



# انفقه و زکات

فصلنامه علمی

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

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷  
تابستان ۱۴۰۳



## عناوین مقالات

- مفهوم شناسی «حُب» و کاربرد آن در کتاب، سنت و فقه  
دکتر علی حسینی فر - دکتر عبدالجبار زرگوش نسب - دکتر نبی سیحالی  
بررسی آثار خودداری متأخر از پذیرش کار اجیر از دیدگاه فقهی  
دکتر اسماعیل نعمت‌اللهی  
اصطلاح شناسی «قضية فی واقعه» و شبهه زدایی از آن  
محمد زنده‌دل  
بررسی راه‌حل داعمی بر داعی در تصحیح اجاره بر واجبات با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره)  
سید محمدحسین علم‌الهدی - دکتر سید محسن رزمی - دکتر مصطفی رجائی‌پور  
حکم فقهی زکات پول براساس رهیافت تجمع ظنون  
علیرضا کلاهدوزان  
بررسی ماهیت فقهی استخراج رمزارزها  
حسین رنجبر - وحید امیدی - ثریا جاویدان - احمد محمدی  
ضابطه‌مند کردن قاعده ترک استفعال و تبیین کاربردهای آن در دانش اصول فقه  
البرز محقق گرغمی - دکتر سید علی دلبری  
نگاه انتقادی به دیدگاه عدم حجیت تقریر  
سیدعلیرضا موسوی مهر - سیدمحمدباقر قدمی - رضا مبین‌دوست  
بررسی فوریت حق شفعه در فقه امامیه و اهل سنت  
دکتر مهدی موحیدی محب - دکتر حسن پورلطیف‌اله  
مناشیء ظهور فقره «لَا يَأْبُ الشُّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا» در آیه شریفه دین  
محمدهادی میرعلی - دکتر محسن ملک‌افضلی اردکانی



## فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیرمسئول و سردبیر: دکتر محمدتقی فخلعی

هیئت تحریریه

دکتر جواد ایروانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

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 محسن ملک افضلی اردکانی

استاد جامعه المصطفی (ص) العالمیه

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.

کارشناس: شاهسمن شاهرخ شاهیان

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

مترجم چکیده به انگلیسی: مینا ملائی

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

شاپا چاپی: ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۳۸۹۲-۲۵۳۸

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/>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## راهنمای نویسندگان نشریه فقه و اصول

### بخش اول: ملاحظات کلی

۱. 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.

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 مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه طبق الگوی صفحه‌آرایی مجله و یا ۸۵۰۰ کلمه در محیط ورد بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل: بیان موضوع، اهداف، روش و یافته‌های تحقیق) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر (۱۰۰ تا ۲۰۰ واژه) ضمیمه شود و واژگان کلیدی (حداقل ۴ و حداکثر ۶ واژه) به دنبال چکیده بیاید.

۵. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع و موقعیت سازمانی به دو زبان فارسی و انگلیسی درج شود، ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود.

۶. مدیریت مجله در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷. ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروف‌چینی شده و در سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد، سامانه مجله فقه و اصول، بارگذاری و با سایر اطلاعات مورد نیاز ثبت و ارسال شود.

۸. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»<sup>۱</sup> برای مقالات فارسی همانندجویی می‌شود. برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین از سامانه iThenticate استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافته پیشین اندک و قابل چشم‌پوشی (حداکثر ۱۵ درصد) باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را با آثار منتشر شده در موضوع بررسی کنند.

---

<sup>۱</sup> <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

۹. پذیرش اولیه مقاله به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از استاندارد اولیه پژوهشی و پذیرش نهایی آن به تأیید داوران و موافقت هیئت تحریریه وابسته است.

۱۰. مقاله‌های ارسال شده پس از شروع فرایند بررسی بازگردانده نمی‌شود.

## بخش دوم: شیوه نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»<sup>۲</sup>، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»<sup>۳</sup> و افزونه «ویراستیار» و یا سامانه برخط «ویراست لایو»<sup>۴</sup> استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.

نکات اهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

### ۱. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

۱.۱. نشانه‌های . ، : ... ؟ ! با قبل بی‌فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

۲.۱. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه « » ( ) با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

۳.۱. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).

۴.۱. شماره ارجاع پاورقی (عدد تک) بعد از نشانه‌ها (، ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.

۵.۱. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین (ک، و، ی) در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضاف‌الیه، بعبارة آخری، مدّ روی الف (نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه روی‌های غیر ملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/معین؛ علی/علی؛ بنا/بنا؛ عَرْضَه/عَرْضَه؛ حَرْف/حَرْف.

۶.۱. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

۷.۱. استفاده از گیومه غیرفارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).

<sup>2</sup>. <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

<sup>3</sup>. <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

<sup>4</sup>. <http://www.virastlive.com/>

۸.۱. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصرأً از کلیدهای 2+shift+ctrl استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با shift+ sppac آن را درج کرد.

## ۲. لایه‌بندی

- ۲.۱. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.
- ۲.۲. بدنه اصلی حاوی تعدادی عنوان اصلی است و لازم است حتی‌المقدور از فزونی تیتراها خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیترا درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دونقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به‌طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: ۱. آیات: ...
- ۲.۳. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.
- ۲.۴. عناوین و تیتراهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری شود.
- ۲.۵. برای شماره‌گذاری در لایه تیتراها فقط از نقطه استفاده شود. به‌طور مثال: ۱. ۲. ۳.

## ۳. شیوه ارجاع استنادی و تنظیم منابع

ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویشت و منابع پایانی تنظیم شود.

### شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویشت-منابع»

در شیوه «پانویشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویشت درج کند و اطلاعات کتاب‌شناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند.

استفاده از ارجاع درون‌متنی و یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

### ۱. چگونگی ارجاع و اجزای اصلی در ساختار پانویشت:

- قسمت‌های پانویشت با ویرگول جدا شود؛
- تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب و مجله) مایل نویسی (ایرانیکی) شود؛
- نام آثار خُرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

- شماره صفحه ارجاعی و احیاناً جلد درج و بین آن دو با اسلش فاصله انداخته شود.

## ۲. چگونگی تنظیم و اجزای اصلی در ساختار منابع

- قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب و مجله) مایل نویسی (ایرانیکی) شود؛
- نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- نام مترجم، تحقیق کننده و تصحیح کننده (در صورت وجود) به ترتیب نام کوچک و نام خانوادگی درج شود؛
- در مورد کتاب مشخصات مکان نشر و ناشر (بدون به کار بردن واژه ناشر) و سال نشر درج شود.
- در مورد مقاله دوره نشر، شماره نشریه، سال انتشار، صفحات آغاز و پایان مقاله درج شود.

### نمونه‌های ارجاع:

**توجه:** اجزای اصلی پانویس با ویرگول و اجزای اصلی در فهرست منابع با نقطه جدا می‌شود.

### کتاب:

- ✓ در پانویس: علامه حلی. قواعد الاحکام ۱۴/۳
- ✓ در فهرست منابع: علامه حلی، حسن بن یوسف. قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

### مقاله:

- ✓ در پانویس: مصطفوی فرد، «حاکمیت پارادایم عدم حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقه‌های شیعی سده ۷ تا ۱۴۰»
- ✓ در فهرست منابع: مصطفوی فرد، حامد. «حاکمیت پارادایم عدم حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقه‌های شیعی سده ۷ تا ۱۴۰»، فقه و اصول. دوره ۵۰، ش ۱۱۳، پاییز ۱۳۹۷، ۱۳۵ تا ۱۵۹.

### سایر ملاحظات ارجاع دهی و استناد

۱. فقط برای نویسنده اول در فهرست منابع نام خانوادگی پیش از نام کوچک می‌آید. در کتاب‌ها و مقالات با دو و سه نویسنده، نویسنده دوم و سوم به ترتیب با نام کوچک و نام خانوادگی و برای بیش از سه نویسنده، نام نفر اصلی + و دیگران درج شود.

✓ نمونه: قنواتی، جلیل، سیدحسن وحدتی شبیری، ابراهیم عبدی پور. حقوق قراردادها در فقه امامیه، جلد اول. تهران: سمت، ۱۳۷۹.

۲. در مورد تقریرات درس، لازم است در منابع پایانی اسم صاحب درس (صاحب رأی و نظر) به عنوان پدیدآورنده ذکر شود.

✓ نمونه: صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الاصول. مقرر: هاشمی شاهرودی.

در ارجاع پانویشت نام مقرر لازم نیست افزوده شود.

۳. ارجاع به منابع لاتین به زبان اصلی انجام شود.

#### نمونه:

✓ در پانویشت: Davis, *Meaning Expression and Thought*, 67.

✓ در منابع: Davis, Wayne A. *Meaning Expression and Thought*. Cambridge University Press, 2002.

۴. در ارجاع به منابع اینترنتی آدرس کامل صفحه موردنظر به همراه تاریخ دسترسی درج شود.

✓ نمونه: روش عقلانی در سیره علمی شیخ صدوق؛ <https://hawzah.net/fa/Article/View/۱۰۶۱۳۴> (دسترسی در ۱۴۰۲/۲/۲۰)

۵. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانویشت‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۶. همه اعداد توک (= بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

۷. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

۸. در ارجاع به آیات قرآنی در پانویشت اسم سوره و شماره آیه ذکر شود و میان آن دو، دو نقطه قرار گیرد. بقره: ۲۸۲

۹. برای نوشتن صفحات آغاز و پایان منبع مدنظر به هیچ وجه خط تیره نیاید: ۱۷۹ تا ۱۸۰.

۱۰. یادداشت‌های توضیحی بیشتری که به نظر مؤلف ضروری است، با قراردادن توک در محل، در پانویشت همان صفحه درج شود. در این یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از ضابطه مربوط به ارجاع در پانویشت پیروی شود.

۱۱. ضروری است فهرست منابع بجز کتب مقدس، به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق بر مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) تنظیم شود.

۱۲. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت ( in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.

۱۳. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت ( in Persian) در انتها مشخص شوند.

۱۴. برای مقاله‌های منتشر شده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

۱۵. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایه راهنمای جدول «IJMES»<sup>۵</sup> است. توضیحات بیشتر در این صفحه<sup>۶</sup> قابل مطالعه است. تمام منابع پایانی مقاله باید دقیقاً نویسه‌گردانی شود. نشریه مقالات پذیرفته‌شده را برون‌سپاری خواهد کرد و هزینه نویسه‌گردانی بر عهده نویسنده است.

#### ۴. تاریخ‌نویسی

تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه‌ای بیایند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری ق و برای میلادی، نشانه م بیاید.

نکته: همیشه و در همه جا در صورت لزوم ماه به حروف و چسبیده به روز و سال بیاید: ۱۲ فروردین ۱۳۹۰.

#### ۵. قلم متن

توصیه می‌شود، حتی المقدور از قلم استاندارد «IRLotus»، تولید شده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی<sup>۷</sup>، استفاده شود.

---

<sup>5</sup> <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

<sup>6</sup> <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/information/author-resources/ijmes-translation-and-transliteration-guide>

<sup>7</sup> <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

## فهرست مندرجات

| صفحه | عنوان                                                                                                                                                       |
|------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱۱   | مفهوم‌شناسی «حُبّ» و کاربرست آن در کتاب، سنت و فقه<br>دکتر علی حسینی فر - دکتر عبدالجبار زرگوش نسب - دکتر نبی سبحانی                                        |
| ۳۳   | بررسی آثار خودداری مستأجر از پذیرش کار اجیر از دیدگاه فقهی<br>دکتر اسماعیل نعمت‌اللهی                                                                       |
| ۵۷   | اصطلاح‌شناسی «قضیه فی واقعه» و شبهه زدایی از آن<br>محمد زنده‌دل                                                                                             |
| ۹۱   | بررسی راه‌حلّ داعی بر داعی در تصحیح اجاره بر واجبات با تأکید بر دیدگاه امام خمینی(ره)<br>سید محمدحسین علم‌الهدی - دکتر سید محسن رزمی - دکتر مصطفی رجائی‌پور |
| ۱۱۷  | حکم فقهی زکات پول براساس رهیافت تجميع ظنون<br>علیرضا کلاهدوزان                                                                                              |
| ۱۴۳  | بررسی ماهیت فقهی استخراج رمزارزها<br>حسین رنجبر - وحید امیدی - ثریا جاویدان - احمد محمدی                                                                    |
| ۱۶۷  | ضابطه‌مند کردن قاعده ترک استتفصال و تبیین کاربرست‌های آن در دانش اصول فقه<br>البرز محقق‌گرمی - دکتر سید علی دلبری                                           |
| ۱۹۹  | نگاه انتقادی به دیدگاه عدم حجیت تقریر<br>سیدعلیرضا موسوی مهر - سیدمحمدباقر قدمی - رضا میهن‌دوست                                                             |
| ۲۲۵  | بررسی فوریت حق شفعه در فقه امامیه و اهل سنت<br>دکتر مهدی موحدی محب - دکتر حسن پورلطف‌اله                                                                    |
| ۲۵۱  | مناشیء ظهور فقره «لَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» در آیه شریفه دین<br>محمدهادی میرعلی - دکتر محسن ملکافضلی اردکانی                                |



## Understanding the Concept of “*Hubb*” (love), and its Applications in the Qur’an, Sunnah, and Jurisprudence

**Dr. Ali Hosseini Far**

PhD Graduate, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Ilam University, Ilam, Iran

**Dr. Abdoljabar Zargoosh Nasab**  (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Ilam University, Ilam, Iran

**Email:** [a.zargooshnasab@ilam.ac.ir](mailto:a.zargooshnasab@ilam.ac.ir)

**Dr. Nabi Sobhani**

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Ilam University, Ilam, Iran

### Abstract

The terms “*yuḥibbu*” (he loves) and “*mā ‘uḥibbu*” (I do not love), and similar expressions are frequently used in Āyahs and narrations cited by jurists. These terms are related to the voluntary action of a *Mukallaf* (person responsible for his religious duties), which is the subject of the field of jurisprudence. Therefore, a question is raised of whether their meanings and applications in Qur’an, Sunnah, and the jurists’ expressions can be derived independent of clues and based on the context and their literal meanings. The present research considers the literal meanings of these terms and systematically analyzes the instances of using their derivatives in Qur’an and Sunnah. The study also explores and reflects on the writings of *Imāmī* jurists and provides a descriptive and analytical overview of the functions of these terms. It seems that When the optional action is loved with the Divine sources, it is the reason for the permission and preferring of the action. On the other hand, the lack of divine love (approval) indicates the impermissibility of the action from the *Mukallaf* (person responsible for his religious duties).

**Keywords:** Semantics, *Hubb*, *bughḥ*, will, being loved



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



افق

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۱ - ۱۱

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸



شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.79976.1493>

نوع مقاله: پژوهشی

## مفهوم‌شناسی «حُبّ» و کاربست آن در کتاب، سنت و فقه

دکتر علی حسینی فر

دانش آموخته دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

دکتر عبدالجبار زرگوش نسب (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

Email: [a.zargooshnasab@ilam.ac.ir](mailto:a.zargooshnasab@ilam.ac.ir)

دکتر نبی سبحانی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

### چکیده

واژه‌های «يُحِبُّ»، «مَأْجِبٌ» و مانند آن، در آیات و روایات متعدد مورد استناد فقیهان به کار رفته است. تعلق این واژگان به فعل اختیاری مکلف، که موضوع دانش فقه است، این پرسش را به ذهن می‌آورد که آیا می‌توان مفهوم این واژگان را فارغ از قراین و با توجه به موضوع له و معنای لغوی، کاربست‌های واژگان در کتاب و سنت و عبارات فقها راجع به آن دریافت و قاعده‌ای را در این باره اصطیاد کرد؟ در این پژوهش، با نظرداشت معنای لغوی و استقرای موارد کاربرد مشتقات این واژه در کتاب و سنت و تتبع و تأمل در نگاشته‌های فقیهان امامی، توصیف و تحلیلی از کارکرد این واژگان ارائه شده است. به نظر می‌رسد تعلق محبوبیت شارع مقدس به فعل اختیاری، مبین جواز و رجحان فعل و تعلق عدم محبوبیت وی مبین عدم جواز صدور فعل از مکلف است.

**واژگان کلیدی:** معناشناسی واژه، حُب، بغض، اراده، محبوبیت.

## مقدمه

بر هر پژوهشگری که در کتاب و سنت به تتبع پرداخته باشد پوشیده نیست که واژگان «يُحِبُّ»، «لَا يُحِبُّ»، «مَا أُحِبُّ»، «أَحَبَّ» و مانند آن در مجالات مختلفی از کتاب و سنت به کار رفته است. تعلق محبوبيت یا عدم محبوبيت شارع مقدس به رفتارهای اختیاری بشر، که علم فقه متصدی تبیین حکم آن است، موضوعی است که نمی‌توان آن را مغفول نهاد و در این دانش بدان وقعی نهاد. در کلمات دانشمندان و فقهای امامیه، جستجوگریخته به بررسی این موضوع پرداخته شده است که ممکن است در پاره‌ای از موارد به دلیل اتخاذ مواضع علمی مغایر در این باره، از سوی فقهی یا در کتابی فقهی به پراکندگی در نظام استنباط حکم شرعی بینجامد اما پژوهشی مستقل که به استقرا و استقصای موارد کاربرد این واژگان در کتاب و سنت پرداخته باشد و به قاعده یا قواعدی در این باره دست یافته باشد، در میان نیست. تعدد کاربری‌های این کلمات در ادله شرعی، اهمیت متعلق و متعلق به در این استعمالات و فقدان نگاهی شامل در این باره، ضرورت بررسی مفهوم و استعمال این واژگان را می‌نمایاند. به تعبیری روشن‌تر، آدمی در سیر دنیوی حیات خویش در صدد آن است که با تمسک به شریعت، که برنامه سعادت بشری است، اسباب نجات خویش و رضایت خالق را فراهم آورد. در چنین فرضی نمی‌توان عباراتی از کتاب و سنت را که به تصریح، بیانگر امور محبوب یا غیرمحبوب شارع است و شارع به اظهار اراده خود در آن زمینه پرداخته است، به دلیل عدم تنصیص یا ظهور نادیده انگاشت و احکام متعلق به حب در آن عبارات را، نه در خود آن تعبیرات؛ بلکه در جای دیگر و در ضمن قراین یا دلیلی دیگر جست.

### ۱. مفهومی‌شناسی ماده لغوی «حُب»

«حُب» مصدر ثلاثی مجرد و به معنای ودّ، دوست داشتن و تمایل قلبی است و در کاربردهای عربی، «مَحَبَّة» نیز به عنوان اسم فعل این مصدر به کار می‌رود.<sup>۲</sup> البته برخی لغویان، محبت را مصدر این ماده و حب را حاصل مصدر آن دانسته‌اند.<sup>۳</sup> فراهیدی، حب را نقیض بغض دانسته است.<sup>۴</sup> ازهری نیز به همین معنا درباره حب تصریح کرده است.<sup>۵</sup> در برخی از ادله روایی نیز تقابل معنوی حب و بغض مشاهده می‌شود: «عن ابی عبدالله (ع)... فَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ شَيْئًا، لَمْ يُبْغِضْهُ أَبَدًا، وَإِذَا أَبْغَضَ شَيْئًا، لَمْ يُحِبَّهُ أَبَدًا؛ اگر خداوند چیزی را دوست بدارد، هیچ‌گاه بدان بغضی نخواهد داشت و اگر چیزی مبغوض خداوند باشد، هیچ‌گاه آن

۲. ابن‌سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ۵۴۲/۲.

۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۹۱/۱.

۴. فراهیدی، کتاب العین، ۳۱/۳.

۵. ازهری، تهذیب اللغة، ۸/۴.

را دوست نخواهد داشت.<sup>۶</sup> برخی از لغویان، میل و اراده را معنای اصلی حب ذکر کرده‌اند،<sup>۷</sup> اما عسکری در بیان فرق بین تعلق محبت و ارادت به ذوات، تعلق ارادت را متوجه نفس آن ذات و تعلق محبت را متوجه متعلقات آن ذات دانسته است.<sup>۸</sup> ایشان نیز حب را نقیض بغض دانسته و محبت را جمع نشدنی با کراهت قلمداد کرده است: «روا نیست که آدمی در عین آنکه از چیزی تنفر دارد، آن را دوست بدارد.»<sup>۹</sup> راغب اصفهانی در تعریف محبت چنین نوشته است: «محبت عبارت است از: میل به آنچه که آن را خیر می‌دانی یا گمان به خیر بودن آن داری.»<sup>۱۰</sup> سپس ایشان متعلق محبت را سه امر دانسته: لذت، نفع و فضل و برای هریک از این موارد نیز شاهی از قرآن آورده است.<sup>۱۱</sup> ایشان محبت خداوند نسبت به بنده را شمول نعمت خدا درباره او و محبت بنده نسبت به خداوند را درخواست قرب وی تلقی کرده است: «محبت خداوند نسبت به بنده، انعام خدا به بنده و محبت بنده نسبت به خدا، طلب تقرب به اوست.»<sup>۱۲</sup> ابن منظور نیز حب را نقیض بغض و محبت را مترادف حب دانسته است.<sup>۱۳</sup> طریحی محبت خدا نسبت به بنده را شمول نعمت خدا درباره او، توفیق هدایت و احسانی ویژه که بنده سزاوار آن است، دانسته و محبت بنده نسبت به خدا را اطاعت بنده از وی و عدم عصیان بیان کرده است. همچنین، ایشان محبت خداوند درباره بندگان را از صفات فعل برشمرده است.<sup>۱۴</sup> تهانوی به اختلاف در معنای حب اشاره کرده و یکی از معانی آن را میل دانسته است.<sup>۱۵</sup> ایشان محبت الهی را میل جمیل به جمال دانسته و آن را ناشی از رجوع اشیا به اصل و بنیان خویش تلقی کرده است.<sup>۱۶</sup> مصطفوی محبت را بلیغ‌تر از ارادت دانسته و در تعریف آن چنین آورده است: «[محبت] عبارت است از دوستی و میل شدید که بغض و تنفر در برابر آن قرار می‌گیرد.»<sup>۱۷</sup> وی در مقام تعریف حب الهی می‌نویسد: «بیان حب از سوی خداوند نشانه لطف، توجه، گرامی داشتن و ارزانی داشتن امتیاز و عدم حب از سوی او نشانه قطع این الطاف و رحمت‌هاست.»<sup>۱۸</sup>

۶. کلینی، الکافی، ۳۷۳/۱.

۷. موسی و صعیدی، الإفضاح، ۱۲۹/۱.

۸. عسکری، الفروق فی اللغة، ۱۱۴.

۹. عسکری، الفروق فی اللغة، ۱۱۵.

۱۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۱۴.

۱۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۱۴.

۱۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۱۵.

۱۳. ابن منظور، لسان العرب، ۲۸۹/۱.

۱۴. نک: طریحی، مجمع البحرین، ۳۰/۲.

۱۵. تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۴۸۱/۲.

۱۶. تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۴۸۲/۲.

۱۷. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۱۷۸/۲.

۱۸. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۱۸۰/۲.

با دقت در این کلمات روشن می‌شود که اظهار حُب، میل و اراده به محبوب است و اظهار عدم محبت، فقدان این میل از سوی مُحِبِّ نسبت به محبوب است. آنچه در عبارات لغویان بیان نشده است اما با دقت در مفهومی که برای محبت تبیین کرده‌اند و تفاوت ارادهٔ بشری و ارادهٔ الهی، پرواضح آن است که اولاً، متعلق به ارادهٔ الهی امری حقیقی است و حال آنکه، متعلق به اراده و میل بشری ممکن است امری صرفاً توهمی باشد و بهره‌ای از حقیقت نداشته باشد و ثانیاً، متعلق به حُب آدمی می‌تواند محکوم به هریک از احکام پنج‌گانهٔ تکلیفی باشد، چنان‌که متعلق به بغض او نیز همین‌گونه است؛ اما متعلق به حُب الهی، با عنایت به حکمت خداوند و عدم امکان تعلق ارادهٔ او نمی‌تواند به امری که واجد مفسده است، از امور غیرجایز باشد، چنان‌که متعلق به عدم حُب وی را نیز نمی‌توان امری که واجد مصلحت است قلمداد کرد. از این رو، باید گفت که الزاماً در متعلق به حُب الهی مصلحتی نهفته است و متعلق به عدم حُب او فاقد مصلحت است. بررسی الزامی بودن این مصلحت نهفته در آنچه محبوب شارع مقدس است و اشتغال بر مفسده در امری که نزد او غیرمحبوب است، از اموری است که بایستی با تمسک به قراین یا دقت در استعمالات این مادهٔ لغوی در کتاب و سنت و تتبع و تأمل در کلمات دانشمندان امامیه، در موارد فقدان قرینه بدان دست یافت. نکتهٔ دیگر آنکه، اگرچه نظریهٔ مشهور علمای اصول فقه، اتحاد و طلب و اراده است،<sup>۱۹</sup> اما چنان‌که در کلمات برخی لغویان آمده است باید توجه داشت که حُب، ارادهٔ شدید است<sup>۲۰</sup> و طبق این نظر، نسبت میان این دو مفهوم، اعم و اخص مطلق است. فرق دیگر آنکه، مراد از اراده‌ای که از جمله معانی حُب برشمرده شده است، ارادهٔ حقیقی و تکوینی است و مراد از اراده در لسان دانشمندان اصول فقه، ارادهٔ انشایی است که در قالب صیغهٔ امر بیان می‌شود. به بیان دیگر، تعلق حُب به فعلی خاص، طبق مدلول آیه «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و هنگامی که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها می‌گوید موجود باش! و آن، فوری موجود می‌شود،<sup>۲۱</sup> مکنون و موجد آن در عالم حقیقت و تکوین است، اما تحقق فعل در عالم تشریع، محتاج ثبوت ارادهٔ تشریعی ذات الهی است. در روایتی، ابوبصیر از امام صادق (ع) سؤال می‌کند: «شَاءَ وَ أَرَادَ، وَ قَدَّرَ وَ قَضَىٰ؟» آیا خداوند مشیت و اراده و تقدیر و قضا کرد؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «نَعَمْ؛ آری» سپس، ابوبصیر دوباره سؤال کرد: «وَ أَحَبَّ؟ آیا [افزون بر اراده و تقدیر] حُب او نیز به مقدراتش تعلق گرفت؟» امام (ع) پاسخ دادند: «لَا؛ خیر» سپس، ابوبصیر سؤال کرد: «وَ كَيْفَ شَاءَ وَ أَرَادَ، وَ قَدَّرَ وَ قَضَىٰ وَ لَمْ يُحِبَّ؟! چگونه ممکن است که بخواید و اراده کند، تقدیر و قضا

۱۹. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۶۴.

۲۰. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۱۷۸/۲.

۲۱. بقره: ۱۱۷.

کند، ولی دوست نداشته باشد؟» امام(ع) فرمود: «هَكَذَا خَرَجَ إِلَيْنَا؛ این چنین به دست ما رسیده!»<sup>۲۲</sup> طبق بیان امام(ع)، تحقق مشیت تکوینی و تقدیر اشیا، مساوق با حبّ، که همان اراده تشریعی نسبت به اشیاست، نیست. علامه طباطبایی در حاشیه کتاب کافی ذیل این روایت می نویسد: «حبّ دو نوع است: حبّ تکوینی که به وجود شیء از آن جهت که موجود است تعلق می گیرد و حبّ تشریعی که به اشیا تعلق می گیرد از جهت حُسن و جمالی که در آن نهفته است و متعلق به این نوع از حبّ، هیچ گاه امری قبیح نیست. گویا عدم آمادگی ذهنی سؤال کننده، امام(ع) را از پاسخ گویی وافی بازداشته است.»<sup>۲۳</sup>

## ۲. مفهوم «حبّ» و کاربرست آن در کتاب

واژه «لَا يُحِبُّ» بیست و سه بار در قرآن کریم آمده است. در این استعمالات بیست و سه گانه، بیست و یک بار «لَا يُحِبُّ» به فاعلِ فعلِ سوء تعلق گرفته است و دو بار به فعلِ سوء. با حذف موارد مکرر، موارد استعمال این تعبیر در کتاب الهی چهارده مورد است.<sup>۲۴</sup>

با دقت در موارد مزبور، که با استقرای تام از کتاب استقصا شده است، روشن می شود که در همه استعمالات، تعبیر «لَا يُحِبُّ» در کتاب، متعلق به آن فعل حرام (فساد و الجهر بالسوء) یا فاعل فعل حرام (معتد، کفار اثم، کافر، ظالم، مختال فخور، خوآن اثم، مفسد، مسرف، خائن، مستکبر، خوان کفور و فرّج) است. پرواضح است که تعلق «لَا يُحِبُّ» به مرتکب حرام، بیانگر قبح فعلی است که فاعل مرتکب آن شده است، نه قبح فاعل. همچنین در مواردی از آیات مذکور، تعبیر «لَا يُحِبُّ» پس از نهی صریحی که دلالت آن بر حرمت روشن است، استعمال شده است.<sup>۲۵</sup>

همچنین واژه «يُحِبُّ» هفده بار در قرآن ذکر شده است که در این کاربردها، شانزده بار فاعل این فعل، خداوند و یک بار فاعل آن، بشر است.<sup>۲۶</sup> مواردی که فاعل آن خداوند است، با حذف کاربردهای مکرر، نه مورد است.<sup>۲۷</sup>

با تأمل در موارد مذکور روشن می شود که متعلق به «يُحِبُّ» در استعمالات قرآنی، از جمله امور جایزی است که وجود مصلحتی در آن سبب اظهار حبّ از سوی خداوند حکیم شده است. همچنین در مواردی از

۲۲. کلینی، الکافی، ۳۶۸/۱.

۲۳. کلینی، الکافی، ۳۶۸/۱.

۲۴. این آیات عبارت اند از: بقره: ۱۹۰؛ مانده: ۸۷؛ بقره: ۲۰۵ و ۲۷۶؛ آل عمران: ۳۲ و ۵۷ و ۱۴۰؛ نساء: ۳۶ و ۱۰۷ و ۱۴۸؛ مانده: ۶۴؛ انعام: ۱۴۱؛ اعراف: ۳۱؛ انفال: ۵۸؛ نحل: ۲۳؛ حج: ۳۸؛ قصص: ۷۶.

۲۵. مانند آیه «وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ لَئِنْ لَمْ يَنْجِبِ الْمُشْرِكِينَ» و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد» (انعام: ۱۴۱؛ اعراف: ۳۱).

۲۶. حجرات: ۱۲.

۲۷. این آیات عبارت اند از: بقره: ۱۹۵ و ۲۲۲؛ آل عمران: ۷۶؛ توبه: ۴ و ۷؛ آل عمران: ۱۴۶ و ۱۵۹؛ مانده: ۴۲؛ توبه: ۱۰۸؛ صف: ۴.

این آیات، تعبیر به «يُحِبُّ» پس از استعمال صیغه امر به کار رفته است که در صورت پذیرش ظهور صیغه امر در وجوب می‌تواند قرینه بر وجوب متعلق به حُب تلقی شود.<sup>۲۸</sup>

### ۳. مفهوم «حُب» و کاربری آن در سنت

اگرچه در ذکر موارد استعمال واژگان «يُحِبُّ»، «لَا يُحِبُّ»، «مَا أُحِبُّ»، «أَحَبُّ» و مانند آن در کتاب به استقرای ناقص اکتفا نشد و با استقصا و استقرای تام، جملگی موارد استعمال این کلمات در آیات قرآن ذکر شد، اما در مقام تبع در سنت، به دلیل فراوانی کاربرد این واژگان در منابع روایی به ذکر سه نمونه از چنین روایاتی بسنده می‌شود:

ا. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْصَى رَجُلًا مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، فَقَالَ لَهُ إِيَّاكَ وَإِسْبَالَ الْإِزَارِ<sup>۲۹</sup> وَالْقَمِيصِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْمَخِيلَةِ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمَخِيلَةَ؛ رَسُولُ غَرَامِي اسْلَام (ص) در سفارشی به مردی از بنی تمیم فرمودند: بر حذر باش از درازکردن ردا و پیراهن؛ زیرا این عمل، نوعی کبر است و خداوند تکبر را دوست نمی‌دارد»؛<sup>۳۰</sup>

ب. «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالْفُحْشَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُحِبُّ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ؛ از بدگویی بپرهیزید که خداوند ناسزاگوی بددهن را دوست ندارد»؛<sup>۳۱</sup>

ج. «عَنْ [أبي عبد الله] عليه السلام قَالَ تَزَوَّجُوا وَلا تَطْلُقُوا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الذَّوَاقِينَ وَالذَّوَاقَاتِ؛ ازدواج کنید و طلاق نگیرید که خداوند مردان و زنانی را که بسیار ازدواج کنند و جدا شوند دوست نمی‌دارد»؛<sup>۳۲</sup>

در مقایسه کمیّت استعمال این دو واژه در سنت شیعی، کفّه ترازوی «يُحِبُّ» به مراتب سنگین‌تر از «لَا يُحِبُّ» است. تذکر این نکته ضروری است که هرچند در موارد عدیده‌ای اهل بیت (ع) در مقام تفسیر و تبیین وحی، آیات مشتمل بر این دو کلمه را بیان کرده‌اند و در متون روایی نیز منقول است اما هدف در این بخش، تحلیل مواردی است که اهل بیت (ع) واژگان «يُحِبُّ» یا «لَا يُحِبُّ» را در قالبی و رای تعبیر قرآنی

۲۸. مانند آیه «وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و نیکی کنید که خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد» (بقره: ۱۹۵)؛ همچنین در آیه ۱۳۴ سورة آل عمران، تعبیر «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و در آیه ۱۳ سورة مائده، تعبیر «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» و در آیه ۹۳ سورة مائده، تعبیر «وَ أَحْسِنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» به کار رفته است.

۲۹. «إسبال» در لغت، به معنای ریختن و آویختن آمده است و در صورتی که مفعول به آن پوشاک باشد، به معنای درازکردن آستین پیراهن و پاچه شلوار است، به گونه‌ای که بر زمین کشیده شود.

۳۰. کلینی، الکافی، ۵۴/۱۳.

۳۱. ابن بابویه، الخصال، ۱۷۶/۱.

۳۲. طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۹۷؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ۹/۲۲.

استعمال کرده باشند.<sup>۳۳</sup> همچنین در موارد متعددی واژه «يُحِبُّ» و «أَحَبُّ» در سنت پیامبر گرامی اسلام و

آل وی (ع) به کار رفته است که به عنوان نمونه به سه مورد از آن اشاره می شود:<sup>۳۴</sup>

ا. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بَغَاةَ الْعِلْمِ؛ طَلَبَ عِلْمٍ بِرِ هَرِ مُسْلِمَانِي لَازِمَ اسْتِ، آگَاهَ بَاشِيدَ كِه خَدَاوَنَد جَوِينْدِگَانِ دَانَش رَا دُوسْت مِي دَارَد»؛<sup>۳۵</sup>

ب. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْحَيَّيَّ الْحَلِيمَ، الْعَفِيفَ؛ خَدَاوَنَد هَرِ اِنْسَانِ بَاحِيَا، بِرْدِبَارِ وَ عَفِيفِي رَا دُوسْت مِي دَارَد»؛<sup>۳۶</sup>

ج. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ وَ يُعْطِي عَلَى الرَّفْقِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعُتْفِ؛ خَدَاوَنَد اَهْلِ مَدَارَا اسْتِ وَ مَدَارَا رَا دُوسْت مِي دَارَد وَ دَرِ اِزَايِ مَدَارَا، پَادَاشِي عَطَا مِي كَنَد كِه دَرِ اِزَايِ رِفْتَارِ ظَالِمَانِه [و تَنَدِي كَرْدَن] دَرِ مِيَانِ نِيَسْت.»<sup>۳۷</sup>

#### ۴. مفهوم «حُبِّ» و کاربرد آن در فقه

شیخ صدوق در تبیین تحریم عدم جواز نکاح مرتضع با فرزند صاحب لبن، به روایتی از امام صادق (ع) استدلال کرده است که تعبیر «مَأْجِبُّ» در آن آمده است. ظاهر عبارت ایشان مشعر این معناست که از دیدگاه وی، ظهور این تعبیر در تحریم روشن است.<sup>۳۸</sup> علامه حلی در تبیین حکم طواف خلف مقام حضرت ابراهیم (ع)، به روایتی از امام صادق (ع) استناد کرده است که در آن چنین آمده است: «مَأْجِبُّ ذَلِكُ وَ مَا أَرَى بِهِ بَأْسًا، فَلَا تَفْعَلْهُ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بَدَأًا؛ مَنْ أَيْنَ كَارَ رَا دُوسْت نَدَارَم، وَلِي اشْكَالِي دَرِ اَنْ نَمِي بِنِیم مَگَرِ اَيْنَكِه چاره ای نباشد.»<sup>۳۹</sup> ایشان پس از نقل این روایت می نویسد: «و هُوَ يُعْطَى الْجَوَازَ مَعَ الْحَاجَةِ كَالزَّحَامِ؛ [تعبیر امام (ع) در این روایت] مفید جواز در صورت بروز حاجتی، مانند ازدحام است.»<sup>۴۰</sup> این عبارت، ظاهر در آن است که علامه حلی جواز را از مدخول استثنا استفاده کرده است، زیرا

۳۳. از دیگر مواردی که واژه «لَا يُحِبُّ» و «مَأْجِبُّ» در سنت پیامبر گرامی اسلام و آل وی (ع) به کار رفته است می توان به موارد ذیل اشاره کرد: ابن بابویه، الخصال، ۳۵۲/۲؛ طوسی، الامالی، ۶۷۳؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۶۴/۲۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۸۰/۱۴ و ۲۷۵/۶۵؛ کلینی، الکافی، ۷۱۹/۱۰ و ۸۷۷/۱۰.

۳۴. از دیگر موارد چنین روایاتی می توان این موارد را بر شمرد: کلینی، الکافی، ۳۶۶/۳ و ۵۳۱/۳ و ۲۳۱/۴ و ۳۱۵/۴ و ۷۰۱/۴ و ۷۴۷/۴ و ۷۱/۲ و ۴۹۲/۳.

۳۵. کلینی، الکافی، ۷۲/۱.

۳۶. کلینی، الکافی، ۲۹۱/۳.

۳۷. کلینی، الکافی، ۳۰۸/۳.

۳۸. ابن بابویه، المقنع، ۳۳۱.

۳۹. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۳۹۹/۲.

۴۰. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۹۳/۸.

امام (ع) صراحتاً عبارت «لَا تَفْعَلْهُ» را در تفسیر و تبیین تعبیر «مَا أُحِبُّ ذَلِكَ» به کار برده است. همچنین در کلام دیگری از امام صادق (ع)، تعبیر «لَا يَفْعَلْهُ» متفرع بر «مَا أُحِبُّ» شده است که به نظر می‌رسد نوعی تفسیر مفاد آن است.<sup>۴۱</sup> صاحب ریاض پس از اشاره به همین استظهار علامه حلی، فهم عدم جواز از این روایت را نپذیرفته و آن را حمل بر جواز و کراهت کرده است.<sup>۴۲</sup> صاحب جواهر در ذیل روایت پیشین نوشته است: «خبر مزبور، دالّ بر کراهت در فرض اختیار است، نه مقام اضطرار، چنان‌که ظاهر عبارت شیخ صدوق فتاوی به همین معناست، نه جواز و عدم جواز. البته ممکن است روایت دالّ بر اجزای چنین عملی در فرض تقیه باشد ولی پذیرش اجزای در غیر تقیه مشکل است، بلکه ظاهر نصوص، فتاوا و معاهد اجماعی که شنیده‌ام، عدم اجزا به صورت مطلق است.»<sup>۴۳</sup> ایشان در جای دیگری می‌نویسد: «نفی محبت، تصریح در عدم حرمت نیست، بلکه ممکن است از آن امری اراده شده باشد که منافاتی با عدم حرمت ندارد.»<sup>۴۴</sup> محقق کرکی گفتار امام کاظم (ع): «مَا أُحِبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى نَفْسِهِ؛ دوست ندارم که چنین کاری را انجام دهد، مگر آنکه خائف از استیلاي شهوت باشد.»<sup>۴۵</sup> را دالّ بر کراهت آمیزش با همسر در سفر و در فرضی که دسترسی به آب نباشد دانسته است.<sup>۴۶</sup> محقق اردبیلی ذیل روایتی که درباره اخراج پرندگان از سوی مُحَرِّم از حرم به منظور فروش در خارج حرم وارد شده و مشتمل بر تعبیر «مَا أُحِبُّ» است،<sup>۴۷</sup> می‌نویسد: «چه بسا فقهای امامیه از این روایت، جواز و کراهت را فهمیده‌اند، اما باید توجه داشت که قول امام (ع) ظهوری در این معنا ندارد، زیرا در بسیاری از موارد، از این تعبیر، اراده حرمت شده است.»<sup>۴۸</sup> عاملی اگرچه فهم جواز از روایت مزبور را نپذیرفته است<sup>۴۹</sup> اما در جای دیگر به تصریح بیان کرده است که: «عبارت مَا أُحِبُّ ظهور در کراهت دارد.»<sup>۵۰</sup> شاید این اختلاف در فهم، ناشی از آن باشد که ایشان هم در مورد اول و هم در مورد دوم، عدم فهم جواز و فهم آن را از قرینه استفاده کرده است. صاحب ریاض نیز به فهم جواز از روایت مزبور اعتراض کرده و با استمداد از استظهار شیخ طوسی،<sup>۵۱</sup> مفاد آن را تحریم

۴۱. کلینی، الکافی، ۳۳۱/۱۰.

۴۲. طباطبائی، ریاض المسائل، ۱۹/۷.

۴۳. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۲۹۷/۱۹.

۴۴. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۳۰۲/۲۹.

۴۵. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۱۹/۷.

۴۶. محقق کرکی، جامع المقاصد، ۲۵/۱۲.

۴۷. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۲۶۰/۲.

۴۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ۳۹۳/۶.

۴۹. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۳۱۹/۸.

۵۰. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۱۹۱/۱.

۵۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۴۹/۵.

تلقی کرده است.<sup>۵۲</sup> ایشان در جای دیگری هم تعبیر عدم حب را ظاهر در منع شمرده است،<sup>۵۳</sup> اگرچه در موضع دیگری، ظهور عدم حب در منع را نپذیرفته و در تأدیه حرمت از این تعبیر مناقشه کرده است.<sup>۵۴</sup> علامه مجلسی در تبیین معنای «لَا يُحِبُّ» در کلام الهی، به صراحت آن را با «يَبْغُضُ» مترادف دانسته است.<sup>۵۵</sup> صاحب حدائق ذیل دو روایت از امام صادق (ع) که در زمینه ازدواج مرتضع با فرزند و نوه صاحب لبن وارد شده است و مشتمل بر لفظ «مَا أُحِبُّ» است، می نویسد: «روشن است که لفظ «ما احب» در این دو روایت در معنای ظاهر عرفی خود که کراهت است استعمال نشده است، بلکه به معنای تحریم است و مانند آن در روایات فراوان است.»<sup>۵۶</sup> ایشان ظهور عرفی عدم حب را کراهت تلقی کرده است، اما به درستی روشن نیست که مراد ایشان از عبارت «و مثله... غیر عزیز» چیست؟ آیا مراد ایشان آن است که چنین کاربرد غیر عرفی از ماده لغوی حب در روایات، فراوانی دارد؟ یا آنکه مراد ایشان آن است که مفهوم روایات دیگری نیز همین تحریم مستفاد از این دو روایت است؟ وحید بهبهانی امکان حمل «مَا أُحِبُّ» بر منع را به دلیل فراوانی استعمال ثابت دانسته است.<sup>۵۷</sup> بهبهانی در جای دیگری پس از نقل روایتی از امام صادق (ع) درباره لزوم تقابض در مجلس در بیع صرف: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي مِنَ الرَّجُلِ الدَّرْهَمَ بِالدَّنَانِيرِ فَيَرْنُهَا وَيَقْدُهَا وَيَحْسُبُ ثَمَنَهَا كَمْ هُوَ دِينَارًا ثُمَّ يَقُولُ أُرْسِلْ غَلَامَكَ مَعِيَ حَتَّى أُعْطِيَهُ الدَّنَانِيرَ فَقَالَ مَا أُحِبُّ أَنْ يُفَارِقَهُ حَتَّى يَأْخُذَ الدَّنَانِيرَ فَقُلْتُ إِنَّمَا هُمْ فِي دَارٍ وَاحِدَةٍ وَ أَمَكْنَتُهُمْ قَرِيبَةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ هَذَا يَشُقُّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ إِذَا فَرَغَ مِنْ وَزْنِهَا وَ اتَّقَادَهَا فَلْيَأْتِ الْغَلَامَ الَّذِي يُرْسِلُهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الَّذِي يُبَايِعُهُ وَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْوَرَقَ وَ يَقْبِضُ مِنْهُ الدَّنَانِيرَ حَيْثُ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْوَرَقَ؛ از امام صادق (ع) درباره مردی که از مرد دیگری درهمی را در قبال چند دینار خریده بود و پس از توزین و بررسی و محاسبه قیمت، به فروشنده گفته بود که غلام خود را همراه من روانه دار که دینارها را به او تحویل دهم. امام صادق (ع) فرمود: من دوست ندارم که از هم جدا شوند تا زمانی که دینارها را به فروشنده تحویل دهد. راوی می گوید: آن ها در هنگام معامله در یک خانه هستند و مکان زندگی ایشان به هم نزدیک است و اینکه بخواهد در همان مجلس، قبض و اقباض صورت گیرد بر ایشان دشوار است. امام (ع) فرمود: وقتی که از توزین و بررسی درهم فارغ شد، به غلامی که همراه خریدار می فرستد دستور دهد که وی عهده دار معامله شود و رسید را تحویل خریدار دهد و در قبال تحویل آن،

۵۲. طباطبایی، ریاض المسائل، ۲۷۹/۷.

۵۳. طباطبایی، ریاض المسائل، ۱۷۷/۸.

۵۴. طباطبایی، ریاض المسائل، ۱۶۳/۱۱.

۵۵. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۲۳/۶۲.

۵۶. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۳۲۰/۲۳.

۵۷. بهبهانی، الحاشیه علی مدارک الأحکام، ۱۳۱/۳.

دینارها را از او تحویل بگیرد.<sup>۵۸</sup> می‌نویسد: «ظاهر از تفریع راوی با دو عبارت «إنما هم فی دار واحدة» و «هذا یشق علیهم» آن است که وی از پاسخ امام(ع) حرمت را فهمیده است و امام(ع) نیز وی را در فهمش تأیید کرده است؛ بلکه ظاهر عبارت، ارادهٔ تحریم است، چنان‌که در بسیاری از مواضع استعمال عدم حُب و کراهت روشن است که چیزی جز حرمت از آن اراده نشده است و پیش‌تر شاهی در این باره ذکر شد که امام علی(ع) از امور حلال کراهتی نداشت<sup>۵۹</sup> و... در عرف نیز به‌وفور از چنین تعبیری در مقام ارادهٔ منع بهره گرفته می‌شود.<sup>۶۰</sup> نراقی ذیل روایت: «ما أحب أني عقدت لهم عقدة...، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار؛ خوش ندارم گرهی از کار ایشان باز کنم...، زیرا یاوران ستمکاران در روز قیامت در سراپرده‌هایی از آتش جای خواهند داشت»<sup>۶۱</sup> دربارهٔ ظهور نفی حُب می‌نویسد: «ما أحبّ از حیث لغوی منافاتی با حرمت ندارد و ظهور عصری آن در کراهت نمی‌تواند مقتضی این ظهور در زمان شارع باشد و اصل نیز تأخیر همین ظهور عصری است، اگرچه تعلیلی که در پس از آن آمده است مقتضی تحریم است.»<sup>۶۲</sup> شیخ انصاری ذیل این روایت، «ما أحبّ» را ظاهر در کراهت دانسته است.<sup>۶۳</sup> سید عبدالحسین لاری در تعلیق خویش بر مکاسب در مقام اعتراض به قول به ظهور در کراهت از سوی شیخ انصاری می‌نویسد: «در حمل ما أحبّ بر خصوص کراهت جای تأمل است، زیرا مستفاد از ما أحبّ، اعم از کراهت است. بنابراین، از باب تقدیم خاص بر عام و تقدیم اظهر بر ظاهر، ما أحبّ در این روایت، بر حرمت حمل می‌شود، زیرا برخی روایات دیگر در این باره وارد شده است. با ملاحظهٔ تعلیل مذکور در روایت این معنا تأیید می‌شود.»<sup>۶۴</sup> امام خمینی نیز ذیل این روایت نوشته است: «ما أحبّ... در گفتار امام(ع) کنایه از عدم جواز، هر نوع اعانه و همیاری با ظلمه است؛ خواه آن یاری‌رساندن در خصوص ظلمشان باشد و خواه مورد دیگر... و این سخن که مدلول «ما أحبّ» کراهت است نه حرمت، بسیار ضعیف است، هر چند که شیخ انصاری بدان قائل شده است. قول امام(ع) در خاتمهٔ روایت، کبرایی کلی و به‌منزلهٔ تعلیل عدم محبوبیت است؛ با این حال، چگونه حمل بر کراهت می‌تواند صحیح باشد؟»<sup>۶۵</sup> سبزواری «ما أحبّ» را در

۵۸. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۶۷/۱۸.

۵۹. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۵۱/۱۸.

۶۰. بهبهانی، الحاشیة علی مدارک الأحکام، ۱۶۹/۳.

۶۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۳۱/۶.

۶۲. نراقی، مستند الشیعة، ۱۵۳/۱۴.

۶۳. انصاری، کتاب المکاسب، ۵۸/۲.

۶۴. لاری، التعلیقة علی المکاسب، ۲۱۳/۱.

۶۵. خمینی، المکاسب المحرمة، ۱۴۸/۲.

صورت خلّو از قرائن، دالّ بر مطلق مرجوحیت دانسته و قول به افاده منع از آن را رد کرده است.<sup>۶۶</sup> محقق داماد نیز مفاد «مَا أَحَبَّ» را جواز مرجوح شمرده است، هرچند که احتمال اراده عدم جواز از آن را رد نکرده، بلکه احتمالی بعید دانسته است.<sup>۶۷</sup> شهید صدر بیان نهی تحریمی در قالب عدم محبوبیت را غیر متعارف شمرده است.<sup>۶۸</sup> آیت الله خویی در دلالت «لَا يُحِبُّ» بر حرمت، تشکیک کرده است. ایشان در این باره می نویسد: «از این تعبیر، تحریم استفاده نمی شود؛ زیرا عدم محبوبیت، اعم از حرمت و کراهت است.»<sup>۶۹</sup> ایشان در موضعی دیگر، در بیان جواز خروج متمتع از حرم پس از به پایان رساندن اعمال عمره متمتع، تعبیر به «مَا أَحَبَّ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهَا إِلَّا مُحَرَّمًا» در صحیح حلی<sup>۷۰</sup> را در رفع ید از ظهور اخبار دالّ بر منع کافی دانسته است.<sup>۷۱</sup> به نظر می رسد حتی در صورت ظهور عدم محبوبیت در مطلق مبغوضیت و شمول آن بر حرمت و کراهت نمی توان صحیح حلی را سبب رفع ید از ظهور اخبار مانعه در این باره دانست، زیرا طبق مبنای آیت الله خویی درباره این تعبیر روایی، مفهوم آن منحصر در جواز نیست که بتوان آن را مانع از انعقاد ظهور اخبار دیگر در منع تلقی کرد، بلکه امر آن دایر میان جواز و عدم جواز است و نمی تواند مقدم بر روایات دیگر در این باب شود. آیت الله گلپایگانی در تأیید همین معنا، ذیل این روایت نوشته است: «مَا أَحَبُّ بَ» در کلام امام (ع) در کراهت به گونه ای نیست که بتواند با ظهور روایات دیگر در تحریم مقابله یا معارضه کند. بنابراین، شبهه و تردیدی در عمل به روایات دالّ بر منع و قول به حرمت خروج متمتع از مکه بدون احرام نخواهد بود.»<sup>۷۲</sup> از سخن آیت الله خویی چنین بر می آید که معنای تعبیراتی نظیر «مَا أَحَبُّ» و «لَا يُحِبُّ»، اعم از بغض و کراهت نسبت به فعل به صورت مطلق و مبغوضیت همراه با ترخیص در انجام فعل است. به عبارت دیگر، ایشان می پذیرد که چنین تعبیری مفید معنای مبغوضیت است، اما سخن در درجه مبغوضیت است که آیا شامل مبغوضیت همراه با ترخیص در فعل نیز می شود؟ یا بایستی مراد از آن را صرفاً مبغوضیت غیر مجامع با ترخیص در ترک، یعنی مبغوضیتی دانست که لازمه آن تحریم و به معنای عدم رضایت به فعل به صورت مطلق است؟ به اعتقاد ایشان، «لَا يُحِبُّ»، «مطلق المَبْغُوضِيَّة» یا «المَبْغُوضِيَّةُ الاجْمَالِيَّة» را می فهماند، اعم از اینکه این مبغوضیت همراه با ترخیص در ترک

۶۶. سبزواری، مهذب الأحكام، ۳۶۷/۱۲.

۶۷. محقق داماد، کتاب المحج، ۵۵۴/۲.

۶۸. صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ۲۹۱/۲.

۶۹. خویی، مصباح الفقاهة، ۳۱۹.

۷۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۰۳/۱۱.

۷۱. خویی، معتمد العروة الوثقی، ۲۶۵/۲.

۷۲. گلپایگانی، کتاب المحج، ۸۶/۱.

باشد یا نباشد. بنابراین، از «لَا يُحِبُّ» نمی‌توان تحریم را استفاده کرد، بلکه با کراهت نیز جمع‌شدنی است. البته می‌توان به سخن ایشان از آن جهت اشکال گرفت که مطلق مبغوضیت را منحصر در حرمت و کراهت دانسته است، زیرا بغض شارع در برخی از مباحات متصور است که از امور بیهوده شمرده می‌شوند.<sup>۷۳</sup>

## ۵. نظریه مختار درباره نفی و اثبات «حُبّ» و ادله آن

درباره نظریه برگزیده، در ابتدا نظریه مختار ارائه و سپس ادله آن به شرح زیر بررسی می‌شود:

### ۵. ۱. نظریه مختار

درباره اثبات حُبّ به نظر می‌رسد قول مشهور فقهای امامیه درخورِ اعتراض نیست و اثبات این ماده لغوی، مساوق با اثبات مطلق محبوبیت (اعم از وجوب و استحباب) است و دلیلی بر استفاده خصوص وجوب یا ندب از آن در میان نیست. از این رو، فارغ از نقل کلمات در این باره، تعرضی به واکاوی معنای ظاهر از آن نمی‌شود. اما درباره معنای ظاهر از نفی حُبّ، فارغ از قراین به نظر می‌رسد که حکایت «لَا يُحِبُّ» یا «مَأْ حُبُّ» همان حکایت هیئت نهی است که در صورت تجرید از قرینه‌ای که رخصت در فعل را برساند، حمل آن بر مطلق مبغوضیت که با کراهت نیز جمع‌شدنی باشد، ممکن نیست. به عبارت دیگر، این شیوه بیانی، ظاهر در تحریم و عدم جواز و عزیمت الزامی است. نراقی نیز در بیانی همین معنا را تأیید کرده است.<sup>۷۴</sup>

### ۵. ۲. ادله نظریه مختار

در این زمینه، مستندات آن کنکاش و بررسی می‌شود:

یک. دلیل نخست، سیره عقلاست؛ با مراجعه به عرف و سیره عقلا روشن می‌شود که تعلق حُبّ و بغض از سوی ایشان به افعال و رفتارهای اختیاری، بیانگر نوعی امر و نهی است. در محل خود به اثبات رسیده است که یکی از شیوه‌های مؤثر در مقام تربیت، تبیین گزاره‌های رفتاری در قالب جمله‌های خبری ملاطفت‌آمیز است، مثلاً پدر در مقام تربیت فرزند خویش به او می‌گوید: «دوست دارم تو را در حال مطالعه ببینم.» یا «دوست ندارم تو را در حال بازی ببینم.» عقلا این عبارات را نوعی امر و نهی به فرزند در قالب عباراتی مهربانانه به منظور تأثر فرزند می‌شمرند و عدم رضای پدر به ترک را از عبارت اول و عدم رضای او به فعل را از عبارت دوم می‌فهمند، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف این مدلول اقامه شود. شارع حکیم نیز این شیوه را در مقام ربوبیت تشریعی برای تعلیم بشر به کار برده است.

۷۳. شیرازی، حاشیه المکاسب، ۱/۱۶۱.

۷۴. نراقی، الحاشیه علی الروضة البهیة، ۷۴۸.

دو. در روایتی که شیخ طوسی نقل کرده، چنین آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُرِيدُ الْخَلَاءَ وَعَلَيْهِ خَاتَمٌ فِيهِ اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ مَا أَحَبُّ ذَلِكَ قَالَ فَيَكُونُ اسْمُ مُحَمَّدٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ؛ به امام صادق (ع) عرض کردم مردی قصد رفتن به توالی دارد و انگشتری همراه اوست که بر آن اسم خداوند نقش بسته است، امام صادق (ع) فرمود: من این کار را دوست ندارم. سپس راوی سؤال کرد اگر انگشتری که نام [پیامبر اسلام]، حضرت محمد (ص) همراه او باشد [حکم آن چیست؟]، امام (ع) فرمود: اشکالی در آن نیست.<sup>۷۵</sup> شاید بتوان از تقابل دو تعبیر «لا بَأْسَ بِهِ» و «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ» در این روایت، تأییدی بر تقابل معنوی این دو مفهوم نیز یافت. با فرض روشنی ظهور «لا بَأْسَ بِهِ» در جواز و توجه به آنکه امام (ع) در روایت مزبور در مقام بیان کراهت خویش، تعبیر به «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ» را در مقابل تعبیری قرار داده است که مفهوم آن روایی و جواز است و این تقابل در بیان می‌تواند مؤیدی بر تقابل معنوی مفهوم متخذ از این دو عبارت باشد. روشن است که در محل بحث به دلیل امکان پوشیدن انگشتر در دستی که با آن استنجا می‌شود و احتمال تلاقی اسم جلاله با عین نجاست، فهم حرمت از تعبیر «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ» دور از ذهن نیست. شیخ طوسی نیز این احتمال را از نظر دور نداشته و بدان اشاره کرده است و جواز مستفاد از «لا بَأْسَ بِهِ»، درباره انگشتر منقش به نام پیامبر (ص) را منوط به عدم استنجا کرده است.<sup>۷۶</sup> برخی از فقها با ملاحظه روایات دیگر در این باب، حمل «مَا أَحَبُّ ذَلِكَ» بر جواز را بعید شمرده‌اند.<sup>۷۷</sup>

سه. دلیل دیگر بر این مدعا، تقابل حب و بغض در مفهوم لغوی است. از آنجا که ارتفاع و اجتماع نقیضان، مستحیل است، تقابل تناقض مسبب آن است که در فرض عدم یکی از دو نقیض، دیگری صادق باشد؛<sup>۷۸</sup> لذا در تعبیری مانند «لَا يُحِبُّ» و «مَا أَحَبُّ»<sup>۷۹</sup>، با نفی حب شارع و عدم آن، بغض ثابت است و گرنه هر دو نقیض، مرتفع خواهند بود که محال است. اثبات بغض مستلزم عدم مصلحت و وجود مفسده در متعلق به ماده لغوی حب است. روشن است که وجود مفسده و عدم مصلحت در میان احکام پنج‌گانه تکلیفی، تنها با حرمت توافق دارد؛ زیرا امر مکروه هر چند مشتمل بر مفسده‌ای غیر ملزمه است، ولی وجود مصلحت در آن منتفی نیست و چه بسا واجد مصلحتی غیر ملزمه نیز باشد، اما ترجیح جانب ترک بر فعل در آن، به دلیل غلبه و تفوق فساد مفسده بر صلاح مصلحت، سبب استکراه آن شده است. از سوی دیگر، با ملاحظه روایتی که مشتمل بر بیان بغض شارع نسبت به امری اختیاری است فهمیده می‌شود که مستظهر از

۷۵. طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۲/۱.

۷۶. طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۲/۱.

۷۷. شوشتری، النجعة فی شرح اللمعة، ۲۱۴/۱؛ اراکی، شرح نجات العباد، ۲۰۵.

۷۸. نک: طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۴۶.

این تعبیر، تحریم است، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن باشد. برای نمونه، در روایتی امام موسی بن جعفر (ع) به یکی از مسلمانان دستور می‌دهند اسمی را که بر فرزندش نهاده بود تغییر دهد و دلیل آن را بغض خداوند نسبت به آن اسم ذکر می‌کنند.<sup>۷۹</sup> روشن است که امر امام (ع) تنها در صورتی محمل شرعی دارد که بغض الهی مبین در تعلیل آن امر، دالّ بر حرمت باشد، وگرنه محمل صحیحی برای امر نمی‌ماند.

چهار. هرچند که آیت الله خوئی کاربردهای قرآنی «لَا يُحِبُّ» را دالّ بر عدم ظهور این ماده لغوی در خصوص کراهت دانسته و آن را دلیل بر ظهور آن در مطلق مبغوضیت تلقی کرده است،<sup>۸۰</sup> اما به نظر می‌رسد تناسب حکم و موضوع، مقتضی لزوم حمل نفی حُبّ بر تحریم است. در برخی از روایات نیز مبغوضیت الهی درباره فاحش،<sup>۸۱</sup> متفحش،<sup>۸۲</sup> بذی،<sup>۸۳</sup> المستخفّ بالجرم،<sup>۸۴</sup> كثرة النوم،<sup>۸۵</sup> كثرة الفراغ،<sup>۸۶</sup> كثرة الأكل،<sup>۸۷</sup> شهرة اللباس<sup>۸۸</sup> و... به صراحت بیان شده است. با تأمل در مصادیق مبغوضیت، عدم جواز این مصادیق روشن می‌شود. البته باید توجه داشت که در برخی از این روایات، طلاق نیز به عنوان مبغوض خداوند ذکر شده است<sup>۸۹</sup> که می‌توان جواز آن را مستند به قراین و تشریع احکامی درباره آن در شریعت دانست. آیت الله سبحانی نیز ذیل یکی از کاربردهای قرآنی «لَا يُحِبُّ» بر اراده معنای اعم از نهی تنزیهی و نهی الزامی از این تعبیر اعتراض کرده است و تناسب حکم و موضوع را دلیل لزوم حمل آن بر حرمت دانسته است.<sup>۹۰</sup> با ملاحظه کاربری‌های قرآنی و روایی این ماده لغوی چنین به نظر می‌رسد که ذوق شارع در استعمال این ماده و اظهار محبوبیت فعلی خاص، ابراز اراده تشریعی درباره آن فعل است و اظهار عدم حُبّ راجع به فعل، نحوه‌ای ابراز اراده تشریعی درباره ترک آن است. به تعبیر دیگر، چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، حُبّ عبارت است از اراده تکوینی و سببی برای تحقق فعل در عالم واقع، اما تحقق فعل در عالم تشریعی احتیاج به تعلق اراده تشریعی به آن دارد که به نظر می‌رسد بتوان همین ابراز اراده تکوینی را نوعی

۷۹. کلینی، الکافی، ۶۹/۲.

۸۰. خوئی، المعتمد فی شرح المناسک، ۲۵۴/۳.

۸۱. کلینی، الکافی، ۹/۴.

۸۲. کلینی، الکافی، ۹/۴.

۸۳. کلینی، الکافی، ۱۲/۴.

۸۴. کلینی، الکافی، ۲۲۰/۴.

۸۵. کلینی، الکافی، ۵۵۹/۹.

۸۶. کلینی، الکافی، ۵۵۹/۹.

۸۷. کلینی، الکافی، ۲۹۲/۱۲.

۸۸. کلینی، الکافی، ۲۴/۱۳.

۸۹. کلینی، الکافی، ۴۶۴/۱۱.

۹۰. سبحانی، المواهب فی تحریر احکام المكاسب، ۵۵۷.

اراده تشریعی شمرد و آن را دلیل تحقق تشریعی فعل یا ترک تلقی کرد.

## نتیجه‌گیری

با تأنی در مفهوم حبّ و تتبع در کلمات فقهای امامیه چنین به نظر می‌رسد که تعلق حبّ ازسوی شارع مقدس به رفتارهای اختیاری بشر، جواز متعلق به را می‌رساند که اعم از وجوب، استحباب، اباحه و کراهت است، اما از آنجا که افزون بر جواز، رجحان نیز در مفهوم حبّ شارع مقدس نهفته است، نمی‌توان متعلق به حبّ شارع را مباح یا مکروه تلقی کرد. به تعبیر دیگر، معنوی مکروه و مباح نمی‌تواند متعلق محبوبیت شارع باشد.<sup>۹۱</sup> بنابراین، می‌توان گفت که: متعلق «یُحِبُّ» و تعبیرات مشابه آن، واجد مصلحت و امری جایز است و حکم آن دایر بین وجوب و استحباب است، هر چند که استظهار الزامی یا غیرالزامی بودن این مصلحت از موارد کاربرد «یُحِبُّ» و مانند آن بعید به نظر می‌رسد. نفی محبوبیت ازسوی شارع مقدس از افعال اختیاری بشر نیز مساوق با عدم جواز است و روشن است که عدم جواز، تعبیر دیگری از حرمت و لزوم ترک است. به بیان دیگر، شارع مقدس از نظر عقلی نمی‌تواند فعلی را فاقد مصلحت بداند و درعین حال، مکلفان را بدان ترغیب کند و ازسوی دیگر، نمی‌تواند فعلی را واجد مصلحت بداند و درعین حال، مکلفان را با بیان مبنای غرضیت نسبت به آن فعل، از آن برهاند. بنابراین، وجود مفسده ملزمه‌ای، شارع مقدس را بر آن داشته که با تعلق عدم حبّ خویش به آن رفتار، آدمی را از انجام آن باز دارد. به بیان خلاصه، مدلول «یُحِبُّ» و مانند آن جایز است و راجح بودن متعلق به آن، فارغ از ظهور در ملزمه یا غیرملزمه بودن مصلحت نهفته در متعلق به است و مدلول «لَا يُحِبُّ» و «مَا أُحِبُّ» و تعبیرات مشابه آن، غیر جایز بودن و وجود مفسده ملزمه، ترک در متعلق به آن است.

## منابع

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول. قم: آل‌البیت لإحياء التراث. چاپ پنجم، ۱۴۲۹ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ سوم، ۱۳۶۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی. المقنع. قم: مؤسسة امام هادی. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.

۹۱. نک: محقق کرکی، جامع المقاصد، ۲/۴؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۷۲/۱۴.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر. چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- اراکي، ملا ابوطالب. شرح نجات العباد. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. الحاشیة علی مدارک الأحکام. قم: آل البيت لإحياء التراث. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- تهانوی، محمد علی بن علی. کشف اصطلاحات الفنون. بیروت: مكتبة لبنان. چاپ اول، ۱۹۹۶م.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل البيت لإحياء التراث. چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- خمینی، روح الله. المکاسب المحرمة. قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- خویی، ابوالقاسم. المعتمد فی شرح المناسک. قم: مدرسة دار العلم. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة. بی جا: بی نا. بی تا.
- خویی، ابوالقاسم. معتمد العروة الوثقی. قم: مدرسة دار العلم. چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر. المواهب فی تحریر احکام المکاسب. قم: مؤسسة امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- سبزواری، عبدالأعلى. مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: المنار. چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- شوشتری، محمد تقی. النجعة فی شرح اللمعة. تهران: کتاب فروشی صدوق. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- شیرازی، محمد تقی بن محبلی. حاشیة المکاسب. قم: الشریف الرضی. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
- صدر، محمد باقر. بحوث فی شرح العروة الوثقی. قم: مجمع الشهید آية الله الصدر. چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- طباطبایی، علی بن محمد. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل. قم: آل البيت لإحياء التراث. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، محمد حسین. نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. چاپ دوازدهم، ۱۴۰۲ق.
- طبرسی، حسن بن فضل. مکارم الأخلاق. قم: الشریف الرضی. چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.

- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. چاپ سوم، ١٣٧٥.
- طوسی، محمد بن حسن. الأمالی. قم: دار الثقافة. چاپ اول، ١٤١٤ق.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ چهارم، ١٤٠٧ق.
- عسکری، حسن بن عبدالله. الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة. چاپ اول، ١٤٠٠ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت لإحياء التراث. چاپ اول، ١٤١٤ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت. چاپ دوم، ١٤٠٩ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: دار الحديث. چاپ اول، ١٤٢٩ق.
- گلپایگانی، محمدرضا. کتاب الحج. قم: دار القرآن الکریم. چاپ اول، ١٤٠٣ق.
- لاری، سید عبدالحسین. التعليقة على المكاسب. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية. چاپ اول، ١٤١٨ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ دوم، ١٤٠٣ق.
- محقق داماد، محمد. کتاب الحج. قم: چاپخانه مهر. چاپ اول، ١٤٠١ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل البيت لإحياء التراث. چاپ دوم، ١٤١٤ق.
- مصطفوی، حسن. التحقيق فی کلمات القرآن. لندن: دار الکتب العلمیة و مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. چاپ سوم، ١٤٣٠ق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ١٤٠٣ق.
- موسوی عاملی، محمد بن علی. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: آل البيت لإحياء التراث. چاپ اول، ١٤١١ق.
- موسی، حسین بن یوسف، عبد الفتاح صعیدی. الإفصاح فی فقه اللغة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ چهارم، ١٤١٠ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. الحاشية على الروضة البهية. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ١٤٢٥ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. مستند الشيعة فی احکام الشريعة. قم: آل البيت لإحياء التراث. چاپ اول، ١٤١٥ق.

### Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Tūrāth. Chāp-i Panjum, 2008/1429.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb-i al-Makāsib*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Buzurgdāsht Shaykh A'zam Anṣārī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Arākī, Mulā Abū Ṭālib. *Sharḥ Najāt al-ʿIbād*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.

ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbd Allah. *al-Furūq al-Lughā*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadida. Chāp-i Awwal, 1980/1400.

Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhib al-Lughā*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Ḥāsiyah ʿalā Madārik al-Aḥkām*. Qum: Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Ḥadā'iq al-Nādira fī Aḥkām al-ʿIttra Ṭāhira*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-ʿAyn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.

Gulpaygānī, Muḥammad Riḍā. *Kitāb al-Ḥajj*. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā'il al-Shi'a*. Qum: Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth, Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Siwum 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Muqni'*. Qum: Mū'assisa Imām Hādī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum. 1993/1413.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Ibn Sidah, ʿAlī ibn Ismā'īl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-A'zam*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *al-Mu'tamad fī Sharḥ al-Manāsik*. Qum: Madrisah-yi Dār al-ʿIlm. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah*. s.l. s.n. s.d.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Mu'tamad al-ʿUrwa al-Wuthqā*; Qum: Madrisah-yi Dār al-ʿIlm. Chāp-i Duwwum, 1995/1416.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *al-Makāsib al-Muḥarramah*. Qum: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām

Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2008/1429.

Lārī, Sayyid 'Abd Ḥusayn. *al-Ta'liqā 'alā al-Makāsib*. Qum: Mū'assisa al-Ma'ārif al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār A'imma al-Athār*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, Chāp-i Duwwūm, 1983/1403.

Muḥaqqiq Dāmād, Muḥammad. *Kitāb al-Ḥajj*. Qum: Chāpkhānah-yi Mihr. Chāp-i Awwal, 1981/1401.

Muḥaqqiq Karakī, 'Alī ibn Ḥusayn. *Jāmi' al-Maqāsid fi Sharḥ al-Qawā'id*. Qum: Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Tūrāth. Chāp-i Duwwūm, 1994/1414.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma' al-Fā'idā wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Mūsā, Ḥusayn ibn Yūsuf, 'Abd al-Fatāḥ Ṣa'idī. *al-Iṣṣāḥ fi Fiqh al-Lughah*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Chāhārum, 1990/1410.

Mūsawī 'Āmilī, Muḥammad ibn 'Alī. *Madārik al-Aḥkām fi Sharḥ 'Ibādāt Sharā'i' al-Islām*. Beirut: Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān*. Landan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya va Markaz-i Nashr-i Āsar-i 'Allāmah Muṣṭafavī. Chāp-i Sivum, 2009/1430.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *al-Ḥāsiyah 'alā al-Rawḍa al-Bahiya*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mustanad al-Shi'a fi al-Aḥkām al-Shari'a*. Qum: Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

*Qurān-i Karīm*. Translated by Nāṣir Makārim Shīrāzī.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Allāz al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Sabzawārī, 'Abd al-'Alā. *al-Muhadhdhab al-Aḥkām fi Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: al-Minār. Chāp-i Chāhārum, 1993/1413.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fi Sharḥ al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Majma' al-Shahīd Āyat Allāh al-Ṣadr. Chāp-i Duwwūm, 1988/1408.

Şāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharāy' al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Haftum, 1984/1404.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharāʾiʿ al-Islām*. Qum: Mūʾassisa al-Maʿārif al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Shirāzī, Muḥammad Taqī ibn Muḥb ʿAlī. *Ḥāshiya al-Makāsib*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Shushtarī, Muḥammad Taqī. *al-Najʿa fi al-Sharḥ al-Lumʿa*. Tehran: Kitābfurūshī Šadūq. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Subḥānī, Jaʿfar. *Al-Mawāhib fi Taḥrīr Aḥkām al-Makāsib*. Qum: Mūʾassisah-yi Imām Šādiq(AS). Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ṭabarsī. Ḥasan ibn Faḍl. *Makārim al-Akhlaq*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. Chāp-i Chāhārum, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Riyāḍ al-Masāʾil fi Taḥqīq al-Aḥkām bi-al-Dalāʾil*. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Davāzdahum, 1982/1402.

Tahānawī, Muḥammad ʿAlī ibn ʿAlī. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*. Beirut: Maktaba Lubnān. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Amālī*. Qum: Dār al-Thaqāfa. Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.





## Examining the Effects of the Lessor of Persons' (*Musta'jir's*) Refusal of Accepting the Agent's (*Ajir's*) Work from a Jurisprudential View

**Dr. Esmail Nematollahi**

Associate Professor, Department of Private Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran

Email: [e.nematollahi@qom.ac.ir](mailto:e.nematollahi@qom.ac.ir)

### Abstract

Sometimes the Agent (*ajir*) is willing to perform the contracted work at the appointed time, but the Lessor of Persons (*musta'jir*) refuses to accept the work. This is one of the subsets of the general matter of the creditor's refusal to accept his debt. In this case, according to the general rule established in Article 273 of the Civil Code, the debt should be handed over to the court. However, employing this principle to an Agent (*ajir*) who is ready to do the work and faces the Lessor of Persons (*musta'jir*)'s refusal presents many challenges. This is especially the case when tight deadlines are to be met and there is no time for filing a lawsuit and pursuing legal action. This issue has been brought up in jurisprudence and several opinions have been presented it its regard. The present research applies the analytical-descriptive method and library resources. The findings show that as long as the Agent (*ajir*) makes himself available to do the work for the Lessor of Persons (*musta'jir*), he has fulfilled his contractual obligation. Therefore, the contract is considered complete, and the he is entitled to the agreed-upon wage (*ujrat al-musammā*).

**Keywords:** Agent (*ajir*), Lessor of Persons (*musta'jir*), creditor's refusal, Hiring of persons





|                                                              |                                                                                                                  |
|--------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳، ص ۵۵ - ۳۳ | HomePage: <a href="https://jfiqh.um.ac.ir/">https://jfiqh.um.ac.ir/</a>                                          |
| شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹                                          | شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲                                                                                        |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۵                                     | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱                                                                                        |
| نوع مقاله: پژوهشی                                            | DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.78412.1430">https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.78412.1430</a> |

## بررسی آثار خودداری مستأجر از پذیرش کار اجیر از دیدگاه فقهی

دکتر اسماعیل نعمت‌اللهی

دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران

Email: [e.nematollahi@qom.ac.ir](mailto:e.nematollahi@qom.ac.ir)

### چکیده

گاه اجیر درصدد انجام کار مورد اجاره در موعد مقرر بر می‌آید اما مستأجر از پذیرش کار خودداری می‌کند. این مسئله از فروع مسئله کلی اجتناب طلبکار از پذیرش طلب خود است. در مورد این مسئله، مطابق قاعده کلی، که در ماده ۲۷۳ قانون مدنی مقرر شده است، طلب باید به حاکم سپرده شود. اما به‌کارگیری این قاعده درباره اجیری که آماده انجام دادن کار است و با امتناع مستأجر از پذیرش کار مواجه می‌شود، دشواری‌های زیادی دارد، به‌ویژه در مواقعی که موعد انجام گرفتن کار محدود است و فرصتی برای تقدیم دادخواست و پیگیری قضایی نیست. مسئله مذکور در فقه مطرح شده و درباره آن آرای متعددی بیان شده است. در پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای این نتیجه به‌دست آمده است که همین‌که اجیر خود را برای انجام کار در اختیار مستأجر نهد، به تکلیف قراردادی خود عمل کرده است؛ پس اجاره پایان می‌یابد و او مستحق اجرت‌المسمی می‌شود.

**واژگان کلیدی:** اجیر، مستأجر، خودداری طلبکار، اجاره اشخاص.

## مقدمه

عقد اجاره طبق نظر مشهور فقهی<sup>۲</sup> و قانون مدنی (ماده ۴۶۶)، عقدی تملیکی است که به موجب آن، مستأجر مالک منفعت و موجر مالک اجرت می شود و در نتیجه، هریک از طرفین مکلف است که مال متعلق به طرف دیگر را به وی تسلیم کند. تملیک منفعت با انعقاد عقد صورت می گیرد اما تسلیم منفعت ممکن است همزمان با عقد یا پس از آن صورت گیرد. تسلیم منفعت، تکلیف اجیر است و در مقابل، یکی از تعهدات صاحب کار یا مستأجر، قبض کالا و پذیرش کار است.<sup>۳</sup>

گهگاه، اجیر آمادگی خود را برای انجام دادن کار مورد اجاره اعلام می کند و درصدد انجام دادن آن بر می آید اما مستأجر از پذیرش آن خودداری می کند. این مسئله، از فروع مسئله ای کلی تر؛ یعنی خودداری طلبکار یا ذی حق از قبول طلب یا حق خود است. مسئله مذکور، صورت های گوناگونی دارد که هر صورت، دارای حکمی متفاوت از دیگری است.<sup>۴</sup> صورت های این مسئله و حکم آنها اجمالاً این گونه است: ا. طلبکار غایب است؛ در این صورت، مدیون باید طلب را به امانت نگه دارد تا آن را در هنگام حضور دائن به وی تسلیم کند. ب. طلبکار غایب نیست، عذری هم در نپذیرفتن طلب ندارد و حاکم وجود دارد؛ در این صورت، طلب به حاکم سپرده می شود. از نظر فقهی<sup>۵</sup> و قانون مدنی (ماده ۲۷۳)، مدیون با سپردن طلب به حاکم یا نماینده وی و طبق ماده ۱۵۷ قانون آیین دادرسی مدنی با سپردن مال به مرجع ابلاغ، بری الذمه می شود. ج. در فرض سابق، اگر حاکم وجود نداشته باشد یا دسترسی به وی دشوار یا ناممکن باشد، مدیون می تواند مصداق دین را تعیین کند و نزد خود به امانت نگه دارد و از این پس، مسئول زیان های وارد به آن نیست. در واقع، تفاوت مهم این صورت با دو صورت نخست در همین نکته است که خودداری دائن، به مدیون اجازه می دهد که دین را مستقلاً و بدون نیاز به قبض دائن، در یکی از اموال خود تعیین کند، در حالی که قاعده اولی در بحث دیون این است که دین بدون قبض طلبکار تعیین نمی یابد و به ملکیت وی وارد نمی شود.<sup>۶</sup> تعیین دین آثار متعددی دارد، از جمله: برائت مدیون؛ به این معنا که، دین از ذمه وی ساقط می شود و به مصداق تعیین شده تعلق می گیرد و نیز وی نسبت به نقص و تلف مال تعیین شده ضامن نیست.

۲. درباره انتساب این نظر به مشهور، نک: اصفهانی، الاجاره، ۳.

۳. کاتوزیان، حقوق مدنی، ۵۸۴/۱.

۴. انصاری، کتاب المکاسب، ۲۱۸ تا ۲۱۶/۶.

۵. انصاری، کتاب المکاسب، ۲۱۷/۶.

۶. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۶۳/۲؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۳۸۲/۱۹.

احکام مربوط به خودداری طلبکار از پذیرش طلب درباره همه دیون و تعهدات مطرح می‌شود،<sup>۷</sup> اما در باب اجاره با توجه به اینکه موضوع آن منفعت و عمل اجیر است، احکام مربوط به خودداری طلبکار از دریافت طلبی که موضوع آن مال عینی است، در اغلب موارد به دلایل مختلف اجراشدنی نیست، از جمله اینکه: مال عینی را مدیون می‌تواند به طور امانت<sup>۸</sup> برای مالک آن نگه دارد اما منفعت اجیر در برخی موارد، به تعبیر فقهی،<sup>۹</sup> عملی ایجاد می‌کند که پایگاه مادی خاصی ندارد و اجیر نمی‌تواند آن را ذخیره و برای مستأجر نگهداری کند: منفعت، لحظه به لحظه در نفس اجیر به وجود می‌آید و از بین می‌رود. البته در صورتی که منفعت اجیر در مالی عینی ظاهر شود و مستأجر از دریافت آن مال خودداری کند، احکام خودداری متعهدله و مالک از پذیرش حق و طلب مطرح می‌شود. از نظر حقوقی، یکی از تعهدات صاحب کار یا مستأجر، قبض کالا و پذیرش کار است. «قبول کار و قبض موضوع آن، منشأ آثار مهمی است و امتناع مستأجر از آن به منزله تجاوز به مفاد قرارداد است. بدین جهت، اجیری که به عهد خود وفا کرده است، می‌تواند اجبار مستأجر به قبول کالا را از دادگاه بخواهد و با سپردن آن به صندوق اداره ثبت یا دادگستری، از تعهدی که دارد بری شود.»<sup>۱۰</sup> صورت اخیر از محل بحث این مقاله خارج است.

اثر مستقلاً درباره موضوع بحث در این مقاله دیده نمی‌شود و بررسی تفصیلی این موضوع، مناسب به نظر می‌رسد. قانون مدنی مواد مختصری را به اجاره اشخاص اختصاص داده است (مواد ۵۱۲-۵۱۷) و در این مقررات، هیچ اشاره‌ای به مسئله محل بحث در این مقاله دیده نمی‌شود. مواد ۱۴ تا ۲۰ قانون کار به «تعلیق قرارداد کار» اختصاص یافته است و در آن‌ها به مواردی پرداخته شده که اجرای تعهدات یکی از طرفین به صورت موقت متوقف می‌شود. ماده ۲۰ این قانون موردی را پیش‌بینی کرده که کارفرما پس از رفع حالت تعلیق، از پذیرفتن کارگر خودداری می‌کند. تعلیق قرارداد به معنای مدّ نظر در قانون کار در برخی از آثار حقوقی بررسی شده است.<sup>۱۱</sup> اما تعلیق قرارداد به این مفهوم، ارتباطی با موضوع بحث در این مقاله ندارد: اولاً، قانون کار درباره صورتی ساکت است که کارفرما به طور کلی و بدون هیچ عذری از پذیرش کارگر خودداری می‌کند و ماده ۲۰ قانون کار صرفاً به پذیرفتن کارگر توسط کارفرما پس از رفع حالت تعلیق توجه دارد؛ ثانیاً، و مهم‌تر اینکه مفهوم اجیر و مستأجر در فقه و قانون مدنی لزوماً با مفهوم کارگر و

۷. انصاری، کتاب مکاسب، ۲۱۶/۶. درباره لزوم مراجعه به حاکم در صورت امتناع مستأجر از قبول کار، نک: علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۳۲۶/۲.

۸. که طبیعتاً امانت قانونی است. نک: رشتی، کتاب الاجاره، ۲۳۲.

۹. موسوی خلیفانی، فقه الشیعه، ۲۹۸: جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الاسلامی، ۲۰۵/۴.

۱۰. کاتوزیان، حقوق مدنی، ۵۸۴/۱.

۱۱. از جمله: بادی و صمدی، «تعلیق قرارداد: قاعده‌ای عمومی یا قاعده مختص حقوق کار با مطالعه تطبیقی در حقوق فرانسه و انگلیس».

کارفرما در قانون کار یکسان نیست، هرچند بین آن‌ها هم‌پوشانی‌هایی وجود دارد.<sup>۱۲</sup> برخی از مصادیق مهم اجاره اشخاص از دیدگاه فقه و قانون مدنی، مانند رجوع به خیاط برای دوختن لباس، مقاطعه‌کاری برای سیم‌کشی خانه و رجوع به پزشک برای درمان و به‌طورکلی، مواردی از اجاره که می‌توان آن‌ها را مقاطعه‌کاری نامید، تابع قانون کار نیست؛ درحالی‌که همین موارد می‌تواند مشمول قواعد اجاره اشخاص باشد<sup>۱۳</sup> و از مصادیق محل بحث در این مقاله است.

این نوشتار درصدد مطالعه احکام و آثار آمادگی اجیر برای انجام‌دادن کار به‌صورت تفصیلی است. ابتدا محل بحث توضیح داده می‌شود و سپس صورت‌های مسئله و نظرات مربوط به آن‌ها بررسی می‌شود.

## ۱. توضیح مسئله

از نظر فقهی، تسلیم منفعت انسان و اشیا در بسیاری موارد تابع قواعد یکسانی است. از این‌رو، مناسب است به چگونگی تسلیم در منافع اشیا اشاره شود. در اجاره اعیان، تسلیم منفعت با تسلیم عین صورت می‌گیرد و استفاده مستأجر شرط استقرار اجرت‌المسمی نیست. با توجه به این نکته، درباره اجاره اعیان چهار صورت مطرح شده است: ۱. منفعت، مربوط به عین معین است و زمان اجاره، تعیین شده است؛ ۲. منفعت، مربوط به عین معین است اما زمان خاصی برای آن تعیین نشده است؛ ۳. منفعت، مربوط به کلی در ذمه است و زمان اجاره تعیین شده است؛ ۴. منفعت، مربوط به کلی در ذمه است و زمان خاصی تعیین نشده است. در سه صورت نخست، موجد با دادن عین مورد اجاره یا مصداقی از آن، به تکلیف قراردادی خود عمل می‌کند و اجاره پایان می‌یابد و موجد مستحق اجرت‌المسمی است، هرچند که مستأجر از منفعت استفاده نکرده باشد. اما در صورت چهارم به‌نظر برخی از فقها، مانند صاحب عروه، تسلیم و تسلّم مصداقی از عین، سبب استقرار اجرت‌المسمی بر مستأجر و پایان یافتن اجاره نمی‌شود. بنابراین، مستأجر می‌تواند مصداقی دیگر را مطالبه کند، هرچند که درباره مصداق تسلیم شده به وی باید به دلیل تقویت منفعت، اجرت‌المثل بپردازد. اما اکثر فقهای معاصر با این نظر مخالفت کرده و این صورت را نیز مشمول احکام سه صورت نخست دانسته‌اند.<sup>۱۴</sup>

۲. صورت‌های مذکور در خصوص اجاره اشیا، درباره اجاره اشخاص نیز مطرح می‌شود: عمل ممکن است جزئی یا کلی باشد و در هر دو صورت، زمان اجرای آن ممکن است محدود یا موسّع باشد. اما

۱۲. نک: کاتوزیان، حقوق مدنی، ۵۶۱/۱ تا ۵۶۶.

۱۳. کاتوزیان، حقوق مدنی، ۵۶۱/۱.

۱۴. طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۳۹۷/۵ تا ۳۹۹.

علاوه بر مسئله زمان، متغیرهای دیگری نیز در بحث حاضر دخیل اند. نکته اساسی در بحث حاضر این است که تسلیم منفعت و کار اجیر در عقد اجاره چگونه صورت می گیرد. چگونگی تسلیم منفعت در عقد اجاره اشخاص، تابع متغیرهای متعددی است، از جمله:

ا. لزوم یا عدم لزوم همکاری مستأجر برای انجام کار توسط اجیر،

ب. نقش استیفای از منفعت در تسلیم،

ج. معین یا نامعین بودن زمان انجام کار،

د. جزئی یا کلی بودن عمل مورد اجاره،

ه. عهده یا تملیکی بودن اجاره اشخاص.

دو متغیر اخیر، به تفصیل به عنوان نظریه مستقلی بررسی خواهد شد.

در باره سه متغیر نخست، اجمالاً می توان گفت:

ا. چگونگی تسلیم منفعت<sup>۱۵</sup> در اجاره اشخاص تا حد زیادی به این نکته مربوط می شود که آیا همکاری مستأجر در اجرای کار توسط اجیر لازم است یا نه؟ در برخی موارد، انجام دادن کار مستلزم همکاری مستأجر نیست، مانند حفر چاه در زمین غیر محصور یا انجام دادن کار در شیء متعلق به مستأجر که در اختیار اجیر قرار گرفته است. در این گونه موارد در صورت خودداری مستأجر از دریافت شیئی که کار بر روی آن انجام شده است، تسلیم آن تابع قواعد تسلیم مال عینی است. مشکل اصلی در جایی مطرح می شود که انجام دادن کار توسط اجیر مستلزم همکاری مستأجر باشد و مستأجر از همکاری خودداری کند؛ مانند آنکه قرار باشد کار در ملک مستأجر یا مال متعلق به وی صورت گیرد و وی به اجیر اجازه ورود به ملک را نمی دهد یا مال را در اختیار او قرار نمی دهد. در این صورت، مسئله این است که اگر اجیر خود را برای انجام دادن عمل در اختیار مستأجر گذارد، اما مستأجر از پذیرش کار خودداری کند، تسلیم عمل یا منفعت صدق می کند یا نه؟

ب. قاعده کلی درباره دیون مالی این است که دین با قبض آن به طلبکار تعین می یابد و به تملک وی در می آید. در جایی که طلبکار غایب نیست و بدون هیچ عذری از پذیرش طلب خودداری می کند، قبض دین برای تعین یافتن آن ضرورت ندارد. در این صورت، دین به قبض حاکم داده می شود و در صورت نبودن حاکم، مدیون، دین را تعیین می کند و نزد خود به امانت نگه می دارد و از آن پس مسئول تلف آن نیست. درباره عمل مورد اجاره، قاعده اولی این است که قبض و تسلیم عمل با استیفای آن توسط مستأجر و

صاحب‌کار صورت می‌گیرد. اما در صورتی که اجیر برای انجام‌دادن کار حاضر شود و مستأجر از پذیرش کار امتناع کند، ممکن است همین آمادگی برای انجام‌دادن کار همراه با تعیین زمان و مکان و خصوصیات دیگر، تعیین مصداق دین توسط اجیر محسوب شود.<sup>۱۶</sup>

ج. از سخن فقها در مباحث آینده معلوم می‌شود که در مواردی که زمان اجرای کار محدود و مقید به وقت خاصی است، همین‌که اجیر در زمان مقرر، خود را برای انجام‌دادن کار در اختیار مستأجر قرار دهد، تسلیم منفعت محسوب می‌شود و این اقدام با واژه‌ها و تعبیری، مانند «تمکین و بذل نفس»<sup>۱۷</sup> و نیز «آماده‌کردن خود برای انجام کار»<sup>۱۸</sup> بیان شده است. اما در مواردی که زمان اجرای کار موسّع است و مقید به وقت خاصی نیست، بسیاری از فقها تمکین اجیر و آمادگی برای انجام‌دادن کار را سبب استحقاق وی نسبت به اجرت‌المسمی ندانسته‌اند. طبق این نظر، استیفای منفعت کلی توسط مستأجر در تحقق تسلیم منفعت توسط اجیر دخیل است؛ به این معنا که، اگر اجیر عمل خود را در اختیار مستأجر قرار دهد ولی مستأجر از آن استفاده نکند، تسلیم منفعت صورت نگرفته است.

به نظر می‌رسد آنچه که از نظر بحث حاضر در سرنوشت بحث و آثار آن تأثیرگذار است، مسئله زمان انجام‌دادن کار و محدود و معین بودن یا نبودن آن است و بنابراین، مباحث براساس همین متغیر مطرح می‌شود و دو متغیر جزئی یا کلی بودن عمل مورد اجاره و عهده یا تملیکی بودن اجاره اشخاص، به‌عنوان دو نظریه مستقل در انتهای بحث مطرح خواهند شد.

قبل از ادامه بحث باید دو نکته را متذکر شد: اولاً، اگر زمان انجام‌دادن کار نامعین باشد و تعیین آن به اختیار مستأجر باشد، تسلیم عمل هنگامی صدق می‌کند که مستأجر انجام‌دادن کار را مطالبه کند. در این صورت، اعلام آمادگی اجیر برای انجام‌دادن کار اگر به درخواست مستأجر و موافقت وی نباشد، تکلیف اجیر به انجام کار را از بین نمی‌برد و تأثیری در سرنوشت عقد ندارد. این فرض از محل بحث ما خارج است؛ ثانیاً، اگر عدم قبول کار توسط مستأجر به دلیل عذر موجهی باشد، احکام و آثاری که در این بحث گفته می‌شود جریان نمی‌یابد، مانند آنکه طبعی برای کشیدن دندان اجیر شده باشد و دندان خودبه‌خود بهبود یابد.<sup>۱۹</sup>

## ۲. بررسی صورت‌های مسئله

۱۶. رشتی، کتاب الإجارة، ۲۳۱؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۳۹/۵؛ خونی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۶۷/۳۰ تا ۱۷۰.

۱۷. خونی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۶۷/۳۰؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۳۹/۵، مسئله ۳.

۱۸. خونی، منهاج الصالحین، ۸۷/۲، مسئله ۴۰۵.

۱۹. طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۴۰/۵.

## ۱.۲. تعیین زمان

فرض این است که زمان انجام دادن عمل، معین و محدود است و اجیر خود را در آن زمان برای انجام دادن کار در اختیار مستأجر قرار می دهد. آثار خودداری مستأجر از پذیرش کار در این صورت عبارت اند از:

۱. اجیر با تمکین در مدت مقرر، به تکلیف قراردادی خود عمل کرده است. از این رو، عقد اجاره پایان می یابد و اجیر تکلیفی به اجرای تعهد در زمان بعد ندارد.

۲. با توجه به اینکه تمکین اجیر به منزله تسلیم منفعت است، اجیر مستحق اجرت المسمی است.

۳. منفعت اجیر در مدت خودداری مستأجر از پذیرش کار، متعلق به خود اوست و می تواند هرگونه تصرفی در آن انجام دهد: می تواند اصلاً هیچ کاری نکند و بیکار بماند یا برای خود کار کند یا منفعت را در مقابل اجرت یا به صورت رایگان به دیگری منتقل کند. در صورت اخیر، اجرت به خود وی تعلق دارد. این نکته، متناسب با مطلبی است که در بحث خودداری طلبکار از پذیرش طلب در صورت عدم وجود حاکم گفته شده است. در آنجا گفته شده که بدهکار تکلیفی به نگهداری از فرد تعیین شده از دین را ندارد و می تواند آن را نزد مدیون یا حتی در راه بیندازد.<sup>۲۰</sup>

در احکام و آثار مسئله، اختلافی بین فقها دیده نمی شود. نمونه این فرض در کتب فقهی جایی است که شخصی اجیر شده باشد تا در زمان معینی لباس خاصی را بدوزد و مستأجر از دادن پارچه به اجیر خودداری کند و زمان اجاره سپری شود. در این صورت، چه اجیر در آن زمان به انجام دادن کاری برای خود یا دیگری پردازد و چه کاری انجام ندهد، مستأجر ضامن اجرت المسمی است.<sup>۲۱</sup>

## ۲.۲. عدم تعیین زمان

نمونه این فرض جایی است که شخصی اجیر شده باشد تا دندانان شخصی را بکشد و مستأجر برای کشیدن دندان حاضر شود و زمانی سپری شود که برای کشیدن دندان کافی است و مستأجر حاضر به کشیدن دندان نشود.<sup>۲۲</sup>

در این فرض، زمان، تعیین نشده یا تعیین به اختیار اجیر واگذار شده است. از آنجا که زمان انجام کار، موسّع و به تعبیر دیگر، کلی است، اجیر می تواند به اختیار خود زمانی را برای انجام دادن کار انتخاب کند.<sup>۲۳</sup>

۲۰. خونی، مصباح الفقاهه، ۶۱۲/۵؛ طباطبائی یزدی، حاشیه المکاسب، ۱۷۹/۲.

۲۱. طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، ۳۹/۵، مسئله ۲.

۲۲. طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، ۳۹/۵، مسئله ۳.

۲۳. خونی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۶۸ تا ۱۶۷/۳۰؛ موسوی خلیلی، فقه الشیعة، ۳۰۴.

بنابراین، اجیر در مدتی که برای انجام دادن کار کافی است آماده انجام کار بوده است اما مستأجر از قبول کار خودداری کرده و مدت مذکور سپری شده است.

در این فرض، عمل مورد اجاره ممکن است جزئی یا کلی باشد: در صورتی که «عمل» جزئی باشد، هر چند عمل از لحاظ «موضوع» جزئی است، اما به اعتبار زمان انجام، کلی محسوب می‌شود و حکم عمل کلی را دارد. در صورتی که «عمل» کلی باشد، رابطه اجیر و مستأجر رابطه مدیون و دائن است و طبق قاعدة کلی درباره دیون، اختیار تعیین مصداق دین با مدیون است.<sup>۲۴</sup> در این صورت، اجیر، هم اختیار تعیین مصداق عمل و هم اختیار تعیین زمان انجام دادن آن را دارد.<sup>۲۵</sup> بنابراین، اجاره از دو جهت (زمان انجام دادن کار و مصداق کار) کلی است.

درباره این فرض چند بحث مطرح می‌شود:

۱. آیا پس از اعلام آمادگی اجیر برای انجام دادن کار و امتناع مستأجر از قبول کار، اجاره باقی است یا از بین می‌رود؟

۲. آیا مستأجر ضامن پرداخت اجرت به اجیر در خصوص زمانی است که اجیر خود را در اختیار مستأجر قرار داده است؟

۳. منفعت اجیر در زمانی که خود را در اختیار مستأجر قرار داده متعلق به اجیر است یا مستأجر؟ حکم دو مسئله اخیر به مسئله اول وابسته است. لذا مسئله اصلی، بررسی وضعیت عقد اجاره است و دو مسئله اخیر به عنوان آثار مسئله نخست مطرح می‌شوند.

نظرات و احتمالات مربوط به موضوع مسئله را می‌توان در چهار مورد بررسی کرد.

## ۲.۲. ۱. بقای عقد اجاره

طبق این نظر، مصداقی از دین که اجیر تعیین کرده است به ملکیت مستأجر در نیامده است؛ لذا تسلیم صحیح و معتبری صورت نگرفته است؛ بنابراین، باتوجه به اینکه بنا بر فرض، زمان معینی برای اجرای عقد تعیین نشده است، اجاره باقی است و اجیر باید در زمانی دیگر عمل را انجام دهد. آثار این نظریه به شرح زیر است.

أ. عدم ضمان مستأجر نسبت به اجرت: بسیاری از فقها،<sup>۲۶</sup> مستأجر را ضامن اجرت ندانسته‌اند. این

۲۴. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۷۹/۵.

۲۵. طبق قاعدة، در این صورت اگر زمان شروع عمل تعیین نشده باشد، زمان اجرای کار از هنگام انعقاد قرارداد آغاز می‌شود.

۲۶. درباره این انتساب، نک: حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۰/۱۸؛ نک: محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۸۵/۳؛ علامه حلی، تحریر الأحکام، ۵۲۱/۴؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ۲۲۲/۶؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۵۹/۱۲.

دسته از فقها به دو دلیل تمسک کرده‌اند: ۱. فوت منافع انسان آزاد سبب ضمان نیست، بلکه آنچه سبب ضمان منافع اوست، استیفا و استفاده کردن از آن است؛ چراکه انسان آزاد مال محسوب نمی‌شود و تحت‌بند و سلطه قرار نمی‌گیرد. ۲. در صورتی که شک شود که آیا فوت منافع شخص آزاد سبب ضمان است یا نه، اصل عدم ضمان است.

باید توجه داشت که چون این مسئله در باب غصب مطرح شده است، ادله طرفداران این نظر معطوف به این است که آیا بر تسلیم عمل توسط اجیر و عدم قبول آن توسط مستأجر، غصب و اتلاف مال غیر، صادق است یا نه؟ به تعبیر دیگر، توجه آنان بیشتر به ضمان قهری است تا ضمان معاوضی.

در توجیه این نظر می‌توان گفت که: اولاً، عمل شخص انسان قبل از اینکه استفاده شود مالیت ندارد. ثانیاً، بر فرض که عمل انسان قبل از استیفا نیز مالیت داشته باشد، مستأجر هنگامی مالک عمل اجیر می‌شود که از عمل وی استفاده کند. تا زمانی که مستأجر از عمل اجیر استفاده نکند، عمل از ملکیت اجیر خارج نمی‌شود؛ هرچند که اجیر عمل خود را در اختیار مستأجر قرار داده باشد. بنابراین، تا قبل از استیفا عمل توسط مستأجر، تلف منفعت در ملک خود اجیر صورت می‌گیرد و مستأجر ضامن آن نیست. ثالثاً، باتوجه به اینکه عدم قبول عمل توسط مستأجر اتلاف آن محسوب نمی‌شود، قاعده تلف مبیع قبل از قبض درباره آن جاری نمی‌شود. توضیح بیشتر اینکه، مطابق قاعده تلف مبیع قبل از قبض، اگر خریدار مبیع را قبل از قبض اتلاف کند، این قاعده جریان نمی‌یابد؛ عقد باقی است و زیان به خریدار وارد می‌شود. حال بر فرض که قاعده تلف مبیع، قاعده عامی باشد که درباره همه عقود معاوضی جریان داشته باشد، از آنجا که عدم قبول عمل توسط مستأجر اتلاف آن محسوب نمی‌شود، قاعده تلف مبیع جریان نمی‌یابد و منفعت در ملک اجیر تلف می‌شود، نه مستأجر.

**ب. بقای منفعت در ملک اجیر:** طبق این نظر، تمکین و آمادگی اجیر برای انجام دادن کار، قبض عمل توسط مستأجر محسوب نمی‌شود. از این رو، عمل اجیر در مدت خودداری مستأجر از استفاده از کار در ملکیت اجیر باقی است. در نتیجه، اگر اجیر کاری انجام ندهد، فوت منفعت در ملک خود وی صورت گرفته است و لذا مستأجر ضامن اجرت آن نیست. همچنین، اگر در آن مدت برای خود یا دیگری کار کند، در ملک خود تصرف کرده است و در صورت اخیر، اگر کار برای دیگری در قبال اجرت بوده، اجرت آن متعلق به اجیر است.

نکته‌ای که در این مورد به نظر می‌رسد این است که ممکن است در این موارد برای مستأجر ضمان قهری در نظر گرفت؛ با این توضیح که، اجیر با اعتماد به وجود قرارداد صحیح و در راستای اجرای آن، منفعت خود را در اختیار مستأجر قرار داده است و اکنون که با خودداری مستأجر روبه‌رو شده است، یا

کاری انجام نمی‌دهد و منفعت در ملک خود وی تلف می‌شود یا اینکه برای خود یا دیگری کار می‌کند. در صورت اول، مستأجر سبب تفویت منفعت وی شده و ضامن اجرت‌المثل آن است و در صورت دوم، اگر اجرت‌المثل کاری که برای خود یا دیگری انجام داده است کمتر از اجرت‌المسمای اجاره باشد، مستأجر سبب مقدار کاهش اجرت‌المثل از اجرت‌المسمی و ضامن آن است.

#### ۲.۲.۲. پایان یافتن عقد اجاره

براساس این نظریه، اجیر با تسلیم منفعت، به تکلیف قراردادی خود عمل کرده است. بنابراین، عقد اجاره پایان می‌یابد و حتی در صورتی که زمان اجرای قرارداد موسّع باشد و هنوز هم فرصت انجام‌دادن کار وجود داشته باشد، اجیر تکلیفی به اجرای قرارداد در زمان آینده ندارد. تنها در یک صورت می‌توان اجیر را مکلف به اجرای قرارداد کرد: مدتی که در آن اجیر خود را برای اجرای قرارداد در اختیار مستأجر قرار داده است کمتر از مهلت قرارداد باشد، مانند آنکه مدت قرارداد دو روز باشد و اجیر فقط یک روز برای اجرای قرارداد آماده بوده است. در این صورت، اجیر نسبت به مدت باقی‌مانده نیز مکلف به انجام‌دادن کار است. لازمه بقای عقد اجاره که از آثار نظریه نخست بود این است که تکلیف اجیر به اجرای تعهد هیچ‌گاه پایان نیابد؛ چراکه ممکن است هر زمان اجیر آمادگی خود را برای انجام کار اعلام کند، مستأجر از قبول کار خودداری کند و اگر عقد اجاره پایان نیابد، اجیر با تکالیف بی‌پایانی در خصوص لزوم اعلام آمادگی برای انجام کار مواجه شود. تحمیل چنین تکالیف متسلسلی نه تنها تحمل‌نشدنی (ما لا یطاق) است و دلیلی بر آن وجود ندارد، بلکه با ادله معتبری مانند لاضرر منافات دارد. آثار این نظریه به شرح زیر است.

#### ۲.۲.۲.۱. ضمان مستأجر نسبت به اجرت‌المسمی

مطابق این نظر، در صورتی که اجیر خود را برای انجام‌دادن کار تسلیم مستأجر کند و مستأجر از پذیرش کار خودداری کند، اجیر مستحق اجرت‌المسمی است. چنان‌که در ابتدا گفته شد، فرض این است که هم اختیار تعیین زمان و هم اختیار تعیین مصداق منفعت و عمل با اجیر است. بنابراین، هنگامی که اجیر خود را در اختیار مستأجر قرار می‌دهد، مصداق منفعت و زمان را تعیین کرده است و با این اقدام، به تکلیف قراردادی خود؛ یعنی تسلیم معوض عمل کرده و در نتیجه، مستحق عوض؛ یعنی اجرت‌المسمی است. خطای مستأجر در پذیرش کار اجیر نباید به حساب مستأجر گذارده شود و خود وی باید زیان ناشی از آن را تحمل کند، نه اینکه بر اجیر تحمیل شود.

در طرف‌داری از این نظر ادله متعددی می‌توان ارائه کرد که فهم بهتر آن‌ها در تقابل با ادله طرف‌داران نظر عدم استحقاق اجرت‌المسمی حاصل می‌شود. یکی از ادله مهم طرف‌داران نظر عدم‌ضمان این بود که منفعت اجیر، مال محسوب نمی‌شود. از این رو، قاعده اتلاف نمی‌تواند شامل آن شود. از این گذشته،

منفعت انسان آزاد هنگامی مورد ضمان قرار می‌گیرد که از آن استفاده شود. استفاده نکردن از منفعت و به تعبیر دیگر، «تفویت منفعت» سبب ضمان نیست. در ردّ این دو دلیل و به طور کلی تر، در طرفداری از نظر ضمان مستأجر نسبت به اجرت المسمی می‌توان این گونه استدلال کرد:

اینکه گفته شود که منافع شخص آزاد فقط با استیفا و استفاده کردن سبب ضمان است فاقد دلیل است؛ چراکه منافع شخص بعد از عقد اجاره به ملکیت مستأجر در آمده است. پس اگر اجیر منافع را در اختیار مستأجر قرار دهد، به تکلیف قراردادی خود عمل کرده و اگر مستأجر آن را نپذیرد، تلف از ملک مستأجر صورت می‌گیرد. از این گذشته، منافع شخص آزاد علاوه بر اینکه با استیفا مورد ضمان قرار می‌گیرد، تفویت و از بین بردن آن نیز سبب ضمان است؛ مانند جایی که شخص آزادی که دارای کسب و کار است را حبس کنند که در این صورت، حبس کننده عرفاً سبب تفویت آن مقدار از منفعت شخص شده است.<sup>۲۷</sup>

طبق تحلیلی دیگر نیز اولاً، عَوْضین در عقد اجاره اعیان و اشخاص (از یک سو، منفعت عین یا شخص و از سوی دیگر، اجرت) با عقد اجاره به تملک طرفین قرارداد در می‌آید؛ ثانیاً، توانایی قبض منفعت توسط مستأجر در حکم قبض منفعت است. از این رو، اگر اجیر خود را در اختیار مستأجر قرار دهد و مستأجر توانایی قبض منفعت را داشته باشد اما آن را از روی اختیار قبض نکند، اجرت بر وی مستقر می‌شود.<sup>۲۸</sup> این مطلب هم درباره مواردی که انجام دادن کار وقت معینی دارد (مانند جایی که شخصی اجیر شده باشد تا در زمان معینی لباس خاصی را بدوزد)، صادق است و هم درباره مواردی که در آن انجام دادن عمل وقت معینی ندارد (مانند جایی که شخصی اجیر شده باشد تا دندان شخص دیگری را بکشد و زمانی برای آن تعیین نشده باشد). در مورد اخیر نیز مستأجر مالک عملی کلی بدون وقت معینی است و به تعبیر دیگر، اجاره از لحاظ زمانی مطلق است. بنابراین، تطبیق عمل بر زمانی خاص در اختیار اجیر است. پس همین که اجیر در زمانی آماده انجام کار باشد و خود را در اختیار مستأجر قرار دهد، به تکلیف خود در مورد تسلیم منفعت عمل کرده است و از این پس، استفاده نکردن مستأجر از عمل، مانع استقرار اجرت نیست. به طور خلاصه، هرگاه تفویت منفعت مستند به مستأجر باشد و موجر (اجیر) تقصیری در تفویت آن نداشته باشد، حق مطالبه اجرت از بین نمی‌رود.<sup>۲۹</sup>

از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که: اولاً، تفویت منفعت اجیر نیز با شرایطی سبب ضمان

۲۷. طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۳۹/۵، مسئله ۳.

۲۸. خونی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۶۷/۳۰.

۲۹. خونی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۶۷/۳۰ تا ۱۶۸؛ نک: حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۱/۱۸؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۵۱۴/۱۰؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۳۲۶/۲.

قهری برای عامل تفویض (و در اینجا: مستأجر) است؛ ثانیاً، بر فرض که ضمان قهری مستأجر ثابت نباشد، در بحث حاضر ضمان وی نسبت به عوض قراردادی، از باب قرارداد و معاوضه ثابت است.<sup>۳۰</sup> درباره لزوم یا عدم لزوم رجوع اجیر به حاکم باید متذکر شد که علامه حلی، که از طرفداران نظر ضمان نسبت به اجرت‌المسی است، رجوع اجیر به حاکم را لازم ندانسته اما متذکر شده است که براساس نظری که وی را مستحق اجرت نمی‌داند، اجیر حق دارد به حاکم رجوع کند تا مستأجر را ملزم کند که او را به کار بگیرد.<sup>۳۱</sup> اما به گفته کاشف‌الغطاء، که او هم از طرفداران نظر ضمان نسبت به اجرت‌المسی است، احوط این است که اجیر به حاکم رجوع کند و حاکم، بذل [منفعت توسط اجیر] را به نیابت از مستأجر بپذیرد.<sup>۳۲</sup>

#### ۲.۲.۲.۲. تعلق منفعت به مستأجر

طبق این نظر، همین‌که اجیر خود را در اختیار مستأجر قرار دهد، تسلیم عمل صدق می‌کند و عمل به ملکیت مستأجر وارد می‌شود. در این صورت، نسبت به مدتی که اجیر آماده اجرای قرارداد است و مستأجر از پذیرش کار خودداری می‌کند، چند حالت متصور است:

حالت اول: اجیر به هیچ کاری برای خود یا دیگری مشغول نشود تا منفعت فوت شود.

حالت دوم: اجیر برای خود کار می‌کند.

حالت سوم: اجیر برای دیگری به صورت غیرمعوض کار کند.

حالت چهارم: اجیر برای دیگری به صورت معوض کار کند.

در خصوص این حالت‌ها باید متذکر شد: اولاً، در هر چهار حالت، فوت منفعت از ملک مستأجر صورت می‌گیرد؛ ثانیاً، در مواردی که اجیر هیچ کاری انجام نمی‌دهد یا برای خود کار می‌کند یا برای دیگری به صورت رایگان کار می‌کند، اجیر و نیز در صورت اخیر، شخص ثالث، ضمانی نسبت به اجرت‌المثل عمل در برابر مستأجر ندارد؛ ثالثاً، در حالت چهارم، اجرتی که اجیر از شخص ثالث دریافت می‌کند متعلق به خود اوست.

بنابراین، به طور کلی در تمام حالت‌های بالا، منفعت اجیر فوت یا استیفا می‌شود و اجیر ضامن اجرت‌المثل این منفعت نیست.

برای عدم ضمان اجیر ممکن است به ادله متعددی تمسک کرد، مانند: اقدام، اعراض، قاعده سبب و

۳۰. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۵۱۴/۱۰؛ نک: جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی، ۲۱۱/۴.

۳۱. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۳۲۶/۲.

۳۲. کاشف الغطاء نجفی، انوار الفقاهة، ۱۲.

مباشر و ملاک ادله مربوط به خودداری دائن از قبول عین.

دلیل اول: مستأجر با خودداری از پذیرش کار در مدت اجاره، گویا از منفعتی که متعلق و مملوک اوست اعراض کرده است و بنابراین، با اقدام خود، حرمت مال متعلق به خود را از بین برده است. ازاین‌رو، منفعت اجیر در این مدت، ملک بلامالکی است که اجیر می‌تواند آن را رها کند؛ یعنی هیچ کاری در آن مدت انجام ندهد تا منفعت از بین برود. در این صورت، اجیر ضامن منفعت نیست. همچنین می‌تواند از آن برای خود استفاده کند یا آن را در قبال عوض یا به‌صورت رایگان به دیگری منتقل کند؛ اگر برای خود استفاده کند یا به‌صورت رایگان به دیگری منتقل کند، ضامن اجرت‌المثل عمل در برابر مستأجر نیست و اگر آن را به‌صورت معوض در اختیار دیگری قرار دهد، اجرت آن متعلق به خود اوست نه مستأجر.

دلیل دوم: در صورتی که اجیر کاری انجام ندهد یا برای خود یا دیگری مشغول به کار شود، در واقع منفعت متعلق به مستأجر را اتلاف کرده است. در این موارد هرچند اجیر مباشر تلف یا اتلاف منفعت است، اما مستأجر سبب اقوی است؛ چراکه به اختیار خود از مال خود استفاده نکرده است. بنابراین، اجیر ضامن منفعت فوت‌شده نیست؛ توضیح بیشتر اینکه، چون عمل در ملک اجیر از بین می‌رود، نه تنها اتلاف عمل توسط مستأجر صدق نمی‌کند؛ بلکه عمل توسط اجیر تلف می‌شود اما از آنجاکه مستأجر به اراده خود از مال متعلق به خود استفاده نمی‌کند (قاعده اقدام)، در واقع سبب اتلاف آن به دست اجیر را فراهم می‌کند و از آنجاکه سبب به‌ضمیمه قاعده اقدام قوی‌تر از اتلاف توسط اجیر است، ضمان تلف عمل برعهده مستأجر است، نه اجیر.

دلیل سوم: شمول احکام مربوط به تسلیم عین؛ مطابق برخی از نظریات در مسئله خودداری طلبکاری که از پذیرش حق یا طلب خود امتناع می‌کند و حاکمی وجود ندارد تا حق یا طلب به وی تسلیم شود، مدیون تکلیفی به محافظت از مصداق تعیین‌شده ندارد، چون حفظ مصداق برای وی زیان بیشتری از بقای دین در ذمه‌اش دارد؛<sup>۳۳</sup> توضیح اینکه، جواز تعیین و کنارگذاشتن مصداق دین و نیز استقرار ضمان ناشی از تلف برعهده دائن به این دلیل است که بقای دین در ذمه مدیون برای او ضرر محسوب می‌شود. بنابراین، دلیل نفی ضرر به وی حق داد که مال کلی را تعیین کند و کنار گذارد و به این وسیله، دین را از ذمه خود خارج کند. حال اگر قرار باشد که مدیون، مکلف به حفظ مصداق تعیین‌شده باشد، تکلیف به حفظ آن، زیان بیشتری نسبت به حفظ مال کلی در ذمه خواهد داشت.<sup>۳۴</sup> ازاین‌رو، مدیون می‌تواند آن را حفظ کند یا پیش دائن یا حتی در راه بیندازد؛ چراکه پس از عرضه کردن مصداق به دائن و امتناع وی از پذیرش آن، حفظ

۳۳. خونی، مصباح الفقاهه، ۶۱۲/۵.

۳۴. انصاری، کتاب المکاسب، ۲۱۹ تا ۲۱۸/۶.

آن فقط بر مالک واجب است و فرض این است که مالک آن را قبول نمی‌کند. بنابراین، احترام مال وی از لحاظ وجوب حفظ از بین می‌رود و مدیون می‌تواند آن را هر جا بخواهد بیندازد.<sup>۳۵</sup> در واقع، نگه‌داشتن مصداق در خانه یا انبار، حفظ و نگهداری آن محسوب می‌شود و حال آنکه، حفظ مصداق بر مدیون واجب نیست؛ چون نگهداری آن مستلزم ضرر برای مدیون است. ازاین‌رو، مدیون می‌تواند مصداق تعیین‌شده را پس از اطلاع‌دادن به طلبکار، از تصرف خود خارج کند و در راه بیندازد.<sup>۳۶</sup>

همین نکات در موردی که موضوع طلب، منفعت و عمل اجیر است نیز با تعدیلات مناسب اعمال‌شدنی است.

## ۲.۲.۳. تفصیل بین عمل جزئی و عمل کلی

طبق تقسیمی سنتی،<sup>۳۷</sup> عمل مورد اجاره ممکن است معین (جزئی) یا کلی در ذمه باشد. در صورتی که عمل مورد اجاره معین باشد، پس از عقد اجاره فقط مسئله تسلیم عمل مطرح می‌شود اما در صورتی که عمل، کلی در ذمه باشد، دو مسئله مطرح می‌شود: تعیین مصداق (که با اعلام آمادگی اجیر برای انجام کار تحقق می‌یابد) و تسلیم آن (که با انجام‌دادن کار صورت می‌گیرد)؛ توضیح بیشتر اینکه، منفعت معین، به مبیع عین معین و منفعت کلی در ذمه، به مبیع کلی در ذمه شباهت دارد. در مورد اول، منفعتی که با عقد به مستأجر تملیک شده، از تعین و تشخیص برخوردار است و رابطه مستأجر با منفعت اجیر همانند رابطه خریدار با فروشنده عین معین است: تملیک منفعت، با عقد صورت گرفته و آنچه بعد از عقد باقیمانده، تسلیم منفعت به مستأجر است. اما در خصوص منفعت کلی، آنچه هنگام عقد اجاره به مستأجر تملیک شده، منفعتی کلی است و ازاین‌رو، رابطه اجیر و مستأجر به رابطه مدیون و دائن شباهت دارد. اجیری که منفعتی کلی را به مستأجر تملیک کرده، همانند فروشنده کالای کلی در ذمه است:<sup>۳۸</sup> با عقد بیع، تملیک کلی در ذمه به خریدار صورت می‌گیرد و فروشنده همچون مدیون مکلف است مصداق دین را تعیین و به خریدار تسلیم کند. به همین قیاس، اجیر در فرض مذکور، منفعتی کلی را با عقد اجاره به مستأجر تسلیم است و همچون مدیون باید مصداق آن را تعیین و تسلیم مستأجر کند.<sup>۳۹</sup>

۳۵. خونی، مصباح الفقاهه، ۶۱۲/۵.

۳۶. طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ۱۷۹/۲.

۳۷. طوسی، الخلاف، ۱۵/۳؛ طوسی، المبسوط، ۲۲۶/۳: الإجارة على ضربين: معينة، وإجارة في الذمة. فالمعينة أن يستأجر داراً أو عبداً شهراً أو سنةً وفي الذمة أن يستأجر من يبنى له حائطاً أو يخطط له ثوباً.

۳۸. درباره تشبیه اجیر خاص و عام به فروشنده عین معین و کلی در ذمه، نک: رشتی، کتاب الإجارة، ۲۲۱.

۳۹. نک: خونی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۷۱/۳۰؛ اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ۴۵۶/۲: تمکین الاجیر لاستيفاء المستأجر محقق لإقباض المنفعة بمعنى التخلية بينه وبين استيفائه للعمل.

تقابل بین عمل جزئی و عمل کلی، در این عبارت علامه حلی کاملاً آشکار است: «اگر انسان آزاد خود را برای مدتی معین یا عملی معلوم اجاره دهد و سپس خود را برای تمام آن مدت یا مدت آن عمل تسلیم مستأجر کند ولی مستأجر او را به کار نگیرد تا اینکه آن مدت یا مدتی که در آن انجام دادن کار ممکن است سپری شود، اقرب این است که اجرت [بر مستأجر] مستقر می شود... و همین اختلاف در موردی هم جریان می یابد که ذمه اجیر به عملی مشغول باشد و خود را برای مدتی که انجام دادن آن عمل ممکن است تسلیم [مستأجر] کند و [مستأجر او را] به کار نگیرد.»<sup>۴۰</sup>

باتوجه به نکات بالا، درباره حکم مسئله ممکن است بین صورتی که عمل مورد اجاره، جزئی باشد و موردی که مورد اجاره، عمل کلی است تفاوت قائل شد؛ با این توضیح که، در صورتی که مورد اجاره، عمل جزئی باشد همین که اجیر خود را برای انجام دادن کار در اختیار مستأجر قرار دهد، تسلیم عمل صدق می کند و اجیر مستحق اجرت المسمی است، اما در صورتی که مورد اجاره، عمل کلی باشد، آمادگی برای انجام کار سبب استحقاق اجرت نیست؛ چراکه تسلیم کلی با تسلیم فرد و مصداق آن تحقق می یابد و تحقق مصداق، منوط به ایجاد آن در عالم خارج است. همان طور که گفته شد، عمل جزئی با عقد به تملک مستأجر در می آید؛ بعد از عقد فقط مسئله تسلیم آن باقی می ماند و تسلیم نقشی در تملیک ندارد، اما در خصوص عمل کلی، مستأجر با عقد اجاره ابتدا مالک عمل کلی در ذمه مستأجر می شود و بین وی و اجیر رابطه دینی و دائن و مدیون پیدا می شود. سپس با تسلیم فرد و مصداقی از دین توسط اجیر، مستأجر مالک آن فرد در خارج می شود و تسلیم عمل در عقد اجاره هنگامی حاصل می شود که مستأجر کار را بپذیرد.

این تفصیل را به شیخ انصاری نسبت داده اند.<sup>۴۱</sup> از این گذشته به گفته برخی از فقها، در بحث غصب و در جایی که اجیر شخص آزاد باشد و مستأجر وی را به کار نگیرد، بخش اول آن؛ یعنی در جایی که عمل جزئی و در زمان معینی باشد، ضمان مستأجر نسبت به اجرت المسمی مورد اجماع است. تردید و اختلاف در جایی است که عمل مورد اجاره کلی باشد.<sup>۴۲</sup>

درباره این نظر می توان گفت: نظر تفصیل بین عمل جزئی و کلی مورد پذیرش فقها قرار نگرفته است.<sup>۴۳</sup> بررسی برخی از کتب فقهی نشان می دهد که اولاً اشکال مربوط به تسلیم منفعت توسط اجیر بیش از آنکه به جزئی یا کلی بودن منفعت مربوط شود، به معین یا نامعین بودن زمان و نقش زمان در تعیین حق

۴۰. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۳۲۶/۲.

۴۱. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۴۸/۱۲؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ۶۵/۱۹؛ رشتی، کتاب الإجارة، ۲۳۰.

۴۲. رشتی، کتاب الإجارة، ۲۳۰.

۴۳. نک: حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۴۹/۱۲؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ۶۵/۱۹.

مستأجر مربوط می‌شود؛ به این معنا که، اگر زمان محدود و مشخص باشد، همین که اجیر خود را در اختیار مستأجر قرار دهد، حق مستأجر تعیین پیدا می‌کند و در این صورت، تعیین یافتن حق وی نیازی به رجوع به حاکم ندارد.<sup>۴۴</sup> اما اگر زمان انجام دادن عمل موسّع باشد و اجیر خود را در بخشی از زمان در اختیار مستأجر گذارد، بدون رجوع اجیر به حاکم، حق مالک تعیین پیدا نمی‌کند. از این رو، برخی از فقها تصریح کرده‌اند که ضمان مستأجر نسبت به اجیری که برای زمان معینی اجیر شده و مستأجر او را حبس کرده مورد اجماع فقهاست. مورد تردید و اختلاف جایی است که اجاره بر عملی واقع شده باشد و مستأجر، اجیر را برای مدتی که برای استیفای عمل کافی بوده حبس کرده باشد.<sup>۴۵</sup>

ثانیاً درباره بحث، برخی از فقها تفاوتی بین اینکه مورد اجاره عین یا ذمه اجیر باشد تفاوتی قائل نشده‌اند. برای نمونه، عاملی تصریح می‌کند که اگر مورد اجاره، عمل اجیر باشد و وی عمل را در اختیار مستأجر قرار دهد و مدتی که برای استفاده از عمل کافی است بگذرد، اجرت بر مستأجر مستقر می‌شود...؛ چراکه مستأجر منافع اجیر را با عقد وارد بر عین یا ذمه، مالک شده است<sup>۴۶</sup> و هنگامی که موجد مورد اجاره را تسلیم می‌کند، مستأجر باید آن را بپذیرد.

به نظر یکی از شاگردان شیخ انصاری، در عمل کلی نیز اگر مستأجر از پذیرش کار خودداری کند اجرت المسمی بر وی مستقر می‌شود. وی برای این نظر به ادله زیر تمسک می‌کند:

دلیل اول: خودداری مستأجر از پذیرش عمل، در حکم اتلاف آن است؛ چون عمل انسان آزاد هنگامی که موضوع اجاره قرار گیرد مالیت می‌یابد، چه جزئی باشد و چه کلی و نیز چه در خارج موجود شود و چه موجود نشود. پس اگر در خصوص عمل جزئی، امتناع مستأجر از قبول کار به منزله اتلاف باشد، درباره عمل کلی نیز به منزله اتلاف است.

دلیل دوم: شرط استقرار اجرت بر مستأجر، استیفای عمل نیست؛ بلکه همان طور که در اجاره اعیان، تخلیه ملک بدون قبض مستأجر سبب استقرار اجرت بر اوست، در اجاره اعمال نیز همین که اجیر خود را برای انجام کار در اختیار مستأجر قرار دهد اجرت بر مستأجر مستقر می‌شود، خواه مستأجر عمل را قبض و استیفا کند یا نکند.

دلیل سوم: اینکه اجیر خود را برای انجام کار در اختیار مستأجر قرار دهد، به منزله تعیین کلی در ذمه و

۴۴. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۳۸۲/۱۹: إن تشخصت المنفعة بالزمان جرت مجرى الحق المتعين المشخص الذي إذا بذل لمالكة فأبى أخذه فتلف فإن

تلفه منه، ولا يتوقف على الرجوع إلى الحاكم.

۴۵. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۱/۱۸.

۴۶. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۱۱۶/۷ و ۱۱۷.

تطبیق آن بر فرد است. بین فقها اختلافی نیست که تطبیق کلی بر فرد، سبب تعین یافتن کلی می‌شود؛ توضیح اینکه، یکی از قواعد مسلم در باب دین این است که مدیون می‌تواند دین کلی را بر فرد و مصداق آن تعیین و تطبیق کند، هرچند که طلبکار خودداری کند. دلیل این مطلب، «لاضرر» است؛ چراکه صبرکردن مدیون بر اشتغال ذمه، ضرر و حرج محسوب می‌شود؛ لذا مدیون می‌تواند حتی در صورت امتناع دائن، ذمه خود را از دین فارغ و خالی کند. این قاعده، اختصاص به اموال عینی ندارد، بلکه در منافع نیز جاری می‌شود. بنابراین، همان‌طور که دیونی مانند مبیع و ثمن کلی می‌تواند در فرد و مصداقی تعین یابد و بعد از تعین یافتن، حکم عوض جزئی را می‌یابد و تسلیم آن‌ها به فرد موجب انتقال ضمان است، منفعت کلی نیز می‌تواند به اختیار مدیون و اجیر در فرد و مصداقی تعیین و تطبیق شود، هرچند که دائن و مستأجر از قبول آن امتناع کند. البته تعیین و تطبیق هر چیزی متناسب با خود آن است و تعیین عمل کلی در فرد به این صورت است که زمان و مکان و موضوع عمل و خصوصیات دیگری که موجب می‌شود عمل کلی از ابهام خارج شود و تشخیص یابد، تعیین شود. حال، پس از آنکه عمل کلی به عمل جزئی تبدیل شد، احکام عمل کلی بر آن جاری می‌شود.<sup>۴۷</sup>

در واقع، همان‌گونه که از سخن فقها استفاده می‌شود، تفاوت عملی که زمان آن معین است با عملی که زمان آن معین و محدود نیست، در لزوم رجوع یا عدم رجوع به حاکم است: اگر زمان عمل، معین و محدود باشد و اجیر در آن زمان خود را تسلیم مستأجر کند، رجوع به حاکم لازم نیست اما اگر زمان عمل، معین و محدود نباشد، عمل هنگامی تعین می‌یابد که اجیر به حاکم رجوع کند.<sup>۴۸</sup>

بدین ترتیب، جزئی یا کلی بودن مورد اجاره تأثیری در سرنوشت مسئله حاضر ندارد و آنچه مهم است، بررسی مسئله از نظر معین یا نامعین بودن زمان انجام کار است که پیش‌تر بررسی شد.

## ۲.۲.۴. تفصیل بین تملیکی یا عهده‌ی بودن اجاره

برخی از فقها، حکم این مسئله را بر ماهیت عقد اجاره و عهده‌ی یا تملیکی بودن آن مبتنی کرده‌اند. این تفصیل را فخرالمحققین مطرح کرده<sup>۴۹</sup> و دیگران آن را نقل کرده‌اند.<sup>۵۰</sup> به نظر فخرالمحققین، اگر اجاره تملیکی باشد، مستأجر ضامن اجرت است و اگر عهده‌ی باشد، ضامن نیست. وی عهده‌ی بودن اجاره را ترجیح داده و به این نکته استدلال کرده است که اجاره‌کردن شخص آزاد سبب پیدایش دینی در ذمه اوست.

۴۷. رشتی، کتاب الإجارة، ۲۳۱.

۴۸. نک: محقق کرکی، جامع المقاصد، ۱۱۶/۷ تا ۱۱۷؛ نک: حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۳۸۲/۱۹.

۴۹. حلی، ایضاح الفوائد، ۱۶۸/۲.

۵۰. از جمله: شهید اول، غایة المراد، ۳۹۶/۲؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ۲۲۲/۶؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۶۰/۱۲؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۱/۱۸.

عین یا منافع شخص آزاد درخور تملک نیست، بلکه فقط می‌توان حقی نسبت به ذمه او پیدا کرد.<sup>۵۱</sup> همچنین به گفته فقیهی دیگر، اینکه مستأجر می‌تواند در منفعت اجیر با اجاره‌دادن یا غیر آن تصرف کند و نیز اینکه اگر شخص دیگری از منفعت اجیر استفاده کند ضامن اجرت‌المثل در برابر مستأجر است، دلیل بر تملیکی بودن اجاره است. از سوی دیگر، دلیل بر عهده‌بودن اجاره این است که منافع انسان معدوم هستند و از این گذشته، انسان آزاد در ملکیت کسی نیست تا منافع وی هم به تبع عین، درخور تملک باشد.<sup>۵۲</sup>

اما این نظر را فقهای بعد از فخرالمحققین مردود دانسته‌اند. برخی، به‌طور کلی مبنای عهده‌بودن اجاره را رد کرده و گفته‌اند: اینکه منافع معدوم‌اند، سخنی باطل است. منافع با موجودند یا فرض می‌شود که موجودند. به همین دلیل، منافع، مال محسوب می‌شوند و مورد معامله قرار می‌گیرند. عقد، یا بر موضوع موجود وارد می‌شود یا بر موضوعی که در حکم موجود است. بنابراین، بعد از عقد اجاره می‌توان گفت که مستأجر، مالک منافع شده و [در مسئله مورد بحث] در استفاده از آن سستی کرده تا اینکه منافع در ملک وی تلف شده است.<sup>۵۳</sup> در واقع، همان‌طور که در ابتدای بحث نقل شد، نظر مشهور در فقه<sup>۵۴</sup> و قانون مدنی (ماده ۴۶۶) تملیکی بودن عقد اجاره است.

از این گذشته، حتی بر مبنای عهده‌بودن اجاره نیز همین که اجیر خود را در اختیار مستأجر قرار دهد و آماده باشد که کاری را که در ذمه دارد انجام دهد، به تکلیف قراردادی خود در مورد تسلیم معوض عمل کرده است. بنابراین، عقد پایان می‌یابد و مستحق اجرت است.<sup>۵۵</sup>

## نتیجه‌گیری

مطابق قاعده کلی در باب اجاره، هرگاه موجر عین مستأجره را تسلیم کند و مدتی که برای استفاده از منافع کافی باشد سپری شود، مستأجر باید اجرت را بپردازد، خواه از منافع استفاده کند یا استفاده نکند؛ چراکه عقد سبب استقرار اجرت است و تسلیم، شرط آن است.

اجرای قاعده بالا در جایی که مورد اجاره، منفعت یا کار انسان آزاد است با مشکلاتی مواجه می‌شود، ازجمله: ممکن است اجیر برای انجام‌دادن کار آماده باشد و خود را در اختیار مستأجر قرار دهد اما

۵۱. حلی، ایضاح الفوائد، ۱۶۸/۲.

۵۲. محقق کرکی، جامع المقاصد، ۲۲۲/۶.

۵۳. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۳/۱۸.

۵۴. اصفهانی، الإجارة، ۳.

۵۵. نک: جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامي، ۲۱۱/۴ تا ۲۱۲.

انجام دادن کار بدون همکاری مستأجر ممکن نباشد و وی با اجیر همکاری نکند.

در باره صورتی که مستأجر از پذیرش کار اجیر خودداری می کند نظرات متعددی در فقه مطرح شده است و هریک از آن ها آثار مختلفی دارد. طبق دو نظر مشهور و متعارض، اجیر مستحق اجرت المسمی است و طبق نظر دیگر، اجیر مستحق اجرت نیست. طبق نظر نخست، هنگامی که اجیر آماده اجرای قرارداد باشد و مستأجر نپذیرد، عقد اجاره پایان می یابد و اجیر نسبت به منفعت فوت شده یا استیفا شده ضامن نیست؛ در حالی که طبق نظر دوم، عقد اجاره باقی است و مستأجر نسبت به منفعتی ضامن است که فوت یا استیفا شده است.

دو نظریه دیگر درباره مسئله بحث وجود دارد که به دلیل انتساب به دو تن از فقهای برجسته درخور توجه است: نظر تفکیک بین عهده یا تملیکی بودن اجاره از فخرالمحققین و نظر تفکیک بین معین (جزئی) و کلی بودن منفعت از شیخ انصاری، اما هیچ یک از این دو نظریه مورد اقبال فقهای دیگر قرار نگرفته است.

عمل یا منفعت مورد اجاره ممکن است جزئی یا کلی و در هر دو صورت ممکن است زمان انجام دادن کار، معین یا غیر معین باشد. در هر چهار صورت، اگر اجیر برای اجرای قرارداد آماده باشد و خود را در اختیار مستأجر قرار دهد و وی بدون عذر موجهی از پذیرش کار امتناع کند، قرارداد (در صورتی که زمان اجرای آن مضیق باشد) پایان می یابد و اجیر مستحق اجرت المسمی است.

## منابع

- اصفهانى، محمدحسین. الإجارة. قم: دفتر انتشارات اسلامى. چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- اصفهانى، محمدحسین. حاشیه کتاب المكاسب. قم: انوار الهدی. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب المكاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- بادینی، حسن، افروز صمدی. «تعلیق قرارداد: قاعده ای عمومی یا قاعده مختص حقوق کار با مطالعه تطبیقی در حقوق فرانسه و انگلیس»، پژوهش های حقوق تطبیقی. دوره ۲۱، ش ۲، ۱۳۹۶، ۵۷ تا ۲۹.
- جمعی از پژوهشگران. موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت (ع). زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

- حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- حلی، محمدبن حسن. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۳۸۷ق.
- خوئی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهه. قم: داوری. چاپ اول، ۱۳۷۷.
- خوئی، ابوالقاسم. منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم. چاپ بیست و هشتم، ۱۴۱۰ق.
- خوئی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- رشتی، حبیب الله بن محمد علی. کتاب الإجارة. بی جا: بی نا، بی تا.
- سبزواری، عبدالأعلى. مهذب الأحكام فی بیان حلال و الحرام. قم: المنار. چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- شهید اول، محمد بن مکی. غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی یزدی، محمد کاظم. العروة الوثقی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- طباطبایی یزدی، محمد کاظم. حاشیة المکاسب. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة. چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. تهران: المكتبة المرتضویة. بی تا.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة. قم: مؤسسه امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- کاتوزیان، ناصر. حقوق مدنی: عقود معین. تهران: شرکت سهامی انتشار. چاپ دهم، ۱۳۸۷.
- کاشف الغطاء نجفی، حسن بن جعفر. انوار الفقاهة: کتاب الغصب. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل البيت (ع). چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- موسوی خلیفائی، محمد مهدی. فقه الشیعة: کتاب الإجارة. تهران: منیر. چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

### Transliterated Bibliography

- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā*. Tehran: al-Maktaba al-Murtaẓawīya. S.d.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tahrīr al-Aḥkām al-Shar‘īyah ‘alā Mazhab al-Imāmiya*. Qum: Mū’assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Makāsib*. Qum: Gurūh-i Jahānī Buzurgdāshṭ Shaykh A’zam Anṣārī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.
- Bādīnī, Ḥasan, Afrūz Ṣamadī. “Ta’līq Qarārdād: Qā’idih-i ‘Umūmī yā Qā’idih-yi Mukhtaṣ Ḥuqūq Kār bā Muṭālī‘ih -yi Taṭbīqī dar Ḥuqūq Farānsah va England”, *Pazhūhish-hā-yi Ḥuqūq Taṭbīqī*. Durīh-yi 21, no. 2, 2018/1396, 29-57.
- Ḥakīm, Muḥsin. *Mustamsak al-Urwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr. Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Īḍāḥ Fawā’id fi Sharḥ Mushkilāt al-Qawā’id*. Qum: Ismā‘īliyyān. Chāp-i Awwal, 1967/1387.
- Ḥusaynī ‘Āmulī, Muḥammad Jawād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah fi Sharḥ Qawā’id ‘Allāma*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Ijārah*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.
- Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥāshīya Kitāb-i al-Makāsib*. Qum: Anwār al-Hudā. Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Jam‘ī az Pazhūhishgarān. *Mawsū‘at al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqa li-Mazhab-i Ahl-i Bayt(AS)*. zīr naẓar Sayyid Maḥmūd Ḥāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū’assisa Dāyrah al-Ma‘ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazhab Ahl-i Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 2002/1423.
- Kāshif al-Ghiṭā’ Najafī, Ḥasan ibn Ja‘far. *Anwār al-Faqāhah: Kitāb al-Ghaṣb*. Najaf: Mū’assisa Kāshif al-Ghiṭā’. Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Kātūziyān, Naṣīr. *Ḥuqūq-i Madanī: Uqūd-i Mu‘ayyan*. Tehran: Shirkat Sahāmī Intishār. Chāp-i Dahum, 2009/1387.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū‘at al-Imām al-Khū‘ī*. Qum: Mū’assisa Ihya’ ‘Āsār al-Imām al-Khū‘ī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madīnah al-‘Ilm. Chāp-i Bist va Hashtum, 1990/1410.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāha*. Qum: Dāvarī. Chāp-i Awwal, 1998/1377.

Muḥaqqiq Ḥillī. Ja‘far ibn Ḥasan. *Sharā‘i‘ al-Islām fi Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ismā‘īlīyān. Chāp-i Duwwum, 1988/1408.

Muḥaqqiq Karakī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Jāmi‘ al-Maqāṣid fi Sharḥ al-Qawā'id*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Fā’ida wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Musawī Khalkhālī, Muḥammad Mahdī. *Fiqh al-Shi‘a: Kitāb al-Ijāra*. Tehran: Munīr. Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Rashtī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad ‘Alī. *Kitāb-i al-Ijārah*. s.l. s.n. s.d.

Sabzawārī, ‘Abd al-A‘lā. *al-Muhadhdhab al-Aḥkām fi Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: al-Minār. Chāp-i Chāhārum, 1993/1413.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Ghāyat al-Murād fi Sharḥ Nukat al-Irshād*. Qum: Daftar-i Tablighāt Islāmī. Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. Qum: Mū‘assisa al-Ma‘ārif al-Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Kāzim. *al-‘Urwa al-Wuthqā*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1999/1419.

Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Kāzim. *Ḥāshiya al-Makāsib*. Qum: Ismā‘īlīyān. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ fi al-Fiqh al-Imāmīyah*. Tehran: al-Maktaba al-Murtaẓawīya. Chāp-i Sivum, 1967/1387.





## Understanding the Expression of “*Qaḏīya fī Wāqīʿa*” and Debunking Related Doubts

Mohammad Zende Del 

Senior Professor, Seminary of Khorasan, Mashhad, Iran

Email: [mxz62ir@gmail.com](mailto:mxz62ir@gmail.com)

### Abstract

One of the expressions cited in jurisprudential books for understanding and validity of hadiths is the term “*Qaḏīya fī Wāqīʿa*”, based on which the jurists consider some specific hadiths as Unauthority for deriving general rulings. A number of references are made in the works of early jurisconsults that refer to some aspects of this term. The present study, carried out using the descriptive-analytical method and through library research, will first analyze the meaning, application, and implications of “*Qaḏīya fī Wāqīʿa*”, and then debunk the errors related to the term. The components of “*Qaḏīya fī Wāqīʿa*” include the indication of a *ḥadīth* regarding the actions of the *Maʿṣūm* (infallible), the narration of action by the *Maʿṣūm* (infallible), the lack of intent for legalization and the narration of action, and the inability to reconcile with common understanding. The issuance of Actual Sunnah in response to a narrator’s question, and the narrator mentioning the continuation of Actual Sunnah by the *Maʿṣūm* (infallible) are some of the indications revealing that the Actual Sunnah was made with the intent of legalizing (*Tashrīʿ*) and clarifying a legal ruling.

**Keywords:** *Qaḏīya fī Wāqīʿa*, the *Maʿṣūm* (infallible)’s action, Narration of Actual Sunnah, General legal ruling



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



## اصطلاح‌شناسی «قضیه فی واقعه» و شبهه‌زدایی از آن

محمد زنده‌دل

استاد سطح عالی حوزه علمیه خراسان

Email: [mxz62ir@gmail.com](mailto:mxz62ir@gmail.com)

### چکیده

یکی از تعابیر استنادشده در کتب فقهی در دلالت‌سنجی روایات، اصطلاح «قضیه فی واقعه» است که فقها با تکیه بر آن برخی از احادیث خاص را برای استنباط حکم کلی غیرقابل استدلال دانسته‌اند. در لایه‌لای کتب فقهی متقدمان به برخی از زوایای این اصطلاح اشاراتی شده است. در نوشته حاضر، که به‌روش کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی انجام گرفته، نخست مفهوم و کاربرد و ثمره «قضیه فی واقعه» بررسی و سپس اشتباهات مرتبط با این اصطلاح تبیین شده است. دلالت حدیث بر فعل معصوم یا حکایت فعل توسط معصوم، عدم قصد تشریع از فعل و حکایت فعل و عدم قابلیت جمع عرفی، از جمله مقومات «قضیه فی واقعه» است. صدور فعل در پاسخ به سؤال راوی و اشاره راوی به استمرار فعل توسط معصوم، از جمله قرائنی است که دلالت می‌کند فعل یا حکایت فعل در مقام تشریع و تبیین حکم شرعی صادر شده است. واژگان کلیدی: قضیه فی واقعه، فعل معصوم، حکایت فعل، حکم شرعی کلی.

## مقدمه

در خصوص «قضیه فی واقعه» برداشت‌های مختلفی از سوی فقیهان صورت گرفته است. گروهی این اصطلاح را پرکاربرد دانسته و هر حدیث مخالف قواعد شرعی را حمل بر «قضیه فی واقعه» دانسته‌اند. برخی نیز احادیثی را که در جواب سؤال راوی و در مقام بیان حکم شرعی صادر شده، حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده‌اند با اینکه چنین احادیثی درخور استدلال است و حمل بر این اصطلاح نمی‌شود. وجود تعبیرات همراه‌کننده درباره این اصطلاح، مانند «قضیه فی واقعه مخصوصه فلا عموم لها»<sup>۱</sup> سبب شده برخی گمان کنند نتیجه «قضیه فی واقعه»، نفی عمومیت حدیث است، نه سقوط حدیث از دایره اجتهاد، چنان‌که برخی دیگر نتیجه این اصطلاح را حمل حدیث بر قدر متیقن از آن دانسته‌اند. جمع بین اصطلاح «قضیه فی واقعه» و «حکایات الأحوال اذا تطرق اليها الاحتمال کساها ثوب الإجمال و سقط عن الإستدلال» و اراده معنای واحد از این دو اصطلاح،<sup>۲</sup> از دیگر عواملی است که سبب شبهاتی در اذهان محصلان شده است.

پژوهش راجع به معنا و حدود و ثغور «قضیه فی واقعه» سبب می‌شود تا فقیه با دقت بیشتری مصادیق این اصطلاح را از سایر موارد تفکیک کند تا ناخواسته احادیث متضمن حکم شرعی را به‌اتکای «قضیه فی واقعه» از دایره استدلال خارج نسازد.

پیشینه بحث نشان می‌دهد که در زمینه «قضیه فی واقعه» مقالاتی وجود دارد، مانند مقاله «قضیه فی واقعه»، نوشته علی گرجی، مقاله «تبیین اصطلاح قضیه فی واقعه از منظر قضایای منطقی»، نوشته حبیب‌الله رحیمی و فاطمه طرف که اولاً، از جامعیت لازم برخوردار نیست و ثانیاً، دارای اشتباهات و خلط‌هایی در معرفی این اصطلاح است.

این نوشته دربردارنده مباحثی از این قبیل است: تاریخچه این اصطلاح، بیان مقومات و ارکان، ثمره و نتیجه حمل حدیث بر «قضیه فی واقعه»، بررسی اصطلاح «حکایات الأحوال» و بیان رابطه آن با قاعده «ترک استتصال» و اصطلاح «قضیه فی واقعه» و رسیدگی به برخی از برداشت‌های ناصواب و خطاهای صورت‌گرفته درباره اصطلاح «قضیه فی واقعه».

## ۱. تاریخچه «قضیه فی واقعه»

شیخ طوسی در بحث تعارض دو بینه‌ای که هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد، روایتی نقل می‌کند.

۲. محقق حلی، الرسائل التاسع، ۱۴۷.

۳. تراقی، عوائد الايام، ۷۶۲؛ آشتیانی، کتاب القضاء، ۹۱۵/۲؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۱۷۶/۱۷.

در این روایت، پیامبر در خصوص شتری که دو مدعی بر آن بینه آورده بودند حکم به تنصیف می‌کند. سپس در ردّ این حدیث می‌نویسد: «تأول اصحاب الشافعي هذا، فقالوا: هذه قضية في عين.»<sup>۴</sup> سخن شیخ حاکی از این است که اصطلاح مذکور اولین بار توسط اصحاب شافعی با تعبیر «قضية في عين» مطرح شده است. شیخ طوسی نیز در جای دیگری حدیثی را غیر مستند دانسته و درباره آن از تعبیر «قضية في عين» استفاده کرده است.<sup>۵</sup> چنان‌که طبرسی نیز این اصطلاح را با تعبیر «قضية في عين» به اهل سنت نسبت داده است.<sup>۶</sup> به نظر می‌رسد این اصطلاح نیز مانند «اجماع» و قاعدة «العبرة بعموم اللفظ» ابتدا در کتب اهل سنت مطرح شده و پس از نقد و بررسی توسط علمای امامیه، رفته‌رفته وارد فقه امامیه شده است. عامل نفوذ این اصطلاح در فقه امامیه، کتاب خلاف شیخ طوسی است. این کتاب با موضوع فقه تطبیقی تدوین شده است. در فقه تطبیقی، بین فتاوا و ادله اهل سنت با فتاوا و ادله امامیه مقایسه صورت می‌گیرد و همین امر زمینه را برای ورود برخی از اصطلاحات اهل سنت به فقه امامیه فراهم کرده است.

طبق بررسی‌های صورت‌گرفته، نجم‌الدین حلی نخستین کسی است که در سه کتاب: الرسائل التسع،<sup>۷</sup> شرایع الاسلام<sup>۸</sup> و المختصر النافع،<sup>۹</sup> از این اصطلاح تعبیر به «قضية في واقعة» کرده است. لکن وی این اصطلاح را تنها درباره قضاوت‌های منحصر به فرد حضرت علی به کار برده است. پس از محقق حلی، علامه حلی در چند کتاب این اصطلاح را به کار برده است اما گاهی با تعبیر «قضية في واقعة»<sup>۱۰</sup> و گاه نیز با تعبیر «قضية في عين»<sup>۱۱</sup> این اصطلاح تا زمان علامه، تنها در قضاوت‌های حکایت‌شده از پیامبر یا حضرت علی به کار می‌رفت و علامه حلی نخستین کسی است که این اصطلاح را در خارج از باب قضاوت نیز جاری کرده و هر روایتی از هر بابی که با قواعد، سازگار نباشد را حمل بر «قضية في واقعة» کرده است، چه حدیث بیانگر قضاوت معصوم باشد و چه بیانگر سایر افعال معصوم باشد.

## ۲. معنای «قضية في واقعة»

واژه «قضية» در لغت به معنای قضاوت کردن و حکم کردن است. در کتب لغوی آمده است: «قَضَى،

۴. طوسی، الخلاف، ۳۳۹ تا ۳۳/۶.

۵. طوسی، الخلاف، ۳۸۰/۴.

۶. طبرسی، المؤتلف، ۵۶۹/۲.

۷. محقق حلی، الرسائل التسع، ۱۴۷.

۸. محقق حلی، شرایع الاسلام، ۲۸۵/۱.

۹. محقق حلی، المختصر النافع، ۲۸۵/۲ و ۳۰۵.

۱۰. علامه حلی، تحریر الأحکام، ۵۵۴/۵.

۱۱. علامه حلی، تحریر الأحکام، ۱۶۷/۵؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۷/۶، ۱۱/۴؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۱۲۲/۱.

يَقْضَى... قَضَاءٌ... وَ قَضِيَّةٌ: أَي حَكَمَ عَلَيْهِ، وَ بَيْنَهُمَا.<sup>۱۲</sup> مقصود از «واقعه» نیز رخدادی است که در عصر معصوم اتفاق افتاده و زمینه قضاوت و صدور حکم توسط معصوم را فراهم آورده است. پیشینیان درباره آن بخش از قضاوت‌های معصومان که با قواعد و اصول شرعی سازگار نبود، می‌گفتند: «انه قضیه فی واقعه»؛<sup>۱۳</sup> یعنی قضاوت معصوم، قضاوتی جزئی و منحصر به فرد درباره واقعه‌ای خاص و منحصر به فرد است که با ملاحظه تمام زوایای واقعه، اعم از ظروف و ملابسات و اقتضائات صادر شده و تنها معصوم از اسرار آن آگاه است. در نتیجه، کسانی که تلاش کرده‌اند تا به نوعی این اصطلاح را منطبق بر قضایای شخصیه در علم منطق بدانند،<sup>۱۴</sup> مسیر درستی را انتخاب نکرده‌اند. البته همان‌طور که بیان شد از زمان علامه به بعد این اصطلاح در خارج از باب قضاوت نیز به کار برده شد. حتی برخی از متأخران، روایاتی را که بیانگر قول معصوم است و مضمون آن با قواعد شرعی سازگار نیست را نیز حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده‌اند.<sup>۱۵</sup>

### ۳. مقومات «قضیه فی واقعه»

اصطلاح مذکور به طور دقیق بررسی نشده است و در خصوص کاربرد آن شبهاتی وجود دارد. بنابراین، لازم است با مطالعه اسناد موجود در کتب فقهی و اصولی، مقومات «قضیه فی واقعه» را نقد و بررسی کنیم تا به اتکای آن بهتر بتوان به کاربرد آن پی برد.

### ۴. دلالت حدیث بر فعل معصوم و یا حکایت فعل توسط معصوم

واژه «قضیه» در روایات<sup>۱۶</sup> متون فقهی کهن،<sup>۱۷</sup> به معنای قضاوت کردن به کار رفته است. قبلاً نیز بیان شد که فقیهان تا زمان علامه حلی، تنها قضاوت‌های حکایت‌شده از پیامبر یا حضرت علی را حمل بر «قضیه فی واقعه» می‌کرده‌اند و دیده نشده است کسی سایر افعال معصومان را حمل بر این اصطلاح کند، گرچه متأخران این اصطلاح را در سایر افعال و حتی در برخی اقوال جاری دانسته‌اند.

۱۲. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۸۴/۲؛ فراهیدی، کتاب العین، ۱۸۵/۵.

۱۳. طوسی، الخلاف، ۳۸۰/۴؛ محقق حلی، الرسائل التسع، ۱۴۷؛ محقق حلی، شرایع الإسلام، ۲۸۵/۱؛ محقق حلی، المختصر النافع، ۲۸۵/۲ و ۳۰۵.

۱۴. رحیمی، «تبیین اصطلاح فقهی قضیه فی واقعه از منظر قضایای منطقی»، ۱۶۹ تا ۱۸۹.

۱۵. نراقی، مستند الشیعه، ۷۱/۱؛ ۱۷۹/۲؛ ۲۸/۸ و ۴۰ و ۱۶۳؛ ۳۳۴/۹؛ ۲۴۳/۱۱ و ۳۱۵ و ۲۹/۱۲ و ۳۶ و ۲۳۹ و ۳۷۹؛ صاحب‌الجواهر، جواهر الکلام، ۷/۴ و ۲۶۹؛ ۵۹/۱۲؛ ۷۱/۱۹ و ۴۰۲؛ ۹۱/۲۱ و ۹۶ و ۱۳۳ و ۲۴۵ و ۲۴۶.

۱۶. کلینی، الکافی، ۲۴۹/۷ و ۳۷۳؛ طوسی، تهذیب، ۳۴/۸.

۱۷. طوسی، المبسوط، ۲۴۲/۷، ۳۰۲/۸؛ طوسی، النهایه، ۷۴۳؛ طوسی، الخلاف، ۲۴۹/۵؛ ابن‌ادریس، السرائر، ۴۵۴/۳؛ علامه حلی، تحریر الأحکام، ۵۴۷/۵ و ۵۴۹.

به نظر می‌رسد این اصطلاح درباره مطلق فعل معصوم کاربرد دارد و حتی قضاوت و فصل الخصومة بین مردم نیز به سبب اینکه از مقوله فعل است قابلیت دارد تا این اصطلاح درباره آن به کار رود، وگرنه نفس قضاوت که خصوصیتی ندارد. افعال برخلاف اقوال، امور مشتبهی است و قابلیت دارد بر وجوه کثیره و جهات عدیده صادر شود. در نتیجه، فعل فی حد نفسه و بدون لحاظ قراین نمی‌تواند ظهور در حکم شرعی داشته باشد. آشتیانی بعد از اینکه یکی از قضاوت‌های پیامبر را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده، نوشته است: «قضاء النبی (ص) فی واقعه علی النحو المذكور قضیه فی واقعه لا ظهور لها فی المدعی، إذ الفعل مر مشتهر قابل للوقوع علی وجوه کثیرة.»<sup>۱۸</sup> ولی معتقد است فعل معصوم به دلیل اینکه امری مشتبه است، ظهوری در مدعی ندارد اما در ادامه، به کسانی که حدیثی را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده بودند، اشکال می‌گیرد و می‌نگارد: «فلان الروایة لیست من مجرد نقل الفعل، بل... له ظهوراً کظهور الأقوال»؛<sup>۱۹</sup> یعنی این فعل، مجرد از قرینه نیست که حمل بر «قضیه فی واقعه» شود، بلکه به برکت وجود قراین، ظهوری مانند اقوال دارد. نراقی درباره کاربرد این اصطلاح نوشته است: «هی الوقائع الفعلیة التي حکاها الصحابی.»<sup>۲۰</sup> مؤسوی قزوینی، شیرازی<sup>۲۱</sup> و حلی<sup>۲۲</sup> نیز به این امر اشاره کرده‌اند.

## ۵. عدم قصد تشریع از فعل و حکایت فعل

فعل معصوم گاهی توسط راوی و گاهی توسط امام بعدی حکایت می‌شود. شرط حمل حدیث بر «قضیه فی واقعه» این است که صدور فعل از معصوم در فرض اول و همین‌طور حکایت فعل توسط معصوم در فرض دوم، به هدف تشریع و بیان حکم شرعی نباشد.

وقتی حدیثی حمل بر «قضیه فی واقعه» می‌شود، معنایش این است که مدلول حدیث محدود به واقعه واحد است و به هیچ وجه قابل تعدی از آن واقعه نیست. بدیهی است که اگر هدف امام از فعل یا حکایت فعل، تشریع و تبیین حکم شرعی برای اصحاب باشد، دیگر معنا ندارد که گفته شود حکم مستفاد از حدیث اختصاص به واقعه منحصر به فرد دارد. در حدیثی امام باقر (ع) یکی از قضاوت‌های حضرت علی (ع) را نقل می‌کند.<sup>۲۳</sup> این حدیث را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده و آن را مستند ندانسته‌اند.<sup>۲۴</sup> اما شیخ

۱۸. آشتیانی، کتاب القضاء، ۹۱۵/۲.

۱۹. آشتیانی، کتاب القضاء، ۹۱۵/۲.

۲۰. نراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۴/۲.

۲۱. قزوینی، ضوابط الأصول، ۲۰۰.

۲۲. شیرازی، تقریرات فی اصول، ۲۱۸/۲.

۲۳. محقق حلی، شرایع الإسلام، ۲۸۵/۱.

۲۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۴۴۸/۲۵.

انصاری به این حمل خرده گرفته و معتقد است غرض امام باقر(ع) از نقل قضاوت جدش، بیان حکم شرعی بوده و لذا حدیث ظهور در حکم شرعی دارد و مجرای «قضیه فی واقعه» نخواهد بود. <sup>۲۷</sup> شیخ انصاری نیز در مواردی از این نکته غفلت کرده است و لذا برخی همین اشکال را متوجه او دانسته و نوشته‌اند: «أن مناقشة... الأنصاري... فيه بأنه «قضیه فی واقعه» ناشٍ من عدم ملاحظة صدر الخبر و ذيله من أنه في مقام بيان اصل التشريع.» <sup>۲۸</sup> خوانساری نیز به حمل حدیثی بر «قضیه فی واقعه» خرده گرفته و نوشته است که غرض معصوم از فعل، تشریع حکم شرعی بوده است. <sup>۲۸</sup>

تردیدی نیست که فعل معصوم ممکن است در مقام تشریع احکام شرعی صادر شده باشد. <sup>۲۹</sup> قرآینی وجود دارد که به کمک آن می‌توان مواردی که فعل معصوم یا حکایت فعل توسط معصوم به غرض بیان حکم شرعی صادر شده را از سایر موارد شناسایی کرد، مانند:

۱. فعل معصوم یا حکایت فعل توسط معصوم در جواب سؤال راوی صادر شده باشد.

مورد اول، مثل اینکه کسی از معصوم در خصوص وضو سؤال کند و معصوم در جواب سائل، خود وضو را انجام دهد و مورد دوم، مثل اینکه کسی از معصوم درباره مسئله‌ای پرسد و معصوم در جواب سائل، عمل معصوم سابق را حکایت کند. فعل معصوم یا حکایت فعل توسط معصوم هنگامی که در پاسخ به سؤال راوی قرار گیرد؛ مانند قول معصوم، ظهور در بیان حکم شرعی خواهد داشت؛ لذا اصطلاح «قضیه فی واقعه» درباره آن کاربرد نخواهد داشت. ازاین‌رو، برخی وجود سؤال راوی در حدیث را واضح‌ترین قرینه بر عدم اختصاص حدیث به واقعه واحد دانسته و به کسانی مردود دانسته‌اند که در چنین احادیثی با تکیه بر «قضیه فی واقعه» خدشه کرده‌اند. <sup>۳۰</sup> صاحب ریاض نیز به حمل برخی از احادیث بر «قضیه فی واقعه» خرده گرفته و معتقد است که این‌گونه روایات چون در پاسخ به سؤال راوی صادر شده است نباید حمل بر «قضیه فی واقعه» شود. <sup>۳۱</sup> آشتیانی در ردّ کسانی که این‌گونه احادیث را غیرقابل استدلال دانسته‌اند، آورده: «قد أجيب... أنها قضیه فی واقعه... و... إنما هو فيما إذا لم تكن مسبقة بالسؤال... و أما إذا كانت واردة في مقام الجواب عن السؤال كما فيما نحن فيه، فتتزل منزلة العموم في المقال بلا ارتياب فيه ولا إشكال.» <sup>۳۲</sup>

۲۵. طباطبائی، ریاض المسائل، ۱۸۵/۱۴؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۱۷/۳۸.

۲۶. انصاری، کتاب الخمس، ۴۹.

۲۷. حائری، شرح العروة، ۱۷۸/۳.

۲۸. خوانساری، جامع المدارک، ۲۵۲/۶.

۲۹. صدر، دروس، ۲۶۰/۱.

۳۰. تراقی، مستند الشیعة، ۴۸۲/۱۷.

۳۱. طباطبائی، ریاض المسائل، ۱۸۵/۱۵.

۳۲. آشتیانی، کتاب القضاء، ۳۵۳/۱.

مفتاح الكرامة آمده است: «قيل... أنّهما قضية في واقعة... لكن ظاهر السؤال لمولانا الصادق(ع) و جوابه بعده بنقل قضاء اميرالمؤمنين(ع) في الواقعة يقضيان بالعموم لكل واقعة، و إلا لكان السؤال مسكوتا عن جوابه، و فيه تأخير للبيان عن وقت الحاجة.»<sup>۳۳</sup>

۲. حکایت فعل توسط معصوم، در مقام استشهاد و استدلال باشد. گاهی ممکن است امامان معصوم برای سخنان خودشان به افعال پیامبر یا اجدادشان استناد کنند که در چنین فرضی نیز غرض معصوم از حکایت فعل، بیان حکم شرعی است و لذا اصطلاح «قضية في واقعة» درباره آن کاربرد نخواهد داشت. صاحب بحر الفوائد به بعضی از روایاتی که حمل بر «قضية في واقعة» شده است، اشکال کرده و نگاشته است: «فلاّنه فيما إذا لم تكن الحكاية على جهة الاستدلال، و أمّا إذا كانت عليها حسيما هو في الرواية فتنزل منزلة العموم في المقال».<sup>۳۴</sup> و می معتقد است هدف از روایتی که در مقام استدلال صادر می شود، بیان حکم شرعی است و اختصاص به یک واقعه واحد ندارد. او در جای دیگری آورده: «قد عرفت مراراً من أنّ ذكر القضاء في الواقعة في مقام الإستشهاد و الإستدلال دليل على إرادة العموم منه.»<sup>۳۵</sup> رشتی به یکی از قضاوت های حضرت علی(ع) استناد کرده و در جواب این اشکال که حدیث ممکن است مصداق «قضية في واقعة» باشد، قائل می شود که حدیث در مقام استشهاد صادر شده است و لذا قابلیت استناد در مقام استنباط را دارد و نباید حمل بر «قضية في واقعة» شود.<sup>۳۶</sup>

اما به نظر می رسد تمام مواردی که حکایت فعل توسط معصوم صورت گرفته است ظهور در بیان حکم شرعی داشته باشد؛ یعنی تفاوتی نمی کند که حکایت فعل توسط معصوم در جواب سؤال راوی باشد یا ابتدا به ساکن. همین طور فرقی ندارد که حکایت فعل در مقام استشهاد و استدلال بوده باشد یا این گونه نبوده باشد. بدیهی است که وظیفه معصوم بیان حکم شرعی است و اینکه معصوم بخواهد افعال و قضاوت های اجدادشان را صرفاً به دلیل بیان تاریخ حکایت کند، به دور از غرض تبلیغ دین است؛ بلکه از این جهت که ممکن است اصحاب به حکایت های معصومان استناد کنند، نقض غرض خواهد بود. درحقیقت، بین حکایت امام و حکایت راوی فرق است؛ حکایت امام همیشه برای بیان حکم شرعی است و لذا مانند الفاظ، ظهور در بیان حکم شرعی دارد و به احتمالات خلاف ظاهر آن اعتنایی نمی شود، برخلاف حکایت راوی؛ چراکه معلوم نیست معصوم به چه غرضی فعل را صادر کرده است و صرف نقل راوی نیز نمی تواند

۳۳. حسینی عاملی، مفتاح الكرامة، ۱۷/۱۷۶.

۳۴. آشتیانی، کتاب القضاء، ۲/۹۱۵.

۳۵. آشتیانی، کتاب القضاء، ۲/۹۶۴.

۳۶. رشتی، کتاب القضاء، ۲/۱۹۱.

قرینه باشد بر اینکه معصوم در مقام بیان حکم شرعی بوده است. در نهایت، ممکن است راوی فعل معصوم را ناظر به تشریع حکم شرعی دانسته باشد، اما این حدس و اجتهاد راوی است و اعتباری ندارد. در نتیجه، حکایت فعل توسط معصوم همیشه ظهور در بیان حکم شرعی دارد و لذا مجرای «قضیه فی واقعه» نخواهد بود، برخلاف حکایت فعل توسط راوی که چنین ظهوری ندارد. نراقی در این باره نوشته است: «أَنَّ حَکَايَةَ الْمَعْصُومِ لَذَلِكَ لَيْسَ لِمَجْرَدِ الْحَکَايَةِ وَالْقِصَّةِ، وَإِنَّمَا هُوَ لِبَيَانِ حُكْمِ الْوَاقِعَةِ كَمَا هُوَ وَظِيفَتُهُ (ع)». وی اکثر حکایات معصومان را در راستای بیان احکام شرعی می‌داند و می‌نویسد: «و علیه بناء أكثر کلماته الشریفة». <sup>۳۷</sup>

اراکی نیز درباره حدیثی، شبهه این سخن را گفته و معتقد است نقل قضاوت‌های حضرت علی (ع) توسط امام باقر (ع) به غرض بیان حکم شرعی بوده است. <sup>۳۸</sup> طبق این نظریه تنها مواردی که حکایت فعل معصوم توسط راوی بوده است، مجرای «قضیه فی واقعه» خواهد بود.

۳. راوی به استمرار فعل توسط معصوم اشاره کند، به طوری که کاشف از سیره معصوم باشد؛ <sup>۳۹</sup> مثل اینکه راوی نقل کند: «کان ینزع الإمام (ع) للعصفور دلو». این عبارت حکایت از استمرار و سیره بودن فعل دارد یا نقل کند: «انه (ع) کان یقدم قول المنکر مع الیمین فیما لم یکن للمدعی بینه». در این موارد نیز هر چند فعل توسط راوی نقل شده ولی به دلیل اینکه ظهور در حکم شرعی و سیره مستمره معصوم دارد، لذا این اصطلاح درباره آن جاری نخواهد بود.

## ۶. مخالفت با قواعد و اصول شرعی و عدم قابلیت جمع عرفی

اصولیان و فقیهان، تلویحاً و تصریحاً به این شرط اشاره کرده‌اند. صاحب مفتاح الکرامه در جواب کسانی که حدیثی را حمل بر قضیه فی واقعه کرده‌اند، نوشته است: «إنما نقول به فی موضع یکون الحکم مخالفاً للأصول والقواعد و بدون ذلك لا یسوّغ». <sup>۴۰</sup> وی تصریح می‌کند که مجوز حمل حدیث بر این اصطلاح، مخالفت حدیث با قواعد و اصول شرعی است. وحید بهبهانی بعد از اینکه به مخالفت یک حدیث با اخبار متواتر اشاره کرده و نتیجه گرفته است که باید حدیث حمل بر قضیه فی واقعه شود. <sup>۴۱</sup> فخرالدین حلی نیز روایتی را حمل بر قضیه فی واقعه می‌کند و درباره دلیل آن می‌نویسد: «لمخالفتها

۳۷. نراقی، عوائد الأيام، ۷۶۳.

۳۸. اراکی، کتاب البیع، ۲۹۸/۱.

۳۹. شیرازی، تقریرات فی اصول، ۲۳۰/۲.

۴۰. حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۹۵/۸.

۴۱. بهبهانی، حاشیه الوافی، ۱۷۰.

الأدلة». اردبیلی درباره یکی از روایات باب القضاء نوشته است: «و لا یخفی ان فیہ مخالفة القواعد فهو قضية فی واقعة». <sup>۴۳</sup> وی در جای دیگری، تعدادی از احادیث یک باب را حمل بر «قضية فی واقعة» کرده و درباره فلسفه آن آورده است: «لا يمكن إصلاح الكل فتحمل على أنها قضية فی واقعة». <sup>۴۴</sup>

صاحب ریاض نیز هرجا که روایتی را حمل بر «قضية فی واقعة» کرده است، اشاره‌ای به مخالفت آن روایت با قواعد و اصول شرعی نیز داشته است. <sup>۴۵</sup>

جمال‌الدین حلی، شهید ثانی، اردبیلی <sup>۴۸</sup> و امامی خوانساری <sup>۴۹</sup> دیگر کسانی هستند که کلامشان ظهور در اشتراط این مقوم دارد. شیخ انصاری در بحث ثمرات استصحاب شرایع سابق در جواب کسانی که برای اثبات حکم شرعی به آیه «وَحُذُّ يَدَيْكَ ضِعْفًا فَاصْرَبْ بِهِ» تمسک کرده بودند، می‌نویسد: «وفیه ما لا یخفی». برخی در تفسیر سخن شیخ نگاشته‌اند: این آیه چون از جهات متعددی خلاف قواعد شرعی است، لذا «قضية فی واقعة» خواهد بود. <sup>۵۰</sup>

مخالفت حدیث با قواعد، از جمله ارکان «قضية فی واقعة» است؛ لذا به‌تنهایی برای حمل حدیث بر این اصطلاح کفایت نمی‌کند. برای نمونه، اگر حدیث خلاف قواعد باشد ولی در مقام بیان حکم شرعی صادر شده باشد، نمی‌توان حدیث را حمل بر «قضية فی واقعة» کرد؛ بلکه حدیث حمل بر مورد حدیث یا قدر متیقن آن می‌شود. مثل مواردی که فعل معصوم یا حکایت فعل توسط معصوم در جواب سؤال راوی صادر شده است، لذا صاحب مفتاح الکرامة درباره دو حدیث حمل شده بر «قضية فی واقعة» نوشته است: حدیث در جواب سؤال راوی صادر شده و لذا حمل بر «قضية فی واقعة» نمی‌شود. اما در ادامه، معتقد می‌شود که چون حدیث مخالف قواعد شرعی است، لذا باید آن را حمل بر قدر متیقن و مورد سؤال راوی کنیم. <sup>۱</sup> خوانساری همین مطلب را درباره حدیثی معتقد شده و نگاشته است: «وهی وإن كانت قضية فی واقعة... لکن فی مقام الجواب عن سؤال السائل نقل... إلا أن الحكم لما كان مخالفاً للأصول لابد من

۴۲. حلی، ایضاح، ۵۳۶/۲.

۴۳. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۷۹/۱۴.

۴۴. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۵۷/۱۴.

۴۵. طباطبائی، ریاض المسائل، ۱۱۷/۱۳؛ ۲۳۲/۱۴؛ ۱۶۷/۱۶ و ۴۰۰ و ۴۰۳ و ۴۱۱ و ۴۹۵؛ طباطبائی، الشرح الصغير، ۳۱/۳ و ۴۷۳ و ۴۹۹.

۴۶. ابن‌فهد حلی، المقتصر، ۳۹۸.

۴۷. شهید ثانی، حاشیه الإرشاد، ۴۶۱/۴؛ شهید ثانی، الروضة، ۱۴۸/۱۰.

۴۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۷۹/۱۴ و ۲۵۶ و ۲۵۷.

۴۹. امامی خوانساری، تسدید، ۵۹۰.

۵۰. طباطبائی حکیم، التنقیح، ۳۶۰/۵.

۵۱. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۵۰۸/۵.

الاقتصار فيه على مورد النص.»<sup>۵۲</sup> عاملی نیز بر همین باور است.<sup>۵۳</sup>

## ۷. وجود ابهام و احتمال

میرزای آشتیانی درباره مجرای این اصطلاح آورده: «قولهم (قضیه فی واقعه) مورد ثبوت حکم معلوم لعنوان غیر معلوم، و معناه هذا حکم ثبت لواقعه مجهولة.»<sup>۵۴</sup> وی معتقد است: «قضیه فی واقعه» در جایی جریان دارد که حکم معصوم به هنگام قضاوت، معلوم باشد ولی واقعه مورد قضاوت، مجهول باشد. به عبارت دیگر، ابهام تنها در ناحیه موضوع باشد و اما خود حکم، ابهامی نداشته باشد. در مقابل، محقق داماد به هنگام حمل حدیثی بر «قضیه فی واقعه»، هم به مجهول بودن موضوع و هم به مجهول بودن حکم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کونه قضیه فی واقعه مجهولة الموضوع والحکم.»<sup>۵۵</sup> وجه جمع بین این دو عبارت به ظاهر متعارض این است که معلوم بودن حکم و قضاوت معصوم فی حدنفسه، منافاتی با مبهم بودن وجه صدور آن ندارد. لذا آشتیانی به معلوم بودن نفس حکم و فعل اشاره کرده، ولی محقق داماد به مجهول بودن وجه صدور آن توسط معصوم اشاره کرده است.

برخی از عبارات فقها به مبهم بودن واقعه مورد قضاوت اشاره دارد، مانند عبارت نراقی که درباره حدیثی می‌نویسد: «لکونه قضیه فی واقعه لا يعلم حالها أنّها فی أى واقعه»<sup>۵۶</sup> و یا عبارت: «ذلك قضیه فی واقعه مجملّة»<sup>۵۷</sup> یا عبارت: «قضیه فی واقعه مجهولة الحال.»<sup>۵۸</sup> در بسیاری از کتب فقهی، مانند دروس،<sup>۵۹</sup> مفاتیح الاصول،<sup>۶۰</sup> ریاض المسائل،<sup>۶۱</sup> مستند الشیعة<sup>۶۲</sup> و حاشیه المکاسب<sup>۶۳</sup> بعد از حمل حدیث بر این اصطلاح با واژه «لعل»، به ابهام موجود در واقعه مورد قضاوت اشاره شده است، چنان‌که حلی آورده است: «و هی قضیه علی فی واقعه، و لعل ذلك...»<sup>۶۴</sup>

۵۲. خوانساری، جامع المدارک، ۸۲/۶.

۵۳. شهید ثانی، مسالك، ۲۶۸/۴.

۵۴. آشتیانی، رسالة فی القواعد الفقهية، ۱۹۰.

۵۵. محقق داماد، کتاب الصلاة، ۳۱۵/۴.

۵۶. نراقی، مستند الشیعة، ۲۳۶/۱۷.

۵۷. حکیم، مستمسک، ۲۶۸/۱۳.

۵۸. طباطبائی حکیم، مصباح المنهاج، ۳۶/۲.

۵۹. شهید اول، دروس، ۲۳۳/۳.

۶۰. طباطبائی، مفاتیح الاصول، ۵۵۸.

۶۱. طباطبائی، ریاض المسائل، ۴۰۱/۱۶؛ ۱۸۵/۱۵.

۶۲. نراقی، مستند الشیعة، ۲۳۹/۱۲ و ۳۲۹ و ۵۴/۱۳ و ۲۲۵ و ۲۴۷ و ۱۶۳/۱۵.

۶۳. طباطبائی، حاشیه المکاسب، ۵۱/۱ و ۱۵۷.

۶۴. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۶۲/۳.

برخی از عبارات نیز به مبهم بودن وجه صدور فعل توسط معصوم اشاره دارد. همدانی در این باره نوشته است: «أنها قضية في واقعة لم يعلم وجهها». شبیه همین عبارت را مامقانی در چند جا آورده است.<sup>۶۶</sup> نجم‌الدین حلی نیز نوشته است: «انها قضية في واقعة وهو اعلم بما اوجب ذلك الحكم». فاضل آبی،<sup>۶۸</sup> مقداد حلی<sup>۶۹</sup> و جمال‌الدین حلی<sup>۷۰</sup> نیز با عبارات متفاوتی به مبهم بودن وجه صدور حکم اشاره کرده‌اند. گلپایگانی نوشته: «أنه قضية في واقعة، و حقيقة المطلب غير معلومة و وجه القضية مستور علينا». و<sup>۷۱</sup> برخی آورده‌اند: «قضية في واقعة لا يخلو من إجمال». <sup>۷۲</sup>

## ۸. ثمره «قضية في واقعة»

وقتی حدیثی حمل بر «قضية في واقعة» می‌شود، نتیجه‌اش خروج حدیث از دایره اجتهاد و استنباط است، به گونه‌ای که فقیه حق ندارد در هیچ مسئله‌ای به این حدیث استناد کند، بلکه اگر عین واقعه قبلی رخ دهد، فقیه باید مطابق قواعد و اصول شرعی حکم صادر کند، نه مطابق روایتی که حمل بر «قضية في واقعة» شده است. جمال‌الدین حلی درباره یکی از قضاوت‌های حضرت علی (ع) می‌نگارد: «فالآن لو وقعت مثل هذه القضية، لم يجوز للفقهاء ان يحكم بمثل هذا الحكم». <sup>۷۳</sup> آذیللی نیز شبیه همین را آورده است. <sup>۷۴</sup> لکرنی نیز به این امر تصریح کرده و معتقد شده است که وقتی حدیثی حمل بر «قضية في واقعة» می‌شود، معنایش این است که حکم از نفس واقعه عصر معصوم تعدی نمی‌کند. <sup>۷۵</sup> انظر محدث نوری، احادیثی که حمل بر این اصطلاح می‌شود اختصاص به عصر معصوم و محل صدور آن دارد و از آن تعدی نمی‌کند. <sup>۷۶</sup> برخی نیز نگاشته‌اند: «أنها قضية في واقعة. أي ليس للفقهاء أن يأخذوا مستنداً أو يقيس عليها فروعا مشابهة». <sup>۷۷</sup> تعبیراتی مانند: «قضية في واقعة مختصة بها»، <sup>۷۸</sup> «قضية في عين، فتختص بها»، <sup>۷۹</sup> «أنها

۶۵. همدانی، مصباح الفقيه، ۳۱۹/۱؛ ۳۴۸/۸.

۶۶. مامقانی، حاشیه علی رسالة فی التقیة، ۲۴۹ و ۲۴۳.

۶۷. محقق حلی، المختصر النافع، ۳۰۵/۲.

۶۸. آبی، کشف الرموز، ۶۴۵/۲.

۶۹. فاضل مقداد، التنقيح الرائع، ۴۸۱/۴.

۷۰. ابن‌فهد حلی، المختصر، ۱۳۵ و ۳۸۲ و ۴۳۱.

۷۱. گلپایگانی، الدر المنضود، ۲۵۴/۳.

۷۲. بهبهانی، رسالة فی الغناء، ۱۷.

۷۳. ابن‌فهد حلی، المذهب، ۲۰۲/۵.

۷۴. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۷۹/۱۴.

۷۵. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۲۶۱.

۷۶. نوری، مستدرک، ۸۲/۱۴.

۷۷. معرفت، تعلیق و تحقیق عن امهات مسائل القضاء، ۳۷۱.

قضیه فی واقعه مخصوصه»، «قضیه فی واقعه شخصیة»، «امثال آن که در کتب فقهی به چشم می‌خورد نیز به عدم تسری حکم از واقعه عصر معصوم اشاره دارد.

علامه حلی، جمال‌الدین حلی، نجم‌الدین حلی، محمد حلی، فاضل آبی، صیمری،<sup>۸۷</sup> اردبیلی، شهید اول، شهید ثانی، غاملی، بحرانی، مجاهد، طباطبائی حائری و مرعشی،<sup>۹۰</sup> از جمله کسانی هستند که با عباراتی مانند «فلا تعدی الی غیرها» و امثال آن به ثمره حمل حدیث بر این اصطلاح اشاره کرده و معتقدند احکام مذکور در این احادیث قابلیت ندارد از واقعه‌ای که در زمان معصوم رخ داده، تعدی کند. حکیم در این باره نوشته: «قضیه فی واقعه لا یصلح الإستدلال بها»، و آملی آورده: «ان هذا الأخير قضیه فی واقعه لا یصح جعلها مدرکاً لحکم». «به نظر می‌رسد تعبیر «قضیه فی عین» که در ابتدا برای این اصطلاح به کار می‌رفته نیز اشاره به ثمره و نتیجه آن دارد. واژه «عین» دلالت دارد بر اینکه این‌گونه احادیث منحصر بر عین واقعه عصر معصوم است و قابلیت تسری به غیر آن نیست. از این رو، علما وظیفه فقیه را در مواجهه با این‌گونه احادیث، رجوع به سایر ادله شرعی و مقتضای قواعد و اصول شرعی دانسته و نوشته‌اند: «یُرْجَع فی حکمها الی اصول المذهب».<sup>۹۸</sup>

۷۸. شهید اول، ذکری الشیعة، ۶۰/۱.

۷۹. محقق حلی، الرسائل التسع، ۱۴۷.

۸۰. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۷/۷۶؛ آل‌عصفور، الأنوار، ۴۲۲/۱۳.

۸۱. اراکی، کتاب البیع، ۳۳۹/۱؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۲۲۲؛ نجف‌آبادی، درامات، ۵۵۲/۱.

۸۲. علامه حلی، تحریر الأحکام، ۵۵۴/۵.

۸۳. ابن‌فهد حلی، المذهب، ۸۳/۳؛ ابن‌فهد حلی، المقتصر، ۴۳۱.

۸۴. محقق حلی، شرایع الإسلام، ۲۸۵/۱؛ محقق حلی، نکت النهایة، ۴۲۵/۳.

۸۵. فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۴۳۴/۴.

۸۶. آبی، کشف الرموز، ۵۱۱/۲.

۸۷. صیمری، غایة المرام، ۵۱۳/۱، ۴۳۰/۴.

۸۸. مقدس اردبیلی، الرسالة، ۲۴؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۴۴۹/۱، ۳۵۵/۹، ۲۵۶/۱۴.

۸۹. شهید اول، دروس، ۳۶۴/۲.

۹۰. شهید ثانی، حاشیة الإرشاد، ۴۶۱/۴؛ شهید ثانی، مسالك، ۲۸۸/۴.

۹۱. غاملی، استقصاء، ۱۷۶/۱۷.

۹۲. بحرانی، حدائق، ۳۳/۲۵.

۹۳. طباطبائی، مفاتیح الأصول، ۵۵۸.

۹۴. طباطبائی، ریاض المسائل، ۴۲۲/۱۶.

۹۵. مرعشی، القصاص، ۳۷۵/۱.

۹۶. حکیم، مستمسک، ۱۹۷/۲.

۹۷. آملی، مصباح الهدی، ۲۷۶/۶.

۹۸. شهید ثانی، حاشیة الإرشاد، ۴۶۱/۴؛ شهید ثانی، حاشیة المختصر النافع، ۲۱۳؛ صیمری، غایة المرام، ۴۳۲/۴.

## ۹. تحقیقی پیرامون «حکایات الأحوال اذا تطرق اليها الإحتمال كساها ثوب الإجمال»

در موارد زیادی دیده می‌شود که فقیهان احادیثی را که بیانگر افعال معصومان است مستند ندانسته و از آن این‌گونه تعبیر کرده‌اند: گاه به «حکایات الأحوال»<sup>۹۹</sup> و گاه به «قضایا الأحوال»<sup>۱۰۰</sup> و گاهی نیز به «قضایا الأعیان»<sup>۱۰۱</sup> تحلیل مناسبی درباره این اصطلاح صورت نگرفته و لذا شبهاتی در معنا و کاربرد و ثمره آن وجود دارد. از آنجایی که به نظر می‌رسد بین این اصطلاح و اصطلاح «قضیه فی واقعه» شبهاتی هست، لذا لازم است تا در اینجا تحقیقی پیرامون آن صورت گیرد.

### ۹. ۱. رابطه «حکایات الأحوال» با قاعدة «ترك استفصال»

شهید ثانی نوشته: «ترك الإستفصال في حكاية الحال... والقاعدة للشافعي و روی عنه كلام آخر يعارضه ظاهراً، و هو: أن حكايات الأحوال...»<sup>۱۰۲</sup> ولى اصطلاح «حکایات الأحوال» را به شافعی نسبت داده و آن را معارض اصطلاح «ترك استفصال» دانسته است. اصولیان درباره اینکه این دو اصطلاح با یکدیگر متعارض است یا مقصود از هر دو، واحد است و یا اینکه هر کدام کاربردی غیر از دیگری دارد، اختلاف نظر دارند.

قمی بعد از اشاره به تعارض ظاهری این دو اصطلاح نوشته است: «و الأظهر أنه لا تعارض بينهما و أنّهما قاعدتان مختلفتان المورد فالأولى هي ما كان جواباً عن سؤال بخلاف الثانية.»<sup>۱۰۳</sup> هلمین سخن را موسوی قزوینی<sup>۱۰۴</sup> و تراقی<sup>۱۰۵</sup> به عنوان وجه جمعی بین این دو اصطلاح آورده‌اند. برخی نیز معتقدند: احتمال مرجوح درباره افعال تأثیری ندارد و سبب اجمال نمی‌شود و لذا در خصوص آن گفته می‌شود: «ترك الإستفصال في حكاية الحال مع قيام الإحتمال ينزل منزلة العموم.»<sup>۱۰۶</sup> ولی احتمال مساوی یا راجح درباره افعال، تأثیرگذار است و سبب اجمال می‌شود و لذا گفته می‌شود: «حکایات الأحوال اذا ترقى اليها الإحتمال كساها ثوب الإجمال.»<sup>۱۰۷</sup>

آنچه موجب شده برخی این دو اصطلاح را معارض یکدیگر بدانند، وجود عبارت «حکایات الأحوال»

۹۹. شهید ثانی، تمهید القواعد الأصولية، ۱۷۰؛ تراقی، عوائد الأيام، ۷۵۹؛ اصفهانی، تبصرة الفقهاء، ۳۳۵/۳.

۱۰۰. کاشف الغطاء، النور الساطع، ۲۶۹/۲؛ آشتیانی، کتاب القضاء، ۹۷۲/۲؛ لاری، ۲۰۱ و ۲۷۱ و ۵۱۶؛ حائری، شرح العروة، ۱۷۹/۳؛ حکیم، نهج الفقاهة، ۲۱۲؛ مامقانی، نهاية المقال، ۲۰۴؛ شهید ثانی، تمهید القواعد الأصولية، ۱۷۲.

۱۰۱. علامه حلی، منتهی المطلب، ۱۲۲/۱؛ شهید اول، القواعد، ۲۰۶/۱؛ فاضل مقداد، نضد، ۱۵۳؛ شهید ثانی، تمهید القواعد الأصولية، ۱۷۲.

۱۰۲. شهید ثانی، تمهید القواعد الأصولية، ۱۷۰.

۱۰۳. قمی، قوانین/الأصول، ۲۲۶.

۱۰۴. قزوینی، ضوابط الأصول، ۲۰۰.

۱۰۵. تراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۴/۲.

۱۰۶. فیض کاشانی، نقد الأصول، ۱۰۰.

در یکی و عبارت «حکایة الحال» در دیگری است که ظهور در شباهت ظاهری دو قاعده دارد، به خصوص اینکه در اصطلاح حکایات الأحوال، عبارت «إذا تطرّق إليها الاحتمال» وجود دارد و در قاعده «ترک استفصال» شبهه آن با تعبیر «مع قیام الاحتمال» آمده و هر دو عبارت، اشاره به شرط واحدی دارد و آن وجود احتمال در حکایت احوال یا حکایت حال است. این شباهت ظاهری عبارات سبب شده است تا برخی گمان کنند این دو اصطلاح با یکدیگر متعارض است؛ چراکه هر دو ناظر به افعال معصومان است و در عین حال، یکی فعل معصوم را مفید عموم دانسته ولی دیگری فعل معصوم را مجمل و غیرقابل استدلال دانسته است.

اما به نظر می‌رسد مقصود از «حکایة الحال» در قاعده ترک استفصال، واقعه‌ای است که راوی درباره آن از معصوم سؤال کرده است. به فرایند اینکه هرگاه سائل از واقعه‌ای که دارای احتمالاتی است سؤال کند، ولی شارع بدون توضیح خواستن از راوی، حکم مطلق و سربسته‌ای صادر کند، ترک استفصال می‌گویند؛ لذا در توضیح آن آمده است: «یرسل الحكم من غیر استفصال عن کیفیة القضية کیف وقعت.»<sup>۱۰۸</sup>

اما مقصود از «حکایات الأحوال» در اصطلاح مذکور، فعل معصوم است که توسط راوی یا معصوم دیگری نقل شده است. اصطلاح «حکایات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال، کساها ثوب الإجمال و سقط عن الإستدلال»، در حقیقت به تفاوتی که بین الفاظ و افعال وجود دارد اشاره می‌کند. وجود احتمال در الفاظ معصوم درخور اعتنا نیست و مانع ظهور لفظ نمی‌شود. ولی وجود احتمال در افعال معصوم سبب اجمال فعل می‌شود و آن را از قابلیت استدلال می‌اندازد. ریشه این تفاوت، در نفی احتمال توسط عقلا نیست؛ چراکه عقلای عالم هرگونه احتمال خلاف ظاهر را ملغی می‌دانند، چه این احتمال در خصوص لفظ باشد و چه فعل؛ بلکه ریشه تفاوت، در افاده ظهور است.

الفاظ نوعاً مفید ظهور است و لذا احتمالاتی که در خصوص آن داده می‌شود، صرفاً احتمالی خلاف ظاهر است و در نظر عقلا ملغی می‌شود. اما افعال فی حدنفسه مشتبّه و مجمل است و معلوم نیست به چه غرضی صادر شده است. آشتیانی نوشته است: «إذ الفعل مر مشتبّه قابل للوقوع علی وجوه کثیرة و جهات متعددة.» بنابراین، احتمالاتی که درباره افعال داده می‌شود، صرفاً احتمالی خلاف ظاهر نیست که

۱۰۷. صدر، الإجهاد، ۵۰؛ عاملی، استقصاء، ۵۱/۳؛ خویی، مصباح الفقاهة، ۷۵/۴.

۱۰۸. فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهية، ۱۵۳.

۱۰۹. مظفر، اصول الفقه، ۱۲۵/۲.

۱۱۰. آشتیانی، کتاب القضاء، ۹۱۵/۲.

درخور اعتنا نباشد؛ بلکه احتمالاتی است که سبب اجمال فعل می‌شود و آن را از قابلیت استدلال خارج می‌سازد. از این رو، علما حساب افعالی را که به دلیل برخی قراین، ظهوری مانند ظهور الفاظ دارد را از سایر افعال جدا می‌کند و احتمالات مطرح درباره آن را مانند احتمالات مطرح درباره الفاظ ملغی می‌دانند. درباره یکی از افعال پیامبر آمده است: «أن الرواية ليست من مجرد نقل الفعل، بل هي إخبار عن طريقة النبي المستمرة في فصله بين الناس، و من المعلوم أن له ظهوراً كظهور الأقوال.»<sup>۱۱۱</sup> «الغبارت» له ظهور كظهور الأقوال» اشاره به این امر دارد که فعل پیامبر در اینجا، مانند اقوال ظهور دارد و لذا وجود احتمال در آن سبب اجمال نمی‌شود، بلکه هرگونه احتمالی درباره آن از نوع احتمال خلاف ظاهر است و در نظر عقلای عالم ملغی است.

بنابراین، مجرای ترک استفصال احادیثی است که اولاً، بیانگر قول معصوم باشد و ثانیاً، مسبوق به سؤال راوی باشد. ولی مجرای حکایات الأحوال احادیثی است که اولاً، بیانگر افعال معصومان باشد و ثانیاً، مسبوق به سؤال راوی نباشد. ثمره ترک استفصال، عمومیت حکم است ولی ثمره حکایات الأحوال، اجمال فعل و سقوط حدیث از قابلیت استدلال است.

#### ۹.۲. رابطه «حکایات الأحوال» با «قضیه فی واقعه»

قراین بسیاری در کتب فقهی و اصولی وجود دارد که بیانگر اتحاد اصطلاح «قضیه فی واقعه» و اصطلاح «حکایات الأحوال» است. نراقی آورده است: «تری الأصولیین و الفقهاء يقولون: إنَّ حکایات الأحوال تلبس الألفاظ الواقعة فيها ثوب الإجمال... فيقولون: إنه قضية في واقعة.»<sup>۱۱۲</sup> «أولاً معتقد است اصولیان درباره احادیثی که بیانگر حکایات الأحوال است، می‌گویند: «انه قضیه فی واقعه.» وی در جای دیگری نوشته است: «اقول: غرضهم من قولهم: إنه قضية في واقعة... وإنَّ حکایة الحال واردة مورد الإجمال، أنها من حيث هي كذلك.»<sup>۱۱۳</sup> «أشیتانی درباره یکی از قضاوت‌های پیامبر آورده است: «إنَّ الرواية من مقولة حکایات الأحوال و من المعلوم أنه إذا تطرَّق إليها الإجمال كساها ثوب الإجمال و سقطت عن قابلية الإستدلال. و بعبارة أخرى: قضاء النبي (ص) في واقعة على النحو المذكور قضية في واقعة.»<sup>۱۱۴</sup> عبارت او بیانگر این مطلب است که «قضیه فی واقعه» بیان دیگری از همان اصطلاح حکایات الأحوال است. صاحب الکرامه نوشته است: «قيل... أنهما قضية في واقعة... وفيه: أن الصحيح تضمن

۱۱۱. آشیتانی، کتاب القضاء، ۹۱۵/۲.

۱۱۲. نراقی، عوائد الأيام، ۷۵۹.

۱۱۳. نراقی، عوائد الأيام، ۷۶۲.

۱۱۴. آشیتانی، کتاب القضاء، ۹۱۵/۲.

السؤال، و یبعد أن يكون ما اشتمل عليه من قضايا الأعيان.»<sup>۱۱۵</sup> حائری یزدی درباره حدیثی که شیخ انصاری آن را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده و در مستمسک از «قضايا الأحوال» دانسته شده، نوشته است: «لا يبقى وقع لما في المستمسك من الخدشة فيه بقوله: «لأنه من قضايا الأحوال»، وكأنه تبع الشيخ الأنصاري في ذلك.»<sup>۱۱۶</sup> لهمین طور مجاهد در ردّ حدیثی که حمل بر «قضیه فی واقعه» شده، نوشته است: «لأنه قضية في واقعة وقد تقرر ان قضايا الأحوال لا عموم لها.»<sup>۱۱۷</sup> شلبیه همین عبارت را شهید آورده است.<sup>۱۱۸</sup> برخی هم این دو اصطلاح را به هم عطف کرده، به طوری که گویا هر دو معنای واحدی دارد. لاری نوشته: «قضیه فی واقعه، و من قبیل قضايا الأحوال.»<sup>۱۱۹</sup>

در غالب مواردی که اصطلاح «حکایات الأحوال» به کار رفته، به ثمره آن، که سقوط حدیث از استدلال است، نیز اشاره شده و این ثمره، همان ثمره و نتیجه‌ای است که علما برای «قضیه فی واقعه» بیان کرده‌اند. آشتیانی درباره حدیثی نوشته: «إن الرواية من مقولة حکایات الأحوال و من المعلوم أنه... سقطت عن قابلية الاستدلال.»<sup>۱۲۰</sup> شهید در مسالك و مجاهد در مناهل و موسوی قزوینی<sup>۱۲۱</sup> شبهه همین عبارت را آورده‌اند. شیرازی نیز در این باره نوشته: «أما الكلام في حكم حکایات الأحوال... من جهة جواز التعدّي من تلك الواقعة... فالظاهر الوفاق على عدم جواز التعدّي.»<sup>۱۲۲</sup> در کتاب ضوابط الأصول و نتایج الأفكار، ثمره اصطلاح حکایات الأحوال، عدم جواز تعدی از واقعه خاصی دانسته که در عصر معصوم رخ داده است.<sup>۱۲۳</sup>

بنابراین، این دو اصطلاح در ماهیت و مجرا و نتیجه، واحد است و تنها تفاوتی که بین این دو وجود دارد این است که اصطلاح «قضیه فی واقعه» بیشتر درباره قضاوت‌های معصومان به کار برده شده و کمتر درباره سایر افعال استعمال می‌شود. ولی اصطلاح «حکایات الأحوال» نوعاً درباره سایر افعال معصومان به

۱۱۵. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۱۷/۱۷۶.

۱۱۶. حائری، شرح العروة، ۳/۱۷۹.

۱۱۷. طباطبائی، المناهل، ۱۷۳.

۱۱۸. شهید ثانی، رسائل، ۱/۴۵۳.

۱۱۹. لاری، التعليقة على رياض المسائل، ۲۰۱.

۱۲۰. کرباسی، اشارات الأصول، ۲۸۷؛ شیرازی، تقریرات فی اصول، ۲/۲۱۹.

۱۲۱. آشتیانی، کتاب القضاء، ۲/۹۱۵.

۱۲۲. شهید ثانی، مسالك، ۱۳/۴۵۷.

۱۲۳. طباطبائی، المناهل، ۷۳۳.

۱۲۴. قزوینی، ینایح الأحكام، ۲۱۹/۱: ۷۴۹/۲.

۱۲۵. شیرازی، تقریرات فی اصول، ۲/۲۳۰.

۱۲۶. قزوینی، ضوابط الأصول، ۲۰۰؛ قزوینی، نتائج الأفكار، ۸۴.

کار می‌رود و گاهی هم درباره قضاوت‌های معصومان استعمال شده است.<sup>۱۲۷</sup> رشتی در خصوص یکی از قضاوت‌های حضرت علی (ع) نوشته است: «لا یصلح للاستدلال لآنه من حکایات الأحوال».<sup>۱۲۸</sup>

## ۱۰. اشتباهات واقع شده در «قضیه فی واقعه»

### ۱۰.۱. خلط در کاربرد «قضیه فی واقعه»

برخی از متأخران روایاتی را که بیانگر حکم شرعی بوده و قابلیت اثبات حکم شرعی دارد را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده‌اند. حال آنکه، چنین احادیثی قابلیت حمل بر این اصطلاح را ندارد.

أ. روایتی از محمد بن مسلم نقل شده است که در آن شخصی از امام درباره کیفیت قسم خوردن اخرس (لال) در جایی که علیه او ادعای دینی شود، سؤال می‌کند. امام در پاسخ، یکی از قضاوت‌های علی (ع) در این مورد را حکایت می‌کند. علامه حلی،<sup>۱۲۹</sup> صاحب مفتاح الکرامه و<sup>۱۳۰</sup> صاحب ریاض این روایت را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده‌اند.

حال آنکه، امام قضاوت حضرت علی (ع) را در پاسخ به سؤال راوی نقل کرده و قبلاً گذشت که چنین روایاتی مجرای «قضیه فی واقعه» نیست. این حدیث، محل نزاع قاعده «العبرة» است و نزاعی که درباره آن معنا دارد این است که آیا قضاوت حضرت علی مختص مورد خودش (یعنی هر جا که علیه اخرس ادعای دین شود) است یا اینکه این حکم عمومیت دارد و شامل هرگونه ادعایی علیه اخرس می‌شود. از این رو، نراقی در مستند الشیعه<sup>۱۳۱</sup> و میرزای آشتیانی در بحر الفوائد به کلام این بزرگان خرده می‌گیرند و مسبوق بودن روایت به سؤال راوی را شاهد واضحی بر عدم اختصاص روایت به واقعه خاص دانسته‌اند.

ب. در کتاب تهذیب الاحکام، روایتی از امام کاظم نقل شده است که در آن راوی از حرمت دائمی زنی که در عده با مردی ازدواج کرده است، سؤال می‌کند و حضرت می‌فرماید: اگر از روی جهل بوده است، اشکالی ندارد و شخص معذور است.<sup>۱۳۳</sup>

سبزواری این روایت را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده است؛ چراکه حدیث جهل به حکم را عذر به حساب آورده و حال آنکه جهل، عذر شرعی محسوب نمی‌شود. از نظر او جهل به حکم در این حدیث،

۱۲۷. کرباسی، اشارات الأصول، ۲۸۷.

۱۲۸. رشتی، کتاب القضاء، ۱۹۱/۲.

۱۲۹. علامه حلی، تحریر الأحکام، ۱۶۶/۵.

۱۳۰. حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۱۰۳/۱۰.

۱۳۱. طباطبائی، ریاض المسائل، ۹۰/۱۵.

۱۳۲. نراقی، مستند الشیعه، ۴۸۲/۱۷.

۱۳۳. طوسی، تهذیب، ۳۰۶/۷.

مانند جهل به حکم در مسئله جهر و اخفات و قصر و اتمام، از موارد خاصی است که خلاف قاعده است. او معتقد است هم اصولیان و هم اخباریان معترف‌اند که این حدیث «قضیه فی واقعه» است.<sup>۱۳۴</sup> حال آنکه، در این روایت، سؤال و جواب‌هایی بین راوی و امام رد و بدل شده است و چنین روایاتی ظهور در بیان حکم شرعی دارد و حمل آن بر «قضیه فی واقعه» خلاف ظاهر آن است. علاوه بر اینکه، این روایت اصلاً حکایت فعل نیست؛ بلکه قول معصوم است و قول معصوم حمل بر «قضیه فی واقعه» نمی‌شود. باتوجه به اینکه مورد سؤال راوی در این حدیث، خاص است و از طرفی حکم مذکور در روایت، خلاف قواعد شرعی است؛ لذا به نظر می‌رسد که در خصوص این حدیث باید گفت: مورد، مخصص است.

ج. از امام در خصوص مردی که نذر کرده پیاده به حج برود، سؤال می‌شود. حضرت در پاسخ، جریان را از رسول اکرم نقل می‌کند که در آن پیامبر به زنی که نذر حج پیاده کرده بود، امر کردند سوار بر مرکب شود.<sup>۱۳۵</sup> یزیدی این روایت را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده است.<sup>۱۳۶</sup> حال آنکه، امام فعل پیامبر را برای استدلال بر حکم شرعی، آن هم در مقام پاسخ به سؤال راوی بیان کرده و چنین روایتی نمی‌تواند مجرای «قضیه فی واقعه» باشد. لذا فیاض بر کلام صاحب عروه ایراد می‌گیرد و می‌نویسد: «فیه ان حمل الصحیحة علی أنها وردت فی قضیة شخصیة، خلاف الظاهر جدا... لأن الإستهلال بقول رسول الله انما هو لبيان ذلك.»<sup>۱۳۷</sup> وی بر این باور است که امام، فعل پیامبر و گفتار وی را به دلیل استشهاد بیان کرده است. بنابراین، امام در مقام بیان حکم شرعی است، نه در مقام بیان حکمی خاص در واقعه واحده‌ای که در زمان رسول خدا اتفاق افتاده، به طوری که قابل تعدی به غیر از آن واقعه نباشد. اینکه پیامبر امر به سوار شدن کرده، به ظاهر خلاف قواعد شرعی است؛ چراکه وفای به نذر واجب است. اما همان‌گونه که بیان شد مخالفت با قواعد، به تنهایی برای حمل حدیث بر «قضیه فی واقعه» کافی نیست. این حدیث، مسبوق به سؤال راوی است و لذا ظهور در بیان حکم شرعی دارد. از این رو، اصطلاح «قضیه فی واقعه» درباره آن کاربرد ندارد و مخالفت با قواعد هم تنها سبب می‌شود تا حدیث حمل بر قدر متیقن و مورد سؤال راوی یعنی عدم وجوب وفای به نذر شود و اختصاص به نذر زنان و پیاده روی حج پیدا کند.

د. برخی، روایات مسبوق به سؤال را به چند قسم تقسیم کرده و بعضی از این اقسام را مجرای «قضیه فی واقعه» دانسته‌اند.<sup>۱۳۸</sup> این در حالی است که روایت مسبوق به سؤال راوی به هیچ وجه نمی‌تواند مجرای

۱۳۴. سبزواری، تهذیب الأصول، ۱۷۱/۲.

۱۳۵. طوسی، الاستبصار، ۱۵۰/۲.

۱۳۶. طباطبائی یزدی، العروة، ۴۹۸/۲.

۱۳۷. فیاض، تعالیک مبسوطة علی العروة، ۳۰۹/۸.

۱۳۸. گرجی، قضیه فی واقعه، ۵/۲۷.

«قضیه فی واقعه» باشد.

## ۲.۱۰. خلط در ثمره و نتیجه حمل حدیث بر «قضیه فی واقعه»

نائینی معتقد است حمل حدیث بر «قضیه فی واقعه» سبب سقوط حدیث از قابلیت استدلال نمی‌شود، بلکه سبب تخصیص حکم به مورد حدیث می‌شود. وی ادله شرعی را دو قسم دانسته است. قسمی، به صورت قضایای حقیقیه که بیانگر کلیات و کبریات است و قسمی، به صورت قضایای خارجی که بیانگر احکام خاص است. سپس برای قسم دوم مثال می‌آورد و می‌نویسد: «کما إذا سئل المعصوم (ع) عن فعل شيء أو ترك شيء فأجاب (ع) بالبأس أو عدم البأس، فإنّ هذا لا يكون على نحو الكبرى الكلية، بل قضية خاصة وردت في مورد خاص، و من هنا يعبر عنها في كلمات الفقهاء بأنها قضية في واقعه.»<sup>۱۳۹</sup> از نظر او احادیثی که بیانگر احکام خاص و مبتنی به سؤال کنندگان است، مصداق «قضیه فی واقعه» است و این را به اصحاب نسبت داده که البته حقیقت ندارد. طبق این نظریه، درباره احادیثی که حمل بر «قضیه فی واقعه» می‌شود می‌توان گفت که: «مورد، مخصص است.» حال آنکه، اصطلاح «مورد، مخصص است»، در مقابل قاعده «العبرة» به کار برده می‌شود و ربطی به «قضیه فی واقعه» ندارد.

صاحب ریاض ثمره این اصطلاح را حمل حدیث بر قدر متیقن آن دانسته و نگاشته است: «لأنها قضية في واقعه، فيجب الأخذ بالمتيقن منها.»<sup>۱۴۰</sup> کاشف الغطاء نیز گفته است: «أنه قضية في واقعه و يجب الأخذ بالمتيقن فيها.»<sup>۱۴۱</sup> این دو معتقدند: احادیثی که مجرای این اصطلاح است، از دایره اجتهاد خارج نمی‌شود؛ بلکه واجب است به قدر متیقن آن اخذ شود. در این میان، میرزای قمی برای این اصطلاح تفسیری آورده که در هیچ کتاب دیگری یافت نمی‌شود. وی می‌نگارد: «و ما يقال: (إن الرواية قضية في واقعه خاصة) لا توجب تخصيص الجواب، بل هو قرينة على أنه لا اختصاص له بالواقعة الخاصة.»<sup>۱۴۲</sup>

به نظر می‌رسد وجود تعبیراتی، مانند «قضیه فی واقعه لا عموم له»،<sup>۱۴۳</sup> «لأنها قضية في واقعه مخصوصة فلا عموم لها»<sup>۱۴۴</sup> شایب شده تا برخی گمان کنند ثمره این اصطلاح، نفی عمومیت حدیث است، نه سقوط حدیث از دایره اجتهاد و استدلال. عامل اصلی چنین تصویری، خلط بین مورد خاص در قاعده «العبرة» و بین موضوع جزئی در «قضیه فی واقعه» است. به عبارت دیگر، بین قصر حکم بر واقعه جزئی و بین

۱۳۹. نائینی، کتاب الصلاة، ۲۲۰/۱.

۱۴۰. طباطبائی، ریاض المسائل، ۱۴۰/۶.

۱۴۱. آل کاشف الغطاء، انوار الفقاهة، ۷۵.

۱۴۲. قمی، رسائل، ۶۵۷/۲.

۱۴۳. ابن فهد حلی، المقتصر، ۴۴۵.

۱۴۴. محقق حلی، الرسائل التسع، ۱۴۷.

تخصیص حکم بر مورد خاص، خلط شده است. مقصود از قصر حکم بر واقعه جزئی در محل بحث این است که حکم مذکور در روایت، مختص واقعه واحد است و تنها منطبق بر عین واقعه است و قابلیت انطباق بر هیچ واقعه دیگری ندارد. برخلاف حکمی که به مورد حدیث تخصیص خورده است که قابلیت انطباق و تعدی از واقعه جزئی را دارد، اگرچه تعدی باید در محدوده سبب و مورد خاص خودش باشد. در اصطلاح «قضیه فی واقعه»، سخن از کلی و خاص بودن حکم نیست؛ بلکه سخن از تعدی حکم از واقعه عصر معصوم یا قصر حکم بر واقعه است.

برخی عبارات صاحب‌جواهر، مانند: «أنه قضية فی واقعه، فلا يستدل به على الكلية»، «أنه قضية فی واقعه لا عموم فيها»، «ظهور در همین خلط دارد. وی درباره حدیثی، نوشته است: «و کون الخبر قضية فی واقعه لا ینافی فهمهم التعدية منه.»<sup>۱۴۷</sup> حال آنکه قبلاً بیان شد که ثمره حمل حدیث بر این اصطلاح، خروج حدیث از قابلیت استدلال است و لذا با تعدی حکم از مورد حدیث یا تعدی حکم از واقعه عصر معصوم، در تعارض است.

خلط بین مصادیق «قضیه فی واقعه» با مصادیق قاعده «العبرة» در عبارات متأخران سبب شده تا برخی گمان کنند بین معنای لغوی و اصطلاحی «قضیه فی واقعه» تفاوت وجود دارد و تصور کرده‌اند که فقیهان، این اصطلاح را گاه در معنای لغوی و گاه در معنای اصطلاحی به کار برده‌اند.<sup>۱۴۸</sup>

## ۱۱. گمان پرکاربرد بودن اصطلاح «قضیه فی واقعه»

صاحب‌جواهر در بیش از چهل مسئله این اصطلاح را مطرح کرده است. وی نوعاً احادیث مخالف قواعد شرعی را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده است. او در جواب نجم‌الدین حلی که حدیثی را حمل بر «قضیه فی واقعه» کرده بود، می‌نگارد: «و ما فی المعتبر من... أنه قضية فی واقعه... مدفوع.... لا یقبح کونه فی واقعه خاصة اذ بناء جُلّ الأحكام على مثل ذلك»؛ یعنی اینکه این روایت در واقعه خاصی صادر شده و حمل بر «قضیه فی واقعه» می‌شود، ضرری به عمومیت حکم نمی‌رساند؛ چراکه اکثر احکام شرعی به همین شکل است، یعنی احادیث مربوط به آن ناظر به واقعه خاص است. اردبیلی تعداد احادیثی که

۱۴۵. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۶۵/۳۹.

۱۴۶. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۴/۴۰ و ۴۶۵/۴۱ و ۳۴۰/۴۲ و ۳۶۰/۴۳.

۱۴۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۸۹/۴۳.

۱۴۸. گرجی، قضیه فی واقعه، ۵/۲۷.

۱۴۹. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۷/۴ و ۸.

حمل بر «قضية فی واقعة» می‌شود را زیاد دانسته و نوشته است: «و أمثالها كثيرة». برخی نیز معتقد شده‌اند که این اصطلاح در اکثر ابواب فقهی به کار گرفته شده است.<sup>۱۵۱</sup>

اما طبق استقرایی که صورت گرفته، این اصطلاح نزد متقدمان و بلکه بسیاری از متأخران، تنها ناظر به احادیث انگشت‌شماری است که مخالف اصول و قواعد شرعی بوده و فقیه از حمل آن مأیوس شده باشد؛ لذا بحرانی به کسانی که اکثر احادیث متضمن قضاوت‌های معصومان را حمل بر «قضية فی واقعة» کرده‌اند، خرده گرفته و می‌نویسد: «هذا كلام ساقط الإعتبار لأن قضاءه عليه السلام من أحکم الأحکام». شیخ انصاری نیز به حمل برخی از احادیث بر «قضية فی واقعة» خرده گرفته و معتقد است: اکثر احادیث بیانگر افعال و قضاوت‌های معصومان، در مقام بیان حکم شرعی صادر شده و همین امر سبب شده است تا اصحاب در بسیاری از موارد به این قضایا استدلال کنند.<sup>۱۵۲</sup> با توجه به اینکه اکثر روایات ما سبب صدورشان خاص است، می‌توان نتیجه گرفت که علت کثیرالاستعمال دانستن این اصطلاح نیز خلط بین مورد خاص در قاعدة «العبرة» و موضوع جزئی در «قضية فی واقعة» است.

بررسی چند نمونه: أ. در حدیثی آمده که حضرت علی درباره چهار نفری که هرکدام هنگام افتادن در محل نگهداری شیر درنده، دیگری را نیز گرفته و با خود به پایین کشیده، این‌گونه حکم کرده است: اقوام نفر اول باید یک‌سوم دیه نفر دوم را بپردازد و اقوام نفر دوم باید دوسوم دیه نفر سوم را بپردازد و اقوام نفر سوم باید دیه کامل نفر چهارم را بپردازند.<sup>۱۵۳</sup> این روایت، متضمن حکایت فعل است و واقعه‌ای که حضرت در آن، چنین قضاوتی کرده است برای ما مجهول‌العنوان است و حکم نیز خلاف قواعد شرعی است؛ چراکه نفر اول در قتل نفر دوم استقلال داشته؛ لذا عاقله باید دیه کامل نفر دوم را بپردازد و نفر دوم نیز در قتل نفر سوم استقلال داشته و لذا باید دیه کامل نفر سوم پرداخت شود و همین‌طور، نفر سوم که در قتل نفر چهارم استقلال داشته است. حلی درباره این حدیث نوشته است: «مشهورة لكنها حکم فی واقعة». <sup>۱۵۴</sup> شمس الدین حلی در معالم الدین نیز این حدیث را حمل بر «قضية فی واقعة» کرده است.

ب. حکیم، تمام احادیث معراج را از قبیل حکایات الأحوال می‌داند و آن را غیرقابل استناد می‌داند. وی

۱۵۰. مقدس اردبیلی، الرسالة، ۲۴؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۵۶/۱۴.

۱۵۱. گرجی، قضية فی واقعة، ۵/۲۷.

۱۵۲. آل‌عصفور، الأنوار، ۳۵۱/۱۳.

۱۵۳. انصاری، کتاب الخمس، ۱۴۱.

۱۵۴. کلینی، الکافی، ۲۸۶/۷.

۱۵۵. محقق حلی، شرایع الإسلام، ۲۴۲/۴.

۱۵۶. ابن‌شہید ثانی، معالم الدین، ۵۸۱/۲.

درباره یکی از احادیث معراج نگاشته است: «أنه من قضايا الأحوال... كسائر أحاديث المعراج».<sup>۱۵۷</sup>

د. اگر این اصطلاح را در آیات قرآن نیز جاری بدانیم، می‌توان آیاتی که سرنوشت امت‌های سابق را حکایت می‌کند را به‌عنوان نمونه آورد، مانند آیه «لَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»؛<sup>۱۵۸</sup> آیه، فعل یوسف (ع) و کارگزارانش را حکایت می‌کند. غرض حضرت یوسف نیز معلوم نیست و لذا قابلیت استدلال و استناد برای استنباط حکم شرعی را نخواهد داشت و می‌توان گفت: «انه قضیه فی واقعه».

آنچه از نمونه‌های ذکرشده و عبارات متقدمان و سخنان بسیاری از بزرگان متأخر مشهود است این است که اصطلاح «قضیه فی واقعه» کاربرد زیادی ندارد و تنها درباره احادیث مخالف قواعدی که فقیه در خصوص آن به بن‌بست رسیده و از حمل آن مأیوس شده است به کار گرفته می‌شود و نتیجه حمل حدیث بر این اصطلاح نیز حمل حدیث بر مورد سؤال راوی و امثال آن نیست، بلکه ثمره آن خروج حدیث از قابلیت استدلال و استناد است. مصادیق این اصطلاح نیز تنها احادیثی است که غرض معصوم از صدور آن احرار نشود.

### نتیجه‌گیری

«قضیه فی واقعه»؛ یعنی قضاوت معصوم، قضاوتی جزئی و منحصر به فرد درباره واقعه‌ای خاص و منحصر به فرد است که با ملاحظه تمام زوایای واقعه، اعم از ظروف و ملابسات و اقتضائات صادر شده است و تنها معصوم از اسرار آن آگاه است.

اصطلاح «قضیه فی واقعه» درباره مطلق فعل معصوم کاربرد دارد؛ اعم از قضاوت یا سایر افعال، بلکه قضاوت و فصل‌الخصومة بین مردم نیز به دلیل اینکه از مقوله فعل است، مجرای «قضیه فی واقعه» است.

تنها، احادیثی که در آن فعل معصوم توسط راوی حکایت شده است می‌تواند حمل بر «قضیه فی واقعه» شود. اما احادیثی که حکایت فعل در آن توسط معصوم بعدی صورت گرفته است را نمی‌توان حمل بر «قضیه فی واقعه» کرد؛ چه ابتدا به ساکن و چه در جواب سؤال راوی صادر شده باشد.

مواردی که فعل معصوم در جواب سؤال راوی صادر شده یا فعل در مقام استشهاد و استدلال صادر شده است نمی‌تواند مجرای «قضیه فی واقعه» باشد یا هدف امام از فعل یا حکایت فعل، تشریع و تبیین حکم شرعی برای اصحاب بوده است.

اشاره راوی به استمرار فعل توسط معصوم، از جمله قراینی است که دلالت دارد بر اینکه فعل یا حکایت

۱۵۷. حکیم، مستمسک، ۳۶۰/۲.

۱۵۸. یوسف: ۷۲.

فعل در مقام تشریح و تبیین حکم شرعی صادر شده است و لذا اصطلاح «قضیه فی واقعه» در خصوص آن کارایی نخواهد داشت.

مخالفت با قواعد و اصول شرعی و مجهول بودن وجه صدور فعل، از جمله مقومات «قضیه فی واقعه» است و حدیثی که حمل بر «قضیه فی واقعه» می شود از قابلیت استناد و استدلال ساقط می شود و فقیه حق ندارد در هیچ مسئله ای به آن استناد کند، حتی در جایی که عین واقعه قبلی تکرار شده است. مقصود از «حکایه الحال» در قاعده (ترک استفعال)، واقعه ای است که راوی درباره آن از معصوم سؤال کرده است، ولی مقصود از «حکایات الأحوال» در اصطلاح (حکایات الأحوال اذا تطرق اليها الاحتمال کسأها ثوب الإجمال)، فعل معصوم است که توسط راوی یا معصوم دیگری نقل شده است. مجرای اصطلاح «ترک استفعال» احادیثی است که اولاً، بیانگر قول معصوم باشد و ثانیاً، مسبوق به سؤال راوی باشد. ولی کاربرد حکایات الأحوال بیشتر در احادیثی است که اولاً، بیانگر افعال معصومان باشد و ثانیاً، مسبوق به سؤال راوی نباشد. نتیجه ترک استفعال، عمومیت حکم است، ولی نتیجه حکایات الأحوال، اجمال فعل و سقوط حدیث از قابلیت استدلال.

اصطلاح «حکایات الأحوال» در ماهیت و کاربرد و نتیجه، با اصطلاح «قضیه فی واقعه»، واحد است و تنها تفاوتی که بین این دو وجود دارد این است که اصطلاح «قضیه فی واقعه» بیشتر درباره قضاوت های معصومان به کار برده می شود و کمتر در خصوص سایر افعال استعمال می شود. ولی اصطلاح «حکایات الأحوال» نوعاً در خصوص سایر افعال معصومان به کار می رود و گاهی هم درباره قضاوت های معصومان استعمال شده است.

## منابع

قرآن کریم

- آبی، حسن بن ابی طالب. کشف الرموز. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر. رساله فی القواعد الفقهیه. تهران: اطلاعات. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر. کتاب القضاء. قم: زهیر. چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- آل کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. انوار الفقاهة: کتاب الحج. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- آل عصفور، حسین بن محمد. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. قم: مجمع البحوث العلمیه. چاپ اول، بی تا.
- آملی، محمد تقی. مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: مؤلف. چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
- ابن ادریس، محمد بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسه امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۲۴ق.  
ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. المقتصر فی شرح المختصر. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.  
ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. المذهب البارِع فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.

اراکي، محمد علی. کتاب البيع. قم: مؤسسه در راه حق. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.  
اصفهانی، محمد تقی. تبصرة الفقهاء. قم: مجمع الذخائر الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۲۷ق.  
امامی خوانساری، محمد. تسدید القواعد. تهران: محمد قوانینی. چاپ اول، ۱۳۵۲ق.  
انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب الخمس. قم: کنگره. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.  
بحرانی، یوسف بن احمد. حدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۵ق.  
بهبهانی، محمود بن محمد. رسالة فی الغناء. قم: مرصاد. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.  
بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. حاشية الوافی. قم: مؤسسه وحید بهبهانی. چاپ اول، ۱۴۲۶ق.  
حائری، مرتضی. شرح العروة الوثقی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۶ق.  
حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل البيت. چاپ اول، ۱۴۰۹ق.  
حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.  
حکیم، محسن. نهج الفقاهة. قم: ۲۲ بهمن. چاپ اول، بی تا.  
حلّی، محمد بن حسن. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۳۸۷ق.  
خوانساری، احمد. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.  
خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة. بی جا: بی نا. بی تا.  
رحیمی، حبیب الله؛ طرف، فاطمه. «تبیین اصطلاح فقهی قضیه فی واقعه از منظر قضایای منطقی»، مطالعات فقه اسلامی. س ۱۳۹۹، ش ۴۲، ۱۶۹ تا ۱۸۹. (doi: fvh.2021.7234.1151/10.22034)

رشتی، حبیب الله. کتاب القضاء. قم: دار القرآن الکریم. چاپ اول، ۱۴۰۱ق.  
سبزواری، عبدالأعلى. تهذیب الأصول. قم: المنار. چاپ دوم، بی تا.  
شهید اول، محمد بن مکی. الدروس الشرعية فی فقه الإمامية. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.  
شهید اول، محمد بن مکی. القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربية. قم: کتاب فروشی مفید. چاپ اول، بی تا.  
شهید اول، محمد بن مکی. ذکر الشیعة. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۱۹ق.  
شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية. قم: کتاب فروشی داوری. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

- شهید ثانی، زین الدین بن علی. تمهید القواعد الأصولية و العربية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. حاشیه الإرشاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. حاشیه المختصر النافع. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. رسائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالك الأفهام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- شیرازی، محمدحسن. تقریرات فی اصول الفقه. قم: اللجنة العلمية للمؤتمر. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر. جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
- صدر، رضا. الإجتهد و التقليد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- صدر، محمدباقر. دروس فی علم الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ هشتم، ۱۴۳۰ق.
- صیمری، مفلح بن حسن. غایة المرام. بیروت: دار الهادی. چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- طباطبایی حکیم، محمدسعید. التنقیح. بیروت: مؤسسة الحکمة الثقافة الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
- طباطبایی حکیم، محمدسعید. مصباح المنهاج: کتاب الطهارة. قم: المنار. چاپ اول، بی تا.
- طباطبایی یزدی، محمدکاظم. العروة الوثقی. بیروت: اعلمی. چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- طباطبایی یزدی، محمدکاظم. حاشیه مکاسب. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- طباطبایی، علی بن محمد. ریاض المسائل. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، علی بن محمد. الشرح الصغير فی شرح مختصر النافع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- طباطبایی، محمد بن علی. المناهل. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، بی تا.
- طباطبایی، محمد بن علی. مفاتیح الأصول. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۲۹۶ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. المؤتلف من المختلف. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الإستبصار. تهران: دار الكتب الإسلامية. چاپ اول، ۱۳۹۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. المبسوط فی فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية. چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. النهاية. بیروت: دار الكتاب العربی. چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الكتب الإسلامية. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- عاملی، محمد بن حسن بن زین الدین. استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

- علامه حلی، جعفر بن حسن. تحریر الأحكام الشرعية. قم: مؤسسة امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسيلة: القضاء و الشهادات. قم: مؤلف. چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. التنقیح الرائع فی شرح مختصر النافع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. نضد القواعد الفقهية. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- فراهیدی، خلیل. کتاب العین. قم: هجرت. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- فیاض، محمد اسحاق. تعالیق مبسوطه علی العروة. قم: محلاتی. چاپ اول، بی تا.
- فیض کاشانی، ملا محسن. نقد الأصول الفقهية. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد. چاپ اول، ۱۳۸۰.
- قزوینی، ابراهیم بن محمد باقر. ضوابط الأصول. قم: مؤلف. چاپ اول، ۱۳۷۱ق.
- قزوینی، ابراهیم بن محمد باقر. نتائج الأفكار. بمبئی: مؤلف. چاپ اول، ۱۲۵۸ق.
- قزوینی، ابراهیم بن محمد باقر. ینایع الأحكام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- قمی، ابوالقاسم. رسائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان. چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
- قمی، ابوالقاسم. قوانین الأصول. تهران: مکتبه العلمیة الإسلامیة. چاپ دوم، ۱۳۷۸ق.
- کرباسی، محمد ابراهیم بن محمد حسن. اشارات الأصول. بی جا: مؤلف. چاپ اول، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا. النور الساطع فی الفقه النافع. نجف: الآداب. چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- گرجی، علی. قضیه فی واقعه. قم: مجله دفتر تبلیغات اسلامی. س ۱۳۸۰، ش ۲۷-۲۸، ۱۸۸ تا ۲۴۰.
- گلپایگانی، محمد رضا. الدر المنضود فی احکام الحدود. قم: دار القرآن الکریم. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- لاری، عبدالحسین. التعليقة علی ریاض المسائل. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- مامقانی، عبدالله. نهاية المقال. قم: مجمع الذخائر الإسلامیة. چاپ اول، ۱۳۵۰ق.
- مامقانی، عبدالله. حاشیة علی رسالة فی التقیة. قم: مجمع الذخائر الإسلامیة. چاپ اول، ۱۳۵۰ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. المختصر النافع فی فقه الامامیة. قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة. چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. نکت النهایة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. الرسائل التسع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- محقق داماد، محمد. کتاب الصلاة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس. بیروت: دار الفکر. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

- مرعشی، شهاب‌الدین. القصاص علی ضوء القرآن و السنة. قم: کتابخانه مرعشی. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: دار التفسیر. چاپ پنجم، ۱۳۸۱.
- معرفت، محمدهادی. تعلیق و تحقیق عن امهات مسائل القضاء. قم: چاپخانه مهر. چاپ اول، بی تا.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. الرسالة الأولى فی الخراج. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- نائینی، محمدحسین. کتاب الصلاة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- نجف‌آبادی، حسین. دراسات فی مکاسب المحرمة. قم: تفکر. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. عوائد الايام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۳۷۵.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. مستند الشيعة. قم: آل البيت. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر. انیس المجتهدین فی علم الأصول. قم: بوستان کتاب. چاپ اول، ۱۳۸۸ق.
- نوری، حسین. مستدرک الوسائل. بیروت: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- همدانی، رضا. مصباح الفقیه. قم: مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

#### Transliterated Bibliography

- Abi, Hasan ibn Abi Ṭālib. *Kashf al-Rumūz*. Qum: Mu'assisa al-Nashr al-Islāmi. Chāp-i Sivum, 1996/1417.
- Āl Kāshif al-Ghiṭā', Hasan ibn Ja'far. *Anwār al-Faqāhah: Kitāb al-Hajj*. Najaf: Mu'assisa Kāshif al-Ghiṭā'. Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Āl 'Uṣfūr, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Anwār al-Lawāmi' fī Sharḥ Maḥāṭiṭ Sharā'i'*. Qum: Majma' Buḥūth al-'Ilmiyya. Chāp-i Awwal, s.d.
- 'Allāmah Ḥilli, Hasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhhab*. Mashhad: Majma' Buḥūth al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1992/1412.
- 'Allāmah Ḥilli, Hasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā'*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1994/1414.
- 'Allāmah Ḥilli, Ja'far ibn Hasan. *Tahrīr al-Aḥkām al-Shar'iyyah*. Qum: Mu'assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- 'Āmulī, Muḥammad ibn Hasan ibn Zayn al-Dīn. *Istiqṣā' al-I'tibār fī Sharḥ al-Istibṣār*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- 'Āmulī, Muḥammad Taqī. *Miṣbāḥ al-Hudā fī Sharḥ-i al-'Urwa al-Wuthqā*. Tehran: Mu'allif. Chāp-i Awwal, 1961/1380.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Khums*. Qum: Kungirah. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Arāki, Muḥammad ‘Alī. *Kitāb-i al-Bay‘*. Qum: Mū’assisah-yi dar Rāh Ḥaqq, Chāp-i Awwal. 1995/1415.

Āshtiyānī, Muḥammad Hasan ibn Ja‘far. *Kitāb al-Qaḍā’*. Qum: Zuhayr. Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Āshtiyānī, Muḥammad Hasan ibn Ja‘far. *Risālah fi al-Qawā’id al-Fiqhiyah*. Tehran: Iṭilā‘āt. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Bahbahānī, Maḥmūd ibn Muḥammad. *Risālah fi Ghinā’*. Qum: Mirṣād. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Hāshiyah al-Wāfi*. Qum: Mū’assisa Wahīd Bahbahānī. Chāp-i Awwal, 2005/1426.

Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Ḥadā’iq al-Nāḍira fi Ahkām al-’Itra Ṭāhira*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Faḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *al-Tanqīh al-Rā’i fi Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfi’*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Faḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *Naqd al-Qawā’id al-Fiqhiyah*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Farāhidī, Khalīl. al-‘Ayn. Qum: Hijrat. Chāp-i Duwūm, 1990/1410.

Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. *Ta’āliq Mabsūṭa ‘alā al-’Urwa*. Qum: Maḥalāti. Chāp-i Awwal, S.d

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣil al-Shari‘a fi Sharḥ Ṭahṛir al-Wasīla: al-Qaḍā’ wa al-Shahādāt*. Qum: Mu’allif. Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Fiyḍ Kāshānī, Muḥsin. *Naqd al-Uṣūl al-Fiqhiyah*. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. Chāp-i Awwal, 2002/1380.

Gulpāyḡānī, Muḥammad Riḍā. *al-Durr al-Manḡūd fi Ahkām al-Ḥudūd*. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Gurji, ‘Alī. *Qaḍiyya fi Wāqa’a*. Qum: Majalih-yi Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. no. 27-28, 2002/1380, 188-240.

Ḥā’irī, Murtaḍā. *Sharḥ-i al-’Urwa al-Wuthqā*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal. 2005/1426.

Ḥakīm, Muḥsin. *Mustamsak al-’Urwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ḥakīm, Muḥsin. *Nahj al-Faqāha*. Qum: 22 Bahman, Chāp-i Awwal, s.d.

Hamadānī, Rizā. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qum: Mū’assisa Ja‘fariyya li-lḥyā’ al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1996/1416.

Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Idāḥ Fawā’id fi Sharḥ Mushkilāt al-Qawā’id*. Qum: Ismā‘iliyān. 1967/1387.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shi‘a*. Qum: Āl al-Bayt. Chāp-i Awwal. 1989/1409.

Ḥusaynī ‘Āmulī, Muḥammad Jawād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah fi Sharḥ Qawā’id ‘Allāma*. Qum: Mū’assisa al-

Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvum, 1998/1419.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muḥadḥḍhab al-Bārī‘ fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi‘*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muḥṭaṣar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Mashhad: Majma‘ Buḥūth al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ibn Idris, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā’ir al-Ḥawī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Ma’ālim al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidīn*. Qum: Mū’assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Awwal, 2004/1424.

Imāmī Khuwānsārī, Muḥammad. *Tasḍīd al-Qawā’id*. Tehran: Muḥammad Qawānīnī. Chāp-i Awwal, 1973/1352.

Iṣfahānī, Muḥammad Taqī. *Tabṣira al-Fuqahā*. Qum: Majm‘ al-Dhakhā’ir al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Karbāsī, Muḥammad Ibrāhīm ibn Muḥammad Ḥasan. *Ashārāt al-Uṣūl*. s.l. Mu’allif. Chāp-i Awwal, s.d.

Kāshif al-Ghiṭā’, ‘Alī ibn Muḥammad Riḍā. *al-Nūr al-Sāṭi‘ fī al-Fiḥ al-Nāfi‘*. Najaf: al-Ādāb. Chāp-i Awwal, 1962/1381.

Khū’ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah*. s.l. s.n. s.d.

Khuwānsārī, Aḥmad. *Jāmi‘ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi‘*. Qum: Ismā‘iliyān. Chāp-i Duwwum, 1985/1405.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum. 1987/1407.

Lārī, ‘Abd Ḥusayn. *al-Ta’liqā ‘alā Riyāḍ al-Masā’il*. Qum: Mū’assisa al-Ma’ārif al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Ḥāsiyah ‘alā Risālah fī al-Taḥiqā*. Qum: Majm‘ al-Dhakhā’ir al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1931/1350.

Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Nihāya al-Maqāl*. Qum: Majm‘ al-Dhakhā’ir al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1931/1350.

Mar‘ashī, Shāhāb al-Dīn. *al-Qaṣṣ ‘alā Daw’ al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Kitābkhanah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *Ta’liq wa Taḥqīq ‘an Umahāt Masā’il al-Qaḍā*. Qum: Chāpkhanah-yi Mihr. Chāp-i Awwal, s.d.

Muḥaqqiq Dāmād, Muḥammad. *Kitāb al-Ṣalāt*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1996/1416.

Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Ḥasan. *Al-Rasā’il al-Tis‘*. Qum: Kitābkhanah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Ḥasan. *Nukat al-Nihāya*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Muḥaqqiq Ḥilli. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Mukhtaṣar al-Nāfiʿ fi Fiqh al-Imāmiya*. Qum: Mūʾassisa al-Maṭbūʿat al-Dīniya. Chāp-i Shishum, 1997/1418.

Muḥaqqiq Ḥilli. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Sharāyʿ al-Islām fi Masāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ismāʿīliyyān. Chāp-i Duwwum, 1988/1408.

Muqaddas Ardabilī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Risāla al-Ulā fi al-Kharāj*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Muqaddas Ardabilī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Dār al-Tafsīr. Chāp-i Panjum, 1962/1381.

Nāʾinī, Muḥammad Ḥusayn. *Kitāb al-Ṣalāt*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Najafābādī, Ḥusayn. *Dirāsāt fi al-Makāsib al-Muḥarramah*. Qum: Tafakur. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *ʿAwāʾid al-Ayām*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1997/1375.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mustanad al-Shiʿa*. Qum: Āl al-Bayt. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Narāqī, Mahdī ibn Abīzar. *Anīs al-Mujtahidin fi ʿIlm Uṣūl*. Qum: Būstān-i Kitāb. Chāp-i Awwal, 1969/1388.

Nūrī, Ḥusayn. *Mustadrak al-Wasāʾil*. Beirut: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muḥammad Bāqir. *Ḍawābiṭ al-Uṣūl*. Qum: Muʾallif. Chāp-i Awwal, 1952/1371.

Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muḥammad Bāqir. *Natāʾij al-Afkār*. Bambaʿt: Muʾallif. Chāp-i Awwal, 1842/1258.

Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muḥammad Bāqir. *Yanābrʿ al-Aḥkām*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Qumī, Abū al-Qāsim. *Qawānīn al-Uṣūl*. Tehran: Maktaba al-ʿIlmiyya al-Islāmiyya. Chāp-i Duvvum, 1959/1378.

Qumī, Abū al-Qāsim. *Rasāʾil*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī Khurāsān. Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Qurān-i Karīm

Raḥīmī, Ḥabīb Allāh; Ṭaraf, Faṭimah. “Tabayīn Iṣṭilāḥ Fiqhī Qaḍiya fi Wāqaʿa az Manẓar Qaḍāyā-y Mantiqī”, *Muṭālīʿat Fiqh-i Islāmī*. no. 42, 2021/1399, 169-189.

Rashtī, Ḥabīb Allāh. *Kitāb al-Qaḍāʾ*. Qum: Dār Qurān al-Karīm. Chāp-i Awwal, 1981/1401.

Sabzawārī, ʿAbd al-Aʿlā. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Qum: al-Minār. Chāp-i Duwwum, s.d.

- Şadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Hashtum, 2009/1430.
- Şadr, Rizā. *al-Ijtihād wa al-Taqlid*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Şāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, Chāp-i Haftum, 1984/1404.
- Şaymarī, Muflīḥ ibn Ḥasan. *Ghāyat al-Marām*. Beirut: Dār al-Hādī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Shahid Awwal, Muḥammad ibn Makki. *al-Durūs al-Shar’iyah fi Fiqh al-Imāmiyah*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1996/1417.
- Shahid Awwal, Muḥammad ibn Makki. *al-Qawā’id wa al-Fawā’id fi al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-‘Arabīyya*. Qum: Kitābfurūshī Mufid. Chāp-i Awwal, s.d.
- Shahid Awwal, Muḥammad ibn Makki. *Dhikrā al-Shī’a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Shahid Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Rawḍa al-Bahiya fi Sharḥ al-Lum’ah al-Dimashqīyah*. Qum: Kitābfurūshī Dāwari. Chāp-i Awwal, 1990/1410.
- Shahid Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Masālik al-Afhām*. Qum: Mū’assisa al-Ma’ārif al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.
- Shahid Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Rasā’il*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 2001/1421.
- Shahid Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Hāshiya al-Irshād*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1994/1414.
- Shahid Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Hāshiya al-Mukhtaṣar al-Nāfi’*. Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Shahid Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Tamhīd al-Qawā’id al-Uṣūliya wa al-‘Arabīya*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Shirāzī, Muḥammad Ḥasan. *Taqrīrāt fi Uṣūl al-Fiqh*. Qum: al-Lajna al-‘Ilmiyya li-l-Mū’ tamar. Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *al-Mu’talaf min al-Mukhtalaf*. Mashhad: Majma’ Buhūth al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1990/1410.
- Ṭabāṭabāyī Ḥakīm, Muḥammad Sa’id. *al-Tanqīḥ*. Beirut: Mū’assisa al-Ḥikmat al-Thaqāfa al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 2010/1431.
- Ṭabāṭabāyī Ḥakīm, Muḥammad Sa’id. *Miṣbāḥ al-Minhāj: Kitāb al-Ṭahāra*. Qum: al-Minār. Chāp-i Awwal, s.d.
- Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Kāzim. *al-‘Urwa al-Wuthqā*. Beirut: A’lamī. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.

Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Kāzīm. *Ḥāshiyā al-Makāsib*. Qum: Ismā‘īliyān. Chāp-i Duwwum, 2000/1421.

Ṭabāṭabāyī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Sharḥ al-Ṣaghīr fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfi‘*. Qum: Kitābkānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ṭabāṭabāyī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Riyāḍ al-Msā’il*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Manāhil*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, s.d.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Mafātiḥ al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1878/1296.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1970/1390.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khiḳf*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmiyyah*. Tehran: al-Maktaba Murtaẓawīya. Chāp-i Sivum, 1968/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Duvum, 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.





## Analyzing the Solution of “*Dāʾ bar Dāʾ*” in Correcting Hire Contracts for Obligations, Using the Opinions of Imām khomeinī

**Seyyed Mohammad Alamolhoda**

PhD Candidate, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University of Mashhad, Mashhad, Iran

**Dr. Mohsen Razmi (Corresponding Author)**

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: [Razmi@ninfan.com](mailto:Razmi@ninfan.com)

**Dr. Mostafa Raja'ipour**

Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University of Mashhad, Mashhad, Iran

### Abstract

Religious obligations are divided into two categories based on intention. These include *ʿibādī* (worship-based) and *tawāṣṣulī* (non-worship-based) categories, and the distinction lies in the intention of *Qurbat* (closeness to God) (*Qaṣd-i Qurbat*). Jurisconsults consider charging for performing obligatory tasks as forbidden (*ḥarām*), due to their incompatibility with the intention of *Qurbat*. The present research seeks to resolve this incompatibility. From the viewpoint of prominent scholars such as Ayatollah *Khūʾ* and Imam Khomeini, one way of resolving incompatibility is to refer to the concept of “*Dāʾ bar Dāʾ*” (motive upon motive). This means that the hired individual performs the nature of obligatory task with the intention of *Qurbat*, while also generalizing it to earn a fee. This study analyzes the concept of “*Dāʾ bar Dāʾ*” using the descriptive-analytical method and highlighting the opinions of Imam Khomeini in this regard. Although many support the concept of “*Dāʾ bar Dāʾ*” and resolve the conflict between intention of *Qurbat* and intention of earning a fee (*ujrat*) using this concept, and although Imam Khomeini has been its most ardent advocate and has made significant efforts to resolve doubts and problems regarding the concept, it seems that the solution remains incomplete and impractical. This is because the evidence that requires worship to be done based on pure and sincere motives negates any secondary non-divine motives for worship as well, on the basis of customary practice.

**Keywords:** intention of *Qurbat*, *taʿabbudī* (worship-based obligatory) tasks, *Dāʾ bar Dāʾ*, Fee (*ujrat*)



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



## بررسی راه حلّ داعی بر داعی در تصحیح اجاره بر واجبات با تأکید بر دیدگاه امام خمینی(ره)

سید محمدحسین علم الهدی

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

دکتر سید محسن رزمی (نویسنده مسئول)

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

Email: [Razmi@ninfan.com](mailto:Razmi@ninfan.com)

دکتر مصطفی رجائی پور

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

### چکیده

تکالیف شرعی از منظر قصد به دو قسم عبادی و توصلی تقسیم می‌شود و تمایز این دو از جهت قصد قربت است. فقها به طور اصولی اخذ اجرت را از جهت تنافی با قصد قربت در واجبات تعبدی حرام دانسته‌اند. این تحقیق درصدد آن است راهی برای رفع این تنافی بیابد. از منظر بزرگانی چون آیت الله خوئی (ره) و امام خمینی (ره) یکی از راه‌های رفع تنافی، مبتنی بر داعی بر داعی است؛ بدین معنا که، اجیر ذات تکلیف را به داعی قصد قربت و داعی بر اجرت تعمیم می‌دهد. در این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی و با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره)، مقوله داعی بر داعی بررسی شده است. به رغم اینکه حل شبهه تنافی بین قصد قربت در عبادت و قصد اخذ اجرت، از طریق «داعی بر داعی» طرفداران فراوانی دارد و امام خمینی نیز بیشترین دفاع را از آن داشته و تلاش وافر به خرج داده تا شبهات و اشکالات را از آن دفع کند، ولی به نظر می‌رسد که این راه حل، ناتمام و غیرکارآمد است، زیرا ادله‌ای که شرط عبادت را وقوع خالصانه آن می‌داند، از جهت عرفی، داعی طولی غیرالهی را نیز نفی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** قصد قربت، تکالیف تعبدی، داعی بر داعی، اجرت.

## مقدمه

مسائل و فروع فقهی، در دو بخش عمده عبادات و معاملات گنجانده می‌شود. هریک از این دو بخش دارای مباحث گسترده‌ی مختص به خود است، ولی گاه با مباحثی مواجه هستیم که آمیخته‌ای از هر دو بخش است، از جمله مباحث این‌چنینی، بحث اجاره بر عبادات است. اجاره بر عبادات در حقیقت، مشتمل بر دو فعل است که یکی از مقوله عبادات و دیگری از مقوله معاملات است. به‌دیگر سخن، اجاره در افعال، نیازمند فعلی است که متعلق اجاره قرار گرفته است. در اجاره بر عبادات، آن فعل از سنخ عبادات است و از طرف دیگر، خود اجاره یکی از معاملات است. ازاین‌رو، بحثی است که امتیازات و ویژگی‌های هر دو بخش را داراست و در تعیین حکم آن، باید شرایط و بایسته‌های هریک از عبادات و معاملات ملاحظه شود. با این اوصاف، این بحث دارای ابعاد مختلفی است که می‌توان به‌طور مستقل هریک از آن‌ها را بررسی کرد. در این مقاله، بررسی حکم اجاره بر عبادات از نظر مسئله قصد قربت و تصحیح آن به‌واسطه نظریه داعی بر داعی مدنظر است. بی‌شک، مقوم و مؤلفه اصلی عبادات، قصد قربت است. ازاین‌رو، حکم به صحت اجاره بر عبادات در گرو بررسی قصد قربت در عبادتی است که متعلق اجاره قرار گرفته است. باید دید آیا بین اجاره بر عبادت و تحقق قصد قربت در آن تنافی وجود ندارد و آیا معقول است مکلف با فعلی که به‌سبب اجاره و با قصد اخذ اجرت انجام می‌دهد، قصد تقرب کند؟ این نگاه، یکی از جهات بحثی است که در حکم به صحت اجاره بر عبادات وجود دارد.

بزرگان و علما در حل تنافی بین این دو، وجوهی را ارائه کرده‌اند. یکی از راه‌های حل تنافی، طرح مسئله «داعی بر داعی» است. این راه‌حل، طرفداران و مخالفان فراوانی دارد. در این نوشته درصدد کنکاش و بررسی صحت و سقم این راه‌حل برآمده‌ایم.

قبل از ورود به اصل بحث و بررسی چالش‌هایی که قصد قربت در هریک از دو صورت مذکور با آن روبه‌روست، نگاهی گذرا داریم به عبادات و حقیقت قصد قربت که در آن‌ها لازم است.

## ۱. عبادت

تکالیف شرعیه به دو قسم تقسیم می‌شود: تکالیف عبادی و تکالیف توصلی.

تکالیف توصلی عبارت‌اند از: تکالیفی که در سقوط آن‌ها نیازی به قصد قربت نیست و متعلق تکلیف به هر صورتی که از عید صادر شود، گرچه آن را بدون قصد قربت انجام دهد، از عید ساقط می‌شود. تکالیف عبادی، تکالیفی هستند که بدون قصد قربت از ذمه عید ساقط نمی‌شوند. فقط در صورتی که عید متعلق تکلیف را به‌انگیزه تقرب به خداوند انجام دهد، تکلیف از وی ساقط می‌شود و وظیفه‌ای دیگر

متوجه او نیست.

به دیگر سخن و به بیانی دقیق تر، وقتی امری از مولا صادر می شود، این امر مشتمل بر دو هدف است: هدفی درباره متعلق امر یا همان فعل مأموریه و هدفی درباره نفس امر یا همان بعث و برانگیختن عبد بی شک، در هدف دوم وقتی امری از مولا صادر می شود، غرض وی نیست، مگر اینکه این امر داعی شود تا عبد فعل را در خارج محقق کند. به عبارت دیگر، عبد از این امر، برانگیخته و به سمت انجام فعل روانه شود. اما در هدف اول، گاه غرض مولا به ذات فعل تعلق می گیرد و اینکه این فعل به چه انگیزه ای از عبد صادر شود مورد توجه وی نیست و همین که این فعل در خارج از عبد محقق شود و در برخی مواقع حتی بدون التفات و قصد، غرض مولا حاصل می شود و به تبع، با حصول غرض مولا امر نیز ساقط می شود، زیرا بقای امر بدون غرض، نامعقول و غیر حکیمانه است. به تکلیفی که غرض از متعلق آن چنین باشد، تکلیف توصیلی گفته می شود.

اما گاه غرض مولا از فعلی که بدان امر کرده است، فقط در صورتی محقق می شود که این فعل با انگیزه ای الهی و به تعبیر دیگر، با قصد قربت محقق شود، به گونه ای که اگر عبد فعل را بدون قصد قربت انجام دهد غرض مولا حاصل نمی شود و در نتیجه، امر نیز ساقط نخواهد شد. اگر غرض از متعلق تکلیف به این صورت دوم باشد، تکلیف تعبدی نامیده می شود.<sup>۲</sup>

## ۲. قصد قربت

همان طور که توضیح دادیم واجبات تعبدی واجباتی هستند که بدون قصد قربت، تکلیف به آن ها ساقط نمی شود. از این رو، اینکه حقیقت قصد قربت چیست، در فهم این واجبات و کیفیت امتثال آن ها از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

حقیقت قصد قربت چیزی نیست، مگر اینکه عبد فعل را در حالی انجام دهد که به خداوند نسبت دارد و به تعبیر اصولیان، مضاف به خداوند باشد.<sup>۳</sup>

مقصود از اضافه فعل یا نسبت فعل به خداوند چیزی نیست، مگر انجام فعل برای خداوند؛ یعنی در عبادات وظیفه عبد این است که فعل را به گونه ای انجام دهد که بر آن چنین اطلاق شود که این فعل را برای خداوند انجام داده است. اگر چنین شد، فعل مضاف به خداوند خواهد بود.

بحث درباره قصد قربت فراوان و مسائل مرتبط با آن بسیار پیچیده است، ولی اشاره به نکته ای که با

۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۷۲؛ خونی، غایة المأمول، ۲۵۵/۱.

۳. خونی، غایة المأمول، ۲۵۵/۱ و ۴۱۱؛ خونی، مصباح الأصول، ۳۰۷/۱؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۲۰۳.

بحث اجاره در عبادات ارتباط مستقیم دارد، بایسته و شایسته است؛ توضیح آنکه، یکی از شرایط تحقق قصد قربت با تفسیر و توضیحی که از آن دادیم، مسئله اخلاص در عمل است. به دیگر سخن، حقیقت قصد قربتی که شرط عبادت است عبارت است از اینکه داعی و انگیزه الهی تمام‌العله در صدور فعل باشد و انگیزه و مستقل در انجام آن باشد، به گونه‌ای که اگر فقط این انگیزه باشد، فعل از عبد صادر می‌شود و نیازی به ضمیمه شدن انگیزه‌ای نیست. در صورت تحقق چنین انگیزه‌ای، اخلاص در عمل نیز محقق می‌شود. از این رو، اگر داعی و انگیزه عمل چیزی غیر از داعی الهی باشد یا اگر در کنار داعی الهی، قصد و انگیزه دیگری به صورت اشتراک کشاننده عبد به فعل باشد، این عمل با قصد قربت معتبر در عبادات انجام نشده است و باطل خواهد بود.<sup>۴</sup>

خلاصه آنکه، این عبارت زمانی بر عبد اطلاق می‌شود که با این فعل، عبادت خداوند را انجام دهد و علت تامه فعل او، داعی الهی و امر مولا باشد؛<sup>۵</sup> «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»<sup>۶</sup> این نکته در گفتار علما امر مسلم و بدیهی شمرده شده است، ولی چالشی که اجاره در عبادات از جهت قصد قربت با آن روبه‌روست، از تطبیق این نکته ناشی شده است. در ادامه، به این مهم بیشتر توجه خواهد شد.

### ۳. طرح اشکال تنافی بین قصد قربت و قصد اخذ اجرت

اجاره بر عبادت، گاه به این صورت است که شخصی بر انجام عباداتی که متوجه خود اوست، اجیر می‌شود؛ مثلاً اجیر می‌شود که نمازهای روزانه خود را انجام دهد یا اجیر می‌شود که حج را از طرف خودش انجام دهد و گاه نیز بر انجام عبادتی که متوجه به غیر اوست، اجیر می‌شود؛ مثلاً اجیر می‌شود تا نمازهای قضای میتی را از طرف وی بخواند. به این دو نوع اجاره از جهات گوناگونی اشکال و مناقشه وارد شده است. آنچه اکنون محل کلام است، مناقشه‌ای است که در این نوع اجاره از منظر مسئله قصد قربت و شرط اخلاص در عبادت مطرح است.

تقریر اشکال این چنین است: همان‌طور که در بیان حقیقت قصد قربت در عبادات گذشت، عبادیت فعل، منوط و وابسته به خلوص در آن است. زمانی فعلی از نظر قصد قربت صحیح است که علت تامه صدور آن و انگیزه مستقل انجامش، داعی الهی باشد. این مهم در صورتی که شخصی خود را اجیر بر

۴. خوئی، المستند، ۳۷۸/۳۰؛ خوئی، المستند، ۳۸/۶.

۵. طباطبائی، مستمسک العروة الوثقی، ۴۸۱/۲ و ۴۸۲.

۶. بینه: ۵.

عبادت کند، محقق نمی‌شود، زیرا انگیزه اجیر بر انجام متعلق اجاره، اخذ اجرت است و این بدین معناست که داعی الهی، محرک وی به سمت عمل نیست یا اگر هم داعی الهی، نوعی محرکیت داشته باشد، تمام العلة و انگیزه مستقل نیست؛ لذا شرط اخلاص در عمل با اختلال روبه‌روست و عمل باطل خواهد بود.<sup>۷</sup>

این اشکال سبب شده است که علما درصدد برآیند تا به‌گونه‌ای به آن پاسخ دهند.

### ۱.۳. راه‌حل‌های برای تصحیح اخذ اجرت در واجبات

راه‌حل‌های گوناگونی برای تصحیح اخذ اجرت ارائه شده است؛ یکی از این راه‌حل‌ها، مسئله داعی بر داعی است که قطعاً نایب قصد قربت در انجام عمل می‌کند، چه آنکه اگر قصد تقرب به خدای متعال نبود وی اقدام به نماز با قصد اطاعت امر الهی نمی‌کرد؛ زیرا می‌توانست اجرت را از ماجر بگیرد ولی نماز را به جای نیاورد! یا می‌توانست ظاهر نماز را به‌جا بیاورد و هیچ قصد تقریبی به خدا نداشته باشد! درحالی‌که او در تلاش است تا نماز صحیح مقبول درگاه خداوند را به‌جا بیاورد. البته اگر اخذ اجرت نبود، اقدام به انجام نماز نیابتی نمی‌کرد، ولی حال که اخذ اجرت داعی او برای انجام عمل شده است، تقرب به خدای متعال برایش حاصل می‌شود و او در تلاش برای تحقق چنین تقریبی است؛ لذا چنین شخصی ممکن است در خفا به‌صورتی که هیچ‌کس نفهمد نماز استیجاری را انجام دهد. از طرفی، عبادت عمل آن است که ما عمل را برای ذات خدای متعال بیاوریم و عمل را منتسب به او بدانیم. در محل بحث ما، فرد اجیر می‌گوید: چون من اجیر شدم و چون (افوا بالعقود) را تو فرموده‌ای، من عمل را به‌دلیل تقرب به‌سوی تو انجام می‌دهم. حتی اگر شخص قصد امر اجاره را بکند، باز هم عمل منتسب به خدای متعال است و همین مقدار کافی است. پس در تقرب عمل به خداوند، مثلاً امثال امر «اقیموا الصلاة» لازم نیست، بلکه امثال امر وجوب وفای به اجاره کافی است. بنابراین، نماز و روزه استیجاری را اگر برای اطاعت امر الهی در لزوم وفای به عقد انجام داد، عمل «لامحالة» عبادی خواهد شد.<sup>۸</sup>

راه‌حل دوم نیز این است که شخصی که می‌خواهد خودش اجیر شود، نسبت به اجرتی که اخذ می‌کند قصد عبادی کند. شخص مکلف این چنین نیت می‌کند من مکلف، نماز استیجاری می‌خوانم که با پولی که به دست آوردم خانواده خویش را توسعه دهم، زیرا توسعه دادن محبوب شارع مقدس است یا با این پول، دیون خویش را ادا یا فقرا را کمک کنم. در واقع، مکلف وجه قربی شرعی درست کرد برای عملی که برای

۷. حلی، إضاح الفوائد، ۲/۲۶۴؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۶/۲۲۷؛ انصاری، کتاب المکاسب، ۲/۱۳۵ و ۱۳۶؛ خونی، المستند فی شرح العروة الوثقی، ۳۷۸/۳۰.

۸. خویی، موسوعة، ۳۸۰/۳۰.

آن اجیر شد که ثمره نیت مکلف این شد که قصدش الهی و قریبی شود که دیگر در آن، غرض دنیایی و مادی نیست و در نتیجه، با این راه‌حل مشکل حل می‌شود...

شایان ذکر است که آنچه در این مقاله محل نقد قرار گرفته است، تصحیح اخذ اجرت بر عبادات براساس مسئله داعی بر داعی است.

اما راه‌حل‌های دیگری که ذکر شد هرکدام پاسخی صحیح برای تجویز اخذ اجرت بر عبادات است که در جای خود مورد تأیید علما قرار گرفته است. راه‌حل‌های دیگری هم ارائه شده که برای اطلاع بیشتر به کتاب الإجارة، شاهرودی رجوع کنید.<sup>۹</sup>

### ۳. ۲. پاسخ اشکال براساس مسئله «داعی علی الداعی»

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، ازجمله پاسخ‌های ارائه‌شده در مقابل اشکال فوق، طرح مسئله «داعی بر داعی» است. این پاسخ که در گفتار بسیاری از بزرگان مشهود است، انگیزه‌های فعل را به‌صورت طولی تفسیر می‌کند؛ توضیح مطلب آنکه، فرض این است که اجیر برای اینکه عملی را به‌صورت عبادی انجام دهد، اجیر شده است. انجام عمل به‌صورت عبادی که از آن در علم اصول به «امثال» تعبیر می‌شود، چنین است که ذات عملی که متعلق اجاره است، به‌قصد قربت و با اخلاص انجام شود. به‌عبارت دیگر، شخص اجیر شده است بر امثال، به‌گونه‌ای که اگر امثال محقق شود، مستحق اجرت است و در غیر این صورت، مستحق اجرت نیست.

باتوجه به این نکته، عبد در انجام ذات عمل همچون نماز، تنها انگیزه‌ای که دارد خداوند و تقرب به درگاه اوست. آن‌گاه مجموعه متشکل از «ذات عمل همراه با قصد قربت»، خود، فعلی اختیاری از عبد است که ممکن است به انگیزه‌ای انجام شود. حال، گاه عبد این مجموعه را به انگیزه نجات از عذاب الهی و گاه، به انگیزه استحقاق اجرت انجام می‌دهد. این انگیزه ثانی، امری است که از آن به «داعی بر داعی» تعبیر می‌کنیم که با قصد قربت و اخلاص در عمل منافاتی ندارد، زیرا فرض این است که ذات عمل که محتاج به اخلاص است، فقط به داعی اول خوانده شده است و آنچه به داعی اجرت یا نجات از عذاب الهی انجام شده است ذات عمل نیست، بلکه عملی است که خالصانه انجام شده است. ازاین‌رو، به داعی اجرت یا نجات از عذاب، «داعی علی الداعی» گفته می‌شود.<sup>۱۰</sup>

درحقیقت، این پاسخ مرکب از دو مقدمه صغرا و کبراست:

۹. هاشمی شاهرودی، کتاب الإجارة، ۲/ ۲۸۸ تا ۲۸۹.

۱۰. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۲۴؛ خوئی، المستند فی شرح العروة الوثقی، ۳۰/ ۳۸۱ و ۳۸۰؛ هاشمی شاهرودی، کتاب الإجارة، ۱/ ۵۵۰؛ خمینی، مکاسب المحرمة، ۲/ ۲۶۵.

**صغرا:** داعی اخذ اجرت، از باب داعی بر داعی است. به تعبیر دیگر، داعی در عرض داعی الهی نیست، بلکه در طول آن است.

**کبرا:** داعی بر داعی یا همان داعی طولی غیرالهی، با اخلاص در عمل منافاتی ندارد.

اما بزرگان به این دو مقدمه نقد و اشکال وارد کرده‌اند:

**نقد صغروی:** داعی به یک مرکب، داعی به اجزای آن است؛ مثلاً داعویت امر شارع به نماز، درحقیقت داعویت به اجزای نماز است، زیرا مرکب، حقیقتی غیر از اجزا ندارد و داعویت به مرکب، داعویت به چیزی غیر از اجزا نیست. با این اوصاف، وقتی فرض کردیم داعی مرکب از «نماز به داعی امر شارع» اخذ اجرت باشد، درحقیقت اخذ اجرت هم داعی به نماز است و هم داعی به اینکه داعویت به نماز، امر شارع باشد.

با این اوصاف، داعویت اخذ اجرت برای نماز، داعویت طولی نیست؛ بلکه داعی در عرض داعویت امر شارع است.<sup>۱۱</sup>

برای اینکه این اشکال روشن‌تر شود، تنظیری برای مسئله خالی از فایده نیست. در بحث «اخذ قصد امر در متعلق امر»، ازجمله اشکالات مطرح شده ازسوی قائلان به امکان آن عبارت است از اینکه: امر شارع تعلق گرفته است به نماز با قصد امر، درنتیجه ذات نماز خالی از امر است. ازاین‌رو، نمی‌توان نماز را به داعی امر انجام داد، چون ذات نماز امری ندارد که به داعی آن امر انجام شود؛ چراکه آنچه امر دارد، نماز با قصد امر است.<sup>۱۲</sup>

خونی به این اشکال این چنین جواب داده است: امر به مرکب، به تعداد اجزای مرکب، به اوامر ضمنیه منحل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که هر جزئی دارای امری ضمنی است. بنابراین، عبد می‌تواند نماز را به داعی امر به ذات نماز بخواند، زیرا ذات نماز نیز دارای امر ضمنی است و این امر ضمنی می‌تواند داعی او به سمت ذات نماز شود.<sup>۱۳</sup>

بدیهی است که این پاسخ بدین معناست که امر به یک مجموع، داعی به امر اجزای آن نیز است. در غیر این صورت، معنا نداشت که ذات نماز را به داعی امر انجام داد، زیرا امر ضمنی نیز غیر از امر استقلال به مرکب، حقیقتی ندارد. این امر به مرکب، داعی به هر جزئی از اجزا شده است و ما از داعویت

۱۱. جزایری، منتهی الدرایة، ۳۷۳/۲.

۱۲. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۹۵.

۱۳. خونی، مصباح الاصول، ۳۱۵/۱.

امر به کل، به هریک از اجزا به امر ضمنی تعبیر می‌کنیم.<sup>۱۴</sup>

عجیب است که خوئی که خود در بحث تعبدی و توصلی چنین تحلیل دقیقی را ارائه کرده است، در بحث داعی بر داعی توجهی به آن نکرده و به‌طور قاطع، داعویت طولیه اخذ اجرت را پذیرفته است. **توجیه امام خمینی برای قضیه داعی بر داعی:** امام خمینی براساس مقدماتی، برای مسئله داعی بر داعی تبیینی دارند که به آن‌ها می‌پردازیم:

**مقدمه اول:** تأثیر علت در اثری، به واسطه ذات علت است و حیثیت ترتب اثر بر ذات علت، در علیت علت دخیل نیست؛ توضیح مطلب آنکه، وقتی مثلاً حرکت دست، علت حرکت کلید می‌شود، اثر حاصل شده در عالم تکوین، ناشی از ذات حرکت دست است. در واقع، این تأثیرگذاری منوط و مقید به این حیثیت نیست که حرکت کلید، متوقف و در پی حرکت دست است.

این قضیه از آنجاکه بدیهی است و با تصور موضوع و محمولش تصدیق می‌شود، نیازی به برهان و استدلال ندارد. هرچند امام خمینی بر آن اقامه برهان کرده است، نیاز به ذکر این برهان نیست.

**مقدمه دوم:** باتوجه به مقدمه اول، اگر فرض شود که تحقق اثری هدف و انگیزه فاعل بر ایجاد علت آن اثر باشد، آن هدف، فاعل را به‌سوی ذات آن علت بر می‌انگیزد، نه به غیر آن. مثلاً در همان مثال مذکور اگر چرخاندن کلید هدف فاعل باشد، این هدف، فاعل را به‌سمت ذات سبب حصول این هدف بر می‌انگیزد؛ یعنی به چرخاندن دست. اما چون حیثیت ترتب اثر بر علت، خارج از ذات فاعل است، چیزی نیست که فاعل به‌سمت آن برانگیخته شود.

**مقدمه سوم:** باتوجه به آنکه فرض بحث این است که متعلق اجاره، عبادت است (برای مثال، نمازی که به‌صورت عبادت و با قصد قربت انجام می‌شود)، لذا استحقاق اجرت، اثری است که بر این عمل مترتب است (=نماز عبادی)؛ یعنی سبب آن نماز عبادی است. باز بر این نکته تأکید می‌کنیم که حیثیت ترتب اجرت بر عمل عبادی، خارج از این سبب است و نمی‌تواند قید آن باشد.

**مقدمه چهارم:** باتوجه به آنچه در مقدمه دوم گفته شد، یعنی اثری که فاعل به‌دنبال آن و هدف وی از انجام فعل است، فقط به آن چیزی دعوت می‌کند که سبب تحقق آن اثر است و باتوجه به آنچه در مقدمه سوم گفته شد، یعنی اینکه سبب تحقق اثر در مسئله اخذ اجرت، ذات عمل عبادی و به‌قصد قربت است، طبیعتاً هدف؛ یعنی استحقاق اجرت، دعوت‌کننده به نماز عبادی و به‌قصد قربت است و به چیز دیگری دعوت نمی‌کند.

باتوجه به این توضیحات، امکان ندارد که در عرض قصد قربت، داعی دیگری برای نماز باشد؛ زیرا هدف نهایی که اخذ اجرت است، دعوت کننده به سبب آن است و سبب آن، نمازی است که داعی وحید آن قصد قربت باشد و چیز دیگری در این داعی شریک نباشد، زیرا اگر چیز دیگری در این داعی شریک باشد، فاعل به هدفش که اخذ اجرت است، واصل نمی شود؛ چراکه اجرت فقط در صورتی به وی تعلق می گیرد که فعل را به صورت عبادی و خالصانه انجام دهد.

آری! اگر حیثیت ترتب اثر بر سبب، دخیل در علیت علت بود، داعویت قصد اجرت به سوی نمازی بود که به قصد قربت انجام شود و مقید باشد به اینکه اجرت بر آن مترتب می شود. در صورتی که اگر چنین بود، در کنار قصد قربت، ترتب اجرت بر نماز نیز در ذات سبب داخل می شد و لازمه آن، اشتراک دو داعی بر ذات فعل بود، ولی در مقدمه اول، این انگاشته باطل شد و بارها بر این نکته تأکید شد که حیثیت ترتب اثر بر سبب، خارج از ذات سبب است.<sup>۱۵</sup>

**نقد این بیان:** مقتضای این بیان این است که اگر هدف اجیر رسیدن به اجرت باشد، ناگزیر به سمت عملی دعوت می شود که به قصد قربت محض و خالصانه است، ولی بدیهی است که تحقق این داعویت متوقف بر امکان آن است. از سوی دیگر، بعد از آنکه در نقد صغروی که بر قضیه داعی بر داعی بیان شد به این نتیجه رسیدیم که داعی نهایی نمی تواند داعی طولی باشد، بلکه داعی عرضی است و انجام ذات نماز به دلیل اخذ اجرت خواهد بود، این نکته سبب می شود داعویت خالصانه برای قصد قربت درباره ذات نماز ممکن نباشد و در نتیجه، گفته های امام بی موضوع باشد. برای مثال، اگر هدف شخصی کسب درآمد باشد، این هدف، وی را به سمت سبب تحققش مثل کار در کارخانه دعوت می کند. این در حالی است که بدیهی است در صورتی این داعویت ممکن است که بعد بتواند در کارخانه کار کند، اما در صورت محال بودن طبیعتاً این داعویت شکل نمی گیرد. در مقام امکان، داعویت به سمت نماز به قصد قربت به طور خالصانه وجود ندارد؛ زیرا همان طور که در نقد گذشت مقتضای داعویت یک داعی به سمت یک مرکب، داعویت به اجزایش نیز هست، لذا اساساً انجام نماز به داعی قصد قربت و به صورت خالصانه امکان ندارد.

**نقد کبروی:** بر فرض پذیرش اینکه قصد اخذ اجرت، داعی طولی است نه عرضی، داعی طولی غیرالهی نیز با قصد قربت منافات دارد؛ زیرا اخلاص در عمل متوقف بر این است که همه دواعی، اعم از دواعی طولی و عرضی، همگی الهی باشند. به دیگر سخن، محرک و انگیزه دعوت کننده به فعل، سرانجام همان اخذ اجرت است، زیرا اگر اخذ اجرت نبود، شخص نماز را انجام نمی داد.<sup>۱۶</sup>

۱۵. خمینی، مکاسب المحرمه، ۲/ ۲۶۷ و ۲۶۸.

۱۶. نائینی، منیه الطالب، ۱/ ۱۷ و ۱۸.

**پاسخ امام خمینی به این نقد:** امام در پاسخ به این اشکال، کلام مفصلی داشته و با بیان تحلیلی از حقیقت اخلاص در عمل، درصدد برآمده است تا مانعیت داعی طولی غیرالهی از صحت قصد قرب را پاسخ‌گو باشد. برای روشن‌تر شدن نظریه ایشان، کلامشان را در ضمن مقدماتی توضیح می‌دهیم.<sup>۱۷</sup>

**مقدمه اول:** امر مولا هیچ‌گاه محرک و برانگیزنده تکوینی عبد به‌سوی عمل نیست، زیرا امر عبارت است از بعث اعتباری و پر واضح است که نمی‌تواند چنین امر اعتباری و انشایی، علت تکوینی در برانگیخته‌شدن عبد باشد و اگر چنین بود، امکان نداشت عمل عبد از امر منفک شود، زیرا معلول از علت منفک نمی‌شود.

**مقدمه دوم:** تصور عبد از امر نیز به‌تنهایی باعث و برانگیزنده تکوینی وی به‌سوی عمل نیست، بلکه این مهم نیازمند تحقق مبادی دیگری، همچون خوف از عذاب یا طمع به ثواب یا حب و معرفت به مولا است.

**مقدمه سوم:** باتوجه به آنچه گذشت این سؤال خود را نمایان می‌کند که شرط تحقق عبادت چیست؟ آیا باید همه مبادی نفسانی که برانگیزنده عبد به‌سمت عمل است، مرتبط به خداوند باشد (همانند خوف از خداوند یا گرفتن ثواب از خداوند) یا اینکه در تحقق عبادت آنچه لازم است این است که ذات فعل، خالصانه برای خداوند باشد و در این مرتبه، داعی الهی شریکی نداشته باشد، گرچه انجام عمل به‌انگیزه الهی، خود معلول داعی غیرالهی باشد؟

**مقدمه چهارم:** از این دو احتمال، احتمال دوم صحیح است، زیرا امثال و اطاعت امر الهی به‌حسب عقل حقیقتی ندارد، مگر اینکه عبد به‌سبب موافقت امر و برحسب داعییت آن، متعلق امر را انجام دهد. حال، انگیزه نهایی از این عمل هر آنچه می‌خواهد باشد. اساساً محرکیت امر بدون وجود غایت دیگری امکان ندارد، زیرا همان‌طور که گفته شد امر به‌خودی‌خود هیچ‌گونه محرکیت تکوینی ندارد و محرکیت بسته به تصور و تصدیق به فایده و ادراک لزوم ایجاد آن امر و در نتیجه انتخاب و اختیار آن است.

خلاصه اینکه، اگر امر بخواهد محرکیتی داشته باشد، باید غایت دیگری در کار باشد و آن غایت همان‌طور که پیش از این گفته شد، به‌حسب امر، دعوت‌کننده به‌سوی ذات سبب حصولش است و چون سبب حصول غایت، حسب فرض، عمل عبادی و با قصد امر است، دعوت به‌سوی عمل عبادی است. در غیر این صورت، متحرک از محرک و معلول از علت، تخلف پیدا کرده است. در نتیجه، آنچه به حکم عقل در تحقق عبادت معتبر است، اطاعت مولا براساس امر است. حال، غایت نهایی از این اطاعت هر آنچه

باشد، به عبادت بودن عبادت ضرری نمی‌زند.

**مقدمه پنجم:** علاوه بر آنچه در مقدمه پیشین گفته شد، شواهد دیگری نیز وجود دارد بر اینکه داعی طولی غیرالهی، ضرری به عبادت بودن یک عمل نمی‌زند:

**شاهد اول:** بسیاری از مردم رو به اطاعت الهی می‌آورند و تکالیف و واجبات عبادی و غیرعبادی خود را انجام می‌دهند ولی باین حال، هدف نهایی آن‌ها از این امر، فرار از عذاب الهی یا لااقل به دست آوردن ثواب‌های اخروی است. همچنین انگیزه برخی افراد از انجام بسیاری از مستحبات، آثار دنیوی این مستحبات است که در روایات متذکر آن شده‌اند. برای مثال، برای نماز شب آثار دنیوی فراوانی همچون ازدیاد روزی و نورانیت وجه ذکر شده است و اشتغال گروه زیادی از مردم به این مستحب مهم برای به دست آوردن این آثار است. همچنین برخی نمازهای مستحبی یا ادعیه مأثوره با انگیزه آثار دنیوی آن، همچون دفع امراض و ادای دیون و امثال این امور انجام می‌شود. باین حال، احدی از فقها به بطلان این گونه عبادات فتوا نداده‌اند، بلکه در ارتکاز متشرعه نیز انجام این گونه عبادات صحیح است، هرچند شاید ارزش کمتری نسبت به عبادتی داشته باشد که به محض کسب رضایت الهی انجام شود. چنان‌که در روایت معروف و مشهور از امام صادق (ع) وارد شده است:

«مردم به سه شیوه خداوند عزوجل را عبادت می‌کنند: گروهی چون از آتش جهنم هراس دارند و در واقع، از ترس و وحشت او را عبادت می‌کنند که این عبادت بندگان است و گروهی به دلیل میل به اجر و پاداش او را پرستش می‌کنند که این شیوه حریصان و آزمندان است و گروهی خدای متعال را دوست دارند و همین دوست داشتن، شأن آن‌ها را وادار بر پرستش خدای عزوجل می‌کند و این عبادت صاحبان مروت است و این عبادت گروه سوم برترین عبادت است.»<sup>۱۸</sup>

در پاسخ به این نقض ورد این شاهد گفته شده است که: در این امثله، غایت نهایی، دریافت پاداش از خداوند یا نجات از عذاب خداوند است و درباره بحث غایت نهایی، دریافت اجرت از غیر خداوند است و دریافت پاداش از خداوند برخلاف دریافت اجرت از غیر خداوند منافاتی با اخلاص ندارد.

امام به این پاسخ اشکال کرده و فرموده است که: تفاوتی بین امثله و بحث اخذ اجرت وجود ندارد؛ توضیح آنکه، اگر کسی مثلاً به انگیزه به دست آوردن حورالعین نماز بخواند، ما با عناوین و اضافاتی مواجه هستیم: ۱. به دست آوردن حورالعین؛ ۲. اعطا؛ ۳. اضافه اعطا به خداوند.

۱۸. کلینی، الکافی، ۸۴/۲.

«إن العباد ثلاثة قوم عبدوا الله عزوجل خروفاً فتلك عبادة العبيد وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء وقوم عبدوا الله عزوجل حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادات.»

ازسوی دیگر، انگیزهٔ عبد از انجام نماز ممکن است هریک از این سه عنوان به‌طور مستقل یا ترکیبی از دو یا هر سه آن‌ها باشد.

در بین این صور، فقط در صورتی که هدف فاعل، اضافهٔ اعطای حورالعین به خداوند باشد، به‌گونه‌ای که نظر عبد از به‌دست‌آوردن حورالعین این باشد که اعطای حورالعین فعلی ازسوی خداوند و کرامتی از حضرت باری تعالی<sup>۱</sup> به وی است، داعی طولی، متمم‌حض در داعی الهی است و غیرداعی الهی اثری ندارد، اما در غیر این صورت، در سایر صور، داعی غیرالهی نیز تأثیرگذار است. برای مثال، اگر هدف عبد صرف حصول حورالعین باشد، روشن است که این هدف، داعی غیرالهی است، گرچه معطی حورالعین خداوند باشد، زیرا حیثیت اضافه به خداوند مدّ نظر عبد قرار نگرفته است.

ازسوی دیگر، آنچه در عالم واقع از بین این صور در بین غالب بندگان شایع است، صورتی نیست که داعی طولی جنبهٔ الهی محض داشته باشد، زیرا این صورت فقط برای خالص‌ترین عباد الهی و اولیاءالله اتفاق می‌افتد؛ آنان که مجذوب حضرت حق هستند و چیزی غیر او نمی‌بینند. اما غالب بندگان معمولاً ناظر به نتیجه، یعنی نفس حورالعین در مثال مذکورند، گرچه معطی آن غیرخداوند باشد. شاهد این مدعا نیز این است که اگر حورالعین بدون واسطه‌گری خداوند نیز به آن‌ها برسد، باز به‌دنبال تحصیل آن خواهند رفت، ازاین‌روست که اگر فرض کنیم خداوند هیچ‌گونه پاداشی بر اطاعت نخواهد داد، همچنان‌که هیچ‌کسی را بر عصیان عذاب نمی‌کند، بلکه این شیطان است که مخالفانش را عذاب و مطیعانش را ثواب می‌دهد، در این صورت، عبادت‌کنندگان الهی در حد کبریت، احمر می‌بود.

خلاصه آنکه، با توضیح فوق‌الذکر روشن شد هدف غالب مردم از انجام عبادات، متمم‌حض در داعی غیرالهی است و تفاوتی بین امثلهٔ فوق‌الذکر و مثال قصد اخذ اجرت وجود ندارد، زیرا در مثال‌های مذکور نیز حیثیت اضافهٔ غایات به خداوند لحاظ نشده و ذات نتیجه مدّ نظر عباد است.

حال که هدف غالب مردم از عبادات چنین است، اگر شارع مقدس راضی به این امر نبود، باید آنان را به‌طریق درست عبادت رهنمون می‌کرد. افزون بر آن، اینکه اساساً اخلاص تام در عبادات، بر غالب مردم غیرممکن است و تکلیف به آن، تکلیف به مالایطاق است.

**شاهد دوم:** ادلهٔ امر به معروف قطعاً شامل عبادات نیز می‌شود. ازسوی دیگر، اگر کسی تارک عبادتی بود و پدرش وی را امر به معروف کرد و او عبادت را به‌دلیل تحصیل رضایت پدر یا فرار از خشم او انجام داد، طبیعتاً عبادت وی صحیح است. در غیر این صورت، امر به معروف، نه‌تنها محقق معروف نخواهد بود که موضوع خود، یعنی معروف را منعدم می‌کند؛ زیرا اگر داعی طولی سبب بطلان عبادت شود، آنچه از شخص صادر می‌شود، معروف نخواهد بود، بلکه امری باطل و منکر خواهد بود؛ چون انجام عبادت

به صورت غیرخالصانه نه تنها معروف نیست، بلکه امری منکر و ناشایست است.

این توهم نیز که امر به معروف به معنای اجبار و دستور نیست، بلکه نوعی موعظه حسنه است و در نتیجه، منافاتی با اخلاص ندارد، توهمی باطل است؛ زیرا واجب شرعی در مسئله امر به معروف، امر مولا به غرض بعث است که از آن به ایجاب تعبیر می کنیم، از این روست که اگر احتمال تأثیر در امر به معروف نباشد، وجوب آن ساقط می شود؛ زیرا با عدم تأثیر، امر حقیقی امکان ندارد، هر چند موعظه امکان دارد.

**شاهد سوم:** این شاهد را نیز در ضمن مقدماتی توضیح می دهیم:

**مقدمه اول:** در آیات فراوانی خداوند به اطاعت رسول و اولی الامر فرمان داده است.

**مقدمه دوم:** اگر انجام آنچه رسول بدان امر کرده، به سبب اینکه علت غایی آن اطاعت خداوند است از اطاعت رسول خارج شود، لازم می آید که اساساً اطاعت رسول امکان پذیر نباشد؛ زیرا امر خداوند به اطاعت رسول سبب می شود اطاعت رسول که متعلق این امر است، منعدم شود، در نتیجه امکان ندارد امری به اطاعت از رسول تعلق گیرد؛ زیرا تعلق امر خداوند به اطاعت رسول سبب انعدام اطاعت رسول می شود و امری که سبب انعدام متعلقش شود، اساساً محال است.

**مقدمه سوم:** ممکن است توهم شود که مقصود از اطاعت رسول این است که احکامی را که از سوی خداوند ابلاغ کرده است اطاعت کنیم؛ لذا نتیجه فوق الذکر، اساسی ندارد.

این توهم، توهم نابه جایی است، چون انجام تکالیفی که پیامبر مبلغ آن است، اطاعت رسول به شمار نمی آید، بلکه این اطاعت خداوند است. اطاعت رسول، به معنای اطاعت از اوامر مولوی صادر از رسول است در جایگاه سلطنت و حکمرانی و ولایتی که دارد؛ همانند امر به جهاد و سایر شئون ولایی. در غیر این صورت، رسول در حقیقت امری ندارد که اطاعت از وی لازم باشد، بلکه رسول صرفاً مبلغ و مبین دستور خداوند است.

این شاهد سوم نشانگر این است که داعی طولی سبب نمی شود که داعی عرضی لحاظ نشود، بلکه داعی عرضی که اطاعت رسول باشد، محقق این عنوان می شود، هر چند خود این عنوان به داعی طولی اطاعت الهی انجام شده باشد.

**نقد و بررسی پاسخ امام (ره):** آنچه گذشت گفتار امام خمینی در پاسخ به نقد کبروی حل مشکل قصد قربت در عبادات استیجاری بود که سعی شد نکات اصلی و اساسی کلام ایشان بیان شود، زیرا طبق جست و جوی نویسنده، مفصل ترین گفتار در این باب متعلق به ایشان است. با وجود نهایت دقتی که در بیان ایشان شده است، مدعای ایشان با براهین و ادله مذکور در کلامشان در اثبات مدعایشان کارایی لازم را ندارد. اینک به طور دقیق به نقد و بررسی گفتار ایشان می پردازیم. ابتدا خلاصه فرمایش ایشان را این چنین

بیان می‌کنیم: ایشان یک ادعا و چهار دلیل و شاهد بر این ادعا اقامه کردند. ادعا از این قرار بود که داعی طولی غیرالهی، مضر به تحقق عبادت نیست. دلیل اول ایشان در مقدمه چهارم بیان شد و سه دلیل بعد نیز در شواهدی که اقامه کردند، مطرح شد. باتوجه به این مطلب، در ادامه به تبیین نکاتی خواهیم پرداخت:

۱. آنچه در مقدمه چهارم به عنوان استدلال و برهان بر مدعای فوق‌الذکر بیان شد، خود به تنهایی ادعایی بدون برهان است. نص گفته امام درباره این استدلال چنین است: «تمکین و اطاعت، عقلاً چیزی جز انجام امری نیست که به ندای امر و به منظور تأیید، مکلف به آن امر شده است که انگیزه نهایی شارع نیز رسیدن به آن مأموریه است.»<sup>۱۹</sup>

این عبارت که تعلیل ایشان برای قراردادن احتمال دوم از دو احتمال مذکور در مقدمه سوم به عنوان تحقیق است، نه تنها دربردارنده استدلالی نیست، که به نظر تکرار مدعاست. مدعا این بود که در عبادیت آنچه لازم است عبارت است از اینکه: داعی انجام فعل، امر الهی و موافقت آن باشد و اینکه داعی طولی، امری غیرالهی است و ضرری به عبادیت نمی‌زند. این اصل ادعا بود و همان‌طور که پرواضح است، استدلال ایشان بر این ادعا، چیزی فراتر از ذکر همین ادعا نیست.

ایشان در ادامه می‌فرماید: «محال است که همین امر، انگیزه نهایی بدون در نظر گرفتن انگیزه دیگر و اصول دیگر باشد، زیرا هر عمل اختیاری باید دارای اصولی باشد، مانند تصور و تصدیق فایده و پی‌بردن به ضرورت ایجاد آن، یافتن آن، انتخاب و اراده آن...، پس چاره‌ای نیست برای تحریک مکلف براساس این امر که بنا بر غایتی است که به آن دعوت شده است و آن هدف این است که حرکت عبد، جز به سوی اطاعت امر و اطاعت از پروردگار معقول نیست، پس تمکین و اطاعت جز از آنچه که به آن امر شده حاصل نمی‌شود، وگرنه لازم است که متحرک از محرک و معلول از علت تخلف کند و هیچ چیز در عبادت عقلاً معتبر شمرده نمی‌شود، مگر اینکه عمل در اطاعت از خداوند متعال صورت گیرد و حرکت عبد برای اطاعت مولا براساس این امر صورت می‌گیرد که شیء دیگری، یعنی امر دیگری در این مرحله دخالتی ندارد.»<sup>۲۰</sup>

این عبارت نیز راه‌حلی برای اثبات ادعا ارائه نمی‌دهد، زیرا صحیح است که غایت دیگر به امتثال

۱۹. خمینی، مکاسب المحرمه، ۲/ ۲۷۳.

«أن الامتثال والطاعة عقلاً ليس غير إتيان المأمور به حسب دعوة الأمر ولأجل موافقته، كان الباعث الأقصى عليه ما كان.»

۲۰. «كون نفس الأمر محركاً بلاغاية أخرى ومبادئ آخر محال، لأن كل فعل اختياري لابد له من مبادئ، كالتصور والتصديق بالفائدة وإدراك لزوم إيجاده و اصطفاؤه وإرادته... فلا بد في تحرك المكلف حسب دعوة الأمر من غاية، وتلك الغاية لا يعقل أن تحرك العبد إلا نحو امتثال الأمر وإطاعة المولى، فتحقق الامتثال والطاعة ممّا لا بد منه، وإلا لتخلف المتحركة عن المحركة والمعلول عن العلة. ولا يعتبر في العبادة عقلاً إلا وقوع الفعل امتثالاً وإطاعة لله - تعالى - وكان تحرك العبد حسب دعوة أمره بلا شركة شيء آخر في هذه الرتبة.»

دعوت می‌کند، ولی این مطلب نفی نمی‌کند که غایت دیگر، خود باید غایتی الهی باشد؛ زیرا چه‌بسا اگر غایت دیگر، غایت الهی نباشد، اصل تحقق امثال و اطاعت با مشکل مواجه شود. خلاصه آنچه امام در مقدمه چهارم و به‌عنوان برهانی مستقل بر ادعای خود بیان فرموده است، به نظر ناکارآمد و ناتوان در اثبات نتیجه است.

در ادامه سعی می‌کنیم گفتار امام و مدعای ایشان را تاحدی موجه کنیم:

۲. خوئی نیز که از طرف‌داران نظریه داعی بر داعی است، گفتاری نظیر کلام امام دارد. ایشان در پاسخ به نقد کبروی که استادشان، نائینی بر داعی بر داعی وارد کرده است، چنین می‌فرماید: «اخلاص، در طول دلایل دیگر است، ولو کمال عبادت باشد و از اینجا عبادت، به عبادت تاجر و غلام و آزادگان تقسیم می‌شود، ولی دلیلی بر این گونه تلقی وجود ندارد؛ زیرا در اخلاص برای عبادت، انجام کار به بهانه اطاعت از فرمان مولا کافی است، هرچند مقصود داعی به این عبادت، عبادت به‌معنای امر اخروی یا دنیوی باشد.»<sup>۲۱</sup>

وی در این گفتار نیز همانند امام ادعا کرده که تحقق عبادت، منوط به اتیان عمل به داعی امثال امر است، گرچه داعی بر آن، امر اخروی یا دنیوی دیگری باشد. تا این نقطه، کلام ایشان مشتمل بر برهان و استدلالی نیست و فقط ادعایی مطرح شده است ولی در ادامه، مطلبی را اضافه می‌کند که چه‌بسا بتواند در قامت دلیلی این ادعا را ثابت کند. ایشان در ادامه و با تعبیری که ظاهر در تعلیل است، چنین فرموده است: «زیرا آنچه از عبادت حاصل می‌شود عاقلانه نیست که مانع آن شود، مانند فراوانی رزق ناشی از نماز خاص یا استحقاق اجرت ناشی از نمازی که به آن اجازه داده می‌شود، زیرا اثر آن را نفی نمی‌کند، پس علت آن توسط معلول نفی نمی‌شود.»<sup>۲۲</sup>

این عبارت می‌تواند برهانی باشد بر اینکه داعی طولی غیرالهی ضرری به عبادیت نمی‌زند. این برهان، در حقیقت متشکل از مقدماتی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

أ. داعی طولی همچون استحقاق اجرت، امری مترتب بر عبادت و معلول آن است.

ب. معلول نمی‌تواند نافی علت و مانع آن باشد. نتیجه آنکه، داعی طولی نمی‌تواند مانع تحقق عبادت و

۲۱. «ان الخلو فی الدواعی الطولية و ان كان کمال العبادۃ و من هنا قسمت العبادۃ المفروغ عبادتها الی عبادۃ التجار و العبيد و الأحرار، الا انه لا دلیل علی اعتبارها علی هذا الوجه، لأنه یکنفی فی صدق العبادۃ اتیان العمل بداعی امثال أمره تعالی و ان كان الغرض و الداعی علی هذه العبادۃ بما هی عبادۃ أمر آخر اخروی او دنیوی.»

۲۲. موسوی خلیلی، فقه الشیعه: کتاب الاجاره، ۸۱۶.

«فان ما یرتّب علی العبادۃ لا یعقل ان یكون مانعا عنها کسعة الرزق المترتب علی صلاۃ خاصه، أو استحقاق الأجرۃ المترتب علی الصلاۃ المستأجر علیها، فان المعلوم لا ینفی علته.»

نافی آن باشد.

این برهان نیز از وجاهت علمی برخوردار نیست، زیرا آنچه معلول عبادت است، استحقاق اجرت است و شکی نیست که اگر عبادت محقق شود، استحقاق اجرت نیز محقق می‌شود و معلول نمی‌تواند نافی علت خود باشد، ولی آنچه محل تردید و بحث است عبارت است از اینکه قصد استحقاق اجرت مانع از تحقق عبادت است یا خیر؟

به‌دیگر سخن، مدعای مخالفان، همچون محقق نائینی این است که قصد و داعی غیرالهی همچون قصد استحقاق اجرت، مانع از تحقق عبادت است و روشن است که قصد مذکور معلول عبادت نیست، بلکه در سلسله علل آن قرار دارد. حتی می‌توان پا را فراتر نهاد و گفت: قصد استحقاق اجرت، نه مانع عبادت؛ بلکه نفی‌کننده تحقق مقتضی آن است؛ یعنی باوجود داعی طولی غیرالهی، اساساً مقتضی تحقق عبادت وجود پیدا نمی‌کند و وقتی عبادتی در کار نبود، استحقاق اجرت نیز که معلول آن است، منتفی است.

۳. افزون بر اینکه، امام دلیل موجهی بر ادعای خود مطرح نکرده و گفتار ایشان نیز با چالشی روبه‌روست. ایشان در این گفتار بر این نکته تأکید می‌کند که خود امر، بلکه تصور آن، داعیتی درباره عمل ندارد؛ بلکه باید غایت دیگری همچون خوف از آتش جهنم وجود داشته باشد.

سوالی که متوجه تحلیل ایشان درباره اخلاص و داعویت الهی می‌شود این است که جایگاه قصد امر مولا در تحقق داعویت چیست؟ اگر واقعاً نه امر مولا و نه تصور امر مولا، داعویت و محرکیت ایجاد نمی‌کند، پس اساساً اینکه گفته می‌شود قصد قربت به این محقق می‌شود که عباد به داعویت امر مولا به سمت عمل کشانده شود، به چه معناست؟

تنها معنای معقولی که از این گفتار به ذهن می‌رسد، این است: ازآنجاکه امر متضمن وعده مولا به ثواب یا وعید او به عقاب است، حب نفس عاملی می‌شود تا عباد به علت فرار از عقاب یا جلب ثواب، به سمت عمل رود. به این ترتیب، داعویت امر به سمت عمل، در ضمن داعویت ثواب و عقاب بر عمل معنا پیدا می‌کند و در نتیجه، اینکه امر را داعی بر ذات عمل بدانیم و فرار از عقاب را مثلاً داعی بر داعی، صحیح به نظر نمی‌آید؛ بلکه داعی چیزی نیست، مگر فرار از عقاب و امر، درحقیقت از مقدمات تحقق این داعی است، نه اینکه خود داعویت مستقلاً داشته باشد.

مؤید این استنتاج این است که اگر فرض کنیم احکام بر پایه اوامر شرعیه شکل نگرفته، بلکه همگی حاکی از ارتباطات علی و معلولی بین اعمال دنیوی و تجسم اخروی آن‌ها باشد، باز این داعویت بدون هیچ‌گونه تفاوتی وجود دارد و این یعنی جایگاه امر در داعویت جایگاه اخبار و حاکی از ارتباط علی و

معلولی است و خود، داعوی مستقلی ندارد.

باتوجه به آنچه گذشت این ادعا، که در این گونه موارد اجیر ذات نماز را به سبب امر شارع انجام می دهد و مجموع نماز با قصد امر را به سبب اخذ اجرت، با ابهام روبه روست. سؤال روشن ما این است که امر شارع چه تأثیری در تحریک عبد به سمت عمل دارد؟ آری، امر شارع می تواند انگیزه موجد در اجاره کردن اجیر بر عبادت باشد، ولی اینکه انگیزه ای برای اجیر در انجام عبادت باشد، به تأمل و بررسی بیشتری احتیاج دارد.

شاید در رفع این ابهام بتوان گفت: گرچه هدف اصلی عبد از انجام نماز، فرار از عقاب یا هدف اصلی اجیر، اخذ اجرت است، ولی از آنجاکه موضوع فرار از عقاب و اخذ اجرت اطاعت است، تحقق اطاعت، داعی اول به شمار می آید؛ یعنی هدف اول از انجام نماز، تحقق عنوان اطاعت است تا این عنوان، محقق فرار از عقاب یا استحقاق اجرت شود. از سوی دیگر، مقصود از اینکه امر، داعی بر عمل است عبارت است از اینکه: داعی بر عمل، تحقق اطاعت است و از آنجاکه موضوع اطاعت، امر است، داعویت به امر نسبت داده می شود. از این رو، اگر از عبد سؤال شود که چرا این عمل را انجام دادی، در پاسخ خواهد گفت: «چون امر مولا به آن تعلق گرفته بود.» تحلیل این پاسخ این است که امر مولا به این فعل تعلق گرفته بود و من باید مولا را اطاعت کنم تا از عقاب وی رهایی یابم.

همین تحلیل می تواند در توجیه مدعای امام و خوئی مبنی بر اینکه داعی طولی غیرالهی، ضرری به عبادیت نمی زند، راهگشا باشد؛ توضیح آنکه، پرواضح است صحت عبادت منوط به تحقق عنوان اطاعت است. اینکه قصد قربت یا قصد امر و همانند این ها از وجوه قصد قربت، شرط صحت عبادت است، بدین سبب است که عنوان اطاعت زمانی شکل می گیرد که عبد به یکی از این مقاصد، متعلق امر مولا را انجام دهد. از این رو، هدف اولی عبد تحقق این عنوان است تا با تحقق این عنوان، هدف ثانوی؛ یعنی رهایی از عذاب محقق شود.

حال باید دید تحقق این عنوان بسته به چه امری است؟ طبیعتاً پاسخ این سؤال را با رجوع به ارتکازات عقلایی باید یافت، زیرا ملاک در تحقق اطاعت و عصیان مادامی که شارع خود طریق خاصی را ارائه نکند، همان طریق عقلاست. با مراجعه به ارتکازات عقلایی و نیز وجدان شخصی ناشی از این ارتکازات می یابیم داعی طولی، در تحقق اطاعت تأثیرگذار نیست و مؤثر در این باب، همان داعی اولی است. همین که عبد مشغول انجام متعلق امر «بما هو متعلق امر» شود یا به تعبیر دیگر، امر مولا حیثیت تعلیلیه صدور متعلق امر از وی باشد یا به تعبیر سوم، امر مولا در سلسله علل انجام متعلق امر توسط او باشد، بر وی صدق می کند که مولا را اطاعت کرده است.

شاهد بر این ادعا این است که ممکن است کسی به دیگری پول دهد تا اوامر نفر سوم را اطاعت کند و وقتی نفر دوم مشغول انجام متعلق دستورات نفر سوم شد، بدون هیچ شک و شبهه‌ای در بین عقلا، مطیع بر وی صادق است. این در حالی است که داعی طولی، اخذ پول از نفر اول بوده است، ولی از منظر عقلا این داعی ضرری به صدق اطاعت نمی‌کند و همین که عمل عبد ناشی از امر مولا و برحسب آن باشد، اطاعت صادق است.

۴. به نظر می‌رسد بیان مطرح‌شده، جان کلام امام است. آنجا که فرمود: «واقع امر این است که عقلاً امثال و اطاعت، چیزی جز اتیان مأمور به برای انجام ندای شارع نیست و برای تأیید آن همان‌گونه که به آن امر شده است، تمکین کند.»<sup>۲۳</sup> و نیز نهایت تلاش نویسنده، در تأیید طرفداران نظریه داعی بر داعی بود. باوجود این به نظر می‌رسد نتوان بر این بیان اعتماد کرد؛ توضیح مطلب بسته به بررسی حقیقت اطاعت و نسبت آن با عبادیت است.

قطعاً اطاعت، فرع دستور و خواسته مولا است و تا دستور و خواسته‌ای از مولا نباشد، موضوعی برای اطاعت نیست. حال، اگر عبد در صورت صدور دستور و امری از مولا، متعلق امر را در خارج اتیان نکند، عاصی است، ولی اگر آن را در خارج انجام دهد، صوری متصور است که اطاعت در برخی از آن‌ها متصور است:

۱. مکلف بدون التفات به امر مولا به طور اتفاقی فعلی را که مطابق متعلق امر اوست، انجام دهد. شکی نیست که اطاعت در این صورت صادق نیست.

۲. هرچند مکلف به امر مولا ملتفت است، انگیزه وی برای انجام متعلق امر به هیچ وجه دستور مولا نیست و اگر مولا هم چنین دستوری صادر نمی‌کرد، وی متعلق امر را انجام می‌داد. در این صورت نیز ظاهراً عقلاً چنین فعلی را اطاعت مولا نمی‌نامند.

۳. مکلف ملتفت به امر مولا است و انجام متعلق امر، نه فقط برای امر مولا؛ بلکه به ضمیمه انگیزه دیگری است، به گونه‌ای که هر دو انگیزه با هم سبب می‌شود که عبد فعل را انجام دهد. در این صورت فعل عبد ظاهراً نزد عرف و عقلا اطاعت دستور مولا به حساب می‌آید.

۴. مکلف ملتفت به امر مولا است و فقط به سبب امر صادر از وی عمل را مرتکب می‌شود. در این صورت، قطعاً اطاعت بر فعل وی صادق خواهد بود.

باتوجه به این تحقیق، روشن می‌شود که صدق اطاعت به تنهایی نمی‌تواند محقق عبادت مدنظر فقها

۲۳. «أَنَا لَا مَثَلَ وَالطَّاعَةِ عَقْلًا لَيْسَ غَيْرِ إِيْتَانِ الْمَأْمُورِ بِهِ حَسَبَ دَعْوَةِ الْأَمْرِ وَالْأَجَلِ مُوَافَقَتَهُ، كَأَنَّا لِبَاعِثِ الْأَقْصَى عَلَيْهِمَا كَان.»

باشد؛ چون قسم سوم از منظر فقها قطعاً عبادت صحیح نیست، بلکه باطل و بی ارزش است، درحالی که ظاهراً بر این قسم، اطاعت صادق است. ازاین رو، اگر پدر به فرزند دستور دهد که فلان غذا را بخرد و فرزند، هم به دلیل تمایلی که به آن غذا دارد و هم به دلیل اطاعت از امر پدر اقدام به تهیه آن غذا کند، فرزند را اطاعت کننده امر پدر می دانند.

حاصل آنکه، هر اطاعتی عبادت نیست و اگر بر فرض، عبادت بر آن صادق باشد، صدق عبادت خالصانه که مدّ نظر فقهاست، گاه محل تأمل و اشکال است. بنابراین، مدعای امام که در عبادت تحقق اطاعت را کافی می داند، پذیرفتنی نیست.

۵. مؤید ادعای ما این است که اگر مجرد اطاعت در تحقق عبادت مدّ نظر فقها کفایت می کرد، ریا نیز باید عبادتی صحیح می بود؛ چراکه شخصی که ریا می کند، آنچه وی را به سمت عمل کشانده است امر مولاست، به گونه ای که اگر امر مولا نبود اساساً او این فعل را انجام نمی داد، زیرا واضح است که ریا در ضمن اطاعت امر مولا محقق می شود. به دیگر سخن، اگر توجیه داعویت امر در ضمن داعویت طولی پذیرفتنی باشد، عمل ریایی را نیز به همین منوال می توان تحلیل کرد، زیرا عمل ریایی انجام متعلق امر مولاست، از آن جهت که به آن امر شده است و اگر این امر نبود، به هیچ عنوان عبد به علت ریا آن را مرتکب نمی شد. بنابراین، بر فعل وی اطاعت صادق است، هر چند داعی بر تحقق اطاعت ریا بوده است.

جالب اینجاست که از برخی عبارات سید مصطفی خمینی این چنین بر می آید که عمل ریایی براساس داعی بر داعی می تواند توجیه شدنی باشد، هر چند مستحق ثواب نیست. وی چنین می نویسد:

«هرکس خدای تعالی را براساس آنچه که او دوست دارد و محبوب خود می داند عبادت می کند؛ زیرا عبد کسی جز خدای متعال را عبادت نمی کند، جز اینکه شأن چنین است که او در قسمت دوم برای مردم این چنین اراده کرده و دایر مدار این امر را بر استحقاق دریافت اجر قرار داده و این مسئله مانند امر در امور عرفی است.»<sup>۲۴</sup>

در توضیح این عبارت بیان این نکته ضروری است که ظاهراً ایشان ملاک عبادیت عمل را انجام محبوب خداوند دانسته و همان را در تحقق عبادت کافی شمرده است.

این گفته شاید با ادعای ما انطباق تمام نداشته باشد، ولی در این نقطه مشترک است که لا اقل عمل ریایی اطاعت خداوند شمرده می شود.

۲۴. خمینی، الواجبات فی الصلاة، ۹۰ و ۹۱.

«من عبد الله تعالى و ناتي بمحبه لانه لا يعبد غيره إلا انه في الحلقة الثانية يريد وجهها للناس و المدار على استحقاقا لاجر هو الثاني كما هو الامر في الامور العرفيه.»

از طرفی، انکار صدق اطاعت، در اطاعت ریایی پذیرفتنی نیست و اگر این انکار به سرانجام رسد، انکار صدق اطاعت بر موارد داعی طولی غیرالهی نیز ممکن است. شاهد این ادعا این است که همچنان‌که از منظر عرف اگر شخصی به دیگری پول دهد که از نفر سومی اطاعت کند، با انجام دستورات نفر سوم توسط نفر دوم قطعاً اطاعت صدق می‌کند. همچنین اگر شخصی به خاطر خوشایند مادرش دستورهای پدر را انجام دهد، مطیع بر وی صادق است، هرچند داعی نهایی او امر پدر نباشد.

**اشکال:** بین مسئله ریا و اخذ اجرت بر عبادات تفاوت وجود دارد، زیرا در اخذ اجرت بر عبادات از آنجاکه استحقاق اجرت متوقف بر تحقق عنوان عبادت است، لذا داعی می‌شود بر اینکه اجیر عمل را به صورت عبادی انجام دهد؛ چراکه تا عمل به‌طور عبادی انجام نشود، مستحق اجرت نیست. از این‌رو، می‌توان گفت قصد استحقاق اجرت، از باب داعی بر داعی است. همچنین است خواندن نماز شب برای کسب زیادی رزق.

اما در مسئله ریا، تحقق ریا متوقف بر این نیست که عمل به‌صورت عبادی و به‌قصد قربت و به داعی الهی انجام شود، بلکه مجرد اظهار عمل برای خدا در تحقق آن کافی است. لذا ریا نمی‌تواند به‌عنوان داعی بر داعی شمرده شود.<sup>۲۵</sup>

**پاسخ:** اینکه علما در بحث قصد اخذ اجرت یا قصد توسعه رزق در عبادات به قاعده «داعی بر داعی» روی آورده‌اند، نه از این باب است که وجود داعی طولی در صحت تأثیرگذار است، بلکه از این‌روست که دعوی‌شان این است که شرط صحت عبادت، تحقق اطاعت است و اطاعت در موارد اتیان عبادت به‌قصد اجرت یا توسعه رزق محقق شده است و وجود یک داعی دیگر، ضرری به تحقق اطاعت نمی‌زند.

اگر امر چنین است، در موارد عمل ریایی نیز دقیقاً همین مطلب صادق است، زیرا همان‌طور که گفتیم قطعاً عمل ریایی نزد عقلا اطاعت مولا و امثال امر وی به حساب می‌آید. لذا وجود داعی دیگر نباید ضرری در صحت آن داشته باشد، هرچند نتوان آن را براساس داعی طولی تحلیل کرد.

آری، آنچه سبب می‌شود که نتوان به مسئله ریا تمسک جست این است که چه‌بسا بطلان عمل ریایی از باب وجود ادله خاص در بطلان آن باشد که در محل خود مورد بحث علما واقع شده است. گویی عمل ریایی اطاعتی است که خداوند آن را نپذیرفته است و نپذیرفتن آن، دلیلی بر نپذیرفتن اطاعت در موارد مشابه آن نیست. امام نیز به این نکته اشاره‌ای کرده‌اند.<sup>۲۶</sup>

۶. تاکنون به این نتیجه رسیدیم که عمل به‌قصد اجرت مصداق اطاعت است، ولی دلیلی بر کفایت

۲۵. جلسه ۲۷ از درس خارج استاد شهیدی، ۹۹/۸/۱۱.

۲۶. خمینی، مکاسب المحرمه، ۱۴۱/۲۸۱.

مجرد تحقق عنوان اطاعت در عبادات وجود ندارد. ازسوی دیگر، ممکن است گفته شود که دلیلی بر کفایت تحقق عنوان اطاعت نیست، ولی دلیلی در مقابل آن نیز وجود ندارد. ازاین رو، به اصول لفظیه یا اصول عملیه رجوع می‌کنیم و مشروط بودن صحت عبادت به امری بیشتر از تحقق اطاعت را در موارد دواعی طولی نفی می‌کنیم. به عبارت دیگر، نهایت چیزی که عبادت بودن عملی به طور قطع و یقین اقتضا دارد این است که آن عمل مصداق اطاعت خداوند باشد. حال اگر جایی دلیلی داشتیم که ورای اطاعت، شرط دیگری نیز وجود دارد، به آن ملتزم می‌شویم. کما اینکه در بحث ریا چنین ادعا شده است که ادله خاصی بر مانعیت ریا از صحت عمل وجود دارد. در غیر این صورت، اطلاقات یا اصول عملیه، مقتضی نفی وجود شرط دیگری در صحت عبادت است.

این توجیه هرچند نسبتاً موجه می‌نماید و اگر توجیه صحیحی باشد، اشکال صغروی مسئله داعی بر داعی را نیز حل می‌کند، زیرا آنچه مهم است تحقق عنوان اطاعت است و باتوجه به توضیحات پیش گفته مسلماً این عنوان صادق است، گرچه قصد اخذ اجرت یک داعی طولی نباشد، بلکه داعی عرضی باشد.

در مقابل، ممکن است ادعا شود ادله‌ای که لزوم قصد قربت را در عبادات به اثبات می‌رسانند، اخلاص در عمل را نیز شرط عبادت می‌دانند و اخلاص در عمل، مفهومی است که تعیین آن به دست عرف و عقلاست. از طرف دیگر، عملی که به انگیزه اخذ اجرت انجام شود، گرچه اخذ اجرت داعی طولی باشد و اطاعت بر آن صادق باشد، باز عمل خالصانه بر آن اطلاق نمی‌شود.

برای نمونه، با نگاه عرفی به برخی از روایاتی که شرط اخلاص را در عمل معتبر می‌دانند، خواهیم یافت که این روایات عمل با داعی طولی الهی را نیز از دایره عبادات صحیح خارج می‌کنند و به عمل ریایی اختصاص ندارند. از جمله این روایات می‌توان به صحیح‌ه علی بن جعفر اشاره کرد. در این روایت که درباره افرادی است که داخل جهنم می‌شوند، چنین آمده است: «و حافظ آتش به آن‌ها می‌گوید: ای بیچارگان حال شما چگونه است؟ و آن‌ها می‌گویند: ما آنچه که برای غیر خدای متعال بود انجام دادیم، پس به ما گفته شد: اجر خود را از کسانی که برایشان کار کردی بگیر.»<sup>۲۷</sup>

بدیهی است بر کسی که داعی طولی وی اخذ اجرت است، عبارت «کنا نعلم لغير الله» صادق است.

روایت دیگر موثقه سکونی است که در آن چنین آمده است:

«فرشته حامل، عمل بنده را بالا برده و از آن عمل خرسند است، ولی آن زمان که عمل را به صورت حسنات بالا برده، به خدای عزوجل می‌فرماید: آن عمل را در سجن (دیوان و محل نگهداری اعمال

۲۷. «فیقول لهم خازن النار: یا أشقیاء ما کان حالکم؟ قالوا: کنا نعمل لغير الله، فقیل لنا: خذوا ثوابکم ممن عملتم له.» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۷/۷۰).

گنجهکاران) قرار دهید؛ چراکه بنده این عمل را برای من انجام نداده است.»<sup>۲۸</sup>

از منظر عرفی، تعبیر «انه لیس ایای أراد به» نیز در عمل توأم با داعی طولی غیرالهی صادق است. البته بزرگان این روایات را در باب اثبات بطلان عمل ریایی مطرح کرده‌اند،<sup>۲۹</sup> ولی انصاف مطلب این است که وجهی برای این اختصاص نیست و این روایات شامل عمل به داعی طولی غیرالهی نیز می‌شود. پیش از این نیز توضیح کامل داده شد که عمل ریایی با عمل به داعی طولی غیرالهی تفاوتی ندارد و در هر دو، اطاعت مولا صادق است.

نکته درخور تأمل این است که طرفداران مسئله داعی بر داعی، بحث روایی نکرده و اصلاً متعرض این روایات نشده‌اند. این در حالی است که اگر نگوییم این روایات روشن‌کننده حکم در مسئله هستند، دست‌کم جا دارد که به‌عنوان شبهه‌ایی برخلاف، مورد تعرض قرار گیرند و به آن‌ها پاسخ داده شود.

## نتیجه‌گیری

قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات در نوشتارهایی بررسی شده است و این مقاله با خصوصیت مسئله «داعی بر داعی» که طرفداران فراوانی داشته با تکیه ویژه بر نظر امام خمینی به بررسی این مسئله پرداخته است که ایشان برای حل شبهه تنافی بین قصد قربت و اخلاص در عبادات و قصد اخذ اجرت، بیشترین دفاع را از آن داشته و درصدد بوده است تا شبهات و اشکالات را از آن دفع کند. جدای از آنکه در قصد قربت یا اخلاص با توجه به مقام بیان این مسئله در کمیت و کیفیت آن‌ها یا اخذ اجرت و توقع دریافت اجر در برابر امر مبتنی بر واجب عبادی یا توصلی اختلاف نظر هست، ولی به نظر می‌رسد که این راه‌حل، ناتمام و غیرکارآمد است، زیرا ادله‌ای که شرط عبادت را وقوع خالصانه آن می‌داند، از جهت عرفی داعی طولی غیرالهی را نیز نفی می‌کند.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الاصول. قم: آل‌البیت (ع). چاپ هفتم، ۱۴۳۱ق.  
انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب المکاسب. قم: دار الحکمة. چاپ هشتم، ۱۳۲۹.  
جزایری، محمدجعفر. منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة. قم: دار الکتاب. چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.  
حرّ عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

۲۸. «إنا لملك لیصعد بعملاً لعبد مبهجاً به، فاذا صعد بحسناته یقول الله عزوجل: اجعلوها فی سجنٍ إنه لیس ایای أراد به» (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۷۱/۱).

۲۹. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۴۷۴/۲.

- حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. چاپ چهارم، ۱۳۹۱ق.
- حلی، محمد بن حسن. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- خمینی، روح الله. مکاسب المحرمه. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- خمینی، مصطفی. الواجبات فی الصلاة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۳۸۰.
- خوئی، ابوالقاسم. المستند فی شرح العروة الوثقی: الاجاره. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی. چاپ اول، ۱۳۸۰.
- خوئی، ابوالقاسم. غایة المأمول من علم الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- خوئی، ابوالقاسم. مصباح الأصول. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی. چاپ سوم، ۱۴۲۲ق.
- خوئی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی. چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- صدر، محمد باقر. بحوث فی علم الأصول. به تقریر محمود هاشمی شاهرودی. قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه. چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة: الاجتهاد و التقليد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. چاپ هفدهم، ۱۴۲۸ق.
- موسوی خلیفائی، سید محمد مهدی. فقه الشیعه: کتاب الاجاره. تهران: منیر. چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
- نائینی، محمد حسین. منیه الطالب فی حاشیه مکاسب. تهران: مکتبه المحمديه. چاپ اول، ۱۳۷۳ق.
- هاشمی شاهرودی، محمود. کتاب الاجاره. قم: دائرة المعارف الفقه الإسلامی. چاپ اول، ۱۳۸۲.

#### Transliterated Bibliography

- Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Haftum, 2010/1431.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Makāsib*. Qum: Dār al-Hikmat. Chāp-i Hashtum, 1911/1329.
- Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī'a fī Sharḥ Tahrīr al-Wasīla; al-Ijtihād wa Taqlid*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1994/1414.
- Ḥakīm, Muḥsin. *Mustamsak al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr. Chāp-i Chāhārum, 1971/1391.
- Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Kitāb al-Ijāra*. Qum: Dāyra al-Ma'ārif-i al-Fiqh al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2004/1382.

Hillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Īdāḥ Fawā'id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id*. Qum: Ismā'īliyyān. Chāp-i Duwwum, 1943/1363.

Hurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā'il al-Shi'a ilā Tahṣīl Masā'il al-Shari'a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Jazāyri, Muḥammad Ja'far. *Muntahā al-Dirāyah fī Tawḍīḥ al-Kifāya*. Qum: Dār al-Kitāb, Chāp-i Chāhārum, 1993/1413.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *al-Mustanad fī Sharḥ al-Urwa al-Wuthqā*: al-Ijārah. Qum: Mū'assisa Ihyā' Āsār al-Imām al-Khū'i. Chāp-i Awwal, 1961/1380.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Ghāyat al-Ma'mūl min 'Ilm al-Uṣūl*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Mawsū'at al-Imām al-Khū'i*. Qum: Mū'assisa Ihyā' Āsār al-Imām al-Khū'i. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Qum: Mū'assisa Ihyā' Āsār al-Imām al-Khū'i. Chāp-i Sivum, 2001/1422.

Khumaynī, Muṣṭafā. *al-Wājibāt fī al-Ṣalāt*. Qum: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1961/1380.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Makāsib al-Muḥarramah*. Qum: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum. 1987/1407.

Musawī Khalkhālī, Sayyid Muḥammad Mahdī. *Fiqh al-Shi'a: Kitāb al-Ijārah*. Tehran: Munīr. Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Ismā'īliyyān. Chāp-i Hiftahum, 2007/1428.

Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn. *Munya al-Tālib fī Ḥāshiya al-Makāsib*. Tehran: al-Maktaba al-Muḥammadiya. Chāp-i Awwal, 1994/1373.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. bi Taqrīr Maḥmūd. Hashimī Shāhrūdī. Qum: Markaz al-Ghadir li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya. Chāp-i Duwwum, 1996/1417.





## The Jurisprudential Ruling on *Zakāt* for Money Based on the Approach of “*Tajmīʿ-i Zunūn*” (Aggregating Probabilities)

**Alireza Kolahduzan**

Level 4 student of Imam Athar (peace be upon her) research educational complex in Qom

**Email:** [a.kolahdoozan110@gmail.com](mailto:a.kolahdoozan110@gmail.com)

### Abstract

Islamic sources introduce *Zakāt* as one of the most important obligatory tasks, on a par with the common prayer (*Namāz*). The present study attempts to explore *Zakāt* on money both from historical and economical perspectives, within the framework of institutionalizing for Islamic economics. From a historical point of view, money does not have an established nominal value (*saman-i ʿtibārī*) in the Early Islamic period. From an economical viewpoint, money is accepted as an asset with exchange value. From a jurisprudential point of view, however, some objections are made to the nullifying of the specific characteristics from narrations about the obligatory nature of *Zakāt* on dirhams and dinars. From this viewpoint, only the obligation of *Zakāt* on commodity money is proven, but the obligation of *Zakāt* on nominal money cannot be derived from similar narrations on dirham and dinar independently. The present study employs the descriptive-analytical method and considering the probabilities generated from narrations on proving *Zakāt* money, recommends the approach of “*Tajmīʿ-i Zunūn*” as a reliable method for proving *Zakāt* Money.

**Keywords:** *Zakāt* money, *Tarākum-i Zunūn*, commodity money, nature of money, dirham and dinar *Zakāt*



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



انفقه و اصول

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۴۲ - ۱۱۷

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸



شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.70044.1093>

نوع مقاله: پژوهشی

## حکم فقهی زکات پول بر اساس رهیافت تجميع ظنون

علیرضا کلاهدوزان

طلبه سطح چهار مجتمع آموزشی پژوهشی ائمه اطهار (علیهم السلام) قم

Email: [a.kolahdoozan110@gmail.com](mailto:a.kolahdoozan110@gmail.com)

### چکیده

زکات در منابع اسلامی از واجبات مهم و قرین نماز معرفی شده است. در مقاله حاضر، در امتداد نهادسازی برای اقتصاد اسلامی، زکات پول در بستر فقه با نگاه تاریخی و اقتصادی بررسی شده است. از منظر تاریخی، وجود ثمن اعتباری در صدر اسلام ثابت نیست و از دیدگاه اقتصادی، پول به عنوان مالی که ارزش مبادله ای دارد، پذیرفته شده است. از نظر فقهی، بر الغای خصوصیت از روایات وجوب زکات درهم و دینار اشکالاتی وارد است و فقط وجوب زکات پول کالایی ثابت می شود و وجوب زکات پول اعتباری از روایات زکات درهم و دینار و روایات مشابه به صورت مستقل به دست نمی آید. در این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی انجام گرفته، با توجه به ظنون ایجاد شده از روایات دال بر اثبات زکات پول، رهیافت تجميع ظنون به عنوان روش درخور اطمینانی برای اثبات زکات پول پیشنهاد شده است.

**واژگان کلیدی:** زکات پول، تراکم ظنون، پول کالا، ماهیت پول، زکات درهم و دینار.

## مقدمه

زکات در آیات قرآن، قرین نماز قرار گرفته و در روایات اسلامی، به عنوان عامل از بین بردن فقر در میان مردم مطرح شده است؛<sup>۱</sup> آیین رو، از اهمیت بسیاری برخوردار است. در جوامع امروزی، از جمله مهم ترین دغدغه ها، مسئله اقتصاد است. از اثرگذارترین عوامل در اقتصاد روز دنیا، مسئله اسکناس و پول های رایج است. بنابراین، باتوجه به اهمیت دو مقوله زکات و پول، بررسی زکات پول در دنیای امروز از اولویت های اقتصاد اسلامی است.

روایاتی که اجناس زکوی را بر می شمردند، دو دسته اند: دسته اول، روایات حصر زکات است که بیان کننده حصر وجوب زکات در غلات چهارگانه و انعام سه گانه و نقدین است.<sup>۲</sup> دسته دوم، روایاتی است که وجوب زکات را در اجناس دیگر بیان می کنند. باتوجه به اینکه از جمله اجناس زکوی که در دسته اول مطرح شده، نقدین (درهم و دینار) است، پژوهش حاضر درصدد است که مشخص کند از منظر فقه و منابع اسلامی، معیار وجوب زکات درهم و دینار چیست؟ اگر معیار وجوب، فقط جنس طلا و نقره باشد (مثل بقیه اجناس زکوی)، به طور مسلم نمی توان از طریق این روایات به وجوب زکات پول رسید. در صورتی که اگر معیار وجوب زکات نقدین، ثمن بودن آن ها باشد، می توان حکم زکات پول را مورد پژوهش قرار داد.

برای حل مسئله، ابتدا ماهیت درهم و دینار از نظر تاریخی بررسی می شود. باتوجه به بررسی های تاریخی مشخص می شود که این دو سکه، به عنوان ثمنی که متکی بر جنس خاصی هستند (پول کالا)، معامله می شدند. در ادامه، ماهیت پول های رایج بررسی می شود. این پول ها، از نوع پول کالا نیستند، بلکه از نوع پول های اعتباری هستند.

در مرحله بعد، باید دلالت روایات فقهی بررسی شود. با بررسی این روایات مشخص می شود معیار وجوب زکات نقدین، پول کالایی بودن نقدین است، نه صرف جنس طلا و نقره. باتوجه به این مطلب، این سؤال مطرح می شود که آیا می توان از وجوب زکات پول کالا، به وجوب زکات پول های اعتباری رسید؟ در جواب این سؤال باید دلالت تک تک روایات مربوط به زکات را بررسی کرد و در صورتی که نتیجه مطلوب به دست نیامد، دلالت مجموع آن ها، ارزیابی شود و از رهیافت تجميع ظنون برای اثبات زکات پول های اعتباری بهره برد.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۷/۹.

۳. مقصود از اجناس زکوی، تمام اجناسی است که در روایات مطرح شده و زکات برای آن ها اثبات شده است. البته ممکن است در بعضی موارد، استحباب زکات ثابت شده باشد.

۴. کلینی، الکافی، ۵۰۹/۳.

۵. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۶۶/۹.

واضح است که زکات پول در میان فقهای متقدم مطرح نبوده است اما بعد از رایج شدن اسکناس و پول‌های اعتباری، مشهور فقهای شیعه زکات پول را واجب نمی‌دانستند، هرچند فقهای معدودی زکات پول را واجب دانسته‌اند، از جمله آن‌ها منتظری است که بنا بر احتیاط واجب، زکات در اوراق مالیه را واجب می‌داند.<sup>۶</sup> یکی از فقها نیز زکات در اوراق نقدی را واجب می‌داند.<sup>۷</sup> استاد قانینی<sup>۸</sup> با بررسی روایات حصر زکات و روایات اثبات زکات پول و حل تعارض احتمالی آن‌ها، به وجوب زکات پول رسیده است.<sup>۹</sup> برخی محققان، با استفاده از روایاتی مثل روایات مال صامت، زکات پول را ثابت کرده‌اند.<sup>۱۰</sup> بعضی دیگر نیز با بررسی ملاک وجوب زکات درهم و دینار و وجود این ملاک در پول‌های رایج، وجوب زکات پول را اثبات کرده‌اند.<sup>۱۱</sup> یکی از نویسندگان هم با استفاده از بررسی‌های فقهی و تحلیل ماهیت پول و بهره‌گرفتن از اصل استصحاب، زکات را در پول‌های اعتباری لازم می‌داند.<sup>۱۲</sup> غده‌ای هم با مبنای قرارداد زکات پول از جهت فقهی، به وسیله روشی ابتکاری در محاسبه زکات پول و تعیین نصاب آن، ظرفیت زکات پول را برای رفع فقر ثابت می‌کنند، به گونه‌ای که پرداخت این زکات می‌تواند سطح مخارج دهک اول و دوم جامعه را به دهک دوم و سوم ارتقا دهد.<sup>۱۳</sup>

باتوجه به تحقیقات گذشته، در این نوشتار علاوه بر بهره‌گیری از این تحقیقات، روش جدید و مطمئن‌تری (رهیافت تجمیع ظنون) برای اثبات زکات پول مطرح شده است. در تحقیقات انجام شده معمولاً بررسی‌های فقهی، جدا از پژوهش‌های تاریخی انجام شده است، در حالی که فهم درست روایات فقهی زکات درهم و دینار، بدون شناخت تاریخ درهم و دینار و نظام پولی آن زمان، مشکل است. لذا ضمن بررسی زکات پول از منظر فقه و اقتصاد (ماهیت پول‌های اعتباری)، زکات پول از منظر تاریخ درهم و دینار هم بررسی می‌شود تا حلقه مفقوده بین بررسی‌های فقهی و اقتصادی پر شود. بر این اساس، تحقیق پیش‌رو به روش کتابخانه‌ای در دو گفتار نگاشته می‌شود. در گفتار اول، پول از منظر تاریخ و اقتصاد واکاوی می‌شود. در این گفتار، تاریخ درهم و دینار و ماهیت پول بررسی می‌شود. در گفتار دوم، زکات پول از منظر

۶. مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ۷۰/۲.

۷. منتظری، کتاب الزکاة، ۲۸۲/۱.

۸. مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ۷۰/۲.

۹. از اساتید خارج حوزه علمیه قم.

۱۰. قانینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۹۷.

۱۱. آهنگران و سنایی، «کاوشی نوین در مسئله زکات اسکناس»، ۱۱.

۱۲. زاهدی و حسینی، «بررسی فقهی زکات پول در فقه امامیه»، ۴۳.

۱۳. توسلی، «امکان‌سنجی فقهی زکات پول‌های نقد رایج کنونی (رهیافت موضوع شناسی تحلیلی ماهیت پول)»، ۲۷.

۱۴. شعبانی و کاشیان، «زکات پول از منظر فقه فریقین و بررسی ظرفیت بالقوه آن در فقرزدایی (مطالعه سال‌های ۱۳۸۷ تا ۱۳۸۹ اقتصاد ایران)»، ۳۵.

فقه مدّ نظر قرار گرفته است و علاوه بر اینکه دلالت روایات مربوط به زکات پول به طور جداگانه پژوهش می‌شود، ظنون حاصل از هر کدام از آن‌ها براساس رهیافت تجمیع ظنون بررسی می‌شود.

## ۱. پول از منظر تاریخ و اقتصاد

در همه تحقیقات فقهی، در ابتدا باید موضوع‌شناسی مسئله به خوبی انجام شود. در این نوشتار، این مطلب از دو نگاه تاریخی و اقتصادی انجام می‌شود.

### ۱.۱. تاریخ درهم و دینار

حکم زکات پول، براساس نوع استنباط از واژه درهم و دینار موجود در صدر اسلام متفاوت خواهد شد. معمولاً کسانی که زکات پول را از طریق روایات ثابت می‌کنند، یا از اطلاق روایات ثمن و مال و امثال آن استفاده می‌کنند یا اینکه از واژه درهم و دینار که در روایات زکات آمده است، الغای خصوصیت می‌کنند. این دو روش، از این جهت نقدشدنی است که واژه درهم و دینار و همچنین ثمن و امثال آن، از جهت تاریخی واژه‌هایی هستند که نیاز به بررسی بیشتری دارند. در واقع، وقتی می‌توان به اطلاق روایات زکات ثمن و زکات مال عمل کرد که در مقام بیان بودن این روایات احراز شود، ولی باتوجه به اینکه واژه ثمن به درستی تحلیل نشده است نمی‌توان آن را به راحتی براساس اطلاق، شامل پول‌های امروزی هم دانست. با بررسی‌های تاریخی به دست می‌آید که در صدر اسلام، تصویری از پول‌های اعتباری نبوده است تا اینکه این روایات در مقام بیان این نوع پول‌ها باشند. در خصوص الغای خصوصیت از درهم و دینار هم باید گفت که با پژوهش‌های تاریخی به دست می‌آید که مردم و حکومت‌ها، هم ارزش مبادله‌ای و هم ارزش ذاتی آن‌ها را در نظر می‌گرفتند، لذا الغای خصوصیت از این دو سکه، پذیرفتنی نیست. برای اثبات شواهد تاریخی گفته شده، دو قسمت در ادامه خواهد آمد. در قسمت اول، تاریخ درهم و دینار و الفاظ مشابه آن بررسی می‌شود و در قسمت دوم، نسبت ارزشی و وزنی این دو سکه محل پژوهش قرار می‌گیرد.

### ۱.۱.۱. درهم و دینار و الفاظ مشابه آن‌ها

باتوجه به اینکه برای اثبات زکات پول لازم است از نصوص مربوط به درهم و دینار استفاده کرد، تبیین مفهوم این دو واژه و الفاظ مشابه آن در آیات و روایات، اهمیت ویژه‌ای خواهد داشت. برای توضیح این واژه‌ها ابتدا کاربرد آن‌ها در قرآن کریم بیان می‌شود. برخی محققان معتقدند که «دینار» و «درهم» و «ورق» و «بضاعة»، واژه‌های قرآنی هستند که بر پول صدق می‌کنند. طلا و نقره هم گاهی کنایه از درهم و دینار است. «قنطار» هم به معنای مال زیاد از زر و سیم است. در صدر اسلام، به دلیل رواج پول کالایی، واژه

مال، هم بر اجناس غیر پولی و هم بر درهم و دینار اطلاق می‌شد. واژه درهم فقط یک‌بار در قرآن و به صورت جمع به کار رفته است. در سوره مبارکه یوسف آمده است: «وَسَرَّوْهُ يَثْمَنَ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ».<sup>۱۵</sup>

در روایات زکات، واژه درهم و دینار و البته واژه‌هایی مثل «مال» و «ثمن» و «غلة» و امثال آن‌ها به کار رفته است. مهم آن است که یک بررسی تاریخی درباره این دو واژه در زمان پیامبر (ص) و در زمان اهل بیت (ع) انجام شود.

یکی از نویسندگان بیان می‌کند که قبل از ظهور اسلام، پول رسمی امپراطوری ایران، درهم و پول رسمی امپراطوری روم، دینار بوده است. بعد از ظهور اسلام همین روند پذیرفته شد. گاهی نظام مالیاتی براساس دینار و گاهی براساس درهم قرار می‌گرفت.<sup>۱۶</sup>

یکی دیگر از نویسندگان، سیر تاریخی ضرب سکه را بعد از پیامبر (ص) بررسی می‌کند. او معتقد است که اولین ضرب سکه، در زمان خلافت خلیفه دوم صورت گرفت. بعد از آن، در زمان خلیفه سوم درهم‌هایی ضرب شد. پس از دوران خلیفه سوم، در زمان امیرالمؤمنین (ع) ضرب سکه صورت گرفت. در سال ۷۷ هجری قمری، عبدالملک مروان با راهنمایی امام باقر (ع) ضرب و معامله سکه‌های غیراسلامی را ممنوع و به ضرب سکه‌های اسلامی پرداخت.<sup>۱۷</sup>

باتوجه به مطالب گفته شده می‌توان گفت که پول زمان پیامبر و اهل بیت (ع)، پول متکی بر فلزهای قیمتی بوده است. براین اساس، پول کالایی ثابت می‌شود.

#### ۱.۱.۲. نسبت درهم و دینار

باتوجه به اینکه این دو سکه در زمان صدر اسلام و بعد از آن بسیار در جامعه رواج داشته‌اند، بررسی نسبت این دو سکه، در پژوهش‌های فقهی بسیار مؤثر است. ازجمله اثرات آن عبارت است از اینکه می‌توان به ماهیت دقیق این دو سکه پی برد و فهم صحیحی از روایات زکات نقدین به دست آورد. نسبت بین این دو سکه، از دو جهت در خور پژوهش است: یکی از جهت وزنی و دیگری از جهت ارزشی.

أ. نسبت وزنی درهم و دینار: در اثبات زکات پول، فهم صحیح روایات مربوط به زکات نقدین مؤثر است. برای رسیدن به این فهم لازم است نگاه تاریخی درست به نقدین داشت. ازجمله مسائل مهم در این زمینه، به دست آوردن رابطه وزنی این دو فلز است.

۱۵. زاهدی و حسینی، «بررسی فقهی زکات پول در فقه امامیه»، ۴۸.

۱۶. مروی، بررسی وجوب زکات در پول‌های اعتباری، ۲۸.

۱۷. یوسفی، «دگرگونی قیمت‌ها در عصر تشریع»، ۱۶۴.

در صدر اسلام، گاهی معاملات انجام شده براساس وزن درهم و دینار بود. این مطلب شاهی است بر اینکه جنس طلا و نقره در سکه‌های رایج، به عنوان ملاکی در نظر گرفته شده است. معاملات وزنی و با ارزش بودن جنس سکه‌ها باعث شد تا مسلمانان نسبت وزنی درهم و دینار را حساب کنند.

یکی از محققان درباره نسبت وزنی درهم و دینار این چنین می‌گوید: «در دوران جاهلیت و حتی در اوایل ظهور اسلام، درهم‌هایی با وزن‌های متفاوت از خارج از جزیره العرب بدین سرزمین وارد می‌شد و در آنجا رواج می‌یافت و اعراب به منظور دستیابی به معیاری واحد برای ارزش‌گذاری این درهم‌ها، همواره با در نظر گرفتن دینار، یعنی وزن یک مثقال طلا که معیاری ثابت و غیر قابل تغییر برای آن‌ها بود، این دو را به نسبتی معین با هم به تعادل می‌رساندند... درهم و دینار برای اعراب، مفهوم دیگری غیر از دو نقد رایج نیز داشت؛ برای آن‌ها درهم و دینار دو مقیاس تعیین وزن برای مبادله طلا و نقره نیز به شمار می‌آمد که از این نظر، این دو مقیاس همواره به یک نسبت با هم در حال تعادل بوده‌اند.»<sup>۱۸</sup>

هر چند نظرات محققان درباره نسبت وزنی درهم و دینار، در زمان‌های مختلف، متفاوت است ولی نتیجه‌ای که از میان این پژوهش‌ها به دست می‌آید نتیجه‌ای کلی است و آن، در نظر گرفتن وزن درهم و دینار در معاملات رایج مسلمان‌هاست. این مطلب، مؤثر بودن جنس طلا و نقره را در درهم و دینار به عنوان ثمن معاملات رایج مسلمان‌ها مشخص می‌کند.

ب. نسبت ارزشی درهم و دینار: به واسطه آنکه در ارزش طلا و نقره و به تبع آن، در ارزش دینار و درهم تغییراتی ایجاد می‌شد، نسبت ارزشی این دو سکه هم دستخوش تغییر بود. این تغییرات، ناشی از خشکسالی، فتوحات کشورهای دیگر، ضرب سکه، ذوب کردن سکه‌های رایج و امثال آن‌ها بود. البته تغییر وزن سکه‌ها نیز در تغییر نسبت ارزشی مؤثر بود.<sup>۱۹</sup>

یکی از نویسندگان، ضمن بیان روایتی از امام صادق (ع) درباره نسبت ارزش این دو سکه می‌گوید: «در صحیح محمد بن مسلم ملاحظه می‌کنیم که وقتی راوی از امام صادق (ع) می‌پرسد که زکات به چه مقدار طلا تعلق می‌گیرد، آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: هر زمان که قیمت طلا به دویست درهم رسید به آن زکات تعلق می‌گیرد... از آنجا که نصاب زکات طلا در این روایت، به جای بیست دینار که در سایر روایات آمده است، دویست درهم تعیین شده است، فقها و محدثان بسیاری در مقام توجیه این اختلاف گفته‌اند که در آن زمان‌ها قیمت هریک دینار طلا، ده درهم نقره بوده است... از ملاحظه این روایات و

۱۸. شفیعی سروستانی، «درهم و دینار در فقه و حقوق اسلامی»، ۱۱۴.

۱۹. یوسفی، «دگرگونی قیمت‌ها در عصر تشریع»، ۲۰۳.

۲۰. کلینی، الکافی، ۵۱۶/۳.

کلمات فقها به‌خوبی روشن می‌شود که در زمان صدور روایات، قیمت و ارزش طلا (دینار) به‌وسیله درهم تعیین می‌شده و میان ارزش این دو به نسبت یک به ده، معادله برقرار بوده است؛ و ائمه اطهار (ع) نیز باتوجه به این معادله به بیان تقدیرات شرعی می‌پرداخته‌اند.<sup>۲۱</sup>

راجع به تغییرات این نسبت اختلاف نظر وجود دارد. یکی از محققان معتقد است: «وجود یک نسبت ارزشی و یک نسبت وزنی بین درهم و دینار در زمان صدور روایات، امری مسلم است و باید توجه داشت که معادله موجود میان این دو سکه اگرچه تا پیش از اصلاحات پولی عبدالملک بن مروان و پیدایش یک نظام پولی واحد در سراسر امپراتوری اسلامی نیز برقرار بوده است، ولی از آن زمان به بعد با جانشینی کامل درهم و دینار اسلامی به جای درهم نقره ساسانی و دینار طلای رومی (بیزانسی) و اتحاد دو نظام پولی قدرتمند آن عصر، در نظام پولی اسلامی، این معادله مستحکم‌تر شد و ثبات بیشتری یافت. بنابراین، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که در زمان صادقین (ع) به دلیل تقارن عصر ایشان با اصلاحات پولی عبدالملک، نسبت‌های موجود میان درهم و دینار به‌طور کامل تثبیت شده بوده است و این دو امام بزرگوار، در بیان تقدیرات شرعی، این نسبت‌ها را لحاظ می‌کرده‌اند.»<sup>۲۲</sup> برای این اساس، یکی از نظرات این است که در زمان صادقین (ع)، نسبت میان درهم و دینار، نسبت ثابتی بوده است.

هدف این نوشتار، بررسی دقیق این تغییرات نیست. هدف از نقل این پژوهش‌ها، اثبات اصل تغییر ارزش درهم و دینار است. باتوجه به اثبات تغییر ارزش درهم و دینار (هرچند نسبت بین آن‌ها ثابت باشد)، می‌توان نتیجه گرفت که جنبه کالابودن این دو سکه مطرح بوده است. این مطلب، پول کالایی بودن درهم و دینار را ثابت می‌کند.

## ۲.۱. پول از دیدگاه اقتصاد

برای اثبات فقهی زکات پول، علاوه بر بررسی دقیق روایات مربوطه لازم است موضوع‌شناسی مناسب نسبت به پول انجام شود. این موضوع‌شناسی در دو ناحیه صورت می‌گیرد: در ابتدا تعریف پول بیان می‌شود و بعد از آن درباره ماهیت پول بحث خواهد شد.

### ۲.۱.۱. تعریف پول

برخی از محققان چند تعریف را از دیدگاه‌های مختلف جمع‌آوری کرده‌اند: «پول در اقتصاد، به اعم از سکه، اسکناس و اعتبارات جاری اطلاق می‌شود. اقتصاددانان باتوجه به ماهیت و نقشی که پول ایفا می‌کند، چندین تعریف از آن ذکر کرده‌اند. برخی از اقتصاددانان به وظایف پول توجه کرده‌اند. برای مثال، «کینز» در

۲۱. شفیعی سروستانی، «درهم و دینار در فقه و حقوق اسلامی»، ۱۱۶.

۲۲. شفیعی سروستانی، «درهم و دینار در فقه و حقوق اسلامی»، ۱۱۶.

تعریف پول گفته: پول چیزی است که دارای سه وظیفه واسطه مبادله، معیار سنجش و ذخیره ارزش است. گروهی دیگر از اقتصاددانان در تعریف پول به ماهیت آن توجه کرده‌اند. برای مثال، «فیشر» می‌گوید: پول، حق مالکیتی است که مورد قبول عموم باشد. در کتاب پول در اقتصاد اسلامی چند ویژگی برای پول ذکر شده است: ۱. پول چیزی است که بیانگر مالیت مال بوده و خصوصیات شخصی آن از نظر عرف ملغی شده باشد؛ ۲. پول عین مالیت مال و مجرد از هرگونه جنبه‌های خصوصی و شخصی اموال است؛ ۳. پول چیزی است که بیانگر و حافظ ارزش مبادله‌ای خالص باشد؛ ۴. پول چیزی است که ارزش مصرفی آن در ارزش مبادله‌ای آن است.<sup>۲۳</sup>

در تعریف آخر بیان شده بود که یکی از ویژگی‌های پول این است که ارزش مصرفی آن در ارزش مبادله‌ای آن است، نه در ارزش ذاتی آن. این نکته، اعتباری بودن پول‌های رایج را ثابت می‌کند و بر پول کالایی بدون آن‌ها خط بطلان می‌کشد.

#### ۱. ۲. ۲. ماهیت (مالیت) پول

درباره مالیت پول اختلاف نظر وجود دارد. اگر ثابت شود که پول، مال نیست، مسلماً پول، زکات ندارد. اگر مالیت پول‌های اعتباری ثابت شود، امکان اثبات وجوب زکات پول وجود دارد، چون شرط لازم آن که مالیت است موجود است.

سندیت پول، قول مشهور فقها نیست. به نظر می‌رسد بعضی از فقها که در گذشته قائل به سندیت پول بوده‌اند، به دلیل آن بوده که در آن زمان، پشتوانه اعتباری پول، طلا و نقره بوده است. ازجمله کسانی که سندیت اسکناس را قبول دارند، اصفهانی است. ایشان معتقد است: اسکناس، بدل از درهم و دینار است. براساس همین نظر، ایشان معتقد است اگر اسکناس از اعتبار افتاد، شخص مدیون، ضامن طلا و نقره‌ای است که بدل این اسکناس قرار گرفته است. در واقع، اقتراض بر درهم و دینار انجام شده است ولی در هنگام تسلیم، اسکناس تحویل داده شده است.<sup>۲۴</sup>

شهید مطهری از نگاه دیگری به مسئله می‌نگرد. ایشان معتقد است: تشخیص مالیت یا سندیت اسکناس برعهده فقیه نیست و این مطلب، ازجمله موضوعاتی است که باید کارشناسان اقتصادی نظر بدهند. البته ایشان تحلیلی هم در این زمینه انجام می‌دهند و برخلاف بسیاری از فقها تمبر را به عنوان سند مال در نظر می‌گیرند و سند بودن اسکناس را هم بعید نمی‌دانند.<sup>۲۵</sup>

۲۳. زاهدی و حسینی، «بررسی فقهی زکات پول در فقه امامیه»، ۵۱.

۲۴. اصفهانی، وسیلة النجاة، ۴۷۴.

۲۵. مطهری، مجموعه آثار، ۳۰۴/۲۰.

از آنجاکه قول مشهور فقها مالیت داشتن پول است، بنابراین ادله مربوط به مالیت پول بررسی می شود. دلیل اول بر مالیت پول، ذخیره سازی ارزش توسط پول است. یکی از پژوهشگران معتقد است که: «پول قادر به ذخیره ارزش مبادله ای است. وقتی پول بتواند ارزش مبادله ای را ذخیره کند مال است؛ زیرا ممکن نیست مدعی بود که پول ارزش مبادله ای را ذخیره می کند، درعین حال آن را مال ندانیم؛ چراکه ارزش مبادله ای، همان مالیت است.»<sup>۲۶</sup>

دلیل دوم، ارزش مبادله ای داشتن پول است. ارزش مبادله ای، یکی دیگر از ویژگی های پول بود. براساس این ویژگی نیز مالیت پول ثابت می شود. دیدگاه یکی از محققان در این زمینه این است که: «پول، شیء فیزیکی دارای ارزش مبادله ای عام یا شیء غیرفیزیکی است که خود فی نفسه ارزش مبادله ای عام است. ارزش مبادله ای، اعم از ارزش مبادله ای اعتباری و حقیقی، مترادف با مالیت است.»<sup>۲۷</sup> براین اساس، «ارزش مبادله ای» ویژگی مشترک مال و پول است، لذا مالیت پول ثابت می شود.

درباره مال بودن پول ادله دیگری هم اقامه شده است و البته بعضی از ادله مذکور هم مورد مناقشه قرار گرفته است، ولی مجموعاً شواهد و دلایل مالیت اسکناس قوی و کافی است.

در این گفتار، در قسمت اول با بررسی تاریخ درهم و دینار و تحولات آن ها و باتوجه به وجود نسبت وزنی و ارزشی این دو سکه، پول کالایی آن دو ثابت شد. این مطلب در بررسی مسئله زکات پول بسیار مؤثر خواهد بود. در قسمت دوم، علاوه بر پذیرش اعتباری بودن پول (نه پول کالایی بودن آن)، مالیت آن ثابت شد. این دو نتیجه نیز در پژوهش زکات پول مؤثر خواهند بود. البته آنچه فرایند اثبات مسئله را کامل می کند نتیجه حاصل از روایات فقهی است که در گفتار بعدی به آن می پردازیم.

## ۲. زکات پول از دیدگاه فقه

مشهور فقها، زکات پول را واجب نمی دانند.<sup>۲۸</sup> برخی از فقها بنابر احتیاط واجب، زکات پول را واجب دانسته اند.<sup>۳۰</sup>

برخی محققان برای اثبات زکات پول سه راه مطرح می کنند: الغای خصوصیت از روایات مربوط به

۲۶. هاشمی شاهرودی، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۵/۱۶.

۲۷. هاشمی شاهرودی، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۶/۱۶.

۲۸. شهیدی پور، محمدتقی، درس خارج مکاسب محرمه،

<https://shahidipoor.ir/feqh-AA-%AD%VA%AD%A%D%1B%AD%D%AD%A%D%9-%D3B%AD%1B%AF%D%A%D%https://shahidipoor.ir/feqh>

۲۹. مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ۷۰/۲. (دسترس در ۹۹/۱۱/۱)

۳۰. منتظری، کتاب الزکاة، ۲۸۲/۱.

زکات درهم و دینار، مال التجاره دانستن اسکناس و از راه دستور حکومتی و اینکه فقیه می‌تواند بر هر چیزی زکات قرار دهد. البته از این سه راه، فقط راه اول را انتخاب کرده‌اند. اثبات زکات پول از باب ولایت فقیه توسط هاشمی شاهرودی<sup>۳۲</sup> و استاد قائینی<sup>۳۳</sup> مطرح شده است.

در این نوشتار، از میان روش‌های فقهی مطرح شده برای اثبات زکات پول، زکات پول براساس روایات بررسی می‌شود. البته بعد از بررسی تک‌تک روایات، مجموع آن‌ها براساس رهیافت تجميع ظنون محل تحقیق قرار می‌گیرد. براین اساس، این گفتار در دو قسمت ادامه می‌یابد: در قسمت اول، دلالت روایات به‌تنهایی بررسی می‌شود و در قسمت دوم، مجموع آن‌ها محل توجه قرار می‌گیرد.

## ۱.۲. بررسی روایات زکات پول

روایاتی که می‌توان به‌وسیله آن‌ها زکات پول را ثابت کرد به چند گروه تقسیم می‌شوند.

### ۱.۱.۲. احادیث زکات ثمن و غَلَّة

در برخی احادیث زکات، از تعبیر «الغَلَّة» استفاده شده و زکات درباره آن واجب شده است. «الغَلَّة» به معنای درآمد است.<sup>۳۴</sup> برای نمونه، سماعه از امام صادق (ع) سؤال کرد که آیا در خصوص سبزیجات و خربزه و امثال آن‌ها زکات واجب می‌شود؟ حضرت جواب دادند که زکات واجب نمی‌شود، مگر اینکه درآمد حاصل از آن‌ها یک سال باقی بماند.<sup>۳۵</sup> در احادیث دیگر باب زکات، از تعبیر ثمن استفاده شده است و زکات درباره آن واجب شده است. اسحاق بن عمار به امام کاظم (ع) عرض کرد که مردی کنیزی خریده است و نزد خود نگه داشته است تا قیمت آن افزایش یابد و بعداً آن را بفروشد، آیا قیمت آن زکات دارد؟ حضرت فرمودند: زکات ندارد تا اینکه آن را بفروشد. پرسیدم که وقتی فروخت باید زکات قیمت آن را بدهد؟ فرمودند: خیر، تا اینکه یک سال بر آن بگذرد و آن را مصرف نکرده باشد.<sup>۳۶</sup>

قائینی معتقد است در این‌گونه احادیث اگر ثمن معامله، کالایی غیر از پول رایج باشد، می‌توان از اطلاق روایت دست برداشت، لذا این احادیث مدعا را ثابت نمی‌کنند. اما اگر مقصود از ثمن معامله، پول باشد، دو حالت وجود دارد: حالت اول این است که مقصود از ثمن در این احادیث، ارزش اقتصادی (بازاری) اشیا باشد. در این حالت نمی‌توان از اطلاق روایت دست برداشت، چون دلیلی برای دست‌کشیدن

۳۱. آهنگران و سنایی، «کاوشی نوین در مسئله زکات اسکناس»، ۱۲.

۳۲. هاشمی شاهرودی، مجلة فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱۱/۱۲۲ تا ۱۲۲/۱۲۲.

۳۳. قائینی، زکات پول‌های رایج و اشیا نوپیدا، ۱۰۱.

۳۴. فراهیدی، کتاب العین، ۴/۳۴۸.

۳۵. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۹/۶۸.

۳۶. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۹/۷۵.

از اطلاق وجود ندارد. در واقع، انحصار ثمن در درهم و دینار در زمان گذشته، مانع از اطلاق روایت نمی‌شود؛ مثل اینکه انحصار سفر در مواردی مثل سفر با حیوانات در زمان گذشته، مانع از اطلاق سفر نسبت به سفرهای امروزی با وسایل مدرن نیست. بنابراین، برای تخصیص ثمن، به خصوص پول به قرینه‌ای خارج از حدیث نیاز نیست. حالت دوم این است که مراد از ثمن، ارزش اقتصادی (بازاری) نباشد، بلکه ارزش معاملی باشد. در این حالت هم برای عدم شمول حدیث نسبت به کالای غیر از پول رایج، نیاز به مخصص منفصل نداریم؛ زیرا عدم ثبوت زکات در کالاها در بین مخاطبان به عنوان قرینه‌ای متصل، مانع از انعقاد اطلاق می‌شود.<sup>۳۷</sup>

به نظر می‌رسد که مقایسه انحصار ثمن در درهم و دینار با انحصار سفر در سفر با حیوانات، مقایسه صحیحی نیست. ملاک قصر نماز در سفر مسافت است، نه وسیله سفر؛ لذا انحصار سفر در سفر با حیوانات مانع اطلاق روایات سفر نمی‌شود، ولی ملاک وجوب زکات درهم و دینار مشخص نیست و ممکن است جنس طلا و نقره در وجوب زکات مؤثر باشد.

در این احادیث هرچند می‌توان به اطلاق احادیث عمل کرد و ثابت کرد که زکات در هر ثمنی واجب است، ولی به نظر می‌رسد باتوجه به اینکه در آن زمان، ثمن همیشه بر پایه فلز قیمتی بوده، این اطلاق فقط شامل این نوع ثمن‌ها می‌شود. از اطلاق روایات ثابت می‌شود که زکات پول درباره سکه‌هایی با جنس مس و امثال آن هم واجب است، ولی این اطلاق شامل پول‌های امروزی نمی‌شود. در واقع، در اینجا یکی از شروط اطلاق، که در مقام بیان بودن است، احراز نشده است؛ چون احتمال وجود خصوصیتی در ثمن‌ها وجود دارد.

## ۲. ۱. ۲. احادیث زکات مال و صامت (رکاز)

مال در لغت عرب به معنای چهارپا بوده است.<sup>۳۸</sup> آئین کلمه برای طلا و نقره هم به کار می‌رفته و در نهایت، بر هر نوع دارایی اطلاق شده است.<sup>۳۹</sup> دَر بعضی از روایات زکات، مال مطرح شده است. علی بن یقطین از امام کاظم (ع) درباره مالی که راكد است، سؤال می‌کند. ایشان جواب می‌دهند که سر سال، زکات به آن تعلق می‌گیرد، مگر آنکه آن مال را ذوب کند. یُکی از محققان معتقد است که «بعید نیست که مال در حدیث فوق، درهم و دینار باشد، ولی نه از این جهت که از جنس طلا و نقره است؛ بلکه

۳۷. قانونی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۵۲ تا ۵۰.

۳۸. فراهیدی، کتاب العین، ۳۳۴/۸.

۳۹. ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث و الآثار، ۳۷۳/۴.

۴۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۵۵/۹.

از این باب که ارزش اشیا با آن سنجیده می‌شود. لذا شامل پول‌های رایج امروزی هم می‌شود.<sup>۴۱</sup> در بعضی روایات، مؤیدهایی وجود دارد که مقصود از مال در احادیث زکات، همان پول است. در موثقه اسحاق، *أُخْبِرْتُ «لَأَنَّ عَيْنَ الْمَالِ الدَّرَاهِمُ»* آمده است که دلالت می‌کند که اصل مال، درهم است. مؤید دیگر، حدیث معتبر سلیمان *أَشْتُ* که در آن دقیقاً مال در مقابل متاع قرار گرفته است. *بَعْضُ* محققان به این بیان اشکال دارند. آن‌ها معتقدند که: «این تعلیل، علت وجوب زکات در درهم نیست؛ زیرا نفرمود: خداوند زکات را در درهم جعل کرد، زیرا درهم، مال محض هستند؛ بلکه این تعلیل می‌خواهد بگوید میزان در محاسبه نصاب، درهم است؛ زیرا عین المال است ولی دلالت ندارد که تمام الموضوع، عین المال بودن است و جنس نقره هیچ مداخلیتی ندارد.»<sup>۴۲</sup>

در روایات دیگری، تعبیر به «مال صامت» یا «الصامت» یا «رکاز» شده است. امام رضا(ع) به علی بن یقطین می‌فرماید که رکاز (صامت منقوش) زکات دارد. البته ایشان تأکید می‌کنند که اگر این سکه‌های منقوش را ذوب کنی، دیگر زکات ندارد. *أَئِنَّ* احادیث هم می‌توانند زکات پول را مانند احادیث گذشته ثابت کنند. ممکن است اشکال شود که اگر جنس ثمن در وجوب زکات مؤثر است، در این احادیث، وجوب زکات از سکه‌های ذوب‌شده نفی نمی‌شود. در پاسخ باید گفت که: ممکن است که سکه‌های مدّنظر، از جنسی غیر از طلا و نقره (مثلاً مس) بوده‌اند.

به نظر می‌رسد که نهایت چیزی که از این احادیث فهمیده می‌شود این است که مقصود از مال و الفاظ مشابه آن، همان درهم و دینار یا ثمنی است که بر پایه فلزی قیمتی ضرب شده باشد.

## ۲. ۱. ۳. احادیث حصر زکات

احادیث متعددی در باب زکات وجود دارد که وجوب زکات را منحصر در اشیای نه‌گانه می‌داند. *أَئِنَّ* احادیث، در ظاهر از ادله مخالف اثبات زکات پول به شمار می‌روند. قائینی تعارض احتمالی احادیث انحصار با احادیث زکات پول را حل می‌کند. او معتقد است که این تعارض، به‌صورت عموم و خصوص من‌وجه است. ماده افتراق دلیل حصر، غیر پول است و ماده افتراق دلیل وجوب زکات پول، پول طلا و نقره

۴۱. قائینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۶۵.

۴۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۳۹/۹.

۴۳. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۷۵/۹.

۴۴. قائینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۶۶.

۴۵. آهنگران و سنایی، «کاوشی نوین در مسئله زکات اسکناس»، ۱۸.

۴۶. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۵۴/۹.

۴۷. کلینی، الکافی، ۵۰۹/۳.

است. ماده اجتماع این دو دلیل، پول غیر طلا و نقره است که یکی زکات را در آن واجب می‌داند و دیگری نفی می‌کند. باتوجه به اینکه ادله زکات پول، موافق با عام قرآنی «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»<sup>۴۸</sup> است، بر ادله حصر مقدم می‌شوند.<sup>۴۹</sup> به نظر می‌رسد عمومیت آیه مدّ نظر پذیرفتنی نیست، پس نمی‌توان این تعارض را حل کرد و بعد از تعارض این دو دسته روایت در ماده اجتماع، هر دو ساقط می‌شوند و باید به اصول عملیه رجوع کرد که اصل عملی در این زمینه، اصل برائت است، لذا وجوب زکات پول ثابت نمی‌شود.

ایشان، نه تنها تعارض بین این دو دسته روایت را حل می‌کند، بلکه معتقد است که اصلاً بین آن‌ها تعارضی وجود ندارد. حصر موجود در ادله، حصر نسبی و مخصوص مواردی است که در زمان پیامبر (ص) وجود داشته است، چون به احتمال زیاد عفو ایشان، عفو عملی بوده است، نه عفو انشایی. البته حکم این عفو عملی درباره اجناسی که در زمان پیامبر (ص) بوده است، در زمان‌های دیگر هم جاری است ولی عفو عملی از اجناسی معنا ندارد که در زمان ایشان نبوده است. مرسله قماط<sup>۵۰</sup> بر این مطلب تأکید می‌کند. در این روایت، امام (ع) در جواب اهل سنت که معتقد بودند که علت عفو پیامبر (ص) از اشیایی مثل برنج این است که این اشیاء در آن زمان نبوده است، فرمودند که: مگر عفو چیزی ممکن است که موجود نیست؟ حتی اگر فرض کنیم که عفو ایشان، عفو قولی بوده است، باز اطلاق آن نسبت به اشیایی محرز است که در آن زمان یافت نمی‌شده است. بنابراین، ادله حصر زکات راجع به پول‌های رایج امروزی ساکت است و با دلیل زکات پول تعارضی ندارند.<sup>۵۱</sup>

این کلام به خوبی تعارض ادله حصر زکات با ادله اثبات زکات پول را انکار می‌کند، اما به نظر می‌رسد که پذیرش احتمال عفو عملی از سوی پیامبر (ص) نیاز به ادله و شواهد قوی‌تری دارد، چون مهم‌ترین شأن ایشان، شأن مشرع بودن است و این شأن با عفو انشایی سازگار است، نه عفو عملی.

ادله حصر زکات در موارد نه‌گانه، نه تنها معارض با ادله اثبات زکات پول نیستند، بلکه خودشان می‌توانند زکات پول را ثابت کنند. روش استدلال، بر پایه الغای خصوصیت<sup>۵۲</sup> یا مناسبت حکم و موضوع<sup>۵۳</sup> است. قانینی معتقد است که این وجه اشکال دارد، چون باتوجه به احتمال خصوصیت در پول‌های طلا و نقره، تناسب حکم و موضوع مذکور، از حد اشعار بالاتر نمی‌رود و به حد دلالت نمی‌رسد و نمی‌توان با آن

۴۸. توبه: ۱۰۳.

۴۹. قانینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۵۹.

۵۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۵۴/۹.

۵۱. قانینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۶۱.

۵۲. هاشمی شاهرودی، مجلة فقه اهل بیت علیهم السلام، ۲۱/۱۰.

۵۳. قانینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۸۹.

حکم شرعی را اثبات کرد.<sup>۵۴</sup>

مؤید این اشکال این است که یکی از حکمت‌های تشریع زکات، جلوگیری از انباشت پول نقد نزد اشخاص بوده است تا سبب رکود اقتصادی نشود. این حکمت فقط در خصوص پول‌های طلا و نقره مطرح است، چون محدودیت طبیعی دارند، ولی این محدودیت درباره پول‌های امروزی وجود ندارد.<sup>۵۵</sup>

مغنیه به این اشکال پاسخ می‌دهد که نصوصی که زکات نقدین را واجب می‌داند، هر مال و پول رایجی را در بر می‌گیرد و نقدین در کلام اهل بیت (ع) به عنوان وسیله‌ای برای بیان مطلب بوده است، چون پول رایج آن زمان نقدین بوده است. این نوع برداشت از نصوص، قیاس نیست؛ چون در قیاس، علت مستنبطه، ظنی است، در حالی که یقیناً علت زکات نقدین در اوراق نقدیه هم وجود دارد. بنابراین، مسئله از باب تنقیح مناط قطعی است. توضیح است که در کلام مغنیه، مناط قطعی مشخص نشده است، لذا اشکال هنوز پابرجاست. بنابراین، به وسیله روایات حصر زکات نمی‌توان زکات پول را ثابت کرد.

#### ۲. ۱. ۴. روایت ابوبصیر در خصوص زکات برنج

از جمله استدلال‌های اثبات زکات پول، استدلال به تعلیل روایت ابی‌بصیر در خصوص زکات برنج است. امام صادق (ع) می‌فرماید که چگونه برنج، زکات نداشته باشد، در حالی که همه مالیات (خراج) مردم عراق از برنج است. این تعلیل نشان می‌دهد که هر چیزی که معمولاً مالیات بر آن تعلق می‌گیرد، مشمول زکات می‌شود و در زمان فعلی هم عمده مالیات مردم بر پول‌های رایج است، لذا پول‌های رایج مشمول زکات می‌شوند.

قائینی این تعلیل را به عنوان مؤید یا حتی اثبات‌کننده زکات پول می‌آورند. هر چند ظهور این حدیث در وجوب زکات برنج ثابت نیست، مشهور اصحاب به آن معتقدند و در کلام صاحب‌جواهر هم آمده، ولی دلالت تعلیل روایت بر وجوب زکات در چیزهایی که مالیات مردم از آن است، بر جای خود باقی است. خصوصاً اگر روایت را حمل بر استحباب کنیم، به معنای عدم ظهور نیست و دلالت تعلیل روایت هم تابع وجود ظهور امر به زکات است، نه تابع حجیت ظهور امر به زکات. بنابراین، براساس حدیث ابابصیر می‌توان در همه اشیایی که در زمان پیامبر (ص) متداول نبوده ولی در این زمان از آن‌ها مالیات اخذ می‌شود، زکات را ثابت دانست. لسان این حدیث نیز نسبت به احادیث حصر زکات، لسان حکومت است، لذا

۵۴. قائینی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۸۹.

۵۵. مروی، بررسی وجوب زکات در پول‌های اعتباری، ۶۶.

۵۶. مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ۷۰/۲.

۵۷. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۶۴/۹.

تعارضی بین آنها وجود ندارد.<sup>۵۸</sup>

اشکال این استدلال این است که لازمه پذیرش تعلیل این روایت، اثبات زکات پول در اکثر اموال و کالاهاست، چون امروزه مالیات، نه تنها به پول تعلق می‌گیرد؛ بلکه به بسیاری از کالاها نیز تعلق می‌گیرد. این در حالی است که هیچ فقیهی زکات را در انواع کالاها واجب نمی‌داند.

## ۲. ۱. ۵. احادیث مربوط به تشریع زکات

احادیثی در باب زکات مطرح شده است که محتوای آنها درباره علت یا حکمت تشریع زکات است. شخصی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که چرا زکات هزار درهم، ۲۵ درهم قرار داده شده و مثلاً ۳۰ درهم قرار داده نشد؟ حضرت در جواب او علت این امر را کفایت ۲۵ درهم برای رفع نیاز فقرا دانستند؛ به این معنا که، اگر تمام اغنیا زکات اموال خود، که همان ۲۵ درهم است، را بپردازند، دیگر فقری باقی نمی‌ماند.<sup>۵۹</sup>

برخی نویسندگان بیان کرده‌اند: «در این دسته از روایات، موضوع زکات را مطلق مال و ائمان قرار داده است که دست همه است و لذا امام فرمود: «ما جعله فی أموال الأغنیاء» که اینجا ذهن عرفی می‌فهمد که مقصود همان مال و ثروت است که خداوند یک چهلم آن را برای فقرا قرار داده است و اگر کافی نبود بیشتر قرار می‌داد و این لسان، تناسب دارد با اینکه موضوع زکات، مال محض باشد، نه جنس خاصی از پول که محدود به بعضی از زمان‌هاست.»<sup>۶۰</sup>

استدلال به این روایات، محل تأمل است. اول اینکه، این احادیث صرفاً حکمت تشریع زکات را بیان کرده‌اند. در پاسخ گفته شده: «درست است که حکم شرعی را نمی‌توان به طور کامل با حکمت آن ثابت کرد، ولی اگر شرایط زمانه طوری شد که در اکثر موارد ثبوت حکم، آن حکمت موجود نیست، نمی‌توان قاطعاً از دوام آن حکم دفاع کرد. ما نحن فیه هم این گونه است.»<sup>۶۱</sup> این پاسخ پذیرفتنی نیست، چون لازم نیست که حکمت یک حکم همیشه اتفاق بیفتد. ممکن است در بعضی شرایط و بعضی زمان‌ها آن حکمت اتفاق نیفتد، علاوه بر اینکه حکمت تشریع زکات به طور کلی در زمان ما از بین نرفته است، بلکه این حکمت در خصوص غلات اربعه موجود است.

اشکال دوم این است که درباره این روایات احتمالی داده شده است که براساس آن احتمال، زکات پول

۵۸. قانونی، زکات پول‌های رایج و اشیای نوپیدا، ۷۸.

۵۹. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۶/۹.

۶۰. آهنگران و سنایی، «کاوشی نوین در مسئله زکات اسکناس»، ۲۵.

۶۱. مروی، بررسی وجوب زکات در پول‌های اعتباری، ۶۴.

ثابت نمی‌شود. ممکن است منظور از این روایات این باشد که باتوجه به بقیه واجبات مالی و صدقات استحبابی، اگر همه مردم زکاتشان را بدهند، دیگر فقری باقی نمی‌ماند. در واقع، زکات یکی از عوامل برطرف شدن فقر از جامعه است، نه به عنوان علت تامه. مروی در پاسخ به این احتمال معتقد است که در این صورت، لغویت این احادیث لازم می‌آید. آئین پاسخ پذیرفتنی نیست، چون لغویت این احادیث در صورتی ثابت می‌شود که این احادیث به عنوان علت تشریع زکات باشند، در صورتی که این امر ثابت نیست. به نظر می‌رسد که اگر با وجود اشکالات مطرح شده استدلال به این روایات پذیرفته شود، لازمه آن این است که زکات در بعضی اموال دیگر هم واجب شود، چون مواردی مثل انعام ثلاثه هم در زمان فعلی مشمول زکات نمی‌شوند، زیرا اجماع منقول و محصل بتر این است که شرط وجوب زکات در انعام، سائمه بودن است، در حالی که در زمان فعلی، اکثر انعام معلوفه هستند، لذا وجوب زکات باید مشمول انعام معلوفه هم بشود. مسلّم است که این لازمه، لازمه باطلی است، چون برخلاف اجماع فقهاست. بنابراین، زکات پول با این روایت هم ثابت نمی‌شود.

## ۲. ۱. ۶. حدیث زید صائغ

زید صائغ از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که در منطقه‌ای از خراسان دراهمی وجود دارد که یک‌سوم آن‌ها نقره و یک‌سوم آن‌ها مس و یک‌سوم دیگر سرب است. این دراهم در آن منطقه رواج دارد. اگر یک سال بر این دراهم بگذرد و میزان آن‌ها به حد زکات برسد، آیا زکات واجب می‌شود؟ حضرت فرمودند: بله. او سؤال کرد که اگر این دراهم را به منطقه دیگری ببرم که در آنجا رواج ندارند، باز هم زکات بر من واجب می‌شود؟ حضرت فرمودند که اگر اندازه نقره خالص در آن‌ها را می‌دانی و به اندازه نصاب زکات رسید، باید زکات نقره‌ها را بدهی و بقیه را رها کنی. زید صائغ سؤال کرد که چه کنم اگر میزان نقره را ندانم ولی بدانم که زکات بر من واجب شده است؟ فرمودند: دراهم را ذوب کن و نقره خالص را به دست آور و زکات نقره را بده.<sup>۶۲</sup>

یکی از محققان معتقد است در این حدیث اگر مراد از درهم، درهم با همه ناخالصی‌هایش باشد، این حدیث، به صراحت زکات پول‌های غیرطلا و نقره را ثابت می‌کند. البته در قسمت دوم حدیث حکم شده است که مقدار ساخته شده از غیرنقره، خارج از نصاب است و این امر منافاتی با آنچه ذکر شد ندارد، چون در این قسمت از حدیث فرض شده است که چنین درهمی در معاملات آن سرزمین رواج ندارد، لذا

۶۲. مروی، بررسی وجوب زکات در پول‌های اعتباری، ۶۵.

۶۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۹۲/۱۵.

۶۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۵۳/۹.

به صورت پول رایج محسوب نمی شود؛ بلکه به عنوان کالایی است که دارای ارزش است.<sup>۶۵</sup> اگر کلام ایشان درباره دلالت این روایت پذیرفته شود در نهایت، وجوب زکات درهم مغشوش ثابت می شود، نه وجوب زکات پول.

خوئی بیان می کند که اصلاً نیازی به ذوب کردن سکه ها نیست، چون امکان خارج کردن زکات از همان سکه ها وجود دارد. فاضل لنکرانی بعد از آنکه به طور مفصل کلام خوئی را شرح می دهند، لازمه کلام ایشان را اخراج زکات زائد از مال می داند. البته ایشان اشکال دلالی دیگری به این حدیث وارد می کند. وی معتقد است که نیاز به ذوب کردن تمام درهم نیست، چون اگر یک درهم ذوب شود، نسبت نقره به دست می آید.<sup>۶۶</sup> البته اشکال ایشان براساس این فرض است که درهم ضرب شده در یک منطقه، معمولاً نسبت یکسانی دارند.

به نظر می رسد که علاوه بر اشکالات مطرح شده درباره دلالت این روایت می توان گفت که دو مؤلفه برای وجوب زکات لازم است: یکی ثمن رایج بودن و دیگری از جنس نقره بودن (هرچند نقره خالص نباشد). شاهد این مطلب هم در ابتدای حدیث است که زید سؤال می کند اگر میزان این درهم مغشوش به حد وجوب زکات برسد، زکات آن ها واجب است؟ این سؤال نشان می دهد که او میزان درهم را به سه بخش تقسیم کرده و میزان نقره را به دست آورده است و از این طریق به وجوب زکات پی برده است، ولی چون این نقره همراه با فلزات دیگر بوده است برای او سؤال شده است که شاید زکات فقط شامل درهم رایج خالص می شود. بنابراین، از سؤال او مشخص می شود که جنس نقره در وجوب زکات مؤثر است.

## ۲. ۱. ۷. صحیحہ علی بن یقطين

علی بن یقطين از امام کاظم (ع) نقل می کند که اگر کسی برای فرار از زکات، سکه ها را ذوب کند، زکات بر او واجب نیست. ایشان علت این امر را از بین رفتن منفعت بیان می کند.<sup>۶۷</sup> این حدیث به عنوان مؤیدی برای اثبات زکات پول است. در این حدیث، علت عدم ثبوت زکات در طلای مسکوک که ذوب شده، از بین رفتن منفعت ذکر شده است. معلوم است که منظور از منفعت، رواج معاملی آن است، نه ارزش ذاتی آن. احادیث دیگری هم در این زمینه وجود دارد. علت اینکه این حدیث به عنوان مؤید بیان شد این است که این حدیث، تنها اثبات می کند که پول رایج بودن (رواج معاملی داشتن) یکی از شرایط وجوب زکات است،

۶۵. قانونی، زکات پول های رایج و اشیای نوپیدا، ۹۴.

۶۶. خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۰۰/۲۶.

۶۷. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۱۴۳/۱.

۶۸. ابن بابویه، علل الشرائع، ۳۷۰/۲.

لذا ممکن است علاوه بر شرط پول رایج بودن، از جنس طلا و نقره بودن هم شرط شده باشد.<sup>۶۹</sup> براین اساس واضح است که به وسیله این حدیث هم نمی توان وجوب زکات پول را ثابت کرد. تمام روایاتی که درباره زکات پول مطرح شد با اشکالاتی روبه روست. این اشکالات سبب می شود که نتوان براساس هر کدام از این روایات، به تنهایی بر وجوب زکات پول استدلال کرد.

## ۲.۲. بررسی زکات پول براساس رهیافت تجميع ظنون

برای اثبات زکات پول براساس این رهیافت لازم است در ابتدا تحقیقی درباره حجیت آن انجام شده و در ادامه، این رهیافت در موضوع محل بحث تطبیق شود.

### ۲.۲.۱. حجیت تجميع ظنون

رهیافت تجميع ظنون، رهیافتی است که در مقابل روش اجتهادی صناعت محور قرار می گیرد. یکی از محققان درباره این روش معتقد است: «در مقابل این مسلک (مسلک صناعت محور)، به اصطلاح خودم مسلک تجميع ظنون است؛ یعنی فقیه مؤلفه هایی را می آورد که اگر هریک را به طور جداگانه در نظر بگیریم دلیل نیستند، ولی وقتی که کنار هم قرار می گیرند و به صورت حلقه حلقه می شوند، اطمینانی برای انسان می آورند که از یک روایت معتبر کمتر نخواهند بود. به نظر این مجتهد، اینجا مکان «الإنصاف» است.»<sup>۷۰</sup> روش تجميع ظنون، روشی است که براساس قرارگرفتن ظنون غیر معتبر در کنار هم، به فقیه اطمینان لازم را می دهد. یکی از نویسندگان می نویسد: «به این شیوه استدلال که با گردآوری قرائن و شواهدی که به تنهایی اعتبار کافی ندارند، تلاش می شود به معرفتی معتبر دست یافت، تراکم ظنون اطلاق می شود.»<sup>۷۱</sup>

این روش فقهی، روش مناسبی است که در علوم مختلف، از جمله علم اصول به کار گرفته می شود. علامه حلی در بحث اجماع، ظنونی که از فتوای علمای مختلف در کنار هم به دست می آید را مفید یقین می داند. آلبته به نظر می رسد که ایشان به طور کلی تراکم ظنون را مفید یقین می داند.

حجیت تراکم ظنون علاوه بر اینکه به عنوان ضابطه ای کلی در کلام صاحب هدایة المسترشدين پذیرفته شده، در حجیت اخبار متواتر تأکید شده است. آئین رهیافت همچنین در اثبات حجیت خبر واحدی که

۶۹. قانینی، زکات پول های رایج و اشیای نوپیدا، ۸۲.

۷۰. روشنائی و عبداللہی و علی دوست، «روش شناسی اجتهاد»، ۳۳.

۷۱. خطیبی، «اعتبارسنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط»، ۹.

۷۲. علامه حلی، نہایة الوصول، ۴۴/۲.

۷۳. ایوان کیفی، هدایة المسترشدين، ۲۶۵/۲.

به تنهایی حجت نیست ولی در کنار عمل اصحاب قرار گرفته، به کار برده شده است.<sup>۷۴</sup>  
به کارگیری این روش در اصول شیخ انصاری آن قدر به چشم می خورد که ممکن است ایشان به عنوان  
عالمی اصولی معرفی شود که بر مبنای انسداد فتوا می دهد.<sup>۷۵</sup>

روش تراکم ظنون در علم رجال هم استفاده می شود. شیخ بهایی در بحثی رجالی بعد از ذکر بعضی  
وجوه معتقد است اکثر این وجوه به تنهایی پذیرفتنی نیستند، ولی از مجموع آن ها می توان به گمانی رسید  
که منتهی به علم است. ایشان حتی گمان حاصل از این راه را کمتر از سایر ظنونی که در علم رجال معتبر  
هستند، نمی داند.<sup>۷۶</sup>

این رهیافت در علم فقه هم به کار رفته است. شیخ انصاری درباره حرمت تشبیب<sup>۷۷</sup> معتقد است که  
می توان این حرمت را از عمومات حرمت لہو و باطل و فحشا، ادله دال بر اعتبار عفت در عدالت، فحوای  
ادله ای که دال بر حرمت چیزهایی که سبب تحریک شهوت می شود، مثل ادله حرمت خلوت با زن اجنبی و  
کراهت نشستن مرد در مکان زن تا زمانی که آن مکان سرد شود و رجحان پوشش در مقابل زنان اهل ذمه  
به دلیل اینکه آن ها برای شوهرانشان توصیف می کنند و رجحان پوشش در مقابل بچه میمیزی که آنچه را  
می بیند توصیف می کند و ادله دیگر به دست آورد.<sup>۷۸</sup> مشخص است که ایشان از هر کدام از این ادله،  
به تنهایی این حکم را به دست نیاورده و به مجموع آن ها تمسک کرده است.<sup>۷۹</sup>

این روش، در فهم مجموعه ای از روایات نیز کاربرد دارد. گاهی از یک روایت به تنهایی حکم مد نظر به  
دست نمی آید ولی تراکم ظنونی که از هر کدام از آن ها حاصل می شود، حکم مد نظر را ثابت می کند.  
علاوه بر مثالی که درباره حرمت تشبیب گذشت، نمونه ای هم در باب استصحاب وجود دارد. شیخ انصاری  
برای اثبات استصحاب، به تعاضد و تجاہر مجموعی از روایات تمسک می کند. آشتیانی در توضیح کلام  
ایشان، این نوع استدلال را براساس حجیت تراکم ظنون می داند.<sup>۸۰</sup>

بنابراین، این رهیافت به عنوان روش درخور اطمینانی در علوم مختلف و خصوصاً در بررسی  
مجموعه ای از روایات است که در کتب فقها و اصولیان هم از آن استفاده شده است.

۷۴. خرازی، عمدة الاصول، ۳۳۳/۵.

۷۵. خطیبی، «اعتبار سنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط»، ۲۶.

۷۶. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۷۱.

۷۷. یادکردن زیبایی های زن و اظهار عشق و علاقه به او در شعر.

۷۸. انصاری، کتاب المکاسب، ۱۷۷/۱.

۷۹. خطیبی، «اعتبار سنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط»، ۲۶.

۸۰. آشتیانی، بحر الفوائد، ۴۰۹/۶.

## ۲.۲.۲. تطبیق رهیافت تجمیع ظنون بر روایات زکات پول

باتوجه به اینکه می‌توان روش تراکم ظنون را به عنوان روش صحیحی در استنباط احکام پذیرفت، لازم است مسئله مورد تحقیق را بر این روش تطبیق کرد. براین اساس، در این قسمت، ظنون اثبات کننده زکات پول، که از روایات به دست می‌آید، جمع‌آوری می‌شود.

روایات دسته اول، روایات زکات ثمن بود. یکی از احتمالات موجود در آن‌ها، معادل قراردادن ثمن با پول بود که براساس پذیرش اطلاق به دست می‌آمد. براین اساس، این روایات، ظنی را بر اثبات زکات پول ایجاد می‌کنند.

روایات دسته دوم، روایات زکات مال بود. اگر مقصود از مال در آن‌ها، درهم و دینار باشد و مقصود از درهم و دینار هم پول امروزی باشد، این روایات می‌توانند به عنوان ظنی بر اثبات زکات پول مطرح شوند. در روایات حصر زکات، زکات در نه چیز حصر شده است که دو مورد از آن‌ها درهم و دینار است. اگر بتوان تعارض بین این روایات و ادله عام دال بر زکات را حل کرد و در مرحله بعد، از الفاظ درهم و دینار الغای خصوصیت کرد، می‌توان از آن‌ها به عنوان دلیلی برای اثبات زکات پول استفاده کرد ولی باتوجه به اشکالاتی که وجود داشت، این روایات، تنها گمانی را بر این مسئله ایجاد می‌کنند.

در روایتی، زکات برنج مطرح و در پایان آن، تعلیلی برای اثبات زکات بیان شده بود که اکثر خراج مردم عراق برنج است و زکات باید به آن تعلق گیرد. این تعلیل دارای اشکالاتی بود، از جمله اینکه لفظ خراج، دلالت بر مالیات نمی‌کند، پس شامل پول امروزی نخواهد شد. البته احتمال اینکه این روایت دال بر زکات پول باشد، وجود دارد.

بعضی روایات، مربوط به تشریع زکات پول بودند. این روایات، حکمت یا علت تشریع زکات را مبارزه با فقر می‌دانستند. هرچند دلالت این روایات بر اثبات زکات پول دارای تأمل جدی است، اما احتمالی بر اثبات زکات پول مطرح می‌کنند که می‌تواند در رهیافت تجمیع ظنون مؤثر باشد.

دلالت حدیث زید صائغ نهایتاً بر اثبات زکات دراهم مغشوش است، نه زکات پول. البته نمی‌توان احتمال اثبات زکات پول را به طور کلی نفی کرد. بنابراین، این روایت هم می‌تواند در رهیافت مد نظر راهگشا باشد.

صحیحہ علی بن یقطين، علت عدم وجوب زکات در طلای مسکوک ذوب شده را زوال منفعت می‌داند. این حدیث، دلالت خوبی بر مدعای این نوشتار دارد، ولی باز هم نمی‌تواند به طور مستقیم این ادعا را ثابت کند. در هر حال، این روایت قطعاً به عنوان ظنی قوی بر اثبات زکات پول مطرح می‌شود.

باتوجه به مطالب گفته شده، به وضوح می‌توان ظنون حاصل از این روایات را با به کارگیری رهیافت

تجمع ظنون، معتبر دانست و وجوب زکات پول را پذیرفت.

### نتیجه‌گیری

هرکدام از روایات مطرح‌شده در این نوشتار، نهایتاً زکات پول کالا را ثابت می‌کنند. این نتیجه با نبود شواهد تاریخی بر وجود ثمن اعتباری در زمان صدر اسلام تأکید می‌شود. پول‌های رایج کنونی هرچند به‌عنوان مال به حساب می‌آیند، ولی ماهیت آن‌ها صرفاً ماهیتی اعتباری است که با ماهیت پول کالایی که روایات بر آن دلالت دارند، سازگار نیست. بنابراین، اثبات زکات پول به‌روش فقهیِ صناعت‌محور امکان‌پذیر نیست.

باتوجه به اینکه هرکدام از روایات مطرح‌شده در این نوشتار به‌تنهایی برای اثبات زکات پول کافی نبودند، به نظر می‌رسد که زکات پول براساس رهیافتِ تجمع ظنون به اثبات می‌رسد. در واقع، تک‌تک روایاتی که به‌نوعی زکات پول را به اثبات رساند و درعین حال مورد مناقشه هم قرار گرفت، به‌عنوان حکمی ظنی به وجوب زکات پول در نظر گرفته می‌شوند و با تجمع این ظنون می‌توان زکات پول را ثابت کرد.

این استدلال براساس صغرا و کبرا استوار شده است. بخش کبروی این استدلال، محل تحقیق قرار گرفت و حجیت آن اثبات شد. بخش صغروی آن هم براساس روایاتی شکل می‌گیرد که در گفتار اول بیان شد.

هرکدام از روایات مطرح‌شده، دلالت ظنی بر اثبات زکات پول داشتند. ازجمله احتمالات دربارهٔ احادیث زکات ثمن این بود که مقصود از ثمن، همان پول باشد. احادیث زکات مال می‌تواند حمل بر زکات درهم و دینار شود و مقصود از درهم و دینار هم، همان پول امروزی باشد.

در احادیث حصر زکات، احتمال الغای خصوصیت از درهم و دینار وجود داشت، لذا این احادیث، شامل پول‌های رایج کنونی نیز می‌شود. دربارهٔ تعلیل روایت زکات برنج می‌توان این احتمال را مطرح کرد که به‌مواردی که معمولاً مشمول مالیات می‌شوند، زکات تعلق می‌گیرد. در زمان فعلی نیز پول مصداق این امر است، بنابراین زکات پول واجب می‌شود.

ازجمله احتمالات مربوط به احادیث تشریع زکات این است که باید به اسکناس‌های رایج، زکات تعلق گیرد تا علت یا حکمت تشریع زکات حاصل شود. حدیث زید صانغ نیز می‌تواند دلالت بر الغای خصوصیت از درهم آن زمان بکند و احتمال وجوب زکات پول را ثابت کند.

در صحیحہ علی‌بن‌یقطین، علت عدم ثبوت زکات در طلای مسکوک که ذوب شده، از بین رفتن منفعت ذکر شده است. یکی از احتمالات منفعت مسکوکات، ارزش مبادله‌ای آن‌هاست که می‌تواند شاهی بر

اثبات زکات پول باشد. بنابراین، به‌طور آشکار می‌توان گفت: ظنون مطرح‌شده در این روایات در کنار روش فقهی تجميع ظنون، اثبات‌کننده زکات پول هستند.

## منابع

قرآن کریم

آهنگران، محمدرسول، حسین سنایی. «کاوشی نوین در مسئله زکات اسکناس»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. س ۱۰، ش ۳۴، زمستان ۱۳۹۲، ۱۱ تا ۲۶.

ابن اثیر، مبارک‌بن محمد. النهاية فی غریب الحديث و الأثر. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، بی‌تا.

ابن بابویه، محمد بن علی. علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داوری. چاپ اول، ۱۳۸۶ق.

اصفهانى، ابوالحسن. وسیلة النجاة مع حواشی الإمام الخمينی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم. هداية المسترشدين فی شرح معالم الدين. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.

آشتیانی، محمدحسن بن جعفر. بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی. چاپ اول، ۱۴۲۹ق. توسلی، محمد اسماعیل. «امکان‌سنجی فقهی زکات پول‌های نقد رایج کنونی (رهیافت موضوع‌شناسی تحلیلی ماهیت پول)»، پژوهشنامه مالیات. ش ۷۴، تابستان ۱۳۹۴، ۲۷ تا ۴۸.

حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل‌البیت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

خرازی، محسن. عمدة الأصول. قم: مؤسسه در راه حق. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

خطیبی، مهدی. «اعتبارسنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط»، جستارهای فقهی و اصولی. س ۵، ش ۱۶، پاییز ۱۳۹۸، ۳۴ تا ۷۳.

خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی (ره). چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

روشنایی، مهدی، محمد عبداللہی، ابوالقاسم علی‌دوست. «روش‌شناسی اجتهاد»، تاجتہاد. س ۱، ش ۳، تابستان ۱۳۹۱، ۲۹ تا ۳۶.

زاهدی، محمدعلی، سیدعلی حسینی. «بررسی فقهی زکات پول در فقه امامیه»، بلاغ مبین. ش ۵۴ و ۵۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ۴۳ تا ۷۴.

شعبانی، احمد، عبدالمحمد کاشیان. «زکات پول از منظر فقه فریقین و بررسی ظرفیت بالقوة آن در فقرزدایی

یوسفی، احمد علی. «دگرگونی قیمت‌ها در عصر تشریع»، فقه. ش ۲۵ و ۲۶، یابیز و زمستان ۱۳۷۹، ۱۵۳ تا ۲۱۴.

### Transliterated Bibliography

Ahangarān, Muḥammad Rasūl, Ḥusayn Sanāyī. “Kāvushī Nuvīn dar Mas’alah-yi Zakāt Iskinās”, *Pazhūhish-hā-yi Fiqh va Huqūq Islāmī*. yr. 10, no. 34, winter 2013/1392, 11-26.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nihāya al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS). Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb-i al-Makāsib*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Buzurgdāsht Shaykh A’zam Anṣārī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Āshṭiyānī, Muḥammad Hasan ibn Ja’far. *Baḥr al-Fawā’id fī Sharḥ al-Farā’id*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2008/1429.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī‘a fī Sharḥ Tahrīr al-Wasīla; al-Ḥajj*. Beirut: Dār al-Ta’āruf. Chāp-i Duwwum, 1997/1418.

Hāshimī Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd. *Majalah-yi Fiqh Ahl-i Bayt(AS)*. Qum: Mū’assisa Dāyrah al-Ma’ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazhab. S.d.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shī‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ibn Āthīr, Mubārak ibn Muḥammad. *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Ismā‘īliyyān. Chāp-i Awwal, s.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Ilal al-Sharā’i*. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī. Chāp-i Awwal. 2008/1386.

Isfahānī, Abū al-Ḥasan. *Wasīlah al-Najāt ma’a Ḥawāshī al-Imām al-Khumaynī*. Qum: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal. 2001/1422.

Īwān Kiyfī, Muḥammad Taqī ibn ‘Abd al-Raḥīm. *Hidāya al-Mustarshidīn fī Sharḥ Ma’alim al-Dīn*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 2008/1429.

Karāzī, Muḥsin *al-Umda al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisah-yi dar Rāh Ḥaqq, 2001/1422.

Khaṭībī, Maḥdī. “I’tibārsanjī Tarākum Ḍunūn dar Farāyand Istīnbat”, *Justār-hā-yi Fiqhī va Uṣūlī*. yr. 5, no. 16, autumn 2020/1398, 7-34.

Khū’ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū‘at al-Imām al-Khū’ī*. Qum: Mū’assisa Ihya’ Āṣār al-Imām al-Khū’ī. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.
- Marvī, Murtaḍā. *Barrisī Vujūb Zakāt dar Pūl-hā-yi I'tibārī*, Payānnāmah-yi Saṭḥ 3, Supervisor: Ḥuḡa al-Islām Amīr Ghanavī, Qum: Ḥawzah-yi 'Ilmiyah, 2016/1394.
- Mughniyah, Muḥammad Javād. *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq (AS)*. Qum: Anṣāriyān. Chāp-i Duwwum, 2001/1421.
- Muntazirī. Ḥusayn 'Alī. *Kitāb al-Zakāt*. Qum: Markaz-i Jahānī Muṭālī'āt Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū'ah Asār*. Tehran: Sadrā. Chāp-i Hashtum, 1998/1377.
- Qā'inī, Muḥammad. *Zakāt Pūl-hā-yi Rāy va Ashyā-yi Nū Piydā*. Qum: Markaz-i Fiqhī A'imah Aṭḥār(AS). Chāp-i Awwal, 2007/1385.
- Qurān-i Karīm*
- Rushanāyī, Mahdī, Muḥammad 'Abd Allāhī, Abū al-Qāsim 'Alidūst. "Ravishshināsī Ijtihād", *tā Ijtihād*. Yr. 1, no. 3, summer 2013/1391, 29-36.
- Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāy' al-Islām*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Haftum, 1984/1404.
- Shā'bānī, Aḥmad, 'Abd al-Muḥammad Kāshiyān. "Zakāt Pūl az Manẓar Fiqh Farīqiyn va Barrisī Zarfiyat bi-al-Quwih-yi ān dar Faqrzudāyī (Muṭālī'ah-yi Sāl-hā-yi 1967/1387 tā 2011/1389 Iqtisād Irān)", *Muṭālī'āt Iqtisādī Islāmī*. yr. 6, no. 11, autumn and winter 2014/1392, 35-60.
- Shafī'ī Sarvistānī, Ibrāhīm. "Dirham va Dīnār dar fiqh va Ḥuqūq Islāmī". *Fiqh va Mabānī Ḥuqūq Islāmī*. yr. 50, no. 1, spring and summer 2017/1396, 105-123.
- Shahīdīpūr, Muḥammad Taqī, Dars Khārij Makāsib Muḥaramah, (dastras dar 2021/01/20; 1399/11/1).
- Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Mashriq al-Shamsayn wa Iksīr al-Sa'adatayn ma'a al-Ta'liqāt al-Khājawī*. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya. Chāp-i Duwwum, 1994/1414.
- Tavasūlī, Muḥammad Ismā'il. "Imkānsanjī Fiqhī Zakāt Pūl-hā-yi Naqd Rāyij Kunūnī (Rahyāft Mawḍū' shīnāsī Taḥlīlī Mahiyat Pūl)", *Pazhūhishnāmih-yi Mālīyāt*. No. 74, summer 2016/1394, 27-48.
- Yūsufī, Aḥmad 'Alī. "Digargūnī Qiymat-hā dar 'Aṣr Tashrī". *Fiqh*. no. 25-26, autumn and winter 2000/1379, 153-214.
- Zāhidī, Muḥammad 'Alī, Sayyid 'Alī Ḥusaynī. "Barrisī Fiqhī Zakāt Pūl dar Fiqh Imāmiyah", *Balāgh Mubīn*. No. 54-55, spring and summer 2019/1397, 43-74.



### An Analysis of the Jurisprudential Nature of Cryptocurrency Mining

**Hossein Ranjbar**

MA Student, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

**Vahid Omid**

MA Student, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran

**Sorayya Javdan**

Level Four Seminary Student, Department of Fiqh and Foundations of Law, Jami'at Al-Nur Seminary, Shiraz, Iran

**Ahmad Mohammadi (Corresponding Author)**

PhD Candidate, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran

**Email:** [mohammadi.ahmad199112@gmail.com](mailto:mohammadi.ahmad199112@gmail.com)

#### Abstract

Newly emerged events in the world of technology call on jurisconsults to make extra efforts to align them with jurisprudential institutions and dos-and-don'ts and to try to regulate them. One of these technologies is the mining of cryptocurrencies. The present study analyzes the jurisprudential nature of cryptocurrency, using the descriptive-analytical method, in order to determine the ruling on cryptocurrency mining. It is concluded that cryptocurrency mining does not align with the hire contract in terms of the manner of offer (*ijāb*) and the conditions of contracting parties. It is also different in subject matter from the possession of ownerless property (*hiyāzat-i mubāḥāt*). This occurs optional or non-optional while cryptocurrency mining is not. In other words, it is not the case that a number of cryptocurrencies exist for a person to extract using some tools, which would be considered as mining. Rather, the person is given a certain amount of cryptocurrency in exchange for the work they have done. Cryptocurrency mining is also different from the contract of gift (*Hibbah*), in terms of conditions of the offeror (*mujīb*), the acceptor (*qābil*), and the act of taking possession (*qabḥ*). In the end, cryptocurrency mining can be aligned with the contract of *Ji'alah 'ām*. However, even in this case, considering cryptocurrency as *Ji'alah* does not legitimize the act. There are several other issues such as the lack of value, the incompetent trades of mining (the state of being *Safahi*), etc., which may be analyzed in future research.

**Keywords:** cryptocurrency mining, jurisprudential nature, hire contract, Donation with consideration (*Hibbah-i Ma'vaz*), possession of ownerless property (*hiyāzat-i mubāḥāt*), *Ji'alah*



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



فقه و اصول

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۵ - ۱۴۳

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲



شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.75678.1322>

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی ماهیت فقهی استخراج رمزارزها

حسین رنجبر

دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران

وحید امیدی

دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

ثریا جاویدان

طبله سطح چهار، گروه فقه و مبانی حقوق، حوزه علمیه جامعه النور، شیراز، ایران

احمد محمدی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

Email: [mohammadi.ahmad199112@gmail.com](mailto:mohammadi.ahmad199112@gmail.com)

### چکیده

رویدادهای نوظهور در دنیای فناوری، فقها را به تلاشی مضاعف برای منطبق ساختن آن‌ها با نهادها و بایدها و نبایدهای فقهی و قاعده‌مندکردنشان فرا می‌خواند. یکی از این فناوری‌ها استخراج رمزارزهاست. در جستار حاضر، به منظور مشخص شدن حکم استخراج رمزارز، ماهیت فقهی آن به روش توصیفی تحلیلی بررسی شده است. طبق این بررسی استخراج رمزارز با عقد اجاره، از جهت چگونگی ایجاب و شروط متعاقدين انطباق ندارد؛ با حيازت مباحات نیز تفاوت موضوعی دارد؛ از آن‌رو که حيازت تنها به دو شکل اصلی و بالعرض اتفاق می‌افتد و هیچ‌یک منطبق بر عملیات استخراج رمزارز نیست؛ یعنی این‌طور نیست که تعدادی رمزارز وجود داشته باشد که فرد با استفاده از ابزاری، آن‌ها را برگیرد تا معدن کاوی محسوب شود؛ بلکه در قبال کاری که انجام داده است، مقداری رمزارز به او داده می‌شود. استخراج رمزارز با عقد هبه نیز، از لحاظ شرایط موجب و قابل و قبض، تفاوت دارد و سرانجام استخراج رمزارز را می‌توان بر جعالة عام منطبق کرد. در این حال جعالة بودن به معنای مشروعیت این عمل نیست، بلکه مشکلات دیگری همچون فقدان مالیت، سفهی بودن استخراج رمزارز و... وجود دارد که باید موضوع پژوهش‌های دیگری قرار گیرد.

**واژگان کلیدی:** استخراج رمزارز، ماهیت فقهی، اجاره، هبه، معوض، حيازت مباحات، جعالة.

## مقدمه

امروزه با تغییر سبک زندگی بشر، پدیده‌های مختلفی در زندگی اجتماعی ظهور می‌کنند. استخراج رمزارزها یکی از این پدیده‌های نوظهور است. وقتی در جامعه اسلامی رویداد به ظاهر جدید و نوظهور به وقوع می‌پیوندد، فقها ابتدا به تشخیص موضوع آن می‌پردازند و سپس حکم مقتضی را صادر می‌کنند. در خصوص استخراج رمزارزها نیز باید گفت: ابتدا لازم است قبل از دادن هر حکمی، به این مسئله پرداخت که ماهیت فرایندی که طی آن رمزارزها استخراج می‌شود، چیست؟ عقد یا ایقاع معین است یا هیچ‌یک از این دو؟ طبعاً ابتدا به این مسئله باید پرداخت که آیا می‌توان این ماهیت را بر عقد یا ایقاع منطبق کرد تا احکام و شروط مربوط به آن در استخراج رمزارزها رعایت شود، سپس چنانچه بر یکی از عقود یا ایقاعات موجود در فقه منطبق نشد، بحث از عقود نامعین و شرایط پایبندی یا عدم آن بررسی می‌شود. منطبق شدن استخراج رمزارزها بر عقود یا ایقاعات پذیرفتنی شرع به معنای پذیرش این ماهیت نیست، بلکه ابتدای راه است و بعد از مشخص شدن ماهیت آن باید به سؤال‌های بسیاری پرداخت که مربوط به وجود یا عدم وجود شروط عمومی همه عقود و ایقاعات و همین‌طور شروط و قوانین عقد یا ایقاع منطبق‌شده بر استخراج رمزارزهاست. پس مشخص شدن ماهیت و شکل صوری استخراج رمزارزها امری ضروری است.

در استخراج رمزارزها فرد با به‌کارگیری چندین رایانه به حل معادله‌های رمزنگاری‌شده می‌پردازد و در مقابل حل آن‌ها، پاداش دریافت می‌کند. از نظر ظاهری، استخراج رمزارزها می‌تواند بر جعاله، هبه، حیازت مباحات (استخراج معدن و گنج‌یابی) منطبق شود. در صورت عدم انطباق با هیچ‌یک از موارد فوق، باید به این مسئله پرداخت که باید تحت عنوان سیدالعقود، یعنی صلح بررسی شود یا آن را عقدی نامعین تلقی کرد.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: باتوجه به اینکه ارزش‌های دیجیتال بحثی نوین به حساب می‌آید، در این زمینه، مقاله و پایان‌نامه و کتاب‌های چندانی نگاشته نشده است. سه مقاله مرتبط با بحث حاضر وجود دارد:

۱. بررسی فقهی پول مجازی آژم‌له این مقالات است که در آن به برخی از چالش‌های محتمل در مشروعیت پول مجازی پرداخته و مهم‌ترین معضلات مشروعیت پول‌های مجازی را، ورود آن به عرصه حقیقی دانسته است. نویسندگان مقاله با استناد به قاعده لاضرر و احترام ائتلاف و مصلحت، بر ممنوعیت شرعی استفاده از این ارزها مادام که دولت سیاست‌های پولی مناسبی برای آن نیندیشیده، استدلال کرده

۲. سلیمانی‌پور و سلطانی‌نژاد، «بررسی فقهی پول مجازی».

اند. ۲. تحلیل فقهی کارکردهای پول‌های رمزنگاری‌شده مورد مطالعه بیت‌کوین نیز مقاله‌ای دیگر در این زمینه است که ابتدا ساختار و سازوکار بیت‌کوین را بررسی کرده و با اتکا بر موضوع‌شناسی انجام‌شده، پرسش‌های متعددی را جمع به پول، معامله و استفاده از استخراج پول رمزنگاری‌شده مطرح کرده و به آن‌ها پاسخ داده است. در این مقاله، جوانب فقهی این موضوع به صورت اجمالی بررسی شده و در ادامه، نظر سیزده تن از مراجع تقلید در این زمینه را آورده است. ۳. ارزش‌های دیجیتال وجود دارد، بررسی فقهی استخراج و مبادله رمزارزها با تمرکز بر شبکه بیت‌کوین. نوی در این مقاله، اشکالات مطرح در زمینه استخراج بیت‌کوین را مطرح و مشارکت با افراد ممنوع از تصرف را به عنوان تنها چالش پیش روی استخراج بررسی کرده است. این مقاله بعدها به بررسی فقهی موضوع نیز می‌پردازد و اشکالاتی نظیر خروج ارز، اکل مال به باطل و قاعده لاضرر را به صورت اجمالی و هرکدام را در چند خط بررسی کرده است. از آنچه گفته شد به وضوح مشخص است که تحقیق مستقلی در ماهیت استخراج رمزارزها و میزان انطباق‌پذیری آن بر ابواب فقهی صورت نگرفته است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

**رمزارز:** رمزارزها نوعی ارز مجازی هستند که از فناوری رمزنگاری در طراحی آن‌ها استفاده شده است. عملیات رمزنگاری با کدکردن اطلاعات از طریق الگوریتم‌های پیچیده ریاضی انجام می‌شود. رمزنگاری اطلاعات، به افزایش امنیت رمزارزها کمک می‌کند. رمزارزها برخلاف ارزش‌های دیجیتال و مجازی، غیرمتمرکز هستند؛ توسط هیچ حکومت، سازمان یا ارگان خاصی کنترل نمی‌شوند و هیچ شخص یا نهادی توان کنترل یا دست‌کاری در آن‌ها را ندارد.<sup>۳</sup>

**بلاک‌چین:** «Blockchain» از دو کلمه بلاک (Block) و چین (Chain) تشکیل شده است که به معنای زنجیره بلاک یا همان زنجیره بلوک است. اما چرا این نام را برای این تکنولوژی انتخاب کردند؟ اطلاعات در فناوری بلاک‌چین داخل یک سری بلاک‌هایی قرار می‌گیرند که این بلاک‌ها زنجیره‌وار به یکدیگر متصل‌اند؛ از این رو، این تکنولوژی بلاک‌چین نام‌گذاری شده است، درست مطابق با نوع کارکردی که این تکنولوژی دارد.<sup>۴</sup>

**ماینینگ:** به فرایند معتبر ساختن تراکنش افراد دیگر توسط کامپیوتر و سپس افزودن آن به لیستی بلند و

۳. نواب‌پور و دیگران، «تحلیل فقهی کارکردهای پول‌های رمزنگاری‌شده (مورد مطالعه بیت‌کوین)».

۴. خردمند، «بررسی فقهی استخراج و مبادله رمزارزها با تمرکز بر شبکه «بیت‌کوین»».

۵. نک: ملامیرزایی و همکاران، بلاکچین، ۴۸.

۶. <https://bitpin.ir/academy/what-is-the-blockchain>.

عمومی به نام بلاک چین که تراکنش‌های دیگر را نیز شامل می‌شود، «Mining» یا استخراج ارز دیجیتال می‌گویند.<sup>۷</sup>

### فرایند استخراج رمزارز: ماینینگ یا استخراج رمزارزها طی چند مرحله اتفاق می‌افتد:

مرحله ۱: یک کاربر تراکنشی را انجام می‌دهد و سعی می‌کند تا ارز دیجیتال مدنظر خود را به شخص دیگری ارسال کند.

مرحله ۲: این تراکنش از طریق برنامه کیف پول پخش می‌شود و در آن لحظه منتظر می‌ماند تا توسط ماینری روی این بلاک چین انتخاب شود. تا زمانی که ماینری آن را انتخاب نکرده است، این تراکنش در «استخر تراکنش‌های تأیید نشده» معلق می‌ماند.

این استخر، مجموعه‌ای از معاملات تأیید نشده در شبکه است که در انتظار پردازش هستند. معاملات تأیید نشده معمولاً در استخری بزرگ جمع‌آوری نمی‌شوند، بلکه بیشتر آن‌ها در استخرهای طبقه‌بندی شده کوچک قرار می‌گیرند.

مرحله ۳: ماینرهای موجود در شبکه، که گاهی به آن‌ها نود نیز گفته می‌شود، تراکنش‌ها را از این استخرها انتخاب کرده و آن‌ها را به شکل یک «بلاک» درمی‌آورند. یک بلاک در اصل شامل مجموعه‌ای از تراکنش‌ها، که در این لحظه شامل تراکنش‌های تأیید نشده است، به علاوه برخی اطلاعات اضافی دیگر، مانند امضای دیجیتال و زمان سنج و... می‌شود.

هر ماینر، بلاک تراکنش‌های خود را ایجاد می‌کند و چندین ماینر می‌توانند تراکنش مشابهی را انتخاب کنند که در بلاک آن‌ها گنجانده شود. برای مثال، دو ماینر A و ماینر B را در نظر بگیرید، هر دو ماینر A و B می‌توانند تصمیم بگیرند که تراکنش X را در بلاک خود بگنجانند. هر بلاک چین، حداکثر اندازه بلاک خاص خود را دارد. در بلاک چین بیت کوین، حداکثر اندازه بلاک، یک مگابایت داده است. ماینرها قبل از افزودن تراکنش به بلاکشان باید بررسی کنند که آیا این تراکنش باتوجه به تاریخچه بلاک چین، برای اجرا واجد شرایط است یا خیر؟

اگر تراز کیف پول فرستنده ارز باتوجه به سوابق موجود در بلاک چین از بودجه کافی برخوردار باشد، تراکنش، معتبر تلقی می‌شود و می‌توان آن را به بلاک اضافه کرد. ماینرها معمولاً تراکنشی را در اولویت قرار می‌دهند که هزینه تراکنش بالایی داشته باشد، زیرا در این صورت پاداش بالاتری را برای آن‌ها فراهم می‌کند.

مرحله ۴: ماینرها با انتخاب تراکنش‌ها و افزودن آن‌ها به بلاک خود، بلاکی از تراکنش‌ها را ایجاد می‌کنند. آن‌ها در بلاک چین برای اضافه کردن این بلاک از تراکنش‌ها، به یک امضا نیاز دارند. این امضا که به آن اثبات کار یا «proof of work» نیز گفته می‌شود با حل مسئله بسیار پیچیده ریاضی ساخته شده و برای هر بلاک از تراکنش‌ها، منحصر به فرد است. هر بلاک، یک مسئله ریاضی متفاوت دارد. بنابراین، هر ماینر روی مسئله‌ای متفاوت و مختص به بلاک خود، کار خواهد کرد. حل کردن هر کدام از این مسائل به اندازه‌ای دشوار است که برای حل آن باید از قدرت محاسباتی بالا و برق بسیار زیادی استفاده شود. این همان فرایندی است که به آن ماینینگ می‌گویند.<sup>۹</sup>

## ۲. بررسی انطباق پذیری استخراج رمزارزها با ابواب فقهی

### ۲.۱. انطباق‌پذیری استخراج رمزارزها با اجاره

اجاره بودن استخراج رمزارزها بدین شکل متصور است که فردی که شبکه بلاک چین را طراحی کرده به قصد گسترش رمزارزها و حفظ امنیت شبکه، افرادی را اجاره کرده تا با استفاده از کامپیوترها، در قبال حل معادلات ریاضی و رمزگذاری و تأیید معاملات رمزارزها، مقدار مشخصی رمزارز به عنوان حق الزحمه به آن‌ها پرداخت کند.

برای ارزیابی صحت این ادعا باید به بررسی میزان انطباق استخراج رمزارزها با ارکان اجاره (تعریف، ایجاب و قبول، متعاقدین، عوض، منفعت) پرداخت.

### ۲.۱.۱. ماهیت، ارکان و شروط اجاره

**ماهیت اجاره:** فقها تعاریف گوناگونی از اجاره کرده‌اند. شهید اول آن را عقدی می‌داند که برای تملیک منفعت معلوم در مقابل عوض معلوم بسته می‌شود.<sup>۱۰</sup> کرکی در تعریف اجاره می‌نویسد: عقدی است که ثمره آن، نقل منافع در مقابل عوض معلوم با وجود بقای ملک در اصل - است. وی در کتاب رسائل، تعریف دیگری از اجاره می‌کند و می‌نویسد: عقدی است که ثمره آن، نقل منفعت خاصه در قبال عوض معلوم و متمول است.<sup>۱۱</sup> حائری در تعریف اجاره، لفظ عقد را وارد نکرده و می‌نویسد: اجاره، تملیک منفعت معلوم در قبال عوض معلوم است.<sup>۱۲</sup>

<sup>۹</sup> <https://khanesarmaye.com/cryptocurrency-mining/#gref>

<sup>۹</sup> شهید اول، اللمعة الدمشقية، ۱۵۵.

<sup>۱۰</sup> محقق کرکی، جامع المقاصد، ۸۰/۷.

<sup>۱۱</sup> محقق کرکی، جامع المقاصد، ۱۹۴/۱.

<sup>۱۲</sup> طباطبائی، ریاض المسائل، ۷/۱۰.

آنچه مسلّم است در تمامی تعاریف، انتقال منافع، عوض معلوم وجود دارد ولی برخی از تعاریف سعی در وارد کردن شروط صحت عقد در تعریف آن کرده‌اند.

**ایجاب و قبول:** الفاظ مختلفی برای قرار گرفتن در ایجاب و قبول توسط فقها نقل و نقد شده است. آنچه در این بخش مهم است، میزان اهمیت استفاده از لفظ است؛ چراکه قطعاً در استخراج رمزارزها لفظی برای ایجاب و قبول رد و بدل نمی‌شود. صاحب‌جواهر معتقد است برای تحقق مسمای اجاره باید ایجاب و قبول و عبارت صریح در میان باشد.<sup>۱۳</sup> علامه حلی نیز صدور ایجاب و قبول را لازم می‌داند. <sup>۱۴</sup> عملی به صراحت تمامی شروطی؛ مانند تنجیز، عربی بودن در صورت تمکن، ماضی بودن الفاظ را، که ایجاب و قبول دیگر عقود لازم دارد، در اجاره شرط می‌داند.<sup>۱۵</sup>

نکته بسیار مهم این است که بیشتر فقهای متأخر، معاطات در غیر بیع را جاری دانسته‌اند: آخوند خراسانی در حاشیه خود بر مکاسب می‌نویسد: ظاهر این است که معاطات در دیگر عقود نیز به دلیل اطلاق ادله و سیره جاری است. البته در ادامه، جریان معاطات در عقود مثل رهن را به دلیل منافاتی که با معاطات دارد، رد می‌کند. <sup>۱۶</sup> امام خمینی نیز در این خصوص می‌نویسد: مقتضای قاعده، جریان معاطات در همه عقود و ایقاعاتی است که با فعل می‌توان آن‌ها را ایجاد کرد.<sup>۱۷</sup> خوانساری نیز جریان معاطات در عقود که معاطات در مسمای آن‌ها داخل شده است را می‌پذیرد.<sup>۱۸</sup>

**متعاقدين:** متعاقدين از ارکان اجاره است و علاوه بر کمال، جواز تصرف نیز در آن دو شرط است. پس کودک و همچنین سفیهان و مفلسان نمی‌توانند طرفین عقد اجاره قرار گیرند.<sup>۱۹</sup>

**عوض:** همان‌طور که در تعریف گذشت، به اعتقاد فقها عوض در اجاره باید معلوم باشد.<sup>۲۰</sup>

**منفعت:** منفعتی که در اجاره از عین خارجی (انسان، حیوان، شیء) نشئت می‌گیرد، باید دو شرط داشته باشد: مباح و معلوم باشد. <sup>۲۱</sup> پس وقتی انسانی به عنوان مستأجر قرار می‌گیرد، باید عملی که انجام می

۱۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۰۴/۲۷.

۱۴. علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۸۱/۲.

۱۵. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۲۱۷/۱۹.

۱۶. آخوند خراسانی، حاشیه مکاسب، ۲۰.

۱۷. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۷/۱.

۱۸. خوانساری، الحاشیه الثانیة علی مکاسب، ۹۲.

۱۹. علامه حلی، تبصرة المتعلمین، ۴۲۱/۱؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۸۱/۲.

۲۰. علامه حلی، تبصرة المتعلمین، ۴۲۱/۱.

۲۱. علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۸۱/۲.

۲۲. علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۸۱/۲.

دهد نیز این دو شرط را داشته باشد. علامه حلی درباره معلوم بودن عمل می نویسد: اگر برای عملی اجیر شده است، باید به وسیله زمان، مانند یک روز خیاطی یا محل عمل، مانند اجیرکردن برای دوختن لباس معین معلوم شود.<sup>۲۳</sup>

## ۲. ۱. ۲. بررسی میزان انطباق رمزارزها با اجاره

از آنچه گفته شد مشخص می شود در چند مورد استخراج رمزارزها با اجاره منطبق است:

ا. استخراج رمزارزها را می توان در تعریف بر اجاره منطبق دانست، زیرا طبق تعاریف، منفعتی در قبال عوضی مشخص منتقل می شود. در استخراج رمزارزها نیز فردی منفعت مشخصی که همان حل معادله ریاضی، رمزگذاری و تأیید معاملات است را در قبال دریافت عوض معلومی انجام می دهد.

ب. عوض در استخراج رمزارزها نیز معلوم است، زیرا هریک از رمزارزها بسته به نوع طراحی که دارد پاداشی برای استخراج رمزارزها قرار می دهد. برای مثال، در حال حاضر، پاداش استخراج بلوک در بیت کوین، ۶.۲۵ BTC است. در جدول زیر پاداش برخی از رمزارزها آورده شده است.

| رمزارز                | پاداش استخراج (یک بلاک) |
|-----------------------|-------------------------|
| مونرو (Monero)        | ۱/۲۶ مونرو              |
| زی کش (ZCash)         | ۳/۱۲۵ زی کش             |
| گرین (Grin)           | ۶۰ گرین                 |
| ریون کوین (RavenCoin) | ۵ هزار ریون کوین        |
| لایت کوین (Litecoin)  | ۱۲/۵ لایت کوین          |
| اتریوم (Ethereum)     | ۳/۲ اتریوم              |
| دش (Dash)             | ۲/۸۸ دش                 |
| بیت کوین (BTC)        | ۶/۲۵ بیت کوین           |

ج. عمل انجام شده در استخراج رمزارزها نیز منطبق بر عمل مستأجر است؛ زیرا اولاً، مقصود عقلاست، به طوری که امروزه اقشار مختلفی اقدام به استخراج رمزارزها می کنند و باتوجه به سودآوری نسبتاً خوبی که دارد، مورد رغبت عقلا قرار گرفته است.

ثانیاً، عمل معلومی است، زیرا عمل (ماینینگ) به چند روش اجراشدنی است که همگی فرایندی مشخص است.

ثالثاً، عملی جایز است، زیرا تا وجود نهی ازسوی شرع که به نوعی این عمل را در بر گیرد ثابت نشود، نمی توان از این عمل بازداشت.

وجود حکم اولیه برای عدم مشروعیت رمزارزها منتفی است؛ چراکه استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» برای عدم مشروعیت استخراج رمزارزها نیاز به دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: استخراج رمزارزها مصداق اکل به باطل است. مقدمه دوم: هرچه مصداق اکل به باطل باشد نامشروع است. نتیجه: پس استخراج رمزارزها نامشروع است.

اشکال این استدلال در مقدمه اول است: بدین صورت که ابتدا باید تمام ادله بررسی شود و در صورتی که ادله، وجود اشکال شرعی در این فرایند را اثبات کنند می توان استخراج آن را مصداق اکل به باطل دانست. پس با استناد به خود این آیه نمی توان استخراج رمزارزها را منهی عنه دانست.

استناد به قاعده لاضرر به حکم اولیه یا ثانویه نیز دچار مشکل است و نمی توان به دلیل مصرف برق زیاد و ضرری که ممکن است از این ناحیه به دیگران برسد آن را نامشروع قلمداد کرد؛ چراکه به راحتی می توان با انرژی های تجدیدپذیر، برق آن را بدون اینکه ضرری به دیگران برساند تأمین کرد.

ولی باین حال انطباق رمزارزها با اجاره، چند اشکال اساسی دارد:

أ. عدم تطبیق استخراج رمزارزها با اجاره در متعاقدين: شرط کمال در استخراج رمزارزها وجود ندارد، زیرا استخراج کننده می تواند صبی میمیز باشد و شرط جواز تصرف وجود ندارد؛ چراکه هر شخصی با روش هایی که برای استخراج وجود دارد می تواند به این عمل اقدام کند. باتوجه به اینکه ناکاموتو به عنوان مبدع رمزارزها ماهیت مشخصی ندارد، نمی توان دو شرط کمال و جواز تصرف را در وی احراز کرد.

ب. عدم تطبیق استخراج رمزارزها با اجاره در ایجاب: با توجه به اینکه بیانیۀ لفظی رسمی به دلیل مجهول بودن هویت مبدع رمزارز برای استخراج رمزارزها منتشر نشده است، شاید بتوان مقاله ای که ساتوشی در سال ۲۰۰۹ منتشر کرد و در آن به توضیح بیشتر بیت کوین پرداخت یا نسخه نرم افزاری که برای شروع استخراج منتشر کرد را به عنوان ایجاب فعلی و به شکل معاطات در نظر گرفت. با فرض پذیرش معاطات در اجاره درست است که فرد با خرید لوازم مورد نیاز استخراج و راه اندازی آن، منفعت عمل خویش را به منظور اهداف ایجادکننده رمزارزها قرار می دهد و در قبال آن، عوض دریافت می کند، ولی قطعاً ایجاب های جداگانه برای تک تک افرادی صادر نشده است که در حال استخراج هستند.

ج. عدم تطبیق استخراج رمزارزها با اجاره در مستأجر: اجاره چنین قابلیت را ندارد که فرد اجیر شده از نظر تعداد و هویت، نامشخص باشد یا عقدی برای تعدادی نامعلوم و با هویت نامشخص منعقد شود، ولی در استخراج رمزارزها این قابلیت وجود دارد.

## ۲.۲. انطباق‌پذیری استخراج رمزارزها بر حیازت مباحات

حیازت، به معنای تحت سلطه درآوردن چیزی است و از نظر فقهی، چنانچه فردی مال مباح منقولی را تحت سلطه خویش درآورد، تحت شرایطی مالک آن می‌شود. با توجه به اینکه استخراج‌کننده رمزارزها با به‌کارگیری ابزارهایی به استخراج چند رمزارز می‌پردازد و این مال نیز مباح و منقول است، استخراج‌کننده می‌تواند طبق شرایط حیازت مباحات، مالک رمزارزهای استخراج شده باشد. طبق تعریف اولیه مشکلی در انطباق وجود ندارد، ولی آیا تمامی شروطی که فقها برای حیازت مباحات ذکر کرده‌اند در استخراج رمزارزها وجود دارد؟ در ادامه، ابتدا به بررسی شروط و ارکان حیازت مباحات و سپس وجود آن‌ها در استخراج رمزارزها می‌پردازیم.

### ۲.۲.۱. شروط و ارکان حیازت مباحات

أ. قصد حیازت و تملک: از جمله شروط معتبر در حیازت، قصد است که فقها آن را در دو عنوان قصد حیازت و قصد تملک آورده‌اند.

برخی از فقها برای تحقق حیازت، قصد حیازت را معتبر نمی‌دانند و معتقدند: حتی اگر فردی بدون اینکه قصد حیازت داشته باشد، این عمل اتفاق افتد مالک خواهد شد و حتی اگر قصد عدم حیازت کرده باشد نیز مالک می‌شود. برخی نیز معتقدند از آنجاکه قوام حیازت، به اراده و قصد حیازت‌کننده است و بدون قصد و اراده، ملکیت متحقق نمی‌شود، بنابراین چنانچه کسی چیزی از اشیای مباح را بدون توجه، متصرف و بر آن مستولی شود، مالک آن نخواهد شد. مثلاً اگر کبوتری در خانه کسی وارد شود یا ماهی در

۲۴. مباحات دو قسم‌اند: أ. انتقال؛ به نظر فقهای مشهور، انتقال در زمان غیبت از مباحات محسوب می‌شود و حسب مورد، مشمول قاعدة احیا یا حیازت خواهد بود (شهید ثانی، الروضة البهیة، ۸۵/۲)؛ ب. مباحات.

۱. مباحات اصلی: تمامی ثروت‌های طبیعی، به جز آن دسته که جزء انتقال محسوب می‌شوند و مالک خاص ندارند، جزء مباحات اصلی محسوب می‌شوند؛ مانند آب‌ها، علف‌ها، حیوانات دریایی، کبوتران هوا و اشیایی که در درون دریاها قرار دارند (محقق داماد، قواعد فقه، ۲۶۰/۱).

۲. مباحات بالعرض: مباحات بالعرض آن دسته از اموالی است که هرچند متعلق حق مالکیت است، ولی به‌جهتی این رابطه قطع شده و حکم اموال مباح بر آن‌ها جاری می‌شود. از مصادیق روشن این مباحات، اشیای پیداشده و اموالی است که مورد اعراض مالکین قرار گرفته‌اند و نیز دفته‌ها و گنج‌ها (محقق داماد، قواعد فقه، ۲۶۰/۱).

۲۵. محقق داماد، قواعد فقه، ۲۵۹/۱.

۲۶. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۷۴/۳۸.

۲۷. مصطفوی، مائة قاعدة فقهية، ۲۸۳؛ محقق داماد، قواعد فقه، ۲۵۱/۱.

کشتی کسی ببرد و صاحب خانه و کشتی قصد صید و حيازت نداشته باشد، مالک آن نمی‌شوند. دليل اين مطلب آن است که اولاً، صدق حيازت، متوقف بر قصد است و مادام که قصد نباشد اصولاً صدق مفهوم تصرف و استیلا محل تأمل و تردید است و لذا چیزی که بدین‌گونه به استیلاي شخص درآمده است به حالت اباحه اولی خود باقی خواهد ماند؛ ثانیاً، بنای عقلا که مهم‌ترین دليل و پشتوانه قاعده است دلالت دارد که عقلا کسی را که هیچ‌گونه قصدی در عمل نداشته است مالک نمی‌دانند.<sup>۲۸</sup>

حال آیا علاوه بر قصد حيازت، قصد تملك نیز لازم است یا همین که حيازت‌کننده در انجام عمل حيازت، قصد کند و بی‌اراده نباشد، برای ملکیت کفایت می‌کند؟ وجود یا عدم وجود قصد تملیک نیز مورد اختلاف فقهاست؛ برخی قصد تملك را شرط حيازت نمی‌دانند، ولی گروهی دیگر قصد تملیک را لازمه حيازت می‌دانند و معتقدند آنچه موجب مالکیت می‌شود، قصد تملك است و صرف توجه و قصد نسبت به اصل حيازت برای تحقق ملکیت کافی نیست. به تعبیر دیگر، علاوه بر قصد فعل (حيازت)، قصد نتیجه (تملك) نیز لازم است. البته قصد اجمالی و ارتکازی کفایت می‌کند و نیازی به قصد تفصیلی نیست. مؤید این مطلب، مالک نشدن صبی غیر ممیز به صرف سلطه بر مباحات است.

**ب. اهلیت حيازت‌کننده:** با توجه به اینکه حيازت از ایقاعات است و قصد انشا لازم دارد، حيازت‌کننده باید واجد اهلیت باشد، اعم از اهلیت تملك و اهلیت تصرف؛ یعنی باید عاقل و بالغ و رشید باشد تا بتواند مالک مال حيازت‌شده شود. بسیاری از فقها، اعم از قدما و متأخران با استدلال‌های مختلف، حيازت توسط صغیر ممیز و سفیه را سبب مالکیت آنان شمرده‌اند و التفات و توجه صغیر ممیز و سفیه برای ترتب حکم وضعی مالکیت را کافی می‌دانند.<sup>۳۱</sup>

**ج. اصالت و مباشرت حيازت‌کننده:** فقهای متقدم و متأخر، اختلاف عمیقی دارند در اینکه آیا حيازت از طریق وکالت و اجاره تحقق‌پذیر است یا آنکه شرط اصالت و مباشرت معتبر است: خویی، حيازت مباحات را از امور غیرقابل نیابت می‌داند. صاحب‌جواهر معتقد است محقق حلی در شرایع در اواخر کتاب شرکت، اجاره برای حيازت را جایز و صحیح و اموال حيازت‌شده را ملک کارفرما دانسته است.<sup>۳۲</sup> شهید ثانی در حاشیه بر عبارت محقق حلی در هر دو مورد (کتاب شرکت و کتاب وکالت)، نظر بر

۲۸. محقق داماد، قواعد فقه، ۲۵۱/۱.

۲۹. مصطفوی، مائة قاعدة فقهية، ۲۸۳.

۳۰. شهید اول، اللمعة الدمشقية، ۶۱/۳؛ محقق داماد، قواعد فقه، ۲۵۱/۱.

۳۱. خویی، منهاج الصالحين، ۲۲۹/۲؛ محقق داماد، قواعد فقه، ۲۵۳/۱.

۳۲. خویی، المستند فی شرح العروة الوثقی، ۳۵۶.

۳۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۳۹/۲۶.

صحت حیازت از طریق اجاره و وکالت و نیابت داده است، البته مشروط بر اینکه اجیر و وکیل و نایب، قصد تملک برای مستأجر و موکل کنند.<sup>۳۴</sup>

باتوجه به اینکه قصد تملیک در حیازت شرط است، اگر وکیل یا اجیر قصد تملک برای موکل و مستأجر کنند، می‌توان قائل به صحت شد و درباره اجیر شاید به‌طور مطلق بتوان حکم به صحت داد، زیرا اجیر در حیازت همچون ابزار تملک خواهد بود.

## ۲.۲.۲. بررسی انطباق استخراج رمزارزها بر حیازت مباحات

از آنچه درباره شروط و ارکان حیازت و مباحات گفته شد مشخص می‌شود در استخراج رمزارزها، همچون حیازت، ماینر (استخراج‌کننده) به قصد تسلط و به‌دست آوردن و مالک شدن تعدادی رمزارز اقدام به راه‌اندازی دستگاه‌ها و به‌کارگیری روش‌هایی می‌کند. پس هم قصد حیازت و هم قصد تملک در وی وجود دارد. از طرفی، همچون حیازت و صبی ممیز و محجور (سفیه یا مفلس) نیز می‌تواند به استخراج رمزارزها بپردازد. درباره شرط اصالت و مباشرت نیز باید گفت: اگر وجود این شرط در حیازت ضروری باشد، در این صورت نیز استخراج با حیازت مباحات منطبق است؛ چراکه فقط اجیرکردن یا وکالت و نیابت در استخراج با مشکل مواجه می‌شود، ولی اگر استخراج‌کننده اصیل و مباشر باشد مشکلی پیش نمی‌آید، هرچند فقهای بزرگی همچون شهید ثانی و... وکالت و اجیرگرفتن در حیازت را بدون اشکال دانسته‌اند.

باوجود منطبق بودن این دو در ارکان و شروط، مشکلی عمده باقی می‌ماند و آن تفاوت موضوع این دو ماهیت است. حیازت مباحات به دو شکل متصور است: اصلی و بالعرض. نمی‌توان این عمل را در قالب مباحات اصلی تصور کرد؛ چراکه فقها آنچه در طبیعت به‌صورت مباحات وجود دارد و سابقه ملکیت آن مشخص نیست را مباح اصلی می‌دانند. ممکن است چنین اشکال شود که معنای «Mining» در لغت، به معنای معدن‌کاوی است و معدن‌کاوی در فقه اسلامی یکی از انواع حیازت مباحات اصلی به‌شمار می‌رود، لذا باید استخراج رمزارزها نوعی حیازت مباحات به‌شمار رود. در جواب به این پرسش باید گفت: با اندکی تأمل در مراد فقها از معدن و همین‌طور مباحات اصلی می‌توان به این نتیجه رسید که: مراد فقها از معدن، منابعی است که به‌شکل معدن در درون و بیرون زمین قرار دارد، پس نمی‌توان آن‌ها را به‌صرف تشابه در نام‌گذاری یکسان تصور کرد. در واقع، در حیازت معدن چیزی پنهان یا استخراج‌شدنی وجود دارد و با تلاش می‌توان آن‌ها را استخراج کرد، ولی در رمزارزها این‌طور نیست که تعدادی رمزارز وجود داشته باشد که فرد با به‌کارگیری ابزاری آن‌ها را بگیرد، بلکه در قبال کاری که انجام داده است مقداری رمزارز به او داده

۳۴. شهید ثانی، شرح لمعه، ۳۳۸/۴؛ ۲۵۷/۵.

می‌شود. مباحات بالعرض بودن استخراج رمزارزها نیز دشوار است؛ چراکه در این نوع از مباحات باید از مال موجود روی گردانی و اعراض صورت گیرد تا بتوان قصد تملیک کرد. در واقع، قوام مباح بالعرض به اعراض است. ولی در استخراج رمزارزها، اعراضی صورت نمی‌گیرد. وجود این اشکال اساسی به طور قطع مانع از پذیرش این فرض می‌دهد.

## ۲.۳. انطباق‌پذیری استخراج رمزارزها با هبه معوض

هبه عقدی است که در آن فردی عینی را بدون عوض به ملکیت فردی دیگر در می‌آورد. می‌توان در هبه شرط عوض کرد که در این صورت، عقد لازم و غیرقابل رجوع می‌شود. اما آیا می‌توان فرض را طوری مطرح کرد که استخراج رمزارزها نوعی هبه معوض باشد؟ اگر استخراج رمزارزها را بدین گونه تصور کنیم که فردی اعلام کند چند رمزارز هدیه دادم به شخصی که در قبال این هدیه من، عمل ماینینگ (استخراج) را انجام دهد، در این صورت می‌توان آن را به عقد هبه معوض نزدیک کرد. ولی آیا این تصور درست است؟ هبه چند رکن و شرط دارد که به شکل خلاصه آورده می‌شود و سپس می‌توان انطباق استخراج با عقد هبه معوض را بررسی کرد.

### ۲.۳.۱. ارکان و شروط هبه معوض

أ. **ایجاب و قبول:** عقد هبه در صورتی که شرایط لزوم در آن جمع شود، تمامی شروط عقود لازم باید در آن رعایت شود. بآین حال، در وجود معاطات در هبه اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی معاطات در هبه را جایز می‌دانند و برخی دیگر، به صراحت معاطات در هبه را باطل دانسته و معتقدند: در این صورت، صرفاً اباحه تصرف است.<sup>۳۵</sup> از نظر شهید ثانی، ظاهر کلام اصحاب، نیاز هبه مطلقاً به عقد قولی فی الجمله را می‌رساند.<sup>۳۶</sup> در هبه، صادرکننده ایجاب و قبول باید جایزالتصرف باشد. پس صبی ممیز نمی‌تواند طرف عقد قرار گیرد.<sup>۳۷</sup>

ب. **موهوب:** به اعتقاد فقها، هر آنچه که بیع آن صحیح است، هبه آن نیز صحیح است.<sup>۳۸</sup> به باور امام خمینی، هبه شده باید عین باشد.<sup>۳۹</sup>

۳۵. از آنجاکه عادتاً هدایا بدون نطق قبول می‌شوند، شرط نبودن قبول نیز قائل دارد (نک: صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۵۹/۲۸).

۳۶. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۵/۶.

۳۷. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۵۹/۲۸.

۳۸. علامه حلی، قواعد الأحكام، ۴۰۵/۲.

۳۹. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۵/۶.

۴۰. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۵/۶.

۴۱. علامه حلی، قواعد الأحكام، ۴۰۶/۲.

۴۲. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۶/۲.

ج. قبض: سومین شرط مهم در هبه، قبض است و باید واهب هنگام عقد، موهوبه را به قبض هبه‌گیرنده درآورد.<sup>۴۳</sup>

د. عوض: هبه ممکن است معوض باشد و بنابراین واهب می‌تواند شرط کند که متبیه مالی به او هبه کند یا عمل مشروعی را مجاناً به جا آورد. ائین عوض می‌تواند در خود عقد در نظر گرفته شود یا اینکه در عقد آورده شود و سپس داده شود. ذکر هبه معوض در صورتی که عوض به واهب داده نشود، هبه‌کننده می‌تواند از هبه رجوع کند.<sup>۴۶</sup>

### ۲.۳.۲. بررسی انطباق رمازرها با هبه معوض

بررسی شروط و ارکان هبه نشان می‌دهد در برخی از موارد، استخراج رمازرها می‌تواند بر هبه معوض منطبق شود:

أ. موهوب: در عقد هبه آنچه هدیه داده می‌شود باید عین باشد. در استخراج رمازرها نیز آنچه به استخراج‌کننده داده می‌شود عین است.

ب. عوض: عوض در هبه معوض می‌تواند عین یا عمل مشروع باشد. در استخراج رمازرها نیز مایتر عملی را در قبال دریافت تعدادی رمازر انجام می‌دهد.

ج. ایجاب و قبول: اگر اختلافی که مربوط به لزوم عقد قولی در هبه وجود دارد نادیده گرفته شود و معاطات در هبه پذیرفته شود، در این صورت، انطباق آن بر استخراج رمازرها بدون اشکال خواهد بود.

باین حال، انطباق استخراج رمازرها بر هبه مشکلات بسیار جدی دارد، زیرا اولاً، استخراج رمازرها روح هبه و هدیه را ندارد؛ چراکه سیستم ابتدائاً هیچ قصدی برای دادن هدیه ندارد و تنها آن را در قبال انجام عملی می‌پردازد که خواسته شده است. در واقع، در هبه فرد با نیتی که در ذهن دارد اقدام به دادن هدیه‌ای می‌کند و در قبال آن، شرط عوض می‌کند، ولی در استخراج رمازرها ابتدا عمل خواسته می‌شود و سپس بعد از انجام شدن عمل دلخواه، مقداری رمازر به فرد تعلق می‌گیرد و این نشان می‌دهد استخراج رمازرها با عقد هبه کاملاً بیگانه است. ثانیاً، موجب و قابل در استخراج رمازرها می‌تواند فرد مهجور یا کودک ممیز باشد، ولی در هبه این اتفاق ناممکن است. ثالثاً، در هبه، قبض موهوب هنگام اجرای عقد از شرایط صحت شمرده شده است، ولی در استخراج رمازرها می‌بینیم تا وقتی عمل انجام نشده باشد هیچ چیزی به

۴۳. علامه حلی، قواعد الأحكام، ۴۰۷/۲؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۹۷/۲۲.

۴۴. امامی، حقوق مدنی، ۳۸۸/۲.

۴۵. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۵۹/۲۸.

۴۶. علامه حلی، قواعد الأحكام، ۴۰۹/۲.

استخراج کننده تعلق نمی گیرد.

## ۲. ۴. انطباق پذیری استخراج رمازرها با جعالة

آخرین باب فقهی که می توان استخراج رمازرها را بر آن منطبق دانست، جعالة است؛ به این صورت که، فردی ایجابی به صورت عمومی صادر کرده و در آن، انجام عملی را خواسته است و در قبال آن، تعدادی رمازر به شخصی پرداخت می کند که عمل مشخص شده را انجام دهد. برای بررسی انطباق، ابتدا ماهیت و قواعد جعالة در چند بخش بررسی می شود:

### ۲. ۴. ۱. ارکان و شروط جعالة

أ. ایجاب و قبول: فقها ایجاب در جعالة را با عبارت های مختلفی بیان کرده اند که در همه آنها مفهوم واحدی لحاظ شده، که همان درخواست انجام عمل در مقابل عوض است، ولی در لزوم همراهی قبول در جعالة بین فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد؛

ایقاع یا عقد بودن جعالة.

فقهای بزرگی همچون محقق خویی و حکیم و امام خمینی، نظر به ایقاع بودن جعالة<sup>۴۷</sup> علامه حلی و محقق ثانی، نظر به عقد بودن جعالة دارند.<sup>۴۸</sup> برخی نیز جعالة خاص را عقد و جعالة عام را ایقاع دانسته اند.<sup>۴۹</sup> در این میان، صاحب جواهر جعالة را نوعی تسبیب شرعی می داند. برای عقد نبودن جعالة چند دلیل عمده ذکر شده است:

دلیل اول. شرط اهلیت وجود ندارد؛ اگر صغیر ممیز بدون اذن ولی خود، عمل مورد استدعای جاعل را انجام دهد، مستحق عوض است؛ بلکه بعضی این حکم را به صغیر غیر ممیز و مجنون نیز سرایت داده اند. حال اگر جعالة از عقود محسوب می شد نمی بایست این اشخاص را مستحق اجرت دانست، زیرا در عقود قبول معتبر است؛ خواه قولی باشد، خواه فعلی، در حالی که قول و فعل این اشخاص، مناط اعتبار نیست و فاقد اهلیت هستند.<sup>۵۱</sup>

دلیل دوم. در عقد، تقاعد طرفین قصد می شود ولی این شرط در جعالة مفقود است، مخصوصاً اگر کسی بدون اینکه عبارت جاعل را شنیده باشد و با قصد دریافت عوض، عمل مطلوب را انجام دهد،

۴۷. خویی، منهاج الصالحین، ۱۱۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۶، ۶۴/۱۳؛ خمینی، تحریر الوسیلة؛ ترجمه، ۵۱۳/۲.

۴۸. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۴۲۳/۱۷؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۱۹۴/۱.

۴۹. طاهری، حقوق مدنی، ۲۸۶/۴.

۵۰. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۹۰/۳۵.

۵۱. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۷/۳۵.

مستحق عوض تعیین شده خواهد بود، حال آنکه این امر با عقد بودن جعاله سازگار نیست.<sup>۵۲</sup>

دلیل سوم. اگر شخصی در حال استدعای جاعل، قصد عمل داشته و سپس منصرف شود، هر چند شروع به کار کرده باشد، این انصراف مانع نخواهد بود از اینکه بعداً عمل را به جا آورد و مستحق اجرت شود. صدق جعاله در امثال این موارد دلیل بر این است که جعاله از ایقاع و مصداق تسبیب است، وگرنه اگر انصراف عامل را از باب فسخ بدانیم، محتاج به ایجاب جدید خواهد بود.<sup>۵۳</sup>

دلیل چهارم. در جعاله، مقارنه بین ایجاب و قبول شرط نیست، درحالی که این مقارنه در همه عقود شرط است و دلیلی هم وجود ندارد که جعاله از این قانون استثنا شده باشد.<sup>۵۴</sup>

به نظر می‌رسد دلایلی که برای عقد نبودن جعاله مطرح شده‌اند، تنها ناظر بر جعاله عام باشند، زیرا در سه دلیل اول، عام بودن صیغه ایجاب، مفروغ عنه فرض شده است. درباره دلیل چهارم نیز باید گفت: عدم اعتبار مقارنه در ایجاب و قبول جعاله خاص، امر مسلمی نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد جعاله عام، نوعی از ایقاعات و جعاله خاص، از جمله عقود باشد. باتوجه به آنچه در ایجاب و قبول اجاره گذشت، معاطات در جعاله نیز جریان دارد. برای مثال، صاحب جواهر به وجود معاطات در جعاله اشاره می‌کند و می‌نویسد: معاطات در جعاله، هر فعلی، کتابت یا غیر آن است که بر جعاله دلالت کند، هر چند از نظر حکم، تفاوتی میان فعل و صیغه وجود ندارد.<sup>۵۵</sup>

ب. جاعل: فقها شروطی برای جاعل ذکر کرده‌اند؛ محقق حلی و علامه حلی قید «اهلیة الإستیجار» را برای جاعل شرط دانسته‌اند.<sup>۵۶</sup> شهید ثانی مراد از این قید در کتاب شرایع را همان مطلق التصرف بودن جاعل می‌داند.<sup>۵۷</sup> علامه حلی در کتاب تذکرة الفقهاء، «اهل الإستیجار مطلق التصرف» را به عنوان شرط جاعل ذکر کرده است که به نظر می‌رسد «مطلق التصرف» توضیحی برای اهل استیجار بودن جاعل باشد.<sup>۵۸</sup>

احتمالاً شباهت جعاله و اجاره و وجود مقابله منفعت با مال در هر دو، در شرط اهلیة الإستیجار برای جاعل مؤثر بوده است.<sup>۵۹</sup> شهید اول در بیان این شرط، از «کمال و عدم الحجر» و «اردبیلی از «اهلیة التصرف»<sup>۶۰</sup>

۵۲. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۹۰/۳۵.

۵۳. طاهری، حقوق مدنی، ۲۸۷/۴.

۵۴. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۹۰/۳۵.

۵۵. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۷/۳۵.

۵۶. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۲۶/۳؛ علامه حلی، قواعد الأحكام، ۲۱۵/۲.

۵۷. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴۷/۱۱.

۵۸. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۴۲۳/۱۷.

۵۹. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴۷/۱۱.

۶۰. شهید اول، اللمعة الدمشقية، ۱۶۵.

استفاده کرده‌اند که این تعابیر متفاوت، همگی نشانگر عدم صحت جعاله از طرف صبی، مجنون، سفیه، مفلس بعد از حجر و مکره و غیرقاصد خواهد بود.

**ج. عامل:** از آنچه فقها دربارهٔ ویژگی‌ها و شروط عامل گفته‌اند، چنین به دست می‌آید:

۱. رعایت شروط جاعل در عامل شرط نیست و در نتیجه، عامل می‌تواند صبی و محجور باشد.<sup>۶۲</sup>
۲. فقها قید دیگری با عنوان «امکان تحصیل العمل» را برای عامل شرط کرده‌اند<sup>۶۳</sup> با آوردن این قید، قصد خارج کردن این موارد را داشته‌اند: عامل کافری که گرفتن قرض از مسلمان به‌عنوان عمل برای او تعریف شده یا<sup>۶۴</sup> مواردی که در آن قصد قربت شرط شده است.<sup>۶۵</sup>

۳. تعیین عامل نیز در جعاله شرط نیست و می‌تواند مجهول باشد، زیرا مالک در جعاله عام به‌دنبال تحقق خواسته است و هویت عالم برای او مهم نیست.

**د. جُعل:** عامل در مقابل عملی که انجام می‌دهد، از جاعل عوضی دریافت می‌کند. مشهور فقها معتقدند همان‌طور که عوض در اجاره باید معلوم باشد، عوض دریافتی در جعاله نیز باید معلوم باشد.<sup>۶۷</sup> برخی نیز راه تفصیل را پیش گرفته و جهالتی که مانع تسلیم نباشد و سبب تنازع نشود را مانع صحت جعاله نمی‌دانند.<sup>۶۸</sup>

**ه. عمل:** در جعاله برای عمل سه شرط قرار داده شده است: عمل باید مقصود،<sup>۶۹</sup> محلل معلوم یا مجهول فی‌الجمله باشد.<sup>۷۱</sup>

## ۲. ۴. ۲. بررسی انطباق استخراج رمزارزها بر جعاله

استخراج رمزارزها بر جعاله در چند مورد مطابق است:

**أ. ایجاب و قبول:** آنچه مسلم است، با توجه به ناشناس بودن مخترع بیت‌کوین به‌عنوان اولین رمزارز، بیانیهٔ لفظی رسمی برای استخراج رمزارزها منتشر نشده است. حال ممکن است انتشار مقاله و توضیح

۶۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ۱۴۷/۱۰.

۶۲. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۴۳۷/۴.

۶۳. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۲۶/۳؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۱۵/۲.

۶۴. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۴۷/۱۱.

۶۵. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۵۶/۱۷.

۶۶. محقق کرکی، جامع المقاصد، ۸۰/۷.

۶۷. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۵۳/۱۱.

۶۸. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۲۶/۳؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۱۵/۲؛ حلی، إضاح الفوائد، ۱۶۳/۲.

۶۹. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۲۶/۳؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۱۵/۲؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة، ۱۶۵؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ۴۳۷/۴.

۷۰. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۵۲/۱۱.

۷۱. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۲۶/۳؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۱۵/۲؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة، ۱۶۵؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ۴۳۷/۴.

چگونگی سیستم بیت کوین و یا نسخه نرم افزاری که در سال ۲۰۰۹ و شروع استخراج رمزارزها را به عنوان ایجاب فعلی و به شکل معاطاتی در نظر گرفت. قبول در استخراج رمزارزها نیز با فعل عامل و مطابق بر قواعد جعاله است.

**ب. جاعل:** هر چند هویت «ساتوشی ناکاموتو» مشخص نیست، ولی وجود ویژگی هایی همچون بلوغ، عقل، رشد، قصد به نظر قطعی می رسد؛ زیرا نبوغ وی در بسترسازی و ایجاد چنین شبکه ای بدون وجود این ویژگی ها غیر ممکن است. داشتن رضایت باتوجه به اینکه شخصاً اقدام به انتشار مقاله ای در خصوص بیت کوین کرده نیز عاقلانه تر است. وجود افلاس نیز در او نامشخص است و مادامی که دلیل برای افلاس وی قائم نشده است نمی توان حکم به افلاس او کرد، پس اهلیت تصرف را برای فردی که اقدام به انتشار این بستر پلتفرم کرده است می توان فرض کرد.

**ج. عامل:** «ماینر» هر سه ویژگی عامل را دارد، زیرا رعایت شروطی که در جاعل لازم است، برای عامل نیاز نیست و صبی غیر ممیز و معجون هم عملاً نمی توانند به ماینینگ بپردازند. امکان تحصیل عمل در ماینر وجود دارد و هر چند در استخراج رمزارزها هویت ماینر نامعلوم است، ولی از این نظر آسیبی به جعاله بودن استخراج رمزارز نمی رساند.

**د. جُعل:** هریک از رمزارزها بسته به نوع طراحی که دارد پاداشی برای استخراج رمزارزها قرار می دهد. برای مثال، در حال حاضر پاداش استخراج بلوک در بیت کوین، ۶.۲۵ BTC است.

**ه. عمل:** ماینینگ (عمل استخراج) در استخراج رمزارزها این عمل هر سه شرط لازم در جعاله را دارد؛ زیرا اولاً، مقصود عقلاست، به طوری که امروزه اقبال مختلفی اقدام به استخراج رمزارزها می کنند و باتوجه به سودآوری نسبتاً خوبی که دارد، مورد رغبت عقلاً قرار گرفته است.

ثانیاً، عمل معلومی است؛ زیرا عمل (ماینینگ) به چند روش، اجراشدنی است که همگی فرایندی مشخص هستند.

ثالثاً، عملی جایز است؛ زیرا تا وجود نهی ازسوی شرع ثابت نشود، که به نوعی این عمل را در برگیرد، از این عمل نمی توان باز داشت. اکل به باطل بودن یا مصرف زیاد انرژی در بررسی انطباق استخراج رمزارزها بر اجاره بررسی شد.

## نتیجه گیری

از تطبیق استخراج رمزارزها با ارکان و شروط ابواب فقهی مشابه آن چنین بر می آید: استخراج رمزارزها را نمی توان نوعی اجاره دانست؛ زیرا هر چند بتوان در تعریف و عوض و عمل،

استخراج رمازرها را با اجاره مشابه در نظر گرفت، ولی در شروط متعاقدين (استخراج کننده برخلاف مستأجر می تواند محجور یا صبی ممیز باشد)، ایجاب (یک ایجاب به شکل کلی وجود دارد و برای تک تک افراد به صورت جداگانه ایجاب صادر نشده است) و شروط مربوط به مستأجر (در استخراج رمازرها برخلاف اجاره، استخراج کننده می تواند از نظر تعداد و هویت نامشخص باشد)، انطباق ندارند.

استخراج رمازرها بر حیازت مباحات منطبق نمی شود؛ زیرا با وجود مطابقت در قصد، شروط عامل و شرط اصالت و مباشرت، تفاوت موضوعی دارند. حیازت، تنها به دو شکل اصلی و بالعرض اتفاق می افتد که در هیچ یک منطبق بر استخراج رمازرها نیست و همچنین نمی توان استخراج رمازرها را نوعی معدن کاوی در نظر گرفت؛ زیرا در حیازت معدن، چیزی پنهان یا استخراج شدنی وجود دارد و با تلاش می توان آن ها را استخراج کرد، ولی در رمازرها این طور نیست که تعدادی رمازر وجود داشته باشد که فرد با به کارگیری ابزاری آن ها را در بر گیرد، بلکه در قبال کاری که انجام داده است مقداری رمازر به او داده می شود.

استخراج رمازرها با هبه می تواند در ایجاب و قبول، عوض و عمل منطبق شود ولی در ماهیت (استخراج رمازرها روح هبه و هدیه را ندارد؛ چراکه سیستم ابتدائاً هیچ قصدی برای دادن هدیه ندارد و تنها آن را در قبال انجام عملی که خواسته شده است، می پردازد)، موجب و قابل (محجور و صبی ممیز بودن در هبه برخلاف استخراج رمازرها پذیرفتنی نیست) و قبض (فی المجلس در هبه برخلاف آنچه در استخراج رمازر اتفاق می افتد، شرط است) با هم ناسازگاری دارند.

استخراج رمازرها بر جعالة عام منطبق است؛ زیرا در تمامی ارکان، ایجاب و قبول (در هر دو، ایجاب و و قبول فعلی وجود دارد)، جاعل (جاعل باید اهلیت تصرف داشته باشد ولی احراز این شرط به دلیل ناشناس بودن ساتوشی ناکاموتو، مبدع رمازرها ممکن نیست)، هر چند وجود ویژگی هایی؛ چون بلوغ، عقل، رشد، قصد به نظر قطعی می رسد، زیرا نبوغ وی در بسترسازی و ایجاد چنین شبکه ای بدون وجود این ویژگی ها غیر ممکن است. داشتن رضایت باتوجه به اینکه شخصاً اقدام به انتشار مقاله ای در خصوص بیت کوین کرده نیز عاقلانه تر است. وجود یا عدم وجود افلاس در او نامعلوم است، ولی هزینه بر بودن طراحی این شبکه می تواند به نوعی مؤید عدم محجوریت مالی مبدع باشد و شاید بتوان مادامی که دلیل برای افلاس وی قائم نشده، حکم به عدم افلاس او داد، عامل (عامل در هر دو می تواند نامعین و کودک ممیز و محجور باشد)، عمل (در هر دو، عمل، مقصود عقلاً، معلوم و جایز است) و جعل (در هر دو معلوم است، هر چند جهل فی الجملة در جعالة پذیرفتنی است)، استخراج رمازرها با جعالة منطبق می شود.

در صورتی که مسامحتاً استخراج رمزارزها را بر جعاله منطبق کنیم، به معنای آن نیست که این عمل مشروع است؛ بلکه مشکلات دیگری همچون عدم مالیت رمزارزها، سفته بودن استخراج رمزارزها و... وجود دارد که در پژوهش های دیگری باید بررسی شوند.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. حاشیه المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۴۰۶ق.
- حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۹ق.
- حلی، جعفر بن حسن. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان. ۱۳۸۷ق.
- خمینی، روح الله. تحریر الوسيلة. ترجمه علی اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۲۵ق.
- خمینی، روح الله. تحریر الوسيلة. قم: دار العلم. بی تا.
- خمینی، روح الله. کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره. ۱۴۲۱ق.
- خوانساری، محمد. الحاشیه الثانية علی المکاسب. بی جا: بی نا. بی تا.
- خویی، ابوالقاسم. المستند فی شرح العروه الوثقی. به تقریر مرتضی بروجردی. بی جا: بی نا. بی تا.
- خویی، ابوالقاسم. منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم. ۱۴۱۰ق.
- سلیمانی پور، محمد مهدی، حامد سلطانی نژاد، مهدی پور مطهر. «بررسی فقهی پول مجازی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات مالی اسلامی. س ۶، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۳۶ تا ۵۸.
- شهید اول، محمد بن مکی. اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة. بیروت: دار التراث؛ الدار الإسلامیة. ۱۴۱۰ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. حاشیه محمد کلاتر. قم: کتاب فروشی داوری. ۱۴۱۰ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة. ۱۴۱۳ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۴ق.
- طاهری، حبیب الله. حقوق مدنی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، علی بن محمد. ریاض المسائل. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۸ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. شرح تبصرة المتعلمین. ترجمه و شرح علی محمدی. بی جا: بی نا. بی تا.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تبصرة المتعلمین فی احکام الدین. تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۴۱۱ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۴ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف. قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۳ق.  
محسن خردمند. «بررسی فقهی استخراج و مبادله رمزارزها با تمرکز بر شبکه «بیت کوین»»، مجله معرفت اقتصاد اسلامی. س ۱۰، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۷۸ تا ۹۳.  
محقق حلی، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۸ق.  
محقق داماد، سید مصطفی. قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی. ۱۴۰۶ق.  
محقق کرکی، علی بن حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۴ق.  
مصطفوی، محمد کاظم. مائة قاعدة فقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۲۱ق.  
مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۰۳ق.

نواب پور، علیرضا، احمد علی یوسفی، محمد طالبی. «تحلیل فقهی کارکردهای پول های رمزنگاری شده (مورد مطالعه بیت کوین)»، فصلنامه اقتصاد اسلامی. س ۱۸، ش ۷۲، زمستان ۱۳۹۷، ص ۲۱۳ تا ۲۴۳.

<https://arztoday.com/satoshi-nakamoto/#lwptoc8>

<https://exchaino.com/mag/bitcoin-halving>

<https://khanesarmaye.com/hash/#gref>

### Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Hāshiya al-Makāsib*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād Islāmī, 1986/1406.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Qawā’id al-Aḥkām fī Ma’rifat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 1993/1413.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Sharḥ Tabṣira al-Muta’allimīn*. Tarjumah va Sharḥ ‘Alī Muḥammadī. s.l. s.n. s.d.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tabṣira al-Muta’allimīn fī Aḥkām al-Dīn*. Tehran: Mū’assisah-yi Chāp va Nashr Vābastih bi Vizārat-i Farhang va Irshād Islāmī. 1991/1411.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1994/1414.

Ḥillī, Ja‘far ibn Ḥasan. *Idārah Fawā’id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā’id*. Qum: Ismā‘iliyān. 1967/1387.

Ḥusaynī ‘Āmulī, Muḥammad Jawād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah fī Sharḥ Qawā’id ‘Allāma*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 1998/1419.

Khīradmand, Muḥsin. “Barrīsī Fiqhī Istikhrāj va Mubādilih-yi Ramz Arz-hā bā Tamarkuz bar

- Shabakih Bitcoin”, *Majallih-yi Ma’rifat Iqtisād Islāmī*. yr. 10, no. 2, spring and summer 2020/1398, 78-93.
- Khū’i, Abū al-Qāsim. *al-Mustanad fi Sharḥ al-’Urwa al-Wuthqā*. Muqarr Murtaḍā Burūjirdi. s.l. s.n. s.d.
- Khū’i, Abū al-Qāsim. *Minhāj al-Ṣāliḥin*. Qum: Madinah al-‘Ilm. 1990/1410.
- Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Kitāb-i al-Bay’*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. 2000/1421.
- Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasilah*. Qum: Dār al-‘Ilm. s.d.
- Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasilah*. Translated by ‘Alī Islāmī. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 2004/1425.
- Khuwānsārī, Muḥammad. *al-Ḥāshiya al-Thāniya ‘alā al-Makāsib* s.l. s.n. s.d.
- Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. *Qawā’id Fiqh*. Tehran: Markaz-i Nashr-i ‘Ulum Islāmī. 1986/1406.
- Muḥaqqiq Ḥillī. Ja‘far ibn Ḥasan. *Sharā‘i‘ al-Islām fi Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ismā‘iliyān. 1988/1408.
- Muḥaqqiq Karakī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Jāmi‘al-Maqāsid fi Sharḥ al-Qawā’id*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1994/1414.
- Muqaddas Ardabilī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Fā’ida wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 1983/1403.
- Muṣṭafāwī, Muḥammad Kāzim. *Mīat Qā’idah Fiqhiyah*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 2000/1421.
- Navābpūr, ‘Alī Rizā, Aḥmad ‘Alī Yūsufi, Muḥammad Ṭālibi. “Tahlil-i Fiqhī Karkird-hā-yi Pūl-hā-yi Ramznigāri Shudih Murid Muṭālī ih Bitcoin”. *Faṣlnāmih-yi Iqtisād Islāmī*. yr. 18, no. 72, winter 2019/1397, 213-243.
- Ṣāhib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharāy‘ al-Islām*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. 1984/1404.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Lum’a al-Dimashqiya fi Fiqh al-Imāmiya*. Beirut: Dār al-Turāth; Dār al-Islāmiya, 1990/1410.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīh Sharā’i’ al-Islām*. Qum: Mū’assisa al-Ma’ārif al-Islāmiyya. 1993/1413.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Rawḍa al-Bahīya fī Sharḥ al-Lum‘ah al-Dimashqīyah*, Ḥāshīyih Muḥammad Kalāntar. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī, 1990/1410.

Sulaymānī, Muḥammad Mahdī, Ḥāmid Sulṭānīnizhād, Mahdī Pūr Muṭahar. “Barrisi Fiqhī Pūl Majāzi”, *Dū Faṣlnāmih-yi ‘Ilmī Pazhūhish Taḥqīqāt Mālī Islāmī*. yr. 6, no. 2, spring and summer 2018/1396, 36-58.

Ṭabāṭabāyī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Riyāḍ Masā’il*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1997/1418.

Ṭāhirī, Ḥabīb Allāh. *Ḥuqūq-i Madani*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 1997/1418.





## Regulation of the Rule of *Tark-i 'Istifṣāl* and Clarification of its Applications in the Field of Principles of Jurisprudence

**Alborz Mohaghegh Garfami (Corresponding Author)**

MA Graduate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Email: [Mohaghegh.gr@gmail.com](mailto:Mohaghegh.gr@gmail.com)

**Dr. Seyyed Ali Delbari**

Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

### Abstract

A great majority of narrations are reported in the form of questions and answers between the narrator and the *Maṣūm* (the infallible) (peace be upon him). Recognizing the elements of the *Maṣūm*'s response will assist the jurist in deducing his legal ruling. In this regard, one of the useful principles is known as *Tark-i 'Istifṣāl* (or the principle of refraining from seeking clarification). The rule indicates that text sources encompass multiple understandings. The present study provides a systematic explanation of the principle and regulates its applications, using the descriptive-analytical method and through documentary-based research. In the next step, explaining the applications of this principle in the field of principles of jurisprudence and by mentioning appropriate *ḥadīth* examples, the practical aspects of the principle are clarified. Some of the applications of the principle include: the ruling on *Taklīf* (obligations) in the context of general knowledge (*'ilm-i ijmalī*), the conceptual understanding of doubt in *'istishāb* (continuity), the conflict between two *'istishābs*, the implication of hadiths that resolve conflict, or Treating hadiths (*akhbār-i 'ilājīyyah*), the ruling on imitating (*Taqlīd from*) a person who has not yet actively achieved *Ijtihād*, whether imitations continues in case of changing religion, and the ruling on the layperson's (*'āmmī*) independence in judgment.

**Keywords:** generality of ruling, *Tark-i 'Istifṣāl*, *ḥadīth*, Applications in the principles of jurisprudence



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



## ضابطه‌مند کردن قاعده ترک استفصال و تبیین کاربست‌های آن در دانش اصول فقه

البرز محقق گرهی (نویسنده مسئول)

کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

Email: [Mohaghegh.gr@gmail.com](mailto:Mohaghegh.gr@gmail.com)

دکتر سید علی دلبری

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد ایران

### چکیده

بخش عمده‌ای از روایات در قالب پرسش و پاسخ و پاسخ (ع) گزارش شده‌اند. شناخت مؤلفه‌های موجود در پاسخ معصوم (ع) یاری‌رسان مجتهد در استنباط حکم شرعی است. یکی از قواعد کاربردی در این سپهر، «ترک استفصال» نام دارد. این قاعده، گویای آن است که ادله لفظی بر فرض‌های مختلف، مشتمل است. در پژوهش حاضر به‌روش اسنادی و توصیفی تحلیلی، تبیین نظام‌مندی از قاعده مذکور ارائه و شرایط به‌کارگیری آن ضابطه‌مند شده است. در گام بعد، با تبیین کاربردهای این قاعده در دانش اصول فقه و درج نمونه‌های حدیثی مناسب، جنبه‌های کاربردی قاعده روشن شده است. برخی از مواضع کاربرد قاعده به این قرار است: حکم تکلیف در زمینه علم اجمالی، مفهوم‌شناسی شک در استصحاب، تعارض دو استصحاب، دلالت اخبار علاجیه، حکم تقلید از شخصی که بالفعل به اجتهاد نرسیده، بررسی شرطیت ثبات مذهب در تقلید استمراری و حکم استقلال عامی در امر قضاوت.

واژگان کلیدی: شمول حکم، ترک استفصال، حدیث، کاربردهای اصولی.

## مقدمه

از جمله قرینه‌های ظهور اطلاق ادله، مؤلفه‌ای است که با عنوان «ترک استفسال» نام‌بردار است. از آنجاکه بسیاری از اخبار به صورت پرسش و پاسخ گزارش شده‌اند، بایستگی پرداختن به مبحث ترک استفسال و فرایند بهره‌وری از آن و کاربردهای آن در دانش اصول آشکار می‌شود. ترک استفسال در فرایند پرسش و پاسخ میان پرسشگر و معصوم (ع) رخ می‌نماید. بنابراین، در ابتدا شایسته است انواع روابط میان سؤال و جواب را کاوید تا حدود این قاعده آشکار شود. در سپهر میراث روایی، پیوند میان پرسش و پاسخ به یکی از گونه‌های ذیل انگاشتنی است:

۱. سؤال پرسشگر، خاص و مربوط به موضوعی جزئی (قضیه خارجی) و پاسخ معصوم (ع) نیز خاص و جزئی باشد. در این حالت، پاسخ، تنها ناظر به همان موضوع خاص است و عموم یا اطلاقی منعقد نمی‌شود. این حالت، مصداق قاعده «قضیه فی واقعه» است.

۲. سؤال پرسشگر، خاص و جزئی باشد ولی جواب معصوم (ع)، عام و کلی است. این حالت، مجرای قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» است؛ چراکه امام (ع) در مقام بیان حکمی کلی است که منطبق بر موضوع سؤال در قامت یکی از مصادیق یا افراد آن کلی است.

۳. پرسش سائل، عام یا مطلق است ولی جواب معصوم، خاص یا مقید است. در این حالت، عکس قاعده «العبرة» جاری است؛ یعنی قاعده‌ای تحت عنوان «العبرة بخصوص اللفظ لا بعموم السبب».

۴. سؤال پرسشگر، عام یا مطلق باشد و جواب معصوم نیز عام یا مطلق باشد. اینجا قاعده ترک استفسال مطرح است که بسته به کیفیت عبارت‌پردازی سائل به طور عموم یا اطلاق، افاده شمول می‌کند.<sup>۲</sup>

۵. سؤال پرسشگر، جزئی و مربوط به موردی خاص باشد و جواب معصوم (ع) مربوط به قضیه جزئی دیگری باشد. در این حالت، به سبب مناط واحد می‌توان حکم واحدی را بر هر موردی استخراج کرد که این مناط وجود داشته باشد.<sup>۳</sup>

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: دانشوران فریقین، از این قاعده به شکل مستقل در هنگام بحث از فروع باب‌های عام و خاص و نیز مطلق و مقید سخن به میان آورده‌اند. کسانی نیز به مناسبت بیان ادله

۲. نک: تراقی، عوائد الایام، ۷۶؛ میرزای قمی، القوانين، ۱۳۸ تا ۱۳۹؛ قزوینی، ضوابط الأصول، ۲۴۱.

۳. نک: طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴/۵.

۴. نک: شهید اول، القواعد و الفوائد، ۲۰۵/۱؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۱۷۰؛ تراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۲/۲؛ میرزای قمی، القوانين، ۵۱۲/۱؛ کرباسی، اشارات الأصول، ۲۸۶؛ امام الحرمین، البرهان فی اصول الفقه، ۱۷۷/۱؛ غزالی، المستصفی، ۲۳۵/۱؛ زحیلی، اصول الفقه الإسلامی، ۲۷۴/۱؛ نمله، المهذب، ۱۵۸۹/۴.

خویش بر برخی موضوعات اصولی به این قاعده اشاره داشته‌اند.<sup>۵</sup> دانشورانی نیز کاربست این قاعده را در فروع (دانش فقه)، بسیار فراوان دانسته‌اند. افرادی نیز بر برخی کاربست‌های این قاعده در دانش اصول فقه خدشه وارد کرده‌اند.<sup>۶</sup>

برحسب جست‌وجوی نگارنده، مقالات ذیل در راستای همین قاعده درخور توجه هستند:

مقاله «ماهیت ترک استفصال و شرایط آن»، به قلم حمید برآبادی، به تعریف قاعده و نوع دلالت و شرایط بهره‌گیری از آن پرداخته است. پژوهشگر محترم، ترک استفصال را در مواردی جاری می‌داند که معصوم (ع) بدون پرسشی از سوی شخصی، حکمی را بیان کرده باشد.<sup>۷</sup> مقاله «مسئله ترک الاستفصال عند الأصولیون»، به کوشش پژوهشگر اردنی، اشرف محمود عقله بنی‌کنانه نیز به تبیین مفردات قاعده و ادله اصولیان عامه در موافقت یا مخالفت با آن پرداخته و برخی نمونه‌های فقهی بهره از این قاعده را یاد کرده است. نوشتار «ترک الاستفصال فی حکایات الأحوال مع الإحتمال یتنزل منزلة العموم فی المقال (دراسة و تطبیقاً)»، به کوشش محمد بن عبدالعزیز المبارک نیز به جمع‌آوری اقوال علمای عامه درباره این قاعده، معنا، ارکان و ادله حجیت آن پرداخته و در پایان، برخی تطبیقات فرعی آن را در شانزده باب فقهی برشمرده است. عبدالرحمن قرنی نیز در همین راستا در مقاله «قاعدة ترک الاستفصال-دراسة اصولیه تطبیقیه» در پی اثبات این قاعده نزد دانشوران مذاهب اربعه و نیز نقد و بررسی دلایل مخالفان آن‌هاست.

مقاله «استفاده عموم و اطلاق از ترک استفصال و ترک استیضاح»، به کوشش محمد فائزی و علی نهاوندی، به تفاوت‌های میان دو مفهوم مندرج در عنوان پرداخته و حجیت هریک را واریسی کرده و نتیجه گرفته است که شمول حکم در ترک استیضاح، تنها در صورت اثبات عدم اجمال سؤال برای مجیب جاری خواهد بود.<sup>۸</sup> در تحلیلی دیگر، ظهور عموم و اطلاق برای پرسشگر در سؤالش را شرط جریان قاعده ترک استفصال دانسته است. اما این تحلیل استوار نمی‌نماید؛ چراکه ممکن است در عین عدم آگاهی پرسشگر از وجوه مختلف برای سؤالش، با پاسخی از سوی مجیب روبه‌رو شده باشد که دربردارنده حکمی فراگیر برای همه حالات متصوره باشد. براساس این پژوهش، بن‌مایه تفاوت میان دو مبحث ترک استفصال و ترک استیضاح، وجود اجمال در سؤال راوی نزد پاسخ‌گوست. وجود اجمال، مجرای قاعده ترک استیضاح

۵ نک: طباطبایی، التعارض، ۴۹۷؛ حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ۲۱۵/۵؛ عراقی نجفی، التقریرات، ۱۰۹.

۶ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۱۷۲؛ نراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۳/۲.

۷ نک: لاری، تقریرات فی اصول الفقه، ۶۸/۱.

۸ برآبادی، «ماهیت ترک استفصال و شرایط آن»، ۳۰.

۹ فائزی و نهاوندی، «استفاده عموم و اطلاق از ترک استفصال و ترک استیضاح»، ۲۰.

۱۰ فائزی و نهاوندی، «استفاده عموم و اطلاق از ترک استفصال و ترک استیضاح»، ۲۲.

خواهد بود.

حسین محققیان نیز در مقاله «پرسش و پاسخ‌های روایی و قضیه حقیقیه یا خارجیّه»، به دنبال کشف ملاک شناخت قضایای حقیقیه و خارجیّه موجود در احادیث با هدف فهم موارد توسعه کاربرست‌های سخنان معصومان(ع) است. در تحلیلی، با تقسیم‌بندی رابطه میان سؤال و جواب به جزئی و کلی، به سبب وجود موارد نقض در احادیث، مخالفت کرده است. این سخن زمانی استوار می‌نماید که بدون توجه به شرایط جریان هریک از گونه‌های رابطه میان سؤال و جواب، حکمی واحد در هر مورد صادر شود. درحالی‌که مواردی چون بهره از تنقیح مناط در هنگامه جزئی‌بودن هر دو سوی پرسش و پاسخ، توان عمومیت‌بخشی به حکم را در شرایطی دارد و نیز در مواردی چون عمومی‌بودن هر دو سوی سؤال و جواب، آگاهی به بهره‌وری معصوم(ع) از علم غیب، استفاده از قاعده ترک استفصال را منتفی می‌سازد. در این باره، در بخش‌های مقدمه و شرایط بهره از قاعده بیشتر سخن خواهد رفت.

با وجود همه این تلاش‌های تحسین‌برانگیز، مقاله‌ای که به گونه‌ای روشمند نظر فریقین درباره ضوابط و شرایط جریان قاعده را تعریف کرده باشد و تفاوت آن را با قواعد مشابهی چون «حکایات الأحوال» کاویده، یافت نمی‌شود. پژوهش حاضر با درک این کاستی، افزون بر موارد پیش‌گفته، به تبیین هفت کاربرست مهم این قاعده در دانش اصول فقه نیز پرداخته است.

## ۱. مفاهیم و انگاره‌های بنیادین

از آنجاکه در فهم استوار قواعد علوم، تعریف منطقی و حدّی و نیز گستره کاربرست آن‌ها بایسته است؛ در این بخش به سه مبحث تعریف لغوی و اصطلاحی قاعده، تفاوت با قواعد مشابه و شرایط بهره از قاعده می‌پردازیم.

### ۱.۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی ترک استفصال

استفصال، مصدر ثلاثی مزید از باب استفعال از ریشه فصل، به معنای داوری میان حق و باطل،<sup>۱۲</sup> فاصله میان دو چیز<sup>۱۳</sup> و قطع کردن آمده است. گوهر معنایی همه این موارد را در تفاوت نهادن میان دو چیز می‌توان جست.<sup>۱۴</sup>

۱ محققیان، «پرسش و پاسخ‌های روایی و قضیه حقیقیه یا خارجیّه»، ۴۴.

۱۲. فراهیدی، کتاب العین، ۱۲۶/۷.

۱۳. ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۸۹۱/۲.

۱۴. فخری، المصباح المنیر، ۴۷۴.

۱۵. ابن‌فارس، معجم مقانیس اللغة، ۵۰۵/۴.

عبارت ترک استفصال در اصطلاح، به معنای یادکردن حالت‌های گوناگون اثربخش بر یک مسئله در هنگام پاسخ به پرسشگر است. در دانش اصول، زمانی ترک استفصال رخ می‌نماید که موضوعی دارای حالت‌های مختلف باشد ولی شارع بدون پرداختن به تفصیل و تفکیک آن شقوق، حکمی واحد و کلی نسبت به موضوع بیان کند. <sup>۱۸</sup> این پرسش و جواب مطلق در کنار مقدمات حکمت، نشانگر شکل‌گیری اطلاق است؛ چراکه در صورت وجود صلاحیت تأثیرگذاری قیود بر مسئله، بایسته است که پاسخ‌گو، کلام خود را متناسب با هر قیدی به شکل جداگانه مطرح کند یا اینکه در فرض سؤال پرسشگر، ویژگی‌های اثربخش در تعیین حکم را جویا شود.

از این قاعده در کتب فریقین با عناوینی، چون «ترک استکشاف» <sup>۱۷</sup> و «عدم استفسار» <sup>۱۸</sup> یاد شده است. برخی نیز به نادرستی آن را با قاعده‌ای موسوم به «حکایات الأحوال» یکسان دانسته‌اند، در حالی که قاعده دوم اساساً در مقام بیان شمول و عموم نیست. <sup>۱۹</sup>

در میان عامه، پیشینه بحث بهره‌وری از ترک استفصال برای اثبات عموم و اطلاق به شافعی نسبت داده شده است، <sup>۲۰</sup> اما به صورت قاعده‌ای روشمند، با این عبارت در میان دانشوران پسینی بیان شده است: «ترک الإستفصال فی قضایا الأحوال مع قیام الإحتمال ينزل منزلة العموم فی المقال.» <sup>۲۱</sup> اگرچه شافعی این قاعده را به صورت عبارات کنونی آن نقل نکرده است، ولی از برخی عبارات او در نگاشته‌هایش می‌توان کاربرست های فقهی این قاعده را در نظرگاه او برگزید. <sup>۲۲</sup>

در میان دانشوران شیعی، اولین بار علامه حلی در دو کتاب *نهاية الوصول الى علم الأصول* و *تهذيب الوصول الى علم الأصول* از این قاعده سخن گفته <sup>۲۳</sup> و پس از وی، شهیدین به توضیح بیشتر آن پرداخته‌اند. <sup>۲۴</sup>

در ظاهر از برخی عبارات دانشوران، مانند «اطلاق القول» ذیل بحث از این قاعده برداشت می‌شود که

۱۶ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۳۰۳.

۱۷ لؤلؤنی، الوافی، ۱۱۶؛ تنکابنی، ایضاح الفوائد، ۳۸۰/۱؛ ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ۲۲۱/۱.

۱۸ حکیم، الأصول العامة، ۳۲۵؛ شوکانی، نیل الأوطار، ۱۵۰/۷؛ حصنی، کفایة الأخیار، ۳۸۶/۱.

۱۹ کرباسی، اشارات الأصول، ۲۸۷.

۲۰ تگ: امام الحرمین، البرهان فی اصول الفقه، ۲۳۷/۱؛ سبکی، الاشباه و النظائر، ۱۳۹/۲.

۲۱ عزالی، المستصفی، ۲۳۵/۱؛ حصنی، کفایة الأخیار، ۳۸۶/۱.

۲۲ تگ: شافعی، الأم، ۴۹/۵ و ۱۵۱؛ ۱۰۷/۶.

۲۳ تگ: علامه حلی، نهاية الأصول، ۱۹۲/۲؛ علامه حلی، تهذیب الأصول، ۳۳.

۲۴ تگ: شهید اول، القواعد و الفوائد، ۲۰۵/۱؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۱۷۰.

اطلاق موجود در ترک استفصال، از گونه قولی است.<sup>۶۵</sup> اما این برداشت با عبارت «ینزل منزلة العموم» در عبارت بالا ناسازگار می‌نماید؛ چراکه ترک استفصال از مواردی نیست که مستقیماً از طریق لفظ بیان شده باشد؛ با این حال، براساس عموم حکمی، بیانگر شمول حکم در آن احوال است. به دیگر سخن، ترک استفصال با اینکه از طریق عدم وجود الفاظ دال بر واپرسی موجب فهمیده می‌شود اما خود، نشانه‌ای برای فهم شمول از الفاظ عام یا مطلق موجب است. بر این اساس، شایسته است آن را عموم معنوی نامید.

ترک استفصال، قرینه و اماره‌ای برای اثبات شمول حکم است.<sup>۶۷</sup> به دیگر سخن، اصالة الإطلاق از عدم وجود قرینه بر تخصیص یا تقیید برکشیده می‌شود، در حالی که ترک استفصال، خود قرینه‌ای بر اطلاق است. گاهی نیز این قاعده را، تنها دال بر عموم دانسته‌اند.<sup>۶۸</sup> احتمالاً مراد از عموم، شمول و فراگیری است که در دو بحث عام و مطلق از مباحث الفاظ دانش اصول فقه از آن سخن گفته می‌شود.

جواز بهره‌وری از این قاعده به دلایلی استوار است، مانند: سیره عقلا بر حکم به شمول در این حالات و عدم ردع شارع،<sup>۶۹</sup> پرهیز از اغرا به جهل،<sup>۷۰</sup> جلوگیری از ایجاد ابهام و اضلال و پرهیز از تأخیر بیان در وقت حاجت و اهمال در پاسخ.<sup>۷۱</sup> از آنجاکه پرسشگر نیاز به فهمیدن حکم دارد، اگر پاسخ وی در زمان پرسش روشن نشود، تأخیر بیان از زمان حاجت رخ خواهد داد.<sup>۷۲</sup> همچنین، براساس جریان اصالة العموم و اصالة الإطلاق، احکام صادره از سوی شارع بنا بر اصل اولیه، فراگیر است و از سوی دیگر، عادت پیامبر (ص) بر تفصیل و استقصای موارد مختلف موضوع بوده است.<sup>۷۳</sup>

## ۲. ۱. تفاوت با قاعده حکایات الأحوال

قاعده‌ای دیگر با عنوان «حکایات الأحوال اذا تطرّق إليها الاحتمال کساها ثوبُ الأجمال و یسقط بها

۶۵: علامه حلی، تهذیب الأصول، ۱۹۲/۲؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۳۵۲؛ شنیطی، اضواء البیان، ۶۶/۵.

۶۶: لاری، تقریبات فی اصول الفقه، ۲۲۰/۲؛ بنی‌کنانه، «مسئله ترک الاستفصال عند الأصولیین»، ۱۸۰؛ قرنی، «قاعده ترک الاستفصال-دراسة اصولیه تطبیقیه»، ۱۰۸.

۶۷: شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۳۹۱؛ فاضل مقداد، نضد القواعد، ۱۱۷/۴.

۶۸: ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ۲۱۹/۱.

۶۹: قواعد الفقهیه، ۲۷.

۷۰: تالی، تجرید الأصول، ۱۷۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۲۳۴/۷۲.

۷۱: تیرزای قمی، القوانين، ۵۱۳/۱.

۷۲: قواعد الفقهیه، ۲۷.

۷۳: لاری، «قاعده ترک الاستفصال-دراسة اصولیه تطبیقیه»، ۱۲۲.

۷۴: ابن‌مفلح، اصول الفقه، ۸۰۱ تا ۸۰۰/۲.

۷۵: مشکو، الاشباه و النظائر، ۱۳۷/۲؛ قرنی، «قاعده ترک الاستفصال-دراسة اصولیه تطبیقیه»، ۱۲۱.

الاستدلال»<sup>۳۷</sup> در کتب دانشوران اصولی به چشم می خورد. از این قاعده با عناوینی چون «حکایات الأحوال» و «قضایا الاعیان» نیز در نگاشته های دانشوران فریقین یاد شده است.<sup>۳۷</sup> برخی نیز میان این دو قاعده خلط کرده اند.<sup>۳۸</sup>

تفاوت قاعده ترک استفصال با قاعده حکایات الأحوال در این است که اولی پاسخی مطلق به پرسشی است که موارد گوناگونی را بر می تابد، در حالی که قاعده دوم درباره قضیه ای خارجی است که در متن واقعۀ آن اجمال وجود دارد. در قاعده حکایات الأحوال، حکم معصوم (ع) ناظر به رخدادی خارجی است که ممکن بود به کیفیت های دیگری رخ دهد. در این حالت، حکم شامل همه این حالات نمی شود، بلکه تنها ناظر بر مورد سؤال است.<sup>۳۹</sup> از این لحاظ، با مفهوم «قضیه فی واقعه» مشابه می نماید.<sup>۴۰</sup>

قاعده ترک استفصال در مواردی جاری است که اجمالی در پرسش سائل یا پاسخ مجیب وجود نداشته باشد، در حالی که قاعده حکایات الأحوال بیانگر گونه ای از اجمال در متن روایت است.<sup>۴۱</sup> همچنین، قاعده استفصال به سنت قولی مربوط است، ولی مجرای قاعده حکایات الأحوال، سنت فعلی است.<sup>۴۲</sup> برای نمونه، این روایت را بنگرید: «أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دَابَّةٍ فِي أَيْدِيهِمَا، وَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا تُنَجِّتُ عَنْدَهُ، فَأَخْلَفَهُمَا عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَحَلَفَ أَحَدُهُمَا، وَأَبَى الْآخَرُ أَنْ يَحْلِفَ، فَقَضَى بَهَا لِلْحَالِفِ».<sup>۴۳</sup>

از این روایت نمی توان اطلاق سخن امام (ع) را در هر حالتی برکشید و حکم سوگند یادکردن طرفین نزاع پس از اقامه بیّنه طرفین را صادر کرد؛ چراکه تعداد بیّنه و عدالت شهود نیز بر حکم نزاع طرفین اثرگذار است و از این نظر، روایت مدنظر اجمال دارد. نهایتاً می توان چنین روایاتی را ناظر بر رخدادی خارجی دانست که امام (ع) از کیفیت آن آگاه بوده است، پس بایسته نیست حکم را در حالات مختلف موضوع جاری دانست.

نمونه ای دیگر را می توان در این روایت مشاهده کرد: «أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ (ص) فَقَالَ هَلَكْتُ وَ أَهْلَكْتُ

۳۷ گریبسی، اشارات الأصول، ۲۸۷.

۳۸ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۱۷۲؛ فاضل مقداد، نضد القواعد، ۱۵۳؛ نراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۴/۲؛ میرزای قمی، القوانين، ۵۱۲/۱؛ امام الحرمین، البرهان فی اصول الفقه، ۱۴۱۸، ۱۲۲/۱؛ غزالی، المستصفی، ۲۲۳/۱؛ شاطبی، الموافقات، ۸/۴.

۳۹ نورانی، قواعد الأصول، ۳۱۰.

۴۰ گریبسی، اشارات الأصول، ۲۸۷.

۴۱ نراقی، عوائد الأيام، ۷۹.

۴۲ نراقی، عوائد الأيام، ۷۶۲.

۴۳ نراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۳/۲، قرنی، «قاعده ترک الإستفصال-دراسة اصولية تطبيقية»، ۱۴۸.

۴۴ کلینی، الکافی، ۶۶۷/۱۴.

فَقَالَ وَ مَا أَهْلَكَ قَالَ أَتَيْتُ امْرَأَتِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ أَنَا صَائِمٌ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) أَعْتَقَ رَقَبَةً قَالَ لَا أَجِدُ قَالَ فَصُمُّ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا أَطِيقُ قَالَ تَصَدَّقْ عَلَى سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا أَجِدُ فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ (ص) بِعِذْقٍ فِي مِكَتَلٍ فِيهِ خُمْسَةُ عَشَرَ صَاعًا مِنْ تَمَرٍ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهَا فَقَالَ وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا مَا بَيْنَ لَا بُيَّهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجَ إِلَيْهِ مِنَّا فَقَالَ خُذْهُ فَكُلْهُ أَنْتَ وَ أَهْلُكَ فَإِنَّهُ كَفَّارَةٌ لَكَ. «<sup>۴۵</sup> این روایت به نسبت موضوع مباشرت خاص مرد با زن در زمان روزه ماه مبارک رمضان دارای اطلاق است و از این جهت که مسبوق به پرسش است، محل جریان قاعده ترک استفصال خواهد بود. ولی از جهت اینکه حکم درباره عرب بادیه‌نشین و همسرش صادر شده، از باب حکایات الأحوال و قضیه‌ای خارجی است. پس شمول حکم آن بر افراد دیگر، نیاز به دلیل خارجی دیگری دارد.<sup>۴۵</sup>

روشن است اگر علت حکمی مشخص شود، از طریق تنقیح مناط می‌توان با بهره از قاعده حکایات الأحوال نیز حکم را رهنمون بر شمول دانست.

### ۳.۱. شرایط بهره‌گیری از قاعده

باید در نظر داشت که مقدمه بهره‌گیری از قاعده ترک استفصال، نیافتن تفصیل در موضوعی واحد در مجموعه سخنان معصومان (ع) است. به‌دیگر سخن، نمی‌توان تنها با بهره از روایتی و عدم‌واپرسی معصوم (ع) از حالات مختلف مورد سؤال، قاعده را جاری کرد. بلکه بایسته است در گام نخست، مجموع اخبار مرتبط با موضوع را گرد هم آورد و انواع روابط میان این خانواده حدیثی، چون نسخ، تخصیص، تقیید و... را کشف کرد. در این حالت، تنها زمانی بهره از قاعده ترک استفصال مجاز است که روابط تعمیمی، تضییقی یا نسخی میان خانواده اخبار موضوع برقرار نباشد و حکم موضوع مدّ نظر به‌گونه‌ای فراگیر تبیین شده باشد. به‌دیگر سخن، مقدمه بهره از تعمیم یا اطلاق آن است که در موضوع مدّ نظر، حکم واحدی از معصوم (ع) به‌دست آمده باشد. از این مقدمه با عنوان «حصول حکم واحد از معصوم (ع) در موضوع مدّ نظر» یاد می‌کنیم. پس از درنظرداشتن این مقدمه، حصول شرایط ذیل برای بهره از قاعده ترک استفصال بایسته می‌نماید.

أ. مسبوق‌بودن پاسخ به پرسش: بیان فراگیر معصوم (ع) یا بدون سابقه قبلی منعقد می‌شود یا براساس پرسشی که فردی مطرح کرده است. عده‌ای تفاوتی میان وجود اطلاق ابتدایی در کلام شارع با اطلاق ناشی از ترک استفصال ندیده‌اند.<sup>۴۶</sup> برخی دیگر، به‌نادرستی بر این باورند که بدون وجود پرسش راوی هم می‌توان

<sup>۴۵</sup> ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۱۱۵/۲ تا ۱۱۶.

<sup>۴۶</sup> لاری، تفریبات فی اصول الفقه، ۲۲۰/۲.

<sup>۴۷</sup> طباطبائی، مفاتیح الأصول، ۱۵۲.

قاعده ترک استفصال را به کار بست، لایزال حالی که اگر شارع بدون سابقه قبلی و ارتجلاً، حکم واحدی را بر مسئله‌ای که دارای شقوق مختلف است بیان کند، در واقع، ترک تقييد و تفصيل رخ داده است. در این حالت با بهره از الفاظ یا مقدمات حکمت، استيعاب حکم فهمیده می‌شود، درحالی که ترک استفصال مستقیماً از الفاظ و مقدمات حکمت فهمیده نمی‌شود. براین اساس، مسبوق بودن پاسخ معصوم(ع) به پرسش راوی، یکی از شرایط بهره از ترک استفصال در نظر گرفته شده است.<sup>۴۸</sup>

درباره ویژگی پرسش، این نکته درخور توجه است که اگر الفاظ به کاررفته در کلام پرسشگر مجمل باشند، به گونه‌ای که فهم مراد جدی او از سخن معلوم نباشد، بهره از ترک استفصال برای ظهور اطلاق ممکن نیست؛ چراکه اجمال کلام پرسنده، سبب عدم روشن شدن موضوع سؤال می‌شود. از این رو، پاسخ به آن نیز قابل بهره در اطلاق‌گیری نخواهد بود. در این حالت، اگر پرسشگر بیانی به ظاهر فراگیر داشته باشد، مجرای قاعده ترک استیضاح خواهد بود.

**ب. اطلاق سؤال:** اگر در پاسخ به پرسشی، حکم قضیه‌ای خارجی بر زبان معصوم(ع) جاری شود، نمی‌توان از ظاهر اطلاق یا عموم آن، استيعاب بر جمیع افراد و احوال را فهمید؛ چراکه چنین قضایی به حدود مشخصی محدود است و مصداق «قضیه فی واقعه» هستند. بر این مبنا، برخی بر این باورند که نزدیکترین مفهوم به قاعده ترک استفصال، در پرسشی رخ می‌نماید که به گونه‌ای مطلق از رخدادی پیشین مطرح می‌شود و پاسخ آن بدون هیچ تفصیلی بیان می‌شود.<sup>۴۹</sup> برای نمونه، اگر واژه موجود در پرسش به صورت مشترک لفظی باشد، به سبب وجود اجمال در معنای آن، تنها با وجود قرینه بر عمومیت اشتراک در سؤال می‌توان از قاعده ترک استفصال بهره برد. به دیگر سخن، اگر براساس قراین لفظی یا وجود انصراف، توضیح مفهوم مدنظر در پرسش سائل فهمیده شود، نمی‌توان از قاعده ترک استفصال بهره برد. به دیگر سخن، برای استفاده شمول از ترک استفصال لازم است که قرینه‌ای بر مقصود خاص راوی وجود نداشته باشد.

در مقابل، این دیدگاه وجود دارد که از عام بودن پاسخ معصوم(ع) به پرسشی خاص و موردی خارجی هم می‌توان با استفاده از ترک استفصال، عموم یا اطلاق را فهمید. گرچه می‌توان در این حالت، استيعاب حکم را با قرآینی فهمید، اما این فراگیری، از قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» فهمیده

<sup>۴۸</sup> یزآبادی، «ماهیت ترک استفصال و شرایط آن»، ۳۰.

<sup>۴۹</sup> وینی، ضوابط الأصول، ۲۰۰؛ کرباسی، اشارات الأصول، ۱۸۷.

<sup>۵۰</sup> مهدی اول، القواعد و الفوائد، ۲۰۶/۱؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۱۷۲.

<sup>۵۱</sup> بهیری زنجانی، کتاب نکاح، ۲۲۴/۷.

می‌شود، نه از قاعده ترک استفعال.

ج. وجود حالات مختلف برای موضوع پرسش: افزون بر رهنمود عقل بر وجود احتمالات مختلف در مورد سؤال، از عبارت «مع قیام الإحتمال» در متن قاعده می‌توان فهمید که بدون تصور و تصدیق وجود حالات مختلف برای موضوع مورد پرسش، جاری کردن قاعده ترک استفعال روا نخواهد بود. برخی از دانشوران نیز به وجود این شرط تصریح کرده‌اند.<sup>۹۱</sup>

د. تساوی احتمالات میان شقوق مختلف: برای استفاده شمول از ترک استفعال، باید میان احتمالات مختلف مورد پرسش، حالت تساوی برقرار باشد. برخی از دانشوران به وجود این شرط توجه داده‌اند.<sup>۹۲</sup> حکمت این شرط نیز آن است که اگر احتمال یکی از شقوق از سایرین بیشتر باشد، وجهی برای ترجیح آن وجود دارد، ولی در حالت تساوی شقوق باید به شمول حکم پایبند بود؛ چراکه گزینش یکی، ترجیح بلا مرجح است و اراده یکی یا برخی از حالات نزد مُجیب، مستلزم اجمال کلام وی خواهد شد. روشن است که این اجمال و مبهم‌گویی، با قراردادن متکلم در مقام بیان اراده جدی منافات دارد. محمد مهدی نراقی در این باره چنین می‌نویسد: «فإن كان بعض الوجوه المحتملة أرجح من حيث الوقوع، فيحمل عليه، وإلا فيقتضي العموم والإسترسال على جميع الأقسام التي ينقسم إليها». <sup>۹۳</sup> ذکر این عبارت گرچه به تساوی احتمالات صریحاً اشاره نشده است، ولی از مفهوم رجحان برخی بر دیگران می‌توان این شرط را برکشید.

برخی از دانشوران، تنها انصراف را مایه عدم تساوی احتمالات دانسته‌اند؛<sup>۹۴</sup> اما نیک روشن است که عواملی، چون شیوع و انصراف و اغلبیت لفظ به ظاهر مطلق به معنایی ویژه در عصر صدور حدیث، جلوی ظهور اطلاق را می‌گیرند؛ چراکه در این حالات، مطلق، شامل افراد نادر و با احتمالات خُرد نخواهد شد. پس در صورت احراز این موارد نمی‌توان ترک استفعال را مایه‌ای برای ظهور اطلاق دانست. براین اساس، اگر حالتی به سبب ندرت وقوع آن دارای احتمالی ضعیف باشد، در حکم عموم داخل نخواهد بود. <sup>۹۵</sup> نیک روشن است که اگر حکم برخی از حالات موضوع، از پیش روشن شده باشد، محلی برای مراجعه به این قاعده به صورت شمول نخواهد بود.

۹۱ نراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۳/۲؛ طباطبائی، مفاتیح الأصول، ۲۵۱؛ بنی‌کنانه، «مسئله ترک الاستفعال عند الأصولیین»، ۱۷۸.

۹۲ هض کاشانی، نقد الأصول، ۱۰۰؛ نراقی، تجرید الأصول، ۱۷۲؛ قزوینی، ضوابط الأصول، ۲۰۱؛ لاری، تقریرات فی اصول الفقه، ۲۱۹/۲؛ سبحانی، الرسائل الفقهیة، ۴۲۱/۴.

۹۳ نراقی، انیس المجتهدین، ۷۳۳/۲.

۹۴ لاری، تقریرات فی اصول الفقه، ۲۱۸/۲.

۹۵ هونی، «قاعده ترک الاستفعال-دراسة اصولیة تطبیقیة»، ۱۲۶.

ه. آگاهی به عدم بهره‌وری معصومان(ع) از علم غیرعرفی: از جمله شرایط جریان قاعده ترک استفصال، آگاهی به عدم بهره‌وری معصومان(ع) از علم غیرعرفی است؛ توضیح اینکه، اگر براساس قرینه‌ای فهمیده شود که مُجیب در پاسخ پرسشگر، از جزئیات وقوع رخدادی که به گونه کلی پرسش شده، باخبر باشد و با توجه به آن جزئیات و قیود، پاسخ پرسشگر را داده است، نمی‌توان به اطلاق کلام او تمسک کرد؛ چراکه پاسخ با در نظر داشتن آن قیدهایی لحاظ شده است که از نظر ما، شنوندگان بعدی روایت، مخفی مانده و تنها پرسشگر و پاسخ‌گو، بدان آگاه بوده‌اند. اطلاع از این جزئیات درباره پاسخ‌گویان عادی به واسطه آگاهی پیشینی آنان متصور است. اما درباره معصومان(ع)، احتمال بهره ایشان از دانش‌های غیرعرفی مانند علم غیب هم وجود دارد. حال سخن در این است که آیا معصومان(ع) در هنگام پاسخ به چنین پرسش‌هایی، از علم غیبی نیز بهره می‌بردند یا خیر؟

برخی از دانشوران، شرط بهره‌برداری شمول از ترک استفصال را احراز عدم آگاهی ظاهری مُجیب از خصوصیات مدّ نظر پرسشگر دانسته‌اند.<sup>۶</sup> به نظر می‌رسد که مراد از علم ظاهری در سخنان پیشینیان، اعم است از دو گونه علم: علم به جزئیات ظاهری حادثه و علم غیب. گونه اول، با کشف قراین دالّ بر بهره از این آگاهی‌ها، جایی برای جریان قاعده ترک استفصال نخواهد گذاشت و موردی از جریان «قضیه فی واقعه» خواهد بود. اما در گونه دوم، بایسته است به مسئله میزان بهره معصوم(ع) از علم غیب پرداخته شود. ریشه این بحث، به ارادی یا حصولی بودن علم غیب معصومان(ع) باز می‌گردد. اگر علم غیب ایشان، حصولی و پیوستار دانسته شود، ایشان به تمام جزئیات پدیده‌ها و کنش‌های هستی، آگاه خواهند بود. ولی اگر علم ایشان، ارادی و حادث دانسته شود، لزومی ندارد که در هر واقعه‌ای به جزئیات آن آگاهی تام داشته باشند. در میان این دو نظر، آنان که علم معصومان(ع) را حادث می‌دانند.<sup>۷</sup> بهره از دانش غیبی ایشان را جز در موارد ثابت‌شده، روا نمی‌دانند و آنان که علم معصوم(ع) را حصولی می‌دانند، مخالفان را منکر علم معصومان(ع) نامیده‌اند.<sup>۸</sup>

به نظر می‌رسد که نزاع میان ارادی یا حصولی بودن علم معصوم(ع) هیچ تأثیری بر حکم مسئله ترک استفصال ندارد، بلکه بحث در آن است که آیا معصومان(ع) در هنگام رویارویی با پرسش‌ها، علوم غیبی و غیرمتعارف خویش را در روند پاسخ‌گویی وارد می‌کردند یا خیر؟ برخی بر این باورند که به علت حکم عقل

۶ هلامه حلی، نهاية الاصول، ۱۹۲/۲؛ شهید اول، القواعد و الفوائد، ۲۰۵/۱؛ فاضل مقداد، نضد القواعد، ۱۵۱؛ نراقی، تجرید الاصول، ۱۷۲؛ کرباسی، اشارات الاصول، ۲۸۶.

۷ نک: نراقی، تجرید الاصول، ۷۳۳/۲؛ قزوینی، ضوابط الاصول، ۲۰۰.

۸ نک: بروجردی، تفسیر الصراط المستقیم، ۳۱۷/۳.

به وجوب احتیاط، به بهره‌برداری ایشان از علم غیب حکم می‌شود.<sup>۹</sup> دُرّ مقابل، برخی بر این باورند که در این مواقع، اصل عدم‌حدوث علم جاری خواهد شد.<sup>۱۰</sup>

در داوری میان این دو نظر، رجوع به سیره معصومان(ع) و بحث حجیت عرفی و ظاهری کلام ایشان راهگشا خواهد بود. به نظر می‌رسد که سیره معصومان(ع) در ارتباط با مردم، مطابق با همان راه‌های متعارف ظاهری و علوم متداول بشری است.<sup>۱۱</sup> از ظاهر سیره اصحاب در رویارویی با سخن معصومان(ع) نیز بر می‌آید که ظهور عرفی این سخنان، دارای حجیت است و پاسخ‌گویی به پرسش‌های مردم در مقام انسان عرفی بوده و علم غیب معصوم(ع) در آن راه ندارد. اگر این چنین نباشد، بهره از اطلاعات اساساً ناممکن خواهد بود؛<sup>۱۲</sup> چرا که در هر حدیثی احتمال می‌رود که دالّ بر شمول و استیعاب است که معصوم(ع) با بهره از دانش غیبی خود، حالت خاص مکلف پرسشگر و جزئیات واقعه مورد پرسش را در نظر داشته است.

برخی نیز معتقدند که اصل اولیه بر آن است که حالت خاصی در روند پاسخ‌گویی رخ ننماید؛<sup>۱۳</sup> بته این بیان که، علم ایشان، حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است؛ پس با استصحاب عدم‌ازلی می‌توان فهمید که ایشان در مواجهه با سؤالات، از علم غیب خویش بهره نبرده‌اند.<sup>۱۴</sup>

و. تمام‌بودن مقدمات حکمت: شمول یا استیعاب حکم، یا از الفاظ فهمیده می‌شود یا از قراین. همان‌گونه که گفته شد ترک استفعال، یکی از قراین مورد استفاده در روند اطلاق‌گیری است. گرچه برخی بدون اشاره مستقیم به بحث تمام‌بودن مقدمات حکمت در قامت یکی از شرایط جریان قاعده، به‌گونه‌ای کلی، عدم‌وجود قرینه‌ای رهنمون به تعیین یکی از احتمالات را شرط دانسته‌اند؛<sup>۱۵</sup> اما شایسته است که مقدمات حکمت در این فرایند کامل باشند.

از بحث عدم‌وجود قرینه بر تقیید در قامت یکی از مقدمات حکمت، در تعریف ماهیت قاعده سخن رفت. عدم‌وجود قدر متیقن در مقام تخاطب نیز از قراین داخلی و رابطه میان پرسش و پاسخ فهمیده می‌شود. در تعریف قاعده گفته شد که فرض آن است که به‌سبب اطلاق سخن پرسشگر و مُجیب، چنین

۹. علامه حلی، تهذیب الأصول، ۳۳؛ تونی، الوافیة، ۱۱۵؛ لاری، تقریرات فی اصول الفقه، ۲/۲۲۷.

۱۰. فیض کاشانی، نقد الأصول، ۱۰۰؛ نراقی، تجرید الأصول، ۲/۷۳۳.

۱۱. لاری، تقریرات فی اصول الفقه، ۲/۲۲۵ تا ۲۲۶.

۱۲. قایز و نهاوندی، «استفاده عموم و اطلاق از ترک استفعال و ترک استیضاح»، ۱۷.

۱۳. هتدر، موسوعة، ۳۵۹/۹.

۱۴. بقی‌کنانه، «مسئله ترک الاستفعال عند الاصولین»، ۱۸۴.

۱۵. قیزای قمی، القوانين، ۵۱۳/۱؛ کرباسی، اشارات الأصول، ۲۸۸.

۱۶. قرنی، «قاعده ترک الاستفعال-دراسة اصولية تطبيقية»، ۱۲۶.

قدر متیقنی وجود نخواهد داشت. پس بررسی دو مورد دیگر از مقدمات حکمت؛ یعنی در مقام بیان بودن و عدم وجود انصراف در روند اطلاق گیری از ترک استفصال، بایسته است.

یکی از ارکان مهم برای بهره از ترک استفصال، توجه به مقام بیان معصوم (ع) است. نیک روشن است که به واسطه ترک استفصال، نمی توان به گونه ای کلی، فراگیری همه حالات متصوره را برداشت کرد؛ بلکه تنها حکم، ناظر به فراگیری در حالاتی است که معصوم (ع) در مقام بیان آن ها باشد. برای نمونه، در روایت سماعه از امام صادق (ع) چنین آمده است: «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ؟ قَالَ: عَلَيْهِ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا مَدُّ لِكُلِّ مِسْكِينٍ».<sup>۷۰</sup> این روایت در مقام بیان كفاره در هنگام علم به حرمت جماع در ماه مبارک رمضان است و از جهت كفاره اطلاق دارد، لذا نمی توان به واسطه ترک استفصال، اطلاق حرمت جماع را به گونه کلی برکشید. بنابراین، لازم نیست قیود حرمت جماع ذکر شود تا در صورت عدم ذکر قیود و ترک استفصال، دلالت بر اطلاق داشته باشد.<sup>۷۱</sup>

یکی دیگر از مقدمات حکمت در پیوند با قاعده ترک استفصال، وجود نداشتن انصراف است؛<sup>۷۲</sup> چراکه انصراف سؤال به واقعه ای مشخص، مانع از انعقاد شمول حکم می شود. بر این اساس، در فرض تمام بودن شرایط پیش گفته، پرسش از حادثه ای که هنوز اتفاق نیفتاده است، سبب بهره از اطلاق خواهد شد؛ چراکه انصرافی در این حالت وجود نخواهد داشت.<sup>۷۳</sup>

برای نمونه، روایت عیص بن قاسم از امام صادق (ع) را در نظر بگیرید: «سَأَلَهُ الْعِصُّ بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الرَّجُلِ يَنَامُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَيَحْتَلِمُ ثُمَّ يَسْتَيْقِظُ ثُمَّ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ.»<sup>۷۴</sup> این پرسش، به حالتی انصراف دارد که پرسشگر خوابیدن پیش از غسل را بلامانع می داند. در این گونه موارد، نیازی به استفصال امام (ع) میان فرض یقین به حصول جنابت در خواب و عدم این یقین وجود ندارد؛ چراکه پرسنده، سؤال را در فرضی طرح کرده که با علم به صحت غسل پیش از خواب، حکم خوابیدن بدون غسل را جویا شود.<sup>۷۵</sup>

پس در تمامی موارد بهره از ترک استفصال، توجه به مقام بیان و انصراف و جهت صدور سخن بایسته

۷۰. طوسی، تهذیب الأحکام، ۳۲۰/۲.

۷۱. مطهری زنجانی، کتاب الصوم، ۷۴۰/۱.

۷۲. لاری، تقریبات فی اصول الفقه، ۲۱۹/۲.

۷۳. علیرزای قمی، القوانين، ۵۱۲/۱.

۷۴. علیرزای قمی، القوانين، ۵۱۴/۱.

۷۵. بحر عاملی، وسائل الشیعة، ۵۷/۱۰.

۷۶. مطهری زنجانی، کتاب الصوم، ۱۰۵۸/۱.

## ۲. کاربریهای قاعده در دانش اصول فقه

در این بخش، به مهم‌ترین کاربریهای این قاعده در دانش اصول فقه می‌پردازیم. ذیل هر عنوان، پس از تبیین موضوع به شاهد روایی آن و محل بحث پرداخته‌ایم.

### ۲.۱. حکم تمکن امتثال تکلیف در هنگام وجود علم اجمالی

یکی از مباحث علم اجمالی، نتیجه انجام تکلیف به واسطه امتثال اجمالی است. از جمله فروع این مبحث، موضوع توان مکلف بر امتثال همه حالت‌های موضوع تکلیف مدنظر است. در این باره به روایاتی چون: «سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ مَعَهُ تَوْبَانِ، فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَلَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَخَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَخَافَ فَوْتَهَا وَلَيْسَ مَعَهُ مَاءٌ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُصَلِّي فِيهَا جَمِيعاً.»<sup>۷۴</sup> و نیز پرسش یکی از اصحاب امام صادق (ع) به ایشان که به این شکل گزارش شده است: «قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ هَؤُلَاءِ الْمُخَالِفِينَ عَلَيْنَا يَقُولُونَ إِذَا أُطِيقَتْ عَلَيْنَا أَوْ أَظْلَمَتْ فَلَمْ نَعْرِفِ السَّمَاءَ كُنَّا وَ أَنْتُمْ سَوَاءٌ فِي الْإِجْتِهَادِ فَقَالَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَلْيَصِلْ لِأَرْبَعِ وَجُوهٍ»<sup>۷۵</sup>، استناد شده است. برخاسته از بهره‌گیری از سه دلیل، فهم عدم خصوصیت جواز کفایت امتثال اجمالی به باب نماز، قیاس اولویت و ترک استفسال معصوم (ع) در این دو روایت، حکم بر جواز کفایت علم اجمالی بر سقوط تکلیف کرده‌اند.<sup>۷۶</sup> به مؤلفه ترک استفسال معصوم (ع) در این دو خبر به شکل عدم واپرسی معصوم (ع) از تمکن بر امتثال همه اطراف یا عدم توان بر آن می‌توان استناد کرد. بر این اساس، عنصر تمکن مکلف تأثیری بر سقوط تکلیف با امتثال اجمالی نخواهد داشت.

### ۲.۲. مفهوم‌شناسی شک در استصحاب

در مباحث مربوط به استصحاب، درباره مقصود از شک اصطلاحی به عنوان یکی از ارکان استصحاب بحث می‌شود. بحث در آن است که مراد از شک مدنظر، همان گمان متساوی‌الطرفین است یا شامل ظن معتبر هم می‌شود؟ در روایات مربوط به استصحاب، مانند صحیح زرار: «قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَتَوْجِبُ الْخَفَقَةَ وَ الْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأَذُنُ فَإِذَا نَامَتِ

<sup>۷۴</sup> بحر عاملی، هداية الأمة، ۳۸۷/۱.

<sup>۷۵</sup> علوسی، تهذيب الأحكام، ۴۵/۲.

<sup>۷۶</sup> نک: مؤمن قمی، تسديد الأصول، ۱۹۴/۲؛ خرازی، عمدة الأصول، ۷۵/۶؛ حسینی شیرازی، بیان الأصول، ۱۸۰/۱.

<sup>۷۷</sup> حسینی شیرازی، بیان الأصول، ۱۸۰/۱.

الْعَيْنُ وَالْأَذُنُ وَالْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ يَقِينٌ آخَرَ»، عبارت «لم يعلم به» به گونه ای مطلق بیان شده است. امام (ع) نیز درباره نوع این عدم علم، پرسشی طرح نفرموده و در حکمی مطلق، عدم بطلان یقین سابق را به واسطه عدم علم بیان کرده اند. از این ترک استفصال می توان فهمید آنچه در مقابل علم قرار دارد، اعم از شک و ظن خواهد بود. مشهور اصولیان امامی براساس همین ترک استفصال، مراد از شک در این روایت را هرگونه گمانی می دانند که در برابر یقین تعبدی یا وجدانی قرار دارد.<sup>۷۹</sup>

### ۳.۲. تعارض دو استصحاب

یکی دیگر از مسائل مربوط به استصحاب، تعارض آن با اصول عملیه دیگر است. در این بخش، از تعارض استصحابین سخن به میان می آید. این مفهوم، به معنای تنافی میان مدلول دو استصحاب در موردی خاص است. تعارض به وجود آمده دو حالت دارد: ۱. تعارض به واسطه ایجاد حالت جدید؛ ۲. تعارض به واسطه وجود علم اجمالی با توجه به تقدم و تأخر. در حالت دوم، رابطه میان شک ها، رابطه سببی و مسببی است.<sup>۸۱</sup> سخن در این است که در حالت دوم چه باید کرد؟ کمینه ای از اصولیان قائل به تساقط هر دو و رجوع به اصل دیگری شده اند.<sup>۸۲</sup> برخی دیگر، تنها در صورت شرعی بودن استصحاب، استصحاب سببی بر مسببی را مقدم دانسته اند و در صورت عقلی یا عرفی بودن، این تقدم را نمی پذیرند.<sup>۸۳</sup> اما مشهور اصولیان این تعارض را بدوی دانسته اند و استصحاب را تنها در طرف شک در سبب جاری می دانند. آن ها به این دلایل تمسک کرده اند: اجماع، ایجاد دور در صورت جریان استصحاب در مسبب، تخصیص بی دلیل روایت «لا تنقض اليقين بالشك» در موارد وجود شک در سبب و وارد بودن استصحاب سببی بر مسببی.<sup>۸۴</sup> برخی بر این باورند که اطلاق واژه «الشك» در روایت «و لا تنقض اليقين أبداً بالشك» و إنما تنقضه يقين آخر»، شامل شک مقرون به علم اجمالی هم خواهد بود.<sup>۸۵</sup> به دیگر سخن، چون معصوم (ع) در

۸۱ علوسی، تهذیب الأحکام، ۸/۱.

۸۲ لاجانی، تحریر الأصول، ۳۰۱؛ خویی، مصباح الأصول، ۲/۲۶۸؛ فاضل لنکرانی، ایضاح الکفایة، ۶/۶۸؛ حسینی شیرازی، بیان الأصول، ۷/۲۹۴.

۸۳ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، ۳۱۶.

۸۴ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۴۳۰؛ فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ۵۸۸/۱۵.

۸۵ فک: صنفور، المعجم الأصولی، ۵۲۸/۱.

۸۶ همینی، الرسائل، ۱/۲۴۴.

۸۷ فک: آملی، مجمع الأفکار، ۴/۳۴۰.

۸۸ هر عاملی، وسائل الشیعة، ۱/۲۴۵.

۸۹ فک: صالحی مازندرانی، مصباح الأصول، ۴/۲۹۹.

پاسخ به پرسش زواره، استفسالی میان اصل شک و سبب شک نکرده است؛ لذا از این ترک استفسال می‌توان شمول و فراگیری این واژه در هر حالتی را فهمید.<sup>۸۷</sup> لار مقابل، مشهور قائل‌اند که جریان شمول روایت در شک مسببی، سبب نقض یقین در خصوص شک سببی می‌شود.<sup>۸۸</sup> ازسوی دیگر، حکم عقل بر ترتب رتبی سبب بر مسبب، موجب می‌شود که مفهوم شک در روایت پیش‌گفته نسبت به همه مصادیق فراگیر نباشد.<sup>۸۹</sup> ازاین‌رو، نمی‌توان در سوی مسبب، استصحاب را جاری کرد.

## ۴.۲. در فهم اخبار علاجیه

در مسئله تعارض میان اخبار متعادل، به سه دسته از روایات استناد شده است: ۱. اخبار دال بر برگرفتن خبر موافق با احتیاط، پس از فقدان مرجحات؛ ۲. اخبار دال بر تخییر ظاهراً؛ ۳. اخبار رهنمون بر توقف.<sup>۹۰</sup> در این میان، اخبار دال بر توقف، بر زمان حضور معصوم (ع) حمل شده‌اند.<sup>۹۱</sup>

یکی از اخبار، دال بر تخییر از طریق حسن بن جهم از امام رضا (ع) چنین گزارش شده است: «قُلْتُ لَهُ تَحِيَّتُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةٌ فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقَسَّ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ أَحَادِيثُنَا فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُشَبِّهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَحِيَّتُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا نَفَقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسِعْ عَلَيْكَ بِأَيُّهِمَا أَخَذْتَ.»<sup>۹۲</sup> باوجود مرسله بودن این روایت، دلالت آن بر تخییر، تام دانسته شده است.<sup>۹۳</sup> ازآنجا که در این خبر، واسپردن انتخاب میان دو روایت به پرسنده، به وجود یا عدم مرجح، مقید نشده است؛ در ظاهر می‌توان ترک استفسال معصوم (ع) را دال بر شمول و عموم این اخبار در حالت وقوع تعارض دانست.<sup>۹۴</sup>

در مقابل، دسته‌ای دیگر از روایات، مانند مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق (ع) به صورت: «قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ أُخِذَ بِهِ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ جَدْنَا أَحَدَ الْخَبْرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفاً لَهَا بِأَيِّ الْخَبْرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ بِمَا يُخَالَفُ الْعَامَّةَ»،<sup>۹۵</sup> مواردی چون موافقت با کتاب و سنت و مخالفت با عامه را سنجه‌هایی

۸۷: کاشف الغطاء، مصادر الحكم الشرعي، ۹۷/۲؛ بجنوردی، منتهی الأصول، ۶۹۹/۲.

۸۸: انصاری، فوائد الأصول، ۷۳۷/۲؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۴۰۳.

۸۹: فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ۱۰/۱۶.

۹۰: طباطبائی، التعارض، ۲۳۸؛ خمینی، الرسائل، ۵۶۴/۲.

۹۱: وشتی، بدائع الأفكار، ۴۲۲؛ حلی، اصول الفقه، ۱۶۰/۱۲.

۹۲: بحر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۲۲/۲۷.

۹۳: فکارم شیرازی، انوار الأصول، ۴۷۵/۳.

۹۴: خویی، مصباح الأصول، ۴۹۲/۱؛ فاضل لنکرانی، ایضاح الکفایة، ۱۹۲/۶.

۹۵: ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۱۱/۳.

برای ترجیح یک خبر بر دیگری می‌دانند. برخی از دانشوران باتوجه به فقرات ابتدایی مقبوله عمر بن حنظله، مانند عبارت «قُلْتُ فِي رَجُلَيْنِ اخْتَارَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا رَجُلًا فَرَضِيًّا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا فَأَخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا»<sup>۹۷</sup> بر این باورند که این حدیث در مقام بیان راهکار رفع خصومت میان دو تن در مقام قضااست و از این لحاظ، موضوعی متفاوت با اخبار دالّ بر تخییر دارد.

کسانی نیز اخبار ترجیح را بر استحباب حمل کرده و عدم حمل این اخبار بر استحباب را ملازم با ترک استفصال امام (ع) در مقام بیان و سکوت از بیان حکم واقعی دانسته‌اند.<sup>۹۸</sup> لکن این فرضیه، اخذ به ظاهر روایات ترجیح، سبب می‌شود که اخبار تخییر بر فرد نادر حمل شود؛ چراکه تساوی متن دو خبری که از نظر سندی وضعیت یکسان مطلوبی دارند، در تمام جهات بسیار نادرالوقوع است. در مقابل، عده‌ای بر این باورند که اشکال حمل اخبار تخییر بر فرد نادر، در صورت باور به تعدی از مرجحات منصوصه رخ می‌نماید، درحالی که اگر عوامل ترجیح به موافقت با کتاب و سنت و مخالفت با عامه منحصر دانسته شود، موارد تساوی میان دو خبر متعارض، فراوان خواهد بود؛ چراکه اخبار فراوانی در ظاهر مخالف با قرآن نیستند و مجرای تخییر خواهند بود.<sup>۹۹</sup> پس محذور حمل اخبار تخییر بر فرد نادر رخ نمی‌نماید. همچنین، اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت نیز رخ نمی‌نماید؛ چراکه در ابواب گوناگون فقه، اخباری یافت می‌شود که به گونه منفصل، حکم مطلق را مقید کرده‌اند و اشکال پیش گفته همان گونه که در این اخبار مطلق جاری نیست، در اخبار دالّ بر تخییر هم جاری نخواهد بود. وجود برخی مصالح و اصل تدرّج در بیان احکام، علل بیان مطلق و فراگیر برخی احکام در پاره‌ای موارد است.<sup>۱۰۰</sup>

## ۲.۵. حکم تقلید از صاحب ملکه اجتهاد

یکی از مباحث مربوط به موضوع اجتهاد و تقلید، مسئله جواز یا عدم جواز تقلید از کسی است که دارای ملکه اجتهاد و قدرت بر استنباط است، لکن در مقام فعلیت، مجتهد نشده است. اندیشوران شیعی در این باره دو نظریه جواز و عدم جواز را مطرح کرده‌اند. مخالفان عدم جواز رجوع به چنین فردی در مقام صدور حکم، قضاوت و تصرفات مختص فقیه، به عدم صدق عنوان عالم و فقیه بر شخصی که تنها دارای ملکه اجتهاد است، تمسک کرده‌اند.<sup>۱۰۱</sup> لکن در مقابل، باورمندان به جواز تقلید از مجتهد بالقوه، به دو دلیل

<sup>۹۷</sup> ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۱۱/۳.

<sup>۹۸</sup> منهل لنکرانی، ایضاح الکفایه، ۱۸۸/۶.

<sup>۹۹</sup> صافی گلپایگانی، بیان الأصول، ۲۹۷/۱.

<sup>۱۰۰</sup> موهبی، مصباح الأصول، ۴۹۳/۲.

<sup>۱۰۱</sup> نک: مظفر، اصول الفقه، ۱۶۵/۱؛ شهابی، ادوار فقه، ۴۴/۱؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ۳۰/۷.

<sup>۱۰۲</sup> مطهری، فقه الشیعه، ۱۹/۱.

سیره عقلا و اطلاق ادله تمسک کرده‌اند. یگگی از احادیث مورد استدلال در نظریه جواز، جریان گفت‌وگوی عبدالله بن جعفر حمیری با احمد بن اسحاق درباره جانشین امام عسکری (ع) است.<sup>۱۳</sup> احمد بن اسحاق، پرسش از حکم این موضوع در محضر امام هادی (ع) را چنین گزارش می‌کند: «سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ: مَنْ أَعَامِلُ؟ أَوْ عَمَّنْ أَخُذُ؟ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟ فَقَالَ لَهُ: الْعَمْرِيُّ يَقْتِي؛ فَمَا أَدَى إِلَيْكَ عَنِّي، فَعَنِّي يُؤَدِّي، وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي، فَعَنِّي يَقُولُ؛ فَاسْمَعْ لَهُ وَ اطَّع؛ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ؛<sup>۱۴</sup> از ایشان پرسیدم من با چه کسی کار کنم و دینم را از چه کسی بگیرم و سخن چه کسی را بپذیرم؟ حضرت به او فرمودند: عَمْری مورد اطمینان من است، آنچه را از من به تو برساند از من است و آنچه از سوی من به تو بگوید، از سوی من می‌گوید. از او بشنو و اطاعت کن که او مورد اطمینان و امانت‌دار است.»

برخی بر این باورند که ترک استفسال امام (ع) درباره ویژگی اجتهاد فعلی یا بالقوه افراد، نشانگر اطلاق فرمایش امام هادی (ع) درباره یگانه‌بودن اثرگذاری ثقه‌بودن فرد بر پذیرش قول اوست، بی‌آنکه اجتهاد فعلی او محرز شود.

## ۶.۲. بررسی شرطیت ثبات مذهب در تقلید استمراری

یکی از فروعات مباحث تقلید، موضوع شرایط فتوادهنده است.<sup>۱۵</sup> برخی تا بیست شرط برای مفتی نقل کرده‌اند. یگگی از این شروط، اعتقاد وی به مذهب امامیه اثنی عشریه است. مشهور بر این باورند که به فتوای غیرامامی به سبب اسقاط عدالت او بر اثر عدم پذیرش ولایت امامان (ع) نمی‌توان وثوق پیدا کرد.<sup>۱۶</sup> درباره مفتی امامی که پس از مدتی در جرگه مخالفان یا کفار درآمده است نیز بحثی به شکل ذیل مطرح است: آیا کسی که در زمان صحت مذهب مفتی از او تقلید کرده، می‌تواند به تقلید از وی در همان مسائل ادامه دهد یا خیر؟ به‌دیگر سخن، اخذ استمراری فتوا از او در زمان تغییر مذهب، مانند اخذ ابتدایی فتوا از او در زمان ثبات، جایز است؟ در پاسخ به این پرسش، برخی مقتضای استصحاب و اجماع و دسته‌ای از روایات را در قامت دلایل محتمل بر جواز ارائه کرده‌اند.<sup>۱۷</sup> یگگی از اخبار مدّ نظر، روایت حسنه

۱۳ نک: عراقی، الإجتهد و التقلید، ۸۶.

۱۴ نک: شتر، الأصول الأصلیه، ۲۳۹؛ مرعشی نجفی، القول الرشید، ۹۸/۱.

۱۵ کلینی، الکافی، ۱۲۶/۲.

۱۶ نک: عراقی، الإجتهد و التقلید، ۸۷.

۱۷ خلیلی، فقه الشیعه، ۱۹۸ تا ۱۷۷/۱؛ فاضل لنگرانی، تفصیل الشریعه، ۱۱۴ تا ۹۱/۱.

۱۸ نک: کاشف الغطاء، النور الساطع، ۵۲۱ تا ۱۹۵/۲.

۱۹ کاشف الغطاء، النور الساطع، ۲۰۲/۲؛ خویی، فقه الشیعه، ۱۸۵/۱.

۲۰ نک: انصاری، الإجتهد و التقلید، ۶۸؛ انصاری، مطارح الأنظار، ۶۳۴/۲؛ کاشف الغطاء، النور الساطع، ۲۰۴/۲، اردکانی، رساله فی الإجتهد، ۴۴؛ صالحی مازندرانی، مفتاح البصیره، ۴۲۸/۱.

حسین بن روح از امام عسکری (ع) است: «أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ كُتُبِ بَنِي فَضَّالٍ، فَقَالَ (ع) خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُّوا مَا رَأَوْا». بالتوجه به انحراف پسینی بنی فضال از امر امامت،<sup>۱۱۱</sup> برخی به اطلاق این روایت در خصوص اخذ ابتدایی یا استمرار تمسک کرده‌اند. در ظاهر از ترک استفصال معصوم (ع)، قول به جواز تقلید استمراری از فتوا دهنده‌ای که دچار انحراف مذهبی شده، تنها در مسائل قبل از انحراف فهمیده می‌شود. شایان ذکر است که دانشوران فراوانی با این برداشت مخالفت کرده و حکم به عدم جواز تقلید از چنین مجتهدی را صادر کرده‌اند.<sup>۱۱۲</sup>

## ۷.۲. حکم استقلال عامی در قضاوت

یکی از مسائل مربوط به قضاوت، مستقل بودن افراد غیر مجتهد در امر قضاوت است. سؤال این است که آیا افراد غیر مجتهد می‌توانند رأساً اقدام به قضاوت کنند یا حتماً باید از سوی فقیه، نصب یا وکیل شوند؟ در این باره، دو نظریه جواز و عدم جواز قضاوت استقلالی عامی مطرح است. در نظریه استقلال، به آیاتی از قرآن مجید<sup>۱۱۳</sup> و آیه‌ای روایات<sup>۱۱۴</sup> می‌توان استناد کرد. یکی از این روایات، صحیح حلی است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) رُبَّمَا كَانَ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا الْمُنَازَعَةُ فِي الشَّيْءِ فَيَتَرَاضِيَانِ بِرَجُلٍ مِمَّنَّا فَقَالَ لَيْسَ هُوَ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ الَّذِي يُجْبِرُ النَّاسَ عَلَى حُكْمِهِ بِالسَّيْفِ وَ السَّوْطِ»<sup>۱۱۵</sup> که در نظریه استقلال عامی به آن استناد شده است.<sup>۱۱۶</sup> در این خبر، ترک استفصال امام (ع) که از عبارت مطلق «رجل منا» فهمیده می‌شود، در ظاهر بر شمول مراجعه به هر شخصی دلالت دارد که معتقد به اهل بیت (ع) باشد. از فقرة پایانی روایت نیز

۱۰۴: ۱۴۲/۲۷، وسائل الشیعة.

۱۱۱. بنی فضال، عده‌ای از راویان شیعی منتسب به فضال تیمی (نک: خویی، معجم رجال الحديث، ۲۴۴/۱۶) بوده که مهم‌ترین روایان آن‌ها مذهب فطحی را برگزیده بودند. نک: سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ۳۷۶/۸. عده‌ای از رجال پژوهان به مدح ایشان پرداخته‌اند (کشّی، اختیار معرفة الرجال، ۸۳۶/۲) و برخی دیگر آن‌ها را کافر ملعون دانسته‌اند (مامقانی، تنقیح المقال، ۱۳۶/۳).

۱۱۲. نک: خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۰۷/۱۱؛ خویی، فقه الشیعة، ۲۹۲/۱؛ ایروانی، دروس تمهیدی، ۱۸۲؛ سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیلة، ۱۹۵. ۱۱۳: ۵۸؛ مانده: ۴۴.

۱۱۴. نک: کلینی، الکافی، ۶۵۰/۱۴.

۱۱۵. نک: خمینی، الرسائل، ۱۱۳/۲ تا ۱۵۵؛ ۱۴۲/۲۷، وسائل الشیعة.

۱۱۶. بنی فضال، عده‌ای از راویان شیعی منتسب به فضال تیمی (نک: خویی، معجم رجال الحديث، ۲۴۴/۱۶) بوده که مهم‌ترین روایان آن‌ها مذهب فطحی را برگزیده بودند. نک: سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ۳۷۶/۸. عده‌ای از رجال پژوهان به مدح ایشان پرداخته‌اند (کشّی، اختیار معرفة الرجال، ۸۳۶/۲) و برخی دیگر آن‌ها را کافر ملعون دانسته‌اند. مامقانی، تنقیح المقال، ۱۳۶/۳.

۱۱۷. نک: خویی، موسوعة، ۱۰۷/۱۱؛ خویی، فقه الشیعة، ۲۹۲/۱؛ ایروانی، دروس تمهیدی، ۱۸۲؛ سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیلة، ۱۹۵. ۱۱۸: ۵۸؛ مانده: ۴۴.

۱۱۹. نک: کلینی، الکافی، ۶۵۰/۱۴.

۱۲۰. نک: خمینی، الرسائل.

۱۲۱. ۱۵/۲۷، وسائل الشیعة.

۱۲۲. نک: تبریزی، اسس القضاء و الشهادة، ۲۳؛ موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ۷۷/۱.

شرط عدم‌زورمداری وی برای تصدی این مقام فهمیده می‌شود. شایان ذکر است که پیشینه دانشوران امامی، با این برداشت مخالفت کرده<sup>۱۸</sup> به سبب قرارنداشتن معصوم(ع) در مقام بیان شأنیت علمی و فقاہت قاضی، آن را مربوط به اطلاق مستقل یا منصوب‌بودن از طرف فقیه نمی‌دانند.<sup>۱۹</sup>

### نتیجه‌گیری

قاعده ترک استفسال با درنظرداشتن مقدمه حصول حکم واحد از سخنان معصومان(ع) در موضوع مدّ نظر و شش شرط درخور بهره است. این شرایط عبارت‌اند از: مسبوق‌بودن پاسخ به پرسش سائل، اطلاق پرسش، وجود حالات مختلف در فرض سؤال و تساوی احتمالات آن‌ها، آگاهی به عدم‌بهره‌وری معصوم(ع) از دانش غیرعرفی و تمام‌بودن مقدمات حکمت.

در باره کاربست‌های اصولی ترک استفسال نیز نتایج ذیل حاصل آمد:

در هنگامه وجود علم اجمالی، با بهره از ترک استفسال در سخن معصوم(ع)، تمکّن مکلف بر امثال همه اطراف، تأثیری بر ثبوت حکم بر او و اسقاط تکلیف به واسطه این اجمال ندارد.

براساس ترک واپرسی معصوم(ع) در عبارت «لَمْ يَعْلَمْ بِهِ»، مراد از شک در استصحاب، همان چیزی است که در برابر یقین قرار دارد. همچنین در باره تعارض استصحابین نمی‌توان به واسطه ترک استفسال در فقره «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»، از تقدم اصل سببی بر اصل مسببی جلوگیری کرد.

برخی از دانشوران، به واسطه ترک استفسال معصوم(ع) میان وجود مرجّح یا فقدان آن در اخبار تخییر، راه حل نظری رفع تعارض میان اخبار را تخییر دانسته‌اند و اخبار ترجیح را حمل بر استحباب کرده‌اند. اما پیشینه اصولیان، اخبار ترجیح را مقدم دانسته‌اند.

در مبحث حکم تقلید از شخصی که بالفعل مجتهد نیست، برخی معتقدند که به واسطه ترک استفسال امام(ع) میان اجتهاد بالقوه و فعلی، می‌توان از چنین شخصی تقلید کرد.

برخی با بهره از ترک استفسال امام عسکری(ع) در باره اخذ روایات بنوفّّال، تفاوتی میان تقلید ابتدایی و استمراری (در غیرفتوای جدید) از مجتهد شیعی که تغییر مذهب داده، ندیده‌اند.

در مسئله استقلال عامی در امر قضاوت، برخی معتقدند که به واسطه ترک استفسال معصوم(ع) در فقره «رَجُلٌ مَثًا»، شیعه‌بودن در امر قضاوت کافی است و لزومی به نصب قاضی از سوی فقیه نیست.

<sup>۱۸</sup> تلخیص‌آبادی، کتاب القضاء، ۴۴/۱؛ خویی، موسوعة، ۲۹۷/۱؛ سبحانی، الرسائل الأربع، ۴۶/۳؛ مظاہری، فقه الولاية والحکومة الإسلامية، ۲۱۹/۱.  
<sup>۱۹</sup> خمینی، الرسائل، ۱۱۶/۲؛ خمینی، الاجتهاد والتقلید، ۳۹.

لازم به توضیح است، موارد پیش گفته نمونه‌هایی از تشخیص برخی دانشوران در بهره از قاعده ترک استفصال است. با این حال، از لحاظ اجتهادی خدشه‌پذیر خواهند بود.

## منابع

- قرآن مجید. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول. قم: آل‌البیت (ع). ۱۴۰۸ق.
- آملی، هاشم. مجمع الأفكار و مطرح الأنظار. به‌تقریر محمدعلی اسماعیل‌پور. قم: المطبعة العلمية. ۱۳۹۵ق.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن‌درید، محمد بن حسن. جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم. چاپ اول، ۱۹۸۸م.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌مفلح، شمس‌الدین. اصول الفقه. بی‌جا: العبیکان. بی‌تا.
- اردکانی، مرتضی. رسالة فی الاجتهاد و التقليد. بی‌جا: مؤلف. ۱۳۷۰.
- اسنوی، عبدالرحیم بن حسن. التمهید فی تخریج الفروع علی الأصول. بیروت: الرسالة. ۱۴۰۰ق.
- اسنوی، عبدالرحیم بن حسن. نهاية السؤل فی شرح منهاج الوصول. بیروت: دار الکتب العلمية. ۱۴۲۰ق.
- امام‌الحرمین، عبدالملک بن عبدالله. البرهان فی اصول الفقه. قاهره: الوفاء. ۱۴۱۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. الاجتهاد و التقليد. قم: مکتبة المفید. ۱۴۰۴ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. مطرح الأنظار. به‌تقریر ابوالقاسم کلانتری. قم: مجمع فکر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- ایروانی، باقر. دروس تمهیدیه فی فقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری. قم: مؤسسة الفقه. ۱۳۸۵.
- بجنوردی، حسن. منتهی الأصول. تهران: العروج. ۱۳۸۰.
- برآبادی، حمید. «ماهیت ترک استفصال و شرایط آن»، فقیهانه. س ۴، ش ۱۳، زمستان ۱۳۹۸، ۳۱ تا ۲۶.
- بروجردی، حسین بن رضا. تفسیر الصراط المستقیم. قم: انصاریان. ۱۴۱۶ق.
- بنی‌کنانه، اشرف محمود. «مسئله ترک الاستفصال عند الأصولیین»، المجلة الأردنية فی الدراسات الإسلامیه. ش ۴، ۲۰۰۷م، ۱۷۷ تا ۱۹۳.
- تبریزی، جواد. اسس القضاء و الشهاده. قم: دفتر مؤلف. بی‌تا.
- تنکابنی، محمد. ایضاح الفرائد. تهران: اسلامیه. ۱۳۸۵ق.
- تونی، عبدالله بن محمد. الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع فکر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.

- حر عاملی، محمدبن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل‌البیت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- حر عاملی، محمدبن حسن. هداية الأمة إلى احكام الأئمة عليهم السلام. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- حسینی شیرازی، سیدصادق. بیان الأصول. قم: دار الأنصار. چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
- حسینی میلانی، سیدعلی. تحقیق الأصول. قم: دار الحقائق. چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- حصنی، ابوبکر بن محمد. كفاية الأخیار فی حل غایة الإختصار. دمشق: دار الخیر. ۱۹۹۴م.
- حکیم، محمدتقی. الأصول العامة فی الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع). چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- حلی، حسین. اصول الفقه. قم: مکتبة الفقه و الأصول المختصة. چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
- خرازی، محسن. عمدة الأصول. قم: مؤسسه در راه حق. چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- خمینی، روح‌الله. الإجتهد و التقليد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- خمینی، روح‌الله. الرسائل. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- خویی، ابوالقاسم. التنقیح فی شرح العروة الوثقی. قم: النینوی. چاپ چهارم، ۱۴۳۰ق.
- خویی، ابوالقاسم. فقه الشیعه: الإجتهد و التقليد. به‌تقریر سید محمد مهدی خلخالی. قم: نوظهور. چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الأصول. به‌تقریر محمد سرور واعظ حسینی بهسودی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی. ۱۴۲۲ق.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحديث. قم: مرکز نشر الثقافة الإسلامية فی العالم. ۱۳۷۲.
- خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخویی. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی. ۱۴۱۸ق.
- رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی. بدائع الأفكار. قم: آل‌البیت (ع). چاپ اول، بی‌تا.
- زحیلی، وهبه. اصول الفقه الإسلامي. تهران: دار احسان. ۱۳۷۵ش.
- زنجانی، محمدباقر. تحریر الأصول. به‌تقریر محمد موسوی شاهرودی، نجف: النعمان. چاپ اول، بی‌تا.
- سبحانی، جعفر. الرسائل الأربع. قم: مؤسسه امام صادق (ع). ۱۴۱۵ق.
- سبحانی، جعفر. بحوث فی الملل و النحل. قم: مؤسسه امام صادق (ع). ۱۴۲۸ق.
- سبحانی، جعفر. رسائل فقهیه: صور البیع الفضولی. قم: مؤسسه امام صادق (ع) و ۱۴۲۹ق.
- سبکی، عبدالوهاب بن تقی. الأشباه والنظائر. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۱۱ق.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر. دلیل تحریر الوسيلة: الإجتهد و التقليد. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). ۱۴۳۶ق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. الموافقات. بیروت: دار ابن عفان. ۱۴۱۷ق.

- شافعی، محمدبن ادريس. الأم. بيروت: دار المعرفة. ۱۳۹۳ق.
- شبر، عبدالله. الأصول الأصلية و القواعد الشرعية. قم: كتاب فروشی مفید. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- شبییری زنجانی، موسی. کتاب الصوم. قم: مرکز فقهی امام محمدباقر(ع). بی تا (الف).
- شبییری زنجانی، موسی. کتاب نکاح. قم: رأی پرداز. بی تا(ب).
- شنقیطی، محمدامین. اضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۲۷ق.
- شوکانی، محمدبن علی. نیل الأوطار من احادیث سید الأخیار شرح منتقى الأخبار. بی جا: ادارة الطباعة المنیریة. بی تا.
- شهابی، محمود. ادوار فقه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- شهید اول، محمدبن مکی. القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة. قم: کتاب فروشی مفید. چاپ اول، بی تا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. تمهید القواعد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین. مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. بیان الأصول. قم: دائرة التوجيه و الارشاد الدینی. چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- صالحی مازندرانی، اسماعیل. مصباح الأصول. قم: صالحان. ۱۴۲۴ق.
- صالحی مازندرانی، اسماعیل. مفتاح البصيرة فی فقه الشریعة. قم: مکتبة آية الله العظمی صالحی، ۱۳۷۶.
- صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- صدر، محمدباقر. موسوعة. قم: دار الصدر. ۱۴۳۴ق.
- صنقور، محمد. المعجم الأصولی. قم: الطیار. چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- طباطبایی، محمدبن علی. مفاتیح الأصول. قم: آل البيت(ع). چاپ اول، ۱۲۹۶ق.
- طباطبایی، محمدکاظم. التعارض. قم: مدین. چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- عراقی نجفی، عبدالنبی. التقريرات المسمى بامحاكمات بین الأعلام. قم: چاپخانه قم. بی تا.
- عراقی، ضیاء الدین. الاجتهاد و التقليد. قم: نوید اسلام. ۱۳۸۸.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. تهذیب الوصول الى علم الأصول. لندن: مؤسسه امام علی(ع). چاپ اول، ۱۳۸۰.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. نهاية الوصول الى علم الأصول. قم: مؤسسه امام الصادق(ع)، ۱۴۲۵ق.
- غزالی، محمدبن محمد. المستصفی فی علم الأصول. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۱۳ق.
- فاضل لنکرانی، محمد. ایضاح الکفایة. قم: نوح. چاپ پنجم، ۱۳۸۵.

- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). ۱۳۹۰.
- فاضل لنکرانی، محمد. سیری کامل در اصول فقه. قم: فیضیه. چاپ اول، ۱۳۸۰.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. نضد القواعد الفقهية علی مذهب الإمامية. قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی. چاپ اول، ۱۳۶۱.
- فایزی، محمد، علی نهاوندی. «استفاده عموم و اطلاق از ترک استفسال و ترک استیضاح»، پژوهش های اصولی. ش ۲۴، پاییز ۱۳۹۹، ۳۲ تا ۳۹.
- فراهدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت. چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- فقیه، محمد تقی. قواعد الفقهیه. بیروت: دار الأضواء. چاپ دوم، ۱۴۰۷ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. نقد الأصول الفقهية. مشهد: دانشگاه فردوسی. ۱۳۸۰.
- قرنی، عبدالرحمن. «قاعدة ترک الإستفسال-دراسة اصولیه تطبیقیة»، نشریة جامعة الأم القرى. ش ۳۲، ذی الحجة ۱۴۲۵ ق، ۱۰۵ تا ۱۷۲.
- قزوینی، ابراهیم بن محمد باقر. ضوابط الأصول. قم: بی نا. چاپ اول، ۱۳۷۱ ق.
- کاشف الغطاء. علی بن محمد رضا. النور الساطع فی الفقه النافع. نجف: الآداب. ۱۳۸۱ ق.
- کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا. مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني. نجف: الآداب. چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- کرباسی، محمد ابراهیم. اشارات الأصول. بی جا: بی نا. بی تا.
- کشی، محمد بن عمر. اختیار معرفة الرجال. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۴ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: دار الحديث. ۱۴۲۹ ق.
- لاری، عبدالحسین. تقریرات فی اصول الفقه. قم: اللجنة العلمية للمؤتمر. چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل البيت (ع). ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
- محققیان، حسین. «پرسش و پاسخ های روائی؛ قضیه حقیقه یا خارجیة»، علوم و معارف قرآن و حدیث. ش ۷، تابستان ۱۳۹۵، ۳۱ تا ۴۵.
- مرعشی، شهاب الدین. القول الرشید فی الإجتهد و التقليد. قم: کتابخانه حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی. چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. فرهنگ نامه اصول فقه. به کوشش جمعی از محققین. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ پنجم، ۱۳۹۷.

- مظاهری، حسین. فقه الولاية والحكومة الإسلامية. قم: الزهراء (س). ۱۳۸۶.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
- مقری، احمد بن محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجرة. چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. انوار الأصول. به تقریر احمد قدسی. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع). چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- ملکی اصفهانی، مجتبی. فرهنگ اصطلاحات اصول. قم: عالمه. ۱۳۷۹.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم. فقه القضاء. قم: دانشگاه مفید. ۱۳۸۱.
- مؤمن قمی، محمد. تسدید الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. القوانين المحكمة فی الأصول. قم: احیاء الكتب الإسلامية. چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- نجم آبادی، محمد بن ابراهیم. کتاب القضاء. قم: روضة العباس. چاپ اول، ۱۴۳۵ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۵.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر. انیس المجتهدین فی علم الأصول. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر. تجرید الأصول. قم: سید مرتضی. چاپ اول، ۱۳۸۴.
- نمل، عبدالکریم. المذهب فی علم اصول الفقه المقارن. ریاض: الرشد. ۱۴۲۰ق.
- نورانی، مصطفی. قواعد الأصول. قم: مطبعة الإسلام. چاپ اول، ۱۳۹۲ق.

### Transliterated Bibliography

- Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1988/1408.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nihāya al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa Imām al-Ṣādiq(AS). 2004/1425.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tahdhīb al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Landan: Mū’assisa Imām ‘Alī(AS). Chāp-i Awwal, 1961/1380.
- Āmulī, Ḥashim. *Majma‘ al-Afkār wa Maṭraḥ al-Anzār*. bi Taqrīr Muḥammad ‘Alī Ismā‘īl pūr. Qum: al-Maṭba‘a al-‘Ilmīyya. 1975/1395.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā’id al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Panjum, 1995/1416.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qum: Maktaba al-Mufid. 1984/1404.

- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Maṭāriḥ al-Anzār*. Taqrīr Abū al-Qāsim Kalāntarī . Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 2005/1383.
- Ardakānī, Murtaḍā. *Risālah fi al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. s.l. Mu‘allif. 1951/1370.
- Banī Kinānah, Ashraf Maḥmūd. “Mas‘alah-yi Tark Istifṣāl ‘inda al-Uṣūliyyīn”. *al-Majala al-Urdunīyah fi Dirāsāt al-Islāmīyya*. no. 4, 2007/1428, 177-193.
- Barābādī, Ḥamid. “Māhiyat Tark Istifṣāl va Sharāyṭ ān”, *Faqihānīh*. Yr. 4, no. 13, winter 2020/1398, 26-31.
- Bujnūrdī, Ḥasan. *Muntahā al-Uṣūl*. Tehran:: ‘Urūj. 1961/1380.
- Burūjirdī, Ḥusayn ibn Riḍā. *Tafsīr Shirāt Mustaqīm*. Qum: Anṣāriyān. 1995/1416.
- Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *Naqd al-Qawā‘id al-Fiqhiyah ‘alā Madhdhhab al-Imāmīyah*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1983/1361.
- Faqīh, Muḥammad Taqī. *al-Qawā‘id al-Fiqhiyah*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. Chāp-i Duwwum, 1987/1407.
- Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duwwum, 1989/1409.
- Fāyzi, Muḥammad, ‘Alī Nahāvandi. “Istifādh‘Umūm va Itilāq az Tark Istifṣāl va Tark Istiḍāḥ”, *Pazhūhish-hā-yi al-Uṣūlī*. no. 24, autumn 2021/1399, 9-32.
- Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Īḍāḥ al-Kifāya*. Qum: Nūh. Chāp-i Panjum, 2007/1385.
- Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Sīyri Kāmil dar Uṣūl Fiqh*. Qum: Fiyḍiyah. Chāp-i Awwal, 2002/1380.
- Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī‘a fi Sharḥ Tahrīr al-Wasīla*. Tehran: Mū‘assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī, 2012/1390.
- Fiyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Naqd al-Uṣūl al-Fiqhiyah*. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. 2002/1380.
- Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya. 1993/1413.
- Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *al-Uṣūl al-‘Āmah fi Al-Fiqh al-Muqārīn*. Qum: Majma‘ Jahānī Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Duwwum, 1997/1418.
- Hillī, Ḥusayn. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Maktaba al-Fiqh wa al-Uṣūl al-Mukhtaṣa. Chāp-i Awwal, 2011/1432.
- Ḥiṣnī, Abū Bakr ibn Muḥammad. *Kifāya al-Akhyār fi Ḥall Ghāya al-Ikhtiṣār*. Dimashq: Dār al-Khiyr. 1994/1414.
- Hurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Hidāya al-Ummah ilā Ahkām al-A‘imma* Mashhad: Bunyād-i

- Pazhūhish-hā-yi Islāmī. Chāp-i Awwal, 1994/1414.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shī‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.
- Ḥusaynī Milānī, Sayyid ‘Alī. *Tahqīq al-Uṣūl*. Qum: Dār al-Ḥaqā’iq. Chāp-i Duwwum, 2007/1428.
- Ḥusaynī Shīrāzī. Sayyid Ṣādiq. *Bayān al-Uṣūl*. Qum: Dār Anṣār. Chāp-i Duwwum, 2006/1427.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum. 1993/1413.
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lughā*. Beirut: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Maktab al-I‘lām al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.
- Ibn Muflīḥ, Shams al-Dīn. *Uṣūl al-Fiqh*. s.l. ‘Ubaykān. S.d
- Imām al-Ḥaramiyn, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: al-wafā’. 1997/1418.
- ‘Irāqī Najafī, ‘Abd al-Nabī. *al-Taqrīrāt al-Musamā bi-al-Muḥākīmāt Bayn al-A‘lām*. Qum: Chāpkhānih-yi Qum. s.d.
- ‘Irāqī, Ziyā’ al-Dīn, *al-Ijtihād wa Taqlīd*. Qum: Navīd Islām. 1968/1388.
- Īrawānī, Bāqir. *Durus Tamhīdiyyah fī Fiqh al-Istidlālī ‘alā al-Mazhab al-Ja‘farī*. Qum: Mū’assisa al-Fiqh. 1966/1385.
- Isnawī, ‘Abd al-Raḥīm ibn Ḥasan. *Nihāya al-Sūl fī Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1999/1420.
- Isnawī, ‘Abd al-Raḥīm ibn Ḥasan. *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl*. Beirut: al-Risālah. 1980/1400.
- Karāzī, Muḥsin *al-Umda al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisah-yi dar Rāḥ Ḥaqq, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Karbāsī, Muḥammad Ibrāhīm. *Ashārāt al-Uṣūl*. s.l. s.n, s.d.
- Kāshif al-Ghiṭā’. ‘Alī ibn Muḥammad Riḍā. *al-Nūr al-Sāti‘ fī al-Fiqh al-Nāfi’*. Najaf: al-Ādāb. 1962/1381.
- Kāshif al-Ghiṭā’. ‘Alī ibn Muḥammad Riḍā. *Maṣādir al-Ḥukm Shar‘ī wa al-Qānūn al-Madani*. Najaf: al-Ādāb, Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Ikhtiyār Ma‘rifā al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1984/1404.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *al-Tanqīḥ fī Sharḥ al-Urwa al-Wuthqā*. Qum: al-Niynawā. Chāp-i Chāhārum, 2009/1430.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Fiqh al-Shī‘a: al-Ijtihād wa Taqlīd*. Muqarr Sayyid Muḥammad Mahdī Khalkhālī,

Qum: Nū Zuhūr. Châp-i Sivum, 1991/1411.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū'at al-Imām al-Khū'ī*. Qum: Mū'assisa Ihya' 'Āsar al-Imām al-Khū'ī. Châp-i Awwal, 1997/1418.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Muqarr Muḥammad Surūr Wā'iz Ḥusaynī Biḥsudī. Qum: Mū'assisa Ihya' 'Āsar al-Imām al-Khū'ī. 2001/1422.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Muḥam al-Rijāl al-Ḥadīth*. Qum: Markaz-i Nashr-i al-Thaqāfa al-Islāmiyya fi al-'Ālam. 1952/1372.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *al-Rasā'il*. Qum: Ismā'iliyān. Châp-i Awwal, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Ijtihād wa Taqlid*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i 'Āsar-i Imām Khumaynī. Châp-i Awwal. 2005/1426.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfi*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2008/1429.

Lārī, Sayyid 'Abd Ḥusayn. *Taqrīrāt fi Uṣūl al-Fiqh*. Qum: al-Lajna al-'Ilmiyya li-l-Mu'tamar. Châp-i Awwal, 1997/1418.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār A'imma al-Athar*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. Châp-i Awwal, 1983/1403.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Anwār al-Uṣūl*. Taqrīr Aḥmad Qudsī. Qum: Madrisah-yi Imām 'Alī ibn Abi Ṭālib (AS). Châp-i Duwwum, 2007/1428.

Malikī Isfahānī, Muḥtabā. *Farhang Iṣṭilāḥāt Uṣūl*. Qum: 'Ālamah, 2001/1379.

Māmaqānī, 'Abd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fi 'Ilm al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1962/1381.

Mar'ashī, Shāḥāb al-Dīn. *al-Qawā' Rashīd fi al-Ijtihād wa Taqlid*. Qum: Kitābkhānah-yi Ḥazrat Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī. Châp-i Awwal, 1984/1404.

Markaz-i Itilā'āt va Madārik-i Islāmī. *Farhangnāmah-yi Uṣūl Fiqh*. researched by Majm'ī az Muḥaqqiqīn. Tehran: Daftār-i Tablighāt-i Islāmī, Châp-i Panjum, 2019/1397.

Mazāhirī, Ḥusayn. *Fiqh al-Wilāya wa al-Hukūma al-Islāmiyya*. Qum: al-Zahrā, 2008/1386.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. *al-Qawānīn al-Muḥkama fi al-Uṣūl*. Qum: Ihya' al-Kutub al-Islāmiyya. Châp-i Awwal, 2009/1430.

Muḥaqqiqīyān, Ḥusayn. "Pursish va Pāsukh-hā-yi Rivāyi; Qaḍīyah Ḥaqqīqī yā Khārijīyah", *Ulūm va Ma'ārif Qurān va Ḥadīth*. no. 7, summer 2017/1395, 31-45.

- Mu ĩmin Qumĩ, Muĥammad. *Tasdĩd al-Uṣūl*. Qum: Mũ ģssisa al-Nashr al-Islāmĩ, 1998/1419.
- Muqrĩ, Aĥmad ibn Muĥammad. *al-Miṣbāĥ al-Munĩr*. Qum: Dār al-Hijrah, Ĥāp-i Duwwum, 1994/1414.
- Musawĩ Ardabĩlĩ, ‘Abd Karĩm. *Fiĥ al-Qaḍā*. Qum: Useful university, 2003/1381.
- Muẓaffar, Muĥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiĥ*. Qum: Ismā‘iliyān. Ĥāp-i Panjum, 1997/1375.
- Najmābādĩ, Muĥammad ibn Ibrāĥĩm. *Kitāb al-Qaḍā*. Qum: al-Rawḍa al-‘Abbās. Ĥāp-i Awwal, 2014/1435.
- Namlah, ‘Abd al-Karĩm. *al-Muĥadhdhab fi ‘Ilm Uṣūl al-Fiĥ al-Muqārin*. Riyāḍ: al-Rushd. 2000/1420.
- Narāqĩ, Aĥmad ibn Muĥammad Mahdĩ. *‘Awā’id al-Ayām fi Bayān Qawā’id al-Aĥkām wa Muhimāt Masā’il al-Halāl wa al-Ĥarām*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmĩ. 1997/1375.
- Narāqĩ, Mahdĩ ibn Abĩzar. *Anis al-Mujtahidĩn fi ‘Ilm Uṣūl*. Qum: Bũstān-i Kitāb, 1969/1388.
- Narāqĩ, Mahdĩ ibn Abĩzar. *Tajrid al-Uṣūl*. Qum: Sayyid Murtaẓā. Ĥāp-i Awwal, 1965/1384.
- Nũrānĩ, Muṣṭafā. *al-Qawā’id al-Uṣūl*. Qum: al-Maktaba al-Islām. Ĥāp-i Awwal, 1972/1392.
- Qarani, ‘Abd al-Raĥmān. “Qawā’id-yi Tark Istifṣāl-Dirāsā Uṣūliya Taṭbiqiya”, *Nashriyih-yi Ĵāmi’ah al-Um al-Qurā*. No. 32, 2004/1425, 105-172.
- Qazwĩnĩ, Ibrāĥĩm ibn Muĥammad Bāqir. *Ḍawābiṭ al-Uṣūl*. Qum: s.n. Ĥāp-i Awwal, 1952/1371.
- Qurān-i Majĩd*. Translated by Nāṣir Makārim Shirāzĩ.
- Rashtĩ, Ĥabĩb Allāĥ ibn Muĥammad ‘Alĩ. *Al-Badā’i’ al-Afkār*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Ĥāp-i Awwal, s.d.
- Ṣadr, Muĥammad Bāqir. *Buĥūth fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Muqarr Sayyid Maĥmũd Ĥāshimĩ Shāĥrũdĩ, Qum: Mũ ģssisa Dāyrah al-Ma‘ārif-i Fiĥ-i Islāmĩ. 1996/1417.
- Ṣadr, Muĥammad Bāqir. *Mawsũ’a*. Qum: Dār Ṣadr. 2013/1434.
- Ṣafĩ Gulpāygānĩ, Luṭf Allāĥ. *Bayān al-Uṣūl*. Qum: Dāyrah al-Tawĵĩĥ wa al-Irshād al-Dĩnĩ. Ĥāp-i Awwal, 2007/1428.
- Ṣāliĥĩ Māzandarānĩ, Ismā‘ĩl. *Miftāĥ al-Baṣĩra fi Fiĥ al-Sharĩ’a*. Qum: Maktaba Āyat Allāĥ al-Uẓmā Ṣāliĥĩ, 1998/1376.
- Ṣāliĥĩ Māzandarānĩ, Ismā‘ĩl. *Miṣbāĥ al-Uṣūl*. Qum: Ṣāliĥān. 2003/1424.
- Ṣanqũr, Muĥammad. *al-Mu’jam al-Uṣūlĩ*. Qum: al-Ṭayār. Ĥāp-i Duwwum, 2007/1428.
- Sayfi Māzandarānĩ, ‘Alĩ Akbar. *Dalĩl Taĥrĩr al-Wasĩlah; al-Ijtihād wa Taqlĩd*. Qum: Mũ ģssisah-yi Tanẓĩm wa Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynĩ. 2015/1436.
- Shāfi’ĩ, Muĥammad ibn Idrĩs. *al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma’rifa. 1973/1393.

- Shahābī, Maḥmūd. *Adwār Fiqh*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī. Chāp-i Panjum, 1996/1417.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id fī al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Qum: Kitābfurūshī Mufid. Chāp-i Awwal, s.d.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Tamhīd al-Qawā'id*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Muwāfaqāt*. Beirut: Dār Ibn ' Afān. 1996/1417.
- Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. *Nayl al-Awtār min Aḥādīth al-Akhyār Sharḥ Muntaqā al-Akhhār*. s.l.: Idāra al-Ṭabā 'a al-Muniriyyah. S.d.
- Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Mashriq al-Shamsayn wa Iksīr al-Sa'adatayn*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. Chāp-i Duvvum, 2008/1429.
- Shinqīṭī. Muḥammad Amīn. *Aḍwā' al-Bayān fī Iḍāḥ al-Qurān bi-al- Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 2006/1427.
- Shubayrī Zanjānī, Mūsā. *Kitāb al-Ṣawm*. Qum: Markaz-i Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir(AS), s.d.
- Shubayrī Zanjānī, Mūsā. *Kitāb-i Nikāḥ*. Qum: Ra'ypardāz. S.d.
- Shubbar, 'Abd Allāh. *al-Uṣūl al-Aṣliyyah wa al-Qawā'id al-Shar'iyyah*. Qum: Kitābfurūshī Mufid. Chāp-i Awwal, 1984/1404.
- Subḥānī, Ja'far. *al-Rasā'il al-Arba'*. Qum: Mū'assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). 1995/1415.
- Subḥānī, Ja'far. *Buḥūth fī al-Milal wa al-Niḥal*. Qum: Mū'assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). 2007/1428.
- Subḥānī, Ja'far. *Rasā'il Fiqhiyyah: Ṣūwar al-Bay' Fuzūli*. Qum: Mū'assisah-yi Imām Ṣādiq(AS). 2008/1429.
- Subkī, 'Abd al-Wahāb ibn Taqī. *al-Ashbāḥ wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1991/1411.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn 'Alī. *Mafātīḥ al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1878/1296.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Kāzim. *al-Ta'āruḍ*. Qum: Madyan. Chāp-i Awwal, 2005/1426.
- Ṭabrizī, Javād. *Ususu al-Qaḍā' wa al-Shahādāda*. Qum: Daftar-i Mu'ālif. s.d.
- Tūnī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Wāfiyyih fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1995/1415.
- Tunikābunī, Muḥammad. *Iḍāḥ al-Fawā'id*. Tehran: Islāmīyya. 1966/1385.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum,

1987/1407.

Zanjānī, Muḥammad Bāqir. *Tahrir al-Uṣūl*. Muqarr Muḥammad Musawī Shāhrūdī, Najaf: al-Nu'mān. Chāp-i Awwal, s.d.

Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Tehran: Dār Aḥsān. 1956/1375.



## A Critical Reading of the View on the Non-Authoritativeness of *Taqrīr* (Approval)

**Seyyed Alireza Musavi Mehr**  (Corresponding Author)

Senior Professor and Researcher, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran

Email: [sarmosavimehr@gmail.com](mailto:sarmosavimehr@gmail.com)

**Seyyed Mohamad Bagher Ghadami**

Senior Professor and Researcher, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran

**Reza Mihan Doost**

Senior Professor and Researcher, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran

### Abstract

The *Taqrīr* of *Maʿṣūm* (approval of infallible) is closely related to the absence of prohibition (*'adam-i rad'*) in the practices of scholars (*Sira*). This approval is sometimes related to obligatory actions, and sometimes to the practices of scholars (*Sira*). Reasoning using *Sira* has become prominent in various issues of jurisprudential principles (*Uṣūl*) and chapters of transactional jurisprudence. Scholars of *Uṣūlī* jurisprudence (*Uṣūlīs*) have reached a consensus regarding the authority of *Taqrīr*. The view of non-authority of *Taqrīr* has been shaped in contrast to this established consensus and is a novel perspective. The present study is conducted using library research and the descriptive-analytical method and aims to analyze and critique this approach. On the one hand, propositions such as the abhorrence of causing corruption (*Qubḥ al-ilqā' dar maṣṣada*) and neglecting benefits (neglecting *maṣlaḥat*), and evidences such as the necessity of guiding the ignorant, and the narrations about the necessity of the propagation of the *sharī'a* are explored. On the other hand, narrations indicating the non-obligation of responding to *Imām* (peace be upon him) and other evidences in a coordinated system are studied.

**Keywords:** The *Taqrīr* of *Maʿṣūm* (approval of infallible), silence of *Maʿṣūm* (infallible), *Sira*, *Sira* of scholars, absence of prohibition (*'adam-i rad'*)





## نگاه انتقادی به دیدگاه عدم حجیت تقریر

سیدعلیرضا موسوی مهر (نویسنده مسئول)

استاد سطوح عالی و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان

Email: [sarmosavimehr@gmail.com](mailto:sarmosavimehr@gmail.com)

سیدمحمدباقر قدمی

استاد سطوح عالی و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان

رضا میهن دوست

استاد سطوح عالی و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان

### چکیده

تقریر معصوم، ارتباط تنگاتنگی با عدم ردع در سیره عقلا دارد؛ این تقریر، گاه بر فعل مکلف و گاه بر سیره عقلایی است. استدلال به سیره در مسائل مختلف اصولی و ابوابی از فقه معاملات کاربرد وسیعی یافته است. اصولیان درباره حجیت تقریر وحدت نظر یافته‌اند و رویکرد عدم حجیت تقریر دیدگاه بدیعی محسوب و در برابر این تسالم اصولی شکل گرفته است. در نوشتار حاضر که به منظور بررسی و نقد این رویکرد با روش کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی تدوین شده، از یک سو گزاره‌هایی چون قبح القاء در مفسده و تفویت مصلحت و ادله‌ای مانند لزوم ارشاد جاهل و روایات لزوم تبلیغ شریعت و از سوی دیگر، روایات عدم وجوب جواب بر امام (ع) و دیگر ادله در نظامی هماهنگ، تفسیر شده است.

**واژگان کلیدی:** تقریر معصوم (ع)، سکوت معصوم (ع)، سیره، سیره عقلا، عدم ردع.

## مقدمه

یکی از منابع مهم استنباط احکام شرعی، سنت است که از قول و فعل و تقریر معصوم (ع) تشکیل می‌شود.<sup>۲</sup> و ازسویی، اعتبار سیره‌های عقلایی، مشروط به امضا و تقریر است. ازاین‌رو، بحث تقریر با مسئله سیره عقلای ارتباط محکمی خواهد داشت. البته تقریر گاه در برابر افعال مکلفان و گاه در برابر سیره‌های عقلایی کاربرد دارد که معصوم (ع) با آن‌ها مواجه می‌شود.

استدلال به سیره، به دلیل کاربرد وسیع آن در مسائل مختلف اصولی و بسیاری از ابواب فقه، مانند معاملات مدّ نظر قرار گرفته است. برای نمونه، مهم‌ترین دلیل حجیت اماراتی مانند «ظواهر» و «خبر واحد»، سیره عقلاست که منشأ اعتبار این سیره نیز تقریر معصوم (ع) است.<sup>۳</sup> از آنجاکه پرکاربردترین اماره در استدلال‌های فقهی، خبر واحد و ظواهر است، بررسی تقریر جایگاه ویژه‌ای خواهد داشت.

اعتبار تقریر در میان اصولیان امری پذیرفته شده است؛ چراکه فارغ از حجیت آن، از صغرا و مدلول آن بحث می‌شود.<sup>۴</sup> حتی برخی نیز بر حجیت آن ادعای اتفاق کرده<sup>۵</sup> و برخی دیگر نیز آن را امری ضروری دانسته‌اند.<sup>۶</sup>

در برابر این اتفاق و تسالم اصولی، برخی<sup>۷</sup> قائل به نظریه عدم حجیت تقریر هستند که در نوع خود نظریه بدیعی محسوب می‌شود و جستار حاضر، نقد و بررسی این نظریه است.

در این میان، به مقالاتی می‌توان اشاره کرد که در خصوص این موضوع به بحث پرداخته‌اند: مقاله «گونه‌شناسی تقریر در فقه مذاهب» که در آن ابتدا نسبت تقریر با فعل و قول و سپس به تفصیل، انواع سکوت در فقه مذاهب بررسی شده است.<sup>۸</sup>

مقاله «گونه‌های دلالت تقریر بر احکام شرعی» که در آن ابتدا به اصل حجیت سنت و نسبت تقریر با فعل و قول و سپس به تفصیل، انواع دلالت‌های تقریر بررسی شده است.<sup>۹</sup>

۲. خویی، مصباح الأصول، ۱/۱۷۱؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ۴/۲۸۴ و ۳/۳۱۳.

۳. صدر، بحوث فی علم الأصول، ۴/۲۳۳.

۴. تونی، الوافیة، ۱۵۷.

۵. طباطبائی، مفاتیح الأصول، ۲۶۷.

۶. خویی، مصباح الأصول، ۱/۲۵۰.

۷. استاد عبدالله احمدی شاهرودی از اساتید خارج حوزه علمیه قم، این نظریه را طی ده جلسه در مشهد مقدس (مدرسه آیت الله العظمی خونی، دوم خرداد تا دوازدهم خرداد ۱۴۰۰) ارائه کردند.

۸. علیزاده و دیگران، «گونه‌شناسی تقریر در فقه مذاهب»، ۹۱.

۹. علیزاده و دیگران، «گونه‌های دلالت تقریر بر احکام شرعی»، ۵۱.

مقاله «تحلیل و تعریفی نو از تقریر، براساس روایات آن» که در این مقاله انواع مختلف تقریر، مانند سکوتی، تشویقی و... از روایات استخراج شده است.<sup>۱۰</sup> اما هیچ یک از این مقالات، به ادله حجیت تقریر و نقدهای آن پرداخته‌اند.

مقاله «حجیت سنت تقریری و دامنه آن» که در آن به اصل حجیت تقریر و اجماعی بودن آن اشاره شده و در ضمن مقاله، به برخی از ادله حجیت آن پرداخته شده اما نقدهای این ادله بررسی نشده است که در جستار حاضر بدان می‌پردازیم.<sup>۱۱</sup>

مقاله «استنباط از سکوت معصوم، گونه‌ها و مؤلفه‌ها» که در آن به برخی از ادله حجیت و نقدهای آن پرداخته شده است ولی در جستار حاضر، استقصاء بیشتری نسبت به ادله حجیت تقریر و نقدهای آن صورت گرفته است.<sup>۱۲</sup>

در این نوشتار پس از تعریف تقریر و سیره، به ادله حجیت تقریر اشاره می‌شود و نقدهای صاحب نظریه مذکور به هریک از این ادله، بیان و بررسی می‌شود و پس از آن به نقل و نقد اشکالات ایشان به اصل نظریه حجیت تقریر و تالی فاسدهایی می‌پردازیم که مطرح کردند و در انتها، جایگزینی مطرح می‌شود که برای حجیت تقریر ابداع شده است.

## ۱. مفاهیم

أ. تعریف تقریر: تقریر از ادله شرعی غیرلفظی محسوب می‌شود که بر حکم شرعی دلالت دارد و از نوع کلام نیست و به معنای سکوت معصوم (ع) در برابر رفتاری است که با آن مواجه می‌شود.<sup>۱۳</sup>

ب. تعریف سیره: سیره در اصطلاح عبارت است از رفتار اجتماعی و جمعی انسان‌ها بر انجام یا ترک کاری.<sup>۱۴</sup>

سیره به دو قسم عقلایی و متشرعه تقسیم می‌شود: سیره عقلایی عبارت است از رفتار اجتماعی و جمعی عقلا بر انجام یا ترک کاری، از آن جهت که عاقل هستند.<sup>۱۵</sup> سیره متشرعه، بنای عملی مسلمانان بر انجام یا ترک کاری، از آن جهت است که مسلمان هستند.<sup>۱۶</sup>

۱۰. کلانتری، «تحلیل و تعریفی نو از تقریر، براساس روایات آن»، ۱۱۲.

۱۱. حسینی، «حجیت سنت تقریری و دامنه آن»، ۶.

۱۲. فائزی و پورصدقی، «استنباط از سکوت معصوم، گونه‌ها و مؤلفه‌ها»، ۶۹.

۱۳. صدر، دروس، ۱۱۱/۱.

۱۴. صدر، دروس، ۲۷۶/۱؛ مظفر، اصول الفقه، ۱۷۶/۴.

۱۵. صدر، دروس، ۲۶۲/۱.

۱۶. صدر، دروس، ۲۷۶/۱.

همان‌طور که از تعریف روشن می‌شود تفاوت این دو سیره در منشأ آن‌هاست که سیره متشرعه برخلاف سیره عقلا از نفس شریعت به وجود آمده است و مکلفان به دلیل شریعت به آن ملتزم هستند و این تفاوت سبب شده است که سیره متشرعه در اعتبارش به تقریر معصوم (ع) نیاز نداشته باشد، ولی اعتبار سیره عقلا به تقریر نیاز دارد.<sup>۱۷</sup>

## ۲. بررسی ادله حجیت تقریر

برای حجیت تقریر ادله‌ای بیان شده است که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

**دلیل نخست.** قبح القاء در مفسده و تفویت مصلحت: یکی از وظایف امام (ع) بیان احکام شرعی است؛ چراکه در صورت عدم بیان، ملاک واقع تفویت می‌شود یا مکلف دچار مفسده می‌شود. در نتیجه، اگر سیره‌ای در منظر معصوم (ع) وجود داشته باشد که مخالف با واقع باشد و ایشان مخالفت نفرموده باشند، سبب تفویت ملاک واقع می‌شود؛ لذا عدم مخالفت، به معنای امضای سیره توسط ایشان خواهد بود.

صاحب این نظریه، نسبت به این دلیل اشکالاتی وارد کرده که در ادامه بررسی می‌شود.

**اشکال نخست:** عدم دلیل بر قبح القاء در مفسده: اشکال اول به کبرای مطرح شده در این دلیل است؛ به این بیان که، در بحث رابطه جعل و ملاک، دو کبرا متصور است:

کبرای ۱: هر جا ملاک الزامی وجود داشته باشد، شارع باید براساس آن حکمی جعل کند؛

کبرای ۲: جعل حکم الزامی از سوی شارع، به معنای وجود ملاک الزامی است.

از این دو قاعده، تنها کبرای دوم پذیرفتنی است، ولی کبرای اول که به مسئله مرتبط است، ثابت نیست؛ یعنی جعل بر شارع لازم نیست؛ چراکه دلیلی بر لزوم جعل حکم بر شارع وجود ندارد.

این عبارت مشهور است که واجبات شرعی، الطافی در احکام عقلی هستند؛<sup>۱۸</sup> یعنی هر چند عقل، استیفای ملاکات را لازم می‌داند اما موضع وجود ملاک را تشخیص نمی‌دهد و از طرفی احکام شرعی نشان‌دهنده مواضع وجود ملاک است. از این رو، احکام شرعی باعث تحقق حکم عقل می‌شود و همین معنای لطف است و از آنجا که لطف واجب نیست، جعل حکم نیز بر شارع واجب نیست.

**جواب:** ممکن است در پاسخ گفته شود مراد از لطف، وجوب عقلی است و لذا لطف بر شارع واجب می‌شود، پس کبرای اول نیز ثابت است.

**اشکال نخست:** در صورتی که جعل حکم حقیقتاً لطف باشد، پس بر شارع واجب نخواهد بود و اگر

۱۷. صدر، دروس، ۲۷۶/۱.

۱۸. قمی، القوانين، ۲۳/۳؛ اصفهانی، نهاية الدراية، ۳۵۲/۳، عراقی، نهاية الأفكار، ۱۷۳/۱.

لطف، به صورت الزامی در نظر گرفته شود، دلیلی بر این الزام وجود ندارد.

**اشکال دوم:** اشکال دوم نقضی است که بر قبیح القاء در مفسده وارد شده است؛ چراکه براساس روایات، برداشته شدن بعضی از احکام توسط خداوند به عنوان منت بر امت پیامبر (ص) معرفی شده است، مانند: رفع حکم اضطراری در حدیث رفع<sup>۱۹</sup> یا برداشته شدن بسیاری از احکام در شب معراج<sup>۲۰</sup> و نیز عدم حکم به وجوب مسواک زدن در روایت «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَالِكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»<sup>۲۱</sup>، حال، سؤال این است که اگر آن احکام ملاک داشته اند، پس برداشته شدن آن ها نه تنها لطف و رحمت نبوده است، بلکه تقویت ملاک است و در نتیجه، ادعای عدم لزوم دفع مفسده ثابت می شود و اگر آن احکام ملاک نداشته اند، منت گذاشتن و رحمتی وجود نداشته است؛ چون اقتضای تکلیف در آن موارد وجود ندارد.

در نتیجه، می گوییم جعل حکم، حق شارع و لطف او بر بندگان است و وظیفه شارع جعل احکام نیست. از این رو، خداوند می فرماید: «قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»<sup>۲۲</sup>؛ چراکه اگر وظیفه شارع می بود، وجهی برای منت گذاشتن وجود نداشت. به نظر می رسد هر دو اشکال مطرح شده نقدپذیر است.

**جواب از اشکال نخست:** راجع به اشکال اول می توان کبرای اول را حتی در صورت عدم پذیرش قاعده لزوم لطف اثبات کرد؛ چراکه پذیرش کبرای دوم، مستلزم پذیرش کبرای اول نیز است؛ به این بیان که، براساس قاعده عدم خلو واقعه از حکم، در همه وقایع، حکم وجود دارد و براساس کبرای دوم، جعل همیشه همراه با ملاک است و از این رو، اثبات شد که هر جا ملاک وجود دارد، جعل محقق است و در نتیجه، کبرای اول نیز ثابت می شود.

**جواب از اشکال دوم:** راجع به اشکال نقضی می توان گفت: ممکن است در برداشته شدن احکام، ملاک تسهیل نیز لحاظ شده باشد و ملاک نهایی بعد از کسروانکسار، الزام نباشد و در نتیجه، ملاک الزامی تقویت نشده است. براساس این جواب، وجه تعبیر به منت در برداشته شدن این تکالیف در این روایات، ملاحظه مصلحت تسهیل در حوزه کسروانکسار ملاک هاست که نفس انتساب امت اسلام به پیامبر (ص) یا اعتنای به درخواست ایشان سبب در نظر گرفتن مصلحت تسهیل شده است. در خصوص روایت شب معراج حتی ممکن است گفته شود: ملاک تسهیل از ابتدا برای خداوند متعال

۱۹. ابن بابویه، الخصال، ۴۱۷/۲؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۵۳.

۲۰. ابن بابویه، التوحید، ۱۷۶؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ۱۳۲/۱.

۲۱. کلینی، الکافی، ۲۲/۳؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۵۵/۱؛ برقی، المحاسن، ۵۶۱/۲؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، ۵۰.

۲۲. حجرات: ۱۷.

معلوم بوده است و قرار خداوند متعال بر محاسبه آن بوده است، اما قبل از درخواست پیامبر (ص) آن را لحاظ نکرده است، با این غرض که به درخواست ایشان و اعتنای به آن، رفعت و شأنی برای آن وجود آسمانی ظاهر شود؛ لذا برداشته شدن این احکام، تشریفاتی خواهد بود.

**اشکال دوم:** عدم تحقق تقویت ملاک در فرض جهل: اشکال دوم، به صغرای قاعده قبح القاء در مفسده است. صاحب نظریه مدّ نظر، وجود مفسده در فرض جهل مکلف به تکلیف واقعی را مورد تردید قرار می دهد؛ مثلاً اگر توریه حرام باشد اما مفسده آن به فرض علم به حرمت آن اختصاص داشته باشد، در صورتی که مردم از روی جهل توریه کنند، در مفسده واقع نخواهند شد تا ردع آن ها بر امام (ع) واجب باشد.

اگر اشکال شود که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند،<sup>۲۳</sup> در نتیجه از آنجا که جعل تکالیف، مطلق است، می توان اطلاق مصلحت و مفسده را نیز کشف کرد؛ یعنی حتی در فرض جهل به تکلیف نیز مصلحت یا مفسده واقعی وجود دارد. در جواب باید گفت: براساس مسلک عدلیه، نهایتاً در حالت تنجز حکم، مصلحت کشف می شود؛ چرا که دلیل کشف ملاک از حکم این است که الزام مکلفان در خصوص عمل بدون ملاک، قبیح است و در فرضی که تکلیف منجز نباشد، الزامی در خصوص انجام عمل وجود ندارد و در نتیجه، موضوع این قاعده محقق نخواهد بود.

حال، با توجه به وجود ادله برائت در فرض جهل مکلفان، از آنجا که تنجز مرتفع شده است و الزامی از سوی شارع نیست، دلیلی نیز بر وجود ملاک در آن فرض وجود ندارد.

این کلام، مستلزم تصویب نیست؛ چرا که قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل، به لحاظ صرف جعل حکم است، نه جعل همراه با ملاک؛ یعنی ممکن است جعل نسبت به جهل و علم، مطلق باشد ولی ملاک، مختص به صورت علم باشد؛ چرا که اولاً اطلاق، مؤونه زائد ندارد که اشکال لغویت مطرح شود و ثانیاً علت عدم تقیید جعل، عدم امکان اخذ علم در موضوع حکم است که از آن اطلاق ملاک هم به دست نمی آید.

البته ادعا این نیست که در تمام احکام، ملاک به فرض علم اختصاص دارد، بلکه ادعا امکان اختصاص ملاک است؛ یعنی در موارد وجود سیره، وجود ملاک در صورت جهل محرز نیست.

ادله حسن احتیاط نیز بر وجود ملاک دلالت ندارند؛ زیرا برای حسن احتیاط، احتمال وجود ملاک لزومی نیز کفایت می کند، علاوه بر اینکه حتی اگر از اطلاق ادله حسن احتیاط ملاک کشف شود، دلیلی بر

۲۳. صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱۲/۳.

لزومی بودن آن نیست.

**پاسخ نخست:** به نظر می‌رسد این اشکال تمام نیست؛ چراکه در فرض جهل ثبوتاً دو صورت ممکن است:

یا حقیقتاً مفسده یا مصلحتی برای جاهل وجود دارد که در این صورت، بعد از پذیرش اصل کبرای قبح القاء در مفسده، بر معصوم (ع) لازم است راجع به سیره موضع‌گیری کند یا ملاک، مختص به فرض علم است و ملاکی برای جاهل نیست که در این صورت باید گفت: سیره بر عدم الزام، مطابق واقع است و سیره‌ای مخالف واقع وجود ندارد که بر معصوم (ع) ردع آن لازم باشد و به عبارتی دیگر، مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد و عمل براساس سیره، مخالف تکلیف واقعی نیست.

با این بیان می‌توان گفت که در هر صورت، سیره مطابق با واقع و درخور اعتماد است.

**پاسخ دوم:** اگرچه ثبوتاً بین اطلاق جعل و اطلاق ملاک ملازمه‌ای وجود نداشته باشد، اما در مقام اثبات، عقلاً از اطلاق جعل، اطلاق ملاک را استظهار می‌کنند؛ زیرا در تقنین عقلایی، اطلاق جعل در صورت ضیق ملاک، نادر است.

**دلیل دوم:** روایات لزوم تبلیغ شریعت بر امام (ع): روایاتی بر لزوم تبلیغ شریعت بر امام (ع) تأکید دارند، به این مضمون که امام (ع) باید حلال و حرام را نشان دهد تا مردم گمراه نشوند؛ بنابراین امام (ع) در خصوص افعال و سیره‌هایی که با آن‌ها مواجه می‌شوند و مخالف با واقع هستند باید موضع‌گیری کنند و این به مثابه اصلی در مشی و عملکرد معصومان محسوب می‌شود.

**اشکال اول:** نقض به موارد تخصیص: در صورتی که تبلیغ شریعت لازم باشد، نباید امام (ع) خاص را بعد از رسیدن وقت عمل به عام بیان فرمایند و حال آنکه در موارد بسیاری، عام از سوی معصومی صادر شده است و خاص آن از سوی معصوم دیگر و نمی‌توان در تمامی موارد، جهت این تأخیر را تقیه و... دانست.

از آنجاکه کسی در جواز صدور عام از یک معصوم و بیان خاص آن توسط معصوم دیگر مناقشه نکرده است و آن را به دلیل مصالحی می‌داند، در موارد سکوت امام (ع) راجع به سیره نادرست نیز ممکن است ادعای وجود مصلحت مطرح شود.

نظیر همین نکته در موارد بیان حکم ظاهری توسط امام (ع) نیز مطرح است. امام (ع) بسیاری اوقات، حکم واقعی را بیان نمی‌فرمودند و به بیان حکم ظاهری اکتفا می‌کردند؛ مثلاً ممکن است شخصی از حکم واقعی فعلی سؤال کند و امام (ع) در پاسخ، حکم ظاهری برائت را بیان کنند. برای نمونه، می‌توان به روایات

استشهاد به برائت یا قاعده سوق درباره سؤال راوی از حکم پنییر اشاره کرد.<sup>۲۴</sup>

**اشکال دوم:** فرعی بودن منصب تبلیغ برای امام(ع): منصب‌های حضرت رسول(ص)، رسالت و زعامت امت و تبلیغ شریعت است. غیر از منصب نخست، دو منصب دیگر به ائمه اعطا شده است اما فلسفه اصلی امامت، زعامت امت است و تبلیغ شریعت وظیفه اصلی ایشان نیست؛ بدین جهت ممکن است به دلیل مصالحی، بعضی از احکام با تأخیر بیان شوند یا حتی بیان برخی دیگر از احکام، به عصر ظهور حضرت حجت(ع) موکول شود. براین اساس، ممکن است امام(ع) با وجود مخالفت سیره با واقع، به دلیل مصالحی آن را ردع نفرموده باشند.

حتی می‌توان ادعا کرد که بیان احکام بر امام(ع) واجب نیست و در بعضی از روایات نیز وارد شده است که فقه شیعه از زمان امام باقر(ع) تأسیس شده است و شیعیان تا آن زمان به احکام عامه عمل می‌کردند. برای نمونه، صحیحۀ عیسی بن السری از امام صادق(ع) بر این مضمون دلالت دارد: «... شیعه پیش از ابی جعفر(ع) مناسک حج و حلال و حرام خود را هم نمی‌دانستند تا اینکه امام باقر(ع) به امامت رسیدند و ابواب علم را بر روی شیعه گشودند و برای ایشان مناسک حج و حلال و حرام را بیان کردند، به گونه‌ای که مردم (اهل تسنن) [برای شناخت احکام خود] به شیعیان نیازمند شدند...»<sup>۲۵</sup>

**پاسخ نخست:** به نظر می‌رسد کلام ایشان در دو اشکال فوق، پاسخ‌دانی است؛ چراکه براساس روایات فراوانی که در ادامه اشاره خواهد شد، از وظایف ائمه بیان احکام و حفظ شریعت از تحریف به زیادت و نقصان است. البته ممکن است به دلیل مصالحی حکم واقعی بیان نشود که این فرض هرچند خلاف اصل است، ولی بر مخاطبان حجّت است و باید براساس آن عمل کنند. براین اساس، تقریر معصوم(ع) راجع به سیره، بر صحت عمل بر طبق آن دلالت دارد و لزوماً از مطابقت سیره با واقع کشف نمی‌کند.

در نتیجه، اشکال نقضی وارد نیست؛ زیرا نقض در جایی وجود دارد که امام(ع) هیچ حکمی را نفرمایند، اما در بحث مخصص منفصل، عام برای افراد حجّت است و در واقع، امام(ع) حکم ظاهری را فرموده‌اند.

البته ممکن است در مواردی غیر مخصص منفصل، مصلحتی در عدم بیان حکم باشد اما براساس روایات لزوم تبلیغ شریعت، که بدان اشاره خواهد شد، اصل اولیه، بیان حکم (هرچند به صورت حکم ظاهری) است و ادعای وجود مصلحت در عدم بیان حکم، نیاز به اثبات دارد.

۲۴. برقی، المحاسن، ۴/۴۹۵.

۲۵. کلینی، الکافی، ۲/۲۰.

علاوه بر اینکه ممکن است ادعای بالاتری مطرح شود که اصل اولیه، بیان حکم واقعی است؛ چراکه ظاهر حال امام (ع) این است که در مقام بیان حکم واقعی هستند.

حمل عام بر حکم ظاهری نیز با این ادعا (اصل اولیه بیان حکم واقعی) منافات ندارد؛ زیرا در موارد مخصص منفصل، عام به منظور قرینه بر حکم ظاهری حمل می‌شود. برای نمونه، برای اثبات اینکه یکی از وظایف ائمه بیان احکام و حفظ شریعت است، می‌توان به روایات ذیل اشاره کرد.

صحیحه ابی بصیر: «امام صادق (ع) فرمودند: خداوند منان زمین را وا نمی‌گذارد، مگر آنکه در آن عالمی قرار می‌دهد که به زیاده و نقصان واقف و آگاه است، لذا وقتی مؤمنان چیزی اضافه می‌کنند آن‌ها را بر می‌گرداند و هنگامی که ناقص گذارند بر ایشان تکمیل و به آن‌ها می‌فرماید آن را کامل و تکمیل اخذ کنید. سپس امام (ع) فرمودند: و اگر روی زمین چنین حجتی نباشد، امر بر مؤمنان مشتبه می‌شود و بین حق و باطل فرق گذارده نمی‌شود.»<sup>۲۶</sup>

موثقه اسحاق بن عمار: «امام صادق (ع) فرمودند: زمین هیچ‌گاه از کسی که به زیاده و نقصان واقف و آگاه است خالی نیست؛ لذا هرگاه مسلمانان چیز زیادی آوردند او آن را مطرح کرده و هرگاه شینی را ناقص کردند، وی آن را برایشان تکمیل می‌کند و اگر چنین نمی‌بود امور مسلمانان برایشان مشتبه و مختلط می‌شد.»<sup>۲۷</sup>

صحیحه ابی حمزه: «امام صادق (ع) فرمودند: باقی نمی‌ماند زمین، مگر در آن کسی باید باشد که به حق آگاه و واقف باشد، به طوری که مردم وقتی در آن چیزی اضافه کردند او بفرماید: مردم به حق افزودند و هرگاه از آن نقص و کسر کنند، بفرماید مردم ناقص کردند و زمانی که عین حق را آوردند ایشان را تصدیق کند و اگر این چنین نباشد، حق از باطل ممتاز و مشخص نمی‌شود.»<sup>۲۸</sup>

روایت ابی البختری: «امام صادق (ع) فرمودند: به راستی علما وارث پیغمبران‌اند و این برای آن است که پیغمبران پول سفید و زردی ارث ندادند و همانا از احادیث خود احادیثی به جای نهند و هر که چیزی از آن برگرفت، بهره فراوانی گرفته، بنگرید این علم خود را از که فرا می‌گیرید، محققاً در ما خاندان است که در دوره هر جانشینی، عادلان حق‌شناسی وجود دارند که تحریف غالی‌ها و وابستگی (انحراف) مخربان و

۲۶. ذهنی تهرانی، ترجمه علل الشرائع، ۶۳۷/۱. «فَإِذَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدُّهُمْ وَإِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلاً وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَنْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَمْرُهُمْ وَ لَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ». صفار، بصائر الدرجات، ۲۳۱/۱؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ۱۹۵/۱.

۲۷. ذهنی تهرانی، ترجمه علل الشرائع، ۶۴۷/۱. «فَإِذَا جَاءَ الْمُسْلِمُونَ بِزِيَادَةٍ طَرَحَهَا وَإِذَا جَاءُوا بِالنَّقْصَانِ أَكْمَلَهُ لَهُمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَخْطَلَطَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَمْرُهُمْ». صفار، بصائر الدرجات، ۲۳۱/۱؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ۱۹۹/۱.

۲۸. ذهنی تهرانی، ترجمه علل الشرائع، ۶۴۹/۱. «فَإِذَا رَأَى النَّاسُ فِيهِ قَالُ قَدْ زَادُوا وَإِذَا نَقَصُوا مِنْهُ قَالُ قَدْ نَقَصُوا وَإِذَا جَاءُوا بِهِ صَدَّقَهُمْ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمْ يُعْرِفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ». ابن بابویه، علل الشرائع، ۱۹۹/۱.

تأویل نادان‌ها را از دین کنار کنند.»<sup>۲۹</sup>

معتبره فضل‌بن‌شاذان: «فضل‌بن‌شاذان نقل کرده است: اگر سائلی بگوید: چرا حق تعالی صاحبان امری قرار داد و ما را مأمور به اطاعتشان کرد؟ در جواب گفته می‌شود: به چند علت، از جمله: خلایق وقتی دانستند در محدودیت بوده و باری تعالی برایشان حدودی معین کرده و مأمور هستند از آن‌ها تجاوز نکنند، زیرا در این تجاوز فساد خودشان است، به طور قطع و یقین خواهند دانست که این معنا تحقق نخواهد یافت، مگر اینکه حق عزوجل برای ایشان امینی قرار داده باشد که مباحات را برای آن‌ها بیان کرده و ایشان را به آن‌ها راهنمایی کرده و از تعدی و متعرض شدن نسبت به محظورات و منهیات بازشان دارد، چه آنکه اگر چنین امینی در بین نباشد بسا افراد به منظور رسیدن به لذات و منافع خویش دست به هر کاری زده اگرچه غیر در فساد بیفتند، پس به منظور جلوگیری از چنین تباهی و فساد، حق تبارک و تعالی برای خلایق و بندگان قیمی قرار داد تا ایشان را از فساد منع کند و حدود و احکام را اقامه کند... و از جمله: هیچ ملتی را سراغ نداریم که بدون قیم و رئیسی زندگی کنند، زیرا در امور دین و دنیا چاره‌ای نیست از وجود یک رئیس و سرپرست، بنابراین حکمت حکیم مقتضی است خلایق را بدون ولی و سرپرست نگذارد تا به واسطه‌اش با اعدای خود نبرد کرده و به دستور و راهنمایی وی غنایم را تقسیم کرده و به امامتش جمعه و جماعاتشان را اقامه کرده و تحت سرپرستی او ظالم از مظلوم استنکاف کرده و ظلم به وی نکنند.»<sup>۳۰</sup>

در انتهای روایت نیز آمده است: «... عبدالواحد بن محمد بن عبدوس نیشابوری عطار از علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری نقل کرده که وی گفت: وقتی این علل و اسرار را از فضل‌بن‌شاذان شنیدم به او گفتم: آیا این علل را استنباط کردی و از نتایج عقل خودت بوده یا آن‌ها را از معصوم (ع) شنیده یا روایت کرده‌ای؟ گفت: من مراد خدا از آنچه فرض کرده است را ندانستم و مقصود رسولش (ص) را از آنچه تشریح فرموده، آگاه نبودم و هیچ‌یک از احکام مشروعه مذکور را من معلل نساختم و از نزد خود سرش را بیان نکردم، بلکه تمام را از مولا و سرور خود، حضرت ابی‌الحسن علی بن موسی الرضا (ع) چندین مرتبه شنیدم؛ لذا تمام را جمع کردم و به بیان مذکور تقریر کردم. به او گفتم: من از تو نقل و روایت بکنم که حضرت علی بن موسی الرضا (ع) چنین فرمودند؟ گفت: آری.»<sup>۳۱</sup>

روایت مصدق بن صدقة: «از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود زمین هرگز از حجت خالی نمی‌شود،

۲۹. کمره‌ای، ترجمه اصول کافی، ۸۹/۱. «يُنْفَوْنَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْمُتَبِيلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ». صفار، بصائر الدرجات، ۱۱/۱؛ کلینی، الکافی، ۳۲/۱؛ مفید، الاختصاص، ۴؛ نعمانی، الغيبة للنعمانی، ۶۷.

۳۰. ذهنی تهرانی، ترجمه علل الشرائع، ۸۰۷/۱. «لَا يَقُومُ إِلَّا بِأَنْ يَجْعَلَ عَلَيْهِمْ فِيهِ أَمِينًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ التَّغْدِي وَ الدُّخُولِ فِيهَا حُظْرَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَكَانَ أَخَذَ لَا يَثْرُكُ لَدَنَّهُ وَ مَنَفَعَتُهُ لِفَسَادِ غَيْرِهِ فَجَعَلَ عَلَيْهِمْ قِيمًا يَمْنَعُهُمْ مِنَ الْفَسَادِ». ابن بابویه، علل الشرائع، ۲۵۳/۱؛ ابن بابویه، عيون اخبار الرضا، ۱۰۰/۲.

۳۱. ابن بابویه، علل الشرائع، ۲۷۴/۱؛ ابن بابویه، عيون اخبار الرضا، ۱۲۱/۲؛ ذهنی تهرانی، ترجمه علل الشرائع، ۸۷۲/۱.

حجتی که عالم است و معارف حقی را زنده نگه می‌دارد که در حال از بین رفتن است.<sup>۳۲</sup> ممکن است توهم شود استدلال به این روایات هم در ناحیه سند و هم در دلالت، متوقف بر حجیت سیره است؛ چراکه دلیل اصلی بر حجیت خبر واحد،<sup>۳۳</sup> سیره است و در نتیجه، استدلال دوری خواهد بود. اما از آنجاکه مضمون این روایات، تواتر معنوی دارد،<sup>۳۴</sup> اعتبار آن‌ها وابسته به حجیت خبر واحد و ظواهر نیست. علاوه بر اینکه، باتوجه به پذیرش اعتبار روایات از جهت سندی و دلالتی در دیدگاه ایشان که در ادامه به آن اشاره می‌شود،<sup>۳۵</sup> روایات صحیح موجود در بین این روایات، درخور استناد خواهد بود.

این روایات دلالت دارند بر اینکه فلسفه وجود امام معصوم (ع) این است که اگر مؤمنان بر دین بیفزایند یا بکاهند، معصوم (ع) آن را تصحیح می‌کند و امام (ع) کسی است که از تحریف و تأویل جاهلانۀ دین جلوگیری می‌کند و مردم را نسبت به تجاوز از حدود الهی و فساد منع می‌کند و نبود این وظیفه امام (ع) به فساد، انحراف، تردید خلق و گم شدن حق منجر می‌شود.<sup>۳۶</sup>

**پاسخ دوم:** راجع به اشکال نقضی نیز می‌توان گفت: بنا بر برخی از مبانی، در موارد ترخیصی بودن عام که وقت عمل به آن رسیده باشد، عام به مخصص منفصل تخصیص نمی‌خورد؛ زیرا در صورتی که عام مطابق واقع نباشد، تأخیر بیان خاص، تأخیر بیان از وقت حاجت است. در واقع، وجه ادعای عدم تخصیص، قبح القاء در مفسده و لزوم تبلیغ احکام بر ائمه است.

در موارد تنجیزی بودن عام نیز نقضی وارد نخواهد شد؛ چراکه وجه بیان عام تنجیزی، رعایت مصلحت تدریج در تعلیم احکام است و به دلیل اینکه مصلحتی فوت نشود، عام به صورت الزامی و موافق احتیاط بیان شده است.<sup>۳۷</sup>

همچنین بنا بر برخی از مبانی دیگر، مخصص منفصل، ناسخ عامی است که وقت عمل به آن رسیده است. در این صورت، حکم عام، حکم واقعی مبتنی بر مصالح است و حکم خاص نیز بر مصالح مبتنی است و تنها، زمان مصلحت پایان یافته است.<sup>۳۸</sup>

**دلیل سوم: آیه سؤال:** سومین دلیلی که ممکن است برای اثبات سیره استناد شود، آیه شریفه «فَسْأَلُوا

۳۲. «يُخَيِّ فِيهَا مَا يُجَيِّتُونَ مِنَ الْحَقِّ». صفار، بصائر الدرجات، ۴۸۷/۱.

۳۳. اصفهانی، بحوث فی الأصول، ۱۲۴/۱، تبریزی، دروس فی مسائل علم الأصول، ۱۳۷/۴ و نیز دلیل اصلی بر حجیت ظهور، سیره است. تبریزی، دروس فی مسائل علم الأصول، ۲۷۲/۳، ۲۷۲؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ۲۴۹/۴.

۳۴. باید در نظر داشت که تواتر معنوی، به معنای قطع به صدور یک مضمون است؛ لذا از جهت سند و دلالت معتبر خواهد بود. صدر، دروس، ۱۴۱/۲.

۳۵. در بخش پنجم مقاله (جایگزین حجیت تقریر).

۳۶. باید در نظر داشت که منع التباس، بار معنایی بیش از منع فساد دارد.

۳۷. شهیدی، ابحاث اصولیه، ۲۹۳.

۳۸. طوسی، العدة، ۳۹۳/۱.

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۳۹</sup> است. در آیه شریفه، سؤال کردن واجب شده است؛ حال اگر جواب واجب نباشد، امر به سؤال لغو خواهد بود؛ لذا می‌توان وجوب جواب را از این آیه استظهار کرد. از آنجاکه در روایات، اهل ذکر به ائمه تفسیر شده است،<sup>۴۰</sup> مراد از آن یا خصوص ایشان خواهد بود یا حداقل، قدر متیقن ایشان است.

براین اساس، بر امام(ع) لازم است موضع خویش را در خصوص سیره بیان فرمایند. صاحب این نظریه بعد از بیان این دلیل به اشکالات آن پرداخته است، ولی از آنجاکه به نظر نگارندگان، آیه شریفه ارتباطی با مسئله تقریر ندارد، طرح استدلال به آن و بیان اشکالات، جایگاهی نخواهد داشت. وجه عدم ارتباط این آیه با مسئله تقریر چنان‌که خود صاحب نظریه به آن اعتراف کردند، آن است که محل نزاع در مسئله حجیت تقریر، بر موردی منطبق نیست که مکلف از امام(ع) سؤالی را پرسیده و براساس آیه بر امام(ع) لازم است پاسخ آن را بیان کنند؛ چراکه پاسخ امام(ع) در این فرض، یکی از ادله لفظی خواهد بود و ارتباطی با تقریر ندارد. باتوجه به مطالبی که بیان شد به نظر می‌رسد دو دلیل اول برای اثبات حجیت تقریر تمام است.

### ۳. بررسی اشکال‌های حجیت تقریر

بعد از بیان ادله، باید اشکالات نظریه حجیت تقریر را بررسی کنیم. صاحب نظریه مدّ نظر به پنج مورد از این اشکالات اشاره کردند.

**اشکال نخست:** روایات دال بر عدم وجوب جواب بر امام(ع): در قسمتی از نظریه مدّ نظر، روایات دال بر عدم وجوب جواب بر امام(ع) اشاره شده است. از آنجاکه به نظر می‌رسد این روایات در مسئله مدّ نظر تأثیر زیادی داشته باشد، سزاوار است آن‌ها به صورت مستقل بررسی شوند. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

صحیحه زرارہ: «از امام باقر(ع) در خصوص آیه «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» سؤال کردم که مقصود از اهل ذکر در این آیه چه کسانی هستند. حضرت فرمودند: ما اهل بیت... پرسیدم: آیا بر ما واجب است از شما سؤال کنیم؟ حضرت فرمودند: بله. پرسیدم: آیا پاسخ دادن نیز بر شما واجب است؟ حضرت فرمودند: خیر، امر پاسخ دادن در اختیار ماست، اگر خواستیم پاسخ می‌دهیم و اگر نخواستیم پاسخ

۳۹. نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷.

۴۰. کلینی، الکافی، ۲/۱ تا ۲/۱۲؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۱/۲۳۹.

نمی‌دهیم.<sup>۴۱</sup>

صحيحه بز نظی: «امام رضا(ع) در نامه‌ای در ذیل آیه «فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فرمود: بر شما سؤال کردن و آمدن نزد ما واجب است، درحالی که جواب دادن بر ما واجب نیست.<sup>۴۲</sup> موثق زرار: «از امام باقر(ع) در خصوص مقصود از اهل ذکر در آیه «فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» سؤال شد و حضرت فرمودند: مراد، ما اهل بیت هستیم. راوی گفت: براین اساس، همان گونه که ما مأمور به سؤال هستیم، شما اهل بیت نیز باید به سؤال ما پاسخ دهید و گمان داشتم که می‌توانم با این استدلال حضرت را بر پاسخ دادن مجاب کنم، لکن حضرت در پاسخ فرمودند: بر شما واجب است از ما سؤال کنید، اما امر پاسخ دادن در اختیار ماست و لازم نیست جواب شما را بدهیم.<sup>۴۳</sup> چنان که از روایات استفاده می‌شود، اختیار پاسخ به سؤال مکلفان به معصومان واگذار شده است و از این رو، براساس این روایات می‌توان گفت: اگر جواب سؤال، واجب نباشد، به طریق اولی امام(ع) وظیفه‌ای نسبت به افعال مکلفان و سیره‌های عقلایی نخواهند داشت؛ زیرا روشن است که باوجود سؤال و درخواست پاسخ، وظیفه بیشتر خواهد بود.

**پاسخ نخست:** به نظر می‌رسد نه تنها اولیاتی در این مقام نیست، بلکه بین عدم وجوب جواب و ردع از سیره مخالف، ملازمه‌ای وجود ندارد و قیاس مع الفارق است؛ چراکه وقتی امام(ع) سؤالی را پاسخ ندهند، راوی متوجه عدم دریافت حکم واقعی است و از این رو، القاء در مفسده محقق نمی‌شود، اما وقتی سیره یا عملی مخالف واقع رخ دهد و امام(ع) نسبت به آن ردعی نکنند، باتوجه به منصب خاص تبلیغ، مکلفان از سکوت امام(ع) رضایت ایشان را برداشت می‌کنند و القاء در مفسده محقق می‌شود.

**پاسخ دوم:** روایات لزوم تبلیغ شریعت از سوی معصومان: به عنوان دلیل دوم بر حجیت تقریر مطرح شد که این روایات بر لزوم بیان احکام و حفظ شریعت از تحریف به زیادت و نقصان توسط معصومان دلالت دارد؛ چنان که به این نکته نیز اشاره شد که ممکن است به منظور مصالحی، حکم واقعی بیان نشود و این فرض، خلاف اصل و به عنوان تبصره‌ای بر اصل اولیه است.

به نظر می‌رسد روایات دال بر عدم وجوب جواب می‌تواند بیانگر مصداقی از این تبصره باشد؛ زیرا می‌توان ادعا کرد که عدم پاسخ به سؤال به دلیل مصالحی بوده است و این نکته، وجه جمعی برای این دو دسته از روایات محسوب می‌شود.

۴۱. «ذَلِكَ إِلَيْنَا وَإِنْ شِئْنَا فَعَلْنَا وَإِنْ شِئْنَا تَرَكَنَا». قمی، تفسیر القمی، ۶/۲؛ صفار، بصائر الدرجات، ۴۲/۱.

۴۲. «فَقَدْ فُرِضَتْ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ وَالرُّدُّ إِلَيْنَا وَلَمْ يُفْرَضْ عَلَيْنَا الْجَوَابُ». حمیری، قرب الإسناد، ۳۵۰.

۴۳. «إِنَّمَا أَمْرُكُمْ أَنْ تَسْأَلُونَا وَ لَيْسَ لَكُمْ عَلَيْنَا الْجَوَابُ إِنَّمَا ذَلِكَ إِلَيْنَا». صفار، بصائر الدرجات، ۳۹/۱.

**اشکال دوم:** عدم لزوم ردع در سیره‌های مطابق احتیاط: بر فرض پذیرش ادله حجیت تقریر، این ادله در خصوص سیره‌های مطابق احتیاط جاری نمی‌شوند؛ چراکه وقتی سیره، مطابق احتیاط باشد هرچند که مطابق واقع نباشد، ملاکی تفویت نخواهد شد؛ مثلاً اگر شرطی در معاملات معتبر نباشد اما سیره بر لزوم رعایت آن باشد، دلیلی بر لزوم ردع آن توسط امام(ع) وجود ندارد.

**پاسخ:** براساس روایات لزوم تبلیغ که در مباحث گذشته بیان شد، امام(ع) مانع اضافه‌شدن احکام در دین می‌شوند. براین اساس، در موارد سیره احتیاطی نیز اگر سیره برخلاف حکم واقعی باشد امام(ع) متذکر می‌شوند.

شاهد بر این پاسخ آن است که ائمه در مواردی عمل مکروهی را انجام می‌دادند یا عمل مستحبی را ترک می‌فرمودند تا حرمت یا وجوب آن عمل توهم نشود. برای نمونه می‌توان به این روایات اشاره کرد: از معمر بن خلاد نقل شده که امام رضا(ع) فرمودند: از نماز صبح تا طلوع خورشید نزد ایشان نروم؛ چراکه حضرت بعد از خواندن نماز صبح می‌خواند.<sup>۴۴</sup>

از حسین بن ابی‌عروندس نقل شده که در منی امام کاظم(ع) خرمای تازه را با چپ میل فرمودند.<sup>۴۵</sup> معاویه بن وهب از امام صادق(ع) نقل کرد که حضرت فرمودند: پیامبر خدا(ص) بر شخصی از انصار که دو دینار بدهی داشت، تا قبل از ضمانت بعضی از نزدیکانش نماز نخواندند. امام صادق(ع) علت این فعل پیامبر خدا(ص) را عبرت گرفتن مردم دانستند تا نسبت به بدهی کوتاهی نکنند، سپس فرمودند: این در حالی است که خود پیامبر خدا(ص) و حسنین(ع) در زمان رحلت مدیون بودند.<sup>۴۶</sup>

این روایات بر انجام اعمال مکروهی از قبیل خوابیدن بین الطلوعین، غذاخوردن با دست چپ و قرض گرفتن توسط معصومان دلالت دارد. برخی از بزرگان نیز در تفسیر این روایات گفته‌اند: ارتکاب این افعال توسط معصومان به دلیل دفع توهم حرمت بوده است؛<sup>۴۷</sup> وجه عملکرد معصومان این نکته است که ایشان نسبت به اضافه‌شدن در شریعت حتی در اموری که سبب القاء در مفسده نمی‌شود، موضع‌گیری می‌کردند.

**اشکال سوم:** لزوم تصحیح ارتکازات شخصی: لازمه حجیت تقریر آن است که اگر در ذهن مکلفی که در مقابل امام(ع) حضور دارد ارتکاز نادرستی وجود داشته باشد، بر امام(ع) براساس علم غیب واجب

۴۴. «لَا تَجْزِ إِلَّا بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَإِنِّي أَنَا إِذَا صَلَّيْتُ الْفَجْرَ». حمیری، قرب الأئمة، ۳۰۸.

۴۵. «جَعَلَ يَتَنَاوَلُ يَسَارَهُ». حمیری، قرب الأئمة، ۳۰۸.

۴۶. «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِيَتَعَطَّرُوا وَ لِيَرَدَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِيَأَلَّا يَسْتَحِفُّوا بِالذِّينِ وَقَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ عَلَيْهِ ذِيْنٌ وَ مَاتَ الْحَسَنُ (ع) وَ عَلَيْهِ ذِيْنٌ وَ قُتِلَ الْحُسَيْنُ (ع) وَ عَلَيْهِ ذِيْنٌ». کلینی، الکافی، ۹۳/۵.

۴۷. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۴/۹؛ طباطبائی، کتاب المناهل، ۳۰۳.

است که آن را تصحیح کنند، در حالی که این چنین مطلبی صحیح نیست.

ممکن است گفته شود تصحیح ارتکازی بر امام(ع) لازم است که در عمل متجلی شده باشد، اما در پاسخ باید گفت: فرقی بین ارتکاز متجلی در عمل و ارتکاز ذهنی صرف وجود ندارد.

**پاسخ:** به نظر می‌رسد ادعای عدم فرق بین ارتکاز متجلی در عمل و ارتکاز ذهنی صرف، صحیح نیست؛ چراکه براساس روایاتی که در دلیل دوم بر حجیت تقریر اشاره شد، بر امام(ع) لازم است در مواردی که سبب تحریف و تأویل جاهلانۀ دین، تجاوز از حدود الهی و فساد می‌شود، حق را ابراز و از باطل منع کنند. براین اساس، امام(ع) نسبت به تصحیح ارتکازات متجلی در عمل، موظف هستند.

علاوه بر اینکه، برخی از بزرگان در ارتکازاتی که امکان متجلی شدن آن‌ها در مقام عمل وجود دارد و بالفعل متجلی نشده، لزوم تصحیح آن‌ها بر امام(ع) را پذیرفته‌اند.<sup>۴۸</sup>

**اشکال چهارم:** لزوم قبول اجماع لطفی: پذیرش لزوم منع از سیره عقلا بر معصوم(ع) سبب پذیرش نظریۀ اجماع لطفی شیخ طوسی نیز می‌شود؛ چراکه براساس ادله بیان شده، بر معصوم(ع) لازم است از تقویت مصلحت در اثر فتوای همه فقهای برخلاف، ممانعت فرموده و مانع تحقق اجماع شوند؛ در حالی که مشهور، نظریۀ اجماع لطفی را نپذیرفتند.

علاوه بر اینکه، ممکن است ادعای بالاتری نیز مطرح شود که اگر زعامت عامۀ شیعیان در زمانی برعهده یکی از فقها باشد، بر امام زمان(ع) لازم است که اشکالات او را تصحیح کنند. ازاین رو، لازمه قبول تقریر، مطابقت کامل رسالۀ عملیۀ زعیم عام شیعه با شریعت خواهد بود، در حالی که این ادعا پذیرفتنی نیست.

**پاسخ:** مصلحتی که سبب محروم شدن بشریت از حضور امام زمان(ع) شده است، سبب می‌شود بعضی از منافع وجود ایشان نیز محقق نشود و ملازمه‌ای بین وظیفۀ امام(ع) در زمان حضور و غیبت ایشان وجود ندارد. براین اساس، در زمان غیبت، ردع به صورت اعجاز لازم نیست.

**اشکال پنجم:** لزوم پذیرش وجوب فتوا بر اعلم: لازمه ادعای لزوم ردع معصوم(ع) آن است که بر مجتهد اعلم نیز لازم باشد که فتوای خود را در مسائل فقهی ابراز کند؛ چراکه از این جهت تفاوتی بین مجتهد اعلم و معصوم(ع) وجود ندارد.

این در حالی است که فقها در موارد متعددی، حکم شرعی واقعی را به دلیل مصالحی یا به سبب عدم مخالفت با اجماع بیان نمی‌کنند؛<sup>۴۹</sup> در نتیجه معلوم می‌شود ردع سیره نیز بر معصومان واجب نیست.

۴۸. صدر، دروس، ۱۳۰/۲.

۴۹. برای نمونه، محقق خویی با اینکه دلیل محکمی بر نجس کننده بودن متنجسات در غیر مایعات (در فرض تعدد وسائط) نیافتند، اما بنا بر احتیاط واجب

شاهد بر عدم لزوم فتوا بر اعلم، سیره علما در حفظ حرمت اساتید خود و عدم انتشار رساله عملیه در زمان حیات ایشان است، با اینکه ممکن است شاگردان خود را از استاد، اعلم بدانند.

**پاسخ به ملازمه میان لزوم ردع معصوم (ع) و وجوب فتوا بر اعلم:** در وجه ملازمه میان لزوم ردع معصوم (ع) و لزوم فتوا بر شخص اعلم، دو وجه لزوم ارشاد جاهل و قبح القاء در مفسده متصور است؛ یعنی دلیل لزوم ردع معصوم (ع)، این دو دلیل است و از آنجاکه این دو دلیل در حق فقها نیز وجود دارد، فتوادادن نیز بر اعلم واجب خواهد بود.

اما در مقام پاسخ باید گفت: هرچند ممکن است برای دو دلیل فوق، ملازمه پذیرفته شود، اما نقض بیان شده در کلام ایشان تمام نیست؛ زیرا همان طور که برخی از فقها تصریح دارند ممکن است گفته شود در موارد انحصار علمیت در یک شخص، بر او لازم است فتوای خود را از باب ارشاد جاهل اظهار کند؛<sup>۵۰</sup> البته فقیه می تواند در مقام افتا، فتوای خود راجع به حکم واقعی را بیان نکند؛ بلکه به جای آن، وظیفه ظاهری مکلف را با بیان احتیاط واجب ذکر کند که بیان این احتیاط نیز نوعی ارشاد جاهل است، اما روشن است که فقیه حق ندارد مطلبی برخلاف واقع بیان کند.

درباره القاء در مفسده نیز می توان گفت: اگر قبح عقلی آن را بپذیریم، در خصوص معصوم (ع) و فقیه اعلم صادق است و در واقع، لزوم فتوا بر اعلم، لازمه مقبول است، نه تالی فاسد.

علاوه بر اینکه ممکن است اصل ملازمه نیز مورد مناقشه قرار گیرد؛ زیرا همان طور که در سابق بیان شد، دلیل لزوم ردع بر معصوم (ع)، وجود منصب تبلیغ شریعت برای امام (ع) است. از این رو، حتی اگر

---

اجتناب را لازم دانستند: «السراية المعتبرة في نجاسة الملاقي أمر ارتكازي و لا إشكال في عدم تحققها عند تعدد الوساطة و كثرتها، مثلاً إذا لاقى شيء نجساً رطباً فلا محالة تسري نجاسته إلى ملاقيه بالارتكاز و إذا لاقى ذلك المتنجس شيئاً ثالثاً فذهب آتاً التزمنا بتحقيق السراية منه إلى الثالث أيضاً بالارتكاز، إلا أن الثالث إذا لاقى شيئاً رابعاً وهكذا إلى التاسع والعاشر فتقطع السراية بالارتكاز، و من هنا لا يسعنا التعدي من الماء إلى الجوامد بوجه. ولو لا مخافة الإجماع المدعى و الشهرة المتحققة على تنجيس المتنجس مطلقاً لأقتصرنا في الحكم بتنجيس المتنجس على خصوص الماء أو المانع، و لذا استشكلنا في تعالينا على المتن في تنجيس المتنجس على إطلاقه لما عرفت من عدم دلالة الدليل على منجسية المتنجس في غير الماء و المانع مع الوساطة، و معه فالحكم بمنجسيته على إطلاقه مبني على الإحتياط». خویی، مصباح الأصول، ۲/۳۱۷.

یا محقق گلپایگانی در حاشیه کتاب وسیلة النجاة ذیل مسئله استثنای ابطال معینه فرمودند: «إذا كان بنحو الكلى في المعين كما هو الظاهر منه فلازمه عدم حساب الخسارة على البائع، لكن حيث ادعى الإجماع على حسابها عليه فلا يترك الإحتياط فيه بالمصالحة». اصفهانی، وسیلة النجاة، ۲/۶۸.

محقق فیاض نیز در مسئله تخلی در حال استقبال یا استبدار قبله فرمودند: ادله مسئله ضعیف است، اما احتیاط واجب بر حرمت دارند: «الحرمة مبنية على الإحتياط الوجوبی، فإن روايات المسئلة باجمعا ضعيفة من ناحية السند و غیر قابلة للإعتماد علیها. و الإجماع الكاشف عن ثبوت المسئلة في زمان المعصومین علیهم السلام غیر متحقق لوجود المخالف و لاسیما في الأبنية». فیاض، تعالیق مبسوطه على العروة الوثقى، ۱/۲۱۱.

۵۰. محقق عراقی در این خصوص فرمودند: «آن المجتهد مهما يرى شخصه مرجعاً للتقليد بأن رأى انحصار الأمر به، إمّا لاعتقاده أعلميته من أقرانه بضميمة وجوب تقليد الأعلام [أو] انحصار المجتهد بشخصه فلا إشكال ظاهراً في وجوب إظهار فتواه و ترغيب الناس بتقليده، نظراً إلى ما دلّ على وجوب إرشاد الجاهل في الأحكام الكلية المستفادة من أمثال آيتي النفر و السؤال بل و آية الكتمان. و يؤمن إليه ظاهر كلماتهم في وجوب إعلام المجتهد لمقلديه إذا رجع عن اجتهاده». عراقی، مقالات الأصول، ۲/۵۰۰.

ارشاد جاهل نیز بر فقیه واجب نباشد یا قبح القاء در مفسده درباره اعلم جاری نباشد، بر امام معصوم(ع) لازم است که از سیره ردع کند.

شایان ذکر است که گرچه در این نظریه مسئله وجوب ارشاد جاهل به عنوان یکی از ادله حجیت تقریر مطرح نشده است، اما به نظر می رسد این مسئله، دلیل مستقلى برای حجیت تقریر محسوب می شود. برای اثبات لزوم ارشاد جاهل، به ادله ای نظیر آیه نفر،<sup>۵۱</sup> آیه سؤال،<sup>۵۲</sup> آیه کتمان،<sup>۵۳</sup> و ادله وجوب تعلم<sup>۵۴</sup> استدلال شده است.<sup>۵۵</sup>

باتوجه به مطالبی که بیان شد، روشن می شود که اشکالات مطرح شده بر حجیت تقریر درخور پاسخ گویی است و حجیت آن تمام به نظر می رسد.

#### ۴. جایگزین حجیت تقریر

باتوجه به مطالب گذشته، این نتیجه به دست آمد که تقریر امام(ع) حجت است و براین اساس، در مسیر استنباط می توان از افعال و سیره هایی بهره مند شد که ردع نشده اند. برای نمونه، از سیره هایی که نقش تأثیرگذاری در عملیات استنباط فقهی دارد، اخذ به ظواهر و حجیت خبر ثقه است، به گونه ای که می توان ادعا کرد اساس اجتهاد بر این دو سیره استوار است.

از آنجاکه صاحب این نظریه در استنباط فقهی ناچار از اخذ به ظواهر و سیره های عقلایی است، باید راهکاری به عنوان جایگزین بیان کند که در این بخش به آن می پردازیم.

**راهکار نخست:** ایشان معتقدند ممکن است میان سیره ترخیصی و الزامی تفصیل داده شود؛ به این بیان که، در موارد سیره ترخیصی هر چند تقریر حجت نیست، اما از آنجاکه در وجوب عمل شک وجود دارد، می توان به حدیث رفع یا قبح عقاب بلایبان تمسک کرد و به نتیجه حجیت سیره ترخیصی رسید. پس گویا در اعتبار سیره (به معنای رسیدن به نتیجه سیره) بین الزام و ترخیص تفصیل داده شد.

۵۱. توبه: ۱۲۲.

۵۲. نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷.

۵۳. بقره: ۱۵۹.

۵۴. کلینی، الکافی، ۳۰/۱.

۵۵. محقق عراقی در مقالات فرمودند: «وجوب ارشاد الجاهل فی الأحکام الکلیّة المستفادّة من امثال آتی النفر و السؤال بل و آیه الكتمان». عراقی، مقالات الأصول، ۵۰۰/۲.

محقق خویی نیز فرمودند: «الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة، وقد دلت عليه آية النفر و الروايات الواردة في بذل العلم و تعليمه و تعلمه». خویی، مصباح الفقاهة، ۱۲۱/۱.

محقق تبریزی نیز فرمودند: «فإن وجوب الإعلام في الأول [الجهل القصورى بالحكم] يستفاد من وجوب التعلم على الجاهل». تبریزی، تنقيح مباني العروة، ۴۵/۴.

ایشان بعد از طرح این مطلب، به آن اشکال کرده و می‌فرمایند: این استدلال دوری است؛ چراکه حجیت ظهور حدیث رفع نیز متوقف بر قبول سیره عقلا بر حجیت ظواهر است، قبح عقاب بلابیان نیز از نظر ما عقلایی و متوقف بر تقریر است و در نتیجه، این راهکار را تمام نمی‌دانند.

**راهکار دوم:** راهکار دیگر، قطعی بودن حجیت ظواهر و اخبار ثقه است؛ به این بیان که، به طور قطع، غرض از بعث رسل و انزال کتب، هدایت بشر بوده است و اگر ظواهر کلامشان حجت نباشد، هدایت ممکن نخواهد بود و از آنجاکه برای استنباط احکام شرعی، طریق دیگری غیر از ظواهر روایات وجود ندارد، در نتیجه به مقداری که نقض شریعت لازم نیاید به حجیت اخبار و ظواهر آن‌ها قطع حاصل می‌شود. براین اساس، راجع به ظواهر دقیقی که مبتنی بر بعضی از نکات و قراین موجود در کلام است و عموم مردم بدون توجه دادن به آن نکته متوجه ظهور نمی‌شوند، دلیلی بر حجیت آن‌ها نداریم؛ چراکه از عدم حجیت این ظواهر نقض شریعت لازم نمی‌آید.

براساس این راهکار دوم ممکن است کسی بگوید: اشکال دور مطرح شده در راهکار نخست نیز برطرف خواهد شد و در نتیجه، باید میان سیره ترخیصی و الزامی تفصیل داده شود؛ به این بیان که، نتیجه حجیت سیره ترخیصی، به وسیله عموم حدیث رفع ثابت خواهد شد.

**نقد و بررسی جایگزین حجیت تقریر:** صاحب این نظریه، در ابتدا عدم نقض شریعت را دلیل پذیرش ظواهر قرار دادند و براین اساس، بین ظواهر دقیق و غیر آن‌ها تفصیل داده‌اند؛ یعنی تنها ظواهر غیردقیق را حجت دانستند، در حالی که به نظر می‌رسد نقض و عدم نقض شریعت، معیار مناسبی برای تفصیل بین ظواهر نیست؛ چراکه عدم اخذ به ظواهر غیردقیق نیز گاهی منجر به نقض شریعت نمی‌شود. علاوه بر اینکه، ضابطه‌ای برای تعیین ظواهر دقیق نیز وجود ندارد.

نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد راهکار دوم در همه موارد اخذشدنی نیست؛ چراکه اگر عام الزامی وجود داشته باشد که سیره در حکم مخصّص آن باشد، نمی‌توان به وسیله حدیث رفع نتیجه حجیت آن را ثابت کرد.

## نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تقریر معصومان براساس قاعده قبح القاء در مفسده و تقویت مصلحت حجت است و می‌توان گفت: قطعاً معصومان نسبت به رفتار مخالف شریعت موضع‌گیری می‌کنند. همچنین، براساس روایات لزوم تبلیغ شریعت باید گفت: اصل بر موضع‌گیری معصومان است، مگر اینکه مصلحت خاصی در میان باشد و از این رو، اگر دلیل خاص وجود نداشته باشد، سکوت معصوم (ع) نشان از رضایت اوست.

ادله دیگری، از قبیل ادله لزوم ارشاد جاهل نیز برای اثبات حجیت تقریر وجود دارد که صاحب نظریه عدم حجیت تقریر بدان توجه نکرده است.

از طرفی روایات عدم وجوب جواب بر امام (ع) نیز دلیل بر عدم حجیت تقریر نیست؛ چراکه باتوجه به روایات لزوم تبلیغ شریعت، این روایات بیانگر حالات خلاف اصل و وجود مصلحت خاص در عدم پاسخ است.

راجع به سیره‌های مطابق احتیاط باید گفت: هرچند حتی در صورت مخالفت این سیره‌ها با واقع و عدم ردع معصوم (ع)، تفویض ملاکی رخ نخواهد داد، اما باین حال، سکوت معصوم (ع) مخالف روایات لزوم تبلیغ شریعت است؛ چون سیره موافق احتیاط نیز می‌تواند باعث ازدیاد در شریعت باشد و براساس این روایات، امام (ع) مانع اضافه شدن احکام در دین می‌شوند. ازاین رو، حتی در این موارد نیز اگر سیره برخلاف حکم واقعی باشد، امام (ع) متذکر می‌شوند و بر همین اساس، حتی لزوم موضع‌گیری امام (ع) نسبت به ارتکازات متجلی در عمل، پذیرفتنی می‌نماید.

از نظر مؤلفان این جستار، ملازمه‌ای بین نظریه حجیت تقریر و پذیرش اجماع لطفی نیست و از این جهت، نقضی بر اعتبار تقریر وارد نیست؛ زیرا مصلحتی شده است که محروم شدن بشریت از حضور امام زمان (ع) سبب می‌شود بعضی از منافع وجود ایشان نیز محقق نشود. ازاین رو، در زمان غیبت، ردع به صورت اعجاز لازم نیست.

عدم لزوم فتوا بر اعلم نیز اشکالی در حجیت تقریر محسوب نمی‌شود؛ چراکه اساساً مقایسه بین حجیت تقریر و لزوم فتوا بر اعلم قیاس مع الفارق است؛ چراکه دلیل لزوم ردع بر معصوم (ع)، وجود منصب تبلیغ شریعت برای امام (ع) است که این نکته در فقیه اعلم منتفی است. افزون بر اینکه، ممکن است لزوم فتوا بر اعلم نیز پذیرفته شود.

از طرفی دیگر، تفصیل بین ظواهری که طرح آن‌ها سبب نقض شریعت می‌شود و بین ظواهر دقیق که طرح آن‌ها سبب نقض شریعت نمی‌شود، به عنوان جایگزین نظریه حجیت تقریر پذیرفته نیست و اساساً نقض و عدم نقض شریعت، معیار مناسبی برای تفصیل بین ظواهر نیست؛ چراکه عدم اخذ به ظواهر غیردقیق نیز گاهی منجر به نقض شریعت نمی‌شود و نیز ضابطه‌ای برای تعیین ظواهر دقیق وجود ندارد.

## منابع

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی. علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.

- ابن بابویه، محمد بن علی. عیون اخبار الرضا. تهران: جهان. ۱۳۷۸.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. به تصحیح هاشم حسینی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۹۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۲.
- اصفهانی، ابوالحسن. وسیلة النجاة. حاشیة سید محمد رضا گلپایگانی. قم: چاپخانه مهر. ۱۳۹۳ق.
- اصفهانی، محمد حسین. بحوث فی الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية فی شرح الکفایة. بیروت: آل البيت لإحياء التراث. چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. به تصحیح جلال الدین محدث. قم: دار الکتب الإسلامیة. چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- تبریزی، جواد. تنقیح مبانی العروة: کتاب الطهارة. قم: دار الصدیقة الشهيدة. ۱۴۲۶ق.
- تبریزی، جواد. دروس فی مسائل علم الأصول. قم: دار الصدیقة الشهيدة. چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- تونی، عبدالله بن محمد. الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- حسینی، سید محمد صادق. «حجیت سنت تقریری و دامنه آن»، نشریه فقیهانه. س ۳، ش ۹، ۱۳۹۷، ۳۵ تا ۳۶.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. قرب الأسناد. قم: آل البيت. ۱۴۱۳ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الأصول. به تقریر محمد سرور بهسودی. قم: مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة. به تقریر محمد علی توحیدی. بی جا: بی نا. بی تا.
- خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی. ۱۴۱۸ق.
- ذهنی تهرانی، محمد جواد. ترجمة علل الشرائع. قم: مؤمنین. ۱۳۸۰.
- شهیدی، محمد تقی. ابحاث اصولیة: تعارض الادلة. بی جا: بی نا. بی تا.
- صدر، محمد باقر. بحوث فی علم الأصول. به تقریر محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسة دایرة المعارف فقه اسلامی. چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- صدر، محمد باقر. دروس فی علم الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.
- صفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. به تصحیح محسن کوجه باغی. قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی. چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، محمد بن علی. مفاتیح الأصول. قم: آل البيت. ۱۲۹۶ق.
- طباطبایی، محمد بن علی. کتاب المناهل. قم: آل البيت. بی تا.
- طبرسی، حسن بن فضل. مکارم الأخلاق. قم: الشریف الرضی. چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. به تصحیح حسن موسوی خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۹۰ق.

- طوسی، محمدبن حسن. العُدّة فی اصول الفقه. قم: محمدتقی علاقه‌بندیان. ۱۴۱۷ق.
- عراقی، ضیاء‌الدین. نه‌ایة الافکار. به‌تقریر محمدتقی بروجردی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- عراقی، ضیاء‌الدین. مقالات الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۲۰ق.
- علیزاده نوری، عطیه، حسین ناصری مقدم، علیرضا عابدی سرآسیا. «گونه‌های دلالت تقریر بر احکام شرعی»، فقه و اصول. س. ۴۹، ش. ۱۱۱، ۱۳۹۶، ۶۸ تا ۵۱.
- علیزاده نوری، عطیه، حسین ناصری مقدم، علیرضا عابدی سرآسیا. «گونه‌شناسی تقریر در فقه مذاهب»، فقه و اصول. س. ۴۶، ش. ۹۹، ۱۳۹۳، ۹۱ تا ۱۱۶.
- فائزی، محمد، رضا پورصدقی. «استنباط از سکوت معصوم، گونه‌ها و مؤلفه‌ها»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی. س. ۲، ش. ۲، ۱۳۹۸، ۸۸ تا ۶۹.
- فیاض، محمداسحاق. تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی. قم: محلاتی. بی‌تا.
- قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر القمی. به‌تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب. چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- قمی، ابوالقاسم. القوانين المحکمة فی الأصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه. ۱۴۳۰ق.
- کلانتری، علی‌اکبر. «تحلیل و تعریفی نواز تقریر براساس روایات آن»، علوم حدیث. س. ۱۹، ش. ۷۳، ۱۳۹۳، ۱۱۲ تا ۱۲۶.
- کمره‌ای، محمدباقر. ترجمه اصول کافی. قم: اسوه. چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. به‌تحقیق علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسلامی. چاپ پنجم، ۱۴۳۰ق.
- مفید، محمدبن محمد. الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید. ۱۴۱۳ق.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان. به‌تصحیح مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهااردی، حسین یزدی اصفهانی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۰۳ق.
- نعمانی، محمدبن‌ابراهیم. الغیبة للنعمانی. به‌تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق. ۱۳۹۷ق.

## Transliterated Bibliography

- ‘Alizādh Nūrī, ‘Aṭīyah, Ḥusayn Naṣīrīmuqadam, ‘Alī Rizā ‘Ābīdī Sarāsiyā. “Gūnah-hā-yi Dilālat Taqrīr bar Ahkām Shar‘ī”, *Fiqh va Uṣūl*, yr. 49, no. 111, 2018/1396, 51-68.
- ‘Alizādh Nūrī, ‘Aṭīyah, Ḥusayn Naṣīrīmuqadam, ‘Alī Rizā ‘Ābīdī Sarāsiyā. “Gūnahshināsī Taqrīr dar Fiqh Madhāhib”, *Fiqh va Uṣūl*, yr. 46, no. 99, 2015/1393, 91-116.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥāsīn*. ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Duwwum, 1952/1371.

Fā 'izī, Muḥammad, Rizā Pürşidqī. "Istinbāṭ az Sukūt Ma'sūm, Gūnah-hā va Mu 'allifah-hā", *Pazhūhnāmah-yi Uṣūl Fiqh Islāmī*. yr. 2, no. 2, 2020/1398, 69-88.

Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. *Ta'āliq Mabsūṭa 'alā al-'Urwa al-Wuthqā*. Qum: Maḥalātī. S.d

Ḥimyarī, 'Abd Allāh ibn Ja 'far. *Qurb al-Asnād*. Qum: Āl al-Bayt. 1993/1413.

Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad Şādiq. "Ḥujīyat Sunnat Taqrīrī va Dāmanih-yi ān". *Nashriyih-yi Faqīhānih*. Yr. 3, no. 9, 2019/1397, 6-35.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Khiṣāl*. researched by 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Tawḥīd*. ed. Ḥāshim Ḥusaynī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1978/1398.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *'Ilal al-Sharāi'*. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī, 1966/1385.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *'Uyūn Akhbār al-Rizā*. Tehran: Jahān. 1959/1378.

'Irāqī, Ḥayy al-Dīn, *Maqālāt al-Uṣūl*. Qum: Majm' al-Fikr al-Islāmī. 1999/1420.

'Irāqī, Ḥayy al-Dīn. *Nahāya al-Afkār*. Muqarr Muḥammad Taqī Burūjirdī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 1996/1417.

Isfahānī, Abū al-Ḥasan. *al-Wasīlah al-Najāt*. Ḥāshiyah-yi Muḥammad Rizā Gulpāyigānī. Qum: Chāpkhānah-yi Mihr. 1973/1393.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Buḥūth fī al-Fiqh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Duwwum. 1995/1416.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth. Chāp-i Duwwum. 2008/1429.

Kalāntarī, 'Alī Akbar. "Tahlil va Ta'rif Nū az Tqrīr bar Asās Rivāyāt ān". *'Ulūm Ḥadīth*. yr. 19, no. 73, 2015/1393, 112-126.

Kamarih-ī, Muḥammad Bāqir. *Tarjamah Uṣūl Kāfi*. Qum: Usvih, Chāp-i Sivum, 1956/1375.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Mawsūʿa al-Imām al-Khūʾī*. Qum: Mūʾassisa Ihya' Āthār-i al-Imām al-Khūʾī. 1997/1418.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah*. bi Taqrīr Muḥammad ʿAlī Tawḥīdī, s.l. s.n. s.d.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. bi Taqrīr Muḥammad Surūr Biḥsūdī. Qum: Mūʾassisa Ihya' Āthār-i al-Imām al-Khūʾī, 2001/1422.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ikhtisāṣ*. Qum: al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li-Alfiya al-Shaykh al-Mufid. 1993/1413.

Muqaddas Ardabilī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Ed.

Mujtabā ʿIrāqī, ʿAlīpanāh Ishtihārdī, Ḥusayn Yazdī Iṣfahānī. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1983/1403.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Islāmī. Chāp-i Panjum, 2009/1430.

Nuʾmānī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ghayba li-l-Nuʾmānī*. ed. ʿAlī Akbar Ghafārī. Tehran: Ṣadūq, 2019/1397.

Qumī, Abū al-Qāsim. *Qawānīn al-Muḥkama fi al-Uṣūl*. Qum: Ihya' al-Kutub al-ʿIlmiyya. 2009/1430.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr Qumī*. researched by Ṭīb Musavī Jazāyri. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Chāhārum, 1984/1404.

#### *Qurān-i Karīm*

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fi ʿIlm al-Uṣūl*. Taqrīr Maḥmūd. Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mūʾassisa Dāyira al-Maʾārif-i Fiḥ-i Islāmī, Chāp-i Sivum, 1996/1417.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fi ʿIlm al-Uṣūl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Panjum, 1997/1418.

Ṣafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣāʾir al-Darajā fi Faḍāʾil Al Muḥammad*. Ed. Muḥsin Kūchih Bāghī. Qum.

Maktaba Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī, Chāp-i Duwwum, 1984/1404.

Shahīdī, Muḥammad Taqī. *Abḥāth Uṣūliya: Taʾarūḍ al-Adala*. s.l. s.n. s.d.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Makārim al-Akhlaq*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. Chāp-i Chāhārum, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Mafātiḥ al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt. 1878/1296.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb-i al-Manāhil*. Qum: Āl al-Bayt. s.d.

Tabrizi, Javād. *Durūs fi Masā'il 'Ilma al-Uṣūl*. Qum: Dār al- Ṣidiqa al-Shahida. Chāp-i Duvvum, 1967/1387.

Tabrizi, Javād. *Tanqīḥ Madanī al-'Urwa: Kitāb al-Ṭahāra*. Qum: Dār al- Ṣidiqa al-Shahida. 2005/1426.

Tūnī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Wāfiya fi Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1995/1415.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fi mā Ikhtalafa min al-Akhhbār*. ed. Muḥammad 'Alī Mūsawī Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1970/1390.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-'Uda fi Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Muḥammad Taqī Alāqahbandān. 1996/1417.

Zihnī Tihrānī, Muḥammad Javād. *Tarjamah-yi 'Ilal al-Sharā'i'*. Qum: Mu'minin. 2002/1380.





## Analyzing the Urgency of the Right of “*shuf’a*” in *Shī’a* and *Sunnī* Jurisprudence

**Dr. Mahdi Movahedi Moheb**  (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran

Email: [movahedi@semnan.ac.ir](mailto:movahedi@semnan.ac.ir)

**Dr. Hasan Pourlotfollah**

PhD Graduate, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran

### Abstract

The urgency of retaining the right of *Shuf’a* is disputed in Islamic jurisprudence. prominent *Imāmī* jurists and the majority of *Sunnī* jurists consider that unjustified delay in exercising the right of *Shuf’a* leads to the abdication of this right. Contrastively, there is the viewpoint of absolutely no time limited, which holds that the right of *Shuf’a* is effective until it is relinquished. This view has prominent advocates among *Shī’a* and *Sunnī*. Another group of scholars exclusively believe in the urgency of this right and a group has come to a failure in combining opinions. The preferred view accepts the evidence supporting the temporal expansiveness of the right of *Shuf’a*, but leaves the determination of its limits to custom and traditional practice. This means that if some time passes from the initial moment of entitlement that customarily and traditionally indicates the *Shafī* does not intend to claim their right of *Shuf’a*, their right is lost. The present study employs the descriptive-analytical method and analyzes and critiques the existing views and opinions. In the end, the aforementioned opinion based on evidence and indications is considered defensible, and the famous opinion of considering urgency for the right of *Shuf’a* (which has entered the Civil Code as well, as Article 821) is deemed flawed from several aspects. The selected view considers customary practice (*urf*) to be the criteria for the ending of the period in which the right can be exercised (similar to the widely accepted opinion), according to the selected view the default assumption is the continuation of the right of *Shuf’a*. However, it is the buyer's responsibility to prove its invalidation, and the widely accepted opinion holds that after a period of time in which the right can be typically exercised, the right is lost and it's the *Shafī*'s responsibility to prove the validity of excuse and continue the right.

**Keywords:** Exercising *Shuf’a*, Entitlement to *Shuf’a*, The loss of Right, The share of *Mashā’*, *Shafī*, Urgency of *Shuf’a*



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



افسوس

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۵۰ - ۲۲۵

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸



شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.76846.1473>

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی فوریت حق شفعه در فقه امامیه و اهل سنت

دکتر مهدی موحدی محب<sup>(نویسنده مسئول)</sup>

دانشیار گروه آموزشی حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

Email: [movahedi@semnan.ac.ir](mailto:movahedi@semnan.ac.ir)

دکتر حسن پورلطف‌اله

دانش‌آموخته دکتری گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

### چکیده

فوریت مطالبه حق شفعه در فقه اسلامی محل اختلاف است. مشهور فقیهان امامی و غالب فقیهان سنی، در عذر ناموجه، تأخیر در اخذ به شفعه را سبب زوال حق می‌دانند؛ در مقابل، قول به وسعت زمانی مطلق قرار دارد، که آن حق را تا اسقاط، پیوسته باقی می‌داند و در میان فریقین، قائلان شناخته‌شده‌ای دارد. در این مسئله گروه دیگری مطلقاً قائل به فوریت شده و گروهی توقف یافته‌اند. دیدگاه برگزیده، ضمن پذیرش ادله قول به وسعت زمانی حق شفعه، تعیین حد آن را به عرف و عادت وانهاده است؛ بدین‌گونه که اگر از اولین زمان استحقاق، زمانی بگذرد که عرفاً و عادتاً کاشف از این باشد که شفیع قصد مطالبه حق شفعه‌اش را ندارد حکم به زوال حق می‌شود. در نوشتار حاضر، با روش توصیفی تحلیلی، پس از بررسی و نقد دیدگاه‌ها و ادله موجود، قول اخیر مبتنی بر ادله و شواهد، درخور دفاع معرفی و دیدگاه مشهور، یعنی لحاظ کردن فوریت برای حق شفعه، که به قانون مدنی (ماده ۸۲۱) هم راه یافته، از چند جنبه مخدوش دانسته شده است. درست است که در دیدگاه برگزیده نیز، همچون قول مشهور، عرف، معیار پایان زمان حق شناسایی شده، اما مطابق دیدگاه برگزیده، اصل بر بقای حق شفعه است و اثبات بطلان آن برعهده مشتری، حال‌آنکه در قول مشهور، با گذشت زمانی که عادتاً در آن می‌توان حق را اعمال کرد، حق ساقط می‌شود و اثبات موجه بودن عذر و بقای حق بر دوش شفیع است.

**واژگان کلیدی:** اخذ به شفعه، استحقاق شفعه، زوال حق، سهم مشاع، شفیع، فوریت شفعه.

## مقدمه

در صورت فروش مال غیر منقول از سوی شریک با فراهم بودن شرایطی، برای شریک دیگر حق شفعه ایجاد می‌شود و می‌تواند با پرداخت ثمن توافقی شریک و مشتری، مبیع را یک‌سویه تملک کند. در این میان، همواره فوریت این حق و عدم آن مورد اختلاف بوده است. ضمن آنکه این اختلاف، علاوه بر فقه امامیه میان فقهای اهل سنت نیز مشهود است. البته اگر تأخیر در اخذ به شفعه ناشی از عذر موجه باشد؛ اغلب فقیهان امامی معتقد به بقای حق هستند، اما مناقشه در موردی است که شفیع با علم به برخورداری از این حق و بدون عذر موجه، اجرای آن را به تأخیر اندازد. قانون مدنی ایران در ماده ۸۲۱ به پیروی از مشهور، فوریت حق شفعه را پذیرفته است که از یک سو، باتوجه به وجود دیدگاه‌های مستند دیگر و از سوی دیگر، نقدهای وارد به مبانی فقهی دیدگاه مشهور، ضرورت پژوهش و داوری در این موضوع روشن می‌شود. ضمن آنکه با بررسی پیشینه تحقیق نیز هیچ مقاله‌ای با موضوع اثر حاضر یافت نشد و از این نظر، چه بسا بتوان آن را اثر نخست و منحصر دانست. اگرچه مقالاتی به طور عام با موضوع شرایط حق و اخذ به شفعه در فقه فریقین و حقوق موضوعه نگارش یافته است اما در هیچ‌یک، بحث فوریت اساساً مطرح نشده است، از جمله: شرایط اخذ به شفعه در حقوق موضوعه ایران و فقه امامیه،<sup>۲</sup> شرایط و آثار اخذ به شفعه در فقه و حقوق ایران،<sup>۳</sup> بررسی تطبیقی حق شفعه در فقه اهل سنت و حقوق ایران.<sup>۴</sup>

## ۱. اقوال در مسئله

### ۱.۱. فوریت حق شفعه بدون عذر موجه (قول مشهور امامیه و غالب فقیهان اهل سنت)

مشهور فقیهان امامی بر این باورند که حق شفعه فوری است. بر این اساس، اگر شفیع با علم به وجود حق و بدون عذر موجه، اخذ به شفعه را به تأخیر اندازد، حق او زائل می‌شود.<sup>۵</sup> شیخ طوسی در مبسوط تصریح می‌کند: «قول اصح این است که، حق شفعه فوری است، همانند رد معامله به واسطه عیب، پس اگر با وجود قدرت بر اِعمال حق شفعه بدون عذر آن را ترک کند، حق شفعه باطل می‌شود. اما اگر حق شفعه را به علت عذر همچون مرض، محبوس بودن و غیبت به تأخیر اندازد، حقش ساقط نمی‌شود.»<sup>۶</sup> و محقق حلی

۲. اصغری آق‌مشهدی، «شرایط اخذ به شفعه در حقوق موضوعه ایران و فقه امامیه»، ۵۴ تا ۳۷.

۳. برزی، «شرایط و آثار اخذ به شفعه در فقه و حقوق ایران»، ۲ تا ۹.

۴. سلطان‌پور، «بررسی تطبیقی حق شفعه در فقه اهل سنت و حقوق ایران»، ۲۴۳ تا ۲۴۳.

۵. طوسی، المبسوط، ۴۳۰/۳؛ آبی، کشف الرموز، ۳۹۴/۲؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ۳۴۱/۵؛ شهید اول، الدروس الشرعیة، ۳۴۶/۳؛ فخرالمحققین،

ایضاح الفوائد، ۲۰۹/۲؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۵۵۹/۱؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ۱۴۵/۱۸.

۶. طوسی، المبسوط، ۱۰۹/۳.

این قول را اظهار اقوال دانسته است<sup>۷</sup> و صاحب ریاض راجع به این دیدگاه، ادعای شهرت عظیم<sup>۸</sup> و علامه حلی اشتها را این قول میان فقهای امامیه را مطرح کرده است.<sup>۹</sup> از معاصران نیز محقق خویی همین نظر را دارد: «قول قوی تر، لزوم مبادرت به اخذ به شفعه است. پس با مماطله حق شفعه ساقط می شود، ولی با تأخیر ناشی از عذر ساقط نمی شود.»<sup>۱۱</sup> قانون گذار مدنی نیز در ماده ۸۲۱ دیدگاه مشهور را پذیرفته و مقرر می دارد: «حق شفعه فوری است.»

فقیهان اهل سنت نیز اغلب قائل به این دیدگاه هستند. ابوحنیفه و اصحاب او و ابن حنی معتقدند: اگر باوجود امکان مطالبه حق شفعه، شفیع آن را مطالبه نکند، حق شفعه باطل می شود: «هِيَ وَاجِبَةٌ لَهُ عَلَى الْفَوْرِ، بِشَرْطِ الْعِلْمِ وَ امْكَانِ الطَّلَبِ، فَإِنْ عَلِمَ وَ امْكَانَ الطَّلَبُ، وَلَمْ يُطْلَبْ بَطُلَتْ شُفَعَتُهُ.»<sup>۱۳</sup> شافعی نیز در یکی از اقوالش قائل به فوریت شده و معتقد است: شفیع باید فوراً حق شفعه را مطالبه کند و در قول دیگرش، حق شفعه را تا سه روز برقرار می داند که بعد از سه روز باطل می شود. ضمن آنکه این نظر، به احمد حنبل نیز منسوب است.<sup>۱۴</sup> حسن بن زیاد نیز با پذیرش قول به فوریت، معتقد است: «هرگاه شفیع از حق شفعه اش اطلاع یابد و به آن اقدام نکند، آن را ابطال کرده است.»<sup>۱۶</sup> از احمد حنبل نیز دو قول نقل شده است (فور و تراخی)، اما مقدسی می گوید: و المذهب الأول.<sup>۱۷</sup>

البته گفته شد که برابر این دیدگاه، فوریت حق شفعه در مواردی است که شفیع هیچ عذر موجهی برای

۷. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۲/۱۲۳.

۸. طباطبایی، ریاض المسائل، ۸۵/۱۴.

۹. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۲۵۱/۱۲.

۱۰. «المشهور عند علمائنا أَنَّ الشُّفْعَةَ عَلَى الْفَوْرِ.»

۱۱. خویی، منهاج الصالحين، ۷/۲.

۱۲. «الأقوى لزوم المبادرة إلى الأخذ بالشفعة فيسقط مع المماطلة والتأخير بلاعذر ولايسقط إذا كان التأخير عن عذر.»

۱۳. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ۴/۴۶.

۱۴. ابن قدامة، المغنی، ۵/۴۷۴؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ۴/۶۷.

۱۵. «ظاهر المذهب أن حق الشفعة على الفور إن طالب بها ساعة يعلم بالبيع وإلا بطلت نص عليه أحمد في رواية أبي طالب فقال الشفعة بالمواتبة ساعة يعلم و هو قول ابن شبرمة و البتي و الأوزاعي و أبي حنيفة و العنبري و الشافعي في جديد قوله.»

۱۶. نووی، المجموع فی شرح المذهب، ۳۱۳/۱۴.

۱۷. «الشرط الخامس: الطلب بها على الفور ساعة العلم، فإن آخرها مع إمكانها سقطت الشفعة. قال أحمد: الشفعة بالمواتبة ساعة يعلم؛ لما روى عن عمر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الشفعة كحل العقال» رواه ابن ماجه. و لأن إثباتها على التراخي يضر بالمشتري، لكونه لا يستقر ملكه على المبيع، و لا يتصرف فيه بعمارة، خوفاً من أخذ المبيع و ضياع عمله. و قال ابن حامد: تتقدر بالمجلس و إن طال؛ لأنه كله في حكم حالة العقد، بدليل صحة العقد بوجود القبض؛ لما يشترط قبضه فيه. و عن أحمد: أنه على التراخي، ما لم توجد منه دلالة على الرضا، كقوله: يعني أو صالحني على مال أو قاسمني؛ لأنه حق لا ضرر في تأخير، أشبه القصاص. و المذهب الأول، لكن إن أخره لعذر، مثل أن يعلم ليلاً فيزخره إلى الصباح، أو لحاجته إلى أكل أو شرب، أو طهارة، أو إغلاق باب، أو خروج من الحمام، أو خروج لصلاة أو نحو هذا، لم تبطل شفعته.»

۱۸. ابن قدامة مقدسی، الشرح الكبير على متن المقنع، ۲/۲۳۴.

تأخیر نداشته باشد، اما باوجود آن، حق در اثر تأخیر باطل نمی‌شود.

#### ۱.۱.۱. مبانی دیدگاه نخست

##### ۱.۱.۱.۱. روایات

أ. روایات امامیه: روایت اول؛ عمده دلیل روایی مشهور برای اثبات فوریت حق شفعه، روایت علی بن مهزیار از امام جواد(ع) است: «از امام ابوجعفر ثانی(ع) درباره شخصی که شفعه زمینی را درخواست کرده، سؤال کردم و گفتم: او به دنبال تهیه ثمن رفته ولی نتوانسته ثمن را تهیه کند. آیا صاحب زمین می‌تواند مال خویش را بفروشد یا باید صبر کند تا شریک او (شفیع) بیاید و ثمن را بپردازد و اگر نتوانست آنگاه به فروش برساند؟ حضرت(ع) فرمود: «اگر در همان شهر در پی تهیه ثمن است، به او سه روز مهلت می‌دهند و در صورت پرداخت ثمن، در اختیار او قرار می‌گیرد، وگرنه حق شفعه او ساقط می‌شود و صاحب زمین، مال خویش را به هر کس که خواست می‌فروشد. اما اگر شفیع برای تهیه ثمن باید مالی را از شهر دیگری حمل کند و به این علت، استمهال کند، به مقدار رفت و برگشت و حمل مال مزبور به اضافه سه روز به وی مهلت می‌دهند که در صورت پرداخت، مال به او تحویل می‌شود، وگرنه حق شفعه وی ساقط می‌شود.»<sup>۱۹</sup>

۲۰

وجه استدلال این‌گونه است که این روایت تلویحاً به فوریت حق شفعه دلالت دارد؛ چراکه اگر فوری نبود، با انقضای سه روز باطل نمی‌شد.

نقد و بررسی استدلال به روایت نخست: استناد به این روایت برای اثبات فوریت حق شفعه، از جهات مختلف درخور مناقشه است:

اولاً، این احتمال مطرح است که مورد سؤال روایت، مربوط به حق شفعه قبل از وقوع بیع و انتقال حصه شریک است؛ چراکه مراد از صاحب زمین، که در این روایت تصریح شده، منطبق با مالک اصلی (یعنی بایع) است. حال آنکه محل نزاع، شفعه مصطلح، یعنی وجود حق شفعه بعد از وقوع بیع و انتقال سهم مشاع است و مورد فتوای مشهور فقیهان نیز همان شفعه لغوی و مصطلح است که پس از وقوع بیع و انتقال تحقق می‌یابد.<sup>۲۱</sup>

ثانیاً، مفاد روایت تصریح دارد که شفیع، حق شفعه را مطالبه کرده و سپس به دنبال احضار ثمن رفته، نه

۱۹. «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي (ع) عَنْ رَجُلٍ طَلَبَ شُفْعَةَ أَرْضٍ - فَذَهَبَ عَلَى أَنْ يُحْمِزَ الْمَالَ فَلَمْ يَنْصُ - فَكَيْفَ يَصْنَعُ صَاحِبُ الْأَرْضِ إِنْ أَرَادَ بَيْعَهَا - أَوْ يَنْتَظِرُ مَجِيءَ شَرِيكِه صَاحِبِ الشُّفْعَةِ - قَالَ إِنْ كَانَ مَعَهُ بِالْمِصْرِ فَلْيَنْتَظِرْ بِهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ - فَإِنْ أَتَاهُ بِالْمَالِ وَالْأُفْلَاحِ - وَبَطَلَتْ شُفْعَتُهُ فِي الْأَرْضِ - وَ إِنْ طَلَبَ الْأَجَلَ إِلَى أَنْ يَحْمِلَ الْمَالَ مِنْ بَلَدٍ إِلَى آخَرٍ - فَلْيَنْتَظِرْ بِهِ مَقْدَارَ مَا يَسَافِرُ الرَّجُلُ إِلَى تِلْكَ الْبَلَدَةِ - وَ يَنْصَرِفُ وَ زِيَادَةُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ إِذَا قَدِمَ - فَإِنْ وَفَّاهُ وَ إِلَّا فَلَا شُفْعَةَ لَهُ.»

۲۰ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۴۰۶/۲۵.

۲۱. خوانساری، جامع المدارک، ۳۱۸/۶.

اینکه هنوز حق شفعه را مطالبه نکرده باشد. حال آنکه محل نزاع، تأخیر در مطالبه حق شفعه با علم و آگاهی از وجود آن است، نه تأخیر در پرداخت ثمن. بنابراین، محل نزاع با مفاد روایت تغایر موضوعی دارد. ازسوی دیگر، محتمل است که دلیل بطلان حق بعد از سه روز، فوریت زمان آن نیست، بلکه بدان جهت که گذشت سه روز ظهور در این دارد که شفیع هیچ بنایی به پرداخت ثمنی که بالاتفاق شرط اخذ به شفعه است، ندارد. پس اگر نگوییم که ظهور روایت بر ضد فوریت است، بدون شک، دلالتی بر فوریت ندارد؛<sup>۲۲</sup> یعنی از آن جهت که پرداخت ثمن معامله، شرط اخذ به شفعه است، پس با مطالبه حق شفعه اگر شفیع تا سه روز ثمن میباید پرداخت نکند، از آنجاکه گذشت این مدت، ظهور در عدم اراده وی به پرداخت ثمن معامله دارد؛ بنابراین بطلان حق شفعه، ناشی از عدم تحقق شرط مقدم اخذ به شفعه (پرداخت ثمن) است، نه اینکه دال بر فوریت باشد.

ثالثاً، با چشم‌پوشی از محذورات فوق، برخی از قائلان به فوریت حق شفعه، دلالت این روایت برای فوریت را نپذیرفته و معتقدند: «اگر فوریت، واجب بود، مهلت سه روز داده نمی‌شد.»<sup>۲۳</sup> صاحب ریاض نیز در نقد مدلول این روایت می‌نویسد: «این روایت حسنه دلالتی بر فوریتی که مشهور ذکر کرده‌اند، ندارد؛ چراکه آنان معیار فوریت را به عرف و عادت واگذار کرده‌اند و بی‌شک، تأخیر سه روزه، بلکه کم‌تر از آن بدون عذر، همان‌گونه که مورد روایت نیز چنین است، با فوریت عرفی منافات دارد.»<sup>۲۴</sup>

رابعاً، از آنجاکه این روایت، سه روز را معیار بطلان حق شفعه دانسته و مدلول آن موافق با نظر ائمه فقهی اهل سنت، همچون ابوحنیفه، ابن لیلی و یکی از اقوال شافعی است، احتمال صدور آن در مقام تقيه را ایجاد کرده و سبب عدم اطمینان به مدلول آن در اثبات حکم واقعی می‌شود. ازاین‌رو، برخی بعد از ارزیابی مفاد روایت معتقدند که مجالی برای استدلال به آن وجود ندارد.<sup>۲۵</sup>

**روایت دوم:** روایتی که از طریق سکونی از ابو عبدالله (ع) نقل شده است: «وقال: للغائب شفعة: شخص غایب، حق شفعه دارد.»<sup>۲۶</sup> وجه استدلال به این روایت آن است که، شفיעی که هنگام وقوع بیع غایب بوده، پس از حضور می‌تواند حق شفعه را مطالبه کند و غیبتش عذر موجه محسوب می‌شود. مفهوم آن این است که تأخیر بدون عذر موجه سبب اسقاط حق شفعه خواهد بود.

**نقد و بررسی:** این روایت دلالتی بر فوریت حق شفعه ندارد، بلکه ظاهر جمله «لغائب شفعة»، دال

۲۲. طباطبایی، ریاض المسائل، ۸۷/۱۴.

۲۳. بحرانی، المحقق الناضرة، ۳۱۹/۲۰.

۲۴. طباطبایی، ریاض المسائل، ۸۷/۱۴.

۲۵. خوانساری، جامع المدارک، ۳۱۸/۶؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۴۲۳/۳۷.

۲۶. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۴۰۱/۲۵.

بر این است که در اخذ به شفعه، حضور معتبر نیست؛ بلکه حتی شفیع غایب هم می‌تواند به طریق مقتضی، اِعمال حق شفعه کند<sup>۲۷</sup> و اساساً روایت، در مقام پرداختن به مقوله فوریت نیست.

**ب. روایات اهل سنت:** در منابع حدیثی اهل سنت، دو روایت از رسول اکرم (ص) آمده است که در روایت نخست، منقول است: «الشفعة لمن واثبها؛ شفعه برای کسی است که فوراً آن را دریابد»<sup>۲۸</sup> در روایت دیگر هم آمده است: «الشفعة كحلّ العقل؛ شفعه مانند گشودن عقال شتر است»<sup>۲۹</sup> آنجا که «وثوب» در روایت نخست، دلالت بر تعجیل کرده و بازکردن عقال شتر در روایت دوم نیز مقتضی فوریت حرکت بازکننده است، پس وجه تشبیه شفعه به «حلّ العقل»، لزوم اقدام معجل در هر دو است.<sup>۳۰</sup> براین اساس، این دو روایت، مستمسک برخی قائلان به فوریت حق شفعه شده است.<sup>۳۱ ۳۲</sup>

**نقد و بررسی:** هیچ‌یک از دو روایت فوق، در منابع حدیثی امامیه یافت نشده و عده‌ای در سند این روایات تردید کرده‌اند.<sup>۳۳</sup> ضمن آنکه، اعتبار این روایات ازسوی برخی از محققان اهل سنت نیز محل مناقشه قرار گرفته است. چنان‌که در کتاب «الإسعاد»، از کتب معتبر شافعیه آمده است: «ان اسناده ضعیف» و ابن حیان نیز می‌گوید: «لا اصل له»، این روایات اصل ندارد. بیهقی نیز درباره آن می‌گوید: «لیس بثابت»<sup>۳۴</sup> در مجموع، ضعف سندی این روایات سبب شده است استناد مشهور به آن، ازسوی برخی مورد مناقشه و انتقاد باشد.<sup>۳۵</sup> ازسوی دیگر، فارغ از اشکال سندی، دلالت این اخبار هم چندان روشن نیست و هیچ‌یک صراحتی در فوریت ندارند.<sup>۳۶</sup>

#### ۱.۱.۱. ۲. تنافی عدم فوریت، با حکمت تشریع

عدم فوریت حق شفعه، سبب ورود ضرروزیان بر مشتری می‌شود. حال آنکه، اضرار به غیر، برابر حدیث «لا ضرر ولا ضرار» برداشته شده است؛<sup>۳۷</sup> به این بیان که، اگر شفیع تا زمان طولانی اقدام به مطالبه

۲۷. محقق داماد، ایقاع اخذ به شفعه، ۱۲۲.

۲۸. ابن‌ملقن، البدر المنیر، ۱۵/۷.

۲۹. ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ۸۳۵/۲.

۳۰. کزازی، شرح تبصرة المتعلمين، ۳۸۲/۵.

۳۱. «واجب الشافعی بما روی أنه علیه الصلاة والسلام قال: الشفعة كحلّ العقل وقد روی الشافعی أن أمدها ثلاثة أيام. وأما من لم يسقط الشفعة بالسكوت و اعتمد على أن السكوت لا يبطل حق امرئ مسلم مالم يظهر من قرائن أحواله ما يدل على إسقاطه، وكان هذا أشبه بأصول الشافعی، لان عنده أنه ليس يجب أن ينسب إلى ساكت قول قائل، وإن اقترنت به أحوال تدل على رضاه، ولكنه فيما أحسب اعتمد الإثر.»

۳۲. ابن‌رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ۲۱۲/۲.

۳۳. فاضل مقداد، التنقيح الرائع، ۹۱/۴.

۳۴. شوکانی، نیل الأوطار، ۴۰۲/۵.

۳۵. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۴۷۴/۱۱؛ طباطبائی، ریاض المسائل، ۸۷/۱۴.

۳۶. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۴۲۵/۳۷.

۳۷. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۴۲/۵؛ آبی، کشف الرموز، ۳/۲.

حق شفعه نکند، از یک سو ممکن است مشتری از بیم اخذ به شفعه راغب به تصرف و بهره‌برداری از مبیع نباشد و مبیع به مدت طولانی بلا تصرف باقی بماند که طبعاً به ضرر مشتری است. از سوی دیگر، اگر اقدام به تصرف و بهره‌برداری از مبیع کند، ممکن است شفیع با اخذ به شفعه اقدام به ازاله آن کند. بنابراین، عدم فوریت به زیان مشتری است که با حکمت تشریع حق شفعه که برای جلوگیری از ضرر است،<sup>۳۸</sup> منافات دارد. این دلیل در مذاهب فقهی اهل سنت نیز مورد استناد است.<sup>۳۹</sup>

**نقد و بررسی:** اولاً، حکمت تشریع حق شفعه، ازاله ضرر شرکت از شفیع است، نه مطلق ضرر، تا تأخیر در اخذ به شفعه با حکمت تشریع آن در تنافی باشد. مؤید این مدعا نیز آن است که، اگر کسی باوجود حضور در آن شهر بعد از سالیان متمادی از بیع سهم مشاع شریک خود آگاه شود، بدون خلاف، برخوردار از حق شفعه است. همچنین مسافر تا زمانی که برگردد و یا صغیر تا زمانی که به بلوغ برسد، برخوردار از حق شفعه‌اند و مواردی از این قبیل. روشن است که در همه این‌ها باوجود زیان مشتری، اخذ به شفعه باقی است.<sup>۴۰</sup> حال اگر حکمت تشریع شفعه، دفع مطلق ضرر بود، نه دفع ضرر خاص، نباید در این موارد، که زیان مشتری مسلم است، حق شفعه باقی باشد. از سوی دیگر، باتوجه به هدف تشریع حق شفعه (دفع ضرر تحمیل شریک ناخواسته)، در فرض تعارض ضرر شفیع با ضرر مشتری، دفع ضرر از شفیع بر دفع ضرر از مشتری مقدم خواهد بود. بنابراین، وسعت زمان حق شفعه، با حکمت تشریع شفعه منافی به نظر نمی‌رسد.

ثانیاً، اگر منظور از زیان مشتری به واسطه عدم فوریت حق شفعه، ازاله تصرفات مشتری در مبیع هنگام اخذ به شفعه باشد (مثل کندن نهال، تخریب بنا و مواردی از این دست)، این قبیل ضررها با ضامن قراردادن شفیع به ارش خسارات حاصله جبران‌شدنی است. اما اگر مراد از ضرر، عدم رغبت مشتری بر اقدام به عمران و آبادانی مبیع باشد، استدلال مذکور وارد نیست؛ زیرا اولاً، عدم رغبت مشتری به تصرف در مبیع، به تنهایی در نظر عرف ضرر محسوب نمی‌شود<sup>۴۱</sup> و ثانیاً، به فرض احتساب ضرر، رهایی مشتری از آن امکان‌پذیر است؛<sup>۴۲</sup> بدین صورت که، مشتری پیش از تصرف، مبیع را به شفیع عرضه و اقدام به تسلیم آن

۳۸. رسول اکرم (ص) در روایت حق شفعه در مقام تعلیل، قاعدة لاضرر را مطرح فرموده‌اند (حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۱۹/۱۷).

۳۹. «ولانه خيار لدفع الضرر عن المال فكان على الفور كخيار الرد بالعيب لان اثباته على التراخي يعثر المشتري لكونه لا يستقر ملكه على المبيع و يمنعه من التصرف بعمارة خشية أخذه منه و لا يندفع عنه الضرر بدفع قيمته لان خسارتها في الغالب أكثر من قيمتها مع تعب قبله و بدنه فيها، و التحديد بثلاثة أيام تحكّم لادليل عليه، و الأصل المقيس عليه ممنوع ثم هو باطل بخيار الرد العيب (ابن قدامة، المغنی، ۴۷۴/۵؛ نک: ابن قدامة مقدسی، الشرح الكبير على متن المقنع، ۲/۲۳۴).

۴۰. ابن زهره، غنية النزوع، ۲۳۵؛ قمی، جامع الخلاف والوافق، ۲۸۳.

۴۱. طباطبائی، ریاض المسائل، ۸۵/۱۴.

۴۲. علم الهدی، الانتصار، ۴۵۷.

کرده و در چنین حالتی، شفیع بین دو امر مخیر می‌شود یا با دریافت مبیع، اقدام به اخذ به شفعه یا ترک حق شفعه‌اش می‌کند و بدین‌سان، به هر روی ضرر از مشتری دفع می‌شود و اگر مشتری بدون آنکه مبیع را در معرض تسلیم شفیع قرار دهد، اقدام به تصرف در آن کرد، در این صورت علیه خود، اقدام به ضرر کرده و جبران چنین ضرری مطالبه‌شدنی نیست.

ثالثاً، با فرض پذیرش اینکه حکم به عدم فوریت حق شفعه، در برخی مواقع ممکن است به زیان مشتری بینجامد، این سبب تعمیم حکم به فوریت به موارد عدم زیان مشتری نخواهد بود. از سوی دیگر، اگر ورود ضرر به مشتری، توجیه مناسبی برای قول به فوریت حق شفعه باشد، نباید میان تأخیر ناشی از عذر و بدون عذر فرقی قائل بود و در هر دو صورت، باید برای دفع ضرر قائل به فور شد.<sup>۴۳</sup> در واقع، باید گفت: استدلال مشهور به قاعده لاضرر بر اثبات فوریت، اخص از مدعاست.

رابعاً، همان‌طور که برخی از بزرگان اهل سنت گفته‌اند، می‌توان قول به تراخی در اخذ به شفعه را اساساً سبب ضرر ندانست تا به این دلیل، با تأخیر، آن را ساقط بدانیم؛ چراکه اگر منافع ملک، همچون ساختن بنا و غرس اشجار از آن مشتری است، با فرض تأخیر در اخذ به شفعه، قیمت آن‌ها را خواهد گرفت.<sup>۴۴</sup>

#### ۱.۱.۱. مقتضای اصل

در مسئله مورد بحث، پس از ثبوت ملکیت مشتری، اصل، مقتضای عدم وجود حق شفعه یا عدم تسلط شفیع بر ملک اوست و اصل بر ثبوت و بقای ولایت مشتری بر ملکش است؛<sup>۴۵</sup> یعنی بعد از گذشت اولین زمان ممکن برای اخذ به شفعه و ترک آن بدون عذر موجه، هنگام تردید در وجود حق شفعه، براساس اصل عدم وجود حق یا اصل عدم تسلط بر ملک مشتری، حکم به فوریت حق شفعه می‌شود.

نقد و بررسی: اگر مراد از این اصل، اصل عدم یا استصحاب عدمی باشد، مسئله مورد بحث، مجرای این اصل نیست؛ چراکه چهارچوب اصل یادشده آن است که هرگاه در اصل پیدایش چیزی شک کنیم و دلیلی بر وقوع و ایجاد آن نداشته باشیم، اصل بر عدم حدوث خواهد بود.<sup>۴۶</sup> حال آنکه، پیدایش و حدوث حق شفعه در مسئله مورد بحث قطعی است و در بقای آن تردید ایجاد شده است. اگر هم مراد از اصل

۴۳. خوانساری، جامع المدارک، ۳۲۷/۶.

۴۴. ابن‌قدامة، المغنی، ۴۷۴/۵.

۴۵. «و عن أحمد رواية ثانية ان الشفعة على التراخي لا تسقط ما لم يوجد منه ما يدل على الرضى بعقوا و مطالبه بقسمة و نحوه و هو قول مالك و قول الشافعي الا أن مالكا قال تنقطع بمضى سنة و عنه بمضى مدة يعلم انه تارك لها لان هذا الخيار لاضرر في تراخيه فلم يسقط بالتأخير كحق القصاص، و بیان عدم الضرر ان النفع للمشتري باستغلال المبيع فان أحدث فيه عمارة من بناء أو غراس فله قيمته.»

۴۶. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۴۲/۵.

۴۷. مشکینی اردبیلی، اصطلاحات الأصول، ۳۴.

مزبور، استصحاب عدمی باشد، این نیز جریان یافتنی نیست؛ چراکه در استصحاب عدمی، حکم به عدم شیء، مبتنی بر یقین به عدم آن شیء در حالت سابق است.<sup>۴۸</sup> اما در مسئله مورد مناقشه، حالت سابقه، وجود حق شفعه است؛ به این معنا که، در اولین زمان امکان مطالبه یقیناً حق شفعه وجود داشته اما با سپری شدن این زمان، در بقای حق شک می کنیم، که در چنین مواردی اگر بنا بر جریان اصل استصحاب باشد، استصحاب وجودی جاری می شود، نه استصحاب عدمی که همسو با عدم فوریت و بقای حق شفعه است.<sup>۴۹</sup> صاحب جواهر در این مورد می نویسد: «این اصل، منقطع است به وسیله اطلاق ادله شفعه و استصحاب ثبوت حق شفعه بعد از وقوع سبب آن، که همان بیع است.»<sup>۵۰</sup> بنابراین، استناد به اصل مزبور برای اثبات فوریت حق شفعه موجّه نخواهد بود.

#### ۱.۱.۱.۴. اجماع

شیخ طوسی معتقد است: فقیهان امامی به اتفاق، فوریت حق شفعه را پذیرفته اند. پس اگر شفیع در اولین زمان ممکن اقدام به اخذ به شفعه نکند، حقیش باطل می شود.<sup>۵۱</sup> نقد و بررسی: اولاً، این اجماع با ادعایی سیدمرتضی بر عدم فوریت در تعارض است.<sup>۵۲</sup> بنابراین، به دلیل نزدیکی عصر این دو فقیه، امکان پذیرش هر دو اجماع وجود ندارد و طبق قاعده اولیه باب تعارض، هر دو از اعتبار ساقط می شوند.<sup>۵۳</sup> ثانیاً، تقویت این اجماع با شهرت ادعایی نیز چندان نافع نیست؛ چراکه انعقاد شهرت بعد از زمان حکایت است که نمی تواند سبب قوت اجماع شود.<sup>۵۴</sup> ثالثاً، با فرض فقدان اجماع معارض، باز هم به دلیل وجود اختلاف نظر عمیق در این مسئله، تحقیق چنین اجماعی امکان پذیر نیست. بنابراین، اجماع ادعایی در هر صورت مخدوش است.

#### ۱.۱.۱.۵. اکتفای به موضع وفاق در مخالفت با اصل

از آنجاکه ادله قائلان به فوریت، هریک به نوعی محل نقد و مناقشه قرار می گیرد؛ از این رو، عمده دلیل قائلان به فوریت حق شفعه آن است که در موارد استثنایی و مخالف با اصل باید به موضع یقینی یا محل

۴۸. انصاری، فوائد الأصول، ۵۴۹/۲؛ مظفر، اصول الفقه، ۲۵۶/۲.

۴۹. طباطبائی، ریاض المسائل، ۸۵/۱۴.

۵۰. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۴۲۵/۳۷.

۵۱. طوسی، المبسوط، ۴۳۰/۳.

۵۲. علم الهدی، الانتصار، ۴۵۶.

۵۳. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۴۷۴/۱۱.

۵۴. طباطبائی، ریاض المسائل، ۸۵/۱۴.

وفاق، که همان فوریت است، اکتفا و از توسعه آن پرهیز شود.<sup>۵۵</sup> در مسئله پیش‌رو نیز برابر قواعد سلطنت و نیز حرمت مال مسلم، اصل بر عدم تسلط بر مال دیگری بدون رضایت اوست و حق شفعه برخلاف آن تشریع شده است. ضمن آنکه، اصل لزوم بیع شریک و مشتری نیز وجود دارد. در چنین مواردی باید به موضع یقینی، که همان وجود حق در زمان نخست است، اکتفا شود و در زمان‌های بعدی، حق شفعه شناسایی نشود که حکمی استثنایی است.

**نقد و بررسی:** اولاً، حکم به سقوط حق شفعه در فرض تأخیر غیر موجه، با توجیه استثنایی و مخالف اصل بودن آن و با اصول مسلم عقلی و شرعی در حقوق متعارض است؛ چراکه حق پس از ثبوت با عدم مطالبه ساقط نمی‌شود، بلکه باید دلیل قاطعی بر ازاله آن وجود داشته باشد<sup>۵۶</sup> و این از قواعد و اصول کلی در باب حقوق شناخته می‌شود. البته ممکن است با استثنایی دانستن این حق، برای مثال، تسری آن به غیر بیع جایز دانسته نشود، اما مسئله پیش‌رو متفاوت از آن است؛ چراکه ایجاد حق بدون ذکر لزوم فوریت در ادله شفعه مسلم است.

ثانیاً، این اصل با اطلاق ادله شفعه که مقتضی وسعت زمان آن است، در تنافی به نظر می‌رسد. بدیهی است که با وجود چنین اطلاقی، مجالی برای استناد به اصل یادشده نخواهد بود؛<sup>۵۷</sup> چراکه عمده اخبار حق شفعه، مطلق است و دلالتی بر فوریت آن ندارد و حتی اخبار مورد استناد مشهور برای اثبات فوریت نیز فارغ از اشکال سندی، از جهت دلالتی نیز صراحتی نسبت به فوریت ندارد و نارساست.

ثالثاً، اصل یادشده، با اصل استصحاب که در مسئله مورد بحث طبق ضابطه اصولی جریان‌یافتنی است، در تعارض و فاقد اعتبار است. از این‌رو که، بعد از فروش سهم مشاع شریک، حق شفعه در اولین زمان امکان مطالبه آن، به یقین ثابت شده و با گذشت زمانی بدون عذر موجه، این تردید ایجاد می‌شود که حق مزبور ساقط شده یا همچنان باقی است؟ که باید گفت: استصحاب، مقتضی بقای این حق است. صاحب‌جواهر در نقد اصل مورد استناد مشهور می‌نویسد: «لأن الشفعة وإن كانت على خلاف الأصل إلا أنه بعد تعلقها يكون مقتضى الأصل بقاؤها بعد عدم دليل على الفورية على وجه يناهض ذلك».<sup>۵۸</sup>

#### ۱.۱.۱.۱. عدم تناسب قلمرو تضییقی شفعه با وسعت زمانی آن

قلمرو حق شفعه به دلیل اخذ قهری مال غیر و بدون تأمین رضایت وی، مبتنی بر تضییق است. از جمله

۵۵. محقق کرکی، جامع المقاصد، ۴۰۱/۶؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ۴۰۴/۴؛ فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، ۷۸/۳.

۵۶. علم‌الهدی، الانتصار، ۴۵۶، ابن‌زهره، غنیة النزوع، ۲۳۴ تا ۲۳۵؛ قمی، جامع الخلاف والوافق، ۲۸۳.

۵۸. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۸۵/۳۷.

قراین تضییق عبارت است از اینکه: حق شفعه، نه در همه اشیا؛ بلکه در برخی، آن هم در صورتی که انتقال مال با سبب خاصی چون بیع صورت گیرد، ثابت است و مبطلات آن نیز بسیار است. بنابراین، از آنجا که عدم فوریت این حق، نوعی توسیع محسوب می شود، با ابتدای آن بر تضییق و محدودیت، تناسبی نخواهد داشت.<sup>۵۹</sup>

**نقد و بررسی:** تضییق دامنه حق شفعه از یک جنبه، به دلیل وجود دلیل قاطع نباید بدون دلیل کافی سبب تضییق دامنه آن از جهت دیگر شود.<sup>۶۰</sup> در واقع، فوریت حق شفعه در مسئله پیش رو از مواردی است که دلیل کافی بر اعتبار آن وجود دارد و همین فقدان نص و دلیل سبب شده که این مسئله میان فقیهان امامی با یکدیگر و بلکه میان فقیهان اهل سنت موضوع اختلاف باشد، تاحدی که برخی از قائلان به فوریت نیز پس از ارزیابی ادله، به فقدان نص یا دلیل کافی بر اعتبار آن اذعان و تصریح کرده اند.<sup>۶۱</sup> به همین جهت، صاحب ریاض معتقد است: ادعای اینکه حق شفعه مبنی بر تضییق است، مسموع نیست؛ چرا که اگر از تضییق و محدودیت حق شفعه، اراده عموم شود؛ یعنی حق شفعه از تمامی جهات، حتی در مسئله فوریت، مبتنی بر تضییق دانسته شود، این ادعا در فرض فقدان قرینه، نوعی مصادره به مطلوب است که عدم حجیتش روشن است. از سوی دیگر، دلالت ادله شفعه بر عمومیت تضییق در جوانب مختلف شفعه، نه تنها غیر ظاهر؛ بلکه فاسد است و در صورتی که مراد از ابتدای حق شفعه بر تضییق، اثبات تضییق فی الجمله یا در غیر مورد فوریت باشد، این هم در مسئله پیش رو نافع نیست.<sup>۶۲</sup> بنابراین، این دلیل نیز نمی تواند فوریت حق شفعه را توجیه کند.

#### ۲.۱. فوریت حق شفعه به طور مطلق

برخی از فقیهان، چون محقق خوانساری، در صورت عدم اطلاق ادله، تفاوتی میان وجود عذر موجه یا عدم آن قائل نشده و معتقدند: «اگر ادله جواز اخذ به شفعه اطلاق داشته باشد، وسعت زمانی آن جداً قول قوی است و در فرض عدم اطلاق ادله، به ناچار باید قائل به فوریت شد؛ چه شفیع عذر داشته باشد یا نه، زیرا اقتضای قاعده سلطنت آن است که شفیع استحقاق اخذ مبیع را از ملکیت مشتری نداشته باشد، پس بر موضع یقین، که همان فوریت است، اکتفا می شود و باقی، تحت قاعده سلطنت باقی می ماند.»<sup>۶۳</sup> دو نکته

۵۹. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳/۴۱۵؛ فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۲/۲۰۹؛ شهید اول، غایة المراد، ۱۵۷/۲.

۶۰. خوانساری، جامع المدارک، ۳۲۷/۶.

۶۱. «...و لم یظفر بنص قاطع من الجانین» (شهید اول، الدروس الشرعیة، ۳/۳۴۶) همچنین، «...فی ادلة الطرفین نظر» (فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع،

۷۸/۳). و «...و التحقیق أنَّ المسئلة لعدم النص الواضح محل اشکال» (بحرانی، الحدائق الناضرة، ۳۱۹/۲۰).

۶۲. طباطبائی، ریاض المسائل، ۸۵/۱۴.

۶۳. خوانساری، جامع المدارک، ۳۸۳/۵.

مهم راجع به این دیدگاه مطرح است:

۱. این دیدگاه با اغماض از مستندات دیگر مسئله، فوریت یا عدم آن را تنها با اطلاق یا عدم اطلاق ادله ارزیابی کرده است؛ بدین بیان که، در فرض احراز اطلاق، وسعت زمانی حق شفعه موجه است و در غیر این صورت، برابر قاعده سلطنت باید قائل به فوریت شد.

۲. در فرض حکم به فوریت، برخلاف نظر مشهور فقیهان نباید میان تأخیر ناشی از عذر یا بدون آن قائل به تفصیل شد، بلکه تأخیر در مطالبه حق شفعه، به طور مطلق (چه با عذر و چه بی عذر) با فوریت منافات دارد و سبب بطلان آن می شود و این، برخلاف نظر قاطبه فقیهان است، که تأخیر با عذر موجه را سبب بطلان ندانسته اند.

**نقد و بررسی:** اولاً، با وجود ادله عقلی و نقلی درخور توجه راجع به مسئله مورد بحث، نباید فوریت یا عدم آن را تنها دایرمدار اثبات اطلاق ادله یا عدم آن دانست.

ثانیاً، این نظر، مخالف نظر قاطبه فقیهان، حتی قائلان به فوریت است؛ چراکه آنان وجود عذر موجه را منافی با فوریت نمی دانند که این منطبق با حکم عقل نیز هست. بنابراین، دیدگاه فوق، به نوعی به منظور مخالفت با اجماع فقیهان امامی، چه بسا چندان پذیرفتنی نباشد.

ثالثاً، از آنجاکه عمده اخبار مربوط به شفعه، از حیث زمان اطلاق دارد؛ لذا تفصیل مذکور در این دیدگاه، که بدون داور روشن نسبت به وجود اطلاق، حکم مسئله را دایرمدار اثبات اطلاق ادله یا عدم آن کرده، چندان موجه به نظر نمی رسد؛ چراکه مقتضای اطلاق مسلم ادله شفعه، وسعت زمانی آن است.

### ۳. ۱. توقف در مسئله

برخی از صاحب نظران در این مسئله، قائل به توقف شده اند؛ مثلاً صاحب ریاض به رغم اینکه در ابتدا ادله عدم فوریت را در نهایت متانت و پاسخ های داده شده به آن، به جز دلیل اجماع فاسد می داند که معارض با اجماع شیخ است، اما در نظر نهایی خود، مسئله را محل اشکال دانسته و در هر حال، ترک احتیاط را در آن سزاوار ندانسته است.<sup>۶۵۶۴</sup> همچنین، محقق بحرانی نیز مستندات هر دو دیدگاه (فور و تراخی) را نارسا و ناموجه خوانده و در نهایت، قائل به توقف در مسئله شده است.<sup>۶۷۶۶</sup>

### ۴. ۱. وسعت زمانی حق شفعه

۶۴. طباطبایی، ریاض المسائل، ۸۸/۱۴.

۶۵. «فالمسألة محل اشکال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها على كل حال.»

۶۶. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۴۷۴/۱۱.

۶۷. «فكل من المذهبين غير تام الدليل و البرهان.»

در مقابل دیدگاه مشهور، تعداد درخور توجهی از فقیهان در مذاهب مختلف بر این باورند که حق شفعه دارای وسعت زمانی است و با تأخیر در مطالبه آن ساقط نمی‌شود؛ بلکه تنها اسقاط آن توسط شفیع سبب سقوط حق شفعه می‌شود. سیدمرتضی می‌نویسد: «حق شفعه ساقط نمی‌شود، مگر با تصریح شفیع به اسقاط حقش و با خودداری او از مطالبه، باوجود علم به آن ساقط نمی‌شود.»<sup>۶۸ ۶۹</sup> فقیه دیگری معتقد است: «بعد از ثبوت حق شفعه، درباره اینکه فوریت شرط است یا نه، می‌گوییم: اصل، عدم اعتبار فوریت است؛ چراکه فوریت، قید زائد است و با انتفای آن، قول به بقای حق شفعه خالی از رجحان نیست.»<sup>۷۰</sup> محقق سبزواری نیز این قول را اقوی شمرده است.<sup>۷۱ ۷۲</sup> از دیگر قائلان این نظر، می‌توان از فقیهانی چون ابن زهره، ابن جنید، علی بن بابویه و ابن ادریس یاد کرد.<sup>۷۳</sup> و همچنین، ظاهر عبارت ابوالصلاح حلبی نیز باور وی به این دیدگاه است: «فان علم بالبيع و أسقط حق المطالبة، بطلت الشفعة.»<sup>۷۴</sup> چراکه بعد از علم شفیع به بیع، تنها اسقاط حق مطالبه را سبب بطلان حق شفعه دانسته، که مفهومش این است که تا حق مطالبه را اسقاط نکرده، با تأخیر در مطالبه آن نیز حق مذکور همچنان باقی است. براساس این دیدگاه اگر شفیع باوجود علم به حق شفعه و تمکن از اخذ، مطالبه آن را به تأخیر اندازد نیز حق شفعه ساقط نمی‌شود.

در میان فقیهان اهل سنت نیز مالک قائل به وسعت زمان حق شفعه شده است. اما اینکه آیا این وسعت زمانی، محدود به وقت خاصی است یا نه؟ قول او در این زمینه مختلف است: گاه، حکم به غیرمحدود بودن این زمان کرده و معتقد است: حق شفعه هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، مگر اینکه مشتری در ملک فروخته شده ساختمانی بنا کند یا تغییرات اساسی انجام بدهد و شفیع نیز به‌رغم حضور و آگاهی از آن سکوت کند و گاه این وقت را محدود به یک سال کرده که این قول، اشهر اقوال اوست و گاه، بیش از یک سال دانسته و تا اینکه در قول دیگرش، محدود به پنج سال کرده است.<sup>۷۵</sup> سرخسی، فقیه نامدار حنفی نیز همین دیدگاه را پذیرفته و معتقد است: اگر شفیع از حق شفعه اش آگاه شود ولی مطالبه نکند، حق همچنان باقی است.<sup>۷۶</sup> همچنین، شافعی نیز در یکی از اقوالش قائل به این دیدگاه شده است.<sup>۷۷</sup>

۶۸. علم الهدی، الإختصار، ۴۵۴.

۶۹. «إن حق الشفعة لا يسقط إلا بأن يصرح الشفيع باسقاط حقه و لا يكون مسقطاً بكفه في حال علمه عن الطلب.»

۷۰. طوسی، ۳۵۹.

۷۱. قمی، جامع الخلاف و الوفاق، ۲۸۳.

۷۲. «لنا على أن الأقوى هو القول في الشفعة بالتراخي.»

۷۳. ابن زهره، غنية النزوع، ۲۳۴ تا ۲۳۵؛ علامه حلبی، مختلف الشیعة، ۳۴۱/۵.

۷۴. حلبی، الکافی، ۳۶۱.

۷۵. ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ۶۴/۴.

۷۶. سرخسی، المبسوط، ۱۱۸/۱۴.

#### ۱. ۴. ۱. مبانی فقهی قول به وسعت زمانی

##### ۱. ۴. ۱. ۱. مقتضای اصل عقلی و شرعی در حقوق

پس از ثبوت یک حق، تأخیر در مطالبه آن، علی‌الاصول سبب سقوط آن نمی‌شود، همان‌گونه که حقوق دیگری چون حق قصاص و دیگر حقوق شرعی چنین است و با تأخیر در مطالبه آن ساقط نمی‌شوند،<sup>۷۹۷۸</sup> مگر آنکه دلیل خاصی مبنی بر خروج از اصل یادشده و سقوط حق ثابت شده وجود داشته باشد. از آنجاکه در باب شفعه نیز نصی دال بر سقوط حق شفعه با تأخیر در مطالبه آن در دسترس نیست، فقدان تخصیص، سبب بقای حق شفعه تحت این اصل مسلم عقلی و شرعی می‌شود. سیدمرتضی در اثبات وسعت زمان حق شفعه معتقد است: «حقوق در اصول شریعت و نیز طبق مقتضای عقل، با امساک از مطالبه آن باطل نمی‌شود.»<sup>۸۰</sup> و مؤید مدعا، از باب تمثیل این است که: اگر کسی ودیعه یا دینی نزد کسی داشته باشد، چنین حقوقی با غفلت از مطالبه آن باطل نمی‌شود، بلکه همچنان ثابت است.<sup>۸۱</sup> این دلیل، مورد استناد ابن‌زهره حلبی نیز واقع شده است.<sup>۸۲</sup> همچنین، محقق سبزواری معتقد است: «حق شفعه برای شفیع اجماعاً ثابت است، پس واجب است که با تأخیر مطالبه آن ساقط نشود و این اصل است در هر حقی شرعاً و عقلاً و از این اصل خارج نمی‌شود، مگر اینکه دلیل قاطعی مبنی بر خروج وجود داشته باشد.»<sup>۸۳ ۸۴</sup> برخی از معاصران نیز با ملاحظه اصل فوق تصریح می‌کنند: «حق شفعه از حقوق مالی است و اصل در حقوق مالی این است که با امساک از مطالبه آن، باطل نمی‌شود.»<sup>۸۵</sup>

**دو اشکال و پاسخ:** ۱. شاید این اشکال مطرح شود که حقوقی که با عدم مطالبه ساقط نمی‌شود، حقوق غیر متجدد است، حال آنکه حق شفعه از حقوق متجدد است که عدم مطالبه یا اهمال در مطالبه، سبب سقوط آن می‌شود.

در پاسخ خواهیم گفت: حتی اگر بپذیریم که حق شفعه از حقوق متجدد است، باز هم عدم مطالبه سبب سقوط آن نخواهد بود؛ زیرا نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت که به‌رغم آنکه از حقوق متجددند، به

۷۷. نووی، المجموع فی شرح المذهب، ۳۱۹/۱۴؛ ابن‌قدامة، المغنی، ۴۷۸/۵.

۷۸. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۴۲/۵.

۷۹. «...بأنه خيار فلا يطل بترأخيه، كحق القصاص.»

۸۰. «بأن الحقوق في الأصول الشرعية وفي العقول أيضا لا تطل بالامساک عن طلبها...»

۸۱. علم‌الهدی، الانتصار، ۴۵۶.

۸۲. ابن‌زهره، غنیة النزوع، ۲۳۴ تا ۲۳۵.

۸۳. قمی، جامع الخلاف والوفاء، ۲۸۳.

۸۴. «إن الشفعة ثابتة للشفيع إجماعاً فيجب أن لا يسقط بتأخير الطلب وهو الأصل في كل حق شرعاً و عقلاً و لا يخرج من هذا الأصل إلا ما أخرجه دليل قاطع.»

۸۵. روحانی، فقه الصادق (ع)، ۳۴۷/۱۸.

سبب عدم مطالبه یا اهمال در آن ساقط نمی‌شوند. برای مثال، اگر کسی زمان دینش فرا برسد، آن حق استمراری دین برای وی تجدید یافته و باین حال، اگر مطالبه حقش را به تأخیر اندازد، حقش باطل نمی‌شود و یا اگر کسی فوت کرده و خویشاوندی که فی الحال مستحق دریافت میراث است، با علم به استحقاق خود، میراث را مطالبه نکند، حق او باطل نمی‌شود<sup>۸۶</sup> و مواردی از این دست، که دلالت بر عدم وجاهت اشکال نخست می‌کند.

۲. اشکال دیگر، قیاس حق شفعه به حق رد معامله با اعمال خیار عیب است؛ بدین بیان که، حق شفعه همانند خیار عیب برای دفع ضرر مالی تشریع شده است؛ پس همان‌گونه که حق رد معامله در اثر عیب، فوری است، حق شفعه نیز فوری است.<sup>۸۷</sup> در واقع، همان‌گونه که خیار رد معامله به واسطه وجود عیب از مقتضای اصل عقلی و شرعی در حقوق خارج شده و فوری است، می‌توان با وحدت ملاک، حق شفعه را نیز فوری دانست و حکم به خروج آن از مقتضای اصل عقلی و شرعی پیش گفته کرد.

در پاسخ باید گفت: اولاً، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، اصل عقلی و شرعی یادشده تا هنگامی معتبر است که دلیل روشنی دال بر خروج از آن موجود نباشد؛ حال آنکه، دلیل قاطعی بر فوریت حق رد معامله در فرض وجود خیار عیب وجود دارد.<sup>۸۸</sup>

ثانیاً، شاید دلیل فوریت حق رد معامله (در خیار عیب) این باشد که با تعلل و تأخیر در رد معامله ممکن است علایم و نشانه‌های عیب موجب خیار، به مرور زمان مخفی شود و در اصل وجود عیب، شبهه و تردید ایجاد شود. پس لازم است صاحب حق خیار عیب بلافاصله مبادرت به رد مبيع معیوب کند. اما این جهت در حق شفعه تحقق‌یافتنی نیست؛ چراکه حق شفعه با انعقاد عقد بیع تحقق یافته و سببیت آن نیز تغییر یافتنی نیست<sup>۸۹</sup> و اگر گفته شود که از کجا ثابت شده که دلیل فوریت خیار عیب، مناط مذکور است تا وجه افتراق، حق رد (در خیار عیب) و حق شفعه باشد، می‌توان گفت: احکام معاملات، عرفی و غیر توقیفی است و برخلاف عبادات، دلیل و مناط آن کشف‌شدنی است. از سوی دیگر، به فرض ثابت نشدن نقشی برای مناط یادشده، در حکم به خیار عیب باید گفت: صرف محتمل بودن آن، سبب بطلان قیاس آن با حق شفعه خواهد بود؛ چراکه «إذا جاء الإحتمال بطل الاستدلال».

۸۶. علم‌الهدی، الإلتصار، ۴۵۶.

۸۷. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۳۱۲/۱۲.

۸۸. ابن‌زهره، غنیة النزوع، ۲۳۴ تا ۲۳۵؛ قمی، جامع الخلاف و الوفاق، ۲۸۳.

۸۹. علم‌الهدی، الإلتصار، ۴۵۷.

۹۰. «علی أنّ حق الردّ ربما کان فی تأخیره إبطاله، لجواز تغیر امارات العیب و خفائها، فحصلت الشبهة فی وجوده، فوجب لذلك المسارعة إلى الرد و لیس كذلك حق الشفعة، لأنّ ما یجب به من عقد البیع قد امن فیہ» (ابن‌زهره، غنیة النزوع، ۲۳۴ تا ۲۳۵).

#### ۱. ۴. ۱. ۲. مقتضای استصحاب

اقتضای جریان استصحاب، حکم به بقای حق شفعه است تا زمانی که شفیع حق خود را اسقاط کند.<sup>۹۲</sup> در واقع، با انعقاد عقد بیع به همراه شروط آن، سبب تامه پیدایش حق شفعه تحقق می‌یابد. بنابراین، وجود این حق در اولین فرصت امکان مطالبه، قطعی است. حال با سپری شدن این زمان بدون عذر موجه، در بقای چنین حقی تردید می‌شود که مقتضای استصحاب، بقای حق شفعه خواهد بود.

**اشکال و پاسخ:** ممکن است گفته شود: سببیت بیع برای حق شفعه، از باب علل حدوثی است؛ یعنی بیع علت حدوث حق شفعه است اما خصوصیتی چون فوریت یا اطلاق زمانی، که محل نزاع است، از آن استفاده نمی‌شود. پس نمی‌توان وسعت زمانی حق شفعه را از طریق سببیت بیع توجیه کرد.<sup>۹۳</sup>

در پاسخ می‌توان گفت: همین قدر که سببیت بیع برای حدوث حق شفعه معلوم شود، وجود حالت سابقه یقینی، به عنوان یکی از ارکان اصلی استصحاب تحقق یافته و با شک بعدی که در واقع، شک در رافعیت امر موجود است، رکن دیگر (مشکوک لاحق) نیز ایجاد می‌شود و استصحاب، بدون اشکال جریان می‌یابد. در واقع، با انعقاد عقد بیع یقیناً حق شفعه در اولین زمان امکان مطالبه، وجود داشته، حال شک در این است که تأخیر بدون عذر موجه می‌تواند به عنوان رافع محسوب شود تا جلوی استمرار این مقتضی را بگیرد؟ روشن است که در چنین مواردی، برابر ضابطه اصولی، استصحاب جریان‌یافتنی است و حجت خواهد بود.

#### ۱. ۴. ۱. ۳. اجماع

یکی از ادله‌ای که برای اثبات وسعت زمان حق شفعه مطرح شده، ادعای اجماع است.<sup>۹۴</sup> در واقع، برابر این ادعا، چون وسعت زمانی حق شفعه، قولی متفق علیه دانسته شده است، قائل به آن می‌شویم.

**نقد و بررسی:** اجماع یادشده درخور مناقشه است؛ چراکه از یک سو، اجماع شیخ طوسی مبنی بر فوریت حق شفعه که تفصیلاً گذشت، معارض با آن است و هیچ‌یک از دو نقل، اولی از دیگری نیست.<sup>۹۵</sup> بنابراین، به دلیل عدم وجود مرجح در یکی از دو اجماع منقول، برابر قاعده اولیه باب تعارض، هر دو از

۹۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۸۵/۳۷.

۹۲. فاضل مقداد می‌نویسد: «چون شفعه مسبب از بیع است و بیع نیز ثابت شده، پس مسبب آن نیز ثابت می‌شود و فقط اسقاط (شفیع) است که سبب سقوط این حق می‌شود» (فاضل مقداد، التتبیح الرائع، ۹۱/۴) همچنین، گفته شده: «...بأن البيع سبب فی إستحقاق الشفعه و الأصل ثبوت الشيء علی ما كان إلى أن یثبت المزیل» (حسینی روحانی، ۳۴۶/۱۸).

۹۳. علامه حلی، مختلف الشیعه، ۳۴۴/۵؛ ابن فهد حلی، المذهب البارع، ۲۷۳/۴.

۹۴. علم‌الهدی، الانتصار، ۴۵۶.

۹۵. علامه حلی، مختلف الشیعه، ۳۴۴/۵.

حجیت ساقط می‌شوند. ازسوی دیگر، به فرض فقدان اجماع معارض، باز هم تحقق چنین اجماعی باوجود اختلاف نظر عمیق در این مسئله، تحقق‌یافتنی نیست. ازاین‌رو، اجماع مورد ادعا از اساس مخدوش به نظر می‌رسد.

#### ۱. ۴. ۱. ۴. اطلاق ادله شفعه

دلیل دیگری که می‌توان بر وسعت زمان حق شفعه مطرح ساخت و مورد اشاره برخی از محققان نیز واقع شده، اطلاق ادله شفعه است.<sup>۹۷۹۶</sup> عمده اخبار وارده راجع به شفعه، مطلق است و دلالتی بر فوریت ندارند. حتی آن قسمت از اخبار هم که مستمسک مشهور برای اثبات فوریت قرار گرفته، فارغ از اشکال سندی، صراحتی در این زمینه ندارد و در اثبات فوریت، نارساست. ازسوی دیگر، اقتضای اطلاق اخبار شفعه، حاکی از وسعت زمان حق شفعه است؛ چراکه اگر فوریت، شرط اعمال حق شفعه بود، باید به این مهم در اخبار مربوطه پرداخته می‌شد، همان‌گونه که به شروط دیگر پرداخته شده است. ناگفته پیداست که این دیدگاه از این حیث که با اطلاق ادله شفعه (که دال بر وسعت زمان حق شفعه هستند) همسوست، از نقطه قوت برخوردار و بیشتر درخور دفاع است. اما از این حیث که وسعت زمان حق شفعه را بی حد و مرز دانسته و تا زمان اسقاط آن، توسط شفیع این حق را باقی می‌پندارد، به دلیل محذورات وارده که در دیدگاه برگزیده به تفصیل بررسی می‌شود، چندان پذیرفتنی نیست.

#### ۱. ۵. ۱. قول برگزیده

برابر این نگاه، ضمن پذیرش وسعت زمانی حق شفعه، براساس ادله مربوط، حدود و ثغور آن را می‌توان به عرف و عادت واگذار کرد؛ بدین بیان که، اگر از نخستین زمان استحقاق حق شفعه، مدت زمانی سپری شود که طبق قضاوت عرف و عادت، عدم‌اراده مطالبه حق شفعه توسط شفیع کشف شود، می‌توان حکم به بطلان حق شفعه کرد. محقق اردبیلی می‌نویسد: «و یمكن البطلان بمضیّ زمان یعلم مع ذلک عدم‌ارادة المطالبة عادة و عرفاً».<sup>۹۸</sup> در واقع، ضمن پذیرش قول چهارم از حیث وسعت زمان حق شفعه، بدون مرزبودن آن پذیرفتنی نیست، معیار و ملاک در تعیین محدوده و مرز آن، به عرف و عادت واگذار می‌شود.

شواهد و مؤیدات نگاه برگزیده: ۱. از یک سو، «عرف» افزون بر اینکه مرجع تشخیص موضوعات و

۹۶. کزازی، شرح تبصرة المتعلمین، ۳۸۲ تا ۳۸۳؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ۳۴۶/۱۸.

۹۷. «أن مقتضى اطلاق ادله الشفعه أى اطلاقها الزمانی، ثبوتها على نحو التراخی و معه لامجال للرجوع إلى الأصل؛ مقتضای اطلاق ادله شفعه، ثبوت شفعه به شکل تراخی (وسعت زمانی) است و باوجود اطلاق ادله، ثبوت مراجعه به اصل فوریت نمی‌رسد.»

۹۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۲۲/۹.

مصادیق آن‌ها به شمار می‌آید، می‌تواند بنایی را پی افکند و با امضای شارع، منشأ کشف احکام شرعی نیز باشد.<sup>۹۹</sup> از دیگر سو، روشن است که احکام مربوط به باب معاملات، غیر توقیفی و امضایی و نیز مبتنی بر عرف و عادت است. ازاین‌رو، شیوه معقول و متعادل این است که ضمن پذیرش وسعت زمان حق شفعه، تعیین حد و مرز آن به عرف و عادت محول شود.

۲. حکم به فوریت حق شفعه، مقتضی آن است که حتی اگر مدت زمان کوتاهی (مثل سه روز) بدون عذر موجه، شفیع اخذ به شفعه را به تأخیر اندازد، حقش باطل شود. چنین حکمی فارغ از مغایرت با اطلاق ادله و مستندات دیگر که بر وسعت زمان حق شفعه دلالت می‌کنند، با حکمت تشریع این حق نیز منافات دارد؛ چراکه هدف از تشریع آن، دفع ضرر عظیم شرکت و تحمیل شریک ناخواسته از شفیع است و ممکن است شریک دوم، از حیث اخلاق و کیفیت تعامل و معاشرت، فاقد صلاحیت یا تناسب مدّ نظر شفیع باشد و سبب نارضایتی یا حرج شفیع شود. ازاین‌رو، شارع مقدس با نهایت حکمت و عقلانیت، حق شفعه را وضع کرده تا گریزگاهی برای برون‌رفت از این حالت مشقت‌بار باشد. در چنین شرایطی، اگر تأخیر اندک مجالی را هرچند بدون عذر موجه، که مغایر با فوریت زمان است، سبب ابطال حق شفعه بدانیم، در موارد زیادی به دلیل عدم تأمین حکمت تشریع شفعه، لغویت در تشریع آن لازم می‌آید که صدور آن از شارع حکیم قبیح است.

۳. قائل شدن به وسعت زمان مطلق و بدون حد و مرز (دیدگاه چهارم) نیز چه بسا به اختلال در نظام معاملات و معاش بینجامد و ممکن است شفیع در مدت زمان طولانی، حق شفعه‌اش را مطالبه نکند و آن را اسقاط هم نکند که این سبب می‌شود در مدت زمان طولانی، مشتری از تملک قهری او در امان نباشد و مالکیتش، مواجه با نوعی تزلزل و در انگیزه او برای تصرفات اساسی در مبیع و تفویض عمده منافع مبیع مؤثر باشد و در نهایت، به دلیل مخدوش شدن هدف عمده از انعقاد معاملات، به لغویت و در نهایت، به اختلال در نظام بینجامد.<sup>۱۰۰</sup> در واقع، در چنین مواردی می‌توان با مراجعه به قواعد عناوین ثانوی، گستره موضوع یا حکم را توسیع یا تحدید کرد، به گونه‌ای که به اختلال در نظام یا حرج منتهی نشود.<sup>۱۰۱</sup>

۴. همان‌گونه که مشهور فقیهان، که قائل به فوریت‌اند، تعریف و حدود فوریت را به عرف و عادت واگذار کرده‌اند، می‌توان پذیرش وسعت زمان حق شفعه، تعیین حد و مرز آن را به عرف و عادت واگذار کرد. روشن است که به دلیل غیرتوقیفی و نیز امضایی بودن عمده احکام مربوط به معاملات، عرف و عادت می‌تواند

۹۹. صفار، فقه المصالح و المقاصد، ۲۰۴.

۱۰۰. انصاری، مکاسب، ۲۳۷/۲؛ نائینی، منیه الطالب، ۳۲/۱؛ بجنوردی، القواعد الفقهية، ۲۳۵/۱.

۱۰۱. ولایی، جرایم و مجازات‌ها در اسلام، ۵۵.

بهترین قاضی و حاکم در تعیین حد و مرز این مسئله باشد و ازسوی دیگر، با معیار قراردادن عرف، محذورات قول به فوریت یا وسعت مطلق حق شفعه، به روز نخواهد کرد.

با نقد مبانی عمده دیدگاه مشهور دال بر فوریت حق شفعه و با پذیرش دیدگاه اخیر، مبنی بر وسعت زمان حق شفعه و نیز ملاک دانستن عرف و عادت برای تعیین حد و مرز آن، نظر قانونگذار مدنی که به پیروی از مشهور، فوریت را پذیرفته است<sup>۱۰۲</sup> مورد نقد قرار گرفته و پیشنهاد اصلاح و تنظیم آن مطابق با نگاه برگزیده ارائه می شود.

**اشکال و پاسخ:** ممکن است در ایراد به دیدگاه برگزیده، مبنی بر وسعت زمانی حق شفعه و ملاک بودن عرف برای تعیین حد بقای آن و ترجیح این نگاه بر قول مشهور، مبنی بر فوریت گفته شود: اگر قرار است که در نگاه برگزیده، عرف، معین کننده حد و مرز زمانی بقای حق شفعه شناخته و تشخیص آن به عرف و عادت واگذار شود، از حیث نتیجه، با قول مشهور تفاوتی نخواهد کرد؛ چراکه براساس قول مشهور نیز اگرچه حق شفعه فوری است، اما فوریت عرفی مد نظر است، نه عقلی؛ چراکه در قول مشهور، معاذیر تأخیر، به موجه و غیرموجه تقسیم شده و تشخیص آن به عرف واگذار است. بنابراین، تفاوت میان نظر مشهور و دیدگاه برگزیده، در عمل چندان درخور اعتنا نیست.

در پاسخ می گوئیم: اگرچه از نگاه هر دو قول، عرف به عنوان معیار تشخیص معرفی شده، اما روشن است که در قول مشهور، که اصل را بر فوریت قرار داده، با گذشت زمانی که عادتاً در آن زمان می توان حق را اعمال کرد، حق ساقط است و اثبات موجه بودن عذر و بقای حق، بر دوش شفیع است. حال آنکه برابر نگاه برگزیده، اگرچه «عرف» معیار پایان زمان حق دانسته شده، اما اصل بر بقای حق شفعه است و اثبات بطلان حق، بر دوش مشتری است و این ثمره درخور توجهی در مقام اثبات به شمار می رود.

## نتیجه گیری

زمان حق شفعه در فقه اسلامی مورد اختلاف است. مشهور فقیهان امامی و غالب فقیهان اهل سنت، در فرض عدم عذر موجه، تأخیر در اخذ به شفعه را سبب زوال حق می دانند. در مقابل مشهور، قول به وسعت زمانی مطلق حق شفعه است که تا اسقاط آن همچنان باقی است. این دیدگاه که مقابل مشهور قرار دارد، مبتنی بر وسعت زمانی حق شفعه است؛ به طوری که برابر آن، مطالبه حق شفعه محدودیت زمانی ندارد و تا زمان اسقاط حق، توسط شفیع باقی است. گروه دیگر، به طور مطلق قائل به فوریت شده، به گونه ای که مطابق این دیدگاه حتی اگر تأخیر مطالبه حق شفعه ناشی از عذر موجه باشد، باز هم حق شفعه باطل

۱۰۲. ماده ۸۲۱ قانون مدنی: «حق شفعه فوری است.»

می‌شود. گروه دیگر، با مشکل شمردن حکم مسئله، قائل به توقف شده‌اند.

عمده ادله مشهور در اثبات فوریت حق شفعه، اخباری است که صراحتی نسبت به فوریت ندارد و از این حیث، نارساست و از نظر سندی نیز به شدت ضعیف و موجب اعراض اغلب فقیهان بوده است. محذور دیگر اینکه، برابر این دیدگاه، تأخیر اندکی که مغایر با فوریت است، سبب بطلان حق شفعه است که این با حکمت تشریع آن (دفع ضرر تحمیل شریک ناخواسته) منافات دارد و به دلیل عدم تأمین حکمت تشریع آن در غالب موارد، ملازم با لغویت در تشریع آن خواهد بود.

فقیهان اهل سنت، اغلب در این مسئله با مشهور فقیهان امامی، هم عقیده و قائل به فوریت‌اند. ابوحنیفه و اصحاب او معتقدند: اگر شفیع با وجود امکان مطالبه حق شفعه، آن را مطالبه نکند، حق باطل می‌شود. شافعی نیز در یکی از اقوالش، قائل به فوریت شده و در قول دیگر، این حق را تا سه روز باقی می‌داند. اما مالک، قائل به وسعت زمان حق شفعه شده است و اقوال او در خصوص حد آن مختلف است و گاه به غیر محدود بودن زمان آن حکم کرده تا اینکه چیزی دال بر اسقاط حق آشکار شود. شافعی در یکی از اقوالش قائل به این دیدگاه است. همچنین، سرخسی، فقیه نامدار حنفی، همین دیدگاه را پذیرفته و معتقد است: با وجود عدم مطالبه شفیع آگاه از حق شفعه، حق همچنان باقی است.

بر خلاف قول به وسعت مطلق، که حدی برای زمان مطالبه حق شفعه معین نکرده و زوال آن را به اسقاط حق شفعه توسط شفیع موکول دانسته، که در غالب موارد سبب اختلال در نظام، تفویت عمده منافع مبیع و لغویت در انعقاد این گونه معاملات می‌شود، در دیدگاه برگزیده، ضمن پذیرش وسعت زمانی یادشده و ادله آن (چون اطلاق اخبار شفعه، اقتضای اصل عقلی و شرعی در حقوق، اقتضای استصحاب و لازمه حکمت تشریع شفعه)، می‌توان تعیین حد آن را به عرف و عادت واگذار کرد که به دلیل غیرتوقیفی و نیز امضایی بودن عمده احکام معاملات می‌تواند معیار مناسبی برای قضاوت در این مسئله باشد؛ بدین صورت که، اگر از نخستین زمان استحقاق حق شفعه، مدت زمانی سپری شود که عرفاً و عادتاً کاشف از عدم اراده مطالبه حق شفعه از سوی شفیع می‌شود، می‌توان حکم به بطلان آن کرد. از سوی دیگر، با پذیرش این دیدگاه، محذورات قول به فوریت یا وسعت مطلق بروز نخواهد کرد.

اگرچه از نگاه قانونگذار مدنی، عرف به عنوان معیار تشخیص فوریت دانسته شده، اما روشن است که برابر این قول، با گذشت زمانی که عادتاً در آن زمان بتوان حق را اعمال کرد، حق ساقط می‌شود و اثبات موجه بودن عذر و بقای حق برعهده شفیع است. حال آنکه مطابق نگاه برگزیده، اگرچه عرف، پایان زمان حق را مشخص می‌کند، اما اصل بر بقای حق شفعه است و اثبات بطلان آن، بر دوش مشتری است.

## منابع

- آبی، حسن بن ابی طالب. کشف الرموز. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- ابن رشد، محمد بن احمد. بدایة المجتهد و نهاية المقتصد. قاهره: دار الحديث. ۱۴۲۵ق.
- ابن زهره، حمزة بن علی. غنية النزوع. قم: مؤسسه امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد. المذهب البارع. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ابن قدامه مقدسی، عبدالرحمن بن محمد. الشرح الكبير علی متن المقنع. بی جا: دار الكتاب العربی. بی تا.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. المغنی. قاهره: مكتبة القاهرة. ۱۳۸۸.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. سنن ابن ماجه. بی جا: دار احیاء الكتب العربیة. بی تا.
- ابن ملقن، عمر بن علی. البدر المنیر. ریاض: دار الهجرة. ۱۴۲۵ق.
- اصغری آق مشهدی، فخرالدین. «شرایط اخذ به شفعه در حقوق موضوعه ایران و فقه امامیه»، نشریه پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی. س ۱، ش ۳ و ۳، پاییز ۱۳۸۵، ۳۷ تا ۵۴.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. المكاسب. قم: دار الذخائر. چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفكر الإسلامی. چاپ نهم، ۱۴۲۸ق.
- بجنوردی، حسن. القواعد الفقهیة. قم: الهادی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- برزی، ودود. «شرایط و آثار اخذ به شفعه در فقه و حقوق ایران»، نشریه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی. ش ۱، بهار ۱۳۹۲، ۹ تا ۲۶.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- حلبی، ابوالصلاح. الکافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع). چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- خمینی، روح الله. تحریر الوسيلة. قم: دار العلم. چاپ اول، بی تا.
- خوانساری، احمد. جامع المدارک. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- خویی، ابوالقاسم. منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم. ۱۴۱۰ق.
- روحانی، سید صادق. فقه الصادق (ع). قم: دار الكتاب. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- سبزواری، عبدالأعلى. مهذب الأحكام. قم: المنار. چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- سرخسی، محمد بن احمد. المبسوط. بیروت: دار المعرفة. ۱۴۱۴ق.
- سلطان پور، صادق. «بررسی تطبیقی حق شفعه در فقه اهل سنت و حقوق ایران»، نشریه مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه. س ۲، ش ۳، پاییز ۱۳۹۵، ۲۳۶ تا ۲۴۳.
- شوکانی، محمد. نیل الأوطار. مصر: دار الحديث. ۱۴۱۳ق.

- شهید اول، محمد بن مکی. الدروس الشرعیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- شهید اول، محمد بن مکی. غایة المراد. قم: دفتر تبلیغات. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهیة. قم: کتابفروشی داوری. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث. چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
- صنار، فاضل. فقه المصالح و المفاسد. لبنان: دار العلوم. ۱۴۲۹ق.
- طباطبایی، علی بن محمد. ریاض المسائل. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، محمد بن حسن. المبسوط. تهران: المكتبة المرتضوية. چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. مختلف الشیعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- علم الهدی، علی بن حسین. الإلتصار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. التنقیح الرائع. قم: آیت الله مرعشی. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن. ایضاح الفوائد. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۳۸۷.
- فیض کاشانی، محسن. مفاتیح الشرائع. قم: آیت الله مرعشی. چاپ اول، بی تا.
- قانون مدنی ایران. با آخرین اصلاحات به کوشش جهانگیر منصور. تهران: دوران. بی تا.
- قمی، علی بن محمد. جامع الخلاف و الوفاق. قم: زمینه سازان ظهور. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- کزازی، علی. شرح تبصرة المتعلمین. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- محقق داماد، سید مصطفی. ایقاع اخذ به شفعه. تهران: علوم اسلامی. چاپ اول، ۱۳۸۴.
- محقق کرکی، علی بن حسین. جامع المقاصد. قم: آل البيت (ع). چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- مشکینی اردبیلی، علی. اصطلاحات الأصول. قم: الهادی. چاپ دهم، ۱۳۸۶.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- نائینی، محمد حسین. منیة الطالب. به تقریر موسی خوانساری. تهران: المكتبة المحمدية. چاپ اول، ۱۳۷۳.
- نوی، یحیی بن شرف. المجموع فی شرح المذهب. قم: دار الفکر. بی تا.
- ولایی، عیسی. جرایم و مجازات ها در اسلام. تهران: مجد. چاپ اول، ۱۳۹۱.

### Transliterated Bibliography

- Ābī, Ḥasan ibn Abī Ṭālib. *Kashf al-Rumūz*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 1996/1417.
- ‘Alam al-Hudā, ‘Alī ibn Ḥusayn. *al-Intiṣār*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvum, 1995/1415.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalif al-Shī‘a*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvum, 1993/1413.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1994/1414.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā'id al-Uṣūl*. Qum: Majm‘ al-Fikr al-Islāmī. 2007/1428.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Makāsib*. Qum: Dār al-Dhakhā'ir. Chāp-i Awwal, 1991/1411.
- Aṣgharī āq Mashhadī, Fakhr al-Dīn. “Sharāyt Akhḡ bi Shuḡah dar Ḥuqūq Mawḡū‘ah Irān va Fiqh Imāmīyih”, *Nashriyeh-yi Pazhūhishnāmāh-yi Ḥuqūq va ‘Ulum Siyāsī*. yr. 1, no. 2-3, autumn 2007/1385, 37-54.
- Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Ḥadā'iq al-Nāḡira*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1985/1405.
- Barzī, Vadūd. “Sharāyt va Āṣār-i Akhḡ bi Shuḡah dar Fiqh va Ḥuqūq Irān”, *Nashriyeh-yi Fiqh va Mabānī Ḥuqūq Islāmī Islamic Azad University*. No. 1, spring 2014/1392, 9-26.
- Bujnūrdī, Ḥasan. *al-Qawā'id al-Fiqhiya*. Qum: al-Hādī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Fāḡil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *al-Tanqīḡ al-Rā'i*. Qum: Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, 1984/1404.
- Fakhr al-Muḥaqqiqīn, Muḥammad ibn Ḥasan. *Īḡāḡ al-Fawā'id*. Qum: Ismā‘īliyan. Chāp-i Awwal, 1967/1387.
- Fiyḡ Kāshānī, Muḥsin. *Maḡāṭib Sharā'i*. Qum: Āyat Allāh Mar‘ashī. Chāp-i Awwal, s.d.
- Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḡ. *al-Kāfī*. Isfahān: Kitābkhānah-yi Amīr al-Mu'minīn(AS). Chāp-i Awwal, 1983/1403.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā'il al-Shī‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.
- Ibn Qudāmāh Maqdisī, ‘Abd al-Raḡmān ibn Muḥammad. *al-Sharḡ al-Kabīr ‘alā Matn al-Muḡnī*. s.l. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, s.d.
- Ibn Qudāmāh, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. Cairo: Maktaba al-Qāhirah. 1969/1388.
- Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muḡadhdhab al-Bārī*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *al-Sunan Ibn Mājah*. s.l. Dār Ihya' al-Kutub al-‘Arabiya. s.d.

Ibn Mulaqqin, 'Umar ibn 'Alī. *al-Badr al-Munir*. Riyāḍ: Dār al-Hijrah. 2004/1425.

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Cairo: Dār al-Ḥadīth. 2004/1425.

Ibn Zuhrah, Ḥamazat ibn 'Alī. *Ghunya al-Nuzū'*. Qum: Imām Ṣādiq (AS). Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Kazāzī, 'Alī. *Sharḥ Tabṣira al-Muta'allimin*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Minhāj al-Ṣāliḥin*. Qum: Madīnah al-'Ilm. 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasīlah*. Qum: Dār al-'Ilm. Chāp-i Awwal, s.d.

Khuwānsārī, Aḥmad. *Jāmi' al-Madārik*. Qum: Ismā'īliyan. Chāp-i Duwwum, 1985/1405.

Mishkinī Ardabilī, 'Alī. *Iṣṭilāḥāt al-Uṣūl*. Qum: al-Hādī. Chāp-i Dahum, 008/1386.

Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. *Īqā' Akhz bi Shuḥ'ah*. Tehran: 'Ulum-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 2005/1384.

Muḥaqqiq Ḥillī. Ja'far ibn Ḥasan. *Sharā'i' al-Islām*. Qum: Ismā'īliyan. Chāp-i Duvvum, 1988/1408.

Muḥaqqiq Karakī, 'Alī ibn Husayn. *Jāmi' al-Maqāṣid*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Muqaddas Ardabilī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma' al-Fā'idā wa al-Burhān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Ismā'īliyan. Chāp-i Panjum, 2008/1386.

Nā'inī, Muḥammad Husayn. *Munya al-Ṭālib*. Muqarr Mūsā Khuwānsārī. Tehran: al-Maktaba al-Muḥammadiya. Chāp-i Awwal, 1994/1373.

Nawawī, Yahyā ibn Sharaf. *Al-Majmū' fi Sharḥ al-Muhadhdhab*. Qum: Dār al-Fikr. s.d.

*Qānūn-i Madanī Irān*. bā Ākharīn Iṣlāḥāt bi Kūshish Jahāngīr Manṣūr. Tehran: Davrān. s.d.

Qumī, 'Alī ibn Muḥammad. *Jāmi' al-Khilāf wa al-Wifāq*. Qum: Zamīnihsāzān-i Zuhūr. Chāp-i Awwal, 2001/1421.

Rūḥānī, Sayyid Ṣādiq. *Fiḥ al-Ṣādiq(AS)*. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Sabzawārī, 'Abd al-'Alā. *al-Muhadhdhab al-Aḥkām*. Qum: al-Minār, Chāp-i Chāhārum, 1993/1413.

Ṣafār, Faḍīl. *Fiḥ al-Maṣāliḥ va al-Mafāsid*. Lubnān: Dār 'Ulūm. 2008/1429.

Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth. Chāp-i Haftum, 1984/1404.

Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. 1994/1414.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Durūs al-Sharʿiyah*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Ghāyat al-Murād*. Qum: Daftar-i Tablighāt. Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *al-Rawḍa al-Bahīya*. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Shawkānī, Muḥammad. *Nayl al-Awṭār*. Miṣr: Dār al-Ḥadīth. 1993/1413.

Sulṭānpūr, Ṣādiq. “Barrisī Taṭbīqī Ḥaq Shuḥāh dar Fiqh Ahl-i Sunat va Ḥuqūq Irān”, *Nashriyih-yi Muṭālīʾāt ʿUlūm Siyāsī, Ḥuqūq va Fiqh*. yr. 2, no. 3, autumn 2017/1395, 236-243.

Ṭabāṭabāyī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Riyāḍ Masāʾil*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ*. Tehran: al-Maktaba al-Murtaẓawīya. Chāp-i Sivum, 1968/1387.

Vilāyī, ʿIṣā. *Jarāʾim va Mujāzāt-hā dar Islām*. Tehran: Majd. Chāp-i Awwal, 2012/1391.



## The Bases of Verbal Manifestation of the Phrase “*lā ya’bā al-shuhadā’ izā mā du’ū*” in the Noble Āyah of *Dayn* (Debt)

Mohammad Hadi Mirali  (Corresponding Author)

PhD Candidate, Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Islamic Knowledge, and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran

Email: [hadimirali@yahoo.com](mailto:hadimirali@yahoo.com)

Dr. Mohsen Malek Afzali Ardakani

Professor, Jami’al Mustafa al Alamiya, Qom, Iran

### Abstract

The verbal manifestation of the phrase “*lā ya’bā al-shuhadā’ izā mā du’ū*” in the Āyah of *Dayn* (Debt) has been discussed by jurisconsults and commentators regarding both the ruling and the restriction of the ruling. Regarding the nature of the ruling, some consider it to be *Mawlavī* (authoritative), while others consider it as *Irshādī* (guiding). Regarding its subject, some consider it as referring to the act of giving testimony, while others take it as referring to bearing witness. There is yet another group of scholars who take it as referring to both issues. These differences of opinion exist despite each opinion being specifically based on the interpretation of the aforementioned phrase, which raises the question of what is the source of divergence. Clarifying how these opinions relate to the disputed phrase is necessary, because it will resolve ambiguities in the interpretations of the Āyah and leads to accurate understanding. In doing so, the present research analyses and clarifies the sources of interpretation for each of these opinions using the principles of *Istizhār* (interpretation) and the *Ijtihādī* (judicial reasoning) method. It is concluded that the disputed phrase appears to be *Irshādī* (regarding the type of ruling), and referring to bearing witness (regarding the subject of ruling).

**Keywords:** Āyah of *Dayn* (Debt), bearing witness, giving testimony, the bases of verbal manifestation, the phrase “*lā ya’bā al-shuhadā’ izā mā du’ū*”



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



|                                                                |                                                                                                                  |
|----------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۳۷ - تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۶۷ - ۲۵۱ | HomePage: <a href="https://jfiqh.um.ac.ir/">https://jfiqh.um.ac.ir/</a>                                          |
| شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸                                            | شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸                                                                                        |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲                                       | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳                                                                                        |
| نوع مقاله: پژوهشی                                              | DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.77823.1408">https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.77823.1408</a> |

## مناشیء ظهور فقره «لَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» در آیه شریفه دین

محمدهادی میرعلی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

Email: [hadimirali@yahoo.com](mailto:hadimirali@yahoo.com)

دکتر محسن ملک‌افضلی اردکانی

استاد جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

### چکیده

ظهور فقره «لَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» در آیه دین، از دو جهت حکم و متعلق حکم، محل اختلاف فقها و مفسران قرار گرفته است؛ از نظر ماهیت حکم، برخی آن را مولوی و برخی ارشادی دانسته‌اند و متعلق آن را برخی ادای شهادت و برخی تحمل شهادت و برخی اعم از هر دو دانسته‌اند. اختلاف ذکر شده، در حالی که هریک از آرا مشخصاً به ظهور فقره مذکور مستند شده، این پرسش را بر می‌انگیزد که منشأ برداشت‌های مغایر چیست. رفع ابهام از چگونگی استناد آرای مذکور به ظهور فقره محل بحث از آن‌رو ضروری است که به تبع آن، ابهام از جوانب ظهور آیه برچیده می‌شود و برداشت مناسب صورت می‌پذیرد. بدین منظور، در پژوهش حاضر بر مبنای قواعد استظهار و با تکیه بر روش اجتهادی، مناشیء استظهار هریک از این آرا تحلیل و تبیین شده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که فقره محل بحث از حیث حکم، ظاهر در ارشاد و از حیث متعلق، ظاهر در تحمل است.

**واژگان کلیدی:** آیه دین، تحمل شهادت، ادای شهادت، مناشیء ظهور، فقره «لَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا».

## مقدمه

آیه دین مشتمل بر مسائل و احکام متعددی در خصوص دین است. این تعداد به اندازه‌ای است که بزرگترین آیه قرآن را، پربسامدترین آیه از حیث حکم قرار داده است. برخی از احکام و مسائلی است که در این آیه مطرح شده است، عبارت‌اند از: حکم اخذ و اعطای دین، تأجیل دین، کتابت دین، شرایط املا کننده. یکی از این مسائل، توثیق دین به واسطه شاهد گرفتن بر آن است که احکام آن از طریق فقراتی بیان شده است. در این میان، فقره «وَلَا يَأْبُ الشُّهْدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» که به بیان وظیفه شاهد پرداخته، مورد اختلاف مفسران و فقها قرار گرفته است. این اختلاف در دو ناحیه حکم و متعلق ابا و دعوت، سبب پیدایش آرای گوناگونی شده است. از حیث حکم، برخی آن را ارشادی و برخی مولوی دانسته‌اند. آن دسته از فقیهان و مفسران که حکم را مولوی گرفته‌اند، دو دسته‌اند: عده‌ای آیه را ظاهر در وجوب و عده دیگر آن را ظاهر در استحباب می‌دانند. از حیث متعلق نیز احتمالاتی از این دست از سوی عالمان دین مطرح شده است: اختصاص به تحمل یا ادای شهادت یا تعمیم آن نسبت به تحمل و ادای شهادت.

اختلاف اندیشمندان در ظهور فقره مذکور با توجه به اینکه مستند فقها و مفسران در خصوص حکم تحمل یا ادای شهادت قرار گرفته است، این سؤال را تداعی می‌کند که مناشیء ظهور هریک از نظرات مذکور چیست؟ به عبارت دیگر، این سطح از اختلاف در میان اندیشمندان نسبت به استنباط حکم تحمل و ادای شهادت از فقره مورد بحث، ظهور فقره را در هاله‌ای از ابهام و اجمال قرار داده است و استظهار از آن را با مشکل مواجه می‌کند. طبعاً برون‌رفت از مشکلات مربوط به اجمال و ابهام جملات که ریشه در مباحث الفاظ و نکات استظهاری دارد و از سنخ قضایای تصدیقی نیست، برهان‌پذیر نیست و تنها در گرو تبیین مناشیء و مستندسازی ظهورات ادعایی است. علت این امر آن است که با ریشه‌یابی استظهارات علما، نقاط قوت و ضعف ظهورات ادعایی روشن شده سبب می‌شود کمی از تاریکی و اجمال مسیر استظهار کاسته شود و مستظهر هنگام مواجهه با آیه، دچار سردرگمی نشود و بتواند با وجدانی روشن به استنباط رأی صواب نائل آید. از این رو، این نوشتار با هدف رفع ابهام از ظهور آیه از طریق تبیین مناشیء و مستندات ظهورات ادعایی و با استمداد از قواعد استظهار و روش اجتهادی به بررسی این مسئله می‌پردازد که کیفیت استناد هریک از تفسیرهای مطرح درباره بحث، به ظهور فقره «وَلَا يَأْبُ الشُّهْدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» چگونه است؟ شایان ذکر است که نه تنها تاکنون هیچ اثر مستقلی در این باره تدوین نشده است، بلکه حتی در آثار فقها نیز این مسئله به طور برجسته بررسی نشده است، لذا این بحث کاملاً بدیع به شمار می‌آید.

## ۱. متعلق آیه

به طور کلی، هر شهادتی دارای دو مرتبه تحمل و اداست؛ زیرا ابتدا باید از قضیه اطلاع یافت و آن را مشاهده کرد تا بتوان در پیشگاه دادگاه آن را بازگو کرد. از حضور در صحنه و مشاهده مورد شهادت، به تحمل شهادت و از بازگرددن مشاهدات در محضر دادگاه، به ادای شهادت تعبیر می‌شود.<sup>۳</sup>

حکم تحمل و ادای شهادت، مورد اختلاف فقها و مفسران قرار گرفته و آرای گوناگونی را به خود اختصاص داده است. آنچه در این پژوهش مدنظر است، بررسی حکم آن دو باتوجه به فقره «وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» است؛ اما از آنجاکه فقره مذکور از جهت حکم و ظهور در تحمل یا ادا، مورد بحث و اختلاف نظر واقع شده است، به بررسی دیدگاه‌های مفسران و فقها در هریک از دو جهت مورد آیه و حکم آن می‌پردازیم. سه نظر از سوی مفسران درباره متعلق آیه ذکر شده است که به تفصیل به بررسی هر کدام می‌پردازیم.

### ۱.۱. تحمل شهادت

اکثر مفسران و فقها این وجه را برگزیده‌اند. از امامیه، مشهور فقها به استناد فقره مذکور حکم به وجوب تحمل شهادت در صورت وجود شرایط داده‌اند. از اهل تسنن نیز شافعی، حنبله و اکثر فقهای حنفی و مالکی با استناد به آیه مذکور، حکم به وجوب تحمل داده‌اند.<sup>۴</sup>

معنای آیه، مطابق با صورت مذکور چنین می‌شود: شاهدان هنگامی که خوانده می‌شوند تا تحمل شهادت کنند نباید ابا کنند و از تحمل شهادت سر باز زنند.<sup>۵</sup>

اکنون که نظر مشهور در فقره مورد بحث روشن شد و معنای آیه نیز بیان شد، به تبیین وجه ظهور مذکور می‌پردازیم. با مطالعه تفاسیر و کتب آیات الأحکام ممکن است دو وجه برای ظهور مزبور بیان شود.

**الف. قرینه سیاق:** باتوجه به فقرات آیه دین، این نکته به خوبی روشن می‌شود که آیه در مقام بیان راه های توثیق دین است، نه حکم مولوی صرف، همچنان که فقره «لَكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا» در قالب استینافیه، بیانیه حکمت کتابت دین و امر به آن را، اموری معرفی می‌کند که نزد عقلا

۲. هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۳۱۹/۱؛ عاملی، الإصطلاحات الفقهية في الرسائل العملية، ۳۹؛ مروج، اصطلاحات فقهی، ۱۱۶.

۳. هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۳۸۱/۲؛ عاملی، الإصطلاحات الفقهية في الرسائل العملية، ۱۳؛ مروج، اصطلاحات فقهی، ۲۵.

۴. طوسی، المبسوط، ۱۸۶/۸؛ حلی، الجامع للشرائع، ۱۳۷/۴ تا ۱۳۸؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۲۴۰/۲؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۱/۴۱.

۵. منبع، احکام الشهادت فی المذاهب الأربعة، ۴۰ تا ۴۳.

۶. مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۴۴۶؛ قطب راوندی، فقه القرآن، ۴۰۳/۱؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵۴/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸۴ تا ۶۸۴/۲؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۲۵۶/۱؛ جصاص، احکام القرآن، ۲۵۴/۲؛ کیه‌راسی، احکام القرآن، ۲۵۸ تا ۲۵۷/۱.

معهود بوده است. تبیین حکمت کتابت به امور عقلایی مذکور سبب ظهور امر به کتابت در ارشاد می‌شود. با ارشادی‌شدن امر به کتابت، طبعاً فقره «لَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ» نیز دلالتی بر وجوب نخواهد داشت؛ زیرا هنگامی که اصل کتابت واجب نیست و صرفاً به دلیل توثیق دین صورت می‌گیرد، چگونه ممکن است فقره «لَا يَأْبُ» دلالت بر وجوب کتابت بر کاتب کند؟! با اثبات ظهور فقرات مذکور در ارشاد، طبعاً فقرات «اسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» و «لَا يَأْبُ الشُّهْدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» که از طریق عطف در سیاق دو فقره سابق آمده‌اند، ظهور در ارشاد پیدا می‌کنند. به همین دلیل، مراد از امتناع نورزیدن از شهادت در صورت دعوت، زمان تحمل خواهد بود؛ چراکه ادای شهادت مربوط به زمان اختلاف و نزاع است و روشن است که برای توثیق دین در زمان اختلاف و نزاع متداینین معنایی تصویر نمی‌شود و اساساً توثیق دین به شهادت، به معنای شاهدگرفتن بر آن است که مربوط به زمان تحمل است.<sup>۷</sup>

همچنین خطاب «فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ» در آیه بعد نیز می‌تواند دلیل دیگری بر ارشادی‌بودن اوامر و نواهی موجود در آیه دین باشد، زیرا باتوجه به این خطاب که درباره رهن آمده است، فهمیده می‌شود امر شارع به کتابت دین، شهادت بر آن و گرفتن رهن صرفاً به حفظ اموال و توثیق دین است، وگرنه اگر حکمی مولوی و به داعی انشای بعث و زجر بود، در همه احوال باید بر وجوب یا استحبابش باقی می‌ماند، نه اینکه با اطمینان مکلف، از وجوب و استحباب بیفتد، ولی در صورت عدم اطمینان وی، واجب یا مستحب شود. به عبارت دیگر، تعلیق حکم بر اطمینان و عدم اطمینان مکلف در فقره «فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا...»، دلیل بر ارشادی‌بودن اوامر و نواهی موجود در آیه دین است. با اثبات ارشادی بودن نهی از امتناع در فقره «لَا يَأْبُ الشُّهْدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا»، همان‌طور که گذشت ظهور فقره مذکور در تحمل روشن می‌شود.

ب. قرینه پرهیز از تکرار: مراد از فقره مزبور، حالت تحمل است؛ چراکه حالت ادا به واسطه فقره «وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» بیان شده است. در برخی از روایات تفسیری نیز فقره مزبور به حالت تحمل و فقره «وَمَنْ يَكْتُمْهَا» به حالت ادا اختصاص داده شده است. ممکن است از کیفیت بیان حضرت در تخصیص فقره «وَلَا يَأْبُ...» به حالت تحمل که در عدل، آن فقره «وَمَنْ يَكْتُمْهَا...» را به ادای شهادت اختصاص داده‌اند باتوجه به وضوح ظهور فقره «وَمَنْ يَكْتُمْهَا» در ادای شهادت به دلیل استفاده از لفظ کتمان، این نکته استنباط شود که حضرت در مقام احتجاج به ظهور آیه هستند و به قرینه ظهور فقره «وَمَنْ

۷. آل‌عصفور، الآثار اللوامع، ۲۲۵/۱۴؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵۴/۲.

۸. قطب راوندی، فقه القرآن، ۳۷۹/۱؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، ۴۴۸/۱؛ سبزواری، مواهب الرحمن، ۴۰۵/۴.

۹. نک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۰۹/۲۷.

يَكْتُمُهَا» در ادای شهادت، ظهور فقره مذکور در تحمل را نتیجه می‌گیرند. باتوجه به این بیان به نظر می‌رسد نکته چنین استنتاجی از سوی امام (ع) همان پرهیز از تکرار است. می‌توان در تأیید برداشت بالا از روایات مورد بحث، به کیفیت استظهار برخی از علمای اهل تسنن، همچون ابن عربی<sup>۱۰</sup> اشاره کرد؛ چراکه ایشان با وجود اینکه دستشان از میراث غنی و گهربار اهل بیت عصمت و طهارت، مفسران حقیقی قرآن کریم کوتاه است اما در مورد بحث، ظهور آیه را در تحمل می‌داند و علت آن را پرداختن فقره «وَمَنْ يَكْتُمُهَا...» به حالت ادا می‌داند. بنابراین، برداشت مذکور از آیه که حضرت در مقام احتجاج به ظهور آیه و تعلیم کیفیت استظهار بوده، نه در مقام تشریع، برداشتی درخور توجه است.

#### ۱. ۲. ادای شهادت

معنای آیه براساس این وجه، به دو صورت زیر متصور است:

ا. متعلق دعوا و لایاب، هر دو ادای شهادت باشد: شاهدان هنگامی که برای ادای شهادت فراخوانده می‌شوند، نباید ابا کنند و از اقامه شهادت سرباز زنند.<sup>۱۱</sup>

ب. متعلق «لایاب»، ادای شهادت و متعلق «دعوا»، تحمل شهادت باشد: شاهدان اگر برای تحمل شهادت فراخوانده شده بودند، نباید از ادای شهادت ابا کنند.<sup>۱۲</sup>

این وجه اگرچه مطابق با برخی از روایات مربوط به مقام است،<sup>۱۳</sup> اما اثبات ظهور آیه در آن مشکل است. افزون بر اینکه، روایاتی که در تفسیر این فقره وارد شده است، آیه را مختص به مقام تحمل<sup>۱۴</sup> یا قسم اول ادا<sup>۱۵</sup> کرده‌اند. اکنون که احتمالات متصور در فرض ادا تبیین شد، به تبیین وجه ظهور مذکور می‌پردازیم.

**الف- قرینه اشتقاق:** باتوجه به این نکته اصولی، که «مشتق» حقیقت در متلبس به مبدأ بالفعل است،<sup>۱۶</sup> اطلاق شاهد بر کسی که هنوز متحمل شهادت نشده است، مجاز است و در فرض شک در مراد، اصالة الحقیقة مانع از اراده مجاز خواهد بود. بنابراین، باید مراد از آیه، فرضی باشد که شخص متحمل

۱۰. ابن عربی، احکام القرآن، ۲۵۶/۱.

۱۱. مقدس اردبیلی، زیادة البیان، ۴۴۶؛ قطب راوندی، فقه القرآن، ۴۰۲/۱؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵۴/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸۳/۲ تا ۶۸۴؛ ابن عربی،

احکام القرآن، ۲۵۶/۱؛ جصاص، احکام القرآن، ۲۵۶/۲؛ کیهارسی، احکام القرآن، ۲۵۷/۱.

۱۲. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۲/۴۱.

۱۳. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۱۷/۲۷.

۱۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۰۹/۲۷.

۱۵. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۱۴/۲۷.

۱۶. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۲/۴۱.

۱۷. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۹۱/۱؛ مظفر، اصول الفقه، ۶۷.

شهادت شده باشد تا اطلاق شاهد بر او صحیح باشد و این نیست، مگر فرض ادای شهادت. باید توجه داشت که اگرچه قرینه ذکر شده، تنها به عنوان وجه ظهور صورت «۱» ذکر شده است،<sup>۱۸</sup> اما می تواند صورت «۲» را نیز اثبات کند. به بیان دیگر، قرینه مذکور فقط متعلق «لایأب» را اثبات می کند که ادای شهادت است اما نسبت به متعلق دعوا ساکت است و روشن است که تفاوت صورت «۱» و «۲» در متعلق دعواست. پس قرینه اشتقاق که تنها ناظر به متعلق «لایأب» است، صلاحیت اثبات هر دو صورت را دارد. با این وجود، این قرینه به عنوان علت ظهور صورت «۱» تلقی شده است<sup>۱۹</sup> و برای صورت «۲» وجهی بیان نشده است. اگرچه به غیر از کتاب جواهر از عبارت هیچ یک از کتب فقهی به وضوح استفاده این نکته نمی شود، ولی به نظر می رسد باتوجه به اینکه «اذا ظرف» زمان مستقبل است، مدعی ظهور در ادا اصلاً توجهی نسبت به احتمال دوم نداشته است؛ چراکه در این وجه «اذا» در زمان گذشته به کار رفته که خود خلاف ظاهر و خروج از استعمال متعارف است.

بنابراین، به نظر می رسد قرینه ای که به عنوان وجه ظهور از سوی فقها و مفسران بیان شده است، اعم از مدعاست و به تنهایی، قابلیت اثبات خصوص یکی از دو فرض را ندارد. لذا بعد از اثبات اصل ظهور فقره «لایأب...» در ادا، در داوری میان دو احتمال «۱» و «۲» به نظر می رسد برتری با صورت «۱» است، زیرا اولاً، «اذا» در صورت اول در معنای متعارف استعمال شده و از این جهت با مشکلی روبه رو نیست و ثانیاً، اتحاد متعلق «لایأب» و «دعوا» اگر ظاهر نباشد، لا اقل اظهر از اختلاف آن است. البته روشن است ظهور در اتحاد، ریشه در همان معنای استقبالی «اذا» دارد. بنابراین، دلیل عمده، همان دلیل اول است.

### ۳.۱. تحمل و ادا

این وجه نیز همانند دو صورت گذشته، در میان امامیه و اهل تسنن از طرف دارانی برخوردار است.<sup>۲۰</sup> براساس این صورت باید آیه را به گونه ای معنا کرد که شامل همه صورت های گذشته شود، به همین دلیل در معنای آیه، تنها به ترجمه الفاظ آیه بسنده می کنیم و متعلق آن را در ترجمه نمی آوریم تا قابلیت تطبیق بر هریک از صورت های گذشته را داشته باشد. بنابراین، ترجمه آیه از این قرار خواهد بود: شاهدان زمانی که دعوت به شهادت (تحمل یا ادا) شدند، نباید ابا کنند.

ب. قرینه اطلاق: ظاهراً مستند این وجه، اطلاق آیه و عدم ذکر متعلق لایأب و دعواست. بنابراین،

۱۸. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۱/۴۱.

۱۹. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۱/۴۱.

۲۰. مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۴۴۶؛ قطب راوندی، فقه القرآن، ۴۰۳/۱؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵۴/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸۳/۲ تا ۶۸۴؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۲۵۶/۱؛ جصاص، احکام القرآن، ۲۵۶/۲؛ کیهارسی، احکام القرآن، ۲۵۸/۱.

معنای آیه، معنایی مطلق است که هریک از احتمالات سابق، یکی از مصادیق آن به شمار می‌آید و این به معنای استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست (برخی همچون فاضل مقداد، وجهی برای احتمال سوم، جز استعمال لفظ در اکثر از معنا نیافتند. از این رو، حکم به بطلان آن داده‌اند)،<sup>۲۱</sup> بلکه یک لفظ در یک معنا استعمال شده است و نهایتاً این معنا مصادیق متعددی دارد، مانند تمامی مشترک‌های معنوی. بنابراین، از جهت متعلق «لایاب» و «دعوا» اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش نمی‌آید؛ چراکه اشتغال آیه بر متعلقاتی متفاوت، از باب اشتغال کلی بر مصادیقش است، نه از باب استعمال یک لفظ در دو معنا. اما از جهت لفظ شهدا ممکن است استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش آید، زیرا اشتغال آیه بر هریک از احتمالات سابق به معنای این است که شهدا در همان زمان، که در معنای حقیقی خود استعمال شده است، در معنای مجازی‌اش نیز استعمال شده باشد؛ چراکه در غیر این صورت، نمی‌توان شمول آیه نسبت به احتمالات سابق را نتیجه گرفت، زیرا اگر گفته شود شهدا فقط در معنای حقیقی خود استعمال شده است، آیه و متعلق «لایاب» مختص به ادا خواهد شد. بله، اگر شهدا در معنای مجازی خود به کار رود، باز مشکل استعمال لفظ در اکثر از معنا حل می‌شود؛ زیرا در این صورت، باز می‌توان اطلاق در متعلق «لایاب» و «دعوا» را اراده کرد و نیازی به استعمال شهدا در معنای حقیقی‌اش اضافه بر معنای مجازی‌اش نیست. اما نکته‌ای که در این صورت باید به آن دقت شود این است که ظهور آیه در چنین فرضی بعید به نظر می‌رسد؛ یعنی بعید است که با وجود استعمال مجازی شهدا گفته شود آیه، ظهور در اطلاق دارد و همه احتمالات سابق را شامل می‌شود، بلکه در فرض استعمال مجازی، آنچه اولاً به عنوان ظهور جلوه می‌کند و به ذهن خطور می‌کند اراده تحمل است، لذا احدی از مفسران در صورت استعمال مجازی شهدا، ادعای اطلاق آیه را نکرده است و آن‌ها هم که آیه را ظاهر در اطلاق دانسته یا رد کرده‌اند، به نظر می‌رسد توجهی به کیفیت استعمال شهدا نداشته‌اند و تمام توجه آن‌ها به «لایاب» و «دعوا» و متعلق آن دو بوده است.

## ۲. حکم آیه

آنچه به عنوان حکم مستفاد از آیه در منابع فقهی و تفسیری ذکر شده است، حکم وجوب، استحباب، کراهت و حرمت است.<sup>۲۲</sup> همچنین برخی نهی در فقره «لایاب الشهداء» را ظاهر در ارشاد می‌دانند.<sup>۲۳</sup>

۲۱. نک: فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵۴/۲.

۲۲. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۰/۲۱؛ فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۴۴۲/۴؛ آل‌عصفور، الأنوار اللوامع، ۲۲۳/۱۴؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۲۶۶/۱۴؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۵۴/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸۴ تا ۶۸۳/۲؛ ابن‌عربی، احکام القرآن، ۲۵۶/۱؛ جصاص، احکام القرآن، ۲۵۶/۲؛ کیه‌راسی، احکام القرآن، ۲۵۸/۱.

۲۳. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۴۴۲/۴؛ آل‌عصفور، الأنوار اللوامع، ۲۲۵/۱۴.

برخورد نخست با چنین سطحی از اختلاف در ناحیه حکم، ظهور فقره را در هاله‌ای از ابهام و اجمال قرار می‌دهد، اما در ادامه با مستندسازی هریک از استظهارات ذکر شده به خوبی روشن خواهد شد این اختلاف آنچنان نبوده که می‌نماید، تشخیص ظهور صواب از ناصواب میسر می‌شود.

لازم به ذکر است که اوامر و نواهی موجود در کتاب و سنت دو نوع است: مولوی یا ارشادی. قسم اول نیز یا به داعی بعث و زجر است یا به داعی ارشاد؛ توضیح آنکه، اگر لزوم فعلی همچون وجوب اطاعت از خدا، حکم عقل مستقل باشد، ورود شارع در این حوزه و امر به آن، از باب ارشاد به حکم عقل است و هیچ گونه اعمال مولویتی از سوی مولا صورت نمی‌گیرد، چون مستلزم تسلسل محال است. اما اگر عقل مستقلی در کار نبود اعمال مولویت مولا فعال می‌شود و امر از حالت صوری خارج می‌شود، ولی از آنجاکه اعمال مولویت از سوی حکیم باید به داعی و غرضی صورت گیرد تا لغو نباشد، اوامر و نواهی مولا با اختلاف داعی به دو قسم مولوی بعثی و مولوی ارشادی تقسیم می‌شوند. اگر داعی مولا از امر و اعمال مولویتی بعث و تحریک مکلف باشد این امر مولوی بعثی خواهد بود که منشأ استظهار احکام تکلیفی قرار می‌گیرد، اما اگر داعی ارشاد مکلف بود؛ مثل ارشاد به شرطیت یا جزئیت شیئی در متعلق تکلیف، دیگر این امر دال بر احکام تکلیفی نخواهد بود، چون داعی از آن صرفاً اخبار از یک شرط و جزء است، نه تحریک مکلف و اساساً هیچ گونه حبی در نفس مولا نسبت به مأمور به امر ارشادی از آن جهت که مأمور به امر ارشادی است تعلق نگرفته است و به همین علت است که مخالفت با اوامر مولوی ارشادی هیچ عقابی را از همین حیث که مخالفت با امر ارشادی است در پی نخواهد داشت. توجه به این نکته از آن جهت ضروری است که اولاً، مخاطب بداند که مراد از امر ارشادی در این پژوهش، ارشادی در برابر مولوی نیست؛ چراکه لزوم تحمل یا ادای شهادت، مدرک عقل مستقل نیست؛ بلکه مراد قسم دوم مولوی، یعنی مولوی به داعی ارشاد است. ثانیاً، مبنای ساختار بحث که ارشاد را قسم احکام تکلیفی قرار داده‌ایم روشن شود، زیرا امر، حکم ارشادی در معنای دوم آن قسم احکام تکلیفی از حیث داعی آن است، وگرنه مشترک‌اند در اصل مولویت و اینکه از امر مولوی شارع فهم می‌شوند.

۲-۱. وجوب: از میان احتمالات مطرح درباره حکم فقره مورد بحث، حکم وجوب، نظر اکثر مفسران و فقها را به خود اختصاص داده است.<sup>۲۴</sup> از طرفی، آیه از صیغه نهی استفاده کرده و همان‌طور که در علم اصول ثابت شده است ظهور اولی صیغه نهی در حرمت است، مگر قرینه‌ای برخلاف باشد که مانع از

۲۴. نک: صفور، المعجم الأصولی، ۱/۳۸۷ تا ۳۹۰.

۲۵. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۰/۲۱؛ فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۴/۴۴۲؛ آل‌عصفور، الأنوار اللوامع، ۱۴/۲۲۵؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام،

تحقق ظهور مزبور و سبب ظهور نهی در کراهت یا رفع وجوب سابق (در جایی که نهی عقیب الامر باشد) شود. حال سؤال این است که چه ارتباطی میان صیغه نهی و حکم وجوب وجود دارد و راه حل چنین تناقضی چیست؟ به بیان دیگر، چگونه می توان از آیه مزبور با وجود استعمال صیغه نهی، حکم وجوب را استفاده کرد؟

باید توجه داشت که در پاسخ به سؤال مذکور نمی توان به کبرای اصولی «الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده و بالعکس» استناد کرد؛ چراکه اتفاق تمامی قائلان به وجوب و استحباب بر کبرای مذکور، بعید؛ بلکه مقطوع العدم است، زیرا این کبرا در میان متأخران طرف دار چندانی ندارد و حال آنکه نظریه وجوب، نظریه ای فراگیر است و بسیاری از متأخران نیز به آن معتقدند. بنابراین، کبرای مزبور نمی تواند به عنوان وجه ظهور آیه در وجوب قلمداد شود. بله، می توان کبرای مذکور را در نظر مثبتان آن، علت ظهور دانست، البته در صورتی که دلالت امر به شیء بر نهی از ضدش در نظر ایشان از سنخ ظهورات باشد، وگرنه مجالی برای استناد به کبرای مذکور حتی در نظر مثبتان باقی نمی ماند.

بنابراین به نظر می رسد علتی که می تواند فراگیر باشد و استظهار منکران کبرای مذکور را موجه کند، عبارت است از: تعلق نهی موجود در آیه به ماده ایا؛ توضیح آنکه، اگر متعلق نهی، امتناع از فعلی باشد، با موردی که متعلق خود فعل است در نظر عرف متفاوت است. لازمه عرفی صورت اول، وجوب فعلی است که امتناع از آن منهی شارع قرار گرفته است، در حالی که صورت دوم، چنین لازمه ای را در نظر عرف نداشته و صرفاً نفس عمل مورد نهی قرار گرفته است. برای نمونه، در مثل «لا تشرب»، تنها یک فعل خاص مورد نهی قرار گرفته است و هیچ تعرضی به فعل دیگری نشده است. از این رو، تنها ظهور در حرمت متعلقش دارد و هیچ برداشت دیگری را عرف از آن ندارد. اما قضیه در مثل «لا تأب أن تشرب و لا تترك الشرب» متفاوت است؛ چراکه در این فرض، آنچه متعلق نهی قرار گرفته، ترک یک فعل و امتناع از انجام آن است و چون امتناع نکردن از عملی منحصر با انجام آن عمل محقق می شود، با توجه به این نکته که این انحصار، از قبیل انحصار اتفاقی، که ریشه در اتفاقات خارجی دارد، نیست (مراد از انحصار اتفاقی انحصاری است که به طور اتفاقی در اثر رخداد برخی از شرایط به وجود آمده باشد، مانند آنکه شخصی رو به موت است و برای زنده ماندن مضطر به یکی از دو کار است؛ یا باید بنوشد یا بخورد و آن قدر وضعش خراب است که اگر مشغول کار دیگری شود، می میرد. در اینجا اگر گفته شود نخور، به معنای بنوش و وجوب شرب نیست؛ چراکه نخوردن اگر چه به دلیل اضطرار، منحصر در نوشیدن است اما این انحصار، انحصاری خارجی و اتفاقی است و ناشی از مفهوم نخور نیست؛ یعنی این مفهوم، دلالتی بر بنوش به خودی خود ندارد، لذا نمی توان از آن وجوب را استفاده کرد. اما در انحصار دائمی، انحصار، لازمه مفهومی است. به همین جهت

وقتی گفته می‌شود از خوردن امتناع نکن، نفس مفهوم امتناع نکن معنایش این است که این عمل را انجام بده. به همین دلیل، حرمت امتناع، ملازمه عرفی با وجوب عمل دارد، بلکه انحصاری دائمی است که ریشه در لسان و نهی از امتناع دارد، نهی از امتناع و ترک یک فعل خاص عرفاً ملازم خواهد بود با وجوب آن فعل. بنابراین، در مثل «لا تشرب» که ترک شرب، منحصر در فعل خاصی نیست و اگر هم باشد ازسوی لسان و مفهوم ترک شرب نیست؛ بلکه اتفاقی خارجی است، نمی‌توان وجوب را استفاده کرد.

اینکه که نکته دلالت «لایأب» بر وجوب روشن شد ممکن است با استناد به همین نکته ادعا شود دلالت «لَا يَأْبَ أَنْ يَشْهَدَ» و «لَا يَتْرَكَ الشَّهَادَةَ» بر وجوب، نه تنها روشن است؛ بلکه در دلالت بر وجوب از صیغه امر مانند «إشهد» ابلغ و مؤکدتر است (به این مطلب در کلام برخی از آیات الأحکام‌نویسان نیز اشاره شده است)، زیرا هنگامی که مولا در بعث و امر به کاری به جای آنکه از صیغه امر استفاده کند، ترک آن را مورد نهی قرار می‌دهد، گویا وجوب آن را مفروغ‌عنه گرفته و می‌خواهد با این بیان، اهمیت آن را به مخاطب گوشزد کند (مفروغ‌گرفتن وجوب «در صورتی که نهی «لایأب» ظاهر در حرمت باشد» و استحباب «در صورتی که نهی «لایأب» ظاهر در کراهت باشد» نکته‌ای است که عرف از این گونه تعبیر می‌فهمد و سبب می‌شود تا این تعبیر را ظاهر در وجوب یا استحباب ببیند و به این هم بسنده نکرده آن را مؤکدتر از صیغ امر در دلالت بر وجوب بداند. همچنین لازم به یادآوری است نکته‌ای که قبلاً (انحصار عدم امتناع از فعل در انجام فعل) در وجه دلالت تعبیر مزبور بر وجوب گفته شد، در حقیقت تحلیل همین فهم عرفی است که عرف چگونه مفروغیت را درک می‌کند). بله، درست است اگر از صیغه امر هم استفاده می‌کرد معلوم می‌شد که برایش مهم بوده که به آن امر کرده است، ولی صحبت بر سر این است که آیا این اهمیت از خطاب فهمیده می‌شود؟ به نظر می‌رسد خطاب در اوامر، دلالتی بر اهمیت فعل در نظر مولا ندارد؛ بلکه عقل از اینکه مولای حکیم عملی را واجب می‌داند کشف می‌کند که عمل مزبور در نظر وی مهم بوده که آن را واجب کرده است. وانگهی، انتقال به اهمیت فعل در نظر مولا در خطابی که از تعبیر «لایأب» و «لا یتْرک» استفاده شده است صرفاً دلالتی عقلی نیست، بلکه ظهور کلام است. حاصل آنکه، نهی از امتناع و ترک فعلی یا همان مفهوم امتناع و ترک نکردن نظیر جملات خبریه در مقام انشاء، علاوه بر دلالت بر وجوب (در صورتی که نهی در «لایأب» ظاهر در حرمت باشد) یا استحباب فعل (در صورتی که نهی در «لایأب» ظاهر در کراهت باشد)، در دلالت خود آکد و ابلغ نیز هستند.

۲-۲. استحباب: برخی معتقدند حکم مستفاد از آیه، استحباب است.<sup>۲۷</sup> توجه به تحلیلی که در

۲۶. نک: مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۴۴۶.

۲۷. نک: مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۴۴۶.

استظهار وجوب از فقره مورد بحث ارائه شد، مناط فهم استحباب از آیه را نیز روشن می‌سازد، زیرا تنها تفاوت استحباب و وجوب، در الزام و عدم الزام است. بنابراین، اگر از «لایاب» استظهار حرمت شود، لازمه عرفی آن وجوب و اگر استظهار کراهت شود، لازمه عرفی آن به همان مناطی که در وجوب ذکر شد، استحباب خواهد بود.

۲-۳. حرمت: اکنون که کیفیت دلالت آیه بر وجوب و استحباب روشن شد و دانستیم که هریک از وجوب و استحباب، به ترتیب لازمه عرفی حرمت و کراهت اند، نوبت به بررسی ظهور آیه در حرمت یا کراهت می‌رسد.

همان طور که اشاره شد آن دسته از مفسران و فقها که از آیه استفاده وجوب کرده‌اند، قائل به این نظریه‌اند.<sup>۸</sup> باتوجه به تحقیقات صورت گرفته، به بیانی که کاشف از وجه ظهور در نظر ایشان باشد دسترسی پیدا نکردیم. به نظر می‌رسد نپرداختن علما به وجه ظهور این صورت، به دلیل وضوح ظهور اولی صیغه نهی در حرمت باشد. با اثبات ظهور نهی «لایاب» در حرمت، دلالت آیه بر وجوب به بیانی که گذشت روشن می‌شود.

۲-۴. کراهت: برخی به دلیل اشتغال آیه بر آداب و وحدت سیاقی که در آیه مخصوصاً میان این فقره و فقره «لایاب کاتب» (باتوجه به عدم ظهور آن در حرمت) حکم فرماست، احتمال کراهت را قوی و نهی را ظاهر در کراهت دانسته‌اند.<sup>۹</sup> همچنین قرآینی را به عنوان مؤید ظهور مزبور ذکر کرده‌اند که در ذیل به دو نمونه آن اشاره می‌شود:

۱. استفاده روایات تفسیری از تعبیر «لاینبغی»،<sup>۱۰</sup> به دلیل ظهور آن در کراهت، مؤید ظهور نهی «لایاب» در کراهت است. این تعبیر اگرچه در همه روایات موجود در مقام نیامده است اما تعبیری هم که در تعارض با این تعبیر باشد وجود ندارد، مگر تعبیری که در روایت مدائنی آمده است؛ زیرا حضرت در این روایت از صیغه امر استفاده کرده و فرمودند: «اذا دعیت الی الشهادة فاجب.»<sup>۱۱</sup> اما به نظر می‌رسد در تعارض مزبور ظهور «لاینبغی» مخصوصاً باتوجه به کثرت استعمال این لفظ در مقایسه با صیغه امر مذکور که تنها یک مرتبه آمده است، به ملاک اظهریت عرفی، مقدم بر ظهور «اجب» در وجوب و مانع از حجیت ظهور آن در وجوب می‌شود.

۲۸. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۰/۴۱.

۲۹. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۱/۴۱.

۳۰. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۰۹/۲۷.

۳۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۱۰/۲۷.

میرعلی، ملک افضل؛ مناشیء ظهور فقره «لَا يَأْبُ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا» در آیه شریفه دین / ۲۶۳

۲. مبالغه‌ای که در تهدید کتمان‌کننده شهادت در آیه کتمان «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»<sup>۳۲</sup> صورت گرفته است، قرینه دیگری بر ظهور نهی در کراهت است. به بیان دیگر، اگر تحمل شهادت همچون ادای آن در نظر مولا واجب بود، باید همانند ادا که بعد از نهی از کتمان، کتمان‌کننده را آثم القلب معرفی کرده و با این بیان و بیان کلی بعدش «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» وی را مورد تهدید قرار داده است، ممتنع از تحمل شهادت را هم مورد تهدید قرار می‌داد، نه اینکه به یک نهی آن هم در میان آیه‌ای که مشتمل بر آداب است، بسنده کند.<sup>۳۳</sup>

اکنون که مستندسازی استظهار هریک از احکام تکلیفی بالا بیان شد، به‌خوبی روشن می‌شود که وجود قول به حرمت و کراهت در مسئله، در کنار وجوب و استحباب به معنای اختلاف و تنافی در طرفین ایجاب و سلب مسئله نیست؛ بلکه به معنای استنباط دو ظهور که یکی در طول دیگری است، از صیغه نهی «لَا يَأْبُ» است. ظهور اول، عبارت از ظهور صیغه نهی در حرمت یا کراهت است و ظهور دوم، ظهور التزامی صیغه مذکور (به مناطی که در وجوب بیان شد) در وجوب یا استحباب است. بنابراین، اختلاف در حکم آیه، منحصر است به سه مورد: ۱. استظهار وجوب و حرمت ۲. استظهار استحباب و کراهت ۳. استظهار ارشاد.

## ۲-۵. ارشاد

برخی، نهی در فقره «لَا يَأْبُ الشَّهَادَةُ» را ظاهر در ارشاد می‌دانند.<sup>۳۴</sup> دلیلی ایشان، وحدت سیاق نهی مزبور با نهی از کتابت است که آن نیز ارشادی است؛ توضیح آنکه، همان‌طور که امر به شاهدگرفتن در سیاق امر به کتابت وارد شده است، نهی از امتناع از شهادت نیز در سیاق نهی از امتناع از کتابت وارد شده است. پس همان‌طور که امر به کتابت، ارشادی است؛ نهی از امتناع از کتابت، امر به شاهدگرفتن و نهی از امتناع از استشهاد نیز ارشادی است، زیرا وقتی اصل امر به کتابت و استشهاد، ارشادی شد و دلیلی بر وجوب آن نبود، دیگر چه معنایی برای وجوب کتابت و تحمل شهادت از سوی کاتب و شاهد وجود خواهد داشت. بله، ممکن است با عارض شدن عناوینی یا به واسطه دلیل دیگری تحمل شهادت و کتابت واجب شود، ولی این مورد خارج از بحث است.

همان‌طور که در ابتدای بحث از حکم آیه بیان شد، مراد از امر ارشادی در مورد بحث، ارشاد به حکم

۳۲. بقرة: ۲۸۳.

۳۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۸۱/۴۱.

۳۴. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۴۴۲/۴؛ آل‌عصفور، الأنوار اللوامع، ۲۲۵/۱۴.

۳۵. آل‌عصفور، الأنوار اللوامع، ۲۲۵/۱۴.

عقل نیست؛ بلکه مولوی به داعی ارشاد است. معنای این سخن آن است که داعی مولا از امر به کتابت و شهادت، ارشاد به توثیق دین و حفظ آن از تلف است، نه بعث مکلف سمت فعل کتابت و شهادت. بنابراین، همان طور که قبلاً بیان شد در صورت ادعای ارشادی بودن امر و نهی موجود در آیه دیگر، نمی توان هیچ یک از احکام وجوب و استحباب، نهی و کراهت را استفاده کرد؛ چراکه وقتی مولا خود جعلش را به داعی بعث مکلف یا زجر وی انجام نداده است، یعنی منبعث یا منجر شدن وی مرادش نبوده، پس دیگر چه دلیلی بر استفاده احکام مزبور از صیغه «لایاب» خواهد بود؟! بدیهی است که این مطلب به این معنا نیست که نمی توان به استناد دلیل دیگری وجوب یا استحباب تحمل یا ادای شهادت را اثبات کرد.

باتوجه به قرینه سیاق مذکور و استظهار این نکته از آیه شریفه که غرض اصلی از اوامر و نواهی موجود در آیه، توثیق دین و حفظ آن از تلف است، به نظر می رسد فقره مورد بحث، ظاهر در ارشاد است و دلالتی بر حرمت یا کراهت ابا و به تبع آن، وجوب یا استحباب شهادت ندارد. همچنین متعلق آیه نیز به واسطه همین قراین، مختص به تحمل شهادت خواهد بود؛ زیرا از طرفی فقره مورد بحث در سیاق کتابت قرار گرفته است که مربوط به توثیق دین است و از طرف دیگر، محور اصلی آیه، که توثیق دین و حفظ آن از تلف است، با مقام تحمل شهادت سازگار است، نه ادای شهادت.

### نتیجه گیری

با بررسی های انجام شده به خوبی روشن می شود هریک از استظهارات مطرح شده از سوی علما درباره متعلق و حکم فقره مذکور، به زعم آنان مستند به مناشیء خاصی است و ادعایی صرف نیست. از حیث متعلق، برخی، آن را مختص به تحمل و برخی، مختص به ادا و برخی، مشتمل بر هریک از تحمل و ادا می دانند. در این میان، تنها منشأ استظهار دو قول اخیر، یعنی قرینه اشتقاق و قرینه اطلاق، مورد مناقشه قرار گرفت. بنابراین، قرینه سیاق و پرهیز از تکرار بدون مناقشه اختصاص، فقره مورد بحث به تحمل شهادت را اثبات می کنند. از حیث حکم نیز استظهارات علما به همراه مناشیء آن در سه گروه قابل دسته بندی است: ا. استظهار وجوب شهادت (تحمل یا ادا) به تبع ظهور صیغه نهی در حرمت؛ ب. استظهار استحباب شهادت (تحمل یا ادا) به تبع ظهور صیغه نهی در کراهت؛ ج. استظهار ارشادی بودن صیغه نهی «لایاب». در این میان، نظریه ارشادی بودن اوامر و نواهی موجود در آیه دین و فقره مورد بحث، به دلیل قرینه سیاق و سازگاری با محور اصلی آیه؛ یعنی توثیق دین و همچنین تناسب با اختصاص متعلق آیه به تحمل، به عنوان نظریه صحیح تقویت شد.

## منابع

### قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول. به تحقیق عباسعلی زارعى سبزوارى. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ ششم، ۱۴۳۰ق.
- آل عصفور، حسین بن محمد. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. به تحقیق محسن آل عصفور. قم: مجمع البحوث العلمیة. چاپ اول، بی تا.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. احکام القرآن. بی جا: بی نا. بی تا.
- جصاص، احمد بن علی. احکام القرآن. به تحقیق محمدصادق قمحاوی. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ۱۴۰۵ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- حلی، یحیی بن سعید. الجامع للشرائع. به تحقیق جمعی از محققین تحت اشراف شیخ جعفر سبحانی. قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیة. چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- سبزوارى، سید عبدالأعلى. مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اهل بیت (ع). چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. به تحقیق عباس قوچانی، علی آخوندی. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ هفتم، بی تا.
- صنقور، محمد. المعجم الأصولی. قم: الطیار. چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. با مقدمه محمدجواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو. چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن. المبسوط فی فقه الإمامیة. به تحقیق محمدباقر بهبودی. تهران: المطبعة الحیدریة. ۱۳۸۸ق.
- عاملی، یاسین عیسی. الإصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملیة. بیروت: دار البلاغة. ۱۴۱۳ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. کنز العرفان فی فقه القرآن. به تحقیق سید محمد قاضی. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۳۸۷.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله. فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. چاپ دوم،

۱۴۰۵ق.

کیاهاراسی، علی بن محمد. احکام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه. چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

مروج، حسین. اصطلاحات فقهی. قم: بخشایش. ۱۳۷۹.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. به تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: بوستان کتاب. چاپ پنجم، ۱۳۸۷.

مغنیه، محمدجواد. تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران: مرتضوی. چاپ اول، بی تا.

منیع، محمد بن عثمان بن سلیمان. احکام الشهادات فی المذاهب الأربعة. ریاض: دار العاصمة. چاپ اول، ۱۴۲۸ق-

۲۰۰۷م.

هاشمی شاهرودی، محمود. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه

اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). ۱۳۸۲ق.

## Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzim ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. researched by ‘Abbās ‘Alī Zārī f Sabzawārī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Shishum, 2009/1430.

Āl ‘Uṣfūr, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Anwār al-Lawāmi‘ fī Sharḥ Mafātīḥ Sharā’i’*. researched by Muḥsin

Āl ‘Uṣfūr. Qum: Majma‘ Buhūth al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, s.d.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Qawā'id al-Aḥkām fī Ma'rifa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

‘Āmili, Yāsīn ‘Īsā. *al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhiyyah fī al-Rasā'il al-‘Ilmiyya*. Beirut: Dār al-Balāghah. 1993/1413.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *Kanz al-‘Irfān fī Fiqh al-Qurān*. researched by Sayyid Muḥammad Qāḍi. Majma‘ Jahānī Taqrīb Madhāhib Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Fakhr al-Muḥaqqiqīn, Muḥammad ibn Ḥasan. *Īḍāḥ al-Fawā'id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id*. Qum: Ismā‘iliyān. Chāp-i Awwal, 1967/1387.

Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Farhang-i Fiqh Muṭābiq-i Mazhab-i Ahl-i Bayt(AS)*. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Madhhab-i Ahl-i Bayt(AS). 2004/1382.

Ḥillī, Yahyā ibn Sa'īd. *al-Jāmi‘ li-I-Sharāy’*. researched by Majm‘ī az Muḥaqqiqīn Taḥt Nazr Shaykh Ja‘far Subḥānī Qum: Mū'assisa Sayyid al-Shuhadā al-‘Ilmiyyah. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Ḥurr ‘Āmili, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā'il al-Shī'a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Aḥkām al-Qurān*. s.l. s.n. s.d.

Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. *Aḥkām al-Qurān*. researched by Muḥammad Ṣādiq Qamḥāwī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1985/1405.

Kiyāharrāsī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Manī‘ī, Muḥammad ibn ‘Uthmān ibn Sulaymān. *Aḥkām al-Shahādāt fi al-Madhāhib al-Arba’a*. Riyāḍ: Dār al-‘Āṣima, Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Mughniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Zubda al-Bayān fi Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Murtaẓawī. Chāp-i Awwal, s.d.

Murawij, Ḥusayn. *Iṣṭilāḥāt Fiqhī*. Qum: Bakhshāyish. 1960/1379.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. researched by ‘Abbās ‘Alī Zāri f Sabzawārī. Qum: Büstān-i Kitāb. Chāp-i Panjum, 2009/1387.

#### *Qurān-i Karīm*

Qutb Rāwandī, Sa‘īd ibn Haba Allāh. *Fiqh al-Qurān fi Sharḥ Āyāt al-Aḥkām*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī. Chāp-i Duwwum, 1985/1405.

Sabzawārī, Sayyid ‘Abd al-A‘lā. *Mawāhib al-Raḥmān fi Tafsīr-i al-Qurān*. Beirut: Mū’assisa Aḥl-i Biyt. (AS). Chāp-i Duwwum, 1989/1409.

Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām fi Sharḥ Sharāy’ al-Islām*. researched by ‘Abbās Qūchānī, ‘Alī Ākhūndī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Haftum, s.d.

Ṣanqūr, Muḥammad. *al-Mu‘jam al-Uṣūlī*. Qum: al-Ṭayār. Chāp-i Duwwum, 2007/1428.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā’i’ al-Islām*. Qum: Mū’assisa al-Ma‘ārif al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. bā Muqaddamah Muḥammad Javād Balāghī. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ fi al-Fiqh al-Imāmiyah*. researched by Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran: al-Maktaba al-Hyderiyya. 1969/1388.

# Table of Contents

|                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Understanding the Concept of “Ḥubb” (love), and its Applications in the Qur’an, Sunnah, and Jurisprudence</b>                                | 11  |
| Dr. Ali Hosseini Far - Dr. Abdoljabar Zargoosh Nasab - Dr. Nabi Sobhani                                                                         |     |
| <b>Examining the Effects of the Lessor of Persons’ (Musta’jir’s) Refusal of Accepting the Agent’s (Ajir’s) Work from a Jurisprudential View</b> | 33  |
| Dr. Esmail Nematollahi                                                                                                                          |     |
| <b>Understanding the Expression of “Qazīya fī Wāqī’a” and Debunking Related Doubts</b>                                                          | 57  |
| Mohammad Zende Del                                                                                                                              |     |
| <b>Analyzing the Solution of “Dā’i bar Dā’i” in Correcting Hire Contracts for Obligations, Using the Opinions of Imām khomeinī</b>              | 91  |
| Seyyed Mohammad Alamolhoda - Dr. Mohsen Razmi - Dr. Mostafa Raja’ipour                                                                          |     |
| <b>The Jurisprudential Ruling on Zakāt for Money Based on the Approach of “Tajmī’-i Ḥunūn” (Aggregating Probabilities)</b>                      | 117 |
| Alireza Kolahduzan                                                                                                                              |     |
| <b>An Analysis of the Jurisprudential Nature of Cryptocurrency Mining</b>                                                                       | 143 |
| Hossein Ranjbar - Vahid Omid - Sorayya Javdan - Ahmad Mohammadi                                                                                 |     |
| <b>Regulation of the Rule of Tark-i ‘Istifṣāl and Clarification of its Applications in the Field of Principles of Jurisprudence</b>             | 167 |
| Alborz Mohaghegh Garfami - Dr. Seyyed Ali Delbari                                                                                               |     |
| <b>A Critical Reading of the View on the Non-Authoritativeness of Taqrīr (Approval)</b>                                                         | 175 |
| Seyyed Alireza Musavi Mehr - Seyyed Mohamad Bagher Ghadami - Reza Mihan Doost                                                                   |     |
| <b>Analyzing the Urgency of the Right of “shuf’a” in Shī’a and Sunnī Jurisprudence</b>                                                          | 225 |
| Dr. Mahdi Movahedi Moheb - Dr. Hasan Pourlotfollah                                                                                              |     |
| <b>The Bases of Verbal Manifestation of the Phrase “lā ya’bā al-shuhadā’ izā mā du’ū” in the Noble Āyah of Dayn (Debt)</b>                      | 251 |
| Mohammad Hadi Mirali - Dr. Mohsen Malek Afzali Ardakani                                                                                         |     |

***In the Name of Allah***



## **Journal of Fiqh and Usul**

**Vol. 56, No. 2: Issue 137, Summer 2024**

**ISSN-Print:2008-9139**

**ISSN-Online:2538-3892**

### **License Holder**

Ferdowsi University of Mashhad

**Journal Expert:** Shahsaman Shahrokh Shahian

**Page Designer:** Hussein Zekavatizadeh

**Translation of Abstracts:** Mina Mollaie

**Editor:** Sayeda Marzieh Khaleghi Miran

**Transliterator:** Maryam Oraee

### **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

## **Editorial Board**

### **Dr.J. Īravanī**

Prof , Razavi University of Islamic Sciences

### **Dr. A. A. Īzādīfard**

Prof, Dept of Law, Māzandarān Univ

### **Dr. A. Baqirī**

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, Tehrān Univ

### **Dr. M. H. Hā'irī**

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

### **Dr. H. Sābirī**

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

### **Dr. M.T. Fakhla'i**

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

### **Dr. S M.T.Ghabooli Dorafshān**

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

### **Dr. J. Qanavāti**

Associate Prof, Qum Pardis, Tehran University

### **Dr. M. Malek Afzali Ardakani**

Professor of Al-Mustafa (PBUH) International  
Society

### **Dr. S M. Muhaqqiq Dāmād**

Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

### **Dr. H. Nāsirī Moghadam**

Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM



# Journal of Fiqh and Usul



Faculty of Theology and Islamic Studies

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

Vol. 56, No. 2: Issue 137, Summer 2024

## Contents

**Understanding the Concept of “Ḥubb” (love), and its Applications in the Qur’an, Sunnah, and Jurisprudence**

Dr. Ali Hosseini Far - Dr. Abdoljabar Zargoosh Nasab - Dr. Nabi Sobhani

**Examining the Effects of the Lessor of Persons’ (Musta’jir’s) Refusal of Accepting the Agent’s (Ajir’s) Work from a Jurisprudential View**

Dr. Esmail Nematollahi

**Understanding the Expression of “Qaḏīya fī Wāqī’a” and Debunking Related Doubts**

Mohammad Zende Del

**Analyzing the Solution of “Dā’ī bar Dā’ī” in Correcting Hire Contracts for Obligations, Using the Opinions of Imām khomeinī**

Seyyed Mohammad Alamolhoda - Dr. Mohsen Razmi - Dr. Mostafa Raja’ipour

**The Jurisprudential Ruling on Zakāt for Money Based on the Approach of “Tajmī’-i Ḥunūn” (Aggregating Probabilities)**

Alireza Kolahdüzan

**An Analysis of the Jurisprudential Nature of Cryptocurrency Mining**

Hossein Ranjbar - Vahid Omid - Sorayya Javdan - Ahmad Mohammadi

**Regulation of the Rule of Tark-i Istifṣāl and Clarification of its Applications in the Field of Principles of Jurisprudence**

Alborz Mohaghegh Garfami - Dr. Seyyed Ali Delbari

**A Critical Reading of the View on the Non-Authoritativeness of Taqrīr (Approval)**

Seyyed Alireza Musavi Mehr - Seyyed Mohamad Bagher Ghadami - Reza Mihan Doost

**Analyzing the Urgency of the Right of “shuf’a” in Shī’a and Sunnī Jurisprudence**

Dr. Mahdi Movahedi Moheb - Dr. Hasan Pourlotfollah

**The Bases of Verbal Manifestation of the Phrase “lā ya’bā al-shuhadā’ izā mā du’ū” in the Noble Āyah of Dayn (Debt)**

Mohammad Hadi Mirali - Dr. Mohsen Malek Afzali Ardakani