملاک آن - قاعده یقین را در تفسیر حداقلی آن حجت دانست.

منابع

- اراکي، محمدعلی، *أصول الفقه*، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- اسماعیل‌پور، محمد علی، *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*، تقریرات درس آیت‌الله میرزا هاشم آملی، قم: المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۳۹۵ ق.
- اصفهانى، محمد حسین، *الفصول الغروية فی الاصول الفقہیہ*، قم: دار احیاء الکتب الاسلامیہ، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- انصاری حقیقی، محمد حسین و محمد حسن حائری، «پژوهشی متفاوت در روایات استصحاب با رویکرد احیاء

- قاعده یقین»، مجله مطالعات اسلامی، شماره پیاپی ۹۵، سال ۴۵، زمستان ۱۳۹۲، صص ۹-۲۷.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ۱۴۲۸ ق.
- ایروانی، باقر، *الحلقه الثالثه فی اسلوبها الثانی*، تهران: قلم، چاپ اول، ۲۰۰۷ م.
- آشتیانی، محمد حسن، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- بروجردی نجفی، محمد تقی، *نهایة الافکار*، تقریرات درس آقا ضیاء عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- تنکابنی، محمد، *ایضاح الفرائد*، تهران: مطبعه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۵ ق.
- جواهری، محمد تقی، *غایة المأمول*، تقریرات درس آیت الله ابوالقاسم خویی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- حائری یزدی، عبد الکریم، *درر الفوائد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۸ ق.
- حسینی شیرازی، صادق، *بیان الأصول*، قم: دار الانصار، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ق.
- حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، بی تا.
- خویی، ابو القاسم، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- سبزواری، عبد الأعلى، *مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
- شریف رضی، محمد بن حسن، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد و الفوائد*، تحقیق سید عبد الهادی حکیم، قم: کتاب فروشی مفید، چاپ اول، بی تا.
- صافی گلپایگانی، علی، *المحجة فی تقریرات الحجة*، تقریرات درس سید محمد حجت کوه کمری تبریزی، قم: موسسه السیده المعصومه علیها السلام، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله: القضاء و الشهادات*، تحقیق: حسین واثقی و محمد مهدی مقدادی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- قمی، ابو القاسم، *القوانین المحکمة فی الاصول*، قم: احیاء الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
- کاظمی خراسانی، محمد علی، *فوائد الاصول*، تقریرات درس محقق نانینی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- محسنی سبزواری، احمد، *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحسّی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

- محقق داماد، محمد، *کتاب الصلاة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
- مشکینی اردبیلی، ابو الحسن، *حاشیه کفایة الاصول*، قم: لقمان، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم: الهادی، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
- مصطفوی، محمد کاظم، *القواعد الفقهیه*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- منتظری، حسین علی، *العروة الوثقی مع تعلیقات المنتظری*، بی جا: بی نا، بی تا.
- موسوی اردبیلی، عبد الکریم، *فقه القضاء*، قم: بی نا، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.
- مؤمن قمی، محمد، *مبانی تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، *مصباح الاصول*، تقریرات درس آیت الله ابوالقاسم خویی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- ولایی، عیسی، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نی، چاپ ششم، ۱۳۸۷.
- هاشمی شاهرودی، محمود، *قاعده الفراغ والتجاوز*، قم: دفتر آیت الله شاهرودی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- همدانی، رضا، *حاشیه فرائد الاصول*، محمد انصاری قمی، قم: چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

پایگاه های اینترنتی

پایگاه اطلاع رسانی آیت الله علی دوست:

<http://salsabeal.ir/index.php/fa/lessons/teaches-phd/teaches-94-95/teaches-94-95-osoul-1.html>.

پایگاه اطلاع رسانی مدرسه فقهی امام باقر (ع):

<http://mfeb.ir/taghrirat/156-qau9596/5987-osulqai>



علیرضا فلاحی اخلمد^۱

دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

Email: afakhlamad@gmail.com

دکتر حسین احمري

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران

Email: ahmari.hosein@yahoo.com

چکیده

در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و به هدف تحلیل برخی از مسائل فقهی معذورین حج شامل: وقوف اضطراری بانوان، قربانی کردن، انجام اعمال بعد از منا، بخشی از مناسک زنان در ایام عادت و مسائل اشخاص مریض و سالخورده، آرا و ادله فقها را در دو مقام یکی از جهت تفاوت بین نیابت تبرعی و نیابت استیجاری و دیگری از جهت عذر طاری و غیرعذر طاری مورد مذاقه قرار داده ایم؛ به فتوای امام خمینی و جمعی دیگر از فقها، چنانچه فرد از ابتدا معذور نباشد و در هنگام عمل عذری برایش پیش آید، نیابت گرفتن از او صحیح نیست؛ چه به نحو استیجاری و چه به نحو تبرعی.

همچنین گرفتن نایب برای معذورین را دو مقام بررسی کرده ایم: نخست از جهت جواز عمل و صحت حجی که نایب انجام می دهد و دوم از جهت استحقاق اجرت و حق العمل نایب. اکثر فقها معتقدند اگر کسی حجی به نحو واجب مضیق بر ذمه داشته باشد، نمی تواند نایب دیگری شود و اگر مرتکب چنین عملی شود، حج او باطل است؛ ولی در صورتی که از انجام حج خود ناتوان باشد و یا حج نذری و حج اجاره ای او مقید و مضیق به همان سال نباشد، اختلافی بین فقها نیست که شخص می تواند نیابت شخص دیگر را بر عهده بگیرد. فقهای معاصر بر خلاف فقهای گذشته، بین عذر طاری و عذر غیر طاری تفاوت قائل شده و درباره عذر غیرطاری گفته اند: اگر کسی معذور از انجام اعمال حج باشد، نمی تواند نایب کسی در حج شود و اگر نیابت کند اکتفا به حج وی مشکل است و معجزی از منوب عنه نیست، ولی درباره عذر طاری، نظر واحدی بین آنان نیست.

کلیدواژه ها: حج، معذورین حج، تکالیف معذورین در حج، نیابت تبرعی، نیابت استیجاری،

عذرطاری، عذرغیرطاری.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۴/۰۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۷/۱۸.

۱. نویسنده مسئول

Jurisprudential Study of the Excused Pilgrims' Duties in Hajj

Alireza Fallahi Akhlaghad, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran (Corresponding Author)

Hossein Ahmari, Ph.D. Associate Professor, Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law Department, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Abstract

In this research, through a descriptive-analytical method, with the purpose of analyzing a number of jurisprudential issues concerning the excused pilgrims of Hajj including the women's emergency staying, scarification, performing the acts after Mina, a part of women's rituals during the menstrual cycle and the issues related to the sick and elderly pilgrims, the authors have scrutinized the Islamic jurists' opinions and proofs from two aspects: the difference between gratuitous and paid representation; and the ancillary and principal excuses. According to Imam Khomeini and some other jurists' fatwas, in case the pilgrim is not excused from the beginning and an excuse happens to him/her while performing the act, appointing an agent for him/her is not valid, either gratuitously or for reward. Likewise, appointing agents for the excused pilgrims has been studied from two perspectives: first, from the viewpoint of the permissibility of the act and the validity of the Hajj performed by the agent and second, from the viewpoint of the agent's entitlement to remuneration and commission. The majority of Islamic jurists believe that if an individual is bound to perform Hajj as a strict duty, he/she may not become another's agent, otherwise, his/her Hajj is invalid; but if he/she is unable to perform his/her own Hajj or his/her Hajj of Nazr or Istijari Hajj (Hajj by hire) is not limited to the same year, there is no difference of opinion among the Islamic jurists that the individual may not act on behalf of another. Unlike the past Islamic jurists, the contemporary jurists distinguish between ancillary and principal excuses and as far as principal excuse is concerned, they maintain that: if an individual is excused from performing Hajj acts, he may not act on another's behalf; otherwise, it is difficult to be satisfied by his Hajj and it does not release the principal duty-bound, but there is no single opinion among them regarding the ancillary excuse.

Keywords: Hajj, the excused pilgrims of Hajj, duties of the excused pilgrims of Hajj, gratuitous agency, agency for reward, ancillary excuse, principal excuse.

مقدمه

حج یک عمل دینی است که قرآن کریم در مورد ابعاد و مسائل مختلف آن سخن گفته و در این پژوهش در مورد معذورین حج از جمله وقوف اضطراری برای بانوان، قربانگاه، اعمال بعد از منا و افراد مریض، بیمار و کهنسال بحث می‌شود و وظایف معذورین از دیدگاه دیگران روایات و اقوال فقها و نظرات مفسران مورد بررسی قرار می‌گیرد.

معذورین حج

معذورین حج چه کسانی هستند؟ از نظر احکام فقهی، وظیفه همه افراد مشخص شده و همه می‌توانند به راحتی به وظیفه خود عمل کنند و هیچ کس با اعمال ناقص یا باطل (به خواست خداوند) از این دیار نخواهد رفت. به عنوان مثال به چند مورد از معذورین حج اشاره می‌شود:

وقوف اضطراری برای بانوان

بانوان و افراد ناتوان می‌توانند شب عید قربان، پس از آن که مقداری بعد از نصف شب در مشعرالحرام مانند، به منا بروند، و این همان وقوف اضطراری مشعرالحرام است. البته غیر از بانوان، کسانی که نمی‌توانند روز رمی کنند، اشکال ندارد رمی را در شب انجام دهند، و باید توجه داشت که رمی در شب برای بانوان (بطور مطلق) اختصاص به رمی روز عید قربان دارد، ولی نسبت به روزهای ۱۱ و ۱۲ ذی حجه تنها بانوانی که نمی‌توانند در روز رمی کنند، رمی شبانه برای آنها جایز است ولی کسانی که بتوانند در روز خودشان انجام دهند، نمی‌توانند شب رمی کنند. رمی روز یازدهم و دوازدهم در صورتی برای آنان (بانوان) در شب صحیح است که از رمی روز معذور باشند.

قربانگاه

یکی از اعمال روز عید و از جمله حساس‌ترین اعمال حج «قربانی» است. در سال‌های اخیر تمام افراد نمی‌توانند به قربانگاه بروند، چون بانوان را مطلقاً به قربانگاه راه نمی‌دهند، و بسیاری نیز توان این کار را ندارند، بنابراین لازم است کسانی قربانی را از طرف آنها انجام دهند تا اعمال روز عید قربان به تأخیر نیفتد و کسانی که از طرف سایرین به قربانگاه می‌روند به نکات ذیل توجه داشته باشند:

۱- حتماً از کسانی که بناست برایشان قربانی را انجام دهند، نیابت بگیرند و صرف این که او هم باید قربانی کند و خوشحال می‌شود، کافی نیست.

۲- در انتخاب گوسفندان دقت کنید که دارای شرایط لازم باشد و مهمترین شرایط لاغر نبودن و ناقص

نبودن حیوان است.

۳- در ذبح حیوان نیت و قصد نیابت و جهت قبله و گفتن «بسم الله...» فراموش نشود.

۴- چون به فتوای برخی از فقها؛ از جمله امام خمینی ذبح با چاقوی استیل صحیح نیست، چاقویی که مورد استفاده قرار می‌گیرد آهن باشد.

۵- به فتوای امام خمینی ذابح حیوان باید مؤمن باشد، لذا این مسئله هم مورد توجه قرار گیرد.

اعمال مکه یا اعمال بعد از منا

اعمال بعد از منا تا آخر ذی الحجه وقت دارد. بنابراین کسانی که از انجام اعمال معذورند و در شلوغی نمی‌توانند اعمال را بجا آورند، صبر می‌کنند تا پس از گذشت چند روز خلوت شده و اعمال را بجا می‌آورند. ولی باید توجه داشت: تا وقتی که طواف حج و سعی را بجا نیاورده‌اند، بوی خوش همچنان حرام است و تا وقتی که طواف نساء و نماز آن را بجا نیاورده باشد، زن و مرد به یکدیگر حرام هستند.

خانم‌هایی که در ایام عادت هستند

اگر عادت ماهیانه پیش از وقوف عرفات رخ دهد، چنانچه وقت باشد به گونه‌ای که زن پیش از وقوف یعنی پیش از روز نهم پاک شود، باید صبر کند و چون پاک می‌شود، باید طوافش را انجام دهد. اما اگر عادت او به گونه‌ای است که پیش از وقوف عرفات پایان نمی‌یابد، حج او به حج مبطل می‌شود و باید در همان حال به عرفات و مشعر و سپس به منا برود و تمام مناسک را به جای آورد و البته برای طواف حج باید صبر کند تا پاک شود. وقت طواف حج، تا آخر ذی‌الحجه است. پس از آن که اعمال حج افراد را به پایان می‌برد، باید یک عمره مفرده به جای آورد. اما چنانچه پس از آن برای طواف از منا باز می‌گردد، عادت ماهیانه پیش آید، چنانچه برایش ممکن است که پس از پاک شدن اعمال باقی مانده را انجام دهد، باید صبر کند و پس از پاکی، طوافش را انجام دهد؛ اما اگر کاروان برای حرکت شتاب دارد و او نمی‌تواند در مکه بماند، باید برای طواف و نماز آن نایب گیرد و پس از آن که نایب از طواف و نماز فارغ می‌شود، خود زن در همان حال، سعی صفا و مروه را انجام دهد و دوباره برای طواف نساء و نماز آن نایب گیرد. پس از آن که نایب از طواف و نماز آن فارغ می‌شود، زن از احرام خارج می‌گردد و حجبش به پایان می‌رسد.

بیماران و مجروحان

دیگر افرادی که ممکن است برای معذوریت طواف پیش آید وقوع حوادث و بیماری است که ممکن است به حدی باشد که فرد نتواند اعمال حج را انجام دهد.

همان طور که تشریح کردیم برای معذورین می شود موارد متعددی را تصور کرد؛ از جمله، کسانی که خدمات زائران را برعهده دارند؛ مانند مدیر و یا معاون کاروان که به خاطر همراهی زنان و معذورین در شب دهم ذیحجه برای رفتن به منا و رمی جمره عقبه، نمی توانند وقوف اختیاری مشعرالحرام را درک نمایند یا کسانی که بیمار می شوند و در عسر و حرج قرار می گیرند و... این مسئله از دو جهت می تواند مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد. سؤالی که به ذهن متبادر می شود این است که آیا وظیفه معذورین انجام طواف مباشری است و لو با اطافه (طواف دادن) دیگری یا طواف نیایی نیز مجزی است؟ به عبارتی دیگر، آیا بر آنها واجب است در صورت تمکن، به گونه تعیینی، که خود مستقیماً طواف را - و لو با استفاده از ابزاری چون ویلچر - انجام دهند؟ یا این که به سبیل تخییر می تواند کسی را نایب خود قرار دهد تا به نیابت از او طواف بگذارد؟ برای پاسخ به این سؤال نظرات و ادله فقهای عظام را در دو مقام (نخست، از جهت تفاوت بین نیابت تبرعی و نیابت استیجاری و دوم، از جهت عذر قبلی و عذر طاری) پی می گیریم. قبل از بیان تفاوت نیابت تبرعی و استیجاری به تعریف نیابت و شرایط آن می پردازیم:

هر مکلف عاقل و بالغ پس از اینکه برای رفتن به حج، مستطیع شد، حج بر او مستقر می شود. یعنی باید مقدمات سفر حج را فراهم نماید. و کسانی که حج بر آنان واجب شده، ولی به حج نرفته اند و به سبب بیماری شدید یا پیری امیدی ندارند که خود، حج را به جا آورند، می توانند انجام مناسک حج را از جانب خود به نایی واگذار کنند (خلخالی، ۹/۲). نایب گرفتن برای حج در قالب عقد اجاره یا جعاله صورت می گیرد (زحیلی، ۴۱/۳ - ۴۵). کسی که در حج نیابت می پذیرد، باید دارای شرایطی باشد که از جمله آنها:

۱- واجب نبودن حج بر نایب ۲- آشنایی به افعال و احکام حج (هر چند با ارشاد کسی در هنگام عمل)، ۳- معذور نبودن در ترک برخی از افعال حج (علامه حلی، مختلف الشیعه، ۳۱۲/۴) بنابراین، افرادی که حج واجب خود را بجا نیاورده اند و مستطیع هستند، نمی توانند نیابت بپذیرند و کسانی که از انجام دادن کامل اعمال حج، معذور باشند، و از ابتدا می دانند که باید وظیفه معذور را انجام دهند، نمی توانند نیابت بپذیرند، مانند آن عده از خدمه کاروان که شب عید قربان با انجام دادن وقوف اضطراری مشعر، همراه با بانوان به منی می روند.

به فتوای امام خمینی و برخی از فقها، اگر از ابتدا هم معذور نباشد و در هنگام عمل عذری برایش پیش آید، نیابت او صحیح نیست، بنابراین بهتر است که مدیران، معاونان و خدمه کاروان ها نیابت نپذیرند، چون هر لحظه ممکن است به هنگام انجام اعمال مشکلی برای کاروان پیش آید که بناچار باید اعمال معذور را انجام دهند، پس در صورتی که یکی از خدمه، نیابت پذیرفته باشد، بهتر است به اطلاع مدیر کاروان

برسانند، تا در هنگام اعمال و پذیرفتن کارهای اجرایی کاروان به مشکل برنخورد.

تفاوت نیابت تبرعی و نیابت استیجاری

در این بحث، نظر مشهور فقها این است که نیابت حج، استیجاری باشد یا تبرعی، اگر به وسیله شخص معذور انجام گیرد، جایز نبوده و مجزی از منوب عنه نمی باشد (یزدی، ۳۲۳/۲؛ آملی، ۲۱۳/۱۲؛ حکیم، ۱۹/۱۱؛ خونی، معتمد العروة الوثقی، ۳۸/۲؛ امام خمینی، ۳۳۵/۱؛ تبریزی، صراط النجاة، ۴/۴۵؛ فاضل لنکرانی، ۲۸/۲). دلیل این نظریه، نیابت در اعمال عبادی خلاف اصل است، مگر آنکه دلیلی برای آن اقامه شود. در باب حج و عمره، دلیل خاصی برای نیابت در برخی از صور آن‌ها وجود دارد و بدین جهت حکم به جواز نیابت در آن صور گردیده و آن ادله انصراف دارند به نیابت شخصی که قادر به انجام حج و عمره باشد و شامل شخص معذور نمی شوند و درباره معذور، ناگزیر باید به اصل مراجعه کنیم و اصل در چنین مواردی عدم جواز است. خونی در این باره می گوید:

«لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى جَوَازِ اسْتِنَابَةِ الْمَعْذُورِ وَ جَوَازِ الْإِكْتِفَاءِ بِالنَّاقِصِ بَعْدَ فَرَضِ تَمَكُّنِهِ مِنْ اسْتِنَابَةِ الْقَادِرِ» (خونی، معتمد العروة الوثقی، ۳۷/۲). بنابراین، اگر شخص ناقص حتی به صورت تبرعی، حج منوب عنه را انجام دهد، موجب فراغ ذمه وی نمی گردد؛ زیرا آنچه که بر وی واجب بوده، عبارت است از حجتی که تام و کامل باشد. مواردی هست که اگر منوب عنه واجباتی را در حج مباشری خود ترک می کرد، زیانی متوجه حج او نمی شد و حجتش صحیح و مجزی بود، حال اگر نایب در انجام همان واجبات، عذری داشت، شاید بتوان گفت که نیابت وی صحیح و مجزی از منوب عنه است؛ زیرا همانطور که خود منوب عنه اگر چنین مشکلی داشت و حج خود را انجام می داد، از وی مجزی و مقبول بود. نایب نیز که قائم مقام وی است، همان حکم را دارا است. مگر این که منوب عنه انجام آن‌ها را به صورت مباشری وصیت کرده و یا در قرارداد استیجار شرط شده باشد، در این صورت اشکال در جای خود باقی است. همچنین در صورت انجام تبرعی، اگر متبرع قادری نباشد که منوب عنه را بریء الذمه نماید، جواز نیابت متبرع معذور ممکن خواهد بود (صافی گلپایگانی، ۱۱۵/۲). ممکن است دلیل این تفصیل آن باشد که در صورت نبودن شخص قادر، امر دایر باشد بین این که حج متوفا اصلاً قضا نشود یا اینکه توسط عاجز و ناقص انجام شود؛ طبعاً دومی دارای ترجیح است (آملی، ۱۲۰/۱۲؛ حکیم، ۸۹/۱).

به نظر می آید ترجیح با گفتار مشهور فقها باشد؛ زیرا ادله جواز نیابت، انصراف دارد به نیابت شخصی که قادر به انجام حج باشد و شامل شخص معذور (اعم از تبرعی و استیجاری) نمی گردند و متبادر از نیابت برای منوب عنه، نیابت شخص قادری است که اعمال حج را با تمام اجزاء و شرایطش برای منوب عنه

بجا آورد. برخی از فقها گفته‌اند: همان طور که خود منوب عنه اگر واجباتی را ترک می‌کرد مانعی نداشت، برای نایب نیز بلامانع است. لیکن برای این نظریه وجهی لحاظ نمی‌گردد؛ زیرا گرچه افعال و اعمال خود مکلف و نایب در حج یکی است، اما از جهت عامل، هر کدام حکم خود را دارند. ممکن است عذری برای خود مکلف معفو عنه باشد ولی برای نایب نباشد. به هر روی، نیابت خلاف اصل است، مگر آن که دلیلی برای آن پیدا شود. برای جواز نیابت معذور دلیلی وجود ندارد (عاملی، ۱۴۱/۷؛ صاحب جواهر، ۷/۲۱۶ و ۳۹۳؛ محقق کرکی، ۱۱۷/۳). همچنین گفته‌اند:

در صورت نبودن غیر معذور، نیابت مبرع معذور جایز است، به نظر می‌رسد این نیز مورد نداشته باشد؛ زیرا شخص متبرع تکلیفی نسبت به منوب عنه ندارد تا بگوییم که اگر غیر معذور پیدا نشد، بر معذور جایز باشد که حج منوب عنه را انجام دهد. در هر صورت، کسی که در انجام تمام اعمال و یا در برخی اعمال حج ناتوان و معذور باشد نمی‌تواند نیابت منوب عنه را بر عهده گیرد؛ چه به نحو استیجاری و چه به نحو تبرعی (حرّ عاملی، ۲۴۷/۹؛ شهید ثانی، ۹۸/۲؛ صاحب جواهر، ۱۹۸/۷).

گرفتن نایب برای معذورین در دو مقام قابل بحث و بررسی است: اول از جهت جواز عمل و صحت حجبی که نایب انجام می‌دهد. دوم از جهت استحقاق اجرت و حق‌العملی که نایب از منوب عنه و یا از وصی و یا وارث او می‌گیرد.

جواز عمل و صحت حج

در این مطلب، سه نظریه از فقه‌های عظام شیعه نقل شده است: اکثر قریب به اتفاق فقها معتقدند اگر کسی حج واجب مضیق (به همان سال) بر ذمه داشته باشد، نمی‌تواند نایب دیگری شود و اگر مرتکب چنین عملی شود، حج او باطل است (محقق حلی، ۱/۱۶۸؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ۴/۳۴۱؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۲/۱۵۳؛ صاحب جواهر، ۱۷/۳۲۸ و ۳۶۳؛ عاملی، ۷/۸۸؛ محقق کرکی، ۳/۱۰۹).

دلیل آنان روایات متعددی است که در این باب وجود دارد؛ از جمله دو صحیحی زیر که از امام جعفر صادق نقل گردیده است:

الف: صحیح سدید بن عبدالله اعرج: «عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَجِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّرُورَةِ، أَيَحُجُّ عَنِ الْمَيِّتِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ إِذَا لَمْ يَجِدِ الصَّرُورَةَ مَا يَحُجُّ بِهِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ حَتَّى يَحُجَّ مِنْ مَالِهِ...» (حرّ عاملی، ۱۱/۱۷۲). این حدیث از جهت سند، صحیح و بلا اشکال است. از جهت دلالت، جمله «إِذَا لَمْ يَجِدِ الصَّرُورَةَ مَا يَحُجُّ بِهِ» و همچنین جمله «فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ حَتَّى يَحُجَّ مِنْ مَالِهِ»

دلالت دارند بر این که هرگاه کسی حج واجب بر ذمه داشته باشد، نمی‌تواند نایب دیگری شود. بنابراین، او یک تکلیف بیشتر ندارد و آن انجام حج واجب خویش است. با این حال، اگر تخلف کند و نیابت شخص دیگر را بر عهده بگیرد و حج او را انجام دهد، عملش باطل است (امام خمینی، ۱/۳۳۲). و در این صورت، نه برای منوب عنه محسوب می‌شود و نه برای نایب؛ زیرا عمل او مشروعیتی نداشته و برای جواز و صحتش دلیلی وجود ندارد. ب: تعداد اندکی از فقها، به ویژه فقهای معاصر، حکم به صحت عمل نایب داده‌اند (یزدی، ۲/۵۰۴؛ خونی، موسوعة الإمام الخونی، ۱۱/۲۷). آنان معتقدند این مسئله از صغریات باب تراحم است که هریک از متزاحمین به تنهایی حکم جواز دارند، لیکن در یک نقطه تلاقی کرده و مزاحم همدیگر شده‌اند.

این اختلاف نظرها در جایی است که شخص توان مالی و جسمی و سایر شرایط رفتن به مکه را داشته باشد، اما اگر از انجام حج خود ناتوان باشد و یا حج نذری و حج اجاره‌ای او مقید و مضیق به همان سال نباشد، در این صورت اختلافی بین فقها نیست که شخص می‌تواند نیابت کس دیگر را بر عهده بگیرد؛ مثلاً کسی که از قبل استطاعت مالی داشته ولی از نظر جسمی ناتوان و یا بیمار بوده و بدین جهت حج خویش را به انجام نرسانده، لیکن بعدها عافیت یافته و توان جسمی برای انجام حج را پیدا کرده، لیکن دیگر استطاعت مالی ندارد و بضاعت وی برای انجام حج ناچیز است و کفاف رفت و برگشت او را نمی‌کند. در این صورت می‌تواند نایب کس دیگر شود. همچنین کسی که شرایط حج وی کامل نشده، گرچه صروره (حج ناکرده) هم باشد، می‌تواند نایب کس دیگر قرار گیرد (محقق حلی، ۱۰/۱۶۹؛ فاضل آبی، ۱/۳۳۰). در هر صورت، کسی که در انجام تمام اعمال و یا در برخی اعمال حج ناتوان و معذور باشد نمی‌تواند نیابت منوب عنه را بر عهده گیرد؛ چه به نحو استیجاری و چه به نحو تبرعی.

تفاوت بین عذر طاری و عذر غیر طاری

عذر غیر طاری یا عذر قبلی، به موردی گفته می‌شود که نایب پیش از احرام می‌داند معذور است. عذر طاری و یا عذر حادث، عذری است که پیش از احرام وجود نداشته و بعد از آن که شخص محرم شد به وجود می‌آید. فقهای معاصر بر خلاف فقهای گذشته، بین عذر طاری و عذر غیر طاری تفاوت قائل شده و غالب آنان به فتوا و یا به احتیاط واجب درباره عذر غیر طاری فرموده‌اند: اگر کسی معذور از انجام اعمال حج باشد، نمی‌تواند نایب کسی در حج شود و اگر نیابت کند اکتفا به حج وی مشکل است و مجزی از منوب عنه نخواهد بود. اما درباره عذر طاری، نظر واحدی بین آنان نیست و در مجموع، چندین گفتار از ایشان نقل شده که می‌توان همه آن‌ها را در چهار قول به شرح زیر بیان کرد:

۱- امام خمینی (محمودی، مسئله ۱۰۷ و ۱۶۰) و برخی از فقها که حاشیه بر نظر معظم له ندارند، می‌فرمایند: شخص اگر در انجام بعضی از اعمال عذر داشته باشد (اعم از عذر طاری و عذر غیر طاری) نمی‌توان وی را اجیر کرد و اگر تبرعی نیز انجام دهد، اكتفا کردن به آن مشکل است (محمودی، مسئله ۱۰۷ و ۱۶۰). دلیل این قول آن است که ادله نیابت شامل معذور نیست و برای جواز نیابت معذور دلیل دیگری نیز وجود ندارد اما از اینکه دلیلی وجود دارد مبنی بر اینکه خود مکلف در اثنای عمل اگر با عذری مواجه شود، جایز است استنباه نماید، این دلیل مخصوص خود مکلف است و سرایت آن به نایب، دلیل و بین‌های می‌خواهد که موجود نیست.

۲- خونی، تبریزی، مکارم شیرازی و نوری همدانی بین عذر طاری و عذر غیر طاری تفصیل قائل شده‌اند؛ به این معنا که در عذر طاری عمل نایب صحیح و مجزی از منوب عنه می‌باشد، ولی اگر عذرش غیر طاری باشد، نیابتش صحیح نبوده و مجزی نخواهد بود (خونی، تبریزی، مکارم شیرازی و نوری همدانی). گلبایگانی نیز همین نظر را دارد با این تفاوت که در عذر غیر طاری فرموده‌اند بنا بر احتیاط، نیابت معذور صحیح نیست.

به هر روی، دلیل این قول آن است که مقتضای قاعدة اولی، لزوم استنباه در عمل تام است و فرض هم بر این است که منوب عنه قادر است نایبی را برگزیند که عمل تام را انجام دهد، بدین جهت نوبت به استنباه در عمل ناقص نمی‌رسد. اما در عذر طاری، که در اثنای عمل حادث می‌گردد، عموم ادله نیابت برای معذور در اثنای عمل، شامل آن می‌گردد؛ یعنی اگر خود شخص در اثنای عمل، معذور از انجام برخی اعمال می‌شد، ادله‌ای دلالت دارند که در این مورد استنباه جایز است. همان ادله، شامل عذر حادث نایب نیز می‌گردد. علاوه بر آن، حدوث عذر در اثنای عمل، با تمام اقسام و گونه‌های مختلفش، امر متعارفی است و بدین جهت، مندرج در عموم ادله نیابت و استنباه می‌باشد (بحرانی، ۲/ ۲۶). شیخ جواد تبریزی نیز به همین دو دلیل اشاره کرده، فرموده‌اند: «نعم لو طرأ الاضطراب علی النائب أثناء العمل فی الحج لا یبعد الالتزام بالاکتفاء به، لان ما ورد فیمن طرأ علیه الاضطراب أثناء یعم النائب عن الغیر فی حجة، مع ان طریانه امر عادى فی الحج و عدم التعرض لبقاء العمل علی عهدة المنوب عنه مقتضاه الاجزاء» (تبریزی، صراط النجاة، ۱/ ۲۱۹).

۳- سیستانی از دو جهت قائل به تفصیل شده‌اند؛ یکی از جهت «طاری و غیر طاری» و دیگری از جهت «اختیار و عدم اختیار در ترک عمل»؛ بدین جهت فرمودند: اگر عذرش غیر طاری باشد، بنا بر احتیاط واجب نمی‌تواند اجیر شود و حتی اگر به صورت تبرعی هم انجام دهد، اجزاء از منوب عنه اشکال دارد. اما اگر عذر وی طاری است و عمل مورد نظر، عملی است که ترک اختیاری آن (مانند طواف نساء،

بیتوته در منی، رمی جمره روز یازدهم و دوازدهم) مبطل نیست، نیابتش صحیح است و مجزی از منوب عنه می باشد. ولی اگر عمل مورد نظر، عملی است که ترک اختیاری آن مبطل حج است (مانند احرام، وقوف در عرفات و وقوف در مشعر)، معذوریت در آن موجب بطلان عمل و عدم اجزاء از منوب عنه خواهد بود (مسئله ۱۱۳). شاهرودی نیز شبیه همین تفصیل را بیان نموده، فرمودند: «يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ بِالتَّفْصِيلِ بَيِّنَ الْأَعْذَارِ: بَأَن يَقَالَ بِجَوَازِ اسْتِنَابَةِ الْمَعْذُورِ فِي تَرْكِ بَعْضِ الْأَعْمَالِ إِنْ كَانَ الْمَعْذُورُ فِيهِ مِمَّا تَقْبَلُ النِّيَابَةُ، وَبَعْدَ جَوَازِ اسْتِنَابَتِهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ قَابِلًا لَهَا» (۲/ ۳۵).

به هر روی، دلیل تفصیل اول این گفتار، همان دو دلیلی است که در قول دوم بیان شد. اما دلیل تفصیل دوم این است که برخی از اعمال حج، نیابت پذیر نیست، حتی اگر برای خود مکلف هم واقع شود، نمی تواند استنابه کند و لاجرم حج وی باطل می شود؛ مثلاً اگر معذور از محرم شدن باشد و یا نتواند وقوفین (حتی اضطراری) را درک کند، حبش باطل است و نایب نیز که قائم مقام منوب عنه است، بی تردید همین حکم را خواهد داشت.

۴- به نظر آیت الله خامنه ای؛ اگر عذر طاری منجر به نقص بعضی از اعمال حج نشود؛ مثلاً در ارتکاب بعضی از تروک معذور باشد، در چنین صورتی اشکالی در نیابت نایب به وجود نمی آید، لیکن اگر عذر وی منجر به نقص در اعمال شود، بطلان اجاره بعید نیست و احوط، مصالحه بین نایب و منوب عنه در اجرت و اعاده حج برای منوب عنه است (مناسک حج).

آیت الله بهجت نیز فرموده اند: بنا بر احتیاط، با تمکن از استیجار غیر معذور، نمی توان معذور را اجاره کرد، بلکه اگر شخص معذور تبرعاً نیابت از منوب عنه نماید، اکتفا کردن به عمل وی مشکل است. اما اگر در اجتناب از برخی محرمات (مانند ترک تظلیل) مضطر باشد، اجیر گرفتن و یا نایب گرفتن چنین شخصی اشکالی ندارد (مناسک حج و عمره، مسئله ۱۱۰). این قول، در واقع به قول اول بر می گردد که نیابت معذور، حتی معذوری که در اثنای عمل مبتلا به عذر شده باشد، باطل است و مجزی از منوب عنه نخواهد بود. تنها تفاوت این گفتار با گفتار اول، در معذوریت نایب از ترک برخی از محرمات است. دلیل این گفتار همان دلیل قول اول است که بیان شد و دلیل عدم بطلان حج نایب با ارتکاب برخی از محرمات را از ادلة دیگر می توان شمرد. به نظر می رسد تمام اقوال و نظرات فقها، به دو مطلب و گفتار بر می گردد؛ «صحت استنابه و اجزاء از منوب عنه» یا «بطلان نیابت و عدم اجزاء از منوب عنه». هیچ یک از قائلین این دو گفتار، دلیل خاصی برای نظریه خود ندارند و هر دوی آنها اکتفا به عمومات نیابت کرده اند؛ منتهی یکی می گوید: این عمومات اطلاق دارد و معذور در اثنای عمل را شامل می شود و دیگری چنین اطلاقی را نفی می کند، لیکن حق این است که عمومات مجوز نیابت، شامل عذر طاری و حادث می گردد زیرا:

اولاً، در هنگام اجاره و یا هنگام احرام نایب (در نیابت تبرعی)، عذری وجود نداشته که اجاره و یا احرام بر باطل منعقد شده باشد و بدین جهت نایب، واجد شرایط نیابت بوده است. ثانیاً، عذر در حین عمل، مسئله‌ای است عام‌البلوی و ممکن است برای هر حج‌گزاری (اعم از خود مکلف و نایب) پیش آید و شرع مقدس اسلام برای چنین موردی، حکم خاص دارد که توسط ائمه بیان شده و آن عبارت است از استنباه در همان عملی که حج‌گزار، معذور از انجام آن است. از این جهت، تفاوتی بین خود مکلف و نایب نیست و ادله موجود خصوصیتی از این جهت ندارد که شامل بعضی باشد و بعضی دیگر نباشد. مگر در اعمالی که نیابت پذیر نباشند؛ مانند احرام و وقوفین و مانند آنها که در این صورت نیز تفاوتی بین خود مکلف و نایب نیست و در هر دو صورت، حج باطل و مجزی نمی‌باشد. ثالثاً اگر نایب در انجام حج با عذری مواجه شود که نتواند برخی از اعمال را انجام دهد و حکم به بطلان نیابت وی گردد، موجب عسر و حرج برای طرفین به وجود می‌آید.

وجوب طواف مباشری بر معذورین

از نصوص معتبر و فتوای فقها، از قدما تا متأخرین و تا معاصرین، به خوبی می‌توان این مطلب را برگرفت که وظیفه اولی معذورین در صورت تمکن، طواف مباشری است و لو با استعانت از دیگران، و هرگز طواف نیابی برای آن‌ها مجزی نیست. اقوال فقها:

عدم کفایت طواف نیابی و ضرورت و لزوم طواف مباشری است برای معذورینی که تمکن از طواف مباشری دارند، و لو با اطافه دیگری، و این مورد وفاق فقها است، به طوری که پس از تتبع گسترده، مخالفی در مسئله یافت نشد. اکنون به برخی از عبارات و متون قدما و غیر آنها می‌پردازیم:

شیخ الطائفه، طوسی در نهاییه: «والمريض الذي يستمسك الطهارة فإنه يطاف به ولا يطاف عنه وإن كان مريضاً لا يمكنه معه استمسك الطهارة ينتظر به، فإن صلح طاف هو بنفسه وإن لم يصلح طيف عنه ويصلى هو الركعتين وقد اجزأه» (۲۳۹). همو در مبسوط: «والمريض على ضربين؛ أحدهما يقدر على امسك طهارته، و الآخر لا يقدر عليه، فالأول يطاف به ولا يطاف عنه والثاني ينتظر به زوال المرض» (سبحانی، المبسوط فی أصول الفقه، ۳/ ۵۱۳؛ آخوند خراسانی، ۱/ ۳۵۸). دو عبارت یاد شده، با صراحت کامل، حاکی از این حقیقت است که از نگاه شیخ طوسی، با تمکن معذور از طواف مباشری و لو با استعانت از دیگری، طواف نیابی کافی نیست و واجب است خودش طواف را انجام دهد.

۱- محقق حلی در شرایع: «و کذا لو مرض فی اثناء طوافه و لو استمر مرضه بحيث لا يمكن أن يطاف

به، طيف عنه».

۲- ابن حمزه در وسیله: «و المريض ضربان؛ إمّا أمكنه امساك الطهارة، أولم يمكنه؛ فالأول طاف به وليه و إن نوى لنفسه طوافاً وصحّ و الثاني انتظر وليه به، يوماً أو يومين، فإن برأ طاف و إن لم يبرأ أمر من يطوف عنه و صلّى هو بنفسه» (ابن حمزه، ۳۵۹).

۳- ابن ادریس در سرائر: «و المريض الذى يستمسك الطهارة فإنّه يطاف به و لا يطاف عنه و إن كان مرضه ممّا لا يمكنه معه استمسك الطهارة، ينتظر به، فإن صلح طاف هو بنفسه و إن لم يصلح طيف عنه و يصلّى هو الركعتين و قد أجزأه» (خونی، موسوعة، ۳/ ۵۳۳).

فقیه جواهری نیز فتاوی محقق را مبرهن ساخته و بدین سان با او موافقت نموده و به وجود مخالفی در مسئله اشاره نکرده است. حکم یاد شده، مورد توافق فقهای معاصر و مراجع تقلید نیز می باشد؛ همچنان که در مناسک امام راحل (مسئله ۵۳۷) آمده است: «اگر شخص محرم به واسطه مرض، خودش قدرت نداشته باشد که طواف کند و تا وقت تنگ شود قدرت حاصل نکند، اگر ممکن است، خود او را به یک نحو ببرند و طواف دهند، اگر چه به دوش گرفتن یا بر تخت گذاشتن باشد و اگر ممکن نشود باید برای او نایب بگیرند.» هیچ یک از فقهای که حاشیه در مناسک دارند، بر عبارت مذکور حاشیه ای نیاورده و بدین سان با فتاوی امام راحل موافقت کرده اند (حر عاملی، ۸/ ۲۵۵، باب ۴۰ از ابواب طواف، حدیث ۴). مستند فتاوی مورد وفاق، که اشاره شد، روایات معتبری است که در این باره وارد شده مانند روایت صفوان بن یحیی که گفت:

«سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ الْمَرِيضِ يَقْدُمُ مَكَّةَ فَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَلَا بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، قَالَ: يَطَافُ بِهِ مَحْمُولًا يَخْطُ الْأَرْضَ بِرِجْلَيْهِ حَتَّى تَمَسَّ الْأَرْضُ قَدَمَيْهِ فِي الطَّوْفِ، ثُمَّ يَوْقِفُ بِهِ فِي أَصْلِ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ إِذَا كَانَ مُعْتَلًا» (حر عاملی، ۹/ ۴۵۵، باب ۴۷ از ابواب طواف، حدیث ۲). و نیز موقّعه اسحاق بن عمار، به نقل از ابوالحسن (ع) در حدیثی که گوید از حضرت پرسیدم: «الْمَرِيضُ الْمَغْلُوبُ يَطَافُ عَنْهُ؟ قَالَ: لَا وَلَكِنْ يَطَافُ بِهِ» (همو، ۹/ ۳۲۲، باب ۶۳ از ابواب طواف، حدیث ۱).

در این دو روایت معتبر و اخبار معتبر دیگر، که در این باب وارد شده و در باب ۴۷ از ابواب طواف وسائل الشیعه گرد آمده، با صراحت کامل از وظیفه مریضی پرسیده شده که به تنهایی قادر به طواف نیست و امام (علیه السلام) در پاسخ، طواف نیابی را نفی کرده و وظیفه او را متعین در این نموده که طواف مباحثی انجام دهد، منتهی چون خود او، به حسب فرض، متمکن نیست، دیگری باید او را طواف دهد. با در نظر داشتن آنچه آمد، به این نتیجه دست می یازیم که از منظر نصوص معتبر و فتاوی اصحاب، اعم از قدما و متأخرین و معاصرین، وظیفه اولی معذورانی که توان ندارند به تنهایی طواف مباحثی انجام دهند،

باید با استعانت از دیگران، طواف را بالمباشره بجا آورند و هرگز طواف نیابی برای آن‌ها مجزی نیست. ولی نکته قابل توجه این است که بی شک فتوای اصحاب و نصوص معتبر مذکور، ناظر به صورتی است که اطافه و طواف دادن شخص معذور به وسیله دیگری، در مداری باشد که عنوان «طواف الکعبه» بر آن صدق کند. اما در صورتی که از این مدار خارج باشد، بطوری که با قطع و یقین عنوان مذکور صدق نکند یا مشکوک باشد، طوافی نیابی، به صورت فتوا یا احتیاط واجب، بایسته است (راغب اصفهانی، ۲۸۷).

نتیجه‌گیری

همان طور که تشریح شد برای معذورین می‌شود موارد متعددی همچون کسانی که خدمات زائران را برعهده دارند یا کسانی که بیمار می‌شوند و یا کسانی که قربانی کردن بلد نیستند و موارد دیگر.... حال تکلیف این افراد چیست؟ آیا می‌توانند برای انجام تکالیف حج نایب بگیرند یا خیر؟ برخی فقها بیان کرده‌اند افرادی که حج واجب خود را بجا نیاورده‌اند و مستطیع هستند، نمی‌توانند نیابت بپذیرند و کسانی که از انجام دادن کامل اعمال حج، معذور باشند، و از ابتدا می‌دانند که باید وظیفه معذور را انجام دهند، نمی‌توانند نیابت بپذیرند. به فتوای حضرت امام خمینی و برخی از فقهای بزرگوار، اگر از ابتدا هم معذور نباشد و در هنگام عمل عذری برایش پیش آید، نیابت فرد صحیح نیست. اما برخی فقها بیان کرده‌اند که فرد می‌تواند از جانب خود نایب بگیرد. این اختلاف نظرها در جایی است که شخص توان مالی و جسمی و سایر شرایط رفتن به مکه را داشته باشد، اما اگر از انجام حج خود ناتوان باشد و یا حج نذری و حج اجاره‌ای او مقید و مضیق به همان سال نباشد، در این صورت اختلافی بین فقها نیست که شخص می‌تواند نیابت کس دیگر را بر عهده بگیرد. به طوری که اگر کسی از قبل استطاعت مالی داشته ولی از نظر جسمی ناتوان و یا بیمار بوده و حج خویش را به انجام نرسانده، لیکن بعدها عافیت یافته و توان جسمی برای انجام حج را پیدا کرده، لیکن دیگر استطاعت مالی ندارد و بضاعت وی برای انجام حج ناچیز است و کفاف رفت و برگشت او را نمی‌کند. در این صورت می‌تواند نایب کس دیگر شود. همچنین کسی که شرایط حج وی کامل نشده، گرچه صروره (حج ناکرده) هم باشد، می‌تواند نایب کس دیگر قرار گیرد. در هر صورت، کسی که در انجام تمام اعمال و یا در برخی اعمال حج ناتوان و معذور باشد نمی‌تواند نیابت دیگری را بر عهده گیرد؛ چه به نحو استیجاری و چه به نحو تبرعی. چرا که نظریه، نیابت در اعمال عبادی خلاف اصل است، مگر آنکه دلیلی برای آن اقامه شود. بنابراین، اگر شخص ناقص حتی به صورت تبرعی، حج منوب عنه را انجام دهد، موجب فراغ ذمه وی نمی‌گردد. در هر صورت، کسی که در انجام تمام اعمال و یا در برخی اعمال حج ناتوان و معذور باشد نمی‌تواند نیابت منوب عنه را بر عهده گیرد؛ چه به نحو استیجاری و چه به

نحو تبرعی؛ و هرگاه کسی حج واجب بر ذمه داشته باشد، نمی تواند نایب دیگری شود و اگر تخلف کند و نیابت شخص دیگر را بر عهده بگیرد و حج او را انجام دهد، عملش باطل است. حال اگر شخص توان مالی و جسمی حج را داشته باشد و حج نذری و حج اجاره ای او مقید و مضیق به همان سال نباشد، در این صورت اختلافی بین فقها نیست که شخص می تواند نیابت کس دیگر را بر عهده بگیرد.

در حال حاضر فقها، بین عذر طاری و عذر غیر طاری تفاوت قائل شده و غالب آنان به فتوا و یا به احتیاط واجب درباره عذر غیر طاری فرموده اند: اگر کسی معذور از انجام اعمال حج باشد، نمی تواند نایب کسی در حج شود، اما درباره عذر طاری، نظر واحدی بین آنان نیست. تمام اقوال و نظرات فقها، به دو مطلب و گفتار بر می گردد؛ «صحت استتبابه و اجزاء از منوب عنه» یا «بطلان نیابت و عدم اجزاء از منوب عنه». هیچ یک از قائلین این دو گفتار، دلیل خاصی برای نظریه خود ندارند و هر دوی آن ها اکتفا به عمومات نیابت کرده اند.

منابع

- آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، ۱۴۱۳ ق.
- آملی، محمد تقی، *مصباح الهمد فی شرح العروة الوثقی*، تهران: مؤلف، ۱۳۸۰.
- ابن حمزه، محمد بن علی، *الوسیلة إلى نیل الفضیلة*، بی جا: ۱۴۰۴ ق.
- ابوالصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم، *الکافی فی الفقه*، در یک جلد، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین، ۱۴۰۳ ق.
- بحرانی، محمد سند، *سند العروة الوثقی - کتاب الحج*، ۴ جلد، بیروت: مؤسسة ام القرى للتحقیق والنشر، ۱۴۲۳ ق.
- بهجت، محمد تقی، *مناسک حج و عمره*، قم: دفتر آیت الله بهجت، ۱۳۸۷.
- تبریزی، جواد بن علی، *التهذیب فی مناسک العمرة والحج*، ۳ جلد، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- _____، *صراط النجاة*، ۷ جلد، بی جا: چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
- حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *مختلف الشیعه فی احکام الشریعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

- خامنه‌ای، علی، **مناسک حج**، یک جلد، تهران: دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۸۷.
- خلخال، رضا، **معمد العروة الوثقی**، محاضرات آیه‌الله خوئی، بی‌جا: ۱۴۰۵ ق.
- خمینی، روح‌الله، **تحریر الوسیله**، اعتماد الکاظمی، تهران: ششم، ۱۴۰۷ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، **معمد العروة الوثقی**، قم: منشورات مدرسه دارالعلم - لطفی، ۱۴۱۶ ق.
- _____، **موسوعة الإمام الخوئی**، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، تهران: چاپ محمد سید کیلانی، ۱۳۲۲.
- زحیلی، وهبه، **الفقه الاسلامی وادلتہ**، دمشق: ۱۴۰۹ ق.
- سبحانی، جعفر، **الحج فی الشریعة الاسلامیة الغراء**، قم: مؤسسة امام صادق، ۱۴۲۴ ق.
- _____، **المبسوط فی أصول الفقه**، بی‌جا: ۱۴۱۰ ق.
- سیستانی، علی، **مناسک حج**، در یک جلد، قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱۴۳۰ ق.
- شاهرودی، محمود، **کتاب الحج**، قم: مؤسسة انصاریان، ۱۳۶۹.
- شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ ق.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، **فقه الحج**، قم: مؤسسة حضرت معصومه، ۱۴۲۳ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیه**، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
- عاملی، محمد بن علی، **مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**، بیروت: مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۹ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله - کتاب الحج** - بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، **كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء** (ط - الحدیثه)، ۴ جلد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**، قم: مؤسسة اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
- محمودی، محمدرضا، **مناسک حج امام خمینی (محشّی)**، در یک جلد، تهران: نشر مشعر، ویرایش جدید، ۱۳۸۰.
- مکارم شیرازی، ناصر، **مناسک جامع حج**، در یک جلد، قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۶ ق.



کیفیت تحقق «علم» در گزاره‌های شرعی*

دکتر حمید مسجدسرایي^۱

دانشیار دانشگاه سمنان

Email: h_masjedsaraie@semnan.ac.ir

سید محمدحسن طاهایی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: hasan.tahaie@ut.ac.ir

دکتر محمدحسن نجاری

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سمنان

Email: m.hassan.najjari@gmail.com

چکیده

یکی از مسائل اصولی متکفل تحصیل ابزار مناسب به منظور کشف احکام شرعی، «حجّیت قطع» است. مشهور اصولیان بر آنند که قطع اصولی دارای حجّیت ذاتی است و به همین لحاظ آن را مبنای شناخت در فقه و اصول دانسته و به اشتباه بر آن «علم» اطلاق کرده‌اند؛ اما بسیاری از اصولیان متأخر، منکر حجّیت قطع اصولی شده و مبنای حجّیت را وصول به حکم واقعی دانسته‌اند، نه صرف حالت نفسانی مکلف. از این رو، لازم است مبنای شناخت را در فقه و اصول، قطع به شرط مطابقت با واقع یا همان قطع منطقی قرار داد که این، همان معنای دقیق و اصطلاحی «علم» است. اما مسئله مهم تر آن است که چگونه می‌توان به گزاره‌های شرعی، قطع منطقی یا همان علم پیدا کرد؟ به نظر می‌رسد تنها راه مطمئن برای علم به معارف دستوری دین، استماع از شارع مقدّس یا مخبر صادق است.

کلیدواژه‌ها: اعتبارات و حیانی، علم، قطع، قطع اصولی، قطع منطقی، ادراکات اعتباری.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۲/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۹/۰۵.

۱. نویسنده مسئول

How knowledge is Realized in Religious Propositions

Hamid Masjed Saraei, Ph.D. Associate Professor, Semnan University (Corresponding Author)

Sayyed Mohammad Hassan Tahaei, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, University of Tehran

Mohammad Hassan Najjari, Ph.D. Graduate of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Semnan University

Abstract

One of the Usuli issues in charge of acquiring a proper means for discovering the religious percepts is the authority of certitude. The famous Usulis maintain that the Usuli certitude has inherent authority and as a result, consider it as the basis for recognition in Islamic jurisprudence and Usul al-Fiqh and, falsely, refer to it as knowledge; nevertheless, many later Usulis deny the authority of Usuli certitude and believe that the basis of authority is achieving the actual percept, not the mere spiritual condition of the duty-bound. Therefore, it is necessary to consider certitude as the basis of recognition, subject to its correspondence with reality i.e. the logical certitude which is the exact and terminological meaning of knowledge. But the more important question is how to acquire logical certitude i.e. knowledge as to religious propositions. It appears that the only certain way to acquire knowledge as to imperative teachings of religion is hearing them from the Divine Lawgiver or the honest reporter.

Keywords: revelation conventions, knowledge, certitude, Usuli certitude, logical certitude, conventional perceptions

مقدمه

فقه‌های شیعه در حجّیت قطع اختلافی ندارند، هر چند اخباریان متّهم هستند که یقین را معتبر نمی‌دانند. ظاهراً آن‌چه محل اختلاف قرار گرفته، اصل حصول یقین و قطع است. بنابراین، علمای اصولی و اخباری نزاع در مسئله فوق را صغروی تصوّر کرده‌اند؛ در حالی‌که در کبرای استدلال هم اختلاف آرای بسیاری وجود دارد. به بیان ساده‌تر، اختلافاتی که در مباحث مربوط به قطع وجود دارد، صرفاً صغروی نبوده و مهم‌ترین آنها را می‌توان در پاسخ به این سؤالات خلاصه نمود که: مقصود از حجّیتی که محمول قطع واقع می‌شود، چیست؟ و از میان قطع اصولی و قطع منطقی، کدام یک حجّیت دارد؟ و آیا حجّیت، ذاتی قطع بوده یا حکم عقلایی است؟ و آثاری که فقها برای قطع بیان کرده‌اند، متعلّق به کدام یک از اقسام قطع است؟

در این تحقیق تلاش شده است تا پاسخ علمای شیعه به سؤالات فوق مورد بررسی قرار گیرد. لکن پیش از ورود به بحث و بیان مقدمات، تذکّر دو نکته لازم است: اولاً، با توجّه به آن‌که حجّیت قطع، موضوعی کاملاً در اختیار شارع مقدّس و محدود به مصادیق معین است، قطع موضوعی تخصصاً از موضوع بحث خارج است. دوم آن‌که محور مسئله حجّیت قطع و ترتّب آثار خاص بر آن، منحصر در قطع به گزاره‌های تشریعی مولی بوده و قطع به اموری همچون «کُروی بودن زمین» هیچ‌یک از آثار مورد نظر علما و فقه‌های شیعه را ندارد.

مفهوم‌شناسی

پیش از توضیح در مورد شیوه دسترسی به علم در معارف دستوری دین، لازم است در ابتدا توضیحاتی پیرامون مفهوم «علم» و کلمات مرتبط با آن ارائه شود تا بدین ترتیب، روشن گردد مقصود از حجّیتی که محمول قطع واقع می‌شود، چیست؟ و قطعی که حجّیت دارد، به چه معنا بوده و کدام نوع از قطع است؟

مفهوم «علم»

علم در لغت به معنای دانستن بوده و در برابر جهل بکار می‌رود (ابن منظور، ۱۲/۱۰۵). با بررسی کتب نوشته شده پیرامون «علم»، می‌توان دریافت پژوهشگران دو تعریف برای این اصطلاح بیان کرده‌اند: برخی علم را به معنای «صورت حاصل از اشیاء نزد عقل» دانسته و گروهی دیگر، آن را «اعتقادِ جازمِ مطابقِ واقع» تعریف کرده‌اند (مظفر، المنطق، ۲۵؛ استرآبادی، ۴۷۶؛ عبدالمنعم، ۲/۴۲۳؛ زبیدی، ۱۷/۴۹۶؛ صلیبا، صناعی، ۴۷۸). بنابر هر دو تعریف، «علم حالت ادراکی جزمی‌ای است که نسبت به وجود مطابق

خارجی به شرط شیء است؛ به طوری که اگر ورای این ادراک جزمی چیزی در خارج از ذهن یا در نفس الامر وجود نداشته باشد، این حقیقت نیز محقق نخواهد شد». به این جزم حقیقی، قطع منطقی نیز گفته می‌شود.

مفهوم «علم» در تعریف فوق به اصطلاح «یقین» در منطق نزدیک است. یقین در اصطلاح به معنای «باورِ جازمِ غیر مقلدانه مطابق واقع و توأم با علم به محال بودن نقیض آن» است (مصطفوی، ۱۴/۲۶۳؛ جرجانی، ۱۱۳؛ غزالی، ۵۳۸؛ شهرزوری، ۱۲۰؛ سجادی، ۳/۱۸۰). از همین روست که منطقیون، قضایایی را که قبول آن‌ها لازم بوده و مطابقشان با واقع حتمی است، «یقینیات» نامیده‌اند. بنابراین، برهان که دارای ساختاری علم‌آور است، تنها مبتنی بر قضایای یقینی است تا وصول به نفس الامر برای عالم تحقق واقعی یابد (ابن‌سینا، ۲۱؛ مظفر، المنطق، ۳۲۳).

در یک تقسیم‌بندی، علم به ضروری و نظری تقسیم می‌شود؛ علم ضروری فی نفسه با شک قابل دفع نیست و شبهه در آن وارد نمی‌شود اما علم نظری چنین نیست. علم نظری برای این که متعین شود نیاز به خصوصیات دارد، مثلاً با قید جزمیت، علم یقینی متعین می‌شود و از علم ظنی متمایز می‌گردد. علم نظری با تعریفی که حکما ارائه می‌کنند (حصول صوره الشیء فی العقل) شامل یقین، ظن، جهل مرکب، تقلید، شک، و وهم می‌گردد (امینی، داداشی نیکی، ۱۵).

مفهوم «جهل» و ارتباط آن با مفهوم «علم»

جهل در لغت به معنای نادانی و نقیض علم بوده و در آیات و روایات و علوم عقلی در سه معنا مورد استعمال قرار گرفته است: نخست- «خالی بودن ذهن انسان از دانش»؛ این معنا از جهل، به «جهل بسیط» نیز معروف است. دوم- «باور داشتن چیزی بر خلاف آنچه که هست»؛ به عبارت ساده‌تر، در این قسم از استعمال، حقیقت جهل، منوط به نبود مطابق در خارج است و اگر مطابق در خارج وجود داشته باشد، حقیقت منتفی خواهد بود. به این مورد که حاصل اشتباه است، «جهل مرکب» نیز گفته می‌شود. سوم- «انجام کاری بر خلاف آنچه که باید انجام شود؛ خواه درباره آن اعتقاد درستی وجود داشته باشد یا اعتقادی ناصحیح و فاسد، همچون شخصی که عمداً نماز را ترک کند». جهل در این معنا با هوای نفس و شهوت مشترک معنوی است (راغب اصفهانی، ۲۰۹).

ناگفته نماند برخی بر این باورند که اگر علم را به معنای «حصول اشیاء نزد عقل» بدانیم، مانع اغیار نبوده و جهل مرکب نیز یکی از مصادیق علم محسوب می‌شود؛ زیرا از یک سو، علم به معنای «حصول صورت اشیاء نزد عقل» بوده و از سوی دیگر، در جهل مرکب نیز صورتی از شیء نزد عقل تحقق می‌یابد (جرجانی، ۶۷؛ سبحانی، نظریة المعرفة، ۳۱؛ مصباح یزدی، ۴۳-۸۰).

در مقام ارزیابی این نظریه باید گفت که صورت حاصل از اشیاء در نزد عقل ضرورتاً مطابق با واقع است و در جهل مرکب، شخص تنها توهم حصول صورتی از شیء را دارد. لذا اگر فردی بر این باور باشد که «زمین مسطح است»، در حقیقت صورتی از زمین در ذهن او حاصل نشده و وی تنها توهم بدست آوردن صورتی از اشیاء را دارد (مظفر، المنطق، ۳۱). بنابراین، علم لزوماً به معنای حصول صورت مطابق واقع اشیاء در نزد عقل بوده و جهل مرکب داخل در این تعریف نیست.

لازم به ذکر است که علم یا ماهیتاً جزمیت دارد بدون احتمال خلاف واقع (از منظر فلسفه و منطق) که بدان علم یقینی گویند و بدون احتمال خلاف (از منظر اصول) که به آن قطع گویند؛ یا این که جزمیت وجود ندارد و ظن یا شک خواهد بود. بین علم یقینی در فلسفه و منطق و یقین در علم اصول که همان قطع باشد تفاوتی وجود دارد؛ به طوری که در علم یقینی حوزه فلسفه، مطابقت با واقع رکن است ولی در یقین یا قطع علم اصول، جزمیت شرط است نه مطابقت با واقع؛ و چه بسا خلاف واقع باشد. خلاف واقع بودن غیر از خلاف قطع بودن است؛ قاطع در قطع خود خلاف را تصور نمی‌کند یعنی جزمیت، اما احتمال می‌دهد که واقع آن گونه که او بدان جازم شده، نباشد؛ اما ظن این گونه نیست؛ ظن، علم رجحانی است بدون جزمیت و یا احتمال نقیض (امینی، داداشی نیایی، ۱۹).

مفهوم «قطع» و ارتباط آن با مفهوم «علم»

«قطع» در لغت به معنای «گسستن» بوده و به «باور جازم» نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا موجب انقطاع احتمال خلاف نزد قاطع می‌گردد (ابن فارس، ۱۰۱/۵؛ ابن منظور، ۹۷/۱۲؛ گروه نویسندگان، ۶۳۹). قطع از نظر مشهور اصولیان به معنای یکی از سه حالت ممکن برای مکلف پس از التفات به حکم شرعی است که نسبت به وجود مطابق در خارج، لایشرط محسوب می‌شود. به بیان ساده‌تر، در حقیقت قطع، وجود مطابق خارجی یا عدم آن هیچ دخالتی نداشته و میان قطع و واقعیت هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد (انصاری، ۹-۲/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۲۶/۴). مبنا قرارگرفتن این نظریه در میان مشهور علمای اصولی موجب شده است که ایشان در مبحث قطع، مسائلی مانند معذرت قطع و حکم متجری را که در حالت عدم مطابقت با واقع محقق نمی‌شود، مطرح کنند.

از نظر مشهور، قطع نسبت به منشأ تحقق و شخصیت قاطع نیز لایشرط بوده و می‌تواند از تفقه در آیات و روایات، تراکم قرائن عقلانی، احکام عقلی، مکاشفات روحانی، علوم غریبه و حتی از طریق اموری بی ارتباط همچون پریدن کلاغ به دست آید (ساباطی یزدی، ۱۰۸؛ سیستانی، ۲۲؛ حیدری، ۱۸۰؛ میرزای شیرازی، ۳۰۱/۳؛ فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ۴۸۹/۱). بنابراین، مفهوم «قطع اصولی»، اعم از علم

بوده و جهل مرکب را نیز در بر گرفته و از آنجا که در وقوع قطع نیازی به وجود «شرط توجیه»^۱ نیست، اعم از یقین محسوب می‌شود.

مفهوم «حجّیت» و ارتباط آن با مفهوم «علم»

حجّت در لغت به معنی «وسیله پیروزی در هنگام مخاصمه، اثبات کننده صحت ادّعای یکی از طرفین منازعه، آن چه که به واسطه آن بتوان بر خصم فائق شد و وی را مجبور به سکوت نمود، دلیل و برهان» است (فراهیدی، ۱۰/۳؛ راغب اصفهانی، ۲۱۹؛ ابن منظور، ۲/۲۲۷).

اهل منطق و علمای اصول دو معنای متفاوت را برای آن بیان کرده‌اند: از نظر منطقیون، حجّت همان حدّ وسط و یا مجموع قضایایی است که منجر به کشف تصدیق مجهول می‌شود (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱/۳۹۰). لکن اصولیان در مورد معنای حجّیت اختلاف نظر دارند؛ گروهی، معنای حجّیت را هر چیزی دانسته‌اند که متعلّق خود را به حسب جعل شرعی ثابت کند (ولایی، ۱/۱۷۵). برخی دیگر حجّت را همان حدّ وسط در قضایا دانسته‌اند، لکن معتقدند که این معنا قابل حمل بر قطع نیست؛ چراکه حدّ وسط، موجب قطع به نتیجه قیاس شده و از همین رو نمی‌تواند بر خود قطع، حمل شود (انصاری، ۱/۴). مبنا قراردادن این نظریه موجب شده که برخی از فقها حجّیت را حکمی عقلایی بدانند که احتجاج به آن صحیح است (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/۲۹۴). عده‌ای دیگر نیز حجّت را به معنای معذّر و منجّز تلقّی کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۴/۲۷). به عبارت دیگر، حجت یا حجیت، همان تنجیز و تعذیر است؛ یعنی حجت، دلیلی است که موجب آن می‌شود که در عمل کردن به آن معذوریّت برای مکلف بوجود آید اگر مطابق واقع نباشد، و در صورت عمل نکردن موجب مؤاخذه وی شود به این دلیل که بر عهده وی آمده بود (حکیم، ۴/۲۳)؛ برخی نیز حجّت موردنظر در علم اصول را به همان معنای لغوی دانسته و منکر وجود معنای اصطلاحی برای آن شده‌اند (آخوند خراسانی، درر الفوائد، ۲۷).

در مجموع باید گفت در میان علمای اصولی پیرامون مفهوم «حجّت» و «حجّیت» هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. با این حال، به نظر می‌رسد تنها مفهوم صحیح و مورد اعتماد حجّت همان معنای «معذّریّت و منجّزیت» است. از همین رو، مباحثی که در ادامه این پژوهش مطرح گردیده، براساس همین معنا استوار شده است.

۱. عنصر توجیه در معرفت‌شناسی اشاره به مدلل بودن گزاره یقینی داشته و اصطلاح جاهل قاصر و مقصّر در ابواب حجّیت قطع غالباً اشاره به بُعد موجهیّت قطع دارد؛ لذا آن دسته از قطع‌هایی که مستند به مقدمات منهیّ عنه یا منابع غیر موثّق هستند، فاقد قابلیت احتجاج به شمار می‌آیند؛ اگرچه عنوان قطع بر آن‌ها صادق باشد (اجتهادی، ۱۰/۱؛ صادق حسینی شیرازی، ۲/۲۳۵).

مراد از «ادراکات حقیقی و اعتباری»

در کتب لغوی و اصولی برای اصطلاحات «حقیقی» و «اعتباری» معانی مختلفی بیان شده که با توجه به موضوع این تحقیق باید گفت مراد از اصطلاح «حقیقی»، چیزی است که در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب شده و در مرحله وجودی ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌گردد. در مقابل، «اعتباری» یعنی آن چه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل مضطرّ است که در خارج برای آن اعتبار ایجاد کند، مانند مفهوم عدم، وحدت، کثرت و مالکیت (طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۲۷؛ همو، ۱۴۳/۲).

آثار علم و قطع

در علم اصول، آثار مختلفی برای قطع بیان شده که از میان آن‌ها می‌توان به کاشفیت، طریقت و یا مرآتیت اشاره نمود. مراد از هر سه واژه، آن است که قاطع هنگام قطع، خود را در کنار مقطوع به ببیند و حتی درصدی احتمال خطا ندهد؛ چراکه قطع همچون آینه‌ای، واقعیت را برای او آشکار می‌سازد. چنین خصوصیتی تنها متعلق به قطع بوده و قاطع آن را بدون واسطه هیچ امر دیگری درک می‌کند. زیرا کاشفیت، از لوازم ماهیت قطع و ذاتی آن است (آخوند خراسانی، درر الفوائد، ۴۸۴؛ آملی، ۱۵/۳). با توجه به همین توضیحات است که هیچ‌یک از اصولیان در آثار خود برای حمل این اثر بر قطع، دلیلی اقامه نکرده‌اند. قطع غیر از کاشفیت، دو اثر وضعی و یک اثر تکلیفی دارد؛ آثار وضعی قطع، منجزیت و معذرت هستند که تفصیل معنای حجّیت محسوب می‌شوند (موسوی تهرانی، ۱۵۷؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۵۸؛ حسینی فیروزآبادی، ۹/۳). بنابر نظر برخی، حجّیت به دلیل کاشفیت و طریقت قطع، ذاتی قطع و غیر قابل انفکاک از آن است (موسوی تهرانی، ۱۵۷). برخی دیگر، به منظور اثبات این نظریه مدّعی شده‌اند که علم وجدانی، حاکم بر حجّیت قطع است (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۵۸). گروهی دیگر، با نفی ذاتی بودن کاشفیت و معذرت و منجزیت از قطع، حجّیت را تنها به دلیل حکم عقل دانسته‌اند (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲۹۴/۲؛ فاضل لنکرانی، معتمد الاصول، ۳۷۴/۱). اما اثر تکلیفی قطع، وجوب متابعت است که همگان دلیل آن را حکم عقل مستقل دانسته‌اند (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۵۸؛ موسوی تهرانی، ۱۵۶؛ فاضل لنکرانی، معتمد الاصول، ۳۷۳/۱).

تمامی آثاری که برای قطع بیان شد، به طریق اولی برای علم یا قطع منطقی نیز ثابت می‌گردد؛ چراکه از سویی، علاوه بر تحقق کیفیت جزم در نفس قاطع، حقیقتاً صورت ذهنی او، مطابق واقع بوده و باور جزمی او، به درستی، کاشف تمام نمای واقعیت است. از سوی دیگر، وصول به واقع، مسئولیت‌آفرین (منجز تکلیف شارع بر عبد) و رافع مسئولیت (معذر عبد نزد شارع) محسوب شده و فقط زمانی متابعت واجب

می‌گردد که فرد به واقع دست یابد. بنابراین، حجّیت علم یا قطع منطقی قابل انکار نیست. لکن در مورد حجّیت قطع اصولی باید گفت از آنجا که قطع اصولی شامل جهل مرکّب نیز می‌شود، برخی از متأخرین همچون امام خمینی و طباطبائی «منجزیت»، «معدّریّت» و «وجوب متابعت» را جزو آثار قطع اصولی ندانسته‌اند که در ادامه به بررسی این مسئله پرداخته شده است.

۱. «کاشفیّت و طریقیّت» قطع اصولی

بسیاری از اصولیان، کاشفیّت و طریقیّت را برای قطع، ذاتی باب ایساغوجی و عین ذات آن می‌دانند (اصغری، ۱/ ۲۵؛ خویی، ۳/ ۹؛ خرازی، ۴/ ۳۵۶؛ بجنوردی، ۲۲۳). عده‌ای دیگر کاشفیّت را از لوازم عقلی قطع برشمرده و معتقد هستند که کاشفیّت و طریقیّت برای قطع، ذاتی باب برهان به شمار می‌آید (اصغری، ۱/ ۱۷). در این میان، امام خمینی نظری متفاوت از سایر علمای اصولی ارائه نموده و معتقد است که اگر کاشفیّت و طریقیّت، ذاتی قطع باشد نباید قطع بدون کاشفیّت و طریقیّت در عالم واقع تحقّق پیدا کند؛ در حالی که قطع اصولی، حالتی ادراکی است که از واقعیّت تخلف‌پذیر بوده و به بیان ساده‌تر، ممکن است شخص نسبت به امری قطع پیدا کند و لکن در قطع خود دچار اشتباه شده باشد. بنابراین، می‌توان ادّعا نمود که کاشفیّت و طریقیّت، ذاتی قطع محسوب نمی‌شود (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۴؛ تقوی اشتهاردی، ۳/ ۱۷؛ فاضل لنکرانی، معتمد الاصول، ۱/ ۳۷۴). لذا اگر مراد اصولیان از کاشفیّت ذاتی قطع، تطابق دائمی با واقع باشد، بی‌شک این نظریه باطل است (مصطفی خمینی، ۶/ ۲۱).

برخی در مقام اشکال به سخن امام خمینی مدّعی شده‌اند که «از نظر فردی که برای او قطع حاصل شده، تحقّق قطع موجب می‌گردد که وی احتمال خلاف قطع را منتفی دانسته و بدین ترتیب همزمان با وجود قطع، کاشفیّت و طریقیّت نیز حاصل شده و ذاتی قطع محسوب شوند. بنابراین، وجود قطع با وجود کاشفیّت و طریقیّت گره خورده است (خرازی، ۴/ ۳۵۶)».

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً- معنا ندارد امر ذاتی، نسبی باشد؛ چراکه امور ذاتی، امور واقعی بوده و امور واقعی، مستقل از تصوّر افراد، محقّق است. به عنوان مثال، روشنایی، ذاتی نور است و با دید و نظر افراد از یکدیگر منفک نمی‌شوند (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۴؛ تقوی اشتهاردی، ۳/ ۱۷؛ فاضل لنکرانی، معتمد الاصول، ۱/ ۳۷۴).

ثانیاً- بر فرض پذیرش سخن فوق در گزاره‌های فاقد معلوم بالعرض، انطباق معلوم بالذات و معلوم بالعرض محال است. نظیر قطع به محال بودن اجتماع یا ارتفاع نقیضین (مصطفی خمینی، ۶/ ۲۱).

ثالثاً- مطابق این دیدگاه، قاطع به معلوم بالعرض نیز نوعی نگاه استقلال‌ی داشته و آن را مطابق با معلوم بالذات می‌داند؛ در حالی که به نظر می‌رسد فرد قاطع اصولاً دنیای خارج را از دریچه قطع خود می‌بیند، نه این که معلوم دوگانه خویش را مطابق با یکدیگر بدانند (هدایی، حمیدی، ۱۳۹).

بنابراین، قطع اصولی نه تنها کاشفیت و طریقت ذاتی ندارد، بلکه در برخی از موارد، کاشف از چیزی نبوده و یا کاشف از یک تصوّر اشتباه در نفس قاطع است. وجود همین نقصان در کاشفیت، موجب شده تا تمامی فقه‌های امامیه، حکم اولی در ظنون را عدم حجّیت بدانند (مظفر، اصول‌الفقه، ۳/ ۲۴)؛ لذا اگر طریقت را علت یا معنای حجّیت تصوّر کنیم، باید قطع را با ظنون دیگر در قابلیت نفی و اثبات معذرت و منجزیت از سوی شارع مشترک بدانیم؛ چراکه کاشفیت قطع نیز مانند دیگر امارات ناقص بوده و اگرچه مانند بسیاری از ظنون، مستمسک بنای عقلاء در روابط فیما بین است، لکن بنائات عقلاء نیز نیازمند احراز امضای شارع است (مصطفی خمینی، ۲/ ۳۰۱). عدم قابلیت وصف قطع اصولی به کاشفیت و طریقت در حالی است که علم و یقین بر اساس تعریف، کاشفیت تام نسبت به واقع دارند.

۲. «حجّیت» قطع اصولی

از دیگر آثار قطع اصولی «منجزیت» و «معذرت» است (موسوی تهرانی، ۱۵۷؛ آخوند خراسانی، کفایةالاصول، ۲۵۸؛ حسینی فیروزآبادی، ۳/ ۹) که می‌توان حجّیت را مفهوم اجمالی این دو اثر وضعی دانست. در توضیح پیرامون این اثر باید گفت که اکثر علمای اصولی با اثبات کاشفیت ذاتی برای قطع، حتی در صورت تخلّف از واقع، حجّیت یا به عبارت دیگر منجزیت و معذرت را برای قطع اصولی ثابت کرده و در نتیجه وجوب عقلی متابعت از قطع را نتیجه گرفته‌اند (خرازی، ۴/ ۳۵۷). این در حالی است که بنابر آرای امام خمینی ثابت شد که قطع اصولی دارای اثر کاشفیت نبوده و حجّیت ذاتی ندارد. بنابراین، با توجه به آن که اصولیان، حجّیت ذاتی را نتیجه حاصله از کاشفیت قطع معرفی کرده‌اند، به صرف اثبات عدم کاشفیت، عدم حجّیت نیز ثابت می‌شود. با این حال، به منظور اتقان ادله در ادامه به بررسی منجزیت و معذرت قطع اصولی پرداخته شده است.

۳. «منجزیت» قطع

برخی از بزرگان اصولی برای حکم شرعی چهار مرحله: اقتضاء، انشاء، فعلیت و منجزیت را قائل شده و معتقدند که حکم شرعی در مرحله سوم، تمامی مراتب تکامل خود را طی کرده و از سوی شارع مقدّس با اراده به مردم ابلاغ می‌شود. ولی تنجز آن، پس از اطلاع مکلف نسبت به حکم حاصل می‌شود. بدین معنا

که از لحظه قطع مکلف به حکم شرعی، انجام آن بر او ضروری بوده و بر ترک آن عقاب مترتب می‌گردد. بنابراین در صورتی که قطع مکلف به واقع اصابت کند، آن حکم واقعی بر مکلف منجز بوده و در صورتی که قطع مطابق واقع نباشد، وی در عمل نکردن به حکم واقعی معذور است؛ از همین روست که قطع مکلف نسبت به حکم شرعی همراه با منجزیت و معذرت خواهد بود (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۵۸).

در مقام ارزیابی نظریه فوق باید گفت مراحل چهارگانه حکم شرعی مورد قبول تمامی اصولیان نبوده و برخی همچون امام خمینی تنها دو مرحله برای حکم قائل شده‌اند: انشاء و فعلیت (امام خمینی، انوار الهدایة، ۱/ ۳۹؛ همو، ۲/ ۲۵). براساس نظریه امام خمینی در مسئله خطابات قانونیه، اراده تشریعیّه خداوند، اتیان مکلف و انبعاث او به سوی عمل نیست؛ چراکه لازمه اعتقاد به این نظریه، عدم امکان عصیان مکلف است. بلکه اراده مولی عبارت است از اراده قانونگذاری و جعل به نحو عموم، با لحاظ مصلحت عقلانیّه؛ از همین رو احکام کلیّه و خطابات قانونیه به تعداد مکلفان منحل نمی‌شوند تا در توجّه حکم به جاهل، محذور لازم آید. اگر مشهور قائل به انحلال حکم به تعداد مکلفان هستند، به دلیل خلط ویژگی‌هایی است که در خطابات شخصیّه و خطابات قانونیه وجود دارد.

در توضیح پیرامون این مسئله باید گفت که در خطاب شخصی، هدف مولی انبعاث و انزجار عبد است؛ لذا اگر مولی علم به عدم انبعاث عبد داشته باشد، در این صورت، انبعاث او عبث و سفیهانه خواهد بود. ولی در خطابات عمومی چنین نیست، زیرا در این فرض، حالات جمیع مکلفان لحاظ می‌گردد؛ به گونه‌ای که خطاب متوجّه جاهل و ساهی و عاصی و حتی کافر معلوم الطغیان هم خواهد شد (مرتضوی لنگرودی، ۳/ ۳۲۰-۳۲۲). حال اگر از مطلب فوق تنزل کرده و مرتبه‌ای به عنوان منجزیت برای حکم قائل شویم، این مناقشه قابل طرح است که شارع مقدّس، منجزیت و قطع عذر از مکلف را موقوف به کیف نفسانی جزم نکرده تا این که فقط قطع، متّصف به صفت منجزیت شود، بلکه اگر احکام شرع با خبر واحدی که نوعاً ظن‌آور است به اطلاع مکلف برسد، موجب قطع عذر او خواهد بود. اصولاً احکام شرعیّه الهیّه (شرعاً و عقلاً) مقید به علم و قدرت نشده‌اند؛ چراکه محذورات متعدّدی لازم می‌آید (خمینی، افضلّی، ۶۹). حتّی بر فرض آن که شارع مقدّس تنجز حکم بر مکلف را تنها متوقّف بر جزم کرده باشد، باید به این نکته توجّه داشت که منجزیت یکی از مراتب حکم است، نه وصفی برای قطع؛ البتّه اگرچه قطع موجب تنجز حکم بر مکلف می‌شود، لکن منجزیت قطع تنها زمانی است که کاشف از حکم شرعی واقعی باشد، که در این صورت، تنجز ذیل تعریف «علم» قرار خواهد گرفت و نه مطلق قطع. لذا با تصوّر امر دیگری به عنوان حکم شرعی از سوی مکلف، هیچ چیز بر او منجز نخواهد شد (ایروانی، ۲/ ۲۲۶). از همین رو، اگرچه اثر تنجز در نفس قطع وجود دارد، لکن این بدان معنا نیست که کاشفیت و منجزیت، ذاتی

قطع باشد، بلکه آثار فوق جزو آثاری هستند که عقلاء برای قطع موافق با واقع مطرح کرده‌اند (فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷۴؛ سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۴).

لازم به ذکر است که در خصوص نظریه امام خمینی دو نکته وجود دارد:

اولاً- بنای عقلاء چیزی جز عمل ایشان بر طبق حکم عقل نبوده و در این میان چیزی جز حکم عقل به تبعیت از دستورات مولی وجود ندارد (فاضل لنکرانی، معتمدالاصول، ۱/ ۳۷۴). بنابراین، عقلاء حکمی برای خصوص قطع صادر نکرده‌اند، بلکه احکام مولی با تحقق ظن معتبر و یا حتی به صرف احتمال نیز بر مکلف منجز می‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۵/ ۲۷-۳۱؛ صدر، ۱/ ۳۶۹-۳۷۳). چنان‌که امام خمینی نیز در آثار خود به صراحت اعلام کرده‌اند که تنجز حکم، متوقف بر علم مکلف نیست، بلکه گاهی احتمال تکلیف هم منجز است (امام خمینی، انوار الهدایة، ۱/ ۴۱۳).

ثانیاً- کاشفیت در صورت رسیدن به واقع و در نتیجه منجزیت، نمی‌تواند اثر نفس قطع باشد، بلکه اثر برخی از مصادیق قطع است؛ چراکه در مباحث گذشته و ذیل تبیین تعریف قطع از منظر اصولیان مشخص شد که مفهوم قطع نسبت به تطابق با واقع، لا بشرط است. بنابراین منجزیت به این معنا تنها می‌تواند اثر نفس علم و یقینی باشد که قطعاً مطابق واقع است.

۴. «معدّریّت» قطع

اثر معدّریّت قطع به حالت عدم مطابقت آن با واقع باز می‌گردد؛ با این توضیح که چون قاطع خود را واصل به حقیقت می‌بیند و هیچ احتمال خطایی نمی‌دهد، در صورت اشتباه در حکم واقعی و بروز جهل مرگب، عقاب او قبیح است. حجّیت به این معنا نیز نمی‌تواند ذاتی قطع باشد؛ چراکه ذاتی شیء دائماً همراه آن است و حال آن‌که معدّریّت، صفت دائمی قطع نیست و در مواردی که قطع موجه به ادله عقلانی نباشد، حجّت نیست و حقّ عقاب عبد خاطی برای مولی وجود دارد. از همین‌رو، مشهور اصولیان، قطع جاهل مقصّر و قَطّاع و همچنین قطع ناشی از عقول بیمار را از دایره معدّریّت خارج دانسته‌اند (عارفی پشی، ۳/ ۱۶؛ سبحانی، ۲/ ۱۱؛ بروجردی، ۲/ ۱۲؛ طباطبائی حکیم، ۳/ ۲۴؛ حیدری، ۱۸۲؛ کاشف الغطاء، ۱/ ۳۰۸). این در حالی است که امکان سلب حجّیت از مطلق قطع، نقض دیگری برای اثبات ذاتی بودن قطع است.

بنابراین، تصریح مشهور علمای اصولی به «حجّیت برخی از قطع‌ها» (جزایری، ۴/ ۲۵؛ محمّد حسینی شیرازی، ۳/ ۲۸۴) و «مشروط کردن حجّیت قطع به عدم تقصیر» (محمّدی، ۳/ ۴۰۸)، خود اثبات می‌کند که اولاً، آثار «منجزیت» و «معدّریّت»، متعلّق به کیف نفسانی قطع نبوده و ثانیاً، مشهور

علمای اصولی در برخی از موارد مکلف را از عمل به قطع منع نموده‌اند. لذا آن‌چه که موجب حجّیت قطع می‌گردد، موجهیّت منبع و شیوه حصول اطلاعات است. از همین‌رو، سزاوار است حجّیت را به عنوان یکی از آثار مبادی قطع بدانیم. با توجّه این اشکال است که امام خمینی معتقدند معذّریّت و احتیاج عقلاء، از کاشفیّت قطع سرچشمه نگرفته و عدم احتمال خلاف قاطع هنگام قطع موجب می‌شود که عقلاء، قاطع را معذّر بدانند و حجّیت به این معنا از احکام عقلانیّه است (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۴). ناگفته نماند که صفت معذّریّت، متعلّق قطع نیست بلکه عقلاء «جاهل» را معذور می‌دانند. بنابراین، از اتّحاد مصداقی قطع و جهل مرکّب نباید تصوّر شود که در قطع خصوصیتی برای معذّریّت عبد وجود دارد (فاضل لنکرانی، معتمد الاصول، ۱/ ۳۷۴؛ آهنگران، ۲۸). از این عبارات روشن می‌گردد که بنای عقلاء در احتیاج میان موالی و عبد، کیف نفسانی عبد نیست؛ بلکه امکان وصول به واقع است. لذا در صورتی که عبد به واقع دست یافت، همان بر او منجز است، و اگر امکان وصول داشت و اشتباه کرد، معاقب است و اگر هیچ راهی بر دسترسی به واقع نداشت، معذور است. از همین‌روست که برخی تصریح داشته‌اند: «حجّت دانستن قطع قطاع منجر به انسداد باب عقاب (حتّی نسبت به کافر قطاعی که بسیاری از مردم را کشته است) می‌شود و چنین نتایجی با لطف و حکمت خداوند سازگار نیست» (لاری شیرازی، ۱/ ۷۴).

در مجموع باید گفت امام خمینی حجّیت ذاتی قطع را منکر شده‌اند، اما حجّیت به معنای منجزیت را برای برخی از مصداقی قطع که اصابت به واقع می‌کند، به حکم عقل و عقلاء پذیرفته‌اند. از نظر ایشان حجّیت به معنای معذّریّت نیز به حکم عقل بر مواردی از قطع که امکان دسترسی عبد به واقع وجود نداشته باشد، بار می‌شود. از همین‌رو قطع ذاتاً و عقلاً متّصف به حجّیت نمی‌شود. در حالی که «علم» مطلقاً منجز تکلیف است و از آنجا که هیچ‌گاه از واقع تخلف نمی‌کند، اساساً معذّریّت در مورد آن مصداق ندارد.

۵. «وجوب متابعت» از قطع اصولی

بسیاری از علمای اصولی بر این باور هستند که «وجوب متابعت» یکی از مهم‌ترین آثار قطع اصولی محسوب می‌گردد و شخصی که به قطع خود عمل نکرده و از انجام آن تخلف کند (حتّی در صورتی که قطع وی در واقع جهل مرکّب باشد)، مستحق عقاب خواهد بود. ایشان علّت وجوب متابعت از قطع را پیروی از حکم عقل مستقل دانسته و معتقدند اگر وجوب متابعت از قطع، به واسطه حکم شرع باشد دور و تسلسل پدید آمده و در صورت تخلف از امر مقطوع به، بی‌نهایت عقاب لازم می‌آید (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۳).

با این حال، برخی از بزرگان همچون امام خمینی به «وجوب متابعت از قطع به دلیل پیروی از عقل

مستقل» با دیده تردید نگریسته و در این باره معتقدند که اگر مکلف نسبت به یک حکم شرعی قطع پیدا کند، قطع او موجب می‌گردد تا در نفس وی دو حالت به وجود آید: نخست، یک صفت نفسانی ثانی و دوم، انکشاف کامل واقع. حال اگر مراد مشهور علمای اصولی از وجوب متابعت از قطع، عمل به قطع به اعتبار ایجاد یک حالت نفسانی ثانی باشد، این ادعا امری غیرمعقول است؛ زیرا یک حالت نفسانی نمی‌تواند متعلق وجوب متابعت قرار گیرد، بلکه این امر شارع است که اطاعت از آن به حکم عقل واجب محسوب می‌شود. حال اگر وجوب اطاعت به خاطر حالت دوم، یعنی انکشاف کامل واقع باشد، در این صورت، این اعتبار شارع است که متعلق حکم وجوب متابعت قرار می‌گیرد. پس این وجوب اطاعت از احکام، قطع نیست تا اظهار گردد که متابعت قطع واجب است. بنابراین تنها حکم عقلی مستقلاً که در این زمینه وجود دارد، حکم عقل نسبت به وجوب اطاعت از مولی و عدم عصیان از اوامر اوست (سبحانی، تهذیب الاصول، ۲/ ۲۹۳؛ فاضل لنکرانی، معتمد الاصول، ۱/ ۳۷۳).

برخی دیگر از محققان، ضمن تأیید نظر فوق معتقدند که هرگاه مکلف نسبت به یک حکم شرعی قطع پیدا کند، این قطع به تنهایی نمی‌تواند وجوب متابعت را با خود به همراه داشته باشد؛ مگر آن‌که به موجب گزاره‌ای دیگر (نظیر وجوب اطاعت از اوامر الهی) بتوان قیاسی را تشکیل داد و گزاره مقطوع را به عنوان صغرای آن قیاس در نظر گرفت که در این صورت، وجوب متابعت، به کبرای قیاس مذکور تعلق می‌گیرد. همچنین هنگامی که متعلق قطع به جای گزاره، یک موضوع باشد، آنگاه مکلف مقطوع خویش را به عنوان مصادقی برای حکم شرعی خواهد دانست که باز هم وجوب متابعت از آن، دارای معنای صحیحی نیست (هدایی، حمیدی، ۱۴۰). با عنایت به همین نظرات است که برخی «وجوب متابعت از قطع» را تعبیری مسامحی می‌دانند که منشأ آن «ضیق عبارت نسبت به مقصود» و «قیاس قطع با ظن» است (اصغری، ۱/ ۱۷).

روش‌های تحقق علم در اعتباریات و حیانی

پس از آن‌که روشن شد هیچ‌یک از اثرات مورد ادعای علمای اصولی اعم از کاشفیت، وجوب متابعت، منجزیت و معذرت - چه به نحو ذاتی و چه به نحو عقلی یا اعتبار بنای عقلاء - برای قطع اصولی ثابت نیست و تمام احکام وضعی و تکلیفی مذکور، دائر مدار وصول به حکم شارع یا عدم امکان دستیابی به آن است، ضروری است مبنای شناخت معارف دینی را «علم مطابق واقع» قرار داد و نسبت به تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض اطمینان حاصل نمود که کاشفیت، منجزیت و در نهایت حجیت در این صورت محقق خواهد بود. اینک سخن در این است که «حصول قطع به گزاره‌ای از اعتبارات شارع، از چه طریقی

منطبق بر واقع خواهد بود؟». در ادامه تلاش شده تا به این سؤال پاسخ جامع و کاملی ارائه گردد.

۱. طریق «برهان عقلی»

از آنجا که قطع منطقی مبتنی بر برهان عقلی است و تطابق آن با واقع تضمین شده است، تصوّر می‌شود برهان عقلی، ابزار مناسبی برای تحقّق علم باشد. چنان‌که برخی تنها شیوه استنباط از طریق عقل را «برهان» دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۱). حال امکان تحقّق برهان عقلی در مسیر دستیابی به حکم واقعی و جایگاه تمسّک به آن نیازمند بررسی است.

طباطبائی معتقد است که برای تحقّق برهان و حصول نتیجه یقینی از آن، لازم است برهان از مقدّمات یقینی تألیف گردد. مقدّمات یقینی نیز باید چهار شرط را دارا بوده تا مطابق واقع باشد: نخست آن‌که در مقدّمه یقینی، محمول باید ذاتی موضوع باشد؛ به گونه‌ای که وجود یا زوال موضوع، عیناً وجود یا زوال محمول را نتیجه دهد. دوم آن‌که مقدّمه یقینی باید دائمی الصدق باشد. سوم آن‌که باید کلی باشد و بر حسب احوال بر تمامی موارد منطبق گردد. و چهارم، ضرورتاً باید صادق باشد؛ چراکه اگر زوال محمول از موضوع ممکن باشد نقیض آن نیز ممتنع نخواهد بود (طباطبائی، مجموعه رسائل، ۱۹۶/۲).

طباطبائی بر اساس نظریه بدیع خود پیرامون تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی^۱ معتقد است که برهان با مقدّمات و شرایط مذکور در علوم عقلی و نیز معارف اعتقادی دین محقّق می‌شود و می‌تواند به نتیجه یقینی دست یابد؛ لکن در علوم اعتباری و معارف دستوری دین (یا همان فقه^۲)، از آنجا که میان موضوع و محمول هیچ ارتباط واقعی و نفس‌الامری وجود ندارد و روابط صرفاً وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری است، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست. اصولاً از آنجا که مفاهیم اعتباری، ماهیّت ندارند تا زیر مجموعه مقولات قرار گیرند، بنابراین برای اعتباریات، فرض کردن جنس و فصل ممکن نیست؛ چرا که تمام حقیقت اعتباریات، متقوم به اراده اعتبار کننده بوده و ظرف وجودشان صرفاً اعتبار و وهم است (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ۲۲۹). بنابراین محمولات قضایای اعتباری نمی‌توانند ذاتی موضوعات خود (اعم از ذاتی و اعتباری) باشند. از همین‌رو، اعتباریات، شرط اوّل و اساسی مقدّمات برهان را نداشته و لذا اقامه برهان بر اعتباریات صحیح نیست (طباطبائی، حاشیة الکفاة، ۱۱/۱).

علاوه بر این، سه شرط دیگر نیز بر مقدّمات اعتباری منطبق نیست؛ چراکه این ویژگی‌ها از تطابق با

۱. نظریه تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی هرچند با نام علّامه طباطبائی شهرت یافت و توسط ایشان تبیین کامل و جامع پیدا کرد، ولی در فلسفه و اصول مورد تأکید امام خمینی و فرزند ایشان، شهید مصطفی خمینی نیز بوده است (ر.ک: اردبیلی، ۱/ ۲۴۵-۲۴۶؛ امام خمینی، الاستصحاب، ۶۸-۷۰؛ مصطفی خمینی، ۱/ ۲۷۵؛ همو، ۸/ ۴۳۱-۴۳۲).

۲. علّامه طباطبائی درباره فقه به معنای مجموعه احکام شرعی، در مقام ثبوت و واقع که از جانب شارع مقدّس صادر شده و از آن به شریعت یاد می‌شود، معتقد است: «آن‌چه که شریعت شامل آن می‌شود، اعم از امر و نهی و احکام تکلیفی و وضعی، تماماً از امور اعتباری هستند» (علّامه طباطبائی، المیزان، ۳/ ۱۴۹).

نفس الامر به دست آمده و از حدّ ادّعا و فرض فراتر نمی‌رود (طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ۲۲۹). لذا در امور اعتباری، رابطه میان دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده، این فرض و اعتبار را به منظور دستیابی به هدف و مصلحت و غایتی ایجاد کرده و هرگونه که بهتر او را به هدف و مصلحت مورد نظرش برساند، اعتبار می‌کند. بنابراین نمی‌توان بین دو طرف قضیه اعتباری یا علّت و معلول اعتباری یا شرط و مشروط اعتباری یا عرض و موضوع اعتباری یا کل و جزء اعتباری، هیچ نسبت عقلانی تصوّر نمود؛ چراکه در اعتباریات، «تقدّم شئی بر نفس»، «ترجیح بلا مرجّح»، «تقدّم معلول بر علّت» و ... محال نیست و «انتفای جزء با انتفای کلّ» و «انتفای مشروط با انتفای شرط» و ... ضروری نیست و «جعل ماهیت» و «جعل سببیت» و ... نامعقول نیست.

تنها مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود، لغویت و عدم لغویت اعتبار است؛ زیرا هر کس که چیزی را اعتبار می‌کند، هدفی دارد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد، ممکن نیست چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۶۶/۲). بنابراین، هیچ‌یک از شرایط تحقّق برهان بین دو قضیه اعتباری وجود ندارد و نمی‌توان از این طریق به مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض یقین حاصل کرد (همو، ۱۵/۱).

۲. طریق «منطقی استدلالی خاص اعتبارات»

طباطبائی در پی تفکیک ادراکات اعتباری و حقیقی و منع جریان حد و برهان در علوم اعتباری، در مورد منطق استدلالی خاص اعتبارات معتقد است قیاسی که در اعتباریات جریان می‌یابد، از نوع جدل و متشکل از مشهورات و مسلّمات است. در روند بررسی و ارزیابی اعتباریات، آن دسته‌ای پذیرفتنی است که آثاری متناسب و شایسته نسبت به هدف و غرض شارع از وضع آن‌ها داشته باشند (همو، ۲۲۹).

پیرامون موضوع مورد بحث باید گفت که جدل، شیوه مناسبی برای احراز صدق معلومات در حوزه معارف دستوری دین نیست؛ چراکه جدل، مبتنی بر مقدّمات مسلّمه بوده و به هیچ وجه، شرط صدق در مقدّمات آن نشده است. به بیان ساده‌تر، مجادله کننده به دنبال کشف حقیقت نبوده و صرفاً خواستار پیروزی بر خصم است. بعلاوه، صورت جدل منحصر در قیاس یقین‌آور نیست؛ بلکه از هر طریق مانند استقراء و تمثیل ممکن است واقع شود (مظفر، المنطق، ۳۳۳). بنابراین یقین دستیابی به واقع از طریق جدل امکان‌پذیر نیست.

ناگفته نماند که ملاک ارزیابی صحّت استنتاج از قیاس اعتباری براساس اهداف مدنظر شخص اعتبار کننده انجام می‌شود. بدین صورت که تولیدات دانش اعتباری، زمانی پذیرفته خواهد شد که در راستای غایت مراد شخص اعتبار کننده باشد و اگر موجب لغویت و یا بی‌اثر شدن دسته‌ای از اعتبارات او گردد،

نباید به آن ملتزم شد. در حالی که ملاکات اعتبارات و حیانی از دسترس بشر خارج است و به هیچ صورت نمی توان محصول قیاسات عقلانی در این حوزه را از لحاظ صدق و مطابقت با نفس الامر مورد ارزیابی قرار داد.

۳. طریق «استماع»

در میان تمام اعتبارات، اعتبارات و حیانی دارای ویژگی های خاصی هستند که از میان آن ها می توان به این موارد اشاره نمود؛ نخست آن که در این قسم از اعتبارات، غایت و هدف خاص اعتبار کننده در انشائاتش معلوم نیست. دوم آن که بر عملکرد انسان نسبت به آن ها ثواب و عقاب مترتب است. سوم آن که تنها ملاک در تنجز این اوامر و نواهی بر عبد و نیز معذرت او نسبت به آن ها، وصول و عدم وصول به نفس حکم واقعی است نه کیف نفسانی عبد (ایروانی، ۲/ ۲۲۶).

با توجه به این ویژگی ها، مبنای شناخت در این گونه اعتبارات باید به صورتی باشد که یقین به مطابقت معلوم بالذات و ما فی الضمیر شخص اعتبار کننده حاصل گردد. با توجه به توضیحات پیشین، تنها مسیر مطمئن برای فهم مراد شارع، «شنیدن» از او یا مخبر صادق و امین است. در غیر این طریق، حکم به دست آمده، منجز تکلیف و مصون از عقاب شارع مقدس نخواهد بود. مستند این سخن، روایتی است که از امام صادق (ع) نقل شده است: «عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): تَرَدُّ عَلَيْنَا أَشْيَاءٌ لَيْسَ نَعْرِفُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا السُّنَّةِ فَنَنْظُرُ فِيهَا فَقَالَ لَا أَمَّا إِنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ لَمْ تُوجَزْ وَإِنْ أَخْطَأْتَ كَذَبْتَ عَلَى اللَّهِ (حرر عاملی، ۲۷/ ۴۰)؛ ابی بصیر گوید از امام صادق (ع) رسیدم: اشیائی بر ما وارد می شود که حکم آن را در کتاب خدا و سنت نمی یابیم. آیا می توانیم خود در آن نظر کنیم؟ امام (ع) فرمودند: خیر، زیرا اگر در حکم مصیب باشی، اجری نداری و اگر خطا کنی به خدا دروغ بسته ای».

از این رهگذر، معنای دقیق احادیث منع از عمل به غیر علم مشخص می شود. آنچه مورد تأکید روایات این باب است، مطمئناً لزوم مطابقت فتوا با معتبر شارع است که تنها از طریق سمع حاصل می شود و نه حصول کیف نفسانی خاص به صدق مدلول آن. در دیگر روایات نیز به صراحت، فتوایی که از غیر طریق سمع حاصل شده باشد، مردود دانسته شده که از این میان، می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَمَّا إِنَّهُ شَرٌّ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقُولُوا بِشَيْءٍ مَا لَمْ تَسْمَعُوهُ مِنَّا (همو، ۲۷/ ۷۰)؛ شرّ بر شما باد اگر قائل به چیزی شوید که از ما نشنیده باشید».

- «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): مَنْ دَانَ اللَّهُ بِغَيْرِ سَمَاعٍ عَنْ صَادِقٍ أَلَزَمَهُ اللَّهُ الْبَتَّةَ إِلَى الْفَنَاءِ (همو، ۲۷/ ۱۲۸)؛ هر کس از طریقی غیر از شنیدن از فرد راستگو (یا از امام صادق) به خداوند متعبد گردد البته خداوند او را به نابودی خواهد کشید».

با توجه به این روایات می‌توان گفت تنها شیوه مطمئنی که می‌توان در اعتباریات و حیانی مورد استفاده قرار داد و به وسیله آن به احکام شرعی علم پیدا کرد، «استماع» است.

نتیجه‌گیری

از توضیحات ارائه شده پیرامون کیفیت تحقق علم در اعتباریات و حیانی می‌توان دریافت:

- «قطع اصولی»، جزم نفسانی به یک گزاره شرعی است که نسبت به مطابقت با واقع، طریق حصول قطع و شخصیت قاطع لا بشرط بوده و شامل جهل مرکب نیز می‌شود.

- در کتب اصولی برای قطع، آثاری از جمله کاشفیت، منجزیت، معذرت و وجوب متابعت بیان شده که بسیاری از اصولیان متأخر، منکر وجود این صفات برای قطع اصولی هستند. بنابراین، آنچه که باید مبنای شناخت در اعتبارات و حیانی قرار گیرد، «حصول علم» است که تنها در صورت وجود «قطع منطقی» حاصل می‌گردد.

- به لحاظ ویژگی‌های خاص اعتبارات و حیانی از قبیل مخفی بودن ملاکات و غایت معتبر و یا ترتب ثواب و عقاب بر آن و ... کیفیت تحقق علم به مراد معتبر در آن‌ها با اعتبارات بشری متفاوت است. تحصیل علم به مراد شارع نه از طریق برهان عقلی ممکن است و نه از طریق شیوه استدلالی خاص علوم اعتباری. بلکه تنها راه مطمئن در کسب معارف دستوری دین، استماع از خود شارع یا مخبر صادق است. روایات منع از قول و عمل به غیر علم نیز مستندی محکم برای اثبات این نظریه محسوب می‌شوند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *کفایة الأصول*، قم: طبع آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- آملی، هاشم، *مجمع الافکار و مطارح الانظار*، قم: نشر علمی، ۱۳۹۵ ق.
- آهنگران، محمدرسل، «تحکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی در نقد حجیت ذاتی قطع»، *مجله فقه و اصول*، شماره ۸۶، ۱۳۹۰، صص ۳۲-۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ اول، ۱۳۳۹.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- اجتهادی، محمدعلی، *نهایة المأمول فی شرح کفایة الاصول*، قم: دارالنشر، ۱۴۰۰ ق.
- اردبیلی، عبد الغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ

- اول، ۱۳۸۱.
- استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف، *الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المکیه*، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- اصغری، عبدالله، *اوضح الشروح فی فرائد الاصول*، قم: نشر قیام، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- امینی، علیرضا؛ دادشی نیاکی، محمدرضا، «مفهوم و ماهیت اطمینان در علم اصول»، *مطالعات فقه و حقوق اسلامی*، سال ۵، شماره ۸، ۱۳۹۲، صص ۷-۳۴.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم: موسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
- ایروانی، علی، *الاصول فی علم الاصول*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- بجنوردی، محمّد، *علم اصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- بروجردی، حسین، *الحاشیه علی کفایه الاصول*، قم: انتشارات انصاریان، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- تقوی اشتهاردی، حسین، *تفحیح الاصول*، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ق.
- جزایری، محمّد جعفر، *منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه*، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، «رهیافت‌های عقل برهانی در فقه»، *مجله پژوهش‌های فقه و اصول*، شماره ۵، ۱۳۸۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- حرّ عاملی، محمّد بن حسن، *وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، مؤسسه آل البیت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- حسینی سیستانی، علی، *الرافد فی علم الاصول*، تقریرات السید السید عدنان القطیفی، قم: کتابخانه آیّه الله العظمی سیستانی، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- حسینی شیرازی، صادق، *بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی*، قم: دار الأنصار، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- حسینی شیرازی، محمّد، *الوصول الی کفایه الاصول*، قم: دارالحکمه، چاپ سوم، ۱۴۲۶ ق.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی، *عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول*، قم: کتابفروشی فیروزآبادی، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ ق.
- حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، تقریرات آیّه الله سید محمد حسین روحانی، قم: چاپخانه امیرف ۱۴۱۳ ق.
- حیدری، علی نقی، *اصول الاستنباط*، قم: اداره حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- خرازی، محسن، *عمده الاصول*، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- خمینی، حسن؛ افضلی، قادر، «خطابات قانونیه»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۴۳، ۱۳۸۸.
- خمینی، روح الله، *الاستصحاب*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۱.

_____، *انوار الهدایة فی التعلیقہ علی الکفایہ*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

_____، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

خمینی، مصطفی، *تحریرات فی الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
 ساباطی یزدی، عبدالرسول، *حاشیه رسائل انصاری*، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۷.
 سبجانی، جعفر، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ سوم، ۱۴۲۳ ق.

_____، *نظریة المعرفة*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
 سجادی، جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چاپ سوم، ۱۳۷۳.
 شریعتی سبزواری، محمدباقر، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سید محمد حسین طباطبائی*، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
 شهرزوری، شمس الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
 صافی اصفهانی، حسن، *الهدایة فی الاصول*، تقریرات آیه الله العظمی خوئی، قم: مؤسسه صاحب الامر (عج)، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
 صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
 صرامی، سیف الله، «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد طباطبائی»، *مجله پژوهش و حوزه*، شماره ۲۷ و ۲۸، ۱۳۸۵.

صلیبیا، جمیل و صانعی، منوچهر، *فرهنگ فلسفی*، تهران: نشر حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶.
 طباطبائی حکیم، محمدسعید، *المحکم فی اصول الفقه*، قم: المنار، ۱۴۱۴ ق.
 طباطبائی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۴.
 _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۹۳ ق.
 _____، *حاشیة الکفایہ*، قم: بنیاد علمی طباطبائی (ره)، چاپ اول، بی تا.
 _____، *مجموعه رسائل*، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
 _____، *نهایة الحکمه*، قم: دارالتبلیغ الاسلامی، چاپ اول، بی تا.
 عارفی پشی، علی، *البدایة فی توضیح الکفایہ*، تهران: انتشارات نیایش، چاپ اول، ۱۳۷۴.
 عبدالمنعم، محمود، *معجم المصطلحات و الالفاظ الفقہیہ*، قاهره، دارالفضیله، چاپ اول، بی تا.

۱۷۲	فقه و اصول	شماره ۱۲۰
غزالی، محمد بن محمد، <i>مجموعه رسائل الامام الغزالی</i> ، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.		
فاضل لنکرانی، محمد، <i>اصول فقه شیعه</i> ، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۱.		
_____، <i>معتمد الأصول</i> ، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.		
فراهِیدی، خلیل بن احمد، <i>کتاب العین</i> ، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.		
کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، <i>کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء</i> ، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.		
گروه نویسندگان، <i>فرهنگ نامه اصول فقه</i> ، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.		
لاری شیرازی، عبدالحسین، <i>التعلیق علی فرائد الاصول</i> ، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.		
محمّدی، علی، <i>شرح کفایة الاصول</i> ، قم: الامام الحسن بن علی (ع)، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.		
مرتضوی لنگرودی، محمدحسن، <i>جواهر الاصول</i> ، تقریرات درس امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۶.		
مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، <i>تاج العروس من جواهر القاموس</i> ، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.		
مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، <i>فرهنگ نامه اصول فقه</i> ، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.		
مصباح یزدی، علی، <i>رابطه علم و دین</i> ، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۹۵.		
مصطفوی، حسن، <i>التحقیق فی کلمات القرآن الکریم</i> ، تهران: مرکز کتاب لترجمه و النشر چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.		
مظفر، محمد رضا، <i>اصول الفقه</i> ، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ ق.		
_____، <i>المنطق</i> ، تصحیح علی شیروانی، قم: دارالعلم، چاپ سوم، ۱۳۸۴.		
موسوی تهرانی، رسول، <i>مجمع الفوائد فی شرح الفرائد</i> ، قم: مؤسسه آیه الله العظمی بروجردی، چاپ اول، ۱۳۸۳.		
میرزای شیرازی، محمد حسن، <i>تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی</i> ، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.		
ولایی، عیسی، <i>فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول</i> ، تهران: نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۷۴.		
هاشمی شاهرودی، محمود، <i>بحوث فی علم الاصول</i> ، تقریرات درس سید محمد باقر صدر، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.		
هدایی، علیرضا و حمیدی، محمد رضا، «بررسی امکان و وقوع منع متابعت از قطع با رویکردی به آراء امام خمینی (ره)»، <i>پژوهشنامه متین</i> ، شماره ۶۶، ۱۳۹۴.		

Table of Contents

The Terminology of “the Book” and “Quran” from the Viewpoint of Scholars of Usul Science	9
Dr. Melika Baiganian - Dr. Mohammad Hassan Rostami - Dr. Mohammad Jamal al-Din Kosh Khaze	
Preventive Self-defense from the Perspective of Islamic International Law	35
Dr. Hossein Haghighat Pour	
A Reflection on the Absence of Accusation as a Condition for Witness	57
Dr. Seddigheh Sadat Sajjadi-Dr. Abbas Kalantari Khalil Abad-Dr. Nafiseh Motavalli Zade Naeini,	
An Approach to the Types of “Context”	77
Dr. Maryam Sabbaghi Nodoshan - Dr. Mohammad Hassan Haeri -Dr. Hossein Saberi,	
A Reflection on the Preference of Opposing the Sunnis in Light of Delimitation of the Scope of Sunnis	97
Dr. Attiya Ali Zade Nouri - Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei - Dr. Hossein Saberi	
Restudying the Narrations Concerning the Rule of Discharge and Passage with an Approach to Reviving the Rule of Certainty	121
Dr. Taher Ali Mohammadi - Meisam Mahmoudi Sayyed Abadi - Hamze Nazar Pour	
Jurisprudential Study of the Excused Pilgrims’ Duties in Hajj	137
Alireza Fallahi Akhلامad - Dr. Hossein Ahmari	
How knowledge is Realized in Religious Propositions	153
Dr. Hamid Masjed Saraei - Sayyed Mohammad Hassan Tahaei - Dr.Mohammad Hassan Najjari,	

In the Name of Allah



Journal of Fiqh and Usul

Vol. 52, No. 1: Issue 120, Spring 2020

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'i

Executive Director

Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Dr. Sayyad Mohammad Hadi Ghabooli

Editorial Board

Dr. A. A. Īzadifard

Prof, Dept of Law, Māzandarān Univ

Dr. A. Baqirī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, Tehrān Univ

Dr. M. H. Hā'irī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. H. Sābirī

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. M.T. Fakhla'i

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. S M.T.Ghabooli Dorafshān

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. Jalīl Qanavāti

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 Moghadam

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. 52, No. 1: Issue 120, Spring 2020