

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی تخصصی

مصباح

سال چهارم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: معاونت علمی حوزه علمیه خراسان

(با همکاری مدرسه عالی فقاقت مشهد)

مدیر مسئول: علی خیاط

سر دبیر: سید حمید علوی آرزو

مدیر اجرایی: کاظم ابراهیم زاده بخت آباد

برگرداننده چکیده انگلیسی: محمدرضا انجم شعاع

ویراستار ادبی: حسین واحدی حیدریان

صفحه آرا: احمد عدالتیان

آدرس دفتر فصلنامه: مشهد، چهارراه شهدا، خیابان آیت الله شیرازی ۱۰،

مدرسه علمیه آیت الله العظمی خویی رحمته الله علیه

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۹۴۱

سامانه ارسال و مشاهده مقالات:

muf.journals.hozehkh.com

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۱۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار

نشریه مصباح الفقاهه در زمینه فقه و حقوق اسلامی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار

دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای، به نام حوزه علمیه خراسان، معاونت پژوهش در

تاریخ ۱۳۹۸/۰۵/۲۸ به شماره ثبت ۸۵۶۵۱ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ۱) سیدمحسن حسینی فقیه (مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان)
- ۲) محمدحسن ربانی بیرجندی (مدرس دروس خارج حوزه علمیه مشهد)
- ۳) هادی شمس آبادی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
- ۴) ابوالفضل عادل‌نی (مدرس دروس خارج حوزه علمیه مشهد)
- ۵) سیدحمید علوی آریز (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
- ۶) محمدرضا کاظمی (استاد حوزه علمیه خراسان و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی مشهد)
- ۷) محمد مروارید (مدرس دروس خارج حوزه علمیه مشهد)

آرای نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.

نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: مشهد مقدس، بلوار شارسن، انتهای شوشتری ۷،

مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان، معاونت علمی (اداره نشر و تولیدات علمی)

تلفن تماس: ۰۵۱-۳۲۰۰۸۳۲۷

سامانه مدیریت نشریات علمی حوزه علمیه خراسان:

journals.hozehkh.com

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

الف. شرایط عمومی

رعایت نکات زیر برای تنظیم مقاله الزامی است:

۱. مقاله بایستی در سطح علمی پژوهشی، مستند و دارای نوآوری علمی باشد.
۲. مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ یا برای نشریه دیگری، یا همایش ها و... به طور هم زمان ارسال شده باشد.
۳. مقالات دریافتی، نخست توسط هیئت تحریریه بررسی شده و در صورت انطباق با معیارهای مجله، به منظور ارزیابی، به صورت بی نام برای دو تا سه نفر از داوران صاحب نظر ارسال می شود.

ب. نحوه تنظیم مقالات

۱. عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا (فارسی و انگلیسی).
۲. نام و نشانی نویسنده/نویسندگان: نام، نام خانوادگی، درجه علمی، آدرس محل کار، رایانامه و تلفن همراه (فارسی و انگلیسی).
۳. چکیده: حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۱۹۰ کلمه در یک پاراگراف (تا ۱۰ خط). چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل هدف، روش، بدنه مقاله، یافته ها و نتیجه گیری.
۴. کلیدواژه ها: متشکل از حداقل ۴ کلمه تا حداکثر ۷ واژه.
۵. مقدمه: بیان مسئله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، اهداف، سؤال (ها) یا فرضیه (های) پژوهش و یافته ها (نتایج پژوهش و دستاوردها).
۶. نتیجه گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته ها، بیان پیشنهادها و محدودیت ها.
۷. مقاله ارسالی از ۸ هزار کلمه (۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه ای) بیشتر نباشد.
۸. تیتراهای اصلی با شماره های ۱-، ۲-، ۳- و... و زیرمجموعه آن ها با ۱-۱-، ۱-۲- و... مشخص شود.
۹. ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/ صفحه (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۱۸۶/۲) نوشته شود.
۱۰. در تمام ارجاعات، نام خانوادگی نویسنده ذکر شده و از به کارگیری کلماتی همچون «همان» و «همو» اجتناب شود.
۱۱. منابع لاتین به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/ جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) بیاید.

۱۲. نقل قول‌های مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک‌ونیم سانتی متر) از راست درجه شود.
۱۳. شکل لاتینی نام‌های خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
۱۴. یادداشت‌های توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری است) در پاورقی درج شود.
۱۵. ارجاع در یادداشت‌ها به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۶. منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، تاریخ انتشار، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیازی نیست)، محل نشر: نام ناشر. (فقط برای سال‌های قمری «ق» استفاده شود و سال‌های شمسی و میلادی، حرفی لازم ندارد)
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده، نویسندگان)، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه (ایتالیک)، دوره/سال، شماره.
- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
۱۷. مقاله باید با توجه به آیین نگارش زبان فارسی نوشته شود و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی مؤلفان در پایین هر صفحه پانویس شود.
۱۸. مقاله پس از تایپ (ذخیره‌سازی با فرمت Word 97-2003) در صفحه A4، فونت B Zar 13 برای کلمات فارسی، IR Zar 13 برای کلمات عربی و Time New Roman 12 برای کلمات انگلیسی، حداکثر در ۲۵ صفحه، در سامانه فصلنامه به نشانی muf.journals.hozehkh.com بارگذاری شود.
۱۹. جدول‌ها و نمودارها باید دارای عنوان باشند. عنوان جدول در بالای جدول و با قلم B Zar 10 پررنگ و عنوان نمودار در پایین نمودار با B Zar 10 پررنگ قرار گیرد. مطالب و ارقام داخل جدول با قلم B Zar 11 تنظیم شوند.
۲۰. به مقالاتی که بدون راهنمایی و نام اساتید حوزوی (سطوح عالی) و اساتید دانشگاهی (استاد، دانشیار و استادیار) باشد ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- یادآوری: حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

فهرست مقالات

- | | |
|--|-----|
| جستاری نو در تعیین ملاک میزان استحقاق و مسئولیت پزشک | ۱ |
| محمد مروارید، فیروز محمدی | |
| واکاوی حکم فقهی مصرف محصولات تراریخته | ۲۹ |
| سیدعلی دلبری، محسن جهانگیری، حسن رشیدآبادی | |
| مقام بیان، بررسی و نقد دیدگاه‌ها | ۵۵ |
| محمد عظیمی، محمد محسن نیشابوری | |
| تحلیل رفتارهای جنسی محرم در رویکرد فقه امامیه با تمرکز بر نگاه، لمس، بوسیدن و ملاعبه | ۷۵ |
| احمد صابری مجد، فرزانه کرمی، زینب رحمانی، علی اکبر ربیعی | |
| روش فهم حدیث از نگاه شیخ عبدالکریم حائری با تکیه بر «کتاب الصلاة» | ۹۹ |
| احمد زارع زردینی، حمید محمدی | |
| روایت «مَنْ تَعَدَّى فِي الْوُضُوءِ كَانَ كَنَاقِضِهِ» در ترازوی نقد | ۱۱۹ |
| سیدابوالقاسم حسینی زیدی، محمدحسن قاسمی، محسن کبیری، نفیسه علیپور | |
| چکیده‌های انگلیسی | ۱۳۹ |

جستاری نو در تعیین ملاک میزان استحقاق و مسئولیت پزشک

محمد مروارید^۱

فیروز محمدی^۲

چکیده

در انواع قراردادهای شرعی و عرفی؛ اعم از اجاره و جعاله و... در صورتی که اجیر یا وکیل تقصیر نداشته باشد، شرع مقدس اسلام وی را ضامن ندانسته و او را در جایگاه امین قرار می دهد. عملیات پزشکی نیز اگر در قالب یکی از این قراردادها قرار گیرد، این احتمال وجود دارد که با او نیز معامله امین شود و در صورت عدم کوتاهی ضمانت از وی برداشته شود. طبق ماده ۴۹۵ قانون مجازات اسلامی، با عملیات پزشکی به همین شکل برخورد شده و در صورت عدم تقصیر، وی را ضامن نمی داند. مشهور فقها قائل به ضمان پزشک حاذق و متخصص شده اند. روش تحقیق: این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی تحلیلی است که برای انجام آن از متون فقهی و حدیثی و قانون جمهوری اسلامی ایران و آئین نامه‌های مراکز درمانی خصوصی و دولتی استفاده شده است.

یافته‌ها: فقها درباره ضمان پزشک خطا کار دو دیدگاه عمده اراده کردند: ۱. ضمان پزشک در همه حال، به نحوی که حتی رضایت و براءت بیمار او را از ضمان خلاصی نمی بخشد. ۲. عدم ضمان پزشک که دارای دو قسم است: قسم اول: عدم ضمان پزشک در همه حال. قسم دوم: ضمان، مگر اینکه از بیمار براءت نامه اخذ کرده باشد.

کلیدواژه‌ها: ضمان پزشک؛ مسئولیت پزشک؛ براءت پزشک؛ استحقاق پزشک.

۱. استاد دروس خارج حوزه علمیه خراسان. mohammadmarwarid@gmail.com

۲. مدرس سطح عالی حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) m38197240@gmail.com

مقدمه

طبابت و پزشکی، به جهت سروکار داشتن با حیات و سلامت جسمی و روانی انسان، حساس و پرمخاطره است. در اهمیت این بحث همین بس که علم پزشکی، غالباً بر اساس احتمالات است و با وجود پیشرفت‌های چشمگیری که داشته، باز هم نواقص قابل توجهی دارد و به‌مانند چاقوی دو دم است که یک طرف، برای بیمار سلامتی و طرف دیگر، به بیمار صدمه می‌زند که امکان جبران ناپذیری آن نیز می‌باشد.

مشهور فقها برای عدم ضمان پزشک، سه شرط بیان کرده‌اند: ۱. تخصص لازم را دارا باشد؛ ۲. از بیمار اجازه و براءت گرفته باشد؛ ۳. در کاری که برای آن استخدام شده است، کوتاهی و تقصیری نداشته باشد؛ (حلی، علامه، ۱۴۰۸ق: ۲۳۱/۴؛ نجفی، صاحب جواهر، ۱۳۶۲ش: ۴۴/۴۳؛ آبی، فاضل، ۱۴۱۷ق: ۶۳۶/۲؛ حلی، ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۳۷۳/۳؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۷۶۲-خونی، ۱۴۱۳ق: ۲۴۴/۳۰؛ حکیم، ۱۳۹۰ق: ۷۹/۱۲؛ گلپایگانی، ۱۴۱۴ق: ۲۶۸/۳؛ قمی، ۱۴۲۶ق: ۳۷۲/۸؛ بهجت، ۱۴۲۶ق: ۴۸۴/۵؛ صافی، ۱۴۱۵ق: ۷۷؛ مکارم، ۱۴۲۹ق: ۱۵۳؛ سیستانی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۶/۲؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق: ۱۰۶/۳؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق: ۱۰۰/۲)؛ اما چالش اصلی این است که غالباً بیمار یا ولی او تصریح به اذن نمی‌دهد و بعد از وارد شدن صدمه، مشکلات عدیده‌ای را به وجود می‌آورد.

-سؤالات:

سؤال اصلی: ملاک در میزان استحقاق و مسئولیت پزشک چیست؟
سؤال‌های فرعی: قراردادهای پزشکی، از جهت شرایط عمومی عقود با کدامیک از عقود معین شرعی و عرفی، قابلیت تطبیق دارد؟ مطابق با آن قرارداد، میزان استحقاق پزشک و حقوق بیمار چه مقدار است؟ تخصص و حاذق بودن پزشک، چه تاثیری در مسئولیت و میزان استحقاق او دارد؟

-پیشینه:

دوران بحث پزشکی، به طول عمر انسان برابری می‌کند؛ چراکه انسان موجودی است که خالی از حالت صحت یا مریضی نیست، گاهی درد و بیماری ندارد و گاهی بیمار است و از

درد خاصی رنج می برد و برای رفع بیماری و تسکین درد ناشی از آن، به دنبال چاره می گشت. قرص های خاک رس، منقوش به خط میخی و مهرهایی که توسط پزشکان بین النهرین استفاده شده بود، شاهد بر قدمت پزشکی هستند. در موزه لوور کشور فرانسه، ستون سنگی ای وجود دارد که قوانین حمورابی، پادشاه بابل در قرن ۱۸ پیش از میلاد را نشان می دهد که شامل مفاد سنگینی درباره پزشکی است؛ برای مثال، اگر پزشک در هنگام بازکردن آبه، بیمار را کشت، دست او قطع خواهد شد؛ اما اگر بیمار کشته شده، برده باشد، پزشک فقط موظف است که برده دیگری را جایگزین کند.

چهره بزرگ در طب یونان باستان، بقراط بود. سوگند بقراط برای پزشکان یکی از معروف ترین باقیمانده های آن دوران است که هنوز هم به کار می رود. (ویکی پدیا، ۱۲/۰۷/۱۴۰۱)
در صدر اسلام، بحث از پزشکی به طور دقیق و مفصل، در کتب مختلفی تحت عنوان ضمان طیب پرداخته شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۴/۷؛ حرعاملی، ۱۱۰۴ق: ۲۹/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۰/۲۴)

بعد از انقلاب جمهوری اسلامی، این مسأله در نظر گرفته و کتب و مقالاتی متعدد در این زمینه نوشته شده است؛ مانند: حاجی، ۱۳۹۴ش: تحت عنوان کتاب ضمان الطیب فی الفقه الامامی؛ حسینی، ۱۳۹۵ش: تحت عنوان کتاب ضمان طیب از دیدگاه مذاهب خمس؛ زین الدینی، ۱۳۹۵ش: تحت عنوان کتاب جرایم پزشکی و مسئولیت پزشکان؛ بیگلری فرد، ۱۳۹۶ش: تحت عنوان کتاب مسئولیت جزایی و قراردادی پزشکی؛ محمودی، ۱۳۹۷ش: تحت عنوان کتاب بررسی مسئولیت مدنی و جزایی پزشکی در حقوق ایران با نگاهی به قانون انگلیس؛ کریمی نیا، ۱۳۹۶ش: تحت عنوان کتاب مسئولیت پزشکی در نظام حقوقی ایران و فرانسه و مقالات متعدد دیگر در زمینه های مختلف پزشکی.

در بسیاری نوشته های اخیر، این نکته مغفول مانده است که هیچ راهی برای رهایی از دیه و ضمانت نیست؛ مگر اینکه از بیمار یا ولی او برائت اخذ شود و از طرفی، در برخی از موارد باید هزینه درمان و اعمال پزشکی به بیمار برگردانده شود.

۱- کلیات

۱-۱- مفاهیم

قبل از ورود به بحث، باید چند نکته و اصطلاح که مؤثر در بحث و نتیجه است را توضیح داده شود:

۱-۱-۱- پزشکی

در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۵۳) «طَبَبَ» را به معالجه کردن جسم و نفس معنا کرده است. در عبارات بعدی این گونه می گوید: «و جاءَ يَسْتَطِبُّ لَوَجَعِهِ أَيْ يَسْتَوْصِفُ الدَّوَاءَ أَيَّهَا يَصْلُحُ لِدَائِهِ»؛ در این عبارت، کسی را طبیب معرفی می نماید که نوع داروی مؤثر برای درد را توصیف می کند. بدون فاصله بعد از این عبارت، طبیب را به رفیق و دارنده رفیق معنا می کند. در ادامه می گوید: «و الطَّبُّ و الطَّيِّبُ: الحاذق من الرجال، الماهر بعلمه... و كُلُّ حاذقٍ بَعْمَلِهِ: طَبِيبٌ عِنْدَ الْعَرَبِ. و رَجُلٌ طَبٌّ، بِالْفَتْحِ، أَيْ عَالِمٌ؛ يُقَالُ: فَلَانٌ طَبٌّ بِكَذَا أَيْ عَالِمٌ بِهِ... الطَّيِّبُ فِي الْأَصْلِ: الْحَاذِقُ بِالْأُمُورِ، الْعَارِفُ بِهَا، وَ بِهِ سَمِيَ الطَّبِيبُ الَّذِي يَعَالِجُ الْمَرَضَى»؛ در این عبارت، مهارت و تخصص را از حاق لفظ استفاده کرده است.

فخرالدین طریحی در لغت نامه مجمع البحرین (طریحی، ۱۴۱۶ق: ۲/۱۰۸) این گونه طبیب را معنا می کند: «و الطَّبِيبُ: الْعَالِمُ بِالطَّبِّ، وَ هُوَ فِي الْأَصْلِ الْحَاذِقُ فِي الْأُمُورِ الْعَارِفُ بِهَا». در این عبارت با مقداری اختلاف، همان معنای لسان عرب را عنوان کرده است و طبیب را عالم به علم طب معرفی و قید مهارت و تخصص را در آن لازم دانسته است.

با مراجعه به معنای لغوی «طبیب»، به دست می آید که کسانی مانند کارآموز، پرستار، بهیار، بیمار، نظافتچی، منشی و... از معنای طبیب خارج هستند؛ چرا که قید تخصص در آنها صادق نمی باشد؛ البته به این معنا نیست که مسئولیت به طور کلی از غیر طبیب برداشته شود؛ بلکه مسئله بالعکس است؛ به این بیان که اگر درباره طبیب ادله ای برای برائت ذمه وجود دارد، برای غیر او چنین ادله ای هرگز وجود ندارد و اگر کسی که عالم و حاذق به علم طب نیست، اقدام به معالجه بیمار کند، قطعاً باید اشد از طبیب با او برخورد شود؛ هر چند طبیب آن را معتبر بداند و تضمین کرده باشد.

لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷۰/۴) ذیل کلمه «بیطار» گفته است: «بَيِّطَرُ الدَوَابَّ أَيْ يَعْالِجُهَا»؛ به ظاهر به کسی که حیوانات را معالجه می کند، در زبان عرب بیطار می گویند. تذکر: باید در نظر داشت که آنچه امروزه درباره دکتر متخصص شناخته می شود، مصداق اتم و اکمل برای لفظ «طبيب» است و بر حسب ظاهر دکتر عمومی نیز داخل در معنای «طبيب» می باشد؛ چرا که او نیز در فن خود، یعنی پزشکی و طبابت عالم است.

۱-۱-۲- بیمار

لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۳۱/۷) مرض را این طور معنا می کند: «و الْمَرَضُ: السُّقْمُ نَقِيضُ الصَّحَّةِ» در مجمع البحرین (طریحی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۰/۴) چنین می گوید: «و يقال المرض في القلب الفتور عن الحق، و في الأبدان فتور في الأعضاء، و في العيون فتور في النظر. و المرض: السقم.»

در این عبارت «مرض» را به معنای فتور، یعنی ضعف و انکسار معنا کرده است و هرآنچه انسان را از صحت و سلامت خارج کند، خواه نفاق باشد یا علیل بودن باشد. باید در نظر داشت که مریضی گاهی در بدن و جسم است؛ مانند: شکستگی استخوان، درد عضلات، ورم و کوفتگی، انسداد رگ و گاهی در روح و روان مانند: افسردگی، اختلالات اضطرابی، وسواس، اختلالات دو قطبی، اختلالات ناشی از مصرف مواد. اگر همان معنای «نقیض الصحة» را به معنای مریض و بیمار بدانیم، شامل تمام امراض روحی و جسمی می شود.

شاید عناوینی مانند عمل زیبایی، سیکس پک کردن ماهیچه های شکم، گوش ها را نوک تیز کردن، زبان مارمولکی، قیافه های شیطانی یا برداشتن خال یا ختنه، با این تعریف مشکل پیدا کند و تحت این عنوان جای نگیرد؛ چرا که صحت در مورد این افراد عرفاً صادق است؛ لذا در این موارد باید به مقدار دلالت ادله تمسک کرد؛ به طور مثال در باب ختنه پسران، چون دلیل بر وجوب وجود دارد باید انجام شود؛ گرچه این امر بر والدین پسر واجب نیست؛ ولی بر خود پسر ختنه کردن واجب است.

۲-۱- قراردادهای پزشکی

۱-۲-۱- نوع قرارداد پزشک

سه نوع قرارداد برای پزشک قابل تصور است:

الف. قرارداد به دو طرف دانشگاه و نظام پزشکی باشد. این قرارداد بیشتر مانند قرارداد اتحادیه‌ها و حرفه‌های اصناف آنهاست و خیلی به بحث ما مربوط نمی‌شود.

ب. قرارداد با بیمارستان یا درمانگاه، در صورتی که دکتر استخدام آن مجموعه شده باشد. در این صورت اگر قصوری در اعمال و تشخیص و درمان از ناحیه پزشک صادر شود، شکایت و احقاق حق سه ضلع پیدا می‌کند (بیمار، پزشک، درمانگاه یا بیمارستان): بیمار از دکتر و بیمارستان می‌تواند شکایت کند و بیمارستان می‌تواند از دکتر در صورت قصور شکایت کند؛ گرچه این مورد مقداری با بحث ما مرتبط است؛ اما در قسم سوم قراردادها، این مورد نیز بیان می‌شود؛ لذا از بحث در این قسم چشم‌پوشی می‌کنیم.

ج. قرارداد بین پزشک و بیمار باشد.

سؤال اصلی که در این نوشتار به دنبال آن هستیم دو قسمت دارد:

۱. این رابطه بر اساس چه قاعده یا قراردادی تصویر و توجیه می‌شود؟

۲. بعد از کشف عقد و قرارداد فی مابین، میزان مسئولیت پزشک در صورت قصور، که به تبع میزان مسئولیت با نوع رابطه، افزایش یا کاهش خواهد داشت، چه مقدار می‌شود؟

۲-۲-۱- اقسام عملیات پزشکی

انواع عملیات پزشکی از نگاه تأثیر در این نوشتار به سه قسم تقسیم می‌شوند:

الف. جراحی: مانند: جراحی قلب، مغز، چشم، شکستگی استخوان و نصب پلاتین، سزارین، آپاندیس، کلیه (اعم از پیوند و خارج کردن سنگ).

ب. (جراحی) سرپایی: فرآیندهای آزمایشگاهی مانند: سونوگرافی و آندوسکپی و نمونه‌گیری یا در تزریقات (اعم از وصل سرم و آمپول و بخیه) و ختنه و برداشتن خال و واکسیناسیون.

ج. تجویز یا توصیف دارو: پزشکان عمومی و متخصصین پس از تشخیص بعضی از بیماری‌ها وقتی آن را قابل رفع با دارو بدانند، همان داروی مؤثر را به بیمار توصیه می‌کنند.

تمام این اقسام، موضوع بحث ما قرار می گیرند.

۱-۲-۳- لزوم تفکیک در قراردادهای پزشکی

مطلب دیگری که باید بیان شود از این قرار است:

اعمالی را که پزشک به عهده می گیرد؛ اعم از جراحی یا سرپایی و یا تجویز دارو، ممکن است غیر مجاز شرعاً و یا غیر مجاز عرفاً باشد؛ مانند: تغییر جنسیت که شرع، مجاز نمی داند یا سقط جنینی که شرع، جائز نمی داند و اگر پزشکی اقدام به این عمل کند، در این صورت بدون هیچ بحث حاشیه‌ای پزشک مسئول شمرده می شود و مسئولیت او هم جنبه وضعی و هم جنبه تکلیفی دارد. این قسم از محل بحث ما خارج است.

حال ممکن است، نوع درمان و معالجه در نگاه اول شرعاً مجاز باشد (فضولی)؛ اما بیمار یا ولی او اجازه به آن را نداده باشند؛ لذا باید نوع ارتباط بین بیمار و پزشک مشخص شود یا میزان مسئولیت پزشک تعیین گردد.

بله، گاهی ممکن است پزشکی اقدام به عمل کند و بعد از خود بیمار یا ولی او رضایت و اجازه را اخذ کند؛ اما این نکته فرض دیگری هم دارد و آن اینکه بیماری بیهوش به اورژانس آورده می شود و با قصور پزشکان فوت می کند و هرگز ولی یا بستگان او پیدا نمی شوند، فرض رضایت و اذن در این مورد ساقط است و با تعیین نوع رابطه پزشک با بیمار، میزان مسئولیت پزشک در این مورد محاسبه می شود.

به نظر بعضی از قراردادهای پزشکی نمی شود در تمام این رشته‌ها تسری داد؛ گرچه برخی از آن‌ها را پوشش می دهد؛ در نتیجه به نظر می رسد باید بین انواع پزشکی در نوع قرارداد تفصیل قائل شد.

۲- تحلیل نظرات رابطه بیمار و پزشک

۱-۲- عقد اجاره و ماهیت آن (رابطه اجیر و موجر)

مشهور بین فقها، رابطه کاری بین پزشک و بیمار را از نوع عقد اجاره می دانند؛ اما ظاهر این است که با قیودی که در عقد اجاره وجود دارد، تمام اعمال پزشکی را داخل در این عقد نمی توان دانست.

مرحوم خویی در مستند العروة (خویی، ۱۴۱۴ق: الاجاره ۹): «الإجارة و هی تمليك عمل أو منفعة بعوض» تمليك منفعت یا عمل در مقابل عوض را به عنوان تعريف اجاره اختیار کرده اند. علاوه بر تعريف ایشان که میان فقیهان مشهور است، الروضة البهية (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۷/۴) می فرماید: «الإجارة و هی العقد علی تملك المنفعة المعلومه بعوض معلوم»؛ یعنی عقد، تمليك منفعت در مقابل عوض مشخص است و جواهر الکلام (نجفی صاحب جواهر، ۱۳۶۲ش: ۲۷/۲۰۴) می فرماید: «و أحسن تعريف لها أنها ما شرعت لنقل المنفعة بعوض من آخر و لو حکما» چیزی که برای انتقال منفعت به دیگری در مقابل عوض معین، تشریع شده است. در موسوعه مرحوم خویی (خویی، ۱۴۱۸ق: ۳۰/۱۰) سه ویژگی را از ارکان عقد اجاره می دانند:

۲-۱-۱- ارکان اجاره

الف. ایجاب و قبول

لفظی که دال بر معنای اجاره باشد را می توان برای ایجاب و قبول استفاده کرد. گذشته از آن، می توان عقد اجاره را با معاطات (بدون استفاده از لفظ) نیز انعقاد کرد. مرحوم خویی دلیلی را که بر جواز معاطات برای اجاره اقامه کرده اند، همان ادله ای است که در باب بیع معاطاتی به آن اشاره می کنند و فرقی بین بیع و اجاره در این رابطه نمی دانند.

مرحوم خویی (خویی، ۱۴۱۸ق: ۳۰/۱۴) در رابطه با اجاره معاطاتی نکته ای را متعرض می شوند و می فرمایند: «اجاره معاطاتی فقط آنجایی صحیح است که اجاره در منافع اموال باشد؛ اما اگر بنا باشد مورد اجاره، اعمال اجیر باشد؛ مانند: خیاطی کردن و بنائی کردن و نماز بر میت خواندن و...، اجاره به نحو معاطاتی صحیح نیست؛ چرا که در معاطات، اعطاء از طرفین معتبر است؛ یعنی هم طرف ایجاب و هم طرف قبول باید چیزی پرداخت کنند و در غیر این صورت، معاطات و اعطاء مصداق خارجی پیدا نمی کند.»

این اشکال می تواند در بحث ما نیز جاری باشد؛ چرا که در رابطه بین پزشک و بیمار، از یک طرف بیمار اجرت را پرداخت می کند؛ اما پزشک در حقیقت چیزی را پرداخت نمی کند؛ بلکه از تخصص خود استفاده و به بیمار توصیه و توصیف دارو خواهد کرد یا درباره جراح، دکتر

چیزی به بیمار پرداخت نمی‌کند؛ بلکه عملی را برای او انجام می‌دهد تا او صحت و سلامت خود را به دست آورد؛ پس اعطاء طرفینی صورت نمی‌گیرد.

مرحوم خویی از این اشکال جواب می‌دهند: «اعطائی که در معاطات معتبر است به‌خاطر قرینه‌ای برای ایجاد و انشاء عقد می‌باشد؛ لذا همین مقدار که فردی پارچه را در مقابل خیاط قرار دهد و خیاط آن پارچه را اخذ کند، تعاطی از طرفین برای صدق ایجاب و قبول پدید آمده است.» در بحث ما نیز همین مقدار که مریض به مطب دکتر مراجعه می‌کند و همین مقدار که پزشک او را به حضور قبول می‌کند، تعاطی صدق کرده است؛ در نتیجه وقتی فرقی بین اجاره لفظی و معاطاتی حاصل نشد، تمام شرائط عقد لفظی اجاره مانند: لزوم و حق‌خیار و... جاری می‌شود.

بیشتر اوقات در جامعه دیده می‌شود وقتی بیمار به پزشک مراجعه می‌کند، لفظ و الفاظی ردّ و بدل نمی‌شود؛ مثلاً بیمار پول ویزیت را می‌دهد و دکتر او را معاینه و نسخه‌ای برای او می‌نویسد و سرانجام با دعای خیر بیمار را بدرقه می‌کند.

نکته دیگر این است که گاهی اصلاً دکتر طرف قرار نیست؛ بلکه بیمارستان یا درمانگاه طرف بیمار قرار می‌گیرد. این پروسه گاهی در قالب وکالت در اجاره می‌تواند توضیح داده شود؛ مانند اینکه بیمارستان را بیمار وکیل در اجاره فلان پزشک می‌کند و گاهی علاوه بر وکالت در اجاره خود بیمارستان هم اتاق و تخت و خدمات و... را به اجاره بیمار می‌دهد.

ب. طرفین قرارداد

مرحوم خویی در دومین ویژگی عقد اجاره، نکاتی را متعرض می‌شوند (خویی، ۱۴۱۸ق: ۱۹/۳۰) و توضیحاتی در این رابطه عنوان می‌کنند:

انعقاد عقد اجاره این شرائط را لازم دارد: عقل، اختیار، عدم محجوریت مکلف به‌خاطر فلس و سفه و عبد بودن.

نکته‌ای که در این رکن از اجاره به‌نظر می‌رسد، قید اختیار است. گاهی مریض را بیهوش وارد اورژانس می‌کنند، در حالی که هیچ همراه اعم از ولی و قیم و... با او نیست؛ بنابراین سوال آن است که رابطه این بیمار با مرکز اورژانس یا دکتری که مشغول تداوی او می‌شود چیست؟

در ماده ۱۸ آیین نامه انتظامی رسیدگی به تخلفات صنفی و حرفه‌ای شاغلین و حرفه‌های پزشکی و وابسته در سازمان نظام پزشکی چنین آورده‌اند:

«ماده ۱۸: پزشک معالج، مسئول ادامه درمان بیمار خود در حد توانایی و تخصص، به استثنای موارد ضروری است، مگر اینکه بیمار یا بستگان او مایل نباشند.»

«تبصره: موارد اورژانس از شمول این ماده مستثنا است و پزشک مکلف به هرگونه اقدام درمانی بدون توجه به نظر و اذن بیمار یا همراهان او می‌باشد.»

طبق این ماده قانونی و تبصره، اگر مورد اورژانسی تشخیص داده شود، مخالفت بیمار یا ولی بیمار مؤثر نیست و پزشک می‌تواند اقدام به معالجه کند. در این ماده قانونی، پزشک را مکلف به درمان و معالجه می‌کند که اگر چنین نکند از قانون تخلف کرده است؛ در نتیجه این موارد با قالب عقد اجاره تصحیح نمی‌شود؛ اما می‌توان در قالب قراردادهای قهری یا زیر مجموعه قاعده احسان دانسته‌اند که در آینده به آن می‌پردازیم.

زمزمه‌های نظر به تفصیل بین قراردادهای پزشکی از همین مرحله شروع می‌شود. نویسنده این مقاله به این نتیجه فکر می‌کند که باید بین قراردادهای پزشکی تفصیل داد؛ چراکه هیچ عقدی قادر به شمول تمام موارد پزشکی نیست.

ج. عوض‌ها

در مورد عوضهایی که در عقد اجاره به طرفین منتقل می‌شود چند نکته وجود دارد:

نکته اول: معلوم و مشخص بودن در هر چیزی به تناسب خود اوست و همین مقدار که غرر و ضرر حاصل نیاید، در معلوم بودن کفایت می‌کند. دلیلی که مرحوم خویی برای این نکته و شرط ارائه می‌فرمایند، روایتی از ابی‌ربیع شامی است. سند این روایت را ایشان معتبر می‌دانند؛ گرچه درباره ابی‌ربیع شامی، توثیق رسمی در کتب رجالی وجود ندارد؛ ولی چون او را در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی پیدا کرده‌اند، توثیق برای مرحوم خویی ثابت است؛ اما در این بناء ایشان اشکال شده است و توثیق تمام اسناد موجود در تفسیر قمی قابل پذیرش نیست.

اگر گفته شود مرحوم نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۳)، ابی‌ربیع شامی را صاحب کتب

دانسته است و در کثیری از روایات شیعی، واسطه در نقل یا حتی ناقل روایت از معصومان بوده است، باید گفت به این مقدار کفایت نمی‌کند؛ بلکه اگر خصوصیت شیخ اجازه بودن به او اضافه می‌گشت، شاید توثیق او پذیرفته می‌شد؛ لکن چون این مطلب ثابت نیست، وثاقت او ثابت نخواهد شد.

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی (شهیدی، ۹۵/۱۱/۲۰ ش) در تقریرات درس خارج خود راهی را برای توثیق ابی ربیع شامی اختیار کرده‌اند:

ایشان می‌فرمایند: «صدوق، احادیث را از کتاب ابوریع شامی نقل می‌کند؛ چون سند روایت را در مشیخه ذکر کرده و در اول فقیه می‌گوید: آنچه من نقل می‌کنم از کتب مشهوره‌ای است که علیه المعول و الیها المرجع و شهادت می‌دهد ابوریع شامی کتابی دارد که مشهور است.»

روایت ابی ربیع شامی:

«عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سُئِلَ عَنْ أَرْضٍ يَرِيدُ رَجُلٌ أَنْ يَقْبَلَهَا فَأَيُّ وُجُوهِ الْقَبَالَةِ أَجَلٌ قَالَ يَقْبَلُ الْأَرْضَ مِنْ أَرْبَابِهَا بِشَىْءٍ مَعْلُومٍ....» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۱/۷)

برای این روایت سند دیگری نیز وجود دارد:

«رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ أَخِي إِسْحَاقَ بْنِ جَرِيرٍ قَالَ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَرْضٍ يَرِيدُ رَجُلٌ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۲۴۷/۳)

لکن مرحوم خوئی این سند را به‌خاطر حذف واسطه اشکال می‌کنند؛ چرا که احتمال اینکه ابن جریر یک روایت را باری مستقلاً و باری با واسطه نقل کرده باشد، ضعیف است و احتمال اینکه در سند دوم نیز ابی ربیع واسطه بوده و حذف شده باشد قوت پیدا می‌کند؛ اما روایت نبوی ﷺ منقول «نهی النبی عن بیع الغرر» به‌خاطر اینکه به هیچ شکل در اسناد شیعه مستنداً دیده نشده است را رد کرده‌اند.

مرحوم خوئی در نهایت مسئله را با تسالم و اتفاق قبول می‌کنند.

معلولیت فی الجملة در بین بیمار و پزشک ثابت است. بیمار می‌داند که به چه هدفی به پزشک مراجعه کرده است و پزشک نیز معلوم است از بیمار چه چیزی را طلب می‌کند.

نکته دوم: این شرط در بیع ثابت شده است؛ اما در اجاره، قبول این شرط واضح‌تر است؛ چراکه منفعت از اموری که دوام داشته باشد نیست؛ بلکه هر لحظه که منفعت موجود می‌شود، در لحظه دیگر معدوم می‌شود. به اصطلاح، از اموری است که به آن غیر قازّه می‌گویند. حال اگر مالک عین در حین اجاره مسلط بر عین باشد؛ منافع، ملک اوست و می‌تواند به دیگری تحویل دهد؛ اما اگر مسلط بر عین نباشد، چگونه می‌تواند مالک منفعتی باشد که هر لحظه در حال معدوم شدن است؟! مخصوصاً اگر آنچه قرار است به اجاره داده شود، از قبیل اعمال باشد. مرحوم خویی می‌فرماید:

«وهكذا الحال في إجارة الأعمال، فإنّها كما في الأموال بمناط واحد، بل الأمر فيها أوضح كما لا يخفى، فمن كان عاجزاً عن عمل فليس هو مسلطاً عليه و مالكاً له حتى يملكه للغير.»
 شرط مقدور التسليم بودن در اجاره از ضرورت بیشتری برخوردار می‌شود.

در فرضی که مالک مشکوک در تسلیم باشد؛ یعنی قطعاً نمی‌داند که می‌تواند مسلط بر مالش شود یا نمی‌تواند تا متعاقباً بتواند منافع مال یا عمل خود را به دیگری اجاره دهد؛ در این صورت می‌فرماید: عقد اجاره باطل است؛ چراکه قبل از هر چیز، باید ملکیت ثابت باشد، تا بعد بتوان منافع آن را به دیگری تملیک کرد. نکته دیگر اینکه اجاره معلق را نیز باطل می‌دانند. نکته سوم: لازم است آنچه را شخص به اجاره می‌دهد، مالک آن باشد؛ چراکه اولاً مقتضای صحت معامله و وجوب وفاء ایجاب می‌کند که مکلف از مال خودش، استیفای حق دیگری را بکند و نمی‌تواند از مال دیگری بدهی خود را پرداخت کند؛ ثانیاً ادله حرمت، تصرف در مال غیر، مانع از این می‌شود که فرد مکلف، مالی را که ملک او نیست را اجاره دهد.

نکته چهارم: عینی را که انسان منفعت آن را به دیگری تملیک می‌کند، باید قابلیت بقا را داشته باشد؛ لذا نمی‌شود نان را اجاره داد؛ چراکه انتفاع از آن، متوقف بر تلف آن است. نکته پنجم: منافع حلال را باید به اجاره داد؛ لذا نمی‌توان ملک را برای شخصی که می‌خواهد در آن حرام انجام دهد، اجاره داد یا مرکب خود را برای منفعت حرام آن اجاره دهد.

«عن صابر (جابر)، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يؤاجر بيته فيها الخمر قال:

حرام أجره.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۷۴/۱۷)

با توجه به این نکته، سوالی در مساله پزشکی ممکن است مطرح شود که اجیر کردن فردی برای عمل تغییر جنسیت یا عمل های حرام، چه حکمی دارد؟

نکته ششم: مورد اجاره باید امکان داشته باشد؛ به عنوان مثال، زمینی به خاطر ارتفاعی که دارد، آب به آن نمی رسد و با آب باران نیز نمی توان در آن زراعت کرد، اگر به قصد زراعت، زمین به اجاره داده شود، باطل است؛ لذا پزشکی که ضعف در چشم دارد، اگر بخواهد برای عمل حساس مانند عمل چشم یا مغز اجیر شود یا آنکه لرزش در دست پیدا کرده است و بخواهد برای عمل مغز و چشم یا قلب که حساسیت خاصی دارد اجیر شود، این نوع اجاره باطل است. نکته هفتم: شرط دیگری را که مرحوم خوئی برای صحت اجاره لازم می دانند این است که فردی که اجیر می شود باید بتواند از عین مستاجر استفاده کند؛ مانند اجیر کردن زن حائض برای تمیز کردن مسجد است.

در بحث ما این شرط به این شکل است که مثلاً زنی برای معالجه بخواهد دکتر مرد را اجیر کند؛ مخصوصاً اگر معالجه زن در ناحیه تناسلی باشد، اولاً و بالذات این اجاره صحیح نیست؛ بلکه از ادله استفاده می کنند که اگر مراجعه به مرد برای زن ارفق باشد، مانعی ندارد.

۲-۱-۲- اجاره فضولی

عقد و اجاره فضولی آن عقدی است که بدون اذن و اجازه مالک آن منعقد می شود؛ مثلاً شخصی اتومبیل همسایه اش را بفروشد.

به قول مشهور فقهای شیعه، عقد فضولی اعم از بیع و اجاره و... متوقف بر اجازه بعدی است که اگر بعداً اجازه صادر شد، عقدی که قبلاً منعقد شده است، صحیح و گرنه باطل می شود. مثال: بیمار بیهوشی که به اورژانس آورده می شود را در یک فرض می توان با این عقد اجاره تصحیح است به این صورت که خود بیمار بعد از بهبود اجازه دهد یا ولی او اجازه را صادر کند؛ اما در فرضی که بیمار بعد از بهبود اجازه ندهد یا فوت کند و ولی او اجازه ندهد، کار مشکل می شود.

این مختصری از مباحث عقد اجاره بود که عنوان شد و این راهی است که بسیاری از فقها، بلکه مشهور ایشان از این راه رابطه پزشک و بیمار را ملاک سنجش و معیار قرار می دهند.

۲-۱-۳- میزان مسئولیت پزشک در این راه

سؤال این است که اگر رابطه پزشک و بیمار به نحو اجاره باشد و تمام شرائط اجاره در قرارداد فی ما بین رعایت شده باشد و باین وجود به بیمار خسارت اعم از فوت و نقص عضو و عدم کارایی مطلوب و... وارد شود، میزان مسئولیت پزشک به چه مقدار است؟ این مسئولیت به تفکیک تقصیر و قصور طیب، چگونه محاسبه می شود؟

مشهور و معروف است که اجیر ضامن نیست. مرحوم سید یزدی در کتاب عروة الوثقی (یزدی، ۱۴۰۹ق: ۶۰۲/۲) می فرماید: «اگر شرط ضمان نشده باشد و اجیر در مسیر کار کوتاهی نکرده باشد ضامن نیست.»

نکته‌ای که مرحوم سید بعد از این عبارت به آن اشاره می کند، در رابطه با میزان استحقاق اجیر در فرض تلف مال است. اگر پارچه‌ای را به خیاط تحویل دهیم تا با آن لباسی بدوزد؛ اما آن پارچه قبل از دوختن یا قبل از تحویل به مالک سرقت شود، آیا خیاط استحقاق اجرت پیدا می کند؟ یا اگر پزشکی برای عمل جراحی مثل قلب اجیر شود؛ اما بیمار در اتاق عمل فوت شود، با صرف نظر از میزان مسئولیت پزشک، آیا مستحق اجرت می باشد؟

مرحوم سید تفصیل می دهند: «اگر اجیر منفعت خود را در اختیار دیگری قرار دهد، چه کار انجام بشود یا نشود، اگر کوتاهی از اجیر نباشد مستحق اجرت می شود؛ اما اگر اجیر کار را به عهده گرفته باشد و قبل از به نتیجه رسیدن، تلف یا نقصی رخ دهد، مستحق اجرت نمی شود؛ مثلاً اگر خیاطی، یک روز کاری خود را در اختیار دیگری باشد، حال در آن روز کاری انجام دهد یا انجام ندهد یا هر کاری که در آن روز انجام داده است، تلف شود او مستحق اجرت می شود؛ اما اگر کار را صاحبش تحویل بگیرد تا در فرصت مقتضی انجام دهد و اتفاقاً تلف یا نقص صورت گیرد، در این صورت مستحق اجرت نمی شود.»

مرحوم حکیم در مستمسک (حکیم، ۱۴۱۶ق: ۷۵/۱۲) به تفصیل مرحوم سید اشکال می کنند و می فرمایند: «فرقی وجود ندارد؛ چون در هر صورت موضوع اجاره از بین رفته است و استفاده از منافع مقدور نیست؛ لذا اجاره باطل می شود؛ بنابراین در بحث ما اگر رابطه بین بیمار و پزشک از نوع اجاره باشد و موضوع اجاره از بین برود (مثلاً بیمار فوت کند یا در حین عمل

عضوی از بیمار ناقص شود یا کارایی مطلوب خود را از دست بدهد. پزشک مستحق اجرت نمی‌شود؛ البته این در صورتی است که پزشک در کار خود کوتاهی و قصور نکرده باشد وگرنه ضامن است.»

این برداشت عدم ضمان، در فرض قصور علی‌القاعده است؛ اما در مورد ادله خاصی که در باب براءت پزشک وارد شده است، ضمانت او علی‌الاطلاق است، مگر اینکه از بیمار براءت اخذ کند؛ یعنی چه افراط و تفریط کرده یا نکرده باشد، همچنان ضامن است و در این نظر به روایت سکونی تمسک می‌کنند.

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۶/۷) اولین روایتی را که در باب ضمانت طبیب و بیطار می‌آورد، همین روایت است: «عَلَى بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَطَبَّبَ أَوْ تَبَيَّطَ فَلْيَأْخُذِ الْبِرَاءَةَ مِنْ وَلِيِّهِ وَإِلَّا فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ.»

بررسی سند روایت

درباره سکونی و نوفلی گفته‌اند: اگر منفرد در نقل روایتی باشند از آن‌ها پذیرفته نمی‌شود؛ لذا به دنبال سند دیگری برای این روایت باید رفت؛ لکن نتیجه تتبع به این رسید که این روایت به سند دیگری از جعفریات (ابن اشعث، ۱۴۳۴ق: ۱۱۹) نیز وارد شده است:

سند در جعفریات: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَنْ تَطَبَّبَ...»

جعفریات سلسله‌ای از روایات است که به سند واحد نقل شده است و از آن به اشعثیات نیز تعبیر شده کرده‌اند. به‌ظاهر مرحوم بروجردی بر این کتاب اعتمادی داشته‌اند تا آنجا که معروف است ایشان دستور چاپ این کتاب را داده‌اند.

در کتب رجالی وقتی شرح حال محمد بن اشعث را نقل می‌کنند و او را صاحب کتاب و تالیف می‌دانند که یکی از تالیفات او را همین کتاب جعفریات یاد می‌کنند و همچنین گفته‌اند که او در این کتاب هزار روایت نقل کرده است. آقای سید محمد رضا سیستانی در کتاب قیسات (سیستانی، ۱۴۳۷ق: ۱۶۰/۲) بحث از کتاب جعفریات را به‌طور مفصل مطرح کرده‌اند و در

نهایت ادله اعتبار این کتاب را نمی‌پذیرند؛ اما در مقابل این نظریه، مرحوم حاجی نوری سعی در اعتبار این کتاب دارند. (نوری، ۱۴۰۸ق، الخاتمه: ۲۳/۱)

نتیجه‌گیری در روایت سکونی

روایت جعفریات می‌تواند روایت سکونی را اعتضاد کند و اگر تنها اشکال به روایت سکونی انفراد در نقل باشد، با سند دیگر روایت در جعفریات می‌توان اعتمادی فی‌الجمله به روایت سکونی پیدا کرد؛ مخصوصاً که متن روایت مناسب با اصول قواعد فقهی نیز می‌باشد.

۲-۱-۴- استحقاق پزشک به عنوان اجیر

همان‌طور که از مباحث قبل معلوم شد، اجیر برای انجام کاری که به خدمت گرفته شده است سه تصویر پیدا می‌کند:

۱. کار را به نتیجه برساند و اجرت برای این کار از قبل تعیین شده باشد؛ در این صورت همان مقدار اجرتی که برای او در نظر گرفته شده است را مستحق می‌شود.

۲. کار را به نتیجه برساند؛ اما مبلغ اجرت از قبل تعیین نشده باشد که در این صورت اجرت المثل برای او در نظر گرفته می‌شود.

۳. کار به نتیجه نرسد؛ اعم از اینکه موضوع اجاره تلف شود یا با توافق طرفین کار درمان و معالجه متوقف شود یا ...

البته در مورد سوم گفته شده است که اگر موجد برای مراحل کار هم اجرت در نظر گرفته بوده است، اجیر به هر مقداری که از کار را انجام داده باشد، مستحق همان مقدار اجرت می‌شود. (خویی، ۱۴۱۶ق: ۷۵/۱۲)

۲-۱-۵- اشکال به رابطه اجیر و موجد در پزشکی

اشکال اول: همان‌طور که قبلاً گفته شد، به دو شکل اعمال اجاره می‌شوند: الف. در یک بازه زمانی اجیر را اجاره کنیم؛ ب. اجیر کار را به عهده بگیرد و بعد از اتمام، تحویل موجد دهد. اگر اجاره پزشک از نوع (الف) باشد، ظاهر این است که باید تبعیت از دستور بیمار کند؛ مانند اینکه خیاط یک روز خود را اجاره می‌دهد و موجد هر نوع خیاطی که دستور دهد، باید خیاط انجام دهد. شاید بعضی از موارد پزشکی را در این قالب بتوان تصور کرد؛ لکن بعضی

دیگر از درمان‌ها و معالجات را نمی‌توان در این قالب جای داد. آنچه معلوم است پزشکان و مخصوصاً جراحان در اجرای وظایف شغلی و حرفه‌ای خود و شیوه درمان و... از آزادی نسبتاً زیادی برخوردارند.

اما اگر اجاره پزشک از نوع (ب) باشد باز هم اشکال می‌شود؛ چراکه در این روش نوعی تعهد به نتیجه دیده می‌شود؛ یعنی گویا پزشک نتیجه عمل را تعهد می‌کند؛ لذا اگر به نتیجه نرسد، ولو قصوراً (بدون کوتاهی)، مستحق اجرت نخواهد بود و حال آنکه در روش و نوع برخورد پزشکان، خلاف این تعهد دیده می‌شود؛ یعنی در فرضی که موضوع اجاره از بین رفته باشد، باز هم اجرت خود را طلب می‌کنند.

اشکال دوم: عقد اجاره از عقود لازم است؛ اما در امور درمان و پزشکی عقد از یک طرف حداقل جائز است؛ یعنی از طرف بیمار عقد لازم نیست؛ اگرچه در بعضی از موارد، عقد پزشک هم لازم نیست؛ مانند اینکه بیمار برای معالجه به پزشک دوم مراجعه کند که در این صورت بر پزشک اول، عقد قرارداد درمان لزوم نخواهد داشت؛ لذا قرارداد اجاره در مورد تمام اعمال پزشکی شمولیت ندارد؛ گرچه ممکن است بعضی از شعب پزشکی در این قالب گنجانده شود.

۲-۲- عقد جعالة و ماهیت آن (رابطه جاعل و عامل)

مرحوم قطب‌الدین کیدری در کتاب اصباح الشیعة بمصایح الشریعة (کیدری، ۱۴۱۶ق: ۳۲۹)؛ مرحوم نجم‌الدین محقق حلی در شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۳/۱۲۶)؛ همچنین در کتاب لمعة الدمشقية (عاملی، شهید اول: ۱۴۱۰ق: ۱۶۵)؛ مرحوم زین‌الدین بن علی عاملی معروف به شهید ثانی در کتاب مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۱۱/۱۴۷)؛ مرحوم نجفی صاحب جواهر در کتاب معروف و مشهور جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (نجفی، صاحب جواهر، ۱۳۶۲ش: ۱۸۷/۳۵)؛ مرحوم خویی در منهاج الصالحین (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲/۱۱۶) و آیه الله سیستانی در منهاج الصالحین (سیستانی، ۱۴۱۷ق: ۲/۱۶۳) به بحث عقد ایقاعی جعالة پرداخته‌اند.

۲-۲-۱- تفاوت‌ها در اجاره و جعالة

عقد جعالة از بسیاری از جهات شبیه اجاره است؛ اما سه تفاوت دارند:

۱. در اجاره، ایجاب و قبول شرط است؛ اما در جعاله، فقط ایجاب شرط است و نیازی به قبول ندارد؛ چون طرفینی در این معامله وجود ندارد؛ بلکه فقط یک طرف دارد و آن طرف همان صاحب کار است که بنا است دیگری کار را برای او انجام دهد.

۲. فرق دیگری که بین اجاره و جعاله گفته‌اند این است که مجهول بودن عمل، بر خلاف اجاره، به عقد جعاله ضرر نمی‌زند؛ اما مجهول بودن عوض، اگر مجهول محض نباشد، باز هم عقد جعاله صحیح است؛ مثلاً اگر بگوید: «من رد عبدی فله نصفه» در این عبارت نصف مشخص نشده است، مع ذلک اشکالی ندارد.

۳. در اجاره به محض اینکه عقد اجاره بسته شود، اجیر مستحق اجرت می‌شود (علی فرض)؛ اما در جعاله زمانی عامل مستحق اجرت می‌شود که آن کاری که به او واگذار شده است را تمام کرده باشد.

اما در این مسئله که آیا مالک می‌تواند بعد از اینکه جعاله‌ای را راه انداخت بعد از مدتی و قبل از انجام عمل، جعاله را فسخ کند، اختلاف است. (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲/۱۱۶)

یکی از اشکالات اجاره این بود که عقد اجاره از سوی طرفین قرارداد لازم است و حال آن‌ها در قراردادهای پزشکی بیمار، الزامی به پایبندی به قرارداد ندارد. این اشکال در فرض جعاله وجود ندارد؛ زیرا فردی که جعاله را راه می‌اندازد، حتی بعد از قبول عامل، باز هم می‌تواند از جعاله خود دست بردارد.

۲-۲-۲- میزان مسئولیت پزشک در این راه

اگر قراردادهای پزشکی از نوع جعاله باشد، میزان مسئولیت پزشک معالج باید بررسی شود. همان‌طور که در اجاره، اجیر، امین مال موجر است و اگر افراط و تفریط نکند، ضامن نیست؛ در قرارداد جعاله نیز اینچنین می‌باشد. قصور و تقصیر در باب طبابت به‌خاطر اطلاق روایت سکونی مطلقاً مستلزم ضمان است؛ مگر اینکه پزشک برائت نامه اخذ کند و صرف طلب معالجه از طبیب برائت از ضمان حساب نمی‌شود.

۲-۲-۳- استحقاق پزشک به‌عنوان عامل

همان کلامی که در باب اجاره، درباره استحقاق اجیر گفته شده، درباره عامل نیز گفتنی

است. وقتی جاعلی عقد جعاله را منعقد می کند، برای عامل یا عاملین سه تصویر پدید می آید:

۱. خواسته جاعل (صاحب کار یا مال) به نحو مطلوب محقق نشده است؛ در این صورت عامل مستحق مزد نمی شود. (سیستانی، ۱۴۱۷ق: ۲/۱۶۹)

۲. مطلب جاعل به نحو مطلوب محقق شده است. در این فرض اگر قبلاً ثمن معلومی تعیین شده باشد، همان مقدار را استحقاق پیدا می کند.

۳. اما اگر ثمن معلومی تعیین نشده باشد، ثمن المثل برای عامل در نظر گرفته می شود. تذکر: البته این در صورتی است که کار را به قصد مجانی و تبرئی انجام نداده باشد که در این صورت مستحق هیچ وجهی نخواهد شد. (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲/۱۱۶ و سیستانی، ۱۴۱۷ق: ۲/۱۶۶)

۲-۲-۴- اشکال در رابطه جعاله

بالین وجود، باز هم اشکال بر این نظریه باقی می ماند:
در جعاله، عامل، زمانی مستحق مزد می شود که نتیجه را تحویل دهد (شهید ثانی، ۱۳۸۳ق: ۲/۳۰۳) وگرنه مالک مزد نمی شود؛ بخلاف رویه پزشکان.

۲-۳- عقد وکالت در معالجه و ماهیت آن

محمدعطیه الابراشی، نویسنده مصری می گوید: «در جامعه روم باستان مشاغل فکری مثل طبابت و مهندسی و تعلیم علم از جایگاه ویژه ای برخوردار بودند و به خاطر اینکه جایگاه علم و کارهای فکری حفظ شود، اجاره دادن و قرار دادن آن در مقابل پول را شایسته نمی دانستند و گاهی اخذ اجرت در قبال این امور را غیر قانونی اعلان می کردند؛ لذا رابطه بین دارندگان این مشاغل و سایرین را از قراردادهای اجاره ای جدا کردند و آنها را زیر مجموعه قراردادهای وکالتی قرار دادند. بله، افرادی که کاریدی انجام می دادند روابطشان بر اساس عقد اجاره بسته می شد؛ لذا به اعتبار انجام دهندگان خدمات، دو نوع عقد متفاوت اجاره و وکالت وجود داشت.» (الابراشی، ۱۹۵۱م: ۹۱)

مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح الشیعة وکالت را اینطور تفسیر می کند: «وکالت فقط در اموری که نیابت در آن ممکن باشد صحیح است؛ لذا وکالت دادن برای خواندن نماز و گرفتن

روژه صحیح نیست؛ چراکه نماز و روزه را نمی‌توان از کسی که زنده است، به نیابت انجام داد و ایضاً وکالت کسی که از مالش محجور شده است را نمی‌توان پذیرفت.» (کیدری، ۱۴۱۶ق: ۳۱۹)

تقریب وکالت در معالجه به این شکل می‌شود که مریض وقتی به پزشک مراجعه نماید، او را وکیل در تدای می‌کند؛ اعم از اینکه نیاز به توصیف دارو باشد یا جراحی؛ لذا پزشک می‌تواند به واسطه اینکه وکالت بیمار را قبول کرده است، حق الزحمه خود را طلب کند. وکیل بر خلاف اجیر و عامل (در باب جعالة) مأمور به نتیجه نیست؛ بلکه مأمور به وظیفه است. بعضی گفته‌اند که توصیف رابطه طبیب و مریض، جز با وکالت امکان ندارد. اجاره مختص مشاغل یدی است و طبیب را نمی‌توان به لحاظ جایگاه و اعتبار اجتماعی به کارگر تشبیه کرد.

با عنایت به حقوق جمهوری اسلامی ایران، تشابهاتی بین قراردادهای درمان و وکالت دیده می‌شود؛ از این جهت که هر دو از عقود شخصی و قائم به شخصیت طرفین هستند. موکل به اعتبار مهارت و حسن شهرتی که در وکیل سراغ دارد به او مراجعه می‌کند و هر زمان که بخواهد می‌تواند او را عزل کند و وکیل نیز در پذیرفتن موکل خود مختار است؛ مگر در موارد اورژانسی که قانون به آن اشاره کرده است. (ماده ۱۸ و ۱۹ آیین‌نامه انتظامی رسیدگی به تخلفات صنفی و حرفه‌ای شاغلین و حرفه‌های پزشکی وابسته در سازمان نظام پزشکی جمهوری اسلامی ایران) ۲-۳-۱- میزان مسئولیت پزشک در این راه

وکیل، امین است و اگر مالی در دست او تلف شود و او در نگهداری و حفظ کوتاهی نکرده باشد، ضامن نیست (یزدی، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۴۶)؛ اما این حکم به عدم ضمان، در غیر باب طبابت است؛ چراکه در باب طبابت به دلیل مفهوم روایت سکونی و اعتضاد آن از روایت جعفریات، طبیب مطلقاً ضامن است و قیدی در این روایت مبنی بر اینکه عقد فی ما بین اجاره باشد یا جعالة یا وکالت، حتی در صورتی که طبیب قصور کرده یا نکرده باشد، وجود ندارد؛ لذا طبیب ولو قرارداد او از نوع وکالت باشد، اگر اقدامات او منجر به فوت یا نقص در عضو یا نقص در کارایی عضو شود، ضامن است؛ مگر اینکه قبلاً از بیمار برائت از ضمان اخذ کرده باشد.

۲-۳-۲- استحقاق پزشک به عنوان وکیل

تعیین مزد و استحقاق برای وکیل، امری زائد بر اصل وکالت اوست؛ چراکه آنچه اصل در تحقق وکالت هست، صرف اذن در تصرف می‌باشد؛ مابقی شروط در فرضی که عنوان شود و توافق طرفین در آن باشد، به اصل وکالت ضرر وارد نمی‌کند؛ کما اینکه اگر نباشد نیز ضرری وارد نمی‌کند. (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ۳۶۹/۴)

در نتیجه اگر وجهی برای وکالت تعیین شده باشد، وکیل استحقاق آن را پیدا می‌کند؛ اما اگر وجهی تعیین نشده باشد، ظاهر این است که جایی برای احتجاج برای او باقی نمی‌ماند و اعمال او حمل بر تبرئی و مجانیت می‌شود.

از طرفی گفته شده است که اگر موضوع وکالت از بین برود یا به اغماء برود، وکالت به کلی باطل می‌شود و این موضوع استحقاق وکیل را مشکل می‌کند. (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲۰۰/۲)

اما نکته این است که قرارداد درمان از نوع قرارداد وکالت نمی‌تواند باشد؛ چراکه اشکالات متعددی به آن وارد می‌شود؟

۲-۳-۳- اشکالات به رابطه وکیل و موکل

اشکال اول: اثر مستقیم وکالت، استنابه و نمایندگی از جانب موکل است (یزدی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۹/۱)؛ درحالی که در قرارداد درمان، بیمار از خدمات طبیب استفاده می‌کند و حتی مبلغی را که بیمار پرداخت می‌کند، اصلاً برای نیابت پزشک نیست.

اشکال دوم: وکالت در مواردی باطل می‌شود. یکی از آنان این است که اگر یکی از طرفین وکالت به اغماء برود؛ یعنی بیهوش شود یا غش کند یا به کما برود، عقد وکالت بکلی باطل می‌شود. حتی مرحوم خویی فرموده اند: «اگر بعد از اغماء به هوش آید رجوع وکالت به حالت سابقش محل اشکال است.» (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲۰۰/۲)

اشکال سوم: همان‌طور که در مقدمه بحث وکالت گفته شد، این نظریه مبتنی بر درجه‌بندی بین مشاغل است؛ یعنی ابتدا باید بین مشاغل درجه بندی شود تا بعضی از مشاغل دارای درجه و اعتبار بیشتری شوند؛ بنابراین اگر این گونه مشاغل در عقود مانند اجاره جای گیرند، نوعی کسر شان آن‌ها محسوب شود و در نتیجه به عقود مانند وکالت تمسک شود.

اما اشکال در این است که امروزه این گونه درجه بندی‌ها بین مشاغل وجود ندارد و بر فرضی هم که بعضی از مشاغل جایگاه خاص پیدا کنند، عقد اجاره و وکالت و... تفاوتی در درجه آن‌ها بوجود نمی‌آورد.

اشکالات دیگری هم به این نظریه وارد شده است که اهم آن‌ها مختصراً عنوان شد.

۲-۴- مقاطعه کار (پیمانکار) و ماهیت آن

بعضی از حرفه‌های پزشکی مانند دندانپزشکی و جراحی‌های زیبایی و شکسته بندی از اموری هستند که می‌توانند تحت عنوان قراردادهای مقاطعه کاری قرار می‌گیرند.

بین مقاطعه کار و پیمانکار تفاوت‌هایی را بیان کرده‌اند. عمده این تفاوت‌ها، تبعیت اقتصادی و تبعیت حقوقی در مقاطعه کار می‌باشد که این دو تبعیت در پیمانکار وجود ندارد؛ در نتیجه کاری که پزشکان انجام می‌دهند، بیشتر به پیمانکاری شباهت دارد که البته تأثیرات مختلفی بر میزان مسئولیت و میزان اسحقاق ایشان نیز می‌گذارد.

۲-۴-۱- میزان مسئولیت طبیب در این رابطه

از نوع قراردادهای پیمانکاری، این نکته فهمیده می‌شود که پیمانکار مأمور به نتیجه است و حتی گفته‌اند که اگر کار خود را به اتمام و نتیجه نرساند، مسئولیت‌ها به وارثان او منتقل می‌شود و اگر نتوانند مسئولیت او را انجام دهند، باید خسارت تعیین شده در قرارداد را پرداخت کنند. با این رویکرد میزان مسئولیت تا حدودی قابل حدس زدن است؛ البته باید این نکته تکرار شود که طبق روایت سکونی که با سند جعفریات معتضد شد، اطلاق دلالت روایت این نوع قرارداد را نیز شامل می‌شود؛ پس اگر پزشک اخذ برائت از بیمار نکرده باشد، ضامن است.

۲-۴-۲- میزان استحقاق طبیب در این رابطه

از اینکه در پیمانکاری، پیمانکار مأمور به نتیجه است، اگر کار را به نتیجه برساند، مستحق دستمزد است؛ اما اگر کار را به اتمام نرساند به ظاهر باید به متن قرارداد مراجعه کرد. اگر متن قرارداد مطابق با قانون «شرائط عمومی پیمان» باشد، پیمانکار موظف به اتمام و اکمال کار است و بعد از اتمام کار هم تمام حقوق او پرداخت نمی‌شود؛ بلکه مقداری که معتنا به هست، به جهت بروز عیوب احتمالی در نزد کارفرما به رهن و وثیقه می‌ماند.

با این روش به نظر می‌رسد که هیچ قسم از اقسام و انواع پزشکی در قالب پیمانکاری نیستند؛ چون شاهدان عینی قویاً تأکید می‌کنند که رویه ایشان خلاف این روش است؛ چرا که پول و دستمزد را اول می‌گیرند و حتی اگر کار را به نتیجه نرسانند، آن را به صاحبش رد نمی‌کنند؛ اما اگر پزشکی کاری را که تعهد کرده بود را به‌خوبی انجام داد، استحقاق کامل برای دریافت تعهدات طرف مقابل را دارد.

۲-۴-۳- اشکالات در تطبیق این رابطه

همان‌طور که قبلاً گفته شد، فرض مقاطعه کاری مخصوصاً با قید تبعیت حقوقی، برای بیمار تصویر نمی‌شود؛ چرا که بیمار، خود تخصصی یا سر رشته‌ای ندارد تا بخواهد دکتر را حین درمان راهنمایی کند و با قید تبعیت اقتصادی نیز سازگار نیست؛ چرا که در مقاطعه کاری ابزار و وسائل به عهده صاحب کار است و مجری که در فرض ما پزشک می‌باشد، لازم نیست از ابزار و وسائل شخصی خود استفاده کند؛ در نتیجه فرض پیمانکاری مطرح می‌شود.

اشکال اول: اشخاصی که در عقود طرف معامله قرار می‌گیرند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: اشخاص حقیقی: یعنی فرد معینی مدنظر است تا کار را انجام دهد. معمولاً در اموری که تخصص و تجربه تأثیر زیادی دارد، افراد حقیقی مدنظر است.

اشخاص حقوقی: یعنی آنچه مهم است، انجام کار با قید و قیود است؛ بنابراین شخصی که کار را انجام می‌دهد، خیلی مهم و موثر نیست.

در قراردادهای معالجه و درمانی، چون تجربه و تخصص بسیار مهم است، شخصیت حقیقی پزشک به کار دعوت می‌شود؛ لذا اگر پزشکی دعوت به کار شد، نمی‌تواند همکار یا کارآموز یا دیگری را برای انجام کار دعوت کند؛ چرا که این امر، ترک مسئولیت او به حساب می‌آید و به حسب ماده ۱۸ آیین‌نامه انتظامی رسیدگی به تخلفات صنفی و حرفه‌ای شاغلین و حرفه‌های پزشکی و وابسته در سازمان نظام پزشکی جمهوری اسلامی ایران که می‌گوید: «پزشک معالج، مسئول ادامه درمان بیمار خود در حد توانایی و تخصص، به استثنای موارد ضروری است؛ مگر اینکه بیمار یا بستگان او مایل نباشند.» این مطلب قابل اثبات است.

بنابراین، قراردادهای معالجه و درمان، از قبیل عقود پیمانکاری نیست؛ چرا که در عقود

پیمانکاری، اگر فرضاً شخصی که کار پیمانکاری را قبول کرده است فوت کند، موجب انحلال قرارداد پیمانکاری نمی‌شود و دیون و تعهدات پیمانکار به ترکه او تعلق می‌گیرد و می‌توان الزام ورثه را به انجام قرارداد از دادگاه صالح تقاضا نمود (شهیدی، ۱۳۸۵ش: ۶۹)؛ زیرا اصل، انتقال تمامی اموال و حقوق به ورثه است. (خمینی، ۱۳۷۹ش: ۳۷۵/۵)

اشکال دوم: عقد پیمانکاری از عقود الزام‌آور است؛ یعنی هر کدام از طرفین موظف به انجام تعهدات خود می‌باشد و حق فسخ بی‌جهت از هر یک از طرفین ساقط است؛ اما آنچه از معلومات است، در فرآیند درمان و معالجه، بیمار می‌تواند دکتر خود را عوض کند یا اصلاً از درمان صرف نظر کند؛ به عبارتی الزام فی ما بین پزشک و بیمار بعد از قرار، یک طرفه است؛ یعنی بیمار می‌تواند عقد را فسخ کند؛ زیرا عقد برای او عقد جائز است؛ اما پزشک بعد از اینکه درمان بیمار را قبول کرد، نمی‌تواند آن را رها کند و عمل به مفاد عقد برای او لازم است؛ مگر اینکه از بیمار رضایت دریافت کند. مؤید این مطلب در ماده ۱۸ آیین‌نامه انتظامی رسیدگی به تخلفات صنفی و حرفه‌ای شاغلین و حرفه‌های پزشکی و وابسته در سازمان نظام پزشکی جمهوری اسلامی ایران آمده است.

۲-۵- راه‌هایی که برای منع اخذ اجرت طبیب تصور می‌شود

در این بین گاهی برای اینکه طبیب را مجاز در دریافت مزد و حقوق ندانند، به استدلال‌هایی تمسک کرده‌اند؛ به عنوان مثال، قرارداد پزشکی را قراردادی قهری دانسته‌اند که در فرض وجوب حفظ نفس محترمه، تصویر دارد یا اینکه گفته‌اند به خاطر حفظ نظام مسلمین، امر طبابت واجب است یا اینکه از باب قاعده احسان، اعمال طبیب را تبرعی دانسته‌اند؛ البته تمام این راه‌ها معارض به اشکال است؛ اما مجال این نوشتار از پرداختن به آن خارج است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار بیان شد، این نکته را می‌توان نتیجه گرفت که همه حِرَف پزشکی، در یک نوع قرارداد معین جای نمی‌گیرد؛ بلکه باید گروه‌بندی شوند و برای هر کدام از آنان راهکار خاص خودش و در قرارداد خاصی گذاشته شود. از طرفی این نکته الزامی است که طرفین

قرارداد باید از مفاد آن و تبعاتی که ممکن است گریبان گیرشان شود مطلع شوند؛ به طور مثال، پزشک بداند که باید در هر صورت از بیمار براثت نامه دریافت کند وگرنه ولو قانون در بعضی از موارد او را ضامن نداند؛ اما شرع مقدس اسلام او را ضامن می داند و همچنین طرف بیمار نیز باید از حق و حقوق خود مطلع باشد؛ همان طور که در درمانگاه ها و بیمارستان ها بنرهایی مبنی بر هشدار به بی احترامی کنندگان، نصب شده است و مراجعه کننده را از بی احترامی به پزشک و کادر درمان منع می کند، باید بنرهایی نصب شود و رابطه کاری و قرارداد آن درمانگاه یا بیمارستان با بیمار را اطلاع دهند یا روش های دیگری که می توان عموم جامعه را از حقوق شهروندی و استفاده از امکانات پزشکی مطلع کرد، باید به کار گرفته شود.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن منظور، جمال الدین، لسان العرب، چ ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۳. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵.
۴. بهجت، محمد تقی، جامع المسائل، چ ۲، قم: دفتر معظّم له، ۱۴۲۶ق.
۵. تبریزی، جواد، منهاج الصالحین، قم: مجمع الإمام المهدي علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۶. حرعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۱۰۴ق.
۷. حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.
۸. حلّی (ابن ادریس)، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۹. حلّی (محقق)، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۰. حلّی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سید الشهداء العلمية، ۱۴۰۵ق.
۱۱. خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ۱۴۰۹ق.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. سیستانی، سید علی، منهاج الصالحین، قم: مکتب آیت الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۵ق.

۱۴. صافی گلپایگانی، لطف الله، استفتائات پزشکی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۱۵. طباطبایی قمی، سید تقی، مبانی منهاج الصالحین، قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
۱۶. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن بن علی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چ ۲، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۱۷. قمی، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ق.
۱۸. کرکی، نورالدین علی بن حسین بن عبدالعالی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۴ق.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۰. گلپایگانی، سید محمد رضا، مجمع المسائل، چ ۲، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۹ق.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چ ۲، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۹ق.
۲۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۲ش.
۲۴. وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، چ ۵، قم: مدرسه امام باقر (علیه السلام)، ۱۴۲۸ق.
۲۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیه السلام)، ۱۴۲۶ق.
۲۶. حسن بن ابی طالب، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

واکاوی حکم فقهی مصرف محصولات تراریخته

سیدعلی دلبری^۱

محسن جهانگیری^۲

حسن رشیدآبادی^۳

چکیده

دیرزمانی نیست که محصولات تراریخته یا فراورده‌های دست‌کاری‌شده ژنتیکی وارد سفره مردم شده است. اهمیت توجه به تغذیه از نگاه اسلام، مستحذنه بودن این فناوری و عدم واکاوی قابل توجه نسبت به مستندات فقهی در مصرف مواد تراریخته، بررسی این مسئله را ضروری می‌سازد؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر به دنبال جواب این مسئله است که حکم فقهی مصرف محصولات تراریخته چیست؟

این نوشتار که به روش توصیفی تحلیلی است، بعد از تبیین موضوع، به بیان نظرات موافقان و مخالفان در رابطه با مزایا و معایب محصولات تراریخته و مستندات فقهی مربوط به استفاده از این محصولات پرداخته است. در همین راستا، به مفهوم‌شناسی واژگان و جایگاه بحث از منظر بهداشت و نیز موضوع‌شناسی محصولات تراریخته از نگاه متخصصان حوزه مهندسی، توجه شده است؛ همچنین اساس و ذات دستکاری ژنتیکی بر اساس آیات قرآن کریم و همچنین حکم فقهی آن با توجه به آیات و روایات و قواعد فقهی بررسی و تبیین گردیده است. نتیجه آن که حکم اولیه، با توجه به ادله ارائه شده، اباحه است و حکم ثانویه آن به ضرر یا عدم ضرر محصولات بستگی دارد.

کلیدواژه‌ها: تراریخته؛ ژنتیک؛ فقه پزشکی؛ فقه سلامت؛ حکم فقهی.

۱. استاد درس خارج حوزه علمیه خراسان. saddelbari@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی. dr.jahangiri@razavi.ac.ir

۳. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) f.moballeggh@chmail.ir

مقدمه

امروزه موضوع مصرف محصولات تراریخته (تغییر یافته ژنتیکی) و اثرات آن که به صورت چشمگیری وارد چرخه زندگی انسان شده و به یکی از مسائل مهم مردم و جامعه جهانی تبدیل گردیده است. این مسئله حیاتی، به طور مستقیم با تغذیه انسان سروکار دارد؛ از این رو نگرانی‌هایی نسبت به مصرف آن‌ها وجود دارد. این امر ممکن است ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، امنیتی و زیست فناوری نیز به همراه داشته باشد.

نظرات متفاوتی از اندیشمندان حوزه مهندسی ژنتیک نسبت به محصولات دست کاری شده وجود دارد و همین امر موجب می شود، درباره فواید و مضرات آن تردیدهایی جدی ایجاد شود؛ بنابراین با توجه به اینکه به طور کلی اطمینان قطعی در رابطه با بی ضرر بودن مصرف تراریخته‌ها وجود ندارد، ضروری است پژوهشی جامع در رابطه با این مواد انجام شود.

در همین راستا برای از بین بردن تحیر مکلفین، کتب و مقالاتی به رشته تحریر درآمده است تا بتوانند زمینه رسیدن به حکم واقعی را برای مکلفان مهیا نمایند؛ اما علی رغم انجام تحقیقات اشاره شده، همچنان تردید در حکم وجود دارد؛ در حالی که بر اساس مشاهدات، روز به روز تولید و واردات و مصرف این محصولات عملاً در حال افزایش است.

هر یک از آثاری که در این زمینه به رشته تألیف درآمده، موضوع را از جنبه خاصی بررسی کرده است؛ به عنوان مثال، کتاب حکم تراریخته‌ها از منظر دین، نوشته حمیدرضا حیدری، بیشتر به موضوع شناسی در آن پرداخته است؛ همچنین در کتاب نفوذ بیولوژیک در بستر تجارت تراریخت، تألیف علی کرمی و کمیل یوسف شعبی، عمدتاً به بحث نفوذ از طریق محصولات تراریخته پرداخته شده است. کتاب‌ها مقالات دیگری نیز درباره مضرات و فواید محصولات تراریخته نوشته شده و به چاپ رسیده که در آن‌ها مبانی فقهی مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته و حکم تکلیفی تولید محصولات تراریخته از منظر فقه امامیه، بحث و بررسی می شود. در این پژوهش، برخی ادله متخصصین موافق و مخالف بحث شده و تاثیراتی که استفاده از محصولات غذایی مختلف از جمله مواد تراریخته بر روی رفتار و عملکرد انسان می تواند داشته

باشد، با توجه به آیات و روایات بررسی شده است؛ ضمن اینکه به مستندات قواعد فقهی نیز اشاره گردیده است.

۱- کلیات

۱-۱- مفهوم‌شناسی

تبیین واژه‌ها و مفاهیم کلیدی موضوع پژوهش از مهم‌ترین بخش‌های هر تحقیق علمی به‌شمار می‌رود؛ زیرا برخی واژگان، معانی و کاربردهای لغوی یا عرفی یا اصطلاحی گوناگون دارند و برخی دیگر از معنای واحد و مصداق‌های متفاوت برخوردارند؛ ازاین‌رو ضروری است قبل از ورود به بحث، حکم فقهی مصرف تراریخته‌ها و مفهوم واژه‌های کلیدی پژوهش بررسی شود.

۱-۱-۱- مفهوم تراریخته

تراریخته در لغت و اصطلاح علمی، دارای معانی مختلفی است. به دلیل جدید بودن این واژه در فرهنگ‌های لغت معنای این واژه مرکب ذکر نشده است. در زبان انگلیسی «organism» به موادی گفته می‌شود که در برگیرنده مواد ژنی است و در آن DNA از اندامگان نامرتبیطی تزریق شده است. مترادف انگلیسی این واژه «transgenic» می‌باشد. (www.parsi.wiki/fa/wiki) در اصطلاح علم بیوتکنولوژی، تراریخته به موجودات زنده دست‌کاری شده ژنتیکی، اعم از میکروارگانیسم‌ها و جانوران و گیاهان گفته می‌شود؛ به این معنا که ویژگی‌های ژنتیکی آنان تغییر کند و صفات و ویژگی‌هایی که قبلاً در آن‌ها وجود نداشته، ایجاد گردد. این امر در حالت عادی و به‌صورت طبیعی در لقاح و کشت بین این موجودات و گیاهان اتفاق نمی‌افتد. فناوری تولید محصولات تراریخته از شاخه‌های مهندسی ژنتیک و زیرمجموعه زیست‌فناوری است.

۱-۱-۲- تراریخته

در یک دسته‌بندی کلی می‌توان محصولات اصلاح شده ژنتیک را به سه دسته اینترجنسیس و سیسجنسیس و ترانسیجنسیس (تراریخته) و دیگر محصولات اصلاح شده تقسیم‌بندی نمود

(Holme, 2013: 395). به محصولاتی که از طریق مهندسی و اصلاح ژن‌های یک ارگانیسم به دست می‌آیند، اصطلاحاً «تراریخته» می‌گویند که معادل Organism Genetically Modified (GMOs) است. (احسانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۲۳)

۱-۲- تغذیه

۱-۲-۱- اهمیت تغذیه در اسلام

در قرآن، آیات زیادی درباره غذا وجود دارد و به انسان توصیه شده است که غذای پاکیزه و حلال مصرف کند؛ زیرا تغذیه صحیح موجب سلامت جسمی و روحی و اجتماعی می‌شود. در اسلام توصیه‌های فراوانی از جانب خداوند و پیامبر ﷺ و ائمه اطهار (علیهم‌السلام): در زمینه تغذیه صحیح و سالم ارائه گردیده است؛ لذا با توجه به جهانی بودن دین مبین اسلام، توصیه‌های آنان درباره تغذیه و نیز میزان هم‌خوانی محصولات تراریخته با این توصیه‌ها، با دقت بررسی می‌شود. (نعمتی و همکاران، ۱۳۹۰)

۱-۲-۲- احکام تغذیه در اسلام

در دین اسلام خوردن و نوشیدن دارای احکام و آداب ویژه‌ای است؛ به عنوان مثال، پاسخ این پرسش‌ها که خوردن چه چیزهایی حلال و خوردن چه چیزهایی حرام است در این احکام بیان شده است؛ به همین جهت، غذاها و خوردنی‌ها دارای اقسام متفاوتی است؛ از جمله: غذاهای حلال یا حرام یا مکروه که هر کدام مصادیق خاصی دارند؛ از جمله خوردن و نوشیدن آنچه که به جسم و جان انسان ضرر برساند، حرام شمرده شده است.

در روایات معتبر، ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) تلاش برای به دست آوردن روزی حلال را جهاد فی سبیل الله شمرده‌اند. در کتاب کافی شریف تحت عنوان «بَابُ مَنْ كَدَّ عَلَى عِيَالِهِ» سه روایت صحیح السند در این مضمون آورده است (کلینی، ۱۴۱۱ق: ۵/۸۸). شیخ صدوق به صورت جزمی با عبارت «قال» از رسول الله ﷺ مرسل نقل کرده است: «الكَادُ عَلَى عِيَالِهِ مِنْ حَلَالٍ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳/۱۶۸)؛ «آنکه خانواده خویش را از حلال روزی می‌دهد، مانند مجاهد در راه خدا است.» بنابر نظر برخی از علماء، مطلق مراسیل شیخ صدوق (عاملی، ۱۴۲۴ق: ۳۶) و برخی از محققان مانند آیت الله بروجردی رحمته‌الله و حضرت امام خمینی قدس سره،

مراسیل جازمانه شیخ صدوق را معتبر دانسته اند. (بروجردی، بی تا: ۳۵۱/۲؛ خمینی، بی تا:

(۳۷۷/۲)

۱-۲-۳- تأثیر استفاده از محصولات تراریخته بر رفتار و اعمال انسان

دیدگاه اسلام در خصوص تأثیر مهم غذا در سلامت روح و جسم، کاملاً روشن و اثبات شده است. آیاتی در قرآن بر این موضوع دلالت دارند. بیش از صدها آیه قرآنی و ده‌ها روایت از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) بر اهمیت غذا و تغذیه دلالت می‌کنند که برخی از این آیات به نقش تغذیه و ارتباط آن با عملکرد انسان ارتباط دارد؛ مثل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (مومنون/ ۵۱، سوره بقره/ ۱۷۲)؛ «ای پیامبران، از غذاهای پاکیزه (و پسندیده) بخورید و کار نیکو انجام دهید، همانا من به آنچه انجام می‌دهید آگاهم.» بنابراین، انجام تحقیق و بررسی در خصوص آثار این محصولات از جنبه‌های مختلف پزشکی و زیست‌محیطی و البته فقهی و حقوقی می‌تواند راهگشای مسئولان در تصمیم‌گیری صحیح در خصوص مصرف محصولات تراریخته باشد (رزمخواه، ۱۳۹۳: ۱۰). در این مقاله سعی بر آن است تا به ابعاد فقهی و شرعی این قضیه پرداخته شود. به امید آنکه راهگشای مناسبی در راستای انجام اقدامات درست و اصولی از طرف مسئولان امر باشد.

به نظر نگارنده، با توجه به مطالعاتی که در این مدت راجع به این موضوع انجام شده است و با عنایت به پیچیدگی‌های موجود در بحث سیستم ژنتیک و انتقال غیرطبیعی ویژگی‌ها و صفات از یک موجود به موجود دیگر، ضروری است تا اثبات سلامت کامل محصولات تراریخته، نسبت به مصرف این مواد احتیاط شود.

۲- تراریخته

۱-۲- موضوع‌شناسی فقهی تراریخته

تعریف و شناسایی دو عرصه اصلی شامل: مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی یک موضوع علمی و عرضه آن به فقه، برای ارزیابی دقیق فقهی، جهت یافتن پاسخ سؤالات فقیهانه مربوط به موضوع را، موضوع‌شناسی فقهی می‌گویند؛ لذا موضوع‌شناسی فقهی محصولات تراریخته، نیازمند

ارزیابی دقیق علمی و فقهی بین رشته‌ای خواهد بود.

۲-۱-۱- فقه و زیست‌فناوری

به‌طورکلی، فقه از باب مقدمه به موضوعات هم می‌پردازد. در واقع «اجتهاد، فعالیتی مرکب از موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی است و نسبت موضوع و حکم، نسبت سبب و مسبب است؛ موضوع، نقش علت و حکم، نقش معلول را ایفا می‌کند.» (صدر، ۱۹۷۸: ۱/۱۵۸)؛ به همین خاطر در این مبحث به شناخت موارد مرتبط با موضوع پرداخته خواهد شد؛ چراکه تبیین موضوعات احکام و اصطلاحات این حوزه به‌عنوان پایه مباحث فقه زیست‌فناوری، ضروری است و لازم است توضیح داده شود.

۲-۱-۲- علم ژنتیک و ژن

اساس و پایه مهندسی ژنتیک و بیوتکنولوژی، انتقال یک ژن یا تعدادی از ژن‌های یک ارگانیسم به درون ژنوم یک ارگانیسم دیگر است؛ به‌این ترتیب ارگانیسم جدید، واجد ژن‌هایی خواهد شد که در گذشته فاقد آن بوده است و با توجه به ورود ژن جدید، وادار می‌شود که در شرایط محیطی مناسب، اقدام به بیان آن ژن نماید؛ در نتیجه محصول آن می‌تواند به بروز صفت خاص یا تولید فراورده‌ای خاص منجر شود. (استانسفیلد، ۱۳۸۷: ۱)

الف. ژنتیک

ژنتیک، شاخه‌ای از زیست‌شناسی است که با وراثت و تنوع مرتبط است. واحدهای وراثتی که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند (به ارث می‌رسد)، ژن نامیده می‌شوند. ژن‌ها در ملکول‌های بلند داکسی ریبونوکلیتیک اسید (DNA) موجود در تمامی سلول‌ها قرار دارند. DNA همراه با یک ماتریکس پروتئینی، نوکلئوپروتئین را تشکیل می‌دهد و به‌صورت ساختمان‌هایی به نام کروموزوم موجود در هسته یا ناحیه هسته سلول‌ها سازمان‌دهی می‌شود. ژن، حاوی اطلاعات رمزکننده برای تولید پروتئین‌ها می‌باشد. (استانسفیلد، ۱۳۸۷: ۱)

ب. ژن

ژن‌ها واحد اصلی وراثت در تمام موجودات زنده هستند. یک ژن، واحد اصلی وراثت بوده و قسمتی از دی‌ان‌ای می‌باشد که شکل یا عملکرد یک موجود را با روش‌های خاص تحت تأثیر

قرار می‌دهد. تمام موجودات زنده، از باکتری‌ها تا جانوران، دستگاه‌های اساسی یکسانی که توسط دی‌ان‌ای کپی شده و به پروتئین ترجمه می‌شوند را به اشتراک می‌گذارند.

ژن به‌طور خلاصه به یک ردیف از اجزای تشکیل‌دهنده مولکول DNA گفته می‌شود که کروموزوم‌ها در هسته سلول تشکیل می‌دهند. مولکول DNA، رمز اطلاعات ژنتیک را با خود دارد و هر نوع تغییر در این رمز باعث تغییر در پیام ژنتیکی صادره شده از آن می‌شود و در نتیجه تولید پروتئین جدید رخ می‌دهد. ژن در ساختن همه سلول‌ها و در نهایت در ساختن همه اعضای مختلف بدن مثل مغز، قلب، ماهیچه‌ها و... نقش دارد (Lewin, 2008). هر جهش در ژن امکان دارد در تولید پروتئین در سلول اثر بگذارد و چنانچه این جهش در ژن‌های موجود در سلول‌های مغز اتفاق بیفتد، منجر به تغییر در فعالیت‌های مغز و به ناچار تغییر در رفتار انسان می‌شود. (رضویان، ۱۳۹۷: ۱۷-۲۰)

به نظر نگارنده با توجه به بررسی و مطالعه انجام شده، یکی از کاربردهای مهندسی ژنتیک، تولید محصولات دست‌کاری شده ژنتیکی یا همان تراریخته است که گروهی از کارشناسان بیوتکنولوژی، تولید این محصولات را زیان‌آور دانسته و در نتیجه به مخالفت با آن برخاسته‌اند و در مقابل گروه دیگر بر مبنای فواید حاصل از تراریخته، تولید آن را امری لازم و ضروری دانسته‌اند. با وجود اختلاف اندیشمندان، یقیناً صدور حکم در مسئله تراریخته، نیازمند بررسی دقیق اقوال هر دو گروه و ارزیابی ادله و مستندات آن‌ها خواهد بود. در این مجال، حکم شرعی مصرف این گونه محصولات بررسی خواهد شد.

۲-۲- بررسی ادله موافقان و مخالفان تراریخته

بر اساس نظر موافقان، استفاده از محصولات تراریخته، امروزه زیست‌فناوری با تولید محصولات اصلاح شده ژنتیکی، دارای ویژگی‌های مطلوب و در مقیاس بالا، تأثیر قابل‌توجه و تأمل‌برانگیزی بر جامعه بشری گذاشته است. محصولات اصلاح شده ژنتیکی و تراریخته با ویژگی‌های مطلوب بهبودیافته، مزایای بسیاری نسبت به گونه‌های غیرتراریخته خود دارند.

(Ahmad, Parvaiz, 2012, 524)

همچنین کشت محصولات تراریخته به‌عنوان راه‌حلی برای تولید و تأمین غذای بیشتر

و سالم‌تر برای مبارزه با گرسنگی جهانی مطرح است و استفاده از سطح زیر کشت کمتر و بازدهی بیشتر، افزایش عملکرد و کاهش هزینه آفت‌کش‌ها، سود بردن مصرف‌کننده‌ها با خرید محصولات ارزان‌تر، حفظ تولید محصول در شرایط کم‌آبی با پرورش گیاهان مقاوم به خشکی (مرتضوی، ۱۳۹۶: ۳۵)؛ از جمله مواردی است که موافقان محصولات تراریخته بیان کرده‌اند و با تکیه به همین موارد، کشت تراریخته را مقرون به صرفه می‌دانند.

در مقابل موافقان، گروهی با ادله دیگری نظری مخالف دارند و علت آن را هم کاهش برداشت در برخی محصولات تراریخته نسبت به ارگانیک می‌دانند. همچنین استدلال می‌کنند که مقاوم بودن به یک آفات، تضمین کننده سلامت آن محصول نیست.

علاوه بر بحث اقتصادی، از نظر زیست‌محیطی هم شاهد ادله متناقض از جانب هر دو گروه هستیم؛ برخی کاهش مصرف سموم شیمیایی (علف‌کش، حشره‌کش، آفت‌کش)؛ کاهش باقی‌مانده آفت‌کش‌ها در طبیعت، حفظ تنوع زیستی و محیط‌زیست با جلوگیری از نابودی درخت‌زارهای جهان برای تأمین زمین‌های زراعی، کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای با کشت گیاهان تراریخته مقاوم به علف‌کش و عدم نیاز به شخم زدن زمین، تأثیر مثبت بر اکوسیستم خاک، کاهش فرسایش خاک از طریق انجام کشت بدون خاک‌ورزی و بدون نیاز به تراکتور و ادوات کشاورزی و تأثیر مثبت محصولات تراریخته بر منابع آب را به عنوان ادله زیست‌محیطی استفاده از تراریخته عنوان نموده‌اند. (مرتضوی، ۱۳۹۶: ۴۴)

برخی دیگر نیز اثر گیاهان تراریخته بر کاهش تنوع زیستی، گسترش علف‌های هرز مقاوم به علف‌کش، جریان انتقال ژن از گیاه زراعی به گونه‌های علف هرز مشابه، نابود شدن منابع زیستی و ژنتیکی ارزشمند، آسیب رساندن به گونه‌های غیرهدف و تأثیرات منفی بر فرایندهای اکوسیستم را به عنوان دلایل مخالفت خود بیان کردند. (سهرابی و همکاران، ۱۳۹۵: ۴)

دلیل دیگری که موافقان و مخالفان راجع به آن اظهار نظر نموده‌اند، بحث وجود یا عدم وجود اثرات احتمالی هدفمند بر سلامت و باروری نسل‌هاست.

کسانی که موافق تولید محصولات تراریخته هستند، ادله‌ای برای دیدگاه خودشان بیان می‌کنند؛ مثلاً اظهار می‌دارند اگر موضوع بیوتروسیسم در کار باشد، این محصولات نباید در

کشورهای تولیدکننده استفاده شود؛ اما ما می‌بینیم که ۶۰ درصد از محصولات دست‌کاری شده ژنتیکی که در کشورهایی مثل ایالات متحده آمریکا تولید می‌شود، در همان‌جا نیز مصرف می‌گردد.

دلیل دیگری هم که به آن تمسک کرده‌اند، این است که ابتلا به انواع سرطان‌هایی که از مصرف بیش از اندازه سموم شیمیایی به وجود می‌آیند، کاهش می‌دهد؛ همچنین انگیزه‌های مخالفت با محصولات تراریخته را بیشتر سیاسی می‌دانند. (Freedman, 2013, 80)

کسانی که از نگاه بیوتروریسم مخالف این محصولات هستند، می‌گویند از ویژگی‌های جنگ‌های زیستی و بیولوژیکی، مجهول بودن فاعل، ارزان قیمت بودن محصول، فراگیری وسیع در محیط زیست، آلوده کردن منطقه وسیعی در مدت کوتاه و قابل اثبات نبودن منشأ تهاجم است؛ از این رو، سلاح زیستی، موجود زنده‌ای است که در آزمایشگاه دست‌کاری شده تا بتواند مأموریت خود را علیه مردم و کشورها به انجام برساند.

برخی از موارد دیگری که مخالفان به عنوان دلیل از آن‌ها استفاده کرده‌اند، آسیب‌هایی است که این محصولات به مرور زمان در انسان ایجاد می‌کند و به سلامت انسان‌ها آسیب می‌رساند که عبارت‌اند از:

۱. ایجاد مقاومت به آنتی‌بیوتیک‌ها؛ ۲. آلرژیک بودن آن‌ها؛ ۳. بیماری‌زا بودن آن‌ها با توجه به استفاده از ویروس و باکتری؛ ۴. استفاده از علف کش گلایفوسیت و ایجاد سرطان.
- محصولات تراریخته ژنتیکی، قدرت و پول و کنترل غذای جهان را در اختیار تعداد محدودی شرکت تهیه‌بذر و محصولات شیمیایی و کسانی که از آن‌ها نفع می‌برند، قرار می‌دهد (Haspel, 2013) و این باعث می‌شود که در اینجا موضوع نفوذ و سلطه بیگانگان بر کشورهای مسلمان مطرح شود که طبق قاعده فقهی نفی سیل ممنوع است.

۳- تبیین حکم فقهی

مسائل و موضوعات مستحدثه عبارت‌اند از: «هر موضوع جدیدی که حکم شرعی آن دارای دلیل منصوصی نباشد.»؛ چه اینکه موضوع در گذشته وجود نداشته باشد و چه اینکه وجود داشته

باشد؛ اما به واسطه تغییری که در برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش ایجاد شده است، به صورت موضوعی جدید جلوه گر شده باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۳۶)

محصولات تراریخته از جمله مسائل نو پیدا و مستحدثه است که تعیین حکم شرعی مصرف این گونه محصولات، بحث اصلی این مقاله است و این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که مصرف این مواد شرعاً جایز و حلال می‌باشد یا خیر؟

در ابتدا باید عناوین معتبر فقهی را با مسائل عینی خارجی محصولات دست‌ورزی شده تطبیق دهیم؛ به این ترتیب، عناوین معتبر فقهی، در نقش حد وسط بین احکام و موضوعات عینی عمل می‌کنند؛ اما مسئله‌ها و عناوینی که در کالاهای دست‌ورزی شده معتبر هستند، یک عنوان و یک مسئله نیستند؛ بلکه از جهات مختلف با عناوین متمایزی اعتبار می‌یابند.

این عناوین (اصل دست‌ورزی زیستی و حکم تولید و مصرف محصولات دستکاری شده ژنتیکی توسط مردم) باید با دقت شرعی بررسی شود؛ لذا این عنوان‌ها در فقه دارای چند نوع حکم هستند که عبارت‌اند از: حکم واقعی و حکم ظاهری (در مقام جهل به حکم واقعی) و حکم ثانوی (در مقام اضطرار و بحران و... در مرحله امتثال حکم واقعی) به این ترتیب مسائل گوناگون فقهی کلان به وجود می‌آید که هرکدام به‌طور مجزا باید مطالعه شود.

۳-۱- حکم تکلیفی اولیه تراریخته‌ها

بعث یا زجر مکلف از سوی شارع بر انجام یا ترک یک فعل و عمل، حکم تکلیفی نام دارد. این احکام تحت عناوین وجوب، استحباب، کراهت، اباحه و حرمت در شریعت مقدسه ظاهر می‌شوند. درباره تراریخته‌ها، مقصود بیان حلیت و حرمت شرعی استفاده از آن‌هاست که آیا مصرف غذایی محصولات تراریخته جایز است یا خیر؟

بنا بر ادله قرآنی و روایی، حکم اولیه در اشیاء اباحه و حلیت است؛ به عنوان نمونه، در قرآن کریم آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (بقره، ۱۶۸)؛ یعنی «ای مردم، از آنچه در زمین برای شما حلال و پاکیزه است، بخورید و برخوردار شوید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او برای شما دشمنی آشکار

است.»

دلیل دیگر قرآنی این حکم، عبارت از این آیه شریفه است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره/۲۹) یعنی «اوست آن کسی که تمام آنچه در زمین است را برای شما آفرید». خداوند متعال در این آیه شریفه به بندگان خود مَنّت می‌نهد که آنچه در روی زمین می‌باشد، جهت آسایش و بهره‌مندی آنان خلق کرده است. یقیناً مقصود آن چیزهایی است که از آن‌ها بهره برده می‌شود؛ پس چیزی که در آن ضرررسانی است یا خالی از فایده و بهره‌وری است، نمی‌تواند در مقام امتنان واقع شده باشد؛ چون فردی نمی‌تواند با وجود نعمت غیرحلال بر دیگری مَنّت نهد؛ چراکه این عمل از نظر عقل، قبیح و نامربوط می‌باشد؛ پس تمام اشیاء در اصالت اباحه باقی می‌مانند، جزء آنچه را که دلیل، آن را به نحو ثانوی خارج ساخته است. (حلی، ۱۳۷۳: ۲/۲۹۸)

در روایات منقول از اهل بیت (علیهم‌السلام) هم به اصل اباحه اشاره شده است. به عنوان نمونه یک روایت ذکر می‌شود. در روایتی از محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن الصادق (علیه‌السلام) أنه قال «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ» (صدوق، ۱۳۴۳: ۱/۳۱۷).

این حدیث ظاهراً مرسل است؛ چون سندی برای آن ذکر نشده است؛ ولی محققین می‌گویند: چون صدوق با لفظ (قال) آن را به امام (علیه‌السلام) منتسب می‌داند؛ بنابراین در صحت روایت جازم بوده است. کتاب من لایحضره الفقیه یکی از کتب اربعه است که شهرت و اعتبار مانند آفتاب روشن است (مثل خورشید در ساعت چهارم روز که هیچ کس در اعتبارش شک ندارد). و احادیث آن بدون اختلاف در شمار احادیث صحیح شمرده می‌شود و کسی از علما خلاف این نظر را ندارد؛ تاجایی که شهید ثانی (رحمته‌الله) با آن شیوه خاص اعتباربخشی احادیث که دارد، احادیث این کتاب را از صحیحات نزد خود و همگان می‌داند و شاگردش شیخ ارجمند شیخ عبداللطیف، روایت کرده که از او (شفاهی) شنید که فرمود: «هر مردی که شهید ثانی او را در صحیح خود یاد کرده، همین ذکر، اصل را بر عدالت فرد مذکور می‌گذارد.»

از صحابه کسانی هستند که به دلیل دقت شیخ صدوق (رحمته‌الله) و توجه و تدقیق خوب او در روایت و تأخیر و جدیدتر بودن کتابش نسبت به کافی، احادیث فقهی این کتاب را بر چهار کتاب دیگر ترجیح می‌دهند؛ البته تضمین شیخ صدوق بر صحت آنچه نقل می‌کند و اینکه بنا نداشته

و نخواست که همه آنچه را نقل کرده‌اند فهرست کند؛ بلکه فقط آنچه را که به صحتش اعتماد دارد و بر اساس آن فتوا می‌دهد و قضاوت می‌کند در آن ذکر می‌کند و معتقد است که آنچه می‌گوید بین او و پروردگارش حجت است.

با این ملاحظه‌ای که گفته شد، مراسلات صدوق در فقه، مانند مراسلات ابن ابی عمیر، صحیح و معتبر است و این ویژگی از ویژگی‌های این کتاب است که در دیگر کتب صحابه دیده نمی‌شود. (بحر العلوم بروجردی، ۱۴۰۵: ۳/۳۰۰)

پس وقتی گفته می‌شود اصل اولی در اشیا و افعال اباحه است؛ یعنی اصل اولی در همه کارها و اشیا قبل از آنکه حکمی درباره آن وضع شود، اباحه است؛ یعنی بر ترک یا انجام دادن آن کیفر یا پاداشی مقرر نشده است؛ بنابراین نمی‌توان عملی را حرام دانست؛ مگر آنکه دلیلی از طرف شارع بر آن وارد شده باشد و در محصولات تراریخته، حکمی از طرف شارع صادر نشده است؛ پس اصل اولیه در مورد آن‌ها اباحه خواهد بود.

۳-۲- حکم ثانویه تکلیفی تراریخته‌ها

گیاه تراریخته به گیاهی گفته می‌شود که یک یا چند ژن محدود را از گونه‌های دیگری به‌جز خزانه ژنتیکی آن گیاه از طریق روش‌های مدرن ژنتیک مولکولی و مهندسی ژنتیک دریافت کرده باشد (خرام، ۱۳۹۹/۱۵)؛ اگرچه اصل اولیه در شبهات بدویه حکمیه تحریمیه، حلیت و برائت از حرمت است و موضوع تراریخته‌ها از جمله مصادیق این نوع از شبهات حکمیه است؛ لکن اثبات این حکم، وقتی صحیح است که عنوان ثانوی مستلزم حرمت در این گونه موضوعات بر آن‌ها عارض نباشد و در مورد تراریخته‌ها چند عنوان را امکان صدق بر آن وجود دارد و تحت این عناوین ثبوت حکم ثانوی برای محصولات تراریخته قابل ملاحظه است. آن عناوین عبارت است از: تغییر ژنتیک و حکم حرمت برای آن، لزوم نفی سبیل کافر بر مؤمن، ضرر و اضرار و دفع ضرر محتمل.

۳-۲-۱- تغییرات ژنتیکی

آیا اساساً مهندسی تغییرات ژنتیکی گیاهان و جانداران از نظر فقهی جایز است یا خیر؟ اگر

گفتیم جایز نیست، محصولات تراریخته هم که نوعی تغییر ژنتیکی در گیاهان محسوب می شود، تولید و تجاری سازی و مصرف آن متأثر از این حکم قرار می گیرد.

۳-۲-۱- جایگاه مسئله تغییرات ژنتیکی در فقه امامیه

باتوجه به اینکه مسائل برآمده از دانش مهندسی ژنتیک از موضوعات مستحدثه فقه به شمار می رود و از لحاظ موضوع شناسی در میان ابواب فقهی، موضوعی مشابه این مسئله یافت نمی شود و به عبارتی، گستره مسئله مورد بحث، خارج از چارچوب های نظام فقه است؛ لذا باید با استفاده از ضوابط اجتهادی فقه به تحلیل آن دسته از آیات قرآن کریم پردازیم که بیشترین سنخیت را با بحث حاضر دارند.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که در آن ها از بحث تسخیر طبیعت توسط انسان سخن به میان آمده است. پیامی که از این آیات برداشت می شود این است که تسخیر طبیعت توسط انسان بر پایه خواست و اراده الهی صورت گرفته است و به این جهت، هرگونه تسخیر در آفرینش جایز است؛ به عنوان نمونه می توان به این آیات استناد نمود: خداوند متعال در قرآن می فرماید: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِی ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ﴾ (جاثیه/۱۳) و آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است، همه از اوست که برای شما رام نمود، همانا در این تسخیر برای کسانی که فکر کنند، نشانه هایی است.

تنها آیه ای که به نحوی بر حرمت تغییر خلقت دلالت دارد، آیه ۱۱۹ سوره نساء است؛ لذا یکی از وسوسه های شیطان، واداشتن انسان به ایجاد تغییر در مخلوقات الهی است: ﴿وَلَا ضَلٰلَۃٌ لَهُمْ وَلَا مَنٰیۡنُهُمْ وَلَا مَرٰنَهُمْ فَلَیَسْتَكُنَّ اٰذَانَ الْاَنْعَامِ وَلَا مَرٰنَهُمْ فَلَیَغٰیۡرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ وَمَنْ یَّتَّخِذِ الشَّیْطٰنَ وَلِیًّا مِّنْ دُوۡنِ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُّبِیۡنًا﴾ (نساء/۱۱۹)

نظرات مختلفی درباره مفهوم عبارت «تغییر خلق الله» از سوی مفسران بیان شده است، از جمله گفته شده مراد تغییر دین خدا، (قرشی، ۱۳۷۴: ۲/۶۴۴) عقیم کردن حیوانات و خالکوبی کردن و پیروی از رسوم جاهلیت مبنی بر نقص عضو حیوانات است. (انصاری، ۱۳۹۱: ۲/۶۹۷) بحث های مفصل تری راجع به این آیه شده است که مجال پرداختن به آن ها نیست.

۴- قواعد فقهی و اصولی در اثبات حکم عدم جواز مصرف محصولات

دستکاری شده ژنتیکی

در این رابطه برخی قواعد از قبیل قاعده لاضرر و دفع ضرر محتمل و قاعده نفی سبیل، برای اثبات حکم عدم جواز مصرف محصولات دستکاری شده ژنتیکی، استفاده و بررسی می گردد.

۴-۱- قاعده لاضرر

قاعده لاضرر، از قواعد معروف بین فقهای مسلمان است و مشهور در تفسیر قاعده این است که مفاد و مضمون آن، نفی حکم ضرری است که در بسیاری از فروعات فقهی، آثار مهمی دارد. (سیستانی، بی تا: ۹/۱) برای اثبات این قاعده، به ادله قرآنی و روایی و عقلی استدلال شده که به بعضی از آنها اشاره می گردد.

۴-۱-۱- حکم فقهی تراریخته ها در حالت ضرری

مسئله تراریخته ها چنانچه ضرری بودن آنها ثابت باشد، به ادله مختلف، حکم حرمت برای استفاده و تصرف در آنها ثابت می شود، آن ادله عبارت اند از:

۴-۱-۲- ادله حکم محصولات تراریخته در صورت ضرری بودن

دلیل اول: حکم عقل

هرگاه انسان حتی احتمال ضرر در چیزی بدهد و یا عملی را موجب ضرر بداند، به حکم عقل باید از آن اجتناب کند تا از وقوع ضرر و زیان ایمن بماند؛ بر همین اساس، چنانچه شخص به این احتمال اعتنا نکند و بر عمل مزبور اقدام نماید و نهایتاً دچار ضرر گردد، عقلاً او را مذمت خواهند کرد.

انطباق این دلیل بر موضوع محصولات تراریخته بدین گونه است که بدون شک احتمال ضرری بودن استفاده از تراریخته ها در نگاه برخی امری مسلم و ثابت است و دفع ضرر هم به حکم مستقل عقل، واجب است.

دلیل دوم: آیات قرآن

شماری از آیات در قرآن کریم،^۱ دلالت بر کبرای کلی حرمت ضرر و اضرار به خود و

۱. بقره/۲۳۳؛ طلاق/۶؛ بقره/۲۸۲؛ نساء/۹۵؛ بقره/۲۳۰؛ توبه/۱۰۷؛ نساء/۱۲.

دیگری دارند که بحث بیان حکم ثانوی محصولات تراریخته، به نحو صغروی به استناد این آیات قابل استنباط می‌باشد.

بیان شکل منطقی صورت قیاس مسئله بدین گونه است:

تولید و مصرف محصولات تراریخته موجب ایجاد ضرر نسبت به سلامتی انسان می‌شوند.
(صغری)

ایجاد ضرر و اضرار به خود و دیگران جایز نیست. (کبری)

بنابراین، تولید و مصرف محصولات تراریخته جایز نیست. (نتیجه)

اثبات صغرای این قیاس، امری خارج از مباحث فقهی است؛ بلکه مربوط به حوزه موضوع‌شناسی در باب اشیا از جهت مضرات و منافع برای بدن انسان است که در این زمینه باید به کارشناسان این فن رجوع نموده و واقعیت امر را از زبان و گفته آنان مطلع شد. از نگاه مخالفان، برخی آسیب‌هایی که این محصولات به مرور زمان در انسان ایجاد می‌کند و به سلامت انسان‌ها آسیب می‌رساند، عبارت‌اند از: ایجاد مقاومت به آنتی‌بیوتیک‌ها، آلرژن بودن آن‌ها، بیماری‌زا بودن آن‌ها با توجه به استفاده از ویروس و باکتری، استفاده از علف کش گلایفوسیت و ایجاد سرطان و

دلیل سوم: استدلال به قاعده لاضرر

برای اثبات حکم ثانوی محصولات تراریخته، به احادیث نیز تمسک شده است. عمده‌ترین دلیل بر اثبات حکم ثانوی حرمت تراریخته، حدیث معروف «لاضرر و لاضرار» است. اهمیت این حدیث در حدی است که در میان فقها به صورت یک قاعده تحت عنوان قاعده لاضرر مطرح شده و این به خاطر کاربرد وسیع حدیث در موضوعات و باب‌های مختلف فقهی است.

این حدیث در ذیل برخی از موضوعات فقهی از زبان ائمه معصومین (علیهم‌السلام) بیان شده، ولی عمده آن‌ها ذیل تحلیل حدیث در داستان سمره بن جندب است. (کلینی، ۱۴۱۱ق: ۵/۲۹۴)

به لحاظ سند این حدیث مورد قبول فقها قرار گرفته است؛ لذا اگر ضعفی هم در نقل آن وجود داشته باشد، این ضعف به عمل اصحاب جبران گردیده و این مطلبی روشن و بدیهی است.

۴-۲- قاعده دفع ضرر محتمل

قاعده دفع ضرر محتمل، از قواعد عقلی است که مضمون آن حکم عقل به دفع ضرر محتمل و یا مظنون است؛ بنابراین، اگر انسان درباره چیزی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل، دفع آن ضرر محتمل واجب است. این قاعده در مباحث مختلف اصول، مثل بحث حجیت مطلق ظن، کاربرد دارد. در بحث حجیت مطلق ظن گفته شده ظن به حکم شرعی، با ظن به ضرر ملازم است و دفع ضرر مظنون از نظر عقل واجب است؛ پس عمل به ظن واجب است. در بحث احتیاط نیز یکی از ادله عقلی که برای وجوب احتیاط به آن استناد شده، همین قاعده است؛ به این بیان که مبنای اصل احتیاط، حکم عقل به دفع ضرر محتمل است؛ یعنی عقل به لزوم دفع ضرر محتمل حکم می‌کند، و هرگاه در مورد ترک یا انجام کاری، احتمال ضرر باشد، عقل به احتیاط حکم می‌کند. (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۶۱۷/۱)

۴-۲-۱- مدارک و مستندات قاعده دفع ضرر محتمل

الف: عقل

مهم‌ترین مستند قاعده «دفع ضرر محتمل» حکم عقل است؛ زیرا عقل، بین ضرر معلوم و ضرر مظنون در دفع کردن، فرقی نمی‌گذارد و اگر کسی بدون دلیل از دفع ضرر خودداری کند، عقلاً او را مذمت می‌کنند؛ از طرفی اگر دفع ضرر محتمل، از نظر عقلی واجب نباشد، ترک آن جایز می‌شود که در این صورت ترجیح بلامرجح حاصل می‌شود که این هم از منظر عقلاً قبیح است. (طباطبایی، ۱۲۹۶: ۵۸۷)

ب: قرآن کریم

همچنین مطابق اظهارات برخی از مفسرین، آیه شریفه که در ذیل آمده است، اصل عقلی دفع ضرر محتمل را با بیان روشن برای کفار لجوج تشریح می‌کند، آیه کریمه، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب کرده می‌فرماید:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت/۵۲)؛ «بگو: به من خبر دهید که اگر قرآن از جانب خداوند باشد؛ سپس شما به آن کفر ورزیدید، کیست گمراه‌تر از آنکه در مخالفت شدید با قرآن باشد؟»

در حقیقت، این کلام خدا، آخرین سخنی است که به اشخاص کافر مغرور و متعصب به‌عنوان فصل الخطاب گفته می‌شود که اگر شما حقانیت قرآن، توحید و عالم پس از مرگ را قبول ندارید، مسلماً دلیلی بر نفی آن نیز ندارید؛ بنابراین، این احتمال باقی است که دعوت قرآن و موضوع معاد و قیامت واقعیت داشته باشد، آنگاه در این صورت چه سرنوشت تاریک و خطرناکی خواهید داشت. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۳۷/۲۷)

ج: روایت

احادیثی که از پیشوایان رسیده نیز این قاعده را تقویت می‌کند؛ به‌عنوان نمونه، خدمتگزار امام رضا علیه السلام می‌گوید: «یکی از زنداقه، خدمت امام رضا علیه السلام رسید در حالی که جماعتی نزد آن حضرت بودند، امام علیه السلام رو به او کردند و فرمودند: اگر به فرض، نظریه شما (عدم اعتقاد به خدا) صحیح باشد و حال آنکه چنین نیست، آیا قبول داری که در نهایت، ما و شما یکسان هستیم و نماز، روزه، زکات، و اعتراف ما به مبدأ و معاد، برای ما زیانی ندارد؟ زندیق که پاسخی نداشت، سکوت اختیار کرد.» در ادامه امام رضا علیه السلام فرمودند: «اگر نظریه ما (در رابطه با مبدأ و معاد) صحیح باشد؛ درحالی که چنین هم هست، آیا قبول دارید که شما هلاک شده‌اید و ما نجات یافته‌ایم؟»

بنابراین، آنجا که خطر مهم و عظیمی در پیش است، عقل، ما را ملزم به تحقیق و بررسی می‌کند؛ با توجه به این حقیقت است که می‌گوییم ادله خداپرستان، تحقیق می‌شود و اگر کسی با وجود این احتمال، دنبال تحقیق و بررسی نرود، همیشه این نگرانی در وجود او هست که شاید گفتار معتقدین به خدا راست باشد و فرد در اثر سهل‌انگاری، گرفتار عذاب‌های دردناکی شود که برای کافران معین شده است؛ بنابراین احتمال می‌دهد که تحقیق نکردن درباره اصول عقاید برای او ضرر مهم اخروی داشته باشد، هر عاقل و خردمندی می‌داند که اجتناب از هر نوع ضرر، گرچه آن ضرر احتمالی باشد، لازم است.

باتوجه به نظرات مختلف اندیشمندان در مباحث تراریخته که به صورت قطعی ضرر یا عدم ضرر آن‌ها مشخص نشده است؛ اگر احتمال عقلایی ضرر در آن مطرح شود، از این قاعده می‌توان برای حکم عدم جواز مصرف تراریخته استفاده کرد؛ گرچه برخی ضرر در این قاعده را

فقط به ضرر اخروی معنا می‌کنند؛ ولی ظاهر امر این است که این قاعده مطلق باشد. یکی از شروطی که در استفتائات فقهای معاصر در مسئله تراریخته به چشم می‌خورد، شرط عدم ضرر است. فقهای عظام در تمامی مراحل اعم از تولید، توزیع و مصرف تراریخته این شرط را مطرح نموده و حکم جواز را مشروط به آن کرده‌اند. (فتاوی مراجع عظام تقلید درباره محصولات تراریخته: (article.tebyan.net/335692) (الهیاری فرد، ۱۳۹۲: ۷۷/۱) مبنای این شرط، قاعده فقهی لاضرر است. مطابق این قاعده کلی از نظر شرع هر نوع اضرائی، محکوم می‌باشد. بنابراین، قاعده دفع ضرر محتمل می‌تواند یکی از قواعد حاکم بر حکم محصولات تراریخته به‌شمار رود.

۴-۳- قاعده نفی سیل

نفی سیل قاعده‌ای فقهی است، به این معنا که خداوند هیچ حکمی وضع نمی‌کند که سبب تسلط کافران بر مؤمنان شود (بجنوردی و همکاران، ۱۴۱۹: ۱۸۸/۱)؛ به عبارت دیگر، در دین، حکمی نیست که موجب تسلط کافری بر مسلمانی شود. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ۲۳۴) فقیهان در ابواب مختلف فقه از این قاعده استفاده کرده‌اند؛ برای مثال، شیخ انصاری با استناد به آن، گفته است فروش برده مسلمان به کافر جایز نیست (انصاری، ۱۴۱۳: ۵۸۱/۳). به گفته عمید زنجانی، این قاعده از قواعد فقهی مهم و شناخته شده است که به‌ویژه در فقه اقتصادی و فقه سیاسی، در همه روابط فردی و اجتماعی بین مسلمانان و غیرمسلمانان، به‌عنوان قانونی کلی جریان دارد (عمید زنجانی، ۱۳۹۸: ۲۴/۳). شیخ انصاری هم نوشته این قاعده بر بیشتر قواعد فقهی تقدم دارد. (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۴۲/۴)

برخی با استناد به این قاعده گفته‌اند راه هر نوع نفوذ و سلطه کفار بر جوامع اسلامی در حوزه‌های مختلف سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی باید مسدود شود. این قاعده بیانگر دو جنبه ایجابی و سلبی است که جنبه سلبی آن ناظر بر نفی سلطه بیگانگان بر مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مسلمانان و جنبه ایجابی آن بیانگر وظیفه دینی مسلمانان در حفظ استقلال سیاسی و از بین بردن زمینه‌های وابستگی است. (زارعی و همکاران، ۱۳۹۳: ۳۶/۳)

قاعده نفی سیل با هر يك از ادله چهارگانه (قرآن، حدیث، اجماع و عقل) قابل استناد است؛

اما مقبول‌ترین و گویاترین سند قرآن است، به گونه‌ای که واژه‌های به کار رفته در قاعده از واژه‌های قرآنی آن انتخاب گردیده است؛ ازاین‌رو ادله بحث را بررسی خواهیم کرد.

۴-۳-۱- مدارك و مستندات قاعده

الف: کتاب

فقها در اولین دلیل برای این قاعده، به آیه شریفه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۴۱) استناد نموده‌اند. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید در عالم تشریع هیچ گونه حکمی که موجب علو و سلطنت کفار بر مؤمنین و مسلمین باشد، وجود ندارد و جعل هم نشده است. این حکم چه در باب عبادات و چه در باب معاملات و چه در سیاست، جعل نشده است؛ بنابراین، هر گونه حکمی که از ناحیه آن حکم، زمینه برای سلطنت کافر بر مسلمان باشد به مقتضای این آیه شریفه از صفحه تشریع رفع شده است. (بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱/۱۹۱)

ب: روایات

روایات فراوانی دلالت بر این دارد که اسلام و مسلمان از کافران برترند. این حدیث نبوی مشهور از آن جمله است: «الإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ وَ الْكُفْرُ يَمْزِلُهُ الْمُؤْتَى لَا يَحْجُبُونَ وَ لَا يَرْتُونَ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۲۴۳)؛ «اسلام دین برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌گیرد و کافران، همانند بردگانند که نه مانع ارث می‌شوند و نه ارث می‌برند.»

این حدیث هم مرسل است؛ چون سندی برای آن ذکر نشده است؛ ولی چنانچه گذشت، بنابر گفته محققان مراسیل صدوق به خصوص مواردی که به صورت جزمی به معصوم منتسب کرده، معتبر است. (بحر العلوم، ۱۴۰۵: ۳/۳۰۰)

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يَقَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذِلَّ نَفْسَهُ أَلَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (طوسی، ۱۳۶۵: ۶/۱۷۹)؛ «خداوند اختیار تمام کارها را به مؤمن داده، اما این اختیار را به او نداده است که ذلیل باشد؛ مگر نشنیده‌ای که خدای تعالی می‌فرماید: و عزت از آن خدا و رسول خدا و مومنین است.»

ج: اجماع علما

همه فقهای عظام، ادعای اجماع کرده‌اند که در اسلام هیچ گونه حکمی تشریع نشده است که موجب سلطه و علو کافر بر مسلم باشد. (دری نجف آبادی و همکاران: ۵۸۸)؛ پس یکی از قواعد مهم فقهی مستنبطه از متن آیات و احادیث منقول از ائمه اطهار (علیهم السلام) قاعده معروف «نفی سبیل» است. طبق این قاعده هرگونه تسلط کفار بر مسلمین ممنوع است. سلطه دشمن بر جامعه اسلامی و مسلمانان از نظر فقه اسلامی، امری ناروا بوده و هرگونه ارتباطی که باعث افزایش و گسترش نفوذ غیرمسلمانان و بیگانگان در جامعه اسلامی گردد؛ به گونه‌ای که آنان بتوانند در امور مسلمین دخالت کنند، بر اساس قاعده فقهی نفی سبیل ممنوع است.

در تطبیق این قاعده بر موضوع تراریخته‌ها و ثبوت حکم حرمت واردات آن‌ها از کشورهای کفار، بخصوص کشورهای غربی و اسرائیلی، می‌توان چنین گفت: یکی از ابزارهای مهمی که به عنوان سلاحی مؤثر علیه کشورهای مستقل و مردم استفاده می‌شود، موضوع غذاست. اهمیت امنیت غذایی به قدری مهم است که اگر کشوری نتواند در تأمین غذای کافی و سالم موفق شود؛ به‌طور قطع، دچار وابستگی و شکست خواهد شد.

غذا یکی از مهم‌ترین نیازهای بشری است؛ به همین دلیل تأمین غذای کافی و سالم از مهم‌ترین برنامه‌های کشورهاست؛ بر همین اساس، برخی از اندیشمندان از قبیل پروفیسور کرمی در کتاب نفوذ بیولوژیک، واردات و استفاده از محصولات تراریخته در داخل کشور را نوعی تسلط کفار بر مؤمنین می‌دانند که بر اساس «قاعده نفی سبیل» ممنوع است؛ چراکه مواد تراریخته می‌تواند به‌عنوان تهدید بیوتروریستی از سوی دشمن با هدف تسلط بر کشور و مردم نیز به شمار رود.

بیوتروریسم، به معنای انتشار عمدی عوامل بیولوژیکی برای ایجاد بیماری یا مرگ در انسان و حیوانات و گیاهان است؛ اگر واقعاً معلوم باشد که واردات محصولات تراریخته خطراتی برای یک کشور اسلامی به همراه دارد، به حکم «قاعده نفی سبیل» وارد کردن و استفاده از چنین محصولاتی جایز نیست.

نکته دیگری که می‌توان در اینجا به آن پرداخت بحث تلاش برخی شرکت‌ها برای انحصار

بذرهاست که در حال حاضر در اختیار شرکت‌هایی مثل مونساتو و راکفلر است که ماهیت این شرکت‌ها مشخص است.

این تهدیدی بر تسلط بذره‌ای جهان است که بحث سلطه بر کشورها هم مطرح می‌شود. بر اساس تحقیقاتی هم که صورت گرفته، بذرهایی که به نوعی دستکاری ژنتیکی شده است، یک بار که کشت می‌شود، برای بار دوم قدرت باروری را ندارد؛ لذا با این کار، این شرکت‌ها دنبال وابسته کردن کشاورزان و کشورها به خرید بذر از آن‌ها هستند که این یعنی تسلط و نفوذ بیگانگان به یک کشور که بر اساس قاعده نفی سیبل، این نفی می‌شود و نباید اتفاق بیفتد.

آیات^۱ و روایاتی^۲ وجود دارد که دلالت دارند بر ممنوعیت هرگونه ارتباط و داد و ستد؛ اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی، که موجب سلطه بیگانگان بر مسلمان شود. فقهای شیعه و اهل سنت، مفاد قاعده نفی سیبل را پذیرفته و بر اساس آن احکام شرعی بسیاری را استنباط کرده‌اند. (رحمانی، ۱۳۸۲/۲/۶) از این رو، بر اساس این قاعده بسیاری از کارها در ارتباط با دولت‌ها و ملت‌های غرب و شرق جایز نیست.

این امور در ابعاد فرهنگی، اقتصادی، نظامی و اجتماعی مصادیق فراوان دارد. فروش نفت، خرید اجناسی که مظهر فرهنگ غرب و بی‌دینی است، خرید کالاهایی که سبب افزایش قدرت آنان می‌شود، اجازه برقراری پایگاه‌های نظامی، روی خوش نشان دادن به سفرا و دولتمردان آن‌ها و پذیرش مدهای مختلف در اشکال زندگی و نیز وارد کردن محصولات دستکاری شده ژنتیکی نمونه‌هایی از این مصادیق است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله موضوع حکم فقهی محصولات تراریخته واکاوی شد که پرسش اصلی تحقیق این بود: «حکم فقهی مصرف محصولات تراریخته چیست؟»

۱. نساء/۱۴۱؛ منافقون/۸؛ آل عمران/۲۸.

۲. روایت نبوی «الإسلام یعلو ولا یعلی علیه و الکفار بمنزله الموتی لا یحییون و لا یرثون» (صدوق ۱۴۱۳ ج ۴: ۳۳۴)، عن الامام الصادق (علیه السلام): «ان الله فوض الی المؤمن اموره کلها و لم یفوض الیه ان یکون ذلیلاً اما تسمع الله تعالی یقول و لله العزه».

از مجموع استدلال‌ها و بحث‌هایی که در این مقاله ارائه شد، می‌توان موارد زیر را به اختصار به عنوان پاسخ پرسش تحقیق بیان کرد:

۱. آنچه از ادله قرآنی و روایی و قواعد فقهی استفاده می‌شود، حکم تکلیفی اولیه محصولات دست‌کاری شده ژنتیکی حلیّت و اباحه است.

۲. حکم تکلیفی ثانویه محصولات تراریخته منوط به ضرر یا عدم ضرر آن‌ها برای انسان و محیط زیست است که در صورت اثبات مضر بودن، حکم به حرمت ثابت می‌شود؛ اما با توجه به نظرات مختلف و متعارض متخصصان امر و با توجه به ابهاماتی که در این خصوص وجود دارد و سلامت این محصولات اثبات نشده است، رعایت جانب احتیاط ضروری به نظر می‌رسد.

۳. با توجه به قاعده نفی سبیل، اگر کشورهای استعمارگر دنبال انحصار بذره‌های کشاورزان باشند و بخواهند برای خرید کردن بذر کشور را وابسته به شرکت‌های خاص یهودی نمایند، خرید و وارد کردن بذر تراریخته از آن‌ها جایز نخواهد بود.

به‌طور کلی در دنیای پر از مکر و فریب امروزه باید همه جوانب احتیاط را رعایت کرد تا در دام‌های پیچده کشورهای استعمارگر گرفتار نشد.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن حسین، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۳، ۱۴۱۳ق.
۲. احسانی، وحید و فرج الله حسینی، سید جمال و لشگرآرا، فرهاد، «بررسی دیدگاه‌های موافقان و مخالفان گسترش پایدار کشت گیاهان تراریخته با تأکید بر تأثیرات آن بر کشاورزی پایدار»، اولین همایش ملی راهبردهای دستیابی به کشاورزی اهواز، دانشگاه پیام نور استان خوزستان، خرداد ماه ۱۳۹۰.
۳. استانسفیلد، ویلیام و سوزان الرود، ژنتیک مبانی و مسائل، ترجمه رضا پیله‌چیان لنگرودی و رضا محمدی، و غلامرضا معتمدی، نشر آیت، ۱۳۸۷ش.
۴. الهیاری فرد، نجف، مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره‌ی ششم، ش ۱، فروردین ۱۳۹۲.
۵. انصاری، مرتضی، المکاسب، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶. انصاری، مسعود، ترجمه تفسیر کشاف، ققنوس، ۱۳۹۱.
۷. بحر العلوم بروجرودی، سید مهدی، الفوائد الرجالیه، ج ۳، تهران: مکتبه الصادق، ۱۴۰۵ق.
۸. بجنوردی، سید محمد حسن، القواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی، ۱۳۷۷ش.
۹. جمعی از محققان، فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بهار ۱۳۸۹.
۱۰. خمینی، سید روح الله، کتاب الطهارة، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی تا.
۱۱. رحمانی، محمد، «قاعده نفی سبیل از منظر فریقین»، طلوع، ش ۶، ۱۳۸۲.
۱۲. خرام، سید امین، «مسئولیت مدنی ناشی از تولید و فروش محصولات تراریخته»، اندیشه حقوقی، ش ۲، ۱۳۹۹.
۱۳. رزم خواه، نجمه، «محصولات تراریخته کشاورزی و چالش‌های پیش رو در پرتو نظام

حقوق بین الملل بشر)، دانشگاه پیام نور، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۴. رضویان، سیدمحمد مهدی، «ژنتیک در اسلام و نقدی بر تراریخته‌ها»، طوبای محبت، ۱۳۹۷.

۱۵. زارعی، بهادر و علی زینی‌وند و کمیا محمدی، «قاعده نفی سبیل در اندیشه اسلامی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات انقلاب اسلامی، سال یازدهم، ش ۳۶، بهار ۱۳۹۳.

۱۶. سهرابی، اکبر و سپیده دریکوند و محمودرضا سعدی‌خانی، «بررسی اهمیت و نقش محصولات تراریخته در کشاورزی، صنعت و محیط‌زیست»، همایش محصولات تراریخته در خدمت تولید غذای سالم، حفاظت از محیط‌زیست و توسعه پایدار، دانشگاه کشاورزی و منابع طبیعی رامین خوزستان، آذر ماه ۱۳۹۵.

۱۷. سیستانی، سیدعلی، قاعده لاضرر و لاضرار، مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، بی‌تا.

۱۸. سیوری حلی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج ۲، قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۵ ه.ش.

۱۹. طباطبایی بروجردی، حسین، نهاية التقرير، ج ۳، بی‌نا، بی‌تا.

۲۰. طوسی، محمد بن حسن بن علی، تهذیب الاحکام، ج ۴، تهران: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۵ ش.

۲۱. عاملی بهاء‌الدین، محمد بن حسین، الحاشیه علی من لا یحضره الفقیه، ص ۳۶، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ره، ۱۴۲۴ ه.ق.

۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی، قواعد فقه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها تهران (سمت)، ۱۳۹۲ ش.

۲۳. فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم: مرکز فقه الأئمه الأطهار (علیهم‌السلام)، ۱۳۸۳ ش.

۲۴. قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ج ۲، بنیاد بعثت، ۱۳۷۴ ش.

۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ه ق.
۲۶. مرتضوی، سیدالیا س و پونه پورامینی، حقیقت درباره محصولات تراریخته، مدیر فلاح، ۱۳۹۶ ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، دائرةالمعارف فقه مقارن، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (علیه السلام)، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. نعمتی، علی و محمد مؤذنی و سهیلا عقیلی، «توصیه‌های تغذیه‌ای بر اساس مفاهیم اسلامی»، همایش انسان سالم، کنگره قرآن پژوهی و طب، دانشگاه علوم پزشکی اردبیل، آبان ماه ۱۳۹۰.
29. Ahmad, Parvaiz, et al. "Role of transgenic plants in agriculture and biopharming." *Biotechnology advances* 30. 3 (2012): 524-540.
30. Benjamin Lewin. *Genes IX*. 2008. Sudbury, Massachusetts, U. S. A. Jones and Bartlett Publisher.
31. Freedman, David H. "Are engineered foods evil?" *Scientific American* 309. 3 (2013): 80-85.
32. Holme, Inger Bæksted, Toni Wendt, and Preben Bach Holm. "Intragenesis and cisgenesis as alternatives to transgenic crop development", *Plant Biotechnology Journal* 11. 4 (2013): 395-407.
33. Tamar, B. , & November, H. . *GMO common ground: Where supporters and opponents agree* (2013).

مقام بیان، بررسی و نقد دیدگاه‌ها

محمد عظیمی^۱

محمد محسن نیشابوری^۲

چکیده

اصولپون متأخر، استفاده «اطلاق» از لفظ را مشروط به فراهم آمدن «مقدمات حکمت» می‌دانند. یکی از این مقدمات «در مقام بیان بودن متکلم» است. از آن‌جا که مطالب مطرح شده توسط بزرگان علم اصول در خصوص این مقدمه با بیان‌های گوناگونی طرح گردیده است، در این نوشتار به جهت سهولت و تدقیق در به کارگیری مبحث «اطلاق»، به نقل و جمع‌بندی و بررسی دیدگاه‌های مختلف در خصوص برخی فروع این مقدمه پرداخته‌ایم.

این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای انجام گردیده، ضمن بررسی اقوال برخی علما، در پی پاسخ به سه پرسش برآمده است: اول اینکه «در مقام بیان بودن متکلم، دقیقاً به چه معناست؟»؛ در پاسخ به این پرسش، تلاش شده است مفهوم دقیق مقام بیان با وضوح بیشتری ارائه گردد. پرسش دوم این است که «چگونه می‌توان احراز نمود که متکلم در مقام بیان می‌باشد؟»؛ در پاسخ باید گفت، ظاهر کلام متکلم است که موجب می‌شود بتوان وی را در مقام بیان دانست. سومین و مهم‌ترین پرسش این گونه مطرح شده است که «تکلیف ما در جایگاه شک نسبت به در مقام بیان بودن متکلم، چیست؟»؛ پاسخ این است که در موارد شک، می‌توان متکلم را در مقام بیان تمام مراد دانست؛ اما نکته این جاست که غالباً نمی‌توان این بیان را به تمام جهات نسبت داد و سیره عقلا نیز بر این قرار نگرفته است.

کلیدواژه‌ها: مطلق؛ مقدمات حکمت؛ مقام بیان؛ تمام مراد.

۱. مدرّس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان. azimiosool@gmail.com

۲. دانش پژوه مرکز تخصصی فقهی امام رضا (علیه السلام) حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) mnishabouri@gmail.com

مقدمه

از آن جا که دو منبع از منابع چهارگانه استنباط حکم، یعنی کتاب و سنت، به صورت متنی و لفظی می باشند، مباحث الفاظ در علم اصول مطرح گردیده تا حداکثر بهره برداری از این منابع میسر گردد. یکی از این مباحث، «اطلاق» می باشد که به دلیل کاربرد فراوان در فرایند استنباط حکم شرعی، از اهمیت والایی برخوردار است.

مطابق تعریف مرحوم آخوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۳)، «مطلق» برگرفته از «اطلاق» که به معنای «آنچه بر شیوع و سریان در جنس خود دلالت دارد» است و «تقید» به صورت «ملکه و عدم»، در مقابل آن قرار دارد. اصولیون معنای خاصی از این دو لفظ اراده ننموده، بلکه آن ها را در همان معنای لغوی استعمال می نمایند؛ به عنوان مثال، وقتی گفته می شود «محمد را اکرام کن» و می دانیم که محمد حالات مختلفی دارد؛ اما حکم صورت گرفته، به حالت مختلفی مقید نشده است، می توانیم لفظ محمد و مجموعه این کلام را به لحاظ حالات مختلف، متصف به «اطلاق» نماییم (مظفر، ۱۳۸۷ش: ۱۸۳).

برخی معتقدند دلالت مطلق بر اطلاق، دلالتی وضعی است. این قول به مشهور قدمای قبل از سلطان العلما نسبت داده شده است؛ اما مشهور علمای بعد از سلطان العلما معتقدند که الفاظ برای ذات معانی خویش وضع شده اند و نه معنای مطلق (اعرافی، ۱۳۹۶ش: ۱۲). بر مبنای این نظریه، برای اینکه اثبات کنیم مقصود از لفظ مطلق است، تا بتوانیم حکم را به تمام افراد و مصادیق تسری دهیم، نیاز به قرینه خاص یا عامی داریم که نشان دهنده ی ظهور لفظ در اطلاق باشد.

قرینه خاص به دو دسته قرینه حالیه و مقامیه تقسیم می گردد که موضوع این نوشتار نمی باشد؛ اما قرینه عام هنگامی حاصل می شود که مقدماتی فراهم آید، این مقدمات به «مقدمات حکمت» موسوم شده اند. (مظفر، ۱۳۸۷ش: ۱۹۶)؛ البته به ظاهر متوقف نمودن اطلاق بر مقدماتی به عنوان مقدمات حکمت، سابقه چندانی ندارد؛ هرچند برخی از علمای اصول مانند محقق بهبهانی و شیخ انصاری، استفاده عموم از اطلاق را متوقف بر مقدماتی دانسته اند؛ اما ظاهراً عنوان «مقدمات حکمت» برای اولین بار در کتب شاگردان شیخ انصاری، نظیر محقق آشتیانی و آخوند خراسانی آمده است.

مرحوم آخوند، بحث از مقدمات حکمت را به عنوان فصلی مجزا در مبحث مطلق و مقید قرار داده و بعد از او تقریباً تمامی اصولیون، ذیل مبحث مطلق و مقید، بخشی را به عنوان مقدمات حکمت اختصاص داده اند (اعرافی، ۱۳۹۶ ش). در میان مقدمات حکمت، مقدمه «در مقام بیان بودن متکلم» به اتفاق اصولیون رسیده است؛ اما فروعات مربوط به آن با بیان های گوناگونی مطرح گردیده، به طوری که ممکن است برداشت های متفاوتی از آن ها صورت گرفته و موجب بروز اختلاف نظر در امکان اطلاق گیری از ادله شود. در این نوشتار پس از بیان مطالبی در خصوص مقدمات حکمت، به بررسی برخی فروعات مربوط به «مقام بیان» و جمع بندی نتایج و دقیق سازی آن ها اقدام شده است.

روش این تحقیق توصیفی تحلیلی است و به شیوه کتابخانه ای با استفاده از ابزار فیش برداری توسط نرم افزارهای اصولی انجام گرفته است. اکثر مطالب بیان شده با استفاده از کتب اصولی متعدد و پایه می باشد.

- پیشینه پژوهش

مطابق جستجوی صورت گرفته در پایگاه اطلاعات علمی ایران،^۱ تنها یک پایان نامه با عنوان «اطلاق مقامی: ماهیت و تطبیقات فقهی و اصولی» دارای ارتباط حداقلی با موضوع این پژوهش یافت گردید که اگرچه در آن به مبحث مقدمات حکمت اشاره ای کرده، اما به طور مشخص به «مقام بیان» پرداخته نشده است. در جستجوی انجام شده در پایگاه مجلات تخصصی نور^۲ چندین مقاله مرتبط با مقدمات حکمت یافت گردید که آن ها نیز به طور مشخص به مباحث مربوط به «مقام بیان» نپرداخته اند (زارعی شریف، ۱۳۹۰ ش) و (قائمی، ۱۳۹۷ ش). آیت الله اعرافی (اعرافی، ۱۳۹۶ ش) نیز به بررسی پایه و اساس اصل عقلائی مفید «در مقام بیان بودن متکلم» پرداخته اند. در این میان تنها مقاله «دراسة کون المتکلم فی مقام البیان تعمیقا و تحقیقا» به طور ویژه به بررسی مساله مقام بیان در دو مرحله ثبوت و اثبات پرداخته و مدعی شده در جایگاه شک، متکلم از تمام جهات در مقام بیان می باشد که در این پژوهش به نقد این دیدگاه پرداخته ایم.

1. Irandoc.ac.ir

2. Noormags.ir

- پرسش‌های پژوهش

۱- مقام بیان دقیقاً به چه معناست؟

۲- چگونه می‌توان احراز نمود که متکلم در مقام بیان است؟

۳- تکلیف ما در جایگاه شک نسبت به در مقام بیان بودن متکلم، چیست؟

- اهمیت و ضرورت پژوهش

با توجه به کاربرد فراوان مبحث اطلاق در فرایند استنباط احکام فقهی، تنقیح دقیق مباحث مربوط به مقدمه «مقام بیان» که مهم‌ترین بخش از مقدمات حکمت، جهت تمسک به اطلاق به حساب می‌آید از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۱- تبیین بحث

در شمار مقدمات حکمت، نظریات گوناگونی ارائه گردیده است که به‌صورت مختصر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۱- مقدمات حکمت

در اینکه مقدمات حکمت دقیقاً عبارت از چه مواردی هستند، اختلافات فراوانی میان علمای اصول وجود دارد. در متون مختلف، از این موارد به‌عنوان مقدمات حکمت یاد شده است (مظفر، ۱۳۸۷ش):

۱. متکلم در مقام بیان تمام مراد خویش باشد.

۲. قرینه‌ای بر تقیید موجود نباشد.

۳. امکان اطلاق و تقیید وجود داشته باشد.

۴. قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد یا بنا بر قولی مطلقاً قدر متیقن وجود نداشته باشد.

۵. کلام، انصراف به مورد خاصی نداشته باشد.

برخی معتقدند مقدمه پنجم، یعنی عدم وجود انصراف، مسئله جداگانه‌ای نیست؛ زیرا انصراف، قرینه‌ای بر تعیین مقید است؛ بنابراین به مقدمه دوم برمی‌گردد. (سبحانی، ۱۴۳۲ق:

(۵۶۳/۲)

۱-۲- بررسی اقوال اصولیون در شمار مقدمات حکمت

مرحوم بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۱/۱-۳۶۲) بدون اینکه عبارت «مقدمات حکمت» را استعمال نماید، نگاشته است که مطلق، با دو شرط دلالت بر عموم می کند:

۱. عدم شیوع برخی افراد مطلق، به طوری که موجب انصراف ذهن گردد.

۲. ذکر مطلق برای بیان همان حکمی باشد که عمومیت آن، اراده شده است و نه مثل آیه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (مائده/۴) که برای اظهار حلیت صید است و نه طهارت آن.

شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۰۴ق: ۲۱۸/۱) نیز بدون استفاده از عنوان «مقدمات حکمت» توضیح می دهد که شیوع و سریان، خارج از معنای لفظاند و اثبات آن‌ها متوقف بر دو امر است:

۱. نبودن آنچه که موجب تقیید شود.
۲. لفظ، در مقام بیان تمام مراد وارد شده باشد.

محقق خراسانی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۷) مقدمات حکمت را این سه مورد می داند:

۱. متکلم در مقام بیان تمام مراد خویش باشد.

۲. نبود آنچه که موجب تعیین گردد.

۳. قدر متیقن، در مقام تخاطب وجود نداشته باشد.

مرحوم عراقی (عراقی، ۱۴۱۷ق: ۵۶۷/۲) نیز همین سه مورد را با اندکی اصلاح می پذیرند.

از منظر محقق نائینی (نائینی، ۱۳۷۶ش: ۵۷۳/۲-۵۷۶) تنها دو مورد از مقدمات حکمت پذیرفته می شود:

۱. متکلم، در مقام بیان تمام مراد خویش باشد.

۲. قرینه بر تقیید نصب نشده باشد.

محقق خویی (خویی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۴/۵-۳۷۰) مقدمات حکمت را این گونه بیان نموده است:

۱. امکان اطلاق و تقیید وجود داشته باشد.

۲. متکلم، در مقام بیان باشد.

۳. قرینه بر تقیید نصب نشده باشد.

مرحوم بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۳-۳۸۴) مقدمه دوم و سوم مطرح شده توسط مرحوم آخوند را زائد دانسته و تنها احراز مقدمه اول که همان «در مقام بیان بودن متکلم» است را جهت تمسک به اطلاق، کافی می‌داند، چه اینکه از منظر ایشان اطلاق در مقام بیان، تنها محتاج به بیان خود حیثیت طبیعت شیء است؛ اما تقیید، نیاز به مؤنه زائده دارد؛ زیرا مضاف بر ذکر حیثیت طبیعت، بایستی چیزی را که بر حیثیت منضمه هم دلالت می‌کند بیان کرد. حضرت امام خمینی رحمته الله (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۳۲۵-۳۲۷) نیز معتقدند تنها یک مقدمه حکمت داریم و آن عبارت است از اینکه متکلم در مقام بیان تمام مراد خویش باشد؛ البته ایشان امور دیگری مانند امکان قید و انتفای قید را نیز لازم می‌دانند؛ اما نه از باب مقدمه، بلکه این امور را مقوم اطلاق می‌دانند.

با وجود تمامی اختلافاتی که در شمارش مقدمات حکمت وجود دارد، ملاحظه می‌شود که مقدمه «در مقام بیان بودن متکلم»، تقریباً مورد اتفاق تمامی قائلان به این مقدمات می‌باشد که این خود می‌تواند نشانه‌ای از اهمیت آن باشد. در ادامه، تمرکز این نوشتار بر همین مقدمه خواهد بود.

۱-۳- در مقام بیان بودن متکلم

مطابق این مقدمه، جهت حمل یک گزاره بر اطلاق، متکلم می‌بایست در مقام بیان تمام مراد خویش باشد تا مکلف بتواند در هنگام عمل، به اطلاق کلام وی تمسک نموده و عند المحاکمه به آن احتجاج نماید.

در ادامه پس از بررسی اقوال اصولیون در خصوص مقام بیان، درصدد پاسخ‌گویی به این سه پرسش برخوردیم آمد:

۱. مقام بیان دقیقاً به چه معناست؟
۲. چگونه می‌توان احراز نمود که متکلم در مقام بیان است؟
۳. تکلیف ما در جایگاه شک نسبت به در مقام بیان بودن متکلم، چیست؟

۲- بررسی اقوال اصولیون در خصوص مقام بیان

در این قسمت به بررسی اقوال برخی اصولیون در خصوص مقام بیان می‌پردازیم:

۲-۱- دیدگاه شیخ انصاری

شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۰۴ق: ۲۱۸/۱) می‌فرماید که این گفته بعید به نظر نمی‌رسد، اغلب موارد استعمال مطلقات، این گونه است که مطلق در مقام بیان استعمال می‌شود؛ پس در مواقعی که در جایگاه شک است نیز بر مقام بیان حمل می‌شود.

۲-۲- دیدگاه آخوند خراسانی

مرحوم آخوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۷-۲۴۸) در توضیح این مقدمه می‌فرماید که متکلم بایستی در مقام بیان تمام مراد خویش باشد و نه در مقام اجمال و اجمال^۱ و معتقدند بعید نیست بتوان در موضع شک در اینکه متکلم در مقام بیان تمام مراد خویش بوده یا نه اصل را «در مقام بیان تمام مراد بودن» دانست و دلیل آن را نیز سیره عقلا می‌دانند.

۲-۳- دیدگاه مرحوم نائینی

محقق نائینی (نائینی، ۱۳۷۶ش: ۵۷۴/۲) در توضیح مقدمه «در مقام بیان بودن» می‌فرماید که در دو موضع، مولا در مقام بیان نمی‌باشد و نمی‌توان به اطلاق کلام وی تمسک نمود: اولاً هنگامی که متکلم در جهت بیان حکم دیگری باشد؛ مانند آیه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (مائده ۴) که در صدد بیان حلیت حیوان صید شده توسط سگ شکاری است؛ اما از جهت طهارت و نجاست موضع گاز گرفتن سگ شکاری، مجمل می‌باشد؛ پس نمی‌توان در خصوص اثبات طهارت، به اطلاق آیه تمسک نمود؛ چون اساساً آیه متوجه این جهت نیست؛ ثانیاً مواردی که مولا در صدد تشریع اصل احکام بوده است؛ مانند آیه «اقیموا الصلوة». در غیر این دو مورد می‌توان از ابتدای کتاب طهارت تا انتهای دیات، به اطلاقات تمسک نمود؛ چون در موارد شک، اصل عقلائی مقتضی این است که متکلم در مقام بیان باشد؛ زیرا ظاهر حال هر متکلمی این است که در مقام بیان مرادش باشد و این مقام اجمال و اجمال است که نیاز به احراز دارد؛ پس طبق دیدگاه ایشان، اگر مولا در صدد تشریع اصل احکام یا در جهت بیان حکم دیگری نباشد، می‌توان وی را در مقام بیان دانست.

۱. تفاوت اجمال با اجمال: اجمال جایی است که متکلم توجه ندارد؛ ولی اجمال در جایی است که متکلم عمداً می‌خواهد مجمل صحبت کند.

۲-۴- دیدگاه آیت الله بروجردی

مرحوم بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۵) می‌فرماید که آنچه از ظاهر کلام متکلم عاقل (از آن جا که به صورت اختیاری تکلم می‌کند) بر می‌آید این است که کلام وی، نه به دلیل اهمال و اجمال، بلکه به خاطر افهام و بیان صادر شده است؛ چون ظهور کلام صادر شده از عاقل این است که به انگیزه‌ی بیان مقصود، القای مضمون می‌نماید؛ بنابراین کلام صادر شده از عاقل نزد عقلا این گونه حمل می‌شود که به غرض افاده آنچه غالب است، صادر شده و حمل بر اهمال نمی‌شود؛ پس در موارد شک، متکلم را در مقام بیان می‌دانند.

۲-۵- دیدگاه محقق خویی

مرحوم خویی (خویی، ۱۴۱۷ق، ۳۶۸/۵-۳۶۹) قدری بیشتر به تشریح زوایای مطلب می‌پردازند. ایشان ابتدا در توضیح عبارت «در مقام بیان بودن متکلم» اشاره داشته‌اند؛ این مقدمه به این معنا نیست که متکلم در مقام بیان تمامی جهات است؛ چرا که در این صورت شاید اساساً چنین موردی در آیات و روایات وجود نداشته و اگر هست بسیار نادر باشد؛ پس متکلم می‌تواند در مقام بیان جهتی از کلام خویش به صورت مطلق باشد؛ اما در تمام جهات نمی‌تواند؛ همان طور که وقتی گوئیم متکلم در مقام بیان نیست، مقصود این نیست که اصلاً در مقام تفهیم نبوده، بلکه مراد این است که کلامش ظهور در اطلاق ندارد؛ مانند اینکه طبیب به مریض گوید «باید دارو مصرف نمایی». آنچه از این کلام فهمیده می‌شود، لزوم استفاده از دارو است؛ اما قطعاً طبیب در مقام بیان نبوده، بلکه در مقام اهمال و اجمال بوده است؛ بنابراین کلامش اطلاقی ندارد.

در ادامه ایشان توضیح می‌دهند که به طور مطلق نمی‌توان گفت هر گاه کلامی از متکلم صادر شود و شک کنیم که در مقام بیان بوده است، اصل در مقام بیان بودن می‌باشد؛ بلکه باید بررسی کنیم این شک از چه جهتی به وجود آمده است. اگر مانند آیه ﴿احل الله البيع﴾ (مائده/۲۷۵) شک از این جهت ایجاد شده که نمی‌دانیم متکلم تنها در مقام اصل تشریع بوده (مانند اینکه در آیه ﴿اقیموا الصلوة﴾ (مائده/۴۳) تنها در صدد اصل تشریع بوده است) یا در مقام بیان تمام مراد خویش، به واسطه جریان سیره عقلا می‌توان به اطلاق تمسک نمود؛ اما اگر شک از جهت وسعت و ضیق مقصود متکلم باشد، به این معنا که می‌دانیم کلام متکلم از جهتی اطلاق دارد؛ اما شک

می‌کنیم که از جهت دیگر نیز دارای اطلاق باشد و نمی‌دانیم که از آن جهت نیز در مقام بیان بوده است یا خیر، نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ زیرا سیره عقلا بر این نیست که کلام را از این جهت نیز در مقام بیان بدانند؛ مانند آیه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (مائده/۴) که می‌دانیم از جهت حلیت خوردن حیوانی که توسط سگ شکاری صید شده، دارای اطلاق می‌باشد و تفاوتی ندارد که سگ از محل ذبح گرفته باشد یا محل دیگر و همچنین تفاوتی ندارد که رو به قبله یا به سمت دیگری بوده است؛ اما نمی‌دانیم که متکلم از جهت دیگر، یعنی طهارت یا نجاست محل گاز گرفتن سگ نیز در مقام بیان بوده یا نبوده است؛ بنابراین از این جهت نمی‌توان به اطلاق تمسک نموده که در نتیجه نمی‌توان با استفاده از این اطلاق، به طهارت آن محل حکم نمود.

در اینجا ممکن است این پرسش به وجود آید که چرا مرحوم خویی، آیه ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (مائده/۲۷۵) را تنها در مقام اصل تشریع می‌دانند؛ اما معتقدند در آیه ﴿اَحِلَّ لَكَ الْبَيْعُ﴾ (مائده/۴۳) شک داریم که در مقام اصل تشریع یا در مقام بیان تمام مراد است. در بخش انتهایی همین نوشتار، به پاسخ این پرسش خواهیم پرداخت.

۲-۶- دیدگاه امام خمینی

امام خمینی (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲/۳۲۸-۳۲۹) معتقدند، مسئله این است که ابتدا بایستی از طریق وجدان یا دلیل دیگری تشخیص دهیم که متکلم در مقام بیان چه حکمی می‌باشد؛ اما اگر پس از احراز این که متکلم در مقام بیان کدام حکم است، شک کنیم که در مقام بیان تمام آنچه که در مرادش دخیل بوده می‌باشد یا در مقام اجمال و اجمال، اصل عقلانی این است که متکلم در مقام بیان تمام مرادش است و سیره عقلا نیز بر همین منوال جاری است.

۲-۷- دیدگاه شهید صدر

شهید صدر (صدر، ۱۴۱۷ق: ۳/۴۱۷-۴۱۸) معتقداند، اینکه گفته شده، اصل بر این است که هر متکلمی در مقام بیان باشد و نه در مقام اجمال و اجمال، اگر مقصود از اصل، حجیت عقلایی باشد، به این معنی که عقلا تبانی کرده‌اند کلام متکلم را بر مقام بیان حمل نمایند؛ به‌طوری که هر کلامی تعبداً حجتی است که صاحب آن در مقام بیان بوده است؛ چنین اصل عقلایی تبعیدی

غیر از اصالة الظهور، در این زمینه وجود ندارد و تبانی عقلا تنها صغریایی از صغریات اصالة الظهور می باشد؛ بنابراین ظاهر حال کلام هر متکلمی این است که با کلام خویش، درصدد بیان تمام مراد خویش باشد و نه در مقام اجمال و اجمال.

ایشان همچنین توضیح می دهند که این اصل، تنها بیان می کند که مولا در مقام بیان تمام آن چیزی است که درصدد بیان حکم آن است؛ اما مشخص نمی کند که در مقام بیان چه حکمی می باشد؛ بنابراین ابتدا با استفاده از ظهورات لفظی بایستی تعیین شود که مولا در مقام بیان کدام حکم می باشد؛ مثلاً در مثال «کلوا مما افترسه الکل» ابتدا باید تعیین کنیم که مولا درصدد بیان حکم تذکیه صید یا طهارت آن است؛ سپس گوییم مولا درصدد بیان تمام جوانب همان حکم می باشد؛ از این رو فقها در استدلال های فقهی خویش، با اینکه اصل را «در مقام بیان بودن متکلم» دانسته اند، گاهی با ادعای اینکه لفظ مطلق در مقام بیان این جهت نبوده است، تمسک به اطلاق را مجاز نمی دانند.

۲-۸- دیدگاه آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۳۲ق: ۵۶۴-۵۶۵) می فرماید: سه وجه در کلام متصور است:

۱. متکلم در مقام بیان اصل مقصود خویش به صورت اجمال یا اجمال می باشد نه در مقام بیان خصوصیات؛ مانند طبیعی که دوست خود را در خیابان می بیند و از رنگ چهره اش تشخیص می دهد که وی بیمار است و به او می گوید که باید دارو مصرف نماید؛ بدیهی است که بیمار نمی تواند به اطلاق کلام وی تمسک نموده و هر دارویی را استفاده کند.

۲. متکلم در مقام بیان خصوصیات مقصود خویش است؛ مانند طبیعی که نسخه ای به بیمار می دهد و بیمار می تواند به اطلاق آنچه در نسخه آمده تمسک نماید.

۳. متکلم از جهتی در مقام بیان است؛ اما از جهت دیگر خیر. به طور طبیعی در جهتی که درصدد بیان آن نیست، نمی توان به اطلاق تمسک نمود؛ مانند آیه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (مائده/۴) که در مقام بیان تذکیه صیدی است که توسط سگ شکار شده

است و نه بیان طهارت یا نجاست آن؛ بنابراین تنها از جهت تذکیر، می توان به اطلاق آیه تمسک نمود. در نهایت اگر شک کنیم که متکلم در مقام بیان است و یا در مقام اجمال و اجمال، اصل عقلانی این است که در مقام بیان می باشد.

۲-۹- دیدگاه آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی

آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵) می فرمایند، «مقام بیان تمام مراد» به این معناست که متکلم کلامش را طوری القاء کند که ظهور در اطلاق داشته باشد به طوری که اگر مخاطب به اطلاق عمل نکرد، متکلم بتواند احتجاج کند و بگوید کلام من ظهور در اطلاق داشت و اجمال یا اهمالی در آن نبود؛ پس چرا به اطلاق عمل نشده است.

ایشان بر خلاف مرحوم نائینی معتقداند، اگر در موارد اصل تشریع و مواردی که معصوم علیه السلام در مقام بیان جهت خاصی از حکم بوده است، نتوان اطلاق گیری کرد، دیگر مصادیق زیادی جهت اطلاق گیری باقی نمی ماند؛ ضمن اینکه ملاحظه می کنیم فقها در بسیاری از این موارد به اطلاق تمسک می کنند؛ البته در مواردی مانند آیه شریفه ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (مائده/۴) که یقین داریم مولا اصلاً در صدد بیان حکم دیگر نمی باشد، مجاز به اطلاق گیری نیستیم و این از محل کلام خارج است. محل کلام این است که اگر نسبت به حکم دیگر شک کردیم، اصالة الاطلاق را جاری می کنیم و فقط در موردی که یقین داریم در مقام بیان آن نیست، اصالة الاطلاق جریان ندارد.

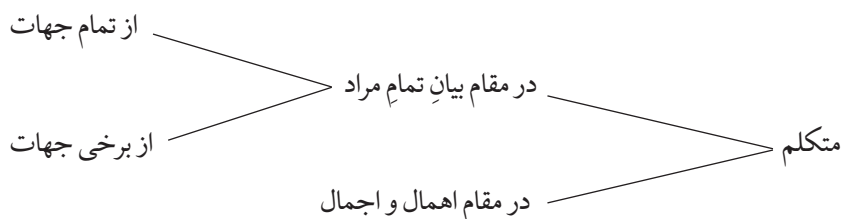
۳- جمع بندی اقوال و تحقیق

اکنون به جمع بندی اقوال علما و تحقیق در خصوص سه پرسش این پژوهش خواهیم پرداخت:

۳-۱- پرسش اول: معنای دقیق مقام بیان

۳-۱-۱- جمع بندی

تقریباً تمامی علمایی که اقوال ایشان بررسی گردید، حالات متکلم را این گونه تقسیم بندی نموده و مقام بیان را در مقابل مقام اجمال و اجمال قرار داده اند.



البته ایشان به بیان‌های گوناگونی به توضیح این مقدمه پرداخته‌اند که دیدگاه‌های مختلف به تفصیل ذکر گردید.

۳-۱-۲- تحقیق مطلب

همان گونه که ملاحظه شد، هر کدام از اصولیون از جهاتی به این بحث اشاره داشته‌اند؛ اما شاید عبارت زیر بتواند مقصود اغلب آنان را در توضیح «در مقام بیان تمام مراد بودن» تبیین نماید: «هنگامی می‌توان متکلم را در مقام بیان تمام مراد خود دانست که در مقام بیان تمام مراد خویش از تمام جهات باشد، یا حداقل در مقام بیان تمام مراد خویش از یک جهت باشد که در صورت اخیر، تنها در همان جهت می‌توان به اطلاق کلام وی تمسک نمود؛ ضمناً اگر متکلم در مقام اجمال و اجمال یا در مقام اصل تشریع باشد،^۱ نمی‌توان وی را در مقام بیان تمام مراد خویش دانست.»

۳-۱-۳- طرح یک اشکال

مطابق دیدگاه آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، حتی اگر متکلم در مقام اصل تشریع بوده یا در مقام بیان جهت دیگری از حکم باشد، می‌توان به اطلاق کلام وی تمسک نمود و جهت اثبات صحت مدعای خویش دو قرینه ذکر نموده‌اند: اول اینکه اگر این گونه نباشد، دیگر موارد زیادی در نصوص باقی نمی‌ماند که صلاحیت اطلاق‌گیری داشته باشند تا آن گونه که مرحوم نائینی فرموده‌اند، بتوان از ابتدای کتاب طهارت تا انتهای دیات به اطلاقات تمسک نمود؛ دوم اینکه فقها فراوان در چنین مواردی به اطلاق تمسک نموده‌اند.

۱. البته برخی، مقام اجمال را شامل مقام اصل تشریع می‌دانند که تنها تفاوت در تعبیر ایجاد نموده و خللی بر اصل موضوع وارد نمی‌نماید.

۳-۱-۴- پاسخ به اشکال

در خصوص قرینه اول، این سؤال مطرح می‌شود که اگر موارد زیادی جهت اطلاق‌گیری در نصوص نیابیم، چه اشکالی پیش می‌آید؟ مگر اطلاق‌گیری از ادله باید به حد نصاب خاصی برسد؟

اما قرینه دوم را بایستی با فقهای در میان گذاشت که از طرفی در اصول فقه قائل به عدم امکان تمسک به اطلاق در چنین مواردی هستند و از طرف دیگر در فقه، به اطلاق تمسک می‌نمایند؛ در واقع این ایراد به ایشان وارد می‌شود و نه به کسانی که معتقداند در این موارد نمی‌توان اطلاق‌گیری کرد و به رای خویش پایبند می‌باشند.

۳-۲- پرسش دوم: شیوه احراز در مقام بیان متکلم

در این بخش به جمع‌بندی و تحقیق در این خصوص می‌پردازیم که از چه طریق می‌توان احراز نمود که متکلم در مقام بیان است.

۳-۲-۱- جمع‌بندی

علمای اصول برای احراز اینکه متکلم در مقام بیان مراد خویش است، سه طریق مطرح نموده‌اند:

۱. مرحوم امام و آیت‌الله سبحانی معتقداند، اصل عقلایی مقتضی این است که متکلم در مقام بیان تمام مراد خویش است. برخی از این اصل به «اصالة البیان»^۱ تعبیر نموده‌اند؛ البته مرحوم امام، سیره عقلا را نیز بر همین منوال جاری می‌دانند.

۲. مرحوم آخوند و محقق خویی اعتقاد دارند، سیره عقلاً بر این است که کلام حکیم را بر «مقام بیان تمام مراد» حمل می‌نمایند؛ اما به وجود اصل عقلایی در این زمینه اشاره‌ای ندارند.

توضیح: به نظر می‌رسد تفاوت طریق اول و دوم این است که در طریق اول، اصل عقلایی در طرف متکلم لحاظ می‌شود؛ یعنی این متکلم عاقل است که در مقام بیان سخن می‌گوید؛ اما در

۱. مطابق این اصل، هرگاه متکلم حکیم سخن می‌گوید، اصل عقلایی وجود دارد که او مجمل و مهمل سخن نمی‌گوید و تمام مراد خود را در یک مجلس بیان می‌کند و هیچ بخشی از مراد خود را به مجلس دیگر و زمان دیگر موکول نمی‌کند؛ پس آن چه گفته است تمام مرادش بوده و نه بخشی از آن. در اینکه ریشه اصالة البیان چیست، نظریات گوناگونی ابراز شده است. (اعرافی، ۱۳۹۶ ش)

طریق دوم، این عقلا هستند که کلام متکلم را بر «مقام بیان تمام مراد» حمل می نمایند.

۳. شهید صدر معتقد است اصل عقلایی تعبدی، غیر از اصالة الظهور، در این زمینه وجود ندارد و تبانی عقلا تنها صغریایی از صغریات اصالة الظهور می باشد؛ پس آنچه که ما را به این مطلب رهنمون می سازد، تنها اصالة الظهور است. به ظاهر این مطلب بر دیدگاه مرحوم نائینی نیز تطبیق دارد؛ زیرا ایشان فرموده اند در موارد شک، اصل عقلایی مقتضی این است که متکلم در مقام بیان باشد؛ چون ظاهر حال هر متکلمی این است که در مقام بیان مرادش باشد؛ بنابراین ایشان نیز آن اصل عقلایی را ناشی از ظهور می دانند؛ همچنین مرحوم بروجردی معتقداند، ظهور کلام صادر شده از عاقل این است که به انگیزه ی بیان مقصود، القای مضمون می نماید و به همین دلیل است که کلام صادر شده از عاقل نزد عقلا این گونه حمل می شود.

۳-۲-۲- تحقیق مطلب

به نظر می رسد دیدگاه شهید صدر که اعتقاد دارد، این ظاهر کلام متکلم است که موجب می شود بتوان وی را در مقام بیان دانست، از دقت بالایی برخوردار است؛ اگرچه ممکن است در ظاهر، تنافی بین دیدگاه ایشان و برخی اصولیون به نظر بیاید؛ اما شاید بتوان ادعا نمود که در واقع تنافی وجود ندارد و نکته این جاست که شهید صدر، به علت و منشأ نظر دیگران توجه داده اند؛ به این صورت که حتی کسانی که قائل به وجود یک اصل عقلایی در این زمینه شده اند، همان اصل عقلایی را نیز از اصالة الظهور گرفته اند و اصل جداگانه ای در این زمینه وجود ندارد.

۳-۳- پرسش سوم: بررسی صحت تمسک به اطلاق در جایگاه شک

نسبت به در مقام بیان بودن متکلم

۳-۳-۱- جمع بندی

شیخ انصاری، مرحوم آخوند، مرحوم نائینی، مرحوم بروجردی، مرحوم خویی، امام خمینی، شهید صدر، آیت الله سبحانی و آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی در جایگاه شک، متکلم را در مقام بیان تمام مراد خویش می دانند.

لازم به ذکر است مرحوم نائینی، محقق خویی، مرحوم امام، شهید صدر و آیت الله سبحانی، فقط در همان جهتی که متکلم در مقام بیان حکم آن بوده، تمسک به اطلاق را صحیح می دانند؛

اما آیت الله فاضل لنکرانی این مطلب را نپذیرفته و اطلاق را در تمام جهات صحیح می‌شمارند. نکته دیگر اینکه مرحوم خوئی، فقط در مواردی که شک داریم متکلم در مقام اصل تشریع بوده یا در مقام بیان تمام مراد، تمسک به اطلاق را صحیح دانسته‌اند.

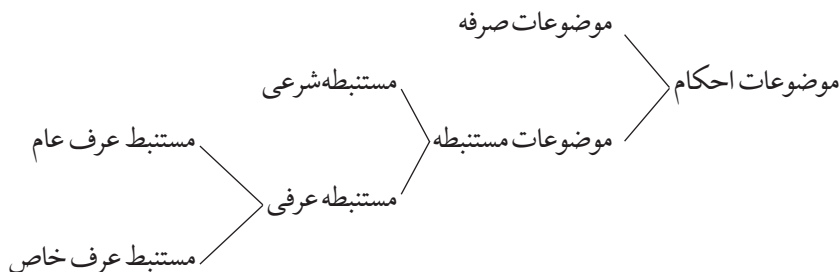
۳-۳-۲- تحقیق مطلب

با عنایت به مطالب پیش گفته، در موارد شک می‌توان متکلم را در مقام بیان تمام مراد دانست؛ اما نکته اینجاست که غالباً نمی‌توان این بیان را به تمام جهات نسبت داد و سیره عقلا نیز بر این قرار نگرفته که «در مقام بیان تمام مراد در تمام جهات» سخن بگویند؛ بلکه عموماً در جهت یا جهاتی خاص سخن گفته می‌شود؛ بنابراین تنها در همان جهت یا جهات می‌توان وی را در مقام بیان تمام مراد دانسته و به اطلاق کلام وی تمسک نمود.

البته برخی ادعا نموده‌اند؛ اگرچه متکلم در مقام بیان حکم در جهت خاصی باشد، باز هم می‌توان در تمام جهات به اطلاق کلام وی تمسک نمود که این مدعا نیاز به اثبات داشته؛ اما استدلالی از قائل به آن یافت نگردید.

۳-۳-۳- طرح یک پرسش

در ضمن بیان نظر مرحوم خوئی، این پرسش به وجود آمد که چرا ایشان، آیه ﴿اقیموا الصلوة﴾ (مائده/۲۷۵) را تنها در مقام اصل تشریع می‌دانند؛ اما معتقداند در آیه ﴿احل الله البیع﴾ (مائده/۴۳) شک داریم که مولا در مقام اصل تشریع یا در مقام بیان تمام مراد است. به نظر می‌رسد این تفاوت ناشی از تفاوت دو موضوع «بیع» و «صلاة» باشد؛ همان گونه که می‌دانیم موضوعات احکام از جهت چگونگی تشخیص این گونه تقسیم بندی شده‌اند (علوی گنابادی، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۵):



از این تقسیم‌بندی، آنچه به بحث حاضر ارتباط دارد، همان بخش اول تقسیم، یعنی «موضوعات صرفه» و «موضوعات مستنبطه» است.

«موضوعات صرفه»، همان موضوعاتی است که تشخیص مفهوم آن‌ها نیازمند استدلال نیست؛ یعنی به قدری واضح است که هر کسی آن را می‌فهمد.

از دیگر سو، «موضوعات مستنبطه» موضوعاتی هستند که تشخیص مفهوم و شناسایی حدود و خصوصیات آن نیازمند نوعی دقت نظر و استدلال است؛ حال چه با مراجعه به منابع دینی و چه با مراجعه به منابع عرفی باشد.

به نظر می‌رسد تفاوت «بیع» و «صلاة» از اینجا ناشی می‌شود که «صلاة» یک مفهوم «مستنبطه شرعی» است؛ چون اساساً به وسیله شارع ایجاد می‌شود؛ اگرچه در گذشته، عنوان و اسم آن نزد عرف متداول بوده است؛ اما اطلاق آن بر هیات ترکیبی معین، پس از جعل و اختراع شارع صورت گرفته است. در چنین موردی، هنگامی که شارع امری از قبیل «اقیموا الصلوة» را صادر می‌نماید، می‌توان اطمینان داشت که شارع تنها در مقام اصل تشریع بوده است؛ زیرا این مفهوم، توسط شارع اختراع گردیده و لاجرم بایستی خصوصیات آن را نیز خودش معین نماید و همین که در این عبارت، خصوصیتی مطرح نگردیده، نشان دهنده این است که اساساً در مقام بیان ویژگی‌ها و خصوصیات نبوده است؛ پس نمی‌توان به اطلاق این کلام نیز تمسک نمود.

این مطلب در خصوص «بیع» متفاوت است؛ زیرا «بیع» از «موضوعات صرفه» است که هر کسی آن را می‌فهمد؛ بنابراین هنگامی که عبارت «احل الله البيع» از شارع صادر می‌شود؛ از طرفی این احتمال وجود دارد که شارع همان بیعی که عرف می‌فهمد را حلال نموده باشد و اتفاقاً در مقام بیان تمام مراد خویش نیز باشد؛ چون شارع نمی‌خواسته افزون بر آن چه عرف می‌فهمد، قیدی اضافه نماید؛^۱ از طرف دیگر این احتمال نیز وجود دارد که شارع در اینجا نیز در مقام اصل تشریع بوده و در مقام بیان تمام مراد خویش نباشد. همان‌گونه که بیان شد، به نظر مرحوم خویی در

۱. البته اگر شارع در کلام دیگری، خصوصیتی را از بیع نفی نماید، ایرادی به اطلاق کلام از دیگر جهات وارد نمی‌آید؛ مانند اینکه شارع، بیع صبی را جایز نداند. به تعبیری می‌توان گفت: شارع به صورت ایجابی ویژگی‌های «صلاة» را تعیین می‌نماید؛ اما در خصوص «بیع»، آن را حلال نموده و تشخیص را بر عهده عرف نهاده، اما به صورت سلبی، از برخی از اقسام آن نهی نموده است.

چنین مواردی که شک می‌کنیم شارع در مقام اصل تشریع بوده یا در مقام بیان تمام مراد خویش، می‌توان وی را در مقام بیان دانسته و از اطلاق کلام وی استفاده نمود.

نتیجه‌گیری

این نوشتار در پی پاسخ به سه پرسش در خصوص مهم‌ترین مقدمه از مقدمات حکمت، یعنی «در مقام بیان تمام مراد بودن» از نگاه علمای اصول و تحقیق پیرامون آن‌ها برآمده است. اولین پرسش درباره معنای دقیق «مقام بیان» مطرح گردید. از آنجا که اصولیون با تعابیر گوناگونی به تبیین این مطلب پرداخته‌اند، به نظر رسید این توضیح بتواند مقصود همگی ایشان را تأمین نماید: «هنگامی می‌توان متکلم را در مقام بیان تمام مراد خود دانست که در مقام بیان تمام مراد خویش از تمام جهات باشد، یا حداقل در مقام بیان تمام مراد خویش از یک جهت باشد که در صورت اخیر، تنها در همان جهت می‌توان به اطلاق کلام وی تمسک نمود؛ ضمناً اگر متکلم در مقام اجمال و اجمال یا در مقام اصل تشریع باشد، نمی‌توان وی را در مقام بیان تمام مراد خویش دانست.»

پرسش دوم درباره «شیوه احراز در مقام بیان بودن متکلم» مطرح گردید. به نظر می‌رسد ظاهر کلام متکلم موجب می‌شود، بتوان وی را در مقام بیان دانست و این گونه نیست که برخی ادعا نموده‌اند، اصل عقلایی، مقتضی این است که متکلم در مقام بیان تمام مرادش باشد؛ به‌طوری که این اصل، فارغ از اصالة الظهور در نظر گرفته شود؛ بلکه اگر مدعی چنین اصل عقلایی نیز شویم، این اصل، نتیجه اصالة الظهور خواهد بود.

پرسش سوم که شاید مهم‌ترین پرسش در این موضوع می‌باشد این است که «تکلیف ما در جایگاه شک نسبت به در مقام بیان بودن متکلم، چیست؟» پاسخ این است که در مقام شک، می‌توان متکلم را در مقام بیان تمام مراد خویش دانست؛ اما نکته اینجاست که غالباً نمی‌توان این بیان را به تمام جهات نسبت داد و سیره عقلاً نیز بر این قرار نگرفته که «در مقام بیان تمام مراد در تمام جهات» سخن بگویند؛ بلکه عموماً در جهت یا جهاتی خاص سخن گفته می‌شود؛ بنابراین تنها در همان جهت یا جهات می‌توان متکلم را در مقام بیان تمام مراد دانسته و به اطلاق کلام وی تمسک نمود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. اعرافی، علیرضا و کاظم مبلغ و محمد سلیمانی، «ریشه‌های اصالة البیان»، مطالعات اصول فقه امامیه، سال چهارم، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد، مطارح الانظار، تقرير ابوالقاسم کلاتری، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۴ق.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۴. بروجردي، حسین، نهاية الاصول، تقرير حسين على منتظري، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۵. بهبهانی، محمد باقر بن محمد، الفوائد الحائریه، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶. خمینی، روح الله، مناهج الوصول الى علم الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۵ق.
۷. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، تقرير محمد اسحاق فیاض، چ ۴، قم: دار الهادی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۸. زارعی شریف، وحید، بررسی روش استنباط اطلاقات از طریق اجرای مقدمات حکمت، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال هفتم، ش ۲۵، پاییز ۱۳۹۰.
۹. سبحانی، جعفر، المبسوط فی اصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۳۲ق.
۱۰. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، تقرير محمود هاشمی شاهرودی، چ ۳، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۷ق.
۱۱. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار، تقرير محمد تقی بروجردي نجفی، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم)، ۱۴۱۷ق.
۱۲. علوی گنابادی، سید جعفر و محمد تقی فخلعی، «پژوهشی درباره نقش اجتهاد در تشخیص موضوعات احکام»، مجله مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۲/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۸.

۱۳. فاضل لنکرانی، محمدجواد، «دوره اول درس خارج اصول، مبحث مطلق و مقید»، جلسه ۹، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، <https://fazellankarani.com>، ۱۳۸۵.
۱۴. قائمی، مرتضی و مریم قائمی، «مرز نگاری و مرزگذاری مقدمات حکمت»، چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگ و تفکر دینی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، ۱۳۹۷.
۱۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، به تعلیقه عباس علی زارعی، چ ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۶. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

تحلیل رفتارهای جنسی محرم در رویکرد فقه امامیه با تمرکز بر نگاه، لمس، بوسیدن و ملاعبه

احمد صابری مجد^۱

فرزانه کرمی^۲

زینب رحمانی^۳

علی اکبر ربیعی^۴

چکیده

یکی از اهداف حج، تقویت اراده و رشد معنوی است و حرمت برخی از رفتارهای جنسی حلال و قراردادن کفاره برای مرتکبین آن در حال احرام را می‌توان از این جهت به شمار آورد. از این جهت مواردی همچون نگاه، لمس، بوسیدن و ملاعبه، با عنوان رفتارهای جنسی مُحرم، قابل مطالعه است. این نوشتار، با رویکرد تحلیل منابع فقهی، حکم فقهی، تعلق کفاره و میزان آن را نسبت به نظر، لمس، تقبیل و ملاعبه در حال احرام بررسی می‌نماید. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای انجام شده و به این نتیجه رسیده است که حکم حرمت بوسیدن و لمس کردن، مبتنی بر رابطه همسری بوده و چنین رفتارهایی بین مادر و فرزند بدون اشکال است، وجوب کفاره، مترتب بر مطلق بوسیدن است و مقید به شرط خارج شدن منی نیست، حکم کفاره بوسیدن زوج مُحل و همسر مُحرم، وجوب پرداخت کفاره از روی احتیاط است، وجوب کفاره لمس یا در آغوش گرفتن همراه با شهوت، توسط زوج مُحرم مبتنی بر خروج منی نیست و ملاعبه نیز از رفتارهایی استمتاعی است که اگر همراه با خروج منی باشد، کفاره واجب می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: ملاعبه مُحرم؛ وجوب کفاره؛ رفتارهای استمتاعی؛ نگاه مُحرم؛ لمس.

۱. مدرس سطح عالی حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی). ahmad.saberimajd@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه رضوی. (نویسنده مسئول) F_karami91@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی) z.rahmani.r@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری فقه و حقوق و جزا دانشگاه شهید مطهری. aa.rabee@alumni.ut.ac.ir

مقدمه

از اهداف حج ابراهیمی و محمدی صلی الله علیه و آله جهاد نفس و بالندگی روحی است. با توجه به چنین غایاتی، شارع مقدس برای مناسک حج، شرایط و احکام خاصی را در نظر گرفته است. با توجه به رویکرد تکامل معنوی، فقه اسلامی در حوزه مسائل جنسی، تکالیف خاصی را برای مکلفین وضع کرده است؛ در همین راستا، شارع مقدس، ضمن محترم شمردن و به رسمیت شناختن حق جنسی هر یک از زوجین، با توجه به خصوصیت خاص حج، تدابیری بازدارنده از جمله وضع احکام حرمت و کفاره که برای مدیریت و استفاده هرچه بهتر و کامل تر از این سلوک معنوی و نیز برای حفظ و رشد روحی مکلف اتخاذ شده است.

شناخت و بیان انواع رفتارهای جنسی و تحلیل هر یک از آنها با توجه به منابع فقهی ضروری است؛ چرا که گوناگونی چنین رفتارهایی نسبت به مُحرم، دارای حکم واحد نبوده و هر یک از آنها در روایات به طور فراوان مناقشه جدی شده و تعارضاتی در روایت این باب دیده می شود. آنچه که از اهمیت بالاتری در این مسئله برخوردار است، تحلیل روایات و نحوه مواجهه با ادله است. روایات فراوانی که در برخی از موارد متعارض بوده یا بر اساس اعراض مشهور اعتنا نشده است، نیازمند به باز پژوهی دارد. نوع مواجهه با چنین روایاتی نقش مهمی در دستیابی به حکم شرعی داشته و موجب روشن سازی و کشف مسلک و نحوه مواجهه فقهای امامیه در مقابله با چنین روایاتی است که نقش عمده ای در رسیدن به فتوای شرعی بر عهده دارد؛ لذا این پژوهش با ملاک قرار دادن منابع فقهی، حکم هر یک از رفتارهای جنسی که قابلیت ارتکاب برای مُحرم دارد را با توجه به روایات، تحلیل و بررسی می کند.

بنابراین، این مقاله در مقام پاسخ به این سوال اصلی است که احکام رفتارهای جنسی مُحرم چیست؟ نوشتار حاضر درصدد آن است که رفتارهای جنسی نگاه، لمس، بوسیدن و ملاعبه، مطالعه و ارزیابی شده و حکم حرمت و مجازات کفاره را نسبت به هر یک از آنها، با توجه به منابع فقهی معین نماید.

در رابطه با پیشینه پژوهشی مسئله محل بحث، با توجه به جست و جو در پایگاه های علمی، پژوهشی مستقل با چنین عنوانی یافت نشد؛ اما فتاوی فقهی به عنوان پیشینه مطرح است؛ ولی

هنگامی که با روایات این بحث مواجهه صورت می‌پذیرد، گزینش مبنای دقیق در اعتبار یک روایت و اتخاذ مبنا، مبتنی بر شیوه تعارض زدایی و وجه جمع بین روایات، نقش موثری در دستیابی به حکم شرعی ایفا می‌نماید. تحلیل آراء فقها بر اساس مراجعه به روایات این بحث و بازپژوهی آن و فهم نوین از روایات، می‌تواند نقش مهمی در کشف حکم شرعی داشته باشد و راهکارهای مواجهه و تحلیل رویکردها در شیوه برخورد با چنین روایاتی، از دست آوردهای نوین این پژوهش به حساب می‌آید.

۱- تبیین مسئله

۱-۱- فلسفه تحریم رفتارهای جنسی محرم

غریزه جنسی یکی از مهم‌ترین غرائز انسانی شمرده می‌شود که اگر ارضای آن به‌طور صحیح و مطابق با دستورات خداوند صورت پذیرد، دارای ابعاد تربیتی فراوانی خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۶۵). در آیات فراوانی از جمله آیه ۱۴ سوره آل عمران، این میل به رسمیت شناخته شده و تحت سیطره عقل و شرع قابل هدایت و تربیت دانسته شده است. از جمله عباداتی که در کنترل غریزه جنسی نقش به‌سزایی دارد، اعمال حج بوده و از فلسفه‌های مهم تحریم غریزه جنسی محرم، توجه به این بُعد تربیتی است که در روایات به آن تاکید شده است.

در روایتی از امام رضا (علیه السلام) چنین آمده است که «علت حج، میهمانی به سوی خداوند و باز داشتن نفس از شهوت‌ها و لذت‌ها و باز داشتن نفس از فساد است.» (ابن بابویه، ۱۴۰۸: ۲/۴۰۴)؛ لذا فلسفه تحریم کام‌جویی جنسی، تقویت خویش‌داری و کنترل غریزه جنسی به حساب می‌آید.

۱-۲- منحصر بودن حکم بوسیدن و لمس کردن به رابطه همسری

روایات بسیاری بر حرمت بوسیدن و لمس کردن محرم در اثناء احرام آمده است که بر اساس آن می‌توان این رفتارها را منحصر در رابطه همسری دانست. روایت صحیح مسمع ابی سیر از امام صادق (علیه السلام) در رابطه با حرمت لمس و نگاه چنین آورده است: «مسمع ابی

سیار گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: ای ابا سیار! حکم مُحَرَّم سخت است؛ پس هرکس همسرش را بدون شهوت ببوسد بر اوست که یک رأس گوسفند قربانی کند و هر مُحَرَّم همسرش را با شهوت ببوسد و انزال نماید بر اوست که یک نفر شتر قربانی کند و از پروردگارش طلب آموزش نماید و هرکه با شهوت دست به همسرش بزند، پس بر اوست یک رأس گوسفند قربانی کند و هرکه به شهوت بر همسرش نگاه کند و انزال نماید بر اوست که یک شتر قربانی کند و هرکه بدون شهوت به همسرش دست بزند یا او را بدون شهوت در آغوش گیرد، چیزی بر او نیست.»^۱ (طوسی، ۱۳۶۳: ۲/۱۹۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴/۳۷۶)

بر اساس این روایت، رفتارهای جنسی همانند بوسیدن، چه با شهوت و چه بدون شهوت، حرام است. این حکم برای این است که بوسیدن بین رابطه همسری به عنوان رفتاری جنسی است که سرشتی جنسی و رفتاری استماعی دارد. این بوسیدن در حال احرام، در رابطه بین مادر و فرزند، بر اساس روایات بدون اشکال تصور شده است. در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است^۲ که حسین بن حماد گوید: «از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: مُحَرَّم می تواند مادرش را ببوسد؟ فرمود: ایراد ندارد. این بوسه رحمت است، تنها بوسه شهوت مکروه است.» (حر عاملی، ۱۳۷۲: ۱۳/۱۳۹؛ کلینی، ۱۳۴۲: ۴/۳۷۷)

۱-۳- وجوب کفاره در مطلق بوسیدن یا به شرط خروج منی

سؤال قابل طرح در این مسئله این است که کفاره مترتب بر مطلق بوسیدن است یا بوسیدن به شرط خارج شدن منی است؟ برای پاسخ به این سؤال، روایات این بحث ارزیابی و تحلیل می شود.^۳

حلبی گوید: «از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: اگر او را ببوسد چه؟ فرمود: این سخت تر است، باید یک نفر شتر قربانی کند.» (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۲۲/۶۳۵؛ کلینی، ۱۳۴۲: ۶/۱۴۷) در

۱. یا أَبَا سَيَّارٍ إِنَّ حَالَ الْمُحَرَّمِ صَيَقَةٌ فَمَنْ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ عَلَى غَيْرِ شَهْوَةٍ وَهُوَ مُحَرَّمٌ فَعَلَيْهِ دَمٌ شَاةٍ وَ مَنْ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ عَلَى شَهْوَةٍ فَأَمْنَى فَعَلَيْهِ جَزُورٌ وَ يَسْتَعْفِرُ رَبَّهُ وَ مَنْ مَسَّ امْرَأَتَهُ بِيَدِهِ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَى شَهْوَةٍ فَعَلَيْهِ دَمٌ شَاةٍ وَ مَنْ نَظَرَ إِلَى امْرَأَتِهِ نَظَرَ شَهْوَةٍ فَأَمْنَى فَعَلَيْهِ جَزُورٌ وَ مَنْ مَسَّ امْرَأَتَهُ أَوْ لَازَمَهَا مِنْ غَيْرِ شَهْوَةٍ فَلَا شَىْءَ عَلَيْهِ.
۲. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ الْمُحَرَّمِ يَقْبَلُ أُمَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ هَذِهِ قُبْلَةٌ رَحِمَةٍ إِنَّمَا يَكْرَهُ قُبْلَةُ الشَّهْوَةِ.
۳. قُلْتُ الْمُحَرَّمُ يَضَعُ يَدَهُ بِشَهْوَةٍ قَالَ يَهْرِيقُ دَمٌ شَاةٍ قُلْتُ فَإِنْ قَبَّلَ قَالَ هَذَا أَشَدُّ يَنْحَرُ بَدَنَةً.

این روایت بوسیدن به طور مطلق آمده است و وجوب کفاره به خروج منی منوط نشده است. در مقابل، روایت صحیحیه مسمع ابی سیار از امام صادق (علیه السلام) وجود دارد که ذکر آن گذشت و وجوب کفاره را مقید به خروج منی کرده است. در این روایت تصریح شده است که اگر مردی همسر خود را از روی شهوت ببوسد و منی از او خارج شود، باید شتری قربانی کند و استغفار نماید.

باتوجه به این دو روایت و رویاروی آن دو، مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقید است؛ لذا وجوب کفاره در صورتی است که بوسیدن همراه با خروج منی باشد. برخی از علمای معاصر نیز قائل به وجوب کفاره شده اند و درباره این موضوع فرموده اند که جایز نیست مُحرم همسرش را از روی شهوت ببوسد و اگر چنین کند، چه منی از او خارج گردد یا ننگردد، باید یک رأس شتر^۱ کفاره بدهد و اگر همسرش را از روی شهوت نبوسد، باید یک گوسفند به عنوان کفاره پرداخت کند. (نوری همدانی، ۱۴۳۰: ۱۰۴؛ تبریزی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۰؛ روحانی، ۱۴۳۵: ۳/۹۵). برخی از فقها در صورت خارج نشدن منی، مسئله را محل تأمل دانسته و بر اساس احتیاط حکم داده اند. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۵: ۱/۴۴۳؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۹۰)

۱-۳-۱- نقد و بررسی

نخستین نقد وارد به این دیدگاه این است که ملازمه انگاشتن خروج منی با بوسیدن، امری نادر به حساب می آید. در عرف همچنین است که همسران این عمل را انجام داده و منی خارج نمی گردد؛ چرا که خروج منی، نیازمند هیجان جنسی فراوان است که غالباً و عادتاً تنها با بوسیدن حاصل نمی شود؛ لذا حمل مطلق بر مقید در این روایت از باب حمل بر فرد نادر است و دارای اشکال است. بر حسب تفاهم عرفی، چنین حملی قابل پذیرش نمی باشد؛ چرا که عرف نمی پذیرد که عنوانی مطرح شود و مقصود حقیقی از آن یک مورد از صدها مورد باشد و چنین چیزی عاقلانه نیست. (انصاری، ۱۴۰۴: ۱/۱۸۴؛ آخوند خراسانی، بی تا: ۳/۳۱۴)

اشکال دیگر وارد بر این وجه جمع این است که طبق مقتضای صحیحیه مزبور، در صورت بوسیدن بدون شهوت، کفاره یک گوسفند واجب است و کفاره یک شتر، هنگام خروج منی

۱. شتر معمولی که پنج سال گذاشته و به ششم درآمده است (نجفی، ۱۴، ج ۱۹، ص ۱۳۶).

است؛ لذا در صورت مقید کردن روایت حلبی به وجوب کفاره به خروج منی، مفهوم آن این می شود که اگر منی خارج نشود، کفاره شتر واجب نخواهد بود؛ اما همان طور که گفته شد، بر اساس صحیح مسمع، کفاره گوسفند واجب خواهد بود؛ در نتیجه با صریح روایت که بیان شده که کفاره در بوسیدن اشد از لمس به شهوت است، منافات دارد؛ لذا اگر در لمس با شهوت، کفاره یک گوسفند تعیین شده است و کفاره بوسیدن بدون خروج منی نیز یک گوسفند باشد، این اولویت و اشد بودن در پرداخت کفاره وجود نخواهد داشت.

بر اساس بیان این دو اشکال، سزاوار است که رأی مرحوم طباطبایی قمی و آیت الله وحید خراسانی که قائل به احتیاط وجوبی در وجوب پرداخت شتر در صورت خارج نشدن منی هستند، پذیرفته گردد. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۵: ۱/۴۴۳؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۹۰)

۲- بررسی احکام مسئله

۲-۱- حکم کفاره بوسیدن زوج محل و همسر محرم

یکی دیگر از احکام مربوط به رفتارهای جنسی این است که زوج محل است و همسر محرم بوده که این مسئله نیاز به بررسی و تحلیل دارد.

طبق مقتضای قاعده، عدم حرمت بوسیدن زوج محل است؛ لذا کفاره ای نیز وجود نخواهد داشت؛ زیرا موضوع ادله حرمت و کفاره، احرام است؛ چه اینکه این طرف دیگر محرم یا محل باشد. برخی از فقها در این مسئله قائل به وجوب پرداخت کفاره گوسفند از روی احتیاط شده اند: «إذا قبل المحل زوجته المحرمة فالاحوط أن يكفر بدم شاة» (خوئی، ۱۴۰۹: ۴/۹۸؛ حکیم، بی تا: ۲۱/۱۶۵). برای حکم چنین مسئله ای به دو روایت استناد شده است.

در روایتی از زراره چنین آمده است: «از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم: اگر حاجی بعد از طواف نساء همسر خود را ببوسد در حالی که همسرش طواف نساء نکرده باشد، چه صورت دارد؟ امام گفت: شوهر باید یک گوسفند به خاطر انجام این خطا قربانی کند.»^۱ (طوسی، بی تا، ۵/۴۸۵) در روایت دیگری نیز با چنین مضمونی از معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) در کتاب شریف

۱. «أَنَّه سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ رَجُلٍ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ وَ قَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ تَطْفِ هِيَ، قَالَ: «عَلَيْهِ دَمٌ بِهَرِيقَةٍ مِنْ عَنَدِهِ»

کافی روایت شده است. (کلینی، ۱۳۴۲: ۴/۳۸۷)

از نظر سندی، روایت اول به دلیل وجود علی بن سندی، ضعیف به حساب می‌آید (خوئی، ۱۳۷۲: ۱۲/۳۰۲) و روایت دوم به دلیل اعتبار سلسله روات آن، صحیح می‌باشد. (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۸/۳۸۴)

مرحوم خوئی درباره روایت اخیر معتقد است که همه اصحاب از روایات دال بر وجوب کفاره اعراض کرده و به مضمون آن عمل نکرده‌اند. ایشان بر اساس مبانی خود، بین اعراض مشهور و اعراض همه اصحاب بر ترک عمل به روایتی، تفصیل قائل شده است. ایشان اعراض مشهور را موجب عدم حجیت ندانسته‌اند؛ بلکه اعراض همه اصحاب را مسقط حجیت روایت می‌دانند.

این تفکیک قائل شدن بین اعراض مشهور و اعراض همه اصحاب، اشکال داشته و مناط چنین تفصیلی روشن نیست؛ برای نمونه، اگر هشتاد عالم، عمل به روایتی را ترک نمایند، قطعاً استناد به آن روایت خدشه می‌شود؛ لذا تفاوتی وجود ندارد که اکثریت آن‌ها یا همه آنان از آن اعراض نمایند تا از حجیت ساقط گردد. به علاوه، دیدگاه عدم تأثیر عمل مشهور یا اعراض آن‌ها بر جبران روایت یا ضعف آن، با قواعد اصولی مخالف است؛ زیرا اعراض مشهور یا عمل آن‌ها به آن روایت حاکی از این است که از قرائن اجتهادیه حاصل شده است؛ به گونه‌ای که اگر ما به آن دست می‌یافتیم، این روایات را معتبر نمی‌دانستیم؛ بنابراین بین اعراض مشهور و اعراض همه اصحاب تفاوتی وجود ندارد.

در حقیقت نکته اصلی این اشکال این است که مسئله به حجیت خبر ثقه بازگشت می‌کند، نه حجیت خبر موثق، لذا به همین خاطر است که ارائه وجه مقبول برای تفاوتی که ایشان ذکر نموده دشوار است. اگر بناء بر قول به حجیت خبر موثق، نوعاً باشد (مبنای نگارنده)، در این صورت عمل مشهور یا اعراض آن مؤثر در خصوص وثوق به خبر یا عدم وثوق خواهد بود؛ علی‌الخصوص در این مسئله که اصحاب عمل به این روایت را ترک کرده‌اند؛ در نتیجه دیدگاه مطرح شده صحیح خواهد بود.

بنابراین، به نظر می‌رسد که نتیجه‌ای که ایشان به آن دست یافته صحیح است؛ ولی طریق

وصول به آن متفاوت است. احتیاط در مسئله گرچه وجوبی است؛ ولی به حسب آنچه که ذکر شد، سزاوار است که احتیاط فتوایی باشد؛ مخصوصاً با وجود مخالفت این حکم با مقتضای قاعده‌ای که بیان آن گذشت.

مرحوم سید خوئی پس از ارزیابی روایات، قائل می‌شود که بوسیدن زن مُحرم توسط همسر، بدون اشکال بوده و کفاره‌ای ندارد؛ زیرا نصوص، تنها حرمت و کفاره را شامل مرد مُحرم می‌داند و از آنجا که این امور تعبدی است، نمی‌توان از آن عبور کرد و آن را شامل زن مُحرمه دانست. (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۸/۳۸۴)

این دیدگاه دارای اشکال است؛ چراکه این حرمت از شئون احرام است. همان‌طور که در جماع در حال احرام وجود دارد، با اینکه ادله حرمت برای مرد است، ولی اقدام زن نیز حرام شمرده است و هیچ یک از فقها قائل به جواز جماع نشده است (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۳/۳۲۳؛ شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۶؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۱/۳۴۶؛ حلی (محقق)، ۱۴۱۴: ۳/۳۴۹). همچنین طواف نساء، مشترک بین زن و مرد است و برای هیچ یک از زن و شوهر استمتاع جنسی قبل از انجام آن حلال نخواهد بود. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲: ۵/۳۲۷؛ هاشمی‌شاهرودی، بی‌جا: ۱۷۰)

این مسئله را نباید همچون مسائلی مثل تظلیل و لباس دوخته شده که از احکام خاصه مرد است دانسته شود؛ چراکه این امور با دلیل خاص ثابت شده است که اختصاص به مرد مُحرم دارد؛ بر خلاف استمتاع جنسی که رابطه‌ای دو طرفه است.

۲-۲- حکم لمس کردن مُحرم

لمس کردن زن یا در آغوش گرفتن همراه با شهوت، توسط زوج مُحرم جایز نیست و اگر چنین کند، چه منجر به خروج منی از او شود و چه نشود، کفاره یک گوسفند واجب است. اگر لمس کردن و در آغوش گرفتن و همراهی کردن از روی شهوت نباشد، حرام نبوده و کفاره نیز ندارد. (سند، ۱۴۲۶: ۳/۷۶؛ تبریزی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۴؛ خوئی، ۱۴۱۱: ۹۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۷۷)

برای بررسی حکم این مسئله باید اقتضای ادله‌ای که دربردارنده حرمت استمتاع مُحرم از

زنان است بررسی گردد. خداوند متعال لمس از روی شهوت را از ابتدای احرام، حرام کرده است. روایاتی نیز در این زمینه بر آن دلالت کرده که بررسی می‌شود:

۱. «به امام صادق (علیه السلام) گفتم: اگر حاجی در حال احرام، دست خود را بر اندام همسرش بگذارد، چه صورت دارد؟ امام گفت: اشکالی ندارد. من گفتم: آیا می‌تواند همسر خود را در آغوش بگیرد و از کجاوه فرود آورد؟ امام گفت: مانعی ندارد. من گفتم: اگر در اثنای فرود آوردن همسرش، شهوت او تحریک شود، چه صورت دارد؟ امام گفت: حرجی بر او نیست؛ مگر آنکه از روی خواهش دل به آغوش گرفتن و فرود آوردن او اقدام کرده باشد.»^۱ (حر عاملی، ۱۳۷۲: ۱۳/۱۳۷؛ طوسی، بی تا: ۵/۳۲۶)؛ در این روایت حکم مسئله، دائر مدار شهوت داشتن و نداشتن قرار گرفته شده است. (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۲/۳۶۲)

۲. «سعید اعرج دربارهٔ مرد مُحرمی که زن را از کجاوه فرود می‌آورد، و برای این کار او را در بر می‌گیرد، از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد؛ پس امام گفت: باکی نیست؛ مگر آنکه او در این کار متعمد، و عملش از روی شهوت و نه از جهت ضرورت فرود آوردن سرزده باشد و او (که شوهر آن زن است) سزاوارتر کسی برای فرود آوردن آن زن است.»^۲ (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۲/۳۶۲)

۳. «مسمع ابی سیار گوید: امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: ای ابا سیار! حکم مُحرم سخت است... هرکه با شهوت دست به همسرش بزند، پس بر اوست یک رأس گوسفند قربانی کند... و هرکه بدون شهوت به همسرش دست بزند یا او را بدون شهوت در آغوش گیرد، چیزی بر او نیست.»^۳ (طوسی، ۱۳۶۳: ۲/۱۹۱؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴/۳۷۶)

حکم مسئله روشن است و موضوع قابل طرح در این مسئله این است که آیا خروج منی، شرط وجوب کفاره است یا خیر؟

۱. عَنْ الْحَلْبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) الْمُحْرِمُ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى امْرَأَتِهِ قَالَ «لَا بَأْسَ» قُلْتُ فَيَنْزِلُهَا مِنَ الْمَحْمِلِ وَيَضُمُّهَا إِلَيْهِ قَالَ «لَا بَأْسَ» قُلْتُ فَإِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَنْزِلَهَا مِنَ الْمَحْمِلِ فَلَمَّا ضَمَّهَا إِلَيْهِ أَذْرَكَتْهُ الشَّهْوَةُ قَالَ «لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ طَلَبَ ذَلِكَ».
۲. وَ سَأَلَ سَعِيدُ الْأَعْرَجُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): عَنِ الرَّجُلِ يَنْزِلُ الْمَرْأَةَ مِنَ الْمَحْمِلِ فَيَضُمُّهَا إِلَيْهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَقَالَ «لَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَتَعَمَّدَ وَ هُوَ أَحَقُّ أَنْ يَنْزِلَهَا مِنْ غَيْرِهِ».
۳. يَا أَبَا سَيَّارٍ إِنَّ حَالَ الْمُحْرِمِ ضَيِّقَةٌ... وَ مَنْ مَسَّ امْرَأَتَهُ بِيَدِهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ عَلَى شَهْوَةٍ فَعَلَيْهِ دَمٌ شَاءَ... وَ مَنْ مَسَّ امْرَأَتَهُ أَوْ لَازَمَهَا مِنْ غَيْرِ شَهْوَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ

مقتضای اطلاق صحیح مسمع، عدم شرطیت خروج منی است؛ اما با مفهوم روایت صحیح معاویه بن عمار که از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است منافات دارد. در این روایت چنین آمده است: «اگر او را از روی شهوت، حمل یا لمس کند، چه منی یا مزی از او خارج شود یا نشود، باید گوسفندی کفاره بدهد.»^۱ (طوسی، ۱۳۸۷: ۲/۳۲۲؛ طوسی، بی تا: ۵/۳۲۶). در این روایت، حضرت ملاک و محور را شهوت قرار داده اند نه خروج منی، لذا مفهوم عدم کفاره، در فرض عدم شهوت است.

بنابر آنچه که گفته شد، این روایت دلالتی بر عدم ثبوت کفاره در صورت عدم خروج منی نخواهد داشت؛ چراکه اولاً حمل کردن لمس از روی شهوت در صورت خروج منی و مقید کردن آن صحیح نیست و از باب حمل بر فرد نادر است؛ یعنی بسیار نادر است کسی زوجه خود را لمس کند و منی از آن خارج شود و این امر تنها در بیماران جنسی اتفاق می افتد؛ ثانیاً حکم مسئله صرفاً از حمل مطلق بر مقید دانسته نمی شود؛ بلکه در این مورد، روایتی به طور صریح وجود دارد که تفاوتی بین خروج و عدم خروج منی قائل نیست: «از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: اگر حاجی در حال احرام همسر خود را بر پشت و یا بر دوش خود حمل کند و در اثر آن منی از او خارج شود یا در اثر ملاعبه، مزی از او خارج شود تکلیف او چیست؟ امام گفت: اگر از روی خواهش دل همسر خود را بر دوش بگیرد یا در آغوش بگیرد یا دست بر بدن او بگذارد، باید یک قربانی تقدیم کند؛ خواه منی از او خارج شود یا خیر، خواه مزی او جاری شود یا نشود.»^۲ (طوسی، بی تا: ۵/۳۲۶؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴/۳۷۵؛ حر عاملی، ۱۳۷۲: ۱۳/۱۳۷؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۲/۱۹۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۳/۶۹۸)

بنابراین، ملاک ارائه شده در این روایت همان لمس از روی شهوت است و طلب شهوت و تعدد داشتن منی باشد و خروج و عدم خروج منی دخالتی در حکم مسئله ندارد و از این جهت این روایت دلالتی روشن و تام داشته و جای شک و شبهه در آن نیست؛ اما از جهت سند

۱. فَقَالَ «إِنْ حَمَلَهَا أَوْ مَسَّهَا بِشَهْوَةٍ فَأَمْنَى أَوْ لَمْ يَمْنِ أَوْ أَمْدَى أَوْ لَمْ يَمْدِ فَعَلَيْهِ دَمٌ سَاءٌ». ۲. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ رَجُلٍ حَمَلَ امْرَأَتَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَأَمْنَى أَوْ أَمْدَى فَقَالَ «إِنْ كَانَ حَمَلَهَا أَوْ مَسَّهَا بِشَهْوَةٍ فَأَمْنَى أَوْ لَمْ يَمْنِ أَوْ أَمْدَى أَوْ لَمْ يَمْدِ فَعَلَيْهِ دَمٌ يَهْرَبُهُ».

نیازمند به بررسی کامل دارد.

این روایت به دو گونه نقل شده است:

۱. «ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم عن علي بن ابي حمزه عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم». در سلسله حدیث آن از علی بن ابی حمزه بطائنی نقل شده است که درباره وثاقت ایشان دو دیدگاه وجود دارد:

الف. ابن غضائری (خوئی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲۱۴)، نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۴۹)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۹۸: ۴۲)، علامه حلی (علامه حلی، بی تا: ۲۳۱) و ابن داوود حلی (حلی، ۱۳۹۲: ۲۵۹) ایشان را پایه گذار وقف و رئیس واقفیه دانسته که به عنوان شخصی مال اندوز معرفی شده است. کشی در رابطه با ایشان از تعبیر «کذاب و متهم» استفاده کرده است (کشی، ۱۳۷۹: ۴۰۳). اکثر رجال‌ها از جمله سید مرتضی و ابن غضائری و علامه حلی نیز علاوه بر تصریح به ضعیف بودن او، در استدلالات فقهی به روایت وی عمل نکرده اند. با این وجود، مرحوم علامه حلی در برخی از روایات به او استناد کرده است. (علامه حلی، ۱۳۸۱: ۹۶)

ب. دیدگاه دیگر، ثقه دانستن ایشان است که مبتنی بر استناد به مواردی مانند عمل اصحاب به احادیث او و نقل حدیث از او توسط محدثان نامی و مشهور همچون ابن ابی عمیر و ابی نصر بزنطی است. (خوئی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲۱۴)

باتوجه به روایات منقولی که در مدح او وارد شده است، او را موثق دانسته اند و بزرگانی از جمله مرحوم کلباسی، وثاقت ایشان را در دوران قبل از شهادت امام کاظم (علیه السلام) تأیید کرده و عقیده فاسده او را موجب عدم وثاقت روایت‌های پیشین او نمی دانند. (کلباسی، ۱۳۳۲: ۱۵۱)

البته باید توجه کرد که حدیث ضعیف، بر اساس شرایط نقل و راویان، ویژگی‌های گوناگونی پیدا می کند. به نظر می رسد در مسائل رجالی، نباید صرفاً به یک راوی توقف کرد و به صرف ذم آن شخص، روایت را به کلی کنار گذاشته شود؛ بلکه لازم است که در مورد آن روایت، موارد دیگر نیز مطالعه شود؛ همانند این سوال که آیا این روایت، موافق با روایات معتبره و صحیحۀ دیگری هست یا خیر؟ که در این صورت، زمانی که آن روایت با اطلاعات موجود در روایات صحیحۀ دیگری که در مقام بوده هم نوا و سازگار باشد، می تواند به آن توجه کرد.

این مسائل با دقت در مضمون، به دست می آید که می توان به وسیله آنها، به آن روایت وثوق نوعی پیدا کرد.

آیت الله سبحانی میان حدیث ضعیف با حدیث جعلی تفاوت قائل شده است و چنین می فرماید که نقل حدیث جعلی جایز نیست؛ اما حدیث ضعیف، می تواند قرینه ای برای فهم حدیث صحیح قرار بگیرد. (سبحانی، ۱۴۲۸: ۱/۱۲۴)

۲. دومین نقل روایت از مرحوم شیخ صدوق است که از محمد بن مسلم نقل روایت کرده است. سند این روایت نیز به دلیل وجود علی بن احمد بن عبدالله و احمد بن عبدالله که این دو توثیق نشده اند، قابل استناد نیست؛ اما بر اساس مبنایی که ارائه شد و از این جهت که موافق با مضمون روایات مطلق است، این روایت می تواند قرینه ای برای فهم حدیث صحیح باشد.

۲-۳- حکم ملاعبه مُحَرَّم با همسر

در صورتی که مُحَرَّم با همسر خود ملاعبه کرده و موجب خروج منی از او شود، یک رأس شتر بر کسی که توانگر است و یک گاو برای کسی که وضع مالی متوسطی دارد و یک گوسفند برای فقیر می باشد. (تبریزی، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۴؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۵: ۱/۴۴۸؛ خوئی، ۱۴۱۱: ۹۸؛ روحانی، ۱۴۳۵: ۳/۹۵)

شکی نیست که ملاعبه نیز از رفتارهای استمتاعی است که حرام شمرده می شود و اگر این عمل همراه با خروج منی باشد، کفاره نیز واجب خواهد بود. دلیل این حکم را روایت صحیح عبد الرحمن ابن الحجاج از امام علی (علیه السلام) می توان دانست: «از امام کاظم (علیه السلام) پرسیدم: اگر کسی در حال احرام یا در روزه ماه رمضان با همسر خود بازی کند تا آن حد که منی از او خارج شود تکلیف او چیست؟ امام گفت: باید همان کفاره ای را بپردازد که در مورد مباشرت و جماع باید پرداخت کند.»^۱ (طوسی، بی تا: ۵/۳۲۴؛ کلینی، ۱۳۴۲: ۴/۳۷۶). منظور از کفاره جماع، یعنی در صورت ثروتمند بودن، یک شتر و در صورت عجز، یک گوسفند پرداخت کند. (حر عاملی، ۱۳۷۲: ۱۳/۱۳۱)

۱. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَغْتَبُ بِأَمْرَأَتِهِ حَتَّى يَمْنَى وَهُوَ مُحَرَّمٌ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ أَوْ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَقَالَ «عَلَيْهِمَا جَمِيعَا الْكَفَّارَةِ مِثْلُ مَا عَلَى الَّذِي يَجَامِعُ».

۲-۴- حکم نگاه مُحرم

۲-۴-۱- حکم نگاه مُحرم به زن غریبه

اگر مُحرم با شهوت یا بدون شهوت به زن غریبه‌ای نگاه کند و منی از وی خارج شود، کفاره بر او واجب است. کفاره مقرر، یک رأس شتر بر کسی که توانگر است و یک گاو برای کسی که وضع مالی متوسطی دارد و یک گوسفند برای فقیر می‌باشد؛ اما اگر به آن زن نامحرم نگاه کند (گرچه از روی شهوت باشد)، ولی منی از وی خارج نشود، با وجود اینکه مرتکب حرام الهی شده است؛ لکن کفاره‌ای به گردن او نیست.^۱

نگاه مُحرم می‌تواند به همسر خود یا به زن نامحرم باشد یا گاهی همراه با شهوت و گاهی بدون شهوت است که در همه این حالات امکان دارد همراه با خروج منی باشد یا نباشد؛ لذا بحث در مسئله نگاه به زن غریبه با در نظر گرفتن دو مسئله شهوت و عدم شهوت و همچنین انزال و عدم انزال، بررسی می‌شود.

آنچه که در این بحث سزاوار است که مطرح گردد، دو نکته اساسی است:
نخست آنکه اساس کفاره این مسئله چیست و آیا خصوص نظر مُحرم به زن غریبه است یا اینکه مرکب از نظر و خروج منی می‌باشد؟

دلیل در این بحث به سبب اختلاف در روایات است. در صحیح زراره از امام باقر (علیه السلام) چنین آمده است: «از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم: اگر حاجی در حال احرام به زن بیگانه‌ای بنگرد و در اثر آن منی از او خارج شود، کفاره آن چیست؟ امام گفت: باید يك شتر و یا گاو قربانی کند و اگر نتواند یک گوسفند قربانی نماید.»^۲ (طوسی، بی تا: ۵/۳۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۳/۶۹۸) این روایت دلالت بر این دارد که موضوع به دو چیز بستگی دارد که یکی نگاه به

۱. (نوری همدانی، ۱۴۳۰، ص ۱۰۵؛ روحانی، محمد صادق. گردآورنده و شارح مصطفی محمد مصری عاملی. ۱۴۳۵ ه. ق. منهاج الصالحین (صادق روحانی)، بیروت - لبنان، دار بلال للطباعة والنشر، جلد: ۳، صفحه: ۹۶) (صدر، محمد باقر. المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر. لجنة التحقيق. ۱۴۳۴ ه. ق. موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم - ایران، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر، جلد: ۱۵، صفحه: ۳۹۸)
۲. عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ رَجُلٍ مُحْرِمٍ نَظَرَ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَأَنْزَلَ قَالَ «عَلَيْهِ جَزُورٌ أَوْ بَقَرَةٌ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَشَاةٌ».

اجنبی و دیگری انزال منی می‌باشد.

در مقابل، مؤثقه ابی بصیر وجود دارد که اساس حکم را دائر مدار نگاه می‌داند. «ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ مرد مُحرمی که به ساق یا فرج زنی نظر می‌کند تا منی از او خارج شود، سؤال کرد. امام فرمود: اگر توانگر باشد، شتری فربه بر ذمه دارد و اگر وضع مالی متوسطی داشته باشد، گاوی بر ذمه اوست و اگر فقیر باشد، گوسفندی بر ذمه خواهد بود و فرمود: من این غرامت را از آن جهت بر او مقرر نمی‌کنم که منی از او خارج شده است؛ بلکه از آن جهت بوده که به چیزی نگریسته است که برای او حلال نبوده است.»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۰۸: ۲/۳۵۸؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۲/۳۲۲؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ۹۶/۱۷۰).

این روایت به روشنی دلالت دارد که اساس بحث دربارهٔ نگاه به چیزی است که حلال نمی‌باشد؛ اما قضیه خروج منی، ظاهراً در ثبوت کفاره نقشی ندارد؛ لذا این برداشت را می‌توان مقتضی تعلیل در روایت دانست.

صدر روایت حسنه معاویه بن عمار نیز همین مسئله را تأکید می‌کند: «معاویه بن عمار گوید: حضرتش دربارهٔ مُحرمی که به غیر همسرش نگاه نمود و انزال کرد فرمود: بر اوست که قربانی کند؛ زیرا که او به چیزی نگاه کرده که بر او حلال نیست.»^۲ (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۳/۶۹۷؛ کلینی، ۱۳۴۲: ۳/۳۷۷).

این حدیث از نظر سند، روایت حسن شمرده می‌شود و معاویه بن عمار، روایات فراوانی از ائمه اطهار (علیهم السلام) نقل کرده و امامی ثقة است (علوی عاملی، بی‌تا: ۳/۴۰۵). آنچه که از این روایت برداشت می‌شود این است که طبق ارتکاذ ذهنی پرسش‌کننده، خروج منی معیار اصلی در ثبوت کفاره است؛ لذا امام (علیه السلام) در مقام تعلیل در پاسخ بر آمده و چنین می‌فرماید که کفاره به‌خاطر نگاه به غیر آنچه که حلال نبوده است، می‌باشد؛ بنابراین این دو روایت به روشنی

۱. وَ سَأَلَ أَبُو بَصِيرٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): عَنْ رَجُلٍ مُحْرِمٍ نَظَرَ إِلَى سَاقِ امْرَأَةٍ أَوْ إِلَى فَرْجِهَا فَأَمْنَتِي فَقَالَ: «إِنْ كَانَ مُوسِرًا فَعَلَيْهِ بَدَنَةٌ وَإِنْ كَانَ وَسَطًا فَعَلَيْهِ بَقَرَةٌ وَإِنْ كَانَ فَقِيرًا فَعَلَيْهِ شَاةٌ» وَقَالَ: «إِنِّي لَمْ أَجْعَلْ عَلَيْهِ هَذَا لِأَنَّهُ أَمْنَتِي وَلَكِنِّي جَعَلْتُهُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى مَا لَا يَحِلُّ لَهُ».

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ: فِي مُحْرِمٍ نَظَرَ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَأَنْزَلَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ لِأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى غَيْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ.

دلالت دارند که معیار کفاره، مرکب از خروج منی و نگاه کردن نیست؛ بلکه صرف نگاه کردن به زن اجنبی است.

مرحوم محقق خوئی در این روایت اخیر معتقداند که اساس، همان خروج منی بوده است که مسبب، نظر حرام به اجنبی است. به دیگر سخن، موضوع در این روایت، مرکب از خروج منی و نگاه کردن است؛ البته ایشان وجه چنین استظهاری را از روایت بیان نفرموده اند.^۱ ممکن است که وجه چنین دیدگاهی این باشد که محقق خوئی چنین احتمال داده اند که امام علیه السلام در مقام بیان نفی سببیت خروج منی از اساس نبوده است؛ بلکه در مقام آگاهی دادن به پرسشگر بوده اند که خروج منی همه قضیه نیست؛ بلکه مسبب است؛ یعنی از دیدن حرام مسببی است. این تعبیر می تواند قابل پذیرش دانست؛ ولی با صراحت تعلیل امام علیه السلام در موقّعه ابی بصیر منافات دارد.

برخی از فقها آنچه را که در ذیل روایت حسنه معاویه بن عمار «و ان لم یکن انزل فلیتق الله و لایعد و لیس علیه شیء» آمده است را دال بر مدخلیت انزال در ثبوت کفاره پنداشته اند و اگرچه نگاه کردن به زن غریبه را حرام دانسته، ولی به صرف نگاه، کفاره ای واجب نمی گردد؛ لذا موضوع، مرکب از نگاه و خروج منی خواهد بود. (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۸/۳۸۹)

بنابراین، در صورتی که ذیل این روایت حسنه معاویه بن عمار وجود نداشت، به صراحت امکان حکم به وجوب کفاره به مجرد نگاه کردن به زن غریبه بدون انزال وجود داشت؛ ولی ذیل روایت، این حکم را مرکب در نظر گرفته است.

این روایت از نظر محتوا چالش دارد؛ چرا که این احتمال وجود دارد کلام ابن عمار فتوای او بوده است؛ در نتیجه روایت نبوده و حجت نیست.

برخی از فقها در مقام پاسخ برآمده و چنین معتقداند که بر اساس اسناد، قطعاً آنچه که نقل شده روایت است (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۸/۳۸۹). با مذاقه در این سند، از روایت چنین به دست می آید که به سبب باب بندی روایات، تقطیع صورت پذیرفته است؛ ولی در واقع یک روایت

۱. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۸ ه. ق.، موسوعة الإمام الخوئی، قم - ایران، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، جلد: ۲۸، صفحه: ۳۹۰

بیشتر نیست. این تقطیع در کتاب شریف کافی رخ داده و آن در یک باب قرار گرفته شده است؛ علاوه بر این، مرحوم کلینی در مقدمه کتاب کافی تصریح کرده است که به غیر از معصومین، از کسی دیگر نقل روایت نکرده است.

دومین نکته، در رابطه با مقدار کفاره است. بر اساس صحیح زرار که بیان آن گذشت، کفاره مخیره است بین یک رأس شتر و گاو و در صورتی که این دو نباشند، نوبت به گوسفند می شود؛ اما بر اساس موثقه ابی بصیر، ترتیب مقرر گردیده است؛ یعنی برای کسی که از نظر مالی در وسعت هست، یک شتر و برای کسی وضع مالی متوسطی دارد یک گاو و فقیر نیز یک گوسفند پرداخت می نماید.

۲-۴-۲- حکم نگاه مُحرم به همسر

اگر مُحرم به همسر خود نگاه کند و موجب خروج منی از او شود، کفاره بر او واجب می شود. کفاره مقرر می تواند، یک رأس شتر^۱ باشد؛ اما اگر نگاه تنها با شهوت باشد، ولی موجب خروج منی نگردد یا اینکه نگاه بدون شهوت بوده و منی خارج گردد، کفاره ای بر ایشان واجب نمی گردد. (تبریزی، ۱۳۹۱: ۴/۲۲۲؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۹۱؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۵: ۱/۴۴۸؛ روحانی، ۱۴۳۵: ۳/۹۵)

بدون تردید نگاه بدون شهوت مُحرم به همسرش، اگر موجب خروج منی نگردد، اشکالی ندارد. صحیح حلبی بر این حکم دلالت می کند: «از محمد حلبی روایت شده است که گفت: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم که: آیا جایز است که مرد مُحرم به زن خود که در حال احرام است نظر کند؟ گفت: باکی نیست.»^۲ (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۳/۳۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۳/۶۹۹).

سه صورت در این مسئله چالش دارد که به تحلیل و بررسی آن می پردازیم:

الف. نگاه از روی شهوت و خروج منی

صورت نخست آن است که نگاه از روی شهوت باشد و موجب خروج منی گردد. بی

۱. شتر معمولی که پنج سال گذشته و به ششم درآمده است.

۲. وَ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلْبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الْمُحْرِمُ يَنْظُرُ إِلَى امْرَأَتِهِ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ قَالَ «لَا بَأْسَ».

شک این عمل حرام و پرداخت کفاره واجب است. صحیح‌ه مسمع ابی سیار از امام صادق علیه السلام بر این حکم دلالت دارد. در این روایت همان‌طور که بیان آن گذشت، نگاه شهوانی همراه با خروج منی، موجب کفاره یک رأس شتر می‌گردد.

روایت حسنه معاویه بن عمار نیز چنین دلالت داشت که اگر مُحرَم به همسرش نگاه کند یا با شهوت به او بنگرد و منی از وی خارج گردد، باید یک شتر به‌عنوان کفاره بپردازد.

این دو روایت از نظر دلالت با موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام در تنافی هستند^۱ «درباره مُحرَمی که به همسرش که مُحرَم است با شهوت نگاه می‌کند. امام صادق علیه السلام فرمودند: ایرادی ندارد» (طوسی، بی‌تا: ۵/۳۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۳/۶۹۹). در این موثقه، امام علیه السلام مُحرَمی را که نگاه شهوانی به همسرش کند؛ حتی اگر موجب خروج منی گردد را بدون اشکال دانسته‌اند.

مرحوم صاحب جواهر معتقد است که این موثقه نمی‌تواند در برابر ثبوت اصل کفاره که در دو روایت وجود دارد، تاب‌آوری داشته باشد؛ اما ایشان وجوه این مسئله را ذکر نمی‌نمایند. به نظر می‌رسد که چنین دیدگاهی مبتنی بر این باشد که دو روایت صحیح در مقابل یک روایت موثقه قرار دارد. این دیدگاه پذیرفته نیست؛ چرا که اساساً تعداد روایت، عامل دقیقی برای ترجیح یک روایت نمی‌تواند باشد؛ بلکه ملاک، اساس حجیت است که در این صورت دو روایت صحیح و موثقه، همگی از نظر حجیت در یک درجه هستند؛ زیرا خبر عادل در صورت صداقت و وثاقت پذیرفته می‌شود و عدالت در خبر دهنده، موجب زیاد شدن وثاقت راوی نمی‌گردد؛ همان‌طور که عادل نبودن در خبر ثقه، موجب نقصان وثاقت خبر نمی‌گردد.

مرحوم محقق خوئی معتقد است که هیچ یک از اصحاب به چنین روایتی عمل نکرده‌اند؛ لذا چه دلیلی بالاتر از اعراض مشهور می‌توان ارائه داد که چنین اعراضی موجب سقوط حجیت خبر موثقه می‌گردد؛ همان‌طور که بیان شد، این مبنا تحلیل و بررسی گردید؛ ولی پذیرفته نشده است.

دیدگاه دیگر در این مسئله این است که موثقه را حمل بر تقیه دانسته‌اند. ایشان معتقداند

۱. عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام : فِي مُحْرَمٍ نَظَرَ إِلَى امْرَأَتِهِ بِشَهْوَةٍ فَأَمْنَى قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ.

که قطعاً صدور این روایت تقیه‌ای است؛ چراکه با مراجعه به کتاب‌های اهل سنت، همانند ابن قدامه در المغنی مشاهده می‌شود که ایشان هنگامی که با چنین مسئله‌ای مواجه می‌گردد، این گونه بیان می‌دارند که مشهور در نزد فقهای عامه، عدم کفاره است و ثبوت کفاره را تنها به ابن عباس منحصر می‌دارد و همچنین قول به عدم کفاره را در مذهب حنفی‌ها و شافعی‌ها منتسب می‌کنند.

باتوجه به این مطلب که حکم عدم وجوب کفاره، مشهور بین فقهای عامه است، چنین می‌توان کشف کرد که روایت به صورت تقیه‌ای صادر شده است یا حداقل می‌توان چنین حدس زد که از آنجا که این روایت موافق و در راستای فتاوی‌ای عامه است، این روایت از حجیت ساقط می‌شود. (خوئی، ۱۴۰۹: ۴/۹۸)

به نظر می‌رسد که چنین دیدگاهی در رابطه با ترجیح دو روایت صحیح‌ه پذیرفتنی باشد؛ چراکه احتمال تقیه بودن روایت به همراه اعراض اصحاب، می‌تواند دلیلی بر ترجیح بر روایت موثق باشد.

دومین دلیلی که بر حکم حرمت و وجوب کفاره، مبتنی بر نگاه شهوانی به همراه خروج منی می‌توان ارائه داد این است که نگاه با شهوت، نوعی از رفتارهای استمتاعی با زنان می‌باشد که مُحرم با خواندن صیغه احرام، ملتزم به ترک آن‌ها است؛ لذا حرمت آن، مقتضای وجوب اثبات کفاره را دارد؛ همان‌طور که در نصوص به آن اشاره شده است که صید از روی جهل کفاره ندارد؛ لذا ملازمه بین کفاره و حرمت وجود داشته و در این مسئله اقتضای حکم به حرمت وجود دارد.

ب. نگاه از روی شهوت و بدون خروج منی

صورت دوم این است که نگاه شهوانی باشد؛ ولی منی خارج نگردد. آنچه که به عنوان دلیل در صورت اول گذشت، دلالت بر حرمت چنین رفتاری دارد؛ اما کفاره در این صورت واجب نیست. می‌توان چنین ادعا کرد که دلیل بر عدم وجوب کفاره در این حالت وجود دارد؛ چراکه صحیح‌ه مسمع، کفاره ترتیبی را مبتنی بر دو عنصر شهوت و خروج منی منوط کرده است و مقتضای مفهوم شرط این است که در صورتی که یکی از این دو عنصر منتفی گردد، کفاره

نیز منتفی می‌گردد.

روایت حسنه معاویه بن عمار نیز به‌عنوان دلیلی بر چنین مفهومی است که می‌گوید در صورتی که منی خارج نشود، کفاره پرداخت یک شتر نیز بر او واجب نیست؛ در این روایت همان‌طور که بیان گردید، چنین آمده است که هنگامی که مُحرم به همسرش بنگرد یا با شهوت به او نگاه کند و منی از او خارج گردد، شتری بر وی به‌عنوان کفاره واجب می‌گردد.

ج. نگاه بدون شهوت و بدون خروج منی

سومین و آخرین صورت از مسئله فوق این است که نگاه به همسر، بدون شهوت باشد. به‌روشنی حکم این مورد عدم حرمت است؛ اگرچه احتمال بعیدی نیز فرض می‌شود که با چنین نگاهی از او منی خارج گردد؛ اما صدر روایت حسنه معاویه بن عمار، به صراحت دال بر عدم حرمت و در نتیجه واجب نشدن کفاره است.

نتیجه‌گیری

انحصار بوسیدن و لمس کردن، مبتنی بر رابطه زناشویی می‌باشد. این بوسیدن در حال احرام، در رابطه بین مادر و فرزند بدون اشکال است.

وجوب کفاره، مترتب بر مطلق بوسیدن است و مقید به شرط خارج شدن منی نبوده و بر اساس احتیاط حکم به پرداخت کفاره می‌شود.

حکم کفاره بوسیدن زوج مُحل و همسر مُحرم، علاوه بر حرمت، وجوب پرداخت کفاره از روی احتیاط را دارد. این حرمت از شئون احرام است؛ چراکه استمتاع جنسی، رابطه‌ای دو طرفه است؛ مانند جماع در حال احرام که با اینکه ادله حرمت درباره مرد است؛ ولی اقدام زن نیز حرام می‌باشد و هیچ یک از فقها قائل به جواز جماع نشده‌اند.

لمس کردن زن یا همراهی با او یا در آغوش گرفتن همراه با شهوت توسط زوج مُحرم که مبتنی بر خروج منی نبوده، به‌طور مطلق، کفاره واجب می‌گردد.

ملاعبه نیز از رفتارهایی استمتاعی است که حرام شمرده می‌شود و اگر این عمل همراه با خروج منی باشد، کفاره نیز واجب خواهد بود.

موثقه ابی بصیر اساس حکم نگاه مُحرم به زن غریبه را تنها دائر مدار نگاه می‌داند. این برداشت را می‌توان مقتضی تعلیل در این روایت دانست. بر اساس موثقه ابی بصیر، کفاره ترتیبی مقرر شده است. برای کسی که از نظر مالی در وسعت هست، یک شتر و برای کسی وضع مالی متوسطی دارد، یک گاو و فقیر نیز یک گوسفند پرداخت می‌نماید.

پرداخت کفاره برای نگاه مُحرم به همسر در صورتی است که از روی شهوت و همراه با خروج منی باشد. چنین دیدگاهی در رابطه با ترجیح دو روایت صحیح بر روایت موثقه پذیرفتنی است. اگر نگاه شهوانی باشد، ولی منی خارج نگردد، این رفتار حرام است؛ اما کفاره در این صورت واجب نیست؛ چراکه دلیلی برای آن اقامه نشده است. اگر نگاه به همسر بدون شهوت باشد، به روشنی حکم آن عدم حرمت است.

فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفاية الأصول؛ مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
۲. ابن بابويه (شيخ صدوق)، محمد بن علي بن حسين، الخصال، قم: جماعه المدرسين في الحوزة العلميه بقم، ۱۴۰۳.
۳. _____، علل الشرايع، مؤسسه الاعلمي، ۱۴۰۸.
۴. _____، من لا يحضره الفقيه، دار الاضواء، ۱۴۰۵.
۵. ابن شعبه، حسن بن علي، تحف العقول فيما جاء من الحكم و المواعظ في آل الرسول، مؤسسه انتشاراتي امام عصر (عليه السلام)، ۱۳۹۹.
۶. انصاري، مرتضى بن محمد امين، مطارح الأنظار، به قلم ابوالقاسم كلاتري نوري، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۰۴.
۷. بحراني، يوسف بن احمد، الحقائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، بي جا، ۱۳۶۳.
۸. تبريزي، جواد، مناسك الحج، قم: دار الصديقة الشهيدة (عليها السلام).
۹. _____، التهذيب في مناسك العمرة و الحج، قم: دار التفسير، ۱۴۲۳ هـ. ق.
۱۰. _____، صراط النجاة، دار الصديقة الشهيدة (عليها السلام)، ۱۳۹۱.
۱۱. حر عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، اسلاميه، ۱۳۷۲.
۱۲. حكيم، سيد محسن، دليل الناسك، بي جا.
۱۳. حلي (محقق)، جعفر بن حسن، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۱۵.
۱۴. حلي، ابن داوود، كتاب الرجال، بيروت: منشورات الشريف الرضي، ۱۳۹۲.
۱۵. حلي، نجم الدين، شرايع الاسلام، دار الزهراء (عليها السلام)، ۱۴۰۹.
۱۶. حلي (علامه)، حسن بن يوسف، رجال العلامة الحلي، ج ۱، منشورات الرضي، ۱۳۸۱.
۱۷. حلي (ابن ادریس)، محمد بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم: جماعه المدرسين في الحوزة العلميه بقم، ۱۴۲۸.
۱۸. خوئي، سيد ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، ج ۱، مركز نشر

الثقافة الإسلامية في العالم، ۱۳۷۲.

۱۹. _____، المعتمد في شرح المناسك، قم: لطفی، ۱۴۰۹.
۲۰. _____، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، بی جا، ۱۳۷۲ ه.ش.
۲۱. _____، مناسك الحج، قم: مهر، ۱۴۱۱ ه.ق.
۲۲. _____، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ه.ق.
۲۳. روحانی، محمدصادق، منهاج الصالحين، به شرح مصطفى محمد مصري عاملي، بيروت: دار بلال، ۱۴۳۵ ه.ق.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، الحج في الشريعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۲ ه.ش.
۲۵. _____، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۸.
۲۶. سند، محمد، العروة الوثقى، به قلم محمد كاظم بن عبد العظيم يزدي، بيروت: مؤسسة ام القرى، ۱۴۲۶ ه.ق.
۲۷. شبیری زنجانی، موسی، کتاب نکاح، ج ۱، موسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۸. _____، مناسك الحج، نشر مشرقین، ۱۳۷۹ ه.ش.
۲۹. صدر، محمدباقر، موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر (دار الصدر)، ۱۴۳۴ ه.ق.
۳۰. طباطبایی قمی، تقی، مصباح الناسك في شرح المناسك، به تصحيح غالب سیلاوی، قم: محلاتی، ۱۴۲۵ ه.ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، مكارم الاخلاق، نغمه قرآن، ۱۴۳۰.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۳۹۸.

۳۳. _____، نه‌ایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، دارالکتب العربی، ۱۴۵۵.
۳۴. _____، تهذیب الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام.
۳۵. _____، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۳۶. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، مناهج الأخبار فی شرح الاستبصار، بی‌جا.
۳۷. فخرالمحققین، محمد بن حسن، ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، به‌اهتمام محمد حسین کوشان پور، به تصحیح عبد الرحیم بروجردی و حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ه.ق.
۳۸. فیض کاشانی، محمد محسن، کتاب الوافی، عطر عترت، ۱۴۲۷.
۳۹. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۳۴۸.
۴۰. کلباسی، ابوالمهدی، سماء المقال فی تحقیق علم الرجال، بی‌جا، ۱۳۳۲.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۴۲.
۴۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، موسسه دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، انسان سازی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.
۴۴. حلی (محقق)، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، به تحقیق مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۴ ه.ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة فی شرح تحریر الوسيلة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۴۶. _____، مناسک الحج، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام)، ۱۴۱۶ ه.ق.
۴۷. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.

٤٨. نجاشى، احمد بن على، الرجال، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ١٤٠٧.
٤٩. نورى همدانى، حسين، مناسك الحج، قم: مكتب آية الله العظمى النورى همدانى، ١٤٣٠ هـ.ق.
٥٠. هاشمى شاهرودى، محمود، مناسك الحج، بى جا.
٥١. وحيد خراسانى، حسين، مناسك الحج، قم: مدرسة الامام باقر العلوم عليه السلام، ١٤٢٨ هـ.ق.
٥٢. نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام فى شرح الاسلام فى شرح شرائع الاسلام، تهران: مكتبة الاسلامية، ١٤٠٤.

روش فهم حدیث از نگاه شیخ عبدالکریم حائری با تکیه بر «کتاب الصلاة»

احمد زارع زردینی^۱

حمید محمدی^۲

چکیده

فهم احادیث، نیازمند روش صحیح علمی است که «فقه الحدیث» نامیده می‌شود. فهم متون روایات، بدون داشتن روش درست و مبانی صحیح، برداشت اشتباه را به دنبال خواهد داشت. دانشمندان اسلامی برای در امان ماندن از این خطر، قواعد و مبانی فهم صحیح از قرآن و روایات را تدوین کرده‌اند. بسیاری از این قواعد در لابه‌لای مباحث فقهی تبلور نموده است که استخراج آن‌ها می‌تواند ما را با شیوه و ضوابط و مبانی فقه الحدیث آشنا سازد. یکی از آن مباحث، کتاب الصلاة شیخ عبدالکریم حائری است. با عنایت به شخصیت علمی مؤلف و اهمیت این اثر، این نوشتار در راستای فهم حدیث با مطالعه این کتاب به روش توصیفی تحلیلی و پژوهشی تبیین گردیده است. نتیجه حاصله نشانگر آن است که وی برای دستیابی به مقصود شارع از قاعده‌های ضابطه‌مندی پیروی می‌کند. ایشان در فقه الحدیث با اثبات متن، گردآوری روشمند و کامل گزاره‌ها، فهم متن و فهم مقصود در ارائه گزاره‌های شرعی تلاش می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حدیث؛ فقه الحدیث؛ فهم حدیث؛ شیخ عبدالکریم حائری.

۱. عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه میبد. zarezardini@meybod.ac.ir

۲. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول) hamid387387@gmail.com

مقدمه

شیخ عبدالکریم حائری یزدی از زمره فقهیان زبردستی است که در فهم درست روایات به‌ویژه احادیث فقهی همت گماشته و تلاش وافری داشته است و نکات و لطایف آنان را بیان نموده است. او برای رسیدن به این هدف از همه اندوخته علمی خویش بهره برده و از علوم، همچون ادبیات عرب و فقه و اصول برای استخراج این پدیده‌های نغز استفاده کرده است؛ گرچه این قاعده‌ها ناگفته‌اند؛ اما ناپیدا نیستند. ما با قالب بندی آن‌ها و دادن یک سیر منطقی، سعی در گردآوری و دسته‌بندی تلاش‌های فقه‌الحديثی ایشان در کتاب الصلاة داریم.

ویژگی این کتاب، طبق فرموده آیت‌الله بروجردی این است که محتوای عمیق و پرمغز را به همراه الفاظی کوتاه بیان کرده است (کریمی جهرمی، ۱۳۸۳ش: ۱۰۸) یا در بیانی دیگر، درباره این کتاب گفته‌اند: «کمتر دیده‌ام کسی اینچنین مطالب پیچیده‌ای را در عباراتی کوتاه و سهل‌التناول نوشته باشد.» (کریمی جهرمی، ۱۳۸۳ش: ۱۰۸)؛ ازاین‌رو به دلیل پرمحتوا بودن این اثر، جا دارد حدیث پژوهان، توجه و تحقیق ویژه‌ای نسبت به روش فقه‌الحديثی این کتاب داشته باشند.

ما در ابتدا فقه الحدیث را تعریف کرده و جایگاه و اهمیت آن را بازگو می‌کنیم و سپس سیر منطقی فهم حدیث، با بیان نمونه‌های از فعالیت‌های صورت گرفته از سوی شیخ عبدالکریم حائری را ارائه خواهیم داد.

درباره پیشینه موضوع محل بحث باید بیان کرد که با بررسی‌های انجام گرفته توسط نگارنده، این نتیجه حاصل شده است تا کنون هیچ پژوهشی اعم از پایان‌نامه و مقاله تحت عنوان پژوهش پیش رو صورت نپذیرفته است و این اولین نوشته در این باره است و امید است پژوهشگران به این امر اهتمام ورزیده تا خدمتی به این دانش شود و نیز استفاده‌ای از روش فقه الحدیثی بزرگانی، همچون آیت‌الله حائری صورت بگیرد.

۱- تعریف فقه الحدیث

فقه الحدیث متشکل از دو کلمه «فقه» و «حدیث» است. ریشه «فقه» در لغت از دو باب

آمده است: یکی از باب «فَقَّهَ الرَّجُلُ يَفْقَهُ فِقْهًا فَهُوَ فَقِيهٌ» و دیگری از باب «فَقَّهَ يَفْقَهُ فِقْهًا إِذَا فَهَمَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/۳۷۰). آنچه در اینجا مقصود است، باب دوم خواهد بود؛ یعنی «فقه» در «فقه الحديث» به معنای «فهم» است که به بیان فیض کاشانی، اکثر استعمالات «فقه» در لسان قرآن و روایات به معنای لغوی است: «تفقهوا فی الدین حصلوا لأنفسکم البصیرة فی علم الدین و الفقه أكثر ما يستعمل فی القرآن و الحديث یكون بهذا المعنی» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۲۸)

«حديث» در لغت به معنای جدید و چیزی نو است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/۱۷۷)؛ اما در اصطلاح، حديث چیزی است که از سخن معصوم یا عمل او یا تقرير او حکایت دارد (شیخ بهایی، بی تا: ۴). تعریف استاد سید علی شهرستانی از «فقه الحديث» چنین است: «المراد بفقه الحديث؛ البحث عن وجوه التورية و التأویل فی کلام الرسول و ائمة المسلمين؛ لقول الصادق (علیه السلام): لا یكون الرجل منکم فقیها حتی یعرف معاریض کلامنا» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲؛ ربانی، بی تا: ۲۰)؛ مراد از فقه الحديث، به دست آوردن وجوه توریه و تأویلی است که در کلام رسول خدا و ائمه اطهار (علیهم السلام) وجود دارد. در کتاب النهایه ابن اثیر آمده است: «المعارِض: جمع معراض، من التعریض و هو خلاف التصریح من القول» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۳/۲۱۲)؛ آنچه بدان تصریح نشده باشد و از فحوای کلام فهمیده شود.

می توان چنین نتیجه گرفت که فقه الحديث، یعنی علمی که متکفل بیان معنا و مفهوم حديث می باشد و هدف اصلی فقه الحديث، به دست آوردن معنی و مفهوم و مراد کلام معصوم (علیه السلام) است که در این صورت، توجه و عنایت به علوم مقدماتی که در به دست آوردن مقصود کلام معصوم دخالت دارد نیز لازم است. (ربانی، بی تا: ۲۰)

۱-۱- اهمیت فقه الحديث

نکته بسیار مهمی که باید به آن توجه نمود این است که هر آنچه درباره حديث گفته شود و هر استفاده ای که بخواهیم از حديث ببریم، به فهم درست آن بستگی دارد. اگر حديث به طور صحیح فهمیده نشود، اثرات سوء به دنبال خواهد داشت؛ ازاین رو علماء و صاحب نظران تمام تلاش خود را در درست فهمیدن احادیث به کار می برند.

در اینجا خوب است اهمیت فقه الحدیث و فهم درست روایت را از خود بیان امامان معصوم (علیهم السلام) اخذ شود که نخستین هشدار دهندگان به این امر بسیار مهم و اولین شارحان سنت نبوی بوده‌اند و سپس اهمیت آن را از زبان برخی از عالمان بیان می‌شود.

عبیده سلمانی در این زمینه از حضرت علی (علیه السلام) چنین نقل می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُقْتُوا النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُونَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ قَالَ قَوْلًا آَلَ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ وَقَدْ قَالَ قَوْلًا مَنْ وَضَعَهُ غَيْرَ مَوْضِعِهِ كَذَبَ عَلَيْهِ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق الف: ۶/۲۹۵)؛ «ای مردم، از خدا بترسید و برای مردم فتوایی ندهید که نمی‌دانید؛ چرا که پیامبر خدا ﷺ گاه سخنی فرموده و سپس از آن به سخنی دیگر بازگشته^۱ و گاه سخنی فرموده که هر کس آن را در غیر موضعش بگذارد، بر او دروغ بسته است.»

همچنین امام صادق (علیه السلام) این امر را ضروری می‌داند: «عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثٍ تَرْوِيهِ وَ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهَا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرُجُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲)؛ «یک حدیث بفهمی بهتر از آن است که هزار حدیث (نفهمیده) نقل کنی. هیچ یک از شما فقه و بینا در دین نمی‌شود؛ مگر آن که کنایه‌های کلام ما را بشناسد. گاهی سخنی از سخنان ما تا هفتاد تفسیر دارد که برای همه آن‌ها پاسخ داریم.»

آن امام همام در حدیث دیگری می‌فرماید: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفَ عَلَى وُجُوهِ فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَ لَا يَكْذِبُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ص ۱)؛ «اگر کسی توان فهم معانی احادیث اهل بیت (علیهم السلام) را پیدا کند، فقه‌ترین مردم خواهد بود. هرگاه معانی سخنان ما را بفهمید، بیناترین مردم در دین هستید. گاه یک سخن قابلیت معانی گوناگون دارد و اگر کسی بخواهد، می‌تواند سخنش را به دلخواه خود معنا کند؛ در حالی که دروغ هم نگفته است.»

اهمیت صحیح فهمیدن روایت آنجا روشن می‌شود که در برخی از موارد، بدعت در دین و

۱. یعنی مواردی که پیامبر ﷺ حکمی داده و سپس آن را با حکمی دیگر، نسخ کرده است و یا احکام موقتی که با پایان یافتن زمانشان، خود به خود، نسخ شده‌اند.

به وجود آمدن فرقه‌های گوناگون، ریشه در سوء فهم و برداشت‌های ناصحیح در حدیث دارند. سخن نعمانی، عالم بزرگ شیعی در قرن چهارم، مؤید همین مطلب است: «و لعمری ما آتی من تاه و تحیر و افتتن و انتقل عن الحق و تعلق بمذاهب أهل الزخرف و الباطل إلا من قلة الرواية و العلم و عدم الدراية و الفهم فإنهم الأشقياء لم يهتموا لطلب العلم و لم يتبعوا أنفسهم فی اقتنائهم روايته من معادنه الصافية على أنهم لو رويوا ثم لم يدروا لكانوا بمنزلة من لم يرو» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ش: ص ۲۲)؛ «به جانم سوگند که هیچ کس سرگردان و متحیر و مفتون نگشت و از حق نبرید و به باطل و پوچی نپیوست، جز آن که اندوخته علم و روایتش اندک بود و از دقت و فهم تهی. این شور بختان به جست‌وجوی دانش همت نگماشتند و رنج به چنگ آوردن و نقلش را از کانال‌های ناب آن به جان نخریدند و اگر هم نقل می‌کردند، چون به دیده تأمل و دقت نمی‌گریستند، باز بسان کسی بودند که چیزی نقل نکرده است.»

۲- روش‌شناسی نظام فقه الحدیثی شیخ عبدالکریم حائری

بر اساس اهمیت فقه الحدیث و نیز آنچه در تعریف فقه الحدیث گذشت، عالمان و حدیث پژوهان کوشش‌های بسیاری را برای درک بهتر روایات به کار برده‌اند که در زمره آنان، شیخ عبدالکریم حائری با بهره‌گرفتن از علومی که در اختیار داشته، گام به گام به فهم نزدیک گشته و فهم خود را در اختیار طالبان دانش قرار داده است. اکنون مراحل فهم حدیث را برشمرده و در هر گام شواهدی از کتاب الصلاة آیت الله حائری ذکر می‌کنیم.

۲-۱- اثبات متن

همان‌طور که رعایت علم منطق، انسان را از خطا در تفکر و اقامه برهان حفظ می‌کند، رعایت اصول فقه الحدیث نیز به محقق در استنباط معنا از متون روایی کمک می‌رساند و از لغزش احتمالی وی می‌کاهد. حدیث‌پژوه برای آگاهی از مراد معصومین (علیهم‌السلام)، باید سلسله قواعدی را در نظر بگیرد که از مهمترین این اصول و قواعد، اطمینان از وجود روایت و صحت آن است. برای محقق، استناد متن به معصوم (علیه‌السلام) باید ثابت شده باشد تا در مرحله بعد به بحث محتوای آن بپردازد. به‌طور مثال صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ ق) عبارت «اقرار العقلاء علی انفسهم جائز» را

ب. امام باقر (علیه السلام) به نقل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید: آن حضرت تعلیم قرآن را به عنوان مهریه قرار دادند: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى النَّبِيِّ (صلی الله علیه و آله) فَقَالَتْ رَوِّجْنِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) صَ مِنْ لِهَذِهِ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ رَوِّجْنِيهَا فَقَالَ مَا تُعْطِيهَا فَقَالَ مَا لِي شَيْءٌ فَقَالَ لَا قَالَ فَأَعَادَتْ فَأَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) صَ الْكَلَامَ فَلَمْ يَقُمْ أَحَدٌ غَيْرُ الرَّجُلِ ثُمَّ أَعَادَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) صَ فِي

الْمَرَّةِ الثَّلَاثَةِ أَتَحْسِنُ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ قَدْ رَوَّجْتُكَهَا عَلَى مَا تُحْسِنُ مِنَ الْقُرْآنِ فَعَلَّمَهَا إِيَّاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵/۳۸۰)؛ همچنین نظر رجالی مرحوم شیخ آن است که سند روایت و انتساب به معصوم (علیه السلام) اشکالی ندارد و «صحیحه» است. (عبدالکریم یزدی، بی تا: ص ۲۵۳) همان طور که ملاحظه شد، ایشان در این بحث با بیان سه مورد، به بحث اثبات متن ورود کردند. در اول بحث فرمود در این باب، اخبار مستفیضة وجود دارد. بار دیگر در روایت اول بیان داشتند، روایت آن از نظر سندی صحیح است و همچنین در حدیث آخر هم نظرش بر آن شد روایت صحیح است و اشکالی از نظر سندی متوجه آن نیست.

نمونه دیگر در موضوع کفایت سجده بر کاغذ می باشد که نظر فقهی مرحوم شیخ عبدالکریم حائری آن است که سجده بر آن صحیح و مستند آن برخی از اخبار است؛ مثل: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ يَزِيدَ أَبَا الْحَسَنِ (علیه السلام) عَنِ الْقَرَّاطِسِ وَ الْكَوَاغِذِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكُتِبَ يَجُوزُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲/۳۰۹) «داود بن یزید از امام کاظم (علیه السلام) پرسید: آیا سجده بر کاغذ نوشته صحیح است؟ حضرت در جواب نوشتند: صحیح است.» مرحوم حائری درباره سند این روایت می نویسد: «و اما القرطاس فیدل علی جواز السجود علیه بعض الاخبار الصحيحة كصحيحة علي بن مهزيار»؛ جواز سجده بر کاغذ از برخی روایات صحیح، مثل صحیحه علی بن مهزیار دلالت می کنند. (عبدالکریم حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۰۱)

همان گونه که ملاحظه شد، مستند ایشان در جواز سجده بر کاغذ، روایت صحیحه علی بن مهزیار است.

مورد آخری که ایشان در این بخش به آن می پردازد این است که دو سجده با هم، یک رکن نماز هستند و اگر هر دو از روی عمد یا سهو ترک شوند، موجب بطلان نماز خواهد شد؛ ولی اگر نمازگزار یکی از سجده ها را فراموش کند و بعد از رکوع رکعت بعد به یاد بیاورد، باید بعد از نماز، قضای سجده فراموش شده را به جا بیاورد. ایشان دلیل آن را روایت عمار ساباطی می داند: «عن أبي عبد الله (علیه السلام) انه سئل عن الرجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام و ركع قال يمضي في صلاته ولا يسجد حتى يسلم فإذا سلم سجد مثل ما فاتة قلت فإن لم يذكر إلا بعد ذلك قال يقضي

مَا فَاتَهُ إِذَا ذَكَرَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷ ب، ق: ۱۵۴/۲).

از نظر رجالی، شیخ عبدالکریم حائری این روایت را «موثق» می‌داند (عبدالکریم حائری یزدی، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۹۵)؛ علت موثق بودن روایت، وجود «أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ» در سلسله سند حدیث است که شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) درباره وی می‌نویسد: «كان فطحيا غير أنه ثقة في الحديث» (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ص ۵۸)؛ یعنی وی با اینکه ثقة است؛ ولی از نظر عقیدتی انحراف داشته و فطحی مذهب است و به همین علت، حدیث از درجه صحیح بودن تنزل پیدا می‌کند و موثق می‌شود.

۲-۲- گردآوری روشمند و کامل گزاره‌ها

در علمی همانند دانش فقه (که نتایج حاصله به شارع مقدس منتسب خواهد شد)، اطمینان از تمامی گزاره‌های یک موضوع و مرتبط به مسأله مورد بحث، از گام‌های اساسی در فقه الحدیث است؛ چرا که اهمال در گردآوری قرینه‌ها، آسیب جدی به نتیجه بحث وارد خواهد کرد و باعث خدشه در اعتبار علمی آن خواهد شد؛ چون در گردآوری روایات در یک موضوع، روایات متشابه به محکومات، روایات مطلق به روایات مقید، ارجاع داده می‌شود؛ چنانچه حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه، معنای واضحی از مجموع روایات به دست می‌آید.

این روش، شیوه اصحاب ائمه علیهم‌السلام بوده است که بعد از جستجو، از مخصص و مقید به روایات عمل می‌کردند (انصاری، ۱۴۲۸ ق: ۱/۱۶۶). اصحاب هم این گونه روش فقه الحدیثی و روش استنباط از احادیث را از خود معصومین فرا گرفته بودند.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جواب سلیم بن قیس هلالی که درباره اختلاف احادیث پرسیدند، این گونه جواب دادند: «إِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ وَخَاصٌّ وَعَامٌّ وَمُحْكَمٌ وَمُسْتَبَاهٌ قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلَامُ لَهُ وَجِهَانِ كَلَامٌ عَامٌّ وَكَلَامٌ خَاصٌّ مِثْلُ الْقُرْآنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۶۳). طبق بیان حضرت علی علیه‌السلام، برای کلام پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مانند قرآن، ناسخ و منسوخ و... وجود دارد و نیز طبق اعتقاد امامیه، همه معصومین علیهم‌السلام نور واحد هستند و کلامشان یکدیگر را تفسیر و تخصیص می‌زنند؛ لذا سخنانشان با یکدیگر تناقض ندارند: «إِنَّا إِنَّمَا نَحْدُثُ حَدَّثًا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ عَنْ رَسُولِهِ نَحْدُثُ، وَ لَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَ

فَلَا نَفِيْنَا قَصَّ كَلَامُنَا إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَ كَلَامُ أَوَّلِنَا مُصَادِقُ لِكَلَامِ آخِرِنَا» (کشی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۲۴)؛ «ما اگر حدیثی بگوییم، سازگار با قرآن و موافق با سنت می‌گوییم. ما از خدا و پیامبر او حدیث می‌کنیم و نمی‌گوییم فلانی و فلانی گفت، که در نتیجه گفتارمان متناقض باشد. سخن آخرین فرد ما، همانند سخن نخستین فرد ماست و سخن نخستین فرد ما، مصداق سخن آخرین ماست.»

نگاه شیخ عبدالکریم حائری در این مرحله، جستجو از تمام گزاره‌های مرتبط با یک موضوع، اهمیت بسزایی دارد. روش فقه الحدیثی ایشان در این مرحله بدین صورت است که روایات مرتبط با یکدیگر را جمع‌آوری کرده و تعارض بدوی را حل می‌کند.

در موضوع لباس نمازگزار اجماع و نصوص، دال بر آن است که نباید لباس مرد از حریر محض باشد؛ مثل روایت مکاتبه محمد بن عبدالجبار: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) هَلْ يَصَلِّي فِي قَلَنْسُوَةٍ حَرِيرٍ مَحْضٍ أَوْ قَلَنْسُوَةٍ دِيْبَاجٍ فَكَتَبَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَا تَحُلُ الصَّلَاةُ فِي حَرِيرٍ مَحْضٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۳۹۹)؛ ولی روایت ابن بزیع از امام رضا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بر جواز نماز در پیراهنی که تمایل در آن نباشد، دلالت می‌کند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبٍ دِيْبَاجٍ فَقَالَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ التَّمَاثِيلُ فَلَا بَأْسَ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲/۲۰۸). شیخ عبدالکریم حائری در وجه جمع این دو دسته از روایات می‌نویسد: به واسطه قرینه دیباج که در مکاتبه ابن عبدالجبار آمده، حریر محض، حمل بر حریر غیر محض می‌شود. (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۲).

یکی از شرایط مکان نمازگزار، سکون و آرامش در طول نماز است؛ ولی برای نماز خواندن در کشتی دو دسته روایت وارد شده است: دسته نخست، دلالت می‌کند که نماز خواندن در کشتی صحیح است: «عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ قَالَ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيْبَةً مِنَ الْجَدِّ فَأَخْرُجُ وَأُصَلِّي فَقَالَ صَلِّ فِيهَا أَمَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۴/۳۲۰)؛ ولی دسته دیگر دلالت بر آن دارد که نماز خواندن در کشتی صحیح نیست و باید برای اقامه نماز از کشتی خارج شد: «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يُسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَيَقُولُ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْجَدِّ فَأَخْرُجُوا فَإِنْ لَمْ تَقْدِرُوا فَصَلُّوا قِيَامًا فَإِنْ لَمْ

تَسْتَطِيعُوا فَصَلُّوا قُعُودًا وَ تَحَرُّوا الْقِبْلَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۴۴۱).

شیخ عبدالکریم حائری در وجه جمع این دودسته از احادیث می‌فرماید: «فیه ان مقتضی الأخبار السابقة جواز الصلاة في السفينة اختيارا فاللازم حمل الخبرين على افضلية الخروج أو على صورة عدم إمكان استيفاء باقي أفعال الصلاة إذ لا يمكن حمل الأخبار المجوزة على صورة تعذر الخروج أو تعسره كما لا يخفى» (عبدالکریم حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۰۶)؛ طبق دسته اول، نماز در کشتی برای کسی که در حال اختیار است و اضطرار ندارد، جائز است؛ لکن برای دسته دوم روایات، دو وجه ذکر می‌شود: یکی افضلیت خروج از کشتی، یعنی کسی که نمازش را در بیرون از کشتی اقامه کند، فضیلتش از کشتی بیشتر خواهد بود و دیگر اینکه دستور به خروج از کشتی برای زمانی است که نمازگزار نمی‌تواند سائر شروط نماز را رعایت کند.

۲-۳- فهم متن

تمام تلاش حدیث‌پژوهان و صاحب‌نظران بر آن است که فهم درستی از کلام معصوم (علیه السلام) داشته باشند که در این میان برای دستیابی به این منظور از ابزاری استفاده می‌کنند که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

۲-۳-۱- بهرهمندی از داده‌های دانش اصول فقه

فهم مقصود شارع مقدس، علاوه بر رعایت سایر ضوابط معناشناسی ادبی، نیازمند به کار بستن قواعد اصول فقه نیز هست که فقها همواره بدان توجه داشته‌اند. شیخ عبدالکریم یزدی برای مستند ساختن و اتقان آرای خود از دانش اصول فقه بهره برده و به سان اصولی زبردستی بر ستیغ فقاقت درخشیده است. اینجا دو نمونه ذکر می‌شود:

الف. اصالة الاطلاق

قاعده «اصالة الاطلاق» از قواعد بسیار مهم اصولی است که کاربرد زیادی در دانش فقه دارد. تعریف مشهور این چنین است: «ما دلّ علی معنی شائع فی جنسه» (خمنی، ۱۴۲۳، ق: ۲۵۷/۲؛ مظفر، ۱۴۳۰الف، ق: ۲۲۴/۱)؛ به‌طور مثال مولا به عبدش گفته است: «اعتق رقبة»؛ رقبه مطلق است و معنای آن در جنس خود شیوع دارد که جنس رقبه را چه مؤمن و چه کافر باشد، شامل می‌شود؛ به خلاف «اعتق رقبة مؤمنة» که رقبه مقید به مؤمنه شده است و در جنس

خود شیوع ندارد؛ لذا رقبه کافره را شامل نمی‌شود.

مرحوم شیخ عبدالکریم، در موارد متعددی به این قاعده تمسک کرده است؛ به‌عنوان نمونه در بحث مکان نمازگزار، روایاتی وارد شده است که مرد و زن نباید در حال نماز در موازات یکدیگر قرار بگیرند: «عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يَصَلِّيَانِ جَمِيعاً فِي بَيْتِ الْمَرْأَةِ عَنْ يَمِينِ الرَّجُلِ بِحِذَاهُ قَالَ لَا حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَوْ ذِرَاعٌ أَوْ نَحْوُهُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲/۲۳۱). یکی از فروعات این بحث آن است که اگر مرد بعد از نماز متوجه شد در موازی زن قرار داشته است، مطابق نظر ایشان و باتوجه به مقتضای «اطلاق ادله»، نماز او باطل است؛ ولی به واسطه قاعده «لا تعدا» که حاکم بر ادله اولیه است، نمازش صحیح خواهد بود. (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۹۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مرحوم شیخ به اقتضای حدیث فوق می‌فرماید که نماز این شخص باطل است؛ چون روایت به‌طور مطلق بیان کرده کسی که به‌موازات زن در نماز قرار بگیرد، نمازش باطل است و فرقی بین علم و جهل نگذاشته است؛ ولی آنچه نماز این شخص را صحیح می‌کند، قاعده «لا تعدا» است. طبق حدیثی که از امام باقر عليه السلام نقل شده است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوُقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱/۳۳۹)؛ اگر در این نماز این پنج شرطی را عایت شود، نماز صحیح است و نیاز به اعاده نیست.

ب. اصالة الصلحه

قاعده «اصالة الصلحه» زمانی اجرا می‌شود که نسبت به صحت و سقم فعل صادره از دیگران، شک داشته باشیم (حسینی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۸). در بحث نماز جماعت از حضرت علی عليه السلام نقل شده است: «عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا كُنْتُ إِمَامَكَ وَقَالَ الْآخَرُ أَنَا كُنْتُ إِمَامَكَ فَقَالَ: صَلَّاتُهُمَا تَامَةٌ قُلْتُ فَإِنْ قَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كُنْتُ أَنْتُمْ بَكَ قَالَ صَلَّاتُهُمَا فَاسِدَةٌ وَ لَيْسَتْ أَنْفَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۲۷۵). طبق این روایت، اگر دو نفر بعد از نماز، هر کدام ادعا کنند امام جماعت بوده‌اند، نماز هر دو آن‌ها صحیح است؛ ولی اگر هر دو بگویند مأموم بوده‌اند، نمازشان باطل است. حال که از

قصد یکدیگر مطلع شدند و یکی نیت امام جماعت و دیگری نیت مأموم بودن را کرد و صدق ادعایشان را ندانیم، مرحوم شیخ می‌فرماید: به مقتضای اصالة الصحة، نمازشان صحیح خواهد بود. (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۵۴)

بهره‌مندی شیخ عبدالکریم از اصطلاحاتی، همچون امر (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۵۶)، نهی (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۶۰)، اجماع (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۸۵)، استصحاب (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۴۱)، مفهوم (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۴۱)، مقدمه واجب (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۴۱) و... از تلاش‌های وی برای استفاده اصول فقه در به‌دست آوردن معنای شرعی روایات است.

۲-۳-۲- بهره‌مندی از آراء فقیهان و شارحان حدیث

بهره‌مندی از نظرات فقیهان و شارحان روایات و رجوع به منابع مهم علمی، در فهم مجتهد از معنای گزاره دینی تأثیرگذار است و دید جدیدی فرا روی فقیه باز می‌کند؛ البته فقیه باید جرأت نقد و تحلیل داشته باشد و مقلد محض نباشد. مرحوم شیخ عبدالکریم بر این امر واقف بوده و به آثار صاحب نظرانی، چون شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، ابن ادریس حلی (م ۵۹۸ ق) و علامه حلی (م ۷۲۶ ق) مراجعه داشته است.

در روایتی که عمرو بن یزید از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، ظاهر روایت دلالت بر این دارد که جهر خواندن نماز جمعه واجب است: «عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا كَانُوا سَبْعَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ... لَيُقْعَدُ قَعْدَةٌ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ وَ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۵/۳)؛ ولی شیخ عبدالکریم حائری از صاحب مدارک نقل می‌کند که اصحاب فقها قطع پیدا کرده‌اند، جهر در نماز جمعه واجب نیست و مراد از آن استحباب است. (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۸۱)

همچنین از امام رضا علیه السلام درباره نافله عشا چنین وارد شده است: «... وَ إِنَّمَا صَارَتْ الْعَتَمَةُ مَقْصُورَةً وَ لَيْسَ تَرَكُّ رُكْعَتَيْهَا لِأَنَّ الرُّكْعَتَيْنِ لَيْسَتَا مِنَ الْحَمْسِينَ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۵/۱). شیخ عبد الکرم در توضیح روایت می‌نویسد: «از این حدیث ظاهر می‌شود که ساقط نشدن نافله عشا، تخصیص ادله اسقاط نافله نمازهای چهار رکعتی نیست؛ زیرا مقتضای روایت امام

رضا علیه السلام این است که نماز وتیره، نافله نماز عشا نیست.» مرحوم شیخ از این نظر عدول می کند؛ چرا که اکثر فقها از مضمون روایت اعراض کرده اند. (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۳) البته بیان و استناد به آرای بزرگانی، چون شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۵۶)، شهید اول (م ۷۸۶ ق) (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۸۲)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۹۷)، شیخ بهائی (م ۱۰۳۱ ق) (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۰۷)، علامه حلی (م ۷۲۶ ق) (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۲۶) و سایر صاحب نظران به غنای این کتاب افزوده است.

۲-۴- فهم مقصود

در برخی اوقات، بعد از به دست آوردن معنای ظاهری گزاره دینی، معانی به دست آمده که از حیث سلبی و ایجابی با یکدیگر همخوانی ندارند و مجتهد را در کشف مراد نهایی شارع مقدس با تردید مواجه می کند؛ اینجاست که مسأله فهم مقصود در فقه الحدیث مطرح می شود و فقیه با ابزارهایی که در دست دارد، نظریه نهایی را از دل گزاره های دینی بیرون می کشد. نمونه های در کتاب الصلاة مرحوم حائری شاهد هستیم که با استفاده از اصل «تقیه» و «تعارض»، در کشف مراد اصلی شارع کمک جسته است.

۲-۴-۱- تقیه

تقیه در لغت از «وقایه» است و به معنی «الحفظُ الشیء مما یؤذیه و یضرّه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۸۱)؛ نگه داشتن چیزی است که زیان و ضرر می رساند و در اصطلاح فقها و اهل حدیث بدین معناست که امام معصوم علیه السلام حدیثی را در موافقت با عامه بیان کرده باشد؛ البته لازم نیست حدیث حتما موافق قول فقهای عامه باشد؛ زیرا گاهی ائمه معصومین علیهم السلام از مردم عادی هم تقیه می کرده اند. همچنین ضرورتی ندارد که حدیث موافق تمام عامه باشد؛ زیرا ممکن است امام برای موافقت با برخی از عامه تقیه کرده و حدیثی از روی تقیه بیان کرده باشد (ربانی، ۱۳۸۸ش: ص ۱۶۳)؛ از این رو تردیدی نیست که در بین روایات ائمه علیهم السلام اخباری وجود دارد که این احادیث از روی تقیه صادر شده اند.

محدث بحرانی در مقدمه حدائق الناظره می فرماید: «ائمه اطهار علیهم السلام برای حفظ جان خود

و شیعیان، بین اخبار اختلاف ایجاد کرده‌اند؛ اگرچه کسی از مخالفان نیز حاضر نباشد؛ از این رو انسان مشاهده می‌کند که به یک مسأله، چند پاسخ می‌دهند؛ اگرچه قائلی از مخالفان نباشد.» (بحرانی، بی‌تا: ۵/۱)

شیخ عبدالکریم حائری در موارد متعددی صدور برخی از روایات متعارض را به تقیه حمل کرده است؛ به عنوان نمونه، طبق روایات وارد شده از اهل بیت (علیهم‌السلام)، نماز گزار در چهار مکان مکه، مدینه، مسجد جامع کوفه و حائر حسینی (علیه‌السلام)، بین قصر و اتمام مخیر است؛ ولی اتمام نماز افضل است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۲۴/۴). نظر مشهور فقها و مرحوم حائری نیز همین است؛ ولی برخی از فقها برآنند که نماز در این اماکن قصر است؛ مگر اینکه نیت عشره کند و برخی هم بر اتمام نماز در این اماکن قائل هستند. شیخ عبدالکریم حائری می‌فرماید: «مشأ این اختلاف اخباری است که در این باب وارد شده است.» ایشان در ادامه می‌فرماید: «حق آن است که مشهور قائل هستند و اخباری که دستور به قصر داده‌اند، از روی تقیه بوده است.» (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۵۰)

در مورد دیگر شیخ عبدالکریم می‌فرماید: «برخی از اعاضم بر وجوب سوره بعد از حمد، ادعای اجماع کرده‌اند و برخی از فقیهانی، مثل شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، به ظاهر روایات اصحاب نسبت داده‌اند.» امکان دارد مستند قول آن‌ها روایاتی باشد که در این باب وارد شده است؛ مانند: «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا أَقَمْتُ لِلصَّلَاةِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (فِي فَاتِحَةِ الْقُرْآنِ) قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِذَا قَرَأْتُ فَاتِحَةَ الْقُرْآنِ أَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَعَ السُّورَةِ قَالَ نَعَمْ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۶۹/۲) و از طرف دیگر روایاتی وارد شده مبنی بر اینکه سوره بعد از حمد واجب نیست؛ به عنوان مثال: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ تَجُوزُ وَحْدَهَا فِي الْفَرِيضَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۷۱/۲).

مرحوم حائری می‌فرماید: «حمل کردن اخبار دسته دوم بر حال ضرورت یا عجله داشتن نماز گزار بعید است؛ بر خلاف اینکه دسته اول را بر استحباب یا تقیه حمل کنیم.» (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۵۸)

مورد آخری که در این بخش بدان پرداخته می‌شود این است که آن کسی که وارد محلی می‌شود و قصد دارد ده روز در آنجا اقامت کند، طبق اخباری که به حد متواتر می‌رسند، باید نمازش را کامل بخواند. (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۳۲)

از جمله آن روایات، روایت صحیح زرارہ از امام باقر علیه السلام است: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَنْ قَدِمَ بَلَدَهُ إِلَى مَتَى يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَكُونَ مُقَصِّرًا أَوْ مَتَى يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَتِمَّ فَقَالَ إِذَا دَخَلْتَ أَرْضًا فَأَيَقَنْتَ أَنَّ لَكَ بِهَا مَقَامَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فَاتِمَّ الصَّلَاةَ وَإِنْ لَمْ تَدْرِ مَا مَقَامُكَ بِهَا تَقُولُ عَدَا أَخْرُجْ أَوْ بَعْدَ عَدٍ فَقَصِّرْ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَنْ يَمْضِيَ شَهْرٌ فَإِذَا تَمَّ لَكَ شَهْرٌ فَاتِمَّ الصَّلَاةَ وَإِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ سَاعَتِكَ» (طوسی، ۱۳۹۰ش: ۲۳۷/۱)؛ ولی روایاتی وارد شده است مبنی بر اینکه اگر کسی قصد دارد پنج روز در محلی بماند، نمازش تمام است؛ مثل روایت حسنه ابی ایوب: «عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَأَنَا أَسْمَعُ عَنِ الْمُسَافِرِ إِنْ حَدَّثَ نَفْسَهُ بِإِقَامَةِ عَشْرَةِ أَيَّامٍ قَالَ فَلْيَتِمَّ الصَّلَاةَ فَإِنْ لَمْ يَدْرِ مَا يَقِيمُ يَوْمًا أَوْ أَكْثَرَ فَلْيَعُدَّ ثَلَاثِينَ يَوْمًا ثُمَّ لَيْتِمَّ وَإِنْ كَانَ أَقَامَ يَوْمًا أَوْ صَلَاةً وَاحِدَةً فَقَالَ لَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بَلَّغْنِي أَنَّكَ قُلْتَ خَمْسًا قَالَ قَدْ فَكَلْتُ ذَلِكَ قَالَ أَبُو أَيُّوبَ فَقُلْتُ أَنَا جُعِلْتُ فِدَاكَ يَكُونُ أَقَلُّ مِنْ خَمْسٍ فَقَالَ لَا» (طوسی، ۱۳۹۰ش: ۲۳۸/۱).

شیخ عبدالکریم حائری در وجه جمع بین این دسته از اخبار بیان می‌کنند: «کفایت پنج روز برای کامل خواندن نماز، بیان حکم واقعی نبوده است؛ بلکه به خاطر تقیه بیان شده است.» (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۳۲)

۲-۴-۲- تعارض

ناسازگاری میان پاره‌ای از روایات، نکته‌ای نیست که متأخرین امت، نخستین بار آن را دریافته باشند؛ بلکه این موضوع از عصر معصومین علیهم السلام به آن توجه شده و ضمن معمول داشتن برخی از اقدامات پیشگیرانه، روش‌های مناسب مواجهه با پدیده اختلاف و چگونگی رفع و علاج آن، به تدریج ارائه و تبیین شده است (خوش نصیب، ۱۳۹۶ش: ص ۳۰)؛ لذا با مراجعه به احادیث این باب، می‌توان اختلاف به وجود آمده در احادیث متعارض را بر طرف کرد (کلینی، ۱۴۰۷ش: ۶۲/۱).

علما اصولی برای تبیین بیشتر موضوع، حدود و ثغور بحث را مشخص کرده و برای تعارض،

هفت شرط را ذکر کرده‌اند (مظفر، ۱۴۳۰ق: ۲۱۱/۳). برخی از صاحب نظران، عملاً وارد عرصه شده‌اند و کتابی مستقلاً در این زمینه به رشته تحریر درآورده‌اند که یکی از آن‌ها کتاب گران‌سنگ مرحوم شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) با عنوان الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار است. بر اساس قاعده مشهور «الجمع مهما امکن اولى من الطرح»، باید بین روایات متعارض جمع شود و جمع، اولویت بر طرح و کنار گذاشتن روایات متعارض دارد؛ اما چگونگی جمع بین روایات متعارض، میزان تسلط یک فقیه به لسان روایات را نشان می‌دهد.

منظور از جمع بین این روایات به فرموده شیخ عبدالکریم در کتاب اصولی خود به نام الدرر، جمع عرفی است (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق: ص ۶۴۵). ایشان در مباحث فقهی به این امر توجه دارند؛ به عنوان نمونه، در باب اسقاط اذان برای کسانی که بعد از نماز جماعت وارد شده‌اند و هنوز جماعت پراکنده نشده‌اند، دو دسته روایت وارد شده است: دسته اول دلالت دارند که اذان و اقامه ساقط است؛ مثل روایت: «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ صَلَّيْنَا فِي الْمَسْجِدِ الْفَجْرَ وَانْصَرَفَ بَعْضُنَا وَجَلَسَ بَعْضُ فِي التَّسْبِيحِ فَدَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ الْمَسْجِدَ فَأَذَّنَ فَمَنْعَنَا وَدَفَعَنَا عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَحْسَنْتَ اذْفَعُهُ عَنْ ذَلِكَ وَامْنَعَهُ أَشَدَّ الْمَنْعِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۵۵/۳). طبق این حدیث، کسانی که بعد از نماز جماعت وارد شده‌اند، نباید اذان بگویند؛ ولی دسته دوم، دال بر آن است که باید اذان و اقامه گفته شود؛ مثل حدیث: «سَأَلَ عَمَّارُ السَّابَّاطِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أَذْرَكَ الْإِمَامَ حِينَ يَسْلُمُ قَالَ عَلَيْهِ أَنْ يُوَدَّنَ وَ يَقِيمَ وَ يَفْتَحَ الصَّلَاةَ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۵/۱). طبق این حدیث، کسی که بعد از نماز جماعت وارد می‌شود، اذان و اقامه را باید بگوید و بعد نماز را شروع کند. در وجه جمع این دو دسته روایات، شیخ عبدالکریم حائری بیان می‌کنند: «برخی اخبار، دسته دوم را بر صورت تفرق جماعت حمل کرده‌اند که این وجه جمع، در نهایت بُعد است؛ زیرا در موثقه عمار آمده است که نمازگزار، امام جماعت را در هنگام سلام نماز جماعت درک کرده است. برخی از بزرگان، دسته اول را حمل بر کراهت کرده‌اند که با عبادت بودن منافاتی ندارد و دسته دوم را بر مشروعیت و مستحب بودن اذان و اقامه گرفته‌اند. این وجه جمع نیز اشکال دارد؛ زیرا مبادرت به نماز، بدون اذان و اقامه، بر حسب فرض افضل است و چگونه ممکن است

امام در موثقه عمار دستور به اذان و اقامه بدهد؟ این وجه جمع در صورتی صحیح است که امام بگوید در اذان و اقامه گفتن اشکالی وجود ندارد.» شیخ عبدالکریم حائری در ادامه قائل می‌شود: «نمی‌توان بین این دوسته روایت جمع عرفی کرد و تنها چیزی که در اینجا وجود دارد این است که دسته اول را به‌خاطر کثرت و اشتها مضمون روایات در بین اصحاب ترجیح داد.» (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۲۰)

یکی از واجبات در شریعت اسلام، جواب سلام دادن است. متفرع این بحث آن است که آیا جواب سلام بر نمازگزار هم واجب است یا به دلیل اینکه در حال نماز است از وی ساقط می‌شود؟ در اینجا با سه دسته از روایات مواجه هستیم:

دسته اول از احادیث، بیانگر آن است که مطلق جواب سلام بر نمازگزار واجب است؛ مثل روایت: «عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَسَلُّمْ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ يَرْكَدُ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَلَا يَقُولُ وَ عَلَيْكُمْ السَّلَامُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كَانَ قَائِمًا يَصَلِّي فَمَرَّ بِهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ عَمَّارٌ فَرَدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله هَكَذَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۳۶۶).

دسته دوم از احادیث، دلالت بر آن دارند که جواب سلام موجب بطلان نماز نیست؛ مثل: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَقُلْتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ فَقُلْتُ كَيْفَ أَصْبَحْتَ فَسَكَتَ فَلَمَّا انْصَرَفَ قُلْتُ أَيْدُ السَّلَامِ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ نَعَمْ مِثْلَ مَا قِيلَ لَهُ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۷/۲۶۷).

دسته سوم از روایات، جواب سلام را بر نحو خاص واجب می‌کنند؛ مانند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَسَلُّمْ عَلَى الْفُكُومِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكَ مُسْلِمٌ وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ تَقُولُ السَّلَامُ عَلَيْكَ وَ أَشْرَ بِإِصْبَعِكَ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۷/۲۶۹).

مرحوم شیخ در جمع بین این سه دسته از احادیث می‌فرماید که گرچه روایات مختلفی در این زمینه وارد شده است؛ ولی جمع بین آنها به این نحو است که آنچه در جواب سلام ممنوع است، مقدم کردن ظرف (علیکم) است؛ به این معنی آنچه در جواب، در غیر از نماز، متعارف بین مسلمان‌ها است، صورت پذیرد؛ مثل «سلام علیک»، «سلام علیکم»، «السَّلَامُ عَلَیْكَ» و

«السلام علیکم» (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۰۶).

نتیجه‌گیری

حاصل این پژوهش، نمونه‌ای از روش فهم حدیث روشمند و کاربردی در موضوع احادیث فقهی است که به کارگیری قواعد فهم حدیث، در میدان عمل و تطبیق آن‌ها را نشان می‌دهد. نتیجه‌شانگر آن است که:

نظام فهم حدیث شیخ عبدالکریم حائری در اثبات متن، گردآوری قرینه‌ها، فهم متن، فهم مقصود و توجه به بحث تقیه و تعارض روایات، دارای نظام خاصی است و در ارائه نتایج نیز ویژگی‌های خاص خود را دارد.

فهرست منابع

۱۱۷

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۰۳ ق.
۳. _____، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۱۳ ق.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ ق.
۵. بحرانی، یوسف، حدائق الناظره، قم: جامعه مدرّسین، بی تا.
۶. بهایی، محمد بن حسین، الوجیزه فی علم الدراية، قم: بصیرتی، بی تا.
۷. حائری یزدی، عبدالکریم، کتاب الصلاة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۸. _____، درالفوائد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۹. _____، کتاب النکاح، مشهد: چاپخانه خراسان، بی تا.
۱۰. حسینی، محمد، معجم المصطلحات الأصولية، مؤسسه العارف للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. حرعالمی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. خمینی، روح الله، تهذیب الأصول تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. خوش نصیب، اختلاف الحديث، قم: دارالحديث، ۱۳۹۶ ش.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. ربانی، محمد حسن، آسیب شناسی حدیث، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. _____، مکاتب فقہی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. _____، دانش فقه الحديث، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم)، ۱۳۹۵ ش.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. _____، تهذیب الاحکام، به تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران:

دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۲۰. _____ فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، به تحقیق عبد العزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. کریمی جهرمی، علی، آیت الله موسس، قم: راسخون، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و دیگران، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. محمدی، ذکرا الله، آیت الله حائری و تحولات سیاسی، اجتماعی دوران معاصر، قم: زائر، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۳۰ ق.
۲۸. «الفوائد الطوس»، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۲ ش. دوم ص ۵-۲۷.
۲۹. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، به تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ ش.

روایت «مَنْ تَعَدَّى فِي الْوُضُوءِ كَانَ كَنَاقِصِهِ» در ترازوی نقد

سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱

محمد حسن قاسمی^۲

محسن کبیری^۳

نفیسه علیپور^۴

چکیده

در نظر برخی از حدیث پژوهان، روایت «مَنْ تَعَدَّى فِي وَضُوئِهِ كَانَ كَنَاقِصِهِ» ممکن است دلالت بر تعداد شستن در وضو، تعدی در مسح کردن، تعدی در مقدار آب لازم برای وضو یا شستن به جای مسح کردن داشته باشد. در نوشتار حاضر با بهره گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی، باید گفت که سند این روایت با توجه به موثق بودن راویان آن، موثقه است و از منظر فقه الحدیث با بررسی آیات قرآن و روایات و حکم عقل، به این نتیجه رسیدیم که مراد امام معصوم (علیه السلام) این است که اگر کسی مبتلا به وسواس باشد و چند بار وضو بگیرد، وضویش باطل است. بسیاری از روایات‌ها به صورت صریح و با دلالت تطابقی و برخی از روایات به دلالت التزامی و به صورت تأیید کننده، حرمت تعدی و چند بار وضو گرفتن را بیان می‌کنند؛ البته روایات مخالف را به دقت عرفی می‌توان به دو صورت جمع کرد: به این صورت که بار دوم را از باب استحباب گرفت؛ همان طور که فقها نیز به آن فتوا داده‌اند؛ یا اینکه باید گفت، منظور از تعدی که ناقض وضو است، شستن اضافه بر بار دوم، یعنی همان بار سوم است که به اجماع همه فقها مبطل وضوست.

کلیدواژه‌ها: وضو؛ تعدی؛ زیاده روی؛ وسواس؛ طهارت.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی. (نویسنده مسئول) abolghasem.6558@yahoo.com

۲. مدرس سطح عالی حوزه علمیه خراسان. ghasem@razavi.ac.ir

۳. دانشجو دکتری رشته علوم قرآنی دانشگاه مازندران. mohsenkabirirad@gmail.com

۴. کارشناس روانشناسی بالینی از دانشگاه آزاد. nafisehalipour1993@gmail.com

مقدمه

در کتب حدیثی شیعه، روایاتی با مضمون «مَنْ تَعَدَّى فِي وُضُوئِهِ كَانَ كَنَاقِصِهِ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۹/۱) وارد شده است. در این روایات بیان می‌شود هر کسی که از حدود وضو تعدی کند، وضویش باطل است. این روایت را شیخ صدوق (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۹/۱) و سایر محدثین (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۷۹/۱؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۴/۷۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۳۸/۱؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۴۹/۱) در باب طهارت و بخش یک بار وضو گرفتن آورده‌اند.

در متون شیعه، این حدیث با الفاظی نظیر هم و با اختلافات کوچکی ذکر شده است: الف. «مَنْ تَعَدَّى فِي طَهْوَرِهِ كَانَ كَنَاقِصِهِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۸۹) این روایت در تحف العقول بدون ذکر سند نقل شده است که از نظر رجالی، ضعیف السند محسوب می‌شود. مرحوم فیض (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۸۵/۲۶) و مرحوم مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۴/۷۵) نیز این روایت را از تحف نقل می‌کنند.

ب. شیخ صدوق این روایت را در من لایحضره الفقیه، بدون ذکر سند و در علل الشرائع با ذکر سند می‌آورد: «أَبِي (رَحِمَهُ اللَّهُ) قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «مَنْ تَعَدَّى فِي الْوُضُوءِ كَانَ كَنَاقِصِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۷۹/۱). شیخ حر و علامه مجلسی به نقل از علل الشرائع این روایت را از امام صادق (علیه السلام) و با همین سند می‌آورند. (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۴۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۲/۷۷)

لازم به ذکر است، در بعضی منابع ذکر شده، به جای «کناقصه»، «کناقصه» آمده است. (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۳۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۲/۷۷)

در این جستار، برای اثبات صدور حدیث، جهت سندی و دلالتی را بررسی نموده و به بررسی این روایت با نگاه فقه الحدیثی می‌پردازیم تا هدف و مقصود امام از این فرمایش را دریابیم.

- پیشینه پژوهش

درباره پیشینه این تحقیق هم باید بیان کرد که هرچند حدیث پژوهان (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۴/۷۵؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۴۸/۲) و شارحان کتب حدیثی (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴۱/۱)

مجلسی، ۱۴۱۴: ۳۸۶/۱) درباره این روایت توضیحاتی داده‌اند؛ اما درباره بررسی سندی و دلالی، به صورت مستقل، هیچ کتاب یا مقاله‌ای انجام نشده است و شارحان حدیث نیز تنها به برخی از احتمالات موجود در روایت، به صورت ناقص اشاره کرده‌اند که در ادامه خواهد آمد؛ بنابراین بررسی سندی و محتوایی این روایت، ضرورتی انکارناپذیر است که پیش از این نوشته‌ای درباره آن سامان نیافته است.

به طور خلاصه به برخی از احتمالاتی که در مورد این روایت در کتب پیشین بیان شده است، اشاره می‌گردد:

احتمال اول: تعداد شستن. (علامه حلی، ۱۳۷۴: ۲۸۶/۱)

احتمال دوم: تعدی در مسح کردن. (طوسی، ۱۳۷۸: ۲۳/۱)

احتمال سوم: تعدی در مقدار آب لازم برای وضو. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۱۰۰/۱)

احتمال چهارم: شستن به جای مسح کردن یا برعکس. (مفید، ۱۴۱۳: ۴۸)

در این مقاله تلاش می‌شود که روایت مورد بحث در سنجه قرآن و روایات و حکم عقل بررسی شود که در هیچ کدام از کتب شرح حدیث و کتاب‌های فقهی بیان نشده است. (طبق بررسی انجام گرفته، نه مباحث مربوط به قرآنی درباره این حدیث قبلاً مطرح شده است و نه مباحث مربوط به روایات و نه حکم عقلی. تمام این سه بخش نوآوری دارد که در هیچ منبعی درباره این روایت یافت نمی‌شود.)

۱- تعریف واژگان

ابتدا در این بخش به تعریف برخی واژگان می‌پردازیم تا معنا و مفهوم روایات به خوبی مشخص گردد:

۳-۱- نقض

(نقض) در لغت، به (شکستن)، (ویران کردن)، (شکستن عهد و پیمان) و (باطل کردن حکم) معنی می‌شود (ر.ک: دهخدا، ذیل واژه نقض؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۴۵؛ ابن درید، ۱۹۸۸م: ۹۱۰/۲) و در اصطلاح علم فقه نیز، چندان از معنای لغوی خود دور نیفتاده و همان

گونه معنی می‌شود: «عدم الاستمرار علیه و البناء علی عدمه بعد وجوده» (شیخ انصاری، ۱۴۲۸: ۷۹/۳)؛ بنابراین تعریف نقض را نباید همانند فسخ داد و ستد و نسخ حکم پنداشت که در واقع نقض، در هنگام صدور حکم اثر می‌گذارد و مانع اثرگذاری حکم می‌شود؛ به این معنی که به هنگام نقض حکم، مانعی بر سر راه اثرگذاری حکم پدید می‌آید و وجود و عدم حکم، یکسان می‌شود؛ زیرا در هر دو صورت، اثری بر آن بار نمی‌شود. (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۵۶)

در واقع دو واژه نقض و باطل، در این مورد با هم مترادف‌اند و منظور از نقض وضو، ابطال آن از لحظه پیدایش است؛ ابطال نیز بازگرداندن آثار بار شده بر اجرای حکم به حالت نخست یا مانع شدن چیزی از اثرگذاری در هنگام اجرا نشدن حکم خواهد بود. (اسماعیل آبادی، ۱۳۸۲: ۲۳۶)؛ بنابراین نقض وضو در محل بحث، به معنای باطل بودن وضو است.

۲-۳- تعدی

تعدی در لغت به معانی درگذشتن از کار، تجاوز کردن از حد خود، افزونی جستن بر کسی و ستم کردن بر کسی است (فراهیدی، بی‌تا: ۲۱۳/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۶۵/۱۹؛ ابن عباد، ۱۴۱۴: ۱۲۳/۲). صاحب جواهر از شیخ صدوق نقل می‌کند که ظاهر تعدی، انجام ندادن عمل طبق دستور است؛ حال فرقی نمی‌کند که به آن امر چیزی اضافه شده یا چیزی از آن کم شده باشد؛ اما به نظر صاحب جواهر، شکی نیست کسی که چیزی به وضو اضافه کند، تعدی کرده است. (رک: نجفی، ۱۴۰۶: ۲۷۷/۲)

۳-۳- طهور

«طهور» اسم مصدر بر وزن «فعلول» است؛ مانند «فطور» که اسمی است برای آن چیزی که با آن افطار می‌شود و روزه می‌گشایند. (فراهیدی، بی‌تا: ۴۶۱/۷؛ ابن عباد، ۱۴۱۴: ۴۳۱/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۸/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶)

گاهی این واژه، صفت واقع می‌شود؛ مانند آیه: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (انسان/۲۱)، این آیه بر خلاف چیزی است که در آیه: ﴿وَيَسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾ (ابراهیم/۱۶) ذکر کرده است. (فراهیدی، بی‌تا: ۱۸/۴؛ اژه‌ری، ۱۴۲۱: ۱۰۰/۶؛ ابن عباد، ۱۴۱۴: ۴۳۱/۳)

همچنین گفته‌اند «طهور» اسم مبالغه به معنی بسیار پاک و طاهر است و به معنی «مطهر» (پاک‌کننده) هم آمده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۰۱/۸)

۲- بررسی سندی

ابتدا سند روایت را بررسی کرده و در ادامه به تحلیل محتوا و دلالت روایت خواهیم پرداخت. در سند این روایت، پنج راوی وجود دارد: پدر شیخ صدوق، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، نوفلی و سکونی که توضیح مختصری راجع به هر یک از ایشان داده خواهد شد.

الف. علی بن الحسین بن بابویه

نام پدر شیخ صدوق، علی بن حسین بن موسی بن بابویه القمی می باشد و نجاشی در توثیق وی می گوید: «أبو الحسن شیخ القمیین فی عصره و متقدمهم و فقیههم و ثقتهم» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۱)؛ لذا این راوی، امامی و ثقة است.

ب. علی بن ابراهیم بن هاشم أبو الحسن القمی

ایشان نزد علمای علم رجال، بسیار توثیق شده است و نیز در زمره ثقات و معتمدینی شمرده شده که دارای کتب و مصنفاتی در زمینه های مختلف بوده است؛ لذا درباره ایشان اختلافی وجود ندارد. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۲۳۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۱۰۰)

ج. ابراهیم بن هاشم أبو إسحاق

درباره ایشان توثیق خاصی از رجالیان ثبت نشده است و تمام توثیقات عام می باشد؛ گرچه با قرائنی توثیق ایشان محرز است. او ابتدا کوفه سکونت داشته و سپس به قم نقل مکان کرده است و از شاگردان یونس بن عبد الرحمن، از اصحاب امام رضا علیه السلام بودند و کتاب هایی نگاشته اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۳؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۲۰) علامه حلی درباره ایشان آورده است که هیچ یک از اصحاب ایشان را مذمت و تعدیل نکرده است و بهتر این است که قولش را قبول کنیم. (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۵) و نیز آورده است: «أول من نشر علوم اهل بیت بقم» (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۵)

د. نوفلی

حسین بن یزید نوفلی، در نیمه اول قرن سوم می زیسته است. وی در کتاب رجال شیخ و رجال برقی، از اصحاب امام رضا علیه السلام شمرده شده که در ری ساکن بود و همان جا دفن شد. (برقی، ۱۳۴۲: ۵۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۵)

نجاشی آورده است: «شاعری ادیب بوده و در شهر ری ساکن بود و در همان جا فوت نموده و جمعی از اهل قم قائل بودند که در اواخر عمرش از غالیان شده بود و نسبت به تمجید از امامان معصوم علیهم السلام بسیار فضائل نقل می کرد؛ در ادامه می گوید: اما هیچ روایتی از نوفلی که نشانه غلو درباره ائمه علیهم السلام باشد، ندیدیم. او یک کتاب هم درباره تقیه دارد.» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸)

شاید منشأ نسبت غلو دادن به نوفلی این است که کلماتی در باب کرامات اهل بیت علیهم السلام نقل کرده که در کتبی موجود است که آن مطالب را جزء مسلمات می دانیم؛ ولی در آن زمان، دور از ذهن بوده است؛ لذا می توان با تجمیع قرائنی که درباره وثاقت نوفلی وجود دارد، او را ثقه دانست. (رک: درس خارج ولایت فقیه آیت الله مقتدایی، جلسه ۵۶، تاریخ ۹۵/۱۰/۲۶)

هـ. سکونی

نجاشی در کتاب خود درباره این راوی، فقط با اشاره به کتاب و طریق به آن می کند؛ بدون آنکه اشاره ای به مدح یا ذم این راوی داشته باشد. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶)

شیخ طوسی نیز در هر دو کتاب فهرست (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۰) و رجال (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۷)، بدون اشاره به مدح یا ذم، فقط به بیان نام و طبقه و کتاب او اکتفا می کند؛ البته شیخ پس از بحث از شرایط ترجیح دو خبر متعارض می نویسد: «اگر روایتی از راویان مخالف مذهب بود، به دو شرط عمل به آن خبر واجب است: ۱. روایت مخالفی از راویان امامیه نباشد؛ ۲. شیعیان در آن موضوع نظر خاصی نداشته باشند.» امام صادق علیه السلام می فرماید: «وقتی واقعه ای پیش آمد که روایت صحیحی در آن از ما نداشتید، به روایاتی که آن ها از امام علی علیه السلام روایت کرده اند، مراجعه کنید؛» به همین دلیل، علما به روایات حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج و سکونی از علمای عامه، وقتی از ائمه ما راوی باشند، عمل می کنند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱)؛ شیخ صدوق هم در مورد وی می نویسند: «وَلَا أُقْتَى بِمَا يَنْفَرِدُ السَّكُونِيُّ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۴۴/۴)

به هر حال هیچ کدام از علمای علم رجال، او را متهم به عدم وثاقت نکرده و تنها چیزی که گفته اند این است که «انه عامی» (برقی، ۱۳۴۲: ۲۸/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۱۶) و حتی برخی با لفظ ثقه از وی یاد می کنند. (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲۵۲/۱؛ فخرالمحققین، ۱۴۱۲: ۱۴۴/۳)

علامه مجلسی در بحارالانوار می‌فرماید: «علمای امامیه به آنچه سکونی از امامان شیعه علیهم‌السلام نقل کرده است، عمل می‌کنند و اتفاق دارند که روایات وی قبول است.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۲) آیت‌الله خویی نیز می‌فرماید: «در مجموع، در شیعه به روایات سکونی عمل می‌شود.» (خویی، ۱۴۱۰: ۱۰۶/۳)

- نتیجه بررسی سندی

باتوجه به مطالب بیان شده معلوم می‌گردد، تمام افراد موجود در سلسله سند قابل اعتماد هستند؛ البته معروف این است که سکونی از اهل سنت می‌باشد؛ ولی از آن جایی که وی نیز توثیق شده است، می‌توان نتیجه گرفت که این حدیث از جهت سند، موثق^۱ می‌باشد.

۳- بررسی دلالی

در کنار ارزیابی سندی، مناسب است صدور حدیث را به لحاظ محتوا نیز پیگیری کنیم؛ در این راستا، روایت مذکور را با سایر روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌سنجیم.

۳-۱- روایات

دومین منبع اصلی دریافت احکام در شیعه، سنت است. امروزه ما دسترسی به معصومین علیهم‌السلام نداریم؛ لذا به‌ناچار، سراغ سنت محکی می‌رویم که همان روایات است.

یکی از راه‌های فهم روایات، مطابقت آن‌ها با دیگر روایات و تشکیل خانواده حدیثی است که باعث می‌شود بهتر مقصود معصومین علیهم‌السلام را راجع به مسأله مختلف متوجه شویم؛ باید این نکته را در نظر گرفت که تمام امامان از نظر شیعه، معصوم می‌باشند و به همین دلیل، روایات آن‌ها فرقی با هم ندارند؛ چون مصون از خطا و اشتباه هستند و فقط از واقعیات و حقایق سخن می‌گویند و بنا بر روایت امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «عِلْمُنَا وَاحِدٌ وَ فَضْلُنَا وَاحِدٌ وَ نَحْنُ شَيْءٌ وَاحِدٌ؛ علم ما واحد است و فضل ما واحد می‌باشد و ما یکی هستیم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۷/۲۶) سخن یکی از اهل بیت علیهم‌السلام، هیچ‌گاه با سخن دیگری متضاد و مخالف نیست؛ بلکه

۱. موثق، روایتی است که به رغم برخورداری از اتصال سند به معصوم و نیز وثائق راویان در تمام طبقات، یک یا چند راوی آن، غیر امامی باشند. (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۲۳؛ مامقانی، ۱۴۲۳: ۱۶۸/۱)

مکمل و مفسر هست؛ لذا برای فهم درست روایات، باید به سایر روایات مراجعه کرد. (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۱: ۵۱)

بدیهی است که تشکیل خانواده حدیثی، از این جهت قابل ملاحظه است که با دیدن روایات مشابه و بعضاً معارض نسبت به دیدگاه وسیع اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام در موضوع مورد بحث، علم حاصل می شود و با کنار هم قرار دادن تکه های کلام معصومان مانند پازل، به معنا و مقصود واقعی و حقیقی کلام ایشان دست پیدا می کنیم که در نتیجه منجر به فهم بهتر و کامل تر آن روایات یا جمع بین آنها یا نهایتاً ترجیح یک دسته از آنها و طرح دسته ای دیگر می شود. روایات این بخش را در چند دسته روایات صریح و روایات تأییدکننده و روایات مخالف، بررسی می کنیم. منظور از روایات صریح، روایاتی هستند که همان مفهوم روایت اصلی را با الفاظ متفاوت بیان می دارند؛ لکن روایات تأییدکننده، نه به صورت صریح، بلکه به دلالت التزامی، مفهوم روایت اصلی را بیان می کنند.

۳-۱-۱- روایات صریح

روایاتی که در اینجا مطرح می شود، صراحتاً از چندمرتبه وضو گرفتن نهی می کند. سه روایت اول این بخش، صحیح و روایت بعدی موقت به اصطلاح رجالین متأخر است. همان گونه که در این روایات مشاهده می کنید؛ اهل بیت بر یک بار وضو گرفتن تأکید می کنند و از چند بار وضو گرفتن نهی می کنند:

۱. در عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق به نقل از فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل می کند: «... سپس وضو، همان طور که در قرآن آمده است؛ شستن صورت و دو دسته تا آرنج و مسح سر و پاها فقط یک مرتبه است.» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۴۴۰/۱) این روایت از نظر رجالی صحیح است. (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۷۹۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۶)

۲. یونس بن عمار گوید: از امام صادق علیه السلام درباره وضوی نماز پرسیدم؟ فرمود: «یک مرتبه! یک مرتبه!» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷/۳) این روایت از نظر رجالی صحیح است. (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ۳۲۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۱)

۳. میسره گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: «وضو، یک مرتبه! یک مرتبه! و حضرتش قوزک پا

را در روی پا توصیف فرمود.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷/۳) این روایت از نظر رجالی صحیح است. (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۵۱۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۵)

۴. عبدالکریم گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره وضوی حضرت علی (علیه السلام) پرسیدم؟ فرمود: «وضوی علی (علیه السلام) جز یک بار، يك بار، نبود.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷/۳) این روایت از نظر رجالی موثق است.^۱

در این باب، روایات ضعیف السند دیگری موجود است که مانند روایات صحیح السندی که مطرح شد، به یک بار وضو گرفتن فرمان می دهد؛ این ۸ روایت (که از نظر رجالی ضعیف است) سه مورد در من لایحضره الفقیه (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۸/۱ و ۴۱/۱ و ۴۱/۱) و دو روایت در وسائل الشیعه آمده است (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۳۹۸/۱ و ۴۳۹/۱) و در کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۳) و معانی الاخبار (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۲۴۸) و تهذیب الاحکام (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۸۱/۱)، هر کدام یک روایت ضعیف و صریح در همین معنا بیان شده است که باید یک بار وضو گرفته شود.

۳-۲-۱- روایات تأیید کننده

بسیاری از روایات ها، به صورت صریح و دلالت تطابقی، حرمت تعدی و چند بار وضو گرفتن را بیان نمی کنند؛ ولی به دلالت التزامی و به صورت تأییدکننده معنای محل بحث را که حرمت تعدی در وضو است را اشاره می کنند. دلالت برخی از این موارد از ظاهر عبارت برداشت می شود و باید به مفهوم این روایات تمسک جست؛ برخلاف قسمت قبل که نص در معنای بحث است. این بخش از روایات را در چند دسته بیان می کنیم:

۱. مخالفت دین اسلام با سخت گیری

اسلام همواره بر تعقل و تفکر تأکید کرده و با هرگونه رهبانیت و انجام اعمال سخت و غیرمعقول مبارزه کرده است تا آنجا که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دین اسلام را آسان و آسان گیر معرفی

۱. عبدالکریم بن عمرو در قسمتی از زندگی اش واقفی مذهب می گردد و پس از آن امامی می شود و دوباره باز به واقفیه روی می آورد؛ به همین جهت روایت از نظر رجالی ثقه است. (کشی، ۱۳۴۸: ۸۳۰؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵)

می‌کند. در اسلام از هرگونه تلاش‌های بی‌جا در عوض کارهایی که باعث رشد و نمو جامعه می‌شود، مخالفت شده است و مردم را به کار و تلاش مفید و عبادت‌های آسان و سهل سوق می‌دهد.

۱. راوی نقل می‌کند: «من جوان بودم، و در حال طواف تلاش و فعالیت زیاد داشتم، به‌طوری‌که عرق از سر و رویم می‌ریخت؛ آنگاه پدرم به من برخورد کرد و فرمود: خدا اگر بخواهد بنده‌ای را داخل بهشت کند، با اعمال اندک او هم راضی می‌گردد.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۶/۲) این روایت از نظر رجالی موثق است.^۱

۲. معاویه بن عمار می‌گوید: «از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: لباس‌های نازکی که مجوس استفاده کرده‌اند، مجوسی که عین نجسند و شرب خمر می‌کنند و زنانشان نیز همین حال را دارند؛ آیا می‌توانم این لباس‌ها را بپوشم و با آن‌ها نماز بخوانم؟ حضرت فرمودند: بله. آن‌گاه من از همان لباس‌ها، پیراهنی برای آن حضرت بردم و دوختم و نیز شلوار و ردایی از آن‌ها برای ایشان درست کردم و روز جمعه هنگام بالا آمدن روز برای آن بزرگوار فرستادم. گویا حضرت قصدم را متوجه شدند؛ لذا همان لباس‌ها را پوشیده و برای خواندن نماز جمعه از خانه بیرون آمدند.» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۲/۲) این حدیث از نظر رجالی صحیح السند است.

۲. حرمت وسواس و زیاده روی در آن

یکی از چیزهایی که اسلام به‌شدت با آن مخالفت می‌کند، شک‌های بی‌جا است. این بیماری که از نظر روانی، یک انسان مومن را تهدید می‌کند و باعث مختل شدن زندگی طبیعی انسان می‌شود، از نظر اسلام، حرام بوده و فردی که دچار وسواس است، نباید اصلاً به شک و وسواس خود اعتنا کند و احکام خاصی برای وی در جریان است؛ به‌عنوان نمونه، ابن سنان می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: «مردی هست عاقل که گرفتار وسواس در وضو و نماز می‌باشد؟ فرمود: چه عقلی که فرمان‌بری شیطان می‌کند؟! گفتم: چگونه از شیطان فرمان می‌برد؟ فرمود: از او پیرس و سوسه‌ای که به او دست می‌دهد از چیست؟ قطعاً به تو خواهد گفت

۱. به خاطر وجود حسن بن علی بن فضال التیمی که فطحی المذهب است. (کشی، ۱۳۴۸: ۶۳۵ و ۸۳۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۲۳)

از عمل شیطان است.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۴: ۶۳/۱) این روایت صحیح السند است. (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۷۱۰؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۶۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴)

۳. مقابله با اسراف و زیاده‌روی در امور

یکی از مواردی که اسلام با آن بسیار مخالفت دارد، اسراف است و مسلمان به دستور قرآن و روایات باید از اسراف و افراط و تفریط جلوگیری کند. کسی که چند بار وضو را بدون ابطال آن تکرار کند، کار بیهوده انجام داده و دچار اسراف شده است که این عمل، حرام است و موجب عذاب الهی می‌شود.

۱. عبدالله بن سنان می‌گوید: «پدرم درحالی که من نیز حضور داشتم، از امام صادق (علیه السلام) پرسید: من لباسم را به کافری ذمی عاریه می‌دهم و علم دارم که او شرب خمر می‌کند و گوشت خوک می‌خورد؛ سپس لباسم را برمی‌گرداند و من قبل از اینکه نماز بخوانم آن را می‌شویم. حضرت فرمودند: با آن لباس نماز بخوان و به‌خاطر این مسائل، لباس را نشوی؛ چون وقتی لباس را عاریه می‌دهی، پاک است و تو یقین نداری که آن ذمی لباس را نجس کرده است؛ پس نماز در این لباس هیچ مشکلی ندارد؛ مگر اینکه تو یقین کنی لباس را نجس کرده است.» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۱/۲)

۲. حریز گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «خداوند را فرشته‌ای است که اسراف در وضو را می‌نویسد، آن سان که زیاده‌روی از حدود را می‌نویسد.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱/۳)

این روایت به‌خاطر وجود محمد بن حسن بن شمون که واقفی و غالی است، از نظر رجالی ضعیف است. (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۶۱۳؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۵؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۵۲)

۴. مقابله با ریزینی بسیار

علم، در اسلام جایگاه مهمی دارد؛ لذا نباید علم خود را کنار گذاشت و نیز نباید به‌خاطر توهّمات و احتمالات واهی، خود را آزار داد. ریزینی بسیار زیاد که باعث شک در صحت عمل می‌شود، منهی است؛ لذا در موارد بسیاری از تبدیل علم به شک نهی شده است؛ به‌عنوان نمونه ابی جریر می‌گوید: «به امام موسی بن جعفر (علیه السلام) گفتم: چگونه برای نماز وضو بگیرم؟ حضرت

فرمودند: در وضو تعمق و ریزینی نکن و با آب به صورتت لطمه زن؛ لکن صورت را با آب بشوی و از بالا به سمت پایین دست بکش و به همین صورت، دو ذراع خود را با آب مسح کن و نیز سر و دو پایت را مسح کن.» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱/۳۹۸)

این روایت به خاطر ابو جریر که هیچ جرح و تعدیلی در کتب رجالی از وی ذکر نشده است، از نظر رجالی ضعیف السند است.

۳-۱-۳- روایات مخالف

روایاتی که در اینجا مطرح می شوند، در ظاهر مخالف با روایت محل بحث هستند:

۱. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «خداوند وضو را یک بار یک بار واجب فرمود و پیامبر آن را برای مردم دو بار دو بار قرا داد.» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱/۴۳۹)

این روایت در من لایحضره الفقیه نیز به صورت منقطع و با اسناد «بِإِسْنَادٍ مُتَّقَطِعٍ يَرْوِيهِ أَبُو جَعْفَرٍ الْأَخْوَلُ ذَكَرَهُ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام)» ذکر شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۳۸) که به خاطر عدم اتصال هر دو سند این روایت ضعیف است.

۲. مرحوم شیخ صدوق و شیخ حر عاملی، روایت را بدون ذکر سند نقل می کنند که مضمون آن این است که دو مرتبه وضو گرفتن مستحب و افضل است. (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۲۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱/۴۳۹): این روایت به دلیل عدم نقل سند، ضعیف است.

۳. «محمد بن عمر بن عبد العزیز الکشی فی کتاب الرجال: عن حمدويه وإبراهيم ابني نصير عن محمد بن إسماعيل الرازي عن أحمد بن سليمان عن داود الرقي قال: دخلت على أبي عبد الله (علیه السلام) فقلت له: جعلت فداك، كم عدة الطهارة؟ فقال: ما أوجب الله فواحدة وأضاف إليها رسول الله (صلی الله علیه و آله) واحدة لضعف الناس ومن توضعاً ثلاثاً ثلاثاً فلا صلاة له» داود رقی گوید: «محضر امام صادق (علیه السلام) رسیدم و از تعداد وضو پرسیدم و ایشان فرمودند: وضو را خدا یک بار یک بار واجب نمود و رسول خدا به خاطر ضعف مردم، دو بار دو بار اجازه نمود؛ ولی کسی که سه بار وضو بگیر نمی تواند با آن نماز بخواند.» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱/۴۴۳)

این روایت به خاطر وجود احمد بن سلیمان که فردی مجهول الحال است از نظر رجالی

ضعیف است. (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۶۰۰-۵۶۴)

۴. حضرت امام صادق (علیه السلام) فرمود: «همانا من در شگفتم از کسی که از دو بار دو بار وضو گرفتن روی گردان است و حال آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) دو بار دوبار وضو می ساخت؛ همانا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برای هر فریضه و هر نماز (واجب یا مستحب) تجدید وضو می کرد. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۹/۱) این روایت به خاطر عدم اتصال سند، از نظر رجالی ضعیف است.

همان طور که ملاحظه می شود در تمام این روایات به دو بار وضو گرفتن توصیه شده است. نتیجه بحث خانواده حدیثی

باتوجه به بیان روایات صریحی که از نظر سندی و دلالتی صحیح بودند، معنا و مقصود اصلی امام (علیه السلام) که تعداد دفعات وضو گرفتن است، مشخص شد. با اینکه سند روایت «مَنْ تَعَلَّى فَيَطْهُرُ كَأَن كَانَ قَنِائِهِ» موثق است؛ ولی چون همان معنا و همان الفاظ در سایر احادیث صحیح السند ذکر شده است؛ به ناچار مفهوم و منطوق این روایت نیز به قرینه سایر روایات، صحیح است و حتی شاید به خاطر اینکه هیچ یک از فقها با این روایات مخالفت نکردند، می توان ادعای اجماع و تواتر اجمالی کرد؛ زیرا فقها در ذیل این روایت فقط معنای تعدد وضو را گرفته و بر مبنای همان فتوا داده اند. (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۶: ۶۰۶/۱؛ علوی گرگانی، ۱۳۹۵: ۷۷/۳؛ یزدی، ۱۴۱۵: ۲۹۸/۳؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۲۱/۲؛ خمینی، ۱۳۸۰: ۵۸۸)

روایات مخالف روایت اصلی که عموماً دو بار وضو گرفتن را توصیه می کنند، اولاً از نظر رجالی همگی ضعیف هستند و ثانیاً مفاد روایت اول را رد نمی کنند؛ بلکه آن را توسعه می دهند؛ به این معنا که بار دوم وضو گرفتن هم اشکال ندارد، ولی بار سوم باعث ابطال وضو می شود.

شاید بتوان روایات مخالف را به دقت عرفی به دو صورت جمع کرد: ۱. آنکه بار دوم را از باب استحباب گرفت؛ همان طور که فقها به آن فتوا داده اند (خمینی، بی تا: ۱۵۵/۱)؛ ۲. آنکه منظور از تعدی که ناقض وضو است، شستن اضافه بر بار دوم، یعنی همان بار سوم است که به اجماع همه فقها و محدثین مبطل وضو می باشد. (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۷۴: ۲۸۳/۱؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۸۹/۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۳۹/۲)

۴- بررسی حکم عقل

باتوجه به مطالبی که بیان شد، روشن می شود که در دین مبین اسلام هیچ گاه بنا بر سخت گیری و مخالفت با عقل سلیم نبوده و همواره اسلام به دنبال نزدیک سازی انسان ها به بصیرت و تعقل است. احکام اسلام نیز مانند ذات خود اسلام، مبتنی بر تعقل و تفکر است که بر مبنای مصالح و مفاسد بنا شده است. این احکام و دستورات از آن جهت که خداوند متعال هیچ گونه نیازی به هیچ چیز ندارد و غنی از هر امری است؛ پس مصالح بنده در نظر گرفته شده است و اگر همه بندگان کافر شوند، به ذات بی نیاز او هیچ خللی وارد نمی گردد. ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (زمر/۷)؛ پس این احکام و دستورات، مایه آزمایش بندگان هستند و هیچ کسی نباید از حدود الهی تعدی کند.

افراط و تفریط، هر دو مبطل اعمال انسان هستند؛ لذا وسواس و شک های بی جا، باعث بازداشت بنده از اعمال عبادی آن می شود؛ در نتیجه این تعدی ها، چیزی به جز ظاهر عبادت نیست. فردی که همواره شک و وسواس داشته باشد، نمی تواند در اعمال خود تفکر کند؛ بنابراین این اعمال جلوگیری از رشد و نمو فرد می کند.

انسانی که دچار این بیماری های روحی شود، هیچ راه فراری از چنگ شیطان ندارد و فقط ظاهر و پوسته ای از اعمال را انجام می دهد که به گواه برخی روایات، این اعمال باطل هستند. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۷/۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۷۲/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۲/۲؛ حتی عقل بشری انسانی را که این اندازه خود را درگیر مقدمات عمل کند و از اصل عمل غافل شود و نتواند نور اصلی که در پرتو نماز یا طواف یا... هست را دریافت نماید، نمی پذیرد.

عقل نیز حکم می کند که نباید انسان این حد درگیر مقدماتی که فقط از باب تمیزی و آراستگی است؛ همان گونه که آیه وضو می فرماید: ﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (مائده/۶)؛ پس دفعات بعدی شستشو باعث پاکیزگی و آراستگی نیست و نتیجه ای جز اذیت خود و خستگی ندارد.

به طور کلی عقل بشری حکم می کند که به آنچه مولی امر می کند، عمل نماید و از انجام

بیشتر از آن خودداری کند و عبدی که بیشتر از فرمان مولی انجام دهد، نه تنها عبد منقاد نیست؛ بلکه عبد عاصی بوده و با عبدی که سرپیچی کرده تفاوتی ندارد؛ به طور مثال مولایی یک لیوان آب طلب می نماید و عبد به جای آوردن یک لیوان، چهار لیوان آب می آورد، این کار وی مستحق ثواب نیست؛ بلکه مستحق عقاب است؛ زیرا اولاً خواسته و امر مولی یک لیوان آب بود نه چهار لیوان و عبد از انجام امر مولی که یک لیوان آب بوده سرباز زده است و ثانیاً این کار وی به مولی ضرر وارد کرده است؛ چرا که سه لیوان دیگر بر مولی خرج وارد کرده است و ثالثاً سه لیوان دیگر آب اسراف می شود؛ زیرا که مولی از خوردن آن امتنا می ورزد و هیچ مولی حکیمی، اسراف را نمی پذیرد. عبدی منقاد است که همان یک لیوان آب را به بهترین نحو به دست مولی برساند؛ مثلاً آب خنکی به مولی بدهد، نه اینکه چهار لیوان آب به وی بدهد.

نتیجه گیری

باتوجه به مطالبی که از حکم آیات و روایات و عقل بیان شد، حکم روایت «مَنْ تَعَدَّى فِي طَهُورِهِ كَأَن كَانَ كَنَاقِصِهِ» از نظر اسلامی صحیح بوده و کسی که در وضو زیاده روی کند، مانند فردی است که وضو خود را باطل کرده است؛ همان طور که بیان شد، این مطلب اجماعی بوده و شکی در این بحث نیست و روایاتی که مخالف این روایت باشند، باید تأویل شده و توجیه شوند؛ ولی همان گونه که مشاهده شد، در این زمینه روایت مخالف صحیح السندی وجود ندارد؛ بنابراین اولاً منظور روایت، ممنوعیت چند بار وضو گرفتن است؛ ثانیاً باید سایر روایات را تأویل برد.

به طور کلی می توان بر مبنای آیات و روایات و عقل و نیز فتاوی و نظرات فقها و محدثین، حکم به باطل بودن وضو فردی کرد که از حکم آن و واجبات آن تعدی کند و زیاده روی نماید. افرادی که دچار وسواس یا دیگر امراض روحی هستند، باید مراقب باشند تا با زیاده روی خود، موجبات گناه و ترک عمل را مهیا نسازند.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الاصول، به تحقیق مجتبی محمودی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۱ق.
۲. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، کتاب القضاء، به تصحیح علی اکبر زمانی نژاد، قم: زهیر، ۱۳۸۳ ه. ش.
۳. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴. ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، به تصحیح صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۵. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، معانی الأخبار، به تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۶. _____، من لایحضره الفقیه، به تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۷. _____، علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۸. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول فیما جاء من الحکم و المواعظ من آل الرسول، ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن غضائری، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
۱۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۴. اسماعیل آبادی، علیرضا، «حکم و نقض آن در فقه و قوانین موضوعه»، فقه، دوره ۱۰، شماره ۳۶، تابستان ۱۳۸۲.

۱۵. انصاری، مرتضی، المكاسب، قم: منشورات دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۶. بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۳ش.
۱۷. برقی، احمد بن محمد، الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۲ش.
۱۸. بروجردی، حسین، جامع احادیث الشیعه، قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۹ق.
۱۹. جرجانی، علی بن محمد، التعريفات، چ ۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش.
۲۰. حرعالمی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۲۱. _____، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، چ ۲، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۲۲. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، به تصحیح محمد علی حیدری و سید مهدی شمس الدین، قم: مؤسسه سید الشهداء علیهم السلام، ۱۴۰۷ق.
۲۳. حلی، حسن بن علی بن داوود، الرجال (لابن داوود)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۲۴. حلی (ابن ادريس)، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه، ۱۴۱۰ق.
۲۵. حلی (ابن داود)، تقی الدین، رجال ابن داود، به تصحیح محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۲۶. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الأقوال، به تحقیق شیخ جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۲۷. _____، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۸. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة (امام تقریرات)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ۱۳۸۰ش.
۲۹. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، قم: مرکز نشر

- آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۳۰. _____ معجم رجال الحديث، قم: مركز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۳۱. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۳۳. ربانی، محمد حسن، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاهها»، مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، ش ۱۹ و ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۷۸ش.
۳۴. روحانی، محمود، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم = فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ش.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، البداية فی علم الدراية، قم: انتشارات محلاتی، ۱۴۲۱ق.
۳۶. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الطهارة (انصاری)، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری الثموية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاری، الأمانة العامة، ۱۴۱۵ق.
۳۷. صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، به تحقیق محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتب، ۱۴۱۴ق.
۳۸. صدر، سید محمد باقر، مباحث الحجج و الاصول العملیة، چ ۵، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۳۹. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، بی تا.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، کتاب الرجال، چ ۳، به تحقیق شیخ جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين، ۱۳۷۳ق.
۴۱. _____، العدة فی الاصول، قم: انتشارات ستاره، ۱۴۲۰ق.
۴۲. _____، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، به تحقیق سید حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۳. _____، المبسوط فی فقه الإمامیة، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.

۴۴. علوی گرگانی، محمدعلی، المناظر الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة (الطهارة)، قم: فقيه اهل بیت (علیه السلام)، ۱۳۹۵ ش.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۴۶. فیض کاشانی، محمدحسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۴۷. کشی سمرقندی، محمدبن عمر، رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)، به تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۸ ش.
۴۸. کنی تهرانی، ملاعلی، تحقیق الدلائل فی شرح تلخیص المسائل (کتاب القضاء)، قم: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
۴۹. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، چ ۴، تهران: الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۵۰. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیه السلام)، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۲. _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (علیه السلام)، چ ۲، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.
۵۳. مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانور، ۱۴۰۶ ق.
۵۴. _____، لوامع صاحبقرانی، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.
۵۵. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، به تحقیق علی شیر، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۵۶. مفید، محمدبن محمدبن نعمان عکبری، المقنعه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چ ۲۷، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.

٥٨. رشتی، میرزا حبیب الله، كتاب القضاء، به تحقیق احمد حسینی اشکوری، قم: دار القرآن الکریم، ١٤٠١ق.
٥٩. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ج ٦، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین، ١٣٦٥ش.
٦٠. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، به تحقیق، عباس قوچانی، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، ١٤٠٦ق.
٦١. نراقی، احمد بن محمد مهدی، لوامع الأحکام فی فقه شریعة الإسلام، قم: بی جا، بی تا.
٦٢. _____، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٥ق.
٦٣. نوری، میرزا حسین، خاتمة المستدرک، به تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لایحیاء التراث، قم: چاپخانه ستاره، ١٤١٦ق.
٦٤. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ١٤٠٨ق.
٦٥. یزدی، محمد کاظم، سند العروة الوثقی (الطهارة)، به شرح محمد سند، قم: صفی، ١٤١٥ق.

Abstracts // چکیده‌های انگلیسی

A New Study about the Criteria of the Medic's Entitlement and Responsibility

Mohammad Morvarid¹

Firouz Mohammadi²

Abstract

In all type of legal and customary contracts, such as rent, consideration, etc., if the hired person or lawyer himself, not make a fault, the Islamic law does not consider him as a guarantor and places him in the position of a trustee, so medical operations, if they were formed like the foretold contracts, it's possible to consider the medic as a trustee and if he does not act wrongly, the guarantee will be omitted. In Article 495 of the Islamic Penal Code, medical operations are dealt alike and if there is no fault, the medic would not be considered as a guarantor. Although there is a dispute over the guarantee and non-guarantee of a medic among Shia jurists, but the famous jurists have agreed on the guarantee of a qualified and expert medic. In this article, firstly, the structure of the contract between medics and patients is examined, and secondly, the level of their responsibility and entitlement is measured according to the intended contract. The results of the survey are as follow: First of all, all medical careers cannot be placed in a general structure of contract, but the contracts must be categorized in different types and each category of must be arranged and presented in a proportional structure and for each career which is formed in a specific structure, the burden of responsibility and entitlement varies. Secondly, due to the authentic hadiths, regarding the damages caused by the medic to the patient, his guarantee is absolutely immovable even there is no difference between failure and non-failure, and as the only solution for this issue if the patient acquits the medic, he can get rid of the guarantee. This paper, with descriptive-analytical approach and library study, uses the juridical texts, hadiths, the law of the Islamic Republic of Iran, and the rules of private and government medical centers. The jurists presented two main ideas regarding the guarantee of the medic's failure: 1) the medic's absolute guarantee in any case, even with patient's acquiescence and absolution, 2) lack of medic's guarantee, which itself has two types: a) lack of medic's guarantee in any case, and b) medic's guarantee unless he has gained an absolution from patient.

Keywords: medic's guarantee and responsibility, absolution, entitlement.

1. Professor of Kharij lessons of Khorasan Seminary. (mohammadmarwarid@gmail.com)

2. Professor of high levels of Khorasan Seminary. (m38197240@gmail.com)

A Survey around Juridical Rule of Transgenic Products' Consumption

Seyyed Ali Delbari¹

Mohsen Jahangiri²

Hassan Rashidabadi³

Abstract

Just recently, transgenic products or genetically modified products have entered the people's diet. Issues like the importance of nutrition from the Islamic point of view, the novelty of this technology, and the lack of significant analysis about jurisprudential evidences and authority of its consumption make it necessary to study this matter. Therefore, the current study seeks to answer this question: what is the juridical verdict on consumption of transgenic products? In this paper, after explaining the topic, the opinions of the pros and cons regarding the advantages and disadvantages of transgenic products have been presented and the legal evidences which are related to the use of these products have been examined by a descriptive-analytical approach. In this regard, the concepts and terms, the position of foretold subject from the perspective of health, as well as the issues of transgenic products examples from the experts of engineering's point of view, have been discussed. And based on verses of the Holy Quran and its juridical verdict, in accordance with verses, hadiths and jurisprudence rules, the origin and essence of genetic manipulation matter has been studied and explained. The result shows that the primary juridical verdict, according to the evidence which is presented, proves the permission, and the secondary verdict depends on the harm or harmless of the products.

Keywords: transgenic, genetics, medical jurisprudence, health jurisprudence, jurisprudential verdict

1. Professor of Kharij lessons of Khorasan Seminary (saddelbari@gmail.com)

2. Associate professor of the Department of Jurisprudence and its Principles, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad (dr.jahangiri@razavi.ac.ir)

3. Graduated student of the 4th level of Khorasan Seminary (corresponding author) (f.moballegheh@chmail.ir)

The Issue of "The Position of Expressing", Reviewing and Criticizing the Related Opinions

Mohammad Azimi¹

Mohammad Mohsen Neishabouri²

Abstract

The late jurisprudents consider the use of the term of "absoluteness" dependent on "the proper and rational conditions for meaning". One of these conditions is "the expresser's intention of expression". Since the discussions which are presented by the scholars and jurisprudents, regarding this subject, have been proposed with various statements, this paper, for the ease and accuracy of its survey around the matter of "absoluteness", have quoted, summarized and studied the various aspects of this issue. This paper, with a descriptive-analytical method and a library study method, while examining the statements of some scholars, tries to answer three questions: 1) "What is the exact meaning of expression's position of a speaker?" to answer this question, the exact concept of the position of expression has been presented more clearly. 2) "How can it be verified that the speaker is in the position of expression?" it should be said that it is the condition of the speaker's words that makes it possible to prove this position for him. The third and most important question: "What is the solution in the position of doubt the speaker's position of expression?" in cases of doubt, the speaker could be considered as the expresser of the whole meaning, but the point here is that often this statement could not be attributed to all aspects, and it is not according to wise procedures (usage of wise).

Keywords: absoluteness, the conditions of meaning, the position of expression, all the meaning

1. Professor of high levels of Khorasan Seminary (azimiosool@gmail.com)

2. Student of the Jurisprudential Center of Imam Reza (AS), Khorasan Seminary (corresponding author) (mnishabouri@gmail.com)

Analyzing the Rules of Sexual Behaviors of Muhrim from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence (A Survey around Sexual Looking, Touching, Kissing, and Caressing)

Ahmad Saberi Majd¹

Farzaneh Karami²

Zainab Rahmani³

AliAkbar Rabiei⁴

Abstract

One of the important purposes of Hajj is the improvement in of the Muslims' will and spiritual growth. The avoidance and prohibition of some permitted sexual behaviors and appointing expiation for such manners in Hajj could be considered as a part of the philosophy of prohibiting sexual matters in Hajj. According to the title of sexual behavior avoidance for Muhrim, the acts like sexual looking, touching, kissing, and caressing, have been studied (the matters which have been challenged in their juridical verdicts, expiations, and the level of expiations). This paper, by analyzing jurisprudential sources, tries to analyze the jurisprudential rules and juridical expiations for Muhrim's sexual manners, which may appear in cases such as looking, touching, kissing, and caressing. This library research was carried out in a descriptive-analytical method and it has been concluded that the juridical prohibition of kissing and touching is limited to marital relations not like the relation between mother and child. The determination of expiation for kissing is absolute, without any dependence on ejaculation, and its obligated payment is based on the jurisprudential caution. The verdict of obligatory expiation for kissing, which occurs between Muhil husband and Muhrim wife, comes from juridical caution. The obligated expiation of sexual touching or hugging, by married couple, is not conditional on ejaculation. Caressing is one of the sexual behaviors that, if it ends up with ejaculation, expiation becomes obligatory. The hadith of Abi Basir (Muwaththaqah) believes that forbidden looking at a strange woman originated from the looking conditions.

Keywords: sexual behavior, forbidden caressing, obligatory expiation, sexual behaviors, forbidden look, touching

1. Professor of high levels of Qom Seminary and Doctoral student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran (Farabi University) (ahmad.saberimajd@ut.ac.ir)

2. PhD student in private law at Razavi University of Islamic Sciences. (F_karami91@yahoo.com)

3. PhD student in Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran (Farabi University) (z.rahmani.r@gmail.com)

4. PhD student in Motahari University. (a.alirabiee@gmail.com)

The Manner of Understanding Hadith from the Viewpoint of Sheikh Abdolkarim Haeri (Based on the book of "Kitab al-Salat")

Hamid Mohammadi¹

Ahmad Zare Zardini²

144

Abstract

Understanding hadiths requires correct and theoretical method, which is called Fiqh al-Hadith. Comprehending the texts of hadiths without a proper method and correct foundations will result in wrong understanding. In order to avoid this fault, Islamic scholars have compiled the bases and rules of correct understanding of the Holy Qur'an and hadiths. Many of these rules have been revealed in jurisprudential discussions, and their extraction could make us familiar with the method, rules and foundations of fiqh al-hadith. One of those matters is the book of "Kitab al-Salat" by Sheikh Abdolkarim Haeri. Considering the scholastic character of the author and the importance of his work, in order to understand the hadith, this paper, with a descriptive-analytical method, has been compiled. The result shows that the author conform the regulated rules to understand the religious objective. In fiqh al-hadith, he tries to present the religious statements by proving the context, gathering the texts and statements in a methodical and comprehensive way, and understanding the text meaning.

Keywords: hadith, fiqh al-hadith, understanding of hadith, Sheikh Abdolkarim Haeri

1. Student of the 4th level of Qom Seminary (corresponding author) (hamid387387@gmail.com)

2. Faculty member, Department of Quranic Sciences and Hadith, Meybod University (zarezardini@meybod.ac.ir)

The Hadith "Whoever Transgresses in Ablution Is as Its Violator" in the Scale of Criticism

Seyyed Abolqasem Hosseini Zaidi¹

Mohammad Hassan Ghasemi²

Mohsen Kabiri³

Nafiseh Alipour⁴

Abstract

In the viewpoint of some hadith scholars, the hadith "whoever transgresses in ablution is as its violator" may refers to the number of washings or an excess in ablution or an excess in the amount of water which is required for ablution, not the wipe in ablution. In the present survey, which studies the library sources by a descriptive-analytical method, it is revealed that the hadith is authentic due to the reliability of its narrators, and from the juridical point of view. By studying the verses of the Holy Quran, hadiths, and rational reasoning, it could be concluded Imam (AS) refers to a person who has obsession and performs ablution several times and therefore his ablution is invalid. Many hadiths express the prohibition of transgression in ablution and its performance for several times explicitly, implicitly, and confirmatory. The opposing hadiths can be summed up in two ways: 1) the second time washing could be accepted as a prescribed matter which is in accordance with fatwa or 2) which means transgression, is washing more than two times and refers to third washing, the issues makes the ablution unacceptable according to all jurists' consensus.

Keywords: ablution, transgression, excess, obsession, purity.

1. Professor of high levels of Khorasan Seminary, Assistant professor, Razavi University of Islamic Sciences (corresponding author) (abolghasem.6558@yahoo.com)

2. Professor of high levels of Khorasan Seminary (ghasem@razavi.ac.ir)

3. PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Mazandaran University (mohsenkabirirad@gmail.com)

4. MA in Clinical Psychology, Azad University (nafisehalipour1993@gmail.com)

Journal of Misbah ul-Fiqaha

Vol. 4, No. 8, Fall2022-Winter2023

Abstracts

A New Study about the Criteria of the Medic's Entitlement and Responsibility

Mohammad Morvarid, Firouz Mohammadi

A Survey around Juridical Rule of Transgenic Products' Consumption

Seyyed Ali Delbari, Mohsen Jahangiri, Hassan Rashidabadi

The Issue of "The Position of Expressing", Reviewing and Criticizing the Related Opinions

Mohammad Azimi, Mohammad Mohsen Neishabouri

Analyzing the Rules of Sexual Behaviors of Muhrim from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence (A Survey around Sexual Looking, Touching, Kissing, and Caressing)

Ahmad Saberi Majd, Farzaneh Karami, Zainab Rahmani, AliAkbar Rabiei

The Manner of Understanding Hadith from the Viewpoint of Sheikh Abdolkarim Haeri (Based on the book of "Kitab al-Salat")

Hamid Mohammadi, Ahmad Zare Zardini

The Hadith "Whoever Transgresses in Ablution Is as Its Violator" in the Scale of Criticism

Seyyed Abolqasem Hosseini Zaidi, Mohammad Hassan Ghasemi, Mohsen Kabiri, Nafiseh Alipour